الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
المركز الجامعي عباس لغرور –خنشلة

معهد الآداب و اللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

التلقي و التأويل

قراءة في المشروع النقدي لنصر حامد أبو زيد

بحث مقدم لقسم الأدب العربي لنيل درجة الماجستير في النقد الأدبي

الطالبة:
آمال عثماني

إشراف
د. السعيد بوطاجين

السنة الجامعية

1432/1431
2011/2010

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
المركز الجامعي عباس لغرور -خنشلة-

معهد الآداب و اللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

التلقي و التأويل

قراءة في المشروع النقدي لنصر حامد أبو زيد

بحث مقدم لقسم الادب العربي لنيل درجة الماجستير في النقد الأدبي

الطالبة:
آمال عثماني

إشراف
د. السعيد بوطاجين

لجنة المناقشة

الدكتور يوسف الأطرش	أستاذ محاضر	م.ج خنشلة	رئيســـــا
الدكتور السعيد بوطاجين	أستاذ محاضر	م.ج خنشلة	مشرفا و مقررا
الدكتور الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضـــــوا
الدكتور ميلود رقيق	أستاذ محاضر	م.ج خنشلة	عضـــــوا
الدكتور صالح خديش	أستاذ محاضر	م.ج خنشلة	عضـــــوا

السنة الجامعية 2011/2010

إهـــــداء

أهدي عصارة فكري في هذا العمل إلى والدي الكريمين اللذين أحاطاني بالمحبة والرعاية وبذلا كل لحظة من لحظات عمرهما في مساعدتي و تشجيعي لإنهاء عملي.

إلى فلذة كبدي رائـــد.

إلى من تحمل معي أعباء البحث و مشاقه زوجي توفيق،

إلى كل أفراد عائلتي خاصة زهرتها الصغيرة سحر.

إلى التي انتظرت كثيرا لترى ثمرة هذا العمل و لم يكتب الله لها ذلك:

جدتي -رحمها الله-

إلى عائلة زوجي الكريمة.

إلى كل طالب علم...

أ هد ي هذ ا الـعمـل .

مقدمـــــــة

مقدمـــــــــة

كانت ولازالت علاقة الإنسان بالنص الديني هي علاقة بحث مستمر، رغبة منه لفهم المعاني من خلال الوصول إلى الدلالات من جهة، واكتشاف جزء من عالم الغيب المخبوء وراء تلك الدلالات من جهة أخرى. لذلك أصبح النص الديني موضوع دراسة الباحثين و المفكرين في كل زمن لاكتشاف ما لم يكتشفه السابقون.

تتطور منابع العلم والمعرفة، ويزيد عددها، فيعيد المفكر قراءة النص الديني مرارا علَه يستأثر بمعرفة ما لم يستطع غيره الوصول إليه، فهو يملك يقينا بأن معارفه أفضل، بل على العكس يتجه للتشكيك في طمس الآخر لبعض المعاني، التي لا تخدم مصالحه، لأن الفرد محكوم بمنفعيته في المجتمع. فلا يخفى على أي باحث أو طالب بأن هناك منذ الأزل صراعا، إما خفيا أو ظاهرا حول الطريقة الصحيحة للحصول على مقاصد النص الديني. انطلاقا من الحصول على هذه المقاصد، لابد أن يحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر، والتسلح بالحكمة والدقة والتبصرة.

اقتنع المفكر العربي والغربي على السواء أن التأويل كمنهج هو السبيل الذي يفتح العقل وينيره من أجل مقاربة غير منتهية للنص الديني، مع عدم الخروج عن الإطار العام للنص، لأن هذه المقاربة أو المقاربات تكون مقننة، بمبادئها وآلياتها، وحتى نتائجها فكان هرمس الغربي يحاول تخليص الإنسان من قيود الكنيسة التي استأثرت بتأويله، وينقله من عصور الظلام إلى عصر النور، وأما هرمس العربي فكان يحاول تخليص المجتمع من الصراعات الفكرية والطائفية، وتقليص الفجوة بين المذاهب الدينية، وإمداده بما يمكن أن يطوَر به العقل ويواجه به التخلف ويحقق به التوازن.

عندما كنت أتلقى المبادئ الأولية للتلقي والتأويل، نمت لديّ رغبة في معرفة خصائص النظرية النقدية وفق هذين المنهجين، لأجد إجابة عن سؤال كان يؤرق فكري هو: كيف تفاعل الفكر العربي مع الفكر النقدي الغربي؟ وهل هناك تواصل أو نقطة التقاء بين الفكرين، أم هناك نقل وترجمة واتباع فقط؟

ثم رأيت أن النموذج الذي ربما أجد فيه بعض الإجابات عن أسئلتي الكثيرة سيكون الناقد **نصر حامد أبو زيد**، بتقديم قراءة لجزء من مشروعه النقدي، الذي أثار جدلا معرفيا وفكريا واسعا، إذ كان موضوع دراسة كل من المفكرين الآتي ذكرهم: **عبد الصبور شاهين، عواد العنزي، طارق منين، علي حرب، محمود أمين العالم**.كما أن موضوع "التلقي والتأويل" باتساع آفاقه كان موضوع أطروحات للماجستير والدكتوراه فضلا عن الطلبة اللذين كان الناقد موضوع دراستهم في ضوء تحليل الخطاب.

عنونت بحثي بـــ "**التلقي و التأويل: قراءة في المشروع النقدي لنصر حامد أبو زيد**". ولأن مشروعه الفكري ذو مدونة واسعة، فإنني اخترت منها:

- ✓ الخطاب و التأويل.
- ✓ فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي).
- ✓ مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن).
- ✓ النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة).
- ✓ هكذا تكلم ابن عربي.
- ✓ دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة).
- ✓ الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة).
- ✓ نقد الخطاب الديني.
- ✓ الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية.

وقد طرحت عليَ هذه المدونة إشكالية تمحورت حول الأسئلة الآتي ذكرها:

- ما العلاقة بين التفسير والتأويل عند الناقد؟ وهل يمكن إلغاء أحدهما دون الآخر، أم أنه يمكن بناء علاقة تكاملية بينهما؟
- ما مفهوم التراث عند الناقد؟ وما موقفه منه؟ هل يسعى للتنصل منه ومن تبعاته أم لإعادة بنائه انطلاقا من إعادة تأويله؟

- ما الهدف من إعادة قراءة خطاب النهضة؟ هل من أجل تعداد سلبياته أم للقفز فوقها نحو إيجابيات متوقعة، يطرحها قارئ للواقع والتراث؟
- هل يمكن الجمع بين المنطلقات الغربية و المنطلقات العربية للتأويل من أجل فهم أدق وأصلح للنص الديني ؟
- ما هي الآليات التي توسل بها الناقد ؟ و ما هي النتائج التي توصل إليها ؟

وحتى أتمكن من محاولة سبر أغوار المدونة، والإجابة عن هذه الأسئلة، قسمت بحثي إلى مدخل، و ثلاثة فصول كالآتي:

درست في المدخل الأصول الغربية للتأويل، بدءا بنشأة المصطلح وترجمته، ثم أهم المراحل التي تطور وفقها، وأهم التغيرات الفكرية التي صاحبت ذلك وكيف تبلور للحصول على الفهم وفق الارتباط التاريخي، ثم عرجت على ذكر أهم مؤسسي مدرسة كونستانس للتلقي وأهم مبادئها.

انتقلت إلى الفصل الأول والموسوم بـــ "المصطلح والمنهج: مفاهيم وتطبيقات"، إذ بينت من خلاله المفاهيم التي قدمها الناقد لمجموعة من المصطلحات المستخدمة في المدونة منها: التأويل، التفسير، القراءة، النص والخطاب. متطرقة في ثنايا ذلك إلى العلاقة بين التأويل والتفسير، وبين النص والتأويل. كما قدمت لمحة عن المنهج المعتمد والآليات الموافقة له، وأخيرا ذكرت بعض المفاهيم التي ركز الناقد على استخدامها كالحاكمية، العلمانية، الوجود، المعرفة، التلفيق، الفهم والانطولوجيا.

عنونت الفصل الثاني بـــ "التأويل"، وفيه قدمت ما درس الناقد عن التأويل بالنسبة للمتكلمين، ممثلين في المعتزلة والمتصوفة انطلاقا من **ابن عربي** و**الغزالي**، ثم العلماء واخترت منهم ممثلا عن الفقهاء هو **الشافعي**، ومثلا عن الحركات الإسلامية المعاصرة. وختمت برؤيته الخاصة للتأويل، مستندة في كل مرة إلى المرجعيات الفكرية، والآليات التي تنبثق عنها، ثم النتائج المتوصل إليها.

أما الفصل الثالث، فكان موسوما بـــ "القراءة"، وبدأت فيه بعرض قراءة الناقد للتراث من خلال ما قدَم عن **الغزالي و ابن رشد،** ثم النظم عند **الجرجاني،** وأخيرا التأويل عند سيبويه، وهي قراءات تنوعت بين الاضطهاد الفكري، وبين البحث في أسرار البلاغة من جهة أخرى، ثم انتقلت إلى تقديم قراءة الناقد لخطاب النهضة، وانقسم حول خطاب المرأة وخطاب **زكي نجيب محمود.** أما القسم الثالث من هذا الفصل فكان حول قراءة القراءة، خص جزءه الأول خطاب **محمد أركون،** أما جزءه الثاني، فكان حول خطاب **أدونيس،** بينما خصصت جزءه الثالث لما ذكره الناقد من خلال قراءته لخطاب **إلياس الخوري.**

توسلت خلال هذه القراءة بالمنهج الوصفي نظرا لما يقدمه من أدوات في تحليل المدونات النقدية مباشرة من دون اللجوء إلى وسائل المناهج السياقية،كما أنه أكثر ملاءمت للمدونة المختارة لما تحتويه من تشعب للموضوعات من جهة وتداخلها من جهة أخرى..

ولأن كل بحث هو محاولة للوقوف في وجه الصعوبات، ورغبة دائمة في مواجهة التحديات، واجهتني معوقات أولها مجاهدة النفس للتحلي بالموضوعية، والابتعاد قدر المستطاع عن الأحكام الذاتية؛ أولها ما سمعته عندما طرقت هذا الباب هو تكفير الناقد، ومحاولة فصله عن زوجته، ووصفه بالردة.

أما ثانيها فطول المدونة وتشعبها، و قلة المراجع التي تعرضت لها بالنقد – فيما وجدت – وأقصد بها المراجع ذات النقد الموضوعي عدا ما قدمه الباحث **علي حرب:** (نقد النص، الارتداد والاستلاب) وقد استندت عليها خلال قراءتي، وثالثها صعوبة المدونة من جهة، وانفتاحها على قراءات متعددة من جهة أخرى، فلولا أنني أضبط نفسي في كل مرة بمساعدة المشرف لما أنهيت هذا البحث. رابعها رغبة الطالب في تحقيق تسارع ينهي عمله.

لا يسعني في الأخير إلا أن أقدم الشكر الجزيل لأستاذي المشرف **د. السعيد بوطاجين** على صبره وتوجيهه، ولا يفوتني شكر أساتذتي الكرام الذين نلت شرف تدريسهم وتوجيههم لي في معهد الأداب و اللغات بالمركز الجامعي عباس لغرور –خنشلة، وحتى لا أكون ناكرة للجميل أشكر المركز الجامعي عباس لغرور بخنشلة الذي أتاح لي هذه الفرصة للانتقال إلى عالم البحث العلمي. كما أتمنى أن أكون قد وفقت إلى حد ما في عرض أفكار هذه القراءة بما يتلاءم ومنهج البحث العلمي. وأشكر زملائي الذين ساندوني خلال إعدادي هذا البحث.

مدخـــــــل

I- أصـــــل المصطلح*

تتجدد الفلسفة على مر الزمن كلما زادت حاجة الإنسان إليها، وتتطور المفاهيم أو تتغير كلما أصبحت غير ملائمة لوجود الذات الإنسانية، أو غير محققة لما تطمح إليه؛ فالمفاهيم الفكرية والفلسفية، نجد لها قواعد ضاربة في التاريخ، تؤسسها الحياة البشرية بما يتلاءم وتطورها الفكري والعلمي والاجتماعي والسياسي وحتى الديني؛ ومنها المعنى الذي رغم أنه لم يحتل جل الاهتمام في الفلسفة الغربية إلا أنه "كان صلب التفكير الفلسفي الغربي لأنه غالبا ما ركز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والذاكرة، والإنسان، إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسراره ويسبر أغواره..."[1] لأن المعنى متعلق باللغة، وخاصية اللغة هي الرمزية والإيحاء، فنجد أن الفلاسفة والنقاد منذ اليونان، حتى يومنا هذا وهم في صراع دائم للحصول على معاني ما تقدمه هذه اللغة من رموز وإشارات، وكلمات، وجمل، ونصوص، وإبداعات؛ فكانت النظريات، وتعددت المناهج، وتنوعت الإجراءات، وتداخلت الرؤى فكان منها: التاريخي، والاجتماعي، واللغوي اللساني، والنفسي...الخ، ومنها التأويل، وقبل أن نفصل في التطور التاريخي لهذا المصطلح، وأصوله الفلسفية واستعماله. ارتأيت أن ألقي نظرة على استعمالاته النقدية الآن.

التأويل بالمعنى الذي يناقشه البحث هو ترجمة لمصطلح Herméneutique الفرنسية و Hermeneutics بالأنجلزية؛ رغم أنه يوجد تضارب بين النقاد في استعماله فهناك من ترجمه بـــ"علم أو فن التأويل"[2]، واستعمله **محمد خير البقاعي** بمعنى "التأويلية"[3]، وهي الترجمة التي اعتمدتها الأستاذة **آمال منصور** في مقالتها المعنونة بـــ 'الهرمينوطيقا

---

* سأركز في هذا المدخل على أصل المصطلح في الفلسفة الغربية وترجمته في النقد العربي واستعماله، أما مفهومه عند العرب فيؤجل إلى الصفحات اللاحقة من البحث.

[1] – شوقي، محمد الزين. تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002، ص29.

[2] – ايغلتون، تيري. نظرية الأدب. ت:ثائر ديب. وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995، ص 118 .

[3] – مجموعة مقالات.ترجمها محمد خير البقاعي. مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1998.

وإشكاليات تأويل الخطاب': 'التأويلية' أو 'المنهج التأويلي' أو الهرمينوطيقا، وهنا تمييز بين التأويل كترجمة لمصطلح Interprétation* والتأويلية Herméneutique. وترى"أن الساحة العربية امتنعت عن التأصيل لها لعدة اعتبارات ترتبط بالمقدّس"[1].

هناك من الباحثين والنقاد من استعمل تعريب المصطلح مباشرة "الهرمينوطيقا"، مثل **عبد الكريم شرفي** في كتابه "من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة"، ووجد نفس الاستعمال في ترجمة **وجيه قانصو** لمؤلف **دايفيد جاسير:** "مقدمة في الهرمينوطيقا"، أما **نصر حامد أبو زيد** فإنه يعتمد مصطلحا جديدا وهو: الهرمنيوطيقا**.

وقد اعتمدتُ في هذا البحث "التأويل" كمرادف للهرمينوطيقا استنادا للمعجم الفلسفي للكاتب **مراد وهبة،** الذي يعرف الهرمينوطيقا ويعرف بأصولها ثم يخلص إلى أنها ترادف التأويل في المعنى.***

II- التطور الدلالي للمصطلح وقيام الفلسفة التأويلية:

هل التأويل منهج أم نظرية أم إجراء؟ سؤال يطرح نفسه، ويجد الباحث نفسه مجبرا للرد عليه، لتحديد وجهة بحثه.

في الحقيقة، يصعب لأول وهلة إيجاد إجابة محددة وثابتة لهذا التساؤل، بسبب تداخل العلوم، وأيضا لأنها (أي الهرمينوطيقا) "تتعلق 'بالتفسير' وحتى 'بالترجمة'،

---

* هناك من الباحثين من ترجم كتب بول ريكور حول التأويل بنظرية التأويل وهو سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي،بيروت،ط2003،1. وكتب حسن بن حسن النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط2، 2003.

[1] – منصور، آمال. الهرمنوطيقا وإشكاليات تأويل الخطاب الديني: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر. مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر (2006/07/27/25) قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2006، ص 347.

** - أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001، ص 13.

*** – سيدرج ذلك لاحقا.

خاصة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة"[1]. ويقر كثير من الباحثين أنها منهج ومنهم **فيليب هونمان** الذي "يبين أن التأويل هو منهج مبني على الترجمة والتفسير والفهم أكثر منه علم مبني على أسس ونظريات"[2]. وتراه أستاذة الفلسفة بجامعة تونس **نبيهة قارة** منهجا بشروط: "وهذا المنهج يبدو مناسبا حين يكون الموضوع متمثلا في إبراز معنى مفترض ولكنه غير معطى على نحو مباشر...وهكذا تتوزع لفظة هرمينوطيقا على ثلاثة مستويات:

1 –مستوى ميتودولوجي.
2 –مستوى ابستيمولوجي.
3 –مستوى فلسفي."[3]

فالتأويل منهج، وهو "يتجاوز كلا من التحليل والتركيب، إذ أنه يفترض أن هناك يقوم دائما تحليل تركيبي وتركيب تحليلي"[4].

تعتبر الفلسفة اليونانية أم العلوم والفلسفات الحديثة، فلا فكرة تناقش في الفكر المعاصر إلا وقد طرحها الفلاسفة اليونان بشكل أو بآخر؛ فمصطلح الهرمينوطيقا "قد ورد أولا عند أفلاطون وارتبط بدلالة قدسية"[5]، لأنه "وصف الشعراء بأنهم مفسرو الله"[6]، وذلك في "نص أيون الذي ينتهي بنقد صارم للمؤول عبر صورة يبدو فيها ككائن متغير الشكل قادر عل جميع التحولات"[7]. أما **أرسطو** فقد اختلفت الدلالة لديه حيث "كان

---

[1] – جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا،ت قانصو وجيه. الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007، ص 21

[2] – مدخل إلى الفينومينولوجيا ، فيليب هونمان. منشورات أرماندكولين، باريس، 1997 نقلا عن الزين محمد شوقي. تأويلات وتفكيكات، ص29.

[3] – قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يناير 1998، ص 05.

[4] – صفدي، مطاع. النمذجة بين التأويل والتغيير. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 40، آب 1986، ص 06.

[5]– التونسي، سارة. المعجم الفلسفي النقدي. مراجعة د.الجودة عبد العزيز، د.الجودة محمد، د.الغربال هشام، أ.محفوظ عدنان، د.ت، د.ط، ص 144.

[6] – جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 21.

[7] – قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 06.

التأويل هو المبحث الثاني من الأراغاون"[1]، وهو"(Péri Hermencias) أي(عن الهرمينوطيقا) وموضوعه منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء"[2].

يمكن لتسهيل الدراسة أن تقسم مراحل تطور التأويل (الهرمينوطيقا)*إلى مرحلتين: الأولى قديمة، وكانت لتأصيل المصطلح وبداية تطبيقه، والثانية معاصرة وتمثل المرحلة التطورية، التي تتداخل فيها العلوم المختلفة وتتبلور فلسفة الهرمينوطيقا باحثة عن خصائصها المميزة، ويتبلور المنهج الذي يبدأ في البحث عن الوسائل الإجرائية للتطبيق، وينتهي الأمر إلى استجابة القارئ أو نظريات التلقي.

قبل أن نفصل في هاتين المرحلتين، وجبت الإشارة إلى أصل كلمة هرمينوطيقا؛ وهو ما سيبرر وجود المصطلح في كلتا المرحلتين، وقد أخذ من "كلمة **هرمس** (**Hermeneus**) اليونانية وكان في الأسطورة اليونانية رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة **أوليمبوس** (**Olympus**)**، حيث كان **هرمس** قادرا بنعله ذي الأجنحة على تحسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري...و يصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير."[3] ولكن ما علاقة ذلك بالهرمينوطيقا كفلسفة؟.

كان الإنسان الأوروبي يعاني الاستغلال والاستبداد، تسيطر الكنيسة الكاثوليكية على حياته وتسيرها، ولكن بمجيء عصر الأنوار، أصبح هذا الإنسان يبحث عن حياة جديدة، فيأتي الفكر البروتستانتي ليحرر الكنيسة من قيودها ويصل إلى معان جديدة للإنجيل (النص المقدس)، "لأن المبدأ القائل بأن النص (الإنجيلي على الأقل) يمكن أن

---

[1] – المرجع نفسه، ص07.

[2] – وهبة، مراد. المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، د.ط، ص 116–117.

* – سأستعمل في المدخل مصطلح "الهرمينوطيقا" من أجل التتبع التاريخي .

** – أولمب: اجتماع الآلهة.

[3]– جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 21.

يكون له معنى واحد فقط، والذي متى التقط يبقى مؤكدا ومطلقا وثابتا إلى الأبد ،هو مبدأ حديث نسبيا ويبدو غريبا ومستهجنا للمفسر المسيحي الأول، أو الهرمينوطيقيين الأوائل مثل **أوريجانوس الإسكندري** (185-254)، و**أوغسطينوس** (354-430)، بل وحتى **توما الأكويني** (1225-1274)"[1].

تبنى هؤلاء المصلحون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس وقد طوره **ماثياس فلاسيوس إيلبريكس Mathias Flacius Ilyricus** في كتابه sacrare claris cripture1567، و"هو يدور على حجتين...لا تفرض الكنيسة تأويلا برانيا لكي تجعله معقولا، والثانية أن الكتاب المقدس ينطوي على اتساق جواني واتصال آياته ببعضها البعض"[2]. وتبلورت أفكار هذه المرحلة في كتاب "**دار هاور** 1954 ذكر فيه مناهج تفسير الكتاب المقدس وهنا تم التركيز على مبادئ وتنطلق من الجانب اللغوي للنص"[3].

أما التأويل كمنهج لقراءة جميع النصوص، دون النص اللاهوتي، فبرز إلى الوجود -كبداية للمرحلة الثانية- مع **شلايرماخر** (Schleirmacher Friedrich)، **(فريديريش ارنست دانيال)**، و**ويلهام ديلثاي (Dilthey Wilhem)**، و**مارتن هايدغر**(Martin Heidegger)، **هانس جورش غادامير** (H.G.Gadamer) ثم **بول ريكور (Peal Ricoeur)**، فأما **شلايرماخر** فهو فيلسوف ألماني لاهوتي النزعة، "قد أعطى أهمية كبرى للأسئلة المعرفية أي التفكير بطبيعة المعرفة وكيفية التفكير وكيفية تحصيل المعرفة"[4]، وقد ربط بين الجانب اللغوي والجانب النفسي فيما يخص التأويل، إذ تعتبر"الهرمينوطيقا لدى **شلايرماخر**

---

[1]- المرجع نفسه، ص 27.

[2]- وهبة، مراد. المعجم الفلسفي، ص 717

[3]- د. القضاني، رضوان. قراءة في ملف التأويل المنشور في العدد 440 كانون الأول. مجلة الموقف الأدبي، 443، آذار 2008، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

[4]- جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 119.

حقلا من النشاط يتحد فيه التأمل والممارسة ويتبادلان الخدمات"[1]، ويكون "النص وسيطا لغويا ينقل فكر المؤلف إلى القارئ"[2].

أما مصدر البحث عن التأويل عند **شلايرماخر** هو محاولة تجنب سوء الفهم (La mécompréhension)، لأنها "تثير الحاجة إلى الفهم"[3]، حيث إن كل" نص يحتوي جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه للغة"[4].

وجب، من أجل تحصيل الجانب الموضوعي، "فهم الخطاب انطلاقا من التفكير الخاص بلغة معينة، مما يتطلب إلماما بهذه اللغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية (التأويل الفيلولوجي الخاص بفقه اللغة)"[5]. أما الجانب الذاتي فهو يختص بالسلوك النفسي الفردي عند الإنسان، "فالتأويل يدرك الخطاب من خلاله كفكر فردي وذاتي حيث إنه ينتج عن فن التفكير وفن الحديث اللذين يمثلان نشاطين ذهنيين ونفسيين"[6]؛ و**شلايرماخر** في جملته المشهورة "يصر أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه، وثم بعد ذلك أن يفهمه بشكل أفضل من المؤلف"[7]. و"هذه المسألة تعتبر النتيجة الضرورية للإبداع اللاشعوري"[8].

هذان العنصران متكاملان، رغم أنه يعتبر المستوى اللغوي أساس العملية التأويلية لأنه البداية الطبيعية، كما يقول نصر حامد أبو زيد، حيث ينتهي ذلك إلى أحد المصطلحات الهامة في التأويل وهو (الدائرة التأويلية أو الحلقة التأويلية)

---

[1]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 43.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص. مجلة فصول، مجلد 01، عدد03، أفريل1981، ص 145–146.

[3]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 44.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 145.

[5]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 47.

[6]– المرجع نفسه، ص 47.

[7]– جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 121.

[8]– ديلثاي، فيلهام. عالم الروح، ص332، نقلا عن قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص47.

(Le cercle herméneutique)؛ "فلفهم العناصر الجزئية في النص لابد –أولا– من فهم النص في كليته، وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن يتبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له"[1]، أي أن التأويل لم يعد يهتم بالمعنى وإنما بفهم الخطاب، وهذا الفهم يستند إلى اللغة كمكون ذاتي وموضوعي في نفس الوقت، يحدد الخصائص العامة ويتميز بخصائصه الجزئية، وكلاهما متكامل ومترابط. وبالتالي هو يعني "رفع الأساليب الداخلية لإبداع الخطاب إلى مستوى الوعي، واستطاعة أن نبين كيف تكون هذه الأساليب موجهة من طرف اللغة كيف أنها توجه بدورها اللغة"[2].

من الفلاسفة الذين اهتموا بالتأويل، ومن ثم بعلاقة القراءة بالنصوص المبدعة، **ويلهالم ديلثاي** (1833–1911)، "و أكثر ما يمكن معرفة **ديلثاي** به هو مقال له في عام 1910 بعنوان'تطور الهرمينوطيقا'"[3]. وهو من تلاميذ **شلايرماخر** بمعنى أنه يرتكز إلى تصور تصور الفهم في فلسفته الهرمينوطيقية، "لكنه لم يكن منظرا تجريديا، بل كان مهتما بالتجارب الحقيقية التي تسمى اليوم 'العلوم الاجتماعية'، وسماها هو علم العقل أو الروح وكان يبدأ بالفرد والخاص ويراه داخل الكل الثقافي"[4]؛ حيث يميز بين الفهم والتفسير "ففي حين يمثل الفهم مهمة لا حصر لها، يحدد التفسير انطلاقا من فهم أو من مستوى معين من الفهم...لأن الفهم يتمتع بنوع من الامتياز بالنسبة للتفسير"[5].

انطلاقا من هذا التصور، ومن أجل تجسيد دعائم لفلسفته التأويلية تتضافر مجموعة من الرؤى الفلسفية المعاصرة؛ "فقد أكد على تاريخية الوجود الإنساني وعلى ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره، يتألف وجوده من سلسلة من الحلقات تحتوي على ماض وحاضر ومستقبل، وتقع في علاقات مع الآخرين ومع

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 145.

[2]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 49.

[3]– دايفيد، جاسير. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133.

[4]– المرجع نفسه، ص 134.

[5]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 50.

الطبيعة"[1]، فالتاريخي "هو خارجي وباطني في آن واحد؛ خارجي كمسار حدثي، وداخلي كمسار واعي وحامل للمعنى...إننا نسمي فهما المسار الذي ندرك من خلاله ما هو باطني استنادا إلى علامات خارجية"[2].

يتدخل مفهومه للحياة باعتبار الفهم متعلق بالحياة من خلال علاقة الكل بالجزء، وعلاقة الجزء بالكل، فـــ "استخلاص الكل من الجزء ثم الجزء من الكل، فالكل الذي يشكل أثرا ما، يتطلب بالفعل العودة إلى فردية المؤلف، إلى المجموعة الأدبية التي ينتمي إليها...إن الفهم إذن ينتج عن الكل الذي ينتج هو ذاته رغم ذلك عن الجزء"[3]. ويمكن من هنا أن تعد الحياة عنده تأويلا...و من خلال المفهومين السابقين: التاريخ والحياة يتحقق الفهم لديه ويندرج ذلك فيما يسميه 'التجربة المعيشة'.

يُعد فهم النص عنده "للوهلة الأولى عبارة عن العودة إلى التجربة التي جلبت النص إلى عالم التحقق والكينونة...بمعنى الانخراط في التجربة الكونية والمشاركة في نمط التفكير الأوسع"[4]، أي "أن هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئا مشتركا هو تجربة الحياة، وهي تجربة ذاتية عند المتلقي...وهي موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب"[5]. إذن يصل إلى مفهوم الدائرة التأويلية التي طرحها قبله **شلايرماخر** من زاوية أخرى. فالمعنى عنده متغير "مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم سواء في الأدب أو التاريخ"[6].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 51.

[2]– عالم الروح، ديلثاي، فيلهام. ص320، نقلا عن قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص51.

[3]– عالم الروح، ديلثاي، فيلهام ص335، نقلا عن المرجع نفسه، ص52.

[4]– جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا ، ص 134.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 148.

[6]– المرجع نفسه، ص 149.

أما الفهم بالنسبة إليه "ليس نشاطا لغويا بقدر ما هو استطاعة التسرب إلى الحياة النفسية"[1]، كما يقول **ديلثاي** نفسه في كتابه عالم الروح: "هذه 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]، ومن هنا نستنتج أنه يدرج مفهوم النص في علاقته بالتأويل؛ إذ "يحوم فن الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي تم الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة"[3].

مازالت الفلسفة التأويلية تتبلور لتأخذ صيغتها التي تعتبر نهائية مع كل مرحلة، ثم تتجدد برؤى وأفكار جديدة مع المرحلة التي تليها، وهاهو **مارتن هايدغر** (1889-1976)، المفكر والفيلسوف الألماني يحدث نظرية جديدة، وقبل الحديث عما جدده بالنسبة للتأويل كمنهج، ارتأيت أن ألقي نظرة على مشاربه العلمية ومنابع تفكيره عامة والفلسفية خاصة؛ وأول ما تجب الإشارة إليه أنه كان تلميذ الفيلسوف الألماني **ادموند هوسرل** (Hussrl) مطلق اسم الظاهراتية (Phénoménologie) على منهجه الفلسفي، "فكل ما هو غير محايث (Immanent) للوعي يجب إقصاؤه بقسوة وصرامة، وينبغي معالجة الوقائع جميعا بوصفها ظاهرات "محضة" تبعا لظهوراتها أو مظاهرها في عقلنا"[4].

رغم أن **هيدغر** كان تلميذ **هوسرل** الأشهر إلا أنه يرفض نقطة البداية عنده، وهي 'الذات المتعالية'، و"ينطلق عوضا عن ذلك من التفكير في 'تعيُن (Nomination)' الوجود الإنساني غير القابل للاختزال أو ما يسمى الدازاين (Dasein) (الكينونة-هنا) كما يسميه"[5]. "وإذا كان معنى الدازاين هو الأنا الإنسانية، فإن الأنا لا يمكن أن تفهم دون

---

[1]- قارة، نبيهة. التأويل والفلسفة ص 53.

[2]- عالم الروح، ص337، نقلا عن المرجع نفسه ص 53.

[3]- عالم الروح، ص 32، نقلا عن المرجع نفسه ص 53.

[4]- ايغلتون، تيري. نظرية الأدب، ت ديب ثائر. منشورات الثقافة السورية، دمشق، 1995، ص 101.

[5]- ايغلتون، تيري. المرجع نفسه، ص111.

هذا الرديف التلقائي لها وهو العالم...وهي محاطة بالأشياء والأفراد الإنسانيين الآخرين"[1].

وتتحدد هذه المفاهيم في عمله الرئيس 'الكينونة والزمن' (1927)، ويناقش **هيدغر** الهرمينوطيقا في ضوء المفاهيم باعتبارها تسعى وراء الفهم وإدراك المعنى، "فالتأويل الأدبي بالنسبة لـــ**هيدغر** لا يجد أساسه في الفعالية البشرية، وهو ليس بالدرجة الأولى شيئا نفعله وإنما شيء علينا أن ندعه يحصل، علينا أن نفتح أنفسنا للنص بصورة سلبية، مخضعين أنفسنا لكينونته الملغزة التي لا تنضب. ومتيحين له أن يستنطقنا"[2]، بسبب أن الفهم عنده تاريخي، من جهة ومن جهة أخرى، فالعمل الفني –بصفة عامة عنده– "يتشكل من خلال أشياء العالم مثل الأحجار أو الألوان أو الأنغام أو اللغة"[3]. ترتبط إذن الهرمينوطيقا بكل ما يرتبط بالإنسان، ونجد **هيدغر** يطلق على هذا الشكل الفلسفي اسم 'علم الظاهرات التأويلي'.

يصبح "الفهم والوجود أمرين مترابطين أو متوحدين...و تتحول اللغة إلى طاقة وجودية تنظم وجود العالم والإنسان معا، والعمل الفني لا يفصح عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة تتجاوز إطار الخاص للعام ولكنه يفصح عن الوجود بمعناه الفلسفي"[4]؛ بمعنى أن العلاقة بين المتلقي والعمل الفني – الأدبي– هي علاقة متعلقة بلحظة السؤال والجواب، "فإذا كان العالم ينفتح من خلال العمل الفني، فإن الانفتاح الوجودي عند المتلقي – من خلال وعيه بوجوده الذاتي– يجعل عملية الفهم ممكنة...ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف."[5]

---

[1]– صفدي، مطاع. مارتن هيدغر والكينونة. مجلة الفكر العربي المعاصر، ع3، تموز 1980. مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 10.

[2]– ايغلتون، تيري. نظرية الأدب، ص116.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمينيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 151.

[4]– المرجع نفسه ، ص152.

[5] – المرجع السابق، ص 152.

نستنتج أن **هيدغر** أسس التأويل على مبادئ فلسفية عميقة جدا، ترتكز على وجود اللغة ككيان مستقل بذاته، يعبر عن هذه الذات، يحمل دلالات عميقة تحدد وجود العمل الفني –الإبداعي – وتتصل في حلقة لانهائية بمعنى هذا العمل، حيث"تعبر اللغة عن 'الكينونة' نفسها بنحو أوسع بكثير من حدود نوايا البشر"[1]. كما ترتكز على ارتباط هذه اللغة بوجود الإنسان (الأنا).

وجب بعد **هيدغر** ذكر فيلسوف وعالم آخر، استطاع أن يوجد منعطفا حاسما في مسار الهرمينوطيقا (التأويل)، بما قدمه من مفاهيم، ومقولات فلسفية، كان يستند في جزئها الأول على نقض ما سبقه من رؤى فكرية وفلسفية، ويسعى إلى التجديد في جزئها الثاني، ونقصد بالضرورة الفيلسوف الألماني **هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer** (1900–2002) وما يلاحظ هو حياته الطويلة، "و التي كان يحاضر فيها وهو في عمر المائة"*، له مؤلفات كثيرة أهمها 'الحقيقة والمنهج' 1960، وهو الكاتب الذي قدم من خلاله المبادئ الأساسية التي تشكل نقلة هامة في مفهوم ومبادئ الهرمينوطيقا.

لقد نقد من سبقه: **شلايرماخر** و**ديلثاي** في نظرتهما الرومانسية إلى الفهم، حيث أراد "أن يخلص هذه العملية من الطابع النفسي...أي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه"[2]، وركز بعد ذلك على الفهم وطريقة تحصيله، ومن هنا فهو لابد أن يتعرض إلى مفهوم التاريخ، وعلاقته بالعمل الفني عامة والأدبي خاصة؛ ثم علاقتنا به من حيث وجودنا داخله أو معه. وعند ملاحظة العنوان: 'الحقيقة والمنهج' نتساءل عن أي حقيقة يبحث **غادامير**؟ وما هو المنهج الذي سيوصله إلى هذه الحقيقة؟.

---

[1] – جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص147.

* – مقالات عن غادامير باللغة الفرنسية مأخوذة من الانترنيت.

[2]– شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة. الدار العربية للعلوم ،ط1، بيروت، 2007، ص36.

يبدأ "من سؤال فلسفي عن علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجاوز إطار المنهج بمعناه العلمي"[1]، معنى أنه يسعى لإيجاد علاقة بين الفهم والعالم أو الواقع حسب رؤيته الخاصة، فالأعمال الفنية لا تهدف إلى المتعة الجمالية فقط؛ وهو يعارض هنا جماعة الفن للفن أو أصحاب الفكر الجمالي لأن "**غادامير** يمنح الشكل الجمالي ومن ثم الوعي الجمالي الذي يركز اهتمامه على هذا الشكل مكانة ثانوية مقارنة بالمكانة التي تحتلها الحقيقة التي تنبع من العمل الفني نفسه"[2]، أي "أن الفن يتضمن داخل إطاره الجمالي الشكلي (حقيقة)، هي المعنى الذي يدعيه هذا الفن"[3]، ومن هنا يكون الفهم هو البحث عن هذه الحقيقة أو تحقيق المعرفة التي يقدمها المعنى.

هكذا "تبرز ملامح النزعة التأويلية الكلية L'universalisme herméneutique"[4]، ويواصل **غادامير** شرحه لهذه الرؤية، من خلال تطرقه لدور الشكل في هذه العملية–أي الحقيقة والفن–، "فالشكل الفني في النهاية ما هو إلا تجسيد لتجربة الفنان الوجودية وتحويلها إلى معطى ثابت...فمادة الفن عند **غادامير** هي الحقيقة الوجودية...التي تتغير وتتحول تحولا كاملا وتتصهر في الشكل وتصبح معطى جديدا وثابتا قابلا للمشاركة"[5]؛ وهو ما يقترب من تحقيق عملية الفهم، وفي النهاية لا يتحقق إلا ضمن علاقة جدلية هي علاقة الجزء بالكل والكل بالجزء. "فالاستحضار المسبق للمعنى –الذي بفضله يدرك الكل– لا يثير فهما واضحا إلا إذا حددت الأجزاء – المحددة تبعا للكل– بدورها هذا الكل"[6].

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص153.

[2]– شرفي، عبد الكريم . من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص 37.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ، ص 153.

[4]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص 55.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ،ص 150.

[6]– غادامير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل. ت الزين محمد شوقي. المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، 2006، ص 119.

يحافظ على الحلقة التأويلية منذ **شلايرماخر** حتى **ديلثاي**، حول الفهم والمعنى حيث بين أن كل معنى سابق يحيلنا على معنى لاحق، وينتج نوعا من الانتظار، و "وجود انتظار جديد للمعنى هو الذي يزود النص بوحدة المعنى، هكذا تصدر حركة الفهم عن الكل لتتجه نحو الجزء، ثم تعود إلى الكل مرة أخرى...وانسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع الكل يؤسس معيار الدقة في الفهم، وانعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم"[1].

ومن ثم لم يعد فهم النص أو العمل الفني يركز على 'التجربة المعيشة'، بمعنى أنه لا يجب فهم نفسية الكاتب، حيث "لا يمكننا أن نحل محل الإنشاء الفكري للمؤلف، وإذا جدر بنا الحديث عن الحلول محل المؤلف فعن الحلول في وجهة نظره ينبغي الحديث.."[2]، "فمعنى العمل الأدبي لا تستنفده أبدا مقاصد المؤلف، وكلما عبر العمل من سياق إلى آخر، يمكن أن تغربل عنه معان جديدة ربما لم يتوقعها أبدا مؤلف العمل أو جمهور معاصريه"[3]؛ ومن هنا فهو يعارض **شلايرماخر** و**ديلثاي**، خاصة هذا الأخير من حيث_كون المعنى عنده متعلق بالجانب النفسي أو السيكولوجي، وينفي تعلق الفهم بهذا الجانب أيضا، "فليس الفهم عملية نقل نفساني، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن يحدد لما كان يقصده المؤلف، ولا بأفق المرسل إليه الذي كتب النص أساسا من أجله"[4]. إذن فالجانب النفسي متعلق بالقارئ أو الكاتب.

يتعرض كذلك إلى مسألة الحكم المسبق، بحيث يميز **غادامير** بين نوعين كما تسميهما نبيهة قارة: بالحكم المسبق كحكم سابق لأوانه، Pénaturé، والحكم المسبق كشرط إمكان الحكم "فليس للحكم المسبق دلالة وحيدة تمنحها له، ليست الأحكام المسبقة بالضرورة لا تبرير لها وغير صحيحة بحيث إنها تعمل على حجب وإخفاء

---

[1]– المرجع نفسه، ص 119 ، ص 120.

[2]– المرجع نفسه، ص 120.

[3]– إيغلتون، تيري. نظرية الأدب، ص 126.

[4]– اللغة كوسط للتجربة التأويلية، غادامير، هانز غيورغ. ، ص29، نقلا عن شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص40.

الحقيقة...الأحكام المسبقة تؤسس بالمعنى الاشتقاقي للكلمة الاتجاهات المسبقة والمؤقتة للتوجيه والتي تجعل وجودنا أمرا ممكنا"[1]، ولأن **غادامير** يرفض الوعي الجمالي كأساس لفهم النص، أو لنقده أو سبر أغواره فإنه يركز على وعينا بالتاريخ، لكنه في الوقت نفسه "ينقد فكرة الوعي التاريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة"[2]، لأن "التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص، بل ينجم عن انصهارهما واندماجهما، وفي هذا "الاندماج" بالضبط تجد مسألة تحديد البعد التاريخي لظاهرة الفهم"[3]. فـــ**غادامير** لا ينفك يربط بين الوعي بالماضي والحاضر وبين ظاهرة الفهم.

كما يرى أن "الروعة والتألق تكمن في انعكاس الحاضر مباشرة في الماضي والماضي في الحاضر"[4]، فالذات تعيش دائما داخل التاريخ، و"لا يمكن أن تتموقع 'خارجه' وتضع نفسها على مسافة منه، بحيث يتجلى لها في كامل موضوعيته"[5]، وبالتالي فإن فهمنا للتاريخ "لا يبدأ من فراغ بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية"[6].

وهنا لابد من وجود وسيط يربط بين الإنسان والتاريخ وهي بالتأكيد: اللغة حيث تعبر الأستاذة نبيهة قارة عن ذلك بقولها: "إن كل فعل تأويلي بخصوص آثار الماضي والوثائق المتعلقة به ويمثل توسطا جديدا (Une nouvelle médiation) يحدث في صميم عامل اللغة، باعتبارها الوسيلة التي تسمح لوقائع الماضي بأن تواصل وجودها

---

[1]– غادامير، هانز غيورغ. فلسفة التأويل، ص 107.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 154.

[3]– فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجي، غادامير، هانز غيورغ، ص 16، نقلا عن شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 43.

[4]– غادامير، هانز غيورغ. فلسفة التأويل ،ص104.

[5]– شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 43.

[6]– أبو زيد، نصر حامد. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 155.

وتأثيرها"[1]، وتبعا لذلك فهو يوافق **هيدغر** في مقولته: "إننا نحيا داخل اللغة، واللغة ليست مجرد نسق من العلامات" حيث تصبح للغة حياة وكيانا خاصين بها.

ينفي عن اللغة شكليتها مقارنة "بما تفصح به الأشياء عن نفسها من خلال هذه اللغة"[2]، "فكل معرفة إنسانية تكون اللغة وسيطا لها...و لغوية 'وجودنا–في– العالم' تعم في نهاية الأمر كل ميدان التجربة"[3]؛ "فحيثما نسعى للاتصال بشيء ما والتعبير عنه، يتواصل في الوقت نفسه بناء وتشييد عالم خاص داخل اللغة، ذلكم هو الترابط الذي يجمع الأفراد بعضهم حول بعض، الناتج عن كون كل فرد يشكل دائرة لغوية، بحيث تتحدد هذه الدوائر وتتأسس باستمرار فالشيء الذي يتجدد دائما هو اللغة...هنا يتجلى البعد الجوهري للهرمينوطيقا"[4]، لتشكل اللغة محورا يرسل إلى الآخر ويستقبل منه في نفس الوقت.

هكذا يحدد **غادامير** رؤيته للهرمينوطيقا ،في إطار التجربة الذاتية وعلاقتها بالعالم وبالوعي التاريخي، وكيف يمكن أن نحقق فهمنا لها باعتبارنا جزءا من تاريخها الحاضر الذي تمتد أصوله في الماضي. لأن "كل تأويل لعمل ماض يؤلف حوارا بين الماضي والحاضر"[5]، ويكون ذلك بالضرورة بواسطة اللغة.

يمكن تلخيص ما نادى إليه **غادامير** في مفهوم حدده باسم 'اللعبة'، بحيث "يكتمل الغرض من اللعبة حين تخسر فيها، وعليك أن تكون (عالما) ولكي تكون اللعبة مؤثرة، لابد أن تؤخذ بجدية بالغة، ونكون أثناء لعبنا وفق أصول اللعبة مستوعبين بالكامل فيها...و يمكن أن تصبح فضاء اكتشاف بالنسبة لنا"[6].

---

[1]– قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل، ص57.

[2]– أبو زيد، نصر حامد . الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ، ص 155.

[3]– غادامير، هانز غيورغ. فلسفة التأويل، ص 91.

[4]– المرجع نفسه، ص 118.

[5]– إيغلتون، تيري. نظرية الأدب، ص 126.

[6]– جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 150 (بتصرف)

لقد أوجد **غادامير** أيضا مجموعة من المصطلحات التأويلية والتي يتبناها فيما بعد أصحاب مدرسة كونستانس الألمانية، في نظرية جديدة ذات أصول قديمة، وهي نظرية التلقي واستجابة القارئ.

ولكن، قبل التطرق إلى ذلك، وجب التحدث عمن يمثلون النظرة المعاصرة –إن صح التعبير– للتأويل، وهم على الترتيب: الفرنسي **بول ريكور(Peal Ricoeur)** الأمريكي **إ.د.هيرش،**(E.DHirsh) والإيطالي **إيميليو بيتي** EmilioBetti، حيث إنهم"يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير، أي يحاولون جعل الهرمينوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها **غادامير**"[1] حسب وجهة نظرهم.

أما **بول ريكور** فإنه يركز في تفسيره على وجود معنيين أول وثان، وذلك من خلال تفسيره للرموز أساسا، إذ "يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه...والطريقة الثانية يمثلها كل من **فرويد وماركس ونيتشه**؛ وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها...ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح"[2]؛ وهو يجسد هذه الرؤية، في نظرته للذات، من خلال محاولة إدراك ذاتها وفهمها، من جهة "باعتبارها تمارس وجودها الحقيقي، ولا تفهم ذلك الوجود إلا من خلال الفضاءات الرمزية – الدلالية–"[3]، وفي علاقة اللغة بتفسير تلك الرموز من جهة أخرى.

لا يمكن للذات أن تفهم ذاتها "داخل التأمل الذاتي ودون وساطة الرموز والعلامات والآثار الثقافية"[4]، بمعنى "أن فهم النص ليس غاية في حد ذاته بل يتوسط علاقة الذات

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. الهيرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 156.

[2]– المرجع نفسه، ص 156.

[3]– شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 51.

[4]– النص والتأويل، ريكور، بول. ، ص 48، نقلا عن المرجع نفسه ، ص 51.

بذاتها...و الذات هي 'نتاج' عملية الفهم والتأويل وليست منطلقها أو أساسها"[1]، ويبين علاقة الذات بالتأويل من خلال مصطلح 'التملك' أو 'الامتلاك' (L'appropriation)، "حيث يظهر التأويل كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته وعن الذات ذاتها ،و يقرب ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة ويجعلها تتملكه"[2].

تتحقق هذه العلاقة في أعلى مستوياتها من خلال اللغة، التي تيسر الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، لأن التأويل–حسب وجهة نظره– "هو فعل النص قبل أن يكون فعلا لمفسر النص...أي أن الفعل الذي تمارسه اللغة ذاتها على الأشياء، فليس التأويل ما نفعله داخل لغة ثانية بصدد لغة أولى، ولكن ما تفعله أصلا اللغة الأولى بتوسطها علاقتنا بالأشياء عبر علاماتها رموزها "[3].

من هنا فالتفسير عند **بول ريكور** متعلق بتفسير الرمز اللغوي، أما نظريته للمعنى فإنها ترتكز على رؤيته اللغة من حيث هي "حدث لغوي يتجلى في الجملة (Prédication) هذه الجملة ليست مجموع كلمات ولكنها كينونة مستقلة...فالعلاقة بين المعنى والحدث اللغوي هي علاقة جدلية"[4]. وهذه العلاقة هي التي تساهم "في النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه"[5].

يساوي **بول ريكور** في طرحه هذه الأفكار، بين الأحلام والأساطير وحتى النصوص الأدبية، من ثم يهاجم البنيوية باعتبارها تكشف مغاليق النص من داخله، ويرى أن الهرمينوطيقا أقدر على تقصي المعاني في النصوص، ويرد عليه في هذا الصدد **لفي شتراوس**، وكان هذا الهجوم سببا في ظهور منهج جديد عند **لوسيان غولدمان** يربط فيه بين البنية والمعنى. فـــ**بول ريكور** ركز "على استقلال المعنى في النص وتعدد مستوياته، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه...حيث أغفل علاقة المفسر بالنص،

---

[1]– النص والتأويل، ريكور، بول ، ص 48، نقلا عن المرجع نفسه، ص 52.

[2]– النص والتأويل، ريكور، بول ، ص 48، نقلا عن المرجع نفسه، ص 53.

[3]– النص والتأويل، ريكور، بول ، ص 48 نقلا عن ، المرجع نفسه، ص 53.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. الهيرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 157.

[5]– المرجع نفسه، ص 157.

واعتبر أن مهمة التفسير هي النفاذ إلى مستويات المعنى في النص بوسائل التحليل اللغوي..."[1].

تعتبر هذه النظرة معاصرة وهامة، لأنها نقطة بداية لطريق جديد، تتنوع محطاته بين المؤلف والمعارض، وكلاهما يقدم رؤية خاصة للهرمينوطيقا وعلاقتها بالنص الأدبي – خاصة– وبالعمل الفني – عامة– ومن بين الذين يمكن اعتبارهم منتمين إلى جهة المعارضة: **إ.د.هيرش** الذي يرجح الكفة لحساب المؤلف...و "يرى أن تطابق معنى العمل مع ما عناه به المؤلف وقت الكتابة لا يقتضي أن يكون للنص تأويل واحد ممكن، فقد يكون هناك عدد من التأويلات المشروعة المختلفة، ولكنها ينبغي أن تتحرك كلها ضمن 'نظام التوقعات' والاحتمالات النمطية التي يتيحها معنى المؤلف"[2]، ولكنه يركز على أن "معنى العمل الأدبي مطلق وثابت ومقاوم تماما للتغير التاريخي"[3].

لكن **تيري إيغلتون** في كتابه نظرية الأدب يقدم نقدا خاصا حول هذه الفكرة، باعتبار عمل المؤلف هو نتاج لغة، وهذه الأخيرة لابد أن تحمل بعض الانزلاقات، في داخلها، "و قد عرف النص في كتابه مشروعية التأويل 1967 بأنه وحدة تبقى هي ذاتها دائما من لحظة إلى أخرى"[4]. كما ميز– سعيا لإثبات طرحه–بين المعنى (Le sens) والدلالة (Signification)؛ لأن "دلالة النص متعينة أما معناه ثابت...فالدلالة من اختصاص النقد الأدبي أما المعنى فهو هدف لنظرية التفسير...والدلالة تقوم على أنواع من العلاقة بين القارئ والنص، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه..."[5]. كذلك يميز **هيرش** نوعين نوعين من المعنى، أحدهما كامن في النص والآخر قصده المؤلف، وليس بالضرورة أن يتطابق الاثنان، كما أنه ليس بالضرورة الوصول إلى المعنى الدقيق الذي قصده المؤلف.

---

[1]– المرجع السابق، ص 158.

[2]– إيغلتون، تيري. نظرية الأدب، ص 120.

[3]– المرجع نفسه، ص 120.

[4]– جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 160.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. الهيرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 158.

أما **إيميليو بيتي** الإيطالي، فإنه يلج عوالم الهرمينوطيقا انطلاقا من الفيلولوجيا، "فهو يؤكد أن التأويلية يجب أن ترتكز في درسها على دلالة النص لتكون دراسة موضوعية، لا دخل لها في رؤية أي آخر، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بوساطة التأويلية الفيلولوجية التي تقوم على مقولات لسانية"[1]، و"يعتبر **بيتي** أن علاقة الإدراك بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تحددها الأشكال التمثيلية، فما تتمثله الذات ليس المعنى الذي تشكله حول الموضوع وإنما المعنى الذي يمنحه إياها هذا الموضوع إفلاتا من شبح الذاتية، يقترح أربع قواعد في الممارسة التأويلية :

1. استقلالية الموضوع: حيث ينبغي إدراك وتمثل المعنى انطلاقا من النص نفسه.
2. مبدأ الانسجام: تأويل كلية الموضوع بإدراك أجزائه التي تضمن وحدة وانسجام هذا الموضوع.
3. راهنة التأويل: إعادة بناء موضوعات التراث في اللحظة الراهنة كتجربة تأويلية خلاقة يعبر من خلالها المؤول عن نوعية إدراكه للموضوع التاريخي والتراثي.
4. وحدة الفهم: ربط الراهنة الحيوية التي يحياها المؤول مع الرسالة التي يحملها موضوع التراث إتيان السماع الشاعري لما يقوله التراث ولما تكشف عنه حقائقه"[2].

أما تطور هذه الفلسفة فيتجسد فيما يعرف في ألمانيا باسم 'جماليات الاستقبال' (Esthétique de réception)، أو 'نظرية الاستقبال'؛ وحيث إن التتبع التاريخي التطوري للتأويل، يناقش علاقة المؤلف بالإبداع الفني في ضوء التاريخ، من أجل الحصول على الفهم وتجسيد المعنى، ولكن هذا المعنى هل يكون دون وجود قارئ؟ وليس قارئا واحدا بل متعدد، ومختلف الثقافة، ومختلف المبادئ ومنتم إلى حضارات وبيئات متنوعة.

لقد بينت الهرمينوطيقا من خلال مختلف المناقشات دور الذات المؤولة في العملية التأويلية باعتبارها جزءا منها؛ "بل إنها في حد ذاتها 'نتاج' العملية التأويلية و'نتاج'

---

[1]– القضاني، رضوان. قراءة في ملف التأويل، مجلة الموقف الأدبي، ع 443،آذار، 2008.

[2]–الزين، محمد شوقي. تأويلات وتفكيكات، ص36 ، ص 37.

التقائها بالنص...وساهمت بالتالي الهرمينوطيقا في بروز عنصر هام إلى ساحة البحث...إنه المؤول أو المتلقي وتفسير العمل الأدبي"[1]، ومن هنا يظهر تأثر نظرية الاستقبال بالظاهراتية فيما يخص الذات والقصد، وهو ما تجلى واضحا عند **ولفغانغ أيزر** **W.G.Iser** – أحد مؤسسي مدرسة كونستانس النقدية نسبة إلى جامعة كونستانس الألمانية Constance – هذا الأخير "الذي يؤكد دور القارئ والنص معا متأثرا بفيلسوف الظاهرتية **هوسرل**"[2].

كما تجلى عند **هانز روبرت ياوس** **H.R.Jauss** الذي استفاد من أستاذه **غادامير** الذي "يرى في التاريخ وثيقة تضم الخبرات التي لا يمكن استبعادها إن أردنا الفهم الشامل، يوجد **ياوس** 'أفق التوقعات' ويعني ذلك عنده أن ثمة مدونة تضم معايير تذوق العمل الأدبي"[3].

[1]– شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 86.

[2]– قطوس، بسام. مدخل إلى النقد المعاصر. دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، دط، دت، ص 165.

[3]– المرجع نفسه، ص 163.

الفصل الأول:
المصطلح و المنهج:
مفاهيم و تطبيقات

تعد النظرية التأويلية، كغيرها من النظريات النقدية المعاصرة، دخيلا على النقد العربي، وحددت معالمها بما ترتكز عليه من أصول ومرجعيات معرفية وفلسفية أو لغوية، وما تعتمد عليه من إجراءات. كما نعلم أن التطور التاريخي لتأصيل النظريات النقدية أو محاولة تأصيلها على الأقل ضمن تيارات النقد العربي، يمر بمراحل تبدأ من محاولة المعرفة، إلى الترجمة، إلى التطبيق، وأخيرا السعي إلى إيجاد النظرية.

يتسبب هذا النقل في خلق الإشكاليات المنهجية، ومنها التعامل مع المصطلح، وكيفية فهم المناهج وتطبيقها، ثم محاولة ربطها بالنقد العربي والبحث عن أصول لما ضمنه سواء القديم منه أو الحديث. ومنها التأويل الذي تم تحديد بعض مرجعياته الفلسفية، وعلاقته بالقراءة والتلقي في مدخل هذا البحث.

ارتأيت في بداية البحث، أن أقدم عرضا بسيطا، عن بعض الجهود التي اختارت أن تخترق هذا المنهج، رغم عدم تبلوره في صيغة نهائية. فالتأويل عند العرب كان متعلقا بالبحث عن المعاني الصحيحة للقرآن الكريم، لأن لغته تختلف عن لغة الشعر، وسواء لأسباب سياسية أو دينية، فإن العناوين كانت تتأرجح بين التفسير والتأويل باعتبار أن الهدف من تلك الدراسات هو الشرح، ومنها: 'روح المعاني في تفسير القرآن العظيم' و'السبع المثاني ' لـــ**شهاب الدين الألوسي**، و'تأويل مشكل القرآن' لـــ**ابن قتيبة**، و'البرهان في علوم القرآن' لـــ**بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي**، و'تفسير الطبري' لـــ**محمد بن جرير الطبري**، وهامشه: 'تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان' لـــ**نظام الدين النيسابوري**، وكتاب 'فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال' لـــ**أبي الوليد بن رشد**، و'متشابه القرآن' لـــ**لقاضي عبد الجبار**، و'جامع الأحكام القرآن' لـــ**محمد بن أحمد الأنصاري**، و'التفسير الكبير ومفاتيح الغيب' لـــ**فخر الدين الرازي**، و'علم التفسير' لـــ**محمد حسين الذهبي**، و'قانون التأويل' لـــ**أبي حامد الغزالي** .

مع تبلور الاتجاه التأويلي في النقد الغربي، بدأت الأعمال النقدية تظهر إما بالترجمة أو بالمقارنة، أو بمحاولة تطبيقه على النصوص العربية أو حتى على النص الديني ومنها نذكر على سبيل المثال لا الحصر: 'اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي' للكاتب **عمارة ناصر**، و'الهرمينوطيقا' لـــ**دافيد جاسير** ترجمة **وجيه قانصو**، و'صراع التأويلات' لـــ**بول ريكور** ترجمة **منذر عياشي** مراجعة **جورجي زيناتي**، و'النظرية التأويلية عند **بول ريكور**' للكاتب حسن **بن حسن**، و'التأويل بين السيميائيات والتفكيكية' **لأمبرتو إيكو** ترجمة وتقديم **سعيد بن كراد**، 'جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي' تأليف **هانز روبرت ياوس** ترجمة **رشيد بن حدو**. وأيضا 'من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة' لـــ**عبد الكريم شرفي**، و'التلقي والتأويل' لـــ**محمد مفتاح**، و'ماهية اللغة وفلسفة التأويل' لـــ**سعيد توفيق**، و'نظرية الاستقبال' لـــ**روبرت سي هولب** ترجمة **رعد عبد الجليل جواد**. ومدونة الكاتب **نصر حامد أبو زيد** موضوع البحث.

اتخذ الناقد من التأويل منهجا لسبر أغوار النص الديني بصفة عامة، والنص القرآني بصفة خاصة، كما لم يغفل علاقة ذلك بالتراث. لكن ما هي المرجعية المعرفية التي تحكمه؟ هل هي مزيج من الثقافة العربية والغربية أم هي غربية خالصة؟ وما هي الأهداف المنتظرة من هذه الدراسة؟.

خصصت هذا الفصل لدراسة بعض القضايا النقدية منها:

I- المصطلـــــح:

يعاني المصطلح في النقد العربي إشكالية ضبطه، فقد "ظهرت إلى الوجود العشرات من المصطلحات الجديدة التي لم تكن مألوفة من قبل بالنسبة للمعجم اللساني والنقدي العربي"[1]، لكن يبقى العائق الأكبر أمام هؤلاء الباحثين هو عدم تعميم المصطلحات حيث "لم تسنح الفرصة أمام القسم الأكبر من اللسانيين والمترجمين والنقاد

[1]- ثامر، فضل. اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص169.

العرب للإفادة من المعطيات المشتركة فظلوا يعتمدون على اجتهاداتهم الشخصية أو على ما تقدمه لهم بعض القواميس والمفاهيم العامة وغير المتخصصة في هذا الجانب مثل معاجم 'المورد' و'العصري' و'المنهل' وغيرها"[1].

وبما أن البحث موسوم بالتلقي والتأويل فإن اختيار المصطلحات مما استعمل الباحث وقع على ما يلي: التأويل، التفسير، القراءة، النص، الخطاب.

I-1-التأويـــــل (Interprétation): يناقش الباحث مصطلح التأويل لغة واصطلاحا مازجا بين التراث اللغوي العربي وبين الاستعمال اللساني في النقد الغربي، ثم يقارن بينه وبين التفسير، من حيث الجذر اللغوي ومن حيث الاستعمال الاصطلاحي، كما ربط بينه وبين القراءة كإجراء نقدي ثم يناقش كل ذلك في علاقته بالنص لأنه يفترض "أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص...وهي حضارة التأويل ذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص"[2]. ثم يبرر ذلك باعتبار "التأويل كان مفهوما معروفا في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو 'تأويل الأحاديث' "[3].

ثم يربط الدلالة اللغوية ببعدين، فهو يقول: "يهمنا في الدلالة اللغوية الإشارة إلى أنها تتضمن بعدين قد يبدوان متعارضين وهما في الحقيقة متكاملان؛ البعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي 'آلَ' ومشتقاته، ومعناها العودة والرجوع، ورد في اللسان: آلَ الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، ومن هذه الدلالة نفهم أن 'التأويل' هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية"[4]. وفي موضع آخر يبين أن الاشتقاق اللغوي لكلمة تأويل من 'الأوْل' بمعنى الرجوع أي: "آلَ الشيء

---

[1]- المرجع السابق، ص170.

[2]- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2005، ص219.

[3]- المرجع نفسه، ص226.

[4]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. سيتا للنشر، مصر، ط1، 1994، ص140.

يؤول أوْلا ومآلا، رجع. وأوّل إليه الشيءَ: رجَّعه، وألتْ عن الشيء: ارتددت...وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل تأويلا..."[1].

ثم "البعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية – غاية الشيء– بالرعاية والسياسة والإصلاح و'آل ماله إيالة' إذا أصلحه وساسه، والائتآل: الإصلاح والسياسة"[2]. وقد ارتكز للوصول إلى هاتين الدلالتين على بعض آيات القرآن الكريم مثل الآيات: 37،21،44،06 والآية 100 من سورة يوسف، ومن سورة الكهف الآيات: من 78 إلى 82، ومن سورة النساء الآية 59 ومن سورة الإسراء الآية 35. ثم استشهد كذلك بحادثة تاريخية هي حادثة ربيعة بن مضر وكيف أراد أن يؤول حلمه دون الإخبار عنه: "إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها"[3]، مقارنا إياها بما حدث لسيدنا يوسف عليه السلام.

يناقش هذين المفهومين بالتمثيل لذلك ببيت من الشعر للأعشى: و"إن كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية، وعلى ذلك المعنى جاء 'التأول' في بيت الأعشى:

على أنهـــا كانت تأول حبهـــا تـــأول ربعي السقـــاب فأصحبا"[4].

كما يرى في نفس الوقت "أن الصيغة اللغوية للفعل الثلاثي ومشتقاته، ومنها كلمة 'التأويل' أقرب إلى أن تكون من 'الأضداد' التي تكون العلاقة بين دلالتيها علاقة السبب والنتيجة"[5]. وينقد في ثنايا ذلك اللغويين الذين أغفلوا الجمع بين الدلالتين المتناقضتين للتأويل: "...فإن الذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية 'تفعيل' على الحركة، وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي...ولكن هذه الحركة ليست

[1]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص229.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 140.

[3] – السيرة النبوية، ص 13، نقلا عن أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 227.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص ، ص 230.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني ، ص 140.

حركة مادية، بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر"[1]. ثم ربط هذه المفاهيم بمشكلة تأويل القرآن في المحكم والمتشابه.

أما عن الدلالة الاصطلاحية فإن الكاتب يشير إليها في جل المدونة مقترنة بالتفسير، معلقا على ما قام به العلماء السابقون فهم يناقشون "الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته* بدلالة مصطلح آخر هو "التفسير"، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام بالخاص"[2]، أما التأويل بالنسبة إليه فـ"يمكن أن يقوم على نوع من العلاقة المباشرة بين 'الذات' و'الموضوع'..."[3] من جهة، كما يرتبط بكل المجالات المعرفية، وكل الأحداث في الواقع من جهة أخرى، فهو "ليس مفهوما قاصرا على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة، ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السيميوطيقي الشامل"[4]؛ وذلك ما يسعى الناقد لإثباته من خلال قراءته للتأويل عند سيبويه لاحقا.

يقرن مرة أخرى بين التأويل والوجود أثناء دراسته لابن عربي "فالوجود خيال يتماثل مع الحلم...وكلاهما في حاجة إلى التأويل الذي هو قوة إلهية يهبها الله للعارفين، يصبحون بها قادرين على عبور الصورة –وجودية كانت أم حلمية– إلى معناها الباطن وصولا إلى العلم الصحيح"[5]، إذ يربطه بالوجود وبالحلم وبالتعبير اللغوي عن هذا الحلم. يوضح من جهة أخرى أن مفهوم التأويل بالنسبة إليه تطور مع مراحل تطوره المعرفي، فيعرفه في بحثه الأول 'الاتجاه العقلي في التفسير' بأنه "جهد عقلي ذاتي

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 230.

* – ارتأيت في بحثي أن أرجئ هذه المقارنة بعد تقديم الدلالة اللغوية لمصطلح التفسير.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 140.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 232.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 141.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2003، ص 227.

لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره"[1]، في حين تصبح العلاقة بين المفسر والنص في بحثه التالي 'فلسفة التأويل' "ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل"[2]، وأكد على ذلك أيضا حين كان يعلق على ما عرف به القدماء التأويل[**]، مبرزا دور القارئ في عملية التأويل، إذ لا يكون "دور القارئ أو المؤول هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا للنص لأهواء الذات"[3].

تعرض الكاتب للنقد فيما يخص المفاهيم التي قدمها للتأويل، حيث يقول **محمد عمارة** "إنه لم يشر ولو مرة واحدة، في جميع كتاباته التي قرأنا كتبها ومقالاتها، لم يشر إلى المعنى الاصطلاحي لمصطلح التأويل كما حدده وضبطه وفص قوانينه– في نظرية متكاملة– فلاسفة الإسلام"[4]، كما ينتقد صاحب المقال مفهوم الكاتب للتأويل حيث إنه يرى "للكاتب مفهومين للتأويل وما يمكن إدراكه منهما هو خلوهما من أي ضابط، وتحررهما من أي شرط من شروط التأويل، فالأول يخضع النص للمفسر، وأما الثاني فيقوم على العلاقة الجدلية بين المفسر والنص"[5].

I–2: التفسيـــــر: (Exégèses) ناقش الكاتب هذا المصطلح في إطار علاقته بمصطلح التأويل، وتطرق إلى معناه لغة، ثم اصطلاحا، إذ بين الخلاف بين اللغويين في تحديد جذر كلمة التفسير؛ حيث "هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة تفسير، هل هي من 'فسر' أم 'سفر'، وإذا كان 'الفسر' كما ورد في اللسان 'نظر الطبيب

---

[1]– المرجع السابق، ص 05.

[2]– المرجع نفسه، ص 06.

[**] نقل عن السيوطي بعضا مما ذكره عن أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي: الاتقان في علوم القرآن، الجزء 2، ص 149–150.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 234.

[4]–باديس، محمد.مقال بعنوان:تأويل النص القرآني. مجلة العلامات، عدد 30،2008، المغرب، ص75، http/www.Saidbengrad/free.fr.

[5]– باديس، محمد. مقال بعنوان: تأويل النص القرآني، مجلة العلامات، عدد 30،2008، المغرب، ص76، http/www.Saidbengrad/free.fr.

إلى الماء'، و"التفسرة هي البول الذي يستدل به على المرض...يستدلون بلونه على علة العليل"[1]، ثم يناقش ذلك فيصل إلى أن "التفسير –وهو اكتشاف علة المريض– يتطلب المادة (الموضوع) والنظر...إن الطبيب الذي يفسر المادة، لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، ودون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الإطلاق"[2].

يظهر من خلال مناقشته لمادة: فسر، أنه يركز على أهمية المعرفة المسبقة وأن اكتشاف العلة لا يتحقق إلا بوجودها، بمعنى أنه إذا انعدمت تلك المعرفة أو غابت لا يمكن اكتشاف حقيقة المرض، وهذه المعرفة وجب أن تكون بالعلل ومظاهرها حتى يمكن تمييز بعضها عن بعض.

أما عن مادة **سفر** فإنها ترتبط بالارتحال والانتقال: "سفر الصبح وأسفر: أضاء، وأسفر القدم: أصبحوا، وأسفر: أضاء قبل الطلوع، وسفر وجهه حسنا وأسفر: أشرف، وفي التنزيل العزيز: وجوه يومئذ مسفرة. قال الفراء: أي مشرقة مضيئة...ومن هذه المادة 'السفير' وهو 'الرسول والمصلح بين القوم'...لكن دلالة 'السفر' بمعنى الكتاب و'السفرة' بمعنى الكتبة...هم الملائكة جمع سافر، والسافر في الأصل الكاتب...سمي به لأنه يبين الشيء ويوضحه"[3]، وبناء على هذا الشرح يكون معنى السفرة مرتبطا بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال.

بعد مناقشة هذه الدلالة اللغوية، يربط الناقد بينها وبين سابقتها مستعينا ببعض المفاهيم النقدية واللغوية مثل 'المعاني النفسية' و'الأفكار'، 'التفسرة' و'الدلالة' و'القارئ'. "فالكتاب يكشف ما كان خبيئا في القلب وليس إلا 'المعاني' النفسية أو الأفكار التي تدور في النفس...وهنا يتحول الكاتب إلى دليل للمعنى، إلى 'تفسرة' من خلالها يمكن اكتشاف المعنى–كما يتمكن الطبيب بالنظر في التفسرة من اكتشاف المرض– إن الكتاب

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 223.

[2]– المرجع نفسه، ص 224.

[3]– المرجع نفسه، ص 224.

(أو الكلام) في مثل هذا التصور بمثابة 'دليل' يومئ إلى مدلول هو المعنى، فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسر سمي 'تفسرة' "[1].

نلاحظ بعد هذا الشرح، هامشا في الصفحة نفسها يربط فيه الكاتب ما ذكره بالتصور الثالثاني للعلامة عند **شارل سندرس بيرس**، ثم يستعين بما قاله **ابن فارس**، و**الزركشي** لتأكيد ما ذهب إليه سابقا، ويستدل بآيات من القرآن لإعطاء خلاصة نهائية للدلالة اللغوية للتفسير في قوله: "وأما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة...وكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه...فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فسرت الشيء أفسره تفسيرا، وفسرته أفسره فسرا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سمى **أبو الفتح بن جني** كتبه الشارحة (الفسرة)"[2].

أما عن الدلالة الاصطلاحية فهي مرتبطة بما سماه الناقد عملية التفسير إذ إنها "تحتاج دائما إلى التفسرة، وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد...فالعلاقة في عملية 'التفسير' لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا وقد يكون شيئا دالا"[3]، ولكنه مازال مرتبطا بالمعنى اللغوي.

يستدل بتعريف بعض العلماء للتفسير في إطار مقارنته بالتأويل فيقول: "هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخامها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها

1- المرجع السابق، ص225.

2-البرهان في علوم القرآن، الزركشي ، ج 02، ص 148، نقلا عن المرجع نفسه، ص 226.

3- المرجع نفسه، ص 232

ومفسرها، وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، وعدها و وعيدها، أمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها ، وهذا الذي منع فيها القول بالرأي..."[1].

• **المقارنة بين التفسير والتأويل:** الكاتب في كل المواضع كان لا يذكر التأويل إلا ويقارنه بمصطلح التفسير، وكذلك حين أراد تقديم الدلالة الاصطلاحية للتفسير قرينا بالتأويل، وهذه المقارنة هدفها –على حد تقديري– الوصول إلى علاقة الملازمة بينهما.

وأول نقطة بدأت فيها المقارنة هي مدى تداول المصطلحين سواء قبل الوحي أو بعده، "فمن الثابت تاريخا أن مصطلح 'التأويل' كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم في حين كان مصطلح 'التفسير' أقل تداولا"[2]، مقدما تقديرا دقيقا لهذا الاستعمال حيث إن "كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة 'تفسير' لم ترد سوى مرة واحدة"[3]، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الآية 33 من سورة الفرقان).

يذكر –في إطار تحديد الفروق بينهما–، مصطلحين جديدين هما الهرمنيوطيقا (Hermeneutics)، والتأويلية التي "هي مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله، وهو بذلك يختلف عن مصطلح التفسير الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها"[4]. ويربط هذه المقارنة بالتاريخ، إذ يرى أن نشأة الخلاف حول المصطلحين ودلالتهما مرتبطة "بنشأة الفرق السياسية –الدينية– فيما عرف بحقبة الفتنة في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية"[5]، مما جعل هذا المصطلح "يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلسة، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو

---

[1]– البرهان في علوم القرآن، الزركشي،ج 02 ، ص 147–149، نقلا عن المرجع نفسه، ص 233.

[2] – أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،2000 ، ص 174.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 226.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 173.

[5]– المرجع نفسه، ص 173.

الاجتماعيين وما يصاحبهما من صراع فكري وسياسي"[1]، فهو يمزج بين النشأة التاريخية غربيا وعربيا.

أما عن النص فإن التفسير يختص بجوانبه العامة الخارجية ويبدو "علم التفسير من خلال هذا الحصر علما يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل، الذي يمثل جهد المؤول في صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني وعلى ذلك يكون التفسير جزءا من عملية التأويل..."[2].

ثم يربط التفسير 'بالتفسرة' من جهة، ويربطهما بالتأويل من جهة أخرى: "فعملية التفسير تحتاج دائما إلى 'التفسرة' وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر، فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائما لهذا الوسيط"[3]، وتجده في موقف آخر يقول أنه "لابد أن تتغير...مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير طبيعة 'المفسرة' الملائمة لتأويل النص العلامة.

إن لكل مجال معرفي أدواته ووسائله التفسيرية الخاصة التي لا ينهض التأويل إلا عليها، ولكن ليس معنى ذلك أن النشاط التأويلي مجرد نتيجة ميكانيكية للعلم بالمفسرة، إن التفسير كما سبق القول يرتبط بالرواية والنقل، ويظل مجال التأويل مرتبطا بفاعلية العقل والاستنباط"[4]. وهو ما يؤكد ارتباط التفسير بالتأويل من خلال الخلاصة التي نقلها عن السيوطي"عن الفرق بين 'التفسير' و'التأويل' أن أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له...ففي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي 'التأويل' لابد من المرور بالتفسير"[5]؛

[1]– المرجع السابق، ص 174.

[2] – أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص ، ص 233.

[3] – المرجع نفسه، ص 232.

[4] – المرجع نفسه ، ص 141.

بالتفسير"[1]؛ فهو يفصل تماما بين التأويل والتفسير، ولم يحدد معنى اصطلاحيا بل ركز على رؤية التأويل كمنهج.

نستنتج من خلال ما سبق من دلالات لغوية واصطلاحية، أن الكاتب يعتبر العملية التأويلية تنتهي بالتأويل الذي يهدف إلى الحصول على المعاني الباطنة في البنية العميقة، وتبدأ بالتفسير الذي يهدف إلى الحصول على المعاني في البنية السطحية كخطوة جزئية. "وفي حين تطغى في التفسير المعطيات القبلية الجاهزة التي تشتغل على صورة النص وتمارس سلطة معينة بميتافيزيقا الأصل والهوية، يسعى التأويل إلى البحث في اللاتحدد. إنه يقوم بنفس ما يقوم به التفسير لكن في مجال آخر وبطرق مختلفة"[2].

من النقاد الذين تعرضوا للاختلاف بين التفسير والتأويل **بول ريكور**، إذ يعد "التفسير نموذج العلوم الطبيعية الذي استعارته المناهج الوضعية، قصد توظيفه في حقل العلوم التاريخية، في حين التأويل ينحدر – من منظوره – من الفهم ويتعلق بالعلوم الفكرية أو العلوم الإنسانية عموما، كما رأى **ريكور** أن التفسير لم يعد رهين العلوم الطبيعية وإنما أصبح آلية جامعة تنطبق على النماذج الأساسية "[3]، إذ يظهر التقاطع بين الرؤيتين من حيث ارتكاز التفسير على معطيات قبلية.

I-3-القـــــــراءة: (**La lecture**) هي أول فعل يقوم به المتلقي تجاه النص أو الخطاب، أيا كان هذا المتلقي، عاديا، ناقدا، أو باحثا متخصصا، ولذلك يمكن التمييز بين نوعين من القراءة، قراءة خطية حرفية، وقراءة معمقة متخصصة، بغض النظر عن المناهج والإجراءات المتعلقة بها، ونلاحظ أن مصطلح القراءة قد شغل مكان مصطلح "الدراسة" في معظم الدراسات النقدية الحديثة، هذا من الجانب السطحي أو الشكل، ولكن بتتبع هذه الظاهرة من الجانب النقدي والبحث العلمي، نجد أنها "لا تستند إلى وضع إبستيمولوجي

[1] – أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 176.

[2] – الزاهي، فريد. النص والجسد والتأويل. إفريقيا–الشرق، بيروت/المغرب– د.ط، 2003، ص 80

[3]– الزين، محمد شوقي. تأويلات وتفكيكات، ص 69.

محدد في غياب منهجية واضحة المعالم"[1]، ويعتبرها **مانفريد ناومان** "ظاهرة اجتماعية انتشرت مع ظهور الرواية"[2]. إذ يمكن القول أن القراءة أصبحت محل اهتمام النقاد والدارسين بظهور ما سمي بنظرية التلقي، أو استجابة القارئ مع **ولفغانغ إيزر** و**هانز روبرت ياوس.**

لم يتطرق الكاتب إلى مصطلح القراءة، من الناحية اللغوية، لأنه لم يكن من جوهر بحثه، وإنما كان يعبر عنه في ثنايا البحث كجمل اعتراضية لتحديد المفهوم الاصطلاحي، تدعيما لما كان يقوم به من عمليات تحليلية ودراسات نقدية سواء للخطاب الديني المعاصر أو تبريرا لبعض أحكامه حول التراث. حيث يقول: "إن عملية القراءة – التي هي في جوهرها فك شفرة – ليست مجرد سياق خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحقق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته"[3]، و"فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثا أو واقعة"[4]. فالقراءة هي التي تحدد معالم وقيمة النص ووجوده.

كما يحدد مجموعة من الأنماط للقراءة، ويربطها إما بالتاريخ أو بالإيديولوجيا، دون إغفال علاقتها بالتأويل، ومنها "القراءة التأويلية المغرضة، والقراءة الحرفية التاريخية"[5]، بل يعدهما "نمطا واحدا هو القراءة الإيديولوجية"[6]. يطلق كذلك مصطلح القراءة العصرية (المعاصرة) على عمل الكاتب "**محمد شحرور**: القرآن والكتاب،

---

[1]– غلقان، مصطفى. اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية. سلسلة رسائل وأطروحات، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية الأداب والعلوم الإنسانية، المغرب، دط.دت، ص 146.

[2]– ناومان، مانفريد. الاستقبال الأدبي ظاهرة تاريخية واجتماعية، ترجمة عبد القادر بوزيد. مجلة الأداب واللغات، العدد الأول، جوان 2006، معهد الأداب واللغات، الجزائر، ص 69.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي– بيروت – ط5، 2006، ص110.

[4]–المرجع نفسه، ص 119.

[5]– المرجع نفسه، ص 133.

[6]– المرجع نفسه، ص 133.

دار الأهالي للطباعة والنشر دمشق، ط2، 1990"[1]، ويحكم عليه من موضع آخر "بالقراءة التلوينية"[2]، بل هو مجرد مثال للقراءة التلوينية المغرضة. مستعملا مصطلحا جديدا هو "**التلوين**" معبرا عن حكمه النقدي حول ما سبق.

ربط كذلك في مواضع أخرى من المدونة القراءة بمجموعة من الأوصاف مثل: البريئة، غير البريئة والمنتجة*؛ ومحددا علاقة كل منها بالإيديولوجيا معلقا بقوله: "وإذا كنا نتفق مع من يذهبون إلى القول بأنه لا توجد قراءة بريئة، فإننا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة غير البريئة وبين القراءة المغرضة. إن انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموما وفي قراءة النصوص خصوصا، أمر له تأويله الابستيمولوجي، مادام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها، أما القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا "[3].

يقر الكاتب إذا بعدم وجود قراءة بريئة، لأن الذات القارئة وجب أن تتدخل بموقفها الابستيمولوجي، وهو أمر مقبول من الناحية المنهجية، بل يجب أن يكون. ولكن إذا سيطر الموقف الإيديولوجي على هذه القراءة أصبحت مغرضة، لأن هدفها العلمي والمعرفي سينحرف عن منحاه إلى أغراض أخرى. يستعين لتجسيد هذه الفكرة، ومن أجل الوصول إلى مفهوم للتأويل، بآراء القدماء في تمييزهم بين نوعين من التأويل المقبول منه وغير المقبول، وهو يوافقهم الرأي رغم اختلافه معهم في الأسلوب، لكن "المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقتهم بين 'المقبول' و'المستكره' في مجال التأويل يظل صحيحا وصائبا"[4].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 115.

[2]– المرجع السابق، ص 116.

* سأشرح ذلك لاحقا من خلال علاقة التأويل بالقراءة.

3– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 142.

4– المرجع نفسه، ص 141.

إذن فالتأويل المقبول –حسب شرح وتحليل الكاتب– هو الذي تظهر فيه ذاتية الكاتب، لكن دون طغيان إيديولوجيته، لكنّ "التعسفية في التعامل مع النصوص وفي تأويلها تتم غالبا في حالة غياب وعي الباحث – أو تجاهله– لإيديولوجيته، الأمر الذي يجعلها تمارس دورها في الخفاء دون رقابة أو ضابط أو كابح [وهو النوع المستكره]، ومن ثم ينتقل الباحث من 'التأويل' إلى 'التلوين' "[1].

تصبح الإيديولوجية متحكمة في الباحث إذا انعدمت الرقابة، وتنقله من التأويل إلى التلوين بمعنى أنه ينتقل إلى التزييف لتحقيق أغراضه؛ لهذا فالكاتب يجعل التلوين نتيجة حتمية ونهائية للقراءة المغرضة، فتصبح القراءة الحقة مرتبطة بالنشاط المعرفي الحق "تقوم على جدلية خصبة خلاقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء، وعلى العكس من ذلك لا تنتج القراءة المغرضة سوى التلوين"[2]. إذ كلما ابتعد الناقد عن ذاتيته بل شغل رقابته الذاتية الناقدة، حقق القراءة النقدية الفاعلة.

كما يحدد مفهوم القراءة المنتجة انطلاقا من علاقة التأويل بالقراءة، واستنادا إلى بعدي التأويل المتمثلين في الدلالة والمغزى، فهما "يتوازيان مع الدلالتين اللغويتين لمصطلح التأويل...يمثل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثل الوصول إلى المغزى، الهدف والغاية من فعل القراءة...ومعنى ذلك أن التأويل حركة بندولية، وليست حركة في اتجاه واحد...والمغزى المفترض الذي يمثل نقطة البدء في القراءة، مغزى افتراضي جنيني، قابل للتعديل أو النفي أو الاثنين، طبقا لما تنتجه القراءة من دلالة...فتكون القراءة المنتجة هي القراءة التالية لعملية – بل عمليات– الاستكشاف الأولي، التي يتولد عنها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه"[3]. فالتأويل ببعديه يحقق القراءة النقدية.

---

[1]– المرجع السابق، ص 143.

[2]– المرجع نفسه ، ص 143.

[3]– المرجع نفسه ، ص 144.

يؤكد ذلك بقوله: "أن فعل القراءة في الحقيقة لا يتناول العلامات المكونة للنص منفصلة عن بعضها البعض إلا على سبيل التحليل السابق على التركيب، وفي هذه المرحلة يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إحداهما الدلالة، وتؤسس الأخرى المغزى، بالإضافة إلى مساهمتها مع الأولى في تأسيس الدلالة..."[1].

يتفق تصنيف الباحث لهذه المصطلحات الخاصة بالقراءة مع رؤيته للتأويل ومختلف العلائق الدلائلية المرتبطة بالمعنى الناتج عن طريقه سواء من الجانب الديني أو من الجانب اللغوي، إذن فالقراءة والتأويل عنصران متلازمان نقديا.

اندرج كذلك ضمن نفس الفكرة، تمييزه بين القراءة الموضوعية والقراءة المتحيزة، حيث يزعم حين قراءته لعبد القاهر الجرجاني "أن القراءة المتحيزة بالكامل إما أن تؤدي إلى محاكمة التراث من خلال مفاهيم لا تقبلها أو تؤدي بنا إلى إلباسه مفاهيم وتصورات مفارقة لطبيعتهن ومعارضة لمنطقه الداخلي"[2]، في حين أن "القراءة الموضوعية الحقة هي التي لا تغفل المنطق الداخلي الخاص للتراث من جهة، ولا تتعامل معه بمعزل عن الوعي المعاصر من جهة أخرى...هي القراءة التأويلية بشرط أن يكون التأويل المقبول المستساغ في اللغة"[3]. فالقراءة النموذجية متحققة بالمحافظة على العلاقة الجدلية سواء بين الذات والموضوع، أو بين الأنا والآخر أو بين الماضي والحاضر في حرم اللغة.

I-4- النـــــــص: (Le texte)* يسعى الناقد لربط النص بالثقافة حين يبحث عن دلالته اللغوية، فانطلق من 'لسان العرب' لـــ**ابن منظور**: "حيث رأى الدلالة المركزية الأساسية

---

[1]- المرجع السابق، ص 145.

[2]- أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 151.

[3]-المرجع نفسه، ص 151.

* ركز الباحث على القضايا النقدية والفقهية الخاصة بالنص في عمل مستقل بعنوان "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن".

للدال – نص– هي الظهور والانكشاف"[1]، والكاتب يريد "رصد التطور التاريخي لدلالة الكلمة – رغم صعوبة ذلك– من الحسي إلى المعنوي:

أ –الدلالة الحسية: نصت الظبية جيدها: رفعته، نص الدابة: رفع جيدها بالمقود لكي يستحثها على السرعة في السير.

ب –الانتقال من الحسي: النص والتنصيص: السير الشديد، نص الأمور شديدها.

جـــ– الانتقال إلى المعنوي: نص الرجل: سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده، بلغ النساء نص الحقاق: سن البلوغ.

د– الدخول إلى الاصطلاحي: الإسناد في علم الحديث؛ النص: التوقيف– التعيين"[2]، والمعنى الاصطلاحي هو قول لابن الأعرابي "النص: الإسناد للرئيس الأكبر، والنص التوقيف والتعيين على شيء ما"[3].

يشير النص كمصطلح دلالي من خلال الربط بين ما سبق إلى "البيّن بذاته الواضح وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلالية أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها"[4].

أما اصطلاحا، فيركز على مفهوم النص عند الفرق الإسلامية، إذ يكون متعلقا بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، إذ تتفق جميعها (الأشاعرة، المعتزلة، الصوفية) على أن "ما هو نص لا يقبل التأويل وما ليس بنص يتحتم تأويله"[5]، كما يرتبط النص بالتأويل استنادا إلى فكرة 'المحكم والمتشابه'. ثم يستشهد برأي الإمام الشافعي لإثبات نفس الفكرة، حيث "يضع الإمام الشافعي (ت 205 هـــ) على رأس أنماط

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص150.

[2]– المرجع السابق، ص 150، ص 151.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 123.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 151.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 123.

البيان – البيان الأول–، ويعرفه بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل "وهو الذي لا يعذر أحد بجهالته"[1].

يذكر عن الشافعي بعض الأدلة القرآنية وهي الآيات: 196 سورة البقرة، 142 سورة الأعراف، وكذلك الآيات 183–185 سورة البقرة، ليستنتج منها أن النص "بوصفه مصطلحا دلاليا لا يشير إلى مستوى واحد من الوضوح، بل يشير إلى مستويات متفاوتة، وإن كانت تتدرج جميعا تحت دلالة 'الوضوح' أو 'البيان الأول'....ويظل يدور في محور الدلالة اللغوية"[2]. وهو ما ذكره ابن عربي بالاحتمالي، وقابل بينه وبين النصي، و"هذه المقابلة...في النسق الفكري الصوفي...تؤكد أن الدال 'نص' ظل يستخدم في حقله الدلالي اللغوي الأصلي إي بمعنى الجلي الواضح..."[3].

يفرق بين نوعين من النصوص؛ نص القرآن الكريم ونص الحديث النبوي، فركز في البداية على مفهوم القرآن في التراث الذي "ارتبط بما حددته علوم القرآن ذاتها من مراتب دلالية:

1) الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحد وهو النص.

2) الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال وهو المجمل.

3) الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، بل الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد وهذا النوع هو المؤول* وهو مفهوم مغاير لمفهومنا"[4]، لكنه يميز في النص القرآني بين نوعين من النصوص، "نص إلهي وهو النص القرآني لحظة نزوله ونص إنساني عندما

[1]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 151.

[2]– المرجع السابق، ص 153.

[3]– المرجع نفسه ، ص 157.

* نقله الناقد عن السيوطي: الإتقان في علوم القرآن،ج2، ص 04

[4]– أبو زيد، نقد الخطاب الديني ، ص 125.

صار فهما لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[1]؛ معبرا عن رؤيته الذاتية للنص القرآني وعلاقته بالتأويل، وهو ما يحكم عمله النقدي في هذه المدونة.

ثم ناقش مفهوم النص – فيما يخص الحديث– في إطار إشكالية تدوينه، إذ إن نصوص الحديث "لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث إنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي..."[2]، ومنها يقر الكاتب بأن "الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولا ورفضا بناء على معايير اجتهادية إنسانية...فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به"[3]. إذن فالإنسان بما قدمه من قراءات تأويلية للنص الديني (الحديث) ساهم في إعادة تكوينه بما يطرحه من أفكار متجددة.

• **النص والتأويل:** يكرر الكاتب أن دلالة النص عند القدماء لا تعدو أن تكون لغوية بحتة، لذلك يربط بحثه عن الدلالة الاصطلاحية بالتأويل، لأن "التأويل هو الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر"[4]. فينطلق من مناقشة مفهوم التأويل من حيث علاقته بالرؤى والأحاديث والأحلام وبالتعبير عنها، ويستدل ببعض الآيات التي تدعم هذه الفكرة، خاصة من سورة يوسف. ومن ثم يصبح "التأويل أداة معرفية...، يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة، وقد يكون موضوعها الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعها الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعها الأشياء، وقد يكون موضوعها – أخيرا– النصوص اللغوية"[5]، لأن التأويل مرتبط بالوجود وبالفكر الإنساني.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 126.

[2]– المرجع السابق، ص 126.

[3]– المرجع نفسه ، ص 128.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 159.

5– المرجع نفسه، ص 168.

– إذن فالثقافة العربية "قد طورت مفهومها للنص مع الإسلام ليشمل الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها"[1]، وهو ما يشكل في نظري تقاطعا مع المفهوم اللساني المعاصر للنص، إذ ذكر "أنه سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة، وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية الألفاظ– أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا."[2]

– لا يغفل الناقد مفهوم النص في الثقافة الأوربية، فكلمة نص تعني استنادا إلى معجم أكسفورد– "نسيجا من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي الإفادة، الأمر الذي يؤكده أصل اشتقاقها من اللغة اللاتينية"[3]. ولم يتعرض لما قدمه رواد اللسانيات في النقد الغربي، إذ إن **جوليا كريستيفا** تعرف النص بأنه "جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللغة (الخطاب) واضعا الحديث التواصلي (المعلومات المباشرة) في علاقة مع ملفوظات مختلفة سابقة أو متزامنة" [4].

ثم يتجاوز الدلالة اللغوية والاصطلاحية، ليعرف النص بما يتوافق ودراسته للتأويل عند **ابن عربي**، فيقول: "ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة، لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعة الأحاديث"[5]. توصل إلى مفهوم النص بالمعنى اللساني – إن صح التعبير – بعد مروره بثلاث مراحل، المرحلة الأولى استند فيها إلى المعجم العربي لتحديد دلالة الجذر اللغوي، المرحلة الثانية ارتبط فيها بالثقافة الإسلامية وما مثلته من رؤى حول القرآن والحديث

1– المرجع نفسه، ص 169.

2– المرجع السابق، ص 169.

3– المرجع نفسه، ص 150.

4– التناصية: المفهوم والمنظور، ضمن كتاب: آفاق تناصية، سمقيل، ليون، ت: محمد خير البقاعي، ص 27: نقلا عن عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص، "المفهوم، العلاقة، السلطة" المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1،2008، ص 116.

5– أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 16.

النبوي، المرحلة الثالثة ربط بين تأويل الآيات والعلامة الدالة عليها، ليصل بأن النص نسيج من العلامات. فالتأويل منتج كلما كان مفهوم النص أقرب إلى المفهوم اللساني.

I-5- الخطاب "Le Discours":

لفظ قديم حديث، قديم من حيث وجوده، متجدد الدلالة من حيث استعماله، وقد برز تداوله أكثر في الدراسات النقدية المعاصرة، سواء اللسانية أو الفلسفية، لأن "الخطاب يتعلق أو يرتبط بالمؤسسة التي يستخدم فيها اقل من ارتباطه بالموقف الذي يتخذه، أي أنه يرتبط بموقفه في صراع القوى الاجتماعية"[1].

عرف **ميخائيل باختين** (Mikahil Bakhtin) و**تزفيتان تدوروف** (Tzvetan Todorov) و**ميشيل فوكو** (Michel Foucault) الخطاب، كل حسب توجهه النقدي؛ فقد ربطه **باختين** بجوارية الألفاظ وما تحمله هذه الألفاظ من سياقات خاصة، أما **تدوروف** فرأى أنه البنية المجردة التي تنطوي عليها الظواهر التجريبية، أما **فوكو** فقد أسس مفهوما جديدا للخطاب يرتبط بما يسمى بالتشكيلات الخطابية*، "والتشكيلة الخطابية هي المنظومة المنطوقية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية"[2].

- لم يهتم النافد بفهوم الخطاب كمصطلح، بل كان اهتمامه منصبا على آليات تحليله. لكنه في مقابل ذلك يذكر أنواعا مختلفة من الخطاب، أنواعا فرضتها مجالات دراسة الخطاب وموضوعاته، فسمى القرآن الكريم باسم الخطاب الإلهي أو الخطاب القرآني حيث يقول عن علوم القرآن: "وليست هذه العلوم في الواقع إلا محصلة تفاعل بين

1 الحميري، عبد الواسع. الخطاب والنص، ص 96.

* انظر: الحميري، عبد الواسع.االمرجع نفسه ، ص 99- ص 104.

[2]- فوكو، ميشال. حفريات المعرفة. ت.سالم يقوق، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2005، ص 109.

'الخطاب الإلهي' والواقع الاجتماعي التاريخي"[1]، ثم تجد نوعين آخرين من الخطاب يحدد مفهومهما في ثنايا مناقشته الأفكار المتعلقة بهما، وهما الخطاب الديني "الخطاب الذي يجعل من النصوص الدينية مرجعية أساسية في مناقشة كل قضاياها"[2]، ثم الخطاب الإسلامي ويمثل "طرائق فهم المسلمين للخطاب الإلهي"[3].

كما يضع في مقابل الخطاب الديني، خطابا آخر أطلق عليه مرة اسم النهضوي ومرة أخرى اسم التنويري، وهو الخطاب الذي أنتج أثناء محاولة تحقيق النهضة العربية بعد اتصال العالم العربي بالآخر الأجنبي. ويحدد إثر ذلك هدفه والمتمثل في البحث عن الأسئلة المكبوتة في هذا الخطاب: "فالأهم أن نبحث في الخطاب التنويري عن الأسئلة المضمرة والمكبوتة بل والمقهورة...ودون البحث عن هذه الأسئلة، سيظل خطاب التنوير رهين قضبان اللحظة التاريخية الأولى الذي أنتجته وحاصرته في الوقت ذاته"[4]، ومنها البحث عن مكامن الضعف فيه.

– يحدد العلاقة بين الخطابين في علاقة المقام، "فحين يتخيل الخطاب الديني أنه حصر خطاب النهضة داخل أسوار الكفر بطريقة ضمنية، يفصح عن المضمر هذا بالربط بين خطاب النهضة وخطاب التآمر الثلاثي أو الثالوثي...وهو الماسونية، والصهيونية والبهائية"[5]، ثم يجعل العلاقة بين الخطابين التنويري أو النهضوي والسلفية هي علاقة تناقض "فمشكلة خطاب النهضة في بعض تجلياته على الأقل– أنه خطاب سجالي ينتج مفاهيمه وعينه على مفاهيم نقيضه السلفي"[6].

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2007، ص 138.

[2]– المرجع السابق، ص 106.

[3]– المرجع نفسه، ص 138.

[4]– المرجع نفسه، ص 37.

[5]– المرجع نفسه، ص 97.

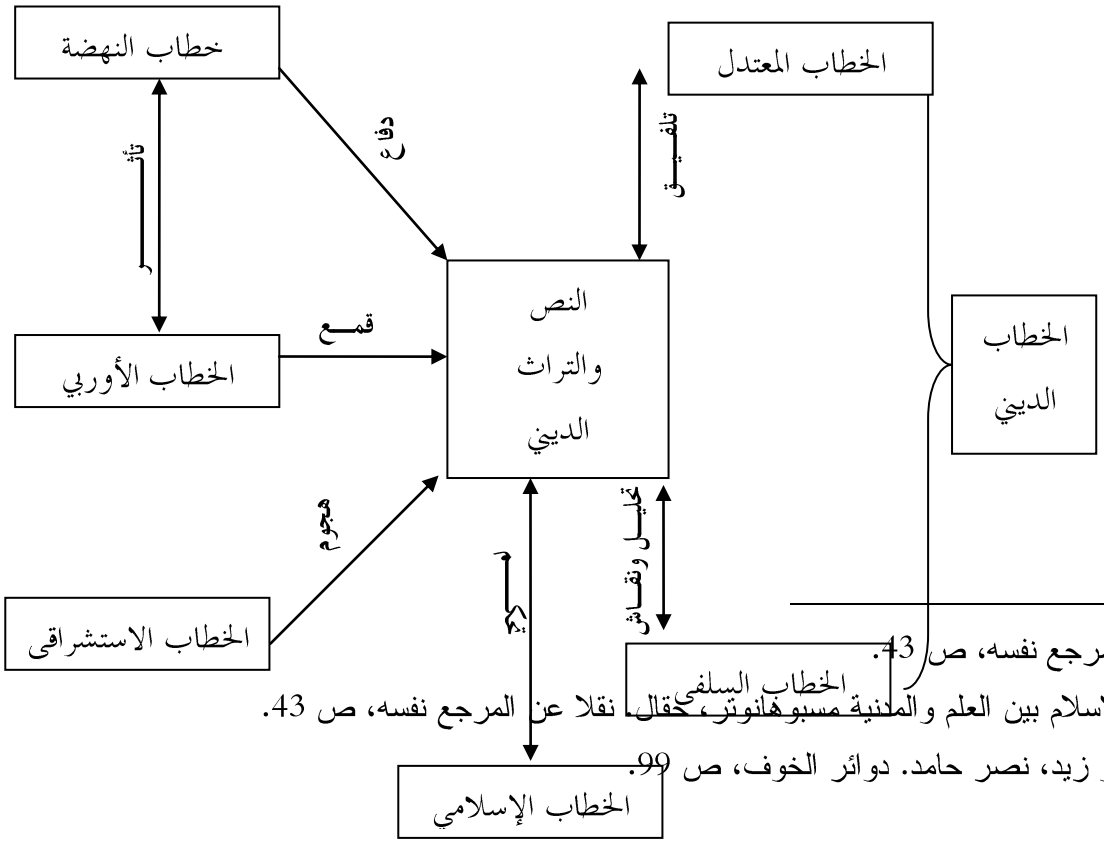
[6]– المرجع نفسه، ص 97، ينظر كذلك الفقرة الأولى من كتاب: النص، السلطة، الحقيقة. ص 40

يتطرق إلى نوع آخر من الخطاب، هو الخطاب الاستشراقي الذي كان حدا آخر بالنسبة للخطاب التنويري، حيث يرى هذا الأخير قد "وقع بين سندان نقيضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الاستشراقي"[1]، والاستشراق تلك الحركة التي أرادت الحديث عن الإسلام والفكر الإسلامي، وقد "فسرت حالة الركود والتخلف في العالمين العربي والإسلامي بردها إلى عنصر 'العقيدة' الذي تجسدت فيه خصائص الأنا"[2].

يدرج أخيرا خطاب النهضة ضمن ما يطلق عليه الخطاب العربي، الذي يرتبط بالخطاب الأوربي، في نظر الخطاب الديني الذي يصفه "بالمأزوم مقموع من داخله، لكنه يحاول التخلص من القمع...بالمماهاة بين الخطاب العربي وبين الخطاب الأوربي القامع أساسا للخطاب الديني"[3].

أستنتج من خلال ما سبق أن الكاتب أراد بناء علاقة جدلية بين مجموع الخطابات التي ذكرها. تنطلق هذه العلاقة من الخطاب الإلهي وتستند إلى الواقع بهدف إعلاء شأن الدين من جهة، ثم إعلاء شأن الإنسان من جهة أخرى.كما ترتبط في نفس الوقت بالآخر ذو الثقافة والحضارة المختلفة عنه والمناقضة له أحيانا.

حاولت أن أمثل لهذه العلاقة بالمخطط الآتي:



[1]- المرجع نفسه، ص 43.

[2]- الإسلام بين العلم والمدنية مسبوهانوتر كقال، نقلا عن المرجع نفسه، ص 43.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 99.

II- المنهـــــــج:

المنهج لغة واصطلاحا: في لسان العرب النهج، والمنهاج من نهج بمعنى 'اتبع' وهو الطريق الواضح، والنهج (بتسكين الهاء) هو الطريق المستقيم، وقد جاء في القرآن الكريم: "لكل جعلنا شرعة ومنهاجا"* و"أضاف المعجم الوسيط بالقول: الخطة المرسومة، ويعترف أنها دلالة محدثة ومنه "منهاج الدراسة ومنهاج التعليم"[1] .

هذا عن الدلالة الغوية، أما عن الدلالة الاصطلاحية، فهي متشابكة تلتقي فيها العديد من الاتجاهات، سواء الفلسفية مثل ما قدمه ديكارت أو النقدية أو حتى اللغوية، "فموسوعة الفلسفة تشير إلى أن كلمة المنهج في اللغات الأوروبية من أصل إغريقي قديم يعني الطريق وهو يشير إلى الخطوات المحددة التي يجب أن تتخذ ضمن نسق معين لتحقيق غاية معينة، أما طبيعة الخطوات وتفاصيل الخصوصية فتعتمد على الغاية المتوخاة وعلى تنوع طريق التحقيق"[2].

هذا عن مفهوم المنهج بصفة عامة، أما عن المناهج النقدية فإنها تستند إلى المرجعيات الفلسفية المرتبطة بالنظريات والتحولات الكبرى في العالم، ويمكن أن نقسمها إلى قسمين كبيرين؛ القسم الأول تندرج تحته المناهج السياقية، وتتضمن المنهج التاريخي والاجتماعي والنفسي...، والقسم الثاني يتضمن المناهج النصية التي بدأت بالبنيوية ثم السيميائية والتفكيكية والتأويلية – التي ربما يعتبرها البعض منهجا غير منته – وهي تشترك جميعا في إقصاء المؤلف من عمله، لتفسح المجال أمام القارئ حتى يكون مبدعا وكاتبا ثانيا للنص، فهي تمده بالآليات التي من خلالها يتجاوز القراءة

* ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مجلد3، تصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دت.

[1]– المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، ج2، ص966، نقلا عن: ثامر، فضل. اللغة الثانية، ص217–218.

[2]–Encyclopedic of philosophy ,edited by Paul Edwards,vol.7, p339، نقلا عن: المرجع السابق، ص 219.

الخطية والحرفية إلى القراءة النقدية، فتكون "العلاقة بين القارئ والنص علاقة جدلية وبندولية في نفس الوقت"[1]. كما وقع تداخل بين المناهج السياقية والنصية وأنتجت مناهج جديدة مثل البنيوية التكوينية التي أسسها **لوسيان غولدمان** تربط بين البنيوية والمنهج الاجتماعي...وغيرها.

أما عن علاقة النقد العربي بهذه المناهج فهي حديثة، بدأت "مع جهود الحركة النقدية العربية الحديثة...ويبدو أن الباحثين العرب في مجال الدراسات الفلسفية والتأريخية والاجتماعية كانوا سباقين في إدراك إشكالية المنهج وأهميته في البحث الحديث، ثم تبعهم الباحثون والنقاد العرب في مجال البحث الأدبي"[2]. وتبقى الإشكالية التي يعاني منها النقد العربي هي كيفية فهم والتعامل مع هذه المناهج الحديثة، وهذا ما أحاول مناقشته عند الباحث من خلال هذه المدونة .

II -1- تعددية المنهـــــج:

يحدد الناقد المنهج المعتمد في دراسته بعد تحديده لمحتويات العمل غالبا، مبررا ذلك الاختيار دون غيره؛ ومما يلاحظ أنه قدَّم كتابه: "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" بمناقشة حول الخطاب الديني والمنهج العلمي؛ بيَّن فيها أن "الثقافة العربية تعطي للنص القرآني أولية، وتجعل من التأويل نهجا، ولذلك لابد أن تملك مفهوما لماهية النص ولطرائق التأويل"[3]، مع حرصه على العلمية في تبريره.

قبل أن يصرح بهذا المنهج، وضح صلاحية الخطاب القرآني لأن تطبق عليه المناهج الحديثة والمعاصرة، لأنَّ "النص القرآني يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن، لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن

---

[1]– عياشي، منذر. الكتابة الثانية وفاتحة المتعة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص10.

[2]– ثامر، فضل. اللغة الثانية، ص223.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 10.

يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو الواقع والثقافة التي تتجسد في اللغة"[1]، ويعد ذلك تعليلا من الباحث، إذ لم يكن "اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه...اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[2]، وهو إقرار من الناقد بعدم صلاحية كل المناهج لقراءة النص القرآني.

يقارن – تأكيدا لهذا الإقرار– بين المناهج التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر ومنهجه، فهما متناقضان؛ فالأول هابط في حركته أما الثاني فيتميز بالصعود وهو يشرح هذا الهبوط والصعود بما يأتي: "إن هذا المنهج –إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء– بمثابة دياليكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة دياليكتيك صاعد. وعلى حين أن المهج الأول يبدأ من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسي والمتعين صعودا، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي.

تظهر معضلة المنهج الأول في اعتماده على التأمل، ومن ثم يكون عرضة للانغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقة ليؤدي مهمة أخرى هي الوعظ والإرشاد"[3]، وبعد هذه المقارنة التي أراد الباحث أن يثبت فيها صلاحية منهجه من خلال عدم صلاحية منهج الآخر–من وجهة نظره– ينتقل للرد على من يفترض أنهم يعترضون على تطبيق منهج التحليل اللغوي على النص القرآني.

يبين أنه من الممكن أن يتهم بتطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري؛ فيكون رده بأن الله أرسل كلامه بلغة البشر، أي من خلال نظامهم الثقافي، "فالمتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته

[1]– المرجع نفسه، ص 24.

[2]– المرجع السابق، ص 25.

[3]– المرجع نفسه، ص 26.

في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله"[1]. ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن؛ ماذا يقصد بمنهج التحليل اللغوي؟ هل المنهج السيميائي؟ أم البنيوي؟ أم التأويلي؟ وهذا ما أحاول الإجابة عنه بعد ذكر ما تبقى من الأمثلة.

كما يذكر أنه يستعمل منهج تحليل الخطاب في قوله: "المنهج الموظف هنا هو منهج تحليل الخطاب...والمنهج –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، سواء على مستوى 'المنطوق' أو على مستوى 'المفهوم' وصولا إلى تحليل 'بنية' الخطاب أسلوبيا وسرديا"[2]، ويشير إليه في موضع آخر بقوله: "إنه 'تحليل الخطاب' التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها.

نشير فقط إلى أن 'تحليل الخطاب' يهتم بكل أنواع 'القول' موضوعا له، لكن كلمة قول لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية"[3].

يؤكد على الجانب اللغوي من تحليل الخطاب حيث إنه "يهتم أساسا بالبعد التداولي للغة أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال. وهذا ينفي عنه تماما التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل 'القول'. ولذلك يسمي نفسه 'علم تحليل الخطاب' وينبو عن استخدام مصطلح 'تحليل الأفكار' لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام"[4].

يساوي الناقد بين المنهج والعلم، ذلك أنه يعتبر 'تحليل الخطاب' مرة منهجا ثم يقر بأنه علم؛ لكنه يكرر بأن المنهج الذي يطبقه إنما يعتمد على التفاعل بين مستويات

---

[1]– المرجع نفسه ، ص27.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص8.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص26 .

[4] – المرجع نفسه، ص 28

كثيرة: "أما على مستوى المنهج فهو يمثل حركة دائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام. والناتج النهائي لم يتحقق بعد، ذلك أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي، فإن ما يكون متحققا بالفعل هو الجمود المنهجي. إن قراءات في الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية ليست وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جدا والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث"[1].

يسعى الكاتب لتطبيق منهج فلسفي بالدرجة الأولى يهدف من خلاله إلى رفض غيره من المناهج، أو نقدها على الأقل وإبراز عدم صلاحيتها لدراسة النص الديني، لما ترتكز عليه من أيديولوجيا نفعية، ومنها ما يطلق عليه اسم المنهج النقلي؛ و"هو يفضي إلى الاتباع وكلاهما يناهض 'الإبداع' ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه..."[2].

كما يقدم لنا منهجا آخر هو'منهج القراءة السياقية' وهو "منهج يعتمد عليه منهج التجديد، وليس هذا المنهج جديدا تماما بقدر ما هو تطوير لمناهج علم 'أصول الفقه' التقليدي من جهة، وتواصل مع جهود روَّاد النهضة من جهة أخرى"[3]؛ ومنهج القراءة السياقية هو مراعاة سياقين في نسق كلي تركيبي لا يغفل الفروق بينهما ويقصد هنا القراءة التاريخية والقراءة التتابعية لأن "مهمة المنهج الجديد هي الحرص على الجمع بين البعدين التاريخي والتتابعي في عملية التفسير"[4]؛ ولإبراز عناصر القراءة السياقية يميز بين 'علم تحليل الخطاب' وعلم 'تحليل النصوص'، كما يدعو إلى الجمع بين منهج نقد النصوص وتوثيقها في الأسلوبيات المعاصرة.

---

[1] – نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 12.

[2] – نصر حامد، أبو زيد. نقد الخطاب الديني، ص 25.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 202.

4– المرجع نفسه، ص 203–204.

يؤكد على استعماله منهج القراءة، إذ وصف ما قام به في تعامله مع كتاب 'الثابت والمتحول' لـــ**أدونيس**، وكتاب 'الذاكرة المفقودة' لـــ**إلياس الخوري** بقراءة القراءة: "في هذه القراءات على القراءات إضاءة لمنهج القراءة الذي يتبناه كاتب هذه السطور وتعميق للفهم الذي يطرحه لآليات التأويل كما ينبغي أن تكون"[1]، حيث "تصبح القراءة فعلا مستمرا لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ويقرَّ لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود"[2].

ينادي من جهة أخرى بضرورة توحيد المنهج، وينقد استخدام الخطاب الديني خاصة لبعض المناهج لرؤيته بأن هذا الاستخدام غير محقق للأهداف العلمية إذ "انحصر الشعور التطوري في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عزلت عن سياق منظومتها الفكرية في التحليل التفصيلي. ويظل منهج التحليلي السوسيولوجي مطروحا على المستوى النظري، بوصفه إمكانية لا تتحقق أبدا في التحليل التفصيلي"[3]؛ وأثناء تفصيله لهذه الفكرة يبين أنه "مع تحول المنهج التاريخي إلى الشعور التطوري وإهمال منهج التحليل السوسيولوجي رغم إشادته به والتنويه بأهميته وجدواه نظريا لم يبق أمام الخطاب اليساري إلاَّ منهج الشعور البنائي"[4]. والخلاصة هي أن الخطاب الديني بعزله النص عن مختلف سياقاته لا يحقق فائدة من المناهج التي يستخدمها.

استنتجت أن **أبا زيد** اعتمد في مدونته على أكثر من منهج، كان من بينها التأويل سواء لقراءة النص الديني أو نقد الخطاب الديني، كدراسته للمجاز عند المعتزلة والتأويل عند **ابن عربي**؛ لأن التأويل في حد ذاته "منهج فلسفي عام يحكم فكر **ابن عربي** على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لعملة

1- أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 08.

2- المرجع السابق، ص 09.

3- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص170 .

4- المرجع نفسه، ص171.

واحدة"[1]، وتوسل بمنهج القراءة السياقية-كما يذكر- لدراسة خطاب المرأة في إطار مجموعة من السياقات، ومنها الداخلي والخارجي.

أما قراءة القراءة فهي إعادة قراءة التراث من خلال قارئ آخر بالوقوف على منطلقا ته الفكرية والإطلالة على مرجعياته النقدية ثم التعليق عليه من خلال الثقافة النقدية للباحث؛ متوسلا من المناهج الاجتماعي والبنيوي والتاريخي مدرجا إياها ضمن منهج تحليل الخطاب. ومما لاحظته إقصاؤه مناهج وطرائق ممثلي الخطاب الديني في تحليلهم للنص الديني عامة والنص القرآني بصفة خاصة ؛ كما أنه يركب جل المناهج النقدية ضمن منهج أو علم تحليل الخطاب أو تحليل النص.

II -2- الإجراءات النقديـــــة:

تخضع الإجراءات النقدية للمناهج المستخدمة،و يمكن تقسمها عند الباحث -فقط من أجل الدراسة- إلى لغوية، وتاريخية وسياقية، لأن الباحث استخدم منهج تحليل الخطاب، الذي "يعتمد على الإفادة من 'السيميولوجيا' و'الهرمنيوطيقا'، بالإضافة إلى اعتماده على 'الألسنية' و'الأسلوبية' و'علم السرد'، ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم، والتي تطرح بذورا تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا"[2].

لم يأتي هذا الطرح مصادفة أو بطريقة عشوائية وإنما موضوعات العمل المقدمة هي التي تفرض آلية دون أخرى فمثلا انطلق الناقد في تحديد إجراءاته من قاعدتين: "الأولى تفرض أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي، ليست خطابات مغلقة أو مستقلة عن بعضها البعض...والثانية تبين أن كل الخطابات تتساوى من حيث

[1]- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 230.

[2]- أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص 08.

هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف"[1].

فمما ارتبط باللغة، وتكرر كثيرا في أعماله المصطلحات ذات الدلالة السيميائية؛ مثل العلامة، المعنى، فهو يحدد تارة علاقة علم العلامات ككل بالتراث من خلال قراءته من منظور علم السيميوطيقا "الذي يدمج النظام اللغوي داخل علم أوسع هو علم العلامات"[2]، هذا النظام الغوي الذي اعتبره الناقد شفرة لفك رسالة القرآن*، استند في تحليله إلى آلية يعرفها بـــ"السمطقة وتعني تحويل النظام اللغوي إلى علامات سيميوطيقية داخل نظام آخر"[3].

إضافة إلى تطبيق الآليات الأسلوبية مثل قراءته لسورتي الرحمان والعلق فقد أحصى تكرار آية ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، وكان "إحدى وثلاثين مرة من مجموع آيات السورة الثماني والسبعين. وتكرار يجعل اسم 'الرب' مضافا إلى ضمير المثنى المخاطب.."[4]؛ ثم ينتقل ليفسر ظاهرة طغيان ضمير الخطاب بصيغة المثنى ويناقش في إطار ذلك إبعاد الطبري هذه الظاهرة الأسلوبية عن سياقها في السورة بشكل عام.

ثم ينتقل إلى نفس الآية من حيث هي سؤال مكرر، أي بربطها بالظاهرة السابقة، ويصل إلى أن "السورة توجه المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم في ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي، بقدر ما عليه أن ينشغل بما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد"[5]؛ وانطلق في تحليل سورة القمر من المستوى الصوتي حتى المستوى السردي.

---

[1]– المرجع نفسه، ص08.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل ، ص 213.

* ذلك ما قام به في فصل بعنوان: "العلامات في التراث: دراسة استكشافية" من كتاب "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، ثم فصل آخر بعنوان "القرآن: العالم بوصفه علامة"، ضمن محتويات كتاب "النص والسلطة والحقيقة".

[3]– المرجع نفسه، ص 217.

[4]– المرجع نفسه، ص 232.

[5]– المرجع نفسه، ص 236.

ومن الأمثلة كذلك تأويله للآية الافتتاحية من سورة النحل إذ يبين "اعتماد السورة في آيتها الافتتاحية على أسلوب المفاجأة والمباغتة، وهو أسلوب يدخل المتلقي في حالة توتر تجعل تلقيه العلامات الواردة في السورة تلقيا ينبع من دهشة المفاجأة والتوتر الذي يفضي إلى التأمل"[1]. ويستند الناقد في ذلك إلى ربط العالم بالثقافة وباللغة؛ "فالعالم هو الحقيقة الأولى بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هي الثقافة بكل ما تنتظم من مظاهر ومجالات وأنظمة وعلامات والحقيقة الثالثة هي اللغة بكل ما تنتظم من قوانين"[2].

يحاول الباحث هنا الاستفادة مما قاله **شارل ساندرس بيرس** فيما يخص العلامة؛ "فالتجربة الإنسانية تشتغل بكافة أبعادها كمهد للعلامات؛ لحياتها ونموها ولموتها أيضا. فلا شيء يفلت من سلطان العلامة"[3]، كما أنها لا تفترق عن السياق الذي يدعوه **بيرس** النسق، "فلا شيء يمكن أن يشتغل خارج نسق يحدد له سمكه وطرق إنتاجه لمعانيه، ولا وجود لشيء يحلق حرا طليقا لا تحكمه حدود ولا يحد من نزواته نسق"[4]؛ فالباحث لا يحلل أو يؤول أو يشرح ويفسر إلا ضمن سياق معين.

يمثل السياق عنصرا أساسيا من عناصر التواصل الستة عند **جاكبسون**، والسياق (Contexte) هو "الطاقة المرجعية التي يجري فيها القول فوقها فتمثل خلفية الرسالة، تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها، السياق إذن هو الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه"[5]، ويرى بعض النقاد أنه "لا إجماع حول طبيعة مقومات مقومات السياق، فهايمس مثلا يدرج بالإضافة إلى المشاركين والمكان والزمان والغاية، ونوع الخطاب والقناة واللهجة المستعملة والقواعد التي تحكم التداول على الكلام في

---

[1]– المرجع نفسه، ص 244.

[2]– المرجع السابق ، ص 82.

[3]– بنكراد، سعيد. السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها. منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2003، ص 60.

[4]– بنكراد، سعيد. المرجع نفسه، ص60.

[5]– الغذامي، عبد الله. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، (قراءة نقدية لنموذج الإنسان المعاصر). النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط2، 1991، ص 10.

صلب جماعة معينة، أما البعض الآخر، فيدرج معارف المشاركين حول العالم ومعارف بعضهم عن البعض الآخر والمعرفة بالخلفية الثقافية للمجتمع حيث ينتج الخطاب"[1].

يركز الباحث عندما يتعامل مع النص القرآني بصفة عامة، والخطاب الديني بصفة خاصة، على السياق الداخلي، والسياق التاريخي من ين مجموعة السياقات التي ذكرها. كما لا يفتأ في كل مرة يبين أخطار إهدار السياق، حيث كان السبب في إهدار دم البعض ومحاكمة البعض. والأمثلة كثيرة في المدونة، ومنها قراءة الناقد لخطاب المرأة في ظل سياق الأزمة، وربطه بالسياق التاريخي مثل رؤية المجتمع للمرأة من خلال "قصة خروج آدم من الجنة في صياغتها التوراتية، حيث تتوحد حواء بالحية والشيطان"[2]، كما ذكر أثر السياق الاجتماعي في خلق حصار ضد المرأة، وستذكر بالتحليل في الفصول اللاحقة.

ترتبط اللغة بالأحداث التاريخية، حيث إن الباحث لا يقرأ–تقريبا– واقعا أو فكرة إلا في ظل حدث تاريخي معين، إما يكون حوار السقيفة*؛ أو ما حدث لابن رشد من إحراق كتبه الفلسفية بعد موته وقد كان في حياته قاضيا لقرطبة، وقراءته للغزالي كان ضمن سياق الصراع المعتزلي الأشعري حول قضية الخلق الخاصة بالقرآن وحول الذات الإلهية.

كما مزج الناقد بين البلاغة واللغة في دراسته 'مفهوم النظم عند **عبد القاهر الجرجاني**؛ قراءة في ضوء الأسلوبية' ومزج بين التأويل والنحو الوظيفي في دراسته 'التأويل عند سيبويه'. أما دراسته لـــ**ابن عربي** فقد اعتمد فيها على المصطلحات

[1]– مانقونو، دومينيك. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ت: محمد يحياتن، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ط1، 2005، ص25–26.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص37.

*– حين رفعت قريش مبدأ الخلافة، من هنا بدأ في نظر الكاتب الصراع حول السلطة باسم الدين.

والتصورات الصوفية للتأويل، فارتبطت بها الآليات مثل الرمز، المستوى الباطن، المستوى الظاهر، الذات ...

لا يجب أن ننسى أن أبا زيد يتوسل بالمنهج الواقعي، فهو يقرأ الواقع المصري أو الواقع القرشي ويسحب حكمه على ما بقي من الخطابات؛ فمصر بواقعها الممزق –في تلك الفترة– بين الإخوان المسلمين، وبين الانتكاسات السياسية، والعسكرية، وبين الجماعات السلفية هي الأنموذج الذي يمثل واقع الخطاب الديني، فالناقد يفكك البنيات اللغوية، ثم يفكك البنيات الواقعية، ثم يفكك البنيات التاريخية ويربطها بعضها بالبعض من خلال المدونة وبعبر عن ذلك "بقراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية"[1].

نقد الباحث **علي حرب** ما قام به **أبو زيد** في اتباع 'المنهج الواقعي'، حيث "أن الباحث إذ يستخدم هذا النهج، يحجب أولا الواقع الذي يحرص على كشفه، ويهدر ثانيا كينونة النص وهي المقولة المركزية التي يدافع عنها في دراسته"[2]. لكن **أبا زيد** نفسه يقر بأن سعيه في هذا العمل (مفهوم النص) كان "بلورة مفهوم النص من خلال إعادة قراءة علوم القرآن التقليدية، قراءة نقدية تحليلية"[3]، ثم يعتبر الناقد **علي حرب** أن **أبا زيد** قد وقع فيما يسمى بالتلفيق المنهجي؛ الذي أراد نقده في عمله حيث يراه "يستخدم اللغة الغيبية الماورائية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها ومفرداتها"[4].

كما عاب عليه الناقد أيضا اعتبار المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد لدرس القرآن؛ "فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا: إذا كان القرآن كتابا عربيا أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن 'النهج الوحيد' لدرسه هو المنهج اللغوي؟ إنه استنتاج

[1]– أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص07.

[2]– حرب، علي. نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص 115.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص11.

[4]– حرب، علي. نقد النص، ص 210.

في منتهى الخفة والتهور"[1]؛ بل يعتبره "فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة"[2].

كما يمكن تسجيل بعض الملاحظات حول المناهج المعتمدة لدى الكاتب، حيث إنه يقر بأن القراءة السياقية هي منهج، ولكن السؤال، هل فعلا اكتملت القراءة كمنهج؟ ثم إنه يعتمد المنهج السيميائي كآلية من آليات التأويل، رغم أنهما منهجان متكاملان، وأظن أن الهدف من وراء ذلك هو إثبات رؤيته العلمية للنص الديني من جهة، ونقده للخطاب الديني من جهة أخرى. و"لأن التأويل هو أداة معرفية"[3]، مما يسبب تذبذبا في استعمال المصطلح من اعتبار التأويل منهجا، لاعتباره أداة لتحقيق المعرفة.

مما يلاحظ حول المدونة عامة تكرار الناقد للأمثلة المقدمة لتدعيم آرائه، فمثلا حوار السقيفة من أجل تولي الخلافة بين أهل قريش وغيرهم، مثال تكرر في أكثر من موضع، كذلك آراء **الغزالي** و**ابن رشد**؛ فقد خص كلا منهما بالدرس، غير أنه تكرر أكثر من مرة كأمثلة يدعم أحكامه، ومثل ذلك حادثة رفع المصحف فوق السيوف في معركة صفين، وموقف علي بن طالب من ذلك. وأقر بهذا التكرار في بعض أعماله قصد التبرير؛ "فالقارئ لابد سيحس بعض التكرار الناتج عن كونها دراسات كتبت مستقلة عن بعضها البعض، وهو تكرار نأمل ألا يكون مملا بالنسبة للقارئ، ولعلنا نطمح أن يكون هذا التكرار نوعا من الإبراز للخطوط المنهجية العامة التي تمثل قاعدة التحليل والتفسير في هذه الدراسة"[4].

III- المفاهيـــــــم:

يعتمد الباحث في دراسته لتأويل النص الديني وآثاره على الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية وحتى الاقتصادية وبدرجة أولى السياسة، على مجموعة من المفاهيم والتي

---

[1]- المرجع نفسه، ص 208.

[2]- المرجع نفسه، ص 208.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص 168.

[4]- أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 14.

يراها مرتبطة ارتباطا شديدا بهذا النص من جهة وبالتأويل من جهة أخرى؛ باعتبارها إما سببا له أو نتيجة من نتائجه، وهذه المفاهيم متنوعة الانتماء، وكثيرة أيضا، لذلك اخترت منها مجموعة أراها أكثر مفتاحية وارتباطا بموضوع البحث، كما أنه أكثر من استعمالها، مركزا أحيانا على معاني ودلالات بعضها، ومنها :

الحاكمية، العلمانية، التوفيق، التلفيق، التراث، الأنطولجيا، الوجود، المعرفة، الفهم.

III -1- الحاكميـــــة:

يتتبع مفهوم الحاكمية منذ وجوده الأول في التاريخ الإسلامي في حركة صفين، ثم عند **سيد قطب** نقلا عن **أبي علي المودودي**؛ حيث قال الخوارج حين رفعوا المصاحف على ألسنة السيوف: 'لا حاكم إلا الله'، فرد **علي بن أبي طالب** يبين لرجاله أنها مجرد خدعة وحيلة أديولوجية: 'القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال'، فالحاكمية هو "مبدأ تحكيم النصوص"[1]. أما **سيد قطب** وأستاذه فقد ربطا المفهوم بمفاهيم أخرى، تساهم في تعميق الهوة بين الإلهي والإنساني "حيث يتم صياغة المفاهيم الدينية، بإعادة تأويلها لتصب في إيديولوجية الحاكمية خاصة مفاهيم العبادة والإله والرب والدين"[2]. فيبدو رفضه واضحا لهذا المفهوم أو بالأحرى تطبيقه، خاصة من حيث علاقته بالواقع.

ثم ينقل بعض الفقرات عن **سيد قطب** لتفسير العلاقات التي ذكرها سابقا حول هذا المفهوم، إذ يعتبر **قطب** أنه من خصائص الألوهية –بل أولى هذه الخصائص–الحاكمية، "أو حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة...وكل من ادعى لنفسه حتى

[1]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 102

[2]– المرجع نفسه، ص 104

وضع منهج للحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بإدعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الإدعاء فقد اتخذ إلها من دون الله بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية"[1]، ثم يؤكد ذلك باقتباس فقرة أخرى من مصدر آخر: "والمنهج الإسلامي على ذلك هو المنهج الذي يقدم على إفراد الله وحده بالألوهية – متمثلة في الحاكمية– وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية"[2].

مفهوم الحاكمية–إذن– هو: لاحاكم إلا الله، والله وأحكامه التي وجب إتباعها مجسدة فيما جاء بين دفتي المصحف، فلا تأويل، ولا عبث بأحكام الله*، وهو خطاب يظهر أنه حاد اللهجة وشديدها. لا يشرح فقط هذا المفهوم وإنما يبين كذلك انعكاساته على الحياة بمختلف مجالاتها خاصة السياسية منها والاجتماعية، ويربط كل ذلك بالحياة الشخصية خاصة لـــ**سيد قطب** وبعلاقته بجماعة الإخوان المسلمين. ثم يقرأ الأهداف الموجودة من ذلك مركزا على الأبعاد السلطوية والأيديولوجية ويتم التعرض إلى ذلك لاحقا (في الفصلين الثاني والثالث من البحث).

كما أن فهم الخطاب الديني للتحرر الذي جاء به الإسلام أختزل في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الوحي الإلهي: "إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف، الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله"[3]، وهذا تأكيد على مفهوم الحاكمية باستعمال المعنى المضاد أو المناهض للأول، أي تحديد مفهوم الحاكمية استنادا إلى البشر في علاقتهم بحكم الله تعالى.

---

[1]– هذا الدين، ص 15–16. نقلا عن: أبو زيد. نفسه ص105.

[2]– معالم في الطريق، ص 71. نقلا عن: أبو زيد،نفسه، ص105.

* –حسب شرح الناقد.

[3]– معالم في الطريق، ص62 . نقلا عن: المرجع السابق، ص 105.

III -2- العلمانيـــــة:

يظهر الناقد في حالة صراع مع الخطاب الديني، فهو يحدد مفاهيمه انطلاقا من هذا الصراع، حيث يكون في حالة شرح أو حالة تبرير ودفاع، وفي كلتا الحالتين يسعى لإثبات صحة آرائه النقدية وحتى الدينية؛ فالعلمانية بالنسبة إليه مصطلح منبوذ -إذا صحت ترجمة المعنى- إذ "يتجنب كل المفكرين المصريين -إلا قليلا- استخدامه، ويفضل الجميع استخدام مصطلحات مثل 'التنوير' و'الليبرالية' و'الدفاع عن المجتمع المدني'"[1]؛ لأن هذا المصطلح مرتبط بمفهوم غير مفهومه الحقيقي من وجهة نظر الناقد.

يبحث عن الجذر الاشتقاقي للعلمانية "هل هي من العلم أم من العالَم، والأساس الاشتقاقي من العالَم وليس من العلم وإن كان هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة 'العلم'. إن الاهتمام بالعلم وبشؤونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة 'العلمانية'، وكان هذا الموقف مناقضا لموقف الكنيسة الذي يجعل من 'الآخرة' ومن 'العالم الآخر' الهدف والغاية. الصراع إذا كان بين 'الدنيويين' إذا صحت الترجمة وبين 'الأخرويين' وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/الإنسان دون إهدار اللاهوت/الدين، في حين يركز الأخرويون على اللاهوت/الدين مع إهمال الناسوت/الإنسان"[2].

وحين التحدث عن مصطلحي الدنيوية والأخروية ، يظهر نوع من اللين نحو العلمانية حيث يقول: "لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى 'الدنيوية' بدلا من'العلمانية' غافلا عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب النقيض للمفهوم، من الدنيوية وهو الأخروية..."[3]، رابطا المصطلح بالواقع.

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 196 .

[2]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 40 .

[3]- المرجع نفسه، ص 84 .

يحدد بعد ذلك الرؤية الخاطئة التي قدمها الطرف الآخر للعلمانية، والتي ينفيها مباشرة مؤكدا في الوقت نفسه على وجهة نظره الخاصة "فالعلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة، إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسة عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة "[1]، مكررا ذلك في أكثر من موضع من المدونة.

يرى أن الخطاب الديني اختزل "العلمانية الأوروبية في صفة واحدة هي مناهضة الدين، أي أنها تتحول إلى حركة لادينية مبدؤها الرئيسي وشغلها الشاغل فصل الدين عن الدولة"[2]، وهو يتحدث عنها (أي الخطاب الديني) "بوصفها خطرا ماثلا"[3]، ويربطها بالإلحاد والصهيونية، "وتصل المبالغة إلى حد الزعم [إن عند آلاف العلمانيين من أتباع **ماركس** و**هيدجر** و**سارتر** قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتي من أوربا...إنهم يؤمنون بنظرية المسايرة إيمانا قويا]"[4].

كما يستشهد برأي لـــ**سيد قطب** يؤكد أن وجود العلمانية نابع من التأثر بالغرب، وخاصة الفلسفة اليونانية التي لا تدرك عن الله شيئا، فهي"تنسجم مع التفكير الغربي الذي ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه. فعلاقته به، علاقة صانع الساعة بالساعة، صنعها أول مرة، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه، وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدبر الإله شيئا عنده من أمر العالم..."[5]. في الواقع الناقد يقدم كل الأدلة التي يثبت من خلالها ذاتية الأحكام حول العلمانية عند الطرف المناهض.

---

[1]– المرجع السابق، ص 31 .

[2]– المرجع نفسه، ص 82.

[3]– المرجع نفسه، ص 83 .

[4]– الصحوة الإسلامية، يوسف القرضاوي. ص110، ص73. نقلا عن: المرجع نفسه، ص 83.

[5]– الصحوة الإسلامية، يوسف القرضاوي. ص216، نقلا عن: المرجع نفسه ، ص 82 .

يكرر –تأكيدا– نفيه كل ما يوحي بالسلبية عن العلمانية "فهي في نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية كانت في نشأتها حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على الشؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين 'الإسلام' و'الدولة' مسألة فكرية وليست مسألة دينية "[1].

هذه رؤية الباحث للعلمانية مصطلحا، مفهوما وممارسة عملية على أرض الواقع، أما الدكتور **مصطفى حسيبة**، فيعرف العلمانية في المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية بعد البحث عن أصولها السياسية واليونانية، بأنها "دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني الكلمة في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم...وهي ترجمة للكلمة الأنجليزية "sécularisme"، وترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدنيوية"[2]. أما عند اليونان فإنها اشتقت من "**Axoc**/لاوس/شعب "رعاع" أي عكس الكهنة وهم النخبة في الماضي، من ثمة صارت الكلمة تدل على القضايا الشعبية الدنيوية، بعكس (الكهنوتية) الدينية"[3].

يحدد صاحب المعجم الفلسفي آخر تطورات العلمانية الدلالية على يد **جون هوليوك** (1817–1906 م) بأنها "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"[4].

أما **علي حرب** في قراءاته لبعض أعمال الناقد فإنه لم يعلق على هذه المفاهيم والرؤى للعمانية سوى في قوله: "إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعمانية، لأن العلمانية ليست برأيه نقضا للدين ولا نفيا لدوره في المجتمع"[5]. فرؤية الكاتب للعلمانية

---

[1]–أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 146 .

[2]– حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي، أول معجم شامل للمصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفاتها، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص: 345.

[3]– المرجع نفسه، ص 344.

[4]– المرجع نفسه، ص 345.

[5]– حرب، علي. نقد النص، ص 211.

تركز على الجانب الايجابي وتكاد تنفي كل ماله علاقة بالسلبية، سواء من حيث الممارسة أو الانعكاس على الحياة.

III-3- التوفيـــــق:

ناقش هذا المفهوم على المستوى المعرفي، وعلى المستوى الاجتماعي والديني في الوقت نفسه، فالتوفيقية هي "المبدأ المفسر لطريقة مواجهته للخطر الإيديولوجي الناتج عن تنامي اتجاه اليمين الإسلامي على مستوى الخطاب الفلسفي والديني"[1]، تفرضها علاقات الطوائف ببعضها البعض فمن "وقع في تحد بين اليمين واليسار [تكون] التوفيقية المرتبطة بهاجس التوحيد بين الإخوة الفرقاء في جسد الأمة هي الاستجابة الإيديولوجية لذلك التحدي"[2].

يبرر الاتجاه اليساري موقفه هذا بالرغبة في حد النزاع بين أصحاب الفكر التجديدي وأنصار التراث، ولكن "الواقع أن التوفيقية جزء أصيل في بنية 'اليسار الإسلامي'، وتلتقي التوفيقية بوصفها نهجا فكريا مع 'التَّقية' بوصفها نهجا سياسيا، فيلجأ المفكر اليساري أحيانا إلى 'التَّقية' على مستوى الفكر، ويمارس التوفيقية على مستوى الخطاب السياسي"[3].

تتعدد تفسيرات الباحث للتوفيقية، فيبدأ بطرح المفهوم اعتمادا على المنهج البنيوي التكويني، "فإذا كانت تمثل البنية الفكرية العميقة في خطاب اليسار الإسلامي، فمن الطبيعي أن تخضع البنية السطحية لهذا الخطاب لمثيرات الواقع، فتميل في الستينات إلى جانب العلمانية التقدمية، وتميل في أواخر السبعينات وحتى الآن إلى جانب

[1]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 143.

[2]- المرجع نفسه، ص 149.

[3]- المرجع نفسه، ص 150.

السلفية"[1]. ثم ينتقل لمناقشة أدق التفاصيل التي ظهرت فيها التوفيقية كسلوك إيديولوجي، وابستيمولوجي في الحياة، وعلاقتها بالتراث وطريقة تفاعله مع الماضي والحاضر.

III -4- التلفيـــــق:

يرى أن التلفيق هو نتيجة حتمية لمحاولة التوفيق بين أطراف مختلفة، أو بين أفكار ومبادئ متباينة تصل إلى حد التناقض، حيث يقول عن أحد التيارات التوفيقية "ومشكلة هذا التيار الوسطي التوفيقي أنه ينتهي إلى التلفيق، بانتقاء عناصر فكرية من هنا وهناك، أي عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة بل ومتعارضة أحيانا ليصنع منها على تفاوتها بناءا واحدا يصلح للحاضر"[2].

يعتبره نوعا من التلوين لأنه يخلخل الأفكار والمبادئ والقيم، إذ "يتجلى الطابع التلفيقي...في البحث عن حلول وسطى لكل المتناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة، وفي البحث عن 'مبدأ واحد' يعد 'العلة الأولى' أو 'علة العلل' لتفسير أي تعديدية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية من جهة أخرى"[3]. إذن يطلق الناقد مفهوم التلفيق على كل فكرة تهدف إلى الربط بين المتناقضات، والأطراف المتباعدة، من أجل الحصول على حلول وسطية. وتكون غير مجدية لأنها بالضرورة ستفرض نوعا من التحيز إلى طرف أكثر من الآخر، أو يصل أصحابها إلى بعض المعارف النظرية التي يصعب تطبيقها في الواقع.

III -5- التـــــراث: (Patrimoine)

[1]- المرجع نفسه، ص 152.

[2]- أبو زيد ، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 184.

[3]-أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، ص 46.

حرص على التذكير بأهمية التراث سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ويعود السبب في ذلك إلى سعيه لفهم الحاضر دون إغفال الماضي وإبراز العلاقة الجدلية بينهما، فهو يعرف التراث انطلاقا من تكوينه الخاص في بعض الأحيان، ثم يستند إلى بعض المراجع أحيانا أخرى، لأنه يرى أن تحديد المفهوم الصحيح لتراث هو الذي سيخلص العالم الإسلامي من تخلفه، وسيساهم في حل مشاكله.

يرفض تعريف بعضهم للتراث بأنه مخزون نفسي وهي رؤية الخطاب اليساري ،فهو يمثل "نتاج الواقع الذي نشا فيه، أي انه نتاج بشري تاريخي يقع خارج دائرة 'القداسة'، إنه [تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته] وهو من ثم ليس [مجموعة من الحقائق 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]، في حين تختلف رؤية الطرف النقيض أي الطرف السلفي للتراث، "فهذا التصور يختلف اختلافا جوهريا عن تصور نقيضه الذي يوحد بطريقة ميكانيكية بين 'الإسلام' والتراث، بعد أن يقوم باختزال هذا الأخير في بعض اتجاهاته وتياراته، نافيا ما يتعارض مع إيديولوجية خارج دائرة الإسلام"[2].

يصل إلى استنتاج هام بعد مناقشته للفقرة السابقة حول التراث تتمثل في أن "مقولة التراث مخزون نفسي مقولة غامضة تحتاج للمراجعة وإعادة التأسيس"[3]. إن التراث "نتاج تاريخي خالص، حيث لكل عصر ثقافته وتصوره فيه، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي. كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي ولا يعني هذا بأي حال قيام العلاقة بين الماضي والحاضر على 'الانفصال' وان كانت بالمثل لا تقوم على الاتصال الذي يكون

[1]– التراث والتجديد، ص 11. نقلا عن: أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 157.

[2] – أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 157.

[3] – المرجع نفسه، ص 162.

فيه الماضي فاعلا والحاضر مفعولا، إنها جدلية الاتصال/ الانفصال التي يمثل الحاضر فيها نقطة البدء والتماس"[1].

كلما تحدد المفهوم الحقيقي للتراث، كلما وجه الإنسان نفسه، ووجه طريقة تفكيره في الحياة، خاصة عند اعتبار التراث ذلك الماضي الجميل وربطه بكل ما يتعلق بالإسلام دون غيره، "فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن 'التراث' يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف"[2].

كما يذكر أثر اختزال مفهوم التراث في الإسلام، إذ يقول: "لقد تحول التراث –الذي تم اختزاله في الإسلام– إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع، صار معبرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح "التقدم" مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية..."[3]، فهو يحدد مفهومه للتراث مقارنة بمفهوم التقدم.

III –6– الأنطولوجيـــا (Ontologie):

هناك بعض المصطلحات التي استعملها الناقد دون التركيز على مفاهيمها بصورة مباشرة، وإنما إما كان يشير إليها إشارة عابرة، أو انه لا يتوقف عند معناها تماما، ويتضح ذلك في سياق تداوله إياها، ففيما يخص هذا المفهوم يذكره عندما يناقش ترتيب مواقع 'العالم'، 'واللغة' و'الثقافة'؛ "فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع العالم أولا، ثم الثقافة ثم اللغة"[4].

"الأنطولوجيا هي مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود،...كان **فولف** يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت،

---

[1]– انظر، تيزيني، الطيب. من التراث إلى الثورة، ص 631.أبو زيد، نصر حامد. المرجع نفسه، ص 162.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. النص، والسلطة، والحقيقة، ص 13.

[3]– المرجع نفسه، ص 13.

[4]– المرجع نفسه، ص 82.

اعتمادا على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون الالتفات إلى التجربة...وهي تشكل أساس العلوم الجزئية"[1]. هذا المفهوم متكرر بطريقة غير مباشرة في مدونة الباحث، خاصة في دراسته لابن عربي، ومناقشته لبعض القضايا الفلسفية رغبة منه في الربط بين الدراسة النقدية للتراث العربي والفكر الفلسفي للناقد.

III-7- الإيديولوجيـــة (Idéologie):

ربما لا أكون مبالغة إذا قلت إنه لا تخلو صفحة من صفحات مدونة الناقد، إلا وتحتوي على كلمة 'الايدولوجيا'، فهو حين يناقش الخطاب الديني، يكرر كثيرا هذا المصطلح وحين يقارن بين خطاب اليسار واليمين وخطاب النهضة، لا يستطيع أن يتخلى عن استعمالها، وهكذا حتى في حديثه عن الواقع "فالايدولوجيا، هي منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية، وقد يكون محتواه دينيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو فلسفيا"[2]، ويركز الناقد على الجانبين الديني والسياسي في اهتماماته.

III-8- الوجـــود (Existence):

لم يحدد معناه بطريقة مباشرة، وإنما استعمله معتمدا على وضوح مفهومه عند الملتقي، وذلك في دراسته لـــ**ابن عربي** خاصة ضمن العناوين: التأويل والوجود، القرآن والوجود، اللغة والوجود، ويتعامل معه انطلاقا من الرؤية الصوفية. وانعدم هذا المصطلح عند حديثه عن الفرق الكلامية. وربما لم يحدد الناقد هذا المفهوم لصعوبة ذلك، حسب ما وجدت في المعجم الفلسفي "فالوجود هو كلمة مألوفة جدا في جميع اللغات تعبر عن مصدر الفعل 'وجد'...لكن في الفلسفة يبقى من أشد المصطلحات عصيانا على التعريف والتحديد، فهو يقع في قلب أي فلسفة وبالتالي يختلف تعريفه

[1]- حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي، ص 105.

[2]- المرجع السابق، ص 106-107.

بحسب الرؤية الكونية أو المدرسة الفلسفية...ويعتبر البعض أن الشيء يمكن أن 'يوجد' بمجرد حصول صورته في الذهن أي دون أن يصبح محسوسا حقيقيا"[1].

III -9- المعرفـــــة (Connaissance):

يميز الباحث بين أنواع من المعرفة، لتعلقها باتجاهات فكرية مختلفة، فمنها المعرفة الفلسفية، والمعرفة الخطابية والمعرفة البرهانية، والصوفية(العرفانية) والمعرفة العقلية، ويعتبرها أساس البحث خاصة في الحديث عن الفرق الكلامية، و"المعرفة هي الوعي وفهم الحقائق، واكتساب المعلومة عن طريق التجربة أو من خلال تأمل النفس، المعرفة مرتبطة بالبديهة واكتشاف المجهول وتطوير الذات"[2]. أما المعرفة عند الصوفية فهي مرتبطة بالشريعة وبالوجود "فمرة يصعد الإنسان – معرفيا- إلى الألوهة...ومرة ينزل – معرفيا- أيضا إلى درك الحيوان والجماد"[3].

كما يفرق بين المعرفة، وبين الابستيمولوجيا ولكن ليس بطريقة مباشرة، فحين يناقش أفكارا محددة، يستعمل مصطلح المعرفة، أما فيما يخص النظريات، فيفضل استعمال ابستيمولوجيا، "فلو بدأ الباحث من منظور ابستيمولوجي، أي معرفي، فإنه يضع 'اللغة' أولا ثم 'الثقافة' ثم 'العالم'"[4]. و"الابستيمولوجيا هي دراسة العلوم النقدية (Epistémologie)،...ويعرفها **لالاند** في معجمه الفلسفي بأنها فلسفة العلوم، لأن نظرية الفلسفة تدرس بشكل نقدي مبادئ كافة أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها"[5].

استعمل أيضا مفاهيم أخرى مثل: الشريعة، العالم، العلامة، الفهم...الخ؛ ولكن حاولت اختيار ما سبق ذكره حتى لا يخرج البحث عن الأهداف المرجوة منه.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 680.

[2]- المرجع السابق، ص 602.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 195.

[4]- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة والحقيقة، ص 82.

[5]- حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي، ص 603.

ومما يمكن استنتاجه:

1- مزج الكاتب بين المصطلحات والمفاهيم الفلسفية والدينية (خاصة علوم القرآن) والنقدية، واقتضت المدونة ذلك.

2- رفضْ ما يقدمه الآخر من مفاهيم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إذ يصر على صحة مفاهيمه ومصطلحات تعريفا واستخداما، أما الآخر المناقض له والذي يسعى إلى نقده فإن كل ما يقدمه يدخل في دائرة التعلق بالماضي وعدم مواكبة الحاضر أو عدم القدرة على إقامة جدلية بينهما.

3- تعددية المنهج وتداخل الآليات الإجرائية التي توسل بها الناقد، فمثلا يعلن توسله بالمنهج السيميائي لكنه يتعدى ذلك إلى آليات المناهج الأخرى كالأسلوبية والتاريخية والسوسيولوجية.

الفصل الثاني: التأويل

يرتبط التأويل في النقد العربي ببعدين: البعد الأول يتمثل في أنه كان أداة لفك رموز ومعاني الآيات القرآنية. أما البعد الثاني فيتمثل في أنه منهج نقدي من المناهج المعاصرة، والتي مثلت فكر ما بعد الحداثة، إذ يسعى إلى تطبيقه على النصوص الأدبية، النقدية، وحتى النص الديني.

نزل الوحي بلغة العرب، لكنه كان معجزا بآياته، يحتاج للبحث وللقراءات المتكررة، وباستعمال وسائل مختلفة لفك شفراته، والحصول على دلالات منتهية – مبدئيا– لتلك العلامات النصية التي تشكله، خاصة إذا تجاوزنا تاريخيا عصر النبوة. كما يبين التتبع التاريخي أن الاهتمام بالتأويل كمنهج لتحصيل دلالات الوحي، قد اتسعت مجالاته مع اتساع الدولة الإسلامية، جغرافيا وسياسيا وفكريا، من أجل القضاء على الفتن وتوحيد الرؤى بين المسلمين الأوائل والمستحدثين. وتأثر تطبيقه على النص الديني بالصراعات السياسية والانقسامات الفكرية.

يصر **نصر حامد أبو زيد**، في أكثر من موضع من مدونته على أن معركة صفين هي الانطلاقة الأولى لاعتبار التأويل نهجا إسلاميا لفك الشفرات، والوصول إلى الدلالات والوقوف على الأحكام، إذ تعددت الفرق وتغير فهمها للمعاني والدلالات.

وتحددت وسائل التأويل وآلياته عند كل فرقة أو تيار، تبعا للمرجعية الفكرية والمعرفية سواء على مستوى العقيدة فيما يخص الذات الإلهية، أو شخص **الرسول صلى الله عليه وسلم** مبلغ الرسالة، أو القرآن بآياته ومعجزاته ولغته الرامزة، أو الإنسان بصفة خاصة والوجود بصفة عامة. لأن "العالم الذي يعرضه القرآن للوجود يجعل في اللحظة الواحدة إحاطة السورة وانفصال الآية، والتعالي المترتب عن نهاية الآيات في فهم واحد، والوحدة هنا لا تعني القبض الكامل على المعنى النهائي للقصد"[1]. فهناك من اعتمد النحو، وآخر ركز على الجانب البلاغي، وثالث جمع بينهما، وغيرهم من توسل بالرؤى الصوفية والشطحات العرفانية، كما لا ننسى من اتبع القواعد الفقهية ولم يحفل بغيرها.

[1] - ناصر، عمارة. مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي، دار الفرابي، بيروت، ط 1، 2007، ص 107.

تأثر النقد العربي بتيارات النقد الحديثة واتجاهاته، وكان من بينها التأويل – إذا اعتبر منهجا– إذ ظهر ليعيد تأويل النص المقدس من طرف بعض المفكرين والفلاسفة، بهدف التخلص من المسيحية النفعية، وسيطرة الكنيسة لفائدة أشخاص بعينهم وإهمال بقية الشعب. لكن انتقاله إلى العالم العربي كان في صورة أخرى، لأنه أصبح مرتبطا بعلوم كثيرة منها الفلسفة، المنطق، الأنثربولوجيا، علم النفس، وعلوم اللغة الحديثة بكل أقسامها، علم التاريخ، علم الاجتماع...إلخ.

هنا "وجب على الثقافة الإسلامية أن تواجه ثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهيمنة والتحدي"[1]، وأصبحت "الإشكالية تتلخص في وجود مفارقة بين الأصالة والحداثة، بين الوفاء للماضي والانتساب إلى الحاضر، وتكشف عن صعوبة تعريف الذات من دون الآخر"[2]. لذلك وجد النقاد والباحثون أن عليهم أن ينتهجوا التأويل للبحث في أغوار التراث، بهدف تجديد المعاني من جهة، وبهدف اكتشاف الذات من جهة أخرى، خاصة وأن العربي قد عانى من وجود هوة بين الحضارة المزدهرة في القرون الأولى بعد البعثة، وبين التراجع والانهزام الفكري والحضاري في القرون الأخيرة.

أصبح التأويل إذن "حوارا في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع، لأن المؤول يفهم فهمه ويقول كينونته"[3]. ويعد **أبو زيد** من أولئك الذين يبحثون عن هذه الكينونة ويقولونها في نفس الوقت، فهو يسعى لتأسيس جدلية بين الماضي والحاضر، لاكتشاف الهوية الحقيقية، لذلك كان التأويل مرتبطا "بصورة 'الإنسان' ومكانته في الفكر الإسلامي"[4] فكان 'الإنسان' الذي احتفى به القرآن والسنة في كثير من نصوصهما قد خضع لتحديدات شتى في مجال الفكر، فهو الإنسان 'المفكر'

[1] - حرب، علي. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1995، ص 187.

[2] - المرجع نفسه، ص 188.

[3] - المرجع نفسه، ص 23.

[4] - أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 139.

عند المعتزلة، 'العارف' عند الفلاسفة؛ وهو المكلف المطيع عند الفقهاء. وفي معظم هذه التحديدات غاب الإنسان 'الكائن الاجتماعي' عن هذا الفكر"[1].

بالمقابل "صارت التأويلية هي جوهر ولب 'نظرية المعرفة' في محاولتها وصف فعل 'القراءة'...بوصفها بناء معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر 'الذات' و'الموضوع' و'السياق' و'نسق العلامات' و'الرسالة'، وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر، الذي قد يفضي أحيانا إلى 'بروز' بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا"[2].

يقرر "أنه من الصعب أن نزعم أن تطورا مثل هذا قد حدث في مفاهيم 'التأويل' و'التفسير' في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، بالرغم من أن الحديث عن التراث وإشكالية تفسيره وتأويله سيظل ماثلا في أفق همومنا الثقافية والفكرية لأمد زمني يصعب التكهن بوصوله إلى محطة معرفية هادئة، وخالية من صخب النزاع الإيديولوجي والصراع الاجتماعي (الاقتصادي/السياسي) المحتدم"[3].

درس التأويلَ ضمن مشروعه النقدي، عند المتكلمين عامة، وركز على المعتزلة، وعند العارفين (الصوفيين) وعند الفقهاء والأصوليين، سواء منهم القدماء أو المعاصرون. كما قدم أيضا تأويلاته الخاصة للتراث والنص الديني. لكن ما هدفه من هذه الدراسات؟ هل يسعى لإثبات حاجة الناقد لتأويل النص الديني وفق النظريات الحديثة؟ أم يريد أن يثبت أثر التأويل على قيد الحياة الإنسانية. ولذلك وجب التعامل معه بحذر؟ أم أنه يتساءل فقط: هل يمكن أن يستخدم النص الديني لخدمة أغراض اجتماعية، سياسية، اقتصادية؟ وهل التأويل وسيلة لتغيير النص الديني وتوضيح الغامض منه؟ أم هو غاية في حد ذاته؟ هذه الأسئلة وغيرها سأحاول الإجابة عنها من خلال عرض عناصر هذا الفصل.

---

[1] - المرجع السابق، ص 165.

[2] - أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 177.

[3] - المرجع نفسه، ص 177.

I- التأويـــــل عند المتكلمـــين:

ارتبط علم الكلام بفرق سياسية في البداية، إذ كانت لها مرجعيات فكرية مختلفة، وكل واحدة منها أرادت إثبات رؤيتها للوحي، والدين، وأسس الإيمان. لذا تسلحت بكل ما تراه مناسبا من وسائل الإقناع، ومن الأدلة، ومن الشواهد. وفي الحقيقة كان "الكلام بمعناه الفلسفي يشكل البناء القاعدي لأي علم في الثقافة العربية الإسلامية"[1]. أما وسيلته الأساسية فكانت المنطق، خاصة عندما اهتم بتأويل النص الديني.

اهتم الناقد بالمعتزلة دون غيرهم من المتكلمين، رغم أنه ذكر الأشاعرة وتطرق إلى بعض من آرائهم لأنه اعتمد" على المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة خاصة، وهي مقارنة تهدف إلى الكشف بعمق عن خصوصية الفكر الاعتزالي دون أن نتجاوز ذلك إلى بيان الأصول الفكرية للأشاعرة"[2]. وبين الناقد المبادئ الفكرية للمعتزلة خلال عرضه لتأويلهم للقرآن ويمكن أن أعرضها باختصار.

I-1- المرجعيـــــــة الفكريـــــة:

ناقش الناقد هذه المبادئ في جل المدونة تقريبا حتى عند عرضه للأمثلة التطبيقية، لكنه وضح قبل ذلك أن الفكر الاعتزالي قد تأثر بثقافتين أو حضارتين مختلفتين: الحضارة العربية في أوج ازدهارها، والحضارة الأجنبية بمختلف علومها خاصة المنطق، إذ يرى أن كل أفكار المعتزلة ترد إلى مبدأي: 'العدل'و'التوحيد'؛ "فمبدأ 'الوعد والوعيد' داخل في العدل، لأن في كلام الله أنه إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلابد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن

---

[1]- حصيد، فيصل. التأويل في الفكر النقدي العربي القديم: بحث مقدم لنيل درجة دكتورا العلوم في الأدب الحديث، كلية اللغات والآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2008/ 2009، ص 234.

[2] - أبو زيد، نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996، ص7.

لا يخلف ولا يكذب، وكذلك "المنزلة بين المنزلتين" داخل في باب العدل...وكذا 'الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر'"[1].

I-1-1- العقـــل والمعرفـــة:

ارتبط العقل- عند **أبي زيد**- بتحديد المعتزلة والمتكلمين عموما للعلم وأقسامه، إذ إنه يذكر ما جاء عن **الباقلاني** بأنه "اكتفى بالحديث عن أقسام العلوم وقسمها إلى علم إلهي قديم ليس بضروري أو استدلال وعلم المخلوقين المحدث بقسميه الضروري والنظري، وهذه القسمة تكشف عن المنطلق الذي حدد للمتكلمين دروبهم الخاصة في البحث في قضية العقل والمعرفة"[2].

كما يرى أن ماهية العقل تتحدد عندهم بمكانته ووظيفته وحاجة الإنسان إليه؛ فمن حيث المكانة، فإن العقل بالنسبة إليهم سابق على الشرع، أما من حيث الوظيفة فالله "كما زود الإنسان بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوده أيضا بالقدرة على ما كلفه به...وذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم وأحواله. وهذا الاختيار القائم على المعرفة والعلم هو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية"[3].

ترتبط إذن المعرفة بالعقل، وتنقسم إلى ضرورية ومكتسبة، والمعرفة الضرورية هي مرادفة العقل عند المعتزلة، من أجل أن يبينوا تساوي الناس في ما وهبهم الله من عقل، "فالقاضي يحدد الغاية من المعرفة والتكليف معا، وهي معرفة الله -المكلف- ومعرفة صفاته من التوحيد والعدل للتوصل من وراء ذلك إلى معرفة التكليف وأدائه، وبناء على هذه الغاية تتحدد طبيعة العقل وأي العلوم الضرورية التي لابد للمكلف من معرفتها"[4].

---

[1] - المرجع السابق، ص 28.

[2] - المرجع نفسه، ص 58.

[3] - المرجع نفسه، ص 60.

[4] - المرجع نفسه، ص 61.

ذكر أهم العلوم الأولية للعلوم الضرورية، التي بدورها تصبح مقدمة للعلوم المكتسبة ثم بين أنهم طابقوا بين العلوم الضرورية وبين العقل لكنه عد ذلك "خلطا بين المعرفة نفسها وبين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة ونشاطا متميزا للوصول إلى المعرفة"[1]. وأوضح الكاتب أن غاية المعرفة عند المعتزلة هي أداء الأوامر واجتناب النواهي من التكاليف الشرعية، حتى يحصل الإنسان على الثواب ويتجنب العقاب. لذلك أراد المعتزلة أن يثبتوا أن تعلق الفعل بفاعله ينبني عليه إثبات الله لصفاته من التوحيد والعدل، إذ قالوا أن الإنسان يملك الإرادة المطلقة في خلق أفعاله، لكن الأشاعرة يناقضون هذه الفكرة لأنهم يقولون بأن إرادة الله لكفر الكافر أو خلقه له ليس فيه أي نقص أو شك في عدل الله.

يرى بالمقابل المعتزلة أن الفعل إنما يقبح لصفة خاصة به لا صلة لها بالفعل، بمعنى أن الفعل لا يقبح أو يحسن بفاعله، بل يقبح ويحسن لصفة ذاتية في الفعل نفسه، وبالتالي يقع الفعل حسنا أو قبيحا من أي فاعل كان. وقد ناقش المتكلمون هذه الأفكار من خلال الوحي الذي جسدته اللغة، لذلك كانت من أكثر المحاور التي اشتغلوا عليها؛ وهذه نقطة التقاطع بين الفكر المعتزلي وفكر الناقد، إذ ركز على دور اللغة وأهميتها في التأويل بصفة خاصة وفي الفكر النقدي بصفة عامة.

I-1-2- الدلالـــة اللغويـــة: ارتبطت بشرطين: المواضعة والقصد.

بين الناقد أن المعتزلة سعوا لتحقيق مبدأ التنزيه والتوحيد ففصلوا بين صفات الذات وصفات الفعل فصفات الذات هي العلم والقدرة والحياة والقدم، أما صفات الفعل فمنها الكلام. وهنا ناقش المعتزلة فكرة حداثة أو قدم كلام الله.

بدأت مناقشة جميع المتكلمين فكرة مواضعة أو توقيف اللغة من قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ الآية31 من سورة البقرة، إذ أولها كل فريق بما يجعلها دليلا إما على التوقيف أو على

[1] – المرجع السابق، ص 65.

المواضعة، لكن "تعد فكرة الاصطلاح في اللغة عند المعتزلة ضرورية لنفي مشابهة الله للبشر، وذلك إلى جانب اتصالها بقضية الكلام وحدوثه"[1]. تنقل الكاتب في مناقشته بين آراء الأشاعرة والمعتزلة، إذ إن الأشاعرة – إضافة إلى أهل السنة – يقولون بتوقيف اللغة استنادا إلى تأويلهم لنفس الآية، كما يؤكدون على قدم القرآن وعدم خلقه.

استند المعتزلة أيضا إلى أسبقية العقل على النقل، بمعنى أسبقية الدلالة العقلية على الدلالة الشرعية. وهذا بفرض القول بمواضعة اللغة واصطلاحها على عكس الأشاعرة ممثلين في **أبي الحسن الأشعري** يقدمون النقل على العقل، ويرفضون الاستناد العقلي (القياس)، ولذلك فهم يؤكدون على توقيف اللغة. "وينتهي المعتزلة –تأكيدا لمبدأ التوحيد– إلى أن المواضعة على اللغات لابد أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيدا، ولا يجوز أن يبدأ الله المواضعة على اللغة، لأن المواضعة تستلزم الإشارة الحسية التي لا تجوز عليه سبحانه، فإذا تقدمت المواضعة على لغة ما بين البشر،فلا مانع عند المعتزلة بعد ذلك من أن يبدأ الله مواضعة على لغة أخرى"[2]. كما أن الناقد لم يغفل رأي النحاة، واهتم برأي كل من **أبي علي الفارسي** و**ابن جني**، وبين تردد هذا الأخير بين التوفيق والاصطلاح.

ينطلق كل من المعتزلة والأشاعرة مرة أخرى من الآية نفسها في سورة البقرة لمناقشة مفهوم آخر وهو 'القصد'. ويرتبط عند كل منهما بالمعاني النفسية وعلاقتها بالكلام، "فقد كان من نتائج تسوية الأشاعرة بين المعنى النفسي والكلام أنهم على مستوى الدلالة اللغوية لم يفرقوا بين الاسم والمسمى واعتبروهما شيئا واحدا...وقد كانت التفرقة بين المعاني النفسية والكلام هي المقدمة الطبيعية لتفرقة المعتزلة بين الاسم والمسمى، واعتبار الاسم إشارة إلى المسمى"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص 72

[2] – المرجع نفسه، ص 73.

[3] –المرجع نفسه، ص 83.

ناقش الكاتب تأويل الآية عند كل من **الجاحظ** و**القاضي عبد الجبار**، واعتبر أن 'المعنى' عند **الجاحظ** هو نفسه 'القصد' عند **القاضي**. معنى ذلك "أن المواضعة والقصد –جانبي الدلالة اللغوية– غير منفصلين، إذ المواضعة ترتبط بقصد المتواضعين وإلا استحال التفاهم بينهم. ولكي تؤدي اللغو وظيفة 'الإنباء' عند القاضي أو 'الإبانة' عند الجاحظ، لابد من المواضعة"[1].

ينتهي من البحث في الدلالة اللغوية بملاحظة "التداخل الكامل بين وظيفة اللغة من جانب، وبين شرطي دلالتها من جانب آخر، وهما المواضعة والقصد، وإذا كانت العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة انفصام لا يربطها سوى قصد الجماعة التي تتواضع على هذه العلاقة، فإن العلاقة بين العبارة– التركيب – وما تدل عليه من المعنى النفسي على المستوى البشري ومن القصد على المستوى الإلهي هي أيضا علاقة انفصام، وبذلك انتهى المعتزلة إلى الفصل بين المعنى واللفظ على مستوى الأفراد، وإلى الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب"[2].

كما أن الأشاعرة قد انتهوا إلى نفس النتيجة رغم اختلافهم في المبدأ "فاعتبار الكلام دلالة على ما في النفس والتسوية بين الكلام وبين الخط والإشارة في الدلالة على هذا المعنى يؤكد هذا الانفصال بين الدلالة والمدلول عليه"[3]، إذ يبدو الكاتب متفقا مع هذه الفكرة لأهميتها في العملية التأويلية.

I-2- الآليـــــات والأســـس:

يؤول المعتزلة والمتكلمون عموما آيات القرآن باستعمال آليات مختلفة أساسها عقلي، ولكنها تتأرجح بين البلاغة والنحو والمنطق، حسب ما يخدم الفكرة ويحقق السجال بينها وبين بقية الفرق الكلامية. تتبع الباحث هذه الآليات والأسس وتطبيقاتها

[1]– المرجع السابق، ص 85.

[2] –المرجع نفسه، ص 90

[3]– المرجع نفسه، ص 90.

خلال الفصلين الثاني والثالث من كتاب الاتجاه العقلي في التفسير تتبعا تاريخيا بحسب الشخصيات النقدية، وحاولت استخراجها على الشكل الآتي:

I-2-1- المجـــــــاز:

يميز بين ثلاث اتجاهات أساسية: "الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة وحسم ضد أي فهم للقرآن يتجاوز ظاهره اللغوي ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر الله بعلمه...أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الأشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز"[1].

بدأ بدراسة التطور التاريخي لمصطلح المجاز واستخدامه، حيث تتبعه من "المفسرين منذ ابن عباس حتى وصل إلى الجاحظ وابن قتيبة"[2]، بدأ بمصطلح المثل لأنه كان أكثر شيوعا "على ألسنة المفسرين مثل ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي، ثم على ألسنة اللغويين كأبي عبيدة والفراء من بعد في تحليلهم للعبارات القرآنية"[3]، إذ إنه يرى المثل مرادفا للتشبيه وحتى التصوير، بعد أن قدم رؤية كل واحد منهم وذكر بعضا من الأمثلة التي استدلوا بها، مستخدما المنهجين التاريخي والسوسيولوجي.

أشار أثناء رصده تطور مصطلح المجاز إلى أن صيغة 'مجاز' لم تستعمل إلا مع الجاحظ، باستثناء صيغة تجوز التي استخدمها الفراء، لكنه وقف عند نقطة هامة، وهي أن "الجاحظ قد استخدم كلمات الاشتقاق والتشبيه والمثل والمجاز بمعنى واحد"[4]. كما تعرض إلى آراء الرماني حول الأثر النفسي وركز على 'التشبيه'، 'الاستعارة'، 'المبالغة' و'الإيجاز'. وأبدى اهتماما واضحا بدراسات **القاضي عبد الجبار** لسبب بسيط هو أن

[1] – أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 122- 123.

[2] – أبو زيد، نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير، ص 93.

[3] – المرجع نفسه، ص 94.

[4] – المرجع نفسه، ص 116

القاضي يكون في نظره أفضل ممثل للمعتزلة، وأحرصهم على تطبيق مبادئها، لأن المجاز يرتبط لديهم بمجموعة من الأسس التي وجب الارتكاز عليها في تحديد الدلالة وهي:

- الأساس العقلي،
- قياس الغائب على الشاهد،
- المحكم والمتشابه.

يطلق **القاضي** اسم المشابهة "على العلاقة بين المعاني المجازية والمعاني الحقيقية"[1]. غير أن "فكرة المشابهة لا تعني التطابق، وإلا لتحول المجاز إلى حقيقة، ولضاعت الحدود بين العوالم، خصوصا بين عالمي الشاهد والغائب، وهي حدود يحرص المعتزلة على وجودها وصلابتها...ومبدأ القياس نفسه يقوم على نوع من المشابهة التي لا تتطابق ولا تلغي الحدود بين العالمين"[2].

يذكّر بملاحظة هامة وهي أن "المعتزلة لا يحبون التوسع كثيرا في الاستعمالات المجازية، ويحرصون على البعد عن التأويلات المجازية كلما وجدوا في حقيقة اللغة مخرجا...لكنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق وتصورهم لله ولعدله"[3]. إذ تعتبر القرينة العقلية هي التي تحدد تأويل العبارة، فمثلا قد "سبقت لنا المعرفة العقلية بأن الله حكيم لا يختار القبيح، ولا يأمر به، فإذا ورد في كلامه أمر يدل بصيغته على القبح، كان لنا أن نتأول هذا الأمر على أن المقصود به هو التهديد، وهذه المعرفة بقصد الله –وهي معرفة عقلية– هي التي تسمح لنا بتأويل ظاهر الصيغة، وهي التي يطلق عليها المعتزلة القرينة العقلية

[1] – المرجع السابق، ص 129

[2] – المرجع نفسه، ص 129.

[3] – المرجع نفسه، ص 130.

أو الدليل العقلي"[1]، ومما نلاحظه في هذه الفقرة أنه يعارض الحكم السابق المتمثل في أن المعتزلة يتخذون من المجاز سلاحا.

I-2-2-المحكـــــم والمتشابـــــه:

وجد المعتزلة (المتكلمون) في المحكم والمتشابه أساسا دينيا للتأويل، وهذه الفكرة بدأت مع قراءتهم للآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ آل عمران/07.

يسرد الكاتب ما ذكر حول سبب نزول هذه الآية، ثم يؤكد أنها ارتبطت بنزاع سياسي، ثم يبدأ بتحديد المحكم والمتشابه، انطلاقا من مرويات المفسرين كـــ**ابن عباس** و**الطبري**، ويبين أن هناك اختلافا كبيرا في ذلك. كما يشير إلى "إمكانية معرفة المتشابه لما يترتب عليه من إعراب قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ وهل تعطف على ما قبلها، أم تقطع عما قبلها وتعتبره جملة مستأنفة؟...وتتحول هذه القضية على يد المعتزلة إلى قانون عام يحكم – من وجهة نظرهم – مشكلة التأويل"[2]. ويذكر تأويلات **ابن عباس** و**مجاهد** للآية استنادا إلى آيات أخرى من القرآن.

لم يحدد القرآن بصفة دقيقة وواضحة الحدود بين المحكم والمتشابه، لكن المعتزلة "اعتبروا كلما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز، بل يحق لهم تأويله. وبذلك نقلوا الخلافات العقلية الاستدلالية إلى القرآن على أساس وجود المحكم والمتشابه فيه"[3].

[1] – المرجع السابق، ص 136.

[2] – المرجع نفسه، ص 143.

[3] – المرجع نفسه، ص 164.

درس لذلك **القاضي** الخطاب في النص القرآني وبين أنواعه المتمثلة في: "نوع يدل ببنيته ولا يحتاج لقرينة عقلية أو لفظية، هو الذي يدل على الأحكام الشرعية، كالصلاة ومقاديرها وشروطها، لا يمكن أن تعلم إلا بخطاب الله ولا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده، أما النوع الثاني فهو يدل بنفسه وبأدلة العقل معا، ويمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، وكذلك يمكن للعقل وحده أن يدل عليه. وذلك مثل الآيات التي وردت في نفي الرؤية عن الله، وفي كثير من مسائل الوعيد، أما النوع الثالث من أنواع الخطاب الإلهي فهو لا يدل إطلاقا بصيغته على المراد به بل العقل هو الذي يدل منفردا، وذلك كل الآيات التي وردت في التوحيد والعدل"[1].

ذكر أيضا وجهة نظر الأشاعرة في هذه القضية إذ "اعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابها. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن خصوم المعتزلة كانوا يستفيدون دائما من نهج المعتزلة في النظر والتأويل وإن خالفوهم في النتائج دائما"[2].

I-3- التطبيقـــات والقضايـــا:

ربط تطبيقات المعتزلة التأويلية بمبادئهم وأسسهم فضلا عن ذكره بعض الأمثلة عن النحويين واللغويين والمفسرين، إذ بين رؤية **مقاتل بن سلمان** لكلمتي 'يد' و'فوق' في القرآن الكريم، وقد "رآها على ثلاثة وجوه، اليد بعينها مثل في قوله تعالى في سورة ص: ﴿...مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...﴾ ص/75 يعني يدي الرحمن، وأيضا في قوله: ﴿...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ المائدة/64، وقوله: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ الأعراف/108، أما الوجه الثاني فتكون فيه اليد مثالا للنفقة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ المائدة/64، وأخيرا الوجه الثالث وتكون فيه اليد بمعنى فعل مثل قوله تعالى

[1]- المرجع السابق، ص 185.

[2]- المرجع نفسه، ص 164.

في سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً﴾ يس/71، وفي سورة الفتح قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح/10، وقوله في الحج:﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ الحج/10 "[1].

بيّن أن **أبا عبيدة** جمع بين التأويل والمصطلحات البلاغية، حيث تعرض لقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النحل/26، فعبر عنه 'بمجاز المثل والتشبيه'.(ص 155)، فضلا عن أنه اهتم "بالآيات التي يوحي ظاهرها بمشابهة الله للبشر ليؤولها تأويلا يتفق مع التنزيه والتوحيد الذي آمن به كل من الخوارج والمعتزلة"[2]. واستشهد **الفراء** بالشعر ليحل معضلة تأويل الآيات. إذ استند "في تأويل قوله تعالى:﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ 'إلا هو' بقول الشاعر:

أستغفر اللهَ ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

و...الاستشهاد بالشعر هنا لا يحل المشكلة"[3].

يشير إلى أمثلة أخرى كثيرة، منها ما يرتبط بالجانب النحوي أو اللغوي، أو حتى القراءات القرآنية "مثل الخلاف الحاصل حول قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾، فأبو عبيدة قرأها 'أمرنا' على وزن أفعل وفسرها بأنها بمعنى أكثرنا...يتفق مع المعتزلة في مبدأ العدل وحرية الإنسان ولكن الفراء يتجه اتجاها آخر، فهو يقبل القراءة المشهورة 'أمرنا'"[4] (بمعنى أمرنا الخفيفة)، إذ يؤول على أساس وجود محذوف ويقول الكاتب "بأنه التأويل الذي قبله القاضي عبد الجبار ورفضه الزمخشري، واعتراض الزمخشري قائم على أساس أن في الآية على هذا التأويل محذوفا لا يدل عليه السياق"[5].

---

[1]– المرجع السابق، ص 149– ص 150.

[2]– المرجع نفسه، ص 154.

[3] – المرجع نفسه، ص 160.

[4] – المرجع نفسه، ص 162.

[5] – المرجع نفسه، ص 162.

يناقش في ثنايا التأويل شروط المعتزلة بالنسبة للمؤول فـــ**أبو القاسم الرس** مثلا يشترط أن "تتوافر فيه القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه. ولا يصبح العلم بالعربية وتراكيبها كافيا، أي أن يكون عالما بالفصاحة وأحكام الشرع والقياس والسنة"[1]. وركز الكاتب على تأويل **أبي القاسم الرس** للآية: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ النساء/164، "إذ يريد أن ينفي عن الله صفة الكلام بمعناه الحسي الحرفي، ويخرج من ذلك لمناقشة مشكلة خلق القرآن، يستدل على حدوث القرآن – الكلام الإلهي– بآيات أخرى من القرآن"[2].

كما ذكر رأي **ابن قتيبة**، فـــ"المتشابه عنده قد أدخل فيه الحروف المقطعة في أوائل السور"[3]، وأثر ذلك على مسلكه التأويلي، ثم يورد أمثلة فيما هو مشترك بينه وبين غيره، وفيما هو مستقل مثل :﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾، وفي جميع الآيات التي تضيف إلى الله وجها معناه هو"[4]، أما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ بمعنى (هين عليه، سهل عليه)..(ص 174).

هذا فيما يخص قضية التوحيد، إذ إنه يتفق مع المعتزلة – كما يورد **أبو زيد** –أما في قضية العدل "فإننا نجد الخلاف واضحا، وهنا تبرز الشخصية السنية لابن قتيبة"[5]، فحين يرد **ابن قتيبة** هجوم النظام على **ابن مسعود** "يلمح بشكل غير مباشر إلى معنى الإحكام في معنى بعض الآيات التي يفسرها على ظاهرها مخالفا بذلك المعتزلة الذين يتأولون هذه الآيات على أساس أنها 'متشابهات' وهي كلها آيات توهم بأن الله هو الذي يضل وهو الذي يهدي"[6].

---

[1] – المرجع السابق، ص 165.

[2] – المرجع نفسه، ص 166.

[3] – المرجع نفسه، ص 173.

[4] – المرجع نفسه، ص 174.

[5] – المرجع نفسه، ص 175.

[6] – المرجع نفسه، ص 175.

استدل الناقد بقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ 22/المجادلة، وفي الرحمة بقوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ 156/النساء، وقوله لرسوله: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ 56/القصص، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يجعل صدره ضيقا حرجا كأنّما يصّعد في السماء﴾، "إذ إن ابن قتيبة يراها محكمات لا تحتاج إلى تأويل، وإن احتاجت لمزيد من الشرح والتوضيح ردا على تأويلات المعتزلة لها"[1].

ركز على دراسة تطبيقات **القاضي عبد الجبار** للتأويل، واتصاله بمبادئ المعتزلة وأسسهم وقضاياهم، لكنه في الوقت نفسه اقتصر على ذكر جهود **القاضي** في قضيتي رؤية الله وخلق الأفعال، إذ ربط المعتزلة بين نفي الرؤية على الله وأصل التوحيد، وبين صفات المدح التي لا يجب نفيها عن الله. "وفي هذا السبيل يقسم المعتزلة ما يمتدح به الله نفسه إلى قسمين: القسم الأول ما يرجع إلى صفات الفعل، أما القسم الثاني فهو ما يرجع إلى صفات الذات"[2]، وهذه القضية يستدل عليها عندهم بالسمع والعقل معا على شرط "ألا تقدح في أساس التوحيد، حتى مع الجهل بها، حيث يجعلون العقل والسمع متساويان في الدلالة"[3].

ناقش أهم الآيات التي ذكرها **القاضي عبد الجبار**، الآية 103 من سورة الأنعام: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، فدليل المعتزلة أن الله لا يرى –عقلا– أما خصومهم فيميزون بين الفعلين 'رأى' و'أدرك' وأن الله لم ينف في الآية 'أن يرى' بل نفى 'أن يدرك'، وهنا يدخل المعتزلة في جدال مع خصومهم، حول الفرق بين لفظ 'أدرك' ولفظ 'رأى'، وأيضا حول الفرق بين الإدراك مطلقا والإدراك المقيد بالنظر،

[1]– المرجع السابق، ص 175.

[2] – المرجع نفسه، ص 191.

[3] – المرجع نفسه، ص 194.

واستشهدوا بآيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿...حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ...﴾ 90/يونس، وقوله تعالى: ﴿...قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ 61/الشعراء.

يعلق عل ما سبق بأن "الفكرة التي يطرحها القاضي عبد الجبار للتفرقة بين لفظ 'أدرك' عند الإطلاق، وبين نفس اللفظ إذا قيد بالنظر تبدو فكرة أصيلة من ناحية الدلالة على أساس أن اللفظ يكتسب معنى محددا من خلال التركيب والسياق، وأن هذا اللفظ حين لا يكون موضوعا في سياق محدد، لا يكون له حينئذ سوى معنى هلامي مهوّش"[1]. كما أنهم أولوا الأبصار بالمبصرين، ويستندون في ذلك ومنهم **الزمخشري** كذلك "إلى تعريف الأبصار بأنها جواهر لطيفة وأن الله يدركها....وبذلك يرى الله ما تجوز عليه رؤيته"[2]، فالناقد يصرح أحيانا كثيرا باتفاقه مع المعتزلة في بعض آرائهم، وأحيانا أخرى يضمر ذلك.

ينتقل إلى دليل سمعي من قصة **موسى عليه السلام**، والمقصود بذلك قوله تعالى لـــ**موسى** حين طلب رؤيته: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ الأعراف/144، ويرى بأن المعتزلة السابقين على **القاضي** قد تصدوا لهذه القضية استنادا إلى أن معرفة توحيد الله وعدله عقلية لا تستند إلى السمع، وارتكزوا على الآية السابقة 143، وأولوا النظر على أنه "المعرفة الضرورية التي تزول معها الشّبه، وتصل إلى درجة أشبه بالمعرفة اليقينية، كان موسى عليه السلام طلب من الله أن يعرفه نفسَه معرفة يتجلى عنها الشك كأنها المعرفة الناتجة عن الرؤية والنظر المباشر، ومعنى ذلك أن الآيات الواردة في قصة موسى كانت متشابها لدى المعتزلة السابقين في حاجة إلى تأويل..."[3]، ويستدلون بفكرة التبعيد الموجودة في الآية موضوع التأويل.

أما خصوم المعتزلة فيجيزون الرؤية لكن في الحياة الآخرة وتستحيل في الحياة الدنيا. رفض **القاضي عبد الجبار** آراء سابقيه من المعتزلة، وأعطى الرؤية معناها

[1] – المرجع السابق، ص 195.

[2] – المرجع نفسه، ص 196.

[3] – المرجع نفسه، ص 197 – 198.

الحقيقي الذي هو الرؤيا، واستند في ذلك إلى أنها تعدت بحرف الجر ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، وقدم تعليله بأن **موسى** نبي معصوم، يدرك بالمعرفة العقلية أن رؤية الله تستحيل ولكن قومه دفعوه إلى ذلك، فأراد أن تكون الحجة منه عز وجل، ويورد آيات تدل على قصة **موسى** تبرر فكرته. (ص 199 – ص 200).

درس اعتماد المعتزلة على الحديث في إثبات رؤاهم وبيّن كيف ردوا خصومهم الذين يزعمون رؤية الله ويستندون إلى الأحاديث النبوية، وارتكزوا على ثلاث وسائل: الأولى رفض الأحاديث باعتبارها آحادا، والثانية هي المعارضة بأحاديث أخرى تثبت وجهة النظر الاعتزالية في نفس الرؤية عن الله، أما الوسيلة الثالثة فتتمثل في 'سلاح التأويل'. ويشير هنا إلى ملاحظة هامة هي "أن التأويل الذي كان سلاحا وحيدا فيما يخص القرآن، أصبح يحتل مرتبة أخيرة بالنسبة للحديث"[1]، ويؤولون الأحاديث التي تتحدث عن الرؤية إما بالتركيز على الجانب النحوي أو البلاغي وتنتهي جميعها إلى أن الرؤية تكون بمعنى العلم لا رؤية العين.

تطرق –بعد ذلك– إلى فكرة أخرى وهي أن المعتزلة لا يكتفون بتأويل الآيات، وإنما يتصدون لغيرهم محاولين إثبات رأيهم بنفي رأي الطرف المناقض لهم، فيما يخص القضايا التي درسوها خاصة منها الرؤية، ومن ذلك ردهم على من قالوا بهذه الصفة في الآيتين 22/23 من سورة القيامة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)﴾ (ص 205 – ص 207)، كما أنه يورد تأويل خصوم المعتزلة لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ المطففين/15. "والخلاف بين المعتزلة وخصومهم حول معنى الحجاب أولا، ثم حول معنى مدلول الآية ومنطوقها ثانيا"[2].

يوضح أن "المعتزلة يقيمون تأويلهم على أساسين: الأساس الأول أن الحجب بمعنى المنع لا الحجاب المادي الذي لا يجوز إلا على الأجسام. والأساس الثاني أنهم

[1] – المرجع السابق، ص 203.

[2] – المرجع نفسه، ص 213.

ممنوعون عن ثواب الله...على أساس أن في الآية محذوفا على ما يقتضيه الدليل العقلي"[1]. وأن سلاح الحذف قد استعمله **القاضي عبد الجبار** في الرد على الخصوم وقدم أمثلة عن ذلك. (ص 214)، ويؤكد أنه لم يبق أمام المعتزلة آيات أخرى للاستشهاد بها على عدم جواز الرؤية.

يرتبط خلق الأفعال بمبدأ العدل، وبالتوحيد كذلك، ذلك أن إثبات فاعل قادر في الشاهد يعد مقدمة ضرورية ينبني عليها إثبات فاعل قادر في الغائب. ونقل الكاتب عن **القاضي** رده على القائلين بالجبر، لأنه في نظر **القاضي** يؤدي إلى انهيار النظام الاجتماعي أولا وهدم قانون السببية ثانيا وهدم الشرع والدين ثالثا. وقد ناقش هذه الاختلافات من خلال الأمثلة، لكنه اكتفى منها بالخلافية الحادة لأن هدفه "الكشف عن العلاقة بين الوظيفة التأويلية للمجاز وبين الفكر الاعتزالي"[2].

يختار في دراسته – من الأدلة التي يقدمها المعتزلة– قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات/56، وكان تأويل **الزمخشري** للمعتزلة وفقا للقرينة اللغوية. أما الأشاعرة فأوردوا لها ثلاثة تأويلات على لسان **الباقلاني**، "ثم يتصدى له القاضي خاصة فيما يتعلق بالآيات التي تسند إلى الله الإضلال أو إرادة الكفر...و يؤول بنفس الطريقة كل الآيات التي يستدل بها الأشاعرة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْما﴾ و ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾"[3].

قدم دليلا آخر للمعتزلة على عدم إرادة الله للقبيح متمثلا في قوله تعالى: ﴿...وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ البقرة/205، ويبين "أنه حتى تدل على مرادهم كان عليهم أن يوحدوا بين الحب والإرادة، في حين فرق الأشاعرة بين الحب والإرادة...وهذه التفرقة...إن صدقت في مجال المواطن البشرية – وأمثلة الباقلاني تشهد على ذلك – من الصعب أن

[1] – المرجع السابق، ص 213.

[2] – المرجع نفسه، ص 221.

[3] – المرجع نفسه، ص 222.

تصدق في مجال الإرادة الإلهية النافذة...أما المعتزلة حاولوا تأويل كل الآيات التي تسند لله الحب على أن الحب هو الإرادة"[1]. بل ونقلوا ذلك إلى التعبير البشري.

كما ذكر آية أخرى تعتبر أكثر وضوحا بالنسبة لمبادئ المعتزلة، وأقصد قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ غافر/31. ويرد الأشاعرة هذا الدليل على أساس فكرة الكسب، فالله لا يكون ظالما بظلم الظالم وإن كان هو الذي خلقه، كما أنه لا يمكن أن يكون متحركا بحركة المتحرك وإن كان هو الذي خلقها فيه، كما أن الظلم يقع منا لأننا نتصرف فيما لا نملك، أما الله المالك القاهر الذي ليس فوقه آمر أو ناه فله مطلق الحرية في أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد. (ص 224).

ثم يستند الأشاعرة – حسب **أبي زيد** – إلى الآيات التي تربط مشيئة العباد بمشيئة الله المطلقة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ الإنسان/30، وكقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً...﴾ يونس/99. ويرد المعتزلة هذا التأويل بالتمييز "بين إرادة الله لفعل نفسه، وبين إرادته لفعل غيره، والتفرقة في هذا الوجه الأخير بين ما يريده على سبيل القسر والإلجاء، وما يريده على سبيل الطوع والاختيار"[2]، كما أن المعتزلة يستعينون بفكرة السياق للرد على خصومهم.

أثار المعتزلة مشكلات كثيرة مع خصومهم بسبب فكرة الخلق، "ويبدو أن كلمة 'خالق' هي التي أثارت كل هذا الخلاف لما يمكن أن تؤدي إليه من التسوية –على الأقل في الوصف– بين الله والإنسان...إلا أن وصف الإنسان بأنه خالق ما تزال تحتاج منهم لبعض الجهد حتى لا يصبح للخصوم أي شبهة عليهم"[3]. وركزوا تحليلهم على قوله تعالى: ﴿...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي...﴾ المائدة/110، وقوله

[1] – المرجع السابق، ص 222 – 223.

[2] – المرجع نفسه، ص 225.

[3] – المرجع نفسه، ص 226.

تعالى:﴿...فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14، حيث يعتبرون معنى الخلق مساويا لمعنى التقدير.

لا يختلف معهم الأشاعرة في ذلك مع اختلافهم معهم في الاستدلال بالآيات السابقة لتسمية الإنسان خالقا فيرد **الباقلاني**، استنادا إلى أن **عيسى عليه السلام** يقدر الطين صورة. وهنا يقدر الكاتب أن "الذي لم يلاحظه الباقلاني أن المعتزلة يستدلون بهذه الآيات على جواز التسمية فحسب، دون أن يذهبوا إلى أن الإنسان خالق، بمعنى الإيجاد من العدم"[1]، ثم يورد تحليل **الباقلاني** للآية الثانية، إذ إنه استند إلى صيغة 'أفعل' في كلام العرب قد يراد بها إثبات الحكم لأحد المذكورين وسلبه عن الآخر. **(ص 228)**

يعلق على كلا الفريقين بقوله "ولا شك أن كلا من المعتزلة والأشاعرة في انشغالهم بقضاياهم الكلامية قد أخرجا الآية عن سياقها الذي وردت فيه. فلم يرد في الآية ذكر لغير الله، خلافا لما ذهب إليه الباقلاني في جوابه الأول. فالآية سيقت لبيان عظمة الله والكشف عن قدرته الباهرة في خلق الإنسان خطوة خطوة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)﴾ المؤمنون/12– 14"[2].

ذكر من أدلة الأشاعرة قوله تعالى في آيات كثيرة ﴿خالق كل شيء﴾، "لكن الباقلاني استثنى كلام الله من الأشياء المخلوقة حتى يتسق مع ما يذهب إليه الأشاعرة من قدم الكلام الإلهي"[3]، أما المعتزلة فيستثنون من عموم الآية أفعال العباد يدخلون فيها القرآن. لكن أستاذهم **أبا علي الجبائي** يستخدم مصطلح المبالغة ويستند أيضا إلى آيات كثيرة من القرآن،كقوله تعالى: ﴿...وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ النمل/23، وقوله تعالى:

---

[1] – المرجع السابق، ص 228.

[2] – المرجع نفسه، ص 229.

[3] – المرجع نفسه، ص 229.

﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ الأحقاف، وقوله تعالى: ﴿...يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ القصص/57، وقوله تعالى: ﴿...مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ الأنعام/38. إضافة إلى كلام العرب.

كما أعطى أمثلة كثيرة حاول الأشاعرة عن طريق تأويلها إثبات آرائهم، وكيف رد المعتزلة عليهم، ويستندون إلى فكرة السياق في أغلب الأحيان. ثم ينتقل إلى الآيات التي أثبت بها المعتزلة مسؤولية الإنسان عما فعله، وتنقسم إلى قسمين: أدلة إثبات وأدلة نفي. وأدلة الإثبات بدورها ثلاثة أنواع :

- الآيات التي يضاف فيها الفعل إلى العبد بصيغة الفاعل مثل قوله تعالى:﴿...هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة/02.

- الآيات التي تعلق الجزاء بأفعالهم كقوله تعالى: ﴿...جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

كل ما في كتاب الله من الذم والتوبيخ كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ...﴾البقرة/28، وقوله: ﴿...فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ...﴾ التغابن/02 (ص233). "ويصعب على الأشاعرة رد هذه الأدلة، وإن كانوا يحاولون ردها إلى مقولة الكسب"[1].

أما أدلة النفي فهي التي تنفي عن الله خلق أفعال البشر، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ الملك/03، "وذلك أن نفي التفاوت عن خلق الله يعني – بدليل الخطاب – أن ما هو متفاوت ليس من خلقه، وأفعال العباد تتفاوت بين الحسن والقبيح، ولهذا لا يصح إسنادها إلى الله إذا كان قد نفى التفاوت عن خلقه...والخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول نوع الفعل الإلهي المقصود نفي التفاوت عنه"[2].

[1] – المرجع السابق، ص 233.

[2] – المرجع نفسه، ص 224.

يحدد المعتزلة معنى التفاوت بأنه التناقض والاضطراب، ثم يربطون نفي التفاوت بالحكمة. وعلى ذلك فنفي التفاوت عن خلق الله واقع في باب الحكمة، وكل أفعال الله تجري على نسق من الحكمة لا تفاوت فيها وبالتالي أفعال الإنسان لا يمكن أن تكون مخلوقة لله (ص 235). ويرد عليهم الأشاعرة بالآية التالية من سورة الملك: ﴿هَل ترَى من فطور﴾، كما يورد الكاتب رد المعتزلة عليهم باعتماد مبدأ فقهي هو التعميم والتخصيص، ولكن الكاتب يقر بأنه "لا يصح في تفسير سياق هذه الآية...والخلط بين تفسير آيات الأحكام وآيات الصفات يتناقض مع ما سبق أن قاله القاضي نفسه عند إخراج آيات الأحكام من المحكم والمتشابه"[1].

يواصل الكاتب مناقشته للتأويل السجالي بين المعتزلة والأشاعرة، إذ حاول كل فريق منهم إخراجه بما يوافق مبادئه الكلامية باستعمال وسائل لغوية وفقهية وكلامية، وبالاستناد إلى المبادئ والأسس التي اختارها كل فريق لنفسه بناء على رؤيته للعقيدة وللقرآن وحتى للذات الإلهية. واستنتج في نهاية البحث أن "المجاز صار سلاحا للتأويل لرفع التناقض بين نصوص القرآن من جهة وبينها وبين أدلة العقل من جهة أخرى. ولم يفلح المعتزلة دائما في رفع هذا التناقض، وذلك لمحاولتهم – في أغلب الأحيان– ليّ عنق النص القرآني وإخراجه عن سياقه وذلك ليتحول إلى دلالة عقلية نظرية"[2].

خلاصـــــة : يمكن أن أستنتج من دراسة الناقد التأويل عند المعتزلة ما يلي:

1) تأسست مبادئ المعتزلة وآراءهم نتيجة ظروف سياسية وتاريخية، ثم انطلقوا يبحثون عما يؤيدها من نصوص الوحي، فهو (أي المعتزلة) بدؤوا من الخارج وصولا إلى الداخل، ثم يعودون مرة أخرى إلى الخارج، إذ ثبت تاريخيا أنهم أرادوا تطبيق مبادئهم بالقوة في عصر المأمون، بعد ما جعلوا آيات النص القرآني تؤيدها، ودرس الناقد هذه المبادئ استنادا إلى المنهج التاريخي.

[1] – المرجع السابق، ص 235.

[2] – المرجع نفسه، ص 239.

2) خص الناقد المعتزلةَ ببحثه، لأنهم – حسب رأيي– بمبدئهم العقلي قد أعطوا مكانة للإنسان، وزادوا من قيمة الإنسان الذي أنزل الوحي من أجله أي ليعيده إلى الطريق المستقيم، ويبين له الفلاح، لذلك يمكن ملاحظة ميله في بعض الأحيان لمبادئهم الأخرى.

3) لم يوافق الناقد المعتزلة تماما فيما يذهبون إليه من تأويلات، ووجدته يركز على تلك التي اعتمدوا فيها على السياق. في حين يقبل من تأويلات الأشاعرة ما رآها أكثر إقناعا، واقترابا من المعنى من وجهة نظره خاصة حين يركزون أكثر على سياق هذه الآيات.

4) أكد أن التأويل بالنسبة للمتكلمين جميعا هو سلاح يرفع للدفاع عن مبادئهم، وسلاح المعتزلة وأدواته. فمنها النحوية واللغوية وحتى الفقهية.

5) قدم الناقد في بعض الحالات النادرة خلال دراسته للتأويل عند المعتزلة تأويله الخاص، وذلك حين لا يقنع بما قاله كلا الفريقين سواء المعتزلة أو الأشاعرة.

II- التأويـــــل الصوفي:

يتجه **أبو زيد** في بحثه عن الآليات التي استخدمها المفكر العربي لاستخراج معاني القرآن، إلى المتصوفة أو العرفانيين لأنهم يختلفون عن غيرهم في اعتبارهم الدين "تجربة' روحية 'ذاتية' "[1]، ولأنه اعتبر "التجربة الصوفية في التراث الإسلامي، في جانب منها على الأقل ، ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية، مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها..."[2].

يرى الصوفي الأشياء بمنظار آخر، وله طريقة خاصة يفهم بها ما يدور حوله، وانعكس ذلك تماما على النص الديني حيث "أعاد الصوفية فهم النص الديني بناء على ترتيب مختلف للوجود، إذ أخفوا تعارض اللغة مع التاريخ في هيولى وكينونة القرآن.

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب وبيروت لبنان، ط3، 2006، ص 24 .

[2] – المرجع نفسه ص 24 .

أي أن الصوفي يعيد لغة النص إلى مستوى التنزيل من العلم إلى الكتابة...وهو تأويل جذري اشتغل على النص بقوة تناظرية"[1]. بعبارة أخرى "يسعى الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع مصدر المعرفة بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة..."[2].

يمكن القول عموما أن التجربة الصوفية "تنبني على أساسين هما: التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب، وإمكان الاتحاد بين الصوفي والله"[3]. اختار الناقد من المتصوفة الإسلاميين شخصتيين: الأول هو الشيخ **محي الدين بن عربي** ودرسه ضمن مؤلفين: 'هكذا تكلم ابن عربي'، 'فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي'، والثاني هو الشيخ **أبو حامد الغزالي**، وخصص له فصلا في كتابه: 'مفهوم النص دراسة في علوم القران'.

فما الفرق بين التأويل عند هاتين الشخصيتين؟ وما موقف الكاتب من التأويل العرفاني أو الصوفي؟ وهل التجربة الروحية كفيلة بتقديم معاني القرآن؟ ومن ثم تفصيل أحكامه؟.

وسأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بعرض ما قدمه الناقد عن التأويل الصوفي.

II-1- التأويـــــل عند ابن عربي:

II-1-1- المرجعيـــة الفكريـــة:

ارتبط التأويل عند **ابن عربي** برؤيته الصوفية 'الروحية' للوجود من جهة، وللإنسان من جهة أخرى، لأن ذلك ينعكس بالضرورة على رؤيته لآيات القرآن وكلماته وحتى حروفه. لذلك ينطلق الناقد من رؤية **ابن عربي** للبرزخ وللوجود، إذ إنه يعتبر الوسائط 'البرزخ' هي "ما يريد ابن عربي من خلاله أن يسد ثغرة الثنائية إلى

---

[1] – ناصر، عمارة. اللغة والتأويل، ص115

[2] – أبو زيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي ، ص24

[3] – كعوان، محمد. الرمز الصوفي، الخطاب الشعري العربي المعاصر وفعاليات التجاوز أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة العلوم في الأدب العربي الحديث، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، 2005- 2006 ، ص 108.

مجموعات أربع حسب مراتبها الوجودية"[1]، وهي: الخيال المطلق، العقول الكلية، أو عالم الأمر، عالم الخلق، ثم عالم الشهادة(الكون والاستحالة).

يبين الكاتب أن هذا التصور لترتيب الموجودات من أرقاها...إلى أدناها...لا يقوم على أي تدرج زماني أو مكاني في نظر **ابن عربي**، بل الأحرى القول أنها كلها مراتب مختلفة وتعيينات متعددة لحقيقة وجودية واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار ولكنها في ذاتها غير منقسمة أو متعددة. وهذا الترتيب التدريجي الهابط المتداخل ليس إلا تصورا عقليا محضا...وهكذا أمر الوجود بمستوياته المتعددة ومراتبه المختلفة هو في حقيقته واحد وإن تعدد في الذهن أو العقل أو التصور"[2].

II-1-1-1- الوجـــــود:

يمكن تقديم مختصر عن هذه المراتب الأربع كما عرضها الناقد، لكن قبل ذلك يرى أنه "يمكن تمييز جانبين لحقيقة البرزخ: الجانب الأول يتصل بالخيال بالمعنى السيكولوجي، باعتباره أداة إنسانية للإدراك والمعرفة والجانب الثاني ما يمكن أن نطلق عليه الخيال الوجودي بجانبيه الفيزيقي والميتافيزيقي"[3]. يبين الناقد خلال مناقشته أن **ابن عربي** ينطلق من ثنائية هامة هي الذات الإلهية والعالم، والوسيط القادر على تلقي طرفي هذه الثنائية هو الخيال أو البرزخ. ويطلق **ابن عربي** اسم الخيال المطلق على أعلى مراتب هذا البرزخ، ويتكون بدوره من أربع مراتب هي: الألوهة، حقيقة الحقائق الكلية، العماء والحقيقة المحمدية.

فالألوهة وسيط بين الذات الإلهية والعالم، إذ تقابل كل منهما بذاتها فيبقى كل منهما في علاقة ثنائية قائمة على الانفصال التام الذي لا سبيل إلى تجاوزه. "فالألوهة هي مجموعة الأسماء التي تدل على التعلقات بين الذات الإلهية والعالم، وهي رغم الكثرة الأسمائية تقوم على الوحدة الذاتية"[4]. وعلى هذا الأساس يعتبر الكاتب أن **ابن عربي** قد

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 47.

[2] – المرجع نفسه، ص 48

[3] – المرجع نفسه، ص 54 .

[4] – المرجع نفسه. ص 61

حل معضلة القدم والحداثة "فالعالم قديم طبقا لوجوده العلمي. ويصح بنفس الدرجة القول بأنه محدث طبقا لوجوده الحسي الظاهر"[1]، فالكاتب يبحث عن إجابات لبعض الأسئلة المتعلقة بتأويل القرآن وبعض القضايا الفقهية والنقدية.

تمثل حقيقة الحقائق الكلية إحدى تجليات الوسيط –البرزخ– بين الذات الإلهية والعالم، وتكمن وساطتها في أنها تمثل محتوى العلم الإلهي أو معلومه القديم، ويبين الناقد أن لها مرتبتين: مركز وجودي وسيط بين الله والعالم من جهة، ومركز وسيط بين الله والإنسان من جهة أخرى، وهذا ما يسمح لـــ**ابن عربي** "بأخذ آيات الصفات بظاهرها، على اعتبار أن هذه الصفات حقيقة في الذات الإلهية، كما أنها حقيقة في الذات الإنسانية، والتمايز بين الذاتين لا بين الصفتين هو أساس التفرقة"[2].

وفيما يخص علاقتها بالألوهة، فهما معا "شرطان أساسيان لظهور العالم، ويفضل ابن عربي اعتبارها شرطا على اعتبارهما علة"[3]، كما أنهما ينتميان لنفس المرتبة الوسيطية بين الوجود المطلق والوجود المضاف، فكلتاهما بالضرورة متضمن في الآخر، إذ هما مرتبتان لحقيقة واحدة"[4].

العماء أو الأعيان الثابتة في العدم ليس إلا التجلي المقدس للذات الإلهية حين أحبت أن تعرف، ويبين **أبو زيد** أن **ابن عربي** لجأ إلى التصوير الحسي في كتاباته ليشرح هذه الفكرة. فالعماء "هو النفس الإلهي الناتج عن حركة الشوقية التي أساسها الحب للانكشاف والظهور. إنه باطن الألوهة، أو الأول–كما يقول ابن عربي في البطون– وهو من جانب آخر الآخر في الظهور"[5]. وتبقى الأعيان الثابتة كغيرها مرحلة وسطى بين الوجود الحق والوجود المضاف.

---

[1] – المرجع السابق، ص 62.

[2] – المرجع نفسه، ص 73 .

[3] – المرجع نفسه، ص 74.

[4] – المرجع نفسه، ص 70.

[5] – المرجع نفسه، ص 78.

ينقل **أبو زيد** عن **ابن عربي** أهمية الحقيقة المحمدية باعتبارها آخر مراتب البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق ، وهي تمثل أول مراتب الوسائط الروحية –عالم الأمر– الذي يتوسط بين الخيال المطلق وعالم الحس والشهادة، "وهذه الحقيقة تمثل الصورة الإلهية في أكمل مجاليها"[1]، فهي "حقيقة روحية سارية في الأنبياء والرسل جميعا حتى تجد تجسدها الأكمل في شخصية محمد العنصرية التاريخية. وهي الحقيقة الآدمية الروحية التي يمثل آدم العنصري أول تجلياتها المادية "[2].

ثم ينتقل إلى المرتبة الثانية من الوجود وهي عالم الأمر (العقول الكلية)، الذي "يتوسط بين عالم الخيال المطلق وبين عالم الخلق الشهادة وتبدأ هذه العقول أو الأرواح بالمبدع الأول الذي هو القلم الأعلى أو العقل الأول أو الروح الكلي أو حقيقة محمد أو الإنسان الكامل"[3]، "وأول منبعث عن هذا القلم هو اللوح المحفوظ (النفس الكلية)، وعنهما معا انبعثت الطبيعة الكلية، ومن الثلاثة انبعث الجوهر الهبائي الذي وجد فيه الجسم الكل أو العرش آخر مراتب عالم الأمر، وأول مراتب عالم الخلق"[4].

فالعقل الأول، أو القلم يمثل برزخا بين عالم الخيال المطلق وعالم المعقولات الكلية، "وهو الروح الأول الذي تفرعت عنه الأرواح الجزائية للموجودات"[5]؛ أما اللوح المحفوظ (النفس الكلية) يمثل أولى مراتب تجليات العقل الأول ثاني مراتب التجليات في العماء. كما أنه "يمثل النفس الكلية التي تفرعت عنها النفس الجزئية المدبرة للصور والأجسام في العالم الحسي"[6]. كما يؤكد **أبو زيد** عن **ابن عربي** أن اللوح المحفوظ له جانبان: باطن وظاهر، "باطنه إلى القلم حيث يمثل العلم الإلهي بالعالم، وهذه هي حقيقته الروحية أو العلمية. أما ظاهره فهو ظله الذي يمتد عنه مكونا الطبيعة "[7].

---

[1] – المرجع السابق، ص 87.

[2] – المرجع نفسه، ص 87.

[3] – المرجع نفسه، ص 97.

[4] – المرجع نفسه، ص 97.

[5] – المرجع نفسه، ص 102.

[6] – المرجع نفسه، ص 102.

[7] – المرجع نفسه، ص 103.

كما ينقل الناقد عن **ابن عربي** ويؤكد أن وجود الطبيعة عقلي لا حسي وهي "تمثل المرتبة الثانية من مراتب التجلي عن العقل الأول، والمرتبة الثالثة من مراتب التجلي عن العماء أو الخيال المطلق"[1]، ويربط الطبيعة بالهباء أو الهيولي الكل التي هي آخر مراتب عالم الأمر، ذلك "أنه آخر المراتب المعقولة التي تجلت لها لطبيعة من بطونها في النفس الكلية (اللوح المحفوظ)، فظهر عنه الجسم الكل أول مراتب عالم الخلق"[2]. وتكون العلاقة بين الطبيعة والهباء والجسم الكلي "ليست علاقة انبعاث كما هي العلاقة بين اللوح المحفوظ والعقل الأول، بل الأحرى القول أنها علاقة تفاعل تقوم على التداخل والتوالج بين هذه المراتب المختلفة لحقيقة النفس الكلية"[3].

يقارن العلاقة السابقة بالأبوية والأمومة وحلقة النكاح والتزاوج التي تنجب الأبناء، لكن الكاتب في نفس الوقت يؤكد أن "الوصف التفصيلي الذي يغرم به ابن عربي دائما لا يجب أن يلفتنا عن كون هذه الحقائق مراتب وتجليات لحقيقة واحدة تتكثر عقليا لا وجوديا، إذ كلها تجليات عن النفس الإلهي (العماء) الذي هو عين المتنفس وكلها موجودات روحية لا حسية وعقلية لا عينية، إنها تبدو كذلك في عقولنا من حيث كوننا صورا لحقيقة باطنية "[4].

يبين الناقد أن عالم الخلق هو العالم الذي يميل نوعا ما إلى الحسية ويتكون بدوره من مراتب أربع هي: العرش، الكرسي، الفلك الاطلس وفلك الكواكب الثابتة، إذ يتوحد العرش بالخيال المطلق أو برزخ البرازخ باعتباره أول صورة حسية، وهو "من حيث مرتبته الوجودية هو فلك الأفلاك المحيط بكل ما يليه من موجودات عالم الخلق، ولذلك فله من الأسماء الإلهية الاسم 'المحيط' ويقابله من حروف اللغة حرف القاف"[5]. كما يبين أيضا أن للعرش أربعة قوائم يشترك في حملها الملائكة وأرواح بعض الأنبياء

[1] – المرجع السابق، ص 105

[2] – المرجع نفسه، ص 106.

[3] – المرجع نفسه، ص 107.

[4] – المرجع نفسه، ص 108.

[5] – المرجع نفسه، ص 115.

وهي تمثل حقائق أربع هي: الصور والأرواح والأرزاق والوعيد وهي بجانبيها تمثل حقائق ثمانية.

يمثل الكرسي على المستوى الوجودي عالم التعدد، وانقسام الكلمة،"لكن في حدود الإثنينة...والإثنينة التي يمثلها الكرسي نابعة من أنه وضع القدمين الإلهيتين، حيث انقسم الأمر الإلهي إلى خبر وحكم، وانقسم الحكم إلى أمر ونهي، وانقسم الأمر إلى وجوب وندب وإباحة، وانقسم النهي إلى حضر وكراهة. أما الخبر الإلهي فقد انقسم إلى أقسام كثيرة متعددة"[1].ولا تظهر أهمية الكرسي هنا فقط، بل انه بانقساماته المتعددة يمتد ليشمل كل العوالم ويضم كل الثنائيات، "والانقسام الوجودي يؤدي إلى انقسام معرفي تختلط فيه حدود التشبيه والتنزيه...والعارف وحده هو الذي يصل إلى تجاوز هذا الاضطراب والخلط والتشويش ، فيدرك الانقسام على أنه في أصله وباطنه وحدة"[2].

أما الفلك الأطلس فهو فلك ثابت، و"يمثل الأصل الذي تنتج عنه التكوينات والاستحالات والتغيرات في المنازل الثلاثة: الدنيا والآخرة والبرزخ وهذا جانبه الطبيعي، أما الجانب الروحي لهذا الفلك فيتمثل في أن هذه البروج المقدرة التي ينقسم إليها ليست إلا ملائكة يتلقون علمهم مباشرة عن اللوح المحفوظ (النفس الكلية)"[3]. فالملائكة تنقل المعارف إلى عالم الخلق، وهذا الفلك "له من الحروف اللغوية حرف الجيم"[4].

يكون "الاسم الإلهي الموافق [لفلك الكواكب الثابتة] هو 'المقدر' وله من الحروف حرف الشين"[5]. ويحلل الكاتب مكانة هذا الفلك من خلال الاسم والحرف المقابلين له، ولا بد أنه يرجع في هذا التحليل لـــ**ابن عربي** فيرى أن له جانبين "جانبا منها يتصل فيه بما فوقه ويعبر عن حقائقه، وهذا هو جانبه المنفعل، أما الجانب الآخر الفاعل فهو

[1] – المرجع السابق، ص 119.

[2] – المرجع نفسه، ص 120

[3] – المرجع نفسه، ص 124

[4] – المرجع نفسه، ص 126

[5] – المرجع نفسه، ص 126

تأثيره فيما يليه من الكواكب. فهو بذلك برزخ فاصل بين ما فوقه وما يليه ليفصل بينهما ويوحد على المستويين الوجودي والمعرفي والطبيعي والروحي على السواء"[1]، ويقدم شرحا مستفيضا عن هذا الفلك وما به من منازل شبح في الملائكة والمقدرة بثمانية وعشرين.

آخر المراتب الكبرى بالنسبة للوجود، هو عالم الشهادة (الكون والاستحالة) وهي تتكون من المراتب: الأفلاك المتحركة، الإنسان والعالم، الإنسان والله والإنسان والمعرفة.

يفسر الناقد كيف أن **ابن عربي** يحافظ على حلقة أو دائرة أثناء ذكره لمراتب الوجود "فالأفلاك السبعة مقدرة في فلك المنازل الذي بدوره داخل الفلك الأقصى الذي يمثل دائرة أضيق داخل الدائرة الكرسي، وهذا الأخير بدوره كالحلقة الملقاة في الفلاة داخل فلك العرش. وهذا التصور الفلكي أو الدائري للوجود يمكن ابن عربي من الاحتفاظ بالثنائية الأساسية التي يحرص عليها بين الذات الإلهية والعالم"[2].

يبدأ بالشمس لأنها تمثل من حيث طبيعتها الروحية قلب العالم ومسكن قطب الأرواح الإنسانية وتتمثل من حيث وظيفتها الطبيعية مصدر النور لكل الكواكب المحيطة بها، ثم ينتقل إلى الكواكب الأخرى من حيث قربها إلى الشمس وارتباطها بالسماوات السبع، كما أنه يربطها بالأنبياء وبالحروف وبالأيام "فالشمس من حيث علاقتها بما يسبقها من الأفلاك المتحركة الثلاثة تمثل من هذا الوجه المرتبة الرابعة لها، ومن حيث علاقتها بما يليها من الكواكب من جهة عالم العناصر وهي الزهرة وعطارد (أو الكاتب) والقمر تمثل المرتبة الأولى، وتمثل هذه الكواكب المراتب الثلاث ومجموعها كلها أربعة "[3].

انتقل بعد الوجود ليبحث عن حقيقة الإنسان عند **ابن عربي**، هذا الإنسان الذي يعتبره جزءا من الوجود من جهة، ومن جهة أخرى هو الذي سعى إلى تأويل النص

---

[1] – المرجع السابق، ص 126.

[2] – المرجع نفسه، ص 133.

[3] – المرجع نفسه، ص 134 – 135 .

من أجل الوصول إلى المعاني ويبدأ بإقامة مقارنة بين العالم والإنسان، وبعدها يقارن بين الإنسان والله لينتقل إلى حقيقة المعرفة وعلاقتها بالتأويل وأخيرا يسعى لحل المعضلة بين الحقيقة والشريعة أو إيجاد العلاقة بينهما.

قل مقارنة **ابن عربي** بين الإنسان والعالم، فالإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير، كما أن العالم إنسان متفرق الأجزاء والإنسان عالم متجمع الأجزاء، فبينهما علاقة اختلاف وعلاقة تماثل (ص 156). كما أنه لم يغفل علاقة الأعداد بالإنسان والكون انطلاقا من مقارنته بين عالم الأمر والإنسان.

بين الكاتب من جهة أخرى علاقة الإنسان بالله من خلال: علاقته بالصورة الإلهية، وبالأسماء الإلهية وأيضا تبيان الحقيقة بين ثنائية الله والإنسان، إذ إنه يشرح فكرة **ابن عربي** عن الألوهة والإنسان "فحقيقة العبد هي العبودية وحقيقة الرب هي الربوبية، وإن استند كل منهما للآخر من حيث التعلق الذهني أو الفعلي"[1]. يحدد أيضا "تقابلا بين الله والإنسان من حيث الظاهر والباطن، ومن حيث التنوع والثبات أساسه التماثل القائم على الخلاف بين الأصل والصورة، لكنه لا يعني التضارب بين حقائق الألوهة وحقائق الإنسان"[2]. من جهة أخرى، تستلزم الحقيقة الوجودية أن تكون الأسماء أصلية في الألوهة مستعارة في الإنسان والحقيقة المعرفة قد توهم غير ذلك فيتصور البعض أن هناك أسماء للحق وأسماء للخلق.

أما عن التأويل والمعرفة ففسر آراء **ابن عربي** متدرجا في مناقشتها؛ فانطلق من طبيعة المعضلة المعرفية وتتمثل في عرض سبب انحجاب العبودية عن الإنسان هو ادعاؤه الألوهية، فالمعرفة – إذن – تبدأ من ذات الإنسان لما يعي حقيقته الروحية ثم ينتقل إلى حقيقته الباطنية، لأن الإنسان "الكامل على الحقيقة هو الذي يتحقق بعبوديته المحضة التي لا تنشأ بها رائحة من الربوبية وإلا كان معنى الكمال ادعاء الألوهية والكبر"[3]. وهذا الإنسان الذي يتحدث عنه يكون عن طريق المعراج الصوفي، بمعنى

[1] – المرجع السابق، ص 183.

[2] – المرجع نفسه، ص 185.

[3] – المرجع نفسه، ص 200.

أن رحلة الصوفي والتي هدفها الكشف تجعل منه عارفا، وهي تساهم في تمييز الإنسان عن الحيوان بالمعرفة.

بين الكاتب –أيضا– أن رحلة الصوفي تكون بالخيال لأنه "الأداة القادرة على عبور الظاهر الحسي الوجودي"[1]، ثم إنه مرتبط بالقلب لأنه "الأداة القادرة على التأويل، والعبور والتأويل ليسا هدفين منفصلين، بل هما وسيلتان لغاية واحدة هي المعرفة الصحيحة التامة"[2].

يقسم **ابن عربي**–كما نقل عنه **أبو زيد**– المعرفة إلى معرفة خيالية تحتاج التأويل، ومعرفة قلبيه لا تحتاجه، ولكن الثنائية نتيجة للأولى ولازمة عنها. كما أنه ربط بين التأويل والعارف والحلم، فالصوفي العارف بموته الاختياري هو القادر على تأويل الوجود والعبور إلى باطنه، "فالوجود يمثل بمراتبه حجابا على الحقيقة الإلهية كما تمثل الصورة في الحلم غطاء على المعنى أو الرمز الذي يختفي وراءها. فالوجود يحتاج إلى تأويل يتماثل مع تأويل الأحلام عبورا من الظاهر إلى الباطن. والتأويل هبة إلهية خص بها العارفين الذين تجاوزوا هذا الوجود الظاهر ووصلوا معرفيا إلى حقيقته الباطنية، والعارف إذا عاد إلى عالمنا المادي يظل الحق معه فيراه في الأشياء كلها...ومن هنا يكتسب القوة الإلهية التي تجعله قادرا على تأويل مظاهر الوجود وتأويل الشريعة معا"[3].

يشير أيضا إلى أن **ابن عربي** وازى بين القرآن والوجود ووازى بين العلم والحلم والوجود، مما يسمح له بأن يوازي بين القرآن والحلم من جهة أخرى لكن "من الضروري أن يكون التعبير الوجودي (القرآن) مساويا للوجود مساواة تامة فالوجود هو كلمات الله المسطورة، والقرآن هو كلماته المرقومة"[4].

أثناء بحثه عن العلاقة بين الحقيقة والشريعة يرد الناقد مبادئ ابن عربي التأويلية إلى فكرتي الظاهر والباطن، فالحقيقة تمثل بالنسبة إليه -**ابن عربي**- الحقيقة المحمدية

---

[1] – المرجع السابق، ص 212.

[2] – المرجع نفسه، ص 212.

[3] – المرجع نفسه، ص 226.

[4] – المرجع نفسه، ص 230.

السارية والتي تستمد كل الشرائع من مشكاتها الأصلية. ثم يفرق بين النبوة والولاية، باعتبار النبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة، والولاية تمثل المستوى الباطن، "أما الولاية المحمدية هي علم باطن الشريعة الذي يمكن أن يفهم الظاهر من خلاله ويؤوله على أساسه، والوارث المحمدي هو القادر على تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي وترقيه في المقامات والأحوال المختلفة"[1].

يستنتج أن **ابن عربي** لا يقبل منهج النقد التاريخي الذي يعمل وفقه المحدثون والفقهاء في مجال الحديث، لأنه ينطلق من "أن الصوفي الولي قادر على تصحيح الحديث أو تصنيفه بالعودة إلى منبعث الحديث وهي روح النبي"[2]. وأخيرا وليس آخرا يعتبر الكاتب نقلا عن **ابن عربي** أن "التأويل هو همزة الوصل بين الولاية والنبوة وهو همزة الوصل بين الوصل بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة"[3]، إذ يستعمل الناقد المنهج البنيوي للوصول إلى هذه الحقائق.

يذكر أخيرا تقسيم **ابن عربي** للعارفين إلى مراتب، لأجل إقامة المعرفة على أساس وجودي، ووازى بينها وبين الوجود، وكانت في "تدرجات هابطة من عالم القلم (القطب) إلى العرش (الأوتاد الأربعة) إلى الفلك الأطلس (النقباء الإثنى عشر) إلى فلك البروج (النجباء الثمانية)، إلى الأفلاك المتحركة (الأبدال السبعة)...وكان ابن عربي يحتفظ لنفسه دائما بمنصب القطب وختم الولاية، وما ذلك إلا ليستطيع أن يعطي لنفسه حق التأويل من جهة، وتبرير كل درجات المعرفة، من ثم مستويات التأويل من جهة أخرى"[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص 238.

[2] – المرجع نفسه، ص 240.

[3] – المرجع نفسه، ص 245 .

[4] – المرجع نفسه، ص 254.

II – 1 – 2 – الآليـــات والأســـس:

II – 1 – 2 – 1– القرآن:

يفسر الكاتب كيفية ربط **ابن عربي** بين القرآن والوجود لأن هذا الربط هو أساس التأويل بالنسبة إليه، فالقرآن موازي للوجود لأن "مراتب الوجود تمثل المراتب البسيطة التي تتوازى مع حروف اللغة أما الموجودات المرتبة فهي الكلمات الإلهية التي تركبت من هذه الحروف أو المراتب البسيطة فالموجودات هي كلمات الله التي ترد في أصلها للأمر الإلهي كن"[1]. أما معرفيا "فالقرآن تعبر عنه المعرفة الصوفية، وتحل رموزه وإشارته بالمعرفة الصوفية "[2]، وهذه الرموز والإشارات هي نسبة بين العارف وغيره.

II – 1 – 2 – 2– الرمز والإشارة:

تصاغ المفاهيم عند المتصوفة والعارفين بلغة أخرى، غير التي اعتدنا على قراءتها في المعاجم، فالإشارة مرتبطة ببعدين هما المكان والعلة، ويمكن فهمهما وجوديا ومعرفيا؛ "فالإشارة مجرد إيجاد بالمعنى دون تحديد مقصود معين كما يحدث في العبارة وليس معنى ذلك أن العبارة الإلهية في النص القرآني تحدد المعنى تحديدا قاطعا، فالمقصود بالعبارة الإلهية بدورها إشارات ورموز لأنها نابعة من اللغة الإلهية التي تنتظم الوجود والإنسان"[3].

ينقسم البشر معرفيا بحسب القسمة الوجودية إلى: رجال الباطن، ورجال الظاهر، ورجال الحد، ورجال المطلع، وتقوم العلاقة بينهم على التداخل والتأثير المتبادل. وهذا التصور بالضرورة يرتبط بمستويات الكلام في القرآن اعتمادا على الفهم والسمع، فالمستوى الأول هو الكلام الإلهي في الوجود والكون وهو واحد العين، أما المستوى الثاني هو كلام كل متكلم بالوحي أو دونه وهو متكثر متعدد. (ص 283)

ثم يربط ذلك باللغة، "فإذا كانت العلاقة بين مستويات النص تقوم على التداخل فلا بد أن يبدأ العارف بالتحقق بظاهر النص، وهو ظاهر الشريعة من الأحكام والعبادات

[1] – المرجع السابق، ص 263.

[2] – المرجع نفسه، ص 265.

[3] – المرجع نفسه، ص 267.

والتحقق بظاهر النص لا يتم إلا بفهمه من خلال معطيات اللغة الوضعية الاصطلاحية. وهو المستوى الذي يقف عنده الفقهاء ورجال الأصول فيستخرجون الأحكام من النصوص طبقا لمراعاة قواعد لغوية معروفة، وما أن يتم للصوفي التحقق بهذا المستوى فهما وعملا يمكنه أن يبدأ رحلته المعراجية التي تم تخيلها"[1]، ليتحقق التأويل إثر ذلك.

II – 1 – 2 – 3-اللغـــــة:

يسعى **ابن عربي** لتأويل القرآن وجوديا، ويستعمل اللغة إضافة إلى الرموز والإشارات، ويبدأ الكاتب في ذكر مراتب اللغة عند ابن عربي من الحروف أو المستوى الصوتي أو ما يطلق عليه **ابن عربي** البعد الصوتي، إلى البعد الدلالي ثم أخيرا البعد التركيبي.

أما عن البعد الصوتي، فذكر الحروف الصوامت أولا، لأن **ابن عربي** ربط بين تنقل مراتب الوجود من أعلاها المتميزة بالصفاء، إلى أدناها المتميزة بالظلمة، وبين مخارج حروف اللغة في جهاز النطق، بدءا من التحرر الكامل للهواء إلى انطباق الشفتين، كما أنه –**ابن عربي**– جعل هذه الحروف "أرواح ملائكة تسمى بأسمائها... وهي تحفظ الأسماء الإلهية، وتحفظ مراتب الوجود المرتبطة بها: الحروف الإلهية باطن الأسماء، وباطن مراتب الوجود، أما حروف لغتنا البشرية المنطوقة والمكتوبة، فهي تمثل أجساد الحروف وصورها الظاهرة"[2].

ينتقل بعد ذلك ليقسمها إلى حروف مجهورة، وحروف مهموسة، ويبين علاقة كل نوع بالوجود، فعن طريق التأويل "تشير الحروف المجهورة إلى عالم الملك والشهادة، بينما تشير حروف الهمس إلى عالم الغيب والملكوت، ويقابل هذين العالمين من الحروف، أنواعا من البشر فالهمس...يرمز إلى الرحمة واللطف والخشوع وكظم الغيظ إنسانيا، أما الجهر يشير إلى الشدة والمصادمة"[3]. وقدم الأمثلة الآتية: فمن الآيات التي

---

[1] – المرجع السابق، ص 289.

[2] – المرجع نفسه، ص 303.

[3] – المرجع نفسه، ص 314.

نزلت في حروف الرحمة ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾...وقوله ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾...وقوله: ﴿وقلوبهم وجلة﴾...وقوله تعالى: ﴿و الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾، وقوله تعالى: ﴿وخشعت الأصوات للرحمن﴾. ومن الآيات التي تقابل الحروف المجهورة قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾، وقوله تعالى: ﴿وأغلظ عليهم﴾، وقوله ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾. (ص 314)

يعود إلى الحركات الطويلة والقصيرة، يبين معنييها الرمزي والوجودي عند **ابن عربي** فالألف ثابتة لا يعتريها تغيير ولذلك توازي الذات الإلهية، والواو والياء يتوازيان مع عالم الصفات وعالم الأفعال لأن الواو والياء حرفي العلة، والصفات والأفعال يمثلان علتين فاعلتين (ص 317). يبين الناقد أيضا أن **ابن عربي** يعتبر أن المد في الواو والياء يدل على الاستمرار وجوديا ومعرفيا ويمكن أن ترمز إلى جبريل من حيث ميلها إلى الرفع ومدها، كما يمكن أن ترمز إلى الإنسان الكامل (ص 321). كما قدم الناقد أمثلة حول تحليل ابن عربي لحرف 'لا' من جهة وجودية ومعرفية، وكيف ربط ذلك بنصوص القرآن.

أما فيما يخص البعد الدلالي فإن **ابن عربي** انطلق من تحديد مدلولات الكلمات المركبة من الكلمة الإلهية 'كن' إذ يبين أنها تتكون من ثلاثة حروف: ك.و.ن، ويعتبر أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها الظاهرة والمقدرة، والكاتب يركز على كلمة 'بسم' في هذا المجال ويبين سبب حذف الألف منها في مواقع وعدم حذفها في أخرى حسب تحليل **ابن عربي** الصوفي. "فالباء تدل على ظهور العبد وهنا تبطن الذات الإلهية وهي الألف في البسملة أما وجودها في غير البسملة فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان"[1].

يرى أن **ابن عربي** حل معضلة القدم من خلال ربطها بالظاهر والباطن لأنه "إذا كانت الموجودات هي كلمات الله، فالكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها السابق

[1] – المرجع السابق، ص 235 .

القديم في علم الله في صوره الأعيان الثابتة، ولها وجه إلى الحدوث من حيث ظهورها في أعيان صور الموجودات الحسية"[1]. وهذا التعارض بين الظاهر والباطن في اللغة يزيله الإنسان الكامل عن طريق التأويل. كما أنه وجد الحل لمشكلة الوقف والاصطلاح في اللغة "فإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية –ظاهر اللغة الإلهية– دلالة اتفاقية وضعية عرفية، فإن دلالة الكلمات الإلهية–باطن اللغة الإنسانية–...تنشد إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القدير"[2].

ينهي دراسته لهذه الفكرة بشرح العلاقة بين الدال والمدلول والتي تقوم في لغة **ابن عربي** "على أساس ذاتي هو علاقة الرمز بالمرموز إليه، وكما كان المرموز إليه (الوجود) في حالة من التوتر الدائم والتغير المستمر كما أسلفنا، فإن الرموز الدالة عليه في حالة دائمة من التوتر أيضا"[3]. تعرض الكاتب أيضا لأسماء الأعلام والصفات والضمائر وبين أن **ابن عربي** فرق بينها من حيث الدلالة، كما ميز بين دلالة الضمير والصفة والاسم من حيث التنوع (ص 343)، فكل الثنائيات التي تحدث عنها **ابن عربي** تتجلى في النص القرآني من خلال الإفراد والجمع؛ فالإفراد دلالة على الذات والوحدة والهوية، والجمع دلالة على الألوهة والكثرة .

ومن الأمثلة قوله تعالى:﴿ونحن أقرب إليك من حبل الوريد﴾، وقال:﴿وهو معكم أينما كنتم﴾، وقوله تعالى:﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾، وقوله تعالى:﴿وإنا كل شيء خلقناه بقدر﴾، وقوله تعالى:﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾، وقوله تعالى:﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾.

ذكر من الأمثلة على تصور **ابن عربي** لدلالة الصفة على أكثر من موصوف قوله تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فقل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون﴾. (ص 346). "ويرى أن الضمير 'هم' في 'ذرهم' يعود على الأسماء الإلهية وهذا التأويل ينطلق من تصور

[1] – المرجع السابق، ص 336.

[2] – المرجع نفسه، ص 336.

[3] – المرجع نفسه، ص 341.

أن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلال الصور الظاهرة، وإذا كان هو الفاعل فهو الموصوف بكل الصفات التي وردت في القرآن والتي تدل في ظاهرها على فاعلين آخرين"[1]، إذ يجمع بين المنهجين البنيوي والأسلوبي في دراسة هذه الأحكام عند **ابن عربي**.

لم يغفل –كذلك– علاقات الإعراب والبناء من حيث رؤية الفكر الصوفي لها، إذ إن مصطلحات الإعراب والبناء اللغوية إذا طبقت على حقائق الألوهة تعني الإشارة الرمزية إلى علاقة الذات الإلهية بصفاتها.

فالبناء بمعنى الثبات وعدم التغير يرمز إلى الذات الإلهية ويرمز الإعراب إلى حقائق الألوهة وتجلياتها الدائمة في العالم، والمثال الذي ركز الكاتب على مناقشته هو علاقة إعراب الاسم المرخم بالذات الإلهية. (ص 350)

كما تعرض لعلاقة التذكير والتأنيث بالله وبالعالم، وأيضا الأسماء الموصولة وكلها تعتبر جزءا من الاشتراك بين الله والعالم.

أكد على اهتمام **ابن عربي** بالإسناد خلال دراسته للبعد التركيبي، وبرر ذلك بالقضايا التي عرج عليها والأمثلة التي اختارها حول: البدل، أدوات النداء، نون الوقاية ومعاني الحروف، كما أشار إلى أن **ابن عربي** "ينسب علم حروف المعاني إلى الحضرة المحمدية، وهي التي ينسب إليها علم التركيب والإسناد، بناء على أن **محمد صلى الله عليه وسلم** أوتي جوامع الكلام"[2].

أما عن الإسناد في حد ذاته فهو ينبني"على علاقة تفاعل دلالية بين الذات والحدث والرابطة في التركيب اللغوي، وهي ليست إلا انعكاسا لعلاقة التفاعل بين الأسماء الإلهية من جانب ومراتب الوجود من جانب آخر"[3]. فنون الوقاية متعلقة وجوديا بالحق والخلق إذ إن القرآن قد أثبت إنيتين: إنية الحق وإنية الخلق وميزهما، فإن إنية الإنسان الكامل تكون وقاية إنية الحق، ونقل الكاتب عن **ابن عربي** في الجانبين قوله تعالى:

---

[1] – المرجع السابق، ص 346.

[2] – المرجع نفسه، ص 352.

[3] – المرجع نفسه، ص 354.

﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾، وفي جانب الحق قال: ﴿إني أنا ربك﴾، وفي جانب الخلق الكامل قال تعالى: ﴿إني رسول الله﴾، وأيضا منها قوله تعالى: ﴿إنني أنا الله﴾، فلولا نون الوقاية التي أثر فيها حرف الياء الذي هو ضمير الحق، فخفض النون فظهر أثر القديم في المحدث...(ص 355).

كما أنه قدم أمثلة عن البدل إذ إن **ابن عربي** يعتبر –وفق سياق وجودي لغوي– أن الله يضع نفسه بدلا من العبد، بدلا من **الرسول صلى الله عليه وسلم** في بعض الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾، ومنها قوله:﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾.

يرى أن "ابن عربي طرح فكرة البدل من خلال منظور النفي والإثبات في الآية الأولى...أما في الآية الثانية فهو بدل البعض من الكل"[1]. وانتقل بعد ذلك ليقدم أمثلة عن معاني أدوات النداء عند **ابن عربي** إذ يبين أن "نداء الله للكافرين يرمز إلى البعد المعرفي المتوهم، أما نداء الله للمؤمنين وأمره إياهم أن يؤمنوا أو يصبروا أو يوفوا بالعقود لا يمكن أن يدل على البعد، كما لا يمكن أن يدل على خلو المؤمنين المنادين عن الأمر المطلوب منهم تحقيقه"[2].

ذكر من الأمثلة قوله تعالى: ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين أمنوا أوفوا بالعقود﴾ (ص 358)."البعد في هذه الآيات بعد زماني...الأمر المطلوب تحقيقه هو الثبات عليه والدوام في المستقبل، لأنه متحقق في المنادى عليهم حال النداء. وفي هذا التأويل يكتسب البعد اللغوي الذي تعبر عنه أدوات النداء معاني رمزية، تتجاوز البعد بالمعنى المكاني الذي تدل عليه اللغة الوضعية فالبعد يكون معرفيا في حق الكفار المحجوبين، وقد يكون بعدا زمنيا في حق المؤمنين يرتبط بتحقيق المأمور به في المستقبل والدوام عليه وإن كان متحققا في الحال"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص 356.

[2] – المرجع نفسه، ص 358.

[3] – المرجع نفسه، ص 358.

II-1- 3- تطبيقـــات وقضايـــــا:

طرح **أبو زيد** قضية هامة بالنسبة للتأويل عند **ابن عربي** وهي أن تصوره للوجود يقوم على التقابل، ومن ثم يحاول التقريب بين الثنائيات عن طريق الوسائط، والتأويل بدوره وسيط يقرب بين طرفي الثنائيات في النص القرآني كما يقرب بين كل الثنائيات الأخرى. والكاتب قد ركز في قضايا التأويل على ثنائيات محددة، ربما لارتباطها بالتأويل عند المكتملين أيضا لأنه يورد أحيانا رأي **ابن عربي** فيما قاله المتكلمون عن نفس القضايا، فكانت تلك الثنائيات هي: التنزيه والتشبيه، المحكم والمشتابه، الجبر والاختيار.

II-1-3-1- التنزيـــه والتشبيـــه:

قدم بعدين لهذه الثنائية انطلاقا من رؤية **ابن عربي** هما: البعد الوجودي والبعد المعرفي. فأما بالنسبة للبعد الوجودي، فيبين من خلاله **ابن عربي** أن التشبيه يعني وجود العالم والإنسان على صورة الله، أي أن المشابهة تقوم على أولية الله...وهذه العلاقة بالضرورة تفرض أولوية التنزيه على التشبه ومن ثم الشرع على العقل. وهو ما يفسر به **ابن عربي** قوله تعالى: ﴿قل أنظروا ماذا في السموات والأرض﴾، وقوله أيضا ﴿سنريهم أياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾، وقوله تعالى أيضا ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (ص 372).

وجبت الإشارة هنا إلى فكرة هامة، لاحظها الناقد أثناء دراسته التأويل عند **ابن عربي**، وهي أنه عندما يقدم آيات قرآنية على شكل أمثلة، لا يفصلها عن تعليقه الخاص والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها: "...كذلك نقول في العالم من حيث جوهره ومن حيث صورته كما قال الله ليس كمثله شيء، وهو يعني هذا الذي ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وحكم السمع ما هو حكم البصر، ففصل ووصل وما انفصل ولا اتصل"[1]. أما البعد المعرفي للتنزيه والتشبيه فإنه يرتبط بالقلب، لأن القلب هو محل المعرفة وعضو التأويل من جهة، ولأنه الوسيط الذي يستوعب الثنائية معا.

[1] -المرجع السابق ، ص 373.

فالعارف صاحب المعرفة القلبية هو الخبير الذي يعلم معنى استواء الرحمن على العرش. (ص 366– ص 367)

II–1– 3–2– ثنائيـــة المحكـــم والمتشابـــه:

يعرض الكاتب آراء **ابن عربي** في هذه القضية، وهذا الأخير يرى أن "المتشابه في حقيقته محكم، ويجب أن لا تفهم الأسماء الإلهية التي توهم التشابه بين الله وخلقه في إطار البعد الوضعي الاصطلاحي للغة، بل يجب على المؤمن أن يؤمن بهذه الأسماء ويتلوها دون استصحاب معانيها الوضعية في نفسه..."[1]. ومن ثم فتأويل **ابن عربي** للمتشابه على أساس مشابهة العالم والإنسان لله، "وتكون علاقة الاشتراك بين جانبي الدلالة اللغوية في الألفاظ هي ما يمكن أن يحل ثنائية المحكم والتشابه وثنائية التشبيه والتنزيه، إذ إن للمتشابه وجهين، وجه إلى الحق ووجه إلى الخلق، لأنه مشترك، وهذا هو سر تشابهه وغموضه، وغاية المعرفة المرجوة لهذا المتشابه أن نفرق هذين الجانبين، ولأن لا نميل به – بالتأويل العقلي– إلى أحد جانبيه فنخرجه عن تشابهه المقصود والمعني بنزوله"[2].

أما فيما يخص التأويل في التنزيه والتشبيه فإن **ابن عربي**–حسب **أبي زيد**– يحث على اتباع الشرع وعدم مخالفته في الجمع بينهما، إذ إن الله نزه نفسه وشبه كما في قوله تعالى ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾، وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾. لكن رغم ذلك يشير إلى أن **ابن عربي** يميل أحيانا إلى التركيز على التنزيه دون التشبيه وذلك "في مواجهة المشبهة الذين يحددون الله تحديدا غليظا أو في سياق توجيه النص للمريد في أول طريقه"[3].

كما تعرض لرؤية **ابن عربي** للمجاز خلال مناقشته، للبحث عن سبب رفضه وجود المجاز في القرآن، واستنتج ذلك من خلال مفهوم الاستعارة عنده، لأن الاستعارة مرتبطة برؤية وجودية، إذ "أنها تبدأ من لغة المطلق وتستعار للتعبير عن العالم

[1] – المرجع السابق، ص 376.

[2] – المرجع نفسه، ص 380.

[3] – المرجع نفسه، ص 386.

والإنسان"[1]، لكنه من جهة أخرى يبين أنه استعمل مصطلحات المجاز وبعض الوسائل البلاغية في رسالة بعنوان 'كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات' مثل المثل والمجاز والاستعارة. (ص 388)

يقدم أمثلة عن "استخدام مصطلح المجاز في تأويل قوله تعالى: ﴿وإن احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله...﴾، أي بواسطة مظاهره الجسمانية، وهي أصوات العباد وحروفه وإطلاق كونه سامعا لكلام الله بذلك مجاز لما قدمناه أن المظاهر الجسمانية، ليست منسوبة إلى الله تعالى لغة ولا شرعا"[2].

يؤكد الكاتب أنه لا "يستخدم المجاز في التأويل على طريقة المعتزلة، بل يؤول التلاوة الصادرة عن الإنسان لكلامه تعالى ونسبتها إلى الله"[3]، إذ يلجأ الناقد إلى المقارنة بين المعتزلة و**ابن عربي** لتوضيح الرؤية الصوفية للمجاز.

يشير من جهة أخرى إلى أهم خصائص التأويل عند **ابن عربي**، وهي الربط بين الآيات. إذ "أن ابن عربي يرى أن نسبة العين إلى الله في قوله تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ نسبة مجازية، والعين في حقيقتها هنا اسم لآيات الله ويستدل ابن عربي على هذا التأويل بآية أخرى استخدمت كلمة 'بصائر' للدلالة على الآيات وهي قوله تعالى: ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها﴾ ويثير مثل هذا التأويل والترابط بين الآيتين مجموعة أخرى من الآيات، بعضها يجمع بين الصبر والأعين، والبعض الآخر يجمع بين الصبر والآيات، وبالمقابلة والربط يؤكد **ابن عربي** تأويله على النحو الآتي:﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾//﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن فاصبر لحكم ربك﴾"[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص 378.

[2] – المرجع نفسه، ص 388.

[3] – المرجع نفسه، ص 388.

[4] – المرجع نفسه، ص 389.

لم يغفل الناقد أيضا استعانة **ابن عربي** بالحديث النبوي لتأويل الآيات. إذ إنه ربط بين حديث **الرسول صلى الله عليه وسلم** عن اليد بمعنى العدل والفضل، وبين قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾، كما انه ينطلق من الحديث ليؤول الآيات. (ص 391 – ص 392).

استنتج مما سبق أن "ابن عربي يربط بين آيات كثيرة من القرآن في سياق تأويله لكلمة واحدة، كما يربط بين القرآن والحديث النبوي في حركة دائمة تعطي للنصوص معان محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطا ثابتا محددا سلفا، بل هو إن شئنا الدقة معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى"[1]،فهو يثبت نظرته النقدية لتأويل القرآن من خلال ما توصل إليه من دراسته لابن عربي.

II-1- 3- 3- الجبـــر والاختيـــــار:

وجد الناقد حلول القضايا الخلافية، لأن **ابن عربي** يحل-إضافة إلى قضية المواضعة والاصطلاح- ثنائية الجبر والاختيار اعتمادا على ثنائية الظاهر والباطن، كما أنه يلجأ إلى فكرة أخرى وهي أن "الله هو الفاعل في الحقيقة، كما أن القلب إذا توجه إلى عالم الشهادة فعل بالجوارح الظاهرة. وعلى أساس هذه الفكرة يمكن فهم قوله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ فالله...هو الفاعل من خلال صور المخلوقات الظاهرة"[2]؛ يمكن القول – من وجهة نظر الناقد- أن الفكر العربي يحتاج إلى التعمق في المفاهيم الوجودية حتى يجد حلولا للقضايا الخلافية بين الفرق الفكرية وحتى بين العلماء.

[1] – المرجع السابق، ص 393.

[2] – المرجع نفسه، ص 395.

يربط ما ذكره سابقا ب"العارفين من أهل الله الذين يعلمون يقينا أن أعضاءهم لا تفعل بنفسها، وذلك أن العارف يتقرب من الله...فيصير الله عينه وسمعه ويده وقدمه. وهي حالة المعرفة الكاملة القائمة على الكشف والمشاهدة"[1]، ثم يناقش فكرة المعتزلة القائلة بان الإنسان خالق لأفعاله من وجهة نظر **ابن عربي**، إذ إنه يرفضها ويؤول قوله تعالى: ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾ اعتمادا على أساس هو "أن هناك نسبة جامعة بين الحق والحق وهي مقام البسط الإلهي الذي منه أطلق لفظ الخالق على الإنسان، وإن كان الله هو الخالق على الحقيقة لفعل الإنسان"[2].

لكنه يقرر من جهة أخرى بأن **ابن عربي** لم ينجح تماما في إقامة التوازن بين الجبر والاختيار، لذلك فتأويله للآيات المتصلة بهذه المعضلة لا يتسم بنفس العمق والشمول. "فهو مثلا حين يقارن بين مشيئة الله ومشيئة الإنسان وهو بصدد تأويل قوله تعالى:﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، يذهب إلى أولية مشيئة الله على مشيئة الإنسان لا بالمعنى الذي ذهب إليه المفسرون...بل بمعنى أن مشيئة الله تتعلق بمشيئة الإنسان، أي تتعلق بوقوع المشيئة من العبد، ووقوع المشيئة من العبد يتبعه وقوع الفعل"[3]. يستنتج أخيرا أن **ابن عربي** انحاز إلى الجبر المطلق، "لكنه يرى عموم الرحمة الإلهية لجميع البشر في نهاية الأمر"[4].

II-1- 3- 4- الرحمـــة الإلهيـــة الشاملـــة:

ترتبط الرحمة كغيرها من العناصر بالوجود والمعرفة، "فللرحمة جانبان: رحمة الوجوب وهي الرحمة التي كتبها الله على نفسه وأوجبها، ورحمة الإنسان، وهي الرحمة الوجودية التي أعطى الله بها كل موجود خلقه وأوجده، على حد علمه به.

---

[1] – المرجع السابق، ص 396.

[2] – المرجع نفسه، ص 397

[3] – المرجع نفسه، ص 400.

[4] – المرجع نفسه، ص 402.

وهاتان الرحمتان يعبر عنهما الاسمان الإلهيان﴿الرحمن الرحيـم﴾"[1]. كما أن الناقد يبين أن الوجود عند **ابن عربي** كله نشأ من الرحمة، فهي بدؤه ومآله في نفس الوقت.

يناقش تطبيق أفكار **ابن عربي** حول الرحمة من خلال عرضه لتأويل قوله تعالى:﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾، إذ إن الله "قيد رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان...ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا، وأعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها لنفسه إلا لنفسه..."[2].

ثم يرجع إلى البسملة التي جعلها **ابن عربي** مفتتح الوجود، إذ إنها تكون إعرابيا خبر ابتداء محذوف تقديره ظهور العالم بمعنى بسم الله الرحمن الرحيم ظهور العالم، وهذا التأويل يؤكده تضمنها لأسماء الرحمة. أما من حيث جانبي الرحمة فالبسملة تدل على الرحمة الامتنانية الوجودية بورودها في مفتتح القرآن، وتدل على رحمة الوجوب الشاملة بورودها في مفتتح كل سورة. "أما عن سورة التوبة، فهي تعني الرجعة، أي رجعة الغضب الإلهي إلى الرحمة في النهاية، لأن الرحمة سبقت الغضب. ويستدل ابن عربي على ذلك بأن صفة التواب وردت في القرآن مقترنة دائما إما بالاسم الرحيم أو بالاسم الحكيم"[3].

يؤكد نتيجة توصل إليها في الفصول السابقة، وهي أن **ابن عربي** يرجع كل الثنائيات إلى حقيقة وجودية واحدة، فالرحمة مرتبطة بقلب العارف، لأنه "إذا كان قلب الإنسان الكامل هو القادر على إدراك ثبات الحقيقة، مع تنوعها وتجليها في الصور المختلفة، فإن البشر العاديين لا يستطيعون الوصول إلى هذا الإدراك، وغاية ما تصل إليه معرفتهم، إدراك بعد واحد أو أكثر من أبعاد هذه الحقيقة وجوانبها المختلفة"[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص 402.

[2] – فصوص الحكم، ص 152– ص153، نقلا عن: المرجع نفسه، ص 403.

[3] – المرجع نفسه، ص 405.

[4] – المرجع نفسه، ص 408.

استشهد بتأويل **ابن عربي** لقوله تعالى:﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾، وقوله أيضا: ﴿قل سموهم﴾، وقوله: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ وقوله تعالى: ﴿إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا﴾. كما أنه استنتج مجموعة من الخصائص مثل "تجاوز ابن عربي معاني الكلمات الاصطلاحية الشرعية، والعودة إلى دلالتها اللغوية المباشرة، والاعتماد في بعض الأحيان على التشابه الصوتي بين اللفظ وما يدل عليه"[1].

ينتهي من دراسته لفلسفة التأويل عند **ابن عربي**، إذ قدم هذا الأخير"حلول فكرية أخذت طابع الحلم الكبير، الحلم الذي تفيق منه فيفجؤك، قبح العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر على جميع المستويات. لقد أراد ابن عربي أن يقود العالم ويهديه ويرشده، ولكنّه أدار ظهره له وبنَى لنفسه عالما آخر مفارقا، له قوانينه وحكامه ورعيته. عالما منسجما متناغما كاملا، يحكمه الإنسان الكامل ظِل الله وصورته بكل قوانين العدل والحب والرحمة، أو لنقل يحكمه ابن عربي خاتم الولاية المحمدية الخاصة انتظارا لخلاص العالم بنزول خاتم الولاية العامة عيسى عليه السلام الذي يعيد للعالم توازنه وللأمور نصابها"[2]، بمعنى أنه لا يمكن لتأويل **ابن عربي**–حسب تقرير الكاتب سلفا– تحقيق الغاية المرجوة منه، لأنه يرتكز على الخيال ولا يدرس الحقيقة بعقلانية.

II–2– التأويل عند الغـــزالي :

II–2–1– المبـــادئ والمنطلقـــات:

ينطلق من تصورات **الغزالي** للنص، التي انعكست على التأويل، وتتمثل في منطلقين، أحدهما أشعري والآخر صوفي، يتمثل "المنطلق الأشعري في تصور الأشاعرة للنص بوصفه 'صفة' من صفات الذات الإلهية، في حين يتحدد منطلقه الصوفي من حصر غاية الوجود الإنساني على الأرض في تحقيق الفوز والفلاح في

[1] – المرجع السابق، ص 410.

[2] – المرجع نفسه، ص 413.

الآخرة"[1]. كما أن هذين المنطلقين قد أثرا في مضمون مشروع **الغزالي** الفكري، وهنا يقدم الكاتب رؤية **الغزالي** للماضي والحاضر، "فالحاضر نموذج للفساد الضعف والانحراف عن المعايير الأصلية للدين، في حين يكون الماضي نموذجا للنضارة والطهارة والنقاء وتحقيق الوجود الفعلي للوحي"[2].

رد من جهة أخرى تصنيف العلوم عند **الغزالي** إلى علوم دين وعلوم دنيا، إلى "ثنائية حادة في تصور العلاقة بين الدنيا والآخرة"[3]. كما أن هذا التصور يحكم رؤية **الغزالي** للنص، ولتصنيفه للعلوم التي تستخرج منه. وتبقى آراء الغزالي ومواقفه الفكرية محكومة بثنائية 'الظاهر والباطن' الصوفية من جهة، وبالتصور الأشعري لقدم كلام الله وأنه صفة ذاتية من جهة أخرى. (ص 247– ص 248).

يرى أن **الغزالي** قد طور ثنائية الظاهر والباطن في التعامل مع النص، و"إذا أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن لا على مستوى المعنى والدلالة فقط كما هو شائع في الفكر الصوفي، بل على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه، فالباطن هو الأسرار والجواهر، هو الحقائق التي يتضمنها النص من حيث هو مضمون، أما الظاهر فهو الصدف والقشر، هو اللغة التي يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا"[4].

II-2-1-1- علـــوم القشـــر والصـــدف:

هي خمسة: علم مخارج الحروف، علم لغة القرآن، علم إعراب القرآن، ثم علم القراءات وأخيرا علم التفسير الظاهر. ويبين الكاتب نقلا عن **الغزالي** أن "للصدف وجه إلى الباطن ملات للدر قريب الشبهه لقرب الجوار ودوام المماسة، ووجه إلى الظاهر

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 246.

[2] – المرجع نفسه، ص 246.

[3] – المرجع نفسه، ص 247.

[4] – المرجع نفسه، ص 248.

قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار وعدم المماسة وكذلك صدق القرآن..."[1]، إذ لا يستند لإلى مراجع أخرى لتفسير هذه العلوم وإنما يكتفي بما نقل عنه.

II-2-1-2- علـــوم اللبـــاب:

تنقسم عند **الغزالي** كما بينها **أبو زيد** إلى قسمين: الطبقة العليا والطبقة السفلى. أما الطبقة العليا ففيها كذلك مراتب، وأولى هذه المراتب هي معرفة الله، والآيات التي تدل بالضرورة هي "سر القرآن ولبابه الأصفى"[2]. وهنا يبين أن **الغزالي** يستعمل "لغة تبدو ذات طبيعة مجازية تصويرية"[3]، إذ إنه يعبرعن معرفة الله بالكبريت الأحمر وهذه المعرفة كذلك تنقسم إلى "معرفة الذات فهو الياقوت الأحمر، يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر"[4].

ثم يربط الكاتب هذه الصورة بصورة عالم الغيب والملكوت، إذ يعتبره **الغزالي** لبابا، بينما يصبح عالم الحس والشهادة قشرة. "وإذا كان الروح والقلب ينتميان – دون جملة الإنسان– إلى عالم الغيب والملكوت، فإن جسده ينتمي إلى عالم الحس والشهادة"[5]، ويكون الرابط بينهما هو الخيال. أما "علوم الدين فتنتمي إلى عالم الغيب والملكوت، وعلوم الدنيا تنتمي إلى عالم الملك والشهادة، و**الغزالي** حريص على أن يجعل القرآن نبع العلوم كلها دنيوية كانت أم أخروية"[6].

يستنتج أن **الغزالي** وحد بين القرآن وبين الصفات الإلهية، وهذه "المماثلة بين 'النص' والعلم الإلهي، بالإضافة إلى ذلك، الفصل التام بين الذات الإلهية والعالم، قد أديا إلى عزل 'النص'عن آفاق الإنسان المعرفية، وإلى جعل 'النص'المنبع الوحيد للمعرفة"[7].

---

[1] – المرجع السابق، ص 249.

[2] – المرجع نفسه، ص 251.

[3] – المرجع نفسه، ص 252.

[4] – المرجع نفسه، ص 252.

[5] – المرجع نفسه، ص 254.

[6] – المرجع نفسه، ص 254

[7] – المرجع نفسه، ص 255.

أما عن المرتبة الثانية فهي الدر الأزهر ويحتلها علم تعريف السلوك إلى الله "والسلوك إلى الله لم يعد يكمن في الاستجابة إلى أوامر الوحي وتطبيقها على سلوك الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، أي لم يعد يكمن في إقامة مجتمع العدل وحرية السلام، بل صار يكمن في التبتل والانقطاع إلى الله"[1]. و"إذا تحقق الصوفي بالعبور إلى عالم الملكوت يستطيع لاشك العبور – بالتأويل – من مستوى التفسير الظاهر إلى لب النص وجواهره ودره"[2].

ثم يشرح رؤية **الغزالي** لآخر مرتبة في معرفة الله، وهي تعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب). ويبين أن تصوره للثواب والعقاب مرتبط بثنائية الظاهر والباطن، ويشير–خلال ذلك– إلى أنه (الغزالي) يتمسك بالدلالة الحرفية لآيات الثواب والعقاب. فمثلا يعتبر النظر إلى الله أعلى اللذات، وفي الحجاب أقصى الألم حينما يتعرض لقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، ثم إنهم لصالوا الجحيم﴾، ولم يغفل الكاتب موقف **الغزالي** من الفلاسفة إذ "يجعل من تأويلهم لآيات الثواب والعقاب ضلالة تقترب من حد الكفر"[3]، وأيضا تقسيم الناس إلى عامة وخاصة. لأن له "دلالة اجتماعية طبقية (إضافة) إلى دلالته الدينية الخطيرة"[4]، ويبرز موقف الناقد السلبي من **الغزالي** أو بالأحرى من مبادئه من خلال الأحكام المباشرة عليها.

هذا عن الطبقة العليا، أما الطبقة السفلى فيعتبرها وسطى وتشتمل على: علم الفقه، وعلم الكلام، والقصص القرآني. ثم بدأ بعلم الفقه "لأنه هو العلم الذي يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردي والاجتماعي في هذه الحياة الدنيا التي هي معبر إلى الآخرة. وهو علم من علوم الدنيا..."[5]. ومما يلاحظ أنه –وهو يشرح أفكار **الغزالي** ومبادئه–

[1] – المرجع السابق، ص 259.

[2] – المرجع نفسه، ص 260.

[3] – المرجع نفسه، ص 261.

[4] – المرجع نفسه، ص 261.

[5] – المرجع نفسه، ص 263.

يصر على فكرة التحويل التي جعلت هدف 'النص' أو 'مقاصد الشريعة' هو الخلاص الفردي بدل إقامة المجتمع. (ص 264)

انتقل بعد ذلك إلى علم الكلام الذي يطلق عليه **الغزالي** "عبارة 'محاجة الكفار ومجادلتهم' ويقسم هذه المحاجة إلى ثلاثة أقسام تمثل أجزاء علم الكلام الرئيسية... ويتعلق الجانب الأول بإنكار الألوهية، ويتعلق الثاني بإنكار النبوة، ويتعلق الثالث بإنكار الحياة الأخرى والبعث بعد الموت. وهذا العلم أو القسم من أقسام القرآن يمثل 'الترياق الأكبر'"[1]. ويحتل القصص القرآني المرتبة الثالثة، وفيه يبين "أحوال السالكين والناكبين، والمقصود بالسالكين أهل الفوز والآخرة، وبالناكبين أهل الدنيا والخسار"[2].

II-2-2- الآليـــــات:

II-2-2-1-اللغـــــة:

يربط بين الانتقال من القشر إلى اللب وبين اللغة فـــ"القشر لابد أن يبدأ من أدنى المستويات في حركة صاعدة وصولا إلى القمة"[3]، وهذا العبور يتم "عبر 'الخيال'"[4]. و"القشر هو الكلمات في مستواها اللغوي واللب هو الدلالة الباطنية العميقة. وكل كلمة في الوجود. تحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت..."[5].

يعتبر أن عالم الأحلام والرؤى، هو المثال الأفضل لشرح كيفية العبور. فاللغة هي وسيط لتجسيد المحتوى وتصويره، "وهنا يتوازى القرآن -بوصفه نصا لغويا- مع العالم المادي مع عالم الخيال وتصبح عبارات القرآن بمثابة الأمثلة والصور التي يراها

[1] – المرجع السابق، ص 266

[2] – المرجع نفسه، ص 267.

[3] – المرجع نفسه، ص 269.

[4] – المرجع نفسه، ص 270.

[5] – المرجع نفسه، ص 270.

النائم في حلمه، ومن ثمة تحتاج إلى 'التعبير'"[1]، أي أن اللغة تصبح رموزا "لحقائق متوارية مستكنة في عالم المثل"[2]، ولكن من جهة أخرى "إذا كان كل شيء في هذه الحياة الدنيا زائلا وفانيا فمن الطبيعي أن يكون كل ما ينتسب إليها فاقدا للقيمة والأهمية، فليس المهم هو الصورة بل المعنى، وليس المثال في ذاته هاما بل روحه، وليس للرمز قيمة إلا في أنه يومئ إلى المرموز إليه"[3]، مشتركا مع **ابن عربي** في ذلك.

II-2-2-2- المجـــــاز والرمـــــز:

يسعى في دراسته لتوضيح مكانة المجاز والحقيقة عند **الغزالي** من جهة، وارتباطه بمجموعة من الرموز من جهة أخرى؛ إذ إن "العلاقة بين الرمز والمرموز إليه هي علاقة 'القلب والتحويل'، وذلك أن معرفة الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله تحول الإنسان من حالة إلى حالة، من حالة الجهل والضلال إلى حالة العلم والهداية، فتنقله من عداد البهائم إلى مستوى الملائكة تماما كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة ويحولها معادن نفيسة"[4].

ثم يستنتج بعد مناقشته للرمز واللغة عند **الغزالي**، أنه يحاول أن يحاكي لغة القرآن من حيث تصوره لطبيعتها الرمزية، إذ إنه "يتعامل مع اللغة بوصفها رموزا لا بوصفها نظاما رمزيا، أي بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بعدين، أحدهما حقيقي هو المعنى الروحي الملكوتي والآخر قشرة خارجية أو رمز وهو الدلالة اللغوية المألوفة. في مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأي نص يمكن أن يكون قابلا للتأويل الرمزي، وفي المقابل يمكن استخدام الألفاظ، لا للإشارة إلى مدلولها اللغوي المعروف، بل للإشارة إلى معناها الملكوتي مباشرة"[5].

---

[1] – المرجع السابق، ص 271.

[2] – المرجع نفسه، ص 271.

[3] – المرجع نفسه، ص 272.

[4] – المرجع نفسه، ص 278.

[5] – المرجع نفسه، ص 281.

II-2- 3- التطبيقـــــات والقضايـــــا:

II-2-3-1- الصورة والمعنى:

يؤكد الكاتب على وجود ظاهرة القلب والتحويل في فكر **الغزالي**، أما تأثيرها على تأويله للنص الديني، فيبينه من خلال تأويل **الغزالي** لقوله **صلى الله عليه وسلم: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلاب)** فيقول: "والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنّى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب"[1]. ويعلق قائلا: "إذا كانت العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة في الحياة الدنيا، بينما يكون الظهور للمعنى في الحياة الأخرى، فمن الطبيعي أن يكون جهد المؤول خارقا لكي ينفذ من القشر إلى اللب ومن الرمز إلى المرموز إليه"[2].

ثم يذكر بأن ثنائية الصورة والمعنى قد حلت بعض الإشكالات على مستوى التأويل الصوفي "إذ إن الآيتين: قوله تعالى: ﴿و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى﴾، وقوله:﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ يساعدانه على تأكيد المقارنة بين الصورة والمعنى على مستوى الدلالة في النص...فالآيتان تؤكدان أن ثمة صورة مرئية هي الرمي من محمد والقتال بأيدي المسلمين، ولكنهما من جانب آخر يؤكدان أن حقيقة الرمي كانت بالله وحقيقة التعذيب كانت بالله، فهاهنا – فيما يرى **الغزالي**– صورة وحقيقة، فالرامي في الآية الأولى في الحقيقة هو الله، وإن كان الرمي ظاهريا فعل محمد، والمعذّب في الآية الثانية هو الله وإن كان القتال ظاهريا بيد المسلمين"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص274.

2 – المرجع نفسه، ص 275.

[3] – المرجع نفسه، ص 275– 276.

II-2- 3-2- تفـــاوت مستويـــات النص:

يقسم **الغزالي** الآيات في النص إلى: الآيات الجواهر ثم الآيات الدرر، إذ "يحرص الغزالي على أن ينص لنا على الآيات الجواهر وعلى الآيات الدرر دون سواها من آيات القرآن، وذلك نظرا لقيمتها النابعة من أهميتهما بحكم دلالتهما على 'الأصول' الهامة في نسق الغزالي المعرفي"[1]. ويكرر هنا أن **الغزالي** يأخذ بعض الأحكام حول آيات من القرآن الكريم على حرفيتها. ويقصد بذلك اعتبار فاتحة القرآن أفضل الكتاب، آية الكرسي سيدة القرآن، ويس قلب القرآن، والإخلاص ثلث القرآن. لأنه في الأصل –كما ذكر– ألفاظها مجازية استخدمت للترغيب في القراءة والتلاوة. (ص 288)، ثم يقدم تفسيرا لهذه الأحكام.

يرجع بعد ذلك إلى تأويل **الغزالي** لسورة الإخلاص، فهي تشتمل "على معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع. وهو المراد بنفي الأصل والفرع والكفؤ، ووصفه بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه..."[2]، ثم يوجه نقده للغزالي ويبين تناقضه حين لم يفرق بين 'ثلث القرآن' وهو قول **الرسول صلى الله عليه وسلم**، وبين 'ثلث أصول القرآن' كنتيجة عما درسه سابقا.

ينقل عن **الغزالي** فيما يخص سورة الفاتحة بأنها سميت 'أفضل القرآن' لأنها "تتضمن ثمانية مناهج – علوم – رغم إيجازها وقصر آياتها"[3]. إذ إنه استنبط من العلوم الستة بالتفريع والاشتقاق عشرة، ذكرها الكاتب، دون إغفاله البسملة لأن **الغزالي** اعتبرها جزءا من السورة وتكون دالة على الذات الإلهية وعلى الصفات معا.(ص 290)

ركز على تأويل **الغزالي** لسورة الفاتحة وآية الكرسي، لكنني سأنقل فقط تأويل سورة الفاتحة، وذلك لما تقتضيه الضرورة المنهجية، كما وجب أن أشير إلى أنه أتبع ذلك بمخططات.

---

[1] – المرجع السابق، ص 287.

[2] – المرجع نفسه، ص 289.

[3] – المرجع نفسه، ص 290.

"يشرح الغزالي آيات السورة على الوجه التالي:

﴿بسم اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾: نبأ عن الذات. وقوله ﴿الرحمن الرحيم﴾ نبأ عن صفة من صفات خاصة، وخاصيتها أنها تستدعي سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما، ثم تتعلق بالخلق وهم المرحومون تعلقا يؤنسهم به ويشوقهم إليه ويرغبهم في طاعته لا كوصف الغضب لو ذكره بدلا من الرحمن فإن ذلك يحزن ويخوف ويقبض القلب ولا يشرحه.

وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يشتمل على شيئين: أحدهما أصل الحمد وهو الشكر وذلك أول الصراط المستقيم وكأنه شطره فإن الإيمان العملي نصفان: نصف صبر ونصف شكر...

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إشارة إلى الأفعال وإضافتها إليه وأوجزُ لفظ وأتمه إحاطة بأصناف الأفعال لفظ رب العالمين. وأفضل نسبة للفعل إليه نسبةُ الربوبية فإن ذلك أتم وأكمل في التعظيم من قولك أعلى العالمين وخالق العالمين.

وقوله ثانيا: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ إشارة إلى الصفة مرة أخرى، ولا تظن أنه مكرر فلا تكرر في القرآن إذ حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة.

فأما قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فإشارة إلى الآخرة في المعاد، وهو احد الأقسام من الأصول مع الإشارة إلى معنى الملك وذلك من صفات الجلال.

وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يشتمل على ركنين عظيمين، أحدهما: العبادة مع الإخلاص بالإضافة إليه خاصة وذلك هو روح الصراط المستقيم...والثاني: اعتقاد أنه لا يستحق العبادة سواه وهو لباب عقيدة التوحيد، وذلك بالتبري من الحول والقوة ومعرفة أن الله منفرد بالأفعال كلها وأن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته فقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إشارة إلى تحلية النفس بالعبادة والإخلاص.

وقوله:﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إشارة إلى تزكيتها عن الشرك والالتفات إلى الحول والقوة. وقد ذكرنا أن مدار سلوك الصراط المستقيم على قسمين: أحدهما: التزكية بنفي ما لا ينبغي، والثانية: التحلية بتحصيل ما ينبغي، وقد اشتمل عليهما كلمتان من جملة الفاتحة.

وقوله:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ سؤال ودعاء وهو مخ العبادة،...وهو تنبيه على حاجة الإنسان إلى التضرع والابتهال إلى الله تعالى وهو روح العبودية، وتنبيه على أن أهم حاجاته الهداية إلى الصراط المستقيم إذ به السلوك إلى الله تعالى كما سبق ذكره.

وأما قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخر السورة هو تذكير لنعمته على أوليائه ونقمته وغضبه على أعدائه لتستثير الرغبة والرهبة من صميم الفؤاد، وقد ذكرنا أن ذكر قصص الأنبياء والأعداء قسمان من أقسام القرآن عظيمان. وقد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانية أقسام: الذات والصفات، والأفعال، وذكر المعاد والصراط المستقيم بجميع طرفيه أعني التزكية والتحلية، وذكر نعمة الأولياء، وغضب الأعداء. ولم يخرج من إلا قسمان محاجة الكفار وأحكام الفقهاء، وهما الفنان اللذان يتشعب منهما علم الكلام وعلم الفقه، وبهذا يتبين أنهما واقعان في الصف الأخير من مراتب علوم الدين، وإنما قدمهما حب المال والجاه فقط"[1].

يعلق الكاتب على هذا التأويل مبينا ما قدمه **الغزالي** لتحقيق المعنى الحرفي لكلمة 'أفضل' بالنسبة لسورة الفاتحة، ثم يقدم التأويل البديل بالنسبة لبعض الآيات من وجهة نظره، فالآية﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ دالة على الدعاء كما أنها تعبر عن العبادة الشاملة، وتكون ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ دالة على ما تنص عليه لفظا في حين تدل ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ على الصفات.(ص293).

[1] – المرجع السابق، ص 292–293.

خلاصـــة: يمكن أن أستنتج مما ذُكر حول التأويل الصوفي ما يلي:

1) اعتبار التجربة الصوفية 'الروحية' هي الأفضل للوصول إلى معاني القرآن لأنها لا تتأثر بالأبعاد الإيديولوجية والاجتماعية، وأيضا لأن أساسها الصدق.

2) المقارنة بين **ابن عربي** والمتكلمين في قضيتي الظاهر والباطن والمجاز، إذ بين الناقد الفرق بينهما في الرؤية والتطبيق بالنسبة لتأويل النص الديني مبرزا ما قدمته الصوفية من معان جديدة.

3) عدم اتفاق الناقد مع بعض آراء وأفكار **ابن عربي**، وعبر عن ذلك خلال دراسته، فمثلا هو يعتبر أن تمييز **ابن عربي** بين فهم **الرسول صلى الله عليه وسلم** للوحي وبين كلامه به ما هو إلا نكتة. خاصة عندما يطالب **ابن عربي** الصوفي بأن يرقى إلى فهم **الرسول صلى الله عليه وسلم** لا إلى مستوى شرحه. كما انه لم يوافق على رؤية **ابن عربي** لنفسه بأنه خاتم الولاية.

4) التسليم من جهة أخرى بصحة بعض آراء **ابن عربي**، ومنها قدرة الصوفي على فهم محتوى الحديث وتصحيحه والحكم على مضمونه.

5) أما منهجيا فلم تكن تريحه فكرة **ابن عربي** في عدم الفصل بين الآية وتأويله لها. لذلك قلّ استشهاده بالآيات.

6) كان هجوم الكاتب واضحا على التأويل الصوفي عند **الغزالي**، وذلك من خلال:

- عنوان المقال: تحويل مفهوم النص ووظيفته.

- عدم التعليق حين قسم **ابن عربي** الناس حسب مستويات فهمهم إلى: عامة، خاصة، خاصة الخاصة، في حين اعتبر تقسيم **الغزالي** الناس إلى عامة وخاصة حسب مستويات فهمهم للنص الديني تكريسا للطبقية الاجتماعية

- إصراره على أن الفكر الأشعري **للغزالي** قد غلب على فكره الصوفي، واعتبر ذلك جزءا من التلفيقة لأنه وبصورة أخرى جمع بين طريقتين للتأويل. كما أنه ذكر في عمل آخر أن التصوف بالنسبة للغزالي لم يكن سوى مرحلة مر بها.

- يمكنني القول أن الناقد متحفظ من تأويل **الغزالي** للنص الديني، والسبب في ذلك –حسب ما أرى– انطلاق هذا الأخير من مبادئ الفكر الأشعري.

7) الارتكاز على المنهج البنيوي والبنيوي التكويني أثناء دراسته للقضايا التأويلية عند المتصوفة ممثلين في اتجاهين مختلفين أحدهما ينطلق من التجربة الروحية فقط، وثانيهما تنعكس الأيديولوجيا على فكره فيخلط بين التجربة الروحية والمنفعة الأيديولوجية.

III – التأويـــــل عند العلمـــاء:

يدرس الناقد التأويل في الخطاب الإسلامي أو الخطاب الديني كما يسميه، إذ ينظر إليه من زوايا مختلفة، ويناقش مبادئ تياراته المتباينة؛ المتطرفة منها والمعتدلة. فتكلم عن رؤية الفقهاء، واليسار الإسلامي، وممثلين عن الخطاب الديني المعاصر بصفة عامة، وبين الاختلاف بينهم فيما يخص تأويل النص الديني، وانعكاس ذلك على الفرد والمجتمع وعلى الحياة والواقع خاصة.

يبدأ بتقسيم الفقهاء باعتبار الزمن، إلى أوائل أو متقدمين، وهم الذين "ميزوا بين حق الله على الفرد والجماعة، وبين الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد داخل المجتمع"[1]، ومتأخرين وهم الذين "مالوا إلى الخلط وعدم التمييز بين 'الاجتماعي' و'الديني'، الأمر الذي أفضى إلى التمييز بين البشر بسبب الدين"[2]. وهم الذين يطلق عليهم أيضا اسم حراس العقيدة، ويسميهم علي حرب بشرطة العقيدة[*].

بُني هذا التقسيم على مفهومه للفقه، إذ هو "القانون أو القوانين التي صاغها المجتمع اعتمادا على مرجعية النصوص التشريعية التي وردت في القرآن الكريم...

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 165.

[2] – المرجع نفسه، ص 165.

[*] – أطلق علي حرب هذا الاسم في أثناء دفاعه عن أبي زيد في كتابه: الاستلاب والارتداد. الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1، 1998 . كان أحد العناوين التي ناقش فيها قضية أبو زيد.

ولذلك احتاج الفقهاء إلى بلورة وسائل استنباط واجتهاد دقيقة ليتمكنوا من إقامة بناء قانوني كامل مستمد من النصوص الدينية"[1].

يعرف الناقد المتأخرين من الفقهاء؛ وهم بالعلماء المعاصرين الذين يجمعون بين الدين والسياسة، وهنا يتحول "الدين عن وظائفه الأساسية الروحية والأخلاقية ليؤدي دور الإيديولوجية المعارضة ضد أنظمة الحكم القائمة"[2]. وبما أن هذه التيارات هي متباينة المبادئ فإنها تستعمل ما يطلق عليه الناقد اسم التأويل والتأويل المضاد، إذ إن العلماء يؤولون الآية نفسها، ويحصلون على معان متناقضة في كثير من الأحيان. فالمعنى الذي يحصل عليه التيار السلفي المتشدد، ليس هو المعنى نفسه الذي يقدمه التيار الوسطي أو التلفيقي كما يسميه الناقد.

اخترت أن أقدم آراءه في التأويل عند **الشافعي**، باعتبار بدْأِ "التأصيل الفقهي للنص القرآني– بشكل متباين– مع الشافعي إلا أن الفرق بين لغة القرآن ولغة الفهم (التفسير) ازداد اتساعا مع الزمن"[3]، ثم أنتقل إلى دراسته للتأويل عند الحركات المعاصرة، السلفية أو الوسطية لأنه أفاض الحديث عنها. لكن هل يعتبر الناقد الشافعي مؤولا أم مفسرا؟ وما أثر ذلك على رؤيته للنص الديني سواء الكتاب أو السنة؟ وما أثره في الأجيال التي بعده؟ وما الفرق بينه وبين الحركات المعاصرة في التأويل كمنهج لاستنباط معاني النص الديني ؟ وما موقف الناقد من كل ذلك؟

سأحاول الإجابة على هذه الأسئلة من خلال كتابي: 'الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية' و'نقد الخطاب الديني'، وأستعين ببعض الأسئلة من كتاب 'دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة'.

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 163.

[2] – المرجع نفسه، ص 170.

[3] – عمارة، ناصر. اللغة والتأويل، ص 100.

III – 1- التأويـــل عند الشافعـــي:

II – 1- 1 – المرجعيـــة الفكريـــة:

III – 1- 1- 1 – الكتـــاب:

ناقش رؤية **الشافعي** للكتاب في بعض الجوانب والتي تتمحور حول العروبة والدلالة. أما عن العروبة فـــ**الشافعي** يرفض التشكيك في عروبة القرآن، فهو ينكر "الإنكار التام والمطلق أن تكون به ألفاظ غير عربية"[1]، ووقف ضد كل من قال عكس ذلك، واعتبره جاهلا حسب ما ذكر الناقد، أما عن تفسيره للقرآن وفق هذا المبدأ فإنه يستند فيه للسنة، إذ "تقلل إلى حد كبير من تلك الصعوبة، وتجعل المستحيل ممكنا، وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية، تساعد في إطار اللغة العامة (اللسان العربي) على إمكان فهم النص القرآني"[2].

يفسر هذا التمسك الشديد باللغة العربية بولاء **الشافعي** لقريش، إذ يعتبرها أصل العروبة، والدليل الذي يقدمه على ذلك هو حب **الشافعي** الكبير للأمويين والدفاع عنهم، وكرهه الشديد للعباسيين لأنهم اختلطوا بالموالي ومعظمهم من العجم.

ثم ينتقل إلى الدلالة عند **الشافعي**، ويركز في مناقشته على مبدأ يراه "عالي الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل، وتكمن خطورة هذا المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، ومازال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالة منه سواء كانت تلك الدلالة مشروعة أم كانت غير مشروعة"[3]، ويظهر أن الكاتب يربط مبادئ **الشافعي** بالأيديولوجيا والصراعات الطائفية السياسية والعرقية.

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. سينا للنشر. القاهرة. ط1. 1992، ص 11.

[2] – المرجع نفسه، ص 12

[3] – المرجع السابق، ص 21.

III – 1- 1- 2 – السنة:

يحاول أن يفسر سبب اهتمام **الشافعي** بالسنة، إذ اعتبرها هذا الأخير في بعض الأحيان هي والكتاب في مرتبة واحدة، فهو "يحرص...لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءا جوهريا في بنية النص القرآني"[1]، ثم يذكر أوجه تعلق السنة بالكتاب وهي: "الأول: التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني. الثاني: علاقة التفسير والبيان...التعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال في الكتاب نفسه"[2].

يرجع السبب إلى أن **الشافعي** يعتبر السنة وحيا، و"أن وحي السنة هو 'الإلقاء في الروع'، أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق وساطة الملك جبريل"[3]، ويعترف هنا بأن **للشافعي** الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالتي 'الوحي' وذلك بتأويله للحكمة التي يرد ذكرها في القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب. لكنه يبين تناقضه في تجاهل بشرية **الرسول صلى الله عليه وسلم**. وهو ما يحرص الناقد على تأكيده أثناء دراسته التأويل عند **الشافعي**.

يعتمد أيضا في مناقشة آراء **الشافعي** على المقارنة بينه وبين الأحناف، إذ ينتقل بينه وبينهم في تقديم الآراء حول الأحاديث المتفق عليها، وحول طريقة قبولها، وآرائهم في السنة عموما وفي الحديث خصوصا، مقدما الأدلة والحجج التي يثبت من خلالها تعصب **الشافعي** وعدم قبوله الرأي الآخر ولو كان أكثر دقة وصحة من رأيه، كما يبين تناقضه أيضا كما في قضية الناسخ والمنسوخ، إذ إنه يميز بين السنة والقرآن في هذه المسألة بعد أن كان يوحد بينهما.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 37.

[2] – المرجع نفسه، ص 37–38 .

[3] – المرجع نفسه، ص 39.

يفصل كثيرا في الخلافات بين مدرستي 'أهل الحديث' و'أهل الرأي'، ويربط ذلك بالصراع الأيديولوجي من جهة، وبالصراع الفكري من جهة أخرى؛ إذ "بدأ الصراع يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية، وذلك من خلال صياغة قوانين الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة"[1]، ويقصد 'النقل' و'العقل'. ونتج عن ذلك الخلاف بين المدرستين حول القياس. إذ إن **الشافعي** يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد*، ثم يناقش كل القضايا المتعلقة بالأحاديث والشروط التي يحددها الشافعي لقبول الأحاديث، ليبين أن هناك "خلطا في المفاهيم واضطرابا في المصطلح"[2].

كما أشار إلى أن **الشافعي** لم يتطرق إلى اختلاف الصحابة في تأويل معنى الحديث أو فهمه، ويفسر ذلك بنظرة التنزيه التي كان الشافعي ينظر بها إلى الجيل الأول. (ص 76)

III – 1– 1– 3 – الإجماع والقياس:

لم يسهب الناقد كثيرا في مناقشة قضية الإجماع عند **الشافعي**، لأنه مرتبط بالرواية عن **النبي صلى الله عليه وسلم**، والعمل بالاجتهاد، ويكاد أن يجعل الإجماع سنة واجبة الإتباع، بشرط أن يكون "إجماع الأمة...أساسه نص غاب منطوقه عن البعض وإن لم يغب مفهومه – محتواه ومضمونه– عن الكل"[3]. أما القياس أو الاجتهاد فإنهما يرتبطان بأنماط الحكم، التي يجعلها اثنين، "نمط يكون الحكم فيه مبنيا على الظاهر والباطن، وهو ما يسميه الشافعي 'الحكم بإحاطة' والنمط الثاني من الأحكام ينبني فيه الحكم على الظاهر فقط دون الباطن، وهو ما يطلق عليه 'الحكم بغير إحاطة'

---

[1] – المرجع السابق، ص 58.

* – يقسم الفقهاء مرويات السنة إلى قطعية ومشهورة ومتواترة وظنية وهي أحاديث الآحاد، ويعتبرها أهل الرأي ضعيفة ولا يأخذون بها.

[2] – المرجع نفسه، ص 72.

[3] – المرجع نفسه، ص 86.

ويقع الاجتهاد/القياس داخل دائرة النمط الأخير"[1]، وبالتالي يعرف القياس عند الشافعي على أنه "مجرد اكتشاف للدلالة المتسترة في الكتاب"[2].

يستنتج أن "الشافعي يخوض معركة على مستوى الفكر، يبدو فيها كما لو كان يوسع دائرة القياس في حين أنه يضيقها، لأنه يضع كل ما يخرج عن دائرة النصوص في معنى الاستحسان وقول بالرأي والتشهي، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريسا لسلطة النصوص"[3]، ثم يجمل الناقد وجوه العلم كما يرتبها **الشافعي:**

1- المتواترات.

2-ما يحتمل التأويل من النصوص.

3- الإجماع.

4- علم الخاصة (أحاديث الآحاد).

5- القياس.

III – 1- 2- الآليـــات والتطبيقـــات:

III – 1- 2- 1 – العمـــوم والخصوص:

يدرس الآليات التي اعتمدها **الشافعي** في التأويل/ التفسير، وكيفية تطبيقه لها انطلاقا من المبادئ والمرجعيات سابقة الذكر، وتعتبر في مجملها آليات فقهية ومنها العموم والخصوص، لكن الناقد يبين أن الربط بين طرائق الدلالة في اللسان العربي عامة وفي لغة قريش خاصة، قد تجاهل الآليات الخاصة التي أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربي (ص 23)، وهذه الطرائق هي كالآتي:

[1] – المرجع السابق، ص 93.

[2] – المرجع نفسه، ص 95.

[3] – المرجع نفسه، ص 100.

• العام الذي يبقى في إطار دلالته على العام داخل التركيب أو السياق...واختار منها الناقد قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، "وهي آية خلافية لكن الشافعي يستشهد بها في الدلالة على العام الباقي على عمومه"[1]، فيصنفه الكاتب في خانة القائلين بالجبر.

• "العام الظاهر الذي يدخله تخصيص جزئي لا يلغي عمومه، كقوله تعالى: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾ الآية 120 سورة التوبة"[2].

• "النمط الثالث هو العام الظاهر، لكن دلالته هي الخصوص على غير ظاهره، الشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الآية 173 من سورة آل عمران ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾"[3].

يقدم استثناء في هذا النمط متعلقا بالوضوح والغموض، "إذ تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي مرورا بدرجة بين الوضوح التام والغموض التام بالنسبة لغير العربي فقط"[4]، والآية المستدل بها هي قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾ الآية 73 سورة الحج.

ثم ينقل رأي **الشافعي** الذي يدل، حسبه، على أن الوضوح والغموض مرتبطان أساسا بطبيعة المتلقي وبالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية، فإذا كان عربيا عالما

---

[1] – المرجع السابق، ص 24.

[2] – المرجع نفسه، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 25.

[4] – المرجع نفسه، ص 26.

فالواضح والغامض عنده سيان، والنموذج الدال على الغامض الذي لا يعرفه إلا العربي هو الآية 199 من سورة البقرة ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾[1].

- "النمط الرابع من أنماط الدلالة هو الظاهر الذي يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره، والأسئلة التي يقدمها الشافعي تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف...ما يعرف بمجاز الحذف"[2]، وهي ظاهرة فسر بها اللغويون المعاصرون **للشافعي** ما استغلق فهمه من آي القرآن.
- النمط الخامس وهو "أساليب 'الاستعارة' و'الكناية'، وكل ما يعتمد على التجاوز الدلالي أو الإشارة فيما يعبر الشافعي، وهذا النمط من الدلالة من أعلى الأنماط، لأن العلم به مقصور على أهل العلم دون أهل الجهالة"[3].
- النمطان الأخيران هما السادس والسابع يخصان الألفاظ المفردة، مثل الترادف والاشتراك، "ولم يتعرض الشافعي لهذين النمطين ولا للنمط السابق – التجاوز الدلالي– بالشرح أو بإعطاء الأمثلة معتمدا – ربما– على الاكتفاء بشرح معاصريه من اللغويين والبلاغيين"[4]؛ إذ يسعى الناقد من خلال منهجه البنيوي التكويني إلى تبيان سطحية التأويل/التفسير لآيات النص الديني عند **الشافعي** حسب رؤيته الخاصة للعمق والسطحية.

III – 1– 2– 2 – الغمـــوض والوضوح:

ناقش ترتيب الدلالة عند **الشافعي** اعتمادا على وضوحها أو غموضها، وما هي الوسائل أو التقنيات المستعملة للتخلص من الغموض والوصول إلى المعنى الأوضح، وحددها على النحو التالي: "النص ثم المحكم أو المجمل، ثم العام، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام. ومعنى ذلك أن الكتاب

[1] – المرجع السابق، ص 27.

[2] – المرجع نفسه، ص 28.

[3] – المرجع نفسه، ص 29.

[4] – المرجع نفسه، ص 29.

لا يستقل دلاليا إلا في 'النص' المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[1]، **فالشافعي** يستند إما إلى السنة وإما إلى اللسان العربي من أجل التفسير والتأويل. (ص 33)

III – 1– 2– 3– الدلالـــة في السنة:

يذكر أن **الشافعي** "يجعل من مواصفات النظام الاجتماعي السائد والذي لم يعمه الإسلام، سنة واجبة الاتساع، يجري عليها القياس، إذ يرى أن 'العبد' لا يرن، وذلك قياسا على حديث يرويه منطوقه: (من باع عبدا وله مال، فماله للبالغ إلا أن يشترطه المبتاع) وإدخال هذا القول في إطار سنة الوحي يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتي تعتبر الحرية أصلا، والعبودية أمرا طارئا"[2].

كما أنه بين أن مشروعية السنة تأسست أساسا عند **الشافعي** على التأويل، مثل"تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقا"[3]، حيث إنه اعتمد على آليتين من آليات التأويل عند المتكلمين" رغم كراهيته... لعلم الكلام وللمشتغلين به، الآلية الأولى هي مجابهة النص بنص مثله، والآلية الثانية هي آلية التأويل – تأويل النص الخلافي– لينطق بما يراد منه"[4].

يؤول **الشافعي** الآية بما يوافق فكره، إذ إنه يؤول القراءة في قوله تعالى: ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة، إن الله كان لطيفا خبيرا﴾ الأحزاب الآية 34، "بأنها مجرد النطق، حتى تدل الحكمة على السنة التي ينطق بها كما ينطق بالقرآن"[5]، في حين يؤكد الناقد" أن متلو القرآن هو الحكمة"[6]، كما يدل عليه منطوق الآية، إذ يعارضه بتأويله الخاص.

---

[1] – المرجع السابق، ص 32.

[2] – المرجع نفسه، ص 40–41.

[3] – المرجع نفسه، ص 42.

[4] – المرجع نفسه، ص 44–45.

[5] – المرجع نفسه، ص 46.

[6] – المرجع نفسه ، ص 46.

يستند في انقسام الدلالة في السنة إلى كيفية الانتقال، وتنقسم إلى "المتواتر، المشهور والآحاد، والدلالة في هذه الأقسام الثلاثة- في نظر الشافعي- دلالة قطعية تعلو على دلالة القياس، التي هي في نظر الشافعي: دلالة ظنية احتمالية دائما"[1].

III – 1- 2- 4- الدلالة بالقياس:

ينطلق الكاتب من أن رؤية **الشافعي** للقياس تنعكس بصورة منطقية على استعمالاته كأداة للتأويل أو للحصول على الدلالات المستغلة، "فإذا كانت حدود الاجتهاد/القياس تقف عند حدود الاستدلال على عين ثابتة موجودة بالدلائل الظاهرة، فإن الانتقال من الدليل/العلامة إلى المدلول/الحكم، ينبغي أن يكون محكوما بإدراك العلاقة الرابطة بين الدليل والمدلول، أو بين العلامة وما تدل عليه، ويكاد **الشافعي** أن يحصر هذه العلاقات في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يجري القياس للحكم فيها.

وتتدرج علاقات المشابهة تلك من الوضوح إلى الغموض على الوجه التالي: تماثل يقوم على الكم أي علاقة القليل بالكثير في التحريم، فما حرم قليله فكثيره حرام...ومثل هذه العلاقة يجب أن تنعكس في الإباحة والتحليل، بمعنى أن إباحة الكثير تعني إباحة القليل، وليس من الضروري أن يكون العكس صحيحا دائما"[2]، ويقدم مثالا **للشافعي** وهو فهمه لكلمة 'المثل' في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم، يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة﴾ المائدة الآية 95.

كما يوازي بين التدرج في علاقة التشابه والمماثلة، فـ"يبدأ من المماثلة ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم أو علته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه، وهذا

[1] – المرجع السابق، ص 65.

[2] – المرجع نفسه، ص 96.

الترتيب التدرجي يستدعي إلى الذهن نفس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين التي تنتقل من الحسي إلى المعنوي"[1]، ولكن دون أن يكون القائس/ المجتهد مبدعا.

ثم ذكر أمثلة من القياس يردها **الشافعي**، فمثلا هو يرفض "رد باقي الميراث للأخت التي توفي أخوها ولم يترك ورثة غيرها، ذلك لأن الأخت ترث في مثل هذه الحالة نصف ما ترك الأخ، فإذا حاول مجتهد أن يقول أعطها النصف ميراثا وأعطها النصف الآخر ردا بحكم صلة الرحم، يرد الشافعي مثل ذلك الاجتهاد لأنه يخالف النص الذي يعطيها النصف فقط"[2].

كما ذكر مثالا آخر كذلك حول ميراث الجد من حفيده، إذا كان الأب متوفيا، وقياس الشافعي على خلاف بين عمر وأبو بكر حول توزيع الثروة والدخل، إذ كان المعيار هو محل الخلاف بينهما، إما المساواة المطلقة من وجهة نظر أو بكر، وإما السابقة في الإسلام والتفرقة بين الحر والعبد من وجهة نظر عمر بن الخطاب.(ص 107)، كما أنه "يرفض أن تؤخذ الزكاة – مثلا- من 'الجوز' أو 'اللوز' وغيرهما من أنواع الغراس- المزروعات – التي لم تذكر في النصوص، وإذا كان القياس يسوي بين أنواع الغراس كلها، فإن الشافعي يتمسك بحرفية النصوص"[3].

خلاصـــــــة

توصل إلى مجموعة من النتائج رغم أنها تعتبر أحكاما بدأ بها دراسته في بعض الأحيان وتتمثل فيما يأتي:

- تميز **الشافعي** بالعصبية فيما يخص العروبة وكرهه الشديد للعباسيين.
- تأسيس مشروعية السنة كان على أساس تأويل بعض النصوص.
- تحكم الأيديولوجيا في نظرة **الشافعي** ومواقفه تجاه بعض القضايا.

[1] – المرجع السابق، ص 98.

[2] – المرجع نفسه، ص 100.

[3] – المرجع نفسه، ص 109.

- اعتبار موقف **الشافعي** من القياس إنكارا غير مباشر لدور العقل وتكريسا لفكرة للنقل وتضييقا على حرية الفكر والاجتهاد من خلال تأويله للنص.
- انعكاس رؤية خاصة للعالم والإنسان، تجعل هذا الأخير مغلولا بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وهي ليست معزولة عن مفهوم 'الحاكمية' في الخطاب الديني السلفي المعاصر، كما أنها كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن.
- اختلاط المصطلح عند **الشافعي**.

III – 2- التأويـــل عند الحركات الإسلامية المعاصرة:

III – 2- 1- المرجعيـــة الفكريـــة:

درس الكاتب المنطلقات الفكرية للحركات الإسلامية السلفية خاصة، والتي يصفها بالمتشددة، والتي تحكم تأويلها للنص القرآني أو بتعبير أفضل تتحكم فيه وتوجهه وجهات مقصودة، وسأحاول اختصارها لأن الناقد أسهب في شرحها وتوضيحها مرتكزا على المنهج السوسيولوجي، لأنه الأكثر مناسبة لدراسة القضايا التأويلية من منطلقات الناقد عند هذه الفئة مع اللجوء أحيانا إلى المنهج التاريخي.

III – 2- 1-1- الحاكميـــة:

يفسر الحاكمية على أنها تحكيم النصوص الدينية في حياة الإنسان ومواقفه، وبالتالي إلغاء كل اجتهاد للعقل، بل وإثبات النقل على حسابه، ويعتبرها تاريخيا قد بدأت مع معركة صفين، حين حملت المصاحف على أسنة السيوف.

ويقوم مفهوم الحاكمية على أساسين، يعتبر الكاتب خطورتهما شديدة على الإنسان والمجتمع، أولهما هو "الهجوم على التفكير العقلي ورفض الخلاف والتعددية قديما وحديثا"[1]، والثاني هو "وضع 'الإنساني' مقابل 'الإلهي' والمقارنة الدائمة بين المنهج

[1]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 104.

الإلهي ومناهج البشر، ومن الطبيعي أن تؤدي المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية"[1]، ويبين هنا أن هذه المقارنة تنبع من عدم الفهم الصحيح للوحي، إذ إن هذا الفصل" يتجاهل حقيقة هامة ثابتة في طبيعة الوحي الإلهي ذاته بوصفه 'تنزيلا' أي بوصفه حلقة وصل وخطابا يتواصل به الإلهي والإنساني"[2].

كما يبين أن الحاكمية تعمقت جذورها في المجتمع مع **أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب،** ثم انعكست على الحياة السياسية بكل صورها، وقبلها على الفكر لأن التمسك بهذا المبدأ يؤدي إلى "القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي"[3]، ولأن مفهوم الحاكمية أيضا يقوم في كلا النمطين "على ثنائيات العلم/الجهل، القدرة/العجز. الصراع إذن – أو بالأحرى – مظاهر التوتر التي تشهدها بين النظام السياسي ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعا أيديولوجيا حول الأفكار والمفاهيم، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية في إدارة شؤون المجتمع، حول من ينطق باسم هذه الحاكمية، ويتدرع بسلاحها، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكريا حول السلطة والسيطرة والتحكم"[4].

يصل إلى نتيجة تتلخص في أن الحاكمية تكرس في النهاية حاكمية البشر لبعضهم البعض، كما تكرس العبودية لبعض أحكام البشر، ولكنهم "بشر من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل، وأنهم هم وحدهم الناقلون عن الله"[5]. أما النتائج الخطيرة التي تنعكس على حياة البشر، خاصة الذين يقفون أو يريدون الوقوف في وجه مفهوم كهذا هي الوصم "بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه (الوقوف من المفهوم ومن يحاول تطبيقه) تجديفا وهرطقة ضد حكم الله، ويصبح المفهوم بذلك سلاحا خطيرا يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله،

---

[1]– المرجع السابق، ص 104.

[2]– المرجع نفسه، ص 104.

3– المرجع نفسه، ص 102.

[4]– المرجع نفسه، ص 115.

[5]– المرجع نفسه، ص 116.

لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله"[1]، فهو يرفض هذا المبدأ رفضا قاطعا، مُظهرا ذلك في تعليقاته المتلاحقة أثناء توضيح مفهومه.

III – 2– 1–2– النـــــص:

ناقش إشكالية النص التي لم يطرحها الخطاب الديني على حد تعبيره، وهي ارتباط النص بالبعد التاريخي، ثم يشرح ما يقصده بالبعد التاريخي إذ "ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول... أو علم الناسخ والمنسوخ...أو غيرها من علوم القرآن التي يستطيع الخطاب الديني تجاهلها"[2]، بل يقصدبه "تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[3]. ثم يبحث عن رؤية مفكري الخطاب الديني المعاصر لهذا المفهوم، فيجد أنهم يتفقون"على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان"، لكنهم في نفس الوقت لا يتجاوزون "فهم الفقهاء لهذه الظاهرة،[فيقتصرون] على النصوص التشريعية دون نصوص العقائد أو القصص"[4].

نتج عن ذلك أن الخطاب الديني المعاصر قد نفى كل اجتهاد، من خلال مقولة: 'لا اجتهاد فيما فيه نص' وهنا تجمد دلالات النصوص، حتى التشريعية منها وحتى يناقش هذه المقولة ويبين مكر وخداع أصحاب الخطاب الديني المعاصر.

يرجع إلى اللغة فيبحث عن تعريف القدماء لمصطلح 'نص' من الناحية اللغوية، كما بين أن الفقهاء والمتكلمين وحتى المتصوفة كانوا متفقين في استعمال هذا المصطلح. لأن مفكري هذا الخطاب يستبعدون من أذهانهم لغوية النص الديني –حسب

[1] – المرجع السابق، ص 116–117.

[2] – المرجع نفسه، ص 118.

[3] – المرجع نفسه، ص 118.

[4] – المرجع نفسه، ص 118.

أبي زيد– كما لم يأخذوا بعين الاعتبار تقسيم علماء القرآن لما تضمنه القرآن طبقا لدرجات الوضوح الدلالي" إلى :

1- الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحد وهو النص.

2- الذي يحتمل معنيين لأن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (المحتمل) وهذا هو الظاهر.

3- الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال وهو المجمل.

4- الذي يحمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال.

ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا المعنى هو المؤول"[1].

بين كذلك أن الخطاب الديني المعاصر، قد ألغى الواقع "لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة"[2]، وكان من نتيجة ذلك أن أصبح كلا من النص والواقع أسطورة، إذ "يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهداره بعده الإنساني، والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص، وعن شكله وعن نمط الخط المكتوب به..."[3]؛ فالبعد الغيبي هو العائق أمام التفسير/التأويل الصحيح للنص الديني.

النتيجة الحتمية التي يراها لهذا الاهتمام بالغيبي على حساب الواقع، هي تجسيد الحاكمية بالاعتماد على سلطة النص، "حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن، والأحاديث النبوية، خاصة ما أصبح يعرف بآيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام"[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص 125. نقله الناقد عن السيوطي. الإتقان في علوم القرآن.

[2] – المرجع نفسه، ص 130.

[3] – المرجع نفسه، ص 130.

[4] – المرجع نفسه، ص 131.

يصل إلى أن الاحتكام إلى النصوص بمفهوم الخطاب الديني المعاصر، يجمد النص كما يجمد العقل، كما أنه يجسد عبودية من نوع خاص، عبودية إلى كهنة النصوص. ص 134. كما بين أثناء مناقشته أن هذا الخطاب يعتمد مجموعة من الآليات لتكريس هذه المرجعية الفكرية التي ينطلق منها، وتتمثل فيما يأتي:

1- التوحيد بين الفكر والدين.

2- رد الظواهر إلى مبدأ واحد.

3- الاعتماد على سلطة "التراث والسلف".

4- اليقين الذهني والحسم الفكري.

5- إهدار البعد التاريخي.

وسأحاول إظهار كيفية انعكاسها على آليات التأويل كما بينها الناقد.

III – 2- 2- الآليـــات والتطبيقـــات:

ناقش **نصر حامد أبو زيد** آليات التأويل وتطبيقاتها في أكثر من موضع من مدونته، لأنه يسعى إلى أن يبين أن هذه الآليات تطبق على النص الديني من خارجه، ولذلك يترتب عليها نتائج، سيتم ذكرها فيما بعد، ومن بين هذه الآليات ما يأتي:

III – 2-2-1- علـــوم القـــرآن:

يؤكد الكاتب أن علماء الأصول، يعتمدون علوم القرآن "خاصة علم 'أسباب النزول' وعلم 'الناسخ والمنسوخ'...كأدوات أساسية للتفسير واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص"[1]؛ أما بالنسبة لمفكري الخطاب الديني المعاصر فإنهم يتجاهلون بإصرار "مقاصد الشريعة التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع، وذلك بالزعم أن العبرة 'بعموم اللفظ لا بخصوص السبب'"[2]، معنى أنهم

[1] – أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 202.

[2] – أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 104.

يغفلون دراسة أسباب النزول أثناء تفسيرهم أو تأويلهم للنص الديني، أو أنهم يستعملونها في التأويل والتأويل المضاد وسأقدم بعض الأمثلة لاحقا.

III – 2– 2-2- الآليـــات اللغوية والدلالية:

بين أن الخطاب الديني المعاصر، يعتمد الأدوات اللغوية، والآليات اللسانية حتى يؤول النص الديني، وفق المعاني المسبقة والجاهزة التي يريدها هو، وقدم أمثلة لذلك، إذ تتجلى هذه الآليات خاصة فيما يسميه هو "التأويل والتأويل المضاد" وهذا النهج كان أشد بروزا في مناقشة قضايا المرأة من وجهة نظر الإسلام، إذ إن المدافعين عن الإسلام –المجددين– يلجؤون إلى "النصوص القرآنية لبيان أن الإسلام أعطى المرأة حقوقا سن بها التشريعات الحديثة بأربعة عشر قرنا من الزمان ويتم في هذا السياق التركيز على النصوص التي تؤكد المساواة...أما السلفيون التقليديون فإنهم يرون أن تلك المساواة تتمثل في الثواب العقاب... [ويؤكدون على الفروق الخلقية بين الرجل والمرأة]...في سياق تأكيد الفروق يتم الاستشهاد أيضا بالقرآن"[1].

كما ذكر الآية محل النزاع التأويلي وهي قوله تعالى: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾ الأحزاب الآية 33، وكان الخلاف فيها بين فهمي هويدي والشيخ الألباني، إذ إن الألباني "يعطي الأولوية لعموم اللفظ، في حين يركز هويدي على خصوص السبب"[2].

يعلق بأن "انشغال هويدي بالتأويل الدفاعي جعله يعلق باقي الأوامر في الآية ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله﴾، وهي أوامر من الصعب إدخالها في حيز الخصوص"[3]، كما أنه يقدم تأويل **ابن كثير** لهذه الآية دون إطالة،

[1] – المرجع السابق، ص 194.

[2] – المرجع نفسه، ص 197.

[3] – المرجع نفسه، ص 197.

ليصل إلى نتيجة هامة وهي أن "استخدام ثنائية العموم والخصوص أداة للتأويل والتأويل المضاد ليست عملية ناجعة في الكشف عن الدلالة. فهذه الثنائية – شانها في ذلك شأن ثنائيات تأويلية أخرى مثل'الناسخ والمنسوخ'، 'المحكم والمتشابه'– تنتمي لأدوات التأويل الكلاسيكية التي تنتج المعنى وضده"[1].

ينتقل إلى استعمال الأحاديث وتأويلها من طرف المؤولين، حتى يقنعوا الآخرين بوجهة نظرهم، وحتى ولو كان مقصود الأحاديث بعيدا عن المعنى المؤول*، ويعتبر ذلك جزءا من إهدار السياق، والمقصود به السجال في مخاطبة القرآن الكريم للعرب، "وفي عملية إهدار السياق تلك يعتمد التأويل كما يعتمد التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني –قرآنا وسنة– دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخا وسياقا وتأليفا، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم) لغة ودلالة"[2].

يبين آلية أخرى يراها مهمة، وقد أغفلها الخطاب الديني، وانجر عنها تأويل غير مناسب من وجهة نظره، وهي 'آلية السياق'، إذ إن الخطاب الديني يتجاهل السياق الخارجي (أسباب النزول)، والسياق الداخلي (اللغوي بشكل خاص)، وذلك عند تأويله للآيات الخاصة بالحاكمية، فإذا كان "الاستشهاد يكون بفواصل ثلاث من سورة 'المائدة' وهي 44،45،47...فإن السياق الداخلي يفرض علينا النظر إلى الآيات من 41–50 على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة، أي نصا متصل السياق، وهذه أول دلالة من دلالات إهدار السياق في المسلك التأويلي لهذه القضية، ونقصد بذلك اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف عند ﴿ولا تقربوا الصلاة﴾"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص 197–198 .

* – انظر المرجع نفسه، ص 201.

[2] – المرجع نفسه، ص 194.

[3] – أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 127.

يستمر في تقديم الأمثلة الدالة على إهدار السياق، ومنها استخدام الخطاب الديني "آلية التوسيع الدلالي بصيغة الفعل 'يحكم'، بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني"[1]؛ ويشير هنا إلى أن دلالة الصيغة 'حكم'، تدور في دائرة الفصل بين الخصوم في مشكلة جزئية خلافية. بمعنى أنه "يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي 'حكم' في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله في النص، وهو سياق لم ينقله عن دلالته اللغوية الأصلية"[2].

كما يؤكد أن الخطاب الديني يصر على إهدار السياق من خلال تجاهله أسباب النزول في الآيات الخاصة بتحكيم **الرسول صلى الله عليه وسلم** بين اليهود، وينتقل الناقد بين الآيات مفسرا وشارحا،مرتكزا على ما نقله عن الطبري، وأقصد بها الآيات: 42،45،48،49 من سورة المائدة. ويصل من ثم إلى أن الخطاب الديني بعد عملية التوسيع الدلالي التي يخادعنا بها الدال اللغوي 'حكم' في النصوص القرآنية يستطيع أن ينتقل بسهولة – اعتمادا على تأويل نصوص أخرى مهدرا سياقها– إلى مسألة أهمية دلالة النصوص الدينية وشمولها لكل مجالات الحياة"[3].

تطرق الناقد أيضا إلى المجاز والحقيقة عند الخطاب الديني، إذ إنه (أي الخطاب الديني) "يلجأ إلى التأويل المجازي لنفي علاقات الحب والدلالة والقرب بين الله والإنسان، في الوقت الذي يصر فيه على التمسك بحرفية علاقة العبودية التي يؤسس عليها مفهوم الحاكمية"[4]، كما أنه يرتد بالمجاز إلى الحقيقة كنوع من التضييق الدلالي فيما يخص العبودية،وذلك حين يفصل بين العبودية والحاكمية*، وأثناء حديثه عن العبودية أيضا يبين أن الخطاب الديني "يلجأ إلى آلية الاحتماء بالمعنى الحرفي التاريخي

[1] – المرجع السابق، ص 127. ناقش الناقد نفس الفكرة دون شرح أمثلة في كتابه نقد الخطاب الديني، ص 215.

[2] – المرجع نفسه ، ص 127.

[3] – المرجع نفسه، ص131.

[4] – أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 133.

* – ذكر الناقد ذلك في كتاب نقد الخطاب الديني، ص 219 حيث تحدث عن بعض آلياته.

عن عبودية الإنسان لله"[1]؛ ولكن دون أن يذكر أي أمثلة أو تطبيقات لهذه الآليات عند مفكري الخطاب الديني المعاصر، بل قدم تحليله الخاص والذي سأتعرض له في العنصر اللاحق.

توصل من خلال مناقشته إلى أن تلك المنطلقات الفكرية والمبادئ، التي اعتمدها مفكرو الخطاب الديني المعاصر، والتي انعكست بالضرورة في تأويلهم للنص الديني، وللآليات التي استعملوها، خلفت مجموعة من النتائج، وهي كالآتي:

1- عدم استعمال الخطاب الديني المعاصر آليات أصول الفقه أثناء تعامله مع النص الديني، أو أنه استعملها بطريقته الخاصة، مما جعل آراءه محل إعادة نظر.

2- تحول النص والواقع إلى أسطورة نتيجة إغفال الواقع والبعد التاريخي والاهتمام بالغيبي والأسطوري، وسبب ذلك دوران الإنسان العربي حول نفسه في دائرة مغلقة.

3- الحد من حرية الرأي والتفكير، وإغلاق الدائرة حول المفكرين ذوي الآراء المخالفة أو المناهضة لآراء مفكري وعلماء الخطاب الديني المعاصر فيما يخص تأويل النص الديني، فيلجأ بعض هؤلاء إلى التقية والمصالحة مع هذا الخطاب، وهو موقف خطير في مغزاه وفي النتائج التي يؤدي إليها.

4- التمسك بالدلالات الحرفية يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي، كما يؤدي إلى تجميد النصوص.

5- تجسيد مفهوم العبودية، ولكن لكهنة النصوص. أي لنوع خاص من البشر.

6- تأويل الخطاب الديني محكوم بسيطرة الأيديولوجيا العامة، وهذا ما يجعله يساهم في تعميق الأزمة من خلال الآثار المترتبة على هذا التأويل.

7- فقدان كل مجالات الخبرة الإنسانية للمشروعية وتعطلها عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافية) ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها. والمثال على ذلك حرب الخليج.

---

[1] – المرجع السابق، ص 215.

8- تحول المؤسسات الدينية (الأزهر مثلا) إلى حَكم في شؤون الفكر والإبداع العقلي والفني والأدبي... إذ إن وجود جهاز للرقابة على الكتاب والمصنفات الفنية والأدبية، كارثة في حد ذاته، فما بالنا حين يسيطر على هذا الجهاز المؤسسة الدينية، فتصادر الكتب، وتتدخل بالحكم على بعض الإنتاج الفني.

9- مساهمة الخطاب الديني بطريقة غير مباشرة، في تكريس النظام العالمي الجديد، الذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم، دولة عبادة النصوص وسيطرة الحزب الذي احتكر وحده حق تأويل تلك النصوص.

خلاصـــــــة:

بينما كنت أتتبع مناقشة الناقد للتأويل عند العلماء سواء منهم القدماء ممثلين في **الشافعي**، أو المعاصرين ممثلين في مفكري الخطاب الديني المعاصر، تبادرت إلى ذهني تساؤلات عديدة، استطعت أن أستعين برأي مفكرين آخرين للإجابة عن بعضها، والبعض الآخر سيبقى محل نقاش حتى نهاية البحث، ومنها:

1/ أين تظهر التلفيقية في وسطية **الشافعي**؟ أم أن حكم الناقد عام ومنته بأن كل وسطية هي تلفيق، بغض النظر إذا كانت وسطية مقبولة ومعمول بها ولها آثارها الإيجابية أم لا ؟

2/ هناك أيضا من يعارض رأيه في أن **الشافعي** برأيه حول القياس قد حد من إعمال الفكر والاجتهاد، إذ بين أحد دارسي المذاهب أن "الشافعي اتجه [بقواعده] اتجاها عمليا ونظريا، فهو لا يهيم في صور وفروض، بل يضبط أمورا كثيرة واقعة ويستنبط منها ما تدل عليه، ويقرر أن ذلك هو المنهج الذي يتبع. ولعل اتجاهه العملي هو الذي جعله يبين القياس بالأمثلة لا بالتعريف"[1]. فهل حد **الشافعي** فعلا من استخدام العقل؟ ومن الاجتهاد الفكري؟

[1] -أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. دار الفكر العربي. القاهرة. دط. 1996، ص 461.

3/ هل يمكن التخلي عن النقل في مقابل العقل؟ وهل هناك ضرورة للمقابلة بينهما واعتبار النقل سبب أزمات الفكر العربي؟ وحتى الواقع العربي؟.

وصل **أبو زيد** إلى هذه النتيجة، في حين أن مفكرا آخر يعتبر أن "الذاكرة والأثر واللاوعي حقائق، كما العقل والحاضر والواقع حقائق. وكما أن الإقامة في الماضي تعني أن لاشيء يحدث، وأن الحاضر وأن الحاضر أثر والعقل نقل، فإن القفز فوق الماضي يعني أن ما يحدث لا أصل له ولا أثر، وأن العقل بدء مطلق، المطلوب إذن الانفتاح على الأثر والنقل واللامعقول، فقدر الإنسان ملازمة الذات ومفارقتها، وسيرورة العقل إن هي إلا مع اللاعقل"[1].

4/هل يمكن اعتبار أزمة الإنسان العربي والإسلامي السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة حتمية لتأويل الخطاب الديني المعاصر للنص الديني وفق مبادئه ومنطلقاته الفكرية؟ وهل تكفي الباحث المعاصر "قراءة المعلوم لفضحه والحكم عليه"[2]؟ أم يجب عليه أن "يستقصي المجهول والمغيب والمستبعد، متعاملا مع النص بوصفه إمكانا للبحث والكشف. بالفعل فالذي يقرأ اليوم نصا رائعا فذا...لا يقرأه بقصد دحضه أو إلغائه، ولا يقرأه لمجرد قيمته التاريخية أو لدلالته على الواقع والعصر. إنما يقرأه قراءة فعالة منتجة، فيسعى غلى سبر إمكاناته بالحفر في طبقاته، أو استنطاق محمولاته أو الكشف عن بداهاته"[3].

5/هل كان الناقد بعيدا عن واقعه؟ عن أيديولوجيته؟ أو بالأحرى عن حياته الشخصية وموقفه الذاتي من الآخر حين نقد الخطاب الديني المعاصر؟.

IV. التأويـــل عند أبي زيـــد:

ارتبط التأويل بالنصوص اللاهوتية والمقدسة، قبل أن يتجه به الفكر النقدي لدراسة النصوص الشعرية والأدبية، "والتأويل كما يذهب فريدريك **شلايرماخر**(هو) طريقة

[1] – حرب، علي. التأويل والثقافة، ص 89.

[2] – حرب، علي. نقد النص، ص 202.

[3] – المرجع نفسه، ص 202.

الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي أو برهاني أو جدلي"[1]؛ إذ يمكن اعتباره حلقة ربط بين الماضي والحاضر، فالحاضر يحمل الآليات والوسائل والأهداف، والماضي هو موضوع البحث والتنقيب والحفر.

يسعى الفكر العربي – من جهة أخرى– لاكتشاف طريق الحضارة، والعلم، والتقدم، فالمفكر يدرس كل جوانب حياته، من أجل البحث عن الإيجابيات، فيقويها، ويدعمها، وينتقي السلبيات، ويبحث عما يمحيها، أو على الأقل يقترح الحلول المناسبة للتقليل من آثارها. وينطلق المفكرون بصفة عامة في أغلب الأحيان من أصول فلسفة الآخر 'الغربي'، الذي استطاع الخروج من عصور الظلام والجهل إلى النور، بل استطاع أن يبسط نفوذه على العالم.

أصبح هم المفكر العربي الحصول على الطريق الأنسب، التي يحفر فيها خطواته نحو التقدم الفكري، الفلسفي، العلمي، ولكن وجد بداية الطريق متشعبة وربما عليه الاختيار: هل ينقب في الماضي والتراث، فيبحث عما يميز الثقافة العربية بصفة خاصة، والعقل العربي بصفة عامة، فيطوره، ويقدم الاقتراحات حوله؟ أم أنه يدعو إلى قطيعة تامة مع هذا التراث ويبتعد قدر المستطاع عن الماضي، بل ويتجه إلى الآخر يتسلح بكل أسلحته؟ أم أنه يسلك مسلكا آخر وهو محاولة التقريب بين الثقافتين، فيأخذ الأسس والمبادئ من ماضيه وتراثه، ويختار الوسائل المناسبة من ثقافة الآخر، بهدف تقديم مشروع متكامل، إذ إنه لا يتخلى عن جذوره، بل هدفه الأسمى توفير الشروط المناسبة لنموها، وحصوله على ثمار هجينة أفضل؟.

يبدو إذن أن الحلم "الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من

[1] – شوقي الزين، محمد. تأويلات، وتفكيكات، ص 29.

معضلات عل المستوى الوجودي والمعرفي على السواء"[1]، واستند في ذلك إلى "مناهج التفسير والتأويل في الثقافتين العربية الإسلامية من جهة، والغربية المسيحية من جهة أخرى"[2]، ولكن ما هي المبادئ التي انطلق منها لتحقيق حلمه؟ وما هي الآليات والإجراءات التي توصل بها لشق طريقه؟ وهل حقق فعلا النتائج التي أراد الوصول إليها؟ هل استطاع الموازنة بين الثقافتين أم غلبت إحداهما على الأخرى؟ وسأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال العناصر الآتية:

IV -1- المرجعيـــات الفكريـــة:

IV-1-1- التاريخيـــــة:

يناقش الناقد مفهوم التاريخية، وعلاقتها بتأويل النص الديني خاصة القرآني، انطلاقا من رؤيته لقضية خلق القرآن، إذ بدأ بالتمييز بين صفات الأفعال، وصفات الذات، وكانت رؤيته موافقة تماماً لرؤية المعتزلة، "فالأفعال...من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ، أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد الغزالي...هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ،...خلق العالم يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه 'حدثاً' غير مسبوق إلا في 'العلم الإلهي' على هيئة مشروع لا تدري كنهه"[3].

كما يربط بين الوجود الإلهي والوجود الزماني في تحديده لمفهوم التاريخية بدقة، فهي "تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه؛ إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق، المتعالي- الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني"[4].

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 11.

[2]- أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 05.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 71.

[4]- المرجع السابق، ص 71.

لكن يبدو أن مصطلح التاريخية كان جزءاً هاماً من المناقشات الفكرية، التي طرحها نقاد ما بعد الحداثة، وقبلهم الفلاسفة الوجوديون، إذ يصيغون مفهومها بأنه "الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[1]، وينقل الناقد **محمد أركون** تعريفا آخر عن **آلان نورين**، فهو يعتبر التاريخية "الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية وبدلا من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات"[2]؛ فلا يمكن الفصل بين المجتمع وبين تاريخه لأنه دائم التفاعل معه متعديا اللحظات الزمانية.

يطرح من جهة أخرى موقفاً تفسيرياً حول ربطه بين التاريخية والنصوص فيما يتعلق بإنتاج الدلالة، إذ "لا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التي تتم في زمن تالٍ في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها – وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل– وتكشف كمّاً جوهرياً بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة –بالمعنى التاريخي– الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص"[3]، لذلك سأنتقل لتبيين رؤية الناقد للنص، وتبيان مكانته بالنسبة للعملية التأويلية.

IV-1-2- النـــــص:

---

[1]– أركون، محمد. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ت. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 116.

[2]– المرجع نفسه، ص 116.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 118.

تعرض لمناقشة مفهوم النص في مواضع كثير ة من المدوّنة موضوع الدراسة، إذ إنه كما سبق لي أن ذكرت، يعتبر الحضارة الإسلامية العربية هي حضارة النص، ولذلك أثره "فالنص حيث يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة، أهم هذه المتغيرات مثلا طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص"[1]. أما السبب الذي جعله يركز على مفهوم النص فمرتبط بالثقافة، إذ إن "الكشف عن مفهوم للنص، (يعد) كشفا عن آليات إنتاج المعرفة بما أن النص الديني صار النص المولد لكل–أو لمعظم– أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة"[2]، وبالتالي يصبح هدف الدراسة الأكبر هو "الكشف ولو بطريقة ضمنية عن نمط الثقافة التي تنتمي إليها"[3].

ينطلق في تقديمه لهذا المفهوم من المعنى اللغوي، ثم ينتقل إلى المفاهيم التي قدمها البلاغيون ثم الفقهاء، والتي تنقسم إلى أربعة*، وذلك إذا كان يريد أن يخطئ مفكري الخطاب الديني المعاصر، أما إذا أراد إثبات وجهة نظره في التأويل والتحليل فإنه ينطلق من المفاهيم الحداثية للنص، ابتداءً من **جوليا كريستيفا** و**رولان بارت** والتركيز على اعتباره مجموعة من العلاقات التي تكون نسيجا يمكن الحفر بين خيوطه وتفكيكها للحصول على المعاني العميقة الماورائية.

أعود الآن على بدء، فالناقد يبحث عن مفهوم للنص من أجل تحديد الإطار الثقافي للإنسان العربي، لذلك فهو يربط بين النص واللغة من جهة، وبين النص والواقع، من جهة ثانية، وبين النص والثقافة من جهة ثالثة، "فالنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك كان من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات، اللغوية،

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 09.

[2]– أبو زيد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 149.

[3]– المرجع نفسه، ص 149.

*– تم ذكرها في الفصل الأول.

الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة، فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص"[1]، ولعله ينطلق من رؤية **هيدجر** لعلاقة الإنسان باللغة "فالإنسان يكون مكتنفا داخل اللغة وباللغة"[2]، فهو يعتبر أن "اللغة تتحدث من خلالنا"[3].

أما من المنظور البنيوي، فإن بنية النص "تعد بنية كلية كيانية مفتوحة على كلية الزمكان... ومفتوح بعض عناصر هذه البنية على بعضها الآخر، لذلك فهي بنية تقوم على أساس التحام الناص بالمنصوص (الذات بالموضوع) وبالمنصة، كمعادل رمزي للغة..."[4]، وهو المفهوم الذي لمسته أثناء تأويل الناقد بعض النصوص الدينية*.

كما يعتبر أن الواقع هو أصل النص "ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً"[5]، ويحدد زمن العلاقة بينهما أي بين النص والواقع من "مرحلة تشكل النص في الثقافة"[6]، وهي مرحلة مبكرة جداً، وأقرب طريق يجدها الناقد لتمتين هذه العلاقة، هي مفهومه للوحي "فالقرآن قد نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاماً، ومع تغير حركة الواقع وتطوره- بعد انقطاع الوحي- تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 133.

[2]- توفيق، سعيد. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص 28.

[3]- المرجع نفسه، ص 29.

[4]- الحميري، عبد الواسع. الخطاب والنص، ص 177.

*- يدرس لاحقاً.

[5]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 130.

[6]- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 141.

معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة امتزاج الأجناس والثقافات"[1].

يبحث الناقد، كغيره من مفكري هذا العصر، عن علاقة متينة للنص بالواقع إذ إن "النص يشهد على نفسه ويولد حقيقته"[2]، لأنهم لا يرون أن "الفكر الإسلامي فهو وإن حمل 'الواقع' بأحشائه بنوع ما من الحضور، إلا أن هذا الحضور كان مختزلاً إلى أبعد الحدود بحيث يمكن القول إنه لم يتشكل عليه وعي كاف يبدي قيمة وجوده، بل كان غيابه أقرب للحقيقة من حضوره"[3].

لا يستثني الناقد هنا من النص الحديث، لأن الحديث النبوي أيضاً يحتاج إلى ارتباطه بالواقع، حتى يستخرج منه الناقد الأحكام ويكون صالحاً للاجتهاد، لأن "النص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، يشكل حركة هذا الواقع، كما يتشكل –تفسيريا– وفق مواقف متباينة ومتعارضة من هذا الواقع"[4]، فلا يمكن الفصل بين النص والواقع داخليا حتى لو تم الفصل بينهما خارجيا.

V-1-3- **العقـــــل:**

اهتم بسلطة العقل، وذلك لاعتبارات كثيرة منها أن "النهضة الأوربية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحتكم الكنيسة تأويلها وفهمها"[5]، كما أن "الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثمراً خلاقاً"[6]، إذ للناقد مفهومه الخاص للعقل فهو "الأصل والبدء والسلطة التي يتأسس عليه

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 16.

[2]– حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص 20.

[3]– محمد، يحي. جدلية الخطاب والواقع. مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002، ص 28.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص 17.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 103.

[6]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، والحقيقة، ص 18.

الوحي ذاته. العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة"[1]، إذن فهو يبتعد عن المفهوم الفلسفي للعقل "بوصفه يقوم على مبادئ أو آليات وقوانين صورية تؤسس أطره وفعاليته"[2].

يصف هذه السلطة بالمرونة لأنها "قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية، فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع... والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائما للاكتشاف والفحص والتأويل"[3].

ثم يربط بين العقل والبعد التاريخي، "فالاحتكام إلى العقل هو الذي يرد البعد التاريخي للنصوص"[4]، إذن يمكن أن أختصر مميزات العقل التي ناقشها الناقد في "أنه يتميز بالمرونة والانفتاح، وغرضه النظر المحض، ومعياره ما يوصل إليه البحث المجرد بحسب الإمكان والطاقة ومطمعه درك المجهول واقتناص اللامعقول واستعادة الأصول، لذا فهو يعمل على استنباط المجهول من المعلوم، ويسعى إلى أن يعقل ما لم يعقل"[5].إذن إلى أين يؤدي الاستعمال الصحيح للعقل وفق منظور الناقد؟.

IV-1-4- الفهـــــم:

يعتمد على العقل التحليلي التفكيكي الذي ينطلق من البعدين الواقعي والتاريخي، من أجل تحقيق الفهم الصحيح للنص، خاصة منه الديني لأنها الغاية الأولى لعمله الفكري، وبالتالي يبتعد عما يطلق عليه اسم الفهم الحرفي، ووجب أن أشير إلى أن التأويل كمنهج نقدي ارتبط بالفهم منذ بذوره الأولى، لأن الوصول إلى المعنى هو نوع

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص131.

[2]- طواع، محمد. هيدجر والميتافيزيقا مقاربة تربة التأويل التقني. أفريقيا الشرق، بيروت، د.ط.2002، ص 35.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 131.

[4]- المرجع نفسه، ص 132.

[5]- حرب، علي. التأويل والحقيقة، ص 118.

من الفهم، فـــ "في البداية الفهم مجرد تخمين وفي النهاية يرضي الفهم مفهوم التملك"[1]، أي تملك المعنى الذي يراه القارئ مناسباً بالنظر إلى مرجعياته الابستيمولوجية والفكرية والنفسية. بمعنى أنّ "الصعود من الفهم الأبستيمولوجي أي الفهم كطريقة في المعرفة، إلى الكائن الذي يمارس عملية المعرفة...يتطلب ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف أوجه تحققه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية"[2].

لذلك اهتم معظم مفكري ومؤسسي النظرية التأويلية –إذا صح التعبير– بالفهم وكيفية تحقيقه إذ "يميز غادامير بين نوعين من الفهم:

1. الفهم الجوهري: وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تتكشف بقراءة النص).

2. الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف"[3]، وتنطلق "حركة الفهم عن الكل لتتجه نحو الجزء لتعود مرة أخرى إلى الكل، ويكمن النشاط في توسع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتحدة المركز"[4]، وتقود هذه الحركة إلى ما يعرف باسم الحلقة التأويلية.

يعتبر الناقد أن القرآن هو مجموعة من الآيات الدالة، وأن العالم هو في جوهره مجموعة من العلامات أيضاً، "فإذا سمع الإنسان آيات القرآن أبصر آيات الكون فتدّبر وازدجر، ثم يحيله التفكر والتدبر في آيات الكون إلى فهم آيات القرآن، هذا الفهم يؤدي إلى 'ازدجار' عن الشرك والمعاصي والدخول في 'الطاعة' بعد 'الإيمان'"[5]، فالفهم الصحيح متعلق بالتأويل الصحيح للنص الديني وهو ما يحقق الابتعاد عن الشرك والدخول في المعاصي.

---

[1]– ريكور، بول. نظرية التأويل. ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003، ص 120.

[2]– P. Ricœur le conflit des interprétation P 13-14 . نقلا عن النظرية التأويلية عند ريكـــور، بـــن حســـن، حسن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003، ص 15–16.

[3]– شوقي، محمد الزين. تأويلات وتفكيكات، ص 37.

[4]– غادامير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل، ص 119–120.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 278.

ثم يقدم مفهومه للمعنى ويميزه عن المغزى انطلاقا من أطروحة **'هيرش'**، فالمعنى ذو طابع تاريخي أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي، والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، أما المغزى – وإن كان لا ينفك عن المعنى، بل يلامسه وينطلق منه– ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص، وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة التكوين بقدر ما تتباعد عن دائرة التأويل"[1]، لأن الفهم مرتبط بالوصول إلى المعنى.

يربط من جهة أخرى **بول ريكور** بين التأويل وتعددية المعنى، "فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي...إذ ثمة تأويل هنا يوجد معنى متعدد"[2]، لأن التأويل يرتبط بالسياق لذلك فالمعنى يكون مرتبطا بالسياق كذلك، "لدرجة أنه أحياناً يستحيل إعطاء معنى الكلمة دون وضعها في سياق...حيث تتعدد معاني الكلمات بتغير السياق"[3]، وتلك أهم المبادئ التي تحدد وجهة الناقد التأويلية وترسم أهدافه من تأويل النص الديني.

IV-1-5- العلمانيــة:

أصبح تأويل النص الديني مركز التقاء الأطراف متناقضة المبادئ، وذكر الناقد كثيراً أن النص يتأرجح تأويلُه بين الاتجاه السلفي، والاتجاه التنويري أو العلماني، وهو يبدي انتماءه للاتجاه الثاني، فيدافع عنه وعن مبادئه وآرائه، لأنه يعتبر أن العلمانية تساعد على الفهم الصحيح للنص الديني بل وتوفر الشروط اللازمة لذلك، "فالعلمانية لا تعادي الدين، بل تعادي التأويل الكنسي الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض

---

[1]– أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 221.

[2]– ريكور، بول.صراع التأويلات.ت. عباشي، منذر، مراجعة: ريناتي، جورج ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص 44.

[3] – Lyons, John. Introduction to Theoricale Linguistics, Cambridge University Pross. 1968. P 410

تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها"[1]، ثم يربط بين العلمانية والتاريخية، إذ إن "العلمانية هي مناهضة حق 'امتلاك الحقيقة المطلقة' دفاعاً عن النسبية و'التاريخية' و'التعددية' و'حق الاختلاف' بل و'حق الخطأ' "[2].

كما يعتبر أن العلمانية بما تقدمه هي "الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها"[3]، لذلك فهو يخطِّئ كل من يرفض مبادئ العلمانية، أو يعتبرها تساهم في فصل 'الدين عن المجتمع' لأن أصولها تقوم على 'فصل الدين عن الدولة'، وبالتالي تصبح "العلمانية طلباً ملحاً لحماية الإسلام ذاته، بدلاً من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب"[4]،كما أنه "في ظل العلمانية ازدهرت الأديان وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة"[5]، فالعلمانية هي الملجأ الذي يحافظ على الحريات والحقوق، وفي ظلها يؤول المفكر النص الديني تأويلا يحقق الغاية المرجوة منه.

IV-2- الآليـــات والتطبيقـــات:

يسعى الناقد لتقديم تأويل حداثي – معاصر- للنص الديني، فهو لذلك يوظف أدوات علم 'تحليل الخطاب' وعلم 'تحليل النصوص' في انجازاتها المعاصرة، إذ يرى أن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوي أولاً، ومن خلال العودة إلى سياق إنتاجه ثانيا وأن إهدار أحد الجانبين يعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعني"[6]، إذن يعتمد الناقد على مجموعة من الآليات متداخلة فيما بينها، ولكنّي سأحاول الفصل بينها منهجياً فقط.

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 37.

[2]- المرجع نفسه، ص 37.

[3]- المرجع نفسه، ص 43.

[4]- المرجع نفسه، ص 44.

[5]- المرجع نفسه، ص 37.

[6]- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 108.

IV-2-1- الآليـــات اللسانيـــة:

ينطلق من وجهة نظر خاصة حول علاقة القراءة بالنص الديني من حيث ارتباطه بالفقه، إذ يعتبر نصاً يتركب من لغة، ويواجهه القارئ الذي ينطلق من اللغة ذاتها، ففي "بنية النص يتحول كل التراث اللغوي إلى علامات (آيات) دالة بطرائق مختلفة على حقيقة 'واحدة' كلية ومطلقة وحين نقول كل التراث اللغوي، نقصد اللغة بوصفها نظاماً من العلامات يمثل فيه 'الدال' و'المدلول' وجهي حقيقة واحدة، من هنا يكون التراث اللغوي كله 'دالاً' في بنية النظام الثقافي 'المدلول'...يتحول ذلك النظام الثقافي'المدلول' المتمثل لغوياً في النظام اللغوي 'الدال' إلى علامات آيات سيميوطيقية"[1]، و"العلامة في تصوير بيرس هي الوجه الآخر لأولويات الإدراك...إدراك 'الأنا' وإدراك العالم الذي تتحرك داخله هذه الأنا"[2].

يقدم أمثلة تحليلية كثيرة، خلال دراسته، ومنها تحليله للآيات الأولى من سورة العلق باعتباره النص الافتتاحي بالنسبة للوحي، فهو يرى أنه "من السهل ملاحظة أن النص يخلق ترابطا دلاليا بين مفردات 'الرب' و'الخلق' و'العلم' وما ينطوي عليه هذا الدال الأخر من 'تعليم'، وأيضا ملاحظة أن الدال 'الرب' يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد 'الكاف' فقط في سياق هذا النص الافتتاحي، في حين أن الفعل 'خلق' يقع 'الإنسان' مفعولا به كما يقع مفعولا كذلك للفعل 'علّم'، ومن الملاحظتين نستنتج أن الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب الفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتجعن وصف ﴿الذي خلق، خلق الإنسان﴾. وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أن يكون خاصاً للمخاطب المفرد -على مستوى البنية السطحية- لكي يكون خطاباً للإنسان"[3].

---

[1]- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 217.

[2]- بنكراد، سعيد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص 60.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. التص، السلطة، الحقيقة، ص 224.

ثم يقدم الناقد مخططاً يلخص تحليله السابق، وينتقل بعدها ليبين مناطق التحريك الدلالي من خلال ذكر معاني المفردات عند العرب، والخاصة بـــ: 'الرّب' و'خلق' وأيضاً استخدامها على مستوى النص القرآني، معرجا في معرض ذلك على أقوال المفسرين وآراء البلاغيين، حيث يستخدم آليات المنهج الأسلوبي في محاولة منه لتحصيل المعاني قبل مقارنتها بما توصل إليه غيره.

كما أنه لم يغفل الجوانب الصرفية والنحوية، إذ يعتبر أن النص حقق وثبة على مستوى الدلالة تتمثل في "صيغة أفعل التفضيل 'الأكرم' التي تستحضر بدلالتها الصرفية وحدها –أي بدلالتها الضمنية– الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الاستقصاء والاستبعاد التامين عن طريق الألف واللام، والانقطاع عن الإضافة وتكسب 'الأكرم' دلالتها في الإشارة إلى المطلق عن طريق الوصف ﴿الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾"[1].

يجعل على مستوى آخر "من فعل الأمر 'اقرأ' فاصلاً بين مستويين في النص، المستوى الأول هو مستوى الحضور والخطاب، ويكون هذا المستوى معبراً عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة، وبضمير المخاطب في 'ربك' في الآيتين الأولى والثانية، والمستوى الثاني مستوى الغياب المعبر عنه بالأفعال الماضية من جهة، 'خلق'، 'علم' وبضمائر الغائب على المستوى النحوي من جهة أخرى، ويؤدي تكرار الفعل 'اقرأ' إلى فصل آخر بين 'صفة الخلق' وصفة التعليم، وهو فصل تؤكده الفواصل وهي القاف في الآيتين الأولى والثانية، والميم في الآيات الثالثة والرابعة والخامسة"[2].

يتعامل بالطريقة اللسانية ذاتها مع سورة الرحمان، كما يربط بين آياتها الأولى والنص الافتتاحي من حيث الربط بين التعليم والخلق، وأيضاً من حيث التركيز على اسم الرّب مضافاً إلى ضمير المثنى المخاطب، في الآية المكررة﴿فبأي آلاء ربكما

[1]– المرجع السابق، ص 228.

[2]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 69.

تكذبان﴾، لكنه يشير إلى جانب إضافي تميزت به هذه السورة بالنسبة إليه، ويتمثل في البنية الإيقاعية التي تساهم في ضبطها استخدام صيغة المخاطب المثنى (النص، السلطة، الحقيقة ص 233- 234).

يستنتج أن سورة الرحمان "تمثل انفتاحاً للدلالة المضمرة في سورة 'العلق' على كل المستويات إنما تبدأ من خلق الإنسان وتعليمه البيان، أي تبدأ من بطاقة التعريف السالفة مع إضافة بعد الغرض والغاية من الخلق، وهو العبادة، لكنها تنفتح لتعدد النعم والآلاء الكونية"[1].

يرجع إلى الجانب الأسلوبي فيبيّن أنّ "السؤال الاستنكاري المتكرر ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ يفصل بين كلّ نعمة وأخرى حتى يصل إلى الفناء. وإذا كان الفناء هو مصير كل النعم المعدودة في السورة، بل هو مصير 'الأنام' جميعاً الذين وضعت لهم الأرض، فإنّ الباقي الدائم الخالد هو مانح هذه النعم. وهكذا توّجه السورة المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي بقدر ما عليه أن ينشغل بها لما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد"[2]؛ فهو يربط بين البنية السطحية والبنية العميقة لسورتي الرحمان والعلق من أجل تعميق الدلالة على مستوى النص القرآني.

ينتقل إلى سورة أخرى هي القمر إذ يبين أنه "إذ كانت سورة الرحمان قد اعتمدت بصفة أساسية على آلية إدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين في سياق مخاطب كلي مطلق، فإن سورة القمر تعتمد على نفس الآلية من زاوية أخرى، تلك هي إدماج 'التكذيب' والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام، في سياق تاريخي متعال مطلق

[1]- أبو زيد، نصر حامد. التص، السلطة، الحقيقة ص 236.

2- المرجع نفسه، ص 236.

هو تاريخ الصراع بين 'الإيمان' و'الكفر' "[1]، وقد اتبع في إثبات فكرته على الآليات اللسانية، في مختلف مستوياتها؛ الصرفية، النحوية، التركيبية، والمعجمية والدلالية.

تأتي سورة 'النحل' في المرتبة الأخيرة من عمل الكاتب، إذ بيَن "أن التوازي بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على الأحكام والتشريعات يعزز استنباطنا أن النظر في العلامات 'تفكر' –حل شفرة– يفضي إلى المعرفة/العلم –التعقل– الذي يقود بالضرورة إلى الطاعة والإذعان والتسليم بالشكر والتقوى ولا يكون الشكر والتقوى إلا بالانصياع للأحكام والتشريعات"[2]، تلك الأحكام التي تستنبط من فهم المعنى المرتبط بدلالة العلامات ذات الاتجاهين ؛نحو البنية السطحية ونحو البنية العميقة مما يثبت به الناقد الحلقة التأويلية كأساس لفهم النص القرآني فهما حقيقيا.

IV-2-2- السيـــــاق:

يعد الناقد الاعتماد على السياق طريقا لاكتشاف المعنى أو المعاني المخبوءة بين آيات النص الديني، إذ إن "التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق"[3]، وانطلق من تمييز أنواع من السياق باعتبار النص منتجا ثقافيا بالمعنى السيميوطيقي وهذه المستويات متداخلة فيما بينها وهي:

IV-2-2-1- السيـــاق الثقافي:

يعرفه بأنّه "كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي"[4]، ويرتبط النص الديني بالسياق الثقافي عن طريق اللغة والواقع، إذ إن علاقة النص بالواقع وجدليته قبولاً ورفضاً بدأت من المفاهيم والتصورات ومن تحديد علاقته بالنصوص الأخرى وذلك في مرحلة مبكرة جداً هي مرحلة تشكل النص في الثقافة"[5]. "ففي مرحلة

---

[1]– المرجع السابق، ص 238.

[2]– المرجع نفسه، ص 284.

[3]– المرجع نفسه، ص 19.

[4]– المرجع نفسه، ص 97.

[5]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 176.

تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً، والنص منفعلاً، وإن كان انفعال النص... انفعالاً من خلال آليات اللغة"[1].

لكن "التركيز على التركيب اللغوي، دون اعتبار للسياق الثقافي يدخلنا في متاهات من التحليلات المغلقة، والتركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص وتركيبه يعيدنا إلى مفهوم المحاكاة"[2]، ولم يقدم أمثلة حول استخدام هذا السياق – حسب ما قرأت*– عند تأويله النصوص.

IV-2-2-2- السيـــاق الخارجـــي (سيـــاق التخاطب):

يتجلى في بنية النص على جميع المستويات "ويجمع العلاقة بين القائل/المرسل، والمتلقي/المستقبل، وهي المرجعية التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى"[3]. ويكون متداخلا بشكل أو بآخر مع السياق الثقافي، ثم يربط الناقد بينه وبين علوم القرآن فيكون موافقاً لأسباب النزول، والتمييز بين المكي والمدني إذ "يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي"[4]، وربما يقصد بالآليات الداخلية في النص المناسبة بين السور، والمناسبة بين الآيات.

حدّدَ نوعين من الارتباط بين السور إذ يكون إما مضمونياً وإما أسلوبياً، فمثلا "الفاتحة هي أمّ الكتاب لأنها تتضمن أقسام القرآن الثلاثة وهي توحيد وتذكير وأحكام"[5]، كما أنها ترتبط أسلوبياً مع سورة البقرة إذ "أن سورة الفاتحة تنتهي بالدعاء﴿أهدنا الصراط

---

[1]– المرجع السابق، ص 178.

[2]– المرجع نفسه، ص 108.

* – المدونة موضوع البحث لم تشتمل على كل أعمال الناقد.

[3]– أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 102.

[4]– أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 111.

[5]– المرجع نفسه، ص 162.

المستقيـم، صراط الذين أنعمت عليهـم غير المغضوب عليهـم ولا الضالين﴾، وهذا الدعاء يجد الإجابة عليه في أول سورة البقرة ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هُدًى للمتقين﴾"[1].

كما ذكر الناقد بعض العلاقات المضمونية بين سورتي البقرة وآل عمران وما بعدها إذ "تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام...وتمثل سورة آل عمران الجواب على 'شبهات الخصوم' الخاصة بهذه الأحكام، وتكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيل تشريعي للحدود في مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية"[2]، بالإضافة إلى سياق مخاطبة النساء وسياق مخاطبة الرجال.

IV-2-2-3- السيـــاق الداخلي (علاقـــات الأجـــزاء):

ينطلق من أن للسياق الداخلي في القرآن خصوصيته "التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصاً موحداً متجانس الأجزاء، ذلك أن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة"[3]. ويحدد مستوى سياق الخطاب كأحد مستويات السياق الداخلي، وهذا الأخير يحتوي على مجموعة من السياقات الجزئية، فهناك سياق القص (السياق السردي) فليس الغرض من القصص القرآني مجرد التسلية أو المتعة، بل الهدف منه يرتبط بمجمل هدف النص وغايته[4]، مثل ذلك القصص في سورة الإسراء حول حادثة الإسراء، ذكر قصص بني إسرائيل، كما هناك سياق الترغيب والترهيب، وسياق الوعد والوعيد، وسياق الجدل والسجال (سياق التهديد والإنذار).

مثل لها الناقد دون تحليل، فالنصوص التي وردت في سياق السجال كانت في "سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا إن الملائكة بنات

---

[1]- المرجع السابق، ص 162- 163.

[2]- المرجع نفسه، ص 164.

[3]- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 104.

[4]- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص171.

الله"[1]، كقوله تعالى: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى، تلك إذن قسمة ضيزى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان. . . إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى، وما لهم به من علم، إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً﴾ (النجم /19– 28)في معرض الرد على تسمية الملائكة بأسماء الآلهة ومن الأمثلة كذلك ذكر قوله تعالى: ﴿ ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون، وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾ (النحل/57– 59).

وقوله تعالى: ﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون. أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون ألا إنهم من إفكهم ليقولون، ولد الله وإنهم لكاذبون اصطفى البنات على البنين. ما لكم كيف تحكمون. أفلا تذكرون﴾ (الصافات/ 149– 155).

كما ذكر نصوصا أخرى وردت في سياق وصفي، فما ورد على لسان أم مريم مثلا حين ولادتها ورد في سياق سردي قصصي...﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم. فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسناً﴾ آل عمران 35– 37[2]. وكذلك الآية 13 من سورة آل عمران، وذكر الناقد في إطار التمييز بين الآيات التي وردت في سياق الوصف، تلك التي تعبر عن التشريع مثل الآية 34 من سورة النساء، والآية 45 من سورة المائدة.

يختم حديثه عن هذا السياق بملاحظة تتمثل في كون "كل مستوى من مستويات السياق يتجلى في بنية لغوية خاصة داخل النظام اللغوي العام للنص الأمر الذي يعني

[1]– أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 209.

[2]– المرجع نفسه، ص 210.

أن تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب، يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص"[1]، وهذه البنيات اللغوية يكشف عنها السياق اللغوي أو المنهج الأسلوبي.

IV-2-2-4- السيـــاق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل):

يهتم السياق اللغوي بالعلاقات النحوية والتركيبية، "ولا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود عناصر الجملة، أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك لاكتشاف الدلالة المسكوت عنها في بنية الخطاب"[2]، ويعني الناقد بالمسكوت عنه المستوى الذي "ينكشف من سياق علاقات التناص المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق"[3].

يختار سورة الجن لتكون مثاله، وبدأ بذكر الآيات الآتية: "﴿وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا، وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذباً، وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً، وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً، وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً وأنا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رَصَدَا﴾ الآيات 04-09"[4]، إذ يلاحظ "أنّ الآية الرابعة تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر، حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها –الآيات (5)-(6)-(7)- حيث نلاحظ أنّ ضمير المتكلم 'نا'....من الضروري أن يكون دالاً على متكلم آخر غير الجن، إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الآية تعتمد على 'التجريد'... ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في 'ظنوا' إشارة إلى الإنس، وضمير

[1]- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 106.

[2]- المرجع نفسه، ص 108.

[3]- المرجع نفسه، ص 109.

[4]- أبوزيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص 34-35.

المخاطب في 'ظننتم' إشارة إلى الجن في الآية (7)"[1]، فالنص يمثل الواقع ولكنه يعيد تشكيله من خلال آلياته اللغوية الخاصة.

ثم تجتمع السياقات السابقة لتشكل ما أطلق عليه الناقد، سياق القراءة، رغم أنّ هناك من النقاد من رأى أنّه "يستحيل أن نعطي محصلة نهائية لكل الخصائص السياقية وهذا لا ينفي وجودها وعلاقتها، وهو ما يمكن اعتباره برهاناً ضد احتمالية تكوين نظرية كاملة حول معنى الخطاب"[2].

أمّا عن رؤيته لعلاقة المعنى بالمغزى في النص الديني، فأراد توضيحها من خلال تأويله لآيات سورة النساء الخاصة ببعض أحكام الميراث، في قوله تعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضاً، وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا قولا معروفا، وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً، إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً، يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين. . .آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله، إنّ الله كان عليما حكيما﴾ النساء (7-11).

يبدأ بتقديم مجموعة من الملاحظات حول هذه الآيات، ومنها يستنبط أنّ "مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من 'الزكاة' و'الصدقات' و'المواريث'، إذ الغاية والهدف ألاّ يكون المال 'دولة بين الأغنياء' أي يتداولونه، ويحتكرونه بين بعضهم البعض، في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى 'المواريث' في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى 'المغزى' المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر"[3]،

---

[1]- المرجع السابق، ص 35.

[2]- Lyons, John . Introduction to Theorical Linguistics, P 413

[3]- أبوزيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص 229-230.

إذ يركز على الانطلاق من صحة المفهوم لبعض المصطلحات قبل بدء تأويل النص حتى لا يوجه المفهوم الخاطئ التأويل توجيها خاطئا.

استعان برأي **السيوطي،** حول هذه الآية، وبعدها انتقل إلى آراء الإمام **محمد عبده،** ونقل عنه المعنى الذي استنبطه من التركيب وهو "أنّ القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرّف بالإضافة إليه، هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو 'معزى' هام في السياق السوسيوتاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها"[1]؛ ويتمثل هذا المغزى في خلق التوازن بين محوري 'الذكر' و'الأنثى'، ويتحقق ذلك عن طريق استقرار "مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من أفق 'المساواة الدينية' لينشر في أفق 'المساواة الاجتماعية' "[2].

استعان الناقد إذن بالسياق التاريخي، وبدلالتي المعنى والمغزى، ليبيّن أنّ "الهدف القرآني من التشريع...هو 'تحديد' نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حدّ أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يمكن أن يتجاوز ضعف نصيب الأنثى، هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شيء بحدّ أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر"[3].

هذا ما استطعت أن أدوّنه من تأويلات الناقد لبعض آي النص الديني، ولكن ما هي النتائج التي كان يأمل الوصول إليها؟ أو وصل إليها ؟

توصل الناقد إلى مجموعة من النتائج منها:

1) تحويل القرآن العالم، وليس العالم فقط، بل التاريخ الإنساني كله إلى علامة، تجسد الصراع الأزلي بين 'الحق' و'الباطل' وبين 'الإيمان' و'الكفر'.

[1]– المرجع السابق، ص 232.

[2]– المرجع نفسه، ص 232.

[3]– المرجع نفسه، ص 233

2) التأويل الذي يعتمد على الاستدلال العقلي هو الذي يقدم الدلالة الأصح من وجهة نظر الناقد، خاصة إذا كان النص دينياً، –قرآن أو حديث– انطلاقاً من دعوة الله إلى التأمل والتفكر.

3) ارتباط تطور الفكر العربي بالابتعاد عن التكرار الحرفي لما قاله القدماء، بل السعي إلى بناء علاقة ديالكتيكية بين الماضي والحاضر أي بين ما قدّمه العلماء الأسبقون وبيّن ما تقدّمه العلوم الحديثة والمعاصرة من آليات.

4) حاجة النص إلى الإعمال المتجدد للفكر، لأنّه منتج ثقافي، وبهدف تحقيق الفهم الصحيح والوصول إلى الدلالة التي تعبر عنه، يؤيد الناقد فكرة خلق القرآن ويعارضه فكرة قِدَمه.

5) تجسيد الفهم الصحيح للنص الديني مفهوماً صحيحاً للإنسان وللإنسانية إذ يبتعد عن العبودية ويسعى لتحقيق العبادية، كما أنّه يمّكن المثقف من تأكيد استقلاليته برفض آليات الاستبعاد التي يمارسها الاقتصاديون ورجال السياسة.

6) اشتراط الناقد في المؤول أن يكون مُلِماً لا بالعلوم النقلية فحسب بل بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقع وإدراك حركته، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي، من هذا الواقع، ومن القوى المتصارعة فيه، ولأنّ عقل القارئ هو صاحب الدور الأساسي في التأويل لا بدّ أن يكون الوعي أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ (غير فقيه) ويصبح التأويل خادماً للأيديولوجيا.

خلاصـــة:

انطلق الناقد في دراسته لتأويل النص الديني، من رؤية فكرية خاصة به، وانعكست بالضرورة على الإجراءات النقدية المتبناة لتحقيق أهداف هذه الرؤية، وقد ذكر ذلك في المدونة بأساليب مختلفة، ولكنه بالمقابل وكغيره من الباحثين الحداثيين تعرض للنقد من خلال إعادة قراءة ما توصل إليه من نتائج، وذلك بدءا من مبادئه،

وانتقالا إلى آلياته، إذ إن أحد المفكرين اعتبر دراسة الناقد تندرج ضمن "القراءات الحداثية المقلدة"*، وارتكزت على خطط خاصة وجهت هذه القراءة.

عدَّ آخر أن هذه الدراسة قدمت جديدا"يتمثل أولا في إعادة النظر بمفهوم الوحي... و يتمثل الجديد ثانيا في تحليل مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيته...يتمثل أخيرا في تحليل أنماط توظيف وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي، هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف للزينة...وبذلك تم تشييئه عن الواقع الذي أنتجه، وعن الثقافة التي تشكل بها وتفاعل معها وأسهم في إعادة بنائها وتشكيلها"[1]. ويمكن إجمال نتائج هذا الفصل فيما يأتي:

1) ارتبط التأويل في الثقافة الغربية بالوجود الإنساني أو ما يسمى "Dasein"، "وهو الذات الموجودة التي تؤول ذاتها وتعطي معنى للفهم الذي تحوزه عن ذاتها والدازين هو حد ثالث في علاقة الكائنات بالكينونة...وتخطط العلاقة الثالوثية بالشكل الآتي: الكائنات هي مصدر الكينونة، فمن دون ذلك الشيء الموجود لن يكون للكينونة معنى، غير أن الكينونة أيضا هي مصدر الكائنات، ما دامت الكائنات تحصل على طبيعتها التي تشبه الكينونة من الشرط العام للكينونة"[2]، في حين ارتبط التأويل في الثقافة العربية باستنباط المعاني الخفية في النص من أجل تحقيق التواصل بين الإنسان والله، أي تجسيد مفهوم العبادة، فهل يمكن المقارنة بينهما ودحض أحد الارتباطين مقابل إعلاء الآخر؟.

---

* تحدث طه عبد الرحمن في كتابه "روح الحداثة.المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية.المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،2006" وتحت عنوان القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول، عن مجموعة من الأعمال التي اهتمت بدراسة الثرآن، ومنها ما قدم محمد أركون وحسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، الصادق بلعيد، عبد المجيد شرفي، طيب تيزيني.(ص 178– 194).

[1] – حرب، علي. نقد النص، ص 206.

[2] – سلفرمان، هيو.نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، ت. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1–2002، ص 48–49.

2) انطلق الناقد من الواقع، وتوسل باللغة وهذه الطريق التي تنتج الفهم الصحيح من وجهة نظره، كما أنه يعتبر أن كل من يبتعد عن هذه الطريق، لم ولن يصل إلى استنباط معاني القرآن، بل سيساهم في تجميدها في زمن واحد، ولكن غيره من النقاد ذكر أن "الباحث إذ يستخدم هذا المنهج يحجب أولا الواقع الذي يحرص على كشفه، ويهدر ثانيا كينونة النص وهي المقولة المركزية التي يدافع عنها في دراسته"[1]، بل يعد ذلك إلغاء للفكر إذ "من نتائج الربط العشوائي بين الفكر والواقع، نفي الأعمال الفكرية والعلمية بدلا من القيام بتحليلها ونقدها لاستكشاف أصول المعرفة وكيفية بنائها"[2]، فالناقد يثني على ما قام به المتكلمون إثر تأويلهم للنص الديني، كما يعتبر التجربة الروحية منفذا إلى معاينة المعنى والفهم، أما ما قدمه بعض الفقهاء ومن اتبعهم من العلماء والمعاصرين، فهو يجمد الفكر، وينأى عن طريق الوصول إلى الحقيقة، بل وحتى جزئها.والأكثر من ذلك يساهم وينشر التخلف الفكري والاجتماعي والحضاري!.

3) تبادر إلى ذهني تساؤل محتواه: هل تعتبر مصر بكل ما تحمله من تناقضات فكرية، وصراعات دينية علنية ومضمرة –حسب ما ذكر الناقد– هي أنموذج القمع بالنسبة للمفكر العربي؟ أو بعبارة أخرى، هل هي أنموذج لفرض السلطة على النص الديني؟ وأنا أبحث عن إجابة...وجدت تعليقا يصف الباحث بأنه "يتنكب الطريق خاصة عندما يتصدى لتفسير انهيار المشروع الحضاري العربي، أو على الأقل لتفسير صراع المذاهب والتأويلات انطلاقا من مقولات وثنائيات لم تعد تفسر شيئا، بل هي تحجب أكثر مما تفسر وتكشف. كثنائية التقدمي والرجعي، ومقولات الصراع الطبقي، وحركة الواقع وظروف العصر"[3].

4) هل العلمانية هي مصدر المقاومة الفكرية، وهي خندق الحاضر والعصر والتراث "لأنها نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان

[1] – حرب، علي. نقد النص، ص 215.

[2] – المرجع نفسه، ص215.

[3] – المرجع نفسه، ص 212.

الحاضر في أسر الماضي من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى"[1]؟ إذ يظهر أن الناقد يقدم حكما نهائيا لا يقبل النقاش، في اعتباره العلمانية هي الحل الأفضل وربما الوحيد لتخطي أزمة تأويل النص الديني، وغيره يرى ذلك مأزقا بسبب "أنه يبقي على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث. ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي...يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية"[2]، ورأيي أن سب ذلك يرجع إلى مفهومه الخاص بالعلمانية كمصطلح وكنهج في مقاربة النص وأوجه الحياة.

5) هل يتعارض الاستدلال العقلي الذي هو أحد طرق المعرفة مع الأصول الغيبية للنص الديني؟ أو ربما هذا ما أوحت به دراسة الناقد للتأويل وتركيزه الشديد على العقل، إذ يواجه حكما مفاده "أن التأويل العلمي لدى الدارس هو التخلص من كل الحقائق الغيبية لكونها في رأيه تحجب الحقائق التي يمكن أن يدركها العقل، ولأجل ذلك استعان ببعض المناهج النقدية الحديثة كالتأويلية واستبدالها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير"[3]

6) اعتبر الناقد أن اللغة بكل ما ترتكز عليه من قوانين هي الوسيلة الوحيدة للحصول على الدلالة في القرآن لأن النص الديني عامة والقرآن خاصة هو نص لغوي، لكن "عبارة 'نص لغوي' بالنسبة للقرآن ليست في محلها، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها، لأنها يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات"[4].

---

[1] – أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 199.

[2] – المرجع نفسه، ص 211.

[3] – تحريشي، محمد وباديس، محمد. تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مجلة علامات، ص79، http//www.saidbengrad/free.fr .

[4] – حرب، علي. نقد النص، ص 207.

الفصل الثالث: القراءة

ظهرت نظرية التلقي والقراءة لتركز الاهتمام على الذات القارئة، التي من شأنها أن تحفر في جوانب النص، وتبحث في خفاياه لتكشف تلك العوالم المجهولة التي عبر عنها المؤلف بكلماته، حروفه، فواصله وبياضاته. انطلق كل من **ولفغونغ أيزر** و**هانس روبرت ياوس** في تحديد أسس ومبادئ هذه النظرية اعتمادا على بعض المبادئ المتأخرة للتأويلية، "حيث تحرص جمالية التلقي عل تحديد معنى النص بالسلسة التاريخية لتفعيلاته، وعلى الإقرار بتساوي التأويلات المختلفة عوض تشويه التأويلات السابقة"[1]، وأكثر ما يميز هذه النظرية عن غيرها، أنها لا تفرض نسقا معينا في التعامل مع النص، فلأنها تتعلق بالقارئ، تستدعي "علوم اللغة والسمياء والإجماع وغيرها إلى صياغة تصورات متقاربة مرصودة إلى نوع من التلاقي في مشروع بناء نظرية شاملة للتواصل الإنساني"[2] .

هذا المشروع الذي فتح أفق القراءة أمام النص الأدبي للبحث عن جماليته وخصائصه ومميزاته، ذلك أن "القراءة ليست عملية "تلقين" مباشر، لأنها لا تسير في اتجاه واحد"[3]، وإنما وجب النظر إليها "كتفاعل دينامي بين النص والقارئ"[4]، فـــ "تبدأ متعة القارئ حيث يصبح هو نفسه منتجا، أي حين يسمح له النص بإظهار قدراته"[5]. ثم أصبحت هذه النظرية – إن صح التعبير– لا تهتم بالنصوص الأدبية فقط، بما فتحته من آفاق، وإنما انتقل استخدامها إلى النص النقدي، وحتى الديني.

---

[1] – ياوس، هانس روبرت. جمالية التلقي ،من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ت. رشيد بنحدو – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1 ،2004. ص 104.

[2] – المرجع نفسه، ص 106.

[3] – أيزر، ولفغانغ. فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية، ت.عبد الوهاب علوب:المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000 ، ص 115.

[4] – المرجع نفسه، ص 115.

[5] – المرجع نفسه، ص116.

ظهرت في النقد العربي – كغيرها– على شكل ترجمات في البداية، أحصاها الدكتور **عبد الله أبو هيف***،كما أجمل البوادر الأولى للكتابة والتأليف في هذه النظرية، وتعرض لها بالنقد ومن بين من ذكر: **نصر حامد أبوزيد ومحمد مفتاح،** في كتابه: 'التلقي والتأويل'، **نعيم اليافي** في مقالته: 'النص بين آلية القراءة وإشكالية التلقي' 1997، **أمينة غصن** 'قراءات بريئة في التأويل والتلقي' 1999، **سالم عباس خدادة:** 'النص وتجليات التلقي' 2000 ، **عنان السيد** في كتابه: 'في طريق التلقي'، **بشرى موسى صالح:** 'نظرية التلقي: أصول وتطبيقات' 2001، **عبد الله إبراهيم:** التلقي والسياقات الثقافية 2001، وغيرهم كثير...

نتعرض في هذا الفصل لبعض القراءات التي قدمها الناقد **نصر حامد أبوزيد،** والتي وجدت في كتب مختلفة من مشروعه الفكري، وهي: دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الخطاب والتأويل، على شكل مقالات، وقد قسمتها إلى ثلاثة أقسام كالآتي:

I- قـــــراءة في التـــــراث:

I-1- بين ابن رشـــد والغـــزالي:

قسم المقال** إلى تمهيد، وثلاثة عناوين كبرى:

1- خطاب المركز: تبرير السياسي بالفكري.

2- ابن رشد: امتداد التراث المهمش.

3- التعديدية ودلالة الاختلاف.

---

* – مقالة بعنوان: نظرية التلقي في النقد الأدبي العربي الحديث، نشرت ضمن مجموعة مقالات تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر/مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، من 25-27 /2006/07، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2006.

** – عنوان المقال: "مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد: خطاب التنوير بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض"ضمن محتويات كتاب الخطاب والتأويل.

يتحدث الناقد في التمهيد عن علاقة القديم بالجديد، والصراع الدائم بينهما في نظره، ويستند في ذلك إلى بعض أقوال أستاذه **أمين الخولي**، ويتوسل بعض المصطلحات ذات الأثر الاتهامي مثالا ودليلا على هذه الأقوال، مثل 'الإلحادية' و'الشيوعية' و'العلمانية'، لتفسير علاقة الأنا بالآخر، أو بالأحرى تأثير الآخر في الأنا (الذات الإسلامية).

يدعو إلى البحث التحليلي التفكيكي والنقدي الذي يبعد الاهتمام عن الفكر الجديد بإساءته إلى الدين، وذلك من خلال إزالة الأفكار القدسية المتراكمة. وأول ما ينطلق منه هو قول **أمين الخولي** 'قتل القديم بحثا'، و"وهذا النمط من البحث النقدي التحليلي التفكيكي المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي سمح للأفكار 'الجديدة' بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض 'الفكر' وليس على أرض 'العقيدة' "[1].

يستعمل بعض العبارات التي تظهر مجازية من حيث تركيبها، لكنه في الوقت نفسه، ينفي عنها مجازيتها، مثل العبارة سابقة الذكر 'قتل القديم بحثا'، ومثل 'انفجار الأفكار'، حيث يقول عن الأخيرة: "ليست بدورها عبارة مجازية، فقد شهدت مجتمعاتنا العربية الإسلامية انفجارات فعلية في الشوارع والطرقات منشؤها 'أفكار' آمن بها بعض الشباب والفتية"[2]، وهذه القراءة لا تبتعد عن الواقع، أي أنها تقع في الإطار السوسيولوجي، وكأن الزمن يكرر نفسه، لنحصل على نفس النتائج في نفس الظروف، إذ ركز الناقد على تخصيص كلمات، بوضعها بين مزدوجتين مثل 'موضوع'،'عقيدة'، 'عقائد'، 'فكرة'، 'التفكيك'، 'الجديدة'، 'القديم'، 'القتل'، 'الدين'،'تراجع'، 'استسلام'، 'القداسة'، 'مثل'، 'الحياة'، 'التفاعل'، 'المفجر'. والسبب توسله بالمنهج السوسيولوجي لقراءة أفكار **ابن رشد** و**الغزالي** والمقارنة بينهما.

[1] – أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص 20.

2 – المرجع نفسه، ص 21.

يعتبر الباحث **ابن رشد** هامشا، و**الغزالي** مركزا وذلك بالنسبة للسلطة، ففي حين أحرقت كتب **ابن رشد** وأبعد عن الدولة بسبب آرائه الفلسفية الثابتة،كان الغزالي يقترب من السلطة لأنه كان معبرا عنها، ويربط قراءته **لابن رشد** خاصة بالقراءة الأوروبية، "إننا نحتاج لقراءتنا الخاصة التي تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا نعني من جهة أخرى فصم أواصر التداخل والاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخيا وحضاريا"[1].

يشير إلى أن التهميش كان سياسيا واجتماعيا من جهة، وكان فكريا وعقليا من جهة أخرى، وهنا يقدم سردا تاريخيا لأهم المحطات الفاصلة في حياة **ابن رشد**، لتكون مبررا لمستوى مواضيع الكتابة عنده، والتي مثلت نتاجه الخاص، ثم يبين انعكاس ذلك على **الغزالي**، ومن ثم على المستوى التكويني لابن رشد، فشخصيته مزدوجة بين 'قاضي القضاة' و'فيلسوف قرطبة'.

يرى كذلك أن هذا الأخير في سجاله مع **الغزالي** – بهدف الانتقال من الهامش إلى المركز– كان "مضطرا إلى تقديم بعض التنازلات...ويمكن القول إن هذه التنازلات أمر طبيعي في سباق الاشتباك السجالي بين أي خطابين"[2]؛ ويسعى إلى تبرير حكمه 'بالأمر الطبيعي' عن طريق التحليل النقدي، الذي يستند فيه لعلاقتي الحضور والغياب في الخطاب'. كما يطلق على هذه التنازلات اسم "الحقيقة البديهية التي ترتد إلى حقيقة أن الخطابات –في سياق ثقافي حضاري بعينه – تشترك إلى حد كبير في طبيعة الإشكاليات التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها "[3] .

كما يتطرق إلى بعض آراء العلماء والمفكرين الغربيين حول فكر **ابن رشد**، دون التعمق فيها ويحكم عليها بالاضطراب، بسبب تصور هؤلاء "أن الشروح ليست 'نصا على نص'، وإنما مجرد متابعة للنص الأصلي دون إضافة، وهو تصور في غاية

[1]– المرجع السابق، ص 22.

[2] – المرجع نفسه، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 25.

السذاجة"[1]، أما الناقد فيعتبرها قناة من قنوات الخطاب ولها أهميتها في تحديد نوعية وخصائص خطاب **ابن رشد** بالإضافة إلى المساجلات.

أما هدفه من قراءة تراث **ابن رشد**، فيتمثل في معالجته لجزء مما يسميه الأزمة الراهنة على جميع المستويات والأصعدة، "ولاشك أننا نحتاج ابن رشد لاجتياز أزمتنا الثقافية والفكرية والعمل على المشاركة في صنع الحضارة الإنسانية، نحن بحاجة لاسترداد ابن رشد ليس على طريقة 'هذه بضاعتنا ردت إلينا' بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في صيرورته التاريخية وتحولاته، وبمنهج مغاير للمنهج الذي أدى إلى تهميشه أولا، ثم طرده"[2]، **فابن رشد** ما هو إلا مثال عن الواقع المهزوم الذي يسعى الناقد لتغييره.

I-1-1- خطـــاب الغزالي:

يصف هذا الخطاب بالمركزي ويقدم مجموعة من الأحكام حول شخص **الغزالي**؛ أهمها أنه أسس الوسطية ويعتبر'حجة الإسلام' إذ إن كتابه 'إحياء علوم الدين' – حسب الباحث- يعد الكتاب الثاني بعد القرآن بالنسبة لكثير من المجتمعات الإسلامية؛ ثانيها أهمية أنه متعدد الاتجاهات، فمبادئه أشعرية، وتصوفه سني كما أنه فيلسوف مع الفلاسفة – حسب ما ذكر **ابن رشد** – ولم يغفل كذلك دفاعه عن الحلوليين، خاصة في حالة السكر وما تقتضيه من شطح، حيث اعتبره "همزة وصل بين حلولية الحلاج في القرن الثالث الهجري وبين 'وحدة الوجود' عند ابن عربي في القرن السابع"[3]؛ أما استعمال **الغزالي** للغة المتحفظة، فيفسرها بتخوفه من ردة فعل الآخر اتجاهه.

يسهب في شرح تطبيقات **الغزالي** للوسطية، بين المعتزلة والجبرية، ويمثل باستخدام فقرات من كتبه، كما يلجا أحيانا إلى كتب أخرى حول الفكر الأشعري مثلا :

---

[1] – المرجع السابق، ص 26.

[2] – المرجع نفسه، ص 27.

[3] – المرجع نفسه، ص 31.

(علي المبروك– الزمان الأشعري من الأنطولوجي إلى الأيدولوجي، مجلة ألف الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع 09_1989_ص 163-164).

ثم يعود مرة أخرى ليناقش علاقة المتصوفة بالأشاعرة؛ فليست "وحدة الوجود' عند **ابن عربي** إلا تطويرا للمفاهيم الأشعرية التي يصر على إيرادها في مفتتح كتابه –الفتوحات ملخصة مختصرة– معتمدا فيها على كتاب أبي حامد الغزالي 'الاقتصاد في الاعتقاد'"[1]. ويريد من كل ذلك نفي ما يسميه 'أسطورة' 'التصوف السني'، وليثبت فكرته حول علاقة السياسي بالفكري، ينتقل إلى كتابه: "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرة"؛ حيث ينطلق من مناقشة القواعد التي استند إليها **الغزالي** لاستنتاج أهم الأفكار المحتواة فيه، فهو "في هذا الكتاب لا يحارب معركة فكرية خالصة دفاعا عن الدين والعقيدة بل يساهم بفكره وبقدرته العقلية السجالية في معركة سياسية"[2]، فالناقد يسعى لإثبات فشل الوسطية الدينية **للغزالي** من جهة وأبعادها السياسية من جهة أخرى.

يشير أيضا إلى لغة التعظيم التي تخص الخليفة العباسي، مقارنا إياها باللغة الشيعية بالنسبة للإمام ، ثم يستنتج من ذلك سجالية الموقف الفكري للإمام **الغزالي** الذي طال بتشوقه لخدمة الخليفة _ على حد تعبير **أبي زيد** –، ويركز على مناقشة المستوى الفكري والعلمي **للغزالي**، ويدعم آراءه بأخذ فقرات كاملة من الكتاب ذاته*.

يقرر بعد ذلك أن الإمام متناقض في هذا الكتاب، ويستشهد بما جاء عنه في كتاب "المنقذ من الضلال "لتبرير حكمه، والنموذج الذي حدده متمثلا في "موقف الإمام من واحدة من أهم الأفكار الشيعية، تلك هي قولهم إن الإمامة بالنص وليست بالاختيار"[3]، فيقوم بشرح المبدأ، ثم يذكر رأي **الغزالي** فيه.

---

[1] – المرجع السابق، ص 33.

[2] – المرجع نفسه، ص 34.

* أخذت الفقرات من كتاب فضائح الباطنية ص3-4

[3] – المرجع نفسه، ص36.

يستند الناقد في تحليله إلى المواقف التاريخية، وإلى التسلسل الزمني للأحداث، متسائلا عن حقيقة الأزمة الروحية التي عاشها الإمام **الغزالي**، ويجد الإجابة عند محمد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي: "فأزمته كانت في الحقيقة أزمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها"[1]؛ إذ يربط بين المنهجين التاريخي والسوسيولوجي لتبرير أحكامه.

يصل إلى النتائج الآتي ذكرها:

- الجمع بين البيان والبرهان والفرقان في مشروع **الغزالي** الفكري يستهدف دفاعا عن المذهب الأشعري في علم الكلام، وعن المذهب الشافعي في الفقه، والرد على المذاهب الأخرى .
- وسطية الغزالي كانت تتمتع بقدر لا يمكن إنكاره من الحيوية الفكرية والسجالية؛ حيث اجتمعت في منظومته الفكرية كل التيارات الإسلامية، وتلاقت الأنظمة المعرفية الثلاثة الكبرى، سواء بالغياب أو بالحضور، أو بالمساجلة، رغم أن ينكر فضلها على المجتمع الإسلامي .

I-1-2- خطاب ابن رشـــــد المناهض:

بدأ بتقديم نظرة شاملة عن الجو العام الذي كان يعيش فيه **ابن رشد**، وهو يشير إلى عدم تعرضه لفكر المعتزلة، "والسبب عدم وجود كتب لهم في الأندلس على حد تعبير ابن رشد"[2]، ولكنه من جهة أخرى يبين أنه نقد المتكلمين، سواء الأشاعرة منهم أو المعتزلة، مع الإشارة إلى أن نبرته كانت أكثر حدة مع الأشاعرة، ويفسر ذلك بـــقوله: "لعل مردها إلى حالة 'الحضور' التي كان يتمتع بها الفكر الأشعري على مستوى وعي العامة – من خلال الفقهاء– إذا قورن إلى حالة 'غياب' كتب الفكر الاعتزالي"[3]، يفسر ما يوجد من نقص على مستوى الوعي الفكري بالصراع المذهبي والتفوق الاجتماعي

[1] – تكوين العقل العربي، الجابري، محمد عابد، ص 280، نقلا عن: المرجع نفسه، ص39.

[2] – المرجع نفسه، ص 41.

[3] – المرجع نفسه، ص 41.

لمذهب على آخر؛ لكنه يركز على مهاجمة **ابن رشد** للمعتزلة، فينقل عنه رؤيته المتمثلة في أن "علم الكلام قد ارتكب أخطاء جسيمة في حق الشريعة، وسبب لها أذى شديد على مستوى 'الفكر' وعلى مستوى 'التأويل' كذلك"[1]. كما ربط عملهم بمصطلح 'جريمة' لأنهم أشاعوا التأويلات.

يرجع للحديث عن **الغزالي** من خلال تحديد الخطر الذي حاول خطاب ابن رشد مجابهته، والقضاء عليه، وهو خطر الكفر بالحكمة أو بالشريعة؛ مركزا على إظهار السجال بين الخطابين، وعلى نهي ابن رشد عن قراءة الكتب التي تتضمن التأويلات السابقة في إطار الدفاع عن خطابه. إذ وقع **ابن رشد** – من وجهة نظره– في شراك **الغزالي** حين أراد أن يتصدى له؛ لأن **الغزالي** اقترب أكثر من المركز، في حين ابتعد عنه **ابن رشد**.

يتنقل الباحث بين الفكرة والأخرى، إذ يعود بعد الحديث عن علاقة خطاب **ابن رشد** بخطاب الغزالي، إلى فكرة القسمة المعرفية عند المتصوفة، والتي تعد انعكاسا للقسمة الاجتماعية بكل جوانبها. يشير إلى أن "ابن رشد لا يقف مع القسمة الثنائية بكل دلالتها المتولدة عن أساسها الاجتماعي، بل يركز أساسا على القسمة الثلاثية – ذات الأبعاد المعرفية – إلى أهل 'البرهان' أو أهل 'الجدل' وأهل 'الخطابة'...وهو تقسيم ديني شرعي وتلك هي القراءة التي يقدمها ابن رشد للآية القرآنية التي سيستشهد بها في هذا السياق وهي قوله تعالى: ﴿أدعُ إلىَ سَبيلِ ربِّكَ بِالحِكْمَةِ والمَوعظَةِ الحَسَنَةِ وجَادِلْهُمْ بالتي هِيَ أَحْسَنْ﴾ النحل – الآية 125"[2].

يعتمد الأسلوب الحواري مع نصوص **ابن رشد**، يطرح تساؤلاته ثم يجيب عليها بفقرة من كتاب 'فصل المقال'، أو يقدم تحليلا ذاتيا، ثم يصل إلى نتيجة، و**ابن رشد** –من وجهة نظره– انتهج حلا وسطيا في التأويل لكنه لا يتماثل بالضرورة مع وسطية

[1] – المرجع السابق، ص 41.

[2] – المرجع نفسه، ص 44.

الغزالي، "لأن ثمة فارقا هاما بين خطابي الغزالي وابن رشد"[1]، فارق نتج عن المبادئ والأهداف المعرفية في نفس الوقت؛ ثم يقارن بينهما من حيث الحركة المعرفية عندهما حيث تكون في خطاب الأول متنقلة "من عالم 'الملكوت'، ثم إلى 'النص' ومن النص إلى 'عالم الحس والشهادة...'، ولكنها عند ابن رشد تبدأ من العالم الطبيعي إلى ما وراء الطبيعية أو ما بعدها"[2].

يناقش كذلك رؤية كل منهما لفكرة النور، مبينا أن **ابن رشد** الذي نقد المتكلمين كثيرا، ها هو يبحث في قضيتي 'العدل الإلهي'، و'قدم العالم'. والسبب في ذلك "اختلاط 'العرفان' 'بالبرهان' عنده لدرجة أنه يكاد يقترب من ابن عربي...وهو اقتراب يتأكد من خلال منهج 'التوفيق' الوسطي الذي يمارسه ابن رشد في قضيتين من أخطر القضايا الخلافية: القضية الأولى هي قضية 'العدل الإلهي'، والقضية الثانية هي قضية 'قدم العالم'"[3]. ويؤكد الكاتب كثيرا فكرة التوفيق الوسطي وتماثله بين **ابن رشد** و**ابن عربي**، مشيرا إلى الالتقاء بينهما وحوارهما ومناقشتهما*.

يبحث عن علاقة **ابن رشد** بالتأويل، فيجد أن من "آثار الضغوط التي مارسها الخطاب النقيض، هو 'سجن' 'التأويل' البرهاني داخل الدائرة الخاصة،...بحيث لاتصل إليها عقول العامة"[4]، ومن ثم فإن "فيلسوف قرطبة يؤسس مشروعه التأويلي على أساس فقهي مكين، كما يؤسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية وبالنظر والتدبر والاعتبار في خلق السموات والأرض، إن البرهان ليس إلا الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي"[5]، فكل ما يصدر عن **ابن رشد** هو نتيجة حتمية لتأثره بالخطاب المناهض.

---

[1] – المرجع السابق، ص 46.

[2] – المرجع نفسه، ص 47 .

[3] – المرجع نفسه، ص 53.

* – ركز أكثر على اقتراب المعارف بينهما في لقاءاتهما في كتاب هكذا تكلم ابن عربي .

[4] – المرجع نفسه، ص 53.

[5] – المرجع نفسه، ص 53.

يسعى –من خلال تركيزه على هذه العلاقة– إلى إبراز تناقضه، فهو يبين أنه 'التأويل' يصبح عند **ابن رشد** "منزلة أعلى من منزلة القياس عند الفقهاء...ويصبح أي خلاف بين 'البرهان' و'ظاهر' الشرع قابلا قطعا للتأويل"[1]، ثم يجد نفسه مضطرا لمناقشة علاقة ما سبق ذكره بالمجاز باعتبار أن "قانون التأويل العربي هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بقوانين اللسان العربي على التجوز"[2]. يذكر بشيء هام –بعد هذه المناقشة المستفيضة– هو أن المعتزلة الذين هاجمهم **ابن رشد** هجوما حادا، هم من أسس التأويل على المجاز، وبالتالي لا يمكن التخلص من المجاز، ولا الابتعاد من التأثر بالآراء التأويلية للمعتزلة حتى وإن أراء المفكر ذلك.

يصل إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها في:

1 -هجوم **ابن رشد** على المتكلمين وعلى تأويلاتهم ليس مبررا ولا مفهوما.

2 -تنازل **ابن رشد** للمتكلمين اضطرارا كما تنازل مع **الغزالي** وتقارب مع المتصوفة، وما أنجزه حول حركة المعرفة هو انجاز متواصل مع التراث الاعتزالي غير متناقص معه.

3 -**ابن رشد** هو امتداد للتراث المهمش، واستدعاؤه إنما لفهم أنفسنا –حسب الكاتب– وتراثنا وواقعنا.

I– 1– 3–خطاب ابن رشد المعتدل:

ركز في مناقشة على ما يسميه 'القضايا التنويرية' في خطاب **ابن رشد**، لكن بمعزل عن تأثير وضغط الخطاب النقيض، وكذلك بمعزل عن علاقتي الحضور والغياب وعلاقتهما بوضعية الناقد الفكرية والسياسية دون وضعه في سياقه التاريخي

[1] – المرجع السابق، ص 55.

[2] – المرجع نفسه، ص 55.

والاجتماعي، ورفضه الآخر من خلال رفض تناقض **ابن رشد**؛ وذلك ضمن أربعة عناوين هي:

1 - عدم التناقض واكتساب المعرفة.

2 - الشرائع لا تلغي التعددية.

3 - مستويات التأويل، مستويات المعرفة.

4 - بين البرهان والشريعة.

ناقش ضمنها مسألتي التعددية والتأويل وعلاقتهما بالاختلاف والبرهان، من أجل تأويل القرآن وقد احتوت تقريبا على أهم الأفكار التي تعرض لها في العنوان السابق، لكن الفرق يكمن في اعتبار **ابن رشد** عقلا تنويريا، فنرى الباحث يكثر من الوصف والشرح ويبتعد عن النقد، ويمكن إجمال نتائج هذه القراءة في:

1 -ربط نتائج تعددية التأويل بالاختلاف في طرائق الحياة ، "فالاختلاف والتعدد في شؤون الحياة والمجتمع يكتسب بتعدد التأويلات مشروعية أعمق، تضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة"[1].

2 -التمييز بين أنواع المعرفة عند **ابن رشد** فاليقينية عنده هي المعرفة البرهانية، في حين أن المعرفة الجدلية هي معرفة ظنية فقط، أما المعرفة الخطابية أنها معرفة تخيلية.

3 -حرص ابن رشد على الضوابط المعرفية التي لا تلغي التعددية ولا تسعى للقضاء عليها من باب خلفي وتحت عناوين ويافطات مضللة.

4 -تحديد أسس التأويل في خطاب **ابن رشد** إذ يعتمد على البرهان الذي يحدد مرجعية المعنى والدلالة،و يوافق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها.

5 -تكرار سبب استدعاء **ابن رشد** في المدونة وبعبارات متنوعة، فهو يمثل صورة أخرى للناقد في عصره من جهة، ومن جهة أخرى هو التراث الذي لا يمكن نفيه

[1] – المرجع السابق، ص 58.

أو التخلي عنه معرفيا وفكريا ونقديا وحتى إنسانيا فما قدمه "كان بمثابة الأساس للإنجاز الإنساني في مجال حقوق الإنسان"[1].

I-2- النظـــم عند الجرجـــاني:

يحدد الناقد أهدافه من هذه القراءة* في تمهيده لها، وقد قسمها إلى عناوين فرعية هي: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.حيث يسعى من خلالها ، لاستنطاق هذا التراث بعين معاصرة "لأن لا مستقبل –لهذا الأخير–خارج وعينا به وفهمنا إياه"[2]؛ من خلال محاورة أفكار ونصوص **عبد القاهر الجرجاني**، وفق رؤية نقدية أساسها التمسك بالقراءة الموضوعية الحقة والابتعاد قدر الإمكان عن القراءة المتحيزة. فماذا يقصد بهما ؟ وما هي الآليات التي يرتكز عليها لتحقيقهما ؟.

القراءة الموضوعية هي مقاربة النصوص دون سلخها من خصائص ومميزات التراث المنتمية له من جهة، ودون عزلها عن الوعي المعاصر من جهة أخرى فهي "لا تخلع عن عبد القاهر أزياءه ومفاهيمه لكي تكسوه أزياء جديدة وتخلع عليه مفاهيم معاصرة. وهي أيضا قراءة لا تزعم لنفسها، ولا تستطيع الانسلاخ عن الحاضر الراهن بكل همومه الفكرية، والثقافية"[3]. أما القراءة المتحيزة فهي التي تميل إما إلى التراث أو المعاصرة من الوجهة النقدية، لأن التحيز في نظره "قرين الهوى النابع من قصور الوعي بجدلية العلاقة بين الماضي والحاضر، وبين التراث والمعاصرة"[4].

يقدم الناقد أثناء شرح منهجيته النقدية في طرح قضية النظم عند **الجرجاني** في ضوء الأسلوبية المعاصرة آراء بعض النقاد السابقين له دون التوسع فيها، مثل ذكره

---

[1] – المرجع السابق، ص 66.

* – عنون الكاتب هذه المقالة بـــ:"مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية".

[2] – أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 149.

[3] – المرجع نفسه، ص 151.

[4] – المرجع نفسه، ص 150.

لما قدمه **عبد القادر القط** في دراسته 'النقد العربي القديم والمنهجية'، وما ذكره **مصطفى ناصيف** في كتابه 'النحو والشعر: قراءة في دلائل الإعجاز'، مع ملاحظة أنه يشرح ما نقله من نصوص للاستدلال على صحة تمييزه بين الموضوعي والمتحيز في الهامش، كما تطرق إلى ما ذكره **أبو ديب** أثناء مقارنته بين **الجرجاني** و**ريتشاردز** و **ت.س إليوت** في كتابه 'Aljurjani's theory of poetic imagery' ليبين أنه ليس الناقد الوحيد الذي تعامل بموضوعية مع نصوص **الجرجاني** النقدية.

يوسع مفهوم القراءة الموضوعية بتسميتها التأويلية، وهي تبحث عن المغزى"الذي يثري من خلاله وعينا النقدي المعاصر"[1]، من جهة ولا يتوقف عند "المعنى الذي كان في عقل عبد القادر الجرجاني"[2] من جهة أخرى، فالناقد يبحث عن علاقة المغزى بالمعنى من وجهة نظر فيش التأويلية أي بتطبيق النظرية التأويلية الغربية لتحديث قراءة جديدة للنص التراثي متوسلا في نفس الوقت طريق **الجرجاني** لأن هذا الأخير كان يبحث عن المغزى وراء عبارات وأقوال سابقيه من خلال عملتي "الهدم والبناء أو هما الإثبات والنفي"[3]، إذ ينفي ما يتناقض مع مفاهيمه ويؤكد مفاهيمه من خلال تأويل مفاهيم الآخرين.

حاور الناقد نصوص **الجرجاني** من خلال طرح الأسئلة المعاصرة على القضايا النقدية التي تخص النظم ليعرف كيف كانت مراحل الإجابة عليها ثم يستشهد بنصوصه الحرفية من كتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، ويختم برأيه الذاتي حول هذه القضايا رابطا إياها بالأسلوبية المعاصرة.

تتبع مستويات الكلام عنده إذ تبدأ 'بالكلام العادي' وتنتهي 'بالكلام المعجز' من خلال كتابيه 'أسرار البلاغة' و'دلائل الإعجاز'، فالإعجاز عند **عبد القاهر** كامن في

[1] – المرجع السابق، ص 152.

[2] – المرجع نفسه، ص 152.

[3] – المرجع نفسه، ص 154.

النص ذاته كامن في كل آية من آياته طالت أو قصرت*. ثم يستنتج من المناقشة أنه "يهون من قدر الشعر، وينزل به إلى أن يصبح مجرد دلالة وشاهد على إعجاز القرآن"[1]. يرى من جهة أخرى أن فكر **عبد القاهر الجرجاني** قد اقترب من الفكر المعاصر حول الأسلوبية، وذلك من خلال سؤاله غير المباشر: ما الذي يميز كلاما من كلام؟ ويجيب عليه "بأن الشعر –كذلك القرآن– كلام ينتمي إلى اللغة ، لكنه كلام يتميز بخصائص ومعاني تدخله في حدود الفن ، ويمكن الوصول إليها وتحديدها"[2].

يصف **الجرجاني** بالواقف في منطقة اللاتعليل، لأنه يعتمد على التعليل في إطلاق أحكامه، ولا يرضى عن غيره؛ أما عن الخصائص الفنية، فـــ**الجرجاني** يقر بوجود صفات مشتركة بين الكلام العادي والشعر، فيبدأ بالألفاظ؛ وهنا يقارن بينه وبين سابقيه. وينتقل بعدها إلى التركيب فيشير إلى دور المتكلم إذ يرى الكاتب أن "القوانين التي قدمها الجرجاني لا يمكن أن تحصر العلاقات الفعلية التي يمكن أن يقيمها المتكلم بين ألفاظ اللغة التي لا حصر لها"[3].

يقارن –بعد هذه المناقشة– بين **الجرجاني** في وعيه التام بالفرق بين اللغة والكلام، وبين عالمي اللغة **فرديناند دي سوسير** و**تشومسكي**، هذا الأخير الذي طوره (أي الفرق) إلى الفرق بين الكفاءة والأداء محددا إياه،و مستعينا بفقرة من كتاب دلائل الإعجاز ص 07 للتمثيل، مؤكدا أن هذه التفرقة "هي ضمنية في فكر عبد القاهر"[4].

ثم ينتقل إلى مناقشة فكرة النظم وعلاقتها بقوانين النحو، مستعملا مجموعة من المصطلحات بتحفظ (يشير إلى تحفظه) مثل 'الأدبية' و'الفنية'. يذكر أنه وجب الحرص الكامل في التعامل مع "تفرقة عبد القاهر الضمنية –أيضا–بين 'أصول النحو'...و 'علم

* يمثل بمجموعة من النصوص من كتاب دلائل الإعجاز ص 08، ص 09، وص 10.

[1] – المرجع السابق، ص 156

[2] – المرجع نفسه، ص 157.

[3] – المرجع نفسه، ص 159.

[4] – المرجع نفسه، ص 160.

النحو""[1]، الذي يساويه بالنظم وهو "الذي يحصر الخصائص 'الفنية' أو 'الأدبية' في الكلام شعرا كان أو نثرا"[2]، ويقدم أمثلة حول التقديم والتأخير، التعريف والتنكير، استعمال حروف العطف، الحذف والتكرار، وهي دالة على الفروق في التراكيب أو الأساليب. ويختم المناقشة بأن "مفهوم النظم يقترب إلى حد كبير من مفهوم 'الأسلوب'...و يصبح 'علم دراسة الأدب' "[3].

ينتقل إلى دراسة علاقة النظم بالأسلوب فيبدأ بتعليقه على الأمثلة السابقة التي خصت التعريف والتنكير ..إلخ ، مبينا أن الفروق التي حددها **عبد القاهر** إنما هي فروق في الدلالة، ومؤكدا عدم إضفاء معان جديدة على ما قدمه **الجرجاني**، مركزا في الوقت نفسه على أنه يستخدم كلمة 'أسلوب' للتفرقة بين 'نظم' و'نظم'، وبين 'الاحتذاء' في الأسلوب، ومثل لذلك بفقرة من كتاب دلائل الإعجاز ص 468.

يناقش بعد ذلك الذين قالوا بأن **الجرجاني** أهمل الأسلوب، بتقديم أمثلة مضادة حول اهتمامه به، مثل دلالة السجع التي تفوق تحسين الشكل وتنتقل إلى المعنى، ومن ثم علاقتها المتينة بالأسلوب، وبين أن **عبد القادر** حرص على التفرقة بين دور 'المتكلم' ودور 'اللغة' في 'الأسلوب' أو في 'النظم'. وخلال مناقشته لهذه الفكرة يؤكد **أبو زيد** أن **الجرجاني** لا يقدم تبريرا من وجهة نظر النقد الحديث، لكن حرصه راجع إلى أن مدخله الأساسي لعلم الشعر كان البحث عن إعجاز القرآن، ويتوقف عند فكرة النظم في سبيل تحقيق ذلك ولا يعتبر أنه من السوء ربط الجرجاني بين "النظم" والقدرة"العقلية" للمتكلم.(ص 165)

أما أثناء مناقشته علاقة الأسلوب بالمتكلم فيبدأ بطرح علاقة اللغة بالأسلوب من جهة، وعلاقة "المعايير النحوية" بالمتكلم من جهة أخرى، وهو أمر تحدث عنه قبل ذلك أكثر من مرة، ثم ينتقل إلى علاقة ذلك "بالفصاحة" والبلاغة مستشهدا بثلاث فقرات

[1] – المرجع السابق، ص 160.

[2] – المرجع نفسه، ص 160

[3] – المرجع نفسه، ص 162.

متتالية من كتاب دلائل الإعجاز، متفاوتة الطول والقصر. ص 395، ص 399، وص 362 على الترتيب.

ينتقل لشرح فكرة الصناعة عند **الجرجاني** وهي صناعة الشاعر من الألفاظ المفردة، ويعلق بقوله: "إن المقارنة عند عبد القاهر تستهدف التوضيح والكشف، ولا يراد معناها الحرفي القائم على التطابق والمماثلة"[1]، إذ تقترب رؤيته النقدية من التصور المعاصر لعلاقة الشاعر باللغة فهي "أشبه بعلاقة الصانع بمادته الخام، إنه لا يصنع المادة ولكنه يعيد تشكيلها"[2].كما يعرض رأيه عن السرقات، فهو يتحدث عنها ولا يعترف بوجودها، لما في ذلك من تأثير في المعنى، وتكمن ملاحظة الكاتب في أن **الجرجاني** "ينتهج نهجا تأويليا في فهم أقوال القدماء"[3]؛ وأنه قد فرق بين 'المعنى' و'الغرض' لأنه فسر قولهم "وقد أتى بالمعنى بعينه وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه"[4].

ينطلق في البحث عن علاقة المعنى بالأسلوب من مناقشة آراء الآخرين حول علاقة 'المعنى' و'اللفظ' بـــ**الجرجاني** لينفي عنه فكرة الفصل بين المعنى والنظم وعن أن يكون من أنصار المعنى دون اللفظ، موضحا أن المعنى عنده "هو محصلة التفاعل الدلالي بين معاني الألفاظ من ناحية وبين معاني النحو التي أقامها المتكلم من ناحية أخرى، أما الغرض فهو الفكرة العامة"[5]، وهنا يستدل بقول **الجاحظ** المعروف 'المعاني مطروحة في الطريق'، ولكنه يدعو إلى توخي الحذر أثناء التعامل مع نصوص

[1] – المرجع السابق، ص 167.
[2] – المرجع نفسه، ص167.
[3] – المرجع نفسه، ص 172.
[4] – المرجع نفسه، ص 172.
[5] – المرجع نفسه، ص 173.

'الدلالة'، ومن ثمة يرى أنه في نصرة 'الألفاظ' لكن النظم يحل هذه الإشكالية "لأن عبد القاهر الجرجاني لا يهتم بالمعاني مقابل الألفاظ أو الألفاظ مقابل المعاني"[1].

يتخلص بذلك **الجرجاني** –حسب الناقد– من ثنائية اللفظ والمعنى على كافة المستويات المتعلقة بالأسلوب أو بالنظم، ويدعو للحذر الشديد أثناء قراءة **الجرجاني** لأنه يستخدم مصطلح 'المعنى' ويقصد به 'الغرض' الذي هو الفكرة ، وأحيانا أخرى يقصد به 'الدلالة'.

درس أخيرا الأسلوب في علاقته بالمجاز وقد بدأ بما ذكره السابقون حول هذه القضية نقلا عما ذكره **جابر عصفور** في كتابه 'الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب' دون تحديدهم بدقة، معتبرا أن رؤية **عبد القاهر** للنظم وعلاقته بإعجاز القرآن في حد ذاتها رد على هؤلاء الذين قصروا الإعجاز "على الاستعارة والمجاز بصفة خاصة أو على الأنماط البلاغية بصفة عامة"[2].

ربط **عبد القاهر الجرجاني** المجاز والاستعارة بالنظم، لكنه –حسب **أبي زيد**– يعرف بنوع ما من الحسن المستقل للمجاز بأنماطه المختلفة وذلك ليحصر هوة الخلاف بينه وبين معاصريه. ثم يعرج على تقسيمه الكلام إلى ثلاثة مستويات لأن ذلك يحتاج إلى قدر من التأمل والتعمق –حسبه– ليعرف "سِر تردد عبد القاهر بين 'النظم' و'اللفظ' "[3]؛ وبعد تقديم أمثلة كثيرة، يبين لنا أنه يفرق بين أنواع المجاز على حسب أنواع الكلام، ويناقش قضايا المجاز من زاوية الدلالة، فمنه نوع من الكلام يصل إلى دلالته من خلال علاقات التفاعل بين الألفاظ ومعاني النحو، وكلام يصل إلى دلالته بطريقة أكثر تعقيدا وتركيبا.

كما يقارن مرة أخرى بين **الجرجاني** وعلماء اللغة المعاصرين فيما يخص المعنى وعلاقاته،"فمفهوم النظم عند عبد القادر يماثل العلاقات السياقية عند علماء اللغة

[1] – المرجع السابق، ص 176.

[2] – المرجع نفسه، ص177.

[3] – المرجع نفسه، ص 179.

المعاصرين، ومفهومه للمعنى ومعنى المعنى يماثل مفهوم العلاقات الاستبدالية"[1]، ويشرح ذلك اعتمادا على المفاهيم اللسانية، إذ يكون المعنى الظاهري محصلة العلاقات السياقية، وباطنه محصلة العلاقات الاستبدالية ففي المستوى الاستبدالي يشير الدال إلى مدلول هو معناه الظاهري، لكن المدلول يتحول بدوره إلى دال يشير إلى معنى آخر؛ يشرح من خلال ذلك ما أسماه بالتردد بين النظم واللفظ معا، وبين النظم وحده في تحديد جمالية النص (ما يسميه المزية في الكلام).

يشير **أبو زيد** إلى أن **الجرجاني** لم يفصل فصلا كاملا بين المجاز والنظم بل احتفظ بدرجة من العلاقة بينهما لأنه لا يستطيع تجاوز حدود ثقافته، فهو يخالف معاصريه في بعض الرؤى ويتفق معهم في البعض الآخر كما أنه يحلل الفكرة الواحدة كثيرا خاصة بعض النصوص القرآنية والشعرية.

خلص الناقد في نهاية قراءته التحليلية والنقدية المتفحصة المبنية على المقارنة بين **الجرجاني** وبين معاصريه من جهة، وبينه وبين علماء اللغة والأسلوبية المعاصرين للناقد من جهة أخرى إلى أن "مفهوم 'النظم' عند الجرجاني قاصر عن أن يكون نظرية في النصوص الأدبية بشكل عام، لكن هذا القصور نفسه موجود بدرجات متفاوتة في اتجاهات الأسلوبية"[2]. إذ إن هذه القراءة التجريبية هي محاولة من الكاتب لمحاورة التراث الفكري واستنباط منه ما يمكن أن يثري ثقافتنا اللغوية والأسلوبية قبل التطرق إلى النظريات الغربية الحديثة.

I 3- التأويـــــل عند سيبويه:

يدرس الناقد التأويل في هذا المقال* من الناحية اللغوية، تحت عناوين ثلاثة هي: العامل، القياس، الشذوذ؛ إذ اعتمد فيه على المنهج التحليلي التفكيكي، واستعان أثناء الحاجة بالمنهج التاريخي؛ حيث يبدأ بتحديد دقيق لمصطلح تأويل "فليس المقصود بها

[1] – المرجع السابق، ص181.

[2] – المرجع نفسه، ص 183.

* – المقال معنون بـــ 'التأويل في كتاب سيبويه'.

في هذه الدراسة 'التخريجات اللغوية والنحوية' التي كثر حديث اللغويين المعاصرين عنها...التأويل المقصود هنا هو الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصا بالمعنى السيميوطيقي...وسيبويه ليس مجرد قارئ فرد (للغة)، ولكنه يقدم في الكتاب رؤية عامة واسعة وشاملة هي التي يعنينا اكتشافها هنا من خلال البحث عن وسائله التحليلية – والتأويلية في نفس الوقت– لاكتشاف أسرار اللغة"[1]؛ فالناقد قدم مفهوما جديدا للتأويل المتعلق بالجانب اللغوي بالنسبة لـــ**سيبويه** حتى يوضح منحى قراءته في هذا المقال.

يعيب على الباحثين المعاصرين نقدهم لمعيارية القدماء، ولأحكامهم التقييمية، الداعية إلى تبني المنهج الوصفي –حيث إن هذا الأخير لا يسلم من رؤية الباحث الذاتية–، ويبين أن "اكتشاف اللغة، النظام إنما يتم عبر اكتشاف عناصر التشابه والاختلاف"[2] على كافة المستويات اللسانية المعروفة.

يدرس كذلك رؤية النحويين القدماء للغة داخل الإطار الاجتماعي من خلال نموذجهم **الخليل بن أحمد الفراهيدي** (ت 175 هـــ)، أستاذ **سيبويه**، إذ ناقش رؤيته للعلل_التي يستخدمها النحاة لتفسير الظواهر اللغوية ، وخرج من هذه المناقشة بثلاث حقائق كامنة في عقولهم متعلقة بما يأتي ذكره:

1 -علاقة تصور اللغة كبناء محكم بالعلوم الأخرى.

2 -إدراكهم أن النظام اللغوي ملك للجماعة، فيه رد على المعاصرين الذين اعتبروا القدماء يهدرون الطبيعة الاجتماعية للغة.

3 -إدراكهم المسافة المعرفية التي تتصل بين الدارس وموضوعه من خلال "وعيهم بأن تفسيراتهم–أو تأويلاتهم– مجرد اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحيانا وتبتعد عنها

[1] – المرجع السابق، ص 185.

[2] – المرجع نفسه، ص 185.

أحيانا أخرى"[1]، والحقيقة غاية بعيدة يدرك كل واحد جزءا منها، وذلك يتجاوب مع التصور العام للثقافة العربية الإسلامية، خاصة في مجال تأويل النصوص الدينية.

يرى –من خلال ما سبق– أن تعليلات النحاة ما هي إلا تفسيرات وتأويلات لشرح الظواهر اللغوية تمهيدا لتصنيفها في جدول خاص مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة وصولا إلى حكمة واضعها، ويقر أن العلوم اللغوية قد واجهت مشكلات ذات طبيعة خاصة، وذلك ليعيب على المحدثين أحكامهم ذات النبرة الاستعلائية، وسببها هو حديث النحاة أنفسهم عن 'التعقيد'.

يبرر الكاتب مناسبة التأويل للغة والبحث فيها أكثر من غيرها ، فيذكر أن بعض العلامات الدالة في اللغة مثل 'الفاعل'، 'المفعول'، 'الرفع'، 'الجر'،'الجزم' تتحول إلى مفاهيم تحليلية في البحث اللغوي؛ أي "أن هذه الرموز اللغوية قد تمت لها عملية إعادة تفسير أو تأويل نقلتها من مجال 'الكلام'إلى مجال 'اللغة' "[2]، كما يذكر بأن تحول النص القرآني إلى نص معيار، أي النص الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلا دقيقا هو من الصعوبات التي تواجه النحاة القدماء.

ثم يعود إلى فكرة، لا يفتأ يناقشها في جل بحوثه، وهي تقديم سبب أو أسباب استخدامه لكلمة 'تأويل' بدل 'تفسير'، وذلك بعد أن يعتبر التأويل هو الأداة الهامة والأساسية من أدوات بناء علم النحو العربي، وهذه الأسباب تدور في فلك استخدام التفسير للدلالة على الواضح والبين، أما التأويل فيختص بالحركة الذهنية المعرفية إزاء موضوع المعرفة، ثم تراه يذكر بالاختلافات المذهبية حول التأويل والتفسير وإن كان ذلك مختصرا. ويكون إذن "كتاب سيبويه هو الكتاب الأول الذي وضع أسس التأويل وقواعده للنحاة الذين جاءوا بعد ذلك"[3].

---

[1] – المرجع السابق، ص 187.

[2] – المرجع نفسه، ص 190.

[3] – المرجع نفسه، ص 194.

يحدد بعد ذلك اختياره لعناصر الدراسة باعتبارها مفاهيم تحليلية ذات طابع تأويلي. وقد استند الكاتب إلى مجموعة من المراجع، سواء للإحالة عليها أو للأخذ منها، ومنها **محمد عيد:** 'أصول النحو العربي في نظر النحاة'، رأي **ابن مضاء** في ضوء 'علم اللغة الحديث'، **تمام حسن** 'اللغة العربية: معناها ومبناها'، **الزجاجي** 'الإيضاح في علل النحو'، **شوقي ضيف:** 'المدارس النحوية'، **أبو حيان التوحيدي:** 'الامتناع والمؤانسة'، **السيوطي:** 'الاقتراح على علوم النحو'، **سيبويه:** 'الكتاب'. كما رجع الناقد إلى أحد مؤلفاته: 'مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن'.

يبدأ في دراسته للعامل بتقديم نظرة حول **ابن مضاء** لأنه "حاول أن يفسر الحركات الإعرابية، مع تغير مواقع الكلمات داخل الجملة برد ذلك إلى المتكلم. وهو يناقش مفهوم العامل من خلال منظور إيديولوجي"[1]، كما أنه لا يناقش **سيبويه** فقط، وإنما يناقش جميع النحاة، ويبين أن مفهوم العامل عند **سيبويه** يتبدى في الكتاب من خلال ظاهرة 'الحذف والإضمار' وهي معروضة في الأبواب الآتية: التنازع، الاشتغال، النداء والقسم. ثم يقدم مثالا عن باب التنازع.

يحدد بعده مفهوم العامل وفق تصور **سيبويه** الذهني التأويلي وهي "أن كل أثر لابد له من مؤثر، وكل فعل لابد له من فاعل وكل معلول لابد له من علة"[2]، ثم يناقش الباحث هذه الفكرة أيضا من وجهة نظر الكوفيين والبصريين، ويشير إلى وجود خلاف بينهما، يراه شبيها بخلاف المعتزلة والأشاعرة حول 'فاعل' الفعل الإنساني. ثم يرجع إلى **سيبويه** الذي يقدم الفاعل على المفعول انطلاقا من رؤيته للعامل.

يؤكد باب الاشتغال، أن مفهوم العامل النحوي إنما هو مجرد تصور ذهني تأويلي، ويقدم أمثلة **سيبويه** حول الرفع والنصب، مؤكدا أن "تأويل سيبويه في هذه الحالة إنما يكشف عن جانب من البعد الاجتماعي للغة"[3]. ثم يقدم أمثلة أخرى وذلك في باب

---

[1] – المرجع السابق، ص 194.

[2] – المرجع نفسه، ص 195.

[3] – المرجع نفسه، ص 197.

الاستثناء، وهنا يعرض رأيا لابن المضاء، في مقارنته العامل النحوي بعلاقة الخطوط الهندسية وتقديرها في الفلك؛ ليصل إلى أن العامل النحوي هو مجرد اصطلاح وضعي رفض وجوده أصلا.

يربط هذا الاختلاف برؤية إيديولوجية من المغرب تجاه المشرق في عصر الموحدين، وفي حقيقته هو "اختلاف بين المذهب الظاهري في التعامل مع النصوص الدينية داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية"[1]؛ كما يتعرض أيضا لمناقشة **ابن المضاء لابن الجني** باعتباره اعتزاليا، ومن هنا فابن المضاء قد "حول المفهوم الذهني التصوري التأويلي إلى موجود واقعي وراح يناقش إمكانية قدرته على العمل والتأثير من جميع الوجوه"[2]، فالناقد يستشهد بآراء ابن مضاء النحوية باعتباره معاصرا لسيبويه من جهة، وباعتباره محكوما بآراء أيديولوجية حدت من موضوعيته تجاه القضايا النحوية والفكرية المطروحة آنذاك.

يبدأ بقول المحدثين حول كل فكرة يتطرق إليها، مركزا على رأيهم حول القياس النحوي باعتباره مرتبطا بالقياس الفقهي، ومن وجهة نظره أن سبب هذا الحكم هو تقديم النحاة للتعليلات، ولكن التعليل هو أداة أساسية من أدوات البحث العلمي، ثم يبرر بأن "التجاوب بين النحو والفقه طبيعي لأنهما يمثلان نظامين ثانويين داخل نظام موحد هو الثقافة العربية الإسلامية"[3]، فدراسة القضايا الفكرية والنقدية يجب أن تكون في إطار الثقافة العربية الإسلامية، كما يؤكد أن القياس يعتمد على حركة العقل، ويختار قضيتين من قضايا القياس عند سيبويه، "و هما قياس الفعل على الاسم في العمل، وقياس 'الصفة' على الفعل في العمل"[4]، واختياره هذا مبرر بأن هاتين القضيتين تؤكدان الطابع التأويلي للمفاهيم والتصورات النحوية من جهة، وتؤكدان طبيعة التصورات العامة التي يبنى عليها العلم من جهة أخرى.

---

[1] – المرجع السابق، ص 200.

[2] – المرجع نفسه، ص 201.

[3] – المرجع نفسه، ص 203.

[4] – المرجع نفسه، ص 204.

ينتقل مرة أخرى إلى **ابن المضاء** ويبين كيف أنه رفض القياس بالصفة على الفعل، واعتبره قياسا على قياس، كما يربط الكاتب ذلك بعلم الكلام ورؤية ممثلي اتجاهاته المختلفة إلى صفات الله تعالى وأسبقيتها على أفعاله أو العكس؛ كما أنه لم يغفل رؤية المتصوفة بالإشارة إلى رائدهم **ابن عربي**.

يستخدم كثيرا الأمثلة، سواء من المصادر الأساسية*، أو من مراجع ناقشت هذه القضايا ويثبت أن "القياس في النحو مخالف للقياس في الفقه، فالنحوي لا ينقل حكما من نص بل يستنبط – بالتأويل والمقارنة– أوجه التشابه، وكذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية – التأويلية في جوهرها– هي التي تمكنه من وضع القواعد، وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوي في الكلام"[1].

تبقى أهم نتيجة يراها الكاتب أن القياس مفهوم تحليلي، يربط النحو بالعلوم الأخرى في الثقافة؛ ومن خلاله يمكن اكتشاف رؤية سيبويه للعالم، كما يمكن الكشف عن تحيزات مناهضيه الفكرية والعقيدية؛ لأنه اعتمد مبدأ المقارنة بين **سيبويه** وغيره أثناء دراسته للقضايا النقدية والنحوية سالفة الذكر، معرجا على مختلف الآراء الفكرية المتعلقة بتلك القضايا.

يتطرق إلى تعريف الشذوذ، فهو "نقيض القاعدة وخروج على النظام"[2]، ومن ثم يقر أن هجوم المحدثين قد كثر حول اهتمام القدامى بالشذوذ، ومنهم **سيبويه**، وخاصة إذا تعلق الأمر بالقراءات القرآنية؛ إذ يلفت الانتباه إلى شيء هام، هو أن **سيبويه** لا يستعمل مصطلح 'شاذ' وإنما يستعمل مصطلحي 'القبح والحسن'، معتمدا في ذلك على مبدأي الشيوع والكثرة فالشائع الكثير هو الحسن، والنادر القليل هو القبيح الذي لا يقاس عليه.

---

* – ابن حزم: إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، هنري فيلش: العربية الفصحى: نحو بناء جديد، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1960.

[1] – المرجع السابق، ص 209.

[2] – المرجع نفسه، ص 41.

يقدم الكاتب أمثلة كثيرة عن الاسم، الفعل، وعن الصفة، فيما يجوز ومالا يجوز ويقتبس نصوصا من كتاب **سيبويه:** 'الكتاب' ومن كتب أخرى، من مثل **الزبيدي** في 'طبقات النحويين واللغويين' و**السيوطي** في 'الإتقان في علوم القرآن'؛ ويبين من خلال هذه الأمثلة استخدام **سيبويه** لعبارات 'لا يجوز'، 'أخبث'، و'قبيح ضعيف'. بواسطة التأويل، مؤكدا أن "التأويل ليس وسيلة لتبرير كل خطأ، ولكنه وسيلة لرد النادر الاستعمال إلى النظام اللغوي، إنه محاولة لاستيعاب ما هو خارج النظام داخله"[1].

يختار من أمثلة **سيبويه** التي أطال مناقشتها الآية (17/فصلت) وهي قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم...﴾، والآية (49/القمر) وهي قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾، حيث يناقش سيبويه إمكانية رفع (كل) في الآية الثانية، وإمكانية نصب (ثمود) في الآية الأولى. ومن الأمثلة الشعرية يختار البيت الشهير لحسان بن ثابت والذي انتقد كثيرا فيقبل منه 'الجفنات'، كما يذكر أن سيبويه اهتم أيضا بالأمثلة والحكم وأقوال العرب، التي كثر انتشارها. ويصبح من ثم "التأويل أداة هامة على المستوى النحوي وعلى المستوى الدلالي في نفس الوقت"[2]؛ فمن خلال قراءته لما قدمه **سيبويه**، يسعى لإثبات حاجة الفكر العربي للتأويل في كافة المجالات المعرفية وصلاحيته لدراسة جميع القضايا.

يدعو في نهاية هذا الفصل إلى إعادة قراءة النحو العربي كله من هذا المنظور، كما أنه لا ينفي موقفه الدفاعي عن النحو القديم أو التقليدي –كما يسميه– وتجديد النحو –أو تسهيله– (كما يفضل الكاتب تسميته) "لابد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها"[3]، ولا يكون ذلك إلا بالتأويل، ومن أنكر ذلك فهو المتضرر؛ مع الإشارة إلى استعماله المنهج التاريخي إضافة إلى المنهج الأسلوبي أثناء تحليله الأحكامَ النحوية وربطها بالقضايا الفكرية المختلفة.

---

[1] – المرجع السابق، ص 216.

[2] – المرجع نفسه، ص 221.

[3] – المرجع نفسه، ص 223.

II- قــراءة في خطاب النهضـــة:

II-1- قــراءة في خطاب المــرأة*:

يبين الناقد رؤية جهات مختلفة للمرأة، في إطار النهضة، والأحداث السياسية والاجتماعية، التي كانت انعكاسا لها، فيناقش ردة فعل الخطاب الطائفي –السلفي– من جهة، وبالمقابل ردود فعل متقاربة مرة ومتباينة أخرى من خلال خطاب النهضة متوسلا في ذلك بالمنهج الاجتماعي.

يمهِّد لهذه القراءة بذكر أهم الأحداث السياسية الطارئة على العالم، والتي غيرت رؤية الأنا للآخر، ورؤية الآخر أيضا لنا، وهو ما جعل كلا من الخطابين يتنامى ويتصل بمبادئه،–إن كانت له فعلا– وقسمها إلى ثلاثة عناوين أولها: الطائفية: انقسام الفرد، ثانيها: خطاب النهضة: مقاومة الانقسام، ثالثها: الطاهر الحداد: تجاوز الثنائية.

II- 1-1- الخطاب الطائـــــفي:

يبدأ أولا بتقديم مفهوم عن الطائفية، وأمثلتها الفاشية والنازية، حيث يبين تأثر الفكر بالواقع والنظام، فهو يرى أن الطائفية هي نتيجة حتمية للهزيمة، فهي "تمارس تفتيتها لكل ما هو بناء ونظام، حتى تصل إلى الفرد فتشطره..."[1]. ويصل الفرد إلى ضرورة التفكير في الانتماء إلى أحد الخندقين*، وهما "الأصولية الإسلامية بكل تياراتها واتجاهاتها، والاتجاهات العلمانية بمختلف شرائحها وتدريجاتها وظلالها"[2].

كان الموضوع مناقشة الخطاب المتعلق بالمرأة، ولكن الكاتب يذكره، ثم يبتعد عنه ليهتم بغيره، حيث إنه بدأ بالحرب التي خاضها – على حد تعبيره– الأصوليون ضد العلمانيين، وعلى رأس القائمة **سيد قطب** الذي اهتم كما يقول "بالجنس والعري

---

* – عنون الكاتب هذه القراءة بـــ'خطاب النهضة والخطاب الطائفي' وهو فصل من فصول كتاب 'دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة'

[1] – أبو زيد. دوائر الخوف، ص 56.

* – يقر الكاتب هنا بأن هذا التبسيط ضروري ومخل من أجل توضيح فكرته.

[2] – المرجع نفسه، ص 56.

والاختلاط الذي تسمح به الحياة الأوروبية بين الجنسين"[1]، إذ إن الآخر الأوربي، لم يعلّم المرأة من خلال خطاب النهضة سوى الانحلال والتبرج.

يعرض كذلك آراءا حول الخطاب النهضوي، الذي يمتد – حسب الكاتب – "من تخليص الإبريز لرفاعة الطهطاوي إلى خطاب زكي نجيب محمود في وضعيته المنطقية"[2]؛ ويبدأ بذكر بعض المواقف السجالية بين الفئتين، وليس بين الخطابين، معرجا في ثنايا ذلك على فئة يعتبرها ضحية متمثلة في **طه حسين، سلامة موسى، علي عبد الرزاق**، ويختمها بنفسه، وقد أطلق عليها هذا الحكم لأنها كانت نتيجة حتمية "لنقد التراث العلماني الذي قام به أتباع سيد قطب"[3].

يشرح بعد ذلك نهاية الصراعات الطائفية، وتبلورها في حركات تحررية، بدأت من مصر، وكانت أهم نتائج الخطاب السجالي بين الطائفتين: "أنه قام بعملية 'سلب' للتراث التاريخي لنقيضه،كما قام بعملية تشويه للأصول الأوروبية المفترضة للخطاب الأخير"[4]، وأنه وجد خطابا طائفيا ضد المرأة "مناديا بعودتها للمنزل والحجاب، والتخلي عن كل مكتسباتها التي حققتها مع استثناء في مجال التعليم المحدد بمجالات بعينها تتصل بطبيعتها الأنثوية"[5]، فالمرأة وقعت بين مطرقة الخطاب التنويري وسندان الخطاب السلفي، لكنها تأثرت سلبا بصراع هذين الخطابين أكثر من تأثرها الإيجابي. وقد ركز الناقد على الجانب السوسيولوجي للخطابين، دون إبراز الخصائص المتعلقة بهما.

---

[1] – المرجع السابق، ص 57.

[2] – المرجع نفسه، ص 57.

[3] – المرجع نفسه، ص 57.

[4] – المرجع نفسه، ص 58.

[5] – المرجع نفسه، ص 59.

II- 1-2- خطـــــاب قاسم أميـــــن:

قبل أن يبدأ الكاتب بتقديم قراءته للنموذج الذي اختاره، وهو كتاب **قاسم أمين** 'تحرير المرأة'*؛ بيّن دور المرأة خلال الاستعمار، ومشاركتها للرجل في مواجهة المد الاستعماري، كما بين في المقابل كيف أن الخطاب الطائفي "وجد في خطاب النهضة حول المرأة، مجالا للتشكيك والتشهير"[1]، ويؤكد أن الواقع المأزوم المهزوم هو السبب في كل ذلك.

يقرّ الناقد أن **قاسم أمين** قد دعا إلى حرية المرأة، لكنه وجد صدا من الخطاب النقيض، وهنا يفسر ذلك بأن "المسألة تبدو على السطح مسألة نزاع بين خطابين يسعى كل منهما لمحاولة الخروج عن الوضع المأزوم"[2]، لكن أهم ما يلاحظ أنه لا يكتفي بقراءة خطاب **قاسم أمين**، بل يقارنه أكثر بخطاب النهضة ككل، ومن ثم نقل المقارنة إلى الخطاب الإسلامي؛ حيث يتخلى عن مصطلح 'الطائفي'ويعوضه 'بالإسلامي'.

يبدأ الناقد بشرح الفقرة والتعليق عليها، ثم يوردها حرفيا، ويرى أن **قاسم أمين** يحذو خطوات **رفاعة الطهطاوي**، ثم لا يفتأ أن يناقش ذلك، ويقدم آراءه حول قوانين المجتمع، منتقدا منها ما تعلق بالخطاب الإسلامي، أما عن القضايا التي تتعلق بالمرأة، فهي تتردد كثيرا في جميع خطابات رواد النهضة، ومفكريها، وحتى مفكري الخطاب الإسلامي، وهي: الحجاب، التقليد، التعليم، واختلاط المرأة بالرجل.

يقرّ بأن الخطاب النهضوي لا يعدو أن يكون إقرارا لقوانين الاجتماع البشري التي حددها **ابن خلدون**، ويتمثل "أولها في اعتماد المصلحة وتحقيقها أساسا أوليا، ثاني تلك المبادئ أن المغلوب يقلد الغالب دائما في سلوكه، وزيه وشارته وهذا هو الذي حدث في المجتمع العربي من تقليد...المبدأ الثالث وهو الأهم من منظور تحليلنا أن التغيير قد يأتي معه ببعض المفاسد، لكن هذه المفاسد لا يجب أن تجعلنا نقاوم التغيير أو نقف

* – قاسم أمين، "تحرير المرأة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993 م.

[1] – المرجع السابق، ص 59.

[2] – المرجع نفسه، ص 60.

ضده، حتى لا نحرم المجتمع من ايجابيات التغيير"[1]، وهو ما يجعله تبريرا لوضعية الخطاب النهضوي في المجتمع العربي والإسلامي.

ينتقل إلى تلخيص أهم ما ذكره **قاسم أمين** في الموضوع ، باستعمال الجمل الوصفية (ص 63)، وهو يكرر مجموعة من النتائج التي ذكرها سابقا، والتي أرادها أن تكون خلاصة أولى لهذا الفصل، ومن أهمها أن خطاب النهضة لم يكن نقيضا للخطاب الإسلامي لأن تخلف الأمة العربية لا يرجع إلى التبعية للإسلام، وإنما لحالة التخلف العامة التي يعانيها الإنسان والتي كانت بسبب ظروف اجتماعية وسياسية خاصة، "فيبرز ما منحه الإسلام للمرأة من حقوق تتجاوز في بعض جوانبها ما تحقق للمرأة الأوربية في عصر النهضة"[2](ينقل فقرة من كتاب قاسم ص 26–27)، فهو يوضح موقفه الذاتي من خطاب الإسلام تجاه المرأة.

آخر ما يختم به أن خطاب النهضة قام على ""الجمع'، وابتعد عن الطائفية التي تتمحور حول الذات وتتغنى بفضائلها، وتميزها الجوهري عن الأغيار"[3]، "لكنه انتهى إلى التلفيق"[4]؛ فليس كافيا أن يبتعد الخطاب عن الانحياز حتى يحقق ما يطمح إليه، بل عليه أن يبتعد عن محاولة الترضية.

I -1-3- خطاب الطاهر الحداد*:

اختار الباحث كتاب 'امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر 1992'، لكنه يبدأ بعقد مقارنة بين **قاسم أمين والطاهر الحداد** –كلاهما من كتّاب النهضة– قبل

---

[1] – المرجع السابق، ص 61– 62.

[2] – المرجع نفسه، ص 64.

[3] – المرجع نفسه، ص 64.

[4] – المرجع نفسه، ص 65.

*– كاتب تونسي ولد سنة 1899، تعلم في الكتاب من رواد النهضة، بدأ حياته كاتبا في جرائد:الأمة، أفريقيا. طالبوا بإخراجه من الملة أخرج قسرا من قاعة الامتحانات ومنع من العمل بسبب كتابه"امرأتنا في الشريعة والمجتمع، "توفي يوم 7 ديسمبر1935 قال عنه طه حسين: "لقد سبق هذا الفتى قومه بقرنين"، موسوعة ويكيبيديا: http//www.wikipedia.org/wiki/.

الدراسة، وذلك على المستوى الفكري، حيث إن أفكار **قاسم أمين** مستوحاة من 'التأويل العقلاني' الذي أسسه **محمد عبده.**

يطيل في شرح مجموعة من المفاهيم التي تربط بين 'علوم الدنيا' و'علوم الدين' بسبب تداولها داخل خطاب النهضة، فـــ"إذا كانت هذه المفاهيم متناثرة في خطاب النهضة، ويصعب أن تشكل نسقا كليا، فإن خطاب الطاهر حداد عن المرأة بعد قاسم أمين بحوالي ثلاثين سنة – 1929– استطاع أن يتجاوز إلى حد ما، مسألة 'التأويل المضاد' أو 'القراءة الأخرى' للإسلام ونصوصه، ويطرح مفهوم 'النسبية'، و'التاريخية' تفسيرا لأحكام الإسلام عن المرأة"[1]. من ثم يخرج خطاب **الطاهر الحداد** من مأزق الخطاب النهضوي القديم.

يرجع الكاتب إلى موضوع الدراسة – فيستعمل المنهج الواصف– ليبين أن **الطاهر الحداد** "ينطلق من حديث الفقهاء عن 'محدودية النصوص ولا محدودية الوقائع'. لكنه لايقف مثلهم عند حدود القياس بمعناه الفقهي..."[2]، ويناقش أفكاره بأن يورد الفقرة من الكتاب، ثم يعلق عليها، محددا من خلال هذا التعليق حكم ما، من مثل قوله: "'العدل' مقصد كلي أساسي"[3]، كما يلاحظ توافق بين آرائه الخاصة وما وصل إليه الطاهر الحداد، ولو بطريقة غير مباشرة: "إن البحث عن المقصد من خلال العرض والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي..."[4]. وهو الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه من خلال المدونة.

ينتقل إلى تقديم الأحكام، ومنها حكمه بالمشروعية على ما يقدمه **الطاهر الحداد:** إذ "تكتسب الأسئلة ذات الطابع التقريري، التي يطرحها الطاهر الحداد على نفسه وعلينا

[1] – المرجع السابق، ص 67.

[2] – المرجع نفسه، ص 68.

[3] – المرجع نفسه، ص 69.

[4] – المرجع نفسه، ص 69.

مشروعيتها من حيث هي أسئلة جوهرية لكشف الثابت في دلالة النصوص"[1]، ويحدد مواضيع هذه الأسئلة بأنها لا تتعلق فقط بالنصوص الخاصة بالمرأة، بل تتعلق بكل ما جاء في النصوص من أحكام، وهي أيضا مرهونة بالإطار الاجتماعي والثقافي والفكري الذي يحددها (ص 70).

ومن ثمة فخطاب **الطاهر الحداد** حقق الجدلية الحقيقية –على حد تعبير وتفسير الباحث– وليس علاقة الديالكتيك الهابط. ويجعل هدف الطاهر الحداد من تقسيم كتابه إلى قسمين 'الشريعة' و'المجتمع'، هو التخلص من القراءة الخاطئة –كما يسميها– للنصوص.

يكتشف "أن قضية المرأة وما يتعلق بها من نصوص دينية كانت حافزا –ضمن حوافز أخرى عديدة– لكي يقترب خطاب النهضة من حدود إنتاج وعي علمي بالدين وبدلالة نصوصه"[2]، كما أنه يؤكد على طرح بعض الأفكار المتعلقة بدور خطاب النهضة في تحقيق التقدم الفكري والحضاري، إذ إنه "في خطاب النهضة يجتمع المشتت، فالجزء لا قيمة له خارج المنظومة، واحتقار المرأة صورة لاحتقار الإنسان، ولا يحتقر الإنسان إلا في مجتمع تحكمه قبضة يدعي صاحبها حقوقا ميتافيزيقية"[3]، فمن وجهة نظره يجب على الخطاب النهضوي أن يتمسك بآرائه ولا يقدم أي تنازلات للخطاب النقيض حتى لا يقع في دائرة التلفيق ويكون التسلح بالعلم من جهة، ومن جهة أخرى بما قدمه السلف التاريخي .

[1] - المرجع السابق، ص 70.

[2] - المرجع نفسه، ص 71.

[3] - المرجع نفسه، ص 72.

II- 2- قراءة في خطاب زكي نجيب محمود*:

يعتبر هذه القراءة هي أحسن تكريم للناقد "لأنها قراءة نقدية فكرية، تستنبط الجوهري والثابت، وتفصل بينه وبين المؤقت اللحظي، ولأن راحلنا العظيم واحد من أهم التنويريين، فهو الحلقة الوسطى بين جيل الرواد وجيل المحدثين"[1]. إذ يبحث في ثنايا هذا الخطاب عما قدمه، كأنموذج للتنوير والنهضة في المجتمع، وما أضافه في ظل صراع فكري عميق متوسلا بالمنهج السوسيولوجي.

II- 2-1- حصاد السنين وأسئلة التنوير المكبوتة:

يبدأ بتمهيد يعلل فيه سبب اختياره لهذا الناقد، بأن هذه القراءة ستسعى للإجابة عما يشغل **زكي نجيب محمود** في كتاباته كلها، إذ يبدأ بتقديم ملخص عام عن حياة الناقد وكتابه، مقسما إياها إلى أربع مراحل عقلية، بدأت مع التعرف على الحياة الفكرية، وانتقلت إلى الارتحال إلى أنجلترا مدة أربع سنوات، ثم الانخراط في الحياة الثقافية والفكرية، وأخيرا، القيام بدور هام فيها كأستاذ فلسفة بكلية الآداب، ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر. كما أنه يقدم حكما مسبقا على القراءة، يتمثل في أن حصاد التنوير فقير، ويرجع سبب هذا الفقر إلى طبيعة الخطاب التنويري في حد ذاته؛ مركزا على أن خطاب **زكي نجيب محمود** هو آخر حلقة في هذا الخطاب.

يوزع الباحث دراسته بعد هذا التمهيد على خمسة عناوين فرعية هي:

- أزمة مثقفين أم أزمة ثقافة؟
- التنوير: نقلا عن أوربا أم نقدا للتراث؟
- مشروع النهضة: الأصالة والمعاصرة
- الحصاد الحقيقي، ما هو؟

---

* – عنون مقالته "زكي نجيب محمود: رمز التنوير"وقسمها إلى جزأين: عنون الجزء الأول بـــ "حصـــاد الســـنين" وأسئلة التنوير المكبوتة، والجزء الثاني بـــ : "مات الرجل وبدأت محاكمته"

[1] – أبو زيد. الخطاب والتأويل، ص67.

-قناع التراث.

يربط الكاتب **زكي نجيب محمود** بأزمة المثقف من جهة، وبالتنوير وآثاره على الحياة من جهة أخرى، ثم يطلق عليه اسم الفيلسوف أحيانا، ولأنه أراد أن يحيط بأهم المحطات حياته تقريبا، ذكر كذلك خصامه مع الجانب الديني ممثلا في أبرز أقطابه: **محمد متولي الشعراوي**، يبرز أثناء ذلك المنهج المتبع، والذي يبدأ بالوصف ثم ينتهي بالتحليل والتفسير متمثلا في ربط أفكار **زكي نجيب** بالواقع المصري وأحداثه الكثيرة. هنا يقرر بأنه يبدأ بعملية الوصف، ثم ينتقل إلى التحليل والتفسير، ويربط كل ذلك بالأحداث الواقعة في مصر في تلك الأثناء، والتي يسميها مرحلة "محاولة اغتيال العقل، وتسفيه أي اجتهاد في قراءة التراث وتأويله"[1].

يريد بطريقة أو بأخرى، أن يبين تأثر **زكي نجيب محمود** بهذه المرحلة، فهذا الأخير "شديد الجرأة في نقد الثقافة وتحليل الواقع، لكنه يميل إلى التبرير الذي يصل إلى حد التحسين عندما يتصل بالتراث الديني"[2]، مبررا هذا الحكم بتراجعه عن عنوان كتابه من 'خرافة الميتافيزيقا' إلى 'الموقف من الميتافيزيقا'؛ وهنا يذكّر بجرأة **طه حسين** في كتابه الشعر الجاهلي، ويعيب عليه تراجعه بعد تغيير العنوان، ثم يقدم مثالا مضادا إذ تم إسكات **علي عبد الرازق** إسكاتا شبه تام بعد نقده للتراث الديني في مشروعه 'الإسلام وأصول الحكم'؛ وبالتالي فخطاب التنوير "فشل في إحداث التنوير، وأحد أسباب هذا الفشل يرتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني..."[3].

ركّز الباحث على عوامل إخفاق الخطاب التنويري، والتي يريد استخراجها من بنيته ذاتها، دون التقليل من شأن العوامل الأخرى، وتقريبا لا يترك فقرة إلا ويكرر فيها الموقف التبريري لهذا الخطاب من التراث الديني، مدعما حكمه بمثال عن **محمد عبده** في دفاعه عن هذا التراث، لكن "حين يتخلى المفكر التنويري عن موقف الدفاع، يظل

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص 71.

[2] – المرجع نفسه، ص 71.

[3] – المرجع نفسه، ص 71.

في خانة 'التبرير' تعبيرا عن عجزه عن "النقد"[1]؛ مؤكدا على دور النقد في دحض الفشل وتحقيق النجاح.

لا يعتمد الباحث نقل الكلام عن **زكي محمود نجيب**، ولكنه يكتفي بالشرح والتحليل لما هو ملخص من كتابه أو كتبه؛ كما يتوسل أيضا الاستنتاج، فيبدأ بالمقدمة ثم يقدم الأدلة والبراهين المضادة ليصل إلى عكسها، محاولا إثبات آرائه حول النهضة كمشروع فكري عند العرب بصفة عامة، وعند **زكي محمود نجيب** بصفة خاصة؛ وهاهو ينطلق من فكرة **زكي نجيب** في أنه اكتشف كيفية انتقال أوروبا من عصور الظلام إلى عصر النهضة ويناقشه في ذلك مبينا أن سبب هذه النقلة هو الحديث عن تأويل العقائد ونقد التراث بصفة صريحة، لكن هذه الخطوة مفقودة في المشروع العربي، بل لمحاولة الجمع بين وجود التراث وحصانته في الخطاب النهضوي (التنويري)، وبين ما تقدمه العلوم الأوربية الحديثة هي "التلفيق" ليكون حلا بالنسبة إلى هؤلاء التنويريين الحذرين –بالنسبة إليه–.

ناقش كذلك إشكالية 'المنهج' بالنسبة للخطاب التنويري؛ لأنها في نظره "الإشكالية التي تميز العقل 'المتسائل' عن العقل 'المذعن' من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على 'إنتاج المعرفة من ذلك' 'القابل' للمعلومات، لحفظها وتكرارها من جهة أخرى"[2]، ومن هنا يتطرق إلى فكرة 'التشديد' على ضرورة وضوح الأفكار في ذهن المتعاملين بها، وذلك من ناحية فلسفية نقدية وألسنية من حيث علاقة الفكرة باللغة والخطاب، فينتقل من الجانب السوسيولوجي للخطاب إلى جانبه البنيوي.

يقارن بين الخطاب التنويري والخطاب السلفي، فالأول يفرق بين 'المعقول واللامعقول' أما الثاني "فيقف في خانة اللامعقول ويعيد إنتاجه، كما أن الأول يقف في صف المعقول"[3]، وهو ما يجعله مقدمة للتساؤل "عن السؤال المحوري الشاغل لخطاب

---

[1] – المرجع السابق، ص 72.

[2] – المرجع نفسه، ص74.

[3] – المرجع نفسه، ص75.

التنوير"[1]؛ وللإجابة ينتقل إلى كتاب آخر وهو "تجديد الفكر العربي"، فيأخذ منه فقرة بعد أن يحددها تحديدا دقيقا* – ربما لمن أراد الإطلاع- لأنه يراها تحمل السؤال وتحمل الإجابة أيضا، ؛ ويقدم مجموعة من الملاحظات حولها كما يلي:

-النص يحتوي أزمة مثقف (كاتب)، وليس أزمة ثقافة (مجتمع)، وهي نابعة من كونه "مشدودا إلى طرفين يتجاذبانه وبعنف: المعرفة الحية النشطة مركزها الغرب، والمعرفة المجمدة الساكنة التي مصدرها التراث"[3]، فالجانب الفكري لـــ**زكي نجيب محمود** يبقى رهين الواقع العربي الذي يعيشه، ويأبى التخلص منه بالثورة عليه ثورة شاملة.

-العلاقة بين ثقافة الغرب وثقافة التراث تقع على محور التعارض والتضاد: ينتقل بعد هذه المقارنة إلى مقارنة من نوع آخر بين **رفاعة الطهطاوي**، كممثل عن بداية المشروع التنويري و**زكي نجيب محمود** و**محمد عبده**، ليلاحظ الفروق حول تطور خطاب النهضة، ويبدأ بوضع كل مشروع في سياقه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري، فيحدد انتماء **زكي نجيب محمود** إلى التيار العلماني العصري الذي بدأه **شبلي شميل** و**سلامة موسى**، و**فرح أنطون**، كما يشير إلى تأثره كغيره من مثقفين الوطن العربي بالهزيمة؛ فهو يقدم سردا على لسان فيلسوفه وناقده، يبين فيه التأرجح بين الدعوة إلى 'بتر' التراث والتعلق بالآخر، وبين الدعوة إلى طابع ثقافي عربي خالص بعد 1967، ونبذ الآخر، مقدما في نفس الوقت تحليلا لغويا لكلمتي 'بتر' و'نبذ' مرة ليبتعد عن التراث، وأخرى ليبتعد عن الحضارة الأوربية، وهنا يسجله في محور التضاد؛ إذ يربط مجددا بين الجانبين البنيوي والسوسيولوجي.

-المثقف يدفع الثمن: قبل الحديث عن **زكي نجيب محمود** ، يتذكر من سلسلة هؤلاء المثقفين الذين دفعوا ثمن مشاريعهم-حسب رأيه الخاص-: **محمد عبده، رفاعة**

---

[1] – المرجع السابق، ص75.

* – تقع في مفتتح الفصل الرابع بعنوان "غربة الروح بين أهلها" ص 97-99

[3] – المرجع نفسه، ص76.

الطهطاوي، طه حسين، وعلي عبد الرزاق. لكن "المفكر قد لجأ إلى التقية والمداراة والمساومة"[1]، وهو ما وجده الكاتب في كتاب حصاد السنين لـــ**زكي نجيب محمود،** حين أخفى نفسه وراء قناع **أبي حيان التوحيدي،** ولم ينخرط في السياسة، كما أنه لم يكن منعزلا عنها في برجه العالي-على حد تعبير الكاتب- إذن فهو "يقترب من دائرة المحرم ويتباعد..."[2]، منتجا "التلفيقية التي أعلنت إفلاسها"[3]، وساهمت في تأخر المشروع النهضوي، وحرمت المثقف من تبوء مكانته الحقيقية.

يناقش كذلك رؤية **زكي نجيب** للتراث من حيث تعامله معه، فهو يريد أن يستنفع ببعضه ويترك بعضه الآخر، لأنه "استعار منظور القدماء ليقرأهم فلم تكد القراءة تضيف جديدا"[4]، ويقدم مثالا على ما يسميه بقناع التراث، وهو كتاب 'المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري'، إذ يجري مقارنة بين ما قدمه **زكي نجيب** في هذا الكتاب، وما قدمه **الغزالي** في مشكاة الأنوار. ثم يقرر أن "استعارة بنية التأويل عند الغزالي ليست إلا مجرد قناع شفاف يعرض تاريخ الفكر الإسلامي، قناع لا يضيف جديدا للتقسيم المعروف والمتداول"[5] .

يكمل موازنته من خلال كتاب 'تجديد الفكر العربي' فيراه مماثلا لكتاب 'المنقذ من الضلال'، لأن "فهمه للتراث كان بالتراث، أي من خلال منظور التراث ذاته"[6]، ويبين من خلال ما سبق أنه اختيار غير موفق، ذلك أن مشروع "الغزالي يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين ما تلمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان"[*]؛ ثم يعدد المشاكل التي ذكرها **زكي نجيب**

---

[1] – المرجع السابق، ص 79.

[2] – المرجع نفسه، ص 79.

[3] – المرجع نفسه، ص 80.

[4] – المرجع نفسه، ص 80.

[5] – المرجع نفسه، ص 81 .

[6] – المرجع نفسه، ص 81 .

[*] – اقتبسه الكاتب من الكتاب المدروس، ص 110.

محمود والتي لا يستطيع التراث نفسه حلها، وهنا يعيب عليه، عدم مناقشتها بالقدر الكافي حيث يقول: "هذه النتيجة القابعة لمسألة التراث لم يتوقف أمامها زكي نجيب محمود طويلا، ولم يتأملها تأملا كافيا، لأن العودة إلى التراث كانت بمثابة العودة إلى الملاذ والحماية"[1].

يقرر في آخر البحث أنه كان بمثابة مشروع انتقالي، إلى الجيل الذي يليه **(حسن حنفي)** وعنوانه 'التجديد'، ثم ينتقل إلى 'القراءة العلمية' عند الجيل الثاني من تلاميذ الراحل العظيم –كما يصفه **أبو زيد**– ويمكن تلخيص أهم الملاحظات كما يأتي:

– الارتكاز على المنهج البنيوي التكويني، وربطِه كثيرا بين الجانب الفكري والقضايا النقدية، وبين الواقع المأزوم والمهزوم للمجتمع في تلك الفترة.

– تقسيم الباحث الجزء الأول من القراءة إلى ستة عناوين، ولكنه كان يربطها ببعضها البعض.

– عنوان القراءة خاص بكتاب 'حصاد السنين' لكن محتواها يتعرض لثلاثة كتب.

– اعتماده في الموازنة بينه وبين أقطاب مشروع النهضة على مراحل وفترات مختلفة.

– تأكيده على فشل مشروع التنوير عند **زكي نجيب محمود** بسبب الابتعاد عن القراءة العلمية، والتمسك بقناع التراث من جهة والتلفيق من جهة أخرى.

II –2 –2– مات الرجل وبدأت محاكمته:

تعرض لمن –يراهم– يظنون أنهم قرؤوا أعمال الكاتب*، ولكنهم في الحقيقة كانوا يحاكمونه ويدينونه، وينفون إسلامه، وهنا يدافع بشدة، ويقدم الأدلة التاريخية والواقعية، ويكرر ما قاله مرات كثيرة عن الجماعات الإسلامية في علاقتها بالسياسة، وكيف أنها

[1] – المرجع السابق، ص 82 .

* – يقصد بكتابه: خرافة الميتافيزيقا أو موقف من الميتافيزيقا، ويخصص كلامه عن موقف محمد عمارة، وما نشره في جريدة الشعب بتاريخ 1993/09/14.

تضع الإسلام شعارا، تحقق به رؤى أيديولوجية. ثم يعود مرة أخرى إلى تلك المقالات، فيتفق معها في جزئها المعبر عن أن **زكي نجيب محمود** قد نقد الوضعية المنطقية، لكن نقده كان عاميا مبتذلا، ولكنه يختلف معها في جزئها الثاني والذي له علاقة بمحاكمة العقيدة؛ وفي هذا المجال يعرض لفقرة كانت جزءا من حوار بين **يحيى الجمل** والشيخ **محمد الغزالي**، بدا فيها مدافعا عن نفسه ضد الاتهام بالكفر والردة (ص 87).

يدعو في جل دراسته، خاصة بعد مناقشته لمختلف الآراء حول الكاتب، "أن تتم قراءة زكي نجيب محمود قراءة لا تسعى إلى الإدانة بقدر ما تسعى إلى الفهم والحوار"[1]، ويبين الأسس القويمة التي يرتكز عليها هذا الحوار. إذ لا يجب أن يتحدث أحدهم عن المفكرين باعتباره حامي حمى الإسلام والممثل الوحيد للعقيدة، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون الهدف من الحوار إقناع الآخر، بل المشاركة فيه كافية بالنسبة إليه.

يحاول الابتعاد عن المثالية في طرح القضية فـ"ليس مهما أن نتفق، فذلك ضد طبيعة الأمور، ضد الفطرة التي خلقنا الله سبحانه وتعالى عليها، لكن المهم أن نحترم الاختلاف وأن نحاول أن نحدد محاوره، بدلا من الاكتفاء بوصم كل اختلاف تحت يافطة مخالفة المنهج الإسلامي، وليس الإسلام حكرا على أحد وليس ملكا لأي جماعة"[2]، لأنه يرفض الأحكام حول العقيدة، والتي تجعل المفكر منبوذا داخل مجتمعه، ويتقبل حوار الأفكار التي تتيح الفرصة لإنقاذ المجتمع والفكر العربي من التخلف. فالناقد يبين بصورة أخرى خطأ الأحكام الموجهة والتي انعكست عليه وعانى من تبعاتها شخصيا.

[1] – المرجع السابق، ص 86.

[2] – المرجع نفسه، ص 88.

III- قـــــراءة القـــــراءة:

III-1- قــراءة في خطــاب محمد أركــون:

بدأ قراءته* بتمهيد، وفصل بين أجزائها الأخرى بأرقام من (1) إلى (4)؛ يبين في التمهيد موضوع دراسته، الذي يناقش فيه بحث **محمد أركون** عن خصوصية اللغة الدينية، وهنا يقر بأنه لا يمكن الفصل بين أجزاء المشروع النقدي لـــ**محمد أركون** لأنه مرتبط ببعضه البعض، فهو "متعدد الجوانب ومركب من طبقات – أو طوابق– يصعب الفصل بينها"[1]، لذلك فهو يستعين ببعض المؤلفات الأخرى لهذا الباحث.

يحدد أيضا في هذا التمهيد هدف **محمد أركون** من هذه الدراسة، والذي يتمثل في تحليل آليات اللغة الدينية لتأسيس ألسنيات خاصة بها، ومن ثم طرحُ مفهوم جديد للتيولوجيا*، لذلك فهو يضعنا في تصور حول علاقة خطاب **أركون** – الذي يصفه بالإسلامي خاصة والديني عامة– بالخطاب الاستشراقي، حيث يقر بأنه كان معاديا له في أحيان كثيرة، وليس مجرد ناقد له.

يصف أهم مبادئ البحث عند الكاتب **محمد أركون**، فهو يراه واعيا بأهم شرطين من شروط المعرفة: الوجود الاجتماعي للمفكر، ثم الشرط الإبستيمي ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكرين في عصره، و"هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فصلا يصل إلى حد التميز الكامل"[2].

---

* – عنون هذه القراءة – التي كانت فصلا من كتاب"الخطاب والتأويل"، وهي في الأصل مقالة نشرت في مجلة الناقد، عام 1994، عدد 74–ب :"اللغة الدينية والبحث عن ألسنة جديدة : قراءة في فكر محمد أركون".

[1] – أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ص107.

* – التيولوجيا: Théologie: هو مبحث عقلي في وجود الله وصفاته وعلاقته بالإنسان والعالم وهو مبحث مبني على معطيات الوحي الديني: هكذا عرف المصطلح في كتاب عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية–فرنسي عربي–المركز العربي الإنماء والبحوث ب ط.د ت، ص 171.

[2] – المرجع نفسه، ص 110.

يعلق على فقرة نقلها عن **محمد أركون** يحدد فيها أسس مشروعه الفكري، مناقشا إياها في نفس الوقت، ويخص بالذكر أهم الترضيات التي يقدمها **أركون** وعلاقتها بالأيديولوجيا، ثم يعترف بأنها شجاعة من الباحث أن يذكر الترضيات (التنازلات) المقدمة في مشروعه، وهي "شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه وأن القراءة البريئة – والمعرفة المحايدة– لا وجود لها"[1]، وهي الفكرة التي يتفق فيها معه، أما التبرير الذي يقدمه أبو زيد لهذه الترضيات هو أنه يعتبرها في نطاق الفكر ظاهرة تاريخية اجتماعية.

يصل إلى أن مشروع أركون ينطلق من موقف تضامن مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، ويقسم انطلاقا من ذلك مشروعه إلى ثلاثة مستويات:

-مستوى نقدي من خلال الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معا.

-مستوى النقد والتفكيك للماضي والتراث معا، ويراه الباحث يحتوي قراءة "تفكيكية للتراث، تهدف إلى إعادة موضعته داخل التاريخ"[2]؛ ويشير هنا إلى دمج **أركون** للتراث الاعتزالي مع غيره (الشيعي والسني)، وهنا يبين أن "حضور التراث الاعتزالي يبدو شاحبا، فضلا عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطيه إلى حد كبير"[3]. إذ يعتبر التراث الاعتزالي مرجعا من مراجعه الفكرية.

-المستوى الثالث: يختص بقراءة الوحي (القرآن)، قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية، وهنا يعرف الباحث – **أبو زيد**– القراءة التزامنية، حيث "تمثل نقيضا للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث هي قراءة كلية تنظر إلى القرآن في كليته"[4]، أما عن كيفية إنجاز هذه القراءة؛ فهي "تحتاج إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية

1 – المرجع السابق، ص 111.

2 – المرجع نفسه، ص 112.

3 – المرجع نفسه، ص 112.

4 – المرجع نفسه، ص 113.

والسيمائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي"[1].

يقرر **أبو زيد** أن مشروع **محمد أركون** هو مشروع إنجاز يومي، لذلك يصعب الوصول إلى رأي نقدي نهائي حوله، ويستدل بقول **أركون** نفسه، لكنه يحاول أن يحدد الخطوط الرئيسية له من خلال مجموعة من الأسئلة حول: المضمون، الأهداف، المنهج، الآليات المتبعة، وحول حقيقة وجود ما يبحث عنه **أركون**، لذلك فهو يتبع المنهج التحليلي المعتمد على التفكيكية، مع ربطه أحيانا بالبعدين الاجتماعي والنفسي.

يبدأ بشرح التعارضات اللغوية ، وأدوات تحليلها ، والتناقض بين المجتمعات الإسلامية، ويبين كيف أنها من أهم العوائق لممارسة الفكر النقدي الحر، فمثلا يرى بأن العالم الإسلامي يعيش حالة تناقض، بين التطور الفكري العلمي المنتج من طرف الوعي الأوربي، وبين الوعي العربي الذي لم يتطور – كما يراه – منذ القرن 4 هـــ، ويكمن تأثير كل ما سبق في وجود حالة من الخوف من تطبيق المناهج المعاصرة على العلوم الدينية؛ وهو ما وجده الناقد **أبو زيد** إيجابيا من حيث ممارسة النقد الحر، كما حضر في خطاب **أركون** من الوجه السلبي من حيث ممارسة القمع الداخلي للخطاب. أي "أنه يميل نوعا ما إلى الرقابة الداخلية، التي يمارسها الخطاب على نفسه...ثمة أسوار لا يسمح لنفسه باختراقها"[2].

يُرجع الناقد سبب ذلك، أن أركون حذر حيال تطبيق المناهج العلمية، وذلك من أجل الوصول إلى قلب وعقل المسلم "دون التضحية في سبيل ذلك بالدقة المنهجية والصراحة المعرفية"[3]. كما أن هذا 'الحذر' يتآلف مع 'التضامن التاريخي' فيتولد عنهما معا 'بعض الترضيات'.

[1] – المرجع السابق، ص 113.

[2] – المرجع نفسه، ص 116.

[3] – المرجع نفسه، ص 116.

1 يبدأ الجزء الثالث من دراسته بسؤال: "كيف يمكن قراءة القرآن قراءة 'كلية'؟ مع الاحتفاظ بمفهوم التاريخية"[1]، وينطلق منه في المناقشة ليقدم حكما مفاده أن القراءة الكلية التي يسعى **أركون** لتحقيقها تتعارض تعارضا شبه تام، مع محاولة تحقيق المادة، وصنع النص في التاريخ، حيث إنه يقدم رأيا لـــ**أركون**، ثم يعارضه بآخر، حول لغة القرآن المجازية، وعلاقتها بالتاريخ، وممارستها، ودلالتها المتعلقة بهذه الممارسة، مع تركيزه على العلاقة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية؛ باعتبار عمل **أركون** يركز على هذه الفكرة. ويشير إلى علاقة ما سبق بما يطلق عليه 'دائرة التأويل'، ويكون حكمه النهائي أنه "لا يصح استنتاج أركون أن 'كلية' النص هي كلية جوهرية ثابتة في طبيعته، إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل 'الترضيات الضمنية' "[2]. فالعامل النفسي والجتماعي يؤثران على قراءة أركون – حسب وجهة نظر **أبو زيد**– للنص الديني، ويقللان من دقة النتائج المتوصل إليها.

يناقش تاليا لغة القرآن من حيث هي مجاز، فيقترح على **أركون** ما كان يجب عليه فعله: "كان يمكن لأركون أن يقف عن البنية الكلية للقرآن المتماثلة – من حيث الشكل– مع بنية العالم كما صاغتها اللغة القرآنية نفسها...أعني كونه نصا مكونا من آيات وسور...هي كلام الله كما أن العالم هو فعل الله"[3]، لكن "أركون راح يبحث عن 'كلية' النص في 'الظاهرة الإسلامية' رغم أنه بدأ من إقرار الاختلاف بينهما"[4]، ويعتبر ذلك أيضا من 'الترضيات الضمنية' التي أشار إليها سابقا، مؤكدا على ذكر أركون ذلك بنفسه.

ينتقل إلى مناقشة فكرة تناقض **أركون** بين هدفه من الدراسة والنتيجة التي وصل إليها بسبب تلك الترضيات، والتي من بينها "إصرار أركون على مجازية اللغة الدينية

---

[1] – المرجع السابق، ص 117.

[2] – المرجع نفسه، ص 118.

[3] – المرجع نفسه، ص 118.

[4] – المرجع نفسه، ص 118.

بصفة عامة، واللغة القرآنية بصف خاصة، ورفضه التفرقة المعروفة في علوم القرآن بين المكي والمدني"[1]؛ ويرجع ذلك إلى عدم "تفرقة أركون بين المجاز 'اللغوي' والمجاز بالمعنى 'الأنثربولوجي' "[2]، ومن ثم يراه قد وصل إلى التعارض مع مفهوم القراءة التزامنية ليقع في باب القراءة الإسقاطية.

لا يفوت الناقد – **أبو زيد**– الفرصة لمناقشة علاقة المجاز بالقرآن، وعلاقته بالمحكم والمتشابه، وإنكار بعضهم لوجوده في اللغة أصلا، ناهيك عن القرآن : ويبرز هنا دور سياق التنزيل (أو ما يعرف بأسباب النزول) في ذلك، ويربط بين هذه المناقشة وبين علاقة دراسة **محمد أركون** بالزمن، وكيف أنه تجاوز أسباب النزول وبعمق؛ "لكن ذلك لا ينفي أهمية هذا العلم لإعادة وضع النص في التاريخ"[3]. إذن فهو يرى أنه "واجب على الدراسات التزامنية استعادة الزمن المحدود، بدلا من الاستغراق في كلية الزمن اللامحدود"[4]، ولكنه يشير إلى "أن الدراسات التطبيقية لأركون تنجح إلى حد كبير في ذلك، حيث يبدو أن الإصرار على "الكلية" بوصفها صفة جوهرية يكاد يخرج بالتحليل العلمي من دائرة 'الترضيات' ويقترب من دائرة الأيديولوجيا"[5]، فـــ**محمد أركون** إما أنه محكوم نظريا بتنازلاتها أو تطبيقيا بأيديولوجيته.

2 -يناقش في الجزء الأخير الأدوات الإجرائية والمنهج؛ فـــ**محمد أركون** "يتخذ منهجية أساسية من الألسنية والسيميولوجيا، بوصفها علوما تهتم جيدا بالسؤال المركزي عن انبناء المعنى وإنتاجه أو انحلاله وانحجابه"[6]، لأنها تتعامل مع الكائن الثقافي في تاريخيته، ويقر بأن قراءته قد حققت نجاحا من خلال ذلك، فيحدد رؤية **أركون** للغة الدينية، إذ إنها تتجاوز لغة التوصيل، والتي وجب التطرق إلى جميع جوانبها. ثم يفسر

---

[1] – المرجع السابق، ص 119.

[2] – المرجع نفسه، ص 119.

[3] – المرجع نفسه، ص 120.

[4] – المرجع نفسه، ص 120.

[5] – المرجع نفسه، ص 120.

[6] – المرجع نفسه، ص 120.

سبب نجاحه في ذلك، فلم يكن اللغةَ الدينيةَ في حد ذاتها، بل هو اهتمام الألسنيات والسيميولوجيا بالأنساق الفرعية والثانوية، مع إضافة أركون بعض الإضافات التي تفرضها طبيعة المادة التي يقوم بدراستها (ص 121).

ينتقل إلى مناقشة قوة اللغة ودراستها عند **محمد أركون**، يبدأ من فكرته القائلة بأن ما يميز اللغة الدينية ويحدد خصوصيتها، أنها لغة تستمد قوة (خاصة في مجتمعات الكتاب) من طابعها التيولوجي. لكن ما يراه – **أبو زيد**– أنها "ليست خصيصة لها من حيث هي لغة، بل هي خصيصة يضفيها المجتمع المؤمن بمصدر تلك اللغة العلوي المفارق..."[1]، كما أن اللغة الدينية اكتسبت قوتها من العراك السياسي.

يجد **أبو زيد** نفسه يطرح سؤالا على **أركون:** هل هدفه هو محاولة ترميم 'التيولوجيا' التي فقدت مكانتها نتيجة التنازع على المشروعية من جهة، والاعتماد على منهج علم 'أصول الفقه' من جهة أخرى؟ يرى فـــ**محمد أركون** –حسب **أبو زيد**– أن المناهج الحديثة متمثلة في: تاريخ الأديان، الأديان المقارنة، علم الاجتماع، الأنثربولوجيا الدينية، السيكولوجية الاجتماعية، التحليل النفسي والألسنيات، تثير فزع الهيئات الاجتماعية. ومن هنا يقر **أبو زيد** أن مشروع **أركون** يتحرك في دائرة "محاولة قراءة التراث والدين قراءة تاريخية، لكن هذه القراءة من شأنها أن تثير الرفض والفزع والاعتراض، هذا بالإضافة إلى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى مشروعية تستند إليها، مشروعية دينية تحتاج بدورها إلى تيولوجيا، تحتاج إلى تأسيس جديد"[2]. إذن يمكن تطبيق هذه المناهج الحديثة مع مراعاة الجانب الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات.

يصل **أبو زيد** في نهاية قراءته إلى نتيجة، خارج مجال الألسنية بصفة مباشرة، بل داخل الوعي المعرفي والثقافي حيث يرى أن **أركون** "محكوم بهاجس التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي والخطاب الديني الإسلامي

[1] – المرجع السابق، ص 122.

[2] – المرجع نفسه، ص123.

السائد والمسيطر من جهة أخرى، وهو الذي يحرك خطاب **أركون** داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقا لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وإنعاش الروح"[1]. فالناقد يقبل بوجود الترضيات، لكنه في نفس الوقت يرفض تأثيرها على تحليل وقراءة النص الديني، وبالتالي تحكّمها في النتائج المتوصل إليها، بل على العكس، وجب التعمق باستخدام الآليات الحديثة للحصول على ألسنيات جديدة لهذا النص.

III-2- قراءة في خطاب فاطمة المرنيسي*:

بدأ هذه القراءة التحليلية النقدية**بنظرة عامة حول الموضوع، قدم فيها الأبعاد الفكرية والثقافية التي يحتويها الكتاب فيقول:"إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست فقط قضية جنس، مؤنث ومذكر، كما أنها ليست فقط قضية تخلف...هي قضية أزمة السلطة السياسية في علاقتها بالناس من فجر التاريخ العربي...تلمس فاطمة المرنيسي بعمق الجذور العميقة لما يبدو أزمة المرأة في الواقع والتاريخ...والكتاب الذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل كاف للدلالة على ذلك"[2].

يبدأ بتساؤل غرضه البحث عن مغزى الكتاب من جهة، ثم طريقة عرضه من جهة أخرى، وللإجابة عنه يبدأ بتقديم عناوين فصول الكتاب قبل تحليلها، حيث كتبت

---

[1] – المرجع السابق، ص125.

* – ولدت سنة 1940 بفس، درست بالمدارس العربية الوطنية المتخصصة، تابعت دراستها بالرباط ثم فرنسا ثم الو.م.ا، منذ الثمانينيات وهي أستاذة لجامعة محمد الخامس بالرباط من أهم مؤلفاتها ًالحريم السياسي،النبي والنساء 1987 .صادرته الرقابة ،كما فعلت ب ًالجنس كهندسة اجتماعية "وكتاب الحجب والنخبة الذكورية"، كما لها"المغرب عبر نشأته"1991، "الخوف من الحداثة الإسلام والديمقراطية 1992 "نساء على أجنحة الحلم"، نالت الجائزة الاسبانية "أمير استورياس للأدب"، أكتوبر 2003 م – مجلة ديوان العرب، http//www.Wikipedia.org.wiki/.

** – اختار الباحث كتاب 'الخوف من الحداثة' 'الإسلام والديمقراطية' وعنون مقالته بـ'الإسلام والديمقراطية: دوائر الخوف عند فاطمة المرنيسي'.

[2] – أبو زيد. دوائر الخوف، ص245.

بخط مخالف لخط الكتابة العادي (أسمك وأقتم)، ثم ينتقل لتحليلها من الناحية اللغوية والدلالية، فيبين أن "الخوف هو موضوع الكتاب ومركز إشعاعه الدلالي، يمتد بدلالة مفردته اللغوية المباشرة من المقدمة ليسيطر على عنوان سبعة من فصول الكتاب العشرة"[1]، إذ ينتقل من التحليل السوسيولوجي إلى البناء اللغوي.

يقسم قراءته إلى مقدمة، وأجزاء مرقمة من (1) إلى (4) ينتقل إلى المقدمة والموسومة بـــ 'بحرب الخليج' والتي ربطتها المؤلفة بالخوف، فاعتمد سرد ما ذكرته الكاتبة، مبينا علاقة الخوف بالأحداث السياسية عند العربي، وأثر ذلك "على تنامي المد الأصولي الذي يستخدم الدين أداة لحماية الذات المنتهكة"[2]، وينتهي من ذلك بطرح ثلاثة أسئلة يراها بمثابة النقاط الأساسية في الكتاب، ويذكر في نفس الوقت أنه "يصعب الإجابة دون الإشارة إلى البنية الاستدلالية التي يقوم عليها الكتاب، وهي بنية تعتمد على قضايا كبرى وأخرى صغرى، يتولد عنها نتائج ودلالات"[3].

1. يقسم الكتاب إلى قضايا كبرى، الأولى هي حرب الخليج، والثانية الإسلام، أما الثالثة فهي الديمقراطية؛ ويبدأ بتحليل كل منها على حدا، مبينا جوانب الاتفاق مرة، وجوانب الاختلاف أخرى، ويكرر هدفه ومهمته من هذا العرض متمثلة في تتبعه "منطق الاستدلال في كل قضية من القضايا الثلاث السابقة لنرى مدى حضور –أو غياب– الدلالة الرابطة بينهما، وهي الدلالة التي تمنح عملية الاستدلال منطقها وتفضي إلى صلابة النتائج الناتجة عنها"[4]، منتهجا المنهج التاريخي والاجتماعي.

انطلق من السياق التاريخي الذي لا يعتبره غائبا تماما عن الكتاب، ولكن ما يراه غائبا هما الحدثان الأكثر أهمية بالنسبة للأمة العربية : تشكل دولة إسرائيل وهزيمة العرب من طرفها (1967)، وهو ما كان يمكن من خلاله –حسب **أبي زيد**– تفسير العداء

---

[1] – المرجع السابق، ص 246.

[2] – المرجع نفسه، ص 248.

[3] – المرجع نفسه، ص 248.

[4] – المرجع نفسه، ص 149.

بين العرب والغرب، وقد كان ينقل تحليلات المؤلفة للقضايا، ثم يناقشها مقدما أسباب تلاشي الخوف من الآخر، وأيضا أسباب فقد الحريات في العالم العربي إثر اكتسابها في العالم الآخر (الغربي والأوربي)، جامعا إياها في سبب واحد هو النظام.

2.يعود إلى تأثيرات النظام وكيفية إقحام الدين، دون مسوغ – حسب رأي الكاتبة أيضا– ثم يربط بين الجاهلية والإسلام وبين الغرب والصراع في المنطقة (الشرق الأوسط والخليج) (ص 256). يظهر الكاتب أحيانا اتفاقه مع رؤى الكاتبة، وأحيانا أخرى مخالفته لها مثل قوله: "الأمر الذي وجب أن نخالف فيه المؤلفة هو اعتبار العام 622 م بداية التاريخ لكل شعوب المنطقة العربية الإسلامية"[1]، ويقول كمثال عن التوافق: "تتفق مع المؤلفة أننا نحتاج لفهم الجاهلية من أجل فهم الإسلام، لأنها تمثل كما سبق القول السياق السوسيوتاريخي للرسالة"[2]، لكنه في نفس الوقت يختلف معها في تعريفها لها فيقول: "الجاهلية في نظر المؤلفة –وهنا خلاف يحتاج إلى تفصيل– هي الحرية – حرية الرأي...– "[3]، إذ لم تكن الجاهلية تعبيرا عن حرية الرأي أو تقديما له.

يلجأ إلى تبرير هذا الاختلاف في وجهات النظر مستعملا الاستدلالات والاستنتاجات المنطقية، ويصل الأفكار بعضها إلى بعض عن طريق الأسئلة المتسلسلة، مثلا: "هل يمكن أن نستنتج من ذلك أن المرأة الجاهلية كانت تتمتع بالمشاركة في الحياة السياسية؟...فما هو سر 'الوأد' –وأد البنات– الذي حرمه الإسلام؟"[4]، وينهي تلك المناقشة بتقديم حكم..."يبدو أن المؤلفة لا تهتم بإبراز التمييز الواجب بين 'الإسلام' والفكر الديني في تطوره التاريخي، هذا رغم أن هذا التمييز واضح تماما في مواطن كثيرة من الكتاب"[5].

---

[1] – المرجع السابق، ص 257.

[2] – المرجع نفسه، ص 258.

[3] – المرجع نفسه، ص 259.

[4] – المرجع نفسه، ص 260.

[5] – المرجع نفسه، ص 260.

لا يوافق الناقد الكاتبة في مواقف كثيرة، لكنه لا يصرح بذلك علنا، وإنما من خلال تعليقاته الجانبية*، خاصة أثناء حديثه عن علاقة الشرك بالجاهلية، ومن الأدلة المقدمة ما حدث للرسول صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي ولجوء خديجة إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، ويبين أن "ليس وراء إثارة تلك الأسئلة إلا بيان أن اختصار الحياة الدينية قبل الإسلام في الشرك اختصار يناقض التاريخ ويتجاهل عمق تلك الحياة"[1]، إذ هناك ارتباط بين الإسلام والمسيحية منذ القدم.

ثم ينتقل إلى الجانب اللغوي، فينتقد الكاتبة في عدم اهتمامها بالجانب اللغوي، حيث إنها تعتمد تحليلا –كما يراه **أبو زيد**– "بالكاد يلمس السطح الدلالي دون الغوص في أعماق طبقات التراكم التاريخي للتحولات الدلالية للمفردات"[2]، ويبين هنا أنها تعتمد ابن منظور، وهو ككل المصنفات المعجمية لا يراعي التطور الدلالي أو التحول بين المجاز والحقيقة ويقدم أمثلة كثيرة في هذا المجال ويقرر أن الاهتمام باللغة "يحتاج من الباحث والمحلل اللغوي كثيرا من العناء، والخبرة للفصل بين مستويات الدلالة من جهة وتخمين التطور من جهة أخرى"[3]، ومن الأمثلة التي ناقشها دلالة الفعل خلق/اختلق، وأيضا دلالة الخيال/اختيال، وينطبق حكمه كذلك على مناقشة الكاتبة لدلالات 'الغرب' و'الغروب' و'الغرابة' و'الاغتراب'.

يعود مرة أخرى لمناقشة علاقة الإسلام بالحرية، وهو يؤكد دائما أن بين الإسلام، والفكر الإسلامي فرقا واضحا، مناقضا الكاتبة حول رأيها بالحرية في الإسلام، مستشهدا بآيات قرآنية منها قوله تعالى: ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، وقوله: ﴿لا إكراه في الدين﴾، وقوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ مبرزا أن المعنى اللغوي للجاهلية هو العصبية.

---

* – مثلا صفحة 261 كاملة.

[1] – المرجع السابق، ص 262

[2] – المرجع نفسه، ص 264

[3] – المرجع نفسه، ص 264

3.يجعل الكاتب الجاهلية ومفهومها حلقة وصل بين هذا الجزء، والجزء السابق له، ثم يناقش نمط الاغتيال الذي كان سائدا في فترة ما من وجود الدولة الإسلامية، وما انجر عن كل الأحداث التاريخية التي يذكّر بها في المدونة، ويرجع إليها نتائج المرحلة الراهنة، وهو لا ينسى أن يتحدث عن الفرق الكلامية، وهنا يتفق مع الكاتبة في أن تراث التمرد يمثله الخوارج، وتراث العقل يمثله المعتزلة (ص 268)، ثم ينتقل معها لمناقشة علاقة ذلك بالدولة العربية التي تدعي أنها حديثة...و يحاور أفكارها من خلال أفكاره، ورؤاه عن السلطة وعن السياسة، وعلاقة حرب الخليج بنظام الاستبداد، وفساد الأنظمة والأفكار بصفة عامة في البلاد العربية مشيرا إلى بعض الصفحات التي لخص منها أقوال الكاتبة، أو أخذ منها الأفكار وناقشها.

4.يبدأ الحديث عن الديمقراطية كنتيجة حتمية لما سبق، وانعكاساتها على المرأة والرجل على السواء، وكيف أن الخطاب الإسلامي المعادي للديمقراطية قد استفاد من التشتت الفكري والثقافي واستطاع أن يهيمن على الرأي، وعلى الحياة، مبينا أن الباحثة تناقش هذه الفكرة "بتبسيط قد يصل أحيانا إلى حد 'التبرير' الذي تقع فيه دون أن تدري –أو دون أن تقصد–"[1]، وليست هي فقط، بل النخبة المعارضة للسلطة السياسية ككل.

ينتقد كثيرا المؤلفة، فهي تنتظر من الغرب أن يتخلى عن أهدافه تجاه الوطن العربي ويعتبره ضربا من خداع النفس، وينتقل بعد ذلك لتقديم خلاصة ما قرأ، وهو أن القراءة الصحيحة للقرآن، وللإسلام بعيدا عن التأويلات ذات الطابع النفعي والسياسي هو ما يوصل الإنسان العربي إلى الديمقراطية، إضافة إلى "وضع التراث في سياقه المعرفي التاريخي"[2]، ويعترف بأنه كتاب جدير بالقراءة، وبالمناقشة النقدية.

ينتقي الناقد مؤلفات مختلفة لكتاب مختلفين من حيث البيئة والرؤية الفكرية، لكنه يتوصل بعد مناقشة وقراءة أعمالهم إلى نفس النتيجة، متمثلة في وجوب بناء جدلية

[1] – المرجع السابق، ص 274.

[2] – المرجع نفسه، ص 277.

واضحة بين الماضي والحاضر انطلاقا من الفهم الصحيح للقرآن وللخطاب الديني، وكذا الابتعاد قدر المستطاع عن المنفعة الأيديولوجية والتنازلات التبريرية.

III-3- قـــــراءة في خطاب أدونيس*:

يناقش الناقد رؤية **أدونيس** في إطار الثقافة السائدة، فهو يمهد بعرض فلسفي وفكري عن علاقة الحاضر بالماضي، وبالمستقبل أيضا، ومحاولة لتأسيس جدلية بينهما (الماضي والحاضر) ضمن الرؤيا الراهنة لكليهما. يركز هنا على من يعتبرهم سدنة التراث حيث إنهم –حسب نظرته– يساهمون في انتشار 'الفهم' السيء. مركزا على عدم وجود مفهوم 'القراءة البريئة' استنادا لقول **'لوي التوسير'**.

يبحث في هذه القراءة عن أهم ما يميز رؤية **أدونيس** للواقع من خلال التراث كما عرضها هو في كتابه، فينطلق من العنوان ليبدأ بتحليله 'الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب'، ويبين أن هذه القراءة إنما تعكس اهتمام **أبي زيد** نفسه بما يسميه 'معضلة التأويل' في ثقافتنا القديمة والحديثة على السواء.

بدأ بتحديد رؤية **أدونيس** للتراث من جهة، مميزا بين ثقافتين "الثقافة السائدة، والثقافة الطليعية التي ينتمي إليها"[1]، ومن جهة أخرى حدد رؤيته للإبداع، مبينا تداخل المفاهيم بالنسبة إليه، بسبب تأثره بموقفه الشعري من الجمهور؛ لكنه يركز أكثر على رؤيته للتراث، إذ إن **أدونيس** يرى في كتاب 'الثابت والمتحول' التراث متعددا، فمستوياته متعددة في مراحل تاريخية متعددة، ومستوياته متعددة في المرحلة التاريخية الواحدة**.

يبين أن هذه الرؤية ديناميكية، يمكن أن تستفيد منها الدراسات الحديثة، لكن **أدونيس** جعلها للهدم وليس للبناء أو التجديد، من هنا "فأدونيس مازال يتعامل مع

---

* – عنون هذه القراءة بـــ"الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس"

[1] – أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 230.

** – يحدد الباحث –أبو زيد– الصفحة والجزء (من الكتاب موضوع الدراسة).

التراث باعتباره وجودا في الماضي، إنه يفهمه لكي يهدمه، ويكشف عناصر الجدل والصراع فيه، لكنه يؤمن بأن هذه العناصر تفاعلت هناك في الماضي وانتهى دورها"[1]؛ ويعتبر ذلك موقفا سياسيا إضافة إلى الموقف الشعري، ويمثلان من ثم وجهين لعمله واحدة.

ينتقل إلى ثنائية الإبداع والاتباع ويربطها بثنائية الخطابة والكتابة، ويبين أن آراء الشاعر **أدونيس** ومواقفه صعبة الفهم، لأن قاعدتها غير متينة نوعا ما، خاصة وأنه لا يثق تماما في ذوق الجمهور، بل يتهمه بالجهل والسطحية، حيث إنه يرى أن "معضلة أدونيس الحقيقية هي في تصوره للإبداع ونفوره من أي ارتباط بالتراث كرد فعل لموقف الثقافة السائدة كما تصورها موحدا بينها وبين التراث"[2]، وينتج عن ذلك عزل **أدونيس** للعمل الإبداعي عن سياقه التاريخي.

يسهب الباحث في مناقشة هذه الفكرة، ويقتبس من أقوال **أدونيس** الكثير لتعينه على التحليل والبرهان، حيث يراها تحول "الإبداعات السابقة في التراث إلى مجرد شواهد تاريخية، كأنها وجدت في لحظة ما، ثم توقف وجودها"[3]، ويعتبر عملية الإبداع عند **أدونيس** كأنها خلق من عدم، من لا شيء، فهو يقترب أكثر إلى الغموض. إذ لا يتفق تماما مع رؤية **أدونيس** الفكرية للقضايا النقدية التي تعرض لها بالمناقشة والتحليل والسبب في ذلك رؤيته السلبية للتراث، وعدم حرصه على بناء جدلية حقيقية بين الماضي والحاضر.

ينتقل الكاتب الآن إلى منهج الدراسة ونتائجها، وكيف أنها بالضرورة تأثرت برؤى **أدونيس** المختلفة للإبداع، والتراث وعلاقتهما بالشاعر والجمهور فيحدد فرضيتين تقوم عليهما الدراسة: "الأولى أن الاتباعية هي المنهج الذي ساد العقلية العربية، والثانية: أن هناك صلة جوهرية قائمة بين اللغة والدين والسياسة، وأنه لا

---

[1] – المرجع السابق، ص 232–233.

[2] – المرجع نفسه، ص 235.

[3] – المرجع نفسه، ص 237.

يمكن تفسير الاتباعية بدراسة المعضلة في مستوى الشعر وحده، دون الرجوع إلى جذور الرؤيا الدينية نفسها في مستوييها الديني والسياسي والفكري على السواء"[1]، وانطلاقا من هاتين الفرضيتين يناقش الباحث أفكار **أدونيس** من الجانب المنهجي، وكيف أنه تأثر أيما تأثر بنقد الآخرين له.فيتعمد التحليل التفكيكي لمقولات **أدونيس** نفسه، وربطها بالواقع من جهة، ثم بالفلسفة من جهة أخرى.

يستنتج مجموعة من الأحكام تتمثل في:

1 تكريس النظرة الواحدية للتراث بدلا من أن ينفيها.

2 توحيده بين السلوك والشعر في حكمه على الشعراء، لأنه جعل معيار الحكم على إبداعهم هو تخليهم عن القيم الدينية والخروج على المجتمع، ويبين الباحث تناقضه بين الموقف الفكري – النظري– والموقف التطبيقي.

3 تعامله مع شعر 'جميل' و'أبي نواس' و'أبي تمام' يعكس رؤية حقيقية للإبداع وللقراءة، وأيضا لعلاقة القارئ بالنص، لكن الباحث يتمنى تعميقها وليس انحصارها على نصوص دون الأخرى.

4 قراءته لجميل تكاد تنطبق على القراءة الصوفية التي يقدمها ابن عربي لنفس الشاعر، ولكن وجب التمييز بين المنطلقات والأهداف عند كليهما، وهو بالضبط ما حدث لـــ**أدونيس** مع أبي نواس.

5 –الانحياز غير المنضبط منهجيا بالوعي بعلاقة الجدل بين الذات وموضوعها، جعله يخلط في مواقع الشعراء، لكنه من ناحية أخرى يتوافق مع تصوره للإبداع.

6 عدم الاهتمام لمراحل الصراع الفكري بالنسبة للحياة الدينية فهو يجعلها مرحلة واحدة، وبالتالي لا يعير اهتماما للتغيرات الحاصلة.

[1] – المرجع السابق، ص 239.

7 -مناقضة نفسه في مسألة الشواهد التاريخية، حيث دعا في موقف سابق إلى عدم تبنيها، لكن الباحث يقدم استشهاده بأبي ذر الغفاري، وإثبات تجاوزه للشرع، في حين أنه كان ممثلا جيدا له، بل يتجاوز الاستشهاد إلى التأويل غير المنضبط.

8 -تأثير نظرة الباحث الثنائية على مواقفه الفكرية، فهو يضع في سلة التحولات -كما يسميها أبو زيد- كل الفرق الدينية والكلامية المتناقضة.

9 -امتلاك الباحث وعيا نظريا بجدلية العلاقة بين ثنائية (الثابت/التحول أو الاتباع/الإبداع) لكنه- عمليا- لم يستطع الكشف عن هذه الجدلية.

ناقش الباحث وبإسهاب عمل **أدونيس**، مرتكزا على تقديم الأمثلة، وعلى التحليل والاستنباط قبل تقديم الأحكام، انطلاقا من رؤيته لتلك القضايا، ومن منطلقاته الفكرية الذاتية متوسلا المنهج التفكيكي التحليلي للبنى السطحية والعميقة في الوقت نفسه للخطاب الأدونيسي.

III-4- قــراءة في خطاب إلياس الخوري*:

بدأ قراءته بلمحة عامة وقصيرة عن أهم مؤلفات **إلياس الخوري**، وبعدها يتساءل عن غرابة عنوان هذا الكتاب الذي هو عبارة عن مجموعة من المقالات النقدية، مما يفرض عليه تحليلا ضمن مستويين؛ مستوى يرتبط بالإبداع، ومستوى يرتبط بالكاتبة النقدية، كما يشير في هذا التمهيد إلى التمييز بين النص الأولي بالمعنى اللغوي والنص بالمعنى السيميوطيقي الذي هو الواقع. ويفرق بين أقسام القراءة بأرقام من (1) إلى (4).

1 -ينطلق في تحليل العنوان، ويبدأ بتعريف 'الذاكرة' على أنها "جميع الخبرات والتجارب التي تحدد وعي الإنسان وتحدد قدرته على التعامل مع الحاضر الراهن"[1]، ثم يربط أزمة الثقافة وأزمة الذاكرة العربية بأزمة النقد والإبداع في نفس الوقت، وهنا يمثل الإبداع اللغة الأولى، أما النقد فيمثل اللغة الثانية.

---

* - عنون الباحث هذه المقالة بـــ"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص".

[1] - المرجع السابق، ص 250.

ينتقل بعدها لتفصيل أقسام الكتاب، فالمقدمة عنوانها 'النقد والنص النقدي' ويذكر أجزاءها وصفحات كل جزء، وبعدها يذكر القسم الأول المعنون بـــ: 'في الثقافة العربية الحديثة'، ويفصل في مقالاته الست، تاريخ ومكان نشرها، والمواضيع أو الكتب التي تناولتها بالقراءة والنقد؛ ثم يبين أن الكاتب يطرح تساؤلاته في المقدمة، ويترك عناء الإجابة عليها للقارئ.

يبين كذلك أنه حين يريد شرح 'الذاكرة المفقودة' يربطها بالحروب الأهلية في لبنان، وبالانهيار الشامل لمشروع الحداثة العربية، الذي ما استطاع أن يحدد جذوره العربية، ولا أن يرتبط بالغرب. فيقول أنه "بين الماضي والماضي، أو لنقل بين النموذجين الغربي والعربي الإسلامي، ضاع الحاضر، أو بعبارة أخرى ضاع النص لحساب نصوص أخرى، وانتهى الأمر إلى فقدان الذاكرة"[1]. لكنه يراه متجاهلا تعقد العلاقات وتفاعلها بين مستويات الواقع/الثقافة/الأدب؛ بمعنى أنه تجاهل الحركة الذاتية النابعة من حيث هي ثقافة، "وتلك هي معضلة منهجه ومعضلة نتائجه الخطيرة فيما يرتبط بأزمة النقد وأزمة الإبداع معا"[2].

يستشهد الكاتب فيما يخص هذه الأحكام التي أطلقها بكتاب **إلياس الخوري** 'دراسات في نقد الشعر'، حيث يضيف أنه حين يتعامل تطبيقيا مع النصوص، يكون اقترب إلى الوعي بالمشكلة وبالعلاقات منه، حين يتعامل نظريا مع الفكرة، وهنا يركز على وعي الكاتب باللغة كأداة.

2 -يسعى الناقد في الجزء الثاني إلى اكتشاف مفهوم النقد عند **إلياس الخوري**، لأنه يراه مرتبطا بتصوره لأبعاد الأزمة. مستعينا مرة أخرى بكتاب 'دراسات في نقد الشعر'، فينطلق متدرجا في التحليل والتفكيك في مبنى الكتاب ويناقش أفكاره، لتكون نتيجته الأولى أن الكاتب يعاني تناقضا في مفاهيمه النقدية، وأن توجهه النقدي الواقعي

[1] – المرجع السابق، ص 257.

[2] – المرجع نفسه، ص 258.

ربما كان أحد الأسباب، ومنها أيضا ربطه للنص بالمستوى الأدبي العام، الذي هو جزء من المستوى الأيديولوجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحاول دراسته من داخله، وهذا ما سبب تذبذبا في منهج الدراسة وانعكس على ما قدمه **إلياس الخوري**.

يفسر الكاتب –**أبو زيد**– ذلك بأنها أزمة مثقف تعاني منها تلك الفترة ويتعرض لها **إلياس الخوري** بالمناقشة، ويعلق عليها **أبو زيد** بمجموعة من التساؤلات التي تخص دور القارئ في الكتابة النقدية، معتبرا إياها أزمة النقاد الملتزمين جميعا، فهو لا يبتعد كثيرا عن واقعه، إذ يجعل من أسباب التقصير في عمله انتماءه لتلك الفترة الزمنية وتأثره بمستواها الفكري والنقدي.

3 -يبين أبو زيد أن مستوى التعامل عند **إلياس الخوري** متعدد "فهو لا يقف عند المساواة بين الكتابة الإبداعية والكتابة النقدية، بل يتجاوز ذلك إلى نفي الوظيفة الثقافية الاجتماعية للنص الأدبي كما نفاها عن الممارسة النقدية"[1]، ويفسر ذلك بأنه يربط ربطا ميكانيكيا بين عناصر الإنتاج الأدبي، متمثلة في الأديب، الواقع والنص والمتلقي. إذ يتطرق إلى فكرة أخرى هي موت المؤلف، ويعد استشهادَه بألف ليلة وليلة غير موفق تماما.

ويعتمد على بعض مفردات الكاتب نفسه، ليقدم تحليله حول موقف **إلياس الخوري** من الإبداع، فيعتبره ضائعا، يحلم بموت المؤلف دون أن يقدم تحليلا عن معطيات الأزمة ويبحث عن حلولها، مؤكدا أن حالة الضياع هذه على جميع المستويات، فسقوط النظام يمثل الحالة السياسية ، وفقدان الذاكرة يعبر عن المستوى الثقافي ، وموت المؤلف يمثل المستوى الأدبي، حيث يربط بين المستويات الاجتماعية وبين تأثر الكاتب النفسي بها وانعكاس ذلك على رؤاه النقدية، ومناقشته للقضايا الإبداعية والفكرية.

يصل إلى نتيجة قراءته لهذا الجزء، وتتمثل في ارتباطه بالثقافة الغربية من حيث تشكل النص من داخله، ونفي علاقته بالواقع الخارجي، إذ يرى أنه يقع في مجال

[1] – المرجع السابق، ص 261.

التعبئة الاستعمارية، ومن ثم فهو يكرس المعضلة (فقدان الذاكرة) بدلا من تجاوزها. وأول ما يجب البدء به هو تعديل المفاهيم، والتصورات وإعادة النظر فيها.

4 -وصل الكاتب إلى الجزء الأخير من قراءته، فينطلق من قلب مفاهيم الكاتب بترتيب خاص، حتى يحلل أزمة النقد العربي، وبذلك يصل إلى الحل، إذ إنه في هذا العرض عكس الوضع، قائلا: "بدأنا بأزمة الواقع، ثم عرضنا لأزمة الثقافة ووقعنا ثالثا أزمة الإبداع...ساعدنا على الكشف عن ترابط المفاهيم المفرقة على صفحات الكتاب بحكم كونه مجموعة من المقالات التي سبق نشرها"[1]، كما أن عملية القلب هذه قد ميزت بين مفاهيمه –**أبو زيد**– ومفاهيم **إلياس الخوري**، رغم أنها تبرز بعض نقاط التلاقي وتؤكدها.

كما أنه ركز من خلال حركة القلب هذه، على أن الواقع متعدد، وبالتالي فالتعبير عنه متعدد أيضا، وعليه "لا يمكن الحديث عن أزمة واحدة عامة شاملة، سواء على مستوى الواقع أو على مستوى الثقافة أو على مستوى الإبداع والنقد"[2]. لكن **إلياس الخوري** انطلق من التعميم، الذي يرجعه الكاتب إلى الأيديولوجية السكونية الثابتة، محددا أيضا وبدقة اختلاف الأزمة بين اتجاهات النقد الأبي، وهو ما يراه غائبا عن الناقد في تحليلاته المختلفة، والتي ألصقها –كما يقول **أبو زيد**– بعلوم أخرى، وراح يفتش فيها، معددا ما قام به من محاولات.

لا يبتعد **أبو زيد** في تحليلاته الذاتية عن منطلقات الناقد **إلياس الخوري**، فيرى أن أزمة النقد ترتبط ببعدين: البعد الأول هو "الثنائية التي انطلق منها الكاتب في تحليل أزمة الثقافة وأزمة الواقع معا"[3]، ويناقش هذا البعد عند الناقد، مقدما رأيه الخاص، والذي يبنى على التعدد. أما البعد الثاني فإنه"يرتبط بأزمة المثقف الذي وضعته الدولة – في مرحلة المشروع القومي– داخل مشروعها، وأوهمته بأنه معبر عنها باعتبارها

[1] – المرجع السابق، ص 264.

[2] – المرجع نفسه، ص 264.

[3] – المرجع نفسه، ص 265.

شكل الحداثة الوحيد والممكن"[1]، ومن هنا يقر أن **إلياس الخوري** قد اقترب من التحليل الصحيح، أو يكاد، ثم يتوسع في شرح الفكرة، مؤكدا ارتباط البعدين ببعضهما البعض.

ثم ينتقل إلى إحصاء السليبات التي وجدت في هذه القراءة، فهو مثلا يعيب على الناقد إغفاله الإشارة إلى أهمية العلوم اللغوية،كما عاب عليه عدم تطرقه إلى علم النفس، والفلسفة والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع. ويرجع السبب –ربما– إلى طبيعة الكتاب في أنه مجموعة من المقالات التي نشرت متفرقة. كما أنه لم يف بما وعد، حول ربط المستويات المختلفة ببعضها البعض، والسبب في ذلك أنه "يتحدث عن 'النقد والتاريخ' ويعني بالنقد الفكر النقدي لا النقد الأدبي بالمعنى الاصطلاحي للمفهوم"[2]. ويبرر هذا الحكم بتنقل الناقد **إلياس الخوري** بين الكتب العربية من خلال مواقف مختلفة، مستعينا بأمثلة من كتابي **طه حسين** 'في الشعر الجاهلي' و'على هامش السيرة'، كما عرج على مقدمة **أدونيس** لديوان الشعر العربي.

يصف تحليله بالسطحي عندما يتعلق الأمر بحديثه عن 'التاريخ النقدي'، كما يؤكد في نفس الوقت على خلطه بين المفاهيم، ولكنه –كما يقول **أبو زيد**– "استطاع أن يضع يده على أبرز جوانب المعضلة، معضلة أزمة النقد والإبداع والثقافة والواقع أيضا"[3] دون الإسهاب في شرحها وتحليلها.

ينهي هذه القراءة، بعرض عام لأسباب الاتفاق والاختلاف في الدراسة، فهو يتفق معه في وصفه لمظاهر الأزمة، ويختلف معه في تحليل الأسباب وتقديم الحل أيضا. ويكرر كذلك تفوقه في الدراسات التطبيقية التي لم يكن المجال متسعا للكاتب لمناقشته فيها؛ ولكنه أكد على اكتفائه بمناقشة الكتاب في خطوطه المنهجية، وهنا وجبت الإشارة

[1] – المرجع السابق، ص 266.

[2] – المرجع نفسه، ص 267.

[3] – المرجع نفسه، ص 268.

إلى اعتماده على كتابين. ويفتح المجال أخيرا للقارئ ليلاحظ مدى "اتساق هذه الخطوط المنهجية مع الدراسات التطبيقية في الرواية والقصة والشعر"[1].

يسعى الناقد للبحث في جدلية (الماضي–الحاضر)، وأثرها على المثقف العربي خاصة في توجيه آرائه وأفكاره،كما أن تحققها، ثم تجاوزها هو الوسيلة –كما يراها– التي تضمن بناء مستقبل أفضل بالنسبة للإنسان العربي دون تمييز، إنسان وجب أن يفهم ماضيه جيدا، ويعرف سلبياته وإيجابياته ليتخطى حدود حاضره، ومن ثمة يبني ذلك المستقبل الذي يحلم به. فهو ينفر من فكرة تقديس التراث (الماضي)، والعيش على ذلك، دون معرفة الحقيقة، لذلك اختار نصوص قراءته بعناية ودقة، حيث إنه لا يفتأ في مفتتح أو نهاية دراسته، إلا ويشير للسبب الذي دفعه إليها. وكانت دراسة التراث سواء كظاهرة بذاتها، أو مخبوءة بين طيات الحاضر مختلفة المجالات.

يمكنني– من خلال كل ما ذكرته في هذا الفصل– القول إن قراءته تأويلية بين حدود السوسيولوجيا والتاريخ؛ حيث إن فهم النص في نظر السوسيولوجيين "يستدعي ويحيل إلى شواهد ثقافية أو بنيات اجتماعية وسياسية وليس إلا داخل هذه الكلية الفسيحة يستطيع النص أن يكون دالا"[2]. وهو ما نجده في قراءة **أبي زيد** لكتاب 'الذاكرة المفقودة' **لإلياس الخوري**، وأيضا قراءته لخطاب **زكي نجيب محمود**، وكتاب **فاطمة المرنيسي** 'الإسلام والديمقراطية'، ولكن ليس بالضرورة انعدامه في بقية الخطابات، إذ كانت إشارته إلى الجانب السوسيولوجي موجودة هنا وهناك. والفصل بينها إنما تفرضه القراءة في محاولتها الوقوف على أهم ما يميز عمل الناقد.

أما التاريخ فهو الحد الأصلي لعمل الناقد، باعتباره أساس العملية التأويلية من جهة، ومن جهة أخرى لا تنطلق نظرية القراءة إلا منه،ومن جهة ثالثة، فهو ما يحقق

---

[1] – المرجع السابق، ص 269.

[2] – نقلا عن عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص242: أحمد المديني، حوار مع جاك لينهاردت، حول محاور سوسيولوجيا الأدب الثقافةالتلقي، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 13، سنة 1981، ص154.

له ما يسعى لتحقيقه "فحين يحل وعدنا التاريخي نفسه ضمن آفاق تاريخية، فإن ذلك لا يستلزم المرور في عوالم غريبة، غير مرتبطة بأي شكل بعالمنا، ولكنها سوية تقيم أفقا عظيما يتحرك من وضمن وإلى ما وراء حدود الحاضر، يعانق العمق التاريخي لوعينا الذاتي"[1]، وهو ما يوجد في قراءة الناقد لكتاب 'الثابت والمتحول' لـــ**أدونيس** ولـــ**ابن رشد** و**الغزالي**، و**سيبويه** ولـــ**لجرجاني** كذلك.

اعتمد الناقد استراتيجيات مختلفة لبلوغ أهدافه، فمنها الوصف، ومنها التحليل والمناقشة، مرتكزا على سرد الأحداث التاريخية، ومنها كذلك التفكيك والتأويل، إذ "أن مسوغ التأويل كون اللفظ لا يحيل مباشرة إلى مرجعه، كون النص لا ينص على المراد بالتمام، كون الكلام يخدع ويلعب من وراء المؤلف وعلى حساب الشيء الذي يتكلم عنه، وبقدر ما يقترب التأويل من هذه المنطقة، أعني فاعلية النص وفعل الكلام، يلتقي مع التفكيك أي يؤول إليه"[2].

كما ظهر اهتمامه بالتحليل اللغوي واضحا، وحتى النقد اللغوي، خاصة في قراءته لـــ**محمد أركون**، لأن الخطاب في أصله ذو أبعاد ألسنية، وأيضا في قراءته لابن رشد، خاصة دراسته لتأويل الآيات، وقراءته لـــ**سيبويه**، وحتى بعض أجزاء خطاب **فاطمة المرنيسي**.

أنتقل إلى فكرة هامة، وهي اختياره لهؤلاء الكتاب، وأرى أنه لم يكن عشوائيا، وإنما كان انتقائيا بدرجة عالية من التأني والبحث، إذ يمكن إيجاد بعض الجوانب المشتركة بينهم، فـــ**ابن رشد وزكي نجيب محمود** يمثلان نموذجا للذات العربية المهزومة، أي التي تجد نفسها تسعى وراء تقديم الترضيات والتنازلات في خطاباتها كما تسعى لمقاومة السلطة، ولكنها تحاكم وتتهم في النهاية. أما **الغزالي** ومن يتكلمون باسم الخطاب المناهض، سواء كان طائفيا أو إسلاميا فإنهم يختفون وراء شعار

[1] – هولب، روبرت سي. نظرية الاستقبال، ترجمة، رعد عبد الجليل الجواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2007، ص83.

[2] – حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005، ص53.

الثيوقراطية*، أما **أدونيس** فقد دعا إلى القطيعة الكلية مع التراث، سواء على المستوى الفكري أو المستوى الثقافي، فسبب له خلخلة على مستوى المفاهيم وأدى به إلى التناقض.

تعتبر **فاطمة المرنيسي** و**الطاهر الحداد**، أنموذجا عن الكاتب المتمرد معرفيا وفكريا، لا يخضع لعقوبات السلطة، يبحث دائما عن الحقيقة، بارتياد المواضيع المسكوت عنها وجوبا.

* – الثيوقراطية Théocratie: نظام سياسي يدعي أن السلطة تفويض من الله وليست تكليفا من الشعب: عبدو الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي عربي، ص 171.

خـــاتمـــــة

التأويل يغني المعنى، إذ يوفر التعدد والانفتاح، والقراءة تربط بين القارئ بتجاربه الذاتية، ومرجعياته الفكرية والثقافية، وبين النص بما يحمل أيضا من مرجعيات. أما العلوم الحديثة الخاصة بتحليل الخطاب وتحليل النصوص، فإنها توفر الأدوات والإجراءات اللازمة لتقنين ما سبق، فلا يصبح ما يقدِم المؤول أو القارئ أضغاث كلام، لا يُؤخذ ولا يُعتد به، وإنما يدخل تحت ظل المنهجية سواءٌ من أجل البحث والنقد.

استكملت محتويات الفصول الثلاثة، والخاصة بطرح قراءة المدونة التي اخترتها، والتي تشكل جزءًا من مشروع فكري ونقدي مترامي الأطراف، كلما تعمق القارئ سطورَه، اكتشف بينها كتبا كثيرة، أما مخاض هذا البحث فأسفر عما يأتي:

1) يرفض الناقدُ الآخرَ، الذي لا ينطلق من الواقع، ولا يتوسل بالعقل، ولا يُعلي من التاريخية، كما يرفض ولو بصفة غير مباشرة من يقدم الترضيات (التنازلات) للمجتمع من خلال دراسته للنص الديني، كما يرفض ذلك الذي يتنصل من جذوره ويؤسس قطيعة مع ماضيه. ولا أريد أن أنسى أنه يرفض كذلك من لا يجيد الربط بين الواقع والفكر، فيستلهم المعاني من النصوص الأدبية، ويجيد فهمها، فمن يقبل إذن؟.

2) يعيد التاريخ نفسه عند الناقد، فالأحداث تتكرر وبصور مختلفة تعبر عن الصراع الأزلي بين الفكر والسلطة، أو بعبارة أدق الفكر المناهض للسلطة، والسبب هو رهبة السلطة من هذا الفكر، فالأطراف المتصارعة في واقع الناقد تحكم النص الديني، بل وتجعله في وجه الفكر ليكون مساومة على عقيدة المفكر. فالناقد لا ينسى حادثة رفع المصاحف على ألسنة السيوف، ولن ينسى حادثة السقيفة، والصراع حول السلطة، كما أنه تواصل روحيا مع المفكر ابن رشد، إذ يعتبر نفسه صورة عنه. فابن رشد، ذلك العقل التنويري تُحرق كتبه، ويُقتل لأنه لم يخضع لقوة السلطة.

3) تحكم الثنائيات في الخطاب النقدي عند الباحث، رغم أنها من النقاط التي وجه نقده فيها للخطاب الديني المعاصر، إذ يناقش على طول المدونة وبأساليب مختلفة

صراعا ظاهرا أو مخفيا من خلال (الماضـــي/الحاضـــر)، (العقـــــل/النقـــــل)، (خلق القرآن/حدوثه)، (الإبداع/الاتباع)، (المركـــز/الهامـــش)، (المواضعة/الوقف)، (البقاع/الحضيض)، (أعلى/أسفل)، (القوة/الضعف)، (العلمانية/الالتزام) فيعلن أحيانه إلى أحد الطرفين، أو يقترح موقفا وسطيا بين طرفين آخرين.

4) يكون التأويل مرة وسيلة، وأخرى غاية، فهو عند المعتزلة آلية وسلاح لرفع التناقض المتوهَم بين آيات القرآن، لكنه من جهة أخرى ربما يصل بالمؤول إلى لي معنى الآية حتى يوافق مبدءًا من مبادئه، أما بالنسبة للمتصوفة هو برزخ بين الخيال والحقيقة، يتميز عن طريقه العارف (الولي) عن غير العارف، أي أنه يميز بين الخاصة والعامة من الناس، أما عند الفقهاء والعلماء فإنه لا يعدو أن يكون سلاحا للحفاظ على مبدأ الطاعة والإذعان لله سبحانه وتعالى دونما إعمال للفكر والعقل، وهنا يرتبط بالإيديولوجيا.

5) يشكل الفكر النقدي عند الباحث نموذجا عن امتزاج الثقافة العربية بالثقافة الغربية، والذي أنتج رؤى نقدية تساهم في بناء جدلية بين الماضي والحاضر، وساهم في البحث عن الخصائص اللسانية العميقة للغة الدينية. والتي توفر لها الانفتاح الزماني والمكاني، فهو ينطلق من أن التأويل هو تعبير عن الوجود كما أن اللغة هي مجموعة علامات تلخص هذا الوجود.

6) ينوع الناقد في استعمال المصطلحات، فالقراءة أنواع هي: المغرضة، المنتجة، البريئة، العصرية، السياقية، كما أن للتأويل ضده وهو "التأويل المضاد"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يؤكد على لغوية النص، بأساليب متنوعة، إذ يرتبط بالعلامات والرموز بدلا من الغيبيات.

7) يرتبط التفسير بالتأويل لا بعلاقة التضاد أو التناقض، بل بعلاقة التكامل، فالتفسير هو خطوة لابد منها للوصول إلى التأويل.

بيبليوغرافيا

بيبليوغرافيا:

✓ المصـــــــادر

1- القرآن الكريم برواية حفص.

2- أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992.

3- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. سيتا للنشر، مصر، ط1، 1994.

4- أبو زيد، نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996.

5- أبو زيد، نصر حامد. الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.

6- أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة و آليات التأويل. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001.

7- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2003.

8- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2005.

9- أبو زيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب وبيروت لبنان، ط3، 2006.

10-أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2006.

11-أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2007.

✓ **المراجع باللغة العربية**

12-أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. دار الفكر العربي. القاهرة. د ط. 1996.

13-بن حسن، حسن. النظرية التأويلية عند ريكور. منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003.

14-بنكراد، سعيد. السيميائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن، الدار البيضاء، د.ط، 2003.

15-توفيق، سعيد. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط1، 2002 .

16-ثامر، فصل. اللغة الثانية، في إشكالية المنهج و النظرية و المصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث. المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 1994.

17-حرب، علي. التأويل و الحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربية. دار التنوير – بيروت، ط2، 1995.

18-حرب، علي. الاستلاب والارتداد. الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1، 1998.

19-حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.

20-حرب، علي. نقد النص. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.

21-حسيبة، مصطفى. المعجم الفلسفي، أول معجم شامل للمصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفاتها. دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009.

22-الحميري، عبد الواسع ، الخطاب والنص، "المفهوم، العلاقة، السلطة". المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

23-الزاهي، فريد. النص و الجسد و التأويل. إفريقيا–الشرق، بيروت/المغرب، د.ط، 2003.

24-شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة. دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة. الدار العربية للعلوم، ط1، 2007.

25-شوقي، محمد الزين. تأويلات و تفكيكات. فصول في الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.
26-طواع، محمد. هيدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني. أفريقيا الشرق، بيروت، د ط. 2002.
27-عياشي، منذر. الكتابة الثانية و فاتحة المتعة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.
28-الغذامي، عبد الله. الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشريحية، (قراءة نقدية لنموذج الإنسان المعاصر). النادي الأدبي الثقافي، ط2، 1991.
29-غلقان، مصطفى. اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر و الأسس النظرية و المنهجية. سلسلة رسائل و أطروحات، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، كلية الأداب و العلوم الإنسانية، د ط، د ت.
30-قارة، نبيهة. الفلسفة و التأويل. دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، يناير 1998.
31-محمد، يحي. جدلية الخطاب والواقع. مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002.
32-ناصر، عمارة. مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل الإسلامي. دار الفرابي، بيروت، ط1، 2007.

✓ المراجع المترجمة

33-ايغلتون، تيري. نظرية الأدب. ت:ثائر ديب. وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995.
34-جاسير، دايفيد. مقدمة في الهرمينوطيقا، ت: قانصو، وجيه. الدار العربية للعلوم، ط1، 2007.
35-روبرت سي هولب: نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية، ترجمة، رعد عبد الجليل الجواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2007.
36-ريكور، بول. نظرية التأويل، ت: سعيد، الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003.

37-ريكور، بول.صراع التأويلات. ت: عباشي، منذر، مراجعة: ريناتي، جورج، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005.
38-غادامير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل. ت الزين محمد شوقي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006.
39-فوكو، ميشال. حفريات المعرفة، ت: سالم يقوق، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005.
40-مانقونو، دومينيك. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت: محمد يحياتن، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ط1، 2005.
41-ناومان، مانفريد. الاستقبال الأدبي ظاهرة تاريخية و اجتماعية. ترجمة عبد القادر بوزيد. مجلة الأداب و اللغات، العدد الأول، جوان 2006، معهد الأداب و اللغات، الجزائر.
42-هالين فرناند، شويرفيجن فرانك، أوتان ميشيل. بحوث في القراءة و التلقي. مجموعة مقالات، ت: محمد خير البقاعي. مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1998.
43-ولفغانغ، أيزر. فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية. ت.ع الوهاب علوب:المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000.
44-ياوس، هانس روبرت. جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي. ت. رشيد بنحدو– المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة. ط1، 2004.

✓ **المراجع الأجنبية**

45- Lyons, John. Introduction to Theoricale Linguistics. Cambridge University Pross. 1968.

✓ **المجـــــــــلات:**

46-كتاب: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر. مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، من 25–27 /2006/07– عالم الكتب الحديث – الأردن – 2006
47-مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد03، تموز 1980. مركز الإنماء القومي، بيروت،

48-مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 13، سنة 1981.
49-مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، ع 40، آب 1986.
50-مجلة العلامات، عدد 30، 2008، المغرب، http/www.Saidbengrad/free.fr.
51-مجلة فصول، مجلد 01، عدد 03، أفريل 1981.
52-مجلة الموقف الأدبي، عدد 443، آذار 2008.

✓ **المعاجـــــــم:**

53-ابن منظور. لسان العرب، مجلد 3 تصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.
54-التونسي، سارة. المعجم الفلسفي النقدي. مراجعة د.الجودة عبد العزيز، د.الجودة محمد، د.الغربال هشام، أ.محفوظ عدنان، د.ط، د.ت.
55-وهبة، مراد. المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، د.ط.

✓ **الرسائل و الأطروحات الجامعية**

56- حصيد، فيصل. التأويل في الفكر النقدي العربي القديم: بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب الحديث،كلية اللغات و الآداب، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة الجزائر، 2009/2008،
57-كعوان، محمد. الرمز الصوفي، الخطاب الشعري العربي المعاصر وفعاليات التجاوز أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي الحديث، قسم اللغة العربية، كلية الآداب و اللغات، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2005– 2006،

✓ **مواقع الأنترنيت:**

58- http/www.saidbengrad/free.fr
59- http/www.wikipedia.org/wiki/

فهرس الموضوعات

مقدمـــــــــــــة أ- هـ

مدخـــــــــــــل

I- أصل المصطلح 08

II- التطور الدلالي للمصطلح 09

الفصل الأول: المصطلح و المنهج: مفاهيم و تطبيقات

I- المصطلح 30

I-1-التأويـــل 31

I-2-التفسير 34

I-3-القراءة 39

I-4- النـــص 43

I-5- الخطاب 48

II- المنهـــــــج 51

II -1- تعددية المنهج 52

II -2- الإجراءات النقدية 57

III- المفاهيـــــم 62

III -1- الحاكمية 63

III -2- العلمانيـــة 64

III-3- التوفيـــــق 68

III -4- التلفيـــــق 69

III -5- التـــــراث 69

III -6- الانطولوجيا 71

III-7- الإيديولوجيا 72

III-8- الوجـــود 72

III -9- المعرفـــــة 72

الفصل الثاني: التأويـــــــل

I- التأويــل عند المتكلمــين 79

I -1- المرجعيـــــة الفكريـــــة 79

I -1-1- العقــل و المعرفــة 80

I -1-2- الدلالـــة اللغويـــة 81

I -2- الآليـــــات و الأســس 83

I -2-1- المجـــــــاز 84

I -2-2-المحكم و المتشابه 86

I -3- التطبيقات و القضايا 87

II- التأويـــــل الصوفي 98

II- 1- التأويـــــل عند ابن عربي 99

II -1-1- المرجعيـــة الفكريـــة 99

II -1-1-1- الوجـــــــود 100

II – 1 – 2 – الآليـــات والأســس 109

II – 1 – 2 – 1- القرآن 109

II – 1 – 2 – 2- الرمز و الإشارة 109

II – 1 – 2 – 3-اللغـــــة 110

II -1- 3- تطبيقـــات وقضايـــــا 115

II -1-3-1- التنزيـــه والتشبيـــه 115

II -1- 3-2- ثنائيـــة المحكـــم والمتشابـــه 116

II -1- 3- 3- الجبـــر و الاختيـــــار 118

II -1- 3- 4- الرحمـــة الإلهيـــة الشاملـــة 119

II -2- التأويل عند الغـــــزالي 121

II -2-1- المبـــادئ و المنطلقـــات 121

II –2–1–1– علــوم القشــر و الصــدف 122
II –2–1–2– علــوم اللبــاب 123
II –2–2– الآليـــات 125
II –2–2–1–اللغـــة 125
II –2–2–2– المجـــاز و الرمـــز 126
II –2– 3– التطبيقـــات و القضايـــا 127
II –2–3–1– الصورة و المعنى 127
II –2– 3–2– تفــاوت مستويــات النص 128
III– التأويـــل عند العلمــاء 132
III – 1- التأويــل عند الشافعــي 134
III – 1- 1 – المرجعيــة الفكريــة 134
III – 1- 1- 1 – الكتــاب 134
III – 1- 1- 2 – السنة 135
III – 1- 1- 3 – الإجماع والقياس 136
III – 1- 2- الآليــات والتطبيقــات 137
III – 1- 2- 1 – العمــوم والخصوص 137
III – 1- 2- 2 – الغمــوض والوضوح 139
III – 1- 2- 3– الدلالــة في السنة 140
III – 1- 2- 4– الدلالة بالقياس 141
III – 2- التأويــل عند الحركات الإسلامية المعاصرة 143
III – 2- 1- المرجعيــة الفكريــة 143
III – 2- 1-1- الحاكميــة 143
III – 2- 1-2- النص 145
III – 2- 2- الآليــات والتطبيقــات 147

III – 2-2-1- علــوم القــرآن 147
III – 2- 2-2- الآليــات اللغوية والدلالية 148
IV- التأويــل عند أبي زيــد 153
IV -1- المرجعيات الفكرية 155
IV -1-1- التاريخيـــة 155
IV -1-2- النـــص 156
IV -1-3- العقـــل 159
IV -1-4- الفهـــم 160
IV -1-5- العلمانيــة 162
IV -2- الآليــات والتطبيقــات 163
IV -2-1- الآليــات اللسانيــة 164
IV -2-2- السيـــاق 167
IV -2-2-1- السيــاق الثقافي 167
IV-2-2-2- السياق الخارجي 168
IV-2-2-3- السياق الداخلي 169
IV-2-2-4-السياق اللغوي 171
الفصـــل الثالث: القـــــراءة
I- قـــراءة في التـــراث 180
I-1- بين ابن رشــد والغــزالي 180
I-1-1- خطــاب الغــزالي 183
I-1-2- خطاب ابن رشد المناهض 185
I-1-3- خطاب ابن رشد المعتدل 188
I-2- النظــم عند الجرجــاني 190
I-3- التأويـــل عند سيبويه 196

II – قــراءة في خطاب النهضــة 203
II–1– قــراءة في خطاب المــرأة 203
II– 1–1– الخطاب الطائفي 203
II– 1–2– خطاب قاسم أمين 205
II–1– 3– خطاب الطاهر الحداد 206
II– 2– قراءة في خطاب زكي نجيب محمود 209
II– 2–1– حصاد السنين وأسئلة التنوير المكبوتة 209
II –2 –2– مات الرجل وبدأت محاكمته 214
III– قـــــراءة القـــــراءة 216
III–1– قراءة في خطـــاب محمد أركون 216
III–2– قراءة في خطاب فاطمة المرنيسي 222
III–3– قـــــراءة في خطاب أدونيس 227
III–4– قــراءة في خطاب إلياس الخوري 230
الخاتمـــــــة 239
ببليوغرافيـــا 242
فهرس الموضوعات 248
الملحـــــق.

ملحـــــــق

ثبت المصطلحات

Création	Creation	إبداع
Unanimité	Unanimity	إجماع
Procédure	Procedure	إجراء
Littérarité	Literariness	أدبية
Déduction	Deduction	إستنباط
Style	Style	أسلوب
Stylistique	Stylistic	أسلوبية
Linguistique	Linguistic	ألسنية
Métaphore	Métaphore	استعارة
Athéisme	Athéisme	إلحادية
Différence	Différence	اختلاف
Idéologie	Ideology	إيديولوجيا
Horizon du texte	of the text	أفق النص
Anthropologie	Anthropology	أنثروبولوجيا
Ontologie	Ontology	انطولوجيا
Preuve	Proof	برهان
Construction	Construction	بِنيوية
Historicité	Historical	تاريخية
Interprétation	Interpretation	تأويل
Ressemblance	Similarity	تشابه
conformité	compliance	تطابق
Polysmemie-sens	Polysmemia-meaning	تعدد المعنى
Interaction dynamique	Dynamic interaction	تفاعل ديناميكي
Interaction de la sémantique	Interaction of semantic	تفاعل دلالي
Explication	Explanation	تفسير
Déconstruction	Deconstruction	تفكيكية

Répétition	Repetition	تكرار
Syncrétisme	Syncretism	تلفيق
Réception	Reception	تلقي
Illumination	Enlightenment	تنوير
Eclectisme	Eclectic	توفيق
Théologie	Theology	تيولوجيا
Théocrate	Theocracy	ثيوقراطية
Esthétique du texte	Esthetic text	جمالية النص
Gouvernance	Governance	حاكمية
Suppression	Deletion	حذف
Discours	Discourse	خطاب
Discours religieux	Religieuse discourse	خطاب ديني
Cercle Herméneutique	Hermeneutic’s circle	دائرة هرمينوطيقية
Signifiant	Signifier	دال
Signification	Signification	دلالة
Message	Message	رسالة
Symbole	Symbol	رمز
Contexte	Context	سياق
Cotexte	Cotext	سياق داخلي
Contexte Extérieur	External context	سياق خارجي
Contexte Culturel	Cultural context	سياق ثقافي
Contexte Historique	Historical context	سياق تاريخي
Contexte Sociologique	Social context	سياق اجتماعي
Code	Cod	شفرة
Mysticisme	Mysticism	صوفية
Apparence	Appearance	ظاهر

Théologie dialectique	Dialectical theology	علم الكلام
Croyance	Creed	عقيدة
Sécularisme	Secularism	علمانية
Marque	Mark	علامة
Raison	Mind	عقل
Relations paradigmatiques	Paradigmatic Relations	علاقات استبدالية
Relations contextuelles	Relation of contextual	علاقات سياقية
Compréhension	Comprehension	فهم
Lecture expérimentale	Experimental reading	قراءة تجريبية
Sainteté	Holiness	قداسة
Prononciation	Pronunciation	لفظ
Récepteur	Receiver	متلقي
Concis	Tight	محكم
Métaphore	Métaphore	مجاز
Signifié	Signified	مدلول
Destinateur	Sender	مرسل
Distance esthétique	Esthetic’s distance	مسافة جمالية
Contenu	Contents	مضمون
Sens	Meaning	معنى
Destination	Destination	مقصد
Signification	Significance	مغزى
Concept	Concept	مفهوم
Similaire	Similar	مماثلة
Méthode	Method	منهج
Objet	Object	موضوع
Auteur	Auther	مؤلف

Prophétie	Prophecy	نبوة
Système	System	نسق
Système	System	نظام
Panthéisme	Pantheism	وحدة الوجود

السيرة العلمية

نصر حامد أبو زيد أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية. نشأ في أسرة ريفية بسيطة، ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943، حفظ القرآن الكريم في الكتاب و تعلم الكتابة بعض الحساب فيه أيضا، ألحقه والده بالتعليم المدني بعد أن ألم به المرض، بمدرسة العبيدية الخاصة بطنطا. حصل على الإعدادية سنة 1957، قبل عدة شهور من وفاة والده سنة 1957، رفض والده التحاقه بالتعليم الثانوي رفضا قاطعا. في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى عام 1960 بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي. بدأ العمل شهر فيفري 1961 و أصبح بذلك مسؤولا عن أسرته. حصل على الثانوية العامة سنة 1968، و نظرا لأنه كان يعيل أسرته، و رفض رئيسه في العمل مساعدته. انتقل مع عائلته إلى القاهرة، ، حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1972 م تقدير ممتاز، ثم عين معيدا في نفس السنة.

تحدث الكاتب مرارا عن علاقته بالإخوان المسلمين في صغره، إذ لا تختلف عن علاقة بقية الصبية في قريته بالشعبة كما كانوا يطلقون عليها. كان شبلا آنذاك، ثم رقي إلى درجة عضو، مع الإشارة إلى أن والده كان عضوا أيضا لأنه من المتبرعين المنتظمين.

كان مولعا بالمطالعة مذ كان صغيرا، اهتم أولا بالقصص و الروايات، ثم انتقل إلى الأعمال الفكرية، إذ أنه كون مع مجموعة رفاقه في المحلة الكبرى – أين كان يعمل– نادي الأدب ما بين سنتي 1961 و 1968، ثم انتقل إلى الاهتمام بمنهج التحليل الأدبي للقرآن. تحصل عاى شهادة الماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976 م، بتقدير ممتاز. عمل مدرسا مساعدا بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1976. نال درجة الدكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979 م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

تحصل على عدة منح و جوائز أهمها:

-منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976–1977م.

-منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978–1980م.

-جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م

-وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993 م.

-أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر 1995 م.

-جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، 1996.

-كرسي كليفرينخا Cleveringa للدراسات الإنسانية

-كرسي في القانون والمسئولية وحرية الرأي والعقيدة– بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000م.

- ميدالية 'حرية العبادة'، مؤسسة إليانور وتيودور روزفلت 2002.

-كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والهيومانيزم، جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت، هولندا 2002–

عندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة من بينهم د.عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د.نصر "بالكفر"، انضم إليه كل من: الدكتور محمد بلتاجي والدكتور أحمد هيكل والدكتور إسماعيل سالم، إذ قاموا بتأليف الكتب للرد عليه حوت تكفيرا له، ثم رفعت عليه دعوى للتفريق بينه و بين زوجته باعتباره مرتدا لكن محكمة الجيزة الابتدائية رفضت الدعوة في 27 جانفي 1994. استأنفت محكمة القاهرة الدعوى في 14 جوان 1995 و قُبلت الدعوى، لكن الزوجين قررا ألا يفترقا، و بعد أن استحالت الحياة العادية بالنسبة إليهما، سواء من الناحية المهنية أو الاجتماعية، قررا الانتقال إلى لندن ابتداء من 10 مارس 1998.

عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الإثنين 5 يوليو 2010 على التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.

قام بعدة زيارات علمية منها:

-أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 – 1989م

-أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر 1995م.

-أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 – 1989م

مؤلفـــــــــاته

أولا: الكتـــــــب

1. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط3، 1993. صدرت الطبعة الرابعة عن المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1996.

2. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993. صدرت الطبعة الثالثة عن المركز الثقافي العربي، 1996.

3. أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة؛ مدخل إلى السميوطيقا، إشراف مشترك مع سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986. ودار عيون، الدار البيضاء،1987.

4. مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط2،1994.والمركز الثقافي العربي، بيروت و الدارالبيضاء، ط3، 1996

5. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 1995.

6. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1 دار سينا بالقاهرة 1992، ط2 مكتبة مدبولي بالقاهرة ، 1996.

7. نقد الخطاب الديني، دار سينا بالقاهرة، ط2 1994، ومكتبة مدبولي بالقاهرة ط3، 1995م. (ترجم إلى الألمانية بعنوان: lslam und Politik, kritik des Religiosen Diskurses ترجمة: شريفة مجدي، وتقديم: نافيد كرماني، دار نشر ديبا Dipa فرانكفورت 1996م.

8. المـــــرأة في خطـــــاب الأزمة، دار نصوص بالقاهـــــــــرة، 1995

9. التفكير في زمن التكفير، دار سينا بالقاهرة، ط1 1995، ومكتبة مدبولى بالقاهرة، ط2 1995.

10. الخلافة وسلطة الأمة، تقديم ودراسة، دار نهر بالقاهرة، 1995.

11. القول المفيد في قصة أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996.

12. النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1997.

13. دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1 1999.

14. Vernieuwing in het islamitisch denken ترجمة هولندية لمختارات: مقالات وفصول من كتابي: "مفهوم النص" و "نقد الخطاب الديني"، ترجمة: فريد وروبي ليمهاوس، دار بولاق، أمستردام 1996م.

15. Critique du discours religieux، نصوص مختارة، ترجمة: محمد شاريت، دار سندباد 1999.

16. Ein Leben mit dem Islam، الترجمة الذاتية، إعداد: نافيد كرماني، دار هردر، 1999.

20. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1 2000م.

21-هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط1 2002، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء .2004

22-اليسار الإسلامي: إطلالة عامة، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بير زيت 2004.

ثانيا: المقالات باللغة العربية:

1-أزمة الأغنية المصرية، مجلة الأدب، القاهرة، م 9 ، ع 7 ، 1964. ص:406-408.

2-ابن خلدون بين النظرية والتطبيق، مجلة الكاتب، القاهرة، ع 195 يونيو 1977.

3–الفوازير: وظيفتها وبناؤها اللغوي، مجلة الفنون الشعبية، العدد 18، مارس 8791م. ص: 60–66.

4–السيرة النبوية سيرة شعبية، مجلة جامعة أوساكا باليابان، العدد 71 عام 1986، ص 1–24. مجلة الفنون الشعبية، العدد 33، ديسمبر 1991م. ص: 17–36.

5–الكشف عن أقنعة الإرهاب ، مجلة أدب ونقد ، القاهرة، العدد 58 يونيو 1990.

6–ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ، مجلة القاهرة ، العدد 111، 1990. ص: 23–28.

7–كتاب "حصاد السنين " وأسئلة التنوير المكبوتة ، مجلة العربي ، الكويت، العدد: 395 أكتوبر 1991، ص: 108–131.

8–التلفيقية في التجديد الإسلامي (قراءة نقدية لكتاب محمد شحرور) ، مجلة الهلال ، القاهرة ، أكتوبر 1991، ص: 18–25.

9– إعطاء "العيش" لخبّازه أو العودة لمحاكم التفتيش ، مجلة "أدب ونقد"، العدد 75، نوفمبر 1991، ص: 28–31.

10–المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية (رد على شحرور) ، مجلة الهلال ، القاهرة ، مارس 1992. ص: 54–61.

11– محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة، مايو 1992.

12– قراءة التراث في كتابات احمد صادق سعد، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد 87 نوفمبر 1992.

13 – قراءة التراث وعدسة الناقد الحداثي، مجلة القاهرة، العدد 126 مايو 1992.

14– ابن رشد: التأويل والتعددية، مجلة العربي، الكويت، العدد: 414، مايو 1993. ص:111–117.

15–كتاب"تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها" لمحمد جابر الأنصاري، مجلة العربي، الكويت، العدد: 415، يونيو 1993. ص: 94–99.

16– اللامعقول: كيف يصير معقولا فى حياتنا، جريدة الأهالي، القاهرة، 1993/9/1. الصفحة الأخيرة.

17- زكى نجيب محمود: غربة الروح بين أهلها، مجلة المصور، القاهرة، 1993/9/24، ص: 46-44.
18- مات الرجل وبدأت محاكمته، مجلة أدب ونقد، القاهرة، أكتوبر 1993. ص: 63-68.
19- المعقول واللامعقول في الحياة السياسية المصرية، جريدة الأهالي، القاهرة، 1993/10/6.
20- المثقف العربي والسلطة، جريدة الحياة، لندن، 1993/10/17.
21- المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة، مجلة العربي، الكويت، العدد: 426 مايو 1994. ص: 112-116.
22- عصيان الدين أم عصيان الدولة، مجلة الناقد، لندن، العدد:73 يوليو 1994، ص 9-15.
23- الأرثوذكسية المعمّمة، مجلة الناقد، لندن، العدد:74 أغسطس 1994، ص:26-34.
24- الرؤيا في التراث السردي العربي، مجلة فصول، القاهرة، ديسمبر 1994.
25-كلام ليس جديدا تماما عن الإسلام والشعر، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد: 113 يناير 1995، ص: 79-84.
26- الدفاع عن الشعر من أجل تأسيس علم البيان، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد: 114 فبراير 1995. ص: 75-84.
27-القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين، العدد 50، ص: 133-155.
28- من علمانية بداية القرن إلى أصولية نهايته، حرية، لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، العدد 2، يناير 1997 م، ص: 58-63.
29-اللغة//الوجود//القرآن: دراسة في الفكر الصوفي، مجلة الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين ، العدد 62، شتاء 1999.

ثالثا: دراسات أجنبية (كتب ومقالات)

1. **Books in English**:

−Voice of an Exile, (coauthor: Esther R. Nelson), Praeger Publisher ,Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004.

2- مقالات بالإنجليزية:

1-نظرية التأويل عند الغزالي (بالإنجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان، العدد 72، 1986. ص: 1-25.

2-الإنسان الكامل في القرآن (بالإنجليزية) ، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان، العدد 77، 1988. ص:111- 133.

3-الإسلام وحقوق الإنسان

" Islam und Menschenrechte (Islam and Human Rights Kas Auslands-Informationen", Konrad Adenauer Stifung, 5, 1996, pp. 51-59.

4-قضية أبوزيد

The Case of Abu-Zaid", Index on Censorship, London, 4, 1996, pp. 30.39 -

5- الصفات الإلهية في القرآن: تحليل للبناء اللغوي

" Linguistic Exposition of God in Qur'an" in Fundamentalismus Der Moderne, Christen und
Muslime im Dialog, Evangelische Akademie, Loccum, Germany, 75/94 .1996 , pp. 97-110.

6-البنية النصية للقرآن

" The Textuality of The Koran" in Islam and Europe in Past and Present, NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in The Humanities and Social Sciences), 1997, pp. 43 – 52.

7-الصفات الإلهية في القرآن

" Divine Attributes in the Qur'an: Some poetic aspects" in Islam and Modernity, edited by John Cooper, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud ,I.B.Tauris, London, 1998, pp. 120-211.

8–محاكمة تفتيش في مصر

“ Inquisition Trial in Egypt”, in Human Rights in Islam 15, RIMO ,Maasstricht 1998, pp. 47-55.

9–الإسلام –المسلمون والديمقراطية

“ Islam, Muslims and Democracy”, in Religion und Politik ,Konrad-Adenauer-Stiffung, intere Studie Nr. 151/1998, pp. 103-12.

10–الأدب والزندقة، الأدب والعدل: الاحتمالات النقدية للوصول إلى فكر ديني مستنير

“ Literature and Heresy–Literature and Justice: The Critical Potential of Enlightened religion” in Literatur, Menschenrechte in Islamischen Gesellschaften und Staaten, Evangelische Akademie Loccum 22/96, 1998, pp.32–18 .

11–مفهوم “حقوق الإنسان”: عملية التحديث في سياق الهيمنة الغربية

“ The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination”, in Politik amd Gesellshaft: International Politics and Society, Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung, 4/1998 ,pp. 434-437.

12–تحديث الإسلام أم أسلمة الحداثة

“ The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity”, in Cosmopolitanism, identity and Authenticity in the Middle East, ed. Roel Meijer , Curzon Press, England 1999,pp 71-86.

13–تفسير القرآن ومفهوم الكونية في الفكر الإسلامي

“ Islamic Cosmology and Qur’anic Exegesis”, in Religion Wandel der Kosmologien, edited by Dieter Zeller, Sonderdruk 1999, pp. 217-230.

14– صورة أوروبا في نماذج من السرد الروائي في مصر

The Image of Europe in Modern Egyptian Narrative, in Colonizer and Colonized, Eds. Theo D’haen and Particia Krüs, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000 ,vol. 2, pp. 627-643.

15– المفهوم القرآني للعدل

“ The Qur’anic Concept of Justice”, Polylog, forum for Intercultural Philosophizing’, No. 3 (June 2001).

16- القرآن: التواصل بين الله والإنسان: محاضرة كرسي الأستاذية بجامعة ليدن

The Qur'an: God and Man in Communication, inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University (November 27th, 2000(
www.let.leidenuniv.nl/forum/

17- الطريق إلى السماء، أي اتجاه؟

" Heaven, Which way?" Al-Ahram Weekly, issue No. 603 .
http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm

18- هل تكلم الله العربية (ترجمة باللغة الألمانية)

Spricht Gott Nur Arabisch? (Does God Speak Arabic?), in Michael Thumann (ed), Der Isalm und der Westen, Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin ,2003 pp.117-126.

19- أزمة المنهج الأدبي في دراسة القرآن

The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an, ALIF, Journal of Comparative Poetics, the American University Cairo (AUC), No. 23, Literature and the Sacred, 2003, pp. 8-47.

20- تأمل القرآن مجددا: نحو تأويلية إنسانية,، محاضرة كرسي "ابن رشد" بجامعة الدراسات الهيومانية

Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, the Humanistic University Press Publication 2004.

21- مقالات في الموسوعة القرآنية، تحرير جان ماكليف، دار بريل، ليدن

Entries in the Encyclopaedia of the Qur'ân:

-1 Arrogance, Vol. I (2001), pp. 158-161.

-2 Everyday Life: Qur'an In, Vol. II (2002), pp. 80-97.

-3 Illness and Health, Vol. II (2002), pp. 501-502.

-4 Intention, Vol. II (2002), pp. 549-551.

-5 Opression, Vol 111 (2003), pp. 583-584.

مراجعات كتب:

1. Book Review "Muslim, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina", by Micheal Lecker, Bibliotheca Orientalis LV No. 1 / 2, January-April ,1998 Column 275-8.
2. Book Review "Paradise Lost, Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East" by C.A.O. can Nieuwenhuijze, Bibliotheca Orientalis LVI No. 3/4, May-August 1999, Column 510-513.
3. Book Review, "Image of the Prophet Muhammad in the West, A Study of Muir, Margoliouth and Watt", Bibliotheca Orientalis LVI No. 3/4, May-August ,1999 Column 518-522.
4. Book Review, "Reforming the Muslim World", Biblitheca Orientalis ,LV11 No.1/2, January-April 2000, Column 221-224.

الترجمات من الإنجليزية إلى العربية

أولا: الكتب

-إينازو نيتوبى: البوشيدو: روح اليابان؛ المكوّنات التقليدية للثقافة اليابانية، ط1، دائرة الشئون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1990م. ط2 : دار سعاد الصبّاح، القاهرة، 1992م.

ثانيا: المقالات

1. أندريه جيبسون: ملاحظات عن القصة والفكاهة، مجلة فصول، القاهرة، م2 ع2، 1982. ص: 173–182.
2. هيرش: اتجاهان في التقييم الأدبي، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد 2، 1982.ص: 6–22.
3. إيكنباوم: أو هنري ونظرية القصة القصيرة، مجلة فصول، القاهرة، م3 ع3، 1983. ص: 82–108.
4. يوري لوتمان وآخرون: نظريات حول الدراسة السميوطيقية للثقافات، ضمن كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة؛ مدخل الى السميوطيقا، إشراف مشترك مع سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة،6891. ودار عيون، الدار البيضاء، 7891. ص:317–344.

5. يوري لوتمان: مشكلة اللقطة، ضمن الكتاب المشار إليه في 4. ص 265–281.

ترجمات أعمال المؤلف إلى اللغات المختلفة

1. Germany:

Books:

1.- Politik und Islam: Kritik des Religiösen Diskurses, translated by Cherifa Magdi, Dipa-Verlag, Frankfurt, 1996.

2. – Leben mit Islam (Life with Islam) autobiography edited by Navid Kirmani, translated by Sharifa Magdi, Herder 1999.

Articles:

1. ”–Islam und Menschenrechte” (Islam and Human Rights)”, Kas . Auslands-Informationen, Konrad Adenauer Stifung, 5, 1996, pp. 51-59.

2. “–Die Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung” by Salima Salih, in Islam-Demkratie-Moderne, Aktuelle Antworten arabicher denker, Verlag C.H. Beck, München, 1998, pp. 193-210.

2–Dutch:

1. –Vernieuwing in het islamitisch denken, translated by Fred and Rob Leemhuis, Uitgeverij BULAAQ, Amsterdam.1996 ,

2. “–Islam en democratie: convergenties of divergenties?” in Dehamel Opaarde? De gelovige burger in multiculturele democratie, Davidfonds Leuven ,1998pp.114-128.

3–English:

1. “–The Sectarian and the Renaissance Discourse”, translated and introduced by Mona Mikhail, ALIF, Journal of Comparative Poetics, The American University of Cairo, no 19, 1999, pp. 203-222.

4– French:

1. “–Le Discourse Religieux Contemporain: Mécanismes et Fondements Intellectuels”, translated by Nachwa al-Azhari, Edwige Lambert and Iman Farag , In: CEDEJ – Egypte / Monde Arabe, No.3, 3e trimestre, 1990 , pp. 73-120.

2. “–Critique du Discours Religieux”, translated by Mohamed Chairet ,Sindbad Actes Sud, 1999.

5–Turkish:

1.”–Universal Principles of Sharica: A New Reading”, translated from Arabic to Turkish by Mostafa Unver, Journal of Islamic Research, Ankara, Turkey ,vol. 8, n. 2, 1995, pp. 139-143.

2.“–The Problem of Qur’anic Hermeneutics, from Classical to Recent Period” by Omer Ozsoy, Journal of Islamic Research, Ankara, Turkey, vol. 9, no ,4–3–2–1 . ,1996pp. 24-44.

3.–The Foundation of The Moderate Ideology in Islamic Thought by al-Shâfi`î, translated by M. Hayri Kirbasoglu, in Sunni Paradigmanin Olusumunda , Kitabiyat, Ankara 2000, pp. 89-148.

6–**Indonesian**:

1.–Imam Syafi’i: Moderatisme – Eklektisime – Arabisme, translated by Khoiron Nahdliyyin, LKIS, 1997.

7–**Persian**:

1.“–Mafhum al-Wahy”, by Muhammad Taqi Karmi, in Naqd wa Nazar, vol ,3no. 4, fall 1997, pp. 376-433.

2.“–Al-Tarikhiyya: al-Mafhum al-Multabis”, by Muhammad Taqi Karmi, in Naqd wa Nazar, vol 3,no. 4, fall 1997, pp. 328-375

ملخـــــــص

Résumé:

Ce mémoire intitulé "**La réception et l'interprétation. Le projet critique de Nasr Hamed Abou Zayd"** reflète en partie, les repères de l'écriture critique au niveau du terme, de la vision intellectuelle et des mécanismes de lecture chez ce critique, qui s'est basé sur le Texte religieux en l'estimant comme un objet de lecture, parce qu'il est un texte linguistique qui s'est trouvé selon les exigences d'un réel précis, c'est pourquoi, il faut le critiquer en mettant l'action sur la raison et le reliant à la dimension historique.

Les Textes religieux visent à poser des lois et des législations qui orientent l'être humain et le recommandent. Pour ce, il tente de les saisir et de conclure ce qu'ils signifient, dans le but de joindre les deux mondes: le mystérieux et le réaliste car ce sont ces textes qui constituent le lien entre ces deux mondes.

Pour réussir son étude, Nasr Hamed Abou Zayd a adopté des méthodes modernes dans ses analyses du discours et du texte et a fait fonctionner des termes ayant plusieurs systèmes, y compris: le système critique, le système religieux, le système philosophique, etc.

Ce projet de recherche montre l'appareil terminologique le plus usé dans le corpus de l'homme de critique: l'interprétation, l'explication, le texte, la lecture, le discours, en plus des notions à titre d'exemple: la gouvernance, l'existence le savoir, la correspondance, la compréhension, l'anthologie, etc.

Ainsi, cette recherche révèle les méthodes qu'il a suivies et les procédures analytiques qui en proviennent, et elle aborde la vision intellectuelle et critique adoptée par ce critique en ce qui concerne l'interprétation chez les locuteurs, les mysticistes et les savants contemporains ainsi des principes et mécanismes d'interprétation du Texte religieux, en assurant que son autovision de l'interprétation est la plus adéquate pour comprendre le Texte religieux.

D'ailleurs, ce travail décèle les objets de lecture chez l'homme de critique qui passe du patrimoine au discours de la renaissance en illustrant sa position d'après ses lectures de certaines réalisations de critiques et intellectuels comme M^{ed} Arkone, Adonis, Ilias El Khori.