

حفريات في الهيرمونيظقا  
أبأا ودراساا

اشراف وأأرر

ا.د. عامر عبء زفء الوائل

د. شرف الءفن بن ءوبه

عنوان الكتاب

حفريات في الهيرمونيطيقا

تأليف

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

د. شريف الدين بن دويه

الإخراج الفني والإلكتروني

عمر عادل عباس

الناشر: بيت الحكمة / بغداد - العراق

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر

بيت الحكمة - العراق - بغداد - باب المعظم - ص.ب (٥٣٦٤٠) مكتب بريد الأقصى

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق (٦٩٥) لسنة ٢٠٢٠

E-Mail: baytal\_hikma@yahoo.com

Info@baytalhikma.iq



# حفريات في الهيرمونيقيقا

أبحاث ودراسات

اشراف و تحرير:

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

د. شريف الدين بن دويه

بغداد - ٢٠٢٠



## مقدمة

إذا كانت قيمة اللغة عند السواد الأعظم من البشر تتحدّد من خلال قدرتها الاستعمالية، والوظيفية، فإن التقاطع مع الكائنات الأخرى التي تملك قدرة تواصلية يصبح بارزا، وجليا للعيان، ولازمة منطقية من التسليم بالفكرة كإعتقاد، ولكن الحضور المتعدّد لظاهرة اللغة في انطولوجيا الوجود الإنساني، يمنحها فضاءات لانهائية من الدلالات، فهي التي تجعل من الكائن البشري مدركاً، ومفهوماً، فبدون اللغة التي تفكّك الكائنات عبر شبكة رمزية من الألفاظ يصبح المعنى المطلوب محجوباً عن الإدراك البشري.

وعلى قاعدة إنسانية اللغة تباينت تجلياتها، ومستوياتها، من لغة الإشارة الى الحركية، الى الخطية، والصوتية التي تترجم المانز الإنساني عن باقي الكائنات، فاللغة الابتدائية تقترب دلالاتها من المدرك، والحسّ العام، على أساس وحدة المعاني الطبيعية، وتقاطعها الكلي مع سنجية البشر، ويتطور المعطى الثقافي، وسيورته أصبحت الإحاطة بالدلالة بشكل قطعي، ودقيق أمر نسبي، وإن كانت الثقافة الحديثة، والمعاصرة عاجزة عن فهم وإدراك الرموز الثقافية للمجتمعات الابتدائية التي اصطلح عليها بالبدائية، فاقرنت عند المتلقّي بالوحشية، والجهل، والطبيعة الأولى.

ونجد في هذا التأويل إجحافاً، وحيفاً بحق المجتمعات، فكيف تكون الطبيعة الأولى منقصّة إذا قرأت في البدائي، ومطلباً ضرورياً عند الإنسان المتحضّر، فالحنين الى البراءة التي تتضمّنّها الطبيعة قسمة طبيعية بين البشر، والأصل في الاختلاف بيننا في إدراك الآخر نتاج تأويل شخصي، أو جماعي موجّه. والبحوث التي يضمّها هذا الكتاب بين دفتيه، ومحاولات، واجتهادات لمجموعة من الباحثين، ومفكرين لا تجمع بينهم المقامات العلمية، أو الشهادات الأكاديمية، فهم من مستويات متفاوتة، فمفهم قامات فكرية، تمثّل النخبة، وخيرة ما أنتجه الفكر العربي المعاصر مثل المفكر، والعالم الانتروبولوجي العربي الأصيل ناجح المعموري الذي جعل من التراث العراقي، التراث الذي تتقاطع في حيازته البشرية جمعاء، هما معرفياً عنده، ومطلباً معرفياً، حيث أتحف الكتاب بقراءة حول الملحمة الخالدة جلجامش، التي لازالت دلالتها مفتوحة على القراءات التأويلية.

كما كانت مساهمة الأستاذ الأديب الدكتور عبد القادر فيدوح رائد المدرسة التأويلية في الأدب الجزائري المعاصر في الكتاب بمقاربة تأويلية للكشف الصوفي والقراءات، التي أخضعت لها التجربة الصوفية.

ومن النخبة المشاركة في إثراء الكتاب شباب في مقتبل العمر، جعل من إرادته، وعشقه للحقيقة سفينة له في مخر عباب المعرفة الذي نتج عن شهادات ثقافية، وغبارٍ أثارته المذاهب، والابديولوجيات التي تفتعل الزوبعة إزاء الحقيقة، ثم تدّعي بعد ذلك عدم وضوح الرؤيا، حيث جمع هؤلاء الشباب بين الحيوية التي تعكس الفتوة، والحكمة التي يحتكرها الكبار على قاعدة التفوق العمري.

وتكشف هذه الدراسات، عن مداخل لفن التأويل ومساره، نحو التقنين، والموضوعية، حيث حاول الباحث الأستاذ الأمين دكار أمين، والباحثة إسراء معطي عبد الرضا تقديم قراءة لحدّ التأويل اتسمت بوضوح في الطرح، وبلاغة في بناء الدلالة، كما عرض التأويل في أطره الثقافية المتنوعة، منها ما كان استنطاقا من رؤية الغرب ذلك الآخر الذي كان مثالا، ونموذجا للآخر بجمع الأوجه التي يتمثلها، ويتحقق فيها، حيث كان تقزيمه للشرق دافعا لأبنائه الى العودة الى تراثهم لتفعيله، وتطويره، فمهم من استعار آلياته، وأدواته المفاهيمية في قراءة، وتأويل تراثه، ومنهم من أراد أن يشق لنفسه طريقا في التراث بغية استخراج الكنوز الدفينة التي طمرت بفعل السياسة.

وفي الكتاب مقاربات تأويلية للآليات التأويلية التي مارسها العلماء الأوائل في قراءة التراث، من المغرب جاءت محاولة الباحث محمد اليلو في قراءة السيرة النبوية.

واهتمام الباحثين بالماضي، والتراث مرده الى الراهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية، ذلك الواقع الذي كشف عن رهانات خطيرة تعترض الأمة، حيث استثمر التأويل في تغريب النص التراثي، وتأويله بصورة قدّست فيها الحروف، على حساب الدلالة التي تقوم بأصلها على مرجعية خلقية، فأصبحت الأخلاق التي تنسب الى الإسلام غريبة عنه، وفاقدة لكل وعي.

كما تجد في متن الكتاب مقاربات، وعرض لطيف لمقاربات تأويلية في التراث الغربي والعربي غادامير، وريكور، ودلتاي... وفي الفكر العربي يستحضر الأستاذ الجيلالي بوبكر الفيلسوف حسن حنفي حسنين من خلال منهجه التأويلي الذي استثمرت فيه الفينومينولوجيا كوافد استنطق به الفيلسوف حسن حنفي الروافد الأصيلة في التراث والتجديد.

الكتاب محاولة معرفية أخلاقية أراد منها المحرّر الأستاذ الدكتور عامر عبد زيد الوائلي، تقريب  
الوجهات، والرؤى المتباعدة بين أبناء الأمة العربية والإسلامية في قراءة الراهن، وفهم التراث المشترك،  
واستثماره في تجاوز النعرات الإثنية، والصراعات المذهبية المفتعلة.

أ. شريف الدين بن دويه

عضو مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية

جامعة سعيدة. بتاريخ ٢٨ أكتوبر ٢٠١٥

## تصدير التأويل ورهانات السياسة في التراث الإسلامي

ا. د. عامر عبدزید الوائلي

يبدو إن للتأويل تحولات متنوعة في التراث الإسلامي بتنوع الرهانات السياسية التي كانت تتصارع على المشروعات الرمزية التي يمنحها النص القرآني والذي يمكن بمقتضاها أن تغدو السلطة السياسية تتمتع بالمشروعية السياسية.

كان التأويل جزءاً من هذا الصراع حيث ورد في عشر موارد من القرآن الكريم وهي تفصح عن الفضاء الثقافي والاجتماعي الذي ظهر التأويل في ظله.

ويبدو أنه كان يمثل قاسماً مشتركاً من الصراع على إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي للنص وهذا يظهر جلياً في حديث الإمام علي (ع) بقوله: "بالأمس حاربناهم على تنزيله، واليوم نحاربهم على تأويله" وهذا التأويل يرد هنا بوصفه مرحلة أخرى من الصراع على الرأسمال الرمزي بعد تلك الحرب التي كانت تدور بين الطرفين على التنزيل، لكن المرحلة الثانية من داخل الخطاب الإسلامي هذه المرة تحاول أن تجعل من القرآن ساحة الصراع على المعنى خصوصاً بعد حادثة التحكيم التي وصفها الإمام علي في حديثه مع ابن عباس حيث بين إن المعنى هو من ينتجه القارئ للنص بقوله: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال" وهنا يغدو الرجال منتجين للمعنى عبر الغوص في معنى النص الذي يقوم بدوره بوضوح المعاني الكثيرة التي بإمكانها أن تزود الطرفين المتخاصمين بالحجج بحسب قراءتهم لها كل من زاوية فهمه الخاص، كما يقول الإمام: "لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال أوجه، بل حاجهم بالسنة".

وهنا يظهر التأويل بوصفه عملية فكرية مرتبطة بالعامل السياسي، وسعي كل طرف إلى إيجاد سند لما يطالب به من شرعية أو مسوغ ديني.

وفي الوقت نفسه- كما يؤكد نصر حامد أبو زيد- إن معنى التأويل الذي يمكن أن نتلمسه من تلك الأقوال للإمام علي (ع) لا يتضمن أية دلالة معيبة لكلمة "تأويل"، التي لم تكن بعدُ قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف.

لكن سرعان ما أخذ هذا المعنى يصيبه التحول، فمصطلح "التأويل" اكتسب دلالاته غير الحسنة تدريجياً، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعي وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن لنا هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وُردت متناثرةً في كتب التاريخ والتفسير.

اعتقد أنّ هذا المأل الذي وصل إليه مفهوم التأويل كان نتاجاً للصراع على المعنى في الزمن الأموي بين أهل الجبر وأهل القدر. وهذا الأمر يبين لنا تحولاً مهماً حصل في بنية الخطاب الفكري الذي كان سائداً في زمن الإمام علي، إذ أخذ هذا الخطاب بالتشكل مع الأمويين حين كان الوضع العام السياسي أكثر فعالية في استثمار البنية الذهنية والموروث اللاهوتي في إسباغ الشرعية على الذات في صراعها مع خصومها على السلطة والعامل الديني عامل فاعل بل مهيم في تسويغ الشرعية السياسية وإسباغ البعد العقائدي على المتصارعين.

وكان الأمر لا يتعلق بالأرض وبُعد الناسوتي، بل إن الأمر أخذ منحى لاهوتياً. وهنا بدأ الصراع العقائدي وتركت السياسة أثراً عميقاً لما هو يومي، حيث تم تأييده من خلال تحويله إلى بعد عقائدي كوني، إذ تزامن مع انتصار معاوية تحوّل القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها "الجنّد"، وقد بلغ تعدادها ستين ألفاً، أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت (رعية).

وهكذا انقسمت (القاعدة) بدورها إلى جنّد ورعية<sup>(١)</sup>. يبدو أنّ انقسام المسلمين إلى أهل سلطة وأهل حول وطول ولهم الغنيمة وآخرون مجرد كوهم رعية خاضعة إلى أمر السلطان، وهنا جاءت مقولة الجبر من أجل تحويل هذا الوضع التاريخي في الصراع إلى كونه أمراً كونياً لاهوتياً تجلّى إلى علم الله وإرادته وعلمهم أن يتقبلونه بوصفه أمراً مفارقاً غيبياً، أو بحسب مقولة السلفية: (الخروج يعني الفتنة وخروج على ولي الأمر) فهذا التحول السياسي ترك آثاره على أهل العلم أيضاً الذين انقسموا بين من يسير مع السلطة

١ - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، بيروت، ٢٠٠٠، ص، ٢٣٥.

ويعمل على تبرير الأمر الواقع واعتبار أي خروج قرين الكفر والهرطقة، وبين من اتخذ موقفاً معارضاً للسلطة، نجد أنّ السلطة كانت قد اتخذت القوة والشدة مع المعارضة التي انتقلت من القول إلى العمل، وقدمت الدعم لمن يؤيدها، إذ بذلت السلطة العطاء لعلمائها، ولم (يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في الفتك بأفراد هذه النخبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من "القول" إلى "العمل" أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك)<sup>(١)</sup> هذا الأمر يبين ان السلطة كانت تدرك دور العلماء في فهم وتفسير وتأويل النص، وأيضاً هذا يظهر بوضوح الظروف التاريخية التي كانت تحكم الواقع السياسي الذي شكل محرضاً تاريخياً من أجل ظهور فهم جديد للتأويل يتناسب والظروف التي شكلت تحديات وممارست ضغوطها على أهل العلم في ظل هذه الظروف، ظهر تحوّل في فهم التأويل سيقول أهل العلم ممن يسيرون على وفق سياسة السلطة بتصنيف جديد يقوم على احتكار المعنى، وكل من يخالف هذا التصنيف يعد خارجاً عن الشرعية ومن ثمّ خارج التصنيف الرسمي أو التأويل المركزي للنص ومن ثمّ أصبح هنا معنى سلبى للتأويل بعد أن تم تحديد أفقه بنحو كبير، وهذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد متخذاً من نص مركزي لدى الطبري يقول فيه: عن بعض التابعين في شرح الآية ٧ من سورة آل عمران، هناك من يقول عن "الذين في قلوبهم زيغ" الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج.<sup>(٢)</sup> والعبارة، ي دلالتها الحرفية، تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن وآيباعه "ابتغاء الفتنة"، لأن المتشابه "ما يعلم تأويله إلا الله" بنص الآية المذكورة. هذا التصعيد بالمعنى يحاول إرجاء المعنى إلى الله في وقت يهتم كل من حاول أن يقدم تأويلاً يتم اتهامه بالزيغ والهرطقة، أي بالتكفير وهذا يعني إخراجه من الملة؛ ولهذا تجد كل من مارس التأويل من أهل الاعتزال أو التشيع أو التصوف تم تصنيفهم بأسلوب نمطي إقصائي بوصفهم "المؤولة".

فهذه الحالة السياسية تركت آثارها في المعرفة أي تعاضد السلطة والمعرفة معاً، إذ تجلى هذا الأمر في استقراء مفهوم معين عن التأويل في أذهان الناس في تلك الحقبة، وامتد تأثيرها في الحقب التي لحقت بها، مما يعني تشييد منهج جديد بفعل تأثيرات سياسية معينة تجلت في منهجية معينة في النظر إلى النص،

١ - ن، م، ص ٢٢٤٠.

٢ - نصر حامد أبو زيد الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي ط١، بيروت، ٢٠٠٠، وانظر تبعاً له: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، بتحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، الجزء السادس، ص ١٩٨.

ولعل هذا يظهر بنحو واضح كما كشفه نصر حامد ضمن قراءته الحفرية في تحولات المعنى للتأويل في قراءة جلال الدين السيوطي الذي أحدث تمييزاً دلاليّاً بين مصطلحيّ "التفسير" و"التأويل" يضعهما معاً على قدم المساواة، من حيث ارتباط كليّ منهما بالآخر، وحاجة المفسّر - أو المؤوّل - إليهما معاً، وذلك على أساس أن "التفسير" يمثّل شرحاً لمعاني كلمات المفردة، في حين أن "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمّنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز إلخ. لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل، وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام الغزالي<sup>(١)</sup> ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرومها السيوطي عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي يعدّ "التأويل" مصطلحاً مشبوهاً، إن لم يكن سيئ الدلالة.

من هنا جاء هذا الجهد المعرفي في احياء الخطاب التأويلي من اجل ان يستوي مفروضات فلسفية هرمنيوطيقية، كما حدث في الغرب، بالمقابل فالتراث الاسلامي وبسبب عدم وجود علم كلام جديد، فليس هناك بحوث تعتمد على مفروضات فلسفية متناسبة، رغم ان المفروضات الفلسفية هرمنيوطيقي الغربية هي متناسبة اكثر<sup>(٢)</sup>

---

١ - المصدر السابق وانظر: السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)، الإلتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط ٣، القاهرة، ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ م.

٢ - ١٦٣ محمد مجتهد الشيبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، الندف، ٢٠٠٧، .



## مقدمة أولية في مبادئ التأويلية

أ. دكار محمد أمين<sup>١</sup>

إن الدافع وراء الاهتمام بموضوع التأويل هو كثرة الملتقيات و المحاضرات بالإضافة إلى الكم الهائل من المؤلفات التي حاولت دراسة هذه الظاهرة المعرفية في كل من الفكري الإسلامي والغربي. لقد استخدمت مصطلحات ومفاهيم لم تسر دائما في اتجاه واحد، ولذلك ما يبرره في نظرنا من نواحي عدة، العقدي، الإيديولوجي، السياسي،

إن أهم نقطة فرضت نفسها ولو بشكل نسبي هي تحديد المفاهيم أو المصطلحات، ويجب الإشارة هنا إلى كثرتها وتصادمها أحيانا، إن التأويل عُدَّ في كثير من المحطات أزمة الفهم المعاصر للمعنى، سواء في الاتجاه الأدبي أو غير الأدبي، كما برز التأويل مخرجا لأزمة الحداثة في المناهج التي استهلكت معرفيا ولم تحقق في نظرنا الغرض المطلوب الذي من أجله وجدت، وهو القطيعة المعرفية مع الماضي الكلاسيكي المتجاوز في الحضارة الغربية الحديثة.

فالتأويل شكّل مشهدا من مشاهد الأزمات بين حضارتين بأبعادهما الفكرية التي تسعى إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينية؛ فنتج عن ذلك ما لم يكن في الحسين، الفهم الفلسفي الديني، والفهم الديني المحض، ولاشك أن الأمر غير هين لأنه يتعلّق بالقرآن الكريم، والكتاب المقدّس، فإذا كان التأويل في الفكر الإسلامي لا يخرج عن دائرة التطابق بين النقل والعقل إمّا توفيقا أو تلفيقا، فإن ذلك لم يؤد إلى قطيعة ولا إلى اتفاق عبر مراحل زمنية كلامية أو فلسفية أو صوفية أو أخلاقية ويزداد الأمر خطورة وتعقيدا كلما حاولنا إخضاع الجانب العقدي الغيبي إلى ما ينتجه الفكر الإنساني المعاصر دون أن نهمل هنا الاجتهادات الفقهية على قلّتها، والنظريات الحديثة على كثرتها.

تبدأ المنطلقات الفكرية في التأويلية الغربية الحديثة من الذات والموضوع كرومانسية شلاير ماخر وظواهرية هوسرل، ومنطلقات تاريخية، كما نجدتها في وجودية هايدغر، وذلك يمثل بحق أزمة العقل الأوربي مع ذاته تارة، ومع الله تارة أخرى من خلال الأطروحات الإيديولوجية التي يتبناها العقل الأوربي

<sup>١</sup> أستاذ مساعد شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة الجزائر

العلماني أو الوجودي أو الشيعوي، بينما الأمر يختلف في الفكر العربي سواء منه القديم أو الحديث، حيث نجده يبحث في التوفيق بين الحداثة والموروث، مع الإشارة إلى أنّ الفكر الغربي القديم لم تكن لديه هذه المشكلات لأنّ المعنى المبحوث عنه في الموروث العربي الإسلامي كان المعنى التكليفي، سواء منه التكليف الشرعي، وهذا هو جوهر الخطاب الفقهي والتفسيري، أو التكليف الذي هو الالتزام الإبداعي، وهذا هو الخطاب النقدي المتعلّق بالشعر والنقد القديمين، وهنا يظهر الاختلاف والتعارض جليا حيث يختلف الإشكال التكليفي العربي على الإشكال التأسيسي الغربي الذي هو إشكال عقيدة وحيرة في أمر الوجود والعالم والمقدس من خلال التّصوُّص الفلسفية أو المقدسة بامتداد عن القصد والغاية والمصير بحثا عن الحقيقة، فتطور التأويل في جميع الاتجاهات الهرمونطيقى والسيميائي... فانشطرت الحقيقة إلى حقائق، والدلالة إلى دلالات.

إنّ الأفكار السابقة تدعونا إلى رصد أهم الآراء والنظريات التي وُلِدَتْ مع التأويل كمصطلح وكمفهوم عند اللاهوتيين والمسلمين علما أنّ المقاربة والمقارنة لا تخلو في كثير الحالات من التناقض، التناقض الذي نجد له مبررات، ولا يهمنا قبول أو رفض تلك المبررات، فالتأويل هنا محرّك الأساس العقل وطبيعة العقل ليست واحدة عند بني البشر.

إنّ البحوث الأكاديمية هي بحوث تراكمية ولهذا لا يمكننا الانطلاق في دراستنا إلّا عندما نتوقّف عند الدّراسات السابقة لموضوع التأويل عموما، يقول نصر حامد أبو زيد: "تعدّ الهرمينوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدليّ مادّي نقطة بدء أصيلة للتّنظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ لا في النّصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني". ومن الدّراسات السابقة للتأويل نذكر:

- جورج فوزدورف وهو من أحد أهم مؤرخي الهرمينوطيقا حيث يربطها بأبعادها الفلسفية متمثلة

في:

Le mot herméneutique aujourd'hui , parmi les philosophes fait partie du jargon les usages seraient souvent incapables de définir avec précision les termes de mot date d'antiquité grecque , et l'herméneutique est enseignée , en tant que dixipline , de puis des siècles , dans les universités protestantes<sup>(١)</sup>.

- عادل مصطفى الذي هو بدوره يعلّل الخلفيات المعرفية للتأويل سواء الفلسفية أو الثقافية الغربية منها وغيرها: "تمّة عدّة تعريفات مختلفة للهيرمينوطيقا كما تطوّرت في الأزمنة الحديثة منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل وبخاصة مبادئ النصّ القويم"<sup>(٢)</sup>.

- روبرت. س. هولاب؛ إن الفهم المعاصر للهيرمينوطيقا عند هذا المفكر قاده إلى: "تطمح إلى إبراز المعنى الأصلي لنصوص في التراث الأدبي الإنساني وتراث الإنجيل من خلال تقنيات خاصة"<sup>(٣)</sup>.

- بول ريكور يتحدّث عن أصل الهيرمينوطيقا: "وليس من غير المفيد لفهم النصّ، ولفهمه انطلاقاً من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول..."<sup>(٤)</sup>.

- الذات عينها كأخر حوصلة فلسفية لهذا المفكرّ يطرح فيه الأسئلة المحورية في فلسفته التأويلية مثل من أنا؟ من أكون؟ ماهي هويّتي؟ ماهو وجودي؟ وعلى الرّغم من أنّ هذه الأسئلة طرحت قبله عند سقراط، ديكارت، إلّا أنّ محرّك الدّين عند ريكور يميّزها.

- دراسة قدّمها شارلز ريجان من جامعة شيكاغو عرض فيها حياة وفلسفة بول ريكور وعدّة حوارات معه حول الهوية الشخصية، الفعل والفاعل، الهوية السردية، الأخلاق والخلقيات.

- ماريو جي فلاديس؛ قدّم دراسة حول نظرية ريكور في التفسير وعدّة أعمال هي: صراع التأويلات، الكتابة باعتبارها إشكالية بالنّسبة للنقد الأدبي والتأويل.

- الخيال والسرد والتأويل في تفكير بول ريكور. -هنري إيزاك فنن، حلّ فيه الأنا إلى الفردية بحثاً عن المنهج من خلال نقد المثالية الظاهرانية.

- الهيرمينوطيقا النقدية، دراسة في تفكير بول ريكور، ويورجين هابرماس.

---

<sup>(١)</sup>- George Gusdrof : les origines de l'herméneutique, Edition Payot, Paris, 1988, P : 19 .

<sup>(٢)</sup>- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٤٥.

<sup>(٣)</sup>- روبرت. س. هولاب: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: خالد التوازني، الجاللي الكدية، المغرب، منشورات علامات، ط١، ١٩٩٩، ص٣٩.

<sup>(٤)</sup>- بول ريكور: صراع التأويلات، دراسة هرمنيوطيقية، تر: منذر عياش، لبنان، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٣.

- برنارد دينور الذي توقّف عند الجوانب السياسية لدى ريكور في كتابه ريكور الوعد والمخاطرة في السياسة.

لقد برز التأويل في الفكر العالمي المعاصر نتيجة أزمة في المناهج بلغت هذه الأزمة ذروتها في مواجهة النصوص لاستخلاص بدائل للإيديولوجيات المهزومة أو المتجاوزة أو المأزومة، وهنا لا يجب أن نهمل جانباً على حساب جانب آخر -الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي، الجانب الاجتماعي، الجانب الفكري- وتكفى الإشارة إلى الاشتراكية المهزومة والوجودية المتجاوزة، والرأسمالية المأزومة.

وبالتالي فإنّ موضوع التأويل لا يمكن تناوله إلا وفق ما تفرضه خطابات المناهج من رؤى وأطر فكرية تحاصر من خلالها الفكر النقدي وتدخله في أنساق فكرية أوسع تتجاوز موضوعاً بعينه، وتتجاوز هذا النقد إلى قضايا الوجود والإنسان والله من خلال قيم الحق والخير والجمال على أنها قيم مطلقة ولكنّها في الآن نفسه قيّم نسبية تدور بعد ذلك إلى المطلق، حيث تتحول إلى النسبية في حركة دائرية غير منتهية ولا منتهية كما ترسمه خطة مبادئ التفكيك أو الدائرة الهيرمينوطيقية.

من كل ما سبق لا يزال موضوع تأويل النصّ الديني يحتل موضوع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى اليوم، وهنا أصبح موضوع التأويل على أنه إشكال فكري جوهرى ذو بعد حضارى، نظرحه في إطار رؤية متوترة أفرزها واقع منهجي مأزوم كان نتيجة أزمت مجموعة من المناهج الغربية التي كانت دائماً مصدر تقليد أو إبداع في الفكر الإسلامى مع شبه تجاهل لتراث أقل ما يقال عنه أنه ضخّم.

وهنا وجبت الإشارة إلى ما صاحب هذا التقليد من انحراف مجال قراءة التراث أحالتنا على عدم القدرة على فهمه بشكل ملائم وبالتالى عدم القدرة على تطويره، هذا لا ينقص من قيمة المدرسة الإسلامية في التأويل التي قادها علماء الأصول والتفسير واللغة والبلاغة وهنا نشير إلى أن التأويل كان منهجاً علمياً صيغ في نظريات خدمت أهدافاً مرحلية إلا أنها أصّلت لقواعد ثابتة بقيت مسلمات لتراث حضارى ضخّم ظل صامداً لأكثر من خمسة عشر قرناً.

إن العقل العربى في تاريخه هو عقل صقلته سلطة النصّ، النصّ الذي هو أساس معرفى عقدي موجه لآليات التفكّر والتدبّر، وبمنظرة متفحصّة لتاريخ الفكر الإسلامى نرى أن بعثة النبي ﷺ تركزت مبدأ الشفهيّة بما هي امتداد ثقافى -ثقافة المشافهة والرواية- في تناول النصوص، وهذا في حدّ ذاته تكريس لسلطة النص من خلال سلطة "النص القرآنى"، حيث نرى أن النص الذي هو وحى تولى بنفسه مجابهة الخصوم من المنكرين له وغداً محور ذلك الصراع الذي تجسّد في شكل -معارك عقيدية- ويبرز هذا جلياً من خلال التحدى الإعجازى.

وهنا تبلورت رؤية جديدة تمثلت في اكتساب النصّ القرآنى مركزية في إدارة هذا الصّراع في مقابل محورية الأشخاص والمصالح -أقصد هنا عالم السياسة- حيث النظر موجه إلى التأمّلات العقيدية

والبيانية، هذا كله أعطى للنص القرآني أهمية من حيث أنه مصدر سماوي، هذه الأهمية جعلت الحضارة الإسلامية تسمى بحضارة النص<sup>(١)</sup>. كيف هذا؟

إن كل إنجاز في الحضارة العربية الإسلامية كان قائماً على مرجعية النص القرآني والحديث - باعتباره نصاً - وهنا لا بدّ من الإشارة بسرعة إلى قضية الخوف على -النصين القرآن والحديث- من التحريف أو الضياع أو النسيان، هذا السبب وغيره كان المحرك الأساس لأي عمل علمي على صلة باللغة العربية والتي هي لغة النص المقدّس، من هنا نشأت صلة بالفهم العقائدي والتشريعي الذي هو قائم مرة أخرى على مبادئ اللغة العربية انطلاقاً بالمبادئ اللفظية المعجمية وانتهاءً إلى المبادئ الدلالية دون إهمال للقواعد النحوية والإعرابية والصرفية والبلاغية.

من هنا كان النص القرآني ركيزة الإنجاز التراثي بما هو (نص/لغوي)، هذه الثنائية في الفكر الإسلامي فجرت إشكالية عميقة هي إشكالية الفهم ومعرفة المقصود من القول للغوي أو الكلام للغوي، هذا كله أوصلنا إلى إشكالية التأويل من حيث أنها ممارسة بسيطة من خلال التعرف على التأويل للغوي العربي كخلفية معجمية أساسية بالنسبة للغة القرآن الكريم، حيث هو نقطة ارتكاز لمختلف التناولات المعرفية داخل تاريخ المعرفة في التراث العربي، لا من خلال عصر التدوين حصرياً، كما قال به محمد عابد الجابري<sup>(٢)</sup>، لأنّ الأهمية تكمن في حفظ النصوص وتدوينها كمتون مرجعية إبان ذلك العصر.

في المقابل وبالذهاب نحو الفكر الغربي نجد أن التأويل ارتبط بظاهرة الإبداع حدث في الماضي وتجذره كقاعدة لتأويل ممارس، لكن مع موضوع راهن معاصر، وهذا أساس ارتكز عليه غادامير في منهجه محللاً فهم التراث "منطق الافتراض المسبق يعتبر أن قبل النص يوجد نص آخر، نص قبلي، وقبل الفهم، هناك فهم آخر، فهم قبلي، وقبل التأويل، هناك تأويل آخر تأويل قبلي، هذه التأسيسات تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي، وأن النصوص التي يقرؤها المؤول ليست مواضيع أو نصوصاً مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات قراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي وعليه ينخرط التراث (Tradition) بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلسفي هي قراءة وتأويل للتراث، ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ"<sup>(٣)</sup>.

فالتأويل عند غادامير هو فن الفهم، لاسيما فهم النص الأدبي والفكري، ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تأويلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" والتي يعرفها شلايرماخر بأنها:

(١) - نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي-، بيروت- لبنان، ط ٣، ١٩٩٦، ص ٩.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٨، ٢٠٠٠- ص ٥٦.

(٣) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي- لبنان، ط ١- ٢٠٠٢- ص ٤٠.

"اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص"، هذا المفهوم حاول غادامير تطويره استناداً إلى مقولات هيدغر عن الفن والتأويل بالنتيجة هو محاولة تمثل الخطوات الذهنية التي سار عليها النصّ، وهو أيضاً محاولة للتمثل مع لحظات نشوء النص<sup>(١)</sup>.

هنا يطل علينا بول ريكور بقاعدة حاسمة في تاريخ الفكر العربي حيث يرى في التأويل خاصية الامتلاك L'appropriation ذلك أن التأسيس الفلسفي للذات لا ينفصل عن التأسيس الفلسفي للمعنى<sup>(٢)</sup>. إن بول ريكور يرى أن الفهم يمرّ عبر ثلاث مراحل هامة وأساسية ومتتالية:

١- المرحلة الفيونومينولوجية.

٢- المرحلة الهيرمينوطيقية.

٣- المرحلة الفلسفية.

أما في الفكر الغربي فالتأويل ليس منهجاً حديث النشأة بحكم أنه قد تم الاشتغال به منذ القديم في قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها ضمن مصطلح الهيرمينوطيقا والذي أخذ حظاً وافراً من الدراسات الإسلامية، حيث نرى اهتماماً متزايداً وعميقاً نلمسه من خلال مجموعة من المؤلفات التي نلمس بصمات واضحة للمنهج الهيرمينوطيقي، فنذكر التلقي والتأويل لمحمد مفتاح، والتراث والتجديد لحسن حنفي، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل الغربي لمطاع الصفد، والإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي وعادل مصطفى، ومصطفى ناصيف، وسعيد يقطين، ومؤلفات نصر حامد أبوزيد، وفقه الفلسفة لطفه عبد الرحمن... وغيرها كثير من المشاريع القوية في البناء النظري والقوة المنهجية التي تحاول رسم معالم نظرية التأويل في ثقافتنا<sup>(٣)</sup>.

إنّ هذا الالتحام بين الفكرين الإسلامي والغربي هو نتيجة لاستغراق مجموعة من المناهج الغربية داخل الفضاء الفكري الإسلامي مع عدم القدرة على تجاوزها -وحسب نظرنا- هذا راجع لعدم قدرة الفكر الإسلامي، خاصة المعاصر منه، على إبداع منهج أصيل يتعامل مع الظاهرة أيّاً كان صنفها ونوعها في إطار الحضارة الإسلامية.

(١) مجلة فكر وفن: العدد ٧٥- حسين الموازي- بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير- ص ٥٠- ٥١ (بتصرف).

(٢)- مجلة العرب والفكر العالمي- العدد ١٢- عبد الله عازار- بول ريكور ماهو النص؟ ترجمة.

(٣)- مجلة فكر ونقد: العدد ٩٢-٢٠٠٧- يوسف بن عدي- جدلية النص والتأويل- ص ٩١.

## الهرمينوطيقا: المفهوم والبدايات

اسراء معطي عبد الرضا<sup>١</sup>

### المقدمة

مصطلح الهرمينوطيقا Hermeneutics الذي ينتهي بالمقطع ics يشير في الأصل إلى نوع من العلم او المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، تماما مثلما تستعمل مصطلحات من قبيل: logic العلم المنطق او physics علم الفيزياء لنشير الى نظام او مجال معرفي معين، مع ذلك فان الهرمينوطيقا، فيما يرى بعض الباحثين، قد أصبحت الآن مدرسة فلسفية تدل على توجه فكري وليس على مجال معرفي، واذا كانت المدارس الفلسفية تتحدد بالمقطع ism من قبيل قولنا: positivism الوضعية او existentialism الوجودية..... الخ، فأنا يمكن بطبيعتنا ان نتحدث الآن عن الهرمينوطيقية المعاصرة contemporary hermeneuticism باعتبار ان الهرمينوطيقا قد أصبحت الآن قادرة على ان تؤسس نفسها كنظرية فلسفية في عصرنا، وان تطرح توجهها فكريا ينظر الى التفسير باعتباره مشكلة تتعلق بالعلم والتوجه المعرفي الذي أصبح يتطلب التفسير كضرورة معرفية<sup>(٢)</sup>. وبقدر تعلق الامر بالتفسير، فغالبا ما اختلط مفهوم الهرمينوطيقا مع مفهومي التاويل والتفسير. ومن اجل توضيح اكثر لهذا المفهوم، اخترنا البحث في هذا الموضوع مفاهيميا و تاريخيا، عبر بحث قاموسي عن دلالة المصطلح ومدى تقاربه وابتعاده عن معني التاويل والتفسير، وعبر بحث تاريخي في تتبع جذوره الفلسفية والدينية والتي كانت بمثابة منطلقات ومرجعيات معرفية للصياغة المفاهيمية لمعنى الهرمينوطيقا.

---

<sup>١</sup> جامعة الكوفة

<sup>(٢)</sup> ينظر، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، سعيد توفيق، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ص

## مفهوم الهرمينوطيقا (Hermeneutics):

تأتي كلمة هرمينوطيقا لغويا من الفعل اليوناني Hermeneuain ويعني (يفسر) والاسم Hermeneia ويعني (تفسير)، ويبدو إن كليهما يتعلق لغويا بالإله (هرمس Hermes) <sup>(١)</sup>، رسول آلهة الأولمب الرشيح الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الإلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة <sup>(٢)</sup>، إذ كان يمثل الوساطة بين الكائنات الخالدة الموجودة وبين العالم الفاني المتمثل بالبشر حيث كانت لديه القدرة على إيصال تلك الرسائل إلى البشر.

وما يسمى بالتفسيرية أو الهرمينوطيقا والمعنى الدقيق لهذه الكلمة هو فن تفسير النصوص (Interpretation) ولاسيما من خلال مجموعة ثابتة من القواعد، وفنون الصنعة، كالقواعد النحوية أو أسس الأبنية البلاغية الخاصة بكل لغة، إلى جانب وجود نظرية أدبية أو قانونية أو دينية تحكم مسار التفسير <sup>(٣)</sup>، ويعد التفسير أحد العناصر الأساسية الملزمة لتكوين نظرية هرمينوطيقية متكاملة، ويعتبر من أكثر الأفعال المعبرة عن جوهر التفكير الأنساني، حتى يمكن أن يعتبر أن الوجود ذاته قد لا يكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة <sup>(٤)</sup>.

وقد أعطيت الصيغة فن التاويل لترجمة كلمة Hermeneuti، تمييزا لها عن التاويل بمعنى Interpretation، إذ الملاحظ أن البعض يفضل تعريبها بعلم التاويل ويفضل البعض الآخر تعريبها بالتاويلية أو أيضا الهرمينوطيقا <sup>(٥)</sup>.

---

(١) جملة آراء قديمة تصعد إلى هرمس الذي يطلق اليونان اسمه على الإله المصري تحوت، وهي مبسطة في كتب مصرية ويونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها على وجه اليقين، وأوضح ما تكون في السحر، وصنعة الكيمياء، وبخاصة في العصر الهلنسي، والقرون الوسطى، ويعد أهل الصنعة هرمس استاذهم الأول، ينظر، مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣، لا. ط، ص ٢٠٧.

(٢) ينظر، مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٤، كذلك ينظر، التاويلية والفن عندهانز جورج غادامير، هشام معافة، منشورات الاختلاف، ط ١، الجزائر، ٢٠١٠، ص ٢٠، وصفاء عبد السلام علي جعفر، الهرمينوطيقا (الأصل في العمل الفني) دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠، لا. ط، ص ٢٣.

(٣) ينظر، عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنكليزي وعربي، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط ٣، لوجمان، ٢٠٠٣، ص ١١٢.

(٤) ينظر، جعفر، صفاء عبد السلام، الهرمينوطيقا (الأصل في العمل الفني)، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٥) ينظر، الزين، محمد شوقي، تاويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٩.

ويأتي تمييز معنى التأويل عن الهرمينوطيقا في أن معنى التأويل: مأخوذ لغة من الرجوع وهو آل اليه أولا وما آلا، بمعنى: رجع، وعنه: ارتد وأول الكلام وتأوله: تدبره وقدره وفسره.

واصطلح علماء السلف على معنى التأويل فقيل: ((هو تفسير الكلام وبيان معناه سواء أكان موافقا للظاهر أم مخالفا له))، وعليه فالتاويل والتفسير مترادفان لكن المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين قد صرفوا لفظ التاويل على: ((أنه صرف اللفظ عن معناه الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقرن به))، ومنهم من علق التفسير بالرواية والتاويل بالدراية<sup>(١)</sup>.

وقد أفادت قواميس اللغة العربية ان كلمة التفسير اشتقت من: ((الفسر. ومعناه: الإبانة والكشف، أو كشف المغطى، وفي بعض المعاجم غايرت ما بين المشتق والمشتق منه، فقالت الفسر: كشف المغطى والتفسير: كشف المراد من اللفظ المشكل))، والخلاصة في هذا: أن ((مفردة التفسير استعملت في اللغة بمعنى الكشف الحسي، ثم بمعنى الكشف عن المعاني الكلامية، وكثر في الاخير وشاع))<sup>(٢)</sup>. وكذلك التفسير في الاصل هو ((الكشف والاطهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة))<sup>(٣)</sup>.

فيما يتصل بالتأويل ((فهو في الاصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكاتب والسنة، مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت ان اراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان اراد اخراج المؤمن من الكافر او العالم من الجاهل كان تأويلا))<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن رشد: ((التاويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه، او لاحقه او مقارنه، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي)).

واذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لا بد من اخراج النص من دلالاته الظاهرية الى دلالاته الباطنية بطريق التاويل،

(١) ينظر، منصور، عيد القادر، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٧٤

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٢

(٣) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، ط ١، لا. ت، ص ٣٨

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٣

فالظاهر هو الصور والامثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي الا لاهل البرهان، والتاويل هو الطريقة المؤدية الى رفع التعارض بين ظاهر الاقاويل وباطنها<sup>(١)</sup>.

والفرق بين التفسير والتاويل أن أكثر استعمال التفسير في الالفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التاويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه أو لصرف النظر عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والافهام وهو يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو اظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا، تقول: فسرت الكلمة وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالاتها ومطالبها<sup>(٢)</sup>.

وتتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تاويل بأنها ذات كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutique ومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحا "فلسفيا" في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمبحث (ontology)، وبهذا المعنى اذا تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي - الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، و يأتي ارتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملا رئيسا للدلالة المطورة بواسطة الفهم<sup>(٣)</sup>، وتحديدًا "منذ أن اصبحت انطولوجيا الفهم عند هيدجر هي الطريق الاقصر الى الحقيقة، وبهذا لا تبحث الهرمينوطيقا عن وجود المعنى من خلال النص فحسب وانما عن معنى هذا الوجود ايضا<sup>(٤)</sup>." وقد ظهرت ثلاثة اتجاهات في تفسير معنى (هرمينوطيقا) من حيث يمكن القول بان الفعل (Hermeneuein) والاسم المشتق منه (Hermeneia) يتخذان اتجاهات ثلاثة في الاستعمال اليوناني وهذه الاتجاهات هي كما يأتي:

(١) ينظر، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج١، ١٩٨٢، لا. ط، ص ٢٣٤

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٤

(٣) يطلق الفهم على ادراك موضوع التفكير وتحديد واستخلاص المدلول من الدال عليه، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فان لم يحصل معناه في النفس بالقوة او بالفعل كان كالألفاظ اللغات الاجنبية تسمعها ولا تدرك معانيها، وجملة القول ان الفهم هو (تصور المعنى من لفظ المخاطب) تعريفات الجرجاني، او هو حسن تصور المعنى والفهم مرادف للادراك ولقوة الذهن التي هي (استعداد تام لادراك العلوم والمعارف بالفكر) تعريفات الجرجاني، وجودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم) واعلى درجات الفهم ان تعلم ان ما تصرح بفهمه لا يمكن ان يكون الا كما فهمته، وهو بهذا المعنى مرادف للعلم اليقيني. ينظر، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ١٧٠

(٤) ينظر، ناصر، عمارة، اللغة والتاويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣١

١- القول: to say اوالتعبير من خلال الكلمات، ويعود هذا المعنى الى ان(هرمس) قد تلقى الالهام من الالهة وبأقواله الملهمة مفسرا لها.

٢- التوضيح: To explain كما في توضيح موقف ما، فالتوضيح او التعبير هما شكلان من اشكال التفسير، أي توضيح ذلك الشيء وجعله معقولا، بمعنى ان المفسر لموقف ما عليه ان يفهم مقدا الموضوع والموقف الخاص بالنص وهنا يبرز (الدور الهرمينوطيقي).

٣- الترجمة: كما في الترجمة من والى لغة أجنبية<sup>(١)</sup>، وذلك ان الترجمة تمثل قلب الهرمينوطيقا لانه يعتبر المترجم الاساس الذي يربط بين النص والادوات النحوية والتاريخية المستخدمة فيها<sup>(٢)</sup>.

وقد أطلق عليها أيضا (فن التأويل)، وذلك لدلالاتها قبل كل شيء على ((ممارسة فكرية دليلها الالية او الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللفظ الذي يدل على التقنية، ويتخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسير والتاويل ويشتمل طبعا على فن الفهم كأساس ودعامة له والضروري عندما لا يستعاب دلالة الشيء بصورة صريحة دون لبس))<sup>(٣)</sup>.

وهذا يحيل الى معنى اخر للهرمينوطيقا بأنها(فن القراءة) أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها، وبذلك استخدم منهج التفسير في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان احدهما هو المعنى الظاهر والأخر هو المعنى الخفي او المستتر او الباطن<sup>(٤)</sup>، وخصوصا عندما استعمل التفسير بشكل واضح من اجل تفسير الكتب الدينية التي كانت تعتبر الوحيدة التي يسمح في ان تفسر، ولكن فقط من اجل الوصول إلى المعنى المختفي داخل النص من اجل الوصول إلى الحقيقة المتخفية.

وهكذا تطورت تعريفات الهرمينوطيقا عبر الازمنة الفلسفية لتشير الى المعاني الاتية:

- ميثودولوجيا فقه اللغة العام
- نظرية تفسير الكتاب المقدس

---

(١) جعفر، صفاء عبد السلام علي، الهرمينوطيقا الاصل في العمل الفني، مرجع سابق، ص ٢٥  
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧، وكذلك ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي العربي، المكتبة الفلسفية، دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٢٠-٢١  
(٣) غدامير، هانس جورج، فلسفة التأويل-الأصول-المبادئ-الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٦١.  
(٤) عبد زيد، عامر، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، ابن النديم للنشر، لتوزيع، الجزائر، ط١، ٢٠١٢، ص ١٠٨

- علم كل فهم لغوي
- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية (الروحية) (Geisteswis Senschaften)
- فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي
- انساق التأويل (سواء الاستجماعي او التحطبيي) التي يستعملها الإنسان إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز.

وبوسعنا ان نطلق على هذا الترتيب، التأويل الإنجيلي، والفقهي اللغوي والعلمي والإنساني والوجودي والثقافي، ويمثل كل تعريف وجهة نظر يمكن من خلالها النظر الى الهممينوطيقا وبخاصة اتجاها إلى تأويل النصوص<sup>(١)</sup>، اذ يمثل كل تعريف وجهة نظر لما كان سائدا في تلك المدة من توجه فكري.

---

(١) ينظر، عادل، مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهممينوطيقا، مرجع سابق، ص ٦٦.

## المهرمينوطيقا في الفكر اليوناني:-

### أولا: أفلاطون:-

لقد طبق اليونان بأمّتياز التاويل بمعناه التفسير على الاساطير والشعر والفلسفة، اذ كانت الفلسفة منذ بدايتها شكلا من اشكال التفسير العقلاني والروحاني لما ورد فيها، وما كانت الفلسفة الاولى الا محاولات للجابة على التساؤلات التي اثارتها عن أصل الكون ونشأته فقد استعمل أفلاطون كلمة تاويل بمعنى تفسير كلمات الالهة، ونظر الى الشعراء على انهم مفسروا و مترجموا الالهة<sup>(١)</sup>.  
إذ تعد محاوره أيون من اهم المصادر التي نهل منها اعلام الهرمينوطيقا على مر التاريخ لهذا المبحث، وتعود اهمية هذه المحاوره في انها ارسدت التقاليد الاولى للسؤال الهرمينوطيقي حول الجدارة والصناعة فيما يتصل بالراوي، وطرحت الادوار التي يلعبها المؤلف والقارئ، وسلطة النص، والسياق الاجتماعي الذي تشكل فيه، وبحثت في قضايا المعنى والحقيقة والطبيعة والقيمة والانسان، وما يضطلع به من مسؤولية في الحياة، ولعل أهم قضية طرحت في هذه المحاوره هي ذلك السؤال المتعلق بتصوير افلاطون للهرمينوطيقا في محاوره ايون المرتبط بتصوره للغة ولطبيعة العلاقة بين الكلمات والاشياء.

لم ترتبط الهرمينوطيقا عند أفلاطون بالتلاوة الشفوية أو بشرح النصوص أو بالترجمة من لغة أجنبية الى لغة متداولة، ولكنها تنطلق، منذ البدء، من التجربة اللغوية بما هي علامة على وجود الانسان في العالم، وتستشكل المسألة في فضاء المهرجانات والتباري بالقصائد حيث العلاقة متوترة بين الباث- الراوي والمتقبل -الجمهور، وحيث الرسالة تخفي المطلوب وتطلب من المتفرج قدرة على فك الرموز من أجل تحصيل الفهم، يؤكد أفلاطون أن الهرمينوطيقا فنٌّ، وإن الماهر فيها هو الذي يظهر في أحسن صورة، ويجعل من المعنى هو مقصده الأسنى بقوله على لسان سقراط ((إن فهم هوميروس ليس مجرد حفظ كلماته عن ظهر قلب، ولن يتسنى لإنسان أن يكون راوية قصائد ملحمية

(١) ينظر، معافة، هشام، التاويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢١

ما لم يفهم المعنى الذي يرمي إليه الشاعر، لأن الرواية ينبغي عليه أن يؤول عقل الشاعر لمستمعيه وما كان له أن يؤوله حق تأويله ما لم يعرف ما يعنيه<sup>(١)</sup>.

وهكذا قد ارتبطت الهرمينوطيقا عند أفلاطون بالشعر والرواية، وهو الامر الذي يتطلب الاتقان في الحديث عن الآخرين، وحسن التقديم، والقدرة على بلوغ درجة الاتحافات الهومرية، والمهارة في تأويل نقاط الاتفاق بين سائر الشعراء، فمنذ اللحظة الاولى يظهر الهرمينوطيقي كرجل اختصاص، ومتبحر في قطاع معين، وهو ما يختلف عن الفيلسوف كباحث عن الكلي، ومدعي المعرفة المطلقة التي تشمل المؤتلف والمختلف بين المجالات جميعها، فان الفن الحقيقي هو الذي يكون أبعد عن التمويه والخيال، قريبا " من الحق والجمال والخير، وبالتالي ينبغي أن يكون الشعر متجها " نحو حث الانسان على فعل الخير، وتصوير المرء بشكل ملائم وجعله قدوة لغيره، كما أن الحب هو القوة الفنية الابداعية والخالقة التي يشترك فيها الفن مع الفلسفة، لذا فالسؤال الذي يعالجه أفلاطون بعد ذلك هو قواعد هذا الفن الذي يسمى هرمينوطيقا، ويطرحة على النحو التالي: هل الهرمينوطيقا فن يتقنه المؤول عن حرية أو إن ذلك يتم على وفق قواعد؟ هل هذه القواعد خاصة بقطاع معين أو انها كلية؟ هل هي ثابتة أو متغيرة؟ فيجيب عن ذلك بقوله ((لو كنت قادرا" على ان تتحدث عنه وفقا" لقواعد الفن لكان تسنى لك أن تتحدث عن بقية الشعراء، فالشعر كل (لايتجزأ). . . . انه عندما يكتسب انسان معرفة فن بكليته فان بحثه في الجيد والرديء يكون أمرا" واحدا" بعينه))<sup>(٢)</sup>.

وهنا يعلن أفلاطون، على خلاف القراءات السائدة، بأن المؤول له درجة الفيلسوف، وإنه يرتقي إلى مرتبة الحكيم شريطة أن يقلع عن التعامل مع اختصاصه على أنه علم ويمارسه كونه فنا، وينبغي كذلك ألا يكون هذا الفن مقتصرًا على موضوع دون آخر، ومقيدا" بقواعد، وإنما يجب أن يكون كليا" وعن موهبة ومهارة عاليتين يتجلى فيهما الذوق والحس المرهف المعبران عن الحرية الإنسانية في أعلى درجاتها، وفي عين المسألة يقول ((:إنما أنتم الحكماء معشر الرواة والممثلين، وكذلك الشعراء الذين تتغنون بأشعارهم، أما أنا فواحد من سواد الناس يتكلم الحقيقة فقط))<sup>(٣)</sup>.

(١) أفلاطون، محاوراة أيون، ترجمة عادل مصطفى، نقلا عن كتابه فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٤٨٠

(٢) أفلاطون، محاوراة أيون، مرجع سابق، ص ٤٨٠

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٤-٤٨٥

إذا فالفرق بين الفيلسوف والهرمينوطيقي على وفق افلاطون هو أن الأول ينشد الحقيقة ويسلك في سبيل ذلك منهجا "يسير فيه على وفق خطوط مستقيمة، بينما يطلب الثاني المعنى وقلمًا يظفر به لصعوبة الفن الكلي الذي يؤدي إليه، إن الهرمينوطيقيًا ليست التأويل، وعلاقتها به هي مثل علاقة النوع بالجنس وذلك لعدم لتقييد بقوانين صارمة وقوالب ضيقة تمنع الراوي من ترسل الكلام والاستطراد المتكرر والتأويل اللامتناهي ومن الافادة والإضافة والتوسع والتبخر في الموضوع الذي يتحدث عنه، خاصة وهو يوظف اللغة والخيال والسرد ويستلهم روح الخلق من عالم السماء المليء بالالهة، وقد جاء على لسان سقراط ((كثيرة هي الاقوال البليغة التي يتحدث بها الشعراء عن أفعال البشر، غير أنهم لايفرغون قولهم بواسطة أي قواعد فنية، إنهم ببساطة مدفوعون إلى نطق ما تمليه عليهم الهة الشعر دون غيره))<sup>(١)</sup>.

وهنا يمكن ان نقول إن اعتبار العلاقة بين الكلمات والاشياء عند افلاطون جاءت نتيجة الاصلاح والمواضعة، وليست نتيجة الضرورة والقانون الوجودي، فقد يعطى للشاعر فسحة من الحرية لكي يؤثت بالكلام، ويبني عالما "يتجاوز به العالم المرئي الذي لا يرضى عنه نحو دنيا التصور والخيال والإمكان، ألم يقل هونفسه في محاوراة الطيماوس ((إن العلم يأتي عن طريق التعليم أما التصور الصحيح فيأتي عن طريق الإقناع))<sup>(٢)</sup>؟.

واخيرا يبقى التساؤل عن دليل التأويل، وعن التأثير على المستمعين وأفق الانتظار وجماليات التلقي، واهتداء الى ملكة الذوق التي تساعدنا على الحكم الأفضل، وتمييز الجيد من الرديء، وتمجيد الإلهام في التجربة الهرينوطيقي، وخاصة في فن الرواية، وأن يفضل الإلهام مع البقاء في حلة اللاوعي، بقول أيونفي النهاية "الإلهام هو الصفة الأنبل بما لا يحد"<sup>(٣)</sup>.

ومن فكرة تمجيد هذا الالهام او الهوس الذي يعده هبة الهية<sup>(٤)</sup>، نستطيع ان نحكم بذلك البعد الميثولوجي الذي غلف معنى الهرمينوطيقيًا عند افلاطون بالاستناد الى قوله ((إن الشعراء ماهم إلا مترجمو الالهة الذين يتلبسونهم مرارا"، أليس هذا هو الدرس الذي أراد الله أن يلقيه عندما غنى

(١) المصدر نفسه، ٤٨٧

(٢) افلاطون، محاوراة طيماوس، ترجمة شوقي داود تمتاز، ضمن المحاورات الكاملة لافلاطون، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لا. ط، ١٩٩٤، الكتاب الثامن، ص ٣٨٤.

(٣) افلاطون، محاوراة أيون، مرجع سابق، ص ٥٠١.

(٤) افلاطون، محاوراة فايدروس، ترجمة اميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، فقرة ٢٤٤-٢٤٥، ص ٦٨

بلسان أسوأ الشعراء أجمل الأغنيات؟<sup>(١)</sup>، وهو الموقف ذاته الذي يتفق عليه في المحاوراة كل من سقراط وايون بالقول ((ان الشعراء المجيدين بواسطة إلهام إلهي يترجمون لنا أقوال الالهة؟))<sup>(٢)</sup>.

### ثانيا: ارسطو: -

جاء ارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) بعد معلمه افلاطون ومد معنى التأويل الأفلاطوني الى مديات اوسع، تمثلت في ثلاثة ابعاد، اولها كان البعد المعرفي متمثلا باهتمامه بالمنطق عبر كتابيه (التحليلات الاولى والتحليلات الثاني)، والاخر كان بعدا لغويا متمثلا في كتابه (العبارة)، والثالث كان بعدا فنيا تمثل في كتابيه (الخطابة وفن الشعر)، وفي البعدين المعرفي والمنطقي اللغوي، أطلق ارسطو على كتابه المخصص للحديث عن (علم الدلالات والمنطق) اسم (بيري هرمنياس Peri Hermeneias) الذي سيصبح فيما بعد يحمل عنوانا: ((حول التفسير - On Interpretation)) والذي سترجمه المترجمون العرب تحت اسم: (العبارة) فقد ميز ارسطو في كتاب (العبارة) بين القضية البسيطة والقضية المركبة، فالاولى تقرر شيئا او تنفيه حول موضوع معين بينما تتألف الثانية من قضايا بسيطة، على ان ارسطو لم يجعل من هذا التمييز بداية للتحليل المنطقي للقضية المركبة، وعندما نتحدث عن منطق ارسطو لا بد ان نذكر (المنطق الجهوي)<sup>(٣)</sup>، الذي هو جزء من اصعب الاجزاء في منطق ارسطو معروض لجهة المقدمات في كتاب العبارة، ولجهة القياس في كتابيه التحليلات الاولى والثانية، فقد ادرك ارسطو ان مفهوم (الضرورة) اذا ما صادفنا للاعلام عن نتيجة القياس تكون هذه الضرورة هي فقط تلك الضرورة التي تربط (النتيجة بالمقدمات) وهي ضرورة افتراضية، ولكن ثمة حالات حيث تعزو في مقدمة مأخوذة بمفردها على الاطلاق، المحمول الى الموضوع على وفق كيفية الضرورة او وفقا لكيفية اخرى مثل كيفية الحدوث<sup>(٤)</sup>.

فالمنطق الجهوي يزيل الالتباس، من حيث تحديد مصطلحنا الخاص، فيما يخص كلمة (ممکن) فنحن نقصد احيانا المعنى الخاص النفي المناقض لكلمة (ممتنع) وبذلك فان الضروري هو (بالقوة) ما هو ممكن فاذا كان القول يضعنا امام ان "الضروري يتضمن الممكن واذا كنا على العكس

(١) افلاطون، محاوراة ايون، ص ٤٨٨

(٢) المرجع نفسه، ٤٩٠

(٣) المنطق الجهوي، هو منطق القضايا الحق، الذي يعتمد الاحكام بكليتها، ولا يعتبر سوى قضية صدقها او كذبها، وليس كميتها، ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، مج ٢، دار عويدات، باريس، ١٩٦٠.

(٤) ((Heath, thomas, logic of aristole, london, ١٩٦٧, p:٢٥))

نريد ان نعارض الاثنين فاننا سنحصر معناهما لنحدده بما هو " غير ممتنع وغير ضروري بما يمكن ان يكون غير ممتنع ولكن الذي يمكنه ايضا ان لا يكون غير ضروري فسنكون في الحالة الاولى امام ممكن محض وفي الحالة الثانية امام ممكن مثنوي وان التباسا كهذا يخيم فوق كلمة حدوث<sup>(١)</sup>. فهو يؤخذ من جانب بمثابة النفي المناقض للضروري "غير الضروري"، غالبا ما نقصده به ايضا ما يدل في ان واحد على ما يمكن ان يكون اولاً يكون<sup>(٢)</sup>.

وعليه فان مفهومي (الممكن والحادث) عند ارسطو غير متميزين، فيجوز استعمال الممكن - الحادث، بدون تمييز الاولى مكان الاخرى، فلو قلنا: (الحكيم سعيد بالضرورة، ومن الضروري ان يكون سعيدا)، فنلاحظ من خلال التعبير اننا مع التعبير الثاني لا نعود امام مقدمة اولية، بل امام مقدمة مركبة، تشمل عبارة تقديمية تلعب بذلك دور الموضوع في المقدمة الاجمالية، بينما التقرير الذي يعطى للصيغة طابع مقدمة صحيحة او باطلة يكون محمولا في العضو الاخر من الجملة الذي يلعب اذن دور المحمول بالنسبة لهذا الموضوع، فالتساؤل عما اذا كانت من الضرورة و الامكانية في الامور ذاتها او فقط في فكرنا والخطاب الذي نعبّر عنه مسألة (فلسفية كبرى)<sup>(٣)</sup>. وعليه يقرر ارسطو ان الكيفيات هي من الوجود وليس منا فقط، فهو حقا يدخل (الممكن) في صميم الاستياء بالذات، عندما يضع فيها (القوة)، وهو كذلك يضع فيها (الضرورة) عندما يرى (الجوهر) كانه النعت الضروري، موضوع التعريف، ففي صياغته للقياس كانت النتيجة تعلن تارة بكلمة (يلزم ان) وتارة تتضمن الاعلام الجهوي (بالضرورة)<sup>(٤)</sup>، أي هناك تأويل خارجي وتاويل داخلي، و ارسطو يستعمل هذين التعبيرين كأنهما مترادفين تماما<sup>(٥)</sup>، وعندما يدخل ارسطو (القياسات الجهوية) في التحليلات الاولى في نظريته، انما يميز بين ثلاثة اشكال للاسناد: الاسناد العادي -والاسناد الوجوبي -الاسناد الممكن ففي

---

(١) منطق ارسطو، التحليلات الاولى، تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٠، ص١٠٥

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧

(٣) ينظر، زيدان، فهمي، المنطق نشأته وتطوره، بيروت، ط١، ١٩٧٧، ص٣٨-٣٩

(٤) ينظر، ابن رشد، ابو الوليد، تلخيص العبارة لارسطو طاليس، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا. ط، ١٩٧٨، ص٥٢-٥٣

(٥) المصدر نفسه، ص٣٩

(المقدمات الجهوية) يتبنى ارسطو التاويل الخارجي لكيف، وفي (القياس الجهوي) يميل نحو التاويل الداخلي<sup>(١)</sup>.

فالقياص الجهوي يتميز عن القياص الحملي باستخدام مفاهيم اخرى تضاف الى المقدمات القياصية وهي الضرورة والامكان والاستحالة والمصادفة<sup>(٢)</sup>، وان مسألة استخدام ارسطو الحادث-الممكن-الضروري-المتنع - ظلت موضوع نقاش حتى بعد تطور افكاره المنطقية ومحاولته لسحب القياصات الجهوية على نظرية القياصات التقريرية، وذلك لغرض الخروج من تعقيدات اللغة ب(تاويل داخلي - تاويل خارجي)، جعلت من شرعية القياص نفسها توضع في موضع التساؤل<sup>(٣)</sup>، ومع ذلك فتح القياص الجهوي امام المنطق ميادين جديدة في محاولة التغلب على غموض اللغة ومفاهيم التوسعية، تلك الخطوة سوف يعمل بها فلاسفة لا حقون من حيث التعامل مع اللغة باسلوب رمزي يقفز فوق متناقضات الاستخدام اليومي التقليدي.

ونود الاشارة الى ان اضطلاع ارسطو في مجال الهرمينوطيقا لم يقترن فقط بميلاد علم المنطق كفرع مستقل من فروع المعرفة العلمية والفلسفية بل استطاع ارسطو ان يقطع شوطا لا باس به في التأسيس للبحث الهرمينوطيقي في كتابه الخطابية وفن الشعر.

ففي كتابه (الخطابة) تحدث ارسطو في اوله عن الخطابية وعن علاقتها بالجدل، فكل منهما يخاطب الغير ويحاول اقناعه<sup>(٤)</sup>، فاذا كان سقراط وتلميذه افلاطون حملا على الخطابية والخطباء، فان ارسطو اشاد بهما ورأى فوائد للخطابة، منها (انها تحق الحق وتقر العدل، وأيسر الناس الى الاقناع أكثر من وسيلة العلم)<sup>(٥)</sup>.

وقد عرف ارسطو الخطابية بانها القدرة على النظر في كل ما يوصل الى الاقناع في أية مسألة من المسائل، وعناصرها: الخطيب والموضوع والسامع، وليس لها قواعد في نظره - تطبق على نوع معين من موضوعاتها التي تنوع إلى: استشارية تتسم بالنصيحة أو التحذير، وهدفها العمل للمستقبل، وقضائية تتوجه أما الى الاتهام واما الى الدفاع، وتحدث عن ظلم وقع في الماضي، واستدلالية تتسم بالمدح او الذم، فتكرم او تحقر عملا حاضرا، ومع هذا التقسيم القائم على الزمن، فان الازمنة

<sup>١</sup> (Heath, thomas, op. cit. p27)

<sup>(٢)</sup> ينظر، خليل، ياسين، نظرية ارسطو المنطقية، بغداد، ١٩٧٦، ص١٥-١٦

<sup>(٣)</sup> المصدر نفسه، ٢٢

<sup>(٤)</sup> ارسطو، الخطابية، ترجمة وتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٩٨، ص٥٧

<sup>(٥)</sup> المصدر نفسه، ص٦٢

تتداخل في كل نوع منها، كما تتناول الأدلة التي يبني عليها الخطيب خطابه، وبقدر توفيقه فيها يكون نجاحه، فقسّمها من حيث فنيها إلى نوعين: غير فنية، (مثل، اليمين، الاعتراف، ونصوص القوانين) يفيد منها الأديب في النصيح والتحذير، والالتهام والدفاع، وأخرى فنية من عمل الخطيب مثل ((أخلاق الخطيب التي يكون بها أهلا لأن يصدق، ومدى انفعالات السامعين، ومحاولة اثبات الفكرة بالكلام المقنع))<sup>(١)</sup>، ومنهج الخطابة يستند إلى أدلة، والدليل برهان، والبرهان قياس مضمّر حذفته مقدمته الصغرى أو الكبرى أو نتيجته وفي ذلك ارتباطا مباشرا بالبعد المعرفي للهرمينوطيقا كما نفهمها عند ارسطو، والخطابة تقوم على ركنين رئيسين: الغرض/المقصد/الموضوع، والبرهان الذي يكون به النفي والاثبات وصولا إلى الفهم، واجزاؤه، الاستهلال والعرض والدليل والخاتمة.

وبعيدا عن ذكر تفاصيل الخطابة كما وضعها ارسطو، فإننا نلمس تطورا بمفهوم الهرمينوطيقا عند ارسطو عندما يتحدث عن تكوين الجمل واجزاء الجمل واجزاء الأسلوب داخل العبارة، فرأى أن ((الجمل خالية من التضاد وأخرى مقسمة إلى أجزاء متضادة أو متقابلة))<sup>(٢)</sup>، كما رأى أن ((فصاحة الالفاظ تتحقق من كونها قادرة على الافهام، وعلى أن تحقق المراد من تعظيم المعنى أو تحقيره، وحسنه الواقع على الاسماع))<sup>(٣)</sup>، كما رأى أن ((الاسلوب لا يتحسن الا اذا أجاد الخطباء -وكذا الشعراء- معرفة اللغة اليونانية))<sup>(٤)</sup>، كما قسم الالفاظ المستعملة في الشعر والخطابة من جهة دلالتها إلى عدد من الالفاظ منها ((الحقيقية، والمجازية (المغيرة)، والغريبة والدخيلة))<sup>(٥)</sup>، ورأى أن أنسبها لفن الخطابة الالفاظ الحقيقية أو ما يعرف بالالفاظ المستوية مؤكدا ضرورة مطابقة الاسلوب لمقتضى الحال وتحدث عن المجاز، وعد المبالغة منه، وخلط التشبيه بالاستعارة، ورأى أن ((كثرتهما تستحسن في الشعر لا في الخطابة، لاختصاصه بالتخييل))<sup>(٦)</sup>.

واكثر من ذلك ما نجده في كتابه (فن الشعر)، إذ يمكننا أن نعد هذا الكتاب من أهم الكتب في مجال الهرمينوطيقا عند اليونان، فقد استند في طبيعة الشعر على نظرية المحاكاة، ووافق استاذة افلاطون على أن الشعر ضرب من ضروب محاكاة الطبيعة، الا انه خالفه في طبيعة هذه المحاكاة فهي

(١) المصدر نفسه، ٨٣

(٢) المصدر نفسه، ٨٥

(٣) المصدر نفسه، ٩٧

(٤) المصدر نفسه، ٩٧

(٥) المصدر السابق، ص ١٠١-١٠٢

(٦) المصدر نفسه، ١٠٥

ليست تقليدا حرفيا للطبيعة وانما اعادة خلق لها، واعادة خلق الطبيعة تحتم رؤيتها من الداخل وهي تعمل في اتحاد بين المادة (الهيولي) والشكل، لان الشعر (الفن) سيحاكيها في هذا الاتجاه، وخالف ارسطو استاذة في كون الشعر يحاكي الطبيعة محاكاة خالقه (ابداعية)، فان الطبيعة نفسها لا تحاكي شيئا ورائها، على النقيض مما رأى افلاطون من الطبيعة تحاكي بدورها عالم المثل، ورأى ارسطو في المحاكاة لما ينبغي ان يكون وليس لها لما هو كائن فحسب، وهذا الاتجاه يعطي الفن قدرته على الابداع والخلق، ففي تفسيره للمحاكاة نجده يتجه اتجاها عمليا ذا صبغة تأويلية، فيقول ((ان المحاكاة في الفن ليست محاكاة للجمال المثالي كما يقول افلاطون وانما تقدر قيمة المحاكاة بمقدار ما تبعثه من رضى ومن بهجة في نفوس المتذوقين للفن))<sup>(١)</sup>، كما يتجه ارسطو بالمحاكاة في تفسيرها تفسيراً علمياً يستند فيه الى غريزة او فطرة انسانية ذلك لان الانسان يسره ان يحاكي سواه ويسره ايضا ان يرى المحاكاة التي يؤديها الآخرون بل ان يشهد المحاكاة حتى وان كانت الاشياء التي تحاكي هي مما يبعث الالم<sup>(٢)</sup>، وذلك واضح في قوله ((ان الشعر قد ولده سببان، وان الانسان يفترق عن سائر الاحياء بانه اكثرها محاكاة، وانه يتعلم اول ما يتعلم بطريقة المحاكاة، ثم ان الالتذاذ بالاشياء المحكية امر عام للجميع، ودليل ذلك ما يقع فعلا، فاننا نتلذذ بالنظر الى الصور الدقيقة للاشياء التي نتألم لرؤيتها كاشكال الحيوانات الدنيئة والجنث))<sup>(٣)</sup>.

وهكذا فان تحديد ارسطو لمعنى المحاكاة في الفن والشعر على وجه الخصوص، كان اشارة منه لتعدد معانها بحسب السياق الذي ترد فيه، ولعل اهم اضافة كانت في قصدية المحاكاة كونها ليست نتيجة للواقع، بل ان الطبيعة بما انها القوة المصورة والمشكلة للمادة الاولى، فان الفن بما هو كفاية فهو انتاج واعادة انتاج وابداع لكائنات كاملة الصورة محددة الشكل، قادرة على تحقيق وظيفتها الافهامية والغاية من وجودها<sup>(٤)</sup>.

ويورد ارسطو كثيراً مما يؤسس لمعنى الهرمينوطيقا في كتابه هذا خصوصا ما يتعلق بالمساة والملحمة وربطهما بالبعد الوجودي والمعرفي الذي أسس له في التحليلات الثانية في حديثه عن العلل الاربعة، وما يمكن ان نخلص اليه هنا هو ان المعنى التاويلي الناتج عن تفسير قضية ما، هو ليس

(١) ارسطو، فن الشعر، تر: محمد شكري عياد، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣٥، كذلك انظر، ترجمة عبد

الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، ص ١٢

(٢) مطر، اميرة حلمي، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٨٩

(٣) ارسطو، فن الشعر، المصدر السابق، ص ٣٦

(٤) مطر، اميرة حلمي، دراسات في الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ١٨٩

انتاج قضية ثانية تفسر القضية الاولى وترتبط معها وجوديا، بل ان القضية التاولية هي قضية هرمينوطيقية، بمعنى ان القضية التفسيرية هي قضية اخرى مغايرة تماما، ولها وجودها الخاص بها فهي اعادة انتاج معنى اخر غير المعنى الاولي، وتلكم هي الخطوة التي اضافها ارسطو على معنى الهرمينوطيقا.

### الهرمينوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية: -

أما التأويل بمعناه الديني فقد ظهر من خلال المناهج التي وضعت من اجل تفسير الكتب المقدسة في الديانتين اليهودية<sup>(١)</sup> والمسيحية فقد تنوعت على اربعة انواع هي:

- ١- التفسير اللفظي (الاتجاه الظهوري): هذا المنهج يبين أن هنالك مضمونا "سماويا" مختزنا" في مفردات الكتاب المقدس فهو يسلط الضوء على معنى المفردات وعلى البنية القواعدية للنص.
- ٢- التفسير الاخلاقي: يعمل هذا التفسير على وضع أصول تفسيرية للدروس الأخلاقية التي جرى رسمها في مواضع عديدة من الكتاب المقدس.
- ٣- التفسير التمثيلي: وقد نظرالى الكتاب المقدس في المنهج التمثيلي المجازي للتفسير على انه ذو مستوى آخر من المعنى بحيث يستتر هذا البعد الآخر خلف الأشخاص والأحداث والأشياء وقد أعطي مثال على هذا المنهج نذكر ما يطلق على سفينة نوح من أنها مظهر الكنيسة المسيحية والتي كانت منذ البداية محلا للنظر والعناية الإلهيين.
- ٤- التفسير العرفاني (الباطني، الاشرافي)، هذا النوع من التفسير يسعى إلى ربط الأحداث الموجودة فيه بالحياة الآخرة، وقد كان لهذه المناهج الأربعة - التي يمكن العثور عليها عند فلاسفة العصر الوسيط

---

(١) مصطلح اليهودية ظهر اثناء العصر الهيليني للاشارة الى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادات جيرانهم، وقد سلك هذا المصطلح يوسيفوس فلافيوس ليشير الى العقيدة التي يتبعها أولئك الذين يعيشون في مقاطعة يهودا، اما الاصل العبري (يهودت) فيعود الى العصور الوسطى، وقد اصبحت كلمتا يهودية وتورا كلمتين مترادفتين، ولكن ثمة اختلافات بينهما، فمصطلح اليهودية يؤكد الجانب البشري، بينما يؤكد مصطلح التورا الجانب الالهي، ينظر، المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج ٥، لا، ت، لا، ط، لا، ن، ص ١

في أوساط رجال الدين والمفسرين المسيحيين واليهود - اثر في تنمية العلوم البشرية الحديثة لا سيما في الغرب<sup>(١)</sup>.

### أولا: الهرمينوطيقا في الديانة اليهودية: -

قبل التطرق الى مفهوم الهرمينوطيقا في الفكر اليهودي ينبغي ان نوضح ان هذه الهرمينوطيقا كانت لها علاقة وثيقة مع مصطلح يحمل معنى التفسير في تلك المدة وهو (المدراش)<sup>(٢)</sup>، فاليهود لم يسعوا الى وراء المعنى المتخفي وراء الكلمات، بل رأوا في الكلمات انها تتشكل على شكل محادثة لاتنتهي ولا تصل الى نهاية واستنتاج، الاحين تختتم بالصمت في الله، الذي به يبدأ وينتهي كل شيء، معنى هذا انه لايمكن الوصول الى معنى حقيقي نهائي للكلمات، بل انها مهما فسرت فانها سوف تبقى غير منتهية المعنى، وانها سوف تقود دائما الى اسئلة لايمكن الاجابة عنها، لانها سوف تتعلق بالله، اذن كان تفكيرهم يحمل نمطا ميتافيزيقيا بحثا<sup>(٣)</sup>، فهم ينظرون الى ان قراءة التوراة وتفسيرها، ليس مجرد محاولة لفهم معنى النص الذي هو مجرد وسيلة للوصول الى الفهم النهائي، فهم ينظرون الى النص على انه ليس اكثر من شيء مادي يغلف التوراة التي تحمل في طياتها المعنى الاصيلي للتوراة الالهي اللامحدود والمطلق في غموضه وعجائبه، بمعنى ان هنالك معنى اخر متخفي داخل التوراة، اذا على هذه الرؤية يمكن القول انه لايمكننا الوصول الى الحقيقة الالهية، وستبقى عملية التفسير متواصلة لانهاية لها<sup>(٤)</sup>.

---

(١) ينظر، فعالي، محمد تقي، تفسير النصوص المقدسة في قراءتين (دراسة في الهرمينوطيقا المعاصرة)، ضمن: مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مرجع سابق، ص ١٠-١١-١٢.

(٢) مدراش من الكلمة العبرية (درش) أي (استطلع) أو (بحث) أو (درس) أو (فحص) أو (محص) والكلمة تستخدم للإشارة الى ما يلي:

منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض آياته وكلماته والتوسع في تخريج النصوص والالفاظ والتوسع في الاضافات والتعليقات وصولا الى المعاني الخفية التي قد تصل الى سبعين احيانا وهناك قواعد مدراشية للوصول الى هذه المعاني ومثل هذه المعاني الخفية تذكر دائما مقابل (بيشات) أي (التفسير الحرفي)

ثمرة هذا المنهج من الدراسات والشروح، فالتلمود مثلا يتضمن دراسات مدراشية عديدة بمعنى انها اتبعت المنهج المدراشي ولكن هناك كتبا لاتتضمن سوى الاحكام والدراسات والتفسيرات المختلفة ويطلق عليها اسم مدراش، ينظر، المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج ٥، مرجع سابق، ص ١١٩

(٣) ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر:وجيه قانصو، منشورات

الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧

فقد بين فيلون الاسكندري <sup>(١)</sup> الذي يعد مؤسس الفهم المجازي/الرمزي، وهو الذي طبق هذه الطريقة بصورة مطلقة على كتابات العهد القديم <sup>(٢)</sup> وضرورة هذه القراءة تظهر عندما لا يمكن الوصول الى معنى حقيقي عن طريق التاويل (الحرفي/الظاهر) فيقدم تفسيراً "مقنعاً" للنصوص، قائماً على ضرورة التطرق الى تفسير ما وراء النص أي بالمعنى المجازي من اجل الوصول الى حقيقة النص، عندما يتعذر علينا فهم النص بالمعنى الحرفي <sup>(٣)</sup>.

أمتاز فيلون بانه توجد لديه الحقيقة الدينية موضوعة في صيغة فلسفية، فقد استطاع ان يجمع بين الثقافة اليونانية وبين التفكير اليهودي، فهو لم يرفض احدهما على حساب الاخر، وانما كان ممثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين او بين التفكير العقلي والفهم النقلي <sup>(٤)</sup>، فقد كان فيلون مؤمناً باليهودية كل الايمان، يؤمن بكتبها ويعتقد ان هذه الكتب لا يمكن ان تكون الا الهية صادرة عن وحي الهي والا لما استطاعت البقاء، وهو شديد الايمان بالحقائق النقلية وكان الى جانب اخر شديد العناية بالفلسفة اليونانية، وكان على العقول المفكرة ان تقف موقفاً واضحاً بازاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية، فهو يرى ان الاثنيين يعبران عن الحقيقة وعلى رجل الدين ان ياخذ بكليهما <sup>(٥)</sup>.

---

(١) يقال له ايضاً فيلون اليهودي كاتب يوناني، ولد في الاسكندرية سنة ٢ ق.م، يمثل نتاج هذا الفيلسوف واحداً من النتاج الابغ دلالة لتوفيقية النصف الاول من القرن الاول الميلادي، تلك التوفيقية التي تلاقى فيها الفكر اليوناني والفكر العبري، وقد حظى بتربية ممتازة كما ينم عن ذلك تضلعه بالتوراة وبالفلسفة اليونانية وتأنقه في اسلوبه ارسله ابناء طائفته في الاسكندرية في سفارة الى روما للطلب من الامبراطور كاليغولا اعفائهم من التعيد لتمثيل الامبراطور في كنسهم، وكانت هذه مهمة صعبة وخطرة اخفق فيها سائر السفراء، ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص٤٩، وكذلك ينظر، برهيبه، أمل، تاريخ الفلسفة، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٢، ط٣، ١٩٨٨، ص٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨

(٢) مصطلح يستخدمه المسيحيون للإشارة الى كتاب اليهود المقدس، بينما يستخدم مصطلح العهد الجديد للإشارة الى الاسفار التي تتضمنها الاناجيل الاربعة والى اعمال الرسل ورسائلهم (سبعة وعشرين سفراً)، أما اليهود أنفسهم فيستخدمون عبارة (سيفري هاقودش) أو (كتبي هاقودش) أي (الكتب المقدسة)، ويستخدمون احياناً تعبير (كتوفيم) أي (الكتب) كما يستخدم لفظ (توراة) في بعض الاحيان ومن الالفاظ الاخرى المستخدمة لفظ (المقرا) و(تناخ)، ينظر، المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج ٥، مرجع سابق، ص٦٠، ولمزيد من المعرفة على ما يشتمل عليه العهد القديم ينظر الى ص ٦٣

(٣) ينظر، باره، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٦٢  
(٤) ينظر، بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٧٠، ص ٨٩  
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٠

وإن كان فيلون مضطرا اذن الى الاخذ بهاتين الناحيتين، فانه كان لا بد من ان يشعر شعورا قويا بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية، لذلك فهو بحث عن وجه الخلاص من هذا التعارض، فوجد نفسه امام طريقين: الأول الاعتقاد بتاثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، وثانياً " تفسير النصوص الدينية من ناحية اخرى تفسيرا يتلائم مع الحقائق التي اتت بها الفلسفة اليونانية، أي اتخاذ طريقة التفسير الرمزي في النصوص الدينية"<sup>(١)</sup>.

ولكي يفلح هذا المنهج، كان عليه ان يفسر النصوص تفسيرا رمزيا على اساس انها تحتوي جميعا على الافكار التي اتت بها الفلسفة اليونانية، والفارق الموجود هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة<sup>(٢)</sup>.

يبين فيلون انه يجب تجاوز المعنى الحرفي للنص وصولا الى المعنى المتخفي داخله، فمثلا اذا ذكر العهد القديم كلمة (شجرة) فانه يوحي بدلالة تتجاوز الاطار الحسي لتدل على مدلول ابعد، فالشجرة تدل على المعرفة والحياة، بنظره التاويل الرمزي يذهب الى ما وراء الحرف ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية، هكذا يصبح الحرف والمعنى عند فيلون على غرار الجسد والروح، اذ يسعى التاويل الرمزي الى اختراق حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي، وهو نشاط وممارسة ليس في تناول الجميع، فهو يقتضي السلوك الروحي والباطني للتحكم فيه، فهو يرى ان الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي وباطني، يشير الى اشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة واسرار باطنية، والتاويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها وحل الغازها<sup>(٣)</sup>.

لكن هذه الطريقة قد لاقت الكثير من النقد لانها تتيح المجال لتعدد التفسير، وفوضى القراءة، ويتم بذلك تجاهل اللوغوس (الحرفي/الظاهر) واردة التعبير، لذلك فأن فعالية التاويل المجازي في المرجعية المسيحية/اليهودية في تاسيس اورغانون تاويلي تنحبس فيه المعرفة الدينية، بمعنى انه لا يحق لاي احد خارج نطاق دائرة التاويل القدرة على ان يفكك نسيج هذه التفسير أو تقديم تأويل مناهض لها، وان لجأت الى التاويل المجازي كاستراتيجية منهجية تدعو الى لانهاية التاويل وتعدد القرارات، فهي قد ابقت لنفسها

(١) المصدر نفسه، ص ٩١

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢

(٣) الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص٤٦-٤٧

السلطة على هذه التاويلات، إذ لا يمكن بحال تجاوز الدائرة التاويلية التي ارساها العارفون في العقيدة المسيحية اليهودية<sup>(١)</sup>.

إذن فقد وجدت طريقة التاويل الرمزي/المجازي في عصر فيلون وشاع استخدامها في العالم الاغريقي حيث طبقت على الاساطير اليونانية والقصائد الهومرية، وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتاويل قصص التوراة ذلك انه من اغراض المجاز الاساسية تحويل اشخاص قصص التوراة الى نحو حسن او سيء من انحاء وجود النفس، اذ نرى قصصا لا يمكن تفسيرها ان اخذت حرفيا ولكنها تجد معناها الواضح حينما تدار فتجعل قصصا داخليا لحالات النفس<sup>(٢)</sup>.

فهو يبين انه من خلال تبدل النفس كما هو الحال في قصة الخليقة او التكوين من مبدئها حتى ظهور موسى تمثل لنا تقلب النفس الانسانية وهي في اول الامر غير مكترثة بالاخلاق ثم ملتفة ثانيا حول الرذيلة واخيرا حينما لا تكون الرذيلة غير قابلة للشفاء راجعة تدريجيا الى الفضيلة، في هذه القصة نجد ان كل مرحلة ممثلة بشخصية فادم(وهو النفس التي لا الى الفضيلة ولا الى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالاحساس (حواء) وهذه بطبيعتها تفويها للذة والسرور(الحية) وبهذا تلد النفس العجب (قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء<sup>(٣)</sup>.

ومن ثم نجد الخير (هابيل) يخرج النفس ويبتعد عنها، ثم اخيرا تموت في الحياة الاخلاقية ولكن حينما لا يكون الشر غير قابل للشفاء فان بذور الخير التي في النفس يمكن ان تنمو بسبب الامل والرجاء(ابنوس) والندم(ادريس) لينتهي الامر بالعدالة (نوح)، ثم بالتطهر التام رغم السقوط والانتكاس المتكرر(الطوفان)، فقد استخدم فيلون طريقة التاويل الرمزي في وصفه لرحلة النفس وعودتها الى مقام اللوهية حيث يشبهها بالكاهن الاعظم، اذا هنا يظهر كيف وظف فيلون دخول الكاهن الاعظم اليهودي الى قدس يرمز به الى وصول النفس الى العالم المعقول<sup>(٤)</sup>.

فهذه القصة كلها رمزية وهي ترمز الى التجربة الصوفية، وقد استخدم التاويل في حديثه عن عودة النفس الى الله ووسيلتها الى معرفته فيقول بان هناك طرقا ثلاثا هي:أولا:المجاهدة والزهد وهو طريق المريدين ويرمز لها ببيعقوب، والثانية:تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بابراهيم والثالثة: فهي اعلى

(١) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٣

(٢) ينظر، عبد المعطي، علي، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت،

لبنان، ط١، ١٩٩٢ص٢٥١

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥١-٢٥٢

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٢

الطرق، طريق الانبياء والكاملين فيتم بهبة الهيئة او نعمة الهيئة عن طريق اسحقاق، هذه امثلة لجأ اليها فيلون توضح طريقة التاويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس<sup>(١)</sup>.

اذن ثمة هنالك جانبان في فكر فيلون لهما اهمية خاصة فيما يتصل بمدارس العقيدة المسيحية نذكرها فيما يأتي:

الجانب الاول: استخدم التفسير الرمزي الذي تمكن بواسطته من تبيان الحقائق التي جاءت بها الاعلانات الالهية مطابقة لتلك التي يقول بها الفلاسفة، والتفسيرات الرمزية لم تكن شيئا مستحدثا في ذلك الحين، فلقد استخدمها المفكرون منذ قرون للكشف عن المعاني الكامنة في اشعار هوميروس.

الجانب الاخر: فهو مفهومه من اللوجوس (Logos/الكلمة) وقد سار على نهج الافلاطونية المتأخرة، فقد علم ان الله تعالى متعال جدا، وهو يسمو حتى على الفضيلة والمعرفة والصلاح والجمال المطلق، وهي من المثل الخالدة التي افترضها افلاطون، انه بالنظر الى سموه فوق كل شيء، فلا يدرج تحت اي من النوعيات المنطقية التي تصنف بها الكائنات المحدودة، ان الفكر اللاهوتي اليهودي صور الله وقد دعا العالم الى الوجود بأمره، لانه كان مهتما به مباشرة<sup>(٢)</sup>.

### ثانيا: الهرمينوطيقا في الديانة المسيحية:-

لم تبتعد الهرمينوطيقا في الديانة المسيحية كثيرا عن ما جاءت به الديانة اليهودية فهي قد تأثرت ايضا بفكرة التاويل الحرفي/المجازي في تفسير النص المقدس وعلى هذا فقد انقسمت او ظهرت مدرستين للفكر داخل الكنيسة، الاولى في الاسكندرية والثانية في انطاكية<sup>(٣)</sup>، ويقوم التفسير لدى الاولى، على ان لغة النص الديني رمزية ويجب ان تفهم بطريقة تاويلية، اذ كان الايمان بان المسيح (الكلمة او اللوغوس) يتكلم في العهد القديم كما يتكلم في العهد الجديد<sup>(٤)</sup>، اما المدرسة الثانية فان المفسرين يتبعون التقليد

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٢

(٢) ينظر، عبد المسيح، عادل فرج، موسوعة اباء الكنيسة، ج ١، دار الثقافة القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٢

(٣) ابرز مفكري هذه المدرسة كليندس الاسكندري مات سنة ٢١٤، الذي اكد على ان يكون تفسير النص متطابقا مع التقليد الصحيح لتعاليم تلامذة المسيح المباركة: بطرس وبولس ويوحنا، وكان متأثرا بالمفكر فيلون الاسكندري. . . . .

لمزيد من المعرفة ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٦٠

(٤) ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١

اليهودي المحلي في التفسير، اذ كان التركيز على القراءة الحرفية للانجيل والاستناد الى حقيقة الوحي الانجيلي التاريخية<sup>(١)</sup>.

واكدت المدرسة الثانية اهمية اعادة تفسير النص المقدس حسب تعاليم المسيح، بمعنى ان التاويل الحرفي انه معنى تاريخي، فقد بات من الضروري في اطار فهم التوراة، وتاويل تاريخ العهد القديم، تجاوز الفهم الاحادي/الحرفي، وهنا تكمن قيمة التاويل المجازي كرؤية تاويلية جديدة تقدم الحل المخلص لقضية تفسير النصوص المقدسة<sup>(٢)</sup>.

إذ يتضح في مستهل حياة الكنيسة الاولى كيف وظفت الهرمينوطيقا في حقلين مهمين في تلك المدة الزمنية المهمة من بعد حدث المسيح، فقد وظفت في حقلين اثنين: الاول معنى بتجديد القراءة الكتابية في ضوء حدث المسيح، والثاني: اثبات نصوص الشهادة الانجيلية التأسيسية في امتداد نصوص العهد القديم، في الحقل الاول سعت الجماعات الى اعادة تفسير نصوص العهد القديم بالاستناد الى حقيقة اكتمال وعود الله في شخص يسوع المسيح<sup>(٣)</sup>.

اما في الحقل الثاني وهو حقل اثبات النصوص الجديدة، نصوص الشهادة لحدث التجلي هذا، فان الجماعات المسيحية الاولى اضطرت الى صياغة طائفة من قواعد الاسناد والتفسير اعانتهما في بت مسألة الصحة والامانة في اعتماد اسفار العهد القديم، فان استناده الدائم الى هذه النصوص جعل المسيحية الاولى تحتفظ بها وتضمها الى كتبها المقدسة حارصة كل الحرص على اعتبار المسيح هو المرجعية الروحية الصالحة لانارة وتفسير كتب العهد القديم، وفي ضوء هذا اصبح المسيح هو مفتاح القراءة ومفك التفسير في نصوص العهد القديم، وهكذا نزل التفسير المجازي منزلة الصدارة في تدبر معاني الكتب القديمة<sup>(٤)</sup>.

وقد اعتمد عليه اوريجنس (١٨٥-٢٥٤)<sup>(٥)</sup>، في نظريته للمعاني الثلاثة في الكتابة المقدسة، المعروفة ب(معاني الكتابة الاربعة)، فهو يرى ان مفتاح التاويل يكمن في اعادة كتابة النص المقدس ثلاث مرات حتى

(١) المرجع نفسه، ص ٦٢

(٢) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٤

(٣) ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٥

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٦

(٥) لاهوتي يوناني (١٨٥-٢٥٢) ولد في الاسكندرية، وكانت اسرته نصرانية وقد مات ابوه شهيدا في زمن اضطهادات الامبراطور ساويروس عام ٢٠٢، أول مؤلف مهم له رسالته في المبادئ محاولة نابغة لاعطاء العقيدة المسيحية تفسيراً متلاحماً، بارجاعها الى مبدئين: حب الله والحرية الانسانية، وفي هذا المؤلف تظهر موضوعات اوريجنس الاكثر جراً

يتسنى الوصول الى حقيقته، هذه القاعدة تعني انه على الشارح لهذا النص نفسه ان يعيد كتابة معنى النص ثلاث مرات في روحه: المعنى الجسدي، ويسميه ايضا الحرفي، وايضا بدني او تاريخي اول الامر، فيليه المعنى النفسي واخيرا، المعنى الروحاني/الرمزي/الصوفي<sup>(١)</sup>.

فهو يرى بما انه الكتاب المقدس موجه لخلاص الانسان، ولذلك فهو على غرار الانسان: جسد (المعنى الجسدي = التاريخ)، نفس (المعنى النفسي=الاخلاق)، روح " المعنى الروحي= الرمزاو الارتقاء الى المعنى الروحي<sup>(٢)</sup>

فهو يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس: معنى حرفي ومعنى نفسي ومعنى روحي، على غرار هوية الانسان: جسد ونفس وروح تتمتع هذه الدلالة بمراتب وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم: المعنى الحرفي للعامة والمعنى النفسي للخاصة والمعنى الروحي لخاصة الخاصة، طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللب الباطن، فهو يعد ان النص ينطوي على معنيين ملتحمين: معنى حرفي يدعمه ويرتقي به الى مصاف البعد الروحي او المعنى الكريستولوجي (المسيحي)، بمعنى ان كل حرف من النص المقدس يتضمن على اسرار وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التاويل الرمزي والنمطي<sup>(٣)</sup>

هذه النظرية تؤسس لفهم النص المقدس من منظورات اربعة هي: المعنى الحرفي/الجسدي/التاريخي، ويدرك بالتاويل النحوي، المعنى المجازي، ويترجم تعاليم الكنيسة وقواعد الاعتقاد المسيحي، اما المعنى

---

وعلى الاخص فكرة سبق وجود الانفس والخلاص الكلي ودونية الكلمة بالاضافة الى الاب وفي الوقت الذي عمل فيه اوريجانس على تاسيس لاهوت منهجي، كان سابقا الى انشاء علم الكتاب المقدس، فقد حاول وضع نص نقدي بجمعه مختلف روايات الكتاب المقدس في السداسيات وبقيامه بابحاث للعثور على روايات جديدة وبخاصة في مفر صحراء فلسطين حيث اكتشفت مؤخرا مخطوطات البحر الميت وبالتوازي مع هذا العمل النقدي، بدأ يحرر شروحا حول مختلف اجزاء الكتاب، حرر مؤلفاته بالاطيالية ولكن كثيرا منها فقد بسبب ادانتها وحرقها، ومما صان بعضها الاخر نقلها الى اللاتينية والفرنسية والالمانية والبولونية، ومن مؤلفاته ايضا، المواعظ التسع والمحاورات السبع، المواعظ، تراجيديا محاوراة المطهر، مناقشة بخصوص حضور جسد المسيح في سر العشاء السري، المحاورات، ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص ١١٣-١١٤، وكذلك ينظر، الخضري، حنا جرجيس، تاريخ الفكر المسيحي، مج ١، دار الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٨١، ص ٥٣٩-٥٤٠-٥٤١.

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٤-١٦٥، ولمزيد من المعرفة حول اهمية هذه المعاني ينظر نفس المصدر، وكذلك ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٧

(٢) الفاخوري، حنا واخرون، تاريخ الفكر المسيحي عند اباء الكنيسة، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص ٤٠٥

(٣) الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٤٧

الأخلاقي، فهو مخصص لتوجيه المؤمن المسيحي وتهذيب سلوكه، واخيرا المعنى الباطني، الذي يفتح للمسيحي باب الولوج الى العالم الاخروي، ويصله بالاسرار والعجائب غير المرئية في ذلك العالم هذه الهرمينوطيقا انما تمثل لنا خطوات من منهجية الهرمينوطيقا التي تقوم على اساس التاويل الحرفي/ المجازي ساعية الى الوصول الى معنى حقيقي متخفي واضح له<sup>(١)</sup>.

اما فيما يتصل بأثر اوغسطين<sup>(٢)</sup>، في اعادة بعث السؤال/التاويل من جديد، سؤال العقل التاويلي في رحلة البحث عن الحقيقة/المعنى، فهو يعد احد اهم اباء الكنيسة الاولى ومن اهم مؤولمها<sup>(٣)</sup>، أذ يبين في كتابه(العقيدة المسيحية)، ((كيف ان الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي، فقد حل المعضلة العقائدية بتخليصه لتراث الهرمينوطيقا القديم))<sup>(٤)</sup>.

فهو يبين انه عن طريق التفكير في الحقيقة يبدأ الانسان في التفكير من ذاته اولاً، ثم البحث عنها في العالم الخارجي، فهو يبين ان شعور الانسان بوجوده نفسه دليل على وجود الله، فعن طريق الشك في الاحاسيس التي ترد الينا من الخارج وخاصة نحن نمك مقاييس تساعدنا ان نتخبر بها تلك المدركات الحسية، لاننا نشك من اجل الحقيقة، وبديها ان هذه الحقيقة لم تجئه من العالم الخارجي بل من مصدر اخر هو الله، فهو يدعو الى التفكير العقلي لهذه الموجودات فعن طريقها يستطيع ان يفهم الجانب الاخر وان يقترب من الله<sup>(٥)</sup>.

وقد اعتبر اوغسطين اللفظ والمعنى شيئا واحداً، فاللفظ يدل على المعنى والمعنى ليس شيئا مفارقا ومتعاليا على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه. والبحث عن المعنى في الكتابات المقدسة، هو في الأساس بحث انطولوجي يميز كينونة الإنسان في رمتها، وهدف التاويل الاغسطيني هو إيضاح وتفسير

(١) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٧

(٢) أوراليوس أوغسطينوس اشهر اباء الكنيسة اللاتينية ولد في طاجسطا بنوميديا في ١٣ تشرين الثاني ٣٥٤م مات في ابيونا في ١٤ اب ٤٣٠م، كان ابوه وثنيا ويدعى باتريقيوس واهم نصرانية تدعى مونيكا، درس اولاً في مسقط راسه ثم انتقل الى مادورا ليدرس الخطابة اولع باللاتينية وبالادب اللاتيني لكنه كان يكره اليونانية التي يبدو انه اتقن منها سوى بعض المبادئ الاولى اللازمة لمقارنة نص مترجم بالنص الاصلي، بين ٣٨٠-٣٨١، كتب كتابه الاول في مجلدين او ثلاثة مجلدات في الجمال وفي اللياقة، ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨

(٣) ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٢، و ينظر، عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٤) غدامير، هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٦٤

(٥) ينظر، محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، الحرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا. ت. لا. ط، ص ٥

المقاطع الغامضة من النص المقدس، فقد كان سائدا أن التأويل يسند إليه معنيين، المعنى الحرفي/الظاهر، والمعنى المجازي/الرمزي، فجاء أوغسطين لينهض بالهرمينوطيقا كرد فعل لذلك التأويل<sup>(١)</sup>.  
أذن فأن غاية مشروع (العقيدة المسيحية) هو رسم الحدود الرئيسية التي يمكن بها إظهار معاني المقاطع المعتمدة في النص المقدس، وعلى المؤول ان يكون مستعدا بكل إخلاص ووفاء مهينا لاستقبال الأنوار الربانية التي بها يتم فعل التأويل، ويكتمل بها الفهم ويحصل التأويل، وكذلك عليه أيضا ان يكون ملما بمجموع الكتابات الكنسية، حتى تتكون لديه بعض من المعرفة القبلية، من خارج النص مع الفهم الآتي من اللغة في سياقها النصي من الكتابة المقدسة، عندها تتجلى المعاني الغامضة، التي تكون في بعض المقاطع في النص التي تظهر بعد فهم المكشوف عنها الواضح<sup>(٢)</sup>.

وقد جاء التأويل الرمزي ليدل على معنا "متوار عسير الإدراك ولا يمكن بلوغه إلا بتقنيات رمزية، وإشارات ليست في متناول الجميع، ان الدور البالغ للعقل الاشتقائي في تحديد مدلولات الألفاظ، و يخترق طبقات اللغة ليكشف التشكيلة الأصلية لهذه المدلولات، وبهذا تتكشف اللغة عن خباياها وتحيل إلى مدلولات لم تفسح عنها في العبارة فالفهم والتأويل يقصدان ماهو خفي وراء اللفظ الظاهر<sup>(٣)</sup>.

فقد بقيت كنيسة العصور الوسطى في الغرب حتى القرن الثالث عشر، تتبع هرمينوطيقا أوغسطينوس والاباء المؤسسين لها<sup>(٤)</sup>، واتبع علماء القروسطية وسائل الكنيسة التقليدية في قراءة الإنجيل باربعة طرق أساسية سميت الحرفية، الرمزية، الأخلاقية، والصوفية، طرق القراءة الأربعة، وهذه الطرق مشروحة في عبارة العالم الفرنسيسكاني نيكولاس الليري (١٢٧٠-١٣٤٩): فالحرفية تبين لنا ماذا فعل الله وماذا فعل أبأؤنا، والرمزية تبين لنا أين يختبئ إيماننا، والمعنى الأخلاقي يعطينا قواعد سلوك لحياتنا اليومية، والعرفانية تبين لنا الى أين ينتهي سعينا في هذه الحياة، ولكن لايعرض النص الديني معنى واحدا فقط، بل هنالك أكثر من طريقة في قراءة الإنجيل، لتدلنا على الغنى في تلك المستويات المتعددة، أنها تعلمنا التاريخ، تعطينا فهما عميقا لغموض الإيمان والاعتقاد، تقودنا الى السلوك الأخلاقي لحياتنا كل يوم، وأخيرا، تبين لنا طبيعة نهايتنا وكيف تتحقق الأشياء على وفق إرادة الله<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٤٧

(٢) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٠

(٣) ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٤٦

(٤) ينظر، جاسبر، دافيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص ٧١

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٣

ويعود الفضل في اكتشاف او تجديد القضية الهرمينوطيقية إلى (مارتن لوثر Martin Luther) (١٤٨٣-١٥٤٦)<sup>(١)</sup>، الذي أخرجها من فضاء الكنيسة وقواعدها الملزمة لكل معتقد مؤمن، واحتكارها للفهم/الحقيقة، ومن ثم المعيار التأويلي، ذلك أثر الجدل الذي كان قائما بين المذاهب الدينية في الدوائر المسيحية، لاسيما بين الكاثوليكية والبروتستانتية، وبالأخص ما ارتبط بقواعد واليات تفسير/تأويل الكتاب المقدس، فكان الانقسام بين داع إلى إقرار المعنى الحرفي وبين مؤيد للمعنى المجازي/الرمزي في التعامل مع المفضل/الغامض من فقرات ومقاطع الكتاب، الامر الذي يتطلب أكثر من معنى في الفهم والتفسير/التأويل<sup>(٢)</sup>.

فقد انطلق لوثر من مبدأ وضوح وبداهة الكتابات المقدسة ورفض التأويل الرمزي، وركز نشاطه التفسيري على المعنى الحرفي للنص المقدس، فالعنى عنده ليس شيئا مفارقا وإنما هو محايث للدلالة التي يختزنها الحرف، وفهم الحرف (او الكتابة) يؤدي إلى تفجير ينابيع المعنى التي تتواجد في طبقاته وأغواره، يرى لوثر ضرورة الالتفات إلى الكلام الإلهي والتعلق بما يمليه في حرفيته، ففي حرفيته تتجلى روحانيته<sup>(٣)</sup>. وصف لوثر القراءات الرمزية بالقمامة، وأطلق الحرية في التعامل مع النص الإنجيلي، و التحرز من التقليد اللاهوتي الكنسي الذي عمل(توما الاكوييني)على ترسيخه، وكانت اهتماماته منصبه بالدرجة الأولى على دلالات الإنجيل الحرفية والأخلاقية، فالإنجيل هو المعيار النهائي للتقليد الديني، بين لوثر الكيفية التي تنتقل فيها من القراءة الحرفية لبلوغ الفهم الروحي، من حيث يكشف النص عن كلمة الله

---

(١) زعيم بارز لحركة الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستنتي اثر في كل مجالات الحياة الروحية في ألمانيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وادت ترجمته للإنجيل أثرا "مهما" في تكوين اللغة الألمانية وكان لوثر مؤيدا للإصلاح المعتدل في المدن الصغيرة وقداعتبرت الكنيسة ان رجال الدين وسطاء بين الإنسان والله وأكد "خلاص" الإنسان لا يتوقف على "أداء الأفعال الخيرة" والأسرار الغامضة والطقوس وإنما يتوقف على الأيمان المخلص للإنسان ويذهب لوثر الى ان الحقيقة الدينية تقوم لا على التقاليد المقدسة وإنما على الإنجيل نفسه وقد عبرت هذه المطالب عن الصراع بين النظرة العامة البورجوازية المبكرة للعالم من ناحية- والايولوجية الإقطاعية والكنيسة من ناحية أخرى وقد عارض لوثر في الوقت نفسه المذاهب التي كانت تعبر عن المصالح المادية، وانتقد نظرية القانون الطبيعي وأفكار المذهب الإنساني البورجوازي المبكر، ينظر، الموسوعة الفلسفية، باشراف، روزنتال، تر:سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ل. ط، ص ٤١٣

(٢) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧١، وينظر، هشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٣

(٣) ينظر، الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٨٤

ويبينها<sup>(١)</sup>. وهكذا فقد تنوعت اتجاهات الهرمينوطيقا في الفلسفة الغربية منذ القرن التاسع عشر ابتداءً من الرومانتيكية<sup>(٢)</sup> الى مفكري ما بعد الحداثة المعاصرين، ممثلة في أربعة اتجاهات هي:

- ١- اتجاه التأويل المحافظ، ويمثل هذا الاتجاه كلادنيوس Chladenius، وشلايرماخر Shleiermaeher، ودلتاي Dilthey، وبتى Betti، وهيرش Hirsch.
- ٢- اتجاه التأويل الحواري، ونجده عند بولتمان Bultmann، وغادامير Gadamer، وريكور Ricoeur.
- ٣- اتجاه التأويل النقدي، ويمثله هابرماس Habermas.
- ٤- اتجاه التأويل الجذري الراديكالي، ونجده عند دريدا Derrida، وليوتارد Lyotard<sup>(٣)</sup>.

ففي العصر الحديث كان لعبارة (ديكارت-Descartes) الشهيرة (أنا أفكر أذن أنا موجود) الأثر الحاسم في وضع الحدود الفاصلة بين العلم المقدس والعلم الدنيوي وترسيخ العقل على الفهم دون معونة الإله، لنستطيع أن نعرف وجودنا والعالم الذي نعيش فيه. هذه النظرة كان لها أثرها على هرمنوطيقا كلادنيوس<sup>(٤)</sup>.

فقد رأى كلادنيوس<sup>(٥)</sup> إن السعي لتحصيل (الفهم الكامل) هو غرض النص وفعل القراءة، أن على المؤول ان يترك نهايات غير محكمة او مساحات ضبابية، وان يستعمل في ذلك الذهن العقلاني والحس المشترك، ويصر بأن ((على المرء الشك بكل الأشياء مرة واحدة))، وان يتعد عن الإيمان وذلك، لأن

(١) ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٣

(٢) يشير هذا المصطلح الى مدارس ظهرت في القرن التاسع عشر في المانيا وفرنسا، ثم انجلترا وامريكا، شملت كل انواع الفنون والفكر من موسيقى وادب ورسم ونحت ومسرح وفلسفة وتاريخ. . . كما يشير الى نزعة وجدت قبل القرن الماضي منذ اشعار المصريين القدماء والبابليين واليونانيين وقصصهم عن البطولة والحب، ينظر، خشبة، سامي، مصطلحات فكرية، لا. ت، لا. ط، لا. د، ص ١٣٩

(٣) عبد الرازق، احمد محمد جاد، (نظريات التأويل في الفلسفة الغربية واثرها على اشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الاسلامي المعاصر)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، العدد الخامس عشر، السنة الخامسة عشر، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٧٠

(٤) ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٤

(٥) كان هدف كلادنيوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأي كوجهة نظر تربوية وتأويلية تمكن كل كاتب أو فاعل اجتماعي او سياسي من التعبير عن آرائه وقد لاحظ جون غروندين ان محاولة كلادنيوس هي تأويلية على المستوى الفكري وديمقراطية على الصعيد السياسي لانها فرصة لكل فاعل حضاري في التعبير عن كينونته الاجتماعية والثقافية والسياسية، ينظر، الزين، محمد شوقي، الاراحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٥١

الأخذ بأي شيء على الثقة والإيمان فهو أمر غير حكيم فهو يعترف، بأن الفهم الكامل أمر صعب ومعقد، ولا بد من الرجوع الى شخص يفهم الكتاب بالكامل ويعرف المبادئ المناسبة لتحقيق الفهم الكامل<sup>(١)</sup>.

وبشكل عام يختلف الفهم والتفسير عند كلادينيوس، فهما ليسا متماثلين، بقصده أن هناك فقرات تفهم مباشرة ولا تحتاج إلى تأويل خصوصا عندما يكون المرء على اطلاع بالموضوع بشكل عام، بمعنى أن المعرفة العامة للموضوع تشكل الفهم الحقيقي وليس المعرفة الفردية، فكان على يقين تام بأن فن التأويل قد اكتسب ضرورة جديدة وخاصة بقدر ما يضيف فن التأويل الشرعية على التأويل، بمعنى انه ليست هناك حاجة إلى التأويل إذا كان النص مفهوما من قبل الدارس فان الدارس هنا يعطي المؤول صلاحيتين: هي حمل المعرفة نفسها التي يحملها الدارس، وحمل الثقة التي يمنحها له<sup>(٢)</sup>.

وهو يرى ان الغموض الذي يكون لدى الدارس الغير فاهم للنص، عندما يكون لدية وعي قاصر للغة في أي كتاب يكتب ولفهم هذا القصور وجب استعمال المعرفة النحوية واللغوية بمساعدة أفضل الفهومات، وللغموض عنده قد يأتي من:

١- الوعي القاصر باللغة وباستعماله

٢- تعمد الكذب والتناق من طرف منتج النص

٣- الكتابات الموغلة في القدم التي تختلف لغتها عنا اليوم<sup>(٣)</sup>.

وقد اعتبر الهرمينوطيقا هي إزالة اللبس والغموض والتعمية، أي قيامها بمهمة بيداغوجية - تعليمية، والتفسير البيداغوجي هو (مد المتلقي بتصورات تجعله فاهما للنص ليكون تأويله صحيحا)، فالمفسر ليس هو إلا معطي لمفاهيم ضرورية للفهم الكامل للفقرة<sup>(٤)</sup>. يميز كلادينيوس بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار وبين فن التفسير في تأويل المنتجات الفكرية والنظرية<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر، جاسير، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص ٩٥

(٢) ينظر، غدامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة، حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية، جورج كتوره، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٦٨-٢٦٩

(٣) بوزيد، بومدين، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٦٥

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٧

(٥) ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٥٠

ويضرب كلادنيوس مثالا بالقائد الذي يتلقى تحذيرا ممكنا بالهجوم على مدينة محصنة، إن القائد هنا لا بد أن يعرف انه يثق في ذلك الشخص الذي أرسل إليه التحذير، وان هذه المعرفة جزء من الظروف العامة الشائعة، وعليه أن يدرك مقصود هذه الرسالة التحذير بالفعل، وحتى لو كانت بطريق غامض، اقترح كلادنيوس أن القائد لو اتخذ إجراء تجاه هذا الأمر، فانه يكون قد فهم التحذير، بمعنى انه يجب ان يكون القائد متيقنا بشكل كبير من نتائج تأويله لهذه الرسالة خاصة اذا كان واثقا من حاملها<sup>(١)</sup>، بهذا يكون قصد النص يعتمد على قصد المؤلف فإذا كان قصد المؤلف تسلية القارئ والترفيه عنه إذا حدثت التسلية والترفيه عند قراءة النص، فان الفهم في هذه الحالة يكون تاما اي ان امتلاك معنى النص، إنما يكون معناه فهم قصد المؤلف<sup>(٢)</sup>.

إذا غاية هذا المثال هو أن أفسح المجال إلى تعدد التفسيرات والتأويلات سوف يؤدي إلى ضياع المعنى، وذلك لأن الأشخاص الموجودين على أرض المعركة سوف يفسرون الأمر حسب مكان تواجدهم في الموقع لذلك يبين على أهمية أن يكون العقل حاكماً في هذه الناحية، أي فهم مقاصد المقابل بعيداً عن تأثيرات المكان أو الزمان الذي يتواجد فيه المفسر، وقد أعطى العقل تلك الوظيفة التي يستطيع من خلالها أن يفهم الحقيقة المتوارية خلف النص<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ينظر، عبد الرزاق، احمد محمد، (نظريات التاويل في الفلسفة الغربية واثرها على اشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الاسلامي المعاصر)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مرجع سابق، ص ٣٧٧  
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٧  
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٩

## خاتمة

واخيرا يمكن ان نصل الى خلاصة مفادها:

- ١- ان نصوص العهدين تشتمل على معنيين، الاول هو المعنى الحرفي، والثاني المعنى الباطني او المجازي، وهو المعنى الاساسي (لان المعنى الحرفي يقتل معنى النص والمعنى المجازي يحييه).
- ٢- على اساس هذا التفضيل برزت الى الوجود نظرية العصور القديمة والوسيطه والحديثة في المعاني الاربعة.
- ٣- ان تعدد المعاني جعل بعض المؤلفين لم يكتفوا بعددها المذكور، وانما اعلن بعضهم ان معاني النص ليس لها حدود.
- ٤- ان معاني العهدين غير منتهية فانها غير متناقضة وانما كل منها يعزز الاخر ولا يلغيه، اذ يجد كل قارئ ضالته من المعاني التي يبحث عنها فيهما وفي شروحهما بناء على مقدرته اللغوية.
- ٥- لذلك كان الفرق بين التفسير والتاويل هو أن اكثر استعمالات التفسير تتحدد في الالفاظ ومفرداتها، بينما اكثر استعمالات التاويل فكانت في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والافهام وهو يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو اظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا.
- ٦- تميز مصطلح الهرمينوطيقا عن مصطلح التاويل بأنه ذا كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutique ومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحا "فلسفيا" في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمبحث (ontology)، وبهذا المعنى اذا تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي - الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، و يأتي ارتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملا رئيسا للدلالة المطورة بواسطة الفهم.
- ٧- تميز مصطلح الهرمينوطيقا بانه مصطلح حامل لدلالة معرفية ايضا، اذ انها تطرح توجهها فكريا ينظر الى التفسير باعتباره مشكلة تتعلق بالعلم والتوجه المعرفي الذي أصبح يتطلب التفسير كضرورة معرفية، ففلاسفة العلم والمعرفة من أمثال: كارل بوبر فيلسوف علم،

ومؤرخو العلم من أمثال توماس كون، قد علمونا كيف ننظر دائما الى النظرية العلمية باعتبارها تفسيراً يقرأ الواقعي من جهة متطلبات البحث وسياقه التاريخي، بحيث لم يعد مجال المعرفة او العلم محصورا في حدود وصف الوقائع على نحو ما يعتقد الوضعيون وأنصار الحدس المشترك، إذ ان العلم يجب ان ينظم هذه الوقائع و يصوغها تصوريا أي - باختصار-يفسرها.

## التراث والقراءات التأويلية ملحمة جلجامش وحوار الحضارات

ناجح المعموري

أه يا روحي . . . لا تطمحي إلى الخلود، بل استنفذي

حدود الممكن = الشاعر الإغريقي بندار

قرأت " رؤية جديدة في أوديسة العراق القديم " / هل عرف جلجامش أسرار الفضاء ؟ بقلم د. هشام عبد الستار حلبي في صحيفة الزمان يوم ٢٠٠٤/٤/٢٢ وسجلت ملاحظات سريعة عليه وأخرى جديدة، تحولت معاً إلى هذا المقال الذي سيثير عدداً من الملاحظات حول ملحمة جلجامش ودورها كنص أزلي أول في حوار الحضارات الذي استقر هكذا بعد مقترح لما قاله صمويل هنتغتون عن صراع الحضارات. هذا النمط من الحوار هو الذي يضع الشرق في موقعه الجغرافي الثقافي والاقتصادي، ويمنحه مع غيره من الحضارات فرصة متكافئة ومعترف بها.

لا أريد مناقشة د. هشام عبد الستار حلبي حول ما تضمنته المقالة، لأن عدداً من الباحثين، كتبوا عن العلاقة الكامنة في ملحمة جلجامش والفضاء الخارجي، لكي أريد التنبيه إلى خطورة بعض المصطلحات المنطوية على آراء ومفاهيم ليست ايجابية وتفوح منها رائحة التبعية للأخر والقبول به والرضى بالانصهار مع المركزية الغربية والافتناع بكل ما قالته عن الشرق الذي هي صنعته وحافظت عليه مثلما أرادت كي يظل تابعاً وهامشياً في الدور الحضاري / الإنساني، وكيف تقبل بدورها المحيطي في مجال ثقافي، نحن أول من ابتكره واشتغل فيه واقترح ملامحه الفكرية وأسس ثوابته الاجناسية. وهنا انتقلت إلى الأخر، بعد ما ظلت زمنياً طويلاً للغاية خاصة أدبية وفنية ميزت الشرق الأدنى القديم وحصراً العراق القديم، واعني بذلك ملحمة جلجامش، النص الأدبي الرائد.

أطلق المرحوم طه باقر على ملحمة جلجامش اسم " اوديسة العراق القديم " ووضع الباحثون ومؤرخو الأدب الملحمة هذه في قمة الأدب العالمي، كما أنها أقدم نص ملحي في أدب الملاحم البطولي في تاريخ جميع الحضارات وقد دونت في ٤٠٠٠ ق. م وحتماً عاشت زمنياً طويلاً باعتبارها نصاً شفاهياً يقدم بالمناسبات الدينية والاحتفالات الطقوسية. ومعروف بأن هذه الملحمة ما زالت حتى هذه اللحظة مكتنزة

بعناصر الإثارة والاهتمام، بما تبدي عنها من تركيز على أحلام وطموحات الإنسان وما يريد، مما جعل حوادثها مثيرة للغاية، ومع احترامي الكبير للأستاذ طه باقر الذي اعرف علاقته العميقة مع الملحمة وبذل جهداً كبيراً في ترجمتها واستمرار الاشتغال عليها وما زال اسمه مقترناً بها حتى قال د. فوزي رشيد: لو عاد جلامش الى الحياة لجعل لظه باقر تمثالاً ذهبياً في أكبر ساحة وسط مدينة أوروک.

لكني أحتفظ على إضفاء اسم الأوديسة عليها، لان ملحمة جلامش سبقت ملحمة الأوديسة والإلياذة، حيث يعتبران أقدم نتاج أدبي لليونان وقد تم تدوينهما في القرن الثامن والسابع ق. م، أي أنهما متأخران عن الأدب العراقي بخمسة قرون. وتميزت ملحمة جلامش بقدمها على تاريخ الملاحم الهندية المعروفة بأكثر من ألف عام وكذلك كانت ملحمة جلامش أقدم من الأدب التوراتي كثيراً. ونحن نعلم بأن أقدم تدوين للتوراة في القرن السادس والخامس ق. م

وبعد ان عرفنا بتاريخية ملحمة جلامش وأسبقيتها في الإنتاج والتدوين وحتماً يعرف الكل بأن التدوين لا يعني تاريخ إنتاجها، لأنها مصاغة قبل الكتابة بزمن طويل جداً واحتفظ النشاط الشفاهي بها، مثلما هي الكثير من النصوص الشفاهية، ستحضر إلى الذاكرة الأساطير السومرية الخمس والتي اعتمدت عليها البنية الذهنية الاكديّة في إنتاج نص ملحمة جلامش بالصيغة الموجودة بالتداول.

التمائل كبير بين رحلة جلامش وقصة الأوديسة. فالاثنان " جلامش وأوديسة يعودان إلى بلاد كل منهما في النهاية وكلاهما رفضاً طلباً من ربه للزواج منها وكل منهما تكلم مع صديقه في عالم الموتى. وكما أن الإلهة تئيس قد حملت أخيل " اكيليس " في الاوديسة فان جلامش هو ابن الرية نسون. والعلاقة بين جلامش وانكيدو تشابه تلك بين باتروكليس و اكيليس في الاوديسة. وكما بكى جلامش على صديقه انكيدو، فقد بكى اكيليس على باتروكليس. وكانت حالة اوديسة عند رجوعه " متألّم المظهر وحزين القلب " تشبه حالة جلامش لدى عودته. وقد اخبر جلامش جده البعيد اوتونابشتم بأن سبب حزنه هو موت صديقه الحميم انكيدو، كذلك اوديسة الذي كان سبب حزنه قدرته على تخليص أصدقائه من الموت، وكان بوسيدون رب المياه والبحار عند اليونانيين هو الاله الوحيد الذي لم يشعر بعطف على اوديسة وكذلك الإله انليل من بين جميع الإلهة رفض إنقاذ اوتونابشتم من الطوفان. وسار جلامش لابساً جلد أسد وكذلك كان هرقل " هركليس " يحمل معه على الدوام جلد أسد. وان رجوع اوديسة دونما هدايا إلى أهله سيكون بلا قيمة وكذلك في ملحمة جلامش عندما أخبرت زوجة اوتونابشتم بعلها " أن جلامش قد أتى الى هنا وهو تعبان ومتألّم ماذا ستعطيه حتى يعود لأهله ". وما أن سمع جلامش منها هذا القول حتى قرب سفينته أكثر إلى الساحل كي يتسلم الهدايا. وهنا افصح اوتونابشتم لجلامش عن سر النبتة

العجيبة في جوف البحر والتي اسمها "رجوع العجوز شاباً" وبذلك تكون خير هدية. وأسوار طروادة من بناء الالهة كما تقرأ في الإلياذة، وكذلك أسس أوروك وضعها حكماء أسطوريون سبعة.

وكان وصف انكيبدو لما حل به الموت والعالم السفلي يشبه تلك في الأوديسة عندما يتكلم اوديس مع اكليليس وآخرين في عالم الأموات "هاديس" ولو أن جلجامش قد صور في الملحمة ظالماً في البداية إلا انه قد حى مدينته من قوى الطبيعة العنيفة التي رمز إليها في الملحمة بالوحوش. وكان جلجامش وأبطال الإلياذة يعرفون بأنهم سيموتون وان الإلهة قد خلقت فاكيليس كان يعرف بأنه سيموت حال دخوله طروادة وهو يعلم بان الإلهة تقرر الأجل ولكنه تصرف بحرية في حياته مثل جلجامش. وهناك صور عدة تصور أعمال هراكليس البطولية تماثل الصور المنسوبة الى جلجامش فلايد وان كانت ملحمة جلجامش تلقى في قصور ملوك أيونيا في غرب آسيا الصغرى وجزر بحر ايجة، خاصة وان هناك تراجم للمحملة ثم العثور عليها في اللغتين الحورية والحيثية. فوصول ملحمة جلجامش يفسر الكثير من العلاقة القوية بين الملحمة نفسها والتقاليد اليونانية في خلفية هركليس وما نقرأه في الكتابات المنسوبة لهوميروس وتلك لهسيود وما يروييه نسطور في الإلياذة، تذكرنا بما اخبر اتونا بستم جلجامش عن الطوفان. وان الإيمان بالقدر الواضح في ملحمة جلجامش نرى ما يوازيه في الإلياذة حيث نقرأ قول زيوس " هذا شيء محزن حقاً سار بيدون الذي أحبه كثر من كل الناس قضى عليه القدر أن يقتله باتروكليس ". والاعتقاد بعالم الموت الموضح في ملحمة جلجامش مشابه لما نقرأه في الإلياذة عن ذلك العالم.

أن تشابه قصص الطوفان اليونانية مع قصة الطوفان البابلية التي رواها اوتونابشتم في الملحمة الى جلجامش معروف مما يدل على تأثر الأولى بالثانية. فقد طغى طوفان على نتيجة تماذي البشر في طغيانهم وشروهم وبين اوتونابشتم " في ملحمة جلجامش " بإرشاد الإله آيا وكذلك دبر كاليون بطل الطوفان في كلا القصتين. طيراً لمعرفة توقف الطوفان. وقد رسى الفلك أخيراً على جبل في القصتين. وان سردوري صاحبة الحانة في ملحمة جلجامش مثل سرسي وولدها كوموس تتبع فلسفة كل واشرب لان هذا هو نصيب الإنسان. وقد نصحت سر دوري جلجامش حول الطريق الى اوتونابشتم وبحر الموت مثل نصح سرسي لاوذيسي عن الطريق الى هيديس عبر ماء المحيط. وان فم الأنهار في ملحمة جلجامش يقابل ينابيع المحيط عند اليونان. وان اوتونابشتم قد اختبر من بين البشر ليخلد مثل مينليوس الذي اختبر للخلود من بين أبطال اليونان وأرسل الى الجنان ابلوسيته في نهاية الأرض وان يكون زميلاً الى راداما نيوس ذي الشعر الأحمر. وقد وصفت الجنان الابليسية بكونها: " لا يسقط منها ثلج ولا تهب بها عواصف عنيفة أو

يسقط بها مطر بل أن المحيط يرسل النسيم العليل على الدوام من الناحية الغربية لهب بارداً على الناس  
" وهذا يماثل ما نقرأ في أسطورة سومرية عن ارض دلمون التي جعلها قصة الطوفان.

موطن زيوسودا بطل الطوفان (المقابل لآوتو نابشتم)

المكان طاهر

ارض دلمون طاهرة

لا ينشق الغراب في دلمون

ولا يطلق طير الاينو صيحة الم طير الايندو

الأسد لا يفترس

الذئب لا يهش الحمل

والكلب المسحور الذي يفترس العجل غير موجود

الطير لا ينكس رأسه

ومريض العينين يقول أنا لست مريضاً بالعينين

أن مصارعة خمبايا وجلجامش لها ما يماثلها في الأدب اليوناني متمثلة في منازلة برسيوس  
للغورغون ثم كثرة منازلات هرقليس ومثل القديس جورج للتنين. ومن الجدير بالذكر أن في الأساطير  
السومرية أخباراً عن منازلات بين ابنة والهة مثل منازلة نينورتا مع التنين كور الذي غلبه وقتله. وكذلك  
منازلة الربة انانا مع التنين كور ومنازلة الاله انكي ودحره التنين كور.

ذكر بارحوشا المؤرخ البابلي من أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الثالث ق. م رسم  
آوتونابشتم بهيئة خيسو ثروس وقال بان الإله كرونوس افصح له عن نفسه واعلمه بقرب حلول الطوفان  
واخبره أن يدفن وثائق معينة في سيار حتى لا يضيع تراث البلد (الكلمة) وان يبني فلماً بأبعاد معينة يحمل  
بها عند حلول الطوفان احمله واقرب أصدقائه وزوج من المخلوقات الأرضية الحية " ذكر وأنثى " وفي  
النهاية اخبره صوت الهي بتحول بطل الطوفان وزوجته وملاحه وان يعود باقي أهل السفينة وحدهم الى بابل  
كما هو مقرر. وان يخرجوا الوثائق المدفونة في سيار وينشرونها بين الناس وكون الأرض التي هم فيها " حيث  
رست السفينة " هي أرمينية وعندما سمع أهل الفلك كلامه قدموا الأضاحي وراحوا الى بابل سيراً على  
الأقدام. وان ذكر باحث " بيل ريتشو " لارمينية حل مسألة جبل نصير وموقعه. أما العنصر الجديد  
الذي ادخله هو الصوت الإلهي لتغطية تعدد الإلهة في قصة الطوفان البابلي. وجعل جزء أهل الفلك

خيسوثروس وزوجته وملاحه " الخلود الفوري وهو تأثير يوناني وأكد على بابل بدلاً عن شروباك التي ذكرتها قصة الطوفان البابلية.

أن مصارعة خمبابا وجليامش لها ما يماثلها في الأدب اليوناني متمثلة في منازل برسيوس للغورغون ثم كثرة منازل هرقليس وقتل القديس جورج للتنين. ومن الجدير بالذكر أن في الأساطير السومرية أخباراً عن منازل بين أتنة والهة مثل منازل الإله نتورتا مع التنين كور. أن العلاقة بين ملحمة جليامش وبين النصوص الأخرى (مثل الأوديسة، التوراة وبعض النصوص القرآنية) الشبيهة بها أو التي أخذت عنها هي علاقة محاكاة أو تحريف للنص الأصلي وادعائها حق أنتاجه والانفراد بامتلاكه.

وعلاقة جليامش بتلك النصوص ليست مجرد عملية " فهم القارئ للعلاقات القائمة بين عمل ما وبين أعمال أخرى سبقتة أو ألحقته كما يقول ريفاتير. هذه العلاقة ليست علاقة متبادلة بسبب بسيط جداً، هو أن ملحمة جليامش لم تأخذ من تلك النصوص أو تتأثر بها، وهذا بديهي ويبدو من السذاجة بمكان مجرد الكلام على ذلك! أننا لا نعرف أعمالاً مكتملة سبقت ملحمة جليامش تأثرت بها هذه الأخيرة فكل ما وجد قبلها، حول الموضوع الذي نتحدث فيه عنه طبعاً، كان عبارة عن شذرات لا تشكل في أي حال من الأحوال أيضاً تأسيساً، مشرعاً، أو نصاً مؤسساً قامت عليه أو استطاعت منه النصوص اللاحقة في آداب الحضارات الأخرى، أو الشعوب الأخرى.

هذه النصوص انطلقت من جليامش، أو لنقلها صراحة سرقتة وادعي مؤلفوها أنها أنتاج حضاراتهم، سنتبين منها النصوص القرآنية التي ظلت أمينة وسأقت حوادث التاريخ وأرجعتها لأصحابها. إذا كان مفهوم النص الجمعي " النصوص المتداخلة " يفترض التبادل والتداخل بين النصوص فان النص المؤسس لا ينطوي على مثل هذا المفهوم. وحينما نقول بوجود نص ثان فان ذلك يعني ببساطة، وجود نص أول. والثاني لا وجود له في حال غياب الأول. تماماً كالعلاقة القائمة بين الأرقام في متسلسلة حسابية. قال العالم طه باقر: لعل خير ما يكشف لنا عن أثرها الكبير في عقول أبناء الحضارات القديمة المدى الواسع الذي انتشرت فيه في العالم القديم. فبالنسبة الى سكان العراق الأقدمين لم يقتصر تداولها على سكان القسم الجنوبي والأوسط من العراق. وهو القسم الذي عرف ببلاد " سومر وأكد " بل انتشرت أيضاً الى القسم الشمالي، الى بلاد " آشور " فقد وجدت نسخ كثيرة لها في حواضر العراق القديم في ادوار ازدهار الحضارة البابلية في ما يعرف بالعهد البابلي القديم " الألف الثاني ق. م " أما بالنسبة الى آشور فالواقع إن آخر نشرة لها كاملة وصلت إلينا وقد وجدت نصوصها في خزانة كتب الملك الأشوري " آشور

بانيبال الشهيرة. أما بالنسبة الى مراكز الحضارات القديمة. فقد وجدت نسخ كثيرة من أجزائها في أقاليم نائية من الأناضول، موطن الحضارة الحثية، وقد دونت بعض هذه النصوص باللغة البابلية القديمة، كما وجدت لها ترجمات الى اللغتين الحثية والهورية. وحديثاً تم اكتشاف مثير لنسخة من بعض فصولها في إحدى مدن فلسطين القديمة وهي مدينة " مجدو " المشهورة في التوراة ويرجع زمن هذا النص الى حدود القرن الرابع عشر ق. م، وهذا واحد من الأدلة الكثيرة على الصلة بين حوادث الملحمة وما جاء في المآثر العبرانية ولاسيما حادثة الطوفان. ولعل اغرب ما وجده المنقبون حديثاً في الموضوع الأثري المعروف باسم سلطان تبة في جنوبي تركيا، بالقرب من حران، فقد جاءت تلك الرسالة على لسان البطل جلجامش معنونة الى احد الملوك القدماء يطلب منه جلجامش إرسال أحجار كريمة ليصنع منها تعويذه لصاحبه " انكيدو " لقد أثرت هذه الملحمة العتيدة كذلك في آداب الحضارات القديمة وقصصها وملامحها بطرق غير مباشرة أي عن طريق التأثير بحوادث الملحمة وقصصها، وعلى رأسها حادثة الطوفان الشهيرة التي شغلت ابرز فصل في الملحمة. والشبه العظيم بين روايات الطوفان واضح جداً وأكثرها وضوحاً ما جاء في التوراة. والذي نعتقده بصدد هذا الطوفان. كما قل طه باقر انه كان بالأصل حدثاً تاريخياً واقعياً حدث في طيات الماضي البعيد، وكان من جسامه التأثير وفداحته انه ترك أثراً بليغاً في عقول الأجيال المختلفة فتناقلته الشفوية وشوهت تفاصيله الواقعية. ونظراً للتشابه الكبير بين رواية الطوفان في الملحمة وملحمة " اتراحاسيس " وبين رواية التوراة فأنا نعتقد أنهما ترجعان الى نفس الحادثة. وان هذه الحادثة وقعت في العراق القديم، لاسيما في القسم الجنوبي منه. أي لسهل الرسوبي، وان زمنها يرجع على اغلب الاحتمالات الى أواخر ما يسمى في تاريخ حضارة وادي الرافدين بمصطلح العصر الحجري المعدني، أي قبل بداية الحضارة السومرية في أوائل العصر المسى بعصر فجر السلالات (أواخر الألف الرابع ق. م) ولعل مما له علاقة بهذا الطوفان آثار الترسبات الغرينية التي وجدت وهي تفصل بين دوري ما يسمى بـ " جمدة نصر " وبين أوائل عصر فجر السلالات، في جملة مدن قديمة مثل " كيش، تل الأحمر الآن " والوركاء وشروباك " حارة الآن وكانت المدينة الأخيرة كما جاء في الملحمة موطن " نوح " الطوفان البابلي " اوتونابشتم " كما ذكر في أثبات الملوك السومريين من المدن الخمس التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان. أما سبب الطوفان فلا يعسر على المرء إدراكه في ارض مثل سهل الرسوبي من العراق الذي كان معرضاً في جميع عهود التاريخ الى خطر الفيضانات.

انتقل اسم البطل جلجامش الى الآداب القديمة، أو أن أعماله نسبت الى أبطال الأمم الأخرى مثل " هرقل " و " أخيل " والاسكندر ذي القرنين والبطل " اوديسيوس " في الاوديسة. تستند أسس قصص

هرقل بالدرجة الأولى الى الأصول المستقاة من ملحمة جلجامش والتي وصلت الى بلاد اليونان عن طريق الفينيقيين، فكلا البطلين من أصل الهي، وكلاهما اتخذ صاحباً وصديقاً حميماً، انكيديو بالنسبة لجلجامش و" يوليوس " بالنسبة لهرقل وكان السبب في حصول الكوارث كل من الآلهة عشتار و" دينيريا " أو الإلهة " هيرا " بالنسبة الى هرقل. وكلاهما قتل الأسود وتغلب على الثيران السماوية المقدسة، ووجد هرقل العشب السحري للخلود كما فعل جلجامش وراء هرقل " جزيرة الموت " كما أبحر جلجامش عبر بحر الموت. ومثل هرقل قتل الأسود الضارية واكتسى بجلودها، الى غير ذلك من نقاط الشبه الكثيرة. ويرى الباحث " روبرت كريفز " أن هوميروس استقى الكثير من الحوادث من ملحمة جلجامش بالنسبة الى احد أبطال الإلياذة الشهيرة " أخيل حيث يضاهاى صاحب أخيل المسى " بتر وكلوس " .

" انكيديو صاحب جلجامش، وأم أخيل الإلهة " تيتس " تضاهاى الآلهة البابلية " تنسون " أم جلجامش ولايد من الإشارة الى أسطورة نشد ان الاسكندر للخلود في نبع ماء كائن في بحر الظلمات، مما يضاهاى ما جاء بالملحمة في بحث جلجامش عن نبات الخلود

لا يمكن لأي باحث إنكار التأثير الواضح بالملحمة من قبل الكهنة الذين كتبوا التوراة عبر مراحل عديدة وما يؤكد هذا الجانب العثور على نص من الملحمة في مدينة مجدو المهمة توراتياً، ليس هذا فقط وإنما السبب الذي حصل مرتين ووجود بعض من أنبياء إسرائيل في بابل والتعرف تفصيلاً على العقائد والطقوس والنصوص البابلية، هذا بالإضافة الى أن الثقافة العراقية والديانات القديمة منفتحة على سر الآخر وراضية بمجاورته ومحاورته، كذلك ما تثيره التنوعات الثقافية والدينية من دهشة لدى الآخر والرضا بضرورة الاستفادة منها لكننا يجب ان نشير الى أن الكهنة استفادوا كثيراً وضيعوا آثار الاستفادة والوظائف الجديدة للنصوص العراقية، الكثير من الباحثين الغربيين أكدوا على الحوار الثنائي بين العراق القديم والتوراة وقال الآخر بان الكهنة سرقوا الإرث العراقي وتصرفوا به. وقال العالم الفرنسي المشهور جان بوتيرو بان التوراة أعادت إنتاج ملحمة جلجامش. ودرست أنا العلاقة الثنائية بين الأساطير والأدب والعقائد والطقوس العراقية وبين التوراة في عدد من الدراسات بالإمكان العودة لها والاطلاع حجم التبادل بين الجانبين، وكم هو مستوى ونوع التأثير ومن تلك الدراسات:

١. الأسطورة والتوراة / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت / ٢٠٠١.
٢. موسى وأساطير الشرق / لدار الأهلية / عمان / ٢٠٠١.
٣. التوراة السياسي / الدار الأهلية / عمان / ٢٠٠٢.
٤. أقنعة التوراة / الدار الأهلية / عمان / ٢٠٠٢.

٥. تأويل النص / اسطورة نبات اللقاح / عقائد الانبعاث الكنعاني / دار المدى / ٢٠٠٨ دمشق.

٦. ملحمة جلجامش والتوراة / المدى / دمشق / ٢٠٠٩.

وتوصلت عبر البحث المقارن بأن الكهنة الذين كتبوا التوراة اخذوا من العراق القديم كثيراً، حتى أرميا تسلسل الى المراثي العراقية المشهورة، وعلى سبيل المثال لا الحصر " رثاء أور " الواضح تماماً في مرثية ارميا بنائياً، لكن الدرس الاستشراقي تجاهل كلياً التأثير الواضح والمتبدي جلياً بالأسفار التوراتية، ولعل سفر التكوين أكثر الأسفار سطواً وليس تناصاً أو تأثيراً وأتذكر رأياً شهيراً للمؤرخ جاك بيرك بأن اليهودية فضله من الحضارة المصرية القديمة. ومع صعوبة إنكار الدور الجزيري في الحضارات الأخرى اعتبر الاستشراق والمركزية الغربية بأن التوراة هي المأثرة الثقافية الوحيدة لدى الغرب.

على الرغم من الدور البارز الذي لعبه علماء الآثار في التنقيب عن أصول الحضارة العراقية، وهو دور معروف ومشهود، لكنهم لم يقدموا قراءات كافية عن العقائد / الممارسات الدينية الأخرى / الأساطير / الأجناس الأخرى، تميز جهدهم بالإيجاز والإبتار وترجمة أجزاء من النص وليس كله، ولولا الدور البارز الذي قام به قاسم الشواف في ترجمة الأدب العراقي القديم لما كنا قد توصلنا الى النتائج البحثية المهمة. وأعتقد بأن العالم الآخر لا يريد إتاحة فرصة متكاملة لنا عند القراءة، وإنما يتركنا وسط فوضى لا تفضي نحو قراءة متكاملة. هذا بالإضافة الى أن المفكرين والفلاسفة تجاهلوا كلياً الإرث العراقي في دراساتهم المهمة ومثلما حصل مع هيغل في موسوعته الجمالية التي لم يرد فيها ولو إشارة واحدة للملاحم العراقية أو الفن والشعر العراقي. تعامل هيغل مع التاريخ باعتباره وعي للحرية وقدرة الذات على ممارسة فعل نقدي للمحيط والمجاور، فإنه استعان به جيداً وقدم تصورات المؤسسة للجماليات وصاغت أولياته، ولم يكن التاريخ ماضياً مجرداً، بل هو تراكم من الأساطير / الآداب / العقائد / الطقوس / الفنون... الخ ومع كل ذلك فإن إصراره على تجاهل دور الحضارات المؤسسة لم يشر للملاحم الأولى - مثل ملحمة جلجامش - التي دونت قبل أكثر من ألف سنة من تدوين الملاحم الهندية.

وأغفل تماماً الأساطير العراقية التي صاغت وبلورت مكونات مبكرة للآلية التي تعامل معها الإنسان العراقي القديم مع الحياة / السلطة / دينياً وسياسياً، لكنه بالمقابل كرس العديد من الأساطير والعقائد في اقتراح جماليات الآخر من خلال الفنون الهندية والفارسية، ولا أعتقد بأن الهامش - كما اقترح الآخر - حتماً سيأخذ المبادرة ويخترق الحصار الثقافي ويتبدي قادراً على التعامل مع تاريخه الثقافي والحضاري، لكننا ندرك بأن مثل هذه المشاريع الخطيرة لا بد من وجود قبول بالآخر وضرورة الحاجة لجهوده العلمية، لأن العمل في مجال التاريخ والحضارة محكوم بصفته الجمعية وليس الفردية. وليس عيباً الإعلان عن

ضرورات الحوار مع الآخر / الغرب، لأننا الشرق - نحوز اكتمالاً بالتجاوز معهم ونمنح الهوية / الذات / الأنا فرصة التبليور والوضوح.

ظل الموقف الهيجلي مياً للآخر، متعاملاً مع الشعوب الهندو-أوروبية بوصفها شعوباً أكثر تحضراً واستعداداً للتقدم، لأن مقياسه لذلك هو قدرة الشعب - أي شعب - على اختراع أبجديته التي هي فاصلة حاسمة بين التقدم والتخلف، وتناسى هيجل أيضاً بأن الحضارات الشرقية أسبق من غيرها، العراقية / السورية / المصرية، في اختراع لغتها الصورية / الرمزية، وهذه اللغة هي حاضنتها الأولى في تحديد الأطر الرمزية للتداول وتوظيفها لمصالح اجتماعية / سياسية / دينية / اقتصادية، وتتحوّل الرموز في هذه المرحلة الحضارية، التي لا تستطيع اقتراح ضابط تاريخي محدد لها إلى إنتاج معلوم للبناء التحتي، هذا هو مجال اللغة الصورية / الرمزية التي عرفتها مدينة أروك في سومر بوقت مبكر جداً وتم اختراع لغة كتابية ولأول مرة في تاريخ الحضارات وهذا هو الشرط الذي اعتبره هيجل مقياساً للتحضر والاستعداد للتقدم في كتابة فلسفة التاريخ. ولا يستطيع أحد إنكار اختراع الأبجدية في إيبلا في مدينة اللاذقية في الوقت الذي كان العالم فيه يغط وسط ظلام كامل.

سنحاول قراءة الموقف الفلسفي للآخر وكيف تعامل مع منجزه واعتبره العتبة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية واعتمد عليه في اقتراح وبلورة مفهوم فلسفي حول العلاقة الثنائية بين الإنسان وماضيه وكيف استطاع الآخر التخلص من عقدة الظلام، ونجح في توظيف العقل في قراءة منجزاته الكثيرة والاحتفاظ بما هو لائق ومقبول ودفن للأبد كل ما هو معرقل لحركة التنوير وبناء الحياة الجديدة. وتكشف مصادر الفلسفة ذلك بوضوح تام.

كان الغربيون يؤكّدون أن أوديب هو أول فرد حاول أن يخرج من حصار الأسطورة والملمحة، ويستقل بنفسه عن روح الجماعة ويحررها من نسج تقاليدها وأساطيرها وكهنوتها، وإذا كانوا يفخرون بأن سقراط هو أول من طبق حكمة معبد دلفي والحكماء السبعة " اعرف نفسك " بصورة أخلاقية عقلية، وأول من تمثلت فيه الذاتية الوجودية الحقّة بكل تمزقها بين النهائي واللا نهائي، وبين المحدود والمطلق " على نحو ما صورها كيركغارد " في رسالته المبكرة عن مفهوم الدعابة مع التركيز المستمر على سقراط، فمن حق أبناء حضارة هذه المنطقة من العالم إن يردوا عليهم بأن جلجامش قد سبق أوديب في إصراره على فرديته مهما كلفه ذلك من الاغتراب عن وطنه وشعبه، والمغامرة في اقتحام المخاطر والمهالك، وأنه لا يقل عن سقراط في " الذاتية " الفردية التي قادته على الطريق الوعر، طريق معرفة النفس وحدودها ومكانها من العالم وعلاقتها بالآلهة والبشر وطريق البحث الشائك عن معنى الحياة والموت والخلود... والدليل على

هذا أن ملحمة التي ترجع الى الألف الثالث ق. م ما زالت تحرك عقولنا وقلوبنا في أواخر القرن العشرين وما فتئت تثيرنا ببساطتها وعفويتها، دون أن يقلل من استمتاعنا بها، أسلوب الاستطراد والتكرار والتقريب والارتجال الذي يطبع الأدب الشعبي والقصصي الشعبي بوجه عام.

انتقد بعض فلاسفة الغرب (مثل فيلسوفي مدرسة فرانكفورت ومؤسسي النظرية النقدية الجدلية وهما ماكس هور كهيمر وتيودور ادورنو في كتابهما المشترك عن جدل التنوير الذي صدر عام ١٩٤٧) انتقدا حركة التنوير العقلي الأوربي، وأكدوا أن التنوير ظل طوال تاريخه الطويل متداخلاً مع الأسطورة التي كان ينتزع نفسه منها لكي يرتد إليها من جديد بصورة أبشع (كما حدث للعقل الذي سقط في اللا عقلانية المروعة مع كارثة قيام الأسطورية النازية وتحطمها) والمعروف أن التنوير الأوربي قد بلغ ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأن أقطابه قد أكدوا سلطة العقل النقدي الذي تقاس عليه كل سلطة أخرى بما في ذلك سلطة التراث الديني، وعرفه كانط — رأس المثالية الألمانية الحديثة — بأنه خروج الإنسان من الوصاية وبلوغه مرحلة الرشيد، أي مرحلة معرفة الذات والتحرر من الخرافة والإقطاع والتعصب، والاتجاه — على هدى النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية وتطور العلوم الطبيعية — الى توحيد البشرية القاحلة تحت لواء التسامح والتقدم والاستنارة. والذي يهمننا في هذا المقام أن الفيلسوفين ارجعا التنوير الى جذوره الأولى في التاريخ الغربي، وزعما أن " أوديسيوس " بطل ملحمة الأوديسة لهوميروس — أول مستنير أوربي استطاع بخيئه وذكائه التخلص من سحر الأسطورة ومن كيد بعض الآلهة والعمالقة له ولرفاقه في رحلته الخطرة. وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي، وعن تأرجح التنوير الغربي منذ ذلك الحين بين التقدم والتراجع. والحقيقة أن جلجامش كان أسبق الى التنوير من اوديسيوس بألف وخمسمائة عام على الأقل... فقد كانت مغامراته تحدياً مستمراً للأساطير المسئولة الى حد كبير عن تألهه وجبروته واستعباده لشعبه ولهائه المضيي وراء حلم الخلود المستحيل. وظل يخرج من أساطيره وأحلامه بالتدريج ويتحول عنها خطوة بعد خطوة، حتى يئس منها بعد ضياع نبتة الخلود من يده وانخراطه في البكاء على تعاسته وانهيابه وانكساره، ثم تطهر من تلك الأساطير والأحلام مع عودته الى مسقط رأسه في أوروك، وعزمه الذي نستشفه من فرحته الغامرة برؤية سورها وأبراجها من بعيد، وعلى وضع يده في يد شعبه لتحقيق الخلود الوحيد المتاح للبشر أثناء حياتهم المتناهية على الأرض، وهو كما قلت بناء الحضارة وإثارة ما ينفع الناس ويمكن في الأرض، على الشهرة الكاذبة والتسلط الأناني والمجد الشخصي الزائف، ومع ذلك فربما ينظر الى القارئ نظرة المتشكك الساخر وهو يسأل: أين أوصلهم التنوير الذي بدأ من أوديسيوس؟ والى أين وصلنا بالتنوير الذي بدأه جلجامش؟

قال د. عبد الغفار مكاوي بإمكانية اعتبار جلعامش صورة مبكرة جداً من صور الرواية " التربوية والتعليمية التي ازدهرت في الأدب العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر، وهي روايات تتابع تطور البطل في معرفته بنفسه وبالعالم والمجتمع وتحوله من الاغتراب عن الذات الى الانتماء إليها، ومن التبديد والضياع الى معرفة النفس وتحديد دورها وواجبها في العالم والواقع.

يمكن أن نسأل أنفسنا: ألا يمكن أن يكون رفض جلعامش لكأس اللحظة واللذة العابرة من يد ساقية الحان سيدوري، ثم ثورته على الحياة الخاملة التي يعيشها جده " الخالد " أوتونابستم، نوعاً من رفض الحياة بلا خلود، والثورة على الخلود الممل بلا حياة ؟ أي نوعاً من الاقتراب من الوعي بلحظة الخلود أو اللحظة الخالدة.

قال د. عبد الغفار مكاوي: إنني أتصور جلعامش في صورة النموذج الأول أو النمط الأصلي الكامن في أغوار اللاوعي الجمعي للمستبد الشرقي بوجه عام والعربي / السامي بوجه أخص. تغلغل هذا النموذج في أقدم طبقات الوعي كالعنكبوت أو الإخطبوط الذي يلتف حول نواته منذ أقدم العصور، استقر فيه وتمكن منه وأقام عرشه المرعب، وراح يحدده بمختلف وسائل القمع والتخويف والتعذيب والإرهاب التي تحدث كذلك أشكالها ونظمها وفنونها عبر العصور.

بعد أن عرفنا تاريخية ملحمة جلعامش وأسبقيتها بالإنتاج والتدوين، وحجم تأثيرها ونوعه على الشعوب الأخرى في ملامحهم وأدابهم، تأكد لنا ومن قبل لعدد غير قليل من العلماء والمفكرين الغربيين من أن " ملحمة جلعامش نص أول، وهي النص المؤسس الذي انطلقت منه كل ملاحم العالم، وهي المركز الحيوي، والملاحم الأخرى محيطها. لذا اعتقد بان ما أطلقه الأستاذ طه باقر من أن ملحمة جلعامش اوديسة العراق القديم متأت من دهشة الأستاذ طه باقر بما أطلقه الأخر حول الملحمة، وأنا واثق بأنه ما كان يعرف بشكل دقيق ماذا تعني هذه المفردة ولماذا أطلقها الأخر؟ أن هذه المفردة البسيطة خطيرة، وهكذا يندس الأخر دون أن يلفت الانتباه، لكن تأثيرات ذلك حاضرة وباقية للأبد. ولأن الأخر يعرف ويدرك جيداً بأن ملحمة جلعامش أول نص أدبي في التاريخ، لكنه وجد صعوبة بالغة بالاعتراف، ومنحها – ملحمة جلعامش. اسم الملحمة الإغريقية، بمعنى أنها. ملحمة جلعامش لاحقه، حتى لا يخرب أهم تصورات المركزية الغربية الخاصة بالتوراة والتي اعتبرها الغرب أهم متأثرة في تاريخه القديم والحديث.

نحن ندرك بان المؤسسات الغربية الكثيرة قد تمكنت من انجاز برامجها ومشاريعها المستقبلية في علاقتها مع الشرق، اعتماداً على تراث الاستشراق الضخم، وتعاملت معه باعتباره اختراعاً خاصاً به، بذل من اجله كثيراً من الجهود والأموال وهو التراث الثقافي في الاستشراق.

قاعدته الثقافية المساعدة له في استراتيجيته مع الشرق في المجالات السياسية والعلاقات الثقافية والاقتصادية. أن الغرب يطفو على بحر من المعلومات والوثائق عن الشرق وان كان منها ما هو نمطي ومحكوم بالموقف الغربي عن الشرق وتحدياته للتمثيل الذي ظهر فيه الشرق. ولكني أجد في إطلاق الاوديسة على ملحمة جلجامش اخطر تخيلاته في ابتكار الإساءة والقسوة والإخضاع بالإضافة للإزاحة للشرق وللعراق حصراً من خصائصه بواسطة مفردة تبدو سهلة وبسيطة وايجابية بالنسبة للآخر. من غير المنطقي والموضوعي أن تنتسب ملحمة جلجامش الى الاوديسة على الرغم من إعجابنا بها والتعامل معها نصاً مبكراً كاشفاً عن اهمية التراث الإنساني في الخلاص. وارى في الذي وقع به طه باقر قبولاً بأوهام الآخر ومساغية للعب وسط الظلام ويكفي الملحمة بأن مؤتمر الاشوريات المنعقد في باريس عام ١٩٥٨، أحصى عدد البحوث والدراسات عن ملحمة جلجامش منذ لحظة انعقاده وحتى الآن بـ ٢٩٩ مرجعاً وبالإمكان الإشارة لعدد الترجمات التي ظهرت لها في العالم:

الألمانية ١٣ ترجمة. الانجليزية ٧ ترجمات الايطالية: ترجمتان

التشيكية: ترجمة واحدة. الجورجية: ترجمة واحدة. الروسية: ترجمتان السويدية: ترجمة واحدة. العبرية: ترجمة واحدة. الفرنسية: ٤ ترجمات الفنلندية: ٣ ترجمات. الهولندية: ٣ ترجمات. أخيراً يناسب الملحمة إلا اقتران جلجامش بها، وهي كافية للدلالة على قدرة الحضارة العراقية على أنتاج الأدبي والرفيع وأيضاً التأثير في كل آداب العالم.

## المصادر:

- \* د. سامي سعيد الأحمد / العراق القديم ج ١ / بغداد ١٩٧٨ ص ٢٣٨. ٢٤٣.
- \* د. سامي سعيد الأحمد / كلكاش / بغداد / ١٩٩٠ ص ١٠٣. ٨٩.
- \* د. قاسم مقداد / هندسة المعنى في السرد الأسطوري الملحمي / جلجامش / دار الشوال / دمشق ص ٩٢.
- ٩٣.
- \* د. عبد الغفار مكاوي / المشروع القومي للترجمة العدد ١٢٦٨.
- \* ناجح المعموري / القرابات المتخيلة / دار تموز / دمشق ٢٠١٢.
- \* ناجح المعموري / ملحمة جلجامش والتوراة / المدى / دمشق / ٢٠٠٩.
- \* طه باقر / ملحمة جلجامش / بغداد / ١٩٦٤.
- \* د. نائل حنون / ملحمة جلجامش / دار الخليف / دمشق / ٢٠٠٦.



## قراءة النص الديني التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل

د. مصطفى الغرافي<sup>١</sup>

ينطلق هذا البحث من فرض منهجي أساس مؤداه أن كل قراءة للقول القرآني المعجز تظل محاولة تنشئ الإحاطة بالمعنى الواحد والمطلق الذي تضمنته "رسالة" السماء إلى الأرض. وبذلك لا تخرج جميع القراءات، مهما اختلفت مشاربها وتباينت مقاصدها، عن كونها سعيًا إلى التطابق مع القصد المتعالي والممتنع لخطاب يتميز من سائر الخطابات الأخرى بأن بائنه ليس له أي حضور مادي. وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفسرون قديما وحديثا أثرا للمعنى. إذ يتعلق الأمر على الحقيقة بمعان تأويلية ليست قطعاً هي المعنى الوحيد المقصود، لأن "معاني القرآن" قابلة للتعدد والاتساع مع الزمن لكون بائها يمتلك معرفة مطلقة لا حدود لها تلائم المعرفة الإنسانية في جميع العصور مهما تقدمت وتطورت. ومن أجل الاستدلال على هذه الفكرة أثرتنا تتبع واستقصاء جذور الممارسة التأويلية كما تبلورت في ثرائنا الثقافي. وقد انطلق البحث من أعمال مفكرين مرموقين هما ابن قتيبة السني والجاحظ المعتزلي من أجل الكشف عن أبرز المشكلات التي تطرحها مسألة قراءة النص الديني وتأويله في سياق الثقافة العربية.

### ١- معضلة الاختلاف: نص واحد و"قراءات" متعددة.

إذا اعتمدنا الخلاصة التي يقدمها ابن خلدون حول مسألة الاختلاف في دار الإسلام، أمكننا التقرير أن الاختلاف في "مقالات الإسلاميين" واقع لا محالة. ويرجع ذلك، كما نص على ذلك صاحب "المقدمة"، إلى كون النصوص المقدسة تحملها "لغة"، وهذا في حد ذاته سبب كاف لظهور الاختلاف بين متلقي القرآن العظيم. يقول: "وكان السلف يستخرجونها [الأحكام الشرعية] من تلك الأدلة [الكتاب والسنة في ذلك الوقت] على اختلاف بينهم، وكان لا بد من وقوعه [الاختلاف] ضرورة، لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي

---

<sup>١</sup> باحث في البلاغة وتحليل الخطاب/المغرب

بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها، اختلاف بينهم معروف، وأيضا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في أكثر أحكامها فيحتاج الترجيح وهو مختلف أيضا<sup>١</sup>.

لقد مثل الاختلاف بين الفرقاء في دار الإسلام "ضرورة"، باصطلاح خلدوني، لأن النص مهما كان مقدسا فقد حملته "لغة" جرى على سمتها في تبليغ أحكامه وبيان مقاصده. وقد نجم عن ذلك أن غدا النص الديني قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة. مما فتح المجال واسعا أما صراع التأويلات. يقول الماوردي: "كلام كل كتاب، وأخبار كل نبي، لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه [...] ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جل ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأجزه، وأكثره رموزا وأجمعه للمعاني الكثيرة [...] ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تبع ومشروع، وأئمة ومؤتمون، وكان سببا لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها<sup>٢</sup>."

إن الاختلاف، كما يكشف هذا الشاهد الذي لا يخلو من عمق، واقع لا محالة متى وجدت حاجة تأويلية دينية تستخدم من آليات الفهم والتفسير ماتراه ملائما من أجل تطويع النص لمقاصد المؤولين. إذ "الوقائع لا حصر لها بل هي في الإمكان غير متناهية. والنصوص لا تفرض إلا متناهية. ولا يحيط قط ما يتناهي بما لا يتناهي [...] فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها. فكيف يستوفي ما لا يتناهي بالنص. فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات<sup>٣</sup>". وقد استلزم هذا الوضع فتح المجال أمام اجتهاد الرأي لـ "ضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع<sup>٤</sup>". ويحدث أن يترتب عن "تلقي" أحد المراجع الدينية للنص الديني "قراءة" أو "فهم" خاص يرتبها، بالضرورة، إلى كفاياته التأويلية، ثم ما يليث أن ينتصب على رأس كل "قراءة" إمام يتحلق حوله أتباع، فيكون ذلك باعثا على نشأة المذاهب والطوائف. يقول ابن قتيبة: "ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يدان برأيه وله عليه تبع<sup>٥</sup>".

يرتد الخلاف بين متلقي القرآن العظيم من الإسلاميين إلى الصراع حول معنى النص الديني، الذي انطوى على "مفارقة بلاغية": فهو من جهة كتاب "هدى" و"بلاغ" للناس. ويفترض ذلك سلوك المباشرة

١- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم - بيروت، ط ٦ - ١٩٨٦ ص: ٤٤٥.

٢- الماوردي، نصيحة الملوك، تح. الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط ١- ١٩٨٣ ص: ٧٠.

٣- الغزالي، فضائح الباطنية، تح. عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، (د-ت) ص: ٨٨

٤- نفسه، ص: ٨٨

٥- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تح رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية بيروت ط ١ ٢٠٠٣ ص: ٢٢.

والوضوح في تبليغ الأوامر الدينية وتفصيل الشرائع الإلهية، لكن القرآن يعمد من جهة ثانية إلى تقديم المضمون الديني بطريقة تعتبر قمة في تشغيل العتاد البلاغي، لأن الله تعالى "أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون أدخل في لغة العرب وأدل على الإعجاز"<sup>١</sup>. وقد استلزم ذلك إعمال الذهن من أجل تحديد المعنى المقصود عن طريق التأويل، لأن المعرفة باللغة أو الفقه لا تكفي وحدها لفهم القرآن وتفسيره. بل يتعين التوفر، بالإضافة إلى ذلك، على معرفة متعمقة بمسائل الكلام. إذ لا يكون المفسر، عند علماء المعتزلة، عالما بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار "إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن فعله وما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل، اعتمادا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط"<sup>٢</sup>.

وقد كان بدهيا أن يختلف زعماء الفرق في تأويل نصوص القرآن خاصة المنضوية ضمن "المتشابه" التي عدت من "المُشكَل" بسبب ما تثيره من التباس. يقول ابن قتيبة: "أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان [...] ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيما الاشتباه والالتباس، ومثل المتشابه المشكل وسعي مشكلا لأنه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"<sup>٣</sup>.

١- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥ص: ٦٠٠

٢- نفسه، ص: ٦٠٦

٣- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح. السيد أحمد صقر دار التراث القاهرة ط٢ - ١٩٧٣ صص: ١٠١ - ١٠٢

وقد راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة "الراسخين في العلم" التي نصت عليها الآية الكريمة<sup>١</sup>، حيث وجدت الفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها وتنوع مرجعياتها في "مجاز القرآن"<sup>٢</sup> مدخلا دينيا وشرعيا فتح المجال أمامها واسعا لتشغيل "التأويل" آلية ذهنية وبلاغية، ساعدتهم في كثير من الأحيان على تأويل نصوص القرآن بما يتوافق والمقاصد التي قرروها "أصولا" لمذهبهم، فما وافق "أصلا" من أصول المذهب عد عند أصحابه "محكما" يدل بظاهره ويمتنع عن التأويل، وما خالف أصول المذهب اعتبر "متشابهًا"، يحتاج إلى تأويل يرده إلى موافقة المذهب. يقول الفخر الرازي إن "كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة"<sup>٣</sup>.

وقد نجم عن ذلك أن أصبح القرآن مجالاً للخصومة بين المتنازعين سياسياً ومذهبياً، كل فريق يجد فيه ما يدعم رأيه، وبعضهم فهمه وتصوره. يقول الجاحظ مخاطباً أصحاب الحديث: "فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم، ورد التنزيل والحديث المشهور إلى أهوائكم وقد

١ — (هو الذي أنزل إليك الكتاب فيه آيات محكمة هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا) [آل عمران، آية: ٧]. وقد اختلف المفسرون في إمكانية تأويل المتشابه، فمن قال بالإمكان اعتبر "الواو" عاطفة. ومن قال بعدمه اعتبرها استثنائية (لمزيد بيان فيما يخص هذه المسألة يمكن الرجوع إلى (فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تج. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦، ص: ٢٣٦) أما ابن قتيبة فقد جهر برأيه في هذه المسألة بالقول: "ولسنا ممن يزعم أن المتشابه لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأولي على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراد" — تأويل مشكل القرآن، ص: ٩٨. وقال في موضع آخر من نفس الكتاب: "وإن لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا (أمانا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقول (أمانا به كل من عند ربنا) — تأويل مشكل القرآن، ص: ١٠٠

٢ - اختار أبو عبيدة الخارجي هذه العبارة لتكون عنواناً لأول كتاب في اللغة العربية حمل على غلافه لفظة "مجاز" وكان سبب بحثه في "مجاز القرآن" فيما يذكر أنه سنل في حضرة الفضل بن الربيع والي البصرة عن قول عز وجل (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) [الصافات، الآية: ٦٥] وكان السؤال أن الوعد أو الوعيد إنما يقع بما عرف مثله وهذا لم يعرف، فكان جواب أبي عبيدة: "إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرقي مضاجعي  
ومستنة زرق كائيات أغوال

وهم لم يروا الغول قط ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أو عدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشابهه وما يحتاج إليه من علمه فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميتُه "المجاز" — ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تج. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١ - ١٩٩٣ ج ٦ ص: ٢٧٠٦.

٣ - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص: ٢٣٤

عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم<sup>١</sup>. ويقول ابن قتيبة عن خصومه المذهبيين إنهم "فسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهمهم، ويحملوا التأويل على نحلهم"<sup>٢</sup>.

لما كانت مصالح الطوائف والجماعات الإسلامية متعارضة، فقد كان بدهيا أن ينجم عن ذلك صراع التأويلات. وقد أرجع مسكويه أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى أن "الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة [...] لأن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس؛ لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي. وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة."<sup>٣</sup>. ومن الطبيعي أن يتحول النص الديني في ظل بيئة نصية تقوم على حجة السلطة إلى "سلاح إيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم؛ سلاح مزدوج يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ونقد المذهب المخالف"<sup>٤</sup>. فقد كانت المجتمعات الإسلامية، كما تكشف كتب الملل والأهواء والنحل، تعج بالمذاهب والمعتقدات، لكن هذه التعددية لم يكن معترفاً بها على مستوى الخطاب العام. إذ كان هناك دائماً تطوع من كل من اعتقد في مذهب أو نحلة إلى فرض خطابه، على المستوى الإيديولوجي، بوصفه خطاب الحقيقة. ومن ناحية أخرى كانت هناك دائماً سلطة قائمة تسعى إلى توحيد الجميع تحت مذهب واحد رسمي يمثل توجهات السلطة ويحفظ لها وجودها ومصالحها.

## ٢- تأويل النص الديني بين تعدد القراءات والمعنى الوحيد:

لعل المفارقة اللافتة التي تسترعي نظر المستقري للتراث العربي الإسلامي أن مشروعية تعدد القراءات تجد سنداً لها عند مختلف الطوائف والمذاهب المتصارعة. فقد ألفينا المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار يقول في "شرح الأصول الخمسة": "أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد"<sup>٥</sup>. وذكر الجاحظ، وهو رأس الاعتزال، في "البيان والتبيين" أنه "لو شاء الله أن ينزل

١- الجاحظ: الحيوان، تح فوزي عطوي، دار صعب بيروت، ط ٢ - ١٩٧٨. ج ١، ص: ١٨٠.

٢- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٦٢.

٣- التوحيد، الهوامل والشوامل، سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي على مسكويه. بيروت، ط ١- ٢٠٠١ ص: ٣٧١

٤- حسن حنفي، قراءة النص، ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط ٢- ٢٠٠٣ ص: ١٣

٥- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ٦٠٠

كتبه، ويجعل كلام أنبيائه وورثته رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع لنا الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل".<sup>١</sup> ويصرح ابن قتيبة، الذي انتهت إليه رئاسة أهل السنة، في "تأويل مشكل القرآن" أنه: "لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفًا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة".<sup>٢</sup> وفي السياق ذاته يؤكد السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" أنه "لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل من باطله، ويتصل إلى الحق".<sup>٣</sup>

نستخلص من هذه المواقف مدى خصوبة الخطاب القرآني وثرائه الدلالي. يشهد على ذلك تاريخ علوم التفسير التي اشتملت على مادة غزيرة تنم عن مرونة هذا الخطاب وانفتاحه. وقد ترتب عن التسليم بأن الانفتاح الدلالي حاجة وضرورة في الخطاب القرآني أن ألفينا "الأطراف المتخاصمة، كل واحد يدعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس، وأنه وحده العليم بكنهه، وكل ما في الأمر أنه يتقمص سلطة النص المقدس لتمير سلطته هو، يفرض فرضا أن قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص، وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه، كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالفون للنص، فلا حوار إذن. أما حين يتعالى طرف على خصومه مدعيا أنه وحده الناطق باسم النص المقدس، فإنه ينفي من الأساس كل إمكان لقيام الحوار".<sup>٤</sup>

لقد كان من المفروض أن يترتب عن التسليم بتعدد القراءات صفة لازمة لكل خطاب لغوي ومنه الخطاب القرآني، الاعتراف بحق الآخر في إنتاج "قراءة" خاصة للنصوص الدينية، قرآن وسنة. بيد أن الأمور سارت على غير هذا النحو؛ إذ مضى كل فريق يحرم حق الاختلاف على الآخرين. وبدلا من أن

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص: ٥٩٦.

٢- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ٨٦.

٣- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط ١- ٢٠٠٨ ص:

٤٤٤

٤- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط ٣- ٢٠٠١، ص: ٥٩.

يعتبرهم، وقد أنتجوا قراءة مغايرة، مختلفين معه حول قراءة النص وتأويله، فإنه يعتبرهم مختلفين مع النص ذاته. ومما يؤكد ذلك أنه يورد اعتراضات الخصوم حول "الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض والأحاديث، التي زعموا أنها تخالف كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل"<sup>١</sup>. ثم ينبري لكي يوضح أن ما توهموه اختلافا في الأحاديث وتعارضاً مردده إلى الفهم السقيم، وإلا فليس ثمة من اختلاف أو تعارض بين النصوص عند تدقيق النظر. والملاحظ أن ابن قتيبة يكثر من حمد الله والثناء عليه كلما تهدي إلى "مخارج" يقدرها مسعفة في رفع ما توهمه الخصوم تعارضاً وتناقضاً بين الأحاديث:

"ونحن نقول: إن ذلك ليس كما توهموا، بل المعنيان متفقان، بحمد الله ومنه، صحيحان...<sup>٢</sup>"

"ونحن نقول: ليس هاهنا خلاف بحمد الله تعالى...<sup>٣</sup>".

"ونحن نقول: ليس هاهنا بحمد الله اختلاف...<sup>٤</sup>".

"ونحن نقول: إنه ليس في شيء مما ذكروا، بحمد الله تعالى ونعمته...<sup>٥</sup>".

تؤكد هذه الأقوال أن ابن قتيبة يعتقد أن ما يفهمه من النص الديني هو الفهم الصحيح، لأن الأجهزة التي يعتمد عليها في قراءته منسجمة تماماً، في تصوره، مع أصول التفسير وضوابط التأويل. وهو ما يفتقر إليه خصومه الذين لا يمكنهم أن ينتجوا سوى قراءات "مغرضة"، وتأويلات "مستحيلة" و"مستكرهة". يقول: "وقد تدبرت، رحمك الله، مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجزاء، ويتهمون غيرهم في النقل ولا يهتمون آراءهم في التأويل، ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة، وغرائب اللغة، لا يدرك بالطرفة والتوليد، والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية، ولو ردوا المشكل منهما إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج"<sup>٦</sup>.

لما كان خصوم ابن قتيبة في المذهب قد توسلوا في فهم النص الديني بآليات لا تنسجم وطبيعته المخصوصة، فقد اعتبر تأويلاتهم مجرد آراء متعارضة ومتضاربة، لا تكتفي بالاختلاف مع النص ولكنها تختلف، بالإضافة إلى ذلك، مع تأويلات شركائهم في النحلة والمذهب: "وقد كان يجب — مع ما يدعونه في

١ - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٨٥.

٢ - نفسه، ص: ٨٥.

٣ - نفسه، ص: ٨٨.

٤ - نفسه، ص: ٨٩.

٥ - نفسه، ص: ٩٣.

٦ - نفسه، ص: ٢١.

معرفة القياس وإعداد آلات النظر - أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون، لأنّ ألّهم لا تدل إلا على عدد واحد وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق، لأنّ الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد في الدين؛ ف"أبو الهذيل العلاف" يخالف "النظام" و"النجار" يخالفهما و"هشام بن الحكم" يخالفهم وكذلك "ثمامة" و"مويس" و"هاشم الأوقص" و"عبيد الله بن الحسن" و"بكر العمي" و"حفص" و"قبة" و"فلان وفلان".<sup>١</sup>

وإذا حدث وأقر ابن قتيبة بالاختلاف أمرا واقعا في دار الإسلام مثل قوله: "فإنك كتبت إلي تعلمني ماوقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث، وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذهمهم ورميمهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعداى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضا وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"<sup>٢</sup>. فإنه يجعل الاختلاف وقفا على الخصوم. أما ما عليه هو وأصحابه فهو "الحق" الذي أجمع الناس عليه. يقول: "ولو أردنا -رحمك الله- أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام لخرجنا من اجتماع إلى تشتت وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشة وعن اتفاق إلى اختلاف [...] فإن من أمارات الحق إطباق قلوبهم على الرضاء به، ولو أن رجلا قام في مجامعهم وأسواقهم بمذاهب أصحاب الحديث التي ذكرنا إجماعهم عليها، ما كان في جميعهم لذلك منكر، ولا عنه نافر، ولو قام بشيء مما يعتقد أصحاب الكلام، مما يخالفه، ما ارتد إليه طرفه إلا مع خروج نفسه"<sup>٣</sup>.

إن الحوار الذي جمع هذا المفكر السني بالمختلفين معه من أصحاب المذاهب الأخرى هو حوار خارجي وغير متكافئ. إذ يبدو الحوار في هذا الكتاب مستندا، عند التدقيق، إلى مركزية أصولية يهيمن عليها الانغلاق المقترن بالإقصاء. مما جعل انفتاح ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" على الآخر المختلف مذهبيا أقرب ما يكون إلى الحوارية الأحادية منه إلى الحوارية التفاعلية، لأنّ الذات المتكلمة (وهي هنا ابن قتيبة السني)، وإن كانت تذهب إلى الممارسة الحوارية فإنها بقيت مشدودة إلى التطابق التام مع ذاتها، والتحصن الكلي بمرجعيتها. وهو ما يظهر من فحص "تأويل مختلف الحديث" حيث يحتكر ابن قتيبة الكلام باسم الدين، فيقطع أو يكاد بأن رأيه الذي يعتقد فيه هو الدين عينه. مما يجعل آراءه في قضايا الخلاف سلطة لا ينبغي أن تقابل بغير الإذعان والتسليم لمطابقتها صحيح الدين كما فهمه الفقيه السني.

١- نفسه، ص: ٢٢.

٢- نفسه، ص: ٥.

٣- نفسه، ص: ٢٣.

ولا منازعة في أن هذا المنطق الذي يصطنع ابن قتيبة في تدبير قضايا الخلاف من شأنه أن يقود إلى نسف الحوار من أساسه، لأنه يجنح إلى تثبيت خطاب وحيد يدعي ملكية الحقيقة، وينتحل لنفسه صفة "الفرقة الناجية"، لأنه إذا كانت هناك كثرة في المذاهب والمعتقدات فمن المحقق أن "الحق مع واحد" كما يقرر مؤرخو الفرق والمذاهب<sup>١</sup>. وقد مثل المجاز بالنسبة إلى مختلف الطوائف المذهبية "معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة"<sup>٢</sup>.

### ٣- البلاغة وتأويل النص الديني:

يكشف تدقيق النظر في مصنفات ابن قتيبة عن ممارسة تأليفية متميزة يصدر فيها صاحبها عن تصور خاص لوظيفة التأليف ومقاصده. وهو تصور يحكمه النسق الفكري والعقدي الذي ارتهن إليه المؤلف؛ فلم يكن ابن قتيبة، فيما يبدو، يفصل بين شخصية الأديب وشخصية الفقيه. لقد أراد إقامة بلاغة متوافقة مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة. وقد كان إنتاج هذه البلاغة يتعارض مع بلاغة أخرى نقيضة هي بلاغة الاعتزال، التي كانت تستند إلى أصول فكرية ومذهبية مخالفة. فكيف وظفت البلاغة لحل مشكلات العقيدة؟ وما هي مظاهر هذا التوظيف؟

### ٤- البلاغة بين أفقيين:

لقد توزع التراث البلاغي العربي فرقتان كلاميتان كبيرتان هما السنة والمعتزلة<sup>٣</sup>، شكلتا نموذجين ثقافيين متعارضين، تباينت تصوراتهما في العقيدة والسياسة والاجتماع؛ فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، وهو ما جعل التفكير البلاغي مرتبنا، في المحصلة، إلى المصالح المذهبية والمقاصد الإيديولوجية.

تميز المعتزلة ببحثهم قضايا دينية وكلامية تستغل على أفهام كثير من الخاصة لتعلقها بجليل الكلام ودقيقه؛ فكانت بلاغتهم، من هذه الناحية، بلاغة الصفوة لا يرتقي إليها سوى خاصة الخاصة ممن

١ - "الحق يجب أن يكون مع فرقة واحدة" - الشهرستاني، الملل والنحل، تح. محمد الفاضلي، المكتبة العصرية - بيروت، ط١ - ٢٠٠٠ ص: ٩.

٢ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١ - ١٩٩٥ ص: ١٧٦.

٣ - نفسه، ص: ٦.

توافرت لهم كفايات ذهنية ومعرفية متطورة. يقول الجاحظ معددا مواصفات المتكلم: "وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا [المعتزلة] هو الذي يجمعهما"<sup>١</sup>. وما من شك أن هذا النوع من الدرس محوج إلى جهد كبير؛ فالتفقه في علوم الدين والتعمق في مباحث الفلسفة أمر غير متاح للجميع، وإنما تنفرد به قلة قليلة من المحظوظين إذ "لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة"<sup>٢</sup>.

تستند البلاغة التي أنتجها المعتزلة إلى رؤية عقلانية في فهم العقيدة وتفسير الكون. إنها بلاغة الشك التي لا مكان فيها لليقينيّات والمسلّمات؛ حيث مثل الشك عند أعيان المعتزلة منهجا في البحث، ووسيلة لتدقيق المعارف وتمحيصها؛ فالنظام كان يعتقد أن الشك وسيلة لتباعد بين الخصم والجحود، لأنه إذا شك اقترب من الحق<sup>٣</sup>. وقد أكد الجاحظ مذهب أستاذه النظام؛ فبين فضيلة الشك، وكشف عن مواطن المزية فيه، وحث على تعلمه. يقول: "تعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"<sup>٤</sup>. وفي كتب الجاحظ تجلية لهذا الملمح من بلاغة السؤال والقلق، التي بلورها الفكر الاعتزالي، وجسدها عقليات اعتزالية جبارة لم تكن تركز إلى رأي من دون إخضاعه لمساءلة علمية دقيقة؛ فطريقة الجاحظ في التأليف تتخذ صورة "المحاسن والأضداد"، حيث عقد مناظرات عديدة تقصى خلالها الأوصاف المتقابلة التي تحسن الشيء وتقبحه في الآن نفسه. ولذلك اعتبر التفكير بوساطة الشبيه والنظير ملمحا رئيسا في تفكير الجاحظ. يقول مصطفى ناصف: "عمدة تفكير الجاحظ هو التسليم بما يوجب الاعتقاد في أمر ثم التسليم بما يوجب عدم الاعتقاد، وهذه مرانة ذهنية لا يقوى عليها معظم الناس"<sup>٥</sup>. وقد تجلت هذه المرانة الذهنية، التي لا تنفصل عند الجاحظ عن "المنزلة بين المنزلتين"، في جمعه الأشباه إلى النظائر والمحاسن إلى الأضداد؛ فاحتجاجاته للبخل وضده، في كتاب "البخلاء" تؤول بقارئها إلى تكافؤ الأدلة؛ مما يدفعه إلى التسليم والتسليم المضاد. وكذلك رسالته "التربيع والتدوير" توجي بالهجاء ونقيضه. أما كتابه "المحاسن والأضداد" فاستعراض الأدلة المتعارضة فيه واضح وجليّ.

<sup>١</sup> - الجاحظ، الحيوان، تح. فوزي عطوي، دار صعب - بيروت، ط ٢ - ١٩٧٨. ج ٢، ص ٢٨٧.

<sup>٢</sup> - أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٠، (د.ت) ج ٣، ص ١٤٠.

<sup>٣</sup> - يقول النظام: "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، لا يكون بينهما حال شك." - الجاحظ، الحيوان، ج ٤، ص: ٤٠٠.

<sup>٤</sup> - الجاحظ، الحيوان، ج ٦، ص: ٤٠٠.

<sup>٥</sup> - مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، سلسلة "عالم المعرفة" - الكويت، ع ٢١٨ - ١٩٩٧ ص: ١١١.

إن التوسل بسحر البلاغة، مدح الشيء وذمه في الآن نفسه، شكل من أشكال التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة؛ حيث عدّ هذا النهج، في سياسة القول، "أعلى رتب البلاغة"<sup>١</sup>. وقد كانت نتيجة ذلك بلاغة موجبة لخدمة أغراض كلامية ومذهبية؛ فتقبيح الشيء وتحسينه في بلاغة الجاحظ تأكيداً لنسبية الحقائق، ونفي لليقين المطلق الذي تستند إليه سلطة المحافظين من أصحاب النقل، الذين يدافعون عن التقليد، ويكرسون الوضع القائم؛ حيث الغرض من تحسين الشيء وتقبيحه في الوقت نفسه زعزعة يقين المتلقي؛ مما يقوده إلى استبانة نسبية الأحكام وقابليتها للتعديل والتغيير حين يدرك أنه ليس ثمة من حقيقة مطلقة في هذا الوجود. وإذا كانت هناك حقيقة مطلقة فهي نسبية الحقيقة. وهو ما ينتقل به من وهم اليقين والتصديق إلى حيرة الشك والسؤال التي تمثل بداية الطريق لإعادة النظر في جملة من القضايا الفكرية والعقدية؛ مما يقود المتلقي إلى رفض المسلمات التي شكلت وعيه، وصاغت ذهنيته، وفي مقدمتها الجبر المستند إلى يقين النقل وسلطة التقليد.

انطلاقاً من هذا التصور البلاغي، تميزت طريقة الجاحظ المعتزلي في التأليف بأنها لا تفتأ تراوح بين النقيضين؛ فهو لا يعرض رأياً إلا جملة وأخرجه في أحسن صورة. وقد كان ذلك سبباً في تحامل ابن قتيبة، الذي يرفع شعار "التقليد أريح لك"<sup>٢</sup>، على البلاغة الجاحظية؛ حيث رأى في الاحتجاج للشيء ونقيضه تشكيكاً يفسد على الناس عقيدتهم. يقول: "ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين والمعايير على المتقدمين، وأحسنهم استئثاراً للحجة، وأشدّهم تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان على البيضان، وتجدّه يحتج مرة للعثمانية على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخره، [...] ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين"<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> - "أعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتى يخرج في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم" - الصنائع، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٨٦، ص: ٥٣.  
<sup>٢</sup> - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٦٠.  
<sup>٣</sup> نفسه، ص: ٥٧.

لقد ارتبطت مباحث البلاغة عند ابن قتيبة بالخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها في صوغ الرأي وبناء التصور. وقد نجم عن ذلك انصياع البلاغة لمقتضيات الفكر السني الذي شكل مضمرا حجاجيا وموجها إيديولوجيا ارتهن إليه المؤلف في تدبير مؤلفاته العديدة والمتنوعة. ذلك أن فحص المشكلات البلاغية التي شغلت ابن قتيبة يظهر أن السؤال البلاغي عنده انبثق عن هموم غير بلاغية. يتعلق الأمر بالمشكلات العقدية والمذهبية التي قادته بسبب طبيعة الموضوع إلى الخوض في القضايا البلاغية من أجل دفع اعتراضات الطاعنين على "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"؛ ففي "تأويل مشكل القرآن" مثلا يحدد المؤلف غايته من تأليف الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا" ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" بأفهام كلية وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث الغر، واعترضت بالشبهة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور، فأحببت أن أنضح عن كتاب الله".<sup>١</sup>

إن اعتراضات الطاعنين على القرآن في مجملها من طبيعة بلاغية؛ فمنها ما اتصل باللحن والتناقض، ومنها ما تعلق بالمجاز والحذف المشكلين إلى جانب العضلات التي يثيرها "المتشابه". وقد أحصى ابن قتيبة هذه الطعون، ورد عليها؛ مما يظهر أن مباحث البلاغة مسخرة عنده لحل المشكلات الاعتقادية والمذهبية؛ فقد بين الحكمة من إيراد "المشكل" في القرآن بأن جعله حافزا للإنسان على التأمل والعمل، ومجالا لتفاضل المجتهدين.<sup>٢</sup> أما العضلات الكلامية الناجمة عن المشكلات اللغوية في القرآن، فقد اعتمد ابن قتيبة في حلها على تخريجات بلاغية مستندنا إلى "المجاز"؛ حيث نص على أن المجازات هي "من طرق القول ومآخذه"<sup>٣</sup>، وذكر جملة من أوجه المجاز و صنفها ضمن مفاهيم ومقولات عامة (الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف). وهو إجراء أراد من خلاله ابن قتيبة تحديد آليات التراكيب المشككة استجابة لمطالب التنزيه التي تفرعت عن مشكلات عقدية وكلامية تتصل بذات الله وصفاته. ولذلك يمكن

<sup>١</sup> ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص: ٢٢.

<sup>٢</sup> - نفسه، ص: ٨٦.

<sup>٣</sup> - نفسه، ص: ١٥.

القول إن "البعد الكلامي في كتاب ابن قتيبة يتجلى في الغرض الذي وظفت له القضايا النظمية في القرآن؛ قضايا اختلاف الإعراب والدلالات المرجعية للصور المختلفة، بالإضافة إلى الحكمة من هذا النظم"<sup>١</sup>.  
تتمثل وظيفة البلاغة عند ابن قتيبة في كونها أداة ناجعة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب. ومن أجل ذلك ارتبطت البلاغة بالبيان الذي يقود إلى الإقناع. إذ البلاغة "تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المرئيين بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان؛ رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة"<sup>٢</sup>.

لعل أول ما يلفت الناظر في هذا التحديد للبلاغة تركيزه على المقصدية الإقناعية بوساطة "الإفهام" و"تقرير الحجة" و"تزيين المعاني" و"نفي الشواغل" عن القلوب بما يقود إلى استمالة السامع للمضمون المعرفي والاعتقادي الذي يحمله الخطاب. ومن هنا تحددت البلاغة عند ابن قتيبة، فيما ينقل عن عمرو بن عبيد، بأنها "ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار"<sup>٣</sup>.

ترتبط البلاغة حسب هذا التصور بالمجال الديني، حيث تغدو المعرفة البلاغية طريقاً للنجاة وسبيلاً من سبلها؛ فيها يتحقق الإيمان. وعن طريقها تتوضح مقاصد الخالق. ذلك أن التعامل مع النصوص الدينية يحتاج إلى وسائل وآلات لاستخلاص الأحكام الشرعية منها. ولما كان النص الحامل للوحي الإلهي نصاً لغوياً، فإن علم البلاغة يصبح البوابة الرئيسة للولوج إلى عالم النص ومعانيه وأحكامه. وإذا عدم الناظر في القرآن آلة البلاغة، فإن نظره يعد قاصراً عن الفهم، وعاجزاً عن النفاذ إلى معاني النصوص القرآنية وأحكامها. وهي حال وصفها ابن قتيبة في معرض الرد على صنف من متلقي القرآن طعنوا فيه؛ لأنهم لم يؤتوا حظاً من البلاغة. يقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا (..) بأفهام كلية وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف"<sup>٤</sup>.

يبدو من خلال هذا النص أن قيمة البلاغة عند ابن قتيبة متفرعة عن وظيفتها؛ حيث الاحتفاء بالبلاغة احتفاءً بمهارة بيانية وإقناعية تساعد على تحقيق مسؤولية دينية وخلقية هي نصرة الحق. ذلك

١- محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، البيضاء، ١٩٩٩ ص: ١٤٥.

٢- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ج ٢، ص: ١٤٦.

٣- نفسه، ج ٢، ص: ١٤٥.

٤- نفسه، ص: ٢٢.

أن البليغ إذا نجح في تحقيق الإقناع وتقدير الحجة في أذهان المخاطبين يكون قد أوتي فصل الخطاب واستوجب على الله جزيل الثواب<sup>١</sup>.

## ٦- تأويل القرآن والخلفية المذهبية:

لقد اختلفت الموجّهات الفكرية والعقدية عند ابن قتيبة والجاحظ؛ فنجم عن ذلك توجيه البلاغة إلى خدمة أغراض لا تنفصل عن الانشغالات الكلامية والهواجس المذهبية التي استبدت باهتمام الرجلين. وهو ما أدى إلى اصطباح البحث البلاغي عندهما بالصبغة الإيديولوجية التي نجمت عنها تعارضات بلاغية، تجسدت في مستويات عديدة، أبرزها تسخير البلاغة لحل المعضلات الدينية والعقدية.

## ٦-أ/- التّأويل والدفاع عن النص القرآني:

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني هاجسا عقديا ومذهبيا وجه النظر البلاغي عند ابن قتيبة، حيث خصص حيزا مهما من كتابه "تأويل مشكل القرآن" للخوض في جملة من المشكلات العقدية والمذهبية، التي يطرحها "مشكل القرآن"، من زاوية بلاغية، من أجل دفع اعتراضات الملحدين والطاعنين؛ فقد حدد هدفه من تأليف هذا الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله ملحدون ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا "مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" بأفهام كليلية، وأبصار علييلة، ونظر مدخول؛ فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله. قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، واعترضت بالشبهة في القلوب [...] فأحبت أن أنضح عن كتاب الله"<sup>٢</sup>.

وقد توسّل ابن قتيبة بتأويل النصوص من أجل دفع تهمة الطاعنين على القرآن بالتناقض والاختلاف، مدخله إلى ذلك "المجاز" الذي يرتفع عنده إلى مستوى الضرورة التعبيرية التي لا محيص عنها للمتكلم. يقول: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الإنسان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا؛ لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت

١ - ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٢، ص: ١٤.

٢ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ٢٢.

الثمرة، وقام الجبل، ورخص السعر. ونقول كان الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون، ونقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن<sup>١</sup>.

لقد مثل الدفاع عن نصوص القرآن استنادا إلى الأدوات التي توفرها البلاغة قاسما مشتركا بين كثير من الفرق الكلامية والطوائف المذهبية، فلم يكن هذا النهج خاصا بأهل السنة وحدهم، بل سبقهم المعتزلة إلى ذلك؛ إذ وظف الجاحظ مقولات البلاغة من أجل رد شبهه من يطعن على القرآن بأنه اشتمل على المتناقض والمختلف ليتخذ من ذلك مدخلا للتشكيك في عربيته وبلاغته. فقد ذكر الجاحظ، في مؤلفه "رسالة في خلق القرآن"، بعض ما أنجزه في كتابه "نظم القرآن" فقال: "فكتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان: فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس برهان"<sup>٢</sup>. لقد سخر الجاحظ أدوات البلاغة للرد على الطاعنين في بيان القرآن، حيث أورد عبارات من التوراة والإنجيل والزيور فهمها أهل الكتاب على ظاهرها؛ فقادهم ذلك إلى اعتقادات خاطئة وادعاءات باطلة، ومن هذه العبارات "أن الله قال: إسرائيل بكري و"المسيح قال في الإنجيل: "أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم"، فقد أرجع الجاحظ سبب الانحراف الذي أفضى إلى هذه "الأمر العجيبة والمذاهب الشنيعة" إلى جهل أهل الكتاب "بمجازات الكلام وتصاريف اللغات"<sup>٣</sup>.

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني مظهرا من مظاهر توظيف البلاغة عند ابن قتيبة والجاحظ على حد سواء؛ من أجل الخروج من مضايق المشكلات العقديّة. وقد مثل استغلال المخارج البلاغية من أجل نفي التجسيم الذي يوهمه ظاهر نص القرآن والحديث مظهرا آخر لتعلق البلاغة بقضايا العقيدة فرضه هذه المرة الحرص على تنزيه الخالق عما لا يليق.

١- نفسه، ص: ١٣٢.

٢ - الجاحظ، رسالة في خلق القرآن، ضمن "رسائل الجاحظ"، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١ - ٢٠٠٠ ج ٣، صص: ٢١٧ - ٢١٨.

٣ - الجاحظ، المختار في الرد على النصاري، تح: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجبل- بيروت، ط ١ - ١٩٩١، ص: ٧٣.

## ٦-ب/- التأويل ومطالب التنزيه:

يكشف النظر إلى كتاب "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، ورسالة "النابغة" لمعاصره الجاحظ، عن قطيعة بين طائفتين من متلقي القرآن العظيم؛ فالجاحظ المعتزلي يرى في التعبيرات التي تصف الله بصفات معتادة في عالم البشر علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الواجبين لذاته. ولذلك عمد إلى تأويلها بوصفها "مجازات". أما ابن قتيبة السني فيحمل التراكييب المجازية على ظاهرها حتى إذا استشعر خطرا من المفارقات المخرجة التي يمكن أن تترتب عن هذا الإجراء عمد هو الآخر إلى التأويل تنزيها لذات الله، وتأكيدا لمفارقتها عالم البشر. وفي مقصد التنزيه، يلتقي ابن قتيبة والجاحظ ثم يتباينان بعد ذلك في الخلفيات الفكرية والمذهبية، التي يصدر عنها كل واحد في فهم التنزيل وتأويله. فقد استنكر ابن قتيبة تأويل المعتزلة للعبارات المجازية في القرآن لمخالفته مطالب التنزيه من منظور أهل السنة؛ مثل تأويلهم لكلام السماء والأرض وجهنم بأنه جار مجرى المجاز. لقد رفض ابن قتيبة هذا المسلك في تأويل أي القرآن ورأى فيه تعسفا والتماسا للمخارج بالحيل الضعيفة. يقول: "وأما تأويلهم في قوله جل وعز للسماء والأرض: (إِنِّيآ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) إنه عبارة عن تكوينه لهما، وقوله لجهنم (هَلِ امْتَأَلَتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) إنه إخبار عن سعتها، فمما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة، وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين، والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عز وجل من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممتنع عن مثل هذه التأويلات. وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل، ويسخر الجبال والطير بالتسبيح فقال: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ. وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَابٌ)، وقال: (يَا جِبَالٌ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ)؛ أي سبحن معه".<sup>١</sup>

من الواضح أن ابن قتيبة يجنح إلى إبعاد المجاز عن الآيات التي استشهد بها المعتزلة، وبدلا من تأويلها يعمد إلى حملها على الظاهر حتى تستقيم وعقيدة أهل السنة، التي تؤكد أن كلام السماء والأرض وجهنم حقيقي كما أن كلام الله حقيقي. وفي ذلك مقايضة للمعنى المجازي الذي سبق لابن قتيبة أن اعتبره ضرورة لا محيص عنها للمتكلم<sup>٢</sup>. وهي مقايضة فرضتها تصورات مذهبية ممثلة في العقيدة السنية التي حكمت ابن قتيبة ووجهته إلى رفض المسلك الاعتزالي في تأويل الآيات؛ لأنهم يرون أن إسناد الكلام إلى

١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ١١٢.

٢- نفسه، ص: ١٣٢.

السماء أو الأرض أو جهنم إسناد على جهة المجاز وليس الحقيقة مثله في ذلك مثل إسناد الكلام إلى الله الذي يعتبرونه إسنادا مجازيا تساوفا مع اتجاههم العقلاني في التفسير وغايتهم المعلنة في تنزيه الله ونفي الشبيه عنه والنظير<sup>١</sup>. ولم يكن أهل السنة يقولون عن المعتزلة حرصا على تنزيه الله وتعظيمه. يقول ابن قتيبة: "ونحن نقول كما قالوا: إن الله تعالى وله الحمد يجل عن أن يكون له صورة أو مثال"<sup>٢</sup>. ولما كان السنة يلتقون مع المعتزلة في تنزيه الله عن الشبيه والنظير، فقد ترسم ابن قتيبة طريقهم في تأويل نصوص القرآن؛ حيث جاءت تخريجاته المتصلة بقضية التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر موافقة تماما لتأويلات المعتزلة خلا إسناد الكلام إلى الله، الذي اعتبر عند المعتزلة إسنادا مجازيا، في حين اعتبره ابن قتيبة إسنادا حقيقيا؛ لأن أهل السنة يرون أن "القرآن غير مخلوق"<sup>٣</sup>. يكشف هذا الإجراء اقتناع ابن قتيبة بوجوب حمل كلام الله على خلاف المفهوم من ظاهره لإيمانه باستحالة التجسيم والتجسيد في حقه تعالى. لقد لجأ إلى التأويل استجابة لمقررات العقيدة السنية التي تقضي بوجوب تنزيه الله عما لا يليق.

إن لجوء ابن قتيبة السني إلى التأويل من أجل رفع ما قد يتوهم في بعض الآيات تجسيما أو تشبيها مسلك اعتزالي في الأساس، ومن شيوخ المعتزلة تلقفه ابن قتيبة. يقول محمد العمري: "نفترض أن كتاب الجاحظ [نظم القرآن]، أو على الأقل أفكاره العامة، كانت حاضرة عند ابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن"، ومعتمدة فيه. نقول هذا ونحن نتذكر الملابس الموقعية بين الرجلين، من جهة، وبين علماء المذهبين المعتزلي والسني، من جهة ثانية: الأخذ والمجادلة"<sup>٤</sup>. يؤكد ذلك ما نجده عند الجاحظ من تأويل للآيات التي عرض لها في "نظم القرآن"<sup>٥</sup> و"آي القرآن"<sup>٦</sup>، فضلا عما جاء ميثوثا في كتابه الكبير "الحيوان"؛ حيث عمد إلى تحكيم الدليل العقلي في دلالة القرآن طلبا لتنزيه الخالق بنفي الشبيه عنه. ومن ذلك تأويله "كلمات الله"، في الآية الكريمة (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ)، بالنعم والأعاجيب والصفات. يقول: "والكلمات في هذا الموضوع ليس يريد بها القول

١ - للوقوف على منهجية المعتزلة في التفسير، راجع الدراسة المرجعية التي أنجزها الباحث نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي - البيضاء - بيروت، ط ٤ - ١٩٩٨.

٢ - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: ١٩٨.

٣ - ألف ابن قتيبة كتابا مستقلا لـ "الرد على القائل بخلق القرآن" لم يصلنا، لكن آراءه في هذه المسألة مبسطة في كتابيه "الاختلاف في اللفظ"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ - ١٩٨٥، ص: ٢٤. وتأويل مختلف الحديث، ص: ٢٣ و ١٨٥ و ٢٣٥.

٤ - محمد العمري، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، ص: ١٥٤.

٥ - الجاحظ: الحيوان، ج ١، ص: ١٦.

٦ - ابن النديم: الفهرست، تح: رضا تجدد، د. ت، ص: ٢١١.

والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك<sup>١</sup>. إن الصلة بين تحليلات الجاحظ لعبارات القرآن وثيقة الصلة بالفكر الاعتزالي من حيث احتكامها إلى التأويل العقلي الذي مثل معيارا يستند إليه المعتزلة من أجل التوفيق بين عقيدتهم الاعتزالية وبين نصوص القرآن والحديث التي تخالف الأسس الفكرية العامة للمذهب الاعتزالي. وهو ما يتيح لنا أن نستخلص أن الجاحظ صدر في تحليله البلاغي لنصوص القرآن عن الأسس التي رسخها الفكر الاعتزالي في مجال تفسير العبارات القرآنية الدالة على التشبيه. لقد تناول التصوير البياني في القرآن ليدفع التعريض به، ويثبت الإيمان في نفوس المؤمنين<sup>٢</sup>.

من الواضح أن النظر البلاغي عند ابن قتيبة والجاحظ، على حد سواء، ارتهن إلى مقتضيات العقيدة التي تفرض تزئيه الخالق عندما يوهم ظاهر النص عكس ذلك. يقول مصطفى ناصف: "تكمن البذور الأولى لبحث المجاز في معارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسي"<sup>٣</sup>. ولذلك كان "متشابه القرآن ومشكل الحديث من الأسباب التي حملت المتكلمين من مختلف الفرق على أن يجدوا مخرجا يخلص المقالة العقدية من المزالق التي يمكن أن تسقط فيها؛ فكان "المجاز" الإطار النظري والمنهج العملي الكفيل بأن يجنب المعتقد هوى الإشراك والتشبيه والتجسيد. وهكذا أصبح القول بالمجاز، بالنسبة إلى المعتزلة والسنة على حد سواء، جزءاً من الإيمان، وخطوة في طريق النجاة"<sup>٤</sup>. وقد نجم عن اعتبار المجاز ضرورة تعبيرية عند الفريقين أن تولدت الحاجة ماسة إلى تأويل النصوص من أجل حل المشكلات العقدية التي تفرضها العبارات المشككة في متشابه القرآن ومختلف الحديث. فما هي ملامح الممارسة التأويلية عند ابن قتيبة والجاحظ؟ وهل استراتيجية التأويل عند الرجلين واحدة، أم إنها متباينة لتباين الخلفية الفكرية والعقدية؟

#### ٦-ج/- التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل:

لعل من أهم النتائج التي يمكن أن يستخلصها الباحث من إمعان النظر في الممارسة التأويلية كما تجسدت عند ابن قتيبة والجاحظ ارتهان الرجلين، رغم اتصال الخصومة بينهما، إلى نفس المبادئ الموجّهة للتفكير والنظر: الحد من سلطة العقل مقابل سلطة النص. فقد اتسمت أفكار ابن قتيبة بالمحافظة لصدورها عن عقلية نقلية تكشف عنها قراءته لـ "مشكل القرآن" و "مختلف الحديث"؛ حيث

١ - الجاحظ: الحيوان، ج ١، ص: ١٢٧.

٢ - مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس، ط ٢ - ١٩٨١ ص: ٧٧.

٣ - نفسه، ص: ٧٤.

٤ - محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- تونس، ط١- ٢٠٠١ ص: ٣٧.

يبدو ابن قتيبة في الكتابين جانحا إلى حمل النص الديني على الظاهر. ولذلك يجوز المعنى الحرفي عادلا عن تفصيل القول فيه: "ونحن نسلم للحديث ونحمل الكتاب على ظاهره"<sup>١</sup>. ولم تكن اجتهادات الجاحظ بعيدة عن هذه الطريقة في التفكير؛ إذ "من المعلوم الثابت، كما استخلص فرج بن رمضان، أن عقلانية الجاحظ إيمانية دينية من جهة، بيانية بالمعنى الجاحظي نفسه للبيان من جهة أخرى، وأنها بحكم هذه الصفة وتلك فإنها [...] حدت من مجالات تدخل العقل وطرائق اشتغاله في شتى مجالات الفكر الديني والسياسي والاجتماعي وغيرها، ومن ثم فإن العقل الذي أريد له أن يكون مرجعا وحكما [...] محكوم بمرجعية هي الحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه وحث عليه. وبفعل هذه المرجعية نفسها، وبحكم ما حدت للعقل من حدود وما وضعت له من أدوار، اختزل العقل في مجرد كونه أداة للاستدلال والحجاج دفاعا وهجومًا، في طلب هدف استراتيجي واضح: تبين الحقيقة المسلم بها مسبقا من طريق الإيمان، عبر الافتنان في قراءة شتى العلامات والآيات وشتى النصوص، وخاصة منها نص الدين ونص الطبيعة (الحيوان) ونص المجتمع الإنساني"<sup>٢</sup>.

لقد تم اختزال العقل في الممارسة الاعتزالية إلى مجرد أداة تقرا النص الديني وغير الديني قراءة بيانية هدفها تبين الحكمة وتبيينها؛ لأن الحقيقة محددة سلفا. وهو وضع اقتضى أن ينحصر دور العقل في الدلالة عليها والحجاج دونها<sup>٣</sup>. وعلى هذا الصعيد، يلتقي التصور الاعتزالي بتصوير خصومهم من السنة؛ حيث دور العقل عند المعتزلة لا يختلف عن تصور السنة لدور اللفظ الذي يوصل إلى المعنى إلا في الدرجة. ذلك أن الحقيقة، في الممارستين السنوية والاعتزالية، معلومة مسبقا؛ لأنها ثابته في النص، وليس العقل سوى وسيلة تمكن من القبض عليها وإخراجها من الغياب إلى الحضور.

ولما كانت عقلانية الجاحظ إيمانية دينية وبيانية، كما نبه فرج بن رمضان، فقد شكل هذا الملمح باعثا لتقارب واضح بين أطروحاته الاعتزالية ومقررات ابن قتيبة السني. ذلك أن المعرفة ليست نتاج التعقل وإعمال النظر، كما أكد الجاحظ، ولكنها أداة لنصرة الدين ودعم المذهب ما دام المعنى موجودا ومحددا سلفا، ودور العقل لا يزيد، في هذه الحال، عن استبانة الحكمة تأكيدا للشرع وتعصيда للعقيدة. وبذلك "يكون الجاحظ قد استند إلى الشرع في استخلاص المعرفة، وفوقه على العقل من حيث أراد تفويق

<sup>١</sup> - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: ١٩٧.

<sup>٢</sup> — فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، القصص، دار محمد علي الحامي، تونس، ط ١ - ٢٠٠١. ص: ٨٠.

<sup>٣</sup> - ومن هنا وصف العقل الذي يستعمله المعتزلة بأنه "عقل مسخر لخدمة الدين، في حين أن "العقل" في مفهوم الفلاسفة كمي يجمع عليه العقلاء أيا كانوا. " - علي أومليل: في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط ٣ - ٢٠٠١ ص: ٤.

العقل عليه"<sup>١</sup>. وإذن، فالمدلولات محددة سلفا ومفضية إلى نفس المعنى؛ إظهار الحكمة. فماذا يبقى للمفكر سنيا كان أو معتزليا؟ لا نظن أن يبقى له سوى تسخير العقل لاستخلاص الحكمة واستنباط المعرفة تحقيقا للمعنى المودع في النص القرآني.

يتحصل مما تقدم أن ابن قتيبة والجاحظ يلتقيان، رغم اتصال الخصومة بينهما، في العقيدة ومنهج التأويل؛ كلاهما يعتقد في الكون مجلى للحكمة، وموضعا للاستبانة. ولا سبيل إلى ذلك ما لم تتساند المعرفة الشرعية والمعرفة العقلية. الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع التعارض الظاهري بين العقل والنقل، لأن التكليف الشرعي والتكليف العقلي ينتهيان إلى نفس النتيجة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان [...] أهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة والفلاسفة في الترتيب المعرفي؛ فيقدمون النقل على العقل، ويقدمون التكليف الشرعي على التكليف العقلي، فإن هذا الخلاف، رغم أهميته من حيث مغزاه الاجتماعي والفكري، لم يؤدِّ إلى تغاير في نظرة الجميع إلى اللغة، التي هي أساس التكليف الشرعي وأداته، بوصفها نظاما دالا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدالة ولا ينفصل عنها، ولا تعارض في النهاية بين العقل والنقل، أو بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية؛ إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل"<sup>٢</sup>.

### خلاصة:

لقد وضح أن قراءة النص الديني وتأويله ارتبنا، في سياق الثقافة العربية، إلى الموجهات الفكرية والمقتضيات العقدية. وهو ما استخلصه محمد النويري عندما أكد عمق العلاقة بين النسقين الكلامي والبلاغي. لقد "كانت المفاهيم البلاغية وأنحاء إجراءاتها محملة بهواجس العقيدة، فهي التي توجه الفكرة وترسم آفاقها حتى بدا لنا أحيانا أن القاعدة البلاغية لم تنشأ إلا بغية فكّ الإشكال العقدي"<sup>٣</sup>. ولعل التحليل قد كشف أننا أمام أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل خدمة الغرض العقدي؛ فالجاحظ المعتزلي يلوذ بالأدوات البلاغية من أجل تأويل العبارات "المشكلة" و"المختلفة" تأويلا يتفق وتصورات فكر المعتزلة لذات الله وصفاته. ومن البدهي أن يتعارض ذلك مع تصورات ابن قتيبة السني، الذي وظف الأدوات البلاغية ذاتها من أجل تأويل "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث" تأويلا يدعم تصورات دينية ومذهبية نقیضة تمثل فكر السنة.

١ — عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، دار التفسير الفني، — تونس، ط ١- ٢٠٠٧، ص: ٣٦.

٢ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط ٧ ٢٠٠٥ ص: ٥٦.

٣ - محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص: ٤١٧.

## التأويل في الفكر الاسلامي \_مقاربة اصولية -

م. دحيدر حسن الاسدي<sup>١</sup>

مدخل:

يرى كثير من الباحثين ان التأويل فاعلية قرآنية... وتحرر من المنهجية العلمية الصارمة... وتجاوز حدود منطق الدوغمائية، بما تجعل ظاهرة الفهم و التأويل الصحيح لما هو قابل للفهم لا تشكل عائقا خاصا لقيام منهجية لعلوم الفكر... من هنا جاءت هذه الدراسة الموجزة لتسلط الضوء على المنهجية التأويلية التي رافقت النص، من خلال بيان الفهم العام.. وبيان منهجية التعامل وفق شروط وضوابط في افق النص القرآني... على ان تتبعها بدراسات مكمله وبمستوى اعماق... وبناء على ذلك ينتظم البحث وفق الآتي:-

### المطلب الاول: التعريف بالتأويل

أولاً: معناه لغة:

التأويل لغة من آل الامر يؤول ايالة وتعني الرجوع و العود. ومختلف اشتقاقات هذه الكلمة تفيد هذا المعنى، فالأول هو الرجوع، وآل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع و أول اليه الشيء، وألت عن الشيء ارتدت، يقول ابن منظور: (واما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً، وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد)<sup>٢</sup>. ومن يتمعن في تعريف ابن منظور للفظ التأويل يجد انها تتسع لعدة معان، ويمكن بيانها وفق

الآتي:

١. التأويلياتي بمعنى التدبير والتقدير والتفسير.

<sup>١</sup> جامعة الكوفة - كلية الفقه

<sup>٢</sup> لسان العرب، دار احياء التراث العربي، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ١/ ٢٦٤ - ٢٦٥، بيروت لبنان، مادة (اول).

٢. ويأتي بمعنى الرجوع والصيرورة والعودة، قال: (والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصل الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)<sup>١</sup>.

٣. ويأتي بمعنى الجمع والاصلاح، قال: (يقال ألت الشيء أوولته اذا جمعته واصلحته، فكان التأويل جمع معاني الفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه)<sup>٢</sup>.

ويقول الزبيدي: (واما التأويل فهو تبين معنى المتشابه، والمتشابه هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد، وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح؛ فان حمل الدليل فصحيح، واما لما يظن دليلا ففاسد او لا لشيء فلعب لا تأويل)<sup>٣</sup>.

وهذا يعني ان التأويل عند صاحب تاج العروس هو تبين المعنى، لكن هذا البيان مرة يكون للمتشابه الذي لم يقطع في تحديد معناه، ومرة يكون للمعنى الظاهر على المعنى المحتمل لكنه مرجوح بالدليل صحيح، وبخلافه لا يكون هذا الحمل تأويلا (لعبا) كما يسميه.

ويقول الجرجاني: (ان التأويل في الاصل هو (الترجيح)، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، اذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة)<sup>٤</sup>.

وهو ايضا: وتَأَوَّلَ الكلام: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره: وقوله عز وجل (وَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ)<sup>٥</sup>، أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل: (هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ)<sup>٦</sup>.  
والناظر في كتب اللغة يجد ان المعنى الابرز للتأويل هو "الرجوع"<sup>٧</sup>

واما الراغب الاصفهاني فالتأويل عنده الرجوع إلى الأصل، ومن الموثل اي: الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)<sup>٨</sup>. وفي الفعل كقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ)<sup>٩</sup>، أي الذي هو

<sup>١</sup> لسان العرب، ١/ ٢٦٤.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه.

<sup>٣</sup> الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس، المطبعة الخيرية، ط ١، مصر، فصل الهمزة باب اللام.

<sup>٤</sup> التعريفات، ص ٣٤.

<sup>٥</sup> يونس: ٣٩.

<sup>٦</sup> يونس: ١٠٠.

<sup>٧</sup> انظر الخليل بن احمد الفراهيدي، معجم العين مادة "اول"، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.

<sup>٨</sup> آل عمران: ٧.

<sup>٩</sup> الاعراف: ٥٣.

غايته المقصودة منه، وقوله تعالى) خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا<sup>١</sup>، قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة<sup>٢</sup>.

والذي يبدو من المعنى اللغوي للتأويل في المعاجم المعتمدة، أنه تصرف في المعاني تصرفاً عقلياً، يقوم على التدبير والتقدير، بما يسددها ويوجهها إلى الغاية المرجوة والمرادة<sup>٣</sup>، وهذا ما أشار إليه الراغب الأصفهاني: (وهو. التأويل. ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منه. علماً كان أو فعلاً...<sup>٤</sup>).

مما سبق: يتبين أن للتأويل معان ابرزها:

١. المرجع والمصير والعاقبة

٢. التغيير أو التبديل

٣. التفسير

٤. الإيضاح

ويبدو أن هذه المعاني الأربعة للفظة التأويل متجذرة من معنيين أساسيين هما: العاقبة، والتفسير، لأن التأويل من الأول، أي الرجوع إلى الأصل، وهو إيصال العمل أو الكلام إلى الهدف النهائي المراد منه<sup>٥</sup>

## ثانياً - التأويل في الاصطلاح:

نشأة الهرمنيوطيقا/ التأويل:

لا يختلف الباحثون في تأويل النصوص في النشأة الدينية للهرمنيوطيقا أو فن التأويل، وقد كان لهذه النشأة في كنف اللاهوت بين جدران الكنيسة ما يبررها؛ خاصة إذا علمنا خطورة وصعوبة المشاكل التي واجهها كل أولئك الذين حاولوا أن يقدموا تفسيراً للإنجيل مختلفة عن تلك التي كانت متداولة رسمياً بين الإكليروس<sup>٦</sup>.

<sup>١</sup> النساء: ٥٩

<sup>٢</sup> الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن ص ٣٠.

<sup>٣</sup> د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطبري، مجلة التراث العربي، العدد ١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص ٢٨-٢٩.

<sup>٤</sup> المفردات في غريب القرآن ص ٣١ - طدار المعرفة، بيروت.

<sup>٥</sup> انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢/٤٠٠-٤٠١.

<sup>٦</sup> ظ: الدكتور عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلة التفسير، ص ٥، و ظ: الدكتور مصطفى ناصف، نظرية التأويل، القارئ الأدبي الثقافي، ط١، جدة، ٢٠٠٠م.

ويشير كثير من الباحثين في المناهج التأويلية/الهيرمينوطيقا، الى ان فهم النص الديني المسيحي اساسا هو ما ادى الى نشأة التأويل او علم التأويل. وقد كان لجملة من العوامل اثرها في البداية الدينية للهيرمينوطيقا، ومنها<sup>١</sup>:

١. التباعد اللغوي ومعنى الكلمة في اصل وضعها، وما كانت تشير اليه في القديم.

٢. الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي الظاهر.

٣. انعدام الثقة في القراءة الواحدة.

وقد اسهمت بعض هذه العوامل والاسباب في الخلط الحاصل بين لفظة (التفسير)، و(التأويل) في ترجمة مصطلح (Hermeneutique)، فمنهم من ترجمها بـ(التأويل) او (علم التأويل)، ومنهم من ترجمها بـ(التفسير)، وبالرجوع لبعض الآراء والتعريفات نرى ان الارجح هو: ان مصطلح (هيرمينوطيقا) مصطلح يوناني قديم، استعمله كل من (افلاطون) و(ارسطو) وهو يرادف التأويل او فن التأويل، مهمته اخراج المعنى الخفي العميق الذي تنطوي عليه النصوص الدينية او الادبية وغيرها.

يقول نصر حامد أبو زيد: (مصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، والهيرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير)<sup>٢</sup>.

وقد يخطر في البال المقاربة بين (علم الأصول) وبين (الهيرمينوطيقا الكلاسيكية)؛ حيث أن كلا العلمين يهدفان إلى وضع الأطر والنظم العامة لفهم النص الديني، وهذا الكلام سليم إذا كان النظر منصبا على الغاية والبواعث لكل من هذين العلمين<sup>٣</sup>

أما إذا كانت المقاربة تتركز على الأدوات التي يستخدمها كلاً من الأصولي والهيرمينوطيقي، يكون هذا الكلام غير دقيق؛ لأن نسبة أدوات الأصولي إلى الهيرمينوطيقي هي العموم والخصوص المطلق؛

---

<sup>١</sup> ظ: الدكتور محمد المتقن، في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، مجلد ٣٣، اكتوبر، ديسمبر ٢٠٠٤م، الكويت، ص ٢٥.

<sup>٢</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة واليات التأويل، ص ١٣.

(٣) الشيخ عامر الجابري، مصطلح التأويل في المسار التاريخي، مركز الرافدين الدراسات والبحوث الإستراتيجية،

<http://www.alrafedein.com/news.php?action=view&id=٥٨٧٨>، ٢٠١٣-٠٤-١٨.

فالهرمونيوطيقا الكلاسيكية هي عبارة عن مباحث ألفاظ بينما لا تشكل هذه المباحث سوى جزء من تركيبة علم الأصول<sup>(١)</sup>.

ولغرض بيان المعنى الاصطلاحي للتأويل او التأويلية في التراث الاسلامي، ينتظم المبحث في الاتي:

١. تعريف التأويل.

٢. التمييز بين التأويل والتفسير.

لئن كان المعنى الاصطلاحي لكلمة (الهرمونيوطيقا) لم يحدد بشكل دقيق لحد الان فان مصطلح التأويل في التراث الاسلامي هو الاخر مختلف في مدلوله بنسبة كبيرة، بل انقسم المفسرون والفقهاء والاصوليون والمتكلمون في تحديد مصطلح التأويل ومدى ارتباطه بمصطلح التفسير، ويمكن بين اتجاهين في ذلك:

الاتجاه الاول: التأويل هو التفسير، وذهب الى هذا القول كل من

١. الفراء (ت: ٢٠٧هـ)<sup>(٢)</sup>.

٢. الطبري (ت: ٣١٠هـ).<sup>(٣)</sup>

٣. الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)<sup>(٤)</sup>.

٤. البغوي (ت: ٥١٦هـ)<sup>(٥)</sup>.

٥. الخازن (ت: ٧٤١هـ)<sup>(٦)</sup>.

الاتجاه الثاني: التأويل مختلف عن التفسير، ومن القائلين بذلك:

١. القرطبي (ت: ٦٧١هـ)<sup>(٧)</sup>.

٢. العلامة الحلي (ت: ٧٢٦هـ)<sup>(٨)</sup>.

---

(١) ظ/ المصدر نفسه

(٢) ظ: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ١/١٩١.

(٣) ظ: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م، ٣/١٨٤.

(٤) التبيان في تفسير القرآن، ٣٩٩/٢.

(٥) ظ: معالم التنزيل في التفسير بالتأويل، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م، ١/٤٢٨.

(٦) ظ: لباب التأويل في معاني التنزيل، شركة البابي الحلبي واولاده، ط٢، مصر، ١٩٥٥م، ١/٣٢١.

(٧) ظ: الجامع لأحكام القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٥-١٦.

(٨) ظ: مبادئ الوصول الى علم الاصول/ ص ١٥٥.

٣. ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ)<sup>(١)</sup>.
٤. الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ)<sup>(٢)</sup>.
٥. محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٩٧٣ م)<sup>(٣)</sup>.
٦. محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٩٨١ م)<sup>(٤)</sup>.
٧. محمد حسين فضل الله (ت: ٢٠١٠ م)<sup>(٥)</sup>.

ويرى احد المعاصرين ان التأويل كان مترادفا عند القدماء مع التفسير، غير انه في اصطلاح المتأخرين جاء متغيرا مع التفسير، وربما اخص منه. لكنه ظهر الى جنبه في بحوث علوم القرآن عند المفسرين، واعتبروها متفقة بصورة جوهريّة مع كلمة التفسير في المعنى، فالكلمتان معا تدلان على بيان معنى اللفظ و الكشف عنه.<sup>(٦)</sup>

ويرى فتحي الدريني: " أن التأويل شيء وراء التفسير، إذ "التأويل" أعمق من التفسير تعقلاً، ونفاذ بصيرة، بما يسوس معاني النص، ويدبر الأمر فيها، طلباً للوصول إلى الحقيقة التي هي الغاية المرادة، أو المرجوة من النص القرآني كله، مخالفاً بذلك ظاهره اللغوي، بما اعتمده من دليل أو قرينة، وهو المعنى الذي استقر في البيئة الأصولية للتأويل"<sup>(٧)</sup>.

والبحت في تعيين مدلول كلمة التأويل، والمقارنة بينها وبين كلمة التفسير يتسع- في الحقيقة - بقبول كل هذه الوجوه حين يكون بحثنا اصطلاحياً يستهدف تحديد معنى مصطلح معين لكلمة التأويل في علم التفسير، لان كل تلك المعاني داخلة في نطاق حاجة المفسر، فيمكنه أن يصطلح على التعبير عن اي واحد منها بكلمة التأويل، لكي يشير إلى مجال خاص أو درجة معينة من الدليل، ولا حرج عليه في ذلك، ولكن الامر يختلف عندما يكون البحث عن معنى كلمة (التأويل) عند ما ترد في الكتاب والسنة، فإن الخطر يكمن

(١) ظ: تفسير القرآن العظيم، مكتبة النور العلمية، ط٣، بيروت، ١/٣٢٧-٣٢٨.

(٢) ظ: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الفكر، ط٣، بيروت، ١٩٩٨ م، ٢/١٤٧.

(٣) ظ: التحرير والتنوير، الدار التونسية، د.ت، ١/١٦-١٧.

(٤) ظ: الميزان في تفسير القرآن، ٣/٤٦.

(٥) ظ: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٨ م، ٣/٢٣٣.

<sup>٦</sup> محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص ١٢٦

(٧) د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطبري، مجلة التراث العربي، العدد ١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص ٣١.

في اتخاذ المعنى المصطلح معنى وحيد اللفظ، وفهم كلمة (التأويل) على أساسه إذا جاءت في النص الشرعي (القرآن أو السنة)<sup>١</sup>.

ونحن إذا لاحظنا كلمة التأويل وموارد استعمالها في القرآن نجد لها معنى آخر، لا يتفق مع ذلك المعنى الاصطلاحي الذي يجعلها بمعنى التفسير ولا يميزها عنه إلا في الحدود والتفصيلات<sup>٢</sup>، فلكي نفهم كلمة التأويل يجب أن نتناول إضافة إلى معناها الاصطلاحي معناها الذي جاءت به في القرآن الكريم.

وقد جاءت كلمة التأويل في سبع سور من القرآن الكريم:

**الأولى:** قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)<sup>٣</sup>.

**والثانية:** قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)<sup>٤</sup>.

**والثالثة:** قوله تعالى: (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِالْحَقِّ)<sup>٥</sup>.

**والرابعة:** قوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)<sup>٦</sup>.

**الخامسة:** قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...)<sup>٧</sup>

**السادسة:** قوله تعالى: (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

تَأْوِيلًا)<sup>٨</sup>

<sup>١</sup> محمد باقر الصدر، علوم القرآن بقلم محمد باقر الحكيم، مؤسسة الهادي، ط ٣، ١٤١٧ هـ، ص ٢٢٨.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه

<sup>٣</sup> ال عمران: ٧

<sup>٤</sup> النساء: ٥٩

<sup>٥</sup> الاعراف: ٥٢-٥٣

<sup>٦</sup> يونس: ٣٩

<sup>٧</sup> يوسف: ٦

<sup>٨</sup> الاسراء: ٣٥

والسابعة: قوله تعالى: (قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَعِغْ عَلَيْهِ صَبْرًا)<sup>١</sup>. إذ جاء تفيهما كلمة التأويل على هذ المنوال أيضا.

وبدراسة هذه الآيات نعرف أن كلمة التأويل لم ترد فيها بمعنى التفسير وبيان مدلول اللفظ، بل يبدو عدم إمكانية ورودها بهذا المعنى إلا في الآية الأولى فقط، لان التأويل في الآية الأولى أضيف إلى الآيات المتشابهة، ولهذا ذهب كثير من مفسري الآية إلى القول: بأن تأويل الآية المتشابهة هو تفسيرها وبيان مدلولها، وتدل الآية عندئذ على عدم جواز تفسير الآية المتشابهة، ومن ثم على أن قسما من القرآن يستعصي على الفهم ولا يعلمه إلا الله أو الله والراسخون في العلم، على الاحتمالين في الوقف والوصل، وأما ما يتاح للإنسان الاعتيادي فهمه وتفسيره ومعرفة معناه من القرآن فهو الآيات المحكمة منه فقط<sup>٢</sup>. وهذا الموقف الذي وقفه أولئك المفسرون من هذه الآية الكريمة، وحملهم لكلمة التأويل على ضرب من التفسير يأتي نتيجة لانسياقهم مع المعنى الاصطلاحي لكلمة التأويل.

ويبدو ان الثعالبي شخص معينين للتأويل:

اولهما: تفسير الكلام وبيان معناه، وبذلك يكون التأويل والتفسير مترادفين.

ثانيهما: نفس المراد بالكلام، فان كان الكلام طلبا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، و ان كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه<sup>٣</sup>.

وعرفه الغزالي بانه: "احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"<sup>٤</sup>

وقد انتقد الأمدئي الغزالي في تعريفه حيث قال: (إن تعريف الغزالي ليس صحيحًا وذلك للأسباب التالية)<sup>٥</sup>

أولا: التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه وفرق بين الأمرين.

<sup>١</sup> الكهف: ٧٨

<sup>٢</sup> محمد باقر الصدر، مصدر سابق.

<sup>٣</sup> عيد الرحمن بن محمد الثعالبي: ٤٣/١

<sup>٤</sup> المستصفي من علم الاصول: ٤٩/٢.

<sup>٥</sup> الأمدئي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية: ٤٩/٣-٥٠.

ثانيًا: غير جامع، فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ لما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني، حيث قال: "بعضه دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر".  
 ثالثًا: لأنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل، وهو أعم من التأويل بدليل، ولهذا يقال: تأويلٌ بدليل، وتأويلٌ من غير دليل، فتعريف التأويل على وجه يوجد الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفًا للتأويل.  
 ويرى الأمدي كذلك كي يكون تعريف الغزالي صحيحًا مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، كان له أن يقول: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمالها بدليل يعضده"، وأما التأويل المعقول الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال. له بدليل يعضده"<sup>١</sup>  
 ويبدو ان ابن رشد بوصفه فيلسوفًا ومتكلمًا لم يبتعد كثيرًا عن تعريفات الاصوليين للتأويل فقد عرفه بقوله: "اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير ان يخل في لك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقته او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي"<sup>٢</sup>.

وعرفه الطباطبائي بقوله: " أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها و متشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، و إنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد و توضح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: (وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ))"<sup>(٣)</sup> وفي القرآن تصريحات و تلوينات بهذا المعنى"<sup>(٤)</sup>

يتضح مما تقدم: ان التأويل مفهوم اجرائي، وآلية من آليات القراءة، عرف في تقنيات القراءة و ادوات فهم النص، وما دام كذلك فهو قريب من الاجرائية بعيد عن المذهبية و ان كان قد شاع فيما بعد بأنه فضاء معرفي تعددت المذاهب فيه"<sup>(٥)</sup>.

<sup>١</sup> المصدر نفسه

<sup>٢</sup> فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، ص ٣٤.

<sup>(٣)</sup> الزخرف: ٢-٤

<sup>(٤)</sup> الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٥٤/٣.

<sup>(٥)</sup> مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني، منشورات ضفاف، بيروت، ص ٩٦.

من هنا كان التأويل ضرورة من ضرورات فهم النص، لتوضيح التشريع وتأييده. وذلك من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للوصول الى اقرب معان النص، وبذلك نعتقد ان التأويل خصوصا التشريعي منه، سواء كان على مستوى الالفاظ او على مستوى الأدلة، مظهرا استدلاليا وبالتالي يتحتم على المؤول – وليكن المجتهد المستنبط/ الاصولي- ان يراعي مستويين متميزين:

الاول: مستوى مضمون العملية الاستدلالية التأويلية، اي مادة المقدمات التي سيتخلص منها المؤول/ المجتهد، القضية الشرعية بصفة عامة ومكوناتها بصفة خاصة.

الثاني: مستوى صورة العملية الاستدلالية التأويلية، اي بنية الاستدلال الذي يفضي بالفقيه الى القضية الشرعية المختارة<sup>(١)</sup>.

ولذلك نجد الاصوليين في مناهجهم الاستنباطية الاستدلالية قد اوجدوا قواعد تساعد في فهم النص القرآني التشريعي، وتطبيق الآية على ما تنطبق عليه من الموارد الخارجة عن مورد النزول، ومن هذه القواعد:

(الوارد لا يخصص المورد)<sup>(٢)</sup>.

و (أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)<sup>(٣)</sup>.

و قاعدة (حمل المطلق على المقيد)<sup>(٤)</sup>.

ولا يجوز "التأويل" – عند الاصوليين- بتخصيص العام، بخصوص السبب، ولا تقييد المطلق به كذلك، وهذا متفرع عن الأصل العام في المنهج العلمي المعتمد، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي، الذي استقر قاعدة لفهم النص عند الأصوليين.

(١) د. حمود النقاري، المنهجية الاصولية و المنطق اليوناني من خلال ابي حامد الغزالي و ابن تيمية، رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٠. ص ٤٧.

(٢) ظ: الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، الحاشية على القوانين، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مطبعة باقري، قم - ايران، نشر الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ط ١، ١٤١٥ هـ، ص ١٥٢.

(٣) ظ: المصدر نفسه.

(٤) الحسن بن يوسف بن علي المطهر [ العلامة الحلي ]، مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ١٥٨.

وإعمال وتطبيق هذه القواعد، وما تفرعت عنه من الأصل العام، والالتزام بهما اوضحت معياراً ضابطاً ومحكماً لمنهج "التأويل" كيلا ينحرف عن مساره الأصولي، ومنهجه العلمي، وتحديداً لمجاله، ليؤدي وظيفته في غاية من الدقة، دون حيف على المعنى المراد، ولا إجحاف بحقيقة اللفظ<sup>(١)</sup>.

ويطلق الأصوليون على هذا النوع من "التأويل" الذي يضطلع بمهمة التنسيق بين ظواهر النصوص، اصطلاحاً: "حملُ المطلق على المقيد" أي تأويل المطلق وتفسيره بما ورد في شأنه أو موضوعه من التقييد المؤيد بالدليل، تحقيقاً للمعنى المراد، إذ أضحي مثل هذا القيد، ملحوظاً في معنى المطلق، ومعتبراً في تشريع حكمه، لما قلناه من وحدة السبب، والموضوع، والحكم، فكان التأويل إذن منهجاً عقلياً وضرورياً، للتنسيق بين النصوص المتخالفة في ظواهرها، إطلاقاً وتقييداً، للكشف عن المعنى المراد للشارع منها، وتحديده، ولكن بالدليل القوي المسوّغ. وهكذا ترى، أن التأويل قد أضحي ضرورة تشريعية للكشف عن القيود المعتبرة التي تدخل في تشكيل علة الحكم<sup>(٢)</sup>.

وقد وضع الأصوليون لهذه القاعدة التفسيرية الأصولية من الشروط ما يجنب المجتهد الشطط في التأويل، وهو أمر مبسوط في علم أصول الفقه، مما ينبئ عن دقة في المنهج ووضع مقومات المنهج العلمي في فهم النص التشريعي واستبطان معناه المراد منه.

ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: (تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين)<sup>(٣)</sup>.

وهناك موارد يجب حمل المطلق فيها على المقيد عما لا يجب، وهي:

إذا ورد مطلق ومقيد يكون بينهما تناف، كما إذا قال: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، ثم قال: إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

(١) ظ: فتحي الدريني، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٢) ظ: المصدر نفسه.

(٣) الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ط ١، جماعة المدرسين، قم - إيران: ١ / ٤٦٦.

حيث إنّ الأول يدلّ على كفاية عتق مطلق الرقبة، والثاني على لزوم كونها مؤمنة يقع الكلام في كيفية رفع التنافي بينهما لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون له موضوعان مختلفان من حيث السعة والضييق والمشهور بين الأصوليين هو رفع التنافي بحمل المطلق على المقيّد<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يعلم أنّ الداعي إلى حملها عليه هو وجود التنافي بين الحكمين، الذي هو وليد إحراز وحدة الحكم، فيقال إنّ الحكم الواحد لا بدّ له من موضوع واحد، وهو يتحقّق بحمل المطلق على المقيّد.

ان يكون المدار للحمل هو إحراز وحدة الحكم فنقول: إنّ للمسألة صوراً يختلف حكمه حسب اختلاف إحراز وحدة الحكم وعدمه<sup>(٢)</sup>.

المطلب الثاني - منهجية التأويل:

التأويل حركة عمودية في طبقات النص وأعماقه، تعمل في نطاق ما بعد التبادر، وما بعد المباشر من المعاني، لذلك فأغلبه اجتهادي، واغلب الياتة عقلية فلسفية فهو جزء من التأويل الفلسفي الانساني وبالتالي فهو نوع من الكشف عن المعاني المتوارية في اعماق النص، ولا يصلح التفسير مادة للفهم المستقبلي من خلال النص كما يصلح التأويل<sup>(٣)</sup>.

العلاقة بين النص القرآني والتأويل علاقة المادة الفكرية المنصوصة المستوحاة بمفاتيح الافادة منه، فمتى ما ضبط التأويل بمنهج (اصولي) وأطر لحركة (المحكم) فلا يتصور بينهما التعاكس والتضاد انما يتصور التعاكس او ربما يحصل في علاقة التأويل بثقافة النص<sup>(٤)</sup>.

ولذلك وضع لأهمية هذا المنهج الاستنتاجي في فهم النصوص لا بد من وضع مجموعة من الاسس التي تحكم العملية التأويلية، و التي منها:

- ان يكون التعامل مع النص في اول خطواته من كلية مهمة تتمثل في ان الاصل في الكلام الحقيقة ولا يصرف الكلام الى عدّه استعارة او مجازا الوجود الادلة العقلية القاطعة. قال الشيخ المفيد: تأويل القران الكريم بما يزيله عن حقيقته، وادعاء المجاز فيه - بغير وجه قاطع - ابطالا واقداما على

(١) للتفصيل راجع: الاخوند الخراساني، كفاية الأصول: ص ١٧٨.

(٢) للتفصيل جعفر سبحاني، الوسيط في اصول الفقه، ١/ ٢٤١

٣ التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، د. عبد الامير زاهد، مجلة المصباح، العدد الثالث، ص: ١٧، العراق، ٢٠١٠.

٤ المصدر نفسه

المحظور<sup>١</sup>، لأن الاستعارة ليست اصلاً يجري في الكلام، ولا يصح عليها القياس، وليس يجوز أن تعدل عن ظواهر النص القرآني وحقيقة الكلام إلا بدليل يلجئ إلى ذلك.<sup>٢</sup>

- أن التأويل بعده سبباً إلى دفع التناقض، وتحاشي تحميل النص لدلالات تتناقض مع ركائز العقيدة وأصولها، فهو إنما يقع على الظاهر، حين يخالف الدليل العقلي، وإلا فالنص الذي يقطع بدلالته ولا يخضع للاحتمالية لا يخضع للتأويل.<sup>٣</sup>

- أن التأويل يجب أن يستند على الحجج والأدلة والمرجعيات، وليس الرأي القائم على الهوى، أو ما طعن فيه من استدلالات، ونبد التقليد الذي يخرج التأويل عن الارتباط بأصول وضوابط تمثل موقفاً يتابع الهوى الخاص للمؤول تجاه النص.<sup>٤</sup>

وتتحد بعض الجهات المرجعية التي يجب استناد التأويل إليها عند بعض المفسرين بقول: "ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم".<sup>٥</sup>

- أن التأويل يجب أن يكون مطابقاً لأدلة العقل، ولا يخالف الأصول المبنية فهي مؤهلة للحاكمية مع اعتبار أنها لا تتناقض مع النقل.

- إذا كان للعقل دور في منهجية التأويل فلا بد من إدراك أن هناك من القضايا ما لا طاقة للعقل الاستدلال عليها، فلا بد حينئذ أن يتكأ المؤول على أدوات وأسس تساعد في الوصول لمراده، فكلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه.<sup>٦</sup>

- وبناء على ما تقدم يمكن أن يتركز الإطار العام الذي يحكم حركة التأويل وفق الآتي:

١. ارتباطه بدراسة المعاني العميقة في الخطاب، جعل الأصوليين يحددون له ضوابط لتعلق خطابهم بالنص القرآني، ولذلك نراهم يركزون في تحليلاتهم على ضرورة الاستدلال وإيراد الدليل المناسب لحجية الاستنباط، ومن ثمة اعتبروا التأويل آلية استدلالية؛ الهدف منها الكشف عن المقصدية في

<sup>١</sup> الإقصاص: ٨٩

<sup>٢</sup> السيد المرتضى، الفصول المختارة: ص ٢٥

<sup>٣</sup> د. ستار الأعرجي، ماهج المتكلمين، ص ١٧٤.

<sup>٤</sup> المصدر نفسه

<sup>٥</sup> الشيخ الطوسي، التبيين في تفسير القرآن: ١/ ٦

<sup>٦</sup> الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٠.

الخطاب، موظفين في ذلك مختلف الآليات التي تمكنهم من الوصول إلى هذه المقصدية. ومن ذلك مراعاة الشروط التداولية للخطاب، التي تقتضي ضرورة وضع الخطاب في سياقه التداولي.<sup>١</sup>

٢. موضوع التأويل هو النص الديني. . وان كان للنص الادبي حضوره الواسع في منهجيات التأويل، يقول عبد الملك مرتاض:(والحق ان هذا المصطلح – اي التأويل- في اصله لا صلة له بالنص الادبي، وانما هو من مصطلحات الفلسفة و ادواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامه، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: "التأويل المقدس"، ثم توسع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي، فأسمى يطبق كل على تأويل كل ما هو رمزي).<sup>٢</sup>

وينبغي الاشارة الى ان من المواضيع التي تطرحها "الهرمنيوطيقا الحديثة" كانت موضع بحث ونظر لدى الكثير من علماء اللغة والاصوليين، بل واصحاب الفرق على مدى التاريخ الاسلامي.<sup>٣</sup>

٣. التأويل ليس مفهوما لغويا او اصطلاحيا بل هو آلية تعاط مع النص ومنهجية بحث غايتها تبيان ما تشابه من الالفاظ والكلام، والوصول به الى غايته الاصلية، اذ ان الباعث على التأويل هو سياق المؤول نفسه، اي ما يثيره النص من اشكالية تدفع الى تجاوز المعنى الظاهر، او الى تجاوز المعنى الاول الذي يتبادر الى الذهن.

٤. ليس في اللفظ المراد تأويلها عيب او نقص في اساس وضعها، بل انّ هذا اللفظ الذي أثار اشكالية التأويل هو اللفظ الاكمل والاصح في موضعه الذي جاء فيه. . . وعليه فلا يصح تأويل معنى لفظ بلفظ اخر غير متضمن في معنى اللفظ الاول على نحو لا يتقبله اللسان العربي<sup>٤</sup>

---

<sup>١</sup> ضوابط التأويل واليات الاستدلال في الخطاب الاصولي

رضوان الرقبي

<sup>٢</sup> التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون، العدد الاول، يوليو/سبتمبر ٢٠٠٠، الكويت، ص ٢٦٤.

<sup>٣</sup> نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٤٤ و ما بعدها.

<sup>٤</sup> خالد ابو حيط، اشكالية التأويل المعاصر عند محمد شحرور، مجلة الحياة الطبية، السنة الثالثة، العدد الثامن، ٢٠٠٢، بيروت، ص ٢٣٩.

### المطلب الثالث - التأويل والاجتهاد:

"التأويل" تصرف عقلي في المعاني لا في الألفاظ، تحقيقاً وتنسيقاً، وهو أمر لا معدى عنه بالنسبة إلى كل مفسر<sup>(١)</sup>، أيّ كان، وفي كل عصر، ومن هنا تناولته البيئات الأصولية، والفقهية، وبيئات علوم القرآن، وعلم الكلام، بالدراسة والبحث، تحقيقاً مدلوله، وبياناً لشروطه<sup>(٢)</sup>. ليكون التأويل مطابقاً للمعنى المراد من النص المؤول.

اعتمد المجتهدون التأويل مما جعلهم يتسلمون خزائن الكنوز المعرفية المتمثلة في آيات الكتاب الكريم، وترددت اصداء كشوفاتهم المعرفية في نصه، والنظر الى كتاب الله من جهة النزول التأويلي يؤدي بالضرورة الى انتاج آيات غير قابلة للحصر، مما يؤدي الى الاحاطة الكاملة بالواقع الذي يضمن تلك الحركة التلاقحية مع المستجدات، وهذا التأويل يمارس على اساس آلية نسخية على آيات القران الكريم، بمعنى استنطاق النص من داخله ببعضه البعض، بل ويكفل خطأ معرفيا مفتوحا بين الانسان وربه... هذه الطريقة المنهجية التي يمثلها التأويل كمنهج اجتهادي لاستنطاق النص، تحصن عملية البحث في الخطاب من الثغرات التي يمكن ان تتسلل في اثناء ممارسة العملية الاجتهادية... فلا شك ان التأويل يكفل توحيد الافكار المستنبطة من النص التشريعي الالهي بنفي الاختلاف المعبر عن التناقض، لان العملية التأويلية اذا ما وقعت في الخطأ نتيجة تفويت الباحث لأية معينة تنسخ النتيجة النهائية التي توصل اليها، فان للمتدبرين الاخرين القدرة على الاشارة الى تشابه النتيجة المنتهى اليها، والمتشابه لا يعمل به، ولا بد من احكامه بنسخ التشابه بالآية المفوتة في التركيب.

يقول ابن رشد: (والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها.)<sup>(٣)</sup> وهذا يعني ان ابن رشد يرى أن سبب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن من المعاني الدقيقة فضلاً عن بدوّ الظواهر المتعارضة لهذا النص في مواقع كثيرة، يعود إلى أمرين<sup>(٤)</sup>:

(١) الشيخ مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص.

(٢) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام ج٣ ص ٧٢. ابن رشد، بداية المجتهد — ج ١ ص ٣٨٨، الشوكاني، إرشاد الفحول ص ١٧٧.

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٤ — تحقيق — د. محمد عمارة — بيروت — ط — ثانية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

(٤) ظ: د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطبري، مجلة التراث العربي، العدد ١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص ٤٦.

الأول: اختلاف الناس في المدارك والملكات، فيختص العلماء باستنباط المعاني الدقيقة، انطلاقاً من أرضية الظاهر المتبادر، للتحليق في أفقه المنطقي الرحب، إذ لا سبيل إلى إدراك حقائق الباطن، قبل إحكام الظاهر.

الثاني: هو تنبيه الراسخين في العلم، إلى "التأويل" الجامع المنسّق بينهما، وهذا بيّن، أن "التأويل" أمرٌ لا ندخه عنه، لأن طبيعة النصوص القرآنية تقتضي إعمال الرأي في التأويل، بحيث أضحي الأداة المتعيّنة، للتنسيق بين معانيه، أو لإظهار وتبني هذا التنسيق القائم في نصوصه، قبل تأويل المجتهد. هو منهج محكم لا يترك الباب مفتوحاً من أجل التخبط أو ادخال الأهواء في القراءة التأويلية، بل هو جسم محصن لجسم الخطاب. . وهذا من أهم ما يميز المنهج التأويلي المحكم، وصفه آية وطريقة لها قواعدها وشروطها ممكنة الحركة الداخلية للخطاب حركة منهجية.

ولذلك يبدو لي ان التأويل مغاير لما اصطاح عليه بـ "اعادة القراءة"، نعم ربما تكون جزءاً من عملية التأويل. . . لأنها محاولة لتفكيك النص واستعادة تركيبه بفاعلية جديدة. .

التأويل مفجر دائم لمكامن النصوص قائم على الاستنباط في صرف اللفظ والآية عن ظاهرهما، وفق معطيات خاصة وعامة. فاذا كان الاجتهاد قد ارتبط مفهومه بإعمال العقل وكد الذهن في مجال الفقه لاستنباط الاحكام من النص، فانه يضم في طيات مفهومه نصيباً من معنى التأويل. وتتجلى اهمية التأويل في الفكر الاسلامي في المعالجة التفسيرية لقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)<sup>(١)</sup>.

قصد انقسم المفسرون على اكثر من اتجاه:

فمنهم من يرى ان الله تعالى يفرد بمعرفة التأويل. فتكون الواو واو ابتداء في قوله (وَالرَّاسِخُونَ فِي

الْعِلْمِ)

ومنهم من يرى ان الكلام يتم عند قوله تعالى: (تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)،

وعلى الراي الثاني يكون العلم بالتأويل حاصلاً عند الراسخين في العلم بعد الله تعالى<sup>٢</sup>.

وهذا التعدد في الراي يكشف عن اهمية التأويل في الفكر الاسلامي وبحث هذه المسألة عند

المتقدمين بشكل ملحوظ.

(١) ال عمران: ٧

٢ الرازي، مفاتيح الغيب: ١٠٤/٧

## ابن تيمية وتأويل الصفات

### د. ساميه صادق سليمان<sup>١</sup>

أ. تمهيد:

يقصد بالتأويل: تمييز الحقيقة المقصودة من النَّص حتى لا نشبهه بغيرها، ويختلف عن التفسير في أنه "الظن بالمراد والتفسير القطع به، فاللفظ المُجمل إذا حقه البيان بدليل ظني يُسمى مُؤلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يُسمى مُفسراً، والمتؤولة هم الذين يزعمون أن للقرآن والأحاديث معاني ظاهرة وباطنة، وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة"<sup>(٢)</sup>. ويتم الأساق في النصوص عن طريق إزالة التناقض الظاهري، وهو ما يقوم به التأويل حيث أنه "قراءة مُتَعَبَقَة للنص، تبحث عن تفسير عن طريق تبرير القول، والتأويل يعلم أو يحث على علم شيء لا يعلمه القارئ عن طريق قراءته السطحية للنص"<sup>(٣)</sup>. ويغوص المنهج العقلي في أعماق المعاني وما يحتويه الباطن، والتأويل الحقيقي هو: نوع من أنواع الفهم لكل ما هو معقد التركيب، ولبعض المعلومات المتاحة امتزجاً بالتفسير السطحي والذي يمكنه فهم البداية، وعندما يتم هذا بنجاح، أي التفسير الظاهري والدخلي يُعطينا بذلك التفسير المُتعمق، وهذا يكون المُفسر قد وصل إلى أقصى الأعماق"<sup>(٤)</sup>. والتأويل ضروري لإقامة الفهم وللبحث عن المعاني المُتضمنة في المعنى الظاهر، وهو "باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم، وقد يكون تأويلاً صحيحاً،

<sup>١</sup> جامعة بني سويف مصر

<sup>٢</sup> د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٥٢. وراجع أيضاً للإمام الزركشي. البرهان في علوم الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء العربي، الجزء الثاني، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧ م، ص ١٤٩، وما بعدها.

<sup>٣</sup>Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981,p. 695.

<sup>٤</sup> Ibid. , p. 95

وراجع أيضاً: بدران أبو العنين بدران، أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥م ص ٢٥٩.

وقد يكون تأويلاً فاسداً<sup>(١)</sup>، ويحتاج التأويل إلى جهد ومَشَقَّة وممارسة ليتم تَرْجِيح أحد الاحتمالات على غيرها، على أنَّ هذا لا يمنع أن يكون التأويل صحيحاً، أو أن لا يكون، ولا يمكن للباحث في النَّصِّ الدِّيَنِي أن يتَخَلَّى عن التأويل حتى لو صرَّح بذلك، فإطلاق الصِّفَات المعنوية يصح بدون تأويل، أما الصِّفَات الحِسِّيَّة فلا يمكن إطلاقها دون تأويل، لأنَّ التأويل يكشف عمَّا تُنطوي، عليه النَّصُّ من معان ومقاصد وأفكار وأحكام ويكشف عن معان جديدة، فالتفسير الظَّاهري لا يمكن أن يصل بنا إلى نتيجة مُتوافقة مع العقل في كل الحالات، أمَّا التأويل: فهو عبارة عن قراءة واعية للنَّصِّ لا تأخذ بظاهره فقط، وإنما تَعُوِّص في أعماقه، وهذه القِراءة الواعية "تتناقض مع القراءة السَّطحية للنَّصِّ والتي لا يوجد بها ما يُفِيد والتي لا تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة"<sup>(٢)</sup>

ومما لا شكَّ فيه أنه لا بد من وجود ضوابط للتأويل، ومن المتفق عليه أنَّ أي تأويل لا يمكن أن يستهلك كل معاني النَّصِّ وإمكانياته، وكل ما يَصُبُّ إليه المؤول الوصول إلى أقرب المفاهيم وأدقها في تفسير النَّصِّ، ولذلك فإنَّ "بعض المؤولين المُسْتَنبِرِينَ كانوا يَرَوْنَ أنَّ ما قَدَّموه من مبادئ وقوانين ليست قَطْعِيَّة مُلْزِمَة، وإنما هي ظَنِّيَّة تَمْنَع من الزَّيغ والضَّلَال ولذلك فإنه لا مانع من الإضافة عليها ومن الاختلاف في وجاهتها"<sup>(٣)</sup> وهذا المعنى الأكثر احتمالاً يتطلب من المؤول أن يكون مُتباعداً عن ذاته بعض الشيء وما يطالب به هو: التَّصريح بالمعنى المتوارى وراء المعنى الظَّاهر. ولا بد أن تقام علاقة بين النَّصِّ والحقيقة التَّاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، فهو يضع فَرَضِيَّات قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وقد تبتعد بعض الشيء عنها، وما نريد أن نوَكِّده هو أن فهمنا للنَّصِّ يرتبط بدائرة معارفنا للعالم، وبطريقة فهمنا للألفاظ فالنَّصِّ لا يمكن أن يتباعد عن التَّجربة الإنسانيَّة، ووجود ضوابط للتأويل يمنع التَّفريق بين الجماعة، ويَمْجِي التَّنَاحر والمشكَّلات التي يمكن أن تحدث بين المذاهب، والغرض من ذلك تقريب المعنويات إلى عقول الناس، ومن الضَّروري أن يستند التأويل إلى دليل صحيح، وليس لخدمة أغراض معينة، والأهم من ذلك أن يكون موافقاً للنَّصِّ الصَّريح وأن يُؤوِّل اللَّفْظ إلى معان يحتملها هذا اللَّفْظ، ولا ينأى عن دلالة اللَّفْظ نفسه، ولا بد أن يقام التأويل على قواعد منظمة، فيلتزم المؤول بضوابط التأويل ومنها عدم معارضة نص و"معرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، و"معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه – دار الفكر العربي، ص ٢٨.

(٢) Bur Jon Watson, op. cit. , p. ٦٩٦.

(٣) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ص ٢٢٢، وراجع أيضاً عن شروط التأويل وضوابطه. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص ١٥٦، وما بعدها. وراجع أيضاً للتعريف بالتأويل: الجرجاني: التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١هـ، ص ٣٤.

أحوالها حالة التَّنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال ومعرفة علم القراءات والنَّاسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحد عن المُبين، والمؤول والمقيد والمتشابه والعام والمطلق<sup>(١)</sup> ولا يمكننا استثمار النَّصِّ الدِّيَني وتوظيفه بدون تأويل وتفسير وبخاصة بالنسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن " ما يُميز هذه العلوم أنها تدور حول النَّصِّ الدِّيَني ساعية إلى استثماره في مجالات الشريعة والعقيدة واللغة"<sup>(٢)</sup> والتأويل ضرورة عقلية فالأصول لا يمكن الخوض فيها، أمَّا الفروع فهي أمور لابد أن تكون مجالاً للتأويل فقد حكم الله تعالى: " أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون وقد ثبت عند النُّظَّار أنَّ النُّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظننات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف"<sup>(٣)</sup>.

وإذا تصورنا إطلاق الآيات والأحاديث على ظاهرها تقع بالضرورة في التَّشبيه وقد أثبت البعض أنَّ التَّشبيه سيكون ملازمًا لمن اقتصر على الظاهر حتى وإن لم يعترف به، أو حاول أن يبعد نفسه عن ذلك بقوله: ليست هذه الصِّفات كالتى عند الإنسان أو محاولته نفي مماثلة الخالق بالمخلوق<sup>(٤)</sup>.

(ب) المحكم والمتشابه من الآيات:

يلزم أنَّ نفرق بين ما يجب تأويله من الآيات القرآنية وما يجب عدم المساس به فالآيات المحكمة واضحة لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، ولا نسخًا، ولا تحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. أمَّا الآيات المتشابهة فلا بد من تأويلها لكي تليق بجلال الله وبمقام الألوهية وتكون مجردة عن أحوال الجسم، ومن المؤكد أن "اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببدائى الرأي والنُّظر الأول يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصِّراط المستقيم ومن هنا دَمَّ بعض العلماء رأي داود الظَّاهري (ت ٢٧٠هـ) ألا ترى أنَّ من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه الصُّور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم"<sup>(٥)</sup>.

والمتشابهات مجال للاختلاف وإعمال العقل وتباين المدارك؟ ولذلك انشغل العرب والمسلمون بأشكال التَّأويل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضرة، والبداية؛ لأن عملية التَّأويل ضرورية

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٨٥، ٢٤٧، ٢٦٤.

(٢) د. سالم يقوت: حريات المعرفة العربية الإسلامية - دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م. ص ١٣.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الإعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص ١٦٨.

(٤) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقى ١٣٤٥ هـ، ص ٨-١٠.

(٥) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات، الجزء الرابع ص ١٧٩.

وينبغي أن نعلم أنّ وجود المتشابهات له حكمة "فحكّمته بيان المتشابهات تمييز بين علماء راسخين وغير راسخين، والرّاسخون يعلمون معانيها بقدر مبلغ علمهم بعد التدبّر على آيات المتشابهات"<sup>(١)</sup> ويشترط الالتزام بالقواعد الدّينية والاستناد

إلى النُّقول الصّحيحة ووجود آيات متشابهة في القرآن ضروري كي يَرُوق للعرب فهمه عن طريق التّجوز والاستعارة ليكون أشبه بطريقتهم وأقرب إلى لغتهم التي يفهمونها، والنظر في الآيات المتشابهة يكشف الحجاب عن المعاني الملائمة، ويظهر من خلال براعة وإبداع المجتهد، وتتجلى المفاهيم المرتفعة عن المعنى الجيبي، وتتنسّق النُّصوص "وقد قالوا إنّما أنزل المُتّشابه ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تدبُّره وتحصيل العلوم التي نيط بها استنباط ما أُريد به من الأحكام الحقيقية، فينالوا بذلك وبإتباع القرائح واستخراج المقاصد الرّائعة والمعاني اللّائقة والمدّارج العالية ويعرجوا بالتّوفيق بينه وبين الحكم إلى رَفْرَف الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشاهدة السّامية وحينئذ ينكشف لهم الحجاب"<sup>(٢)</sup> وقد بدأ التّأويل العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي بالجعد بن درهم<sup>(٣)</sup>

---

(١) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات، مطبعة السلامة ١٣٥٤ هـ، ص ٤، وأيضًا: د. محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٢١٧.

(٢) شهاب الدين محمود الألويسي البغدادي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص ٧٣.  
(٣) الجعد بن درهم: هو أول رواد التفسير العقلي في الإسلام وهو أول من نادى بنفي الصفات عن الله تعالى، وأنكر كذلك الصفات الخيرية من اليد، والعين... إلخ، فكان يريد التفسير العقلي، ولذلك اتجه إلى التنزيه وعندما صرح بفكرة خلق القرآن ناهضه الأمويون فهرب إلى الكوفة، وأخذ عنه الجهم بن صفوان أقواله، ولكن قبض عليه وقتل — كما هو معروف — على يد خالد بن عبد الله القسري ويرجح ذلك قبل ١٢٨ هـ. راجع للأسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠م، ص ١٣-٨٢.

ثم تبعه جهم بن صفوان<sup>(١)</sup>، الذي أخذ بالتأويل مُتابعًا لجعد في ذلك<sup>(٢)</sup>. وهو الذي استخدم العقل وجعله طريقًا للمعرفة، وهذا وضعه موضع التُّقد من الصُّوفية وبخاصة أصحاب وحدة الوجود<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ العقل لديهم خداع، واستخدامه في النَّصوص خطأ، وقد لجأت بعض الفرق الإسلامية للتأويل العقلي، وأهمها المعتزلة التي استخدمته في الردِّ على الفرق الأخرى من أصحاب الديانات المختلفة، كما أنها نفت كل الصِّفات التي توجي بالتَّشبيه والتَّجسيم في ظاهرها، ونزهت المعتزلة الله تعالى تنزيهًا مطلقًا عن صفات سَلْبِيَّة، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة<sup>(٤)</sup>، ولجأ المتكلم للتأويل ليفسر القرآن بما يُوافق العقل رداً على الاتجاهات المُضادة. وقد نَعَمَّق المتكلمون في المشكَّلات الكلامية عن طريق التَّأويل العقلي للنصوص الدِّينية<sup>(٥)</sup> أمَّا المُشَهِّة فقد أثبتوا كل الصِّفات الموجودة في ظاهر النَّص، كجماعة من الشَّيعة الغالية، وكالحشوية الذين صرَّحوا بالتَّشبيه فقالوا أن "معبودهم على صورة ذات وأعضاء وأعضاء إما روحانية وإما جُسمانية، ويجوز عليه الانتقال والتُّزول والصُّعود والاستقرار والتَّمكَّن"<sup>(٦)</sup> وأنه تعالى مماس لعرشه وأنه له قدر من الأقدار، وأنَّه في مكان مخصوص.

(١) هو جهم بن صفوان، تنسب إليه طائفة الجهمية توفى سنة ١٥٥ هـ، وهو من الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد أي قدرة على الفعل، واتفقت هذه الفرقة مع المعتزلة في التنزيه، واختلفوا في الجبر والإختيار، ولأنَّ المعتزلة تثبت للإنسان القدرة على الفعل والجبرية تنفيها.

راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، ص ١٥٨، ١٥٩. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٨٦- ٨٨. ولأسفريني التبصر في الدين، ص ١٠٠، وما بعدها.

(٢) راجع د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص ٣٣٦.

(٣) أصحاب وحدة الوجود هم الذين يدَّعون أن كل ما في الكون ليس غيره تعالى ولا سواه، وليس معه شيء آخر لا أزل ولا أبدا. بل إنه تعالى عين الموجودات وهو مذهب للتشبيه أقرب، ويؤدي سياق هذا المذهب إلى أن الوجود كله جسم واحد والعقل وهم وخداع، فالله الذي يظهر في كل الصور راجع الأسفرايني. التبصير في الدين، ص ٧٥- ٧٦.

(٤) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة، الجزء الأول، ١٩٦٩ م، ص ٢١٥.

(٥) .H. , Awofson: The Philosophy of theKalem – London, ١٩٧٦. p. ٧٣٨, ٧٣٩(٥)

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص ١٤٨، وما بعدها، راجع أيضا: التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ص ٨١٥، وما بعدها، وراجع أيضا. د: سهير مختار، التجسيم عن المتكلمين، مطبعة الإسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١م ص ٣٥ وما بعدها، وأيضا للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٠-١٧٣. وأيضا أبو الحسن الجوزي دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٢ هـ / ١٩٨٨ م، ص ٢٤- ٢٧. ولأسفرايني التبصير في الدين، ص ٧٠.

### ج) منهج ابن تيمية في التأويل:

يضع ابن تيمية ثلاث معانٍ للتأويل، فيقول: "في لفظ السلفِ فله معنيان: أحدهما "تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء مُتقارِبًا أو مُترادِفًا".<sup>(١)</sup>

والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام فإنَّ الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه<sup>(٢)</sup>، وأما المعنى الثالث للتأويل، فهو ذلك المعنى الموجود عند المتكلمين، وهو المعنى الأكثر احتمالاً في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الرَّاجح إلى المعنى المَرْجُوحِ لِدليل يقترب به وهذا هو التَّأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الاختلاف<sup>(٣)</sup> ويأخذ ابن تيمية بالمعنى الثاني عند السلف، وهو التَّأويل بمعنى المأل والمرجع، ويرفض تأويل النَّص بما يُبعدنا عن التَّشبيه والتَّجسيم، ويرفض تأويل النَّص بما يُبعدنا عن التَّشبيه والتَّجسيم ويَرُفُضُ تأويل المعاني الجِسْمِيَّةِ كما يرفض أيضاً "تأويل المعتزلة لهذه المعاني فالاستواء على العرش يتضمن علو الرَّبِّ على العرش وارتفاعه عليه كما فسَّره بذلك السلف وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللُّغة غيره"<sup>(٤)</sup>

ويرى ابن تيمية أنَّ قوله تعالى: **ثُرُومًا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**<sup>(٥)</sup> جعلت المتكلمين يعتقدون أن معنى هذا أن هناك معانٍ خفية في التَّصوُّصِ الدِّينِيَّةِ تخالف ظاهرها، فقد "واعتقدوا أنَّ الوقف في الآية عند قوله: **ثُرُومًا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله"<sup>(٦)</sup> ويقول أيضاً "ينبغي للمسلم أن يُقَدِّرَ قدر كلام الله ورسوله بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من النَّاسِ إلا على ما عرف أنه أراد لا على ما يحتمله ذلك اللفظ".<sup>(٧)</sup>

(١) ابن تيمية: الإكليل في المتشابهة والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٤.

(٤) د. عبد الفتاح أحمد فواد: ابن تيمية وموقفه من التفكير الفلسفي، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩١٠م، ٩٠.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧.

(٦) ابن تيمية: درء التعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص ١٤.

(٧) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء السابع، ٣٦.

ومن وجهة نظر ابن تيمية أنّ السلف أخذوا النُّصوص على ظاهرها، فالاستواء معلوم والكيف مجهول<sup>(١)</sup> واستخدام كلمة تأويل بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الظاهر لهو استعمال من اصطلاح علماء الكلام ولكن التَّأويل معناه المأل أو المُرْجِع، وقد علم السلف - في رأي ابن تيمية - القرآن والسُّنة جيِّداً وعرفوا أنّ التَّأويل الذي هو إخراج اللفظ عن معناه هو من قَبيل تحريف الكلم عن مواضعه. وهذا خطأ فادح - في رأي ابن تيمية - "فمدعو التَّأويل أخطئوا في زعمهم أنّ العلماء يعلمون التَّأويل وفي دعواهم أنّ التَّأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه"<sup>(٢)</sup>

ويسوق ابن تيمية عدّة آيات على أنّ التَّأويل بمعنى المأل مثل قوله تعالى: **ثُرَيْلٌ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ** **وَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**<sup>(٣)</sup> وتفسير التَّأويل هنا عند ابن تيمية بمعنى الجزاء أو العقاب، أو بمعنى المأل والعاقبة، وحول هذا المعنى نقرأ له "التَّأويل مصدر أوله يُؤوله تأويلاً مثل حَوْلَ تحويلاً وِعَوْلَ تعويلاً، وقولهم آل يئول أي عاد إلى كذا ورجع إليه ومنه المأل وهو ما يئول إليه الشيء"<sup>(٤)</sup> ومن دلائل رَفُض ابن تيمية للتَّأويل إثباته للصِّفَات الخبرية، ويرر ذلك بأنه لا يوجد من نفى الصِّفَات الخبرية من السلف، فيقول: "والله يعلم أني بعد البحث التَّام ومُطالعة ما أمكن من كلام السلف ما رأيت كلام أحد منهم يدل لا نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن على نفى الصِّفَات الخبرية"<sup>(٥)</sup> فأنكر. على سبيل المثال أن يكون في القرآن أو السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول بالمعنى المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى"<sup>(٦)</sup> ومن الواضح تأثره بالحنابلة الذين كان من رأيهم "إمرار آيات الصِّفَات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل: ولا يصح من أحد منهم خلاف ذلك البتّة خصوصاً الإمام أحمد ولا خوض في معانيها"<sup>(٧)</sup> وما يؤكد توافقهما في هذا الاتجاه أنّ الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ظل وفيها للنصوص طول حياته دون تأويل لظواهرها أو تحريف لها عن معناها<sup>(٨)</sup>

(١) راجع: ابن تيمية: الوسطية، جمع وترتيب: أبو عبد السلام نب محمد بن عبد الكريم، دار الفتوح الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٨ م، ص ١١٣.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتَّأويل، ص ٢٠.

(٣) سورة يونس، آية ٣٩.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتَّأويل، ص ٢٦.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة السنة المحمدية، الجزء الأول، سنة ١٩٤٩م، ص ٤٧.

(٦) نفس المصدر والجزء، ص ١١٦، وما بعدها.

(٧) ابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، ص ١٩.

(٨) راجع د. سيد عبد العزيز السبلي: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية دار المنار، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٣٠٩.

وهذا أدّى إلى اتهام المذّهب الحنبلي بالتّشبيه والتّجسيم. فقد طلب من ابن حنبل توضيح الاستواء فلم ينكره أو يؤوّل، وهو ما فعله ابن تيمية، فيحتج ابن تيمية بأقوال التّابعين، وما روى عنهم، ويبين أنّ القرآن تضمن الشّريعة في الأصول والفروع والأحكام وغيرها وقد وضّح الرّسول هذا كله فليس لنا إلاّ الاتباع. ويؤكد ابن تيمية رفضه للتّأويل، فيرفض المجاز في اللّغة<sup>(١)</sup> وينكر أخذ بعض المعاني الموجودة في القرآن مجازاً، وقد استعرض ابن تيمية آراء البعض في تقسيم اللّغة إلى حقيقة ومجاز، ورأى أنّ التّقسيم ليس قديماً " أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتّفسير والحديث ونحوهم من السّلف"<sup>(٢)</sup> ويرى ابن تيمية أنّ الأئمة لم يستخدموا هذا التّقسيم وإن كان أحمد بن حنبل قد استخدمه فبمعنى ما يجوز في اللّغة، وقول: " كل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مفيد بما يُبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة"<sup>(٣)</sup> وهذا يدل على رفض ابن تيمية التّأم للمجاز برغم نزول القرآن باللّغة المعروفة حينئذ، فلم يضع القرآن لغة جديدة فقد تحدث بما يفهمه الناس ولغة القرآن لا تخلو من المجاز والتّشبيه والاستعارة حتى تتقرب من أذهان الناس ويلزم لذلك ضرب الأمثال واستخدام التّشبيه<sup>(٤)</sup>.

وينكر ابن تيمية وجود حقيقة ومجاز في اللّغة، وهذا دليل قاطع على رفضه للتّأويل وقبوله للإشارة الجسّية، فتقسيم اللّغة إلى حقيقة ومجاز من وجهة نظره "تقسيم مبتدع مُحدث لم يُنطق به السّلف والخلف فيه على قولين وليس التّزاع فيه لفظياً بل يُقال نفس هذا التّقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق تبيّن أنها فروق باطلة"<sup>(٥)</sup> وقد غضب ابن تيمية على الذين يؤولون النّصوص التي تُوحى بالتّشبيه، فيفسرونها تفسيراً مجازياً، ويجدر بنا من وجهة نظره أن لا نخرج مُطلقاً عن ظواهر النّصوص فلا يجوز تأويل النّص الدّيّني بالمعنى الموجود عند الفرق الكلامية وفي هذا يقول: " لا يجوز أن يقال إن هذا اللفظ متأول بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الرّاجح إلى الاحتمال المرجوح فضلاً عن أن يُقال إنّ هذا التّأويل لا يعلمه إلاّ الله"<sup>(٦)</sup> ولكن الثابت " أن إرادة فهم النص الديني أدخلت في اعتبارها

(١) المجاز: هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة وقريظة ويثبت بالمجاز المعنى الذي استعير له اللفظ، راجع بدران أبو العنين: أصول الفقه، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) ابن تيمية: الإيمان، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٨٠.

(٣) ابن تيمية: الإيمان، ص ٩٧.

(٤) راجع أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية ص ٣-٤.

(٥) ابن تيمية: الإيمان، ص ١١.

(٦) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص ٦٩.

معطيات البيان من مجاز وتشبيه وجعلتها أساسا في تناول العقائد<sup>(١)</sup> "والكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة ومجاز وقد وردت اللغة بالجميع ونزل به القرآن ومن الناس من أنكر المجاز في اللُّغة وقال ابن داود ليس في القرآن مجاز وهذا خطأ"<sup>(٢)</sup> أمَّا الدليل الثاني على رفض ابن تيمية للتأويل فهو الأخذ بظواهر النُّصوص. فقد تبين مما سبق أنه غير مقبول على الإطلاق عند ابن تيمية أن يُقال أن بعض النُّصوص أُريد بها علو المكانة مثلاً بدلاً من العلو الجسِّي، ونحو ذلك فهو لا يُنكر الاستواء بالمعنى المادي فيقول: "أهل السُّنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المُتشابه الذي لا يعلم معناه بالكليَّة"<sup>(٣)</sup> ثم السَّلَف مُتَّفِقُونَ على تفسيره بما هو مذهب أهل السُّنة. قال بعضهم "ارتفع على العرش علا على العرش. وقال بعضهم عبارات أخرى وهذه ثابتة عن السَّلَف قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب الرَّد على الجهمية وأمَّا التَّأويلات المُحرَّفة مثل استوى وغير ذلك فهي من التَّأويلات المُبتدعة لما ظهرت الجهمية"<sup>(٤)</sup>

والمعروف أنَّ كلمة استواء لها في اللغة معان عديدة ولا تقتصر على هذا المعنى، "فإن قيل الرَّحْمَن على العرش استوى في لغة العرب يأتي لمعان منها: معنى اعتدل، ومنها استقر مثل قوله سبحانه: ثُرْفَاذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ على الثُّلُكِ ثُمَّ بِمَعْنَى اسْتَوَى مِثْلَ قَوْلِهِمْ: اسْتَوَى السُّلْطَانُ زَيْدٌ على سِرِيرِ الْمَلِكِ يَعْنِي اسْتَوَى، فَالرَّحْمَنُ اسْتَوَى على العرش استوى نفرض أنه يحتمل فيه استقر ويحتمل فيه استوى وتعين معنى منها يفتقر إلى قرينة والقرينة في المقام غناه سبحانه وسطح العرش عن العالمين فهو غني عن أن يستقر عليه، وقد نَزَّهَ نفسه عن فعل العَبَثِ فَعُلِمَ من ذلك تَأْنِيهِه سبحانه من أن يستقر على العرش، فهو مَسْتَوِلٌ عن فعل كل شيء، العرش وما فيه وما فوقه وما تحته فتعين كون استوى في آية الرحمن على العرش استوى بمعنى استوى<sup>(٥)</sup> ورفض ابن تيمية الخروج عن المعنى الجسِّي، وَتَشَدُّدُهُ في هذا النَّوع من

(١) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص ١٥.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تصحيح: السيد محمد بدر الدين حلبى الطبعة الأولى، هـ ص ٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: الوصية الكبرى، نشرها: قصي محن الدين الخطيب، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٤٩ هـ، ص ٤٢-٤٣.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المُتشابه والتأويل، ص ٥٠.

(٥) محمد مهدي الكاظمي القزويني: منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، المطبعة العلوية، ١٣٤٦ هـ، ص ٥٨٩-٥٩٠، وراجع أيضاً فخر الدين الرازي: أساس التقدیس، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٢٠٢-٢٠٣.

الصِّفَات أتاح الفرصة لإتهامه بالتَّجْسِيم، فقد رأى البعض أنه قال بما يقتضي الجِسْمِيَّة والتَّرْكِيْب فِي الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ"<sup>(١)</sup>

وأثبت ابن تيمية غير الاستواء اليد والعين والقدم ولا يُؤدِّي هذا إلى التَّجْسِيم - فِي رَأْيِهِ - حَيْث يَقُول: فَإِنْ قَالَ مَنْ أَثْبَتَ هَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي هِيَ فِينَا أَعْرَاضَ كَالْحَيَاةِ وَالْعِلْمَ وَالْقُدْرَةَ وَلَمْ يَثْبُتْ مَا هُوَ فِينَا أِبْعَاضَ كَالْيَدِ وَالْقَدَمِ: هَذِهِ أَجْزَاءٌ وَأِبْعَاضٌ تَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيْبَ وَالتَّجْسِيمَ. قِيلَ لَهُ: وَتِلْكَ أَعْرَاضٌ تَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ وَالتَّرْكِيْبَ الْعَقْلِيَّ كَمَا اسْتَلْزَمَتْ هَذِهِ عِنْدَكَ التَّرْكِيْبَ الْجِسْمِيَّ فَإِنْ أَثْبَتْتَ تِلْكَ عَلَى وَجْهِهِ لَا تَكُونُ أَعْرَاضًا أَوْ تَسْمِيَةً أَعْرَاضًا لَا يَمْنَعُ ثبُوتُهَا قِيلَ لَهُ: وَاثْبَتْتَ هَذِهِ عَلَى وَجْهِهِ لَا تَكُونُ تَرْكِيْبًا وَأَبْعَاضًا أَوْ تَسْمِيَةً تَرْكِيْبًا وَأَبْعَاضًا لَا يَمْنَعُ ثبُوتُهَا"<sup>(٢)</sup> عَلَى أَنَّنَا نَرَى - كَمَا رَأَى الْبَعْضُ - أَنَّ هُنَاكَ اسْتِحَالَةً فِي " الْجَمْعِ بَيْنَ الْإِشَارَةِ الْجِسْمِيَّةِ بِالْأَصْبَاعِ وَالْإِقْرَارِ بِأَنَّهُ فِي السَّمَاءِ، وَأَنَّهُ يَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ وَبَيْنَ التَّنْزِيهِ عَنِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِلْحَوَادِثِ"<sup>(٣)</sup>

ويقبل ابن تيمية الإشارة الجِسْمِيَّة، فكل الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعِينَ - فِي رَأْيِهِ - لَمْ يَنْكُرُوا الْإِشَارَةَ الْجِسْمِيَّةَ لِلَّهِ وَلَمْ يَنْكُرْ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَجُودَهُ تَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ، أَوْ وَجُودَهُ فِي السَّمَاءِ وَلَمْ يَذْكَرْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي كُلِّ مَكَانٍ وَلَا أَنَّ جَمِيعَ الْأَمَاكِنِ بِالنِّسْبَةِ لِلَّهِ سِوَا " وَلَا أَنَّهُ لَا دَاخِلَ الْعَالَمِ وَلَا خَارِجَهُ وَلَا أَنَّهُ لَا مُتَّصِلٌ وَلَا مُنْفَصِلٌ وَلَا أَنَّهُ لَا تَجُوزُ الْإِشَارَةُ الْجِسْمِيَّةُ إِلَيْهِ بِالْأَصْبَاعِ وَنَحْوِهَا"<sup>(٤)</sup> وَهَذَا رَفُضٌ لِلتَّأْوِيلِ وَقَدْ جَزَمَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ لِهَذَا الرَّفْضِ فَقَالَ: " التَّأْوِيلُ الْمُرْدُودُ " هُوَ صَرَفُ الْكَلَامِ عَنِ ظَاهِرِهِ إِلَى مَا يُخَالِفُ ظَاهِرَهُ. فَلَوْ قِيلَ إِنَّ هَذَا هُوَ التَّأْوِيلُ الْمَذْكُورُ فِي الْآيَةِ وَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ لَكَانَ فِي هَذَا تَسْلِيمٌ لِلْجَهْمِيَّةِ أَنَّ لِلآيَةِ تَأْوِيلًا يُخَالِفُ دَلَالَتَهَا لَكِنْ ذَلِكَ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ"<sup>(٥)</sup> فَاللُّغَةُ لَا تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ فِهَذَا تَقْسِيمٌ مُبْتَدَعٌ - فِي رَأْيِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ - فَلَا تَمَيِّزَ عِنْدَهُ بَيْنَ هَذَا وَذَلِكَ.

ومن هذا يتضح " أَنَّ ابْنَ تَيْمِيَّةَ فِي سَبِيلِ رَأْيِهِ وَتَصَوُّرِهِ لِمَذْهَبِ السَّلَفِ أَنْكَرَ الْمَجَازَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كُلِّهَا فَلَيْسَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كُلِّهَا إِلَّا حَقِيقَةٌ وَالْحَقِيقَةُ فَقَطْ وَمَا تَوَهَّمَهُ النَّاسُ مِنَ الْمَجَازِ إِنَّمَا هُوَ حَقِيقَةٌ فِي

(١) تقي الدين السبكي: الدررة المضينة في الرد على ابن تيمية، ونشرها الأستاذ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الترقى، ١٣٤٧هـ، ص ٧.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٦.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية. حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ص ٢٧٠، وما بعدها.

(٤) ابن تيمية: الحموية الكبرى، المطبعة السلفية ومكنتبتها، نشرها: محن الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٨٧ هـ، ص ٤٢١.

(٥) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٣٢.

الواقع ونفس الأمر<sup>(١)</sup> وعلى هذا لا يرضى ابن تيمية بالتفسير غير الظاهر ويؤخذ النصوص على ما هي عليه حتى في المعاني الجسدية فلا يصح عنده أن نقول أن النصوص تخالف ظاهرها في بعض الأحيان فلا يتكلم الله بالمجاز المخالف للحقيقة، والباطن المخالف للظاهر، ليس في النص الديني ولا في كلام أحد من سلف الأمة أن الوجه واليد والاستواء والعين صفات غير حقيقية فلا يجب علينا أخذها بالمعنى المجازي<sup>(٢)</sup>. وإذا كان الأساس الأول في منهج ابن تيمية هو رفض المجاز فطبيعي عنده أن يكون الأساس الثاني في منهجه رفض التأويل لأن التأويل عند المتكلمين يقتضي اتخاذ العقل أصلاً<sup>(٣)</sup>

وإذا كان رأي ابن تيمية في التأويل على النحو الذي حاولنا إثباته فإننا نجد أن الغزالي أكثر اعتدالاً في هذا الاتجاه فقد رأى - كابن تيمية - أن السلف فسروا الآيات على مقتضى ظاهرها فيما يخص الصِّقَات الجسدية من استواء ويد وعين، ولكنه رأى أن المجاز واضح ويصرح بالتأويل فالفوقية عنده هي فوقية الرتبة وهكذا يتأول الأخبار التي تُوحى بالتجسيم ويرى الغزالي أنه يجب قصر التأويل على العلماء دون العوام، فلا يجب أن يخاض بالعوام في التأويلات، بل نزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث مع علمهم أنه زُلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

وحول هذا المعنى يقول الغزالي: "ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، فالقرآن يشتمل على المجاز، خلافاً لبعضهم، فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزّه عن ذلك، ولعله الذي أراد من أنكر اشتمال القرآن على المجاز.

وقد يُطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى: ثَوَاسُلُ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرِزُّ وقوله: ثَجْدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ ثُّ وقوله: ثَلْهُدَيْمَتْ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ فالصلوات كيف تهدم وذلك ما لا يحصى وكل ذلك مجاز"<sup>(٤)</sup> وتتسع عقول العلماء.. فيما يرى الغزالي - لفهم المجاز الموجود في اللغة وفهم المقاصد والبحث في النصوص؛ لأن علمهم يؤهلهم لذلك أمّا العوام فلا قدرة لهم بالتأويل لاحتياج إلى قدرات خاصة " وهذا؛ لأن عقول العوام لا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات. وأمّا العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه فإنه من اللائق بهم وبحالهم

(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ص ٢٩.  
(٢) راجع ابن تيمية: مجموعة الرسائل الأول ص ٢٠٣-٢٠٤، وراجع أيضاً لابن تيمية: الإكليل في المنتشابه والتأويل، ص ٢٦، والرسالة التدميرية، ص ٤٩.  
(٣) د. سيد عبد العزيز السليبي: العقيدة السلفية ص ٢٧٧.  
(٤) أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، الجزء الأول، ص ١٠٥.

أن يبحثوا هذه النصوص وأن يفهموا معانيها" (١) وعلى هذا يُفَضَّلُ الغزالي التَّفْوِيضَ بِالنِّسْبَةِ للعالمي إن لم يدرك ويُعْطَى لغير العالمي الحق في التَّأْوِيلِ، ومعنى التَّأْوِيلِ عن الغزالي " عبارة عن احتمال بعضه دليل بصير به أغلب على الظَّن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر" (٢) ومهما كان الاحتمال قريباً والدليل قريب وجب على المجتهد ترجيح ما يغلب على ظَنِّهِ وإذا كان المتشابه يدل على التَّشْبِيهِ فيجب تأويله فمن وجهة نظر الغزالي أنَّ "المتشابه قد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتَّشْبِيهِ ويحتاج إلى تأويله" (٣)

وإذا أخذنا صفة الاستواء -على سبيل المثال - عند الغزالي فنجد أن مفهوم الاستواء لديه يختلف عن مفهومه عند ابن تيمية فقد نفى الغزالي صفة الاستواء على العرش فهو تعالى ليس مُستَقَرًّا على العرش فذلك أمر مستحيل في حقه تعالى؛ لأنه لو كان مستقرًّا على العرش لكان مُقَدَّرًا بقدر معين ولكن كونه مُقَدَّرًا باطل فيقول الغزالي في ذلك " لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض لو كان الله مستقرًا على العرش لزم كونه مُحَاطًا به؛ لأنه لو جاز أن يماسه جسم من إحدى الجهات وهي الجهة التي يستقر بها على العرش لجاز أن يماسه من جميع الجهات فيكون مُحَاطًا به، ولو كان مُستَقَرًّا على العرش أكان جِسْمًا لأنه لا يستقر على الجسم إلا جسم مثله. كما لا يحل فيه الأعراس، فلو كان مُستَقَرًّا على العرش لكان جِسْمًا مثل العرض" (٤) وقد اعترض ابن تيمية على قبول الغزالي للتَّأْوِيلِ (٥) فالاستواء عند الأول يختص بالعرش دون الأشياء كلها وهذه الصِّفَات لا تستلزم كثرة المعاني، فهي صِفات كمال وأضدادها صِفات نقص (٦).

- 
- (١) أبو حامد الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق وتعليق وشرح د، عثمان عبد المنعم عيش، الطبعة الثانية، القسم الأول، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، راجع أيضا التشبيه والمجاز في اللغة في ما كتبه ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢، ص ١٥٤-١٥٥. وأيضاً الإمام الكراماسي: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد حجازي السقا المكتب الثقافي القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٨-١٠.
- (٢) الغزالي: المستصفي، الجزء الأول، ص ٧٨.
- (٣) نفس المصدر والجزء، ص ١٠٦.
- (٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القسم الأول، ص، ٦٩.
- (٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، ص ٣٨٤.
- (٦) راجع المصدر السابق الجزء السادس، ص ٢٠٠، وأيضاً راجع: ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص ٣، ١٠، ١١.

(د) تعقيب:

وقف ابن تيمية ضد الحقائق التاريخية التي تؤكد أن القرآن نزل بلغة العرب بما فيها من تشبيه ومجاز واستعارة فيرفض هذا كله ويرى أنه ليس لنا علاقة باللُّغة قبل نزول القرآن، ويُصر على أننا "لا حاجة بنا مع بيان الرّسول لما بعثه الله به من القرآن أن نعرف اللُّغة قبل نزول القرآن"<sup>(١)</sup> والمجاز في اللُّغة لا يستطيع أحد أن ينكره، فالحقيقة والمجاز -مصرعا باب الكلام- الحقيقة ثابتة، والمجاز متلاطم في بحر الحقيقة بنسبة التأثيرات المخصوصة له من جانب الحقيقة"<sup>(٢)</sup> ومما لا جدال فيه أن نفي المعاني الحسية كالاستواء ليس مراده نفي الآيات ولا الأحاديث المثبتة بل غرضه نفي معنى الاستواء المعلوم لنا بالمعنى الجسبي للكلمة تزيمًا لله تعالى عن المماثلة ودعوة البعض الوقوف عند ظواهر النصوص كالمُشبهة وغيرهم تُؤدي بالضرورة أحيانًا إلى التّجسيم"<sup>(٣)</sup> وقد واجه المعتزلة كل هؤلاء ووضعوا فكرتهم عن الله.

ومن رأي المعتزلة "أن أكثر لغة العرب من قبيل المجاز لا الحقيقة ولهذا قسّم اللّغويون الكلام إلى حقيقة ومجاز، وتكلّموا في وجوه المجاز وضُروبه والقرآن الكريم -كما نعلم- قد نزل بلغة العرب وعلى لسانهم ففيه الحقيقة وفيه المجاز بل كان القرآن في أعلى درجات البلاغة حين استعمل المجاز في أسلوبه فكان لذلك معجزة"<sup>(٤)</sup>

"قد ثبت في الصّحيح أنه ﷺ دعا لابن عباس فقال: اللهم فقهه في الدّين وعلمه التّأويل ولو كان التّأويل مما لا يعلمه إلا الله تعالى لما كان للدُّعاء معنى"<sup>(٥)</sup>

ويتبين من ذلك أنّ قول ابن تيمية بأن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث يُنفيه أنّ اللُّغة العربية موجودة قبل نزول القرآن فالمجاز ليس من الأفكار المبتدعة، "والعجب أنّ ابن تيمية لا يعترف بما

(١) ابن تيمية: الإيمان، ص ١١.

(٢) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية، ص ٢.

(٣) راجع الشوكاني: رسالة التحف في مذاهب السلف، ضمن عشر رسائل وعقائد سلفية الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٢٤ هـ ص ٤٤.

(٤) عبد الرحمن محمد المراكبي: قضية التّأويل في الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ص ٤٤.

(٥) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، ص ٧٣.

هو مقرر من الفارق بين الحقيقة والمجاز وذلك بأنَّ الحقيقة تدل على معناها بنفسها وأنَّ المجاز لا يدل على معناه إلا بالقرائن<sup>(١)</sup>

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت كل الصِّفَات الحسبية مع قوله دون تكييف ولا تمثيل، فهذا لا ينفي عنه الوقوع في التشبيه ويتعارض هذا مع قوله " أن المثلث لا يكفى في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو نفي في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو مُمتنع عليه"<sup>(٢)</sup> والألفاظ الحسبية كالاستواء والعين وغيرها والتي يُصرح بها ابن تيمية ويرتضيها " وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسبية ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها وإذا أطلقت على غيرها سواء بحال من الأحوال مُستعملة في ظواهرها بل تكون مُؤوَّلة وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فرَّ من التأويل ليقع في تأويل آخر وفر من التفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي آخر"<sup>(٣)</sup> وهو الذي رأى أنه لا يوجد في النصوص ما يخالف ظاهرها فيجب التصديق بكل معنى ظاهر وعدم إخرجه إلى معان أخرى يحتملها اللفظ ويصرح بأنَّ الله تعالى " يقبض الأرض ويطوي السموات بيده اليمنى وأنَّ يده مبسوطتان ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء؛ لأنَّ العطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها وتركه يكون ضَمًّا لليد إلى العنق صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة"<sup>(٤)</sup> ولا يجب على فاحص النصوص - في رأي ابن تيمية - تأويل المعاني الظاهرة، فإذا قيل المراد بالاستواء هو الاستيلاء، أو أنَّ المراد بعلو الله هو علو المكانة فهذا كله من الخطأ الجسيم "فإنَّ القائل إذا قال هذه النصوص أُريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلَّت عليه أو أنه لم يرد إثبات علو الله نفسه على خلقه وإنَّما أُريد بها علو المكانة ونحو ذلك كما قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع، فيقال له فكان يجب أن يُبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطنًا وظاهرًا بل ويبين لهم ما يدلهم على أنَّ هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فإن غاية ما يُقدر أنه تكلم بالمجاز المخالف للحقيقة والباطن المخالف للظاهر"<sup>(٥)</sup> وقد أخبر الله

(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص ٣٥. وراجع أيضا لأبي المناقب شهاب الدين الزنجاني: تجريح الفروع على الأصول، حققه أ. محمد أديب صالح. قدم له د. محمد سلام مذكور، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص ٢٠٩.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص ٨٧.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية: حياته وعصره وأراؤه وفقهه. ص ٢٧٦.

(٤) ابن تيمية: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م ص ١٠.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٢٠٢-٢٠٣.

بالصِّفَاتِ الخبرية في غير موضع ولا يمكن في رأي ابن تيمية أن لا نأخذ بالظَّاهر فيما يخص الصِّفَاتِ الجِسْمِيَّةِ إلى وقوع في التَّشْبِيهِ أو التَّجْسِيمِ فهذه الصِّفَاتُ تعتبر بالنِّسْبَةِ لله تعالى كما لا أمَّا بالنِّسْبَةِ للخلق فهي صِفَاتُ نَقْصٍ. وأخذ الآيات على ظاهرها يُؤدِّي لا محالة إلى التَّشْبِيهِ فلو قال بعضهم: نحمل الصِّفَاتِ على ظاهرها من اليد والعين وغيرها، قيل لهم: "وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال" (١)

ونستطيع القول أن إبقاء المتشابهات دون تأويل مع التنزيه المطلق اللائق بجلال الله استحالة من النَّاحِيَةِ العقلية، ورفض ابن تيمية للتأويل المطلق يتجه به إلى التَّجْسِيمِ ويعني أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة وخصوصاً في متشابه الأمور فليس في القرآن إلا المعاني الظاهرة، وكل كلام الله مكشوف عنده ويعارض اتجاه التأويل بحسب طريقته هو وذلك أنه ينفي أن يكون في ظاهر اللفظ ما يُعارض اتجاه التَّفْوِيضِ لله تعالى من حيث تحديد المعنى الخاص بالنَّصِّ بحسب طريقته أيضاً وذلك أنه ينفي أن يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد" (٢) والجواب على ذلك يسير. . لأن القرآن الكريم "نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني وضرب الأمثال لما خفي ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفة العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر (٣) وبهذا ندرك أنَّ فكرة رفض التأويل لا تتوافق مع النُّصُوصِ؛ لأن التأويل بلا شَكِّ في هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشرية ولا يصح أن يكلف الناس ما لا يطيقونه وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشارة الحسية وعدم الحلول في مكان أو التَّنْزِيهِ المطلق فعقول الناس لا تصل إلى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيماً (٤)

والتأويل يجعل النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ مُتَّفَقَةً مع العقل ومُتَّسِقَةً فيما بينها ويمحو التَّعَارُضِ الظَّاهِرِي الموجد في النُّصُوصِ، ولهذا فإن "من زاغ ومال عن الصِّرَاطِ المستقيم فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهماً وعلماً وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه" (٥) فعلم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التَّشْبِيهِ ولا يمكن لنا أن نتصور أن السَّلفِ جميعهم لم يتجهوا إلى

(١) أبو الفرج الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، ص ٧٨.

(٢) منصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً، ص ٢٥.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن شرح الأستاذ أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية الكتاب الأول، بدون تاريخ، ص ٦٢.

(٤) راجع: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠.

(٥) الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع، ص ٣٩٠.

التأويل وابن تيمية نفسه يقر بذلك قائلاً "إنَّ السَّلَفَ قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله نقلوا ذلك عن ابن عباس وأنه قال أنا من الرّاسخين الذين يعلمون تأويله وقول أحمد فيما كتبه في الرّد على الرّنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابهه القرآن وتأولته على غير تأويله وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ثم تكلم على معناها دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه وأن المذموم تأويله على غير تأويله فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمد ليس بمذموم وهذا يقتضي أنّ الرّاسخين في العلم يعلمون التأويل الصّحيح للمتّشابه عنده وهو التّفسير في لغة السّلَف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السّلَف إنّ في القرآن آيات لا يعرف الرّسول ولا غيره معناها بل يتلون لفظاً لا يعرفون معناه وهذا القول اختيار كثير من أهل السّنة منهم ابن قتيبة" (١) وابن قتيبة ت ٢٧٦ هـ كان من مدرسة الإمام أحمد بن حنبل وقد رأى ابن قتيبة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه على حقيقته وهكذا انطلق ابن قتيبة من دائرة المغلقة التي أغلقت أطرافها حول المتشابه (٢)

(هـ) قبول ابن تيمية للتأويل أحياناً:

وبعد إثبات أنّ ابن تيمية حدّد مَنهجَه الرّافض للتّأويل ويدعم ذلك رفضه للمجاز في اللغة، وأخذه بظواهر النّصوص وقبوله للإشارة الحسيّة نود أن نطرح قضية أخرى وهي قبوله للتأويل أحياناً دون أن يصرح بذلك وهذا يدل على أن التأويل ضرورة حتمية حتى وإن صرح ابن تيمية أو غيره بخلاف ذلك وكما دللنا على رفضه للتأويل ثبت قبوله للتأويل الذي لم يعترف أنه قد قبله فقبول المجاز أحياناً دليل على ذلك، وقد كشف الإمام محمد أبو زهرة عن ذلك (٣) في نص صريح لابن تيمية عن المعاني الموجودة في الجنة وأنها تؤخذ بالمعنى المجازي فيقول: "فإن الله قد أخبر أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وحريراً وذهباً وفضة وغير ذلك ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه بل بينهما تباين عظيم مع التشابه فتشبيه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه" (٤)

(١) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، مراجعة وتعليق د. عبد العلي عبد الحميد حامد الدار السلفية بومباي، الهند، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م، ص ٢٥٠  
(٢) راجع ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٢٣٨-٢٣٩ وما بعدها.  
(٣) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠-٢٧١.  
(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.

ويذكر ابن تيمية كذلك أن هناك جانبًا من المتشابه لآبد من اللجوء فيه إلى التأويل فما ورد في النص الديني من أخبار عن أوصاف الجنة وما يوجد بها من لبن وعسل وحريز لا يمكن أن يكون مثل الذي يوجد في الدنيا وإنما تأخذه بالمعنى المجازي ويظهر ذلك في قوله: "فالمتشابه من الأمر لآبد من معرفة تأويله؛ لأنه لآبد من فعل المأمور وترك المحذور وذلك لا يمكن إلا بعد العلم لكن ليس في القرآن ما يقتضي أن في الأمر متشابهًا فإن قوله **ثَوَّأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ**<sup>(١)</sup> قد يراد به من الخبر فالمتشابه من الخبر مثل ما أخبر به في الجنة من اللحم واللبن والعسل والماء والحريز والذهب فإن بين هذا وبين ما في الدنيا تشابه في اللفظ والمعنى ومع هذا فحقيقة ذلك مخالفة لحقيقة هذا وتلك الحقيقة لا نعلمها نحن في الدنيا"<sup>(٢)</sup> كما يبرز ابن تيمية جانبًا من المتشابه يُسميه المتشابه الإضافي يعلمه بعض الناس ويتشابه على البعض الآخر وهذا النوع من المتشابه وإن كان خفي الدلالة على غير الراسخين في العلم، فالراسخون يعلمونه ويفسرونه ويتحدث عن المتشابه الإضافي وبأنه أحيانًا "يقال قد اشتبه علينا هذا كقول بني إسرائيل **ثُرَيْنَ الْبَقَرِ تَشَابَهَ عَلَيْنَا**<sup>(٣)</sup> وإن كان في نفسه متميزًا منفصلًا بعضه عن بعض وهذا من باب اشتباه الحق بالباطل كقوله ﷺ في الحديث: ((الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمن كثير من الناس))، فدل ذلك على أن من الناس من يعرفها فليست مشتبهة على جميع الناس بل على بعضهم بخلاف ما لا يعلم تأويله إلا الله فإنَّ الناس كلهم مشتركون في عدم العلم بتأويله"<sup>(٤)</sup>

ويعيب ابن تيمية على بعض التأويلات الباطلة الصَّحِيحة وهذا يعني أنه يرفض التأويل الفاسد وربما كانت دعوته السَّابِق عرضها المُتشددة في رفض التأويل سبها وجود تأويلات لم يرض عنها وَيُؤَوِّه عن ذلك بقوله " أن الذي اقتضي شهرة القول عن أهل السُّنَّة بأنَّ المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله ظهور التَّأويلات الباطلة من أهل البدع كالجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد وهذا أصل معروف لأهل البدع أنهم يفسرون القرآن برأيهم العَقْلِي وتأويلهم اللِّغوي فتفاسير المعتزلة مملوءة بتأويل النصوص المثبتة للصِّفَات والقدر على غير ما أَرَادَهُ اللهُ ورسوله فإنكار السَّلف والأئمة هو لهذه التَّأويلات الفاسدة كما قال الإمام أحمد في ما كتبه في الرد على الرِّزَّادِقة والجهمية فيما شَكَّت فيه من مُتشابه القرآن وتَأَوَّلته على غير تأويله فهذا الذي أنكره السَّلف والأئمة من التَّأويل"<sup>(٥)</sup> والذي يؤكد أن

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٢٩، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.

(٣) سورة آل عمران: آية ٧٠.

(٤) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٤٤، وراجع أيضا لابن تيمية: الإيمان ص ٨٠-٨١-٨٢.

(٥) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٧٤.

ابن تيمية قَبِلَ التَّأْوِيلَ أحياناً، اعتبره أن المتأول الذي أخفق في تأويله يأخذ ثوابه على ما قد اجتهد به من رأي "فالمتأول الذي أخطأه في تأويله في المسائل الخيرية والأمرية وإن كان في قوله بدعة يخالف بها نصّاً أو إجماعاً قديماً وهو لا يعلم أنه يخالف ذلك بل قد أخطأ فيه كما يخطئ المُفْتِي والقاضي في كثير من مسائل الفتوى والقضاء باجتهاده يكون أيضاً مثاباً من جهة اجتهاده المُوَافِقَ لطاعة الله تعالى غير مثاب من جهة ما أخطأ فيه وإن كان معفوًّا عنه"<sup>(١)</sup>.

والخلاصة أن ابن تيمية جمع بين رفض التأويل وقبوله فيتضح قبوله للتأويل أيضاً عندما رأى في "الجواب الصَّحِيح" أَنَّ النَّصَّارَى أخطئوا عندما قالوا بالابن والأب على الحقيقة، وإذا أخذوا بالتَّأْوِيلَ لَمَّا كان هذا خطأ وأنَّ هذه الألفاظ من الألفاظ المتشابهة ولذلك صار كثير منهم يُريدون به المعنى الباطل ويرد على النَّصَّارَى بقوله " أنكم إنَّما ضللتهم بِعِدُولِكُمْ عن صريح كلام الأنبياء وظاهره إلى ما تأولتموه عليه من التَّأْوِيلَاتِ التي لا يدل عليها لفظه لا نصّاً ولا ظاهراً فعدلتم عن المحكم واتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فلو تمسكتم بظاهر هذا الكلام لم تضلوا فإنَّ الابن ظاهره في كلام الأنبياء لا يراد به شيء من صفات الله بل يراد به وليه وحيبيه ونحو ذلك وروح القدس لا يراد به صفته بل يراد به وحيه وملكه ونحو ذلك فعدلتم عن ظاهر اللفظ ومفهومه إلى معنى لا يدل عليه اللفظ البتة فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الأنبياء"<sup>(٢)</sup>.

وهذا النَّصُّ يثبت أخذَه بالتَّأْوِيلَ ويدل على أنَّه أخذ بالتَّأْوِيلَ في بعض المواضع دون تصريح، ورفض الأخذ به في مواضع أخرى فهذا ما أكدته لنا نصوصه التي ذكرناها وقد تقابلت آراء ابن تيمية عندما نفى التشبيه والتجسيم عن مذهبه الذي هو من وجهة نظره مذهب السَّلَفِ ثم نراه يثبت الفوقية ويقول أن "كتاب الله من أوله إلى آخره وسُنَّةُ رسوله من أولها إلى آخرها ثم عامة كلام الصحابة والتَّابِعِينَ ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إمَّا نص وإمَّا ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق السَّمَاءِ"<sup>(٣)</sup>

ورفض ابن تيمية للتَّأْوِيلَ يؤدي لا محالة إلى التَّشْبِيهِ لأنَّ "من قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنَّما به عرفنا الله تعالى

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ١٤٤.

(٢) راجع ابن تيمية: الجواب الصحيح امن بد دين المسيح، تقديم السيد صبح المدني، مطبعة المدني، الجزء الثالث، بدون تاريخ، ص ١٦٥.

(٣) ابن تيمية: الحموية الكبرى، ص ٤١٩-٤٢٠.

وحكمنا له بالقدم فلو أنكر قلتم نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم وإنما حملكم إياها على الظاهر قبيح" (١)

وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالآية القرآنية التي تقول *رُؤْمًا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ* إلا الله فإِنَّهُ هُنَاكَ رَأَى يَقُولُ أَنَّ هُنَاكَ وَقَفَ عَنِ *رُؤْمٍ رَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* وَإِذَا كَانَ التَّأْوِيلَ الْحَقِيقِي لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ جَزْمًا وَإِنْ كَانَ التَّأْوِيلَ مِنَ الْمَجَازِ الْوَاضِحِ الشَّائِعِ فَالْحَقُّ الْأَخْذُ بِهِ وَأَلَّا يَجْتَهِدَ الْمُؤَوَّلُ وَكَانَ تَأْوِيلَ السَّلَفِ إِجْمَالِي وَفِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الْحَذَرِ فَقَدْ أَخَذُوا بِالتَّأْوِيلِ عِنْدَمَا يَكُونُ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ لِدَلَالَةِ أَيِّ إِنْهَمَ لَمْ يَتَوَسَّعُوا فِيهِ احْتِرَازٌ مِنَ الْوُقُوعِ فِي التَّأْوِيلِ الْخَاطِئِ وَلَيْسَ رُفْضًا لِلتَّأْوِيلِ إِجْمَالًا فَقَدْ اضْطُرُّوا إِلَى صَرْفِ اللَّفْظِ الظَّاهِرِ عَنْ ظَاهِرِهِ فَأَخَذُوا بِالتَّأْوِيلِ فِي حُدُودٍ وَحَرَصُوا وَاتَّجَهُوا إِلَى إِمْرَارِ الصِّقَاتِ عَلَى مَا جَاءَتْ مِنْ غَيْرِ تَفْسِيرٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنْ تَقَعَ الضَّرُورَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى *رُؤْمًا رَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* (٢) أَي جَاءَ أَمْرُهُ وَهَذَا مَذْهَبُ السَّلَفِ (٣)

وَأَمَّا نَفْيُ الصِّقَاتِ بِالنِّسْبَةِ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ فَهُوَ ضَرْبٌ مِنَ التَّعْطِيلِ فَيَقِفُ بِذَلِكَ ضِدَّ الْمُنْزَهَةِ فِي تَصَوُّرِهِمْ لِلتَّوْحِيدِ وَفِي نَفْيِهِمُ لِلتَّرَكِيبِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعُلُوِّ عَلَى الْعَرْشِ فَيَسْخَرُ مِنْهُمْ بِقَوْلِهِ " قَالُوا بِأَنَّهُ وَاحِدٌ لَا قَسِيمَ لَهُ فِي ذَاتِهِ أَوْ لَا جِزءَ لَهُ أَوْ لَا بَعْضَ لَهُ لَفْظٌ مَجْمَلٌ فَإِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ أَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ فَيَمْتَنِعُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَفَرَّقَ أَوْ يَتَجَزَأَ أَوْ يَكُونَ قَدْ رَكِبَ مِنْ أَجْزَاءٍ لَكُنْهُمْ يَدْرَجُونَ فِي هَذَا اللَّفْظِ نَفْيَ عُلُوِّهِ عَلَى عَرْشِهِ وَمَبَايَنَتِهِ لِخَلْقِهِ وَامْتِيَازِهِ عَنْهُمْ وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنَ الْمَعَانِي الْمَسْتَلْزِمَةِ لِنَقْيِهِ وَتَعْطِيلِهِ وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ مِنَ التَّوْحِيدِ " (٤)

وَالنُّظْرَةُ الْجِسْمِيَّةُ الَّتِي قَبَلَهَا ابْنُ تَيْمِيَّةٍ يَعُودُ وَيَرْفُضُهَا مَتَّجِهَا إِلَى التَّنْزِيهِ، وَاتَّجَاهَهُ إِلَى التَّنْزِيهِ قَدْ يَكُونُ مَرْدُّهُ تَحْسِبُهُ وَاحْتِرَازَهُ مِنْ قِيَامِ ثَوْرَاتٍ عَارِمَةٍ ضِدَّ اتِّجَاهِهِ الْجِسْمِيَّ وَقَدْ حَدِثَ ذَلِكَ بِالْفِعْلِ وَلَكِنْ الْمَعْرُوفُ أَنَّ الْمَفْسِرَ يَخْتَارُ مِنْهَجًا وَاحِدًا مِنَ الْمَنَاهِجِ الْمَطْرُوحَةِ الَّتِي هِيَ بِالطَّبَعِ مُرْتَبِطَةٌ بِمَفَاهِيمَ مَعِينَةٌ لَدَيْهِ وَهُوَ بِذَلِكَ يَحْيِي نَفْسَهُ مِنْ عَدَمِ الْإِتِّسَاقِ فِي الْأَقْوَالِ عِنْدَمَا يَبْصُرُ بِالْفِكْرَةِ ثُمَّ يَرْفُضُهَا وَمِنْ عَدَمِ الْإِتِّسَاقِ مَعَ الْوَاقِعِ عِنْدَمَا يَرْفُضُ التَّأْوِيلَ فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ التَّأْوِيلَ لَا غِنَى عَنْهُ لِأَنَّهُ " لَا بَدَّ مِنَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّأْوِيلِ وَذَلِكَ هُوَ أَنْ تَحْمَلَ

(١) أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي. دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة. ص ٧.

(٢) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٣) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ص ٥٧.

(٤) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص ١٠٦.

هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبة فيه كان كثير النَّظَر إليه فجعل لفظ العين التي هي آله لذلك النَّظَر كناية عن شِدَّة العناية<sup>(١)</sup> وهذا يعني أنَّ ابن تيمية لم يلتزم بمنهج واحد، والذي حَدَّده منذ البداية ففي معرض حديثه عن ما في الجنة أنكر أن الموجود في الجنة يُشبهه ما في الدُّنيا فوعود الله لعباده لا تشبه ما في الدُّنيا لا في صورتها ولا في حقيقتها فعنده "ما أخبر الله به في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس كاللَّين والعَسَل والخمر والماء فإننا لا نعرف لَبْنَا إلا مَخْلُوقًا من ماشية يخرج من بين فَرْثٍ ودم وإذا بقى أيامًا يتغير طعمه ولا نعرف عَسَلًا إلا من نحل تصنعه في بيوت الشَّمع المُسدسة فليس هو عَسَلًا مُصَقَّى ولا نعرف حريزًا إلا من دود القَرز وهو يَبَلَى وقد علمنا أنَّ ما وعد الله به عباده ليس مُماثلًا لهذه لا في المادة ولا في الصُّورة والحقيقة بل له حقيقة تخالف حقيقة هذه وذلك هو من التَّأويل الذي لا نعلمه نحن قال ابن عباس ليس في الدُّنيا مما في الجنة إلا الأسماء"<sup>(٢)</sup> وقياسًا على هذا النَّص نقول: أنه كما أننا لا نعلم من المطاعم والمشارب إلا ما هو موجود في الدُّنيا فنحن لا نعلم أيضًا من المعاني الجِسِّيَّة إلا ما هو بين أيدينا وأعيننا وإذا كانت حقيقة ما في الجنة أي ما في الغيب مخالفة لما في حياتنا فكذلك ينبغي علينا تأويل المعاني الجِسِّيَّة إلى مفاهيم أسمى وأجل تتناسب مع جلال الله.

وتمسك ابن تيمية برفض التَّأويل في أغلب مؤلفاته يؤكد - في رأينا - صواب الرأْي القائل أن " التَّأويل ليس من عناصر منهجه الذي تبعه بأمانة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباتة "<sup>(٣)</sup> لقبوله للتَّأويل يقف ضد مذهبه الأساسي الذي كونه لنفسه منذ البداية حتى مؤلفاته الأخيرة، وهو الأخذ بظواهر النَّصوص وحرفيتها، ورفض التَّأويل فلم يَر ابن تيمية في المجاز إلا نوع من الكذب في الخطاب وتمويه في الأسلوب، ومن هُنا كان عدم قبوله للمجاز في النَّص الدِّيني ولكن هل معنى احتواء الكلام على نوع من المجاز أنَّ هذا الكلام فاسد؟ من المؤكد أنَّ الإجابة ستكون بالنَّفي<sup>(٤)</sup> لأن "ما ساقه ابن تيمية من النَّصوص المجاز فيها واضح حتى كأنه حقيقة"<sup>(٥)</sup> ولم يَقم التَّأويل إلا دفاعًا عن النَّص الدِّيني ولرد شبهة أو طعن ولهذا فإنَّ المآل إلى التَّأويل أمر لا بُد منه لكل عاقل، وعن هذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدَّلِيل أنه سبحانه وتعالى مُرَّه عن

(١) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨، وأيضا راجع: ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه على المجسمة، ص- ١٠.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٣٨، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتَّأويل، ص ١٢.

(٣) محمد يوسف موسى: ابن تيمية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ١٣٦.

(٤) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وأراؤه وفقهه، ص ٢٧١، وما بعدها.

(٥) راجع: محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص ٢٧١.

الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار مَحْمَلًا صحيحًا لئلا يصير ذلك سببًا للطعن فيها<sup>(١)</sup> ومع إيماننا بضرورة التّأويل أحيانًا فنحن نؤمن أيضًا بوجوب الالتزام بقوانين وقواعد يسير المجتمع وفقًا لها " فالتّأويل إذا لم يكن مستند إلى مشروع فكري وسياسي فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهوًا أو لعبًا يشغل فلنضع مشروعنا الفكري والسياسي حتى يكون تأويلنا مُنَزَّهًا عن العبث"<sup>(٢)</sup> وهذه القواعد حددها بعض العلماء الذين خاضوا في هذه المسألة أمثال الشّاطبي<sup>(٣)</sup> أما لجوء ابن تيمية للتّأويل في بعض الأحيان فهو ضرورة وإن لم يعترف بذلك وهذا يعني أنه لم يلتزم بمنهج واحد وأنه لم ينتبه إلى المشكّلات التي يمكن أن تحدث بدون تأويل لبعض النّصوص وهذه المشكّلات تتمثل في الاتجاه إلى التشبيه أحيانًا والتعارض الظاهري بين النّصوص والحد من الاجتهاد وأعمال العقل.

---

(١) فخر الدين الرازي: أساس التّقدس، ص ١٠٦.

(٢) محمد مفتاح: التّلقّي والتّأويل ص ١٤٤.

(٣) راجع الشّاطبي: الموافقات: الجزء الرابع، ص ٣٣٣-٣٣٤.



# المدرسة العقلية ومنهجها في التّأويل السيرة النبوية أنموذجا

د. محمد بن علي اليولو الجزولي<sup>١</sup>

تمهيد:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

هذه الدراسة "المدرسة العقلية ومنهجها في التّأويل" السيرة النبوية أنموذجا" إطلالة على مدرسة من مدارس التفسير العقلي للتراث الإسلامي، التي برزت أوائل القرن الرابع عشر الهجري، التي كان لها تأثير كبير على الثقافة الإسلامية، وتركت آثارا بارزة المعالم في الفكر الإسلامي الحديث إلى يومنا هذا. وقد اعتمدت منهج التّأويل العقلي لتفسير مختلف قضايا الفكر الإسلامي، ووظيفته في مختلف حقول المعرفة الإسلامية من: علوم القرآن، والحديث، والسيرة، والفقه، والعقائد، والفلسفة والأدب... الخ، متأثرة في ذلك بالمناهج الغربية في التّأويل والنقد، خاصة المدرسة الإستشراقية الغربية، التي جعلت العقل أساسا في قبول الأخبار وردّها.

وإني أروم من خلال هذا البحث إبراز مسلك هذه المدرسة العقلية في تأويل نصوص السيرة النبوية، وبيان مدى قربها وبعدها عن تلمس الحقائق في هذا التّأويل والنظر، مع الحديث عن روادها وأبرز مفكرها، وعلى رأسهم كل من جمال الدين الأفغاني (١٣١٤هـ)، وتلميذه محمد عبده المصري (١٣٢٣هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ) صاحب "تفسير المنار" وغيرهم، مع بيان منهجها في التّأويل العقلي لأخبار السيرة النبوية، ثم تقويم ونقد منهجها وآرائها وتأويلاتها التي تخالف الأصليين، دون إغفال للجوانب الإيجابية في تجربتها ومنهجها، ومن تم جاء هذا البحث مكتملة غراسه، وارفة ظلّاله، يانعة ثماره، وفق الخطة الآتية:

<sup>١</sup> باحث في مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة المغرب

مقدمة:

المبحث الأول: المدرسة العقلية ومرحلة التأسيس:

المطلب الأول: النشأة.

المطلب الثاني: روادها الكبار، ونتائجهم.

المبحث الثاني: المدرسة العقلية ومنهجها في تأويل أخبار السيرة النبوية.

المطلب الأول: تحكيم دليل العقل وتقديمه على النقل، والرجوع إلى أحكامه، ورفعها إلى مرتبة

الوحي.

المطلب الثاني: إنكار بعض المعجزات والغيبيات، أو شكهم فيها، أو تأويلها. طالما أنها جزء من

الخوارق التي لا تخضع للتصور المادي الصرف و من أمثلة ذلك:

١. إنكار معجزة الإسراء والمعراج.

٢. تضعيف رواية شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم.

٣. تأويل الطير الأباييل.

٤. إنكار وقوع سحر لبيد على النبي صلى الله عليه وسلم.

٥. الشك في وقوع معجزة انشقاق القمر.

٦. تأويل وجود الملائكة والجن والشياطين.

المطلب الثالث: التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية.

المطلب الرابع: رد بعض الأحاديث الصحيحة أو تأويلها.

المبحث الرابع: تقويم المدرسة العقلية.

المبحث الأول: المدرسة العقلية ومرحلة التأسيس:

## المطلب الأول: النشأة.

نشأت هذه المدرسة في أواخر القرن الثالث عشر، وأوائل القرن الرابع عشر الهجري في مصر على يد الأستاذين: الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٣١٥هـ)، والشيخ محمد عبده المصري (١٣٢٣هـ)، ومما يلاحظ أن أتباع هذه المدرسة لهم اهتمامات مختلفة، فمفهم السياسيون، فمفهم السياسيون، والصحفيون، والأدباء، والمفكرون الإسلاميون.

ونشأة هذه المدرسة إبان ضعف الدولة العثمانية. وفي حالة من الجهل والتخلف الذي كان يَغمُر الأمة الإسلامية، هذا في الوقت الذي كان فيه الغرب أو العالم المسيحي يتقدّم في الماديات بصورة مذهلة.

فكان موقف هذه المدرسة من ذلك كله، هو محاولة التوفيق والتأقلم مع تلك الحضارة الوافدة، مع الإبقاء على الانتماء الإسلامي، فدعت إلى الأخذ بتلك الحضارة، متأولة ما يتعارض معها من نصوص شرعية.

إنها كما يقول الشيخ محمد حسين الذهبي - رحمه الله - (ت ١٣٩٧هـ): "أعطت لعقلها حرية واسعة، فتأولت بعض الحقائق الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، وعدلت بها عن الحقيقة إلى المجاز أو التمثيل، وليس هناك ما يدعو لذلك إلا مجرد الاستبعاد والاستغراب، استبعاد بالنسبة لقدرة البشر القاصرة، واستغراب لا يكون إلا ممن جهل قدرة الله وصلاحيته لكلّ ممكن، كما أنها بسبب هذه الحرية العقلية الواسعة جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها، وحملت بعض ألفاظ القرآن من المعاني ما لم يكن معهودًا عند العرب في زمن نزول القرآن، وطعنن في الحديث تارة بالضعف وتارة بالوضع، مع أنها أحاديث صحيحة".<sup>١</sup>

و من الإنصاف القول أن هذه المدرسة لعبت دورا بارزا ومهما في رد مطاعن المستشرقين، وما يثيرونه من أباطيل حول شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، والتشكيك في مدى اتصاله بالوحي، وسماوية الرسالة الإسلامية.

١ - انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير؛ د. فهد الرومي ص: ٨١٠.

وكان السبب الأول لاهتمام هذه المدرسة بالسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، هو تلك الحملة الشرسة التي أطلقتها أوروبا للتبشير والدعوة إلى تنصير العالم الإسلامي، وذلك بعد احتلاله والتحكم في مقدرات شعوبه المغلوبة على أمرها.

وكذلك دراسات المستشرقين الطافحة بالحقد على الإسلام ورسوله، فجاءت هذه المدرسة العقلية لرد مزاعم الغرب والمستشرقين ومن انهم بهم من أبناء العروبة والإسلام. وقد تبنت هذه المدرسة الرد العلمي على أمثال هؤلاء المتجاهلين المتغابين وما يثيرونه من طعون وشبهات وهي في الحقيقة نابعة من حقد رهيب على الإسلام ورسوله صلى الله عليه وسلم، وكان للإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني فضل السبق في هذا الميدان، وتبعهم في ذلك تلاميذهم، مثل محمد حسين هيكل الذي تحدث عن سبب تأليفه لكتاب "حياة محمد" قال: "ولذلك فكرت في هذا وأطلت التفكير، وهداني تفكيري آخر الأمر إلى دراسة حياة محمد صلى الله عليه وآله وسلم صاحب الرسالة الإسلامية وهدف مطاعن المسيحية من ناحية، وجمود الجامدين من المسلمين من ناحية أخرى، على أن تكون دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة"<sup>١</sup>

### المطلب الثاني: روادها الكبار، ونتائجهم.

يعد الأفغاني وتلميذه محمد عبده الغرابلي المصري (١٣٤٩هـ)، المؤسسين الحقيقيين لهذه المدرسة، ثم تأثر بهم بعد ذلك كثيرون، وفي مقدمتهم تلامذة الشيخ محمد عبده، مثل: محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ) في كتابه "الوحي المحمدي" وكتابه: "سيدنا محمد النبي صلى الله عليه وسلم"، ومحمد مصطفى المراغي (١٣٦٤هـ)، والأستاذ محمد فريد وجدي (١٨٧٨هـ) في كتابه: "السيرة المحمدية تحت ضوء الفلسفة والعلم الحديث" والشيخ الخضري في كتابه "محاضرات في تاريخ الامم الإسلامية"، وعبد القادر المغربي (١٣٧٥هـ)، وعبد المتعال الصعيدي (١٣٧٧هـ)، وقاسم أمين وهو من تلامذة محمد عبده (١٣٢٦هـ)، ومحمود شلتوت (١٣٨٣هـ)، ومحمد حسين هيكل في كتابه "حيلة محمد"، وأحمد الباقوري (١٤٠٥هـ)، والعقاد في كتابه "عبقريه محمد"، والإمام محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ)، في كتابه: "خاتم النبيين" ومالك بن نبي (١٣٩٣هـ)، في كتابه: "الظاهرة القرآنية"، ومحمد أبو شهبه (١٩١٤) في كتابه: "السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة".

---

١ - حياة محمد ص: ١٠.

ومنهم رجال لا يُحصون كثرة، كما توجد بعض الجماعات التي تأثرت بهذه المدرسة منها: جمعية النهضة التونسية أو حركة الاتجاه الإسلامي بتونس.<sup>١</sup>

المبحث الثاني: المدرسة العقلية ومنهجها في تأويل أخبار السيرة النبوية.  
المطلب الأول: تحكيم دليل العقل وتقديمه على النقل والرجوع إلى أحكامه، ورفعها إلى مرتبة الوحي: قال محمد عبده " اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل"<sup>٢</sup>، وقال أيضا: " الوحي عرفان يجده الشخص من نفسه"<sup>٣</sup> وأن بإمكان الإنسان أن يهتدي إلى الله تعالى بعقله وحده وإن لم تبلغه الشرائع ودعوة الرسل<sup>٤</sup>.  
المطلب الثاني: إنكار بعض المعجزات والغيبيات، أو شكهم فيها، أو تأويلها، طالما أنها جزء من الخوارق التي لا تخضع للتصور المادي الصرف و من أمثلة ذلك:

كانت مسألة المعجزات من أكثر قضايا السيرة النبوية التي برز فيها هذا الاتجاه، تارة بإنكارها وعدم ذكرها أصلا، وتارة بالتشكيك فيها، وتارة أخرى بتأويلها حتى تصبح من قبيل المألوف، فالطير الأبابيل تأول بالجرائيم، والملائكة التي أمد الله تعالى بها المؤمنين في غزوة بدر تفسر بالمدد المعنوي، ورحلة الإسراء والمعراج تؤول بوحدة الوجود وسياحة الروح، بل إن بعضهم أوّل المعجزات النبوية كلها على أنها ضرب من الحظ الذي رافق النبي! واعتبر هؤلاء القرآن الكريم المعجزة الوحيدة والقطعية التي تثبت نبوة محمد. يقول محمد حسين هيكل: " ولم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس كافة، على اختلاف عصورهم برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا القرآن الكريم"<sup>٥</sup>.

وحتى هذا الاعتبار من هؤلاء فيه نظر، إذ حتى المعجزات والغيبيات التي أوردها القرآن الكريم كالإسراء والمعراج، ومدد الملائكة يوم بدر أعملوا فيها التأويل العقلي حتى توافق المألوف، وتسائر العقلية الغربية.<sup>٦</sup>

- 
- ١ - انظر: مجلة المجتمع الكويتية العدد ٥٣٨ الصادرة في ١١/١٠/١٤٠١هـ ص: ١٨ - ٢٥.
  - ٢ - انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/٣٠١-٣٠٢.
  - ٣ - انظر: رسالة التوحيد: لمحمد عبده ص: ١٠٨.
  - ٤ - انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/٢٨٢، ودراسات في السيرة لسرور ص: ٢٨٧.
  - ٥ - حياة محمد ص: ٢٠.
  - ٦ - مقال: الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية، قضايا وملاحظات: أحمد بن محمد فكير ص: ٢١.

ومحمد عبده رائد هذه المدرسة يقول باشتراط أن تكون الخوارق جائزة عقلا لا شرعا، وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا يرى: أنه لولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام لكان إقبال الأحرار عليه أكثر، واهتداؤهم به أعم وأسرع! ويرى كذلك أن العجائب الكونية، والمقصود بها المعجزات النبوية هي مثار شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها، وفي صحتها، وفي دلالتها، إضافة إلى أنها من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر<sup>٢</sup>.

وممن سار في هذا المسار أيضا محمود عباس العقاد في كتابه: "عبقرية محمد"، يقول: "إنما نجحت دعوة محمد لأنها دعوة طلبتها الدنيا ومهدت لها الحوادث، وقام بها داعية تهيأت له بعناية ربه وموافقة أحواله وصفاته، فلا حاجة بها إلى خارقة ينكرها العقل، أو إلى علة عوجاء يلتوي بها ذوو الأهواء، فهي أوضح شيء لمن أحب أن يفهم، وهي أقوم شيء سبيلا لمن استقام"<sup>٣</sup>.

لهذا زعم العقلانيون أن المعجزات انتهت مع بداية بعثة المصطفى صلى الله عليه وسلم وزعموا أن القرآن هو المعجزة الوحيدة والباقية.

#### ١. إنكار معجزة الإسراء والمعراج:

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة.

ودليلها من القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير) [الإسراء: ١]. أما دليلها من صحيح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جاء نصها عن جَمْع متواتر من الصحابة يبلغون ثمانية وهم: أنس بن مالك، وأبو ذر الغفاري، وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومالك بن صعصعة رضوان الله عليهم أجمعين.

وقد أخرجها جهابذة الحديث وأعلام السنن في دواوينهم، وعلى رأسهم الإمام البخاري، ومسلم وغيرهم.

#### وأسوق هنا رواية البخاري في صحيحه:

١ - انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٢٨٣/٣.

٢ - انظر تفسير المنار ١٥٥/١١.

٣ - عبقرية محمد: محمود العقاد، ص: ٢٧.

قال عبدان أخبرنا عبد الله، أخبرنا يونس، عن الزهري (ح). حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا عنبسة، حدثنا يونس، عن ابن شهاب، قال: قال أنس: كان أبو ذر رضي الله عنه يحدث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (فُرج سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء، فلما جاء إلى السماء الدنيا قال جبريل لخازن السماء: افتح، قال: من هذا؟ قال: هذا جبريل، قال: معك أحد؟ قال: معي محمد، قال: أرسل إليه؟ قال: نعم، فافتح، فلما علونا إلى السماء إذا رجل عن يمينه أسودة، وعن يساره أسودة، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى، فقال: مرحباً بالنبى الصالح، والابن الصالح، قلت: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا آدم، وهذه الأسودة عن يمينه وعن شماله نسمة بنية، فأهل اليمين منهم أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله أهل النار، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى، ثم عرج بي جبريل حتى أتى السماء الثانية، فقال لخازنها: افتح، فقال له خازنها مثل ما قال الأول ففتح).

قال أنس: فذكر أنه وجد في السماوات: إدريس، وموسى، وعيسى، وإبراهيم، ولم يثبت لي كيف منازلهم، غير أنه قد ذكر أنه وجد آدم في السماء الدنيا، وإبراهيم في السادسة.

وقال أنس: (فلما مر جبريل بإدريس قال: مرحباً بالنبى الصالح، والأخ الصالح فقلت: من هذا؟ قال: هذا إدريس، ثم مررت بموسى، ثم مررت بعيسى، فقال: مرحباً بالنبى الصالح، والأخ الصالح، قلت: من هذا؟ قال: عيسى، ثم مررت بإبراهيم، فقال: مرحباً بالنبى الصالح، والابن الصالح، قلت: من هذا؟ قال: هذا إبراهيم).

قال: وأخبرني ابن حزم أن ابن عباس، وأبا حبة الأنصاري كانا يقولان: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ثم عُرَج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع صريف الأقلام).

قال ابن حزم وأنس بن مالك رضي الله عنهما: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ففرض الله علي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى أمر بموسى فقال موسى: ما الذي فرض على أمتك؟ قلت: فرض عليهم خمسين صلاة، قال: فراجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فرجعت فراجعت ربي فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى فقال: راجع ربك، فذكر مثله، فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى فأخبرته فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فرجعت فراجعت ربي فقال: هي خمس وهي خمسون، لا يبدل القول لدي، فرجعت

إلى موسى فقال: راجع ربك، فقلت: قد استحيت من ربي، ثم انطلق حتى أتى السدرة المنتهى فغشمها ألوان لا أدري ما هي، ثم دخلت الجنة فإذا فيها جَنَابِدِ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك).<sup>١</sup>

لكن نفرًا من الكتاب المحدثين أنكروها على حقيقتها، منهم محمد حسين هيكل الذي عدّها مثل وحدة الوجود عند غلاة الصوفية يقول: "فهذا الروح القوي قد اجتمعت فيه في ساعة الإسراء والمعراج، وحدة هذا الوجود بالغة غاية كمالها. تداعت في هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد، واجتمع الكون كله في روحه فوعاه منذ أزلّه إلى أبدّه، والإسراء بالروح هو في معناه: كالإسراء والمعراج بالروح جميعًا سموًا وجلالًا وجمالًا، فهو تصوير قوي للوحدة الروحية من أزل الوجود إلى أبدّه".<sup>٢</sup>

وتأولها بعضهم على أنها رؤيا منام ليس إلا، من هؤلاء الشيخ محمد الخضري في كتابه "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية"، حيث مال إلى القول بأن الإسراء كان رؤيا صادقة، وكان بالروح لا بالجسد، يقول: "وإطلاع الله نبيه في النوم على ما يريد إطلاع عليه لا يختلف شيئًا عن إطلاع إياه في يقظته، لأن رؤيا الأنبياء حق، تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، فلا يمنع هؤلاء من رأيهم إضافة الإسراء إلى عبده، والروح إذا جلي لها المسجد الأقصى تتمكن من رؤيته، ومعرفة تفاصيله، ومشاهدة آيات عجائبه، أكثر من الرؤية العينية ليلاً".<sup>٣</sup>

والغريب أن هذا الموقف الذي تبناه الشيخ مخالف لما سطره من قبل في كتابه السابق "نور اليقين"، حيث ذكر قول جمهور أهل السنة من أن الإسراء كان بجسمه الشريف، وساق حديث أنس عند الشيخين الدال على ذلك<sup>٤</sup>، بل وردّ على الذين ينكرون المعجزات، فقال بعد سياق معجزة شق الصدر: "وليس هذا بالعجيب على قدرة الله تعالى، فمن استبعد ذلك كان قليل النظر، لا يعرف من قوة الله شيئًا، لأن خرق العادات للأنبياء ليس بالأمر المستحدث ولا المستغرب"<sup>٥</sup>، ولعل السبب في هذا الاختلاف أن الشيخ ألف كتابه "نور اليقين" في المنصورة، ولم تكن علاقته قد توطّدت بعد مع العقلانيين، ولذا أورد عددا من المعجزات كشق الصدر والإسراء وانشقاق القمر. . بل وأورد جملة منها في آخر كتابه، أما كتابه "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية" فقد ألفه عندما انتقل إلى القاهرة، وأصبح مدرسا للتاريخ الإسلامي،

١ - صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: باب ذكر إدريس عليه السلام، ٣/١٢١٧، رقم الحديث: ٣١٦٤.

٢ - حياة محمد ص ١٩٣-١٩٤.

٣ - محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ١/٩٠-٩١.

٤ - نور اليقين: ص ٧٠.

٥ - نور اليقين ص ١٨.

وتوثقت صلواته بالشيخ محمد عبده وغيره من رواد المدرسة العقلية، ومن ثم لم يشر فيه إلى عدد من المعجزات النبوية كحادث الفيل، وشق الصدر، ومعجزات الهجرة.<sup>١</sup>  
وقد تتبع سقطاته العلامة المؤرخ محمد العربي الثباني في كتابه: "تحذير العبقرى من محاضرات الخضري".

## ٢. تضعيف رواية شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم:

وقعت أحداث شق الصدر النبي صلى الله عليه وسلم وغسله ولأمه، مرتين:  
الأولى: عندما كان طفلاً في الرابعة من عمره، يلعبُ في بادية بني سعد، وقد روى الإمام مسلم في صحيحه حادثة الشق الأولى عن أنس بن مالك: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل صلى الله عليه وسلم وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه، فشق عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه علقة فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه - يعني ظئره - فقالوا: إن محمد قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون. قال أنس: وقد كنت أرى أثر المخيط في صدره).<sup>٢</sup>

أما المرة الثانية التي وقع فيها شق صدره عليه الصلاة والسلام: فكانت ليلة الإسراء وهي في صحيح البخاري من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (فرج سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري، ثم أطبقه).<sup>٣</sup>

وأما محمد حسين هيكل فساق هذه القصة، وذكر احتياط ابن إسحاق والطبري في روايتها، ثم شكك في صحتها، ورأها ضعيفة السند، اعتماداً على المستشرقين، وذكر منهم السير وليم موير، ودرمنجم، ثم برر مواقفهم.<sup>٤</sup>

١ - حياة محمد ص ١١٢.

٢ - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب ٧٤ الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات ١/١٤٧.

٣ - صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: باب ذكر إدريس عليه السلام، ٣/١٢١٧، رقم الحديث: ٣١٦٤.

٤ - انظر دراسات في السيرة النبوية محمد سرور بن نايف ص ٢٨١.

### ٣. تأويل الطير الأبايل:

لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه الحادثة بأسلوب بلاغي غاية في الروعة في سورة الفيل وهو قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول)<sup>١</sup>، وكيف كانت عاقبة أبرهة الأشرم الحبشي الذي قدم مكة بجيش جرار لهدمها نكاية بالعرب، ورغبة في تحويل القبلة إلى كعبة اليمن التي بناها، ثم كانت عاقبته كما ذكر القرآن الكريم أن أرسل الله عليه طيرا أبابيل تحمل الحصى المحمي، وترميه على رؤوس جيشه، الذي هلك عن آخره، ليكون عبرة للأولين والآخرين.

لكن أصحاب المدرسة العقلية وبسبب تأثرهم بالمنهاج الغربية التي لا تؤمن إلا بما هو محسوس، أنكروا هذه الحادثة، وأولوها بتأويل بعيد وهو وقوع: وباء الجدري والحصبة في جيش أبرهة. يقول الشيخ محمد عبده عند تفسير قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول)<sup>٢</sup>: "وفي اليوم الثاني فشا في جند الحبشي داء الجدري والحصبة، قال عكرمة: وهو أول جدري ظهر في بلاد العرب، وقال يعقوب بن عتبة فيما حدث: أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب ذلك العام. . هذا ما اتفقت عليه الروايات ويصح الاعتقاد به. . فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين اليابس الذي تحمله الريح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فأتار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم، وتساقط لحمه، وإن كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالمكروب لا يخرج عنه، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها، هذا ما يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة، وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله إلا بتأويل إن صحت روايته"<sup>٣</sup>.

١ - سورة الفيل الآيات ١-٥.

٢ - سورة الفيل الآيات ١-٥.

٣ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ٥/٥٢٨-٥٢٩.

وممن جوز هذا التفسير الممجوح كذلك محمد حسين هيكل قال: ". كان وباء الجدري قد تفشى بالجيش وبدأ يفتك به، وكان فتكه ذريعا لم يعهد من قبل قط، ولعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر".<sup>١</sup>

#### ٤. إنكار وقوع سحر لبيد على النبي صلى الله عليه وسلم:

أما سحر النبي صلى الله عليه وسلم من طرف لبيد بن الأعصم اليهودي فثبت من حديث عائشة رضي الله عنه الذي أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما. قالت رضي الله عنها: سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم، أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا ودعا ثم قال: (يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، وجف طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان)، فأتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس من أصحابه فجاء فقال: (يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحناء، أو كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين). قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: (قد عافاني الله فكرهت أن أثور على الناس فيه شرا). فأمر بها فدفنت.<sup>٢</sup>

لكن أصحاب المدرسة العقلية ينكرون وقوع هذا السحر للنبي صلى الله عليه وسلم وممن أنكر ذلك هيكل في كتابه "حياة محمد" يقول: "وفي هذه الفترة تجري القصة التي تروي أن اليهود سحروا محمدا بفعل لبيد حتى كان يحسب أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله، وهي قصة اضطرت فيها الروايات اضطرابا شديدا، يؤيد رأي القائل بأنها محض اختراع، لا شيء فيها من الحق".<sup>٣</sup>

١ - حياة محمد، ص ١٠٢.

٢ - متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب: الطب، باب: السحر، ٥/٢١٧٤ رقم: ٥٤٣٠، ومسلم في كتاب: السلام، باب: السحر، ٤/١٧١٩، رقم: ٢١٨٩، من طرق عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها به.

٣ - حياة محمد ص ٢٧٤، وانظر ص ٢٥٣ و ٣٠٦.

## ٥. الشك في وقوع معجزة انشقاق القمر:

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن، وبالأحاديث الصحيحة، أما القرآن فقوله تعالى: (اقتربت الساعة وانشق القمر)<sup>١</sup>.

وأما الأحاديث فقد صحت عند الشيخين من حديث عبد الله بن مسعود<sup>٢</sup> وأنس بن مالك،<sup>٣</sup> وعبد الله بن عباس<sup>٤</sup>، ومن حديث عبد الله بن عمر عند مسلم والترمذي.<sup>٥</sup> لكن أصحاب المدرسة العقلية ينكرون هذه المعجزة، وفي مقدمتهم تلميذ محمد عبده الأستاذ محمد رشيد رضا الذي شكك في تواتر روايات هذه الحادثة، واعتبر القول به زعماً باطلاً، وأنه لو وقع لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتر لشدة غرابته، ولنقله جميع من شاهده<sup>٦</sup>، ورد رواية الشيخين لها بدعوى أن حديث أنس وابن عباس من مراسيل الصحابة، وأن حديث ابن عمر ليس فيه أنه حدث عن رؤية، ثم لاختلاف هذه الروايات وتعذر الجمع بينها<sup>٧</sup>، فضلاً عما فيها من خبر بوقوع تغير في النظام الكوني العام، وهو ما لا يصدق إلا بخبر قطعي ثابت<sup>٨</sup>، كما أن الموقف القرآني من عدم إجابة الكفار إلى ما طالبوا به من الآيات، يرد حديث أنس الذي فيه أن هذه المعجزة وقعت جواباً على سؤال المشركين.<sup>٩</sup>

- ١ - سورة القمر، الآية: ١.
- ٢ - صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: سؤال المشركين أن يريهم النبي أية فأراهم انشقاق القمر رقم الحديث: ٣٦٣٦، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر، رقم الحديث: ٢٨٠٠.
- ٣ - صحيح البخاري كتاب: مناقب الأنصار، باب: انشقاق القمر رقم الحديث: ٣٨٦٨، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر، الحديث: رقم ٢٨٠٢.
- ٤ - صحيح البخاري كتاب: تفسير سورة القمر، باب: (وانشق القمر) رقم الحديث: ٤٨٦٦، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر رقم الحديث: ٢٨٠٣.
- ٥ - صحيح مسلم كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر رقم الحديث: ٢٨٠١.
- ٦ - انظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للدكتور فهد الرومي ص ٥٨٤ نقلاً عن مجلة المنار مجلد ٣٠، الجزء ٤/٢٦٦-٢٦٧.
- ٧ - انظر المرجع السابق ص ٥٨١-٥٨٣.
- ٨ - انظر المرجع السابق ص ٥٨٥.
- ٩ - انظر المرجع السابق ص ٥٨٥-٥٨٦.

## ٦. تأويل وجود الملائكة والجن والشياطين:

أما وجود الملائكة والإيمان بهم فيعد من أصول الإيمان الستة التي لا يصح إيمان المسلم إلا بها، وقد ورد ذكرهم في عدة آيات من القرآن الكريم، وأحاديث خير المرسلين صلى الله عليه وسلم، منهم من كلفه الله سبحانه بالوحي كجبريل عليه السلام، ومنهم من كلفه بأخذ أرواح العباد كملك الموت، ومنهم الحفظة، والكتبة، وغير ذلك. كذلك الجن ورد ذكرهم في الكتاب والسنة بالأدلة الثابتة الصحيحة. لكن أصحاب المدرسة العقلية ينكرون هذه الغيبيات تارة، و يأولونها تارة أخرى لتستقيم حسب فهمهم، فمحمد عبده لا يعتبر الملائكة والجن والشياطين مخلوقات من مخلوقات الله بل سماهم قوة وفكرا...<sup>١</sup>

أما تلميذه محمد رشيد رضا فهو متذبذب بين التوقف والإثبات في مسألة صرع الجن للإنسان، ويشدد نكيره على المشعوذين والدجالين الذين يبالغون في ذلك، ويرجعون كل حالة صرع، أو مرض نفسي إلى الجن، والقرآن الكريم -حسب رأيه- لا يثبت ذلك ولا ينفيه<sup>٢</sup>.

## المطلب الثالث: التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية:

حيث زعم محمد حسين هيكل في مقدمة كتابه: "حياة محمد" أنه سيسلك الطريقة العلمية الحديثة في كتابة السيرة النبوية<sup>٣</sup>، هو يرى أن أكثر كتب السيرة أضافت إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يصدقه العقل، ولا حاجة له في ثبوت الرسالة<sup>٤</sup>، ويرى أنه قد دس فيها خرافات لا يسيغها العقل، ولا يقبلها الذوق<sup>٥</sup>.

ثم إن مقاييس المحدثين غير كافية في نظر هيكل لقبول الحديث، وبالتالي اعتمد على مصادر المستشرقين مثل: "حياة محمد" لوليم موير الذي اقتبس منه عنوان الكتاب، ومن مصادره أيضا كتاب الإسلام للأب لامانس.

١ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ١٤٣/٤

٢ - انظر تفسير المنار، ٩٦-٩٥/٣، ٣٧٢-٣٧٠/٨.

٣ - حياة محمد ص ٤٩.

٤ - حياة محمد ص ١٤.

٥ - حياة محمد ص ١٧.

## المطلب الرابع - ردُّ بعض الأحاديث الصحيحة أو تأويلها:

كما لا يتورع أصحاب المدرسة العقلية في إعمال العقل في الأحاديث الصحيحة الثابتة، وتأويل نصوصها القطعية الثبوت، لتتماشى مع المنطق بحسب زعمهم.

والسبب الذي دفع المدرسة العقلية إلى اتباع هذا المنهج هو الهزيمة النفسية أمام الغرب، وغلبت النزعة الدفاعية على كثير من أصحاب هذا الاتجاه أمام دعاوى المستشرقين، فحاولوا تقديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى حسب زعمهم، فوقعوا في تأويل وإنكار أحاديث السنة والسيرة الثابتة التي تخالف العقل والمنطق بزعمهم، فتجرؤوا على تضعيف أحاديث ولو كانت مما رواه الإمام البخاري ومسلم، وافتقت على صحة سنده جهابذة النقاد من المحدثين، فصحة السند عندهم غير كافية للحكم بثبوت الحديث، بل لابد من عرض متنه على القرآن الكريم وموازن العقل البشري، ولذلك أنكروا كثيرا من أحاديث السيرة النبوية وقد تقدمت معنا نماذج منها.

### المبحث الرابع: تقويم المدرسة العقلية.

منهج هذه المدرسة جاء ردا على المستشرقين، ودفاعا عن الإسلام في وجه خصومه، لكن استعملت أساليب المستشرقين، في اعتمادها العقل في تفسير قطعيات الدين، وحمل نصوصها ما لا تحتمل، وهي بذلك امتداد للمدرسة العقلية الإعتزالية التي ظهرت للرد على الديانات والفرق المخالفة للإسلام، والمدرسة العقلية وإن كان يحسب لها فضل وقوفها ضد أراجيف المستشرقين، إلا أنها جانبت الصواب في تغليب العقل على نصوص الشرع، واعتمادها موارد غريبة عن الإسلام، وبالتالي أتت نتائجها شوهاء لا تعبر عن روح الإسلام، ونقاء دعوته، وبالتالي فلا تعد من المدارس الأصيلة التي يعتمد عليها في الاستمداد.

وقد بين أخطأ هذه المدرسة الكثير من العلماء، ومنهم من عاصروها، وأقدم من نقد هذه المدرسة ووجه إليها الاتهام الشيخ محمد عليش المالكي (١٢٩٩هـ)، الذي عاصر الأفغاني ومحمد عبده وكان يُحَدِّرُ منهما ومن منهجهما،<sup>١</sup> والشيخ مصطفى صبري، آخر مشايخ الدولة العثمانية، فقد شبّه الأفغاني

١ - انظر: تاريخ الأستاذ الإمام؛ للشيخ رشيد رضا (٩٠/١).

ومحمد عبده بلوثر مجدد البروتستانت،<sup>١</sup> واعتبر محمد عبده أول من أدخل الماسونية إلى الأزهر، وهو الذي شجّع تلميذه قاسم أمين على ترويج السفور، وتأليف كتبه في المرأة.<sup>٢</sup>

ولا عجب أن يكون فكر محمد عبده نسخة طبق الأصل لما يردده المستشرقون، فقد تأثر بهم واتصل بهم في لبنان، وباريس، ولندن، واستمر في التعاون معهم بعد عودته من منفاه، حيث كانت أوربا آنذاك تعكف على عبادة إله جديد اسمه العقل، وبعد عودته من منفاه أراد أن يثبت للأوروبيين أن للعقل مكانة في الإسلام، وأن المعجزة الوحيدة التي يؤمن بها المسلمون هي القرآن، لهذا أسس الشيخ مدرسته وتلامذته على هذا المنهج.

وممن نقد أيضا هذا الإتجاه الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون"، والأستاذ سيد قطب حيث نقد منهج المدرسة في التأويل<sup>٣</sup>، والأستاذ الدكتور: فهد بن عبد الرحمن الرومي في أطروحته للدكتوراه والمعنونة بـ "منهج المدرسة الحديثة في التفسير"، والعلامة المؤرخ محمد العربي الثباني في كتابه: "تحذير العبقري من محاضرات الخضري".

وفي مقابل هؤلاء نجد من بالغ في الثناء على هذه المدرسة منهم الدكتور محسن عبد الحميد، ومحمد عمارة في كتابه: "الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده"، والحقيقة أنه لا تنكر جهودها في الإصلاح، غير أنها للأسف ليست موردا للاستمداد الصحيح من سيرته صلى الله عليه وسلم.

#### لائحة المصادر والمراجع:

- ١) الاتجاهات المعاصرة في كتابة السيرة النبوية: مقال أستاذنا الدكتور عبد الرزاق هرماس المنشور بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية السنة ١٨/ العدد ٥٥/١٤٢٤-٢٠٠٣.
- ٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣.
- ٣) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- ٤) تفسير المنار: رشيد رضا، مكتبة المنار، ١٣٤٦هـ.

١ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين؛ مصطفى صبري (١/ ١٤٤).

٢ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين؛ مصطفى صبري (١/ ١٣٣ - ١٣٤).

٣ - في ظلال القرآن (ص: ٣٩٨٧).

- ٥) الجامع الصحيح المختصر: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٨، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٦) حياة محمد: د. محمد حسين هيكل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٣، م=١٩٦٨م.
- ٧) دراسات في السيرة النبوية: د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٨) دراسات في السيرة النبوية: محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار الأرقم، برمنجهام، ط ٣، ١٩٨٨م.
- ٩) رسالة التوحيد: محمد عبده، ط: إحياء العلوم بيروت.
- ١٠) الرسالة المحمدية: لسليمان الندوي، مكتبة دارالفتح، دمشق، ١٩٧٣.
- ١١) السيرة النبوية الصحيحة: د. أكرم ضياء العمري، مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ١٢) السيرة النبوية بين الخيال والتاريخ الشعبي: مقال لنبيلة إبراهيم سالم، مجلة عالم الفكر المجلد ١٢، العدد ٤، السنة ١٩٨٢.
- ١٣) السيرة النبوية: عبد الملك ابن هشام، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ١٤) الطبقات الكبرى: لابن سعد، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.
- ١٥) عبقرية محمد صلى الله عليه وسلم: محمود عباس العقاد، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٦) فتح الباري الحافظ: ابن حجر، طبعة دار الريان للتراث، القاهرة ط ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ١٧) فقه السيرة النبوية من زاد المعاد، تصنيف خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة، دمشق وبيروت، ط ١، ١٤١٠هـ.
- ١٨) في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشرق، بيروت، القاهرة، ط ١٠، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ١٩) الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية، قضايا وملاحظات": مقال لأستاذي أحمد بن محمد فكير، كلية الآداب جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب. بحث مرقون.
- ٢٠) مجلة المجتمع الكويتية، العدد: ٥٣٨ الصادرة في ١١/١٠/١٤٠١هـ.
- ٢١) مختار الصحاح: للرازي، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٩٠م.

- ٢٢) مسائل في منهج دراسة السيرة النبوية: الدكتور محمد بن صامل السلمي، دار ابن الجوزي، السعودية.
- ٢٣) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٤) مصادر السيرة النبوية وتقييمها د. فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٢٥) معجم ما ألفت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد. بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ٢٦) مفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد، ت: محمد سيد كيلاني، الناشر دار المعرفة، لبنان.
- ٢٧) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: د. فهد بن عبد الرحمان الرومي ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان ١٤١٤هـ.
- ٢٨) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين: مصطفى صبري، ط: إحياء التراث ١٤٠١هـ.
- ٢٩) نور اليقين: للخضري بيك. ط دار المروج ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- ٣٠) الهجمات المغرصة على التاريخ الإسلامي: د. محمد ياسين مظهر صديقي، كتب بالأردنية وترجم للعربية بقلم: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، دار الصحوة، ط١ ١٤٠٨هـ/١٩٨٨.



## المعراج الصوفي و التأويل الذوقي

ا. د. عبد القادر فيدوح<sup>١</sup>

### الكشف والمشاهدة:

ينحو التأويل في هذا البحث منحي خاصا باعتماده المعرفة الذوقية سبيلا له. وسيكون حديثنا في هذا المجال عن المتصوفة، مركزين على الفيض الكشفي بما هو رؤية جمالية تنطلق من الفعل الاعتقادي، من منظور ان المتصوفة وظفوا أداة القلب في توصيل ممارستهم الكشفية وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي والدليل البرهاني، وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص، يستطيع الصعود به الى ذات الحق عبر وسيلة الاتصال بالالهام والأحوال، معتبرا ذلك موهبة الهبة اختص الله بها صفوة المقربين الذين يتفانون في سبيل معرفة صفات التوحيد بقلوبهم بوصفها "معرفة مباشرة للذات الالهية، وما لها من صفات الوحدة، اذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه.<sup>٢</sup>

إن مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة، ويستمد رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء ادراكا ذوقيا، ويتجسد موضوعها في الوصول الى الله، كما عير عن ذلك رويم(٣٠٢ هـ) من أن المعرفة للعارف مرآة إذا نظرا فيها تجلى له مولا<sup>٣</sup> من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الذوق الروحي والكشف الالهي والحس الجمالي. أضف الى ذلك أن التأويل عندهم يتوزع بين إدراك العقل وإدراك القلب أو على نحو ما اصطالحوا عليه بالإدراك العلمي والإدراك المعرفي" والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل

<sup>١</sup> جامعة قطر

<sup>٢</sup> ينظر أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، دار الوفاء ٢٠٠٠ ص ١١٦

<sup>٣</sup> ينظر المرجع السابق ص ١١٢

نسبة بين مدركين سلبا أو ايجابا، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب "١"، وفي هذا النوع من الكشف الروحي تتسع رؤية الصوفي من خلال تأويله الشمولي للأشياء التي ترتفع في نظره من الاعتقاد إلى التجربة الروحية بفنائها عن نفسه وعن الخلق، فيتحد بالمحبة الالهية، وكأن هذه المحبة هي خلاصه الوحيد وطريقه الأمثل للمعرفة اليقينية التي يستمدّها الصوفي من تفسيراته وعباراته في التوحيد من خلال وحدة الشهود/ الوجود.

وإذا كان التجلي الالهي هو هدف المتصوف لبلوغ المعرفة الحقّة، فإن حرصه على مراعاة جانبي الظاهر والباطن في معرفة النص قائم على دعامة القلب لا العقل، مركزا على المسألة التي تعرضها الآية، ببيان أثرها في القلب بما يسمونه الإشارة، وقد أشار أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي "يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الانسان وقلبه، والانسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف"٢، وهكذا تقوم المعرفة التأويلية، من هذا المنظور، على أساس من الذوق الروحي، والكشف الالهي.

#### ب . رحلة الكشف

إن المتتبع للتجربة الصوفية يدرك أن النفاذ إلى جوهر الكون مفاده البحث في مظاهر الجمال الإلهي المطلق التي تعكسها صورة الجمال الحسي المخلوق في ظواهرها المتعددة، وهي إحدى السمات التي من شأنها أن تحدد العلاقة الانطولوجية بين الذات الإلهية وصفات العالم، لذلك نجد البحث الجمالي لدى المتصوفة ينتقل من النظر العقلي إلى المشاعر القلبية، أو من تجاوز العالم المدرك اليقيني إلى احتضان عالم الحقيقة، إلى التسامي عن هذا الدرأ لما يشوبه من شوائب سائنة، وهذا يجعلنا — ونحن نقارب التفكير الصوفي — ننتقل من عقلانية التصور والمعرفة البرهانية إلى يقينية الإحساس بالمشاهدة، أو ننتقل من الطريق النظري التجريدي إلى النظر القلبي.

وإذا كانت فلسفة الجمال تعنى بالأشياء في ذاتها، ومن حيث النظر إليها وفق منظور العلاقة الشكلية الناتجة عن الشعور بالانسجام فإن الفكر الجمالي لدى المتصوفة يعنى بالنظر المطلق المرتبط بفكرتي الفناء ووحدة الوجود، فالرؤية الصوفية تنظر إلى الأشياء بإطلاق، متجاوزة بذلك فكرة التجريد.

١ المرجع السابق ص ١١٤

٢ نفسه ص ٣٣٩

هكذا. إذن. يبدو الجمال في نظرهم متجاوزا مظاهره الحسية مقابل النظر في الوجود على المستوى الانطولوجي الذي من شأنه أن يعكس القيمة الجوهرية لتحقيق الجمالية، وما تعكسه هذه الصورة من تطابق لأثار جمالها في الوجود.

وعلى الرغم من تعدد مظاهر الجمال الكوني إلا أن هذه المظاهر في تعدد رموزها وكثرة موجوداتها تبدو موحدة من منظور وحدة: الوجود / الشهود، وهذه رؤية تتأسس على إثبات قيمة ارتباط الصوفي بحبه المتفاني وعشقه لذات: الخلق / الحق. ومن ثمة كان اكتشافهم العشق الإلهي طريقا إلى معرفة الأسرار.

لقد كانت الرؤية الصوفية نزوعا نحو معرفة إرادة الحق عبر رموز الموجودات، ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية من ذات الحق، وهو ما برهن عليه المتصوفة من خلال تعلقهم بالباري جل اسمه، وحبه له حبا فاق النظر العقلي إلى الارتباط بالمشاهدة والفناء في ذاته، وهذا ما تعبر عنه فكرة الحلول<sup>١</sup> سواء بحلول ذات الحق في الوجود أم بحلول ذات الخلق بكلية في محبوبه، وأن الخلق متحد بعين الحق صفة وليس حقيقة بحسب ما ورد في الحديث القدسي: " من آذى لي ولها فقد استحل محاربي، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء الفرائض، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها، ويده التي يبسط بها، ورجله التي يمشي بها، وفؤاده الذي يعقل به، ولسانه الذي يتكلم به، إن دعاني أجبتة، وإن سألتني أعطيتة، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن وفاته، وذلك لمن يكره الموت وأنا أكره مساءته"<sup>٢</sup>.

الحب غاية الغايات: انطلاقا من تجاوز ميدان العقل الذي تظهر فيه الأمور بالقوة، إلى ميدان الوجدان المليء بالغرائز والشهوات حيث تظهر نزوع الذات الإنسانية إلى لذاتها ومشتهياتها، وبينما يهيم الإنسان العادي في هذه الملذات الاستهلاكية الهيمية ليصل إلى نشوة الحياة والتمتع بها، يتجاوز الصوفي ذلك بعد أن يتمكن من نور اليقين، ويسمو باللذة من معناها "التراخي" إلى معناها "السماوي" إذ ليس فضل الإنسان بالاستمتاع بملاذ الحياة ولكن بأعلى قيم الوجدان في الحياة الروحية الخصبة.

<sup>١</sup> ما نقصده بالحلول، هنا - وكما سيرد لاحقا - هو: اتحاد ذات الخلق بذات الحق، اتحاد معنويا لا اتحاد العين بالعين، أو امتزاج الذات والذات. إنه نوع من التشابه والتمائل، أو قل هو التفاني في محبة الفرد للآخر. ينظر د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦ ص، ١٩٠ - ١٩١.

<sup>٢</sup> ورد الحديث بصيغ مختلفة - ينظر جامع الأحاديث للسيوطي ٤ / ٧١١.

ومن ثمة فإن الحب المتبادل بين الإنسان والله هو في أساسه حب روعي كما ورد في الآية الكريمة: " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أدلة ٍ على المؤمنين أعزّة على الكافرين " (المائدة: ٥٤).

إن الحب صفة مائزة في كل المخلوقات، وتجربة وجدانية معاشة يدفع إليها تحصيل الرغبة في إشباع الجسد، نشوة اللذة، وهو ما تظهره الغريزة الحيوية في المخلوقات، والجبلة الطبيعية للإنسان، على حد ما أظهرته الفلسفات منذ أفلاطون الذي أثبت طبيعة هذا الحب على أنها قائمة على الرغبة EROS بوصفها " أعظم قوى " بغرض تخليد الإنسان نوعه، وتحقيق توحده في من يحب حتى يصل إلى أسى فضائل الكون، وهي الخبرة. لذلك ينبغي الابتعاد عن جمال الدنيا المشوب بالدرأ، وهو ما تعرضت له الفلسفات القديمة، متصورة الحب غريزة يصل بها المحب إلى الخير في حال التمسك بالنزعة الخلقية لهذه الفضيلة، فضيلة الخير، في حين يضل الصواب إن هو أهملها، وذلك ما أورده أفلوطين حين قال: بعض الناس يؤثرون الجمال في هذه الدنيا ويقفون في حد التأمل فيه، أما هؤلاء الذين يتذكرون الجمال الأول دون أن يحقروا الجمال في الدنيا، فهم يعجبون بما يرون من جمال في هذه الحياة، ولكنهم لا ينظرون إليه إلا على أنه صادر عن الجمال الخالد وأثر من أثاره، وهؤلاء يحق لهم أن يحبوا الجمال دون أن يعتبرهم قط خجل في حيمهم. أما الأولون فقد يقعون أحيانا في الشر وهم المنشدون الخير. في الحق كثيرا ما تقود الرغبة في الخير إلى الوقوع في الشر<sup>١</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك في نظر فلاسفة الإسكندرية الذين ولعوا بتمجيد هذا النوع من الحب الإلهي وبالعودة إلى اتخاذه طريقا إلى الله في الحياة، فإن المتصوفة يتميزون عن باقي المخلوقات، هائمين بودهم الخالص، وحرقة وجدهم في ذات الخالق، فكأن الحب عندهم يسري. كما وصفه ابن عربي. سريان " اللون في المتلون"<sup>٢</sup>. فهم يتميزون باتخاذهم المشاعر العاطفية. في صفائها. طريقا إلى المشاعر الروحية، وما يتخذه عامة الناس من تغليب النسبي المطلق، والآني على الدائم الثابت، لإشباع الذات التذاذها العاطفي المؤقت. فإن المتصوف الذي يتخذ المطلق مبدأه ومنتهاه يهيمه الإشباع الروحي الدائم الذي هو خاصية من خصائص أهل التوحيد، وفي هذا إضافة معنى جديد إلى معنى الحب بالمنظور التأويلي " وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها، فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن

<sup>١</sup> محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين الغزبية والصوفية، دار نهضة مصر ١٩٧٦، ص ٢٢٠.

<sup>٢</sup> الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ١١١ / ٢.



الناسوتي في وجود العالم الصغير، لينصهر في صفات الألوهية. وقد رأيت بعض الدراسات<sup>١</sup>. أن المقصود هنا ليس تماهيا من خلال توحد في الجوهر، بل تصعيد وفناء البشري بالرجوع إلى منبعه أو مصدره، وربما كان هذا هو التصور المفهومي الذي يمكن للذات أن تمارسه في مناخ توحيدي خالص.

إن تعلق المتصوف وشغفه بربه، ومحو ذاته من أجل إثبات ذات محبوه، يعد صفة مائزة وخاصية من خاصيات الإيمان والتدليه في المحبة الخالصة، وهذا ما أشار إليه المتصوفة الأوائل في أثناء ذكرهم صفات المحبة، وهو ما أورده القشيري عنهم من أن المحبة هي: "محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته"<sup>٢</sup>. فالمكاشفة بمحبة الحق تعالى هي ذوبان الذات الناطقة — معنويا — في ذات الله، عندئذ ترتفع مقامات المتصوفة إلى المقامات العلية انطلاقا من فناءهم في حبه، وهو ما علق عليه الهجويري بقوله<sup>٣</sup>: إنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، لأن غيرة المحبة يفني بقاء المحب لتصير لها الولاية المطلقة، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحبوب، ولا يجوز أن يكون المحبوب قائما بصفته لأنه لو كان قائما بصفته لكان غير محتاج إلى جمال المحبوب، فعندما يعرف أن حياته لا تكتمل إلا بالمحبوب، فإنه بالضرورة يطلب نفي أوصافه، لأنه يعلم أنه مع بقاء صفته يكون محبوبا عند المحبوب فصار بمحبته للحبيب نفيا لنفسه.

هذا هو وضع الصوفي الفاني في طلبه الخلق الباقي بالحق، ومن ذلك كانت صلته بمولاه أسمى من أية صلة حتى من صلته بنفسه، كما عبر عن ذلك أحدهم<sup>٤</sup>:

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم أدنى إلى النفس من وهي ومن نفسي  
مازلت منذ سكنوا قلبي أصون لهم لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسى  
فمن رسولي إلى قلبي ليسألهم عن مشكل من سؤال الصب ملتمس  
حلوا الفؤاد فما أندى ولو وطئوا صخرا لجاد بماء منه منبجس

<sup>١</sup> ينظر د. تراكي زناد بوشارة: أمكنة الجسد في الإسلام ترجمة زينة نجار كفروني دار سعاد الصباح ١٩٩٦ ص ٥١ وما بعدها.

<sup>٢</sup> كشف المحبوب ٥٥٤ عن: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية ٣٧٠.

<sup>٣</sup> نفسه، ٥٥٤.

<sup>٤</sup> هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (ت ٥٣٦ هـ) صاحب كتاب: محاسن المجالس. ويروي أن ابن عربي قد اعتمد عليه في تأصيله "وحدة الوجود".

وفي الحشا نزلوا والوهم يجرحهم فكيف قروا على أذكي من القبس  
لأنهضن إلى حشري بحمهم لأبارك الله فيمن خانهم فندسى

والصوفي في هذه الحال فان بكليته في ذات الحق، باق في صفات الذات العلية، بغرض الوصول إلى كينونة ثالثة، وذلك عبر مقولة الحب الخالد بين المحب الذاكر والمحبوب المذكور من غير فلاح ولا كسب. وإذا كانت المعرفة اليقينية مرتكزة على مقومات اليرهان بوصفه خاصية في المذهب العقلي، إذا كان الأمر كذلك بحسب لسان الحال، فإن المذهب الصوفي معني بمعرفة الحقيقة عن طريق الوجدان، على اعتبار اليقين، هنا، هو عين القلب، وفي ذلك سرّ المحبة المتشوقة، وهو ما أورده. على حد قول الغزالي – أرباب الأحوال، في جميع مواقفهم، من أن المحبة هي أن تمنح كلك لمن أحببت حتى لا يبقى لك منك شيء. وهو ما ذكره القشيري في أثناء حديثه عن المحبة بوصفها محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب في ذاته. أو ما عبر عنه البسطامي بقوله: خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في: يا من أنت أنا، فقد تحققت بمقام الفناء في الله<sup>١</sup>.

إن الحب الحقيقي عند المتصوفة هو الفناء في ذات الحق، والاتحاد به، وهو ما تزخر به مشاعر الصوفية التي تجعل الحب بمثابة سر الوجود وعلته الأولى. قيم الحب والخير والجمال في العالم المرئي إنما هي فيض من الجمال الأزلي المطلق، وفي ذلك يقول عبد الرحمن جامي: في الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار العدم كان " الوجود المطلق " المنزه عن " أنا " و " أنت " وعن كل أثنينية، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته، متجليا إلا لنفسه في نفسه بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يهز العقول جميعا.

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله. وحطم أغلاله، وتجلى في الكون بصورة كل جميل.

تلك طبيعة الجمال، وذلك أصله الذي فاض على الوجود من عالم الطهر والصفاء، فسطعت شمسها على الأكوان وملأت ما فيها من النفوس فكل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورته: تتفتح عنه الأزهار وتشدو به الأطيار، ويستمد النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه. حذار أن تقول " هو الجميل ونحن عشاقه " فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض – كالجمال المحض – ليس إلا منه يتجلى لك منك فيك، فإذا لم تستطع أن

<sup>١</sup> تذكرة الأولياء ١ / ١٦٠، عن، سالم جميش: في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة الوحدة، ع ٢٤ / ١٩٨٦، ص ١٥٢.

تنظر إلى المرأة فاعلم أنه هو المرأة أيضا، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و "أنت" فلا محل لها هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود<sup>١</sup> فما كان من هذا الجمال المطلق إلا أن تجلى في جميع صور الجمال لكي يعشق، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك، بل إن ما سمي بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا، وبرزخا موصلا إليه، لذلك كانوا يرون في جمال العالم الكبير جمال الإله، وفي الخير الذي يفيض به، الخير الرياني، لذلك كان الدافع البشري هو "حب الاتصال بالمحبوب" - على رأي ابن عربي - بعد أن اشتاقت إلى الاتصال به والحنين إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه، وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم<sup>٢</sup>.

إن تحقيق هذا المقام في نظر المتصوفة وهو المعبر عنه: بالحب لا يمكن أن يحل في وجدان كل مرید إلا إذا صفت نفسه من كل منقصة ومن كل شائبة، لأن عناصر العالم الصغير مستمدة من الوجود المطلق المنبثق عن ذات الحق، ولتأكيد اتحاد حقيقة الوجود أظهر الحق صفاته في سر الخلافة التي خص بها الإنسان: "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: ٣٠)، لأنه إحدى آياته الدالة على وحدانيته ومحبته، لذلك حق للإنسان السعي وراء تحقيق غاية الاتحاد، فكان من شأن ذلك أن كانت صفات الله الكمالية تظهر على سائر المخلوقات الدالة على ذاته، فكان الحب، وكان الاتحاد، وهو ما عبر عنه جلال الدين الرومي: "ها هو ذا قد طلع، لم تر السماء له نظيرا في يقظة أو حلم، وحوله من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها. يارب لقد أسكرتني خمر حبك، وتهدم كل شيء في بيت جسيمي الطيفي لما أنس صاحب الكرم قلبي الموحش، أشعلت الخمر صدري وامتألت بها عروقي. فلما شاهدته العين، سمعت هاتفا يقول: أحسنت يا خمر الملوك يا كأسا عديمة المثال! عمل الحب بيده القوية في هدم بيوت الظلام، من سقفها إلى أرضها، فلا يتسرب إليها إلا بصيص من الأشعة الذهبية خلال شقوقها، ولما لاحت لقلبي لجة الحب فجأة ألقى فيها بنفسه وقال "لن تراني"<sup>٣</sup>..!

والنص فيما يشير إليه، أو ما يفهم من دلالاته دعوة إلى الارتباط بالمحبة الإلهية من خلال الصفات التي هي بمنزلة أشعة نور الحق وكمالاته التي انعكست على الموجودات. ومن هنا، ارتبط حب الإنسانية بمحبة الألوهية. وبهذا المعنى ستصبح الأشياء في موجوداتها جزءا من الحب الإلهي. ومن هنا أيضا، فسر ابن عربي طريقة الحب الصوفي بنظرته الشمولية، من أنه كل الوجود وكله الوجود، وهي نظرة كونية يسعى

<sup>١</sup> ينظر، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي / القاهرة ١٩٦٩، ط ٩٣ - ٩٤.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٩٢.

<sup>٣</sup> ديوان شمس تبريز ٣٤٢ عن: في التصوف الإسلامي وتاريخه ٩٣.

بها المتصوف إلى الارتقاء نحو الكونية الخاصة بالجمال الإلهي ". . وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدنيا، والدرهم، والحياة، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه، فإن الحب سبيله الجمال، وهو له، لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه (..). فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله<sup>١</sup>.

ولعل ما يلاحظ هنا هو أن ابن عربي بتعرضه إلى المحبة في نظرتها الشمولية، إنما يريد بذلك إظهار حقيقة الإنسان الكامل عن " طريق محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب بذاته " وفي الإنسان تتجلى جميع الصفات، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة: الحق والخلق. فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقيا. ويذكر الجيلي في موازاة المراحل، مرحلة الوحدة، ومرحلة الهوية، ومرحلة الانية، ثلاث أحوال يشعر بها الصوفي: وهي إشراق الأسماء الإلهية، وإشراق الصفات، ثم إشراق الذات<sup>٢</sup>.

## حقيقة الجمال ووحدة الوجود

### أ. الجمال جوهر الألوهية

لقد تميزت حقيقة الخلق من إرادة الحق، وظهرت صفات الله في صفات الوجود بالحب حيثما تجلى لنفسه في نفسه، من منظور أن ذات الحق تجلت في ذات الخلق، ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه.. لأنه لا يرى سوى نفسه<sup>٣</sup>. فالذات الإلهية بهذا المنظور تعرض صفاتها في ذوات مدركة، تشكل مراتب الوجود متجليا في جميع أنواع المخلوقات، أشرفها صفات الإنسان بوصفه مخلوقا أسعى يمثل العالم الأصغر، ويحتوي على صورة المحاكاة، ويكون بمقدور هذا الإنسان التمكن من تأكيد صفات الله بدءا من ذاته، امتثالا لما قاله

<sup>١</sup> الفتوحات المكية ٣٢٦/٢.

<sup>٢</sup> في التصوف الإسلامي وتاريخه (مرجع سابق) ص ٨٧.

<sup>٣</sup> الفتوحات المكية ٣٢٦ / ٢.

الرسول (ص): " من عرف نفسه عرف ربه " وهي الصورة الأولى التي يقبض عليها الإنسان لمعرفة ذات الجلال في ذاته، صورة يمكن اعتبارها متراوحة بين التنزيه والتشبيه.

إن النفس الإنسانية في نظر المتصوفة جوهر روحي، مستمدة من نور واجب الوجود، وهي سر حركة البدن في ظاهرها وباطنها، لذلك كانت وظيفتها معرفية، على ما جاء به الغزالي من أن: " الحقيقة فقه السنة " لما تقوم به (النفس) من دور في سبيل الوصول إلى المعرفة الكاملة والتي تليق بالإنسان بحكم خلقه على الصورة الإلهية، وليس هذا فحسب، وإنما الكمال الحقيقي في حصول المعرفة بحسب رأي الأمير عبد القادر الجزائري (أحد المتصوفة المتأخرين)، هو الذي يتحقق باجتماع العقل والروح معا، لأن العقل على ما يقول إذا امتزج بالروح امتزجا معنويا ظهرت العلوم حينئذ في النفس<sup>١</sup>.

لقد أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم التي تمثل أسمى المخلوقات، -وتنعكس عليها صفات الحق - معنى ذلك أن ما ينعكس عليه الجمال يتحول إلى جميل، ففي نظرهم، أن وجود معاني " الخلق في صفاته " تعكس صفات " ذات الحق " وبيان ذلك أن الوجود بعينه يعني وجود معاني الخلق في صفاته التي تعكس صفات ذات الحق والاتحاد، على اعتبار أن الإنسان أسمى الخلق، وأنه خليفة الله في الأرض، ومن ثمة يكون كمال التوحد والاتحاد عبر الجهاد الروحي نфия للصفات الناسوتية، وتحقيقا للصفات الإلهية، وهو ما عبر عنه الحلاج الذي تبين له أن كمال التوحد نابع من إثبات الصفات في ذات الحق بقوله:

أدنيته منك حتى ظننت أنك أنى

رغبت في الوجد حتى أفنيته بك عني

مازجت روحك روحي في دنوي وبعادي

فأنا أنت كما أنك أنى ومرادي

\* روحه روحي وروحي روحه أن يشأ شئت وأن شئت يشأ

\* فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتني

وفي هذا فعل الوجود الذي يعكس صورة الاتحاد والتمام والكمال بعيدا عن كل تجسيم وتحديد لصفات الحق، وعلى الرغم من ذلك فإن مذهب الحلاج -ومن هذا حذوه، بتناقضه الظاهري - في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان والعالم، متسق في أعماقه. فالله هو الحقيقة المطلقة التي لا توصف ولا تحد،

<sup>١</sup> المواقف ج ٣، موقف ٣٣٨ ص ٤٩ - ٥٠ وانظر أيضا: د. أحمد محمد الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، مكتبة الأسرار - القاهرة ١٩٩٤، ص ٨٤.

ولا بداية أو نهاية لها، والعالم بمظاهره المختلفة المتنوعة ليس إلا تجليات لهذه القوة.. (ومن ثمة) فإن منطق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية لا ينتهي بالضرورة إما إلى "إنسانية" الله أو "ألوهية" الإنسان، وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العام الذي تنص عليه الشريعة التي ترفض أية علاقة بين الله والبشر إلا عن طريق وحي الأنبياء<sup>١</sup>، أو أي تشبيه أو تحيّر أو تعدد للذات المقدسة. ومن ثمة فإن هناك علاقة مباشرة بين الله وعباده جميعا، علوية وسفلية "وما كان لبشر أن يكلمه الآ وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا" (الشورى ٥١)، "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (ق ١٦)، "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب" (البقرة ١٨٦).

إن للجمال في تأويل المتصوفة غاية أسمى، وذلك بعد انتقالهم من تفانيهم في الهيام بحسن الخلق الذي يشكل المادة الحقيقية للوجود إلى عالم الأظلة، حيث الحنين إلى الأصل، وهذا ما يعكس انتقال حركة الكائن في الوجود إلى المكانة الأسمى باشتياق النفس إلى الفضائل في صفات الحب الإلهي، ومن ثمة كانت الصفات الجمالية بمثابة وسيلة للتقرب بها السحب  
الله لأنه أهل لأن يحب، أولا لأنه مصدر النعم التي لاتنقطع، فلاسبيل لأن ينقص حب المنعم بها،  
وثانيا: لأن الله أهل لأن يحب "لما هو أهل له من الحب لجماله وجلاله".<sup>٢</sup>

ولعل في هذا النزوع الجمالي ما يمكن الفرد - في تأويلاتهم - من معرفة الجمال الإلهي عبر التجليات المتعاقبة للعيان، كما ورد ذلك عند ابن عربي في كتاب "التجليات" في اثناء تنوع الكشف بغية إمكان معرفة النفس، منطلقا من إثبات تجليات الكمال في صفات الله، وبيان ذلك أن ليس لأي معرفة أن تدرك الصواب بغير معرفة الحق عبر التجليات الجمالية للذات الإلهية، وهو ما لا يمكن ان يكون في مقدور الانسان، مؤكدا أن المعرفة الحققة ثابتة في صفات الحق، وذلك بقوله: "أنا ألدك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهى، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا الجميل، أنا المليح"<sup>٣</sup>. ولعل مرتبة الحب هنا أسى من أي مرتبة أخرى، بمعنى أنه عندما يتجلى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، على غير عادة الحب الطبيعي، والإنسان الصوفي لا بد له من أوليات في الحب الطبيعي، ثم يتدرج إلى المحبة التي تفنى في ذات الحق

<sup>١</sup> ينظر. عبد اللطيف محرز: الإنسان في ظل القرآن، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ١٩٩٦ ص ٢٤٩-٢٥٢.

<sup>٢</sup> ينظر. د. محمد عنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، ص ١٩٥

<sup>٣</sup> كتاب التجليات. ضمن رسائل حيدر اباد، دار احياء التراث العربي، ص ٤٢

إن الحب الإلهي المبين في هذه الرسمة هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني، وفي هذا يقول أبو الحسن الديلمي (ت ٣٧١هـ) في أثناء حديثه عن رتب الحب: "واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنه منها يرتقي أهل المقامات إلى ماهي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية. وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتمياً لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية، فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبون. فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقاً إلى ما فوقها حتى تصل بالغاية القصوى"<sup>١</sup>

إن المتصوفة في هذه الحال يدركون أن التأمل في ذات الجلال يمنحنا القدرة على حب الجمال في كنفه، على خلاف ما يرتبط الجمال المادي بعامة القوم حينما يتعلقون بالجمال الدنيوي، في حين يهيم الصوفي في حبه المتفاني للجمال الخالد المتعلق بجمال الروح، المتوصل إليه بالكشف الباطني، وليس عن طريق المعرفة الحسية التي تدعو إليها النظرية المادية، ذلك أن السبل الصوفية تهتم بكشف الذات الإلهية في النفس من منظور النزوع والاشتياق، وفي هذا الشأن يرى ابن عربي بأن الله أوجد العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً، فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثم لأجميل إلا هو فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم في صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر، ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالاً عرضياً، مقيداً يفضل أحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل.<sup>٢</sup>

إن صورة الموجودات في نظر وحدة الوجود عند ابن عربي هي عين الحقيقة الواحدة، ومن ثمة فإن ما يبدو لحواسنا لا يعدو كونه تجليات لصورة الحق ذي الجلال، على اعتبار أن ما تستنتجه عقولنا من وجود خارجي لا يمثل إلا صورة وجود الاتحاد بكشف أسرار الوجود، وقد ميز الحق تجليه في صورة الخلق، وأثبت ذاته في صفاته العيانية الماثلة في هيئة الإنسان بأسى معاني الكمالات النفسية والخلقية، ولأنه يتميز بخاصية العقل والقلب، لذلك نجد ابن عربي يركز على حقيقة وجود الإنسان بوصفه يجسد مكانة الكمال في الوجود المحدود بحقيقته الذاتية التي وصفها بوجود الإنسان الأصغر الذي يعكس صورة الإنسان الأكبر والذي يمثل خليفة الله في الكون بما له من أفضلية على سائر الموجودات بدءاً بالملائكة، وهو ما أشار إليه ابن عربي في أثناء حديثه عن إثبات عينه في إثبات الكون: "فاقتضي الأمر جلاء مرآة

<sup>١</sup> ينظر، الكتابة والتجربة الصوفية (مرجع سابق) ٥١٣

<sup>٢</sup> الفتوحات المكية ٤ / ٢٦٩

العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة... "وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الأكبر<sup>١</sup> بوصفه المرأة الصافية التي تعكس نتاج الشعور بالانسجام.

ومن هنا يمكن أن نعتبر مواقف ابن عربي في تأكيده لوحدة الوجود، مواقف نابغة من القيمة الجمالية فيه (أي في الوجود) من حيث وحدة العلاقات بين الأشياء المتفاوتة في مراتب الكمال، المرتبطة بإثبات مصدر الوجود كله في حقيقة الذات الإلهية، وعلى هذا يمكن أن تتحقق الصورة الجمالية في حقيقة الوجود الإنساني، من العالم الأصغر الذي هو الإنسان إلى العالم الأكبر الذي هو الوجود كله، أو ما وصفته الدراسات الصوفية من أن الإنسان هو الذي اختزن فيه الحق كامن أسراره.

لذلك نجد تعدد صفات الإنسان في الفهم الصوفي متجاوزة حدود الفهم العادي من حيث كونه يجتمع بين صفتي: "إنسانية(الله)" أو "ألوهية (الانسان)" لما في هذه الألوهية من أسماء عبر تفاوت في النوع الإنساني ضد مراتب الكمال، فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى بلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهية عند أصحاب الحلول والإنسان الكامل هو من يصل إلى هذه المنزلة، وفي هذه الحال يتوقف الأمر على الجهة التي ينظر منها إلى الإنسان الكامل، فهناك جهات ثلاث: الأولى النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي بوصفه "الكلمة الفاصلة الجامعة" التي تجمع في "نشأته الانسانية" جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء، بهذا الاعتبار يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان، أو هو الجانب "الانساني" الوجودي من الله، والجهة الثانية النظر إلى الإنسان من جهة كونه الصلة بين الله والعالم، وهنا الانسان الكامل يعني الأنبياء... والجهة الثالثة النظر إلى الإنسان على اساس المعرفة، وهنا يكون "الإنسان الكامل" هو المتمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي من حيث هي المظهر الوجودي لله<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> فصوص الحكم: فص حكمة إلهية في كلمة آدمية. عن النزعات المادية ٢ / ٢٧٦

<sup>٢</sup> ينظر. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢٧٩.

## ب . الجمال والتجلي الإلهي

لقد اهتم المتصوفة بالجمال بوصفه وسيلة لإبراز الحقيقة الوجودية معتمدين في ذلك على ذائقتهم التأويلية التي تلغي التعامل مع الحقيقة، وتميل إلى التجاوب مع الإشارة أو ما أسموه بالتخريج<sup>١</sup>، وليس التأويل الذوقي هنا كما تطرحه مدارك الحواس، وإنما بما يشكله التصور من بعد روعي استبطاني يقوم بترويض النفس ومجاهدتها، وتمكنها من الارتفاع من العالم المجرد إلى مرآة النور المطلق في صفات الحق ذي الجلال.

ومن ثمة، فإن النهج – التأويلي – الصوفي يسعى في اجتهاده إلى أن يكون شاملا وجذريا، وإذا يتجاوز الحدود المرسومة من قلب المذهب السني السائد فإنه لا يدخل في حيز "حقيقة" العصر حتى وإن كان يقول الحق<sup>٢</sup>، والمتصوفة في هذا إنما يعتمدون على رؤية الجمال بعين اليقين، متخذين من المظاهر الجمالية في الكون طريقا إلى حق اليقين بموجب التفاني في معرفة الله عن طريق الكشف، ومعنى ذلك أن الصفات الظاهرة للعين هي وسيلة يتقرب بها المتصوفة إلى جمال الحق، وفي هذا ما ينم على تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية التي اتخذت من الحب الجسدي طريقا إلى الحب الإلهي، إذ الجمال في الخلقية مرآة جمال الله، وهؤلاء يذهبون في شرحهم لخلق الكون إلى أن الأصل فيه الجمال الإلهي، وذلك أن الصفة الجوهرية في الجمال أنه بطبعه ميال إلى الظهور والإيحاء بنفسه، وهذا هو الباعث لدى الجمال الأقدس أن يخلق ليعرف بهم<sup>٣</sup> وعلى اعتبار أن الله هو الوجود الحق وأصل كل الموجودات، أما الموجودات الظاهرية فهي واسطة لمعرفة جملة صفات الحق التي برزت في صفات الخلق.

من أجل ذلك تفاني المتصوفة في البحث عن سر الخليفة باعتمادهم هذا الحديث القدسي سندا

لهم: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقني لكي أعرف".<sup>٤</sup>

<sup>١</sup> التأويل الصوفي يلغي العمل بالإسناد الشائع في التفسير السنية، ويحل محله ما اسماه بالتخريج، وهو عبارة عن تولد إسقاطي لمقولات، وسط فناء صاف من الأقوال المتوارثة فضاء حيث يتم كل تحديد مفهومي انطلاقا من المحدودية الجذرية للإنسان وحولها. ينظر، سالم حميش في التصوف بين التجربة ونتاج الجمال، مجلة الوحدة ع ٢٤ / ١٩٨٦ ص ١٤٦.

<sup>٢</sup> سالم حميش: في التصوف بين التجربة ونتاج الجمال، مجلة الوحدة ١٤٦.

<sup>٣</sup> محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ١٨٧

<sup>٤</sup> لقد اعتمد المتصوفة هذا الحديث وبنوا عليه أصولهم إلا أن كثيرا من الفقهاء والمفسرين يشكون في هذا الحديث، ومنهم ابن تيمية بقوله: ليس هذا الحديث من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. بينما يعتبره البعض

والحب في المعرفة — التأويلية الصوفية — مبني من وجهة أن الحق أحب أن يعرف على الصفات الكمالية، فظهر أو تجلى من كونه في صورة جمال الخلق، وإذا اتحد الخلق بالحق بلغ مقام التوحيد بمعرفة الصفات الوجدانية، وذلك بعد مشاهدتهم صوراً يعلم اليقين، فأرادوا أن يعودوا إلى أصلهم بعد أن تبين لهم بالبرهان أن العالم السفلي " الحادث الزماني " واقع تحت الفساد مما يصعب إزالة شروره، لذلك فضلوا العودة إلى الباري جل اسمه، حيث المعرفة الحقة والوجود المطلق، والخير الأعلى، والنور الأتم. وهكذا، نرى التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي ليست مبدأ خلق وإيجاد، بل مبدأ حب، وما الخلق والإيجاد إلا مظهران من مظاهر الحب. ومن ثمة فإن جوهر الألوهية هو الحب، من هنا — مثلاً — نرى الجيلي يبحث عن كل المبررات لإثبات ذلك بحثاً في اشتقاق ذكر اسم " الله " الذي أرجعه إلى أصل الفعل " أله " " ياله " بمعنى عشق، يعشق، ولذلك كان حنين الصوفي للعودة إلى أصله الإلهي ميلاً إلى الذوبان في " الحب " كحقيقة، أو مبدأ كوني. إن حب الألوهية يخفي في ذاته حبا للحب مادام العمق الاصلي للألوهية هو الحب يقول ابن عربي:

ولما رأينا الحب يعظم قدره                      ومالي به حتى الممات يدان  
تعشقت حب الحب دهري ولم أقل                      كفاني الذي قد نلت منه كفاني  
فأبدى لي المحبوب شمس اتصاله                      أضاء بها كوني وعين جناني  
ويضيف:

وعن الحب صدرنا                      وعلى الحب جبلنا  
فلذا جئننا قصداً                      ولهذا قد قبلنا<sup>١</sup>

يقول تعالى: " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو " (الأنعام/٥٩). ويقول جمال الدين الرومي:-  
مكاني في اللا مكان - أنا من أهوى ومن أهوى أنا.

يقول تعالى: " الله خالق كل شيء " (الزمر/٦٢). " ألا له الخلق والأمر " (الأعراف/٥٤). " والله على كل شيء قدير " (آل عمران/٨٩). " سنزيمهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت/٥٣). " أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد " (فصلت/٥٣) - وقس على ذلك آيات أخرى تثبت

الآخر صحيحاً، وأن معناه مستفاد من قوله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " أي ليعرفوني، كما فسره ابن عباس. ينظر، محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذبة والصوفية. ص ١٨٧.  
١ ينظر، منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية ٤٠٣ وانظر أيضاً الفتوحات المكية ٢ / ٢٢٢ - ٢٢٣.

صفاته الكمالية — يقول تعالى: " ما خلق الله من شيء " (النحل/٤٨). " إني جاعل في الأرض خليفة " (البقرة/٣٠).

- " وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يُعيده " (الروم/٢٧).

ن السر المطلق للجمال يكمن عند المتصوفة في اشتياقهم العودة إلى صورة الحق، إلى حيث ماكانوا عليه في عالم الاظلة، حيث شعر الإنسان بغربته وانفصامه عن أصله، فكان من شأن ذلك أن أرادوا العودة إلى الأصل لمشاهدة الحق بقلوبهم.

فمن التجلى الأعظم في صفات الحق ظهر المظهر الأعظم في صفات ذات الخلق، ومن هذا المظهر تكمن معرفة جماله وجلاله.

والحال هذه إن حب المعرفة - هنا - مرهون بالمستوى الخصوصي، وهو ما استلخه ابن عربي في نوعين من الحب. الأول: إلهي أزلي، والثاني: إنساني في توحده بالذات الإلهية، وأن المبدأ الذي يحكم النوع الأول: هو " الجمال الاقدس " في صفته الجوهرية، النابع من (صفة الجمال الإلهي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها إلى ظهورها الوجودي، وبذلك جاء وجودها مظهرا للجمال الإلهي الأزلي، وسبب ذلك الظهور حب الله القديم في أن يعرف، وكان تجليه في العالم لأجل هذه الغاية، وأما الحب الإلهي - يقول ابن عربي - فمن اسمه الجميل، والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات، فينقّر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها فيحدث لها بصرا ... فيتجلى لتلك العين الإسم الجميل فتتعشق به، فيصير عين ذلك الممكن مظهرا له<sup>١</sup>.

ج - الكمال كنه الكائن / كمال الكمال

مر بنا أن الجمال عند المتصوفة ليس هو الحقيقة المتحققة في الوجود بما هو غاية، بقدر ما هو واسطة لظهور الوجود بين ذات الحق وفعل الوجود الذي يعكس صورة التمام / الكمال، وبيان ذلك أن نور الحق يكون قد خرج في جميع كمالاته الى الوجود منبسطا على كل ما هو موجود، وهو مع كونه مقدسا عن كل موجود فإن وجوده هو حقيقة الوجود، وأن جميع صفاته الكمالية هي عبر ذاته. ومن هنا يرى ابن سبعين أن الكمال بالأصالة وهو الكل بالمطابقة، وهو عين الكمال وغاية الجلال بالتضمن، على عكس ما يراه في حق كمال الإنسان الذي هو النقص بالأصالة والجزء بالمطابقة، وفي ذلك تأكيد من ابن سبعين على

<sup>١</sup> الفتوحات المكية ٢ / ١١٢

الوحدة المطلقة في الكمال الماهوي (الماهية) أي كمال الحق في مطابقته. أيضا. للوجود كله مما يؤدي إلى أن يكون من حيث المعنى عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال<sup>١</sup>.

كما اعتبر الملاصدرا<sup>٢</sup> الشيرازي أن وجوده تعالى كله الوجود لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودا لجميع الموجودات " لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها " فلا يخرج من كنه ذاته شئ من الأشياء لأنه تمام كل شئ ومبدؤه وغايته، وإنما يتعدد ويتكاثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وقصوراتها عند درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الوجودية، وماسواه شؤونه وحيثياته. وهو الذات، وماعده أسماؤه وتجلياته. وهو النور، وماعده ظلاله ولمعانه. وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل " كل شئ هالك إلا وجهه ". القصص ٨٨، " ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق " الحجر ٨٥.

ومن هنا يكون الحق قد أظهر فيه جميع كمالاته، ولعل خير من يمثل صورة الكمال - هذه - هو الإنسان " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم " التين ٤، الذي هو مرآة الحق من باب التجلي بالمثل لتصبح العلاقة قائمة في إثبات مراتب الحق في صورة العالم، وبيان أعيان صفات الخلق التي تعكس صفات الحق، غير أن كمالاته لاترتقي إلى الحدوث والقدم، ومرد ذلك كله هو انعكاس فعل التجلي ضمن علاقة المرآة العاكسة، إلا أن فضاء المرآة - هذا - ليس فضاء بسيطاً يمكن اختزاله إلى مباشرته، وإنما هو خيال مكثف يفرض على العارف الذي يريد كشف أسرارهِ، أن يحول المعرفة إلى رؤيا، وأن يحول فضاء العالم من امتداد الأشياء إلى فضاء للحلم<sup>٣</sup>

إن الحضور الجمالي، هنا، لايعني فعل الانعكاس الحرفي، بقدر مايعني الرؤية الكشفية، وليس ذلك بمقدور كل إنسان بحسب رأي ابن عربي، إلا من حقق تمكنه، لكونه يكشف معاني صفات الحق الجمالية " حيث خلق الله الإنسان مختصراً شريفاً فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء،<sup>٤</sup> من منظور أن كمال الصورة الإنسانية هنا هو جوهر

<sup>١</sup> ينظر، رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي ١٤٤. عن مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي: سعد الدين كليب، مجلة المعرفة السورية. ج. ٣٧١ / ١٩٩٤ ص، ١٦١٥.

<sup>٢</sup> صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (الشهير بصدر المتأهلين الملا صدرا): أسرار الآيات. تقديم وتصحيح محمد خواججي. دار الصفوة، بيروت، ص ٣٧.

<sup>٣</sup> منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص ٢٩٢

<sup>٤</sup> ينظر: ابن عربي: التميزات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (ضمن كتاب إنشاء الدوائر) ص ١٠٨. عن، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي (مرجع سابق). ص ٢٥

فيها، مشتملة على جميع الصفات الكمالية لكون الحق تجلى بعبده في صفتي " الحي القيوم " كما ورد في ذكره جل شأنه لانه يكون بذلك قد دل على " وجوب الوجود وجوب اليجاد. " ومن هنا تكون كمالات الوجود بالخلق نسبة إلى الكمالات بالحق، وحينئذ يكشف العالم الصغير معاني صفات الحق الجمالية. ومن هنا - أيضا - تكون كمالات العالم الصغير التي هي جزء من كمالات العالم الكبير أتم مرآة تعكس صورة كمالات الصفات الالهية.

ولعل الكمال، هنا، كما يصفة الأمير عبد القادر الجزائري، أحد المتصوفة المتأخرين، لايعني المطابقة بين وجود الحق ووجود الخلق، على الرغم من أن الانسان له من حيثية وجوده الأولية والأخرية، تماما كما أن له الظهور والبطون، وهو وإن كانت له هذه الصفات إلا أنها لاتطلق عليه إلا بالنسبة والإضافة ليظهر الفارق بين الحق والخلق، ومن ثمة تقع المماثلة والمفارقة في أن واحد بين الوجود الإلهي والوجود الحق، ومع ذلك فإن هذه المماثلة والمفارقة تظل خصيصة للإنسان بالذات أزلا وأبدا ولا تكون كذلك للعالم بكل مظاهره، لأن العالم رغم أنه مخلوق أيضا على الصورة بوصفه تجليا للصفات الإلهية إلا أن الصورة في الآخرين دون كمالها في الأول ... وعلة الأمر أن الكمال الذي تحقق في العالم من جهة الصفات والأسماء، وإن كان هو عين الكمال في الإنسان، إلا أن هذا الكمال كله هو عين الكمال الذي للذات الالهية من حيث إن لها كمالين أولهما هو كمال الذاتي الوجودي، وهذا لادخل فيه للعالم ولا للإنسان، وثانيها الكمال الصفائي الأسمائي، وهو الذي يكون للعالم والإنسان، لكن الكمال الأسمائي وإن توقف ظهوره لا وجوده بالطبع على ظهور العالم بأجناسه والإنسان خاصة إلا أن العالم يظل بكل ما فيه يفتقر إلى الله، وبذلك فوجوده هو عين وجود العالم أو عين وجود الإنسان<sup>١</sup>.

وكما كان الجمال عند المتصوفة مرتبطا بالمحبة بوصفها طريقا لاتخاذ معنى جديد إلى محبة الله، على اعتبار أن الجمال في الخليقة مظهر من مظاهر الجمال الالهي المطلق في كماله وتمامه، فإذا كانت المحبة كذلك، فإنها أيضا وثيقة الصلة بمستويات الكمال التي تحدد صفات كمال التوحيد عبر إثبات صفاته عن ذات الباري جل اسمه، على اعتبار أن " الحق هو المطلوب والذي من أجله يسمى الكمال، وبه كان، وله أريد، ومنه صدر، وإليه يعود، وفيه هو لافي غيره، ومنه يطلب بنفسه لا لغيره ولا تغيره ولا من أجل غيره وبه تعلق الجميع<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> ينظر: المواقف الامير عبدالقادر الجزائري ٣ / ١٤٣. وانظر ايضا: الله والانسان عند الامير عبدالقادر الجزائري (لأحمد محمد الجزار، مكتبة الاسرار مصر ١٩٩٤ ص ٦٧ - ٦٨.

<sup>٢</sup> ابن سبعين: بَدِّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الاندلس، ١٩٧٨ ص ٣٥٣.

ومن ثمة يكون الكمال هنا في ثباته مع صفات الجمال بمثابة القيمة الجوهرية لمعنى كمالات الوجود التي تعكس صفات ذات الحق، ومن هنا أيضا، تكون العلاقة بين صفتي الجمال والكمال هي علاقة انصهار جامعة لكل مظاهر الألوهية، والكونية، والإنسانية في ارتباط كلي بانعكاس الصفات، وذلك أن الكمال هو سر الجمال، وفي هذا يؤكد أقطاب الفكر أن الكمال هو مظهر الجلال والجمال، أو هو مادتهما، أو إكسيريهما، أو ماهيتهما، وفي ذلك يقول الفارابي: الجمال والميها، والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير<sup>١</sup>، و أن العظمة والجلالة والمجد في الشئ إنما يكون بحسب كماله، يقول ابن سينا: لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرة محضة، عرية عن كل واحد من أنحاء النقص<sup>٢</sup>، إذ "إن لذة كل قوة فحصول كمالها لها،" وأن جمال كل شئ هو أن يكون على ما يجب له<sup>٣</sup>، ويقول لسان الدين بن الخطيب "الكمال مظهر الجمال ومجلى له، وهو المادة لصورته.<sup>٤</sup> ويقول السهروردي "إن جمال كل شئ هو حصول كماله اللائق به.<sup>٥</sup> وابن قضيبة البان يرى أن الروح هو تल्प تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال<sup>٦</sup>. أما أبو حامد الغزالي فيقول: كل شئ فجعله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر<sup>٧</sup>.

لا شك في أن صفات الكمال بمظاهرها الجمالية ينبغي أن تكون شاملة لنعوت ذات الحق، ومعرفة جماله وجلاله، وأن تكون مظهرا من مظاهر حقائق الممكنات على صفاتها لكونها علاقة للجمال والكمال في الظاهر والباطن، وهو ما أشار إليه ابن الدباغ حين تعرضه لمعنى الجمال والكمال، مبرزا صفات الكمال بوصفه سر وجود الجمال بقوله: أما الكمال فمعناه حضور جميع الصفات المحمودة للشئ. وقد قسمه إلى ظاهر وباطن. وعنده أن الكمال الظاهر مظهر للجمال، أو الجمال ذاته، عبر ما تجلى فيه من حقائق صفاته، ومن خلال العلاقة الحميمة التي تربط سلامة الإنسان بأحاسيسه وذوقه الرفيع لما هناك من تأثير الكمال الظاهر على النفس، وهو ما أبرزه ابن الدباغ: "أما الظاهر فهو اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات، فكمال كل شئ بحسب ما يليق به، فالذي يكمل به شئ غير الذي

<sup>١</sup> لقد استعنا في ذلك بما أورده سعد الدين كليب من نصوص في دراسته القيمة: "مفهوم الكمال في الفكر العربي

الاسلامي". كما تبينه النصوص اللاحقة المستمدة من، ص ١٠ - ١١. (مرجع سابق)

<sup>٢</sup> ينظر: أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٠.

<sup>٣</sup> المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله الحوراني، طهران، ١٩٨٤، ص ١٧ - ١٨.

<sup>٤</sup> ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٥.

<sup>٥</sup> روضة التعريف بالحب الشريف (تح) عبدالقادر عطا. دار الفكر العربي، ص ٢٨٧.

<sup>٦</sup> للمحات (تح) أمين معلوف، دار النهار، ١٩٦٩، ص ١٣١.

<sup>٧</sup> المواقف الإلهية. في كتاب الانسان الكامل في الاسلام (تح) عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٦، ص ٢٠٨

<sup>٨</sup> إحياء علوم الدين، دار المعرفة، ٢٩٩ / ٤

يكمل به شئ غيره ... ولذلك الذي يكمل جنسا من الأجناس غير الذي يكمل الجنس الآخر، حتى أن الذي يكمل عضوا من أعضاء البدن غير الذي يكمل العضو الآخر... فهذا هو الكمال الظاهر، والنفوس تتأثر به لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق، وينفر من الصورة المشوهة المنكوسة، أو التي فيها نقص أو شين.. فالإنسان على هذا يجانس النبات بالنبس النباتية، والحيوان بالنبس الحيوانية، والملائكة بالنبس الإلهية<sup>١</sup>. ولعل علاقة سلامة الإنسان بالإحساس بالجمال يعد ضربا من الوعي المبكر في التفكير بالجمال عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين على اعتبار أن الجمال ليس بالوسائل التي فصل فيها بن الدباغ مثل الأنغام والألحان والأرايح الطيبة والأصوات الرخمة، وإنما هو ما ينجلي الجمال فيها وعبرها.

إن دراسة صفات الكمال تفضي بنا إلى ربط العلاقة بينها وبين صفتي الجمال والجلال، لأن مقولة الوجود الأكمل نابعة من مقولة الجوهر الأتم في إرادته الإبداعية، كيف يشاء على الوجه الأتم من كمالات ذاته. ومن هنا كان الكمال لصفات الحق هو الجوهر في إثبات الوجود من حيث هو جوهر الأشياء، وليس هو الأشياء، وهو ما نلمسه في حقيقة وجود الصوفي الذي يستدعي البحث عن الآخر في كشف حقائقه الصفاتية ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية، من ذات الحق، وبيان ذلك أن ما تقتضيه الصفات الكمالية ضمن الصورة الانعكاسية التي تدل على ربط الصلة بين ذات الحق في الوجود "الظاهر" وذات الخلق بمحاولة انكشاف المحجوب "الباطن" يكون من شأنه أن الحق أحب الخلق فأخرج كمالاته إلى الفعل، بينما اشتاق الخلق الظاهر في وجوده المتعدد إلى العودة عبر كشف صفات الجمال القدسي "الباطن" وليس فقط عبر وجود الظاهر في بديع أشكاله وتناسب مرئياته على اعتبار أن "كل جمال في العالم العلوي والسفلي (فمن الحق) ظهر، وبه وجد، وعنه اشرق على سائر الذوات، وما تفرق في جميع ذوات الوجود، بالإضافة إلى جماله نقص محض، إذ لا يعطي الجمال إلا من هم أجمل منه، بل هو القيوم الذي قام به سائر ذوات الموجودات<sup>٢</sup>. لذا أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم وما كان منهم إلا أن استدلوا على المحبة الإلهية التي تكسبهم القدرة على كشف جمال الحق عن طريق إدراك الوجود، والترفع عنه إلى النظر في ذات الحق من خلال مقتضى الحال بالنظر المجرد من دعاهم أن يعتبروا كما ورد على لسان أحدهم مثلا:

وجودي أن أغيب عن الوجود	بما يبدو علي من الشهود
ومالي في الوجود كثير حظ	ولكن وجد موجد ذا الوجود

<sup>١</sup> محمد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، المعروف، (بابن الدباغ): مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب. تحقيق ربيتر دار، صادر، ٤٠-٣٩.

<sup>٢</sup> ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب ص ٥٦

## التأويل الأنطولوجي للوجود في تجربة محي ابن عربي

د. محمد بن علي<sup>١</sup>

تمهيد:

توقفنا مسيرة التصوف الفلسفي على علمها العملاق، وشيخها الأكبر محي الدين ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ)، وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وقد عبّر عن ذلك المذهب في إيجاز بعبارته الشهيرة: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)، ولا يؤمن ابن عربي بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض منطلقاً لمذهبه، فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت: هي الحق، وإذا ما نظرت إليها من حيث صفاتها قلت: هي الخلق<sup>٢</sup>

تمثل التجربة الصوفية في حقيقة الأمر، تجربة لكشف معنى الوجود من جهة، وتجربة لكشف معنى الخطاب الإلهي، من جهة ثانية التجربة الصوفية (على تفاوت في العمق الرمزي والخيالي) بدون استثناء تجربة فلسفية بالدرجة الأولى، حتى في تجلياتها البسيطة ذات الطابع السطحي الحريصة على تفادي المواقف الفقهية المتشددة، أي ما اصطلاح على تسميته ب"التصوف السني"، والرجل الصوفي صاحب إحساس عميق بقصور قواه المعرفية، وانطلاقاً من هذا الإحساس تتنامى لديه\_ بالتدرج عبر مراحل السلوك- رغبة جامحة في الانعتاق من ذلك القصور البشري، والانطلاق نحو كلية المعرفة ولا نهائيتها، وربما هذا ما يفسر استخدام الصوفية لأسلوب "الستر" أو "التقية"، بتوظيف الإشارات استخداماً منطقياً في الحالتين، وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج "الستر" في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليداً للمنهج الإلهي في خطابه، ومن السهل أن نلاحظ في أي تفسير من تفاسير الصوفية، أنا لوضوح ليس هدفهم، ولا غايتهم، بل الهدف والغاية التي يعمل من أجلها الصوفي، تكن في تحفيز المتلقي للدخول في المغامرة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تجربة خاصة<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> المركز الجامعي. غليزان الجزائري

<sup>٢</sup> التصوف (التراث الصوفي) من العرض إلى النقد: نقلاً عن [www.akkam.org](http://www.akkam.org)

<sup>٣</sup> نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب ت و، ط)، ص ١٤٣

إن التجربة الصوفية في جوهرها، تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني كله، لكنه انفتاح مشروط بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون، الذي هي جزء منه، هنا تظهر أهمية اللغة كحامل للمعنى، فإذا كان الوحي يجسد التقاء المطلق بالنسبي، فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة، فألّغة تنزل الإلهي للإنساني، من هنا كان الوحي "تنزيلا"، وكان على اللغة الإنسانية أن تحمل ازدواج بنيتها الدلالية؛ فالصوفي في مجال تفسير القرآن يسعى إلى شرح الغامض و"إظهار" الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى "الستر" و"الإخفاء" و"الغموض".<sup>١</sup>

هكذا فإذا كانت التجربة الصوفية في جوهرها تجربة تأويل للوجود، وتجسيدا للتلاقي بين النسبي والمطلق، فما هو المنجي الذي تسلكه مع ابن عربي؟

الموقف مع ابن عربي مختلف، فهو يسلم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني، على أساس أنها تنزيلات مختلفة، أو محال متعددة لحقيقة واحدة، هي الكلام الإلهي، ففي ظل هذه النظرة لا بد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص، طبقا لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة، وهذا التعدد في معنى النص وتأويله أمر مشروع طالما أن فهم السامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النص في مرتبة الظاهر، "وأما كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله، ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وان اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فانه علم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا هو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج عن اللسان. فإذا خرج عن اللسان فلا فهم ولا علم"<sup>٢</sup>. من هذا المنظور لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفوذ إلى مستوياته المتعددة، التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل، الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره، وبالوصول إلى مستوى "الفناء" في الحق، يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي.

وفي هذا المستوى المعرفي، تنحل كل الرموز والإشارات التي تجسدها اللغة الإنسانية، ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الألغاز أو الرموز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختلفة وراء مستوى الظاهر اللغوي<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ص، ١٣٨، ١٣٩

<sup>٢</sup> نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص، ص٢٨٨، ٢٨٩

<sup>٣</sup> حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص، ٢٠١

إن توظيف مصطلح التأويل<sup>١</sup> في مناقشة فكر ابن عربي، يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البريء من السلبية فقط، بل يستمدّها معرفياً من كون أن "ابن عربي" يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلام، تشبه ما يترأى للنائم في نومه، هذا الوجود يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقائق المحتجبة ورائها إلا بالتأويل، عبر معراج الصوفي من "ظاهرة" - الذي هو ظاهر الوجود- إلى باطنه الذي هو الحقيقة<sup>٢</sup>، هذا ما يفسر تمسك المتصوفة بالبعد "الظاهر" وأهميته للنفاذ إلى مستوى الباطن، فاللغة الإنسانية تمثل البعد الظاهر، وهي في نفس الوقت تشير إلى الدلالة الإلهية الباطنية، فالبعد الظاهر هو الرمز الذي يستحيل من دونه الولوج إلى المرموز "الباطن"، رغم أن القارئ لكتابات ابن عربي يلاحظ ما يظهر أنه وقوف ضد التأويل، لكن الحذر الذي يبديه ابن عربي حيال لفظة التأويل له ما يبرره، انطلاقاً من حالة الصراع الفكري والكلامي بين "الشيعية" والسنة" آنذاك الأمر الذي اكسب مصطلح التأويل دلالات سلبية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بتأويل القرآن، لكن ابن عربي لا يتوانى وهو بصدد الحديث عن الرؤى والأحلام عن توظيف إما لفظ التأويل أو التعبير.

<sup>١</sup> جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة أول: الأول: الرجوع، يؤول الشيء أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وأول الكلام وتأوله: بتره وقدره، وأوله وتأوله فسرّه، وقوله تعالى: "ولمّا يأتيهم تأويله" وفي حديث ابن عباس: اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل، قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ (٢). . ابن منظور، لسان العرب، مادة: أول، سنن أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد، قال أبو منصور: يقال أولت الشيء وأوولته إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لإشكال فيه، وبذلك يكون معنى التأويل في الأصل العربي رد معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه ويجب أن تنتهي إليه. وقد نبه ابن تيمية إلى أن لفظ التأويل قد صار بثلاث معاني بسبب تعدد الاصطلاحات. نقلنا عن: دندوقة فوزية، التأويل وتعدد المعنى، مجلة كلية الآداب العلوم الاجتماعية، ٤٤، جانفي ٢٠٠٩، جامعة بسكرة (أ) يراد بالتأويل حقيقة ما يؤل إليه الكلام، وإن وافقت ظاهره، قال تعالى "وهل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الدين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق" (٤).

(ب) يراد بلفظ التأويل وهو اصطلاح كثير من المفسرين، هكذا فادا كان التحليل العلمي يحاول قدر الإمكان الفصل بين دلالاتي التأويل والتفسير على أساس أن الكشف عن الحقائق ظني في التأويل بينما يعد قطعياً في التفسير، فإن الأمر خلاف ذلك في القرآن لتطابق الداليتين، فنجد كلمة التفسير تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه كلمة التأويل، وذلك لاشتراكهما في تبيان حال ما خفي من باطن النص، بينما يرى التهانوي أن الفرق بين التفسير والتأويل يكمن في أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني، للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله (٥). صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ب ط)،

١٩٨٢، ص ٣١٤

٢ المرجع نفسه، ص ٢٠٤

يعتبر التأويل لدى الفيلسوف الصوفي الإسلامي محيي الدين بن عربي فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة، بل هو أثر من أثار اصطدام السامع بلغة المتكلم، لأن الدلالة في النص الصوفي، تتجاوز حدود النص، فهي كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده ويرى منصف عبد الحق بأن التأويل عند ابن عربي ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية، إنه أرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه الوضعية وصعبة الدليل (نص لغوي/العالم) انه محاولة لملء فراغ ما. هو بالضبط فراغ الفهم والمعرفة. وإذا كان ابن رشد قد اتجه اتجاهها نقديا في نظرية للتأويل، فإن ابن عربي رفض رفضا تاما وضع شروط نظرية وعلمية للتأويل، حيث أسس له مفهوما جديد يكسر قوانين العقل ويتجه نحو تأسيس ما يسميه بالمعنى الباطن، وسبب ذلك العروج العمودي من الظاهر إلى الباطن هو، الكون النفوس البشرية "مجبولة على حب وإدراك المغيبات واستخراج الكنوز وحل الرموز، وفتح المغاليق والبحث عن خفيات الأمور ودقائق الحكم"<sup>1</sup>

إن التأويل منهج فلسفي عام، يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة، والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل، بحكم أنه تجاوز آفاق الوجود الخيالي الظاهر، وتلقى العالم الباطني النصي، الذي لا احتمال فيه، بوجه من الوجوه، وهذا معنى قول ابن عربي "لا يدخل التأويل النصوص" فالنصوص التي يدخلها التأويل ليست نصوص الشرعية، بل هو "الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص مالا إشكال فيه بوجه من الوجوه، ليس ذلك إلا في المعاني. التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب والشرعية والحقيقة. من جانب آخر " إدراك الحقيقة لا يتم استناد الى العقل أو الى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه الى أصله والكشف عن معناه الحقيقي"، فالقراءة التأويلية هي "ربط المتحقق بكل الإحالات الممكنة، وفي هذه الحالة فإن ما يمثل أمامنا باعتباره نسخة متحققة لا يشكل سوى ذريعة الهدف منها إطلاق العنان بدلالة منفلة من عقلها قد لا تتوقف عند حد بعينه، كما أن التأويل باعتباره نشاط معرفيا لم يعد محصورا في القراءة الدينية، بل انفتح على تعدد النصوص على اختلاف أشكالها وميادينها المعرفية، فهو وسيلة إجرائية للتحليل والقراءة والفهم، يوفر للقارئ إمكانات خصبة للانفتاح على الدلالات البعيدة والرمزية، إنه حالة وعي فلسفي تقارب أسرار الكائن البشري، الذي غدا هو الآخر أكثر رمزية من قبل غير

<sup>1</sup> كعوان محمد، سلطة الرمز بين رغبة المؤول وممكنات النص، الملتقى الدولي الخامس "السمياء والنص الأدبي". جامعة بسكرة، أيام ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠٠٨

أن التأويل، ليس فعلا معرفيا في متناول الكل كما يمكن إسقاطه على جميع النصوص، لأن الرؤية الرمزية للأشياء أثناء تبطنها بالظاهر مطلب عزيز على القارئ، فامتلاك مفاتيح القراءة التأويلية، شرطه الأول- إضافة إلى المقاربة التأويلية- توفر مجموعة من الشروط الواجب توفرها في النص المراد تأويله<sup>١</sup>، فلكي يتم التأويل- أي تأويل ما يقوله النص- من الواجب أن يحيا المؤول في صلب المعنى، الذي يقوم بمساءلته أي أن ينتهي إلى أفق النص عبر تواطؤ ضروري لانبثاق الفعل التأويلي، وعبر تجاوز تام لثنائية الذات والموضوع ."

### التأويل ووحدة الوجود:

نجد عند ابن عربي فكرة وحدة الوجود، وفكرة وحدة الأديان، متلاحميتين: فالفكرة الأولى، تقوم على أن "الله خلق الأشياء وهو عينها"، أي أن وجود العالم والمخلوقات في وحدة تامة، فالعالم حاضر في الله حضور الخمرة في الماء، ووجود الله والوجود الحقيقي، أما وجود العالم فهو وجود وهمي، وترجع التفرقة والكثرة، الموجودتان في العالم، الى أن العقل والحس لا يستطيعان إدراك وحدة الوجود، أما الفكرة الثانية، فتقوم على أن الحقيقة المحمدية، أول ما صدر عن الذات الإلهية ففاضت بالكمالات، العلمية والعملية، وتحققت في الأنبياء من آدم الى محمد (ص)، وتجلت بعد ذلك في أفراد الإنسان الكامل من أولياء الله الصالحين، وان كانت الحقيقة المحمدية على هذا النحو، فإن الأديان الواحدة، والدين كله لله الواحد<sup>٢</sup>.

إن الوجود في فكر ابن عربي يعرض نفسه في آخره الذي هو الأسماء الإلهية التي تظهر محتجبة في العالم وفي الإنسان. إن الوجود في فكر ابن عربي هو العالم في الظاهر والأسماء الإلهية في الباطن تتوارى في العالم وفي الإنسان من حيث هي آيات في النفس وفي الأفاق. وهذا التواري ظهور تجلياتي لا يفقد من إطلاقية الوجود الحق شيئا. لكن إن كان تجليا محايثا للموجود، فإنه لا يمس تعالي الوجود الحق، بل إنه بالتجلي يُعرف تعاليه. وهذه المعرفة تقتضي قهرا لحجب العقل والمعرفة والعقائد والأنفس، تقتضي سفرا في الأكوان والمراتب والحضرات والمنازل والمقامات، إنها تستوجب الصعود نحو الأعلى، وهو أمر يتعذر على العقل المفتخر بأدلتها، إذ أنه بافتخاره يمنع نفسه عن الصعود في حضرات الخيال المنفصل، وفي تلمس حقيقة ما هو الأمر عليه، ما هو الأمر عليه يحصل في العطاء لا في العبارة، ويقتضي الحال أكثر من القول، فالوجود من الوجد، والوجود، ولذلك كان الموجودات نتيجة للعطاء في الاسم

<sup>١</sup> نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ص ٢٣٠

<sup>٢</sup> كعوان محمد، مرجع سبق ذكره

الوهاب، فالموجودات يلحقها التبدل في ظهورها، أما الحقائق فلا تتبدل، بمعنى أن الوجود الحق واحد لا يتبدل، وما هو في ذاته لا يحضر بنفسه ولا يتبدل، إذ يكتسب تعاليا خلف محاثة صورته المتبدلة في الإدراك.

### تأويل مفهوم التجلي:

وفقا لمفهوم التجلي في "النفس الإلهي" يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في "النفس" الإلهي حين أرادت "الذات" الإلهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها، وفي تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها.

يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط "كنت كثر مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفوني فيقرر ان الواحد "أحب أن يرى نفسه في صورة غيرته يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة "أحببت" ويفسرهما بالعشق الذي يسبب طيقا في النفس فيحاول العاشق "التنفس" عن ضيقة بإخراج ما في صدره عن طريق "التنفس العميق"، تتكون الكلمة "كن" في تحليل ابن عربي، من جانبين. ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون لأن أصل بنائها الصرفي "كون" فحذفت "الواو" لتحاشي وجود حركتين متمثلين إحدهما قصيرة. وهي حركة "الضم" على "الكاف". والثانية طويلة وهي الواو فصارت "كن"، ومعنى أن للكلمة "ظاهر" و"الباطن"، أنها توازي بباطنها عالم "الغيب والملكوت" وتوازي بظاهرها "عالم الملك والشهادة"<sup>٢</sup>.

وإذا كان عالم "الملك والشهادة" نفسه له ظاهرو باطن فان ظاهر كلمة "كن" -يعكس طبقا لابن عربي واستنادا للتحليل الصوتي لحرفيها هذين البعدين تمثل الكاف من حيث مخرجها الباطن لأنها من حروف أقصى الحنك، أي توازي باطن عالم الشهادة، ومخرج "النون" من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا، فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها، والنون تمثل من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري -شظرا لوجود الظاهر، حيث تحيل "النقطة" التي فوق نصف الدائرة الى النصف الباطن

<sup>١</sup> محمد عابد الجابري وآخرون، دروس في الفكر الإسلامي لطلاب البكالورية المغربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ب ط، ١٩٧١، ص ١٠٨، ١٠٩

<sup>٢</sup> نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ١٧٧

الغائب<sup>١</sup>، وهكذا نجد ان دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة و الباطنة. ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق ان نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول "قدم القرآن و"حدوثه" وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها هل الذات عين الصفات أم هي غيرها وهناك من ذهب في قضية الدلالة الى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضافة الى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟

لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع "الإنسان" الوجودي والمعرفي. وأهمية تبيان هذا الموقع يستند الى حقيقة ان "مرتبة الإنسان" هي المرتبة الأخيرة حيث لا تليها سوى مرتبة "المرتبة" ولكن هذه الأخيرة لا تعني التأخر الزمني، كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة الألوهة. والإنسان في النهاية "كلمة" من كلمات الله الوجودية، بل هو "الكلمة المقصودة من التجليات الإلهية، فهو الذي يحقق غايتها الأساسية، وهذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية وقد خلق الله من حيث شكله وأعضاؤه على ست ظهرت فيه فهو العالم كالنقطة من المحيط وهو من الحق كالباطن ومن العالم كالظاهر ومن القصد كأول ومن النشء كالأخر فهو أول بالقصد آخر بالنشء وظاهر بالصورة وباطن بالروح كما انه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع فله التربع من طبيعته، إذا كان مجموع الأربعة الأركان وإنشاء جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق فأشبهه الحضرة الإلهية ذاتا وصفات وأفعالا، انطلاقا من هذه الرؤية يتحدد منظور ابن عربي لقضية الدلالة، فينطلق من منظوره للألوهة، وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية -بأنها مجمل العلاقات الوسطية بين الذات الإلهية والعالم من جهة وبينها وبين الانسان من جهة أخرى، من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل "القدم والحدوث" وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنفي ثنائية القدم والحدثة على مستوى الدلالة في القرآن، الذي يتسم بصفة الإحاطة، فيجمع بين صفتي القدم والحدوث.

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ١٨٨

## الخاتمة:

ينهض التصوف الفلسفي في جوهره على تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كلّ، لكن هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون التي هي جزء منه، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفية تجربة لاحقة لتجربة الوحي النبوي، مع أن الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصوفي يكمن في أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، فيما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بالمصدر نفسه، هي مهمة العارف في التجربة الصوفية، وهذا التشابه والتوازي بين التجريبتين يؤسس تشابها لغوياً من حيث بنية لغته التعبيرية.

لقد جعل التأويل من النص الديني يتسع في معناه بحسب قرائنه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم، حيث جعل التأويل "صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول، من صفاء الفهم ورتبة المعرفة"، فالفعل التأويلي يتجاوز حدود اللغة، ليتصل بذات المؤول التي تشتمل بالإضافة إلى المعرفة المحضة، على الحضور القوي للبناء النفسي والاجتماعي، فالتأويل يبقى اجتهادا نسبيا يتغير وفق حالة المؤول ووضعيته. هكذا فالتجربة الصوفية، ومن خلال العناصر المعرفية والوجودية التي ينقلها النص، نلمسها في كتابات ابن عربي، حيث الذات منخرطة في رهاها، المتمثل في رغبتها في الانتقال من الغيبي إلى المعيش اليومي، لتحوّله إلى تجربة حياتية يحيي فيها الصوفي صلته بالألوهية، انطلاقاً من حواسه ومتخيله وكتابته<sup>1</sup>، علماً أن طرق الانتقال غير نهائية، تتراوح بين السماع والرؤيا والوحي، هكذا فتأويل ابن عربي للغته ومعجمه ينطلق من الأساس الوجودي وتبنيه لحد الذوق، وهو ما يجعل تأويله للكلمات خاضعا لتداخلات الأنطولوجي بالتجربة واللغة.

---

<sup>1</sup> يوسف ناوري، بناء الكتابة الصوفية عند ابن عربي، نقلا عن: [www.alquds.co.uk](http://www.alquds.co.uk)

## عمر بن الفارض وتجربته الصوفية<sup>(١)</sup> مقاربة هير ومينوطيقية

أ. د. الأب جوزيبي سكاتولين

١- الشاعر وحياته الصوفية:

١- ١: سيرة ابن الفارض (٥٧٦-٦٣٢هـ/١١٨١-١٢٣٥م)

إن عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفية وغير الصوفية عربية كانت أم غير عربية، فهو عَلَمٌ من أعلام التصوف الإسلامي، فقد لُقِّب فيه بـ"سلطان العاشقين". ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعاره، فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته. وُلد شرف الدين أبو حفص، أو أبو القاسم، عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحموي المصري في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ/١١٨١م، فهو حَموي الأصل ومصري النشأة والمقام والوفاة. ويتفق جميع من ترجموا سيرة حياته على أن اسمه "عُمَر"، وكنيته "أبو حَفْص"، أو "أبو القاسم"

---

(١) هذه المقالة منقولة بتصريف من المقدمة التي كتبتها في: *ديوان ابن الفارض*، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤. فقد لخصت في هذه المقدمة ما كتبت عن ابن الفارض في العديد من دراساتي، ومنها: "عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى"، في كتاب *محمود قاسم - الإنسان والفيلسوف*، إشراف حامد طاهر، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٠٥-٤٣٧؛ وفي *المشرق*، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٦٩-٤٠٠؛ وهي معتمدة على رسالتي للدكتوراه التي ناقشتها في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، ١٩٨٧.

See also: Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā - un'analisi semantica del poema*, o. c. ; Id. , *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o. c. ; Id. , "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*", o. c. ; Id. , "The mystical experience of 'Umar Ibn al- Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)", o. c. ; Id. , "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", o. c. ; Id. , "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ", o. c .

حسب بعض المصادر، ولقبه "شرف الدين"، ونسبه أنه ابن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، من أسرة كانت تفتخر بنسب متصل ببني سعد، قبيلة حليلة السعدية مرضعة محمد، رسول الإسلام. عاصر عمر بن الفارض الأحداث المجيدة التي حققها السلاطين الأيوبيون. فقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، المعروف بصلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٩هـ / ١١٩٣م) إلى ذروة مجده، وعاش في ظل الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل، المعروف بالملك الكامل الأيوبي (ت ٦٣٥هـ / ١٢٣٨م) في مصر، وتوفي قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدة سنين.

يُذكر أن أباه علياً أبا الحسن قديم من حماة في بلاد الشام (ولذلك سمي ابنه الحموي) إلى مصر (ولذلك سمي ابنه أيضاً المصري، ولكن المصادر لا تذكر سبب هجرته هذه) حيث رزق بابنه عمر. وكان أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيهاً شهيراً خاصة في إثبات ما فرض للنساء على الرجال من حقوق في الموارث، وذلك في بلاط الحكم، حتى تولّى نيابة الحكم وعلّب عليه لقب "الفارض"، ومن ثم لقب ابنه عمر بـ "ابن الفارض". ثم سُئل أبو الحسن أن يتولى منصب قاضي القضاة في ديار مصر، وهو أسمى منصب في الحكم. لكنه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظلّ كذلك حتى وافته المنية.

وإن دلّت هذه الأخبار على شيء، فإنها تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض. فقد كان أبوه من أهل العلم والورع حتى إنه فضّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة وطلب الجاه. وكان جده يحمل لقب "المرشد"، مما يدل على أنه كان شيخاً معروفاً، صاحب طريقة ومرشداً لمريديه. فليس غريباً، إذن، أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربيته علماً وتقوى.

ومما يذكره لنا عليّ سبط ابن الفارض (مع تحفظنا على كثير مما ورد في روايته من إضفاء صبغة القداسة على جده الشيخ) أن الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكراً. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل يقع في شرق القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم.

كما يذكر لنا معاصره المؤرخ زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) في ترجمته له، أن ابن الفارض تعلّم الحديث على يديّ واحدٍ من كبار المحدثين في عصره، وهو العلامة الشافعي أبو محمد القاسم بن علي بن عساكر الدمشقي (ت ٦٠٠هـ / ١٢٠٣م). وهكذا انتهى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلقّب بالشافعي.

ونعرف أيضًا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاوَر مكة المكرمة فترة من حياته وُقِّفًا لما صارت عليه العادة عند الصوفية، طالبًا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يَفِضْ عليه ولم يفتح به في ديار مصر. فقد عاش هناك بين أودية مكة قُرابة خمس عشرة سنة، فمن المحتمل أنه ذهب إلى مكة سنة ٦١٣هـ/ ١٢١٦م، وهو في العقد الرابع من عمره، وأنه رجع من هناك سنة ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م، وهو في العقد السادس من عمره، أي في قمة نضجه عمرًا وروحًا. ومن آثار مجاورته لمكة ما أنشد في ديوانه في قصائده الصغار، ومنها قصيدته الدالية "خَفِّفِ السَّيْرَ..."، حيث قال (الأبيات: ٣٠-٣٢):

يَا سَجِيدِي رَوْحٌ بِمَكَّةَ رُوحِي      شَادِيًا إِنْ رَغِبْتَ فِي إِسْعَادِي

كَانَ فِيهَا أَنْسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي      وَمُقَامِي الْمَقَامِ وَالْفَتْحُ بَادٍ

وبعد رجوعه إلى مصر لم يُعَمَّر طويلاً، فقد تُوفِّي بعد ذلك بأربع سنوات في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م. ودُفِنَ في اليوم التالي بالقرافة، بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت مكان من الجبل معروف باسم "العارض"، حيث يقع ضريحه الذي صار مزارًا شهيرًا عبر التاريخ حتى اليوم. يُروى أن الشاعر أقام في الحُقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر- كما فعل والده من قبل- متعبداً معتكفاً ومنعزلاً عن الناس. وفي تلك الحُقبة أكمل ابن الفارض ديوانه تدوينًا وإملاءً. وعلى رأس قصائده تأتي قصيدة "نَظْمُ السُّلُوكِ" التي عُرِفَتْ أيضًا بـ"التَّائِيَّةُ الْكُبْرَى" وذلك حسب قافيتها؛ وهي أطولها، حيث تحتوي على ٧٦١ بيتًا، عبَّرَ الشاعر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل وجه. والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئاً آخر سوى ديوانه المعروف، فلم يُعَثر له على أي نوعٍ من رسالةٍ أو كتاب نستعين به لتوضيح مذهبه الصوفي. وفي ذلك يخالف ابن الفارض معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مُضنية لقرائه وباحثيه. وكأنه لم يجد صيغةً أخرى يعبر بها عما ملأ قلبه من أسرارٍ وفتوحات صوفية إلا من خلال هذا النظم المعقد أشد التعقيد. ومن أصدق ما قيل عن ابن الفارض تلك الأبيات التي كتبها سِبْطُ عَلِيٍّ (ت ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م تقريبًا)، بعد نحو قرن من وفاة جَدِّهِ ذِكْرًا وتعظيمًا له، فهي تشير إلى عمق تجربته الصوفية وسمو منابعها الخفية:

جُزْ بِالْقَرَأَةِ تَحْتَ ذَيْلِ الْعَارِضِ      وَقُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكَ، يَا ابْنَ الْفَارِضِ

وَكشَفَتْ عَنْ سِرِّ مَصُونٍ غَامِضٍ      أَبْرَزَتْ فِي نَظْمِ السُّلُوكِ عَجَائِبًا

فَرَوَيْتَ مِنْ بَحْرِ مُجِيطِ فَائِضٍ      وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ الْمَحَبَّةِ وَالْوَلَا

هذا وقد ظل شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين عربياً كانوا أم عجمًا، شرقًا قطنوا أم غربًا. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام "مكتبة فراضية" واسعة من الشروح والدراسات التي تراكمت عبر القرون حتى يومنا هذا حول أشعار ابن الفارض، مما لا يتسع المقام هنا لعرض مفصل لها.

#### ١-٢: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية

إن الصعوبة التي يلقاها القارئ في فهم التجربة الصوفية التي عبر عنها ابن الفارض في شعره، وخاصة في تائيته الكبرى، ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها. لذلك رأينا أن الخطوة الأولى التي لا بد منها في دراسة نص أدبي مثل التائية الكبرى هي توضيح مدلولات ألفاظ نصها كما ترد في سياقها أو قل "شرح النص بالنص عينه"، قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة عنه أو أجنبية عليه قد تشوش على القارئ مفاهيم النص الأصلية.

وهذا مما يعاب على الكثير من الشروح والدراسات في ديوان ابن الفارض قديمها أو حديثها نتيجة التصرف في شعره ولحل هذا الإشكال رأينا من جانبنا أن المنهج الدلالي هو أنسب وسيلة إلى هدفنا هذا، إذ إنه يؤدي إلى توضيح معاني ألفاظ أشعاره. فنظن أننا من خلال تطبيقه على أشعاره قد توصلنا إلى بعض النتائج التي لها أهمية بالغة في توضيح مدلولات ألفاظ قصيدته التائية الكبرى وفهم التجربة الصوفية عند ابن الفارض.

وأول ما كشفت لنا هذه الدراسة الدلالية أن التجربة الصوفية عند ابن الفارض تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية، حسب ما أسماها هو نفسه في القصيدة:

١- الفرق: في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتميز عن محبوبته التي يخاطبها هو بلغة حب عميقة واسعة.

٢- الاتحاد: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

٣- الجمع: أما في هذه المرحلة فيصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته هو وكل الموجودات. وكذلك لاحظنا أن تسلسل هذه المراحل في القصيدة من الفرق والاتحاد والجمع ليس تسلسلاً جامداً إستاتيكيًا إنما هو تسلسل حركي ديناميكي، بل يتحول هذا التسلسل إلى حركة صعودية تتسع أكثر فأكثر

إلى آفاق أعلى وأوسع. وهكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة "سَفَر"، وهي صورة معروفة عند الصوفية. ويبدأ هذا السفر من مرحلة الفرق وهي مرحلة الحب حتى ينتهي في آخر مشواره إلى "بحار الجمع"، فيقول الشاعر (التائية الكبرى: ٧٢٥):

وَعُصِتُ بِحَارِ الْجَمْعِ بَلْ حُضُّتْهَا عَلَى      انْفِرَادِي فَاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةٍ

ومن قمة معاناته الصوفية هذه تتضح خطة سفره الروحي على اختلاف مراحلها ووحدة هدفه، وهذا ما لم يكن واضحاً منذ البداية.

### ١ - ٣: لغة الحب في التائية الكبرى:

اشتهر ابن الفارض في الأدب العربي الصوفي وغير الصوفي باللقب الرفيع "سلطان العاشقين"، حتى إن الكثير من الباحثين رأوا أن ابن الفارض هو شاعر الحب أو العشق الإلهي على الإطلاق. أما دراستنا الدلالية في لغة الحب كما ترد في التائية الكبرى فكشفت لنا أن لغة الحب لها دور محدود في التجربة الصوفية الفارضية. فهناك ثلاثة أصول لغوية لها (أو قل لمشتقاتها) مركزية واضحة في قاموس الحب الفارضي، وهي: (ح-ب-ب: ومنه حُبِّ، حَبِيب... إلخ) - (هـ-و-ي: ومنه هَوِيَّ، يَهْوَى، هَوَى... إلخ) - (و-ل-ي: ومنه ولاءً، وَلِيَّ، أولياء... إلخ).

وعندما قارننا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و-ل-ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكراراً. والواقع أن مشتقات هذا الأصل ترد في كل المراحل الثلاث للسفر الصوفي عند ابن الفارض، بل إن له استعمالاً خاصاً في المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الجمع. بينما ينحصر استعمال الأصلين الآخرين (ح-ب-ب) - (هـ-و-ي) في مرحلتَي الفرق والاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته. أما في مرحلة الجمع فلا يتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى، وإنما يتكلم بلغة الولاء أو الولاية الصوفية.

ويبدو لنا أن السبب الأساسي لذلك الاستعمال الفريد يرجع إلى أن الأصلين (ح-ب-ب) - (هـ-و-ي) يحتويان في إدراك الشاعر على لون دائم من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحب يُوجي دائماً بحركة بين اثنين، حتى في مرحلة الاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هو حب ذاته لذاته، حيث يقول "... ذَاتِي لَذَاتِي أَحَبَّتِ" (التائية الكبرى ٢٦٣). والواقع أن الشاعر يكتشف ذاتيته العميقة من

خلال عملية يندمج بها مع حبيبته، عملية يمكن تسميتها بـ "الصيرورة نحو الذات" (to become one's own self)، عبّر عنها الشاعر بعباراته الخاصة بالقاموس الفارضي، وهي: أَنَا إِيَّاهَا- هِيَ إِيَّايَ- أَنَا إِيَّايَ. ولكن، وإن كان الشاعر الصوفي قد ترقى في مرحلة الاتحاد إلى اندماجه الكامل مع حبيبته في وحدة تامة معها، وإن كان قد ترنم طويلاً في هذه المرحلة عن سكره التام ونشوته الشاملة بها، إذ لم يُعَدُ يرى في الحقيقة إلا حبيبته، وأخيراً إلا ذاته، إلا أنه، رغم سمو هذه المرحلة الصوفية، يُفِيق منها ليتحقّق أنه لم يزل في الثنائية، أو كما يقول هو عن نفسه: (التائية الكبرى ٢٣٠).

كَذَا كُنْتُ حِينَئِذٍ قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الْغِطَاءَ      مِنْ اللَّبْسِ لَا أَنْفَكُ عَنْ ثَنَوِيَّةِ

لذلك رأينا، نتيجة لهذا البحث الدلالي، أن مرحلة الحب، رغم كل عباراتها، ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية. وقد أعلن ذلك هو بنفسه بكل وضوح حيث قال (التائية الكبرى: ٢٩٤-٢٩٥):

فَنِي الْحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمٍ      مَنْ يَرَاهُ حِجَابًا فَالْهَوَى دُونَ رُتْبَتِي

وَجَاوَزْتُ حَدَّ الْعِشْقِ، فَالْحُبُّ كَالْقَلِي      وَعَنْ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِي رِحْلَتِي

ويتضح جلياً من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه من العشق والهوى لا يزال حجاباً للشاعر وإن وصل بها إلى مرحلة الاتحاد. إنما يقصد الشاعر الصوفي أفقاً أعلى وأوسع من ذلك، فإن رحلته الروحية تقوده عبر كل حجابٍ حتى تغوص به فيما يسميه هو "بحار الجمع".

#### ١-٤: محورية الألفاظ "نفس وذات وروح" في القصيدة

إلى جانب ذلك فإننا قد لاحظنا أيضاً أن للألفاظ "نفس وذات وروح" أهمية بالغة في القصيدة، ولذلك سميناهم "الألفاظ المحورية". إلا أننا كنا قد لاحظنا أن تلك الألفاظ ترد في الكثير من شروح الشراح ودراسات الدارسين مُحَمَّلَةً بمعانٍ فلسفية مستمدة في الغالب من لغة ابن العربي أو من مفاهيم الفلسفة الأفلاطونية وما يُشبهها. فكان هؤلاء الباحثون يتكلمون عن "النفس الكلية" و"الذات الإلهية" و"الروح الكلي"... إلخ، وكأنها مفاهيم واضحة تتسق وتتناسب مع القاموس الفارضي. فأصبح لزاماً علينا أن نخصص لها بحثاً دلاليّاً دقيقاً.

ومما لاحظناه في دراستنا التحليلية أن لفظي "نفس" و"ذات" يأتیان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلم "أنا" أو في موقع الإضافة مثل: نفسي وذاتي. وفي هذا المعنى تقابلهما في اللغات الغربية ألفاظ مثل (self, mème.... etc). فيمكن في هذه المواضع استبدالهما بالضمير "أنا" في كل مراحل من الفرق والاتحاد والجمع، إذ ليس لهما معنى خاص مستقل عن الضمير "الأنا".

وأما لفظ "روح" فليس له استعمال كاسم توكيد لـ"الأنا"، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحل الثلاث. وهذا لأن لفظ "روح" يدل في سياق القصيدة إلى القوى الروحية من مجموعة قوى "الأنا" فحسب. وإذا كان لفظ "روح" يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في "الأنا" التي تقابل الصفات الحسية فيه، فإنه يشير أيضاً في بعض الأبيات من القصيدة إلى معنى ديني خاص في لغة الوحي للأنبياء والكرامات للأولياء.

#### ١-٥: "الأنا الجمعي" قمة التجربة الصوفية لابن الفارض

فبدلنا في آخر مشوارنا الدلالي في التائية الكبرى أن لفظ "الأنا" هو اللفظ المركزي فيما بغير مناسف. وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصد التجربة الصوفية لابن الفارض الأسى وغايتها القصوى إنما هو الاكتشاف والتحقيق لـ"ذاته" أو لـ"أنا" في أبعد أبعاده أو أعمق أعماقه. والواقع أن اللفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للقصيدة كلها على الإطلاق، وهو كذلك اللفظ المركزي لكل المراحل الصوفية الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع.

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتحاد، إنما تترقى به إلى آفاق الجمع أو تفوس به في عمق "بحار الجمع"، ذلك لأن الشاعر وصل إلى الكشف الجلي فيما لحقيقة "ذاته" أو "الأنا"، فيتخذ "ذات"، أو الـ"أنا"، في نظر الشاعر أبعداً جديدة واسعة جعلتنا نسميه الـ"أنا الجمعي" (the all-comprehensive self). ويصف لنا الشاعر أبعاد "ذاته" أو الـ"أنا"، كما يلي:

أ- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، كان حاضرًا في الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًا بين المخاطب (أَلَسْتُ) والمخاطب (بَلَى) بغير فصل أو فرق (التائية الكبرى ٤٩٥-٤٩٦). وفي هذا الموقف إشارة واضحة إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢].

ب- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، هو مصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته وأفعاله. ويظهر ذلك واضحًا خاصة في صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل والمفعول في الكل: فهو المُجِبُّ والمُحِبُّ في آن واحد؛ وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالمقطب الأسى. ويشرح

الشاعر هذه الوحدة الفعلية بما يجرى في لعبة "خيال الظل" من الوحدة بين الفاعل الواحد والأشكال المتعددة المفعول بها، حيث يقول: (التائية الكبرى ٧٠٤-٧٠٨)

وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتَهُ فِعْلٌ وَاحِدٌ      بِمُفْرَدِهِ لَكِنْ بِحُجْبِ الْأَكِنَّةِ  
 إِذَا مَا أزالَ السَّيْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ      وَلَمْ يَبْقَ بِالْأَشْكَالِ إِشْكَالُ رَبِّبَةٍ  
 وَحَقَّقْتَ عِنْدَ الْكُشْفِ أَنَّ بِنُورِهِ اهـ      تَدَيَّتِ إِلَى أَفْعَالِهِ فِي الدُّجْنَةِ  
 كَذَا كُنْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنِي مُسْبِلًا      حِجَابَ التَّبَاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَتِي  
 لِأُظْهَرَ بِالتَّدْرِيجِ لِلْحَسَنِ مُؤَسَّسًا      لَهَا فِي ابْتِدَاعِي دَفْعَةً بَعْدَ دَفْعَةٍ

إذن، فليست المظاهر الكونية في وعي الشاعر إلا أشكالاً وصور تلبس فيها ال"أنا" أي "ذات" الشاعر الصوفي لكي يظهر بها ذاته لذاته تدريجياً عبر الزمان والمكان.  
 ج- وأخيراً يكتشف الشاعر ويثبت أن ال"أنا" أو حقيقة "ذاته" يمتد وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمع فعلي أو فعلٍ جمعي من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول: (التائية الكبرى ٧١٦-٧١٧):

وَعُدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ      عَلَى حَسَبِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ مُدَّةٍ  
 وَلَوْلَا اِحتِجَابِي بِالصِّفَاتِ لأُحْرِقْتُ      مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَا سُبْحَتِي

وفي بحار ذلك الجمع الفعلي الفاعل في كل شيء ومن عمق ذلك الاندماج الكامل مع الكل لا يتردد الشاعر الصوفي في أن يترنم بلهجة ماهرة مدهشة (التائية الكبرى ٦٣٨-٦٤٠):

وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ      شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهودٌ بِذِمَّةِ  
 فَلَا حَيٍّ إِلَّا عَنَ حَيَاتِي حَيَاتُهُ      وَطَوُّعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ  
 وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِلَمْظِي مُحَدِّثٌ      وَلَا نَاطِرٌ إِلَّا بِنَاطِرِ مُقْلَمَتِي

ويرى الشاعر أنه في أعماق هذا الـ"أنا الجمعي" تتألف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وغينا السطحي الظاهر، حيث يقول (التائية الكبرى ٣٨٩):

شُهُودِي بَعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالَفٍ      وَلِيَّ ائْتِلافٍ صَدُهُ كَالْمَوَدَّةِ

ولكننا نلاحظ أن حقيقة هذا الـ"أنا الجمعي" ليس لها تعريف واضح يبين في نص القصيدة، إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وخواطر عبر تجربته الفريدة.

١- ٦: "الأنا الجمعي": هو القطب ومفيض الجمع

والواقع أننا لا نجد في كل القصيدة إلا تسميتين لحقيقة ذلك الـ"أنا الجمعي"، وعليهما أيضاً يخيم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية "القطب" في هاتين البيتين (التائية الكبرى ٥٠٠-٥٠١):

فِي ذَارَتِ الْأَفْلاكُ فَأَعْجَبَ لِقُطْبِهَا الـ      مُحِيطِ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرَكْزُ نُقْطَةِ

وَلَا قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلَاثِ خَلْفَتُهُ      وَقُطْبِيَّةُ الْأَوْتادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي

يقول الشاعر إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قُطْبِيَّةُ قُطْبِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ لم تأتِه عبر الدرجات الصوفية المعروفة من الأوتاد والأبدال. هذه إشارة واضحة إلى نظرية القطب المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ/٩٣٢م)، صاحب كتاب "ختم الأولياء". إلا أن ابن الفارض يدعي لنفسه هنا قُطْبِيَّةً مُطْلَقَةً لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القُطْبِيَّةِ الواسع المعقد.

وأما التسمية الأخرى فقد تُلقِي بعض الضوء على عمق التجربة الصوفية عند ابن الفارض بأكملها. فيقول الشاعر في آخر القصيدة (التائية الكبرى ٧٥١-٧٥٣):

وَلِي مِنْ مُفِيضِ الْجَمْعِ عِنْدَ سَلامِهِ      عَلَيَّ بِـ"أَوْ أَدْنَى" إِشَارَةٌ نِسْبَةٍ

عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عَشَائِي كَضَحَوْتِي

وَمِنْ نُورِهِ مَشْكَاهُ ذَاتِي أَشْرَقَتْ

فَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ وَالنُّورُ بِهِجَتِي

فَأَشْهَدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ

وفي هذه الأبيات، إشارة جلية إلى مقام "أو أدنى" الذي يُنسب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية هي "مفيض الجمع" لذاته ومنبعه الأول، وقد كوشف له ذلك في مكاشفة غيبية (فَأَشْهَدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ). وكذلك يقول إنه اندمج مع هذا النور الأصلي الأول اندماجًا تامًا (وَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ)، فأصبح هو الشاعر بذاته ذلك النور الأزلي (النورُ بِهِجَتِي). ولا شك أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذي كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية طوال رحلته الروحية. إنه يشير إلى أن الـ"أنا الجمعي" الذي توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلي الذي يُعرف عند الصوفية بـ"النور المحمدي". ويقال عندهم إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء، فهو النور الذي ينعكس في صورة "الإنسان الكامل". فقد أضفى الشاعر على نفسه في مرحلة الجمع صفات "الإنسان الكامل" المعروفة عند الصوفية. فنلاحظ أن الشاعر الصوفي لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولا شغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيرًا يمكننا أن نُلخِّص سفرنا الدلالي في الثانية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو لنا ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحقيق لـ"ذات" الشاعر أو للـ"أنا" إلى أبعد أبعاده، وهو ما نسميه نحن بـ"الأنا الجمعي". واتضح كذلك أن هذا "الأنا الجمعي" إنما تحقق للشاعر بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بتسميات شتى مثل "النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل".

٧-١: خاتمة البحث

وختامًا لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ"سلطان العاشقين" لا تُعبر عن عمق تجربته الصوفية وأبعادها البعيدة. إنما يبدو ابن الفارض لنا على أنه شاعر "الأنا الجمعي" الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج التام مع الحقيقة العليا المسماة في الاصطلاح الصوفي بـ"النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل". فليس وصف الحب والجمال في شعر ابن الفارض إلا جزءًا محدودًا ومرحلةً عابرة في سفره الصوفي الذي يهدف إلى آفاق أعلى وأوسع، ألا وهي "بحار الجمع"، أي تلك

الحقيقة النورية العليا التي هي مصدر الكل ومرجع الكل. فربما ساعدت دراستنا الدلالية هذه- كما نرجو- على مراجعة بعض الأحكام التقليدية على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدّخر لنا الأيام مَنْ يتقدم بدراساتٍ أخرى قد توضح ما خَفِيَ علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

وأخيراً، فأملّي بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثي في أشعار الشاعر الصوفي العظيم، عمر بن الفارض، وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها الحقيقية كما ترد في سياق قصيدته "التائية الكبرى" عبر المراحل الثلاث لرحلته الروحية، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة في فهم معاناة الشاعر الصوفية.

ولكني، أود أن أشير هنا في آخر هذا المطاف الدلالي إلى أن المعاني الصوفية لا تتأتى من خلال بحث علمي بحت فقط، حتى وإن كان له دور لا غنى عنه في فهمها. وذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشتها الصوفي في عمق لا تُعبر عنه الكلمة المملوطة. وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الإشكال حيث قال (التائية الكبرى ١٩١):

فَأَلْسُنُ مَنْ يُدْعَى بِاللَّسَنِ عَارِفٍ      وَقَدْ عَبَّرْتُ كُلَّ الْعِبَارَاتِ كَلَّتِ

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب من المهتم بها الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيُدرك مقاصده البعيدة بذوق مُرهف لطيف. وقد قال ابن الفارض في هذا الصدد مُحدِّراً قراءه (التائية الكبرى ٣٩٧):

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ      غَنِّيَ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلمُتَعَتِّبِ

وهنا يحسن أن يتوقف الباحث مُحاذراً كيلا يكون من المتعنتين.

## ٢. حول ديوان ابن الفارض

عرّف ديوان ابن الفارض شيوعاً وانتشاراً ورواجاً عظيماً عبر شتى العصور والبلدان، وبين مختلف البيئات الصوفية وغير الصوفية. إلا أننا لاحظنا أن تلك الروايات لنصه ترجع كلها إلى ما نشره عليّ سببطُ ابن الفارض (ت حوالي ٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م)، بعد وفاة جده بقرن تقريباً. وقد قدّم سبطه ديوان جده بترجمة سيرته، التي سمّاها "عنوان الديوان"، وعُرفت فيما بعد بـ"ديباجة الديوان". إلا أن عمل سبطه لم يعد موضع ثقة لأنه حوّل ترجمته لسيرة جده إلى سلسلة مطّردة من الخوارق والكرامات التي لا تُصدّق،

بالإضافة إلى أنه قد زاد على أشعار جده أبياتاً من عنده، بينما كان ابن الفارض بعظمة شعره وبعمق تجربته الصوفية غنياً عن تلك الصورة الأسطورية التي رسمها له سبطه في ديوانه لديوان جده. وبالتالي أصبحت تلك الصورة الأسطورية هي المعروفة والمتداولة بين عامة الناس.

كان المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري (A. J. Arberry, d. ١٩٧٣) أول من استطاع أن يُثبت بمصادر تاريخية موثوق بها أن هناك رواية أخرى لديوان ابن الفارض تختلف عن رواية علي سبط الشاعر. ولقد عثر آربري على مخطوطة لديوان ابن الفارض بين عدد من المخطوطات العربية المُثبتة في المجموعة المسماة بـ "تشستر بيتي"، في مكتبة مهمة بمدينة دبلين بأيرلندا (Chester Beatty Collection – Dublin, Ireland). فاتضح من دراستها أن هذه المخطوطة أقدم من رواية علي سبط الشاعر إذ إن كتابتها ترجع إلى ما بين سنتي ٦٩١هـ/١٢٩٢م - ٧٠١هـ/١٣٠٢م. فكانت تلك المخطوطة شهادة تاريخية قاطعة على وجود رواية لديوان ابن الفارض تتألف من خمس عشرة قصيدة فحسب، بدون الجزء الثاني من الديوان المُثبت في رواية علي سبط الشاعر. فنشر آربري هذه المخطوطة سنة ١٩٥٢، ثم قام بترجمة الديوان برمته.

وبعد عدة سنين أُتيح لي أن أَعثر صدفةً في مدينة قونية (بتركيا) على مخطوطة لديوان ابن الفارض أقدم من مخطوطة تشستر بيتي نفسها، إذ إن تاريخ كتابتها يتراوح فيما بين ٦٥٠هـ/١٢٤٢م - ٦٧٣هـ/١٢٧٤م على أرحج تقدير. وتتفق هذه المخطوطة مع رواية مخطوطة تشستر بيتي على عدد القصائد وهي خمس عشرة فحسب. وفي وقت لاحق عثرت أيضاً على مخطوطتين أُخرَين إحداهما في المكتبة الشرقية في ليدن (هولندا) والأخرى في المكتبة القومية في برلين (بألمانيا). وهاتان المخطوطتان أيضاً تتفقان مع رواية مخطوطتي قونية وتشستر بيتي على عدد قصائد الديوان، وهي خمس عشرة قصيدة فقط، مع عدم وجود الجزء الثاني من الديوان.

فإزاء هذا التراكم من الشهادات التاريخية رأيت أنه أصبح لزاماً عليّ إعادة تحقيق ديوان ابن الفارض على أساس أوسع وأوثق مما كان عليه من قبل. هذا، وقد اعتمدتُ في تحقيقي لنص الديوان على مخطوطة قونية، بعد ما اتضح أنها أقدم المخطوطات وأكثرها صحة وتماسكاً لنص الديوان بلا شك. إذن، فالنص الذي أقدمه بتحقيقي هو في المقام الأول قراءتي لمخطوطة قونية قراءة صحيحة. أما في الهوامش فسجلت كل القراءات الأخرى (بأخطائها أيضاً) التي وجدتُها في مختلف المخطوطات، وعددها سبعة بالإضافة إلى مخطوطة قونية. إلا أنني رأيت أنه لكي يكون تحقيقي أكمل وأشمل عليّ أن أقارن تلك القراءات الأولى بما نُشر عن ديوان ابن الفارض حديثاً، ابتداءً من القرن الثامن عشر، وهي ثلاث عشرة نشرة رئيسية. لذلك كتبتُ تحت العنوان الرئيسي "ديوان ابن الفارض" عنواناً ثانوياً يُعبر عن منهجي في عملي، وهو "قراءات لنصه عبر التاريخ"، مشيراً بذلك إلى أن ديوان ابن الفارض تعرّض عبر التاريخ لقراءات مختلفة ومتناقضة أحياناً. هكذا تُسهّل للقارئ اللبيب المقارنة فيما بين تلك القراءات المختلفة، قديمها وحديثها، ويكون بإمكانه أن يأتي هو بنفسه بقراءته الشخصية للديوان، حسب إدراكه اللغوي وذوقه الفني والصوفي.

## اللغة والوجود

### التأويل الوجودي للحروف في عرفان الشيخ العلاوي الجزائري

رزقي بن عومر<sup>١</sup>

الحديث عن اللغة في العرفان، هو حديث البدايات، والنهايات، بحيث لا تنفك حركة العارف منذ كان مريدا إلى كونه سالكا، ثم عارفا محققا، هو ابن اللغة، ولكن اللغة التي يتعاطاها العارف، هي لغة الوجود والكينونة، هي مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى، إذ لا ينفك عنه ظاهر، بل هو الظاهر في كل مظهر، بما فيه مرتبة اللسان والتدوين.

ما أهل الصوفية للكشف عن مخبآت الحروف والكلمات والعبارات هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة ويقمهم في مجال التحقيق الوجودي ذلك أن الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة ولا مجال للفراغ والعبثية بل ما من شيء يظهر في ساحة الوجود إلا وفيه إشارة إلى الوجود الحق وكل ما له علاقة به من صفات وأثار، حتى الوجود الرقبي والخطي ففيه ظهور للحق، وللحق وجود وصفة وفعل وأثر فيكشف فيه عن خواص وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد شريطة أن تتوفر خاصية الحضور الإلهي في المستعمل وهو هنا الإنسان المتحقق بالكمال الإلهي. نجد من أدبياتهم قولهم أن "بسم الله من العارف ككلمة كن من الحق عز وجل فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود"<sup>٢</sup>، لذا فباسم الله عند العارف هي كلمة إيجاد على الحقيقة، وهذا يكشف عن علاقة خاصة يعقدها العارف باللغة، فهو لم يجلس في بساط التعليم لكي يتعلم رسمها، أو يحصل خصائصها ومعانيها فيحفظها عن ظهر قلب كما يفعل غيره من علماء الرسوم، فالعارف في مرحلة التكوين كان يهذب ملكاته باسم الله ويتمثلها ويتجرد بتجرد الاسم، كان يستكن المعنى ولا ينهي مرحلة التكوين حتى يكون مظهرا لاسم الله تعالى أي عارفا كاملا.

<sup>١</sup> أستاذ بقسم الفلسفة وعضو في مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران  
<sup>٢</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن المطبوعة العلاوية، مستغانم، طه، ١٩٩٧، ص ١٤.

فمثلا الشيخ عبد الكريم الجيلي، يرى أن مقصود العرفاء في استكناه الحروف والكلمات هو الكشف عن الحقائق الدالة على الحق تعالى وكلماته: " والكلام عليها (البسملة)، في منافعها وأسرارها، ولسنا بصدد شيء من ذلك في وجوه، بل كلامنا عليها من وجه معاني حقائقها فيما يليق بجناب الحق سبحانه وتعالى".<sup>١</sup>

بهذا الاعتبار فإن علاقة العارف باللغة هي علاقة اتحاد بالوجود، يتجذّر وجوديا برزخا بين اللفظ والمعنى، فهو مع معنى المعاني بباطنه ومع الألفاظ والأكوان بظاهره، وهذه خاصية اكتسبها أولا في مرحلة الإرادة بالذكر مع وجود شيخ يسلك به مقامات الكمال والوجود من الفرق إلى الجمع وصولا إلى الفرق الثاني، وأهم سبيل في التربية الذكر بالإسم المفرد (الله) والتدرب في نطقه بما يحقق الفناء فيه وتخيل رسمه حتى تتمدد أنواره لتشمل الآفاق، نكتفي بأبيات للشيخ العلاوي توضح ذلك، فبعد ذكر حقيقة الشيخ يذكر مهمته:

يوضح لك السبيل للحق قاصدا      بذلك وجه الله جل وتعالى  
وينهض بك في الحال عند لقائه      ويضع لك قدما في السير إلى المولى  
فبتشخيص الحروف تحظى بفضله      إلى أن ترى الحروف في الآفاق تُجلى  
وليس لها ظهور إلا في قلبك      ويتمكن الإسم ترتحل الغفلا  
فعظم الحروف بقدر وسعك      وارسمها على الجميع علويا وسفلا  
وبعد تشخيص الإسم ترقى بنوره      إلى أن تفضى الأكوان عنك وتزولا<sup>٢</sup>

قبل أن يصل المرید إلى مرتبة التحقيق وبالتالي شهود الوجود الإلهي قاهرا لجميع المراتب ومستويا عليها وظاهرا فيها (شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة)، يمر بفترة التكوين والتدريب على يد شيخ سلك الطريق نفسه وتمكن من معاملة كلها، فيعلمه الاعتبار بمفهومه الصوفي، بحيث يتدرج في الخروج من الوهم الذي كان نتيجة الغفلة عن الحقيقة عبر الذكر والتفكير فيه مهذبا لحواسه سيّما حاسة البصر جاعلا إياها تابعة للاتصال بالباطن بعد إغماضها في حالات الذكر في البداية، "أما السير الغالب الذي كان يعتمد، واعتمدها نحن من بعده أيضا، فهو أن يكلف المرید بذكر الإسم المفرد مع تشخيص حروفه،

<sup>١</sup> الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٥٤.

<sup>٢</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، طبع جمعية جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مطابع الشرطة، مصر، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٩، ص١٣.

حتى ترتسم أعني الحروف في مخيلته، ثم يأمره ببسطها وتعظيمها إلى أن تملأ الخافقين، ويدبم الذكر على تلك الهيئة إلى أن تنقلب صفاتها إلى شبه النور"<sup>١</sup>، ويبدأ الشيخ في تدرج المريد إلى أن يصل به إلى الاستغراق في عالم الإطلاق، فيتمكن من شهود النور المجرد، وبعد ذلك يتنزل المريد عبر المراتب حتى يشعر بوجوده ويرجع إلى عالم الشهادة. فيصير يرى ببصره ما تراه بصيرته لأن بصره في هذا الحال هو عين بصيرته<sup>٢</sup>، فتجتمع له الرؤيتان القلبية والبصرية، وهذا الأمر لا يكون إلا إذا انعكست الأبصار بصائر، فيرى ببصر ملكه المكونات والحروف والكلمات من جملتها ويرى ببصر ملكوته الحق المجرد، لكن هذه الرؤية ممتنعة لدى عموم الناس (رؤية المطلق في المقيد) أو لنقل ظهور الحق في المكونات وسبب امتناعها ليس كونها مستحيلة في ذاتها، و"إنما الامتناع متوقع من عدم استعداد الأبصار، لذلك قال بعض الأكابر: إن المانع من رؤية الحق في هذه الدار هو عدم معرفة الخلق له، وإلا فإنهم يرون ولا يرونه أي فلا يعرفون أن ذلك المرئي لهم هو الحق، فيكون الحجاب متوقعا من قبيل البلادة لا غير"<sup>٣</sup>

في الذكر يتم التعامل مع الحروف لفظا ورسمًا لتكون مرقاة إلى فضاء الوجود المطلق والمقيد، لذلك ينعكس في النهاية بأن يكون الحرف باعتباره بسيط الكلمات، يحمل في ذاته نورانية يتجلى فيها الحق تجليا بكل مراتبه.

فهم معاني الحروف عند الصوفية شأنه شأن أي معنى لأي حقيقة، بحيث يتلقى الصوفي فهمها من الله تعالى ليس فيه تعمل تفكير ولا توظيف حافظلة، لكن القارئ لنصوصهم في هذا المجال يتلقى هذه المعاني حفظًا وتحصيلًا، ففي رسالة الشيخ العلاوي بعنوان الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد يستهل الكلام بقوله: "إني جمعت هذه السطور حسبما سمح لي به الشعور، والباعث على تحريرها رغبي في هذا الفن العظيم، واهتماما بما ورد في الأثر الفخيم من " أن كل ما في الصحف الأولى منطوق في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم"<sup>٤</sup>، وكان الكتاب يبحث في المعاني التوحيدية التي تتضمنها حروف البسملة جريا على نهج الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، اكتفى الشيخ العلاوي بتجلية معاني النقطة والألف والباء فقط منها إلى أنه "من الممكن ذكر كل حرف على حدته، والإتيان ببعض مكنوناته، ولما في ذلك من التطويل نقتصر على القليل من القليل، وقد تقدم ما

<sup>١</sup> بن تونس، عدة، الروضة السنوية في المآثر العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط٢، (د. ت). ص ٢٥.

<sup>٢</sup> انظر، أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ٦٣.

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ٦٤.

<sup>٤</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ١٨.

للألف من الإحاطة والشمول بكل حرف، فأحاطته بها من حيث الأولوية والأخرية إحاطة دورية، ومن حيث الظهور والبطن إحاطة عينية...<sup>١</sup>

وفي سياق آخر في تفسيره للقرآن الكريم من خلال كتابه البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور يتعرض لتوضيح الرواية القائلة أن للقرآن أربعة وجوه حد ومطلع وظهر وبطن فهو يقول: " ولا تحسبن هذه الوجوه توجد في كتاب الله من حيث الإجمال، كلا، إنما هي في كل آية وكلمة، إن لم نقل في كل حرف. فالحرف قرآن، كما أن عموم الكتاب قرآن، ولهذا قال جل ذكره: سنلقي عليك قولاً ثقیلاً. وقال: الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. فعبر بالقول دون اللفظ، والكلام ليشمل الكلمة والحرف، لأن القول عام في جميع ذلك، فكل جزء من كتاب الله - وإن تجزأ - فهو ثقیل، باعتبار ما جمع فيه من المعاني التي تفوق الحصر<sup>٢</sup>، ويستدل على ذلك بقوله (ص): من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها. ويستنتج أن الحرف بانفراده قرآن وبالتالي قول ثقیل بالنظر لما اشتمل عليه من المعاني، فهذه سيرة القوم في التعامل مع الحروف لما وجدوه في التنبيه النبوي له ولما عهدوه في تعاملهم مع القرآن الكريم ولعل رعايتهم بالحروف هي من طريق رعاية القرآن الكريم لها وقد ابتدأ سورا بحروف مقطعة مثل قوله تعالى ألم وحم وغيرها من الحروف المقطعة. اعتنى الصوفية بامتياز بالحروف ودلالاتها ومرموزاتها - على غير ما نجده عند غيرهم من العلماء بما فهم أهل السيمياء - لأنها في اصطلاحهم هي الحقائق البسيطة في ساحة العلم الإلهي قبل انصبغها بالوجود العيني، وقد قسمها الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل إلى حروف منقوطة وهي الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، والحروف المهملة التي تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها، أما الشيخ عبد الرزاق القاشاني فاعتبرها الحقائق البسيطة من الأعيان، والحروف العاليات بمثابة الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب وغيرها من الحقائق التي تنطوي عليها الحروف.

ما أهل الصوفية للكشف عن مخبآت الحروف هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة وبقمهم في مجال التحقيق الوجودي ذلك أن الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة ولا مجال للفراغ والعبثية بل ما شيء يظهر في ساحة الوجود إلا وفيه إشارة إلى الوجود الحق وكل ما له علاقة به من صفات وأثار، حتى الوجود الرقي والخطي ففيه ظهور للحق وللحق وجود

<sup>١</sup> المصدر السابق، ص ٤٣.

<sup>٢</sup> أحمد بن مصطفى العالوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، المطبعة العالوية بمسغانم، ط ٢، ١٩٩٥، ص ص ١٧-١٨.

وصفة وفعل وأثر فيكشف فيه عن خواص وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد شريطة أن تتوفر خاصية الحضور الإلهي في المستعمل وهو هنا الإنسان المتحقق بالكمال الإلهي نجد من أدبياتهم قولهم أن "بسم الله من العارف ككلمة كن من الحق عز وجل فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبتت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود"<sup>١</sup>

فكيف إذا لقيت الحروف عناية إلهية بفعل الكتب المنزلة بها، هذا يؤكد علمية هذا التوجه، فهذا الشيخ محيي الدين ابن عربي يصرح: "فاعلموا وفقكم الله أن الحروف سر من أسرار الله تعالى والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند الله تعالى وهو العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء وهو الذي يقول فيه الحكيم الترمذي، علم الأولياء"<sup>٢</sup>. الظاهر هنا وجوب التحقق بالاستعداد لتلقي هذه الأسرار والتعامل مع الحروف باعتبارها مجلى لها كما بقية أشياء العالم، ويكمن هذا الاستعداد في التحقق بالطهارة المؤهلة للولاية لأن هذا العلم المذكور في النص شرطه الولاية ولنقل التحقق بالكمال الإلهي. هذا الاستعداد يقتضي مجاهدة تقضي بالخروج من الوهم الحاكم على الإنسان في حالة فرقه وشعوره بوجوده المستقل، أو لنقل الخروج من الكثرة المائلة لشعوره، فلا مناص لهذا الخروج إلا الفناء التام والكشف عن الحقيقة التي تقضي بوجود واحد وهو وجود الحق، ووهمية ما سواه، إذ غيره ليس إلا هو، بعبارة أخرى يغدو ما كان يتوهم وجوداً، بمثابة مرآة حاكية عن الوجود الحق ذاتاً وصفة وفعلاً، فالكل مرايا تتفاوت فقط في الجلاء والكدورة لأن المرأة لاشيء ولا لاشيء فلا فرق بين حيوان وجماد ووجود رسمي أو وجود خطي أو لفظي إلا من جهة استعداده لحمل الأسماء الإلهية وهذا الاستعداد يحكمه الفيض الأقدس وما يقتضيه من عين ثابتة في علمه تعالى، فتحقق شرط الولاية يجعل الصوفي في مقام فهى وعلمي يسمع فيه عن الله إذ لا غير في ساحة إدراكه فلا يرى إلا الله ولا يسمع إلا منه ولا يخاطب سواه، ويغدو الخلق حروف كلمات الحق تكشف عنه تعالى وعن كمالته، "الحق عز وجل هو حقيقة الوجود لا محالة، ولولا ظهوره في المكونات لما وقع عليها البصر لأن الأشياء من ذواتها العدم المحض، والبصر لا يتعلق بالمفقود. إياك أن يقع بصرك على الموجودات فتتوهم أنه وقع على وجودها لذاتها، وذا محال، إنما وقع على وجود موجودها الذي هو معار إليها، خلقها ثم ظهر فيها... حاصل الأمر أن الحق

<sup>١</sup> أحمد بن مصطفى العلوي، منهل العرفان في تفسير البسمة وسور من القرآن، ص ١٤.

<sup>٢</sup> ابن عربي محيي الدين، رسالة الحروف، ضمن، رسالتان في سر الحروف ومعانيها، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية

للتراث، (د. ط) (د. ت)، ص ١٤.

تبارك وتعالى هو حقيقة الوجود كما تقدم لعدم حقيقة تضاهي حقيقته... أي ليس هناك إلا وجود الله فأينما تولوا فثم وجه الله وما على هذا البيان من مزيد"١، فأينما تولوا فثم وجه الله هي قاعدة وظابطة للإعتبار الصوفي فإذا كان الأين حرفاً فثم وجه الله أي ثم حقيقة من حقائقه تعالى لا يجوز الغفلة عنها وبالتالي علم الحروف هو مجال تعبدي واجب في حق المحققين، وهنا ننبه أن الحروف عند العارف لا يجوز أن تحيل إلى الغير فما يهتم به أهل السيمياء في خواص الحروف العلاجية وغيرها هي اهتمامات خلقية تؤول إلى الله المذموم، كما أصبح الطب والحكمة عند الأكثرية مجال يؤول إلى الله ولا يجني منه متعاطيه إلا الجهل ما دام يحيل إلى الغير الذي هو محض عدم عند العارف، فلا غير والكل خير فلا شر. " اعلم أن القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلا عن الله وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوع على معنى مخصوص معنى آخر فإن ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات لكونهم يفهمون الأمور عن الله وقد أجمع أهل الله على أن الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله، ولم يختلفوا في أن الكلمة الواحدة الدالة على معنى مخصوص قد يفهم منها معاني كثيرة لا تحصى وغرائب لا تستقصى... فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع... فقد يسمع الصوفي ما لا يسمع الغير ولا يأخذ من القول إلا أحسنه... ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كل ما في الوجود يشير لوحداية المعبود"٢. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمور، سيما الصوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية و ما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

١ أحمد بن مصطفى العلوي، المواد الغيبيّة الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العالوية بمستغانم، ط١، ١٩٩٤، ج٢، ص ص ٢١-٢٢.

٢ أحمد بن مصطفى العلوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العالوية بمستغانم، ط٣، ١٩٨٥، ص ص ١٦-١٧.



كما للنقطة صفة الوحدة الحقيقية والظهور الحقيقي كذلك لها صفة التنزيه يقول الشيخ العلاوي: "جاءت النقطة على خلاف ما في الحروف ليس كمثلها شيء وهو السميع البصير، فلماذا لا يقع عليها حد التعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزهة عن كل ما يوجد في الحرف من طول وقصر واحتداد، فلا تعقل بما يعقل به الحرف رسماً ولفظاً، فبينونها من الحرف معقولة، وكيئونها فيه مجهولة إلا لمن كان بصره حديداً"<sup>١</sup>

وكما كنه ذات البارئ تعالى لا يمكن التعبير عنها لعدم وجود لفظ يسعها بحيث كلما أراد العارف أن يصفها بنعت التنزيه صدر منه من العبارات ما يفيد التشبيه والتعطيل وهو ليس بمقصود من العارف فمقصوده هو التعبير عن التوحيد المحض لكن ضيق العبارة يؤول إلى هذه المساقط والقلب على غير ما تلفظ به العارف، فكذلك النقطة لا وجود للفظ يحمل معناها ويعبر عنها، فكلما أردنا وصفها والتلفظ بما يعكس ماهيتها نطق بحروف ليست من ذاتها وهي النون والقاف والطاء والتاء وهذه الحروف على تشابه فيما بينها من حيث الرسم فالتاء مثلا تشبه التاء والباء وغيرها إلا أنها تباين النقطة من حيث الرسم فلا شبيه للنقطة في الرسم ولا حامل لها في التلفظ.

#### الألف:

"أول ما تجلت به النقطة وظهرت ظهوراً يقتضي التعريف هو وجود الألف، فجاء صورة التنزيه أقرب منه للتشبيه ليكون موجوداً في كل الحروف، بصفته مباينا بحقيقته"<sup>٢</sup>، لأن الألف في الحقيقة لا يحتاج إلى قلم كي نبرزه أو لنقل لكي نكتبه لا نحتاج إلى وسيلة خارج الحبر ذاته فالألف في الحقيقة هو ميلان وسيلان الحبر عمودياً فيرسم الألف وإن استعملنا القلم في رسمه فهو ليس من باب فقره لهذه الواسطة أي واسطة القلم وإنما يبقى الألف غنياً عن القلم بل القلم نفسه هيأته ألف، "فيكون ظهور الألف بنفسه لنفسه لا غير... الألف كناية عن واحد الوجود، فظهور النقطة بالألف هي المسماة بالأولية، أما قبل التجلي فلا توصف بذلك، كما لا توصف بالآخيرة"<sup>٣</sup>، أما الألف فلكونه ظهور هذه النقطة وتجليها الأول ثبتت له الأولية ولزوماً يقتضي ثبوت الآخيرة له، وهو الذي نجد مطبقاً في حروف الهجاء يبدأ بالألف وينتهي به أيضاً ويسمى همزة. فظهور الألف في الحروف معقول لكن لا تراه الأبصار إذ هو باطن فيها، فمثلاً الميم رسمه يمنع من إدراك الألف بسبب الاستدارة حيث يتعقل الألف في الميم ولا يرى

<sup>١</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسمة وسور من القرآن، ص ٢٤ - ٢٥.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ٢٩.

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ٣٠.

والاستدارة هي الميم وهي نفس الحجاب فكذا في المقابل الله عز وجل ظهوره في الوجود معقول " وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحق في هذا العالم، مع علمه بأنه محل للظهور وهناك موانع: المانع الأول من إدراكه عدم الشعور. والمانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة هو تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها، ففاتنا خير بقية الصفات التي تجلت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكل عنها بمعزل، إلا من أتى الله بقلب سليم، وعرف الألف في دائرة الميم<sup>١</sup> ومعرفة الألف في دائرة الميم يقابله معرفة الله في التشبيه كما عرف في التنزيه فقد عرفه الرسول (ص) كما روي عنه في صورة شاب أمرد ورأه إبراهيم (ع) في صور الأفلاك وغير الأنبياء والعرفاء من العوام يشتمه عليهم لأنهم لم يعرفوه حق معرفته فإذا تجلى لهم في الحشر في الصورة التي لا يعرفونه بها فينكرونه وهو هو، والمانع كما علم في الألف أنه لا يدرك في الحروف بينما الحروف تستمد وجودها من مادته واستطالته، يقول سلطان العاشقين:

فترايت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواك

وكذلك الخليل قلب قبلي طرفه حين راقب الأفلاك<sup>٢</sup>

كما للألف شدة في الظهور في بعض الحروف ويخفى في البعض بينما هو هو، فمثلا في اللام تكاد تظهر صورته الحقيقية كما في باء البسمة أما في غيرها من بعض الحروف فيصعب التعرف على الألف وهكذا الأمر مع الألوهية يقول العلاوي: ط وإذا فهمت أن الألف هو المتجلي بكل حرف، فهل ذلك نقصان في مرتبته التنزيهية مع إبقائه على صفته الخاصة، كلا، فحقيقة الألف لم تنزل على حقيقتها، ولا أرى نقصانا في ذلك، بل أراه من كماله، وأرى النقصان -والله أعلم- فيمن ألزمه صفة لا يتعداها إلى غيرها، فقد حصره وقيده وجهله وشبهه وجعله شيئا كبقية الأشياء، وحقيقة المعرفة اللائقة بمقامه، هو أن ترى الألف متجليا بكل لفظ وتصنيف فالكل ألف تجده متلونا بكل حرف، ظاهرا بكل وصف، حائزا مراتب الوجود<sup>٣</sup>، ويوظف الشيخ العلاوي نصوص نبوية في تجلية المعاني الإلهية من الحروف فحتى يثبت الأولوية والأخيرة لله الظاهرة إشارتها في الألف يقول: " قال عليه الصلاة والسلام: كان الله ولا شيء معه، فتأمل هذه الكينونة إن كانت تفيد الدوام والاستمرار فما تقول؟ فهل تتوهم وجود الغير أيها العاقل؟ بل لو

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ٣٢.

<sup>٢</sup> عمر ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، ط٣، بيروت ٢٠١١.

<sup>٣</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسمة وسور من القرآن، ص ٣٤.

تعمدته لآتضح عندك أن الألف هو الأول والآخر، والظاهر والباطن ولا يمنعك من معرفة الألف ما تراه من اعوجاج الحروف، فكل لحكمة يخفيها الشهود عن الشهيد<sup>١</sup>

الباء:

" الباء هي أول صورة ظهر بها الألف، ولهذا تجلى فيها بما لم يتجل به في غيرها، أي بصفتها الخاصة، وسبب ذلك عدم الوساطة بينهما، وما قارب الشيء يعطي حكمه، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى، وقد يظهر في القريب ما لا يظهر في البعيد.. فلماذا جاءت الباء بأوصافه خلق آدم على صورته، وليس المراد بآدم إلا الإنسان الأول، وهو روح الوجود، فلماذا خلفه في أرضه، وأمر الملائكة بالسجود إليه<sup>٢</sup>. فالباء في البسملة -كما يرى الشيخ العلاوي- عظمتها عظمة الألف فلذا يليق بها نيابته فصورتها في البسملة هي صورة الألف على غيرها في غير البسملة وهو نفس مقام محمد (ص) من الوجود، إذ هو نائب الحق تعالى وهو الإنسان الكامل يقول الشيخ العلاوي: " فالباء في البسملة قائمة مقام الألف، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: لي وقت لا يسعني فيه غيري، وأنت ترى أن الباء لا يسعها في بعض الأوقات إلا الألف، صورة ونقطة، إلا أن نقطة الألف من أعلاه، ونقطة الباء من أسفلها، وكل لحكمة يعقلها العالمون<sup>٣</sup>، نيابتها عن الألف المحذوفة فيه إشارة إلى نيابة الإنسان الكامل عن الله في خلقه، فوجود الباء فوق النقطة بمثابة حجاب الله الأعظم القائم بين يديه تعالى.

وهكذا جريا على هذا الفهم يفسر الشيخ العلاوي الحروف المقطعة لسورة البقرة، وهو الذي شرع

في تفسير القرآن، وأوقفه الأجل عند الآية ٢٠٧ من سورة البقرة،

ألم: " تفيدنا أن الألف من اسم الله، واللام من جبريل والميم من محمد(ص)، وإذا وصلت الحروف ببعضها جاءت الإشارة قائمة: ألم يكن ذلك الحق؟ بلى؛ الله الذي أنزل الكتاب إلى محمد بواسطة جبريل.. . كان القرآن متعلقا بالألف، ثم اتحد مع اللام، ثم استجمع في دائرة الميم.. . ووجه اختصاص الألف بإشارته للألوهية لاستقامته، وكونه أول الحروف الهجائية وآخرها همزة.. . واللام يشير إلى جبريل لقربه من الألف من جهة الصورة لا من جهة الجر والانعطاف، والميم تشير إلى محمد(ص) لانتهائه في دائرة العبودية، فهو العبد على الحقيقة"<sup>٤</sup>

<sup>١</sup> المصدر السابق، ص ٣٥.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ٣٨.

<sup>٣</sup> المصدر نفسه، ص ٤٠.

<sup>٤</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج ١، ص ص ٥٠- ٥١.

## اللغة والتأويل الوجودي:

عملية فهم المعاني من الألفاظ والكلمات والحروف تتأطر وفق مقام العارف من الوجود وعلى حسب جهة تموقعه، فيتلقى اللفظ الذي يحيله إلى المعنى وذلك حسب باطنه، فمهمة العارف هي كيف يربط بين اللفظ المنطوق والمعنى الذي يتحقق به، وينزل عليه بمثابة المطابقة الضرورية، وذلك من دون تكلف، كما هو الشأن عند علماء الظاهر. يحكى أن مولاي العربي الدرقاوي كان مارا مع جماعة من مريديه على مغن يقول: "راحت الهائجة وخلت الفائجة" (ذهبت الهائجة وخلت وراءها الفائجة)، فذهب إليه الشيخ وأطرق يستمع إليه وبعدها أعطاه دراهم معدودة، ولما ابتعد مع مريديه، احتجوا عليه كيف يستمع إلى ما لا يحل سماعه، فقال لهم كيف لا أستمع من ينشدني عن الهائجة التي ذهبت وتركت الفائجة، وأشار بذلك إلى نفسه حيث ذهبت واستراح من معالجتها<sup>١</sup>، وقصص من هذا النوع كثيرة حدثت للعرفاء.

وهي أحوال ترد عليهم حيث يقهرهم المعنى الذي يكونون عليه نتيجة مناسبة تقترن به، ويسمون هذه الإحالة إلى المعنى الباطن المقترن بسمع كلمة أو عبارة، أو نداء، بالفهم عن الله، "فالصوفي يصرف وجه قلبه، عند استماع اللفظ أو قراءته، لا إلى معاجم اللغة ومجازها ورموزها بل إلى الله تعالى، وينتظر أن يعلمه ما لم يكن يعلم، بمناسبة السماع والقراءة"<sup>٢</sup>، وهي الحالة المطلوبة لدى العرفاء، بحيث يعد من لا يتحقق بها غافلا، وهذا الذي يميزهم عن غيرهم من العلماء، "اعلم أن القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلا عن الله وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوع على معنى مخصوص معنى آخر فإن ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات... وقد أجمع أهل الله على أن الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله... فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع"<sup>٣</sup>. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمر، سيما الصوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية وما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

<sup>١</sup> نقلا بتصريف عن، أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص ١٨.

<sup>٢</sup> الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار اليراق، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٠.

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ١٦-١٧.

بل إن التأويل الذي يرجع فيه ظاهر اللفظ إلى معنى باطن يكاد يكون أمراً اعتباطياً، بحيث قد يستخرج من اللفظ ضد معناه، وما هو ضد معناه، وإنما التأويل العرفاني، يكشف عن مستويات دلالية تدق فيها القرينة المرجعية في السير من الظاهر إلى الباطن، بما يؤدي إلى الاعتقاد بأن التأويل هو ليّ للنصوص والألفاظ حتى تؤول إلى المعنى المراد، بينما الأمر في العرفان على غير ما يفهمه المتمسكون بالحرفية في الفهم، فأمر الفهم عند العارف معكوس، بحيث تعد الأصول اللغوية وقواعدها شاهدة لفهمه لا مؤسسة له كما الشأن عند علماء اللغة، "إن تأويل النص وفهمه هما من جملة المواهب الإلهية التي تفجأ الإنسان، لكأنهما يتزلان في قلبه. وهذا لا يعني أن الصوفي معفى من النظر في الأصول اللغوية والشرعية، بل يعني ذلك أنه لم يستدل بالأصول لإنتاج معرفته التأويلية، وإنما قامت هذه الأصول بدور الشاهد على التأويل ومشروعيته"<sup>١</sup> لأن عالم المعاني لا يكاد ينحصر، وأصله الأساسي باطن الإنسان لا المفردات، إذ هي مجرد مظاهر تختزن تحتها من المعاني ما لا حصر، والعنصر المرجعي في الدلالة هي ارتباط الإنسان بالمعنى وحضوره، "وإذا استقر في ذهنك أيها القارئ اللبيب أن نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم، والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة... فلهم أن يستخرجوا ما شاؤوا من أي شيء شاؤوا تالله لو أراد أحدهم أن يستخرج العسل من الخل لفعل؛ والله يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي (الأنعام/ ٩٥). كل ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار"<sup>٢</sup>، وما يقال عن فهم القوم من الألفاظ يقال كذلك عن فهمهم للوجود ومظاهره، حيث تحققوا أن الكثرة الكونية هي كاشفة عن وحدة حقيقية، واعتبروا أن الوجود واحد لا كثرة فيه، واستطاعوا أن يتحققوا بهذه الوجدانية، إلى غيره من الفهوم، المفارقة لما عهدته أهل الاختصاص كل في مجاله، من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وعلماء اللغة، والبيان، "فإن القوم وإن اشتهروا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتهروا في المشهود واختلفوا في الشهود كذلك اشتهروا في المسموع واختلفوا في الأسماع"<sup>٣</sup>. قاعدة العرفاء في فهم المعاني، أولوية علم الباطن، "لكونهم لا يقفون مع ظاهر الألفاظ وإنما ينظرون إلى المعنى الدالة على المراد ولا يلتفتون للحن ولا لإعراب بل يأخذون المعنى حيث وجدوها فهم ناظرون لإشارة الأرواح غافلون عما يتلفظ به اللسان"<sup>٤</sup>، ذلك أنه لا معنى لإصلاح اللسان مع خراب

<sup>١</sup> الحكيم، سعاد، مرجع سابق، ص ٤٠ - ٤١.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ١٣.

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ١٦.

<sup>٤</sup> المصدر نفسه، ص ١٩.

الجنان، ويعدون من يصلح قلبه دون لسانه فقد حاز كمالاً دون كمال، ولا يتم كماله إلا بالإنثين أي بإصلاح القلب واللسان.

وقد يصل الأمر عند العرفاء إلى سماع ما لا يسمع، فيأخذون علمهم من أحقر الأشياء، وهم، طبعاً لا يرون أية حقارة فيما هو موجود، لأن كل موجود يشير إلى وحدانية المعبود، ولا قبيح بل الكل مظهر للجمال الإلهي، "ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كل ما في الوجود يشير لوحداية المعبود ويصير اللفظ القبيح في أسماعهم محموداً".<sup>١</sup>

نحن نستطيع أن نقول أن العارف هو المعنى وهو المرجع، لعدم انفكاكه عن معنى المعاني أي الحق تعالى، وبالتالي هذا يلين كل مفردة في فهمه ويسهل تطويعها حتى تكون دالة على معنى كماله أو وجودي، فلا إشكال في البحث عن المعجمية والتواضع اللغوي في فهم العارف. مع العلم أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى، هو عملية ضرورية والارتباط بين الظاهر والباطن واللفظ والمعنى كذلك ضروري، ووجودي، وليس أمراً احتمالياً وظنياً، بحيث يمكن خلافه، فمثلاً ينصح الشيخ العلاوي المطلع على تفسيره للقرآن، من خلال البحر المسجور، أن لا يقيس ما يقرأه بما عهده وتعلمه، "لأن كلام الروح يبين كلام البدن، فأكثره جاء بلسان الخصوصية الذي ليس لنا فيه كبير اكتساب، إلا ما كان من قبيل التوجه والتلقي من حضرة الله، والمعنى أنه ليس من قبيل التكلف والتعسف"<sup>٢</sup>، اللهم إلا أن يكون معنى أرقى في المستوى يكشف عن علو مقام صاحبه، فهنا يقع الإذعان للأعلى. ذلك أن الاختلاف قد يقع بين العرفاء في الفهم وهذا الاختلاف لا يكون بمقام اختلاف تضاد، بحيث يكون بين المعنيين تعاند، وإنما الاختلاف يكون اختلافاً طويلاً بالنظر إلى تفاوت المراتب وحل هذا الأمر يكون بالإذعان لصاحب الفهم الأعمق.

في حين أن لغة أهل الفكر يستقل فيها مستوى اللغة عن مستوى الوجود، فهي لغة القال لا لغة الحال، أي لغة تحيل إلى غياب لا إلى حضور، على عكس ما تثيره عند العارف، فكما يتحدث الشيخ العلاوي عن تجربته في التعامل مع القرآن يقول: "وهكذا الواحد منا مهما تقوى يقينه وانشرح باطنه فيما يسمعه من ألفاظ القرآن، فلا يراه إلا كلاماً يكلمه الله به في ذلك الحال، ولا يستدل عليه إلا به، لما يجده في قلبه من تأثير النزول ورعدة الزوجاء... وهكذا لما ينزل به على محمد (ص) يحصل له من تأثير النزول ما

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ١٧

<sup>٢</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج ١، ص ١٣.

ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مر على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول، وقد كان لي نصيب من ذلك - والحمد لله - فكننت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص، حتى كأني أسمع حسيسا من بقية صلصلة الجرس، وكننت إذا تناولت المصحف الكريم... نراه كتابا وصل إلي من حكيم عليم... ولا تحسبن ما رسمته هو مجموع ما فهمته، بل ولا عشوره<sup>١</sup>، وما يقال عن القرآن يقول على كل قول، لا يفرق العارف بين قول إنسان، أو نطق بهيمة، أو صوت طبيعي من ريح، أو غير ذلك، وكذلك ما يقال عن الأقوال والكتب، والأكوان، فهي كلها تحيل إلى وجود الحق تعالى، لذلك قال الشيخ العلاوي، كما ذكرنا سابقا أن القوم يستخرجون الجد من الهزل، ولا فرق عندهم بين كلام باطل وكلام حق، لأن كل ما ظهر فبالحق ظهر، وعلى الولي أن يفهم خطاب الحق في كل صفحة، سواء صفحة التكوين، أو صفحة التدوين، أو صفحة التلوين، أو صفحة القول، أي كل مفردة، والجامع لكل هذا، أنها برزت وما ليس بموجود لا يعرف البروز، وما برز إلا الحق تعالى في مرايا الكونيات والاعتباريات، هكذا يفهم العارف اللغة مهما كانت، "ليس الشأن أن ترفع بصرك للخلق، إنما الشأن أن ترى الحق، ما خلقت الأشياء لتراها ولكن ترى فيها مولاها، حتى إذا عرفت الله في الأشياء كانت الأشياء معك، وأنت مع الله، فتصير أميرا عليها بإضافتك لله عز وجل، وربما تنوب عنه في بعض الأمور كما ينوب المضاف عن المضاف إليه"<sup>٢</sup>.

---

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤.

<sup>٢</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج ٢، ص ١٥٢.

## الخبرة الصوفية عند ويليام جيمس بين الحدّ والتأويل

بقلم د. ناهد ابراهيم محمد<sup>١</sup>

تحدث الفيلسوف والتر ستيس عما تتمتع به التجربة الصوفية من خصوصية تتمثل أوضح ماتمثل في أن غير الصوفي لا يمكنه استيعابها أو تذوقها بمعني أدق، إذا استخدمنا تعبير المتصوفة المسلمين، قائلا: "كما أن الإنسان الذي ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون حتي لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه، فكذلك لا يستطيع غير الصوفي أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية حتي لو حاول الصوفي أن يصفها له. ومن ثم قيل إن غير الصوفي مهما كان ذكيا، لا يستطيع أن يسهم بشئ ذي قيمة في مناقشة موضوع التصوف لنفس السبب الذي لا يجعل الأعمى، مهما كان ذكيا، يستطيع أن يسهم بشئ ذي قيمة لفهم الضوء أو الألوان".

فهل معني هذا استحالة وقوف غير الصوفي علي طبيعة التجربة الصوفية؟

علي الرغم من تشابه الظروف عند كل من الرجل الأعمى والرجل غير الصوفي، إلا أن ستيس يستطرد قائلا: "لكن ليس من الواضح أبدا لم يكون من المستحيل علي الرجل الأعمى أن يسهم بأي شئ ذي قيمة في فيزياء الضوء واللون في الخلاف الذي نشب حول نظرية الجسيمات ونظرية موجات الضوء التي كانت في وقت من الأوقات مشكلة بالغة الحدة؛ لأن ما يحتاجه علماء الفيزياء هو فهم البنية، وليس الاتصال المباشر بمضمون التجربة وهو الضوء. ولا يمكن أن نسير بالمقارنة إلي أقصى مدي، لأن التجربة الصوفية النموذجية هي كما قيل ليس لها بنية وإنما هي "بلا شكل". لكن المقارنة تظهرنا علي أن حجة الاستحالة المزعومة المأخوذة من مناقشة الرجل الأعمى لنظرية الضوء، لا يمكن طرحها فليس من الواضح أن هناك مثل هذه الاستحالة"<sup>(٢)</sup>.

من هنا يري ستيس أنه يمكن للفيلسوف غير الصوفي أن يتحدث عن الخبرة الصوفية، فإن يعلن فيلسوف ما بأنه غير صوفي، فإن ذلك لا يحول، في نظره، دون أن يقول ذلك الفيلسوف شيئا ذا قيمة عن

---

<sup>١</sup> جمهورية مصر العربية  
<sup>(٢)</sup> والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٣١.

التصوف. ولذلك فإنه يذكر أمثلة لفلاسفة كان لهم اسهامهم في مجال التصوف منهم ج. ب برات، ووليام انج، وردولف أوتو، ووليام جيمس<sup>(١)</sup>. وذلك لأن الفيلسوف غير الصوفي، في نظره، فضلا عن امكان تمتعه بنفاذ البصيرة، فإن شأنه شأن البشر جميعا يملك قدرا ولو ضئيلا من الحس الصوفي الدفين وغير المعلن عنه، وعلاوة علي ذلك فإنه يري أن ما يسمح به الفيلسوف الصوفي لنفسه من تناول الأفكار الفلسفية، يتيح، وبالقدر نفسه، للفيلسوف غير الصوفي أن يدرس الخبرة الصوفية. وعن ذلك يقول ضاربا المثل بويليام جيمس:

“ من المفيد أن ننظر عن قرب أكثر قليلا في حالة ووليام جيمس. لقد كتب عن نفسه يقول إن تكوينه الشخصي حال بينه تماما تقريبا، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة. ونتيجة لذلك فقد عبر- بتواضع- عن شكه في كفاءته في تقديم أي شئ ذي قيمة. ومع ذلك لست أستطيع أن أري كيف يمكن انكار أن اسهامه في فهم الموضوع كان في الواقع- ذا قيمة كبيرة جدا<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو ما عبر عنه جيمس نفسه في مؤلفه “صنوف الخبرة الدينية”<sup>(٣)</sup> بتساؤله عما إذا كانت معالجته للأحوال الصوفية، علي حد تعبيره، تلقي مزيدا من الضوء عليها أم تزيد من عتامتها؟ إنه لا يدري ما الذي سيؤول إليه الحال؟ وهو يرجع ذلك إلي كونه يتعامل مع موضوع التصوف من الخارج، أي ينظر إليه كفيلسوف لا كممارس لتجربة التصوف. إلا أن يري أن بإمكانه تناول تلك التجربة بموضوعية، بل و يمكنه أن يحرز نجاح أيضا في بيان حقيقة الأحوال الصوفية؛ ليس هذا فقط بل أن يحرز نجاحا أيضا في أن يوضح الدور المنوط بها القيام به، ولذلك فإنه يتساءل بداية عما يعنيه تعبير “أحوال الوعي الصوفي”، وكيف يمكن التفرقة بينها وبين غيرها من الأحوال؟

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) “ The Varieties of Religious Experience”

وتكمن الاجابة، في نظره، في معرفة ما تعنيه كلمتا "تصوف"، و"صوفي"، اللتان يري أنهما تستخدمان لوصف الآراء المهمة والهلامية والعاطفية والتي ليس لها أساس من الواقع أو المنطق<sup>(١)</sup>. بل إن هناك من يري - يقول جيمس:

"إن الصوفي هو أي شخص يعتقد في امكانية حدوث تحول في الأفكار، (ومن ثم) الرجوع إلي ماهو روحاني"<sup>(٢)</sup>. وهو تعريف-يراه جيمس- قليل في قيمته.

إذن كيف يمكن الوقوف علي المعني الصحيح لكلمتي تصوف وصوفي؟ إن السبيل الوحيد لذلك هو الوقوف علي محددات للخبرة الصوفية هي بمثابة شروط لها. وباستخدام المصطلحات البراجماتية فإن السبيل الوحيد لمعرفة التصوف وعمل المتصوف هو النظر إليهما من خلال الخبرة الفعلية وليس عن طريق التنظير لها.

ولذلك يدور هذا البحث حول تلك المحددات التي تشرط الخبرة الصوفية سواء في تعريفها أو في الدور الذي يمكنها أن تلعبه في حياة الأفراد؛ وما يستتبع ذلك من مناقشة طبيعة تلقي غير المتصوف لها. وبناء علي ذلك فإن هذا البحث عن "محددات الخبرة الصوفية عند ويليام جيمس"، ينقسم إلي أربعة أقسام، يعرض أولها للمحدد الأول لتلك الخبرة وهو "عدم القدرة علي الوصف"، في حين يعرض ثانيها للمحدد الثاني لها وهو الحالة المعرفية للصوفي، ولأن المحددين الثالث والرابع اضافيان ومكملان<sup>(٣)</sup>، للمحددين السابقين، وهما المدة الزمنية للحالة الصوفية وسلبية الصوفي فيها، فإنه يمكن اضافتهما للحالة المعرفية للصوفي ويكون ذلك تحت عنوان "وعي الصوفي" بينما يتناول ثالثها وعي غيرالصوفي بها، وإلي أي حد تشرط الخبرة الصوفية علاقة الصوفي بغير الصوفي. ، ويؤثر الفكر غير الصوفي في النظر لتلك الخبرة؟

ولهذا يأخذ عنوان "وعي غير الصوفي"، بينما يتحدث قسمها الرابع والأخير عن محددات الخبرة الصوفية عند جيمس، في مجملها، مقارنة بنظيرتها عند والتر ستيس. ، ولذلك يظهر بعنوان "محددات الخبرة الصوفية عن ويليام جيمس ووالتر وستيس".

(١) William James, "The Varieties of Religious Experience", in John Hick (ed. ), Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, p. 200.

(٢) Op. cit, Loc. cit .

(٣) Hick, op. cit, p. 201 .

## ١- عدم القدرة علي الوصف:

بادئ ذي بدء نجد جيمس يتحدث عن الحالة التي يجد الصوفي نفسه فيها منفردا أمام الحقيقة، ميبنا طبيعتها بأنها حالة لايمكن للصوفي أن يتحدث عنها، فهذا هو يقول عنها:

“ إن (الذات الانسانية في حالة التصوف) تقول بشكل مباشر إن (تلك الحالة) تستعصي علي التعبير عنها، فلا يمكن أن يكون ثمة إخبار كاف عنها بالكلمات. وينتج عن ذلك أن كفيتها يجب الوعي بها مباشرة دون أن تكون هناك امكانية لنقلها للآخرين. فالأحوال الصوفية هي أحوال للشعور أكثر منها حالات للفكر. فلايستطيع أحد أن يوضح لآخر ليس لديه هذا الشعور بعينه كفيتها أو أحقيتها أو نفعها. فالانسان عليه أن يتمتع بأذن موسيقية كي يعرف قيمة السيمفونية، ويجب عليه أن يقع في الحب أولا قبل أن يتفهم وعي المحب بحاله”<sup>(١)</sup>

ولكن هل هذا يكفي للحديث عن تلك الحالة الصوفية ؟ ماذا عن مكوناتها الرئيسي إن صح التعبير، ماذا عن الحقيقة التي يمكن للصوفي أن يشعر بها ؟ ماذا عن وعيه بها ؟ هل الحديث عن تلك الحالة الصوفية، هو حديث عنها من الناحية النفسية فقط ؟

هل يكتفي جيمس المتأمل لهذه التجربة من خارجها، شأنه شأن مفكرين آخرين يمكن وصفهم جميعا بأنهم معلقين عليها<sup>(٢)</sup>، بالحديث عن الحالة النفسية بوصفها المعبرة وحدها عن كل ما تشتمل عليه الخبرة الصوفية من دلالات ؟ يبدو أن هناك شارحين للخبرة الصوفية لم تحل استحالة التعبير عنها بفهم جيمس، دون أن يناقشوها ؛ ليس هذا فحسب بل منهم من تحدث عن عدد من الرؤي حولها بل صنفها وأدرج موقف جيمس نفسه ضمنها، ولذلك يجدر بنا أن نقف قليلا عند نموذج من هذه الكتابات التي لم تكتف بوصف الحالة النفسية الشعورية للصوفي.

وهوما كتبه ج. كيلينبرجر عن “المتعاليات عن الوصف والتصوف”.

كتب كيلينبرجر يقول: “ يتحدث كثير من الصوفيين عن فكرة التعالي علي أي وصف، فيقولون عن الإله، أو الألوهية، أو البراهمان<sup>(٣)</sup> أو بعض الموضوعات الصوفية الأخرى، إنه هو أو ذلك، لايمكن

<sup>(١)</sup>Op. cit. Loc. cit

<sup>(٢)</sup> See J. Kellenberger, The Ineffabilities of Mysticism, American Philosophical Quarterly, Vol. 16, No. ٤(Oct. 1979), pp. 307–315, and Peter C. Appleby, Mysticism and Ineffability, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 11, No. 3(1980), pp. 143– 166 .

<sup>(٣)</sup> - البراهمان :

وصفه أو التعبير عنه، أو هو أعلي من الأسماء، أو لايمكن التفكير فيه أو ادراكه أو معرفته ". وهذا، في نظره، ما يشتمل علي مفارقة؛ إذ " كيف يكون الموضوع الصوفي غير قابل لوصفه أو التعبير عنه إذا كان يقال عنه، حقيقة، أنه متعال علي أي وصف؟... كيف يمكن للشخص أن يدرك أن الموضوع الصوفي إذا كان "هو" أو "ذلك" غير معروف إذا لم يكن " ذلك " أو "هو" معروفًا؟" (١).

تلك إذن مفارقة كامنة في حديث الصوفيين عن تجاربهم الصوفية غير أنها، في نظره، لاتحول دون الحديث عن " المتعالي علي كل وصف"، وذلك بالرجوع إلي ماأسماه بالأدب الصوفي؛ ذلك الذي لم يقتصرعلي معني واحد له بل حفل بمعان عديدة شكلت - فيما يري- أربعة صنوف للحديث عن " المتعالي علي أي وصف"، كل صنف منها يتحدث بطريقة مختلفة عن الصنوف الأخرى. (٢)

١- المعني الأول: " (إن القول) بأن الموضوع الصوفي " متعال علي أي وصف"، هو القول بأنه لايمكن أن يعرض أو يكشف عنه لهؤلاء الذين لم يروه أو يخبروه ". ويضرب بأفلوطين مثالا علي من تبني هذا المعني. ذلك أن هذا المفكر بين أن حديث أناس عن الإلهي دون أن يخبروه هو حديث لاطائل من ورائه (٣).

وهنا ينوه كاتب المقال إلي أن أفلوطين إنما يتحدث عن الواحد أو الإله. فماذا إذن عن المعني الثاني "للمتعال علي أي وصف"؟

٢- المعني الثاني: يتلخص هذا المعني في " أن القول بأن الموضوع الصوفي يند عن أي وصف هو القول بأنه لايمكن الإخبارعنه أو نقله لهؤلاء الذين ليس لديهم أية خبرة به". والنموذج الذي يدل، في نظر المؤلف، علي هذا المعني مستقي، وهذا مايمهنا، في واقع الأمر، من حديث وليم جيمس، ليس هذا فقط بل إن المؤلف يذهب إلي أن جيمس عرض معنيين للمتعال عن الوصف أحدهما أقوى من الثاني؛ وإن كان

---

- النفس الكلية أو نفس العالم، وهي أساس كل وجود وعلته، وسارية في الأشياء جميعها.

- أحد أفراد الطبقة العليا، وهم رجال الدين عند الهندوكيين.

والبراهمانية:

ديانة هندية ظهرت بعد الفيديّة، تقول بإله مجرد أعلي خلق العوالم كلها، وتجعل الناس طبقات منفصلة علي رأسها الكهنة، وتدعو إلي تقديم القرابين، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا، وقال مؤرخو الفرق الإسلامية إنها تنكر النبوات والبعث ولها فلسفتها الخاصة.

(المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، ١٩٨٣ ص ٣٢).

(١) J. Kellenberger, op. cit, p. 307.

(٢) Ibid. , p. 308.

(٣) Op. cit, Loc. cit.

يذهب أيضا إلي أن المعني الأقوي فيهما يستلزم المعني الأضعف. وهويري، في هذا السياق، أن المعني الأضعف هو الذي ينطبق ذلك علي المعني الثاني ؛ وذلك لأن الذات في في الحالة الصوفية توضح لنا فقط أن "المتعالي علي الوصف" يستعصي علي التعبير عنه وبالتالي استحالة نقل تلك الحالة إلي الآخرين ولذلك فإن تلك الحالة الشعورية - كما ذكر جيمس- هي حالة أقرب إلي الشعور منها إلي التفكير<sup>(١)</sup>. وهذا هو مايدعوالكاتب إلي أن يتساءل عما إذا كان مطلوبا من المستمع عن هذه الحالة الصوفية أن تكون لديه جاهزية استيعاب ماينقل عنها، أم أنه يجب عليه أن يتمتع بتجربة مماثلة ؟ وهنا يقتطع المؤلف من كلام جيمس تعبير " نقل كيفية الحالة الصوفية، ويتساءل عن مدلوله: Impart the of a mystical state quality

فهل معناه اقناع شخص ما بجدوي تلك الحالة الصوفية، أم أن معناه نقل فكرة عنها؟ فإذا كان المقصود بنقل كيفية الحالة الصوفية هو اقناع الأشخاص بجدواها ؛ فإن ذلك مما يمكن تطبيقه علي كل تجربة، في حين أنه إذا كان المقصود بهذه العبارة هو نقل فكرة عن تلك الحالة أو التجربة الصوفية ؛ فإن هذا مما يشكك في أن الحالات الشعورية بشكل عام يمكن وصفها بالمتعالية علي أي وصف، وإن كان يمكن استثناء الحالة الصوفية من ذلك<sup>(٢)</sup>. وأيا كان المقصود من كلمة "نقل"، فإن ما يوصف بأنه متعال عن أي وصف، يمكن وفقا لهذا المعني الثاني، أن يعبر عنه. يقول كيللينبرجر:

"فعلي الرغم من أن الحالة الصوفية متعالية علي أي وصف طبقا لهذا المعني الثاني، فإن الصوفي مازال في استطاعته أن يصفه، وفي امكانه (تبعاً لذلك) أن يصف تجربته أما كتجربة مليئة بالفرح والنشوة أو بوصفها تجربة للاتحاد بالإله<sup>(٣)</sup>.

### ٣- المعني الثالث:

ويتمثل هذا المعني الثالث في المعني الأقوي "للمتعالي علي أي وصف" عند جيمس. ويلخصه كيللينبرجر في:

(١)Op. cit,Loc. cit.

(٢)Ibid. ,pp. 308-309.

(٣) Ibid. , p. 309.

“ أنه يند عن أي تعبير، ذلك أنه ليس من الممكن أن يعبر بالكلمات عن محتواه بشكل كافٍ ”  
ويطبق جيمس هذا المعنى- كما يشير كيللينبرجر - علي الحالة الصوفية نفسها وليس علي  
موضوعها، وإن كان ذلك لا يمنع أن يطبق هذا علي ذلك الموضوع أيضا. غير أن ذلك يحمل في طياته  
مفارقة واضحة إذا طبق بالفعل، بمعنى أنه “إذا كان هذا المعنى صحيحا، فإنه يظهر عندئذ أنه ليس  
بامكاننا أن نصف، علي الاطلاق، الخبرة الصوفية أو أي موضوع لها... ”<sup>(١)</sup>  
وهكذا فإن النظر إلي تركيز جيمس علي الحالة الصوفية وليس علي موضوعها يضعف بلاشك  
من حديثه عن الخبرة الصوفية، بينما الأمر يتطلب من وقت لآخر أن ننشد “ تصوف الصوفية ”، علي حد  
تعبير كيللينبرجر، وهذا هو مادفعه إلي أن يعقد مقارنة بين “ المعلقين علي التجربة الصوفية من الفلاسفة  
و الصوفية أنفسهم ”. فبينما يعطينا المعلقين علامات أو معايير نراها مجسدة في قضايا واضحة يمكن  
انطلاقا منها أن نستخرج التطبيقات المختلفة، فإن الصوفية يقدمون لنا قضايا لاسبيل للحكم عليها أو  
التيقن من معناها إلا من خلال سياق الكلام الصوفي الذي، هو بطبيعته، مهم.

وعلي ذلك فإن المؤلف يعلق علي ذلك المعنى الثالث “ للذي يند عن الوصف ”، بقوله:  
“ دعونا (نذهب إلي) أن المعنى الثالث... له تطبيقاته. ذلك أنه... (لا يمكن) استثناء معرفتنا  
بالموضوع الصوفي... وعلاوة علي ذلك فإنه سيكون (المجال) مفتوحا لتقريرها إذا كان عدم القدرة علي  
التعبير سمة للغاتنا وتصوراتها أو أنها سمة للقدرة الإنسانية، أو عدم القدرة، علي الفهم والتعبير ”<sup>(٢)</sup>.

#### ٤- المعنى الرابع:

أما المعنى الرابع والأخير “ للذي يند عن أي وصف ”، فهو المعنى الأقوي بين المعاني السابقة : ليس  
فقط لأنه ينفي عن موضوع الخبرة الصوفية أن ثمة قدرة كافية للتعبير عنه، بل لأنه ينفي أن تكون ثمة  
قدرة للألفاظ أصلا علي الحديث عنه وقد صار بهذا المعنى الموضوع الأوحده للخبرة الصوفية وليس التعبير  
عن حالتها- كما كان الحال في صنوف المعاني السابقة.

إنه - كما يقول كيللينبرجر- يتعالي علي الكلمات. فحين تتحقق وحدة الصوفي وموضوع تصوفه  
لا يكون ثمة مجال للتعبير عن ذلك، بل لا يكون ثمة مجال لاستخدام الكلمات، إذ تنتفي القدرة علي  
استخدام الكلمات والقدرة علي وصف الحالة الصوفية. وتبقي تلك الحالة الصوفية رهينة لتفسيرات

(١) Op. cit, Loc. cit.

(٢) Op. cit, Loc. cit

مختلفة إذ لا يكف العقل عن التساؤل عن حقيقة المتعالي علي كل وصف، وعن كيفية التعبير عنه؛ ولذلك يرصد المؤلف، في هذا الصدد، عددا من التفسيرات للمتعالى علي أي وصف منها:  
أ- أنه ليس هناك ما يمكن الاستفادة منه، من عالم الخبرة الحسية في الحديث عن المتعالى الذي يتعالى علي أي وصف.

ب- أن كل ما يمكن أن تؤديه الكلمات هو أن تعبر عن صفاته وليس عن طبيعته. وبالتالي فإن الألفاظ غير قادرة علي الحديث عنه بإحكام - كما هو الحال في قضايا العلم، فإذا كان هناك حديث عن قدرته؛ فإنه ليس بالإمكان الحديث عن كيفيةها. ولذلك فإن ما يمكن فعله هو الحديث عن موضوع الخبرة الصوفية بطريقة مجردة.

ج- إن الطريقة الأنسب للحديث عن الحقيقة القصوي، في هذه الحالة، هي الحديث عنها بطريقة النفي أي استخدام كلمات سلبية وليس كلمات ايجابية بأن يكون الحديث عن الإله بوصفه "الغير معروف"، وما علي شاكلة ذلك من الأوصاف. ولهذا معناه فكل ما يمكن الحديث به عن الحقيقة القصوي تنفيه طريقة السلب هذه، ولا يتبقي للحديث عنه سوى أنه الذي يند عن أي وصف. (١)

"فمهما كان من اختيار المصطلحات أو السمات، فإن موضوع الخبرة الصوفية خلاف ذلك" (٢)  
تلك المعاني المتدرجة في القوة، والتي تصل إلى أقصاها بالحديث عن "المتعالى" بطريقة السلب، لم تحل دون أن يناقش كيلينبرجر قضية بعينها هي دور المعرفة في الحديث عن ذلك المتعالى.  
إن هناك معطيات، علي رأسها: "أن تقول أن الموضوع الصوفي يتعالى علي مفاهيمنا، هو أن تقول أنه عندما يستخدم الصوفي مفاهيمنا؛ فإنه بذلك يلجأ إلى العبارات المتعارضة فيما بينها كي يعبر عن مكنون نفسه" (٣).

فاللغة التي يستخدمها الصوفي توقعه بالضرورة في التناقض، الأمر الذي يرجعه كيلينبرجر إلى خطأ الصوفي في التقدير حيث يستعين بلغة العالم المحسوس للتعبير عن مكنون تجربته وقد عبر عن محتوى يرتفع بطبيعته فوق طبائع أشياء العالم، ودافعه إلى ذلك هو رغبته الحميمة في أن يعبر عن تجربته بماعده الناس من لغة (٤). ومن ذلك يكتسب الخطاب الصوفي مشروعيته.

(١) Ibid. , p. 310 .

(٢) Ibid. , p. 311 .

(٣) Ibid. , p. 311 .

(٤) Op. cit, Loc. cit .

ولكن من أية زاوية يكتسب ذلك الخطاب مشروعيته في هذه الحالة ؟ هل يكتسبها لاستعانتها بلغة البشريكي يعبر عما يعلو فوق ادراك البشر أم يكتسبها لحديثه عن المتعالي في بعض الأحيان بطريقة السلب حيث القول ب"الظلمة" والانسحاق " وما إلى ذلك من الألفاظ ؟ هل يكسبه تناوله " للمتعالى فوق كل وصف " رغم مايرتبط بذلك من عوائق اللغة والتعبير مشروعيته، بل لنقل، بتعبير كيللينبرجر يكسبه وظيفته؟

هنا يتحدث كيللينبرجر في ختام مقاله عن مهام الصوفي فيما يتعلق بالحديث عن " المتعالي ". أما المهمة الأولى فهي " التأكيد علي " التعالي علي أي وصف " بمعني أو بأخر. أما المهام الأخرى فهي مشتقة من تلك الوظيفة الرئيسية؛ منها، علي سبيل المثال، التعبير عن حالة النشوة التي تصيب الصوفي نتيجة لاتصاله بالحقيقة القصوي حتي وإن افتقر إلي القدرة الكافية علي التعبير نظرا لقصور لغته البشرية، أي مع ادراكه أن " أن تلك (الحالة) بمعني من المعاني، لا يمكن التعبير عنها "(١).

وتتمثل المهام الأخرى في التأكيد علي جزئيات تتعلق هذه المرة بموضوع الحالة الصوفية وليس الحالة الصوفية نفسها ؛ أي الانتقال من وصف الحالة الصوفية إلي الحديث عن " المتعالي "، ومنها الذي ينطلق من الطابع المعرفي للتصوف، فيؤكد علي أن " المتعالي " لا يصل إليه "الخيال الإنساني"، أو "التصورات الانسانية"، أو " الاستيعاب الانساني "(٢).

ومنها مايتعلق أيضا "بعلاقة الصوفي بالحقيقة القصوي". فيكون من أولويات الصوفي علي سبيل المثال، أن يبرز عظمتها وقدرتها، بل و" غموضها"، أو يتحاشي، علي الأقل، أن يتحدث عنها بطريقة تحددتها ؛ أو أن يفعل ما هو أكثر من ذلك وهو أن يدع معرفته أو بتعبير أدق قدراته المعرفية، فلا يكون من سبيل أمامه إلا الالتزام بالتبجيل والخشوع والتواضع وقبل كل ذلك الصمت.

هنا ومازلنا مع ختام مقال كيللينبرجر، نجد هذا المؤلف، وفي محاولة منه لاثبات قدر من تواجد المعرفة الانسانية في مضمار الخبرة الصوفية، فإنه يربط حديث الصوفي عن "الإله" أو " الواحد " أو " الوجود " بحديث الدين عنده ؛ وكيف "أن أغلب الصوفيين العظماء إن لم يكونوا كلهم، متدينون"، وهذا في نظره، يعطي لهم الحق في أن يتكلموا -كما أعطوا الحق في أن يصمتوا، وقد صار في إمكانهم أن يربطوا حديثهم بحديث الدين ومن ثم الاستفادة من تراث اللاهوتيين من أمثال أنسلم وتوما الأكويني الذين

(١) Ibid. , p. 314 .

(٢)Op. cit. Loc. cit .

استخدموا العقل والمنطق في حديثهم الديني عن الحقيقة القصوي<sup>(١)</sup>، وكأن وجود صوت واحد مسموع يحكي عن عظمة الحقيقة القصوي كفيل بأن يتيح للصوفي الحق في أن يعبر عن الحالة الصوفية، كحياة وكصلة بالإله بصوت مسموع بعد أن لزم الصمت، رغم المحاذير التي تحد من حركته.

وهكذا يطلعنا كيلينبرجر علي تعدد زوايا النظر إلي الخبرة الصوفية حتي بالنسبة لفيلسوف مثل جيمس كان تركيزه الأكبر علي ولوج الصوفي في الحالة الصوفية. فهاهو يحدثنا عن كيفية حديث الصوفي عن "المتعالي عن أي وصف"، بل ويدرج جيمس ضمن من تحدثوا عنه. ليس هذا فقط بل نجده يحاول المرة تلو الأخرى أن يثبت أهمية التعبير اللفظي بالنسبة للصوفي حتي لو فرض الحديث عن الحقيقة القصوي عليه طابعا يعينه فألزمه بالقيود الدينية التعبديّة، وإن كان تركيزه، وهو يصدد التذكير بإمكانية الربط بين التفكير العقلي والدين، علي الجانب المعرفي في تلك الصلة وليس جانبها التعبدي الذي أدرجه هو والصمت والنشوة ضمن المفردات الصوفية وحدها.

نعود أدرجنا للحديث عن محددات الخبرة الصوفية - كما تحدث عنها جيمس، ونقف عند المحدد الثاني وهو ما يصاحب الحالة الصوفية من معرفة. فإذا كان عدم القدرة علي الوصف شرطها الرئيسي الأول؛ فإن ارتباطها بمعرفة يتحصل عليها الصوفي آنذاك هو شرطها الرئيسي الثاني. ولذلك يمكن ادراج المحددين الآخرين، اللذين بمثابة محددين مكملين للمحددتين الرئيسيتين، وهما تحديدا الاستمرار لمدة وجيزة والسلبية تحت ما أسميناه بوعي الصوفي.

## ٢- واعي الصوفي:

علي الرغم من انخراط الصوفي في حالته التي تغلبها المشاعر وليس العقل التأملي، إلا أن هذا لا يعني افتقارها بشكل كامل لبصيص من تفكير، إن صح التعبير. فثمة تبصر من جانب الصوفي بحالته يتيح له أن يعرف حقائق ليس في قدرة عقله أن يعرفها. وفي هذا يقول جيمس:

"علي الرغم من أن الأحوال الصوفية هي أحوال للشعور، فإنها تبدو أيضا لمن يخبرها بوصفها أحوالا للمعرفة. إنها أحوال للبصيرة في عمق الحقيقة غير الملموسة بالعقل... إنها ومضات، وكشف... " (٢).

إذن نحن بصدد حالة ينخرط فيها الصوفي في تجربة يتذوقها ويحيهاها بمشاعره، وحالة أخرى من البصيرة النافذة التي تؤكد علي بقظة الفكر أيضا، أي يتلخصان فيما يمكن أن نطلق عليهما حالة الذوق

(١) Ibid. ,p. 313, pp. 314-315 .

(٢) Hick,op. cit, p. 201 .

وحالة الاستبصار. غير أن جيمس يبين أن تلك الحالة لا تستمر طويلا ؛ فهاهو يحددها بوقت بعينه فيذكر أنها في المعتاد تستغرق نصف الساعة وربما ساعة أو أكثر في حالات نادرة بعدها يعود الانسان من الضوء الخافت لتجربته إلى الأضواء الساطعة لحياته اليومية. ولا يعني ذلك نسيانه لها، فعلي الرغم من خفوتها وانسحابها عن وعي الانسان فإنها - كما يقول جيمس - "تنتج من جديد في المخيلة وإن كان ذلك بشكل غير كامل". وبالتالي فليس ثمة توقع بنموها من جديد رغم ثراء ما تحمله.

ويضيف جيمس جانبا آخر، ذلك أنه علي الرغم من الخطوات التي يقوم بها الصوفي بإرادته كي ينخرط في الحالة الصوفية، كأن يركز انتباهه أو يقوم ببعض التدريبات البدنية وما إلى ذلك من شروط الولوج فيها، إلا أنه بمجرد دخوله فيها ؛ فإنه يشعر وكأن إرادته سلبت منه، وأنه مستوعب من جانب قوة أعلى. وهذا في نظر جيمس كفيل بأن يربط الصوفي في خبرته بين مايشعر به وبين ما يطلق عليه جيمس " الشخصية الثانوية أو البديلة " ممثلة في أقوال الأنبياء، والكتابات التي ترد علي ذهنه، بل ما ينتابه من غيبوبة أيضا.

هنا نلاحظ أولا أن جيمس ينظر إلى الخبرة الصوفية من زاوية واحدة - كما بينا من قبل ألا وهي الحالة الصوفية نفسها وولوج الصوفي فيها، وبالتالي فإنه يغض الطرف عن الحديث عن أهم جزئية فيها بل ومكونها الرئيسي وهو موضوعها ذاته أي الحقيقة القصوي وكأن وصف الحالة الصوفية في حد ذاته يمكنه أن يعطي انطبعا لما وجدته الصوفي في تجربته واتصل به، والذي عبر عنه جيمس باستخدام الألفاظ ذات الطابع الصوفي مثل النور والظلمة. فهل هذا يرجع إلى ارتباط الحديث عن الإله، في نظره ونظر فلاسفة آخرين بالبحث العقلي في الوجود، ومن ثم نظرتهم إلى الحقيقة القصوي كمبدأ عقلاني للنسق الفلسفي استفادوه بالأساس من مجهودات اللاهوتيين في اثبات وجوده، دون أن يراعوا الشق الثاني من حديث اللاهوتيين عن الحقيقة القصوي وهو حديثهم عن صفات الإله وكيف أن مفهومه يتحكم فيه ما أرسنه الأديان عن صفاته وعلي رأسها أنه تعالي، ذات؟. فهل محاولة جيمس ونقول محاولة، لاستبعاد إله العقل، إن صح التعبير، وعمله المنظم الدؤوب، من تناول تلك الخبرة الصوفية بل ومن جوانب كثيرة في فلسفته؛ أتاح له وصف الحالة الصوفية بشكل مرض أم أنه اتبع موروثات الصوفية في وصف الخبرة الصوفية بلغة الأضداد: النور والظلمة، الكشف والاختباء، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المصطلحات الصوفية؟

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن هو عن تحديد جيمس لزمن التجربة الصوفية وكأننا الفعل في جلسة للعلاج النفسى. فهل المتذرعون بالخبرة الصوفية والمحتمون بها هم مرضي نفسانيون ؟ وبالتالي هل

هذا التناول الموجز بل المقتضب لمحدداتها من جانب جيمس هو، في هذه الحالة، مجرد تشخيص وعلاج نفسي؟ لنترك الاجابة عن هذه التساؤلات وغيرها، في حقيقة الأمر، إلي وقت لاحق. أما الآن فإن السؤال الملح هو: هل توقف حديث جيمس عن التجربة الصوفية عند هذا الحد؟ والاجابة السريعة والمباشرة عنه هي بالنفي. فسرعان ما يعرض جيمس لعلاقة الانسان الذي مر بتلك الخبرة الصوفية بغيره ممن لم يمر بها. وهذا هو ما سنقف عنده بعض الوقت.

### ٣- وعي غير الصوفي:

وسبيل جيمس لعرض تناول غير الصوفي للتجربة الصوفية هو اطلاقنا، بداية، علي ما توصل إليه هونفسه من قراءاته في تراث الصوفيين في الثقافات المختلفة وفي أديان مختلفة؛ ثم تحديد المستفاد من تلك القراءات وصياغته في عبارات فلسفية تخرج التراث الصوفي من طابعه الخاص كي يسهل استيعابه من جانب العقل الفلسفي والعلمي معا، فإذا تحقق ذلك كان من الممكن الحديث عن مبادئ عامة رأى أنه من الضروري الالتزام بها من جانب الصوفي وغير الصوفي كأساس للتعامل فيما بينهما. فلنبدأ في الحديث عن ذلك من خلال عناوين نضعها؛ وهي علي الترتيب:

#### أ- جيمس والتراث الصوفي.

ب- مفاهيم فلسفية مستنبطة من التراث الصوفي: الوحدة والتفائل.

ج- مبادئ عامة تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي، وغير الصوفي بالصوفي.

#### أ- جيمس والتراث الصوفي:

بعد أن انتهى جيمس من الحديث عن محددات الخبرة الصوفية بشكل عام؛ فإنه يربطها بما أسماه "حالات الوعي". وعن ذلك يقول: "هذه السمات الأربعة (يقصد محددات الخبرة الصوفية السابق ذكرها) كافية لأن تحدد مجموعة من حالات الوعي تستحق بشكل كاف اسما خاصا. . . دعنا نطلق عليها (اسم) المجموعة الصوفية"<sup>(١)</sup>.

ولكن أي وعي يقصد؟ هل هو وعي القائم بتجربة التصوف نفسه، وفي هذه الحالة، هل يكرر ماسبق أن ذكره عنها من محددات، أم أنه يطبقها علي ما أمكنه تناوله من تراث الصوفية أنفسهم ومن ثم

---

(١)- Ibid. , p. 202 .

يكون لها سند تاريخي موثق، أم أنه يريد استخلاص معان فلسفية تناسبها وتدخلها، نتيجة لذلك، في نطاق الفلسفة، أي أنه يريد لها سندا فلسفيا أيضا؟

يبدو أن جيمس قام بهذه المهمة المزدوجة أي قام بتوثيقها تراثيا، إن جاز التعبير، وتوثيقها فلسفيا أيضا. فلنقف قليلا عند التوثيق التاريخي لهذه المحددات.

عن الوعي، كتب جيمس يقول: "إنه وعينا الطبيعي الضعيف، وعينا العقلاني - كما نطلق عليه، ولكنه نوع واحد خاص من الوعي، ... وهناك أشكال محتملة من الوعي مختلفة كلية. إننا نسير في الحياة دون أن نتوقع وجودها؛ ولكن (مع وجود الحافز للوقوف عليها)، ثم الإحتكاك بها، (تظهر أمامنا) بشكل مكتمل، كأنواع من التعقل محتمل أن تجد لها حقلها الخاص بتطبيقاتها وفعاليتها).

فليس ثمة قول بكون في كليته واستيعابه للأشياء جميعها، ومع ذلك ترك هذه الأشكال الأخرى من الوعي مهملة. ولكن كيف ننظر إليها؟ هذا هو السؤال وذلك لأنها ليست متواصلة مع الفهم الشائع؛ وإن كانت تشكل اتجاها بالرغم من عدم تقديمها صيغة له، وتحدث عن منطقة خاصة بها دون أن تمدنا بخريطة لها<sup>(1)</sup>.

ويقول أيضا: "وبالنظر في خبراتي؛ فإن (تلك الصور للوعي) تجتمع في نقطة واحدة هي أنها نوع من البصيرة ليس بإمكانني أن أعطي لها دلالة ميتافيزيقية، فمفتاح تلك البصيرة أنها، في مجملها، توافق.؛ كما لو كانت المتقابلات كلها في العالم، تلك التي بتناقضاتها وصراعاتها تثير فينا المصاعب والمشكلات؛ قد ذابت وتلاشت في الوحدة"<sup>(2)</sup>.

هذه الأنواع من الوعي، بخلاف الوعي الفلسفي المتعارف عليه، يتحدث عنها جيمس بوصفها "حالات للوعي الصوفي" تنصهر عن طريقها الاختلافات بل الصراعات الفكرية كلها في بوتقة واحدة وقوامها البصيرة، وبالتالي الانصراف مما هو خارجي ومعتاد ومألوف إلى ما هو باطني غير معتاد في التجربة الانسانية. فمنذ البداية ونحن إذن مع حديث عن وحدة حالات الوعي الصوفي رغم تعددها وتميزها عن بعضها البعض.

<sup>(1)</sup> ثمة جانب في حياة جيمس هو ما يمكن تسميته بالجانب الأسيان في حياته، والذي تعرض فيه لمشكلات نفسية، وهو جانب يستحق دراسة منفصلة لا يتسع لها هذا الحيز الضيق. ولذلك فإننا نتناول حديثه عن خبراته من زاوية دلالاتها على أفكاره.

<sup>(2)</sup> Ibid. , p. 205 .

ولا يدع جيمس الفرصة تفوته دون أن ينوه إلي أن هذه الوحدة الفعلية لحالات الوعي الصوفي ليست مجرد ذوبان الاختلافات في مبدأ مجرد أو فكرة أو ما شابه ذلك، بل هي، في نظره، انصهار الاختلافات في مبدأ هو الأنبيل والأفضل، ليس بمقدوره أن يصفه بلغة المنطق والإظهار قوله عنه "كقول تغشاه الظلمة" علي حد تعبيره، وإن كان يمكن تقريبه للأذهان بما عناه الفيلسوف هيجل بالفكرة الشاملة. لهذا يقول جيمس، بعد أن مر سريعا علي الجزئية الخاصة بفلسفة هيجل: "إن هؤلاء الذين يملكون الأذان ليسمعوا، دعهم يسمعون: أما بالنسبة لي فإن المعني الحي لتحقيق (المبدأ الأعلي) يتحقق فقط من خلال حالة صوفية (اصطناعية) تفرض علي العقل فرضاً"<sup>(١)</sup>.

وها هو يستعين بأقوال لكتاب ومفكرين تقرب المعني أيضا؛ منهم باول ب بنجامين Paul B. Benjamin، الذي يقتطع من كلامه: "إلي ذلك... العبقري نتحرك، ننسي وننسي، وهناك يصير الكل في واحد، في الإله. فليس هناك ما هو أعلي، أو أعمق من الحياة التي بها وجدنا"<sup>(٢)</sup>.

ويري جيمس أن تلك الكتابات و الأدب عموما، ومن ثم مجال الجمال يمكنه أن يعرض لمفهوم الوحدة الصوفية، بل ومجال علم النفس أيضا. فهاهو يستعين لقول أحد علماء النفس، و، فيقول عما أسماه بك "بالوعي الكوني": "هور. م. بك R. M. Bucke "إن "الوعي الكوني في أقوي أمثلته" يقول د. بك" ليس ببساطة تعبيراً أو امتداداً للوعي الذاتي الذين نحن معتادين عليه، ولكنه وظيفة أعلي متميزة عن أية واحدة أخرى يتمتع بها الإنسان... كوعي ذاتي... فالسمة الأساسية لهذا الوعي هو الوعي بالحياة ونظام الكون. ومع وعي الكون تحدث استنارة عقلية بإمكانها هي فقط أن تضع الفرد في الخطة الجديدة للوجود..."<sup>(٣)</sup>.

ولعل هذا يوضح من جانب أن مجهودات المعلقين من الخارج للخبرة الصوفية أو المقدرين لها والمتفهمين لأبعادها، بل والشاعرين بها عن قرب، منهم، بما فهم جيمس، إنما تتركز ولانقول تنحصر في تقريب تلك الوحدة الصوفية للعقل الفلسفي، ومن جانب آخر يلقي بالتساؤل حول ما رآه جيمس من توافر معني الوحدة الصوفية في التراث الديني؟

وبشكل أشمل، هل نظر جيمس إلي التراث الديني من زاوية تلك الوحدة الصوفية؟.

---

(١) Op. cit. Loc. cit. . .

(٢) Op. cit. Loc. cit

(٣) Ibid. , pp. 208-209

وتأتي الاجابة سريعا فهاهو يربط بين الأديان ومفهومه عن الوحدة الصوفية، ولكن هذه المرة من زاوية أخرى غير الزاوية الجمالية و النفسية والكونية ؛ ذلك أنه يتناولها من خلال ربطها بما أسماه " the methodical cultivation as an element of the " religious life وهو التهذيب الذي يمكن التماسه، في نظره، عند الهندوكيين والبوذيين والمسلمين والمسيحيين. (١)

وهنا نجد أنفسنا أمام اشارات مبدئية علي رأسها ربطه الدين بالجانب العملي الأخلاقي فضلا عن حديثه عن الأفراد المنتميين للأديان التي ذكرها وليس الدين في حد ذاته؛ وكأنه ينمنا إلي مذهبه العملي البراجماتي حيث ارتباط النظر للحقيقة، بماهو مفيد، أي ارتباط ما هو صحيح بما هو مفيد. ولأن التهذيب، بهذا المعني، تهذيب ممنهج أي يتحقق بالممارسة، فإن هذا يدل علي أن الوصول إلي البصيرة، ومن ثم إلي الاتصال بالحقيقة القصوي بل والاتحاد بها يتطلب شروطا بعينها تحققها الأديان السالف ذكرها كل بطريقته.

أما فيما يتعلق بالهندوكيين فقد اختار جيمس الحديث عن اليوجا، تلك الرياضة البدنية والذهنية في الوقت نفسه، وعنها كتب يقول: " إن المران (لتحقيق) البصيرة الصوفية عرف منذ وقت سحيق تحت اسم اليوجا " ولذلك ف "إن اليوجا تعني الاتحاد العملي (التجريبي) بين الفرد والإلهي" (٢) وتحدث عن الفيديانتين (٣) أيضا، فقال: " يختبر الفيديانتيين مقدار صفائهم، مثلما نختبر نحن قيمة الدين، في أنه تجريبي: بمعنى أن ثماره هي فيما هوخير للحياة" (٤).

---

(١) Ibid. , p. 210 .

(٢) Op. cit , Loc. cit .

(٣) Vedanta:

الفيديانتا: أجزاء من الأوبنشاد تشتمل علي ستة مذاهب تهدف إلي ازالة الألم بواسطة "اليوجا" - المصطلح يعني باللغة السنسكريتية - أي الهندية القديمة - " خاتمة الفيديا " . (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٧).

أما الأوبنشاد أو البوينشاد كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين " يوجا" ومعناها بالقرب من، و"شاد" ومعناها اجلس أو مجلس، وهي تعني حرفيا " الجلوس بالقرب من المعلم "، ثم أصبحت تطلق علي المذهب الغامض الذي أسره المعلم لخيرة تلاميذه، وفيها ١٠٨ محاوره مما جري بين المعلم وتلاميذه ألفها كثير من القديسين والحكماء فيما بين سنتي ٨٠٠ و ٥٠٠ قبل الميلاد. (هامش آخر لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٣).

(٤) Hick, op. cit, p. 210 .

ويتحدث عن البوذيين أيضا فيذهب إلي أنهم " استخدموا لفظ " سمادهي<sup>(١)</sup> مثل الهندوكيين، ولكن الداهايانا<sup>(٢)</sup> هي لفظهم الخاص الدال علي الأحوال العليا للتفكر والذي يمر بأربع مراحل: وتتحقق المرحلة الأولى عن طريق تركيز العقل في نقطة بعينها حيث يكون الاستبعاد للرغبات بينما الإبقاء علي الرؤي والأحكام. وفي المرحلة الثانية تغفو العمليات العقلية ويبقي الشعور بالوحدة شعورا مرحبا به. أما المرحلة الثالثة فتشهد غياب الارتياح وسيادة عدم الاكتراث أو اللامبالاة جنبا إلي جنب مع الذاكرة والوعي الذاتي (حيث تدل كل من الذاكرة والوعي الذاتي في هذا السياق علي الشك)، أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتشهد وصول الانسان بلامبالاته وشكته إلي الذروة. وفي الحالة لا يكون ثمة شئ، حيث يستوي وجود الأفكار وعدم وجودها. وبذلك فإن السمادهي تقترب من النرفانا<sup>(٣)</sup>.

ويعرض جيمس للإسلام بعد ذلك، وكيف أن الصوفييزم<sup>(٤)</sup> هي التي تعبر عن التراث في التصوف الإسلامي. غير أنه يري أن المتصوفة المسلمين كانوا بالأساس في فارس، وأن مذهبهم كان وحدة الوجود وهو ما تعارض، في نظره، مع الوجدانية المتمتة التي تبناها العقل العربي.

وهنا يكون التساؤل: هل التمسك بالوجدانية نوع من التزمت؟ هل الوجدانية التي نادي بها الإسلام، الدين الحنيف، تتعارض بهذا المعني مع احساس الانسان بضآلة حجمه، وضرورة أن يحد من غلواء ذاتيته؟ ثم هل يتعارض معني الوجدانية مع التجرد عن العالم والذي هو من متطلبات التصوف؟ ثم ما معني أن يقيس جيمس الخبرات الصوفية كلها بمقياس واحد؟ لماذا يؤسس وجهة نظره عن التصوف الإسلامي انطلاقا من مفهوم وحدة الوجود؟ وهل يصلح الغزالي هنا كمثال علي المناداة بذلك المفهوم؟!<sup>(٥)</sup>

---

<sup>(١)</sup>Op. cit, Loc. cit .

وهي كلمة سنسكريتية معناها " التركيز الذاتي الشامل " - Samadhi وهي قمة الحالة التي يصل إليها المتأمل - وهو لا يزال في في بدنه - عندما يتحد مع الموجود الأعلى. كما تتصورها مدارس الهندوسية المختلفة. (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، ص ١٥٤).

<sup>(٢)</sup> Ibid. , pp. 210-211 .

<sup>(٣)</sup>النرفانا كلمة سنسكريتية تعني حرفيا " الانطفاء" أو الاخاماد" أو " لانفس"- وهي الهدف الأسمى في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ. ويميز البوذيين أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية. فهي تعني عندهم الوصول الي حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد. (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٥).

<sup>(٤)</sup> Sufism.

<sup>(٥)</sup> Hick,op. cit,p. 211 .

إلي أي مدي أنصف جيمس التصوف الاسلامي؟ لقد ذكر بالفعل أنه يعرف القليل عنه<sup>(١)</sup>، فهل تكفي معرفته القليلة هذه كي يحكم عليه بأنه يستند الي مفهوم وحدة الوجود؟

ما لم يدركه هو وغيره من المفكرين الغربيين هو ذلك الفارق الدقيق بين وحدة الشهود حيث اقتراب العبد من ربه مع حفظ الحدود بينه كمخلوق وبين الخالق سبحانه وتعالى، وبين وحدة الوجود، ذلك المفهوم الفلسفي، الذي أزيلت معه الحدود كلها فتحوّلت الصلة بين الانسان وخالقه إلي صلة بين مبدأ عقلائي لنسق العالم والانسان جزء من هذا العالم، بل هو في عرف من تبني هذا المفهوم كاسبينوزا مثلا أن الانسان وسائر الموجودات هم بمثابة صفات وأحوال لهذا المبدأ، فهل القرب والود بين الأنسان وربّه يتطلب ازالة الحدود اللازمة بين الخالق والمخلوق؟ هل المطلوب هو انكار مفهوم الخلق حسيما يقتضي مفهوم وحدة الوجود؟

يبدو إذن أنه اصرار من جانب جيمس علي أن يطابق بين التصوف الاسلامي ومفهوم وحدة الوجود؛ فهاهو يؤكد من جديد علي أن الصوفي المسلم بعد أن يخلع عن نفسه حب ما سوي الله، وبعد أن يستغرق في القرب من الإله بالصلاة كخطوة ثانية؛ غير أن هذا في نظرجيمس لا يكفي بل إن هاتين الخطوتين في نظره هما بمثابة خطوة أولى تلمها بالضرورة خطوة ثانية أهم وهي، علي حد تعبيره، الفناء الكلي في الإله. فما "سبقها من حدوس وغير ذلك" كان، علي حد قوله، "مدخلا لمن يريد الدخول".

هنا نلاحظ أنه يذكر كلمة "وحي"<sup>(٢)</sup> بصيغة الجمع، بشكل يعطي انطبعا بأنه لا يقصد بهذه الكلمة الوحي بالمعني المعروف في الدين ولدي المؤمنين؛ وهو أنه الواسطة بين الإله ونبيه، وأنه دليل صدق النبي فيما بلغ عن ربه؛ بل قصد به ما يمكن تسميته بالايحاءات أو الالهامات بدليل أنه جمع بينها وبين ما أسماه بالنفوس والنبوة في صعيد واحد، وفي ذلك اشارة إلي أن هذه العناصر جميعها تلعب دورا واحدا، صحيح أنه خص النبوة بالحديث بعد ذلك، إلا أنه وهو يتحدث عن خطوات المرء في الحالة الصوفية، كان تركيزه علي تلك الخطوات وليس أولوية عنصر علي عنصر. ولذلك فإنه يقول: "منذ البداية والايحاءات أو الالهامات تلعب دورها في الكشف الصريح لما يروونه الصوفية أمامهم (بمساعدة) الملائكة وأرواح الأنبياء. ولذلك فإنهم يسمعون أصوات هؤلاء وينالون عونهم. وعندئذ يكون الانتقال من من ادراك أشكالهم وأعدادهم إلي درجة أعلي لا يكون فيها مكان لأي تعبير، حيث لا يمكن للمرء حينئذ إلا أن يعترف بخطيئته. "

(١) Op. cit, Loc. cit .

(٢) Revelation .

وذلك اذن هو الدور الذي تلعبه الأنبياء ألا وهو الأخذ بيد الصوفيين، والانتقال بهم من درجة إلى أخرى أعلى إلى أن يواجهوا الحقيقة القصوي حيث لاذوات ولا معرفة ولا شئ سوى تلك الحقيقة ومن ثم فناء المرء في حضرتها<sup>(١)</sup>.

هنا وفي سعيه لتوضيح معنى النبوة والأنبياء؛ يذهب جيمس إلى المقارنة بين حالتين للمعرفة الأولى معرفة يحصل عليها الانسان بطريقة مباشرة دون عناء منه، وهي المعرفة الحسية، بطبيعة الحال، أما الأخرى فهي التي يتحصل عليها بخطوات متعددة، وهي أيضا المعرفة العقلية، ولذلك فإن من يرفض ما يمنح له بطريقة مباشرة هو كالذي يرفض ما يأتيه عن طريق الحواس، مفضلا عليه ما يجهد نفسه فيه من عمليات التفكير. يقول جيمس: " مثلما أن هناك من الناس من لا (يثق) إلا في ملكة الحس وبالتالي يرفضون أن ينظر إليهم كموضوعات للفهم (العقلي)، فإن هناك من الناس من يؤدي به (اقتناعه) بالعقل إلى أن ينبذ بل ويتجنب ما يصل عن طريق... النبوة"<sup>(٢)</sup>.

وجيمس بذلك يؤكد علي أهمية الدور الذي تلعبه النبوة، وأن هذا الدور يتمثل في نقل التعاليم واحتضان الصوفي منذ بداية خطواته. فالصوفي هو الذي يمكنه أن يعرف الحقيقة عن طريق ما ينقل إليه، وهذا يماثل، في نظر جيمس، المعرفة التي تصل إلينا مباشرة عن طريق الحواس وليس بواسطة التفكير التصوري. فليكن للمعرفة الحسية حظ من الاهتمام تناله عوضا عما استأثر به التفكير طوال تاريخ الفلسفة؛ خاصة التناول الميتافيزيقي لموضوع الألوهية. حيث معرفة الحقيقة القصوي عن طريق الحدس الذي يسبقه ما يمكن تسميته بالشعور المباشر ثم يلي ذلك دور القضية والحكم؛ ويعقب جيمس علي ذلك، فيقول: "إن شعورنا المباشر ليس له محتوى وإنما فقط ما تمدنا به حواسنا الخمس، ولقد رأينا وسوف نري ثانية كيف أن الميتافيزيقي ينكر، بكل ثقة، أن الحواس لها دور في المعرفة خاصة في درجاتها العليا التي تقتضي الانتقال (بالانسان إلى فضاء أرحب)<sup>(٣)</sup>. وجيمس بذلك يطل بوجهه الراجماتي الراض للفكر التأملّي والمؤيد بشدة للمعرفة التجريبية. ولكن ماذا عن المتصوفة المسيحيين؟ هل تظهر بدورها هذا الوجه الراجماتي؟

بطريقته المعهودة يبدأ حديثه بذكر انطباعاته عن الموضوع الذي يتحدث عنه؛ ولهذا فهو يقول: " في الكنيسة... هناك دائما صوفيين. علي الرغم من أن هناك ارتيابا في مقاصدهم، خاصة وأن بعضهم

<sup>(١)</sup> Hick, op. cit, p. 212 .

<sup>(٢)</sup> Ibid. , p. 213.

<sup>(٣)</sup> Op. cit. Loc. cit .

له الحظوة عند الحكام". إلا أن ما يتحدثون عنه في مجال " اللاهوت الصوفي " علي حد قوله، جدير بالثقة بل وله مشروعيته.

وعلي ذلك فإن علي الانسان البادئ في الحياة الصوفية أن يتخذ خطوة بعينها، وهي الانفصال عن الحواس الخارجية، توطئة للدخول في الحياة الروحية، التي قد يصاحبها تخيل الممارس لصورة المسيح... إلا أن هذا الممارس، في حالته المتجردة لا يكون أمامه إلا ربه، وما يؤول إليه حاله من وحدة مع ربه يطلق عليها - القديس جون حامل الصليب<sup>(1)</sup>، تعبير " وحدة الحب"، تلك التي يصل إليها الانسان بتحرره من معرفته أي بفرغ فكره أو "عتامته" وقد صار مظلما لتحديد فيه<sup>(2)</sup>.

هنا نجد جيمس يوجز ما يمكن أن يمر به الصوفي المسيحي من مراحل بحجة أن وقته لا يتسع لذلك. أيا ما كان الأمر فإن ما يركز عليه، في هذا الصدد، هو الدور الذي يقوم به الوحي (بصيغة المفرد هذه المرة)، والذي مؤداه ما يقوم به من إيصال الصوفي إلي أعماق جديدة للحقيقة؛ وفي هذا يستعين بقول للقديسة تريزا<sup>(3)</sup>:

" في حالة (الشهود) يكون الانسان في غاية اليقظة لأنه ينظر إلي الإله، بينما هو في الحالة نفسها غائب بشكل تام عن أشياء العالم بل غائبا عن نفسه أيضا، وبعد وقت قليل يفقد كل شعور؛ بشكل لا يكون فيه في حاجة الي أي فهم؛ ولذلك فإنه يصاب بصدمة من صار لا يعرف من يجب، أو بأي طريقة يحب، بل لا يعرف مالذي يريد علي وجه الدقة. وباختصار لقد أصبح ميتا بالنظر لأشياء العالم، حيا بالنظر إلي اتحاده بالإله"<sup>(4)</sup>.

هنا ينتقل جيمس إلي ما يصفه القديسين من حالة النشوة الغامرة التي تصيهم وقد تركوا متاعب العالم ومتاعب التفكير، وهو في هذا السياق يذكرنا من جديد بواقعية تفكيره؛ وكيف هو تفكير ملتحم بالعالم حتي ولو كرهه وانفصل عنه لبعض الوقت ناشدا تطمينات القديسين والصالحين. وإن كان هذا سيطرح بدوره تساؤلا عن مردود هذه العودة إلي العالم؛ كيف يستقبل الانسان في حياته التعاليم الروحية تلك التي تقوم علي الانسحاب من العالم، والتلخص من الذاتية. هل نحن من جديد أمام مفارقة الجمع

---

(1) Saint John of the Cross .

(2) Hick, op. cit, p. 214 .

(3) Saint Teresa .

(4) Hick, op. cit. Loc. cit .

بين ماهو متعالى وماهودنيوي إذا كان المقصود بالدنيوي، في هذه الحالة، كل ما يعطل الحياة الروحية التي يجب علي المرء أن يعيشها كي ينال السعادة؟

يبدو بالفعل أننا بصدد تلك المفارقة ؛ فما هو حلها؟ هل يكون في نفي أحد عنصرها علي حساب الآخر أو نفي الآخر علي حساب السابق؟ هل يكون الحل في رفض ما هو دنيوي أو سلبه بمعني أدق من أجل العالم الروحي، أم يكون رفض العالم الروحي من أجل استبقاء الحياة الواقعية هو الحل؟ أم يكون الحل في الإبقاء علي الاثنين معا بشكل أو بآخر، فإذا افترضنا أن هذا هو بالفعل الحل المناسب، فمن أين نبدأ؟ هل نبدأ من العالم الواقعي بكل أدواته المعرفية، أم نبدأ من العلم الروحاني بكل ملكاته ومواهبه؟

ينطلق الحل، في نظر جيمس، من النظر في الخبرة الصوفية نفسها ؛ فهل هذه الخبرة تخلصت نهائيا من اللغة ومن ثم من امكان التعبير عنها ؟ هل هي تجربة صامتة ؟ يرفض جيمس هذه النظرة بطبيعة الحال ؛ وإلا لما وضع ضمن محدداتها الاستمرار لفترة وجيزة، ولذلك فهو ينظر إلي حديث القديسين عن تجاربهم الروحية بوصفه دلالة علي ماأسماه " بالطابع الديالكتيكي للغة" التي تتحدث عن رفضهم التعبيرات العقلية والانفعالية وقت انخراطهم في تجربتهم الروحية، ثم يعبرون هم أنفسهم عنها ؛ ليس هذا فقط، فالأمر الأوضح بالنسبة له هو أن أفعال الصوفية تحمل بشكل أو بآخر قدرا من الإرادة، ويتمثل ذلك في تضحيتهم بخير مؤقت في عالم الأشياء من أجل حصولهم علي خير دائم في العالم الروحاني. (١)

وعلي ذلك فخرج جيمس من مأزق طرحه للخبرة الصوفية وذلك باسهابه في عرض طبيعتها كوحدة وجود تنسحق فيها النفس، في الوقت الذي هو فيه أحرص ما يكون علي الحفاظ علي حياة الانسان الواقعية كان السبيل إليه هو الحل الذي قدمه، والذي قام - كما استخرجناه من ثنايا حديثه وليس بشكل مباشر-علي اشتمال التجربة الصوفية ذاتها علي عناصر تربطها بدنيا الناس كاللغة والفعل الارادي والعامل الزمني؛ هو الجمع بين مشروعية الخبرة الصوفية بماتحمله من عناصر للسعادة، وبين مشروعية تأمل تلك الخبرة بالعقل من أجل الاستفادة منها فيما يفيد الأنسان في حياته العملية.

لقد تمثل مأزق جيمس الفكري بشكل أساسي بأفتراضه - كما رأينا - لمجموعة من المبادئ الحاكمة للخبرة الصوفية بينما جاء شرحه محشوا بالتفاصيل التي قللت من وضوح تلك المبادئ. إلا إنه يبقي من أفضل ماقدم هوتحليله لأشياء تجلب السعادة علي من يمارس تلك الخبرة الصوفية ليس هذا فقط ؛ بل تناوله لجزئية طريفة تتمثل في نظرتة الي الصوفيين علي أنهم جزء من المجتمع مهما كانت تجربتهم تنادي

(١) Ibid. , p. 220 .

بالانسحاب منه بل من العالم ومن أنفسهم أيضا، الأمر الذي تطلب منه أن يعرض لصلة الممارس لهذه الخبرة بغير الممارس لها، وكذلك العلاقة المتبادلة بينهما.

ب- مبادئ مستنبطة من التراث الصوفي: الوحدة والتفاؤل:

يدعم جيمس ما رآه من التفاعل المثمر بين الممارسين للخبرة الصوفية وغير الممارسين لها ، بالحديث عن مناقب الخبرة الصوفية تلك التي يمكن أن يتحدث عنها الفكر الفلسفي. ويرى أنها تتمثل بالأساس في عنصرين ؛ الأول هو التفاؤل والثاني هو الوحدة؛ والتجربة الصوفية تنقل الإنسان من وعي عادي شائع الي وعي أرقى، وتنقلهم مما هو ضيق الي ما هو متسع، بل تنقله من عدم الاستقرار الي الاستقرار، وبالتالي من عدم الراحة الي الراحة، أي أنها تنقله مما هو أدني الي ما هو أعلي وأرفع في كل شئ. بشكل يدعو الي التفاؤل. وان كان جيمس في هذا السياق لم يضرب أمثلة لحديث الفلاسفة عن التفاؤل مكتفيا كعادته بوصف الحالة وهي الآن حالة التفاؤل التي تنتاب الانسان أي انسان بخوضه تجربة مثل تجربة التصوف.

أما الحالة الأخرى التي رأي أن التفاؤل يحكمها لكونها تعبر من ناحية عن مكنون خبرة التصوف الرائعة والوقت نفسه يمكن تناولها فلسفيا، حالة الوحدة والمقصود بها بطبيعة الحال ؛ حالة الوحدة التي يشعر بها الصوفي وبامكانه أن يعبر عنها حتي لو طريقة سلبية فضلا عن أن الفكر الفلسفي لم يغفل عنها ؛ فشكلت واحدة من أهم مشكلاته معرفيا وانطولوجيا وغير ذلك من الجوانب. وهنا نكرر أنه تحدث عن هاتين الحالتين بشكل سريع وكأنهما ليسا موضوعين للنقاش ولكن نتيجتان أسفرت عنهما الحالة الصوفية.

فهل استمر حديثه علي هذا المنوال، أي تحدث عن أمور بوصفها نتائج وهي تحتاج الي مناقشات مستفيضة ؟

ج- مبادئ عامة تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي وغير الصوفي بالصوفي:

هنا يتطرق جيمس لجزئية أخرى رأي أنها تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي وعلاقة غير الصوفي بالصوفي. فهل تتحكم حالة التفاؤل، السابق ذكرها، في الصوفي فيرغب في نشرها في مجتمعه، أم يأخذ الأمر مداه فيتحول هذا الصوفي الي جهة حاكمة تفرض تجربتها علي غيرها؟ هنا يعود جيمس لسابق عهده ويضع مجموعة من المبادئ رأي أنها يمكن أن تحكم العلاقة المتبادلة بين الصوفي وغير الصوفي. وهذه المبادئ هي:

١- أن الأحوال الصوفية عندما تفهم جيدا، فإنها أحوال حاكمة مسيطرة علي من يعيشون فيها. ويشرح جيمس ذلك بالالتجاء إلي النواحي النفسية. فمن الطبيعي أن يخضع الصوفي لشروط تجربته من اتحاد بالحقيقة القصوي. وما يرتبط بذلك من انتقاله من حال واقعه إلي حال هو الأعلى والأفضل. ولذلك فإن ما يطلبه هؤلاء هو أن يتركوا وتجربتهم أي يتركوا للاستمتاع بها<sup>(١)</sup>.

٢- إن غير الصوفي لاتلزمه تلك التجربة بالاعتراف بها أو ضرورة اتباعها. فيقول جيمس:

“ إن غير الصوفية ليس عليهم الزام أن يعترفوا بسلطان الأحوال الصوفية عليهم”<sup>(٢)</sup>.  
ويقول أيضا: “ فالحقيقة أن الشعور الصوفي بكثافة اللحظات والوحدة والتحرر، ليس لديه محتوى فكري (عقلاني) خاص به”<sup>(٣)</sup>. فكل ما يستطيع الفلاسفة أن يفعلوه بإزائه هو أن يضمّنوه أعمالهم “ كحالة شعورية خاصة”<sup>(٤)</sup>.

٣- أن الأحوال غير الصوفية، ممثلة هنا فيما يدلي به الفكر الفلسفي عن أشياء العالم، ليس من حقهاهي الاخرى أن تجعل من رؤاها رؤي لها اليد العليا في الادلاء بالحقيقة. فلم لا يكون للأحوال الصوفية اسهامها، هي الأخرى، في الحديث عن الحقيقة؟

يقول جيمس: إنه يبقى السؤال مطروحا دائما عما إذا كان ليس في امكان تلك الأحوال الصوفية أن تكون رؤي فائقة أو نوافذ مفتوحة يطل العقل من خلالها علي عالم ممتد متسع”<sup>(٥)</sup>.

فهذه الأحوال، في نظره، لها أهميتها بما تفتحه من نوافذ لمفاهيم مختلفة عما هو مطروح في الساحة الفكرية، خاصة وأن منها ما يلامس الأديان بشكل لا يستطيع غير الصوفي أن يغض. الطرف عنه. فعلي الفلاسفة إذن - يذهب جيمس- أن يدركوا أنه مهما اختلفت تفسيراتهم حول ما يمر به الانسان في تجربة التصوف، فإن ما اشتهلت عليه تلك التجربة من تجاوز ما هو طبيعي، والشعور التفاضل، إنما يعني أن نظراتها هي “ الأحق والأجدر فيما يتعلق بمعني الحياة”<sup>(٦)</sup>.

(١) Ibid. , p. 223 .

(٢) Ibid. , p. 225.

(٣) Ibid. , p. 224.

(٤) Op. cit. Loc. cit

(٥) Ibid. , p. 225.

(٦) Op. cit. Loc. cit.

هكذا قدم لنا جيمس جرعة شيقة من الحديث عن الخبرة الصوفية، ولكن هذا ليس نهاية المطاف ؛ ذلك أن علينا، وقد تتبعنا خطوات تفلسف جيمس حول موضوع الخبرة الصوفية خطوة بعد خطوة ؛ أن ننظر إليه من الخارج، ويتحقق هذا، في حقيقة الأمر، عن طريق مقارنته بعمل فيلسوف آخر عرض بدوره لصلة التصوف بالفلسفة، ونقصد به والتر ستيس. فالاثنتان، كانت لديهما الرغبة نفسها في انجاز عمل عن التصوف بشكل عام لا النظر إليه من زاوية بعينها كالأخلاق وعلم النفس وغير ذلك من زوايا النقاش، وكلاهما، اشترك أيضا، وهذا هو ما يعيننا في المقام الأول، في الحديث عن أفكار هي بمثابة محددات لتلك التجربة. فما هي إذن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ؟

د- جيمس وستيس وسمات الخبرة الصوفية:

لعل أول ما يطالعنا في هذا الصدد، هو نظرة ستيس للتصوف بشكل عام بوصفه ينطلق من قضية الوحدة ؛ بل وتقسيمه التصوف انطلاقا منها. وهنا يظهر أول اختلاف بين الفيلسوفين؛ حقا أن جيمس تحدث بدوره عن الوحدة<sup>(1)</sup>؛ إلا أن ذلك كان أثناء عرضه لما يمكن للصوفي أن يتحصل عليه من تجربته أي، بمعنى أدق، ما يدركه منها ببصيرته النافذة ؛ ذلك أنه اعتقد أن احساس الصوفي بتلاشي الاختلافات والتمييزات يمكن أن يعطي أساسا نظريا للوحدانية إلا أن ذلك لم يعن من جهة أخرى، أنه اعتقد أن التفسير الواحدي معطي بالضرورة من خلال الخبرة الصوفية. فهناك تفسيرات أخرى ممكنة ؛ والخبرة الصوفية ليست منفصلة عن الافتراضات والادعاءات الأخرى<sup>(2)</sup>. ولذلك كانت نظريته للوحدانية كنتيجة لا كمبدأ يستند إليه التصوف.

أما بالنسبة لستيس فإن الوحدانية شكلت الأساس النظري الضروري لتفسير الخبرة الصوفية، ولذلك لم يكن مستغربا منه أن يقسم التصوف وفقا لها إلي قسمين أو تجربتين –كما أطلق عليهما، بل وأن يستقي من التراث الصوفي والديني والفلسفي ما يدعم وجهة نظره<sup>(3)</sup>.

(1) Monism .

(2) Don Browning, William James' s Philosophy of Mysticism, The Journal of Religion, Vol. 59, No. 1 (Jan.), pp. 65–66 .

(3) ومصطلح الوحدة و(الوحدانية) مصطلح شاع استخدامه في الفكر الفلسفي، واشتهر بالمناداة به فلاسفة لعل من أبرزهم الفيلسوف اسبينوزا الذي احتفظ برأي ديكارت بأن هناك جوهرين أولهما جوهر سمته التفكير وينطبق علي الكائنات العاقلة، وثانيهما جوهر سمته الامتداد وينطبق علي أشياء العالم المادية، إلا أنه ذهب، رغم ذلك، إلي أن ثنائية التفكير والامتداد تلك لا تحول دون وجود مبدأ أعلى أو جزر واحد يتصل بهما معا = = ونتيجة لذلك فإنه يمكن النظر إلي ذلك المبدأ تارة كمبدأ عاقل وقادر وفعال ولامتناهي وهو ما أطلق عليها اسبينوزا اسم الطبيعة الطابعة، في حين أنه يمكن النظر إليه تارة أخرى كمبدأ غير عاقل ومنفعل ومتناهي وهو ما أطلق عليه اسم الطبيعة المطبوعة.

قسم ستيس التجربة الصوفية إلى تجربتين أطلق علي الأولى اسم التجربة الانبساطية، في حين أطلق علي الأخرى اسم التجربة الانطوائية<sup>(١)</sup>.

ويتحدث ستيس عنهما معاً، ثم يفصل الحديث عنهما كل علي حدة. فهما هو يكتب عنهما معاً قائلاً: "النوعان الرئيسيان من التجربة- الانبساطي والانطوائي- ميز بينهما كثير من الكتاب، ووضعوا لهم أسماء مختلفة. ويسمي النوع الأخير "بالطريق الباطني" أو "تصوف التأمل الباطني"... ويمكن أن يسمي النوع الأول بالطريق الخارجي... والفرق الجوهرى بينهما هو أن التجربة الانبساطية تنظر إلي الخارج من خلال الحواس، في حين تنظر التجربة الانطوائية إلي الباطن عن طريق الذهن. ويصل الاثنان إلي القمة في ادراك "وحدة مطلقة" هي التي أطلق عليها أفلوطين اسم "الواحد". يتحد معها الشخص المدرك، ربما في هوية واحدة. أما المتصوف الانطوائي... ف(يتحد)... بالواحد...، لا كالوحدة التي نراها من خلال الكثرة (كما هو الحال في التجربة الانبساطية)، بل كوحدة عارية تماماً خالية من الكثرة أي كان نوعها..."<sup>(٢)</sup>.

ويتحدث اسبينوزا عن هذا المبدأ بأنه المبدأ الإلهي للعالم. فالإله في فكره هو مبدأ لوحدة العالم؛ ولذلك ينفي عنه ذلك الفيلسوف أية صفات يتسم بها مفهوم الألوهية في الأدبان كالارادة والخيرية والحكمة وما إلي ذلك، فكل ما يتصف به أنه مبدأ له صفتان الأولى هي صفة التفكير والأخرى هي صفة الامتداد. أما المثاليين الألمان فقد تأثروا بمفهوم واحدية الجوهر عند اسبينوزا، ولذلك دعوا بدورهم إلي واحدية المبدأ الفلسفي، ولكنهم رغم ذلك رفضوا كونه جوهرًا. فالمبدأ الفلسفي عند كل من فشته وشلنج وهيجل؛ ذات أو أنا مطلق لا تنتفي عنه الصفات الذاتية من ارادة وحرية وغيرها من الصفات - كما كان الحال- عند اسبينوزا. ولأنه ذات واعية فإنها ترغب في أن تعي ذاتها؛ وهذا معناه جعلها من ذاتها موضوعاً لذاتها، أي حدوث انفصال بالتالي بين كونها ذاتاً تعي وكونها موضوعاً لذلك الوعي. وهذا هو ما عبر عنه هؤلاء الفلاسفة بأنه اغتراب الذات عن ذاتها. إلا أن تلك الذات لا تلبث أن تستعيد ذاتها مرة أخرى تلك التي صارت عالماً موضوعياً منفصلاً عنها؛ مما يحقق وحدتها من جديد. وهذه الوحدة في مفهوم المثالية الألمانية انعكست بالضرورة علي نظرتها إلي المبدأ الإلهي؛ ذلك الذي عرفه هؤلاء كأنا مطلق يعي ذاته فينشأ العالم كمجال لوعيه ثم يعود ذلك العالم إليه من جديد في صيغة أقرب ما تكون إلي الأفلاطونية المحدثة حيث العقل الأول يفكر في ذاته، فينبثق عن تفكيره العقل الثاني، وينبثق الثالث عن الثاني وهكذا إلي أن يتولد الكون الذي ينبثق من العقل الأول كما ينبثق الضوء من الشمس. ولذلك يصطبغ مفهوم المطلق بطابع صوفي لما ينطوي عليه من معني الوحدة؛ الوحدة التي تجمع، في أن واحد، بين الطابع المعرفي والطابع الأنطولوجي علي نحو ما عبر عن ذلك مصطلح وحدة الوجود.

<sup>(١)</sup> Extrovertive mysticism, introvertive mysticism. وقد استخدمنا تسمية د. إمام عبد الفتاح إمام لهاتين التجريبتين الصوفيتين اللتين أوردهما في ترجمته لكتاب ستيس، "التصوف والفلسفة".

<sup>(٢)</sup> ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ٧٦

وعلي ذلك فإنه يمكن توضيح الفرق بين هذين النوعين من التصوف: بأن الانسان في تجربة التصوف الانبساطي يشعر باتحاده بالعالم الطبيعي، في حين أنه في تجربة التصوف الانطوائي؛ ينصرف عن العالم الخارجي متوحدا، بشكل مجرد، مع مبدأ أعلى<sup>(١)</sup>.

هنا يتحدث ستيس عن القواسم المشتركة بين هاتين التجريبتين قبل أن يفصل الحديث عنهما كل علي حدة؛ إلا أن أهم مايلفت النظر، في هذا الصدد، هو طريقة حديثه عن هاتين التجريبتين. ذلك أنه لم يكتف بشرحهما بطريقة مفصلة، بل حرص أيضا علي وضع قوائم لسماتهما: الأمر الذي يدفعنا إلي الوقوف قليلا عند هذه القوائم، والتساؤل حول ما إذا كان يمكننا أن نقارنها بالقائمة التي قدمها جيمس عن التجربة الصوفية؟ و إلي أي حد يساعدنا هذا علي تقييم نظرة جيمس لتلك التجربة؟ فلنبدأ:

أ- القواسم المشتركة بين التصوف الانبساطي والتصوف الانطوائي:

تشترك التجريبتان الصوفيتان في سمتين: الأولى أنهما يستندان إلي مبدأ الوحدة؛ والثانية أنهما موجودان معا في الازمنة كلها والثقافات كلها.

كتب ستيس يقول: "إن القول بأن هناك نوعين مختلفين من الوعي ينطبق عليهما معا - رغم ذلك - صفة الصوفي " ينبغي ألا يبدو متناقضا مع الزعم بوجود محور كلي عام لكل أنواع التصوف. وذلك للسببين الآتيين:

١- "... أن (الاثنتين)... يصلان إلي القمة في ادراك الوحدة أو الواحد والاتحاد معه..."

٢- هناك دليل وجيه علي أن النوعين كليان، بمعنى أنهما يوجدان معا، وهما متشابهان في الوجود في جميع الأوقات والعصور والثقافات..."<sup>(٢)</sup>

ب- سمات التصوف الانبساطي:

١- الرؤية الموحدة التي تعبر عنها الصيغة المجردة " الكل في واحد". ويدرك الواحد في التجربة الانبساطية من خلال الاحساس الفيزيائي في- أو من خلال كثرة الموضوعات.

٢- الادراك الأكثر عينية للواحد بوصفه الذاتية الباطنية لكل شئ، كثيرا ما توصف بكلمات مختلفة: مثل الحياة، أو الحضور الحي. اكتشاف ألا شئ هو " حقيقة" ميت.

٣- الاحساس بالموضوعية أو الواقعية.

<sup>(١)</sup> See, I. Philip Barnes, Walter Stace's Philosophy of Mysticism, Hermathena, No. 153 (Winter, 1992), pp. 5-6 .

<sup>(٢)</sup> ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ص ٧٦ - ٧٧.

٤- الشعور بالغبطة، والنشوة، والسعادة والرضا... إلخ.

٥- الشعور بأن ما أدركه مقدس أوديني، أو إلهي، وتلك هي الخاصية التي تؤدي إلى ظهور تأويل للتجربة، بأنها مع " الله ". فهناك بصفة خاصة عنصر ديني في هذه التجربة. فهي بصفة خاصة عنصر ديني في هذه التجربة. فهي يمكن أن تجدل بقوة مع، لكنها لا تتحد مع، قائمة الخصائص السابقة من الغبطة، والنشوة، لكنها لا تتحد معها.

٦- الانطواء علي المفارقة.

ويمكن أن نذكر خاصية أخرى مع بعض التحفظات وهي:

٧- يزعم الصوفية أنها تجربة لا يمكن أن توصف أو يعبر عنها في كلمات... إلخ<sup>(١)</sup>.

ج- سمات التصوف الانطوائي:

١- الوعي الموحد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر حتى أنه لا يبقى سوي الوحدة الفارغة أو الخالية فحسب، تلك هي الخاصية الأساسية والجوهرية أو النواة، التي تنتج عنها معظم الخصائص الأخرى.

٢- التجربة ليست مكانية أو زمانية، وهي خاصية تنبع - بالطبع - من الخاصية النواة التي ذكرناها

توا.

٣- الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقي.

٤- الشعور بالغبطة والنشوة والسلام والسعادة... إلخ.

٥- الشعور بأن ماتم إدراكه هو القدسي أو الإلهي..

٦- الانطواء علي مفارقة.

٧- زعم المتصوفة أنها تجربة تفوق الوصف<sup>(٢)</sup>.

تلك هي سمات التجريبتين الانبساطية والانطوائية - كما عرضها ستيس- في قائمتين منفصلتين، وهما -كما رأينا تتشابهان فيما بينهما في جزئيات كثيرة. فهي تتشابه في احساس القائم بها بموضوعية وواقعية ما يقابله، و أنه الحقيقة القصوي، فضلا عن شعوره بتفرداها، ما يلازمه فيها من الشعور بالنشوة والسعادة، والاحساس بالمفارقة.

(١) المرجع السابق، ص ص ٩٤-٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٢٧-١٢٨.

بطبيعة الحال حين نقارن بين تلك السمات سواء كانت للتجربة الانبساطية أو كانت للتجربة الإنطوائية وبين محددات الخبرة الصوفية كما وصفها جيمس ؛ فإننا نجد تشابها كبيرا في كثير من الجزئيات.

فبالنظر إلى السمات العامة التي تتشترك فيها التجريتان ؛ حيث القول بحقيقة الحقائق، وبالتالي الإيمان الجازم بموضوعية الحالة التي يعيشها السالك وواقعيتها، ثم النشوة والسعادة الغامرة التي يشعر بها لاتصاله بالحقيقة القصوي، واحساسه بأنها تجربة فريدة لا يمكن وصفها، كل ذلك تشترك فيه رؤية ستيس للحالة الصوفية ورؤية جيمس.

ليس هذا فقط فثمة تشابه واضح بين وصف جيمس للتجربة الصوفية والتجربة الانطوائية، ويتضح هذا من أن التجربة الصوفية في مفهوم جيمس تتطلب الانسحاب من أشياء العالم بل والانصراف عن شوائب النفس عند الدخول في التجربة، أما البقاء فيها فيصاحبه فقدان القدرة علي وصفها، رغم أنه لا يمكن تحديد وقت الخروج منها. إنها حالة من السلبية المرغوب فيها طالما أن نتيجهما المباشرة هي الاتصال بالحقيقة القصوي بالسعادة والشعور بالسعادة الغامرة نتيجة لذلك .

غير أنه من غير المفهوم أن يكون لدى السالك القدرة علي تحديد الوقت الذي يمكنه فيها أو أن يتحدث المراقب لهذه التجربة من الخارج-وهو جيمس في هذه الحالة - بأن وقتها لا يتجاوز مدة بعينها، وأن مدتها قصيرة، فهل بإمكان السالك أن يحدّد المدة التي يمكنها في هذه الحالة الصوفية؟ بالفعل يمكن للسالك أن يدخل تلك التجربة عن طريق تدريبات يقوم بها - كما هو الحال في رياضة اليوجا - إلا أنه لا يستطيع، في تقديري علي الأقل - أن ينصرف عنها بمحض ارادته وكأنه قدم برنامجا كاملا عنها علي الحاسوب.

إلا أن الحديث عن الولوج في هذه التجربة الانطوائية تحديدا، والخروج منها ليس بهذه السهولة التي قد يتصورها الناظر لهذه التجربة من الخارج، فتلك التجربة -كما عرض لها ستيس - هي تجربة يتعرض فيها السالك لفناء فرديته ؛ ففي هذه التجربة حيث لاتتميزات ولا فروق ؛ لاتكون هناك سوي حقيقة واحدة هي "الواحد أو أو الذات الكلية أو المطلق أو الله"، وهذا ما ينتج عنه: " أن تفقد الذات الفردية صاحبة التجربة فرديتها، وتكف عن أن تكون فردا منفصلا، وتفقد هويتها لأنها تضيع أو تندمج في الواحد، أو المطلق، أو الله" (١).

(١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

ولا يتحدث ستيس عن ذلك الفناء من باب الاستدلال المنطقي أو افتراض حدوثها، بل إنه يشير إلى حدوثه بالفعل، " فهل هنك تجربة مباشرة بفناء الفردية المنفصلة في شئ يجاوزها، يدركها علي نحو مباشر، ثم يتلعبها إن صح التعبير؟ والجواب هو بالتأكيد نعم"<sup>(١)</sup>.  
ولعل هذا يجعلنا نتساءل من جديد عن سبب تحديد جيمس للمدة التي يقضيها السالك في حيز الزمن؟ هل كانت هذه محاولة منه للعودة بالذات الصوفية إلى عالمها الطبيعي؟

---

(١) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

## خاتمة:

أيا ماكان الأمر، فإن جيمس وإن كان قد طرح عدة أفكار عن محددات الخبرة الصوفية في سطور قليلة؛ إلا أن محصلتها - كما رأينا- كانت غزارة في الأفكار والقاء للضوء علي كثير من القضايا؛ نلخصها في التالي:

- ١- علاقة الفكر التأملي والنظر من الخارج لقضايا ذات خصوصية كقضية التصوف.
  - ٢- العلاقة بين فكر عملي - وهو الفكر البراجماتي في هذه الحالة- وتجربة مميزة بابتعادها عن الواقع وهي تجربة التصوف.
  - ٣- النظرة إلي موضوع التصوف عند جيمس من زاوية محددة، بمعزل عن الطرح التقليدي
  - ٤- له أي بمعزل عن الجانب النفسي أو الأخلاقي، وإن كانت غزارة الموضوع ساقتنا إلي الي التطرق لهذه الجوانب.
  - ٥- بيان الأهمية الكبيرة لفلسفة الدين والموضوعات ذات الصلة في الفكر الغربي المعاصر،
  - ٦- في وقت علا فيه غرور الإنسان نتيجة لما أنجزه بالاستعانة بالعلم.
- ويبقى الحديث موصولاً في الفلسفة كما هو في الدين وفي المجالات الأخرى عن صلة الخالق بالإنسان. ولذلك فالباب مفتوح أمام الدراسات المقارنة خاصة تلك التي تتعلق بالحوار الفكري بين الإسلام وعالم الغرب، حيث يتحدث الإسلام عن الصلة بين العبد وربّه في إطار التمييز بين الخالق والمخلوق، وفي إطار الاعلاء من شأن الإنسان ولكن مع الالتزام بالحدود التي تحول دون أن يتعدي قدراته، والتي تتيح له دائماً أن يظل في معية مع ربّه.

## المراجع

### ا- المراجع الأجنبية:

١. **Appleby, P et er, C.** , *Mysticism and Ineffability*, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 11 No. 3 (1980), pp. 143–166, pp. 143– 166.
٢. **Barnes, I.** Philip, *Walter Stace's Philosophy of Mysticism*, Hemathena , No. 153 (Winter,1992)
٣. **Browning, Don, William James's Philosophy of Mysticism**, The Journal of Religion, vol. 59, No. ١ (Jan. , 1979),pp. 56–70.
٤. **Hick, John**, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Printice-Hall,INC. Englewood CLIFFS, N. J. , 1964
٥. **Kellenberger, J.** *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16. No. 4. (Oct. ,1979), pp. 307–315.

### ا- المراجع العربية:

- ١- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.
- ٢- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، ١٩٨٣.
- ٣- والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ٢٠١٢.

## الميتافيزيقا وإشكالية الحقيقة -مقاربة هيرمينوطيقية-

د. كرد محمد<sup>١</sup>

الملخص:

إذا ما تساءلنا عن المقصود بالميتافيزيقا، لوجدنا أن هذا المفهوم قد تغير على مر العصور: فهي تعني عند "أفلاطون" Platon (علم المثل)، وعند "أرسطو" Aristote (ت: ٣٢٢ ق. م) أصبحت تعني (علم العلل)، أما عند المدرسة الأفلاطونية الحديثة فهي (علم الوحدة)، بينما اعتبرها ديكارت (Descarte (R (ت: ١٦٥٠) "علم اللامادي"، وهي عند اسبينوزا Spinoza (ت: ١٦٧٧) (علم الجوهر)، و قد جعل منها مالبرانك Malebranche (ت: ١٧١٥) " (علم الصور)، وليبنيتس Leibniz (ت: ١٧١٦) " (علم القوى البسيطة أو الذرات الروحية) ثم أحالها شيلنغ Schelling (ت: ١٨٥٤) " إلى (علم المطلق)، بينما جعل منها "هيغل Hegel (ت: ١٨٣١) " (علم الفكرة المحضة أو الحقيقة الروحية الخالصة). . . : يتبين أن المفاهيم السابقة، تؤكد أن الميتافيزيقا وكما سنرى ذلك أكثر بالتفصيل في هذا المقال بحث في المطلق، فهي تحاول الكشف عن ما هو متحجب، يتستر وراء مظاهر الوجود الحسية، فإذا كان العلم يساعد الإنسان على معرفة ظواهر الأشياء، ويستند إلى الوقائع المحسوسة، فإن الميتافيزيقا -على خلاف ذلك- يسعى من خلالها الإنسان، إلى معرفة بواطن الأشياء، أو ما هو متحجب، يتستر وراء مظاهره الحسية، إنها بحث في الوجود، أو بتعبير أدق بحث فيما يجعل الوجود موجودا بالفعل، إنها تعني البحث فيما يحمل الوجود الفيزيقي على الظهور.

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا، التحجب، الظهور، الأيديا، اليقين، الانكشاف، اللوغوس،

المطابقة، الهرمينوطيقا، الانطولوجيا.

---

<sup>١</sup> قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر

إن التساؤل عن ماهية الميتافيزيقا (Métaphysique)، يعود إلى الضرورة المنهجية والمعرفية، التي تقتضي منا الوقوف عند هذا المصطلح، لتحديد مفهومه لغة واصطلاحاً، والوقوف عند دلالاته عبر مساره التاريخي (Historique).

وبوقوفنا عند هذا المصطلح، لتتبع دلالاته، نريد أن نشير إلى بعض المشاكل المتصلة بالمصطلحية في بعدها التحديدي أي تحديد المصطلح و حصر مجاله الدلالي، هذا مع العلم أن كل تحديد يظل محكوما بتصور منطقي أو فلسفي معين، يجعل كل دارس يشعر بصعوبة هذا العمل، إذ كل مفهوم هو في حقيقته حصيلة لسلسلة من التراكمات الدلالية يحملها المصطلح، أو بعبارة كانط Kant (ت: ١٨٠٤) هو: "ملتقى أحكام".

ولأن عملنا هذا لا يروم متابعة مصطلح "الميتافيزيقا" متابعة تاريخية، فإننا سنسعى إلى حصر الحمولة الدلالية لهذا المصطلح وفق فعل انتقائي لدلالة من بين دلالات أخرى ممكنة.

#### (١)- مفهوم الميتافيزيقا: مقارنة مصطلحية

##### (أ)- لغة:

تُعرف الموسوعات والمعاجم كلمة (ميتافيزيقا) انطلاقاً من المعنى الاصطلاحي للكلمة اليونانية (Meta ta physika)، وهو الاسم الذي أطلقه (أندرونيكوس الرودسي) Andronicos de Rhodes في القرن الأول قبل الميلاد، على مقالات أرسطو (ت: ٣٢٢ ق. م) المصنفة في المرتبة التالية بعد كتاباته المسماة "فيزيقا"، والتي تركها بدون تصنيف، وقد تمت تسميتها "ميتافيزيقا" تصنيفاً لها في مرتبة تأتي "ما بعد" الكتابات المسماة "فيزيقا"، وهذا حادث عرضي حدث اتفاقاً Arbitraire<sup>١</sup>.

نشير إلى أن هذه التسمية، في أصلها الاصطلاحي، لا علاقة لها بمضمون أو موضوع هذا العلم، فلم يكن هذا الاصطلاح عند أول وضع له يدل على مادة "علم"، بل هو اصطلاح ترتيبى تصنيفي. إن البحث الذي يحمل الآن هذا الاسم لم يكن في عهد أرسطو يحمله أصلاً. فمن الأكيد، أن أرسطو ليس هو الذي سُمي كتابه "ميتافيزيقا"، وهذا خلافاً لما ظنه الفارابي عندما قال: فلذلك شرع أرسطو طاليس في كتاب سماه (ما بعد الطبيعة)، ينظر ويفحص في الموجودات بوجه غير النظر الطبيعي.

<sup>١</sup> Élie During : La Métaphysique, Flamarion, Paris, 1998, p:27.

## ب)-اصطلاحا:

أما اصطلاحاً فإن كلمة ((ميتافيزيقا))، أصبح لها فيما بعد دلالات متعددة، وهذا وفق تعدد وتنوع قراءات وتأويلات الباحثين لكلمه ((ميتا))؛ وبعد فحص مضمون هذه الكلمة يتبين أنها تتوزع بين اعتبار ((ميتا))، محاولة تصنيفية لمجموعة من الكتابات، التي خصصها أرسطو لموضوع ((الميتافيزيقا)) تارة، و تارة أخرى اعتبارها علماً يبحث في نوع من الوجود لا تطلبه سائر العلوم الأخرى، ولا ترتفع إليه، فتكون ((الميتافيزيقا)) بهذا المعنى، إما هي:

- العلم بموجودات لا تدرك بواسطة الحواس، حيث تقع في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة، مثل الله و النفس والعالم (Le Monde)، وهذا ما يذهب إليه ديكارت (R)DésCartes (ت: ١٦٥٠) في قوله أن: "غرض علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى (Philosophie) Première هو معرفة الله والنفس"، واعتبرها توما الإكويني Thomas d'aquin (ت: ١٢٧٤) بمنزلة علم كل ما يكشف ما فوق الطبيعي، وهو يفهم هذا الفارق، ما فوق الطبيعي بالمعنى المسيحي بحيث أن صورته الكبرى تكون الإلهي وكل ما يتعلق به: الله، المحرك الأول، الغاية الأخيرة، النفس بوصفها خالدة. الخ<sup>٢</sup>.

- أو أن تكون هي البحث في الوجود من حيث الوجود توصلاً إلى إدراك الجوهر الثابت وراء الأعراض

المتغيرة.

-أو أن تكون علماً يبحث فيما يجب أن يكون، أي في الوجود المثالي، لا لأن هذا النمط من الوجود

أعلى من الوجود الواقعي فحسب، بل لأنه يفسره و يبين أسبابه<sup>٣</sup>.

إن العلم الذي أصبح شُرح أرسطو يسمونه ((ميتافيزيقا))، قال عنه هذا الأخير في مقالته الرابعة المرسوم عليها بحرف الجيم مما بعد الطبيعة: "إن لعلم واحد من العلوم النظر في الهوية على كنهها، و النظر في الأشياء التي هي الهوية لذاتها، وليس هذا لعلم واحد من العلوم التي يقال إنها جزئية، لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كلية الهوية على كنهها، بل إنما للعلوم الجزئية النظر في الغرض الذي يعرض لجزء من أجزاء الهوية منفصلاً منها، مثل الذي تفعل العلوم التعاليمية (الرياضية)، فإذا كان طلبنا

١ . جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص: ٣٠١.

٢ . لالاند: الموسوعة الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، ط ١٩٩٦، ص: ٧٩٠.

٣ . جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: ٣٠١.

الأوائل والعلل القسوى، فمعلوم أنه باضطرار تكون هذه الأوائل، كأوائل طبيعة، من الطبائع مفردة بذاته".<sup>١</sup>

فهذا هو المعنى الأصلي للكلمة ((ميتافيزيقا))، التي تدل على هذا العلم، والذي يهتم بالوجود من حيث هو موجود، سواء كان المقصود به الموجود الأول، الذي هو أصل كل موجود، أو الموجود من حيث هو صفة مشتركة في جميع الأشياء.

إن هذه التعاريف للميتافيزيقا، تعني من بين ما تعني، أن الميتافيزيقا تبحث في مواضيع لا تستطيع معطيات العلم أن ترد عليها، وذلك لسبب بسيط وهو أنها لا تدخل في طلب اهتماماتها المباشرة. . ولا تملك لها إجابات أو حلولاً حاسمة بالتالي. . ويتبين أن المشكلة القائمة في الميتافيزيقا، هي تلك التي ترتبط بمسألة " الوجود"، فهي لا تبحث في أي شيء كائناً ما كان، إلا إذا كان متضمناً لصفة الوجود كجوهر، سواء كان هذا الشيء مادي أو غير مادي؛ هذا الوجود المجرد (Abstrait) هو موضوع الميتافيزيقا، وهذه الصفة (الوجود)، هي أساس كل معاني الوجود الممكنة.

٢. ما هي الميتافيزيقا؟ مقارنة هيرمينوطيقية

أ. لحظة أفلاطون ومسارات الحقيقة

سيكون الوقوف عند أفلاطون ووقفا عند أبرز لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة. . باعتباره تاريخاً ميتافيزيقياً بالدرجة الأولى، فأفلاطون كما تحده كل الدراسات الحديثة والمعاصرة لحظة أساسية من لحظات هذا التاريخ.

لقد رسم أفلاطون فكراً أثراً ولا يزال يُؤثر في تاريخ الغرب، فليست الأفلاطونية هنا مجرد مذهب فلسفي له موقعه الزماني والمكاني، وله أتباعه، إنها بنية الميتافيزيقا ذاتها<sup>٢</sup>. إن رجوعنا إلى هذه اللحظة هو رجوع للأصل، هذا الذي يكون قد غدى الميتافيزيقا منذ البداية، فطبعها بطابعه.

إذا كان الخطاب الفلسفي كما تحدد داخل البناء النظري للفلسفة الأفلاطونية لا يمكنه إلا أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً، فذلك يعود لكون هذه اللحظة عرفت تحولاً تاماً في ماهية الإنسان وماهية الحقيقة، تأسست بفعله مرحلة متميزة من مراحل التفكير، لقد أصبح البحث في الوجود بحثاً في الماهية. إن نمط السؤال الفلسفي كما تحدد مع سقراط و أفلاطون اتخذ الشكل التالي: "ما هو الموجود؟" بهذه الصيغة سيصبح البحث الفلسفي الأفلاطوني بحث عن "الماهية" ماهية الموجود، وستتحدد الماهية

١. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق-بيروت-١٩٦٧، ص ص: ٢٩٦، ٢٩٧.

٢. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١٠٢.

بدء هذه اللحظة مجال تقطنه الحقيقة، حقيقة الموجود؛ وحصراً الماهية والإمساك بها كفكرة بشكل تأملي نظري هو المسلك الذي يسمح بمعرفة حقيقة الموجود، ويبقى أن نتساءل الآن: ما هي الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الذات حتى ترقى إلى مستوى الإمساك بالمعرفة الحققة وتتأمل مضمونها؟ يقول أفلاطون في محاوره ((فيدون)) أو ((خلود الروح)) ما يلي:

"و إذن فمتى تدرك الروح الحقيقة؟- لأنها إن أشركت معها الجسم فيما تحاول أن تبثه، فهي مخدوعة لا محالة.. ألا يجب إذن أن ينكشف لها الوجود بواسطة الفكر، إن كان له أن ينكشف... وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه، حتى لا يشغله شيء من هذه -فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقاً- وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد، فلا يصله منه حس ولا شعور بل ينصرف بتطلعه إلى الكون."<sup>١</sup>

من خلال هذا النص، يتبين أن لا حقيقة عند أفلاطون إلا تلك التي نبليها بالعقل لا غير، ومن هنا كان رفضه ونقده للبدن في لذته وحواسه وألمه وشعوره؛ فالعلم لا يمكن أن تأتي به الحواس، لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء بأشكال متناقضة ومتضاربة، ونجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً. فالعقل وحده، إذن، هو الأداة التي يمكن أن نستعين بها للوصول إلى المعرفة، لقد سار أفلاطون بهذا الشكل في نفس الطريق التي سلكها أستاذه سقراط، حيث انتهى إلى أن "المدرجات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف هي العلم.

لقد أصبح العقل كجزء من الروح هو الأساس المؤدي إل القول الحق والحقيقة، حقيقة وجود الموجود، الحقيقة الأزلية، الثابتة، القبلية التي تتحدد في قالب "إيدوس الموجود"، فمجال السؤال الذي يروم الكشف عن الماهية يتطلب تعقلاً، ويبقى الفلاسفة هم أولئك الذين يستطيعون إدراك ذلك.

لقد أصبحت اللحظة الأفلاطونية تبعاً لهذا التأويل تعتبر الوجود "إيدوس" انطلاقاً منها تتحدد صور الأشياء و تتراءى، ومن ثم أصبحت حقيقة الأشياء لا تتحدد إلا بارتباطها بعالم ما فوق الأشياء الذي يُمثل عالم الوجود الحق.<sup>٢</sup>

بهذا الحكم، يكون أفلاطون قد أرسى أسس جديدة لمعنى الوجود الحق بوصفه الواحد الكلي، الثابت الذي يمكن للإنسان بصفته ذاتاً عاقلة لأن بتأمله ويحصره ويمسك به إذا ما راعى شروط

---

١. أفلاطون: المحاورات\_أوطيفرون، الدفاع، أفريطون، فيدون- عربها عن الانجليزية: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص: ١٢٥.  
٢. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة -بيروت- الطبعة الأولى، ١٩٩٩ ص ٨. ٩.

التفلسف، واستبعد وقاوم بشدة كل معرفة تؤسس على الانفعال والخيال والمحاكاة والحس... ذلك أن المعرفة المؤسسة على الخيال و الحس هي في مرتبة أدنى من المعرفة المؤسسة على العقل.

إن الإنسان في نظر أفلاطون يملك من القدرات ما يمكنه من حصر الوجود وقوله، لقد تحولت ماهية الحقيقة لتقوم داخل فعل الرؤية، الرؤية المستنسخة عن نظام أنطولوجي معطى قبلها، إنه نظام "عالم الإيدوس"، إن تطابق الرؤية العقلية مع نور "الإيدوس" والتوافق معه هو سبيل تشكل الحقيقة<sup>١</sup>.

وقد مارست هذه الرؤية الميتافيزيقية تأثيرها على الفكر الغربي في مساره التاريخي، حيث نجد على سبيل المثال تأكيد كانط على أولية العقل وقدرته، بفضل مقولاته على جمع شتات الإحساسات وإعطائها نظاما ووحدة واتساقا.

مع بداية هذا التحول إذن سنتتهي مرحلة مثلها الفكر الإغريقي قبل سقراط والذي كانت الحقيقة فيه ينظر إليها باعتبارها انكشاف وانفتاح (أليثيا). كما لم تكن تعرف هذه المرحلة التمييز Distinction بين الجسد والعقل، وأنها كانت تُمَجِّدُ الحياة لذلك كان نتشه يريد أن تعود هذه الفلسفة<sup>٢</sup>.

وللوقوف أكثر على معالم هذه الميتافيزيقا التي ربطت الموجود بالعقل، سنتأمل مكونات أسطورة الكهف (Mythe de la caverne) التي يكشف عنها أفلاطون في كتابه السابع من محاوره الجمهورية.

من خلال تأمل أسطورة الكهف يمكن أن نقف عند أربع مستويات حدث فيما تحول لمفهوم الحقيقة؛ ويمكن أن نحدد هذه المستويات على الشكل الآتي:

المستوى الأول للحقيقة و تمثله حياة البشر داخل الكهف وهم مقيدون بالسلاسل والأغلال يعتقدون في صحة ما هم على اتصال به مباشرة.

يقول أفلاطون: "تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويلبها ممر يوصل إلى الكهف Caverne، هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم، و قد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال.. هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة"<sup>٣</sup>.

المستوى الثاني للحقيقة عند أفلاطون و يمثل حالة الاندهاش والحيرة التي تميز السجناء المحرر من أغلاله، وتوجهه سيرا نحو نور الشمس ليصدم بوجهه و هو يتألم من رؤيته للأشياء الخارجية و التي كان قد تعود على رؤية ظلالها من قبل؛ هذا المستوى يمثل لحظة شك سياتزحج من خلالها الاعتقاد الذي

١. Gadamer (H. G): Vérité et Méthode , éd. Seuil, paris, 1976, pp, 157-261 .

٢. Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, éd. 10/18, Paris 1979, p. 23

٣. أفلاطون : الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ص ٤١٨ . ٤١٩ .

كان يجعل من الظلال حقيقة، وفي حالة الاندهاش سينتبه السجين المحرر إلى خطأ ما كان يعتقد من قبل على أنه حقيقة.

يقول أفلاطون: "فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلم، فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، و أرغمناه على أن ينهض فجأة، و يدير رأسه، و يسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من الحركات مؤلمة له. وإذا ما اقتدناه رغما عنه. ألا تظنه سيتألم و سيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبه عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية".<sup>١</sup>

الوصول إلى الحرية الحقيقية يمثل المستوى الثالث من مستويات الحقيقة، فانتقال السجين المحرر من أغلاله من داخل الكهف إلى خارجه يعبر بالفعل عن الحرية الحقيقية التي يتضح من خلالها كل شيء في ضوء النهار؛ لقد تحولت رؤية الشخص للأشياء فلم تعد كما كانت عليه مجرد انعكاس لضوء النار الصناعية فهي تظهر له في ضوء الشمس على حقيقتها، وبهذا المعنى يتشكل أيضا مفهوم جديد للحرية ينقلها من ذلك المجال الرحب الذي لا يخضع للحدود، إلى الإلزام الذي يفرضه النور الساطع من الشمس والذي يمكن من الرؤية حيث تتجلى الموجودات على ضوءه، وفي هذا التجلي يتكشف هذا الذي يظهر.

يقول أفلاطون: "وأخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها، وفي موضعها الخاص. . . وبعد ذلك سيبدأ في الاستنتاج بأن الشمس هي أصل الفصول و السنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف".<sup>٢</sup>

المسار الرابع، والذي به تكتمل الأسطورة، يمثل هبوط السجين المحرر إلى الكهف والصراع الذي يقوم بينه وبين السجناء الذين يقاومون كل تحرر؛ فالشخص الذي عاد إلى الكهف مرة أخرى بعد أن اكتشف النور الحقيقي الذي يعد مصدر كل نور يشرع في محاورة السجناء من أجل إخراجهم مما تعودوا على اعتباره الحقيقة الوحيدة الممكنة، غير أن محاوريه سيتعرضون له بالسخرية لأن رؤيتهم لا تتوافق مع رؤيته، وقد يدفع التعارض بينهم إلى حد المطالبة بقتله ويكون مثله في ذلك مثل سقراط.

١. المرجع نفسه، ص: ٤٢٠.

٢. المرجع نفسه، ص: ٤٢٠.

إن بلوغ الحقيقة والخروج من عالم التيه والظلمة والضلال يتطلب نوعاً من المعاناة والألم ومواجهة العادة، ويشترط تحويلاً ينبغي أن يطرأ على النفس، وهو تحويل يمس ماهية الإنسان؛ وهكذا أراد أفلاطون للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم، ولا يكون هذا إلا بواد رغباته وإماتة الأهواء والانصراف عن الذات، وهكذا بدأ علم الحس شراً كله.

وقد أكد ديكارت فيما بعد على نفس الفكرة، وهذا من خلال المبدأ المشهور بـ((الكوجيتو)) Cogito، حيث اعتبر أن ماهية الإنسان وحقيقته إنما تكمن في أنه كائن مفكر، وكان أول ما استخلصه من هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس وطبيعة البدن وإثبات استقلال النفس عن البدن.

لقد استخدم أفلاطون مجموعة من الرموز والتقابلات للوقوف عند مستويات انكشاف الحقيقة من بينها: الداخل / الخارج، الظلمة / النور، الظلام / الإبصار، الضلال / الحقيقة، الباطل / الصدق، و يكون الكهف Caverne صورة لحياة الانشغال بما هو يومي وتجسيد لعالم الضلال أو التيه والظلمة؛ ويمثل الانتقال من مسار إلى آخر مراحل تجلي الرؤية الأكثر قرباً من الوجود الحقيقي، هذا الأخير الذي يمثل "عالم الإيدوس".

إن ما عملت ((أسطورة الكهف)) على تحديده هو أن الحقيقة ليست معطاة بدهاءة، وإنما هي انكشاف لا يتم إلا عبر مسارات وتحولات، أولى هذه التحولات الانتقال من عالم النسخ والضلال إلى عالم ما فوق النسخ الذي تجسده (الإيدوس) -عالم ما بعد الأشياء المرئية الحسية- والذي يفترض تحول في مستوى الرؤية بالعين إلى رؤية بالبصيرة Discernment أي من رؤية حسية إلى رؤية عقلية.

يتجلى إذن من خلال هذه القراءة لأسطورة الكهف أن الإنسان إذا أراد أن يكشف عن حقيقة الموجود، فعليه حسب أفلاطون أن ينشطر من الداخل، داخل ماهيته إلى نفس وجسد، وأن يعيش أنه الروحية ويتخلى عن أنه الأمبريقي، فلكي يعيش الإنسان الحقيقة ويمارس حريته الحقيقية ينبغي أن يسلم سلطة القيادة في ذاته للروح على حساب الجسد، وذلك بالنظر إلى الأساس العقلي الذي تتمتع به الروح، و هو أساس الرؤية الصحيحة؛ أما الجسد فلا يمكن اعتباره إلا مصدر للعي والضلال والوهم Eikasia؛ يقول أفلاطون في محاورة (فيدون) ما يلي: "انه ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضا، وإنما لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لفناء متصل... يحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة، وهو كما يقول الناس أبداً لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة، لما

يملاًنا به من صنوف الحب والشهوات والمخاوف والأوهام Idoles والأهواء، وكل ضرب من ضروب الجهالة".

تكون فلسفة أفلاطون بهذا الشكل تأسيساً للميتافيزيقا، هذا إذا عرّفنا الميتافيزيقا بأنها التمييز Distinction بين عالمين، العالم المحسوس Le monde sensible والعالم المعقول Le monde intelligible، وقد يقيم هذا التمايز تعارضاً وتنافراً تارة بين مجموعة من الأزواج: رؤية الحس/ رؤية العقل، الخطأ/ الحقيقة، المظهر/ الجوهر، الجسد/ الروح، الكثرة/ الوحدة<sup>٢</sup>، وقد يكشف تارة أخرى عن علاقة ألفة حيث يكون العقل بوصفه يمثل رؤية النفس قادراً على التوصل إلى إدراك حقيقة الشيء في ذاته من حيث هو الوجود الحق.

إن الحقيقة عند أفلاطون هي التطابق مع (الإيدوس)، حيث أن المحسوسات ليست سوى مظاهر لها، وبدءاً بهذه اللحظة "تبلور تصور تقليدي للحقيقة أصبحت بمقتضاه تعني التوافق والتطابق، أن يكون الشيء متطابقاً معناه أن يكون حقيقياً، و العكس بالعكس صحيح"<sup>٣</sup>، مع هذا النمط من التفكير تتحدد الميتافيزيقا الأفلاطونية بوصفها فكراً يطلب الماهية، وتجعل بذلك الإنسان قادراً على الإمساك بها وبالتالي حصر الوجود وقوله، وهذا سيكون للحقيقة ضد هو الأحقىة التي يتم تصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب.

#### ب. لحظة ميتافيزيقا الذاتية أو الكوجيتو ومسألة الحقيقة

إذا حاولنا أن نتبع حقيقة الميتافيزيقا، من خلال فحص مراحل تشكل عصورها وفصولها، فإننا سنقف عند لحظة أساسية أخرى في تاريخ الفلسفة الغربية، نعيها للحظة الديكارتية، كما يراها الكثير من الفلاسفة المعاصرين.

يقول ديكارت، معيدا تقريبا ما سبق أن قاله ابن سينا: "من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض، وأننا بدون جسم، و لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذن من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو

١. أفلاطون: المحاورات- أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- - تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص: ١٢٦.

٢. Gilles Deleuze, Logique du sens, éd. de Minuit, 1969. P. 292

٣. سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٩.

يفكر.. أنا أفكر إذن أنا موجود، وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام، وهي القضايا يقينا"<sup>١</sup>.

سيكون هذا القول، بمثابة إعلان عن بداية لحظة جديدة في تاريخ الميتافيزيقا، هي لحظة ميتافيزيقا الذاتية (Subjectivité): أصبحت الذات ولأول مرة، تُطرح بوصفها أنا مفكرة، لها الثقة التامة في قدراتها الطبيعية، التي تمكنها من التعامل مع الأشياء، بوصفها موضوعات تقابل ذاتا تتمثلها. لقد بدأ ديكارت عمله الفلسفي بالشك في حواسه وفي ذاكرته ومخيلته، أي في إمكانية هذه القدرات على إثبات الحقيقة، ليقف على الفكر، بوصفه المجال الذي يتم فيه الفصل بين الصواب (Le Juste) والخطأ (L'erreur)، سيصبح مع ديكارت الفكر هو مجال الثقة واليقين (Certitude)، يقين الأنا باعتباره موجودا يقوم على ذات تفكر.

لقد أراد ديكارت أن ينشئ الميتافيزيقا على أساس جديد، ومن خلال رجوعنا إلى الرسالة التي كتبها إلى (بيكو)، و التي يقول فيها أن الفلسفة كلها مثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع من الجذع هي سائر العلوم الأخرى؛ تدفعنا إلى التساؤل: أي أرض هذه التي تضرب فيها شجرة الفلسفة جذورها لتجد الميتافيزيقا أساسا وثيقا فيها؟ هل هذه الأرض هي وجود العالم الخارجي (Le monde extérieur) أم هي تعبير عن فكرة الوجود؟

إن الأرض التي تضرب فيها شجرة الفلسفة جذورها، هي عند ديكارت ((الأنا المفكرة))، إذ أن الوعي بالوجود الأوّل يعود عنده إلى الوعي بالأنا و هي تفكر، لقد شك ديكارت في كل شيء عن قصد منهجي، بدأ تفكيره بالشك، ليلتمس الوجود المفقود، وبهذا وجد التعيين الأول، والمبدأ الذي تنطلق منه الميتافيزيقا، يقول في كتابه (مقال في المنهج): "ثم أوردنا صفة ثالثة من صفات النفس هي الفكر، هنا أجد أن الفكر صفة تخصني، هي وحدها لا تنفصل عني، أنا موجود، ولكن كم من الوقت؟ أنا موجود مادمت أفكر، فإذا انقطعت عن التفكير، انقطعت عن الوجود انقطاعا خالصا، وأسلم الآن بشيء صحيح، أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضا"<sup>٢</sup>.

يتضح لنا إذن، أن ((الأنا المفكرة)) أصبحت أساس وجود الموجود، باعتباره جوهرًا فكريًا قبلًا، فحامل الوجود الأنطولوجي ومقومه هو الفكر، وبهذا تكون الفكرة الميتافيزيقية الديكارتية قد أفقدت

١ . محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- أفريقيا الشرق، ٢٠٠١، ص: ٤٩.

<sup>٢</sup> Descartes: Discours de la Méthode, Union Générale d'éditions , 1951, P : 183-184

الوجود أسبقيته، فلم يُعدّ الوجود يحتل الصدارة، لقد أصبح في ظل هذا التصور تابعا للفكر، لا يستمد واقعيته من العالم الخارجي، بل نلتمسها في ثنايا الفكر أو الأنا؛ وإذا تأملنا هذا التصور، فإننا سنستشعر صدى الأفلاطونية يتكلم داخلها، إنه الوجود يتأسس على الفكر الخالص البعيد عن الحواس و الخيال، ونفس المفهوم نجده في تصور أفلاطون للنفس، وللأساس الذي ينبغي أنه تقيم عليه حقيقة الوجود، إن تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون أصبح إذن ميتافيزيقا.

لذا فإنه إذا كان الإدراك العقلي، وهذا منذ أفلاطون، يمثل مقطنا لكل حقيقة، فإننا سنجد هذه العبارة (أنا أفكر) مع ديكارت تؤكد أيضا أن العقل وحده، هو الأساس الذي يحدد وجود الموجود، وبه تُعرف حقيقة الشيء؛ ومن هنا يتبين، أن الحقيقة، حقيقة وجود الموجود، بوصفها مرادفة لليقين (Certitude)، تطابق الذات، من حيث هي قدرة على الإدراك الخالص والتمثل؛ إن الوجود، سواء عند أفلاطون أو ديكارت، يتطابق مع الفكر، فالفكر هو نفسه الوجود؛ يقول ديكارت: "ولما انتهت إلى هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتياحيون زعزعتها، مهما يكن في افتراضهم من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن اتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أطلبها". فالذي يصح بعبارة: ((أنا أفكر)) أو بعبارة ((أنا موجود)) يقول الشيء نفسه، فالأنا في العبارتين لا يُدرك معناها إلا في إطارها الأنطولوجي، كذات تشارك وجود الموجود في الحضور عند تمثله، وبهذا تكون الأنا فكرا ووجودا وذاتا في الوقت نفسه، فالعلاقة بين الفكر والوجود هي علاقة تطابق، الفكر هو الوجود.<sup>٢</sup>

نستنتج أن ميتافيزيقا ديكارت ظلت محكومة بميتافيزيقا أفلاطون، حيث اعتبرت حقيقة طبيعة الإنسان هي الفكر، ليصبح الوجود مُغرقا داخل ثنائية: المحسوس/المعقول، إسوة بحقيقة الكائن الإنساني، الذي ينحل و جوده إلى عالمين عالم النفس وعالم الجسد، بحيث يكون الأول أساس كل حقيقة، ويكون الثاني عالم الحمق والأهواء والضلال.

هذه الميتافيزيقا التي تميز بين المحسوس والمعقول، أو بين الجسد والنفس، عملت على إقصاء ما يمكن أن يملكه الجسد من حقيقة، ويتجسد هذا الإلغاء عند أفلاطون في تخصيصه للمرتبة الثالثة، من درجات بلوغ الحقيقة، إلى الانفعال والحواس والخيال والمحاكاة، أما الحقيقة الحقة فتتخذ العقل أساسا لها، وأصبح هذا تقليدا نجد صداه عند ديكارت أيضا، إذ عمل بدوره على التشكيك في حقيقة الحواس

---

١. محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٥١.  
٢. محمد طواع: هيدغر و الميتافيزيقا-مقاربة تربية التأويل التقني للفكر-أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، ص: ١٣١.

والخيال، ليرد الوجود كله إلى العقل، حيث التمييز بين الصواب و الخطأ؛ يقول ديكارت: "ولكن بما أننا نقصد في الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة، فإننا سنشك أولاً فيما إذا كانت من بين الأشياء المحسوسة والمتخيلة، ما هو موجود حقيقة في العالم، إذ نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا في ملابس عديدة. . ونتخيل في وضوح عددا لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا"<sup>١</sup>.

### ت. كانط ومشكل الميتافيزيقا

يعتبر كانط (E) Kant (ت:١٨٠٤)، في نظر الكثير من الفلاسفة، لحظة أساسية أيضا في تاريخ الفلسفة الحديثة، وتعود قيمة وأهمية كانط إلى الطريقة النقدية التي مارس بها فعل التفلسف هذا من جهة، وإلى طبيعة الموضوعات التي أثارت اهتمامه باعتبارها قضايا وإشكاليات أثارها أسئلة الحاضر من جهة أخرى.

كان كانط، أول من وضع "مشكلة الميتافيزيقا" موضع الفحص والتساؤل، بعد أن كان الفلاسفة من قبل يتفلسفون ويبنون المذاهب والأنساق الميتافيزيقية، لقد كان الشغل الشاغل لكانط هو التساؤل عن طبيعة الميتافيزيقا: ما الميتافيزيقا؟ ما منيح الميتافيزيقا؟ هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة أم لا؟ يقول كانط في كتابه ((مقدمة لكل ميتافيزيقا)) ما نصه: "وغرضنا من هذا الكتاب هو إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا، أنه من الضروري حتما أن يتوقفوا مؤقتا عن أداء عملهم، ويعدوا كامل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن، وأن يتساءلوا في بادئ الأمر، هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟.. وسؤالنا عن إمكان قيام علم الميتافيزيقا، معناه أننا نرفض الشك في وجود هذا العلم"<sup>٢</sup>.

إن مثل هذا السؤال في نظر كانط، يعد سؤالا جوهريا في الممارسة الفلسفة الحديثة، وسيستمر هذا الانشغال في جل الممارسات الفلسفية المعاصرة؛ وهو سؤال جوهرى لأنه محاولة تهدف إلى تأسيس الميتافيزيقا على مبادئ جديدة، وليس كما اعتقد بعض الفلاسفة\* محاولة لتقويض وهدم الميتافيزيقا. يتدرج العمل الكانطي ضمن مشروع إصلاح الميتافيزيقا، ولهذا الغرض تمت صياغة السؤال التالي: "هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟ وفي إطار هذا التساؤل ومن خلال كتابه الرئيس ((نقد العقل الخالص)) تم

١. المرجع نفسه، ص: ١٣٧، ١٣٨.

٢. محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي : الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- مرجع سابق، ص: ٤٨.

٣. إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص: ٤٢، ٤٣.

تحديد التصور الذي سيشكل مفهوم كانط للنقد، هذا الأخير الذي سيرسم الشكل النهائي للأنطولوجيا (Ontologie) بوصفها فلسفة بحثت في التعالي (Transcendence).

النقد كما يوضحه كانط، لن يكون نقدا للأفكار أو للمذاهب أو للأنساق الفلسفية، بل هو نقد للعقل، وفي قدرته على بناء معرفة بعيدة عن أي تجربة.

إن المشروع الفلسفي النقدي الكانطي، يتوجه بالأساس إلى الكشف على ضرورة محاكمة العقل بوصفه أساس الميتافيزيقا، وبوصفه أيضا ميل طبيعي نحوها؛ إن نقد كانط سيقوم على أساس مفهوم الذات من حيث هي عقل، سواء في شكله النظري أو العملي، والعقل في الحالتين في نظر كانط هو ملكة أو قدرة إصدار الأحكام بناء على مبادئ قبلية.

إن الحديث عن هذه المبادئ العقلية القبلية، هو في حقيقة الأمر حديث عن البعد الأنطولوجي للذات الإنسانية، ويكون النقد هو وقوف عند الأساس الأنطولوجي الذي يحدد وجود الشيء ويجعله ممكنا، وعلينا أن نتساءل مع كانط: ما هي مكونات هذا الأساس الأنطولوجي الذي ينحدر منه وجود الشيء؟

في كتابه ((نقد العقل الخالص))، قدم كانط الأساس الذي ينبغي للإنسان أن يتخذه معياراً لكل حقيقة، فكانت المحاولة النقدية الأولى، التي استهدفت الوقوف عند بعد الفكر الخيالي، وكان هذا مع الطبعة الأولى للكتاب الصادرة سنة (١٧٨١م)، في حين مثلت الطبعة الثانية الصادرة سنة (١٧٨٧م) وقوفا على الفكر في بعده المنطقي Logique<sup>١</sup>.

لقد مثل الخيال (L'imagination) في المحاولة النقدية الأولى، الأساس الأنطولوجي الذي ينحدر منه وجود الشيء، هذا الأساس الذي تم حظره، وكان أفلاطون أول من شرع لهذا الحظر في محاورته "الجمهورية"، حيث خاض حربا ضدا الشعراء بصفة خاصة، والفانيين بصفة عامة، واعتبر أعمالهم لا ترقى إلى مستوى الكشف عن حقيقة الوجود.

يكون كانط بعمله هذا الذي قدم من خلاله، الخيال كأساس مرتبط بالذات لتقييم عليه فعاليتها الفكرية قد أبعده لأول مرة في تاريخ الفلسفة الفكر المنطقي الذي أسست له اللحظة الأفلاطونية-الأرسطية بوصفه أرضا تقييم عليها الذات نشاطاتها لقول الحقيقة.

١. العربي الذهبي: شعريات المتخيل\_ إقتراب ظاهراتي- شركة النشر و التوزيع، ط١، ٢٠٠٠، ص: ٩٦.

تبعاً لهذا التحديد، يعتبر بعض الباحثين، كانظ لحظة فاصلة في نظرية الخيالي، بإنجازه قلباً للمحاكاةية (Miméologique) الأفلاطونية؛ وفي هذا الإطار تذهب إيليان إسكوباص (١٩٨٦)، إلى اعتبار اللحظة الكانطية، لحظة تم معها وبشكل حاسم إقصاء الاعتبار المحاكاتي للخيال، الذي كان متطابقاً معه من أفلاطون إلى ديكارت.

سيبتعد المفهوم الكانطي عن ثنائية الواقعي/الخيالي، بإعطائه للخيال السامي دوراً حاسماً في أي عمل معرفي، فالخيال إنتاج للمختلّف والمتعارض، إلا أن حذف كانط في الطبعة الثانية للنقد، الفقرتين اللتين تناولتا أولية الخيال السامي وحده كقدرة وضرورة للفكر تؤكد تمسكه التام بالقول بقدرة الفكر في بعده المنطقي على قول الحقيقة.

إن مثل هذا التراجع سيكون إذن لصالح العقل أو لصالح التصور الذي ينظر إلى الفكر باعتباره علماً، ينظر إلى المعنى بوصفه مسألة ماهوية (Essentialisme)، وسيصبح المنطق أساس لكل حقيقة. إن كانط برده الفكر إلى بعده المنطقي، كأساس محدد للوجود- وجود الموجود- ظل مخلصاً لمميزات الفكر الميتافيزيقي القديم الحديث، سواء في وجهه الأفلاطوني، حيث اعتبر "الإيدوس" موطناً لكل حقيقة، أو في وجهه الديكارتي الذي أسس للعقل بوصفه ملكة المبادئ القبلية، وقدرته على الكشف عن حقيقة الموجود؛ وبهذا الشكل نرى أن كانط لم يتجاوز أرض ((الأنا أفكر))، إذ ظل ينظر إلى الذات كأساس لكل حقيقة وكل يقين، فالمعرفة هي تطبيق لمقولات الأنا على شيء تجعل منه الذات موضوع معرفة، ويمكن القول أن عمل كانط يكون قد انحصر في توسيع مفهوم الذات، من ذات يُنظر إليها في بعدها السيكلوجي، إلى ذات يُنظر إليها في بعدها الأنطولوجي، وتكون الأنطولوجيا مع كانط إذن قد تحددت في إطار الذاتية.

## الخاتمة:

لقد تحدد، إذن، الوجود، مع اللحظة الأفلاطونية، باعتباره "إيدوس" يعمل العقل على التطابق معه، ومع اللحظة الديكارتية تعين الوجود كموضوع للتمثل، وأصبحت ماهية الحقيقة هي اليقين (Certitude)، الذي يحصل عليه هذا التمثل، ومع اللحظة الكانطية بقي الوجود محددًا في ما تعده الذات موضوعًا للمعرفة، وهذا وفق منظومتها المنطقية المقولية (Catégoriel)-(A Priori). في ظل كل هذه اللحظات المتعاقبة والمتباينة في بعض جوانبها، اعتبر الإنسان مركزًا للحقيقة، ومقياس لها لأنه كائن يتمتع بقدرات سيكولوجية وعقلية مميزة. لقد ظلت الميتافيزيقا في ظل كل هذا التعدد تحافظ على ماهيتها وطبيعتها ومنطقها وسؤالها.

## مراجع البحث:

### أ - العربية:

١. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢.
٢. لالاند: الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
٣. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق-بيروت-١٩٦٧.
٤. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
٥. أفلاطون: المحاورات\_أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- عربيها عن الانجليزية: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.
٦. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة -بيروت- الطبعة الأولى.
٧. أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.
٨. أفلاطون: المحاورات- أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٩. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

١٠. محمد طواع: هيدغر والميتافيزيقا-مقاربة تربة التأويل التقني للفكر-أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.
١١. إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.
١٢. العربي الذهبي: شعريات المتخيل\_ إقتراب ظاهراتي- شركة النشر و التوزيع ا، ط١، ٢٠٠٠.

#### ب – الأجنبية:

١. Élie During : La Métaphysique, Flammarion, Paris, ١٩٩٨.
٢. Gadamer :Vérité et Méthode , éd. Seuil, paris, ١٩٧٦ .
٣. Sarah Kofman: Nietzsche et la scène philosophique, éd. ١٠/١٨, Paris ١٩٧٩ .
٤. Gilles Deleuze: Logique du sens, éd. de Minuit, ١٩٦٩ .
٥. Descartes: Discours de la Méthode, Union Générale d'éditions , ١٩٥١ .

## من الفن الى النص المقدس

القديس اوغسطين ولوكيوس ابوليوس

### عفيان محمد<sup>١</sup>

قد يكون المنتج الأدبي والفني، قبلة للتسلية، وفضاء لبث مختلف صور الخيال أو ترويحاً عن النفس وهذا بالعودة إلى الروايات والأساطير التي لا تخلو عن مشاهد البطولات، إضافة إلى صور التراجيديا، والكوميديا، لكن الأمر ليس بهذا المغزى فالكتابات القصصية، والشعرية والروائية لها من الدلالات ما يكفي ليؤهلها بان تكون أرضية خصبة لتنمية وتغذية الروح النقدية والفلسفية والسياسية، فكان القديس أوغسطين بدوره ينهل ما أستطاع إليه سبيلا من هذا القبيل، إذ مزج الفن والأدب بالحكمة الفلسفية كوصفة ممتاز للوصول إلى سر الحياة الرغيدة، وهذا ما نلمسه من خلال عودة القديس إلى أعمال لوكيوس ابوليوس<sup>٢</sup> صاحب رواية التحولات، أو بعبارة أخرى المسوخ التي نقلت إلينا باسم الحمار الذهبي<sup>٣</sup>، والتي استثمرها القديس اوغسطين تأويلا ومقاربة لثنائية الحياة في المسيحية الرواية في النهاية عبارة عن تحولات عايشها شخص زار مشعوذة واستهوته روح المغامرة، فطلب منها أن تحوله إلى طير جميل، لكنه أخطأ وخالف الوصفة المطلوبة وتحول إلى حمار، ولكن ليس أي حمار. فالغرابية انه نعت بالذهبي لأنه يحمل ويحبس نفسا بداخله، ومعدنها نفيس، وهذه النفس تبحث عن الخلاص وتأمل في العودة إلى النشأة الإنسية الأولى، لكن الأمر ليس بهذه البساطة فالعودة تكلف التضحيات والمكابدة، واللامنتوق من وراء الرواية هو أن الاهتداء إلى الديانة الصحيحة يتطلب العمل، وبدوره الأمر أعجب القديس أوغسطين "ولعل حديث ابوليوس الشاب عن نفسه وتجاربه الخاصة هو الذي أوحى لأوغسطين بكتابة اعترافاته، وبوضع مؤلفه بمدينة الإله، الذي يدافع فيه عن الديانة

<sup>١</sup> أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر

<sup>٢</sup> لوكيوس ابوليوس: ولد عام ١٢٤ أو ١٢٥ بعد الميلاد في مدينة مدار التي يطلق عليها اسم مدارش وكانت مستعمرة رومانية، كان ذو طبيعة متنوعة، اهتم بالبلاغة والفلسفة من أهم أعماله: التحولات.

<sup>٣</sup> الحمار الذهبي: عرفت الرواية أيام أوغسطين باسم الحمار الذهبي، وقد يكون هو من أطلق عليها الاسم الذي اجتاز فترة العصور وعرفت باسم التحولات في الأدب الأوربي، وترجمها البعض إلى العربية باسم تحولات الجحش الذهبي، والمسوخ والحلوليون، انظر ابو العيد دودو.

المسيحية مقابل دفاع ابوليوس عن العبادة الشرقية<sup>١</sup> فهذه العبادة كانت هي الوصفة المطلوبة بخلاص ابوليوس الحقيقي من الطبع المهيبي.

فطابع النزاع من اجل الخلاص والوصول إلى التعقل، نفسه تعبير صادق عن الواقع التي عايشها أفراد المجتمع الروماني، بين الرغبة في الرهينة مقابل تقديس الأوثان بتعاليمها ومبادئها، وتستمر مغامرة ابوليوس في البحث عن سبيل الخلاص والعودة إلى الصورة الأدمية، بعدما وعدته الساحرة في الصباح بتوفير الوصفة المناسبة، وينسلخ من ثوب الحمار، وبقي يسرع في الصبر على إماتة ساعات الليل داخل إسطلب الذي اختارته له الساحرة لقضاء ليلته لكن لسوء حظ ابوليوس في الليلة ذاتها يسطو اللصوص على المنزل ويأخذوا معهم الحمار بسرره الذي يحمله داخله قصد بيعه في السوق، وهنا أصبح ابوليوس الشاب نفسها مسجونة في جسد حمار، وسلعة موجهة للبيع، إذ تداول بين مختلف المنازل وعایش صوراً مختلفة حسب طبيعة الأفراد إذ ذاق التعذيب، وأبشع طرق الاستغلال، والأسر، والجوع، والقسوة بما يكفيه لعقاب نفسه.

كما استخدم في الألعاب المهلوانية، ريثما سمحت له الفرصة بالفرار، فذهب إلى شاطئ البحر، وترجى ايزيس، بحيث مكنته من العودة إلى خلقته الأولى بعدما استقام الشاب واكتشف سر الخلاص في الوازع الديني الروحي المستتر في القلوب، والذي دوماً تترصد به قوى الشيطان قصد تضليله بغشاوتها ودنسها فكان خلاصه بالرهينة لا بالشعوذة، مثلما يأمل أوغسطين بان الخلاص يكون بالتدين المسيحي وتبديد محور الشر في المدينة الفاضلة، لكن الأمر يتطلب شيئاً من الصبر و آخر من التضحيات للانسلاخ من تبعية الأوثان لا سيما وان غالبية سكان روما مسلوغين في تقديس كبير الآلهة جوبيتر، ومثلما وجد ابوليوس الشاب مفتاح الخلاص في العبادة الشرقية، فمفتاح الخلاص عند أوغسطين موجود داخل المؤسسة الكنيسة وبتابع تعاليم التسامح، لا الانصهار في الندم، خصوصاً بعد أقول حضارة روما التي بلغت العالمية قبل أن تخلص إلى مرحلة الانحطاط والهزال، لذلك يعد أوغسطين الرعية بالخلاص، ويشخص صورة الحمار في عمارة المدينة الأرضية الشيطانية.

وتكون النفس الذهبية المحبوسة هي ذاتها الإيمان المسيحي الذي يفني ذاته من اجل محبة الله، والترف عن ترف الحياة المادية، والخلاص من الأوثان التي لا ترد الأذى حتى عن نفسها فكيف لها أن تحمي أسوار روما! إذا فتحولات الحضارة الرومانية، لا بد لها من بلوغ زمن الانفراد والانسلاخ عن الشيطان، كما

<sup>١</sup> ابوليوس لوكيوس، الحمار الذهبي، ص ٥٠.

من خلال الرواية ومغامرة ابوليوس ونقده للظروف الاجتماعية في زمانه، ومعانات ابوليوس تبدو بسبب النهاية غير العضوية بمثابة تجارب حياتية، تجد لها في الأسرار المقدسة "فحطمت الرواية الوحدة الفنية المألوفة في مثل هذه الصنعة، وجعلت شخصية البطل متذبذبة بين الرغبة في الزهد والرهينة حبا في القداسة، وبين الاستقامة لممارسة الحياة العادية"<sup>١</sup>

و في اعترافات أوغسطين يتضح لنا مدى عدوله عن المانوية، التي شب عليها وتركها مقابل إفناء حياته في خدمة اللاهوت المسيحي، والمستقرئ لتراث الأدب والفلسفة يجده غنيا بمختلف الأساطير والأفكار التي تشخص السقم في الجور وإتباع الملذات وأهواء النفس الشهوانية، فبسبب هبوط النفس من جوار الآلهة فهذا عقاب لها وسجن داخل البدن، فبعدهما عايشت النور هي تتذكر فقط وتتخبط في ظلمة البدن وسط عالم الطيف والأشباح المزيفة، وما الجسد إلا مقبرة، مثلما تكون هي مدينة الشيطان عند أوغسطين القديس مقبرة لدفن حقيقة الإيمان.

وعند فلاسفة الإسلام يتحدث ابن سينا، الشيخ الرئيس عن هبوط النفس من المحل الأرفع ووصولها مكرهة إلى الجسد في قصيدة النفس\* فإجماع الحكماء والفلاسفة ينص بان الجسد مقبرة، وصورته عند ابوليوس تمثلت في حمار، عايش البؤس والمعاناة، مثلما يذكر أفلاطون بان البدن عقاب للنفس ريثما تترقى إلى المطلق وتجتاز مراحل تربوية تؤهلها لقتص الحكمة والخلص، والجسد هو عالم الرذيلة والأوثان عند أوغسطين، وما الإمبراطورية الرومانية في النهاية سوى مدينة أرضية قدرها المحتوم هو الزوال والاندثار، ومن خلال رواية المسوخ أو الحمار الذهبي نجد التحول هو الحدث الرئيسي فيها، هو التحول وفي الفكر الإغريقي نجد شيء من هذا القبيل فمع فيثاغورس نجد القول بتناسخ الأرواح، وهذا ما انتشر واسعاً مع العقيدة الأورفية، بحيث أن الجنة و النار في البدن.

فمن أحسن نفسه تحل في إنسان خير، وإذا كان الفرد شرير نفسه تحل في حيوان واستبعد ابوليوس في البداية الخير مقابل تقريبه للملذات فتحول إلى حمار ريثما في النهاية يدرك حقيقة العبادة الشرقية ويعود آدمياً زاهداً في الحياة، والأصل كله في هذه التحولات يرجعه أوغسطين إلى انحراف الأفراد عن التعاليم الإلهية التي تتحول إلى غشاوة تقلص بصيرة الأيمان وتحده من محبة الله، فوزن كل فرد هو

<sup>١</sup> ابوليوس لوبيوس، الحمار الذهبي، ص ٣٠.

\*قصيدة النفس لابن سينا: فحوى هذه القصيدة يدور حول علاقة النفس بالبدن، وهي قضية فلسفية لطالما تداولت على الألسنة.

من طبيعة حبه، من أحب الشيء المقدس يسمو ومن انهمك في حب المندس يسفل دوما ويدنو، ومن أحب قوة روما فعليه أن يسلم بزوالها وسقوطها، ولا يحمل الديانة المسيحية عبء ذنب لم تقترفه قط.

فلا اتهام المسيحية يعيد أمجاد روما التي أحرقت بوحشية، ولا التضرع للقرايين والأوثان، يضمن وحدة الإمبراطورية، بل هذا كله هو مرهون بالإيمان الذي هو ركن التعقل، بحيث أن مفتاح الحياة المستقرة الفاضلة يكون بإرادة الله و محبته، فدوام المجد والحضارة لا يضمنها البحث عن أكسير الحياة، ومثلما أدرك غلغامش في الفكر الشرقي بعد الكد والعناء بأنه لا جدوى من البحث عن عشبة الخلود، وبعد عنائه وتعبه وحزنه على افتقاد أكسير الحياة، قالت له عجوز تقدم بها السن مما يؤهلها بأن تكون حكيمة، يا غلغامش لا تقلق ولا تيأس إن الخلود هو حليف الآلهة، فعندما خلقت الإنسان احتفظت لنفسها بالخلود، ونصيب الإنسان هو الموت، ومن أراد الخلود يوفره ويحققه بأعماله و أفكاره. وبالنسبة لأوغسطين فالخلود ليس من نصيب المدينة الأرضية وإنما هو لصالح المدينة السماوية، ومعيار الفصل هو مقدار الحب والإيمان، والتسامح وما المدينة الأرضية وحضارتها سوى حالة ظرفية، شأنها في التطور شأن الإنسان المنتقل من صبا إلى كبر، وأما في نهاية التاريخ فيكون الخلاص، وهنا نلمس تداخل اللاهوت بالفلسفة السياسية والتاريخ عند القديس أوغسطين.

ومثلما عايش أبوليوس تجارب الشقاء والألم إبان تحوله ومسخه إلى حمار، ومعاناته جراء اختلاف معاملة أفراد المجتمع الروماني، ليظفر أخيرا بالخلاص بعد إيمانه، أيضا في معارك عديدة تتغلب مدينة الشيطان الأرضية على المدينة السماوية، النصر والخلاص لكن في النهاية هو لصالح مدينة الإله، وملازم لمحبة الله أين تتحقق أقاليم التسامح والعدالة، وتحاكي المدينة السماوية تنظيم عشيرة الملائكة الأخيار، و الحديث عن مسألة التحول التي يعقبها في النهاية الخلاص وظفها أفلاطون، مثلما هي سارية مع تحولاتها أبوليوس، الذي أدرك حقيقة الإيمان. ويوضح أوغسطين أيضا تحولاته، وتدبب شخصيته بين المانوية والمسيحية في اعترافاته ليختار الديانة المسيحية، ويجعل نفسه خادما لها ومدافعا عنها وعن قيمها، ويعكف عن ملذات الجسد.

والتقاء ثقافة أوغسطين، بتحولات ورواية أبوليوس، لم يكن هكذا ضربا من العبث وإنما له ما يبرره كون أبوليوس شخصا عايش الانسلاخ، فالحمار هو الرمز الحقيقي للانسلاخ، والجسد عبارة عن مقبرة، أما معدن الحمار هو الذهب، وبالطبع هو رمز للصفاء، وللحكمة، والتعقل وأشار أفلاطون في جمهوريته بأن المعدن الخير هو الذهب، والفيلسوف هو أحق به كونه يدرك الحقائق ولا يخدعه الزيف، عكس السذج من الدهماء حيث ينهرون بالمظهر ولا يفقهون الجوهر، يخدعهم الجس، الشمس أما في

العالم العقلي نجد الخير، والذهن وصورة النماذج الأصلية. عالم المثل، ويمكننا أن نصف الفكرة بأنفسنا وصفاً أكثر دقة على النحو التالي "يوجد عالمان، أما العالم المنظور فيتناوله البصر، وأما العقلي فهو حكر على البصيرة"<sup>١</sup> وأبوليوس خدعه عالم البصر، مثلما خدع الرومان بمظاهر القوة، وأسرفوا في عبادة الأوثان، ومحبة الذات، فكانت حتمية هذا السقوط والإنحطاط.

ويعود أوغسطين ليشرح بسبيل الخلاص. والوصول إلى اللوغوس قصد بداية مسيرة الإيمان وصرف التهم عن المسيحية، والمغزى من عودة أوغسطين إلى رواية الحمار الذهبي. هي أن الحياة شقاء وتتطلب المقاومة، والذي لا يدرك حمار، ويدرك الحمار حقيقة الله، ويرضى الإله عن الشاب، فيعود الشاب من جديد إلى طبيعته الأصلية فمهمة الرعية إذا هي البحث عن الخلاص، و جسد أوغسطين هذا بالعناية الإلهية وضرورة إتباع مخططها "فالتاريخ مسرحية أُلّفها الرب ويمثلها البشر"<sup>٢</sup> وعلى هذا البند يسير آباء الكنيسة و تبرير أوغسطين يمضي على أن الرومان أخطأوا التأويل فوقعوا في الإستعمار، والهزال لذلك الانسلاخ من هذا يكون بالإيمان المسيحي، والتحرر من طغيان الأوثان والأساطير على الفكر.

---

<sup>١</sup> أفلاطون، الجمهورية، ص ١٧٦.

<sup>٢</sup> صبحي احمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، لبنان، ١٩٩٤ ص ١٦٦. د ط



## الهير ومنطيقيا والوظائف الدينية والاجتماعية

مداسي مريم وفاء<sup>١</sup>

يحاول الانسان دائما البحث عن تفسيرات للعديد من الظواهر التي تحيط به، ومن خلال طرحه للعديد من المشكلات الفلسفية حول نشأة الكون وغيرها، نجده هنا يعود لكتاب الله المقروء (القرآن الكريم)، والكتاب المفتوح (الكون) بجميع خصوصياته وتفاعلاته، لأن العلاقة بين هذين الكتابين هما علاق تكاملية فالكون يبرهن عن عظمة وجود خالق إضافة إلي دقته في خلقه سبحانه عز وجل، وهذا ما يتجلى في العديد من الآيات القرآنية التي توضح ذلك، ظف إلي بعض النصوص الدينية التي جاءت تحرم بعض الصفات الغير أخلاقية فكل هذا موجود في القرآن والسنة النبوية التي من خلالها يجد الانسان نفسه داخل قواعد دينية تسهل عليه عملية الرقي بأخلاقه في جميع الميادين، إلا أننا لا يجب أن ننسي الدور الأساسي الذي يقدمه المؤول في هذه العملية التأويلية في الخطاب الديني الاسلامي الذي يتصف بالقداسة، والمحافظة على التعاليم الإسلامية التي تنشر تعاليم ديننا السميع من تحريم للخمر وغيرها من الأمور، فكل هذا موجود داخل الخطاب الديني، فالمؤول يجد نفسه داخل عملية تأويلية تدفعه إليها الضرورة الدينية وحتى الاجتماعية ولذلك يقع على عاتق المؤول مسؤولية كبيرة في توضيح بعض المسائل الغامضة التي تستدعي التفكير والتأمل الكبير، فهنا نجد العديد من المؤولين من يتمسكون بالمنهج الكلاسيكي في عمليتهم هذه، ومنهم من يدعون لضرورة المثول للمنهج المعاصر مستندين في ذلك على وجود قضايا معاصرة راهنيه تحتاج لأسلوب تأويلي معاصر لتجد الحلول وتخرج من الأزمة المعاصرة سواء أزمة اجتماعية أخلاقية أم أزمة الهوية الدينية؟ ومن خلال ما تقدم سوف نحاول أن نتطرق للإشكالية التالية: كيف يمكننا أن نجعل من الهير ومنطيقا أساسا لحل بعض الأزمات المعاصرة باللجوء إلي الخطاب الديني؟

---

<sup>١</sup> باحثة في الفلسفة مخبر تطوير جامعة سعيدة الجزائر

## الحاجة لخطاب ديني:

إذن فلا حجة لنا إلا أن نقر بأننا في أزمة قيمية تستدعي الوقوف والتمعن فيما يمكن أن نسعي إليه للخروج منها، حيث لا يمكننا الخروج منها إلا بالدعوة للإصلاح وتصحيح بعض الأفكار الشائبة التي أدت بالفكر البشري للعديد من الانزلاقات الفكرية، ويلتمس هذا الإصلاح الجانب الأخلاقي والجانب الفكري بشكل كبير كونهما عاملان أساسيان لارتقاء الأمم ونهوضها، وأيضا إذا رجعنا لأسباب هذه الأزمة القيمية نجد أنها نتاج العديد من المساومات التي أصبحنا نعيشها في الفترة الراهنة، وهذا ما خلق مختصين يبحثون عن ما يجب أن يكون يعني تأسيس أخلاقي جديد يحاولون من خلاله الوقوف على أهم النقاط التي تكون بمثابة نقطة الانطلاق لفكر جديد وأسلوب عملي علمي متصاعد يناهض وينافي ما هو سائد في اليومي، لكون الواقع يطرح إشكاليات عديدة يمكن أن تصل لحد المعضلة التي لا يمكن الولوج لها بأي طريقة كانت، وليخفي علينا إسهامات العلماء المسلمين في هذا المجال حيث حاولوا من خلال اجتهاداتهم الدينية في مجال النص والتأويل استنطاق هذا النص وبلورته على شكل خطاب ديني عملي تطبيقي يكون مستلهما من القرآن والسنة النبوية، لدفعه نحو تحرير الفكر من كل الشوائب التي تطفوا عليه، وبدافع تحقيق غايته الدينية التي جاءت في النص الأصلي القرآن الكريم وحتى أنهم كانوا يتعاملون مع هذه النصوص بحذر شديد قال الله تعالى في كتابه العزيز<sup>١</sup> "إلا الراسخون في العلم".

وكان هذا من خلال اللجوء للمسائل العقائدية المطروحة في الساحة الفكرية والتي تشغل النقل والعقل وهذا ما طرح مسألة مهمة جدا وهي كيفية ارتباط المعنى الباطني بالمعنى الظاهري<sup>٢</sup> وماهية التأويل:

يدل مصطلح الهرمينوطيقا hermenutics في أصوله البعيدة على مصطلح مدرس لاهوتي<sup>٣</sup>، ويعود أصلها في العقل اليوناني إلى ثلاث معاني وهي: عبر عن فكرة بواسطة الكلام، وعرف شيئا ما وأشار إليه وعرضه، وأول وترجم.

<sup>١</sup>سورة آل عمران الآية ٨

<sup>٢</sup>عبدالقادر فيدوح، نظرية التأويل في فلسفة عربية إسلامية، ص ٤.

<sup>٣</sup>سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، لبنان، ط١، ٢٠٠٢ ص ١٢٣

وهي التي تعني في أصلها المفسر أو الشارح وهي مرتبطة بهرمس hermes، وهو رسول الآلهة حسب بعض الروايات، وفي مجمل قول هوميروس أن هذا الهرمس هو الوحيد الذي استطاع الفصل بين الآلهة والبشر وله القدرة الخارقة على أن ينقل جل معارفه والحقائق التي تجول في خاطر الآلهة في قوالب لغوية متماسكة ومتميزة<sup>١</sup>

فالهيرومنتيقا هي ما تدل في تلك الفترة على التفسير الذي يحاول من خلاله الكشف وسبق المعرفة عن المستور داخل النص، الذي يعيق الفكر العادي على الوصول لبلوغه، إلا إذا ارتقي في تفكيره ووسائله، فالمفسر في عملية النصية (القراءة) يدرك أنه بصدد تشكيل جسر تلاقى بين عالم النص الغامض والعالم الذي نوجد فيه، فإذا تحققت هذه العملية هنا نقول أن هرمس من حقق غايته مع البشر من خلال إقامته لجسر من التفاهم والتراضي.

فإذا عدنا بالتفكير الفلسفي قليلا نجد أن التأويل عندهم كان يمارس على شكل تفسير من خلال الأساطير والفلسفة والشعر، لأن بدايات الفلسفة عندهم كانت تمثل شكل من أشكال التفسير العقلاني والروحي<sup>٢</sup> (وهذا ما يوضح لنا الرؤية أن التأويل في أهم حقبة من التفكير الإنساني وهي الفترة اليونانية كان يعول عليه للتغير الاجتماعي لاعتباره يؤدي وظيفة ايجابية داخل تلك الفترة من وصول للمعاني والإيراد به الولوج داخل الوعي الإنساني.

أما في العصور الوسطى، فقد اقترن استعماله وبشكل كبير مع رجال الكنيسة من بينهم المعروف أوغسطين، أحد آباء الكنيسة فقد وضع له نظريات تضبطه من الناحية الحرفية والرمزية<sup>٣</sup>

### الهيرومنتيقا بين التأسيس والتفعيل في الخطابات الدينية:

لقد تغيرت الرؤية من الناحية التأسيسية لعملية التأويل بالنظر لمستعملها فمثلا المتكلمون آمنوا بما جاء في القرآن الكريم ظاهرا وباطنا، ولكنهم أضافوا على السلف التأويل والبحث عن الكيف<sup>٤</sup>، لغرض إثبات معقولية العقيدة التي تركز على الوحي والعقل في نفس الوقت، لتحقيق خطاب متجانس ومعقول داخل قالب فكري يتميز

<sup>١</sup> دافيد جاسير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصور، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص ٢١.

<sup>٢</sup> هشام معافة، التأويل والفن عندهانس جيورج غادمير، منشورات الإختلاف، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٣

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ٢٢

<sup>٤</sup> السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١١

بالمنطقية الفكرية، وهذا ما جعلهم يستندون لحرية العقل معتبرين أن هذه الحرية في نتائجها الضمني سوف تحقق نتيجة تجمعها مع الوحي الإلهي وتنافي التعارض الذي يمكن أن يقع، ولكن هذا الطرح المدعوم بالحرية في الحقيقة هو ما أوقعهم في الجدل لكونهم لم يجدوا شيئاً يتفوقون حوله، إلا وأن تضاربت الرؤي والأفكار حول قضية نصية ما.

فعملية التأويل تركز على ثلاث ركائز أساسية بدونها تكون العملية ناقصة وهي المؤلف، الخطاب والمؤول وإذا أردنا أن نقوم بعملية مقارنة بين هذه المفاهيم الأساسية:

-المؤلف: وهو لا يساوي النص إلا معني عينه

-الخطاب: هو ما يتعلق ببنية التأويل بالمحافظة على الدال والمدلول

المؤول: يقوم بتحويل الدال سيؤدي التأويل غائته<sup>١</sup> ومثل ما ينظر إمبرتوايوكوا التأويل بأنه تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى<sup>٢</sup>.

يبحث التأويل في كيفية تفسير تلك الظواهر الكبرى المتجسدة في الكون والتي تعتبر نصا مجسدا لقضايا علمية كبرى، أما المسؤول عن هذه العملية هو الإنسان بفكره الذي يحاول أن يقوم بعملية تأويلية مبسطة في قواعد لغوية مبنية تحقق غاية فعالة تبقى لفترة طويلة محافظة على ثباتها.

وما نلتمسه في الفكر المعاصر ضمن التأويل هو صراع داخلي قائم في مورثنا الثقافي وذلك يرتكز على سوء الفهم لأنه لا يمكن أن يقوم بعملية التأويل فهم للنص، سواء كان مقصودا وذلك نظرا لما يخلفه من نتائج وخيمة على الفكر البشري لكونه يزحزح تلك الأرضية التي تعتمد في منهجها الدنياوي على النص الإسلامي فما وجه الحاجة إلى تأويل النص الديني لتفادي التشويش الأخلاقي؟ وبناء ركب حضاري اجتماعي يعتمد على الخطابات الدينية؟

### الخطاب الديني ودوره التفعيلي:

لمحاولة البحث عن الأسس والمبادئ التي يمكننا من خلالها توطيد العلاقة بين الخطاب و التغيير في المجتمع يجب علينا أن نتطرق إلى الفهم كونه ضرورة وحاجة أساسية لهذه العملية البنائية يجب أن نفهم المؤلف تماما كما فهم نفسه بل وأفضل مما فهم نفسه يعني وجوب الاعتماد في تأويل نصه على جميع

---

<sup>١</sup>حميد حميداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٣ ص ٨٠  
<sup>٢</sup>نقلا عن مخلوف سيد أحمد، اللغة والمعني مقاربات في فلسفة اللغة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ٢٠١٠، ص ١٣٥

معتمداته هو في كتابته لهذا النص وعدم الخروج عنها هذا ما يكسب خطابنا أكثر فاعلية داخل قلبه الخاص به ولذلك ينوه أصحاب التأويل على التمسك بالنص الأصلي وعدم تهميشه في العملية الخطابية نظرا لما يفرضه علينا ذلك، هذا ما يؤكد أن الفهم في ما هيته هو مشكل تأويلي حيث لا يمكن أولا مجرد المؤول يقوم بعملية التأويل دون الفهم وايضا، نجد عملية الفهم عن المتلقي حيث من الضروري أن تصل الفكرة للمتلقى من خلال ذلك الخطاب الذي يستند على التأويل كشرط أساسي.

ولذلك تقول كاترين وايت في تقديمها لكتاب مهرجانات التفسير " إن الفهم الإنساني يبدأ بما يكون مفسرا من قبل وينتهي بالتفسيرات التي تبقى دائما متفتحة على تفسيرات تالية وهذا يرجع على وجه التحديد إلى أن الفهم الإنساني يكون محكوما تاريخيا وهو بذلك يكون ويبقى متناهيا<sup>1</sup> فلا يمكننا التعرف على تنامي الفهم الإنساني إلا من خلال تعدد التفسيرات وتمسكها لسياق التاريخي الذي وجد فيه المفسر ومن خلال ذلك نجد أن الهيرومنطيقا تتجلى عن نشدان اليقين أو الكمال في مجال التفسير.

#### إيتيقا الخطاب الديني في ظل الهيرومنطيقا

وجي علينا الحذر من بعض الخطابات التي تقدم اليوم على الساحة الفكرية، لكونها لا تحمل أي رسالة توعوية بداخلها، بل مجرد تمويه لسيادة ضالة تريد أن ترسي في واقعنا الهش الذي تخلي عن جميع مبادئه من أجل قضية غير حقيقة، وأكثر من ذلك،

وهذا ما جعلنا نبحث عن إيتيقا لهذه الخطابات من لناحية التوعوية التي كان يجب عليها أن تؤسس لها يعني أن نلتمس في جل الخطابات جانب توعوي حسي يحاول النهوض بهذه الأمة إلى الأفق، خاصة أن هذه المجتمعات تعيش حالة نفور من الحقيقة الموجودة في النص القرآني الثابت والكامل ولهذا نجد أن تخلفنا ما هو إلا راجع لابتعادنا عن التأويل الذي كان يركز عليه أسلافنا أمثال ابن رشد وابن عربي، فركون الحضارة واقع، وتدهورها راجع لانعدام الإبداع فيها بشكل كبير لأن هذا الإبداع مقرون بالخطابات الفاعلة في المجتمع التي يجب عليها أن تلعب دور الريادة يعني أن تبحث عن التغيير في الأفق.

لأن غياب التأويل يستدعي غياب الوعي وأيضا غياب التأويل يولد لدينا غياب التعقل الذي لا نجد له اساس إلا من خلال الخطابات التي تستدعي التحاور والتشاور في نفس الوقت، وما هو ثابت لدينا أنه كلما جنح الخطاب الديني نحو التطرف نتج عنه تدني في الأخلاق ولا يخفي عنا أن الأخلاق هي الروح

---

<sup>1</sup>نقلا عن سعيد توفيق، مرجع سابق، ص ٩٥

الحقيقة الي تجمع الأمم فيما بينها وحتى الشعوب لذلك وجب الحفاظ عليها والدفاع عنها في نفس الوقت، وهذا لتطرف أيضا يؤدي بالأمم أيضا إلي الابتعاد عن الحقيقة الكامنة في الدين التي سعي أسلافنا يحافظون عليها بشتي الوسائل التي كانت ممكنه لديهم فهذا الخطاب المتطرف الذي لا يحمل في طياته أساس توعي سوف يبقي كذلك إلا إذا واجه فكر حر مؤمن، هنا سوف يحد نفسه ذلك المخاطب في قطيعة بين ما يسعي لتقديمه وما يتلقاه الآخ، ولذلك وجب علينا أن نضفي على الخطاب جانب ايتيقي للمحافظة على الموروث ومواصلة الدرب نحو الأفق الموعود الذي يحمل قيمة لكل ما يقدم وأيضا ليكون بمثابة الحافز للتغير ونشر الوعي الفكري وهذا لن يكون إلا من خلال وعي الخطاب نفسه بما يقدم للعامه. وهذا ما يدفع الباحثين اليوم أن يعودوا لموروثهم الحضاري وعدم الاستهانة به مع محاولتهم في التركيز على بعض القضايا الراهنة التي تؤرق العقل البشري وتجعل منه يتخبط في العديد من القضايا السياسية والأخلاقية وحتى الدينية، لتي اكتنفها المساس وحاولت بعض الايادي الخفية عن العامة اللعب بها لتحقيق أغراضها بحسب أهمية كل واحد فيها، فكل هذا كان دائما يهدم ويهدد هذه الرؤية الواضحة التي كانت ولا تزال تحاول أن تفرض نفسها داخل هذه الهشاشة القيمية.

فالوظيفة الاجتماعية والدينية التي يجب على الخطاب أن يتحلى به هو أن يكون صاحب مبادئ ايتيقيه تكون بمثابة الدافع والحافز الذي يحيله إلي ترسيخ ثقافة ربط العلاقات الإيتيقيه بين المؤول والخطاب المراد إيصاله فبدون هذه العلاقة لا يمكن للواقع الحالي ان يتغير للأحسن، لأن الغاية تكمن في ذاتها وغاية الخطاب تكمن في تحقيق الفعالية المستقبلية، وهذا ما يجعل من المؤول يبحث في ما يجب أن يكون وليس في ما هو كائن. وما يجب أن يكون لن يتحقق إلا من خلال إعادة النظر في الخطابات الدينية المعاصرة.

## التأويل والظاهراتية "عند بول ريكور"

١. د- عامر عبد زيد<sup>١</sup>

تمهيد:

إننا نعتد على إشارات المؤلف في فهم قصدية النص في ما ذكره ريكور في مضممار تطرقه إلى توظيفه للرمز في بداية في مفتتح نصه رمزية الشر عندما جاءنا بعبارة ذات دلالة "الرمز يمنح للتفكير"، والتي تشكل علامة داله في إثارة المتلقي إلى إن الرمز يوظف توظيفاً خاصاً في هذا البحث ثم انه لم يكتف بهذا بل انه مضى يؤكد في الخاتمة عند ما توقف في استنتاجه الختامي في توضيح ما يعنيه النص من إمكانية للتفكير والطريق الذي يمكننا من تحقيق تلك الإمكانية؛ إلا انه أيضاً أكد إن الرمز يبقى يثير دائماً فهماً لا يتحقق، إلا من خلال عملية التأويل، وهي تأتي في مضممار موقف المتلقي القارئ، الذي دائماً ينفتح على فهم الرمز بشكل جديد، يتنوع بتنوع الأسئلة التي "تستدعي في كل مرة معالجة متميزة بالنظر إلى خلاصات محددة"<sup>(٢)</sup>

وهنا نجد أن عملية القراءة تمر بثلاث مراحل في نص بول ريكور والتي اسمها مراحل الفهم أي التي تمكن من خلالها أن يعبر عن الفهم بوصفه نقطة انطلاق من الحياة داخل الرموز حتى تكون ينطلق فعل الفهم هي المرحلة الظاهراتية، التي تشمل (الإرادي واللاإرادي) ١٩٥٠، و(مزية الشر) و(الإنسان الخطاء) والمرحلة التأويلية التي تشمل (صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، (ومن النص إلى الفعل أبحاث التأويل) ١٩٥٠ و(نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى) ١٩٧٦ (في التأويل محاولة في فرويد) ومرحلة

<sup>١</sup> أستاذ الفكر الوسيط في جامعة الكوفة - العراق

<sup>٢</sup> بول ريكور، أطروحة تليفية شاملة، ضمن كتاب صراع التأويلات دراسات هيرمنوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ١، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٨.

الفلسفية أو التفكيرية وتشكل (الاستعارة الحية)، ١٩٧٥ و(الزمن والسرد) ١٩٨٤ وكتاب (الوجود والزمن والسرد) و(الذات عينا كآخر) ١٩٩٠ (الذاكرة والتاريخ، والنسيان) ٢٠٠٠.<sup>(١)</sup>

في هذا المبحث سوف نتطرق إلى إلية الفهم لديه وهي تنطلق من تلك الرموز عبر الظاهرية بوصفها المرحلة الأولى التي ارتهنت بتحويلات وقرارات وتجارب وجودية عاشها بول ريكور وتركت انطباعات عميقة في وجدانه الفردي مثلما امتدت أثارها عميقا في الوجدان الجمعي مما جعل من المشروع يتسم بنظر النقاد بالتكوثر ينمو معرفيا، ومنهجيا، ووجوديا، ولعل المشاريع التي تلتزم بثوابت المشروع الكلي قليلة فهي تترجم بالتحويلات التي تفرضها الحياة ورهاناتها الوجودية والمعرفية من هنا كان مشروعه يتمركز حول إلية طرح السؤال وبالتالي جاءت كتاباته تحاول الإجابة عن تلك الأسئلة التي طرحها لأنها مرتبطة بواقع يشكل تحدي يفترض الاستجابة لها عبر التحليل والنقد وهذا جعل من أجوبته إلى حد بعيد تعبير عن تجربته المعاشة في هذا المرحلة التي تشكل حضورا وجدانيا ودينيا تبلور بين المعاناة الوجودية التي احاطت بجراح الحرب والتحويلات الاجتماعية والثقافية والتي عاشتها فرنسا وكان بول ريكور منفعلا فيها بعمق وهو يعيش الانقسام الأثني بوصفه بروتستانتى وسط مجتمع كاثوليكي رغم انه معلم؛ إلا إن الخطابات الشمولية التي جاءت بها الحرب وما تركته من ماسي بفعل الاجتثاث والإرهاب العنيف الذي عاشته أوروبا والأقليات غير المرغوب بها في وقتها ضمن حدود أطروحة النازية والتي تنوعت تمظهراتها، إلا أنها تركت حضورها العميق في فكر بول ريكور والذي كان جزء من راهنية الفكر الفرنسي يومها وهو ينظر إلى التفكير بوصفه وعيا بالذات وبالواقع، في فعل شمولي، بوصفه متعاليا ومحايثا معا، وكان هذا يمثل منطق النمو الفلسفي والبيئة الثقافية وما تفترضه من ثوابت وما تواجهه من تحديات وهذا هو حال الثقافة وإنسانها الوثيق الصلة بالإنسانية ومن هنا نلمس تلك العلاقة الجدلية بين الفلسفة والسياسة التي تجلت في الفكر الفرنسي وريكور منها إذ الذي اهتم بالعلاقة بين اللغة والخطاب وعلاقتها بالعنف إذ إن الخطاب والعنف يشكلان حسب ريكور العنصرين المتناقضين الأكثر عمقا ومحورية في الوجود الإنساني، ومن هنا تأتي دعوته إلى حسن استعمال اللغة أو ما عبر عنه بالممارسة غير العنيفة للخطاب والتي تعكس حرصه على احترام التعددية واختلاف الخطابات. وهو هنا يعكس التجارب التي عاشها والقرارات الفكرية التي تنتمي إلى فضاء نقدي واسع يتخذ من الإنسان محور اهتمامه وهذا الإنسان يتجلى في نصوص بول ريكور التي كانت بمثابة محاولة من اجل فهم سر الكون واليات تعايش الإنسان و

<sup>١</sup> انظر : عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دارة الثقافة والإعلام، ط١، الشارقة، ٢٠١٠، ص ١٦٥.

وعيه واستجاباته و هنا نلمس جملة من المؤثرات كان متواجدة في نصوصه وهو يستحضرها عبر القراءة القصديّة المؤولة هنا ونحن نحاول إن نستثمر تصريحات المؤلف في ضوء قراءتنا لنصه أي من خلال استثمار تصريحاته في سيرته الذاتية "بعد طول تأمل"<sup>(١)</sup>

وفي هذا النص ذكر لنا مرجعيات كانت حاضره بعمق نصه بإشكال متنوعة سواء كانت ترجمة او تقديم أو استثمار قراءه، أو توظيف داخل نص ما هي: الفلسفة الوجودية لدى جبرائيل مارسيل، وكارل ياسبرس، و فينومينولوجة هوسرل، و هيدغر. يصف بالقول: "الشروط الصحية لنشاط فلسفي ذي خاصية نضالية"<sup>(٢)</sup>

### (١) تجلي المرجعيات في فكر بول ريكور

١- حضور كارل ياسبرس: (١٨٨٣-١٩٦٩)<sup>(٣)</sup> يبدو إن حضوره كان مميزا في فكر ونصوص بول ريكور الذي طالع كتب كارل وعلى رأسها كتابه ذا الأجزاء الثلاثة الفلسفة Philosophie (١٩٣٢) وهنا يصف اثره العميق من خلال قوله "استطاع أن يبقى على إعجابي بالفكر الألماني، فلم تعصب به فضاعات المحيط و"إرهاب التاريخ"<sup>(٤)</sup> لقد كان هذا الكتاب عبارة عن محاضرات عامه يبحث فيها عن الحقيقة في إطار الحياة<sup>(٥)</sup> وكان الجانب الوجودي هو المؤثر في معالجه الفلسفية وقد شكل أهميه في كونه ممن تأثروا بفكر كيركجارد لهذا كان زعيم الفلسفة الوجودية في ألمانيا<sup>(٦)</sup> ومن أفكاره في ثنائية (الكلي والواقعي) يرى: إن العظمة توجد حيث يوجد الواقعي ويغدو بهذا الانعكاس رمز الكلي... فان العظمة تمثل في الكلي،

<sup>١</sup> بول ريكور بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٦.

<sup>٢</sup> نفس المصدر، ص٣٤.

<sup>٣</sup> كارل ياسبرز (يسنيزز Karl Jaspers (عالم نفس وفيلسوف ألماني، والممثل الأكبر للوجودية الألمانية بعد مارتين هايدغر، وإن كان قد رفض هذه التسمية. ولد في أولدنبورغ Oldenburg لعائلة ثرية محافظة متأثرة بالثقافة السياسية التحررية لألمانيا الشمالية، صيغت أفكاره بطابع ديمقراطي تحرري وبنفحة دينية منشدة. نُوفي في (بال Basel سويسرا). حظي برعاية خاصة من زويه بسبب مرضه منذ الطفولة بالرئتين ثم بنقص التروية. انظر: الموسوعة الحرة.

<sup>٤</sup> بول ريكور بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص٣٧.

<sup>٥</sup> وقد خرج من ذلك الكتاب الفلسفي الكبير وعنوانه (فلسفة) سنة ١٩٣١-١٩٣٢ وهو يضم بأجزائه الثلاثة حصيلة المادة التي أعدها خلال عشر سنوات، جمع فيها تفاصيل المعرفة واعتمد على خبراته الشخصية في حياته اليومية وقد انفق عنايته في التطلع إلى مشكلة رئيسة تقع في كلية المشكلات الإنسانية الراهنة، وهي مشكلة الحضارة ومصير الإنسان، ولذلك صح اعتباره بحق فيلسوف الحضارة بل وطبيب المدينة، من مقدمة المترجم، كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٨، ص٩.

<sup>٦</sup> المصدر نفسه، ص٦.

ولكنها تمثل كذلك في الشيء الفذ في الشخصي، الشيء الذي لا يمكن تاريخيا الاستعاضة.<sup>(١)</sup> وقد كانت أفكار تحاول التأكيد على الإنسان وعلى العالم المعاش وتجاوز المثالية فهو يرى إن المرء الذي يحترم الإنسان بالقدرة على إن يرى أيضا العظمة المتجسدة في العالم الحاضر، كما هي معطاة في هذا الزمن الراهن<sup>(٢)</sup> إذ ما أخذنا هذا الكلام نجده مختلفا عما كان سائدا في الدعاية النازية ونظرتها العرقية و التاريخ ومقولات الخطاب التوتاليتاري الذي يقوم على مقولات تاريخية وعرقية كانت قد أحدثت جرحا عميقا في الفكر الغربي ؛ إلا إننا أيضا ندرك إن بول ريكور من خلال انشغاله بالفكر الألماني الفلسفي وإجادته للغة مكنته إن يحيي نفسه من الأثار الموجهة التي أحدثتها النازية فيقول أيضا: "أعترف بأننا جهلنا أهوال معسكرات الاعتقال إلى غاية تحررنا الذي كان في ربيع ١٩٣٢"<sup>(٣)</sup>

يبدو أن ياسبرس لم يكن هو الفيلسوف الوحيد الذي شغل بول ريكور في عزلته الإيجابية لكن " استأنفت قراءة هيدغر بتمعن كبير " يبدو إن ياسبرس كان له حضورا كبيرا بحث إن قراءة هيدغر لم تفلح في التقليل في الحد من الهيمنة التي كان يمارسها ياسبرس، إلا إن الأمر لم يستمر على حاله في الخمسينيات إذ ظهر منافسا آخر هو هوسرل. إلا إن تلك إن القراءة وما تركته من اثر قادت الأخير إلى إن يدون كتاب مشترك عنه عنوانه: كارل ياسبرس وفلسفة الوجود (١٩٤٧) ثم كتاب "جبرائيل مارسيل وكارل ياسبرس، فلسفة المفارقة (١٩٤٨)"<sup>(٤)</sup>

٢- حضور أدوموند هوسرل: (- ١٩٣١): يبدو إن اثر هوسرل مرتبط بتلك الظروف من حيث كان الفلسفة مرتبطة بالمزاج المعرفي الذي ارتبط بالحرب ونتائجها حيث مثل هوسرل الشخصية البارزة والمؤسسة بشكل منهجي للظاهراتية، حيث عمّد إلى فتح التأمل الفلسفي على حقل الظاهراتية، مبتدءا من الكوجيتو الديكارتي، بحيث أصبحت القراءة الظاهراتية صيغة جديدة للكوجيتو، وفلسفة من فلسفات الذاتية والحضور. وقد حدد هوسرل طبيعة الدرس الظاهراتي بوصفه نظرية لدراسة المعاني والماهيات، وطورا جديداً من أطوار دراسة الأنا القصدي المتماثل مع الصياغات الإدراكية للمعنى بوصفه وحدة<sup>(٥)</sup>. إن المعرفة الحقيقية التي تحاول الظاهراتية تقديمها للعالم تكمن في تحليل الذات في لحظة تعرفها على

١ المصدر نفسه، ص ٤٤، ٤٥.

٢ المصدر نفسه، ص ٤٧.

٣ نفس المرجع والصفحة.

٤ نفس المرجع والصفحة.

(٥) See :The Phenomenology ، theory of meaning ، in : the hermenentits Reader ، Kurt vollmer : 165-167 .

العالم، بمعنى تحليل الوعي الذاتي وقد استبطن الأشياء بوصفها ظواهر، لأن الوعي - عند الظاهراتية - لا يكون مستقلاً، وإنما هو (وعي بشيء ما) لذلك كانت مهمة تجريد الوعي من أي مظاهر قبلية سمة أساسية في النقد الظاهراتي.

وقد كانت البداية كما "تشير ادبث" كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف إلى فينومينولوجيا هوسرل، حيث كان سجيناً في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساساً لفكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب "أفكار" إلى اللغة الفرنسية.<sup>(١)</sup> وهذا ما ذكره بول ريكور أنه قام بترجمة اثناء ما كان بالمعتقل لكتاب الأفكار. ثم انه كان قد مارس امراً آخر بمثابة شرح أو تفسير لهذا الكتاب عبر كتابة مقدمة له حيث نجده هنا يقف من مفهوم هوسرل "الرد الظاهراتي" Phenomenological Reduction ويمثل جوهرأ أساسياً في ظاهراتية هوسرل، كونه ينطلق من رد الأشياء إلى حقيقتها الأولى لإدراك الماهيات بالحدس، والتي تختلف عن الماهية أو الصورة الأرسطية، إنما الماهية هي ما يظهر من الشيء في شعورنا الداخلي، دون أن تكون هناك حقيقة أخرى تكمن خلفها. وعلى هذا تصبح الماهيات المجردة والصور العقلية التي تظهر في الشعور أثناء عملية الرد الصوري، هي الهدف الذي يعمل الأنا المتعالى على إدراكه باعتبارها ظواهر ماهوية خالصة تؤسس عليها كل معرفة يقينية ممكنة. هذا الرد هنا مرتبط بتجارب الفرد الداخلية التي تنتج داخل العالم المعاش لك بالقطيعة مع ما هو تراث سابق. نجد إن بول ريكور وهو يقدم الكتاب الذي يترجمه يستعين في تأويلين متنافسين في مقارنة ظاهرية الظاهرة هما:

الأول: وهو المؤيد من قبل ماكس شيلر Max Scheler (١٨٧٤-١٩٥٤)<sup>(٢)</sup>.

<sup>١</sup> احمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية عند بول ريكور، ضمن كتاب، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، ط١، بيروت، ٢٠١١، ص٢٣.

<sup>٢</sup> في ١٩٠٢ التقى الفينومينولوجي الشهير phenomenologist ادموند هوسرل E. Husserl لأول مرة في Halle. . Scheler لم يكن طالباً أو تلميذاً لدى هوسرل E. Husserl. وعموماً، استمرت علاقتهما متوترة. كان Scheler حاسماً في رسالة الماجستير تحت عنوان "التحقيقات المنطقية" (١٩٠٠-١٩٠١)، و "الأفكار" (١٩١٣)، وقال انه أيد تحفظات هيدجر Heidegger في "الكيونة والزمن" الذي التقاه أيضاً في أوقات مختلفة. ومع ذلك، بعد وفاة Scheler في ١٩٢٨، لاحظ هايدغر، وكما قال Ortega y Gasset، أن جميع فلاسفة القرن العشرين مدينون لScheler. . ورأى الكثيرون في موت Scheler المفاجئ خسارة لا تعوض للفكر الأوروبي.

و انغاردين Ingarden<sup>١</sup> (١٨٩٣-١٩٦٠)، وفينومينولوجيين آخرين في زمن الابحاث المنطقية ، يعمل الرد فينومينولوجي، وهو بإزاء الوعي، على إبراز أية ظاهرة من ظاهرة من حيث هو كذلك.

الثاني:وهي التي اعتمدها هوسرل نفسه وراح أوجين فنك E. Fink (١٩٠٥-١٩٧٥)

يرسخ أعمادها، فان الرد يمكن من انتاج شبه فيشتي للخاصية الظاهرية بواسطة الوعي الخالص الذي يسمو الى مقام انبثاق أكثر أصالة من أية موضوعية متأتية من خارج.<sup>(٢)</sup> يبدو ان بول ريكو هنا في الموقف الثاني يرجع الى الفصل الذي اعتمده هوسرل نفسه في تميزه بين داخل بنية الفعل القصدي بين قطبين رئيسين هما (الجانب الذاتي للفعل القصدي ويسميه (النوتيزيس Noesis) أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي، والجانب الموضوعي للفعل القصدي ويسميه (النوتيمالما Noemalما) أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي، فالنوتيزيس والنوتيمالما يناظران الجانب الذاتي والموضوعي المرتبطين معاً داخل وحدة الخبرة القصدية)<sup>(٣)</sup>.

يبدو ان بول ريكو كان يحاول ان ينتهج موقفا بمعونة الميل الوجودي للفلسفة المارسييلية والياسبرسية فيقول اكتشفت:، في مقدمة أن ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) Merleau-Ponty<sup>(٤)</sup> واجه في مفتتح كتابه فيينومينولوجيا الإدراك الحسي، بطلب من اميل برييهيه، التأويل الارتوذكسي للرد الفينومينولوجي بالمقاومة ذاتها ؛ بل لقد كان من هذا الفيلسوف الذي أعجب به أن قال ان الرد، وان يكن ضروريا على الدوام، فهو محكوم عليه بعدم الاكتمال، ولربما لا يكون بإمكانه أن يبدأ حقيقة، على الإطلاق<sup>(٥)</sup> و يبدو إن بول ريكور كان وهو ينتقل من الترجمة إلى توظيف أفكار هوسرل قد اعتمد على تأويل ميرلوبونتي. إذ كانت ظاهراتية وتأويلية إذ نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصداراته الفكرية حيث كانت البداية سنة ١٩٦٠ صدر المجلد الثاني من فلسفة الإرادة بجزين منفصلين حمل عنوان "الإنسان الخطاء" يبحث عن نوع من انطولوجية الإنسان. . تناغم وجودي بين ما يطمح إليه

<sup>١</sup> رومان انغاردين (١٨٩٣-١٩٦٠) فيلسوف روماني تتلمذ على يد هوسرل، ولكنه جدد في تعاطيه للفينومينولوجيا ووجهها نحو آفاق أخرى والفن و الأدب.

<sup>٢</sup> بول ريكور بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص ٣٩، ٤٠.

<sup>٣</sup> توفيق، سعيد : الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٢.

<sup>٤</sup> قد وجد في فنومينولوجية (هوسرل) حل هذه النقيضة الزائفة القائمة بين المذهب العقلي والمذهب الاختباري. انظر : ادوار موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط ٢، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥٤.

<sup>٥</sup> بول ريكور بعد طول تأمل، ص ٤٠-٤١.

الإنسان وما هو واقع وإمكاناته فيقول بول ريكور: كنت قد اخترت مسألة العلاقة بين الإرادي واللاإرادي موضوعاً "للأطروحة الكبرى" وكان اختياري يستجيب لمقتضيات عدة، إذ كان يسمح ابتداءً، بمد التحليل الماهوي لعمليات الوعي إلى مجال العاطفة والإرادة، بعد أن ظل منحصرًا مع هوسرل في نطاق الإدراك الحسي، وعموماً، في مجال الأفعال "التمثيلية" وكنتم اطمح... بتعميم التحليل الماهوي وتوسيعه إلى إيجاد ما يقابل فينومينولوجيا الإدراك الحسي لميرلوبونتي على مستوى النظام العملي.<sup>(١)</sup> يبدو إن الحقل الجديد الذي كان قد استفاد فيه من هوسرل ظهر أيضاً مرجعاً آخر استفاد منه هو جبرائيل مارسيل في حقل الفلسفة الوجودية. إذ ظهر تأثير جبرييل مارسيل في اهتمامه بالكتابة عن المشكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثيره بالفنومينولوجيا ومشكلات التفسيرات في اتجاهه الهرمنيوطيقى الذي يعرف عموماً باسم الهرمنيوطيقا الفنومينولوجية إن بول ريكور كان خلال كل حياته الفكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل وأن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، وأنه بصرف النظر عن وجود الشر والألم والاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود "مما له معنى" يفوق بكثير جداً "ما ليس له معنى"، فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فنومينولوجي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل وفك وتفسير طلاس "العلامات" التي تستخدم في التعبير عن نظرتنا وتصورتنا بل ورغبتنا في وجود تلك العلاقات. وتمثل مشكلة الإرادة موضوعاً محورياً في الفكر الوجودي والفنومينولوجي على السواء ولذا كان ريكور يولجها أهمية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخيم لدراسة المشكلة ونتج عن ذلك كتابه "فلسفة الإرادة".<sup>(٢)</sup> أنه رغم إقامته فلسفة تتخذ من الإرادة منطلقاً لها إلا أنه تمركز في نهاية المطاف حول اللغة والسبب في كون اللغة شغله وذلك لأنها تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند البشر، وقد يكون قد انطلق من فلسفات تبدأ من "أنا أفكر" كالظاهراتية والوجودية: إلا أنه مرتبحولات كثيرة وقد "يصادف في طريقة تفسيرات عديدة تستهدف رد اللغة إلى شيء آخر. وقد رأى من واجبه ألا يعارضها بل أن يستخدمها ويفهمها"<sup>(٣)</sup>

<sup>١</sup> المصدر السابق، ص ٤٢.

<sup>٢</sup> نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والنيات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٤٤.

<sup>٣</sup> ريكور الهيرمنيوطيقا، ص ٣١

## (٢) مشروع بول ريكور بمؤثراته الظاهرية

جاء مشروع بول ريكور في ثلاث أجزاء، وقد ظهر الجزء الأول بالفعل في ١٩٥٠ عن " الإرادة واللاإرادة " ثم توقف عن العمل في المشروع ووجه اهتمامه إلى تعريف مجال الوجدان والمشاعر والاختيار حيث ظهر كتابه عن " الإنسان المعرض للخطأ" وهو دراسة في ما يعرف بالانثروبولوجيا الفلسفية، إلا انه كتب كتابا آخرًا عن رمزية الشر الذي يعتبره البعض البداية الحقيقية لاهتمامه بالهرمينوطيقا، أو بالأحرى البداية الحقيقية للهرمينوطيقا لمسيرته في ذلك الطريق التي بلغت ذروتها في كتابه عن "التفسير: دراسة عن فرويد " وقد ظهر الكتاب عام ١٩٦٥ وتمت ترجمته الى الانكليزية عام ١٩٧٠ تحت عنوان "فرويد والفلسفة".

وقد هيمنت على هذه المرحلة فلسفة الإرادة وقد ظهرت آثار الظاهرية بوضوح هنا<sup>(١)</sup> رغم انه بدأ ريكور تساؤل الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي، وربما كانت كتاباته الأولى مستغربة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية.<sup>(٢)</sup> إلا انه يقول تناولت في أول عمل من أعمالي مسألة الإرادة موجهًا بحثي بوصفي تلميذ لهوسرل قريب من موريس ميرلوبونتي وقد عالج هذا الأخير موضوع الإدراك، وانشغلت إنا حول مجال الفعل، لاسيما وأني منشغل بحكم ثقافتنا البروتستانتية بسوء الطوية وحالة الإدانة.

سألت نفسي ما الإرادة الحرة؟ وما الذي نستطيعه؟ ماذا يعني أراد؟ ماذا يعني التأثير في جسد طبع أو غير طبع؟ ما هي الحدود الموجودة؟ أي أهمية للجانب اللاإرادي؟<sup>(٣)</sup> بالفعل، فان ريكور ولج باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مسألة الشر (الذي يبقى احد الخيوط الاساسية الموجهة لمجمل فكره) وهرمينوطيقا الرمز التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إن مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعه مباشرة إلا انطلاقًا من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، ومن هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا. هذه الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملة على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل غيرهمان فون راد (فيما يخص

<sup>١</sup> جان لاکروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، انور عبد العزيز، دار القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٦.

<sup>٢</sup> مقدمة المترجم، بول ريكور نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ص ٧.

<sup>٣</sup> بول ريكور: المسيرة الفلسفية حاوره: فرانسوا اولد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط ١، اللاذقية، ٢٠٠٤، ص ١٧٨.

هرمينوطيقا العهد القديم) أو رودولف بولتمان (فيما يتعلق بالعهد الجديد)<sup>(١)</sup> إلا انه في عمله الأول يريد توضيح بعد الشر في بنية الإرادة، ومن هنا استند إلى المنهج التأملي الوصفي لدى هوسرل والثنائي ياسبرز ومارسيل وأطلق على هذا النوع من الوصف الظاهراتي الوجودي وفي ذلك الوقت لم يطرح أي مشكلة عن اللغة. إلا انه من خلال تأمله الفلسفي في الخطيئة والذنب ورمزية الشر توصل إلى النظر للتأويل بوصفها تأملاً للنصوص الدينية، ونحن هنا سوف نتناول كتابه " الإنسان المعرض للخطأ": إما الجزء الثاني الذي حمل عنوان "رمزية الشر" وفيه انتقل من الظاهرية إلى الهرمونطيقا أو (التأويلية) وهي محاولة فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي/ السطحي فالهرمينوطيقا في المعنى الأقرب و الأوضح هي افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن رمز أو نص وان عمل المؤول اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة.<sup>(٢)</sup> ولقد كان الهدف الذي سعى إلى تحقيقه يكمن في ايجاد مقارنة لمسألة الشر بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والذنب وأخرى ثانوية كالخرافة بمجموعها الأربعة. إلا أن الكتاب كان قد انطلق من مفاهيم محددة كان لها تأثير مثل مسألة اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكناً، بواسطة مفهوم اللاعصمة فان الانترولوجيا الفلسفية تقرب الخرافة من الخطاب الفلسفي. وبالتالي كان انجاز مفهوم اللاعصمة الفرصة السانحة لبحث أعمق واشمل حول بنى الواقع الإنساني<sup>(٣)</sup> ومن ثم فإن التأويل الذي عكف عليه ريكور في رمزية الشر كان متصوراً بعفوية على انه تأويل موسع، اعني تأويلاً حريصاً على فائض المعنى المنطوي في الرمز، والذي كان على التأمل أن يحزره ويغتني به في الان نفسه.<sup>(٤)</sup> ولذا وصف ريكور هذا التأويل بالاستردادي وهو المصطلح الذي اعتبره فاسداً، على أن هذا التأويل الموسع ظل معاكساً من دون أن يصرح بذلك أو أن ينقله أو يحوله لتأويل اختزالي، واتضح له فيما بعد أن التحليل النفسي الفرويدي يجسده تماماً فيما يتصل بحالة الشر أو الإثم.<sup>(٥)</sup> ولعل هذا يظهر في تحليله إلى

<sup>١</sup> جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقا للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٤٢.

<sup>٢</sup> نصر حامد أبو زيد، اشكالية القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٦، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص٤٤، ٤٥.

<sup>٣</sup> من مقدمة المترجم، بول ريكور فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص٨-٩.

<sup>٤</sup> المصدر نفسه، ص٥٦.

<sup>٥</sup> ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تجربة الشر بين " التائب والندم " بحثه في المتون الميثولوجية والدينية في التقليد الغربي "اليهودي المسيحي " لهذه المشكلة من خلال التوصيف الأتي: انجد إن "التألم " مأخوذ بوصفة حد مرجعي وفيه تبدو مسألة الشر متميزة عن مسألة الإثم.

فان الشر "المعنوي " أي الخطيئة باللغة الدينية هو كل ما من شأنه إن يجعل من الفعل الإنساني موضوعا لتحميل التبعية، موضوعا للاتهام والتأنيب مما يطبع الفعل الإنساني بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيم لدى طائفة معينة. ويكون الفاعل معلنا بوصفه مذنبا يستحق العقاب. وهنا يكون الشر المعنوي متداخلا مع التألم يتميز عن الخطيئة بخصوصية مغايرة.

- ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل التبعية الشر على فاعل مسؤول.
  - فان التألم يبرز طابعه الأساس بوصفه متلقي فرغم إننا لم نتسبب به، إلا انه يصيبنا. وهنا تظهر الأسباب المفاجئة، عدائية الطبيعة المادية، إمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب في موت أعزاء علينا. المنتظر المخيف للموت، الشعور باللاجدارة الشخصية.
  - ويعكس "الاتهام " الذي يكشف انحرافا معنويا. فان "التألم " يتصف بوصفه نقيض في وحدتنا الجسدية النفسية والروحية.
  - ثم إن "التألم " يضع(الندب)مقابل (التألم)، لأنه إذا كان (الخطأ) يصنع من الإنسان (مذنباً)، فان (التألم) يجعله ضحية، وهذا ما يطلبه الندم<sup>(١)</sup>
- ويبدو إن الأمر هنا هو مقارنة بين فعل يقوم به الإنسان وفعل يقع على الإنسان بفعل أمر خارج إرادته يجعل منه ضحية فهو يندب حظه العائر إما الأمر الأول فهو يندم على فعل قام به يعارض القانون.

ثم إن ريكور يمضي بالقول: برغم من هذه القطبية المحتومة، يدعو الفلسفة واللاهوت للتفكير بالشر بوصفه جذرا مشتركا للخطيئة والتألم. إما من جهة العقاب هو التألم مادي ومعنوي مضافا إلى الشر المعنوي سواء اكان قصاصا جسديا، وحرمانا من الحرية، و خجلا أم تأنيب للضمير، لهذا فإننا نسعي (التأثيم) عقوبة وهذا يلزم الشرح بين "الشر المرتكب "، و " الشر المتلقى" ثم إن ريكور يقرر أمرين هنا:

<sup>١</sup> نفس المرجع ص ٢٢٢.

الأول – إننا نصل إلى النقطة التي تكون منها فينومينولوجيا الشر مرتبطة بتأويله الرمزي والخرافات إلى تقدم الوساطة اللغوية لتجربة غامضة وخرساء.

الثاني – إن الشر المعنوي وتحريم فاعل مسؤول يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإنم عن خلفية المظلمة.

ثم إن ريكور في هذا التحليل يؤكد إن هذا ما يظهر في عمق الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في التعبير عنها. إلا انه أيضا يحيل (العقاب) بوصفه تألماً مستحقاً لكن أيضاً ممكن إن يكون (التألم) هو عقاب على خطأ شخصي أو جماعي معلوم أو غير معلوم<sup>(١)</sup> وكأننا هنا إمام تصور ديني ميثولوجي عن الخطأ أو الدنس الذي تسقط فيه الجماعة دون إن تدري فيما يسمى "التابو" وأيضاً يظهر هذا التأويل رأى ريكور في مقارنة مرسيا إلياد<sup>(٢)</sup> النموذج المعبر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز<sup>(٣)</sup>. وتهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كليته المتسقة. وعلى الرغم من أن هذا الفهم يركز على الحياة داخل الرمز، إلا إنه يحتوي على إمكانية لبداية تفكير مستقل. فأن نكون قريبين من الموضوع المدروس وأن نحيا فيه، فإن هذا لا يمنع بداية فهم أو تفكير مستقل. وباتخاذ الممارسة الفينومينولوجية لإلياد كنموذج. لكنه أيضا كان بول ريكور يعود في تحليله الرموز والأساطير إلى طرائق الوصف المحض المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة بالنسبة إلى وجدت نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطة بفهم الشر: التراجيديا اليونانية و أسطورة ادم في التوراة و أساطير أرض الرافدين.. فقد اجتهدت في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى رمزية الشر (١٩٦٠).

(٤)

<sup>١</sup> نفس المرجع، ص ٢٢٣.

<sup>٢</sup> انظر: مرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.

<sup>٣</sup> نفس المصدر ص ١٤٨. يرى: إن ما ينتظره الناس (من مؤرخ الأديان) إن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوكيات وأوضاع، وباختصار، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الإمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معاني كانت قد نسيت أو أبخس شأنها أو ألغيت.

<sup>٤</sup> بول ريكور: المسيرة الفلسفية حاوره:فرانسوا اوالد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط١، اللاذقية، ٢٠٠٤، ص ١٧٨.

وهنا نلمس إن بول ريكور انتهج منهجا في تأويل الرموز مقارب إلى إحدى الطريقتين للتعامل مع الرموز الاولى هي: التعامل مع الرموز بوصفها نافذة نطل منها على عالم من المعنى والرموز فهذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه.

الثانية: يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه وهي تتعامل مع رموز بوصفها حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها. بل يجب ازلتها وصولا الى المعنى المختبيء وراءها. ان الرموز بهذه الحالة لاتكشف عن المعنى بل تخفيه وي طرح بدلا عنها معنى زائفا ومهمة التفسير هي ازالة المعنى الزائف السطحي وصولا الى المعنى الباطني الصحيح<sup>(١)</sup> فالرمز في الطريقة الاولى يسهم في تشكيل المعنى اما في الطريقة الثانية يخفي المعنى ويحجبه<sup>(٢)</sup> هذا ماظهر في كتاب بول ريكور " رمزية الشر" اذ التفسير يقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة للمعنى الحرفي.<sup>(٣)</sup> وفي مجال التحليل هذا نجده يشير يذكر بول ريكور في كتابه (بعد طول تأمل) انه عرف التأويل أو الهرمنيوطيقا أول مرة في كتابه رمزية الشر. الجزء الثاني من التناهي والإثم بقوله لقد اعتبرتها، صراحة، طريقة لفك الرموز، من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي، أي الجاري، على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول"<sup>(٤)</sup>.

الملاحظ ان بول ريكور له موقف من هذا الاتجاه الذي يمثله فرويد وماركس ونيتشه اذا يسمهم اسياذ الريبه ففي كتابه الذي صدر ١٩٦٥ حول فرويد الذي سيتعامل معه ريكور بوصفه سيد الريبه الذي يشك بوعي الانسان لذاته وبحريته، فيسير خطى ماركس ونيتشه اللذين سبقاه الى هذا الشك المدمر فقد جاء فرويد ليفسر الظاهرة البشرية . (وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الديني اللاهوتي الذي يتلاءم مع هرمنيوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمنيوطيقا الشك التي تجدها في أعمال نيتشه وفرويد وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكور كتابه عن "التأويلات: مقالات في الهرمنيوطيقا"<sup>(٥)</sup>.

<sup>١</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات القراءة، ٤٤ ص.

<sup>٢</sup> يوسف أسكندر، هرمنيوطيقا الشعر العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٩، ص ٤٢.

<sup>٣</sup> مقدمة المترجم جورج زيناتي، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، من ١٨-١٩.

<sup>٤</sup> بول ريكور: بعد طول تأمل، ص ٥٠-٥١.

<sup>٥</sup> بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص ٢٧

من هنا فإن ريكور يعامل كل مصنفات فرويد بوصفها نصا حول الانسان. وقد تناول بول ريكور جهد فرويد التأويلي خصوصا بما يتعلق بعقدة اوديب التي استخلصها فرويد من تفسير بمسرحية أوديب ملكاً لسوفوكليس اذ يرى فرويد ان الرمز هنا هو رغبة اوديب، في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع اشباع الرغبة، وفي العودة الى كنف الام، هذه العودة التي تمثل الخير الاعظم، لكنه الخير المحظور. الا ان ريكور يقترح تفسيراً اخر هو غائي بمعنى ما، اذ انه يرى في اوديب ليس رمز الرغبة الاصلية، بل رمز توق الانسان الى معرفة الحقيقة فالسر الغامض للولادة يتربط مع دراما الحقيقة.

ونجده يقدم لنا اربع اشكال للرمز هي:

يسعى الشكل أو المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى أن يركّز انتباهه على رمزٍ واحد، بحيث يسعى لإظهار تعددية دلالات هذا الرمز، وأبعاده المختلفة التي لا تنضب، ووحدة هذه التعددية وهذه الأبعاد. ولشرح هذه المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز، كتب ريكور بخصوص رمز "السماء" ... إنَّ السماء نفسها – التي هي تعالٍ للمحاثة – هي إشارة إلى النظام، وإلى نظامٍ هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين كلِّ التكافؤات في قلب الرمز نفسه."

يتمثل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمزٍ أو عدة رموز انطلاقاً من فهم رمزٍ آخر. وهكذا نجد ارتباط هذا الشكل الثاني بالشكل الأول؛ لأنَّ فهم المعاني المتعددة لرمزٍ ما – وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي – يزودنا بالقدرة أو بالإمكانية لأن نفهم – عن طريق المماثلة – رموزاً أخرى مشابهة. وهكذا يسود في هذا المستوى من الفهم أسلوب المقارنة والمماثلة القصديّة، فيتم فهم رمز ما عن طريق فهم رمز أو رموز أخرى.

الشكل الثالث يتمثل في فهم الرموز من خلال فهم التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر والأساطير ... إلخ. ويشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله: يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي نميّز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد – فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز – ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصَّب.

وفي الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز يتم البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحد كلَّ رمز بمفرده.

تهدف هذه المستويات الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكليّة المتسقة والمتجانسة للرموز، بحيث يمكننا الحديث عن نسق رمزي. وتأسيس هذا النسق الرمزي هو عمل التأويل. ويعبّر كلُّ رمز عن كليّة، لكنَّ هذه الكليّة جزئية. لكن موقف بول ريكور من الرمزية سوف ينمو ويتسع مما يدخل في المرحل التأويلية فهو يقول في احد دراساته (كنت قد نقبت فيما مضى في "رمزية" الشر في منطقة التعابير الرمزية المبنينة جيداً بصفة خاصة، مثل تعابير الإقرار بالشر، وعلى وجه الخصوص تعابير

الإقرار بالذنوب في لغة التقليد الكنسي المسيحي. فرمزية الإقرار قد تبوأَت إذن مكانة في النشاط اللغوي المحدد بكيفية مضبوطة، والذي له قوته الخاصة الغير معبرة والمتمثلة في الإقرار. وكنت قد أشرت في تلك المرحلة إلى سمتين كبيرتين لهذه الرمزية التي أنوي إعادة وضعها اليوم في قالب أكثر اتساعاً.<sup>(١)</sup> هذا ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والتناهي المحدود (كل عمل يولد من الرغبة وكل رغبة هي في أن غنية وفقيرة)<sup>(٢)</sup>. إن بول ريكور كان يجد الحل هذا المرة عند كانط: فبين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لا تناسب بنيوي تخترقه لتحوّله إلى توازن بين الجزئي والكلّي فكرة كانط باحترام الشخص الإنسانى كغاية<sup>(٣)</sup>

### خاتمة

الفترة الظاهرية هي مرحلة أساسية في تكوين الخطاب التأويلي عند بول ريكور وهي تمثل إرهاصات فكرية دينية وجودية وظاهرية رغم أنها مشروع كبير لم يكتمل إلا انه بقى حاضر وان تغيرت مواقعه في فكر بول ريكور لأنه مرتبط بإشكالات وجودية ومعرفية وقد مثلت هذه المشروع ورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملة على التحوار مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك.

---

<sup>١</sup> بول ريكور، التسميات، التواصل والأنظمة الرمزية، ترجمة عبد المجيد خليفي، موقع الكتروني.

<sup>٢</sup> انصر حامد أبو زيد، لمرجع السابق، ص ١٥-١٦

<sup>٣</sup> بول ريكور: المسيرة الفلسفية، لمرجع السابق، ص ١٧٨.

## الآخر الغربي و تشظي الكينونة الكبرى في ضوء قراءة هايدغر/ هابرماس/ بول ريكو/ وليفيانس

### مازن المعموري

في عالم لا يستجيب كثيرا لمعطيات تحولاتنا الفردية، ويمارس الضد ويصنع العقبات التي لا تني ان تتحول الى آليات قمع واستبداد، رغم كل التحولات الاجتماعية والفكرية، فاننا نكون امام (أخرية) تحتمها المواجهة مع غيرنا كذوات تملك ارادة لها وجود حي مجسد تنتمي لمكان وثقافة داخل سيرورة زمانية غير محدودة، ففي عالمنا المعاصر وجد الانسان نفسه مستقلا من قيود المجموع الاجتماعي بصفته الحاضن الثقافي والهوياتي الاول، لكنه متورط في اغلب الاحيان باستقلالية معزولة وعاجزة بفعل الاغتراب الممض في عالم تقوده الصراعات السياسية الكبرى، وهو ايضا مرتبط بصراعات الهوية والانانة التي جعلت من الاخرية تعيد انتاج تمفصلات المجتمع البشري وتصنع جغرافيته الجهوية والثقافية والحضارية (شرق-غرب/ مسيحية - اسلامية / شمال - جنوب / الخ).

ان مجتمع ما بعد الالفية الثانية وجد نفسه امام منزلقات العنف ضد الآخر، تحت طائل الاطروحات الجديدة لصراع الحضارات وتناقضات الواقع العملي لتداخل الحضارات وتبادل ادوارها في الهيمنة والمعرفة وقبول الاخر<sup>١</sup>، الا ان الصراعات غالبا ما تأخذ جانبا مأساويا في تمظهراتها العنيفة تجاه الجسد اولا بصفته الهوية الاولى لشكل المعرفة، لدرجة ان الضعيف في هذا الصراع يصبح غنيمة مستلبة بالكامل، ومن ثم ازاحة الهويات الاخرى في محاولة لتمرکز الذات الغربية بصفتها نهاية التاريخ، وبهذا نكون امام مواجهة جديدة لاخرية غربية لم تألفها أي مرحلة من مراحل التاريخ على مستوى العنف الذي يقودها

<sup>١</sup> - الاسد، ناصر الدين: نحن والآخر صراع وحوار ، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت و لبنان، ١٩٩٧، ص٧٠

ثقافيا ودينيا وهوياتيا، بما يسمى بالنموذج المعرفي<sup>١</sup>، بما هو صورة عقلية للعالم ينظر الانسان من خلالها للواقع، وهذه الصورة تعمل بشكل مستمر على تبرير ازاحة الاخر والابقاء على استدعاء الصور القديمة وربطها بالمدركات المفاهيمية لذات اخرى تقف عائقا لارادة الانا في نشر الهيمنة على الشرق وابقائه في مكانه خلف التاريخ مقابل استبدال الاسماء والتوصيفات التي تحاول حياكة سرديات الصورة النمطية للانسان العربي والغربي على حد سواء، بمعنى اننا امام مواجهة ثقافية مباشرة، وليست رمزية، تفرض علينا اعادة قراءة الاخر من وجهة نظر غربية اولا لمعرفة الاخر ومن ثم يمكن طرح صورتنا الانية في ضوء اراء كل من (هايدغر/ هابرماس/ بول ريكور/ ايمانويل ليفيناس) ولكن في البداية لا بد من المرور على السرديات الكبرى المؤسسة لنموذج الذاتية الاوروبية التي صنعتها أسطورة نرسيس كنموذج للتحليل.

تعد اسطورة (نارسيسوس)\* مجالا حيويا لتشكيل مفهوم الاخر في نظام التفكير الغربي، اذ ان صورة الذات اليونانية مشغولة بعبادة الانا، من حيث ان التفكير بالآخر يعكس بالضرورة ضراوة احتقار الاخر، فما كان من نارسيسوس سوى ان يهيم بحب صورته المنعكسه على صفحة الماء، حيث تبادل كل من الانا في الاخر دوريهما المنسجمين عبر تمثيل ذاته العشقية.

ان محاولات نارسيسوس لضم صورته باعتبارها اخرا، تبدي وعيا مبكرا لفكرة التطابق والمشابهة مع الذات، الا ان عدم الامساك بذلك الاخر الخفي (الطيافي) يتجلى في صورة تنمهي وتنتهي لمخيال التوجس

---

١ - المسيري ، عبد الوهاب : العالم من منظور غربي ، دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٠، ص ١٥  
\* - خرج نرسيس ذات يوم لصيد الوعول في إحدى الغابات فتبعته أنيكة متخفية عن الأنظار (كشبح) وتبعت خطوات نرسيس تتأمل جماله وتتحين الفرصة كي تظهر نفسها له وتخريه بجسدها المثير وسمع نرسيس وقع خطأ أنيكة فالتفت خلفه و وصاح من هناك فأجابه الصدى من هناك وتبع نرسيس الصوت مذهولا حتى اقترب منها فظهرت أنيكة من تخفيها ومالت عليه بجسدها العارم بالأنوثة الظاميء للحب فدفعها نرسيس بقوة وطلب منها الابتعاد عنه فصعقت أنيكة وأصابها الدهول وانفطر قلبها فكيف لرجل أن يرفض أنيكة التي يتمنى كل رجل نيل وذاها و كيف يرفض جسدها الذي فتن حتى الآلهه ، وتضرعت أنيكة إلى الآلهه لتنتقم لها ممن أهانها وفطر قلبها وأذاقها مرارة الحب العقيم واستجابات لدعوته "نمسيس" إلهة العدل التي قضت على نرسيس بأن يتجرع الكأس الذي شربته أنيكة حباً لا تُطفأ فيه شهوة (أن يعشق نفسه) وتمثلت = له نمسيس بهيئة ظبية تتقاذف أمامه فطارد نرسيس تلك الظبية وهو لا يدري أنه صار هو الفريسة وقادت نمسيس نرسيس إلى بركة عذبة صافية المياه سطحها كمرأة وقد بلغ منه التعب والظما وانحنى نرسيس فوق البركة ليروي ظمأه فرأى خيال وجهه على صفحة الماء فذهل لجمال وجهه وأصابته لعنة نمسيس فجلس على حافة البركة يتأمل جمال وجهه لساعات وعاد إلى بيته، وقد نقشت الصورة التي رآها على صفحة الماء في قلبه وارتسمت أمام ناظره ولم تفارقه لحظة واحدة وعاد في اليوم التالي ليتأمل ذلك الوجه الجميل المختبئ تحت صفحة الماء وصار الذهاب إلى تلك البحيرة دأبه وديدنه كل يوم وانقطع عن الناس فلا يخالط أحداً ولا يتحدث مع أحد حتى ضعف جسمه وذوى جماله وأخذ يتلاشى ، حتى استحال الى زهرة النرجس / اوفيد : مسخ الكائنات ، ت: ثروت عكاشة ، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ١٥٥

من الانا التي لا تستطيع ان تحقق وجود الاخرية الا من خلال الصورة الوهمية، وهو ما جعل نارسيسوس يتألم عشقا من الاختلاف في الماهية، وكأن الشخصين يعيشان في عالمين متواجهين، تفصلهما صفحة الماء التي تلعب دورا حاسما في تدوير المسافة الفاصلة، اي لم يعد من الانا سوى انكشافها في الصورة (الغير) بحيث اصبح ممكنا التواصل من خلل توهجها على سطح الماء.

تشير اسطورة نارسيسوس الى تبعية الانا للاخر الذي مارس دور النداهة، رغم ان كل منهما ينتمي الى الطبيعة التي ذوبتهما في جوهرها المرن، فالانا تحولت الى زهرة نرجس في حين بقي الاخر مندغما في الظاهرة العيانية للطبيعة، وكلاهما استفاض في التعبير عن الفكرة التي لم تتجاوز في اختراعها الالفية الاولى قبل الميلاد، بمعنى ان اكتشاف الوعي بوجود اخر خارج محيط المجموع او القبيلة ساهم في تبلور الظاهرة التي قدمت طرفي المعادلة، حيث لا يمكن الاثيان باحدهما دون الاخر، وهو ما حصل فعلا، اذ ان موت الانا ترك الطبيعة خلوا من الوعي الذي يشير لوجودها عبر تكامل الانا في الاخر.

ان وقوع نرسيس في أسر الافتتان بصورته ومن ثم لحق بها في مرآة الماء، اضاف للصورة وظيفة جديدة، فبقدر ما تمكن من معرفة الذات قاداته ايضا الى نوع من الاستلاب: فانا لم اعد ما كنت احس أنني هو مباشرة، انا هذه الصورة عن نفسي التي تمكني منها المرأة، ونتيجة لذلك، اغادر واقع (اناي) المعاش كي احيل نفسي بشكل دائم على هذا الانا المثالي، الخيالي، وهو ما جعل نرسيس مقتلع من ذاته، وقد هبأته الى استلاب عبر الغير، وكأن الاخرين مارسوا دور المرأة التي تمنحهم صورة خارجية واحدة عن نرسيس<sup>١</sup>، كما ان هذه الصورة ساهمت في تشكل هوية حضور الانانة كما هي في عين الغيرية على صعيد العلاقة والتمثل، على ارضية اللامعقول والاسطورة والتميز بمستوى البنية او الجوهر، وهو ما يجعلنا نشير الى ان "الهو" البارز في الهوية من فرط اخفائه وحجبه له وظيفة الازاحة والاختفاء لتنتج هذه الاخيرة على قيم الغيرية الكامنة في اعماقها وتنحو في الغالب صوب اختزالها وانكارها<sup>٢</sup>، فالغير هنا هو (من نتحدث اليه) وهو (المسكين الغريب) وهو ايضا (الاخ القريب في الدين)، الغير مسؤولة تبدو في (الوجه)<sup>٣</sup>، وهو ما بدى على سطح الماء.

لقد امتد هذا التطابق مع الذات في الحضارة الغربية ليتم التركيز على مركزية الانا، ومن ثم تحول هذا التمركز الى فعل طارد للاخر لترسخ الفردانية كترعة (اجتما سياسية) قارة في الذاكرة الجمعية، وكأن

١ - ميرلو بونتي : الغير ، ت: محمد الهلالي ، عزيز لرزق، ط١، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ٢٠١٠، ص١٨

٢ - الزين ، محمد شوقي : الذات والاخر ، ط١، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ٢٠١٢، ص٧٢

٣ - الخطابي ، عز الدين : افاق ومفارقات فلسفية ، ط١، روافد للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١٢، ص١٧٢

الانسان الغربي منذ البدأ كان يؤمن بنفسه بصفته كائنا كليا مكتف بذاته وعلى الاخر الانضمام الى هذه الكلية.

### آخريه هايدغر:

تبدو هذه الفكرة الاساسية ممتدة في نمط التفكير العقلاني الغربي المعاصر مع مرورنا على أهم مفكري القرن العشرين، الا وهو مارتن هايدغر (Martin Heidegger 1889-1976) الذي مارس حضورا فاعلا في انتاج قراءة جديدة للفلسفة الغربية وقدم تساؤله الاثير (لماذا هناك دائما وجود ولم يكن هناك عدم؟) بمعنى لم نبدأ دائما بالسؤال عن الموجود دون ذلك، حيث اقترح العمل على فهم خاص للموجود منطلقا من الموجود ذاته، اذ يتعين الـ(Dasein) بصفته فهم الإنسان لـ"موجوديته" الذي يجعله قادراً على إدراك الوجود الذي لا ينفصل عن الوعي الإنساني انفصلاً جوهرياً وموضوعياً، من حيث هو كائن، انطلاقاً من إيمان هو هو<sup>١</sup>، ذلك ان الوجود اسم مشترك بين كل الاشياء الحية، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود، ومن المستحيل النظر اليه من الخارج، او استنباطه من شيء أسبق، لانه لاشيء أسبق عليه<sup>٢</sup>.

يشير هايدغر الى ثلاث لحظات مهمة هي<sup>٣</sup>:

١- الـ "في العالم" تتولد مهمة المسئلة عن بنية الانطولوجيا للعالم وتعيين فكرة العملية بما هي كذلك. كما يفسر عبد الرحمن بدوي ان العالم ليس موجودا من الموجودات، انه ليس في الاشياء، بل هو في افق الاشياء<sup>٤</sup>.

٢- الكائن: الذي يكون في كل مرة على نمط الكينونة - في - العالم، ان المبحوث عنه من خلال هو ما نسائل عنه بواسطة "من؟".

---

١ - مارتن، هايدغر: الكينونة والزمان، ت: فتحي المسكيني، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٢، ص١١٤

٢ - بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، ج٢، منشورات ذوي القربى، قم، ايران، ٢٠٠٦، ص٦٠٠

٣ - مارتن، هايدغر: الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص١٣٠

٤ - بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، ج٢، مصدر سابق، ص٦٠١

٣- الكينونة - في، بما هي كذلك، وذلك يعني: ابصارا ما في كل مرة بالظاهرة في جملتها، ان الكينونة - في - العالم انما هي هيئة قبلية لازمة للذراين.

كما ينبغي ان يكون هناك تخصيص موجه للحظة المقومة المسماة في الآخر، اي ان " في " انما هي علاقة الكينونة بين كائنين ممتدين في المكان بالنظر الى موضعهما في هذا المكان، كما الماء " في " الكأس، الثوب " في " الخزانة<sup>١</sup>، لذا يميز هايدغر بين (وجود صحيح ووجود زائف، اذ يصيب الزيف ميدان الالتقاء بالآخر حيث يقول " ان الذراين، من حيث هو كينونة - معا يومية الواحد - صحبة - الآخر، انما يقع تحت سيطرة الآخرين. انه ليس هو ذاته الذي يكون، فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة"<sup>٢</sup>، وهذا الالتقاء مع الآخرين تجرد الانية من امكانياتها وهو ما يسميه بالسقوط، الا ان ما يوحد الانا بالآخرين هو اللغة، من حيث هي اداة للسكنى فيه، وهكذا يصبح الحوار هو الانية بالضرورة لانه يمثل الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير<sup>٣</sup>، اي أن الأنا لا يمكن ان توجد إلا في إطار علاقتها مع الآخرين (الوجود.مع).

هذا الوجود " مع " يعتبر مكونا اساسيا للموجود الانساني حتى حين يكون وحيدا لان الوجود الوحيد هو حالة محددة " للوجود مع " اذ كيف يكون الموجود الانساني منعزلا بطبيعة الحال عن الآخرين الذين يوجدون معه ؟ ومن ثم لا يمكن اعتبار ما نلتقي به بوصفه اخر موجودا غفلا او معدا لان الموجود الاخر يملك نفس نمط وجود الموجود الانساني، ليس هذا فحسب بل ان الاخر هو الوجه الثاني لنفس الشيء<sup>٤</sup>، وهذا التعقيد في الرؤية يعتمد لحظة الانكشاف في الوجود امام كل من الانا والآخر، وهذا الانكشاف يتحقق في اللغة باعتبارها مسكن الوجود، فالازاحة التي يمكن رؤيتها عبر كل من الاثنين تسمح لظهور ماهية الانا التي تريد ان ترى ذاتها عبر نظرة الاخر بصفته شيء قابل للادراك وموضوع للوعي، يساهم في التعريف والاستدعاء من الغياب الى الوجود، ويحظى بالرعاية، وعبر هذه الرعاية المتبادلة يتحقق تميز الاخر عن الموجودات الأخرى بوصفه موجودا انسانيا.

ينبغي هذا الفهم الفردي للذات عبر ترحيل ثنائية (الذات - الموضوع) وتراسل كل منهما في سياق انوجادي مفترض فلسفيا، بمعنى اننا امام مختبر اجرائي لفهم الاخر كـ (كينونة - في - العالم) من حيث

١ - مارتن، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص ١٣١

٢ - مارتن، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢

٣ - بدوي ، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ط١، ج٢، مصدر سابق ، ص ٦٠٤

٤ - سليمان ، جمال محمد احمد : مارتن هايدجر / الوجود والموجود ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩،

هي كائن في ماهيته على هذا النحو، ولذلك نرى ان هايدغر سرعان ما يدمج ماهيان الانا بالآخر وفق منظور منطقي لا يقبل الفصل بين الاثنين لحاجة كل منها الى الآخر، رغم اختلافهما الجوهرى شكلا وانسجامهما جوهرًا، لدرجة ان الالتقاء بالآخرين يشكل الكينونة - في - ذاتها التي - داخل - العالم، هي دازاين - مع <sup>١</sup>، والحقيقة فان ما يميز هذه العينة الافتراضية انما هو صراع ماهيات ثقافية تأتي اليوم لتؤكد اشكالية الأخيرة المعاصرة ضمن حدود التنافس لاحتواء المختلف الثقافي وتذويبه ضمن اطار الذات الغربية بصفتها المهيمن لترحيل مفهوم القوة والسلطة تجاه الآخر الضعيف في كونه مجموع فاقد لكيونونه امام الغرب كمفهوم (مؤنسن) يمارس دوره المعيشي في الحياة اليومية ويسلط الضوء على مجريات حركة التاريخ وتوجيه الصراع في أي اتجاه يريد.

من هنا نكون قد تراجعنا الى الاخلاق الميتافيزيقية لندشين فردانية جمعية تورطت في حل الاشكال المابعدى للوجود، وحلّ محلها الموجود من وجهة نظر فينومينولوجية، الكائن كما هو دون تزييف، لغرض الكشف عن بنية وجوده الانية في العالم، ومنه الى تداولية متناقضة في جوهرها لفهم الظاهرة العيانية للدازاين، بحيث تحول الى لعبة سياسية تخضع لقوانين الصراع وتحدد موجهاتها الرؤية البرجماتية للقوة والمعرفة.

عند ذلك نرجع الى نموذج نرسييس النرجسي لنؤكد قراءة الفردانية المحضّة في الفكر الغربي لدى التيار الالمانى الموجه ضد الآخر، وما جرّ من ويلات انتجت الحروب والصراعات بذات الموجهات الفكرية التي وضعت الذات الغربية في مواجهة تدميرية خضعت لها كل اوربا في بداية القرن العشرين ورحلتها الى الشرق في ضوء معطيات المتغيرات المفاهيمية للمجتمع العالمى اليوم، واقول هنا النرجسية المحضّة في ترحيل فضاء النرجسية القمعي والعدمي في ضوء اخيرة هايدغر الذي يعدّ الوجود مع سقوطا.

تظل المجابهة الاخلاقية مؤجلة بالنسبة الى هايدغر بالمقارنة من نقطة الانطلاق الاساسية في التفكير نحو - الوجود- والتي عبرت عن منعى نقدي في بادئ الامر الا ان الاهتمام بـ - الوجود - قدم لنا فرصة لقلب القيم الميتافيزيقية نتيجة بسبب نيتشه، فلم يكن الواعز الاخلاقي مهما، طالما ان الموجود يتحكم بصناعة الوجود العياني للذات المهيمنة على العالم كله، انها الذات الاوربية، حيث أشير هنا الى نمو فضاء عام لخلق وتجسيد أخيرة بنتها السرديات الغربية في الوقت الذي كان مفهوم العالم يعني اوربا تحديدا، اوربا التي تقدمت حضاريا ومدنيا بسرعة خارقة، لدرجة انها تضخمت ليصبح اسم العالم او العالمية

<sup>١</sup> - مارتن ، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص ٢٤٠

صناعة اوروبية تنتمي لها كل المنجزات البشرية الحديثة وتضم تحت خيمتها التاريخ والجغرافيا والتقانة والحدث والثقافة وفق مفهوم القوة النيتشوية الذي يتمثل في التقنيات الشاملة من اجل السيطرة على الطبيعة<sup>١</sup>، وهذا ما يحيلنا الى فكرة (الاوربية) حيث استقطبت فكرة الاوربية اهتمام المجتمعات القاطنة في القارة الاوربية في القرن السابع عشر، بنية ان تكون ثقافة مميزة، وذلك في حقبة تمخضت عن ثورات علمية وسياسية وتكنولوجية وجغرافية، لدرجة ان الاختلافات العميقة بينها دينيا وثقافيا، أصبحت الخلفية لعمليات اكتساب ثقافة كوزموبوليتانية، وان جاءت بعد جهد جهيد حسب تعبير بيتر كارافيتا<sup>٢</sup>، فقد اكتسحت الثورة الصناعية وافكار التحديث روح المجتمع الاوربي وامتد اثر النزعة الحدائية ليلهب المشاعر العابرة للحدود، بمعنى ان هناك نزوع للتشارك بين الاوربيين رغم الاختلافات السياسية والثقافية القومية، حيث وجهت هذه النزعة لاكتشاف الذات البحث عن صورتها الغربية تجاه صورة الشعوب التي تقطن اسيا الشرقية وافريقيا.

#### مشروع التواصل الانساني المؤجل دوما:

يقدم لنا هابرماس مشروع (Jürgen Habermas ١٩٢٩ -) " اتيقا التواصل " في محاولة لابرار صيغ التجاوب بين ثقافات العالم، بصفتها نظرية تبحث في عمق الوعي البشري والمشروع الغربي الذي تتوجه حصيلة قرون من الحدائة الغربية وانتهاء مرحلة الميتافيزيقيا، وبلوغ مرحلة العقلنة التواصلية التي تعد الالية الجديدة لربط الفرد بالآخر، ومنه الى تأييد حاضر مستقل نسبيا للولوج الى خضم الاشكالية الشمولية لهيمنة الخطاب الغربي الحدائي على النماذج الثقافية والحضارية المختلفة عنها في الاداء والتمثيل.

يضع هابرماس الفرد امام معضلة المجتمع العادل، كما يضعنا امام سؤال جوهرى هو " ماذا يمكن ان افعل بالزمن الذي يقدر لي ان احياه؟"<sup>٣</sup>، اذ لا يمكن ان يعيش الفرد بعيد عن السياقات المتبادلة بين الذوات، وعند ذلك تكون النظرية الاخلاقية والممارسة الاخلاقية قد اهتمتا بالجواب على السؤال السابق، حيث نواجه السؤال عن الهوية الذاتية وقيمة كل من الهويات الاخر في احداث التقاطعات والانسجومات

١ - يورغن، هابرماس: القول الفلسفي للحدائة، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٢١١

٢ - فرانك، سينبولي: الادب الاوربي من منظور الاخر، ت: مجدي يوسف واخرين، ط١، المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٩

٣ - يورغن، هابرماس: مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبرالية، ت: جورج كتورة، ط١، المكتبة الشرقية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٨

التي تشكل المشهد العام لاتيكا الحوار والتواصل المعقلن، بما يفضي للغة ان تاخذ زمام الامور في حوارها المتنامي في المجتمع المعاصر، اذ استطاع هابرماس من تلمس الطريق الجديد لمسار العقلانية في افاقها النظرية والغاء مركزية الفهم الذاتي للعالم، والتي تقيم من نفسها نموذجاً مطلقاً تقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي.

من هنا نكون امام اصطلاحين مهمين في اشتغال هابرماس هما "العقل الاداتي والعقل التواصلي" فالعقل الاداتي هو: منطلق في التفكير واسلوب في رؤية العالم، أي ان العالم الاجتماعي اصبح له طبيعة ثانية واصبح كالتبيعة غير قابل للتغيير ومستقلاً عن افعالنا<sup>١</sup>، وهو المفهوم الذي تناوله كل من الفلاسفة ادورنو وهوركهايمر في كتابهما "جدل التنوير" عام ١٩٧٢ وكتاب هوركهايمر "افول العقل" وماركوزة في كتابه "الانسان ذو البعد الواحد" عام ١٩٦٤، حيث يشير هوركهايمر الى ان العقل الاداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه الى مجرد اداة لتحقيق اهداف معينة<sup>٢</sup>، اما العقل التواصلي فقد صاغه هابرماس كمحاولة لتنمية البعد الموضوعي الانساني للعقل، ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس "العقل التواصلي" حيث يمكن تجاوز التمرکز حول الذات<sup>٣</sup>، وتكون اللغة هي الفاعل الاول في ممارسة التواصل الاجتماعي والمفاهيمي لانها هي المحرك الاساسي الذي تنطلق منه معارفنا وبالتالي يمكن احداث قطيعة مع الاطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالفعل والوعي والممارسة، ومن ثم الرجوع الى عوالم معاشة، بنيت بالتواصل لتعيد انتاج ذاتها عبر الوسيط الملموس لفاعلية موجهة نحو التفاهم<sup>٤</sup>.

ففي عالم لا يستجيب كثيراً لمعطيات تحولاتنا الفردية، ويمارس الضد ويصنع العقبات التي لا تني ان تتحول الى آليات قمع واستبداد، رغم كل التحولات الاجتماعية والفكرية، فاننا نكون امام اخيرة تحتها المواجهة مع غيرنا كدوات تملك ارادة لها وجود حي مجسد تنتهي لمكان وثقافة داخل سيرورة زمانية غير محدودة، ففي عالمنا المعاصر وجد الانسان نفسه مستقلاً من قيود المجموع الاجتماعي بصفته الحاضن الثقافي والهوياتي الاول، لكنه متورط في اغلب الاحيان باستقلالية معزولة وعاجزة بفعل الاغتراب الممض

١ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠١٢، ص ١٣٣

٢ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، المصدر السابق، ص ١٣٣

٣ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، المصدر السابق، ص ١٣٥

٤ - يورغن، هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥، ص ٤٥٣

في عالم تقوده الصراعات السياسية الكبرى، وهو ايضا مرتبط بصراعات الهوية والانانة التي جعلت من الاخرية تعيد انتاج تمفصلات المجتمع البشري وتصنع جغرافيته الجهوية والثقافية والحضارية (شرق- غرب/ مسيحية - اسلامية / شمال - جنوب / الخ).

ان المجتمع المعاصر وجد نفسه امام منزلقات العنف ضد الاخر، تحت طائل الاطروحات الجديدة للصراع وتناقضات الواقع العملي لتداخل الحضارات وتبادل ادوارها في الهيمنة والمعرفة وقبول الاخر<sup>١</sup>، الا ان الصراعات غالبا ما تأخذ جانبا مأساويا في تمظهراتها العنيفة تجاه الجسد ولا بصفته الهوية الاولى لشكل المعرفة، لدرجة ان الضعيف في هذا الصراع يصبح غنيمة مستلبة بالكامل، ومن ثم ازاحة الهويات الاخرى في محاولة لتمرکز الذات الغربية بصفتهما نهاية التاريخ، وبهذا يكون المجتمع العالمي امام مواجهة جديدة لآخريّة غربية لم تألّفها أي مرحلة من مراحل التاريخ على مستوى العنف الذي يقودها ثقافيا ودينيا وهوياتيا، بما يسمى بالنموذج المعرفي<sup>٢</sup>، بما هو صورة عقلية للعالم ينظر الانسان من خلالها للواقع، وهذه الصورة تعمل بشكل مستمر على تبرير ازاحة الاخر والابقاء على استدعاء الصور القديمة وربطها بالمدرکات المفاهيمية لذات اخرى تقف عائقا لارادة الانا في نشر الهيمنة على الشرق وابقائه في مكانه خلف التاريخ مقابل استبدال الاسماء والتوصيفات التي تحاول حياكة سرديات الصورة النمطية للانسان المعاصر.

هذا التاجيل لاقتراح منظومة تفاهم بدل المعرفة سببه ان هابرماس يقدم حلا للجدل بين النقيضين يتمثل في اقتراح التواصل والانسجام بدل الصراع، الا ان المشكلة الغربية لا تكمن في الطروحات الفكرية بل بالخطاب السياسي لصورة الاخر في الذهنية الغربية، وهو ما وجدناه لدى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (١٩١٣ - ٢٠٠٥) اذ يعيد قراءة الذات، حيث نجد كتابه المهم " الذات عينها كآخر " قد رسخ فعالية اخلاقية جديدة في الحوار مع الاخر، ولم يكن هذا التوجه المعرفي لديه مجرد سياق فلسفي يأتي عليه الفيلسوف لأغراض دراسية، وانما جاءت خلاصة لمعاناة حقيقية عاشها المفكر في مضمار الحرب وتفسخ المجتمع اخلاقيا، المجتمع الغربي الذي يعتد بفرديانية مطلقة لا تحدها اخلاق خارجية يفرضها التراث الديني كما هو الحال في الشرق، فقد توفيت والدته من جرّاء المرض وقُتل والده في الحرب العالمية الأولى وهو لا يزال في طور الطفولة المبكر، وعندما بلغ عمر الرجال فُجع بموت شقيقته

١ - الاسد، ناصر الدين: نحن والاخر صراع وحوار ، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت و لبنان، ١٩٩٧، ص٧٠

٢ - المسيري ، عبد الوهاب: العالم من منظور غربي ، دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٠، ص١٥

الشابة. وفي الحرب العالمية الثانية كان ريكور في الصفوف الأولى مع المحاربين الفرنسيين في مواجهة جنود الرايخ الألماني، ووقع في الأسر وقضى خمس سنوات في معسكرات الاعتقال الى ان انتهت الحرب. وأخيراً صُدم بانتحار ابنه أولفبيه الذي رُزق به بعد عودته من الأسر، لذا نراه يؤكد على أن الهوية لا يمكن أن تُوجد إلا عبر الاختلاف، حيث يقول " ان الشخص هو اولا احد الاشياء التي نميزها بواسطة الاحالة المعينة للهوية " <sup>١</sup>، مما يعني أن رفض الآخر هو تدميرٌ نهائيٌّ للأنا، بل انه يذهب الى متعلقات اللغة التي تشير الى هذا الانهماج بالتعيين الهوياتي او التفريد عندما نستخدم المشيرات التي تحوي على الضمائر (انا، انت) او أسماء الاشارة (هذا، ذلك) وظرف المكان (هنا، هناك) وظرف الزمان (الان، امس، غدا) باعتبارها خواص انا مركزية <sup>٢</sup>.

تنطلق فلسفة ريكور من التمييز بين الاخلاق كما وردت عند ارسطو والتي تنطلق من رغبة الانسان في عيش جيد هو طريقه الى السعادة، واخلاق الواجب كما وردت عند " كانت " والتي تفترض وجود واجب يجب القيام به، بين ماهو محظور وما هو مباح <sup>٣</sup>، ومن هنا لا بد ان نعيش مع الاخر الغريب الذي من حقه ايضا ان يعيش بسعادة معي رغم اختلافي عنه، وما يجمعنا هو المؤسسة التي تحكمها العدالة، تلك المؤسسة التي تعني بنية العيش معا لجماعة تاريخية، حيث لا يمكن اختزالها الى العلاقات (البيدشخصية)

لا بد من الاشارة الى الفرق بين ذات تكون ما هي وتتغير في الآن نفسه، من أجل أن تتماهى مع الآخر ومن ثم تعود الى وضعها، حتى تثبت معناها الحق عن طريق الوفاء بالعهد الوجودي الاصيل، ذات أخرى لا يمكن أن تتغير، وبالتالي لا تستطيع أن تقبل الآخر. ولذلك هذه الذات لا يمكن أن تتصف بالذاتية الحقيقية وهي ما يُسمى بالانكليزية the same التي تختلف عن the self. ويؤكد ريكور أن هوية الذات الأولى هي التي تمثل الوجود الحقيقي. أما الثانية، فإنها تنتهي الى عالم الأشياء، أي هي في النهاية مجرد أداة. ويُلاحظ أن ريكور اعتمد منهج التحليل المنطقي للغة الذي استخلصه من الفلسفة التحليلية الانكليزية في نقد مزاعم أولئك الذين يقولون ان الفاعل نفسه مجرد عنصر مُكوّن للحدث، وهو ما جاء في فصل (من العمل الى الفاعل الحقيقي) <sup>٤</sup> فالفاعل الأصلي هو الذي يوجد بطريقة ديناميكية مؤثرة في الأشياء ولا

- ١ - بول ريكور : الذات عينها كاختر ، ت: جورج زيناتي ، ط١، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص١٠٩
- ٢ - بول ريكور : الذات عينها كاختر ، مصدر سابق ، ص١١٣
- ٣ - زيناتي ، جورج: الفلسفة في مسارها ، ط٢، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ٢٠١٣ ، ص٣٤٦
- ٤ - بول ريكور : الذات عينها كاختر ، مصدر سابق ، ص٢٠٧ - ٢٠٩

يوجد أبداً في شكل سكوني. لأن تكوين الذات الفاعلة يكون من خلال الابتعاد عن الهوية المتجمدة كجوهر، لذلك لا بد من بناء الذات انطلاقاً من كونها هوية داخل الزمان، وهذا يجعلها تُفهم كقصة يمكن أن تُروى. ويفضي الى حدوث تفاعل بين الثبات والتغير ما يؤدي الى تكوين هوية سرديّة تصل بين الانسان المتكلم والانسان المتألم الفاعل والانسان الأخلاقي، وهذه التصورات سوف تساهم في ارساء قناعات تفضي الى عدم الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي فان الذوات الانسانية متشابكة مع شبكة معقدة من العناصر الشفافة التي تتداخل فيما بينها وتتفاعل ايضاً للتواصل والوجود في مكان وزمان سيّالين لا ينقطعان ابداً، فيما يعمل المكان في تشكيل لغوي قائم على " هنا" والـ " هناك " في ضوء تفعيل حركة زمانية من نوع خاص تؤلف الجانب الموضوعي لفعل الاراحة والتقريب بين مكونات ثقافية وانطولوجية حاسمة في فلسفة ريكور.

كلا الفيلسوفين يعملان على توحيد الانا والآخر في نظام وحدوي متكامل لتذويب الخلافات العنيفة للذات الغربية تجاه الشرق، في ضوء نرجسية غربية ما زالت تحكم صراعاتنا المدمرة للحضارة الانسانية، حيث ظهر بسبب طروحاتهما مصطلح (الهجنة الثقافية) التي توحد الآخر المختلف في هوية غربية موحدة تستبعد الآخر وتذوبه في انا غربية مهيمنة.

### بريق التجربة المأساوية للعالم المعاصر:

حين نتحدث عن امينال ليفيناس (Emmanuel Levinas ١٩٠٦-١٩٩٥) فمن المناسب حقا البدء بقلب ليفيناس\* التفكير بفلسفة الآخر، تلك التي جعلت من موضوع الالتقاء بالآخر مناسبة لاعادة قراءة الوجود في تجربة غنية تمنحها فرصة ظهور ذلك الآخر بصيغة (الغيرية) لكن هذه الغيرية تشيح عن اختلاف كبير بين الانا والآخر، وهي لذلك تساهم في التقارب الذي يشي بانكشاف كل منهما عبر تلمس

---

• ولد ايمانويل ليفيناس يوم ١٢ يناير ١٩٠٦ بليتوانيا وتوفي يوم ٢٥ ديسمبر ١٩٩٥ في باريس، تتلمذ على يد ايدموند هوسرل ثم هايدغر وقدم اطروحته حول " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل " سنة ١٩٣٠، كما الف الجزء الاكبر من كتابه (من الوجود الى الموجود) في معتقدات المانيا. درّس في جامعة بواتي ثم باريس نانثير ثم السربون، اما فلسفته في الوجود فقد عرضها في كتاب " الزمان والآخر " عام ١٩٤٨ وهي تقوم على نظرية في الاخلاق تجربتها الاساسية هي تجربة نظرة الاخرين، وفي مؤلفه الرئيسي " الكلية واللامتناهي " يطبق ليفيناس المنهج الهوسرلي في التحليلات القصدية، ويتركز كل مجهوده لاثبات ان الميتافيزيقيا المفهومة على انها " تجاوز باتجاه الآخر " تسبق الانطولوجيا باعتبارها علم الوجود، = المفروض ان تصبح توضيحا للعلاقة مع الآخر. . انظر / طرابيشي، جورج : معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦، ص٥٨٣

مكوناتهما وعناصرهما الأساسية، حينها لن يكون البوح جسرا تواصليا بل وجودا لكليهما، الصوت يصبح الشخص الثالث الذي يساهم في ترتيب اللعبة الوجودية.. يشكل تناغما غيريا لاكتشاف ذات (الانا) وذات (الآخر) الغيري.

كانت لاضطرابات العالم في القرن العشرين الاثر الكبير في تشكل حوار فكري حول الاخيرة، خاصة مع ظهور الفلسفة الوجودية كظاهرة سادت في اوربا، والتقاء مفكرين كبار مثل هايدغر وياسبرس وسارتر وغيرهم، حيث قدموا محاور اساسية لتفسير الذات الانسانية التي تعيش ازمة ضياع وغربة، وقد كان ليفيناس احد اهم الفلاسفة الذين قدموا رؤية خاصة حول ازمة العلاقة مع الآخر، فاصبح مفهوم الآخر لصيقا باسمه منذ عام ١٩٣٤ عندما قرر ان الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق، الا ان الكوارث للأنسانية عبر التاريخ من حروب وقتل وعنف جسدي وتفشي النزاعات العنصرية قادت ليفيناس الى النظر الى انسانية الانسان الآخر، وتحدث عن الصداقة واحترام الآخر وحق المشاركة في الحياة<sup>١</sup>.

يعيد ليفيناس سؤال الاخيرة في ظل غربة الانسان المستوحى في اوربا والعالم الغربي، مع وصول الحضارة الى محطاتها الاخيرة متمثلة بالتمدن الصناعي او ما يسميه شبنغلر بتدهور الحضارة الغربية، حيث استنفدت الحرب طاقة الانسان الروحية، انه صراع النفي المبكر للانا التي لا تستطيع ان ترى الآخر الا مستعبدا ومكبلا بصورة وهمية، انتجها المخيال السياسي، وصار مستحيلا مواجهة ذلك الغريب بجلدته الملونة، ايا كانت تلك الاوصاف في زهيا المهرج والملوث فانها تعني تلك الثنائية الغامضة (حضور - غياب / وعي - موضوع) قد شكلت امتحانا لمسيرة ارادة القوة النيتشوية، حيث لا يمكن ان توجد الاخيرة في ذاتها.

يفترض ليفيناس ان اسبقية التفكير في الانطولوجيا قادت الذات الى الانزواء والتقوقع الى الداخل وهو ما ابرز ظاهرة الانانية والعدوان، فالكائن لا يهتم الا باشباع احتياجاته ويسعى لتأكيد ذاته من خلال السيطرة والسلطة، وهذا ما جعله يقدم الاخلاق على علم الوجود، فالانسان حين يكون مهموما بوجوده الشخصي وحرته المطلقة يصبح الوجود فلسفة القوة والتسلط والاحتلال والعنف والحرب، لذا يعتبر ليفيناس إنه بالأساس فكرة واقعية تتناول البهجة التي تصل وتفصل في نفس الوقت موضوعي العدالة والسلم اللذان يمثلان كل الايتيقا والحكمة لأن الأخلاق ليست فقط فرعا من الفلسفة ولكنها الفلسفة

١ - الخويلدي، زهير : معان فلسفية، ط١، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٩، ص ٢١

ذاتها التي تعنى بالايروتيقا والعائلة، إنها اعلي درجات تحقق الإنسان حيث تتمظهر الخصوبة كتعبير عن التعالي عن الموت باعتباره حدثا خارقا ومحضا وهي كذلك انكشاف للخارجية باعتبارها منبع العلاقة الأولى والأصيلة مع الغير والوجه الإنساني وفي الأخير هي تقديم للوجود بل للموجود<sup>١</sup>.

التعلق بالذاتية المحض في زحمة الوجود في صورته الاكثر جذرية للتعاسة، فالذات كائن يملك وعيه وفكره ولغته على حد تعبير ليفيناس الذي يستخدم كلمة (اقنوم) للتعبير عن الانتقال من الوجود الى الكائن<sup>٢</sup>، كما لو ان جميع الكائنات " المما حول " تبدو كحضور غير مرئي دون جواهر، وتساهم في اضاء عدمية الكائن المهتاج من فرط ألم العزلة المدوية التي لا يحدها غير الموت، ويمكن القول ان التمرکز حول الذات احد سمات الهوية الغربية التي تحولت الى اسطورة يعيشها الغرب باعتبارها كيان مكتف بذاته، خاصة وان الغرب وجد في تفوق العقل منطلقا ومبررا لازاحة الاخر.

ان اعادة الشكل والمضمون الى الاخلاق النظرية هما اذن رجوع الى مناهل اليهودية (التوراة والتلمود) التي ترسم درب التخلق دون ان تكون قوام مبادئه واسسه بالتاكيد، ثم ان ذلك يعدل ايضا اخضاع الفكر النظري - العلي لنقد مزدوج: نقد الشمول ونقد اولوية الانطولوجيا<sup>٣</sup>، فالشمول يشكل المثل العليا التي تسود الفكر الغربي، وهو نقد موجه ضد توجهات وجودية هايدكر وسارتر التي اعتنت بالكائن لوحده، بينما نجد اللاهوت اليهودي قد تغلغل في ثنايا خطاب ليفيناس وفلسفته لانها علائقية وتنوعيه ويجب على الميتافيزيقا باعتبارها علم اللانهائي أن تأخذ مكان الانطولوجيا بما هي علم الوجود وفي ذلك تعتبر القطيعة والمباعدة والوحدة معطيات أولية وأساسية<sup>٤</sup>.

لا غرابة بعد ذلك ان تكون مواجهة الاخر مسؤولية الانا، اذ رغم تعرض الذات الى موقف التعري (الانكشاف) امام الاخر الغريب، فان شجاعة المواجهة تؤكد مسؤولية الانا في معرفة ذاتها باستبدال المواقع، لذا نجد إيمانويل ليفيناس لا ينفك يدافع عن الانقلاب الذي يستبدل الأنا الذي يتحدث عنها علم

---

١ - ليفيناس ، ايمانويل : اللانهائي والقريب ، ت: سمير الغزواني ، Panorama La philosophie francaise contemporaine/J/LACROIX

٢ - ليفيناس : من الموجود الى الغير ، ت: د. علي بو ملحم ، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص٥٦

٣ - جاكين روس : الفكر الاخلاقي المعاصر ، ت: عادل العوا ، ط١، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ٢٠٠١ ، ص٦٣

٤ - leora batnitzky: dependency and vulnerability, by routledge , by routledge, p. 6-7

الأنطولوجيا، أو علم الوجود، بالآخر الذي يتحدّث عنه علم الأخلاق<sup>١</sup>، حيث تولد الرغبة في التحرر خارج الذات، لا بالذات، بل بالغير، تكشف الانا في مادية اقنومها مناقضة مشكلة الخلاص الانساني الاولى بطريقة يصير فيها طلب التحرر من اجل الذات طلبا للتحرر خارج الذات<sup>٢</sup>، حيث تنشأ هاته الإشكالية انطلاقا من كون الغير ذاتا تشبهي وتختلف عني، تشبهي في بنيتي وامتلاكها ما أملكه من ملكة الفهم، ويختلف عني في الفكر والوجدان والمشاعر... ومن كونه كذلك ضروري لوجودي بصفته وعيا يختلف عني ولكنه يلتقي معي في هذا الاختلاف بالذات ما دمت أنا بدوري أختلف عنه فأنا أشبهه في اختلافي، ويظهر الوجه والرموز الجنسية في المجتمعات الغربية اجتماعيا وثقافيا أكثر امكنة الجسد استثمارا، الامكنة التي تشوش في العمق، الوجه هنا كما لو انه المكان الخلاق للشعور بالذات وللمعرفة المتبادلة<sup>٣</sup>.

الرعب من الموت يؤجج تلك الخديعة القديمة لمعنى ان اكون وحدي في العالم، او ان اموت ويعيش غيري، انها سيرورة الزمان واللانهائي، حيث الواقع يتحول الى اخر مخيف، الواقع هو من يدير دفة العلاقة بين الانا والآخر، فالأخرية هنا هي مرآة الظلال العميقة لصورة الانا المخيالية، لكنها في ذات الوقت انمحاء صوفي في النهائي، فالجسد هو المجال الذي تكشف فيه الذات عن اناها في الآخر<sup>٤</sup>، بمعنى ان يتجلى الانا في السعي المندفح للانتماء للآخر.

لقد أيقظت صور الحرب النازية والتصفيات الجسدية في الافران الالمانية لليهود معنى أن يوجد الانا لوحده، أن يرى نفسه في مرآة ذات بعد واحد، وربما كانت تلك الاحادية هي من قتلت نرسييس في الاسطورة اليونانية القديمة، فالموضوع الرئيسي لعمل ليفيناس بعد الحرب العالمية الثانية هو المكان التقليدي للأنطولوجيا باعتبارها " الفلسفة الأولى " ذلك الانضباط الفلسفي الأساسي، فالأنطولوجيا تحاول إنشاء ما هو مختلف و"الأخر" هو انسفاح بالضرورة في التماثل والهوية. هذه الرغبة في مجملها، هي مظهر أساسي من الزيف الوجودي والسبب هو استخدام العقل كأداة لتحديد أفضل أو أكفأ وسيلة لتحقيق غاية معينة. ، وللعقلانية دور أساسي في الفلسفة الغربية الهدامة و المتجسمة في "الرغبة في الهيمنة". "

---

١ - joshua james shaw; Emmanuel levinas on the priority of Ethics, cambria press, amherst , new york, p. xxii

٢ - جويل هنسل : ليفيناس من الموجود الى الغير ، ت: علي بو ملحم ، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص٦٤

٣ - ميشيلا ، مارزانو: معجم الجسد ، ت: حبيب نصر الله، مجلد٢، مصدر سابق ، ص ١٨٠٠

٤ - claire Elise katz: love and death in the philosophy of Emmanuel –Levinas, by routledge , by routledge, 2005, p. 190

وعلاوة على ذلك، فقد استخدمت في السعي لتحقيق أهداف الشر، وبهذا المعنى، فإنه كان مسؤولاً عن الأزمات الكبرى في التاريخ الأوروبي في القرن العشرين، ولا سيما ظهور النزعة الشمولية، حيث ينظر إليها من هذا المنظور، كما هي محاولة هايدغر لوضع " الأنطولوجيا الأساسية "، التي من شأنها أن تجيب على مسألة " معنى الوجود، " المضلل، لأنه لا يزال يعكس الهيمنة المدمرة لتوجيه الفلسفة الغربية بشكل عام. من هنا ركز ليفيناس على أربع محاور أساسية في تبنيه لمفهوم الآخر، فالغيرية عند ليفيناس هي الله والموت والانتى والحرب<sup>١</sup>، وتتجلى هذه المحاور في مبدأ المقابلة وجها لوجه، ففي كل لحظة من هذه اللحظات نرى الآخر وقد تجلى في كينونته المتعالية نحو معرفة الذات بصيغتها الكلية على المستوى الحسي والمجرد على حد سواء.

يطالعنا الله ككائن مفارق عبر اللغة التي وسمت تاريخ البشرية بالنقص التام في معرفة تلك الذات المطلقة، لكن هذه اللغة هي الوحيدة التي تحاول ربطنا باخرية غير منظورة بصفته جوهرًا، حيث يتساءل ليفيناس عن هذا النقص الانساني في الحديث عن الله<sup>٢</sup>، فانا مدعو لمقابلة الله باجتماع الانسان الآخر، لان فعل المقابلة قائم على وجود ثنائية التناقض بين الانا والآخر البشري في اثر الله، كضيف امامه، حيث يتركني امام مسؤوليتي من خلال استدعاء الاخرية الانسانية في حضوره المتعالي وحضوري كذلك.

هذا الحضور الكلي فيما وراء الطبيعة لجوهر كامن في كل واحد فينا يتيح النظر عبر مسارات الاستعارة اللغوية لفحوى المسؤولية الكامنة في اللفظ والقول المنسوب لجوهر كلاني في الناقص اللغوي مما تواجه مشكلتان اساسيتان في مشروع ليفيناس هما (الثورة على التقليد الفلسفي القديم والثاني تجديد المصطلح النقدي) ذلك المشروع الذي توجه بكتابه (الكلي واللا نهائي Totality and Infinity) حيث يتم نقد الفلسفة الغربية التي اهتمت بالكلي على حساب الموجود<sup>٣</sup>، وارادت ان تكمل مشروع الفينومينولوجيا الهايدغرية والبحث عن الكينونة بعيدا عن الميتافيزيقيا التي تتجاوز حدود التجربة.

من هنا معادلة الحضور والغياب تحت غطاء لغوي مستمر ويصبح العنف وسيلة لمحو الآخر، ففي الوقت الذي يتم فيه نفي الموجود يتغيب الآخر عن الحضور بكل تفاصيله، تبدو اللغة غير قادرة على

---

١ - الخويلدي، زهير : معان فلسفية، مصدر سابق، ص ٣٢

٢ - General Editors; TO the other; An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993, p35

٣ - General Editors; TO the other; p38

تعريف الأشياء بغياب صورتها الثانية، فالثنائيات التي قادت منطق الفلسفة والعقل الغربي ساهمت في تغييب الأوجه وسوء الفهم، حين نتصور الله كشيء لأنه حاضر في الكتاب المقدس ما وراء الحاضر<sup>١</sup>. يؤكد ليفيناس على التجربة الأخلاقية المؤثرة لجسد الآخرين، معتبرا أن الأخلاق ليست قضية تأملية بل تجربة مباشرة ولا تختزل بل تعاش، فكل إنسان يجد أن الآخر يمتلكه ويستحوذ عليه، لذا يجد أن الحقيقة المركزية للأخلاق وبالتالي للإنساني كما هو، تكمن في التمزق المقلق الذي يسببه العالم من خلال الحضور الجسدي للآخرين، بشكل مختلف عن حضور الأشياء<sup>٢</sup>، وهو امتداد لتصور الفلسفة الوجودية التي انتجها الاغتراب الإنساني مع انهيار الأخلاق على عتبات الحرب العالمية الثانية، وفي ضوء ذلك فإن ليفيناس يعيد للفلسفة الأخلاقية مكانتها في الغرب.

إلا يمكننا بعد ذلك أن نستوعب الحياة بالتعايش معا، أو على حد قول ليفيناس كل ما يجعل العالم ممكن الإقامة فيه<sup>٣</sup>، في ضوء طروحات المفكرين؟ ربما، ولكن قبل ذلك يجب أن لا نجرد الإنسان من طبيعته اليومية والعادية ونحوه إلى مفهوم فلسفي خاضع للجدل، وننسى أننا نتحدث عن ملايين من الناس بحاجة إلى مأوى ومأكل قبل كل ذلك، وبالتالي فنحن نعيد أيضا خطاب الحرب والقتل بطريقة مختلفة، وما يبقى دائما هو غياب الخطاب السلموي بين البشر وليس المفاهيم وتراكماتها عبر التاريخ التي انعزلت عن الشارع وتحولت إلى متحف خرب.

---

١ - Emmanuel Levinas; The Levinas reader/edited by Sean Hand , Cambridge, MA 02142, USA, Selections. English. 1989, p168

٢ - روجيه- بول دروا : اساطين الفكر، ت: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ٢٠١٢، ص٢٣٩

٣ - ايمانويل، ليفيناس: الزمان والآخر، ت: جلال بدلة ، ط١، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٤، ص٦٠

## القراءة الهرمينوطيقا والمنعطف التأويلي الديني للماركسية

### حفصة طاهر<sup>١</sup>

توطئة:

إذا كان المسعى التأويلي أخذ منحى عديدة وعرف تحولا في المفاهيم والمناهج، فنجد بعض المواقف التي تحاكم الفلسفة من الخارج وتدعو لا إلى مجاوزتها وإنما إلى نبذها والتخلي عنها سواء باسم الدين أو باسم الإرتباط بالواقع الاختياري، فإننا نستطيع أن نقول أن موضوع مجاوزة الفلسفة يستقطب الإهتمام الفلسفي المعاصر، وهذا منذ ظهور الهيكلية وما أعقبها من ردود فعل.

ولعل الموقف الهيكلية ذاته الذي يأخذ التجاوز على انه إكمال تكف الفلسفة عن طريقه عن أن تكون محبة للحكمة لتصبح معرفة مطلقة تجد تحقيقها عند هيكل ذاته، كما نجد الموقف ذاته ولكن بصيغة عكسية عند كل النزعات التي قامت ضد الفلسفة لتحاكمها سواء بمعيار التجربة الذاتية أو بمعيار البراكسيس أو بمعيار العلم، واجدة أصولها عند كيبركغارد أو ماركس أو كونت. فهل هذا يعني أنه نقدا لكل أنماط الوعي السالف؟

صحيح أن الموقف الوضعي في أصوله لا يتحدث عن التجاوز وهو أقرب إلى التخلي عن الفلسفة ونبذها، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن كونت ينظر إلى المرحلة الوضعية على أنها تعقب المرحلة الميتافيزيقية وتفترضها، كما أن الموقف الوجودي في أصوله أقرب إلى التمرد على الشكل الذي إتخذته الفلسفة عند هيكل منه إلى مجاوزة الفلسفة ذاتها وهو بالأولى تمرد على الإغراق في النظر لبناء الأنساق، ودعوة إلى إقامة الشذرات والفتات الفلسفي<sup>٢</sup>. لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن موقف ماركس الذي نجد في مؤلفات شبابه دعوة صريحة إلى مجاوزة الفلسفة كت تحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه ذاتها لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة وتحقيقا لهاته.

<sup>١</sup> جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر

<sup>٢</sup> - عبد السلام بنعبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر- مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبيفال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط١، ١٩٩١، ص ١١-١٢.

## ١- الماركسية من زوايا متعددة:

إذا كنا سنحاول الوقوف في هذا المبحث عند الموقف الماركسي، فذلك لأننا نعتبر أن كل المواقف المعاصرة ليست في نهاية الأمر إلا تجاوزا لشكل المجاوزة الذي أرسته الماركسية وحوارا ضمينا أو صريحا مع ماركس في مؤلفات شبابه أو على الأصح لقراءة معينة لتلك المؤلفات كي نتبين الدواعي التي أخذت بالفكر المعاصر إلى إقامة منظومة فكرية وكانت سببا في قراءة الموروث الماركسي ومجاوزة فعلية للفلسفة وعدم الإكتفاء باتهامها من الخارج. وبهذا يمكن أن نطرح التساؤل الآتي، هل الفلسفة هي إيديولوجيا فعالة في العمل الهرمينوطيقي؟

يرى ماركس الشاب أن الفلسفة توجد في وضع متناقض، فإذا كانت مهمتها أن تفضح التشويهات التي يتعرض لها الإنسان فعلها أولا وقبل كل شيء أن تفضح التشويه الفكري، أن تهاجم الأشكال التأميلية التي تتخذها هي "فهممة التاريخ بعد زوال عالم الحقيقة هي أن يقيم حقيقة هذا العالم، فبعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان فان مهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ ستكون بالدرجة الأولى فضح الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة".<sup>١</sup>

لقد رأى كارل ماركس [Karl Marx]<sup>٢</sup> في أطروحته حول فيورباخ [١٨٠٤-١٨٧٢] Feuerbach Ludwig بأن العيب الرئيسي لكل مادية قائمة حتى الآن - بما في ذلك مادية فيورباخ - هو أن الشيء و

<sup>١</sup> - بنعبد العالي، المرجع السابق، ص ١٢.

<sup>٢</sup> - ماركس كارل مفكر إقتصادي وسياسي ألماني ولد في ٠٥ ماي سنة ١٨١٨ في مدينة تريير Trier (على نهر الموزيل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورغ)، وكان أبوه محاميا يهوديا، وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه إهتم بدراسة فلسفة هيغل، وتأثر بمؤلفات فيورباخ، وتوفي ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايجيت هناك. ولماركس وانجلز مذهب إقتصادي سياسي اديولوجي تعاوننا معا على تأسيسه وبنائه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: "ماركسي"، والاسم: "ماركسية" لم يصدر عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وبهذا كان اللفظ "ماركس" و"ماركسية" على لسان بقلم أنصار باكونين منطويا على الذم، ولما استعمل هذا اللفظ: "ماركسية" واتسع انتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد "نظرية في القيمة" ووصف المؤرخ الانجليزي J. Dahlberg- Acton الجزء الأول من كتاب "رأس المال" بأنه "قرآن الاشتراكين الجدد"، كما ينعت بينرند راسل كتاب "رأس المال" بأنه "إنجيل مشاعر الانتقام البروليتارية"، ويقول برنردشو بلهجته الساخرة: "الماركسية هي مثل المورمونية والفاشية والامبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعة". فأما H-Schack يرى أن الماركسية تتميز بأربع علامات: ١- فهي اديولوجيا البروليتاريا، ٢- وهي تقوم على التجميع Kollektivismus، وهي اشتراكية

الواقع المحسوس لا تدرك إلا على شكل موضوع أو تأمل وليس على أساس أنها فعالية بشرية حسية، على أنها ممارسة، وليس على صورة ذاتية ولذلك فإن المثالية طورت الجانب الفعال على أساس تجريدي متناقضة في ذلك مع المادية، لأن المثالية لا تقر بالفاعلية الواقعية المحسوسة كما هي فعلا، ويرمي فيورباخ إلى الموضوعات الحسية التي تختلف فعلا عن الموضوعات الفكرية، ولكنه لا يفهم الفعالية البشرية نفسها على أنها فعالية موضوعية، ولذا فإن في كتاب - جوهر المسيحية- ينظر إلى الموقف النظري على أنه الموقف الإنساني الحقيقي، بينما لا ينظر إلى الممارسة إلا في منظرها الشحيح ولذلك لم يتفهم أهمية الفعالية الثورية للعملية النقدية<sup>١</sup>.

وإن الإهتمام بالفعالية praxis المشتقة من الفعل أو الفعالية لذا نجد بعض الهيجليين وفي مقدمتهم ماركس يهتم بالفعالية، وذلك بقدر ما يكون العمل الجماعي، التقني والاقتصادي، الاجتماعي، هو الأساس والحكم في الفكر النظري- الإيديولوجيا، ويؤول تعارض الفعالية والفكرية (الإيديولوجيا) عند البعض منهم إلى أن يكون التعارض بين العلم والتقنية وبين الفلسفة<sup>٢</sup>.

ولعل العقيدة الهيجلية كمصدر لقضايا و مسائل جديدة ستخصب أبرز العقول في المرحلة العصبية التي ستعقب إنطلاقا من عام ١٨٤٠ تقريبا وهي مرحلة الإنشاءات النظرية الكبرى وإن الأثر الهيجلي يتجلى نфия عند كيركجارد واستجابته عند نيتشه و يتم عند كارل ماركس من خلال الثورات والقطيعة، حيث تختلف وظيفة الفلسفة عند نيتشه عما كانت عليه في الخطاب الهيجلي فهي لم تعد تعطي اهتمام للموروث الثقافي للإنسانية ولا جعل الإنسان الفرد معبرا لتقدم محتوم، إنما ذات قيمة تمردية وهذا هو الحال بالنسبة لماركس أيضا يجب الرجوع إلى هيجل، حتى وإن كان التسلسل من هيجل إلى ماركس لا يبدو سهلا. فإذا أمعنا إلى ما أبدعته الفلسفة المثالية الألمانية لهيجل يتجلى لنا بجلاء النفي لكل أنماط الوعي. فماركس استطاع أن يتخلص من الفكر الهيجلي بنقده لفلسفة الحقوق لأنها أشمل وأرفع ما وصل إليه هيجل من خلال عرضه للدولة العصرية وللواقع المرتبط بها.

---

علمية، وهي اشتراكية ذات نزعة إنسانية. أنظر/ عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج٢، ط١، ١٩٨٤، ص٤١٨-٤١٩. بتصرف.

١- كارل ماركس، "المادية التاريخية"، تر: حنا عيسور، دار الفارابي- بيروت (لبنان)، ١٩٧٥، ص ١١.

٢- أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، تر: احمد خليل احمد، منشورات عويدات، م٢، ط٢، ٢٠٠١، ص ١١٢٧.

إن نقد الفلسفة الألمانية حول الدولة والحقوق الذي قدم هيغل [١٧٧٠-١٨٣١] Hegel أشده تماسكا ومنطقية وسموا وغنى، هو في نفس الوقت التحليل النقدي للدولة العصرية وللواقع المرتبط بها، النفي الحازم لكل نمط سابق من الوعي السياسي والحقوق والألماني الوعي الذي تؤلف فلسفة الحقوق التأملية أرفع واشمل تعبير عنه، تعبير بلغ مستوى العلم ففي ألمانيا فقط كان ممكنا أن تولد فلسفة الحق التأملية، هذا الأسلوب المجرد والمتعالي في التفكير حول الدولة العصرية التي يظل واقعها ما وراثيا (حتى وإن كان ذلك الما وراء يقع فقط ما وراء نهر الرين)، وبعبكس ذلك فان الايديولوجيا الألمانية للدولة العصرية التي تغفل الإنسان الواقعي، لم تكن ممكنة إلا بقدر ما تغفل الدولة العصرية بالذات إنسان الواقع، أولا لا ترضى الإنسان الكلي إلا بصورة وهمية في السياسة، فكرر الألمان ما فعلته الشعوب الأخرى، لقد كانت ألمانيا وعمهم المعنوي النظري، إن التجريد وتعالى الفكر قد سار جنبا إلى جنب مع ضيق أفق الواقع الألماني وابتداله، وإذا كان الوضع القائم لنظام الدولة الألماني يعبر جيدا عن النظام القديم في اكتماله - وهو الشوكة المغروسة في أعماق جسم الدولة العصرية - فان الوضع القائم لعلم الدولة الألماني يعبر عن الدولة العصرية في عدم اكتمالها: يعبر عن تعفن الجسم ذاته<sup>١</sup>.

ف "الهرمينوطيقا" تؤكد في هذا السياق على ضرورة تعديل داخلي للفلسفة التأملية نكتشف من خلاله إضطرار هذه الفلسفة إلى أن تكون معارضة لفلسفة الشعور<sup>٢</sup>.

وإن نقد الفلسفة التأملية للحقوق، ولو بمجرد كونها من حيث طبيعتها خصما لنمط الوعي السياسي الألماني السالف لا يبحث في ذاته عن غرضه هو ذاته، بل إنه يفضي إلى مهمات لا حل لها إلا وسيلة واحدة هي: الممارسة<sup>٣</sup>.

"فالهرمينوطيقا تمثل في أن واحد تحقيقا وتحولا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته"<sup>٤</sup>. ويتعرض بول ريكور في العديد من الأحيان لخيارات الفلسفة التي تسمح بانفتاح الفلسفة التأملية على الهرمينوطيقا، أي شروط هذا الانفتاح الذي يفترض أن الفلسفة التأملية تتسم بمرونة قادرة على تحمل تغيرات ضخمة.

<sup>١</sup> - كارل ماركس وفريدريك انجلز، "حول الدين"، تر: زهير حكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٩.

<sup>٢</sup> - نبيهة قارة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٩٨، ص ١٥.

<sup>٣</sup> - ماركس وانجلز، "حول الدين"، ص ٣٩.

<sup>٤</sup> - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

إلا أن مجيء كارل ماركس يعد بمثابة نقلة نوعية بعيدة في المجال المعرفي إذ حطم ماركس أسس الفلسفة المثالية طارحا ضرورة تفسير قضايا وردها إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية على ضوء نظرية المادية التاريخية ولكن ليس الاقتصار وحده يعي الإنسان لذا لم تصمد الماركسية أمام تيارات الفكر الأخرى.

ويمكننا أن نستشهد بما قاله كارل ماركس: "هل تستطيع ألمانيا التوصل إلى ممارسة على ارتفاع المبادئ، أي إلى ثورة لا ترفع ألمانيا إلى المستوى الرسمي للشعوب العصرية وحسب، بل أيضا إلى المستوى الإنساني العالي الذي سيكون مستقبل هذه الشعوب المباشرة على الأرجح، إن سلاح النقد لا يمكن أن يحل محل نقد السلاح، القوة المادية لا يمكن القضاء عليها إلا بالقوة المادية، لكن النظرية تغدو هي أيضا قوة مادية حين تستحوذ على الجماهير، تكون النظرية قادرة على الاستحواذ على الجماهير عندما تقيم براهينها على مثال الإنسان، وهي تقوم بعمليات برهنة على مثال الإنسان حاملا تصير جذرية، والجذري هو إمسك الأشياء من جذورها، لكن الجذر بالنسبة للإنسان هو الإنسان ذاته، إن البرهان الجلي على جذرية النظرية الألمانية وبالتالي على حيويتها العملية، هو أنها تتخذ كنقطة انطلاق الإلغاء الحازم والايجابي للدين؛ إن نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم: إن الإنسان هو الكائن الأسى بالنسبة للإنسان، أي إلى الأمر القطعي"<sup>١</sup>.

وإن التحول التأويلي لفلسفة الدين، أي إن النظر في الدين يمثل رهانا فلسفيا يحدد موقفا تجاه الظاهرة الدينية خاصيته أن ينزع إلى تأويلها كواقعة من وقائع الشعور وإبراز صيرورتها أي الكشف عن معقوليتها الفلسفية البحتة<sup>٢</sup>. وعليه، يقول ماركس: "حتى تاريخنا فان للإنعتاق النظري بالنسبة لألمانيا مدلولاً عمليا بنوع خاص، إن ماضي ألمانيا الثوري هو في الواقع نظري، انه الإصلاح الديني البروتستانتي La Reforme وكما بدت الثورة في الماضي في دماغ الراهب، تبدأ الآن في دماغ الفيلسوف"<sup>٣</sup>.

إن التفكير في الدين كرهان فلسفي يدعونا إلى اعتماد عمل التفسير وعمل الفهم معا، هذا التضامن بين التفسير والفهم يمثل عماد التحول التأويلي لفلسفة الدين.

إذا كان المسعى التأويلي قد أبقى إلا أن يكون مصونا عبر مسار حركية القرون، فان أباء الكنيسة وأيضا قسما وافرا من اللاهوتيين والشراح القروسطيين (تصغير لكلمة القرون الوسطى) عندما ركزوا

١ - ماركس وأنجلز، "حول الدين"، ص ٣٩-٤٠.

٢ - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٦٤.

٣ - ماركس وأنجلز، "حول الدين"، ص ٤٠.

جهودهم حول معاني الكتابة المقدسة، كان ذلك لا يتعدى فضاء الإيمان دوماً، أما عصر الإصلاح صار التأمل في معنى الكتابة المقدسة حقيقة مشتبهاً بها ومع ذلك لم يشأ (مارتن لوثر<sup>١</sup>) الذي رفض بثبات الشرح التمثيلي للقرون السابقة مدافعاً عن المعنى الحرفي، ولا معرفاً بتأويلية الجديدة، بل هم هو الآخر بالإخلاص أكثر اقتصاراً على مقتضيات الإيمان<sup>٢</sup>. وهكذا يكون قد طغى في مبدأ الجانب التأويلي الذي قد يتأتى من الخارج حسب القواعد المستنبطة من الفلسفة مثلاً. ومن هاهنا كان الشيء الذي ابتغاه هو أن تكون مبادئ العملية التأويلية (Herméneutique) معطاة من قبل الكتابة المقدسة نفسها. ضد هذا التأمل الذي تغرق فيه الفلسفة ستقيم الأطروحات حول فيورباخ مفهوم البراكسيس لتثبت أن الحياة الاجتماعية عمل وممارسة، وأن طريق القضاء على أوهام التأمل هو وعي تلك الممارسة ومعرفة الحياة الاجتماعية، هذا ما سيلح عليه مخطوط الايديولوجيا الألمانية، " فحينما ينقطع التأمل وتظهر الحياة الواقعية تبدأ المعرفة الايجابية ويشرع عرض الفعالية العملية ومجرى التطور الفعلي للبشر، فعندما تنقطع العبارات الجوفاء حول الوعي يكون على المعرفة الفعلية أن تأخذ مكانها وبمجرد ما تعرض الفلسفة الواقع فإنها تفقد ذلك الميدان الذي تتمتع فيه بوجود مستقل"<sup>٣</sup>. لذا فان هذا المخطوط سيتجه مباشرة لربط جميع الأشكال النظرية بالمصالح الاجتماعية وتقسيم العمل وتوزيع الثروات، ليتساءل عن العلاقة التي تربط الانتقاد بالعالم المادي وليخلص إلى أن الفلسفة شكل من أشكال الايديولوجيا.

<sup>١</sup> - مارتن لوثر - Martin Luther - [١٤٨٣-١٥٤٦]: راهب أغسطي ألماني ومصالح ديني ألماني أستأذ الفلسفة بجامعة D'Erfurt دخل عند الاقستيين إلى augristin بعد رحلته إلى روما سنة ١٥١٠م. غادر مدرسة الرهبان D'Erfurt إلى Wittenberg أين عمل بها أستاذ جامعيًا وذلك ابتداء من سنة ١٥١٠ حيث انصب عمله في بداية الأمر على تعليقه لرسالة التقوية للأب بول Saint Paul الذي كان عليه أن يجلب ويدعوا لمذهبه من اجل النفاذ إلى عالم الإيمان وفق معتقده، وفي سنة ١٥١٧ علق على أبواب الصرح Wittenberg خمس وتسعون رسالة أين أنكر تساهل البيع التي سجلت بداية الإصلاح لا الهجوم Eck. J إلى Leipzig بل بالعكس نجده في سنة ١٥٢٠ ينشر بياناً موجهاً إلى شرفاء أهل المسيحية بالنسبة للأمة الألمانية، ثم بعده مهد أسر البابليين وكذا حريسة المسيحيين وفيه راح يؤكد سلطة تهتم أساساً بالمذهب الذي له علاقة بالجانب الإيماني.

<sup>٢</sup> - مخطار لزعر، "التأويلية - من الرواية إلى الدراية- مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي"، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣٤-٣٥.

<sup>٣</sup> - بنعبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر"، ص ١٣-١٤.

يشكل مخطوط الإيديولوجيا الألمانية إذن خلاصة الموقف، ففيه كما سيقول انجلز فيما بعد حاول هو وماركس تصفية الحساب مع وعيها الفلسفي، الفلسفة شكل من الأشكال الإيديولوجية وهي ككل إيديولوجيا.

- أ - وهم: وهذا الوهم لا يجد تفسيره في ذاته، بل في الشروط المادية للفعالية المادية.
- ب - أنها لغة الحياة الواقعية، فهي إذن وهم معكوس مقلوب لأنها وليدة عالم معكوس.
- ج - إذا كانت الإيديولوجيا امتدادا مقلوبا لعلاقات البشر الفعلية، وإذا كانت الأوهام تنتج عن حياة البشر المادية فإن الأشكال الإيديولوجية لا تتمتع بأي استقلال ذاتي وهذا معناه أن الإيديولوجيا لا تملك تاريخا، وإن تاريخها يتم خارجا عنها، بهذا المعنى لا مبررا لتأريخ الفلسفة.
- د - إذا كانت الفلسفة بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تملك أية وظيفة، إنها لا تساهم في تفسير العالم وإنما في تغيير تفسير العالم.
- إن الانتقادات التي قام بها ماركس في جل أبحاثه العلمية كشفت عن إمكانية تقويض الفلسفات التأميلية وكشف محدوديتها باستخدامه القراءة الجدلية حول النصوص الفكرية والأفكار الفلسفية المعاصرة له أو السابقة عليه قادته إلى اكتشاف جديد، يعني هذا أنها التجربة التأويلية ذات الطابع النقدي التي ميزت فكر ماركس وجعلته يتوصل إلى كشوفاته المتقدمة وإصابته العلمية في حقول الفكر والسياسة والفلسفة والاقتصاد والتاريخ والأدب وان اعتبار الفلسفة إيديولوجيا فعالة يعني ذلك أن كتاب الإيديولوجيا الألمانية نظرة انعكاسية عن الوعي.

## ٢- إرتباطية الفكر بالفعل أو الفعالية: [البراكسيس في الماركسية]

إن الاختلاف الرئيسي الذي يزيد من تسليط الضوء واغتراب في الفهم هو ذلك الاختلاف في المسعى وكيفية إظهار ذلك المعنى الرئيسي لما كانت تسعى إليه الماركسية كما فهمها ماركس وحددها، هذا الاختلاف في طرح مسألة النظرية وارتباطها بالتطبيق أصبح يواجه العديد من الأحزاب السياسية والتنظيمات العمالية، حتى كاد البعض أن ينعتها بالعقيدة في حين يذهب العديد من المذاهب (الراديكالية والتحريرية والدوغمائية.. الخ) بتشويه حقيقة الماركسية وإبعادها عن الأصل، هذا التشويه يرجع أصله إلى عدم فهم الماركسية لأنها تجمع بين مفهومين - النظرية والتطبيق - وهذا ما زاد من تعقدها وسوء فهمها، فأصبحت تأويلات الماركسية تكاد لا تتشابه غير أن المسألة التي طرحها ماركس هي واحدة

في نظر الجميع. وعليه: فماذا نعني بهرمينوطيقا البراكسيس؟ وهل الماركسية هي فلسفة البراكسيس؟ وما هي نظرة المنظرين والفلاسفة إلى ذلك؟

إن هيرمينوطيقا البراكسيس تعني الممارسة الإنسانية الواقعية والتقاؤها بإتقانها التحرر المطابقة للمسار الذي ينزع إلى الحرية انطلاقاً من العبودية، وإن العلاقة الأصلية بين القول والفعل الذي هو بمثابة نص قابل للتأويل يدعو إلى البحث عن معنى الفعل من خلال المجهود المبذول لتحقيق الحرية<sup>١</sup>. بيد أن ارتباط الفكر بالفعل أو ارتباط النظرية بالتطبيق أصطلح عليهما في لغة الفلسفة كلمة البراكسيس praxis، وأصل الكلمة يوناني يقصد بها في الأصل الفعل بذاته، وأطلقها أرسطو على النشاط العقلي القائم بذاته، أي النشاط العقلي الصرف تمييزاً عن النشاط الذي يراد به صنع شيء مستقل أو منفصل عن صناعه والذي أطلق عليه كلمة البواسية poiesis التي اشتقت منها كلمة - بواتيه - التي تعني الصنع أو العمل المبدع الخلاق ومن هذه اشتقت كلمة بويتري poetry التي تعني الشعر الذي اعتبره اليونان صنعة فنية متميزة عن الصناعات اليدوية، واعتبر اليونان البراكسية أعلى مقاماً من البواسية وعليه أجازوا شغيلة الفكر في المقام العالي من منزلة الحرفيين الصناع<sup>٢</sup>.

ويمكن أن يأخذ مصطلح البراكسيس في الفلسفة الغربية الفعل من أجل التغيير، ولها في الماركسية مفهوم دياكتيكي يعني في الاستخدام الفلسفي النشاط الفكري المتصل بالنشاط الفعلي الذي لا يمكنه ولا يجدي به نفعاً ذاتياً مباشراً وإنما المقصود به التغيير الاجتماعي الذي له فائدة، فالإنسان في هذه البراكسية بهذا المفهوم لا يبدل الأشياء وإنما يبدل نفسه من خلال تبدل الأشياء، والبراكسية على هذا الفهم تكون في النظرية الماركسية أساس مصطلح المعرفة والتاريخ والحضارة، فالمعرفة لا يكون لها أهمية إلا عندما تنحى نحو وعي فعال يستطيع أن يبدل الواقع وتتطور من واقع التجربة والتطبيق والتاريخ والحضارة هما بهذا الفهم حصيلتا نشاط الإنسان الذي لم يصنع ما صنعه التاريخ ولم يرق ما وصله في الحضارة إلا بالفكر المرتبط بالعمل، والبراكسية عند ماركس هي غاية الإدراك ومعيار الصواب لذا تعتبر الماركسية - فلسفة البراكسية<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.

<sup>٢</sup> - Hook Sidney, "Towards The Understanding of Karl Marx", Victor Gollanz, Ltd. London 1933. p 32

<sup>٣</sup> - Lewis John, "The Marxim of Karl Marx" , Lawrence and wis hart, London, 1972. pp 248. 249

في مثل هذا السياق تتجلى الهرمينوطيقا كـ"هرمينوطيقا البراكسيس" وهي على ما يبدو تستجيب لحاجة تعتري الإنسان المعاصر، إذ ليس من باب الصدفة أن تبدوا الفلسفة اليوم في العديد من تعابرها كهرمينوطيقا حتى في حالة رفضها الاضطلاع بمثل تلك التسمية، إن الإنسان يعيش أزمة سوء فهم بتعبير شلايرماخر، أزمة يبدو من خلالها المعنى موزعا بين الماضي والحاضر، بين التقليد والتجديد، ومهددا بالإنذار بحكم اندماجه في الإمثالية (الميل إلى التقليد بالأعراف المقررة)، وابتدال العودة الأبدية إلى المماثل<sup>١</sup>.

والواقع الجديد الذي طرحه لينين في الوقت الحاضر حيث يقول بمناسبة انتصار الاشتراكية التام بالنسبة لثورتنا هو ضرورة اللجوء في قضايا البناء الاقتصادي الجذري إلى طرائق العمل الإصلاحية التدريجية القائمة على الاحتراس واللف والدوران، إن هذا الجديد يثير جملة من الأسئلة والارتباكات والشكوك سواء منها النظرية أم العملية<sup>٢</sup>.

كما يطرح لينين في مسألة النظرية أسئلة حول كيف نفسر الانتقال بعد سلسلة من أكثر الأعمال ثورية إلى أعمال إصلاحية فوق العادة في الميدان نفسه وفي ظروف سير الثورة المظفر العام، مأخوذة بمجملها؟ ألا يوجد ثمة تخل عن المواقع أو الاعتراف بالإفلاس أو شيء مماثل؟ إن أعدائنا ابتداء من الرجعيين الطراز شبه الإقطاعي حتى المناشفة أو غيرهم من فرسان الأممية الثانية والنصف يقولون بالطبع إنه يوجد فلأنهم أعداء يطلقون تصاريح من هذا النوع بذريعة وبلا ذريعة<sup>٣</sup>.

فإذا اعتبرنا الماركسية كما بينها مؤسسوها بأنها نظرية فيجب العمل على فهم المراد من النظرية في الماركسية غير ما نقصد بها في علوم الطبيعة وفي العلوم البحتة، إذ من الواجب في هذه العلوم أن تثبت النظرية قاعدة ثابتة تكون أساسا لأحكام يمكن الإعتماد والبناء عليها وهو ما لا يوجد في نظرية الماركسية التي تلازم الأحكام فيها واقعا متغيرا وإذا سلمنا بالوجهة الثانية التي ظهرت وتقررت في قول ماركس وانجلز من أن الماركسية دليل عمل وضع أنجلز بأن الماركسية هي التي تفسر عملية تطور ونشوء المجتمع، مما لاحظناه أن الحقيقة في تعريفها لا يقع على المضمون والنتائج بقدر ما يقع على الأصول أو المنهج المعتمد في استنباط النتائج، وهذا بالتأكيد ما تنبه له بعض الماركسيين وفي مقدمتهم لوكاتش

١ - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

٢ - لينين، "مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر"، تر: إلياس شاهين، دار التقدم موسكو الاتحاد السوفييتي، ١٩٧٧، ص ٧٧.

٣ - المرجع نفسه، ص ٧٧-٧٨.

جورج [Georg Lucacs] وحملهم في القول بأن الماركسية ليست أحكامها المتغيرة، بل طريقتهما في الوصول إلى هذه الأحكام ويوضح جورج لوكاتش هذا الزعم فيقول: «لو فرضنا جدلاً أن البحث العلمي الحديث نقض كل تعاليم ماركس فسيكون مع ذلك في استطاعة أي ماركسي ملتزم أن يعترف دون تردد كل ما أثبت العلم صحته ويرفض من آراء ماركس كل ما أثبت العلم خطأه ومع ذلك لا يتخلى عن ماركسيته لحظة واحدة، وذلك لأن الماركسية لا تشترط التسليم دون نقد وقناعة بها أسفرت عنه تحقيقات ماركس وبما توصل إليه من الآراء ولا تفرض القبول بتفسيرها أو تأويلها وكأنها أحكام كتاب منزل، إذ أن المنبع في الماركسية هو الالتزام بمنهجها واعتبار الديالكتيك هو الحقيقة الأساسية في بلوغ الصرامة والحقائق»<sup>٢</sup>.

إن علينا أن نفرق بين الماركسية كحقيقة لم يعد في الإمكان تجاوزها و بين المساهمة الفكرية والنظرية في إنتاج الفكر "الماركسي" الذي قد يكون ماركسياً فعلاً وقد يكون مجرد فكر منسوب إلى الماركسية، وهو في الواقع لا علاقة له بالماركسية لا يطورها ولا يضيف إليها بقدر ما يعرقل تطورها و يتحول إلى عائق في طريقها.

إن الفلسفة لم تكن hyperpratique (فرط الممارسة) إلا في المعنى الذي حلقت فيه فوق التطبيق العملي<sup>٣</sup>.

غير أن مخطوطات ١٨٤٤ والرسائل العلمية حول فيورباخ، وفي العائلة المقدسة وخاصة حول الفكر الألماني (التي ألفها ماركس مع أنجلز في ١٨٤٥-١٨٤٦) يظهر فيها بصورة جلية مفهوم التطبيق العملي (praxis) (...). وإن تفسيرات العالم الثنائية المادية والمثالية، كانت تجد صعوبة في مسألة التطبيق العملي الثوري<sup>٤</sup>.

بهذا المعنى أصبح للفلسفة في لغة البراكسيس (التطبيق العملي) أهمية بالغة ولعل الماركسية لعبت الدور الأساسي في وضع النظرية وإرتباطها بالتطبيق مما جعلت الطابع الفلسفي يأخذ أبعاداً مختلفة

---

<sup>١</sup> - ولد في بودابست (المجر) عام ١٨٨٥ وتوفي فيها في ١٩٧١، فيلسوف ومفكر ماركسي، ناقس أدبي اهتم بعلم الجمال والفن، من أهم مؤلفاته: الروح والأشكال، دراسات في الواقعية.

<sup>٢</sup> - Althusser, Luis, "Reading Capital", translated by Ben Brewster, Western printing services Ltd. Bristol. 1970 pp 17-18.

<sup>٣</sup> - JEAN-YVES CALVEZ, "Pensée de Karl Marx", éditions Du seuil, paris vi, Sixième édition, 1956, p152.

<sup>٤</sup> - Althusser, "reading capital", op cit, pp 105-106.

خاصة بارتباطها بفعل الممارسة، ولعل لينين كان له الدور الحاسم في إرساء مفاهيم الماركسية وإستطاع أن يؤسس نموذج لهذا التطبيق العملي.

إن آخر ما وضعه ماركس في كتابه "رأس المال" وهو آخر أعماله الفكرية هو العمل على الأخذ بتطبيقه للماركسية في حالة من حالات تطور ونشوء مجتمع واحد، وفي مرحلة واحدة من مراحل الملكية الخاصة هو مجتمع البرجوازية في مكان محدد من العالم أي غربي أوروبا، وقد لاحظ وبين ماركس بأن البرجوازية ظهرت في أوروبا الغربية لتباين معالم لم تظهر في أماكن أخرى، كما يزيد في تأكيده بأن هذه المنطقة موطن الإقطاع الذي أنتج النظام البرجوازي، ورأى أن كل ما وصل إليه من آراء وأحكام بسبب الإستقصاء ولا يمكن أن تأخذ بوصفها أحكاما عامة يراد منها التطبيق في أماكن أخرى أو زمن آخر وبدون أخذ ظروف - زمان ومكان- تطبيقهما ولا بد من تحقق الشروط لذلك التطبيق<sup>١</sup>.

إن إستكشاف بعض مجالات تدخل الهرمينوطيقا، بفضل تحليل يبرز ويبين كيف أنها تحدث تحولا في معالجة بعض المسائل الفلسفية تحولا ناتجا عن النظرة المتضمنة في الفلسفة التأويلية باعتبارها ذات الصبغة العامة للهرمينوطيقا كنظرية في التأويل وكرؤية فلسفية للإهتمام ببعض النماذج العينية، ولعل هرمينوطيقا البراكسيس هي من بين تلك النماذج التي كانت الأساس الذي قامت عليه رؤية ماركس الفلسفية وبناء أطروحاته.

### ٣- هرمينوطيقا النظرية ولغة التطبيق:

إن الحقل الماركسي المنبثق من النزعة المادية التي أثرت في أعمال ماركس وجعلت من هذا الفهم الجديد الذي يرتكز على أسس علمية وفلسفية وفنية له ميدان نظري والأخر تطبيقي، ولعل هذه الازدواجية (النظرية/التطبيق) أظهرت وصيغت بعد موت ماركس مبادئ ومفاهيم بين عدة نزعات منها المؤيدة لجوهر الماركسية والتيار المخالف لتعاليم ومفاهيم الماركسية، هذا التحريف لفكرة الماركسية أنتج صراعا على المستوى الفكري والعقائدي والسياسي، ولعل إشكالية الماركسية أصبحت ردحا من الزمن لها دلالة هرمينوطيقية، فأى فهم وقراءة جديدة للمسمى الماركسي ينتج تأويل جديد وفهم جديد.

---

<sup>١</sup>- Henri Lefebvre,"sociologie de Marx", presses universitaires de France - saint germain, paris, Deuxième édition revue, 1968, p 24.

إن أفكار ماركس منذ أعلنها على نطاق واسع في (البيان<sup>١</sup>) لأول مرة قوة ضخمة في كشف الأحداث البشرية، وهو ما كان يقصده من وراء هذه الأفكار، ومهما إلتزم أتباعه في إرجاع هذه الأفكار إلى قوة أسلوب الإنتاج في التشكيل ومهما أظهروا بمهارة إتفاقها مع حقائق التاريخ فإننا نعلم وهم يعلمون كذلك، إن تعاليم ماركس كانت لها حياة خاصة وأنها تتفق مع ضروريات الناس الباطنية مثلما تتفق مع الحقائق الخارجية للأحداث، وكان تأثيرها قويا على جميع ضروب نشاط الناس، ولم يقتصر على النشاط المتصل بإنتاج وتوزيع الأشياء الضرورية لوجود الإنسان<sup>٢</sup>.

وعمل أنجلز (بعد وفاة ماركس) بالقيام على بلورة أفكار تبعد الدوغمائية على مسار الماركسية لأنها تختلف عنها في الصيغة والمعنى والمبنى باختلاف أفق المكان والزمان وإن الماركسية ليست أكثر من دليل وتفسير لعملية التحول الإجتماعي من فترة لأخرى لا يمكن أن تصاغ بنصوص قطعية تعاد حفظها عن ظهر قلب وتردد بطريقة آلية - ميكانيكية<sup>٣</sup>.

وإذا سلمنا بأن الماركسية ليست دوغمائية وأحكامها تختلف باختلاف الأحوال، فكيف يمكن أن نميزها ونحددها؟ " لقد أكد كل من ماركس وأنجلز بأنها نظرية وهذا ما نجده في قولهم أن نظريتنا ليست دوغما بل هي دليل عمل"<sup>٤</sup>.

إن ما يخص بالنظرية في التصنيف الأرسطي بأن الميتافيزيقا تعد الرياضيات والفيزياء واللاهوت علوما نظرية في مقابل العلوم العملية والشعرية حيث يتعارض العقل النظري مع العقل العملي وتتعارض الحياة النظرية مع الحياة السياسية والشهوانية في اللغة الحديثة لذا تقال بوجه خاص ولاسيما بالمعنى الإبستمولوجي على وجهات نظر أو مذاهب موضوعها النظرية وليس الممارسة<sup>٥</sup>.

وبددت حياة الماركسية منذ زمن طويل أية شكوك بصدد المركز الرئيسي الذي تنسبه إلى الإيديولوجية، فكل شيء عن الشيوعية اليوم من مبلغ المال الذي ينفق على الدعاية إلى إحياء الوعي

<sup>١</sup> - المقصود [البيان الشيوعي] - أو المانيفستو - الذي كتبه ماركس وأنجلز بالألمانية ونشر بالانجليزية لأول مرة في عام ١٨٥٠، ويضم تعاليم الماركسية. (المترجم)

<sup>٢</sup> - كلنتون روستير، "خرافة الماركسية بين النظرية والتطبيق"، تر وتبع: ماهـــــر نسيم، دار الكرند لل نشر والطبع والتوزيع، القاهرة (مصر)، ١٩٦٠، ص ٤١.

<sup>٣</sup> - Lewis, John, "The life and Teachings of Karl Marx", The comelet press Ltd, 1967. P. 173.

<sup>٤</sup> - Althusser, Louis, " For Marx", translated by Ben Brewster, Allen Lane, 1969. P. 35.

<sup>٥</sup> - أندريه لاند، "الموسوعة الفلسفية"، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، مج ٣، ٠٣، ط١، ١٩٩٦، ص ١٤٥٣.

بوصفه عاملا في السيكلوجيا يؤيد ما لاحظته ستالين [Staline<sup>١</sup>] من أن للأفكار مغزاها وأهميتها، وقد يضرب الماركسيون في داخل الإتحاد السوفييتي وخارجه على نغمة الوحدة بين النظرية والتطبيق العملي، وقد يرون في جمود أن قيمة الأفكار تنحصر في كونها ذريعة للعمل، وقد يرفعون الصوت عاليا مرددين شعارات البيان بصورة لا تزيد ذكاء عما يفعل الكثير من المسيحيين بالبحث عن الحقائق الواردة في الإصحاحات ٥-٧ من إنجيل متى، نقول إنه بالرغم من هذا لم يظهر في التاريخ قوم عرفوا خيرا من الماركسيين أن الأفكار أسلحة أو أن للأفكار عواقب، وما من قوم منذ عهد (الفلاسفة المدرسيين<sup>٢</sup> Scholastics) على وجه التحقيق الذين كانوا يتلاعبون بالآيات المقدسة التي نادى بها أفكارهم لأول مرة، ومرة ثانية نستند على أقوال ستالين الذي يتحدث في هذه الفكرة بلسان الماركسي المؤمن فيقول: "تستمد الماركسية اللينينية قوتها وسلامتها من كونها تقوم على نظرية راقية تعكس بصدق حاجات تطور حياة المجتمع المادية ومن أنها ترتفع بالنظرية إلى مستوى سليم، وترى من واجها أن تستخدم كل ذرة مما في هذه النظرية من قوة التعبئة والتنظيم والتغير"<sup>٣</sup>.

يرد معظم تلامذة ماركس على هذه التهمة، تهمة النقص وعدم الكفاية الفلسفية بقولهم أن فلسفة الماركسية موجودة وإنما التصور المادي للعالم، وهو التصور الذي يتكامل بفضل تقدم العلوم الطبيعية والجدل، ذلك هو الأساس الفلسفي لهذا العلم، علم التاريخ والسياسة الذي هو الماركسية، من هذا القبيل كتيب ستالين المسى بـ المادية الجدلية والمادية التاريخية هو النموذج "الأمثل" لهذا التأويل، وبالرغم من أن بعض الفلاسفة الماركسيين تطرقوا إلى نقده إلا أنه يمكن القول أن فيه الحبل الأكثر شيوعا حتى الآن للمسألة التي نحن بصددنا، فما كان يعد بالأمس "إحكاما وضبطا" يبدو اليوم إفراطا في "التلخيص والتبسيط"، لكن ماهية التأويل تظل موجودة في الوجدان الفلسفي للمناضلين الماركسيين يعود إليه الشراح الذين يعرضون كنه الفلسفة الماركسية (...)، أما الماركسية أي المادية الجدلية فتتقسم إلى نقطتين: المادية وهي تأويل الواقع والمعرفة والجدل وهو طريقة تفكير أعلى من طريقة "الميتافيزيقا" التي لا تعير شأنًا لتبعية الظواهر بعضها لبعض ولا لصيرورتها المستمرة المتميزة بتحويل

١ - جوزيف ستالين (١٨٧٩-١٩٥٣)، ولد بجورجيا من أب اسكافي انضم للحزب البلشفي سنة ١٩٠٣ ففي عدة مرات إلى سيبيريا، لعب دورا كبيرا في إنجاح الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، قضى على معظم معارضيه بعد وفاة لينين وأصبح رئيسا للإتحاد السوفييتي.

٢ - الفلسفة المدرسية scholasticism عبارة غامضة تطلق على البحوث الفلسفية التي قام بها رجال الدين الذين أرادوا استخدام الفلسفة لتأييد العقيدة الدينية على أسس منطقية. (المترجم)

٣ - روستير، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

الكمية إلى الكيفية تحويلا ثوريا والتي تجعل أيضا أن هذه الصيرورة، إنما تنشأ عن ولادة التناقض في ماهية الأشياء نفسها كما تنشأ عن نموه<sup>١</sup>.

إن ما لاحظته هنري لوفيفر<sup>٢</sup> "بأن التطبيق العملي لأبحاث ماركس يأتي في مقدمة النصوص الفلسفية التي أسهم فيها ماركس، لأن الرفض القائم في فلسفة فيورباخ وقضايا هيجل هي التي كانت الدافع في فهم النشاط الثوري خاصة بما يتعلق بالأطروحات الأولى لفيورباخ"<sup>٢</sup>.  
إن إرتباطية الفعالية (praxis) في لغة ماركس يعني ذلك رد الاعتبار لفهم النظرية وخاصة التطبيق العملي، هذا الفهم التأويلي الجديد الذي أبدعه ماركس من أجل بلوغ الصرامة العلمية والمنهجية مبنية أساسا على فهم العالم بطرق مختلفة.

فلكي يكون الإنسان ماركسيا من هذا الطراز يجب أن يكون ماديا، ولكي يكون ماديا من هذا النوع يجب أن ينكر إنكارا إمكانية وجود أية حقيقة خلاف المادة وأن ينكر مع لينين وبكلمة واحدة يجب أن يكون الماركسي ملحدا، إن اللاأدرية لا تكفي فالعلم لا الدين هو المعبد المقدس الذي يصلي فيه الإنسان الماركسي، فالماركسية تقول: إن فلسفة الماركسية اللينينية أي الأساس النظري الذي يقوم عليه الحزب الشيوعي لا تتفق مع الدين... إن نظرة الحزب عن العالم تستند إلى البيانات العلمية بينما الدين يناقض العلم، وإذ يقيم الحزب نشاطه على أساس علمي فلا بد أن يقاوم الدين، ويبدو من المحق أن الدين يقاومها<sup>٣</sup>.

يعتقد البعض أن اللينينية هي تقديم النشاط العملي على النظرية بمعنى أن الأساس في اللينينية هو تطبيق المبادئ الماركسية هو تحقيق هذه المبادئ، أما النظرية؛ فاللينينية لا تهتم بها إلا بما لا يذكر، ومن المعروف أن بليخانوف تمكّم أكثر من مرة على لا مبالاة لينين بالنظرية وخصوصا بالفلسفة (...). في حين إن النظرية هي تجربة حركة العمال في كل البلدان هي التجربة مأخوذة بشكلها العام، ومن الواضح أن النظرية تصبح دون غاية إذا لم تكن مرتبطة بالنشاط العملي الذي يصبح أعنى إذا لم تنر النظرية الثورية طريقه<sup>٤</sup>.

ينطلق لينين من إعتبار الماركسية منهجا معرفيا لمكان وزمان محددين في إطار جدل العام/الخاص وليس كعقيدة مكتملة ومنتهية، وبالتالي ليست هي فقط منفتحة على التطور والمعطيات

١ - جاك تكسيه، "غرامشي- دراسة ومختارات"، تر: ميخائيل إبراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (القااهرة)، ط١، ١٩٧٢، ص ٣٤-٣٥.

٢ - Henri Lefebvre, op. cit, p 26.

٣ - روستير، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

٤ - ستالين، "أسس اللينينية حول مسائل اللينينية"، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٢٤، ص ٣٠-٣١.

المتغيرة، بل تمتلئ وتتساقق عبرهما، ولكن ما دامت غير مقتصرة على التفاعل مع الأزمنة المتحركة، بل ومع تنوع الأمكنة أيضا، ولهذين السببين أو العاملين بالذات فهي ماركسية واحدة كعلم وأسس فلسفية ومنهجية، إلا أنها وفي إطار ذلك التفاعل فهي تكون ماركسيات متعددة ومستقلة و متميزة عن بعضها البعض، تمتلئ وتتشكل عبر توجهها إلى مواضيع أزمنة وأمكنة متغيرة ومتعددة<sup>١</sup>.

وهذا يعني أن الجانب المعرفي - المنهجي - الفلسفي هو أساس الماركسية التي تمتد لتشكيل رؤية للواقع المخصوص عبر فهم الروابط البنوية داخل المجتمع المعني، والتي تشبك جوانبه الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والروحية في كلية تركيبية واحدة هي حصيلة جدلية لتفاعل وتداخل تلك العوامل أثناء تواصل المجتمع المحدد مع الطبيعة وعبر سيرورة تاريخية متداخلة في طبيعة المكان الجغرافية.

إن ذلك هو الأساس الذي يفسر الأهمية المركزية لدور النظرية في الفكر اللينيني: فلا يمكن أن يقوم حزب إشتراكي صلب إذا لم تكن ثمة نظرية ثورية توحد جميع الإشتراكيين ويستمدون منها جميع معتقداتهم ويطبقونها في أساليب نضالهم وطرائق نشاطهم، وإذا ما دافعنا عن هذه النظرية التي نعتبرها صحيحة في أعمق اعتقادنا دون التهجئات الباطلة ودون محاولات تشويهها، فإن هذا لا يعني البتة أننا أعداء كل انتقاد طبعاً، إن هذا هو الذي يعطينا أبعاد انشغالاته الفلسفية العميقة، وهو القائد السياسي والمنظم الكبير كما نراها في المادية والنظرية النقدية التجريبية عام ١٩٠٨ الذي رد فيه على الفيلسوف النمساوي ارنست ماخ<sup>٢</sup> (Ernest Mach)، أو الدفاتر الفلسفية عام (١٩١٤-١٩١٥) الذي نرى فيه إهتماماته وفي أدق لحظات حياته السياسية حرجا وصعوبة وعزلة تمتد من هيراقليطس وأرسطو إلى ليننتز وهيجل... الخ<sup>٣</sup>.

يجزم أنجلز بأن نظريتنا ليست عقيدة، بل عرض لعملية تطور وهذه العملية تشتمل على أطوار متعاقبة، وأن يتوقع المرء من الأمريكيين أن يباشروا بوعي تام للنظرية التي وضعت في بلدان صناعية أخرى يعني أن يتوقع المستحيل، في حين يبدي رأيه حول ما يجب أن يفعله الألمان هو أن يتصرفوا حسب نظريتهم الخاصة إذا فهموها كما فهمناها في (١٨٤٥ و١٨٤٨)، أن يذهبوا إلى أية حركة عامة حقيقية للطبقة العاملة و يقبلوا بمنطلقها (Faktische<sup>٤</sup>) كما هو، ويرتقوا بها تدريجيا إلى المستوى النظري بأن يبينوا كيف أن كل خطيئة ترتكب، كل نكسة تعاني، قد كانت عاقبة ضرورية للآراء النظرية المغلوطة في

١ - محمد سيد رصاص، "إنهيار الماركسية السوفياتية"، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع سورية (دمشق)، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٠.

٢ - ماخ ارنست (١٨٣٨-١٩١٦)، فيلسوف وفزيائي وعالم نفسي نمساوي، درس حركة الأجسام بسرعتها معبرا عنها بسرعة الصوت.

٣ - رصاص، المرجع السابق، ص ٨١.

٤ - الفعلي.

البرنامج الأصلي، إن من واجهم حسب كلمات البيان الشيوعي، لكن أعطوا قبل كل شيء الحركة الوقت كي تتوطد، لا يمكن التشويش الحتمي للبداية الأولى سواء بإجبار الناس على إبتلاع أشياء لا يستطيعون في الوقت الحاضر أن يفهموها بصورة مناسبة لكنهم سيتعلمونها عاجلاً<sup>١</sup>.

نلاحظ أن ما أكدت عليه الماركسية في الحقل النظري يبعد التحريف والزيّف، لكن بمجرد ظهور مختلف الأحزاب والمنظرين الجدد بدأ الزيّف وأخذ التأويل يرتقي إلى مصاف اللاعلمية، فمنهم من قال بأن الماركسية عقيدة جامدة، لكن البعض سلم بأن الماركسية هي الأساس المقدس، فإذا كانت المسألة النظرية مع لينين وستالين نموذجاً لهذه الفعالية في فهم تغيرات الماركسية وتجلياتها في لغة الفلسفة، فإنها ستطرح إشكالية العودة إلى ماركس أي فهم وتأويل ما كان يسعى إليه ماركس الحقيقي، هكذا ستصبح الماركسية لغة تتداول في أذهان الكثيرين، ولعل سلطة النقد التي غلفت الماركسية أسست لتعاليم أخرى في مسألة النظرية وإمكانية التطبيق، فإذا كانت الماركسية تعتمد كثيراً على قوة الأفكار لتشكيل سلوك الناس ومجرى التاريخ فهو الذي تنبأ (ماركس) بأن الفلسفة وهي الورشة القديمة التي صنعت فيها الأفكار والملاعب الذي تبدلت فيه، هذا ما قاله ماركس وكانت حملته على أيديولوجية البرجوازية عملية رئيسية في الهجوم الكبير الذي شنّه على الرأسمالية والديمقراطية البرلمانية.

---

<sup>١</sup> - ماركس وأنجلز، "مراسلات مختارة (١٨٤٣-١٨٩٥)"، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، ط١، ١٩٨١، ص ٤٦٩.

## علوم الإنسان والفهم التأويلي عند فلهم دلتاي

شريقي أنيسة<sup>١</sup>

الاهتمام بالعلوم الإنسانية أخذ أشكالاً عديدة في كل عصر، وطرحها المفكرون والفلاسفة بطرق كثيرة وعديدة، و تميز القرن العشرين بظهور فيلهم دلتاي الذي أخذ على عاتقه هذه المهمة وسعى إلى فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية خاصة وأن هذه الأخيرة قد سيطرت وعمت، وظهرت دعوات بل اعتمدت مناهجها في العلوم الإنسانية وقد شهد أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تطور واضح لمصطلح التأويل مع العديد من الفلاسفة.

و قد أشاروا إلى التأويل في معظم كتاباتهم بأوجه مختلفة فمن رأى انه التفسير ومنهم من اعتبره شرح ونجد فريق آخر قد ربطه بالفهم إلا أن جل هذه المفاهيم متقاربة في المعنى يعتبر التأويل نشاط ذهني مستعصي يخترق طبقات النص التحتية انه تخريج القراءة إلى ما لم يقرأ فهو عبارة عن كتابة نص غير مكتوب.

كما يعني التأويل أيضاً رسالة أو خطاب من لغة إلى أخرى، أو التأويل هو الفعل الناتج عن إعطاء معنى لعلامة فنحن نبحث عن المعنى العميق للنص فيما وراء المعنى الظاهر "المعنى الحرفي". وهذا المعنى العميق قد يكون معنى "روحياً" أو "مجازياً" أو معنى "باطنياً دينياً". ففي عُرف التأويل أنّ قراءة واحدة لا تكفي لبيان المعنى ووضوحه؛ قراءة واحدة لا تكفي للتعبير عن كلمة "الله" أو حتى تعابير البشر وإيماءاتهم وكلماتهم<sup>٢</sup>.

والمتمأل للتأويل الكلابسيكي سوف يكتشف من دون عناء أنو قد قام على دراسة النصوص المقدسة، سواء تعلق الأمر بنصوص العهد القديم أو العهد الجديد، إذ حاول المفسرون والمؤولون

<sup>١</sup> ، باحثة في الفلسفة، مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة سعيدة، الجزائر

<sup>٢</sup> Julien de l'Apostat: «Encyclopédia Universalis. Corpus 12». France. S. A. 2002.

الوقوف على تلك النصوص واستيعابها، من خلال الكشف عن المعنى الحرفي متجاوزين تعدد التفسير والتأويلات، الأمر الذي جعل من تأويل تلك المرحلة توراتيا بامتياز وهذا كان مع فيلهم دلتاي وعليه نقول كيف حاول دلتاي تأسيس فكرة التأويل ؟

فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey ١٨٣٣-١٩١١ فيلسوف ألماني، وهو الممثل للفلسفة بوست-هيجلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ٢٠ وكان عصره من أكثر العصور تكويننا للحياة العقلية في ألمانيا وهذا كان نتيجة التقدم العلمي من جهة وتطور التاريخ من جهة أخرى وفي تلك الفترة قد عرفت ظهور الكتب الكانطية النقدية وتجلي أعمال فيخته وشيلنج وهيجل وشلايرماخر وشوبنهاور.

وبالتالي أصبح الشعور بالحياة مشكلة حقيقية واقعية ولم تعد هناك ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية وتعتبر نظرية العلم خير دليل على انهيار الفلسفات الميتافيزيقية، وهذا كان نتيجة الشعور بالتقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية، فقد ساعد علم الطبيعة الإنسان على تحقيق سيادته على العالم الذي يعيش فيه وإخضاعه لقواه.

و بعد أن ظهرت النزعة الواقعية في الشعر وفي الروايات فكان من نتيجة ذلك أن فقدت المثالية فعاليتها الشيء الذي ترتب عنه عدم الاعتقاد في ثبات المجتمع، ومنه أصبح البناء الاجتماعي مهددا بالتقدم العلمي وبتناج الثورة الصناعية، فسادت الروح التنافسية حياة الناس، وأضحت المشكلة آنذاك هي كيف نفسر الكون وكيف نتصور مكانتنا فيه على ضوء المعرفة العلمية، وبمعنى آخر كيف يمكن للحياة أن تستحق العيش في عالم العلم والآلة.

ومع دلتاي أخذت صورة مختلفة، وهذا كانت نتيجة تصريحه بأن المشكلة الحيوية عنده هي مشكلة الفهم *compréhension* ، أو معرفة العالم البشري (الحقيقة التاريخية). الأمر الذي جعل دلتاي يبدأ بالذات العارفة من وجهة نظر إبستمولوجية، بعد أن تساءل ما الذي يجعلها قادرة على الفهم ؟.

ونجد أن دلتاي قد افترض أن الإنسان يدرك العالم بواسطة مشاعره وانطباعاته الحسية، وعن طريق التفكير، والموضوع المعرفي الحقيقي هو الموجود الإنساني الكلي الذي لا يدرك موضوعات فحسب بل يعرفها و يقيمها عن طريق مفاهيم أيضا

والمعروف عن منهج دلتاي أنه "فلسفة الحياة"، إذ يؤكد على أن موضوع الحياة هو موضوعه الأساسي إذ يقول: "عندما نواجه في البداية هذه الحقيقة الضخمة التي لا تكون نقطة بدايتنا بالنسبة للدراسات الإنسانية فحسب، لكن أيضا بالنسبة للفلسفة، فإنه يجب علينا أن نكشف عن إحكامها

العلمي و يجب أن نفهم الحياة في حالتها الخام " وهذا إن دل على أن الحياة هي الواقعة الأساسية التي يجب أن تكون نقطة البداية الفلسفية. قبوله للنظرية القائلة ومنهجه كان يقوم على أن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية قبوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة.

إذا كان موضوع دلتاي الأساسي هو فلسفة الحياة فما المصادر التي اعتمدها في بناء هذا الموضوع؟ يقول هودجز: "لم يجد دلتاي في ألمانيا العون الذي كان يبحث عنه فوجده في الوضعية الفرنسية و في الفلسفة التجريبية البريطانية".

فما الذي وجده دلتاي في الفلسفة التجريبية ولم يجده في بلده ألمانيا؟، والمعروف أن الفلسفة التجريبية قد تأسست وفق لثلاث نقاط كبرى، فالنقطة الأولى كانت على يد فرانسيس بيكون حينما أسس الأورغانون الجديد في العلم الطبيعي واقر بفشل المنطق الأرسطي، و بعدها كانت النقطة الثانية مع جون لوك حينما شكك في قدرة العقل البشري فانقل من الاهتمام بالميتافيزيقا إلى الاهتمام بالمعرفة.

و النقطة الأخيرة مع دافيد هيوم من خلال بحثه في الطبيعة البشرية، و بعد أن أكد على أن كل معرفة يجب أن تعتمد على المعرفة السيكلوجية، و لم يقتصر ذلك على نظرية المعرفة فحسب، بل حتى نظريته الأخلاقية و السياسية فكان بذلك أخلاقيا وعالم اجتماع قبل أن يكون سيكلوجيا.

وقد كان هذا تأثير على دلتاي، فهو يرى من جهة أنه يجب أن تكون الفلسفة دراسة تجريبية للعقل، ومن جهة أخرى يرى أنه يجب أن يكون علم النفس أساس أي علم في الدراسات الإنسانية وهنا نجد تأثير هيوم، تماما كما تكون الرياضيات أساس أي عمل في العلم الطبيعي.

إلا أن دلتاي يختلف عن هؤلاء من حيث أنهم فسروا الخبرة و المعرفة من وقائع الإدراك فقط، لذلك أعلن دلتاي أن دراسته السيكلوجية للإنسان ككل قادتة إلى «تفسير المعرفة و مفاهيمها عن طريق قوى الإنسان بوصفه موجودا يشعر و يتخيل. لقد كان دلتاي كذلك على إمام بالحركة التاريخية التي يقول عنها أنها مهدت السبيل لتحرير الوعي التاريخي من أسر الميتافيزيقا و من أسر العلم أيضا. إلا أنها كانت تفتقر إلى الأسس الفلسفية، لأن دراستها للظواهر التاريخية لم يكن مرتبط بتحليل وقائع الوعي.

دلتاي يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذا في فلسفة الحياة. وقد ارتبط ارتباطا وثيقا بالحركة التاريخية أو بفلسفة التاريخ، التي اعتبرها فلسفة للفهم. التي هي أداة للكشف عن الحياة في الحياة. تفكير دلتاي يرتكز أساسيا على ما يلي: - قبوله للنظرية القائلة بأن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية. - قبوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة.

وقد كانت هذه بعض النقاط التي وجهت دلتاي في اهتمامه بفلسفة الحياة لتكون بذلك الحياة عند دلتاي هي الحقيقة الوحيدة التي ينبغي فهمها. و العلوم التي تسمى "بالدراسات الإنسانية" و التي تشمل التاريخ و الاقتصاد و القانون و السياسة... تشير إلى هذه الحقيقة.

و كما قلنا من قبل المعروف عنه انه كان لاهوتيا في البداية ثم فيلسوفا وبعدها مؤرخا عمل على تجديد التأويلية انطلاقا من شلايرماخر ومع قدومه تبلورت طريقة جديدة ترى ان الهرمونطيقا هي أساس لكل العلوم الإنسانية وضع الأسس الابستمولوجية للعلوم الإنسانية وتفريقه بينها وبين العلوم الطبيعية حيث انتهى إلى اعتماد العلوم الإنسانية منهجاً للفهم أما العلوم الطبيعية فتعتمد منهج التفسير.

إن فلسفة التأويل باعتبارها معنى جديدا اهتم بالفهم والمعنى وخاصة في التناول التاريخي للنصوص، ومحاولاتها تجاوز إشكالات البعد بين الماضي بكل معطياته وبين الحاضر بكل مفاهيمه و كل تأويل يكون انطلاقاً من وضعية محددة، واهتمامات خاصة تطبع فكر المستقبل، فهو يطرح أسئلة على النص تكون مغايرة لتلك التي طرحت في عصر آخر نظراً لبعد المسافة الزمنية وكذا اختلاف المفاهيم والتصورات.

نجد أن دلتاي حاول التقريب بين الماضي والحاضر على أساس فلسفي ارتكز على الهدف الرئيس له وهو التفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية، وهكذا أسس دلتاي لمنهج الدراسات الإنسانية حسب مبادئ الهرمونيوطيقا.

وأصبحت كتابات دلتاي ركيزة من ركائز الإشكالية التراثية، وأصبح جهده مدخلا كبيرا في المساهمة لتجاوز هذه الإشكالية، وفي جمعه بين الوعي التأويلي والوعي التاريخي توسعة لدائرة التأويل، وتجاوزاً للتأويل الديني الضيق في زمانه، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام التأويل ليتناول كل الجهد والنتاج البشري.

فقد رفض دلتاي الوضعية والفلسفة الكانتية الجديدة في مقابل اهتمامه بالتجربة المستمدة من خبراتنا المكتسبة وتوظيفها في التفسير وحاول دلتاي أن يطرح السؤال الجوهرى كيف نصا ما انتهى الى الماضي؟ وحاول الإجابة عن هذا السؤال عن طريق الفصل بين العلوم الطبيعية و العلوم التاريخية حصيلة نشاط فعال للإجابة عن السؤال وهنا انشغل دلتاي بإصلاح الابستمولوجيا خاصة بعد صعود الوضعية كفلسفة ورفض دلتاي الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وقد كانت هذه بمثابة ثورة على الوضعية.

وللإجابة عن السؤال كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ بحث دلتاي من ناحية التحليل النفسي عن سمة الفهم و يقصد دلتاي بالفهم المنهج المستخرج من العلوم الإنسانية الذي يعطي خصوصية للظواهر الإنسانية والتاريخية في مقابل الظواهر الطبيعية يقول دلتاي نسمي الفهم السيرورة التي من خلالها نتعرف على الداخل . (l'extérieur) بمساعدة العلامات المدركة من الخارج (l'intérieur) فالفهم لا يكون من دون تأويل ونقصد بالتأويل الفهم المقصدي لتجليات الحياة المؤسسة بطريقة دائمة<sup>١</sup>.

فالتأويل وما يتميز به هذا الفهم انه يعطي لوعي الإنسان وحدسه ولفته وقدراته التأويلية الدور الأكبر في عملية تكوين المعارف كما انه يدرس الذات الإنسانية من حيث هي ذات فردية سواء تعلق الأمر بعلاقتها النفسية مع ذاتها، أم بعلاقتها الخارجية مع تاريخها هذا الاختلاف بين العالم النفسي والعالم المادي.<sup>٢</sup>

وفهم الحياة الإنسانية لا يتم إلا انطلاقاً من خبرة الحياة ذاتها إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات والخبرة الداخلية للإنسان و انطلاقاً من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للآخر.

هذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر، الذي نرمي من ورائه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتماداً على التأويل، أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها، و هو ما يجعل من الفهم أساساً. للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير<sup>٣</sup>

ومن هذا نجد أن دلتاي تبني منهجين من التحليل احدهما خاص بدراسة الإنسان، ويقوم على الفهم والثاني خاص بدراسة العلوم الطبيعية ويقوم على التفسير وعليه قام دلتاي بتأسيس تميز بين الفهم والتفسير بذلك اتجهت إشكالية الفهم اتجاهها آخر.

---

<sup>١</sup> سعيد توفيق هرمونطيقا النص الأدبي بين هايدغر وغادامير، مجلة نزوى، العدد الثاني ١٩٩٢، ص ٨٤  
<sup>٢</sup> ريكور، بول من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل ترجمة، محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ص ٦٤  
<sup>٣</sup> عادل مصطفي، مدخل إلى الهرمنوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط ١، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٣، ص ٨٢-٨٦.

بذلك اتجهت إشكالية الفهم اتجاهها آخر، نحو ربط المسألة الهرمينوطيقية بالميتولوجيا والإشكال الابستمولوجي فإذا كان شلايرماخر قد اهتم نسبيا بالمسألة المنهجية في فكرة الهرمينوطيقي الا انه لم يقيم بالربط بين هذه المسألة وابستمولوجية العلوم الإنسانية .

التفرقة الشهيرة بين العلوم الطبيعية وعلوم الفكر، وذلك لاختلاف منهج كل منهما باعتبار أن العلوم الطبيعية تعتمد على "الشرح" والأخرى تعتمد على "الفهم".

فالعلوم الطبيعية تشرح الظواهر بتطبيق القوانين العامة، وذلك بالرجوع إلى العلل والأسباب الفيزيائية، بمعنى أنها تدرج الخاص في العام، في حين أن علوم الفكر الروح تهتم بفهم الظواهر التاريخية والنفسية عن طريق الإلمام بـكـلـية المعنى والقصد والعقل، فهذه الظواهر جميعاً تتخذ من الوعي موضوعاً لها.

فقد حاول دلتاي تأسيس العلوم الإنسانية تجعلها لا تسقط في الغزو المنهجي للعلوم الدقيقة التي تهتم بالظواهر الطبيعية على اثر النجاحات التي شاهدها هذه الأخيرة فحاول إيجاد نقطة مركزية تعتمد عليها العلوم الإنسانية تسمح لها بان تضمن كونيتها.

لقد رفض دلتاي أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية و هو ما جعله يعتمد الهرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، وذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتعبيرات الإنسانية الاجتماعية و الفنية.

فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة و تعبيرا المختلفة و هذا للوقوف على الخبرة المعيشة، و الحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة، ولكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي و أن نبحث في تاريخيته و هذا يتطلب سياقاً يضم الماضي و آفاقه المستقبلية. . إنها ذات أبعاد زمانية و متناهية<sup>١</sup>.

ويمكن اعتبار دلتاي أول من حدد المفارقة الصارخة بين التأويل والتفسير وهي تفرقة خارجية من التمييز بين العلوم الإنسانية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى وبهذا فكرة دلتاي تكون إما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ، وتكمن خصوصية العلوم الإنسانية في تصوره حيث لا يمكن اختزالها إلى حدث فيزيائي.

ولكنها تتجلى في حقل الفكر من خلال حالات المعاش " أن البشرية وقد فهمناها بالإدراك والمعرفة تغدو لنا حدثاً فيزيائياً ومن حيث هي كذلك فإنها لا تصبح قابلة للإدراك إلا بمعرفة طبيعية، ولكن من

---

<sup>١</sup> المرجع السابق ٧٨-٨٠

حيث هي عرض لعلوم الفكر فإنها لا تظهر إلا من حيث هي حالات إنسانية معيوشة قيض لها أن تعبر عن نفسها بمظاهر خارجية حياتية<sup>١</sup>

إننا نفهم فهما تاريخيا، لأننا أنفسنا كائنات تاريخية<sup>٢</sup> وتعتبر هذه العبارة مرحلة جديدة في تاريخ الهرمونطيقا والعلوم الإنسانية والفهم الذي يؤدي إلى معرفة "تاريخ الروح في التاريخ كله"، وهذا الضرب من الفهم إنما هو تمرّن للذات لكي ترى نفسها بفهم، الذات التي تحقق الفهم الأصيل داخلها حينما تُنصتُ إلى ما يثيره النصّ المؤؤل وما يكشفه من إمكانات.

الدراسات الإنسانية عند دلتاي تبدأ من الفهم، لكن فهم ماذا؟ انه فهم تعبيرات الحياة انطلاقا من تفاعل المؤؤل و الباحث مع تعبيرات الحياة عند الآخر هذه الأخيرة تعمل على نقل تجارب هذا الآخر ليشاركها مع المؤؤل وكأنها تجاربه الذاتية التي عايشها. يميز دلتاي بين نوعين من التجربة: التجربة المعاشة التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية التجربة العلمية والتي بزص علوم الطبيعة.

والتجربة التي يقصدها دلتاي تختل عن تجربة العلوم الطبيعية إنها التجربة المعاشة والتي تمثل كل ما هو معطى للوعي فان نفهم يعني أننا نفهم تعبيرا عن الحياة بل ينطلق من مقولات تنتهي إلى صميم الحياة ذاتها متجاوزين ما يميز العلم من مقولات ذات طابع سكوني و لا زماني لأننا نختبر الحياة في لحظات فريدة خاصة من لحظات المعنى أي من خلال الخبرة والتجربة وبالتالي يتضح أن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة ولا يمكن تجاوزها .

يؤكد هابرماس أن التجربة الحية هي أساس نظرية دلتاي في العلوم الإنسانية" فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة، هناك علاقة مبادلة بين فهم التعبير، وبين فهم التجربة الحية ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتا غريبة تصبح حاضرة في تجربيتي الخاصة، في سيكولوجيا الفهم هذه كسيكولوجيا.<sup>٣</sup>

على العلوم الإنسانية أن تركز كامل اهتماماتها على تعبيرات الحياة ، لان عملية الفهم يجب أن تنصب بالدرجة الأولى على تعبير موضوعي ثابت للحياة، فالفرد لا يفهم نفسه من خلال أسلوب

<sup>١</sup> رينزو كلنز، تحولات التأويلية، تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العلمي، العدد التاسع ١٩٩٠، ص ٥٦

<sup>٢</sup> غدامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم و علي حكم صالح، دار اويبا طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧ ص ٣٢٦

<sup>٣</sup> يورغن هابرماس المعرفة والمصلحة، تر حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر، ط ٢٠٠٢ ص

الاستبطان بقدر ما يصل إليه) الفهم(من خلال موضع الحياة فالتأمل المباشر في الخبرة كما يرى. دلتاي، ينتج عنه إما حدس لا يمكن إيصاله، أو تصور هو تعبير عن حياة داخلية<sup>١</sup>.

ويرى دلتاي في إيجاد مخرج من هذا الإحراج من خلال مفهوم الحياة، فمقولة الحياة تحتل مكانة محورية في فلسفته، وهي ذاتها بنية تأويلية، ولذلك تمثل الأساس الحقيقي للعلوم الإنسانية. فالحياة منتظمة بشكل يسمح لها بتأمل ذاتها لأنها تنطوي على معرفة، والتأمل الانعكاسي فيها يسمح بتحديد الكيفية التي تنبثق فيها الدلالة من سياق الحياة، لأنها تكشف عن ذاتها وتعبّر عن نفسها في الأعمال الفنية وحكمة الأمثال والخرافات، قبل أن يتخذها العلم موضوعاً له.

أقام دلتاي الصلة الجوهرية بين المدرسة التاريخية والتأويلية الرومانسية، إنه هو الذي حدّد أسساً لتأويلية تتخطى شليرماخر؛ ولذلك "تبني بوعي التأويلية الرومانسية، ووسّعها إلى منهج تاريخي"، وكذلك اقترح أن "يطبق على التاريخ المبدأ التأويلي القائل إننا نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النصّ الكليّ، ونفهم الكلّ بمقتضى الجزء"، ولم يقتصر على النصوص فقط بوصفها مصادر تؤسس الفهم، بل "الواقع التاريخي هو نصّ يجب أن يفهم"<sup>٢</sup>.

ولذلك صار التأويل مع دلتاي فنا شخصيا يستند إلى عبقرية المؤول وطبيعة علاقته بالمؤلف. ولذلك صار التأويل لديه فنّ الفهم، يقول: "نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفنّ من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم"، ويقول: "يدور فنّ الفهم حول التأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها<sup>٣</sup> ومن خلال هذا نجد إن المشاركة روحية بين المؤول والمؤلف وان كانا ينتميان إلى عصور وأعراف مختلفة.

إن تأويلية فلهم دلتاي تريد أن تحقق تماهيا مع روح التاريخ التي أظهرت النصّ المؤول "أنها تنشئ المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسية الأخرى<sup>٤</sup>. وهذه التجليات أكثر ما تتبدى في "اللغة" و"الكتابة"، فالتأويل بطريقة دائمة يجد مرتعه الخصب في دراسة النصوص والنصوص التاريخية قبل كلّ شيء... كما أنّ للحياة نفسها - بحسب "دلتاي" - تأويلها الخاص. وهذه العلوم الإنسانية المتعدّية تطبقها (cercle herméneutique) جميعها ترتبط ب"الدائرة التأويلية في العلوم الطبيعية.

<sup>١</sup> عادل مصطفى مدخل الى الهرمونطقا المرجع السابق ص ٩٤

<sup>٢</sup> غدامير، الحقيقة و المنهج المرجع السابق ص ٢٨٧

<sup>٣</sup> ريكور بول، صراع التأويلات تر منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ ص ٩٩

<sup>٤</sup> بولتمان، "مسألة الهرمنوطيقا"، ترجمة علي حاكم صالح، في مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، ص ١٢٤

إن مشروع دلتاي التأويلي، ورغم المساهمة القيمة التي قدمها للهرمنيوطيقا من خلال توسيع مجالاتها من جهة، ومحاولة وضع منهجية "علمية" لفهم الإنسانية أو الروحية، موازاة مع منهجية علوم الطبيعة من جهة أخرى، إلا أنه واجه جملة من الانتقادات الواسعة، جعلت من غادمير يصفه بأنه مشروع هنزيل، فقد كانت جهوده غير موفقة. خاصة من خلال سعيه غير المسبوق وراء وهم الموضوعية في العلوم الإنسانية.

وما نصل إليه في الأخير إن تأويلية دلتاي ليست مجرد وسيلة، وإنما الوسيط الكلي للوعي التاريخي مما يستبعد

من معرفة الحقيقة ما عدا فهم التعبير، ومن ثم فهم الحياة. ففي التاريخ لا وجود لأي شيء مستغلق، بحيث لا يمكن فهمه فكل شيء يفهم لأن كل شيء يشبه النص.



## هرمينوطيقا الشعر عند هيدغر

١. بن علي محمد(\*)

ملخّص المداخلة:

الشعر هو ممارسة هرمونيطيقية تؤول الوجود والتاريخ والذات واللغة.. ممارسة لا تستكين أبداً إلى صسمية الدلالة المفروضة مسبقاً من طرف شبكة الفهم المحبوكة سلفاً. التي لا تعمل إلا على خلق الملائمة بين المحتمل والمعهود، بين المختلف والنمطي من أجل الانتصار النهائي للشائع والمشارك وتكريس هيمنته.

إنه هيرمينوطيقا مسكونة بتوتر حيوي، ليس لها أي هاجس كانطي-نسبة إلى كانط-همه الأساسي هو التوافق مع قبليات ثابتة، وذلك لأنها لا تشرط نفسها بأي توافق عقلائي، ولا تحدد مسارها كتركيب وتوحيد للمتنوع. وهكذا فالشعر كهرمونيطيقا هو تلك الثنية الأولية التي يغمرها مجرى غير محدود من التأويلات، والتي يتحدد مصيرها من خلال هذا المجرى كعملية تأويل لا تنتهي.

إن سؤال الشعر يتجاوز عند هيدغر نمط الكتابة الشعرية لينفتح على حالة القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان، وهو مرتبط كذلك بحالة التيه التي ولدها عصرنا الحالي، و من هنا فإن شعرية هيدغر ستصبح ممارسه أنطولوجية تحضر من خلالها الذات من أجل طرح سؤال الكينونة من جديد، ومن هنا نتساءل: كيف يثير الشعر أسئلة الوجود التي يعيد من خلالها كشف التوتر الحيوي للوجود الناطق؟

مدخل:

يرى جادمير أن الفن أصبح موضوعاً رئيساً في فكر هيدغر\* في عامي ١٩٣٢/١٩٣١ حيث "جعل هيدغر لأول مرة من الفن موضوعاً لفلسفته بشكل عام، وبصورة جوهرية، ووضع التحليل الظاهراتي للجمال الفلسفي على أساس جديد، وهذا الاهتمام بالفن نابع من المكانة التي يولمها هيدغر للفن، باعتباره منبع الحقيقة"، فالحقيقة تحدث في العمل بوصفه عملاً فنياً، وذلك بوصفها "إظهار موجود من هذا

---

\* أستاذ محاضر المؤسسة: المركز الجامعي- غليزان، المركز الجامعي- برمادية- غليزان البريد الإلكتروني:

[falsafa20@yahoo.fr](mailto:falsafa20@yahoo.fr)

النوع، لم يكن موجودا من قبل ولن يكون له وجود بعد مرة أخرى، وهذا الإظهار هو الإبداع، الذي يسميه هيدغر الشعر "جوهر الفن هو الشعر"<sup>١</sup>

بهذا المعنى يعتبر الفن بأسره شعري و موائم للحقيقة. هذه العبارة تفهم حسب جادير على النحو التالي: "ليس تغيير صورة ما سبق تشكيله وليس نسخ الموجود من قبل هما ما يشكلان جوهر الفن، وإنما التصميم هو الذي ينتج عنه شيء جديد بصفته حقيقة"، وهذا ما يشكل جوهر حدوث الحقيقة التي تكمن في العمل الفني<sup>٢</sup>

على أنه إذا كان كل عمل في ذاته دلالات شعرية، فإن هيدغر يميز بين الشعر بالمعنى المعروف، وشعرية كل عمل فني، النحت، البناء.. الخ وهذا راجع لاختلاف طريقة التصميم، "لأن الشعر بالمعنى الأول- تمييزه اللغة.

فإذا كان الشعر -بمعناه الماهوي الواسع- طريقة في إظهار الحقيقة، فإن هذه الحقيقة تجعل من جميع الفنون شعرا من حيث ممارستها. إلا أن الشعر بوصفه فن القصيد يتفوق على جميع الفنون الأخرى في رأي هيدجر، لأنه يحفظ ماهية الشعر -بمعناه الواسع- من خلال اللغة، لأنه اقدر الفنون في التعبير عن الوجود، من حيث أنه يحفظ ماهية اللغة بتركها تعلن عن وجودها بكثافة، وهذا يعني أن خبرة الموجود البشري بالوجود تتجلى على أفضل نحو في الشعر، لأن الشاعر هو أكثر القادرين على دخول تجربة ما هوية مع اللغة، بهذا المعنى يعتبر هيدجر اللغة هي "الشعر الأصيل"، الذي يمكن من تجميع للاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، بين التحجب واللاتحجب.

اللغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح، وتعلم الإنسان الإنصات إلى النداء، كما تعلمه الكيفية التي يتعين عليه أن يكون بها في العالم، وبما أن اللغة بناء "وتأسيس" للوجود وللإنسان وللتاريخ، فهي نفسها "الشعر في معناه الجوهري"<sup>٣</sup>

#### (١)- اللغة عند هيدغر:

يحتل موضوع اللغة موقعا حاسما في كتاب "مدخل الى الميتافيزيقا"، الذي يكرسه هيدجر لبحث السؤال "ما هو الوجود؟". الوجود لغة أو هو لغوي في بنيته وصميمه، لأن الكلمة وخاصة في شكلها

<sup>١</sup> مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة، ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٢

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص٥٤

<sup>٣</sup> محمد طواع، هيدجر والشعر، نقل عن: [www.aljabriabed.net/n08\\_07tawaa.htm](http://www.aljabriabed.net/n08_07tawaa.htm)

الشعري ليست عبارة عن صوت أو علامة كما تختزل عند اللسانين، وإنما هي البعد الأسماسي لإقامة الإنسان على الأرض.<sup>١</sup>

و"ليست الكلمات واللغة قواقع تختزن فيها الأشياء ببساطة من أجل تجارة الحديث والكتابة. وفي الكلمة وحدها وفي اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون، فاللغة في جوهرها وصميمها ليست تعبير ولا هي نشاط للإنسان - اللغة تتكلم، الكلمات ترن في الصمت، ومن خلالها تتردد حقائق عالم المرء، هذا الرنين في الصمت ليس من الإنسان، العكس هو الصحيح، الإنسان في حقيقته وجوهره من اللغة.

ولنتأمل هذا الكلام لهيدغر: يبحث الفكر في طاعته لنداء الوجود عن "الكلمة، التي يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود. ولا ترنُّ لغة الإنسان التاريخي رنيناً صادقا إلا حين تولد من الكلمة"، ولكنها ترن رنيناً صادقا، فإن شهادة النداء الذي لا صوت له، المنبعث من ينباع خفية يقرر بها دائما. وفكرة الوجود تحرس الكلمة، وتؤدي وظيفتها في ظل هذه الحراسة واعني بها العناية باستخدام اللغة.<sup>٢</sup>

الكلمات هي التي تظهر الموجود أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس، والأسماء هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه، كما تساعد هذه الرؤى على التفتح والازدهار، ومهما يكن ثراء الخبرة، فلا ضمان لفهمها ودوامها وتوصيلها للآخرين، إذا لم يقبض لها الكلمات التي تترجمها وتفضي بها وتنمها، وحين لا يجد المرء كلمة تترجم خبرته فلا جدوى للخبرة ولا قيمة، وربما لا وجود لها على الإطلاق، الأسماء إذن هي التي تحضر الأشياء وتمدها بالوجود والثبات. ومن هنا كانت النتيجة أن "اللغة هي مأوى الوجود"، حيث يقيم الإنسان المفكرون والشعراء هم أولئك الذين يسهرون ويحرسون على هذا المأوى، حراستهم وعنايتهم هما الإنجاز التام لتجلي الوجود، إذ من خلال قولهم وبه، يحملون إلى اللغة ذلك التجلي، ويحتفظون به هناك.

---

<sup>١</sup> عادل مصطفي، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧. ص ٢٥

<sup>٢</sup> احمد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهيدغر، نقلا عن شبكة الأدب واللغة. [www.aleflam.net](http://www.aleflam.net)

## ٢)- نقد النظرة الستاتيكية للغة كألية للتواصل:

عمل هيدغر على تصحيح التصور الشائع عن اللغة، والذي يختزلها في كونها وسيلة للتواصل، مبيناً أن مثل هذا التحديد لا يبلغ الماهية الحقيقية والخاصة باللغة. إن اللغة- يؤكد هيدغر- هي أولاً وقبل كل شيء، ما يضمن إمكانية أن يوجد الإنسان في انفتاح الموجود: "هناك حيث توجد اللغة، يوجد العالم".<sup>١</sup> إن الوظيفة التواصلية تجعل اللغة نعمة، لكن هذا لا يعني حصر ماهية اللغة في هذه الوظيفة، لأن هذه الوظيفة لا تعبر عن ماهية اللغة، بل هي على العكس من ذلك من نتائج هذه الوظيفة. هنا يصرح هيدغر بأن اللغة هي ما يضمن إمكانية الوجود وسط الموجود. ينبغي أن يكون موجوداً منكشفاً، وينبغي أن نستنتج من هذا الأمر مع هيدغر ارتباط وجود العالم بوجود اللغة، فحيث توجد اللغة يوجد عالم، وحيث يوجد العالم، يوجد تاريخ. هكذا نستخلص أن اللغة تمثل النعمة الأشد أصالة، فهي ما يضمن للإنسان كينونته التاريخية، بل إن هيدغر يحدد اللغة على أنها التاريخي نفسه، الذي يتصرف في الإمكانية العليا لوجود الإنسان، وهذا هو ما يحدد ماهية اللغة. فاللغة هي التي تكشف عن الوجود، فحيث تكون اللغة يكون هناك تاريخ كما يقول هيدغر.

هذا هو المعنى الواسع للشعر، الذي يكون مائلاً في كل فن وكل تفكير أصيل باعتباره عملية جلب و إظهار الموجود إلى مجال الانفتاح؛ غير أن هذه الكلمة لا ترتبط فقط بمعنى الشعر كنوع أدبي " فن نظم أو قرص الشعر"، أي "فن القصيد"، رغم أن هذا الأخير يحتل مرتبة أساسية في فكر هيدغر. الشعر في معناه الخاص هو من عمل اللغة، و اللغة هي أداة الإنسان لتحقيق العلانية: وإظهار المستخفي، أو هي تجلي الموجود البشري في العالم الخارجي<sup>٢</sup>

لم يعد الفهم مسألة تساؤل يريد أن يكون مفتوحاً وغير دوجماوي، بل أصبح أيضاً مسألة تعلم لكيف ينتظر المرء ويتقرب، وكيف يعثر على الموضوع الذي سيكشف فيه وجود النص عن نفسه، ويسفر عن وجهة. إن اللغة نفسها هرمينوطيقية في الشعر العظيم لأن الشاعر، كما يقول هيدجر، هو الرسول ما بين الآلهة و الإنسان<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> كرد محمد، الميتافيزيقا والشعر بين أفلاطون و هيدغر نقلا عن: [http://ebn-khaldoun.com/article\\_details.php?article=516](http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=516)

<sup>٢</sup> أحمد يعقوبي، المقال و الموقع نفسه.

<sup>٣</sup> عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، مرجع سابق، ص ٢٦١

ليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود، أو هو على الأصح تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة. يقول "هيدجر": "إن المهمة الوحيدة الملقاة على عاتق الفكر، هي أن يحمل في كل مرة قدوم الوجود إلى اللغة. وهو قدوم وإقبال مستمر يتقرب الإنسان على الدوام"،<sup>١</sup> والنتيجة أنه "مثملاً أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون فهم، ولا فهم بدون وجود، كذلك لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون لغة، ولا لغة بدون وجود.

فلو لم تكن ماهيتنا تتضمن القدرة على اللغة، لكان كل وجود منغلقة أمامنا، بما فيه وجودنا نفسه، فبدون اللغة لما أمكن للإنسان أن يكون، وما أمكن أن يوجد بأي أسلوب يمكن أن نتخيله. يقول هيدغر ذلك بصريح العبارة "أن تكون إنساناً هو أن تتكلم"، ومن هنا وحّد بين ماهية الوجود والتفكير والإنسان، والشعر والفلسفة من جهة، وبين الوظيفة الهرمنيوطيقية للقول من جهة ثانية.

### (٣)- آليات تأويل الشعر:

في كتابة مدخل إلى الميتافيزيقا، "يقوم هيدجر" بشرح أنشودة في الإنسان من مسرحية "أنتيجونا لوفوكليس" في محاولة منه للتعرف على التصور الإغريقي الأول عن الإنسان، كما تعبر عنه القصيدة.

يقول هيدغر يقع تأويلنا في ثلاث مراحل:<sup>٢</sup>

المرحلة الأولى: نقدم المعنى الباطن للقصيدة.

المرحلة الثانية: نتفقد التتابع الكامل لل فقرات، ونحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة.

المرحلة الثالثة: نحاول أن نتخذ موقفنا في مركز القصيدة، بحيث يمكننا الاطلاع على حكمها فيما

يكونه الإنسان، وفقاً لهذا الخطاب الشعري.

وعلى هذا فإن المرحلة الأولى لا تبدأ في الحقيقة تسلسلياً، بل تبدأ بسعي للعثور على المعنى الذي يمسك صرح الألفاظ كله. في ضوء هذا المعنى يستطيع "هيدغر أن ينتقل إلى المرحلة الثانية، وهي أن ينتقل من فقرة شعرية إلى أخرى، لكي يحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة وتسلط عليها الضوء. في مرحلة الثالثة، يقول هيدغر نحاول أن نقف في مركز القصيدة، أي في الحد الفاصل بين التحجب من جهة وبين الانكشاف الذي أتاحه الفعل الإبداعي للشاعر، وأن ننظر مرة أخرى بتمعن فيما تمت تسميته، يعني ذلك أن نتخطى القصيدة إلى ما لم تقله.

<sup>١</sup> مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر عبد الهادي مفتاح، نقلا عن:

[http://aljabriabed.net/n11\\_11miftah.htm](http://aljabriabed.net/n11_11miftah.htm)

<sup>٢</sup> مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، مرجع سابق، ص ٢٦٢

ففي تناوله للشاعر الألماني جورج تراكل يقول هيدغر: "إن دراسته لتراكل ليست بيوجرافية ولا اجتماعية ولا سيكولوجية، بل هي نظر في المكان الذي يشعر منه تراكل، المكان الذي يكشفه شعره، ويسلط عليه الضوء، ذلك أن كل شاعر عظيم إنما يتحدث من داخل قصيدة شاملة وحيدة، لا تقال أبداً ولا تتم.

رغم أن "هيدغر" يعترف أن هناك خطر لا يستهان به، من أن يؤدي هذا الحوار الفكري مع القصيدة، إلى خلط يغشى على ما تقوله القصيدة، بدلا من أن يتركها تقول ما لديها بتلقائية وبساطة. ولهذا يقول: إن شرح القصيدة الشاملة التي اشرنا إليها، لا يمكن على أية حال أن يكون بديلا عن الاستماع الحقيقي للقصائد.<sup>١</sup>

الشعر بالنسبة لهيدغر، هو الإفصاح عن لا تحجب الموجودات، وإثارة للوجود الذي يحجب ذاته، والشاعر يعتمد إلى حد كبير على اللغة المتأصلة فيه، ويستخدم لغة العمل الشعري الفني، التي يمكن أن تصل فقط إلى أولئك المتضلعين باللغة نفسها.

إن الشعر الذي يتخذ هيدجر رمزا على الطبيعة الشروعية للإبداع الفني بأسره، متعلق بالطبيعة الثانوية للحجر أو اللون أو النغمة. وفي الحقيقة تنقسم عملية الشعرنة على مجالين الأول هو الشروع الذي كان قد حدث حيث تكون اللغة مهيمنة والشروع الثاني يتيح للإبداع الشعري الجديد أن يبرز من الشروع الأول.<sup>٢</sup>

#### ٤- لماذا اختار هيدغر الشعر ليكون متنفس الإنسان:

في سنوات ١٩٣٥-١٩٣٦ قدم هيدغر محاضرات عن: هولدرلين وماهية الشعر. تجاوز فيها محاولة تحليل ماهية الشعر وماهية اللغة، انطلاقا من ماهية الشعر، بل حاول -كما يقول غادمير- الكشف عن النظرات الفلسفية العميقة التي تنطوي عليها تأملات الشعراء، فالشعر أصبح مطالب بإيجاد مخرج النجاة في عصر سيطرت عليه التقنية<sup>٣</sup>

وهو قادر على ذلك، لأن لغة الشعر لها القدرة على الإتيان بالأشياء إلى العالم، وجعلها "تظهر في بدايتها البكر، فالشعر يبقى والحالة هذه، هو دائما ذلك العمل الفني المفتوح، على كل الاحتمالات، والذي

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٢٦٥

<sup>٢</sup> هانز جورج غادمير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٣٨

<sup>٣</sup> مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مرجع سابق، ص ١٦

يمكننا أن نخترقه صوب كل الاتجاهات، وهذا عكس ما رآه أفلاطون من قبل عندما "حصر عملية الإبداع الفني في مجال الفلسفة دون الشعر، والسبب في ذلك راجع بالنسبة إليه إلى كون الشعراء في نظره يظلون مرتبطين بالمعرفة العامة، كما يسخرونها في إرضاء العامة، كما اعتقد أن إنتاج الشعراء يتسم بالضعف والرداءة" إذ لا تخلق المحاكاة سوى ما هو وضع.

ولهذا سيولى "هيدغر أهمية كبيرة وعناية خاصة باللغة الشعرية، التي تقف دائما على عتبة ما يأتي على مجهول. إن الشعر يبقى الإنسان منفتحا فيما وراء الظاهر العقلاني، على الغيب والباطن، على المجهول اللانهائي، في حركة شاملة تتخطى آلية التقدم التقنوي الأعمى وتحتضن المجهول.

إن تأسيس الشعراء للوجود يحقق كينوناتهم، من خلال علاقتهم الوطيدة مع الحرية فالشاعر ذو قدرة على التحرر من النحو والمنطق، لا بالمعنى القواعدي المباشر، لكن بمعنى الخروج عن تقليدية وضع الكلمة في فضاء لغوي شبيه بالفضاء المنطقي الذي توضع فيه، وذلك باستجابته لنداء الوجود، من خلال الإنصات للغة الكينونة، التي تحفظ شفافية الكلمة وماهيتها.

فالكلمة في شكلها الشعري، ليست إشارة صوتية أو علامة مكتوبة، لها مغزى في القصيدة وإنما هي مانحة الوجود للوجود، وحافظته في القصيدة، وهو ما يساعد الشاعر على أداء دوره بإنقاذ اللغة من الكلام اليومي الزائف واللغو، بتسمية الموجودات بما هي عليه في كينونتها.

#### ٥) قيمة الشعر:

يتناول هيدغر ماهية الشعر، كتأسيس لما عجز الفلاسفة عن تأسيسه، لكن في أي سياق؟ وحينما نطرح هذا السؤال، فإننا نستدعي موضوعا شائكا بالنسبة للفلسفة بصفة خاصة، إنه موضوع العصر الحالي الذي ينعت هيدغر بأنه عصر سيادة التقنية، "ففي عصر سيطرة التقنية الحديثة لا توجد موضوعات، أي كائنات قائمة قبالة الذات التي تمثلها، بل فقط أرصدة، أي كائنات جاهزة من أجل الاستهلاك أي من أجل استعمالها عن آخرها في استحضار الآخر... لم يبق في حياتنا اليومية موضوعات، بل فقط مواد للاستهلاك توجد رهن إشارة المستهلك".<sup>١</sup>

لهذا يرى "هيدجر، أن سؤال الخلاص من قبضة التقنية كوضع أنطولوجي عام، يجب أن تهتم به الفلسفة، وذلك بالاعتماد أولا على البحث عن ماهية الشعر. وثانيا بإقامة محاورات مع الشعراء تكشف عن سر الألم الذي لا يمكن أن يدركه باقي الناس.. والمقصود من الشعر هنا هو ذلك المنحدر الأصيل

<sup>١</sup> مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج ٢، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٣، ص ١٥٩

للفكر والشعر والفن معا. أما الشاعر المطلوب محاورته، فهو ذلك الذي يكون شاهد على علامات انسحاب المقدس وتواريه ليترك الحقيقة تكشف عن نفسها، فيكون بموجب ذلك وسيطا بين الحاضر والمستقبل ليكشف ما خبأه الزمان عن الناس، ذلك لأن أية نظرة إنسانية لا تستطيع أن ترى ولا أي أذن إنسانية أن تسمع بدون الكلمة الشعرية. يقول هيدجر: "إن القول الشعري ليس إلا تفسير لصوت الشعب".

إن ما يبسطه الشعر في منفتحته ليس سوى الحقيقة الكاشفة، التي تكشف حقيقة الوجود وتحجبها في الوقت ذاته، وهو ما يجعل القصيدة بقعة مضاءة تسمح بانفتاح الموجود وإخفائه، الأمر الذي ينتج عنه إمكانية وجود مكان ما، أو موضع ما يمتلئ بحاضر موجود. لذلك فإن الانفتاح والإقامة في الانفتاح، هما جوهر واحد لحدوث الحقيقة وهذا يعني أن فهم العمل الفني عامة، والعمل الفني - الشعري خاصة- بوصفة منتميا إلى ميدان الوجود الذي يفتح عن طريقه، وهذا الميدان هو ذاته العمل الفني الذي لا يوجد إلا في انفتاح كهذا. فالقصيدة في اعتقاد هيدجر لا تحاكي شيئا، وإنما تكشف حين نقولها عن كيفية وجود الأشياء.

الشعر بوصفة تسمية مؤسسة للوجود، يشهد على الانتماء إلى الموجود بكيئته، ومعنى ذلك أن التسمية بوصفها إحضارا للموجود بما هو عليه في كينونته، فهي تحضره ما هوبا، من حيث أنها خلخلة للتسمية الميتافيزيقية، التي تبنى العالم على أساس إسمي يكون فيه الاسم هو الدلالة المطلقة للشيء قبل إنوجاده، فالتسمية هنا كينونة للماهية، وليست كينونة للشيء ذاته، وهذا يعني أن النص الشعري وإن كان يشير إلى عالم سابق له، إلا أنه ليس ذا بنية موضوعية تغلقه على ذاته، وليس متجها نحو الخارج من خلال العلامات، لكنه يعرض نفسه في وجوده الخاص دافعا الملتقى للتأمل فيه<sup>١</sup>

## (٦) الشعر والفكر:

إن الشعر حينما يجاور الفكر يمنح لهذا الأخير الإنارة، والقدرة على الانفتاح، وكذلك الفكر حين يجاور الشعر. و في الشعر كما في الفلسفة تستنطق الأشياء من جديد، ويعاد خلق العالم بالأسماء والكلمات، أو بالفكر والمفهوم.

لقد حمل "هيدجر" الشعر والفكر قسما وافرا من المسؤولية في قول حقيقة الوجود، وأقام بذلك حوارا فعليا بين الشعر والفلسفة، شكلا ومضمونا، بل كشف من ذلك عن الأساس المشترك بين الفكر والشعر. ففتح بذلك الممارسة الفلسفية على المجال الشعري وقرأ الشعر قراءة أنطولوجية، بعدما أقصى

<sup>١</sup> أحمد على محمد، مازن سليمان، جماليات اللغة والشعر عند هيدجر، مجلة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، المجلد ٣٠، ١٤، ٢٠٠٨، ص ٢٢٥، ٢٣٨

الإجراء المنطقي العلمي، كشرط رئيسي من شروط التفلسف، لصالح الإجراء الشعري، معتبرا أنه لاشيء  
يضاهي الفلسفة في قول حقيقة الوجود سوى الشعر<sup>١</sup>.

لهذا يقول هايدجر "ماهية الفن هي الشعر وماهية الشعر بدوره هي تأسيس الحقيقة، ونفهم  
التأسيس هنا من خلال المعاني الثلاثة التالية:<sup>٢</sup>

التأسيس بمعنى الهبة: بحيث يصبح المشروع الشعري الحقيقي انفتاحا أو انكشافا للأنية... ولذا  
فكل ما يُوهب للإنسان، يكون في ذلك المشروع مستمد من الأساس المغلق على ذاته، أي من الأرض التي  
يقوم عليها كل ما هو موجود.

التأسيس بمعنى الإرساء: المشروع الشعري لا يأتي من العدم، لأن ما يتخذ هيئة المشروع، هو  
الوجود التاريخي للإنسان ذاته... ويتأسس انفتاح ما هو موجود في الموجودات ذاتها، عند إرساء الحقيقة  
في المكان من خلال النموذج أو الشكل

التأسيس بمعنى الابتداء. يقول هايدغر "عندما يحدث الفن، أي عندما يكون هناك ابتداء، فإن  
التاريخ يحدث كذلك... والتاريخ هنا لا يعني سلسلة من الأحداث التي تتم في الزمان أيا كان نوعها ومدى  
اهميتها، وإنما هو انتقال شعب من الشعوب إلى مهمته المرتقبة"

إن سؤال الفكر والشعر مرهون بالحالة المقلقة، التي يعيشها الإنسان، ومرتبطة كذلك بحالة التيه  
والظلمة، التي مافتى العصر يشهد تعاضلها، حالة فقدت معها مجموعة من القيم دلالاتها وركائزها. حالة  
مثل هذه تدعو إلى الاستجابة للنداء، من خلال الاستماع لمثل هذه الأسئلة الأساسية المطروحة، أسئلة  
ذات أفق أنطولوجي، لا تُعنى فقط بهذا الموجود الجزئي أو ذاك، وإنما تهتم بالموجود في كليته.

#### (٧)- من هو الشاعر:

الشاعر في نظر هايدجر، هو الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب، هو الوحيد  
القادر على الإفصاح عما لا يمكن تسميته، فهو "يسمى الآلهة ويسمى كل الأشياء بما هي عليه، وهذه  
التسمية لا تقتصر على منح اسم لشيء يفترض أن يكون معروف من قبل، ولكن الشاعر في قوله الكلام  
الجوهري، إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى بفعل التسمية، لأن يكون ما هو عليه، ومعنى هذا أن الحيز

<sup>١</sup> إبراهيم احمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- منشورات الاختلاف،  
الجزائر، ط١، ٢٠٠٨

<sup>٢</sup> صفاء عبد السلام على جعفر، هيرمينوطيقا تفسير "الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة  
المعارف، الإسكندرية، (ب. ط)، ٢٠٠٠

الذي يعمل فيه الشعر هو البلاغة، لذلك يرى هيدغر أن يجب أن نقارب جوهر الشعر انطلاقاً من جوهر اللغة، ومن ثمة، فالشعر تسمية مؤسسة للوجود، ولجوهر كل الأشياء، وليس مجرد قول يقال كيفما اتفق.

لهذا لا بد أن يعاني الشاعر ما هو صعب وثقيل، وهذا الصعب والثقيل هو الذي يوقع القول الشعري كضرورة، فالكلام ينير ما يجب كي يكون الشاعر ضرورياً حتى ينال نصيبه. فالشاعر إذن ضرورة بالنسبة لقول ليس فقط سوى تسمية في صمت، وبشتق الفعل سعى من كلمة اسم الذي يرجع إلى جدر يعني معرفة، فالاسم إذن يسمح بالمعرفة، وكل ما له اسم يعرف من بعيد، والتسمية هي الكشف ويكون عبر الانفتاح الذي يفتح في صفة شيء ما، فالتسمية كشف وتحير<sup>١</sup>

ففي محاضراته لماذا الشعراء؟ تناول بالتحليل قصائد "هولدرلين" و"ريلكه"، اللذين يرى في شعرهما أثر من آثار الآلهة الراحلين، وسؤال هولدرلين "لماذا الشعراء في زمن البؤس؟ يحمل في نظر "هيدجر" دلالات عميقة، إذ لا أحد يستطيع أن يقتفي أثر الآلهة الذين خلفوا ورائهم زمناً بئيساً، غير الشعراء، ولكي يكون الإنسان شاعراً حقاً - خاصة في زمن البؤس - فإن المهمة المقدسة الملقاة على عاتقه، هو أن يُمجد القداسة في زمن البؤس، ويُمهّد لتجلي الوجود الحقيقي.

هذه الماهية التنبؤية للشعر، هي التي تجعل الشاعر يقف بثبات، فيكون هو ذلك المتوحد الأعلى، الذي يجعل مصيره الخاص شيئاً متفرداً، وبذلك يصنع الحقيقة للشعب، بأن يمثل هذا الشعب. وهذا ما يقوله هولدرلين في قصيدة "خبز وخمر":

ومن الضلالة والنعاس..... يأتي المدد.

ومن الشقاوة والظلام..... يأتي الأبد

ومن البطون القاسيات..... تأتي البطولة.

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول، فإنه يعبر عن عصره تاريخياً، وتبعاً لهذا يعبر بطريقة بسيطة مباشرة، عن روح الشعب بوصفة كلا بسيطاً، وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> احمد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهيدغر، نقلاً عن شبكة الأدب واللغة. [www.aleflam.net](http://www.aleflam.net)

<sup>٢</sup> احمد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهيدغر، نقلاً عن شبكة الأدب واللغة. [www.aleflam.net](http://www.aleflam.net)

## خاتمة:

إن الشعرية الهيدجرية ممارسة هرمينوطيقية، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، والشعر حسب هذه التأويلية مغامرة، تهدف إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختبار والولوج في المجهول، فهيدغر ينسب إلى العملية الشعرية دورا انطولوجيا خلاقا، فالشعرحين يخوض غمار المساءلة، فإنه يتوخى توليد الرؤى الاستبصارية والاستشراافية، بدءا من تفجير لغة الكائن الإنساني الموهوس بالاستكشاف، فالشعر في جوهره تيه، بقدر ما هو مشروع لا مكتمل لا يتحدد بهدف غائي، تتوقف عنده حركة الشعرية<sup>١</sup>، ومن ثم فهو ضد الحقيقة التي تظهر كموجود يمارس إكراهاته على الكائن الجوهراي الشعري.

## مراجع البحث:

\* مارتن هيدغر، احد أهم فلاسفة القرن ال ٢٠ ولد عام ١٨٨٩، ولد في مدينة فيرتمبرج بالمانيا، لم تحمل حياته في بداياتها احداثا مثيرة إلى غاية عام ١٩٢٢ حيث بنى كوخا في بلدته على احد المنحدرات وسط الغابة السوداء الشهيرة، ليمضي فيه حياة متواضعة في شبه عزلة بعيدا عن الأضواء. بدأت اهتماماته الفلسفية في المرحلة الثانوية. وفي عام ١٩٢٣ مدرسا للفلسفة في جامعة فيبورغ، تدرج في السلك الجامعي حتى وصل لإدارة الجامعة عام ١٩٢٧ خلفا لأستاذه هورسيل. شكّل كتابه الوجود والزمان المؤلف الرئيس في حياته العلمية. توفي في بيته عام ١٩٧٦. (نقلا عن مارتن هيدغر، أصل العمل الفنيين مقدمة المترجم).

(١) مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة، ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٢

(٢) محمد طواع، هيدجر والشعر، نقلا

عن: [www.aljabriabed.net/n.8\\_07tawaa.htm](http://www.aljabriabed.net/n.8_07tawaa.htm)

(٣) احمد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهيدغر، نقلا عن شبكة الأدب

[www.aleflam.net](http://www.aleflam.net) واللغة

(٤) كرد محمد، الميتافيزيقا والشعر بين أفلاطون وهيدغر نقلا عن: [http://ebn-khaldoun.com/article\\_details.php?article=٥١٦](http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=٥١٦)

[http://ebn-khaldoun.com/article\\_details.php?article=٥١٦](http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=٥١٦)

(٥) مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، نقلا عن:

[http://aljabriabed.net/n11\\_11miftah.htm](http://aljabriabed.net/n11_11miftah.htm)

---

<sup>١</sup> عبد العزيز بومشولي، الشعر وأسئلة الوجود، نقلا

عن: [http://aljabriabed.net/n٠٦\\_٠٣boumashouli.htm](http://aljabriabed.net/n٠٦_٠٣boumashouli.htm)

- ٦) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- ٧) هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- ٨) مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج٢، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٣.
- ٩) أحمد على محمد، مازن سليمان، جماليات اللغة والشعر عند هيدجر، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، المجلد ٣٠، ع١، ٢٠٠٨، ص ٢٢٥، ٢٣٨.
- ١٠) إبراهيم احمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨.
- ١١) صفاء عبد السلام على جعفر، هرمينوطيقا تفسير "الأصل في العمل الفني" دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (ب.ط)، ٢٠٠٠.
- ١٢) عبد العزيز بومسهولي، الشعر وأسئلة الوجود، نقلا عن: [http://aljabriabed.net/n06\\_03boumashouli.htm](http://aljabriabed.net/n06_03boumashouli.htm)

## من تأويلية الهوية إلى امتحان الإيتيقا كونيا

د. خالد البحري / تونس<sup>1</sup>

استهلال:

"إنّ التضحية بحرف واحد من كتاباتي لأجل اكتساب ودّ الجمهور وتجنّب إحراج الرأي العام وتعنيف الأفكار الشائعة يعدّ جريمة". شوبنهاور، العالم بوصفه إرادة وتمثلاً.  
ليست الذاتية تماهيا سكونيا مع ذاتها: فمن الأساسي بالنسبة إليها كما الزمن أن تفتح لآخر وأن تخرج عن ذاتها". مرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك  
تقديم:

المنعرج الهرمينوطيقي لمفهوم الهوية السردية:

إنّ قصدنا في هذه المحاولة هو أن نتفحص أمر التفكير في الهوية والإيتيقا الذي كابده الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور منذ أن خبر مقام الزمنية الهرمينوطيقي. ولعلّ ما يشهد لوجاهة هذه القراءة التي نروم من خلالها استشكال قضية راهنة ويكشف في الوقت ذاته عمّا تنطوي عليه من صعوبات، أنّه صار علينا اليوم أن نميّز بالحاح شديد بين الخصوصي والكوني من جهة أولى وبين الإيتيقي والأخلاقي من جهة ثانية.

وإذا كنّا لا نماري في ما بذله ريكور من الجهد في مقارعة واقعة الهوية تأويليا سعيا لاستكشاف مدلولاتها وامتحان أبعادها وارتسام آفاقها، فإنّه لنا أن نزعم دون تجديف في القول إنّ اللحظة الحاسمة في مناظرة مسألة الهوية تؤاين تكوين أثر الزمان والسرد ذلك أنّ انتحات مفهوم "الهوية السردية" أحدثت منعطفًا هيرمينوطيقيا في فهم الزمان ومثّل منطلقا نظريًا في تكبّد صروف الوعي دانيا من التاريخ أو قاصيا عنه فرديًا كان أو جماعيًا بما شكّل منطلقا لإعادة قراءة العلاقة بين الإيتيقا والأخلاق التزاما بالأفق الإنساني للتاريخ.

---

<sup>1</sup> جامعة تونس-المنار

ولمّا كان إقبالنا على ريكور يروم مجاوزة لمجرّد التعريف بمقالته في الفينومينولوجيا، فإنّ رأس الأمر في استئناف النظر في ذات الشّأن الريكوري إنّما هو بالدقّة لازمة الوقوف على قضايا جوهرية ما فتئت تستفزّ فكرنا وما انفكّ الباحثون يسألونها إيان تعقّب ما به يكون الإنسان - معطى ومطلبا- جديرا بما فيه من إنساني في حدّ ذاته.

وعلى ذلك نحن مطالبون بطرح سؤال أساسي بدا لنا أنّه يمكن أن يصاغ على النّحو التّالي: إذا كان ريكور قد نحت مفهوم "الهوية السردية" في المجلّد الثالث من كتابه الزّمان والسّرد (سنة ١٩٨٥)، فهل تكشف استعادته لهذا المفهوم في كتابه الذات عنها كآخر (سنة ١٩٩٠) انزياحا هيرمينوطيقيا من مسألة اللّغة إلى مسألة "الذات" ومسعى أكسيولوجيا لامتحان الإيتيقا كونيا؟

ربّ سؤال هو محصول وعي يتعلّق بمنزلة انجرّاحات العقل التي مازلنا نختر في غضوننا الشّأن الفلسفي لذلك نحن سننطلق من التّظنّ في طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمع الإنيّة بالغيريّة لدى ريكور حتى إذا ما تبين لنا الأمر أو هكذا ذهب في ظلّنا وقعنا على تمييزه بين الهوية العينية والهوية الإنيّة، كما أنّ دحض كلّ محاولة تروم اشتقاق الغيريّة من الإنيّة أو توليد الإنيّة من الغيريّة أحوالنا إلى التّمييز الريكوري (ما بعد هيغلي) الحاسم بين الإيتيقا والأخلاق ومن ثمّ بين الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

واستنادا إلى ذلك سيكون بحثنا مؤلّفا من لحظتين كلتاها ذات عنصرين. أولاها لاستشكال العلاقة بين الإنيّة والغيريّة والثّانية لامتحان المواجهة بين الأخلاق والإيتيقا، ونختم البحث في النظر في مقام الهوية الأنطولوجي والأنثروبولوجي.

#### ١- الإنيّة والغيريّة

أ- في أنّ العلاقة بين الإنيّة والغيريّة علاقة ديكالطيقية.

إنّ فاتحة كتاب الذات عنها كآخر كما خاتمتها إنّما تقصدان إلى وضع هيرمينوطيقي بعينه لن ينفكّ الكاتب يسأله إيان تعقّب مطلوب الهوية ذلك أنّ ديكالطيقا الغيريّة والإنيّة يشكّل المستوى الأساسي لهيرمينوطيقا الذات التي تريد "أن تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخّمه وعظّمه ديكرت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهاره".<sup>(١)</sup> ولعلّ ما يشهد لوجاهة هذه المقاربة الهيرمينوطيقية للعلاقة بين الغيريّة والإنيّة ويكشف في الوقت ذاته عمّا تنطوي عليه من مفارقات، أنّ ريكور رفض البساطة النّظريّة التي عمدت إلى تنزيل الغيريّة منزلة جنس متجانس كما هو الشّأن مع أفلاطون.

إنّ الذي أقصد ريكور إلى مثل هذا التوجّه الهيرمينوطيقي إنّما هو بالدقّة لازمة الوقوف على الطّابع التّعديدي الدلالات (polysémique)<sup>(٢)</sup> للغيريّة ذلك أنّه ربّما يجب على الفيلسوف أن يفكّر في

"استعصاء الآخر (l'aporie de l'autre) أو إخراجيته" (٣) لأنّ خطابه "يتوقّف" (٤) أي أنّه مائت مثله ولن يصير - تبعاً لذلك - عاماً. والمقصود بذلك أنّه من المتعذر أن ينشئ الفيلسوف فيلاً أو علماً مطلقاً بما يكون الآخر ولا حتى أن يفهم ذاته فهماً مطلقاً بواسطة ميتا- مقولاته أي أجناس النّظر الكبرى التي حكمت الميتافيزيقا.

وإذا كان افلاطون قد افتتح في محاوراته المسماة "ميتافيزيقية" ديكالطيقا العينه / الهوهو والآخر (le même et l'autre) (٥)، فإنّ رأس المسألة في مثل هذه القراءة يكمن - لدى ريكور - في تعقّب مدلولات الغيرية وأبعادها ذلك أنّ الآخر لا يختزل - كما شتّعه ريكور على الكثيرين وأولهم افلاطون - في آخرية الغير (autrui) وإنّما يجعلنا نقع على التعددية الدلالية للهوية الذاتية والتعددية الدلالية للآخر ولعلّ أول ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على بعض ما يمكن أن تكون علل التعددية الدلالية للهوية الذاتية يستمدّ من المسعى الذي انكبّ عليه ريكور في كتابه الذات عينها كآخر والمتمثل في بيان "عمل الأخرية في قلب الذاتية le travail de l'altérité au cœur de l'ipséité" (٦).

إنّ هذه التّأويلية، أي تأويلية الذات، (٧) هي التي ستجهد في فهم الذات أو تأولها تحت علامة غيرية أصلية أو أساسية. غير أنّ تأويلية الذات لا تفضي إلى الإيقان من الذات وإنّما تقود إلى إقرار بالذات لا يكون بمنأى عن كلّ تظنن (٨). وإذا كان ليس لنا ولا علينا، في هذا الموضوع، أن نأتي على شروط إجابة ممكنة عن أسئلة الإنية والغيرية، فإنّنا سنكتفي باستشراق الأفق الذي في اتجاهه وفي حيزه قد ننال ما نطلب. ونحن نقدّر أولياً أنّ استشراق ذلك الأفق يكون بتوسّط الأمرين التّاليين:

أولاً: تأؤل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينها كآخر (أو عين الذات بوصفها آخر).

ثانياً: تحديد سمات الغيرية وسياقاتها.

ربّ أمرين سيسمحان لنا بالوقوف على تمييز ريكور بين مفهومين اثنين للهوية هما الهوية العينية والهوية الإنية بما يمثّل تحضيراً جيّداً للأرضية التي سينشأ فيها مفهوم "الهوية السردية (l'identité narrative)" وذلك في الدراسة السادسة من كتاب الذات عينها كآخر. علماً وأنّ مفهوم الهوية السردية قد هلّ في النصّ الريكوري سنة ١٩٨٥ أي في المجلّد الثالث من كتابه الزمان والسرد (٩) وهو ما يعني أنّ استعادته لهذا المفهوم إنّما تكشف انزياحاً هيرمينوطيقياً من مسألة اللغة إلى مسألة "الذات" انزياحاً اقتضى من ريكور أن يخبر نازلة التفكير في تجربة الإنسان الزمانية ونشاطه السردية.

أولاً: تأؤل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينها كآخر

يفسّر ريكور ما يعنيه في كتابه الدّات عينها كآخر بهذا العنوان قائلا "إنّ غيرية مختلفة أو على الأقلّ، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، إنّها آخريّة يمكن أن تكون مكوّنة للدّاتية نفسها، الدّات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأنّ ذاتيّة الدّات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنّ لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى".<sup>(١٠)</sup>

لقد كان من شأن ريكور في وضعه لمثل هذا العنوان أن يتفحص آيات الخطّة المرسومة التي تحكم مسألة الإنيّة والغيريّة بدء ممّا يسميه التفكيريّة (réflexivité) وتجلياتها لدى افلاطون (مسألة الانهماج بالدّات (le souci de soi) أو الانهماج بالنفس (le souci de l'âme) في محاوره مدح سقراط) وكذلك مع أرسطو (مفهوم الصّدق كذات أخرى (un autre soi) في كتابه أخلاق إلى نيكوماخوس) ثمّ مروراً بالتمييز بين العينيّة والإنيّة (idem et ipse)، selbes et selbst، same et self، mêmété et ipséité) وانتهاءً بدالكطيقا الغيريّة والإنيّة.

يُباين ريكور بين استخدامين أو معنيين للفظّة الـ"كاف (comme)" الواردة في عنوان الكتاب (Soi-même comme un autre). يتعلّق المعنى الأوّل بالمقارنة (wie/le comme comparatif) بالألمانية) وهو معنى يستبعده الكاتب. وفي مقابل ذلك فإنّه يشدّد على استخدام ثان يدور على معنى التضمين (l'implication) أي بما هي/باعتبارها (als/en tant que) بالألمانية) ذلك أنّ الغيريّة لا تنضاف إلى الإنيّة من الخارج وإنّما الإنيّة تكون -على العكس من ذلك- منتهشة بالغيريّة وهو ما نتبيّنه من قوله "ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة - الدّات عينها شبيهة بأخر- بل أردنا التضمين: الدّات عينها، بما هي... آخر".<sup>(١١)</sup> ويضيف ريكور في موضع آخر قائلا: «إنّ طموح فخته (Fichte) وهوسرل من بعده (تمثّل في) إقامة تكوين كلّ (كوني) وتأسيس ذاتي جذري، وهذا المطمح يعبر عن إرادة إفضال، أو بتعبير أدقّ يعبر عن حالة انفصال تجعل من الغيريّة (الأخرية) تتساوى مع الخارجانية الجذريّة"<sup>(١٢)</sup>.

### ثانياً: تحديد سمات الغيريّة وسياقاتها.

إنّ اعتبار الإنيّة كغيريّة تجعل من الغيريّة تميّز -لدى ريكور- بالسّمات الثلاث التّالية:

أولاً: الأخر يتعارض مع الدّات لكنه لا يتعارض مع العينه (au même) لأنّ الأخر هو ذات أخرى وليس جوهرًا آخر.<sup>(١٣)</sup>

ثانياً: إنّ ميتا - مقولة الغيرية (la méta-catégorie de l'altérité) التي كان أفلاطون قد وضعها ضمن قائمة الأجناس الكبرى (الهو هو والآخر) لا تجعلنا ندرك حقيقة الغيرية ذلك أنّنا نعيش تجربة الغيرية ضمن نوع من الألم والعذاب الذي يضع حدّاً لمبادراتنا ويسبقها.

ثالثاً: إنّ الغيرية، كما السلبية (négativité)<sup>(١٤)</sup>، تحضر وفق ثلاثة أشكال مختلفة تمثل «الركيزة المثلثة للسلبية وبالتالي للأخيرة»<sup>(١٥)</sup> وهي:

الشكل الأول: غيرية الجسد الخاص باعتباره واسطة بين الذات والعالم (دي بيران - مارسال - مرلوبونتي - هنري).

الشكل الثاني: غيرية الآخر أي السلبية التي تتضمنها علاقة الذات بـ "الغريب" (l'étranger) بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات. وبالتالي الغيرية (الأخيرة) الملازمة للعلاقة البيداتية (هوسرل - ليفيناس).

الشكل الثالث: غيرية الوعي الأخلاقي أي تلك السلبية الأكثر اختباء بمعنى سلبية العلاقة بين الذات والذات عينها وهي الضمير أو الوجدان الأخلاقي (هيغل - هيدغير - نيتشه - فرويد).

ومن جهة أخرى يحلّل ريكور مبحث غيرية الآخر ضمن ثلاثة سياقات:

أولاً: سياق إيتيقي (الدراسة السابعة): أرسطو ومسألة صداقة الذات.

ثانياً: سياق أخلاقي (الدراسة الثامنة): كانط ومسألة الاحترام والالتزام.

ثالثاً: سياق أنطولوجي (الدراسة التاسعة): هيدغير ومسألة الرعاية (sollicitude) ونداء الوجود

المتعين (Dasein).

بيّن من هذا أنّ الإحاطة بما يندب إليه كتاب الذات عينها كآخر من "منع الذات من أن تحتلّ موقع التأسيس"<sup>(١٦)</sup> إنّما يلزم فيها الوقوف على تهافت كلّ محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنية أو توليد الإنية من الغيرية وبالتالي تستهدف خلخلة التوازن بين العمل والألم يقول ريكور: "كنا قد أعلنّا استباقاً الطابع التّعديّ للدلالات للغيرية الذي يتضمّن كما قلنا، بأن الآخر (autre) لا يختزل بأخيرة الغير (autrui) كما يعتقد بسهولة الكثيرون ويسلمون بذلك كأمر مكتسب سلفاً. إنّ هذه النقطة الثانية تستحقّ منّا تفسيراً. إنّها تنتج من حيّ الديالكتيك الشهير للعينه (du même) وللآخر نتيجة الاتصال بتأويلية الذات"<sup>(١٧)</sup>.

وعلى هذا الأساس، يتخذ ريكور مسافة مضاعفة:

أولاً: من هوسرل الذي أقام مقارنة إيغولوجية أو أنانوية (égologique) ترنسندنالية تجعل من معرفة الأنا شرط وجود كلّ معرفة أخرى للآخر وللغير وهي المسؤولة عن ظهور المعنى وانبثاقه ومن ثمّ فهي تستحقّ هذا الآخر من الأنا.

ثانيا: من ليفيناس الذي أقام مقارنة إيتورولوجية أو في تبعية للغير (hétérologique) لا تنطلق من الأنا (l'égo) وإنما من الآخر<sup>(١٨)</sup> وهاهنا يظهر المنقلب الهيرمينوطيقي الريكوري الذي سيقطع مع العادة النظرية السبئية التي تصرف الغيرية من منطلق الإنيية بمعنى تصوّر الآخر عن طريق تشبيهه دوما بذاتي أي إدخاله ضمن ذاتي وبالتالي انكار غيريته وهو ما أدى بباحث مثل فرنسوا دوس (François Dosse) إلى التأكيد أنّ الطريق الأقرب من الذات إلى الذات يمرّ أولا عبر الآخر (الغير) وثانيا عبر الغريب.<sup>(١٩)</sup>

### ب- في التمييز بين الهوية الشخصية والهوية السردية.

يقيم ريكور في الدراسة السابعة من كتابه الذات عينها كآخر (عنوانها: الذات والإستهداف الأخلاقي) تمييزا بين الإيتيقا والأخلاق<sup>(٢٠)</sup> معتبرا أنّ الإيتيقا تنتمي إلى المستوى السردية من الشخص والجماعة الإنسانية وبالتالي فإنّ التمييز الحقيقي سيكون بين السردية (narrativité) والأخلاقية (moralité).

ويحدّد ريكور - في تحليله لمفهوم الهوية الشخصية- الطبيعة الوجودية لهذا المفهوم أكثر ممّا فعل في نصوصه السابقة منطلقا من بيان الهوية كعينية (idem/mêmeté) وهي الهوية الجوهرانية أو الصورية) والهوية كذاتية (ipse/ipséité) وهي الهوية السردية الإيجابية للذات). ويعتبر أنّ هذا التمييز بالغ الأهمية لأنّ تحليلية الشخص تسمح بكشف بعد الهوية الزماني<sup>(٢١)</sup> فمثلا أنّ للشخص تاريخا، فإنّ الهوية الشخصية (l'identité personnelle) لا يمكن لها أن تنمو وتتسع إلا ضمن الزمان ولذلك يرفض ريكور في تحليله للهوية الشخصية إرجاعها إلى ما يسميه الـ "عينه" أي شيء ما يظل "هوهو" على امتداد الزمن<sup>(٢٢)</sup> لكن من المحال، طبعاً، أن نفكر في الهوية الإنسانية من دون العودة إلى عينية ما. فمن أية طبيعة هي هذه الديمومة في الزمن لما نتحدّث عن الهوية الإنسانية وعن هوية أنفسنا بالذات؟

يؤاين تكوين أثر ١٩٦٠ (الإنسان الخطأ L'homme faillible)<sup>(٢٣)</sup> تكوين المفهوم الحاسم في فهم الهوية أعني مفهوم الطبع (le caractère)<sup>(٢٤)</sup> كانفتاح متناه على عالم الأشياء والأفكار والقيم والأشخاص وكطريقة في الوجود تهض على منظور متناه وعملي «لم نختره»<sup>(٢٥)</sup>.

إنّ الإنسان لا يستطيع أن يغيّر من طبعه لأنّ للطبع طبيعة ثابتة لا تتبدّل وهي أيضا طبيعة موروثية ولو أنّ طبع الإنسان يكون في الوقت نفسه مندرجا ضمن حركان الوجود وسيلانيته الأنطولوجية. أمّا نصّ سنة ١٩٩٠ الذات عينها كآخر فإنّه يلوّح بضرورة استئناف تحليلات سنة ١٩٦٠ بشأن الإنسان الخطأ وإتمامها<sup>(٢٦)</sup> ويعتبر أنّ الطبع يشير - ضمن قطبيّة مفاهيم العينية والانئية- إلى قطب

العينية حيث أنّ العينه (idem) والدّاتية (ipse) يزعان إلى التطابق<sup>(٢٧)</sup> غير أنّ الطّبع ينطوي أيضا على بعد زمني من حيث أنّه استعداد مكتسب ويعني ذلك أنّ الطبع نفسه لا يمكنه أن يرجع كلياً إلى الهوية-العينية لأنّ السمات التي تشكّل الطّبع تكون هي ذاتها مكتسبة عبر الزّمن أي أنّ الطّبع لا يتشكّل إلاّ بالاعتناء بعناصر جديدة.<sup>(٢٨)</sup>

إنّ هذا "البعد الزمني للطّبع"<sup>(٢٩)</sup> يعلمنا أنّ الهوية الإنسانيّة تتجاوز العينية الخالصة والمجرّدة. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنّه لا بدّ من استدعاء عامل آخر عدا العينية من أجل فهم الدّات الإنسانيّة فهما جيّدًا. ويطلق ريكور على هذا العامل الجديد اسم "انية" ويقصد به ما هو في الوقت نفسه مبدأ التّغيّرات والمستجدّات وينطوي على "ديمومة في الزّمن" في معنى مختلف تماما عن العينية.

لكن لا يذهبن في ظننا أنّ دعوى ريكور الأساسيّة تنهض على القول بأنّ الطّبع يتغيّر وإنّما هي تقوم على التأكيد أنّ هذا التّغيّر في مفهوم الطّبع يفهم كتغيّر طارئ على شيء ما بمعنى تغيّر يتعلّق بالـ "ماذا" (un quoi) وليس بالـ "من" (un qui) لأنّ "هوية الـ" من" ليست إذن هي نفسها سوى هوية سردية"<sup>(٣٠)</sup> وتبعاً لذلك تكون الهوية لدى ريكور مفهوما عملياً إذ "أن نتحدّث عن هوية فرد ما أو جماعة ما هو أن نجيب عن سؤال: من قام بمثل هذا العمل؟ من هو فاعله؟"<sup>(٣١)</sup>. إنّ الإجابة تكون إذن سردية أي سرد تاريخ أو قصّة حياة ما بمعنى أنّ القصّة التي تسرد تقول الـ"من (le qui) المتعلّق بالفعل"<sup>(٣٢)</sup>.

إنّ الطبع هو إذن الأنموذج الذي يسمح بالتّفكير في "الديمومة في الزّمن" كعينية أمّا الأنموذج المقابل، أي أنموذج الانية، فإنّه يتعلّق بما يسمّيه ريكور الوفاء بالوعد/بالعهد (la parole tenue). بلغة أخرى، إذا كان الطبع يجب عن سؤال: ماذا أنا؟ (Que suis-je ?) فإنّ الانية تجيب عن سؤال: من أنا؟ (Qui suis-je ?). أمّا ديمومة الوفاء (ديمومة الصّداقة واستمراريتها مثلاً) فإنّها لا تتمثّل في هوية جوهر ما وإنّما هي تنهض على المثابرة والدّأب في الوفاء لـ "الكلمة المقطوعة" (la parole donnée) بما يعني أنّ للهوية -لدى ريكور- معنى إيتيقياً باعتبار أنّ السرد هو الذي يؤسّس للهوية.

وإذا كان ريكور قد تحدّث في المجلّد الثالث من كتابه الزّمان والسرد عن الثبات على الدّات (constance de soi) وفي كتابه الدّات عنها كأخر تحدّث عن الإبقاء أو المحافظة على الدّات (maintien de soi)<sup>(٣٣)</sup> فإنّ ذلك لا يعني أنّه قد تخلّى -دون إضافة- عن مفهوم الطّبع كمقولة شيئية وإنّما هو يتحدّث عن قطبيّة أو عن ديكالطيقا العينية والانية<sup>(٣٤)</sup> المبرّئ لمفهوم الهوية السردية هاكم ما يقوله: "لن نعجب بأن نرى الهوية السردية تتأرجح بين حدّين، حدّ أقصى أسفل حيث تعبّر

الديمومة في الزمن عن الخلط بين الـ"عينه" والهوية الذاتية، وحدّ أقصى أعلى حيث طرح الذاتية مسألة هويتها من دون أيّ عون أو مساندة من العينية". (٣٥)

إنّ رأس الإشكال في الهوية السردية بما هي تجسيم أو تجسيد لديالكطيقا العينية والانية هو أنّ الشخص المجرد أي الانية بما هي كذلك يتصبّر شخصيّة (un personnage) ضمن سرد ما. فمن أين لريكور بتعيين ديالكطيقا العينية والانية؟

إذا كان ليس من البين أن تأتي على تطوّر فكر ريكور، فإنّ الأكّد أنّ كتاب الزمان والسرد ينطوي على تحليلات لمفهوم سيوضّح دلالة الهوية السردية وهو مفهوم صياغة الحكمة (la mise en intrigue). إنّ صياغة الحكمة هي النموذج النوعي للترابط بين الأحداث داخل الزمان ذلك أنّها تدمج الظروف داخل شكل معيّن لكأنّ الأحداث الطارئة أو المحتملة تمثّل جزء من سرد متناسق ومنسجم. ويعرف ريكور هذا الترابط بأنّه توافق (concordance) أو تأليف للمتغاير والمتنافر. ولمّا كانت الطرفيّة الخالصة تصير داخل السرد وبطريقة معيّنة محتملة أو ضروريّة فإنّ ذلك يعني أنّ "الصدفة تتحوّل إلى مصير وقدر". (٣٦) وإذا كانت صياغة الحكمة تنتج نوعاً من الوحدة بين المكونات المتنوعة والمتفاوتة أو المتغايرة للسرد وبين المقاصد والأسباب والصدف فإنّ الشخصيّة لا تكون -حسب ريكور- إلاّ الشخصيّة التي تصوغها الحكمة. بيد أنّ مفهوم الحكمة يمكن أن يبدّل موضعها من السرد إلى الشخصيّة الواردة في السرد. ها هنا نعثر من جديد ضمن هذه الشخصيّة على الديالكطيقا التي بين العينية والانية وذلك في صورة متعيّنة. إنّ البين ممّا تقدّم أنّ الهوية السردية تتكفّل بوضع مخطّط أو لنقل إنّها تبدي للعيان العلاقات التي تتأرجح بين قطبي الطبع والإبقاء أو المحافظة على الذات، بين البطل الذي يمكن تعيين شخصيته أو هويته (identifiable) والـ"إنسان من دون خاصيات" حيث تفقد الانية تقريباً كلّ دعامة العينية وسندها.

## ٢- الأخلاق والإيتيقا

### أ- الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

تقع الهوية السردية -حسب ريكور- ما بين قطبين اثنين: قطب عينية الطبع (أو على التدقيق: الإنية-العينية للطبع) وقطب الإنية الخالصة المتعلقة بالإبقاء أو المحافظة على الذات وفي الحالة الأخيرة فإنّ الهوية السردية المتأرجحة بين العينية والانية تكون في مواجهة مع الهوية الإيتيقية. يمثّل الإبقاء أو المحافظة على الذات بالنسبة إلى الشخص طريقة في التصرف تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه يقول ريكور: "بالنسبة إلى الشخص فإنّ المحافظة على الذات هي أن يتصرف هذا

المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه، ولأنّ أحدهم يعتمد عليّ فأنيّ أصبح محاسباً لأعمالي أمام آخر غيري".<sup>(٣٧)</sup>

واستناداً إلى ذلك نقول إنّ الحالة القصوى للإننيّة أيّ الإننيّة الخالصة تعتبر -ضمن ديالكطيقا العينيّة والإننيّة- بمثابة هويّة إيتيقيّة وهذا يعني أنّ الهويّة الإيتيقيّة تتجاوز الهويّة السردية. ويقوم ريكور البيّنة على ذلك من خلال إجابتين: ها أنذا! (me voici) وهنا أنا أتوقّف (ici)، (je me tiens)<sup>(٣٨)</sup>: إنّها إجابة واحد ما مضطلع بالمسؤوليّة ضمن وضعيّة نقدية حيث يفقد هذا الشخص كلّ دعامة داخل العينيّة أو، ضمن هذه الحالة، داخل رسوخ تقليد سردي معيّن.

وعلى هذا الأساس، نقول إنّ القطب الأقصى للهويّة السردية كإننيّة يلامس الهويّة الإيتيقيّة بل إنّه ربّما يجب على الهويّة الشخصيّة أن تكون متماثلة مع الهويّة الإيتيقيّة ذلك أنّه إذا كانت الديمومة في الزّمن محدّدة بواسطة الوفاء للوعد (la fidélité à la promesse) وأنّ الهويّة تكون مسؤوليّة شخص ما / واحد ما محاسب على أفعاله فإنّ مفهوم الإبقاء أو المحافظة على الدّات هو مفهوم "إيتيقيّ بالأساس".<sup>(٣٩)</sup> تتجلّى الهويّة الإيتيقيّة إذن على مستوى أرقّ متعال على الهويّة السردية التي تجد نفسها ممزوجة بحبكات اجتماعيّة وبأشكال مخصوصة من الوفاء والإخلاص ولعلّ هذه النتيجة هي التي حتمت على ريكور إقامة تمييزه الشّهير بين الإيتيقا والأخلاق.

### ب- الهويّة الإيتيقيّة والهويّة الأخلاقية.

تكون الإيتيقا متعيّنة وغائيّة (téléologique) إذ أنّها تنشغل بالحياة الجيدة الخيرة أمّا الأخلاق فهي أدائيّة أو واجبة (déontologique) وكونيّة (universelle) إذ أنّها تنشغل بالإنّسان أو الالتزام (obligation). إنّ الإيتيقا تحيل إلى التّراث الأرسطيّ أمّا الأخلاق فيأتمّ تحيل إلى التراث الكانطي.

على هذا الأساس، يجب أن نقول إنّ الإيتيقا تنتهي كذلك إلى نوع من الجماعة المتعيّنة وبالتالي تنتهي إلى السردية في حين أنّ الأخلاق تتعالى على البعد التاريخي. بيد أنّ الترابط بين الإيتيقا والأخلاق يبدو -لدى ريكور- أعقد ممّا نتصوّر لذلك يحلو له دائماً التّعبير عنه بأنّه أكثر ديالكطيقية. فمن جهة أولى يعبر ريكور أنّ كلّ إيتيقا يجب أن تمرّ عبر النّقد أو عبر غربال المعيار الكوني أو الكلّي. ومن جهة ثانية يتحدّث ريكور عن أولويّة الإيتيقا على الأخلاق معتبراً أنّه يجب على الأخلاق أن تلجأ إلى الإيتيقا لأنّ الإيتيقا تحتوي الأخلاق.<sup>(٤٠)</sup> فكيف يمكن فهم هذه العلاقة المتبادلة؟

انتهى ريكور في كتابه الزّمان والسّرد إلى تعيين حدّ للهويّة السّردية ذلك أنّه يمكن أن نقصَ أو نروي كثيرا من الحكايات عن حياة شخص ما. وهذا يعني أنّ الهويّة السّردية لا تتوقّف عن التكوّن والانفكاك. وجزء هذا التّزعزع ومن خلال عدم الإستقرار هذا تتصير الهويّة السّردية إشكالا: كلّ واحد (chacun) بإمكانه أن يتساءل من أنا؟ (Qui suis-je?). إنّ الهويّة السردية لا تقدّم إجابة نهائية ومن ثمّ فهي لا تدعي استنفاد إشكال إنّيّة الذات. ففي لحظة الفعل يجب على الشّخص أن يتخذ قرارا ويقول: هنا، أنا أتوقّف! (ici)، (je me tiens).

إنّ الهويّة السّردية لا تعادل إنّيّة حقيقيّة إلّا بموجب هذه اللحظة القرارية (moment décisionnel) "التي تجعل من المسؤولية الإيتيقية العامل الأرقى أو الأسمى للإنّيّة". وها هنا تلامس الهويّة السّردية -حسب ريكور- أقصاها ومنتهاها وبالتالي يجب عليها أن تنظّم إلى المقومات أو المكونات غير السّردية لتشكلّ الذات الفاعلة<sup>(٤١)</sup>. فما هو إذن هذا المقوم أو المكوّن غير السّردية الذي بواسطته يمكن لنا أن نتخلص من تزعزع السّردية التّاريخية وعدم استقرارها؟ هل توجد نقطة خارج التّاريخ (anhistorique) منها يمكن أن نشكّل الذات التّاريخية؟ كيف يمكن للفلسفة في مستوى كتاب الزّمان والسّرد أن تضطلع بأعباء هذه المهمّة أي مهمّة إتمام الهرمينوطيقا وإنقاذها من التّشتت ومن التّصنّع؟

يبدو أن ريكور ظلّ وفياّ للضّمان التي عبّر عنها في كتابه الزّمان والسّرد والقاضية بوجود عقلانية تتعالى على السّردية لكن هذا التعالي يبدو في كتاب الذات عينها كآخر أقلّ إطلاقية أو لنقل أكثر تواضعا ذلك أنّ كلّ إيتيقا منتمية إلى ميدان السردية وإلى التّقاليد (في صيغة الجمع) يجب أن تتطهر بواسطة امتحان الكونية (l'examen de l'universalisation)<sup>(٤٢)</sup> أي عبر الأمر المطلق الذي يقضي بأنّ المبدأ الذاتي يجب أن يكون قانونا كليّا. كيف ذلك؟

من جهة أولى يمكن أن نقول إنّ الأخلاق من دون سرد تكون فارغة ذلك أنّ السّرد «يخطط (schématise)» القواعد الإيتيقية أو هو يبديها للعيان (إنّ التراجيديا -مثلما قامت بذلك - Antigone) تضفي طابع المأساة على الأخلاق لكنّها لا تصبو إلى صلاحية كونية أو كليةّ لأنّه ليس من مهمّة المؤلّف أن يدافع عن أخلاق معيّنة بل إنّ مسعى من ذلك القبيل متوقّف على الفيلسوف). أمّا من جهة ثانية، وتحت طائلة السبب نفسه، فإنّه يمكن أن نعتبر أنّ السرد دون أخلاق يكون أعمى ذلك أنّه من المحال أن نعيش من دون فلسفة أخلاقية كما علّمنا هوسرل. وهكذا يمكن القول -على الطّريقة الكانطية- إنّّه مثلما أنّ الشّخص من دون هويّة سردية يكون فارغا فإنّ شخصا من دون أخلاق يكون أعمى (aveugle) أو معى (aveuglée).

## خاتمة: الهوية بين إلتباسية الوجود وهشاشة الإنسان.

إنّ ما يجعل من الهوية الإنسانية مؤقتة هو أنّ الإنسان لا يكون فقط على صلة بغيريّة وإنّما بغيريّات مختلفة ومتنوعة. فبمجرد أن أحاول أن أعيش جيّدا (استهداف الحياة الجيدة) فإني سأصطدم حتما بصعوبات شتى (استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسّسات عادلة) ذلك أنّ فعلا ما عندما يكون "تفاعلا" فإنّ ذلك لا يشكّل فقط قدرتي على العناية بالآخر وإنّما أيضا مناسبة لتعنيفه بدءً من عنف اللّغة وصولا إلى حدود التعذيب الجسدي أو حتى القتل. (ديالكطيقا الذات والآخر غير الذات).

إنّ مثل هذه التّراعات تدفعنا إلى طلب معايير أخلاقية غير أنّ صرامة الأخلاق لا تقضي على هذه الصّعوبات وإنّما هي تعمل على بيان موقعها لكأنّ احتواء الذات الإنسانية على تباين بين الانفتاح على اللّامتناهي (الإنسان الخطأ) واستهداف الحياة الخيرة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسّسات عادلة (الذات عينها كأخر) يجعل من الوجود الإنساني ملتبسا<sup>(٤٤)</sup> ومن الإنسان ذاته كائن الهشاشة (انتحار أوليفيه) ولذلك قد لا تكون للإنسان من وسيلة أخرى لتحقيق رغبته الأنطولوجية سوى أن يبحث عن الحكم "الملائم" ضمن "الحكمة العملية" (Phronésis)<sup>(٤٥)</sup> بما يخوّل له - ربّما - إقامة علاقة اعتراف متبادل مع الآخر لا تنهض بالضّرورة على الصّراع كما لوّح بذلك هيغل وإنّما على ما يسمّيه ريكور في كتابه سيرورة التعرّف (Parcours de la reconnaissance) الإعراف المخفّف الذي يتحقّق عبر العطاء والتّضامن وثقافة التّبادل وهو ما يمكن أن يحدّد من مختلف الصّراعات البيداتية والبيثقافية.

### الهوامش والمراجع:

- (١) ريكور (بول)، الذات عينها كأخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط. ١، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٠٣.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٩. أو ما سماه أيضا "بؤر الغيرية".
- (٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.
- (٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٨.
- (٦) المصدر نفسه، ص ٥٨٩.

(٧) يقول ريكور: "... أو لسنا نعتقد بأن حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤوّل بحسب الحكايات التي يرويها الناس عنها؟ وهذه الحكايات نفسها عن الحياة ألا تصبح أسهل للفهم حين تطبّق عليها النماذج السردية، أي مع ايجاد حيكات مقتبسة من التاريخ الفعلي أو من مصنّفات الخيال (الدراما أو الرواية)؟ بدا لي عندها أنّه من الممكن جدّا أن نقبل السلسلة التالية من التأكيدات على أنّها صحيحة: إنّ فهم الذات هو عملية تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلا إياها على بقية الإشارات والعلامات والرموز." المصدر نفسه، الهامش، ص ٢٥١.

(٨) بخصوص المزية التي للتأويل في استشكال هوية الذات راجع:

Ricœur P , .*De l'interprétation , Essai sur Freud* ,Seuil ,Paris , 1965.

(٩) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص ٥٨٩. راجع أيضا الحوار الذي أجراه الأستاذ فتحي التركي مع الفيلسوف بول ريكور والذي صدر نصّه بمجلة الحياة الثقافية، السنة ٢١، العدد ٧٦ تونس، جوان ١٩٩٦، ص ص. ٤٤-٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. غير أنّ حرف الـ "كاف" هذا لا يؤتمن له جانب مادمني في حضرة تأويلية و لذلك فالأفضل في تقديرنا، فصاحة و دلالة، ترجمة عبارة "comme" بـ "بوصفها".

(١٢) المصدر نفسه، ص ص ٦١٨-٦١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ص ٧١-٧٢.

(١٤) يقول ريكور: "إنّ الضامن الفينومينولوجي للميتا- مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالغيريّة هو تنوّع تجارب السلبية التي تتشابك بطرق متعدّدة بالتصرّف البشري. إنّ التعبير "الغيريّة" (الأخرية) يظلّ وقفا على الخطاب التأملي، في حين أنّ السلبية تصبح الإقرار نفسه بالغيريّة (الأخرية)". المصدر نفسه، ص ٥٨٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ص ٥٩٠-٥٩١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ص ٥٨٨-٥٨٩.

(١٨) يعتبر ريكور أنّ الأولويّة الإيتيقية التي للأخر غير الذات على الذات نفسها التي يتبنّاها فلاسفة العري (جان نابير وغبريال مارسال وإمانويل ليفيناس) قد تؤدّي إلى "أزمة" في الهوية الذاتيّة باعتبار أنّ الذات ستستبدل احترامها لنفسها بكرهيتها لها ولذلك إذا كان الإنسان يظنّ غريبا عن الإنسان فلأنه يكون أيضا ودوما شبيها لا بوجهه فحسب وإنّما أساسا بدوره الاجتماعي. قارن بين ما يقوله ريكور في كتابه: *Idéa ، Histoire et vérité* ، Cérès Edition ، Tunis ، 1995 ، p. 332. وما يقوله في كتابه: العادل، ج. ٢ ، ترجمة فريق بيت الحكمة، تونس، ٢٠٠٤، ص ٦٠٨.

(١٩) Dosse F. ، *Paul Ricœur. les sens d'une vie*. La Découverte et Syros ، Paris ، 1997 ، p. 618 et p. 633.

ولعلنا نستشف من ذلك أن موقف ريكور من الغريب يتجاوز اللحظة اليونانية ويتواصل -أخلاقيا وخاصة- مع اللحظة الكانطية المشرّعة لحق الضيافة الكونية. كما يمكن أن نتأوّل لريكور فنقول إن كل إنسان هو قريب الإنسان لا بحسب منطق الرأفة الطبيعية الروسية أو التضامن الأنطولوجي الهيدغيري فحسب وإنما أيضا وفق منطق الاستخلاف الروحي أساسا.

(٢٠) أو بين الأخلاق والواجبية حسب ترجمة الدكتور جورج زيناتي. راجع مقالنا:

Narrativité et normativité chez Ricœur ، in *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques* ، 30<sup>ème</sup> Année ، N°52-53 ، 2013 ، pp. 36-47 .

(٢١) يقول ريكور: "إنّ الشخص، حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن "تجاربه". على العكس من ذلك فإنّ الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية. إنّ الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسمّيها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية القصة المحكية. إنّ هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية. " الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص. ٣٠٦.

(٢٢) إذا كان ريكور يعترف بأنّ لوك هو من اخترع معيار الهوية النفسانية كمعيار للهوية باعتبار أنّ الوعي بالذات والذاكرة هما اللذان يحدّدان لديه الهوية الشخصية في تمييزها عن الهوية الإنسانية فإنّه يعترض عليه ببيان مفارقات الهوية الشخصية وتأكيد أهميّة معيار الهوية الجسدية.

(٢٣) Ricœur P ، *L'homme faillible ، Finitude et culpabilité* ، Aubier ، Paris ، 1960.

(٢٤) "إني أعني هنا بكلمة طبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرّف من جديد على هويّة فرد من البشر على أنّه هو عينه. بفضل السّمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهويّة العدديّة والكيفيّة والاستمرارية غير المنقطعة والديمومة في الزّمن. ومن هنا فإنّه يدلّ بطريقة رمزيّة على عينيّة الشّخص". الذات عينها كأخر، مصدر مذكور، ص ٢٥٨. المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٦) يقول ريكور: "إنّ هذا الجمود في الطّبع الذي سأخفّف من حدّته لتوي، كان يستخدم في ذلك الحين كضمان لميدان اسمه علم الطّبائع، ونحن اليوم نرى بطريقة أفضل طبيعته التقريبية إن لم نقل الاعتيادية، غير أنّ ما كان مهمّي في تلك المخاطرة هو محاولة إعطاء مقابل موضوعي لهذه الطّبقة من وجودنا الدّاتي. وهذا ما كنت سأدعوه اليوم تسجيل الطّبع في العينية". المصدر نفسه، الهامش ص ٢٥٩. التشديد من عندنا.

(٢٧) يذهب ريكور إلى التأكيد أن الطبع يبدو له: "اليوم أيضا، وكأنّه القطب الآخر لقطبيّة وجوديّة أساسية. ولكن بدل أن تصوّر الطّبع من داخل إشكالية المنظور والانفتاح وأعتبره القطب المتناهي للوجود، فأني أولته هنا بالنّسبة إلى موقعه في إشكالية الهويّة. إنّ الفضيلة الأساسيّة لمثل هذا التغيّر في القول هي المساءلة حول وضع جموديّة الطّبع باستعمال تعابير الاستعداد المكتسب. مع هذا الأفهم فإنّ البعد الزّمني للطّبع يسمح بأن يُعالج كموضوعةٍ مستقلةٍ لأجل ذاته. إنني اليوم أقول بأنّ الطّبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرّف على الشّخص. وهذه الصّفة فإنّ الطّبع يمكن أن يشكّل النّقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهويّة الدّاتيّة تتميّز عن إشكالية الهويّة "عينه"، ونحن نميل إلى عدم التمييز بين الإشكاليتين. وبالتالي فإنّه من المهمّ أن نتساءل حول البعد الزّمني للاستعداد: إنّ هذا البعد هو الذي سيضع لاحقا الطّبع على طريق سردانية (narrativisation) الهويّة الشّخصيّة". المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢٨) قد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنّه إذا كان الطّبع يغتني وإذا كانت الشّخصيّة تتجدّد باستمرار فإنّ الفضل يعود لبرغسون لأنّه الفيلسوف الوحيد الذي ربط بوضوح بين الطّبع وواقعة خلق الذات ذاتها (création de soi par soi) خلقا مستمرا. راجع كتابه: التطوّر الخالق، ترجمة محمّد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٧. و أنظر أيضا مقالنا: مفهوم الخلق عند برغسون، مجلة

الفكر العربي المعاصر، السنة الثلاثون، خريف ٢٠١١، عدد ١٥٦-١٥٧، ص ص ١١٣-١٢٢.

(٢٩) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذکور، ص ٢٦١.

(٣٠) Ricœur P ، . *Temps et récit* , t. 3: Le temps raconté . collection points . Editions du Seuil , Paris , 1991 , p. 355.

(٣١) *Ibidem* .

(٣٢) *Ibidem* ومعنى ذلك أن ما يؤسس هوية الإنسان الفردية هو تاريخ حياته وهو تاريخ يمكن سرده ومن ثم فهو سيبين عن هوية الشخص الفاعل. ولأمر كهذا كان الأقرب إلى الحق بالنسبة إلى ريكور اعتبار أن الهوية السردية تنطبق في الآن نفسه على الإنسان الفرد وعلى المجتمع لأن هويتها تنهض على سرد ما للأحداث حقيقة كانت أم وهمية.

(٣٣) أنظر الصفحات التالية من كتابه الذات عينها كآخر: ص ص ٣١١-٣١٥-٣٥٩-٣٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ص ٢٦٧-٢٦٨. راجع أيضا:

De Boer T ، . *Identité narrative et identité éthique* , in *Paul Ricœur , L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* . Beauchesne , Paris , 1995 , p. 47 .

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٤. التشديد من عندنا.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها وانظر أيضا ص ٣٣٨.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. لكن ذلك لا يعني أن الإيتيقا الريكورية تروم أن تكون علم

اجتماع أخلاقي على شاكلة ما هو موجود لدى دوركايم مثلا. راجع:

Kemp P ، . *Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricœur* , in *Revue de métaphysique*

(٤١) Ricœur P ، . *Temps et récit* , t. 3 , op. cit ، . p. 358 .

(٤٢) يقدم لنا ريكور في كتابه الذات عينها كآخر تحليلا ثاقبا وضاфияا لنتائج امتحان الكونية

ضمن ميادين الحياة الشخصية والعلاقات البيدائية والمؤسسات بحسب الصيغة التي

مفادها أنّ الاستهداف الإيتيقي هو "استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسّسات عادلة" (ص. ٣٤٦). وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنّ دراسة المنزلة الفلسفية لهذا الامتحان للإيتيكا السردية أي الامتحان الكانطي للإيتيكا الأرسطية يؤثر بعض الأسئلة منها: هل يُرضي هذا المشروع المتعلّق بأخلاق كونية الإقتضاءات التقليدية المتعلّقة بتأسيس فلسفي على شاكلة التداولية الترنسندنتالية مثلا كما هو الحال لدى هابرماس و آبل؟ هل استمرّ ريكور - في كتاباته كلّها - في الدفاع عن وحدة التاريخ والإنسانية والنظر إليها كمصادرة ضرورية بالنسبة إلى أخلاق كوسموبوليتية كما قام بذلك في كتابه الزمان والسرد؟ لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إنّ ريكور يروم - من خلال النظر في الامتحان الإيتيكا كونيا - تأكيد أولوية الإيتيكا على الأخلاق أولا والإلماح إلى ضرورة أن يمرّ الاستهداف الإيتيقي عبر غريال المعيار ثانيا وبيان مشروعية عودة المعيار إلى الاستهداف الإيتيقي إذا ما قاد إلى ردوب عملية. (des impasses pratiques).

(٤٣) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذکور، ص ٤٢٤.

(٤٤) وعلى افتراض أنّ للإلتباسية فضيلة أنطولوجية وفينومينولوجية، فلأنّ عمقها

الهيرمينوطيقي إنّما يكمن في التناظر الرهيب الذي بين أزمة الغيرية وأزمة الهوية.

(٤٥) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذکور، ص ٣٥٨. قد لا يكون لهذه العودة للإيتيكا من

معنى يعتدّ به، لو لم تنهض على دفاع مبدئي على الديمقراطية، غير أنّ ذلك قد يسقطنا من جديد في عودة إلى الأخلاق والفلسفة السياسية وقد يشكّل إعلاننا عن نصر نهائي للسياقية (contextualisme) ولما بعد الحداثة.

## التأويلية بين مارتن هيدجر و هانز جورج غادامير

زيد عباس كريم الكبسي<sup>١</sup>

### مقدمة

التأويلية أو ما يطلق عليها الهرمينوطيقا، مصطلح ليس جديد في الفلسفة، بل تعود جذوره الى الفلسفة الاغريقية، وبالتحديد الى سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م). وقد استعمل في الاغريقية القديمة بلفظ HERMENEUEIN الذي اشتقت منه الالفاظ الفرنسية Hermeneutique والالمانية Hermeneutik والانجليزية Hermeneutics والايطالية والاسبانية Ermeneutica التي تعني بحسب هذه اللغات: التأويل الذي يمكن ان يجسد الدقة والصرامة والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص.

وتتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تأويل بأنها ذات كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutique ومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحاً فلسفياً في القرن الخامس عشر ارتبط عملياً بمبحث الوجود (ontology)، وبهذا المعنى تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي - الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، ومنذ (فردريك شلايرماخر Friedrich scheiermacher ١٧٦٨-١٨٣٤) الذي تجاوز عملية تفسير النصوص والبحث عن معناها، ليلتظ الضوء على (عملية الفهم) في حد ذاتها وعلى الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها، فقد تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن (الفهم المناسب) للنصوص أيا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس. ليأتي بعده (دلتي ١٨٣٣-١٩١١) ويبدشن مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ الهرمينوطيقا والعلوم الانسانية من خلال اعطاء الهرمينوطيقا القدرة الاستمولوجية على بناء منهج للعلوم الانسانية على غرار العلوم الطبيعية، ولذلك فهو وقف فكره كله لتقصي منطق التاريخ واثره في العلوم الانسانية، فقد رأى ان الانسان وما يصدر عنه موسوم بوسم الانتماء التاريخي. ثم يأتي ارتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملاً رئيساً للدلالة المطورة بواسطة الفهم، وتحديداً منذ أن

<sup>١</sup> جامعة الكوفة - قسم الفلسفة / العراق.

اصبحت انطولوجيا الفهم عند هيدجر هي الطريق الاقصر الى الحقيقة، وبهذا لم تعد تبحث الهرمينوطيقا عن وجود المعنى من خلال النص فحسب وانما عن معنى هذا الوجود ايضا.

ومبتعدا عن التصور الإبيستمولوجي لهيرمينوطيقا دلتي، يسلك غادامير الطريق الأنطولوجي للهرمينوطيقا باحثاً عن علاقة الذات بذاتها وفهمها لوضعيتها الوجودية في ضوء علاقتها مع الآخر وفي ضوء العلاقات والإرادات التي تميّز الوجود برمته. لكن على الرغم من كل الدراسات والابحاث التي تؤكد تأثير غادامير بمفاهيم هيدجر في بحثه الهرمينوطيقي عن مشكلة الفهم والوعي التأويلي، الا ان غادامير يفرد أصالة بإدراج المبحث الفينومينولوجي الذي أهمله هيدجر الذي كان يرى في فينومينولوجيا هوسرل بقايا التراث الميتافيزيقي. في حين ان غادامير انطلق من ضرورة فينومينولوجية وهي كون الفهم ظاهرة أو حدثاً لا ينفصل عن فاعله المعرفي. هذا الأمر دفع به الى إدراج الأحكام المسبقة والتي هي ليست مجرد ظنون أو تخمينات وإنما مشارع في الفهم أو خرائط في القراءة والتأويل. من هنا ياتي هذا البحث في متابعة مواضع تأثير فلسفة غادامير بالهرمينوطيقا الوجودية عند هيدجر، وتحديد مواضع الاصاله الهرمينوطيقية لغادامير. فبالرغم من احتفاظ غادامير ببعض المفاتيح الهيدجرية في قراءة التراث الفلسفي والفهم، الا ان ذلك ظهر في فلسفة غادامير بوصفها وضعية أنطولوجية وليست قبضاً على المعنى بالمفهوم الهرمينوطيقي للكلمة.

## الأسس الفينومينولوجية في هرمنوطيقا هيدجر

أرتبط المفهوم (الفينومينولوجي)<sup>١</sup> بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين، فقد أدى ترقى البحوث السيكلوجية والاجتماعية والتاريخية إلى تحول كل علم منها إلى (نزعة) تريد أن ترى كل شيء بمنظورها وترد كل شيء إلى مقولاتها. فالنزعة السيكلوجية ترد كل شيء إلى علم النفس حتى قوانين المنطق، والاجتماعيون يفسرون كل شيء تفسيراً اجتماعياً حتى التذوق الفني، كذلك التاريخيون يرون منطق التاريخ مهمناً على كل الأشياء بما فيها صانع التاريخ نفسه<sup>٢</sup>.

ولذلك سعى الفيلسوف الألماني (ادموند هسرل) إلى تطوير منهج جديد، ولذلك كانت بداية هسرل برفضه لما سماه (الموقف الطبيعي) أي لقناعة رجل الشارع القائمة على الحس السليم والفهم الشائع بأن الموضوعات أو الأشياء توجد مستقلة عنا في العالم الخارجي، فهو يتجه بذلك اتجاهاً إبستمولوجياً يرجع إلى الذات بعيداً عن الموضوع الخارجي، ولا حقيقة للأشياء إلا من خلال ظهورها داخل تلك الذات. ونرى ذلك من خلال تعريف هسرل للفينومينولوجيا، إذ أرجعها إلى الفلسفة، حيث تظهر المعرفة لديه مبتعدة<sup>٣</sup> عن الوجود الخارجي بوصفها ماهيات داخل الشعور. وعلى ضوء ذلك تقسم الفينومينولوجيا إلى قسمين: ١- الفينومينولوجيا الوصفية: ومن أهم المسائل التي تدور حولها الفينومينولوجيا الوصفية هي (القصدية) و(العيان المَقُولِي) و(مفهوم القبليّة)<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> الفينومينولوجيا كلمة تعني في أصلها اللغوي اللاتيني (علم الظواهر) ويترجمها البعض في اللغة العربية بكلمة (الفينومينولوجيا)، لكن الترجمة الحرفية للكلمة اللاتينية وهي (الفينومينولوجيا) أكثر شيوعاً وأدق استعمالاً من غيرها، ويقصد بها العلم الذي يكتفي بدراسة الظواهر المتبدية في الشعور، دراسة وصفية، مع تحليل الشعور وكشف حقيقة أفعال الإدراك ومكوناتها، وهذا المصطلح حديث نسبياً، فقد استخدمه (كانط) من قبل في أواخر القرن الثامن عشر حين فرق بين ظاهر الشيء وباطنه، ثم استخدمه بعد ذلك (هيجل) في أوائل القرن التاسع عشر وأطلقه على علم فلسفي خاص به هو (علم ظواهر الروح)، كان فيه مثاليًا إلى أقصى الدرجات، ثم شاع بعد ذلك استخدام تلك الكلمة بمعاني جديدة مختلفة حتى جاء "ادموند هسرل" وجعلها اسماً لفلسفة متكاملة أقام هو بناءها في أوائل القرن العشرين، حتى أصبحت بعد ذلك كلمة (فينومينولوجيا) مقترنة باسمه كأكبر مؤسس وممثل لها في الفلسفة المعاصرة، وذلك بعد أن ذاع صيتها وامتد تأثيرها إلى كثير من الفلسفات الأخرى المعاصرة، وتأثرت بها مناهج بعض العلوم الإنسانية، ينظر، سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ١، ١٩٧٣، ص ٩٥-٩٦.

<sup>٢</sup> مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١، ٢٠٠٧، ص ١٨٣.

<sup>٣</sup> ينظر: خوري، أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١، ١٩٨٤، ص ٣٩.

٢- الفينومينولوجيا المتعالية: وهي التي تبناها هسرل فيما بعد، ولعلاقة لها بـ(استنباط العالم) انطلاقا من (واقع الشعور)، ولا بـ(بناء ميتافيزيقي) يترك المجال مفتوحا لعالم من الأشياء بذاتها، وإنما هي مثالية لا تعدو ان تكون مجرد تبيان (للأنا) ولمعنى التعالي الذي تزودنا به التجربة - تجربة الطبيعة، تجربة الثقافة، تجربة العالم عموما - ويعني ذلك: الكشف بنظام عن القصديّة المقومة ذاتها<sup>١</sup>.

هذا التحول المنهجي في مشروع هسرل الفينومينولوجي، عبر فلسفة التعالي لم يكن ليصبح حقيقة واقعا لولا جملة من المفاهيم الرئيسة التي تعد مفاتيح المنهج الهسرلي او يمكن القول تنمة لمسيرة الكوجيتوالديكارتية (الأنا أفكر) او اكتشاف ما سكت عنه ديكرت وتلقفه هسرل مؤولا، وهي مفاهيم (قصديّة الوعي)، (التعليق)، (الوضع بين هلالين)، (الابوخية او الرد)، (الاختزال الفينومولوجي)، (الأنا الترنسدنتالية).

وتشكل هذه المفاهيم مجتمعة حلقة هرمينوطيقية لفينومينولوجيا هسرل، إذ أن هناك فكرة هي نواة أو جوهر هذا المنهج، تتمثل في انه لا يوجد موضوع دون ذات، ومن ثم فلا يمكن بحال النظر الى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلالاً مطلقاً عن الوعي او لها وجود خارجي قبلي، وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي، فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما<sup>٢</sup>.

وكل تلك شكلت الاسس الفينومينولوجية في هرمينوطيقا مارتن هيدجر على اعتبار ان ليس هناك موضوع يدرك خارجيا دون ذات، بل ان هناك علاقة وطيدة بين الذات والموضوع، وان ما أستعمله هسرل هو ذات المنهج الفلسفي الذي يعطيه مفاتيح تلك المعرفة المهمة التي تبين ماهيات الموضوعات المدركة خارجيا.

### فينومينولوجيا الدزايين:-

لقد اطلق مارتن هيدجر عن وجود الإنسان وهو في صيغة التساؤل عن معنى الوجود المطلق (الكينونة)، بمصطلح خاص هو (الدزايين Dasein)، أو (الوجود الإنساني في العالم)، ويعتبرها الصيغة التي بواسطتها يمكن إن تواجه هذه المشكلة، اذ يعتبر هيدجر الدزايين هو مصدر كل التساؤلات الخاصة بالموضوعات العلمية، فهو لا يكتفي بدراسة بعض مظاهر الوجود، بل يتخطى هذه المظاهر الجزئية

<sup>١</sup> بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر أ١، ٢٠٠٨، ص ١٩٨

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ١٩٨

ساعيا إلى أدراك الوجود المطلق، بان يختفي الإنسان ويختفي معه العلم، باعتبار إن الفعالية العلمية أو بناء العلم، ماهو إلا مظهر لوجود الإنسان، ولا يعتبر هو المظهر الوحيد للفعالية العلمية فقط، بل هو المظهر الأجدر بالعناية، وكما يرى إن صعوبات مواجهة الوجود ككل، هي اشد من مواجهته مجزئا من خلال العلوم الإنسانية والمادية ولذلك اظهر بالتحليل الوجودي لظاهرة الدوازين أو الوجود الإنساني هو الطريق لدراسة الكينونة أو الوجود المطلق<sup>١</sup>.

ولفهوم الدوازين عدة مميزات يذكرها هيدجر يمكن ان نجملها على النحو الاتي:

١- امتاز بأنه: ((كائن ليس فقط يعرض لنا ضمن كائنات أخرى، بل هو على الأرجح متميز من ناحية انطيقية بأن الأمر عند هذا الكائن أنما يتعلق في كينونته بهذه الكينونة ذاتها، ومن ثم فانه يدخل في هيئة كينونة الدوازين انه في كينونته أنما له علاقة كينونة بهذه الكينونة، يعني ذلك في المقابل: إن الدوازين يفهم نفسه من أي طريق وبأي عبارة اتفق ضمن كينونته، إن هذا الكائن يختص بأنه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحة له هو ذاته، إن فهم الكينونة هو ذاته تعين كينونة خاص بالدوازين، وان التميز الانطريقي للدوازين أنما يكمن في انه يكون على نحو انطولوجي))<sup>٢</sup>.

٢- ويمتاز بأنه يفهم ذاته على الدوام انطلاقا من وجوده، من أمكان ذاته، أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته، وهذه الإمكانيات إما انه اختارها بنفسه أو انه نشأ عليها وأنه وقع فيها، سواء أن كان الوجود اغتناما أم تفويتا، فهو لا يحسم ألا من قبل الدوازين، ونحن نسعي فهمه لذاته الذي يهتدي به عندئذ الفهم الوجودي<sup>٣</sup>، والذي هو لدى هيدجر نمط الكينونة ذاتها.

٣- وكذلك يمكنه من إن يوجد وجودا منفتحا و(الوجود-Existence) لايعني هنا (الوجود-Existential) كظهور لموجود معطى فقط، يفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي مثلا لإنسان مهموم بذاته مهموم على تكوينه النفسي الجسدي، والوجود المنفتح، هو وجود متجذر في الحقيقة كحرية، هو تعرض أمام الطابع المنكشف للكائن من اذ هو كذلك، أما الوجود المنفتح للإنسان التاريخي، يبدأ من اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر بالتساؤل عما هو الموجود، بهذا التساؤل يكون الموجود قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة، والمقصود هنا الموجود في كليته مدركا على شكل حضور في حالة

<sup>١</sup> صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٧٤.

<sup>٢</sup> هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص٦٣.

<sup>٣</sup> هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص ٦٤

تفتح دائم، وهذا التفتح يعطي للوجود أن يمتاز إما أن يكون وجود حقيقي أو وجود زائف وعندما يدرك هذا الوجود يبدأ لديه القلق والهلم، لذلك فهو يحاول أن يصل إلى الوجود الحقيقي الذي يعطيه الشعور بالأمان حول فهم معنى وجوده الخالص<sup>١</sup>.

٤- أن هذا الوجود يختلف لدى الذين لا يتساءلون عن معنى الوجود بعامة، وإنما سؤالهم عن معنى وجود (الأنا) أو وجودهم الخاص مثل (يسبرز ومارسيل)، بدأهيدجر مثلهم من الوجود الإنساني، لكنه اختلف عنهم بأنه أراد أن يصل من خلال الوجود الإنساني إلى الوجود الخالص البسيط بمعناه العام، ولذلك خطى هيدجر خطوة مهمة، بأن اخترع لهذه التفرقة مصطلحين مختلفين، إذ فرق بين ما يسميه التحليل الوجودي Existentialist وهو الوجود العام، والتحليل الموجودي Existential وهو الوجود الخاص. الأول تحليل (مفتوح) موجه إلى مذهب عام للوجود، والثاني (مغلق) على ذاته، وموصد على تحليل الوجود الإنساني وإمكانياته<sup>٢</sup>. ويمكن القول ان هذه الميزات التي وضعها هيدجر للدزاین سوف يستطيع من خلالها هذا الاخير من فهم ذاته وتميزها عن باقي الموجودات.

٥- يرى هيدجر ان الدزاین حاله ليس حال الحجارة التي تكون موضوعة كجسم بين الاجسام، فهو يمتاز بأن له حضورا في العالم، يتحرك فيه جراء الخوف ويعمل على الكشف وذلك بتجاوز نفسه داخل العالم<sup>٣</sup>.

٦- أن العالم عبارة عن مظاهر متخفية في داخلها الحقيقة وهو لن يفهم الهدف من وجوده ان لم يكن أنسانا مشروطا بالارادة، فهو ليس موجود ضمن فضاء طبيعي او ضمن محتوى آخر، فالدزاین يكون هناك كأنسان، فهو يرفض المحاولات التقليدية التي تحاول التغلب على شكوكه او براهين تمنعه من البحث عن الحقيقة.

---

<sup>١</sup> ينظر، هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد سبيلا و عبد الهادي فتاح، المركز الثقافي

العربي، بيروت، لبنان، لا.ت، لا.ط، ص ٢٥-٢٦.

<sup>٢</sup> ينظر، كامل، فؤاد، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، لا.ت، لا.ط، ص ١٩٧.

<sup>٣</sup> Gur-zeev ، martin heidegger transcendence and the possibility ، On [http://www.academia.edu/196505/Martin\\_Heidegger\\_Transcendence\\_and\\_the\\_Possibility\\_of\\_Counter-Education](http://www.academia.edu/196505/Martin_Heidegger_Transcendence_and_the_Possibility_of_Counter-Education)

: 'p5 .

٧- هو جزء من العالم، بل هو ضمن العالم، وبما أنه جزء منه فهو يصح حقيقة ذات مغزى ويكشف بالتالي عن نمط وجوده<sup>١</sup>.

وعلى ضوء ذلك سوف يكون لمفهوم الانسانية الذي يقترن بالموجود الانساني بوصفه الدزائن

معنيين:

١- الانسانية المفتوحة Open humanism، وهو المعنى الذي يشير الى تعقب القيم الانسانية في العالم.

٢- الانسانية المغلقة Closed humanism، وهو المعنى الذي يعبر عن أن الانسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم<sup>٢</sup>. وهكذا انطلق هيدجر أولاً من تحديد معنى الوجود الإنساني وتحليل صيغته، واعتبر هيدجر إن تحليل وجود الإنسان هو الوسيلة الوحيدة والحقيقية، التي يمكن أن تطلعنا على حقيقة الوجود المطلق<sup>٣</sup>.

ويبدو انه اراد أن يضع الوسيلة الحقيقية التي تمكنا من مواجهة الكينونة، هذه الوسيلة لن تكون ألا عن طريق الإنسان وهو الموجود الوحيد الذي يمكنه من أن يعي وجود الكينونة، ويتساءل حولها، اراد هيدجر ان يعطي الدزائن القدرة على ادراك ذاته والتأكد على قدرتها على الاجابة عن السؤال المطروح عن معنى الكينونة، وعلاقتها بالموجودات الاخرى وكيف تجلت وظهرت الى الوجود<sup>٤</sup>.

ويبدو واضحاً ((ان نمط معالجة هذه المسألة هو النمط الفينومينولوجي بذلك لا يكرس هذا المصنف نفسه لا الى (زاوية النظر) ولا الى (اتجاه) ما، من قبل أن الفينومينولوجيا ليست ولا يمكن أن تصير أيًا منهما، وذلك طالما كانت تفهم نفسها، إن عبارة (فينومينولوجيا) تعني ابتداءً مفهومًا منهجياً وهي لا تخصص (ما) المادية لموضوعات البحث الفلسفي بل (كيف) التي من شأنها فكلمًا كان مفهوم منهجي ما أكثر أصالة في فعل فعله، كان أكثر إحاطةً في تعيين الخط الاساسي الذي من شأن علم ما، وكلما كان أكثر أصلية في التجذر ضمن المناظرة مع الأشياء ذاتها، كان أوسع بعداً مما نسميه إجراءً تقنياً، وهو ما يوجد كم غفير منه في الصناعات النظرية))<sup>٥</sup>.

<sup>١</sup> ibid p:6 .

<sup>٢</sup> ينظر: محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج ٢، دار المعرفة الجامعية، لا. ت، لا. ط، ص ٢٣٨-٢٣٩.

<sup>٣</sup> ينظر، صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، مصدر سابق، ص ٧٢.

<sup>٤</sup> صفدي، مطاع، المصدر السابق، ص ٧٣.

<sup>٥</sup> هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص ٨٧.

وعليه كان تحليل هيدجر لعبارة الفينومينولوجيا عبر ارجاعها إلى قسمين: فينومان ولوغوس، وكل منهما يتأتى من ألفاظ يونانية، ((إذ يبدو لنا عنوان الفينومينولوجيا مكونا على منوال الثيولوجيا والبيولوجيا والسوسولوجيا، وهي أسماء تترجم هكذا، علم الإله، علم الحياة، علم الاجتماع، فكانت الفينومينولوجيا تبعا لذلك علم الظواهر)).<sup>١</sup>

اذن سوف يكون لهذا التحليل ضرورة عند هيدجر فهي تقوده إلى مبتغاه في تحليله للموجود الإنساني، إذ يبين أن المعنى المقصود باللوغوس الذي تتكون منه لفظة (الفينومينو- لوجيا) ليس العلم بالمعنى المعروف في سائر الفنون، فهو ليس المعنى المشتق من حدود العقل والحكم والمبدأ التي فرضها التراث بتأويل حديث للتجربة الإغريقية في الحقيقة، بل هو المعنى التأويلي المقصود في الاستعمالات الإغريقية الأولى بما هو كشف عن الموجودات وبيان لوجوه انتلافها وقول في منطلق هذا الكشف بما هو خبرة حضورية يومية.<sup>٢</sup>

و قد أراد هيدجر بذلك كما هو في أعماله الأولى إن يخرج من منظومة اللوغوس المعرفي التي ساعدته على الانشقاق عن نظرية المعرفة في الكانطية المحدثه. كذلك فأن ارجاع هيدجر كلمة فينومينولوجيا إلى أنها تتكون من مقطعين في أصلها اليوناني، المقطع الأول يعني (الظاهرة) أو ما يبدو من الشيء والمقطع الثاني يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معا لحصلنا على (علم الظاهرة) أو العلم الذي يدرس ما يبدو من الأشياء، وبناءا على هذا التحليل، فأن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها، وليس ثمة عالمين: الأول ظاهري والآخر حقيقي، أو ثمة ثنائية في الأشياء.<sup>٣</sup>

و ما قدمته الفينومينولوجيا لمارتن هيدجر هو حقيقة (انه لا توجد حقائق أخرى)، فهو قد اعتمد على مبدأ العودة إلى الأشياء بذاتها، كما هي من اجل إثبات حقيقة الوجود لديه. وهكذا كان المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي هو التفسير. ففي فينومينولوجيا الداين ((يتم فهم الكينونة التي تنتهي إلى الداين ذاته، بالمعنى الأصيل للكينونة وبالبنية الأساسية التي هي من شأن كينونته الخاصة. فإن فينومينولوجيا الداين إنما هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، اذ يشير إلى عمل التفسير، حيث يتم الكشف عن معنى الكينونة، والبنية الأساسية للداين بعامه، وكذلك يتم الكشف عن الأفق الذي من شأن كل تفتيش انطولوجي أوسع عن الكائن الذي ليس من جنس الداين. فتصبح الهرمينوطيقا في

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ١٠٠.

<sup>٢</sup> ينظر: انقزو، فتحي، هسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦، ص١٨٢.

<sup>٣</sup> ينظر: محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج٢، لا. ت، لا. ط، ص٢٣٥.

الوقت نفسه في معنى الاشتغال على شروط أماكن كل مباحثه أنطولوجية على كل كائن-من جهة ما هو كائن ضمن إمكانية الوجود. فأن الهرمينوطيقا تأخذ من اذ هي تفسير لكيونونة الداين))<sup>١</sup>.

ويبدو واضحا إن مذهب هيدجر في كتابه الوجود والزمان هو أتباع التفسيرية في إيضاحه للوجود الإنساني، وهو يورد المصطلح هنا صراحة وحجته في ذلك إن كل إنسان لديه أحساسا بمعنى الوجود، فهي تتمثل لديه على شكل حلقة جديدة أو دائرة لا نهاية لها، ولنا أن نبدأ من أي قطر على الدائرة في طريق التفكير الفلسفي فنعود إلى المكان نفسه، يبين هيدجر أننا نبدأ من الفهم باعتبار فهم الذات هو الوجود لفظان متعادلان، وبالانطلاق من هذا الفهم نستطيع أدراك الوجود باعتباره معنى مجردا، ومن ثم نرجع إلى أدراك علاقة الوجود المجرد بالذات، ومن ثم نستطيع تفسير إي نص، فان عملية التفسير باعتبارها النشاط النفسي أو الروحي الذي يمكننا من التفسير، سوف نصل إلى أدراك وجودنا، وبالتالي نصل إلى أدراك الوجود المجرد. وهنا يتبين انتقال هيدجر من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا. فقد جاءت الهرمينوطيقا لتمثل مرحلة اخرى في تفكير هيدجر. مرحلة بدأت بسؤال اخر يتراود لديه، وهو اين الحقيقة؟ او ماهي الحقيقة التي يمكن ان اصل اليها؟ وكيف أصل اليها؟ ولذلك فهو قد استفاد من الكثيرين وخصوصا هسرل في تجاوزه لثنائية الذات والموضوع وتخطي الميتافيزيقا، لانه رجع بكل قوة إلى الاشياء بذاتها، إلى الظاهرة كما هي الظاهرة المتجلية. فقد نظر إلى الدزايين كظاهرة وجودية محضة ليس كباقي الظواهر المتبقية في مكانها، ولذلك فهو قد استطاع الرجوع إلى الذات وإلى السؤال الحقيقي عن الوجود الذي مهد للمرحلة الاخرى من التفكير الهرمينوطيقي، الباحث عن الانسانية الضائعة في ظل العلمنة والتقنية.

### منطلقات الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية:-

ينطلق مشروع هيدجر الهرمينوطيقي من منهج اراد منه العمل على تحييد الفروض الميتافيزيقية المسبقة التي تفسد صياغة المشكلات الفلسفية وعملية وصف الظواهر التي تعالجها، لان ينظر على ضرورة التخلص من المفاهيم والفروض المتوارثة من قبيل: مفهوم (الجوهر او الذات)، ولذلك فهو بمعالجة بحثه الفينومينولوجي لا يبدأ ولا يسترشد بأي من الأنظمة الفلسفية المتحدرة من الماضي، وإنما بما تتطلبه معالجة الأشياء ذاتها، فهو يبدأ من الوجود وليس من أفكار فلسفية كما هي عند هسرل،

<sup>١</sup> هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص ١٠٣.

ولكنه مع ذلك قد رجع الى أهمية العودة الى الأشياء ذاتها وليس هنالك حقيقة متخفية خلف الأشياء أي ان هنالك حقيقة واحدة<sup>١</sup>. ونلاحظ ذلك من خلال بلورة هيدجر الى مسألة الوجود من خلال المنهج الفينومينولوجي الذي يعبر عن الحكمة القائلة (مباشرة نحو الأشياء ذاتها). والفينومينولوجيا بوصفها منهجاً تجد في نظر هيدجر كل معناها في الهرمينوطيقا. إذ يجب ان تفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التفسير الهرمينوطيقي للوجود. وبمعنى اخر تتعلق مشكلة الوجود بالفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، وحلها رهين الى حد بعيد بحل مشكلة العلاقة والربط بينهما وخصوصا وان الفينومينولوجيا التي أنشأها هايدجر يطلق عليها اسم (الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية)<sup>٢</sup>.

فأشياء الوجود تظهر للوعي الإنساني على قدر ما يقبل منها للإنسان في تفكره ويسعى في إدراكها، فهي ظواهر الوجود لأنها تظهر للوعي الإنساني الذي يقصد الخروج إليها، وعلى حسب هذا المنهج الجديد الذي دعاه هسرل علم الظواهر (الفينومينولوجيا) يصبح من الممكن تجاوز الحدود الفاصلة بين الذات والموضوع في كل عملية أدراك معرفي او غير معرفي حتى ان الإنسان لا يبلغ الى الظواهر الا بمقدار ما يعي ارتباط هذه الظواهر بمقصد المعرفة الذي ينطوي عليه وعيه، باعتبار الموجودات ظاهرات على قدر ما يخرج من وعي الإنسان أليها وتبرئ الإنسان ان يقصد الى تلك الموجودات في غير تعثر، ينبغي له تعليق جميع الأحكام، أي ان يحرر الأشياء من كل التصورات التي تسري أليها في اثناء الاختبار، و يرد الأمور الى ماهيتها أي تجربتها مما علق عليها، و بوساطة توقيف الأحكام و بالرد الاختزالي يستطيع الإنسان ان يبلغ ماهيات الموجودات منفصلة عن انتمائها الى العالم<sup>٣</sup>. خصوصا ونحن نرى ان السؤال عن الوجود هو الذي حرك مشروع هيدجر الفلسفي، باعتقاده انه يجب ان نسال عن يطرح السؤال قبل السؤال عن الوجود، وبسؤالنا عن الوجود نذهب الى الكشف عن الموجود، الموجود الإنساني هو الذي يملك إمكانية هذا لسؤال، الموجود الذي تخلى عن تسميته هيدجر ب(الذات) وتحول الى تسميته باسم (الذاتين)<sup>٤</sup>.

<sup>١</sup> ينظر، توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية-دراسة في فلسفة الجمال الظاهرانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٨٠.

<sup>٢</sup> ينظر: مفرج، جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١،

٢٠٠٩، ص ٧٠-٧١.

<sup>٣</sup> ينظر: عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، دار المشرق ش م م، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٠٩.

<sup>٤</sup> ينظر: مفرج، جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الإخفاقات، مصدر سابق، ص ٧١.

ومنهج هيدجر على أتم اتفاق مع المنهج الفينومينولوجي في تعليق الحكم على المعتقدات العلمية والفلسفية، وهو تعبير عن المشروع الهسرلي الاول الذي ينطلق من (الأشياء لا التصورات) وعلى هذا الأساس رأى هيدجر (ان مصطلح فينومينولوجيا) يعبر عن حكمة يمكن صياغتها هكذا: إلى الأشياء ذاتها<sup>١</sup>. وهكذا ظهرت تلك العلاقة الكبيرة لدى مارتن هيدجر بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا من خلال دراسته للموجود الإنساني باعتباره ظاهرة لا توجد خلفها ظاهرة أخرى، ومن خلال إثباتها يستطيع الإنسان ان يفهم حقيقة وجوده، مع فرق الابتعاد عن التأمل الفلسفي الذي ارجع كل شيء إلى (الوعي) كما هو عند هسرل، فقد أرجعه مارتن هيدجر إلى الموجود الإنساني الباحث عن حقيقة وجوده من خلال تجاوز ثنائية الذات والموضوع، ومن خلال العودة إلى الأشياء ذاتها.

### التحول من المعنى إلى الحقيقة:-

دخلت هرمينوطيقا هيدجر مرحلة جديدة بعد محاضرة القاها سنة ١٩٢٨ في ماربورغ وقد دارت هذه المحاضرة حول لفظ المنعطف الذي اشار به إلى تحليلية زمانية الوجود، والتي تمثل ملحقاً للتحليلية الوجودية، إذ أنجز هيدجر عن طريق هذا المصطلح تجديراً لفكرة التناهي التي لم تبق محصورة في الدوازين، بل اتسعت لتشمل الوجود بما هو كذلك، وقد مكنه أيضاً من تفادي النظر إلى الوجود من زاوية مرتبة الموضوع والتفكير فيه من خلال انسحابه الجوهرى وقدرته على التخفي والاحتجاب، كما سمح له بان يتصور ماهية الحقيقة بوصفها لا تحجبا Aletheia، وان يصوغ سؤالاً جديداً عن الوجود، هو سؤال المعنى بدلاً من سؤال الحقيقة، وربما الذي دفعه إلى ذلك هو جعل الوجود موضوعاً، وتصوره بمقتضى قابليته للإدراك، وهو ما سمي بتشيؤ الوجود، و في هذا السياق، يمكن تلمس إشكالية تشيؤ الوجود كإشكالية قادت هيدجر إلى أحداث (منعطف)<sup>٢</sup>، وهو أكثر الألفاظ استعمالاً لدى هيدجر في مرحلته الحاسمة بعد الحرب العالمية الثانية، إذ تعامل هيدجر مع هذه الكلمة كحركة يتجاوز بها الفكر الموجودات إلى الإنصات إلى صوت الوجود المتكتم، كما انه لا يركز على أحداث قطيعة معرفية بين الماضي المبتذل والحاضر العلمي، بل هو دائرة تأويلية تعود بها دوماً على بدء وارتقاء بالفكر نحو الوجوداني

<sup>١</sup> توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية، مصدر سابق، ص ٨١.

<sup>٢</sup> ينظر: الخويلدي، زهير، هيدجر والبحث عن اصالة الذات: من دكتاتورية الهم إلى تحليلية الدوازين، مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، بيروت، باريس، مركز الانماء القومي، لا. ع، ٢٠٠٩، ص ٧٦.

التاريخاني داخل تجربة الحدثان، بوصفها أمكانية مفتوحة لحظة صعود التقنية على زمانية وجود في انسحابه وانبساطه وفي تخفيه وانكشافه<sup>١</sup>.

ويتمثل هذا المنعطف في انه يفكر في الوجود بأسلوب جديد ضمن إشكالية ترتقي إلى مساءلته، فهو لم يعد يفكر في الموجد أو المعنى، بل أصبح يفكر في حقيقة الوجود، وبذلك تخلى هيدجر عن المعنى طلبا للحقيقة، انكشافا لا تمثلا، ومطابقة في زمانية أصيلة، وهو يرى إن الميتافيزيقا إن نسيت الوجود فمعناها إن الإنسان نسي انه نسي وجوده<sup>٢</sup>.

وهو بهذا المنعطف وجه الهرمينوطيقا الى ان تكون منهجا لإحضار الوجود من تحجبه، عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف، وأصبح موضوع الهرمينوطيقا (الفيينومينولوجية) في فكر هيدجر المتأخر هو الوجود. وعليه سنقصد الى متابعة عملية التحول الهرمينوطيقي عند هيدجر بشقيها المنهجي والتطبيقي، فاختر من خلال معالجة ظواهر الفن، واللغة والشعر وتحليل النصوص، الكشف عن هذا الوجود، أي انه عمل على إيجاد ما هو أكثر علاقة بالإنسانية اذا ما علمنا انه من اشد المعارضين للتقنية الحديثة التي أتعبت كاهل الإنسان، ولذلك فقد توجه بهرمينوطيقيته إلى ما هو معبرا تعبيرا ذاتيا عن حقيقة وجود الانسان بوصفها تعبيرات وجدانية تتجلى فيها الروح المعبرة بشكل كبير، لأنها تمثل لحظات وجودية حقيقية يختصها الإنسان.

### المنعطف التطبيقي لهرمينوطيقا هيدجر :-

تتلخص وجهة نظر هيدجر التطبيقية للهرمينوطيقا في سؤاله عن (الحقيقة). فهي من وجهة نظره معرفة. ولكن المعرفة بطبيعة حالها حكم، ولذلك ينبغي تميز: الحكم من حيث هو مسار نفسي واقعي والمحكوم من حيث هو مضمون مثالي، فعن الأخير يقال له حقيقي، إما المسار النفسي الواقعي فهو قائم في الأعيان أو ليس بقائم. والعلاقة التي يراها هيدجر صعبة هنا لأنه من اجل إثبات طبيعة العلاقة بينهما يجب إن يثبت من ناحية انطولوجية، إن هيدجر عندما تطرق إلى هذه المسألة كان يحاول إن يبين العلاقة القوية بين الإثبات الوجودي لطرفي العلاقة هنا، والحقيقة التي يراد أثباتها وإيجادها<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ٧٤.

<sup>٢</sup> ينظر: الفريوي، علي الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٧٢-٧٣.

<sup>٣</sup> ينظر: هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص ٤٠٠.

ويطرح هيدجر مثالا: ((لو أدار أحدا ظهره للحائط قد نطق بالقول: إن الصورة المعلقة على الحائط مائلة، هذا القول يثبت نفسه من جهة إن القائل متى التفت هو يدرك الصورة المعلقة على الحائط المائل، مالذي اثبت في أثباتها كهذا؟ والغاية من هذا المثال هو أن هناك تطابقا بين ما هو معروف باعتباره مؤولا على نحو مناسب من جهة الظواهر، وبين القائل إن هناك معروف، بمعنى إن هناك تمثلا للمعروف لدى القائل، التمثل هنا لا يعتبر تمثلا لكحدث نفسي، أنما نقصد به التمثل الذي يكون على علاقة قوية بالمعرفة، أي انه قد تأكد من وجود الصورة على الحائط، لكنه تمثلا بعلاقة الواقع بمعنى انه شخص تلك الصورة وليس غيرها)).<sup>١</sup>

الغاية هنا انه يجب أن يكون القول كينونة تجاه الكائن ذاته، والذي تم إدراكه إن الكائن ذاته هو الذي كان مقصودا في القول، بمعنى انه من خلال القول يتكشف الكائن الذي تكون الكينونة بإزائه، بذلك رفعت الكينونة الحجب عن الكائن وتكشف لها. وليس المأمول من الإثبات تطابقا بين المعرفة والموضوع أو حتى بين النفسي والفيزيائي، ولا حتى هذا النحو من التطابق ما بين (مضامين الوعي)فيما بينها، الغاية من الإثبات هو فقط الكينونة-المكشوف – عنها التي من شأن الكائن ذاته. فإن التحقق يعني: ((انكشاف الكائن في تماهيه، وهذا لا يتم إلا من جهة ان المعرفة التي تقوم بالقول وبالتحقق إنما هي، طبقا لمعناها الانطولوجي، كينونة كاشفة عن الكائن الواقعي ذاته)).<sup>٢</sup>

والكشف ما هو ((إلا طريقة كينونة من شأن الكينونة-في-العالم، أكان الانشغال متصبرا أو حتى متمهلا للمعابنة فهو يكشف الغطاء عن الكائن الذي داخل العالم، فهذا يصبح المكشوف عنه، انه(حقيقي) في معنى ثان، إن الدوازين في أول أمره (حقيقي) بمعنى كاشف للغطاء، ولا تعني الحقيقة في المعنى الثاني الكينونة-الكاشفة (الكشف)، بل الكينونة- المكشوفة (المكشوفية)).<sup>٣</sup> فالأشياء و الناس والهدايا موجودة، والحيوانات والنباتات والأداة والعمل الفني موجودة. فالموجود يقف في الوجود. فيبين هيدجر أن الموجود كثير ولا يستطيع الإنسان السيطرة عليه، وان بعض الموجود تكون معرفته به قليلة، ورغم أن الموجود قد يبدو لنا بشكل ما في منتهى السهولة، فإنه رغم ذلك ليس من مصنوعاتنا أو تصوراتنا، وان فكرنا في الكل هو واحد، فأننا ندرك فيما يبدو كل ما هنالك موجود على الإطلاق. وتجاوز الموجود ليس بالابتعاد عنه وإنما بالبقاء أمامه نتأمله، إلى حين تتضح لنا تلك البقعة المضاءة(جرداء وسط الغابة).

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ٤٠١-٤٠٢.

<sup>٢</sup> هيدجر، مارتن، المصدر السابق، ص ٤٠٢-٤٠٣.

<sup>٣</sup> المصدر نفسه، ص ٤٠٥-٤٠٦.

هذا الوسط المفتوح هو الذي ينقلنا إلى الموجود، باعتبار إن شدة الضوء قد أوضحت لنا إن هناك موجودا مختلفا عن الموجود الظاهر أمامنا، فهي هنا سوف تبحث عن هذا الموجود المتخفي الظاهر في ان واحد<sup>١</sup>.  
و نلاحظ إن عملية الظهور والإخفاء تكون داخل تلك البقعة لكنها في الوقت نفسه مكان التلاقي بين الموجودات. فمن خلال تلاقيها يكون هناك الانفتاح أي بداية الكشف عن الموجود الخفي، هذا الانفتاح يظهر سمة جوهرية، فهو كما بينا علاقة العالم والأرض بظهور الموجود وحقيقته. فهو يرى إن العالم والأرض ينتميان إلى المنفتح أي الموجود الذي يدخل فيما بين العالم والأرض بمعنى إن العالم ليس مطابق للبقعة المضاءة والأرض ليست هي الخفاء، بل العالم يمثل ((البقعة المضاءة لخطوط التوجهات الجوهرية، التي تنتظم فيها كل الخيارات، على ان كل خيار يتأسس على شيء لم تتم السيطرة عليه، على شيء مخفي مضلل والإفانه ما كان ليصير خيارا، الأرض ليست ببساطة هي المنغلق، وإنما هي ما يطلع بوصفه منغلقا على ذاته))<sup>٢</sup>.

فالحقيقة التي ظهرت هنا ليست حقيقة انغلقت على نفسها بحقيقة مفردة إنما ظهرت من خلال علاقتها بالكل أي تكشفت من خلال ما احيط بها من قبل الموجودات الأخرى، التي ساعدتها على الظهور والانكشاف<sup>٣</sup>.

وهكذا يكون التأويل الانطولوجي-الوجودي لظاهرة الحقيقة، وقد نتج عنه:

١- إن الحقيقة في معناها الأصلي هي انفتاح الدزائن، الذي أليه تنتهي مكشوفية الكائن داخل العالم.

٢- إن الدزائن هو على اصل واحد في الحقيقة واللاحقيقة<sup>٤</sup>.

<sup>١</sup> ينظر : هيدجر، مارتن، اصل العمل الفني، ترجمة ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص١١٤-١١٥.

<sup>٢</sup> هيدجر، مارتن، المصدر السابق، ص١١٨

<sup>٣</sup> لقد ترجم هيدجر كلمة الحقيقة اليونانية Aletheia بكلمة الكشف=عدم الخفاء Unverborgenheit، إذ يبين هيدجر ان الكشف ليس فقط صفة للموجود كما هو عند اليونان، اذا عرف حقيقته ففي المعنى الاكثر اصالة يتم حدوث الكشف، باعتبار ان هذا الحدث هو شيء يمكن الموجود اطلاقا من ان يكون مكشوفاً ومعروفاً على الوجه الصحيح. . . . . ، اما ما يخص انفتاح الوجود الانبي هنا، فهو المعرفة الصحيحة والموجود الذي يظهر من الكشف يقدم نفسه لمن يلاحظه الا انه ليس عملية تعسفية لنزع الخفاء وليس قياما بعملية سلب. . . . . ، للمزيد ينظر : مارتن هيدجر، اصل العمل الفني، مصدر سابق، ص٤٨-٤٩-٥٠

<sup>٤</sup> هيدجر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص٤٠٩

وعليه يتحدد معنى الحقيقة عند هيدجر في ترك الأشياء توجد وتكشف عن ذاتها، باعتبار إن جوهر الحقيقة هو الحرية. فلكي يحصل التوافق لابد من إن يتحرر الإنسان ليتمكن من الولوج إلى المجال المفتوح، ليظهر له ما يظهر، فالحقيقة الأصلية ليست من صنع العقل، بل كما تصورها الفكر الغربي في بدايته عند اليونان ووصفها باللاتحجب (اليثيا)، إي انكشاف الموجود أو تكشفه. ((فجوهر الحقيقة الاصلية غير متحجب ويكشف دائما عن نفسه))<sup>١</sup>

وهكذا فإن الجمال هو طريقة للحقيقة، بوصفها لا تحجبا، في المثول، فالشاعر مثلا يسمى (المقدس). وهيدجر يرد جميع الفنون إلى الشعر ويراها شعرية، أنها شعرية في صميمها وجوهرها، وهي طريقة لكشف النقاب عن وجود الموجودات وتحويل الحقيقة إلى حدث تاريخي ملموس، وهذا ظهر لدى الشاعر هولدرلين الذي عد هيدجر من ابرز المعبرين عن الحقيقة الانسانية<sup>٢</sup>.

وكون العمل الفني يظهر الشيء ولا يحجبه، فانه يظهره باعتباره متحجبا، أي بوصفه أرضا، فالحجر يجثم على الأرض ويكشف عن ثقله، وأي محاولة للولوج إليه عن طريق كسره أو وضعه في الميزان، فان الثقل يتحول إلى مجرد حساب، فان الأرض لا تظهر نفسها إلا عندما تظل في الخفاء، بعيدة عن أي توضيح وتفسير، فكل تفسير يحمل معه، مظهر السيطرة في شكل من التجسيد التقني والعلمي، وكل محاولة لتفسير الشيء أو تحليله عن طريق نظريات علمية تجعله يفر منا، وتجعلنا نبتعد عن طبيعته، لان الشيء يظهر بوصفه متحجبا وفي التحجب تظهر ماهيته<sup>٣</sup>.

وإذ يدافع هيدجر عن ماهية الحقيقة بهذه الطريقة، لأنها بحسب رأيه انكشاف يعلو على الانحجاب، وهي أكثر أصالة للحقيقة التي تسمح للموجود بان يوجد، وللحرية بان تظهر وجودا منفتحا. كذلك يبين هيدجر أن الحقيقة ليست مطابقة لقصدية المؤلف ولا كامنة في باطن النص وليست مفروضة على النص من قبل المفسر، بل الحقيقة شاملة بالمعنى الانطولوجي، إي شاملة على عناصر التفسير

---

<sup>١</sup> Martin Heidegger ، Plato's doctrine of truth ، English translation ، By Thomas Sheehan ، ed. William McNeill ، Cambridge ، UK ، and New York: Cambridge University Press ، 1998 ، p:182

<sup>٢</sup> ينظر: مصطفى، عادل، مدخل الى الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص ٢٦٧

<sup>٣</sup> ينظر: معافة، هشام، التاويلية والفن، عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠، ص ٣٤.

الثلاثة (المؤلف- النص- المفسر) تدخل كلها في قلب الحقيقة<sup>١</sup>. فهو يؤكد على أنه من خلال أنكشاف الحقيقة ألكامنة داخل العمل الفني، فإن هذا الانكشاف يكون من خلال حلقة شبيهة بالحلقة الهرمينوطيقية فهي تأخذ في طريقها، مؤلف النص والنص والمفسر. فالمؤول يبعث بكل قوته عن المعاني الأساسية المتخفية لدى هؤلاء. فهو يبعث عن معنى النص الحقيقي باعدا مقاصد المؤلف وباعدا ترجمة النص الحرفية وباعدا أفاق المفسرين، فهو عندما يبعث عن الحقيقة المتخفية داخل لوحة فان كوخ، فهو يبعث عن تفسير لاجزاء الصورة جميعاً وصولاً إلى المعنى الكلي الذي تحملة هذه الصورة في طياتها. وهنا يتجاوز هيدجر الصيغة الهرسية في قصيدة الوعي، إذ يسمح الفهم الهيدجري للظواهر بان تتجلى بعيدا عن الانا المتعالية، فالفهم الهرمينوطيقي لبنية دلالية متشابهة كبنية النص الجمالي هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة لان حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءة وأساسية<sup>٢</sup>.

فقد أكد هيدجر على إن الفهم باعتباره مكونا لكيونة الكائن، باعتباره كيفية أساسية لوجوده ولمقارنته للعالم ولذاته، وخصوصاً إن هيدجر حين أقام هرمينوطيقته على أساس فينومينولوجي لاهتمامها بظاهرة الفهم والإدراك<sup>٣</sup>. لذلك فهو يرى إن الفهم لايقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه ومن الحقيقة التي ندرکها، وهذا الفهم ليس ثابتا بل انه يتكون تاريخيا وينمو في مواجهة الظروف، ويتجلى هنا الوجود الإنساني- الكينونة في العالم، في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في الوقت نفسه، وهكذا تصبح الظاهرية عند هيدجر هرمينوطيقية، وتصبح الهرمينوطيقا-عملية الفهم- وجودية. إن الفهم هو القدرة على أدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم، اذ يعتبر الفهم عند هيدجرشكل من أشكال الكينونة في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود، وعلى هذا يعتبر الفهم-من الناحية الوجودية-أساسيا وسابقا على أي فعل وجودي، شبيهة بالدائرة الهرمينوطيقية التي تنطلق من الفهم<sup>٤</sup>.

<sup>١</sup> حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لا. ط، ٢٠٠٩، ص٧٦.

<sup>٢</sup> ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص٢٠٩

<sup>٣</sup> ينظر: بو الشعير، عبد العزيز، من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١١، ص٢٠

<sup>٤</sup> ينظر: ابوزيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التاويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٧، ٢٠٠٥،

## الهرمينوطيقا الفلسفية بوصفها افقا للفهم

يتمثل مصطلح (الهرمينوطيقا الفلسفية) في إعادة أدراج الهرمينوطيقا إلى قلب الجدل الفلسفي، فبالاستناد إلى هيدجر الذي قام بتأسيس انطولوجيا فهم الوجود، متجاوزا ابستمولوجيا علوم الفكر متوجها إلى الانطولوجيا، فقد تابعه غادامير<sup>١</sup> واطاف عليه إنشاء انطولوجيا جديدة، تتجاوز فهم الوجود إلى حدث فهم الفهم<sup>٢</sup>. ويعد هذا الحدث مهما في العملية الهرمينوطيقية من حيث تأكيده على أهمية أثبات الفهم باعتباره نمط للكينونة تستطيع من خلاله أن تفهم وجودها.

فقد قام غادامير بتطوير الهرمينوطيقا العامة بناء على ما جاء به مارتن هيدجر في الفهم. وقد اطلق عليها اسم (الهرمينوطيقا الفلسفية). وادعى غادامير بأن الفهم ليس مشكلة تتعلق بطريقة البحث ولا تهدف إلى تشكيل أو صياغة حزمة من القواعد الهرمينوطيقية- على العكس- فأن الفهم هو الصفة الاساسية في وجود الانسان، لذلك فأن الهرمينوطيقا تعد وجودية او تتعلق بالنظرية الوجودية أكثر من تعلقها بالطريقة البحثية، إذ تبحث عن كشف الظروف الاساسية التي تكون تحت ظاهرة الفهم في كل اساليها<sup>٣</sup>.

فهو لا يريد من خلال الفلسفة الهرمينوطيقية اعطاء منهج أو توضيح معناه، بل انه يريد ان يفسر الفن والتاريخ من خلال الهرمينوطيقا، واعطاء وتوليد الحقيقة في العلوم الانسانية، والعمل من اجل استرجاع الاحساس بها وبقدرتها على ذلك. وليس الاكتفاء فقط بالتجربة، لانه يرى ان هنالك خطرا

---

<sup>١</sup> هانز جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢) فيلسوف الماني وهو المؤيد المعاصر الأبرز لعلم التأويل، في كتابه (1960 truth and method)، حاول توضيح ظاهرة الفهم verstehen الذي يقابله التفسير erkldaren الذي يميز العلوم الطبيعية، الفهم يمارسه كل من علماء الثقافة وغير العلماء، حتى علماء الطبيعة يفهمون حديث وكتابة بعضهم البعض، اننا نفهم المنطوقات، النصوص، الناس، الاعمال الفنية، والوقائع التاريخية. . . . . تد هوندترتش، دليل اكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، ج١، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بلاط، بلاط، ص٢٤٤، وينظر كذلك

Baergen ، Ralph ،Historical dictionary of epistemology ، PH library- new york، 2006 : p83

<sup>٢</sup> ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٥٧

<sup>٣</sup> Bunnin ، Nicholas and Jiyuan Yu ، the Blackwell dictionary of western philosophy ، 1<sup>st</sup> published ، Blackwell publishing. USA ، 2004 ، P:303.

يتشكل تجاه العلوم الانسانية، وذلك بسبب الصلاحية الكبرى التي تعطى الى العلم الطبيعي في الوقت الحاضر<sup>١</sup>.

وقد دافع غادامير عن فكرته الأساسية المستمدة أصلا من هيدجر بصياغة هرمينوطيقا قائمة على رفض ثنائية الذات والموضوع وتدعو إلى التأمل الواعي للأشياء الخارجية وأدراك كينونتها من خلال فهم الفهم باعتبارها ظاهرات يمكن معرفتها، مبتعدا بذلك عن أصحاب الاتجاه الهرمينوطيقي القائم على الموضوعية العلمية، الذين عملوا على حصر عملية الفهم في الصبغة الإجرائية والتقنية فقط، وهو الامر الذي نهي بسبب سوء فهمهم لمعنى الممارسة لعملية الفهم. وتأثرهم بالمنهج العلمي أبعدهم من أن التفكير في الممارسة يتجاوز كونه مجرد تقنية، فالهرمينوطيقا هي فن الفهم والتأويل وليست نسق أو نظام كما أراد التأويليون السابقون على غادامير أمثال، شلايرماخر ودلتاي.

ويكون بذلك قد طور ايضا الجدل الهيدجري المهم حول اصل عمل الفن وان العمل يجب ان لا يرى على انه فقط تعبيراً للأفكار والقيم المتعلقة بمؤلفها او عن زمنها بل على انها لاتزال تنخرط مع السؤال المتعلق بالحقيقة بطريقة اخرى<sup>٢</sup>.

فالحقيقة تظل دائما حقيقة إنسانية، بمعنى أنها تظل (حقيقة بالنسبة لنا) وليست حقيقة في ذاتها، ولعل هذا الطابع التحرري هو الذي ميز فكر غادامير إزاء الحقيقة، اذ يعد فكره قد تحرر من أية مضامين مذهبية. الا اننا نرى ان ما كفل له البقاء من بين العديد من المذاهب الفلسفية المعاصرة له، هو متابعتة لهيدجر في نقد ثنائية الذات والموضوع وهو الامر الذي كان له الدور الكبير في تطور هرمينوطيقا القرن العشرين، اذ وجه الاثنان نقدهما للتفكير التقني الحديث، المتجذر في مذهب الذات، هذا المذهب الذي يتخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه نقطة المرجعية النهائية للمعرفة الإنسانية<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> Protevi John ، The Edinburgh Dictionary of Continental philosophy ، Edinburgh University press ، 2005 ، p:236 .

<sup>٢</sup> Clark ، Timothy ، Martin Heidegger ، Taylor & Francis e-Library ، N. Y. 1<sup>st</sup> published ، 2002 ، p:145.

<sup>٣</sup> بارة، عبد الغني، المصدر السابق، ص ٨٢.

## انطولوجيا الفهم والتطبيق الهرمينوطيقي:-

أولاً: انطولوجيا الفهم:-

لا ينتظر غادامير حصول الفهم بل انه يسعى اليه ولذلك رفض تلك النظرة التي ترى في الهرمينوطيقا مجرد منهج للعلوم الانسانية والتاريخية، ذلك لان الهرمينوطيقا بنظره تتمركز حول عملية الفهم الانساني، والفهم بنظره حدث وليس فعلا نحققه منهجيا وموضوعيا، وخاصة ان غادامير لم يرفض المنهج والادائية بشكل نهائي، بل يرى من الضروري تتبع منهجية معينة اذا ما اردنا بناء جسرا ما، او حل مشكلة معينة، فهو استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة عليه واحترمها، فهي بالنسبة اليه مكتسبات. لكنه في الوقت نفسه يرفض ان يختزل الفهم الى مجرد عملية ادائية، فهو يرى ان الفهم هو مفتاح نحو الاستمرار بتجديد التاريخ عبر افاق المؤولين. ولذلك نراه يدعو الى تحرير الحقيقة من قيود المنهج، بدعوتها الى الاهتمام بعالم الانسان المعيش، والعمل على تاسيس كينونة الانسان في علاقته بالآخر داخل هذا الوجود، وهذا يصح من خلال دمج الفنونولوجيا الهوسرلية مع الهرمينوطيقا الفنونولوجية عند هيدجر.

من هنا جاء تخليه عن التفسير المنهجي، لينصب اهتمامه على البنية الانطولوجية للفهم، سائرا في ذلك على خطى هيدجر، كما يصرح بقوله ((اذا ما اقتفى المرء مقاصد فلسفة هيدجر، كما فعلت انا في فلسفتي التأويلية، وحاول استخدام تلك المقاصد براهين على الخبرة التأويلية، كما فعلت، فسيجد نفسه في منطقة خطيرة من فلسفة الوعي الحديثة))<sup>١</sup> وهو ما يمكن ان ندعوه ذلك الوعي المتأثر بالتاريخ. والمقصود هنا هو الفهم الذاتي الذي يتجلى في الدزائن، أما ((الاشكال المتنوعة للوجود التي هي ليست تاريخية ولا هي مجرد حاضرة امامنا ليس لها مكان مناسب ضمن الاطار الذي تقدمه ظاهرة الفهم الذاتي التأويلية))<sup>٢</sup>. ولا يعني ذلك لدى كل من هيدجر وغادامير مجرد القيام بعملية استدرج الى المقرب الفينومينولوجي الاساسي للفهم الذاتي للموجودات البشرية من حيث تاريخيتها، بل هو الاحساس الفلسفي في كلا المشروعين الذي يبعث على تجربة جديدة تتعلق بالطبيعة المفهومية المثيرة التي انبثقت بصدد مفهوم الفهم.

<sup>١</sup> غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٤٩.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ٢١٨.

وإذ يفهم الموجود فتعطيه دلالات على القدرة على فهم نفسه، بمعنى فهم نابع من الانطولوجيا ذاتها، وعليه فقد اتخذ (الفهم) عند غادامير دلالات عدة، نذكر منها:

- ١- يتخذ الفهم دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشترك في اثرائه وتحويله.
  - ٢- يتخذ دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص اذ يبرز كل فرد امكاناته في سياق مجموع متماسك وبشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل واجزائه.
  - ٣- الفهم هو علائق تربط الجزء بالكل، او الفرد بالمجتمع او الذات بالتراث، فليس الفهم اذن محتوى نفسي في القبض على المعنى، وانما الحركة الدؤوبة داخل وسط وعبر وسيط<sup>١</sup>.
- وهذا ميز غادامير بين نوعين من الفهم:

-الفهم الجوهرى: وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تنكشف بقراءة النص)

-الفهم القصدى: وهو فهم مقاصد واهداف المؤلف.

فالفهم هو ادراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها موضوع ما يحمل سلوكا معيناً او فعلاً في حد ذاته، فالفهم هنا يكون فهماً للملابسات ظرف معين معطى للفرد بان يصرح عن موقف معين، ولكن عند حصول اخفاق في فهم هذه الملابس او الظروف، يلجأ المفسر الى الفهم القصدى الذي هو الوسيلة الاستراتيجية التي يستعان بها من فهم الحقيقة التي اخفق الفهم الجوهرى في الوصول اليها، ويؤطره بالتساؤل التالي:ماذا كان يقصد هذا الفرد بالذات؟يصبح عندها الفهم هو اعادة تأسيس المقاصد الاصلية والاولية لهذا المؤلف على ضوء حياته الفكرية وما اراد قوله والتعبير عنه في اثره ونصوصه، وهذا واضح بشكل كبير لدى شلاير ماخر<sup>٢</sup>.

ولما كان الفهم هو نمط وجود الدزايين عند هيدجرالذي سعى الى ايجاده وتاكيده من اجل صياغة البنية الاساسية للوجود، باعتباران الدزايين هو السائل عن وجوده، والفهم هو الذي اعطاه القدرة على الاجابة، فإن غادامير لم يركز على هذا وانما اراد ان يصف كيفية انجاز الفهم التاويلي. والانتباه الى الاشياء بذاتها هي الاساس عند غادامير هنا يصوغ غادامير اهم ما تمسك به من الفينومينولوجيا العودية الى الاشياء ذاتها، بتجنب الاوهام والقرارات الاعتبارية التي يفرضها الفكر، والمنحدرة من العادات اللاواعية له. أن ما تكشفه لنا الهرمينوطيقا الغاداميرية، انه من خلال التفسير يتكشف لنا نهائية الفهم الانساني،

---

<sup>١</sup> ينظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٦٥

<sup>٢</sup> ينظر: بوالشعير، عبد العزيز، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١١، ص ٤٠

وليس هناك الفهم الذي يبلغ حد اليقين او الاكتمال، فالفهم يبقى دائما مفتوحا او تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم، فانه التعرف على تناهي الفهم الانساني يكون من خلال تعدد التفسيرات واختلافها وتواصلها تبعا لتنوع السياق الثقافي التاريخي الذي يوجد فيه المفسر، بذلك تتعدد التفاسير بتعدد المفسرين لانه يكون كلا منهم حسب ثقافته، وبما ان الفهم يبدأ وينتهي بالتفسيرات، فانه بذلك يمثل موضوع التفسير وغايته، والتفسير والفهم هنا يكون لكل شيء ولاي شيء، فالتفسير او النشاط الهرمينوطيقي يمتد الى اي موضوع قابل للفهم او التعقل<sup>١</sup>. فهو ((ليس مجرد إعادة انتاج، انما هو ايضا فعالية انتاجية على الدوام))<sup>٢</sup>

### ثانياً: التطبيق الهرمينوطيقي:-

يعد المصدر المهم لفكرة غادامير في الفهم العملي او التطبيقي والتي كان تأثيرها اكبر على غادامير من هيدجر، هي فكرة ارسطو في الفهم العملي، اذ بين انه في بداية الثلاثينيات من القرن الماضي وقبل ثلاثين عاما قبل وجود كتاب الحقيقة والمنهج، قام غادامير بتخصيص مقالة قصيرة يشير بها الى تلك الفكرة عن المعرفة العملية. وفي هذا النوع من الفهم يكون التطبيق مهما جدا، اذ يبين ان الممارسة التي تعنى بالتصرف او تتمحور حول التصرف تكون بلا فائدة اذا كانت تقتصر على الجانب النظري المتعلق بالخير (كما هي عند الفلاسفة السابقين). فما بهم هنا كما يبينه غادامير هو العمل أي المقدرة على فعل الخير او ما هو جيد في العلاقات الانسانية<sup>٣</sup>.

وفي كتابه (الحقيقة والمنهج) يرى أيضاً ان ((الفهم حالة خاصة من تطبيق شيء كلي على حالة جزئية. وهذا يجعل علم الاخلاق الارسطي ذا اهمية خاصة بالنسبة لنا))<sup>٤</sup>. ووفقا لغادامير سوف يكون من المفارق جداً ان ننظر تلك الفكرة عن الاخلاقيات على انها فكرة نسبية او وضعية، فإذ يرى ارسطو أن الهدف من الحكمة العملية يكمن في تحقيقها، وهو الامر الذي يتضمن دائما عنصرا ذاتيا من المعرفة، فإن غادامير بين ان هنالك دائما امكانية في انخراط الذات في الوضع او الموقف المتعلق بالممارسة، وانه

<sup>١</sup> ينظر: توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، مصدر سابق، ص ٩٤-٩٥

<sup>٢</sup> غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار اوريا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٠٦.

<sup>٣</sup> Robert J. dostal ، the Cambridge companion to gadamer ، Cambridge university press ، 2002 ، p38.

<sup>٤</sup> غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص٤٢٣.

عندما يكون هناك ابتعاد عن تلك الممارسة قد يكون له الاثر في حدوث تحريف او تشويه. ويمكن تطبيق هذا على المعرفة ذات الاهتمام المتكشّف والواضح في العلوم الاجتماعية والانسانية<sup>١</sup> وهكذا فإن ((الفهم هنا هو دائما تطبيق..... وهو بالشكل الذي يتخذه في العلوم الانسانية، فهم تاريخي اساسا. بمعنى ان النص لا يفهم في هذه العلوم الا اذا فهم بطريقة مختلفة بسحب ما تقتضيه المناسبة، ويدل هذا بالضبط على مهمة التأويلية التاريخية... والعناية التي نولمها لأهمية التراث في الوعي التاريخي بدأت من تحليل هيدغر للتأويلية الوقائعية، وسعيها الى تطبيقه على تأويلية العلوم الانسانية))<sup>٢</sup>. وبحسب غادامير فإنه يرى ان سوء التقدير الكبير الذي طال العلوم الانسانية في عصر التنوير، من أجل اعطائها منهجاً على غرار العلوم الطبيعية، أدى الى زعزعة الارض الصلبة التي تقوم عليها تلك العلوم<sup>٣</sup>. فقد سيطرت النزعة الموضوعية على الكثير من اتجاهات الفكر الحديث التي تتبنى مناهج تنشُد الموضوعية من خلال الوصف والقياس والتحليل، وقد تبنت هذه الاتجاهات النزعة الموضوعية باسم العلمية واقتداء بنموذج المنهج في العلوم الطبيعية. الى ان جاءت هرمينوطيقا النص الفينومينولوجية المعاصرة على نحو ما وضع دعائمها هيدجر، ((لتعلمنا ان السعي الدؤوب نحو التحرر من نمط الثقافة التحليلية الذي تمارس من خلال الانظمة المعرفية في عملية تفسير النص والتعامل معه))<sup>٤</sup>.

فان فكر هيدجر هو دعوة لتحرر الفكر على أي مستوى ليدخل في لقاء وخبرة حميمة مع الاشياء والموجودات، وفي النهاية مع الوجود نفسه، وهذا الطابع التحرري في عملية الفهم والتفسير عند هيدجر هو ما اصبح غادامير ينظر اليه على انه الطابع الضروري في الخبرة الهرمنوطيقية، فالفهم الذي يحدث في الخبرة الهرمنوطيقية بوصفه انفتاحا على الاخر/النص، يهدف الى الكشف او الاظهار، هو فهم لا يمكن ان يبدأ الا حينما أفهم أن الاخر لا يمكن احتوائه داخل مفاهيمي الايدولوجية او تصوراتي المنهجية<sup>٥</sup>.

اذن يمكن القول ان الخبرة الهرمنوطيقية عند غادامير هي نوع من التوجه المعرفي البعيد عن التصورات والاحكام المنهجية، وهذا التوجه فتح بابا جديدا في المعرفة او الاصحح يمكن القول انه باب

<sup>١</sup> Robert J. dostal ،op. cit ، p:38.

<sup>٢</sup> غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٤٢٠.

<sup>٣</sup> Dobrosavljev ، duska ، Gademers hermeneutics as practical philosophy ، Series: Philosophy ، Sociology and Psychology Vol. 2 ، No 9 ، Facta universities press ، 2002 ، p:612.

<sup>٤</sup> غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ص ١٤٦-١٤٧.

<sup>٥</sup> توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص ١٤٨.

جديد للوصول الى الحقيقة بعيدا عن طريق المنهج، فالفن مع الاعمال والنصوص الادبية عموما، يقدم لنا مثالا على الحقيقة التي لا تكتسب عن طريق المنهج، وهذا يعني ان منهج العلم الطبيعي او نموذج المعرفة التصويرية والتجريدية ليس هو الوسيلة لبلوغ الحقيقة. ولذلك توجه غادامير الى نقد المنهج الذي اطل العلم الحديث، بانه منهج يتوخى الموضوعية ويستبعد الذات التأريخية، وذلك من اجل الاستحواذ على الموضوع من خلال مجموعة من الادوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها ان تفهم الموضوع او الظاهرة كحالة ممثلة لقاعدة عامة، بمعنى ايجاد حالة انفصال أو ثنائية بين الذات والموضوع، مما يجعل الذات مستبعدة من عالمها، وتنظر اليه من خلال مجموعة من القواعد والادوات المنهجية التي تفرضها عليه، ومفهوم المنهج هذا انبثق من عقل بيكون وديكارت وبقى سائدا في الفكر الغربي، وبحسب غادامير الذي رأى ان الهرمينوطيقا الكلاسيكية لدى شلايرماخرودلثاي لم تستطع ان تتخلص من تأثيره في نظرتها للعلوم الانسانية<sup>١</sup>.

فالهرمينوطيقا الغاداميرية اذن تواصل التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف الى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عن الانسان وعالمه المعاش أو عالمه الاليف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الانسانية والفكر الغربي عموما منذ العصر الحديث<sup>٢</sup>. ذلك ان العلوم الانسانية تتوصل الى استنتاجاتها عن طريق عملية لاعية، اذ ترتبط مما رسة الاستقراء في العلوم الانسانية باشتراطات نفسية محددة، فهي تتطلب نوعا من البراعة ومدارك عقلية اخرى، مثل الذاكرة النشطة وقبول الاسس المرعية، وان كان المتخصص في العلم الطبيعي استطاع ان يصل الى استنتاجاته الواعية ذاتيا، التي اعتمد على استعمال عقله استعمالا كليا<sup>٣</sup>.

والسبب الاخر لدى غادامير في رفض المنهج هو عجز المنهج عن وصف تجربة الحقيقة، التي توجد في العلوم الانسانية، التي تتلامس مع تجارب اخرى، وتتشكل معها تجارب مشتركة دون ان تكون مرتبطة بالعلم، كتجربة الفلسفة والفن، والتاريخ، وهي تجارب تملك الحقيقة التي يعجز العلم عن اثباتها بادواته المنهجية، هذا التصور الذي يرى ان الحقيقة تكشف لا انحجاب (أي ذلك النوع من الحقيقة الذي يتخفى

<sup>١</sup> توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل ص ٩٠-٩١.

<sup>٢</sup> ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

<sup>٣</sup> ينظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص: ٥٢

على المنهج)، طرق المها وبينها هيدجر قبل غادامير<sup>١</sup>. فغادامير عمل من اجل توجيه الهرمينوطيقا توجيهها فكريا يستطيع من خلاله التماس الحقيقة التي اختصت بها العلوم الانسانية، الحقيقة المتخفية التي لا يستطيع عصر التقنية والتكنولوجيا الوصول اليها، فهو يرى ان المنهج العلمي لا يستطيع ان يكتشف حقيقة التأريخ ولا ان يعيد تلك الحقائق التي اختفت تحت انقاض التاريخ والزمن، فهو يسعى الى اعادة الحقيقة بواسطة الانسان والى الانسان، وقد وجد ضالته بالهرمينوطيقا، فهي منطلق فكري يساعده على النظر الى العلوم الانسانية بانها حاوية على تلك الحقيقة. في محاولة منه الى اعادة الاعتبار للعلوم الانسانية التي ضاعت في ظل هيمنة المناهج ذات المنحى العلمي، هكذا يقدم غادامير مشروع التاويلي، بداية هذا المشروع كانت لدى هيدجر في انطولوجيته بسؤاله عن معنى الكينونة، وانعطافها في اخر اعماله الشعرية الفلسفية، ولكنه أكد انه يجب الابتعاد عن دعم او توجيه العلوم الانسانية الموضوعي في ظل الاحكام السابقة، هذه الاحكام جعلت غادامير يحاكم فكرة الموضوعية - العلمية التي حاولت الهرمينوطيقا الفلسفية اقحامها في حقل العلوم الانسانية. وتثبيتا لهذه الرؤية اراد غادامير نقد قضية المنهج في العلوم الانسانية داخل ثلاثة حقول تتدرج بينها التجربة الهرمينوطيقية بل وفلسفته كلها، وهي: الحقل الجمالي، الحقل التاريخي، الحقل اللغوي. أو قل هي مجالات التطبيق الهرمينوطيقي لدى غادامير.

في ختام هذا البحث نصل الى مجموعة من النتائج يمكن ان نجملها على النحو التالي:

- ١- لقد تابع غادامير سلفه هيدجر بالاهتمام بالهرمينوطيقا ووضعها في مجال العمل الفني وعمل على تطبيقها كما طبقها هيدجر في مجال العمل الفني.
- ٢- ادراج غادامير الهرمينوطيقا في قلب الجدل الفلسفي كما هو الحال لدى مارتن هيدجر فقد وضعها في تاسيس حدث فهم الفهم، من خلال توظيفه للفهم المشترك بين الافراد، وهو بذلك قد بلور الجدل الهرمينوطيقي في الفن كما هو لدى هيدجر ليمثل القيم والافكار التي يبحث عنها الانسان في داخل العمل الفني.
- ٣- جاء رفض غادامير لتحديد منهج للعلوم الانسانية شيئا برفض هيدجر للميتافيزيقا.

<sup>١</sup> معافة، هشام، التاويلية والفن، مصدر سابق، ص: ٣٠

٤- ظهرت مشكلة الفهم بوصفها الاساس الهرمينوطيقي لدى كل من غادامير و هيدجر، فالفهم الناتج هو نتيجة التحام الافاق(افق المؤول /افق النص)، فبانداما جهما تظهر الحقيقة المتخفية داخل العمل الفني.

٥- اقترب الاثنان وبشكل كبير في موضوع (التمايز الجمالي) الذي يعطي العمل الفني القدرة على التعبير عن الحقيقة من خلال النظر اليه بعيدا عن ما يمكن ان يعطيه العمل الفني من ميزات جمالية. فقد نظروا اليه على انه حاويا للحقيقة المتخفية فيه.

٦- الحقيقة انسانية مشتركة معهما لكن الحقيقة تتوقف لدى هيدجر وثابتة ثبوت المعبد امام تغيرات الطقس، اما لدى غادامير فهي متعددة غير متوقفة لانها خاضعة الى افاق المؤولين.

٧- اكمل غادامير ما جاء به هيدجر في ضرورة التوقف قليلا من اجل ترك النص يفصح عن نفسه فهو شبيه بالتعليق الفينومينولوجي وشبيه بالمسافة الزمنية لدى غادامير.

واخيرا يمكننا ان نعد غادامير وجودي هرمينوطيقي فلسفي متأثرا بالعودة الى الاشياء ذاتها ومستقبلا كرفض ثنائية الذات والموضوع مكرسا الهرمينوطيقا في اظهار الحقيقة الانسانية، فقد تابع هيدجر في ارجاع النظرة الى الانسان الضائع في ظل التكنولوجيا وذلك من خلال الدوازين الذي يجب ان يعمل من اجل فهم ذاته والوصول الى الحرية الجميلة المتمثلة باستخدام الهرمينوطيقا كمنهج للتأمل والبحث عن الحقيقة.

ولو تأملنا قليلا في فلسفة غادامير الهرمينوطيقية، فسوف نرى انه لم يكن مجرد ناقل او شارح أو مقلد لافكار هيدجر، وانما أخذ بعض منجزات الهرمينوطيقا الهيدغرية منطلقات سمحت له برسم مساره الخاص، لذا كان اهتمام غادامير نسبيا بمسألة الكينونة، ليس بهدف عرض تحليل الوجود والبحث في مسألة الكائن، وانما جل اهتمامه كان منصباً على صياغة فينومينولوجيا تهتم بحادثة الفهم، لذلك نراه كثيرا ما اهتم بالثورة على ذلك التصور الاداتي للفهم، من خلال مثال الذاتية الناجم عن سيطرة العلم الحديث.

## قائمة المصادر:

- ابوزيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التاويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٧، ٢٠٠٥.
- انقزو، فتحي، هسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٦.
- بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨.
- بو الشعير، عبد العزيز، من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١١.
- توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية-دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
- حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بلاط، ٢٠٠٩.
- خوري، أنطوان، مدخل الى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٤.
- الخويلدي، زهير، هيدجروالبحث عن اصالة الذات: من دكتاتورية الهم الى تحليلية الدزايين، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الانماء القومي، لا.ع، ٢٠٠٩.
- الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨.
- سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مديبولي، ط ١، ١٩٧٣.
- صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومي، لبنان، ط ١، ١٩٨٦.
- عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، دار المشرق ش م م، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار اوريا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط ١، ٢٠٠٧.
- غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
- الفريوي، علي الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.
- كامل، فؤاد، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، بلا.ت، بلا.ط.
- محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج ٢، دار المعرفة الجامعية، لا.ت، لا.ط.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠.  
مفرج، جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،  
لبنان، ط ١، ٢٠٠٩.  
هيدجر، مارتن، اصل العمل الفني، ترجمة ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط ١،  
٢٠٠٣.  
هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة - الوجود، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد سبيلا وعبد الهادي فتاح،  
المركز الثقافي العربي، لبنان، بلاط، بلا ت.  
هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، دار الكتاب  
الجديد المتحدة، لبنان، ط ١، ٢٠١٢.

#### المصادر الاجنبية:

. Baergen ,Ralph ,Historical dictionary of epistemology ,Idaho State University ,2007.  
Bunnin ,Nicholas and Jiyuan Yu ,the Blackwell dictionary of western philosophy ,1<sup>st</sup>  
published ,Blackwell publishing. USA ,2004.  
Clark ,Timothy ,Martin Heidegger ,Taylor& Francis e-Library ,N. Y. 1<sup>st</sup> published ,2002.  
Dobrosavljev ,duska ,Gademers hermeneutics as practical philosophy ,Series: Philosophy ,  
Sociology and Psychology Vol. 2 ,No 9 ,Facta universities press ,2002  
Gur-zeev ,martin heidegger tronscendence and the possibility ,published On:  
[http://www.academia.edu/196505/Martin\\_Heidegger\\_Transcendence\\_and\\_the\\_Possibility\\_of\\_Counter-Education](http://www.academia.edu/196505/Martin_Heidegger_Transcendence_and_the_Possibility_of_Counter-Education).  
Martin Heidegger ,Plato's doctrine of truth ,English translation ,By Thomas Sheehan ,ed.  
William McNeill ,Cambridge ,UK ,and New York: Cambridge University Press ,1998.  
Protevi John ,The Edinburgh Dictionary of Continental philosophy ,Edinburgh University  
press ,2005.  
Robert J. dostal ,the Cambridge companion to gadamer ,Cambridge university press ,2002.



## باشلار: من مساءلة العلم إلى عتبة الشعر

« انظروا إلى أرجلي، أنا فيلسوف للعلوم. انظروا إلى أجنحتي، فأنا شاعر» باشلار

شريف بن زينب<sup>١</sup>

### مطارحات باشلار: العلم والحياة.

عرف باشلار في تاريخ الفكر المعاصر الفرنسي والعالمي، أنه أبو القطيعة الابستيمولوجية، قطيعة أعاد بها قراءة العلم المعاصر، بتحديد في كتابه " تكون العقل العلمي الجديد " المراحل الثلاثة التي مرّ بها العلم، حيث دراسة تاريخ العلم وتطوره إلى التحليل النفسي. فقسم العلم إلى: المرحلة الماقبل علمية: وتشتمل على المحاولات العلمية التي شهدتها العصور الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة، ومحاولات مفكري القرون السادس عشر والسابع عشر و حتى القرن الثامن عشر. الحالة العلمية: بدأت من أواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر والقرن العشرين. تميزت هذه المرحلة باكتشافات عديدة في شتى الميادين، ففيزياء، كيمياء... المرحلة العلمية المعاصرة، أو ما سماها باشلار بمرحلة العقل العلمي الجديد. يؤرخ باشلار لهذه المرحلة بداية من تاريخ ١٩٠٥ مع ظهور نسبية ألبرت أينشتاين Einstein مرحلة تميزت بتغير في العديد من المفاهيم التي كان يعتقد بوثوقيتها، فظهرت الميكانيكا الكوانية، والميكانيكا التمجوية، و فيزياء مصفوفات عند هايزنبرغ<sup>٢</sup>.

يقسم باشلار المراحل العلمية حسب تقسيمه للنفس إلى ثلاثة أقسام:

النفس العامية أو العادية: تتميز بالسذاجة والوثوقية، ادعاء امتلاك المعرفة، تصاب بالدهشة أمام كل ظاهرة تصادفها، وتكون هذه النفس سلبية حتى في سعادة التفكير. النفس المعلمة: تكون هذه النفس فخورة بامتلاكها المعرفة، مع تحجر رافض لكل تجديد تعيش على نجاحات شبابها، تجتر معرفتها في كل عام، وتكون هذه النفس عند المعلمين بالخصوص.

<sup>١</sup> باحث أكاديمي من جامعة أو القاسم سعد الله، الجزائر

<sup>٢</sup> - غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص٨.

النفس اللاوثوقية المجزئة: تكون هذه النفس ذات وعي علمي متألم، يتابع الاهتمامات الاستقرائية الناقصة باستمرار، تعتبر التجريد واجباً علمياً<sup>١</sup>.  
فالنتائج التي توصلت إليها الثورات العلمية، من نسبية وكوانتية وهندسات ريمان ولوباتشفسكي، أثارت عقل باشلار كثيراً مما دفعته للتفكير في البحث عن طرائق ومناهج تمنح الذات الإنسانية قابلية التقاط مفاهيم جديدة، مع التشكيك في كل بداهة وإطلاقية العقل، هذا مالا جعل باشلار يفكر في تأسيس فلسفة تستجيب لتطلعات ومتطلبات الأسس العقلية الجديدة، وهذا بدون إغفال البعد الماهوي والميتافيزيقي للإنسان. فلسفة بنيت على رافدي العلم والخيال أو البعد العقلي والخيالي الجمالي متمثلاً في الشعر.

### باشلار: المعرفة العلمية والقصيدة الشعرية.

يبنى باشلار تصوره الفلسفي على تأويل طرفي المعرفة الإنسانية، طرف يتأسس على النشاط العقلاني للعلم، وطرف ينبع من الخيال والحدس المبدع، والصورة الشعرية، هذا الطرح الباشلاري الفلسفي، هو الذي دفع بالفيلسوف جان هيبوليت إلى وصف فلسفة باشلار بأنها "رومانتيكية العقل"<sup>٢</sup>.  
الفلسفة العلمية التي قدمها باشلار، تكمن مهمتها في إعادة طرح العلاقة بين العلم والشعر، العلاقة بين العقل والخيال. طرح جديد تحتويه الفلسفة المفتوحة التي نادى بها باشلار، ذلك أن طرح باشلار لهذه القضية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما قدمه من نقد للعلم الكلاسيكي، العلم الذي بقي حبيس موروثات علمية ضاربة في عمق التاريخ المعرفي البشري فلسفة جعلت كريستوفيدس Christofides يرى أن باشلار قام بتفتيت التجربة العلمية، وعالم الهواء، والأرض، والنار، والماء من خلال تأملهم بوصفهم العناصر الأساسية للطبيعة، ومنذ أن تنحت العناصر الطبيعية الأربعة عن أن تكون الرموز الأساسية للخيال<sup>٣</sup>.  
عناصر لم تبقى مجرد مواد خام، فالمفاهيم الباشلارية التي أوردتها في أعماله الفنية، الحلم، اليقظة، الخيال، الرغبة، كلها مفاهيم تنمي عن قوة دفينية في هذه الشجرة السنديانية كما لقب، مفاهيم حاول من خلالها سير أغوار النفس البشرية في أسعى صفائها وتألّفها الحياتي.

<sup>١</sup> المصدر السابق، ص ١٠.

<sup>٢</sup> ت. أ. ساخاروف، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقواوي، دار دمشق - سوريا، ط: ١، ١٩٨٤، ص ١٤٧.

<sup>٣</sup> - غادة الإمام، جاستون باشلار: جماليات الصورة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط: ١، ٢٠١٠، ص ٢٨-٢٩.

## من اللغة العلمية إلى اللغة الشعرية:

لا يحصر باشلار اللغة في مجال الشعر، والتخيل الأدبي، بل هو يجتاز بنا إلى المباحث العلمية، ويدعونا إلى ضرورة إبداع معان جديدة للكلمات، تتماشى ومستجدات العلم، فالحركية التي يشهدها العلم، تفرض علينا ضرورة إيجاد مصطلحات جديدة تستوعب كل جديد مبتكر، فالكلمات المألوفة قد تكون عقبة لفظية في تطور العلم وحجر عثر في وجه كل إبداع، فتدقيق اللغة العلمية مرهون بتدقيق الكلمات المستخدمة<sup>١</sup>، لهذا فاللغة التي استخدمها باشلار في الدراسات الشعرية والتخيل « تتصف بالجدة والنضارة كمثل المشهد الجديد للزهرة... ففي الشعر ينقي الإنسان الكلمات، التي تعبر لنا عن جدة الصور وإشراقها»<sup>٢</sup>، فالشاعر الجيد ليس الذي يقدم صور جمالية، بل هو ذلك يبث في الكلمات روح الجدة، فراضاً على المتلقي الإحساس بذلك الإشراق المتجدد مع كل كلمة، كتجدد نهر في تدفقه.

فاللغة لا تركز لتلك الوظيفة التواصلية فقط، بين الأفراد، بل تجعل الكائن ضمن العملية التواصلية الحوارية مع محيطه، وتجعل الشاعر يحاور الطبيعة ويكتشف تلك الصور الشعرية الجمالية، وتبني الوصال بين القارئ والنص « فاللغة شأنها شأن الفن والخيال، تتيح أن نقيم بالقرب من أنفسنا، ومن الآخرين، بل ومن عالمنا. بحيث تثبت كأساس للعلاقات الإنسانية»<sup>٣</sup>.

فالشاعر يتكلم لغته الخاصة به، لغة مستوحاة مما يعيشه ويحس به، لغة لا تعبر عن أي شيء آخر سوى تلك الرابطة القوية التي تربطه مع العالم والطبيعة، مصدر وحيه وإلهامه، ارتباط حميمي، علاقة يعبر عنها في صور شعرية، هذه الأخيرة التي تحمل أحاسيسه في شكل كلمات حاملة، وهنا تكمن قدرة اللغة الشاعرية الحاملة على الحلم، ومن خلال عملية الحلم والخيال تكشف عن نفسها الصورة الشعرية، من خلال كلمات قليلة في عددها، حبلى بالصور الخيالية والشاعرية، قد تعجز عنه كلمات كثيرة في اللغة العادية، فالخيال يركب ويؤلف الكلمة التي تتخيل<sup>٤</sup>. وهذا يعني أن اللغة الشعرية تُنبئ اللغة، فتمنح

<sup>١</sup> - غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر بسم الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٣.

<sup>٢</sup> - May Ann Caws, the Réalisme ouvert of Bachelard and Breton, in the french Review (vol. ٣٧, no. ٣, jan. , ١٩٦٤) p. ٣٠٦

<sup>٣</sup> - Thiboutot, C. Jager, A. David, Gaston Bachelard and Phenomenology :outline of Theory of Imagination, in Journal of Phenomenological Psychology (Vol. ٣٠, No. ١, Spring ١٩٩٩), p. ٨.

<sup>٤</sup> - Bachelard Gaston, L'Air et les Songes, P. ٢٧٦.

الكلمات المألوفة معنى جديداً وهذا بفضل اللغة الشعرية، ولا يتأتى هذا للكلمات إلا إذا كانت اللغة. حاملة قادرة على التخيل. وهذا الأخير لا يتحكم فيه إلا الشاعر، «الأكثر تجديداً، وهو يستغل حلم اليقظة الأكثر تحرراً من العادات الاجتماعية، يحمل في قصائده رشيمات تتأتى من العمق الاجتماعي للغة. غير أن الأشكال والكلمات ليست الشعر كله. من أجل تنسيقها، تبقى بعض العناصر المادية ملحة. ومهمتنا المحددة في هذا الكتاب برهان على أن بعض المواد تنقل إلينا قوتها الحُلُميّة، وهي نوع من الصلابة الشعرية التي تمنح القصائد وحدة. إذ تنظم الأشياء أفكارنا، تنظم العناصر الأصلية أحلامنا. فالعناصر الأصلية تستقبل أحلامنا، وتحفظها، وتمجدها»،<sup>١</sup> الشاعر الذي ينفك عن لغته المستمدة من العمق الاجتماعي، يرسم بها حدود قصيدته محملاً إياها أحلام يقظته، فالشاعر هو الناطق الرسمي لمجتمعه أولاً، ومهندس أحلامه. من خلال لغته الشعرية.

باشلار بقفزاته بين العلمي والأدبي، يبقى على اللغة كوسيلة ضرورية لكليهما، إلا أنه لم يحاول البقاء في فلك علامات اللغة وإشاراتها كوسيلة لتوصيل المعلومات أو تقديم معاني محددة، فهذه الوظيفة التعبيرية الضيقة للغة لا تكشف عن حقيقة ماهية اللغة، فاللغة لا تقدم لنا عالم متجرد من كل دلالة أو معنى، مغيب فيه كل ما هو إنساني جمالي. لهذا فباشلار يتجاوز هذه العقبة والنظرة العلمية للغة، والوظيفة الأدائية لها، بمعنى آخر باشلار ينتقل من المقام التواصلي المجرد للغة إلى المقام الحميمي المعبر عن المعاني الجديدة، فتصبح الكلمات قابلة للنمو، كالبراعم المفعمة بالحياة.

اللغة التي تعتبر أساس الصورة الشعرية، ما هي إلا صورة للوجود الحقيقي الناطق فيها، صورة «لا تخضع لاندفاع داخلي، وليست صدى للماضي بل على العكس: فمن خلال توهج الصور يتردد الماضي البعيد بالأصداء ويصعب علينا معرفة: على أي سوف يتم رجوع هذه الأصداء وكيفية تلاشيها. فبسبب طزاجتها وفعلها، يكون للصورة الشعرية هوية ودينامية خاصتان بها. إنها محالة إلى أنطولوجيا مباشرة»<sup>٢</sup>. فاللغة الشعرية التي يحيلنا إليها باشلار، هي تلك اللغة المتعلقة بوجودنا وكيونتينا، فإذا كانت اللغة وسيلة تواصلنا، فاللغة الشعرية هي اللسان الناطق للوجود، فهي الوجود الناطق المعبر عن عالمنا وروحنا الإنسانية. وبما أن الشعر خاصية إنسانية بامتياز، فهو يستمد مادته من اللغة، كما لا يتم فهمه

<sup>١</sup> - غاستون باشلار، الماء والأحلام، ترجمة علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ ص ١٩٨.

<sup>٢</sup> - غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص. ١٧، ١٨.

والتواصل معه إلا بواسطتها، وإذا كان الشعر يمكن اللغة من الانبثاق والتجلي، والذي تتجلى فيه الحياة، لا يمكن للغة الانبثاق من دون صورة شعرية، ولا التعبير عن ماهيتها وطبيعتها. والصورة الشعرية ترصد وتتحين في كل لحظة الفرص للانبثاق والبروز المتوثب المفاجئ على سطح النفس<sup>١</sup>، فالصورة الشعرية لا تبقى حبيسة أغوار النفس السحيقة، فهي بترقيها وتوثبها للانبثاق تنتقل إلى سطح «الوعي كنتاج مباشر للقلب والروح والوجود الإنساني، وهي مدركة في حقيقة هذا الوجود»<sup>٢</sup>، لهذا يولي باشلار الشاعر أهمية كبرى في الكشف عن ماهية هذه الصور الشعرية وعلاقتها باللغة، فالشاعر هو دوماً أصل اللغة<sup>٣</sup>. والقصيدة عند باشلار هي تلك اللغة الجديدة التي تصبح هي لغتنا الخاصة، حيث أن توظيفنا لوسيط الخيال الأدبي، والذي لا يكون غير اللغة، تصبح كل الفنون تعيننا وتخصنا<sup>٤</sup>، وعليه فباشلار لا يتركنا نركن إلى التفسيرات الشخصية لفهم هذه الصور بل لابد لنا من أن «نتابع الشاعر إلى الحدود القصوى لصوره، دون أن يحاول قط أن يختزل تطرفها، لأن هذا التطرف هو الظاهرة المحدد للتطرف الشعري»<sup>٥</sup>، فالشاعر الذي يعبر عن داخله في وسط مجتمعه، قد يجد لغته العادية عائق للإفصاح عن حياته الداخلية التي لا تعرف حدود، فيفرض علينا ضرورة الانفتاح على تجربته ومحاولة فهم كيانه وعالمه الداخلي اللانهائي، وقد يكون ريلكه قد عبر عن هذا في رسالته إلى كلارا ريلكه، فكتب يقول: «الأعمال الفنية تنبثق دائماً من أناس واجهوا الخطر، ووصلوا إلى النهاية القصوى للتجربة، ووصلوا إلى نقطة لا يستطيع أي كائن إنساني أن تجاوزهها. وكلما ازدادت جرأة الإنسان على التوغل، كلما أصبحت الحياة أكثر جدارة بالاحترام وأكثر ذاتية وأكثر تفرداً»<sup>٦</sup>. الشاعر الذي يستطيع على الإبحار داخل أغوار النفس، يمتلك المقدرة على التعبير عن ذلك العالم المجهول للكثير من الناس، فراضاً عليهم ضرورة الإنصات له، من خلال الشعر، أليس الشعر في حقيقة الأمر إلا صدى للعالم الداخلي. صدى لا نعبر عنه إلا من خلال لغة شعرية تجددنا، وتفرض علينا تحولا. ولهذا يتوجب علينا تلقي لغة الصورة الشعرية، على أنها تجلي لعالم يكتنفنا ويطوقنا،

<sup>١</sup> المصدر نفسه، ص ١٧

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ١٨

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ١٩

<sup>٤</sup> - Bachelard Gaston, La Terre et les Rêveries de la Volonté (Paris :Librairie José Corti, ١٩٨٤), p. ٩٥.

<sup>٥</sup> - جماليات المكان، ص ١٩٨.

<sup>٦</sup> المصدر نفسه، نفس الصفحة

بل ويفرض علينا احترامه، فيصبح من خلالها - اللغة الشعرية - وجودنا مرتع لخلق معان جديدة لا تكون بمثابة مجرد رموز على الوجود، بل إنها تنطق وتعبّر عن طبيعة هذا الوجود.

فالعلمية التي تقوم بها اتجاه اللغة، هو دفع آلية هذه الأخيرة بكليتها إلى الحركة، وبهذا تقوم الصورة الشعرية بوضعنا على عتبات الوجود الناطق<sup>١</sup>. والصورة الشعرية ليست وليدة العالم الخارجي، بل هي حياة أعماق تجلت على السطح الخارجي للنفوس، ولفهم هذه الصورة لأبد من ممارسة القراءة الواعية لها. حيث أن « الصورة الممنوحة لنا من خلال القراءة تصبح ملكنا فعلاً تتجذر في داخلنا. أن إنساناً آخر منحني هذه الصورة، ولكنني أشعر أنه كان بإمكانني أن أخلقها أنا، بل كان علي أن أخلقها بالفعل. أن الصورة تصبح وجوداً جديداً في لغتي، تعبر عني بتحويلي أنا إلى ما تعبر عنه. هنا يخلق التعبير الوجود<sup>٢</sup>، فعملية الانبثاق التي تمارسها الصورة على سطح النفس الإنسانية، تستوجب قراءة واعية، قراءة تضيف على الصورة وجود جديد، فاللغة التي نعبر بها عن الصورة، هي التي تحدد قيمة الصورة. وعملية القراءة القاسم المشترك بين النفوس، ولكن ما يميزها عن بعضها هي نوعية القراءة القادرة على إعطاء ذلك الوجود المغاير.

تتمحور أعمال باشلار حول فكرة، أن اللغة الشعرية تختلف عن اللغة العادية، واللغة تتحدث بالصورة الشعرية، والشاعر الذي « ينصت ويردد، إن صوت الشاعر، لهو صوت العالم<sup>٣</sup> ». كأن العالم أخرس واللغة هي التي تعبر عنه. وهذا الاهتمام بالباشلاري باللغة، يحيلنا إلى ذلك الاقتراب الذي مارسه باشلار من راعي الكينونة والوجود، مارتن هيدغر الذي يعتبر أن اللغة هي بيت الوجود، بيت الكائن القلق. بيت أقامه الفلاسفة والشعراء والمفكرون، وهم في نفس الوقت رعاته والقائمين عليه. و بما أن مهمة هي استحضار الوجود في مملكة الكلمات، هذا ما جعل اللغة توثق صلتها بالوجود الإنساني وبالوجود العام فاللغة حسب تعبير هيدغر « وجود حاضر في الكلمة، أي في الشعر. فاللغة هي الشعر الأصلي الذي فيه يتحدث الناس عن الوجود (...). ومن هنا، فإن الشعراء الحقيقيون هم الذين يسيرون على الطريق إلى الوجود<sup>٤</sup> ».

<sup>١</sup> - جماليات المكان، ص ٢١.

<sup>٢</sup> المصدر نفسه، ص ٢٢

<sup>٣</sup> - غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ١٦٣.

<sup>٤</sup> -M. Heidegger, An Introduction to Metaphysics, translated by Ralph Manheim (New Haven and London : Yale University ,press ١٥٩) p. p ١١٣. ١٧٢.

## باشلارو أفاق الشعر:

إن الحديث عن الاهتمام بالبشارلي بالشعر يجرنا إلى ضرورة الحديث عن العلاقة الأنطولوجية بين اللحظتين الشعرية والميتافيزيقية<sup>١</sup>، كما تعتبر الديمومة البرغسونية منطلق باشلاري لدراسة الشعر حيث اعتبر باشلار بأن الزمان غير مستمر وبأن صيرورة الكائن الحي متقطعة، كما قطع مع فكرة المعطيات المباشرة للحدس وفكرة الحقيقة الأولى أو وجهة النظر الوحيدة. فالقصيدة الشعرية وليدة القطيعة لا الديمومة، لأننا نعيش لحظتنا فنعيش التجديد ولهذا يرى أن «الشعر ميتافيزيقا قَوْرِيَّة. عليه أن يقدم، في قصيدةٍ قصيرة، سرّاً نفسياً، ورؤيةً للكون، أن يقدم الكائن والأشياء في آن. إن كان مجرد متابعٍ لزمَن الحياة، يكون أقلّ منها، لا يقدر أن يكون أكثر منها إلا في تثبيتها، إلا أن يعيش جدلية الأفراس والألام، هنا والآن. إنه آنذاك مبدأ تزامنٍ جوهريّ، حيث يحظي الكائن الأكثر تبعثراً وتفككاً، بوحده. يرفض الشعر المقدمات و المبادئ والمناهج والبراهين، علي النقيض من جميع التجارب الميتافيزيقية الأخرى التي تمهد لها توطئات لا تنهي. إنه يرفض الشكّ. يحتاج، فوق ذلك، إلي بدايةٍ من الصّمت وهو إذ يقرع، بادي بدء، كلماتٍ جوفاء، فإنه يخرس النثر أو الدنونات التي قد تركت في نفس القارئ استمرارية فكرٍ أو همس. ثم، بعد الإرتانات الفارغة، يُنتج لحظته. فالشاعر، لكي ينشي لحظة مركبة، لكي يربط بهذه اللحظة تزامناتٍ عديدة، يهدم الاستمرارية العادية للزمن المتسلسل»<sup>٢</sup>.

يهدف المشروع البشارلي، سواء في اشتغالاته العلمية أو الأدبية الشعرية، تأسيس جمالية، وهذا بتركيزه على طبيعة الخيال الإنساني للعالم سواء بالقصيدة العشرية وصورتها الفنية، أو النظرية العلمية. هذه الصورة الشعرية التي اتجه إليها باشلار لدراستها باحثاً عن جذورها وأصلها، من خلال تجليها في وعي القارئ، وعلاقتها بالخبرة، فالصورة الشعرية لا تخرج عن إطار الخبرة الذاتية، هذه الأخيرة التي تأثر في فهمنا لماهية الصورة الشعرية، انطلاقاً من المنهج الفينومينولوجي الذي يركز على وصف عملية اتصال الوعي بالعالم، يقول باشلار: «لإيضاح مسألة الصورة الشعرية فلسفياً علينا أن نلجأ إلى ظاهرة الخيال، وهذا يعني دراسة ظاهرية الصورة الشعرية حين تنتقل إلى الوعي كنتاج مباشر للقلب والروح والوجود الإنساني، وهي مدركة في حقيقة هذا الوجود»<sup>٣</sup>، فبدون الرجوع إلى الوعي لا يمكننا فهم الصورة الشعرية.

<sup>١</sup> - Gaston Bachelard: l'intuition de l'instant, Edition Gonthier ١٩٣٢, p. p. ١٠٣-١١٣.

<sup>٢</sup> Gaston Bachelard: le Droit de rêver, Paris ١٩٧٠, p. ٢٢٤-٢٣٢

<sup>٣</sup> غاستون باشلار، جماليات المكان، ص ١٨

وتعتبر الفينومينولوجيا المنهج الوحيد الأجدد بدراسة الصورة الشعرية كما تحدث في وعي القارئ، فالقارئ والعالم الخارجي، دائماً في لغة حوارية، حيث أنه لا يمكن الحديث عن مجرد تجارب صامتة بعد ذلك الحوار الذي استمر خلال عدد كبير من القرون بين العالم والفكر<sup>١</sup>، فبعد هذا الحوار القديم لا يمكن الحديث عن مجرد تجارب صامتة بل هناك تجارب ناطقة انطلاقاً من وعي القارئ.

باشلار لا يجعل الصورة الشعرية مجرد موضوع ندرسه من الخارج، بل هو يتحدث عن الصورة من خلال المشاركة في عالم الصورة الشعرية وأن نقوم بالإنصات الجيد لها، أو بتعبير باشلاري، ضرورة الاهتمام بها عندما تطفو على سطح الوعي كنتاج مباشر للروح حيث يقول « الصورة الشعرية هي بروز متوثب ومفاجئ على سطح النفس<sup>٢</sup> »، فالصورة الشعرية انطلاقاً من الذات الواعية تنتقل إلى سطح النفس معلنة عن هروبها من سلطة العقل، لتمثل الجانب الذاتي للروح، في حين أن العقل هو الوجه الموضوعي للوعي، والصورة الشعرية تعبر عن هذا الوجه الذاتي للروح، هذه الروح التي تقيم لغة حوارية مع العالم، ويوضح لنا باشلار أن التفريق بين العقل والروح غير موجود في الفلسفة الفرنسية في حين نجد هذه الصفة التفريقية في الفلسفة الألمانية حيث أنه « من النادر أن نجد في اللغة الفرنسية المعاصرة، وكذلك علم النفس، كلمتي عقل وروح باعتبار أنهما متميزتان، لهذا فإن الفلسفة وعلم النفس الفرنسيين لا يستجيبان لموضوعات كثيرة جداً<sup>٣</sup> ». الصورة الشعرية عند باشلار ليست مجرد نتاج لوعيها المباشر بالعالم العقلي الموضوعي، ولكن الصور هي نتاج لذلك الحوار القائم بين الذات والعالم، بعيداً عن العقل الموضوعي، ولتأكيد هذه الرؤية، يستند باشلار على الأعمال الفنية التصويرية المشبعة بالروح وليس بالعقل، وهذا ما تمثله الأعمال التصويرية عند جورج رؤول<sup>٤</sup> (١٨٧١-١٩٥٨) Georges Rouault حيث كتب رينيه هوجيه René Huyghe عنه قائلاً « إن أردنا أن نعرف أين يفجر رؤول التعريفات... فإن علينا استرجاع كلمة أصبحت موضحة قديمة وهي الروح » ويضيف قائلاً أنه لفهم أعمال رؤول، والإحساس بها، لابد علينا « أن نبدأ من المركز، في قلب الدائرة تماماً حيث يستمد كل شيء منبعه ومعناه: هنا نعود مرة

<sup>١</sup> غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ١١

<sup>٢</sup> غاستون باشلار، جماليات المكان، ص ١٧

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص ٢٠.

<sup>٤</sup> مصور فرنسي متأثر بالمدرسية التعبيرية، بدأ مسيرته مصوراً بأسلوبه الوحشي، الذي يعتمد على الألوان الصارخة، قلب في لوحاته القيم التقليدية، جاعلاً القضاة قروداً، ومن العاهرات قديسات، عالج قضايا الفقر والمهجرين، من خلال أعماله " المهرج المأساوي"، من أشهر لوحاته "عشاء الأسد".

أخرى إلى تلك الكلمة المنسية المهجورة: الروح»<sup>١</sup>. ويتضح أن الروح عند رؤول تملك ذلك الضوء الباطني، التي يعبر عنها بتلك الألوان الصارخة الساطعة، ولا يمكن إدراك هذا الضوء الداخلي، إلا من يمتلك تلك الرؤية الباطنية الداخلية، وعليه فمن أراد فهم إعمال رؤول ما عليه إلا « إن يندمج في ضوء داخلي، ضوء ليس انعكاساً لضوء العالم الخارجي، هناك، دون شك، ادعاءات سطحية تتعلق بتعابير مثل " الرؤية الداخلية" و " الضوء الداخلي" <sup>٢</sup>»، رؤول بلوحاته يعايش ذلك الشغف الحميمي بالون الأحمر، حيث في ثنايا الرسم نلمس ذلك الصراع الذي يسكن الروح، فهي تحمل في طياتها صراع بين ما هو داخلي وما هو باطني.

ولهذا، فباشلار يعتبر فن التصوير ظاهرة الروح بامتياز، وتعتبر الصفحات التي كتبها هوجيه، بمثابة تعزيزاً للموقف الباشلاري اتجاه فينومينولوجيا الروح حيث أنه « علينا في كثير من الظروف أن نقر أن الشعور هو التزام الروح. إن الوعي المتصل بالروح أقل استرخاء وأقل قصدية من الوعي المتصل بظاهرة العقل. إن هناك قوى تنبدي في الأشعار لا تمر عبر دوائر المعرفة المغلقة»<sup>٣</sup>. لهذا يعتبر الشعر فاتح آفاق عوالم جديدة، وهذا لكونه روحاً، فالروح هي الضوء اللامرئي، والضوء هو الروح المرئية<sup>٤</sup>. يتضح من هذا أن ماهية الشعر تظهر من خلال الروح التي تتجلى في الصورة الشعرية، فمن خلال هذه الأخيرة تصبح الروح مرئية، كما أنها - الروح - تجسد أحاسيسنا ومشاعرنا، فالشعر ما هو في حقيقة الأمر إلا روحاً تتفتح شكلاً<sup>٥</sup>. وتعتبر الروح الملجأ والمأوى الذي نقيم فيه، وهذا ما عبر عنه ميترلينك Maeterlinck بقوله: « لو طلب مني أعز شخص عندي أي اختيار يجب أن يقوم به وأي ملجأ يكون أمثراً عمقاً وأكثر تحصيناً وأكثر راحة لأجبتته بأن يحيي مصيره في ملجأ الروح التي تسعى إلى الكمال»<sup>٦</sup> هذه الروح التي تحمل متاعب اليومي، تنشد الراحة والتحرر من هذا التعب الاجتماعي، فتجد ضالتها في الشعر، هذا الأخير يعمد إلى تحرير الروح ويسمو بها مبتعد عن كل تعب، كما يحورها من أعباء الشهوة والهوى وإلحاح الرغبات، هذه الأخيرة التي تعتبر قيود وعقبات في وجه تحرر الروح، وما الشعر إلا بمثابة مخلص لها.

١ - المصدر السابق، نفس الصفحة ٢٠

٢ المصدر السابق، ص ٢١.

٣ المصدر السابق، نفس الصفحة

٤ -G. Bachelard, la Terre et le Rêveries de la Volonté, p. ٢٩٢.

٥ غاستون باشلار، جماليات المكان، ص ٢١

٦ غاستون باشلار، حدس اللحظة، ص ٧٣

الصورة الشعرية في انبثاقها لا تستلزم وضع لها سوابق أولية مثل ما يفرض علينا الفينومينولوجي، بل كل ما علينا فعله هو أن نبدأ من الصورة الشعرية في وجودها الخاص، أين يكون الوعي مستغرق فيها يقول باشلار: «تصفي الصورة الشاعرية هكذا ضوءاً على الوعي وإنه لمن غير المجدي أن نبحث لهذا الوعي عن سوابق غير واعية»<sup>١</sup>، لهذا ونحن أمام الصورة الشعرية يتوجب علينا التخلص من كل تصور مسبق عنها، فهي تمتلك وجودها الخاص بها ولغتها المتميزة وهي اللغة الشعرية، فما علينا ونحن أمام الصورة الشعرية إلا إتاحة الفرصة لها لتعبر عن نفسها وتفصح عن ماهيتها الخالصة، وتميزها بذلك الإشراق الذي يضمن حياتها الكاملة، ويمدها بالمقدرة على تجاوز كل معطيات الإدراك<sup>٢</sup>. فالصورة الشعرية تجعل الحياة متجلية وهذا بسبب ما تحتوى عليه الصورة الشعرية من حيوية ودينامية متغيرة، كما أن الصورة الشعرية ليست وليدة تراكم ثقافي، بل هي تتميز طزاجتها<sup>٣</sup> التي تجعلها دائماً في تجدد مستمر.

باشلار بدراسته للصورة الشعرية لا يغفل أن هذه الأخيرة لما تتجلي وتنبثق تقدم فهم لدي القارئ، مما يجعله بتصوره الغامض، أو بما يسميه باشلار بالمفهوم، مما يفقد حيوية الصورة ومعناها الجديد، فيقول باشلار: «ليس هناك ثمة شميطة بين المفهوم والصورة، كما ليس ثمة نسب... إن الذي يقدم كل فكره للمفهوم وكل روحه للصورة يعرف تماماً أن المفاهيم والصور تتطور على خطين مختلفين من الحياة الروحية» ويضيف فيقول: «الصورة لا تستطيع تقديم مادة للمفهوم والمفهوم يؤدي إلى استقرار الصورة ويخفق فيها الحياة»<sup>٤</sup>، فالتباين الموجود بين المفاهيم أو التصور والصورة الشعرية يحد من حيويتها بل يخنقها ويسلبها حياتها التي تتمتع بها، ويجعلها ثابتة جامدة.

وعليه فإن كل من جعل فكره يقتصر على المفاهيم والتصورات، يدرك في نهاية المطاف أنه سائر في طريق موازي لا يلتقي مع الصورة الشعرية، هذه الأخيرة كلما اقتربنا من عالمها وأنصتنا لرنينها، شعرنا بحيويتها وتجدها. ولهذا فلا مجال لفهم الصورة إلا بالصورة نفسها، بعيداً عن كل تصور عقلي، أو محاولة إخضاعها للدراسة الموضوعية، فالصورة تخاطب الأحاسيس والوجدان ما يجعلها تبعد عن كل ما هو عقلي، وتقرب من كل ما هو تخيلي، كما الصورة الشعرية تتميز بكونها غير قابلة للتصنيف مثل التصورات والمفاهيم، حيث يقول باشلار في هذا: «إن الصور لا تخضع للتصنيف مثل التصورات. ولنفس

- غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص ٧. ١

٢ غاستون باشلار، جماليات المكان، ص ٢١

٣ المصدر السابق، ص ١٧

٤ غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص ٥٠

السبب فأنها تكون صافية ونقية للغاية، فلا تنقسم إلى أتفصلها وتتباعده عن بعضها البعض»<sup>١</sup>، وكل محاولة تقريبية أو جمع بين الصور الشعرية والتصورات العقلية تكون نتيجتها خيبة الأمل<sup>٢</sup>. يتضح مما سبق أن التصورات العقلية تختلف عن الصور الشعرية، فلا هذه الأخيرة تكون لنا تصورات، ولا التصورات تبلور لدينا صوراً. كما أن التصور تفرض علينا التفكير فيها، في حين أن الصور الشعرية نحلم بها، وبهذا الحلم نمتلك المقدرة على رؤية انفتاح الصورة. حيث أنه من خلال هذه الصور الشعرية نستطيع الولوج إلى المجال الجمالي الذي لا يحاكي الجمال الطبيعي أو الواقعي، بل يكون هناك مجال مغاير وهو المجال الشعري، حيث تبتدع الموضوعات والعالم، طالما أن تلك النظرة للصورة الشعرية تعتبر بمثابة انتعاش الدهشة<sup>٣</sup>.

من خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن الصورة الشعرية هي صورة متجددة تعيد إبداع وتركيب الصور الواقعية، وليست مجرد محاكاة لها الواقع، كما أنها - الصورة الشعرية - تكشف عن تلك الروح الموجودة داخل هذه الموضوعات، لهذا يعتبر الشعر عالم جديد، تكون فيه الصور الشعرية بمثابة نداء لأن ننتفح فيه على عالمنا الحقيقي، عالمنا الإنساني، بعيداً عن الواقع المادي، هذا الأخير الذي ينسينا عن إنسانيتنا، يغمرنا في وحل المادية. والتجديد الذي تمارسه الصورة الشعرية، والتحاوّر مع المتلقي، كفيلان بضمان أن لا تشيخ، لأن الوعي الذاتي والفردية يمنحها سبل القوة والاستمرارية، حيث أن الاقتضاء الظاهراتي بالنسبة للصورة الشعرية يشدد على أولانيتها دائماً، كما يتناول الكائن في أصلته، مع التركيز على الاستفادة من الإنتاجية النفسية العظيمة للخيال<sup>٤</sup>. فالمقدرة التي تهبطها الصورة الشعرية للقارئ، هي تلك المقدرة على الانتقال من تحقق الشعري إلى الوعي المبدع. فالذات تنتقل من مجرد ذات سلبية إلى الذوبان في العملية الإبداعية، يقول باشلار: «تضفي الصورة الشعرية هكذا ضوءاً على الوعي، وإنه لمن غير المجدي أن نبحث لهذا الوعي عن سوابق لا واعية»<sup>٥</sup>، باشلار يركز على الوعي، كمصدر للصور الشعرية، ويبعد كل محاولة نفسية تبحث عن مصادر لا واعية، مثل ما يفعل علم النفس، ولهذا فالظاهراتية هي المنهج الأمثل لدراسة الصور الشعرية. وهي قادرة على تناول الصور الشعرية في كينونتها الخاصة بها. منقطعة عن أي كينونة سابقة.

<sup>١</sup> - G. Bachelard, la Terre et le Rêveries de la Volonté, p. ٢٨٩.

<sup>٢</sup> غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص ٥٠.

<sup>٣</sup> غادة الإمام، جاستون باشلار، ص ١٦٤.

<sup>٤</sup> غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص ٥٦.

<sup>٥</sup> - المصدر السابق، ص ٥٧.

وبلعب الخيال دوراً فعالاً في جلب الصور الشعرية وبنائها، ولا يعتبر الخيال نوعاً من الجنون أو الوجد، بالرغم أنه في الأساس نوعاً من الذاكرة، ولكنها ذاكرة محررة بعض التحرر من قيود التجربة الفعلية، فالخيال يستحوذ على خزان لا ينضب من الصور الحسية المكدسة في الذاكرة<sup>١</sup>.

---

<sup>١</sup> - موسوعة المصطلح النقدي، م: ٢، تر: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: ٢، ص: ١٩٦.

## احتفالية الفن عند غادامير من أزمة اغتراب دلالة الفن ومساره إلى مولد الإحياء والانبثاق

### معروفي العيد<sup>١</sup>

الفن عند الفيلسوف هانز جورج غادامير، من بين تلك المجالات التي نتعارف عنها من خلال التاريخ الماضي والراهني، معاً، لأنه من خلال لعبة الفن نفهم ذاتنا أكثر فالفن يصنع الإنسان تبعاً لإفرازات التأثير والتأثر، فأولئك اللذين يحاكونه، فهو يخبرهم عن خيالهم الحافل، بخبرة الإنسان وعلاقته بالطبيعة هذا يعني حسب "غادامير" بان مقولة الفن تتعالى عن المنهج العلمي، إذ هي ظاهرة تنتهي إلى العلوم الإنسانية علوم الروح (geisteswissenschaften).

ودفاعاً عن علوم الروح التي همشت من طرف العلم الحديث، أدت بغادامير إلى الخوض والانطلاق في بحثه الفلسفي محاولة منه إلى تأسيس خبرة الحقيقة داخل الجمال الإنساني، ومن هنا قد بدء سؤاله بلغة الاستنكار في كتابه "الحقيقة والمنهج": "أليست هناك معرفة في الفن؟ أفلا يكون لخبرة الفن مشروعية في ادعاء الحقيقة التي هي، يقينياً متميزة عن الحقيقة التي يدعيها العلم، ولكن بنفس القدر من اليقين، ليست أدنى منها قيمة؟"<sup>٢</sup>

إذ نلاحظ من خلال هذا التساؤل أن الفن عند غادامير: "مرتبط بعالم الإنسان المعاش الذي يتجاوز إطار القسمة الثنائية (ذات وموضوع)، التي هي من صنع المنهج، ولا تعبر بذلك عن خبرة الحياة والمعاشة"<sup>٣</sup>.

وتبعاً لهاته الرؤية الجديدة فقد حاول غادامير التعقيب على هاته الأزمة: التي امتدت من سيطرة المنهج العلمي ليس فقط في مجالات علوم الطبيعة بل شمل امتداده أيضاً في مجال علم الروح، ومن هنا

<sup>١</sup> باحث في الفلسفة الجزائر

<sup>٢</sup> -H. G. Gadamer truth and method the English translation (NEW YORK CONTINUNU :1975(P. 87

<sup>٣</sup> - هانس غادامير : تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برنا سكوني، ترجمة ودراسة وشروح، د/ سعيد توفيق، (المجلس الأعلى للثقافة والمشروع القومي للترجمة) سنة ١٩٩٧ ص ص ١٥، ١٦

أراد قلب هاته المعادلة نحو إعطاء الصدارة للعلوم الروح، بإستراتيجية موضوعية كفيلة لإحياء هذا الفن الجديد.

ومن هنا وجب علينا أن نطرح تساؤلنا كالآتي:

إذا كانت الخبرة في الفن، تستبعد كل الأبعاد المنهجية الصارمة، فما هي الطرق الجديدة التي يقدمها غادامير، في الكشف عن عمق هاته الحقيقة المستلبة في العصر الحديث ؟ وان كان يصير في طرحه بان الإنسان، هو الكائن الوحيد الذي يبدع ويترجم إبداعه، فكيف نحقق الحقيقة الفنية، إذا ما علمنا أن الذوق الفني يختلف من إنسان إلى آخر ؟ وهل هاته التجربة الجديدة التي يدرجها غادامير في علم الإستيطقي تصلح بان تكون فلسفة عامة ؟ أزمة في الدلالة والمسار الفني « الفصل الأول: اغتراب الوعي الجمالي

### أولاً: استلاب في دلالة الفن

#### ١ إشكالية المنهج العلمي وعلاقته بالفن

إن مشكلة الشكل الجمالي حسب غادامير، هو ذلك الوعي الزائف الذي اغفل الحقيقة الجمالية، في الفنون الإنسانية التي شملت (الأدب الشعر المسرح . الخ) فصّار كلاهما غير قادرين في الدخول مع هذا المنهج العلمي في حوار حقيقي.

وهذا الاغتراب يصدق على الأدب الماضي الذي أسقطت حقيقته التاريخية، المنحدرة عبر النص، وعلى أدب الحاضر حينما يصبح مستغرقاً في تجربة ذاتية خاصة بالشكل الجمالي: ففي أدب القدماء، نجد بعض الشذرات التعبيرية، التي امتزت بفن الأسطوري والديني والاجتماعي، وهذا ما اخبرنا به "هومبروس و هزيود اللذان منحا اليونان ألهمهم" (١).

ذلك يعني حسب غادامير، أن حتى الفنان استحوذ عليه مفهوم، المنهج، حتى وإن لم يكن علمي مثلاً، فقد ارتبط أيضاً، بطابع الميثولوجي (الأسطوري)، و الطابع الديني، و الرشاد الاجتماعي، الذي يمثل حسب غادامير، مرحلة، طيش للفن، كون الفن لم يكن يعبر عن الإنسان، بل اكتفى بالتعبير عن الجماعة

---

١ - د/ سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢، ١٤١.

وهنا يدعوا غادامير: "إلى تحرير الحقيقة من قيود المنهج، إنما هي محاولة لإدماج الفينومينولوجي الهوسرلية، لا سيما في دعوتها إلى الاهتمام بعالم الإنسان المعيش"<sup>(١)</sup>.

لهذا ينقد غادامير، فكرة المنهج، لكون أن فلسفة الروح، لا تخضع، لعلم صارم، بل هي متصلة بأحاسيس الإنسان، و جوانيته، بعيدة عن قانون علي صارم، يحكم في أذواقنا، وأحاسيسنا، والذي نشكله، في ظل، هذا التجاوز لمشكلة المنهج العلمي، هو موضوع الحكم الجمالي الروحي، فيقول في هذا: «... ينبغي أن نعتزف بأن عالم التراث الفني هو أكثر من أن يكون مجرد، موضوع يمكننا قبوله أو رفضه بحرية، أليست الحقيقة هي بالأحرى الشيء الذي يستولي علينا ويحرك مشاعرنا والذي لا يترك لنا حرية إبعاده عنا، ولا قبوله أو رفضه من تلقاء أنفسنا؟... بهذا المعنى، عندما نقيم الشيء، تبعاً للخاصة، الجمالية، ثمة مسافة إستلابية مقارنة، مع ما هو في الحقيقة، مألوف لدينا، ومتصل بنا، اتصالاً وثيقاً، مسافة من هذا النوع، الذي تجعل الحكم الجمالي أمراً ممكناً، تحصل عندما يتخلص الفرد من النداء المباشر، الذي يثيره، ويحرك مشاعره»<sup>(٢)</sup>

إذن الفن يقصي دوماً المنهج العلمي، وهذا ما يحيلنا فيما بعد إلى مرحلة أخرى، يسميها غادامير مرحلة الكشف و الاستشراف، من خلال التأويل أو فهم الفهم، فالفن عنده: « ليس متوقف، على استشفاف، مدى قمة الإبداعية للفنان، مع الجمهور، ولكن قيمة الفن عند غادامير، أن نلقي الفر دانية للفنان، ليكون الفن مشتركاً، ومتفاعلاً مع المثقف والنخبة، ويستشهد بالعبارة الشهيرة لرانكيه «حول إقصاء الفر دانية أنتجت عبارة شعبية لما هي، ضرورة الفكر التاريخي»<sup>(٣)</sup>

## ٢/- تجريد الوعي الجمالي عند كانت:

يعد كتاب غادامير الشهير: «الحقيقة والمنهج»، مشروع مؤسس على نقد مزاعم المنهج العلمي بعامة، و التجريد المتأصل في الوعي الجمالي بخاصة، فالحقيقة في الفن و الجماليات، تربط بالإبداع الإنساني و الواقع، و مستقلة دوماً عن التجريد المثالي، إذ نجد حتى الفيلسوف هايدغر يثني عن هاته

١ - عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٦٣.

٢ - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ والأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط١، ٢٠٠٦، ص ١٠١، ١٠٢.

٣ - المصدر نفسه، ص ١٠٢.

المقولة فيقول: "نحتاج بشكل مكثف للتدمير مصطلح المنهج؛ لأجل مطالبتنا بفهم أفضل لنوع المعرفة التي تحدث في العلوم الإنسانية"<sup>(١)</sup>

إذ الوعي الجمالي Aesthetics consciousness كما يميزه، غادامير، ما هو إلا اختزال المعنى الفني إلى المتعة الذاتية والخاصة لنمط شكلي، فحسب، أو للمتعة المتعلقة بـ «التلاعب الحر بالملكات» فالعمل الفني يفقد سلطة المستقلة لتربيتنا عندما يختزل إلى مثل هذه الأفعال الخاصة من المتعة، وهكذا يربط الوعي الجمالي بموضوعه (الفن) كما ترتبط النسبية التاريخية، بموضوعها (التاريخ أو التراث).

بناءً على هذا، فإنه ما يتضح لنا بشكل جلي، هو مدى هشاشة هذا الوعي الذي يقف مجرداً، من أي حكم خارجي فخرية الفن، بدون سلطة خارج متعة المجردة الخالصة، تكون غير منسجمة ومستمرة وبالتالي يكون هذا الوعي التجريدي منفصل «عن التاريخ والتراث، والفلسفة».

فهدف غادامير في مشروعه الجمالي هو: «تخليص علم الجمال من الذاتية، واستبعادها أي بمعنى آخر، استبعاد فهم الفنان من خلال وعي المشاهد، والمبدع معا وفهم الوعي في كلتا الحالتين، من خلال طبيعة الفن، أو النتائج الفني نفسه، أي من جهة الحقيقة التي تحدث في الفن»<sup>(٢)</sup>

ويفكك غادامير هذه الذاتية لكانت، الذي أُلح في كتابه «نقد ملكة الحكم Gitiqne of judgment the aesthetic» لاستقلالية الإستيطيقي الجميل في الفن) بالنسبة إلى العقل العملي من جهة، والعقل النظري من جهة أخرى، قد أمدنا بتوجيه نحو تطورات أبعد في هذا الشأن، وهذا هو المقصود في عبارة كانت التي ترى أن البهجة التي نتلقاها عند رؤيتنا للجميل هي بهجة مزهية عن الغرض (dissihterested) (delight).

لكن غادامير، نظرتة حول البهجة المزهية عن الغرض تعني: «أننا لا نكون مشغولين بها يظهر، أو بما يكون متمثلاً من وجهة نظر عملية، فالنزاهة تشير ببساطة إلى تلك الخاصية المميزة للسلوك الجمالي، والتي تحضر علينا أن نتساءل عن الغرض الذي يفي به الفن، فنحن لا يمكننا أن نتساءل: ما الغرض الذي تفي به المتعة»<sup>(٣)</sup>

<sup>١</sup> - jean grondin : Introduction to the philosophical Hermeneutics (new Haven and eondon , yale university pares' 1994 p110.

<sup>٢</sup> - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ٢٧.

<sup>٣</sup> - مصدر نفسه، ص ٩٣.

«ويتحقق نموذج البهجة، بوظيفة التزين، إذ الأشياء الوحيدة التي يمكن أن تسمى ببساطة جميلة دون تحفظات، أي أشياء الطبيعية التي لم توهب معنى بواسطة الإنسان، أو أشياء الفن الإنساني التي تتجنب عن عمد، أي فرض للمعنى على موضوعها، وتمثل فحسب تلاعبا بالشكل واللون، و المقصود من هذا الوصف هو – على وجه الدقة، أن دينامكية البهجة الجمالية، تمارس تأثيرها، دون حدوث لعملية تصور، أي دون حدوث رؤية، أو فهم لشيء ما «بوصفه شيئا ما» ولكن هذا وصف دقيق لحالة نهائية فحسب، فهذا الوصف يعمل على بيان أننا حينما نصادف أشياء جمالية، إزاء شيء ما، فإننا لا نربطه بمعنى ما يمكن توصيله في كلمات تصورية».<sup>(١)</sup>

وموقف غادامير من هذا التوصيف لكانت، موقف معارضا، لكونه أمر ثانوي في لفن وليس مركزي يقول: «لكن هذا ليس هو القضية التي نبحث عنها الآن، فقضيتنا تتعلق، بالبحث في ماهية الفن، ومن المؤكد أننا، لا نفكر هنا أصلا، في الأشكال الثانوية من الفنون والحرف التزينية».<sup>(٢)</sup>

فمن خلال هذا التحليل الغاداميري، لتجريد لكانت، ونقده له، يحكم على كانت، بالتطرف انطلاقا، من كون أن كانت قد اعتبر فكرة العبقرية التي تتجاوز كل القواعد في إبداع العمل الفني، باعتبارها هبة للطبيعة، إلا أن هذا الوضع يفترض مسبقا مصداقية بديهية لنظام الطبيعة الذي يجد أساسه النهائي في الفكرة اللاهوتية للإبداع.

ووفقا لهذا التنظير لكانت، فيحكم غادامير، على الفن؛ بأنه متضاد ومتناقض مع الواقع ومع الابتذال الفج للحياة، وتنتج قوة إضاءة الشعر في التوفيق بين الفكرة والواقع، فقط داخل مجالها الجمالي الخاص، هذا هو علم الجمال المثالي الذي قاله كانت عبر الفيلسوف شيلر schiller أولا وبلغ ذروته في جماليات هيغل<sup>(٣)</sup>.

إذ ما نلاحظه في هذا الصدد، أن كانت يؤكد أن دلالات العمل الفني، للذات الإنسانية، تكون برمتها خبرة داخلية، وكما يفترض شلر أن اللقاء بالفن إنما هو مثير تجريبي لإيقاظ وإدراك المقولات الخالصة للجمالية، فخبرة العمل الفني، يتم استحضارها، داخل وجود الوعي الجمالي «test-hetic consciousness»<sup>(٤)</sup>.

١ - مصدر نفسه، ص ٩٤، ٩٥.

٢ - مصدر نفسه، ص ٩٥.

٣ - Gadamer « the truth of the work of art » in Heidegger's ways. P 101.

٤ - georg-Robert sullivan « Gadamer's Early Hermeneutics » in the philosophy, of hans gadamer p 247.

و من هنا، هجم غادامير الوعي الجمالي، و محاولة ريتشاد هامان. Richard Hamann ساهمت في تطوير علم الجمال النظامي، وفق للتمييز لكانت، و من هنا أدت إلى عودة الذاتية المتعالية المهجورة مرة أخرى، لبؤرة الاهتمام من خلال موقف الفن، وتميزه بين المظهر الجمالي والواقع فالخبرة الجمالية وفقا لهامان « لا تبالي إن كان الفن موضوعا، حقيقيا أم لا، و سواء اكان المشهد عرضا أم مسرحيا أم حياة حقيقية. فالوعي الجمالي يمتلك سلطة غير محدودة تتعالى، عن كل شيء»<sup>(١)</sup>.

و حين يسمي كانت الذوق بالحس المشترك الصحيح، فإنه لا يعود يعوّل على التراث الأخلاقي والسياسي الكبير للحس المشترك الذي، أوجزنا القول فيه، للتو، بالأحرى هو يرى إلى هذا المفهوم مشتتاً على عنصرين:

الأول: هو كلية الذوق، بقدر ما يكون نتيجة، من نتائج اللعب الحرّ لقوانا الإدراكية جميعها الخارجي.

والثاني: هو الخصية المشاعية للذوق، بقدر ما يتجرد، طبقا لكانت عن كل الشروط، الذاتية الخاصة، مثل الجاذبية و الانفعال.<sup>(٢)</sup>.

نستخلص في الأخير، بحسب غادامير، أن مقصد كانت في الجمال متعالي، و تأخذ تحليلية الذوق أمثلتها للذة الجمالية على نحو حيادي من الجمال الطبيعي، و التمثل التزييني والفنيّ، و لا يؤثر نمط الموضوع الذي تتوسل إليه الفكرة في ماهية الحكم الجمالي، و لا يتوخى نقد الحكم الجمالي أن يكون فلسفة للفن هذا من جهة.

و من جهة أخرى: مهما كان الحدّ الذي يكون فيه الفنّ موضوعا لهذا الحكم، (الحكم الجمالي المحض للذوق) ما هو إلا تجريد منهجي، مرتبط على نحو مباشر بالاختلاف بين الطبيعة والفن.

### ٣/ هيمنة مفهوم العبقرية وتعالها:

إن قصر كانت لمفهوم العبقرية على الفنان (وهو ما تطرقت إليه سابقا) لم تكن له أية هيمنة، بل على العكس، ارتقى مفهوم العبقرية في القرن التاسع عشر، إلى مرتبة مفهوم قبيّ كلي و صار مثلاً أعلى على مفهوم الإبداع.<sup>(٣)</sup> و هذا الإبداع، هو الذي أوقع المفهوم الرومانسي والمثالي عن إنتاج اللاوعي، و اكتسب

<sup>١</sup> - Gadamer, Truth and method, p80.

<sup>٢</sup> - هانس جورج غادامير : الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د/حسين ناظم، علي حاكم صالح راجعه عن الألمانية، د/جورج كتورة، دار أوياء، للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧ (إفريقي) ص ١٠٠.

<sup>٣</sup> - مصدر نفسه، ص ص ١١٩، ١٢٠.

عند الفيلسوف شوبنهاور وفلاسفة اللاوعي تأثير هائلاً. وهو منهجية لمفهوم العبقرية، لم يقتصر على الهيمنة لكانتية فحسب، بل كان كذلك جزءاً من لا عقلانية القرن التاسع عشر، ومن عبادة العبقرية. ويرى أيضاً غادامير أن مذهب كانت، في تقوية الشعور بالحياة (lebensgefühl) في اللذة الجمالية، أعلنت مفهوم العبقرية على أن يتطور إلى تصور شمولي عن الحياة (leben)، لا سيما بعد أن رفع الفيلسوف فيخته العبقرية، وما تبعه إلى وضع متعالٍ وكلي، ومن هنا، أعلنت لكانتية المحدثه بمحاولتها استمداد الشرعية الموضوعية بأسرها من ذاتية متعالية- مفهوم الخبرة Erlebnis ليكون نفسها، نفس المادة التي تشكل الوعي.<sup>(١)</sup>

### ثانياً: أزمة الجمال من حيث المسار الإستيطيقي

#### ١/ تشيء الفن الإنساني:

في هذا المبحث، يبدي غادامير تأسفه، عن راهني الفن اليوم، الذي أصبح منفصلاً كلياً عن الحياة الإنسانية، وعضو حسب رأيه، بأشكال من الفن التكنولوجي (العلمي)، الذي يرى فيه غادامير، أنه لا يعبر عن حقيقة الفن إطلاقاً، بل هو جانب من جوانب الإشهار، واللعب بمشاعر الإنسان. فيقول في هذا الصدد: «إن نتاجات التكنولوجيا الحديثة قد إستحوذت الآن بالفعل على قلب المسرح ذاته، وليس واضحاً البتة، إذا كان لا يزال هنالك للمسرح أي مستقبل حقيقي على الإطلاق في عالمنا بالغ التغيير، فالفيلم والإذاعة بوجه خاص قد طورا أشكال جديدة تماماً، كي يشبعنا متعتنا الفطرية بالفرحة والموسيقى، والرياضة الحديثة أيضاً، قد أنتجت نوعاً من الفرحة الجماهيرية ذات الطابع الاحتفالي، على الرغم من أنها، ليست لها أي علاقة بالفن، وحتى في الشعر، فإننا يمكن أن نلاحظ أثر النزعة التركيبية الجديدة المميزة لعنصرنا، تلك النزعة نحو ما يمكن أن نسميه "المونتاج" وهو تركيب على أساس من مكونات منجزه جاهزة، ومن المؤكد أن الشخص الذي يضطلع بهذه المهمة، يكون عليه القيام بإسهام عقلي، من جانبه طالما أنه لا زال عليه أن يستبصر أسلوب عمل كل شيء في مجمله، ولكنه في مهمته هذه لا يزال ينتهي إلى عالم النشاط الصناعي الحديث، ويكون أقرب إلى المهندس في قرابته إلى العبقرى المبدع (...).»<sup>(٢)</sup>

وفكرة (تشيء الفن والثقافة) قد تناولتها مدرسة فرانكفورت الألمانية بخاصة (الجيل الأول منها)، مع الفيلسوف أدرنو، الذي لاحظ بأنه العقلانية الاداتية، لم تتوقف فقط في تشيئ الإنسان، بل تسللت في

١ - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٢٠.

٢ - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٥٠.

تشبي كل ما يحيط بالإنسان [من ثقافة، اقتصاد، فن، حب، سياسة، ... الخ]. ونستشف هذا الاستلاب الفني والإنساني من خلال قول دكتور كمال بومنير: «وقد تتبع أدرنو تأثير الاغتراب و التشيؤ في الحقل الفني والجمالي، وبين كيف تطوّر في ظل المؤسسات القائمة التي تحكمها العقلانية الآداتية، وخاصة في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وما يسمى بالصناعة الثقافية التي تروج عبر وسائل الإعلام والاتصال والدعاية، من إذاعة وتلفزيون وسينما وصحافة التي أفرغت الفن من وظيفته ومضمونه الحقيقي، وحولته إلى مجرد وسيلة تسلية أو أداة تأثير في الناس والتلاعب بهم، ومجال للاستهلاك أمتعي، الذي قد يصل أحيانا إلى مستوى استشارة غرائزهم الجنسية. ونزعاهم العنيفة قصد تشكّل إنسان نمطي وفق التوجيه الذي تحدده المؤسسات الاقتصادية (...). وبهذه الكيفية أصبح الحقل الفني والجمالي مجرد أداة للتأثير الإيديولوجي على الناس، والترويج للقيم الاستهلاكية والتجارية، مما أفقده أصالته وحقيقته، فأصبح شيئا يقصد به الاستمتاع السطحي والتسلية في أوقات الفراغ ولم يبقى للعلاقة الحية بالعمل الفني، ولا للفهم المباشر لوظيفته بوصفه تعبيراً بصورة مما كان يسمى باسم الحقيقة»<sup>(١)</sup>.

ولهذا يعتبر غادامير، أن الفن قد تحول من الإبداع والعبقرية، إلى أغراض مؤسسية اقتصادية، ترى في الإنسان، وسيلة تجارية فنية فقط ؛ وأمثلتنا في الواقع تثبت هذا التدهور الذي طرأ على الفن، فهناك مثلاً في أمريكا، ما يسمى بهوليوود أكبر إستديو إخراج للسينما في العالم، مقرها أمريكا التي تروج الفن، لأغراض سياسية، وتجارية، بعيدة، كل الأبعاد عن القيم، والفن والجمال. وفي غالب الأحيان ما تسيء إلى الديانات المختلفة... الخ

## ٢/ التباس مفهوم الثقافة الفنية:

لقد صارّ الفن، مظهر للزيف الحقائق، حسب غادامير، بل راح ليطن على الطبيعة: «فبدلاً من أن يكتمل الفنّ والطبيعة بعضهما البعض كما هو الحال لوقت طويل، صار متناقضين مظهر وواقعا»<sup>(٢)</sup>، و حتى الفن الكلاسيكي في رأيه، الذي يتضمن أيضاً تحويل الواعي للطبيعة من أجل خدمة الإنسان، هو تكملة وملئ الفجوات التي تركتها الطبيعة<sup>(٣)</sup> ومادام، هاته العلاقة الازدواجية المتكاملة بين الفن والإنسان،

١ - كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (من ماكس هوركهايمر إلى أوكس هو نيث)، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١، ٢٠١٠، ص ص ٩٣، ٩٤.

٢ - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٤٧.

٣ - المصدر نفسه، ص ١٤٧.

فنظرتة إلى الفنون الجمالية ضمن هذا الإطار، بأنها تكمل الواقع، فالمظاهر هي التي تقنعه، أو تحجبه أو تغيره، ولكن إذا كانت العلاقة عكسية، (تتجاوز) الواقع لا يكمل الإنسان فإن هنا يصير، الفن ذي وجهة خاصة. ، ويصير مثالي، وملتبس، و أدلته في هذا الالتباس:

١- / إذا كان الجمالي مجرد مظهر بهذا المعنى، فإن قوته حينئذ، يمكن أن تبقى كما في رعب الأحلام، مادام لا يمكن الشك في واقعيته، وهو يستفيد حقيقته عند اليقظة<sup>(١)</sup>.

٢- / وحدة الذوق التي تميز، مجتمع ما، وتربط أعضائه معاً، تختلف عن تلك الصورة الثقافية الجمالية العامة، لأن الذوق ما يزال يمثل إلى معيار مضموني، وهو يصدق عند مجتمع ولا يصدق عند مجتمع آخر، وهذا أيضا جانب سلبي في الفن.

٣- / إذ يفقد العمل الفني، مكانته، والعالم الذي ينتمي إليه، على نحو متلازم، فكذلك يفقد الفنان أيضا مكانته في العالم، وهذا جلي في ما سمي بـ(الفن التجاري).

ولكن الفنان الجريء والحر حسب غادامير، يبدع بلا تكليف تجاري، ويظهر متميزا باستقلالية إبداعية كاملة، التي يكتسب من خلالها سمات اجتماعية مميزة، فلا تقاس بمعايير نظام الأخلاق العام.

وهنا بالأخص يظهر جلي الأمر الخفي، الذي يحاول غادامير، تأسيسه في الفن، «الإبداع والخلق» فالفن الذي لا يحدث جديدا حسب غادامير، ما هو إلا شكل من أشكال الحياة، ويضرب مثلاً في هذا «كما وجدت أيضا في لوحات رونغه وأفكاره – تمنح الفنان ومهمته في العالم وعيا بتكريس مقدس جديدا، فيغدو شيئا شبيها بـ«مخلص دنيوي»»<sup>(٢)</sup>

إذ ما يحاول الوقوف عليه هذا الفيلسوف في جمالية الفن، هو البحث التجريبي عن رموز جديدة أو عن أسطورة جديدة عن طريق الفن، كقيلة بأن تضم جمهور، بعيدا عن الشكل القاري للفن يقول: «ولكن ما دام كل فنان يجد مجتمعه الخاص، فإن خصوصيته مثل هذه المجتمعات تظهر الانحلال الذي يحدث وما يوجد كل فنان هو الشكل الكلي للثقافة الجمالية»<sup>(٣)</sup>.

١ - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٤٩.

٢ - مصدر نفسه، ص ١٥٤.

٣ - مصدر نفسه، ص ١٥٤.

## الفصل الثاني: نحو إعادة إحياء الفن المعاصر

يتساءل غادامير في كتابه الموسوم: «بتجلي الجميل» سؤال مهم ومركزي متعلق بفلسفة الفن فيقول:

كيف يمكن لنا، أن نجد تصورا شاملا تماما بحيث يمتد ليغطي الفن اليوم، وما كان عليه الفن في الماضي؟

هنا يتبادر لأذهاننا، أنه يحاول أن يؤسس فهم جديدا شاملا، للفن الكلاسيكي، والمعاصر على حد سواء. والبحث أيضا في ماهية الفن، سيقودنا كما يقول هيدغر (حتما إلى العمل الفني، وهذا ما يشكل المبدأ الفينومينولوجي للفن والفهم معًا).

و يقول غادامير أيضا: «كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعوننا، ويتوجه إلينا»<sup>(١)</sup> كما أن «كل فهم يبدأ وينتهي بالشيء نفسه»<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال هاته الإطلالة التعريفية، الطموحة، إلى الحوار مع الفن القديم، وتصوغيه، وتقنيته بتقنية جديدة. سنتوقف على طرح بعض الأسئلة التي ستستفز ذواتنا لإحاطة على الأقل نحو مشروع الفن الأصيل عند غادامير:

ماهي إذن البدائل، التي يفرضها غادامير، في هاته الإستراتيجية الجديدة، لإحياء ميلاد أصيل للفن الجديد؟ وهل بإمكانها أن تحقق لنا الموضوعية المعرفية الكفيلة للفهم الفني؟

١ - هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، مصدر سابق، ص: ٥٥.

٢ - المصدر نفسه، ص ٥٨.

## أولاً: سؤال الحقيقة في الفن:

### ١- نحو سؤال ماهية الفن:

يتساءل غادامير: كيف يمكن تصور اكتمال عمل الفن، كونه شيئاً منتهياً؟: بجينا بالقول: «فاكتمال كل شيء آخر يصنع أو ينتج بقياس بمعيار الغرض الذي يؤديه، أي أنه يتحدد بالاستعمال الذي صنع من أجله، والعمل يكتمل، إن حقق الغرض الذي قصد منه.»<sup>(١)</sup>

ثم يضيف سؤالاً آخر: ولكن كيف يمكن للمرء أن يعترف بقياس اكتمال عمل الفن؟ ورغم أن المرء قد يقدر الإنتاج الفني عقلائي و باعتدال، فإن مقداراً كبيراً مما ندعوه فناً، لا يقصد منه الاستخدام، وما من أحد يستمد معيار اكتمال العمل الفني من غرض كهذا، ألا يبدو حينئذ، وجود العمل توقفاً لعملية إبداعية تتخطى فعلاً العمل نفسه؟ وربما لا يمكن للعمل أن يكون مكتملاً في ذاته على الإطلاق؟

بجينا غادامير: «إن هيكل الفن، ليس حاضراً لا زماناً، يقدم نفسه للوعي الجمالي الخالص، بل ما يقدم نفسه هو فعل العقل، والروح الذي يستجمع نفسه تاريخياً، أما تجربتنا بالجمالي فهي أيضاً نمط من الفهم الذاتي، ويحدث الفهم الذاتي على الدوام من خلال فهم شيء ما غير الذات، وهو يتضمن وحدة الآخر وتمامه، وما دمنا نلقي العمل الفني في العالم، ونواجه علماً في العمل الفني الفردي، فإن العمل الفني ليس كوناً، غريباً نتقل فيه سحرياً لفترة، من الزمان، بالأحرى، نحن نتعلم فهم أنفسنا، في العمل ومن خلاله...»<sup>(٢)</sup>

يعني، هذا حسب غادامير، أن العمل الفني، ليس فضاء خاص بالفنان فقط، بل هو منفتح على القارئ، أو ما يطلق عليه بـ <الهوية الهرمينوطيقا>. التي تعزز الأثر الإستيطقي لأنه لا يمكننا أن نتصور الأعمال الفنية، أنها «خبرات عابرة، وفريدة تماماً تكون مقصودة من حيث هويتها الذاتية، عندما تظهر أو تقيم كخبرة جمالية»<sup>(٣)</sup>

وحتى تتضح الصورة جلي، يقدم لنا غادامير مثالا في ذلك: «حالة ارتجال العزف، على الأرغن، إن الارتجال الفريد لن يتكرر سماعه أبداً مرة أخرى، فمن العسير على عازف الأرغن نفسه، أن يعرف بعد أن يفرغ من عزفه الكيفية التي نقد بها هذا، العزف، وليس هناك أي شخص قد، دون هذا العزف، ومع ذلك،

١ - هانس غادامير الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص ١٦١.

٢ - المصدر نفسه، ص ص، ١٦٤، ١٦٥.

٣ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٠٢.

فإن كل شخص يقول لسان حاله: "لقد كان تفسيراً أو ارتجالاً بارعاً"، أو قد يقول في مناسبة أخرى: "لقد كان الارتجال عديم الإحساس هذه المرة."<sup>(١)</sup>

إذن ما الذي نحياه من خلال هاته الأذواق المتفاوتة، إنه الذي يتجلى داخل، جوا نيتنا، بالمعنى «الغاداميري» عمل فني، يتجاوز، تحريك وتمارين الأصابع من قبل العازف الأرغن، وهذا ما يجعلنا نصدر، أحكاماً سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهذا ما يطلق عليه «غادامير» بالهوية الهرمينوطيقا؛ فهي الوحيدة التي بإمكانها أن تؤسس العمل الفني وهاته الأخيرة، لها جانبان ظاهران:

أ/ لما تتصل بالفنان يطلق عليها، الخبرة الجمالية، النابعة من هموم ومعيشي الحياتي للفنان.  
ب/ وعندما نكون في وضع القراءة، لها، إن كانت موجودة في كتاب، أو نستمتع إليها، في حالة مشاهدة العمل الفني تسمى «الهوية الهرمينوطيقا».

فهناك دوماً، عمل ومنجز تأملي وعقلياً متضمناً في الفن، سواء كنت من المتذوقين للفن القديم، أو الفن الحديث، فقيمة نقد التجريد الفني الذي يتعرض إليه غادامير «هو أن الفن ليس منغلقاً في فضاء الفنان، بل هو متصل بالإنسان المتذوق، فهي عملية، تأملية عقلية، مشتركة بين الفنان، والمستمتع وهذا ما عبر عنه هيغل، فيقول: «وهذا ما علمه هيغل لنا، حينما عرف الجميل في عبارة عميقة بوصفه "الإظهار المحسوس للفكرة THE SENSU-OUSSHORNING OF THE IDEA فالفكرة التي عادة ما يمكن التلميح إليها فقط من بعيد، تقدم نفسها في المظهر المحسوس»<sup>(٢)</sup>

## ٢/ إمكانية الحقيقة في الفن:

إن تجلي العمل الفني، هو مفتاح للحقيقة نفسها، ولولا هذا لما قال غادامير «فهم الأثر الفني هو فهم للحقيقة». والتي أراد من خلاله إعطاء الصدارة للفن، إذ يقول: «تكمن إحدى منطلقاتي الفكرية، فيما يلي السيادة الجمالية التي تظهر في ميدان التجربة الفن، مقارنة مع حقيقة هذه التجربة التي تمارسها أشكال التعبير الفني»<sup>(٣)</sup>.

١ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر سابق، ص ١٠٢، ١٠٣.

٢ - مصدر نفسه، ص ١١٥، ١١٦.

٣ - معروف العبد: الهرمينوطيقا، جدلية الأصل و الانزياح، (مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصر حامد أبي زيد)، دار الأيام للطباعة والنشر والتوزيع (الأردن) ط١- ٢٠١٥، ١٩٢.

ويقول الباحث عبد العزيز بو لشعير في هذا الصدد: «فالععمل الأدبي مثلا: وأي عمل فني آخر، لا يهدف في نظر غادامير، إلى تحقيق المتعة الجمالية فحسب، بل يظهر باعتباره «حاملا للمعرفة، وينجم عن هذا التصور أن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية خالصة، بل ستقوم على نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص»<sup>(١)</sup>.

فالشعر، والعمل الفني بعامه، فيما يرى «غادامير»: «يكون حقيقة بمعنى أنه يحتوي على تطابق بين معناه ووجوده، شكله ومادته، الحقيقة هنا يمكن معايشتها، لأن حقيقة العمل الفني لا تكون متميزة عن العمل نفسه، ووجوده ومعناه، إننا نلتقي هنا بمفهوم الحقيقة الذي يربط هذا الأخير مباشرة بالوجود، وهو قريب من الأفكار التي عرفناها من العصر القديم، الربط الأرسطي للحقيقة بالوجود، والخطاب الأفلاطوني عن الأشياء و الحقيقة، إن مثل هذه الحقيقة ليست هي ما نلتقي به في النظرية العلمية أو الفلسفية»<sup>(٢)</sup>.

إذن حسب «غادامير» انه في عالمية الفن بوجه الخاص، يكون من البديهي، أن نوفي خبرتنا الفنية، إلا إذا اتخذنا من: «المعرفة الحسية Gognition sensitiva» يعني بالأحرى انه من خلال الطابع الجزئي المميز لخبرتنا الحسية والذي نحاول دائما أن نربطه بالكلي- سيكون هناك شيء ما، في خبرتنا بالجميل، يستولي علينا ويفرض علينا، انه ننعم بالنظر في المظهر الفردي ذاته»<sup>(٣)</sup> ويقدم مثلا في ذلك «فمشهد شروق الشمس تستعرض تراجيديا السماء»<sup>(٤)</sup>.

فيحسب «غادامير»: أنه حينما لا نصير، مقبدين ومحدودين بما هو ذاتي وحسي، فصل إلى إدراك ما هو كلي ونظامي في الأشياء، عندئذ المحسوس يدخل الساحة فقط بوصفه حالة جزئية، ممثلة لقانون كلي، ومن الجلي إذ انه في خبرتنا بالجميل في الطبيعة والفن، لا تحقق من صحة توقعاتنا، أو ما

<sup>١</sup> - عبد العزيز بو لشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفم، منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط١، ٢٠١١، ص: ١٤٠.

<sup>٢</sup> - Gramere Nicholson, « truth in metap-ysics and in her meneutics » in the philoso-phy. Of hans georg sadamer, P316.

<sup>٣</sup> - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص٨٨.

<sup>٤</sup> - المصدر نفسه، ص ٨٨.

نسجله بوصفه حالة جزئية ممثلة لما هو كلي بل: «... ما يتم استدعاؤه في الخبرة ليس هو الجزئي، وإنما بالأحرى مجمل العالم الذي يمكن أن يحدث في خبرتنا، والوضع الأنطولوجي للإنسان في العالم (...).»<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: تمثيلات دلالات الخبرة الجمالية أو «لعبة التجلي في الفن».

#### ١/ اللعب كمشهد للعبقرية الفنية.

ما الذي يؤطر هذا المجال (اللعب) في فضاء المشهد الجمالي؟ وكيف تكون أحسا سينما وخبراتنا في

اللعب كفن؟

بجينا غادامير بالقول: «الفن يمكن فقط أن نلقاه في صورة تقاوم الصياغة التصويرية الخالصة، إن الفن العظيم يهزنا، لأننا نكون دائما بلا عدة، وبلا حيلة، حينما نتعرض لتأثير طاغ لعمل في قاهر. ، وهكذا فإن ماهية الرمزي تكمن بالضبط في كونه غير مرتبط بمعنى نهائي يمكن استرداده في مفاهيم عقلانية، فالرمز يحفظ معناه في باطنه، وهكذا فإن استعراضنا للطابع الرمزي المميز للفن يردنا إلى تأملاتنا الأصلية، فيما يتعلق باللعب»<sup>(٢)</sup>.

إذ ما يثيره «غادامير» هنا، هو أن اللعب قدرة على احتواء عقلنا، والتغلب على تلك القدرة العقلانية الزائفة يقول في هذا: «فاللعب لا تتمثل جديته في جدية الأهداف بقدر، ما تتمثل في جدية اللعب ذاتها»<sup>(٣)</sup>.

وجوابنا عن تطاير اللعب على المشهد الجمالي، يتحقق وجوده الحقيقي: " متى أصبح تجربة تحدث تغيرا في الشخص الذي يجربه، لكون «الذات» في تجربة الفن، الذات الباقية، والثابتة، ليست ذاتية الشخص الذي يجرب الفن، إنما هي العمل نفسه، وهذه هي النقطة التي يصبح فيها نمط وجود اللعب وجود ذا دلالة " <sup>(٤)</sup> وإذا كان كل فرد متضمنا في اللعب يكون مشاركا، ينبغي أن يصدق على لعب

١ - كتاب جماعي، إشراف إبراهيم، أحمد التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم و التفسير منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٥٥.

٢ - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٢٢.

٣ - كتاب جماعي، إشراف د/ إبراهيم أحمد، (التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم و التفسير)، مرجع سابق، ص١٥٦.

٤ -الكاتب العيد معروف: الهرميتوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ص، ١١٣، ١١٤.

الفن فمن حيث المبدأ، لا يكون هناك، أي انفصال جذري بين العمل الفني والشخص الذي يحدث العمل الفني في خبرته. (١)

وإن خاصيتي القصد أو المعنى المشتركة؛ هما ما يؤسس لعب الفن، فالمتلقي يكون مشاركاً في لعب الفن، وفي إنتاج المعنى، وتمثل قصديه العمل الفني ينتج هذا العمل، أي أن عملية التلقي والخبرة الأصيلة بالعمل، يمكن أن توجد فقط بالنسبة لشخص الذي يشارك في لعب الفن، أي الذي يستعرض العمل الفني بنفسه، على نحو فعال فمبدأ اللعبة في " فلسفة غادامير"، ركيزة أساسية في بناء التجربة مع الحقيقة. (٢)

## ٢ / الرمزي بوصفه أثر جمالي:

كيف، يحقق لنا الرمزي الأثر الجمالي؟ بجينا غادامير: قائلًا: «إن الرمز يواجه عام، يقوم على تفاعل متبادل، بين الإظهار والإخفاء، فالعمل وفقاً لخاصية عدم، القابلية للاستبدال، التي تميز الأشياء الصناعية مثلاً: لا يكون مجرد حامل للمعنى، والمعنى الفني لا يميل إلى مثل هاته الدلالة، إلا إذا كان منجزاً مستقلاً، بحيث يبقى مائلاً وبهذا يكون. هناك مرة واحدة وإلا الأبد، جاهزاً ليلاقي أي شخص، يريد أن يلقاه، وليدرك وفقاً لكيفية الخاصة به، وهذه الوثبة تميز العمل الفني من حيث تفرده وعدم قابليته للاستبدال» ولقد سمي ولتر بنيامين Walter Benyamin (٣)، هذه الوثبة بـ « الانبثاق الخفي للعمل الفني» (٤).

ومن هنا يضع لنا غادامير أهمية الرمز داخل لعبة الفن فيقول: «

١ / يكتمل الغرض من اللعبة حين تخسر بالكامل في اللعبة على اللعبة أن تصبح عالماً.

٢ / لكي تكون اللعبة مؤثرة، لا بد أن تأخذ بجديّة بالغة، نعلم جميعاً كيف تكون اللعبة، سواء أكانت كرة قدم، أو لعب ورق، حين يلعب أحد اللاعبين بجديّة، إنه يسحب كل المرح الحقيقي المتوخى منها.

١ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٠١، ١٠٢.

٢ - الكاتب العيد معروف، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ١١٥.

٣ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١١٦، ١١٧.

٤ - مصدر نفسه، ص ١١٧.

٣/ نكون أثناء لعبنا، وفق أصول اللعبة، مستوعبين بالكامل فيها، ويمكن أن تصبح اللعبة بالنسبة لنا فضاء، اكتشاف، حيث ندرك، ونتعلم شيئاً جديداً، لهذا السبب، تكون اللعب مهمة جديدة، حيث تفعل فعلها، فقط عندما نلعب وفق الأصول والأهداف<sup>١</sup>.

و يخلص في الأخير الفيلسوف «غادامير» بـ «ان ما يفترض أن يقوله العمل الفني، يمكن التماسه فقط في باطنه». (٢)

### ٣/ زمانية الاحتفال، وتجانس الأفاق الفني:

يتناول «غادامير» مفهوم تلاحم الأفاق Fusion of Horizons في القسم الثاني من كتابه «الحقيقة والمنهج»، ضمن حديثه عن الوعي التاريخي، ويقصد بها، بكل بساطة، هي تلك اللغة التي تتشكل في كل عصر، إذ يلاحظ أن اللغة لها زمنية، خاصة تماماً مثل الفن، و الاحتفال ولعل السبب، في ذلك يرجع إلى أن «اللغة هي متغلغلة داخل الوجود نفسه وليست كائنة في داخله».

ويطرح الباحث معروف في العيد، في كتابة: الهرمينوطيقا جدلية الأصل و الانزياح، سؤالاً مركزي وهو: هل الخبرة التي تحدث لنا في الفن؟ هي خبرة انعزالية أم أنها خبرة احتفالية؟

يجيبنا غادامير: «نحن نحتفل لكوننا قد تجمعننا لأجل شيء ما» فالأفاق التي كان غادامير يشيد إلى تحقيقها في عملية الاحتفال الفني هي: (٣)

١/ أن كل فن هو نتاج ثقافة ما وتعبّر عنه مظاهره، وأشكال ثقافية متأصلة في التاريخ والثقافة، وهذا البعد الأرشيفي للفن، يعيد للفن وظيفته التاريخية.

٢- إن البحث في تجلية الخبرة الجمالية؛ يعمل على استبعاد منتجات الفن، و صيرورة تواصله، حتى إذا كان الفن في أشكال معاصرة، أو ماضية، ليست مألوفة لنا أنسنا له، أو أنصتنا لما يود التعبير، فيحدث بالتالي تواصلنا معه.

أي ما يمكننا قوله في الأخير بأن الخبرة الفلسفية، يمكن أن تتحول إلى خبرة جمالية إذا ما تشابكت، وتداخلت، مع خبرة المعيش، لأنه مفهوم الجمال والأثر حسب «غادامير» يرتبط دوما بلعبة المشاركة، لهذا جاءت بعض المباحث التي وظفها في كتابه «تجلي الجميل»، عبارة عن ألياف متلاحمة

-دافيد جاسير: مقدمة في الهرميوطيقا: تر وجيه قانصو، منشورات الإختلاف (الجزائر) ط١، ٢٠٠٧، ص ١٥٠. ١

٢ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٩٣.

٣ - الكاتب العيد معروف، الهرميوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ١١٧.

ومتجانسة بين الواقع والمخيل الفني، ولكون أن اللعب ينقلنا من الواقع إلى مجال الخيال، فإن فهم اللعب والأثر الفني هو فهم للحقيقة.

### ثالثاً: القيمة الجمالية في فلسفة الفن الغاداميري

#### ١/ مكانة العبقرية في فضاء الفن

يرى «غادامير» أن ما يميز وما ينجزه مفهوم العبقرية داخل عالم الفن، تكمن في إثراءه وفي تكافؤه مع الجمال الطبيعي من الناحية الجمالية أي انه، يثير فينا نحن و(الجمهور)، حكماً تأملياً لذا يقول: «الفن هو فن تخلقه العبقرية»<sup>(١)</sup> يعني انه لا يوجد معيار موضوعي في الفن، سواء أكان في فن الطبيعي أو الفن الإنساني، ولكن ما يوجد هو تلك العبقرية الفنية التي تثير في الجمهور، أثر فنياً، فحسب غادامير «الفن الذي لا يثير أثر، لا يصلح بأن نسميه جمالاً»

ويتجلى هذا في قوله: «تعني أن ليس هناك بالنسبة للجمال الفني، أيضاً مبدأ لحكم ولا معيار للمفهوم، ومعرفة غير تلاؤمها لإعلاء الشعور بالحرية في ملكاتنا الإدراكية للجمال، سواء أكان في الطبيعة أو في الفن.»<sup>(٢)</sup>

٢/ تشخيص التراجيدي وأثره الفني: يقول أرسطو «أن المسرحية تؤدي إلى تطهير الانفعالات»<sup>(٣)</sup>، أما غادامير، فيرى بأن «الإثبات التراجيدي هو بصيرة، يحوزها المتفرج بفضل المعنى الذي يضع نفسه فيها»<sup>(٤)</sup>.

يظهر، بوضوح، أن هذا التحليل للتراجيدي ليس، فقط مفهوماً أساسياً في الجمال، بقدر ما تكون مسافة المتفرج، جزءاً من ماهية التراجيدي، بل الأهم من، أن شكل المسافة المتأصلة في وجود المتفرج، هي التي تحدد شكل وجود الجمالي، فالمتفرج لا يبقى نفسه منعزلاً في مسافة الميزة للوعي الجمالي، مستعينا بالفن الذي يمثله عمل ما، إنما هو يشارك أيضاً، لأن حسب - غادامير-: «المشاركة فيها، ليست مسألة اختيارية، فمهما كانت المسرحية التراجيدية التي تؤدي على خشبة المسرح بمهابة، تعرض موقفاً فريداً في حياة الفرد، فإنها، ليست محاولة لإحداث نوع من الإثارة العاطفية المؤقتة، التي من خلالها يعي المتفرج وجوده الحقيقي، بل إن الانفعال السامي والشديد الذي يأخذ بتلابيبه، يعمل في الحقيقة من استمرارية

١ - هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص، ١١٤.

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٤.

٣ - المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

٤ - المصدر نفسه، ص ص. ٢٠٨/٢٠٩.

مع نفسه، فالتفكير التراجيدي الكثيف يتدفق من معرفة المتفرج لذاته، فيجد نفسه مرة أخرى في الفعل التراجيدي، لأنه يكون في مواجهة قصته هو، قصة يألفها من التراث، الديني أو التاريخي، وحتى لو كان هذا التراث لم يعد يفرض لزوميته على وعي لاحق. «<sup>(١)</sup>

ليخلص غادامير في الأخير إلى القول:

### ما الوجود الجمالي؟

يجيبنا بالقول: «لقد سعينا إلى أن تظهر شيئا ما، عن مفهوم اللعب بعامة، والتحول إلى بنية الذي يميز لعب الفن: أعني عرض أو أداء عمل أدبي، أو موسيقي، هو أمر جوهري، وليس شيئا عرضيا، لكونه يكمل فقط طبيعة هذه الأعمال الفنية، أي يكمل وجود ما تعرضه هذه الأعمال، فالزمنية الخاصة بالوجود الجمالي، وخبرتها لهذا الوجود في عملية عرضها، تحقق وجودها في عملية إعادة إنتاج بوصفها ظاهرة متميزة ومستقلة»<sup>(٢)</sup>

حاول غادامير من خلال أعماله، أن يحقق إحدى منطقاته الفكرية في إعطاء: «السيادة الجمالية، التي تظهر في ميدان التجربة الفن، مقارنة مع حقيقة هذه التجربة التي نمارسها تحت أشكال التعبير الفني».

إذن الفهم عند غادامير، لا يتوقف في النهاية بالتراث الفني للشعوب، وفي تراثها التاريخي، ولكن يرتبط بشمولية الحياة، و التجربة الإنسانية عامة فما كان يطمح إليه هو " التوفيق بين تجربة العلم و تجربة حياتنا الإنسانية عموما".

وشاهدنا على ذلك، هو ما استشفينا في عرضنا هاته "الدعوة إلى المشاركة" في الفن، وكذا جعل اللعب عرض، والفن جوهر، وحتى يعرف الفن ذاته، لا بد أن يستشفها داخل العرض فهو يسألنا ونحن بدورنا نصت لما يود الفن أن يقوله لنا.

فالفن إذن لا حضور له، إلا في عرضه (اللعب) فنجد هنا، حوار و حنين بين الذات والموضوع أي بين اللعب والفن. وهذا الأثر الجمالي، يفرز لدينا، عن نقمة "غادامير" ونقده اللاذع للاغتراب الذي ظل يحييها الإنسان المعاصر. لكون كل العلوم قنينة بمنهج، ولم يستطيع الإنسان قادرا « على تعبير عما يريد الإفصاح عنه من أذواق وأحاسيس »

وعالمية التجربة الجمالية، تعني في الأخير التشكيل الأساسي، لتجربتنا الإنسانية في فضاء التأويل، لأن التأويل هو البوتقة، الذي يحررنا من قيودنا، ويقرب إلينا الحقائق الخاصة بالإنسان، لفهمها، فهما أصيل، ففي الفن تتجلى الأفراد فيه ككائنات تاريخية محدودة ومتناهية، تحي الوجود، وتتواصل في ثناياه.

١ - هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص، ٢١٠.

٢ - مصدر نفسه، ص ٢١١.

## المصادر باللغة العربية:

١/ هانس جورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح د/ سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة ١٩٩٧.  
- فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ والأهداف ترجمة د/ محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١ ٢٠٠٦.

- الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د/ حسين ناظم، علي حاكم صالح راجعه عن الألمانية، د/ جورج كثورة، دار أوبا، للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٧ (إفرينجي) بالانجليزية

H. G gadamer, truth and method, the english, translation (new york: continuum 1975 .

## ٢/ المراجع بالعربية:

١/ سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل مجد للمؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ١ ٢٠٠٢.

٢/ عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي (منشورات الاختلاف الجزائر، ط ١ ٢٠٠٨.

٣/ كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركها يمر إلى أكس هونيث، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١، ٢٠١٠.

٤/ عبد العزيز بو الشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١ ٢٠١١.

٥/ كتاب جماعي (التأويل والترجمة، مقارنة لآليات الفهم والتفسير، إشراف د/ إبراهيم أحمد، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١ ٢٠٠٩.

٦/ دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١ ٢٠٠٧.

٧/ الكاتب، معروف العيد، الهرمينوطيقا، جدلية الأصل والانزياح (مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير، ونصر حامد أبي زيد، دار الأيام للنشر والتوزيع (الأردن) ط ١، ٢٠١٤.

## ب/ المراجع بالفرنسية

١- jean Grondin ,introduction to the philosophical hermeneutics (new haven and London, yale university paés ١٩٩٤

٢- Robert, Sullivan gadamer, early hermeneutics ,in the philosophy of ,Hans – G Gadamer



## الذباية وصراع التأويلات

شريف الدين بن دويه<sup>١</sup>

توطئة:

يضع البناء التركيبي لعنوان البحث العقل المشدود بحبل الحقيقة في موقع المؤؤل، و الباحث عن المعاني المرغوب تحميلها داخل المقال، والإحالات الأولية التي يفترضها المتلقي في تأويل العنوان هو البعد العجائبي الذي يشدّ به انتباه الباحث، ولكن التعرّف على المورد الذي أقتبس منه العنوان يضع الشغوف بفضن التأويل في قلب التأويل.

"كانت ذباية على عود قشّ فوق بول حمار، وقد رفعت رأسها كريان السفينة.. وقالت إني اسممهما بحرا وسفينة وهذا ما استغرق فكري مدة من الزمان.. لقد كان هذا البول يبدو بلا حدود بالنسبة لها، ومن أين لها ذلك النظر الذي يراه على حقيقته؟.. فصاحب التأويل الباطل مثل الذباية وهمه بول حمار، وتصوّرهُ قشّة.. فمن يدرك هذه العبرة لا يكون ذباية، كما ان هذه الصورة لا تليق بروحه.

" ٢

النفحات المعرفية التي تقدّمها هذه الشذرة الشعرية لجلال الدين الرومي، كثيرة ومتعدّدة بالقدر الذي تحملها الرابطة القدسية بين عالم الحقيقة، والأنا المتعالى في سيره الارتقائي، فالتأويل جزء من الجبل الانسانية، فالكلّ يملك هذا الحق في الفهم، ولكن السبل الى هذه المعرفة تكون بقدر أنفاس الخلائق، فالتفاوت بين بني البشر في مدارك الفهم يتبع مؤشرات العلاقة الجدلية بين الطبيعة والطبيعة الاجتماعية الثقافية، فالناس ثلاث: "عالم رباني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمجّ رعا ع اتباع كل ناعق." فالشرائح الاجتماعية لا تتحدّد تبعاً للرأسمال النقدي أو العيني، بل تتحدّد وفقاً لمستوى قابلية الارتقاء، والتأويل الصادق تمييزاً عن تأويل الذباية الكاذب هو المائز لمستوى التعالي والتسامي، فالتأويل فضاء رحب يصعب تحديده أو تسييجه، وسنجهتهد في هذا البحث البسيط تبیان أسس التأويل

<sup>١</sup> الجزائر - جامعة سعيدة - كلية العلوم الاجتماعية. شعبة الفلسفة.

<sup>٢</sup> جلال الدين الرومي، مثنوي، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الاولى ١٩٦٦ ص: ١٧٦.

الهيروميونوطيقي، وجذور هذا الفن الشرقية التي نجد الكثير منه في اللامعقول من التراث الانساني، وسنحاول الدخول في عالم الشذرة الشعرية لمولانا جلال الدين الرومي، لنرى مدى مواثمتها أو قابليتها في ان تصبح قاعدة معيارية للفصل بين التأويل الكاذب، والتأويل الصادق.

### منطقة التأويل:

التأويل علم الفهم أو الفن الذي يضع الآليات الضرورية لحفظ الفهم من الانحراف والاندرج تحت صنف تأويل الذبابة، فنسبية الفهم لازمة منطقية، إذ أن ظاهرة المفهمة مشروطة بأطر ثقافية، وذاتية، وعليه فالتقاطع بين التأويل الصحيح، والمنطق لازمة ضرورية، وهذا ما أشار اليه وليم دلتاي عندما أراد تأسيس أورغانون لفن التأويل، من خلال ورضع قواعد صورية موضوعية متعالية تتقاطع فيما جميع العقول البشرية الممارسة لفن التأويل، ولكن الحقيقة التأويلية تستعصي عن الموضوعية المنطقية، فهي: ". حقيقة إمكانية، لا تخضع للمبادئ المنطقية، أي أنه لا يمكن أن نميز بين تأويل صحيح، وتأويل غير صحيح .. فالكاتب هو أفضل مؤول لمؤلفه. "

ويمكننا تقديم مقترحات لبعض العوائق التي نراها عائقا أمام بلوغ تأويل صحيح، وهي اللغة، والمقدس، والراسب الثقافي، والتي يمكن التعبير عنها في كلمة دقيقة هي الثقافة بالدلالة الأمريكية التي تنضوي تحتها جميع المؤسسات الجماعية، فهي: كلُّ مركب يشمل كل المؤسسات، والتي يكتسبها الفرد بصفته عضوا في المجتمع .. كما يعبر عن ذلك تايلور.

### اللغة:

من المسلّمات الرئيسة التي لا يختلف فيها عاقلين، أن اللغة مؤسّسة اجتماعية، والتسليم به كمبدأ يفترض نسبية الفهم، والتأويل، إذ تضعنا اللغة بلحاظها وخصوصياتها في وضعيات إشكالية أكثر من التي نضعها فيها، فهي التي تدفعنا إلى مراجعة استعمالنا لها، على قاعدة الخصوبة والثراء الذي تتسم به، كما أن الكلمات أو الألفاظ التي هي المخاض الرئيس للغة، فهي البنيات الأولية التي تقتضي منا مراجعتها، والتي تكون في ذات الوقت أداة للمراجعة، وطبيعة المنهج البنوي والتفكيكي يعكس الوظيفة الأخيرة للغة، والتسليم بالوظيفة التواصلية للألفاظ يستبطن توصيفا فاصلا بين اللغة والفكر، أي أن القول بأن اللغة وسيلة يفترض وجود معاني وأفكار مالكة لخاصية انطولوجية تحتاج إلى أداة مستقلة بالوجود وموضوعية عن الذات هي الألفاظ، فالبحت في طبيعة العلاقة بين الفكر واللغة، هو محاولة من

١ عمارة الناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الأولى ٢٠٠٧ ص: ٣٢

الفكر في تفجير التماهي القائم بين الجوهر وصورته، التفجير الذي يحول الإجابة إلى شظايا، وظلال للحقيقة، أي إلى مجموعة إجابات.

الاستقلالية الانطولوجية لشخصية المفهوم، تظهر من خلال التفرد الذي تملكه اللغة في مقابل الفكر، إمكانية التغير الذي يقصي كل تصور تداخلي بين المفهومين، ولكن التصور التمييزي لهما ليس إلا خطوة سكوالاتية. أما الحقيقة فتبقى في الإقرار بالعجز عن وجود تخارج بينهما، وهي النسق الرمزي الذي يملك الإنسان، قبل أن يكون هو مالكة، وهي مجموع من الأصوات المفيدة، وهي ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم<sup>١</sup>، كما تطلق اللغة على اللسان على قاعدة ضرورته في بناء النطق، وإنجازه، فهي: "لا تقتصر على الرموز الصوتية المنطوقة فحسب، بل تتعدى ذلك لتشمل جميع الوسائل الأخرى كالإشارات والإيماءات والحركات التعبيرية والجسدية. ففي جميع الرموز المنطوقة وغير المنطوقة التي يستخدمها أفراد مجتمع ما كأداة من أدوات التخاطب للتعبير عن المشاعر والأفكار...<sup>٢</sup>

كما يعتبرها العالم ايميل بينفينيست أهم مخاض للملكة الترميزية عند الإنسان، يقول: إن ملكة الترميز عند الإنسان تبلغ أقصى تحققها في اللغة، التي هي التعبير الرمزي بامتياز. وكل أنظمة التواصل الأخرى، الخطية منها والحركية والبصرية تتفرع عنها وتفترضها مسبقا. لكن اللغة نظام رمزي خاص. منتظم على صعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنها تستخدم الجهاز الصوتي لتظهر، والجهاز السمعي لتدرك زهي من جهة بنية لا مادية وإيصال لمدلولات<sup>٣</sup>.

اللغة قبل أن تكون جهازا رمزيا موضوعيا ومستقلا على الأفراد الناطقين به، هي قابلة لإنشاء تلك المنظومة الرمزية؛ فالقدرة على إنشاء نسق رمزي هو ملكة إنسانية بامتياز، فهي متعددة الأبعاد، فهي ذاتية فردية واجتماعية في آن واحد، وكونية في سياق آخر، يقول الاستاذ حنفي بن عيسى: "...الكلام واللغة إنهما في الواقع إلا جانبان متناظران لظاهرة واحدة. أما الأول منهما فهو الجانب الفردي من السلوك اللفظي. وأما الثاني فهو الجانب الاجتماعي من ذلك السلوك. أما اللسان، فهو النموذج الاجتماعي الذي استقرت عليه اللغة، أو قل إنه صورة من السلوك السوي بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من أبناء الأمة الواحدة..."<sup>٤</sup>

<sup>١</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت. ١٩٨٢ ص ٢٨٦ (د. ط)

<sup>٢</sup> رافع الزغول وعبد الرحيم الزغول، علم النفس المعرفي، دار الشروق، الأردن ص: ٢٢٢ (د. ط. ت)

<sup>٣</sup> E. Benveniste. problèmes de linguistique générale. ED. Gallimard 1966 pp 28

<sup>٤</sup> حنفي بن عيسى، علم النفس اللغوي، ص: ٦٥

فاجتماعية اللغة وراء تشظي الحقيقة التأويلية، فكيف نؤسس لفهم موحد لنص كتب بلغة تنتهي الى ثقافة، ومحيط مختلف عنا، وإشارتنا لبعض جزئيات اللغة كان بقصد بيان الاختلافات الواقعة في تلقي الدلالات من الغير الذي هو صاحب النص، فاختلفنا قائم، وواقعة نلمسها بين أبناء اللغة الواحدة، فكيف ذلك عند قراءة نص مترجم، وإشكالية الترجمة تبرر لنا التعارضات الموجودة بين الفهم التأويلي، لدرجة اعتبرها البعض خيانة للمعنى المقصود من قبل المؤلف، وفكرة موت المؤلف تؤسس أيضا لاندثار المعنى الذي يحمله النص.

وارتباط النص بالمؤلف مسألة بديهية، حيث لا يمكن فصل عن النص عن مؤلفه، فهوية المعنى من هوية مؤلفه، إذ تتقاطع مسألة النص تبعاً للمرجعية المعيارية مع الأشكالية الإنسانية لقضية الهوية في كثير من اللحاظ أو الحيثيات، والتي تصدرها زئبقية المخاض البحثي؛ لأن التباين بين المدارس والاتجاهات أصبح موضوعاً وبديهية في فكر المتلقي، وإذا كانت مؤشرات الهوية ومقاييسها في مدّ وجزر بين علماء السياسة والاجتماع، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أصالة النص كانت ولا زالت بين مدارس النقد الأدبي تطرح أفاقاً جديدة من الاعتبارات والمعايير في فهم النص.

ويمكن الاستئناس بالتعبير الكانطي *Kant* في مسألة الفلسفة في قوله: "يعتقد المقبل على دراسة الفلسفة أنه سيجد كتباً لقراءتها ويحفظها، ولكن الفلسفة هي بحث وليست فلسفة..". وكذلك الحال بالنسبة إلى الدراسات النقدية في الأدب، لا تقدم للمقبل على الدراسة في هذا الحقل علماً قائماً بقوانينه، ومعايره، يخضع له النص للبحث أو التقييم، بل أفق النقد، وأرضية التقييم تتلون بكل توجه نحو النص.

وعلى مدار الزمن صنف الإنسان البعض من النصوص في قائمة النموذج، فأصبح الإنتاج النصي ملزماً بمحاكاة ذلك المقياس، لمنحه أهلية الترتيب ضمن النصوص العالمية، كما أن معايير العالمية أو الإنسانية التي تقاس بها الإبداعات الأدبية، والفنية تحتاج هي أيضاً إلى مراجعة أكاديمية متعالية على كل ارتباط مؤدلج ببنيات ثقافية، أو جغرافية.

وقد كانت هذه الذاتية بمصاديقها الفردية أو الجماعية أسّ التراجع والتأخر الذي حايث النمو والتطور في داخل الحقل الأدبي، فمحاكاة البحث في النص لدراسة الإنسان، تضع البحث والباحث في قفص الوعي المزدوج؛ إذ يتخفى كجوهر داخل النص، ويتماهى معه، لدرجة يصبح النص بديلاً عن

<sup>1</sup> إيمانويل كانط: فيلسوف ألماني، من مؤلفاته، نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي. . .

الكاتب، أي إعلاناً عن نهاية أو موت الكاتب، فالنص كمؤسسة، أو كمخاض للكاتب يضع الأصل النصي، أو الفكرة الجوهرية التي كانت تشكل الماهية الأولية للنص المبدع أمام محك المؤسسة اللغوية، تلك المؤسسة المقتنة، من خلال نظامها الصرفي، والنحوي، والسيমানطقي *Sémantique* بخاصة حين يجد المؤلف نفسه ملزماً باقتفاء، وتكييف المعاني المركزية للجنين الإبداعي مع عالم غريب عن طبيعته، والذي قد يكون مؤلداً له في صيغة السلب؛ أي في وضعية الحرمان الذي يلعب يؤدي دور المحرك للعمل الفني؛ الحاجة أم الاختراع، فلمسة المؤلف هي المدخل للأهلية الإنسانية وللإبداع الفني؛ لأن قوة وقسرية المنظومة الاجتماعية كلغة أو كثقافة تضع العموم من المنتج الفني أمام ضرورة المحاكاة والاتباع.

أما العائق الرئيس في الدراسات النقدية والأدبية، فهو الوعي الذي يكمن وراء كل حكم أو توصيف للنص؛ لأن شرطية المتلقي، وموقفه القيمي من العمل الفني يكون مؤشراً أو معلماً من المعالم المؤسسة لعالمية أو إنسانية الأثر الفني، بإقصاء الأذن أو العين من مقاييس الإبداع هو إلغاء للفن ككل، أما التجلي الخفي للوعي، فيظهر أيضاً عند الباحث في النص، إذ يقف عائقاً أمام الموضوعية في الحكم، وفي دقة النتائج.

وما يؤكد ذلك نزعة التقزيم الأوروبية للنص العربي أو الإسلامي، أو النص المفارق لروح الغرب، والتي اكتسحت الفكر العربي في مرجعياته التقييمية للنص، فكانت النتيجة النزوع نحو التقزيم داخل النص العربي، والذي يعكس مظهر العنصرية الفكرية التي أسست لها الحدائث الغربية، والتي لم ترعرع إلا عند البعض من أنصاف الأدباء، وكانت التوجّهات المذهبية المرجعية المؤدلجة للفكر الذي يتحرك في فضاء إسلامي، فكان الخلاف والاختلاف في مسألة العلاقة القائمة بين الهوية والنص.

وإذا كانت الهوية تعبيراً، وبوتقة لذاتية الأنا، فهل يمكن اعتبار النص حاو لذاتية مفردة متعالية على ذات المبدع للنص؟.. هل تكون البنية الانطولوجية مرجعاً رئيساً لهوية الهوية ولهوية النص؟ أم هي تعالي عن التعدد، وإقصاء له؟

وإذا كانت مؤشرات الهوية تكمن في الاستقلالية، فكيف نبّر مسألة الارتباط السببي، و معلولية الكيان الذاتي لعلته المصدرية؟ كيف تتحدّد هوية النص؟ هل تكون هوية النص هل تتحدد من خلال التقيد بالانتماء أم بالتعالي عليه؟ وإذا كانت مرجعية الهوية قائمة على الشخصية القاعدية للفرد وللغة، فكيف نبرر مشروعية العالمية للنص؟ وإذا كان التماهي بين النص وبين ولغته القاعدية، من مؤشرات الإبداع فكيف يصبح نصاً إبداعياً!!

تستبطن هذه الأسئلة إجابات ممكنة، ومفتوحة تضيء نسبية صارمة على آليات التأويل في التعاطي مع النص، فالإجماع على ضوابط، وثوابت في فن التأويل، يحاكي البحث عن قبعة سوداء داخل غرفة مظلمة.

وتنميط هوية نصية لا تخرج عن سياقات ثلاث: "الأول هوية اللغة التي يهتم بها علماء اللغة، والثانية هوية النص الإبداعي الموروث التي حققها مرحلة تاريخية. والثالث هوية النص الممكن." <sup>١</sup> فالهوية المطلوبة، والتمنّعة داخل النص، مجال ممكن، واحتمالي، وافتراضي ليس إلا، ويبقى المؤول شريكا للذبابة في قراءته النص، وفهمه له.

### المقدس:

مشكلة الإنسان مع المقدس، والطابوهات، ترافقه في مساره الوجودي، وأعتقد أن هذا التلازم لا يمكن فصم عراه إلا بنهاية الإنسان التقليدي، ونقصه به الفرد كموروث تاريخي، وثقافي، وليس الإنسان الحقيقي، وإذا استعرنا اللغة الأرسطية، في تمييزها بين مبدأ القوة، والفعل لتبين التصور أكثر، فالإنسان بالقوة لم يتحقق بعد إلا من خلال نماذج بشرية محدّدة [الأنبياء عليهم السلام] وتبقى الخصائص الإنسانية مطلبا إنسانيا، أما الإنسان الواقع فليس إلا كتلة تتقاسمها مجموعة من القوى الخفية، فهو مقسم وفقا لجغرافيا عضوية، وثقافية، والمجتمع العربي في تفكّكه، وتشظّيه نموذجاً لهذه الفوضى التي يتركّب منها البنية الفردية للإنسان.

والمقدس كظاهرة ثقافية تعمل بشكل ظاهر تارة، وخفي تارة أخرى على توجيه الفهم، وفلسفة السلطة عند ميشال فوكو Foucault كافية لتوضيح الأمر، حيث يعمل على توجيه الفهم نحو إمكانات، تضع المعنى في أرجوحة، فلا إستقرار للدلالة بين المتلقين.

وقد أخذ المقدس تجليات متعدّدة، أهمها تقديس المعلومة، ورفعها الى مقام الحقيقة، والتي هي في الأصل بنت مفكر الذي هو إنسان، فرد، والذي يصفه ابن الهيثم في كتابه الشكوك على بطلميوس: "بل طالب الحق هو المتهّم لظنه فهم، المتوقّف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة و البرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جيلته بضروب الخلل والنقصان" <sup>٢</sup>

فإضفاء الحق على الفكرة على قاعدة قداسة وكارزمية الشخص، يجانب الصواب، وينتج عنه انحرافات فكرية، وانحرافات نحو المجهول، فالحق هو مقياس الشخص، وليس العكس، إذ لا يعرف

<sup>١</sup> محمد الأسعد الهوية كنص ممكن. مجلة الفكر العربي المعاصر العدد: ٧٧. ١٩٨١/١٩٨٢. ص: ٩٨-٩٩

<sup>٢</sup> الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، القاهرة ص: ٤

الحقث بالرجال، بل يعرف الرجال بالحق، فموضوعية الحق تفترض مناقشة وتمحيصا جديا للمعارف، ولما نعتبره حقائق، فالخطأ سمة انسانية بامتياز. فالفرد معرض للزلل في كثير من المواقع، والخطأ مرده الى اعتبار منطقي، او اعتبار نفسي، فدلالة الاعتبار المنطقي تعود الى غموض الرؤيا في تصور الموضوع، والى خلل في البناء المنطقي للاستدلال، ومكمن الضعف في المعارف، والحقائق يوجد في البنية الاستدلالية التي تقوم عليها، وليس في الحقيقة الموضوعية، والشق النفسي وهو الأخطر، حيث تعمل على الذات بطبيعته الحيوية الى العمل على الحفاظ على كينونتها، ووجودها المستقل برفض الحقيقة التي ينتجها الآخر، وهي التي نصلح عليها عموما بالتعصب، أو الأفضل الاصطلاح عليها بالتعنت، والتشبث بالرأي، لأن التعصب فكرة تحتاج الى مناقشة، لأن الارتباط بالعصبية، او العصب كمكون ثقافي للهوية يصبح ضروريا في الاستمرارية، فلولا التعصب للقبيلة، أو للأمة، أو للدين لاندثرت الأمم، والديانات، فالبعد الحماسي، والانفعالي ضروري في المحافظة على توازن الأمم، وبقاءها، ولذا عمل البعض من المفكرين الغرب على تشويه فكرة العصبية، وإعطائها بعدا ذاتيا، يقصي الحقيقة الموضوعية، ولكن الذاتية ركن رئيس في الوجود، فلا حياة للأفراد بدون ذوات، فهل هناك هوية لذوات دون هوية؟!!

يظهر المكوّن النفسي أيضا في الرواسب الثقافية للفرد، أو للقارئ، وهي تعمل على توجيه الفكر، وهو الوعي الخطير الذي يقف عائقاً أمام الفهم، والتأويل الصحيح للمعاني، ونجد في تراثنا الإسلامي نماذج كثيرة من هذه التجاوزات، حيث اعتاد العلماء على اعتبار الرجال فوق النص، فالنص لا يفهم إلا في ما قدّمه الرجل، أو الصحابي أو الإمام في الفكر الاسلامي، والحاخام في الفكر اليهودي، والقسّ في المسيحية، فالحقيقة ملك الفرد، ولا تملك استقلال انطولوجيا لها.

الحقيقة مطلب، ووجود متعال عن طالبيه، وإدراك المعنى يتمّ من خلال إدراك المعاني الكليّة للدلالات في اللغة، فمهما تعدّدت اللغات فهناك وحدة في المعنى، وهي ما تعرف باللغة التوحيدية، أو الموحّدة، وإذا رجعنا الى اللغة الانفعالية لوجدنا المرجعية التوحيدية في اللغة، حيث الإختلاف يصبح نادرا، ونجد في المنظومة الأخلاقية وحدة وإجماعا قيما عند بني البشر، يقل فولتير: "لا توجد الا أخلاق واحدة مثلما لا توجد الهندسة واحدة". . ولو عدنا الى تراثنا الإسلامي لوجدنا في أسماء الله الحسنى التي تعبر عن الصفات الالهية، والتي يسعى المؤمن إلى الاقتراب من الله من خلالها، فهي قيم، وصفات أخلاقية مطلقة في استمرارها، وفي وجودها، وفي إمكانية الانسان لتمثلها، والعمل بها، فهي كحق، وكجمال، وحنان. . صفات متعالية تتوحّد البشرية في طلبها. . فحياتنا مسار بين وهمين، او توهمين: الذكرى، والأمل. . فنحن في التأويل والذبابة سواء إلا من أتى الله بقلب سليم، فالقلب بصفاءه طريق الإدراك الصحيح.



## الوجود والتأويل

عمران صوريه<sup>١</sup>

في البدء كانت الكلمة. . والكلمة هي المعبر الذي يقوم فيه الفكر بنقل الشعور بالوجود إلى معرفة بالوجود، والمعرفة كمعطى تحمل فكراً، وفكراً يقتضي، ويحمل الإمكان بالصدق تارة، وبالكذب تارة أخرى، فالمعنى سر الوجود، ومعبراً لكيثونة الفرد من عالم ما بالقوة، إلى عالم ما بالفعل، فحياتنا لا تنفصم عراها مع التأويل، فنحن تأويلات للآخر، وهذا ما عبرت عنه لامادية باركلي، والآخر في عيني ليس إلا حكم ذهني أضيفه على تميزه الانطولوجي، فالتأويل حياة وممارسة في الوجود، فهو مختلف في السياقات التي يمارس فيه، ما هي سياقات التأويل وبأي طرق نتحدث عن التأويل ؟

التأويل عند صليبا مصطلح مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيح، تقول أوله إليه، رجعه<sup>٢</sup>، وفي الموسوعة الفلسفية مع لالاند تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) وتقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي<sup>٣</sup> فهو بذلك مساءلة المصطلح من منظور أركيولوجي جينيولوجي، لاستهداف الأسس والأصول التي انبثق منها التأويل مصطلحاً مفهوماً.

ومع الفيلسوف اليوناني أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) نجده قد استخدم التأويل بمفهوم الإقرار أو الإعلان فهو بذلك صياغة الأحكام التقريرية<sup>٤</sup>، والتي تخبرنا عن شيء ما وذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب، ويبقى الحكم من حيث دلالته ثابتاً ومحافظاً على المعنى نفسه.

---

<sup>١</sup> باحثة في الفلسفة (مخبر فلسفة علوم وتنمية بالجزائر) جامعة وهران

<sup>٢</sup> جميل صليبا: " المعجم الفلسفي"، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٢٣٤.

<sup>٣</sup> أندريه لالاند: " الموسوعة الفلسفية"، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١، ص ٥٥٥.

<sup>٤</sup> عادل مصطفى: " مدخل إلى الهيرومنوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٣، ص ١٧.

## ١-التأويل اللغوي:

من الواجب البدء مع التأويل اللغوي غير أن هذا النوع من التأويل يعود للفلاسفة كونهم أكثر دراية من الآخرون، فمن الصعب أن نتصور فيلسوف أو أستاذ الفلسفة غير متخصص في تأويل وتفسير النصوص، حسب قول جورج غادامر: "التأويل المعتمد على اللغة هو الشكل التأويلي بامتياز"، و"الوجود الجدير بالفهم هو اللغة"<sup>١</sup> لقد جاء جواب غادامير حاسماً: "عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوماً على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها"، وقد يكون هو التفسير لما تؤول له الكلمة مع السياق واللاحق، وهذا أقرب إلى الحق، فالجانب اللغوي على قدر كبير من الأهمية في العمل التأويلي، لأن دليل التأويل لا يتحصل إلا بالبحث في حقائق الاستعمال للألفاظ؛ للتوصل إلى حكم صحيح، يتجلى من خلال مدى صحة التأويل، لذلك لا بد من نظر المؤول إلى اللفظ والدلالة معا، وإلى المعنى الكلي الذي يؤديه السياق، لأن الأسلوب يغير من مدلول اللفظ، وكذلك إدراك الحقيقة والمجاز، والحذر من الألفاظ المشتركة، بمعرفة دقيقة للاستعمالات اللغوية، وضرورة التمرس باتجاهات الفرق الكلامية، لأنهم في اتجاهاتهم الخاصة يؤثرون في سير الدلالة اللفظية، وتأويلاتهم يترتب عليها الوصول إلى أحكام تخدم منهجهم.

## ٢-التأويل الفني:

ومن المعروف جيداً ما هو أقل تحليلاً من قبل الفلاسفة وما يحدث في المقام الأول في ما يسمى الفنون المسرحية "الفنون- الأداء": الرقص، المسرح، الأوبرا والموسيقى، ويكون التأويل هنا يعني التنفيذ أو أن نلعب دور ما، كما أنه يتطلب براعة معينة هناك الجيدة والممتازة والأقل من هذا، ويمكن الحديث عن صحة عمل جيد أو سيء قدم، والتميز هنا هو بطبيعة الحال هذا التأويل الفني للتأويل النقدي، ويأتي هذا التأويل لاقتراح تقييم، فالناقد يستطيع ترجمة وتأويل قطعة معينة، لكن بدون عمل يتم لجعله أكثر وضوحاً لأول مرة فهو نوع من التأويل اللغوي.

والتقاطع بين الأثر الفني، والذاتية المؤسسة لفعل التأويل ظاهر، وواضح للعيان، فمشاركة الأثر لتطلعات المقيم تدخل في عملية الإضفاء، فالتأويل الفني الدقيق غير ممكن، ومتعذر، حيث تكون النسبية

---

<sup>١</sup> جورج غادامر: "الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)"، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أوبا، ٢٠٠٧، ص ٢٢.

عنوانا رئيسا له، فالأسطورة مثلا منظومة معرفية ونموذج فني حمال أوجه، فالمعنى الذي نحمله حول الأسطورة يتعارض مع القصد الذي كان يرمي إليه المنتج للفكرة، أو النظرية، حيث أثبتت الدراسات الاثنوبولوجية والأرشيفية أن المعارف التي نعتبرها أسطورية كانت في نظام الأرشفة مرتبة مع المعارف والحقائق الاجتماعية.

### ٣-تأويل الترجمة:

على الرغم من أنه يتماشى مع اثنين آخرين، في الواقع نقدم اسم المترجم لتلك التي تضمن الانتقال من لغة إلى أخرى، فعندما يلتقي رئيس عربي برئيس أجنبي لا يعرف لغته، فيكون بحاجة إلى مترجم، وفي هذا الصدد، يمكننا أن نلاحظ مما سبق أن نسمي "الترجمة" عندما يتعلق الأمر بترجمة مكتوبة، ونسمي التأويل عند التعامل مع الإرسال عن طريق الفم(شفهيا) ففي جميع الحالات التأويل يعني في كل مرة عملية متميزة لبلوغ خاصة وهو يعرف العديد من التدايعات، فالترجمة كعملية حوار ما هي إلا عملية تأويل لأنه من خلالها يعمل المترجم على توضيح ما هو مبهم، وبذلك فالترجمة ما هي إلا إعادة إنشاء النص انطلاقا من تفاعل أفق المترجم مع أفق النص، وبهذا فالترجمة من حيث هي تأويل وتوضيح لما هو مبهم لن تكون مطابقة تماما للأصل، فالترجمة هي إيجاد لغة مشتركة بين المترجم والنص من أجل التفاهم<sup>١</sup>، فالترجمة قبل أن تكون كتابة للنص هي قراءة له، والقراءة أصلا تأويل.

وهذه المواجهة اللغوية بين النص والمترجم قائمة على أساس منطق السؤال والجواب الذي يكشف حقيقة المعنى، وعملية الترجمة هي مناظرة مزدوجة فهناك مقابلة وحوار قائم بين المترجم والنص الأصلي الذي يقوم بترجمة منهجه، ومن جهة ثانية مقابلة وحوار المتلقي المترجم أي من خلال أننا من يتلقي هذه الترجمة<sup>٢</sup>، فالترجمة بذلك هي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعاني، وتنقل منه ما يناسب القارئ أو المتلقي.

<sup>١</sup> طه عبد الرحمن : "فقه الفلسفة(الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٩.

<sup>٢</sup> طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١١١.

## تأويل وجودنا في العالم:

وهذا النموذج من التأويل هو من اهتمام الفلاسفة، فأطروحة " كل شيء هو مؤول " في حد ذاتها تتخذ عدو أشكال، ويمكن فهمها بالمعنى الحرفي أنه لا توجد معرفة بالعالم دون تأويل، والتي من شأنها أن تعمل بالفعل على مستوى الإدراك الحسي، وبمعنى أكثر إيديولوجية كل نظرة للعالم هي من قبل مصالح أكثر أو أقل مصرح به، وبمعنى تاريخي فكل تأويل هو ابن عصره ووقته بنماذجه وقيمته، ولكن ما يفهم عادة اليوم انطلاقا من اللغة، أن هذه الأخيرة بالفعل تحتوي على تأويل العالم، وتشكل قالب لكل التأويلات هذه الرسالة في التأويل تثير بالتأكيد مشاكل فلسفية عديدة، لأنه لا يمكن التشكيك في فكرة الحقيقة، كما أنه لو كل مسألة هي تأويل، فكيف لنا أن نختار بين التأويلات بعضها البعض؟ ففي الفكر المعاصر من كل مكان يمكن فهم التأويل بطرق وأشكال مختلفة، وآخرها ما نجده مع "جيانى فاتيمو" في تأويل مواضيع " ما بعد الحداثة"، والتي من شأنها أن تتخلى عن فكرة التأويل النهائي للواقع والتي تأخذ مواضيع التسامح والمحبة من فكرة أنه لا توجد حقائق، لكنها تأويلات فقط، وهذا مستوحى من فلسفة "نيتشه" لأنه يحول حالة العدمية إلى سعادة، وبفلسفة "نيتشه" أصبحت الحقيقة "إنسانية" بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى كما صار التاريخ أيضا "إنسانيا"، بل أهم من هذا كله، صار الإنسان نفسه "إنسانيا" <sup>١</sup> وكذلك تدين بالكثير ل"هيدغر" و"غادامير" كممثلين رئيسيين آخرين للأطروحة العالمية "التأويل"، حتى لو كانت تنسجم مع معنى مختلف تماما.

إذا لهيدغر من "الوجود والزمن" فالرجل هو التأويل، وذلك لأنه يواجهها المحدودية والوفاة، كما أن فهمها لبعض المشاريع تسعى إلى ترويض، ففي محاضراته " في التأويل زيف" ١٩٢٣ يقول هيدجر أن الإنسان هو التأويل للأسباب التالية: <sup>٢</sup>

-أنه قادر أو غير قادر على التأويل

-أنه يحتاج إلى تأويل

-أنه يعيش إلى الأبد لتأويل ما هو عليه وتأويل عالمه.

<sup>١</sup> فؤاد كامل: " أعلام الفكر المعاصر"، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٨٥.

<sup>٢</sup> "Heidegger, ontologie: hermétique de la facticité", cours du semestre d'été (euvres complètes gesamtaugable) p64

وتبعاً لهيدجر هذه المشاريع تحتمل بعض التوقعات على الفهم البشري، وهكذا تصبح الفلسفة -وفقاً لهيدجر- قراءة للوجود<sup>١</sup>

وهو ما يعني أن فعل التأويل، دائماً في إعداد لغة ذات معنى، أيضاً أن يكون الموضوع المدرج يكون لغة، كما أن الفلسفة التفكيكية مع جاك دريدا تعترف بهذه الأطروحة، فالأمر يحضر العديد من المواقف، وأكثرها "التفكيكية" التي تواجه دائماً تأويل اللغة.

ويمكن القول أن التأويل الأول من قبل دريدا يمكننا من التعرف على الأنواع الأربعة الأولى المتميزة (بارزة) في التأويل (اللغوي، الفني، الترجمة، القانوني)

كما أضاف هانس جورج غادامر<sup>٢</sup> في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" إلى الفلسفة التأويلية أشكالاً جديدة، فالفهم برأيه ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني، وبها ينظم الوجود العالم.<sup>٣</sup>

فغادامير يرى أن الأصول الأساسية لنظرية التأويل مرتبطة بشكل حميم بالاهتمام لاكتشاف المعنى الصحيح للنصوص؛ وتسعى هذه النظرية إلى اكتشاف المعنى الأصلي بغض النظر عما إذا كان النص يمتلك جذوراً دينية أو دنيوية. وإذا ما أضيف نشاط التأويل الشرعي إلى هاتين السمتين عندئذٍ نستطيع أن نرى لماذا تم تقديم نظرية التأويل لمرحلة ما قبل الرومانتيكية بقوة ثلاثة أضعاف: الفهم، والشرح، والتطبيق. وحسب فرضية غادامير إن نظرية التأويل تبتعد عن مهمتها الأصلية. مع قدوم شلايرماخر أصبحت نظرية التأويل مترابطة مع إعادة استنتاج الحالات النفسية. حتى عندما يكون لديها تبصراً مهماً حول طبيعة التفسير، فإن نظرية التأويل المميزة للقرن التاسع عشر تعود لتقع بالانقسام بين الذات والموضوع، وهذا الانقسام الثنائي تعززه روح التفكير المنهجي.

فالبحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية، بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت والقانون

<sup>١</sup> فؤاد كامل، مرجع سابق، ص ١٩٧.

<sup>٢</sup> غادامير فيلسوف ألماني شهير ولد في ماربورغ ١١ فبراير ١٩٠٠، وتزامن ميلاده مع نفس العام الذي مات فيه الفيلسوف الأشهر "فريدريك نيتشه" ما يعطينا تصوراً جيداً لمحيط فيلسوف التأويل "هانس" الفكري والمعرفي، وتوفي سنة ٢٠٠٢.

<sup>٣</sup> بيتر كوزنمان وآخرون: "أطلس الفلاسفة"، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص ٢٣٧

والتي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية، والتأويل يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث<sup>١</sup>.

وقد أولى بول ريكور<sup>٢</sup> دلالة الرموز عناية خاصة، فالرموز علامات لها معنى مزدوج، وهي في حالة حضورها تحيلنا إلى معنى مستتر يفتح للإنسان مجالاً أرحب من الوجود، ومن مبادئ ريكور الأساسية قوله: "يحملنا الرمز إلى التفكير"<sup>٣</sup>

وكما هو معروف مع ريكور أن يكمن النموذج البنيوي في التأكيد أساساً على أن اللغة، قبل كونها عملية أو حدثاً، هي نسق من الرموز، وأن هذا النسق لا يقوم على مستوى شعور المتكلم، بل على المستوى الأدنى منه، وهو مستوى من نوع اللاشعور البنيوي، وتستخلص البنيوية بما هي فلسفة نتائج جذرية حاسمة من هذا النموذج الاستمولوجي تؤثر مباشرة على مسلمات الوجودية بقوة، بنقل إطار التحليل من مستوى المقاصد الذاتية إلى مستوى البنى اللغوية والسميائية<sup>٤</sup>.

وهكذا فإن الهيرومينوطيقا الأكثر تعاضداً تتجه كل واحدة على طريقها، نحو الجذور الأنطولوجية للفهم، وإن كل واحدة لتقول أيضاً على طريقها، نحو الجذور الأنطولوجية للفهم. فأنطولوجيا الفهم تبقى منخرطة في منهج التأويل<sup>٥</sup>، ومع ذلك فما تأويل وجودنا في العالم؟ هنا يبدو أن كل شيء، اعتماداً على هذا الموضوع قائم على لغته، ثقافته، تاريخه، وهذا ما أدى بنيته إلى القول لا توجد حقائق بل تأويلات فقط. وفي الأخير كان سؤالنا متمركزاً حول مصدر تأويل المعنى، وتأويل اللغة، وتأويل التاريخ، وتأويل الابدولوجيا، لكن نسينا النطاق الأنطولوجي للتأويل.

---

<sup>١</sup> هانس جورج غادامر : "الحقيقة والمنهج"، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا، ٢٠٠٧، ص ٢٧.  
<sup>٢</sup> بول ريكور، فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ولد سنة ١٩١٣ و توفي سنة ٢٠٠٥، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه "نظرية التأويل- التاريخ و الحقيقة-الزمن و الحكي- الخطاب وفائض المعنى".

<sup>٣</sup> بيتر كوزنمان وآخرون: مصدر سابق، ص ٢٣٧

<sup>٤</sup> بول ريكور: "بعد طول تأمل"، ترجمة: فؤاد مليت، ط١، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص ٢٧٥.

<sup>٥</sup> بول ريكور: "صراع التأويلات (دراسة هيرومينوطيقية)"، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥، ص ٥١.

## قائمة المصادر والمراجع:

- بول ريكور: " صراع التأويلات (دراسة هيرومنوطيقية)"، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٥.
- بول ريكور: " بعد طول تأمل"، ترجمة: فؤاد مليت، ط ١، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية)، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- طه عبد الرحمن: "فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)"، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥.
- عادل مصطفى: "مدخل إلى الهيرومنوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٣.
- فؤاد كامل: "أعلام الفكر المعاصر"، دار الجيل، ط ١، بيروت، ١٩٩٢.
- كونزمان بيتر، بوركارد بيتر فرانز، فيدمان فرانز، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة ١١، ٢٠٠٣.
- لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، تعهد و أشرف عليه حصرا: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- هانس جورج غادامر: "الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)"، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء، ٢٠٠٧.



## الهرمينوطيقا والوعي وتجاوز الأفق التاريخي في فهم النص

عند هانز جورج غادامير

د. رائد عبيس<sup>١</sup>

تمهيد:

إن أي سابقة تاريخية تستدعي النظر والتفكير والتأمل والتأويل سواء ما كان منها تجارب تاريخية سابقة أم نصوص نثرية أم شعرية أم نظريات أم قوانين أم أفكار وفلسفات. يعني إن التأويلية تكون جزء من تلك النقلة التداولية لذلك الموروث، نفهم من هذا إن هناك اقتران وتلازم بين التراث والهرمينوطيقا وما بين النقلة والتأويلية يتحقق الوعي، ويمكن أن نسمي هذا الوعي "بالوعي الإقتراني"، فمهمة المؤول هو ان يفرز ذلك الوعي عن ذلك الموروث، على أن لا يكون هذا الفرز بمعنى العزل وإنما هو فك الأقتران التلازمي من أجل الفهم، فالفهم هو فيصل بين حلقات متسلسلة ومتواصلة من التراثيات النصية وبين خطوة التأويل المُفهمة "المُوعية"؛ أي أن الوعي بالماضي وعلاقاته وتجاربه هو وعي بالتاريخ. خطوة الفهم تنتج ما يمكن تسميته "بالوعي الآني"، هذا الوعي يتحقق خلال عمليات تأويلية ظاهرية أو باطنية أو عمليات ذاتية أو موضوعية "بالوعي الآني" يسهم في إدراك الحقيقة عبر قراءة التأريخ والبدأ بخطوات تأويلية، فالعملية الهرمينوطيقية التي تعني بشكل أشمل "الشرح، والتفسير، والتأويل" تبدأ بالعمل ذاتيا عبر انعطافات متوالية ومتوالدة حول التجارب الذاتية الموضوعية "التأريخية"، تلك الرجعات غير الواعية اللاشعورية من قبل المؤول، تُعد خطوات نحو رسم ملامح التأويل الصحيح، الذي يظهر الفهم ويبدأ في الوقت ذاته بتجاوز الأفق الزمني للتراث الذي يختزل تجاربا تعد مادة خاما لموضوعة التأويل ومنهجه.

فالمنهج الذي يتبع في تحديد "الوعي الإقتراني" و "الوعي الآني" نقصد به لحظة الفهم تلك التي تتبع من كليات تأويلية غير مكتملة في إدراك الحقيقة و إدراك الحقيقة هو هدف تأويلي لدى غادامير، ولكن لا بد من سؤال يطرح نفسه هنا مع غادامير هل إدراك الحقيقة مع التأويل يحقق الوعي التام أو

١ كلية الأدب - جامعة الكوفة - العراق

الوعي الجزئي أو يحزر الوعي المكبوت أو يكمل الوعي الجزئي؟ هذا السؤال المتتابع والمتلاحقة يراد منه تبيان أهمية هذا البحث الذي يخوض في علاقة الوعي بالهرمنيوطيقا أو العكس خلال تجاوزات الأفق التاريخي من أجل فهم صحيح للنص.

ومن ثم تنتقل العملية التأويلية خلال فضاءات ما بعد النصوص في خطوة أستشرافية لمستقبل الممكنون المعرفي في النص التراثي أو الراهن، هذا الأستشراف يحقق ما يمكن إن نسميه "الوعي بالآتي" فمعرفة الحقيقة وإدراكها بواسطة "الوعي الأقتراي" أي كشف وإستكشافها، ومعرفتها ومحاولة طرحها من خلال "الوعي الآتي" بواسطة الفهم خلال عمليات التأويل والمكاشفة، تكون خطوات متطلعة نحو وعي تام ومتطلع بالآتي لمستقبل "لبرلة التأويل" حتى يتحرر مما أسميناه "الوعي الجزئي و الوعي المكبوت" الذي لا يُحقق الفهم إلا عبر تجارب تأويلية تسعى إلى إدراك الحقيقة بكونها "وعي - ووعي تام"، ليست بكونها إدراك ومعرفة فقط.

فالحقيقة ليست معرفة فلسفية منتهية عبر تجارب فهم وتفلسف، بل هي وعي متجانس مع بواطن النصوص التي تحمل مضامين لهذا "الوعي الفهمي" عبر تاريخية، الوعي - الحقيقي هو الذي لا يحمل مضامين إيديولوجية أو قصدية من وراء تجارب الأفق التاريخي للنص بهدف تحميله ما لم يحمل أو تكون منه رسالة مشوهة للحاضر.

فمشكلة القراءة أو الفهم تزيدها التأويلية عسراً وتحمل مسؤولية التجارب التاريخية الخطئ بقصد الأدلجة. الذي يقع النص ضحية الفهم المنفتح المبتدل تحت ذريعة "لبرلة الوعي" أو التوقع حول النص مما يوقع في دوغمانية تحيل عملية التأويل والوعي وترحلها إلى أفق الضياع المفتوح.

فسعي غادامير الى فرز الحقيقة عن المنهج، هو في الأصل توضيح إلى إن الوعي لا يمكن ان يتحقق عبر المنهج، ولا يمكن ان يتحقق بإدراك الحقيقة، وهذا ما ينطبق على حقيقة العلوم الطبيعية، بل وحتى العلوم الإنسانية، فالمعرفة الدقيقة بهذه العلوم عبر تأويلها لا يعني تحقق الوعي فيها ومنها، ومن ثم لا جدوى من عملية فك الحقيقة عن المنهج أو إمكانية وضع منهج للحقيقة، فالحقيقة لا منهج لها. وهذا يؤكد بأن الوعي لا يمكن حصره بطريقة منهجية أو إدعاءات معرفية.

وهذا ما نريد تبياته في هذا البحث الذي يتطلب تجزأة هذا العنوان خلال عمليات يستدعي نقلات معرفية من أجل البحث عن أجوبة الأسئلة المنطوية في مقاطع هذا العنوان "الهرمنيوطيقا والوعي" "تجاوز الأفق التاريخي" "فهم النص" التي مثلت محاوراً أساسية لهذا البحث.

## أولاً: الهرمنيوطيقا و الوعي:

لم يكن غادامير يرى في الهرمنيوطيقا مجرد منهج للعلوم الانسانية والتاريخية، لأن الهرمنيوطيقا بنظره تتمركز حول عملية الفهم الانساني، والفهم بنظره حدث وليس فعلا تحققه منهجيا وموضوعيا، لاسيما ان غادامير لم يرفض المنهج والادائية بشكل نهائي، بل يرى من الضروري تتبع منهجية معينة اذا ما اردنا بناء جسرا ما، او حل مشكلة معينة، فهو استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة عليه ويحترمها، فهي بالنسبة اليه مكتسبات، فغادامير يرفض ان يختزل الفهم الى مجرد عملية ادائية.

فهو يرى ان الفهم هو مفتاح نحو الاستمرار بتجديد التاريخ بفهم تأويلي ربما يختزل تجربة تأريخة بنقطة فهم مرتكزة الى حقيقة ما وربما تغفل حقائق أخرى، لذلك تبقى الهرمونوطيقا مجرد منهج من مناهج العلوم التي لا تدخل في عمليات حسابية وإنما حقائق مؤولة تبعا لفهم غالبا ما يؤسس له على وفق أبعاد إيديولوجية وسياسية وفلسفية.

فغادامير لم ينطلق من تلك المجالات وحسب، ولكن انطلق أيضا من الفن، فمن خلاله نستطيع ان نفهم انفسنا، بوصفنا كائنات تاريخية تتفاعل مع التاريخ عبر الوعي الاستطريقي، الذي يزودنا بالتمايز الجمالي، الذي يوفر لنا فهم النص والعمل الفني، على وفق تجليات تعمق فهم الذات للوجود، ومن ثم نستطيع فهم انفسنا من خلال هذا الفهم اي التقرب من الذات الاخرى كواسطة من اجل الفهم.

لذلك ((تسعى الدراسات عن التأويلية، التي تبدأ من تجربة الفن وتجربة التراث التاريخي، إلى تقديم الظاهرة التأويلية بمداهها الكامل، إن المسألة هي أن نميز في التأويلية تجربة للحقيقة التي لا تحتاج إلى تسويغها فلسفيا وحسب، بل هي نفسها طريقة في صنع الفلسفة)).<sup>(١)</sup>

وهذا يعني إن إدراك الحقيقة بأي شكل وبأي طريقة سوف تنتهي بالمؤول الباحث عنها الى وعي أو وعي نسبي متحقق من ذلك الإدراك.

فالفهم عند غادامير يتخذ عدة دلالات منها:

- ١- يتخذ الفهم دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشترك في اثرائه وتحويله؛
- ٢- يتخذ دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص اذ يبرز كل فرد امكاناته في سياق مجموع متماسك ويمثل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل واجزائه؛

---

(١) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٢٩.

٣- الفهم هو علائق تربط الجزء بالكل او الفرد بالمجتمع او الذات بالتراث، فليس الفهم محتوى نفسي في القبض على المعنى، وانما الحركة الدؤوبة داخل وسط وعبر وسيط.<sup>(١)</sup>

وهذا ما ظهر لدى هيدجر من خلال توظيفه للفهم وبهذا فرق غادامير بين نوعين من الفهم:

١- الفهم الجوهرى وهو فهم محتوى الحقيقة التي تنكشف بقراءة النص.

٢- الفهم القصدي وهو فهم مقاصد واهداف المؤلف.

وهذا ما عمل عليه يابوس<sup>(\*)</sup> اعتمادا على أفكار غادامير اذ يرى يابوس أن الأفق الخاص للنص القديم إذا لم ينظر إليه على أنه محاط دائماً بأفق المؤول فإنه لا يفهم إلا على وفق قدرة المؤول على التمييز بين أفقه التاريخي وأفقه الخاص.<sup>(٢)</sup>

أو الأفق المعرفي المنطوي داخل النص، وهذا ما تكشفه الدائرة التأويلية التي وحسب هيدجر ((يجب عدم اختزال هذه الدائرة إلى دائرة مفرغة، أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة، فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة)).<sup>(٣)</sup>

فالفهم حسب غادامير هو ادراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية، التي ينطوي عليها موضوع ما، يحمل سلوكا معيناً او فعلا في حد ذاته، فالفهم هنا يكون فهما للملابسات ظرف معين، معطى للفرد بان يصرح عن موقف معين، التي يلجأ بسببها المفسر الى قصدية الفهم، الذي هو وسيلة استراتيجية

---

(١) محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٦٥.

(\*) هانز روبرت يابوس (١٩٢١-١٩٩٧) : يعد الناقد والمؤرخ الأدبي الألماني يابوس، من أبرز أعلام مدرسة كونستانس التي عني أفرادها، بصورة عامة، بعلاقة دلالة النص الأدبي بالقارئ. وقد طور يابوس، مع زملائه في جامعة كونستانس الألمانية، وعلى رأسهم وولفغانغ أيزر، ما عرف في سنوات الستينات والسبعينات من القرن الماضي بـ "نظرية التلقي". وكان لأستاذ يابوس هانز جورج غادامير، الذي درس على يديه في جامعة هايدلبرغ، أكبر الأثر على أفكاره التي دارت حول معنى التأويل وعلاقة ما يتوقعه القراء من العمل الأدبي، في زمن بعينه، بمعنى هذا العمل وتاريخيته. درّس يابوس فقه اللغات الرومانسية والنقد الأدبي في جامعة كونستانس، كما درّس أيضا في جامعتي كولومبيا وبييل الأمريكيتين، وجامعة السوربون في فرنسا. وتركزت التأثيرات الأساسية على عمله النقدي في المذهب التأويلي لأستاذه غادامير وشعرية الشكلانيين الروس حيث تنازعه هذان التياران، من تيارات التفكير النقدي في القرن العشرين، على مدار أعماله من الواضح في عمل هانز روبرت يابوس أنه ينتمي إلى التيار الذي يشدد على تأويل النص وتاريخيته، وتركز أعماله الأولى على تجديد معنى "التاريخ الأدبي" وجعله يحتل قلب الدراسة الأدبية. صالح، فخري، نظرة هانز روبرت يابوس الى تاريخ الأدب، نشر في جريدة الحياة، يوم ٢٠٠٩/١٢/١. [www.sauress.com/alhayat/٨١٧٧٥](http://www.sauress.com/alhayat/٨١٧٧٥)

(٢) أنظر: عبد زيد، عامر، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ابن النديم، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ١٩٢.

(٣) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٦٨.

يستعين الفرد بها لفهم الحقيقة، التي اخفق الفهم الكلاسيكي في الوصول اليها، ويؤطره بإستفهام يحاول من خلاله التوصل الى فهم تلك الحقيقة، ماذا كان يقصد هذا الفرد بالذات ؟ اذ ان هناك علاقة تأول وتأصل بين فهم الذات وفهم النص المراد فهمه، فعلاقة الذات بالقصد هي علاقة فهم وتأول، ليصبح عندها الفهم هو إعادة تأسيس المقاصد الاصلية "النصية" والاولية "الذاتية" لهذا المؤلف أو ذاك على ضوء حياته الفكرية وقراءاته الفلسفية وما اراد قوله والتعبير عنه في إثراء نصوصه، وهذا واضح بشكل كبير لدى شلاير ماخر.<sup>(١)</sup>

ففكرة الفهم "الجوهري/القصدي"، يلجأ فيها غادامير الى تجربة الفن كتجربة تتجلى فيها حقيقة الفهم، على ضوء فهم المقاصد والاطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها كجملة شروط معقدة ومتعددة الابعاد، بكون الاثر الفني يدخل ضمن السياقات الخاصة بالافراد واهتماماتهم يحتويها ويمثلها على شكل عمل فني، مثله مثل اللعبة التي تستحوذ على اهتمامات المشتغلين فيها اذ تجذبهم الى عالمها وتبعدهم عن حياتهم الخاصة نوعا ما وتدخلهم في متاهاتها وعالمها الاستغرابي، اذ يتمتع الأثر الفني فاللعبة والنص ينتميان الى المنطق نفسه، بسلطة سحرية تجذب الافراد، ولكنها تخضعهم بالوقت نفسه الى نظامها المعياري.<sup>(٢)</sup>

لذلك سعى غادامير الى التنبيه على النظر في الحقيقة، بوصفها مستقلة عن المؤول، بمعنى انه ليس هناك أي تأثير للمؤول في حالة صياغته او معرفته للحقيقة اي انها تكون مستقلة تماما، لذلك وضع غادامير ان رفض ذات المؤول بشكل نهائي سوف يبعد عنها كل حكم مسبق وكل انتماء للتاريخ، هذه العناصر حسب رأي غادامير عناصر اساسية للفهم وانتاج المعنى، فالتاريخ معها هو عامل حاسم ومحرك للفهم.<sup>(٣)</sup>

كان اهتمام غادامير منصبا نوعا ما بالفينومينولوجيا؛ لأنها تعود به إلى الاشياء ذاتها، فتجنب الاوهام والقرارات الاعتباطية التي يفرضها الفكر، والمنحدرة من العادات اللاواعية له، ولكن حسب

---

(١) عبد العزيز بو الشعير، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٤٠.

(٢) محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٣) هشام معافة، التاويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٨٣-٨٤.

غادامير ((الفهم يحقق إمكاناته الكامنة تحقيقاً تاماً فقط عندما لا تكون المعاني المسبقة التي يبدأ منها اعتبارية)).<sup>(١)</sup>

فالفهم يبقى دائما وسيلة لمعرفة العالم، فالتعرف على تناهي الفهم الانساني يكون من خلال تعدد التفسيرات واختلافها وتواصلها، تبعا لتنوع السياق الثقافي التاريخي الذي يوجد فيه المفسر، لذلك تتعدد التفاسير بتعدد المفسرين، وبما ان الفهم يبدأ وينتهي بالتفسيرات، فانه يمثل بذلك موضوع التفسير وغايته، فالنشاط الهرمينوطيقي يمتد الى اي موضوع قابل للفهم او التعقل.<sup>(٢)</sup>

فضلا عن إن التأويلات المختلفة والمتعددة واللاهائية متعلقة بمؤهلات القارئ... ويشهد على ذلك ان النص في تصور دريدا آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية.<sup>(٣)</sup>

ولكن هل كل هذه الأحالات تعزز الوعي البشري بما هو مؤول ؟

فالانسان حسب رأي هيدجر غير مكتمل الوجود "بوعيه" فهو يبحث عن تحقيق كمال كينونته، التي تبقى مجرد أمكانية، وذلك لأن الانسان كائن تاريخي وليس مجرد حدس او وعي متعال على التاريخ، وهنا يتكون الفهم وجوديا لما هو قابل للفهم، فالفهم يعد نمط للدرازين الذي من خلاله يثبت الإنسان وجوده، ككائن موجود في العالم وليس شيئا قابلا للتأمل.<sup>(٤)</sup>

فالتأويل عند غادامير ليس فعلا يضاف الى الفهم، بل هو عملية قراءة تأول دائمة تتمثل بشكل جلي من خلال وسائل الفهم مثل اللغة والجهاز التصوري اللذين يمثلان العناصر الهيكلية الداخلية للفهم، لأن أي موضوع لا يستطيع ان يعبر عن ذاته او ينطق هكذا فهو بحاجة الى وسيلة تنطق عنه، هذا ما راه هيدجر من ان اللغة هي المعبرة عن هذه المواضيع ومن خلالها تستطيع الذات ان تصوغ الحقيقة عنها بعدما تقوم بالفهم والتفسير.<sup>(٥)</sup>

وبهذا تكون عملية التأويل ناتجة من مرتكزاتها التي تتقوم بها من أجل تجربة تأويلية صحيحة قائمة على منهج ووسائل وخطوات وهدف مبتغى من تلك إلا وهي الحقيقة، ولا نقصد بالحقيقة الإيديولوجية.

(١) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٧٠.

(٢) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٤-٩٥.

(٣) عبد القادر، قندسي، وآخرون، اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ١٢٠.

(٤) بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٢٦٥.

(٥) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٥٨.

وهذه تختلف تبعاً للمكان والزمان، اللذان يدخلان كعاملان للفهم ويعززان إدراك الحقيقة. بمصدرها العقلي الذي يربط التراث الفلسفي بمعاصرته والتي توضح الحقيقة العقلانية التي تخرج من سياقات الإدلجة والتسييس.

وهذا يعني إن هناك عملية نقدية داخل التأويلية والتي تُحل بإمكانية المسافة الزمنية أي الأفق التأريخي للنص، والتي من مهامها تمييز الأحكام المسبقة الصادقة، التي بوساطتها نفهم، من تلك الأحكام المسبقة الزائفة التي بوساطتها نسيء الفهم. لذلك سوف يتضمن العقل المدرب على التأويل وعياً تاريخياً أيضاً.<sup>(١)</sup>

وبذلك يكون الفهم عبارة عن نسيج من الأفاق المتجانسة، آفاق الوعي مع التراث و الحداثة، فالتأويل يربط التراث والحداثة الفكرية ويمزج بينهما، فعملية الترابط تشكل حلقات مهمة لعملية التأويل التي تحاول ان تربط بين افق الفهم الكلاسيكي أو الفهم الحدائي مع إمكانية تجديد الفكر على وفق الفكر التأويلي الصحيح.

وقد شرح غادامير مفهوم "الافق Horizon" بانه: مدى الرؤية الذي يحيط بكل شيء يمكن ان يرى من موقع خاص متميز.

فالشخص الذي يريد ان يتحلى برؤية شاملة وفائقة يعطها له الافق، عليه إن يكتسب افقاً يتعلم منه المرء ان ينظر وراء ما يكون في متناول يده، لكي نرى هذا الشيء على نحو افضل داخل مجال اوسع وتناسب حقيقي.

يبين غادامير تلك الصورة للفهم كما فهمنا من خلال افقين، الأول: افق المفسر الحاضر. والثاني: افق التاريخ بمعنى الماضي، وبيان ذلك يكمن في ان المعاني المتعددة التي يعطيها المفسر بالانتقال المستمر للأفاق الحاضرة، فهي مستمرة بالانتقال، لكن هناك حقيقة كشفية واضحة لنا تمثل لحظة حاسمة لكنها غير نهائية، لانها سوف تتغير بوصفها آفاق المستقبل الاتي للمفسرين، بمعنى ان الماضي سوف يكون دائم التفسير لن يتوقف عند نقطة حاضرة فقط.<sup>(٢)</sup>

فهو يتفق مع هيدجر في ان الأفاق تعمل على اظهار الفهم، وذلك من خلال تعدد الأفاق اذ يكون الجدل بين افق المترجم ومعنى النص، حيث يمثل الافق مدى الرؤية الذي يتضمن رؤية كل شيء من موقع

(١) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

(٢) ماهر عبد المحسن حسن، غادامير مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، دار التنوير، بيروت، لا. ط، ٢٠٠٩، ص ٢٤٤-٢٤٥.

معين، فأى شخص دون الافق حسب وجهة نظر غادامير لا يستطيع ان يرى بشكل كافٍ، اذ لا يستطيع الاستجواب والسؤال، فالاستجواب يعطي امكانيات متعددة حول المعنى ويكون له مغزى. (الفهم هو دقة في الفحص أي نفاذ البصيرة ولا علاقة له باجراءات معيارية أو تقنية، فهو غير خاضع للتقنية أو المنهج بل هو يعد العامل المساعد الاكثر ظهورا في عملية التطبيق فمن بعد فهم اغلب الامور الضائعة والصعبة، يستطيع الانسان ان يطبقها في الحياة).<sup>(١)</sup>

فالمنهج الهرمنيوطيقي المستند الى عوامل الفهم والتفسير، يحتاج الى خطوات تطبيقية، ولكن السؤال الذي يطرح هنا كيف يمكن تطبيق منهج يستند إلى الفهم؟

ونقصد بالتطبيق هو ربط معنى النص بمجريات الحاضر وتطوراته من اجل ان يبقى بصلة دائمة بالانسان، فقد وضع غادامير عامل التطبيق بوصفه مرتكزا أساسيا في تأويل النص الديني والقانوني، فلا يكفي ان نفهم النص ونشرحه فقط بل يجب ان نفهمه. وعليه يتضمن التأويل في هذه الحالة خطوات ثلاث: الفهم والتبيان والشرح والتفسير ومن ثم الاستخدام او التطبيق، وهي ليست جوانب او مناهج منفصلة، بل تشير مجتمعة إلى تحقق الفهم واكتماله.<sup>(٢)</sup>

---

(١) أنظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣١٤.

ويذكر غادمير عن بولتمان (\*) ((إن تأويل نصوص الكتاب المقدس يخضع بالضبط لنفس الشروط التي يخضع لها تأويل أي نص أدبي آخر)).<sup>(١)</sup>

فالمشكلة الحقيقية التي تعترض هرمنيوطيقا الوعي هي تطبيقاته، فالفهم ربما يكون مشتركا بين طرفين، وكذلك التفسير والتبيان الذي قد يقنع كثير من الناس، ولكن التطبيق الذي يدخل حيز النص الديني او القانوني بل وحتى الفلسفي لا يمكن الإستناد فيه الى حقيقة متفقة؛ لأن الحقيقة هنا متلونه تبعا لتلون المنهج وتطبيقاته، ومن ثم لا يمكن ان نعد هرمنيوطيقا الوعي هي خطوة متجاوزة لخطوات تسهل أمر التطبيق.

وليس هذا فحسب، بل نجد أن الفهم التاريخي أسير قراءات الوعي المحدود الذي لا يقترب من الأفق المفتوح للمنهج الهرمنيوطيقي، وهذا يحتسب خطوة لا بصالح الفهم وربما بسببه يفتح أفق جديد نحو فهم الفهم، ومن هذا نفهم إن العملية التأويلية عملية مفتوحة على بعضها، ما دامت تتميز بفتح آفاق متجدد للقراءة والفهم والتفسير، وللخطوات الهرمنيوطيقا بشكل عام.

---

(\*) رودولف كارل بولتمان Rudolf Karl Bultmann (١٨٨٤-١٩٧٦) : لاهوتي ألماني من خلفية لوثرية كان أستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ. قام بفصل كامل تقريبا بين التاريخ وبين الإيمان وكتب أن صلب المسيح فقط يكفي للإيمان المسيحي. درس اللاهوت في جامعة توبنغن ثم في جامعة برلين وجامعة ماربورغ وحصل منها على درجة جامعية في ١٩١٠. وبعد سنتين تقدم إلى شهادة المهارة (بعد الدكتوراة) وأصبح محاضرا في علم العهد الجديد في ماربورغ. بقي في ماربورغ حتى استقالته في ١٩٥١. يعد كتابه تاريخ التقليد الإزائي History of the Synoptic Tradition أداة أساسية في البحث الإنجيلي حتى للعلماء الذين يرفضون تحليلاته عن القطع الروائية التي ألقت منها الأنجيل والمبادئ التاريخية التوجه المسماة النقد الشكلي التي كان رودولف أكثر شارحيها تأثيرا هدف النقد الشكلي تحديد الشكل الأصلي لقطعة روائية أو قول أو مثل ربي. في العملية نتعلم تمييز الإضافات والأشكال الثانوية، وهذا يقود لنتائج هامة عن تاريخ العرف. " طبق في ١٩٤١ النقد الشكلي على إنجيل يوحنا وميز وجود إنجيل آيات ضائع اعتمد عليه يوحنا فقط من بين الإنجيليين. وكان ذلك إنجازا في البحث عن يسوع التاريخي. وقام في تلك السنة بمحاضرة New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Message دعت الشراح لترك اللاهوت التقليدي. اعتمدت الدروس على لغة الأساطير لكن لم تستثن بل شرحت من أجل فهمها في العصر. لكنه تمادى في النقد الشكلي حتى وضع أسئلة خطيرة على القيمة التاريخية للأنجيل. انتقد الاشتراكية الوطنية وتكلم ضد سوء معاملة اليهود والتطرفات الوطنية وطرده رجال الدين غير الأريين من الكنيسة.

Bultmann\_Rudolf/wiki/en. wikipedia. org

(١) غادمير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٤٦.

(فالتأويلات هي إرادات ونزوعات تدفع إلى الأمام طاقاتها التأويلية وتستبدل تأسيساتها با  
ستراتيجيات متغيرة ومتحولة).<sup>(١)</sup>

((ان فهم نص ما ومحاولة تطبيقه، حتى ولو وجب فهمه بشكل مغاير، فيبقى النص مع ذلك هو  
النص نفسه الذي يظهر لنا، في كل مرة، بطريقة مختلفة)).<sup>(٢)</sup>

ولعل اهمية التطبيق تتمثل، في تحرير عملية الفهم من سماتها الاسقاطية الذاتية، ويحولها الى  
علاقة تفاعل بين النص ومؤول النص، وبها يتحقق انصهار أفق الحاضر "أفق المؤول" وأفق الماضي "أفق  
النص"، وبذلك تصبح الافكار الخاصة لها أثرها في احياء معنى النص، وهنا يحدث التفاعل بين التجريبتين  
"التجربة الخاصة وتجربة النص" التي ينتج عنها مشتركات تواصلية.<sup>(٣)</sup>  
وهذا ما بينه غادامير في مجال العمل أي المقدرة على فعل الخير او ما هو جيد في تفعيل العلاقات  
الانسانية.

فأنه أن اغفل هذا الجانب التطبيقي فينتج عنه فهما خاطئا، ومن المفارقة ان ترى تلك الفكرة عن  
الاخلاقيات، على انها فكرة نسبية او وضعية، وحسب غادامير فأن ارسطو "يميز فقط بأن الهدف من  
الحكمة العملية يكمن في تحقيقها، والذي يتضمن دائما عنصرا من المعرفة الذاتية، في حين بين غادامير  
ان "هناك إمكانية دائمة لإنخراط الذات في الوضع او الموقف المتعلق بالممارسة." وعندما يكون هناك  
ابتعاد عن تلك الممارسة، فقد يكون له الاثر في حدوث تحريف او تشويه، ويمكن تطبيق هذا على المعرفة  
ذات الاهتمام المتكشف والواضح في العلوم الاجتماعية والانسانية.

وقد كان مجال التطبيق مكملا للعملية المنطقية والطبيعية للفهم والتفسير، التي تربط بين  
الماضي والحاضر، وهذا الربط يجعلنا لا نقف عند حد معين من التفسير لنص تراثي أو مجاوزته الى فهم  
محدد من خلال الحاضر، اي ابعاده عن سياق اللحظة الراهنة التي يتبادل معها المؤول آفاق حاضره،  
بذلك يتأسس الفهم على مفهوم تداولية النص وتطبيقاته بعد ان كان يتأسس على مقولة المعنى اللازمي  
او اللاتاريخي.<sup>(٤)</sup>

(١) الزين، محمد شوقي، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمتقف، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،  
٢٠٠٨، ص ٣٣.

(٢) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٤) أنظر: بو الشعير، عبد العزيز، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤.

ولكن غادامير يرى إن((الفعالية التأويلية تعد نفسها مقيدة كلياً بمعنى النص. فلا المتخصص بالقانون ولا اللاهوتي يعد التطبيق تحرراً من النص)).<sup>(١)</sup> ومعنى هذا أن أي تجاوز للأفق التاريخي للنص لا يحقق وعي تام بها إلا عبر تاريخية النص وأفق الفهم الزمني لها.

لذلك حاول غادامير تفعيل تواصلية الفهم من اجل تجاوز أفق الزمن المحدد للفهم من أجل فهم مشترك يحجم من القطيعة بين تراثية النص وعصرنته، فالتأكيد على تداولية النص هو جزء من إحياء النص بفهم جديد لإبالاستعادة الزمنية لمناسبة النص او فكرة النص، لذلك استعان غادامير بمقولي "التفاهم" بين الفرقاء و"الاتفاق" على الشيء بذاته، من اجل توضيح أكثر لهذا المبدأ، معنى ذلك ان واقع المحادثة بين الاشخاص الذي يمد الى التفاهم الناتج عن اختلاف الآراء، باعتبار ان كل شخص من الفريقين يبدي رايه ولكنه في النهاية يستقبل الاتفاق على رأي واحد يجمعهم، والتوصل الى لغة مشتركة والى بيان واحد.

وهذا ما يجب ان يقوم به المؤول، فهو يثير الحركة المستمرة من النقاش مؤداها في النهاية التسوية، إذ يرى غادامير ان الفهم أو التأويل لا يمكنه ان يستقل عن الافق الراهن للمؤول ولا عن الافق الماضي للنص.<sup>(٢)</sup>

ثانياً: (تجاوز الأفق التاريخي) أو الفهم بين الماقبل والمابعد:

#### ١- الفهم والماقبل:

لا تكتمل عملية الفهم إلا بالفهم، الفهم الذي يجب ان يفهم بإن كل تجربة عقلية مع المنتج السابق للولادة العقلية التأويلية، ونقصد بولادة العقل، هو متى ما قام العقل بطرح أفكار جديدة خارج إطار الكلاسيكية، أو بدأ يتعامل بشكل غير تقليدي مع الموروث السابق لكل عملية تأول، التأول الذي يجب ان يستثمر كل معطيات الفكر والتوظيف، لكل مقومات التحليل الصحيح، الذي تسبق عملية التأويل، فالماقبلية أو التأويلات السابقة للتأويل الجديد، الذي يحمل مهاماً جديدة لخطوات مستندة الى توظيفات جديدة، وعملية تجاوز خطوة استثمار تقوم على منهج جديد، وفكر جديد، وانطلاقة فلسفية جديدة، معولة على الماضي في تعميق فهم الحاضر إستناداً لمهمة واحكام جديدة

(١) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٤٨.

(٢) عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٢-٤٣.

ولكن (ليس كل الاحكام باطلة ولكنها تعود الى الاستعمال السيء لهذه الاحكام، فهي ليست في ذاتها امكانات في الفهم والتفسير، ولذلك يعرف الحكم المسبق انه: مجرد رأي أولي أو تخمين حول مسألة لم يتم البت فيها، فهو على غرار الاحكام القضائية، التي لا يتم الجزم فيها الا بعد الاقرار الفعلي للوقائع، فهناك اذن سبق في شكل تحرير أولي للمكمونات يستهدف الفهم، أي أدراك الأشياء ذاتها).<sup>(١)</sup>

فقد كان حكم غادامير مستندا على التفكير الفينومينولوجي، الذي يرجع الى الشيء ذاته وليس الشيء في ذاته، ولذلك تعد الاحكام المسبقة هنا هي الممهدة للفهم من اجل ان يصيب هدفه وهو الشيء ذاته، أي التطلع الى مستوى هذا الشيء لادراكه والاحاطة به، فهي لاتمثل خيوطا تراثية، تلف حولها الوعي الفردي أو الجماعي مثلما كان يزعم فكر الانوار.

إذ بين غادامير ان هنالك أمرين يبدوان لنا، وهما الوعي التاريخي والتامل الانعكاسي الذي يعي الذات لدى الانسان الحديث والفنان، فقد دمج غادامير بشكل كبير بين الوعي التاريخي والفن، اذ يرى اننا لا نعلم باننا نساق دون وعي، بقبول ما جاء به الفن، وذلك لاننا ننساق بحكم معرفتنا الى قبول ما ياتي به الفن الينا.<sup>(٢)</sup>

((فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتياً من خلال عيشنا في العائلة والمجتمع والدولة، إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة، وذلك هو السبب في أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي أكثر مما تشكلها أحكامه العادية)).<sup>(٣)</sup>

وعلى هذا الأساس، فقد عد غادامير ان المعرفة المسبقة، هي التي توجه ويتم بموجها تحليل الافكار المتصورة الراسخة والاحكام المسبقة، فيصبح النقد الايديولوجي والتحليل النفسي بهذا المعنى، عبارة عن ايضاح أو أنارة، وتتحقق التجربة التأويلية متى ما تم وضع حد للعنف الذي يكون داخل الفهم، اذ تبرز حدود الاحكام المسبقة وتتأصل وتتجذر في الوعي الذي يضع حد للعنف هنا، فالعنف هو احد تطبيقات الهرمنيوطيقا والفهم والوعي القاصر، المستند الى آفاق ضيقة يتحدد على وفق أولويات سياسية ودينية.

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣-٧٤.

(٢) غادامير، تجلي الجميل ومقالات اخرى، ترجمة: سعيد توفيق، تحرير: روبرت برناسكوني، المجلس الاعلى للثقافة، لا. ط، ١٩٩٧، ص ٧٩-٨٠.

(٣) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٨٢.

وفي وصفه للتجربة التأويلية، انطلق غادامير من ثلاثة أصناف لعلاقة " التداوت":  
النمط الاول: يسميها غادامير " المعرفة بالطبيعة البشرية"، ينظر فيها الى الآخر وفقا للأفكار التي  
نكونها عن الآخرين، أي يتم فهم الآخر في اطار التعميمات النفسية المشتركة.  
النمط الثاني: فينظر الى الآخر كشخص، الا ان هذه العلاقة تبقى حبيسة في الانا، وهي  
علاقة تأملية انعكاسية، وتدلل على انسحاب الوعي الذاتي من الجدل المتبادل، والمرء في ادعائه لمعرفة  
الآخر وفهمه يسلب شرعية دعواه، هذا النوع من العلاقة ينطبق على الوعي التاريخي، الذي لا ينظر الى  
الماضي في ضوء قوانين عامة، وانما يعترف بفرديته وخصوصيته ويتعرف على الماضي من خلال التأمل  
الانعكاسي.

النمط الثالث: فهو النمط الاعلى للتجربة التأويلية، ويتميز من الانفتاح الاصيل على الآخر ويجريه  
كـ "انت" حقيقي لا يعامله كموضوع أو وسيلة، ويدعه يقول لنا شيئاً، العلاقة هذه تمتاز في انها تدع الآخر  
يتكلم ونحن نسمع، وان نتقبل امورا تتعارض مع أفكارنا من دون ان نكره على ذلك، فعلاقة "انا- انت"  
الحقيقية هي الانفتاح الذي يود ان يسمع اكثر مما يسود، ويود ان يتغير ويتعدل من خلال الآخر.<sup>(١)</sup>  
ومن خلال هذا نفهم، ان غادامير قد استعان بهرمينوطيقة هيدجر، التي تبرز مقام الفهم السابق  
في المسار التأويلي، فهو يعتقد أن اخضاع الفهم الانساني الى الدائرة الهرمينوطيقة، ليس من خلال الكل  
الى الجزء، ولكن من خلال تأثير الفهم الانساني بالتأثر القبلي، الذي يستوطن الباطن الانساني من حوافز  
وتصورات ومقاصد في المعنى، ومن ثم فجميع هذه الاحكام السابقة، التي تتقدم على الفهم الصحيح،  
تصبح في نظر غادامير شروط الامكان الاصلية الثابتة في عملية الفهم (لذا لا يستطيع الانسان بنظره  
الوصول الى التفسير الصائب، الا اذا راعى ما نشأ عليه من بني في التصور، تتقدم على ادراكه لاشياء  
الوجود واغراضه واحداثه، ولذلك بين غادامير ان المفسر يقترن تفسيره بانتمائه الى محدودية الوجود  
الانساني، وهذه المحدودية تفرض عليه الاستناد التلقائي، الى الاحكام المنبثقة من دائرة التراث الذي يأتي  
منه المفسر، اذ ان التحقق من اغناء واثراء وملاءمة الاشياء والكائنات، التي يستند اليها المفسر في عملية  
تفسيره لمنتجات الوعي، لها دورها في اصدار الاحكام المسبقة).<sup>(٢)</sup>

(١) أنظر: معافة، هشام، التاويلية والفن، مرجع سابق، ص ٩٠-٩١-٩٢.

(٢) عون، مشير باسيل، مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١٣٦.

ووضح غادامير ان وعيا نشأ في مدرسة الهرمينوطيقا الفلسفية، ينبغي له اذن منذ البداية ان يفتح على غيرية النص، ولكن مثل هذه الاقتبالية لا تفترض الحياد في ما يخص جوهر الامور، ولا تفترض خصوصاً محو الذات، بل تتضمن استدخالاً ذاتياً يبرز تصورات القارئ السابقة والاحكام الشخصية، فالمقصود ان يدرك الانسان اراءه المبسترة لكي يظهر النص في غيريته الخاصة، ويكتسب ما يمكنه من ان يلقي في المعتزك بحقيقته المتصلة بجوهر الامور في مواجهة تصورات القارئ السابقة، معنى هذا انه يرفض النظريات التأويلية التي تعمل على اقضاء الذات، واقضاء الاحكام السابقة، والتصورات الموروثة.

فالمفسر حسب غادامير هو الذي (يستنتق الوجود والاشياء من موقع اقبال هذه الذاتية على فهم الاشياء. فلغة القارئ وحدها هي التي تفسر الاشياء والموجودات وتنطق عن معانيها، نجد هنا ان غادامير قد توسط بين المذهب الوضعي العلمي، الذي ينادي بالغاء ذاتية المفسر، والمذهب الشكي النسبوي، الداعي الى حصر كل المعنى في ذاتية المفسر المتنوعة بتنوع المنطلقات والاختبارات التي تأتي منها، فموقع غادامير شبيه بموقع التأويل الذي لا يكتفي بان يحيل المفسر الى تصورات السابقة فقط، بل يحث المفسر على الوعي المتنامي لهذه التصورات والاحكام، من اجل السيطرة عليها والحصول على فهم صحيح مبني على حقيقة الاشياء بعينها).<sup>(١)</sup>

فان منطق الافتراض المسبق الذي تطرق اليه غادامير، تبين له علاقة وطيدة في عملية الفهم، اذ انه يعتبر مساعدا للمؤول من اجل الفهم، و يعد ان "قبل" النص هناك نص آخر "نص قبلي" و "قبل" الفهم هناك فهم اخر "فهم قبلي" و "قبل" التأويل هناك تأويل اخر "تأويل قبلي"، هذه التأسيسات القبيلية تعد المواضيع التي يقصدها الوعي والنصوص التي تخضع للتأويل ليست نصوصاً أو مواضيعاً مستقلة بل هي "آفاق منصهرة"، تكونت من تأويلات وقراءات آنية، تشكلت في الحاضر من خلال أفق المؤول أو أفق الماضي، وأخرى تشكلت في الماضي، ولكنها أيضاً نتيجة لانصهار الآفاق.<sup>(٢)</sup>

وبذلك يتحول التراث، بكل ما يحمله من كمونات دلالية أو رمزية وتأويلية مع آنية الحاضر إلى أفق تأويل، و بذلك تصبح كل القراءات مهما كانت، هي قراءات للتراث سواء قراءة نص أم أثر فني أم ادبي أم فلسفي، وهذا الاثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٢) محمد شوقي الزين، تأويلات وتكديكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٣٩.

أخرى، وبذلك يتخذ النص أو الأثر صورة وعاء يحتوي على تأويلات أخرى وتصورات ومناهج وخطابات سابقة مندمجة مع افتراضاتنا الخاصة وتاويلاتنا.

## ٢- الفهم والمابعد أو "أفق التجاوز":

الفهم يحاول دائماً، إيجاد مسافة زمنية، بين ما قبل عملية التأويل وما بعدها، إذ إن ما بعدها أو "المابعد" هي إمكانية توظيف الفهم، لخطوة تتجاوز بها ما سبقها إذ لم تكن تدخل في قناعتها بعد، أو تعد تقليدية في نظرها الجديد، أو محاولتها إيجاد أفق جديد تناغمي بين فهم سابق وفهم لاحق، لأسبقية زمنية تعني بأفق التأويل ليس من أجل التوافق بل من أجل إدراك وجود أفق قابل للتوافق، هذه المابعدية أو التجاوزية هي لخلق مسافة فهم، يربط أفهام تاريخية مع أفهام معاصرة، وهذا الربط هو اختزال للزمن التأويلي.

وحسب غادامير إن هناك ((فهماً أسى من الانتاج الاصيلي... لايعتمد كثيراً على الادراك الواعي الذي يضع المؤول في مستوى المؤلف نفسه... إنما هو يدل بدلاً من ذلك على اختلاف لا يمكن تذليله بين المؤول والمؤلف تخلقه المسافة التاريخية)).<sup>(١)</sup>

ولكن تحليل الى النص بحساب تلك المسافة التي تفتح آفاق جديدة لفهم النص، و تعطي فهما أكثر من خلال الاحاطة بجميع جوانبه؛ لأن الفهم مع المؤلف، يبعد المؤول عن أفقه الخاص، ويشارك المؤلف في حقيقته؛ لأنه بذلك سوف يرتبط تاريخيا بكل نواحي التاريخ الخاصة بالمؤلف، لذلك يبتعد المؤول عن تاريخه وموضوعيته ويحتاج في الوقت ذاته الى عقل تأويلي، يستطيع إن يكتشف الحقيقة المخبئة بين صخور النص المتراسة.

لذلك يرى غادامير إن ((العقل المُدرب على التأويل الذي يحمل وعيا تاريخيا، من البديهي سوف يدرك الاحكام المسبقة التي تحكم فهمنا، وبذلك يعزل النص، لكن هل تعد هذه مشروعية تجاه الحكم المسبق، فما دام عقلنا تحت تأثيره اذن علينا الشك في الحكم، بمعنى ان التاريخ يترك اثره فينا ونحن نحكم دون وعي منا بشكل خفي، ولذلك فان ما يقود الى الفهم يجب ان يكون شيئاً اكد مشروعيته الخاصة المستقلة، فيبدأ الفهم عندما يخاطبنا شيء ما... فعلياً اذن ان نرجى الاحكام المسبقة جانبا، والنظر

(١) أنظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٠٥.

اليه بمشروعية، والاتجاه نحو السؤال الآخر الذي نبع من الحكم المسبق الاول الذي توقف، بمعنى ان الاحكام تزايدت مع تزايد العملية التأويلية<sup>(١)</sup>.

ويبدو بديهيا ان التعدد والاختلاف يفترض استقلال على مستوى الوجود والماهية، بمعنى ان الاختلاف الذي يكون داخل علاقة الذات والموضوع يؤدي الى خلخلة الانسجام المنطقي الداخلي للحقيقة، او انسجامها مع النظام الخارجي للاشياء، معنى هذا ان الذات والموضوع له أهمية كامنة في داخله؛ لأن الذات سوف تكون متعلقة بما يحيط بها وهي ليست منفردة في صياغة معرفتها، ومن ناحية أخرى ان المسافة تقيم في النص ذاته؛ لأن عملية التثبيت بالكتابة تتضمن معنى اتخاذ المسافة، وهي المسافة التي تقيم في اللغة ذاتها، وتفصل بين تاريخية كتابة النص، وظروف تشكله، وبين المعاني المتجددة عبر تأويل أو تأويلات لا تخضع لظروف كتابة النصوص تلك.<sup>(٢)</sup>

وعلى محور الذات المؤولة يمكن التمييز بين مسافتين اساسيتين متناظرتين فيما يتصل بالذات

هما:

١- مسافة علوية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها المقدس من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهو

التعالى المطلق والانفلات من اللغة التداولية.

٢- مسافة سفلية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها اللاشعور من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهم

العمق والاختفاء والانفلات من الوعي، والتأمل الداخلي بوصفه الجهد من اجل القبض

على انا - الكوجيتو في مرآة موضوعاته واعماله واقعاله.<sup>(٣)</sup>

فالمسافة التأويلية هي شرط إمكان الفهم، في أي نشاط هرمينوطيقي، وعلى هذا الاساس تتيح

المسافة الزمنية للوعي، ان يلتقي بأشياء النص، ويتناسب معها بالارتقاء الى مستواها والتطلع الى آفاقها،

فهي في الوقت نفسه، قريبة تبعا للانتماء الرمزي وبعيدة تبعا للاختلاف البنيوي، اختلاف في البنية الفكرية

والتاريخية والسوسولوجية، بين الوعي الحاضر في همومه الآنية، والتراث الماضي همومه الأقلية التي

تستمر في التأثير في أرهاصات الحاضر، ويمكن القول إن هدف الهرمينوطيقا في هذه المسافة الزمنية "بين

الوعي والشيء" ليس هو إرساء قواعد نظرية في الفهم وإنما إنارة الشروط الممكنة في إنتاج الفهم.<sup>(٤)</sup>

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٢) عمارة ناصر، اللغة والتاويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتاويل العربي الاسلامي، منشورات الاختلاف،

الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٩-٤٠.

(٤) أنظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٧٨.

وهكذا أحتل منطق السؤال والجواب، مكانة مهمة في الظاهرة الهرمينوطيقية، وهذا شيء أساسي ولا يحتاج الى توضيح أكثر، لأننا هنا نتابع هرمينوطيقية غادامير الجدلية، لذلك فالجدل أساسي ليس بعيدا عن هذه المرحلة المهمة من تاريخ الهرمينوطيقيا.<sup>(١)</sup>

هذا المنطق يفتح الجدل بين الماضي والحاضر، فكل نص وصل اليه من الماضي وصار بذلك موضوع تأويل، فان ذلك يعني انه يطرح سؤالاً على المؤول، لأجل ذلك يتضمن التأويل دائما إحالة أساسية على سؤال مطروح على شخص ما، ففهم نص معين يعني فهم ذلك السؤال، أي يتحتم على المؤول قبل أن يجيب على هذا السؤال إن يفهمه أولا، ويجب ان تكون لديه المساءلة، التي يتحدد ضمنه اتجاه المعنى، فالأفق حسب وصف غادامير: يتشكل تدريجيا داخل التجربة الهرمينوطيقية، وهو ينتقل مع المؤول، ويبعث بطبيعته حركة دائمة، فمن أجل فهم لتراث، يجب أن يكون هناك، أفق تاريخي لكي يضعه في مقام تأويلي.<sup>(٢)</sup>

وفن الجدل الذي يهدف اليه غادامير بوصفه "فن طرح الاسئلة" يثبت نفسه فقط : لأن الشخص الذي يعرف كيف يطرح الاسئلة، يكون قادرا على الاستمرار في طرح اسئلته التي تستلزم ان يكون قادرا على الاحتفاظ بتوجهه نحو الانفتاح، معنى الانفتاح هنا الرغبة الصادقة في اكتساب المعرفة والرؤية الجديدة. أي ان يبين المحاور نفسه على إنه متقبل للجديد، وواضحة لسؤال نهائي مكتف بذاته، لا يعني الاستعداد لطرح اسئلة اخرى غير محددة، وان يكون مهينا لاستقبال الاجابة واستقبال الآخر، ويؤكد غادامير كذلك على ان الجدل يستكشف في حالة استحضار قوته الحقيقية وهو فن التفكير، الذي يكون قادرا على تقوية ما يقال عن طريق الرجوع للموضوع، من بعد عملية طرح الاسئلة على الموضوع، وتركه يجيب عنها، يكون لدينا فهم آخر غير الفهم الاول الذي كان لدينا.<sup>(٣)</sup>

خاصة وان الفهم فيما يتصل بالعلوم الانسانية، هو معرفة طرح الاسئلة لا الوصول الى نتائج نهائية، لدى يرى غادامير أهمية تعلم طرح الاسئلة الحقيقية، وترك بعضها مفتوحا للاجابة: لأن الانفتاح على نتائج وإجابات ممكنة، يمثل جزءا من خصوبة الأفق الذي يمكن ان تمثله العلوم الانسانية، وهكذا فان منطق العلوم الانسانية عند غادامير هو منطق السؤال، وهكذا تكون عملية إعادة بناء السؤال الذي جاء به النص أو العمل أو الاثر التاريخي. فالإجابة عنه، ليست عملية مغلقة، فهي تحمل معها أفق

(١) أنظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٤.

(٣) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٩٦.

السائل، ويسعى الى توسيع سؤاله من خلال دمج أفق النص بأفقه الخاص، هذه العملية يسميها غادامير إنصهار الأفاق، والنموذج الحاسم الذي ينطلق منه غادامير هو الفن.<sup>(١)</sup>

فقد كانت أطروحته الأساسية في الهرمينوطيقا : ان فهم اي عمل فني يقتضي انصهارا للأفاق، اي ان نكون جزءا من المعنى الذي يكملنا، يملؤنا ويغيرنا، فقد يكون من المستحيل ان نشهد عملا تراجيديا دون ان يلامس فيها أي تجربة شخصية.<sup>(٢)</sup>

وقد عمل غادامير على اعطاء صورة عن الحوار، تتمثل بوجود حقيقة يحملها احد الطرفين، فالطرفان يرميان الى الوصول الى الحقيقة التي تكون عند احدهما ويستمران بالدفاع عن آرائهما، ولكنه في النهاية يترك المجال لأحد الطرفين، لفهم الحقيقية التي تنكشف عن شكل نص مكتوب أو بداخل عقل الانسان، ولا تحتاج الى من يرفضها او يطمسها بل هي تحتاج الى الظهور، فهي ليست في عالم مفارق مثلما هو الحال عند افلاطون.<sup>(٣)</sup>

بين غادامير أهمية الأفكار والاحكام المسبقة، التي تكون لدى الفرد المفسر وذلك من خلال إنتمائه الى تاريخ وثقافة وتراث تشكل الفهم ومركزاته، وهو بذلك يكون نقيض زعم التنوير والمذهب التاريخي، وخصوصا وان شرط الموضوعية الانعتاق من كل فكر مسبق، فيرى انه من السذاجة التسليم بكل الاحكام المسبقة، والقول انه لا يوجد حكم خطأ، بخصوص هذه المسألة فقد تطرق الى المسافة الزمنية التي حلت نوعا ما الاشكالية التأويلية، ولكن غادامير يرد على أولئك اللذين يرون ان النص وحده هو الذي يتكلم وينطق، بحجة ان المفسر أو بمعنى لغة المفسر ومشاريع الفهم هي التي تجعله ينطق، اذ من البديهي ان يتحرك النص وذلك من خلال إخضاعه لمبدأ السؤال والجواب، والاحكام المسبقة تكون أساسية في فهم النص، فهو كائن تاريخي له أفقه الخاص، الذي يرى من خلاله النص ويلتقي بأفقه.<sup>(٤)</sup>

لذلك ((تتعلق المسألة في اعتبار المسافة الزمنية مؤسس لامكانية ايجابية ومنتجة للفهم، فهي ليست مسافة تتجاوزها، وإنما اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتتحول الى تراث، بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كل ما بإمكاننا احضاره من ماضينا، كل ما تداوله أئينا، يظهر الى الوجود)).<sup>(٥)</sup>

(١) أنظر: معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٩٢-٩٣-٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٣) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٤) تأليف جماعي، التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير، اشرف: ابراهيم احمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٥٤-٥٥.

(٥) غادامير، هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٥٣.

وغالبا ما يسمح أفق التأويل، بحل المشكلة النقدية لفن التأويل المتمثلة بالتمييز بين الاحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة، فالوعي يعمل من أجل جعل الاحكام المسبقة واعية وتقود الفهم. وذلك من أجل تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته، هذا الوعي الذي انتقل الى المدرسة التأويلية، يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي، اذ يرى غادامير انه لايمكن اعطاء الصحة الشرعية للحكم المسبق، الا بعد تعليقه من اجل الكشف عن جوهره، وهنا لا يمكن ان نعرف ان هذا الحكم متسلط علينا ويمارس هيئته الا اذا اثير هذا الحكم، وذلك من خلال الالتقاء بالتراث والتواصل والتفاعل معه.

فكل حكم مسبق يمتلك بنية السؤال، الذي يعطي إمكانية لمناقشة الحكم المسبق وهذه المناقشة، لا تعني ان هناك وجهة نظر أخرى تتعارض مع حكمنا المسبق للمساءلة والتفاعل، الا اذا كان في حد ذاته مساءلا ومعدلا، فهنا يتفاعل مع الراي الاخر.<sup>(١)</sup>

وقد بين غادامير ان قدرة الفهم الانساني، من الاعتصام ببضعة من المعالم والمستندات التي تؤهل المفسر لانجاز عملية التفسير، ومن هذه المعالم هي اللجوء الى التراث في ما يحمله من قدرة على الانتاجية المستمرة، والتبصر في المسافة الزمنية التي تفصل بين النص وتفسيره.

والمسافة الزمنية تطلع المفسرين، على طرق التأويل التي برهنت استقامتها، مثلا: فاذا ما نظر في مسألة الفن لزمان من الازمنة، فمن خلال هذه المسافة يتحقق من الاعمل الفنية التي اثبتت جدارتها وعمقها، والتاريخ ايضا يعلمنا أي من هذه الاعمال حظي باستحسان المجتمع، فالنظر الى العمل يفرز قيمة العمل الفني، ويمكن الوثوق بالمسافة التاريخية معياراً للتفسير يتيح لنا التحقق من قيمة الاحكام المسبقة.<sup>(٢)</sup>

ولكن هذه المسافة لاتخلو من العوائق، التي تبعتها عن مسارها في الخطة التأويلية، وذلك لأنها تغلق المعاني الصحيحة التي تتجمع عبر التاريخ، وذلك يمنع النظر في صفاء المعنى الاصلي، فتراكم التأويلات الخاطئة تصد الفهم الانساني من البلوغ الى حقيقة الاشياء بعينها، فضلا عن ما تكتسبه المعاني من اقنعة القهر الايديولوجي، هذا يؤدي الى نية التحرر من هذه التراكمات التاريخية من اجل الحصول على المعنى المطلوب، وهذا التعطيل يحدث ايضا في السعي الى الفصل بين التأويلات المتعارضة الناشطة في

(١) المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٢) أنظر: عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٣٩.

الزمن الحاضر، حيث يلزم البت في مسألة هذه التأويلات قبل انقضاء الاجيال، التي تشهد مثل هذا التعارض، هنا تبعد المسافة؛ لأن القضية التأويلية بحاجة الى لحظة الحسم الانية.<sup>(١)</sup>

### ثالثاً: فهم النص:-

أمتازت هرمينوطيقا هيدجر في تعاملها مع النص بميزتين، تردد صداهما في هرمينوطيقا غادامير، هما:

- ١- ان النص يكشف عن الوجود وينطوي على حقيقة او معنى يتجاوز اطار بنيته الشكلية.
  - ٢- ان تفسير النص ومن ثم فهمه يقتضي تجاوز اطار الذاتية والموضوعية معا، هذا يعني ان فهم النص يفترض فهم ماهية اللغة ذاتها.<sup>(٢)</sup>
- إذ تعد الكتابة هي العملية التي بوساطتها تكتسب اللغة ملكة الانفصال عن فعل تشكلها، فتنتقل على العالم وتتحرر في اتجاه اللغة والمعرفة ككل، فالنص المكتوب يكون فاقدا للعوامل الانفعالية، التي يتميز بها التعبير والتواصل المباشرين، مثلما موجود في التعبير الشفهي، ولا توجد أية مساعدة أخرى غير العلامات النصية المكتوبة، لاستخلاص المعنى وتوصيله الى الخطاب أو اللغة، وبذلك يستقل النص بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملا لتجربته المعرفية وحقيقته التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت، هنا ينظر غادامير الى الكتابة بوصفها المثالية المجردة للغة، وليس انبعاثا للصياغ النفسي الاصيلي، فهي تحتفظ بمعناها وهويتها وان تكررت مع الاجيال اللاحقة.<sup>(٣)</sup>
- فإذا كنا نغير اهتمامنا لما يقوله الآخر، وان نعطي وجهات نظره حقها... بمعنى ان نسعى الى فهم ما يقال، لا الى فهمه هو، باعتباره يمثل الفردية، فما يهم ادراكه هو حق الشيء نفسه الذي يقصده اذ نتمكن من الاتفاق على الشيء بذاته، من هنا، لانرد رأيه اليه كفرد، بل الى ما يهدف اليه رأيه بالذات.<sup>(٤)</sup>
- بمعنى انه من اجل ان نصل الى اتفاق، علينا ان نفهم بعضنا بعضا، اذ نستطيع ان نصل الى فكرة الفهم، وهذا يحصل من خلال الحوار، اذ نجد انفسنا مشتركين في وسط اتفاق اساسي في هذه القضية او

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

(٢) توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩.

تلك بشكل عام، ولكن هل هذه القضية هي نفسها عندما نحاول ان نفهم نصا ما ؟ اذ يجب ان نذهب لمعرفة ما اراده الشخص من اجل الاتفاق عليه مقدما.

إذ يكون الاتفاق اقل وضوحا واثباتا، من خلال الفصل بين الفهم النظري الهرمينوطيقي والفهم العملي، ومن أجل فهم النص يتضح لديك الطريق الذي يجب ان تسلكه لبلوغ غاية الفهم. وقد بنى غادامير فكرة الاتفاق لسبيين:

السبب أولا: إنه يرغب في أن يتعامل مع فكرة من اجل ان نفهم. بقصد اعادة البناء بطريقة لاثثير الانتباه، فيما يتعلق بالمعنى الخاص بالنص على وفق مؤلفه، وقد سادت هذ الفكرة لدى ديلتاي والهرمينوطيكا الوجودية.

أما السبب الثاني: فإنه ساعد على تفسير السبب، وراء تشديد غادامير على فكرة ان الفهم يتضمن شكلا من أشكال الاتفاق، الذي يظهر من خلال اللغة والحوار.

إذن تتضح مهمة الهرمينوطيكا في فهم النص، وليس في فهم المؤلف، النص يتم فهمه ؛ لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص، اذ القارئ للنص يخاطبه في عالمه الحاضر، أي انه يدع النص حاضرا أمامه، يأتي الفهم هنا ليس عملية ذاتية بل هو مسالة، ان يضع المرء نفسه في تراث، يتجلى الفهم هنا بكونه مشاركة في تيار التراث، في لحظة تنمزج فيها الماضي والحاضر، هذا ما أصر عليه غادامير، ويرى ضرورة التسليم به في نظرية التأويل<sup>(١)</sup>، فقد أكد على إن مهمة نظرية التأويل هو إكتشاف المعنى الصحيح للنصوص، بغض النظر عما اذا كان النص يمتلك جذورا دينية أو سياسية.

فالعملية التأويلية تساعدنا حسب إعتقاد غادامير ولا سيما عند ((عدم وجود اتفاق آلي بين النص ومؤوله، بوسع التجربة التأويلية أن تجعلنا نشارك في النص. ولأنه يجب أن يتخلص النص من غرابته، وأن يُتمثل، يكون هناك شيء يقوله عنه الشخص الذي يحاول فهمه. لأن النص يستدعي ذلك، يحدث التأويل وبالطريقة التي يستدعيها فقط)).<sup>(٢)</sup>

(القاعدة الثانية والاساسية مفادها ؛ إن المعنى ليس "شيئا" ينتمي الى الماضي المطلق، إذ يكون بإمكاننا إستخلاصه كما هو دون عناء، وبموضوعية خالصة مستقلة عن وضعيتنا التاريخية الراهنة، بكل معاييرها ومفاهيمها المسبقة الخاصة، بل هو خلاف ذلك فكل تأويل مرتبط بوضعية ما، وتشكله وتحدده المعايير النسبية تاريخيا في ثقافة محددة، إذ من الاستحالة ان يضع المؤول ذاته جانبا وهو يحاول فهم

(١) أنظر: مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيكا، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦١٠.

النص، وبذلك يكون المعنى مشاركا لمؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم، فالنص الادبي والمكتوب عموما، يجعل الماضي معاصرا دائما للحاضر<sup>(١)</sup>.

ويدخل فهم النص بالمشاركة في معنى الحاضر، هذه المشاركة تكشف عن الصلة القائمة بين النص، وبين مجموع الاهداف والغايات التي نتحرك ضمنها، ومجموع المعايير والمفاهيم المسبقة التي توجه فهمنا، وهذه المشاركة في نظر غادامير مثرية؛ لأنها تضيف شيئا جديدا على النص. وتخلق نوعا من ((الحميمية بين الفهم والتأويل بحقيقة أن التأويل الذي يكشف متضمنات معنى نص ما ويظهرها في اللغة يبدو إبداعاً جديداً مقارنة بالنص المعطى، ولكنه مع ذلك لا يحتفظ بأي وجود مناسب بمعزل عن عملية الفهم))<sup>(٢)</sup>.

هذا ما جعل غادامير يُسم فعل الفهم "بالانتاجية المبدعة"، ولكن غادامير ينقده في الوقت نفسه، لأنه مهما كانت لديه قدرة إبداعية، فإنها لن تصل الى حقيقة النص بأكمله؛ لأنه سوف تكون هناك إهتمامات في سمات معينة وترك سمات أخرى، بمعنى لن يكون هناك أمام الجوانب جميعاً للنص، أي ليس هناك تعبير يمسك بجميع أبعاد النص، وسوف يكون هناك تأويلا باستمرار يؤدي بالمؤول الى النزول، من أجل البحث الدائم عن أسلوب يكون أكثر توضيحا، ولهذا السبب لا تجوز مقارنة ما يريد نص ان يقوله، بوجهة نظر نهائية يتمسك بها بإصرار<sup>(٣)</sup>.

رأى غادامير أنه لا يمكن ان يوجد منهج علمي او غير علمي، يستطيع ان يضمن الوصول الى حقيقة النص، بمعنى لا مجال لمعرفة النص الادبي مثلما هو، أي استحالة الوصول الى رؤية موضوعية بشأن النص، بمعنى آخر ان كل تأويل يبقى مشروطا بالوضعية التاريخية التي ينتمي اليها المؤول، ويكون في المقابل متعلقا بواقع النص ذاته، فمهما كانت الشروط التاريخية التي تحكم فهمنا أو تأويلنا للنص الادبي، فلا يمكنه في الاصل ان يمتلك اي وجود مستقل عن هذا النص، ولا يمكن اعادة انتاج المعنى الاصلي للنص، ونحن نتوق الى تحقيق معناه العميق، أو احد معانيه، هذا المعنى الذي نبحث عنه هو الشيء المشترك الذي يوحد الطرفين، اي النص والمفسر<sup>(٤)</sup>.

(١) أنظر: شرفي، عبد الكريم، من فلسفات الناويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦١١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٠-٤١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٢.

ان المعنى الذي يبحث غادامير عنه يواجه نوعا من الصعوبة، فاللغات المتعددة التي يخضع لها المؤلفون، تعطي النص معان عديدة تجعل من الصعوبة الوصول الى التفاهم الذي سعى اليه غادامير، إذ يرى صعوبة الوصول الى تفاهم Understanding، وذلك كوننا نتحدث لغات مختلفة، وهنا تفرض الهرمينوطيقا ذاتها بكل جديتها، من أجل إيجاد لغة مشتركة، اي الوصول الى اتفاق ومن ثم الى فهم، هذه العملية تبدو على سبيل المثال في حالة تعلم اللغة ذاتها، مثلما هو الحال عندما يتعلم الطفل اللغة، وهذا يعني التعلم من خلال التقريب يحدث اكتسابا لخبرة ممكنة، فالتوغل باللغة هو أسلوب لاكتساب المعرفة بالعالم وهو لا يخص خبرة تعلم اللغة فقط، بل كل خبرة تحقق ذاتها من خلال عملية تحسين اتصال مستمر لمعرفتنا بالعالم<sup>(١)</sup>.

يعد(غادامير ان النص هو واسطة الانتقال بين المؤلف والقارئ، حيث انه لا يعامل النص باعتباره الاخر او الانت الذي يكون طرفا في عملية الحوار، بل بوصفه وسيطا للحوار مع المؤلف، والهرمينوطيقا الفينومينولوجية ترفض ايضا نموذج التعامل مع النص بوصفه مرآة للمؤلف، فعلاقة المؤلف/النص/القارئ، يتم فصلها لتنحل الى فئتين هما: علاقة "المؤلف/النص" وعلاقة "القارئ/النص"<sup>(٢)</sup>.

فغادامير يوضح ان للنص آفاق و ان دلالة النص لا تتوقف عند حدود مقاصد المؤلف وتأويلاته، فالنص ينتقل من سياق تاريخي وثقافي الى سياق آخر على وفق عملية الوعي التأولي، وهذا يعطي النص دلالات جديدة تلحق به، هذه الدلالات لم يتوقعها المؤلف ولا القارئ، فان أي تأويل يكون تابعا للسياق الذي يحدث فيه التأويل، وبذلك فهو يبتعد تدريجيا عن سياق مؤلفه، ويذهب غادامير إلى أن اكتساب أفق للتأويل يستدعي صهر الآفاق، ويتأكد هذا من خلال الجانب اللغوي للتأويل.

((فالنص يكون ليتكلم من خلال التأويل. ولكن لا نص ولا كتاب يتكلم إذا لم يتكلم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلم)).<sup>(٣)</sup> فالفهم فيما يرى غادامير، ليس استرداد لما قصده المؤلف فقط، وذلك لأن قصديّة المؤلف، تحدد المسار الذي يسير فيه المفسر، فهي لا تعطيه العمل بحرية اذ تكون هناك آفاق واسعة، يستطيع من خلالها المفسر ان يتحرك بحرية، من اجل الوصول الى التفسير الصحيح او الملاءم؛ لأنها تجعله أسير

(١) أنظر : توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦١-١٦٢.

(٣) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٢١.

مقاصد المؤلف لا غير، وقد إستدل غدامير على ذلك بعامل اللغة، وذلك لأن التفسير يدخل الى اشكال اللغة جميعا حسب النص، فهناك أشكال لغوية متعددة تمثل النص، وتأتي مهمة المفسر بنقل هذه الاشكال الى فهمه الخاص، ويدخله الى داخل عامله اللغوي، ويضرب مثلا بالترجمة، فعندما يحاول شخص ان يفهم نصا مكتوبا بلغة أخرى فإنه لا يكون مطالبا بترجمة معنى النص حرفيا، لكنه بالأحرى يشارك في الحرية التي يجلبها الحديث الحقيقي مع قول ما عني او قصد.<sup>(١)</sup>

وعليه فإن الترجمة تكون لها (ثلاثة أبعاد رئيسة، اثنان منها يعملان على ان يجعللا النص يصل عبر الترجمة الحرفية الى المعنى الاصلي، من خلال تطابق الكلمة مع المعنى اذ يعيدان تمثيل النص الاصلي ببساطة، بعيدا عن فضاء المترجم الخاص، ولكن ينقصها المعنى الاولي الاساسي، فهي لاتستطيع ان تعطي المعنى الحقيقي الذي يكون بين الاسطر ولا يمكن معرفته، فهو حد لا يمكن تجاوزه في أي ترجمة كانت، فهو يبين انه من الصعب القول، ان هناك ترجمة قد توصلت الى المعنى الحقيقي للنص).<sup>(٢)</sup>

وهكذا يبقى غدامير رافضا لحقيقة واقعية للنص، ولكنه يرى ان الحوار الذي يخلق في العلوم الانسانية، والذي يساعد على التوصل والتفاهم بين الافراد، او بين النص والمترجم قد يساعدنا بالوصول الى المعنى الحقيقي، من خلال الاتفاق فيما بينهم من بعد القيام بإجابة على الأسئلة التي طرحها احدهما على الآخر.

وهناك من يعتقد(ان النص ليس أكثر من موقع للصراع الطبقي المستمر، وإن تحليل النص أو تفسيره ينطلق من إدراكنا لهذه الحقيقة).<sup>(٣)</sup>

يُبين غدامير ان ((مثال الترجمة يجعلنا على وعي بأن اللغة بوصفها وسيطا للفهم يجب ان يبدعها بوعي توسط واضح، فالترجمة ليست معيارا للطريقة التي نقارب بها لغة أجنبية، من حيث ان التأكيد على الترجمة سوف يؤدي لتخلي طرفين عن سلطتهما المستقلة، وانه يجب الأخذ بالحسبان ان الفجوة القائمة بين روح الكلمات الاصلية واعادة انتاجها... وفي هذه الحالات، لا يحدث الفهم حقيقة بين متحادثين، بل

(١) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) أنظر: غدامير، هانز جورج، النص الانسان واللغة، ترجمة، عبد العي اليزمي، مجلة علامات، مجلة ثقافية، العدد ٢٢، ص ١٠٨-١٠٩.

(٣) بيلي، حنفاوي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٨.

بين المؤلفين الذي يتلاقون في عالم مشترك من الفهم... حيثما يكون الفهم لاتكون هناك ترجمة بل كلام<sup>(١)</sup>.

ومثل هذا الموقف النقدي، يتعلق بقدرة الذات المفسرة على تقديم رؤى صحيحة، تنشأ من موقف تأملي سوء لدى القارئ أم الفنان، فالفنان لا يكون مؤهلاً لوضع متميز فوق الآخرين الذين يقفون امام عمله الفني، الذي يمكن ان يكون وثيقة او مفتاحاً لفك الالغاز بالنسبة للمفسر الذي يتابعها، لكنها في الوقت نفسه لا تمثل مبادئ صارمة وملزمة للمفسر.<sup>(٢)</sup> فقط وإنما تحتاج حضور فاعل وسط سعي جاد لإيجاد فهم يتفق مع تاريخية النص من جهة، ومناسبة تأويله من جهة أخرى، و بمعنى ان المجاوزة لا تعني تجاوز حدود النص معنا وتأويلاً بل تاريخياً.

"فالفهم هنا هو فهم تاريخية النص وما يقوله لنا، أي نجعله يتحدث الينا عبر لغته أي جعله يتحرك ضمن الافق الخاص به، كي يستطيع ان يصل الينا، ونحن من خلال الافق الخاص بالمؤولين نستطيع ان نفهم ما يريد ان يقوله النص، او يعبر عنه، وهذا واضح من خلال جدلية الحوار، والسؤال والجواب اللذين يعتبران الاساس في عملية فهم التاريخ."<sup>(٣)</sup> لذلك يقول غادامير: ((إذا أدركنا الصلة الأساسية بين اللغة والفهم [التي يتوسطها النص]، لن نكون بقادرين على رؤية التطور من عدم الوعي باللغة عن طريق بلورة وعي بها وصولاً إلى الحط من قيمة اللغة، حتى بوصفها وصفاً صحيحاً على نحو لا لبس فيه للعملية التاريخية))<sup>(٤)</sup>

ان مسألة استنطاق النص بفهم جديد، يتجاوز تلك التأريخية، يجعل من مهمة التأويل تدخل في أطر لم تفهم على وفق سياقاتها الصحيحة، ومن ثم قد تكون خارج الوعي الصحيح، وانما نجد أن المؤول، يحاول ايجاد مساحة لطرح فهمه الجديد بأراء على فوق سطح التقليدية التي فهمت النص بمناسبة صدوره، قبل ان يتجاوز بتاريخيته فهمه الآني لصدوره، وهذا ما يتم إستغلاله من قبل الأيديولوجيين، في طرح فكر جديد او تجديد فكر قديم بقراءة جديدة تنسجم مع سياقات العصر وآفاق الفهم المستجد.

(١) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٠٦-٥٠٧.

(٢) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية عند غادامير، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) أنظر: توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤.

(٤) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٢٩.



## إشكالية التأويل في مدرسة بغداد الفلسفية

بقلم: حيدر علي سلامة\*

أصبح تاريخ العلاقة الإشكالي بين كل من: الفلسفة والانطولوجيا والتأويل، واحد من أهم الروافد الأساسية التي يتشكل من خلالها القول الفلسفي عامة وخطاب التفلسف بشكل خاص. وعندما نشير الى قضية القول الفلسفي العام وخطاب التفلسف الخاص، فأنا في الواقع نحاول إعادة تفعيل منطوق البحث والتحري inquiry في تاريخ خطاب التفلسف والدازيين/المتكلم في العالم، والسؤال فيما إذا كان قد تم طرح إشكالية الدازيين في بنية الخطاب الفلسفي العراقي. وهذا يعني بالضرورة محاولة الانتقال بالفلسفة من التمرکز الهوياتي حول تاريخ الانطولوجيا التقليدي الى السؤال عن علاقة التفلسف بكل من: الخطاب واللغة وطرائق تأويل الوجود والعالم. والذي سيقودنا لا محالة الى مساءلة تاريخ الميتافيزيقا والمعنى والأخلاق باعتبارها تمثل في جوهرها تاريخاً لنسيان المتفلسف والخطاب في العالم. من هنا تبدو العلاقة ليست إشكالية فحسب، بل وشائكة ومعقدة الى حد كبير لما تتضمنه من تداخل ابستمولوجي وانطولوجي ولساني/ومنطقي بالضرورة يكاد لا ينفك عن علاقة تاريخ الدازيين بالانساق اللاهوتية والميتافيزيقية التي حكمت وجوده وشكلت مجمل النماذج الذهنية mentalism والادراكية cognitivism القارة والثابتة والمتطابقة على الدوام، بل وحددت قبلياً طرق وأشكال التواصل وإنتاج الكلام والممارسات اليومية التي أصبحت جميعها حقائق راسخة ومطلقة على مستوى السياق التاريخي والمتعالي في آن واحد.

وهنا، علينا ان نتساءل هل هناك ثمة علاقة بين مجمل هذه الإشكالات وتاريخ المناهج الفلسفية في خطابنا؟ وهل نجحت هذه المناهج في إزاحة الحجب بطريقة كافية تسمح بتفكيك تاريخ نسيان الكائن المتفلسف في العالم؟ وهل حصلت قطيعة ابستمولوجية وانطولوجية في مفاهيم علوم اللاهوت والكلام والتصوف بوصفها تمثل الوجود الثيو-انطولوجي للإنسان خاصة وللفلسفة عامة؟ ولماذا ثمة صلاحية لتأويل النص الفلسفي وليس ثمة نسبية؟ ولماذا ثمة افلاطونية وليس ثمة سفسطائية في تراثنا الفلسفي؟ ولماذا ثمة أيديولوجيا وليس ثمة تأويل لتاريخ الانطولوجيا في خطابنا الفلسفي؟

-اشكالية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي العراقي: من علوم الكلام إلى فلسفة

## المتكلم اليومي

يمكننا ان نعد دراسة أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها الدكتور حسن مجيد العبيدي الموسومة: (تأويل النص القرآني الفلسفي المعاصر – عرفان عبد الحميد فتاح انموذجا)<sup>(١)</sup> واحدة من الدراسات الفلسفية التي تضمنت على كبرى اشكالات خطابنا الفلسفي قديما وحديثا. حيث نجحت الدراسة في تسليط الضوء على اشكالات فلسفية وانطولوجية وانطو-ثيولوجية/كلامية ولاهوتية؛ وعلى طبيعة التداخل بين جدل لاهوت المقدس الصاعد من جهة، وجدل لغة انطولوجيا الذات النازل من جهة اخرى. وهذا ما يدعونا الى محاولة قراءة تلك الاشكالات الفلسفية العويصة والشائكة والمعقدة إلى حد كبير، سيما وان دراسة أ. العبيدي تجعلنا نقف امام محنة فلسفية كبيرة في الفكر الفلسفي الاسلامي، وهي محنة تأويل النص القرآني وعلاقته بالخطاب اللغوي و"الدراسات اللسانية" المتداخلة مع نسق اللاهوت الميتافيزيقي من جانب؛ والقيمين على استمرارية "لغة وبلاغة وعلم نحو اللغة المعيارية المقدسة" من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة من جانب اخر.

من هنا، سينصب جهد قراءتنا على ثيمة اللغة وسياسات إنتاج المعنى المتعالي/القدسوي، لما تشغله من أهمية ابستمولوجية وثقافية في إعادة رسم ملامح خريطة المشهد الفلسفي العراقي المستند على اسس لسانية ومنطقية ولغوية، عملت جميعها على إنتاج "هوية التطابق الميتافيزيقي الكوني" لذلك المشهد. مما ادى إلى اختزال قضية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي العراقي ضمن "قراءة توتولوجية منطقية ملهوتة" تنطلق من المقدس وتعود اليه؛ وتبدأ من لسانيات اللاهوت لتنتهي بالخطاب المتعالي/الميتافيزيقي؛ ومن حدوث الكلام الإلهي لتنتهي بقدمه؛ ومن الثيولوجيا لتنتهي بالأنطو-ثيولوجيا... الخ. من خلال هذا الجدل نحاول إعادة قراءة تاريخ المنشور الفلسفي العراقي، سيما المنهمك منه في تقديم تأويلات ذات صلاحية validity غير نافذة لبنية خطابات العلوم الكلامية والصوفية والفلسفية. وذلك من اجل أن يتسنى لنا الوقوف على طبيعة تاريخ القراءات الفلسفية في ارشيفنا الفلسفي، ومدى نجاحها في الأنعتاق من سيطرة القراءات التوتولوجية الملهوتة والمقدسة للنص المقدس من جهة، والفلسفي من جهة اخرى.

ضمن مشروعه الفلسفي الرامي إلى إعادة قراءة اعمال رواد الفكر الفلسفي العراقي، سعى أ.العبيدي إلى ابراز اهمية "المنهج الأبستمولوجي/والتاريخي"، الذي شكّل الأساس الراسخ والثابت في بنية المشاريع الفلسفية في تاريخ رواد ومؤسسي الخطاب الفلسفي العراقي. لهذا نراه انهمك في البحث والدراسة

والتحقيق في اهم المراحل الرئيسية التي مرّ بها المنهج الفلسفي الخاص بكل فيلسوف عراقي يأتي على استنطاق نصه الفلسفي.

وعند التوقف في عرض أ. العبيدي لبنية/تاريخ المنهج التأويلي عند الفيلسوف الراحل الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٣-٢٠٠٧)، لفت نظرنا أن "خطاب التأويل" لم يتجاوز تمرّكه على اسس المنطق البرهاني/المعياري. وهذا ما جعل أ. عرفان يماثل بين الفيلسوف والتأويل والبرهان ويتعامل معهم بشكل متساو: ((فمهمة المتفلسف تكمن في التأويل ولاسيما صاحب القياس البرهاني دون غيره من الأقيسة المنطقية، باعتبار أن صاحب هذا القياس هو فيلسوف الحقيقة والراسخ في العلم بحسب تأويل ابن رشد للنص الديني حيث يقول: إذا كان الفقيه يفعل هذا (= التأويل) في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرّي أن يفعل ذلك صاحب البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني. أما السبب في ظهور التأويل كما يشير ابن رشد، هو أن الشرع فيه ظاهر وباطن واختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، والى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أئنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)) آل عمران/ آية ٧)).

وبعد أن اوضح لنا أ. العبيدي بنية وعمل خطاب التأويل وسياقات اشتغاله الأنفة الذكر، ينتقل بنا إلى بيان وتوضيح كيف أن عملية تأويل النص القرآني ليست حكراً على خطاب معين، خاصة "الفلسفي" منه، وذلك لأنها عملية تتحرك ضمن اطر وفضاءات عقائدية/لاهوتية ضرورية من اجل الدفاع/التبرير "لنظامها الثيولوجي السائد" الذي يمثل قاعدتها الأيديولوجية والدينية في تسويغ معتقداتها بالحجج والأدلة العقلية والمنطقية: ((لان التأويل ليس موقوفاً على الفلسفة بإطارها النظري فحسب، بل نجد أن التأويل قد تمت ممارسته والاشتغال فيه من قبل الفرق الكلامية الإسلامية على تعددها وتنوعها من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم، ومثل ذلك عند الصوفية الذين اعتمدوا التأويل الإشاري الموعّل بالرمزية، وإن كان فهم النص الديني فهماً عقلائياً فلسفياً إنما انحصر في دائرة الفلاسفة المسلمون الخالص من أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وأضرابهم، إذ قدموا فهماً وقرأة مغايرة بالكلية لمعنى التأويل في النص الديني عن غيرهم ممن مارس هذا الدور في الخطاب الفلسفي الديني الإسلامي، باعتمادهم معطيات العقل الفلسفي المنطقي دون غيره من معطيات أخرى)).

بعد ذلك، عرج أ. العبيدي على طرح الرؤية الفلسفية/الميتافيزيقية والكلامية، كما ظهرت وتشكلت أصولها وأدوارها عند أ. د. عرفان، حيث نلاحظ جدل اللاهوت الميتافيزيقي/والناسوت الأناسي، من خلال اشكالية تشبيهه المخلوق/بالخالق، وتزيه الخالق عن المخلوق، وما له من علاقة اشكالية متداخلة من حيث البنية والوظيفة مع فكرة التأويل، المرتبطة بالذات الإلهية، التي تعني في احد معانيها: ((التشبيهه Anthropomorphism، ويعني اصطلاحاً تصور الله في ذاته أو صفاته على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه، والمشبهة قوم شبهوا الله بالمخلوقات ومثله بالمحدثات ولل فكرة في أساسها وثنية قديمة عرفت لدى الشعوب البدائية التي صورت آلهتها على صورة إنسان أو كائن عظيم حيواناً كان أو جماداً، وبدت صورة من هذا التشبيه في اليهودية والمسيحية وفي القرآن الكريم ما يؤذن بشيء من التجسيم والمادية)).

من هنا، وبحسب رأي أ. العبيدي، فإن "جينالوجيا التشبيه في عملية التأويل" عند أ. عرفان، لها اصول انثروبولوجية وثنية قديمة، لان ((فكرة التشبيه هذه لم تدم طويلاً في الفكر الإسلامي على وفق رأي عرفان عبد الحميد فتاح، لأنها تتضمن الإحالة إلى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غايتها، ولهذا هاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم الأندلسي مدخلاً لطريق ينتهي بالتشبيه، بعد أن ذكر قبله أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣١هـ) الأخذ بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل)).

يتضح مما سبق، أن "فكرة التأويل" في الخطاب الكلامي خاصة والفلسفي عامة، ظلت تشتغل ضمن دوائر "لاهوت الكلام المقدس" المتمثل بالتنزيه المطلق عن التشبه والتشبيه بصفات الخالق من لدن المخلوق. وذلك يعود في أحد اهم أسبابه الى سيادة "القراءات الحرفية للنص/وجمعاعات القراءات التأويلية له" على مجمل تاريخ الصراعات في قراءة النص القرآني، تلك: ((القراءات التي غالباً ما تضمّر نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيبي المستفاد من ظاهر النص المنطوق. الشيء الذي من شأنه ان يلحق تشويهاً كبيراً بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية وتكريماً للتجسيم الغليظ))<sup>(٢)</sup>.

مما سبق، يتضح ان سيادة الصراع بين كل من "القراءات الأرثوذكسية التشبيهية" و"القراءات التأويلية التنزيهية" للنص القرآني، على مجمل تاريخ طروحات وإشكالات الفكر الكلامي خاصة والفلسفي عامة، جعل من الخطاب الفلسفي "مدرسة بغداد الفلسفية"، أكثر نزوعاً الى الحلول العقلانية؛ المنطقية والاستدلالية البرهانية، تلك التي لا تخرج عن اسوار الفلسفة الأفلاطونية والارسطوطاليسية، التي طالما تحولت الى "فردوس البرهان المطلق"، وأكثر ابتعاداً وهجراً للنزعات الفلسفية النسبية والتاريخية

كالفلسفة السفسطائية/خاصة الجيل الثاني منها، الذي تحول الى رافد وملهم لنظريات البلاغة؛ والتواصل؛ وفلسفات التداولية الثقافية؛ وفلسفات اللغة و"فلسفة المتكلم اليومي"... الخ<sup>(٣)</sup>.

ولهذا لم نشهد ولادة لمفهوم "فلسفة المتكلم الأنتروبولوجية" في الفضاء الثقافي العام من جهة، وفي خطاب الفلاسفة الكلامية والعقائدية "ذات التوجهات اللاهوتية القدسية المتعالية" على "فلسفات المتكلم ذات التوجهات الأنتروبولوجية الأنسانية" من جهة أخرى. لذلك لم تتعرض "علوم الكلام التقليدية"، الى أي منعرج إبستمولوجي، يمكنها من ان تتحول الى "فلسفة للشأن اليومي الأنتروبولوجي". فالملاحظ على بنية وفلسفة الكلام في الفلسفة الإسلامية، سيطرة خطاب الكلام الميتافيزيقي على بنية التكلم الفيزيقي، الذي هو: (((الحروف المنظومة والأصوات المقطعة))). فهو عرض خلقه الله: لأن الأعراس محدثة لذلك فأن كلامه محدث. غير ان هذا لا يفضي الى القول بأن الله احده في ذاته، لأن ذاته ليست محلا للحوادث، ومن المحال اذا تكلم ان يخلق في ذاته الصوت. الذي من أبرز صفاته (المادية) فتصبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها. فلا يبقى الا الإقرار بأن الله احده في - محل -ومن شروط هذا المحل ان يكون -جمادا - يفتقد فاعلية الكلام، اذ ان حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلق لا من قام الكلام به))<sup>(٤)</sup>.

من هنا، نرى كيف ان "تاريخ المتكلم" في خطابنا الفلسفي، هو تاريخ لغيابه المسكوت عنه، والمرتمن بمرجعيات: الفقيه؛ عالم الكلام والفيلسوف، فهؤلاء وحدهم من شكّل منظومتنا اللغوية وأشكال السنننا وطرائق تعابيرنا وصور افكارنا، وذلك لأنهم القيمين على روح اللغة وبلاغتها المقدسة وعلم نحوها الميتافيزيقي واستعاراتها الملهوتة. ونتيجة لذلك، لا يحق للعامة التدخل في علوم الكلام، وشؤون تصريفه والوقوف على طرق انتاجه وتأويله، فهم الثالث المرفوع والمقموع من لدن نخبة النخبة الفلسفية والكلامية والفقهية. لذلك نلاحظ ان هناك تلازم إبستمولوجي خطير وكبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، في غياب كل من: خطاب "لاهوت طبيعي" وخطاب "لغة طبيعية". ربما يعود ذلك، في احد اسبابه الى استمرار "ميتافيزيكا حضور النخب الحافظة والراعية والمؤولة للغة"، تلك النخب التي ظلت منعزلة عن تاريخ الأنطولوجيا لحياة ولممارسات الدازين بوصفه وجود في العالم. ولم يسلم الخطاب الصوفي هو الآخر من حضور النخب وسلطتها الميتافيزيكية، فعلى الرغم من ان لغة هذا الخطاب تمثل في احد جوانبها الجمالية لغة انطولوجيا البساطة اليومية المنفصلة والمتحررة من اسوار المنطق واستدلالات البرهان، إلا ان حالها بقي كحال علوم الكلام والفقه والفلسفة، فهي الأخرى ظلت رهينة للراسخين في العلم، وذلك تحت ذريعة ان لغة التصوف فيها ((من الغموض والتعقيد بحيث ترك القارئ ذاهلا حيران لوجود مصطلحات اشارية

وعبارات رمزية، لم يتعود سماعها او قراءتها من قبل: ونعني بذلك ان للعبارات الصوفية عادة معنيين: احدهما: يستفاد من ظاهر الألفاظ. والآخر: بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماما عن ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا... لذلك توصف لغتهم بـ "الرمزية" (٥).

ادت مجمل تقنيات العزل الميتافيزيقية المتبعة في كل من علوم الكلام؛ والفقه؛ والتصوف والفلسفة، والمذكورة أعلاه، إلى عزل المتكلم/المستمع/النص/المتلقي والسياق الثقافي كذلك، لأنها لا تمثل في نهاية المطاف سوى جزئيات متناهية تابعة لمنطق الكليات المنزه والمتعالي عن التشبه بكل ما هو انساني/استعاري وبلاغي. مما أدى بالضرورة الى انتاج حالة من التلازم الانطولوجي والابستمولوجي للتغيب التام للفلسفات النسبية/التاريخية، عند اغلب كتابات باحثينا ومختصينا في الدراسات الفلسفية والأسلامية والصوفية، بل حتى عند المشتغلين في فلسفات التاريخ والفلسفات الحديثة والمعاصرة والمابعديات الحداثوية واخواتها. على الرغم من أن تلك الفلسفات النسبية/التاريخية كالفلسفات السفسطائية في الحضارة اليونانية والممتدة مع بلاغة شيشرون Cicerone، كوانتليان Quintillion عند الرومان، عملت جميعها على انتشار فلسفة الشأن اليومي من سيطرة اللوغوس الأفلاطوني والارسطوطاليسي. ربما لان تلك الفلسفات كانت ولا تزال غير متوافقة مع "براداييم العقل الكلي" في خطابنا الفلسفي في كل من علوم الكلام؛ والتأويل والفقه، فمجمل هذه العلوم جرى تشكيلها وفق معايير ومقاييس منطق العلوم الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. لذا علينا أن لا نندش من ثبات تصور مطلق وراسخ وثابت وميتافيزيقي حول الفلسفات السفسطائية وتكراره من قبل الباحثين المختصين في الفلسفة الإسلامية أن: ((الفكر الغربي على الدوام كان فكرا انسانيا Anthropocentric، كما اسس لذلك رئيس المدرسة السوفسطائية بروتوغوراس. اتخذ من الفرد مقياسا للأشياء جميعا، مما جعل الإنسان مقياسا للحقيقة، يشرع لنفسه ما يشاء ومتى شاء. اما الفكر العربي فعلى الأغلب ظل فكرا مخلصا لأصوله الأيمانية، فهو فكر متدين بالأصالة والفترة)) (٦).

لهذا، نلاحظ على تاريخ خطابنا الفلسفي، سيادة النزعة العقلانية المنطقية بمختلف اشكالها المعرفية والانطولوجية واللاهوتية، وقد جاء أ. العبيدي على وصف ذلك الموقف العقلاني في دراسته لمحنة التأويل عند الأستاذ عرفان، في نصه: ((ومما تقدم يبدو إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح من التشبيه، تبنيه لمنهج عقلاني وسطي، إذ يوجه نقده العلني لهذه الآراء التي عرض لها، مبيناً سبب نشأتها، من خلال ربط كل ذلك بسبب داخلي أنشأ هذه الآراء ولا سيما عند الحشوية والمشبهة، مما استدعى بنظره ظهور

التأويل من أجل تنزيه الذات الإلهية من المشابهة والمماثلة والجسمية، حتى لنجدده يوافق ما ذهب إليه الغزالي من قبل في الرد على غلاة المتصوفة ونقدهم. وقد أعتمد عرفان عبد الحميد فتاح على ضوابط محددة في التأويل، بينها في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. وعالجها بالتفصيل في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية)).

-النص القرآني: من لوغوس اللاهوت إلى لوغوس الخطاب وبلاغته... نحو انترولوجيا فلسفية

جديدة

اتضح مما سبق ذكره، أن بنية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة، وعند أ. عرفان عبد الحميد فتاح خاصة، كانت محكومة بنسق لوغوس "العقلنة الثيو-أنطولوجية". وان من أهم خصائص ذلك اللوغوس، هو تذييبه للفلسفات التي يظهر فيها مفهوم الأنطولوجيا/العالم مرتبط بفهم الكائن/الدازايين بوصفه وجود في العالم، وربما كانت الفلسفة السفسطائية أبرز الخطابات التي عملت على مساءلة لوغوس العقلانية المسيطر في تاريخ الأنطولوجيا الغربية التقليدية بحسب الفيلسوف هايدجر. لهذا ظل مفهوم "اللوغوس" منشغلا في تأسيس "الأطر العقلانية الكلية" للوجود والنظام الكوسمولوجي والميتافيزيقي أيضا، منذ الفلسفة اليونانية حتى مرحلة الفلسفة الوسيطة في الفكر الغربي/والعربي.

من هنا، تتبين أهمية قراءة وتأويل النص اللاهوتي في خطابنا الفلسفي، ليس فقط عند الأستاذ الدكتور عرفان فحسب، بل في بنية "تاريخ الأنطولوجيا" كما ظهرت في خطاب الفلسفة العراقية عامة، وعند مؤسسها خاصة، والسؤال عن الكيفيات التي تشكّل بها مفهوم "الأنطولوجيا" عند كل فيلسوف، سيما وان هذا المفهوم يمثل شكل "الفلسفة الحقيقي"، والذي من خلاله يتم إنتاج/ وإعادة إنتاج مجمل المفاهيم والتصورات والأنظمة الميتافيزيقية. لان سؤال التأويل في النص القرآني يمثل في واقع الأمر، سؤال الكينونة وتاريخها في الخطاب الفلسفي، لا يمكن القفز عليه وتجاوزه بحجة اسكولائيته وقروسطويته القديمة. فمن خلال طبيعة التفاعل المزدوج بين تأويل النص القرآني، وتأويل تاريخ الأنطولوجيا، تتشكل ولادة جديدة للفلسفة، وهذا بدوره سوف يؤسس لفكرة "انترولوجيا فلسفة المتكلم"، التي لم تشهدها الفلسفات القديمة، جراء سيطرة برادايما منطلق الفلسفات اليونانية الأرسطية والأفلاطونية. وهذا ما دفع هايدجر الى تقديم تأويل فينومينولوجي للفلسفة الأرسطية خاصة واليونانية عامة، حاول من خلاله إعادة اكتشاف تاريخ الأنطولوجيا في الفلسفة الغربية، من خلال مناهج التفكيك المزدوجة للتراث اليوناني. وقد أوضح ذلك في مقدمة كتابه (الكينونة والزمان)، عندما عبر: ((... عن الحاجة لأي مقارنة في

الانطولوجيا الأساسية من أجل البدء في تفكيك/تقويض تاريخ الفلسفة. وما كان يعنيه هيدجر بمفهوم "القراءة التفكيكية" ليس فقط التغلب على التحيز والاحكام المسبقة التي تنشأ عن العلاقة الغير الواضحة مع الماضي، ولكن ايضا كحركة بين التفكيك والاستعادة/الاسترجاع<sup>(٧)</sup>.

وبالعودة إلى نص أ. العبيدي حول إشكالية تأويل النص القرآني عند أ. عرفان، نلاحظ انه وعلى الرغم من أن "مفهوم التأويل" ظل محصوراً في دائرة "اللوعوس الكلي" "المفارق" "للوعوس النسبي" الممثل لخطاب المتكلم، إلا أن أ. العبيدي حاول عبر تحديده لمراحل "جينالوجيا النشأة التاريخية لظهور مفهوم التأويل"، استعادة القول الفلسفي المتزوي في تاريخ الفلسفة وماضيها التقليدي. وهنا علينا ان نتساءل فيما اذا كانت عودة أ. العبيدي مزدوجة، أي تجمع بين التفكيك/والاسترجاع لتاريخ الفلسفة؟ ام انها عودة استرجاع/واستذكار لذلك التاريخ فقط؟

من خلال الاستناد على: ((... المنهج التاريخي المقارن يرجع عرفان عبد الحميد فتاح بداية ظهور التأويل في الفكر الإسلامي مع فرقة المعتزلة، ويدافع بقوة عن هذا الموقف الذي يتبناه، ذلك أن المعتزلة على وفق رأيه أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الإلهوية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً، إذ وجد المعتزلة في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، إذ ثبت لدى المعتزلة بالدليل العقلي أن الله منزه عن الجسمية والجهة، وبهذا حاولوا بصرف الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية، لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه النصوص، واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن الكريم نفسه في آيات أخر، فضلاً عن اعتمادهم اللغة العربية لأهم وجدوا فيها ما تعينهم في تقرير المعاني التي يرونها. إذ جاهد المعتزلة بقوة من أجل جعل التأويل المجازي منهجاً عاماً منسقاً، ذلك أنهم أدركوا أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه فكرةً وفرقةً إلا إذا صرفت الصفات الخيرية الواردة في المتشابهات عن ظواهرها إلى معان أخرى مجازية مستساغة من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها. لهذا فالمعتزلة أصحاب فضل على بقية الفرق الإسلامية كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح، في الأخذ بالتأويل منهجاً لحل المشكلات في المتشابه من الصفات الخيرية، وأن عملهم الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة، على الرغم مما في تأويلهم من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها.)). نلاحظ من النص السابق، كيف تحددت شروط عمل اللغة ضمن الفضاء القدسوي للنص القرآني من جهة، والنص الفلسفي من جهة أخرى، مما عمل على تغييب مفهوم "خطاب التفكيك" ضمن لحظة الأسترجاع للماضي

ولتاريخ الفلسفة على حد سواء. ولهذا نلاحظ سيطرة للزعة "الموضوعانية الملهوتة" على كل من النص القرآني والنص الفلسفي، كانت نتيجتها الطبيعية تجاوز "مبدأ الواقعية التاريخية". ومن ثمة، تجاوز الراهن الأنثروبولوجي للمتكلم ضمن سياقاته الثقافية والايديولوجية. وهذا يعود في اهم اسبابه إلى سيطرة المنطق الأرسطوسكولائي/القرووسطوي، الذي شكل "براداييم البراداييمات" في هيمنة واحدة المنطق الشكلائي والحقيقة الشكلائية المتطابقة دوما، فهو منطق متضمن على: ((مفهوم شكلائي صارم لم يتم تطويره الا فيما ندر، بل ولم يمر بأي تحول في بنية مبادئه على الاطلاق. وهذا بالضبط ما يعود في جزء منه، إلى المحتوى المنطقي المربك الذي طُوّر تحت سيطرة ارسطو، و ثم جرى إعادة انبعائه من قبل مؤسسات الأنضباط الأكاديمي منذ الفلسفة الرواقية في القرون الاخيرة قبل المسيح))<sup>(٨)</sup>.

من هنا، اصبح من المستحيل أن نؤول بنية ميتافيزيقا النص القرآني في فلسفة الكلام خاصة، وتاريخ الفلسفة عامة. دون عودة مزدوجة في قراءة وتفكيك "فلسفة المنطق ونظامها الشكلائي"، المؤسسة بدورها لبنية ولغة الخطاب القرآني والنص الكلامي. فعندما حاول هايدجر "الأنعراج" بمفهوم "اللوغوس التقليدي" الذي ظل قابعا تحت سلطة واستبداد فلسفة المنطق الأرسطية، فهذا انما كان ليعيد بذلك "سؤال الوجود والممارسة لمفهوم اللوغوس". لذلك، نلاحظ كيف: ((...ركز هايدجر على مفهوم اللوغوس، متخذا منه نقطة البدء في مغادرته التعريف الكلاسيكي الأرسطي للإنسان... بوصفه "حيوان عاقل"، وخلال عملية أستعادته لمفهوم اللوغوس الأرسطي استند هايدجر على افتراض أنه يجب ارجاع هذا المصطلح إلى الفهم الارسطي للحياة والممارسة praxis الذي تأسس على خبرة الكلام كسمة رئيسية في الإدراك الأنساني. وهذا يرينا كيف أن هايدجر في أساس بنية تأويله لأرسطو حاول تطوير مفهوم العقل الكلامي أو الخطابى. وكان يأمل بذلك التغلب على فكرة حاضرة حتى عند ارسطو: وهي الشكل المتعالي للمعرفة الذي احتوى على فهم بسيط ومحدد لمفهوم العقل الكلي nous. لذا رأى هايدجر أن النقطة التي تجعلنا نعيد اكتشاف الأساس "العملي" لمفهوم اللوغوس الأرسطي تعني في الأساس اكتشاف ماذا يعني أن تكون الفلسفة شكلا من اشكال الممارسة (praxis))<sup>(٩)</sup>.

يتضح مما سبق، كيف أن خطاب العودة والأسترجاع عند هايدجر، لم يكن مجرد استذكار لتاريخ الفلسفة، بل انها عودة مزدوجة - بحسب المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي- فهي عودة وتأويل وإعادة اكتشاف لما تم السكوت عنه في ظل هيمنة "اللوغوس الكلي" في تراث الفلسفة اليونانية، وهو "الممارسة الكلامية والخطابية" للمتكلم. لهذا، لا يمكننا الفصل بين مفاهيم التأويل والخطاب والبلاغة في فلسفة وفكر هايدجر، بعدما: ((جعل البلاغة في قلب الأنطولوجيا الأساسية في خطابه الفلسفي))<sup>(١٠)</sup>.

وإذا عدنا بذكرتنا الفلسفية إلى تاريخ تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة والعراقي خاصة، نجد أن جينالوجيا الاشكالات الكلامية والفلسفية امثال الصفات الالهية من تنزيه؛ وتشبيه؛ وتجسيم؛ وقدم وحدوث كلام الله... الخ، ناهيك عن اشكالات خلق العالم، ذات طبيعة لغوية: ((وإذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لا يكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فإنه مع ذلك يشكل عنصرا مهما يساعد بجانب البعد السياسي والاجتماعي على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام، دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين.. ان مشكلة السلطة المتوجة للبعد السياسي في علم الكلام ليست ببعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح اللغوي، مع العلم أن اية سلطة، سياسية كانت أو علمية، إنما تُظهر نفسها دوما في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر ما يظهر كحامل ومجسد لأوامر رجل سلطة ما بقدر ما يؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها))<sup>(١١)</sup>. لكننا نلاحظ أن دور اللغة والبلاغة في الخطاب القرآني انحسر واختزل الى مجرد وسائط ووسائل تشتغل في خدمة "لوغوس الميتافيزيقا" المهيمن على "الأنطولوجيا وتاريخها": ((ذلك ان الميتافيزيقا التي ارادت أن تكون مبحثا في الوجود قد كانت في الحقيقة ابتعادا عنه ونسيانا له. فالوجود الذي نتحدث عنه هو وجود متعال يوافق عالما آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلق يريد أن يحفظه من عدوى المحسوس))<sup>(١٢)</sup>.

فمن خلال حضور الميتافيزيقا في خطابنا الفلسفي/القرآني، بقيت لغة البلاغة وبلاغة اللغة، مسكونة بهاجس "التطابق الميتافيزيقي القديم"، لانها بلاغة: ((جعلت من مطابقة الكلام للمعنى شرطا أساسيا لصحة التعبير وسلامته أو لفصاحته وبيانه، فهي قد استندت أساسا إلى الميتافيزيقا وإلى تصورهما التقليدي حول مفهوم الحقيقة باعتبارها تجسيد لمبدأ التطابق والتوافق الكلي بين اللفظ والمعنى، بين التصور والشيء. والبلاغة بوصفها مؤسسة ميتافيزيقيا فهي لا تنظر إلى اللغة إلا كوسيلة تعبير، "فهي ليست سوى جسر يسمح بعبور المعاني والمجاز الذي يقوم بنقلها. أي أنها أداة تبليغ تلك المعاني ومناسبة لحضورها ومثولها"))<sup>(١٣)</sup>.

من هنا، فإن محاولتنا الولوج بين طيات الخطاب القرآني في تاريخ ارشيفنا الفلسفي العراقي، تمثل في واقع الامر ممارسة تأويلية فلسفية متواضعة في حضرة ذلك المتن الذي احتوى على شواهد فلسفية مرموقة ومميزة، يحتاج منا إلى أكثر من عودة وقراءة وتأويل من اجل استذكار "انثروبولوجيا فلسفية جديدة"، تأخذ على عاتقها مهمة إعادة اكتشاف تاريخ الذات/الخطاب/والمتمكلم من جهة، وتأسيس محاولات تأويلية جديدة في حفريات ارشيفنا الفلسفي، تهدف إلى اصلاح ما يمكن اصلاحه في تاريخ الفلسفة

من جهة أخرى. وتمثل تلك الاشكالات الفلسفية وغيرها أساس اصلاح الخطاب الفلسفي لإعادة سؤال الفلسفة من جديد. وهذا ما جعل الفيلسوف فويرباخ يكرس مؤلفه "مبادئ فلسفة المستقبل" من اجل: ". . . الاجابة الأنثروبولوجية التي اكدها في ضرورة "اصلاح الفلسفة" ان مهمة فلسفة المستقبل هي أن ترجع الفلسفة من "مملكة النفوس الميتة" إلى "مملكة النفوس الحية المجسدة" وان تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم اليأس الانساني. محددان ان ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض، انما هو فهم انساني واستعمال لغة انسانية. . . . وكانت مبادئ فويرباخ ثمرة لهذه المحاولة، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (التيولوجي Theology)، ضرورة فلسفة الإنسان (الأنثروبولوجي Anthropology) وان تؤسس نقد الأنثروبولوجيا على نقد التيولوجيا، ولذا فإن هذه المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة. واذا كان من الجائز ان نقول بوجود انثروبولوجيا قبل فيورباخ "من اليونان حتى هيغل" فإنها كانت في المقام الأول "انثروبولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الإنسان كائنا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل، الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدى به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل انسانية الإنسان"<sup>(١٤)</sup>.

#### -النص الفلسفي: جدل التراث والايديولوجيا والانطولوجيا

في الواقع، تمثل عملية كتابة تاريخ بيلوغرافيا لأرشيف الفلسفة العراقية، إعادة لكتابة تاريخ الجدل القائم بين كل من: التراث والايديولوجيا والانطولوجيا. وهذا ما نشهده مع راهن الممارسات الأبنتمولوجية الرامية إلى إعادة بناء وترميم بنية نصنا الفلسفي وتاريخه الثقافي، وهذا ما اضطلع به أ. د. حسن مجيد العبيدي من خلال تأسيس أكثر من ورشة عمل فلسفية اخذت على عاتقها، مهمة استنطاق/ وإعادة كتابة تاريخ رواد الدرس الفلسفي في العراق، منذ لحظة الانطلاق والتأسيس والى يومنا هذا. وقد مثلت كتابات ودراسات أ. العبيدي خير دليل على ذلك "الانهماك المتفرد" في قراءة وتحليل مؤلفات/ وفلسفات المؤسسين الأوائل لتاريخية العملية الفلسفية، الذين شكلوا "براداييم التعليم الفلسفي" ومناهجه المعرفية والعلمية. من هنا، تأتي أهمية قراءة أ. العبيدي لعلم آخر من اعلام خطابنا الفلسفي وهو فيلسوفنا الراحل جعفر آل ياسين(١٩٣٢-٢٠٠٨)، ممن كان له أكثر من بصمة فلسفية ومنطقية، ليس في بنية الدرس الفلسفي فحسب، بل في بنية الراهن التاريخي الذي لازم بناء وتشكيل "النص الفلسفي" من جهة، وانتاج قراءات وتأويلات فلسفية وتاريخية متعددة له من جهة أخرى.

اشتملت دراسة أ. العبيدي والمعنونة (السيرة والانجاز الفلسفي للدكتور جعفر آل ياسين)<sup>(١٥)</sup>، على بيلوغرافيا فلسفية لأهم مؤلفات الفيلسوف آل ياسين، من اجل تقديم رؤية تاريخية حول منهجه العلمي في قراءة تاريخ النص الفلسفي من جانب، وقراءة تاريخ التراث الفلسفي من جانب اخر. وبالتالي حاولت دراسة أ. العبيدي من خلال تقديم تلك البيلوغرافيا الفلسفية لاستاذنا الراحل آل ياسين، أن تعكس طبيعة "التمرحل الفلسفي والتاريخي" لتحولات النص الفلسفي، وارتحالاته الأركيولوجية بين خطاب و اخر، وبين مرحلة زمنية وأخرى. وهذا بطبيعة الحال، سوف يجعل من "خطاب المنهج الفلسفي عند آل ياسين" أكثر وضوحا من حيث البنية والوظيفة والممارسة.

ويمكننا القول ان معضلة "المنهج وبناءه الأبيستمولوجي" تمثل واحدة من اهم المعضلات الأكثر ملازمة وتكرار في تاريخ ارشيفنا الفلسفي، وربما يعود ذلك في احد اسبابه إلى طبيعة الغموض المنطقي واللغوي/واللساني، وسيطرة الرؤى الكونية/العقلانية في معالجة قضايا التراث والفلسفة من جهة، والراهن التاريخي والثقافي المنعزل دائما عن بنية النص الفلسفي من جهة اخرى. وهذا ما حصل مع دراسة أ. العبيدي المذكورة أعلاه، من خلال عدم وضوح وتحديد بنية المنهج العلمي المقترح للدراسة، وذلك لغياب عملية التفعيل الابستمولوجي بين بنية منهج دراسة أ. العبيدي وبين مناهج العلوم السوسولوجية واللغوية والثقافية التي تمثل في مجملها العوامل الرئيسية في تشكيل ونتاج تاريخية النص الفلسفي، سيما وأن نص الدراسة وضّح طبيعة البراداييم العلمي الذي شكل الأساس الأبيستمولوجي للراحل آل ياسين في قراءة تاريخ الفلسفة والوقوف عند جذور اصالتها، والمتمثل في "المنطق العلمي الكوني" حيث يذكر أ. العبيدي انه: ((في أكثر من مؤلف من مؤلفات الدكتور آل ياسين، يتحدث عن المنهج العلمي الأمثل لقراءة التراث الفلسفي الإسلامي، إذ أنه يشكل هاجس حيوي لديه لفهم هذا التراث، فبدون منهج علمي تحليلي لا يمكن استشراف واكتشاف الأصالة في هذه الفلسفة، وما قدمته من عطاء رؤية فلسفية كونية وقيمة محكمة للتراث الفلسفي العالمي، بدءاً من اليونان ومروراً بالعصر الوسيط فالحديث فالمعاصر)). وهذا يعني ان هناك ثمة محاولات في التحرر من سيطرة الانساق العقلانية/الكونية والأنعتاق من العوائق العصبوية والذاتوية والأيدولوجية، الى جانب النزعات الأستشراقية الضيقة، إلا ان خطوات تشكيل الوعي النقدي في تناول مفهوم التراث في تاريخ الفلسفة في منهج دراسة أ. العبيدي من جهة، ومنهج أ. الراحل آل ياسين من جهة أخرى، بقيت خطوات محددة بتلك الانساق العقلانية/الكونية، ومنعزلة عن تحقيق "منطق الممارسة التاريخية" بين كل من: بنية تراث النص الفلسفي خاصة؛ وفي الخطاب الفلسفي عامة.

علما ان المتتبع لقراءة خطوات وصف المنهج عند آل ياسين في دراسة أ. العبيدي، سيلاحظ كيف وفقت لغة الدراسة في تشخيص الأشكالات المختلفة في منهج آل ياسين، منها: نقد الرؤية الارثوذكسية في قراءة التراث؛ نقد الرؤية الغيبوية؛ نقد الرؤية الماضوية ونقد الرؤية القدسوية للتراث بوصفه "الدرة المكنونة". والنتيجة التي استخلصها نص الدراسة في النقطة الثانية، تكمن في إعادة اللُحمة بين الماضي والحاضر؛ والصرورة والتصير للوصول الى رؤية "تقدمية للتاريخ". لكن يبقى السؤال هنا حول المعنى المقصود بمصطلح الفهم التقدمي؟ هل هو فهم عقلائي/كوني، ام فهم يحاول الأنتعاق بالخطاب الفلسفي من بنية وتراث النص الفلسفي، الى ممارسة تاريخية للنص الفلسفي؟ وهل ظهر هذا المصطلح بشكل متصل ام منفصل عن قاعدته "المادية الثقافية"؟ وكيف تم توظيفه في منهجية الفيلسوف الراحل آل ياسين؟

ربما، من خلال انتقالنا الى النقطة الثالثة في عرض دراسة أ. العبيدي لمنهج آل ياسين، قد تتضح ملامح صورة مصطلح "الفهم التقدمي"، لكنها رغم ذلك بقيت ملامح "مسكوت عنها"، سيما عندما تزداد ضيق وتحدد بأطر باطنية وعميقة في فهم بنية التراث الفلسفي المتقلبة بين جدل الماضي/الحاضر، وذلك في هذا النص: "يعود السبب في تبني هذه المواقف المتناقضة من التراث الفلسفي الإسلامي، على وفق وجهة نظر الدكتور آل ياسين، إلى أن الموقف الحركي للتاريخ ليس واضحاً في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة أحكام عشوائية ناقصة، لا ينفذ من خلالها إلى طريق يقود إلى الرأي السليم، في حين أن استكشاف هذا المفهوم الحركي باطنياً أمر يحقق أهمية بالغة للخطورة، غير يسيرة المنال، لأنها تعتمد فهم العمق النفسي للمؤرخ ذاته، وطبيعة الحال التي يصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينين))<sup>(١٦)</sup>.

نلاحظ من خلال النص أعلاه، كيف انتقل "منطق الفهم التقدمي للنص الفلسفي" من اشكالية المنطق على ارض الواقع التاريخي الى اشكالية بناء النص الفلسفي التاريخي وعلاقته بسياقات المؤرخ الثقافية والسايكولوجية، مما يشير الى ان العلاقة التقدمية ظلت منهمة في كل من اشكالية قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وجدل التفاعل بينها وبين المناهج المقترحة في إعادة قراءة وتفسير ظاهرة وتاريخية تراث النص الفلسفي. بمعنى آخر، اننا نلمح شيء من "القطيعة العلمية" بين كل من: المنهج/النص الفلسفي/والممارسة التاريخية (البراكسيس الفلسفي). الأمر الذي جعل من المنهج الفلسفي، منهجا محكوما بإشكالية الماضي والحاضر، والقديم والحداث في تطور المناهج وتقدم وعي قراءاتها، وهذا ما يوضحه نص دراسة أ. العبيدي: ((يعزو الدكتور آل ياسين تبني هذه المواقف من التراث الفلسفي الإسلامي،

إلى تباين المنهج الذي يعتمده الدارسون في ذلك، مما ولد تبايناً في الأحكام والاجتهادات والمواقف، "فقسم منهم نظر إليها بمنظار صنعته له حضارة القرن العشرين، ليستكشف به حضارة القرون الخوالي، وشتان بين آلة صناعية للكشف، وبين حكم عقلي نير، يريد الوصول إلى كوامن ذلك الخفي، غير هادف إلى معرفة السطح منه فحسب". وهنا ينبه الدكتور آل ياسين إلى أصحاب هذه المناهج وهذه القراءات لتراثنا الفلسفي، متهماً إياهم بعدم الإنصاف والعدل، بقوله: "ليس من النصيفة في شيء إذن أن نزن هذا الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث أو المعاصر، فنضع كلاً منهما في كفة مكیال، لنحكم بسبيل من الجديد على القديم، ونعكس الحاضر على الماضي، ونصبغ التراث باللون الذي يساير أذواقنا اليوم، كما يفعل محترفوا المسرح على خشبته سواء بسواء!". وهذا سبيل وعر وشانك في الحكم على التراث)).

يتضح مما سبق، ان خطاب المنهج الفلسفي انشغل في مواجهة بعض النزعات الغير منصفة في قراءة تاريخ الموروث الفلسفي الإسلامي بدلا عن الأنعراج بالمنهج وقيماته الفلسفية التقليدية نحو تشكيل رؤية تاريخية نقدية جديدة، لمفهوم التراث من جهة، ولخطابه الفلسفي من جهة اخرى. بالطبع انه لمن الضروري المحافظة على قيم الأصالة الحية في تاريخ تراثنا الفلسفي خاصة والأسلامي عامة، لكن دون ان يمثل ذلك "عائقا ابستمولوجيا" امام تحويل "التراث" الى مفهوم "راديكالي" و"ممارسة تاريخية". من هنا، حاولت دراسة أ. العبيدي تقديم البديل الضروري للتحرر من اسر الرؤى الضيقة في قراءة التراث واشكالاته الفلسفية، باعتبار: ((إن البديل لهذه القراءات لتراثنا الفلسفي من قبل الثورات الفكرية المعاصرة في بلداننا إنما تقوم على وفق رؤية الدكتور آل ياسين، بتبني التراث أساساً رئيسياً في مناهجها وخططها، وتعلن ذلك في جميع قراراتها ومواقفها، فالسلبيات التي ينادي بها البعض لا تمثل سوى آراء فردية خاصة، يعود صداها على أصحابها، ولا تعطي الصورة المشرقة لما ندعوه له من الالتزام بالتراث)). لكن، من الناحية الإشكالية، هل يبدو ذلك كافيا في أحداث "قطيعة ضرورية" بين: التمرکز حول النص الفلسفي/وتاريخه/وموروثه، من اجل ان يتم الأنتقال بالخطاب الفلسفي وتاريخه، من سيطرة النزعة العقلانية/الكونية الى الرؤية التاريخية المتجسدة في انطولوجيا الحياة اليومية؟

### الخطاب الفلسفي: من التاريخانية المطلقة الى فلسفة المعاش اليومي

يمكننا ان نعتبر ان مفهوم "التاريخانية المطلقة" احد المفاهيم التي تركز لحالة من الانفصال الأبدية بين "الممارسة اليومية للمعيوش الأنطولوجي" من جانب، وبين راهنية الخطاب الفلسفي من جانب آخر، لا سيما وان: ((ما نقصده بالتاريخانية الأيدولوجية هو الخاصية المطلقية للخطاب التاريخي، اذ يتجاوز كل المحددات التاريخية المرحلية والموضوعية، وبالتالي فهو تاريخ يتجاوز التاريخ، يتعالى ثابتا، ابديا

كونيا ومطلقا. ان حلمه ان يحقق وحدة التاريخ والوعي المطلق، هذا التحقيق خارج الممارسة، ولذلك نعتبره ايدولوجيا. هذا الوعي الكلي او التصور الكلي او هذه الشمولية المتعالية تستمد قدسيتهما من الماضي، اقول من الماضي، وليس من التاريخ. هذا الماضي الذي نحياه في كل لحظة، ففي كل لحظة نحيا الماضي ونحييه... ولذلك فالعلاقة بين الوعي والممارسة، علاقة يفصل بينها في الحاضر ماض بأكمله<sup>(١٧)</sup>.

نلاحظ ان اهم الثيمات التي جاء على ذكرها النص اعلاه في وصف "الخطابات التاريخية الأيديولوجية"، تكاد تكون مترسخة ومتكررة في بنية وتاريخ مشهدها الفلسفي عامة والإنساني خاصة، لكونها خطابات لا تتجاوز افقها المتعالي/الكوني الذي طالما انعزل عن نسبية المعاش الفلسفي اليومي، سواء كان ذلك على مستويات قراءة تراث النص الفلسفي، او حتى بين ثانيا اطار العملية الفلسفية اليومية، فأسبقيه الكلي على اليومي، صارت من بديهيات خطابنا الفلسفي، ما دام ذلك: ((الخطاب التاريخي هو وعي في علاقته مع ذات تاريخية، هذا الوعي يعي ذاته بأعتبره وعيا، كليا، كونيا ومطلقا. وتتحدد علاقته بالذات التاريخية من حيث هي ذات تتجاوز محدداتها الموضوعية. فمسألة معرفة وتحديد دور هذه الذات وطبيعتها مسألة جوهرية: ذات تاريخية مجردة ومطلقة ام ذات تاريخية ملموسة وجماعية؟ ذات تاريخية تعتبر ذاتها مجرد وعي فقط ام تحقيق تاريخي: فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفصل بين التاريخية-النقدية والتاريخانية الأيديولوجية: الأولى تجاوز جدلي... ونقدي في النظرية والممارسة... والثانية اعلاء لشمولية ثابتة وازلية عبر ذات مطلقة ومجردة خارج الممارسة<sup>(١٨)</sup>). ولكي يتحول شكل الخطاب الفلسفي، وينتقل من التمرکز حول التراث واشكالاته الفلسفية ومعالجته التقليدية، الى التمرکز حول الراهن الثقافي، يجب ان تكون: ((الفلسفة عاملا ثقافيا رئيسيا، ولا بد ان يتحرر الفكر الفلسفي من هيمنة تاريخ الفلسفة، وان يطرح المشاكل التي يضعها التاريخ الحي امام الفكر الفلسفي<sup>(١٩)</sup>)).

من هنا، نرى ان عملية الكتابة عن التراث وعن تاريخ النص الفلسفي ومواجهة القراءات التي تحط من قيمة واهمية الفلسفة الإسلامية لا تعني بالضرورة التأسيس "لعزلة ايدولوجية للفلسفة والفيلسوف" عن مجمل علوم عصره واشكالاته الثقافية والأجتماعية. وذلك لأن مفهوم "التراث" اصبح يمثل ثورة راديكالية وثقافية، والإ كيف يمكننا ان نقرأ المشروع الفلسفي للمفكر السوري طيب تيزيني الذي يقع في احد عشر جزء بعنوان (من التراث الى الثورة) ولغيره من المشاريع الفلسفية؟

لهذا يتوجب علينا الانتقال من "التحرر الايدولوجي" في قراءة التراث والخطاب الفلسفي الى "الأستقلال الفلسفي" الذي لا يعني: ((انطواء على الذات وانقطاع عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وانما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح

والتفاعل الدائم والمشاركة، لكن انطلاقاً من الذات، والاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أي كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية ابداعية اصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان))<sup>(٢٠)</sup>.

## هوامش البحث

(١) ستكون دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (كتابات /المركز الخيري لشبكة الاعلام العراقي)، الاثنين ٢٣ كانون الاول، ٢٠١٣. (ملاحظة: جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والخالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)

(٢) د. عبد المجيد الصغير: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي، دراسة منشورة في مجلة المناظرة (مجلة فصلية تُعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية)، الرباط، العدد الاول، السنة الأولى، يونيو ١٩٨٩، ص ص٩٧-٩٨  
(٣) حول تطور بنية وبلغة الخطاب السفسطائي (الجيل الثاني)، يُنظر:

Barbara Cassin: L'effet sophistique, Paris, 1995.

Barbara Cassin: Qui a peur de la sophistique? Contre l'éthical correctness, essai dans le débat, Gallimard, Paris, n. 72, novembre-décembre 1992, pp 52-64

(٤) د. عبد الستار عزالدين الراوي: فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٢٣

(٥) د. عبد الستار عزالدين الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة اولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفارقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ص١٨-١٩

(٦) د. رواء محمود حسين: جهود الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في درس الفلسفة الإسلامية ونقدها... قراءة وتحليل نقدي، دراسة منشورة في مجلة كلية الامام الاعظم، بغداد، الاصدار العاشر، ٢٠١٠، ص ٤١٢

(٧) Walter A. Brogan: Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being, (SUNY series in contemporary continental philosophy), State University of New York Press, 2005, p6

(٨) Martin Heidegger: The metaphysical foundations of logic, Translated by Michael Heim, Indiana University Press, 1992, p4

(٩) Charlotta Weigel: The Logic Of Life, Heidegger's Retrieval Of Aristotle's Concept Of Logos, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in philosophy 24, 2002, p1

(١٠) Daniel M. Gross and Ansgar Kemmann: Heidegger and rhetoric, (SUNY series in contemporary continental philosophy), State University of New York Press, 2005, p4

(١١) د. عبد المجيد الصغير: المصدر السابق، ص ص١١٠-١١١

(١٢) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣،

ص ١٢٤

- (١٣) عبد العزيز بومسهولي: أسس ميتافيزيقا البلاغة - تقويض البلاغة -، دراسة منشورة في مجلة فكر ونقد المغربية، العدد الحادي والعشرين، سبتمبر ١٩٩٩، ص ٢١
- (١٤) د. احمد عبد الحليم عطية: فويرباخ... ماهية الدين قضايا اولية لاصلاح الفلسفة ونصوص اخرى، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٧، ص ١١٦-١١٧
- (١٥) ستمثل دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور جعفر آل ياسين، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (كتابات /المركز الخبري لشبكة الاعلام العراقي)، الجمعة، ٢٠ كانون الأول، ٢٠١٣. (ملاحظة: جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والخالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)
- (١٦) سليم رضوان: من اجل فلسفة عربية للممارسة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ١٩٧٩، ص ١١٥-١١٦
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١١٦
- (١٨) ناصيف نصار: ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الثانية، العدد الخامس والسادس، شتاء ١٩٧٧، ص ٦٥
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٦٥
- (٢٠) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ٣٦
- (\*) باحث من العراق-مختص في خطاب فلسفة خطاب الدراسات الثقافية/ومابعدها. حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب/جامعة بغداد عن رسالته الموسومة: (إشكالية المثقف عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي) ٢٠٠٥. ظهرت له عدة مقالات وابحاث ودراسات فلسفية نشرت في صحف عربية ومجلات محكمة. وله مشاركات أيضا في كتب فلسفية عربية جماعية.

## النص الأصولي في "التراث والتجديد" بين التأويل والفينومينولوجيا

د. جيلالي بوبكر<sup>١</sup>

### مقدمة

من النص إلى الواقع" مصنف في أصول الفقه الإسلامي معاصر في جزئين: "تكوين النص" و"بنية النص" للمفكر "حسن حنفي" صاحب مشروع "التراث والتجديد" الذي يشتغل على الجبهات الثلاث، جبهة التراث، تراث الأنا والآخر، وجبهة الوافد في القديم وفي الحديث وفي عصرنا، وجبهة الواقع وتحدياته، في الجبهة الأولى ويسمها "موقفنا من التراث القديم" يجتهد المشروع لتقديم محاولة لإعادة بناء التراث الفكري الديني والعلمي والفلسفي وفق منظور جديد معاصر يرتبط فيه الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد، ومنه جاءت محاولة إعادة بناء فلسفة التشريع الإسلامي في عصرنا حسب ما يقتضيه العصر وتتطلبه ظروفه وأحواله، وهو الأمر نفسه جرى مع سائر العلوم التراثية الإسلامية النقلية والعقلية والعقلية النقلية، وعلم أصول الفقه نقلي عقلي.

اتسمت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في "التراث والتجديد" بالعمق والجدة والثراء والجرأة، لما تضمنته من دلالات وإيحاءات مهمة، ولما بحثه وعالجته من متون أصولية كثيرة ومختلفة عبر تاريخ أصول الفقه الإسلامي، وللتعدد والتنوع في المناهج المتبعة القديمة والمعاصرة، وللمرجعيات الفكرية والعلمية التي ارتكزت عليها، ولللنتائج الهامة التي توصلت إليها وفي مقدمتها طرق باب علم أصول الفقه في عصرنا هذا الباب الذي أُغلق مع الشافعي في كتابه "الرسالة" وأحكم غلقه مع الشاطبي في "الموافقات".

عرفت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المتن الأصولي المعاصر "من النص إلى الواقع" عدّة مناهج فكرية وعلمية وفلسفية ولغوية، منها المنهج الفينومينولوجي والمنهج التأويلي، ويمثل التأويل الذي استخدمه "التراث والتجديد" في إعادة هيكلة أصول التشريع الإسلامي وسيلة مهمّة استخدمها الفكر الإنساني منذ القديم كما استخدمها الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، ويتعرض الفكر العربي المعاصر لظاهرة التأويل كإشكالية وكمنهج من خلال الموروث والوافد في التعاطي مع النص ومع الذات ومع

<sup>١</sup> أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بو علي الشلف الجزائر

العلاقات بين الذوات ومع الطبيعة ومع الزمان أو التاريخ، والغاية "من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع".<sup>١</sup> وبومضة إسقاطية للتأويل كإشكالية وكمنهج على النص الأصولي المعاصر في "تكوين النص" وفي "بنية النص" نجد الفينومينولوجيا ونجد التأويل يتأسس عليهما "من النص إلى الواقع" من منظور معاصر يراعي حضارة العصر الراهن وواقعه وتحدياته وأوضاعه ومطالبه.

### ١- المرجعية الظواهرية

على الرغم من أن صاحب مشروع التراث والتجديد يؤكد على أن النص الأصولي القديم أو الحديث هو عبارة عن تجربة شعورية حيّة لدى صاحبه ويؤكد أن التحليلات الشعورية ليست جديدة على الفكر الإسلامي وتراثه القديم ويظهر ذلك في أسلوب التعبير باستخدام ضمير المتكلم المفرد وفي تقسيم القدماء للكلام إلى ظاهري خارجي ونفسي داخلي. كما يؤكد بوضوح أن "الكوجيتو الفينومينولوجي" يسعى إلى تحريك الجوهر وإزاحته خارج ذاته في الوقت الذي يقدم الكوجيتو الديكارتي نفسه على أنه جوهر قائم بذاته وأن "المنهج الظاهراتي قد يكون أكمل المناهج لأنه يبدأ من التجربة الحيّة التي تتكون في الواقع وكما عرض هوسرل في 'التجربة والحكم' وفي نفس الوقت يصف الماهيات المستقلة ويتجه نحو المعاني كما أنه يحلل لغة الخطاب. فالفكر وكما وضح في الهيرومنيطيقا.<sup>٢</sup> نجد الفكر يعتبر التحليل الشعوري ليس وافدا من الخارج، ويعترض على الموقف الذي يردّ المنهج الظاهراتي المتبع من قبل المثقفين والمفكرين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي إلى الثقافة الغربية الوافدة. ففي 'من النص إلى الواقع' وهو يقوم على التحليل الظاهراتي ويستخدم منهج تحليل الخبرات يرى صاحبه أن الأساس الظاهراتي ومنهج تحليل الخبرات استمرار للموروث الداخلي ليس فقط في علم أصول الفقه بل في التراث ككل.

فالتحليل الشعوري مستوى من المستويات التحليل يمثل منظورا من منظورات عدة كلّها ممكنة لقراءة التراث وإعادة صياغته وبنائه، ويظهر دور الشعور وبوضوح في علم أصول الفقه في تركيبته الثلاثية في الوعي التاريخي أولا وهو تحليل لشعور الراوي ومناهج النقل التاريخي، والمتواتر والأحاد وارتباط صحة

١ - حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ص ٧٨.

٢ - حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، تكوين النص، مركز الكاب للنشر، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤، ص ١١.

الرواية بدرجة السمع والحفظ والأداء وهي تجليات الشعور الحسية. وفي الوعي النظري ثانياً وتتمثل في مباحث اللغة والمعنى وهي مرتبطة بشعور المجتهد فتحليلات اللغة أو المنطق في العلة وغيرها كلها تحليلات شعورية وفي الوعي العملي ثالثاً ويتمثل في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وفي أحكام الوضع وأحكام التكليف والأمر هنا يرتبط كذلك بشعور الشارع وبشعور المكلف الذي يدير الفعل انطلاقاً من اعتباره سلوكاً وقصداً ونية. و"يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف، فالشعور إذن مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية. بل إن مادة الأصول وهي الأمثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة. فهي ليست فروضاً مجردة ولو أن البعض منها كذلك: كما أنها ليست أشياء طبيعية مصمتة بل هي مواقف حيّة تحدث في الحياة اليومية. والإشكال الفقهي إن هو إلا حل لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي هي أيضاً في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور."<sup>1</sup>

ويتجلى الشعور وتتجلى التحليلات الشعورية ظاهرة أو متخفية في علم أصول الدين، ففي المنزل بين المنزلتين مثلاً يظهر الشعور هو أساس الفعل. فالمادة في أصول الدين لن تأخذ دلالتها إلا إذا صارت مادة شعورية وعادت إلى مصدرها في الشعور. ويتجلى الشعور في علوم الحكمة في النقل والترجمة والشرح بين شعور الناقل وشعور المنقول عنه. فإخوان الصفا مثلاً "زادوا قسم النفسيات لتعلن صراحة عن عالم النفس، وهو عالم الشعور باللغة، والنص الديني نفسه أصبح عند الفلاسفة بعداً للشعور بتأويله كصورة فنية مهمتها الإيحاء والتأثير في النفوس."<sup>2</sup> وتتجلى الشعور بوضوح في التصوف كأحوال نفسية يعيشها الصوفي مع ذاته ومع غيره، والنص الديني ذاته تكوّن في الشعور عند الذات الإلهية وعند الرسول وعند الناس. والشعور كذلك جزء من حياتنا المعاصرة في صلتنا بالثقافات خاصة الثقافة الأوروبية المعاصرة، الأمر الذي جعل 'التراث والتجديد' يقوم على هذا المستوى الحديث للتحليل وهو المستوى الظاهراتي الذي يطبع فكر 'حسن حنفي' ككل ومشروعه 'التراث والتجديد' ومحاولته إعادة بناء أصول الفقه رغم بحثه عن مصادر له في التراث الموروث.

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طه، سنة ٢٠٠٢، ص ١٣٣.

٢ - المرجع نفسه: ص ١٣٥.

## ٢- المرجعية الفيلولوجية

لقد اهتم القدماء من المفكرين المسلمين بدراسة اللغة وكانت تسمى عندهم 'علم اللسان'، و'لعلّ مصطلح 'علم اللسان' كما عرض له الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) ... يعد من أقدم المصطلحات في تاريخ الفكر اللغوي العربي بل الفكر اللغوي الإنساني في الدلالة على دراسة اللغة الإنسانية دراسة علمية بهدف الوصول إلى قوانين عامة تخضع لها هذه اللغات وذلك من خلال فحص وتحليل المادة اللغوية للغة معينة أو لعدة لغات، وهو مفهوم عرفه التراث العربي قبل أن يعرف العرب في العصر الحديث مفهوم الدراسة العلمية للغة، وينقلونه عن الغرب يقرّون كما عرض الفارابي لا من القدماء ولا من المحدثين. "١ فالأساس اللغوي في مشروع 'التراث والتجديد' وفي محاولة بناء أصول الفقه في 'من النص إلى الواقع' تعكسه اهتمامات القدماء بعلوم اللسان والذي أدى إلى تطوير علوم اللغة العربية والعلوم التي تتصل بها، كما تعكسه التطورات التي شهدتها علوم اللغة ومناهجها في عصرنا وهي فروع كثيرة، فيلولوجيا، وعلم تاريخ اللغة، وعلم الأصوات والمرفولوجيا وهو علم الصرف وعلم النحو وعلم الدلالة، وعلم اللهجات وغيرها والفيلولوجيا أو فقه اللغة في عصرنا في الدراسات الأوروبية الحديثة "دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أديها ونقد نصوصها. دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو طائفة من الأمم. "٢ صار هذا التطور في علوم اللغة وفروع كل علم يمثل مرجعية البحوث والدراسات في مشروع 'التراث والتجديد'، التراث من خلال اللغة العربية وعلومها قديماً وحديثاً والتجديد يتعلق بما وصلت إليه علوم اللغة من تطور في دراسة الصوت، واللفظ، والحرف، والدلالة والمعجمية واللهجات والكتابة والجغرافيا اللغوية والاجتماع اللغوي والأسلوب وأمراض الكلام وغيرها.

ويتحدد الأساس اللغوي في 'التراث والتجديد' عامة وفي محاولة إعادة بناء أصول الفقه ومنهجها خاصة وباعتبارها جزء من المشروع ككل من خلال مناهج وطرق التجديد، ويعتبر منهج التجديد اللغوي المنهج الأول الذي يحتاجه البحث في التراث والتجديد إلى جانب منهج يخص المعاني وآخر يخص الأشياء تبعاً لأبعاد الفكر الثلاثة وهي اللفظ والمعنى والشيء. وإذا كانت العلوم الأساسية في التراث القديم ما زالت تستخدم ألفاظاً ومصطلحات قديمة تعبر عن مادة ثقافية وفكرية قديمة نشأت هذه الألفاظ وهذه المادة في ظروف قديمة تختلف تماماً عن الظروف المعاصرة في الواقع المعاصر صارت تلك الألفاظ والمصطلحات

١ - حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، سنة ٢٠٠٣، ص ٤٠.

٢ - المرجع نفسه : ص ٨٧.

ومادتها تمنع تطوير تلك العلوم كما تعيق تطوير اللغة ذاتها. "ولا يتم التجديد بطريقة آلية، بإسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيد ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولاً ولا شائعاً في العصر القديم." <sup>١</sup> ونظراً لقصور اللغة التقليدية بسبب تجديدها ومحدوديتها وانغلاقها في الدين وصوريتها وعدم قدرتها على إيصال المعاني أصبح من الضروري إيجاد لغة جديدة بأوصاف جديدة تخص اللفظ والمعنى والشئ ومثلما تكونت اللغة القديمة من اللفظ مثل التجسيم والتزيه والخير والعقل والنقل... الخ. يمكن إيجاد ألفاظ جديدة مثل الأنا، الآخر، الموضوعية، الذاتية، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، والتنمية والعولمة وغيرها.

### ٣- المرجعية التأويلية

لقد مارس مفكروا الإسلام قديماً التأويل باعتباره أسلوب في قراءة النصوص وفهمها وتفسيرها. مارسه علماء التفسير والمتكلمون معتزلة وأشاعرة ومارسه الفلاسفة في الإلهيات وفي الطبيعيات، وعلوم التأويل في عصرنا تشهد تطوراً كبيراً مثل علوم اللغة. والتأويل ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة وهو لا يعني الشرح أو التفسير وإن كان التأويل في التراث الإسلامي ظاهرة عامة في كل علومه وعند جميع صانعيه ابتداء من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين إلى العلماء والفلاسفة والمفكرين فقد عمل التأويل على توسعة الدراسات والبحوث في كل مجال دخله خاصة المجال التشريعي، حيث "عمل على اتساع هذه الدراسة وشمولها وفاء بحاجة الحياة ومصصلحة الإنسان بما ساعد به في نمو الدراسات الفقهية واتساعها." <sup>٢</sup> ومصطلح التأويل في عصرنا ونتيجة لتطور علوم التأويل اتسع مفهومه "في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع الأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور... الهرمينوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزنا على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء." <sup>٣</sup> فالتأويل استخدم في قراءة وفهم وتفسير النص الديني واستخدم في أصول الفقه في الأدلة والأحكام ومباحث الألفاظ واستخدم في

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١١٠.

٢ - السيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٣، ص ٤٧.

٣ - نصر حامد أبو زيد: إمكانيات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، سنة ١٩٩٩، ص ١٣-١٤.

التصوف وفي علوم الحكمة وفي أصول الدين. "وفي الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح علماً 'علم النص' نظره دلتاي في أول دراسة معاصرة 'محاولة في التأويل' وبعد تأسيس الفينومينولوجيا في أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى 'مدرسة الأشكال الأدبية' عند بلولتمان وديبيليوس في أواخر العشرينات من القرن الماضي، وأصبح جزء من تحليل الوجود الإنساني عند هيدجر ثم تطبيقه في التجربة الجمالية عند جادمر وفي الأشكال الرمزية للمعرفة عند كاسيسير وفي الأساطير الدينية عند بول ريكير. <sup>١</sup>"

ويعني التأويل صرف النظر عن المعنى الظاهري للخطاب إلى معنى آخر لا يدل عليه النص في ظاهره، التأويل عادة يكون للنصوص، والنصوص متعددة ومتنوعة فهناك النص التاريخي والنص الأدبي والنص الفلسفي وغيره يقول 'حسن حنفي' في دور وأهمية التأويل: "يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوماً ومصدراً للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغه القدماء يحقق التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكشفه التأويل. وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان. وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العلم الأصغر والعلم الأكبر. <sup>٢</sup>" ويكون التأويل فهماً ذاتياً لمعرفة الذات قبل معرفة الغير، وتأويل الذات سابق على تأويل الغير وربما ينكشف الغير في تأويل الذات. ويقوم التأويل في تأويل العلاقات بين الذوات وتأويل الطبيعة وتأويل الزمان والتاريخ. "إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات. <sup>٣</sup>"

لما كان التأويل بهذه الأهمية وهذا الدور ارتبط به مشروع التراث والتجديد وتأسست عليه محاولات إعادة بناء العلوم التراثية داخل المشروع. فعملية إعادة بناء العلوم تتم بواسطة تغيير المادة العلمية من مادة قديمة إلى مادة جديدة، "ولا يتم التفسير ألياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخي دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلّسها وتحولها إلى عقائد ومقدسات وهي في بدايتها

<sup>١</sup> حسن حنفي : حصار الزمن، إشكالات، ص ٦٣.

<sup>٢</sup> - المرجع نفسه : ص ٦٧.

<sup>٣</sup> - المرجع نفسه : ص ٧٨.

من صنع التاريخ.. فإذا ما خلّت العلوم من مادتها وأبنيتها القديمة تمّ ملؤها بالمادة الجديدة واكتشاف أبنية جديدة لها مطابقة لها مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير... ثم تأتي الوسيلة المساعدة لهذا التنظير وهو تأويل النصوص وإعادة فهمها وإقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معاني الألفاظ الاشتقاقية وتحليل الآليات شكلاً ومضموناً.<sup>١</sup> وهو العمل الذي قام 'حسن حنفي' في محاولته إعادة بناء أصول الفقه وظهر جلياً في "بنية النص" من خلال تأويل المصادر لتصبح الوعي الشعوري التاريخي، وتأويل مناهج الاستدلال اللغوية والعقلية لتصبح الوعي الشعوري النظري، والمقاصد والأحكام تصبح الوعي الشعوري العملي. وعلم أصول الفقه ككل يصبح تجربة شعورية واعية ذات طابع تاريخي نظري وعملي.

#### ٤- النص الأصولي تجربة شعورية

وهو نفسه تقسيم الموضوع "الوعي التاريخي لاستقبال الوحي في قنواته الأربعة: الكتاب (التجربة الإنسانية العامة)، والسنة (التجربة النموذجية)، والإجماع (التجربة المشتركة)، والاجتهاد (التجربة الفردية)، ثم يتلوه الوعي النظري من أجل فهم الوحي بعد استقباله ابتداءً من مباحث الألفاظ التي تضم الصيغة أي اللفظ ثم المفهوم أي المعنى ثم المضمون أي الفحوى والإحالة إلى العلم الخارجي ثم المنظور وتعدد الصواب. ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمن أحكام الوضع أي بناء الشريعة في العالم وأحكام التكليف أي تحقيقها كأنماط للسلوك البشري.<sup>٢</sup>

ولما كان 'من النص إلى الواقع' تجربة شعورية لدى صاحبه، جاءت لتؤدي رسالة في العصر هي رسالة التجديد والنهضة والتقدم بدل ما في الواقع المعاصر من العيش على الماضي والتخلف والأزمة. ففي 'بنية النص' وفي مضمونها نجد قراءة النص الأصولي القديم والبناء الذي ظهر به والإحياء التجديدية التي يتضمنها كل هذا جاء من منظور جديد على القديم وهو منظور العصر، ينطلق هذا المنظور في القراءة وإعادة البناء وإعادة الصياغة وفي التجديد من طرق جديدة لم يعرفها الأصولي القديم بطابعها المعاصر كطرق ومناهج قائمة بذاتها وإن كان الأصولي قد مارسها بالبداية وعرفها بالفطرة، وهي طريقة التحليل النفسي الشعوري أي اكتشاف مستويات حديثة للتحليل وأهمها تحليل الشعور وتحليل التجارب الشعورية وعلم أصول الفقه بجميع نصوصه الأصولية تجارب شعورية تقبل التحليل، و'بنية النص' و'تكوين النص' تجارب شعورية تُدرس وتُحلل على مستوى الشعور. وكذلك منطلق التجديد اللغوي لأن

١ - حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج ١، دار قباء للطباعة، شركة مساهمة مصرية، عبده غريب، ط ٣، سنة، ص ٣٥٥.

٢ - المرجع نفسه: ص ٣٣.

العلوم التراثية خاصة في الميدان الإنساني والاجتماعي لم تعد قادرة بألفاظها ومصطلحاتها على مسايرة ظروف العصر ومتطلباته فهي ذات دلالات مستقلة لا تسمح بإعادة فهمها وتطويرها. والمستوى الثالث الذي يعيش كل المستويات الأخرى هو الشعور فهو مطلب من مطالب العصر وجزء من البنية الثقافية يعيش العصر وبيئته من خلال ارتباط الذات بالموضوع وتبادل القصيدة معه.

الوعي التاريخي المصدر الأول فيه هو 'الكتاب' وهي تجربة إنسانية عامة لأنها تلخص حكمة الشعوب وخبرات التاريخ المتتالية وقوانينها العامة. لم يدع أحد تأليفها. تطابق تجارب الأفراد والجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية.<sup>1</sup> والتعاطي مع الكتاب يتطلب معرفة حقيقته وتعريفه وألفاظه ثم الأحكام التي ينطوي عليها.

المصدر الثاني في الوعي التاريخي السنة، "وهي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان. وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية وليست بمعجزة تدل على صدق الرسول. فالمعجزات بين قوسين لأنها أدخل في علم أصول الدين منها في علم أصول الفقه. هي البيان الثاني الذي يكشف عن مضمون البيان الأول، ويخصه في وقائع جزئية... وتعني لغة الطريقة والعادات وشرع العبادات النافلة فيما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار... والسنة ليست فقط في ذاتها السند والمتن والتواتر والآحاد وشروط الراوي والتعارض والتراجع إنما في علاقتها بالمصدر الأول الكتاب. السنة ما جاء منقولاً عن الرسول وما لم ينص عليه في الكتاب بل كان بياناً وتفصيلاً له. هي المصدر الثاني ومتأخرة عن الكتاب لأن الكتاب قطع والسنة ظن."<sup>2</sup>

ويمثل الإجماع التجربة المشتركة في الوعي التاريخي باعتبار الإجماع المصدر الثالث من رباعية التشريع في أصوله. والإجماع في اللغة العزم وهو، "عمل إرادي وجهد جماعي على القرار والفعل. يعني الاتفاق والإجماع والفعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. هو اتفاق علماء العصر على حكم حادثة. واتفاق جميع المجتهدين في البقاع. وفي الاصطلاح إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة. هو اتفاق الأمة على بدايات الشرع مثل أركان الإسلام الخمس وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال ولا يعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء."<sup>3</sup>

١ - المرجع نفسه : ص ١٠٨.

٢ - المرجع نفسه : ص ١٣٩-١٤٠-١٤١.

٣ - المرجع نفسه : ص ١٩١-١٩٢.

أما الاجتهاد الأصولي يمثل التجربة الفردية الخاصة في الوعي التاريخي داخل الوعي الأصولي باعتبار الاجتهاد أحد مصادر التشريع الإسلامي ومصدره نظرية الأدلة العامة. فالأدلة ثلاثة أصل وهو الكتاب والسنة والإجماع ومعقول الأصل وهو دليل الخطاب والقياس واستصحاب الحال وعقلي وشرعي وهو مستنبط من بدهة العقل ومن النص وهو "التجربة الفردية لو عزت التجربة الجماعية غير النصية تعتمد على الجهد الفردي للوصول إلى الحكم الشرعي."<sup>١</sup>

أما التجربة في العقل وحسب تحليل المستوى الشعوري للوعي الأصولي هو الوعي النظري الذي يعني "ملكة فهم الوحي بعد تلقّيه من خلال القنوات الأربع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي تكون مضمون الوعي التاريخي. ويعتبر عمدة علم الأصول لأنه هو الانتقال من الوعي التاريخي إلى الوعي العملي والذي يمثل قطب الاجتهاد فيه. وهو قائم على جهد الإنسان وإعمال العقل. لذلك تضحّم على حساب الوعي التاريخي والوعي العملي على حد سواء مما يدل على أولوية الفهم على التاريخ والفعل عند القدماء."<sup>٢</sup> إلى جانب المنظوم وهو مباحث الألفاظ، وإلى جانب المفهوم وهو معنى ودلالات النصوص والأفعال وإلى جانب المعقول وهو القياس، يشمل الوعي النظري المنظور وهو الاجتهاد والتقليد والاستفتاء.

إن مضمون الباب الثالث في 'بنية النص' وحسب تحليل مستوى الشعور واعتبار النص الأصولي تجربة شعورية هو 'الوعي العملي' الذي يدور حول المقاصد والأحكام. المقاصد مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. والأحكام أحكام الوضع وأحكام التكليف. "وبعد أن ينتقل الوعي عبر التاريخ، المصادر الأربعة للشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الوعي التاريخي، وبعد أن يتم فهمه بالعقل. عن طريق مبادئ اللغة وبالمصلحة عن طريق إحصاء الواقع في الوعي النظري، يكون الوحي جاهزاً للعمل والتطبيق والدخول في العالم والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. والوعي العملي هو آخر ما تكوّن في بنية علم الأصول وبمسميات عديدة قبل أن يكمله الشاطبي في "الموافقات". في بنيتها الثنائية، المقاصد والأحكام، ثم رباعية في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف."<sup>٣</sup> والشريعة الإسلامية في جوهرها مقاصد ووسائل وأدوات وتتكون المقاصد من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الشارع أربعة أقسام هي: وضع الشريعة ابتداء، وضع الشريعة للأفهام، وضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامتثال.

١ - المرجع نفسه : ص ٢١٧.

٢ - المرجع نفسه : ص ٢٤٧.

٣ - المرجع نفسه : ص ٤٨٣.

'بنية النص' تضمّن قراءة جديدة وصياغة جديدة وبنية جديدة لعلم أصول الفقه فتضمن ثلاثة أبواب كبرى تعكس المستوى الشعوري والتجارب الشعورية التي نشأ فيها ونما وتكون علم أصول الفقه. فالباب الأول تضمن الوعي التاريخي في مكوناته الأربعة الكتاب ويمثل التجربة الإنسانية العامة والسنة وتمثل التجربة النموذجية والإجماع ويمثل التجربة المشتركة والاجتهاد ويمثل التجربة الفردية. أما الباب الثاني فهو الوعي النظري وفي مكوناته الأربعة المنظوم وتمثله اللغة، والمفهوم وتمثله الدلالات والمعاني، والمعقول ويمثله الشيء أو القياس والمنظور ويمثله الاجتهاد والتقليد والاستفتاء. أما الباب الثالث والأخير فهو الوعي العملي في مكوناته الأربعة مقاصد الشرع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف. فالبنية في 'بنية النص' ثلاثية ولكل قسم "باب" من أقسام الشعور بنية رباعية. وهذا لم يرد في المصنفات الأصولية القديمة ولم تعرف هذه المصنفات الكيفية التي جاء بها 'من النص إلى الواقع' في 'تكوين النص' أو في 'بنية النص'، والذي يقول فيه صاحبه: "تكوين النص" فيه العلم الدقيق القادر على تجنب الأحكام العامة والشائعة دون تأسيس علي. في حين أن 'بنية النص' فيه الفلسفة القادرة على الإيحاء. فإذا كان 'تكوين النص' هو الأساس فإن 'بنية النص' هو البناء.<sup>١</sup>

يرى 'حسن حنفي' أن من نتائج البحث في 'من النص إلى الواقع' من خلال 'تكوين النص' و'بنية النص' تمّ تحديد الأساس ثم البناء لعلم أصول الفقه من منظور معاصر حوّل العلم من علم استدلالى فقهي يغلب عليه الطابع النظري الاستدلالي البرهاني على الطابع العملي الواقعي المصلحي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، ويتجلى ذلك بوضوح في البناء الثلاثي للعلم، الوعي التاريخي، والوعي النظري والوعي العملي، وفي المصطلحات المتعلقة بالمضمون ومصدرها التجربة الشعورية المعيشية مثل التجربة النموذجية والتجربة الفردية وغيرها، وفيما يتعلق بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي فيما يتعلق بالمكان والزمان، ونقد المتن ونقد السند بالنسبة للسنة، وإعطاء الأهمية والأولوية للاستدلال الحر بمختلف أشكاله ومن جهة 'حسن حنفي' قد تمّ تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل نظراً لتأكلها عند القدماء، وإبراز أهمية المباح وتضمن الطبيعة شرعيتها في ذاتها. وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة بين تحليلات القدماء ودلالات المحدثين. ولكن ما ظهر فيها يكفي لتطوير العلم من 'الموافقات' للشاطبي إلى مرحلة أبعده... وبعد ذلك ربما يمكن تأسيس 'علم أصول الفقه المطلق' هو العلم المتكامل الذي يجمع بين التاريخ واللغة والفعل، بين الأخذ بالوعي التاريخي والفهم بالوعي النظري والعتاء

<sup>١</sup> - حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص ٤٩٦.

بالوعي العملي بين الحاضر والماضي والمستقبل، بين الرسالة والمرسل إليه والمرسل إليهم فتنتهي القطيعة باسم النص، والحدثة باسم اللغة، ويتوجه الجميع نحو الفعل. "1" ومن جهة أخرى يساهم البحث الأصولي في 'من النص إلى الواقع' في علوم النص وعلوم اللغة لدى المجددين في العصر الحديث والمعاصر مساهمة تسمح بتحريك النص على كل المستويات وتحريك العلم ليعملاً طبقاً لروح العصر وظروفه وحاجياته.

ومن حيث المنهج الذي اتبعه البحث في 'من النص إلى الواقع' أفرز نتائج كثيرة هي عبارة تحليلات جزئية وعمامة ودلالات متناثرة في ثنايا البحث في 'تكوين النص' وفي 'بنية النص' وهذه النتائج بعضها يتعلق بالمنهج الأصولي الكلاسيكي من حيث سماته ونصوصه وبنائه وبعضها يتعلق بالنص الأصولي المعاصر من حيث صورته ومضمونه ودوره. حيث جاء النص الأصولي الجديد المعاصر 'من النص إلى الواقع' على طريقة المحدثين لا على طريقة القدماء متكلمين أو فقهاء أو الاثنين معاً كما جاء البحث فيه مستخدماً مناهج وطرق جديدة ومستويات جديدة للتحليل، مناهج لغوية وتأويلية وظواهرية ومستويات مثل مستوى الشعور ومستوى البيئة الثقافية الجديدة. واستخدم طرق البحث المناسبة للموضوع، وهو النص الأصولي الذي يتضمن بنية النص هذه البنية التي تتناولها البحث من حيث النشأة والتكوين في النص وخارج المؤلف ومن حيث هي تجربة إنسانية معيشة في ارتباطها بالتاريخ والمكونات الثابتة لعلم أصول الفقه كقواعد وكأصول، ومن الطرق المستخدمة في البحث طريقة تحليل النصوص أو طريقة تحليل المضمون بكافة بشروطها ولوازمها وأدواتها من قراءة وتحليل وتركيب وتعليق وتعقيب وشروح وتهميش ونقد واستنتاج سواء في شرح نشأة وتكوين البنية أو في شرح البنية ذاتها، كما تمّ استخدام المنهج التاريخي والمنهج البنيوي للإحاطة بالجوانب الصورية والجوانب المادية في النص الأصولي وفي منهجه ومنه إلى علم أصول الفقه كبناء نظري وكقواعد للسلوك.

تمكّن البحث من خلال المناهج المتبعة من التأريخ لأكثر من مائة نص أصولي وهو أمر غير معهود في مصنفات علم أصول الفقه القديمة أو الحديثة، ناهيك عن كون البحث يمثل قراءة جديدة لأصول الفقه وللنصوص الأصولية من منظور جديد أساسه النزعة الظاهراتية دون اعتبارها من الثقافة الوافدة لأن لها جذور في التراث وامتداد في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ومناهجه معاصرة وإن كان لها هي الأخرى وجود لدى مفكري الإسلام القدماء مثل منهج المحدثين، ومنهج الأصوليين ومنهج المؤرخين ومنهج

1 - المرجع نفسه : ص ٥٨٥-٥٨٨-٥٨٩.

التجريبيين وهي المنهج الوصفي البنيوي والمنهج التاريخي واستخدام التأويل وغيرها من المناهج العلمية المعاصرة، خاصة تلك المتبعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأهداف المنظور الجديد الذي انبثق منه البناء الجديد وانبثقت منه الصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه هو تحريك هذا العلم طبقاً لروح العصر ومستجداته وحاجاته، تطوير العلم ليصبح مع الزمن علم أصول الفقه المقارن إلى علم أصول الفقه المطلق الذي يتجاوز الخصوصية والمحلية إلى التنوع والعموم من خلال التكامل بين الحضارات والثقافات والديانات في الشرق والغرب في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال التكامل بين أبعاد الشعور الإنساني في أصول الفقه، الشعور التاريخي والشعور النظري والشعور العملي.

## خاتمة

إن ارتباط محاولة إعادة بناء أصول الفقه بمشروع 'التراث والتجديد' وبالفلسفة التي يقوم عليها عرضها ويعرضها لعدة انتقادات مثل المحاولتين السابقتين لإعادة بناء علم الكلام وإعادة بناء علوم الحكمة. وانتبه صاحب المشروع لهذه المسألة إذ نجده يقدم نقدا ذاتيا في كل محاولة لاحقة للمحاولة السابقة، وقد يردُّ النقد الذاتي لمحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المحاولة الرابعة لإعادة بناء علوم التصوف في 'من الفناء إلى البقاء'، فيُحسب على المشروع ومحاولات إعادة بناء التراث وتجديده الانتماء إلى المذهب العقلي المعتزلي والانتماء الإيديولوجي وهو اليسار الإسلامي وربطه بالماركسية كاتجاه فلسفي وفكري. وطغيان العقل والواقع والمصلحة والعمل على الوحي مما يجعل المشروع وأعماله يفتقد الصبغة العلمية والتوازن في الرؤية وفي المنظور على المستوى النظري والعملي. وهذا فالمشروع وأعماله لا تزيل التباين السائد في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، ولا تُرضي التيار العلماني لأنها أعمال تراثية تقيم وزنا للتراث ولا ترضي التيار السلفي لأنها أعمال تعطي الأولوية للعقل والمصلحة والواقع والعمل على الوحي. فهي أعمال تُحسب على العلمانيين لكنها ليست علمانية كما تُحسب على السلفيين لكنها ليست سلفية، هذا التفرد وهذه الخصوصية هما ما يميّز فكر 'حسن حنفي' وفلسفته وسائر أعماله عن غيرها.

على الرغم من الانتقادات التي تعرّضت لها وتعرض أعمال 'حسن حنفي' في قراءة التراث وفي قراءة الآخر وفي قراءة الواقع تبقى تنصدر الواجهة حاليا على الساحة الفكرية في العالم العربي والإسلامي. ومحاولته تجديد علم أصول الفقه عمل من هذه الأعمال فيه الدعوة إلى تجاوز القديم وفيه الكثير من التجديد وفيه الإبداع وفيه الكثير من التناقضات والعيوب. فهو اجتهاد ردّ الفقه وأصوله إلى الواقع قصد معالجته ولحفظ مصالح الفرد والمجتمع والأمة، ولتحقيق حاجات الإنسان عامة القريبة والبعيدة، المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، وهذا هو مبتغى الإسلام ومقصده. ودور المسلم ومسؤوليته هو التمكين لأحكام الإسلام وقيّمه على أرض الله.



## محمد أركون وإشكالية تأويل النص الديني في التاريخ العربي الإسلامي

سعيدون زروقي<sup>١</sup>.

ولد محمد أركون سنة ١٩٢٨ بإحدى قرى منطقة القبائل الجزائرية من عائلة بسيطة<sup>٢</sup>، إنتقل رفقة عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت غرب ولاية وهران حيث باشر دراسته الابتدائية هناك، إنتقل بعدها إلى وهران ليزاول دراسته الثانوية. درس أركون الأدب العربي، الفلسفة، القانون بجامعة الجزائر<sup>٣</sup>. إهتم في دراسته بفكر الفيلسوف والمفكر الفارسي ابن مسكويه فاختاره موضوعا لأطروحته بدلا عن مشروعه الإثنولوجي حول الممارسة الدينية في منطقة القبائل الجزائرية في جامعة السوربون في باريس<sup>٤</sup>. تميز فكر محمد أركون بالإعتدال حيث كان يرفض كل أشكال التمييز والفصل بين الحضارات الشرقية والغربية حيث راح يدعو من خلال محاضراته، مقالاته، خطاباته وكتبه إلى التقارب ونبد الخلاف وسوء فهم الآخر وبث روح الحوار بين الحضارات من أجل إنتاج تكامل إنساني حضاري. من بين المهام التي كلف بها محمد أركون: - أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون بباريس ١٩٨٠. - باحث مرافق في برلين ١٩٨٦/١٩٨٧. - عضو مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. من أهم مؤلفاته: - الفكر العربي. - الإسلام: أصالة وممارسته. - تاريخية الفكر العربي الإسلامي. - الفكر الإسلامي: قراءة علمية. - الإسلام: الأخلاق والسياسة. - الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. - من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي. - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي؟. - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. بين التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، قراءات القرآن، وغيرها من الكتب التي ألفها رفقة آخرين. تحصل محمد أركون على عدة جوائز أهمها: جائزة بالمرز الأكاديمية، جائزة ابن رشد لفكر الحر، جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا، دكتوراه شرف من جامعة إلكسير. توفي محمد أركون بباريس في سبتمبر ٢٠١٠ ودفن في المغرب.

<sup>١</sup> باحث في العلوم الاجتماعية جامعة وهران الجزائر

<sup>٢</sup> S. Arkoun, « Les vies de Mohammed Arkoun ». Paris PUF 2014, p 63 .

<sup>٣</sup> نفس المرجع. ص ٥٤.

<sup>٤</sup> نفس المرجع. ص ٧٦.

قد يكون محمد أركون أحد أبرز المفكرين والباحثين اللذين اهتموا بدراسة الفكر العربي-الإسلامي. تميز هذا المفكر عن غيره بتطبيق أحدث المناهج العلمية والأكاديمية، بل وأسّس منهجا جديدا أسماه علم الإسلاميات التطبيقية لغرض دراسة المجتمعات العربية والإسلامية ومن تمّ تحطيم التصورات الضخمة والأفكار المشوّهة التي ورثتها الشعوب العربية والإسلامية من ماضيها والتي تفرض نفسها كمسلّمات مقدسة. إن أركون بمنهجه هذا وبمغزاه العملي يهدف إلى حل المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات العربية خصوصا والإسلامية عموما وذلك بالانخراط الكامل داخلها.

ينطلق أركون في أبحاثه حول الإسلام في حركة تفكيك هادفا إلى إخضاع الإسلام إلى تساؤلات العقل النقدي، قراءة للموروث الإسلامي بأدوات نظرية ومنهجية حديثة وحوار في إطار ما بين الثقافات، بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية حيث أضحت اليوم جد ضرورية حسب، وذلك لغرض إجلاء سوء الفهم المتبادل. أيضا، حسب أركون يوجد فوارق ثقافية، مؤسساتية، قانونية، إقتصادية واجتماعية كبيرة تفصل في أواخر هذا القرن هذين العالمين ذوي القيم، المفاخر والأمل الذين نسميها عموما "إسلام" و"غرب": تسميتان تحجبان وتكتمان داخل اللامفكر فيه (*l'impensé*) وكذا نزاع تاريخي ضخم، قضايا الثقافة والحضارة، إقصاء إستراتيجيات سياسية وممارسات تربوية. حتى للأسف برامج بحوث خاصة بالعلوم الاجتماعية كما أنها ممارسة في مجال الهيمنة في عالمنا المقحم في نظام العولمة<sup>١</sup>. حسب أركون، "من الضروري الحذر من الهيمنة الممارسة من طرف الإبتسمية<sup>٢</sup> الغربية المعاصرة"<sup>٣</sup> التي ترجع الإسلام في اللامفكر فيه خال من أي تناسق سوسولوجي ولكن أيضا من خطاب إسلامولوجي متطور بفكر إسلامي كلاسيكي. إن دراسة الإسلام حسب أركون تستلزم جردا شاملا وموّسعا لأهم التعابير في الإسلام، والعمل على إعادة بناء مصدرها الاجتماعي والتاريخي، وصف مضامينها وكذا تحديد وظائفها. إنه جرد ينبغي أن يبدأ بوصف وتحليل اللغات المكتوبة والمنطوقة، السلوكات الطقوسية، الممارسات الإقتصادية والسياسية، إبداعات فنية... إلخ. هذه التعابير اليومية للإسلام تصنف في ثلاثة حقول: ديني، سياسي،

---

<sup>١</sup> M. Arkoun, « *La laïcité et le dialogue interreligieux* ». in J. Boissonnat, M. Bon, Semaines sociales. XXIIe session des sciences sociales de France tenue à Issy-les Moulinaux et intitulée : *Les migrants, défis et richesse pour notre société*. Paris. Bayard/Centurion 1998, p 176.

<sup>٢</sup> تشير إبتسمية حقبة زمنية إلى نمط تفكير، كلام وتصور للعالم بحيث يتوسع ليشمل كل الثقافة. يصنف M. Foucault في مؤلفي: (*L'archéologie du savoir, Les mots et les choses*) ثلاث إبتسميات متتالية: إبتسمية النهضة، إبتسمية العصر الكلاسيكي وإبتسمية العصر الحديث.

<sup>٣</sup> M. Arkoun, « *La connaissance de l'islam : problèmes épistémologiques* ». Encyclopédie Universalis France S. A. Paris 1996. Corpus 12, p 676 .

وثقافي ضمنها نستطيع استخلاص عدة عوامل اجتماعية منطقية فيها بهدف الحصول على فوائد مادية ورمزية التي تعكسها هذه التعابير.

حسب محمد أركون قبل القرن الحادي عشر كانت هناك مساحات من الحرية تسمح للعقل البشري للتعبير عن نفسه أو يؤكد ذاته، ولكن هذه المساحات سرعان ما أغلقت بقرار من السلطة السياسية، فبعد أن عرف العصر الكلاسيكي مرحلة نوعية من الانفتاح تجلّى في ترجمة أعمال فلاسفة الإغريق واليونان والتفاعل حضارياً وإنسانياً مع أفكار أرسطو وأفلاطون، تميزت المرحلة العثمانية بالركود والانسداد بحيث لم يترجموا أي نصّ لفيلسوف أوربي وبقوا منغلقيين على أنفسهم ضمن سياج عقائدي ودوغمائي للدين.

خضع النص الديني في تاريخ العرب والمسلمين إلى تأويلات وتفسيرات متعددة غلب عليها الطابع الإيديولوجي، حسب الأهواء والميول السياسية. ففعل السياسيون ما فعلوا بالنصوص فقاسوها حسب مقاييسهم وواجهوا خصومهم بذلك، فاستأجروا الأقلام واشتروا ضمائر المثقفين والشعراء بالمال، المناصب والامتيازات، ينطبق ذلك على الأمويين، العباسيين ومن تبعهم، ولم يسلم النص الديني من هذه التأويلات والتفسيرات التي طغى عليها الطابع السياسي والإيديولوجي حتى في زمننا هذا.

يرى أركون أن الفقهاء المتكلمين مارسوا نوعاً محدداً من التفسير وحددوا منهجية معينة من الفقه والقانون وهذان الشينان حولاً الخطاب القرآني ذو البيئة الأسطورية المجازية إلى المجازية المفتوحة على العديد من المعاني والدلالات إلى خطاب معياري صارم وقانون فقهي شديد الجمود، يضاف إلى ذلك أن العلوم الأصولية الممارسة على هذا النحو من قبلهم، ثم تطبيق القانون القضائي التشريعي من قبل السلطة الرسمية التي تستمد منه مشروعيتها، قد أدّى إلى إلغاء تاريخية القيم الأخلاقية-الدينية والأحكام الفقهية، فأصبحت تبدو وكأنها خارج التاريخ وخارج المشروطة الاجتماعية، أصبحت لا تمس ولا تناقش. إن الفقهاء بربطهم الأحكام الشرعية بالأصول الإلهية والنصوص المقدسة بشكل تعسفي لا مبرر له، إنما حولوا بذلك المعطيات الاجتماعية التاريخية العابرة والآتية إلى نوع من المعايير المثلى والأحكام المتعالية والمقدسة التي لا تتغير ولا تتبدل. هنا يكمن أصل المشكلة وجذورها<sup>١</sup> حسب محمد أركون.

في هذا الصدد يشير مفكرنا إلى مجموعة من العلماء والفقهاء لعبوا دوراً هاماً في خدمة السلطة الشرعية الرسمية ووضعوا أنفسهم تحت تصرفها. لقد كان الماوردي المتوفى سنة (٤٥٦هـ/١٠٦٤م) أحد هؤلاء العلماء والفقهاء والمعروف بكتابه "الأحكام السلطانية في إصلاح الرعي والرعية"، الذي ألفه بطلب من الخليفة القائم، حيث شرع من خلاله في الكلام عن القواعد المثالية التي اتبعتها السنّة من أجل تعيين

<sup>١</sup> محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة". اليونسكو-باريس ١٩٨٦. ص ١٧٢-١٧٣.

الخليفة الشرعي والحفاظ على سلطته وصلاحياته. لقد تشكلت هذه الرؤيا حسب مفكرنا بواسطة سلسلة من الانتقادات والاختيارات والحذف<sup>١</sup>.

على صعيد آخر وبنوع من الجرأة والشجاعة طبق أركون مناهجه حتى على أقدس النصوص الدينية في الإسلام وهو القرآن الكريم، حيث يقول، ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته بالكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والإنجيل)، فالمقارنة هي أساس النظر والفهم<sup>٢</sup>. إن الدراسات القرآنية حسبته تعاني من تأخر كبير مقارنة بالدراسات التوراتية والإنجيلية، الشيء الذي يعكس ذلك التفاوت بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية<sup>٣</sup>.

حسب محمد أركون، طرأت على النص القرآني عمليات استئصال وتلاعب خلال عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابة والتدوين. حيث يقول في "فضايا في نقد العقل الديني": (إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة أي إلى مرحلة المصحف، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلقت كمصحف ابن مسعود مثلاً.

يضيف أركون قائلاً، "إن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفؤارة الغزيرة: كالتوراة والأنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية<sup>٤</sup>. بهذا يكون مفكرنا أركون قد تجاوز كل الحدود وكل الخطوط الحمراء، خصوصاً عندما وضع القرآن الكريم في نفس الخانة إلى جانب التوراة والأنجيل وكتب المجوس والهندوس، الشيء الذي يدفع للتساؤل حول منطق وطبيعة هذه المقارنة ومدى جدوى وفعالية مناهج مفكرنا في مثل هذه المسائل!

يقدم أركون شواهد أخرى لتعرض النص الديني إلى التأويل والتفسير حسب الميول العقائدية أو السياسية فيتحدث عن مسألة الإمامة والخلافة وكيف أن شريحة من المسلمين مالت إلى صالح علي بن أبي طالب وعرفوا بالشيعة حيث يرون فيه خليفة رسول الله (ص) من بعده. بينما تنفي ذلك وتعارضه شريحة أخرى عرفت بأهل السنة، ترى هذه الأخيرة أن حديث غدير خم الذي مفاده أن رسول الله (ص) أوصى بابن عمه علي (ض) لأن يخلفه من بعده قائلاً "من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله" والذي يحتج به الشيعة ضد خصومه ليبرروا أحقية

<sup>١</sup> نفس المرجع. ص ١٣٥.

<sup>٢</sup> محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧. ص ٢٢.

<sup>٣</sup> نفس المرجع ص ٢٣/٢٢.

<sup>٤</sup> نفس المرجع ص ٣٥-٣٦.

الإمام علي (ض) لخلافة رسول الله (ص)، بينما يرى السنة أنه مجرد حديث يحث المسلمين على حب علي لا أكثر نافيين جملة وتفصيلا ما تدعيه الشيعة. إن حديث غدير خم ليس وحده الذي اختلف حوله المسلمين وانقسموا فرقا ونحل بل هناك أكثر من حديث وأكثر من آية قرآنية كل فرقة تؤول حسب عقيدتها وميلها السياسي. فعلى سبيل المثال نجد العلامة الحلي توفي (سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٦م) ألف كتابا مشهورا أسماه "منهاج الكرامة في معرفة الإمامة"، حيث قام المؤلف من خلاله بعرض النصوص المقدسة التي تبرهن بشكل قاطع على حق علي وذريته في اعتلاء منصب الإمامة. استشهد العلامة الحلي من أجل تعزيز موقفه بأربعين آية قرآنية وأحد عشر حديثا نبويا تشير صراحة إلى علي. إلا أن ابن تيمية راح يفند ذلك ويدحضه في كتابه المعروف بمنهاج السنة<sup>١</sup>.

إن هذان الكتابان يقدمان فكرة واضحة جدا عن كلا التراثين الكبيرين في الإسلام. وكلتا الرؤيتين صحيحتين حسب أتباعها. لقد تشكلت هاتان الأرتدوكسيتين شيئا فشيئا خلال القرون الأولى للإسلام، ثم تطورتا وتبلورتا بشكل نهائي على شكل وعيين جماعيين إثنين وعقيدتين لاهوتيتين وسياسيين في آن واحد، وكل من هاتين العقيدتين ترى في نفسها العقيدة الصحيحة وأنها تمثل الإسلام الحقيقي. حسب محمد أركون هذا الجدل والصراع بين الحلي وابن تيمية ليس إلا مثالا واحدا من جملة من الأمثلة الأخرى التي لا تعد ولا تحصى<sup>٢</sup>.

إن آية الولاية وآيات أخرى، وأحاديث السقيفة، الثقلين، الحق، المنزلة، الدعوة، العشيعة والأقربين إضافة إلى أحاديث أخرى معظمها لا تنكرها السنة ولكنها تؤولها بطريقة مختلفة عن الشيعة. رأت السنة في هذه النصوص وغيرها مقاصد ومعاني أخرى غير التي تقول بها الشيعة وبذلك تركت المسألة مفتوحة ودون جواب محدد<sup>٣</sup>.

على كل حال يرى مفكرنا أركون أن الفكر الإسلامي فشل من خلال خطبه الشيوعي والسني في أن يضع المناقشة على الخط الصحيح من أجل إيجاد منفذ أو حل، بالعكس ظل هذان الخطان يحاربان بعضهما بعضا بكل ما أوتيا من قوة من خلال طرح الحجج والأدلة والبراهين لإثبات صحة ما تدعيه كل فرقة. ظل الأمر على هذا الحال إلى يومنا هذا دون تحقيق أي تقارب أو إجماع حول تأويل النصوص ومعانها بسبب ضياع الكثير من الشهادات والوثائق عن تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الإسلام والمسلمين. لذلك يقترح أركون بديلا آخرًا يتمثل في المقارنة والمقارعة بين الفلسفتين السياسيتين المتضمنتين في

<sup>١</sup> محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة". اليونسكو- باريس ١٩٨٦. ص ١٣٢

<sup>٢</sup> نفس المرجع. ص ١٣٣

<sup>٣</sup> محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة". اليونسكو- باريس ١٩٨٦. ص ١٤٤.

النظرية السنية والأخرى الشيعية حول مسألة الخلافة والإمامة، دون أن يعني ذلك التخلي عن النقد التاريخي للنصوص ونقلها... إلخ.

إن مفكرنا أركون وبشجاعته وجرأته وبمناهجه العلمية التي طبقها في دراسته للترات وللمجتمع العربي-الإسلامي يكون قد اقترب كثيرا من تشخيص معظم المشكلات التي عانى ومازال يعاني منها العرب والمسلمين وجعلتهم ينقسمون وفقا لانتماءات مذهبية، طائفية وعرقية، لعل من بين أهم النقاط الحساسة التي ميزت تاريخ العربي والمسلمين والتي أثارت اهتمام محمد أركون هي مسألة تأويل النص الديني انطلاقا من فترة حكم الأمويين ثم العباسيين، العثمانيين ومن تلاهم.

### قائمة المراجع:

- ١/ محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة". اليونسكو- باريس ١٩٨٦.
- ٢/ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧.
- 3/ Arkoun, M, « La laïcité et le dialogue interreligieux ». in J. Boissonnat, M. Bon, Semaines sociales. XXIIe session des sciences sociales de France tenue à Issy-les Moulineaux et intitulée: *Les migrants, défis et richesse pour notre société*. Paris. Bayard/Centurion 1998 .
- ٤/ Arkoun, M, «La connaissance de l'islam: problèmes épistémologiques ». Encyclopédie Universalis France S. A .Paris 1996. Corpus 12 .
- 5/ Arkoun, S, « Les vies de Mohammed Arkoun ». Paris PUF 2014 .

---

<sup>١</sup> نفس المرجع. ص ١٣٣.

## التاريخ وفنون التأويل

د. بن مصطفى دريس<sup>١</sup>

### مقدمة:

يرى هرنشو بأن التاريخ مدوّنة العصور الخوالي، وكتابها الحافظ لأخبارها، أو هو التدوين القصصي لمجرى الأحداث العالمية كلها أو بعضها<sup>(٢)</sup>، ويعرفه ابن خلدون بأنه: "فن يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"<sup>(٣)</sup> وفي ذلك إشارة إلى التاريخ البرغماتي الذي يقصد منه أخذ العبرة والتجربة.

أما حسب المؤرخ الايطالي المعاصر- بينديتو كروشه- فإن التاريخ كله هو تاريخ الحاضر، فنحن حسبه لا نبغي حقا من دراسة التاريخ غير التعرف على الإطار الذي نعيش فيه ومعرفة أصوله<sup>(٤)</sup>، إن الزمن يبدو جامدا وثابتا ما لم تكتنفه أحداث ينتجها حراك الانسان في صراعه مع الطبيعة أو مع أبناء جنسه، فالزمن لا معنى له بلا أحداث تاريخية أو دون وجود الانسان داخل هذا الزمن، وكأني بتلك الأحداث علامات وضعت على جانبي الطريق الذي يتمثل في الزمن فأصبحت مفاصل ومعالم تعطي له معنى، لكن السؤال الذي طرح نفسه بإلحاح على الفلاسفة وبعض رجال الدين هو هل أن الانسان هو صانع تاريخه بلا منازع أم أن الطبيعة هي التي توجهه في ذلك أم أن التاريخ نتاج مشترك لإرادة الانسان والطبيعة معا ؟ يدرك الجميع بأن التاريخ هو سرد للأحداث في سياقها الزمّني، لكننا اذا تأملنا في الموضوع جيدا أدركنا بأن كل حادثة تاريخية تحمل معنيين: الأول يتمثل في أحداث التاريخ ذاتها والتي وقعت في الماضي، والمعنى الثاني ويتمثل في رواية الناس أو المؤرخ لها، فمهما كان نقل المؤرخ للحادثة التاريخية موضوعيا بعيدا عن المبالغة أو الذاتية إلا أنه وعبر الزمن ظهرت اتجاهات عديدة حاولت إخراج التاريخ من عقمه بمحاولة

<sup>١</sup> جامعة مولاي الطاهر سعيدة-الجزائر كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

<sup>٢</sup> حسين فوري النجار، التاريخ والسير، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة-مصر-١٩٧٤ م، ص٩.

<sup>٣</sup> عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان-٢٠٠١، ص١٣.

<sup>٤</sup> حسين فوري النجار، المرجع نفسه، ص١٠.

معرفة العوامل الأساسية المتحكمة في سير وقائعه واستخلاص القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر الزمن، فظهرت فلسفة التاريخ القائمة على مقولة أو مبدا العلية أو السببية التي يلجأ معها الفيلسوف الى اختصار الأسباب والعلل ليفسر على ضوءها التاريخ العالمي، فذهب البعض الى تفسيرها تفسيراً لاهوتياً ميتافيزيقياً وآخرون ذهبوا إلى تفسيرها تفسيراً عقلياً وطرف آخر فسرها تفسيراً مادياً اقتصادياً بينما حاول آخرون أو توصلوا إلى التوفيق بين اتجاهات متناقضة في تأويل الحادثة التاريخية.

### أ- التأويل اللاهوتي الديني في تفسير التاريخ:

ويتزعم هذا الاتجاه ويكاد ينفرد به القديس أوغسطين عبر ما عرف بنظرية العناية الالهية أو التخطيط الالهي وهو يري من خلالها بأن الله هو الذي يسير التاريخ أو يصنعه بما يصيب به الناس من خير وشر مستدلاً في ذلك على ما أصاب روما من خراب ودمار نتيجة لتردي الأخلاق، وهذا ما يتوافق مع العقيدة الاسلامية "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة"<sup>(١)</sup> أي أنه يَعْمُ بِهَا الْمُسِيءَ وَغَيْرَهُ، لَا يَخْصُ بِهَا أَهْلَ الْمُعَاصِي وَلَا مَنْ بَاشَرَ الذَّنْبَ، بَلْ يَعْمُهُمَآ، حَيْثُ لَمْ تُدْفَعْ وَتُرْفَعْ. ومفاد نظرية أوغسطين أن التاريخ مسرحية ألّفها الله ويمثلها البشر- وفي نفس الوقت فهي تنفي العشوائية والمصادفة في الأحداث التاريخية لأنها لا تعني إلا الفوضى والعبث<sup>(٢)</sup> وبالتالي فالإيمان بالنظرية يستوجب الإيمان بالله، وما دام الانسان جزءاً من هذا الكون فيسري عليه ما يسري على باقي أجزاءه، فالشمس والقمر وباقي الأجرام السماوية تخضع لنظام دقيق وضعه الله، ومن ثم فالكون-الطبيعة- مظهر لقدرة الله، والإنسان مظهر لعنايته، ولو أن بني اسرائيل حصروا تلك العناية فيهم باعتبارهم شعب الله المختار وأن الاله -يهوه- يتدخل في وقائع التاريخ من أجلهم وبذلك فأحداث التاريخ تتخذ مسارا مستقيماً لتستكمل غرضه وهو العودة بهم الى أرض الميعاد<sup>(٣)</sup>.

إن مفهوم العناية الالهية قديم جداً فقد ظهر في معظم الحضارات القديمة مثل المصرية والبابلية والآشورية والأكادية ثم اليونانية، أي أنها لم ترتبط بديانة معينة لكنها اتخذت طابعاً مسيحياً بعد ظهور المسيحية فتبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي -سان اوغسطين- الذي نصّب نفسه مدافعاً

١. سورة الانفال، آية ٢٥.

٢. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية-مصر-١٩٧٥م، ص١٦٦.

٣. رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر١٩٨٧-١٩٨٨م، ص٨٣، انظر أيضاً أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص١٦٧.

عنها في وقت أوشكت فيه الامبراطورية الرومانية على الأفول وانتشار أفكار معادية للمسيحية ترى بأنها سبب رئيس في انحلال الدولة وضعفها<sup>(١)</sup>.

ان التأويل الميتافيزيقي للأحداث التاريخية يتنافى ويتعارض تماما مع فكرة التعاقب الدوري للحضارات التي يعتبر ابن خلدون عبد الرحمن من أهم من نظروا لها بدعوى أن الحوادث لا تتكرر لأن أهم حادثة في التاريخ حسب اللاهوت المسيحي هي حادثة صلب المسيح وهي حادثة لن تكرر بالطبع ومعها ينتفي القول أو الاعتقاد بها<sup>(٢)</sup>. نعم هناك من يرى بأن التاريخ لا يعيد نفسه ويعادون بذلك أصحاب مقولة ((لا جديد تحت الشمس)) إذ لكل زمن طابع يميزه وحوافز تتعلق به لا تتعلق بغيره وأن المجتمع يتجدد باستمرار، فالإنسان القديم-النياندرتال- في نظرهم غير الانسان الحالي الذي ركب الجو وسبر أغوار البحار<sup>(٣)</sup>.

إن نظرية العناية الالهية تفسر التاريخ كله تفسيراً ميتافيزيقياً لاهوتياً فبخصوص حادثة الطوفان التي تعد معلماً تاريخياً في مسار البشرية واعتبرت منطلقاً للتأريخ في فترة من تاريخ البشرية على غرار الأحداث التاريخية الكبرى كحادثة نزول آدم إلى الأرض أو صلب المسيح عيسى أو عام الفيل وغيرها، فهي تفسر في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية بما اقترفه قوم نوح من فساد وظلم وكفر بالله، واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى أي أن كل ذلك كان حدثاً في مسار التمهيد والتمكين لظهور المسيحية التي تمثل أكمل مظاهر العناية الإلهية<sup>(٤)</sup>.

رغم احساس كل منا بوجود قوة خفية تراقبنا وتوجهنا أحيانا ورغم وجود فرق إسلامية آمنت بالعناية الالهية مثل الصوفية التي رأت بأن الانسان يسير وفق الإرادة الالهية فنادوا بذلك الى الاستكانة والخنوع فتعرضوا لانتقادات شديدة من أطراف أخرى ترفض التصوف فكراً وممارسة، والمعتزلة الذين رأوا بأن هناك ارادتان: ارادة انسانية عبارة عن ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه، ورأوا بأنه من شروط استقلالية الفعل الانساني عن ارادة الخالق أن يكون لهذا الانسان ميل ورغبة في الفعل دون أن يكون ذلك الميل مخلوقاً لله سبحانه وإرادة الهية لا توجب الفعل الانساني لأنها حسب اعتقادهم لو أوجبه لأوجبت كل ما تعلق به وأن حال المرید-الانسان- يكون المراد مقدوراً له أو

١. أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص ١٦٨.

٢. رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص ٨٣، أحمد محمود صبحي المرجع السابق، ص ١٦٨.

٣. حسين فوزي النجار، المرجع السابق، ص ٧١.

٤. أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص ١٧٠.

مقدورا لغيره<sup>١</sup> وإخوان الصفا المؤمنين بفكرة المهديّة التي تمثل لب عقيدتهم وتقارب عقيدتهم في هذه النقطة مع اليهود في أملمهم في أرض الميعاد إلا أنها اتخذت لدى الشيعة الاسماعيلية طابعا تنجيما لا تفسيرا للتاريخ، أي أنها لم تأت في سياق عام يفسر المسار والحيثيات وإنما اتجهت مباشرة إلى الهدف الذي تؤمن به، إلا أن مفهومها لدى سان أغسطين أيضا لا يمكن أن يؤمن به غير مسيحي لأنه حصر مفهومها في أصول الايمان المسيحي<sup>(٢)</sup>.

إن الكثير من المفكرين والفلاسفة ينتقدون القديس أوغسطين في بعض جوانب نظريته وخاصة حينما يصور ويجعل من البشر قطع شطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان وحينما يصور بني اسرائيل على انهم ممثلو الخير أو مدينة الله - city of god والبيقية يمثلون مدينة الشيطان بينما نجدهم هم الذين قتلوا أنبياءهم بغير حق. في حين نجد البعض يسايره في ما ذهب اليه مثل هيجل الذي يمثل عمودا من أعمدة المدرسة العقلية حينما يقول بأن أحداث العالم لا تترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية وإنما هناك حكمة الهيئة أو تدبير وعناية الهيئة توجه العالم، فكل ما يحدث في العالم يحدث طبقا لخطة الهيئة<sup>(٣)</sup>.

لقد قدر لهذه النظرية أن تستمر وتسود الفكر الأوروبي لمدة تقارب العشرة قرون إلى أن جاء علماء ومفكرو عصر التنوير الذين انتقدوها بشدة ليخلصوا الشعوب الأوروبية من هيمنة الكنيسة ورجال الدين الذين استغلوا مراكزهم في استغلال تلك الشعوب، ليحييها وينادي إليها الأسقف جاك بوسويه<sup>١٦٢٧-١٧٠٤</sup> بعد أكثر من اثنا عشرة قرنا والذي قال ((إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته في تاريخ الانسان)).

إن نظرية العناية الالهية طيلة فترة سيادتها واستمرارها مثلت بلسما مخففا لمحن الكثيرين، فقد ظلت تبعث الأمل في نفوس اليهود إبان محنهم وشتاتهم بالعودة إلى أرض الميعاد، كما أحييت الأمل في نفوس رجال الدين حينما وجهت الانتقادات للمسيحية بأنها سبب بلاء الامبراطورية الرومانية، وحتى لدى المسلمين حين نجد في بعض الأحيان أحاديثا بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو ضعيفة تبين حتمية التاريخ والفعل الانساني بتقرير الله المسبق لمصيره كالحديث القائل ((قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع

١. انظر عبد الباروي محمد داوود، الإرادة عند المعتزلة والاشاعرة -دراسة فلسفية إسلامية دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر ١٩٩٢، ص ٥٣-٥٤.

٢. أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص ١٧٠.

٣. رأفت غنيمي الشبخ، المرجع السابق، ص ١٤٣.

الرحمن يقلبه كيف يشاء)) و((كل ميسر لما خلق له))، ((الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه))<sup>(١)</sup>.

**ب/الاتجاه العقلي في تأويل التاريخ:** كان أكبر رد على نظرية العناية الالهية هي نظرية التقدم التي جاء بها فولتير<sup>(٢)</sup> وكوندورسيه اللذان ركزا على تاريخ العقل البشري وعزفا عن سرد الأحداث الخاصة بالحروب وتاريخ الحكام لأنها تمثل أمورا مألوفة في التاريخ وهي بالنسبة للتاريخ كالأمتعة بالنسبة للجندي تمثل عائقا له<sup>(٣)</sup>، فكان بذلك منتجا للفلسفة الأولى للتاريخ بمحاولة اقتفاء التعليل الطبيعي في تطور العقل البشري ونبد التفاسير الخارقة للطبيعة والتخلي عنها.

إن فولتير كان من أشد المعارضين لفكرة بناء التاريخ على أساس ما جاء في قصص العهد القديم وانتقد بشدة القديس أغسطين الذي حصر العناية الالهية في بني اسرائيل دون غيرهم من الشعوب وأكد ايمانه بوجود عناية الهية شاملة<sup>(٤)</sup>، ان دعاة نظرية التطور المستند الى الفعل البشري قد جعلوا من مسار التاريخ خطأ مستقيما متصاعدا باستمرار في حين نجد التاريخ مليئا بالأحداث التي مثلت انتكاسات حقيقية في هذا المسار، وليس أدل على ذلك ما جاءت به نظرية التعاقب الدوري للحضارات التي يعتبر ابن خلدون رائدا لها، وبين أن كل حضارة تمر بمراحل أساسية ثلاثة وهي الشباب والشيوخة ثم الهرم والأفول والسقوط، فكم من الدول عرفت تقدما وعظمة وقوه انهارت نتيجة لما يصيبه أهلها من الترف الذي يرى بن خلدون بأنه مظهر من مظاهر التقدم والحضارة في نفس الوقت سبب مهم من أسباب السقوط والانهيار والتي مرت بنفس المراحل والظروف والأسباب المؤدية للسقوط.

هذا ما يسمى أيضا بالتكاثر المادي الذي يرى فيه عبد الحليم عويس حفرة تقع فيها الحضارات ويعطينا مثلا عن ذلك أهل الاندلس الذين لم يكتفوا بنا ترضه أرضهم فراحوا يستوردون وسائل البناء الفخم من اليونان وإيطاليا وإفريقية وكل أنواع مواد الزينة من ذهب وفضة وجواهر وعرفوا كيف يقفون

١ . محمود محمد صبحي، المرجع السابق، ص ٣٣٦.

٢ . هو فرانسوا ماري اروي دو فولتير من مواليد باريس العاصمة الفرنسية سنة ١٦٩٤ ممن اب مسجل للعقود وأو ارستقراطية النسب وقد ماتت وهي تلده فلم تره البتة، عرف بحجته ونقاشه في الامور اللاهوتية، عاصر فترة حكم لويس ١٤ ولويس ١٥ الذي سجنه بالباستيل سنة ١٧١٧ م لمدة تقارب السنة، هو صاحب مسرحية أوديب -التي هاجم من خلالها رجال الدين الذين رأى فيهم خارجين عن المسار المخول لهم، ونتيجة لاستمرار مهاجمته للطبقة الارستقراطية فقد دخل الباستيل ثانية ليختار منفاه نحو انجلترا سنة ١٧٢٦م ونتيجة لاجابه بالبلد فقد ألف كتابه رسائل عن الامة الانجليزية، امتاز بحدة احساسه وتشاومه فقد كتب الى الماركيز دي فلوربان سنة ١٧٧٠ قائلا ((إن نهاية الحياة كئيبة ومنتصفا لا يساوي شيئا وبدائها مضحكة)) انظر اندري كريستون، فولتير-حياته -آثاره -فلسفته، ط٢، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، باريس-لبنان ١٩٨٤م، ص ٥ وما يليها.

٣ - رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص ١٠٧.

٤ . نفسه، ص ١١١.

أموالهم على فنون المعيشة الى حد لم يصل اليه إلا قليل من الأمم فكان ذلك سبباً من أسباب ضياع الاندلس المفقود<sup>(١)</sup>.

ولنا في تاريخنا العربي الاسلامي أمثلة أخرى فنجد دولة المرابطين التي دانت لها رقعة واسعة من افريقية وبلاد الأندلس قد ضعفت وسقطت نتيجة لضعف القيادة العليا للبلاد أي منذ تولي علي يوسف بن تاشفين الحكم واستبداد الأمراء فيما يورده المراكشي بقوله ((... فظهرت في بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد وانتهوا في ذلك إلى التصريح فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي<sup>(٢)</sup> أمير المسلمين وأحق بالأمر منه))<sup>(٣)</sup>، أضف إلى ذلك الخلاف المحتدم على السلطة بين ابراهيم بن تاشفين وعمه اسحاق بن علي وتخاذل الجند وتخليهم عن روح التقشف والجهاد التي تربوا في مهادها لتأثرهم بحياة الترف الاندلسية<sup>(٤)</sup>، ثم دولة الموحدون التي قامت على أنقاضها فاجتهد قادتها إلى أن بلغت ذروة القوة والمجد بما شهدته من امتداد شمل بلاد المغرب من برقة شرقاً إلى المغرب الأقصى غرباً وبلاد الاندلس ما لبثت أن تعرضت لنفس مسببات الزوال من ترف ونفور من ساحات الوغى وإهمال السلطة الجيش الذي يعتبر قوة الصدام لدى الدولة فلم يعد بعض أفراده يسلم سيفاً من غمده فكانت موقعة العقاب بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير وعجلت بنهايتها فتظهر على انقاضها دويلات انطبقت عليها نفس الأسباب التي أدت الى زوالها.

إن فولتير ودعاة نظرية التقدم حينما وصفوا مسار التاريخ البشري بالمتصاعد ربما قصدوا التطور الفكري الذي ورغم انهيار الدول والحضارات فإن الأفكار والعلوم والنظم الاجتماعية تطعم وتتطور، وهم يوافقون في ذلك ما ذهب إليه ابن خلدون في أن المجتمعات الانسانية ذاتها تتقدم من حالة التأخر والبدائية الى التحضر والمدنية<sup>(٥)</sup> مروراً بمجموعة من المراحل تختلف زمنياً من مجتمع لآخر وأن المرحلة اللاحقة أحسن وأرقى من التي سبقتها، فاليابان التي حققت في ما يقارب نصف قرن نهضة لم يحققها الغرب إلا في قرون لم تقض الحرب العالمية الاولى والثانية على تطوره ربما عطلته أو كبحتة بشكل مؤقت لكنها لم تقض عليه، ففي وقت وجيز نهض هذا العملاق ليقارع من جديد أكبر القوى الاقتصادية وهي الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي الذي انهار لتكتمل روسيا وريثته المشوار وتعود من جديد

١. عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في سقوط الاندلس، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤، ص٩-١٠.

٢. المقصود هنا علي الامير المرابطي.

٣. المراكشي (أبي محمد عبد الواحد بن علي)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة لأولى، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م، ص١٧٧.

٤. حسن علي حسن، الحضارة الاسلامية في المغرب والاندلس - عصر المرابطين والموحدين - ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٨٠، ص٤٣.

٥. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص٤٦٥ وما يليها.

إلى مكانتها كأكبر منافس للوم، أي أن المرحلة السابقة حتى ولو كانت نهاية لهذه الدولة أو المجتمع فإنها تكون قد هيئت الفرصة والأرضية لقيام مرحلة أرقى منها، ويستند التنويريون في مذهبهم هذا على نظرية التطور البيولوجي الذي شهدته الكائنات الحية وعلى رأسها الانسان الذي يمثل أرق مراحل التطور البيولوجي ليقود بقية المخلوقات<sup>(١)</sup> وأن تقدم الانسان المستمر متضمن في الطبيعة.

أما هيغل<sup>(٢)</sup> صاحب نظرية أو فكرة العقل يحكم التاريخ فيرى بأن تاريخ العالم هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها -أي تكون حرة- ومن ثم فالتاريخ ماهو إلا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية<sup>(٣)</sup>، لكننا من جهة أخرى نجد متفقاً مع ماركس في أن أفعال الناس إنما تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة والتي يراها بأنها المصدر الوحيد للسلوك وبهذا يكون الانسان هو المسئول عن توجيه مسار التاريخ، فيثني على من قدموا الخدمات الجليلة لأوطانهم وللبنية ويدين من جرّوا على البشرية وأوطانهم النكبات والشورور، ورغم ذلك فهو يرى بأن المنفعة الخاصة للأشخاص أو الحاجات الجزئية هي العامل الذي يخرج المبادئ الى حيز الوجود وتتحقق على أرض الواقع وهنا ندرك نوعاً من التناقض مع الذات لدى هيغل حين يرد مسار التاريخ للعناية الالهية ثم الى الاشخاص من خلال تحقيق رغباتهم.

#### ج / الاتجاه المادي في تفسير التاريخ:

إن ما يميز الانسان عن باقي المخلوقات هو التطور المستمر على مستوى الفكر والانجازات منذ أن وجد على سطح البسيطة خلافاً لباقي المخلوقات التي تتصرف بالغريزة، ولم تشهد أي تطور في نمطها المعيشي والسلوكي ومن أمثلة ذلك النحل الذي يبني خليته بشكل هندسي رائع ودقيق لكن حالته الآتية هي نفسها التي كانت منذ ملايين السنين لان الله هو الذي أعطاه تلك القدرة دون أن يكون له فيها اختيار -وهذا وفقاً للآية ((وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشنون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً.....))<sup>(٤)</sup> والمقصود بقوله: وأوحى ربك إلى النحل أي ألهمه، والمراد بالإلهام أن الله قرر في أنفسها هذه الأعمال العجيبة، من بناء للبيوت المسدسة من أضلاع متساوية دون وسائل قياس، وهذا ما يبين لنا تدخل الله في توجيه الحياة الحيوانية متلماً تدخل في توجيه الكثير من

١. انظر رأفت غنيمي الشبخ، المرجع السابق، ص ٩٨-٩٩.

٢. هو وليهلم فريديريك هيغل ولد في ٢٧ أوت ١٧٧٠م بشتوتغارت الألمانية درس اللاهوت بمدينة توبنجن وهذا ما أثر في شخصيته وتكوينه الى جانب الاحداث التي عاصرها مثل أحداث الثورة الفرنسية التي حملت شعار -حرية-مساواة - إزاء، كما عايش دخول نابليون بونابرت الى مدينة برلين العاصمة البروسية والإرهابات الاولى لتوحيد الامارات الألمانية التي تجاوز عددها الثلاثمائة.

٣. رأفت غنيمي الشبخ، المرجع السابق، ص ١٤٤.

٤. سورة النحل، الآية ٦٩.

الأحداث التي غيرت مجرى التاريخ كإيحائه إلى أم موسى بوضعه في الثابوت وإلقائه في اليم وطمأنتها في نفس الوقت بعدم الخوف عليه ورده اليها مستقبلا.

مرّ الانسان بمراحل تطورية عديدة بداية بمرحلة الشيوعية البدائية التي تقاسم فيها أفراد المجتمع الجهد والعمل فانعدم فيه النظام السياسي الواضح المعالم وباكتشافه للمعادن وعلى رأسها البرونز والحديد وتطور الحرف ظهر تقسيم جديد للعمل أكثر تعقيدا فأصبح صناعا مخالفا بذلك لجنس الحيوان، لكن وبمرور الزمن أحدثت هذه الطفرة نفس اختلالات اجتماعية عميقة انتهت إلى ظهور المجتمعات الطبقيّة والتي يفسر ماركس التاريخ على أساسها، أي تفسيرا ماديا نجد أسبابه في العامل الاقتصادي، فعلى عكس المؤرخين الذين يجدون للحادثة التاريخية مجموعة من العلل والأسباب بعد دراستها دراسة شاملة فإنه يحصرها في سبب واحد هو الصراع بين الطبقات الاجتماعية، أي أن لبّه هو العمل والانتاج وهذا ما يتجلى من خلال مقولته أن طرق انتاج احتياجات الحياة المادية تكيف المجرى الاجتماعي والسياسي والروحي بصفة عامة<sup>(١)</sup>، وعلى عكس المؤرخ الذي يعطي للأحداث تعليلا تجريبييا بعديا فإننا نجد لدى ماركس وفلاسفة التاريخ عموما تأمليا قبليا فيوجهون أحداث التاريخ كله لخدمة منظروهم في حل مشكلة طارئة.

إن ماركس يفسر كل عمل إنساني تفسيرا ماديا غائيا فحتى الدوافع السيكولوجية حسبه تدعمها من الباطن الأحوال المادية، فالناس يصيغون تاريخهم الخاص مهما تكون نتيجته وذلك من حيث أن كل فرد يجري وراء غايته المرغوبة شعوريا<sup>(٢)</sup>، ويرى ماركس وأتباعه أن العامل الاقتصادي هو الأكثر فعالية ضمن الأنظمة الاجتماعية وهو السبب الرئيس فيما عرفت البشرية من حروب وصراعات كالحروب الصليبية وحركة الاصلاح الديني وقيام البروتستانتية والثورة الامريكية والثورة الفرنسية والثورات القومية الانفصالية في أوروبا سنة ١٨٣٠ و١٨٤٨م. وبما أن العامل الاقتصادي يقع على مستويين مختلفين أي طبقتين اجتماعيتين متميزتين فقد نظّر كارل ماركس بأن سجل التاريخ هو صراع بين الطبقات المختلفة في المجتمع.

### الخاتمة:

لقد ميز الله الانسان عن باقي المخلوقات بالعقل والتميز فجعله حرا في اختيار أفعاله وفي نفس الوقت فهو مسئول عن نتائجها، لكن كل مؤمن معتقد بوجود خالق للكون يدرك بأن الله يشمل برعايته وعنايته هذا الكون وما يحتويه، وهذا ما توصل إليه الفيلسوف الألماني كانط بنظريته التي وفق من خلالها بين العقل والعناية الالهية في صناعة التاريخ، إذ يرى بأن الانسان شرير بطبعة تصدر أفعاله عن طمع

١. انظر رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص ١٦٥.

٢. رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص ١٦٦.

وغرور وحب للذات، فكان لزاما أن يصطدم بمطامع ومصالح الآخرين، الأمر الذي أدى عبر التاريخ الطويل إلى المنازعات والحروب الاقليمية والعالمية.

ألم تندلع الحربان العالميتان الأولى والثانية نتيجة لتصادم وتداخل المصالح الدولية؟ ألم تكن الحرب الكونية الثانية نتيجة لمطامع ألمانية في استرجاع مصالحتها المتمثلة في ممر وميناء دانزيغ؟ ألم يهدد نابليون بونابارت أوروبا كلها وأجزاء أخرى من العالم لإرضاء غروره بإقامة امبراطورية فرنسية؟ ألم تتكرر نفس القضية مع أدولف هتلر حين رهن أمن وسلام العالم مقابل تحقيق مطامح ناتجة عن غرور وعقدة عظمة-الرايخ الألماني-؟.

ويرى كانط بأن الانسان رغم ما يقوم به من أعمال شريرة وحتى الحروب هي وسيلة للطبيعة-الله- لتحفيز ودفع الانسان نحو التقدم، نعم فالحروب رغم ما تؤدي اليه من مأساة عظيمة كالحرب العالمية الأولى التي ادت الى قتل ما يزيد عن عشرة ملايين نسمة والثانية التي أدت الى وفاة أكثر من خمسين مليون نسمة ناهيك عن المشردين والمعوقين والأيتام والأرامل إلا أنهما دفعتا البشرية نحو التقدم المادي والعلمي بشكل كبير فتطور الطيران والملاحة ووسائل النقل بشكل عام وظهرت أدوية كثيرة قضت على أمراض كانت مستعصية في وقت سابق.

كما يرى بأن الانسان مهما يبدو له أنه متحرر في القيام بأفعاله ويرى بأن الحروب شر له إلا أن هناك حكمة كبيرة من وراء ذلك وهي الدفع بالإنسان إلى الابتكار وتحريك نوازع البحث عن الأحسن فالحروب مثلا تؤدي إلى تسارع الاختراعات التي قد تضربه وتهدد مستقبله لكن وكننتاج جانبي لذلك تؤدي إلى ظهور اختراعات تقلل من شقائه وتعبه وتوفر له الرفاه.

كما أن الانسان الذي يرى مصالحته في الأمن والاستقرار والابتعاد عن الحروب رغم أنها من صنعه لا يدرك غاية الطبيعة من ذلك ألا وهي استمرار ونماء وتطور العنصر البشري، فنخلص للقول بأن الانسان يتجه الى تحقيق غاياته وأهدافه لكنه في نفس الوقت يتجه مع بني جنسه الى تحقيق مشيئة الله المبتغاة من وجوده.

### قائمة المراجع المعتمدة:

- أحمد محمود صبيح، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية-مصر-١٩٧٥م.
- اندرى كريستون، فولتير-حياته-آثاره-فلسفته، ط ٢، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، باريس-لبنان ١٩٨٤م.
- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر ١٩٨٧-١٩٨٨م.

- عبد الباري محمد داوود، الإرادة عند المعتزلة والاشاعرة -دراسة فلسفية اسلامية- دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر ١٩٩٢.
١. -عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان- ٢٠٠١.
٢. عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في سقوط الأندلس، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤ م.
- حسين فوري النجار، التاريخ والسير، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة-مصر- ١٩٧٤ م.
- المراكشي (أبي محمد عبد الواحد بن علي)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦ م.
- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس -عصر المرابطين والموحدين- ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٨٠ م.

## التأويل حدوده وجماليته من خلال كتاب: في ظلال القرآن لسيد قطب

د. بهلول شعبان<sup>١</sup>

### ١-١- التأويل بين المفهوم والغاية:

يرجع المصطلح المعجمي للتأويل في تأسيسه أنّ "أصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة والمصير، وقد أولته، فأل أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني وقيل أصله من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوس فيضع المعنى فيه موضعه." <sup>٢</sup> ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة تأويل كانت أكثر دوراناً في اللغة بشكل عام-وفي النص بشكل خاص-من دوران كلمة تفسير ولعل السر وراء هذا الدوران أن التأويل كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام وأتأويل الأحاديث <sup>٣</sup>.

ومن الآيات التي تضمنت كلمة التأويل قوله تعالى: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ <sup>٤</sup> قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين <sup>٥</sup> "وإطلاق لفظ حديث على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل الحلم ذاته بل يقوم بتأويل الحديث الذي يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم فيكون التأويل هنا منصبا على الصور من خلال وسيط هو الحديث" <sup>٦</sup> ومن الآيات أيضاً ﴿ولتعلمه من تأويل الأحاديث﴾ <sup>٧</sup> ﴿ولا يأتينكما طعام إلا نباتكما بتأويله﴾ <sup>٨</sup> ﴿سأنبئك بتأويل ما لم

<sup>١</sup> قسم اللغة والأدب العربي كلية الآداب واللغات الفنون -جامعة سعيدي-

<sup>٢</sup> الزركشي، بدر الدين محمد ابن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر ط ٣، بيروت، لبنان، ١٩٧٦، ص: ١٤٨/١٤٩

<sup>٣</sup> ناصر حامد أبو زيد مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٢٦.

<sup>٤</sup> سورة يوسف، الآية: ٦.

<sup>٥</sup> سورة يوسف، الآية: ٤٤.

<sup>٦</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٢.

<sup>٧</sup> سورة يوسف، الآية: ٢١.

<sup>٨</sup> سورة يوسف، الآية: ٣٧.

تستطع عليه صبراً<sup>١</sup> ومعنى التأويل في سياق الآية السابعة والثلاثون "الإخبار عن حدوث أمر قبل وقوعه بالفعل، ويوسف هنا يؤكد لزملائه في السجن قدراته التأويلية التي لا تقتصر على تأويل الأحلام والأحاديث بل يتجاوز ذلك الإخبار عن الأشياء قبل حدوثها."<sup>٢</sup>

ويتشابه هذا التأويل لهذه الأحداث مع تأويل الأحداث في سورة الكهف "إن معنى التأويل هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال وهنا الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال أفق غير عادي هو العلم اللدني الذي أوتيهِ العبد الصالح ولقد كان اعتراض موسى نابعا من تأويل هذه الأفعال بناء على أفقه الفكري وعلمه ومن خلال هذه الأفق بدت له الأفعال قبيحة إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي حتى جاء التأويل النابع من أفق آخر وبين له حسنها، إن الكشف عن الدلالة الخفية الباطنة للأفعال أو تأويلها معناه الكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول."<sup>٣</sup> وبذلك يتحدد المفهوم هنا بمرجعية الشيء وتحديد حكمته المبتغاة "إن معنى التأويل إذن هو العودة إلى أصل الشيء سواء كان فعلا أو حديثا لاكتشاف مغزاه."<sup>٤</sup> فالتأويل يرد الدلالات إلى أسبابها الباطنة "إن لكل حدث أو فعل أو حديث (ظاهرا أو باطنا) والباطن لا ينكشف إلا بالتأويل الذي يرد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية"<sup>٥</sup>.

لكن المفاهيم الجديدة قد حرّرت هذا المفهوم من معجميته التي تعود به إلى الخلف وجعلت له مفتاحا في الرؤية المستقبلية للفعل أو الحدث من خلال الغايات التي يحققها النص "لكن كلمة تأويل كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية.. فالتأويل متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى العاقبة كما في الآيات التالية"<sup>٦</sup> التي تحدد هذه الدلالات لمعنى التأويل بالعاقبة "وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير

<sup>١</sup> سورة الكهف، الآية: ٧٨.

<sup>٢</sup> ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٢٧.

<sup>٣</sup> ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٢٩.

<sup>٤</sup> المرجع نفسه، ص، ن.

<sup>٥</sup> المرجع السابق، ص، ن.

<sup>٦</sup> المرجع السابق، ص: ٢٢٩ - ٢٣٠.

وأحسن تأويلاً" ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾<sup>٢</sup>

"ولكن إذا كانت الكلمة تعني الرجوع إلى الأصل وتعني أيضاً الوصول إلى الغاية والعاقبة، فإن الذي يجمع بين الداليتين هو دلالة الصيغة الصرفية (تفعيل) على الحركة وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي، لذلك يمكن القول أن التأويل حركة بالشيء أو الظاهر إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية العاقبة بالرعاية والسياسة ولكن هذه الحركة ليست حركة مادية بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر والدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التي ناقشناها حتى الآن تضيف (التأويل) إلى (الأحاديث) أو إلى (الأحلام) أو (الرؤيا) أو إلى (الحب) أو (الفعل)، والتأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة ذهنية لاكتشاف الأصل بالرجوع أو للوصول إلى الغاية بالسياسة.<sup>٣</sup>

لقد كان فهم الأولين للتأويل فهما لم يجانبه الصواب وقد أعطى الدكتور نصر حامد أبو زيد فهما جديداً للتأويل من خلال قراءته النسقية لقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه، آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾<sup>٤</sup> تعتمد هذا القراءة التجاوزية لمعطيات اللغة واستنباط مفهوم جديد "فالآية تتحدث عن حركة (اتباع)-وهي حركة ذهنية لا مادية-للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله (ابتغاء)، هما (الفتنة) و (التأويل). ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه (هدف) و(غاية)، لأنها حركة (اتباع) لا (رجوع)، ولذلك فالمعنى هنا المقصود من (التأويل) هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع (ابتغاء الفتنة)، فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته. ومن الطبيعي أن يكون الوقف في قراءة باقي الآية عند اسم الجلالة (الله) وأن تكون الجملة التالية لها ﴿والراسخون في العلم يقولون﴾ جملة مستأنفة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقيين. إن خطأ القدماء في فهم الآية-ومن ثم خلافهم حولها-يرتد إلى خطأ فهم دلالة (التأويل) من جهة، وإلى خطأ في استنتاج أن الآية تضع

<sup>١</sup> سورة الإسراء الآية ٣٥.

<sup>٢</sup> سورة النساء، الآية: ٥٨.

<sup>٣</sup> ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٠/٢٣١.

<sup>٤</sup> سورة آل عمران الآية: ٧٠.

قانونا عاما للمتشابه من جهة أخرى. إن التأويل المنهجي عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو (الغاية) و(العاقبة) المجهولة للبشر.<sup>١</sup>

### ٢-١- الظلال بين التفسير والتأويل:

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين: "والتفسير هو توقف عند منطوق الخطاب للوقوف على مراد المؤلف ومقصود النص. وهو يشكل استراتيجية أهل المحافظة ودعاة التطابق مع الأصول في صراعهم حول ملكية الحقيقة. أما التأويل فهو استنتاج الخطاب عما لا ينطق به أو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله. إنه خروج بالدلالة وانتهاك للنص ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة ودعاة التجديد وإعادة التأسيس."<sup>٢</sup> وإذا كانت هذه الرؤية تأخذ بعض مفاهيمها ومصطلحاتها من أجديات النقد الحدائي وإجراءاتها على النصوص البشرية، ولكنها قد تشير إلى المنهجين اللذين قارب بهما القارئ النص القرآني؛ الاتجاهين المعروفين في تعاملهما مع النص القرآني وهما التفسير بالرواية، والتفسير بالرأي الذي حمل النص بعض التأويلات التي تتصادم مع بنائه التركيبي ودلالته وقصديته استجابة لفكرة والرأي الإيديولوجي أو للفرقة على حساب النص.

تميز المنهج الدراسي في ظلال القرآن بالاعتماد الذاتي وبعتماد الوسائط مرة أخرى ولهذا وجدنا المؤلف مفسرا ومؤولا وأديبا في معظم الظلال، ولقد استجابت هذه المنافذ للمبادئ التي أقامها صاحبها وتبناها، وهو نقل الأثر والتأثير والفاعلية الغائبة عن حسّ القارئ المعاصر، فإذا كان التفسير هدفه الشرح والبيان والإفهام فمن الوسائط التي اعتمدها المؤلف وركز عليها هي التفسير بالرواية وخاصة اعتماده على التفسير العظيم لابن كثير وهدفه ربط النص القرآني بنص الحديث إذا علمنا أن تفسير ابن كثير يعتمد على المنهج التفكيكي البنائي حيث أنه ينطلق من تجميع الأحاديث، ثم يرتبها ترتيبا حسب الصحة إلى أن يصل إلى اعتماد أصحابها بعد أن يكون قد ترك ضعيفها وغريبها، أما منهجه الأدبي التصويري هو إعادة حركة التلقي والاستجابة النافذة لمدلولات النص ليتجدد العقل والقلب مع تلك النصوص ليستعد ويتهيأ لمضامين النص، وإن إعادة بعث لحظة التجديد ليس بالأمر الهين إنها تتطلب تقمص الحادثة تقمصا كاملا حتى يصير الشخص بالمكان والزمان، وكأن اللحظة حاضرة وذلك المنهج لا يتحقق

<sup>١</sup> ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣١.  
<sup>٢</sup> ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط٢، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ص: ٥٣-٥٤-٥٥.

غاياته التأثيرية إلا بتبصير القراء بمغزى النصوص وغاياتها العظيمة في عالم النفس والواقع وهذا لا يكون إلا بقراءة النصوص وتأويلها في هذا الاتجاه الحركي.

أما إجراءات التأويل عند سيد قطب فإنه يمارس بها الحركة الذهنية المتقدمة إلى الأمام فيبصّر قارئه بالمغزى والغايات التي يحققها النص في واقعه إن استجاب له وطاوعه، ولذلك فهو يركز كثيرا على التأويلات الأمامية فيقف على مغزى النص في عالم النفس وعالم الواقع وهناك فرق واضح بين التفسير والتأويل، فإذا كان الأول قصده المعرفة والإفهام، فإن الثاني قصده التأثير وبناء العلاقة بين القارئ والنص وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية وجدنا هناك اختلافا بين التفسير والتأويل بين الشكل والهدف والوظيفة "أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائما إلى (التفسر) وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيوصل إلى اكتشاف ما يريد في حين أن (التأويل) عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع عاقبتها وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن هذه العلاقة في عملية التفسير لا تكون علاقة مباشرة بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا وقد يكون شيئا دالا وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علاقة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات."<sup>1</sup>

فالتفسير سنده الرواية وينطلق من الاتباع والسمع، أما التأويل فإنه ينطلق من الخبرة العلمية الذاتية التي يقلبها الذهن حتى يصل إلى الغاية المرادة وإلى المغزى الهادف، ولذلك فالتفسير قد يأخذ الآية مستقلة وينطلق في شرحها وإيضاحها بجلب نصوص أخرى تضيئها وتوسعها في الإطار المعرفي والإفهامي، أما التأويل فإن حركة الذهن فيه تأخذ الآية وتنظر في سابقها ولاحقها بالنظر إلى سياقها لتتفق مع التراكيب المتجاورة أماما وخلفا بحيث يكون في النهاية المعنى المستنبط موافقا، وإذا أردنا التمثيل لذلك نجد أن المؤلف قد تناول تركيبا ميزه الانفتاح التأويلي ففي تعقيبه على قوله تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانٍ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، أَتَأْخُذُونَهُ بِهَتَانَا وَإِثْمَا مَبِينًا. وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾<sup>2</sup> يجد المؤلف مدخلا تأويليا يسمح به النص وخاصة في انتقال المفعول به المضمرة المحذوف إلى الانفتاح والدلالة المتنوعة، تاركا في حذفه فضاء واسعا للتأويل، فلو ذكر لكان مختصرا قاصرا محدودا له سلطة النص الظاهر، ذلك أنّ العنصر الحاضر يقطع ويبطل كل التأويلات حوله عكس المعنى الغائب، هذا الحذف يفتح فضاء تأويليا يسمح للذهن بحركة إلى

<sup>1</sup> ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٢.

<sup>2</sup> سورة النساء، الآية: ٢٠-٢١.

الخلف والأمام إلى الماضي والمستقبل "ويدع الفعل (أفضى) بلا معنى محدد يدع اللفظ مطلقا يشع كل معانيه ويلقي كل ظلاله ويسكب كل إحياءاته ولا يقف عند حدود الجسد وإفضاءاته، بل يشمل العواطف والمشاعر والوجدانات والتصورات والأسرار والهموم والتجاوب في كل صورة من صورة التجاوب، يدع اللفظ يرسم عشرات الصور لتلك الحياة المشتركة أناة الليل وأطراف النهار وعشرات الذكريات لتلك المؤسسة التي ضمتهما فترة من الزمان وفي كل اختلاجة حب إفضاء، وفي كل نظرة إفضاء، وفي كل لمسة جسم، وفي كل اشتراك في أمل أو ألم إفضاء، وفي كل تفكير في حاضر مستقبل إفضاء، وفي كل شوق إلى خلف إفضاء. وفي كل التقاء في وليد إفضاء... كل هذا الحشد في التصورات والظلال والأنداء والمشاعر والعواطف يرسمه ذلك التعبير الموحى العجيب ﴿وقد أفضى﴾<sup>١</sup>.

أما الحركة الذهنية التأويلية إلى الأمام فهي تستهدف الزوجين المطلقين لإنهاء هذه العلاقة في أسى معاني الافتراق، افتراق قائم على الإحسان وعلى السماحة الإنسانية "فيتضاءل إلى جوار ذلك المعنى المادي الصغير ويخجل الرجل أن يطلب بعض ما دفع وهو يستعرض في خياله وفي وجدانه ذلك الحشد من صور الماضي، وذكريات العشرة في لحظة الفراق الأسيف، ثم يضم إلى ذلك الحشد من الصور والذكريات والمشاعر عاملا آخر من لون آخر ﴿وأخذنا منكم ميثاقا غليظا﴾ هو ميثاق النكاح باسم الله وعلى سنة الله.. وهو ميثاق غليظ لا يستهين بحرمة قلب مؤمن وهو يخاطب الذين آمنوا ويدعوهم بهذه الصفة أن يحترموا هذا الميثاق الغليظ"<sup>٢</sup>

هذا الذي تؤكد نصوص أخرى في حالات الطلاق ومنها قوله تعالى ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين﴾<sup>٣</sup> وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين﴾<sup>٤</sup> ولتجنيب أحد الطرفين العنت والمشقة جراء الملاحقة المادية أو إلحاق الضرر بالأولاد، وللحفاظ على علاقة الود والتعاون لإكمال المسيرة الزوجية التي مازال يجمعهما الأولاد ذكرى في الأذهان والشعور رغم افتراق الأبوين، فعمل المؤلف من خلال هذه الحركة التأويلية تنشيط الطاقة الخيالية لاستيعاب شريط الذكريات بصورة مفصلة "فالتأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة"<sup>٥</sup> فقد ساعدت هذه الحركة التأويلية القارئ على تجميع الصور المشتتة والغائبة والمغيبة في لحظة الموقف العسير ومن ثم

<sup>١</sup> في ظلال القرآن، ج ١، ص: ٦٠٦-٦٠٧.

<sup>٢</sup> المصدر السابق، ج ١، ص: ٦٠٧.

<sup>٣</sup> سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

<sup>٤</sup> سورة البقرة، الآية: ٢٣٩.

<sup>٥</sup> علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ص: ٥٣.

يعمل النص بهذه الآلة التأويلية على تهدئة النفوس والتخفيف من درجات الاحتقان في اتخاذ القرارات السليمة التي لا تلحق الضرر بأطراف هذه المؤسسة الصغيرة (الأسرة).

التأويل حركة فكرية ذهنية تفتح مجالاً بعد مجال وفضاء بعد فضاء مسلکها اللانهائية والتكثيف الدلالي والإنتاج المضاعف، إلا أننا نستطيع أن نضع لهذه الآلية حدوداً حينما يكون النص صريحاً لا يقبل اللفّ والدوران والانفتاح فحين نجد أنه قد يدفعنا نحو الأمام والتكثيف الدلالي، تصبح الحركة نشطة والدلالة متدفقة، فالأولى يفرض فيها النص سيطرة ويفرض أي مداراة، وفي الثانية يطاوع النص القارئ، ويقبل عليك إن رفضت ويراودك عند عزوفك ويمد أمامك الجسور والمفاتيح والمركبات ويأخذك حين تشاء "فقد نمضي بهذا التأويل إلى حدوده القصوى غير أبين بأية حدود أو عوائق وقد تحيطه بسلسلة من الحواجز والإرغامات يرى فيها دليلاً على أننا فهمنا ما تود العلامة قوله. "إن عملية التأويل ليست وليدة لحظة بل إنها عملية لها مرجعياتها الفكرية، ولها عمق في التاريخ والأساطير والفلسفة والمنطق والحركات الصوفية والباطنية، إن مرجعياتها تكمن في الانتاج الإنساني وآلياته، يرجع الفكر المعاصر حالات التأويل المطبقة على النص، إلى حالتين يمثلان أرق أشكال التأويل.

## ٢-٣- حالات التأويل:

### ٢-٣-١- التأويل المرجعي المقيد:

"يكون فيها التأويل محكوماً بمرجعياته وحدوده وقوانينه وضوابطه الذاتية، فالتأويل وفق هذه الصياغة يتشكل من سلسلة قد تبدو من خلال المنطق الظاهري للإحالات- أنها لا متناهية- فكل علاقة تحيل على علاقة أخرى وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني، إلا أنّ ما يحدد اللامتناهي هو في ذات الوقت ما يقف حاجزاً أمام التأويل ويخضعه لإرغامات تدرجه ضمن كون متناهي، فما دام الكون يقتضي لكي يدرك، مفصله يمثل من خلالها باعتباره كيانات خاصة (لا وجود لكيانات مطلقة حسب تعبير بورس) فإن هذه الحواجز والحدود تقلص من حجم (السميوزيس) وتفرض عليها غايات بعينها، ولسنا هنا- حسب هذا التصور- أمام كبت أو كبح لجماح قوة دلالية لا تعرف التوقف، بل نحن أمام عمل ينمو ويكشف عن نفسه داخل السياقات الخاصة (لا يتعلق الأمر بـ "نهاية") بل بتفصيل مدلول على آخر،

---

١) امبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ت سعيد بنكراد، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ص: ٩٠.

والخلاصة إن التأويل ليس فعلا مطلقا، بل هو رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة وهي فرضيات تسقط انطلاقا من معطيات النص، مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذات المتلقية<sup>١</sup> ولذلك وجدنا الدارس وهو يتناول الآية من سورة المائدة قد أوقف جماح التأويل حينما عجزت أدوات القراءة إدراك المقاصد خوفا من مزالق التأويل المنكرة، فهو لم يطمئن إلى ما توصل إليه من قراءة أو حتى إلى القراءات السابقة، يقول معقبا على قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في ما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، والله يحب المحسنين﴾<sup>٢</sup>: "ولم أجد في أقوال المفسرين ما تستريح إليه النفس في صياغة العبارة القرآنية على هذا النحو وتكرار التقوى مرة مع الإيمان والعمل الصالح ومرة مع الإيمان ومرة مع الإحسان، كذلك لم أجد فيه تفسيراً لهذا التكرار في الطبعة الأولى من هذه الظلال ما تستريح إليه نفسي الآن.. وأحسن ما قرأت- وإن كان لا يبلغ من حسي مبلغ الارتياح- هو ما قاله ابن جرير الطبري (الاتقاء الأول هو الاتقاء بتلقي أمر الله بالقبول والتصديق والدينوية به، والعمل والاتقاء الثاني الاتقاء بالثبات على التصديق، والثالث الاتقاء بالإحسان والتقرب بالنوافل)، وكان الذي ذكرته في الطبعة الأولى في هذا الموضوع هو (إنه توكيد عن طريق التفصيل بعد الإجمال فقد أجمّل التقوى والإيمان والعمل الصالح في الأولى، ثم جعل التقوى مع الإيمان في الثانية، ومرة مع الإحسان وهو العمل الصالح، في الثالثة ذلك التوكيد مقصود هنا للاتكاء على هذا المعنى ولإبراز ذلك القانون الثابت في تقدير الأعمال بما يصاحبها من شعور باطني، فالتقوى.. تلك الحساسية المرهفة برقابة الله والاتصال به في كل لحظة، والإيمان بالله والتصديق بأوامره ونواهيه، والعمل الصالح الذي هو الترجمة الظاهرة للعقيدة المستكنة، والترابط بين العقيدة الباطنة والعمل المعبر عنها.. هذه هي مناط الحكم لا الظواهر والأشكال.. وهذه القاعدة تحتاج إلى التوكيد والتكرار والبيان) "وأنا، للحملة لا أجد في هذا القول ما يريح أيضا، ولكنهم يفتح عليّ شيء آخر.. والله المستعان"<sup>٣</sup> وهو اعتراف ضمني صريح بتعدد القراءات وتعدد الإنتاج وانفتاح النص، وأنّ القراءة غير نهائية وأنّ الدلالة لا نهائية وأنّ التأويل ليس له حدود في مواضعه.

<sup>١</sup> إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص: ١١.

<sup>٢</sup> سورة المائدة، الآية: ٩٥.

<sup>٣</sup> في ظلال القرآن، ج ٢، ص: ٩٧٨-٩٧٩.

## ٢-٣-٢- سلطة التأويل الحر:

"يدخل فيها التأويل متاهات لا تحكمها أية غاية فالنص نسيج من المرجعيات المتداخلة فيما بينها دون ضابط ولا رقيب ولا يحد جبروتها أي سلطان فهذه المتاهة تدرج التأويل ضمن كل المسيريات الدلالية الممكنة وضمن كل السياقات التي ينتجها الكون الإنساني باعتباره يشكل كلا متصلا لا تحتويه الفواصل والحدود، فالتأويل من هذه الزاوية لا يروم الوصول لغاية بعينها فغايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها فاللذة- كل اللذة- هي أن لا يتوقف النص عند الإحالات وألا ينتهي عند دلالة بعينها، فما دام النص توليفا لأسس بالغة التنوع والتعدد فلا وجود لأية صفة قادرة على استيعاب مخلفات سلسلة التأويلات هاته. فالبحث عن عمق تأويلي يشكل وحدة كلية تنتهي إليها كل الدلالات سيظل حلما جميلا من أجله ستستمر مغامرة التأويل حتى وإن كان الوصول إلى هذه الوحدة أمرا مستحيلا."<sup>١</sup>

## ٢-٤-٢- صور التأويل:

### ٢-٤-١- التأويل المتناهي:

وهو نموذج له أصول حضارية تمتزج داخلها بالسياسة والمنطق والتاريخ والاعتقاد فله حدود ربما لها عمق في المدينة وال عمران وهذه الحدود قد يصنعها النص ذاته وقد يصنعها التراث والفكر السابق، وقد يتعارف عليها الناس أو العصر أو الجيل فهي محدودة مضبوطة لا تقبل الاقتراب أو الزيادة، ومن ذلك ما تعلق الأمر بالصفات والمتشابهات في النص القرآني ومن ثم شكلت تلك الرؤى والثقافات بناء أو صرحا لا يمكن اختراقه أو تصوره، ومن ثم يتوقف التأويل عند المتناهي "إن المتناهي هو الذي يستقر على حالة بعينها ويتحدد بحدود وينتهي عند غاية... فالمحدد في الزمان والمكان يحدد طبيعة الامتلاك وحجمه، تماما كما تتحدد الطمأنينة من خلال الاستقرار على مدلول بعينه، وإلى هذا التصور استندت فكرة التأويل المتناهي، أي التأويل المحكوم بغاية بعينها، فالتأويل مغامرة وإحالات محكومة لنقطة بداية ومنهجه نحو نهاية بعينها، ولا يمكن للتأويل أن يقود إلى كل المدلولات الممكنة لأن ذلك خرقا لمبادئ التفكير العقلي ففكرة الإرغامات المنطقية نقود إلى تضمين التأويل غايات دلالية، وتقوم في نفس الوقت بإقصاء أخرى."<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص: ١٢.

<sup>٢</sup> إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص: ١٣.

## ١-٤-٢- التأويل اللانهائي:

"أما لا نهائية التأويل فلن تقود إلا إلى تدمير المبادئ التي أقامت عليها العلاقة الغربية (مبدأ الهوية) "مبدأ عدم التناقض" "مبدأ الثالث المرفوع" فأن يكون التأويل لا متناهيًا معناه أن كل الأفكار صحيحة حتى ولو تناقضت فيما بينها وكل الإحالات ممكنة حتى ولو أدت إلى إنتاج مدلولات عبثية، وهذا أمر يتناقض مع المبادئ المؤسسة للعقلانية الغربية وقد يؤدي إلى تدميرها وعلى النقيض من ذلك فقد استند النموذج التأويلي الثاني إلى فكرة اللامتناهي، فالإحالات حرة وعفوية ولا تحكمها أي غاية ولا تسير نحو أي مدلول بعينه فالامتناهي هو الذي لا يملك حدودًا ولا تحكمه نقطة نهائية ولا يخضع لغاية. "١ وخلاصة الأمر بين حركة التأويل المنتهية والحركة اللامتناهيّة "فيأتي نموذج التأويل المتناهي على شكل قراءات متعددة لا تلغي التعدد ولا ترفضه ولكنها تجعل منه سيرورة منتهية، فالتعدد وارد تفرضه الحاجات الإنسانية المتنوعة، أما النموذج اللامتناهي فيفصل الشيء عن أصله ويفصل النص عن لغته ويفصل الذات عن موضوعها وبناءً عليه فإن القول بأن التأويل هو نتاج سلسلة من الأسنن المتنوعة والمستقلة لا يعطي الذات المتلقية الحق في استعمال النصوص في جميع الاتجاهات تحقيقًا لأغراض تخرج عن طبيعة التأويل ذاته وقواعده. "٢

## ١-٥-١- جماليات إخفاء الدلالة بين الحكمة والتأويل:

انطوى النص القرآني على قسم من مستوياته ترك فيها المجال للنظر والتدبر وإعمال الفكر، ومستوى آخر يمارس فيه السلطة والانغلاق وفي هذا المستوى يشعر الإنسان بالعجز ونقص الإحاطة والعلم، وإذا أسعفته آليات الفهم في اكتشاف الدلالة فيشعره ذلك بنشوة الاكتشاف والوصول إلى الحقائق، وإذا جاء قارئ آخر وعمّق الدرس فانفتحت له الدلالة أكثر أو يلتفت إليها كما ذكر المؤلف سابقاً أو كما أشار في بعض المواضع وهو يعقب على بعض الآيات "وأنا، اللحظة لا أجد في هذا القول ما يريح أيضاً، ولكنه لم يفتح على شيء آخر. . والله المستعان"٣" وأنه قد تكون دائماً هنالك أسرار من الحكمة لم يؤذن لنا في استجلائها"٤.

١- إمبرتو إيكر، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص: ١٤.

٢- المرجع السابق، ص: ١٦.

٣- في ظلال القرآن، ج ٢، ص: ٩٧٩.

٤- المصدر السابق، ج ٢، ص: ٦٦٩.

هذه الرؤية للقراءة غير المنتهية هي التي تفتح آفاق القراءة والتواصل مع النص في البحث والكشف عن دلالات، و دلالات لا تنتهي وتلك معجزة القرآن في إعطاء فرصة للقراء "لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة الذهن أو العقل إزاء النص إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم، وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل من حيث حاجة الأول إلى وسيط (تفسرة) ليس من الضروري أن توجد في الثاني (التفسرة) هنا هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالات النص وهي الدلالات التي ينطلق منها المؤول للغوص في أعماق النص من خلال حركة الذهن أو الاجتهاد ويظل هناك فارق في مفاهيم التراث بين (الاجتهاد) و(التأويل) حيث ينصب مفهوم (الاجتهاد) على (التأويل) في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص.<sup>١</sup>

"يتأكد من هذه الزاوية أن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة، لقد كان الاجتهاد ضرورة علمية وعملية اقتضاهما تطور الواقع وتعدد المجتمعات الإسلامية واختلافها، وقد كان هذا الاجتهاد عاملاً هاماً من أهم عوامل اختلاف الفقهاء وهو الاختلاف الذي اعتبر رحمة من الله بالعباد وذلك استناداً إلى ما يروى من قول النبي -ﷺ- (اختلاف أمتي رحمة) لقد وصل أمر التسليم بحرية الاختلاف في مجال الفقه أن اعتبرت (التأويلات) المختلفة دلالة على احتمال النص لهذه التأويلات كلها واعتبر ذلك من علامات الإعجاز وهذه نتيجة وصل إليها العلماء"<sup>٢</sup> ظاهرة الإعجاز.

ومن المواقف التأويلية التي استندت على النص ذاته ذلك التأويل الذي خرج به المؤلف وهو يعقب على قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر، وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً، ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾<sup>٣</sup> يقف المؤلف أمام نص الآية ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ ليجد لها إخراجاً تطمئن إليه الذات القارئة في هذا الأمر الرباني للمرأة، بأن تنتظر وأن تربص يقول المؤلف: "لقد وقفت أمام هذا التعبير اللطيف التصوير لحالة نفسية دقيقة. إن المعنى الذهني المقصود هو أن ينتظرن دون زواج جديد حتى تنقضي ثلاث حيضات، أوحى يظهر منها ولكن التعبير القرآني يلقي ظلالاً أخرى

<sup>١</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٨.

<sup>٢</sup> ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٨.

<sup>٣</sup> سورة النساء، الآية: ٣٤.

بجانب ذلك المعنى الذهني.. إنه يلقي ظلال الرغبة الدافعة إلى استئناف حياة زوجية جديدة رغبة الأنفس التي يدعوهن إلى التريص بها وإلى الإمساك بزمامها، مع التحفز، والتوفز. الذي يصاحب صورة التريص. وهي حالة طبيعية تدفع إليها رغبة المرأة في أن تثبت لنفسها ولغيرها أن إخفاها في الحياة الزوجية لم يكن لعجز فيها أو نقص، وأنها قادرة على أن تجتذب رجلا آخر، وأن تنشأ حياة جديدة: هذا الدافع لا يوجد بطبيعته في نفس الرجل، لأنه هو الذي طلق، بينما يوجد بعنف في نفس المرأة لأنها هي التي وقع عليها الطلاق.. وهكذا يصور القرآن الحالة النفسية من خلال التعبير كما يلحظ هذه الحالة ويحسب لها حساباً<sup>١</sup>

فهذا الإخراج التأويلي له مقصدية اجتماعية تدفع الأطراف المقترية من هذه المطلقة إلى أخذ حالتها النفسية باعتبار، فلا تكون عرضة للعنت والمشقة، ففي الشطر الأخير من الآية ﴿وللرجال علمين درجة﴾ وإذا كان الكثير قد جعلوا هذه الدرجة حقا مطلقا للرجل إلا أن المؤلف قد أولها تأويلا يستند إلى السياق القرآني الذي وردت فيه وهو أن هذه الدرجة مرتبطة بمرحلة الطلاق. "أحسب أنها مقيدة في هذا السياق بحق الرجال في ردهن إلى عصمتهم في فترة العدة وقد جعل هذا الحق في يد الرجل لأنه هو الذي طلق، وليس من المعقول أن يطلق هو فيعطى حق المراجعة هي فتذهب إليه وترده إلى عصمتها! فهو حق تفرضه طبيعة الموقف وهي درجة مقيدة في هذا الموضوع وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون ويستشهدون بها في غير موضعها." وإذا كان المؤلف قد نهج منهج السابقين في تأويل هذه الآية وإطلاق درجة المفاضلة للرجال فإنه يتراجع عن التأويل الأول بقوله: "وما أبرئ نفسي فقد وقعت في هذا التأويل الذي أرجح عدم صحته في بعض ما كتبت."<sup>٢</sup>

### ١-٦-٦-١-التأويل والقارئ في النص القرآني:

"إن التأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته، وليس دور القارئ أو المؤول دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا لأهواء الذات، بل لابد أن يعتمد (التأويل) على

<sup>١</sup> في ظلال القرآن ج ١، ص: ٢٥٦.

<sup>٢</sup> في ظلال القرآن، ج ١، ص: ٢٤٦. ٢٤٧.

<sup>٣</sup> هامش، في ظلال القرآن، ج ١، ص: ٢٤٧.

معرفة ببعض العلوم الضرورية<sup>١</sup> "المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم (التفسير) إن المؤول لابد أن يكون له علم بالتفسير يمكنه من (التأويل) المقبول للنص وهو التأويل الذي لا يخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والإيديولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النص ومفهوماً".<sup>٢</sup>

فالخروج عن هذه القواعد والشروط العلمية يجعل النص عرضة للأهواء" مثل هذا التأويل يحول النص إلى أن يكون في خدمة إيديولوجية المؤول بصرف النظر عن معانيه اللغوية والمفهومية وهذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكون مجرد (رسالة) خاصة لا يتمكن من فكّ شفرتها إلا (الإمام المعصوم)..<sup>٣</sup> ولذلك فالتأويل الصحيح الذي تكون نتائجه مأمونة هو الذي يستند فيه "الاستنباط إلى حقائق النص من جهة وإلى معانيه اللغوية من جهة أخرى، ثم لأبأس بعد ذلك من الانتقال من (الدلالة) إلى (المغزى) دون الوثب مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص."<sup>٤</sup>

حدد العلماء قديماً مستويات النص القرآني بأربعة مستويات وعلى القارئ أن يدرك تلك الطبقات القرائية وحدودها حتى لا يقع في المحذور والزلل فالمستوى الأول يتكئ على المعاني اللغوية وطبيعة اللسان العربي أما المستوى الثاني فهو الذي لا يعذر الجاهل بجهله ومستوى لا يعمل فيه إلا من امتلك نواصي العلم والتفسير وأدوات التأويل ومستوى لا يعلمه إلا الله. "إنّ هذه التفرقة بين ما تعرفه العرب من كلامها وبين ما لا يعذر أحد بجهله هي في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالاته للقارئ العادي ولا يحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا القسم الدال بالنسبة للقارئ العادي (لا يعذر أحد بجهالته)، وهناك قسم يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالاته وهذا هو القسم الذي تعرفه العرب في كلامها ومعنى ذلك أنّ ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراء، وذلك يجعل النص عاماً ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول: إنّ النص (دال) بالنسبة للقارئ العادي، ولكن مستوى دلالاته تقف عند (السطح) ويتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى دلالي أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معاني النص تحليلاً لغوياً، ولكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص، وهذا المستوى هو يمثل القسم

<sup>١</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٤.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص: ٢٣٤.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، الصفحة نفسها.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص: ٢٣٥.

الرابع الذي (يعلمه العلماء خاصة) والفارق بين هذا القسم وبين القسم (الذي تعرفه العرب من كلامها) هو الفارق بين التأويل والتفسير.<sup>1</sup>

وإذا عدنا إلى صاحب الظلال وجدناه يؤول النصوص تأويلاً يخدم حاجات المسلم المعاصر وهو في جدلية مع الواقع ومن ثم يأخذ التأويل مسلكاً حركياً ففي تعقيبه على قوله تعالى ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾<sup>2</sup> فهو يقرأ النص ليحدد من خلاله الرؤية الحركية والمنظور العملي في الصراع الراهن، فينتقل من القراءة التفسيرية إلى القراءة الهادفة التي تستجيب لحاجة العاملين في حقل الدعوة، فيضع نص الآية في باب التنظير واستنباط المنهج العملي بقوله:

"إن هذا المنهج هو المنهج الذي قرره- سبحانه- ليتعامل مع النفوس البشرية.. ذلك أن الله- سبحانه- يعلم أنّ إنشاء اليقين الاعتقادي بالحق والخير يقتضي رؤية الجانب المضاد من الباطل والشر؛ والتأكد من أن هذا باطل ممحض وشر خالص؛ وأن ذلك حق ممحض وخير خالص.. كما أن قوة الاندفاع بالحق لا تنجح فقط من شعور صاحب الحق أنه على الحق، ولكن كذلك من شعوره بأن الذي يحاده ويحاربه إنما هو على الباطل.. إن سفور الكفر والشر والإجرام ضروري لوضوح الإيمان والخير والصلاح، واستبانة سبيل المجرمين هدف من أهداف التفصيل الرباني للآيات. ذلك أن أي غبش أو شبهة في موقف المجرمين وفي سبيلهم تردت غبشاً وشبهة في موقف المؤمنين وفي سبيلهم. فهما صفتان متقابلتان وطريقان مفترقتان.. ولا بد من وضوح الألوان والخطوط"<sup>3</sup>

يقوم التأويل هنا بحركة ذهنية تتجه نحو الأمام لتكشف عن المغزى المطلق لهذه الآية بقول الدارس: «ومن هنا يجب أن تبدأ كل حركة إسلامية بتحديد سبيل المؤمنين وسبيل المجرمين.. يجب أن تبدأ من تعريف سبيل المؤمنين وتعريف سبيل المجرمين، ووضع العنوان المميز للمؤمنين. والعنوان المميز للمجرمين، في عالم الواقع لا في عالم النظريات فيعرف أصحاب الدعوة الإسلامية والحركة الإسلامية من هم المؤمنون من حولهم ومن هم المجرمون. بعد تحديد سبيل المؤمنين ومنهجهم وعلامتهم وتحديد سبيل المجرمين ومنهجهم وعلامتهم بحيث لا يختلط السبيلان ولا يتشابه العنوانان. ولا تلتبس الملامح والسمات بين المؤمنين والمجرمين»<sup>4</sup>

وإذا كان البعض قد أطلق العنان لآلية التأويل والبحث عن حكم التشريع في كل التكاليف فالمؤلف في هذه المواقف يقف موقف المتحرج والمحدد لمثل هذه التأويلات التي تجعلها مراداً ومقصوداً من النص لا يقبل الطعن فيها ففي تعقيبه على قوله تعالى ﴿فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله

<sup>1</sup>-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٦.

<sup>2</sup>-سورة المائدة الآية: ٥٦.

<sup>3</sup>-في ظلال القرآن ج ٢، ص: ١١٠٧-١١٠٦.

<sup>4</sup>-المصدر السابق، ج ٢، ص: ١١٠٦.

كان عفوا غفورا<sup>١</sup> وبعد تفسير الشطر الأول تفسيراً فقهياً يشمل كل الآراء الفقهية حول صورة وشكل التيمم بالاعتماد على الشطر الثاني الذي يجنب المكلف التشديد يقع الشطر الثاني في تأويل منفتح<sup>٢</sup> إن الله كان عفوا غفورا<sup>٣</sup> يقول المؤلف "وهو التعقيب الموحى بالتيسير وبالعطف على الضعف وبالمسامحة في القصور والمغفرة في التقصير"<sup>٤</sup> ويمثل هذا التعقيب إخراجاً وتأويلاً لقبول كل الآراء الفقهية وهو يستند في ذلك إلى الربط الدلالي بين الشطرين بين التكليف وبين التعقيب.

وإذا كان النص في هذا التعقيب قد سمح للدارس بهذا التأويل ففي السياق ذاته ينبه إلى قضية خطيرة وهي الانسياق خلف التأويلات التي تريد أن تلحق ببعض التكاليف التشريعية حكماً، قد يراها البعض أنها صحيحة في مذهبها وجوهرها فالمؤلف يذكر حكماً ولكن يحذر من إعدادها إعداداً حقيقياً "وقبل أن ننهي الحديث عن هذه الآية وعن هذا الدرس.. نقف أمام بضع لمسات في هذه الآية القصيرة: نقف أمام "حكمة التيمم" نحاول استيضاح ما ييسره لنا الله من حكمها، إن بعض الباحثين في حكمة التشريعات والعبادات الإسلامية، يندفعون أحياناً في تحليل هذه الأحكام بصورة توحى بأنهم استقصوا هذه الحكمة فلم يعد وراء ما استقصوه شيء! وهذا منهج غير سليم في مواجهة النصوص القرآنية والأحكام التشريعية ما لم يكن قد نص على حكمها نص: وأولى: أن نقول دائماً: إن هذا ما استطعنا أن نستشرفه من حكمة النص أو الحكم. وأنه قد تكون دائماً هنالك أسرار من الحكمة لم يؤذن لنا في استجلائها! وبذلك نضع عقلنا البشري في مكانه أمام النصوص والأحكام الإلهية بدون إفراط ولا تفريط أقول هذا، لأن بعضنا، ومنهم المخلصون، يحبون أن يقدموا النصوص والأحكام الإسلامية للناس ومعها حكمة محددة، مستقاة مما عرفه البشر من واقعهم أو من ما كشف عنه (العلم الحديث) وهذا حسن ولكن في حدود، هي الحدود التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة."<sup>٣</sup>

فهذا النقد الموجه إلى مثل هؤلاء القراء وإلى مناهجهم يعكس خوف المؤلف من انتقال تلك الدلالات أو الإشارات أو الحكم إلى معالم قرآنية تبنى عليها مواقف من هذه التكاليف (الوضوء، الغسل، التيمم) "وهكذا إذا رحنا (نحدد) حكمة كل عبادة وحكمة كل حكم ونعلله تعليلاً وفق (العقل البشري) أو وفق (العلم الحديث) ثم نجزم بأن هذا هو المقصود.. فإننا نبعد كثيراً عن المنهج السليم في مواجهة نصوص الله وأحكامه كما نبعد كذلك عن الحد المأمون ونفتح الباب دائماً للمماحكات. فوق ما تحتمله تعليقاتنا من خطأ جسيم وبخاصة حين نربطها بالعلم. والعلم قلب لا يثبت على حال وهو كل يوم في تصحيح وتعليل."<sup>٤</sup>

<sup>١</sup>سورة النساء الآية: ٤٣.

<sup>٢</sup> في ظلال القرآن، ج ٢، ص: ٦٩٦.

<sup>٣</sup> في ظلال القرآن، ج ٢، ص: ٦٦٩.

<sup>٤</sup> المصدر السابق، ج ٢، ص: ٦٧٠.

وبذلك فهو يرد عن أولئك الذين حاولوا تقديم تأويلات جديدة بناء على هذه المعالم لإبطال كثير من التكاليف "وكثيرا ما ذكر عن حكمة الصلاة تارة أنها حركات رياضية تشغل الجسم كله وتارة أنها تعويد على النظام أولا في مواقيتها وثانيا في حركاتها وثالثا في نظام الصفوف والإمامة. . وتارة أنها الاتصال بالله في الدعاء والقراءة وهذا وذاك وذلك قد يكون مقصودا ولكن الجزم بأن هذا أو ذاك أو ذلك هو (حكمة الصلاة) يتجاوز المنهج السليم والحد المأمون وقد جاء حين من الدهر قال بعضهم فيه إنه لا حاجة بنا إلى حركات الصلاة الرياضية، فالتدريبات الرياضية المتنوعة كفيلة بهذا بعد أن أصبحت الرياضة فنا من الفنون وقال بعضهم: لا حاجة بنا إلى الصلاة لتعود النظام فعندنا الجنديّة مجال النظام الأكبر وقال بعضهم: لا حاجة لتحتميم شكل هذه الصلاة، فالإتصال بالله يمكن أن يتم في خلوة ونجوة بعيدا عن حركات الجوارح التي قد تعطل الاستشراف الروحي".<sup>1</sup>

والحقيقة أن استخدام هذا المنهج القرآني يؤدي إلى نتائج خطيرة وبذلك فالمؤلف يؤكد "ولا نريد نحن أن نقع في الغلطة نفسها فنجزم! ولكننا نقول فقط إنها-ربما- كانت هي الاستعداد النفسي للقاء الله بعمل ما يفصل بين شواغل الحياة اليومية العادية، وبين اللقاء العظيم الكريم. . ومن ثم يقوم التيمم-في هذا الجانب- مكان الغسل أو مكان الوضوء"<sup>2</sup> ولا يخرج المؤلف من هذا المجال إلا وقد وضع التأويلات في وضعها المناسب والقارئ في مكانه المحدد والنص في سياقه اللائق "ويبقى وراء هذا علم الله الكامل الشامل اللطيف، بدخائل النفوس ومنحنياتها ودروبها، التي لا يعلمها إلا اللطيف الخبير. . ويبقى أن نتعلم نحن شيئا من الأدب مع الجليل العظيم العلي الكبير."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> في ظلال القرآن، ج ٢، ص: ٦٧٠.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص، ن.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ص، ن.

# القراءة الحدائفة للنص القرآني بين التأويل والإبداع في خطابي نصر حامد أبو زيد و طه عبدالرحمن

محمد أحمد الصغير على عيد(\*)

مهاور الدراسة:

أولاً: مفهوم التأويل

ثانياً: العلاقة الجدلية بين المفسر والنص عند نصر حامد أبو زيد

ثالثاً: القراءات الحدائفة للنص عند طه عبدالرحمن

رابعاً: تفكيك استراتيجيات القراءات الحدائفة المقلدة

- خطة الأنسنة أو التأنيس

- خطة العقلنة أو التعقيل

- خطة التأريخ أو خطة الأرخنة

خامساً: إعادة التركيب وتقديم خطط حدائفة مبدعة لقراءة النص

١- خطة التأنيس المبدعة

٢- خطة التعقيل المبدعة

٣- خطة التأريخ المبدع

---

(\*) باحث أكاديمي متخصص في الفكر العربي المعاصر.

## القراءة الحدائرية للنص القرآني بين التأويل والإبداع

في خطابي نصر حامد أبو زيد و طه عبدالرحمن

محمد أحمد الصغير على عيد(\*)

تمهيد:

تشير الدراسات الحدائية للنص القرآني الكثير من ردود الفعل، من قبل الباحثين الذين تصدوا لها، إما إقصاءً، أو تبنياً مطلقاً أو تبنياً مع بعض التعديل. في هذا السياق نفسه تأتي محاولة المفكر المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي اندفع إلى البحث عن مفهوم النص من خلال علوم القرآن للاقترب من «صوغ الوعي العلمي لهذا التراث». فالبحث عن النص عند أبو زيد هو نفسه طريق إلى تحديد ماهية القرآن. هكذا كان التأويل هو الوجه الآخر للنص، وبالتالي المدخل المركزي في دراسة القرآن، باعتباره نصاً لغوياً. ومن هنا نسجل حضور لحظتي الانفصال والاتصال في النصين على حد سواء. يقول نصر حامد أبو زيد «قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً. ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانياً»<sup>(١)</sup>.

وطبيعي أن يكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، إذ أن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف. يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضاً، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما أنحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب». ودلالة كثرة الانتقادات التي تعرض لها المنهج التأويلي عند أبو زيد، يؤكد ويدلل على مدى فاعلية هذا المنهج وحرakitته، فله صدى ولها رد فعل، ولها منتقدها ومادحوها، وهذا يدل كذلك على عمق الأفكار وتجذرها في العقل الجمعي العربي المسلم.

(\*) باحث أكاديمي متخصص في الفكر العربي المعاصر.

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص في علوم القرآن، ص ٥.

ومن الإنتقادات الكثيرة التي تعرض لها المنهج التأويلي، الرؤية التأييدية التي قدمها المفكر الإسلامي طه عبدالرحمن من خلال أعماله الفكرية الكثيرة والتي ميز فيها بين ثلاثة أنواع من القراءة كما سوف نرى بعد قليل.

لقد قدم الدكتور طه عبد الرحمن آليات جديدة من أجل قراءة النص القرآني بخاصة، والنص التراثي بصفة عامة. وهذه الآليات الجديدة التي تتلافى عيوب ومثالب القراءات الأخرى، سواء القراءة التأويلية أو القراءة التفكيكية أو القراءة التاريخية.

ولكن قبل أن نبدأ في صلب الموضوع، ينبغي علينا أن نقف قليلاً حول مفهوم التأويل عند نصر حامد أبو زيد ودلالاته في التراث الفكري الفلسفي الإسلامي، وهذا ما دعاني إلى التعريف بإيجاز بالمنهج التأويلي مع عرض لرؤية الدكتور أبو زيد حول هذا التعريف. ثم الدخول إلى نقد وتفكيك الرؤية التأويلية في استلهاهما لروح النص القرآني من خلال أعمال الدكتور طه عبدالرحمن.

وقد لاحظ الدكتور طه عبدالرحمن أن ملقده العصر من مفكرينا يستعملون هذه الآلية النقدية، استعمالاً في غير محله عند تعاملهم مع النص القرآني بخاصة، والنص التراثي بصفة عامة، لذا قام الدكتور طه عبدالرحمن بتفكيك هذه القراءات وتوضيح آفاتها، وهدم نسقيتها، واعتماد قراءة جديدة أكثر اكتمالاً واتساعاً في الرؤية والمنهج.

## أولاً: مفهوم التأويل:

يقصد بالتأويل: تمييز الحقيقة المقصودة من النص حتى لا تشتبه بغيرها، ويختلف عن التفسير في أنه «الظن بالمراد والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لَحِقَه البيان بدليل ظني يُسَمَّى مُؤَوِّلاً، وإذا لَحِقَه البيان بدليل قطعي يُسَمَّى مُفَسِّراً، والمتؤولة هم الذين يزعمون أن للقرآن والأحاديث معاني ظاهرة وباطنة، وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة»<sup>(١)</sup>. ويتم الاتساق في النصوص عن طريق إزالة التناقض الظاهري، وهو ما يقوم به التأويل حيث أنه «قراءة مُتعمِّقة للنص، تبحث عن تفسير عن طريق تبرير القول، والتأويل يعلم أو يحث على علم شيء لا يعلمه القارئ عن طريق قراءة السطحية للنص»<sup>(٢)</sup>. ويغوص المنهج العقلي في أعماق المعاني وما يحتويه الباطن، والتأويل الحقيقي هو: نوع من أنواع الفهم لكل ما هو معقد التركيب، ولبعض المعلومات المتاحة امتزجاً بالتفسير السطحي والذي يُمكنه فهم البداية، وعندما يتم هذا بنجاح، أي التفسير الظاهري والدَّاخِلي يُعطينا بذلك التفسير المُتعمق، وهذا يكون المُفسر قد وصل إلى أقصى الأعماق»<sup>(٣)</sup>. والتأويل ضروري لإقامة الفهم وللبحث عن المعاني المُتضمنة في المعنى الظاهر، وهو «باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم، وقد يكون تأويلاً صحيحاً، وقد يكون تأويلاً فاسداً»<sup>(٤)</sup>، ويحتاج التأويل إلى جهد ومَشَقَّة وممارسة ليتم تَرْجِيح أحد الاحتمالات على غيرها، على أن هذا لا يمنع أن يكون التأويل صحيحاً، أو أن لا يكون، ولا يمكن للباحث في النص الديني أن يتخلى عن التأويل حتى لو صرح بذلك، فإطلاق الصِّفَات المعنوية يصح بدون تأويل، أما الصِّفَات الجِسِّيَّة فلا يمكن إطلاقها دون تأويل، لأن التأويل يكشف عمَّا تُنطوي، عليه النصوص من معان ومقاصد وأفكار وأحكام ويكشف عن معان جديدة، فالتفسير الظاهري لا يمكن أن يصل بنا إلى نتيجة مُتوافقة مع العقل في كل الحالات، أمَّا التأويل: فهو عبارة عن قراءة واعية للنص لا تأخذ بظاهره فقط،

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٥٢. وراجع أيضاً للإمام الزركشي: البرهان في علوم الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء العربي، الجزء الثاني، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م، ص ١٤٩، وما بعدها.

(٢) Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artele, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981,p. 695.

(٣) Ibid. , p. 95

وراجع أيضاً: بدران أبو العنين بدران: أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥ م ص ٢٥٩.

(٤) محمد أبو زهرة : أصول الفقه، ص ٢٨.

وإنما تَغُوصُ في أعماقه، وهذه القِراءة الواعية «تتناقض مع القراءة السطحية للنص والتي لا يوجد بها ما يُفيد والتي لا تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة»<sup>(١)</sup>

وما لا شكَّ فيه أنه لا بد من وجود ضوابط للتأويل، ومن المتفق عليه أنَّ أي تأويل لا يمكن أن يستهلك كل معاني النص وإمكانياته، وكل ما يصبُّو إليه المؤول الوصول إلى أقرب المفاهيم وأدقها في تفسير النص، ولذلك فإنَّ «بعض المؤولين المُستَثيرين كانوا يَرون أنَّ ما قدَّموه من مبادئ وقوانين ليست قطعية مُلزمة، وإنَّما هي ظنيَّة تمنع من الرِّيع والضلال ولذلك فإنه لا مانع من الإضافة عليها ومن الاختلاف في وجهتها»<sup>(٢)</sup> وهذا المعنى الأكثر احتمالاً يتطلب من المؤول أن يكون مُتباعداً عن ذاته بعض الشيء وما يطالب به هو: التَّصريح بالمعنى المتوارى وراء المعنى الظاهر. ولا بد أن تقام علاقة بين النص والحقيقة التاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، فهو يضع فرضيات قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وقد تتعد بعض الشيء عنها، وما نريد أن نوَّكده هو أن فهمنا للنصوص يرتبط بدائرة معارفنا للعالم، وبطريقة فهمنا للألفاظ فالنص لا يمكن أن يتباعداً عن التجربة الإنسانية، ووجود ضوابط للتأويل يمنع التفرق بين الجماعة، ويُمجِّي التناحر والمشكَّلات التي يمكن أن تحدث بين المذاهب، والغرض من ذلك تقريب المعنويات إلى عقول الناس، ومن الضَّروري أن يستند التأويل إلى دليل صحيح، وليس لخدمة أغراض معينة، والأهم من ذلك أن يكون موافقاً للنص الصريح وأن يُؤوِّل اللفظ إلى معانٍ يحتملها هذا اللفظ، ولا يبنأ عن دلالة اللفظ نفسه، ولا بد أن يقام التأويل على قواعد منظمة، فيلتزم المؤول بضوابط التأويل ومنها عدم معارضة نص «معرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التَّنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال ومعرفة علم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحد عن المُبين، والمؤول والمقيد والمتمشابه والعام والمطلق»<sup>(٣)</sup> ولا يمكننا استثمار النص الديني وتوظيفه بدون تأويل وتفسير وبخاصة بالنسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن «ما يُميز هذه العلوم أنها تدور حول النص الديني ساعية إلى استثماره في مجالات

(١) (Bur Jon Watson, op. cit. , p. 696).

(٢) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ص ٢٢٢، وراجع أيضاً عن شروط التأويل وضوابطه. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص ١٥٦، وما بعدها. وراجع أيضاً للتعريف بالتأويل: الجرجاني: التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١هـ، ص ٣٤.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٨٥، ٢٤٧، ٢٦٤.

التَّسْرِيعَة والعَقِيدَة واللُّغَة»<sup>(١)</sup> والتَّأْوِيل ضرورة عقلية فالأصول لا يمكن الخوض فيها، أما الفروع فهي أمور لا بد أن تكون مجالاً للتأويل فقد حكم الله تعالى: «أن تكون فروع هذه المِلَّة قابلةً للأنظار ومجالاً للظَّنُون وقد ثبت عند النَّظَّار أنَّ النَّظَرِيَّات لا يمكن الاتفاق فيها عادةً فالظَّنَّيات عريضة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»<sup>(٢)</sup>

وإذا تصورنا إطلاق الآيات والأحاديث على ظاهرها تقع بالضرورة في التَّشْبِيه وقد أثبت البعض أنَّ التَّشْبِيه سيكون ملازمًا لمن اقتصر على الظَّاهر حتى وإن لم يعترف به، أو حاول أن يبعد نفسه عن ذلك بقوله: ليست هذه الصِّفَات كالتي عند الإنسان أو محاولته نفي مماثلة الخالق بالمخلوق<sup>(٣)</sup>.

ويلزم أن نفرق بين ما يجب تأويله من الآيات القرآنية وما يجب عدم المسَّاس به فالآيات المحكمة واضحة لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، ولا نسخًا، ولا تحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. أمَّا الآيات المتشابهة فلا بد من تأويلها لكي تليق بجلال الله وبمقام الألوهية وتكون مجردة عن أحوال الجسم، ومن المؤكد أن «اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببدائ الرأي والنَّظَر الأوَّل يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصِّراط المستقيم ومن هنا دَمَّ بعض العلماء رأي داود الظَّاهري (ت ٢٧٠هـ) ألا ترى أنَّ من جرى على مجرد الظَّاهر تناقضت عليه الصَّور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم»<sup>(٤)</sup>.

والمتشابهات مجال للاختلاف وإعمال العقل وتباين المدارك؟ ولذلك انشغل العرب والمسلمون بأشْكَال التَّأْوِيل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضرة، والبدائية؛ لأنَّ عملية التَّأْوِيل ضرورة وينبغي أن نعلم أنَّ وجود المتشابهات له حكمة «فحكمته بيان المتشابهات تمييز بين علماء راسخين وغير راسخين، والرَّاسِخون يعلمون معانيها بقدر مبلغ علمهم بعد التَّدبر على آيات المتشابهات»<sup>(٥)</sup> ويشترط الالتزام بالقواعد الدِّينية والاستناد

(١) سالم يقوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية. ص ١٣.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي: الإعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص ١٦٨.

(٣) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقى ١٣٤٥ هـ، ص ١٠٨-١٠٩.

(٤) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع ص ١٧٩.

(٥) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات، مطبعة السلامة ١٣٥٤ هـ، ص ٤، وأيضًا: محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص

إلى النُّقُولِ الصَّحِيحَةِ ووجود آيات متشابهة في القرآن ضروري كي يُرَوِّق للعرب فهمه عن طريق التَّجْوِزِ والاستعارة ليكون أشبه بطريقتهم وأقرب إلى لغتهم التي يفهمونها، والنظر في الآيات المتشابهة يكشف الحجاب عن المعاني الملائمة، ويظهر من خلال براعة وإبداع المجتهد، وتتجلى المفاهيم المرتفعة عن المعنى الجِسْمِيِّ، وتَدْبَسِقُ النُّصُوصُ «وقد قالوا إنما أنزل المتشابه ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تدبره وتحصيل العلوم التي نيط بها استنباط ما أُريد به من الأحكام الحقيقية، فينالوا بذلك وبإتباع القرائح واستخراج المقاصد الرائعة والمعاني اللائقة والمدارج العالية ويعرجوا بالتوفيق بينه وبين الحكم إلى رَفْرِفِ الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشاهدة السَّامِيَةِ وحينئذ ينكشف لهم الحجاب»<sup>(١)</sup> وقد بدأ التَّأْوِيلُ العَقْلِيَّ في تاريخ الفكر الإسلامي بالجعد بن درهم<sup>(٢)</sup>

ثم تبعه جهم بن صفوان<sup>(٣)</sup>، الذي أخذ بالتأويل مُتَابِعًا لجعد في ذلك<sup>(٤)</sup>. وهو الذي استخدم العقل وجعله طريقًا للمعرفة، وهذا وضعه موضع التَّعَدُّ من الصُّوفِيَّةِ وبخاصة أصحاب وحدة الوجود<sup>(٥)</sup>؛ لأنَّ العقل لديهم خداع، واستخدامه في التَّصَوُّصِ خطأ، وقد لجأت بعض الفرق الإسلامية للتَّأْوِيلِ العَقْلِيِّ، وأهمها المعتزلة التي استخدمته في الرَّدِّ على الفرق الأخرى من أصحاب الديانات المختلفة، كما أنها نفت كل

- 
- (١) شهاب الدين محمود الأوسى البغدادي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص ٧٣.
- (٢) الجعد بن درهم: هو أول رواد التفسير العقلي في الإسلام وهو أول من نادى بنفي الصفات عن الله تعالى، وأنكر كذلك الصفات الخيرية من البد، والعين. الخ، فكان يريد التفسير العقلي، ولذلك اتجه إلى التنزيه وعندما صرح بفكرة خلق القرآن ناهضه الأمويون فهرب إلى الكوفة، وأخذ عنه الجهم بن صفوان أقواله، ولكن قبض عليه وقتل — كما هو معروف — على يد خالد بن عبد الله القسري ويرجح ذلك قبل ١٢٨ هـ. راجع للأسفرايني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ/ ١٩٤٠ م، ص ١٣-٨٢.
- (٣) هو جهم بن صفوان، تنسب إليه طائفة الجهمية توفى سنة ١٥٥ هـ، وهو من الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد أي قدرة على الفعل، واتفقت هذه الفرقة مع المعتزلة في التنزيه، واختلفوا في الجبر والإختيار، ولأن المعتزلة تثبت للإنسان القدرة على الفعل والجبرية تنفيها.
- راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ص ١٥٨، ١٥٩. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٨٦-٨٨. وللأسفرايني التبصير في الدين، ص ١٠٠، وما بعدها.
- (٤) راجع د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص ٣٣٦.
- (٥) أصحاب وحدة الوجود هم الذين يدَّعون أن كل ما في الكون ليس غيره تعالى ولا سواه، وليس معه شيء آخر لا أزل ولا أبدا. بل إنه تعالى عين الموجودات وهو مذهب للتشبيه أقرب، ويؤدي سياق هذا المذهب إلى أن الوجود كله جسم واحد والعقل وهم وخداع، فالله الذي يظهر في كل الصور راجع للأسفرايني. التبصير في الدين، ص ٧٥-٧٦.

الصِّفَات التي توحى بالتَّشْبِيهِ والتَّجْسِيم في ظاهرها، ونزهت المعتزلة الله تعالى تنزيهاً مُطلقاً عن صفات سَلْبِيَّة، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة<sup>(١)</sup>، ولجأ المتكلم للتأويل ليفسر القرآن بما يُوافق العقل رداً على الاتجاهات المُضادة. وقد تعمَّق المتكلمون في المُشكَّلات الكلامية عن طريق التَّأويل العقلي للنصوص الدِّينية<sup>(٢)</sup> أما المُشبهة فقد أثبتوا كل الصِّفَات الموجودة في ظاهر النَّص، كجماعة من الشَّيعة الغالية، وكالحشوية الذين صرَّحوا بالتَّشْبِيهِ فقالوا أن "معبودهم على صورة ذات وأعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جُسمانية، ويجوز عليه الانتقال والتَّزول والصُّعود والاستقرار والتَّمكَّن"<sup>(٣)</sup> وأنه تعالى مماس لعرشه وأنه له قدر من الأقدار، وأنه في مكان مخصوص.

### ثانياً: العلاقة الجدلية بين المفسر والنص عند نصر حامد أبو زيد:

يطرح نصر حامد أبو زيد من خلال بحثه في منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء. والأفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضيء لنا كثيراً من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث. بل لا أكون مبالغاً إذا قلت أنها يمكن أن تصحح لنا كثيراً من الأفكار الشائعة والمستقرة في تراثنا الديني على وجه الخصوص. ومن هذه الأفكار الشائعة المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تُعلي من شأن التفسير، وتغضُّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق

(١) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة، الجزء الأول، ١٩٦٩م، ص ٢١٥.

(٢) H. , Awofson: The Philosophy of the Kalem – London, 1976. p. 738, 739. .

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص ١٤٨، وما بعدها، راجع أيضاً: التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ص ٨١٥، وما بعدها، وراجع أيضاً: د: سهير مختار، التجسيم عن المتكلمين، مطبعة الإسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١م ص ٣٥ وما بعدها، وأيضاً للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٠-١٧٣. وأيضاً أبو الحسن الجوزي دفع شبهة التشبيه بألف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٢ هـ / ١٩٨٨ م، ص ٢٤-٢٧. وللأسفرايني التبصير في الدين، ص ٧٠.

ويُعدّ جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسّر على المآثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص<sup>(١)</sup>. ولكي يحل أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>. وواقع الأمر أن الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو عند أصحاب هذا التصور من موقف اختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء.

هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفاً تأويلياً نابعاً من موقف المفسر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي، وكلها أمور لا يمكن لأي مفسر أن يتجنبها مهما ادعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة مرة أخرى في الماضي.

هذا إلى جانب أن استبدال لفظة بلفظة للشرح والتوضيح، أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى، يتضمن بالضرورة فهماً خاصاً يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الألفاظ التي يُظن أنها مترادفة تعكس فروقاً دقيقة في دلالتها، أدركنا أن أي شرح لا بد أن يتضمن نوعاً من التأويل<sup>(٣)</sup>.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم – خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان القرآن- لا يتجاوز إطار التأويل؛ فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يردُّ فيها على تأويلاتهم، بل يؤوّل بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أساس أن المقصود بها الخوارج<sup>(٤)</sup>. ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري – مثلاً- يسمي تفسيره «جامع البيان عن

---

(١) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص ١١.  
(٢) يُعد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه، انظر عن ابن تيمية: صبري المتولي: منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم/٦٣-٩٦، وانظر ابن القيم/الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة صفحات ٥، ٦، ١٣، ١٧، ٢١، ٦١-٦٠، ٨٣، ٨٥ من الجزء الأول على سبيل المثال لا الحصر. وانظر من الباحثين المحدثين الذين يتبنون هذا الموقف: محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ١/٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص ١٢.  
(٤) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦/١٩٨، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/١٤٢.

تأويل أي القرآن» وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول ﷺ دعا لابن عباس فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»<sup>(١)</sup>.

ولعل في ذلك كله ما يسمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل، ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص. وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص وتخضعه إخضاعاً كاملاً لينطلق بما تشاء، فمثل هذا التصور يُعد ترجيحاً للذاتية على الموضوعية، وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص<sup>(٢)</sup>. إن الممارسة التأويلية للنص تجعلنا ننفلت من دوغمائية القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، كما تجنبنا إضافة إلى ذلك مآزق الثنائيات التي سيجت الفكر الإسلامي بمغالق أصبح صعباً فتحها. كـ "ثنائية العقل والنقل" إذ يمكن أن نصح من هذا المنظور التأويلي الكثير من الأفكار المستفزة كما يشير نصر حامد أبو زيد عن تراثنا الفكري والديني والفلسفي. إذ بفضل القراءة وآلياتها أصبح أمام نص منفتح على الدوام إلى اللانهاية non-fini، و يحتضن العديد من الإحتمالات. فهي تزيل ذلك التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا، و في مناهجنا، فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني، أو غيره، ويعتبر التأويل والتفكيك بمثابة آليات للقراءة، لا يمكن تناولها عند حدوث التراث، بل نجدهما امتداداً إن اقتربنا بالواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعاً". «فالنص بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة يشكل حركة هذا الواقع»<sup>(٣)</sup>.

والذي يطمح إليه نصر حامد بقوله: «البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ»<sup>(٤)</sup>. وهذا ما يسمه المفكر المصري بجدلية النص بالواقع من تناول ظاهرة الوحي والنبوة، وعلاقة المكي والمدني بعلوم القرآن، ولواحقها من المقيد والمطلق أو المحكم والمتشابه، والإعجاز...

(١) انظر في معنى التفسير والتأويل: السيوطي: الإتقان ١٧٣/٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة الفصول، العدد الثالث، ١٩٨١م، بتصرف.

(٣) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص ١٦-١٧.

(٤) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص في علوم القرآن، ص ٢٧.

أما عمل المفكر المغربي الدكتور طه عبدالرحمن فيتركز على إلى تفكيك دعائم القراءات الحدائثة التي حاولت تفسير النص القرآني، وفق رؤية تأويلية أو تاريخية أو حتى عقلانية، تنزل فيه النص المقدس منزلة النصوص البشرية.

وطبيعي أن يكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، إذ أن عمل الفلاسفة هو المحاور في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف. يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضاً، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما أنحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب». ولننعطف الآن إلى بيان الرؤية الطائفة في تفكيك القراءة التأويلية للنص القرآني.

### ثالثاً: القراءات الحدائثة للنص عند طه عبدالرحمن:

يسعى الدكتور طه عبدالرحمن إلى تفكيك وتقويض دعائم القراءات الحدائثة التي حاولت تفسير النص القرآني، وفق رؤية تأويلية أو تاريخية أو حتى عقلانية، تنزل فيه النص المقدس منزلة النصوص البشرية.

ومجمل انتقادات الدكتور تتجلى في أن القراءات الحدائثة للقرآن «ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحدائثة، وإنما هي تقليد لتطبيق سابق، هو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحدائثة»، ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وأثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى»<sup>(١)</sup>.

فالقراءات الحدائثة التي بين أيدينا تسعى إلى أن تحقق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «القراءات التراثية»، وهذه على نوعين: أحدهما القراءات التأسيسية، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية، والثاني القراءات التجديدية، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين. ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسه النظرية أو تقوي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة، أما القراءات الحدائثة، فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١٧٥.

الاعتقادية، وتتصف بضعدها، وهو «الانتقاد»، فالقراءات الحدائرية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات<sup>(١)</sup>.

ويفرق الدكتور طه بين نوعين من القراءة للنص الديني، قراءة أطلق عليها «القراءة الحدائرية» و أخرى أطلق عليها «القراءة العصرية\*»، «ذلك أن الحدائرية عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحدائرية ترتبط بأسباب التأريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها»<sup>(٢)</sup>.

#### رابعاً: تفكيك استراتيجيات القراءات الحدائرية المقلدة

لقد اتبعت هذه القراءات في تحقيق مشروعها النقدي «استراتيجيات» أو خطأً انتقادية مختلفة للنص القرآني، كل خطة منها تتكون من عناصر ثلاثة نسميها «أركان الخطة»: أولها: الهدف النقدي الذي تقصد تحقيقه. ثانيها: الآلية التنسيقية التي توصل إلى هذا الهدف. وثالثها: العمليات المنهجية التي يتم التنسيق بينها للوصول إلى هذا الهدف. والملاحظ أن الهدف الذي تسعى إلى بلوغه كل واحدة من هذه الخطط النقدية هو إزالة عائق اعتقادي معين، فلينبسط الكلام إذن في هذه الإستراتيجيات الانتقادية واحدة بحسب هذه المكونات الثلاثة: «الهدف» و «الآلية» و «العمليات»<sup>(٣)</sup>.

(١) طه عبد الرحمن: روح الحدائرية المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ ص ١٧٦.

(\*) أحد أمثلة القراءة العصرية هي قراءة محمد شحرور في مؤلفه: الكتاب والقرآن، ومثال آخر على القراءة العصرية قراءة عبدالكريم سروش في كتابه: «القبض والبسط في الشريعة» كما يورد ذلك الدكتور طه، ويورد أيضاً أسماء مفكرين آخرين أصحاب قراءات حدائرية ومنهم: محمد أركون في كتابه: «القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وأيضاً نصر حامد أبو زيد في كتابه: «النص والسلطة والحقيقة»، وآخرين أمثال: وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق وحسن حنفي، وهو يحدد الفرق بين القراءة الحدائرية والقراءة العصرية في أن القراءة الحدائرية هي قراءة انتقادية لا اعتقادية.

(٢) طه عبد الرحمن: روح الحدائرية المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية، سبق ذكره، ص ١٧٧.

(٣) طه عبد الرحمن: روح الحدائرية المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية، سبق ذكره، ص ١٧٨.

١- خطة الأنسنة أو التأنيس: وتستهدف هذه الخطة رفع عائق «القدسية»، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها:

- حذف عبارات التعظيم

- استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة

- التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني

- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي

- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى (عليه السلام) من جهة أن كلاهما كلمة الله.

بحيث يؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية إلى جعل القرآن نصًا لغويًا مثله مثل أي نص بشري، وينتج عن هذه المماثلة اللغوية النتائج الآتية: السياق الثقافي للنص القرآني، والوضع الإشكالي للنص القرآني يعني بوضوح النص القرآني مجملًا يقبل تأويلات غير متناهية، واستقلال النص القرآني عن مصدره، وعدم اكتمال النص القرآني.

٢- خطة العقلنة أو التعقيل: وتستهدف رفع عائق (الغيبية) وأليتها هو التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، وذلك على أساس نقد علوم القرآن، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع، واستخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، وإطلاق سلطة العقل، ويترتب عن هذه المماثلة الدينية النتائج التالية: تغيير مفهوم الوحي، وعدم أفضلية القرآن، وعدم اتساق النص القرآني، وغلبة الاستعارة في النص القرآني، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل.

٣- خطة التأريخ أو خطة الأرخنة: وتستهدف أساساً رفع عائق (الحكمية) وتتوسل بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، وتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة، كتوظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن، وتغميض مفهوم (الحكم)، وتقليل عدد آيات الأحكام، وإضفاء النسبية عليها، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة، مما يجعل النص القرآني يعرف مماثلة تاريخية مع غيره من النصوص، وفي هذا: إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء، وإنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة، والدعوة إلى تحديث التدين.

## خامساً: إعادة التركيب وتقديم خطط حدائية مبدعة لقراءة النص

بعد أن فكك الدكتور طه عبد الرحمن خطط واستراتيجيات من أسماهم بالحدائين، على أساس أنهم لم يمارسوا الفعل الحدائي في إبداعاتهم ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحدائي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره، ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه (الأنواريون) في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحدائي الغربي.

- أولها، مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

- والثاني، مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

- والثالث، مقتضاه أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.

مما يجعل خططهم مأخوذة من هذه المبادئ، فخطتهم في الأنسنة متفرعة على المبدأ الأول الذي يقضي الاشتغال بالإنسان دون سواه. وخطتهم في التعقيل متفرعة على المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه. وخطتهم في التأريخ متفرعة على المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها<sup>(١)</sup>.

وعملاً بمبدأ إعادة التركيب، يقدم الدكتور طه عبد الرحمن استراتيجيات مبدعة لقراءة النص القرآني، تعتمد على شرطين أساسيين هما: ترشيد التفاعل الديني، أي رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني. وتجديد الفعل الحدائي، أي إعادة إبداع الفعل الحدائي المنقول. ويترتب على هذين الشرطين حسب الرؤية الطاهانية نتيجة في غاية الأهمية بخصوص الحدائين الإسلامية والغربية، هي أنه إذا كان الفعل الحدائي الغربي قام على أساس التصارع مع الدين، فإن الفعل الحدائي الإسلامي لا يقوم على أساس التصارع وإنما على أصل التفاعل مع الدين. والخطأ الجسيم الذي ارتكبه أدياء الحدائة المنقولة والمقلدة هو إنكارهم هذا التفاعل، وإعراضهم عنه، إذ إن التفاعل مع الدين يولد لدى المسلم الطاقة

(١) طه عبد الرحمن: روح الحدائة المدخل إلى تأسيس الحدائة الإسلامية، سبق ذكره، ص ١٨٩.

الإبداعية، يقول د. طه عبدالرحمن في هذا الصدد: «فبقدر ما تعتمل في صدره القوة الإيمانية، تستعد ملكاته للانتاج والإبداع»<sup>(١)</sup>. وخطط القراءة المبدعة التي حددها د. طه عبدالرحمن، هي:

١- خطة التأنيس المبدعة: والتي تعني تكريم الإنسان، فنقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان. وطبعاً هذه الخطة لا يمكن أن تضعف التفاعل الديني ولا تؤثر سلباً في الفعل الحدائي، وهذه الآلية لا تشتغل برفع القدسية عن النص القرآني، وإنما تشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النص.

وفي هذا السياق يقول الدكتور طه عبدالرحمن: «خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان»<sup>(٢)</sup>.  
وإنه وفقاً لهذا المدرك تبطل المماثلة اللغوية التي يقيمها التأنيس المقلد، لأن النص القرآني ذو مضمون عقدي.

فالعبارة بالمضامين لا بالعبارات فحسب، فالمضمون العقدي هو المعيار المعتمد، ومن المعلوم أن الآيات القرآنية «أحدثت وما زالت تحدث تثويراً عقدياً جوهرياً لا يمكن أن يحدثه كلام آخر، ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذلك إلا لأنه يرفع مفهوم التوحيد إلى أعلى درجات التجريد، التي لم يرفعه إلهها قول غيره لا سابق ولا لاحق»<sup>(٣)</sup>.

٢- خطة التعقيل المبدعة: وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل. وأنها كسابقتها لا تضعف التفاعل الديني ولا تمس بالفعل الحدائي، ودون رفع الغيبية عن النص القرآني، وأنها أوسع من القراءة المقلدة.  
وفي هذا الصدد يقول الدكتور طه: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل»<sup>(٤)</sup>.  
ووفقاً لهذا التعامل العلمي مع القرآن الكريم لا يضعف التفاعل الديني في شيء، ما إن تخلينا عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة، إذ يمكننا أن نظفر فيها بالأسباب المنهجية التي تستطيع أن تستكشف بعض المعالم المميزة للعقل، الذي يختص به القول القرآني. وبذلك

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٩.

تبطل المماثلة الدينية التي يقيمها التعقيل المقلد، من وجهين: أولهما: أن العقل في النص الديني توحيدي، بينما في النص المادي وثني.

وثانيهما: أنه إذا سلمنا أن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجليات لوعي واحد، وكل تجل يصدق الذي سبقه ويهيمن عليه، وجب أن يكون النص القرآني مهيمناً عليها جميعاً فيفضّلها عقلاً. وبناء على هذا، فلا نظير للنص القرآني في حدائته الدينية، كونه يوسع مدارك العقل وملكاته التي تشتغل كلها وفق مبدأ التدبر، وبهذا العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم والأحداث بالعبر.

ولا ينسى الدكتور تسجيل إعجابه بأن العقل الديني التوحيدي القرآني أفضل العقول لأنه جاء مهيمناً على ما سبقه، لذلك نجد إشارة لرد الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير.

٣- خطة التأريخ المبدع: هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخاً للأخلاق. وكسابقتها يظل التفاعل الديني والفعل الحدائي متحققين، بالإضافة إلى أنه يجعل الأحكام القرآنية تقدر بالأخلاق التي تورثها. مما يجعل الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلدة.

وفي ذلك يقول الدكتور طه: «خطة التأريخ المبدعة عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق»<sup>(١)</sup>.

وهكذا تبطل المماثلة التاريخية التي يقيمها التأريخ المقلد، لأن النص القرآني لا يضاويه أي نص آخر باعتباره نص خاتماً، يمتد في الزمن إلى ما وراء زمنه، حتى يكون كل زمن أي هو زمن تحققه، وفي الوقت نفسه يؤهل الإنسانية إلى تاريخية مستقبلية، بدلاً من التاريخية الماضية، يقول الدكتور طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «فلا بد للنص الخاتم أن يكون نصاً راهنياً وأن تكون راهنيته راهنية دائمة»<sup>(٢)</sup>.  
ففي ظل هذه الاستراتيجيات المبدعة الجديدة نكون بإزاء قراءة حدائية، في أعلى صور الحدائثة التي يمكن تصورها دائماً وفقاً لمنظور الأستاذ طه عبد الرحمن.

هذا هو بشكل موجز مجمل ما جادت به قريحة الدكتور طه عبد الرحمن في نقده للقراءات السابقة، وتأسيسه لقراءة حدائية مبدعة وجديدة، تعيد تجديد النظر في النص، حيث تأخذ في اعتبارها النظر إلى الإنسان نظرة موسعة ومتكاملة، فلا يفصل جزء من أجزاءه على حساب آخر.

(١) طه عبد الرحمن: روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

وقد سبق أن تعرضنا إلى نقد الدكتور طه عبدالرحمن وتفكيكه للخطابات التجزئية التفاضلية في قراءة النص التراثي، وبخاصة عن محمد عابد الجابري وغيره من مفكرين. وهذا القصور الذي وجده الدكتور طه عبدالرحمن عند متفلسفة العرب إنما يعود في جوهر إلى قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون.

وليس أدل على هذا القصور من العيوب المنهجية التي أبانها الدكتور طه في القراءات الحداثية،

ومنها:

- (١) فقد القدرة على النقد.
- (٢) ضعف استعمال الآليات المنقولة.
- (٣) الإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة.
- (٤) تهويل النتائج المتوصل إليها.
- (٥) قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن.
- (٦) تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني.

وختاماً يقول الدكتور طه لهؤلاء المقلدة من المتفلسفة العرب «أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم»، ويكشف الدكتور عن عميق إيمانه فيقول: «ونحن لنا الفضل في أننا لا نتستر على إيماننا أو نتذبذب فيه في ما نكتب كي ننسب إلى الحداثة، ولو أننا تزودنا من أسبابها بما لم يتزود به هذا الذي لم يتجرد من أصيل إيمانه إلا ليتقلد إيمان غيره، علم أم لم يعلم»<sup>(١)</sup>.

---

(١) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة (٢- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأصيل)، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان (الدار البيضاء- المغرب) الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨، ص ٣٠.



## نظرية البلاغة الجديدة: جدل الفلسفة والحجاج والتأويل

بقلم: شايم بيرلمان

ترجمة: أنوار طاهر\*\*

إن تعريف نظرية الحجاج l'argumentation بكونها نظرية تُعنى بدراسة التقنيات الخطابية techniques discursives التي تهدف إلى حث عقول المُخاطَبين أو إلى رفع نسبة تأييدهم l'adhésion إلى القضايا المطروحة للنقاش في سبيل الوصول إلى اتفاق عام. وبكونها نظرية تعمل على فحص واختبار الشروط التي تساعد على بدء الحجاج وتطويره، والآثار الناتجة عنه أيضا. هو تعريف يستدعي بالضرورة التفكير مباشرة في علم البلاغة القديمة l'ancienne rhétorique التي سأتى على معالجتها بحذر عالم المنطق رغم ما يفرضه عليّ هذا الأمر من الاختزال والتوسع في البحث على حد سواء.

ولكوني من الباحثين المهتمين بدراسة مختلف أشكال الحجاج بمقدار ما تمثله من عناصر حجة ودليل preuve تساهم في حث المخاطَب على التثبت [العقلاني؛ المنطقي] convaincre من القضية المطروحة في الجدل، ومن ثمة، إلى إقناعه persuader [استنادا إلى منطق الحجاج البلاغي الذي يضع في الاعتبار أهمية المخاطَب ولجميع سياقاته الثقافية وحالاته الذهنية والانفعالية والعاطفية]. فسوف لن أولي تلك الأهمية المعطاة لقضية عرض تلك الحجج بصورة شفوية كانت أم كتابية، الأمر الذي سيجعلني لن أوجه نظري كليا صوب كل ما يتعلق بالفعل الخطابى للمتكلم oratoire .

أضف إلى ذلك، أني لست من المهتمين بوجه خاص بالخطب الموجهة علناً إلى جمهور auditoire محتشد -كما هو الحال في البلاغة الكلاسيكية- في ساحة التجمع العامة "أجورا" agora [هي مركز الحياة السياسية والفكرية والفلسفية والروحية في أثينا، حيث يتبادل فيها الجميع الآراء حول المشاكل والقضايا المشتركة، دون تمييز نخبوي بين العامي والسياسي والفيلسوف] أو في منتدى التجمع العام الروماني

forum [وهو مكان يقابل نفس الوظيفة لساحة أجورا عند الاثنيين]، بل سأتوسع في نطاق أبحاثي حول نظرية الحجاج، ليشمل جميع أشكال الجمهور التي يمكن لنا أن نتصورها، بدء من عملية النقاش مع مخاطب واحد وانتهاء بالنقاش الذي يجري أثناء عملية التفكير الذاتية الأكثر خصوصية حيث يقوم الفرد خلالها بفحص منافع القضية موضع النقاش من عواقبها في قرارة أعماقه. في هذه الحالة الأخيرة، نلاحظ أن الأمر يتعلق باختبار قيمة الفرضية المطروحة للنقاش، وبأجراء مقارنة بين النتائج التي نصل إليها من خلال استنتاجنا للواحدة منها بواسطة الأخرى، أو بأجراء مقارنة بين هذه النتائج مع فرضيات أخرى، وذلك بغية تحديد أي من تلك الإجراءات يمكن من خلالها تعزيز تلك النتائج أو إنكارها. وهي عملية نجد لها مماثلا في مفهوم الجدل السقراطي dialectique socratique بوصفه جزء من نظرية بأكملها، جرى وضع أسسها في كتاب الفيلسوف اليوناني أرسطو "الطوبيقا" Topiques، وتم تعريفها بأنها فن طرح السؤال والجواب على حد سواء، وتوجيه النقد ودحضه في آن واحد.

لاحظوا هنا، أن هذا الفن في الحجاج والذي عمل الفلاسفة السفسطائيون جورجياس وبروتوجوراس وكذلك الفيلسوف زينون الايلي على تطوير أدواته، يتعلق على الدوام بمفهوم التأييد لقضايا إنسانية قيمية وأخلاقية وسياسية تقع محل تجاذب ومقارنة، حيث نسعى إلى إقناع المخاطب بصدق تلك القضايا من عدمه باستخدام مختلف أشكال الحجاج، والى أن نعرض للأسباب المؤيدة والمعارضة للقضية المطروحة، وذلك بهدف التأثير في نهاية المطاف على الفرد وتفعيل قدراته الذهنية والعقلية بأسرها. فأحد أهم خصائص الخطابات الموجهة للجمهور هي قابليتها على تشكيل دوافع كافية لتحفيز الأمكانيات الفردية لكل فرد منهم ليكون قادرا على التحول إلى مرحلة إنتاج الفعل والتوفر على عناصر الاستعداد المسبق predisposé لكل عمل action محتمل الوقوع. نتيجة لذلك، لا يمكننا الفصل في حقل الحجاج بين العقل والإرادة؛ أو بين النظرية والممارسة.

إن بنية موروث تاريخ الصراع منذ سقراط وأفلاطون مع الخطاب الحجاجي السفسطائي الذي يبحث عن تأييد المخاطب وحثه على الفعل، وكذلك مع مفهوم الفيلسوف جورجياس في السايكاجوجي psychagogie\*\*\*، شكلت مقدمة لجينالوجيا السلطة المتطابقة مع خطابات الوعاظ والدهماء؛ وتقويضا لميتافيزيقا الحقيقة التي تعتبر مطمح كل فيلسوف. فكما هو معروف، إن الفيلسوف لا يعير أهمية لرأي opinion العامة ولا يهتم بالكيفية التي يتحقق بواسطتها إقناع وكسب تأييد الحشد البسيط والجاهل foule ignorante، بل يسعى إلى الوصول إلى مفهوم الحقيقة vérité لغرض التهيئة والإعداد لمعرفة مطلقة غير نافذة الصلاحية. وهذه هي بالضبط الثيمة المركزية التي عرضها إفلاطون في محاورته "جورجياس".

ومما لا شك فيه، أن أفلاطون لم يتوقف عند سعيه في البحث عن الحقائق المطلقة فحسب، وإنما عمل أيضا على تحويل هذه الحقائق إلى ممارسات يومية تقوم الحشود فيها وبصورة لاشعورية على تفعيل شرعية تلك الحقائق وتجديد صلاحيتها. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، كان ينبغي عليه اللجوء إلى البلاغة *rhétorique*، وتوظيفها بالطريقة المناسبة التي تؤهلها -مثلما قال أفلاطون في محاورته "فيدروس"- لأن تكون بلاغة مثالية/كاملة/مطلقة جديرة بالآلهة أنفسهم<sup>(١)</sup>. غير أنه ومثل ما هو معروف ان المهمة الرئيسية للفيلسوف تقتضي منه التأسيس *établissement* لمفهوم الحقيقة، أما مسألة التواصل *communication* وتشكيل حقائق تداولية، فعلى قدر ما تحمله من أهمية ذات طابع اجتماعي *socialément*، إلا إنها تظل مسألة غريبة على الفلسفة والفيلسوف كذلك. وهنا، علينا أن نتساءل: هل يمكن الفصل بين الفلسفة والفيلسوف والحجاج؟ في الوقت الذي يكون فيه الغاية الحتمية للفيلسوف هي البحث عن الحقيقة وما ينتج عنها من قضايا تقع محل نقاش وجدال *controverse* لدرجة يصعب معها استبعاد التقنيات الحجاجية؟

في مقالته المتميزة "البلاغة، الجدل والمطلب الأول" *Rhétorique، Dialectique، et Exigence première* المنشورة في العدد المخصص لنظرية الحجاج<sup>(٢)</sup>، أوضح البروفسور في كلية الآداب-بورديو، الفيلسوف الفرنسي جوزيف مورو *J. Moreau*، أن أفلاطون كان على إدراك تام بعدم الحاجة للنقاش في مسائل يمكن حلها بطريقة موضوعية بفضل عمليات رياضية غير قابلة للجدال:

((إذا اختلفنا في الرأي أنا وأنت، يقول سقراط لاوطيفرون *Euthyphron*، حول عدد الأغراض الموجودة في سلة؛ أو طول قطعة قماش أو حول وزن كيس قمح، فلن يصل الحال بنا إلى حد التخاصم من أجل ذلك السبب أو إلى فتح باب النقاش. بل يكفي أن نقوم بإحصاء الأشياء وقياسها أو وزنها، لينتهي مثل هذا الخلاف الذي لن يدوم ولن تتصاعد حدته إلا عندما نفتقر إلى وجود مثل تلك العمليات *procédés* في القياس، ومثل تلك المعايير *critères* الموضوعية، وهذا ما يكون عليه الحال -يحدد سقراط- عندما نختلف حول مفاهيم العدل والظلم؛ الجمال والقبح؛ الخير والشر، وبكلمة واحدة حول موضوع القيم *(Platon: Euthyphron، Y d)*. لكننا لو أردنا تجنب أن يتحول الخلاف في مثل هذه الحالات إلى نزاع قد لا يحل إلا بوسيلة العنف، فليس هناك من طريقة أخرى سوى اللجوء إلى نقاش عقلائي. ويبدو هنا أن الجدل *dialectique*، الذي يُعرّف بأنه فن النقاش *discussion*، هو المنهج الملائم في حل المشاكل العملية التي تتعلق بغايات الفعل الإنساني والقيم الأخلاقية. نتيجة لذلك، كان يولي أفلاطون

لذلك المنهج تقييميا كبيرا، فكان المنهج المعتمد استعماله في المحاورات السقراطية لغرض فحص مثل ذلك النوع من المسائل))<sup>(٣)</sup>.

ولما كانت المسائل الفلسفية تتعلق تحديدا بما هو قَيِّمِي، فهي إذن من المسائل النسبية التي يتعذر معها العثور على حل قطعي من خلال الجدل والنقاش، كي تتوفر بالضرورة على شروط البحث عن حقائق صادقة تماما وغير قابلة للتعن أو الاعتراض. من هنا، شهد العصر الكلاسيكي صراعات كبيرة في الاختصاص والكفاءة compétence بين الفلاسفة وعلماء البلاغة سيما في مبحث القِيم وقواعد الأخلاق. إذ أن مساعي الفلاسفة نحو إلزام الحشد بالاعتراف بالحقائق المطلقة والإقرار بشرعيتها، جعلتهم مرغمين على الاستعانة بالتقنيات التي جرى تطويرها من قبل علماء البلاغة والتي تشتمل على كل من: الجدل والبلاغة، أي على الحجاج.

من هنا، حصلت عملية متكاملة لإفراغ الجدل والبلاغة من كل قيمة قابلة للفحص والاختبار probatoire وجرى تحويلهما إلى مجرد تقنيات بيداغوجية؛ سايكولوجية أو أدبية لغرض كسب التأييد وفرض الولاء لحقائق راسخة بواسطة عمليات ومناهج قطعية، وذلك لصالح رؤى دوغمائية أو علمية. فمن المعروف مثلا، أن وظيفة تقنيات الجدل والبلاغة بالنسبة لرجل الدين لا تتعلق في العمل على تثبيت الحقائق الغيبية المطلقة عند المؤمنين، بقدر ما ترتبط في سعيه المتواصل في حفر تلك الحقائق ونقشها في عقولهم من أجل أن تكون حاضرة وراسخة في وعيهم ومطبوعة بوصفها اتجاه في سلوكهم. لهذا السبب لم تتعرض قيمة تلك الحقائق للمساءلة والدحض إطلاقا حتى نهاية القرن السادس عشر.

لكن، ما أن تبددت وحدة العالم المسيحي مع ولادة حركة الإصلاح [الديني البروتستانتية التي انطلقت من ألمانيا عام ١٥١٧ بزعامة مارتن لوتر]، سيما بعد الحروب الدينية الطاحنة في المدن والضواحي الأوروبية والتي دامت نحو قرن، حتى أخذت تطلعات ثقافية جديدة في الانتشار بين الأوساط المتعلمة، أملا في بناء نظام جديد مؤسس على مبدأ العقل؛ ومعتزف بشرعيته من قبل جميع الأفراد بمعزل عن انتماءاتهم الدينية المختلفة. ويقدم لنا هذا الطموح العام، تفسيرا واضحا للمكانة الباهرة التي مُنحت للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وبعد أن بزغت الفكرة واتسع مداها وأهميتها في القارة الأوروبية وفي بريطانيا العظمى، استلهم الفلاسفة من المناهج التي حققت نجاحا كبيرا في علوم الهندسة والفيزياء والفلك، وذلك من أجل إقامة نظام مطلق، بدا للجميع أنه لا يمكن أن يرقى إليه الشك أيضا. وهنا يقع بالضبط طموح الفيلسوف رينيه ديكارت R. Descartes حاله في ذلك حال اغلب معاصريه وأتباعه اللاحقين.

فلم يعد هناك ثمة حاجة إلى أن تتعارض أو إلى أن تتصادم الآراء بعضها مع البعض الآخر، أو إلى أن يلجا المتحاورون إلى وسيلة إرغام خصومهم على الصمت بقوة السلاح، نتيجة لعدم توفرهم على أدلة مقنعة. لأننا استطعنا وفي حقول معينة، خاصة في علم الرياضيات، الوصول إلى تحقيق توافق وإجماع unanimité بين العلماء بواسطة براهين غير قابلة للدحض، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لما كان العقل الإلهي يتوفر على الحل الأمثل لجميع المشاكل الإنسانية، ما الذي يمنع إذن من أن يتسع نطاق الفلسفة ليشمل تلك المناهج التي نجحت إلى حد بعيد في العلوم الاستنباطية déductives؟ حيث يكفي العثور على القواعد التي ترشد وتوجه العقل الإنساني، انطلاقاً من مناهج التحليل الرياضية، ليجري تطبيقها بعناية في حل المشاكل الفلسفية. من هذا المنطلق، اقترح ديكرت إزالة أرضية الرمال المتحركة لمفهوم الرأي وإعادة البناء على أساس صخري صلب وثابت لمبدأ الحدس intuition المعصوم عن الخطأ، والتي ستشكل قاعدة لنظام العالم الجديد، تعلوها في القمة معايير العقلانية في القيم الأخلاقية والدينية.

وعلى الرغم من انه لا يمكن لأحد إنكار مدى أهمية هذا المشروع الفكري، ومن انه كان استكمالاً لسلسلة من الأنظمة الفلسفية العقلانية في مفهوم الحق الطبيعي، مستندا بصورة رئيسية على فكرة البحث عن مبدأ الوضوح بذاته évidence الذي أصبح خاصية -أي هذا المبدأ- تميز الحدس العقلاني لدى الفلاسفة الديكارتيين؛ والحدس الحسي لدى الفلاسفة التجريبيين empiristes. إلا انه جاء بنتائج وخيمة أدت إلى تأسس معيار الوضوح من جانب، واستبعاد الحجج بوصفه تقنية للاستدلال الفلسفي من جانب آخر<sup>(٤)</sup>.

من هنا، أصبح من الصعوبة بمكان، إدراك مفهوم الوضوح بوصفه خاصية محض سايكولوجية، وجرى النظر إليه باعتباره قوة force تفرض حضورها وسطوة حقيقتها على كل كائن عاقل. فالقضية الواضحة والبدئية تكون بالضرورة قضية صادقة وقابلة للتمييز reconnaissable مباشرة على أنها كذلك. لهذا، لا يحتاج مثل هذا النوع من القضايا إلى البرهان على صدقها. بل نحن نلجأ للبرهان عندما تكون القضية ملتبسة وغير واضحة بذاتها، ونعتمد فيه على مسلمات بدئية قبلية.

بالطبع، في مثل نظام كهذا، لا مكان للحجاج الذي يتعلق بكل ما يبدو صحيحاً vraisemblable وما يبدو مقبولاً plausible أيضاً، أي بكل ما لا ينبغي علينا أن نمنحه أي مصداقية من حيث المبدأ والمنهج، سيما عندما يتعلق الأمر بالمسائل العلمية. إذ يجب علينا أن نستبعد عن العلم كل ما يدعو إلى الشك doute، كما يقول ديكرت. من هنا جاءت القاعدة الثانية التي نجدتها في مؤلفه "قواعد لتوجيه العقل" règles pour la direction de l'esprit: ((في كل مرة يحمل فيها أحداً (من العلماء) رأياً مختلفاً عن

الأخر حول موضوع بعينه، فمن المؤكد أن واحدا منهما على خطأ، ومن ثمة، لا يمتلك أي منهما ناصية العلم على ما يبدو، وذلك لأنه لو كانت قضايا احدهما مؤكدة وواضحة، كان في إمكانه، إذن، عرضها بالطريقة التي ينتهي بها في نهاية المطاف إلى إقناع الآخر<sup>(٥)</sup>.

هذا القول، الذي ينطبق كثيرا على العلوم الرياضية، يمكن له أن يصبح قاعدة لمنهج كوني universelle في حال توفر فرضية-فما من المجازفة الكثير والتي لم يستطع ديكرت نفسه تقديمها على إنها تحمل مبدأ الوضوح بذاته- تشير إلى أن القضية الرياضية يمكن أن تصلح أن تكون أنموذجا في حل جميع المشاكل الإنسانية. واليكم كيف عرض ديكرت لتلك الفرضية في الجزء الثاني من مؤلفه "خطاب المنهج" :Discours de la Méthode

((لقد منحتني هذه السلاسل الطويلة من القضايا البسيطة والسهلة، والتي اعتاد علماء الهندسة على استعمالها من اجل الوصول إلى أكثر البراهين تعقيدا، الفرصة المناسبة في تخيل أن كل الأشياء التي تقع ضمن إطار المعرفة البشرية هي أشياء متعاقبة بنفس الطريقة، شرط أن نتوقف عن أدراك أي منها على انه حقيقي وصادق وهو على خلاف ذلك، وان نحافظ دائما على النظام الضروري من اجل استنباط بعضها من البعض الآخر، كي لا يتبقى هناك شيء منها خارج إدراكنا له، إلى الحد الذي يصعب معه الوصول إليه، ولا بشيء كامن وخفي جدا لدرجة إننا لا نستطيع اكتشافه<sup>(٦)</sup>)).

ولان ديكرت كان على علم بأن هذا الأمر يستغرق منه وقتا طويلا، لم يستطع إدراجه في نظامه الفلسفي دون أن يكون متوفرا على علم في الأخلاق الآتية morale provisoire والذي عرضه لنا في الجزء الثالث من مؤلفه "خطاب المنهج". وهنا، سوف لن يوجد أي مجال للنقاش – كما يقول ديكرت- حول ضرورة أن أضع كل شيء موضع الشك والبدء من منطقة الصفر، لأنه من غير الممكن أن اسمح لنفسني أن أبقى غير حاسم في أفعالي مع أن العقل يقتضي مني أن أكون كذلك في إصدار أحكامي jugements<sup>(٧)</sup>.

وهذا هو السبب في أن القاعدة الأولى من علم الأخلاق الآتية كانت تتمثل في: ((الانصياع لقوانين ولأعراف بلادي، وان أحفظ ديني الذي نشأت وترعرعت عليه منذ طفولتي، وان امتثل للآراء الأكثر اعتدالا في كل الأمور)). أما المبدأ الثاني فيرى ديكرت أنه يتطلب: ((أن أكون أكثر حزما وتصميما في أفعالي قدر ما استطيت، وان لا اتبع كثيرا الآراء المشكوك في صدقها والتي ما أن أكون مُصبرا على تأييدها حتى تصبح آراء مؤكدة تماما)) وهذا يعود لسبب بديهي للغاية وهو ((إن الأفعال الإنسانية في الحياة لا تحتل أي تأخير. وإلى تلك الحقيقة الراسخة التي تشير إلى إننا عندما لا نكون قادرين على تمييز الآراء الأكثر صدقا، ينبغي علينا أن نتبع تلك التي تكون الأكثر احتمالا في الصدق. وكذلك، كلما لم يكن في استطاعتنا أن نلاحظ ما

هو احتمالي في الواحد منها دون الآخر، يجب علينا مع ذلك التصميم والثبات والإصرار على بعض منها والنظر إليها بعد ذلك ليس بوصفها آراء مشكوك في صدقها بقدر ما كانت على صلة بما هو عملي، وإنما بكونها آراء صادقة ويقينية تماما وذلك لأن العقل، الذي يحملنا على التصميم على مثل تلك الآراء، هو حامل في ذاته لنفس تلك الصفات من الصدق واليقين<sup>(٨)</sup>)).

عندما يتعلق الأمر بما هو عملي وليس بما هو علمي، يدرك ديكرت الضرورة الملحة التي يفرضها الفعل الإنساني ويُسلّم بضرورة قبول مبدأ عدم الشك بالقواعد التقليدية règles traditionnelles ولا بالآراء الاحتمالية opinions probables لأن هذه الأخيرة، إن اعتقد ديكرت أنه تمكن من استبعادها من العلم، فلم يكن بإمكانه الاستغناء عنها في الحياة. علاوة على ذلك، كان ينبغي عليه الاستعانة بالحجاج لغرض إقناع غير المتفلسف non-philosophe بفكره وبفلسفته. إذ انشغل ديكرت في البحث عن السبب الذي يلزم غير المتفلسف أن يحكم على كل ما لا يبدو صحيحا vraisemblable على أنه خاطئ، وكيف يمكن أن نجعله يسلم بعقلانية عبارة proposition معينة رغم كونها ليست على درجة من المعقولية المنطقية raisonnée<sup>(٩)</sup>؟ من أجل تحقيق هذه الغاية، جاءت فرضية ديكرت في العبقرى الماكر malin génie ليتمكن من خلالها من تطهير العقل من كل ما لا يفترض صحته وفق مبدأ الوضوح بذاته.

لكن، ما هي الرؤية الخاصة بالإنسان وبالعالم تلك التي تحقق لمبدأ الحدس الواضح بذاته ضمان امتلاكه على قيمة ذلك المعيار الأقصى في المعرفة؟ فلا يكفي القول أن ذلك المبدأ هو معطى سايكولوجي محض. وذلك لأن كل لحظة من لحظات التفكير الإنساني، تنطوي على مسلمات وبدهييات غير قابلة للدحض، وغير قابلة للشك. أو لأن مبدأ الحدس الواضح بذاته يمثل ضمان الصدق المطلق لحقيقة الأشياء. فما يحول بالطبع دون الجزم في أن مبدأ الوضوح بذاته هو معطى سايكولوجي محض. هو أن هناك بدهييات نسبية relatives ومتغيرة في الواقع، بل ويمكن لها أن تكون مضللة أيضا.

وهناك مسألة أخرى معروفة للغاية. وهي تتعلق في المثال الكلاسيكي حول مبدأ الوضوح الجليّ الذي كان وعلى مدار قرون يتمثل في التأكيد على مبدأ أن الكل أكبر بكثير من كل جزء من أجزائه. لكن، ما أن نحاول البرهنة وبطريقة بسيطة حتى نصل إلى إثبات إن تلك المُسلّمة ليست صائبة بالنسبة لمجموعات لامتناهية. ففي الواقع، إن سلسلة الأعداد الزوجية والتي هي ليست إلا جزء من سلسلة الأعداد الرياضية الصحيحة، لا يمكن أن تكون اصغر من هذه السلسلة الأخيرة، وذلك لأن كل عدد صحيح يمكن له أن يتطابق مع ضعفه ليكون عددا زوجيا آخر. وعليه، يوجد العديد من الأعداد الزوجية بالقدر نفسه الذي للأعداد الصحيحة تماما. إذن، من أين جاء هذا الخطأ الفادح؟ هل من الزعم القائل

أن العبارة الاثباتية التي تسري صلاحيتها على مجموعات محدودة، تعتبر بالضرورة سارية الصلاحية على جميع المجموعات؟

إن خطأ ديكرت الأساسي إنما كان يكمن في اعتقاده بوجود مبادئ notions واضحة ومتميزة، معتقداً أن الروابط فيما بينها تؤدي بالضرورة إلى الوصول إلى مسلمات بديهية، وبأنه يمكننا إدراك تلك المبادئ بفضل الحدس المعصوم من الخطأ الذي يتصل بالجواهر البسيطة، وبالتالي، بمن يكون احتمال وقوع الخطأ معها مستحيلاً. لكن ذلك الزعم بإمكانية إدراك خاصية البساطة في جواهر الأشياء وتمييزها على نحو تام وبمعزل عن السياق والعلاقات مع الأشياء الأخرى، هو زعم يتطابق مع رؤية تجزيئية atomisée للواقع، وغير كافية على حد سواء. ومثلما لا تكون مبادئ رياضية مثل الخط المستقيم أو المجال حاملة لنفس المعنى في علم الهندسة لكل من: برنارد ريمان B. Riemann واقليدس Euclide. لا يمكن أيضاً لمبادئ قيمية في علم القانون وقواعد الأخلاق morale والفلسفة والمتعلقة بسياقات ثقافية وتاريخية متحولة بطريقة لا يمكن التنبؤ بها وقابلة للنقد والتأويل، أن تكون حاملة لمعانٍ متوافقة مع طبيعة الجواهر البسيطة أو مع مركب أحادي من تلك الطبائع.

إن أغلب النظريات الحديثة حول اللغة والتي عملت على دراسة اللغات الطبيعية والصناعية artificiels، جعلتنا نعتقد أن الغاية المثلى من استعمال التقنيات الرياضية في اللغات الشكلانية formalisés هو القضاء على كل ما قد يلحق بهذه اللغات من شك أو غموض والتباس. وبدلاً من أن تزودنا بأنموذج قابل للتطبيق كلياً/كونياً application universelle، اكتفت بمعالجة حالات استثنائية يكون فيها النظام الشكلي/الاصطلاحي formel إما معزول عن السياق contexte وإما قابل للتطبيق ضمن سياق محدود للغاية، ليكون في مأمن عن كل ما هو غير متوقع سواء في تأويله أو في تطبيقه.

في الواقع، عندما لا يجري اختزال البعد التطبيقي لمبدأ معين في جانبه الصناعي -كما هو الحال عليه في مجالات علوم القانون وقواعد الأخلاق أو حتى في الفلسفة- فلا بد وأن تتعرض خاصية وضوح ذلك المبدأ بوصفها قيمة افتراضية للاختبار مع كل حالة تطبيقية جديدة. فعادة ما ندرك في مثل هذه الحالات، أن التأكيد على بدهة مبدأ أو صيغة قانون معين وصحته بالضرورة في وصف الأشياء، لا يعني إكساب هذه الأشياء خاصية موضوعية objectif، بقدر ما يعبر ذلك عن نقص في الخبرة expérience أو قصور في ملكة الخيال imagination عن استيعاب التحولات والمتغيرات داخل السياق الثقافي لكونها تشكل عوائق تحول دون الوصول إلى مبادئ أحادية/صادقة وبديهية. وقد جاء الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Locke على وصف هذه الفكرة نفسها في مؤلفه "مقال في الفهم الإنساني" Essai sur l'entendement

humain، حيث يقول: ((هناك الكثير من الناس من يخالجه الاعتقاد منذ القراءة الأولى له، انه استطاع فهم comprendre ذلك النص من الكتاب المقدس أو تلك الفقرة من أنظمة القوانين بطريقة متكاملة. لكن، سرعان ما يدرك انه فقد قدرته على الفهم والاستيعاب، بعد الاطلاع بتفحص على تعليقات الشرح التي تزيد توضيحاتهم من شكوكه أو تفسح المجال لأخرى غيرها حتى ليكاد يسقط النص في لجة من الغموض<sup>(١٠)</sup>)).

من هنا يمكننا القول، أن الرؤية الديكارتية للكون ليست إلا رؤية تجزيئية وميكانيكية، زدتنا في كثير من الأحيان بمفهوم عن العلم لا يتطور إلا بطريقة كمية quantitative محضة، وذلك بواسطة رفع نسبة عدد الحقائق البديهية دون أن يستلزم ذلك وضع أي منها موضع السؤال. فمثل هكذا رؤية علمية لا يمكن لها أن تلتقي مع التقليد tradition أو مع طرق التعلم/التلقين الأساسية initiation إلا بواسطة الأفكار الفطرية innées المتضمن عليهما كل من: العقل التقليدي أو العقل التلقيني. فلأن العقل raison لا يمكن له أن يكون متشكلا être formée، والتعليم éducation أيضا لا يزيد العقل إلا جهلا وظلاما وذلك بتربيته الأحكام المسبقة في عقول الأطفال، تلك الأحكام التي لا يمكنهم التحرر منها إلا بصعوبة بالغة. نجد أن المعرفة العلمية تنصف عادة بالخاصيتين اللااجتماعية asocial واللاتاريخية anhistorique. إلى الدرجة التي وصل الحال معها الحال إلى اعتبار كل مسألة علمية تحمل في جذورها طابعا اجتماعيا أو تاريخيا على أنها تشير إلى حكم مسبق préjugé أو خطأ erreur يستلزم بالضرورة أن يتحرر رجل العلم منهما بواسطة تطبيقه لمبدأ الشك الديكارتية. فالشكل الوحيد من التربية العلمية الموصى به هو ذلك الذي يتمثل في عملية تطهير purgation الروح من كل ما جرى تلقينها وتعليمها إياه قبل أن تحتك بفلسفة البداهة/الوضوح بذاته.

إن تلك الفكرة الديكارتية المتأسسة على مفهوم الحدس تفترض من الناحية المنهجية إجراء فصل بين ما هو نظري؛ وما هو عملي، وذلك لأنه إذا كان لا غنى للنظرية عن الجانب العملي في مسائل الإعداد والتهيئة ومراقبة عملية تطبيق طروحاتها الخاصة، فلا يعني ذلك بالضرورة أن تكون صلاحية فرضياتها غير نافذة تماما. بل على العكس من ذلك، ستتحوّل النظرية إلى فرضية تخضع قيمتها إلى المعالجة والتطوير élaboration والمراقبة contrôle للآثار الناجمة عنها. في حين أننا حينما نعلم إلى الفصل بينهما، فسيؤدي ذلك إلى استقلال النظرية، ليقابل معناها الجذر الاشتقائي القديم لكلمة θεωρία والتي تشير إلى الحدس والى التأمل contemplation. ومن أجل أن تكون النظرية -حسب رأي ديكارت- قادرة على إنتاج

معرفة قطعية انطلاقاً من مجموعة الحدوس المتضمنة عليها، ينبغي أن تكون اللغة التي تستعملها في التعبير عن فرضياتها، متطابقة أيضاً وبشكل متكامل مع جوهر essence الأشياء المدركة حدسياً.

إن تعارض المنهج الديكارتي مع أي شكل من أشكال التعددية المنهجية *methodologique*، إنما كان ينبغي استبعاد كل ما يُحمل محملاً فردياً؛ ذاتياً؛ اجتماعياً أو تاريخياً، أي بكلمة واحدة، ما هو عرضي *contingent* في المعرفة الإنسانية، وذلك لغرض الوصول/وفرض استعمال ساري الصلاحية كونياً/كليا لذلك العقل الإنساني المشترك بين جميع الناس، والذي هو في الوقت نفسه، ليس سوى انعكاساً ناقصاً للعقل الإلهي. وبينما تتمثل المهمة التي تقع على عاتق رجل العلم في أن يتخلص من أرضية الرمال المتحركة/غير الثابتة للآراء الإنسانية ليصل إلى المعرفة الحقة والراسخة بقوة كقوة الصخر. ينبغي أن تنشغل الإبيستمولوجيا *épistémologie* بأزالة جميع العقبات التي تحول دون الوصول إلى المعرفة الكاملة والتامة والمتشكلة مسبقاً *préconstitué*، والتي تنكشف في لحظة رفع الحجب الزائفة للأحكام المسبقة. وإذا أراد الفيلسوف لعمله أن يكون جاداً ورسيناً، فينبغي عليه أن يتعقب دون هواده جميع أسباب الخطأ. وبعد أن تتحرر روح ذلك الفيلسوف من الآراء النسبية والأحكام الجاهزة، ستبتدى المعرفة الحقيقية لعقله كسطوع الشمس من بين سُحُب قادتها الرياح بعيداً.

ووفق هذه الرؤية الديكارتية، لم يعد في الإمكان النظر إلى العلم على أنه ابتكار إنساني منجز بفضل الخيال الخصب لكبار عباقرة الإنسانية، ومتوارث من جيل إلى آخر بوصفه عمل إنساني غير تام وقابل للإصلاح والتطوير بصورة تدريجية وبصعوبة بالغة وذلك يجري بفضل دعم المجتمع العلمي برمته. وإنما أصبح هو مجرد علم معطى للعقل الإنساني ولدفعه واحدة بشكل تام ومطلق، لكونه عقل سطع فيه نور العقل الإلهي. وبدل من أن يُنظر إلى المفاهيم والمقولات وجميع المصطلحات العلمية على أنها أدوات ضرورية في النظريات والتصنيفات التي تستعملها وتعمل على توظيفها وتطويرها بالشكل المناسب، تظل مع ديكارت محض جواهر أبدية يدركها الحدس البديهي بطريقة قاطعة. إن المنهج الديكارتي يفترض مسبقاً وجود علم كامل يتضمن في العقل الإلهي، والمنهج السليم هو من سيسمح في الوصول إلى ذلك العلم الكامل من خلال الارتقاء من الجوهر البسيط إلى المعقد؛ من وضوح إلى آخر ومن يقين إلى آخر.

من هنا، يمكننا القول أن المماثلة بين ما هو عقلائي وواضح وقطعي، إنما تعني فصل العقل عن الملكات الإنسانية الأخرى. لأنه وفقاً لمثل هذا المنظور لا يمكن أن ينتج عن الخيال والإرادة إلا الأحكام الجاهزة والأخطاء وكل ما يدعو إلى الشك والالتباس والغموض. وتعني كذلك أن ننفي عن العقل قدرته في توجيهنا في كل ما يتعلق بما هو احتمالي وقابل للحدوث في الواقع، فتصبح بذلك فكرة الاختيار الإنساني

المعقول والحجاج الذي يسمح بتبريره، فكرة خالية من أي معنى. في الحقيقة، لقد غلبت تلك المطالب néo-positivisme contemporain. حتى وصلنا تدريجياً مع النزعة الامبريالية العقلانية l'empérialisme rationaliste إلى النزعة حيث طموح العقل الإنساني في العثور مجدداً على العقل الإلهي، وانتهينا مع حالة التخلي النُسْكي في النزعة الوضعية positivisme، إلى الاعتراف بالعجز عن تقديم معنى آخر غير المعنى التقني الإجرائي technique للفعل الإنساني، لنبلغ مرحلة نبذ مثال idéal العقل العملي نفسه.

نحن على يقين متزايد في الوقت الراهن، أن مسألة التعميم الديكارتيّة généralisation cartésienne، التي تقترح حلّ جميع المشاكل الإنسانية بفضل المنهجية méthodologie المستندة على العلوم الرياضية، لا تبدو لنا مسألة تعسفية فحسب، بل ويبدو مفهومها نفسه حول العلم خاطئاً برمته أيضاً. فالعلم لا يمكن أن يكون في متناول عقل غير مؤهل تأهيلاً علمياً وتربوياً. وإنما يقتضي عملية تدريجية وليست بالهينة لغرض التعلم والتهيئة للمناهج والتقنيات المتطورة تاريخياً، ويتطلب كذلك عملية تدريس تشمل التعرف على المصطلحات والمفاهيم والمعارف المتعلقة بالنظريات والتصنيفات التي تجعل من قاعدة العلم متماسكة، أضف إلى التعرف على كيفية استعمال الأدوات العلمية التي تستلزم الكثير من الخيال وإلى ضبط وصياغة العديد من التجارب العلمية الذي يحتاج هو الآخر إلى كثير من الصبر والوقت لانجازه.

من جانب آخر، إن المعرفة العلمية ليست قابلة للإعداد والتطوير بنفس المستوى في جميع الحقول. فكم عدد تلك الحقول التي لا تزال تفتقر إلى التقنيات الملائمة والتي تؤهلها لاستبدال النقاشات والجدال باتفاق ملائم وفعال؟ وهذا بالضبط ما نجده في جميع الاختصاصات المتضمنة على وضع القيم موضع تطبيق مثلما هو حاصل في علوم القانون وقواعد الأخلاق، وقبل كل شيء في الفلسفة. إن الاكتفاء بضرورة القضاء على الرأي العام والتغاضي عن أهمية الموروث التقليدي وعن إسهامات دروس التاريخ، لا يمكن لها أن تكون قادرة على تفسير تاريخ التراكمي لحركة للعلوم وحالة الإصرار على الاختلاف والتنافر بين كثير من الحقول المعرفية. بمعنى آخر، إن التأسيس لمنهجية علمية سارية المفعول، غير قابل للتحقيق في حال الإبقاء على التعارض بين كل من: الحقيقة مع الرأي؛ النظرية مع التطبيق والبرهان مع الحجاج.

وهنا، علينا أن نتساءل حول السبب والكيفية التي جعلنا نصل فيها إلى تحقيق اتفاق accord واسع في حقول معينة، بواسطة الاستناد على قاعدة الرأي العام وثقافة الحس المشترك sens commun. في الوقت الذي تبقى فيه حقول أخرى غيرها محل جدال وخلاف لا ينتهي؟ وهذا ما يدعونا إلى التأكيد على ضرورة الاعتراف بأن العلوم والتكنولوجيا - حالها في ذلك حال بقية علوم القانون وقواعد

الأخلاق والفلسفة- هي نتاج إنساني أولا وقبل كل شيء، وهي تستلزم التعددية المنهجية التي تفترضها عملية إعدادها وتطويرها، وحينما يجري التسليم بذلك يمكننا أن ندرك ونفهم مصدر تنوع تلك العلوم واختلافها. وكثيرا ما ترتبط عملية البحث عن تحقيق توافق بين وجهات النظر المختلفة في كثير من الحقول بشرط التخلي عن الاعتقادات الراسخة convictions والمثل العليا القريبة والمحبية إلينا أكثر بكثير من إجماع يأتي عبر القبول بفكرة التنازل والتضحية بجزء من حريتنا العقلانية. هذه الأخيرة التي لا يمكن لها أن تُمارس بشكل معقول إلا بفضل التقنيات الحجاجية.

لذلك، كانت النتيجة الحتمية لعملية تحديد استعمال العقل وفقا لمجموعة الحدوس البديهية وتقنيات الحساب المتمركزة على الحدس العقلي أيضا، هي تصنيف كل حقل يخرج عن نطاق الإثبات البرهاني القطعي ضمن مقولات لاعقلانية irrationnel، أي ضمن مجال المنافع والأهواء passions والعنف violence. وبسبب ذلك، نؤكد على أن النظرية الحجاجية المستندة على تنظير فلسفي تعددي المناهج هي النظرية المتفردة في قدرتها على فسح المجال لتمييز ذلك الطريق الوسيط بين مبدأ الوضوح بذاته واللاعقلانية، والذي يحتاج إلى جهود علمية مشتركة ومنسقة في سبيل تعقب آثار ما هو معقول .raisonnable

## الهوامش:

\* مقال لمؤسس البلاغة الجديدة، الفيلسوف وعالم القانون البلجيكي شايم بيرلمان (١٩١٢-١٩٨٤)، نُشر في مؤلفه: *حقل*

*الحجاج:*

Ch. Perelman: Une Théorie philosophique De L'argumentation ,un article publié dans son livre: Le champ de l'argumentation .Presses Universitaires de Bruxelles , 1970 , 13–23. Cet article Parue à l'origine dans Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie ,Wiesbaden , 1968 ,vol. LIV/2 , pp. 141–151

[ ] ما بين المعقوفين يعود للمترجمة

\*\*\* يعود هذا المصطلح الى كلمة إغريقية قديمة تشير إلى طقس ديني يجري فيه استحضار الموتى لاسترضائهم، من خلال منادائهم ثلاث مرات بأسمائهم. وقد جاء على ذكرها جورجياس في محاوراة أفلاطون "فيدروس"، حينما عرّف البلاغة بأنها "سايكاجوجي" أي فن تربية الأرواح، نتيجة لما يتضمنه الكلام على قوة يتمكن بواسطتها الخطيب اكتشاف الأشياء وإظهارها إلى العالم عندما يسمها بأسمائها، فهو معلم الآراء والاعتقادات التي تتخذ شرعيتها فيما بعد عبر خطابه، ليعيد تشكيل الأذهان وتحويل عالمها الإنساني بأكمله. (هامش يعود للمترجمة). وللمزيد حول جينالوجيا مصطلح "psychagogie" يُنظر:

Sous La Direction De Barbara Cassin: Vocabulaire Européen Des Philosophies ,Éditions du Seuil / Dictionnaire Le Robert ,France ,2004 ,p. 722

(١) Platon ,Phèdre ,273 e

(٢) La théorie de l'argumentation ,perspectives et applications. Publication du Centre National de Recherches de Logique ,Louvain-Paris ,Nauwelaerts , 1963 , pp. 206–218

(٣) Op. cit. p. 207

(٤) Cf. H. GOUHIER ,La résistance au Vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique – Atte Congresso Internazionale di studi Umanistici (Venezia , 1954) ,Roma ,Fratelli Bocca , 1955 ,pp. 85–97

(٥) Descartes – Œuvres ,éd. De la Pléiade ,Paris , 1952 ,p. 40

(٦) Ibid. p. 138

(٧) Ibid. p. 140

(٨) Ibid. p. 142

(٩) Cf. H. GOUHIER ,op. cit. p. 95

(١٠) L. III ,ch. 18 ,& 19 ,p. 389 (Oxford , 1948)

**\*\*باحثة ومترجمة من العراق - مختصة في حقل الدراسات الفلسفية والحجاجية. حاصلة على درجة البكالوريوس (مع مرتبة الشرف) في الفلسفة كلية الآداب/جامعة بغداد عام ١٩٩٩. حاصلة على درجة الماجستير في الفلسفة/كلية الآداب/جامعة بغداد عام ٢٠٠٢، عن الأطروحة الموسومة: (بلاغة العشق الوجودي عند الفلاسفة: كيركغارد؛ نيثشه وسارتر أنموذجا). حائزة على جائزة العلوم في الفلسفة عام ١٩٩٩. حائزة على جائزة (شبعاد) للدراسات النسوية عن مؤسسة الزمان للصحافة والنشر عام ٢٠٠٣. نشرت مقالات ودراسات وأبحاث مترجمة في صحف ومجلات عربية محكمة.**

## الهرمونيظيقا

الكاتب: باستور بيير كورثيال

المترجم نورالدين علوش / المغرب

انه (هرمس)ابن زوس ملك اولمب وما يا حورية الأمطار، الذي يتميز بصفات المكر والخداع بالإضافة إلى السرقة والوقاحة؛ أصبح اله المسافرين والتجار. فاختر من الآلهة ليكون رسولهم وخير معبر عن إرادتهم. من هنا جاءت الهرمونيظيقا من الفعل اليوناني هرمس أي أول.

فلمدة طويلة تم الخلط بين التفسير والتأويل. فيما بعد عرفت الهرمونيظيقا: بأنها العلم الذي يحدد مبادئ التأويل، أما التفسير فهو العلم: الذي يوظف ويطبق تلك المبادئ. لكن اليوم يتم التمييز بينهما بطريقة مختلفة. فمهمة التفسير هي عرض وإبراز التأويل الموجود فقط في النص. في حين أن التأويل مهمته تكمن في عرض وإبراز التأويل الحالي لتأويل النص. إذن فالتأويل هو تأويل التأويل أو تأويل مضاعف. لفم النص لابد من المرور من مرحلتين: الأولى فهم النص أي التفسير والثانية فهم ما يريده النص أي التأويل. فالتفسير يهتم كثيرا بظروف كتابة النص والسياق الثقافي والاجتماعي لصاحب النص أما التأويل فيهتم بالسياق الحالي وليس الماضي. من جهة أولى فالتفسير مهم لمعرفة التأويل الموجود في النص، أما الهرمونيظيقا فهي ضرورية لممارسة تأويل جديد لنفس الحقائق القديمة. بعبارة اخرى الهرمونيظيقا تترجم لنا ما يقدمه لنا التفسير من خلال ما قدمه صاحب الكتاب في وضعيات مختلفة. فاللاهوت الجديد والتأويل الجديد هما وجهان لعملة واحدة.

### ٢- ملاحظات حول الهرمونيظيقا الجديدة

الهرمونيظيقا الجديدة لها الحق في القول بان النصوص المكتوبة لها سياق خاص سياسي واقتصادي وثقافي وتحمل بصمات كتابها. ومختلفة عن ظروفنا الحالية. فحتى النصوص التوراتية لها في حاجة ليس فقط إلى ترجمتها إلى اللغات الحية بل تقريبا إلى الناس بصورة عصرية. فالكنيسة لن تكون راضية في وعظها عن ترديد كلمات الكتاب المقدس دون فهمها والوقوف عند معناها. يمكن القبول بالتميز الذي وضعناه سابقا بين التفسير والتأويل: فالتفسير تكمن مهمته في فهم النص أما الهرمونيظيقا فمهمتها ترجمة ماتم تقديمه إلى وضعيتنا الحالية. هذا يعني بان الهرمونيظيقا الجديدة (اللاهوت الجديد)

منخرطة في طرق غير مقبولة حيث يجب الانخراط فيها. فالهرمونيظيقا الجديدة تنسى بان الكتابة هي مستوحاة ألهيا أي أن النصوص المكتوبة لاتقدم إلينا بصفتها تأويل بشري بل تأويل ألهي لأعمال الخلق والقداء. فالكتابة المقدسة هي خطاب الله. فالهرمونيظيقا الجديدة عليها ألا تتشبه بسيدها هرمس بادعائها صفة الإلوهية؛ لأنها تتصف بالخداع والمكر والوقاحة. فهي تضع نفسها حكما على الكتابات المقدسة عوض خدمتها. فالهرمونيظيقا الجديدة تنسى أن التأويل المعياري سيادي ومعصوم وعلما الخضوع للإيمان الذي هو تأويل الاله مستوحى من الرسل والقدسين. فالمسافة التي تضعها الهرمونيظيقا الجديدة بين كلام الله، والكتاب المقدس كبيرة، بحيث تحاول أن تضيف لمسة إنسانية على الكتابات المقدسة؛ حتى تصبح كتبا عادية مليئة بالاخطاء لنميز في الأخير بين ما هو أصيل وما إنساني. وللوصول إلى ذلك وجب الانتقال من سلطة النصوص إلى سلطة المؤلفين. في حين أن الهرمونيظيقا الجديدة خادمة للاهوت الجديد. فالهرمونيظيقي مدعيا استقلاله العلمي، يأخذ مكان الاله هرمس ليتعقب خطى المرتد ادم عوض اتباع مريم الصالحة التي تقول " اسمح لي بحسب قولك "

### ٣- موجز للهرمونيظيقا المسيحية

البديهية الأساسية فالهرمونيظيقا المسيحية تنطلق من البديهية الأساسية قبل تأويلية أو ما بعد تأويلية: فالنص المكتوب بكل أجزائه هو ما نقول عنه الكتاب المقدس. هناك من التأويليين من ينطلق من بديهيات أخرى. وهذا لا ينطبق على التأويلي المسيحي. لان المسيح عليه السلام هو من بعث الكتاب المقدس من جديد(الكتاب المقدس هو كلام الله) بقوة روح القدس. ولا يمكن لأي مسيحي الخروج عن هذه القناعة. فالتأويلي الإنساني لن يمكنه إلا أن يتبع التأويل الالاهي للكتاب المقدس. إذا لم يكن الأمر كذلك سيضيع في متاهات استقلالية المزعومة؛ التي ستجره إلى تأويلات خاطئة عن الله والعالم وحتى عن نفسه. فالخطابات الإنسانية ليست ثمرة تطور محايت للطبيعة أو التاريخ أو الخلق. فالكلام صفة ألهية ولم نتكلم إلا لان الله تكلم؛ لأننا خلقنا على صفته. فالأصل والحقيقة والمعيار بالكلام الإنساني موجود في كلام الله المجسد في المسيح والكتب المقدسة المستلهمة له. فالله وحيد في كلامه وبكلامه استمد التأويل سيادته وقوته. فالناس لا يمكنهم ان يصبحوا مؤولين إلا بالاستناد على كلام الله. فالتأويل أساسه الله ولن تتمكن منه إلا به. وما ان يخرج الإنسان عن كلام الله حتى يضيع ويتيه في ادعاء استقلاليته التي تودي به إلى العدمية.

## ٢- القاعدة الأساسية:

القاعدة الأساسية للهرمونيظيقا المسيحية هي أن الكتابة لاتؤول إلا من داخل الكتابة. فالقاعدة الأساسية لها توابع عديدة: الكتابة لا يمكن تأويلها إلا في سياق تاريخي فالكتاب المقدس لم ينزل كاملا وتاما بل تعرض لمجموعة من التغيرات والتطورات التي عرفتها المراحل التاريخية منذ البداية إلى يومنا هذا. فالتاريخ ليس من منظور المؤرخين العقلانيين بل التاريخ الوارد في الكتاب المقدس. لابد من التمييز بين العهد القديم والجديد، وبين ما قبل المسيح وما بعده. لكن العهد القديم هو المرجع الأساس باعتباره يسرد لحظات تاريخية متعاقبة: الخلق، السقوط والطوفان ثم نجاة نوح والوعد الثلاثي لإبراهيم عليه السلام: لقومه ولأرض قومه ومباركة قومه.

فتأويل الكتاب المقدس أو سورة منه يتطلب معرفة السياق التاريخي والزمني للوحي والخلاص. مادام أن الوحدة العضوية للكتاب المقدس تمثل بنية تاريخية، تتمفصل فيها الكثير من المراحل المتعاقبة المختلفة. فالتأويلي عليه أن يوضع تأويله في أي سياق أو في أي مرحلة من مراحل الوحي والخلاص أو في سياق عام.

وهذا بالتحديد، بتأويل الكتاب المقدس انطلاقا من بنيته التاريخية؛ يمكنه الانتقال من المرحلة السابقة إلى المرحلة الحالية وتقديم تأويل معاصر لمعنى الكتاب المقدس. هناك ثلاث كتاب أسسوا لمبادئ الهرمونيظيقا المسيحية: الثيولوجيا المسيحية لغيررهاردوس فوس و الموعظة والثيولوجيا المسيحية لادومند كولوين و معاهدة الملك الأعظم لمريدت كلين.

من جهة أخرى، فالاكتشافات الاركيولوجية الحديثة تلقي باضءات حول الكتاب المقدس الذي يساعد التأويلي في القيام بعمله على أحسن وجه. فهناك كتاب يؤكد هذه الفكرة:الشرق القديم والعهد القديم لكيتشن.

## ٢- الكتابة لاتؤول إلا من خلال بنيتها الأدبية

على التأويلي الاهتمام بمختلف نصوص التوراة (من قصة وتاريخ وشعر) حتى يتسنى له الكشف عن معانها بكل دقة وصرامة. عليه التمييز بين المعنى الأدبي الصحيح والمعنى الزائف، كما عليه التمييز بين الأساليب المتنوعة الموجودة في الكتاب المقدس.

فالكاتب المقدس باعتبار معياريته وسلطته، فالتأويلي المسيحي لا يتحرك إلا في إطار ما يسمح به الكتاب المقدس. فالأشكال والأجناس الأدبية الغربية التي اعتدنا عليها تفرض شروطها؛ على المؤول ألا ينخدع بالتسويات غير لائقة. لن نتكمن من معرفة أشكال الكتابة وأجناسها إلا بالتعمق في الكتاب المقدس: هكذا

نجد أن الاستواغرافيا التوراتية التي تتميز بسرد انتقائي ومثمر، هي بعيدة كل البعد عن التاريخ الذي نسمعه اليوم. فالكاتب المستلهمين التوراة يعطون أحداث حقيقية لكن انطلاقاً من المنظور نفسه. في الوقت الذي تعطينا الكتابات تواريخ صحيحة من وجهة نظر الكتاب المقدس، لكن ليس بالمعنى الحديث فإنها دائماً متداخلة. لهذا فهي ليست أقل دلالة، كما أنها أكثر حقيقية. فيمكن القول بان هذه الاسطوغرافيا تنبؤية لأنها لا تربط بين الأسماء والأحداث بل لكشف الحقيقة تاريخياً لتحقيق الخلاص الالاهي. من جهة أخرى فأية نصوص للكتاب المقدس يجب توضيحها وبارازها، بكتابات خارجية عن الكتاب المقدس ومعاصرة له التي يمكن الكشف عنها عن طريق الأركيولوجيا. وهكذا نجد في الوصايا العشر في سفر الخروج وسفر التثنية تظهر في حلة جديدة بعد ما تم اكتشاف ودراسة معاهدات السيادة المطلقة في الشرق الأوسط في الألفية الثانية قبل ولادة المسيح. فالأسلوب والتنظيم يتناسب بصورة مدهشة مع التحاف الذي أقامه الرب مع شعب اسرائيل في زمن موسى. وهذا ما يكذب النظريات والفرضيات العقلانية التي تصبحت وثوقية مع الأسف لولهاوس وأتباعه بالنسبة لنوع وطريقة تركيب أسفار موسى الخمسة.

### تأويل الكتابة حسب بنيتها الكريستولوجية

يقول المسيح ""الابُ نَفْسُهُ الَّذِي أَرْسَلَنِي يَشْهَدُ لِي. لَمْ تَسْمَعُوا صَوْتَهُ قَطُّ وَلَا أَبْصَرْتُمْ هَيْئَتَهُ. وَلَيْسَتْ لَكُمْ كَلِمَتُهُ ثَابِتَةً فَيَكُمُ لَأَنَّ الَّذِي أَرْسَلَهُ هُوَ لَسْتُمْ أَنْتُمْ تُوْمِنُونَ بِهِ.. فَتَيَسَّوْا الْكُتُبَ لِأَنَّكُمْ تَظُنُّونَ أَنَّ لَكُمْ فِيهَا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. وَهِيَ الَّتِي تَشْهَدُ لِي.. وَلَا تُرِيدُونَ أَنْ تَأْتُوا إِلَيَّ لِتَكُونَ لَكُمْ حَيَاةً." (يوحنا ٥/٣٧-٤٠).

فهنا المسيح يتكلم حول عمومية التوراة باعتبارها ثلاث أجزاءها: التوراة والأنبياء والمزامير.

علينا أن نضيف ما تمثله الكنيسة والكتابات الرسولية لمكونات العهد الجديد أو الإنجيل. (ما يسمعكم بسمعي) ما قاله المسيح لحواريه. هكذا فالتوراة منذ بدايتها إلى القيامة ترجع إلى المسيح الابن الوحيد للرب. قبل التجسيد أو في التجسيد في المصدر الأصلي للتاريخ. فالمؤول الحقيقي لن يتمكن من تأويل الكتب المقدسة إلا من خلال بنيتها الكريستولوجية الخاصة بها. في الحقيقة على المؤول أن يحترس

من المحاولات الفاشلة لرمزي المدرسة القديمة للإسكندرية أمثال كليوم واوريجين وفي العصر الوسيط نجد مثلا فيشر وهلبرت. فالبنية الكرسولوجية لا يمكن أن تفرق عن البنية التاريخية ، بالإضافة إلى بنيتها الأدبية وبنيتها الأسلوبية المختلفة والمتعددة.

التأويل الكرسولوجي لا يمكنه أن يفرض صناعيا أو ذاتيا على النص، للوصول دائما إلى رتبة؛ لكن يجب الإحاطة بمعناه في سياقه التاريخي والأدبي. يبقى أن نقول بان كلام الله الشخصي وكلام الله المكتوب لا يفترقا فلكل واحد يكمل الآخر ولا يمكن للبتة أن نفرق بينهما. فالحركة التاريخية الأخرية المدرجة من قبل روح القدس في الكتاب المقدس ترتبط بالبنية الكرسولوجية نفسها. فالوحدة الأساسية العميقة للبنية التاريخية والأدبية محققة بواسطة البنية الكرسولوجية.

المسيح هو الملك الأعظم له المجد تشرق أسارير وجهه على صفحات الكتاب المقدس. من اجل مجد الرب ولخلاص الإنسان وللخلق جميعا. يتعلق الأمر بالسر الأعظم للأب ولابن وروح القدس المحلول في جسد الابن الوحيد وفي الكتاب المقدس.

### ٣ - الوضعية الأصلية:

المؤول المسيحي لا يجد نفسه إلا في الكنيسة. فمهمته تكمن في العهد الذي أعطاه الرب لبني إسرائيل: أنتم شعب الله المختار، الكهنوت الملكي والأمة المقدسة؛ للتبشير بفضيلة الرب الذي هداكم من الظلمات إلى النور" (١ ب، ٩/٢)

من إبراهيم عليه السلام إلى نهاية التاريخ فشعب الله هو واحد. فالمؤول المسيحي لن يكمل مسيرته إلا بمعرفة وضعه داخل كنيسة الرب. حسب وعده: أنا معكم حتى نهاية التاريخ" (متى ٢٨/٢٠).

"فروح الحقيقة سيمهدي الناس إلى كل الحقيقة" (يوحنا ١٦/١٣) فالمسيح يقودنا إلى حقب تاريخية عبر قرون. كذلك فالهرمونيطيقا المسيحية ، لن تتواني حاليا أو في المستقبل؛ بالرغم من الكوارث والأزمات ان تتطور وتتنامى. حتى من المذهب المسيحي نفسه. ولن تتطور العقيدة الكهنوتية إلا بتطور الهرمونيطيقا الكهنوتية. لم يتقدم التأويل العقدي للكنيسة إلا بمجهودات ترتوليان واتناسي واوغسطين ولوثر وكالفين، وهذا ما يعتمد كثيرا على تأويل اكثر تقدما. فالتأويلي والراهب المسيحي متفقان على أن " الآخرون يعملون جيدا وأنت دخلت إلى عملهم " يوحنا ٣٨/٤"

يمكن للهرمونيظيقا المسيحية، الاستفادة من التقليد الكهنوتي الخاص بالكتاب المقدس وكلام الرب عندما تحافظ على موقف الكنيسة، بالإضافة إلى أنها من الممكن أن تطور فروعاً أخرى مثل العقيدة والأخلاق والكتابات الرسولية.

وكم أن الهرمونيظيقا في حفاظها على الكنيسة، ستستفيد هذه الأخيرة من اكتشافاتها وإنتاجاتها كما تستفيد من فروع لاهوتية أخرى. المهم هو أن الجميع في خدمة الرب وتحت كنفه وكتابه المقدس. من الطبيعي أن تكون الهرمونيظيقا متوافقة مع التقليد الكهنوتي، مادام أصلها التوراتي الكتاب المقدس يرتبط بالميثاق الذي قطعه الرب مع شعب إسرائيل بسيناء. ومنذ انطلاقة كنيسة الله وهي تحت سلطة الكتاب المقدس وباسم الرب قال موسى لقومه "لاتضيفو إلى ما إمرتكم به ولاتنقصوا منه، لكن حافظوا على وصايا الرب كما هي" (٢/٤)

كما نجد مؤلف نهاية العالم يقول ويحذر " أقول لأي واحد سمع بتنبؤات هذا الكتاب وأي واحد أراد إضافة شيء ما؛ فان الله سيعاقبه بما هو موجود في هذا الكتاب. وأي واحد حذف من هذا الكتاب سيعاقبه الله بازالة حصته من شجرة الحياة والمدينة المقدسة المذكورتين في هذا الكتاب. (١٩-١٨/٢٢)

1. - Eerdmans ، 1954.
2. - The Tyndale Press ، 1962.
3. - Eerdmans 1963.
4. - The Tyndale Press ، 1966 .

## فهرس المحتويات

٥	مقدمة .....
	تصدير التأويل ورهانات السياسة
٨	ا.د.عامر عبدزید الوائلي.....
	مقدمة أولية في مبادئ التأويلية
١٣	أ.د.كار محمد أمين.....
	الهرمينوطيقا: المفهوم والبدایات
١٩	اسراء معطي عبد الرضا.....
	ملحمة جلامش وحوار الحضارات
٤٩	ناجح المعموري.....
	قراءة النص الديني التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل
٦٣	د. مصطفى الغرافي.....
	التأويل في الفكر الاسلامي
٨٣	م. دحيدر حسن الاسدي.....
	ابن تيمية وتأويل الصفات
٩٩	د.ساميه صادق سليمان .....
	المدرسة العُقلية ومهجها في التّأويل السّيرة النبوية أنموذجا
١٢١	د.محمد بن علي البيولو الجزولي.....
	المعراج الصوفي والتأويل الذوقي
١٣٩	ا.د. عبد القادر فيدوح.....
	التأويل الأنطولوجي للوجود في تجربة محي ابن عربي
١٥٩	د. محمد بن علي.....
	عمر بن الفارض وتجربته الصوفية
١٦٧	أ.د. الأب جوزيبي سكاتولين.....

اللغة والوجود التأويل الوجودي للحروف في عرفان الشيخ العلاوي الجزائري

١٧٩	رزقي بن عومر.....
	الخبرة الصوفية عند ويليام جيمس
١٩٣	ناهد ابراهيم محمد.....
	الميتافيزيقا وأشكالية الحقيقة
٢٢٣	د. كرد محمد.....
	من الفن الى النص المقدس
٢٣٩	عفيان محمد.....
	الهيرومنطيقيا والوظائف الدينية والاجتماعية
٢٤٥	مداسي مريم وفاء.....
	التأويل والظاهر اتية
٢٥١	د-د. عامر عبد زيد.....
	الآخر الغربي وتشظي الكينونة الكبرى
٢٦٥	مازن المعموري.....
	القراءة الهرمينوطيقا والمنعطف التأويلي الديني للماركسية
٢٨١	حفصة طاهر.....
	علوم الإنسان والفهم التأويلي عند فلهم دلتاي
٢٩٧	شريقي أنيسة.....
	هرمينوطيقا الشعر عند هيدغر
٣٠٧	أ. بن علي محمد.....
	من تأويلية الهوية إلى امتحان الإيتيقا كونيا
٣١٩	د. خالد البحري / تونس.....
	التأويلية بين مارتن هيدجر وهانز جورج غادامير
٣٣٥	زيد عباس كريم الكبيسي.....
	باشلار: من مساءلة العلم إلى عتبة الشعر
٣٦٣	شريف بن زينب.....
	احتفالية الفن
٣٧٥	معروفي العيد.....

	الذبابة وصراع التأويلات
٣٩٥ .....	شريف الدين بن دويه .....
	الوجود والتأويل
٤٠٣ .....	عمران صوريه .....
	الهرمينوطيقا والوعي وتجاوز الأفق التاريخي في فهم النص
٤١١ .....	د. رائد عبيس .....
	إشكالية التأويل في مدرسة بغداد الفلسفية
٤٣٧ .....	بقلم: حيدر علي سلامة .....
	النص الأصولي في " التراث والتجديد "
	بين التأويل والفينومينولوجيا
٤٥٥ .....	د. جيلالي بوبكر .....
٤٦٩ .....	محمد أركون وإشكالية تأويل النص الديني .....
	التاريخ وفنون التأويل
٤٧٥ .....	د. بن مصطفى دريس .....
	التأويل حدوده وجمالياته
	من خلال كتاب: في ظلال القرآن لسيد قطب
٤٨٥ .....	د. هليلول شعيبان .....
	نظرية البلاغة الجديدة:
	القراءة الحدائية للنص القرآني بين التأويل والإبداع
٥٠١ .....	محمد أحمد الصغير على عيد .....
	جدل الفلسفة والحجاج والتأويل
٥١٩ .....	بقلم: شايم بيرلمان .....
	ترجمة: أنوار طاهر
	الهرمينوطيقا
	الكاتب: باستور بيير كورثيال
٥٣٣ .....	المترجم نورالدين علوش / المغرب .....





