



جامعة البليدة 2- الجزائر

كلية الآداب واللغات

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية



كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

سلطة النص وحدود التأويل

4 و 5 ديسمبر 2018م

رئيس المؤتمر: د/ سعيد تومي

جمع وتنسيق: د/ محمد بلعزوقي

الجزء الثاني

منشورات جامعة البليدة 2

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

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

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

رئيس الملتقى: د/ سعيد تومي

تنسيق تقني و إشراف: د/ محمد بلعزوقي

اللجنة العلمية للمؤتمر:

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

أ. د / محمد السعيد عبدلي - جامعة البليدة 2

أ.د/ بوجمعة الوالي - جامعة البليدة 2

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

أ. د / عبد الله شطاح - جامعة البليدة 2

أ.د/ محمد زوقاي - جامعة المدية

أ.د. سعاد مسكين - جامعة تيطوان - المغرب

أ. د/ حفيظ ملواني - جامعة البليدة 2

أ. د/ خليفة قرطي - جامعة البليدة 2

أ.د/ وحيد بن بوعزيز - جامعة الجزائر 2

أ.د/ نذير بولمعال - جامعة المدية

أ.د/ ناجي شنوف - جامعة المدية

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

*** **

- الديباجة.....ص 320
- آليات التأويل في خطاب شرح الشريشي لمقامات الحريري
- د/ بوحوش مرجانة. جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي.....ص 324
- تأويل النص المقدس والإيديولوجيا في خطاب المعتزلة الجاحظ في رسائله الكلامية، نموذجاً
- د.بشير دردار. المركز الجامعي تيسمسيلت.....ص 348
- عقيدة تأليه المسيح عند النصاري بين التفسير الباطل والتأويل العاطل
- د. آية الله عاشوري. جامعة بجايةص 372
- إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي. نماذج شعرية مختارة
- د/سميحة عباس. جامعة باجي مختار عنابة.....ص 400
- السرد و التأويل: قراءة في أنساق الثقافة وتجلياتها في الرواية الجزائرية المعاصرة
- د.يوسف العايب. جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي.....ص 422
- التأويل وسؤال الأصل.. نيتشه وفن التأويل
- د/ عبد المالك عيادي .جامعة الجزائر2ص 434
- هيرمنيوطيقا النص الحدائي وإشكاليات قراءته وتأويله
- د/ بوعيشة بوعمار. جامعة زيان عاشور، الجلفة.....ص 454
- المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي
- د/ ليلي تحري. جامعة الشاذلي بن جديد الطارف.....ص 470

◆
- بول ريكور : الهيرمينوطيقا من النص إلى الذات وإيتيقا العيش العادل...نحو مشروع للفعل الإنساني

د/ نذير حابل جامعة تلمسان ص 488

- أسس القول بخلق القرآن الكريم عند المعتزلة

د/ زبيدة الطيب . جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة.....ص516

- أومبرتو إيكو: الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة"

أ/سمية عمري . جامعة تونس..... ص 534

- مقوّمات الكفايات التأويلية للنص بين سلطان المعيار وضرورات الاستعمال

د. لزهر كرشو . جامعة الوادي/ الجزائرص544

- قضايا تأويل موضوع المرأة بين الأصوليين والمحدثين في القرآن والسنة

أ/ نصيرة جفري زروطة. جامعة الجزائر 03..... ص 558

- النّص الصّوّفي ، خصائص الخطاب وآليات التأويل

أ/ الأمين طيبي. جامعة الجزائر 2.....ص576

- فكر الاجتهاد عند محمد شحرور

أ/أم الفداء مالك. جامعة سطيف ص 600

- بناء المعنى بين سلطة الكاتب والنّص

أ/ املول كهينة . جامعة: عبد الرحمان ميرة بجاية.....ص622

*** **

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

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

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

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

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

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

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

أهداف المؤتمر:

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

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

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

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

*** **

آليات التأويل في خطاب شرح الشريشي لمقامات الحريري

د/ بوحوش مرجانة

جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي-

الملخص:

نسعى من خلال هذه المداخلة إلى استنطاق آليات التأويل في خطاب الشرح بالاشتغال على المدونة الموسوعية للشارح الكبير الشريشي (ت 620هـ) لمقامات الحريري (ت 515هـ). هذه المقامات التي شرحها أزيد من 35 شارحا فيما ذكره صاحب (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، لكن يبقى شرح الشريشي علامة مائزة لأنه يتجاوز المعنى المعجمي إلى ربط النص المقامي بالنصوص الأخرى مما جعله شرحا يخرج من السرد داخل المقامة إلى السرد داخل التاريخ.

نحاول في هذه الورقة البحثية التركيز على المكونين:- الداخلي (مستويات القراءة النصية) - الخارجي (مستويات القراءة السياقية) إن المكونين (اللغوي والسياقي) معا يشكلان استراتيجية قرائية واحدة ضمن النسق التأويلي العربي القديم.

مفاتيح المداخلة: المقامة، التأويلية العربية، المكون اللغوي، المكون السياقي.

Abstrat:

Through this intervention we seek to deduce the mechanisms of interpretation in the letter of explanation by working on the encyclopaedic code of the great Sharīshi (620 H) for the Makamat of al-Hariri (515 H). These explanations are explained by more than 35 commentators, as stated by the owner (disclosure of the insults of the books and the arts). However, the explanation of al-Sharishi remains a positive sign because it transcends the lexical meaning that linked the text to other texts.

•**keys words:** Makamat, ,Arabic interpretation linguistic component, contextual component

*** **

إن المقامة العربية التي امتد إنتاجها عشرة قرون كاملة، من مؤسسها الأول "الهمذاني" مروراً بـ "الحريري" و "الزمخشري" و "السرقسطي"، وانتهاءً بـ "ناصر اليازجي". تعد من أبرز العلامات الإبداعية في أدبنا القديم، فهي "الجنس الأدبي المعادل في ميزان تاريخ الأدب العربي لجنس الشعر"¹.

فأثر هذا الفن العربي الخالص _ المقامة _ تجاوز إطار اللغة العربية فوصل صدهاء إلى اللغة الفارسية والسريانية والعبرية، وحتى إلى الآداب الأوروبية الأخرى. فمقامات الحريري "ت 516 هـ" لقيت عناية خاصة عند المستشرقين² فقد ترجم الهولندي "جوليوس" سنة 1656م المقامة الأولى (الصنعانية) إلى اللغة اللاتينية. كما نقل المستشرق الهولندي "شولتنس" ست مقامات بين سنتي 1731-1740م وفي فرنسا قام المستشرق "كوسان دي يرسقال" بنشر المتن العربي الكامل وطبع سنة 1812م. وفي ألمانيا، فقد قام العلامة ركرت" بترجمة هذه المقامات سجعاً بالغة الألمانية. وفي إسبانيا ترجم الشاعر اليهودي "يواري الحريزي" هذه المقامات إلى العبرية، وطبعت هذه الترجمة في لندن سنة 1872. وفي هذا التأثير درس بليغ لبعض المثقفين العرب اللذين مازالوا ينظرون إلى المقامة العربية نظرة ازدراء، واحتقار. فيرونها مجرد ألغيب لغوية تشبه الألغيب النارية، لأنهم نظروا إلى المقامة بأذواقهم وأنساقها المعاصرة، ونسوا أو تناسوا أنساقهم الثقافية والاجتماعية. ومنهم: "محمد يوسف نجم" الذي يقول: "هذا النوع السردى ذو إطار صلب جامد، وإنشاء متكلف مرهق وحكايات تتوارى خلف الشغف بالإغراب اللغوي والحرص على تسجيل المعارف والعلوم"³. وينحو نحوه "نقولا زيادة" فيقول: "إن المعري لم تكن كتاباته مجرد لفظ وتركيب وسجع، فهو من كبار المفكرين العرب على مر التاريخ. أما الحريري، فإذا عصرت مقاماته لم تحصل منها على ما ينفع الناس"⁴. بل نقول له إن بعضاً من المعاصرين من عصرها فأنتجت له شراباً عذباً مذاقه أمثال: "عبد الفتاح كيليطو" في أطروحته المميّزة (المقامات_السرد والأنساق الثقافية) و "رشيد الإدريسي" في (سيماء التأويل_ الحريري بين العبارة والإشارة) و "أيلاغ محمد عبد الجليل" في (شعرية النص النثري_مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري). لهذا لا ينبغي أن نحاكم النصوص المقامية بأحكام سريعة جاهزة. فمن يطالب "النصوص الحريية بأن تتفتح على إمكانات

جديدة من التأويل، وأن تبوح له ببعض من أسرارها، عليه أن يتخلص من سابق الأحكام تلك، وأن يطرح عليها أسئلة في مستواها.⁵

إن التعامل مع النصوص التراثية يقتضي الاستجابة لمطلبين أساسين هما الموضوعية والمعقولية؛ ويقصد بالموضوعية "جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا، وبالمقابل نعني بالمعقولية جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا".⁶ وهي قضية صعبة المنال في تصورنا. فمهما تذرنا بالنص والحياد لن نستطيع الفصل والوصل في آن واحد. ومع ذلك فالواجب هو التحرر من الأحكام القبلية، والعمل على استخلاص المعنى من ذات النص بـ "تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ".⁷

إن المقامات الخمسين للحريري والتي رفع بها بيتا دعائمه أعز وأطول هي "خطاب مسهب، متعدد الأشكال يكون أحد مظاهره سرد المنجزات التي حولت شخصا سمي القاسم بن علي بن محمد إلى كائن صقيل وبراق وناعم".⁸ نعومة الحرير المشتق منه نعته (الحريري). فقد ذكر "ياقوت الحموي"، أنه لم تكد تصدر النسخة الأولى من مقامات الحريري في بغداد حتى أقبل الوراقون على كتابتها "فقد ذكروا أن الحريري وقع بخطه في شهور سنة أربع عشرة وخمسمائة على سبعمائة نسخة".⁹ فأقبل عليها العلماء والأدباء والطلبة من مختلف حواضر الدولة الإسلامية، قراءة وحفظا وشرحا. فقد أحصى صاحب كشف الظنون أكثر من خمسة وثلاثين شارحا.¹⁰ ويبقى أوسع الشروح وأشملها شرح العلامة أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي (ت 619هـ). لأنه تجاوز المعنى المعجمي إلى ربط النص المقامي بنصوص أخرى سابقة فهو "لا يكتفي بالكشف عن دلالة المعجم، أو الصورة، وإنما ينتقل إلى نصوص أخرى تخرجه من حيز السرد داخل المقامة إلى حيز السرد داخل التاريخ، سواء كان خبرا أو حكمة مثلا".¹¹ ونسخة المقامات التي وصلت الشريشي هي "مما رواه عن أبي القاسم عيسى بن جهور وأبي الحجاج يوسف القضاعي وأبي الطاهر الخشوعي وهم من علماء الأندلس رحلوا إلى بغداد والتقوا بأبي محمد الحريري، وقرأوا عليه المقامات في منزله".¹² فالشريشي لم يأت على إخراج مدونته الشارحة لمقامات الحريري إلا بعد أن بحث في كتب الأخبار ودواوين الشعراء، ومعاجم المفردات وجالس لأجلها العلماء والمشايخ. وهو ما صرح به في خطابه الافتتاحي: "لم أدع كتابا ألف في شرح ألفاظها وإيضاح أغراضها، وتبيين الإنصاف بين انفصالها واعتراضها إلا وعيته نظرا، وتحققته معتبرا

ومختبراً... فتحصل لي من ذلك أيضاً عيون صائبة النواظر، وفنون قلما توجد في مخبآت الدفاتر¹³. وبهذا امتلكك الشريشي كفاءة تفسيرية جعلت المحققين يصفون شرحه بالموسوعي كما قال صاحب كشف الظنون "وصار شرحه يغني عن كل شرح تقدمه ولا يحتاج إلى سواه في لفظ من ألفاظها"¹⁴. وجعلت الشارح يوصف بالقارئ المنقب المتبحر، الذي اكتسب نفس معرفة المؤلف¹⁵. فشرحه يرتقي إلى مصاف النص المبدع. فالمدونة تحتوي على بلاغتين بلاغة إبداعية (مقامات الحريري)، وبلاغة تأويلية (شرح الشريشي). ولهذا وقع اختيارنا في هذه المداخلة على مدونة الشريشي قصد استنطاق آليات التأويل في خطاب الشرح بالتركيز على المكونين اللغوي والسياقي بغية تشكيل وعي قرائي جديد لذخائرها التراثية.

النهج:

إن النهج الذي نسلكه في هذه المقاربة التأويلية هو النهج الذي أصله "محمد بازي" في أطروحته التأويلية من خلال دراساته المتلاحقة¹⁶.

وبداية نقول إن التأويل ضرورة كونية ومطلب إنساني اشتغل به الناس قديماً وحديثاً، فكما اشتغل به العرب والمسلمون في عصورهم الذهبية، اشتغلت به الأمم الأخرى من قبل ومن بعد. فالتأويل هو صانع الحضارات، ومهدمها في الوقت ذاته. وهذا ما أكدّه "محمد مفتاح" في مقارنته النسقية حين قال: "التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم بتياراته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبين له صحة هذه البديهية"¹⁷. فالباحث مثلاً في تاريخ الملل والنحل، والفرق والمذاهب والجماعات، يتأكد من أن التأويل للنصوص الدينية سبب مباشر في ظهورها. وأن كثيراً من المحن والابتلاءات التي عاشها المسلمون كان التأويل سببها. ومع هذا "يبقى سؤال التأويل مشروعاً مفتوحاً، ممتداً لا ينتهي يستعصي إيقاف قلقه وقلقله"¹⁸. فأصل التأويل في اللغة هو الرجوع إلى الشيء أو الرجوع منه، فهو مشتق من آل إليه: أولاً وإيلاً وأيلولة ومآلاً: رجع وصار، يقال فلان يؤول إلى كرم عنه: ارتد. ويقال آل الشيء رده، والشيء مآلاً: نقص، ويقال آلت الماشية ذهب لحمها فضمرت وعلى القوم أولاً وإيالة¹⁹. وفي الاصطلاح التأويل "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، وفي اصطلاح الأصوليين التأويل

صرف عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الظاهر²⁰. ويفرق أبو هلال العسكري بين التفسير والتأويل فيقول: "إن التفسير هو الإخبار عن أفراد أحاد الجملة والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل التفسير أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام²¹."

والتأويل عند الأمم المختلفة القديمة والحديثة منطلقه واحد، فهو يرجع إلى "مقولتين، أولا هما غرابية المعنى عن القيم السائدة (القيم الثقافية والسياسية والفكرية)، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابية إلى الألفة، ودس الغرابية في الألفة²²". والنص هو الذي أكسب التأويل مشروعية الوجود، فلولا النص ما كان للتأويل من ضرورة ووجود، فالنص _ خاصة _ الإبداعي منه، آلة كسولة على حد تعبير "امبرطو إيكو" لأنه "معطى غير تام، معطى بنقصه الكثير وذلك لتضمنه بياضات، ولاحتوائه على مناطق غير محددة، تنتظر القارئ المناسب للملأ وتوجيهها وجهة تأويلية ما"²³ والقارئ المقصود في كلام "إيكو" هو (القارئ النموذجي)، وهو القارئ الذي يستحضره المبدع في إنتاجه للنص، القارئ المتسلح بالمعارف اللازمة لمشروعه التأويلي، شأن ابن جني مع شرح المتنبي، والمرزوقي في شرح ديوان الحماسة والشريشي في شرح مقامات الحريري. مما يستوجب على المبدع بلاغة في الإنتاج، يستوجب على القارئ بلاغة في الفهم والتأويل. لأن التأويل "حركة لولبية من حيث تكرار الأفعال وخطية من حيث اختراقها للزمن، وتحولها في كل مرة نحو نقطة جديدة"²⁴. فالنص يحمل في تكوينه فجوات وبياضات ينبغي سدها وهذه الفجوات لا تنقص من قيمة النص. بل هي أساس للمعنى كما يقول "آيزر": "التلميحات وليس التصريحات هي التي تعطي شكلا ووزنا للمعنى، حين يتولد اللامعقول في خيال القارئ، فإن المعقول يتسع ليتخذ دلالة أكبر مما هو مفترض"²⁵.

إن العمل الأدبي مفتوح في نظر "إيكو" هو "العمل الذي ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة، إنه كل عمل يكون حقلا من الاحتمالات التأويلية ويقترح سلسلة من القراءات المتغيرة باستمرار، ويكون مبنيا باعتباره كوكبة من العناصر التي تقبل مختلف العلاقات المتبادلة"²⁶. لكن التأويل المشروع هو التأويل الذي يتجنب الإفراط أو التفريط في تعامله مع النصوص. ولهذا وضع "الشوكاني" (ت 1255هـ) جملة من الحدود والشروط لصحة التأويل: "الأول أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع

وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه، الثالث إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لا خفيا²⁷. فالتأويل المتجاوز لسنن العربية هو تأويل فاسد. وهذه قاعدة مركزية في التأويلية العربية. يقول ابن رشد: "التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"²⁸.

نعود الآن بشيء من التفصيل إلى الأطروحة التأويلية التي أصل لها "محمد بازي" في مؤلفاته التأويلية والتي أشرنا لها في الإحالات والهوامش تحت رقم 16. والتي نعتمدها في دراستنا التطبيقية.

يذهب "محمد بازي" إلى أن التأويل هو "إعادة بناء المعنى النصي أو الخطابي وبيانه فهما وتفهما، سواء تم عبر ظاهر العبارات والألفاظ أو تم تجاوز الظاهر نحو البنيات العميقة للمعنى"²⁹ أي أن التأويل عملية إنتاجية لا تقل عسرا ومشقة عن العملية الإبداعية في إنتاج النص. أما مصطلح التأويل التقابلي الذي اعتمده في أطروحته فهو "أداة بيان المعنى وتفهمه"³⁰. عبر التقابلات الأفقية في البنية الخطية للملفوظ، والتقابلات العمودية بإجراء تقابلات بين المعنى في البنية الظاهرة مع عنصر في البنية العميقة. ثم يقترح جملة من الإجراءات العملية للممارسة التأويلية من خلال ما يسميه بالدوائر الصغرى والدوائر الكبرى. والتي تسعف في فهم النصوص وتحليل الخطابات التأويلية وطرائق تشكلها لإبراز أنماط الوعي المتحركة فيها وربط ذلك بمرجعياته يقول: "لا يخرج بناء المعنى في مجال التأويلية العربية عن مسارين بارزين، أولهما اشتغال الدوائر النصية الصغرى، ويقصد بها مجموع العمليات القرآنية التي تركز أساسا على مواد النص وأبنيتها الداخلية، وكل ما هو دال من كلمات وتراكيب نحوية وبلاغية، وعلامات سيميائية قابلة للفهم والتأويل، وثانها: "اشتغال الدوائر السياقية الكبرى التي تفتح بوابات متعددة، لدخول كل ما يضيئ جانبا معتما أو غامضا في النص موضوع القراءة"³¹.

فالمقاربة التأويلية في خطاب التفسير أو خطاب الشرح تستند إلى مكونين أساسيين، هما: المكون اللغوي والمكون السياقي³².

ويخلص "محمد بازي" بعد تطبيقاته المختلفة على خطاب التفسير (تفسير القرآن الكريم عند الزمخشري في الكشف، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير). وخطاب الشرح بمتابعة أنساق المعنى في التبيان في شرح الديوان لأبي البقا العكبري. والمقصود بالديوان، ديوان المتنبي) إلى أن الشبكة _التأويلية في خطاب الشرح أو خطاب التفسير "قائمة على تقاطع الآليات وتساندها، وانفتاح الدوائر الصغرى (اللغة، الصرف، النحو، البلاغة) على دوائر كبرى موسعة، تعمل فيها النصوص القرآنية والحديثية والشعرية والحكاية والخبرية والراء النحوية والحكم والأقوال على رفض التأويل ودعمه"³³. وتبقى هذه القراءة محفوفة بالمخاطر والمزالق خاصة في تعاملها مع نصوص لغوية مائزة شأن مقامات الحريري التي جمعت من الألفاظ الحسان وسحر الكلام وإشراقة الوصف وحسن الديباجة بل بلغت درجة الإعجاز اللغوي.

المتن:

نحاول في هذا المتن تتبع آليات التأويل في شرح الشريشي (ت 619هـ) لمقامات الحريري. مركزين على الخطاب المقدماتي لأهميته، سواء في خطاب الإنتاج (مقامات الحريري) أو في خطاب التأويل (شرح الشريشي لمقامات الحريري)

● لماذا الخطاب المقدماتي؟

إن الحريري الذي سار على نهج أستاذه "الهمداني" في إنتاج نصوصه المقامية "أنشئ مقامات أتلو فيها تلو البديع، وإن لم يدرك الظالع شأو الضليع"³⁴. وجعل لها راو "الحارث بن همام" وبطل "أبو زيد السروجي" شأن الهمداني نجده يخالفه في جعل مقاماته تنصدر بمقدمة كشف فيها عن الاضطهاد الذي تعرض له "على أي وإن أغمض لي الفطن المتغابي، ونضح عني المحب المحابي، لا أكاد أخلص عن غمر جاهل، أو ذي غمر متجاهل، يضع مني لهذا الوضع، ويندد بأنه من مناهي الشرع"³⁵ فالاضطهاد والغمز واللمز الذي تعرض له الحريري هو الذي دفعه إلى كتابة مقدمته، فتحوّلت إلى "خطاب دفاعي صرف، عن نفسه وعن مقاماته التي اتهم بسببها بكونه خرج عن الشرع، فهو هنا يتحدث عما لاقاه من مؤاخذة وتجن من طرف الغمر (الجاهل) وذي الغمر (صاحب الحقد)".³⁶ فالحريري أصر على كتابة مقدمته للرد على الشبهات والتهم التي لحقت به. خاصة تهمة التخيل وما يلحقها من كذب، وهذا ما أكسب مقدمته شرعية الوجود. فمقاماته التي احتوت على الجد

والهزل، ورقيق اللفظ وجزله، وفيها من ملح الأدب والأمثال العربية والأحاجي النحوية والرسائل الأدبية، والمواعظ المبكية، والأضاحيك الملهية هذه الثنائيات الضدية أراد أن يؤسس بها الحريري لقراءة جديدة خارج النسق المألوف، عنوان هذه القراءة (الإحماض) يقول: «وما قصدت بالإحماض فيه، إلا تنشيط قارئه، وتكثير سواد طالبيه»³⁷. فهو يكتب خارج النسق "لقد أحس الحريري بضرورة التغيير، وفتح أفق جديد أمام القارئ، قصد تنشيطه، وتحريك مخيلته وذلك بوضعه أمام نصوص تجمع ثنائيات متناقضة حتى يكسر عمودية القراءة السابقة ذات الدلالة المتشابهة"³⁸. التي ألفناها في نصوص الجد والسمو (زهير بن أبي سلمي، حسان بن ثابت، أبو تمام) أو في نصوص الهزل والسخف (شعر أبي دلف الخزرجي، وابن سكرة الهاشمي، وابن الحجاج...) فالحريري هتك الحدود الفاصلة بين الجد والهزل، أو بين المضحكات والمبكيات في نص واحد.

ولعل هذا التأسيس لقراءة جديدة هو الذي أكسب مقامات الحريري مكانة وإقبالا متزايدا، حتى صارت مقاماته تدرس في المدارس وتقرأ في الأندية والمجالس في عصره وبعد عصره. عبر عن هذه المكانة "ياقوت الحموي" بقوله: "ولقد وافق كتاب المقامات من السعد ما لم يوافق مثله كتاب البتة، فإنه جمع بين حقيقة الجودة والبالغة، واتسعت له الألفاظ وانقادت له وفود البراعة حتى أخذ بأزمته وملك ريقته، فاختر ألفاظها وأحسن نسقها، حتى لو ادعى بها الإعجاز لما وجد من يدفع في صدره ولا يرد قوله ولا يأتي بما يقاربه فضلا أن يأتي بمثلها، ثم رزقت مع ذلك من الشهرة وبعد الصيت والاتفاق على استحسانها من الموافق والمخالف ما استحقت وأكثر"³⁹.

إن الشريشي في قراءته الشارحة ومشروعه التأويلي لمقامات الحريري أدرك هذه الفريدة وهذا التميز لما وجد فيها من محاسن وإشارات. فخصها بأربعة أجزاء. يتصدرها خطاب شارح للخطاب المقدماتي. وهو المتن المتخير في مداخلتنا هذه.

• مسالك التأويل في شرح الشريشي لمقامات الحريري:

يصرح الشريشي في صدر مدونته بالمسالك التي سلكها في خطابه التأويلي وهي مسالك شاقة وووعة، لا يقوى عليها إلا أمثاله من ذوي العلم والمعرفة "فصار شرحا يغني عن كل شرح تقدمه، ولا يحتاج إلى سواه في لفظ من ألفاظها"⁴⁰. لأنه استند إلى ذخيرته اللغوية، وراعى في شرحه الأنساق الثقافية والاجتماعية والتاريخية. فالشريشي جمع بين

مواهب وكفاءات متعددة منها موهبة الأخذ والحفظ والتحميص والترجيح والتحقيق وأخيرا موهبة التنسيق والتأليف والبناء، لأن القراءة الشارحة البانية للمعنى ومقاصد النص، فعل شمولي، واشتغال توليفي، بين مواد مختلفة⁴¹.

ويمكن أن نجمل هذه المسالك التي سلكها "الشريشي" في مشروعه التأويلي في هذه العناوين الكبرى:

1_ إدراكه الخطورة المهمة ومشاق الطريق. فصاحب المقامات "فارس في ميدان البراعة، ومالك زمام القرطاس واليراعة، والملي عند استدعاء درر الفقر بالسمع والطاعة أبو القاسم بن علي الحريري"⁴².

2_ تحقيق الرواية: اجتهد الشريشي في جعل النص الحريري نصا موثوقا متصلا بالحريري حفظا ورواية "فبدأت بروايتها عن الشيوخ والثقات، وتقييد ألفاظها عن أعلام هذه الجهات، حتى لا أنقل لفظا إلا عن تحقيق، ولا أثبت ضبطا إلا من طريق"⁴³.

فقد تلقى روايتها عن الشيخ الفقيه المقرئ أبو بكر بن أزهر الحجري عن المحدث الرواية أبو القاسم بن عبد ربه القيسي المعروف بابن جهور عن منشئها أبي محمد الحريري. كما وصلته من طرف وجهات أخرى كلها متصلة بالحريري.

3_ الاطلاع على مدونات الشرح والتفسير. يقول: "ثم لم أدع كتابا ألف في شرح ألفاظها وإيضاح أغراضها، وتبيين الإنصاف بين انفصالها واعتراضها إلا وعيته، وتحققته معتبرا ومختبرا"⁴⁴ فلم يترك فائدة إلا استخرجها، ولا غريبة إلا استلحقها. فاجتمعت في شرحه فوائد جمة.

4_ مجالسة العلماء والأدباء: لم يقتصر على ما حوته الدواوين، وشرحته التصانيف بل جالس لأجلها أهل العلم والنظر يقول: "حتى لقيت بها صدور الأمصار وعلماء هذه الأمصار فباحث وناقشت، وتأولت وتداولت، وطالبت المتحفظ بالأداء والمتيقظ بالإبداء، حتى لم أبق في قاذحة زندا إلا اقتدحته، ولا مقفلا إلا افتتحته، فتحصل لي من ذلك أيضا عيون صائبة النواظر، وفنون قلما توجد في مخبات الدفاتر"⁴⁵.

5_ الاقتداء والاتباع: لم يتوقف عند هذه المسالك. بل واصل السير الوعر حتى عثر على شرح الفنجديهي"⁴⁶، فرأيت في شرحه الغاية المطلوبة، والبغية المرغوبة والضالة التي

كانت عني إلى هذا الأوان مطوية محجوبة... فاستوعبته أبلغ استيعاب، وقيدت من فوائده ما لم أجد قبله في كتاب⁴⁷.

من هذه المسالك الوعرة أخرج الشريشي شرحه الموسوعي، شرحاً أغنى عن كل شرح لأنه لم يقف عند دلالة الألفاظ فحسب، بل زاد في هذا المصنف التعريف بالأمصار المذكورة. وتتبع أخبار العلماء والأدباء وبين أنسابهم وذكر آثارهم، كما شرح ما في المقامات من الأمثال العربية والأحاجي اللغوية والألغاز الفقهية.

خطاطة لمسالك التأويل عند الشريشي



نحاول الآن رصد قنوات بناء المعنى في شرح الشريشي لمقدمة الحريري، بالوقوف مع الآليات التأويلية النصية، والآليات الخارجية العاملة في خطاب الشرح:

أولاً: الآليات التأويلية النصية (الدوائر الصغرى):

هي مجموع العلامات اللغوية الدالة في النص، والتي تتشابك في صناعة المعاني، ولهذا يوليه المؤول أهمية بالغة. في خطابه الشارح. وأبرز هذه المداخل القرائية:

1_ المدخل اللغوي:

يعد المدخل اللغوي أساس كل قراءة، وعتبة أولى لكل فعل تأويلي، لأن النص في أساسه "نسيج لغوي"، ويسمى هذا المدخل فقهاء اللغة بـ (علم متن اللغة) وهو علم يختص بـ معرفة أوضاع المفردات اللغوية، ويسمى هذا العلم علم المتن لأن المتن هو ظهر الشيء

ووسطه وقوته⁴⁸. فالشريشي أدرك أهمية هذا العلم فأولاه عناية خاصة، إذا لم يفوت مفردة من الخطاب المقدماتي إلا ووقف عندها وبين معناها. فصنع لنا معجماً لغوياً في غريب اللغة. فقد أحصيت ما يزيد عن 170 مفردة وقف مع مدلولها وبين معناها. داعماً شرحه بالنصوص القرآنية والحديثية والشعرية، مما يدل على امتلاك الشارح لكفاءة لغوية وذخيرة معرفية وملكة ذوقية. فالطاقة اللغوية الكامنة في مقامات الحريري دفعت بالشريشي إلى الوقوف مع معظم ألفاظها، شرحاً وتمثيلاً وتعليلاً.

وهذه عينة من المفردات اللغوية التي وقف معها الشريشي في الخطاب المقدماتي:
 _ نحمدك، معناه: "نثني عليك بأتم وجوه الثناء كلها، فيدخل تحته الشكر، والشكر ثناء يقابل به معروف، وفي الحديث: " الحمد رأس الشكر فمن لم يحمد الله لم يشكره"، والحمد ذكر الرجل بما فيه من صفات جلية، والشكر ذكره بما له من أفعال جزية، من قولهم: دابة شكور، إذا ظهر بها من السمن فوق ما تأكل من العلف. ويقال: أشكر من بروقة، وهي شجرة معروفة تخصب بأدنى مطر. ويؤكد الفرق بينهما أن الحمد في مقابلة الذمو الشكر في مقابلة الكفر، فاختلاف نقيضهما دليل على اختلافهما في أنفسهما⁴⁹.
 _ البيان: وضوح المعنى وظهوره، والتبيان: تفهم المعنى وتبينه. والبيان منك لغيرك، والتبيان منك لنفسك.⁵⁰

_ المنية: ما يمتنى_البغية: ما يطلب _تضحنا: تكشفنا _ ظلك السابع: سترك المديد.
 _ الإحماض: الانتقال من شيء إلى شيء، وأصله في الإبل ترعى الخلّة، وهي حلو المرعى فتمله فتنتقل إلى الحمض تأكل منه فيذهب الحمض عن قلوبها استيلاء الحلاوة. فتنتشط بذلك على الرعي. فيقال: أحض الرجل إحماضاً _ والعرب تقول الخلّة خبز الإبل والحمض فأكمتها فأراد به تنقله في المقامات⁵¹.

هذه هي الطرائق التي اتبعها الشريشي في تعامله مع المفردات فهو يسهب أحياناً ويختصر أحياناً أخرى. ويعرف اللفظ بمرادفه مرة، ومرة بنقيضه، ومرات يسهب فينفتح على النصوص الموازية لدعم دلالات اللفظ وضبط معانيه المختلفة، ما يؤكد تداخل الفعل التأويلي بين مكوناته اللغوية والسياقية معاً.

2_ المدخل الصرفي:

يقول السكاكي (ت 626هـ) في بيان حد علم الصرف: "هو تتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات والأقيسة"⁵². وأن الوصول يكون بمعرفة الاعتبارات الراجعة إلى الحروف (الاشتقاق بأنواعه). ومعرفة الاعتبارات الراجعة إلى الهيئات (هيئات الأفعال، هيئات الأسماء). ويقول الزركشي (ت 794هـ) في بيان أهمية هذا العلم: "وفائدة التصريف حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد فالعلم به أهم من معرفة النحو في تعريف اللغة، لأن التصريف نظر في ذات الكلمة والنحو نظر في عوارضها"⁵³. فهىئات الحروف والأفعال والأسماء يمكن المؤول من إدراك المعنى. لأن التصريف ينظر في ذات الكلمة. فالمفسرون والشرح يولون أهمية خاصة للاشتقاق بأنواعه (الصغير، والكبير (القلب)، والأكبر (الإبدال)، والكبار (النحت). لأن الاشتقاق "هو توكيد لبعض الألفاظ من بعض والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحى لمعناها المشترك الأصيل، مثلما يوحى بمعناها الخاص الجديد"⁵⁴. ومن العجيب أن المادة اللغوية للاشتقاق والتأويل تعود إلى معنى واحد هو "الرجوع". فالشارح يلجأ عادة إلى المادة الاشتقاقية لأنها السبيل إلى معرفة الأصوب والأرجح وهذا ما فعله "الشريشي" في شرحه للخطاب المقدماتي. وهذه آيات دالة ومؤكدة لما نقول:

_ الدراية: مصدر دريت الشيء دراية ودريا علمته.

_ الإبانة: مصدر أبنت الشيء، أي بينته.

_ الغواية: مصدر غوى غيا وغواية.

فهو في هذه المفردات يعود إلى أصلها الاشتقاقي حتى يبين معناها. وفي مواطن أخرى يشتغل على آلة الاشتقاق الأكبر (الإبدال). لبناء المعنى النصي. كقوله في بيان معنى (آله)، أي أهله وأصله (أُل) فأبدلت الهمزة ألفاً، وأكثر ما تضاف إلى الظاهر. وقد سمع إضافتها إلى المضمر في الشعر والكلام الفصيح... وأكثرهم على أن همزتها مبدلة من هاء (أهل). وصوابه أنها أصل في بابها. من آل يؤول إذا رجع لأنهم يرجعون إليه ويرجع إليهم..."⁵⁵. هذه دقائق لغوية تنم عن ذخيرة لغوية للمؤول الشارح (الشريشي). فهو لا يكتفي بعرض الآراء بل يرجح بينها.

إن العودة إلى الأصول الاشتقاقية تسهم في بيان المعنى وتيسير الفهم كما في شرح الشريشي لكلمة "أندية" مجالس واحدها ندي، والندی والنادي والمنتدى: مجلس القوم

للحديث، وقيل هو من الندى وهو الكرم، لأنه يُقصدون فيه فيعطون. وقيل هو من النداء الذي هو الصوت لأنه ينادي فيه بعضهم بعضا ليجتمعوا. وقيل هو من الندى وهو العرق لأن الداخل فيه يحتشم فيعترق⁵⁶. فهذه الاشتقاقات كلها لها سندها اللغوي. فالقياس اللغوي يطرح الاحتمالات اللغوية للمفردة كما في كلمة (أندية).

ولهذا يقول "محمد بازي": "إن التأويل عبر المدخل الاشتقاقي الصرفي هو مستوى بين البانية القائمة على مواد النص، وما تحمله الألفاظ من دلالات بحثا عن المقصدية"⁵⁷. كما في شرحه لعبارة الحريري "فلما لم يُسعف بالإقالة، ولا أعفى من المقالة" الفعل يسعف يؤاتي وينيل الرغبة. وأسعفت الرجل بمطلبه: ساعدته عليه، والإسعاف: المصدر. وساعفته مساعفة: قضيت إراداته. فالمادة الاشتقاقية تبين الدلالة المقصودة من اللفظة.

3_ المدخل اللغوي:

عادة ما يقف المفسرون والشرح مع المدخل النحوي والإعرابي؛ لأن الإعراب "يبين المعنى، وهو الذي يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين"⁵⁸.

فعلى المؤول أن يراعي في مقارنته التأويلية الموقع الإعرابي للكلمة وهذا ما التزم به الشريشي في شرحه الموسوعي لمقامات الحريري.

فهو واحد من فقهاء اللغة العالم بأسرارها... فقد ذكر المحقق⁵⁹ أن الشريشي شرح أمهات الكتب كنوادر أبي علي القالي وشرح الجمل للزجاجي. وكان أيضا شاعرا مطبوعا شائق اللفظ، شيق المعنى، فهذا المسار العلمي مكّنه من التعامل مع نص لغوي عصي، _مقامات الحريري حسب شهادة المطرزي الذي قال: "لم ير في كتب العربية والأدب أحسن تأليفا وأغرب ترصيفا وأشمل لعجائب العربية وأجمع للغرائب الأدبية من مقامات الحريري"⁶⁰.

ومن هذه المداخل النحوية التي اعتمدها الشريشي في شرحه لمفردات الخطاب

المقدماتي نذكر هذا النموذج:

اللهم إنا نحمدك: اللهم اسم خصصته الميم المشددة في آخره بنداء البارئ سبحانه، والتزم معها حذف حرف النداء لوقوع الميم خلفا عنه، ولمحل اللام في أوله، لأنه لا يلي حرف النداء لام التعريف إلا في قولهم: "يا الله"، لتكون اللام الزائدة نائبة عن حرف أصلي، وهي همزة إله، فصارت كالأصلي وفي غير هذا الاسم تتجرد اللام للزيادة في أول الاسم. و"يا" زائدة في أوله كذلك، وهما جميعا لتخصيص الاسم وإزالة شياغ التنكير عنه، فلما

تقاربا في المعنى. وتشابها في الزيادة، وطلب كل واحد منهما أي يلي الاسم دون صاحبه. ترك استعمال الجمع بينهما في أول الاسم إلا في ضرورة الشاعر لإقامة الوزن. وأما اللام في قولهم: "يا الله" فلما كانت نائية عن حرف أصلي خفيت زيادتها فلما زادوا الميم في آخره فضحت اللام وشهرت معنى الزيادة. فامتنعت "يا" من أوله إلا عند الضرورة كامتناعها في الرجل والغلام فلما كانت الميم هي الموجبة لمنع "يا" حمل الاسم معها معنى "يا" فصار مختصا بالنداء ممتنعا من غيره.

هذا التفصيل يؤكد أن المادة النحوية تسهم في بناء الدلالة وتأكيد المعنى ولهذا أولاه "الشريشي" عناية خاصة بغية الكشف عن قصيدة المؤلف.

4_ المدخل البلاغي:

إن الظواهر البلاغية التي تشكل علوم البلاغة (علم البيان، وعلم المعاني، وعلم البديع) هي بنيات نصية تسهم في ضبط الدلالة وكشف المعنى، فهي من العناصر الثابتة في التأويلية العربية. خاصة علم البيان وعلم المعاني. لأن الأول يبحث في إيراد المعنى الواحد بطرائق مختلفة. والثاني يتتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة. ولهذا يحتاجها المفسر في تفسيره والشارح في شروحه. يقول "الزركشي" "اعلم أن معرفة هذه الصناعة _علوم البلاغة_ بأوضاعها هي عمدة التفسير وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة... ولا شك أن هذه الصناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريد الإنسان، ويراد منه، ليتمكن بها من اتباع التصديق به، وإذعان النفس له"⁶¹. فالمفسر الكبير جار الله الزمخشري (ت 538هـ) في أطروحته التأويلية (الكشاف) أدرك هذه الغاية. فصرح بها في مقدمة كشافه: من أن علم التفسير "لا يتم تعاطيه وإحالة النظر فيه كل ذي علم... إلا رجل قد يرع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة"⁶². فالبحث في العلمين والتنقير فيهما يكسب المؤول ملكة ذوقية تمكنه من كشف أسرار الكلام والتمييز بين الفصيح والأفصح والرشيق والأرشق... يقول "الزركشي": "وليس كل من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق، وممن يصلح لانتقاد الكلام، وإنما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان، وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر وصارت لهم بذلك درجة وملكة تامة"⁶³. والشريشي واحد من العلماء والأدباء الذين أطلوا التنقير في صخرة البيان والبديع. نجده عادة مع يقف مع الصور

البيانية والأساليب الفنية والمحسنات البديعية التي تطفى على مقامات الحريري. لأنها أداة أساسية في الفهم وبناء المعنى فاعتمدها في تخريجاته الدلالية. ورغم أن الطبيعة المنهجية تقتضي تجنب المبدع التخيل في مقدماته. إلا أن الشريشي لم يهمل هذا المكون وهو يكشف عن دلالات الخطاب المقدماتي. من هذه النماذج نذكر:

شرحه لمقولة الحريري: "ونعود بك شرّة اللّسن، وفضول الهذر، كما نعوذ من معرفة اللكن وفضوح الحصر..."⁶⁴. استعاد من شره اللسن لأنه من اقتدر على الكلام أداه إلى المطاولة في الجدل وتصوير الباطل في صورة الحق، وفيه إثم على فاعله، وأصل الشره الفلق والانتشار. ثم استعاذ من ضدها وهي المعرفة، لأن صاحبها لا يتم لفظه فيشين بذلك نفسه، ويقصر عن مراده من البيان. ثم قرن بها الحصر لأن من يعتريه يتوالى عليه الوهل والخل فلا يستطيع الكلام ويشتهر عيبه. بعد هذا الشرح والغوص في دلالة اللفظ ينفتح في شرحه على علم البديع. فيقول تعقيباً على الجملة السابقة: "وهذا الفن يسمى في صنعه البديع المقابلة. وبيان المقابلة في كلامه أنه قابل شره بمعرفة واللسن باللكن، والهذر بالحصر، فإذا تفهمت مواقعها في كلامه قست عليها ما يشبهها في النظم والنثر.

وسئل قدامة، فقال: هي أن يضع الشاعر ألفاظاً يعتمد التوافق بين بعضها وبعض في المخالفة. فيأتي في الموافق بما يوافق، وفي المخالف بما يخالف فالشريشي لم يكتف ببيان المقابلة وشرحها في مقولة (الحريري)، بل دعم شرحه بكلام قدامة تأصيلاً وبياناً ثم انفتح على النصوص الشعرية الموازية للإقناع والتوضيح أكثر. فاستشهد بقول الشاعر:

فيا عجباً كيف اتفقنا فناصرح.....وفي مطويّ على الغشّ غادر

فجعل بإزاء(ناصرح) و(وفي) غاشّاً، غادراً.

وبيت النابغة الجعدي

فتى تمّ فيه ما يسرّ صديقه...على أن فيه ما يسوء الأعاديا

وعلى هذا النسق سار "الشريشي" في شرح مقامات الحريري، فالمدخل البلاغي يعد

ثابتاً أصيلاً من ثوابت القراءة التأويلية عنده.

وفي ختام حديثنا عن الدوائر الصغرى نؤكد أن البنيات النصية (اللغة، الصرف،

النحو، البلاغة) تتداخل فيما بينها في القراءة التأويلية عند الشريشي، وبالمقابل نجد هذه

البنيات الداخلية تنفتح وتتقاطع مع الدوائر الكبرى العاملة في خطاب الشرح. وهذا ما نوضحه في الصفات الموالية:

ثانيا: الآليات التأويلية السياقية (الدوائر الكبرى)

وإن أولت التأويلية العربية القديمة أهمية كبيرة للبنيات النصية (اللغوية) على اعتبار أن النص (نسيج لغوي) "فإنها لم تهمل السياقات المحيطة بالنص (السياقات الخارجية). لما لها من دور في كشف المعنى وتوضيح الدلالة. فالذي يقرأ خطاب الشرح لمقدمة الحريري عند الشريشي يجده قد اهتم بالآليات السياقية في دعم الفهم والتأويل. وأهم هذه الآليات:

1_ مقامات الخطاب ومناسبات النص:

وهي مجموع الإشارات الدالة، ومقامات الخطاب التي أنتج فيها النص. والتي أولاهما الشراح ومنهم الشريشي أهمية كبرى. لما لها من دور في تحديد مقصدية النص. وهذه جملة من المقامات التخاطبية التي وقف معها "الشريشي".

_ التعريف بالمؤسس الأول للمقامات، بديع الزمان الهمداني. وهذا في شرحه لمقولة الحريري: "وبعد، فإنه قد جرى ببعض أندية الأدب الذي ركدت في هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحها، ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همدان رحمه الله تعالى". فالإشارة إلى المؤسس الأول لفن المقامة (بديع الزمان الهمداني) جعلت من الشريشي يستأنس بنص من "اليتيمة" "لأبي منصور الثعالبي" يتضمن ترجمة وافية، ومفصلة لحياة الهمداني. النص مقتبس من الجزء الرابع، ص 240-242 من يتيمة الدهر.

_ حديثه عن الأسباب الدافعة لتأليف الهمداني لفن المقامة ومدى تأثره بأحاديث ابن دريد. مستندا إلى رأي الحصري الذي ذكره في كتابه الشهور زهر الآداب وثمر الألباب ص 261. وملخصه أن "الهمداني" لما رأى ابن دريد أغرب بأربعين حديثا عارضه بأربعمئة مقامة في الكدية تذوب ظرفا وتقطر حسنا.

2-النصوص الموازية:

وهي مجموع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأمثال، والأشعار العربية التي يستحضرها الشارح في بسط المعاني وملء فراغات وبياضات النص، وهذا ملمح إستراتيجي في التأويلية العربية القديمة. "فالخبرة النصية للمؤول تلعب دورا بارزا في تفرغ المعاني

وتعطيلها وإبراز التماثلات الحاصلة بينها" فالشريشي وما يملكه من ذخيرة لغوية وذاكرة خلاقة. كل ذلك سخره في تفرغ معاني النص. وقد تعددت النصوص الموازية في خطابه الشارح لمقدمة الحريري بين:

_ الآيات القرآنية:

استشهد الشريشي بإحدى عشرة آية من مختلف السور القرآنية. والنص القرآني عادة ما يستحضره الشريشي لتأكيد معنى من المعاني. كشرحه لكلمة (البيان). "قال تعالى: "تبينا لكل شيء" النحل 8. أي يبين لك فيه كل ما تحتاج إليه أنت وأمتك من أمر الدين، فهو لفظ عام أريد به الخاص"⁶⁵.

وفي حالات أخرى ستأنس بالنص القرآني في بيان وشرح مسألة بلاغية: كالكنيات في علم البيان يقول:

"الكنيات: ضرب من الألغاز، وأصل الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه، إما للإبهام على جليسك أو لتعظيم أو لتحقير، فالإبهام أن تذكر لفظاً يفهم من ظاهره غير مرادك، مثل قوله تعالى حاكياً عن هود عليه السلام حين قال له قومه: "إنا لنراك في سفاهة قال يا قوم ليس به سفاهة" الأعراف 66-67. والتحقير أن يكون الشيء خسيساً فتأنف عن ذكره فتذكره بغير اسمه، مثل قوله تعالى: "كانا يأكلان الطعام" المائدة: 75. فكفى عن الحدث بالأكل لما كان يتولد عنه"⁶⁶.

_ الأحاديث النبوية:

يحضر في نص الشريشي أحد عشر حديثاً نبوياً اعتمدها في بيان معنى أو تأكيد دلالة أو توضيح مقصد من المقاصد. من هذه الأحاديث النبوية:

_ "الحمد رأس الشعر فمن لم يحمد الله لم يشكره" ذكر هذا الحديث النبوي لبيان الفرق بين الحمد والشكر. فالحمد ذكر الرجل بما فيه من صفات جليلة. والشكر ذكره بما له من أفعال جزيلة⁶⁷.

وفي شرحه لكلمة "الإطراء": الاسترسال في مدح الإنسان بمحضه. وفي الحديث النبوي "لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم- فإنما أنا عبد الله ورسوله.

_ الأشعار والأمثال العربية:

هي سند قوي في خطاب الشرح. فالشريشي سخر كل طاقاته وإمكاناته النصية في دعم معنى أو بيان مسألة بلاغية أو الترجيح في مسألة لغوية. فالنصوص الشعرية تبرز بقوة في شرحه لمقدمة الحريري إذ استشهد بثمانين بيتاً من الشعر العربي القديم⁶⁸. "والاستشهاد تلفظ معيد وملفوظات معادة، إنه اليد الثانية للمؤول في اشتغاله بالفهم والإفهام" فالشواهد الشعرية هي سند المؤول في الترجيح والتفسير والشرح والتأويل. والشواهد الشعرية التي استحضرها الشريشي كثيرة كما أشرنا من قبل مثلاً:

_ في تأكيد لقب "البديع" "همذاني" وأن لقبه يدل على قدره الرفيع. يستشهد بهذا البيت:
وقلّما أبصرت عينك من رجل . . . إلا ومعناه إن فتشت في لقبه

_ وفي الترجيح لقياس لغوي مثل "ناصبة" متعبة، وهمّ ناصب على معنى النسب أي ذو نصب، وجاء على القياس لقليل منصب لأنه فعله أنصبه الهمّ. وقال بشر:
تعتاك همّ من أميمة منصب... وجاء من الأخبار ما لا يكذب

إن الشريشي يجمع في خطابه الشارح بين المنظوم والمنثور. ليؤكد على سمة إبداعية اعتمدتها البلاغة العربية. فالبلغ كما يقول الهمذاني في مقاماته هو من يجمع سيد المنظوم والمنثور وأن يجيد فيهما معاً، يقول الهمذاني: "إن الجاحظ في أحد شقى البلاغة يقطف وفي الآخر يقف، والبالغ من لم يقصر نظمه عن نثره ولم يزر كلامه بشعره"⁶⁹.

وكما تحضر الشواهد الشعرية، تحضر الأمثال العربية في شرح الشريشي لمقدمة الحريري، فقد استشهد: بثلاثة أمثال عربية:

_ أشكر من بروقة. وهي شجرة تحضر من غير مطر. ذكره في شرح كلمة الشكر.
_ إنما يعاتب الأديم ذو البشرة: والمعاتبة، المعاودة. وبشرة الأديم: ظاهرة الذي عليه الشعر، أي أن ما يعاد إلى الدباغ من الأديم ما سلمت بشرته. ذكره في شرح المعتبة.
_ المكثار كحطاب الليل: "جامع الحطب بالظلام".

إن الأمثال والأشعار العربية تضطلع في خطاب الشرح بثلاث وظائف أساسية، "وظيفة إيقاعية، إذ يساهم في خلق التوازي المطلوب بين الجمل، ووظيفة مجازية يفتح من خلالها أفق المتلقي أمام إمكانات تصويرية. ووظيفة دلالية تفتح النص على دلالات تاريخية أو إجتماعية"⁷⁰.

إن الانفتاح على النصوص الموازية في خطاب الشرح يؤكد أن المؤؤل العربي يسعى دوماً إلى ربط النص بالسياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي. وهو مطلب فرضته الثقافة العربية القديمة.

3/ الأخبار والقصص:

هي من الأنساق الثقافية التي يعتمد عليها عادة الشراح في تعاملهم مع النصوص الأدبية، فالأخبار التاريخية وأيام العرب وتاريخ مدائنهم، ومجالسهم كلها أنساق تسهم في ملء البياضات والفراغات التي يشهدها النص. كما أن هذه الأخبار والأيام توجه القارئ إلى مقاصد معينة يتغياها المؤؤل في خطاب الشرح. وهذا المسلك اعتمده الشريشي بصورة جلية في شرحه لمقدمة الحريري، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

_ التعريف بمدينة "همدان" مسقط رأس بديع الزمان الهمداني _ وهي بلد بخرسان وهمدان بلد واسع الجليل القدر كثير الأقاليم. أفتتح سنة ثلاث وعشرين. قال فيها ابن خالويه وهو همداني:

إذا همدان اعتزها البرد وإنقضى...برغمك أيلول وأنت مقيم
فعيناك عمشاوان وأنفك سائل..ووجهك مسودّ البياض بهيم
بلاد_ إذا ما الصيف أقبل_جنةٌ... ولكنها عند الشتاء جحيمٌ

_ الحديث عن الأسباب الدافعة إلى إنشاء الحريري للمقامات. وأن الذي أشار عليه بها هو شرف الدين أنوشروان بن خالد وزير الخليفة. وأخبار أخرى عن أبي زيد السروجي. وقصة المقامة الثامنة والأربعين وحقيقة ما جاء فيها.

_ التعريف بقدامة بن جعفر وكان أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء وممن يشار إليهم في علم المنطق.

_ التعريف بـ عدي بن الرقاع وكان شاعرًا مقدما عند بني أمية، مداحا لهم خاصا بالوليد بن عبد الملك. ومنزله دمشق.

4/ اتجاه المؤؤل:

إن المواقف الفكرية أو الأدبية أو السياسية للمؤول عادة ما تبرز في ثنايا خطابه. فعند الشرح أو التعليل تجده ينتصر لمذهبه الفقهي أو اللغوي أو النقدي فالشريشي بدت مواقفه النقدية وهو يشرح مقدمة الحريري. من هذه المواقف نذكر:

_ الإقرار "للهمداني" بالريادة الإبداعية في فن المقامة العربية. فهو ينتصر الرأي الجمهور من النقاد (الحريري، القلقشندي) فالحريري يقر في مقدمته بالسبق للهمداني: "ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همدان" وأن البديع سباق غايات وصاحب آيات. لكن الشريشي يرى أنه ومنذ أن ظهرت مقامات الحريري لم نستعمل مقامات البديع. وهو بهذا يخالف رأي أبو إسحاق ابراهيم بن علي الحصري الذي يذهب إلى أن الهمداني لم يبدع المقامات إنما سار فيها على نهج بن دريد الأزدي (ت 321هـ): "ولما رأى (الهمداني) أبا بكر بن دريد أغرب بأربعين حديثاً...عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية".

_ القديم والحديث في الأدب:

لم ينتصر في هذه القضية النقدية الشائكة لمذهب دون آخر فهو يرفض الاستناد للمعيار الزمني في المفاضلة. فالقدم والحداثة _لأتقدم هذا عن ذاك. إنما المعايير الفنية هي التي تقدم أو تؤخر. يقول: "والذي ذكر أبو العباس في الكامل هو الحق، قال: وليس لقدم العهد يفضل القائل، ولا لحداثة العهد يهضم المصيب. ولكن يعطى كل ما يستحق"⁷¹.

إن الشواهد والأمثلة التي استعرضناها في حديثنا عن الدوائر الكبرى. تؤكد على أن البنيات النصية الداخلية (اللغة، الصرف، النحو، البلاغة) وما تمثله من مركزية في التأويلية العربية. تبقى بحاجة ماسة إلى البنيات السياقية. فهذه الأخيرة هي الأقدر على ملء البياضات والفراغات التي يحتويها النص.

العجز:

وفي مختتم هذه الدراسة نؤكد على جملة من النتائج خلصنا إليها ونحن نتتبع آليات التأويل عند "الشريشي" في شرحه لمقدمة مقامات الحريري.

أولاً: إن المقامة العربية التي ماتت إبداعياً شأنها في ذلك شأن الملحمة في الآداب الغربية. مازالت نصوصها قابلة لقراءات جديدة بغية فهمها واستنباط أسرارها الجمالية ومكوناتها السردية، شريطة مراعاة أنساقها الثقافية والاجتماعية، وضرورة التحرر من الأفكار القبلية والعمل على استخلاص المعنى من ذات النص.

ثانيا: إن التأويلية العربية القديمة، سواء في خطاب الشرح أو خطاب التفسير استندت إلى شبكة من العلاقات بين آليات التأويل النصي وآليات التأويل السياقي. فالبنىات الداخلية " اللغة، الصرف، النحو، البلاغة" تتقاطع وتتشابك مع البنىات السياقية (المناسبات ومقامات الخطاب، النصوص الموازية، الأخبار والقصص، اتجاه المؤول) بغية كشف مقصدية النص وكشف دلالاته المختلفة.

ثالثا: إن الشريشي في خطابه الشارح لمقامات الحريري استند إلى استراتيجية قرائية متوازنة. فقد تسلح بذخيرة لغوية وثقافة دينية. كما انفتح على الشروح التي سبقته وأحسن توظيفها. يقول: "لم أدع كتابا ألف في شرح ألفاظها، وإيضاح أغراضها إلا وعيته نظرا، وتحققته معتبرا ومختبرا..." فجاء خطابه الشارح خطابا موسوعيا جامعا "لشتيت الفرائد ومنثور الفوائد" فاجتمعت في شرحه: الأمثال العربية والأحاجي والألغاز اللغوية والأبيات الشعرية والنكات النحوية والبلاغية. فاحتل الصدارة بين الشارح الذين أحصاهم صاحب كشف الظنون وهم خمسة وثلاثون شارحا. فقد أحسن الأخذ والتمحيص والترجيح والتحقيق والتأليف والبناء.

الهوامش :

- 1_ عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص21.
- 2_ للتفصيل أكثر، ينظر: مقدمة المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم شرح مقامات الحريري للشريشي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 11 و 12.
- 3_ محمد يوسف نجم، القصة في الأدب العربي الحديث، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1966، ص13.
- 4_ رشيد الإدريسي، سيماء التأويل، (الحريري بين العبارة والإشارة)، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 08.
- 5_ المرجع نفسه، ص09.
- 6_ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006، ص47.
- 7_ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص 16.
- 8_ عبد الفتاح كيليطو، المقامات (السرد والأنساق الثقافية)، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص145.
- 9_ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، راجعته وزارة المعارف العربية، مصر، المجلد 16، ص267.
- 10_ مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الثاني، ص 1791/1788.

- 11_ أبلّغ محمد عبد الجليل، شعربة النص النثري (مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري)، شركة النشر والتوزيع، مدارس، الدار البيضاء، 2002، ص 65.
- 12_ مقدمة شرح الشريشي لمقامات الحريري، ج 1، ص 16.
- 13_ المصدر نفسه، ج 1، ص 24.
- 14_ مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الثاني، ص 1889.
- 15_ عبد الفتاح كيليطو، المقامات، ص 164.
- 16_ أهم هذه الدراسات:
- _ التأويلية العربية (نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، 2010
- _ تقابلات النص وبلاغة الخطاب (نحو تأويل تقابلي)، 2010.
- _ نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب _ 2013
- _ البنى التقابلية (خراطئ جديدة لتحليل الخطاب)، 2015.
- _ صناعة الخطاب (البنى العميقة للتأويلية العربية)، 2015.
- 17_ محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001، ص 218.
- 18_ محمد بازي، التأويلية العربية (نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص 14.
- 19_ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، الجزء الأول، 1972، ص 53.
- 20_ الجرجاني (علي سيد محمد بن علي الحسيني)، التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص 90.
- 21_ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، ص 70.
- 22_ محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص 218.
- 23_ رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، ص 08.
- 24_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص 15.
- 25_ سعيدة خنصالي، أمبرتو إيكوفي نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف، الرياض، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2015، ص 131.
- 26_ عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 56.
- 27_ الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، ص 177.
- 28_ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 97.
- 29_ محمد بازي، نظرية التأويل التقابلي (مقدمات لمعرفة بديلة- بالنص والخطاب)، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف _ الجزائر، الطبعة الأولى 2013، ص 80.
- 30_ المرجع نفسه، ص 81.
- 31_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص 189.

- 32_ للتوسع، ينظر: محمد بازي، التأويلية العربية، ص من 159 إلى 219.
- 33_ المرجع نفسه، ص 217.
- 34_ الشريشي(أحمد بن عبد المؤمن القيسي)، شرح مقامات الحريري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، الجزء الأول، ص40.
- 35_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص53.
- 36_ رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، ص89.
- 37_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص44.
- 38_ أبلاغ محمد عبد الجليل، شعرية النص النثري، ص64.
- 39_ ياقوت الحموي، معجم الأدباء(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 1993، الجزء الخامس، ص 2205.
- 40_ مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص 1790.
- 41_ ينظر، محمد بازي، التأويلية العربية، ص 162.
- 42_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، الجزء الأول، ص22.
- 43_ المصدر نفسه، ص23.
- 44_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص23.
- 45_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص24.
- 46_ الفنجديري هو الشيخ الحافظ محمد بن عبد الرحمن المسعودي، من قرية فنجديه من عمل خراسان (ت 584هـ).
- 47_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص24.
- 48_ محمد أسعد النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، المكتبة العصرية، بيروت، 2009، ص13.
- 49_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص30.
- 50_ المصدر نفسه، ج1، ص30.
- 51_ المصدر نفسه، ج1، ص45.
- 52_ السكاكي(أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص 10.
- 53_ الزركشي(بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (د س)، ج1، ص297.
- 54_ محمد أسعد النادري، فقه اللغة(مناهله ومسائله)، ص257.
- 55_ الشريشي، ج1، ص36.
- 56_ المصدر نفسه، ج1، ص36.
- 57_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص200.
- 58_ الزركشي، البرهان: ج1، ص301.
- 59_ مقدمة المحقق في شرح الشريشي، ج1، ص17.
- 60_ كشف الظنون، المجلد الثاني، ص1789.
- 61_ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص312.

- 62_ الزمخشري(أبو القاسم جار الله محمود بن عمر). الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل). دار المعرفة، بيروت، المجلد الأول، ص16.
- 63_ الزركشي، البرهان، ج2، ص124.
- 64_ ينظر، الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص32/31/30.
- 65_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص30.
- 66_ المصدر نفسه، ج1، ص44.
- 67_ المصدر نفسه، ج1، ص29.
- 68_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص212.
- 69_ الهمداني، المقامات، شرح محمد عبده، سلسلة الأنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988، ص114.
- 70_ أبلاغ محمد عبد الجليل، شعرية النص النثري، ص73.
- 71_ الشريشي، المقامات، ج1، ص49.

*** **

تأويل النص المقدس والإيديولوجيا في خطاب المعتزلة

الجاحظ في رسائله الكلامية، نموذجاً

د. بشير دردار

المركز الجامعي تيسمسيلت

الملخص:

لا يبرأ نص يُتلقى من تقحّات الإيديولوجيا، وتزداد هذه التقحّات ويتسع مداها عندما يكون هذا النص مركزياً في الثقافة التي ينتمي إليها، كما هو الحال مع القرآن الكريم، الذي لا يضاهيه نص مقدس آخر في هذه الخصيصة. وقد كان القرآن الكريم ومازال، وسيظل ميداناً خصباً للتأويلات التي لا حد ولا حصر لها، كونه نصاً قابلاً للتأويل بطبيعته، وبحكم ما قاله هو عن نفسه، فضلاً عما قاله عنه تاريخ قراءاته، التي تشهد على أنه "حمال أوجه" وأنه نص "لا تنقضي عجائبه"، وأنه النص الذي أعيا القراء بتجدد مخزونه التأويلي. تطمح هذه المداخلة إلى إضاءة مساحة صغيرة من تاريخ تأويل النص القرآني في تراثنا العربي الإسلامي القديم، بالوقوف على نموذج من القراءة التأويلية التي مثلت استثناءً؛ وهي القراءة المعتزلية التي عرف أقطابها . ويا للمصادفة . باللقب ذي النبرة القدحية: "المؤولة"، وذلك من أجل استجلاء الأصول التي قامت عليها هذه القراءة التأويلية، والآليات التي وظفتها في الإمساك بالدلالات الثابتة في باطن النص القرآني، اعتماداً على تحليل عينات نصية مأخوذة من رسائل الجاحظ الكلامية.

الكلمات المفتاحية: تأويل؛ إيديولوجيا؛ نص مقدس؛ معتزلة؛ الجاحظ

Abstrat:

There cannot be any text discharged of Ideological infiltrations, and they become more interesting when the text is referential in the culture it belongs to, as is the case the Quran, more than any holy text ever existed. The Quran was and still and will always be a fertile ground for infinite interpretations, as it said about itself, besides to what says its interpretation's history, which reclaims that it is multi-interpretable, endlessly mysterious with a regenerating stock of interpretations.

This aspire to give a spot light on the history of the Quranic text interpretations in our early Islamic Arabic patrimony, by standing by a model from the interepretating lecture that made exception, which is the muatazilit lecture know pejoratively by : “interpretatory” , and it is all for upcoming the fundaments that this lecture stands on, and the mechanisms that it uses to catch the hidden indications in the inner of the quranic text, depending on analyzing a samples taken from jahiz’s epistles.

Key words: interpretation; ideology; sacred text ; muatazilit; jahiz

*** **

أولاً: مقدمات نظرية:

1. تقحمت الإيديولوجيا ونوعية النصوص: يشيع لدى محلي الخطاب ذوي المنزع الفلسفي والسوسيولوجي خاصة، أن الإيديولوجيا تباطن النصوص والخطابات، بمجرد توظيفها في التواصل الاجتماعي، وأن درجة تقحم الإيديولوجيا ونفاذها في الخطابات – رغم تخفيها وصعوبة رصدها- تزداد بمقدار ما يكون للنص أو الخطاب من أهمية في تأسيس الهوية، وتقوية الإحساس بها، والمنافحة عليها. يبرز هذا بوضوح في نصوص متعددة تنتهي للتراث، كالأساطير، والسرديات التاريخية، والنصوص الأدبية الخالدة الشاهدة على حدث التأسيس الأول. ولا يبرأ من تقحم الإيديولوجيا في مستوى تلقي النصوص - وفقا لهذا المنظور- النص الديني المقدس، بحكم أنه يخضع هو الآخر لتوظيفات معينة، يراد بها تحقيق ذات الجماعة البشرية التي تتبنى هذا النص، ثم تتملكه، ثم تؤطر تفاعله مع حركة التاريخ وأحداثه معتمدة على التوسيط والتبسيط. يقول ب. ريكور: " كل إيديولوجيا هي مبسطة وخطاطية. إنها شبكة، سنن، لتحديد نظرة شاملة ليس فقط للجماعة، بل وللتاريخ، وفي الحد الأقصى للعالم. وهذا الطابع المسنن للإيديولوجيا ملتحم بوظيفتها التبريرية؛ ولا تكون قدرتها التحويلية مصونة إلا بشرط أن تصبح الأفكار التي تنقلها آراء. وإلا إذا فقد الفكر من صرامته ليزيد من فعاليته الاجتماعية، كما لو أن الإيديولوجيا وحدها تستطيع أن توسّط ليس فقط ذاكرة الأفعال المؤسّسة وإنما توسّط أنساق الفكر نفسها. وعلى هذا النحو يمكن لكل شيء أن يصير إيديولوجيا: الأخلاق، الدين، الفلسفة."1

2. خصوصية النص التأويلية، انطلاقاً من خصائصه اللغوية: التأويل يفترض بذل المتلقي جهداً لفهم الدلالة الثابتة في النص، ومع أننا نفترض وجود نصوص غير معنية

بالتأويل، لوضوح دلالاتها، إلا أن هذا الافتراض قد لا يعترف المختصون في حقل التأويليات. ويتصف النص بالخصوبة التأويلية، كلما افترض فيه تكثيف المعنى، واتساع مداه من ناحية، وافترض فيه إتقان استخدام اللغة بالصورة التي تضمن للنص الامتلاء بالمعنى، وقابلية التفاعل مع أصناف متعددة من المتلقين المختلفين. يصدق هذا الوصف على النصوص الأدبية الراقية التي تتميز بقدر من القيمة في هرمية النصوص ذات الخصوبة التأويلية. بيد أن نصا مثل القرآن الكريم يعد في المنظور التأويلي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، أعلى النصوص من حيث الخصوبة التأويلية. دلالة ذلك موجودة في تاريخ قراءته، وما أنتجت هذه القراءات من إرث ضخم في العلوم التي سبب نشأتها، كالعلوم الدينية، والعلوم اللغوية، أو في تلك التي أجبرها على التمازج معه والتأثر به، كالفلسفة، والمنطق، والتاريخ.

في البدء كان التحدي البلاغي والمعرفي، ثم أقر الإعجاز الذي ثبت مركزية النص وتعالیه، ليأتي بعد ذلك زمن تأسيس العلوم المعينة على الفهم والشرح والتأويل. فالنص القرآني بوصفه نصا دينيا مقدسا بامتياز يجسد على نحو مثالي خصوصية النصوص الدينية التي "تميزها عن النصوص الأدبية، حيث نستطيع القول بأن للنصوص الدينية مجالا وامتدادا (طوليا)...تقف وحداتها فوق الأخرى لتقيم بناء يمتد في عمق التاريخ ويتواصل مع مسيرته من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، يجمعه خيط واحد - رغم تنوع أبعاده وأشكاله- هو خيط الاعتقاد الراسخ والذي يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه."²

3. امتلاك النصوص تأويليا والهيمنة على المجتمع: الخطاب ميدان للصراع الاجتماعي كما يقول ن. فايركلو.³ وكل ممارسة خطابية تبعا لذلك تصبح سلاحا يواجه به الخصوم. وفي حالة نص متعال معجز ذي مخزون تأويلي لا ينفد، مثل القرآن الكريم، يغدو رهان امتلاك النص بواسطة التأويل ضرورة لا تقبل التفریط، من جانب الجماعة المهيمنة. أحيطت عملية تأويل القرآن الكريم في تاريخنا، لصالح الفئات المهيمنة بسياج من الإجراءات أتاحت لممثلها في المؤسسة الدينية احتكار توظيف النص الديني، وكان من أبرز هذه الإجراءات: تجريم العقل، وإلحاق النص القرآني بسلسلة من النصوص، مبدؤها حديث النبي (ص)، ونهايتها كلام نسمعه اليوم، أو نقرؤه لداعية أو شيخ، يتحدث باسم

هذه السلسلة النصوصية "الموثوقة"، "المقدسة". يقول محمد أركون معلقا على إشكالية الاعتداد بموثوقية السلف التي تبلغ حد التقديس أحيانا: "لنقبل تجاوزا هذا الإسقاط الورع للميزات العقلية العليا والاستثنائية على كل جيل الصحابة، ولكن ماذا عن الجيل الذي تلاهم؟ هل هو معصوم من الخطأ والزلل أيضا؟ أقصد: هل تنطبق هذه الخصائص العقلية الاستثنائية على كل الفقهاء والمفسرين الذين ثبتوا ... كل قراءات النص القرآني ومعانيه؟ ألا يمكن أن يعترهم الوهن والنقص كبشر أم أنهم فوق البشر أيضا مثل جيل الصحابة؟. أسئلة عدة لا بد من طرحها"⁴

4. وهم النص واذم التأويل في الموروث الديني الإسلامي:

لتأويل النص في التقليد التفسيري والفقهي الإسلامي المهيمن، لابد من نص آخر يبينه، ويكشف ما غمض فيه، يقوم به من احتكروا تسمية "أهل الذكر". وهذا النص الثاني هو الحديث الشريف الذي عدّه الشافعي "وحيا ثانيا". وعندما ينضب مخزون النص الثاني من التوضيحات والتفصيلات والإضافات، وأحيانا "التعديلات"، يلجأ إلى سنة الصحابة (رض)، أي النصوص التي تجمع أعمالهم، وأقوالهم، والتي من شأنها أن تضيء أكثر ما غمض في نص القرآن، والحديث على السواء. الحق أن هذه النصوص الثانية (سنة النبي/ع، والصحابة/رض) في الحالة التي لا تكون فيها قد وضعت وضعا، توجه لإنتاج دلالات معينة، لا تخرج عن البرنامج التأويلي للجماعة المهيمنة، والتي تمثلها عادة في تاريخنا فرقة دينية (أهل السنة والجماعة، مثلا). أنشأت فكرة تأويل النص بواسطة نص آخر في تراثنا الديني وهم النص الناطق بذاته، المستغني عن أي تدخل من الذات العارفة التي تستعمله. وهو ما يتعذر تصوره، لأن "اللجوء إلى أي مصدر غير عقلي، كائن ما كان هذا المصدر، لا يمكن أن يعني، من الوجهة الإبستمولوجية، أكثر من أن الاعتقاد المستمد من هذا المصدر هو مجرد اعتقاد. لا يعني هذا أن من يلجأ إلى مصدر غير عقلي لا يحصد سوى الخطأ بالضرورة، بل كل ما يعنيه هو أنه لن يكون في وضع يعطيه الحق في أن يدعي الصدق لاعتقاداته في غياب أي سند عقلي لها."⁵

5. العقل متهما في الموروث الديني الإسلامي: ينطوي التراث التأويلي المتعلق بنص

القرآن الكريم على مفارقة، إن لم نقل تناقضا صريحا، بين صريح دلالات القرآن الكريم التي يمكن ملتقي النص في أي مكان، وأي زمان، أن يدركها دون عناء، وبين المقولات التي

بلورها التقليد التأويلي المهيمن في حقول العلوم الدينية على مر الزمان؛ فبينما لا يكف القرآن عن مخاطبة ذوي العقول والإشادة بهم، وتثمين دور العقل في تلقي تعاليم الخالق عز وجل، ونصرة رسالة نبيه، لا تجد المؤسسة الدينية الممثلة للجماعة المهيمنة حرجا في اتهام العقل، والحجر عليه، واستبعاده من ساحة الاجتهاد في تأويل النص القرآني، بانية حول هذه المقولات سورا من الأوهام ليس أدناها قيمة، مقولات الفرقة الناجية، وتفسيق المخالف، وتبديعه، وتكفيره، ضمن نسق من التفكير يعطل الحوار المتكافئ المنتج للمعرفة، ويقمع حرية التفكير. وليس غريبا بعد هذا أن نجد الشافعي أحد أئمة المذاهب الفقهية الأربعة، إن لم يكن أعظمهم، "يسمي البحث العقلي "ترديا"، ويؤكد أن "ممارسة علم الكلام " دليل على التجرد من الدين، وأن جميع الآثام والذنوب - ما عدا الشرك- أسهل عند الله من هذه الممارسة "6

ثانيا: التأويل عند المعتزلة:

جابه المعتزلة مشكلة التناقض الظاهري في دلالات النص القرآني، أولنقل واجهتهم هذه المشكلة بسبب آرائهم في مجال العقيدة، والتي تقوم أساسا على فكرة التنزيه المطلق لله تعالى عن مشابهة خلقه، خلافا لما كان يقول به خصومهم من أهل السنة والجماعة - النابتة كما يسميهم الجاحظ - والذين كانوا يستدلون بالآيات التي يدل ظاهرها على إثبات الصفات، وما يلزم عنها من تشبيه في نظر المعتزلة. لذلك اضطر المعتزلة إلى الاعتماد على التأويل، لتجاوز هذا التناقض الظاهري بين الآيات المحكمة التي تفيد مطلق التنزيه والآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه. فما مدى شرعية هذا التأويل ؟و على أي قاعدة ابستمولوجية يتأسس؟

الحق أن المعتزلة - وإن كانوا سباقين إلى اعتماد التأويل - فإنهم لم يكونوا وحدهم في اللجوء إليه في الاستدلال، بل إن متكلمي الأشاعرة -أخلاف أهل السنة والجماعة الرافضين للكلام- أجازوه وعملوا به، ووظفوه للدفاع عن آرائهم، فضلا عن اتساع نطاق العمل به في حقول معرفية أخرى غير علم الكلام كالفقه، وعلوم اللغة، وغيرها. ويبرر الإجماع عند متكلمي السنة معتزلة وأشاعرة، على استخدام التأويل كآلية لتفسير النص، واستنباط الأحكام والدلالات منه، بكونه خاصية طبيعية في اللغة التي نزل بها القرآن،

والتي يشيع فيها استخدام المجاز بالصورة التي يتعذر معها فهمه دون مراعاة القواعد المتحكمة في الاستعمال اللغوي المتعارف عليه عند العرب.⁷

حدود التأويل المعتزلي/ الأصول الخمسة: لا يخرج تأويل النص القرآني عند المعتزلة عن الدائرة التي ترسم حدودها الأصول الخمسة التي يبنّي عليها نظامهم المعرفي، إلى حد أنه يمكننا القول: إن تأويلاتهم المختلفة غايتها تقوية الإيمان بهذه الأصول، والإقناع بصوابها ووجهاتها. لذلك رأينا من الضروري تقديم هذه الأصول الخمسة، ولو بإيجاز في الأسطر التالية.

1- التوحيد: يسمى هذا المبحث أيضا مبحث الذات الإلهية وصفاتها ، وهو أحد أصول المعتزلة الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم، وخالفوا فيه غيرهم من الفرق والمذاهب، فكانت لهم آراء تركزت حول فكرة تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه من كل الوجوه، إلى الحد الذي صور لخصومهم أنهم ينكرون صفات الله عز وجل، فوسموهم بالتعطيل، وصنفوهم ضمن المعطلة.⁸ لكن المعتزلة – وهم من هم في فن الجدل والمناظرة- دفعوا عن أنفسهم هذه التهمة لمن أراد أن يسمع حججهم وطروحاتهم المبنية أساسا على مخاطبة العقل وتوسل المنطق. ويشتمل أصل التوحيد عندهم على مباحث فرعية، أهمها: تنزيه الذات الإلهية، صفات الله هي عين ذاته، نفي رؤية الله يوم القيامة، القرآن كلام الله مخلوق.⁹

2- العدل: القدر/الجبر والاختيار: تترابط الأصول الخمسة عند المعتزلة ترابطا عضويا، بحيث لا نستطيع أن نتناول أحد هذه الأصول بمعزل عن الأصول الأخرى. وهذا أمر طبيعى يكشف عن متانة وتماسك نظرية المعتزلة الكلامية، وما قامت عليه من تطبيق سليم لقواعد التحليل العقلي، الذي منحها قوة الطرح المنهجي، والقدرة على مواجهة الخصوم في مضمار المناظرة والجدل الكلامي.

إن القول بالعدل الإلهي المتضمن الإقرار باختيار الإنسان لأفعاله، وحرية إرادته، يترتب عنه بالضرورة تصور معين للتوحيد والصفات. « لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعني بالعالم ». ¹⁰.

ففي التصور العام لنظريتهم الكلامية، يرى المعتزلة أن نفي الظلم عن الله تعالى، يقتضي منا الاعتقاد بحرية الإنسان في التصرف والاختيار بين أفعال الخير التي يثاب عليها بالجنة، وأفعال الشر التي يعاقب عليها بالنار، فهم يرون « أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم».¹¹ كما يؤسسون مفهوم العدل في جانب آخر على نفي صدور القبح عن الله تعالى، لأن ما يصيب الإنسان من مصائب، تسبب له الأذى والمعاناة النفسية والجسمية، هو ابتلاء له وتمحيص لإيمانه، وهذه الأفعال لا يحكم عليها بمقاييس البشر القاصرة، وإنما ينظر فيها إلى غايات الحكمة الإلهية.¹² ويستكمل المعتزلة بناء مقولة العدل، بمفهوم آخر يسند تنزيه الله عن الظلم، هو مفهوم اللطف الإلهي الذي يتجسد في أن الله تعالى أودع في الإنسان القدرة على تمييز الحسن من القبيح والصواب من الخطأ، وهي وحدها كافية لتكليفه، ومع ذلك أرسل الرسل والأنبياء وأنزل معهم الشرائع، لطفًا بالعباد، وأخذًا بأيديهم إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم.¹³

3- **المنزلة بين المنزلتين:** المنزلة بين المنزلتين هي قطب الرحي في النظرية الكلامية للمعتزلة، فبسببها نشأ الاعتزال،¹⁴ وتفريعا عنها توالى بحث أصول الاعتزال الأربعة الأخرى. وإلى ما تختزنه من قيم التوسط والاعتدال، وما تقوم عليه من التحليل الجدلي المتوازن، تعزى المكانة التي حظي ويحظى به الفكر الاعتزالي.

فبم تتعلق هذه القضية التي لها كل هذه الأهمية؟ يبحث المعتزلة تحت مسمى المنزلة بين المنزلتين تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه،¹⁵ فيرون أنه ليس مؤمنا ولا كافرا؛ ليس مؤمنا لأن حد الإيمان يقتضي أن يتصف صاحبه بصفات الخير التي نص عليها الكتاب والسنة الصحيحة، ويتنزه عن الصفات القبيحة التي نهى عنها الشرع، ولأن كلمة الإيمان اسم مدح خص به الله عز وجل أناسا وصفهم باجتناّب المعاصي والمنكرات. وبالمقابل فهم يرون أنه ليس كافرا، لأنه يختلف عن الكافر في أداء الفروض وفي إتيان بعض الأعمال الصالحة، ومن الظلم وصفه بالكفر وليس بينه وبين الكافر مطابقة تامة. وقد بنى المعتزلة رأيهم هذا على تعريفهم للإيمان، بأنه قول وعمل، وأنه يزيد وينقص. وعليه فمرتكب الكبيرة في نظرهم فاسق، إن تاب دخل حظيرة الإيمان وكان من

أهل الجنة، وإن أدركه الموت قبل التوبة أدخل النار، وخلص فيها بنص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على ذلك نصا صريحا.¹⁶

4- الوعد والوعيد: يعرف أحمد محمود صبيحي الوعد والوعيد مستندا إلى القاضي عبد الجبار بقوله « الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل »¹⁷ ذلك أن العدالة الإلهية في نظر المعتزلة تقوم على مكافأة الأختيار بمقدار ما عملوا من الصالحات، ومعاقبة الأشرار بمقدار ما ارتكبوا من المعاصي والمنكرات، ويرون أن مرتكب الكبيرة يدخل النار إن لم يتب توبة نصوحا، وإن الشفاعة لا تكون له، ويستدلون على ذلك بآيات قطعية الدلالة، تدل على دقة الميزان الذي توزن به الأعمال يوم القيامة، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾¹⁸ وقوله جل شأنه ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾.¹⁹ ومن ثم فهم يجعلون مصير البشر يوم القيامة مرتبطا بالوعد والوعيد، فالذي يعمل لتحقيق الوعد الإلهي، ويتجنب ما يجعله تحت طائلة وعيده يكون مستحقا لهذا المصير، والعكس بالعكس. هذا بالنسبة للمكلفين. أما غير المكلفين من الأطفال والحيوانات فينالون أعواضا عما أصابهم من ضرر في الدنيا، لا فرق في ذلك بين أبناء المسلمين وغيرهم.²⁰

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إذا كانت الأصول الأربعة الأخرى نظرية اعتقادية محلها الضمير وما انطوى عليه العقل، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل عملي، أولاه المعتزلة أهمية كبرى على مستوى التنظير والممارسة، تتجلى في إجماعهم على وجوبه واعتباره فرض كفاية،²¹ وتوضيحيهم لشروطه وكيفيات إقامته ومراتبه، على نحو مفصل لا نجده عند غيرهم.²²

وفضلا عن ذلك، فهذا الأصل شديد الارتباط بالأصول الأربعة الأخرى، فهو يتخذ الوعد والوعيد أداة، ويذكر الغافلين بما ينتظرهم يوم الحساب، وإذا كان قصاصا أو حدا، كان أقوى وأجدى في رسم الصورة المنتظرة عن الوعيد.

و علاقته بالعدل تظهر في كونه يقوم على ميزان الشرع الذي فرض الله تعالى على المسلمين التحاكم إليه، فهو وسيلة لإحقاق الحق، وقمع الباطل. وحين يؤدي واجب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر على أحسن وجه، يتميز المؤمن بإيمانه، والكافر بكفره، والفاسق بفسقه، ولا يلتبس الأمر علينا في معرفتهم. وهذا مؤدى القول بالمنزلة بين المنزلتين. وعلى جميع ما أسلفنا يجب أن يلتزم شمل المسلمين ليؤمنوا بالواحد القهار، فلا يدعوا ما من شأنه المساس بتوحيده.²³

وزيادة على التنظير المفصل لمقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد حرص المعتزلة، ومنهم الجاحظ على تطبيقها بأنفسهم، حتى يمكننا القول بأنهم نذروا أنفسهم لممارستها بإخلاص وتفان منقطع النظير، متقيدين فيها بما سطره من قواعد، فهم بحكم تأهيلهم العلمي والشرعي يمارسونه أصالة عن أنفسهم باللسان في مناظراتهم، ويمارسونه باليد من خلال تحريض أولياء الأمر على الكفار والزنادقة والفساق، وعلى مخالفهم في الرأي أيضاً.²⁴

التأسيس المعرفي لممارسة التأويل/ مقولة "العقل قبل ورود السمع": تتأسس ممارسة التأويل عند المعتزلة على مقولة أولية العقل، واعتباره شرطاً مسبقاً لتلقي الوحي وفهمه والعمل به، إذ لا يتصور للنص المسموع "الوحي" دلالة، لا يميزها العقل ويدرك صوابها بصورة من الصور، سواء تعلق الأمر بالأوامر والنواهي في معاملات الناس، أو في أفعال العبادات، مع تفاوت في ذلك، أو تعلق الأمر بوصف الموجودات، والإخبار عن الغيبات.²⁵

ومقولة "العقل قبل ورود السمع" التي هي علمٌ على الفكر المعتزلي، لا تقرر أسبقية زمنية فحسب، بل إنها في الطرح المعتزلي تقرر أسبقيات أخرى، وتنفي ما يتعارض معها. ومن هذه الأسبقيات، كون العقل حكماً على الشرع، فما لم يقتنع العقل، ويسلم، ويدعن، فلا إيمان ولا التزام بما جاء به الشرع. وهذا ما حمل المعتزلة على الاحتجاج لمقولتهم بكون العقل مناط التكليف بالواجبات الشرعية، إذ يقتضي التكليف في نظرهم القدرة على فعل المكلف به، ومعرفة كنهه وكيفية فعله.²⁶

ومن الأسبقيات المقصودة في معتقد المعتزلة، كون الدلالة أصل والبدال فرع، فالمعقولات التي يتصورها العقل مما جاء به الوحي، ليس مدلولاً عليه بالبدال ذاته، أي بالكلام، بل بما ينشأ في العقل من تصور عند تلقي ذلك الكلام، وفهمه وتأويله، باستحضار ما يخالفه، وما يرتبط به، وما هو قائم في النفس مما يدل عليه. وهذا ما يذهب إليه

القاضي عبد الجبار حين يقول إن " كلامه تعالى لا يدل على العقلية، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلودل عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأن ذلك تناقض"²⁷

والأهم ضمن كل الأسبقيات، هو أن العقل هو ما يستدل به حال وقوع اشتباه واختلاف في فهم ما جاء به "السمع"، لأن المكلفين في هذه الحال لا يمكنهم الاستغناء بـ"السمع" عن العقل. ففاعلية الاستدلال يمارسها العقل، ويسلطها على "النص"، والعكس ليس ممكنا، بل هو مستحيل.²⁸ وهذا في الحقيقة ما قامت عليه الأطروحة المعتزلية في كليتها، خاصة في باب تأويل الصفات، أهم مبحث من مباحث الأصل الأول لديهم: التوحيد وهذا كله لا يعني أن المعتزلة بتبنهم لمفهوم "أسبقية العقل على الشرع" يعتقدون بأفضلية العقل على الشرع، أو باستغناء الإنسان بعقله عن الشرائع والرسل وتعاليمهم، أو كما يشيع بين بعض المعاصرين، أن المعرفة البشرية أصح مما جاء به "الوحي"، أو غير ذلك من الترهات التي تلصق بالمعتزلة إلصاقا. "فالعقل السليم إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح، ساقته إلى قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد ما يقبح في عقولنا - وهو المركب له على صورته الحالية - ولا يفعله ولا يأمر به."²⁹

بل إن كل جهدهم المعرفي اتجه لإثبات عدم وجود تناقض بين الاستدلالات العقلية الصحيحة، وما جاء به "النص" من معارف يقينية، أي كان نوعها، اعتمادا على وضع معايير وأطر ضابطة للقراءة والتأويل، هي نتاج المعرفة العقلية المتراكمة حول اللغة، والمجتمع، والطبيعة، وسائر الموجودات.

العقل إذن عند المعتزلة، هو أداة المعرفة، ولا تكليف شرعيا دون معرفة. وبمقتضى مقولة العدل الإلهي، وهو أحد أصول العقيدة المعتزلية، ينبغي أن يقدر الله كل إنسان على القدر الكافي من المعرفة المؤهلة للقيام بالتكاليف. وهذا القدر من المعرفة خليط من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية الأولية التي لا يخلو أي إنسان سوي منها، كما يقول القاضي عبد الجبار.³⁰ بيد أن المعرفة التي يعتد بها هي المعرفة العقلية الاستدلالية التي يستعان به في كشف الشبهات، وتبيين الغوامض، ودحض الأباطيل التي ينشرها الجهلاء، أو أصحاب الأغراض، ممن يتبعون الملل والنحل المختلفة، أو ينحرفون عن الفهم الصحيح للـ"سمع"

من الفرق الإسلامية، التي حقرت العقل، فوقعت في ضلالة "التشبيه"، من حيث لا تحتسب.³¹

المسافة بين هؤلاء الخصوم والمعتزلة ممتدة وطويلة، لا يمكن قطعها إلا بفحص عدة الفريقين من أدوات النظر العقلي، ومنطلقاته، وآلياته، وأهمها الاستدلال الكلامي المعتزلي آلية التأويل الأولى عند من سموا قديما بـ"المؤولة"

أداة التأويل/ الاستدلال الكلامي "قياس الغائب على الشاهد": يقع التمييز في مجال البحث الاستمولوجي بين الاستدلال الأصولي- ومنه الاستدلال الكلامي- والقياس المنطقي،³² فعلى الرغم من التشابه الموجود بينهما في الانتقال من جزئي إلى جزئي، بناء على ملاحظة الحكم المشترك بينهما الثابت للأول، والمراد نقله إلى الثاني. إلا أن هناك اختلافات عميقة بينهما. ففي حين يؤدي القياس المنطقي الأرسطي إلى اليقين، لا يوصل الاستدلال الأصولي – وهو هنا الاستدلال الكلامي أيضا- إلا إلى الظن عند الأصوليين، وإلى العلم – وهو أدنى درجة من اليقين – عند المتكلمين، ومنهم المعتزلة. كما يختلفان في أمر جوهرى، فالقياس المنطقي (التمثيل عند أرسطو) ينطلق من مقدمات يقينية عقلية إلى نتائج تلزم عنها عن طريق الاستنتاج، في حين يعتمد الاستدلال الأصولي والكلامي (أو البياني كما يسميه الجابري) على الاستنباط من أصل مقرر هو النص أو ما تأسست شرعيته على النص.³³

يطلق اسم الاستدلال الأصولي على كل أنواع الاستدلال التي عرفها حقل الثقافة العربية الإسلامية قديما (في علم أصول الفقه، وعلم الكلام، والعلوم اللغوية، وخاصة النحو والصرف)³⁴ إذ لا يختلف مفهوم الاستدلال الكلامي عن القياس الأصولي الفقهي، ولا يختلفان هما معا عن القياس اللغوي إلا في التفاصيل التي يقتضيها مواءمة المصطلح، وضبط عملية التنفيذ الإجرائي للقياس أو الاستدلال. فإذا كان القياس الفقهي يمارس فاعليته من خلال تسوية فرع (ما لا يوجد له حكم في الشرع) بأصل (ما له حكم في الشرع) لعل (سبب الحكم تحريما وتحليلا) جامعة بينهما، فإن الاستدلال الكلامي يحافظ على هذه العناصر الأربعة، غير أنه يعكس اتجاه الاستدلال، فهو يستدل بالشاهد (الإنسان أو الطبيعة) على الغائب (الله تعالى)، لينقل حكما مقرر ضرورة للشاهد (الصفات، كاستدلالنا بالعلم على العالمية) للغائب (صفات الله تعالى التي هي عين ذاته عند المعتزلة).

والملاحظة التي يجدر بنا إبداءها هنا، هي تحول الأصل في القياس الكلامي إلى فرع، وكون الفرع المقيس أولى بالحكم من الأصل المقيس عليه.³⁵

وزيادة على الاستدلال بالشاهد على الغائب، يذهب كثير من الباحثين إلى إثبات وجود طرق أخرى للاستدلال منها: "إنتاج المقدمات النتائج"، الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، السبر والتقسيم، الإلزامات، وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.³⁶ غير أنهم يلاحظون تداخلها الشديد مع طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، لدرجة أن كل طريقة من هذه الطرق يمكن ردها إلى الاستدلال بالغائب على الشاهد بصورة من الصور.³⁷

الالتزام المذهبي بابا لتقدمات الإيديولوجيا في الفكر المعتزلي: رغم التثمين النقدي الذي حظي به الفكر المعتزلي وتراثه التأويلي عند المعاصرين، من حيث وصفه بالعقلانية، وربطه بالفلسفة، والشهادة له بحياسة أعلى درجة من التقيد باشتراطات البحث العلمي الممكنة في عصره؛ رغم كل ذلك يبقى مسوعاً لدى الدارسين المهتمين طرح أسئلة حول مدى استحقاق التراث المعتزلي لكل هذه الأحكام الإيجابية. وحين نطرح السؤال الذي يراودنا حول المعتزلة، انطلاقاً من المقدمات النظرية المؤسسة للبحث في تداخل الإيديولوجيا مع العلم والفكر والثقافة، ينبغي أن نتجاوز مسألة إثبات ذلك التداخل، إلى محاولة تحديد مقداره، فتكون صيغة هذا السؤال على النحو التالي: إذا كان من المسلم به لدى الباحثين المعاصرين في الموضوع، تعذر خلو أي خطاب داخل دائرة العلوم غير البحتة، من تأثير الإيديولوجيا.³⁸ فإلى أي مدى استطاع الخطاب المعتزلي أن يبرأ من آفات الإخلال بالشروط الإبيستمولوجية والمنهجية المتعارف عليها، في بناء طروحاته المعرفية؟

أول ما يوجه من نقد للمعتزلة في هذا الباب، ويمكن أن يُكيّف بوصفه نقداً إيديولوجياً، هو اعتراض بعض مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية، لا سيما من الغربيين، والمتأثرين بهم، على اعتبار علم الكلام المعتزلي إنتاجاً فلسفياً خالصاً، لأن المتكلمين بحكم انطلاقهم من مسبقات إيمانية عقيدية، وسعيهم إلى تأكيد صحتها بواسطة النظر العقلي، ليسوا في نهاية المطاف على حد تعبير ج.ت. دي بور، سوى "مفكرين مدرسيين" أو "مُهمّجي عقائد مقبولة مقدماً" قام الأوائل منهم ببنائها، وجاء متأخروهم فبسطوا القول فيها، وتوسعوا في الاستدلال عليها بالأدلة العقلية.³⁹

وإذا كانت المسبقات الإيمانية العقيدية مانعة من تحقق شروط التفكير الفلسفي، فيما أنتجه المعتزلة من طروحات، وفي تأويلهم للنصوص الدينية (القرآن الكريم والحديث الشريف الصحيح) خاصة، فإن هذه المسبقات الإيمانية متمثلة في الأصول الخمسة، التي اشترطوا على أتباعهم تبنيها والإيمان بها، هي مظنة تسرب الإيديولوجيا إلى طروحاتهم التي أرادوها نتاجا خالصا للنظر العقلي. وضع مسبقات من هذا النوع وتأطير النظر العقلي بواسطتها، وحصر الممارسة التأويلية ضمن حدودها، هو أقوى الأسباب المؤدية إلى الاشتباه بتلوث المعرفة بالإيديولوجيا في صورتها التبريرية التبشيرية. صحيح أن "كل تأويل يتم داخل حقل محدود، لكن الإيديولوجيا تقلص الحقل قياسا إلى إمكانات التأويل التي تتوفر عليها الانطلاقة الأولى للحدث. وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن السياج الإيديولوجي، بل عن العمى الإيديولوجي"⁴⁰

هل وقع المعتزلة في العمى الإيديولوجي، وهم يمارسون التأويل على طريقة أهل النظر؟ هل أعوزتهم - وهم مبتدئو هذا النوع من التأويل- مهارات الممارسة الخطابية الواعية بمفردات وضعية الخطاب التي وجدوا فيها، وبمزالقها ومازقها؟

يعدّد أحد المعاصرين المهتمين بتاريخ الفرق الإسلامية، مواضع التصادم الإيديولوجي التي ميزت وضعية خطاب المعتزلة الموجه إلى مخالفهم، منطلقا بطبيعة الحال في نقده هذا، بشكل سافر من خلفيات إيديولوجية، غير أن ذلك لا يمنعنا من رصد ملابسة الإيديولوجيا لخطاب المعتزلة، طالما أن الإيديولوجيات المتصارعة يفضح بعضها بعضا.

يأخذ هذا الباحث على المعتزلة مايلي: "معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه"⁴¹، "خطأ المعتزلة القاتل في استعدادهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة "خلق القرآن"⁴²، ليس فحسب لأن ممثلي "حرية الفكر" قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار، وإنما لأنهم مارسوا ذلك على إمام جليل من أئمة الفقه"⁴³، "الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون"⁴⁴

أوردنا ملاحظات الباحث بنصها، ليتيسر لنا مناقشتها والتعليق عليها في ضوء ما نقوم به من تحليل تأويلي للنصوص، يرمي إلى كشف مضمراتها الإيديولوجية، واستبانة مؤشرات السياقية الدالة.

لسنا بحاجة إلى تبين موقف الباحث التوفيقى المتخاذل معرفيا، الذي يحرص فيه على مهادنة "الرأي السائد" حول المعتزلة قديما وحديثا، كما أننا لا نجد تفسيراً موضوعياً لاستخدام عبارات من قبيل "خطأ المعتزلة القاتل"، "الاستعلاء الفكرى" في بحث علمي. هذه العبارات المشبعة بالإيديولوجيا تختزل تاريخاً طويلاً من الاضطهاد والإقصاء والتشويه. تقفز إلى أذهاننا ونحن نتفاعل مع مثل هذه النصوص، نصوص أخرى تغلو هي الأخرى في الاحتفاء بمنجز المعتزلة، من موقع إيديولوجي مختلف، وتعتز بشدة على "إدانة علماء المسلمين السريعة أو المتسعة للمناقشات اللاهوتية التي دارت حول مسألة خلق القرآن"⁴⁵، والحملة على هؤلاء العلماء الذين "أقفلوا الموضوع بسرعة وختموا عليه بالشمع الأحمر ومنعوا أي مناقشة فيه وأباحوا دم المعتزلة بسبب ذلك"⁴⁶، بل وتذهب في تحليلها وتأويلها إلى القول إن "تصفية الفلسفة وفرقة المعتزلة في العالم الإسلامي أدت إلى نتائج كارثية لا تزال ندفع ثمنها حتى يومنا"⁴⁷

ثالثاً: التأويل في رسائل الجاحظ

ينتبه الجاحظ إلى أهمية التأويل وضرورته، فيكاشفنا بالحاجة الماسة إليه في فهم النص القرآني. يقول معلقاً على سوء التأويل الذي أدى إلى إفساد عقائد اليهود وتحريفها: «إن القوم إنما أتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام، ومن سوء الترجمة، مع الحكم بما يسبق إلى القلوب. ولعمري لو كانت لهم عقول المسلمين ومعرفتهم بما يجوز في كلام العرب، وما يجوز على الله، مع فصاحتهم بالعبرانية، لوجدوا لذلك الكلام تأويلاً حسناً، ومخرجاً سهلاً، ووجهاً قريباً».⁴⁸

التأويل إذن عند الجاحظ عملية استدلال، ينطلق فيها المؤول من فحص الشاهد (الأصل باعتباره المعنى الحقيقي المعطى للفظ حسب المواضعة الأولى)، ثم قياس الغائب (الفرع وهو المعنى المجازي الذي أنشأه سياق الخطاب وفق مواضعة جديدة) المستخلص بواسطة الظن، للتأكد من دلالة الأول على الثاني، اعتماداً على إثبات علاقة دلالية تسمح بالانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، ويستدل على هذه العلاقة عادة بما قالته العرب، أي بتوسعها في استعمال هذا اللفظ أو ذاك لدواع بلاغية، يفرضها مقام التخاطب.⁴⁹

لجأ الجاحظ في مواضع كثيرة من الرسائل إلى التأويل كسند لفهم النص المراد توظيفه في الحجاج، فاقتضاه ذلك أن يستدل ليستدل، أو أن يخرج من قياس عمله بغرض بناء فهم للنص أو تأويله، ليحصل على نص مهياً صالح للدمج في عملية استدلال أخرى، تكون هي الحجة المستخدمة في الدعاوى أو الاعتراضات. ولا يسعنا هنا أن نقدم كل الفقرات التي مارس فيها الجاحظ التأويل في الرسائل، فهي من الكثرة بحيث لا تتسع لها الصفحات المخصصة لهذا المبحث. لذلك سنكتفي بإيراد أمثلة نعلق عليها بما يجلي مسألة اعتماد التأويل كطريقة من طرق الاستدلال في النص الحجاجي عند الجاحظ.

تصادفنا في رسالة الرد على المشبهة فقرات طويلة، عرض فيها الجاحظ رده على دعاوى المشبهة في إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة، كما يدل ظاهر الآية القرآنية الكريمة ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾⁵⁰ وفي التجسيم الذي يدل عليه أيضاً ظاهر الآية ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾⁵¹. يعترض الجاحظ على هذا الفهم الذي يلزم عنه التشبيه بالضرورة، ويقول بتأويل هذه الآيات لتتناسب مع محكم القرآن الصريح في دلالته على التنزيه، فيؤسس رده المتضمن وجوب أعمال المجاز، على قياس يضع في إحدى طرفيه الآيات الدال ظاهرها على التشبيه (كفرع أو غائب مختلف فيه) والآيات التي خاطب الله تعالى فيها الصم البكم الذين لا يعقلون في الطرف الآخر (كأصل أو شاهد متفق على دلالته)،⁵² ليعلق بعد ذلك بقوله: «فإن قالوا إن العرب قد تسي المتعامي أعى، والمتصامم أصم، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل...، وإنما الكلام محمول على كلام. وذلك أن المتعامي إذا تعامى، صار في الجهل كالأعمى، فلما أشبهه من وجه سعي باسمه.

قلنا قد صدقتم، ولكن ليس الأصل. والمستعمل في تسميتهم بالعمى إنما هو الذي لا ناظر له. فإذا قالوا ذلك، قلنا: فلم زعمتم أن له ناظراً، وأخذتم بالمجاز والتشبيه، وتركتم الأصل الذي هذا الاسم محمول عليه؟»⁵³

واضح من هذا الشاهد أن الجاحظ يستخدم التأويل استخداماً موفقاً، فهو لا يخرج في قياسه اللغوي من دائرة النص القرآني وما تضمنه من استعمالات لغوية مجازية، ليكسب هذا القياس شرعية أكبر ووحجية أقوى في مواجهة من ينفي المجاز كلية عن لغة القرآن الكريم.

و أمثال هذا القياس اللغوي المستند إليه في التأويل كثيرة – كما أسلفنا- نشير إلى بعضها هنا مع الدلالة على مواضعها في الرسائل. ففي رسالة النصارى يقف الجاحظ مطولا عند كلمة "خليل" التي وردت في وصف سيدنا إبراهيم مضافة إلى الله تعالى،⁵⁴ والتي قاس عليها بعض المعتزلة تسمية النصارى لسيدنا عيسى بـ"ابن الله" مدّعين أن في كليهما مجازا، دلالته في الأولى الولاية والمحبة، ودلالته في الثانية التبني والتربية. فيعمد إلى إبطال الدلالة في الشاهد كمقدمة، ليصل إلى إبطاله في الغائب كنتيجة، وفقا لطريقة القياس "بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول". نفذ الجاحظ ذلك بواسطة قياس آخر انتهى فيه إلى أن دلالة كلمة خليل ليست المحبة والولاية، وإنما الاختلال أي المعاناة ومكابدة الصعاب، وقد وجد الجاحظ هذه الدلالة في أبيات للشعر نطقت بها العرب، فاتخذها شاهدا في قياسه.⁵⁵

و بنفس الطريقة تقريبا نراه يؤول كلمة الخلق في سياق دفاعه عن القول بخلق القرآن، فهو لا يرى فرقا بين هذه الكلمة في الدلالة، وبين كلمات الصنع، والتقدير، والتفصيل، والإحداث. استمع إليه يناظر النابتة في دلالة كلمة "الخلق": «و العجب أن الخلق عند العرب هو التقدير نفسه. فلذا قالوا: خلق كذا وكذا. ولذلك قال ﴿أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾⁵⁶ وقال ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾⁵⁷ وإذ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ»⁵⁸ قالوا: صنعه، وقدره، وأنزله، وفصله، وأحدثه، ومنعوا: خلقه. وليس تأويل خلقه أكثر من قدره. ولو قالوا بدل قولهم: قدره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدره، ما كانت المسألة عليهم إلا من وجه واحد».⁵⁹

فهو يعمد هنا إلى قياس كلمة "الخلق" على مرادفاتهما، ليستنبط أن لها نفس الدلالة، فيبطل زعم النابتة أن كلمة الخلق لا تصح في وصف جعل الله للقرآن أو تقديره له، وهو الزعم الذي يتهاوى – في نظر الجاحظ- حين يختبر بواسطة قياس لغوي يلزمهم ما نطقت به ألسنتهم، عندما قبلوا مجموع الكلمات الدالة على معنى واحد، واستثنوا كلمة واحدة فقط.⁶⁰

على هذا النحو، وبهذه الصورة يستعين الجاحظ بالتأويل في حجاجه، يبني به دعاواه، وينقض به حجج الخصوم، كلما عرض لنص يناقض ظاهره أحد مبادئ المعتزلة التي يؤمن بها. وقد اقتصرنا هنا على إيراد أمثلة عن التأويل الذي تبناه الجاحظ صراحة،

واجتنبنا المواضع التي أورد فيها التأويل ضمن حجج الفرق المتناظرة، في الرسائل التي تصنف ضمن "المناظرات التحكيمية"، خاصة في رسالتيه "العثمانية" و"رسالة في الحكمين وتصويب فعل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه"، الرسلتين اللتين تغصان بتأويل الآيات والأحاديث، منسوباً إلى أنصار الأطراف المتخاصمة.

إكراهات الالتزام الإيديولوجي ومآزق التأويل في رسائل الجاحظ: مهما قيل عن إنسية الجاحظ وعقلانيته، وانفتاحه على الآخر،⁶¹ فإن نصوصه لم تبرأ من التحيز الإيديولوجي الظاهر الصريح، أو المبطن المضمّر. ولئن كان الجاحظ في ذلك يخضع لإكراهات لم يملك الفكّك منها، فإن التحليل العلمي المحايد يقتضينا أن نرصد تمظهرات هذا التحيز بمختلف أصنافها. فزيادة على اعتداده غير المحدود بقيمة علم الكلام وجعله إياه فوق كل العلوم،⁶² ورفع له مقام المعتزلة إلى درجة لا يضاهيهم فيها أحد،⁶³ وتسفيه لخصومه المذهبيين، وتحقيرهم على النحو الذي لا يليق بعلم يؤمن بحرية الفكر والمعتقد،⁶⁴ وتحريضه للسلطة عليهم تحريضاً قد لا نجده إلا عند أضعف العوام عقلاً؛⁶⁵ زيادة على كل ذلك، وهو ما يشهد به صريح نصوصه، مما نعدّه محفزاً على بحث مسألة التحيز الإيديولوجي عنده، بحثاً معمقاً، يتعدى سطح النصوص إلى بواطنها، نجد الجاحظ في مواضع كثيرة من رسائله الكلامية يجابه مآزق تأويلية، ينساق إليها غير واعي مدفوعاً بهم واحد، هو إثبات سلامة مبادئ المذهب، وصحة آرائه، وتفوقه في ذلك على مذاهب الخصوم. وفيما يلي تمثيل ببعض النصوص التي انحرفت فيها الممارسة التأويلية عند الجاحظ انحرفاً واضحاً، وهو يستثمر مفهوم المجاز في تأويل أي القرآن الكريم، وتوظيفها في الاستدلال الكلامي على مجمل الأطروحة المعتزلية، وعلى ما كان يتبناه هو خاصة من آراء.

1- الإيهام بتمائل التدليل في نظامين سيميائيين مختلفين (اللغة الطبيعية والرياضيات):

يقول الجاحظ في رسالة "الرد على المشبهة": «ولو أن زاعماً زعم أن أحداً لا يكون مشبهاً وإن زعم أن الله يرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يرى كما يرى الإنسان، ويدرك كما تدرك الألوان كان كمن قال: لا يكون العبد لله كاذباً، وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل، حتى يزعم أنه يكذب. ولا يكون العبد لله مجوراً، وإن زعم أنه يعذب من لم يعطه السبب الذي ينال طاعته، حتى يزعم أنه يجور.

ولو أن رجلا قال لفلان: عندي جذرمائة، كان عندنا كقوله: لفلان عشرة. وكذلك إذا قال: فلان ناقض في كلامه، فهو عندنا كقوله: فلان قد أحال في كلامه.

ولو قال: ناقض ولم يحل، له عندي جذرمائة وليس له عندي عشرة، كان كالذي يقول: ركبت عيرا ولم أركب حمارا، وشربت المدامة ولم أشرب خمرًا.⁶⁶

يهمنا في هذا المقتطف ما يتعلق بالتسوية بين الرياضيات واللغة الطبيعية في الاشتغال الدلالي للعلامات، ونؤجل الحديث عن الترادف اللغوي لتناوله في الأسطر التالية. القياس الذي يقوم به الجاحظ ينطلق من مسلمة لا نجدها عند المختصين في الدلالة اللغوية والدلالة الرياضية، قديما أو حديثا. فالمتعارف عليه أن التدليل في هذين النظامين العلاميين يختلف اختلافا جذريا. مجال الأول هو الحجاج القائم على الظن والترجيح، وصفة إحالته الالتباس وتعدد المعاني، وغموض المقاصد، التي يمكن قبولها أو رفضها، أو التحفظ بشأنها. أما الثاني فمجاله البرهان العقلي المجرد، وصفة إحالته الدلالة الوضوح والدقة التامة، التي تدعن لها العقول دون تردد.

2- المساواة التامة بين دلالات المترادفات:

يقول الجاحظ في رسالة "النابغة": « والعجب أن الخلق عند العرب هو التقدير نفسه. فلذا قالوا: خلق كذا وكذا. ولذلك قال ﴿ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴾⁶⁷ وقال ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾⁶⁸ وقال ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾⁶⁹ قالوا: صنعه، وقدره، وأنزله، وفصله، وأحدثه، ومنعوا: خلقه. وليس تأويل خلقه أكثر من قدره. ولو قالوا بدل قولهم: قدره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدره، ما كانت المسألة عليهم إلا من وجه واحد.⁷⁰

يقع الجاحظ هنا في مأزق آخر، يبتعد فيه ابتعادا كلياً عن تحصيل استدلاله بالمعرفة اللغوية المقررة في عصره، فلم يقل أحد من اللغويين بأن الترادف يجعل الكلمات المترادفة دالة على المعنى نفسه، وبنفس الدرجة، بل إن المترادفات تؤدي في الخطاب وظيفة مؤامة المعنى مع مقتضيات التواصل ومقاصده، تجنباً للبس والتوهم. ولأجل ذلك ألف العرب القدماء في مجال الفروق الدلالية كتباً لا تعد ولا تحصى.

1- تجاهل قواعد الدلالة التركيبية:

يقول الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى": "... ويجوز أن يكون إبراهيم خليلاً بالخلّة التي أدخلها الله على نفسه وماله، وبين أن يكون خليلاً [بالخلّة وأن يكون خليلاً] بخلة

بينه وبين ربه- فرق ظاهر- وبون واضح. وذلك أن إبراهيم عليه السلام اختل في الله تعالى اختلالاً لم يختلله أحد قبله. لقد فهم إياه في النار، وذبحه ابنه، وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة. وبعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما، وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلاً في الله، وخليلاً في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب. والدليل على أن يكون الخليل من الخلّة قول زهير بن أبي سلمى، وهو يمدح هرما:

وإن أتاه خليل يوم مسغبة يقول لا عاجز مالي ولا حرم
وقال آخر:

وإني إلى أن تسعفاني بحاجة إلى آل ليلى مرة لخليل

وهو لا يمدحه بأن خليله وصديقه يكون فقيراً سائلاً، يأتي يوم المسألة ويبسط يده للصدقة والعطية، وإنما الخليل في هذا الموضع من الخلّة والاختلال، لا من الخلّة والخلال.⁷¹

يتنكب الجاحظ هنا أيضاً طريق المعرفة التي طالما تباهى به، وهو من هو في التنظير البلاغي واللغوي، وفي سعة الثقافة وتنوعها. وما من تفسير لذلك نراه، سوى وقوعه دون وعي منه تحت إكراهات الالتزام الإيديولوجي، الذي يجعله يسهو حتى عن تبيين الفارق في البنية وفي الاستعمال بين تركيبين لغويين: تركيب الاسم مفرداً ذاتاً أوصفة، وتركيبه إضافة. في الآية جاءت كلمة "خليل" اسماً دالاً على ذات، وفي قولنا "خليل الله" أضيفت إلى الله تعويضاً لمعنى "الاتخاذ"، وفي البيت الشعري الأول، جاء وصفاً لمحذوف، وفي الثاني جاءت خبراً معادلاً للصفة. فارق التركيب، يضاف إليه القرائن التي دلت في الآية، على معنى القرب، والعناية، والحظوة، ودلت في البيتين على معاني المعاناة والشقاء والبؤس.

خلاصة: نخلص مما تقدّم بحثه من إشكالات التأويل عند المعتزلة عامة، وعند الجاحظ خاصة، إلى القول إن رصد آثار التحيزات الإيديولوجية في تراث المعتزلة، وفي تراث الجاحظ، مكننا من أن نتبين مقدار الصعوبة التي تجابه منتجي أي خطاب ذي طابع تبشيري في إنتاج أطروحات متماسكة، محصنة كل التحصين بالمعارف المقررة لدى المتخصصين. كما مكننا التحليل السابق من الوقوف على أن الخطابات المذهبية مهما ادّعت من الحيادية العلمية، والإخلاص لقواعد البحث العلمي، لا يملك منتجها في نهاية

الأمر إلا الانصياع واعين، أو غير واعين لتقدمات الإيديولوجيا وإكراهاتها، على النحو الذي رأيناها عند المعتزلة، مثال أهل النظر، وأسلاف العقلانيين في تراثنا، وعند أحد أبرز أعلامهم، الجاحظ، العلم الموسوعي، الذي كال له المعاصرون ألقاب "الموسوعي" "الأديب المتكلم"، "العقلاني"، "الإنسي"... الخ
الهوامش:

- ¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسن بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص241
- ² - عبد الهادي عبد الرحمن ، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، ط 1، سينا للنشر ودار الانتشار العربي، لندن - بيروت- القاهرة، 1998، ص36
- ³ - نورمان فيركليف، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص100 وما بعدها
- ⁴ - محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 2017، ص272-273
- ⁵ - عادل ضاهر، أولية العقل - نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، بيروت، 2001، ص156-157
- ⁶ - أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ط2، دار العودة، بيروت، 1979، ص204
- ⁷ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص66
: وينظر أيضا :: نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. ط1. المركز الثقافي العربي . بيروت، الدار البيضاء. 1990، ص55-57.
- ⁸ - أسوأ ما يوصف به المعتزلة أنهم مجوس الأمة، ويترب عن هذا الوصف الذي يلصقه بهم غلاة أهل السنة والجماعة إخراجهم من الملة (ينظر تفصيل هذا الوصف في: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل والقضاء والقدر والحكمة والتعليل . د ط . تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. دار الفكر. 1988، ص: 3)
- ⁹ - ينظر تفصيل رأي المعتزلة حول تنزيه الله تعالى في: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، المعتزلة، ص: 121-132
- ¹⁰ - أحمد محمود صبحي: علم الكلام، ج1- المعتزلة، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص: 141.
- ¹¹ - المرجع نفسه، ص: 149.
- ¹² - المرجع نفسه، ص: 144.
- ¹³ - المرجع نفسه، ص: 147.
- ¹⁴ - الإشارة هنا إلى الواقعة التي تروى عن مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصري في مسألة الحكم على فاعل الكبيرة، وقوله فيها بالمنزلة بين المنزلتين، وهي مشهورة بين جمهور المهتمين بالفرق الإسلامية في القديم والحديث.
- ¹⁵ - يقر ذلك القاضي عبد الجبار، بقوله: "إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه لاسم الكافر، ولا اسمه اسم

- المؤمن ، وإنما يسمى فاسقا . وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث لا ، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين". عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ج 2، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، ص: 337.
- 16- أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 162 وبعدها.
- 17- المرجع نفسه، ص: 157.
- 18- الأيتان 7 و8: من سورة الزلزلة.
- 19- الآية 93: من سورة النساء.
- 20 - أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 159.
- 21- يقول محمد أبو زهرة بأنهم أوجبوه على جميع المؤمنين. دون إحالة على كتبهم (تاريخ المذاهب الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، ص: 122).
- 22- فضلا عن قولهم بوجوبه، حدد المعتزلة شروط القيام به، كاستخدام اللين في مقام اللين والشدّة في مقام الشدّة، ومتى يكون بالقلب و القول واليد، ومن المخول به في هذه الدرجات، وكيفية الاحتياط من النهي الذي يؤدي إلى معصية أكبر، والفرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث الوجوب والندب، وشرط ما يحتاج منهما إلى قتال الخ (أحمد محمود صبيحي، في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 166 وما بعدها).
- 23- يوضح أحمد محمود صبيحي في تعقيبه الختامي على الأصول الخمسة بقوله: هذا نسق متكامل لآراء المعتزلة ومعتقداتهم، وذلك أن المتتبع في عمق و بصيرة لهذه الأصول الخمسة يكتشف اتساقا في الفكر بين هذه الأصول وإن اختلفت الموضوعات: الله- صلة الله بالعالم والإنسان -موقف الإنسان إزاء الله والعالم- وما يجب عليه فكرا وعملا- مصير الإنسان واليوم الآخر، والاتساق شرط كل فكر أصيل (في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 168).
- 24- أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 166. وينظر أيضا، عبد الستار الراوي، العقل والحيرة / دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، ص: 438-442.
- 25 - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج2، ط2، دار الفارابي، بيروت، 2008 ص373
- 26 - حسني زينة، العقل عند المعتزلة – تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، ط1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص92
- 27 - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص354، نقلا عن: حامد نصر أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قصبة المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1996، ص59
- 28 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، أبوظبي، 2012، ص31-
- 33
- 29 - حسني زينة، العقل عند المعتزلة، ص122
- 30 - نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص61
- 31 - هذا معتقد المعتزلة، وهو مشحون جدا بالإيديولوجيا، وأحسن من عبر عنه الجاحظ بقوله: "إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل.. ولولا

أصحاب إبراهيم "النظام"، وإبراهيم لهلك العوام من المعتزلة، فإنه قد أنجح لهم سبلاً، وفتح لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"" (الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج4، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1965، ص206) وقوله أيضاً: "والتكلمون يريدون أن يعلموا كل شيء ويأبى الله ذلك" (المصدر نفسه، ص319-320). للاطلاع على تقييم أقرب إلى الموضوعية، للإسهام المعتزلي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ينظر: أحمد محمود صبحي، علم الكلام، ج1، ص103-105

32 - يرى محمد عابد الجابري أن الاستدلال الأصولي هو النموذج الاستدلالي الذي بني عليه الاستدلال البياني الذي يشمل الاستدلال اللغوي والاستدلال الكلامي كما مارسه المعتزلة و الأشاعرة، مقابل الاستدلال البرهاني (الفلاسفة المسلمون) والاستدلال العرفاني الشيعي (ينظر بنية العقل العربي، ص: 137).

33 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص: 113.

34 - المرجع نفسه: ص: 137.

35 - المرجع نفسه: ص: 142-145.

* لا نريد الخوض هنا في الحكم على صلاحية الاستدلال الكلامي، ولا في استعراض المشكلات التي واجهته، وكفي أن نشير إلى أن المعتزلة احتاطوا لمسألة التشبيه التي قد يؤدي إليها اعتماد المذهب الأصولي كما هو، فاستعاضوا عن الأصل بالشاهد، وعن الفرع بالغائب، واجتنبوا مصطلح العلة، وعوضوه بالدليل.

36 - تعريفات موجزة: - إنتاج المقدمات النتائج هو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية، أو العكس- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، مثل قياس الألوان على الأكوان في استحالة تعري الجواهر عنها - السبر والتقسيم، وهو تتبع أوصاف علة الحكم في الفرع لحصرها إثباتاً و نفياً - الإلزامات قد يكون قياس طرد، و هو نقل حكم الفرع إلى ما يشبهه بمجرد تحقق العلة، وقد يكون قياس عكس إذا انتفى اللزوم - بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، ويكون بنفي الدليل بغية نفي الحكم (ينظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص: 136-140).

37 - بعض هذه الطرق تدرج ضمن مبحث مسالك العلة، وليست طرقاً قائمة بذاتها، مثل: السبر والتقسيم، و الإلزامات، و بعضها الآخر لا تختلف عن قياس الشاهد على الغائب في الجوهر، لاعتمادها على العناصر الأربعة للقياس، ف"بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" مثلاً، ليس إلقاء متفياً.

38 - هذا رأي ب.ريكور ومجموعة من أشهر الباحثين المعاصرين، مثل: هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، وهابرماس. يقول ريكور معقبا على رأي ماركس في كون الدين إيديولوجيا: " إن العلم والتكنولوجيا أيضاً يستطيعان، في مرحلة من التاريخ، أن يضطلعاً بدور الإيديولوجيات " ب. ريكور، من النص إلى الفعل، ص246

39 - ج.ت. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبورية، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1954، ص85

40 - ب. ريكور، من النص إلى الفعل، ص243

41 - أحمد محمود صبحي، علم الكلام- المعتزلة، ج1 ص349

- 42 - نفسه، ص ن
- 43 - نفسه، ص ن
- 44 - نفسه، ص ن
- 45 - نفسه، ص ن
- 46 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص 273
- 47 - نفسه، ص 518
- 48- الجاحظ: الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 273-274.
- 49 - نصر حامد أبوزيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء-بيروت ، 1995 ، ص: 175 و 273.
- 50 - الآية 22 و 23: من سورة القيامة.
- 51 - الآية 22: من سورة الفجر.
- 52 - الجاحظ : الرد على المشبهة ، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 230-235.
- 53 - المصدر نفسه: ص: 235.
- 54 - الآية 125: من سورة النساء: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾
- 55 - الجاحظ : الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 270-277.
- 56- الآية 14: من سورة المؤمنون.
- 57- الآية 17: من سورة العنكبوت.
- 58 - الآية 110: من سورة المائدة.
- 59 - الجاحظ : النابذة. ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 246.
- 60 - ينبه نصر حامد أبوزيد إلى خطورة المسلك الذي يستبعد اللغة في تفسير القرآن الكريم ، بتجريدتها من القابلية للتأويل ، على النحو الذي أشار إليه الجاحظ ، مشيراً إلى أن " أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة " نصر حامد أبوزيد : النص ، السلطة ، الحقيقة. ص: 92.
- 61 - شارل بيللا ، الجاحظ في البصرة، بغداد وسامراء، ترد. إبراهيم الكيلاني، د. ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1986، ص 4 وما بعدها
- 62 - " إن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزماد على كل عبارة. والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراوق الذي يعرف صفاء كل شيء وكدره، والذي كل أهل علم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال..." (الجاحظ، رسالة في صناعة الكلام، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم: ص: 53-54).
- 63 - "إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل.. ولولا أصحاب إبراهيم "النظام"، وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"" (الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج 4، ط 2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة. 1965، ص 206)

64 - "...وكذلك كان يصنع (يعني أحمد بن حنبل) في جميع مسائله حين كان يجيبه في كل ما سألته عنه حتى إذا بلغ المخنق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال: ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق. فمقته الخليفة وقال عند ذلك: أف لهذا الجاهل مرة والمعاند مرة" (الجاحظ: الرد على المشبهة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 169-170)

65 - "وقد علمت - أرشد الله أمرك- أن التشبيه وإن كان أهله مقموعين ومهانين وممتحنين، فإن عدد الجماجم على حاله، وضمير أكثرهم على ما كان عليه، والذين ماتوا قليل من كثير. ونحن لا ننتفع بالمنافق، ولا نستعين بالمرتاب ولا نثق بالجانح، وإن كانت المبادأة قد تقصت فإن القلوب على ما كانت" (الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم: ص: 208).

66 - الجاحظ : الرد على المشبهة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص : 229.

67- الآية 14: من سورة المؤمنون.

68- الآية 17: من سورة العنكبوت.

69 - الآية 110: من سورة المائدة.

70 - الجاحظ : النابتة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

2004، ص: 246.

71- الجاحظ: الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم ص: 276 و 277.



عقيدة تأليه المسيح عند النصارى

بين التفسير الباطل والتأويل العاطل

د. آية الله عاشوري

جامعة بجاية

الملخص:

تعتبر عقيدة تأليه المسيح أو ادعاء بنوته لله تعالى عند النصارى أصلاً من أصول الإيمان عندهم، بل الركن الذي تقوم عليه كل معتقداتهم، إنها نتاج فساد تأويلاتهم للنصوص المقدسة عندهم سواء نصوص العهد القديم أو نصوص العهد الجديد (الكتاب المقدس)، بغية إثبات ما ينوء العقل عن حمل دلالاته، ويقف الفكر عاجزاً أمام ترهات وخزعبلات انضوت تحت لواء "اعتقد ولا تفكر".

إن المتصفح للكتاب المقدس يتبين له بطلان تأليه المسيح أو ادعاء بنوته لله تعالى جملة وتفصيلاً، وفساد تأويلات النصارى، فما تأولوه من آيات ابتغوا بها إثبات اعتقادهم بألوهية المسيح عليه السلام قد بان وتجلّى أنه مخالف لكتبتهم وما نطقت به، فهم يشركون بالله -تعالى- عما يفترون- على وجه التفسير الباطل والتأويل العاطل ويدعون له إبناً، سبحانه أنى يكون له ولد وهو الواحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

بناء على ما تقدم نحاول عرض بعض تلك الاستدلالات النقليّة، مقتطعة من عبارات النصارى بنصّها غير متصرفين فيها بأي نوع من التصرف، ونصوص من كتابهم المقدس، مع الإشارة إلى تأويلاتها حسب أصحابها، ومن ثمّ تبين بطلانها ورد مزاعمهم وكشف فساد تفسيراتهم وتأويلاتهم.

الكلمات المفتاحية: عقيدة، المسيح، النصارى، الكتاب المقدس، التفسير، التأويل..

Abstrat:

The doctrine of the deity of Christ or the claim of God to the Christians is considered as one of the fundamentals of the faith they have. It is the pillar in which all their beliefs are based. It is the result of their misinterpretations of sacred texts whether the texts of the Old Testament or the New Testament (the bible), in order to prove that the mind is not carrying its signs, and the thought

is helpless in front of the labyrinths and baffles merged under the idea "believe but do not think."

The reader of the bible finds out the doctrine of the deity of Christ or the claim of God altogether, so that they interpret verses in order to demonstrate their belief in the divinity of Christ may be revealed to be contrary to their books and what they have spoken. They associate in God on the false explanation and call him a son. Glory be to him a child and the one who is the individual who did not give birth and was not born and has no efficient one.

Based on the above, we try to present some of these inferences, truncating from Christian phrases in their text are not acting in any kind of behavior, and texts of their bible, with reference to their interpretations according to their owners, and then indicate the invalidity and the return of their allegations and uncover the corruption of their interpretations.

keywords: doctrine, Christ, Christians, the bible, interpretation, explanation.

*** **

1. نشأة عقيدة تأليه المسيح عند النصارى:

لم يعرف المسيحيون عبارة "الثالوث" قبل نهاية القرن الثاني، بل اقتصروا في بداية الأمر على الإعلان بأن عيسى هو المسيح أو الرب؛ ومثال ذلك ما ورد في إنجيل مرقس: «ثم خرج يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيلبس؛ وفي الطريق سأل تلاميذه قائلاً لهم: من يقول الناس إنني أنا فأجابوا: يوحنا المعمدان، وآخرون إيليا، وآخرون واحد من الأنبياء، فقال لهم: وأنتم من تقولون إنني أنا. فأجاب بطرس وقال له: أنت المسيح» (إنجيل مرقس، 8: 29-27)، وفي رسالة يوحنا الأولى ما نصه: «لم أكتب إليكم لأنكم لستم تعلمون الحق؛ بل لأنكم تعلمونه؛ وأن كل كذب ليس من الحق، من هو الكذاب إلا الذي ينكر أن يسوع هو المسيح» (رسالة يوحنا الأولى، 2: 21، 22)؛ وفي رسالة بولس إلى أهل رومية: "لأنك إن اعترفت بفمك بالرب يسوع وأمنت بقلبك أن الله أقامه من الأموات خلصت» (رسالة بولس إلى أهل رومية: 10: 9)؛ وجاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: «وليس أحد يقدر أن يقول يسوع رب إلا بالروح القدس» (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، 12: 3).

إنه من المقرر في تاريخ المسيحية بالبداية أن تأليه المسيح الذي يعتقده جماهير المسيحيين أو الكثرة الغالبة فيهم، لم يعلن دفعة واحدة، بل في أزمان مختلفة متفاوتة، وكان ذلك بإعلان المجامع التي كانت تعقد من الأساقفة، وفيها يقرر المجمع رأياً معيناً،

ونحن سنحاول عرض ما يهمنا أي ما يتعلق بعقيدة تأليه المسيح، لذا سنقتصر على ذكر المجمعين الذين أثبتت فيهما:

* أولهما: مجمع نيقية (سنة 325م) (تقع نيقية في آسيا الصغرى وهي اليوم أزيق التركية) إنه أعظم المجمع، وأبعدها أثرا، وأكبرها شأنا، وأولها وجودا، وأعظمها ذكرا، كان السبب المباشر لانعقاده هو بدعة أريوس كما يسميها المسيحيون في تاريخهم، أو كما تسمى الأئمة الأريوسية (أو الأريانية) والتي نشبت حوالي (318-320م) بين بطريك الإسكندرية الأكسندروس والقسيس أريوس حول طبيعة الابن.⁽¹⁾

وقد منع بطريك الإسكندرية القسيس أريوس من دخول الكنيسة ولعنه، ليستغيث هذا الأخير بالإمبراطور الروماني قسطنطين الذي دعا بدوره إلى حضور بطريك الإسكندرية، وقد نقل ابن البطريق تلك المناظرة بين الأكسندروس وأريوس بحضور قسطنطين فقال: «فوجه قسطنطين برسول إلى الإسكندرية فأشخص البطرك، وجمع بينه وبين أريوس لينظره، فقال قسطنطين لأريوس: اشرح مقالتك. قال أريوس: أقول، إن الآب كان إذ لم يكن الابن، ثم الله أحدث الإبن، فكان كلمة له إلا أنه محدث مخلوق، ثم فوض الأمر إلى ذلك الابن المسعى كلمة فكان هو خالق السماوات والأرض وما بينهما كما قال في إنجيله: إذ يقول: (وهب لي سلطانا على السماء والأرض) فكان هو الخالق لهما بما أعطي من ذلك. ثم إن الكلمة تجسد من مريم العذراء ومن روح القدس، فصار ذلك مسيحا واحدا. فالمسيح الآن معنيين، كلمة وجسد، إلا أنهما جميعا مخلوقان. فأجابه عند ذلك بطرك الإسكندرية وقال: تخبرنا الآن، أيما أوجب علينا عندك، عبادة من خلقنا أو عبادة من لم يخلقنا؟ قال أريوس: بل عبادة من خلقنا. قال له البطرك: فإن كان خالقنا الابن كما وصفت، وكان الابن مخلوقا، فعباداة الابن المخلوق أوجب من عبادة الآب الذي ليس بخالق، بل تصير عبادة الآب الخالق للابن كفرا، وعبادة الابن المخلوق إيمانا، وذلك من أقيح الأقاويل، فاستحسن الملك وكل من حضر مقالة البطرك، وشنع عندهم مقالة أريوس، ودار بينهما أيضا مسائل كثيرة، فأمر قسطنطين للبطرك الأكسندروس أن يلعن أريوس وكل من قال بمقالته، فقال له: بل يوجه الملك فيشخص البطارقة والأساقفة حتى يكون لنا مجمع، ونضع فيه قضية، ونلعن أريوس ونشرح الدين ونوضحه للناس. فبعث قسطنطين الملك إلى جميع البلدان، فجمع البطارقة والأساقفة. فاجتمع في مدينة نيقية بعد سنة وشهرين ألفان وثمانية وأربعون أسقفا، وكانوا مختلفي الآراء مختلفي الأديان.»⁽²⁾

أما عن المجتمعين فقد كانوا في الواقع يمثلون الكنائس الشرقية، كنائس آسيا الصغرى ومصر والشام وفلسطين، وكانت وفود الكنائس الغربية محدودة العدد جدا، أما أسقف روما فقد أرسل مكانه كاهنين وأصبح ذلك سنة في المجامع الموالي⁽³⁾ ومما يلفت النظر اختلاف الأساقفة المجتمعين رأيا ودينا، وكل منهم يزعم أن ما يعتقده هو الاعتقاد الصحيح والإيمان القويم الذي تقوم عليه المسيحية الصحيحة التي جاء بها المسيح، ودعا إليها تلاميذه من بعده، وعن عرض هذه الآراء وتبيان تباينها يقول ابن البطريق: «فمنهم من يقول: المسيح ومريم إلهان من دون الله وهم المريمانيّة ويسمون المريميين. ومنهم من كان يقول: إن المسيح من الآب بمنزلة شعلة نار تعلقت من شعلة نار، فلم تنقص الأولى لإيقاد الثانية منها، وهي مقالة سبارينون وأشياعه. ومنهم من كان يقول، لم تحبل مريم لتسعة أشهر، وغنما مر نور في بطن مريم كما يمر الماء في الميزاب، لأن كلمة الله دخلت من أذنّها وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعتها، وهي مقالة البان وأشياعه. ومنهم من كان يقول: إن المسيح إنسان خلق من اللاهوت كواحد منا في جوهره، وأن ابتداء الابن من مريم، وأنه اصطفى ليكون مخلصا للجوهر الإنسي، صحبتته النعمة الإلهية فحلت فيه بالمحبة والمشية، لذلك يسمى ابن الله، ويقولون إن الله جوهر واحد وأقنوم واحد، يسمونه بثلاثة أسماء، ولا يؤمنون بالكلمة ولا بروح القدس، وهي مقالة بولس الشمشاطي بطرك أنطاكية وأشياعه، وهم البوليانيون. ومنهم من كان يقول بثلاثة آلهة، لم يزل صالح وطالح وعدل بينهما، وهي مقالة مرقيون وأشياعه، وزعموا أن مرقيون رئيس الحوارين وأنكروا بطرس المسيح. ومنهم من كان يقول: ربنا هو المسيح، وهي مقالة بولس الرسول، ومقالة الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا»⁽⁴⁾

وبعد سماع الإمبراطور قسطنطين مقولات الحضور؛ عجب مما رأى وسمع؛ فأمرهم بالمناظرة بينهم لينظر مع من الدين الصحيح، ليؤيد رأي بولس الرسول والثلاثمائة والثمانية عشر أسقفا، وذلك لتناسب ما ذهبوا إليه ووثنيته، علما انه كان لا يزال وثنيا وقت انعقاد المجمع ولم يكن قد دخل النصرانية بعد، فصنع لمن أيدهم مجلسا خاصا فوضهم أمر المملكة بوضع أسس العقيدة، وقد نقل ابن البطريق هذا بقوله: «صنع الملك للثلاثمائة والثمانية عشر أسقفا مجلسا خاصا عظيما، وجلس في وسطه، وأخذ خاتمه وسيفه وقضيبه، فدفعها إليهم وقال لهم: قد سلطتكم اليوم على المملكة لتصنعوا ما بدا

لكم، لتصنعوا ما ينبغي لكم أن تصنعوا مما فيه قوام الدين، وصلاح المؤمنين، فباركوا على الملك وقلدوه سيفه، وقالوا له: أظهر دين النصرانية وذب عنه.»⁽⁵⁾

إذن قرر المجمع ألوهية المسيح، وقد فرضت هذه العقيدة على المسيحيين قاطبة مؤيدة بسلطان قسطنطين، لآعنة كل من يقول غير ذلك، وقد ذكر هذا القرار صاحب كتاب (تاريخ الأمة القبطية)، وهذا نصه: «إن الجامعة المقدسة والكنيسة الرسولية تحرم كل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه. وأنه لم يوجد قبل أن يولد. وأنه وجد من لاشيء، أو من يقول إن الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوه الله الأب. وكل من يؤمن أنه خلق أو من يقول إنه قابل للتغيير، ويعتريه ظل دوران.»⁽⁶⁾

كما اتفقوا على لعن أريوس ونفيه وأصحابه، وكل من قال مقالته، ووضعوا الأمانة، والتي صيغت على النحو التالي: «نؤمن بإله واحد، أب ضابط الكل، خالق كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله المولود من الأب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد وصلب عنا وتألم وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء ليدين الأحياء والأموات، وبالروح القدس، وكل الذين يقولون: إنه كان زمن لم يكن فيه، وأنه لم يكن قبل أن يولد، وأنه مخلوق من عدم، أو الذين يؤكدون أنه من غير أقنوم أبيه أو من غير جوهره أو أن ابن الله مخلوق وانه قابل للتغيير والتقلب فإن الكنيسة الكاثوليكية تضرهم بالحرم.»⁽⁷⁾

* ثانيهما: المجمع القسطنطيني الأول (سنة 381م): بعدما تقرر في مجمع نيقية أن المسيح إله، وأنه ابن الأب وأنه جوهر قديم من جوهر الأب، ولم يتعرض للروح القدس أهو إله أم روح مخلوق وليس بإله، ولم يكن مجمع نيقية قد أصدر قرارا في هذا الأمر⁽⁸⁾، اختلفت آراء النصارى حوله، وكثرت مقالاتهم، ومن الذين ذاع صيتهم وشاع قولهم رجل اسمه مقدونيوس الذي أخذ يجاهر بأن الروح القدس ليس بإله، ولكنه مخلوق مصنوع، وبسبب ذلك اجتمع إلى الملك ذوو الأمر من وزرائه وقواده وبلغوه أن العامة قد فسدوا، كما أورد ذلك ابن البطريق حيث يقول: "اختلفت آراء النصارى، وكثرت مقالاتهم، وغلبت عليهم مقالة أريوس، وأنهم ملكوا عليهم ملكا اسمه تدوس، وأن الوزراء والقواد اجتمعوا إليه، ذاكرين أن مقالات الناس قد اختلفت وفسدت، وغلبت عليهم مقالة أريوس ومقدينيوس، فينظر الملك في هذا ويذب عن النصرانية، ويوضح الأمانة المستقيمة وكتب

إلى بطرك إسكندرية، وأنطاكية، ورومية، وأسقف بيت المقدس، فحضرُوا مع أساقفتهم بقسطنطينية إلا بطرك رومية فإنه كتب وأنفذ بالأمانة المستقيمة، فاجتمع بقسطنطينية مائة وخمسون أسقفاً، وكان المقدم البطارقة الثلاثة، فدفع الملك إليهم كتاب بطرك رومية، فكان صحيحاً موافقاً، وكان يزعم أن روح القدس إله، ولكن مخلوق مصنوع، فقال (ثيموثاوس) بطرك الإسكندرية: ليس روح القدس عندي معنى غير حياته، فإذا قلنا: إن روح القدس مخلوق، فقد قلنا إن حياته مخلوقة، وإذا قلنا إن حياته مخلوقة، فقد زعمنا أنه غير حي، وإذا زعمنا أنه غير حي، فقد كفرنا، ومن كفروا به عليه اللعن. فاتفقوا على لعن مقدونيوس، فلعنوه وأشياعه، ولعنوا البطارقة الذين كانوا بعده يقولون بقوله، ولعنوا أسقف لونية وأشياعه ولعنوا بوليناريوس وأشياعه، لأنه كان يقول: إن الآب والابن وجه واحد... وثبتوا أن روح القدس خالقة غير مخلوقة، إله حق، وأن طبيعة الآب والابن جوهر واحد، وطبيعة واحدة، وزاد في الأمانة التي وضعها الثلاثمائة والثمانية عشر أسقفاً الذين اجتمعوا في مدينة نيقية: (وبروح القدس المحيي، المميت، المنبثق من الآب) وثبتوا أن الآب وحده والابن وروح القدس ثلاثة أقانيم، ذو ثلاثة وجوه، وثلاث خواص في وحدانية واحدة، وكيان واحدة، وثلاثة أقانيم إله واحد، جوهر واحد، طبيعة واحدة.⁽⁹⁾

إذن تقرر التثليث، وتمت أقانيمه، وهكذا كان التحول بين عهدين، عهد التردد والبحث، وعهد وضوح النظرة واستقرارها، والنص الإنجيلي الوحيد الذي يعتمدون عليه هو: "فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس" (إنجيل متى، 28: 19)، وكذا: "فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد، والذين يشهدون في الأرض هم ثلاثة الروح والماء والدم والثلاثة هم في الواحد" (رسالة يوحنا الرسول الأولى، 5: 7-8).

2. عرض عقيدة تأليه المسيح عند النصارى:

إن عرضنا لعقيدة التثليث عند النصارى يوجب علينا إعلانها كما يعتقدونها أهلها، وكما تجول بخاطر معتنقيها، غير جاعلين لعقيدتنا سلطاناً عليها، لنصورها كما هي في نفوس أصحابها.

جاء في كتاب "سوسنة سليمان" لنوفل بن نعمة الله بن جرجس النصراني: «أن عقيدة النصارى التي لا تختلف بالنسبة لها الكنائس، وهي أصل الدستور الذي بينه المجمع النيقوي، هي الإيمان بإله واحد، أب واحد، ضابط الكل، خالق السماء والأرض، كل ما

يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع الابن الوحيد المولود من الآب قبل الدهور من نور الله، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، والذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خطايانا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء تأنس، وصلب عنا في عهد بيلاطس وتآلم وقبر، وقام من الأموات في اليوم الثالث على ما في الكتب، وصعد إلى السماء، وجلس على يمين الرب، وسيأتي بمجد ليدين الحياء والأموات، ولا فناء لملكه، والإيمان بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الآب، الذي هو مع الابن يسجد له ويمجد، الناطق بالأنبياء»⁽¹⁰⁾

إذن جوهر العقيدة النصرانية ولها الذي لا اختلاف فيه هو الإيمان بأن في اللاهوت ثلاثة أقانيم.. وهذا ما أقره الدكتور بوست في "تاريخ الكتاب المقدس" بقوله: «طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم متساوية: الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس، فإلى الآب ينتهي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التطهير»⁽¹¹⁾

وقد عرض هذه العقيدة القاسم بن إبراهيم الحسني قبل محاولة دحضه لها ما نصه: «زعمت النصراني كلها أن الله سبحانه وتعالى ثلاثة أشخاص مفترقة، وأن تلك الأشخاص الثلاثة كلها طبيعة واحدة متفقة. وقالوا: تلك الثلاثة في درك يقين النفس، أب وابن وروح قدس. قالوا: فالآب غير مولود، والابن فابن وولد مولود، وروح القدس فلا ولد ولا مولود، وكل واحد من الثلاثة بما قلنا فموجود. وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تزل جميعا معا لم يسبق بعضها في الوجود بعضا، وإن ما ذكرنا من الآب والروح والولد لم يزلوا كلهم في اللاهوت وملك واحد، ليس بين الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وإن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة، فالآب والابن وروح القدس. كان دركهم بعقل أو بحس. قد صاروا في الذات والطبيعة فردا، وفي الأقانيم التي هي الأشخاص ثلاثة عدا، فالطبيعة تجمعهم وتوحدهم، والأقانيم تفرقهم وتعدددهم، فالآب ليس بالابن، والابن فليس بالروح... قالوا: ثم إن هذه الأقانيم الثلاثة لم تزل جميعا معا ثلاثة عدا، لم يسبق في الوجود والأولية والقدم واحد منها واحدا، أنزل واحد منها وهو الابن إلى الأرض رافة بالبشر والإنس من غير مفارقة منه للآب ولا لروح القدس إلى مريم العذراء فاتخذ منها حجابا وسترا فتجسد منها بجسد كامل في جميع إنسانيته»⁽¹²⁾

وهذا ما فسره القس بوطري في رسالة صغيرة، سماها (الأصول والفروع)، وقد جاء فيها: «بعدما خلق الله العالم، وتوج خليقته بالإنسان، لبث حيناً من الدهر لا يعلن له

سوى ما يختص بوحدايته، كما يتبين ذلك من التوراة، على أنه لا يزال المدقق يرى بين سطورها إشارات وراء الوحدانية، لأنك إذا قرأت فيها بإمعان تجد هذه العبارات: (كلمة الله أو حكمة الله أو روح القدس) ولم يعلم من نزلت إليهم التوراة ما تكنه هذه الكلمات من المعاني لأنه لم يكن قد أتى الوقت المعين الذي قصد الله فيه إيضاها على وجه الكمال والتفصيل، ومع ذلك فمن يقرأ التوراة في ضوء الإنجيل يقف على المعنى المراد، إذ يجدها تشير إلى أقانيم في اللاهوت... ثم لما جاء المسيح إلى العالم أربنا بتعاليمه وأعماله المدونة في الإنجيل أن له نسبة سرية أزلية إلى الله تفوق الإدراك، وزاد مسعى في أسفار اليهود (كلمة الله) وهي ذات العبارة المعلنة في التوراة، ثم لما صعد إلى السماء أرسل روحا ليسكن بين المؤمنين، وقد تبين أن لهذا الروح أيضا نسبة أزلية إلى الله فائقة، كما للابن، ويسمى الروح القدس، وهو ذات العبارة المعلنة في التوراة، كما ذكرنا. ومما تقدم نعلم بجلاء أن المسعى بكلمة الله، والمسعى بروح الله في نصوص التوراة هما: المسيح والروح القدس المذكوران في الإنجيل، فما لمحت إليه التوراة صرح به الإنجيل كل التصريح، وإن وحدة الجوهر لا يناقضها تعدد الأقانيم، وكل من أنار الله ذهنه، وفتح قلبه في فهم الكتاب المقدس لا يقدر أن يفسر الكلمة بمجرد أمر من الله أو قول مفرد، ولا يفسر الروح بالقوة التأثيرية، بل لابد له أن يعلم أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوين في الكمالات الإلهية، وممتازين في الاسم والعمل، والكلمة والروح القدس اثنان منهم، ويدعى الأقنوم الأول الأب، ويظهر من هذه التسمية أنه مصدر كل الأشياء ومرجعها، وأن نسبته للكلمة ليست صورية، بل شخصية حقيقية، ويمثل للأفهام محبته الفائقة وحكمته الرائعة. ويدعى الأقنوم الثانى الكلمة، لأنه يعلن مشيئته بعبارة وافية، وأنه وسيط المخابرة بين الله والناس ويدعى أيضا الابن لأنه يمثل للعقل نسبة المحبة والوحدة بينه وبين أبيه وطاعته الكاملة لمشورته، وللتمييز بين نسبته هو إلى أبيه، ونسبة كل الأشياء إليه. ويدعى الأقنوم الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين الأب والابن، وعلى عمله في تنوير أرواح البشر، وحثهم على طاعته. وبناء على ما تقدم يظهر جليا أن عبارة الابن لا تشير كما فهم بعضهم خطأ إلى ولادة بشرية، ولكنها تصف سرية فائقة بين أقنوم وآخر في اللاهوت الواحد، وإذ أراد الله أن يفهمنا تلك النسبة لم تكن عبارة أنسب من الابن للدلالة على المحبة والوحدة في الذات، والأمانة للمشورة الإلهية، وأما من حيث الولادة البشرية فالله منزه عنها، لأجل هذه الإيضاحات الجليلة علم خدام الدين المسيحي واللاهوتيون حسب ما قررته الكلمة الإلهية أن في

اللاهوت ثلاثة أقانيم، حسب نص الكلمة الأثرية، ولكل منهم عمل خاص في البشر» اه. بنصه تقريبا. (13)

ومن هذا كله يفهم بأن المسيحيين على اختلافهم يعتقدون أن في اللاهوت ثلاثة يعبدون، وعباراتهم تفيد بمقتضى أنهم متغاïرون، وإن اتحدوا في الجوهر والقدم والصفات، والتشابه بينهم كامل، محاولين بذلك أن يجعلوهم جميعا أقانيم لشيء واحد، ليتحقق عندهم الجمع بين التثليث والوحدانية، وإن كانوا أنفسهم يعتقدون أنها بعيدة التصور، ومع ذلك فقد تغلغت في نفوسهم واعتقدوها وحاولوا فهمها وإفهامها وإن فاقت الأفهام وعجزت العقول عن إدراكها، فتجدهم يردون على من أنكرها بأدلة قد لا يستسيغها العقل في تصوره، وهذا ما يسمونه عندهم بالإيمان بغير المعقول "وهو أصل الأصول عند عامة المسيحيين لا يختلف فيه كاثوليك، ولا أرثوذكس، ولا بروتستانت، وهذا معناه أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به. قال القديس أنسليم: يجب أن تعتقد أولا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت. (14)

ونجد القس بوطر يقول في رسالته (الأصول والفروع) بعد بيان عقيدة التثليث: «قد فهمنا ذلك على قدر طاقة عقولنا، ونرجو أن نفهمه فهما أكثر جلاء في المستقبل، حين ينكشف لنا الحجاب عن كل ما في السماوات وما في الأرض، وأما في الوقت الحاضر ففي القدر الذي فهمناه كفاية.» (15)

ومن جملة مفاهيمهم حول عقيدة التثليث ما نقل عنهم في ردودهم على من أنكر عليهم: إنهم ينكرون علينا في قولنا: أب وابن وروح قدس، وأيضا في قولنا: إنهم ثلاثة أقانيم، وأيضا في قولنا: إن المسيح رب وإله وخالق، وأيضا يطلبون منا إيضاح تجسد تجسم كلمة الله الخالق بإنسان مخلوق، أجابوا قائلين: لو علموا قولنا هذا إنما نريد به القول الذي يعني أن الله شيء حي ناطق لما أنكروا علينا ذلك، لأننا معشر النصارى لما رأينا حدوث الأشياء، علمنا أن شيئا غيرها أحدثها، إذ لا يمكن حدوثها من ذاتها لما فيه من التضاد والتقلب، فقلنا: إنه شيء لا كالأشياء المخلوقة إذ هو الخالق لكل شيء، وذلك لننفي عنه العدم، ورأينا الأشياء المخلوقة تنقسم قسمين: شيء حي وشيء غير حي، فوصفناه بأجلهما، فقلنا: هو شيء حي لننفي الموت عنه. ورأينا الحي ينقسم قسمين: حي ناطق وحي غير ناطق، فوصفناه بأفضلهما، فقلنا: هو شيء حي ناطق لننفي الجهل عنه. والثلاثة أسماء وهي إله

واحد مسعى واحد، ورب واحد، خالق واحد، شيء حي ناطق، أي الذات والنطق والحياة، والذات عندنا الآب الذي هو ابتداء الاثنين، والنطق الابن الذي هو مولود منه لولادة النطق من العقل، والحياة روح القدس، وهذه أسماء لم نسّم نحن بها.⁽¹⁶⁾

وقالوا: وقد علمنا أنه لا يلزمنا إذا قلنا: هذا عبادة ثلاثة آلهة. بل إله واحد، كما لا يلزمنا إذا قلنا: الإنسان ونطقه وروحه ثلاثة أناس، بل إنسان واحد، ولا إذا قلنا: لهيب النار وضوء النار وحرارة النار، ثلاثة نيران، ولا إذا قلنا: قرص الشمس وضوء الشمس وشعاع الشمس، ثلاثة شمس، وإذا كان رأينا في الله تقدست أسمائه وجلت آلاؤه فلا لوم علينا، ولا ذنب لنا إذ لم نهمل ما تسلمناه، ولا نرفض ما تقلدناه ونتبع ما سواه.⁽¹⁷⁾

ومن هذا يتبين أن النصارى يدعون أن ما أثبتوه من وجود ثلاث أقانيم، والثلاثة إله واحد، إنما تلقوه من الشرع المنزل: لا أنهم أثبتوه بمعقولهم، وأنى لهم ذلك، والتثليث بإجماعهم أمر فوق العقل، فتجدهم يرجعونه إلى ما يزعمون أنه قول المسيح: "عمدوا الناس باسم الآب والابن، وروح القدس".⁽¹⁸⁾

3. إثبات النصارى لعقيدة تأليه المسيح:

إن النصارى أنفسهم مقرون بأن عقيدة التثليث تفوق العقول، وإنهم إذا حاولوا أن يربطوا قضية التثليث بالعقل، حاولوا جهد الطاقة أن يجعلوا العقل يستسيغها في تصوره، ويحسنون أن العقل لا يكاد يستسيغ ذلك التصور، لذلك اعتمدوا في إثباتها على ما عندهم من نقل، فأسندوها إلى آيات كتابهم المقدس سواء أكانت من أسفار العهد القديم أم من أسفار العهد الجديد.⁽¹⁹⁾

ولكن الناظر والمدقق في منطوق هذه النصوص ومفهومها يلاحظ أنه لا يوجد فيها ما يؤيد معتقدتهم، فقد ضلوا في الوصول إلى الحق المراد منها، فكان ذلك سبب ضلالهم، لأنهم اعتمدوا على الألفاظ المتشابهة المنقولة عن الأنبياء، وعدلوا عن الألفاظ الصريحة المحكمة، وتمسكوا بها، وهم كلما سمعوا لفظاً لهم فيه شبهة تمسكوا به وحملوه على مذهبهم وإن لم يكن دليلاً على ذلك، والألفاظ الصريحة المخالفة لذلك، إما أن يفوضونها وإما أن يتأولونها -كما يصنع أهل الضلال- يتبعون المتشابهة من الأدلة العقلية والسمعية ويعيدلون على المحكم الصريح من القسمين.⁽²⁰⁾ ولكن روح الإنصاف في بحثنا هذا تفرض علينا عرض بعض تلك الاستدلالات النقلية، مقتطعة من عباراتهم بنصها غير متصرفين فيها بأي نوع من التصرف مع الإشارة إلى تأويلاتها حسب أصحابها وما ابتغوه من ذلك.

1.3 تأويل نصوص التوراة:

يزعم القس بوطر في رسالة صغيرة، سماها (الأصول والفروع) أن الله عز وجل بعد أن خلق الإنسان لبث حيناً من الدهر لا يعلن له سوى ما يختص بالوحدانية لله من خلال التوراة، ويزعم أن المدقق فيها يرى إشارات وراء الوحدانية، يعني -على زعمه- أنها تدل على عقيدتهم في التثليث -الأب والابن والروح القدس- فيقول القس بوطر: «بعدما خلق الله العالم وتوج خليقته بالإنسان لبث حيناً من الدهر لا يعلن له سوى ما يختص بوحدانيته، كما يتبين ذلك من التوراة، على أنه لا يزال المدقق يرى بين سطورها إشارات وراء الوحدانية لأنك إذا قرأت فيها بإمعان تجد هذه العبارات: (كلمة الله، أو حكمة الله، أو روح القدس) ولم يعلم من نزلت إليهم التوراة ما تكنه هذه الكلمات من المعاني لأنه لم يكن قد أتى الوقت المعين الذي قصد الله فيه إيضاحها على وجه الكمال والتفصيل، ومع ذلك فمن يقرأ التوراة في ضوء الإنجيل يقف على المعنى المراد إذ يجدها تشير إلى أقانيم في اللاهوت... ثم لما جاء المسيح إلى العالم أرانا بتعاليمه وأعماله المدونة في الإنجيل أن له نسبة سرية أزلية إلى الله تفوق الإدراك، ونراه مسمى في أسفار اليهود (كلمة الله) وهي ذات العبارة المعلنة في التوراة، ثم لما صعد إلى السماء أرسل روحاً ليسكن بين المؤمنين، وقد تبين أن لهذا الروح أيضاً نسبة أزلية لله فائقة كما للابن، ويسمى الروح القدس وهو ذات العبارة المعلنة في التوراة، كما ذكرنا. ومما تقدم نعلم بجلاء أن المسمى بكلمة الله والمسمى بروح الله في نصوص التوراة هما المسيح والروح القدس المذكوران في الإنجيل، فما لمحت إليه التوراة صرح به الإنجيل كل التصريح وإن وحدة الجوهر لا يناقضها تعدد الأقانيم، وكل من أنار الله ذهنه، وفتح قلبه في فهم الكتاب المقدس لا يقدر أن يفسر الكلمة بمجرد أمر من الله أو قول مفرد، ولا يفسر الروح بالقوة التأثيرية، بل لابد أن يعلم أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوين في الكمالات الإلهية، وممتازين في الاسم والعمل، والكلمة والروح القدس اثنان منهم، ويدعى الأقنوم الأول الأب ويظهر من هذه التسمية أنه مصدر كل الأشياء ومرجعها، وأن نسبته للكلمة ليست صورية، بل شخصية حقيقية، ويمثل للأفهام محبته الفائقة وحكمته الرائعة، ويدعى الأقنوم الثاني الكلمة لأنه يعلن مشيئة بعبارة وافية، وأنه وسيط المخابرة بين الله والناس ويدعى أيضاً الابن لأنه يمثل للعقل نسبة المحبة والوحدة بينه وبين أبيه وطاعته الكاملة لمشورته، وللمتميز بين نسبته هو إلى أبيه ونسبة كل الأشياء إليه، ويدعى الأقنوم الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين

الآب والابن وعلى عمله فى تنوير أرواح البشر وحثهم على طاعته، وبناء على ما تقدم يظهر جليا أن عبارة الابن لا تشير كما فهم بعضهم خطأ إلى ولادة بشرية، ولكنها تصف سرية فائقة بين أقنوم وآخر فى اللاهوت الواحد، وإذا أراد الله أن يفهمنا تلك النسبة لم تكن عبارة أنسب من الابن للدلالة على المحبة والوحدة فى الذات والأمانة للمشورة الإلهية، وأما من حيث الولادة البشرية فالله منزّه عنها، لأجل هذه الإيضاحات الجليلة علم خدام الدين المسيحى واللاهوتيون حسبما قررته الكلمة الإلهية أن فى اللاهوت ثلاثة أقانيم، حسب نص الكلمة الأزلية، ولكل منهم عمل خاص فى البشر.»⁽²¹⁾

يقول الشيخ محمد أبوزهرة: «ونجد كاتب هذا الكلام يحاول ثلاث محاولات: أولاها إثبات أن التوراة وجد فيها أصل التثليث لوجت به، ولم تصرح وأشارت إليه ولم توضح، وثانيها أن فى اللاهوت ثلاثة أقانيم، وهى فى شعبيها متغايرة وإن كانت فى جوهرها غير متغايرة، وثالثها أن العلاقة بين الآب والابن ليست ولادة بشرية بل هى علاقة المحبة والاتحاد فى الجوهر.»⁽²²⁾

ومن تلك التأويلات لنصوص التوراة، يقول القس سى منصور: «إذا قالت التوراة: (وقال الله نصنع الإنسان على صورتنا كشبهنا) (سفر التكوين 1: 26) كان ضمير الجمع (نا) الذى تحدث به الله عن نفسه، فإن الله لم يتكلم بصيغة الجمع إلا باعتباره ثلاثة فى واحد. وإذا قالت التوراة: (فقال الرب الإله هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر) (سفر التكوين 3: 22). كان المتكلم هو الله ممثلا فى أقانيمه الثلاثة، وإذا قالت التوراة: (منذ وجوده أنا هناك... ولأن السيد الرب أرسلني وروحه) (سفر أشعياء 47: 16) فمفهوم هذا أن ضمير (نا) يشير إلى الابن و(السيد الرب) يشير إلى الآب: و(روحه) هو روح القدس. وإذا قالت التوراة على لسان موسى مخاطبا الأسباط الاثني عشر، معلنا فيهم وصايا الله لهم: (وهكذا تباركون إسرائيل قائلين لهم: يباركك الرب ويحرسك، يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك، يرفع الرب بوجهه عليك ويمنحك سلاما، فيجعلون اسمي على بني إسرائيل وأنا أباركهم) (سفر الخروج 20: 17) كان تأويل هذا هكذا: الله الآب يظهر محبته ويحرسهم، وربنا يسوع المسيح يظهر نعمته ويرحمهم، والروح القدس يظهر شركته ويمنحهم سلاما.»⁽²³⁾

ومن تأويلاتهم أيضا أن ما تحدثت به التوراة عن (ملاك الرب) المقصود به الرب ذاته، يقول عوض سمعان: «إن كلمة ملاك أو ملاك الرب وردت فى الكتاب المقدس مراد

بها اسم الرب أو الله، فقد قال زكرياء النبي: (مثل الله مثل ملاك الرب) (سفر زكرياء 22: 8)، وقال الوحي عن يعقوب: (جاهد مع الله جاهد مع الملاك) (سفر هوشع، 12: 3)، وقال يعقوب عندما رأى ولدي يوسف: (الله الذي رعاني، الملاك الذي خلصني يبارك الغلامين) (سفر التكوين 48: 15، 16)، إن كلمة (ملاك) ليس في الأصل اسماً للمخلوق الذي يعرف بها، بل إنها اسم المهمة التي يقوم بها، وهذه المهمة هي تبليغ الرسائل، فالإصلاح (ملاك الرب) معناه حسب الأصل: المبلغ لرسائل الرب، ولما كان الرب هو خير من يقوم بتبليغ رسائله، لأنه كل ماعداه محدود، والمحدود لا يستطيع أن يعلن إعلاناً كاملاً ذات أو مقاصد غير المحدود، لذلك يحق أن يسمى الرب من جهة ظهوره لتبليغ رسائله (ملاك الرب) بمعنى المعلن لمقاصده أو المعلن لذاته، وبالحري بمعنى (ذاته معلناً أو متجلياً) لأنه لا يعلن ذات الله سوى الله»⁽²⁴⁾

ومن استدلالاتهم أيضاً ما بينه ابن تيمية -رحمه الله- في عدة مواضع، وكان مما عرضه من أقوالهم: «قالوا: وقال الله عندما أسخف بسدوم وعمورة قال في التوراة: (أمطر الرب من عند الرب من السماء على سدوم وعمورة نارا وكبريتا) (سفر التكوين 19: 24)، أوضح بهذا ربوبية الآب والابن»⁽²⁵⁾ وذكر في موضع آخر: «قالوا: وقال داود في الزبور في المزمور المئة والتسعة قائلاً: (قال الرب لربي اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك تحت موطأ قدميك) (سفر المزامير 110: 1)»⁽²⁶⁾، «قالوا:... وفي الزبور الثاني: (الذي قال لي: أنت ابني وأنا اليوم ولدتك) (سفر المزامير 2: 7) واسم الابن مختص بالمسيح»⁽²⁷⁾، «قالوا: ... وفي السفر الثاني من التوراة، وكلم الله موسى من العليقة قائلاً: (أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب) (سفر الخروج 3: 6) ولم يقل: أنا إله إسحاق، بل كرر اسم الإله ثلاث دفعات قائلاً: أنا إله وإله وإله، لتحقق مسألة الثلاث أقانيم في لاهوته»⁽²⁸⁾

وقد أجمع النصارى على أن التثليث متحقق في التوراة، ولكن اليهود ومع إقرارهم به إلا أنهم لا يفقهونه لقساوة قلوبهم: «... ومثل هذا القول في التوراة والمزامير شيء كثير، حتى اليهود يقرؤون هذه النبوات ولا يعرفون لها تأويلاً، وهم مقرون بذلك، ولا ينكرون منه كلمة واحدة، وإنما قلوبهم مغلوقة عن فهمه لقساوتها على ما ذكرنا قبل ذلك، وأنهم إذا اجتمعوا في كنيسهم كل سبت يقف الحران أمامهم، ويقول كلاماً عبرانياً هذا تفسيره -ولا يجحدونه- (نقدسك ونعظملك، ونثلث لك تقديساً مثلثاً، كالمكتوب على لسان نبيك) فيصرخ الجميع مجاوبين (قدوس، قدوس، قدوس، رب القوات، ورب السماوات والأرض).

فما أوضح إقرارهم بالثالوث، وأشد كفرهم بمعناه، فنحن لأجل هذا البيان الواضح الذي قاله الله في التوراة وفي كتب الأنبياء، فجعلوه ثلاثة أقانيم، جوهرًا واحدًا، طبيعة واحدة، إلهًا واحدًا، أبًا واحدًا، خالقًا واحدًا، وهو الذي نقوله، أب وابن وروح قدس.»⁽²⁹⁾

2.3 تأويل نصوص الإنجيل:

ومن أمثلة تأويل النصارى لنصوص الإنجيل قصد إثبات التثليث، ما جاء في خاتمة إنجيل متى: (فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس) (إنجيل متى، 28: 19) ومما لا بد أن نشير إليه هو أنه كل لفظ من الأقانيم سواء الآب أو الابن أو الروح القدس، حيثما وردت في أناجيلهم إلا وتأولوها وأقروها على أنها تشير إلى أشخاص أو ذوات الأقانيم، والنص الذي لا مناص عن ذكره هو ما ورد في رسالة يوحنا الأولى: (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد) (رسالة يوحنا الأولى، 5: 7)، وثمة نص آخر يصرح بالتثليث، ونعني ما ورد في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: (نعمة ربنا يسوع المسيح، ومحبة الله، وشركة الروح القدس مع جميعكم آمين) (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، 13: 14)، فهذه العبارات هي التي حملت النصارى على الاعتقاد بالتثليث، وفتحت الباب على ألوهية المسيح وألوهية الروح القدس.

4. إبطال عقيدة تاليه المسيح:

قبل عرض الردود ودحض قول النصارى بأن الله ثلاثة أقانيم، لا بد من الإشارة إلى لفظ الأقانيم وتبيان أصل هذه اللفظة ومعناها، فقد قيل أنها لفظ يونانية الأصل معناها: الأصل والشخص، وهي عند النصارى دالة على كل من أشخاص الثالوث: الآب والابن والروح القدس، وهم إله واحد في ثلاثة أقانيم -كما يزعم النصارى-⁽³⁰⁾، ويقول ابن تيمية رحمه الله: «لفظ الأقانيم لم ينطق به أحد من الأنبياء، ولا أحد من الحواريين باتفاقهم، بل هو مما ابتدعه، قيل: إنه لفظ رومي معناه: الأصل.»⁽³¹⁾

وما ذهب إليه النصارى من ادعائهم على أنه وجد في ذات الله ثلاثة أقانيم، وتلك الثلاثة واحد، فهم إنما قالوا ذلك محاولة منهم الجمع بين الوجدانية والتثليث، وأنى لهم ذلك؟

ويخاطب القاسم بن إبراهيم الحسني النصارى معترضًا على استعمالهم أسماء: الآب والابن والروح، فيقول: «أخبرونا عن هذه الأسماء التي سميتم وادعيتم من خرافات

القول فيها ما ادعيتكم من أب زعمتم وابن روح قدس، لم يدل على شيء منه قياس ولا حاسة من الحواس الخمس، ما هذه الأسماء أسماء طبيعية ذاتية جوهرية، أم هي أسماء شخصية أقنومية، أم تقولون هي أسماء حادثة عرضية؟

فإنكم إن كنتم سميتكم الأب عندكم أبا لأنه ولد بزعمكم ولدا وابنا، فليس هذه الأسماء بأسماء طبيعية ذاتية ولا أسماء أيضا أقنومية شخصية ولكنها حادثة عرضية عرضت عند حدوث أولاد بين الوالدين والأولاد، وليس بأسماء طبيعية ولا أقنوم لا في الروم ولا في غير الروم، والطبيعة فإنما تسمى بطباعها وذاتها وبما يكمل ذلك كله لها من اجتماعها، لأننا بالأسماء المعلقة بالعلة المشتقة من الأفعال المعتملة أعرف، لأن اسم الطبيعة غير اسم الأقنوم، واسم الأقنوم غير اسم الفعل المعلوم، واسم الطبيعة ثابت لا اختلاف فيه ولا تفاوت، إنما هو اسم لها محدود موقوف لا يتصرف فيها ولا يختلف فيدل على أقنوم وعلى فعل مفعول، ولكنه اسم الشيء نفسه يدل عليه لا على جنسه كالأرض والسماء والنار والماء وما أشبه ذلك من السماء التي قد تدل على أعيان الأشياء، فهذه هي أسماء الذات والطبائع لا أسماء الأقاليم والصنائع، فأما أسماء الأقنومية التي ليست بطبيعية ولا عرضية فمثل إبراهيم وموسى وداود وعيسى، وليس في الأسماء الطبيعية ولا في الأسماء الشخصية الأقنومية أبوة ولا بنوة ولا أفعال ولا قوة، إنما هي أسماء تدل على الأعيان كالإنسانية التي تدل على الإنسان...»⁽³²⁾

1.4 أسفار العهد القديم:

يقول رحمة الله الهندي: «إن كتب العهد العتيق ناطقة بأن الله واحد أزلي أبدي لا يموت؛ قادر يفعل ما يشاء؛ ليس كمثله شيء لا في الذات ولا في الصفات؛ برئ عن الجسم والشكل؛ وهذا الأمر لشهرته وكثرته في تلك الكتب غير محتاج إلى نقل الشواهد؛ وأن عبادة غير الله حرام؛ وحرمتها مصرحة في مواضع شتى من التوراة مثل الباب العشرين والرابع والثلاثين من سفر الخروج⁽³³⁾؛ وقد صرح به في الباب الثالث عشر من سفر التثنية أنه لو دعا نبي أو من يدعي الإلهام في المنام إلى عبادة غير الله يقتل هذا الداعي وإن كان ذا معجزات عظيمة؛ وكذا لو رغب أحد من الأقرباء أو الأصدقاء إليها يرحم هذا المرغب ولا يرحم، وفي الباب السابع عشر من السفر المسطور أنه لو ثبتت على أحد عبادة غير الله يرحم رجلا كان أو امرأة⁽³⁴⁾»⁽³⁵⁾.

فالتثليث ليس له ما يؤيده من نصوص أسفار العهد القديم؛ فهي وإن حوت آيات كثيرة غير محصورة مشعرة بالجسمية والشكل والأعضاء لله تعالى؛ لكنها من المتشابه الذي لا اعتماد عليه لأنها ليست صريحة؛ وعنها يقول رحمة الله الهندي: «إذا تعارض القولان فلا بد من إسقاطهما إن لم يكن التأويل؛ أو من تأويلهما إن أمكن؛ ولا بد أن يكون التأويل بحيث لا يستلزم المحال أو الكذب؛ مثلا الآيات الدالة على الجسمية والشكل تعارضت ببعض الآيات الدالة على التنزيه فيجب تأويلها... لكن لا بد أن لا يكون التأويل بأن الله متصف بصفتين أعني الجسمية والتنزيه؛ وإن لم تدرك عقولنا هذا الأمر فإن هذا التأويل باطل محض واجب الرد لا يرفع التناقض.»⁽³⁶⁾

ويقول في موضع آخر: «عقيدة التثليث ما كانت في أمة من الأمم السابقة من عهد آدم إلى عهد موسى عليه السلام، وهوسات أهل التثليث بتمسكهم ببعض آيات سفر التكوين لا تتم علينا لأنها في الحقيقة تحريف لمعانيها، ويكون المعنى على تمسكهم من قبيل كون المعنى في بطن الشاعر، ولا أدعي أنهم لا يتمسكون بزعمهم بأية من آيات السفر المذكور، بل أدعي أنه لم يثبت بالنص كون هذه العقيدة لأمة من الأمم السالفة. وأما أنها ليست ثابتة في الشريعة الموسوية وأتمته فغير محتاج إلى البيان، لأن من طالع هذه التوراة المستعملة لا يخفى عليه هذا الأمر»⁽³⁷⁾

فكل ما ورد في أسفار العهد القديم حجة على أهل التثليث لا حجة لهم؛ يقول ابن تيمية رحمه الله: «وهم يدعون أن التثليث والحلول والاتحاد إنما صاروا إليه من جهة الشرع؛ وهو نصوص الأنبياء والكتب المنزلة لا من جهة العقل؛ وزعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك؛ ثم تكلفوا لما ظنوه مدلول الكتب طريقا عقلية؛ فسروه بها تفسيرا ظنوه جائزا في العقل؛ ولهذا لا نجد النصارى لا يلجأون في التثليث والاتحاد إلا إلى الشرع والكتب؛ وهم يجدون نفرة عقولهم وقلوبهم عن التثليث والاتحاد والحلول فإن فطرة الله التي فطر الناس عليها؛ وما جعله الله في قلوب الناس من المعارف العقلية التي قد يسمونها ناموسا عقليا طبيعيا يدفع ذلك وينفيه وينفر عنه؛ لكن يزعمون أن الكتب الإلهية جاءت بذلك؛ وأن ذلك أمر فوق العقل؛ وأن هذا الكلام من طور وراء طور العقل فينقلونه لظنهم أن الكتب الإلهية أخبرت به؛ لا لأن العقول دلت عليه؛ مع أنه ليس في الكتب الإلهية ما يدل على ذلك؛ بل فيها ما يدل على نقيضه.»⁽³⁸⁾

ومما تقدم يتبين لنا وبجلاء أن النصارى وبعد أن حاولوا تأويل نصوص العهد القديم ومحاولة الاستدلال بها على ما زعموه من التثليث كانت حجة عليهم؛ لأنها ناطقة بالتوحيد؛ والتوحيد عكس التثليث؛ ولا يمكن لأي عاقل أن يجمع بين النقيضين؛ فقد ضلوا وأضلوا عند محاولتهم التوفيق بين التوراة التي تقول بالوحدانية وبين التثليث عندهم؛ وعن هذا يقول الدكتور أحمد شلي: «وأحياناً كانوا يدركون أن ما في التوراة لا يساعدهم على القول بالتثليث... فكانوا يلجأون إلى طريق آخر يوضحه لنا حبيب سعيد بقوله: قد يقال هل في نظر المسيحية شيء ما يعدو حدود العهد القديم أي دين اليهودية؟ وليس لهذا السؤال إلا جواب واحد؛ وجواب جد خطير ألا وهو أننا في الواقع نشرح العهد القديم في ضوء العهد الجديد. وهو بهذا كما ترى يحتم أن يوجه العهد القديم وجهة العهد الجديد؛ أو قل يجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً... حاولوا التوفيق بين التثليث عندهم والتوحيد في التوراة؛ فكأنهم سلموا بالتوحيد وراحوا يخضعون اعتقادهم له؛ ومن أجل هذا ابتدعوا قولهم: تثليث في وحدة.»⁽³⁹⁾

وأما ما استدلوا به من آيات من أسفار العهد القديم؛ إنما هي أدلة لا تحتاج إلى مناقشة؛ وذلك لما سبق وأن بيناه من قبل؛ وليس لنا أن نثبت بطلانها لأنها نصوص تأولها القوم بخلاف حقيقتها؛ ومعظمها إن لم نقل كلها من المتشابه؛ ولا يتبع المتشابه إلا من في قلبه زيف وأراد الفتنة وابتغاها. والله ذر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- إذ قال: «أن في التوراة والكتب الإلهية من إثبات وحدانية الله في تعدد الآلهة؛ ونفي إلهية ما سواه ما هو صريح في إبطال قول النصارى ونحوهم؛ وليس فيها ذكر الأقانيم لا لفظاً ولا معنى... بل جميع ما أثبتوه من التثليث والحلول والاتحاد ليس في كتب الأنبياء التي بين بأيديهم ما يدل عليه؛ بل فيها أقوال كثيرة صريحة بنقيض ذلك مع القرآن والعقل؛ فهم مخالفون للمعقول وكتب الله المنزل.»⁽⁴⁰⁾

2.4 أسفار العهد الجديد:

إن الذي يقرأ الأناجيل لا يجد فيه حديثاً صريحاً عن ألوهية عيسى، وإن عيسى - عليه السلام - لم يدع تلك الألوهية، ولم تذكر تلك الأقانيم التي يقولون بها، اللهم إلا ما كان من بعض النصوص أو الفقرات المنتحلة، والتي ثبت تحريفها بل كذبها، يقول منقذ بن محمود السقار: «أول ما يلفت المحققون النظر إليه أنه لم يرد عن المسيح - عليه السلام - في الأناجيل - تسميته لنفسه بابن الله سوى مرة واحدة في يوحنا (10/36)، وفيما

سوى ذلك فإن الأنجيل تذكر أن معاصريه وتلاميذه كانوا يقولون بأنه ابن الله، ولذلك فإن المحققين يشككون في صدور هذه الكلمات من المسيح - عليه السلام - أو تلاميذه، يقول سنجري في كتابه "قاموس الإنجيل": "ليس من المتيقن أن عيسى نفسه قد استخدم ذلك التعبير"، وقد قال العالم كولن بخصوص هذا اللقب: "إن الحواريين الذين تحدث عنهم أعمال الرسل تأسوا بمعلمهم الذي تحفظ على استخدام هذا اللقب ولم يرغب به، فاستنوا بسنته".⁽⁴¹⁾

إن أدلة النصارى واستدلالاتهم على زعمهم التثليث وما ذكروه من آيات من أسفار العهد الجديد مردودة على أصحابها؛ مثلها مثل سابقتها من آيات أسفار العهد القديم؛ وتفنيدها تداعياتهم هذه لا تحتاج إلى جهد لأنها باطلة، والباطل إذا أريد دحضه فليقذف عليه بالحق فيدمغه فإذا هو زاهق، وما هو الشيخ رحمة الله الهندي يرد مزاعمهم بنصوص من كتابهم المقدس مع تعليقاته عليهما: «في الآية الثالثة من الباب السابع عشر من إنجيل يوحنا قول عيسى عليه السلام في خطاب الله هكذا: (وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته). فبين عيسى عليه السلام أن الحياة الأبدية عبارة عن أن يعرف الناس أن الله واحد حقيقي، وأن عيسى عليه السلام رسوله. وما قال إن الحياة الأبدية أن يعرفوا أن ذاتك ثلاثة أقانيم ممتازة بامتياز حقيقي، وأن عيسى إنسان وإله، أو أن عيسى إله مجسم. ولما كان هذا القول في خطاب الله في الدعاء فلا احتمال ههنا للخوف من اليهود، فلو كان اعتقاد التثليث مدار النجاة لبيته، وإذ ثبت أن الحياة الأبدية اعتقاد التوحيد الحقيقي لله، واعتقاد الرسالة للمسيح فضدهما يكون موتا أبديا وضلالا بينا البتة، والتوحيد الحقيقي ضد للتثليث الحقيقي... وكون المسيح رسولا ضد لكونه إلهًا، لأن التغاير بين المرسل والمرسل ضروري ... في الباب الثاني عشر من إنجيل مرقس هكذا: (فجاء واحد من الكتبة وسمعهم يتحاورون فلما رأى أنه أجابهم حسنا سأل: أية وصية هي أول الكل، فأجابه يسوع أن أول كل الوصايا هي اسمع يا إسرائيل الرب إلها رب واحد، وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك هذه هي الوصية الأولى، وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك، ليس وصية أخرى أعظم من هاتين، فقال له الكاتب جيدا يا معلم بالحق قلت لأنه الله واحد وليس آخر سواه ومحبه من كل القلب ومن كل الفهم ومن كل النفس ومن كل القدرة، ومحبة القريب كالنفس هي أفضل من جميع المحرقات والذبائح فلما رآه يسوع

أنه أجاب بعقل قال له لست بعيدا عن ملكوت الله) (إنجيل مرقس، 12: 28-34)، وفي الباب الثاني والعشرين من إنجيل متى في قوله عليه السلام بعد بيان الحكمين المذكورين هكذا: (بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس والأنبياء) (إنجيل متى، 22: 40)، فعلم أن أول الوصايا الذي هو مصرح به في التوراة وفي جميع كتب الأنبياء وهو الحق وهو سبب قرب الملكوت أن يعتقد أن الله واحد ولا إله غيره، ولو كان اعتقاد التثليث مدار النجاة لكان مبينا في التوراة وجميع كتب الأنبياء لأنه أول الوصايا ولقال عيسى عليه السلام: أول الوصايا الرب واحد ذو أقانيم ثلاثة ممتازة بامتياز حقيقي، لكنه لم يبين في كتاب من كتب الأنبياء صراحة، ولم يقل عيسى عليه السلام هكذا، فلم يكن مدار النجاة، فثبت أن مدارها هو اعتقاد التوحيد الحقيقي لا اعتقاد التثليث... في الآية الثانية والثلاثين من الباب الثالث عشر من إنجيل مرقس قول المسيح عليه السلام هكذا: (وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن إلا الآب)، وهذا القول ينادي على بطلان التثليث، لأن المسيح عليه السلام خصص علم القيامة بالله، ونفى عن نفسه كما نفى عن عباد الله الآخرين، وسوى بينه وبينهم في هذا، ولا يمكن هذا في صورة كونه إلها سيمّا إذا لاحظنا أن الكلمة وأقنوم الابن عبارتان عن علم الله، وفرضا اتحادهما بالمسيح، وأخذنا هذا الاتحاد على مذهب القائلين بالحلول... في الباب العشرين من إنجيل متى هكذا: (تقدمت إليه أم ابني زبدي مع ابنها وسجدت وطلبت منه شيئا فقال لها ما تريدن قالت له قل أن يجلس ابناي هذان واحد عن يمينك والآخر عن اليسار في ملكوتك فأجاب يسوع... الجلوس عن يميني وعن يساري ليس لي أن أعطيه إلا للذين أعد لهم من أبي) (إنجيل متى، 20: 20-23) انتهى ملخصا، فنفى عيسى عليه السلام ههنا عن نفسه القدرة وخصصها بالله، كما نفى عن نفسه علم الساعة وخصصه بالله، ولو كان إلها لما صح هذا. في الباب التاسع عشر من إنجيل متى هكذا، (وإذا واحد تقدم وقال له أيتها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية فقال له: لماذا تدعوني صالحا. ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله) (إنجيل متى، 19: 16-17)، فهذا القول يقلع أصل التثليث، وما رضي تواضعا أن يطلق عليه لفظ الصالح أيضا، ولو كان إلها لما كان لقوله معنى، ولكن عليه أن يبين: (لا صالح إلا الآب وأنا وروح القدس)، ولم يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وإذا لم يرض بقوله "الصالح"، فكيف يرضى بأقوال أهل التثليث التي يتفوهون بها في

أوقات صلواتهم: (يا ربنا وإلهنا يسوع المسيح لا تضيع من خلقت بيدك). حاشا جنباه أن يرضى بها.

في الباب السابع والعشرين من إنجيل متى هكذا: (ونحو الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلا: إيلي إيلي لما شبقطني أي إلهي إلهي لماذا تركتني) (إنجيل متى 27: 46) (فصرخ يسوع أيضا بصوت عظيم وأسلم الروح) (إنجيل متى 27: 50)، وفي الآية السادسة والأربعين من الباب الثالث والعشرين من إنجيل لوقا هكذا: (ونادى يسوع بصوت عظيم وقال: يا أبتاه في يدك أستودع روحي). وهذا القول (الذي صدر عنه في آخر نفس من نفسات الحياة) ينفي ألوهية المسيح رأسا سيمّا على مذهب القائلين بالحلول أو الانقلاب، لأنه لو كان إلهًا لما استغاث إلى إله آخر بأن قال: (إلهي إلهي لماذا تركتني) ولما قال (يا أبتاه في يدك أستودع روحي)، ولما تمتنع العجز والموت عليه ... وفي الآية السابعة عشرة من الباب الأول من الرسالة الأولى إلى تيموثاوس هكذا: (وملك الدهور الذي لا يفنى ولا يرى الإله الحكيم وحده). فكيف يعجز ويموت الذي هو إله سرمدي بريء من الضعف والتعب حي قدوس لا يموت ولا إله غيره. أياكون الفاني العاجز إلهًا؟ حاشا وكلا! بل الإله الحقيقي هو الذي كان عيسى عليه السلام يستغيث إليه في هذا الوقت على زعمهم)»⁽⁴²⁾، ويواصل الشيخ رحمة الله الهندي عرضه لنصوص إنجيلية منافية للتثليث فيقول: «في الآية السابعة عشرة من الباب العشرين من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام في خطاب مريم المجدلية هكذا: (لا تلمسيني لأنني لم أصعد بعد إلى أبي ولكن اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم: إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) فسوى بينه وبين الناس في هذا القول (أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) لكيلا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا إنه إله أو ابن إله، فكما أن تلاميذه عباد الله وليسوا بأبناء الله حقيقة بل بالمعنى المجازي فكذلك هو عبد الله وليس بابن الله حقيقة، ولما كان هذا القول بعدما قام عيسى عليه السلام من الأموات على زعمهم قبل العروج بقليل ثبت أنه كان يصرح بأنه عبد الله إلى زمان العروج، وهذا القول يطابق ما حكى الله عنه في القرآن المجيد: {ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم} (سورة المائدة: الآية 119).

في الآية الثامنة والعشرين من الباب الرابع عشر من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام هكذا: (لأن أبي أعظم مني)، ففيه أيضا نفي لألوهيته، لأن الله ليس كمثله شيء فضلا عن أن يكون أعظم منه.

في الآية الرابعة والعشرين من الباب الرابع عشر من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام هكذا: (الكلام الذي تسمعونوه ليس لي بل للآب الذي أرسلني)، ففيه أيضا تصريح بالرسالة، وبأن الكلام الذي تسمعونوه وحي من جانب الله.

في الباب الثالث والعشرين من إنجيل متى قول المسيح عليه السلام في خطاب تلاميذه هكذا: (ولا تدعوا لكم أبا على الأرض لأن أباكم واحد الذي في السماوات ولا تدعوا معلمين لأن معلمكم واحد المسيح) فهنا أيضا صرح أيضا بأن: (الله واحد وأنا معلم لكم). في الباب السادس والعشرين من إنجيل متى هكذا: (حينئذ جاء معهم يسوع إلى ضيعة يقال لها جثسيماني فقال للتلاميذ: اجلسوا ههنا حتى أمضي وأصلي هناك ثم أخذ معه بطرس وابني زبدي وابتدأ يحزن ويكتئب فقال لهم: نفسي حزينة جدا حتى الموت امكثوا ههنا واسهروا معي ثم تقدم قليلا وخر على وجهه وكان يصلي قائلا: يا أبتاه إن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس ولكن ليس كما أريد بل كما تريد أنت ثم جاء إلى التلاميذ ... فمضى أيضا ثانية وصلى قائلا: يا أبتاه إن لم يكن أن تعبر عني هذا الكأس إلا أن أشرها فلتكن مشيئتك ثم جاء ... فتركهم ومضى أيضا وصلى الثالثة قائلا ذلك الكلام بعينه) (إنجيل متى 26: 36-44)، فأقواله وأحواله المندرجة في هذه العبارة تدل على عبوديته ونفي ألوهيته. أيحزن ويكتئب الإله ويموت ويصلي لإله آخر، ويدعو بغاية التضرع؟ لا والله، ولما جاء جنباه الشريف إلى العالم، وتجسد ليخلص العالم بدمه الكريم من عذاب الجحيم، فما معنى الحزن والاكتئاب، وما معنى الدعاء بأن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس؟ كان من عادته الشريفة أنه إذا عبر عن نفسه كان يعبر بابن الإنسان غالبا كما لا يخفى على ناظر هذا الإنجيل المروح أيضا: مثلا في الآية العشرين من الباب الثامن⁽⁴³⁾، والآية السادسة من الباب التاسع⁽⁴⁴⁾، والآيتين الثالثة عشرة والسابعة والعشرين من الباب السادس عشر⁽⁴⁵⁾، والآية التاسعة والثانية عشرة والثانية والعشرين من الباب السابع عشر⁽⁴⁶⁾، والآية الحادية عشرة من الباب الثامن عشر⁽⁴⁷⁾، والآية الثامنة عشر والثامنة والعشرين من الباب التاسع عشر⁽⁴⁸⁾، والآيتين الثامنة عشرة والثامنة والعشرين من الباب العشرين⁽⁴⁹⁾، والآية السابعة والعشرين من الباب الرابع والعشرين⁽⁵⁰⁾، والآيات الرابعة والعشرين والخامسة والأربعين والرابعة والستين من الباب السادس والعشرين⁽⁵¹⁾ من إنجيل متى وهكذا في غيره وظاهر أن ابن الإنسان لا يكون إلا إنسانا.⁽⁵²⁾

وقد ناقش الدكتور أحمد شلبي أسس النصارى للتثليث معتبرا أدلتهم على ذلك متداعية ومناقشتها لا تحتاج إلى

جهد، فجاءت مناقشته على النسق الآتي: «(أولا) أبان الكاتب الكبير kalthoff الاعتقاد بالوهية المسيح سبق كتابة الأنجيل، فالاعتماد على الأنجيل لإثبات ألوهية المسيح عمل يعيد عن الصواب، يقول kalthoff: إن صورة المسيح بكل معالمها وملامحها أعدت قبل أن يكتب سطر واحد من الأنجيل، وإن هذه الصورة هي من إنتاج الفلسفة العقلية (الميتافيزيقية) التي كانت ذات سيطرة وكانت آراءها شائعة وتكاد تكون عامة أوعالمية. (ثانيا) يثبت Pllicederer المصادر الحقيقية للاعتقاد بالوهية المسيح فيقول: إن معالم التنبؤ عند اليهود وعظات الأبحاروالخيال الشرقي والفلسفة الإغريقية قد اختلطت كل ألوانها؛ ومن هذه الأصباغ جاءت صورة المسيح التي ظهرت في العهد الجديد؛ وكل ما يمكن تقريره دون تردد هو أن تصور المسيح ورسمه كان الهدف الوحيد للمسيحية في عهدها الأول كما كان هدف دعائها. (ثالثا) إن ما يرويه متى أو يوحنا⁽⁵³⁾، لا يمكن أن يعتبر دليلا على مثل هذا الأمر الخطير، وخاصة إذا اتضح لنا أن هذه الأنجيل من صنع هؤلاء، أو قل إنها على الأقل من صنع الأجيال المتعاقبة ونسبت لهم، لأن الصلة بين إنجيل عيسى وهذه الأنجيل مقطوعة، والصلة بين هذه الأنجيل والذين نسبت إليهم تكاد تكون مقطوعة أيضا.. (رابعا) إن كلمة ابن الله أو قول الله تعالى: هذا ابني الحبيب.⁽⁵⁴⁾ لو صح هذا أو ذاك لما كان دليلا على ألوهية المسيح فإنه استعمال مجازي معناه التكريم ويقول H.D.A.Maior مدير Riponhall. Oxford: ينبغي أن يلاحظ أن عيسى لم يدع أنه ابن الله من الحسية الجسمانية، ولا من الناحية الفكرية العقلية، وإنما من الناحية العامة التي تضع كل الناس من الله بمنزلة الأبناء من الأب في التعلق به والاعتماد عليه والحاجة إليه. (خامسا) ورد في الأنجيل عدة مرات على لسان عيسى عليه السلام قوله عن نفسه (ابن الإنسان) فكيف يعد إليها مع هذا التعبير الثابت عن بشريته ونسبه. (سادسا) وردت في هذه الأنجيل عبارات كثيرة تقرر توحيد الله وتفيد بوضوح أن المسيح بشر رسول، وإليك بعض هذه العبارات: يروي متى عن عيسى قوله: (إن أباكم واحد الذي في السماوات) (الإصحاح 23 الفقرة 8) ويروي مرقس قول عيسى: (الرب إلها واحد وليس آخرسواه) (12: 30، 31)، وجاء في إنجيل لوقا: (قد خرج فينا نبي عظيم) (7: 16) ويروي لوقا عن عيسى قوله: (لا يمكن أن يهلك نبي خارج أو رشليم، ياأورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة

المرسلين (13: 23) ويروي يوحنا: (إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم) (6: 14 و7: 40)، ويروي يوحنا كذلك عن عيسى: (إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) (20: 18). وفي رسالة أعمال الرسل أن موسى قال للأبَاء: (إن نبيا مثلي سيقممه لكم الرب إلهكم من إخوتكم، له تسمعون في كل ما يكلمكم وكل نفس لاتسمع لذلك النبي تباد من الشعب وجميع الأنبياء أيضا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا، سبقوا وأنبتوا بهذه الأيام) (3: 22-23). (سابعاً) إن بولس استعمل هذا التركيب (ابني الحبيب) استعمالاً مجازياً كذلك. فقد ورد في رسالة كورنثوس الأولى قول بولس عن تيموثاوس: (أرسلت إليكم تيموثاوس الذي هو ابني الحبيب) (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 4: 17). (ثامناً) يقول Harnack ما يلي عن شخصية المسيح: ووصف المسيح إله السماء والأرض بأنه إله وأبوه وبأنه الأعظم والإله الواحد، وأن المسيح يعتمد عليه في كل شيء وأن خضوعه له تام، ويدخل عيسى نفسه ضمن الناس معلناً أنه من طبيعة البشر التي تختلف عن طبيعة الله.. (تاسعاً) ورد في دائرة المعارف البريطانية ما نصه: ولم يدع عيسى قط أنه من عنصر فوق الطبيعة، ولأن له طبيعة أسمى من طبيعة البشر، وكان قانعاً بنسبه العادي ابناً لمريم منسوباً من جهة الأب إلى يوسف النجار. (عاشراً) نشرت جريدة التايمز بتاريخ 15 يوليو 1966م وثيقة دينية اكتشفت حديثاً، وقد جاء فيها ما ترجمته: تعتقد المسيحية أن عيسى ابن الله المقدس، ولكن مؤرخي الكنيسة يسلمون بأن أكثر أتباع المسيح في السنوات التالية لوفاته اعتبروه مجرد نبي آخر لبني إسرائيل.⁽⁵⁵⁾

وقد أقر شارل جينيير أستاذ المسيحية ما ذكرناه من أن الله واحد صمد لم يلد ولم يولد وأن عيسى عليه السلام بريء مما نسب إليه من ادعاء الألوهية، وتعبير ابن الله في الأناجيل يرجع إلى من تأثر بالثقافة اليونانية من المسيحيين من أمثال بولس، ومما قاله جينيير: «أن عيسى لم يدع قط أنه هو المسيح المنتظر، ولم يقل عن نفسه أنه ابن الله، وذلك تعبير لم يكن في الواقع ليمثل -بالنسبة إلى اليهود- سوى خطأ لغوي فاحش وضرب من ضروب السفه في الدين، كذلك لا يسمح لنا أي نص من نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير ابن الله على عيسى، فتلك لغة لم يبدأ في استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية، إنها اللغة التي استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع»⁽⁵⁶⁾.⁽⁵⁷⁾

تلك كانت أدلة مقتطعة من نصوص مقدسة عند النصارى، وغيرها كثير، ومن تصفح الكتاب المقدس تبين له ذلك، ولا ينكره إلا من كان على قلبه قفل وعميت بصيرته، فالحق أحق أن يتبع، وقد تبين الرشد من الغي، وممن أخرجهم الله من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد، ومن ذل الكفر إلى عز الإسلام الحسن بن أيوب الذي يقول: «فما يكون يا هؤلاء أفصح أو أبين وأوضح من اجتماع هذه الشواهد لكم في كتبكم ما رضيتم بقوله في نفسه، ولا بقول تلامذته فيه، ولا بقول من تنبأ عليه من الأنبياء، ولا قول جموعه الذين تولوه لمن سألهم من مخالفهم عنه وتركتم ذلك كله، وأخذتم بآراء قوم تأولوا لكم على علمكم فإنهم قد اختلفوا أيضاً في الرأي، فقال كل قوم في المسيح ما اختاروا، واتبع كلامهم طائفة قالوا بقولهم ثم سلك من بعدهم سبيل الآباء في الإقتداء بهم، فبينوا لنا حجتكم في ذلك وهميات من حجة، ونحن نستوهب الله العصمة والتوفيق منه.»⁽⁵⁸⁾

فما تأوله النصارى من آيات ابتغوا بها إثبات اعتقادهم من التثليث قد بان وتجلي أنه مخالف لكتبهم وما نطقت به، يقول منقذ بن محمود السقار: «لا يوجد نص واحد في الكتاب المقدس يصرح فيه المسيح بألوهيته أو يطلب من الناس عبادته، كما لم يعبد أحد من معاصريه، ولم ينظر إليه هؤلاء إلا كمدع للنبوّة، آمن به بعضهم، وكفر بنبوته الأكثرون من اليهود، لكن دعوى ألوهيته لا أساس لها في الكتاب المقدس أو على الأقل في أقوال المسيح وتلاميذه، وفي هذا الصدد تحدى العلامة أحمد ديدات كبير قساوسة السويد في مناظرتيها المتلفزة قائلاً: "أضع رأسي تحت مقصلة لو أطلعتموني على نص واحد قال فيه عيسى عن نفسه: أنا إله. أو قال: اعبدوني"، وهميات أن يجده.

والقس فندير يقول في كتابه "مفتاح الأسرار" مبرراً عدم تصريح المسيح بألوهيته في العهد الجديد: "ما كان أحد يقدر على فهم هذه العلاقة والوحدانية قبل قيامه وعروجه ... فلو قال صراحة لفهموا أنه إله بحسب الجسم الإنساني ... إن كبار ملّة اليهود أرادوا أن يأخذوه ويرجموه، والحال أنه ما كان بين ألوهيته وبين أيديهم إلا عن طريق الألغاز"، ويؤكد هذا المعنى البابا شنودة حيث سئل عن سبب عدم تصريح المسيح بألوهيته، فأجاب: "لو قال عن نفسه إنه إله؛ لرجموه، ولو قال للناس: اعبدوني؛ لرجموه أيضاً وانتهت رسالته قبل أن تبدأ ... إن الناس لا يحتملون مثل هذا الأمر، بل هو نفسه قال لتلاميذه: "عندي كلام لأقوله لكم، ولكنكم لا تستطيعون أن تحتملوا الآن" (يوحنا 16 / 12)، والخوف من اليهود ورجمهم وأذاهم لا يقبل نسبته إلى الإله أو حتى للمسيح الذي رأيناه يواجه اليهود

مراراً فيقول: "الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون ... أيها العميان ... لأنكم تشبهون القبور المكلسة، أيها الحيات والأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم" (متى 23: 13-34)، فكيف له بعد ذلك أن يغمض على البشرية في إظهار حقيقته، ففي ذلك إضلال وتليبس. أن أحداً من تلاميذ المسيح لم يكن يعتقد ألوهية المسيح، إذ لم يعبدوا واحداً منهم، بل كلهم وجميع معاصري المسيح ما كانوا يعتقدون أكثر من نبوته ... ثم إن أقوى ما يتعلق به النصراني من دليل على لاهوت المسيح المزعوم إنما نجده في إنجيل يوحنا ورسائل بولس، بينما تخلو الأناجيل الثلاثة من دليل واضح ينهض في إثبات ألوهية المسيح، بل خلوه هذه الأناجيل عن هذا الدليل هو الذي دفع يوحنا - أو كاتب إنجيل يوحنا - لكتابة إنجيل عن لاهوت المسيح، فكتب في آخر القرن الميلادي الأول ما لم يكتبه الآخرون قبله، وجاءت كتابته مشبعة بالغموض والفلسفة الغربية عن بيئة المسيح البسيطة التي صحبه بها العوام من أتباعه.

عدم الدليل الصحيح الصريح على ألوهية المسيح جعل النصراني يحرفون في طبعات الأناجيل الجديدة، بغية خلق أدلة تسند هذه المعتقدات الغربية عن الكتاب المقدس. ومن ذلك إضافتهم نص التثليث الصريح الوحيد في (يوحنا 1: 5-7) ...»⁽⁵⁹⁾

وفي الختام نود طرح بعض الأسئلة والتي نعلم يقيناً ألا أحد من النصراني يستطيع لها رداً ولا جواباً، إذا كان الآب يعني الله صانع الكل لما يرى وما لا يرى، والابن يعني المسيح خالق كل شيء، أيهما خلق كل شيء؟ وإذا سلمنا ببنوة المسيح لله فكيف نلحق الأزلية والقدم بالإبن، والآب موجود قبله؟ وهل يوجد الابن مع الآب معاً؟ وإذا كان المسيح مساوٍ للآب فكيف يكون إبناً وأباً معاً؟ وإذا كان المسيح غير الله فلماذا يحتمل خطيئة لم يفعلها هو؟ ألا يعتبر هذا ظلم من الخالق؟ أليس من العدل أن يُصلب آدم ليتحمل عقوبة خطيئته؟ ثم إذا كان المسيح الإله قد صلب عن طيب خاطر كما يدعون فلماذا كان يصيح ويستغيث ومن ذا الذي يغيث الإله؟ وهل يكون إلهاً من لا يستطيع تخليص نفسه من أعدائه ومخالفيه؟ وإذا كانت الأمانة التي هي جوهر عقيدة النصراني تنص على أن الإله مات ثلاثة أيام فمن الذي أحياه بعد ذلك؟ وإذا كان المسيح بيده أرزاق العالم فمن تولى شؤون العالم خلال مدة موته؟ وهل صلب الإله بمحض إرادته أم كان مضطراً؟ إن كان بمحض إرادته فلا يمكن لعاقل أن يلوم من صلبوه لأنهم امتثلوا أمره، وإن كان مضطراً

فلنقر جميعا بغلبة اليهود للإله، وإذا جلس الإبن عن يمين أبيه، فكيف نؤمن بأنهما إله واحد؟!

هذه الأسئلة وغيرها كثير لا ننتظر أجوبة عليها، لأنها متعذرة عمن ضلوا سواء السبيل وأضلوا جِبَلًا كثيرًا، يقول الحسن بن أيوب: «وقد يجب على ذوي العقول أن تزجرهم عقولهم عن عبادة إله ولدته مريم، وهي امرأة آدمية؛ ثم مكث على الأرض ثلاثين سنة تجري عليه أحكام الآدميين من غذاء وتربية وصحة وسقم وخوف وأمن وتعلم وتعليم، لا يتهاى لكم أن تدعوا أنه كان منه في تلك المدة من أسباب اللاهوتية شيء، ولا له من أحوال الآدميين كلها من حاجتهم وضرورتهم وهمومهم ومحنهم وتصرفاتهم مخرج، ثم أحدث بعد هذه المدة الطويلة ما أحدثه من إظهار أمر الله تعالى، والنبوات والآيات الباهرة المعجزة بقوة الله تعالى؛ وقد كان في غيره من الأنبياء مثلها وما هو أعلا منها، فكانت مدته في ذلك أقل من ثلاث سنين؛ ثم انقضى أمره بما يصفون أنه انقضى به وينسبونه إليه من حبس وضرب وقذف وصلب وقتل؛ فهل تقبل العقول ما يقولون من أن إلهًا نال عباده منه مثل ما تذكرون أنه نيل منه؟»⁽⁶⁰⁾

الهوامش:

- (1) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 86.
- (2) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 21 وما بعدها.
- (3) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 87.
- (4) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 22 وما بعدها.
- (5) المرجع نفسه، ج 3، ص 24.
- (6) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 200.
- (7) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 87 وما بعدها.
- (8) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 206.
- (9) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 32 وما بعدها.
- (10) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 172.
- (11) المرجع نفسه، ص 173.
- (12) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 198 وما بعدها.
- (13) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 173 وما بعدها.
- (14) محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص 23.
- (15) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 176.
- (16) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 92.
- (17) المرجع نفسه، ج 2، ص 255 وما بعدها.

- (18) "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس" (إنجيل متى: 28:19).
- (19) انظر، محمد أبوزهرة، محاضرات في النصرانية، ص 179.
- (20) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 1، ص 317.
- (21) محمد أبوزهرة، محاضرات في النصرانية، ص 173 وما بعدها.
- (22) المرجع نفسه، ص 174 وما بعدها.
- (23) يسي منصور، رسالة التثليث والتوحيد، ص 38 وما بعدها.
- (24) عوض سمعان، الله .. طرق إعلانه عن ذاته، ص 12.
- (25) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 244.
- (26) المرجع نفسه، ج 2، ص 244.
- (27) المرجع نفسه، ج 2، ص 245.
- (28) المرجع نفسه، ج 2، ص 246.
- (29) المرجع نفسه، ج 2، ص 248 وما بعدها.
- (30) فؤاد أفرام البستاني، الروائع، السلسلة الثالثة، رقم 21، (ناصيف اليازجي-منتخبات شعرية) هامش ص 39.
- (31) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 102.
- (32) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 207 وما بعدها.
- (33) (ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً أن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية لا يكن لك آلهة أخرى أمامي لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض لا تسجد لهن ولا تعبدن لأنني أنا الرب إلهك) (سفر الخروج 20: 1-5)
- (فإنك لا تسجد لإله آخر) (سفر الخروج 34: 14)
- (34) (إذا وجد في وسطك في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شراً في عيني الرب إلهك بتجاوز عهده وينذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر أو لكل من جند السماء، الشيء الذي لم أوص به، وأخبرت وسمعت وفحصت جيداً وإذا الأمر صحيح أكيد قد عمل ذلك الرجس في إسرائيل فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك الرجل أو المرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت)
- (سفر الاستثناء/ التثنية 17: 2-5)
- (35) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 682.
- (36) المرجع نفسه، ج 3، ص 714.
- (37) المرجع نفسه، ج 3، ص 718 وما بعدها.
- (38) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 93.
- (39) أحمد شلي، مقارنة الأديان 2 المسيحية، ص 145.
- (40) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 252.
- (41) منقذ بن محمود السقار، الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة؟، ص 39.
- (42) انظر، رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 742-736.
- (43) (فقال له يسوع للثعالب أوجرة ولطيور السماء أوكار أما ابن الإنسان فليس له أين يسند رأسه) (إنجيل متى 23: 8).

- (44) ولكن لكي تعلموا أن لابن الإنسان سلطانا على الأرض أن يغفر الخطايا) (إنجيل متى 9: 6)
- (45) ولما جاء يسوع إلى نواحي قيصرية فيلبس سأل تلاميذه قائلا من يقول الناس إنني أنا ابن الإنسان) (إنجيل متى 16: 13). (فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته) (إنجيل متى 16: 27)
- (46) وفيما هم نازلون من الجبل أوصاهم يسوع قائلا لا تعلموا أحدا بما رأيتم حتى يقوم ابن الإنسان من الأموات) (إنجيل متى 17: 9)
- كذلك ابن الإنسان أيضا سوف يتألم منهم) (إنجيل متى 17: 12)
- (وفيما هم يترددون في الجليل قال لهم يسوع ابن الإنسان سوف يسلم إلى أيدي الناس) (إنجيل متى 17: 22)
- (47) لأن ابن الإنسان قد جاء لكي يخلص ما قد هلك) (إنجيل متى 18: 11).
- (48) فقال له لماذا تدعوني صالحا ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله) (إنجيل متى 19: 18) -
- (فقال لهم يسوع الحق أقول لكم إنكم أنتم الذين تبعتموني في التجديد متى جلس ابن الإنسان على كرسي مجده تجلسون أنتم أيضا على اثني عشر كرسيًا تدينون أسباط إسرائيل الإثني عشر) (إنجيل متى 19: 28)
- (49) هانحن صاعدون إلى اورشليم وابن الإنسان يسلم إلى رؤساء الكهنة والكتبة فيحكمون عليه بالموت) (إنجيل متى 20: 18)
- (كما أن ابن الإنسان لم يأت ليخدم بل ليخدم وليبذل نفسه فدية عن الكثيرين) (إنجيل متى 20: 28).
- (50) لأنه كما أن البرق يخرج من المشرق ويظهر إلى المغرب هكذا يكون أيضا مجيء ابن الإنسان) (إنجيل متى 24: 27).
- (51) إن ابن الإنسان ماض كما هو مكتوب عنه ولكن ويل لذلك الرجل الذي به يسلم ابن الإنسان) (إنجيل متى 24: 26)
- ثم جاء إلى تلاميذه وقال لهم ناموا الآن استريحوا هو ذا الساعة قد اقتربت وابن الإنسان يسلم إلى أيدي الخطاة) (إنجيل متى 26: 45)
- (وأما يسوع فكان ساكتا فأجاب رئيس الكهنة وقال له استحلفك بالته الهي أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله قال له يسوع أنت قلت وأيضا أقول لكم من الآن تبصرون ابن الإنسان جالسا عن يمين القوة وأتيا على سحب السماء) (إنجيل متى 26: 63-64).
- (52) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج3، ص. 750.748.
- (53) يقصد الدكتور أحمد شلي هذين النصين الإنجيليين: (فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس) (إنجيل متى 28: 19) (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد) (رسالة يوحنا الأولى 5: 7)
- (54) (وصوت من السماوات قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت) (إنجيل متى 3: 17).
- (55) أحمد شلي، مقارنة الأديان (2 المسيحية)، ص. 130. 132.
- (56) يقصد بمؤلف الإنجيل الرابع: يوحنا.
- (57) شارل جينير، المسيحية تطورها ونشأتها، ص. 39.
- (58) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج2، ص. 367.
- (59) انظر، منقذ بن محمود السقار، الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة؟، ص. 23.21.
- (60) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج2، ص. 330.

إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي

نماذج شعرية مختارة

د/سميحة عباس

جامعة باجي مختار عنابة

الملخص:

ارتبطت دراسة النصوص في العصر الحديث بالمتلقي أساساً، لكون القارئ أصبح هو المسؤول الأول عن إبراز جوانب النص الأدبية وكشف أسرارهِ وأبعاده الجمالية، ولهذا اشتغل الكتاب عامة والشعراء خاصة على لغتهم وشحنوها بالعديد من الظواهر الفنية، مما أكسبها سمة الشعرية التي انعكست بدورها على الخطاب الشعري الذي بات يراوغ ويرaud القارئ؛ أي لا يصرح بمقصديته، بل يمارس عليه لعبة التخفي والغموض بدلاً من التصريح والإعلان، وذلك من خلال ما يتضمنه من رموز وانزياحات وعلاقات تناظرية، تتطلب من المتلقي إمعان للفكر وكفاءات كبيرة لفك شفرات النص وإعادة بناء تراكيبه وبناء النصية التي أضحت تفتقد بفعل هذه اللغة إلى الانسجام والترابط. إن تركيز الشعراء الكبير على اللغة، التي يتوخون من خلالها التأثير في المتلقين أو إحداث ما يسميه "ياوس" بالمتعة الجمالية، جعل منها هدفاً لا غاية في حد ذاتها، وهذا ما أوقع الشعر في شباك الإيهام والغموض، الذي تولدت عنه إشكالات عديدة، سواءً على مستوى النص الذي غابت مقصديته، أو على مستوى القارئ الذي أصبح عاجزاً عن سبر أغوار النص واستخلاص محمولاته الدلالية التي لم تستطع أسئلة التأويل كشف النقاب عنها.

من هذا المنطلق سنحاول الإقتراب من نصوص شعرية للشاعر "أحمد قران الزهراني" وعليه وسمت مداخلتي بـ "إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي" نماذج شعرية مختارة، سأطرق فيها إلى العناصر التالية:

1- الانزياح.

2- الرمز.

3- إحالات الضمائر.

4- التنافر والتلاشي 5- الصورة الشعرية.

الكلمات المفاتيح: التأويل، التلقي، الخطاب الشعري، إشكالات، كفاءات، القارئ.

Abstrat:

as the first entity able to display the poeticsides of the text, reveal ils semantic connotations and enhanceitsesthetic dimensions.

For that, writers in general and poets in particular have been working up to theirownlanguage with a hugenumber of variousartisticphenomenal as a consequence, this has le dit (ietherownlanguage) to acquire a certain luricqualitythat has colowred the poet'sdiscoursewhich has becomebothpuzzing and allusive to the reader. In otherwords, privileging the estheticform over the semantic content incites the reader to produce more and more efforts to decipher the semanticparameters of the literarytext in term of codes, images such as symbols and metaphors, vaguenessthrough divergences, displacement, and so on ... to rebuild the textual structures that accuse a cruallimproverishment in term of coherencecohesion and semantichomogeneity...

The focus of the poets on the formal aspect of the languageaims to exert an influence on thereaders and createwhat Hans Robert Jauss calls « the estheticpleasure ,makingit the receptacle of the art for the art, having no otherpurposeratherthanitseff. This iswhatmakespoetry in the trap of mustery and vagueness, givingbirth to variousproblemseitherat the level of the textthat has lostitstextual destination or at the level of the readerwho has becomeunable to probe the textdepths and deduceitssemantic tags that the exegesisquestioningcould not answer.

Fromthisstatement, we'lltry to make an approach to somelurictexts of the poet « Ahmed KouranEzzahrani » and our intervention isentitled « ProblemsExegesis in the PoeticDiscourse and Competence'sReceivers ».

In thesechosenpoeticmodels, weshall deal with :

1. Displacement
2. The symbol
3. Cross Reference Consciences/ Pronouns
4. Divergences and Erosion
5. Poetic Images

(*) Key Words : Exegesis, Reception, PoeticDiscourse, Problems, Competences, Reader

*** **

ارتبطت دراسة النصوص في العصر الحديث بالمتلقي أساسًا، لكون القارئ أصبح هو المسؤول الأول عن إبراز جوانب النص الأدبية وكشف أسرارهِ وأبعاده الجمالية، ولهذا اشتغل الكتاب عامة والشعراء خاصة على لغتهم وشحنوها بالعديد من الظواهر الفنية، مما أكسبها سمة الشعرية التي انعكست بدورها على الخطاب الشعري الذي بات يراوغ ويرaud القارئ؛ أي لا يصرح بمقصديته، بل يمارس عليه لعبة التخفي والغموض بدلاً من التصريح والإعلان، وذلك من خلال ما يتضمنه من رموز وانزياحات وعلاقات تنافرية، تتطلب من المتلقي إمعان للفكر وكفاءات كبيرة لفك شفرات النص وإعادة بناء تراكيبه وبناء النصية التي أضحت تفتقد بفعل هذه اللغة إلى الانسجام والترابط.

إن تركيز الشعراء الكبير على اللغة، التي يتوخون من خلالها التأثير في المتلقين أو إحداث ما يسميه "ياوس" بالمتعة الجمالية، جعل منها هدفاً لا غاية في حد ذاتها، وهذا ما أوقع الشعر في شباك الإبهام والغموض، الذي تولدت عنه إشكالات عديدة، سواءً على مستوى النص الذي غابت مقصديته، أو على مستوى القارئ الذي أصبح عاجزاً عن سبر أغوار النص واستخلاص محمولاته الدلالية التي لم تستطع أسئلة التأويل كشف النقاب عنها. وحتى نتمكن من معاينة هذه الإشكالات عن كثب وتبيان مستويات الغموض في شعر "أحمد قران الزهراني"، ارتأينا الوقوف عند أهم الظواهر الفنية التي تتضمنها من نحو: الانزياح، الرمز، إحالات الضمائر وعلاقات التنافر والتلاشي.

1- الانزياح (Ecart):

لقد تنبه القدامى إلى الفروقات القائمة بين لغة الشعر والنثر، بحديثهم عن أثر محسنات الفهم البلاغية كالإستعارة والتمثيل والتشبيه على عملية التلقي، وكبقية استمالتها للقارئ، ولا نقصد بالاستمالة هنا تعطيل أدوات القراءة وآلياتها لدى المتلقي بل إثارتها وتنبيهها، لأن «فروع البلاغة والبيان وأقسام البديع، وإن كانت تدفع إلى التفصيل الممل أحياناً لكثرة التشعبات (...) غير أن الجامع لذلك كله هو المتلقي، لأن الجهد البلاغي يتحدث عن النص لحظة تلقيه»⁽¹⁾، ولهذا نجدهم قد أولّوا عناية كبيرة للاستعارة، التشبيه والتمثيل، وغيرها من المحسنات البيانية والبديعية، التي من شأنها التأثير في المتلقي وفي عملية التلقي.

قد أشاد الجرجاني بفضل الاستعارة وأهميتها فيقول: «ومن الفضيلة الجامعة فيها، أنها تبرز هذا البيان في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً، وتوجب له الفضل فضلاً، وأنتك تجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، ومن خصائصها التيتذكر بها وهي عنوان مناقبها، أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفه الواحدة عدّة من الدُرر» (2)، فالاستعارة باعتبارها إحدى أهم الأشكال البلاغية التي يتم بها الانحراف/الانزياح عن اللغة العادية قادرة على منح القارئ مفاتيح النص، بل قد ترسم له طريق المعنى الصحيح من خلال المواقع التي تحتلها في النص والصور التي تتورع على فضاءاته.

ولقد تفتن الباحثون الغربيون إلى هذه الخروقات لاسيما الشكلايين الروس، بحديثهم عن وظيفة الفن وتركيزهم على التقنيات، وكذا اهتمامهم بكيفية إنتاج الآثار الجمالية انطلاقاً من الوسائل الأدبية، التي تتحقق بموجها أدبية النص، لأن «العمل الأدبي بنية كلية تتكون من مجموع الخصائص الفنية، التي تقوم بمجموعة من الوظائف داخل نسق البنية نفسها» (3)، وهذه الوظائف بمختلف أشكالها الإسنادية هي التي تمكنا من الوقوف على الانحرافات الشعرية الموجودة على مستوى بنية النص.

ولعل الصورة الشعرية هي خير ما يمثل هذه الخاصية الأدبية، التي تمتلك طاقة دلالية هائلة من شأنها تنشيط المتلقي وتحريره من أحكامه ومعتقداته السابقة، ومن ثم يتحدد إدراكه للأشياء ويتغير حكمه على العمل الأدبي الذي بدوره يستحرك دواله، ويتحرر وجوده العائم في فضاء اللغة عن طريق تفاعل القارئ وتجاوره مع الوسائط الفنية والأدائية التي يطرحها، وعندها فقط يحدث التواصل بينهما. لأن هذه الوسائط هي التي تجعل من لغة الشعر تتجاوز وظيفتها النمطية (التواصل) لتصبح لغة مراوغة.

ولهذا يرى الشكلايون أن الأدب استعمال خاص للغة، لأنه «يحقق لها التميز بانحرافه عن اللغة "العملية" المشوهة، وتستعمل اللغة العملية لتحقيق أفعال اتصالية، بينما لا تمتلك اللغة أية وظيفة عملية على الإطلاق، وتقتصر على أن نرى الأشياء رؤية مختلفة» (4)، وهذه هي وظيفة الفن - بحسبهم - فهو يجدد إدراكنا للأشياء - حتى وإن كانت مألوفة - لكنه لا يعرفها؛ لأن التعريف مجاله العلوم التجريبية والرياضية.

وبناءً على ما سبق أشاد يافوس بدور الشكلايين في إعادة الفهم التاريخي للأدب، وأقرّ بأن تاريخيته لا تتوقف على التطور الأدبي فحسب، بل على تطور التاريخ العام أيضاً. كما أقر أيضاً المحدثون بأن الفضل في ذبوع مصطلح الانزياح «الذي يعني أن شعرية اللغة تقتضي خروجها السافر عن العرف النثري المعتاد، وكسر قواعد الأداء المألوفة لابتداع وسائلها الخاصة في التعبير عما لا يستطيع النثر تحقيقه من قيم جمالية» (5)، يعود إلى الشكلايين الروس الذينوضحوا الفروق الأساسية بين لغتي النثر والشعر.

وبالرغم من أن الانزياح وغيره من السمات الفنية يكسب النص الشعري صبغة جمالية ويضفي عليه هالة من الشعرية ورونقاً لا ينضب، إلا أنه يُشكل في الوقت ذاته حاجزاً أمام المتلقي الذي يتعامل مع الخطاب الأدبي الحدائي عمومًا والشعري خصوصًا إذ يصعب من عملية التأويل والقراءة، وبالتالي سيحول دون وصوله إلى المعنى الصحيح.

ولهذا سنقف عند بعض النماذج الشعرية لنوضح صعوبة التأويل وإشكالاته الناجمة من لدن لغة الشعر، التي تفرض على القارئ التسلح بزاٍ معرفي وأدوات وآليات قرائية كبيرة، تمكنه من ولوج غياهب النص الشعري وغزل خيوطه المتشابكة وفتح مغالقه المتباينة، تباين مقاصد المبدع وتعدد رؤاه التي تحفل بها نصوصه لاسيما تلك التي كسرت نمطية اللغة وجعلتها تعزف على وتر الغموض، الابهام، الرمز، التنافر والتلاشي وغيرها من الظواهر والسمات التي سنقف عند كل واحدة منها.

إن المتأمل نص "أحمد قران الزهراني" الآتي:

صَوْتُ مَا..

لا أعرفُهُ

لكني أدركُ مَعْنَى

أن يزرَعَ قَفَرًا

ويمارُحُ بينَ الرَّمْلِ الثَّائِرِ

في بدئي

والماءُ الغارقُفي مِلْحٍ

نهائياتي(6)

يجد نفسه محاصرًا بعدة تساؤلات قد لا يجد لها إجابات شافية ولا حجج كافية، لتبرير صحتها أو إثبات خطأها. فهناك الكثير من الانزياحات في العلاقات الإسنادية والتركيبية على مستوى النص السابق، الذي لا يبدو معناه واضحًا لأن طرفي الخطاب غير معروفين، على الرغم من توفر بعض القرائن والصور في القصيدة التي قد تسهل على القارئ قراءتها، إلا أن المقطع السابق يشبّوه بعض اللبس نظرًا للانزياحات المسجلة على مستوى العلاقات الإسنادية والدلالية، فعملية المزج بين الرمل الثائر والماء الغارق في ملح النهايات تؤول إلى حقيقة غير فعلية، مما يجعل المعنى مهمًا أو غائبًا، بالرغم من وجود بعض الألفاظ الحسية من مثل (الرمل و الماء) التي تجسده.

وكما طالت الدلالة اللاواقع، مست أيضًا المجهول، وهذا ما نستشفه من خلال المقاربة الدلالية للمقطع الأول، التي تقودنا إلى رصد مواطن الانحراف.

1- صوت ما.. [← صوت لا أعرف [الجهل/عدم المعرفة]

لا أعرفه [← (غياب الكينونة)

2- لكنني أدرك معنى وجود ← معرفة وجود كينونة ← لكنها ذات قيمة/دلالة سلبية
أن يزرع قفرًا [

ولعل هذه الدلالة السلبية هي المعنى الذي يريد الشاعر إيصاله للمتلقي، لكن عدم إفصاحه عن هوية هذا الصوت صعب من عملية تلقي الانزياح المسجل على مستوى صيغ الإسناد، وبالتالي جعل الوصول إلى المعنى الصحيح أمرًا في غاية الصعوبة، وذلك لغياب العلاقات التي تجمع بين عناصر الصورة الواحدة، فالمتلقيم تألف ذاكرته ارتباط فعل (الزرع) الذي يحيل على الخصب، والخير، والنماء بالفقر الذي يحمل معاني (الجذب، واليباب، والقحط) التي تُنئى بوجود خطر يهدد الحياة، فمن يهدد حياة الشاعر و أمته؟ هل هو العدو؟ أم الخونة من أبناء أمته؟ أم الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة التي يشهدها وطنه؟

يبدو أن النص له علاقة وطيدة بذات الشاعر وبمجتمعه، وهذا ما يحيل عليه ضمير المتكلم في [لأعرفه، أدرك] ونون الجماعة [علمتنا، لقنننا] من المقطع السابق.

وعليه يمكن القول أن الشاعر لا يطرح في هذه القصيدة موضوعاً شخصياً بل سلط الضوء على قضية قومية، تتعلق بأمتة العربية التي باتت تشهد تمزقاً كبيراً وتعاني ظلماً عظيماً، نتيجة تفرق أبنائها واختلاف زعمائها وجبروت الآخر، الذي اغتصب أرضها (أن يزرع قفراً) وسرق الإبتسامة من أفواه أطفالها ورمل نساءها وأهان شيوخها ودنس مقدساتها، وحول حياتها إلى جحيم بفعل الحروب والمكائد التي حاكها ويُحِيكُها يومياً ضدها، وهذا ما نستشقه من قول الشاعر:

<p>3- وَيُمَازِجُ بَيْنَ الرَّمْلِ الثَّائِرِ فِي بَدْنِي وَالْمَاءِ الْغَارِقُ فِي نَهَائِي</p>	}	<p>يمازج بين الرمل الثائر في بدئه=الجمع بين البداية والماء الغارق في ملح نهاياته=والنهاية</p>
--	---	---

البداية هي الأصل والتاريخ والماضي أما الماء فهو إشارة إلى الحياة والمستقبل والحاضر، لكن هذه الحياة مهددة وهذا المستقبل مجهول وهذا ما تحيل عليه لفظة (الغارق) التي تحمل معنى الخطر، الخوف، الضياع، الأفول والموت الذي يؤكد الشاعر من خلال عبارة (ملح نهاياتي).

إن الجمع بين البداية والنهاية هو اختصار للحياة واختزالها يعني الموت، لكن الصورة التي يقدمها هذا النص لا تتغيا هذا المعنى، لأن القارئ لا يعرف مدلولات الدوال التالية (الرمل الثائر، الماء، ملح النهايات)، مما يجعله يرجئ المعنى السابق ويحاول فك شفرات النص، علّه يقف على انزياح الصيغ الإسنادية، التي قد يُصيب من خلالها الوصول إلى المعنى الصحيح وقد ينحرف عنه، نظراً للإيهام والغموض الذين يعترضان طريقه.

منح الشاعر للصوت وهو شيء معنوي دوراً فاعلاً، حين أعطاه مزايا العنصر الحسي، حيث جعله يقوم بالزرع والمزج وهما عمليتان تتطلبان الجهد والقوة العضلية التي تنسب عادة للإنسان وليس للصوت، وهذا ما جعل اللبس ينتاب هذا المقطع، فالعقول لم تأنس بالصوت الذي يزرع قفراً أو يمازج بين الرمل الثائر والماء الغارق في ملح النهايات، التي ليست لها أيضاً سمة حسية وهذا ما يدفع بالقارئ إلى طرح التساؤلات التالية: ما علاقة الرمل بالماء؟ وما علاقتهما بالشاعر؟ وما علاقة الملح بالنهايات؟ ما المقصود بملح النهايات؟

إن كل هذه الأسئلة وغيرها تدفعنا - كقراء- إلى وضع عدة احتمالات وفرضيات قد تساعدنا في عملية التأويل.

الماء والتراب من أهم العناصر المكونة للكون التي فُطر الإنسان على حبهما كيف لا وهما سر وجوده ومبعث الأمن لديه، لكن حين يمتزج الرمل بالماء الغارق في ملح النهايات تصبح حياة الإنسان في خطر، وبما أن العربي جُبِل على حب الأرض والوطن وتقديسهما أكثر من غيره، نرجّح أن الشاعر يريد الإشارة إلى أن حياة الأمة العربية ومستقبلها في خطر، وهذا الأخير تحيل عليه لفظة "الملح" التي ترتبط عادة بالطعام (الدوق)، فما علاقته بالنهايات؟ وما علاقته بالصوت؟ وكيف باستطاعة هذا الصوت أن يمزج بين الرمل والماء الغارق في ملح النهايات؟

من المفترض أن يغرق الإنسان ويدوب الملح في الماء وليس العكس، فهذا الصوت خالف الطبيعة، إنه صوت متمرّد لا يؤمن بالمنطق ولا يعمل بالعقل، ولذلك لا يعرف من المذاق إلا المالح فهو يفتقد للإحساس وللجمال، وعليه نرجح أن يكون هذا الصوت إشارة للعدو، لأنه يفتقد إلى الإنسانية ولا يأبه بحياة الآخرين، بل يعمل جاهداً على تكبير صفوها، وهذا ما تحيل عليه عبارة (الماء الغارق في ملح النهايات) إنها إشارة لمصير العرب المجهول وحياتهم المليئة بالأحزان والآلام جراء الحروب، ولذلك وصفها الشاعر بملح النهايات.

إن غموض الانزياح - كما رأينا- صعب من عملية التأويل، وفرض على القارئ إعمال فكره واستثمار جميع معارفه لأجل الوصول إلى المعنى الذي يبقى دائماً محمّل بحث وتقص وقابل للتعديل، لأن الانزياح لا يقطع الشك باليقين، وإنه يحول دون الوصول إلى المعنى الصحيح، ولهذا تبقى النصوص الغامضة- كما قال إيكو- أكثر إنفتاحاً من النصوص الأخرى وهذا سر خلودها وتميزها.

إن الانزياحات الدلالية المسجلة على مستوى الألفاظ، جعلت منها رموزاً غير قادرة على الإفصاح عن معنى القصيدة الذي ظل مهمّاً وغامضاً في ظل هذه الانحرافات التي وإن أضفت على النص أبعاداً دلالية متعددة وصبغة جمالية رائعة، إلا أنها صعبت مهمة المؤول. الذي لا بد له من التسلح بكل الآليات والميكانيزمات القرائية واستثمار معارفه

ومختلف مرجعياته، لأن لغة الشعر عمومًا والشعر الحديث خصوصًا، تتغيا التلميح لا التصريح.

2- الرمز (Le symbole):

لم يتمرد الشعراء المحدثون على القواعد والقوانين التقليدية للشعر فحسب، بل تمردوا أيضًا على اللغة، وذلك بتفريغ ألفاظها من كل مدلولاتها المألوفة وجعلها إشارات حرة، تسبح في فضاء واسع الدلالة يصنعه خيال الشاعر وتغذيه مغامرته نحو المجهول، ويؤطره الرمز الذي بات بدوره متحررًا من فضاء اللغة العادية التي نشأ في رحمها ليتحول إلى وسيلة تعبيرية جامعة لمعاني متعددة. «إن الرمز لا يشي بقدر ما يكتف في الوقت نفسه شفيفًا كثيف باب ينفث وينغلق» (7)، فدلالة الرمز لا يمكن استنزافها أو تحديدها.

ولهذا تعتبر النصوص الرمزية لا سيما الشعرية منها، من أكثر النصوص تميزًا وإثارة للجدل، لأن لغة الشعر لا تقدم المعنى بل معنى المعنى، «فالمدلول في الرمز، يكف عن أن يكون مدلولًا بالمعنى المتعارف، وينقلب في سلسلة الدلالة إلى دال مدلوله آخر» (8) إن الرمز يستفز القارئ المثقف ويجعله يتفاعل أكثر مع النص الذي بدوره يراوغ المتلقي ويستثيره، ولعل هذا ما جعل «الارمية "يقول": على الشعر أن يكون لغزًا على الدوام وهذا هو هدف الأدب» (9) وسر اللغة الشعرية التي يطمح الشاعر من خلالها إلى قول ما عجزت عن قوله اللغة الوضعية.

ولعل عملية الخلق هذه تستدعي منه - أي الشاعر- الاستعانة بالخيال، الذي يعتبر أهم مقومات الصورة الأدبية، لأنه يضفي على الصور الفنية ضلالاً من الغموض، الذي يستثير القارئ ويدفعه إلى البحث عن المكونات الجمالية والمعاني الخفية للنصوص. وهذا هو هدف الشعراء الرمزيين الذين يرون في الغموض سمة جمالية، حيث «تطورت صور الاعتبار في الحكم على أهمية الصورة في الشعر كلما امتلكت أساليب الغرابة بين عناصر بنائها مثلما وجد في النقد الغربي الحديث» (10)، لكن المبالغة في توظيف الرمز، تحول الغموض من صفة جمالية إلى عتمة تتراءى لدى القارئ؛ لأنه يعيق مسار التأويل.

وهذا ما سنقف عليه في قصيدة "دهشة التفاصيل":

خَمْسَةُ يَابُنِي .. لَهُمْ أَفْنَدَةٌ

خَمْسَةٌ فِي فِضَاءِ أَهْمِ رَغْبَةٍ

لَمْ تَعُدْ مُؤَصَّدَةً

هَكَذَا .. قَالَتِ الْوَالِدَةُ

كَانَ فِي وَجْهِهَا وَمُضْ حَزْنِ تَمَاهَى

حِينَ هَمَّتْ بِجَمْعِ الْفُتَاتِ الَّذِي

قَدْ تَبَقَّى مِنَ الْمَائِدَةِ

حِينَ عَادَتْ لِتُوقِظَ فِي دَاخِلِي

هَجْعَةَ الْخَوْفِ

مِنْ ضَيْقِ ذَاتِ الْيَدَيْنِ

وَبُعْدُ الْمَسَافَاتِ

وَاللُّغَةِ السَّائِدَةِ(11)

استهل الشاعر قصيدة "دهشة التفاصيل" بحوار داربين أم وابنها، وبما أن طرفي الخطاب معروفان والألفاظ المستخدمة مألوقة لغوياً، يفترض أن يكون النص واضحاً ورسالته مفهومة، إلا أن القارئ يتفاجأ بغموض دلالاته لأن الشاعر لم يقدم مؤشرات نصية كافية تمكن المتلقي من فتح مغالق النص وبالتالي الكشف عن المعنى الرابض في أعماقه، حيث اكتفى بمنحه بعض العناصر الرمزية التي على الرغم من إدراكه لرمزيتها، إلا أنه لا يستطيع تأويلها تأويلاً صحيحاً، وهذا مازاد من غموض القصيدة، التي تأبى الكشف عن أسرارها وأبعادها الدلالية.

ولعل من أهم العناصر الرمزية غموضاً، العدد "خمس"، الذي كرره الشاعر خمس مرات، حيث جعله محور الرحا الذي يدور حوله موضوع القصيدة، وهذا التكرار إنما يدل على أهميته، لأن «التكرار – كما تعرفه نازك الملائكة- هو إلحاح على جهة هامة في العبارة يُعنى بها الشاعر أكثر من عنايته بسواها»(12)، ولهذا عُنى به النقاد المهتمين بدراسة النص ونفسية الكاتب، لما له من تأثير واضح عليها. وبالرغم من أن العدد خمسة «يستمد رمزيته من كونه: 1- مجموع أول(1) عدد مزدوج (2) وأول عدد مفرد بعد الواحد، 2- هو وسط

أول عدد مفرد(9)، إنه علامة اتحاد عدد قراني زواجي لدى الفيثغورين، 3- هو رقم المركز(التناغم والتوازن)، 4- رقم التزاوج بين المبدأ السماوي (3) ومبدأ الأمة الأرضية(2)، 5- رمز الإنسان (بذراعيه ورجليه وجذعه حيث يوجد القلب وفوقه الرأس)، 6- رمز العالم:محوران أحدهما عمودي والآخر أفقي يمران من مركز واحد، 7- رمز النظام والكمال: رمز الإرادة الإلهية التي لاتحب سوى النظام والكمال، 8- رمز الصلوات الخمسة في الإسلام والحواس الخمس ورمز الخمس من الغنائم والأنفال، رمز التكبيرات الخمسة، رمز شهود المباهلة الخمسة(المعاهدة)، أصابع فاطمة الخمس، مفاتيح القرآن الخمسة، خمسة بعين فلان، خمسة على عينه.»(13) إلا أن القارئ لهذه القصيدة لا يقف عند هذه الدلالات، لأنها لا تتناسب أو تتناغم مع الخطاب المتشكل، على الرغم من وجود قرينة لفظية (الأفئدة) التي تجعلنا نؤول فنقول: الخمسة هم أشخاص، لكن من هم هؤلاء؟ وما علاقتهم بالأموابها؟

لم يوظف الشاعر- باعتقادنا- هذا الرمز توظيفاً مناسباً، لأن دلالاته الشعرية جاءت ناقصة، وإن كان يرمز إلى الكمال والتوازن والإسلام والإنسان، إلا أنه فقد هذه الدلالات حينما امتزج بذات الشاعر المنكسرة ونفسيته الحزينة، التي أفقدت المغامرة الشعرية عفويتها والأساليب التعبيرية جمالياتها، مما أدى إلى تلاشي الخاصية التصويرية للرمز التي تجعله قابلاً للتلقي، وهذا ما يبدون لنا من خلال خطاب الأم التي كان في وجهها ومض حزن وفي لغتها نبرة خيبة وتحسر على ابنها، الذي يبدو أنه لا يشبه هؤلاء الخمسة، الذين نجعل هويتهم ونوع العلاقة التي تربطهم بهذه الوالدة وبالابن، لأن السند المتمثل في (خمسة) يفتقر إلى وجود المسند إليه.

فمن يكون هؤلاء الخمسة الذين تتحدث عنهم الأم؟ وما المقصود بالأفئدة التي جعلتها الوالدة صفة لصيقة بهم؟ وأية رغبة تلك التي لم تعد موصدة في فضاءاتهم؟ وماهي هذه الفضاءات؟ ما علاقة الحزن بالفتات وما علاقة هذا الأخير بالخوف؟ من تكون ذات اليدين الضيقتين؟ ما المقصود باللغة السائدة؟

إن عدم امتلاك القارئ لإجابات عن هذه الأسئلة، وكذلك عدم معرفته بمدلولات هذه الرموز التي تضمنتها القصيدة، جعل من الممارسة التأويلية في غاية الصعوبة.

ولهذا كان من المفترض أن يختار الشاعر طرائق تعبيرية وعناصر رمزية أكثر مواءمة للمعنى المراد إيصاله، لأن اتساع الدلالة الشعرية جعل الكلمات تسبح في فضاء من الضبابية التي انعكست بدورها على النص الذي على الرغم من اتساع بعض دواله من نحو: فتات، هجعة الخوف، ومضٌ حزن إلا أنه يفتقد إلى الكثير من البنيات والموجهات النصية التي من شأنها توجيه أو إرشاد القارئ إلى المعنى الصحيح.

وبما أن القارئ الواعي لا يستسلم أمام جبروت النص وتمنعه، سنحاول فك شفرات وخيوط هذا النص المتشابكة، وستكون الانطلاقة من كون أن الشعراء عادة ما يشبهون الوطن بالأم ويتغنون بها نظراً للقواسم المشتركة بينهما كالعطاء، الجمال، الأصل، الهوية، والأمان، والاحتواء، والانتماء، لتكون بذلك الوالدة في هذه القصيدة رمز لوطن الشاعر وبما أن هذا الأخير عربي فهي ترمز للأمة العربية، أما ابنها فيرمز للرعيل الثاني من أبناءها الذين يحاول الشاعر من خلال الوالدة إيقاظ ضمائرهم وتذكيرهم بواجباتهم تجاه وطنهم وضرورة المحافظة على أمانة أسلافهم، دينهم، أرضهم، ماضيهم وقيمهم التي اختزلها في العدد خمسة، الذي- كما أسلفنا- يرمز للإسلام والكمال والانسان المتزن، ولعل لفظة (أفئدة) تؤكد ما ذهبنا إليه، لأن الفؤاد هو سر صلاح الانسان، فإذا صلح صلح الجسد كله وإذا مرض مرض الجسد كله وضعف، وهذا الابن ضعيف لأنه نسي أو تناسى أصله وابتعد عن دينه فأصابه الوهن والضعف وهذا ما أحزن الأم (كان في وجهها ومضٌ حزن) التي (أرهقته بصوت العتاب الحميم)، حيث كانت تجمع الفتات الذي يبقى من المائدة وهذا يدل على حالتها المزرية التي كان الأعداء سبباً فيها، ولهذا تحذره منهم (ضيق ذات اليدين)، لأنهم يترصدون به من كل جانب، وهو لا يملك من السلاح إلا القول وهذا ما نستشفه من الاستفهام المتضمن في السؤال الذي طرحته عليه (ثم ما زلت تحنو على الشعر والأحرف المهمات)، كما لا يملك من القيم إلا القشور (وشيء من القيم العابرة)، ولهذا تدعوه لتجميع قواه (لم نشارك) وإعادة التفكير بجدية (فدع كل ما يوهم المبدعين)، فشتان بين الوهم والحقيقة، وهذا الابن يعيش في وهم الوعود الكاذبة (اللغة السائدة) التي لم يجن منها إلا الفقر والحرمان والخوف (حين عادت لتوقظ في داخلي هجعة الخوف).

إن لفظة فتات تحيل إلى القلة، والفقر، والجوع، والحرمان، وهذه المدلولات تحيل إلى حقل دلالي واحد لدال واحد هو الضعف/الوهن أو التخلف.

إن تلقينا للقصيدة بهذه الشاكلة يبقى ناقصاً، لأن قراءتنا لم تُبن على معطيات وإحالات لغوية رمزية واضحة، وعليه فالمعنى المتوصل إليه يشوبه النقص واللبس وهذا ناجم عن غموض العناصر الرمزية المستخدمة وغياب العلاقات التركيبية بين الألفاظ المشكلة للسياق الشعري.

3- إحالة الضمائر (Les Renvois Des Pronoms):

كثيرة هي مستويات الغموض والإلتباس في النصوص الشعرية الحديثة، التي لا تدخل النص فحسب في دائرة الغموض والتعتيم، بل القارئ أيضاً لأنه عند قراءته للظواهر الفنية والصور الشعرية التي تتضمنها يواجه إشكالات تأويلية عدة. ومن هذه المستويات إحالات الضمائر التي قد يوظفها الشاعر في نصوصه، لكنه لا يذكر أسماء أو ألفاظ تعود عليها، وهذا ما يجعل مدلولاتها ناقصة و أحياناً غائبة وتقدير مقاصدها - التي كان من المفترض بالشاعر وضعها- تقع على عاتق المتلقي الذي بات مسؤولاً عن تقديرها، مما قد يؤثر على تلقيه للنص ويضعه في مواجهة حقيقية مع الأسئلة التي يفرضها عليه التأويل، وتسفر عنها مختلف العلاقات القائمة بين البنى النصية، التي بدورها - في ظل غياب الإحالات والمرجعيات المشتركة بينها وبين القارئ- تصبح مفتقدة إلى الاتساق والترابط الذين سيعرقلان حتمًا مسار العملية التأويلية التي تتخذ من الجزء منطلقاً لفهم الكل، وبما أن هذا الجزء يعتريه الغموض واللبس سينعكس ذلك على كامل النص.

ومن النماذج الشعرية التي تتوفر على إشكالية الاحالات وغياب مرجعية الضمائر إلى جانب غموض بعض الرموز اللغوية في شعر " الزهراني"، وهذا ما تكشف عنه نصوص قصائده ومنها قصيدة "مشكاة" التي يقول فيها:

وَجْهُكَ، وَالْحُمَى، وَبَقَايَا أَوْرَاقِ التَّوْبِ

وَصَمْتِي وَجُمُوعِي

آيَاتُفِي سِفْرِ التَّكْوِينِ

وَجْهُكَ..إِعْصَارُ

يجتاحُ الغربةَ والمنفىَ ومسافاتِ التوطنِ

وجهك سرَّ غيبيٍّ

يتماوج في بحرٍ من ودقٍ

يستحضر كُنْهَ تفاصيلِ الجسدِ الأشهى

حين يُلْمِلمُ شَعَثَ سنينِ حُبلى

تتهادى فوق فُصولٍ من قَبَسٍ

تغسلُ رهقَ الآتين حُفَاةً

منقُورةَ شَكِّ وِيقينٍ

يا هذا الفارء..

حدَّ الموتِ، وحدَّ البعثِ

وحَارِجِ عقلٍ وجنونٍ

يا هذا الآتي مُخَضَّرًا كالْفجرِ إذا ما ودَّعَ مُخْتَلَاً

شفعاً أو وتراً

وكُوُوسًا عَشْرًا (14)

يزخر هذا النص بالعديد من الإحالات التي تفتقد إلى مدلولاتها ومقصدية الشاعر من استخدامها، وهذا ما يربك القارئ ويجعله في حيرة من أمره عند بناء توقعاته حيث لا يستطيع التحاور بسهولة مع النص أو ينصهر مع أفقه، الذي يسبح في فضاء من العتمة، نظراً لغموض دلالة الرموز اللغوية من نحو: (وجهك سرَّ غيبي، الجسد الأشهى، سنين حُبلى، رهق الآتين حفاة، كوُوسًا عشراً... الخ)، وغياب إحالة الضمائر في (وجهك، هن صبايا). فمن هي المرأة التي يعود عليها الضمير في (وجهك)، هل هي الأمة العربية أم حبيبة الشاعر؟ أم هي الحرية التي يحلم بها الشاعر، حيث شبهها بالمشكاة التي تجمع نور المصباح وتعكسه على المستنيرين به من أبناء وطنه العربي، الذين أجبرتهم الحرب على مغادرة أراضيهم التي استوطنها الأعداء (الآتين حفاةً من فورة شك وِيقين).

وعلى من يعود الضمير في (يا هذا الفارة*)؟ التي خبيت أفق توقع القارئ، لأن الشاعر في بداية القصيدة كان يخاطب مؤنثة مفردة لم تستقر دلالتها بعد في ذهن القارئ، لكنه سرعان ماتحول إلى مخاطبة مذكر مفرد دون سابق مقدمات، إن هذا التحول الذي حدث على مستوى الضمير، هو الذي أدخل النص في شرنقة العتمة مما أدى إلى غياب مقصديته وبالتالي غياب معنى القصيدة.

كل هذه التوقعات التي وضعها القارئ لا يمكن بناؤها إلا بهدم أخرى، لأن الالتباس الظاهر في إحالات الضمائر والرموز اللغوية يحول دون وصوله لمعنى القصيدة التي تطرح العديد من مستويات الغموض التي تجعلها قاصرة عن إمدادنا ببعض المعلومات التي قد تسعفنا في تفتيق بنياتها وغزل خيوطها المتشابكة وكشف مغالقتها.

4- التنافر والتلاشي (Divergence et Erosion):

لم يكسر الشعر الحديث طابوهات المواضيع (الحياتية) فحسب، بل عمل أيضاً على خرق قواعد وقوانين اللغة سواء على مستوى المضمون أو الشكل، وهذا ما ترجمته ظواهره الفنية التي أكسبته فرادته وتميزه، «ففي لغة الشعر يخضع التعبير لقوانين اللغة العامة، ولكنه يفيد مع ذلك من اعتماده على دلالات القرائن وما يمكن أن تضيفه هذه الدلالات على التصوير، عن طريق موسيقية التعبير وموقعه وتأزر كلماته، وأثر ذلك كله في التصوير» (15)، وعلى طريقة تلقي القارئ للنص، لأن وجوه التجديد في الشعر انتقلت من «التجديد في الرؤيا بالتحول من الرصد والتسجيل الخارجي القائمين على التماثل إلى الداخل القائم على الفردية والتحول من شكليات التأنق في الألفاظ والصور والموسيقى إلى التعبير المتماوج مع خلجات النفس» (16)؛ أي أن التجديد في الشعر لم يمس اللغة الشعرية فقط، بل شمل أيضاً عملية التخيل وفاعليته الفنية التي تظهر بصورة جلية في تلك الظواهر الفنية التي تعزف على وتر الإيحاء والغموض من نحو: الانزياح الرمزي لما لهما من علاقة وطيدة بالمجاز.

إن هذه الظواهر الجمالية وعلى الرغم مما تضيفه من شعرية على النص، إلا أنها في أحيان كثيرة تفقده بسبب غموضها المبالغ فيه أو الانقطاعات الكثيرة التي تنجم عن تنافر مفرداته وغياب العلاقات بين بُناه التركيبية هذه السمة الفنية، مما يجعل مقصديته غير

واضحة وتأويله أمر في غاية الصعوبة. سنحاول سنحاول الوقوف في هذا الجزء على ما يحدثه التنافر والتلاشي من غموض على صعيد النص الشعري، والمقطع الموالي من قصيدة "لاتجرح الماء" يوضح ذلك:

أَرَى مُهْرَةً تَسْبِقُ الرِّيحَ فِي حَفْقِهَا

حِينَ تَخْطُو عَلَى الْمَاءِ

مِنْ دُونِ أَنْ تَجْرَحَ الْمَاءِ

لَا تَجْرَحِ الْمَاءِ

لَا تَجْرَحِ الْمَاءِ

تَأْتِي كَمَا اللَّيْلُ،

يَقْرَأُ بَعْضَ الْوُجُوهِ

فَلَا عَيْنٌ لِلَّيْلِ،

قد قيل: لَا عَيْنَ لِلَّيْلِ (17)

يلحظ المتمعن في هذا النص فراغات كثيرة على مستوى بنيته التي لا تسعفنا دوالها في الوصول إلى مدلولاتها الشعرية التي تبقى غائبة في ظل غياب الانسجام والترابط بين مفرداتها ظاهرياً أو باطنياً، وهذا ما يزيد من مظاهر التلاشي بين النص والقارئ الذي قد يعجز عن محاورته أو الولوج إلى عوالمه المظلمة، التي يسهم في انغلاقها التنافر القائم بين عناصرها ووحداتها التركيبية التي وإن ساهمت في توسيع الصورة الشعرية، إلا أنها لم تمنحنا مفاتيح لتصورها بوضوح، لأن لغة النص ورموزه المسؤولة عن بنائها انحرفت عن مسار فكرتها الأساسية التي يريد الشاعر إيصالها للمتلقي، الذي قد لا يملك الآليات والميكانزمات القرائية الكافية لاستيعاب هذه الصورة التي أسهم التنافر إلى حد كبير في غياب دلالتها ودلالة رموزها من نحو: المهرة، الريح، لاتجرح الماء، الليل، الليل يقرأ بعض الوجوه.

إن غياب مقصدية هذه الكلمات والعبارات، سيصعب مهمة القارئ، الذي لا بد له من الاتكاء على خلفياته ومرجعياته الفكرية واستثمار موهبته اللغوية، لخلق لحمية بين مفردات وتراكيب هذا النص.

من الأشياء التي ألفتها الذاكرة العربية أن المهرة أو الفرس هي إحدى العلامات الدالة على أصالة وعراقة الأمة العربية ومصدر ثروتها وقوتها، ولذلك أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم تعليم الناشئة ركوب الخيل إلى جانب الرماية والسباحة، الذين إذا اتقنهم الفتى تغلب على كل الصعاب والمخاطر.

وعليه قد تشير المهرة في هذا النص إلى الأمة العربية التي أصابها الوهن والضعف فتحولت من أمة قوية (فرس) إلى أمة ضعيفة (مهرة)، تحاول رد مكانتها القديمة وهيبتها أمام الغرب المتقدم عليها بأشواطٍ كبيرة على مختلف الأصعدة، والذي بات يتحكم في العالم بأسره وحتى بمصير الشعوب وأحلامها. وهذا ما نستشفه من عبارة (تسبق الريح في خفقها) فالريح إشارة للآخر/ الغرب أما الخفق فيوحي بسرعة التقدم والازدهار.

تحاول هذه المهرة أن تخطو على الماء دون أن تجرحه، والماء يحيل إلى الصفاء، والأمن والحياة، إلا أن هذا الماء أصبح مهددًا (مفعول به) حين وقع عليه فعل الفاعل الممثل في الغرب (الريح): أي أن حياة هذه الأمة وأمنها صارا بخطر، وكذلك مصيرها الذي بات مجهولاً في ظل الأزمات والمكائد والآحزان، التي اختزلها الشاعر في لفظة "الليل" الذي يحيل أيضًا إلى المستعمر، الذي لا يرى سوى مصلحته (فلا عين لليل)، أما الآخرون فلا يهمهم أمرهم، ولهذا ينهأ الشاعر عن إستعباد وظلم هؤلاء المضطهدين الذين خسروا كل شيء ولم يبق لهم إلا حريتهم التي باتت أيضًا محل مساومة أو طمع من قبل الآخر. ولهذا يتساءل الشاعر قائلًا: ما المنتهى للخلود؟(18)

من خلال وقوفنا عند الإشكالات الناتجة عن غموض بعض الظواهر الفنية التي ميزت لغة أحمد قران الزهراني الشعرية، خلصنا إلى أن قصائده تُمثل حضورًا فنيًا وجماليًا رائعًا وتنفّث على ما لا نهاية من الدلالات والاحتمالات، الناتجة عن احتفالها بالعديد من الرموز والانزياحات والانقطاعات التي زادت من خصائصه الشعرية، وهذا ما جعلنا نصفها بالنصوص المفتوحة، لأنها تُوسّع مدارك القارئ وتستثير قدراته القرائية من خلال الفراغات التي تمكنها من مرادوته واستفزاز ذاكرته، إلا أنها لا تخلو من بعض مستويات الغموض التي شكلت حاجزًا أمام المتلقي، مما صعب من عملية الفهم وخلق إشكالات في التأويل.

5- الصورة الشعرية (L'image Poétique):

تتباين وجوه التعبير الأدبي وتتنوع صوره بحسب السياق الذي ترد فيه، والأقنعة التي تتلبسها، فالرمز مثلاً ليس «إلا وجهاً مُقنَّعاً من وجوه التعبير بالصورة» (19) التي تنبه وعي المتلقي بشحناتها وتجبر القارئ على إفراغ المفردات من محتوياتها المتواضع عليها ودلالاتها المعجمية التي عجزت عن التعبير على تجربة الشاعر الشعورية، والذي ابتعد بدوره عن نمطية استخدامها، مما وسَّع مجالها الدلالي الذي ساهم السياق أيضاً في خلق دلالاته الجديدة فهو واهمها. « فأينما ظهرت الصورة تظهر معها حالة جديدة وغير عادية من استخدام اللغة» (20)، ولهذا تعد اللغة الشعرية من أكثر اللغات إيحاءً — باعتقادنا- لاحتفائها بالكثير من الصور الشعرية التي تجعل النص الشعري «يتنزل في مدارات لا يطولها العقل، ولا تدركها مقولات المنطق» (21) فهو ينزاح عن اللغة المعيارية ليخلق لغته الشعرية. وفي هذا الانزياح يكمن الغموض الذي يُعدُّ أحد أهم مقوماته وأبرز خصائصه الجمالية، شريطة أن لا يكون مقصوداً لذاته. وهذا ما «يحقق في النص عنصر الغرابة الذي يجعل القارئ يبتهج بما يقرأ» (22)، لأنغموض اللغة سينتقل لا محالة إلى الصورة، وهذه الأخيرة إن تملكها الإيهام أفقدها شعريتها وأصبح النص عصياً على الفهم فالإيهام عكس الغموض يوسع الهوة بين المتلقي والنص. أما الغموض فيعزز التفاعل بينهما، لأن جودة النصوص تُقاس بمدى تأثير صورها ومعانيها في نفوس المتلقين، وبما تقدمه من متعة جمالية وبما تحدثه فيهم من استجابة عاطفية.

إن الصورة الشعرية تُتعبُ القارئ لأنها تمتلك «دلالات مختلفة وترابطات متشابكة تتأبى التحديد الواحد المنظر أو التجريدي» (23)، وهو ما يجعل منها موضوعاً صعباً وحيوياً في الوقت ذاته يحتاج إلى قارئ متمرسٍ عارفٍ بخبايا ومقومات النص الأدبي عموماً والنص الشعري خصوصاً، لأن الشعر — كما يقول جان كوهين- «انزياح عن معيار هوقانون اللغة» (24)، والصورة الشعرية وليدة هذا الخرق اللغوي؛ أي الخيال الذي يعيد تشكيل معالم الكون من خلال فن الكتابة، ولهذا تكون مفرداتها أكثر عمقاً وحيوية مما هي عليه داخل نظام اللغة، حيث تنساب حرة طليقة في القصيدة وتتحول إلى واقعة أسلوبية دلالية، لأن الأدوات البلاغية تكتسب قيمها من طريقة استخدامها في النص «فالكلمة التي تدل على شيء ليس من الضروري أن يكون استخدامها في الصورة الشعرية مقصوداً به

استحضار صورة هذا الشيء في الذهن...، إن الكلمات بخاصة في الاستعمال الشعري، ليست إلا مجرد أدوات تمثل الأشياء، وليس الصورة التي تتكون من هذه الكلمات إلا صورة تعبيرية، وليست صورة مشابهة» (25) وهذا ما يوضحه المقطع الآتي:

ذاكرة

سَتَظَلُّ ذَاكِرَتِي مَعْطَرَةَ الرَّؤْيَى

بأريج صوتٍ حَالِمِ الآهَاتِ

وأظَلُّ أَذْكَرُ ضَحْكَةً وَتَبَسُّمًا

وَشَفِيفَ هَمْسٍ رَائِعِ النِّغْمَاتِ (26)

والفتوحات، التي لانزال نحلم بل نتوق إلى تكرارها أو تجسيدها مرة أخرى على أرض الواقع، إنه الحنين إلى التاريخ والماضي الجميل.

إن الذاكرة لا تعطر لكنها تخزن وتحفظ أحداث و مواقف قد تكون حزينة أو مفرحة، لكن العطر يشعرك بالانتعاش، مما يجعلنا نأول فنقول أن الشاعر أراد استحضار ذكريات وأحداث بطولية رائعة يدعو من خلالها المتلقي العربي إلى ضرورة الحفاظ على هويته، تاريخه وماضيه المجيد. وهو ما توجي به لفظة (الذاكرة)، التي قد تحيل أيضًا إلى الأسلاف وإنجازاتهم العظيمة التي نسميها أو تناساها الخلف وهذا ما تؤكد الصورة الاستعارية (احتضار الموانئ) في عنوان النص. فالموانئ لا تُحْتَضَر، بل تبقى شامخة ثابتة تنتظر مجيء السفن، إنها شاطئ الأمان بالنسبة لهم تمامًا كالأسلاف الذين نستمد منهم قوتنا وعزيمتنا وثقتنا بأنفسنا، وعليه قد تكون الموانئ هي الثروات (المادية أو المعنوية) التي تكاد تستنزف أو تنفذ (تحتضر). فالبطولات وبالأأسف امتزجت بالعديد من الانكسارات التي توجي بها لفظة (الآهات) الدالة على الألم، الحزن والوهن/الضعف الذي تحياه الأمة العربية.

إنها دعوة للتحرر من ربقة العبودية مهما كان نوعها قديمة (الاستعمار) أو حديثة (التبغات الاقتصادية والفكرية وحتى السياسية)، وهذا ما جسده الصورة السمعية (بأريج صوت)، التي اندمجت مع الصورة العاطفية والعقلية السابقة، لتكون الدعوة عامة

والصبيحة مسموعة وعظيمة؛ أي مؤثرة في المتلقي «إن الصورة الشعرية في حقيقتها صورة في كلمات فيها مسحة من صفة حسية» (27)، وعليه يؤكد الشاعر على ضرورة الاستفادة وأخذ العبرة من السلف الصالح وتذكر الماضي، لأن من لا ماضي له لا حاضر له، ولهذا كرّر الفعل (ظل) وأتبعه بالفعل (أذكر) ليؤكد على أهمية التاريخ والتشبّث بالهوية والأصالة حتى يبقى شامخين شموخ النخلة في البیداء رغم كثرة الأعداء. وهذا ما استنتجناه من الصور السابقة، فالصورة الشعرية لا تستحضر صور الأشياء بعينها، وإنما تعبر من خلال هذه الأشياء عن أفكار أو صور أخرى، ذلك أن «الشعر الحق هو الذي يفرغ الكلمة من ثقلها العتيق المظلم، ويشحها بدلالة جديدة غير مألوفة» (28) وعليه لا يستحضر الشعراء الصور المشابهة للأشياء. لأن أهمية «الصورة في الشعر لا تكمن في استعراض المعاني والأفكار والإعراب عن المشاعر والأحاسيس كيفما شاء المتكلم، وإنما تكمن في الطريقة الفنية والأسلوب الفردي الخاص الذي يتم بواسطتها التعبير عن تلك المضامين» (29)، ولهذا يتوجب على الشاعر عدم الوقوف عند تخوم القاموس الشعري المتداول أو دلالة الألفاظ اللغوية المتواضع عليها.

وهذا تتوسع دلالة الكلمات وتخرج من نطاق الصورة الشعرية إلى رحاب الفضاء الشعري الذي يهبها دلالات جديدة، فجمال الصورة الشعرية يمكن في الانزياح والشعر انزياح وخرق لنواميس اللغة، فالصورة الشعرية تكسر نمطية اللغة وسيكولوجيتها التي تتجلى من خلال جمالية التآلف بين الأشياء المتنافرة أو التي تبدو متعارضة.

يضعنا السياق الشعري لهذا المقطع الذي يعبر عن حالة نفسية متردية أو حزينة للمتكلم، في حزن كبير وأمام حقيقة مُرة، بالرغم من عاطفة الإصرار والعزم الواضحة من خلال استخدام الشاعر للفعليين (ستظل وأظل) مرتين، و من نشوة الفرح والسعادة التي نستشعرها من المفردات التالية (معطرة، ضحكة، تبسمًا، شفيف الهمس، رائح النغمات) التي تتسلل إلينا هامسة عبر أريج الصوت الحالم الممزوج بالآهات .

إنها العاطفة الشعرية الحزينة والمسيطرّة التي نتلقاها من هذه الصورة العقلية والشميّة (ستظل ذاكرتي معطرة الرؤى)، «فكل صورة، حتى تلك الصورة العاطفية الخالصة إلى أقصى درجة أو الصورة العقلية أيضًا، تنطوي على بعضأثار

الحواس»(30)، وهي التي تحولت إلى صورة حسية فباتت موضوعاً، بل مادة للقصيدة ولكلماتها وحملت إلينا دلالة مرئية للواقع المعيش على الرغم من أنها لم تجسد لنا صورة عيانية لكن أثارها بالانفعال وبالإحساس، بفضل حاسة الشم التي اعتمدها الشاعر في رسم الصورة الحسية التي جعلتنا نتصور ذاكرته معطرة بالرؤى الجميلة الباعثة على الأمل والتفاؤل (ضحكة وتبسماً)، كما لو أنها أحداث حقيقية. فالرؤى عكس الأحلام كثيراً ما تتحقق وهي في الغالب خير وبركة. لقد غابت الآهات كما تغيب الأحلام وأضعفها بالرغم من كثرتها وسط شذى عطر الذاكرة الزكي، الذي يرحل معه المتلقي في رحلة مجانية ودون تأشيرة إلى أعماق التاريخ العربي، والماضي المجيد الحافل بالبطولات والإنجازات.

الهوامش:

- 1- محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ط(1)، ص 271.
- 2- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: هـ، ريتز، دار المسيرة، بيروت، لبنان، 1983، ط(3)، ص 41.
- 3- سعيد عمري: الرواية منظور نظرية التلقي، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة (PROTAREIII) كلية الآداب، ظهر مہراز، فاس، 2009، ط(1)، ص 20.
- 4- رمان سلون: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1996، ط(1)، ص 18 .
- 5- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر العربي الحديث، إتحاد الكتاب العرب دمشق، ط(1)، 1996، ص 141.
- 6- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 2003، قصيدة كولاج ، ص 85- 86 .
- 7- محمد علي الموساوي: الرمز في الشعر الفلسطيني المعاصر، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2013، جامعة منوبة كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، دط، ص 35 .
- 8- محمد علي الموساوي: الرمز في الشعر الفلسطيني المعاصر، ص 35.
- 9- محمد العيد حمود: الحداثة في الشعر العربي المعاصرينا ومظاهرها، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1996، ط(1)، ص 126 .
- 10- أمنة بعلی: أثر الرمز في بنية القصيدة المعاصرة (دراسة تطبيقية)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، (دط)، ص 6.
- 11- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، ص 69.
- 12- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر العربي الحديث، ص 65.

- 13- أحمد خليل: معجم الرموز، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995، ط(1)، ص 67.
- 14- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر الحديث، ص 57.
- 15- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، ص 25- 26.
- 16- أحمد محمد عوين: في الشعر العربي الحديث (أبولو نموذجًا)، المتلقي المصري للإبداع والتنمية سلسلة الدراسات والبحوث الأدبية (3)، الإسكندرية، مصر، د ت، دط، ص 7.
- 17- أحمد قران الزهراني: ديوان لا تجرح الماء، منشورات ضفاف بيروت، ط(3)، 2014، ص 38.
- 18- أحمد قران الزهراني: ديوان لا تجرح الماء، ص 38.
- 19- عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضايا وظواهره الفنية والمعنوية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط(5)، 1994، ص 169 .
- 20- محمد علي كندي: الرموز والقناع في الشعر العربي الحديث (السياب ونازك والبياضي)، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان، ط(1)، 2003، ص 50.
- 21- محمد لطفي اليوسفي: في بيئة الشعر العربي المعاصر، سرار للنشر، تونس، ط(1) 1985، ص 24.
- 22- علي ملاحي: مفاتيح تلقي النص من الوجهة الأسلوبية مجلة اللغة والأدب، ع 14، دار الحكمة، الجزائر، ص 10.
- 23- بشرى موسى صالح: الصورة الشعرية في النقد الأدبي الحديث، المركز الثقافي العربي، 1994، ط(1)، ص 19.
- 24- جان كوهين: بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 1986، ط(1)، ص 20.
- 25- عز الدين إسماعيل: التفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، د ت، مصر، ط(4)، ص 61.
- 26- أحمد قران الزهراني: ديوان دماء الثلج، النادي الثقافي الأدبي، جدة المملكة العربية السعودية، ط(1)، 1998، قصيدة " احتظار الموانئ"، ص 95.
- 27- مجموعة من المؤلفين: اللغة الفنية، تر: محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، د ت، (د ط)، ص 47.
- 28- علي أحمد سعيد أدونيس: زمن الشعر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط(5)، 1986، ص 10.
- 29- حافظ الرقيق: شعر التجديد في القرن الثاني الهجري، دار صامد للنشر والتوزيع، ط(1)، 2003، ص 67.
- 30- مجموعة من المؤلفين: اللغة الفنية، تر: محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، د ت، (د ط)، ص 47.

السرد و التأويل: قراءة في أنساق الثقافة و تجلياتها في

الرواية الجزائرية المعاصرة

د.يوسف العايب

جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي

الملخص:

يوفر السرد باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة و الكشف عن الحقيقة في إطار جمالي إمكانات استخلاص الأفكار والحكم عليها وقراءة الواقع والوقوف على ما يعتريه من تشابك الأحداث وتأزم القضايا . و يأتي التأويل باعتباره مغامرة في مجاهيل النص محفزا للمتلقي وداعيا إياه إلى الحفر في المعاني وتوليدها .

من هذا المنطلق يكتسي تأويل النص السردى أهميته و يبنى أهدافه انطلاقا من كونه قراءة فاعلة ودود وولود من خلال ما يقوم عليه من تأمل عميق في أعتاب النص و ثناياه ومنعطقاته الكثيرة ، تفحصا للخطاب و ضبطا لتسربات السرد من خلاله و قبضا على تواترات المعنى الخفي الغائر خلف تراكيبه .

وتسعى هذه المداخلة إلى محاولة تأويل السرد في المتن الروائي الجزائري الحديث و المعاصر، من خلال الوقوف عند ما تضمّره أنساق الثقافة سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية...التي تسللت إلى داخله من دلالات وإشارات ومعان تحتاج إلى امتلاك الآليات والتقنيات الإجرائية التي تسمح بتفكيك بنيات النص وفك شفراته ورموزه المخبوءة وراء الجمالي من خلال التأويل الذي يعد بمثابة حوار مثمر بين القارئ والنص، و مكاشفة أساسها الفهم الحاصل من خلال عملية التلقي .

Résume:

La narration constitue une source de connaissance, et permettent de découvrir la vérité dans le cadre esthétique des possibilités de dessiner, de juger, de lire la réalité et de comprendre la complexité des événements et la crise des problèmes. L'interprétation se présente comme une aventure dans l'imaginaire du texte en tant que catalyseur pour le destinataire et l'invite à approfondir les significations et à les générer. Cette intervention cherche à interpréter la narration chez le romancier algérien moderne et contemporain,

en se plaçant face aux styles de culture culturelle, politique, social ou religieux qui y ont infiltré des signes, des signes et des significations qui nécessitent de posséder des mécanismes et des techniques procédurales. Permettre le démantèlement des structures du texte et déchiffrer ses symboles et les symboles cachés derrière l'esthétique à travers l'interprétation, qui constitue un dialogue fructueux entre le lecteur et le texte, et en révélant la base de la compréhension obtenue grâce au processus de reception .

Mots clés ; Imaginaire, symboles , esthétique texte , narration

*** **

أصبح التجديد في منهجية تناول النص الأدبي الحديث و المعاصر ضرورة فرضتها المستجدات السوسيوثقافية التي عرفتها الثقافة النقدية الأدبية على المستوى العالمي بعامه و على المستوى المحلي (العربي) بخاصة، و قد استطاعت تلك المستجدات الثقافية الحاصلة أن تؤثر في طبيعة تناول النص الأدبي من طرف المتلقي بفعل ما يطرأ عليه من تغيرات و تطورات على مستوى بنيته و شكله ووظيفته .

و بفعل الحوار الثقافي الذي جرى بينها و بين الرواية العالمية استطاعت الرواية العربية تقويض نظرية التمييز بين ما يسمى بالأدب الرفيعة و الأدب الشعبية فوظفت الحكاية و الأسطورة و المثل الشعبي ...مما جعل القارئ العربي يعيد النظر في كثير من الاستنتاجات و الفرضيات النقدية ¹

ثم إن الرواية باعتبارها عملاً تخيلياً و انطلاقة مما أقامته مع نصوص قديمة و معاصرة من علاقات استطاعت أن تعيد تشكيل الحوار الاجتماعي و الأيديولوجي و الفكري العربي المعاصر . وفي سياق حديثنا عن المستجدات النقدية التي أدت إلى ضرورة إعادة النظر في كيفية تلقي و قراءة النص الأدبي يحدد رولان بارت إحدى العوامل البارزة في هذا المجال ، و يتعلق الأمر بكون النص الأدبي حسبه يتضمن في بنيته ما يسمى بالأنساق الثقافية ما يؤكد في نظره الطابع التناسي للنص الروائي بحيث يصبح استيعاب احتمالات التدليل مرهوناً بالكشف عن تلك المشارب المعرفية التي تدخل في تشكيل النسيج النصي ²، و هو ما يجعل المتلقي يلجأ إلى تناول مفهومي القراءة و التأويل لكل من الهرمينوطيقا و السيميوطيقا باعتبارهما حقلين معرفيين فسحا المجال واسعا أمام القارئ لإنتاج دلالات لا نهائية للنص الأدبي.

وتختلف القراءة و التأويل من قارئ إلى آخر بحسب درجة الاستيعاب و الفهم لدى كل قارئ ، و بحسب إحاطته بالنظائر الدلالية مما يفسر تعدد التأويلات للنص الواحد . و بناء على ذلك "يصبح النص موضوعا ينشئه التأويل من خلال الجهد الدائري الذي يؤديه ليجعل من نفسه تأويلا صالحا على أساس ما يؤلفه كنتيجة له"³

و لذلك يمكن القول بأن القراءة التأويلية للنصوص الأدبية هي قراءة ثقافية بامتياز على اعتبار أنها تقوم على فك الرموز و الإشارات التي ينبني عليها المشترك الثقافي بين المؤلف و المتلقي ، و هو ما من شأنه أن يفتح آفاقا أكثر اتساعا للقراءة و التأويل . و ينبغي الإشارة هاهنا أن هذا النوع من القراءة السيميوطيقية و التأويلية قد استطاع تقويض الثنائية مؤلف /نص و أحل محلها الثنائية قارئ/نص.

و في سياق حديثه عن العلاقة بين القارئ و النص يستحضر "إيكو" ما أسماه بالمؤلف التجريبي و القارئ النموذجي ، حيث يقوم الأول "بإنتاج نصوص أدبية تتضمن بعض التيمات الفنية و الجمالية التي تتوزع بين ثنانيا نصوص أدبية مختلفة و التي يقوم القارئ النموذجي بتأويل دلالاتها و إيجاد القواسم المشتركة فيما بينها. و يقدم إيكو مثالا على ذلك بروايته "اسم الورد" التي تناولها قراء متعددون حاول كل منهم اكتشاف الدلالات الفنية و الثقافية لمفهوم الورد ، حيث اختلفت تقديراتهم النقدية لهذا المفهوم و لتوظيفه من نص أدبي إلى آخر"⁴

و تأسيسا على ما سبق سعى التحليل الثقافي للنصوص الأدبية إلى إعادة قراءة تلك النصوص الأدبية في ضوء سياقاتها التاريخية و الثقافية ، ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن في بنائها أنساقا مضمرة و مخاتلة قادرة على المراوغة و التمنع لا يمكن للقارئ كشفها أو كشف دلالاتها في المنجز الأدبي إلا من خلال إنجاز تصور كلي حول طبيعة البنى الثقافية للمجتمع ، و إدراك حقيقة هيمنة تلك الأنساق المؤسسة على فكرة الأيديولوجيات و مفهوم المحتمل في صراع القوى الاجتماعية المختلفة⁵ ، و فضلا عن ذلك فالتحليل الثقافي يهدف إلى مساءلة التراث و التاريخ و أعراف المؤسسات الثقافية مساءلة واعية عن طريق الفعل القرأني الذي يؤديه الناقد المختلف الذي لا يعترف ببراءة شعاراتها و خطاباتها⁶.

وهنا يكمن دور النقد الثقافي في إحداث تلك النقلة النوعية للقراءة " من قراءة النص ليس بوصفه نصا أدبيا يركز اهتمام القارئ فيه حول المعاني الأدبية و

الجمالية فحسب ، وإنما بوصفه خطاباً ثقافياً يشمل على الأدبي و الجمالي و التاريخي و الاجتماعي ...كمكونات للثقافة و يوغل في تفسير التحولات الثقافية وأثرها في التحولات الأدبية ، وكذا العلاقة بين البنية النسقية للثقافة و بنية النص الأدبية و اللغوية . فالوعي بالثقافة يساعد القارئ على تجاوز حدود ما يقرأ و يجعله في حالة جدل دائم مع ما هو ثابت و مستقر في الفكر و الثقافة وما هو متغير ومتحرك داخل النصوص الأدبية ⁷ . و هو تحول يؤذن بحلول نمط آخر من القراءة يسمح لنا بحرية السؤال حول العلامات و المعنى داخل النص و داخل الثقافة، و يساعد القارئ في الآن ذاته على الكشف عن أفق الثقافة المتحرك داخل النصوص الأدبية . و هو توجه قد يصدم أفق جمهور المتلقين بخروجه بعملية القراءة عن الأعراف و العادات الأدبية المتعارف عليها لدى الجمهور إلى نمط مختلف من المعنى ⁸

إنها القراءة الثقافية التي تفسر النص في ضوء الثقافة التي أنتجته ، وهي قراءة واعية عقلانية تكشف عن منطق الفكر داخل النص بدلا من ادعاءات المؤلف " و هذه القراءة تسعى إلى رصد التفاعل بين مرجعية النص الثقافية و الوعي الفردي للمبدع ، فتنتقل من الخلفية الثقافية للنص مروراً بتأويل مقاصد المبدع ووعيه و انتهاء بدور القارئ الناقد حيث يفتح المجال أمامه لتأويل العلاقة بين دور المنهج دلالي و جمالي داخل النص و دوره الاجتماعي في الثقافة، و إبراز قيمته الإنسانية في تشكيل الخطاب النقدي الثقافي. ولهذا فإن القراءة الثقافية هي قراءة تواصلية تتطلب وعياً بالمنجز الثقافي لأنها تعين النص من منظور ثقافي متحرك ، وليس من منظور جمالي يفترض أنه ثابت و يخضع لضوابط وممارسات محددة ⁹

وهو أمر يؤكد أهمية الحدث المؤسس للخطاب الإبداعي و البحث في العلاقة التي تقيمها الخطابات الأدبية مع أحداث الثقافة المخترنة في الذاكرة الجمعية ، و يفيد كذلك في تقديم فهم أكثر موضوعية للمعنى لأن رصد تحولاته من مجاله الثقافي العام إلى مجاله الخطابي الخاص يساعد في فهم مراحل تطوره و الوعي بارتحالاته و تعدّده ¹⁰ . " وهذا يعني أن الحدث الثقافي / المؤسس يعاد تناوله و إحيائه دوماً داخل الخطابات عبر استخدامات جديدة ، تُدخل عليه بعض التعديلات من خلال السياق الخطابي الجديد ، فانتقال المعنى من منظومة ثقافية إلى منظومة نصية هو ما نسميه بظاهرة الترسيب .

وهذه الظاهرة تعني باختصار ما يترسب في النص من ثقافات وأفكار تراثية عن طريق الجدل المستمر مع الخطابات الأخرى ليست الواقعة في مجاله التناسي فحسب ، بل يشمل الخطابات الواقعة في مجاله الثقافي ¹¹ . " وهذه العملية تشبه إلى حد كبير عملية الولادة عند الإنسان ، فالمعنى الجديد يشبه إلى حد كبير الجنين الذي يحمل خصائص الأبوين الوراثية . وكما يكون الأب أداة التعريف بالنسبة للمولود الجديد كذلك يمثل المعنى التراثي أداة التعريف للمعنى الجديد ، فمنه يكتسب المعنى الجديد دلالاته ، و يكتسب المعنى القديم قيمته من خلال هذه العلاقة الخاصة ¹²

و استنادا إلى ما سبق يمكن القول : "إن تعالق سؤال الثقافة بالنص الأدبي يقود إلى تعددية المعنى داخله ، ويحدث تحولا في النص الأدبي من سقفه اللغوي الجمالي إلى تجربة ثقافية ¹³ ، وينظر السؤال هاهنا إلى النص الأدبي " بوصفه علامة على الثقافة يستمد قوته وسلطته من حضورها فيه. فهو -أي النص- مادة ثقافية تختزل السلوكيات والممارسات والمفاهيم السائدة إبان عصر المبدع والعصور السابقة عليه إلى لغة مراوغة لا تستقر عند معنى معين يزداد ثراؤها بتنوع المداخل والمنطلقات لقراءتها ، و يكون لاحتمالات وعي القارئ بالثقافة وامتداداتها داخل النص الأدبي دورا مهما في تأويل المعنى . لأن هذا الوعي الثقافي للقارئ هو الذي يمكنه من تأويل العلاقة بين دور العنصر داخل الثقافة ووظيفته داخل النص الأدبي ، لأن انتقال العنصر الثقافي من حقله الثقافي إلى النص الأدبي يجعله يحمل دلالتان مزدوجتان : دلالاته داخل الثقافة ودلالاته داخل النص الأدبي . ويشهد النص الأدبي على تحول العنصر من كونه ثقافي إلى كونه أدبي ، و ينتقل العنصر الثقافي إلى النص الأدبي في شكل أثر يعكس البنى الثقافية التي يشتمل عليها هذا العنصر الثقافي " ¹⁴

وقد توسل أمين الزاوي بذلك الجنس الأدبي " الرواية" ليؤسس رؤيته السردية و يراجع من خلالها بعض القضايا المتعلقة بالهوية والتاريخ والجسد و خطاب الأنا والآخر . و التأويل وحده هو الذي يقودنا إلى الوقوف على ذلك من خلال استثمار آليات التحليل الثقافي للنص الأدبي .

وقد وقع اختيارنا على روايته " سر النحلة " كنموذج للتطبيق والدراسة لما تثيره من أسئلة كثيرة ورموز تستدعي حس القارئ التأويلي الكفيل بإعادة قراءتها وتفسير

أحداثها المتشابكة المفصحة حيناً و الرامزة في كثير من الأحيان بالتركيز على ما تبطنه من أنساق ثقافية مضمرة دون الإلمام بكل ما فيها من أنساق ثقافية لأن ذلك يتطلب منا جهداً أكبر ومساحة زمنية أكبر وهو ما لا تتيحه مثل هذه المناسبات العلمية .

من خلال قراءتنا لروايته "سر النحلة " وجدنا أن هذا العمل مسكون بأسئلة الهوية و التاريخ يتداخل فيها التاريخي بالتخييلي و يتزوج فيها الماضي الكولونيالي بحاضر الجزائر ، وإن كانت الفترة التي دارت فيها أحداث الرواية حديثة نسبياً ، إذ تتناول حقبة من تاريخ الجزائر بعد الاستقلال و غداة دخول البلاد في نفق مظلم عرف فيما بعد بالعيشية السوداء . و قد ساهم ذلك الجو المشحون و الانفلات الهوياتي الذي شهدته الجزائر منذ نهاية الثمانينيات في طرح عديد الأسئلة المتعلقة بالهوية في الرواية كأسئلة المصير في ظل الأوضاع الراهنة و أسئلة الانتماء و حرية المعتقد و الطقوس الدينية و ما ينجر عن كل ذلك من التزام و اتباع و خروج عن الصف و اعتماد الخطاب المضاد ، و كثير من القضايا الكثيرة التي تطرحها الرواية كقضايا الهجرة و المنفى و اللجوء السياسي ، و هي قضايا استقطبت اهتمام الكثير من الروائيين الذين عالجوها بوجهات نظر مختلفة .

و بالعودة إلى الرواية -نموذج الدراسة - نجد ما تطالعنا به صفحاتها في هذه الفقرة على لسان شخصية مريولا (هديل) " ثم تركت الجامعة بعد أن أغراني رفيقي مومو أو محند طالب بقسم التاريخ بالعمل معه لمدة قصيرة أملاً في جمع بعض المال لمغادرة جهنم هذه البلاد إلى جهنم في بلاد أخرى قد تكون بنا رحيمة"¹⁵، و هو قرار وإن لم يجد طريقه إلى التحقيق على أرض الواقع ، يؤكد ذلك ما جاء على لسان مومو صديق مريولا في موضع آخر من الرواية و في سياق تطور بانورامي لأحداثها حين يقول : " لا نغادر المكان يا مريولا دون وهران سنصبح يتامى ، يتم المدن أكبر من يتم ذوي القربى "¹⁶. إلا أنه و مع كل ذلك يحيلنا مباشرة إلى عالم الرواية و يقذف بنا في متاهات السوسيوثقافي الذي يؤثثها ، و إذا جاز لنا وضع عنوان و ملمح له لن نجد أفضل من وسمه بانشطار الهوية . فتأرجح تفكير البطل مومو بين البقاء و الرحيل و بين توطيد علاقة الانتماء و قطع هذه العلاقة هو صورة عن ذلك الصراع الهوياتي الكبير الذي بات يعيشه الفرد الجزائري إبان فترة كتابة هذه الرواية ، و هو ما يجعلنا نتساءل " هل تكتب مثل هذه الروايات العربية الذاكرة

الموشومة بحثا عن ع أزمة الذات المهمشة في علاقتها بالمركز ؟ أم أنها تحاول أن تعكس الصراع الداخلي للذات في بحثها عن حقيقة الخراب الذي لحق بها ؟¹⁷

إن موقف "مومو" المتناقض بين الهجرة و البقاء هو رسالة ، وهو موقف هوياتي و إيديولوجي ، هو خطاب مشفر موجه إلى الفرد الجزائري الذي ينتابه الإحساس بالضياع و اللانتماء في ظل وضع سياسي غير مستقر ولا يبعث على التفاؤل . وضع سياسي مجهول . هو صورة للأزمة التي تمر بها المجتمعات العربية عامة و مفاد هذا الخطاب أنه قد " أن للمرء أن يفهم وجوده في ظل الجماعة التي ينتمي إليها ، و إن كان مختلفا عنها في ثقافته و مبادئه ، فعلى الاختلاف أن يكون محفزا للتطور لا للخراب ، هذه مثالية لا يستسيغها العقل الحديث المجهول على الصراع من أجل إثبات الوجود ، و التمرکز و الهيمنة على المستضعفين ، أو الخاضعين القابلين لصنوف التبعية و التهميش " ¹⁸ خصوصا و أن الرواية و موقف مومو يكشفان لنا عن جراح قديمة و أخرى معاصرة تمثلت في تلك الأزمة الشنيعة التي مرت بها الجزائر في التسعينات .

و بعيدا عن هذه الصورة التي كشفت لنا عن صراع هوياتي في داخل الفرد الجزائري تجسد في ثنائية المركز و الهامش فإن ذات الثنائية تجسد لنا نمطا آخر من الصراع الهوياتي و هو اللجوء إلى الدين في محاولة لإثبات الذات و استرجاع الذات المفقودة ، فبعدها عاش مومو مع صديقه مريولا زمنا في مطعم أرتور رامبو ، هو مغنيا و هي نادل و مغنية وراقصة ، و كان ذلك في البداية أملا في جمع بعض المال بهاجران به إلى الخارج قبل أن يعدلا عن الفكرة و يقرران البقاء في وهران ، هاهو مومو فجأة يقطع صلته بالمطعم (الحانة) و يبتعد عن فضاء المغمورين من وحي تعلق غامض و مسعى صوفي بأحد أجداده الموريسكيين الفقيه أبو جمعة المغراوي الوهراني ، فينقل عذوبة صوته و رفته حدّ التخنث إلى مأذنة مسجد قريب من الحانة المطعم و يصبح فيه مؤذنا وورعا " كحلّ مومو عينيه و سوّك أسنانه و أطلق لحيته و استبدل سروال الجيزر بعباءة أفغانية ... وحده الجاكيث الجلدي العتيق المهترئ لم يتنازل عنه ، بين عشية و ضحاها أصبح حفيد الفقيه المغراوي من القانتين الخاشعين الذين لا يغادرون قاعة الصلاة إلا للميضاة أو لحلقات الدرس ...

لم يكن رفع مومو لأذان الفجر مبنيًا على ذلك الوازع الديني القوي فقد رفع الأذان قبله كثيرون لم يختلفوا عنه كثيرا وإن كان لكل منهم دوافعه وأهدافه التي اختلفوا فيها عنه. أما مومو فقد كان تحوله من مغن إلى مؤذن بحثا عن رجولته المفقودة وإثباتا للذات : " مرات كثيرة فكرت في الذهاب إلى الدين ، أن أكون مؤذنا أو إماما ، فالإمامة يمكنها أن تمنحني الرجولة المفقودة دون أن يناقشني العامة الدهماء " ²⁰ ويمكن أن نربط ذلك بما يدور في مجتمعاتنا العربية التي استغل فيها بعض رجال الدين والسياسة الدين مطية لإثبات ذواتهم وقضاء شؤونهم وبسط وصايتهم .

على صعيد آخر وفي سياق تأويل المعنى واستنطاق ما يضمه النسق الثقافي القابع وراء سطور الرواية وخلف رؤية الكاتب السردية نجد أن الجسد بتمثالاته الثقافية حاضر بقوة في ثنايا السرد الروائي ، ذلك أنه إذا ما اعتبرنا الجسد معطى ثقافيا ، فإنه نص معبر يدعونا إلى قراءته وفك رموزه وتأويلها . فهيأته وحركته وشكله ولونه كلها إشارات قد تحيل إلى معطيات وأفكار وقد تكون انعكاسا لنظرة المجتمع حين يحكم الآخر على الجسد انطلاقا من تركيبته العضوية والفيزيولوجية.

وبالعودة إلى عنوان الرواية " لها سر النحلة " نجد ربطا بين الأنثى والنحلة ونجده قائما على شيء من التشبيه طرفاه هي والنحلة ، فالنحلة تلسع ولكنها تنفع . نحس بمرارة الألم حين تلسعنا ولكن حلاوة ما يخرج من بطنها ينسينا مرارة الألم . كذلك الأنثى ألم و حرمان وحب وذوبان . حبها عذب وجميل ولكنه نار فمثلما يحسن بنا التعامل مع النحلة واستثمارها بأفضل ما يمكن كذلك و جب علينا التعامل مع الأنثى بحذر . وإن كان ما يعيننا من المرأة هاهنا الجسد رغم اعتقادنا بأنها أكبر من مجردة جسد . إنها الكيان و الملاذ للذات المتشظية التي تعيش التناقض والازدواجية في حياتها حين تعترها مشاعر الألم والخوف والرغبة والحب ، فقد أمضى البطل مومو شطرا من حياته في البحث عن توازن حقيقي ولكنه فشل في ذلك فقطع علاقته بمريولا صديقتها التي أحبها ولم يستطع نسيانها ، حين حاول عبثا الابتعاد عنها. لجأ إلى ذلك حين صدم في فحولته أكثر من مرة ، ولعل معاملة أبيه له معاملته لبناته فضلا عن صوته الرقيق الذي يشبه أكثر صوت الفتيات كانا سببين كافيين لهجرانه لمريولا وانصرافه إلى الدين .

إن محاولتنا في القبض عن تمثيلات الجسد الثقافية تفسيرا وتأويلا في هذه الرواية لا يعدو أن يكون مجرد محاولة متواضعة في القبض على المحتمل والممكن لا المطلق لأن عالم الإشارة قائم على الاختلاف والتعددية لا على التحديد والنهائي .

يقول الراوي على لسان بطله مومو: " كنت أرفع صوتي خمس مرات في اليوم ، مناديا بخشوع للصلاة وأنا أفكر في صوت فاطمي وفي عنقها وفي ذلك الرجل الأنيق الذي جعلني أغادر الحلبة مهزوما أجزأ أذيال خيبة مرة...كنت افكر فيها أكثر من تفكيري في الله عز وجل وفي رسوله الأعظم .الأثنى مثل فاطمي فتنة تصلك نارها حتى وأنت في المحراب بيدي الله .كان وجهها الجميل بعلامات التعب والحزن المرسومتين عليه باستمرار يحاصرني أينما نزلت حتى وأنا بين يدي الله وفي كل حالاتي النفسية والإيمانية "21

والجدير بالذكر هنا أنه لا يمكن الحديث عن الجسد ككل إلا من خلال الحديث عن عضو منه أو بعض من أعضائه فقد لا يدل الكل على شيء إلا إذا نطق جزء من أجزائه ، فالوجه والعنق في هذا المقطع يمثلان الجسد ككل على اعتبار أنه نسق تواصلية له امتداداته خارج ذاته حين تنقل لنا بصورة جلية تعبير العاشق مومو عن أحاسيسه و رغباته. وتحوّل الوصف الحسي والمادي للجسد من إطاره النفعي النظري إلى ما هو أبعد من ذلك إلى بعده الثقافي حيث الانصهار والذوبان والتواصل ، وهي درجة من الحب تصل بالمحب إلى مرتبة التصوف . فالوجه هو المرأة التي يراك الآخر من خلالها . وهو الذي يحدث الآخر (العالم) عن الإنسان ، فالعين والفم وتقاسيم الوجه وحركاته كلها تعابير تعكس شخصية الفرد المسالمة والمراوغة والمغرية والعاشقة ... وإن كانت مقاييس غير ثابتة إلا أنها قد تقدم صورة لدى البعض ممن يفقهون مفاتيح العلامة /الجسد . ولعل العين أقوى أعضاء الجسد على التعبير " حين دخلت بيت الرجل ...لم تثرني سوى صورة فردية لامرأة في الأربعين من عمرها على جمال بارز، وحزن باد ، في عينها ينم سرّ أو مكر أو شبق "22 . فالعين التي تقسو في بعض الأحيان وتحن وتهفو لما تراه لا بد أن تكون صورة تعكس ذات الجسد الخفية وفاضحة لأسراره بإخضاعه لتنويعات دلالية مختلفة انطلاقا من ثنائية العين/الجسد التي تتناسل عنها الكثير من الرموز والأنساق والمواقف ، وهي التي توجه الكثير من الحركات والطبائع التي تخترقها رغبة في تكسير العادي والمألوف . وبذلك تتحول

اللغة مع الجسد من مجرد كائن مسموع منطوق إلى كائن موجود (حسي) بفعل السرد و الكتابة يأخذ غوايته من غواية الجسد ذاته .

ولا يأخذ الجسد غوايته إلا عن طريق الوصف التفصيلي الذي تتخلله كثير من الشعاعية و لعل ما سنورده من مقاطع خير مثال على ذلك : "التفت هديل في غزارها و سال جسدها مرمرأ أمام أولى حزمة أشعة الشمس المحتشمة القادمة من النافذة القبلية الواسعة ، بدا النهار من ساعاته الأولى رطباً كثيف الغيوم"²³، " و رأيت كنت يا هديل عارية بين ذراعي عارية إلا من الشهوة و الجمال و الفتنة ...كنت على السرير قمراً إذا اختفى القمر من السماء فجأة ليفسح المجال للقمر أكبر"²⁴ .

" حاولت أن أرد عليك الإزار الحريري كي أستر كنوز عريك أمام هذا الانكشاف الضوئي الخارق لكن يدي تجمدت ...غرقت الغرفة و غرقنا في نور إلي عظيم ...لم يكن ما أرى حكاية فالمشهد حقيقي و لا مجال للتحريف و إذا من شعلة النور يطلع صوت خفي يقول : أنا رسول الله ، أنا خاتم الأنبياء و المرسلين .ثم تجلى واقفا عند رأسينا، كان جميلاً أبيضاً ،مستدار الوجه كالقمر"²⁵ .

حيث يضعنا السارد امام لحظات تأملية كثيفة الدلالة تبرز بوضوح صورة شاعرية للجسد من خلال ما امتلكه المبدع من حس إبداعي يفعل لغة الحواس بتقنية عالية و يفسح المجال للتأويل بتقنيات سردية عالية ذات بعد صوفي يصور الجسد بعيداً عن أسرار الرغبة منسلخاً عن الواقعي (الدينيوي) إلى المثالي لابسا ثوب القداسة و الطهرانية . فهو منبع النور و الإلهام و الوحي . توهجه غير العادي أدهش العاشق فأعقد عليه ثوب القداسة و أكسبه صفات خيالية تنأى به بعيداً عن الواقع خالعا عليه صفات الإشراق و النور و الجمال الرباني من خلال جعله ندا للقمر الذي هو رمز لكل جمال ، ليضعنا أمام صورتين للجسد ، الجسد كمصدر للقوة و سر الأنوثة و مبعثها من ناحية (جسد أنثوي رغبوي شبيقي) و الجسد كرمز للقداسة و الطهر و النور الرباني .

يمكن القول ختاماً أن الرواية الجزائرية رواية تتعدد فيها الاصوات و تتداخل ، و لذلك نجدها ترفض أن تنقلص و تنحصر في وجهة نظر واحدة ، و يخرج المعنى فيها عن دائرة الأحادية ، و تقدم نفسها لجمهور المتلقين كنموذج يفسح المجال للتفاعل و التحاور و حرية التفكير الذي يؤمن بحرية الآخر في التعبير عن رؤاه و مواقفه و تصوراته . و هي

فضلا عن ذلك ذات رمزية متصلة بما يمكن أن نسميه " العوالم الممكنة " ²⁶ التي تتسم بالتعددية الدلالية بحيث يظهر النص الأدبي من خلالها بنية لغوية وجمالية مفتوحة تتيح للمتلقي أكثر من قراءة واحدة له .

الهوامش:

- ¹ - عبد الرحمن النواقي ، السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، ط 1، 2016، ص 116، 117
- ² - نفسه ، ص 117
- ³ - نفسه ، ص 132
- ⁴ - نفسه. ص 133
- ⁵ -- يوسف عليمات ، النسق الثقافي ، قراءة في أنساق الشعر العربي القديم ، عالم الكتب الحديث ص 11
- ⁶ - نفسه. ص 14
- ⁷ -عبد الفتاح أحمد يوسف ، قراءة النص وسؤال الثقافة ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، الأردن ، ط 1، 2009، ص 4
- ⁸ -نفسه ، الصفحة نفسها
- ⁹ -نفسه ، ص 10
- ¹⁰ - عبد الفتاح أحمد يوسف ، لسانيات الخطاب و أنساق الثقافة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010، ط 1، ص 64، 65
- ¹¹ -نفسه، ص 67
- ¹² -نفسه ، ص 67
- ¹³ - عبد الفتاح أحمد يوسف ، قراءة النص وسؤال الثقافة، ص 3
- ¹⁴ -نفسه ، ص 3-4
- ¹⁵ -أمين الزاوي ، لها سر النحلة ، منشورات ضفاف .بيروت ن ط 1، 2012، ص 13
- ¹⁶ -نفسه ، ص 20
- ¹⁷ -حياة أم السعد ، انشطار الهوية وتبئير الهامش " عمارة لخصوص من هجنة الفضاء إلى سرديّة الرد ، العين الثالثة (كتاب مشترك)ن دار ميم للنشر ، ط 2018، ص 1، 33
- ¹⁸ -نفسه ، ص 32
- ¹⁹ -الرواية ، ص 27، 28
- ²⁰ -نفسه ، ص 58
- ²¹ -نفسه ، ص 73
- ²² -نفسه ص 104
- ²³ -نفسه ص 142

²⁴ -نفسه ، ص143

²⁵ -نفسه ص143

²⁶ - عبد الرحمن النوايتي ، السرد و الأنساق الثقافية في الكتابة الروائية، ص221

التأويل وسؤال الأصل.. نيتشه وفن التأويل

interpretation and the question of origin ... Nietzsche and
the art of interpretation

د/ عبد المالك عيادي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

يأتي التأويل كأسلوب في القراءة الفلسفية لرح البنية الميتافيزيقية للنص والكشف عن تصدعاته ومواطن الإمسك به، فالتأويل بالنسبة لنيتشه فن الكشف عن الأقنعة وتهديم للأصنام بفعل مطرقة النقد لحظة الهاجرة أين تكون الظلال مماثلة للأشياء، فالتأويل فن استنطاق النص عبر التوغل في جسده المنمّل عبر آلياته اللّعبة من خلال البحث الجينيولوجي لإماطة اللثام عن أصله الميتافيزيقي، من هنا فالإشكال المطروح: كيف وظّف نيتشه التأويل ضمن مسعاه الجينيولوجي؟ وما الأهمية التي يولمها له نيتشه؟

الكلمات المفتاحية: التأويل، النص، الميتافيزيقا، الفن، التراجيديا، الجينيولوجيا، الجسد، اللعب، زرادشت، أبولون، ديونيزوس، الدين، المسيحية، المسيح، رجال الدين، الأصنام، الصنمية، إرادة القوة، الضعف، الأرض، السماء، العالم، الانحطاط، الإنسان الأعلى....

Abstrat:

The interpretation is a method of the metaphysical structure of the text, the detection of its splits and the holding of it. The interpretation of Nietzsche was the art of revealing masks and destroying idols by the hammer of criticism at the moment of noontime where the shades are similar to things. Interpretation is the are of questioning the text through the incursion into its body, through its mechanisms through genealogical research to remove the mask on its metepysical origin.

Hence, the question is : How did Nietzsche use interpretation as part of his genealogical en deavor ? what importance does Nietzsche attach to interpretation ? .

يأتي التأويل كأسلوب في القراءة الفلسفية لرح البنية الميتافيزيقية للنص والكشف عن تصدعاته ومواطن الإمساك به، فالتأويل بالنسبة لنيتشه (1844 – 1900) فن الكشف عن الأقنعة وتهديم للأصنام بفعل مطرقة النقد لحظة الهاجرة أين تكون الظلال مماثلة للأشياء، وهو فن استنطاق النص عبر التوغل في جسده المنمّل عبر آلياته اللّعبة من خلال البحث الجينيالوجي لإمطة اللثام عن أصله الميتافيزيقي، إن الوظيفة الأساسية المنوطة بالفيلسوف كطبيب للحضارة هي الكشف عن السطوح التي غلّفها الأعماق باسم الحقيقة، وهذا الكشف طبعا ليس تعميقا للسطح بقدرما هو تسطيح للعمق؛ لأنه بالأحرى لا يوجد عمق.

لقد عمد رجال الدين إلى إخفاء الكثير من الأمور الإنسانية - الأكثر إنسانية - من أجل إبراق أمور أخرى ليست إنسانية بالمرة، هي غريبة عن عالمنا لكن بفعل العادة وعامل الوقت والترغيب فيها والترهيب بها تمكنوا من كسب المعركة لصالح التهليل لأفول نجم البشر، لذلك كان استحواذ رجال الكنيسة على سلطة التأويل من الأوليات التي قام عليها الاعتقاد المسيحي. إن مسألة تفسير النصوص الدينية المسيحية لم تخرج من جدران الكنيسة إلى غاية الثورة التي قامت في أوروبا وتحديدا في ألمانيا في 1517م على يد مارتن لوثر (1483 – 1546)، إلا أن ذلك لا يعدّ استقلالا كليا بقدرما يعدّ إيذانا بمرحلة جديدة من التفكير عرفت فيما بعد بالحدّاث، لكن بقي هذا النقد في حدود الخريطة التي رسمها العقل الحدّاثي المشبع بإرهاصات الرؤية الكنسية التي أفرزتها مرحلة القرون الوسطى.

إن احتكار رجال الكنيسة للنصوص المقدسة ومنحهم لأنفسهم السلطة الهرمسية - دور الوساطة بين الله والبشر - جعلهم بمنأى عن النقد والمساءلة، فمحاوّلهم كانت دائما في تعميم اللغة التي جاءت بها الكتب المقدسة بل وتشكيل طبقات كلسية يصعب اختراقها تحول بيننا وبين التقرب من النص الديني، لتتساءل بعيدا عن كل غرضية: ما الذي يريد فينا هذا الغموض وهذا التعميم؟ ما الذي يريد فينا التأويل؟ بالنسبة لرجال الكنيسة هذه المشكلات تعدّ بمثابة المفاسل التي يتحرك ضمنها الخطاب الديني؛ لأن الغموض يؤسس للعمق، والعمق يؤسس لذات موازية تقسّم الإنسان إلى عوالم متعدّدة بالعمل على خلق ذاكرة مجردة موازية تستند إلى إيتيقا كنسية تراحم مملكة النسيان.

إن ما قامت به الحداثة من نقد لهذا التأويل والتأسيس لتأويل مضاد لم يخرج عن كونه لفظنة مارقة تقفات على دياكتيك التسوية والمصالحة، لذلك جاء هذا النقد بحاجة للنقد، أي أن النقد الحداثي الذي انتقد العقل التأويلي إنما كان متواطئاً باعتباره ينتقد العقل بأدواته وهو ما كشف عنه نيتشه برؤيته الفنية للتأويل، فالمساءلة الإستراتيجية تستنكف بنفسها أن تكون مجرد ردود أفعال تحددها ألعاب اللغة، وهو ما أعطى للعقل دوراً فاعلاً في الحياة متخلصاً بذلك من حملته الإيديولوجية التي عبّأت به الكنيسة متحالفة مع الحداثة في الجهة المقابلة؛ يظهر هنا أن نيتشه يعارض التصورات التي قدّمها العقل التأويلي الحداثي كونه عقل يردّ الأفعال لا يتحرك إلا في إطار إيتيقا الاضطغان، كما ينتقد العقل التأويلي الكنسي الذي يصنع أفعال مريضة ارتكاسية مستخدماً في ذلك أساليب إغوائية تفضح تلك المفارقات بين الكلمات والمعاني التي ألصقت بها مستنداً في ذلك إلى الأدوات الفيلولوجية التي تفسح الطريق للجينالوجيا لتوصيف الوضع وتشريحه، لكن ذلك غير ممكن دون الاستناد لسلطة التأويل؛ بمعنى يبقى حضور التأويل ضرورياً في كل الحالات، فللكنيسة تأويلها وللحداثة تأويلها.. وهي كلها أشكال لاستعمالات سيئة أو معكوسة للتأويل ما علينا سوى مراجعة بنية هذا التأويل لقلب وظيفته لإنتاج تأويل غير مضاد طبعاً يخضع لمنطق ردود الأفعال؛ إنما تأويل متجاوز للنمطية يقوم على الاختلاف واللا-هوية والمحايثة والمنظورية يقوم على أنقاض العدمية، هذا يعني أن البحث في التأويل هو بحث في السلطة التي تسيّر هذا التأويل وتحدّد مساراته، وهو أيضاً بحث في الإرادة التي يقوم عليها هذا التأويل وهي المهمة التي توفرها لنا الجينالوجيا النيتشوية، من هنا نتساءل مع نيتشه: ما هي الوظيفة المنوطة بالتأويل؟ وكيف وظّفه نيتشه ضمن مسعاه الجينالوجي؟ ما هو التأويل الذي ينتقده نيتشه وما البديل الذي يدعوننا إليه؟

مقاربة هذه الإشكاليات وغيرها تضعنا في صميم الموقف النيتشوي من التأويل، فالتأويل حيلة من حيل الكنيسة التي عملت بها على تدجين النوع البشري، إن الحياة في طبيعتها ليست أبداً بحاجة لتأويل لأنها ليست بحاجة لمن ينوب عنها أو يمثلها، فأن تعيش الحياة يعني أن لا يعيشها أحد مكانك وكل تأويل أو تصريح في هذه العملية هو تأسيس لمفارقة وتعطيل للكائن عن الحياة، لقد تمّ ترويض الحيوان الإنساني حينما تمّ التصرف في غرائزه بابتداع وسائل كفيلة بتحقيق هذا الغرض، في ذلك كانت اللغة من أهم هذه

الأساليب التي تداعب المعاني وتكتبها لحد خنقها، فطمس قنوات الحياة ضمن إيتيقا مجردة هو تحنيط لمعنى الحياة في قوالب مميتة محكومة بقواعد صارمة تفرضها اللغة نفسها، لقد استند نيتشه في رؤيته التأويلية إلى الفيلولوجيا، وكونه فيلولوجيا عالما بأسرار اللغات اكتشف قارة جديدة من الفكر لم يطأها فكر من ذي قبل، إن أهمية نيتشه في التأويل تكمن في ردّه العلاقة بين الأسماء والمسميات إلى طبيعة الإرادة التي تتحكم في هذه العلاقة، فإن كانت هذه الإرادة قوية غنية حية أنتجت لنا تأويلا حيا للظواهر وإن كانت هذه الإرادة ضعيفة فقيرة ميتة أنتجت لنا تأويلا مريضا ميتا للظواهر؛ هذه الإرادة منبع كل التقييمات التي ستأتي فيما بعد. إن اكتشاف هذه العلاقة يكون عن طريق الفيلولوجية لكن تبقى هذه الأخيرة غير قادرة على الوصول إلى المصدر الذي صدرت منه هذه القيم نفسها، كما تبقى عاجزة عن ربط مسألة اللغة بالمصدر الذي نشأت منه وهكذا ينحت نيتشه منهجا جديدا في الدراسة يستعيره من علوم أخرى ليطبقه على القيم الأخلاقية أولا ثم يأتي تعميمه على منظومة القيم الأخرى كالحقيقة والجمالية.. هذا المنهج هو ما يسميه بالجينياولوجيا؛ إن الجينياولوجيا كما استخدمها نيتشه هي فضح لتلك التأويلات الارتكاسية المغرضة من جهة، ومن جهة أخرى هي تأسيس لتأويل يقوم على أنقاض التأويلات العدمية التي كرسها رجال الدين، فالتأويل الجينياولوجي يفتحنا على الحياة بعدما يزيح تلك المسافة الوهمية بين ما نقوله وبين ما نريده، إنه اللّحظة الصفر أو التطابق بين الكلمة ومعناها، هي حالة انعدام المعنى، ومولد الغريزة، وتدفق الحياة، إن التأويل بالمعنى الجينياولوجي هو لحظة ممارسة اللغة بإحساساتنا، فالرؤية والسمع واللمس والذوق والشم كلها أدوات للتعبير الجسدي تحيل بنا إلى جمالية فنية تطربها الموسيقى والمسرح والسمناء... عبر الشكل والصورة والمظهر الجميل، وقد جسدت الفنون الإغريقية عبر التراجيديا أسوأ مظهر لها في نظر نيتشه.

لذلك لا مناص لنا في تطرقنا للتأويل عند نيتشه من العودة إلى الشكل الارتكاسي الذي ينتقده كي يؤسس على أنقاضه للتأويل بالمعنى الحياتي، وهنا ينتقل التأويل من معه إلى مضاداته؛ إلى من مضاداته إلى معه، وهي الأشكال التي سنحاول التعرض إليها ضمن هذا العرض.

أولا - مع التأويل ضد التأويل: يتميز النص النيتشوي بنوع من الانسيابية والزوجة التي تسمح مواقع الإمساك به وتسهّل نفاذيته، فالشذرة وقصر العبارة

والاستعارة والأساليب الالتيوائية كلها أساليب نجدها في النص النيتشوي يضرب بها الطريقة النسقية في الكتابة، فالتأسيس للتأويل يقتضي مضادة التأويل ذاته وهكذا يتعرض نيتشه في كتابه "جينياالوجيا الأخلاق" وغيره من كتبه الأخرى لحملة ضد التشويه الكنسي للحياة عبر التلاعب باللغة، في ذلك يشحن نصه بالذخيرة الميثولوجية غالبا ما تفلت من عقال الفاهمة؛ فزرادشت وديونيزوس وأبولون وزوس وأريان.. كلها شخصيات تفتقر للتشخيص المفهني يتحرك ضمنها التأويل النيتشوي، كما تعمل حيوانات زرادشت البرية منها والأليفة على نسج تأويل يرسم دروبا جديدة للفكر دون أن يترك أثرا له لأن مساراته ليست سوى الصحارى والجمال الشاهقة والبحارأما حيواناته فهي النسر والجمال والأسد والأفعوان والعناكب والدودة... لقد انتبه نيتشه لذلك التوظيف المغالط للغة الذي قام به رجال الكنيسة لصقل معان على حساب أخرى عبر تأويلات ارتيائية تحت معانيها ضمن سياقات انتقائية تخدم أغراضها، من هنا أعدّ العدة الفيلولوجية للكشف عن الأولية التي أعطيت لمعان على حساب أخرى وهي الفضيلة التي توفرها فقط الفيلولوجيا "هذا الفن الموقر، الذي يتطلب من معجبيه التريث والتزام الصمت والتعامل مع الكلمة بمهارة الصائغ التي تقوم على التآني والحيطة في العمل، وهو ما يجعله ضروريا أكثر من ذي قبل وكذا أكثر جمالا وإغراء.."⁽¹⁾، وهو ما يرتقي بالفيلولوجية إلى مستوى الفن الذي يتعامل مع النص تعاملًا حذرا يفتح فجوات بينه وبين إحالاته للتمتع بسعة النظر، فضمن تقنيات التفسير المختلفة ولدت الفيلولوجية بعض الشكوك في اللغة "فمن المحتمل ألا يكون المعنى الذي نفهمه، والذي يبرز مباشرة، سوى معنى ناقصا يحمي، يخبزن أو يؤدي إلى معنى آخر؛ وبذلك يكون هذا المعنى الآخر هو في نفس الوقت المعنى الأقوى.. وهو ما يطلق عليه الإغريق اسم allegoria وhiponoia .. من جهة أخرى تولد اللغة هذا الشك الآخر.. ذلك أن ثمة أشياء أخرى في العالم تتكلم، مع أن هذه الأشياء لا تكون لغة.."⁽²⁾، كالأشجار والأحجار والحيوانات والبحر وغيرها من الجمادات، وحسم معركة المعنى أمر غير منتظر أبدا وهو ما يقرؤه فوكو (1926 – 1984) في نيتشه في تقديمه لكتاب نيتشه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"، يقول فوكو: "من الواضح أن التفسير لدى نيتشه هو دائما غير مكتمل. ما هي الفلسفة بالنسبة إليه، سوى نوع من الفقه اللغوي المعلق أبدا، فقه لغوي لا يمكن له إطلاقا أن يتركز؟"⁽³⁾، فيلولوجيا لا تعرف النهاية وتجعل من التأويل عملية غير مكتملة باعتبار الأشياء غير قابلة للتفسير، بل

كل شيء في عمقه تفسير؛ والدلالات نفسها تفسير لدلالات أخرى والعلاقة ذاتها داخل التفسير يحكمها العنف ووفقا لذلك تكون الكلمات تفسيرات قبل أن تكون دلالات، إن الكلمات كما يرى نيتشه هي من ابتكار الطبقات العليا وهي لا تشير إلى مدلولات بقدر ما تفرض تفسيرات وهو ما يجعل من التأويل نفسه مضطرا لأن يفسر ذاته إلى ما لا نهاية قصد استعادة ذاته (4)، لكن لا يعني ذلك أي وضع خاص للتأويل وكل محاولة لتدجينه تفلت من عقل تحديده لأن تحديده يعني توجيهه وهذا ما لا يتوافق مع طبيعته ويعطيه المرونة في التعامل مع الظاهرات كما أشار إلى ذلك نيتشه في فقرة له في كتابه "ما وراء الخير والشر" في قوله: "ما من ظاهرات أخلاقية البتة، بل ثمة تأويل أخلاقي لظاهرات ما وحسب..." (5)، وهو ما يقحم الذات في كل عملية تفسيرية، وكل فهم يبقى غير بريء ومشعب بإشعاعات الذات التي أنتجته متراوحا بين ما نسميه السطح والعمق، وهو ما أشار إليه نيتشه في الفقرة 57 المعنونة بـ "لا تنهي التأويل" من كتابه المذكور آنفا؛ يقول نيتشه: "مع تنامي قوة الرؤية والبصيرة الروحية. ينمو البعد، وعلى نحو ما، الفضاء المحيط بالإنسان: عالمه يزداد عمقا ونجوم جديدة وألغاز وصور جديدة تحضر أبدا في أفق نظره. وربما لم يكن كل ما درّبت عليه عين الروح رهافة حسّها وبعد غورها إلا مناسبة للتمرّن واللعب، شيئا ما للأطفال والعقول الصبانية. وقد لا يبدو لنا، ذات يوم، أكثر الأفاهيم مهابة، تلك التي دارت عليها أشدّ الصراعات وتكبّدت من أجلها أشدّ المعاناة، أي أفهوما 'الله' و'الخطيئة'، أكثر أهمية مما تبدو لعبة أطفال وما يبدو ألم أطفال لرجل عجوز - وربما سيكون 'بالرجل العجوز' وقتذاك حاجة من جديد إلى لعبة أخرى وألم آخر، - وهو لم يزل طفلا بما فيه الكفاية، طفلا أبديا!" (6)، هي الحالة التي ينحت فيها الفكر عن معان غير موجودة أصلا وكلما زاد عمقا في بحثه كلما كشف عن هذا الخواء، لكن هل يعني ذلك هجر التأويل؟ أم نمط معين من التأويل؟ مشكلة التأويل لا تكمن في عدم التمسك به، بل هذا يستدعي حاجتنا له، لقد تميّز الإغريق عن غيرهم من الشعوب بفعل سطحيّتهم العميقة ونظرتهم للحياة، فالسطحية كانت ميزة عمقهم عندما جعلوا الفلسفة وسيلة لسعادتهم لا غاية طلبوها، "إن الإغريق قد تحكموا بغريزتهم المعرفية، الشرهة بحد ذاتها، بفضل الاحترام الذي كانوا يكنونه للحياة، وبفضل حاجتهم النموذجية للحياة... ذلك أنهم كانوا يريدون المباشرة لتوهم بعيش ما يتعلمون" (7)، وهي الميزة التي تجعلهم يختلفون عن الشعوب الأخرى، ففي الوقت الذي كان للإغريق نظرة

عميقة السطح كانت الشعوب الأخرى مهووسة بعوالم أخرى، وفي الوقت الذي كان "لدى الإغريق حكماء كان لدى شعوب أخرى قديسين" (8)، لم يكن فكرهم مضللاً أو مشتتاً كما هو الحال في حضارات أخرى بل راح للحياة مباشرة.

إن هذا الولع الذي أبداه نيتشه حيال الحضارة الإغريقية نابع من اهتمامه المبكر بالفيلولوجيا، لقد كان اهتمامه باللغة اليونانية هو من قاده لاكتشاف نبض الحياة في ثقافة هذا الشعب، وهو من ولّد فيه الرغبة في البحث في الآداب اليونانية القديمة بالعودة للمرحلة التراجيدية السابقة على سقراط (469 ق م – 399 ق م)، من هنا انتقل نيتشه من الفيلولوجيا إلى الفلسفة؛ وما يفسر هذا الانتقال كتابه الأول الذي أصدره عام 1872 م بعنوان "مولد التراجيديا" بعنوان فرعي "من روح الموسيقى"؛ هذا الكتاب الذي خيّب به آمال الفيلولوجيين وعلى رأسهم أستاذه "فريدريك ريتشل" في جامعة بازل بسويسرا كونه كتاب فلسفي موسيقي وخيّب أيضاً آمال الفلاسفة باعتباره كتاباً فيلولوجياً كما يعلّق عليه نيتشه لاحقاً في التعديل الذي أجراه على العنوان الفرعي للكتاب عام 1886 م بالتراجع عن النزعة الموسيقية إلى عنوان فرعي جديد "الهيلينية والتشاؤم". إن هذا الفصل بين إغريق ما قبل سقراط وإغريق ما بعد سقراط في نظر نيتشه يعود إلى الانحدار في الذوق الهليني ضمن المنعطف السقراطي الذي حدث في تاريخ الفلسفة، لقد أخذت الحياة تميل إلى الانطفاء شيئاً فشيئاً بفعل الميل إلى تفسير الحياة بدل عيشها، لذلك تم تعويض الحدث بالثرثرة وحشر اللغة في جانب نظري بحث مصاغ ضمن قواعد مجهضة للمعنى الحياتي، وفي المقابل تم فتح أفق لا متناهية للدلالة ضمن تأويل سقراطي استنكف أن يكون تراجيدياً بفعل التأثير الذي أحدثه سقراط في أحد كبار التراجيديا الإغريقية "يوريبيدوس" (480 ق م – 406 ق م)، من هنا تقلّصت أشكال اللغة التي كنا نعرفها في مرحلة التراجيديا عند التراجيديين الكبار أمثال "أسخيلوس" (525 ق م – 456 ق م) و"سوفوكليس" (496 ق م – 405 ق م) في المسرح الإغريقي؛ من الموسيقى والجوق والرقص والغناء الديثرامي والإشارة والإيماء.. التي يقوم بها البطل التراجيدي إلى لغة نظرية تفتقد لسحرها الانفعالي الحياتي، وظهر هذا التأثير السقراطي أيضاً عند أفلاطون (427 ق م – 347 ق م) الشاعر الذي يكتب بأسلوب المحاورة الجميل وبتأثير من سقراط تنازل عن الأسلوب المجازي الشعري لصالح لغة منطقية جافة تحثّ على الموعظة الأخلاقية والزهد والمثل المفارقة، ويتحوّل اهتمامه من الفنون إلى الأخلاق والمثل، بل حتى

ميله الفني "ليس سوى نزوع عرضي لطبيعته وليس نزوعاً رئيسياً. وبالفعل، فإن هذا النزوع خاضع إلى نزوع آخر، هو النزوع الأخلاقي، فهو أخلاقي من أوله إلى آخره. وإن نشوء نظرية المثل لا يمكن فهمه دون اعتبار هذا الميل الأخلاقي.." (9) الذي زرعه فيه سقراط.

لذلك يكشف نيتشه بالفيلولوجيا عن هذا التلبس الأخلاقي الذي أحدثه سقراط في اللغة مستفيداً بذلك من السفسطائية التي شكّل عبرها نزعة أخلاقية مضادة لها، وأصبحت اللغة مع سقراط خاضعة للحفظ والذاكرة، وشكّل بها اللوغوس لفرض منظومة قيم تتحكم في غرائز الإنسان كما يخلق ذاتاً موازية له تصدر مختلف رغباته، وعوض مباشرة الحياة دون وسائط مضلّة كما يقول نيتشه في الفقرة 23 من كتابه "العلم الجدل" المعنونة بـ"تأويل"، عمل على وضع تأويل ليس من إنتاجه: "أفسر ذاتي بذاتي، وأخدعها. عاجز عن تأويل نفسي، فقط، من يقتفي طريقه الخاص. يرفع معه معرفتي بذاتي" (10)، وبدلاً من فتح المجال أمام الجسد تمّ اختزال الإنسان في أعضاء وإعطائها قيمة أكثر من أعضاء أخرى، يقول نيتشه في الفقرة التي عنوانها "الكتابة بالقدم": "لا أكتب بيدي فقط، قدمي تريد دائماً أن تأخذ نصيبي أيضاً، متينة، حرة وبأسلة، تركض طورا في الحقول وطورا على الورق" (11)، هذا الأسلوب إنما يقصد به نيتشه ضرب الطريقة النسقية التي خلقتها النظرة السقراطية التي جعلت الجسد محلاً للتكفير بدلاً من كونه مؤسسة لإنتاج الأفعال، وكل محاولة تأويلية ينبغي أن تأخذ في حسابها الطابع المضاد لطبيعته لأن كل تأويل لا يقوم إلا على أنقاض تأويل مضاد له وهكذا إلى ما لا نهاية، بمعنى أن التأويل هو نتيجة قصدية للقارئ على نص يكون فيها مفتوح على إمكانيات لا نهائية لا يتم فيها إلا إقصاء إمكانية واحدة وهي قصد الكاتب، غير أن "القول بأن التأويل لا محدود من الوجهة الإمكانية لا يعني أن التأويل لا يملك موضوعاً، وأنه يجري جريان النهر لا لشيء سوى ذاته، والقول بأن النص لا يملك نهاية من الوجهة الاحتمالية، لا يعني أن كل فعل للتأويل يمكنه أن يحوز نهاية سعيدة. وتؤكد بعض النظريات النقدية المعاصرة أن القراءة الوحيدة للنص إنما يعطى بوساطة سلسلة من الاستجابات التي يثيرها.." (12)، ينتهي عندها دور الكاتب في نسج النص ويترك المجال للقارئ لجلب المعنى.

إن تراكم المعاني وانثيالها ضمن هذه القراءات يعمل على كشف السر النهائي وراء النص سدى، لأن هذا السر الذي اخترعه رجال الدين لا وجود له أصلاً، لأن "كل

شيء، أرضيا كان أو سماويا، يخفي سرا. وكلما اكتشف السر، فإنه يشير إلى سر آخر في حركة تتقدم صوب السر النهائي. السر النهائي في المشروع الهرمسي، أن كل شيء هو سر. ومن ثم فلا بد وأن السر الهرمسي فارغ، لأن كل من يزعم كشف أي من أشكال السر لن يكون هو نفسه، إذ بدأ وانتهى عند المستوى السطحي للمعرفة بلغز الكون. بحيل الفكر الهرمسي مجمل المسرح العالمي إلى ظاهرة لغوية، وفي الوقت نفسه يحرم اللغة من أية قدرة على الاتصال" (13) عندما يسبغ عليها قصده، وهكذا كي يمكن إنقاذ النص "وتحويله من توهم للمعنى إلى الإدراك بأن المعنى لا نهائي. لا بد للقارئ من الظن بأن كل سطر في النص يخفي معنى سريا آخر: كلمات، بدلا من التصريح، تخفي ما لم يقل؛ ومجد القارئ يكون باكتشاف أنه يمكن للنصوص أن تقول كل شيء، عدا ما يريد مؤلفوها أن تعنيه؛ وبمجرد أن يدعي اكتشاف المعنى المزعوم نكون على يقين من أنه ليس المعنى الحقيقي؛ حيث يكون ذلك الأخير هو الأبعد، وهكذا... القارئ الحقيقي هو من يدرك أن سر النص هو خلاؤه" (14)، بهذا المعنى يكون التأويل "فهم يحدث بمقتضاه امتلاك للمعنى المضمّر في النص من جهة علاقاته الداخلية وكذا علاقاته بالعالم والذات" (15)، هذه الشبكة من العلاقات هي التي يتحدّد وفقها التأويل.

لذلك ينبغي التعامل مع النصوص باستراتيجيات مختلفة ولا يمكن تحديد استراتيجية محدّدة لكل النصوص، فكل نص والبيئة التي نبت فيها والظروف التي تشكّل فيها والشروط التي تصلح له للعيش فيها، من هنا كانت البيئة عامل مهم في كل تعامل مع النصوص. إن التأويل الجديد هو ضد التأويل بالمعنى الذي ورثناه ضمن أرشيفنا الديني ذلك باعتباره عودة للحظة التي نشأ فيها هذا النص نفسه بإزاحة مختلف الترسبات التي تشكلت عبره ضمن حقب زمنية متراكمة، وهو ما جعل نيتشه يستحضر أدوات مختلفة أثناء عمله الجينيالوجي، من هنا وفّرت له الفيلولوجيا المادة اللغوية في ترحالها الزمنية والمكانية بعيدا عن ضوضاء القصد الإيتيقي الذي كشفت عنه الجينيالوجيا النيتشوية، فإذا كان التحديد الفيلولوجي تحديدا وصفيا عينيا تجزيئيا فإن الممارسة الجينيالوجية تحليلية نسابية شمولية تقتفي آثارها 'ريزوميا' على طريق جذور البصيليات التي تنمو أفقيا في كل الاتجاهات، من هنا استعار نيتشه أدوات مختلفة في ممارسته التأويلية التي يضرب بها التأويل الكنسي كالمطرقة والمهراز والمعول.. لهدم مختلف الأصنام التي تقف حائلا بيننا وبين النص الأصلي غير المشوه بالتأويلات الدينية والأخلاقية التي يقول بها رجال الكنيسة؛

يقول نيتشه: "ليست الأخلاق إلا تفسيراً خاطئاً لبعض الظواهر. يوصل الحكم الأخلاقي مثله مثل الحكم الديني، إلى جهل ينعدم فيه مفهوم الواقعي نفسه، ينعدم فيه التمييز بين الواقع والتمثيل.. في هذا لا ينبغي أبداً أن يؤخذ الحكم الأخلاقي بحرفيته، إنه بما هو كذلك لا يتضمن سوى اللامعنى.. ليست الأخلاق سوى لغة رمزية، سوى مبحث أعراض، يجب أن نعرف مقدماً ما الذي يتعلق به الأمر لكي ننتفع بها" (16) ونؤوّل بها تلك النصوص التي تمّ تفسيرها خطأ - لكن ليس بهدف تفسيرها - إنما بهدف العودة لتلك النصوص التأسيسية الأصلية التي تمّ احتكارها ضمن سلطة اللوغوس بواسطة لوغوسية السلطة التي أنتجت في النهاية نوعاً إنسانياً يكاد يكون أضحوكة على حدّ تعبير نيتشه: "إبان العصور الوسطى يوم كانت الكنيسة مجرد حظيرة كبيرة، كانت تتم مطاردة أجمل أنواع 'الحيوان الأشقر'، كان يتم 'إصلاح' الجرمانيين الرائعين، مثلاً - لكن ما الذي صار يشبهه، بعد ذلك، الجرمانى 'المصلح' والمجذوب إلى دير غدرا؟ صار يشبه رسماً ساخراً للإنسان، صار يشبه سقطاً: لقد صار 'مذنباً'، كان في قفص، كانوا يحتفظون به أسير أفكار مرعبة... باختصار، صار 'مسيحياً'!" (17) نتيجة تأويل خاطئ لتلك الظواهر الدينية التي تمّ توجيهها خاطئاً بفعل إتيقا الاضطغان التي سيطرت على النفوس المريضة لرجال الكنيسة، وقد انتبه نيتشه لهذه المشكلة الأخلاقية أو التأويل الخاطئ لبعض الظواهر التي اصطلح عليها في ما بعد بالأخلاقية في سن الثالثة عشر من عمره كما يصرح ذلك في كتابه جينالوجيا "الأخلاق": "لقد وقعت لي شبهة خاصة بي لا أحب التصريح بها - فهي متعلقة بالأخلاق، ومعروفة حتى الآن باسم الأخلاق - لقد ظهرت هذه الشبهة باكراً في حياتي، بصورة غير متوقعة وبقوة لا تقاوم. كانت على تناقض مع بينتي وشبابي ومنشئي... بفضل هذه الشبهة كان لفضولي ووطنوني أن تتوقف في الوقت المناسب أمام هذا السؤال: "ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟" (18)، وبعد رحلة شاقة من البحث المضني - التي لا يتسع المجال هنا للتفصيل فيها - توصل نيتشه إلى الأصل الحيوي لكل تأويل أخلاقي: "وبينما نجد أن كل أخلاق ارسقاطية تولد من تأكيد فخور بذاته، نجد أن أخلاق العبيد توجّه قبل كل شيء رفضاً لكل ما لا يشكّل جزءاً من ذاتها، لكل ما هو "مختلف" عنها... فأخلاق العبيد تحتاج دائماً وقبل كل شيء إلى عالم مواجه لها وخارج عنها لكي تولد، إنها بحاجة على حد التعبير الفيزيولوجي إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها" (19)،

إنها تتحرك ضمن نطاق الاضطغان، فهي تعكس أفعال لا تقوى على إنتاجها لكن بصورة معكوسة، لقد عملت على تأسيس منظومة أخلاقية خاضعة لتقييم آخر غير التقييم الأصلي، من هنا كُيِّفَت أساليب مختلفة في ذلك من بينها اللغة للتصدي لمنطق الحياة الأصلي وهو ما اكتشفه نيتشه عبر آليات البحث الجينيولوجي. إن اكتشاف سحر الأصل لن يتم إلا بفضح الإرادة الكنسية المريضة بالحقد وردود الأفعال؛ لكن ذلك لن يتم أيضا سوى بإرادة القوة التي نتسلح بها والتي تشكل أساس تأويلنا، وهذه الإرادة هي الفلسفة الجديدة للحياة التي لم يسمع صوتها لحد الآن، مع أن الحديث قد طال عن موضوع الحياة في معظم الثقافات والديانات والفلسفات، لكن هذا الحديث كان دائما بصورة مشوهة ومبتورة من طابعها التراجيدي، يعني أن الحديث عن الحياة كان دائما من خارجها، وكان حديثا عنها، ولم يسمعها أبدا من الداخل، لذلك كان النص الجينيولوجي هو فن استنطاق الحياة وكتابة رسالتها الخالدة عبر سيكولوجيا الكبت والحرمان الذي أطفأ بريقها عبر أغلال الميتافيزيقا. "إن مشروع نيتشه هو تقويض الميتافيزيقا من أساسها عبر المنهج الجينيولوجي، لذلك فهو مدعو لتحطيم خطاب الميتافيزيقا الذي يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة التي هي في حقيقتها وحدة وهمية مفترضة، وبما هو خطاب يتغذى من إنكار لأصوله ونسيان لشروط انبثاقه وحجب لآليات اشتغاله، حيث يشتغل كنسق من المعتقدات (المنطق، اللغة....)" (20)، التي شكلت من صنم الذات حيزًا مفارقًا للتجربة التي يعيشها الفرد، لذلك ظهر منطق الميتافيزيقا عبر القراءة الجينيولوجية منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والجوهر والماهية والحقيقة والتمثل والعلية والغائية والأصل، وإنه موجه أساسا ضد الاختلاف والتعدد والضرورة والفرد والحدث والرغبة، أي ضد الحياة والوجود (21)، وضد كل أشكال النماء والبقاء.

هكذا كان التأويل عند نيتشه ضد التأويل الكنسي الذي شوّه الحياة بفعل منظومة القيم الأخلاقية والدينية التي ألبسها رجال الكنيسة للغة وأضفوا عليها لونا قاتما، فبينما كان "الجنس النبيل من البشر يحسب نفسه معينا للقيمة ولا حاجة به إلى من يستحسنه، وهو يقرر 'ما يضرّ بي مضرّ في ذاته'، ويعي أنه هو من يضيء، أولا وأخيرا، مجدا على الأشياء؛ إنه خالق القيم. وهو يكرم كلّ ما يدركه في ذاته. إن أخلاقا كهذه تمجيد للذات" (22)، كان في الجهة المقابلة العبيد أصحاب أخلاق منفعة وهنا يتولّد التضاد بين الخير والشر، فالشر وفقهم ينتهي إلى القدرة والخطر. ضمن "أخلاق العبيد يثير

'الشرير' إذن الخوف؛ أما وفق أخلاق السادة، فيثير 'الحسن' الخوف ويريد أن يثيره، في حين أن الإنسان 'السيء' يعدّ حقيراً. ويبلغ التضاد أوجّه حين تنتهي أخلاق العبيد، تبعاً للمنطق الخاص بها، إلى إلصاق مسحة من الازدراء.. بمن تسميه 'خيراً'، لأن الخير ضمن نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على كل حال الإنسان اللا-خطر: إنه طيب القلب، وسهل غشّه، وغبي قليلاً.. وكلما كانت الغلبة لأخلاق العبيد، كلما أظهرت اللغة نزوعاً إلى التقريب بين اللفظين 'خَيْرٌ' و'غبي' (23)، هذا التأويل الارتكاسي الذي قام به العبيد بتوجيه رجال الكنيسة لم يمس القيم الأخلاقية فقط بل كان أساساً للتأويل الديني عبر فكرة الخطيئة التي ابتدعها رجال الكنيسة؛ يقول نيتشه: "الخطيئة هذا الشكل الامتيازي للتحقير الذاتي للإنسان، قد ابتدع كي يجعل العلم غير ممكن، والحضارة مستحيلة، والنبيل البشري مستحيل. الكاهن يبسط سلطته عبر بدعة الخطيئة" (24)، إنه الشكل الأسوأ لازدراء الإنسان بذلك اخترع القديس "بولس" فكرة الله لتحطيم حكمة هذا العالم عبر فكريتي الكذب والإيمان؛ "بولس يريد تدمير 'حكمة العالم'، وأعداؤه كانوا علماء اللغة الجيدين وأطباء المدرسة الإسكندرانية - وضدهم شنّ حرباً. فعلياً لا يكون عالم لغة فيلولوجي أو طبيب كذلك عن حقّ، دون أن يكون بذلك، ومباشرة، مضاداً للمسيحية. إن المرء، كعالم لغة، ينظر فعلياً ما وراء الكتب المقدسة، وكطبيب ما وراء الانحطاط الجسدي الفيزيولوجي للنمط المسيحي. الطبيب يقول: 'لا يُشفى'.. الفيلولوجي يقول: 'كذبة وشعوذة خدّاعة'" (25)، هذا التحليل الجينيولوجي للنصوص الدينية يكشف عن منظومة قيمية معكوسة قام بها رجال الكنيسة وهو ما يستدعي البحث في تأويل مضاد لهذا التأويل؛ لقلب جميع القيم ضمن إرادة القوة، من هنا يكون مضادة هذا التأويل هو التأسيس لتأويل فني إستيتيقي يقتات من الحياة ضارباً جذوره في الأرض وعلياؤه في السماء.

ثانياً - ضد التأويل مع التأويل: ليس من السهل إدراج موقف نيتشه في أيّ طرح فلسفي بين قضية ونقيضها باعتباره ينتقد هذه الثنائية ويدرجها ضمن المنطق الديالكتيكي وهو ما أخذه على فلاسفة الحداثة بخاصة منهم الفيلسوف الألماني هيغل (1770 - 1831)، إن موقف نيتشه من التأويل لا يقع تحت تأثير هذه الثنائية (مع/ضد) إلا بغرض توضيح نوع التأويل الذي يقول به نيتشه من النوع الذي يرفضه، فالبحث الجينيولوجي الذي اقتفاه نيتشه أظهر ذلك النزوع لطبيعة الإرادة التي تقوم بالعمل التأويلي، من هنا لا يمكن

العودة للنص الأصلي الذي هو الحياة والأرض دون تقويض هذا النوع من التأويل الذي أبعدنا عن الحياة والأرض والإنسان.. من هنا يقوم التأويل النيتشوي على نقض التأويل المسيحي الكنسي لكن ليس بغرض مواجهته بل بغرض تعريضه والوقوف عند النص الأصلي غير المشوه بأفهام مشوهة.

لقد أوكل نيتشه هذه المهمة لهرمسه زرادشت الذي يتفنن في التعبير عن التعاليم التي ينقلها للبشر عبر آلهته المختلفة، وقيمة هذا الزرادشت في إتقانه لجميع لغات الآلهة وكذا في توظيفها حسب الوضع والحاجة، فنجد أحيانا يتكلم على لسان أبولون كما نجده أحيانا أخرى يتكلم على لسان ديونيزوس إلى غير ذلك من الآلهة التي يتكلم على لسانها.. إن مستهل خطاب زرادشت هو عودة للحظة البراءة واللعب التي يمثلها الطفل؛ يقول نيتشه على لسان زرادشت: "سأشرح لكم تحول العقل في مراحل الثلاث فأنبئكم كيف استحال العقل جملا، وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخيرا فصار ولدا"⁽²⁶⁾، فالجمل يشير إلى الأثقال التي نحملها من الأخلاق والتربية والعادات.. يتيه هذا الجمل في الصحراء التي تشير إلى العدمية، يأتي الأسد لتمزيق الجمل وهي مرحلة ضرورية لميلاد الطفل وفي النهاية خلق قيم جديدة عن طريق الطفل، من هنا يعلمنا زرادشت "كيف أن علينا إذ ننطلق من الطاعة السلبية الخاصة بالجمل، الموافق دائما على القبول بالأثقال التي يجري فرضها عليه، أن نقلب أولا كل حمل القيم، بفضاظة الأسد الشرسة، وننتقل بعد ذلك إلى خلق قيم جديدة بأصالة الطفل البرينة"⁽²⁷⁾، وهنا النهاية التراجيدية لأنها لحظة العودة إلى الأصل لا بالمعنى الميتافيزيقي بل بالمعنى الحياتي، إن هذه اللحظة التي يخبو فيها صوت العقل - كما استخدمه الفلاسفة بداية من سقراط ورجال الدين بداية من القديس بولس (حوالي 5 م - بين 64 إلى 67 م) - هي انتصار للغريزة ومنطق الحياة، إن التأويل هنا لا يقوده العقل، إنما نمارسه بحواسنا في إطار الفورية عبر إيماءات الجسد ورغباته؛ يقول نيتشه على لسان زرادشت في "الفضيلة الواهبة": "إن الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد يا ترى إن لم تكن المذيع لكفاح الجسد وانتصاراته؟ ما الجسد إلا الصوت، وما الروح إلا الصدى الناجم عنه والتابع له. ليست الكلمات الموضوعية للدلالة على الخير والشر سوى رموز فهي تشير إلى الأمور ولا تعبر عنها ولا يطلب المعرفة فيها ومنها إلا المجانين. انتهوا، أيها الإخوة، إلى الزمن الذي يطمح فكركم فيه إلى البيان بالرموز لأن في هذا الحين تتكون

الفضيلة فيكم، وعندئذ يبعث جسدكم ويتجه إلى الأعالي مجتذبا عقلكم من سكونه ليدفع به إلى مراحل الإبداع حتى إذا ما سار عليها عرف قيمة الأشياء وأحب فأجاد في كل أعماله" (28)، فالجسد يقوم على الاختلاف والتعبير عن الأصل دون عناء بحث شرط أن نفهم لغته ولا نوب عنه في التعبير عن رغباته، وكل أولئك الذين تكلموا باسمه إنما تجاسروا على حكمته واختزلوه في مجرد صبغ لفظية مُعطرة بأبخرة أخلاقية ضمن أحكام قيمة تقوم على أخلاقيات الواجب.

إن النزوير الكبير الذي قام به رجال الكنيسة في تاريخ البشرية هو محاربة التأويل باعتباره نتاج العقل في مقابل ذلك منحوا الأولية للإيمان بغرض فرض معتقداتهم المسيحية ومختلف خرافاتهم وتزاهاتهم وكان شعارهم في ذلك "آمن كي تعقل"، معنى ذلك أن اللحظة التأويلية يعطّأها صفاء الإيمان وتحيط بها هالة القداسة أو ما يسميه أركون (1928 - 2010) بالسياج الدوغمائي، ودون اختراق هذا الجدار لا ينبجس أيّ شعاع أمل يمنحنا طرف خيط أريان الذي يقودنا إلى المتاهة وحل اللغز، وهنا يتحرك التأويل - إن وُجد كل لحظة متأخرة عن الإيمان - ضمن أفق مسدود يُمنع من الاهتداء إلى صفاء الأصل؛ بمعنى أن الأخذ بهذا التأويل يقودنا إلى أصل - ميتافيزيقي - مشوّه وهو ما يجعل إمكان قيام تأويل صحي غير ممكن، لذلك كان مضادة التأويل الكنسي أساسا لقيام كل تأويل صحي يُنقّب عن الأصل لكن ذلك لن يكون إلا بإرادة القوة في نظر نيتشه، وإرادة القوة يمكن الكشف عن فضاء واسع للجمالية خارج نطاق الخبر والشر؛ هذا يعني أن نهاية كل تأويل صحي هي الانفتاح على جمالية فيزيولوجية كما حدّدها في الجزء الرابع بعنوان - من أجل فيزيولوجيا الفن - من كتابه الثالث - مبدأ تقييم جديد - من كتابه "إرادة القوة" لكن هذه الجمالية ينبغي أن تتأسس على إرادة القوة لأن الكنيسة نفثت سمّها في كل موضع يمكن أن يكون مصدرا لحياة الإنسان، ودون أخذ هذا الشرط بالاعتبار فإننا سنصل إلى جمالية مريضة يحدّدها منطق العبد مزينة بأخلاقيات العقلنة، كما تأتي الفنون المرافقة لها ضمن هذا المسعى، وهو ما يحدّرنّا منه نيتشه في قوله: "سيشعر إنسان القطيع بقيمة الجمال أمام أشياء هي غير تلك الأشياء التي سيشعر أمامها بذلك الإنسان المتفرد والإنسان الراقى. المنظور الرفيع هو الذي لا يأخذ في الحسبان إلا النتائج المباشرة، والتي منها يتم استنباط قيمة الجمال... كل الأحكام الغريزية قصيرة النظر فيما يتعلق بالنتائج، إنها تنصح بما يجب القيام به في المقام الأول. العقل هو

قبل كل شيء أداة إبطاء تقف في وجه رد الفعل المباشر الذي يلي حكما غريزيا..⁽²⁹⁾ يعمل على خلق مسافة مفهومية تحول بين الجمال والحكم عليه، لأن الحكم الجمالي النابع من الحياة "قصير النظر، فهو لا يرى إلا النتائج المباشرة"⁽³⁰⁾، وهو ما يجعل من كل تأويل تأسيس للظواهر الجميل.

يأتي هذا الحكم الجمالي نابع من الإرادة التي تحدده متحررا من كل تأويل؛ لأن التأويل يقوم على اللغة واللغة لاحقة على الحكم الجمالي؛ بمعنى أن الجمال هو مصدر اللغة ومصدر كل أشكال تواصلنا وهو سابق على كل خبراتنا؛ يقول نيتشه: "يملك الجمال وسائل كثيرة جدا يتواصل بها معنا، كما أنه يركز كثيرا إثارته ورموزه. إنه يشكل ذروة التواصل بين الكائنات الحية، - إنه مصدر اللغة. منه انبثقت اللغات: لغة الأصوات، وكذلك لغة الإشارات والنظرات. ظاهرة الامتلاء دائما هي المنطلق: في ملكات الامتلاء لدينا يتم تدقيق وشحن ملكاتنا، ولكننا لازلنا اليوم نسمع بعضلاتنا، بل ونقرأ بها كذلك"⁽³¹⁾، إنه التأويل النابع من إرادة القوة لا إرادة الحياة، فالتمسك بالحياة قد يكون على حساب القوة وهو ما ينتج تأويلا ارتكاسيا، بينما التأويل النابع من إرادة القوة تكون الحياة تابعة له وتأتي في ظروف صحية جيدة، وهو ما نَبِّهنا إليه زرادشت في "الانتصار على الذات": ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة. ولا إرادة إلا حيث تتجلى حياة. ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة. إن هنالك أمورا كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة"⁽³²⁾، إنه تأويل السادة لا تأويل العبيد، فربط التأويل بإرادة القوة هو وضعه في الاتجاه الصحيح للحصول على مزيد من القدرة لأن "غاية إرادة الاقتدار المزيد من القدرة، وذلك من أجل السيادة والقيادة، وامتلاك كل وسائل التطور والتقدم، كلّ وسائل الإبداع"⁽³³⁾ التي تجعل التأويل في خدمة مشاريع الإنسان على الأرض، وربط التأويل بإرادة القوة هو ربطه بالتراجيديا؛ تلك المشاعر التي تتناسب مع القوة وتستعمل اللذة والألم لصالح التفاؤل ونفي التشاؤم وهو ما يفسر أصلها؛ يقول نيتشه: "الأسطورة التراجيدية هي تصوّر لكل ما هو مرعب شريروغامض ومدمر ومميت في أساس الوجود. متى إذن يجب أن تكون التراجيديا قد ظهرت؟ ربما من المرح، من القوة، من الصحة الوفيرة، من الإفراط في الامتلاء"⁽³⁴⁾، هي عناصر تتألف منها

التراجيديا لتشدّنا بالأصل؛ هذه العودة للأصل هي ما يُبيّن الإستراتيجية التي ينبغي أن يشتغل وفقها التأويل، من هنا كان العمل التأويلي مزدوجا في نظر نيتشه؛ فهو من جهة يحارب التأويلات الارتكاسية التي تفتت من إيتيقا الاضطغان لكن في الجهة المقابلة يؤسس لتأويل تراجيدي الذي منبعه إرادة القوة.

يعني هذا أن البحث في التأويل هو بحث في المنبع الذي صدر منه هذا التأويل، أو بصيغة أخرى هو بحث في الإرادة التي تُؤوّل، لذلك كان التأويل التراجيدي مرتبطا من جهة بالإله أبولون - كإله للحكمة والشعور ومختلف الفنون الأخرى - لكن من جهة أخرى يرتبط بالإله ديونيزوس - كرمز للحياة والانتشاء والسكر -، فالحياة الإغريقية تقع تحت تأثير الإله أبولون والإله ديونيزوس، والصراع والمصالحة بينهما هما ما يفسّر الحياة الإغريقية القديمة، وهو ما يفسّر أيضا مولد التراجيديا. إن ظهور الفنون وتطورها في نظر نيتشه إنما كان مستمدا من الثنائية أبولون/ ديونيزوس؛ هما "متسابقين نحو استدراك جذور أكثر قوة، ما يعطي لصراعهما المتعارض طبيعة أبدية مفارقة، فلا يلتقيان إلا عند عبارة 'الفن' فقط، ومن ثم، وأخيرا، يبدو على هذين النقيضين أنهما يعودان إلى الاقتران بوساطة معجزة ميتافيزيقية من إرادة هيلين، حيث يبدو على الأقل أن هذا الاقتران بينهما يثمر عملا فنيا الذي يجمع بين صفات الديونيزية وأخرى أبولونية - أي التراجيديا الأتيكية" ⁽³⁵⁾، وهي المرحلة التي يشيد بها نيتشه في الإغريق القديمة والتي تتلها مرحلة الانحطاط والتفسخ التي شهدتها الحضارة الإغريقية والتي يرمز لها بالمرحلة السقراطية. إن مشكلة التأويل تقع في ذلك الفصل بين الحدث ونتيجته، أو هي توجيه للحدث بعيدا عن السياقية، أو ربطها بسياقات وفرض سياقات أخرى لأغراض محدّدة سلفا ذلك "لاستدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته، علاماته وإحالاته داخل عالم النص" ⁽³⁶⁾ بعيدا عن كل سيطرة منهجية، من هنا لا تنحصر مشكلة التأويل في الجانب النفسي للمؤلف بقدر ما تقع في القصد اللفظي للنص: "فليس السبب في مشكلة التأويل هو عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف، بل يكمن السبب في طبيعة القصد اللفظي للنص. ويدلّ تخطي المعنى للقصد على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي، نحت فيه النص نفسه منفصلا عن القصد العقلي لمؤلفه" ⁽³⁷⁾ وهو ما يجعل من الحكم على التأويل بالصحيح والخطأ لا معنى له، فكل التأويلات في هذه

الحالة تظلّ صحيحة، لكن نحت التأويل من جهة قصد مؤلفه يقودنا إلى الإرادة التي تريد التأويل وهو ما يؤسسه نيتشه على إرادة القوة.

إن تأسيس التأويل على إرادة القوة لا يعني أننا نصل إلى تأويل صحيح فهذا ليس من الأهمية بشيء؛ فليست أهمية التأويل في الصحيح والخطأ بقدر ما تكمن أهميته في القوة والضعف، لذلك فالتأويل الذي يقوم على إرادة القوة لا يطلب إلا مزيداً من القوة في حركة مستمرة أبدية تخضع للعود الدائم دون أن تفسح المجال لظهور تأويلات ارتكاسية إلا على سبيل تعريبها وفضح نسبها الأخلاقي، لأن أهمية الحياة في أبديتها فمن غير المقبول أن نسمح في الأشياء التي نحيا ونثمنها لذلك افترض نيتشه الحياة الأبدية عن طريق عقيدة العود الأبدي كإثبات للحياة، وهي البشارة التي يحملها زرادشت في "الرؤى والألغاز" على لسان القزم الذي تعلق الأفعى بحلقه: "إن كل اتجاه على خط مستقيم إنما هو اتجاه مكذوب فالحقيقة منحرفة لأن الزمان نفسه خط مستدير أوله وآخره.. أنظر إلى هذه العنكبة التي تدب على مهل تحت شعاع القمر! أنظر إلى شعاع القمر نفسه وإلى ذاتي وذاتك مجتمعين تحت هذا الباب تهماً مسان بأسرار الأبد! أفما تعتقد أنه لا بد أن نكون وقفنا جميعاً من قبل في هذا المكان؟ أفليس علينا أن نعود لنندفع تكراراً على المسلك الآخر الذاهب أمامنا متصاعداً مستطيلاً مروعاً؟ أفما لزم علينا أن نعود تكراراً وأبداً؟" (38)، ضمن دورات لا متناهية تجسدها الأفعى العالقة في حلق الراعي: "والحق أن ما رأيت في ذلك المكان ما كنت رأيت مثله، لأنني شاهدت أمامي راعياً فتياً ينتفض محتضراً، وقد ارتسم الروح على وجهه وتدلّت من فمه أفعى حالكة السواد، فتساءلت عما إذا كنت رأيت قبل الآن مثل هذا الاشمئزاز والشحوب على وجه من الوجوه. لعل هذا الراعي كان يغط في رقاده عندما انسلت الأفعى إلى حلقه وانشبكت فيه" (39)، هذا الافتراض الذي وصل إليه زرادشت كان ضرورياً لتفسير الحياة وتأويلها لجهة الإثبات الذي يقف ضد الحل المسيحي الكنسي لإشكالية أصل الحياة.

غير أن هذه العودة الأبدية للأحداث لا يكون آلياً بحيث تتحول الحياة إلى مسرح للتكرارية وشيء لا يُطاق، "إن سر نيتشه هو أن العودة الدائمة الانتقائية، وانتقائية بصورة مزدوجة، أولاً كفكرة. لأنها تعطينا قانوناً لاستقلال الإرادة المتخلصة من كل أخلاق... ليست فقط الفكر الانتقائي، بل كذلك الوجود الانتقائي. يعود الإثبات وحده، يعود وحده ما يمكن إثباته، وحده الفرح يعود. كل ما يمكن نفيه، كل ما هو نفي،

تستبعده حركة العودة الدائمة بالذات... ينبغي مقارنة العودة الدائمة بدولاب؛ لكن حركة الدولاب مزودة بقدره نابذة للمركز تطرد كل النافي. لأن الوجود تثبته الصيرورة، يطرد من ذاته كل ما يناقض الإثبات...⁽⁴⁰⁾، وهو المعنى الذي يتوافق مع الحياة في إطار إرادة القوة، إن العودة الدائمة للأشياء يعني التأكيد على الحياة كما هي عليه دون مساحيق الدين والأخلاق الكنسية وهو المعنى الأرضي للحياة الذي يجعلنا نُقبل عليها ونقبل بها كما كانت، وهنا يُصبح كل من اللذة والألم في خدمة الحياة.

بهذه العودة الدائمة للأشياء تختفي الأشكال السلبية للإنسان وتبرز في الجهة المقابلة جوانبه الإيجابية وهو ما يستتبع الإنسان الأسمى الذي يسمو على الإنسان شيئاً فشيئاً، "فالإنسان الأسمى يدل بالضبط على تأمل كل ما يمكن إثباته، الشكل الأعلى لما هو كائن، النموذج الذي يمثل الوجود الانتقائي، سليل هذا الوجود وذاتيته"⁽⁴¹⁾، هي لحظة ميلاد الإنسان الأعلى الذي يُبشّر به زرادشت من خلال ديونيزوس ك لحظة فرح وانتصار، إنه التأويل الجمالي للوجود الذي ينظر به الإنسان التراجيدي كمقابل للإنسان الحدائي، لأن الآلية الجينيةالوجية لا تتوقف عن النقد وهو ما يكشف دائماً عن مواطن القوة في الإنسان ويثمنها، غير أن الإنسان الأعلى الذي يقصده نيتشه هنا ليس سوى الإنسان بالمعنى الأرضي لا الإنسان بالمعنى الكنسي أو الحدائي؛ "إن كلمة الإنسان الأعلى تشير إلى نمط من الناس مظهرهم هو قطعة من أعظم الحظوظ الطيبة، نمط معارض للإنسان الحديث، معارض للإنسان الطيب، معارض للمسيحيين والعدميين الآخرين"⁽⁴²⁾، لا يلتقي مع الإنسان الأعلى بالمعنى الدارويني (1809 – 1882) أو الفلسفي المثالي أو المسيحي أو غيرها من الأشكال الارتكاسية التي حاولت أن تفهم فلسفة نيتشه خطأ، إن الإنسان الأعلى بالمعنى النيتشوي هو تأكيد على قيم القوة التي تُؤسس للحياة، هو مصدر كل تأويل فتعاليمه أوامرتقتضي التطبيق لا التردد أو النظر، إنها رسالة الإنسان الأعلى التي يريد نيتشه تبليغها على لسان زرادشت.

إن التأويل بخاصيته الترحالية يفلت من كل محاولة لمنهّجته أو الاستقرار عند وضع معين فهو يرفض فكرة القدوة والاقتداء لأن المسالك التي يسلكها زرادشت تمتاز بتضاريسها الصعبة وتفتقر لأثر المسير، كما أن التعاليم الزرادشتية الديونيزوسية لا تفترض الطاعة من مستمعها من هنا كان التأسيس لتأويل حياتي ضد التأويل الحدائي والكنسي، والكشف عن الأصل اللاميتافيزيقي للنص هو إطلالة على جماليته، هكذا كانت

نظرة نيتشه للتأويل؛ إنها الممارسة الجينialogية التي تفضح خواء القراءة الميتافيزيقية وتفضح هوس أصحابها المنتشي بنزعة الأفعول، كما تؤسس لجمالية المعنى عبر سحر الشذرة عندما يصبح التأويل فن حياتي ممكن يبحث عن مزيد من القوة، وبهذا المعنى يتأسس التأويل على الأصل والاختلاف والغياب والنسيان والحس والفن والجمال والقوة... كشروط ملازمة للقيمة التي يعمل على اكتشافها في النصوص باستمرار.

التهميش:

- 1- Nietzsche, Aurore, Traduits de l'allemand par Julien Hervier, SIGMA EDITIONS, § 5, p 18.
- 2 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981، أنظر تقديم ميشال فوكو، ص 6.
- 3 – المصدر نفسه، أنظر تقديم فوكو، ص 11.
- 4 – المصدر نفسه، أنظر تقديم فوكو، ص، ص 12- 15.
- 5 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، إشراف موسى وهبة، Ø غروب في، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995، الفقرة 108، ص 110.
- 6 – المصدر نفسه، الفقرة 57، ص، ص 89، 90.
- 7 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 41.
- 8 – المصدر نفسه، ص 42.
- 9 – نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، د.ت، ص 61.
- 10 – نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 17.
- 11 – المصدر نفسه، ص 25.
- 12 – أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، د.ت.ط، ص 32.
- 13 – المرجع نفسه، ص 42.
- 14 – المرجع نفسه، ص 50.
- 15 – المرجع نفسه، ص 197.
- 16 – نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1996، ص، ص 57، 58.
- 17 – المصدر نفسه، ص 59.
- 18 - Nietzsche, Généalogie de la morale, Traduction inédite par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre pénisson, Flammarion, Paris, 1996, p 27.
- 19 – Ibid, p 48.
- 20 - أنظر محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص 26.
- 21- المرجع نفسه، ص 27.

- 22 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفقرة 260، ص 248.
- 23 – المصدر نفسه، الفقرة نفسها، ص 250.
- 24 – نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الثالثة، 2007، الفقرة 49، ص 143.
- 25 – المصدر نفسه، الفقرة 47، ص، ص 138، 139.
- 26 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت. د. ط، التحول في ثلاث مراحل، ص 47.
- 27 – بيار هيرب سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص، ص 128، 129.
- 28 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الفضيلة الواهبة، ص 102.
- 29 – نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، الفقرة 356، ص، ص 279، 280.
- 30 – المصدر نفسه، الفقرة نفسها، ص 280.
- 31 – المصدر نفسه، الفقرة 357، ص 281.
- 32 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الانتصار على الذات، ص 144.
- 33 – يوحنا قمير، نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص 24.
- 34 – نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، محاولة للنقد الذاتي 1886، ص 191.
- 35 – نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2008، ص 80.
- 36 – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 24.
- 37 – ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص 123.
- 38 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الرؤى والألغاز، 184.
- 39 – المصدر نفسه، في الموضع نفسه، ص 185.
- 40 – جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 42.
- 41 – المرجع نفسه، ص 45.
- 42 – نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرائعة، ص 73.

هيرمنيوطيقا النص الحداثي وإشكاليات قراءته وتأويله

د/ بوعيشة بوعمار.

جامعة زيان عاشور، الجلفة،

الملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية دراسة هيرمنيوطيقا النص الحداثي وإشكاليات قراءته وتأويله، فتتناول الهيرمنيوطيقا مصطلحا ومنهجاً، وتكشف علاقة النص بالقراءة والتأويل، فأن تؤلّيهو أن تعيد إبداع النص، لأن القراءة التي تسعى دوماً إلى فهم العمل هي نوع من إعادة إنتاج التأويل، على أن التأويل هو معرفة المعنى الموضوعي للنص الذي يريده المؤلف، وما على القارئ إلا أن يفكّ شفرات النص وما يطبعه فيه وما يوحي به إليه. ورغم ذلك تبقى للنص سلطته التي تمكّنه من أن يبقى مفتوحاً على مختلف القراءات والتأويلات والأزمنة والأمكنة، وله استقلاليتها عن الذات مؤلفاً وقارئاً. لقد سعى النقاد والدارسون إلى تأسيس نظرية للتأويل تدعو إلى استنباط كنوز النص واستكناه معانيه لتجد التأويلية لنفسها مجالاً في النظرية الأدبية والنقدية الحديثة والمعاصرة

وقد شكّل ثلاثي: المؤلف/النص/القارئ في الهيرمنيوطيقا بناءً ثلاثي الأبعاد، ولا تتم عملية التأويل دون أحد هذه الأطراف، والعلاقة بينها جدلية حيّة وحيوية وواعية. والقارئ أهم شريك في العملية الأدبية باعتبار القراءة شرطاً رئيسياً وضرورياً في تفسير النص وتأويله، وتأويل أي نص أدبي يتحقق بفضل عملية التفاعل بين المؤلف والقارئ والنص، مما يجعل القراءة فاعلة ومنتجة كما أنه يضمن التواصل المطلوب بين هذه الأطراف. هذه المداخلة إذاً تتناول هيرمنيوطيقا النص الشعري الحداثي وإشكاليات تأويله. الكلمات المفتاحية: الهيرمنيوطيقا، التأويل، التأويلية، القراءة، النص الحداثي.

Abstrat:

this paper tries to explore modernist text hermeneutics and problems of interpretation. Deals with a term hermeneutics, text relationship reveals reading and interpretation, that is re-creativity, because reading text that seeks to understand the work is a type of reproduction of interpretation,

that interpretation is to know the meaning of the text that the author wants, and what the reader but the FAFSA Text and codes like and what inspires him.

However the text remains his authority to stay open to various readings and interpretations and the times and places, and his independence from particular author and reader.

Critics and scholars have sought to establish a theory of interpretation invites to develop its vast treasure to find room for itself interpretative literary theory, modern and contemporary

and have cash Tri: author/text/reader in the hermeneutic triangular building, in the process of interpretation. Without one of these parties, the relationship between living argumentative and energetic and attentive, and the reader is the most important partner in the literary process as reading a key condition and necessary in the interpretation of the text and its interpretation, And interpretation of literary text is achieved thanks to the interaction between the author and the reader and the text, thus making effective and productive reading as it ensures communication between these parties.

This intervention if dealing with poetic modernist text hermeneutika and problems of interpretation.

Key words:

hermeneutika, interpretation, interpretative, reading, modernist text.

*** **

في مفهوم الهرمنيوطيقا⁽¹⁾:

الهرمنيوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية Hermeneia أي فن التأويل، وهي تشير إلى الجهود التأويلية التي مارسها الإنسان لتفسير النصوص وفهمها، والبحث عن المعاني المضمرّة في باطن النص برده إلى بداياته الأولى ومصادره، وهي الدلالة التي تتفق مع تعريف ابن منظور للتأويل: "التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"⁽²⁾. جاء في لسان العرب: "أول الكلام وتأوله، دبّره، وقدره، وأوله وتأوله، فسّره، والمراد بالتأويل نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهرة اللفظ. وجاء في لسان العرب أن التأويل والمعنى والتفسير واحد، وينسب اللسان إلى اللّيث قوله: "التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"⁽³⁾. وورد في معجم مصطلحات الأدب أن التأويل interprétation هو تفسير ما في نص من غموض بحيث يبدو واضحاً جلياً ذا دلالة يدركها الناس، ويعني أيضاً في المعجم ذاته إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدلالة لأول وهلة⁽⁴⁾. وجاء في مادة

"التأويل الجديد"، إنه إعادة النظر في نص ما وتفسيره تفسيراً مختلفاً عما سبقه من التفسيرات⁽⁵⁾.

أما تعريف "التأويل" في مختار الصحاح للجوهري ففي قوله: "تفسير ما يؤول إليه الشيء"⁽⁶⁾، وأما الفيروزبادي فيساوي بين التفسير والتأويل في قوله "التفسير والتأويل واحد، أو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر"⁽⁷⁾.

فيما يتميز السيوطي في فهمه للمصطلحين من خلال تأكيده على ارتباطهما وعلى حاجة المفسر أو المؤول إليهما معا على أساس أن التفسير "هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز"⁽⁸⁾

ولممارسة التأويل خمسة حدود: أولها الترجيع إلى الأصل، وثانيها تجاوز المعنى الظاهر، وثالثها الدخول إلى المعنى الباطن، ورابعها تفجير النص بالدلالات، وخامسها هو الممارسة التأويلية التي تتجاوز ما يمكن أن يقوله النص إلى ما لا يمكن أن يقول.

من التأويل إلى التأويلية:

ارتبط التأويل أو الهرمنيوطيقا تاريخياً بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة) وبنقد النص، ثم ارتبطت بإشكالية قراءة النصوص.

وبعدما كانت الهرمنيوطيقا تخص النصوص الدينية اتسعت لتشمل كل ظاهرة يتطلب معناها تفسيراً، ويعود الفضل لـ"شلاير ماخر" في أنه أول من وسّع دلالة المصطلح بحيث أصبح يشمل الفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية. وأصبحت الهرمنيوطيقا مصطلحاً ومنهجاً مستعملة في مجالات مختلفة من حقول المعرفة، كدراسة النص الديني والنص الأدبي والفنون الجميلة، ولم يتوقف عند استخدامه كإجراء في البحث بل أصبح "يدل في عصرنا الحديث على منهج بعينه شائع، ولكنه غير واضح تماماً"⁽⁹⁾

أما "دلثاي" فقد توصل إلى ما أسماه الحلقة الهرمنيوطيقية، ومفادها: كي نفهم أجزاء آية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حسّ مسيق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكوناته الجزئية⁽¹⁰⁾

ثم توسّعت التأويلية لتنتقل من الهرمنيوطيقا (فن التأويل) إلى التأويلية (علم التأويل)، حيث أوجدت لها مجالا في النظرية الأدبية والنقدية المعاصرة، مع وجود علاقات دقيقة ومتشعبة مع عديد المناهج النقدية المعاصرة؛ كتحليل الخطاب، وعلم النص، والسيميوطيقا الأدبية، والتفكيكية، والتداولية. فيما يخص دراسة النصوص الأدبية وتأويلها فأصبحت علم التأويل Interpretation وهو الذي يهتم بتأويل النصوص والأعمال الأدبية وتقديم معاني جديدة لها بالاعتماد على العلوم اللغوية الأخرى. وهي تستمد مشروعيتها من الجهد الذي تبذله للقضاء على شعور الاغتراب عند المتلقي، وهو ما يحول بينه وبين فهم النص.

فالتأويل كمنهج يبحث دائما عن الفضاءات المفتوحة التي تبحث في النصوص باعتبارها تحمل حياة متجددة هي في حاجة دائما إلى بحث و"إعادة تأويل على مستوى الممارسة التأويلية كفعالية نقدية لا تقف عند حد أو تدعي الوصول"⁽¹¹⁾، بل إن التأويل "هو أصل المناهج كلها"⁽¹²⁾، كما يرى بعض النقاد.

هيرمنيوطيقا النص في النقد الأدبي المعاصر:

مع القرن العشرين، بل مع النصف الثاني منه تحديدا، صار التأويل ظاهرة فكرية ونقدية بل مدرسة فكرية متعددة الاتجاهات والمذاهب، وكثر المشتغلون في التأويل كثرة كُثرت معها دلالات التأويل وأساليب الممارسة التأويلية حتى وصلنا مع "بارت Barthes" على موت المؤلف وخلود القارئ، وفوجئنا مع "أومبرتو إيكو" Umberto Eco⁽¹³⁾ بفتح آفاق التأويل على اللامحدود واللامحدد، الذي سبق بارت ثم تجاوزه، ففي عام 1962م وضع كتابه العمل المفتوح⁽¹⁴⁾، وفي ذلك الكتاب "دافع عن الدور الفعال للمؤول في قراءة النص بالقيمة الجمالية"⁽¹⁵⁾، وفتح آفاق التأويل إلى درجة أنه هو ذاته أبان بأنّه كان "يقوم بدراسة الجدل القائم بين حقوق النصوص وحقوق مؤولها"⁽¹⁶⁾

أوجد "مارتن هايدغر" (1889-1976) جدلية عندما أقام فلسفته على أساس الهرمنيوطيقا، في الوقت الذي أقام فيه الهرمنيوطيقا على فلسفته الوجودية، ما يجعل الجدلية في صورتها الظاهرية أشبه بالدور المنطقي، إلا أن ذلك التناقض لا يتصور إلا في دائرة النسق المعرفي الذي يقوم على الاستنتاجات العقلية. إن اختيار هايدغر المنهج الظاهري لا يحدد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسفي العام. بل يحدد أي نمط من أنماط الفهم والوعي الذي يبحث عنها "هايدغر"، إنه الفهم والوعي الذي يلامس

الحقيقة في ذاتها وليس ذلك الفهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الذهنية "مثل هذه الظاهرية هيرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها"⁽¹⁷⁾.

وبذلك يكون هايدغر قد نقل الهرمنيوطيقا من مبحث إبستمولوجي إلى فرع أنطولوجي، لتصبح عملية الفهم عنده مسألة أنطولوجية ترتبط بوجود الإنسان وبهذا يكون هايدغر قد تجاوز ثنائية (الذات والموضوع)، لأن الإنسان ليس وجودا منفصلا، وإنما وجود الإنسان وكيونته هي في وجوده مع الآخر في آن معا. وتعدّ اللغة-حسب هايدغر- من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له ، اللغة هي أيضا أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين"⁽¹⁸⁾. ولا يكون للاتصال أي مسوغ إذا لم يكن هناك تلاق في المعنى والإدراك و الفهم.

فيما يعرف غادامير Gadamer (1900-2002) الهرمنيوطيقا بأنها "فن للفهم" وبما أن مهمة التأويل هي الفهم فإنها لا تصبح مشروعة، إلا إذا كان النص غامضا ومتناقضا لا يخضع لأية معايير منهجية سوى مهارة المؤل.

والرأي نفسه عند "بورديو" الذي حصر الهرمنيوطيقا في فهم الفهم"⁽¹⁹⁾، ليضطلع التأويل بوظيفة إبستمولوجية تساهم في فهم العلوم الإنسانية وبحث ماهيتها، ووظيفة نصية كشفية للحقيقة المجسدة في تجربة العمل الفني والأدبي بغية دمجها في سياقه التاريخي المحدد لبعده الجمالي الأصيل . بل الأنطولوجي. وهذا ما يمكن أن ندرجه ضمن ما يسميه "M.Duffrenne" "إعادة تقييم الإستايطيقا"⁽²⁰⁾

ويشترط غادامير على الوعي الهرمنيوطيقي -وعلى الهرمنيوطيقا ككل - لكي يصل إلى مستوى فهم ملائم؛ أن يكون أوسع بكثير من الوعي الجمالي ، أو بصيغة أخرى، أن يكون "وعيا تاريخيا"⁽²¹⁾ ضمن أفق هيرمنيوطيقي وتاريخي يحدد، بالضرورة، مجال اشتغال التأويل بالطريقة التي تؤهله إلى أن يعيد لتجربة الفن -في ذاتها- مكانتها اللائقة بها.

ويرى غادامير في كتابه "Vérité et méthode" أن الدائرة الجمالية اختيار نظري لمحاولة إحلال الجمالي في الهرميو-تاريخي وذلك، اعتمادا على الفهم والتأويل"⁽²²⁾. وبما أن "التفعيل" لا يتم إلا بتوسط إجراء تأويلي لغوي، فقد حدد غادامير ذلك الإجراء في "فعل الفهم" إذ بدونه لن تتحقق دلالة النص الجمالية والتاريخية. ولم يكن ذلك الفعل، في

الواقع، إلا مرادفا جوهريا لفعل القراءة ولفعل التأويل. على اعتبار هذا الأخير شكلا ظاهرا لعملية الفهم، "فإن تفهم النص، هو دوما أن تمارس التأويل"⁽²³⁾ وبالمقابل: "فإن تؤوّل -في اتجاه ما- هو أن تعيد إبداع النص"⁽²⁴⁾، لأن القراءة التي تسعى دوما إلى فهم العمل هي نوع من "إعادة إنتاج التأويل".

وقد أثار غادامير مسألة "الأحكام المسبقة" التي تلعب دورا أساسيا في بؤابة الذات التي يبدأ منها الفهم، كما ابتكر مصطلح "انصهار الآفاق"، إذ إن عملية الفهم تتحقق وتبنى على انصهار آفاق الماضي والحاضر في آن معا. وتبقى المهمة الأساسية للتأويل هي "كشف وإظهار شيء النص" الملتبس والغامض والمغترب وجعله مألوفا لدينا، فنحن لا نؤوّل إلا حينما يتعذر علينا فهم دلالة النص فهما مباشرا.

إن الإجراء الهرمنيوطيقي، الذي يقوم باستخلاص الأحكام المسبقة الموجهة للفهم الحقيقي وبإلغاء الأخرى الفاسدة، يندرج ضمن ما يسميه غادامير "المسافة الزمنية والتاريخية"

إنّ انفتاح غادامير على الظاهرة التواصلية هو الذي أعطى للتأويل إمكانية قراءة وفهم كل أشكال التعبير اللغوي وغير اللغوي. وهو الأمر الذي عمل "هايرماس" على تطويره، انطلاقا من انتقاداته لـ غادامير التي نقلت العلاقة الحوارية بين النص والمؤوّل. وكذلك جدلية منطق السؤال والجواب إلى مجال "التفاعل التواصلية" بحيث أمكن لـ هايرماس الحديث عن "الفهم كتجربة تواصلية"⁽²⁵⁾

فقد وجد غادامير نفسه -من خلال تحليله للظاهرة الهرمنيوطيقية بوصفها اتحادا بين الفهم والتأويل- في مواجهة الوظيفة الكلية للعنصر اللغوي. "ففي تمظهرها اللغوي"، تمتلك الظاهرة الهرمنيوطيقية مدلولاً كلياً على الإطلاق"⁽²⁶⁾، لأنّ "الكائن الذي يمكن أن يفهم هو: اللغة"، واللغة تنبثق كأفق سابق للفهم الذي لا تحدّه مقاصد المؤلّف ولا مقاصد المؤوّل.

يؤكد "بول ريكور" على أن التأويل هو معرفة المعنى الموضوعي للنص الذي يريده المؤلّف، وما على القارئ إلا أن يلتقط شفرات النص ويُطع ما يطبعه فيه النص وما يوحي به إليه. وبالتالي ترتبط ذاتية المؤلّف بذاتية القارئ، أو بالأحرى علاقة جدلية تربط بين

خطاب النص (المؤلف) بخطاب التأويل (القارئ) فيحيل كل منهما إلى الآخر، و يصير النص يحقق اكتماله داخل الذات المؤولة⁽²⁷⁾

يقوم التأويل-حسب بول ريكور-على الفهم والتفسير، فيميل الفهم، الذي هو أكثر اتجاهاً نحو الوحدة القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاهاً نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة⁽²⁸⁾.

أوجد ريكور صيغة توفيقية بين الفهم والتفسير لا تغلب أحدهما على الآخر وفق سنّ القاعدة التالية: "نفهم لكي نفسرونفسر لكي نفهم"⁽²⁹⁾.

فقد سعى ريكور إلى تأسيس نظرية للتأويل تدعو إلى استنباط كنوز النص واستكناه معناه دون "أن نجعل نصاً ما يدل على شيء آخر فحسب، ولا يدل على كل ما يستطيعه، بل أن يبرز ما أسمىه اليوم علم النص"⁽³⁰⁾، وبذلك يكون ريكور قد تجنب كلا من القصور المهيج عند "غدامير" (وما يصاحبه من نقص الموضوعية)، والقصور النقدي عند "هابيرماس" (الذي تسرع بالخلط بين المعنى والنص نفسه).

لذا فقد حاول ريكور جهده أن يؤسس منهجاً يتسنى للمرء بواسطته أن يستكشف البنى الأنطولوجية للمعنى وربما ينجح أيضاً في تقديم تأويل ما لذلك الوجود في العالم الذي يفتح أمام النص⁽³¹⁾، وبذلك يكون ريكور قد وضع «رؤية جديدة لعلاقة النص والعمل الفكري بذاتية مؤلفه، وكذا بتحويل اهتمامنا من البحث عن المقصود، والذوات المتخفية في النص نحو المعنى والمرجع أو العالم الذي يفتحنا عليه النص»⁽³²⁾.

وما ينضاف في بلورة المشكل التأويلي أمران:⁽³³⁾

الأول هو التكامل بين الفهم والتفسير، وهو ما يدعونا إلى هجر التفكير عن طريقة التعارض بين تعقل البيان وبين استخراج المعنى، والثاني هو ضرورة دفع الشك عن محورية الوعي إلى حدوده الممكنة ولكن دون إلغاء مفاهيم الحقيقة والذات.

ومشكلة الفهم متأصلة في قلب مشكلة التفسير إذ «تبدأ من الإمكانية الدائمة لتعدد التفسيرات واختلافها، غير أن ذلك لا يعني أن مشكلة الفهم، يمكن حلها بالتوصل إلى تفسير واحد موضوعي ونهائي، فهذا التصور هو ما تناهضه الهيرمنيوطيقا التي تسمح بتعدد التفسيرات داخل عملية الفهم ذاتها»⁽³⁴⁾.

حاول ريكور صياغة بعض المفاهيم مثل عالم النص المتعلق بإنشاء مرجع جديد للنص من ضرب وجودي آخر غير القصود والنيات⁽³⁵⁾ وإذا كانت التأويلية تقوم مع اختراق

السياج اللغوي للنص فإن القطيعة الأكثر حسما مع التأويلية «يجب أن تقوم في لحظة الاختراق، هذا المعنى أن علينا أن نقطع مع البحث عن القصود والنيات المخفية خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه»⁽³⁶⁾.

أي إن النص يفتح على عالم أو عوالم متعددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية، ونحن نجد هذا المعنى عند "هايدغر" في ربطه «بين الفهم وبين وجودنا من جهة ما هو المشروع للوجود، أو بين الفهم وبين زمانية الموجود من جهة ما هو عدو خلف الإمكانيات الأكثر حميمية لهذا الأخير»⁽³⁷⁾، غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفة فحسب، إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضا أي ذاتية القارئ وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص ويتملكنا الأشياء، وأخير بتحقيق ذاتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته، ذلك أن الذات تتطلع إلى التأويل والتفسير واستبطان الأشياء؛ لأنها «الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود، وحقائق الألوهة في نفس الوقت»⁽³⁸⁾

إن النص المؤول لا ينقل لنا تجربة منشئه؛ لأنها تجربة انتهت مثلما يقول ريكور: «إن ما يجربه شخص ما لا يمكن نقله من حيث هو تجربة كاملة بعينها إلى شخص آخر سواء، والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خلد آخر»⁽³⁹⁾، غير أن ما ينقله النص إلى قارئه هو معنى التجربة ومغزاها وعلى هذا الأساس «تكون التجارب في النصوص الأدبية خاصة بأصحابها، وأما معانيها ومقاصدها فهي عامة من شأنها تحقيق التواصل بين النص وقارئه»⁽⁴⁰⁾، فيمتزج هذا الأخير بما يقرأه لتصير القراءة ذوباناً للذات في الموضوع من أجل ذلك كانت التأويلية تلح على القراءة المغيرة تمهيدا لتحقيق الفهم، إذ تعد المغيرة بهذا المعنى «أداة للتأويل وشرطا من شروطه الأساسية؛ لأنَّ التأويل كما يذكر غادامير فن الفهم وهو إعادة تعريف الأشياء»⁽⁴¹⁾

أي إن الاندماج في عالم النص يزحزح الذات عن موقعها غير أنه لا بد من إقامة علاقة تكامل جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة، ذلك أن «اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين أي بين لغة تاريخية وعارضة»⁽⁴²⁾، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، واتخاذها متضمن أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة.

إن لغة النص بنظر التأويل «موضع تساؤل على الدوام، والتأويل يعني مساءلة النص برؤية متسعة، فكل ما هو خارج العلم يحتمل تعدد الدلالة ولديه قابلية للتأويل ... اللغة لا تحكم بنظرة فردية بطبيعة الحال وإنما تحتمل التساؤل والاستثارة والحوار»⁽⁴³⁾. ويفترض التأويل تعدّد الدلالة واختلافها؛ لأنه لا يتأتى لأحد إصابة كبد الحقيقة أو حصر المعنى في جهة واحدة، إذ لا تكتمل الظاهرة الأدبية إلاّ بتعدد وجهات النظر والاختلاف ثم إن المعنى المطلق أو الحقيقة الثابتة لا وجود لهما في مختلف النتائج الفنية. إن محاوره النص مكتوباً ومنطوقاً «تستلزم الربط بين المعنى والصوت (دلالات النبر والتنغيم)؛ لأنّ ذلك لا ينفصل عن عملية الفهم لهذا عدّت القراءة الصامتة للنصوص مجالاً للتفسير، والقراءة الجهرية ذات طابع تأويلي؛ لأنها تربط بين المعنى والصوت»⁽⁴⁴⁾.

القارئ المعاصر وسرورة تأويل النص الحداثي:

أضحى التأويل فلسفة للقراءات المعاصرة، إذ يعدّ سلطان القراءات، " فأى قراءة إلى يومنا هذا يجوز لها أن تند عن الخضوع لسلطان التأويل، وإلا فلا كانت قراءة" ⁽⁴⁵⁾. وتبرز الخصوصية التأويلية التي لا ترتبط بالمحدث كإطار مرجعي ثابت وإنما نزوعها إلى شبكة الاحتمالات صفة متداولة لما يحدث لاستكشاف البعد التأملي⁽⁴⁶⁾. نتوسل إلى مقارنة النص الأدبي المعاصر بالتأويل، بل إنه مركز المقاربات النقدية الجديدة، فهذه المقاربات تنطلق من التأويل وتتفرع عنه باعتبارها قراءات لمستويات النص الشعري المعاصر، ذلك "أن اللغة هي رحم مختبر الشعر المعاصر" ⁽⁴⁷⁾. يدخل المنظور التأويلي مع سؤال النص في حوار وجدل، لتبرز القراءة كفاعلية إبداعية متميزة، ويتحول القارئ من تابع لشفرات النص إلى منتج حقيقي للنص، فيؤسس النص مع القارئ علاقة تفاعل تمنحه حق فك أسرارهِ وشفراته.

يبدأ القارئ اتصاله بالعمل في مرحلة ما قبل الفهم *précompréhension*، عن طريق إدراك النص في كليّته المنظمة، على اعتبار أن النص مجموعة من الخصائص اللسانية والأسلوبية والموضوعاتية... ويبدأ القارئ في اللحظة الأولى بحدس الدلالة الكلية للنص عن طريق إدراك أولي لموضوعه "تيمة" ما، أو مظهر أسلوبيّ ما في شكل فرضيات وإشكاليات، لتأتي مرحلة التفسير "explication" لاستخلاص البنيات الجذرية والثوابت البنيوية والسيمائية بطريقة علمية داخلية محايدة. ويقوم بتثبيت ما هو مقرر في مرحلة ما قبل الفهم. ويعني هذا لا بد من تطوير الدلالة وتعميقها بعد استخلاص الدلالة الحدسية

والافتراضية. وبعد ذلك، تأتي مرحلة الفهم "comréhension" للتركيز على الذات والمرجع والغير، وتشكل هذه المراحل الثلاث ما يسمى بالدائرة التأويلية "Cercleherméneutique" لا تتأتى لنا مواجهة مشاكل النص إلا من خلال نافذة القراءة باعتبارها نشاطا ذهنيا وإبداعيا يقوم به القارئ الذي يحول النص من نطاق الكمون إلى نطاق التحقق. يقول سارتر: "إن الفعل الإبداعي لحظة غير مكتملة في العمل الأدبي، لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي، وهذان الفعلان المرتبطان هما: المؤلف والقارئ"⁽⁴⁸⁾.

يثير سؤال التأويل إشكالات نظرية ومنهجية. وفي هذا السياق، طرح "ياوس" الأسئلة التالية: أين تبدأ استقلالية التأويل الأدبي؟ كيف كان يعمل؟ وكيف يعمل اليوم للكشف عن الخصائص الجمالية للنصوص؟ ويضيف في نفس السياق: "لم تهتم الشعرية اللسانية، أو السيميائية، التي أتت بعد ذلك، ولا النظريات الأشد حداثة في الكتابة، واللعبة النصية، والتناص لم تهتم كلها بالمضامين التأويلية للمنهجيات الوصفية الحديثة اللهم إلا في حال اتخذت جهارا موقفا مضادا للتأويلية باسم الموضوعية العلمية الشكلائية"⁽⁴⁹⁾.

إن النصوص ليست مغلقة، بل هي عوالم ممكنة ومنفتحة، تحبل بدلالات موحية ورمزية متنوعة، تتطلب قارئاً متعدد القراءات والتخصصات، وبالتالي يتم استدعاء ما يسميه إيكو بالموسوعة (Le répertoireEncyclopédie) التي يستحضرها القارئ لفهم وتأويل النص، وهي الرصيد اللغوي والثقافي الضارب في السياق الاجتماعي وهي ما يصطلح عليه إيزر بالذخيرة أو السجل (الذي يفترضه النص ويستحضره القارئ كي يستطيع المواجهة بين التمظهر الخفي لذلك النص وبين بنياته اللسانية، وبدون كفاءة موسوعية لا يمكن التعاون مع النص، ولا يمكن للقارئ أن يكون ذلك المشارك الفعالCoopérant الذي يملأ الفراغات، و البياضات، وإنطاق المسكوت عنه

إن القارئ شريك أساسي في العملية الأدبية باعتبار القراءة شرطا رئيسيا وضروريا في تفسير النص وتأويله، بل نستطيع القول إن للعمل الأدبي قطبين: "القطب الفني يتعلق بالنص الذي أنتجه الكاتب، بينما القطب الجمالي يتعلق بالتحقق على مستوى القارئ...إن موقع العمل الأدبي هو النقطة التي يلتقي فيها النص والقارئ"⁽⁵⁰⁾، ذلك أن القراءة هي التي عبرها يحدث التفاعل الأساسي لكل عملية أدبية، ف" أثناء القراءة يحدث التفاعل الأساسي لكل عمل أدبي بين بنائه والمرسل إليه"⁽⁵¹⁾.

إنَّ تأويل أيِّ نص أدبي يتحقق بفضل عملية التفاعل بين القارئ والنص، وهذا التفاعل " كفيل بجعل القراءة فاعلة ومنتجة كما أنه يضمن التواصل المطلوب بين الطرفين.. والقارئ في علاقته بالنص يكون موجهاً بطريقة ما من النص عبر مجموعة من الصيغ والإشارات وما إلى ذلك مما يتضمنه النص المقروء. لكن هذا لا يعني أن النص يجمع نشاط القارئ ويوقفه، بل هناك مجال يتحرك فيه القارئ أيضاً" (52).

وفي مقدمة المفاهيم التي قدمها المنهج التأويلي ما يسمى بـ "وجهة النظر الطوّافة أو الجوّالة"، وهي التي تتيح للقارئ "أن يغيّر اتجاهه مع تغيّر مسار الحبكة.. كلما اقتضى الأمر ذلك، دون أن يضيع هذا الاتجاه.

وهذا ما أشار إليه "إيزر" عندما قال: إن القارئ يشكل وحدات كلية خلال عملية مشاركته في إنتاج المعنى. فإذا وقع ما ينافي هذه الوحدة فإن على القارئ أن يقوم بمجموعة من المراجعات التي تعيد للأشياء تألفها وانسجامها. فإذا عجز عن فعل ذلك، فإنه يكون قد عجز عن إقامة الاتصال الحقيقي مع النص، مما يؤدي إلى عجزه عن فهمه، وبذلك حدث عدم تطابق بين أفق توقّع القارئ وأفق توقّع النص، أدى إلى ضجر القارئ وعجزه عن الفهم" (53).

ومثل هذه الطريقة في القراءة تعني أن "عملية تعديل الأفق تستمر منذ بداية القراءة وحتى الانتهاء منها، لأن القارئ معرض في كل لحظة أن يعيد النظر في معانيه" (54). ويرتبط مفهوم القراءة الطوّافة بمفهوم آخر يدعى "الفراغ" والذي يعني عند "إيزر" "معطيات الخلل في النص التي ينبغي على القارئ أن يتممها ويملأها، مثلما يحصل في رواية معينة عندما ينكسر مسار الحكاية فجأة ويستمر من منظور آخر أو في اتجاه آخر غير متوقع، ينتج عن ذلك فراغ ينبغي للقارئ أن يملأه لكي يربط بين الأجزاء غير المترابطة" (55)، فالفراغ إنما ينتج عندما يُثار سؤال ما في النص يُملأ بإجابة عنه، وقد لا يكون بالإمكان ملء الفراغات جميعاً (56)، مثلما أنه من الطبيعي في ظل هذه المعادلة "أن تتفاوت قدرة القراء على القيام بهذه المهمة بحسب تفاعلهم وقدرتهم على التعامل معه" (57)، وإعادة قراءته لأكثر من مرة.

والقارئ المؤوّل بحاجة الى ذخيرة ثقافية عميقة وواسعة، ومفهوم الذخيرة "يُعرّف عن الأمور السابقة على النص من تقاليد وعادات وأعراف اجتماعية وغيرها، كما يبين

ذلك "إيزر" الذي يرى في تلك الذخيرة جسراً حقيقياً للتواصل، وانعدامها أو ضعفها يشوّش بدون شك على عملية التواصل⁽⁵⁸⁾، ومن ثم يعرقل عملية التأويل.

ومن أجل استكمال تلك العملية يطرح "ياوس" مصطلح "أفق الانتظار" وأحياناً يُسمى "أفق التوقع"، والذي يعني لديه "مدونة تضم معايير تذوق العمل الأدبي عبر التاريخ، هذه المعايير التي تمتلك قيمة متغيرة في كل عملية فهم، فالعمل الأدبي يسعى باستمرار إلى مخالفة المعايير التي نعملها عن موضوعه والزمن يفعل الفعل ذاته في معاييرنا، وتغيّر هذه العوامل مجتمعة يغيّر معايير العمل الأدبي ذاته"⁽⁵⁹⁾، وبناء على هذا المفهوم فإن النص المقروء يأتي "إما ليؤكد التوقعات أو ليعديلها أو ينقضها أو يسخر منها وينسفها نفساً كاملاً، وتبعاً لذلك فإنه من الممكن فحص النص الأدبي على أساس ماسماه "ياوس" "المسافة الجمالية" وهو عن مقدار مخالفة النص لتوقعات القراء، حيث يسمو النص إبداعياً حسب حجم هذا الاختلاف ويتراجع إبداعياً حسب اقترابه من التوقع، مما يجعل الاختلاف والمشكلة -حسب مفهومنا نحن- أساساً لإبداع النص المختلف، وتراجع النص المشاكل"⁽⁶⁰⁾.

ومن المفاهيم الأخرى المهمة التي طرحها "إيزر" مفهوم "البنية النصية المحايثة" أو مايسمى بـ "استراتيجية النص" ويقصد بها "مجموعة التوجهات الداخلية التي يهيئها النص الأدبي لمجموعة قرائه المحتملين"⁽⁶¹⁾.

إن مفهوم استراتيجية النص يمهّد لنا إمكانية الاستعانة بالمرجعيات الخارجية، لكن في الحدود التي يمكن أن ترسمها توجهات النص وإشاراته الدالة وبما لا يجعل النص وثيقة تاريخية.

وفضلاً عن المفاهيم السابقة، التي تساعد القارئ في عملية التأويل، فإننا نشير إلى اقتراحات محمد بن عباد الذي وضع ثلاث خطوات يفترض أن تمر بها عملية تلقي النص ومن ثمّ عملية تأويله، وهي خطوات متضامّة فيما بينها وليس الفصل بينها إلا من قبيل الإيضاح المنهجي -كما يقول- وهي⁽⁶²⁾:

- ✓ لحظة التلقي الذوقي، وفيها يستشعر القارئ جمالية النص منذ الوهلة الأولى.
- ✓ لحظة التأويل الاسترجاعي، وفيها يتم استجلاء المعنى انطلاقاً من المبني.
- ✓ لحظة الفهم أو القراءة التاريخية التي تعيد بناء أفق الاستشراف لدى القارئ، بحيث يصبح النص جواباً على سؤال في زمن إنشائه.

الخاتمة: يمكن استجماع نتائج البحث في النقاط الآتية:

- ✓ شهدت الهيرمنيوطيقا تحولات عديدة عبر مختلف المحطات، إذ تحولت من قصصية المؤلف لـ "شلايرماخر" إلى قصصية القارئ لهايدغر، ثم قصصية النص لـ "أمبرتو إيكو"، وصولاً إلى تحليل الخطاب لـ "بول ريكور"، والتفكيكية وفكّ شفرات اللغة لـ "جاك دريدا".
- ✓ ينفتح النص على تأويلات لا متناهية متعددة ومتجددة وغير ثابتة، ولا وجود لمعنى حقيقي ونهائي لنص ما، ولكن هذا لا يعني أنّ لانهاية هذه التأويلات تتعلق بقصصية المؤلف أو قصصية النص أو قصصية القارئ.
- ✓ لا يمكن الجزم بوضع حدود للتأويل وتبقى للنص سلطته التي تمكنه من أن يبقى مفتوحاً على مختلف القراءات والتأويلات والأزمنة والأمكنة، وله استقلاليتها عن الذات مؤلفاً وقارئاً.
- ✓ علم التأويل يعبر عن جهد فكري، يربط بين مختلف العوامل الثقافية والتاريخية والنصية، ويمنحنا التأويل فرصة للخروج من مأزق المنهج فيما يخص المقاربة الداخلية للنصوص.
- ✓ لقد شكّل ثلاثي: المؤلف/النص/القارئ في الهيرمنيوطيقا بناءً ثلاثي الأبعاد، ولا تتم عملية التأويل دون أحد هذه الأطراف، والعلاقة بينها جدلية حيوية وواعية.
- ✓ إن مبدع النص وقارئه شريكان أساسيان واعيان بآليات الإبداع، ومنهجية النفاذ إلى عوالمه الداخلية. فإذا كان المبدع قد شكل أو كون النص، فإن القارئ مبدع أيضاً لهذا النص، فهو الذي يؤوله، ويمنحه معنى بوصفه حصيلة لقاء بين النص و القارئ في لحظة تاريخية ونفسية مميزة.
- ✓ إن الشيء الأهمّ في قراءة كل عمل أدبي، هو التفاعل بين بنيته النصية وملتقيه. والإنتاج الفعلي للموضوع الجمالي للنص يحدث من فعل التحقق الذي ينجزه القارئ.
- ✓ إن النص الحدائي قد استطاع أن يفرض رؤية مغايرة على من يقرأه، وتشكيلاً فنياً متجدداً في بنياته اللغوية، وظواهره الفنية، ومحمولاته المعرفية، وطرقه المبتدعة في التوظيف.

✓ إن القارئ الحديث فالمعاصر قد تسلّح بأدوات قرائية أسعفته على تقبل هذا النص الحدائي ومحاورته والمساهمة بنشاط في خلق فاعلية في إنتاج نص القراءة المفتوح على مختلف التأويلات والقراءات.

الهوامش:

- (1) استخدمت مصطلحات كثيرة للدلالة على الهرمنيوطيقا منها: "التأويل، فن التأويل، نظرية التأويل، علم التأويل، علم الفهم والتفسير، علم التفسير، التفسيرية، نظرية التفسير، التأويلية، التأويليات، الهرمونتيك، الهرمنيوسيا. ينظر: عبد الغني بارة- الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقلي تأويلي)، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2008، ص 91.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3، مج 11، مادة (أول)، 1994م، ص 33.
- (3) م ن، ص 33.
- (4) مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 1، 1974، ص 101.
- (5) م ن، مادة (التأويل الجديد)
- (6) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتخرج وتعليق: مصطفى ديب، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط 4، 1990م، ص 29.
- (7) الفيروز بادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، 1999م، ص 587.
- (8) السيوطي جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، تحقق: فواز أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004م، ص 847-849.
- (9) منى طلبة، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، أوراق فلسفية، العدد 10، 2004، ص 124.
- (10) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2005، ص 89.
- (11) عبد الغني بارة- الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 12.
- (12) م ن، ص 12.
- (13) أُلّف أمبرتو إيكو عدة كتب منها نظرية الدلالة، دور القارئ والدلالة، فلسفة اللغة... ليضع سقفاً للتأويل ومعايير يهتدي بها المؤؤل، مركّزاً على العلامة المحدودة ودلالاتها وآليات التّعامل معها.
- (14) Umberto Eco: Translated as Open Work. Cambridge. 1984.
- (15) أمبرتو إيكو، العودة إلى الجذور، تر: ناصر الحلواني، مجلة القاهرة، العدد 161، 1996، ص 24.
- (16) م ن، ص 24.
- (17) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، 2005، ص 32.
- (18) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هايدغر، الدار العربية للعلوم، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2006م، ص 86.
- (19) Bourdieu, (p) Les règles de l'art, Ed Seuil, Paris, 1992, p 427.
- (20) Duffrenne (M). Esthétique et philosophie, Tome II; Ed, Klincksieck, paris; 1976, p 14.

- (21) يميز غادامير بين وعينين : الوعي التاريخي والوعي التاريخي، فالأول يعين وعي المؤرخ تجاه فعل التأريخ ذاته: تصوره ومنهجه في التأريخ. والثاني يعين وعي المؤول الذي يمتلك -بالضرورة- موقفاً تأويلياً ناتجاً عن امتلاك وعي تاريخي يجعله يعي تنامي وجودنا في التاريخ الذي ننتمي إليه قبل أن ننتمي إلى أنفسنا.
- (22) غادامير هانز جورج ، تجلي الجمالي - ومقالات أخرتحرير: روبرت برناسكوني ، ترجمة وشرح وتعليق : سعيد توفيق ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 ، ص 67/51.
- (23) Gadamer(H.G), Vérité et méthode, tradfr Seuil, Paris, 1976, p148.
- (24) Gadamer, (H.G); Op Cit, p 40
- (25) Steinmetz (H), "Réception et interprétation", In Théorie de la littérature, Ouvrage collectif sous la direction de Kibidi Varga, Ed Picard, Paris, 1981 , p 194
- (26) Gadamer, (H.G); Op Cit, p 253
- (27) محمد هاشم عبد الله، ظاهريات التأويل، قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، مجلة التسامح، سلطنة عمان، السنة الثالثة، شتاء 2005، ص 118.
- (28) بول ريكور، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر المركز الثقافي العربي، ط2، 2006 ص 120.
- (29) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، سنة 2005 ص 15.
- "Expliquer bien pour comprendre mieux"
- (30) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمنيوطيقا، تر: مصطفى النحال، فكر ونقد، ع1999، 16، ص112.
- (31) بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية 2001، ص 33.
- (32) م ن، ص33.
- (33) م ن، ص38 وما بعدها.
- (34) سعيد توفيق، ففي ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص96-97.
- (35) حسن بن حسن، المرجع السابق، ص45.
- (36) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي الثقافي العربي، المغرب/لبنان، ط1، 2003م، ص52.
- (37) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عن معي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998م، ص53.
- (38) م ن، ص306.
- (39) بول ريكور، نظرية التأويل، ص45.
- (40) حرب علي، التأويلية والحقيقة، دار التنوير، بيروت، لبنان ، ط1، 1982م، ص09.
- (41) م ن، ص ن.
- (42) حسن بن حسن، المرجع السابق، ص47.

- (43) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد الأدبي، القاهرة، 1965م، نظرية التأويل، ط1، النادي الثقافي الأدبي، جدة، السعودية، 2000م، ص11.
- (44) بول ريكو، نظرية التأويل، مرجع سابق.
- (45) عبد القادر فيدوح، دلالات النص الأدبي، ديوان المطبوعات الجزائرية، وهران، الجزائر، ط1، 1993، ص30.
- (46) عبد الملك مرتاض، تجليات الحداثة، مجلة، ع4، 1996، ص20.
- (47) محمد بنيس، الشعر العربي الحديث – الشعر المعاصر، ج3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص80.
- (48) رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ و النص في التفكير الأدبي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر، المجلد 23، الكويت، 1994م، ص474.
- (49) GAUSS HR, POUR UNE HERMENEUTIQUE LITTERAIRE, TRADUIT DE L ALLEMOND PAR MAURHCE JACOB ED GALLIMARD, 1988, P 54.
- (50) WOLFGANG ISER: L'acte de lectureThéorie de l'effestethétique, traduit de l'allemand, par evelyne SZNYCER , éditeur pierre M. Bruxelles .P : 48.
- (51) WOLFGANG ISER: L'acte de lecture . P 48.
- (52) إسماعيل علوي إسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث ، مجلة الأقالام، العدد 4، 1998، ص30.
- (53) غسان السيد، نظرية التلقي والنقد العربي الحديث ، مجلة الأقالام، العدد04، 1998، ص21.
- (54) من ، ص18.
- (55) من ، ص18.
- (56) ينظر: إسماعيل علوي إسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث: ص28.
- (57) غسان السيد ، نظرية التلقي والنقد العربي الحديث: ص21.
- (58) إسماعيل علوي إسماعيل ، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث: ص31.
- (59) بشرى موسى صالح، جمالية التلقي من بنية النص الى بنية الفهم ، مجلة الأقالام، ع7-8-1997، ص9، ص23.
- (60) عبد الله الغدامي، القصيدة والنص المضاد ، ص163.
- (61) محمد خرماش، مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي ، مجلة الموقف الثقافي، العدد09، 1997، ص39.
- (62) محمد بن عياد، التلقي والتأويل (مدخل نظري)، مجلة الأقالام، العدد04، 1998، ص15.



المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي

د/ ليلي تحري

جامعة الشاذلي بن جديد الطارف

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية لتسليط الضوء على الدراسات الثقافية و النقد الثقافي الذي ظهر لزعزعة المركز ورد الاعتبار للمهمل و المهمش من النصوص و مسألة المؤسسة السلطوية مركزا على فكرة الأنساق الثقافية المضمرة التي تتستر خلفها الابداعات لاكتساب الشرعية مستفيدا من فلسفات كثيرة كانت بمثابة الأرضية التي ساعدت على ظهوره منها ما بعد الحداثة، التفكيكية، الماركسية، النسوية، ما بعد الكولونيالية هذه الأخيرة التي يمكن إدراجها كحقل هام من حقول الدراسات الثقافية و التي اتجهت صوب تفكيك المركز و الاعلاء من المهمش و يقف الناقد ادوارد سعيد في طليعة القائلين بها من خلال كتابه "الاستشراق".

الكلمات المفتاحية الثقافة و اليات الهيمنة، الانساق المضمرة، تراجع المركز و صعود الهامش، السلطة و المقاومة.

Abstrat:

This research paper seeks to highlight the cultural studies and cultural criticism. Which appeared to shift the center and rehabilitation of neglected and marginalized of texts. And accountability of the authoritarian institution focusing on the idea of implicit cultural patterns that cover up behind her creations to gain legitimacy. Taking advantage of the many philosophies which were a ground that helped to grow. including : post-modernism ‘ poste structuralism ‘ deconstruction , Marxism , feminist t criticism and post – colonialism . Thelatter of which can be inserted as an important field of the cultural studies fields, which tended towards the dismantling of the center and uphold the marginalized. and the critic “ Edward Said “ stands at the forefront of those who say it through his book “ Orientalism”

Keywords: Culture and Mechanisms of Domination, Implied (Hidden)Patterns, the Retreat of the Center and the Rise of the Margin, Authority and Resistance.

*** **

مقدمة:

بعد جدل طويل من المناهج والنظريات الغربية الصارمة والمستغلقة أدرك الغرب ان تلك التي تحكمهم لم تعد تجدي نفعا في عالم تؤطره العولمة وتحركه الثقافة ونوازع الاستهلاك ما أدى الى ظهور دعوات الانفتاح بتبني مقاربات حدائية مواكبة لروح العصر خروجاً من تلك السياجات المغلقة للمناهج الشكلائية ، دخولاً في عوالم الثقافة الرحبة و التي بشرت بظهور مقاربات نقدية تمثلت في الدراسات الثقافية و النقد الثقافي القائم على تعرية الانساق و الانظمة الثقافية المضمرة و المهمشة في الخطابات مستفيداً من مرجعيات فكرية أسهمت في ميلاده.

أولاً: الدراسات الثقافية والنقد الثقافي :

حظى مصطلح النقد الثقافي في الآونة الأخيرة باهتمام الدراسات الفكرية خاصة مع المستجدات العصرية التي ساهمت بانبثاق المصطلح كظهور التقدم العلمي والتكنولوجي فتزايد الحديث عن الثقافة-المثقف-أزمة المثقف-الدراسات الثقافية النقد الثقافي...و تبقى كل هذه الموضوعات منعرجاً حاسماً في تاريخ الدراسات النقدية الغربية والعربية على حد سواء. كما تبقى عبارة عن قضايا شائكة تطرح مجموعة من الإشكاليات في ضوء العلاقة الجدلية بين الثنائيات من قبيل: المركز- الهامش- الشرق- الغرب- الأنا - الآخر.

لقد شكل النقد الأدبي على مدار القرون والأزمان قلعة حصينة تتعامل مع أسئلة النص الجمالي و تحولت بذلك هذه الجمالية إلى مؤسسة رسمية مهنية تخضع أساليب الكتابة الى عرفها و اشتغل النقد بالنخبوي و المتعالي من النصوص. ولنا في "كليّة و دمنة" و "ألف ليلة و ليلة" في الثقافة العربية النموذج الأمثل لاحتكار المؤسسة الرسمية لحقوق التصنيف و التعريف لصالح "كليّة و دمنة"، و يذهب الغدامي إلى أن " النقد الأدبي وصل إلى طريق مسدود عندما وقف عند حدود رصد المكونات البلاغية للنص الأدبي و تتبع مكوناته الفنية و حسب 1

وأمام هذا التصنيف المجحف بحق النصوص من طرف النقد الأدبي ظهر النقد الثقافي ليحزح سلطة المركز وليعيد مساءلة المؤسسة السلطوية المهيمنة مركزاً على فكرة الأنساق الثقافية التي تتوسل بالجمالي و الأدبي لبث سمومها للقارئ. وتزامن ظهوره مع المتغيرات التي نقرنها بما بعد النبوية و ما بعد الحداثة مستفيداً من فلسفات كثيرة كانت بمثابة الأرضية التي ساعدت على نموه.

ان الحديث عن النقد الثقافي يدفع للحديث عن الدراسات الثقافية التي بدأت في مركز برمنجهام حيث تناولت بالدراسة مجالات تقع جميعها في مجال الثقافة دون التفرقة بين ثقافة راقية و ثقافة شعبية²

فقد جاءت هذه الدراسات لتكسر مركزية النصوص و تعيد الاعتبار للنصوص و الخطابات المهملة و التداولية، فكانت تهتم بالتأثيرات التي تحدثها النصوص الإبداعية و غير الإبداعية، لتستند إلى منظور آخر مغاير عما كان سائدا قائما على مرجعية الثقافة التداولية.

ركزت الدراسات الثقافية على مفهوم الثقافة بوصفها قوى مهيمنة. ليخرج المفهوم عن السياق المتداول "فالثقافة لا ينظر إليها باعتبارها المبادئ الجمالية للشكل و الجمال التي توجد في الفن العظيم أو باعتبارها صوت الروح الإنسانية التي تتجاوز حدود الزمان و الأمة لتخاطب إنسانا عالميا متخيلا. بل هي طريقة للحياة في مجتمع صناعي تغطي كل معاني التجربة الاجتماعية³ بهذا المعنى للثقافة أنشأت الدراسات الثقافية لتعالج الصناعات و المنتجات الثقافية بوصفها نصوصا فأن ينظر القارئ لهذه المنتجات على أنها نصوص تقرأ كما تقرأ النصوص الأدبية. هو تحول كبير في تاريخ الفكر و الثقافة.

إن مفهوم الثقافة المركز عليه في الدراسات الثقافية هو مفهوم مقنع يرتبط بالسلطة و الهيمنة لتغدو الثقافة بذلك "الكيان الكلي الأكثر تعقيدا (most complex whole) و التي وصلت بالرغم من قوتها الإنشائية إلى مرحلة تسهم فيها لتعمية الأشياء أكثر من توضيحها⁴

جاءت الدراسات الثقافية لتكشف و تكسر أساليب الثقافة في الهيمنة على المستهلكين و قولبتهم و تسخيرهم لرغباتها. انه الوقوف على نقد تلك الأساليب الثقافية حيث لا يفرق بين نص و آخر إنما توضع النصوص جميعها ضمن خانة واحدة. فقد اغتنت الدراسات الثقافية من أعمال برجرو فوكو حول السلطة ، و أعمال كلود ليفي شتراوس و هابرماس و نظرياته في الاتصال و الدور الكبير الذي يلعبه العلم و التقنية و التكنولوجيا ليتحول النص بفضل تلك القراءات من نص حامل لرسالة أخلاقية إلى نص مشفر بشفرات ثقافية تخرجه من إطاره الضيق. هذا في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية أما في حقل الأدب فيعد كتاب ريموند وليامز "الثقافة و المجتمع" و مجهودات تيري إيغلتن الذي نادى بتوسيع دائرة الأدب من الاهتمام بالأدب النخبوي إلى تسليط الأضواء على الأدب

الشعبي الذي يهتم بالطبقة العاملة والمهمشة أكبر تحول في تاريخ النظرية وهو الأمر الذي أفقد الأدب امتيازاه بعدما برهنت المؤسسة الأدبية عن لا كفايتها، لتطرح في الستينيات الدعوة إلى إدماج كل ما هو مهمل من النصوص النسائية و تدريس الأدب الشعبي في المقررات الدراسية والتوجه إلى أدب الطبقة العاملة ليحدد بذلك المسار الرسمي للدراسات الثقافية التي اتجهت لضرب حصون المؤسسة الرسمية [من النص الأدبي إلى النص الثقافي ليغزو النقد الثقافي عنفا منظما مرتكبا في حق الخطابات الجمالية]

لقد أعيد في ضوء هذه الدراسات الاعتبار للمهمل والمهمش من النصوص وتفكيك المركزية والمؤسسات الرسمية التي تتحكم في إنتاج النصوص وتتوجه إلى بسط الهيمنة والنفوذ، فلا فرق بين نص راق وآخر غير راق لا فرق بين أغنية و نكتة بل بالعكس قد يكون تأثير النكتة في الأوساط الجماهيرية أكثر تجاوبا من أغنية أو قصيدة و عليه فقد لفتت الدراسات الثقافية الاهتمام إلى ذلك المهمل والمهمش المكتنز بالترميزات والقراءات التعبيرية "إن كل الأعمال الثقافية من منظور الدراسات الثقافية هي ممارسة خطابية و من ثم لا سبيل إلى فهمها إلا بدراستها في علاقة مع ممارسات ثقافية أخرى" فقد اهتمت هذه الدراسات بأدب الطبقة العاملة ووسائل الاتصال الجماهيري و الثقافة الشعبية، واعداد روادها النظري ما يسمى "الأدب المعتمد" أو "المكرس" حيث أكدوا أن قيمة الأدب مسألة تاريخية و ظرفية حيث يمكن أن تكون قصة الحب الشعبية في فترة معينة أفضل جماليا من مسرحية لشكسبير⁵ غير أن تركيز الدراسات الثقافية على الثقافة الشعبية يحمل العديد من الاشارات المبطنة ذلك أن طريقة تدريس الأدب الشعبي ليست بريئة لأنها نتاج أنساق ثقافية تغذي ثقافة التهميش الذي يطول الثقافة.

ومن الدراسات الثقافية إلى النقد الثقافي الذي يقوم على فكرة الأنساق و يهدف للكشف عن المضمرة النسقية و المرجعيات السلطوية التي تتستر خلفها الإبداعات لاكتساب الشرعية و فرض الهيمنة. فهو الذي يدرس النص لا من الناحية الجمالية بل من حيث علاقته بالإيدولوجيا و المؤثرات التاريخية و السياسية و الاجتماعية و الفكرية إنه يبحث عما يتسرب في داخل النصوص من ثقافات، أفكار، إيديولوجيا. لينفتح النص على عدة علاقات متواشجة بين تلك الأبنية العلائقية " فبدون وضع النص في السياق يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهما صحيحا و بدون فكرة السياق يتعذر علينا الحديث

عن النص الغائب أو الإحلال أو الإزاحة أو غير ذلك من الأفكار لأن هذه المفاهيم تكتسب معناها المحدد من السياق الذي تظهر فيه و تتعامل معه ⁶

لقد وسع النقد الثقافي تحليل النص باتجاه الظروف الصانعة للنص ليصبح بحثا عن المرجعيات الثقافية التي أسهمت في تشكيل النصوص الأدبية و بالبحث عن تلك المرجعيات تتشكل منظومة خطابية جديدة يمكن أن نسميها بالمنظومة الثقافية التي تلعب فيها السلطة ورأس المال أدواتهما في قمع النص أو الإشهار به ، إنها الولادة الجديدة للنص التي تتوسم ميلاد معنى جديد لا بالتركيز على النواحي الجمالية بل بالتركيز على الخلفيات الإيديولوجية و التاريخية التي شكلت ذلك النص.

فالنقد الثقافي هو الذي يدرس الخطاب بما أنه خطاب بغض النظر عن كونه شعرا او كلاما شعبيا فيقوم بتحليله للكشف عن العيوب النسقية التي توجد في الثقافة و السلوك بعيدا عن الخصائص الفنية و الجمالية.هو فعل الكشف عن الأنساق و تعريضها للتعرف على أساليب المؤسسة في ترسيخ هيمنتها "إنه يسعى للكشف و التعرية و فضح السلطة تحت غطاء الجمالي،فوظيفته تأتي من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي و ليست في نقد الثقافة وبالتالي يقوم هذا الوليد الجديد على نقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته و صيغته هو يعني بكشف لا الجمالي كما هو شأن النقد الأدبي و إنما همه كشف المخبوء تحت أفنعة البلاغي /الجمالي⁷

هكذا كانت نظرية النقد نظرية في الأنساق التي تتوسل بالجمالي ليث سمومها للقراء فوجب على القارئ التفطن لتلك الألعاب و الحيل الجمالية التي تتقنع خلفها المؤسسة بإعادة مساءلة تلك المؤسسات و إخضاعها للكشف عن أساليبها في الهيمنة و بسط النفوذ.فقد ولد النقد الثقافي ليعقد علاقات متوترة و معقدة مع النظام المؤسسي الذي ظل لقرون طوال يحتكر حق الإبداع و يصنف النصوص على أساس نخبويتها لقد تم و في ظل معطيات هذا النقد تجاوز المفاهيم المغلقة و الدخول في عوالم التداخل و الانفتاح حيث التداخل مع السياق و النسق.

ثانيا : المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي :

استطاع النقد الثقافي أن يقيم جسورا علائقية مع عدة مدارس فلسفية و نقدية حددت معالم أفق نقدي يتطلع إلى دراسات ثقافية تغذيها مقاربات فلسفية و فكرية

كانت بمثابة قوى مغناطيسية جاذبة أرست فرضيات جديدة لقراءة النصوص المشحونة بالرموز والأنساق ومن تلك المرجعيات الفكرية:

أ- ما بعد الحداثة: تراجع المركز وصعود الهامش:

قام المشروع ما بعد الحداثي على أساس الهجوم المركز على قيم الحداثة ومفاهيمها المحورية و كان ذلك مع فلاسفة التشكيك الذين زرعوا الشك في اليقينيات و المسلمات، فقد سعى نيتشه إلى تقويض بدايات العقلانية الغربية و كل القيم الملازمة لها عن طريق رفضه لمنطقية الوجود أو الإيمان بغائية الكون و تهميشه لفكرة الذات الفاعلة لأن أي إقرار بها هو إقرار بالفلسفة الإنسانية التي قام عليها المشروع الحداثي وهو ما يرفضه نيتشه و إتباعه "لقد توجهت مطارق النقد النيشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها كل التراث الفلسفي كالثقة في العقل و شعارات التقدم و الحداثة و العلم و تفاؤلات الأنوار وغيرها"⁸

و على غرار نيتشه نعتز على فرويد الذي انطلق من إلغاء التمرکز العقلي من خلال تركيزه على اللاشعور "تدمر الأنا المحددة باستبطان المعايير الاجتماعية مدفوع إلى نتائج القصوى مع فرويد الذي يمثل نتاجه أكثر الهجومات نسقية ضد إيديولوجيا الحداثة لقد عمل على استبدال وحدة الفاعل و المنظومة و عقلانية العالم التقني و الأخلاقية الفردية بالقطيعة بين الفرد و المجتمع. لقد أعلن صراعه ضد الشعور و ضد الأنا، فالتحليل النفسي يرفض اعتبار الشعور مكونا لجوهر الحياة النفسية و بدل الانطلاق من الشعور يتعين الانطلاق من اللاشعور"⁹

وهكذا لم تعد النفس سيدة نفسها و صانعة قرارها لقد أصيبت في ظل التحليل النفسي لفرويد بجرح نفسي و الإنسان الذي لطالما تغنى بنفسه و بامتلاكه العقل سرعان ما فقد امتيازه مع الفلسفة الفرويدية .

و أما ميشال فوكو فقد انطلق كسابقه من تفويض الفكر المركزي بعدما أعلن فلسفته القائمة على موت الإنسان تزامنا مع رفع النبوة شعار موت المؤلف "فالإنسانية التي قام عليها المشروع الغربي هي إنسانية الإنسان الغربي لا غير و الانثروبولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الأخري ليس ذلك من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي انما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت و يعيد إنتاج مركزيته مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر"¹⁰.

لقد انطلق ميشال فوكو وغيره من الفلاسفة و المفكرين من المسألة النقدية للمشروع الحدائي الذي احتكر مجموعة من الأنصاب و القيم (العقل، الفلسفة ، الإنسان) مقوضين الفكر المركزي و معيدين الاعتبار للهوامش فكان اكبر امتياز نهضت به الثقافة الغربية هو القدرة على نقد ذاتها بذاتها و هو ما أهلها لأن تكون في صدارة المشهد العالمي... " فقد كانت ما بعد الحداثة بالنسبة إلى ليوتار متميزة بخلوها من القصص الكلية العظمى و باحتوائها على القصص الصغيرة و المتعددة التي لا تبقى استقرارا او مشروعية عالميتين¹¹

فقد نعى ليوتار موت الحداثة التي اتكأت على فلسفة إضفاء الشرعية على المركزيات و فكر المسلمات و دعا إلى اعتناق الفكر ما بعد الحدائي الذي عمل على فضح إيديولوجيا المشروع السابق انطلاقا من تفكيك و تقويض كبرى المركزيات في الثقافة الغربية.

ب- الماركسية:

كانت الماركسية المرجعية الاساسية التي شكلت منابع النقد الثقافي و طرح الفلسفة الماركسية يدفعنا للوقوف عند كارل ماركس و المنهج الجدلي الذي أحاله لصانع الجدل في تاريخ الفكر الا و هو الفيلسوف الألماني- هيغل- فقد انطلق هيغل من ان جدل الفكر هو المؤسس لجدل الواقع " وظل هيغل متمسكا بأن العقل هو الذي يصنع الواقع و ماركس هو الذي أكمل اتساق الجدل بقلبه أساس هيغل و أساس الفلسفة الميتافيزيقية¹²

امن هيغل بان الوعي الإنساني هو الذي ينتج الأبنية التحتية و يؤثر فيها و هي الفكرة نفسها التي لخصها الكوجيطو الديكارتى: (أنا أفكر أنا موجود) وقد استفاد ماركس من الجدل الهيجلي فطرح قضية الجدل بطريقة معاكسة لسابقه من خلال إيمانه بتأثير البنى التحتية على البنى الفوقية " فكان بذلك النقد الماركسي ليس انقلابا فقط على مثالية هيغل و إنما يعد أيضا ثورة على النظريات التي ذهبت للقول بان الأيديولوجيا هي تعبير و انعكاس للواقع الذي يحياه الإنسان¹³

وهكذا يدين النقد الثقافي في تأسيسه للفلسفة الماركسية من خلال طرحها لمفهوم الأيديولوجيا الذي اخذ مساره في تاريخ الفكر مع كارل ماركس الذي سحب البساط من تحت أقدام الفلسفة المثالية الألمانية مع هيغل عندما أسس لمصدر الفعالية الإنسانية

المتمثلة في الممارسة وليس في الوعي انه يحل الواقع محل الفكر وينقض بذلك مقولة الكوجيطو الديكارتية.

إن مفهوم الأيديولوجيا كما طرحه ماركس يتحدد من خلال علاقتها بقوى الإنتاج ذلك أن البنى الفوقية التي تمثل الأفكار والدين رهينة البنى التحتية المتمثلة في قوى الإنتاج المادية وبالتالي فإن كل نظام من الأنظمة الاقتصادية تلاحمه إيديولوجيا معينة و كلما تغير النظام تغيرت الأفكار، فالإيديولوجيا من هذا المنظور ليست بريئة بل هي ملغمة و مقنعة هي حتمية من الحتميات نافذة في صميم النسيج الاجتماعي و هي بقدر ما تزيف الواقع بقدر ما تحقق وجودها كضرورة لا مفر منها.

و غير بعيد عن الطرح الماركسي لمفهوم الإيديولوجيا نعثر على طرح انطونيو غرامشي الذي يستخدم مصطلح الهيمنة التي يقرنها بالمؤسسات الثقافية هذه الأخيرة تؤثر في الطبقة المستغلة و تقنعها بأفكارها عن طريق الخضوع الطوعي فقد جعل غرامشي من تلك المؤسسات الثقافية شبكة تمرر من خلالها الدولة أهدافها و مصالحها فالمؤسسات الثقافية المشار إليها تبقي على موازين السلطة الحاكمة. "فقد طرح غرامشي تمييزا بين المجتمع المدني والسياسي فالمدني يتشكل من روابط اختيارية عقلانية : المدارس النقابات..و السياسي يتشكل من مؤسسات الدولة:الجيش الشرطة التي تلعب دورا من السيطرة وفي المجتمع المدني يتم تأثير الأفكار لا عبر السيطرة بل عبر ما اسماه الإقرار"¹⁴

و هكذا يغدو مصطلح الهيمنة الثقافية لغرامشي هو الذي يقوم به المجتمع السياسي المتمثل في الدولة و أجهزتها عن طريق إقناع الجماهير و الطبقات المستغلة بإيديولوجيا الطبقة الحاكمة و آلياتها "فبالنسبة لغرامشي فإن الهيمنة تبرز من قوة الطبقة الحاكمة في إقناع الطبقات الأخرى بأن مصالحها هي مصالح الجميع لذلك تفرض الهيمنة لا بالقوة و لا حتى بالاستدراج النشاط بل بواسطة قوة أكثر نظاما و شمولاً هي فوق الاقتصاد و فوق أجهزة الدولة هي قوة التعليم و الإعلام فمن خلالها تقدم مصالح الطبقة الحاكمة على أنها المصالح العامة و هكذا ما يسبغ عليها الضمان"¹⁵

هكذا فالرؤية الفكرية لغرامشي تقوم على أن قوى العصر الثقافية الحاكمة تشكل نمطا من أنماط الهيمنة و السيطرة الطوعية بواسطة الأفكار ذلك أن مؤسسات المجتمع المدني تلعب دورا في تحقيق الهيمنة لصالح مؤسسات سلطوية تتمثلها الدولة و أجهزة الدولة الإيديولوجية.

ج- ما بعد الكولونيالية: فضح الكولونيالية ومقاومة الأنساق المهيمنة:

تندرج ما بعد الكولونيالية ضمن حقول الدراسات الثقافية الذي يتكئ على علاقات القوة ذلك ان تشكيل المنظومة المعرفية الغربية حول المستعمر أساسه القوة فمن يمتلك القوة يمتلك التاريخ وهذه القوة من نصيب الآخر الغربي الذي رتب العالم حول مركز يشكّل هو قوته وجوهره وكأن الذات المستعمرة قدر لها ان تكون خاضعة غير مطالبة بحقوقها في الكرامة والإنسانية.

والحديث عن ما بعد الكولونيالية يدفع للحديث عن السياق الكولونيالي الذي ركز على السيطرة الثقافية للمستعمر. الكولونيالية التي تفتنت إلى أهمية السلاح الثقافي في إخضاع الشعوب "إنها التدمير أو الحط المتعمد " لثقافة شعب ، لفنه ، لرقصاته ، لديانته ، لجغرافيته ، لمرويه ، لأدبه والاعلاء الواعي من شأن لغة وثقافة المستعمر" ¹⁶

لقد قامت الكولونيالية على الاستيلاء بالقوة على الأرض واقتصادات وثقافات الدول المستعمرة. قامت من اجل دعم الرأسمالية فارتبطت بها "و هذا يتيح لنا فهم الكولونيالية الأوروبية الحديثة ليس بوصفها حافزا عابرا للتاريخ هدفه الاخضاع و انما بوصفه جزءا لا يتجزء من التطور الراسمالي" ¹⁷

أن الرأسمال يدفعنا للنظر في مسألة الطبقة أو القوى الاجتماعية التي تمتلك الرأسمال وكيفية استخدامه لوسائل المكر والخداع من اجل تمرير وتحقيق الغايات و المصالح التي لن تتم إلا عن طريق السلاح الإيديولوجي "فالقوى الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية و حتى الأوروبية لم تعد تمارس ظلمها وقهرها على الشعوب بشكل مباشر كما هي الحال في بداية المرحلة الاستعمارية و إنما تقوم قبل التنفيذ العملي لسياستها بالتمهيد الأيديولوجي أولا ثم تتبع ذلك التمهيد بممارسة سياسة القوة ووسائل الضغط المختلفة ثانيا ¹⁸ وهذه الكيفية يكون الرأسمال الغربي قد سخر كل الوسائل والآليات الإنسانية من تثقيف الشعب وإخراجه من همجيته لكن الواقع يذهب عكس ذلك .

في هذا السياق يذهب ايبي سيزير للتساؤل: هل حقا وضع الاستعمار الحضارات في تماس مع بعضها؟ يجيب: كلا لم يحدث تواصل وتفاعلا و إنما احدث علاقات هيمنة و خضوع، مسافة كبيرة بيننا وبينه" ¹⁹ فالوضع الحالي الذي تحياه المجتمعات الواقعة تحت سلطة الاستعمار العسكري أو الثقافي يكشف لنا و بوضوح إيديولوجيا المستعمر الذي يتقنع خلف تطور المجتمعات ولكن الواقع هو الرغبة في الهيمنة والسيطرة والقضاء على

هوية المستعمرين لذا وجب علينا وفي مثل هذا الوضع التفطن للمساعي الغربية وإعادة النظر في الحقائق الكونية و التحرر من الوصاية السياسية والاقتصادية الممارسة علينا . وفي خضم الأوضاع التي أحكمت سيطرتها على الشعوب الضعيفة كان لا بد من ظهور خطاب مضاد يعمل على تعرية الثقافة الغربية ويكشف مخططاتها السلطوية التي عملت على تقرير مصير مستعمرها انه الخطاب ما بعد الكولونيالي الذي عمل على نقد الإرث الاستعماري و تعرية السلطة المركزية و فتح صفحة من المراجعات الشاملة التي اعتقلت كينونة الإنسان في محاولة لتصحيح مساره وتصحيح وجهة نظر التاريخ الذي قدر أن يكون تاريخ الإمبراطورية و تاريخ الامبريالية الذي ما يزال متواصلا بالرغم من حصول الدول المستعمرة على استقلالها " فالمنظور ما بعد الكولونيالي كما طوره مؤرخو الثقافة و منظرو الأدب يفترق عن سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية أو المحلية فهو يحاول بوصفه نمطا من أنماط التحليل أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو المحلية التي تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل و التضاد"²⁰

لقد بحث مفكرو و أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية على سبل تخطي الآثار التي خلفها الاستعمار خاصة على الصعيد الثقافي كما اعتمدوا على رد الاعتبار لتلك الهوامش التي سعت في نضالها إلى خلق مكانة لها بزحزة المركز و إبادة مخططاته سعوا الى فضح الإيديولوجيات الغربية المقنعة و تقويض المقولات المركزية لتعرية الثقافة الغربية المهيمنة فكان اكبر اهتمام نهضت به النظرية هو رفض السرديات الكبرى التي هيمنت على التواريخ العالمية " فنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لم تكن لتفارق ما بعد الحداثة الذي وازى النقد الثقافي و تحليل الخطاب ما بعد الاستعماري واقع تحت مظلة الفكر ما بعد الحداثي وما بعد البنيوي "²¹ فقد اتجهت ما بعد الكولونيالية نحو تفكيك أفكار المركز و إنتاج فكر مضاد يدحض الأصيل و يعلي من شان الهامشي .

إن الهدف الذي تنهض به النظرية هو تحليل و مناقشة ما أنتجته الثقافة الغربية ، هو قراءة للفكر الغربي الذي لطالما رسخ فكرة المركزية و تعامل مع الشرق بدونية فأنتج تلك التمثيلات "التي تأسست على إساءة التمثيل الناجمة عن عمليات التخيل و القولة و كل ذلك في المنظور الذي سيفضي إلى ما سينعته ادوارد سعيد في كتابه (الثقافة و الإمبريالية) بالذبح البلاغي"²²

لقد عمل نظام التمثيلات الذي صاغه الغرب على انتقاء صور استعلائية للغرب و
دونية ما عداه ، انطلق فيها الآخر من إيديولوجيا الإقصاء التي غابت الشرق و أجازت
استعمارها وبالتالي كانت ما بعد الكولونيالية قراءة في الأنساق الثقافية المؤسسية المضمرة
التي تتحكم في توجيه الخطاب المركزي ويقف ادوارد سعيد في طليعة الذين كشفوا عن
إشكاليات التمثيل الذي تمارسه الخطابات الغربية .

ثالثا : ادوارد سعيد في السياق ما بعد الكولونيالي :

أ- الاستشراق و التمثيل الثقافي:

عمدت الدراسات الاستشراقية إلى إساءة التمثيل للشرق من خلال تلك الصور
النمطية و نظام القولية الثقافية التي وضعت الشرق موضع من يتلقى الدروس و
المحاضرات فقد أصرت و بشكل منظم و مخطط له من تنميط الشرقي و تصويره على انه
البدائي، المنحط ، الشهواني و غيرها من التمثيلات التي أعطت الشرعية للغرب بان
يستعمر ذلك الفضاء الجغرافي و الفكري ، انه الغرب الذي وسع مخياله لتشكيل تلك
الصور النمطية بطريقة طمست الحقائق و غابت الهويات " فهم لا يستطيعون تمثيل
انفسهم ولا بد ان يمثلهم احد " ²³

لقد صور الشرق من طرف مشروع ثقافي بريطاني فرنسي انصبت فيه دراسات
المستشرقين على إنتاج خطاب استعلائي يوضع الغرب فاعلا والشرق مفعولا به " فكان
الاستشراق اسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق و اعادة بنائه و التسلط عليه " ²⁴ وبذلك فقد
لعبت القوة دورها في تنميط و تمثيل الشرقي الذي احل له ما احل وحرّم عليه ما حرم
أنها إيديولوجيا التمثيل الثقافي الذي يخدم الإمبراطورية و الامبريالية الغربية في الخطاب
الاستشراقي الذي ما كان ليتأسس لولا القراءة التي قام بها ادوارد سعيد والتي أغنت
الدراسات الثقافية في سياق ما بعد الكولونيالية.

فإدوارد سعيد يأتي في مقدمة الذين تناولوا فضاء ما بعد الاستعمار و من خلال
مؤلفه " الاستشراق " استطاع أن يلج إلى الخطابات الاستعمارية التي التحمت فيها القوة
بالمعرفة فكان الاستشراق قراءة نقدية للخطاب الثقافي الغربي و مساءلة للبنية
الإيديولوجية التي قامت عليها تلك الخطابات و قد اعتمدت القراءة التي قام بها ادوارد
سعيد على تورط المعرفة و السلطة للذان أفضيا إلى صياغة سلسلة من عمليات التمثيل

التي أكدت مركزية الغرب وتعالیه و إنتاج إيديولوجيا اقصائية تحاكم الشرق وتضعه في قاعة المحاكمة لتصحيح مساره من طرف الحضارة الغربية .

وقد استفاد سعيد في كشفه تورط المعرفة والسلطة من الترسانة الفكرية "لميشال فوكو الذي "ذهب إلى اعتبار السلطة ممارسة دائمة لإستراتيجية متحركة و تعني الإستراتيجية فيما تعنيه مجموع الإجراءات التي تحرم الخصم من وسائل المواجهة ودفعه بالتالي إلى التخلي عن تلك المواجهة" معنى ذلك أن السلطة تغيب آليات المقاومة الدفاعية من طرف الخاضعين

ويصور فوكو في كتابه " تاريخ الجنون " آليات العمل السلطوية ممثلة في المؤسسة الاستشفائية التي كانت ماوى لحجز كل من خرجوا عن أخلاق المجتمع وشككوا في قيمه "فالمؤسسة الاستشفائية غابت عنها كل العلامات الطبية و تحولت إلى سجن للقمع و الردع، إنها تتقنع بقناع يخفي وراءه السلطة التي يمارسها المجتمع ممثلة في الطبيب فالسلطة في اتخاذ القرار تعود الى الطبيب وهو وحده الذي يقرر جنون هذا الشخص ،وهو وحده الذي يميز بين الإنسان السوي و الأحمق و بين المجرم و المستلب غير المسؤول²⁵ غير أن أراء الطبيب لم تؤخذ بعين الاعتبار وإنما أطراف أخرى هي التي ستحدد الواقعة الخاصة بالجنون وهي من سيقدر ذلك

وفي كتابه المراقبة و المعاقبة يواصل فوكو استقصاء مظاهر الإكراه و اللانسانية التي تمثل حقيقة المجتمع الغربي و هو تأصيل حقيقة اركيولوجيا المنظومة العقابية و النظر في مسألة السجن باعتباره وسيلة حجز و عزل داخل المنظومة " فإذا كان مجتمع اليوم قد جعل من السجن ملجأ أخيرا بعد فشل التقويمات الأولية فان مجتمع القرن التاسع عشر يتباهى بسجونه التي تشبه الحصون فقد أراد فوكو طرح كيف تحولت الممارسة العقابية من عقاب للجسد الى عقاب للروح " ²⁶.

وهكذا عالج فوكو من خلال مؤلفاته لا إنسانية المجتمع الغربي الذي يتقنع خلف المبادئ الإنسانية و يدعي رفع الشعارات المشوبة بقناع الزيف و الخداع و الفسق لقد شكل فوكو الى جانب نقاد اخرين مرجعية فكرية استفاد منها ادوارد سعيد في معالجته للسلطة فكان " الاستشراق " دراسة مستفيضة لمناقشة الآليات التي تستخدمها السلطة لبسط النفوذ غير ان الطرح الفوكوي للسلطة كان طرعا سلبيا يفتقر إلى إيجاد الحلول في حين ركز الطرح الادواردي على ميكانيزمات المقاومة و ما كتابه " الثقافة و الامبريالية " إلا دليلا

على ذلك لقد بين سعيد من خلال " الاستشراق " كيف خدم الامبريالية الغربية التي تورطت في ترسيخ فكرة التمرکز من خلال إساءة التمثيل و تضافر المعرفة و السلطة للذان افضيا الى احكام السيطرة على ذلك المكون "فالرابطة ما بين المعرفة و السلطة هي التي اوجدت صورة الشرق و طمست من زاوية ما وجوده باعتباره انسانا²⁷

لقد خضع الشرق لتلك التمثيلات التي افتقرت للنزاهة و الموضوعية فكانت تمثيلات ارتكزت على القوة لان من يملك القوة يمتلك التاريخ وهذا التاريخ هو من صنيع الغرب الذي ادرك ان السيادة لا ترتبط بالقوة المادية بقدر ما تحتكم الى المعرفة فمزيد من المعرفة مزيد من القوة

وبذلك كان الشرق بتلك الصورة ضحية مؤامرة نسجت حوله من طرف الغرب ، ضحية لاغتصاب سياسي ، عسكري ، ثقافي انتهكت حقوقه من طرف الحضارة البطيركية التي ارتكزت على القوة و السيطرة فمارست فكرة النفي و الإقصاء على ذلك الفضاء الجغرافي و الفكري .

وقد تعامل سعيد مع تلك الدراسات الاستشراقية من خلال القراءة النقدية للفكر الغربي بتحليل جميع المقصديات بغية كشف الأنساق الثقافية المؤسسية المضمرة التي تتحكم في الخطاب المركزي وبين أن التمثيلات الغربية للشرق هي تمثيلات تفتقر إلى النزاهة " فكل تمثيل في نظره هو سوء تمثيل بشكل أو بآخر لكي أحاول في الاستشراق أن أبين أن تصوير الغرب للشرق كان مبنيا على مصالح السيطرة الإمبراطورية و كان من امتياز السلطة²⁸.

ب - القراءة الطباقية / الرحلة الى الداخل :

ولم يكن التمثيل الذي أنجزته الثقافة الغربية بمنأى عن المقاومة إذ تم رد الهيمنة بهيمنة مضادة تبحث عن استرداد صوت التابعين الذين أدين تمثيلهم فقد انبرى قلم ادوارد سعيد للرد على ذلك التحريك الذي قدمته الثقافة الغربية و مفاده الانتقاص من صورة الشرق بنقد وإعادة قراءة الاستشراق الذي بين من خلاله كيف خدم الامبريالية . لقد أسس سعيد من خلال "الاستشراق " إلى قراءة طباقية تكشف الأخر الغربي و تفضح سياسته فكان الاستشراق خطابا مقاوما للوقوف في وجه التمثيلات الثقافية التي تهدف إلى إزالة السلطة المهيمنة للامبريالية تأسس على إنتاج غيرية مضادة للقوالب التمثيلية الغربية

وكما أعاد سعيد قراءة الاستشراق فقد أصر كذلك على ضرورة المقاومة باعتبارها الخيار الأمثل من أجل تحرير الذات، " هذه المقاومة قائمة على كسر الحواجز بين الثقافات المختلفة والدخول في خطاب أوروبا والغرب والتداخل معه وتحويله وجعله يقرب بالتواريخ المهمشة والمضطهدة والمنسية هي حركة قوية للمقاومة يصطلح عليها الرحلة إلى الداخل²⁹ وبذلك تغدو المقاومة من المنظور الادواردي قائمة على مواجهة الثقافة الغربية من خلال الدخول معها في حوار ومعرفة مداخلها ومخارجها لتتم المعالجة الفعالة لها وما نموذج ادوارد سعيد إلا دليلا على تلك الرحلة التي تنبعث من داخل الأخر ذاته .

أنها المقاومة القائمة على نبذ الأصولية والتعصب وتقويض نزعة التمرکز حول الذات تأسيسا للعبور الثقافي والفضاءات البينية التي اقراها هومي ك بابا أو جغرافية المنافي التي احتفى بها الناقد" فالخروج من المكان انزياح نفسي وتخلي وإعادة تشكيل لأواصر الانتماء إلى العالم الإنساني جملة وليس مجرد مغادرة حسيّة لمحطة بعينها لفقدان المكان الأصلي والتغرب عنه نهاية لفكرة التماهي مع الأصل بحد ذاتها وبداية لتجاوز حدود الجغرافيا واللغة والدين والوطن³⁰ .

إن الخلاص من عقدة الانتماء يكون عبر المنفى الذي جعل من ادوارد سعيد ناقدا متميزا لان قدر المثقف ما بعد الكولونيالي أن يعيش تجربة المنافي المنفى الذي يعمل على تفكيك وقراءة الوعي الزائف الذي شيدته المركزية الغربية ليصبح المنفى امتياز في نظر سعيد" المنفيون يعبرون الحدود ويحطمون حواجز الفكر والتجربة³¹ "

لتبقى نظرية ما بعد الكولونيالية مرجعا فكريا هاما من المرجعيات المؤسسة للنقد الثقافي و يبقى ادوارد سعيد قامة فكرية مفتوحة على العالم بتحديثه لكبار المفكرين الغربيين الذين شكلوا رافدا هاما من روافد ثقافته فهو المحلق خارج جغرافيا المكان ليعاين الغرب من الداخل وليفكك خطاباته القائمة على اساس الهيمنة والتحام المعرفة بالسلطة وهو المنفى الذي عاش حياة مترحلة بلا مركز وهذا هو جوهر الهوية من منظور الناقد انها الهوية الرمادية التي لا تعرف القيود والاغلال" فهي التي تراهن على الخروج من اغلال الثقافة تعايشا مع الحضارات والثقافات الاخرى التي تحتضن افرادا وجماعات بدأت تكتشف ان الخروج من الثقافة يمنحها قيمة اقرب مما يوفر مفاهيم جديدة يتجاوز فيها الانسان مفهوم المواطنة المكبلة بالتأويلية الخصوصية³² "

كانت تلك اهم الخلفيات الفكرية التي تشكل في ضوءها النقد الثقافي ليبقى بمرجعياته يثير الكثير من الاشكاليات و التساؤلات في الوسط الثقافي الغربي و العربي على السواء الذي يتخذ من الثقافة موضوعا للبحث و التفكير و تبقى الحاجة ماسة الى تلك المناخات الفكرية الجريئة للخروج من السجون النمطية المخدرة للفكر خاصة في الثقافة العربية

ولئن كان ذلك هو حال الثقافة الغربية في تعاملها مع ذلك الوليد الجديد الذي افرزته ظروف و مستجدات طارئة فان السؤال الذي يطرح كيف تلقى النقد العربي هذه المقاربة الاجرائية ؟ و ما هي طقوس عبور النقد الثقافي إلى الثقافة العربية ؟
ثالثا: طقوس عبور النقد الثقافي للثقافة العربية :

إن الحديث عن طقوس عبور النقد الثقافي للثقافة العربية هو حديث عن تلقينا نحن العرب لهذا المنهج النقدي , فالنقد الثقافي لم يضمن تأشيرة العبور للثقافة الغربية إلا مع الغدامي الذي يعد مشروعه أحد أهم المشاريع النقدية الثقافية في تاريخ الثقافة العربية و النقد العربي، لكن قبل الغدامي يجدر بنا الوقوف عند بعض الدراسات التي شكلت أرضية النقد الثقافي وأفضت إلى ظهور المقاربة الثقافية عندنا ، فمع طه حسين (في الشعر الجاهلي) ثار المؤلف على النسق المؤسساتي عندما شكك في قيمة هذا الشعرو بذلك يكون قد أثار في مؤلفه جملة من القضايا الفكرية التي تهدف إلى تحرير العقل من الارتهاق للنظام المؤسساتي المفروض ، لقد ذهب في مؤلفه إلى أن الشعر الجاهلي منتحل و أن أشعار الجاهليين ليست من الجاهلية ، و أن الأدب الجاهلي لا يصور حياة الجاهليين و أن الذي يصورها هو القرآن " فحياة العرب قبل الإسلام إنما تتلمس في القرآن و ليس في هذا الشعر الجاهلي الذي صنعت كثرتة و وضعت بعد الإسلام و بخاصة في القرن الهجري الثاني "33.

و بذلك يكون طه حسين أول من تجرأ على الشعر الجاهلي و نقض صحته انطلاقا من تبنيه لمبدأ الشك للوصول إلى اليقين و الذي وضع أساسه الفيلسوف ديكارت. " لقد اصطنع في درسه للشعر الجاهلي منهجا علميا هو منهج الغربيين المحدثين من أصحاب العلم و الفلسفة فيما يتناولونه من العلم و الفلسفة هو منهج الشك سبيلا إلى اليقين الذي وضع أساسه ديكارت "34.

لقد أثار الكتاب عند صدوره ضجة كبيرة في الأوساط الفكرية و النقدية , كيف لا وهو الذي خرج فيه صاحبه عن سياقات و أعراف المؤسسة الرسمية بقوله : " إن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع و أجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي " ³⁵.

و بذلك يمكن القول بأن " في الشعر الجاهلي " لطف حسين يعد فاتحة الدراسات الثقافية في الثقافة العربية.

وإلى جانب مؤلف طه حسين فقد مهدت مشاريع ثقافية أخرى للدراسات الثقافية و النقد الثقافي عند العرب مع العروبي و الجابري و أركون فانطلق العروبي في مشروعه الفكري من إحداث القطيعة مع التراث لأنه سبب نكوص الأمة العربية التي وجب أن تتحرر منه عن طريق الجدل الايديولوجي و الثورات الثقافية ، وأما مشروع الجابري فقد انطلق فيه كسابقه من نقد العقل العربي الذي هو عقل فقهي متمسك بالاليات الدينية التي وجب نقدها و الثورة عليها فقد قام مشروعه على نقد التراث و ليس قطع الصلة معه نهائيا لأن الأمم لا تستطيع النهوض خارج تاريخها شرط أن لا يتحول ذلك التاريخ و التراث إلى معيق حضاري " فنحن بحاجة إلى نهضة نتجاوز من خلالها هذا التراث باستعابه إلى تراث جديد " ³⁶

وأما محمد أركون فقد اشتغل على تأويل و قراءة النص القرآني قراءة معاصرة انطلق فيها من إحداث القطيعة مع التراث و مناهجه، هي قراءة حفرية للتراث الاسلامي بالانكفاء على مجموعة من المناهج العلمية ، فالذات العربية تتماهى مع ذاتها من خلال الوعي الديني ولئن طرحت تلك الذات سؤال التحديث فان ذلك لا يكون الا في اطار الشريعة لذلك فاننا اذا أردنا الخروج من تلك الأقفاص المظلمة علينا ان ننفي الطابع السلطوي عن الدين " فقد أصبح من الملح و العاجل في زمننا الراهن أن نعيد التفكير في جميع المشروعات الدينية و جميع مصادر و أشكال الشرعيات القانونية الشكلائية الرسمية فهي لم تعد مناسبة لحاجات و متطلبات عصرنا و لا تليق بالتقدم المعرفي " ³⁷

وإلى جانب هذه المشاريع التي شكلت الأرضية الأولى للنقد الثقافي و التي اتكأت على نقد الثقافة العربية و الوقوف عند اليات النكوص التي أصابها فإننا نعثر على قامات فكرية أخرى أسهمت في نشوء الدرس الثقافي عند العرب كمالك بن نبي، علي حرب، عبد الله الغدامي و بذلك يمكن القول أن العرب كانوا يمارسون النقد دون اليات مضبوطة في

1قام النقد الثقافي كمقاربة اجرائية عمل على التركيز على فكرة الأنساق المضمرّة و فضح السلطة التي تستر خلفها الكتابات الابداعية و البحث في الظروف والمرجعيات الثقافية التي أسهمت في تشكيل النصوص الأدبية .

2عمل النقد الثقافي على تحويل الاهتمام من من دائرة الخطابات المركزية الى دائرة الخطابات المهمشة و التداولية مستفيدا من الدراسات الثقافية التي ساعدت على ميلاده فكانت تلك الدراسات بمثابة المهاد الحقيقي للنقد الثقافي لما قدمته من تصورات نظرية .

3 أقام النقد الثقافي علاقات وشيجة مع عدة فلسفات كانت بمثابة الأرضية التي استمد منها وجوده منها الماركسية ، ما بعد الحداثة. ما بعد الكولونيالية^{١١١}، ليدخل في ظل تلك المعطيات في عوالم التداخل و الانفتاح و ليدمج في إطار خطاب ثقافي منفلت من سلطة النسق الذي رفعته المناهج البنيوية .

4تأتي أهمية النقد الثقافي في رد الاعتبار للمهمش من النصوص ودحض حصون المؤسسة الرسمية التي ظلت لقرون تحتكر الخطابات لصالحها فكان الاعلان الصريح عن سقوط الرسمى وصعود المهمش .

5مهدت مشاريع عربية كثيرة للنقد الثقافي في الثقافة العربية: طه حسين، مالك بن نبي، الجابري، العروي، أركون، فكانت مشاريعاً فكرية قامت على نقد الثوابت و المسلمات و إخضاعها لطاولة التفكيك و عملت على فضح الخطابات السلطوية المهيمنة.

1 عبد الله الغدامي الغدامي الناقد قراءات في مشروع الغدامي النقدي مؤسسة اليمامة الصحفية ص 97
2 ارثر ايزا برجر النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية اشرف جابر عصفورالمشروع القومي للترجمة
ط1 2005 ص13

3 سعيد علوش نقد ثقافي ام حداثة سلفية دارابي رقراق الرباط ط 1 2007 ص 7

4 كليفوردي غريز تاويل الثقافات ترجمة محمد بدوي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2009 ص 81

5 ادريس الخضراوي الادب موضوعا للدراسات الثقافية جذور للنشر ط 1 2007 ص 37

6 عبد الفتاح احمد يوسف لسانيات الخطاب و انساق الثقافة منشورات الاختلاف ط 1 2010 ص 65 7

7عبد الله الغدامي النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط3
2005 ص 84

- 8 رضوان جودت زيادة صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1
2003 ص41
- 9 الان تورين نقد الحداثة ترجمة عبد السلام الطويل مراجعة محمد سيلا افرقيا الشرق المغرب ص126
- 10 ميشال فوكو الكلمات والاشياء ترجمة مطاع صفدي مركز الانماء القومي ط1 2013 ص 10
- 11 ليندا هتشيون سياسة ما بعد الحداثية ترجمة حيدر حاج اسماعيل مركز دراسات الوحدة العربية ط1
2009 ص10
- 12 سلامة كيلة من هيغل الى ماركس موضوعات الجدل المادي دارالتنمية ط1 2009 ص 50
- 13 بول ريكور محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ترجمة فلاح رحيم دار الكتاب الجديدة ط1 2002 ص 52
- 14 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ترجمة محمد عناني رؤية للنشر ط1 2006 ص50
- 15 بيل اشكروفت وبال اهواليا ادوارد سعيد مفارقة الهوية ترجمة سهيل نجم نينوى للدراسات سوريا ص62
- 16 نفوجي واثيرغو تصفية استعمار العقل ترجمة سعدي يوسف دار التكوين ص43
- 17 انيا لومبا الكولونيالية وما بعدها ترجمة باسل المسألة دار التكوين ط1 2013 ص42
- 18 عدنان عويد راسمالية الدولة الاحتكارية دراسات معاصرة ص29
- 19 aime cessaire discoure sur la colonialisme edition presence africaine paris p 5
- 20 هومي ك بابا موقع الثقافة ترجمة ثائر لبيب المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2006 ص298
- 21 يحي بن الوليد ادوارد سعيد و حال العرب رؤيا للنشر ط1 2010 ص 82
- 22 المرجع نفسه ص 84
- 23 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ص 70
- 24 المرجع نفسه ص 46
- 25 ميشال فوكو تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي ط1 2006 ص72
- 26 عمر مهيبل من النسق الى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر منشورات الاختلاف ط1 2007 ص57
- 27 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ص 79
- 28 ادوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة ترجمة نائلة قلقيلي حجازي دار الاداب بيروت ط1 2008 ص162
- 29 يحي بن الوليد ادوارد سعيد و حال العرب ص186
- 30 شرف الدين مجدولين الفتنة والآخر انساق الغيرية في السرد العربي منشورات الاختلاف ط1 2012 ص187
- 31 ادوارد سعيد تأملات حول المنفى ترجمة ثائر ديب دار الاداب بيروت ص 131
- 32 ياسر حجازي ما بعد الثقافة التداوليات اللا نهائية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2014 ص 15
- 33 طه حسين: في الشعر الجاهلي ،دار الكتاب المصرية ،القاهرة ،ص
- 34 لمرجع نفسه ص:13
- 35 المرجع نفسه ،ص63
- 36 حمد عابد الجابري: التراث و الحداثة ،دراسات و مناقشات،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، ط1، 2011، ص319
- 37 محمد أركون: تحرير الوعي الاسلامي ،نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ،ترجمة:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ، ط1، 2011، 19،

بول ريكور : الهيرمينوطيقا من النص إلى الذات وإيتيقا العيش العادل...نحو مشروع للفعل الإنساني

د/ نذير حابل

جامعة تلمسان

الملخص:

مهمة الهيرمينوطيقا هي رفع القدرة الإنسانية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا ، فقد أعطاه غادامير بعدا أعمق بجعلها مفتاح فهم البشرية وفهم الآخرين في عملية التجربة التأويلية القائمة على التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلافة ، إلى بول ريكور(1913-2005)¹ فيلسوف المعنى و علم من أعلام الهيرمينوطيقا ، حيث يعد من أهم المنظرين للمنهج الهيرمينوطيقي مستهدفا الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص متجاوزا ضيق المجال المعرفي للنصوص التراثية في علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية.

Abstrat:

This article examines the ethics philosophical project of Paul Ricoeur , when he represent one by the eminent philosophers in the world , he didn't think of the basis French space , but his philosophy is emergent universality , he think at the idea “ a philosophy give a denotation of the life ” that is an equation between the self and meaning , this self didn't have an abstract denotation but are immersed in practice and fact , it have a free conation to ethics project execution , this ethics self is not narcissism but altruism with Ricoeur , it subsit and break with and another , this is Ricoeur definition , the human values philosopher of ethics when there is an incurrence of the fortunate life with and from another in an equal institutions .

*** **

¹ - بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهيرمينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالبنوية، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه الإرادي واللاإرادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960 ، التاريخ والحقيقة 1955 ، وكتاب (soi-même comme un Autre) الذي ترجمه جورج زيباتي إلى العربية بعنوان : الذات عينها كآخر ، رحل عن الدنيا في 2005 . يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيبل - منشورات الإختلاف-الجزائر ط 01 - 2006.

مهمة الهيرمينوطيقا هي رفع القدرة الإنسانية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا ، فقد أعطاهم غادامير بعدا أعمق بجعلها مفتاح فهم البشرية وفهم الآخرين في عالمية التجربة التأويلية القائمة على التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلافة ، إلى بول ريكور (1913-2005)¹ فيلسوف المعنى و علم من أعلام الهيرمينوطيقا ، حيث يعد من أهم المنظرين للمنهج الهيرمينوطيقي مستهدفا الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص متجاوزا ضيق المجال المعرفي للنصوص التراثية في علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية ، ما يميز ريكور انفتاحه على الفلسفات التأملية الفرنسية والتحليلية الألمانية والبراغماتية الأنجلوسكسونية ، حيث "تقولب الانهمام الفلسفي الأساس عند ريكور وفق المنظور الفينومينولوجي وكذا المنظور التأويلي الهيرمينوطيقي بتأثير من مباشر من هوسرل ، ياسبارس ، هايدغر ، غادامير شلايرماخر .. مستهدفا تحصيل منهجية جديدة تزاوج بين دقة العلم وصرامته ، وعمق الأنطولوجيا وجاذبيتها وسمو القيم الأخلاقية وصفاتها انطلاقا من أن الإنسان ذاته كتاب مفتوح على كل أنواع التجانس وضروب المتناقضات مما يجعل منهجية واحدة عاجزة عن استقصاء بواطنه الدفينة²

يصعب تحديد الحقل الذي تندرج فيه فلسفة ريكور كونه يفتح على مشارب متعددة على غرار الأديان وتاريخها واللسانيات والأنثروبولوجيا والتاريخ والسرديات والفلسفات المختلفة ، فقد وصف كفيلسوف إشكالي عابر للنظريات الفلسفية كونه كان ملما بالإرث الفلسفي الغربي بداية من الفلسفة الإغريقية والألمانية من كانط إلى غادامير وهابرماس ، وكذا الفلسفة الأنجلوسكسونية والتحليل النفسي والتفسير الأدبي ، التاريخ والأنثروبولوجيا و اللسانيات ، الأمر الذي جعله محل نقد من طرف خصوم عابوا عليه نزوعه الأنجلوسكسوني الكلياني ، كما خاض سجالات فكرية أشهرها مع جاك لاكان (1901-1981)³ في مسألة التفسير ، اللغة ، الوعي... ويبقى الإنجاز التركيبي الذي حققه ريكور يتمثل في مزاجته بين النظرية الفرنسية والفينومينولوجيا الألمانية والتراث التحليلي الأمريكي .

لقد سعى ريكور إلى تطويع النصوص المختلفة : مقدسة دينية، شعرية ، روائية ، وأسطورية واخضاعها لمحك الهيرمينوطيقا كونه استفاد من المحاولات السابقة على غرار شلايرماخر وغادامير في تفكيك المنطق الكامن وراء كل نص منكبا على تشفير الرموز وتفسيرها كونهما تشكل دلالات الواقع الإنساني في عمقه وكثافته الخفية : الزمن ، الذاكرة الهوية ، السرد ، التاريخ ، الذات والآخر ، الذات بصفتها (عينها / كونها) آخر ، الفعل الإنساني ، الأخلاق هي أحد البراديغمات التي قام عليها المبنى الفكري الريكوري ، حيث لم يقتصر على مكونة نظرية واحدة ، كما مكنه التحليل النفسي من تخلص الكوجيتو من نرجسيته التقليدية بظهور فاعلية اللاوعي وديناميكيته .

فلسفة ريكور هي مشروع حياة بامتياز تتبلور انطلاقا من اعتقاده بأن الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة ، أي أنها معادلة تكافؤ بين ذات ومعنى ، هذه الذات ليست مفهوما مجردا بل هي ذات منغمسة في الممارسة والبراكسيس هي الذات التي تحوز إرادة حرة لامشروطة لتنفيذ مشاريع تتصورها في البداية .

ما يعرف عن ريكور هو كثرة الترحال - ربما بحكم الظروف التي عايشها - إلا أن الثابت هو إيمانه بضرورة الانفتاح على الآخر ، الذي هو انفتاح كذلك على مختلف الفلسفات السابقة نقدا وتمحيصا وتأويلا بحثا عن المعنى لأنه آمن بـ : العيش معا / المعنى معنى الحياة / حياة المعنى / لذلك بحث عن معنى حياته في كل رحلاته الفلسفية بحث عن هذه الذات التي ترنو إلى العيش مع الآخر ومن أجله هي ذات آمن دوما ببراءتها⁴

فكيف تناول ريكور أزمة الإنسان المعاصر وتراجيديا الألم المتجذرة ؟ وما مهمة الذات الفاعلة ، ما علاقتها بمقولة العدل وما موقع الآخر ؟ وكيف تصور إيتيقا الفعل الإنساني والعيش السعيد العادل معاً ؟

الريسيون وأزمة الذات :

عرفت الفلسفة المعاصرة تيارات فكرية أعلنت موت الإنسان مثل فلاسفة التقويض و اللامعنى و فلاسفة الارتباب (الشك) التي تحولت من منهج إلى نظرية فقد ساهم هؤلاء في تأزيم وعي الإنسان المعاصر وإلغاء ذاته من خلال تغييب / حجب المعنى والذات ، وهذا ما يعد اغتصابا للشرط الوجودي .. والقوانين والقواعد⁵

أ/- الماركسية (الأيديولوجيا انفتاح حقل اللاوعي .. وسلطة البراكسيس):

لقد ساهمت الماركسية في أدلجة الذات الإنسانية كشرط لتحرر وارتقاء مزعوم ، حيث رسخت سلطة البراكسيس كمحرك للتاريخ في بعده المادي ، فالأيديولوجيا هي لاوعي الجماعة وقد بينت الماركسية أنها ليست خطأ موضوعيا يعود إلى عوامل نفسية بل هي بنية لاواعية لطبقة تفكير معينة ⁶ ، فالذات المنشودة هي التي تتفاعل مع الراهن ومتغيراته أملا في العبور من العزلة الفردية إلى الرحابة الاجتماعية ، ورغم هذا فإن ريكور يرى أن الماركسية لم تلغي مفهوم الذات بشكل مباشر ، فما يرومه المسعى الماركسي هو تحرر البراكسيس من الهيمنة حيث يعد الوعي شرطا وجوديا لهذا المسعى وما يشكل استعادة حقيقة الوعي ⁷.

هو تصور يرى فيه ريكور تشويها للواقع وهذا ما يعتبر استهدافا وجوديا للهيرمينوطيقا .

ب/- اللاكوجيتو النيتشوي (تقويض المعنى أو ... الهدم كبعد ميتافيزيقي):

ترتكز فلسفة نيتشه أساسا على إظهار القوى الإنسانية وعناصرها ممثلة في الإرادة الذاتية (الفردية) ، المغامرة ، الصراع الحرة ، الفعل ، المعرفة والسلطة ... عناصر سعى نيتشه إلى بلورتها بناء علة مبدأ إرادة القوة الذاتية ، التي يراها حلا لجميع أسرار العالم وفكا لألغازه ⁸ وبالتالي فقد كانت : نقد القيم ، وعلاقة الأنا بالهم ومفهوم العزلة منطلقات رئيسة لفلسفة أخلاقية توجه من خلالها نيتشه إلى الصيرورة و الفعل بدل الوجود و الجوهر ، مستهدفا فلاسفة الذات والكوجيتو الديكارتي تحديدا ، مناقشا الوعي في ارتباطاته الجمعية (اللغة والاتصال) ، متصورا لحدائث اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن ذاتها المتماهية مع قوة غير إنسانية / إلهية .. إنها حدائث انتصار الوعي ، فالقوة تجسيد للذات وشعور بالسعادة والرغبة في السيطرة وإثبات الوجود ، وهي مصدر القيم والنظم واللغة ومنبع الإبداع .

لهذا فقد انصب النقد النيتشوي على الأخلاق وتقسيمها إلى أخلاق للسادة وأخرى للعبيد إلى ثورة قيمية وتصور جديد لمنظومة قيم تتجاوز فلسفة المعنى والذات ، مشروع النقد الجينيالوجي النسابي للقيم يمر عبر استقصاء مفهوم القوة ، حيث يعتبر الهدم /

التقويض شوطاً أساسياً للإبداع القيمي وهذا رغم ظهور نيتشه في صورة ذلك المحب للحياة المفتتن بها خاصة حياة الإبداع والخلق إلا أن هذا الافتتان ظرفي سرعان ما يتحول إلى نقيضه " ... رغم أنني أحب الشيء الذي أخلقه إلا أنني ينبغي علي أن أنقلب على حبي

9 ...

الحياة مع الآخر تكريس للعبودية والانحطاط والذات هنا تشهد أفولاً يؤكد نيتشه " ... إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت وتحولت عن الحياة لأنها عجزت عن تحقيق طموحاتها ، وما أقصلا رغباتها إلا إبداع من يتفوق عليها " ¹⁰ ، الذات المتميزة هي التي تحقق وجودها باستثمار طاقة الخلق والإبداع والانعزال عن الآخر ، حيث يشكل الآخرون تجمعات غوغائية تسودها الروح الانتقامية والسلوكات الآلية الشهوانية ¹¹

رغم أن العزلة النيتشوية ظرفية يتبعها عود ، إلا أنها وطن الذات الثائرة المنسلخة عن الاغتراب الموحش وسط الحشد الغوغائي حيث يعتبر نيتشه نفسه ابناً للعزلة " ... وطني أيتها العزلة ، لقد طال اغترابي وسط المتوحشين " ¹² .

فقد كانت فلسفة الإنسان الصاعقة / اللهب المتوهج ، التي نادى بها نيتشه - ورغم طابعها الثوري التغييري - بمثابة المقوض لأخلاق الضعف الرافض لكل أشكال الهيمنة والاستكانة كما ساهمت في تجسيد منطق الصراع ، إلا أنها ساهمت في تعميق جرح الكوجيتو من خلال طمس معالم السؤال الذي يبحث فيه ¹³

لقد كشف ريكور عن تناقضات النيتشوية في نقده لمفاهيم الحقيقة والذات واللغة التي اعتبرها نيتشه من آليات الهيمنة والتضليل المفاهيمي (اللغة قاصرة عن فهم الذات وهذا تشكيك في كل الذات وقدراتها) لقد ذهب نيتشه في مفارقة كاذبة حول اللغة أظهر من خلالها كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة والمنسية بكل نفاق - حسب بول ريكور - ¹⁴ مساعي التقويض عند نيتشه تتجه لتأسيس اللاكوجيتو حيث تبنى جهازاً مفاهيمياً مثل : إرادة القوة والثورة القيمية والسوبرمان ، حيث يجسد نيتشه القوة كقيمة إنسانية يسعى إلى : تبنيها ، أو اكتسابها ، أو الاقتراب منها كل موجود بشري ومفهوم من المفاهيم الرئيسة التي شكلت فيما بعد جوهر فلسفة الحياة ¹⁵.

ج/- فرويد ودرجة الوعي .. (الوهم وفقدان المعنى) :

مع فرويد تكون الذات من جديد في مسالة لكيونتها ، فقد أدى التحليل النفسي إلى زعزعة مفهوم الوعي وتوسيع نطاقه ، هو تصور ميتاسيكولوجي أعطى من خلاله فرويد تمثيلا طبوبولوجيا للجهاز النفسي وبالتالي يشهد الكوجيتو المحيط والرجسية الكلية إذلالا ثالثا ، فبعد الإذلال الكوسمولوجي لكوبرنيك كان الإذلال البيولوجي مع داروين ثم الإذلال الميتاسيكولوجي للتحليل النفسي الذي قدمه فرويد¹⁶ ، فقد صدم الإنسان عندما : علم أنه ليس سيد الكون ، ثم ليس سيدا على الأحياء ، ليكتشف أنه ليس حتى سيد حياته الذاتية / النفسية¹⁷.

ويشكل هذا الإذلال جزءا من تاريخ الذات ، نجد ريكور يورد عبارة (ارجعي إلى ذاتك) التي يرى أنها تعود القديس أوغسطين وإلى هسرل أيضا في كتابه تأملات ديكارتيية ولكن ما هو خاص بفرويد أن هذا الرجوع إلى الذات والاطلاع عليها / الدخول في الأعماق / تعلم معرفة الذات لذاتها ، لابد أن يمر بإذلال ، لأنه صادف عدوا مقنعا حتى هنا ، هذا ما يسميه فرويد (مقاومة النرجسية)

أركيولوجيا فرويد تستهدف إخراج المكبوت باستثمار الرموز التي يمكن تأويلها¹⁸ إلا أنها اتسمت بالتمركز حول اللحظة الأدبية ' كما ساهمت في تأزيم الوعي المعاصر وفقدان المعنى والتشكيك أكثر في قيمة الذات ، ويظهر المجهود الفكري الريكوري كتقويم فينومينولوجي لمجهودات فرويد فالذات - عند ريكور - ليست رموزا منسية أو مضمرة في غياهب تشكيلاتها مختلفة ، إنما هي أفعال وإرادات تكسب في سياق تجربة إنسانية فريدة ... ، فالوعي الإنساني ليس نشاطا معطى في السابق (الحفريات النفسية) وإنما هو أيضا فاعلية يتم إنجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز والعلامات وأشياء العالم¹⁹.

فمن الاستهداف الوجودي الماركسي إلى تحليل مفاهيم الحقيقة والذات إلى تقويم الحفريات النفسية ، هي حقول كان فيها ريكور - كما وُصف - فيلسوف الغوص وتحليل الأعماق *Le Philosophe de l'analyse des Profondeurs* ، من خلال غوصه في العمق النفسي الفرويدي / الاجتماعي الماركسي / الروحي النيتشوي .

رحلة البحث عن المعنى ... إعادة تأسيس الذات الفاعلة :

يعتبر المعنى هاجس الهرمينوطيقا التي هي فلسفة في الفهم وفي المعنى ، فقد تبرم الفكر التأملي من المثالية متجها نحو الحياة حيث لا وجود لحقائق بل توجد تأويلات - حسب نيتشه - حيث أصبحت الحقيقة تعني : كشف / تعرية مظاهر الحجب التي تخفي المعنى الحقيقي ، حقيقة المعنى تتصل بإمكانية فهم / وعي الذات وهنا يختلف ريكور عن الكوجيتو الديكارتي والهرسلي القائم عن الحدس البديهي المباشر بين الذات العارفة وذاتها ، هذا التصور الذي لقي انتقادات من طرف ريبية ثلاثية مثلها فلاسفة الشك والارتباب (ماركس ، نيتشه ، فرويد) الذين مثلوا رواد النقد الهجومي للوعي الزائف ²⁰ .

لم يعد مفهوم الكوجيتو الشفاف الواضح والمباشر يتمتع بمركزية في فكر ريكور ، فقد حل مفهوم الكوجيتو الجريح التأويلي الذي هو في علاقة وطيدة مع الرمز والأسطورة ، كوجيتو قائم على الوساطة والضبابية والشهادة .

وهذا فقد انسلخ فهم الذات عن ارتباطه الحميمي بمعرفة الوجود ، خاصة بعد تلاشي مفهوم الوعي كمركز للخطاب ، أصبحت الذات أمام مهمة جديدة هي ممارسة وجودها وارتباطاتها الجديدة خاصة بالرمز والدلالة فالرمز هبة التفكير « Le symbole donne à penser »²¹ وهبة المعنى وفهم الذات يتوقف على تأويل شبكتها الرمزية (اللاشعورية ، الأيديولوجية ، الثقافية)²²

تلاشي مفهوم المباشرة يضعنا ضمن مسار التعرجات والوساطات الرمزية ، كون الرمز يمثل دوماً ذلك الوسيط *Médiateur/Médium* بين الذات والعالم والآخرها يمكن القول أنه لا إدراك مباشر بل تنعطف الذات دوماً إلى مخزونها العلاماتي المترسب في الذاكرة والخيال ، هذه الخطوة الحاسمة التي تمثل أيضاً نقداً للفينومينولوجيا الهرسلي المسكونة به واجس تأملية متعالية كونها تهدف إلى تأسيس ذاتية الوعي .

فقد رفض ريكور الترندنتالي الهرسلي الضيق وحاول تجسيد البديل الهرمينوطيقي دون تنكره للانتماء الفينومينولوجي ولا للفلسفة التأملية ²³ ، حيث تسمى هيرمينوطيقا ريكور بهيرمينوطيقا الانعطاف " ... بمعنى أن فيلسوف التأويل الفرنسي لم يختار السبل السهلة والمباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية وإنما اختار الطرق المتوترة

والقراءات العميقة والطويلة والحوارات البناءة والسجلات التمهيدية وهذه الأساليب المعرفية جعلت منه فيلسوفا متبصرا ومتبحرا ...²⁴

هي هيرمينوطيقا الانعطاف والرموز والتعبيرات والانفتاح على الذات : الفاعلة / المدركة / المعترفة / المسؤولة أخلاقيا ... ، ولذلك بتطلب المسعى هيرمينوطيقا استراتيجية تؤسس لفهم حقيقي للذات يختلف عن أنطولوجيا الفهم المباشر كما تصوره هيدجرو عن كوجيتو ديكارتي وفينومينولوجيا الذاتية عند هسرل ، استراتيجية الانعطافات وهيرمينوطيقا الدلالات هي الوحيدة على استعادة مكانة المعنى الذي يمثل حقيقة الذات²⁵ التي عرفت محطات بين السلب اللاهوتي والتقديس الديكارتي والتساؤل الكانطي ، والرجة التي أحدثها وأعلن نتائجها فلاسفة الشك وإعلانات موتها مع البنيويين وفلاسفة التقويض ، هي الذات التي تتحول بفعل السرد إلى ضفة الآخر الذي يعتبر شرطا وجوديا لها كذات فاعلة ، الآخر الذي يتواجد دوما معها ، هو الذي يشبهها ويختلف عنها ، الآخر مرآة الذات ... هي الحقيقة الأنطولوجية التي تستعصي عن الحجب

لا ينكر ريكور دور الشك الديكارتي مع أنه يميزه عن شك فلاسفة الشك (نيتشه ، فرويد ، ماركس) ، وكذا عن اليأس الكيركغاردني ويقر أن إرادة إيجاد المبتغى هي التي تحركه وتدفعه (*Le doute Cartésien n'est pas le désespoir Kierkegaardien . Bien au contraire ; la volonté de trouver et ce que le motive*)²⁶

لذلك نجد ريكور غالبا ما يعود إلى الكوجيتو الديكارتي وبعده الأنطولوجي لتأسيس البعد الأخلاقي الذي يعد ترياقا لهذا الكوجيتو المجروح من طرف فلسفات رفض التأسيس ، وهنا تحدد هيرمينوطيقا المنعرجات حقيقة الذات واضعة بذلك تماسفا بين كوجيتو الذات الديكارتي ولاكوجيتو الإقصاء النيتشوي .

هذا لا يعني تقديس الذات وتزيمها ، ولا احتقارها وإذلالها ، فالذات الإنسانية : فاعلة²⁷ خاطئة ومسؤولة مسؤولية أخلاقية ، حيث تتواجد في ارتباط ومواجهة مع ذاتها المتماهية ومع الغير باعتبار الغيرية *Altérité*²⁸ تجسد صورتها الأنطولوجية المكتملة " ... غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل - الفهم عند ريكور - فهي من جهة تمارس نشاطها في أفق يجعل رؤية الذات لذاتها ضبابيا بما أن الغيرية تصبح بديلا وجوديا عن

الذات المتماهية ، ولكنها من جهة ثانية تعمل على تحفيز الذات ، بل على استفزازها ، بغية بلوغ فهم أعمق لماهياتها وفق شعار الهيرمينوطيقا الأول كما تصوره ريكور (التفسير الأوفر من أجهل الفهم الأفضل *Expliquer Plus Pour Mieux Comprendre*) ، هذه الفكرة نجد لها حضورا عند هايدغر في مفهوم التجاوز نحو الوجود الأصيل الحقيقي ، تجاوز الذات إلى الوجود الحقيقي يتضمن معنى الارتقاء والتسامي حيث يحدد لنا هايدغر أنماط هذا الارتقاء ومقامات الذات التي ترتقي : نحو العالم – نحو المستقبل – نحو الآخر .. كما ترتقي نحو الوجود الحقيقي ²⁹ الذي يعتبر مشروعا لكل ذات تطمح إلى انتشار كيانها من الوجود الزائف ، إنها الذات الفاعلة التي لا تكتف بمنطق التأمل بل تجاوزه إلى آليات الفعل ³⁰

الآخر عند ريكور كذلك يتجلى في صورة الوجود – الفعل ، وقد يبدو في صورة الوجود الحقيقي والأصيل *L'être- Vrai* ، وهذا يظهر أن الرؤى الوجودية بقدر ما هي متباعدة فهي متقاربة بل ومتداخلة أيضا وعصية عن الضبط والتحديد " ... فالتخوم بين الوجوديين غير مرسومة وغير محكمة الإغلاق حتى لتبدو الغيرية عند ريكور في صورة ألوان قوس قزح الجميلة التي تعجب بها ولكن لاتستطيع تلمسها " ... ³¹ .

ولا يتأتى لهذه الذات اكتشاف ذاتها وهويتها إلا عن طريق الفعل الذي يمثل هوية الكائن – الإنسان يخلق دوما توازنا بين طرفي الصراع ، يمثل الوسط / الوسيط بين الذات وذاتها ويعطينا دوما دلالة رمزية على حقيقة وجود الذات ، فقد كانت " ... التحديدات النظرية بين الفينومينولوجيا والتأويل متقاربة إلى حد يصعب معها إقامة تخوم خاصة بكل منهما لذلك نجدها متعددة في أغلب كتابات ريكور " ... ³² ، هنا يعود ريكور إلى فينومينولوجيا هسرل وشعار إلى الأشياء ذاتها *La Chose elle-même* ، فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما « *Toute conscience est conscience de quelque chose* » كما يقول هسرل ³³ ، وهي الإجابة التي وجدها هسرل لسؤال : ما السبيل إلى حماية الفينومينولوجيا التي تفهم ذاتها - كبحث في الوعي – من الانزلاق في النزعة السيكلوجية الإجابة عن هذا السؤال تقتضي استحضار مفهوم مركزي في الفينومينولوجيا الهسرلية هو " قصدية الوعي *L'intentionnalité de la conscience* التي تعني ذلك التلازم الماهوي بين أفعال الوعي المختلفة ومضامينها الخاصة هي تعالق بين فعل الوعي وموضوعه ، هنا يحضر أيضا مفهوم

الجسد الذي يشكل مفتاحا للزعة الأنوية الترنسندنالية الهرلية ، حيث يمثل الجسد تجربة ويعد مفتاح فهم الذات وتجربة الآخر ، فكرة إدراك الآخر عبر تجربة الجسد أو فهم الذات وتجربة الآخر تحيلنا إلى مفهوم أوسع هو تجربة الحياة التي تشكل التجربة المعيشة في صلب الحاضر الحي *Le présent vivant* ، ونجد هنا علاقة التفاعل التكاملي واضحة بين أنماط الوجود وطاقة الحياة وذلك ما يظهر في الحياة التي تنشط الوجود والوجود الذي يكمل الحياة ، وهي فكرة نجدها عند نيتشه في قوله : " .. إبداعات أنماط الوجود لا تنفصل عن إرادة القوة الكامنة في عنصر الحياة .. " ³⁴ . حيث يمثل الجسد طوبولوجيا وأنطولوجيا جملة التجارب المعيشة والممارسات ندرك بفعلها العالم حسيا ³⁵ حيث يحتل الجسد مكانا في الزمان والمكان ، وجود جسدي الخاص حقل إدراكي الخاص كجسد عضوي فيزيولوجي موجود هنا ، يمكنني من إدراك الأجساد الأخرى كأجساد عضوية موجودة فعلا ، كمعطيات مباشرة يتلقفها حقل الإدراك ، هنا يتم التركيز على الجسمانية كوحدة معطاة للأنا نفسه الذي تجمع وحدته كثرة الطابع الإنساني فيه .

هيمنوتيقا رمزية الشر ... الإنسان أمام لا إنسانيته :

فهم / تأويل الإنسان أمام لا إنسانيته هو الباب الذي يلج منه ريكور للهيمنوتيقا ، مشكلة الشر *Le Mal* والتي تمثل بداية المسار الفكري التأملي في الإرادة " ... مشكلة الشر تعبر عن ذلك الضلال المهم للإرادة ، التي لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو من هيمنوتيقا معينة لرمزية الشر ، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهيمنوتيقا ... " ³⁶ ، فقد بدأ ريكور بتأملات في العلاقة بين الإرادي *Volontaire* واللاإرادي *Involontaire* ومسألة الشر في مؤلفه فلسفة الإرادة *Philosophie de La Volonté* ، بجزأيه : الإرادي واللاإرادي (1950) و التناهي والإثم ورمزية الشر (1960) ³⁷ .

ينطلق ريكور من الإقرار بثنائية الإنسان ككائن يتجاذبه طرفان (الإرادي و اللاإرادي) وهذا ما يجعل التوافق مع الذات أمرا مستبعدا ، الشرواقع نحياه في العالم ولكن ماسببه وكيف دخل إلى العالم ؟ إذا عدنا للإنسان نجد أن طبيعته تعرف تناقضا بين تطلعاته / طموحاته ، وما يوجد في الواقع من إمكانات : الإنسان ليس كائنا بسيطا *Etre Simple* وإنما هو كائن خاضع دوما لتجاذبات قطبي الإرادي واللاإرادي أو بالأحرى

كائن محدد ولا يتطابق مع ذاته ... كائن القابلية للخطأ التي تميزه مع هشاشة وضعه الأصلي الذي يكمن في أصل الشر المستشري في العالم ...³⁸

فالإنسان كائن هش (*Etre Fragile*) ومعقد يفر دوما من ذاته ليعود إليها باستمرار ، يعود لذاته على امتداد حياته من أجل أن يفهمها ويجعلها تتعرف إلى نفسها كما هي في بعدها الحقيقي ويعلمها كيف يكون التصرف بمسؤولية ...³⁹

هذا المنطلق الذي شكل بداية الاهتمام الهيرمينوطيقي بمشكلة الشر الذي دخل العالم مسببا الألم للإنسان يرنوا إلى حياة أفضل ، ويرتبط الشر بالرمز⁴⁰ باعتبار الرمز هبة / عطية / يطلق التفكير *Le Symbole donne à penser* ، هي حكمة افتتن بها بول ريكور فالرمز يطلق المعنى وأيضا الفكر وهذا ما يستدعي سعة التفكير ، التي أراد من خلالها فهم مملكة الرموز المعبرة عن الفكر الطارح المفكر⁴¹. الشر طريق التيه والظلامية حيث يمثل تحديا للطبيعة الإنسانية ، لذلك فقد تناوله ريكور هيرمينوطيقيا ، وهذا ما يعتبر منعرجا لغويا في فلسفته شارك من خلالها الحراك اللغوي الذي شهدته الساحة الفلسفية الفرنسية خلال منتصف العقد الأول من القرن المنصرم⁴² ، لذلك يعتبر كتاب رمزية الشر دلالة على بداية فينومينولوجيا تأويلية لم يصرح بها ريكور لكنها تظهر في أعماله فمن الوصف الماهوي وديالكتيك الإرادي واللاإرادي إلى إيبوخية الخطأ الأخلاقي (الخطيئة) الإرادة الشريرة وإرجاء عدم الاهتمام بالإمكانات الوجودية لوجود الإرادة كل هذا يكشف عن حفريات ماهوية مارسها ريكور لأن حقيقة الحياة والحياة الحقة قوامها الإنوجاد ضمن الماهيات .

هيرمينوطيقا الإرادة السيئة مرهون بالانعطاف نحو اللغة الأسطورية الرمزية وهو ما تجسد من خلال رمزية الشر / البحث في واقعية الشر الإنساني ، هذا المنعرج الهيرمينوطيقي اللغوي كان ضروريا لبلوغ فهم الذات كفهم أخير يسير في فلك الفلسفة التأملية التي لم تغلب فلسفة الذات على فلسفة اللغة⁴³ . وقد اختار ريكور الكوجيتو المتوسط لعالم العلامات إيماننا منه بأن العالم الرمزي حقل معنى الذات بامتياز⁴⁴ .

يؤكد ريكور على ضرورة تأويل الاعتراف⁴⁵ واللغة الرمزية كمدخل لفهم الشر فالحياة والكيونة والوجود ... معنى ودلالة ، إذن لا يمكن الانخراط في فهم الكيونة إلا

عن طريق فهم العلامة ، الرمز/النص...، التي يسميها ريكور الافتراضات القبلية/ السابقة حيث يرى فيها أرضية لكل تفكير فلسفي⁴⁶ وبداية لتأويل خلاق يستهدف استرجاع المعنى⁴⁷ يرتبط الشر بالشعائر وتاريخ الأديان ، لغة الشر دوما رمزية لا مباشرة ولا بد للإنسان من الاعتراف بوقوعه في الشر الذي يتخبط فيه⁴⁸ ، ويحيل الرمز دوما إلى ثنائية في المعنى الذي يكون : ظاهرا يُستشف مباشرة و باطنا تُستبطنه الممارسة التأويلية ، حيث يفتح الرمز على قصيدة ثنائية مضاعفة⁴⁹، والشر مشكلة تدرك بواسطة الرموز، هو واقعة وساطية فالرمز يتكلم مجازا ويرتبط بجملة أبعاد ويتم فصل على تأويلات حيث تتكامل أبعاده⁵⁰

الحديث عن الرمز يجعلنا نستحضر الأسطورة كمفهوم مركزي في تأويلية ريكور التفكيرية باعتبارها (الأسطورة) يمكن أن تكون خطابا حول الذات ، وفهم الذات هو فك الرموز وتأويلها وجوديا وهنا يلتقي ريكور مع هايدغر في التأويل الأنطولوجي الذي يحول المكونات اللفظية للأسطورة إلى خطاب حول الذات .

تمثل الأسطورة طبقة رمزية للشر الذي يجد منشأه في الرموز السلبية : الظلال ، الدنس السقوط ، الخطيئة ، الذنب ... ، الأسطورة كقصة تروي الشرو كيف دخل إلى العالم مثل التراجيديا اليونانية كبعد قصصي سردي متجذر في التاريخ ، توصل ريكور الأسطورة في بحثه عن أصل الشر حيث سرد قصة السقوط الأولى في التوراة وقد استبعد فكرة الشر كعذاب مستحق أو عقاب على خطيئة فردية أو جماعية معروفة أو غير معروفة وهي فكرة نجد لها حضورا في مختلف التصورات الدينية (الخطابات الدينية المغلقة باعتبارها تحوي مخزونا تكشفه القراءات التأويلية) ، يستعير ريكور عن هذا التصور بالانفتاح على العلوم الانسانية وحقولها في تأويل الرموز والأساطير محاولاً نقد النص على ضوء المناهج الحديثة التي يعد طرفا فاعلا في بلورتها وتأسيسها ولا سيما التأويلية والنقد التاريخي والأنثروبولوجي، وقد جهد لإقامة حوار بين المختلفات يرمي من خلاله لإيجاد فضاء مشترك للكائن / الإنسان الذي تتجاذبه تقسيمات الثقافات المختلفة .

لقد انطلق ريكور من هيرمينوطيقا الرموز والأساطير ومنها إلى هيرمينوطيقا النصوص ، ومن هذه الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل *Action* ، ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرة على الرد على انتقادات الكائن الهش الذي هو الإنسان ⁵¹.

الذات وإيتيقا الحياة العادلة

إهتم ريكور بمسألة الذات أو بالأحرى مشكلة الذات التي همشتها البنيوية الفرنسية عندما أنكرت وجودها كما شهد الكوجيتو إذ لا نيتشويا عندما حوله نيتشه إلى مجرد وهم لذلك كان اهتمام ريكور واضحا بالتركيز على التمييز بين هوية الذات التي تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان وبين هوية ثابتة لا تتغير وهي ليست الذات التي سماها بـ (*La Mêmété*) العينية ⁵² التي تقترب من مفهوم الجوهر *Substance* الذي لا يتغير رغم مرور الزمان ، وكان هذا التمييز هو الطاقة التي جندها ريكور لخوض رحلة الذات الباحثة عن موقعها الأنطولوجي .

إعتمد ريكور على التحليل المنطقي فاهتم بمقاربة دلالية للغة ناقش من خلالها الإنجليزي سترا وسن *Frederik Strawson* (1919-2006) الذي ألغى الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار واعتبر الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عنها ، ولذلك رأى ريكور أن ما فعله سترا وسن هو أنه تكلم عن الذات عينها مهملا كل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان ⁵³.

كما اهتم بتداولية اللغة وأفعال الخطاب عند أوستن (1911- 1960) ⁵⁴ ، ولم يبق ريكور عند حدود الإنسان المتكلم بل انتقل إلى الإنسان الممارس الفاعل والمتألم متطرقا للفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل وتعتبره مجرد أحد العناصر التي تكون الحدث ملحا على ضرورة الربط بين الفاعل والحدث ⁵⁵

ومنها ينتقل ريكور إلى الهوية السردية التي تشكل رابطا بين الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل مسؤولية عمله ، وتعد هذه نقطة الانطلاق نحو بلورة الفلسفة الأخلاقية لريكور .

من خلال دراسته للفعل والسرد حاول ريكور استقصاء اللحظات الثلاث : الإيتيقا *Ethique* ، والأخلاق *Morale* والحكمة العملية *La Sagesse Pratique* فاقترح للإيتيقا

التعريف التالي : " العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة " ، هذا الثلاثي مرتبط بالذات التي توصف بـ : " الإعتبار " و " التقدير " المرتبطة بالقرب المتجلي بوجهه و الآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي، يستمر ريكور في مسعاه الأخلاقي الأنطولوجي الذي يترافق مع السؤال من ؟ *La question Qui* : من يتكلم ؟ ، من يعمل ؟ ، من يروي قصته ؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يعد مسؤولاً ؟ " *Qui Parle ? , Qui agit ? Qui Se raconte ? Qui est responsable ?* ⁵⁶، إننا لا نخرج من مشكلة الهوية الذاتية (*L'ipséité*) ما دمنا ندور في حلقة السؤال من ؟ ⁵⁷.

يميز ريكور بين الأخلاق (*Ethique*) التي قال بها أرسطو ، والتي تتعلق بكل ما هو خير وحسن ، وبكل ما يجعل الحياة الطيبة ، أي الأخلاق الغائية المنطلقة من الرغبة ، وبين أخلاق الواجب (الواجبية) التي قال بها كانط (*Morale*) ، وهي كل ما أن نفعله أي ما فيه إلزام وإكراه ، جاعلا الأولوية دائما للأخلاق ذلك أن الذات لا تعيش وحدها بل هي في علاقة يومية مع الآخر ، وهذا ما يتطلب الاهتمام والعناية به لأن تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر كما أن العدالة تقتضي الاهتمام بالآخر البعيد الذي هو أي إنسان وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقه من الخير العام ، لكن هذا الهدف لا يتحقق إلا من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرفاتنا ، أي عقلنته بالمعنى الكانطي وهذا ما يتطلب وضع معيار له لجعله صالحا لجميع البشر استنادا إلى قول كانط .. " إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما ، سواء في شخصك أو في شخص إنسان آخر ، كغاية في الآن نفسه ، وليس كوسيلة .. " ⁵⁸، إلا أن إرادة العيش الحر الصالح (الجيد) التي تلتقي مع متطلبات العقل العملي تعني عدم الخضوع لأي تشريع قائم على الإكراه ، ولذلك يخلص ريكور إلى القول بـ : - أسبقية الإيتيقا على أخلاق الواجب (الواجبية) . *La primauté de l'éthique sur la morale*.

- ضرورة مرور الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار . *La nécessité pour la visée*.

éthique de passer par le crible de norme

- حق المعيار بالرجوع إلى الاستهداف حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة

تذكرنا على هذا المستوى الجديد من تأملنا بالمواقف الإستعصائية *Aporétiques* المختلفة

التي كان واجهها تأملنا في الهوية الذاتية *La légitimité d'une recours de la norme à la* *visée lorsque la norme conduit à des impasses pratiques qui rappelleront à ce nouveau stade de notre méditation les diverses situations aporétiques auxquelles* *a dû faire face notre méditation sur l'ipsité* والأخلاق تحتوي الواجبية⁵⁹.

إن العلاقة بين التراثين هي علاقة تكامل وخضوع ، فالصلة بين الإستهداف الأخلاقي الغائي (*Le Visée Téléologique Ethique*) واللحظة الأدابية (*déontologique*) الواجبية (يؤثران في تفحصنا للهوية الذاتية (*Identité ipse / Ipsité*) وذلك ما يلاحظ على مستوى المحمولات المطبقة على العمل حيث محمول الجيد والخير ومحمول الإلزامي ، فالاستهداف الأخلاقي يقابله تقدير الذات (*L'estime de soi*) واللحظة الأدابية يقابلها احترام الذات (*Le Respect de soi*) وعليه فتقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات⁶⁰. هذا هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار ، وأخيرا فاستعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام حين لا يعود هناك من معيار أكيد يهتدى به كدليل موثوق به لممارسة هذا الاحترام هنا والآن وهكذا فإن تقدير الذات واحترام الذات سيمثلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت نفسه بسط لها *Estime de Soi et respect de Soi représenteront conjointement les stades les plus* *avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l'ipsité*⁶¹ فالاستهداف الأخلاقي عند ريكور هو استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة ، وهو ما يدعوه أرسطو " العيش الرغيد " ، كما يقول بروسست *Marcel Proust* (1922-1871)

" الحياة الحقيقية " في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان للخير من أجلنا نحن⁶².

1/- إستهداف الحياة الجيدة الخيرة – الحياة الرغيدة *Viser à la vie bonne*

إعطاء الأولوية للاستهداف الأخلاقي على المعيار والتمكين الصائب للمعيارية الأخلاقية *La norme morale* وهو المسعى الذي يمضي فيه بول ريكور ، حيث يرى أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو هو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الخيرة (العيش الجيد / الحياة الجيدة : الحياة الحقة *Vivre bien / Vie bonne : Vraie vie*) والدرس الثاني هو جعله الغائية الداخلية للممارسة مبدءاً منظماً بنيوياً هدف " *la vie bonne* الخيرة ⁶³ .

يرجع بول ريكور هنا إلى مسألة الروية *Délibération* (التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرارات) ⁶⁴ ، الروية هي سبيل الحكمة العملية (الفطنة *Phronèsie*) وكان اللاتين قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودينسيا *Prudentia* (التعقل والحذر) ⁶⁵ . وتعد الحكمة العملية السبيل الذي يتبعه رجل الفطنة *L'homme de la Phronèsie* أو *Le Phronimos* من أجل قيادة حياته ⁶⁶ .

فالحكمة العملية *La Sagesse Pratique* لا تندرج في إطار النموذج ، وتصورات الممارسة العملية البراكسيس *Praxis* التي تمثل تلك النشاطات التعاونية وقواعدها التأسيسية الموضوعية والمثبتة اجتماعياً وتمثل أيضاً خطط الحياة وهنا يستعير ريكور السؤال الأرسطي حول وجود إرغون الإنسان *-L'ergon de l'homme-* مهمة الإنسان (هذه المفردة التي تشير إلى وحدة الإنسان ككل بما هو كائن يبسط نظرة التقدير على ذاته ويثمنها ، وتنبثق هذه الخطط حركة جوهرها استمرارية *Continuation* الذهاب والإياب وسط قيم ومثل عليا بعيدة .

إذا عدنا إلى كلمة الحياة نجدها حاضرة كذلك في الوحدة السردية *Unité Narrative* : التي تعني عملية الوصل التي تنبني عليها القصة بين التقديرات المطبقة على الأعمال وتقييم الشخصيات أنفسها ، إن الذات الفاعلة في الأخلاق هنا ليست شخصا غير الذي ترجع إليه القصة الهوية السردية ويركز أفهوم ... " خطة الحياة " على الناحية الإرادية *Volontariste* ، لما دعاه سارتر بـ " المشروع الوجودي " ، إلا أن مفهوم الوحدة السردية يشدد على التركيب بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة هناك ومنذ البداية نرى أن الإنسان يتألم بقدر ما يفعل ، وهو يخضع لكل تقلبات الحياة ⁶⁷ ،

أما الحياة الجيدة الخيرة فتمثل بالنسبة لكل واحد منا سديم *Nébuleuse* من المثل والأحلام لإنجازات عديدة على مستوى الزمن الضائع و الزمن المستعاد *du temps perdu et du temps retrouvé*⁶⁸ ، وفي هذه المرحلة هناك طرق عديدة لإدخال وجهة النظر التأويلية حيث : استهدفنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم بنوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركات الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا " المهنة والحب وأوقات الفراغ " كل نص يفهم ذاته بفضل جزئه وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله⁶⁹

فمفهومنا للذات اغتنى بفضل الرابط بين تأويل نص العمل والتأويل الذاتي وعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات وفي المقابل تقدير الذات يتبع مصير التأويل⁷⁰.

2/- مع الآخر ومن أجله *Avec et pour l'autre* :

هناك تلازم بين تقدير الذات والعناية ، حيث يفكران في ذاتهما معا دون فصل بينهما ويرجع تقدير الذات إلى قدراتها لمفهوم " القدرة " الذي نجد له حضورا عند ميرلوبونتي " أنا أقدر *Je Peux* " وتوسيعه من الصعيد المادي الجسدي ليشمل الصعيد الأخلاقي⁷¹ ، حيث المقدرة على الحكم فقد أجمعت كل فلسفات الحق الطبيعي على افتراض مسبق لوجود ذات فاعلة كاملة مصفحة بالحقوق قبل أن تدخل في المجتمع .

في هذا المضمار يتبنى بول ريكور أطروحتين : الأطروحة الأولى نابعة من قول أرسطو " الإنسان السعيد في حاجة دوما إلى أصدقاء *L'homme heureux a besoin d'amis* " ⁷² وهنا تشكل الصداقة المعبر الوسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رآها ريكور في انعكاسها في تقدير الذات واستهداف العدالة كفضيلة إنسانية ، وترتبط الصداقة عند أرسطو ببواعثها ومكوناتها التي تشكل معيارا لأنواعها الثلاثة : الصداقة بحسب الخير *Selon le bon* ، بحسب النافع *Selon l'utile* ، بحسب اللذيق *Selon l'agréable* ⁷³ ، أما الأطروحة الثانية مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة فإن هذه الأخيرة تأتينا دوما كعلاقة متبادلة ، فأولوية حب الذات مظهر يتعلق بولادة الاتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني هذا التبادل الذي يذهب إلى " العيش معا " تحت شعار "

الحميمية *Intimité* ، في حياة مشتركة⁷⁴ ، وتشكل الصداقة المظهر الأول للرغبة في الحياة – الحياة الرغيدة الجيدة – لذلك فهي وثيقة الصلة بالفعل الأخلاقي ، ويستعير هنا الديالكتيك الأفلاطوني المتعلق بالغيرية *Dialectique Platonicienne des grands genres* – *le Même et l'Autre, la question de l'altérité en tant que telle* حيث يمكن التبادل *Réciprocité* من تحقيق علاقة مجاورة بين الصداقة والعدالة – الصداقة – المساواة ، فكل صديق يعيد للآخر مقدار ما تلقاه وبحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يحب الآخر بما هو عليه⁷⁵.

أما الصداقة بحسب المنفعة فهي قائمة على الكسب ، ومع الصداقة بحسب اللذة نشهد مستوى أقل ، فالتبادل يفرض نفسه منذ الصعيد الأخلاقي⁷⁶ ، على المرء أن يكون صديق نفسه قبل أن يكون صديق الآخر ومن الأمنيات التي يتمناها الأصدقاء كل واحد منهم نحو الآخر يتضح أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه أن لا يتحول إلى آلة كما رأى أرسطو⁷⁷.

تعد الصداقة صيرورة وتحقيقا غير مكتمل لما كان بالقوة ، وهي نقص بالنسبة إلى الفعل وهنا تتضح الرابطة الموجودة بين ممارسة النشاط والحياة – بين السعادة واللذة ، ولهذا يحتاج الإنسان السعيد – الخير إلى الأصدقاء ، كون الصداقة تساهم في إرساء دعائم الحياة الخيرة في كل واحد منا أمرا مرغوبا فيه ، فإنه بالمثل يكون أو سيكون تقريبا وجود الصديق مرغوبا فيه بالدرجة عينها⁷⁸ "إن ما يجعل وجوده مرغوبا فيه هو شعوره الواعي بخبريته ومثل هذا الشعور الواعي لذيد في ذاته ، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في العيش معا"⁷⁹.

يعرج بول ريكور هنا على فكرة الوجه عند ليفيناس⁸⁰ حيث السمة الغالبة على الفلسفة الليفيناسية والتي تنبني على فكرة مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية *La relation Intersubjective* ، التي لا تقيم أية علاقة بما أن الآخر سمته اللاعلاقة التي تجعل هذا الآخر جلي في وجهه ولكن لمن هذا الوجه ؟

- يجب ريكور : *En disant que ce visage est celui d'un maître de justice* : إنه وجه سيد العدالة ... إنه يمنح القتل ويطالب بالعدل⁸¹ ، صيغة أخلاق الواجب تضم :

الحض - الأمر - المطالبة بتحمل المسؤولية - الصداقة ، يستحضر ريكور مفهوم الرعاية *Sollicitude* الذي يعني العطاء والتلقي .

إن الآخر هو الآن هذا الكائن المتألم الذي لن نتوقف عن الإشارة إلى عمق مكانه في عمق فلسفتنا المتعلقة بالعمل حين أشرنا إلى الإنسان كممارس ومتألم⁸² ، الم الآخر لا يقتصر- حسب ريكور- على ما هو جسدي أو حتى ذهني - عقلي ، بل يخص ذلك التضيق الذي يتخذ شكل تحطيم القدرة على التصرف والممارسة الذي يعد في حد ذاته شعورا بالانتهاك المباشر لاكتمال ، هذه الأخيرة التي تتسم بإعطاء نوع من التعاطف *Sympathie* والحنو كشكلان للرغبة في التشارك الذاتي مع الآخر واقتسام العذاب معه ، هذا الفعل يجعل الآخر في دائرة التلقي وهو ما يعاكس تحميل المسؤولية ، ويقترب في الوقت نفسه من الشفقة ، وهنا نجد أن الذات مسرورة لكونها تحوز صفة القدرة على التصرف - التحرك (وهي قدرة تفوق قدرة الآخر المتألم الذي تعد عطاءاته نابعة من ضعفه لا من قدرته على التصرف والوجود ، وهنا يرى بول ريكور أن : " هذا هو الامتحان الأقصى للرعاية ، وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل .."⁸³.

في تناوله لمفهوم الرعاية يتطرق ريكور إلى التمييز الأرسطي بين مخارج الصداقة : بحسب الفضيلة ، بحسب المنفعة ، بحسب اللذة حيث يظهر الاختلاف بين المشاركة في حزن المتألم والمشاركة في صنع اللذة ، وهذا هو عدم التماثل الذي يعارض بين التألم والتلذذ وهو ما لم يشر إليه ليفيناس ، وعلى الفلسفة أن لا تتوقف عن تلقي درس المأساة (التراجيديا)⁸⁴ ، فلا يمكن أن يحصر مثلث : التطهر ، الخوف ، الشفقة في الصنف الفرعي للصداقة اللذيذة ، وهو مشهد يوحي بهشاشة الطيبة التي أنت خصيصا لتكذب ادعاء محبة الذات بالاستقرار والديمومة ... إن ذاتا تذكرت هشاشة وضعها الميت يمكن أن تتلقى من ضعف صديق أكثر مما تستطيع أن تعطيه⁸⁵.

ويشير ريكور إلى مساهمة المشاعر في الرعاية ، فما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفويا نحو الآخر⁸⁶ ، وبتأملنا في مواقف الطرفين نجد أن الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر ، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة

، وتبدوا الصداقة كوسط حيث تشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا.

في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقا ، أما في حالة الأمر الصادر من هذا الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر وفي حالة التعاطف الناهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف بهشاشة وضعنا ، وأخيرا إننا مانتون *Par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la moralité* ⁸⁷

بعد الرعاية عند بول ريكور فيه خاصية التبادل في لغة الخطاب عند القول أنت أقصد أنا وصيغة المتكلم هنا أيضا ولكن ليس هناك استبدال والرعاية هي استجابة لتقدير الآخر لي ، هنا قابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص ، والتشابه هو ثمرة التبادل بين تقدير الذات والرعاية للآخر ، ومثل لا هذا التبادل يجعل المرء يقول لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي ، مثل نفسي عنها عيني ، كل المشاعر التي تحدث عنها تخص فينومينولوجيا " أنت أيضا " و " مثلي أنا نفسي " يصبح متكافئا تقدير الآخر كالذات عنها ، وتقدير الذات عنها كآخر- *L'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre* " ⁸⁸

3/- ... في مؤسسات عادلة ... dans des institutions justes ...

.. إن استهداف الحياة الخيرة يحتوي بطريقة ما معنى العدالة لأن هذا يوجد ضمنا في مفهوم الآخر عينه ، الآخر هو كذلك الآخر غير " أنت " وترابطيا فإن العدالة تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة " وجها لوجه *La justice s'étend plus loin que le face-à-face*

" ⁸⁹

فالعيش الجيد لا يتحدد بالعلاقات البين-شخصية *Interpersonnel*) بل يمتد كذلك إلى حياة المؤسسات ، حيث يتضمن العدل سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية كالمطالبة بالمساواة ، وباعتبار المؤسسة بنية العيش لجماعة تاريخية وهي غير قابلة للاختزال البين-شخصي ، فإنها تعتبر مجالا لتطبيق العدالة والمساواة كمضمون أخلاقي لمفهوم العدل ، ولذلك فهذه المؤسسات تتسم بجملة من الأخلاقيات والقيم والعادات التي تتنافى مع النواميس الإكراهية التي تم تقييدها خصيصا لممارسة الهيمنة ، " وهنا ينتج تعيين جديد

لِلذَات وهو تعيين كل واحد منا حقه *Une détermination nouvelle du soi , celle du*
" *chacun : à chacun son droit* " 90

ويشير ريكور إلى أولوية أخلاق العيش معا على القيود المرتبطة بالأنظمة القضائية والتنظيم السياسي⁹¹ ، فالعادل ينظر إلى جهتين : جهة الخير حين يجعل علاقاته بين- شخصية تمتد لتشمل المؤسسات *L'extension des relations interpersonnelles* وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام *Le système judiciaire conférant à la loi cohérence et droit de contrainte* 92 ، فالعدالة هي حس بالعدل كما الظلم حين نشكي منه ، فالظلم المحرك الأول للفكر ، والشاهد حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق الأرسطية التي تعد فيها العدالة فضيلة جوهرها التوسط بين طرفين ، كما تتضمن فكرة المشاركة وهذا ما يظهر من خلال العدالة التوزيعية ، وهنا المرور بفضل التوزيع من بين-شخصي إلى المؤسسات داخل الاستهداف الأخلاقي ، والنواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية هي المساواة المساواة هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات بين-شخصية ، يقول ريكور : " .. إن الرعاية تضعنا أمام الذات آخره هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إيمانويل ليفيناس أن نعترف به ، فالمساواة تعطي الذات آخر هو لكل واحد ، ومن هنا ينطلق الطابع التوزيعي لكل واحد من الصرف والنحو حيث كنا التقيناه منذ التقديم إلى المستوى الأخلاقي ومن هنا فإن الحس بالعدل لا ينقص شيئا من الرعاية لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها .. " 93. وهنا يشير ريكور إلى فكرة الشمول الليفيناسية .

لقد عد بول ريكور بهذا المسعى أحد الأعمدة الفلسفية الكبيرة في القرن العشرين ، ومع أن فلسفته الأخلاقية لم تتبلور بصورة واضحة ومستقلة إلا مع كتاب *Soi-même comme un autre* (1990) ، إلا أن فلسفته ككل تشكل فلسفة للفعل ، ويبقى الاهتمام بسؤال الأخلاق الميزة الرئيسة في فلسفته حيث يميز بين ثلاثة مداخل / مستويات لسؤال الأخلاق: المستوى القيمي الذي يرجع فيه لأرسطو والتراث اليوناني ويعرفه بالغاية وحتى بالإيتيقا : وهي العيش السعيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة ، أما المستوى

الثاني فهو الإلزام أين يقترب من التشريع القانوني الأخلاقي وهنا يلامس فكرا كل من الأمريكي جون راولس والألماني يورغن هابرماس⁹⁴ ، أما المستوى الثالث فيمكن في الحكمة العملية *Phronèsie* هذا المفهوم اليوناني الذي يعني الحكمة العملية أو القدرة على التمييز وحسم المستعصي من الحالات والوضعيات القانونية وقد كان هذا المستوى الأخير محور الخطابات الفكرية في هذا المجال منذ العصر اليوناني .

لقد ساهم ريكور بإضافته للبعد القيمي الغائي في العيش مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة من إثراء الفكر الأخلاقي المعاصر ، وذلك بإدخال بعد ميتافيزيقي -كان يبدو حساسا - ويتعلق لأمر المرجعية العليا في حالة تعارض القاعدة العامة مع الحالة الفردية .

إن حالة إشكال الاتصال الإنساني وإعادة الفحص من أجل إنشاء علاقة جديدة قائمة على وعي حقيقي بالذات باعتبارها مستقلة وحررة مع الانفتاح على الآخر باعتباره حرا ومستقلا مع الوعي بطبيعة العلاقة بينهما على أساس أن وجود الذات مرتبط بوجود الآخر ووجود الآخر منطلق من الذات " .. هو المسعى الذي سار فيه بول ريكور مؤكدا أننا كما نرى أنفسنا فيزيائيا في بؤبؤ عين الآخر حين نقرب منه فإن هذه الصورة يمكن أن تكبر أكثر لتتعرف أننا نكون أيضا صورة لأنفسنا من خلال الآخر وفي المقابل فإن صورة الآخر تنطلق من ذاتنا ولذا تأتي مهمة فحص الذات باعتبارها العملية الأساسية في العلاقة مع الآخر ، هذا الفحص يكون على مستويات عديدة أبدع ريكور في تشريحها واستكناه خباياها متجها إلى الحكمة العملية التي تتطلب على الصعيد الجماعي العيش معا من خلال حاجة *Argumentation* أخلاقية قائمة على فتح الحوار أمام الجميع لمناقشة كل الأمور المتعلقة بالشأن العام داخل الغرب ومن هم خارجه مستهدفا التوصل إلى حقيقة تشكل اقتناعا عاما نابعا عن الحوار وهذا ما يؤدي إلى إقرار قائم على الوثوق بالآخر والثقة به ، ويشكل هذا الإقرار مفتاحا مسعاه في فلسفة الذات التي تعتبر بحق أنثروبولوجيا فلسفية حاولت الإجابة عن سؤال كانط : ما هو الإنسان ؟ قبل أن ينتقل ليجيب عن سؤال : ما هو الوجود ؟

فكر ريكور يتميز بثنائية الروحي الفلسفي *La pensée spirituelle et philosophique* وقد مثل نقطة انعطاف هامة بخصوص مسألة الآخر الذي بقي مغمورا حيث لم يظهر بشكل واضح إلا مع فلسفة التواصل وفلسفات التأويل، فقد حاول ريكور البحث عن ماهية الذات الفاعلة الساعية للخلاص من عدميتها ووعيمها المأزوم ، هي فلسفة في الفعل باعتبار هذا الأخير يطرح كضرورة وجودية لرهانات إنسانية تلامس الإنسان أنطولوجيا وتاريخيا أخلاقيا... لقد تمكن ريكور من تجاوز التنظيرات الأخلاقية والعقلانيات المغلقة رغم اعترافه بقيمتها الفكرية إلى أفق الفعل المؤدي إلى العيش معا ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة، هي نظرة أخلاقية تخرج من الذات نحو الذات الكونية وفهم الآخر والاعتراف به باعتبار كل تأويلية هي ضمنا أو مباشرة فهم للذات من خلال التعرج لفهم الآخر.

هذه الطروحات تشكل مقدمات نظرية و أرضية هامة لإرساء دعائم التواصل الإنساني والعيش السعيد هذه التصورات تعكس قرب وحضور ريكور من : مشاكل / آلام / هموم الإنسانية دون تحيز أو خلفيات عنصرية ورغم هذا يصرح ريكور بتواضع : " ... ليس لي فلسفة يمكن أن تكون فلسفتي أنا والتي أبسطها من كتاب إلى كتاب ، كنت دائما أفكر بصيغة المشكلات المتقطعة ، أحيانا بمساعدة قرائي أحاول أن أرسم خطا ... عملي قد تم ضمانه بواسطة بقية يتركها كتاب أرجع إليها في كل مرة " ⁹⁵ وهذا ما جعله فيلسوف الغيرية والكونية بامتياز.

الهوامش:

¹- بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهيرومينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالنبوية، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه الإرادي واللاإرادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960 ، التاريخ والحقيقة 1955 ، وكتاب (soi-même comme un Autre) الذي ترجمه جورج زيناتي إلى العربية بعنوان : الذات عينا كآخر ، رحل عن الدنيا في 2005 . / يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيبل - منشورات الاختلاف-الجزائر- ط 01 - 2006.

²ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيبل - منشورات الاختلاف-الجزائر- ط 01 - 2006- (المقدمة ص ص 6 / 7)

³ - فيلسوف و محلل نفسي فرنسي ولد في باريس وتوفي بها. اشتهر بقراءته لتفسيرية لسيجموند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينيات من هذا القرن وبالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي ومناهجه. بدأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة. ثم توطدت سمعته بعد نشر مقالاته في كتاب بعنوان كتابات 1966

⁴ - يؤمن ريكور براءة الذات وطبيعتها ومقدرتها على تجاوز أزمات التاريخ وكل ما يخلفه من مآسي ، هذه الفكرة نجد لها حضورا عند الروائي الروسي دوستويفسكي (1821-1881) Fédor Dostoïevski الذي يرى أن سبب الشر في الإنسان هو جهله بطبيعته ، نجد ريكور يجسد هذه الفكرة في كتاب (الذاكرة ، التاريخ ، النسيان 2000) ، L'histoire , L'oubli La Mémoire ، عندما يعقد حوارا بين عمق الخطيئة وعلو الغفران ، حيث تسمع أنغام نشيد الحب ، ويعد هذا الكتاب استكمالا للمسعى الذي بدأ مع الاستعارة الحية إلى الزمان والسرد إلى الذات عينا كآخر.

⁵ - Ricœur Paul – le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique - Ed : du seuil – 1969 - p 248

⁶ - Ricœur Paul – du texte à l'action – Essais d'herméneutique - Edition du seuil, Paris-1986- p 324

⁷ - Ricœur Paul – le conflit des interprétations – p 150

⁸ - Nietzsche Friedrich – La Volonté de puissance – tr : Geneviève bianquis – Gallimard - Paris – 1947 – P48 .

⁹ - نيتشه فريدريك – هكذا تكلم زرادشت – ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر – بيروت – ص 78 .

¹⁰ - نيتشه فريدريك – هكذا تكلم زرادشت – ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر – بيروت – ص ص 59 / 58 .

¹¹ - المصدر نفسه – ص 73 .

¹² - المصدر نفسه – ص 191 .

¹³ - Ricœur Paul – Soi-même Comme Un Autre – Ed : du seuil , Paris – 1990 - p 22 .

¹⁴ - حول نقد ريكور لنيتشه ومفارقة الذات واللغة يمكن العودة إلى (الكوجيتو المحطم *Le Cogito brisé*) :
Soi-même Comme Un Autre – Ed : du seuil – 1990 - p 22 .. p 27

¹⁵ - ويقصد بها الفلسفة التي ظهرت مع بداية القرن 20 ، في شكل نزعات روحية معاصرة تدعو كلها الى رد الاعتبار للإنسان وضرورة عودته إلى ذاته وانتشال هذه الذات من التفسيرات الآلية الميكانيكية .

¹⁶ - ريكور بول – في التفسير ، محاولة في فرويد – ترجمة أسعد وجيه – أطلس للنشر والتوزيع – ط 1 - 2003 - ص 353 .

¹⁷ - المصدر نفسه – ص 354 .

¹⁸ - أي بناء على : أفعال ، رغبات ، خطابات ، الأحلام ... كنصوص قابلة للتأويل وامتد هذا البحث عن المكبوت حتى إلى الأسطورة من خلال استخراج الرمز من تراجميديا الأسطورة ، والدين كل ما يتصل بثقافة

¹⁹ - الزين محمد شوقي - تأويلات وتفكيكات - منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، - ط1- 2002 - ص 68

²⁰ - Ricœur Paul – Le conflit des interprétations - Essais d'herméneutique - Edition du seuil, Paris-1969- p 148

²¹ - Cité dans: Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », Esprit, juillet-août 1959, p. 71.

²² - هنا نجد مفهوم التماسف Distanciation حاضرا كشرط ضروري لفهم أي تجربة إنسانية ، وقد وظفه ريكور للكشف عن المسافة بين كوجيتو ديكارت وكوجيتو الشك النيتشوي ، والتماسف / المسافة مفهوم مركزي في هيرمينوطيقا ريكور ومعناه أخذ مسافة بيننا وبين الموروث الثقافي المترسب والسائد .

- p 25 86²³ - Ricœur Paul – du texte à l'action - Edition du seuil, Paris-19

²⁴ - نقلا : الزين محمد شوقي : تأويلات وتفكيكات- ص ص 66/65

²⁵ - مهيبل عمر- من النسق إلى الذات - منشورات الاختلاف - ط 1 - 2001 - ص 163

²⁶ - Ricœur Paul – Soi-même Comme Un Autre - p 16

²⁷ - يربط ريكور الذات بالفعل ، الذات الفاعلة لا تكتشف ذاتها وهويتها إلا عن طريق الفعل : الكائن بلغة

هايدغر عند ريكور هو فعل Agir أما عند هايدغر فهو هم Sorge (يمكن العودة إلى تقديم عمر مهيبل

لكتاب ريكور : بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - ص 11 .

²⁸ - يمكن العودة إلى P - Olivier Abel - Le Vocabulaire de Paul Ricœur – ellipses Paris 2007

9/10/11

²⁹ - صفدي مطاع - هيدجر والكيونة - مقال ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر- عدد تموز 1980 ، .

ص 14

³⁰ - هذا لا يعني تطابق رؤية ريكور مع تصور هايدغر ، كما أن هايدغر في رحلة الدازاين الباحثة عن حقيقة وجودها لم يقدم حلا لمسألة الصراع بين الذات والآخر ، رغم طرحه لمقولة الحرية التي لا تتحقق إلا ضمن و مع الآخر ، إلا أن الطرح الهايدغري بقي مصبوغا بصبغة نيتشوية ميزت رؤيته .

³¹ - نقلا : تقديم : مهيبل عمر لترجمة كتاب بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - ص 12 .

³² - ريكور بول - بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - تقديم عمر مهيبل (من ضمن المقدمة - ص 07) .

³³ -Lyotard Jean-François - La phénoménologie- Collection que sais-je –paris P.U.F-8ème

édition 1976 P 15

³⁴ - Nietzsche F. – la volonté de puissance – traduction : Geneviève , bianquis, paris ,

Gallimard 1947- p 48

³⁵ - تشكل تجربة الجسد ممرا ضروريا لإدراك الآخر لأن كل معرفة منطلقها التجربة تعد واقعية تجربة

الحياة شرط إمكان للتجارب المعيشية وممارساتها ، ولذلك يشكل الجسد تلك المساحة التي تحتوي جملة

من التجارب المعيشية والممارسات والسلوكات إنه مساحة طوبولوجية Topologie و أنطولوجية Ontologie

³⁶ - غروندان جان - المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا - ترجمة وتقديم عمر مهيبل - منشورات

الاختلاف والدار العربية للعلوم - ط 01 - 2007 - ص 142 .

³⁷ - ريكور بول - بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - تقديم عمر مهيبل (من ضمن المقدمة - ص 06) .

³⁸ - الربيع ميمون - المسار الفلسفي لـ بول ريكور - مقال ضمن كتاب جماعي : ريكور والهيرمينوطيقا - تحرير أحمد عبد الحليم عطية - الفكر العربي المعاصر ، سلسلة أوراق فلسفية دار الفرابي - لبنان - ط 01 - 2011 - ص 225 ،

³⁹ - المرجع والمكان نفسه

⁴⁰ - يتعالق الرمز مع مفهوم التماسف distancing / المسافة بيننا وبين الموروث والراهن الثقافيين ، والرمز ينتمي للثقافة ، وهو المسافة الفاصلة عن المعنى وهو كذلك المنعرج/ المنعطف Le Tournant الذي نعبه في رحلة البحث عن المعنى ، وقد اعتمدت هذه الفكرة كشعار لهيرمينوطيقا ريكور حيث نشر مقالة بعنوان : " الرمز هبة التفكير Le Symbole donne à penser " في مجلة : Esprit : Juillet – Aout 1959 PP 60/76

⁴¹ - يمكن العودة إلى بول ريكور - صراع التأويلات - ترجمة : سعد الغانمي ، مراجعة جورج زيناتي- دار الكتاب الجديدة المتحدة - بيروت ، لبنان - ط 1 2005 - ص 340 وما بعدها .

⁴² - Françoise dosse – Paul Ricœur - le sens d'une vie –La découverte - paris – 1997 - P 113 .

⁴³ - Ricœur Paul – Philosophie de la Volonté I paris Aubit coll philos de l'esprit , le Volontaire et l'involontaire P 37

⁴⁴ - حول دور الرمز يمكن العودة إلى : بول ريكور : صراع التأويلات - نظام الرمز - ص 340/341/ 342 وما بعدها .

⁴⁵ - يحتل الاعتراف مكانة مركزية في فلسفة ريكور حيث تنطبع كل أعماله بهذا المفهوم ، رغم أنه لم يتضح بشكل جلي إلى مع مؤلفة الأخير مسارات الاعتراف 2004 Parcours de la Reconnaissance ، فالاعتراف يعيد العمق الأنثروبولوجي للزمن السياسي الذي لا يعتبر نفسه خرج من لحظة الاعتراف ، يورد ريكور تعريفاً جميلاً للاعتراف عندما يراه " ... هذه المعجزة الصغرى للذاكرة السعيدة .." وقد شهد مبحث الاعتراف حضوراً متميزاً عند كثير من اللاحقين مثل الألماني أكسل هونيث يربطه بالسياسة وحقوق الأقليات ...

⁴⁶ - Ricœur Paul – Philosophie de la Volonté II Finitude et Culpabilité 01 , L'homme fillible2, La symbolique du male p480 .

⁴⁷ - وهي بداية إعادة الاعتبار للرمزية التي شوهتها فلسفات الحداثة ، هي بداية إحيائية لا تعني حسب ريكور : العودة إلى مباشرة المعنى بقدر ما تهتم باسترجاع المعنى الذي يتغيا بعدا نقدياً ملازماً ومحايثاً للهيرمينوطيقا ، تمهيدا لماسماه ريكور فيما بد بالتأويل الخلاق L'interprétation Créatrice وبالتالي التمييز بين : التفكير داخل الرمز والانطلاق منه .

⁴⁸ - Ricœur Paul – Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle –Esprit- 1995 - p 31 .

⁴⁹ - Ricœur Paul – Le confit des Interprétation (Essais herméneutique) – Editions du seul – paris 1969 – P 285 .

⁵⁰ - يقدم ريكور معيارية الرمز Critériologie du Symbole وفيها يحدد أبعاده الثلاثة التي تتعالق مع حقول ثلاثة :

- البعد الكوني والفينومينولوجيا
- البعد الحلمي والتحليل النفسي
- البعد الشعري / الخيالي والباشلارية

هناك تكامل بين هذه الأبعاد ، يمكن العودة إلى : P Ricœur – Finitude et culpabilité I. l'homme
faillible II – la symbolique du mal – paris , seuil – pp 173 /174

⁵¹ - نقلا : الربيع ميمون – المسار الفلسفي لـ بول ريكور - مرجع سابق – ص 226

⁵² - ونجدها في الإنجليزية بتسمية (the same) وهي تتميز عن (the self)

⁵³ - وهذا ما تطرق له بول ريكور في الفصلين الأول والثاني من كتابه الذات عينها كآخر حيث تناول التحليل المنطقي للغة .

⁵⁴ - جون أوستن John Austin منطقي ولساني بريطاني عرف بنظرية أفعال الكلام حيث أضاف للجهاز المفاهيمي خاصية ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع .

⁵⁵ - حيث عارض كل من الإنجليزي أنسكومب Elisabeth Anscombe (1919-2001) والأمريكي دافيدسون Donald Davidson (1917-2003) اللذين شددوا على الحدث كواقعة مستقلة ويمكن وصفها منطقيا دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل ، بالقول أن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية الإسناد التي يقوم بها الفاعل الحقيقي ، وهو قادر على التسمية الذاتية وعلى تحمل تبعية عمله كمسؤول ، وقد ناقش هذه المسألة في الفصلين الثالث والرابع من كتابه الذات عينها كآخر .

⁵⁶ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – Editions du seuil - Paris – 1990- p 345 .

⁵⁷ - Ibid – p 119 .

⁵⁸ Kant Emmanuel - Fondements de la métaphysique des mœurs- Paris- Librairie Delagrave- 1952pp150/151

⁵⁹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – pp 200 / 201 .

⁶⁰ - Ibid – p 201

⁶¹ - Ibid – p 201

⁶² - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي – ضمن كتاب : العدالة والإنسان ، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل – كتاب جماعي – دار آل رضوان – الجزائر – ط 01 – 2008 – ص ص 54/53 .

⁶³ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – pp 202 /203

⁶⁴ - Ibid. – p 204 .

⁶⁵ - Ibid. – pp 204 / 205 .

*- المفردة : Prudentiel بالفرنسية ، ورد في النسخة العربية لكتاب الذات عينها كآخر – ترجمة جورج زيناتي : أنها تعني التعقل والحذر (ص 350) إلا أن مصطلح التعقل أوسع وأعم من مصطلح الحذر باعتباره (التعقل) يقترب من مصطلح التأني .

⁶⁶ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 205

⁶⁷ - Ibid. – pp 209 / 210 .

⁶⁸ - Ibid. – p 210

⁶⁹ - Ibid. – pp 210 / 211 .

⁷⁰ - Ibid. – p 211

⁷¹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 212

⁷² - Ibid. – p 213

⁷³ -Ibid. – p 214

⁷⁴ - Ibid. – p 215

⁷⁵ - Ibid - p 215

⁷⁶ -Ibid - p 216

⁷⁷ -Ibid - p p 216/217

⁷⁸ -Ibid - p 218

⁷⁹ -Ibid - p 218

⁸⁰ - يعتبر مفهوم الآخر مدار الفلسفة الليفيناسية حيث أسس وفقه " نظرية أنطولوجيا الآخر " ويتجلى الآخر من خلال " الوجه " الذي يعكس شخصية الأنا وكيثونة الآخر التي يعد الآخر ملزما باحترامها والاعتراف بمكانتها في إرساء دعائم التداوتية التي تركز على فكرة اللاتناهي المترسخة في علاقة المناظرة والمسؤولية المتبادلة بين الذات والآخر ، وتظهر اللغة كآلية هامة في العلاقة بين المتحاورين ، حيث تسمح بتبادل المعارف والخبرات ، وتحقق التواصل بين الأطراف ، كما تعتبر وسيلة تفاوض في النزاع ويمكن أن تقود إلى الإجماع ، يمكن العودة إلى :

Levinas Emmanuel – totalité et infini, Essai sur l'extériorité – Kluwer Acadimic – 1996 ,

Levinas Emmanuel – -de dieu qui vient à l'idée– j vrin – paris 1982 ,

Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972

⁸¹ -Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 221

⁸² - Ibid. - p 224 .

⁸³ -Ibid. - p 224 .

⁸⁴ -Ibid. - p 224 .

⁸⁵ -Ibid. - p 224 .

⁸⁶ -Ibid. - p 224

⁸⁷ -Ibid. - p 225

⁸⁸ -Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 226

⁸⁹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 227 .

⁹⁰ -Ibid. - p 227 .

⁹¹ - Ibid. - p 227 .

⁹² -Ibid. - p 231 .

⁹³ -Ibid. - p 236

⁹⁴ - تزامن كل من جون راولس وويورغن هابرماس فكريا وحتى من حيث الإتجاه : في الوقت الذي كانت نظرية العدالة تعرف انتشارا واسعا في العالم الأنجلوسكسوني ، كانت إيتيكا التواصل في أوروبا (انطلاقا من ألمانيا) تستهدف استعادة راهنية الفلسفة ، وهذا ما يجعل كل منهما يسعى لبلورة فلسفة عملية .

أسس القول بخلق القرآن الكريم عند المعتزلة

د/ زبيدة الطيب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-قسنطينة.

الملخص:

موضوع الورقة يدور حول الأسس التي انبنى عليها القول بخلق القرآن ؛ وهي التأويل، كما جاء في الفكر الإسلامي القديم منه والمعاصر. وهي في قراءة بعض الحداثيين بين أسس سياسية وأمنية، وأخرى تتعلق بالرغبة في السلطة والهيمنة الفكرية. وهي (الورقة) تبرز تأثير المقولة على الفكر الحداثي العربي؛ لأنها كشفت عناصر حداثية متقدمة.

الكلمات المفتاحية:

المعتزلة، خلق القرآن، التأويل، العقل.

Abstract:

The subject revolves around the foundations upon which to say the creation of the Koran; which is the interpretation, as stated in the Islamic thought of old and contemporary. It is in the reading of some modernists between political and security bases, and others related to the desire for power and intellectual hegemony. It also highlights the impact of the argument on modern Arab thought, because it revealed modern elements of modernity

*** **

لم تعد مقولة خلق القرآن الكريم التي بحثها المعتزلة تحت أصل التوحيد، مجرد ميراث اعتزالي ولى زمانه، بعد أن تبنتها العديد من القراءات الحديثة كمدخل للقول بتاريخية النص القرآني، وبعد أن كشفت أن تأويل النصوص غير منبث أو مقطوع عن السياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية المصاحبة لميلاد النصوص وإنتاجها وقراءتها.

فخلق القرآن الكريم عند المعتزلة هو بحث في أصل التوحيد؛ الذي يعني إفراده تعالى بصفة القدم ضد اعتقاد المسيحيين القائل بإلهية عيسى عليه السلام بوصفه كلمة الله تعالى؛ ما يعني أن كل كلام سواء كان عيسى عليه السلام أو القرآن أو التوراة أو الإنجيل أو غيره لا يوصف بكونه مخلوقاً هو بالضرورة إقرار واعتراف بقدمه وبإشراكه مع الله تعالى في هذه الصفة التي يتفرد بها الله عز وجل؛ لأن قاعدتهم تقول ما شاركه في القدم شاركه في الإلهية.

وقد استطاعت هذه المقولة أن تقارع العقيدة المسيحية القائلة بإلهية عيسى عليه السلام، وأن ترد شبهات المناوئين من الكثير من الملل والنحل داخل الفضاء الفكري والملي الإسلامي وخارجه. ومن جهة ثانية شكل القول بخلق القرآن الكريم خرقاً اختلط فيه المعرفي بالسياسي بعد أن تبنتها سلطة المأمون والمعتصم والواثق، وسخرت أجهزة الدولة لفرضها كعقيدة للدولة. ومن جهة أخرى هو (أي القول بخلق القرآن) اليوم يشكل مرجعية فكرية وإطاراً معرفياً للتيار الحديث في العالم العربي والإسلامي في محاولاته لما يسميه قراءة (جديدة) تنغياً تأسيس لاهوت إسلامي عقلاني تنويري؛ يتولى مهمة الإصلاح الديني في البلاد العربية والإسلامية.

إن ما سبق عرضه يبرز لنا أهمية البحث في كيفية تشكل هذه المقولة؛ سواء من جهة الأسس المعرفية التي توكلت عليها المعتزلة في تأويلهم لصفة كلام الله تعالى، أو من جهة مساهمة المعطى الواقعي الثقافي والسياسي في تشكيلها، بحسب بعض القراءات، وكذلك حجم تأثيرها على الفكر الحديث العربي المعاصر؛ كونها قراءة متقدمة للنص القرآني، من منظور الحديثيين، كشفت لهم عناصر حديثة يحتاجها الفكر الإسلامي اليوم من أجل تطويره والنهوض به؛ لننتهي، بذلك، إلى الإحاطة بمختلف القراءات التي تناولت مسألة خلق القرآن، كنص تراثي، ونقف على حجم التأثير الذي تركته هذه النظرية على الفكر الحديث العربي اليوم.

وفي ضوء تلك الأهمية يتساءل الباحث حول الأسس التي انبنى عليها القول بخلق القرآن: أي ما هي الأسس استند إليها المعتزلة أول مرة في قولهم بخلق القرآن الكريم؟ وهل تكشف السياقات التاريخية والحضارية والسياسية التي ولد فيها هذا النص عن أسس جديدة في قراءات بعض المفكرين اليوم؟ وما هي تلك الإمكانيات الحداثية التحويلية التي يستبطنها القول بخلق القرآن من منظور أبرز من احتفى بالموضوع من الحداثيين اليوم، وأقصد المفكر الجزائري محمد أركون؟ ذلك هو السؤال المحور، والتساؤلات الفرعية التي سأحاول الإجابة عنها في هذه الورقة البحثية.

أولا- خلق القرآن عند المعتزلة...الأنساق والسياقات:

1/ فرقة المعتزلة:

المعتزلة فرقة كلامية خرجت من رحم بيئة حملت العديد من الإشكالات العقدية الحادثة أبرزها مصير مرتكب الكبيرة هل هو في الجنة أم هو في النار؛ فقد رأى الخوارج أن من ارتكب كبيرة كافر يستحق أن يخلد في النار لأنه أتى ما يوجب كفره وخلوده فيها. في حين رأت المرجئة أنه مؤمن لا يستحق الخلود في النار لأن ما جاء به غير موجب لاسم الكافر ولا لمصير الخلود في النار. وبين هذين الرأيين خرج واصل بن عطاء ليقول لمن حضر مجلس الحسن البصري بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ إذ هو لم يفعل ما يوجب كفره وخلوده في النار وفي الوقت نفسه أتى ما لا يعد به مؤمنا مستحقا للجنة. وهذه هي الرواية التي تواترت في نشأة المعتزلة وسبب تسميتهم.⁽¹⁾

وهم في أعين المستشرقين أرباب الفكر والتأويل العقلي في الإسلام، وإليهم يعود الفضل في إدخال العقل في التفكير الديني الإسلامي؛ إذ "...كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا آخر قيما وهو العقل..."⁽²⁾

وهم في أعين خصومهم ليسوا إلا أسماء نكرة عملت على تقليد وتبني منهج دجيل أدى بهم إلى الانحراف والزيغ عن عقيدة السلف الصالح من الأمة؛ لأنهم "...سلوكوا منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية."⁽³⁾

وأما الفكر الاعتزالي فهو، بحسب ما يرى الخصوم، تلفيقات استقاها المعتزلة من المقالات والآراء السائدة في عصرهم آنذاك خاصة تلك التي انتشرت كثيرا في البصرة.⁽⁴⁾

2/ مسألة خلق القرآن:

مسألة خلق القرآن هي مبحث له علاقة بمسألة صفات الله تعالى، وبالأخص صفة الكلام؛ حيث يذهب المعتزلة إلى تفسير كلام الله تعالى انطلاقاً من مفهوم التوحيد، الذي يقوم على نفي صفات الله تعالى؛ وهي المقالة التي قال الشهرستاني أنها كانت غير نضيجة عند واصل بن عطاء.⁽⁵⁾

ومعنى نفي الصفات هو عدم الإقرار بها زائدة عن الذات أو خارجة عنها. بل إن الصفات هي عين الذات، وأي اعتقاد بوجود صفات زائدة عن الذات هو اعتقاد بوجود ذوات كثيرة وهو تعدد وشرك. يقول واصل بن عطاء: "... من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين."⁽⁶⁾

ومن ثمة جاء تحليلهم لصفة الكلام التي كان الإقرار بها يشعرهم "... بتصدع في وحدة الذات الإلهية؛ إذ لم يروا في صفة الكلام شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية."⁽⁷⁾ وكان عليهم أن يبحثوا عن صيغة توفيقية بين نفي صفة الكلام -حفاظاً على التوحيد- وكون القرآن كلام الله؛ إذ كيف يكون القرآن كلام الله تعالى في الوقت الذي يقولون فيه بنفي صفة الكلام؟ ومعلوم عند جميع العقلاء أن الكلام لا يصدر إلا من متكلم أو ممن له صفة الكلام.

لم ينكر المعتزلة أن يكون الله متكلماً، ولا أن يكون القرآن كلامه تعالى. ولكنهم أنكروا أن يكون الكلام صفة أزلية له تعالى؛ لأن ما صح أن يكون أزلياً هو الصفات الذاتية وليس الصفات الفعلية. ولما علم عندهم أن الصفات الذاتية هي ما قصروه على "... كونه قادراً، عالماً، حيّاً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات وموجوداً مريداً وكارهاً."⁽⁸⁾ فقد ثبت أن الكلام ليس من بينها؛ لأن الكلام صفة فعلية. وعندهم "... ليس الكلام والذات شيئاً واحداً."⁽⁹⁾ ولما كان الكلام صفة فعلية فإنه ليس من شأنه أن يوصف بالقدم أو أن يوصف بها الله تعالى فيما لم يزل.

وإذن ليس الكلام صفة قديمة أو أزلية، بل هو صفة حادثة ومخلوقة. والله تعالى متكلم؛ بمعنى أنه فاعل للكلام ومحدثه وخالفه. يقول القاضي عبد الجبار: "...وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث."⁽¹⁰⁾ بحروفه وألفاظه ومعانيه "... يخلقه الله تعالى سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه. ويؤدي

الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً.⁽¹¹⁾ وهكذا حدث مع سيدنا موسى عليه السلام ومع غيره من الأنبياء.

ومن جهة ثانية يظهر أن فهم صفة الكلام بهذا الشكل؛ كان موجهاً إلى الإطاحة بالشبهات التي أثارها المسيحيون ضد العقيدة الإسلامية بقولهم بالهية عيسى عليه السلام القائمة على قدم الكلمة؛ فعيسى عليه السلام كلمة الله باعتراف القرآن الكريم، وهو مشارك في الألوهية في عقيدة النصارى؛ فالنصارى كانوا يقولون للمسلمين: ما قولكم في كلمة الله (يقصدون القرآن) أهو قديم أم حادث مخلوق؟ فإن قلتم قديم فأنتم مثلنا تقولون بتعدد القدامى وأنتم تدعون غير ذلك. وهو ما جعل المعتزلة يقولون بأن القرآن ليس قديماً، بل مخلوقاً حادثاً. يقول المستشرق هنري كوربان: "...يمكن أن نعتبر تأكيدهم (أي المعتزلة) على خلق القرآن كمعارضة لسر التجسد في العقيدة المسيحية."⁽¹²⁾ ويقول أحمد محمود صبحي: "...خشي المعتزلة أن يضاهي المسلمون، حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن، المسيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله - أقنوم الابن - ومن ثمة ألوهية المسيح."⁽¹³⁾ لكن على أي أساس يقول المعتزلة هذا القول في كلام الله تعالى ويصفونه بهذا الوصف؟

لقد خضعت المسألة، كما سبق بيانها، لنسق معرفي يتحكم في كل مقولات وتفسيرات المعتزلة لمسائل العقيدة، والتي جمعوها في أصولهم الخمس؛ حيث يشكل التأويل منهجاً رئيسياً قوامه العقل واللغة. أو ما أسماه عبد الستار الراوي بالانتقائية اللغوية والإبداعية العقلية؛ حيث تكون من "...مهمات اللغة تحليلاً والعقل تأويلاً في علاقة تبادلية."⁽¹⁴⁾

3/ منهج التأويل:

التأويل منهج لفهم وتفسير القرآن الكريم؛ عرفه الأصوليون والفقهاء والمتكلمون، ومنهم المعتزلة الذين يرتبط عندهم بتفسير وفهم آيات الصفات الخيرية. الصفات الخيرية هي التي وردت من طريق الخبر أو السمع، وهي قسمان: ذاتية لا تنفك عن ذات الله تعالى مثل اليد والعين والوجه... واختيارية تتعلق بمشيئته وإرادته تعالى في الفعل والترك كالاستواء والمحيء، والتزول... يقول ابن تيمية: "...التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة [...] هو صرف ظاهر اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به [...] وهذا هو التأويل الذي يتنازعون عليه في مسائل الصفات."⁽¹⁵⁾

فالتأويل عند المعتزلة هو قراءة عقلية للآيات والألفاظ التي يحكم العقل بمخالفة ظواهرها لمبادئه؛ فإذا كان العقل يحكم بقدّم الله تعالى وحده ووحدانيته وأنه مخالف للحوادث وأنه تعالى "ليس كمثله شيء" فإن كل الآيات التي يبدو في ظواهرها تعددا أو مماثلة أو تشبيها أو غيرها مما يخدش منزلة الله عز وجل في العقيدة الإسلامية هو حقائق حكم العقل بأنها لا تليق في حقه تعالى، ومن ثمة ينبغي صرفها إلى المجاز تنزيها له تعالى عن كل مشابهة أو مماثلة أو تعدد أو شرك أو غيرها... وذلك كثير في القرآن الكريم، كما السنة النبوية الشريفة، ومن ذلك قوله تعالى: "واصنع الفلك بأعيننا ووحينا." وقوله: "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء." حيث أن ظاهر الآيتين يوحي باتصاف الله تعالى بصفات هي من قبيل صفات المخلوقين والحوادث وهي العين واليد. وهو محال؛ ما حدا بالمعتزلة إلى نقل تلك الظواهر من الوضع التجسيمي إلى وضع آخر ينفي الجسمية والمشابهة عن الله تعالى. يقول القاضي عبد الجبار: "...قالوا: ثم ذكر الله تعالى ما يدل على جواز الجوارح عليه؛ فقال: "واصنع الفلك بأعيننا ووحينا." وإذا جازت الأعين جاز سائر الأعضاء على ما تقول المجسمة... والمراد بذلك أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة. وسعى ذلك أعينا على جهة التوسع. كما يقول القائل لغيره: افعل ذلك بمرأى مني وسماع." (16) وأما اليدان فإن "... المراد أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد نعمة الدين والدنيا والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يعبر باليدين عن النعمة فيقال: لفلان يد أو يدان جسيمة." (17)

وبذلك يبدو التأويل عند المعتزلة مؤسسا ومنضبطا بأركان وشروط وغايات واضحة. فأما الأركان فهي ما ينبني عليها غيرها، وهي هنا ركنان انبني عليهما التأويل عندهم وهما: المعنى الأصلي الذي يبدو في ظاهر اللفظ أو الآية؛ أي الحقيقة. والمعنى الذي ينصرف إليه الظاهر، وهو المجاز. وأما الشروط فهي ما يصح بوجودها الشيء ويفسد بانعدامها، وهي هنا شرطان أيضا: دليل عقلي يحكم بفساد الظاهر. وقرينة يصح بها صرف الحقيقة إلى المجاز؛ وذلك حتى لا يصرف من شاء ظاهر اللفظ الذي يشاء إلى المعنى الذي يشاء. وأما الغاية فهي المحافظة على التوحيد الذي هو أخص ما جاءت به العقيدة الإسلامية وتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين والحوادث. وإذا كان للتأويل في الفكر الاعتزالي أركان وشروط وغايات؛ فإن له أدوات تتمثل في العقل واللغة.

فأما العقل: فإن المعتزلة، كغيرهم ممن استحل الخوض في مسائل الألوهية من المتكلمين، كان لابد لهم من البحث في سند أو دليل يصح التوكؤ عليه؛ لذلك نجدهم يتخذون من مادة (ع. ق. ل) ومرادفاتها سندا للبحث في تلك المسائل. يقول طه عبد الرحمن: "...اعلم أن من خاض في الإلهيات من علماء المسلمين اجتمع في البحث عن وجه يجعل الخوض في الإلهيات أمرا مشروعا من منظور النسق العقدي الإسلامي." (18) وبناء على ذلك أعطوا العقل قيمة كبيرة وجعلوه المصدر الأول للمعرفة. يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة." (19) وهو ما جعل المعتزلة يصنفون تيارا عقليا في تاريخ الفكر الإسلامي، بل إن بعض المستشرقين يعتبرونهم أصحاب الفضل في إدخال العقل كعنصر جديد ومهما في المعرفة الإلهية؛ يقول المستشرق جولد تسهر: "...كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا آخر قريبا هو العقل." (20) و "...لهم الفضل في أن كانوا الأوائل الذين في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدرا للمعرفة الدينية." (21)

إن الأدلة النقلية أو السمعية عند المعتزلة لا تصلح أن تكون دليلا إلا إذا ثبت بالعقل صدق قائلها وعدله؛ لذلك يحرص المعتزلة على إثباتها بالعقل ومن ثمة ترتيب دلالتها. يقول القاضي عبد الجبار: "... وقد بينا أن السمع وهو الكتاب والسنة لا يصح معرفة صحتها إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح؛ فلو لم تكن معرفة ذلك عقلا لم يصح معرفة السمع البتة." (22) وفي كون معرفة الله تعالى لا تكون إلا بحجة العقل يقول: "... فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى-والحال هذه- كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز." (23) فالسمع لا يصح أن يكون دلالة "...على العقليات من التوحيد والعدل لأن العلم بصحة كونه مفتقر إلى ما تقدم بذلك؛ فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله ومن حق الفرع ألا يدل على الأصل لأن ذلك متناقض." (24)

وعلى هذا الأساس جعلوا معرفة أصول الدين من أدلة وجود الله تعالى وتوحيده وإثباتها من مهمات العقل، وقصروا مهمة الوحي أو النقل على الجانب الشرعي العملي وما يتعلق بأوقات الطاعات والعبادات ومقاديرها؛ لأنه ليس بمقدور العقل أن يهتدي إليها. وهذا الفصل بين الدليل العقلي والنقلي لا يعني قيام تناقض بينهما كما يوضحه القاضي عبد الجبار بالقول: "...ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل. ولو جعل ذلك دلالة على

أنه من جهة عند الله حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها إما على جهة الحقيقة أو المجاز لكان أقرب." (25)

-/وأما اللغة: فإنها ضرورة حصل إجماع علماء اللغة وعلماء القرآن والكلام والأصوليين والفقهاء حولها. يقول الزركشي: "...لأن القرآن نزل بلغة العرب؛ فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم؛ فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها." (26) وينقل عن البيهقي قول الإمام مالك: "... لا أوتي برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا." (27)

وتظهر حاجة المعتزلة إلى اللغة إذا حكم العقل باستحالة الظاهر، وهذا يكثر في المتشابه من القرآن الكريم الذي هو عند المعتزلة ظواهر آيات الصفات الخبرية سواء كان منها الذاتية أو الاختيارية. لذلك يقول القاضي عبد الجبار: "... المتشابه فهو يحتاج إلى زيادة فكر من حيث كان المراد غير ما يقتضيه ظاهره، فلا بد أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه اللغة ويتأمل الدلالة التي يجب أن يحمل ما يحمل عليه." (28) ؛ أي تتولى اللغة إنقاذ ما يرفضه العقل، وهي غنية من أراد منها الحقيقة تعطيه ومن طلب المجاز لا تعوزه. وهذا ما تم تطبيقه في فهم كلام الله تعالى ومن ثمة القول بخلق القرآن الكريم؛ فلما حكم العقل باستحالة أن يكون القرآن الكريم قديما وأثبت أن ذلك شركا وتعددا في القدامى؛ تولت اللغة حمل كل الظواهر التي توحى بقدوم الكلام على المجاز.

وإذن يظهر أن تشكل نظرية خلق القرآن عند المعتزلة هي بناء يتمها ونسقمهم الفكري القائم على التأويل ومستجيبا في الآن نفسه لظروف وتحديات الواقع. وهكذا فهمت المسألة في أغلب القراءات التي يتم تقديمها (أي أن خلق القرآن مسألة بحثها المعتزلة ضمن نسقمهم الفكري الذي بحثوا به كل أصولهم ومبادئهم وردوا بها على تحديات وتساؤلات مثل ما كان الأمر بالنسبة لباقي أصولهم ومنها المنزلة بين المنزلتين على سبيل المثال) غير أن هناك، اليوم، قراءات تحاول أن تقدم أسسا غير تلك التي يجري تداولها، كما سبق بيانه، بالنظر إلى السياقات التاريخية والسياسية التي صاحبت ميلاد المقولة.

ثانيا- خلق القرآن... القراءات الأخرى:

يرى بعض المفكرين أن مقولة خلق القرآن ابتدعها المعتزلة المولعين بالفلسفة اليونانية؛ من أجل التمكين لتيارهم العقلاني في أوساط الناس. وهو ما يفسر حرصهم على محاولة ترسيمها كعقيدة للدولة من خلال دفع الخليفة المأمون إلى ذلك وإلزام الناس بها

بقوة السيف وإمكانات الدولة؛ وأن الأمر لا علاقة له بوفاء لنسبهم العقلاني ولا استجابة معرفية لتحديات وظروف الدفاع عن العقيدة.

فقد حمل المعتزلة فهمهم الجديد لصفة الكلام، وتوجهوا به إلى قصر الخلافة وإلى مجلس المأمون؛ المعروف بشغفه الفلسفي وحيه لمنهج المعتزلة العقلاني. وأوحوا إليه بانحراف فهم الفقهاء والمحدثين لمسألة كلام الله تعالى؛ وهو الفهم المنتشر بين الناس؛ والذي يستبطن، برأيهم، الشرك وتعدد القدامى. ومن ثمة "... حملوا الحكومة أن تتدخل بسلطانها وسيوفها وسياطها وجنودها وولاتها في هذه المسألة وقد فعلوا كل ذلك لأنهم كانوا يأملون أن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي كما أن الإسلام دينها الرسمي فإذا تم ذلك انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة وأصبح أكثر المسلمين المعتزلة." (29)

وقد رأى المأمون، من منطلق ما اعتبره، دوره وعظم مسؤوليته في حماية الدين أنه "... يجب أن يرد الناس عن ذلك كما يرد الكافر عن كفره." (30) فهو "... الخليفة القوام على الدين المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة." (31) لذلك فتح السجون والمعتقلات للمخالفين، وعلى رأسهم، الفقهاء والمحدثين والرافضين للقول بخلق القرآن. وبدأ التعذيب والتنكيل والاستنطاق على طريقة محاكم التفتيش؛ فمات الكثير وعذب الكثير ونفي الكثير باسم الانتصار لعقيدة التوحيد وحمايتها من الشرك والتعدد. وخرجت المسألة من القصر إلى الشارع، وإلى عوام الناس ودخلت البيوت والحوانيت والأماكن العامة، وانتقلت المسألة من اختلاف حول فهم صفة كلام الله تعالى إلى حرب اصطفت فيها الدولة بأجهزتها ضد المخالفين والقائلين بغير قولها.

وهذا الرأي يذهب إليه العديد من المفكرين والباحثين؛ فالباحث في التاريخ شاکر مصطفى يقول: "... أعلن المأمون تبني الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في (خلق القرآن) وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين. وعقد له مجالس الجدل [...] وعزل من لا يقول بذلك من القضاة وأهين." (32) ويذهب المؤرخ عبد العزيز الدوري نفس المذهب فيقول: "... المأمون الخليفة القوام على الدين المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة؛ قد تبني مذهب المعتزلة وجعله المذهب الرسمي لدولة الخلافة. ثم ما لبث أن انصاع لرغبة المعتزلة في اضطهاد علماء الأمة ورجالها." (33) ما يعني أن المسألة هي رغبة في توجيه العامة والتحكم فيها وإزاحة الفقهاء والمحدثين وفهمهم النصي من المشهد من قبل المعتزلة بالاستقواء

بإمكانات الدولة صادفها شغف المأمون في النظر العقلي؛ فاجتمعت السلطة السياسية برغبة النخب الفكرية من أجل أن يحقق كل منهما ما أراد من خلال مسألة خلق القرآن، مثلما ستجتمع سلطة الفقهاء والمحدثين بالمتوكل لاحقاً. "... وفات المأمون ومن ورائه المعتزلة؛ أن لا مجال لاعتناق العقائد بحد السيف، وأن العقائد تنتصر بالبرهان والحجة وليس بالضغط والإكراه.⁽³⁴⁾

وبالرغم من إقرارنا بأن ذلك ممكن، وهو حاصل اليوم في الكثير من البلاد العربية والإسلامية؛ حيث تعجز النخب الفكرية عن إيصال أفكارها إلى عموم الناس ولا تقوى على الالتحام بهم؛ فتلجأ إلى قوة السلطة واستعمال إمكانات الدولة من أجل فرض آرائها وأفكارها، ولو كلف ذلك قتل المخالفين وفتح المعتقلات والسجون والتعذيب وكل ألوان العنف الذي يدينونه في أدبياتهم وخطاباتهم، إلا أن ذلك لا يكفي للقول بأن خلق القرآن مقولة هدفها التمكين لمواقفهم وآرائهم ولم يكن دفاعاً عن العقيدة أو وفاء لنسبهم العقلاني.

كما نفى الجابري أن تكون المسألة لها علاقة بالدفاع عن العقيدة الإسلامية، ورأى بأن الموضوع يتعلق بظروف أمنية خاصة كانت تهدد الدولة استخدم فيها المعتزلة، وأن مسألة خلق القرآن ابتدعتها المعتزلة واستخدمها المأمون من أجل قمع محاولات "الشغب" التي كانت دوائرنا وهناك تحاول إثارتها. ويعتبرها قضية بسيطة وبرينة ويؤكد أن للمسألة جانبان "... ظاهر ومخفي، منطوق به ومسكوت عنه في هذه القضية. أما الظاهر والمنطوق به فهو الأسئلة والأجوبة حول "خلق القرآن". أما المخفي والمسكوت عنه فهو "الشغب" على الخليفة ومحاولة الخروج عليه والثورة ضده وانتزاع السلطة منه.⁽³⁵⁾

وهذه قراءة فئة غير قليلة من الحداثيين؛ تحيل أغلب التراث الإسلامي صراعات على السلطة والحكم ومصالح ونفوذ وما إلى ذلك... وهي تهدف، في جزء كبير منها، إلى إفراغ التراث من محتواه وتزويد الأجيال من التعلق به. وهذا ما يطلق عليه تسمية "... الدمج بين المعرفة والسلطة كوحدة تحليل في فهم التراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية.⁽³⁶⁾ ومعنى ذلك "... أن الفقهاء [وغيرهم من العلماء على اختلاف تخصصاتهم كالمفسرين أو المتكلمين] يلجأون على ضوء هذا الاقتباس إلى الاستخدام الرمزي للنصوص الإسلامية الدينية، وذلك ليس سعياً وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية.⁽³⁷⁾ وقد باتت هذه النظرية، أقصد نظرية الدمج بين المعرفة

والسلطة عند الكثير من الحداثيين سلطة معرفية تمارس نوعا من الغطسة والهيمنة على غيرها من المعارف، وتفرغ التراث الإسلامي من المحتوى المعرفي لتحيله إلى مجرد استجابة لإرادات الهيمنة والسيطرة التي بدت في التاريخ الإسلامي.⁽³⁸⁾

وربما كان شيئا من ذلك حاصلًا، وله شواهد من التاريخ خاصة فيما يتعلق بتأويلات بعض المتكلمين لمصلحة هذه السياسة أو هذا النظام مثل ما حدث في إثبات القول بالجبر لمصلحة بني أمية، لكن هذا لا يعطي الحق في الادعاء بأن كل المعارف الإسلامية هي رجع صدى لأهواء السياسيين ومصالحهم واعتبار ذلك نتيجة علمية غير قابلة للنقاش أو المسألة.

وفي هذا السياق نثر على قراءة أخرى ترى أن المسألة صنعها المعتزلة بتشجيع من سلطة المأمون رغبة في التعمية على ما كان يجري داخل القصور من انحرافات، وقد قصد بها إشغال المحدثين والفقهاء واستعمل فيها المعتزلة. يقول الباحث عبد الفتاح الفاوي أنه من الواضح أن المسألة: "...لم يكن هدفها المحافظة على العقيدة من تلبيس النصارى كما يوجد ذلك في الكتب التي أرسلها المأمون إلى ولاته وإنما كان سترا للفساد القائم في قصور الخلفاء ومشغلة للناس عامة والعلماء خاصة عن انتقاده فلقد كانت قصور الخلفاء غاصة بمجالس اللهو والخمر والقيان [...] وكان التنكيل بهؤلاء (يقصد المحدثون والفقهاء) ردعا لهم وإرهابا لغيرهم ممن ينتقدون ما يجري في قصور الخلفاء من فساد."⁽³⁹⁾

على أن صاحب هذه القراءة بدا مشتطا في تفسيره لكيفية تشكل مسألة خلق القرآن، وبدت رغبته في أن يفصل بين المعتزلة وبين دورهم في الدفاع عن العقيدة. بل إن الأمر يبدو أبعد من ذلك حين يعتبر أن الطبقة العاملة بشقيها: أي الفقهاء والمحدثون من جهة والمعتزلة من جهة أخرى كلاهما جرى استعماله في هذه القضية؛ فأما المعتزلة فقد كانوا الطرف الذي استغرق في بحثها وتخريج الأدلة والرد على المخالفين وما إلى ذلك... وأما الفقهاء فقد جرى إلهاؤهم بالمسألة فانتهاوا عن إنكار ما كان يحدث في القصور. وهي مبالغة أكبر وأخطر من تلك التي يذهب إليها الحداثيون في قراءة التراث عن طريق الدمج بين السلطة المعرفية والسياسية لا تعني فقط لا وجود لتراث معرفي ولا وجود لعلماء أو طبقة مثقفة، بل أكثر من ذلك أنهم، إن وجدوا، فهم بمثابة الألعبوة في يد المأمون أو غيره من الحكام والساسة وأصحاب النفوذ سواء كانوا نصيين أم عقلانيين.

وبغض النظر عن تلك القراءات؛ فإن بعض المفكرين الحداثيين كشفوا في مسألة خلق القرآن ما يسمونه إمكانات وعناصر حدائية متقدمة؛ يحسن للمسلمين الالتفات إليها وتوظيفها من أجل تهيئة الظروف لعبور محترم إلى الحداثة، من منظورهم، ويعد المفكر الجزائري محمد أركون من أبرز من نعتزعه على هذا الكشف والتحليل، وهو ما سنعرض له في العنصر التالي.

ثالثا- مسألة خلق القرآن في قراءة محمد أركون:

شكلت مسألة خلق القرآن مدخلا للعديد من المسائل والقضايا في فكر محمد أركون منها:

1- تاريخية النص القرآني:

فقد فتحت مسألة خلق القرآن الباب واسعا أمام الحداثيين للقول بتاريخية النص القرآني، وإثبات ذلك يعد أولى الخطوات التي تمهد لقراءته قراءة نقدية؛ لأنه طالما بقي محافظا على قداسته وتعالیه؛ فإنه يعسر التعاطي معه بعقل نقدي. وهو ما أدركه محمد أركون، لذلك وجدناه (يجتهد) من أجل إثبات التاريخية، وقد شكلت مسألة خلق القرآن الكريم سندا قويا ومدخلا ملائما لإثبات ذلك.

والتاريخية أو historicité تعني: "... أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف".⁽⁴⁰⁾ وهذا المفهوم يطبقه أركون على التراث الإسلامي، بما فيه القرآن الكريم، ليكشف شروطه المادية والزمانية والبشرية.

يرى أركون أن القرآن قسمان أو مستويان: أولهما النص القرآني وثانيهما الخطاب القرآني. فأما الأول (أي النص) فهو ما تمكن المسلمون من جمعه بداية من زمن أبي بكر الصديق، وتاليا وأخيرا زمن عثمان بن عفان رضي الله عنهما، وثبت ذلك بالوثائق والأدلة والروايات المتواترة، وهذا يدل على أنه أثناء كل تلك العمليات لا بد أنه قد تعرض للقليل أو الكثير من التغيير أو التحريف أو الضياع الذي يمكن أن تكون قد شاركت فيه الكثير من العوامل والجهات وعلى رأسها ما يسميه المصالح الأرثوذكسية (الدينية والسياسية) مثله في ذلك مثل أي نص لغوي يشكل رأس مال رمزي.

إن ما تم جمعه وتدوينه هو ما يسميه أركون "المدونة النهائية والمغلقة" أو المصحف، وهو نص لأنه مكتوب بلغة مقروءة ولملموس ومتداول بين الناس وتتوارثه الأجيال وتحفظه وهكذا...

وأما الشفهي فهو الجزء الذي لا نعرف عنه شيئا، نظرا لغياب الوثائق. ويسميه "الخطاب القرآني" ويعرفه بالقول: "... عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة»⁽⁴¹⁾؛ ف«... المعرفة التاريخية بهذه اللحظة قد أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه ولا تعويض له»⁽⁴²⁾. وهذا هو الجزء الذي يشكل الوحي بنظر أركون، وهو لا يجتهد في إثباته أو رده لأنه ليس نصا، ولا توجد وثائق تدل على وجوده، كما يذكر.

إن الذي يعني أركون هو ما يقول أنه النص التاريخي الموجود في المصحف أو في المدونة النهائية، والذي يعتقد المسلمون إلى اليوم، كما يرى أركون، أنه هو الوحي. في حين أن الوحي هو في الأصل ظاهرة موجودة في كل الأديان، لكن ذلك لا يعني أن ما يحويه المصحف هو وحي، بل المصحف هو كتاب تاريخي تعرض لكل أشكال الحذف والتحريف والضياع مثله مثل أي كتاب أو نص حملته وكتبته وتناقلته أجيال كثيرة عبر حقب متتالية من التاريخ. وهذه المقولة يجد لها سنداً في مقولة خلق القرآن التي يفرق فيها المعتزلة بين الكلام الذي هو صفة الله تعالى الأزلية واللاهائية والتي بها يوحى إلى الأنبياء والمرسلين وبين الكلام الذي يخلقه كما يخلق أي شيء، ويتساوى في ذلك التوراة والإنجيل كما القرآن؛ فقد خلقه لموسى عليه السلام في الشجرة وكذلك فعل مع الرسول صلى الله عليه وسلم وسائر المرسلين والأنبياء، وهذا الجزء المخلوق لا قداسة له لأنه عرضة للتحريف والضياع وغير ذلك... يقول في ذلك: "...إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد." ⁽⁴³⁾

وهذه النظرية، كما يقول أركون: "...أصبحت مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين للأرثوذكسية[...]" ولا يزال الكثير من المثقفين ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذكسي الضيق التزاماً كاملاً ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غيره، وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي. ولو أنهم انتهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنثروبولوجية وأكثرها غنى وعمقا. "(44)؛ ف"... هذه المنهجية الاعتزالية تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواحدة." (45)

وهو لذلك يدعو إلى فتح مناقشة بخصوص هذه النظرية واستعادتها من أجل تشكيل لاهوت (تيولوجيا) جديدة تفرض استخداماً جديداً لمفهوم الوحي. (46) أي مفهوم يتعاطى مع النص القرآني بجرأة تفتح الباب لرؤية نقدية تؤدي إلى التخلص من التعلق بالمنهج التفسيرية التي فرضها اللاهوت القديم على حد قوله.

2- العلمانية:

القول بخلق القرآن، بحسب محمد أركون، يظهر قولاً متقدماً بالعلمانية في الفكر الإسلامي؛ ففترة المأمون، وهي الفترة التي ولد وانتعش فيها القول بخلق القرآن، تعد تجربة متقدمة في الحياة العلمانية، والحركة التي قادها المعتزلة في قراءة القرآن الكريم وتفسيره وفهمه اعتماداً على العقل بعيداً عن قيود السلطة الدينية تعبر عن ذلك؛ فقد "... عالج المعتزلة مسائل فكرية مهمة انطلاقاً من ثقافتهم المزدوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي والفكر اليوناني واستطاعوا إدخال مسائل لها أبعاد ثقافية ولغوية مغايرة للسائد عند طرحهم مسألة "خلق القرآن"، وعند اعترافهم بمسؤولية العقل ودوره في فهم النص القرآني وامتلاكه." (47) وفي هذه المسألة يعلن المأمون الذي يمثل السلطة السياسية دعمه ووقوفه إلى جانب الطبقة الفكرية التي تدین للعقل والمعرفة العقلية في وجه السلطة الدينية المتمثلة في الفقهاء والمحدثين أصحاب الفكر الظاهري والنصي، وتلك برأي أركون ممارسة علمانية متقدمة.

ومن جهة ثانية؛ فإن ووقوف الإمام أحمد ابن حنبل في وجه الخليفة المأمون في مسألة خلق القرآن أو ما يعرف بمحنة ابن حنبل يعني، بنظر أركون، اعترافاً منه (أي من ابن حنبل) بأن المأمون بوصفه الحاكم لا دخل له فيما يقوله العلماء والفقهاء وأصحاب النظر في الدين عموماً، وتلك الممارسة كانت برهاناً على العلمنة ونوعاً من الفصل بين الروحي

والزمني أو الديني والديني. يقول أركون: "... في الواقع أن ابن حنبل إذ رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد ثَبَّتْ صلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعدها. فموقف ابن حنبل يعني عملياً ما يلي: الخليفة لا يطاع إلا في ما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة. أما العقائد الدينية المحصنة فهي من اختصاص ومسؤولية الأمة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام علي هذا النحو، ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أن يحدد مضامينه أو يفرضها."⁽⁴⁸⁾

غير أن ما يلاحظ هو التناقض المنهجي الذي يقع فيه أركون ومن يحذو حذوه، خاصة من جهة توظيف التراث الاعترالي، ونقص في هذا المجال ما يسميه أركون القراءات التبجيلية للتراث الإسلامي التي يذهب بها أصحابها إلى أن التراث الإسلامي سباقاً في إنتاج الكثير من مكتسبات الحداثة مثل مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وما شاكل؛ وإذا به يقع في نفس الخطأ المنهجي حينما يحاول أن يعطي لمسألة خلق القرآن ومواقف المأمون والإمام أحمد ابن حنبل قراءات خاصة حتى تنطق بما يقول أنها ممارسات علمانية؛ فترى الأحداث والمواقف عنده نصوصاً يلوي أعناقها لكي تقول ما يريد قوله. "... ومن ثم يكمن الخطأ في إسقاط مفاهيم تنتمي إلى انجازات عصر متأخر في الزمن على عصر سابق له ، كما أن لتلك المفاهيم حمولات فكرية قد لا تتطابق مع السياق الذي أسقطت عليه."⁽⁴⁹⁾

خاتمة:

لقد أظهرت هذه الورقة البحثية، أن هناك العديد من القراءات حول الأسس التي انبنت عليها مسألة خلق القرآن عند المعتزلة؛ فالتحديات العقدية والنسق الفكري الإبداعي الاعترالي القائم على منهج التأويل العقلي هو ما صنع مسألة خلق القرآن في قراءة الفكر الإسلامي القديم منه والمعاصر. إلا أن الأمر عند بعض الحداثيين ليس كذلك، بل التهديدات الأمنية والاستبداد السياسي وراء صناعة المسألة. كما أن الانتصار للعقلانية والرغبة في القيادة الفكرية للمجتمع، وإزاحة الثقافة النصية التي ظل يقودها الفقهاء والمحدثون من قبل المعتزلة هي ما صنع المسألة في قراءة البعض الآخر؛ ولذلك هي تشكل، بالنسبة للفكر الحداثي العربي اليوم، سنداً قوياً للقول بتاريخية النص القرآني، وتنبئ بفكر

متقدم بخصوص مسألة العلمنة؛ وهذا ما يجري تغييره وإدراجه ضمن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر.

إن تلك القراءات، على شططها، تظهر أمراً بالغ الأهمية؛ وهو أنه لا يمكن فك الارتباط بين النص والسياقات السياسية والواقعية المصاحبة لميلاده، لكن في المقابل لا ينبغي لتلك القراءات أن تتجاوز الأنساق الفكرية التي يخضع لها ميلاد وتطور النصوص الكبرى في الفكر الإسلامي؛ لتجعلها حاجة أمنية أو رجوع صدى لأهواء الراغبين في النفوذ والسلطة سواء كانوا سياسيين أو نخباً ومفكرين، كما هو الحال في خلق القرآن عند المعتزلة.

الهوامش:

- ¹- أنظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة، 1985، ج1، ص108.
- ²- جولد تسهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد العربي، 1946، ص90-91.
- ³- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ط4، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ص14.
- ⁴- أنظر: المرجع نفسه، ص28.
- ⁵- أنظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1، ص40.
- ⁶- المصدر نفسه، ص40.
- ⁷- جولد تسهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، مرجع سابق، ص101.
- ⁸- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط2، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ص129.
- ⁹- علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط8، القاهرة، دار المعارف، دت، ص470.
- ¹⁰- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص528.
- ¹¹- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دط، تحقيق: محمود الخضيرى ومحمود قاسم، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ج7، ص3.
- ¹²- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، تر: نصير مروءة، بيروت-باريس، منشورات عويدات، 1983، ص174.
- ¹³- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، مرجع سابق، ص124.
- ¹⁴- عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ط1، بيروت، دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1400هـ/1980م، ص75.
- ¹⁵- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ط1، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1381هـ، ج13، ص288.

- ¹⁶- القاضي عبد الجبار الهمداني، متشابه القرآن، دط، تحقيق: محمد عدنان زرزور، القاهرة، دار التراث، دت، ج1، ص380-381.
- ¹⁷- المصدر نفسه، ج1، ص231.
- ¹⁸- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997، 22.
- ¹⁹- القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص88.
- ²⁰- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص90.
- ²¹- المرجع نفسه، ص105.
- ²²- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص88.
- ²³- المصدر نفسه، ص88.
- ²⁴- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مصدر سابق، ج16، ص354.
- ²⁵- المصدر نفسه، ج16، ص403.
- ²⁶- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، دت، ج2، ص155.
- ²⁷- المصدر نفسه، ج2، ص155.
- ²⁸- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، مرجع سابق، ج1، ص35.
- ²⁹- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3، ص67.
- ³⁰- المرجع نفسه، ص171.
- ³¹- فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، د م ن، دت، ص59.
- ³²- شاكراً مصطفى، دولة بني العباس، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ج1، ص412.
- ³³- عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد، 1945، ص35.
- ³⁴- تذهب بعض القراءات إلى أن المعتزلة لم يكونوا وراء تحريض المأمون أصلاً وأن من فعل ذلك ليسوا من المعتزلة "... فأبو هذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمربن عباس السلمي وهشام الفوطي والجاحظ وأبو يعقوب الشحام. وهؤلاء من معتزلة البصرة. وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي وهؤلاء من معتزلة بغداد. وكل هؤلاء قد عاصروا المحنة التي بدأت في أواخر عهد المأمون واستمرت إلى حوالي أواخر عهد الواثق." [عبد الفتاح الفاوي، مقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياها، دط، جامعة القاهرة، 1993 ص187]. ولم يذكر التاريخ اسم واحد منهم في المسألة، بل إن ابن كثير يذكر أن "... الذي حمل إصر هذه المحنة هو أحمد بن أبي داؤود الإيادي المعتزلي (240هـ) وهو الذي حمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن." [الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ط8، بيروت، دار المعارف، 1990، ج10، ص319] "... وكان من أجهلهم بالعلم والكلام." [المصدر نفسه، ص333] وإذن "... ليس بين أيدينا على الإطلاق ما يثبت دعوى القول إن المعتزلة [...] كانوا وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات التنقيش المتعلقة بها." [فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، د م ن، دت، ص132].
- ³⁵- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل 2008، ص58.

- ³⁶- عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص11.
- ³⁷- المرجع نفسه، ص14.
- ³⁸- المرجع نفسه، ص16.
- ³⁹- عبد الفتاح الفاوي، المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياها، دط، جامعة القاهرة، 1993، ص196-197.
- ⁴⁰- علي حرب، نقد النص، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ص65.
- ⁴¹- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساق، 1998، ص89.
- ⁴²- محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تروتلينق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساق، 1995، ص115.
- ⁴³- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص22.
- ⁴⁴- محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص74.
- ⁴⁵- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص11.
- ⁴⁶- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص106.
- ⁴⁷- نائلة أبي نادر، قراءة في فكر محمد أركون، العلمنة لا تستورد والإسلام عرفها مع المعتزلة. http://www.maaber.org/nineth_issue/books_abinader.htm
- ⁴⁸- المرجع نفسه.
- ⁴⁹- حامد رجب عباس، إشكالية التراث والعلمنة عند محمد أركون، <https://diae.net/48913/>



أومبرتو إيكو:

الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة"

أ/سمية عمري

جامعة تونس

الملخص:

إن الحديث عن << سلطة النص وحدود التأويل >> مسألة محفوفة بالمخاطر في أيامنا هذه أمام كلّ الدعاوى التي نشهدها اليوم بالإنفتاح اللامحدود على التأويل بل والذهاب به إلى أقصى ما يمكن ان يذهب إليه القارئ في قراءة لنص ما، خاصة و أننا نتحسس طريقا جديدا تضفي بنا إلى الإهتمام بالحضور الأكبر للقارئ، فهل يؤوّل كل القراء ما يقرؤون؟ وفقا لإيكو ، هناك تناقض بين النظري في النص والنظر للكاتب.

Abstrat:

Talking about << the power of the text and the limits of interpretation >> is a risky matter nowadays based on the openness of interpretation and some of nowadays redundant question is: do all readers interpret what they read ? According to Eko, there is contradiction between the text's consideration and the writer's consideration .

*** **

"لديّ الآن احساس ان حقوق المؤلفين فاقت في السنين الأخيرة كل الحقوق"¹.

ننتقل من المهاجس الذي يسكن أومبرتو إيكو والذي يسكن لمحالّة القائمين على هذه الندوة، فالحديث اليوم عن "سلطة النص وحدود التأويل" إنما هو ضرب من المجازفة أمام كلّ الدعاوى التي نشهدها اليوم بالإنفتاح اللامحدود على التأويل بل والذهاب به إلى أقصى ما يمكن ان يذهب إليه القارئ في قراءة لنص ما، خاصة و أننا نتحسس طريقا جديدا تضفي بنا إلى الإهتمام بالحضور الأكبر للقارئ، فكل النصوص الفلسفية والأدبية

وحتى المقدسة منها وجدت وكتبت إلّا لتقرأ لا لتوضع على الرفوف. القارئ مثله مثل الكاتب أي أنه وإن كان الكاتب قد سبقه وكتب أو أن صحّ التعبير كَوّن النص فإن القارئ سيعيد بناءه بمعطياته الخاصة.

هذا الحضور القوي للقارئ في الحركة التأويلية كان يقلق أومبرتو إيكو فلم نعد نتحدث عن سلطة النص أو فلنقل حرمة وقدسية للنص. هذا ما يجعلنا نتساءل حول عمليّة التأويل فأَي معنى لفعل القراءة؟ أكل قراءة هي قراءة تأويليّة؟ وألا يعدو النص بسلطته يمتنع عن كلّ أشكال التأويل؟ وأخيرا كيف يحافظ النص عن عذريته التي يحتاجها كل مؤول على حدة؟ لأن كل قارئ عليه أن يشعر أنه الأول الذي قرأ النص ولو كان آخر من قرأه.

في الحقيقة لن نجد ابلغ من أومبرتو إيكو يحدثنا وبدقّة عن شروط التأويل² أو فلنقل عن آلياته وبتعبير آخر عن فعاليات فعل التأويل. فالنص سلطة وعليها تجاه أي سلطة أن نمتلك مفاتيح التواصل معها، هذا يعني ان القارئ في تواصل مع النص. والذي يهمننا في هذه المداخلة كيف تتم هذه العمليّة؟

القراءة والتأويل فعل ديناميكي يشهد حركيّة علينا ان نتبع تمفصلاتها، لكن القول بسلطة للنص لا ينفي القول ايضا بأنه لا توجد نهاية للنص ذلك بدليل ان النصوص لا تموت ولا يمكن لأحد ان يقول بأن نصا ما قد استنزف تأويلها، فأحيانا يؤول نصا بعد زمن من تأويلية أولى وتكون مختلفة وجيدة ولكن هذا التأكيد لا يجعلنا نتغافل عن امر المؤولين فليس كل مؤول جيّد بالضرورة. هنا نعود للقول بسلطة النص ومن هو القارئ المؤول؟

هذا ما يعني ان النص لن يكون يسيرا امام كل من ادعى فعل التأويل، فله أي النص آليات كتب بها ونظام معين اتبعه الكاتب ولنقل سيستم دقيق، وبالتالي لعلنا بحاجة إلى قارئ نوعي بصفات خاصة ليستطيع الولوج لعالم النص وسنرى رفقة أومبرتو إيكو من هو هذا القارئ؟

يتحدث أ.إيكو عن "القارئ الإيجابي" الذي يجب ان يكون محكوما بشروط معرفية وثقافية تسمح له بتحريك آليات النص وتجاوز اكراهاته، ما يعني ان القارئ يحتاج حسب تعبير أ.إيكو إلى "الموسوعة" التي يستحضرها لفهم النص عند القراءة يتم استحضار كل ما له من رصيد لغوي ومعرفي الذي به أو عبره يتم استنطاق النص والولوج إلى عالمه الداخلي. النص له عالم خاص على القارئ ان يتمكن من الدخول إليه وتكوين "عالم ممكن"، هذا اللفظ نجده عند إيكو ويقصد به ما يتمكن القارئ من تفجيره من امكانات أو إمكانات النص. فالنص يتعدى قصد صاحبه وعند كل قراءة هناك ولادة جديدة، عالم ممكن من رحم العالم الذي تصوره المؤلف ذاته وهكذا مع كل قراءة جديدة تتولد عوالم ممكنة لا نهائية هذا ما يعني ان النص مفتوح وربما سلطته هنا هي الآليات التي يجب ان يباشرها القارئ النص، سلطته في أنه صعب المنال أمام رياح التأويل الفوضوية والهمجية.

ان القارئ الذي يتحدث عنه أ.إيكو في كل كتبه هو ذلك المتمكن والقادر من التأويل أي الذي يملك القدرة والجرأة ليغوص داخل النص ويستنطقه، في عمله الإستنطاق هذه يتبادل الدور مع المؤلف، فيصبح وكأنه مؤلفه عليه ان يظفر بعدد كبير من المعاني، طبعاً معاني متجانسة على كامل النص وبالتالي يكون عالم ممكن. هذه العوالم الممكنة يكونها كما قلنا بداية "المؤول النموذجي" وليس قارئ عادي، فالأول يعنى بالتفاصيل ولو كانت غير بينة الملامح متناثرة في خفايا الخطاب، هو قارئ يعرف مسبقاً أنه غير معني بتلك القشرة الخارجية عازماً على مواجهة ألبازه وبالتالي ينتقل معه النص من الكمون إلى التحقق أما القارئ الثاني ونقصد به القارئ العادي فيقتصر فقط بالقراءة العادية أي تلك التي نستمتع فيها بالحكاية في الحدود الدنيا التي يضمنها الملفوظ في النص. هكذا وعبر هذا التقسيم يضمن أ.إيكو ان تتم عملية التأويل على أحسن حال وقد صاغ أ.إيكو عدّة مصطلحات جديدة تحوم حول عملية التأويل فنجد مثلاً "القارئ المعاصر" وهذا مصطلح يصف به القارئ الذي يباشر النص من خلال الإلمام بتاريخه وبكل ما قيل في شأنه من آراء وقراءات، هذا "القارئ المعاصر" يجب ان يعرف كل ما يحيط بالنص. وكذلك "القارئ

المثالي" الذي نجده يتجول داخل النص ويبحث عن جمالية ما تنفتح على إمكانات أخرى يحاول عن طريقها أن يقول النص ما لم يقل. كما أنه هناك عديد المصطلحات الأخرى مثل "القارئ المخير" و"القارئ المستهدف". هكذا اذن لدينا "قارئ" و"كاتب" و"نص" هذه هي الأسس التي تقام عليها العملية التأويلية. وبلغه أ. إيكو هذه هي السلطات الثلاث، سلطة النص وسلطة المؤلف وسلطة القارئ. والسؤال يصبح كالتالي: كيف تلتقي هذه السلطات الثلاث في تفعيل ديناميكية القراءة والتأويل؟

اذن عملية التأويل نفترض معادلة بين قصديتين ثلاث تتفاعل وتتجانس في حدود متقاربة ونركز هنا على كلمة حدود أي لا مجال لإلغاء الحدود برغم التفاعل ولا مجال لتغيب إحدى أركان المعادلة، فليس على القارئ ان يضع نصب أعينه مقاصد المؤلف وان يحاول تجاهل المقاصد الأخرى ولا يحاول كشف مقاصد النص فقط، عليه ان يراعي في عملية التأويل كل المقاصد انضغرت بتأويل سليم. بقي هنا ان نشير إلى الصعوبة في تحديد ومعرفة ماذا نقصد بقصدية النص، فهي ليست شيئاً معطى بصريح العبارة ويعتبر أ. إيكو ان قصدية النص شبيهة ب"الرسالة المسروقة" فرؤيتها مرتبطة كلياً بارادة الراي أي ان القارئ وحده من يسعى إلى معرفة قصدية النص ومن يبادر بتقديم تخمينات ورؤى تخص النص، هذا النص ماهو إلا جهاز عبه تنتج فرضية "قارئ نموذجي"³ ليست غايته هي تحقيق التخمينات الصحيحة، إنما هو قارئ له من الآليات ما يجعله يؤول نصاً عبر تفاعل القصديتين الثلاثة دون الجزم بالصحة أو بالنهاية.

لا توجد نهاية للنص، والنص حالما يكتب ينفصل عن صاحبه. وقد ذكر أ. إيكو قصة جاءت في كتاب "جون ويلكيز" يراد بها مثالا واضحا عن لانهاية النص تأويلها وهي قصة العبد الذي حمل سلة تين مرفوقة برسالة مكتوب فيها عدد حبات التين. سئى كيف ان نص الرسالة يمكن ان يستحيل إلى سبيل من التأويلات لا يمكن حدّها، منها انه يمكن تصور أنه توجد سلة تين واحدة وعبد واحد سيحمل تلك السلة وبالتالي هناك علاقة بين ما هو مكتوب في الرسالة وبين حبات التين الموجودة في السلة ولكن هذا ليس التصور

الوحيد فيمكن ان تؤول الرسالة كالتالي، ان العبد قد قتل في الطريق وقد وجد شخص آخر التين وهذا الأخير لا يعرف إلى من سيعطيه أو ما كان قصد الرسالة إلا أنه سيتصور ان الله قد منحه إيّاها وهذه قراءة أخرى لا تقل أهمية عن هذا الافتراض الثالث الذي يقول ان العبد المرسل قتل واتلفت السلة وحبات التين وقاتله وضع الرسالة في قارورة وألقى بها في عرض البحر. وبعد زمن طويل يجدها "روبنسون كروز" فهو وجد الرسالة و لكن لا وجود لا لسلة ولا لعبد، أظن ان سؤاله ألياً سيكون أين هي حبات التين؟ وأما وإن وقعت الرسالة في يد طالب في اللسانيات أو الهرمنوطيقا فإن الوضع سيختلف وستفتح سبل أخرى للتأويل منها ان الرسالة يمكن ان تكون شعرا ويمكن أيضا ان نعتبر ان التين كان "نذير شؤم" في ذلك الزمن.

الذي أراد تأكيده أ.إيكو ان نص الرسالة يتحمل العديد والعديد من التأويلات وكلها صحيحة شريطة ان لا يقول أحد القراء "لقد فهمت" هذا الإقرار يقتل النص بل ويبطل عملية التأويل، وأنا لو عثرت عن هذه الرسالة الآن لأؤلفها تأويلا مختلفا ولقلت أنها رسالة من طرف جماعة ارادو سوءا بجلادهم وان عدد حبات التين المذكور ماهي إلا كلمات مشفرة قد يقصد بها اناسا يجب التخلص منهم وهاهو النص يحتمل ذلك.

هذا يعني ان تأويلات كثيرة يمكن ان تكون صحيحة وهي متناقضة فيما بينها، هكذا ينهار احد مبادئ العقلانية الإغريقية ونقصد به مبدأ "الثالث المرفوع" ويؤكد أ.إيكو ان التناقض في عملية التأويل ممكن فكل كلمة هي لغز، كل كلمة هي سر على كل انسان أو بالأحرى قارئ أن يفك هذا اللغز بمعرفته. لكن هنا لسائل ان يسأل كيف لكلمة ان تكون في حد ذاتها سر؟

في الحقيقة يعتبر أ.إيكو ان المعرفة الحقة لن تكون ابدا في ما هو ظاهر، ذلك يعني ان للكلام ظاهر ولكن له ايضا ما خفي، المخفي هو شغل المؤول، كيف يصل إلى ما لم يقل، إلى ما هو ليس في ظاهر النص. والقارئ الحق هو من يوقن في قرار نفسه ان سر أي نص يكمن في عدمه. من خلال مثال الرسالة نوقن صحة أ.إيكو الأهمية التي يعتليها

التأويل، فالنص يبقى ميتاً ما لم تطله أعين القارئ، ذلك القارئ الذي يبحث في ثنانيا أي نص على المخفي فيه، فكل النصوص حتى المقدسة منها أولت ولكن هنا نتساءل ألا يحق لنا ان نتحدث عن تأويلات خاطئة؟

في الحقيقة كل تأويل لم يراعي فيه القصديات الثلاث هو لم يكتمل بعد، وحسب أ.إيكو يمكن اعتبار عدد من التأويلات خاطئة. هنا نلمس خفايا للحدّ من سلطة القارئ على اعتبار ان القارئ يمكن ان يكون مسكونا بحلم الإتيان بما لم يأت به الأوائل في استنطاق النص ولكن هذ ليس في صالح العملية التأويلية فيجب ان يكون قصد القارئ مقيد بقصد النص بينما قصد الكاتب يبقى هدفا منشودا خاليا يصعب الإمساك به أو التعرف عليه بصفة مطلقة ونهائية، الحركة التأويلية هي حوار جدلي بين القارئ والنص وتأرجح أو ان شأنا القول مد وجزر بين قصد القارئ وقصد النص وبلغة أ.إيكو هناك "رابط ديالكتيكي"⁴ بينهما. هنا يغمزنا سؤال عن نتيجة هذا الديالكتيك اذا ما كان المؤلف على قيد الحياة. كيف سنستحضر قصدية المؤلف لأنه لا هروب من سؤاله عن مدى استجابة التأويلات لنصه وهنا تبرز الاختلافات بين قصد المؤلف وقصد النص. إلى اي مدى استطاع القارئ في تواصله مع قصد النص ان يراعي قصد المؤلف؟

المؤلف الذي يكون على قيد الحياة يكون محظوظا لأنه يستطيع تبني بعض التأويلات كما يستطيع رفض تأويلات اخرى، فكثير من المؤلفين تفاجئو بما آلت إليه نصوصهم بعد عملية التأويل، هذا ما يعني ان النص له خصوصية عندما ينتهي صاحبه من كتابته، عملية وضع آخر نقطة في النص هي نفس النقطة التي يضعها النص امام صاحبه فيستحيل إلى كيان خاص له سلطة يمارسها وله قصد يطرحه، قصد ظاهري وقصد مخفي يتطلب قارئ مغوار ليكشف لنا عن عوالم اخرى. هنا بعد الإنتهاء من عملية التأويل تحت سقف جدلية بين القصدين ونقص قصد القارئ وقصد النص، يأتي قصد المؤلف والذي يستشفه القارئ بطريقة خيالية تخمينية ونستشفه نحن عندما يعطي رأيه في التأويلات المقدمة لنصه وبلغة أ.إيكو في العوالم الممكنة لنصه. فتارة نجد مؤلف يوافق

كليًا ما كتب وكأننا بقارئ يتبع فقط قصد المؤلف ونجح في ذلك، وتارة أخرى نجد مؤلف براء من ما قيل. وهذا ما نستشهد عليه في قول أ.إيكو حيث يشرح ذلك بأكثر دقة: "...سيرد أحيانا قائلا: "لا لم أكن أود قول هذا، ولكن عليّ ان اعترف بأن النص قد يوحى بذلك، واشكر القارئ الذي نبهني إلى ذلك" أو يقول: "بغض النظر عن كوني لم أكن أودّ قول ذلك، فإنني أعتقد ان قارئنا مسؤولا لا يقبل بتأويلات من هذا النوع، لأنه تأويل يشتمل على خصائص غير اقتصادية."⁵

وحقّ أ.إيكو نفسه قد مرّ بهذه التجربة عندما تؤول رواياته ويسأل من طرف القراء عن ذلك، وقد استحسن ذلك و أكد في كتابه "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" ان القراء لرواياته احيانا يصلون إلى اشياء وتخمينات ليست موجودة في النص ولكنها ساهمت في بناءه، ونقصد تلك المعلومات والأفكار والرؤى التي قرأها الكاتب سابقا وظهرت مؤشرات عنها بطريقة لا واعية طبعا في نصه. قراء أ.إيكو استطاعوا ان يمسكوا بتلك التأثيرات التي لم يكن إيكو نفسه قاصدا ان توجد في نصه منهم صديقه "جيوريجو سالي" الذي قال له عن لسان إيكو: "قد يكون من بين قراءاتي القديمة روايات ديميتري ميروسكوفسكي" وقال " واعترفت له بصحة ذلك". تجري العملية اذن على نحو تشاركي تجادلي تواصل بين المقاصد الثلاث دون الإغلاء من طرف أو الإطاحة بآخر. الحركة التأويلية عند أ.إيكو تعطي لكل ذي قصد حقه.

يمكن القول ان أ.إيكو قد بيّن معالم الحركة التأويلية وقد بيّن ايضا بعض المخاطر التي يمكن ان تنال من التأويل خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص المقدسة فهاته الأخيرة تشهد نوع من التأويل المضاعف يقول أ.إيكو في هذا الصدد: "فبمجرد ان يتحول نص ما إلى نص مقدس داخل ثقافة ما، فإنه سيصبح مرتعا لسلسلة من القراءات المتشككة، محدثا بذلك حالة ترف تأويلي"⁶.

هذه تعتبر من المخاطر التي تواجه التأويل، فالنصوص المقدسة مناخ لكلّ من هبّ ودبّ بأن يؤول كما يشاء النص على اعتبار ان المؤلف لن يكون له الحضور المحسوس كما

هو الحال في النصوص العادية، فنجد الكلّ يؤول بل ويدّعي ان تأويله صحيح، وتقريبا كل الكتب السماوية شهدت هذا "الترف التأويلي" ومع ذلك نجد أ.إيكو متفائلا فهذا لن يحدث لأنه والقول له: "عادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل"⁷. أخيرا، اعرف أنني لم استطع الإمام بكل جوانب الموضوع واعرف ان اشكال التأويل بحر شاسع وان ما ذكرت بخصوصه لا يكاد يكون قطرة من هذا البحر، لأنه دائما ما يضفي بنا سؤال التأويل إلى اسئلة أخرى كسؤال الفهم والتفسير وعلاقة كلّ منهما بالتأويل، متى نؤول؟ ومتى نفهم؟ ومتى نتحدث عن التفسير؟ ولكنني اتخذت هذا الجانب بالتحديد لا لعدم اهتمامي بهذه التفاصيل والمخارج الأخرى ولا لعدم اهميتها البالغة في اثاره سؤال التأويل وإنما كمحاولة مّيّ لكون في صلب الموضوع وان ألّترم بما تمليه هذه الندوة. وتجدر الإشارة إلى ان سؤال التأويل قديم-مستحدث ودائم الطرح، فنجد عديد المدارس التي اهتمت به وفلسفات جعلت منه الموضوع الرئيس، إننا في عصر التأويل برغم كلّ الخيانات، فالتأويل تمت خيانتته احيانا والذهاب به إلى اسوأ ما يمكن أن يؤول إليه نص خاصة ان كان نصا مقدسا. ولكن يبقى التأويل هو المشروع الذي لم يستكمل بعد ولن يستكمل مادام هناك اناس يكتبون.

هكذا اذن أكون قد خضت هذا المخاض رفقة أومبرتو إيكو الذي حاولت عبره ومن خلاله ان ابين مسار الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة وعلّي توصلت إلى الاطار الذي يمكن من خلاله ان تتم العملية التأويلية ألا وهو الحراك الجدلي بين القصديات الثلاث.

وبهذا المعنى يكون فعل القراءة مكوّنا داخليا للنص عبره يكتمل معناه ويتحقق، فهذا التدخل من طرف القارئ لازم لتنشيط النص وملء فراغاته والمضي به نحو عالم من الممكنات متجاوزا في ذلك صمته محققا جمالية ينشدها أي نص. ويستحيل التأويل هنا فعل حب، كما هو الحال في الفلسفة كما ينبه افلاطون على لسان سقراط بأن من لم يعرف الحب لا يستطيع ان يدرك ماهية الفلسفة كذا الشأن بالنسبة للتأويل من لم يحب

النص لن يستطيع الدخول في عالمه والخروج بغنائم كالعوالم الممكنة التي تحدث عند أمبرتو إيكو.

الهوامش:

¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، عن المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 2004، صفحة 21

² يجب علينا ان نبحث في مفهوم التأويل فماذا يقصد به؟

في حقيقة الأمر ليست مسألة تحديد مفهوم التأويل هي المشكلة الرئيسية التي تعتبر مدار المسألة وقطبها وإنما هناك مسألة أخرى غاية في الأهمية ألا وهي مسألة أو ان شئنا القول فن ممارسة التأويل التي نعلم جميعاً أنها ممارسة فردية، شخصية وهذا يعني أنها ليست خاضعة لقوانين أو قواعد. ولكن لا ينفي ذلك ان ممارسي التأويل يمكنهم ان يضعوا نوع من الاتفاق وهذا الأمر صعب المنال فنحن نلاحظ الاختلافات حتى من بني المدرسة الواحدة. ولهذا يختبئ تعريف التأويل بين الفلاسفة، كل حسب وجهة نظره يعرفه ويشغل به يتبع..

نبدأ بالقواميس العربية اذ يرى جميل صليبا ان التأويل مشتق من الأول واستناداً إلى ذلك يرى ان التأويل "في اللغة هو الترجيع" جاء هذا في المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1994، الجزء الأول صفحة 234. أما عن ابن منظور فقد عرفه في لسان العرب كالتالي: "الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومالاً: رجع وأول إليه الشئ: وألت عن عن الشئ ارتدت" ذكر هذا في لسان العرب عن دار إحياء التراث العربي، بيروت 1993 الجزء الأول.

ننتقل الآن إلى التأويل كما احتضنته الفلسفة، فنجد ان البنيوية رأت ان النص مستقل بذاته عن مؤلفه وقارنه وتأويله نهائي ومحدود. وعكس ذلك نجده عند التفكيكية وعلى رأسها طبعاً "دريدا" الذي يعتبر ان التأويل لا نهائي ولا محدود أو ما يعرف بـ "التأويل المضاعف أو المفرط". إضافة لدريدا نجد بول ريكور الذي حاول ان يضع نظرية موضوعية للتأويل وكان تركيزه على النص اللغوي الذي تعامل معه على أنه نافذة يطل من خلالها على عالم من المعنى والرمز. نفس المحاولة ونقصد ايجاد نظرية موضوعية للتأويل اخذها على عاتقه أمبرتو إيكو ولكن بمنهج مختلف واطراف معادلة مختلفين، بالنسبة له التأويل تفاعل بين قصديات ثلاث، هذا التفاعل ينتج عوالم ممكنة.

تجدد الإشارة إلى ان هذا الذي ذكرناه قد اعتمدنا في استنتاجه إلى كتاب "اشكالية القراءة وآليات التأويل" لأبو زيد، نصر حامد.

³ أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية المتعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، صفحة 77

⁴ أومبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 77

⁵ أومبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 93

⁶ أومبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 63

⁷ أومبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 63

مقومات الكفايات التأويلية للنص

بين سلطان المعيار وضرورات الاستعمال وشروط الاستدلال

د. لزهركرشو

جامعة الوادي/ الجزائر

الملخص:

النص ليس مجرد علامات مشحونة بالمعاني، بل هو مؤلّد طاقتوي لإنجازية المقاصد بمعروض الموروث اللغوي، المنسجم مع ظروف السياق الاستعمالي، والمستجيب لشروط الاستدلال العقلي، ولعلّ أبرز مقومات الكفاية التأويلية للنص عموما تتمثل في ثلاثة مقومات: المقوم اللساني اللغوي الذي يُعدّ مقومًا معياريا، يضطلع بما هو نصي نسقي (صوتي وصرفي ومعجمي ودلالي وتركيبية)، والمقوم التداولي الاستعمالي الذي يُعدّ مقومًا معرفيا، يضطلع بما غير نصي، ويستجيب لما هو سياق تخاطبي (حالي وموسوعي)، والمقوم الثالث هو المقوم الاستدلالي، وهو المقوم الذي يربط النص أو الخطبة مع المعارف اللسانية والمعارف التداولية بشقها السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه.

Abstrat:

The text is not just a loaded sign of meaning, it is an energy generator, depending on the legacy of the language with contextual conditions of mental reasoning, perhaps the most important elements of the interpretive adequacy of the text in general are three components: linguistic linguist which is measured (phonetic, epistemic, lexicon, semantic and stereotyped), and the colonialist which is an identifier, and responds to what is contextual, the third denominator is the denominator, it is the rectifier that links the text with linguistic knowledge and practical knowledge, in order to reach the meaning of the text and its meaning.

*** **

تقديم:

يقع التأويل في صميم المعرفة الإنسانية، والحاجة إليه ضرورة تواصلية بين المنتج والمتلقي، فهو الممارسة الفكرية اللغوية والمنهجية التي نتوسّل بها إلى معرفة قصود المتكلمين (المنتجين)، وقصود المخاطبين، وقصود النص ذاته، والتأويل ليس مقصوراً على نوعٍ واحدٍ من الخطابات، كما كان في بداياته الأولى مع النصوص المقدسة، بل اتسع مجاله خلال القرن التاسع عشر ليشمل شكلُ التأويلِ النصّي فضاءً أرحبَ من الخطابات الأخرى⁽¹⁾، وتجلّى ذلك فيما راكمته الدراسات اللسانية والسيمائية، وما أفرزته نظرية القراءة والتلقي من بيان لدور المنتج والمتلقي في تجسيد الفعل التأويلي بمناحيه التواصلية المختلفة، ولا سيما منها التواصل اللغوي، سواء أكان هذا تواصلًا عاديًا أم تواصلًا فنيًا، وهو في كلا النوعين لا يخلو من تأويلٍ؛ وذلك أنّه ما دام الخطاب مشتملاً على درجة ما من الالتباس والغموض، فإنه متصل بالتأويل عضويًا، من حيث إنّ التأويل أساسه الالتباس والغموض، وللتعرّف على حقيقة التأويل جديرٌ بالإشارة إلى أنّه ينهض على مقوماتٍ يرتكز عليها في تفعيل آليته الإنجازية، تلخص في الشق النسقي المعياري أو اللساني، والشق السياقي التداولي الاستعمالي، والشق المنهجي العقلي الذي يعمل على ملائمة ما قد يبدو غير متسق مع ما هو معياري أو ما هو سياقي.

1. التأويل المصطلح والموضوع:

التأويل في الصرف (التفعيل)، وهو في المعجم بمعنى الرجوع والمصير، يقول ابن منظور: «الأوّل: الرجوع. آل الشيء يؤوّل أولاً ومآلاً: رَجَعَ. وأوّل إليه الشيء: رَجَعَهُ. وأُلْتُ عن الشيء: ارتدّدت، وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل)، أي لا رجع إلى خير. والأوّل: الرجوع»⁽²⁾، والتأويل في الكلام واللغة هو التفسير، «وأوّل الكلام وتأوّلّه دَبَّرَه وقَدَّرَه وأوّلّه وتأوّلّه فَسَّرَه وقوله عز وجل وَمَا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ أَي لم يكن معهم علم تأويله ... وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد»⁽³⁾، ومن معاني التأويل كذلك الجمع والإصلاح، «يقال: أُلْتُ الشيء أوّلّه إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكّلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك أي جَمَعَهُ، وإذا دَعَوْا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شَمْلُكَ ...»⁽⁴⁾، وعندما نجم بين المعاني المعجمية للفظ (التأويل) في شكل نسقي مفيد يمكن أن نجمه

في أنّ الأصل فيها هو الرجوع، ويكون هذا الرجوع في الكلام تفسيراً، وفيما تعدد من المعاني جمعا؛ أي رجوعاً بهذه المعاني المتعددة إلى أرومتها الواحدة.

أما عن التأويل من جهة الاصطلاح فقد كان بيّن الاختلاف:

فهو عند السلف يُطلق مصطلح (التأويل) لأحد معنيين: معنى تفسير الكلام وبيان معناه، ومعنى مراد الكلام وحقيقته الاقتضائية⁽⁵⁾، أما المعنى الأول (تفسير الكلام وبيان معناه) فنجدّه عند ابن جرير الطبري في تفسيره للقرآن الكريم (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) مثلاً؛ وذلك أنّه كرّر لفظة (تأويل) بمعنى التفسير ما يقارب 5609 مرة؛ فكان كلما قدّم آية للتفسير إلّا ووظف مصطلح (تأويل) بدل كلمة (تفسير)، وذلك كأن يقول: «القول في تأويل (بسم الله الرحمن الرحيم) ...»⁽⁶⁾، ويقول: «القول في تأويل قوله عز وجل (ولا الضالين) ...»⁽⁷⁾، أما المعنى الثاني (مراد الكلام وحقيقته الاقتضائية) فيُقصد به أنّ الكلام إذا ما كان طلباً كان تأويله نفس المطلوب، وإذا ما كان خبراً كان تأويله هو حقيقة المخبر به عينه، ويوضح ابن تيمية هذا المعنى في أنّ: «... تأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، وتأويل الإخبار هو عين المخبر به إذا وقع»⁽⁸⁾، أما الفرق بين المعنيين فيظهر في أنّ المعنى الأول يدخل في باب العلم والتفسير والإيضاح، أما المعنى الثاني فهو نفس مراد الكلام في الخارج⁽⁹⁾.

والتأويل عند المتأخرين يتلخص في مجمله في قول أبي حامد الغزالي (ت 505هـ): «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر»⁽¹⁰⁾، ويقصد بالظاهر ما احتمال التأويل، أما النصّ عنده هو ما لا يحتمل التأويل، ويركز على أنّ الاحتمالية هي مدار التأويل شريطة تعزيزه بدليل، ويقرب أبو حامد الغزالي معنى التأويل بطريق ربطه بالمجاز في قوله: «ويشبهه أي يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»⁽¹¹⁾، ويعضد هذا التعريف قول الأمدى (ت 631هـ): «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له»⁽¹²⁾، وقد احترز الأمدى في (غير مدلوله) حتى لا يُحمل اللفظ على نفس مدلوله، لأنّه إذا حمل على مدلوله لم يكن تأويلاً، واحترز في (الظاهر منه) حتى لا يُصرف اللفظ المشترك من أحد معنييه المحتملين على الآخر، فهو إنّ حُمِلَ على أحد معنييه لم يكن تأويلاً، واحترز في (مع احتماله له) حتى لا يُحمل اللفظ على ما لا يحتمله في ظاهره، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً⁽¹³⁾، غير أنّ أفضل وصف لمعنى (التأويل) في مناهج الاصطلاح جاء في قول ابن منظور في لسان العرب - وإن

كان معجمًا إلا أنه موسوعة شاملة للغة - : « والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه لما تُرك ظاهر اللفظ »⁽¹⁴⁾.

ويمكن تتبع مصطلح (التأويل) من منظور حديث انطلاقا من السيرة التاريخية لأصله المصطلحي المعروف بـ (الهرمينوطيقا)، إذ أنّ مصطلح (الهرمينوطيقا) - بمعنى التأويل - مرّ مفهومه بركام معرفي في كلّ حقبة زمنية حتى انتهى إلى صورته الحديثة، ويمكن أن تُلخص الكرونولوجيا المفاهيمية للمصطلح بأن بدأ مفهومه بـ «التأويل الإنجيلي، والفقهّي واللغوي، والعلمي، والإنساني، والوجودي، والثقافي، على الترتيب»⁽¹⁵⁾، والمقصود بـ (التأويل الإنجيلي) التأويل الدّيني للكتاب المقدّس، ومصطلح (الهرمينوطيقا) في تأويل الكتاب المقدّس لا تعني التفسير، بل هو « منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان (التفسير) وقفاً على الشرح أو التعليق الفعلي، فإنّ (الهرمينوطيقا) هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه »⁽¹⁶⁾، ثمّ تُجوزت هذه النظرة القاصرة على تأويل الكتاب المقدّس إلى تأويل عام لكافة النصوص، ويُعزى الفضل في تحويل بوصلتها إلى (أشلاير ماخر (ت1834))، وذلك بأنّ عدّ (الهرمينوطيقا) « علماً يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان »⁽¹⁷⁾، ثمّ اتجه التأويل والفهم (الهرمينوطيقا) على يد هيدخر (ت1976) إلى أبعد من فهم الحوار والخطابات بصفة عامة؛ وذلك أنّ (الهرمينوطيقا) عنده تمثل دليل الوجود الإنساني من وجهة نظر فينومونولوجية؛ بمعنى « أنّ (الفهم) و(التأويل) هما طريقتان، أو أسلوبان لوجود الإنسان، ليس الفهم شيئاً يفعلُه الإنسان، بل هو شيء يكونه، ... »⁽¹⁸⁾، وعليه يكون الفهم خصيصة وجودية للإنسان، من حيث إنّ « الحيوان موجود، وكذلك الحجر والنبات، لكنه وجودٌ ينقصه الوعي، وهي بذلك أقل من وجود، هي كائنات تمتلك الكينونة، بالطبع ولكن لا تعي ذلك، وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده »⁽¹⁹⁾، ويكون الفهم بذلك ليس قراءة نصّ خاصّ أو عامّ، بل هو قرينة يُثبت فيها الإنسان وعيه ووجوده في عالم الموجودات والوجود، ولعلّ اللغة هي دليل هذا الوجود ومظهره الرمزي، ويعود الفضل في التركيز على هذه النقطة هو هانز جورج غادامير (ت2002)، وهو تلميذ (هيدخر) ومُكمل مسيرته الأنطولوجية، وتقوم فلسفته التأويلية على « استدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته، وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللغة أي عالم النص »⁽²⁰⁾، والحقيقة التي يريد غادامير إظهارها هي مركزية اللغة في عملية الفهم والتأويل بوصفهما سرّ الوجود الإنساني، ويؤكد

كذلك على « الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، وتنغمر الهرمينوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع »⁽²¹⁾، وتقاطع بول ريكور مع غادمر هذا التوجه، انطلاقاً من أنّ الفهم التأويلي عنده يتأسس على « اكتشاف المستويات الدلالية والرمزية للغة، التي تتيح للذات فهم النص من النصوص انطلاقاً من رؤية معينة للحياة»⁽²²⁾، والهرمينوطيقا لا تعدو أن تكون – حسب بول ريكور - إلا: « نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص »⁽²³⁾، وذلك من منطلق أنّ النصّ المقصود بالتأويل هو نصٌّ يمثّل رمزياً جزءاً من الكون أو العالم، وتكون اللغة هي الحاقنة الرمزية في ذلك النص موضوع الفهم.

أمّا عن موضوع التأويل فهو متولّد من الحاجة الماسة إليه، من حيث إنّ الخطاب أو النص هو الذي يفرض على المتلقي التأويل، وموضوع التأويل الأساس هو الفهم، وقوام هذا الفهم ثلاثية (الفن والتاريخ واللغة)، « وهي عناصر مرهونة ومتوقفة في طبيعتها على أفقنا وسياقنا التاريخي، لأنها معطاة ومحددة بهذا السياق»⁽²⁴⁾، ويتصل موضوع التأويل إلى مقولتين أساسيتين: « أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيها بثُّ قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة »⁽²⁵⁾، وعليه فالغرابة والجدة هما المستوجبان للتأويل وآلياته، وتشمل الغرابة والجدة جميع ما يتصل بالفن والتاريخ واللغة؛ من حيث إنّ الفنّ دالة التعبير والتصوير، والتاريخ دالة السياق والمرجع، واللغة دالة العالم والوجود في شكل رمزي، وعند الجمع بين التعبير التصويري والسياق المرجع والوجود الرمزي للعالم فإننا بإزاء مُشتملات التكوين الإنساني من فكرٍ وذوقٍ وثقافةٍ وتفاعلٍ ولغةٍ كاشفةٍ عن الإنسان والعالم، وهي المُشتملاتُ المقصودةُ بالفهم مناط التأويل، وإنّما يقع التأويل على المجاز دون الحقيقة الحرفية في الكلام، وذلك لأنّ المجاز هو حاصل علاقة جديدة وغريبة عن دارج العلاقات الحرفية، وهي تبحث عن ملاءمة مع مفاهيمية عند المتلقي عن طريق مقابلتها بمعهود العلاقات عنده، وهذه الملاءمة هي صميم التأويل وموضوعه الرئيس.

2. كفاية التأويل النسقي للنص:

من أهمّ مقومات الكفايات التأويلية للنص المعيارية نسقيته اللغوية؛ لأنّ نصّ يثبت وجوده الحقيقي باللغة، ولا شيء غير اللغة، وسلامة لغة النص تؤدي إلى سلامة تأويل المتلقي بالضرورة، وكذلك العكس، فإنّ فساد اللغة النص تؤدي إلى فساد التأويل، وعليه

فإنَّ « اللغة هي الوسط الشمولي أو الكوني الذي تقع فيه عملية الفهم نفسه، أمّا التأويل فهو نمط تحقّق الفهم ... »⁽²⁶⁾، وهنا نجد أنفسنا بإزاء ثنائيتين متكاملتين، هما: الفهم كلّهُ تأويل، والتأويل كلّهُ لساني (يصبُّ في بيئة اللغة)⁽²⁷⁾، وموضوع ثلاثية الفهم والتأويل واللغة أو اللسان تتحقق من جهة الكفاية اللسانية والتأويلية؛ بمعنى أنّه يتعيّن على « المؤول أن يكون عالماً باللغة المستعملة، صوتاً وصرفاً وتركيباً ومعجماً، وعلمه هذا هو ما ينسحب عليه مفهوم الكفاءة اللسانية »⁽²⁸⁾، وتسمح الكفاية اللسانية أو اللغوية تبعاً لذلك تمكين الكفاية التأويلية من كشف مؤشرات الكفاية اللسانية، وتسجيل إخلالات بنظام اللغة في حال حصوله، سواء على مستوى التصويت أم التصريف أم على مستوى التركيب أم المعجم⁽²⁹⁾، أم على مستوى البلاغة في مطرد تأليفها ومعهود تصويرها، وعليه يجب على المؤول أن يكون عالماً بنظام اللغة، كي يكون قادراً على كشف مواطن الخلل فيه عند التأليف، وهذه المعارف اللسانية تكون لدى الكاتب أو الخطيب أو الشاعر معارف تأسيسية، وتكون لدى المؤول معارف معيارية.

ومن النماذج المعيارية لتأويل النصوص ما نجده عند الباطنية الذين أولوا ألفاظ القرآن تأويلاً بعيداً عن الوضع المعجمي والدلالي لمطرد اللغة؛ وقد تعقّبهم أبو حامد الغزالي في كتاب (فضائح الباطنية)، ومن أمثلتها: « ... فقالوا: (أنهار من لبن) – أي معادن الدين: العلم الباطن يُرتضع بها أهلها ... وتسبيح الجبال: معناه تسبيح رجال شدادٍ في الدين راسخين في اليقين، والجن الذي ملكهم سليمان بن داود: باطنية ذلك الزمان، والشياطين هم الظاهرية الذين كُفّوا بالأعمال الشاقة ... »⁽³⁰⁾، والرد المناسب على فساد هذا التأويل يجب أن ينطلق من المعارف المعيارية للغة العربية في دلالات ألفظها المعجمية، وقد لخص أبو حامد الغزالي الرد بحجج تستمد إقناعيتها من المعارف اللغوية في التدليل بإبطال هذا التأويل في قوله: « بم عرفتم أنّ المراد من هذه الألفاظ ما ذكرتم؟ فإن أخذتموه من من نظر العقل فهو عنكم باطل؛ وإن سمعتموه من لفظ الإمام المعصوم فلفظه ليس بأشدّ تصريحاً من هذه الألفاظ التي أولتموها. فلعل مراده أمرٌ آخر أشدّ بطوناً من الباطن الذي ذكرتموه، ولكنه جاوز الظاهر بدرجة فزعم أنّ المراد بالجبال: الرجال – فما المراد بالرجال؟ لعلّ المراد به أمرٌ آخر. والمراد بالشياطين أهل الظاهر - فما أهل الظاهر؟ والمراد باللبن أهل العلم - فما معنى العلم؟ فإن قلت: العلم والرجال وأهل الظاهر صريحة في مقتضياتها بوضع اللغة، إن كنت ناظراً بالعين العوراء إلى أحد الجانبين، فأنت المراد إذاً بالدجال

فإنه أعور لأنك أبصرت بأحد العينين فإن الرجال ظاهر وعميت بالعين الأخرى النازرة إلى الجبال وإنها أيضا ظاهر. فإن قلت: يمكن أن يُكنى بالجبال عن الرجال - قلنا: ويمكن أن يُكنى بالرجال عن غيرهم ...»⁽³¹⁾، وبناءً على هذه المحاجة التأويلية تتبدى لنا قيمة الإقناع بالمعارف اللغوية في سداد التأويل من فساد. من زاوية غرابة التأويل على معهود الوضع اللغوي في شقه المعجمي والدلالي.

ومن النماذج التأويلية بدالة المعارف اللغوية من جهة الدلالة المعجمية أيضا، تأويل ابن عباس - رضي الله عنه - لنص سورة (النصر) بدنو أجل الرسول - صلى الله عليه وسلم -، «روي أن العباس عرف ذلك وبكى فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما يبكيك فقال: نعت إليك نفسك فقال: الأمر كما تقول، وقيل: إن ابن عباس هو الذي قال ذلك فقال عليه الصلاة والسلام: (لقد أوتي هذا الغلام علماً كثيراً)» روي أن عمر كان يعظم ابن عباس ويقره ويأذن له مع أهل بدر، فقال عبد الرحمن: أتأذن لهذا الفتى معنا، وفي أبنائنا من هو مثله؟ فقال: لأنه ممن قد علمتم ...»⁽³²⁾، ودليل المؤول بأن سورة (النصر) تعني دنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام) دليل لسانی يستند إلى دلالة ألفاظ السورة، ومن تلك الألفاظ أيضا تركيب ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا⁽³³⁾، وذلك «أنه لما ذكر حصول النصر والفتح ودخول الناس في الدين أفواجا دل ذلك على حصول الكمال والتمام، وذلك يعقبه الزوال كما قيل: إذا تم شيء دنا نقصه توقع زوالاً إذا قيل تم»⁽³⁴⁾

وكذلك ألفاظ (التسبيح والحمد والاستغفار) في قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾⁽³⁵⁾، فأمر الله «بالتسبيح والحمد والاستغفار مطلقاً واشتغاله به يمنعه عن الاشتغال بأمر الأمة فكان هذا كالتنبيه على أن أمر التبليغ قد تم وكمل، وذلك يوجب الموت لأنه لو بقي بعد ذلك لكان كالمعزول عن الرسالة وأنه غير جائز»⁽³⁶⁾، ونتيجة لدلالات الألفاظ السابقة توصل ابن عباس - رضي الله عنهما - إلى تأويل ظاهر لفظ السورة إلى الإخبار بدنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام).

3. كفاية التأويل التداولي للنص:

لعلّه من أبرز مقومات الكفايات التأويلية للنص المعيارية تداوليته وسياقاته الاستعمالية؛ وهي الكفاية الموازية لنسقية النص، بمعنى أن يكون المؤول أو المخاطب على كفاية تخاطبية تساعد على فتح مغاليق النص إلى جانب المعارف اللسانية السابقة، كون

ظروف إنتاج النص وواقعه المقيّل فيه، مع الدراية بسابق معارف المتكلم أو الناص، عواملٌ تفتح مجاهيل النص وأسرار سلطته على المتلقين، سواء أكان ذلك بالكفاية السياقية الحالية أم بالكفاءة الموسوعية، من حيث إنّ الدراية بسابق معارف المتكلم أو الناص تمثل المعارف الموسوعية، أمّا ظروف إنتاج النص وواقعه المقيّل فيه فهي تمثل المعارف السياقية أو الحالية، ويتجسد تكامل المعرف السياقية الحالية والمعارف الموسوعية في أنّ «معطياتنا المعرفية الموسوعية يمكن أن تمثل تراكماً للمعطيات التي توفرت لكفاءاتنا الحالية، إنّ ما يُعدّ مقوماً من مقومات كفاءتنا السياقية الحالية الآن. يصبح بعد الآن ذكرى ويمثل مقوماً من مقومات كفاءتنا الموسوعية. وإن شئت بتعبير آخر تقوم كفاءتنا الموسوعية على ما أتت عليه من التجارب الماضية؛ إلا أنّ كفاءتنا السياقية الحالية تقوم على ما توفره التجربة الآتية»⁽³⁷⁾، وعليه تكون المعارف السياقية قرينة تفسير الخطاب بملاسات التخاطب، وكذلك المعارف الموسوعية تساعد على تفسير مرامي القصيدة للخطاب. ومن نماذج المعارف التداولية في تأويل الخطاب ما قاله أبو الطيب المتنبي في وصف حاله بين قومه:

ما مقامي بأرضي نَحْلَة إلا ♦ ♦ ♦ كمقام المسيح بين اليهود⁽³⁸⁾

ويقول في موضع آخر من القصيدة نفسها:

أنا في أمةٍ تداركها اللـ ♦ ♦ ♦ له غريبٌ كصالحٍ في ثمود⁽³⁹⁾

ولا يمكن فهم وتأويل معنى البيتين إلا بالمعارف التداولية المتصلة بشقها الموسوعي، وذلك أنّ أبا الطيب يحاول وصف حالة الغربة التي يعيشها وسط أهله كحال المسيح – عليه السلام – بين قومه اليهود، وهي حالة تفضي إلى معاني صلاح الفرد في مجتمعه، وتضحيته من أجلهم، وبث روح الثقة وسبل النجاة في سبيلهم، وفي المقابل تُصدّ هذه المعاني بالتكذيب والتبخيس والعزل والمحاربة والازدراء من قِبَل المجتمع، والشيء نفسه ينسحب على البيت الثاني، وهو البيت الذي لُقب بسببه بـ (المتنبي)، وهو أن مثّل نفسه ومجتمعه بحال صالح – عليه السلام – مع قومه (ثمود)، ولا يمكن لمؤول البيت والباحث عن تفسيره أن يفهم مقصوده من لغة النص وحدها ما لم يكن مزوّداً بمعارف موسوعية تاريخية تبين له فحوى قصتي صالح والمسيح – عليهما السلام –، ليتوصّل من طريقهما إلى قياس المعارف التاريخية (الموسوعية) بحال أبي الطيب المتنبي بين قومه أو مجتمعه، وهنا تبرز قيمة المعارف غير اللغوية (اللسانية) في تأويل النص وبيان معناه ومقاصد مؤلفه.

ومن نماذج المعارف الحالية السياقية في تأويل النص وتفسيره قول أبي تمام يمدح المعتصم بالله في حريق عمورية وفتحها:

السيف أصدق أنباءً من الكتب ♦ ♦ ♦ في حدّه الحدّ بين الجِدِّ واللعب⁽⁴⁰⁾

تسعون ألفاً كآسادٍ الشرى نضجت ♦ ♦ ♦ جلودهم قبل نضج التين والعنب⁽⁴¹⁾

إنّما يوجّه الملتقي زمن أبي تمام على فهم المقصود بربط الفتح بنضج التين والعنب معرفتهم الحالية بسياق التخاطب، من أنّ « بعض من كان بعمورية من الرهبان قال إنّنا نجد في كتبنا أنّه لا يفتح هذه البلدة إلا ملك يغرس في ظاهرها شجر التين والكرم، ويطعم حتى يثمر، فأمر المعتصم أن يغرس التين والكرم، فكان الفتح قبل ذلك، فاستعار النضج للأعمار لما قابله بنضج التين والعنب »⁽⁴²⁾، فهذا الحدث الذي يفيد إبطال المعتصم بالله تنجيّم الرهبان هو محدد المعرفة السياقية أو الحالية التي تتيح لملتقي أبي تمام في زمنه تأويل معنى (قبل نضج التين والعنب)، وهي المعرفة لا تغني عنها الدراية اللسانية أو اللغوية للنص، مع العلم أن المعارف الحالية أو السياقية لهذه الحادثة تتحوّل مع الزمن إلى معارف موسوعية تراكمية تاريخية للمتلقين بعد زمن أبي تمام (كما هو حالنا الآن)، فلا ننك عن الحاجة إلى طلب الركائز التاريخي المعرفي في تأويل معنى البيت المربوط بسياقه التاريخي ربطا يستوجب لزوم الإحاطة به لاستكمال آليات فهمه.

4. كفاية التأويل الاستدلالي للنص:

وهي كفاءة عملية، تعمل على الربط بين ملفوظ نص الناص أو الخطيب وبين المعارف اللسانية اللغوية والمعارف التداولية الاستعمالية بشقيها الحالية السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه، بوصفه نتيجة نهائية، وذلك أنّ « كفاءتنا اللسانية والتداولية هي التي تبرز لنا أنّ خطابا ما غير ملائم إمّا لشذوذ معناه وإمّا لشرود وروده، وإنّ غاية التأويل هي البحث عن ملائمة الخطابات غير الملائمة، فما كان من الخطابات شاذا في معناه، صُرف إلى غير ذلك المعنى، وما كان منها شارد الورد، صُرف إلى ما يُبرّر عدم الشرود، وجملة الكلام في ذلك أنّ الأمر يتعلّق بالانتقال من عدم الملائمة إلى الملائمة، وهذا لا يتمّ إلا بموجب عمليات استدلالية »⁽⁴³⁾، وذلك أنّ الانتقال من الصورة اللسانية لتأويل النصوص إلى المعنى المقصود منها يمرّ عبر عمليات ذهنية استدلالية مقنعة، وكذلك الانتقال من فاعلية التخاطب التداولية لتأويلية النصوص إلى

المعنى المقصود من النص تمرّ عبر عمليات استدلالية برهانية تُدَلِّل على حجّية المعنى المتوصّل إليه.

ومن نماذج هذه الكفاية التأويلية بالاستدلال في التأويل بالمعارف اللسانية أو اللغوية ما كان من تأويل ابن عباس - رضي الله عنهما - لسورة (النصر) بدنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام)، فقد استدلّ - حسب الرازي في (التفسير الكبير) :-

- على قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ♦ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾⁽⁴⁴⁾ أَنَّ حصول النصر والفتح يُؤْذَن ببلوغ التمام، وليس بعد بلوغ التمام إلا الزوال، الزوال هنا هو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام).

- وعلى قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾⁽⁴⁵⁾ أَنَّ الأمر بالتسبيح والحمد والاستغفار تدلّ على أَنَّ «أمر التبليغ قد تم وكمل، وذلك يوجب الموت لأنه لو بقي بعد ذلك لكان كالمعزول عن الرسالة وأنه غير جائز»⁽⁴⁶⁾.

- وكلمة (واستغفره) الدالة على التوبة «تنبيه على قرب الأجل كأنه يقول قرب الوقت ودنا الرحيل فتأهب للأمر، ونبه به على أن سبيل العاقل إذا قرب أجله أن يستكثر من التوبة»⁽⁴⁷⁾.

ومن الأمثلة الأخرى على الكفاية الاستدلالية المتصلة بالمعارف التداولية التشبيه الوارد في صفة شجرة الزقوم في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾⁽⁴⁸⁾، فهذا التشبيه يتطلب تأويلاً بالنظر إلى عدم ملاءمته لواقعنا؛ من حيث إنّه شبه مجهولاً بمجهول، بقصد الإيغال في التنفير بدالة الوصف، وعند تأويله يرجع غير الملائم ملائماً، ويمكن تتبع طرق الاستدلال بالطريقة التالية:

- يقول: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾.
- والمخاطب لا قبل له بصورة الشياطين ولا برؤوسها.
- «الناس لما اعتقدوا في الملائكة كمال الفضل في الصورة والسيرة واعتقدوا في الشياطين نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيرة، فكما حسن التشبيه بالملك عند إرادة تقرير الكمال والفضيلة فكذلك وجب أن يحسن التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقة»⁽⁴⁹⁾.

- ولما أُريد وصف شجرة الزقوم التي تنبت في أصل الجحيم، وُصفت بأقبح مُتخيّل يمكن أن يُتخيّل، وذلك «من باب التشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيل ، كأنه قيل إن أقبح الأشياء في الوهم والخيال هو رؤوس الشياطين فهذه الشجرة تشبهها في قبح النظر وتشويه الصورة»⁽⁵⁰⁾، فكان فضاء الخيال أرحب سعة في التقبيح من أي محسوس قد يُشبّه به.
- وعليه قُرِبت صورةُ شجرة الزقوم من أبعد صورة متخيّلة، وذلك بالاعتماد على المعارف الموسوعة التداولية انطلاقا من سياقات المجاز الحالية، في كون خيال المخاطب يستطيع رسم صورة الأجل، وصورة الأقبح من موسوع تجاربه الحسية والخيالية، فكان هذا التشبيه الذي يجمع مجهولا بمجهول شديد الإيغال في رسم الصورة القبيحة للشجرة الموصوفة.

الخاتمة

يمكننا بعد هذا العرض المبسّط أن نستنتج أن أبرز مقومات الكفاية التأويلية للنص عموما تتمثل في ثلاثة مقومات: المقوم اللساني اللغوي الذي يُعدّ مقوماً معياريا، يضطلع بما هو نصي نسقي، ويستجيب لعلوم النص الصوتية والصرفية والمعجمية والدلالية والتركيبية، والمقوم التداولي الاستعمالي الذي يُعدّ مقوماً معرفيا، يضطلع بما غير نصي، ويستجيب لما هو سياقي تخاطبي، وينقسم إلى معارف حالية سياقية ومعارف موسوعية تاريخية، والمعارف الحالية تتحوّل بدورها إلى معارف موسوعية مع ابتعادها زمنيا عن زمن التخاطب، والمقوم الثالث هو المقوم الاستدلالي أو المنهجي أو العقلي، وهو المقوم الذي يدخل في عملية كل تحليل خطابي أو نصي، من حيث إنّه يعمل على ربط ملفوظ النص أو الخطبة مع المعارف اللسانية اللغوية والمعارف التداولية الاستعمالية بشقيها الحالية السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه، ونتيجةً لهذه المقومات النصبية والاستعمالية والاستدلالية يتشكل الفعل التأويلي للنص من جوانبه الداخلية والخارجية والارتباطية.

- (1) ينظر: تيري أيجلتون، الظاهرتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي، ترجمة: محمد خطابي، مجلة علامات، العدد: 3، 1995، ص 17 – 24.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت – لبنان، (د.ط) – (د.ت)، 32 / 11 (مادة: أول).
- (3) نفسه، 33/11.
- (4) نفسه، 33/11.
- (5) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مطبعة المدني، مصر – 1995، 15/1.
- (6) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الجيزة – مصر، 2001، 111/1.
- (7) نفسه، 190/1.
- (8) ابن تيمية، الإكليل والمتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية – مصر، (د.ط)-(د.ت)، ص 04.
- (9) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 15/1.
- (10) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ط)-(د.ت)، 88/3.
- (11) نفسه، 88/3.
- (12) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، المملكة السعودية، ط 1 – 2003، 66/3.
- (13) ينظر: نفسه، 66/3.
- (14) ابن منظور، لسان العرب، 32/11.
- (15) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط 1 – 2007، ص 67.
- (16) نفسه، ص 68.
- (17) نفسه، ص 72.
- (18) نفسه، ص 75.
- (19) أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1 – 2006، ص 71.
- (20) عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة – الإمارات، ط 1 – 2010، ص 262.

- (21) عادل مصطفى، فهم الفهم، - مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جامير، ص 76، 77.
- (22) عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 169.
- (23) عمارة ناصر، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي -، الدار العربية للعلوم، لبنان - بيروت، منشورات Ricoeur. Le conflit des interprétations. P 58.. الاختلاف، الجزائر، ط1 - 2007، ص 19، نقلا عن:
- (24) عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 16.
- (25) محمد مفتاح، التلقي والتأويل - مقارنة نسقية -، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط1 - 1994، ص 218.
- (26) عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 143.
- (27) ينظر: نفسه، ص 144.
- (28) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، خريف 2009.
- العدد: 29، ص 109.
- (29) ينظر: نفسه، ص 109.
- (30) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1964، ص 57، 58.
- (31) نفسه، ص 58، 59.
- (32) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1 - 1981، 32 / 164.
- (33) سورة النصر / 1، 2.
- (34) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.
- (35) سورة النصر / 03.
- (36) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.
- (37) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، ص 110.
- (38) أبو الفتح ابن جني، الفسر شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، تح: رضا رجب، دار الينابيع، دمشق - سوريا، ط1 - 2004.
- 884 / 1.
- (39) نفسه، 1 / 891.
- (40) الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، دار الكتب العربي، بيروت - لبنان، ط2 - 1994، ص 32.
- (41) نفسه، ص 47.
- (42) نفسه، ص 47.
- (43) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، ص 111.
- (44) سورة النصر / 1، 2.
- (45) سورة النصر / 03.

(46) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.

(47) نفسه، 32 / 164.

(48) سورة الصافات / 65.

(49) الرازي، التفسير الكبير، 26 / 142.

(50) نفسه، 26 / 142.



قضايا تأويل موضوع المرأة بين الأصوليين والمحدثين

في القرآن والسنة والفقه

أ/ نصيرة جفري زروطة

جامعة الجزائر 03

الملخص:

لقد مثل موضوع المرأة في المجتمع الإسلامي محورا رئيسيا، في كل مرحلة زمنية من تاريخ المجتمعات الإسلامية، على الصعيدين الديني والفكري، وتعددت وجهات النظر إلى منبع التشريع الإسلامي وهو القرآن الكريم، ورديفته السنة النبوية الشريفة من حيث التفسير والتأويل، مما شكل صراعا يشتد ويهدأ من مرحلة إلى أخرى، بين المفسرين والمؤولين.

الكلمات المفتاحية: المرأة، التأويل، القرآن، التفسير، التراث، الأصوليين، المحدثين.

Abstract:

The subject of woman has represented an essential pivot in the Islamic society, in every temporal stage in the history of the Islamic societies, on both religious and intellectual levels.

The viewpoints varied as regards the source of Islamic legislation i.e. The Qur'an and the venerated Sunna from the point of view of explication and interpretation, which has generated a conflict among the explicators and interpreters that intensifies and calms down from one stage to another.

Keywords: The woman, interpretation, the Qur'an, explication, heritage, fundamentalists, innovators

*** **

يعتبر موضوع المرأة من القضايا الشائكة التي تطرح في الوقت الراهن، بحيث تلاونت الرؤية إلى هذا المخلوق الذي لا يتميز عن الجنس الذكوري إلا في قضايا تفسير موضوعها الذي تسبغ عليه ذكورية التفسير الفقهي الذي يبتعد في الكثير من الأحيان عن ثبات النص الديني، وخاصة من خلال النظرة التقليدية التي حبست حرية المرأة كثيرا في نظرات ضيقة تسيء إلى المرأة أكثر مما تحسن إليها، ونحن نعلم أن هذه النظرة التقليدية ربما تتوافق مع زمن ما ومع حقبة تاريخية ما، لكنها في صلب دلالتها تعادي المرأة، وحتى مع الحقبة الأولى

للإسلام الذي أكرمها ككائن بشري، وأنصفها وعدل بينها وبين الرجل، نجد في هذا الباب أن الرسول قد عامل المرأة معاملة مرضية، وفتح لها كل السبل والدوائر التي يمكن أن تتحرك فيها، في شبه الجزيرة العربية وما تحمله من طبيعة جغرافية واجتماعية، لكن يتبين لنا في العصر الحديث، وفي ظل التفتح العالمي من كل الجوانب أن بعض الأصوليين والتقليديين يقزمون من دور المرأة ويرجعونها إلى عهد ما قبل الإسلام، يعود سبب ذلك أساسا وفي الكثير من الأحوال- لاسيما في المجتمعات التي يغيب فيها الاجتهاد في الفتوى والمجالس الإسلامية والمنابر الفقهية- إلى الفهم الخاطئ للقرآن الكريم وعلومه وفقه اللغة أساسا، وخاصة كثرة الإفتاء العبي الذي تقوده بعض الاجتهادات الاجتماعية التي لا تحتكم إلى رصيد معرفي يساعدها على تأويل القرآن وتفسيره، واستخراج الأحكام الشرعية منه في فهم جل القضايا الاجتماعية عموما ولا سيما موضوع المرأة ، وقد لا حظنا أن موضوع المرأة في القرآن من القضايا الأساسية التي يجب كشف الحجاب عنها، وخاصة في المنابر المعرفية والعلمية التي تتقبل روح المناقشة والنقد العلمي البناء، وخاصة إذا كان الهدف هو الخروج بتوافق حول هذا الموضوع الإشكالي.

وتتجلى الإشكالية الأساسية التي تتوخى هذه المداخلة الوصول إليها، في فهم موضوع المرأة على ضوء حركة التحديث في المجتمع العربي واصطدامها بالمووروثات التي تستند في ظاهرها إلى القرآن، وتشكل عائقا أمام دعوات تحرير المرأة؟

ورغم أن نزول القرآن قد مرت عليه قرون كثيرة، فإن الجدل لا يزال محصورا في قضايا تخص المرأة حول: (الطلاق- العدة - العلاقات الاجتماعية)، بينما المجتمعات الإسلامية الآن تحتضن طرازاً آخر من النساء، منهن العاملات والعالمات والسياسيات والقاضيات والمدرسات.....وهذا لا يعني الإنقاص من دلالة النص الديني، بقدر ما يعني ضرورة أن يتطور الفقه من هذه النواحي، ويعالجها بنظرة جديدة، ليخرج بأحكام فقهية توجه السلوك، وتتجنب بعض النقاشات التي لا تعبر عن شيء، إلا المساهمة في نشر الفتنة والشقاق داخل المجتمع، وتأخير قاطرة التطور، وحجب النظر عن بعض المسائل التي يكون المجتمع في أشد الحاجة إليها.

وبالعودة إلى موضوع المرأة الذي جاء مكتملا في القرآن الكريم وخاصة في سور "النساء" و"النور" و"الأحزاب"، مفصلا موضوع المرأة، سواء في الزواج أم الطلاق أم الميراث أم اللباس أم المعاملة، وسنجد أن الرؤية الفقهية تختلف بين كل من الأصوليين أو

التراثيين- أي التأويلات القديمة للقرآن- وبين المحدثين الذين يدعون إلى تحرير المرأة، وفق منطلقات شتى.

ومن بين الأصوليين الذين تطرقوا لموضوع المرأة، وخاضوا في تفسيره وهم أكثر، نذكر على سبيل المثال (أبو الأعلى المودودي)، (محمد محمود شاكر)، (محمد عمارة)، (سيد قطب) (عباس محمود العقاد) و(مالك بن نبي)، وسنعرض لرؤية بعض من هؤلاء، ونحن نعلم مسبقاً سيادة النظرة التراثية أو السياق الاجتماعي، أي العرف ودلالته في فكر هؤلاء الباحثين فيما يخص النظر في موضوع المرأة، ككائن طبيعي، علماً بأن هؤلاء الأصوليين، لم يتركوا لهذا الكائن متسعاً للتفكير في نفسه تفكيراً جديلاً يمكنه من إقامة علاقة متوازنة مع نفسه، بل فرضوا عليه أن تكون علاقته مع الله (قبل كل شيء) من خلال الطاعة والاستجابة لأوامره، وهي أمور مشروعة فرضت في القرآن، ومن خلال تقييد موضوعها بعلاقتها مع زوجها وأسرته، وخدمتها لهؤلاء جميعاً، وتسيير أمورهم المختلفة في الشؤون المنزلية، مما ضيق من حدود عالم المرأة لتسجن في كونها مخلوقاً غريباً عن الرجل، بل تجعلها كائناً من الدرجة الثانية بالنسبة له.

1. النظرة التراثية لموضوع المرأة:

وعلى سبيل المثال نلاحظ أن رؤية مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة، تقرر وجوب عدم منح أي حقوق للمرأة على حساب المجتمع، وبالتالي فإن مصلحة المرأة تكون في خدمة أفراد أسرتها وتوفير الراحة والسعادة لهم، ويرى هذا المفكر أن الداعين لتحرير المرأة وخروجها إلى سوق العمل والحراك الاجتماعي، لا يتحكم في مطلبهم هذا سوى الغريزة الجنسية،¹ ويقر المفكر بن نبي أن النظرة لحقوق المرأة وواجباتها لا تستقيم إلا إذا كانت تحقق مصلحة المجتمع وتقدمه الحضاري، حتى إن النظرة لحقوقها ينبغي أن تكون موازية للنظرة إلى المشكلات الاجتماعية الأخرى، وهو يؤكد على أن حل مشكلة المرأة المسلمة لا يكون بالتقليد الظاهري للمجتمع الأوربي دون أسس إسلامية تحقق إنصاف المرأة وصيانة حقوقها،² ومجمل القول أن رؤية مالك بن نبي لمسألة المرأة تندرج ضمن علاقة الجزء بالكل، فلا مصلحة للمرأة دون المجتمع ولا صلاح للمرأة دون صلاح المجتمع، وبالتالي فإن العلاقة بين الطرفين تكون تكاملية، وأن تحرير المرأة لا يكون بالدفع بها لتتشبه بنظيرتها

الأوربية سواء في الملبس أم العمل أم علاقتها بالأسرة، ونحن نعلم مسبقاً الدرجة التي وصلت إليها المرأة في هذه المجتمعات من الانحلال والتفسخ.

وفي هذا السياق يرى بن نبي أن المرأة فقدت أسس تنظيمها الاجتماعي سواء في النسل أم علاقاتها الاجتماعية، وخسرت أهم وظيفة باعتبارها وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع واستقراره، ويدعو المفكر بن نبي إلى أن رؤية موضوع المرأة لا يمكن أن يتأسس إلا على خلفية إسلامية، لا تتعدى حدود الأسرة وبناء المجتمع.

لكن على غرار ذلك يعترف هذا المفكر بأن المرأة المسلمة - في المشهد الإسلامي العام - هي في تطور متنام، لكن رغم ذلك لم يشرع الفقهاء المسلمون في تخطيط هذا التطور في جميع أطواره، حتى ظهرت المرأة المسلمة مؤخراً في مظاهر جديدة، كفتاة في المدرسة، وفي الحركة الكشفية، وفي تسابق في الحياة العامة، عاملة ومولدة وطبيبة ومدرسة وعاملة في المصنع والأتوبيس، ونائباً ووزيرة مؤخراً، لكن الفقهاء عاجزون عن التخطيط لهذا الحضور، وهو حضور محسوس وحتمي، كي لا تترك مكانها للمرأة الأجنبية التي أصبحت تسيطر على مخيلة شبابنا، من خلال الإقبال على الزواج منه³، ويرى هذا المفكر أنه يمكن حل هذه المسائل من خلال مؤتمر يجمع الخبراء لمناقشة هذه المسائل والخروج بقرارات وتعليمات صائبة.

ومن خلال قراءة كتابات مالك بن نبي عن المرأة نجده ينظر إلى المرأة بمنظار ضيق، وينزع عنها استقلاليتها كإنسان في ذاتها، وفي مشاعرهما مع ذاتها، وخاصة في دورها في أن تقرّر ما يجب أن تكون عليه هي، لا كما يجب أن يملأ علمها بحيث نلمس نوعاً من التشييء للمرأة في فكر الباحث، وأن دورها لا يتعدى دور الوسيلة في الإنجاب والتربية والحفاظ على المجتمع، وخاصة في تغليب دور الرجل على دورها، وهنا تتحقق النظرة التراثية للمرأة في أجلى صورها.

وفي منحى آخر نجد الباحث محمود عباس العقاد في كتابه المرأة في القرآن، نظرة لا تخرج عن النظرة السابقة سواء في الواجب أم الحق أم التكليف، ويرى العقاد أن موضوع المرأة منذ القديم - لم يخرج عن ثلاثة جوانب رئيسية⁴، تنطوي فيها جميع المسائل الفرعية، وهذه الجوانب الثلاثة الكبرى هي:

أولاً: صفاتها الطبيعية، وتشمل الكلام على قدرتها وكفائتها في خدمة نوعها وقومها.

وثانيا: حقوقها وواجباتها في الأسرة والمجتمع.

وثالثا: المعاملات التي تفرضها الآداب والأخلاق ومعظمه يدور حول شؤون العرف والسلوك، وأن آيات القرآن قد فصلت في هذه المسائل، وكان في كل جانب منها فصل الخطاب، لا معقب عليه إلا من جانب الشرح والاستدلال بالشواهد المتكررة التي تتجدد في كل زمان، على حسب أحواله ومدارك أبنائه، وصفحتها على طبيعتها التي تحيا بها مع نفسها ومع ذوبها، وكذلك الحقوق والواجبات التي قررها الإسلام للمرأة وأصلحت أخطاء الأمة في العصور الغابرة، وأكسبت المرأة منزلة لم تنلها قط في الحضارات السابقة على الإسلام، أما المعاملة التي حض الإسلام عليها فهي معاملة المرأة معاملة إنسانية، تقوم على العدل والإحسان والتقدير مكانتها.

ويعد العقد من أبرز المناهضين للدعوة إلى خروج المرأة للعمل خارج المنزل، ويرى أن بقاء المرأة في البيت إلى جانب أولادها، والسهر على رعاية مطالب أسرتها، حسب ما قررتة الشريعة، بحكم التكليف، وبحكم البنية الفزيولوجية التي تحتم على المرأة القيام بأعمال لا يقوم بها الرجل، إما يكون كفاح المرأة وجهادها، من خلال تربية الأجيال تربية صالحة وهي ليست بالوظيفة الهينة، فهي تتطلب الكثير من الصبر والتحمل،⁵ ويقرر العقد أن هذا التباين بين الجنسين لا يعود بالمفاضلة في العمل، ففي أعمال المرأة يمكن أن يتفنن الرجل وفي أعمال الرجل يمكن أن تبذل المرأة، لكن شاءت الطبيعة أن التفاضل في أعمالهم يكون بحكم البنية الفيزيائية، وتفوق الواحد منهما على الآخر، فمثلا: لا يمكن للذكر القيام برعاية الأبناء وكفالتهم بالحنان الذي توفره الأم لهم، فهي تنجب وتوفق بين الألم والفرحة والقدرة على رعاية ابنها المولود، وفي مسائل أخرى لا يمكن للمرأة ككيان عاطفي الفصل في بعض المسائل التي يرجح فيها تغليب العقل على العاطفة.

ويضع العقد المرأة في درجة ثانية من الرجل، لأنه هو من يفكر ويحتكم إلى العقل، بحكم بصيرته وسداد رأيه وقدرته الجسدية، فهي من ترضخ له وهي منبع لذته وإغرائه، وبهذا فإن العقد ينزع عن المرأة كل أشكال الأهلية الإنسانية التي يمكن أن تتمتع بها ككيان له عقل، ويمكن أن يفكر ويتدبر الأمور.

وهكذا نرى أن نظرة العقد للمرأة نظرة ضيقة لا تخرج عما يحدده الرجل، وما يسطره من حدود لها فهي تتلقى عرفها من الرجال، حتى أنه في مسألة الخلق، يرى العقد

أن الخلق الذي تتحلى به المرأة بدهاءه هو خلق الغريزة الذي يوشك أن يشبه إناث الحيوان، وكل خلق إرادي تتخلق به بعد ذلك هو فريضة عليها من الرجال،⁶ فنظرة العقاد للمرأة لا تخرج على العرف والتقليد الاجتماعي الذي يسن القوانين التي يجب أن تكون عليها هذه الأخيرة في أسرتها وفي شؤونها البيتية، وعليه فإننا لم نلاحظ عنده تفصيلاً موضحاً لقضية المرأة، خاصة فيما يتعلق باللباس والعمل والقوامة، إلّا في حدود تراثية بحتة توظف آيات القرآن لتدعيم نظرتها الثابتة.

2. النظرة الحداثية: حسن حنفي ومحمد شحرور.

تدعو النظرة الحداثية إلى التدقيق في مسائل المرأة وخاصة في الشؤون التي تخصها عل ضوء العصر الحاضر وما وصل إليه من تطور، وبعد نزول القرآن بآلاف السنين، ومن بين هؤلاء المفكر حسن حنفي الذي طرق موضوع المرأة خاصة في مؤلفه حصار الزمن في الجزء الثالث علوم، وذلك في حيز خصه بفقّه النساء، ويرى هذا المفكر أن نظرة الفقّه القديم إلى المرأة كانت سلبية، فللمرأة حضورها في المعاملات والعبادات فحسب، ومن واجب المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى، حيث إن المرأة العاملة والعالمية والمواطنة والمجاهدة والمرأة رئيسة الدولة أصبحت مسائل ملموسة تعمها جميعات حقوق المرأة اليوم وإذا كان البعض منهن يعترضن على صورة المرأة "البيولوجية" أي المرأة الموضوع، والمرأة الجنس في الفقّه القديم، فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين،⁷ وأن موضوع المرأة الذي يظهر في القرآن والسنة في صورة من التشريعات الثابتة، يحتم أن الفقّه يجب أن يكون متغيراً، بحكم التاريخ والسياسات التاريخية، والمسيرة التطورية الشعوب- وأن موضوع المرأة تم التطرق إليه في الديانات الأخرى كالمهودية والمسيحية.. وقد وضعت معالجة مسائل المرأة عي بساط البحث منذ عهود بعيدة، والإسلام لم يأت مقطوعاً عن الديانات السابقة، مما يؤكد أن وضع المرأة مختلف من زمان لآخر، ولذا يجب أن يتجاوب الفقّه مع هذه التحولات، فالتراث الفقهي- في الأخير- من صنع الفقهاء، وهو ليس تراثاً مقدساً في ذاته، ولا الفقهاء القدماء مقدسون في ذواتهم مهما علا شأنهم وعظم قدرهم واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة، الحنفية والحنبلية والشافعية والمالكية،⁸ وحتى إنه يمكن توسيع مذاهب جديدة مسيطرة للعصر وبعيدة عن الشقاق والتفرقة بين الجنسين كما هو الحال بين أفراد الجنس الواحد، ويرى حسن حنفي أن هناك فقهاً يتساوى فيه المسلمون جميعاً، بصرف النظر عن الذكر أو

الأثني، مثل الزكاة والاعتكاف، والإيمان والنذور والضحايا والذبائح والصيد والبيع والشركة والرهون والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوكالة والقذف والسرقة والحراية فلا فرق بين الرجل والمرأة، هذا الفقه يختفي فيه الفرق بين الذكورة والأنوثة، غير أن التمايز يظهر في الفقه القديم- في العبادات والمعاملات، وفي موضوع الطهارة، وقانون الأسرة، والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمايز عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحي، وهو تصور بيئي خالص ناتج عن الثقافة القديمة،⁹ وبالتالي فإن الفقه القديم تطرق لموضوع المرأة في مسألتين أساسيتين هي العبادات والمعاملات ، ففي العبادات تظهر صورة المرأة الطاهرة عضويا في علاقتها بالله، وفي المعاملات تبدو صورة المرأة الولود في علاقتها بالرجل، فالمرأة في علاقتها مع الطرفين: علاقة رأسية مع الله، وعلاقة أفقية مع الرجل، ولا يوجد قسم ثالث في علاقة المرأة مع ذاتها من حيث هي امرأة لا بد أن تكون لها علاقة بذاتها (الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر) أي قانون الهوية قبل الاختلاف،¹⁰ ويرى هذا المفكر أن المرأة في العبادات أقرب إلى الكائن العضوي الذي تجب عليه الطهارة ، وفي المعاملات هي أقرب إلى الشريك الجنسي للرجل من نكاح وطلاق، أو شريك مالي في الميراث، والطهارة في علاقة المرأة بالله والقوامة فيما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل، وفي كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل في علاقتها مع نفسها، قبل أن تكون لها علاقة بغيرها، فهي في علاقة مفروضة مع الله والزوج والأولاد، وهي المؤمنة والزوجة والأم المحجور عليها، ومن يقع عليها القصاص في حال النشوز، والكثير من عناصر هذه الصورة هي مجرد عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام لأول مرة،¹¹ لكن الفقه الحديث لا بد أن يبحث في التطورات الحديثة لوضع المرأة في علاقتها مع ذاتها في المناصب المهنية التي تشغلها في الوقت الحاضر، وخاصة أن الأدوار تغيرت منذ ذلك الحين، فهل سيوفق الفقهاء في تكييف هذه التفسيرات المستجدة مع روح العصر مثلما وقع في عهد الرسول عندما احتجت بعض النسوة، واشتكت عند الرسول صلى الله عليه وسلم بأن القرآن ركّز على الذكور دون الإناث فنزل الوحي: "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُنَّ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا" الأحزاب الآية 35.

وإذا تم النظر في هذه المسائل حسب المفكر حنفي، فسيمكن حينها الحديث عن المرأة الإنسان والمواطنة التي يمكن أن تتمتع بجميع حقوقها، وتعيش إلى جانب الرجل في نضال دائم وتفاهم وتناسق، بعيدا عن الشقاق والنظرات الفوقية.

وقد فصل الدكتور محمد شحرور في موضوع المرأة، وخص القرآن بدراسة تحليلية ودلالية لكل سورة من سوره، سواء من حيث أسباب النزول، أو السياق التي نزلت فيه الآية، وإلام ترشد إليه الآيات.

ولدراسة هذا الأمر استعان بفقه اللغة واللسانيات، معتمدا على نظرية ابن جني اللغوية من خلال كتابات صديقه جعفر دك الباب عن ذلك اللغوي الفطحل، ومن خلال النقاشات التي كانت تدور بينهما، وخاصة تكوين صديقه اللغوي (فهو حامل لدكتوراه في اللسانيات التاريخية والمقارنة)، فساعد ذلك في مناقشة الكثير من المسائل التي تتعلق باللغة ودلالاتها وخاصة المرادفات التي لا يعترف شحرور بوجودها، ويرى أن لكل كلمة دلالتها الخاصة، ودرجته من المعنى دون أي تداخل مع ما يعنيه اللفظ الآخر، الأمر الذي ساعده في تحديد ألفاظ القرآن وتفسيرها، واستخراج الدلالة الضمنية الثابتة فيها.

ويرى شحرور أن القرآن قد مرت عليه قرون كثيرة، لكنه -رغم ذلك- يطرح الإسلام عقيدة وسلوكا دون أي تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة، الأمر الذي أبعد الفقهاء عن بعض المسائل التي يصعب إيجاد حلول لها في الوقت الراهن، داعيا الفقهاء إلى عدم إخراج الإسلام من معترك التطور الإنساني، أو فصله عن الديانات الأخرى، كي يتسنى الفهم الحقيقي له، فالإسلام لم يأت مغتربا ونافيا لهذه المسائل، الأمر الذي سييسر البحث والتدقيق في بعض المسائل التي يصعب حلها، والأصعب من كل هذه المسائل عدم وجود نظرة توايقة بين المسلمين في النظر إلى الإسلام، الأمر الذي خلق نوعا من الطائفية والتشدد بين المسلمين، وعليه يرى الدكتور شحرور أن مسألة الدين يتم تجاذبها بين التراث والمعاصرة، فبعض المسائل التراثية لا يمكن أن تتغير مثل العبادات والأخلاق والحدود فهي ثابتة، غير أن اللباس والطعام والشراب وأساليب الحكم ونمط الحياة تمثل تفاعلا مع العصر وتتطلب جهودا فقهية لموافقة النظرة مع السياق، ومن خلال علم اللسانيات وجد الباحث الفارق الدلالي الذي أشرنا إليه فيما سبق، حيث فرق بين القرآن والكتاب والنبوة والرسالة، فالنبوة هي مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي، أما الرسالة فهي أحكام.. أي نظرية الوجود الكوني والإنساني، وتفسير التاريخ هو من النبوة ومن الآيات المتشابهات،

أما التشريع من إرث وعبادات، وأما الفرقان " العام " فهو الأخلاق والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات، مما يشكل الرسالة أي الآيات المحكمات،، وهناك نوع ثالث من الآيات وهي الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات،¹² ويقرشحرور بأن الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الآيات المحكمات وهي تمثل رسالة النبي صلى الله عليه وسلم وقد أطلق عليها " أم الكتاب " وهي قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ما عدا العبادات والأخلاق والحدود، أما الآيات المتشابهات فأطلق عليها مصطلح " القرآن والسبع المثاني " وهي قابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية، وهي آيات العقيدة، والآيات التي هي لا بلمحكمات ولا بالمتشابهات فقد أطلق عليها مصطلح تفصيل الكتاب.

إن هذا التحديد الدقيق اللغوي لتفصيل الكتاب وتصنيف آياته سمح للباحث باستخلاص أين يكون الأخذ بالنص، وأين يتم الاجتهاد والتأويل والتفسير، فالجدال والسجال وقع في الآيات المتشابهات " القرآن والسبع المثاني "، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات " تفصيل الكتاب "، وقد تبين للباحث أن القرآن والسبع المثاني، هما الآيات المتشابهات وتخضع للتأويل على مر الزمان، أما أم الكتاب فهي عبارة عن التشريع والعبادات والأخلاق، والمحرمات وتحمل طابع الخصوص في الجزء منها، وطابع العموم في جزء آخر، والتشريع يحمل طابع التطور حسب الظروف، والرسول قد وافقها حسب ظروف شبه الجزيرة العربية، وتحقق ذلك من خلال السنة النبوية، وبهذه التحديدات المنهجية، طرق شحرور محتوى الكتاب بدراسة فلسفية معمقة لمحتواه، مصنفا جل القضايا التي وردت فيه من خلال الأبواب الثلاثة لتصنيف السور، ولن نطيل على القارئ الكريم، فموضوعنا مع شحرور يتعلق بموضوع المرأة من خلال نظريته الحديثة.

يرى شحرور أن الخلاف في موضوع المرأة كان أساسا في عدم التفريق بين الآيات التي نزلت في حق المرأة، والتي يعتبر جزء منها حدود، والجزء الآخر تعليمات، فمثلا آية تعدد الزوجات هي من الحدود، أما آية لباس المرأة (31) من سورة النور، والآية (59) من سورة الأحزاب فهي من التعليمات، وحتى إن موضوع المرأة لم يتم التفريق فيه في أقوال النبي بين الحدود والتعليمات،¹³ لقد حرّر الإسلام المرأة وأكرمها وتمتعت بحقوقها في عهد النبي

صلى الله عليه وسلم، مثل حقها في الإرث والتمثيل السياسي لذلك العهد، والتاريخ أخبرنا بقصة سمية، وبحضور النسوة بيعتي العقبة، ولقد شارك النبي في غزواته وهجرته، لكن رغم هذا لم يقل لهنّ النبي التزمّن بيوتكنّ، والنبي نفسه قد أوصى بالنساء في حجة الوداع خيراً، فوضع المرأة في عهد الرسول كان وفق سياق والظروف البيئية لشبه الجزيرة العربية وأن تواجدها في عهده لم يكن استثنائياً، والخطأ الذي وقع فيه الفقه هو عدم مواكبة آيات أم الكتاب لوضع المرأة في الوقت الراهن، حيث يظهر فيها الخلاف وعدم الاجتهاد في هذه الآيات الحدودية، فسواد النظرة الرجالية في المجتمعات البشرية أدى إلى وضع المرأة في درجة ثانية من الرجل، كما أن الفهم الخاطئ لبعض الآيات أدى إلى تحويل المرأة إلى شيء يتمتع به الرجل، ففي الآية رقم (14) من سورة آل عمران: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ، وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْبِ" والآية رقم 223 من سورة البقرة "نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلَاقُوهُ، وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ" فإذا كان لفظ نساء في هاتين الآيتين يدل على المرأة، وقعنا في طريق مسدود، فطبقاً للآية الأولى، عملت المرأة على مر العصور بأنها شيء يتمتع به، أما في الآية الثانية فناقضت الآية التي وردت قبلها، "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فلا تقربوهنّ حتى يطمهرن، فإذا طهرنّ فأتوهنّ من حيث أمركم الله إن الله يحبّ التّوابين ويحبّ المتطهرين"¹⁴

فهذا الفهم الخاطئ أدى إلى نظرة سلبية للمرأة وفق الفقهاء، غير أن القرآن منح نوعاً من التكافؤ بين الرجل والمرأة، وظهر ذلك في عدة آيات قرآنية مثل البقرة (187): "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن" هنا يظهر العدل بين الرجل والمرأة لكن، العرف الاجتماعي جعل من المرأة شيئاً يحتاجه الرجل متى أراد، معلّين ذلك بالحديث التالي: "لو كنت امرأة أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها" كشف الخفاء ج 2 ص (228) وطبقاً لبعض التأويلات فإن في الآخرة هناك "حوراً عيناً" في الجنة و"قطوف دانية"، وبأن الرجل لا يحتاج زوجته، فيرسلها إلى النار بحجة "أريت النار فلم أر منظراً كالיום أفضع وأريت أكثر أهلها من النساء" البخاري ج2، (93) وللإساءة أكثر للمرأة يسوقون حديثاً آخر "يقطع الصلاة المرأة والحصار والكلب وبقي ذلك مؤخرة الرجل" والعرف الاجتماعي تعامل مع المرأة من هذا الجانب، وفعل الفقهاء كذلك للنظر إليها من هذه

الزاوية الضيقة، وهذا راجع بالأساس لضبابية الرؤية والتأويل الخاطئ، وسوف نتناول ثلاثة نماذج أساسية في موضوع المرأة من خلال رؤية تراثية ومعاصرة بين الطبري ومحمد شحرور.

3. مقارنة بين القراءة التأويلية القديمة من خلال نموذج تفسير الطبري وقراءة د/ شحرور:

أ. لباس المرأة:

وردت الإشارة إلى لباس المرأة في الآية (31) من سورة النور في قوله تعالى: "قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن، على جيوبهن، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو أبناءهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن، أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن، وتوبوا إلى الله جميعا، لعلكم تفلحون"

يظهر في بداية هذه الآية أن الله يوجه القول للمؤمنات بأن يغضضن من أبصارهن، ويحفظن فروجهن، والأمر يشمل الجنسين. أما فيما يخص، "ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن، على جيوبهن" يرى الطبري أن زينة المرأة قسمان: قسم خفي هو الخلخال والسوارين والقرطين والقلائد، وقسم ظاهر وهناك اختلافات تأويلية في هذا القسم، وأولى الأقوال حسب الطبري هي الوجه والكفان ويدخل في ذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب، بحجة أن المرأة في صلاتها لا تكشف سوى وجهها وكفيها، وتسترماعدا ذلك من بدنها، غير أنه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أباح لها أن تبدي من ذراعها إلى قدر النصف، أما حينما تضرب بخمارها فإنها تغطي شعرها وعنقها وقرطها.

ويقسم كذلك الدكتور شحرور زينة المرأة إلى قسمين زينة ظاهرة، وزينة غير ظاهرة، فالظاهرة هي كل ما يظهر بالخلق وهي الرأس والبطن والظهر والرجلان واليدان، أما الزينة الخفية، أو غير الظاهرة بالخلق: فهي الجيوب، عند المرأة طبقتان مع الخرق، وهي ما بين الثديين وتحت الثديين والإبطيين والفرج، والإليتين.. هذه كلها جيوب يجب على المرأة تغطيتها.

أما الجيوب الأخرى مثل الأنف والفم والعينان فهي من الجيوب الظاهرة، وهي في الوجه وتعتبر على هوية الإنسان.

لكن من هم الذين يحق للمرأة أن تظهر أمامهم في تفسير الطبري للآية "ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو أبناءهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نساءهن؟" إن المرأة تبدي لزوجها خلخالها ومعصدها ونحرها وشعرها، أما البقية فلا تبدي لهم سوى قرطها وقلادتها وسوارها وطوقها، وفيما يخص (أو نساءهم) يرى الطبري أن القصد منها هو نساء المسلمين وفي موقع آخر يقر بأن المرأة المسلمة لا يجوز لها أن ترى مشرقة عاريته إلا أن تكون أمة لها، "ما ملكت إيمانهم" وهنا يقصد بها الإماماء المشركات.

غير أن شحرور يرى بأنه يحق للمرأة أن تبدي زينتها لزوجها (بعولتهن) والأب (آبائهن)، والد الزوج (آباء بعولتهن)، والابن (أبنائهن)، ابن الزوج (أبناء بعولتهن)، الأخ (إخوانهن)، ابن الأخ (بني إخوانهن)، ابن الأخت (أبناء أخواتهن)، بحيث يجوز للمرأة أن تظهر عارية إذا حصل ذلك عرضاً، لكن المنع من الظهور يكون من باب الحياء والعيب والعرف وليس من باب الحلال والحرام، ويخرج شحرور الزوج من المحارم ليقرباً المحارم المذكورين من باب الزينة هم سبعة الذين أتينا على ذكرهم، وهم نصف المحارم المذكورين في سورة النساء، غير أن هناك محارم لا يجوز للمرأة أن تتزوج بهم، ويجوز لها أن تختلي بهم، ولا يجوز لها إبداء زينتها المخفية لهم، وهم، العم والخال والابن من الرضاعة والأخ من الرضاعة وزوج الأم وزوج البنت وزوج الأخت، ويؤكد الباحث هنا على مسألة الزينة، والتي ألصقها بمسألة الجيوب، ويتساءل: إذا كان القصد من الزينة "المكياج" فهل يمكن للمرأة أن تظهر أمام زوج ابنتها كما تظهر أمام الغريب تماماً والذي هو محرم عليها حرمة أبدية وغير مذكور في آية الزينة، أي لا يجوز الاطلاع على زينتها المخفية، وكذلك العم والخال وبالتالي لا تكون الزينة سوى الجيوب، وقد أخطأ الفقهاء على حد تعبير شحرور حينما ربطوا الزينة بزينة الأشياء.

أما في الشطر الآخر "نساءهن" فيقر الدكتور شحرور أن الله لم يقصد بها النساء ولو كان كذلك لقال المؤمنات، والمقصود من "نساءهن" في هذه الآية هم التابعون للمرأة، ولهم علاقة بها مثل أبنائهم وأبناء أبنائهم، أما فيما يخص "ما ملكت إيمانهم" فهذه الفقرة تغطي مرحلة تاريخية وهي مرحلة العبيد

أما قوله: "أو التّابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطّفّل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهنّ، وتوبوا إلى الله جميعا، لعلّكم تفلحون" فيفسر الطبري أولي الإربة من الرجال، بأنه الرجل الأحمق الذي يتبع القوم ولا يهيمه سوى بطنه، وهو الأبله الذي لا يعرف شيئا عن النساء، ولا يكثرث لأمرهن، ولا تستحي منه النسوة. "أو الطّفّل الذين لم يظهروا على عورات النساء" وهم الأطفال الذين لم يكشفوا عن عورات النساء بجماعهنّ فيظهرن عليهن. "ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهنّ، وتوبوا إلى الله جميعا، لعلّكم تفلحون" فيجب على المرأة أن لا تضرب برجلها لكي لا يسمع صوت خلخالها، أو (صوت الأجراس) كي لا تظهر زينتها للرجال، والله ينهى على ذلك، وفي الأخير يدعوا المؤمنين إلى طاعة الله فيما أمرهم ونهاهم من غض البصر وحفظ الفرج وترك دخول البيوت غير بيوتهم، من غير استئذان ولا تسليم. غير أن الدكتور شحرور يقصد بأولي الإربة من الرجال : الرجال الذين لا يكون لديهم قصد جنسي تجاه المرأة، فلا حرج أن تبدي المرأة زينتها المخفية أمامهم، ويخص شحرور من بين هؤلاء مثلا الأطباء أو العاملين في هذا السلك، فيجوز للمرأة أن يكشف عليها طبيب بحكم المهنة، وأن لا تتحرج بالذهاب إليه للكشف والمتابعة الطبية. أما القصد من الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، فيرى الباحث أن العورة يغلب عليها العرف، وتدخل ضمن الحياء لا الحرام والحلال، ويبين الله أن الطفل حتى سن معينة لا يعرف لماذا استتحت المرأة، وبالتالي فإنه غير واعي بهذه الأشياء لذا يجوز للمرأة أن تظهر أمامه.

أما فيما يخص "ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن" فيفسر شحرور ذلك، بأن السبب في النهي هو: لكي لا يعلم ما يخفين من زينتهن، وهنا الكلام عن الزينة المخفية وهي الجيوب لأنها لا يمكن أن تعلم إلا إذا أرادت المرأة ذلك، يعني ذلك بأن الله يمنع المرأة المؤمنة من العمل والسعي بشكل يظهر جيوبها أو بعضها، كأن تعمل عارضة "ستريتيز" أو تقوم برقصات تظهر فيها جيوبها أو بعضها، والإظهار يكون بشكل إرادي لتحصيل المال، وفي الأخير يطلب الله التوبة من المؤمنين والمؤمنات، مجرد التوبة دون ترتيب العقوبات على ذلك، غير أن الدكتور يحدّد لباس المرأة بصراحة وفق تفسير الآية (31) من سورة النور بأن لباس المرأة هو تغطية الجيوب فقط، وهو الحد الأدنى من اللباس، لكن جاء اللباس المتمم لهذا اللباس في سورة الأحزاب، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس حراما ولا حلالا وإنما تعليمات لدفع الأذى: "يأيتها النّبي قل لأزواجك وبناتك

ونساء المؤمنين يدين علمهنّ من جلابيبهنّ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما" الأحزاب 59 .

ويرى الطبري في هذا المقام بأنه يجب على المرأة أن تغطي وجهها ورأسها فلا تبدي منها إلّا عينا واحدة، وأن تدني جلابيبها لكي يفرقوها عن الأمة ولا يؤذوها.

ويضع الدكتور شحروور هذه الآية ضمن التعليم لا التشريع، والقصد منها تعليم النساء اللباس الخارجي، والذي يكون أساسا من أجل حماية الجسم، ولا عيب في أن يكون بنطالا أو تيورا أو مانتوا، فكل هذه الملابس تدخل في إطار الجلابيب، اللفظ الذي يحمل في اللسان العربي معنيين، الأول يعني الإتيان بالشيء من موضع إلى موضع، أما الثاني فيعني الشيء يغشي ويغطي شيئا آخر، والقصد هنا هو أنه يجب على المرأة من باب التعليم أن تغطي من جسدها الأشياء التي ظهرت كي لا تجلب الأذى الطبيعي أو الاجتماعي، ويرى الدكتور أن اللباس يوافق الأعراف السائدة في المجتمع، لكي لا تكون المرأة عرضة للأذى والسخرية.

وحتى لا يتزايد الناس في ، وضع الرسول الحد الأعلى للباس المرأة بقوله " كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفها" وهذا//الحديث سمح النبي للمرأة أن تغطي جسدها كله كحد أعلى، ولكنه لم يسمح لها بأن تغطي وجهها وكفها، وإن خرجت المرأة عارية فإنها خرجت عن حدود الله، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء، فإنها خرجت عن حدود الرسول، وبهذا فإن لباس المرأة في الأرض يقع بين حدود الله ورسوله، وهذه هي فطرة الناس في اللباس.

ويتبين من خلال كل من التفسيرين أن لباس المرأة يغلب عليه العرف الاجتماعي سواء في النظرة التراثية أو الحديثة.

لقد عرف لباس المرأة حتى قبل ظهور الإسلام، بحيث نساء الجاهلية كن يلبسن اللباس الطويل ويغطين شعورهن، لكن الإسلام حينما جاء أمر المرأة بتغطية الجيوب، وعليه يمكن القول أن لباس المرأة عرف منذ الأزل، والأعراف والتقاليد الاجتماعية هي التي تمنح صفة اللباس الذي يغلب عليه العرف في الكثير من المجتمعات، ويعكس الهوية الثقافية للمجتمع في المقام الأول.

ب. القوامة:

في قوله من سورة " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب، بما حفظ الله اللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إن الله كان عليا كبيرا. » النساء 34.

يقول تعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض" ويفسر الطبري القوامة بأن الرجال أهل قيام على نساءهم في تأديبهنّ والأخذ بأيدهنّ فيما يجب عليهنّ لله ولأنفسهنّ " بما فضل الله بعضهم على بعض، يعني بما فضل الله به الرجال على أزواجهن من سوقهم إليهنّ مهورهنّ وإنفاقهم عليهنّ أموالهم وكفائتهم إياهنّ مؤنهنّ وذلك بما فضل الله تبارك وتعالى عليهنّ فيما جعل الله إليهم من أمورهنّ، وفي موضع آخر يعني أن الرجال أمراء علي المرأة في أن تطيعه فيما أمرها الله من طاعته، وطاعته بان تكون محسنة لأهله حافظة لماله وفضله، بحيث أن هذه الآية نزلت في رجل لطم امرأته فاشتكت إلى الرسول فأراد أن يقتص لها منه فنزلت هذه الآية حسب أهل التأويل.

وتتحقق القوامة عند شحور في ظل توفر بعض الشروط، ويمكن أن تكون للرجل أو المرأة على حد سواء، ومن بين شروط القوامة القوة الفيزيائية (بما فضل الله بعضهم على بعض)، والقوة الاقتصادية (بما أنفقوا من أموالهم)، وبما أنه قال (بعضهم على بعض)، فيعني ذلك أن هذه القوامة يمكن أن تكون انعكاسية، أي قابلة للعمل موضوعيا في اتجاهين: أي يمكن أن تكون القوامة للمرأة، فمثلا حين يكون الزوج مريضا مشلولاً أو أعى، ففي هذه الحالة موضوعيا ترجع القوامة إليها ، أو فقيرا وهي من تنفق عليه، وكذلك موضوعيا ستكون لها القوامة، وعندما تصبح المرأة عاملة ومتكافئة في الدخل مع زوجها وتنفق على العائلة، تصبح متكافئة معه في القوامة من الناحية المالية، أما الأمور التي تحتاج إلى قوة فيزيائية فإن القوامة تكون للرجل وهذا إذا كان أقوى منها فيزيائيا.

ويقول تعالى: " فالصالحات قانتات حافظات للغيب، بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إن الله كان عليا كبيرا."

يفسر الطبري الصالحات القانتات بالمطيعات لأزواجهنّ، وحافظات لأنفسهن عند غيبة أزواجهن عنهنّ في فروجهنّ وأموالهم والواجب عليهنّ من حق الله في ذلك وغيره، بما

حفظ الله أي يحفظن الله في طاعته وأداء حقه بما أمرهن الله من حفظ غيب أزواجهن، "فأصلحو إلهن"، فأحسنوا إلهن، "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع"، يرى الطبري أن هناك اختلافا بين أهل التأويل، بحيث أن النشوز جاء بمعنى الخوف أي إذا رأيت منهن ما تخافون أن ينشزن عليكم من نظر إلى ما لا ينبغي لهن أن ينظرن إليه، واسترتم أمرهن فعظوهن واهجروهن، قيل إن النشوز جاء بمعنى الاستعلاء أي أن المرأة تستعلي على زوجها فيما لزم طاعته فيه، فعظوهن يعني ذكروهن الله وأخيفوهن وعيده، في ركوبها ما حرم الله عليها من معصية زوجا فيما أوجب عليها الله طاعته فيه، وعندما تنشز فإن أطاعته فلا سبيل له عليه، وإذا أبت فيهجرها في المضجع، والوعظ يكون باللسان والهجر يكون في المضجع، ويرى آخرون أنه يدير ظهره لها ولا يكلمها، حتى ترجع إلى ما يريد. ويرى البعض أن الهجر في المضجع يعني لا يقرب فراشها، أي لا يجامعها، و(اضربوهن) لكن الضرب يكون غير مبرح، أما فيما يخص، "فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان عليا كبيرا." فإن أطاعت الزوجة زوجها فلا يبلغ عليها سبيلا.. أي لا يطلب منها إن كانت تحبه أو لا، ولا يكثر عليها بالعلل وإن الله أعلى من كل شيء وأعلى منكم عليهن وأكبر منكم ومن كل شيء.

أما د. شحرور فيرى أن المرأة لما تكون لها القوامة تكون قانئة، والقنوت هو الهدوء والاستقامة، و"حافظات للغيب بما حفظ الله" أي أن المرأة تحفظ خصوصيات زوجها وعائلتها التي أمرها الله بحفظها، ولا تجعلها محلا للثرثرة، كما يجب على الزوج الحفاظ على خصوصيات زوجته وعائلته كذلك، وإذا لم تتحقق هذه العلاقة يحدث النشوز من المرأة أو الرجل على حد سواء، والنشوز يكون اجتماعيا أو جنسيا، تسبقه الموعظة ثم الهجر في المضجع، من الزوج الآخر وهذا الإجراء ان خاصان جدا، أي دون العلن ويكون الحل الثالث بالضرب، ويعني "الضرب" هنا اتخاذ موقف حازم علني من الرجل اتجاه المرأة أو من المرأة اتجاه الرجل، بحيث يمنع أحدهما الآخر من النشوز الاجتماعي، ولم يعن "الضرب" بالمعنى الشائع، لأنه يتسبب في الطلاق، أما النشوز الجنسي، فيكون بالصالح بين الطرفين.

ج. حق العمل:

يقول تعالى: "يأياها الذين آمنوا إذا نودي إلى الصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع"، يفسر الطبري الآية: يجب على المسلم إذا سمع أذان الجمعة أن يسعى إلى ذكر الله والسعي عند الخطبة أو الذكر، ولا يحل للمسلم البيع إذا سمع النداء

الذي يكون بين يدي الإمام إذا قعد على المنبر وقرأ، ثم، ولهم بعد ذلك السعي والإسراع فيها والإقبال عليها، وهي العزمة عند الذكر والخطبة، لكنه لم يذكر المرأة في أي مكان من تفسير هذه الآية وكأن الخطاب يخص الرجال لا غير.

لم يمنع الإسلام المرأة من العمل كما صرح الدكتور شحرور لكن الظروف الموضوعية التاريخية هي التي تحدّد عمل المرأة، ونحن نعلم المرأة في التاريخ الإسلامي مارست وظائف عدة منها التمريض في الجهاد، وبعض الأعمال الإنتاجية، مثل حلب النوق وصناعة اللبن والزبدة ومارست مهنة الرضاعة، وقامت بهذه الوظائف وفق البيئة التي تواجدت فيها، فالإسلام لم ينه المرأة عن العمل إلا في وظيفتين هما البغاء والتعرية، كما أنه لم يمنعها من العمل والاختلاط مع الرجال، لكنه حرم عليها الخلوة بالرجل الغريب والسفر دون محرم، وحسب آية سورة الجمعة فإنها غير ممنوعة من صلاة الجمعة كما يرى بعض الفقهاء بأن الجمعة تسقط عنها، وحتى في عبارة "ذروا البيع"، فالخطاب موجه إلى الذكور والإناث على حد سواء، لكن هناك بعض المهن تصعب على المرأة ولا يمكنها ممارستها بحكم بنيتها الفيزيائية، ولذا تختار المهن التي تناسبها، ويمكن للعلماء والفقهاء تحديد المهن التي تتوافق مع المرأة.

وفي الأخير تبقى النظرة للمرأة تتراوح بين التراث والحداثة في مسائل دون أخرى، لكنه في الآونة الأخيرة وفي مجتمعاتنا العربية نرى بزوغ نوع آخر من النساء وخاصة في الأوساط الشبابية نوعا آخر من النساء لا يمكن قياس عليهم بأنهم حداثين أو أصوليين سواء في فكرهم أو هندامهم، لذا ربما في الكثير من الأحيان تجاوز بعض المسائل التي لا تتطلب الوقوف عندها كثيرا وهي في الأساس تشكل خطابا خاويا، بل يجب الاجتهاد في دراسة قضايا المجتمعات العربية، خاصة وأن هذه الأخيرة تشهد تدهورا على جميع الأصعدة، وموضوع المرأة حتما سيكون ضمن هذه المسائل، ولن تحصل المرأة على حقوقها في ظل سواد النظرة الذكورية، التي تتطلب تحول جذري في جل هذه المجتمعات، وسوف تتمكن المرأة من حقوقها في ظل النظرة المتساوية وفي ظل قانون مدني يدعم النظرة الإسلامية.

الهوامش:

- ¹- مالك بن نبي: شروط النهضة ، ترجمة، عبد الصابور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، ص 115.
- ²- المرجع نفسه، ص 118.
- ³- المرجع نفسه، ص 120.
- ⁴- عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، (س)، ص 6، 7.
- ⁵- المرجع نفسه، ص 142.
- ⁶- المرجع نفسه، ص 35.
- ⁷- حسن حنفي: حصار الزمن، الماضي والمستقبل (علوم) الجزء الثالث، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 265.
- ⁸- المرجع نفسه، ص 267.
- ⁹- المرجع نفسه، ص 268.
- ¹⁰- حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 2003، ص 267.
- ¹¹- حسن حنفي، حصار الزمن، ص 290.
- ¹²- محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، (د، س)، ص 13.
- ¹³- المرجع نفسه، 592.
- ¹⁴- المرجع نفسه، ص 596.

*** **

النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل

أ/ الأمين طيبي

جامعة الجزائر2

الملخص:

يشكل الخطاب الصوفي اليوم تحديا كبيرا للمختصين في مجالات عدة، وهذا من أجل إعادة إحياء هذا التراث وفق مناهج تأويلية حديثة، تجعله مفتوحا للقراءة والتأويل على الدوام، لذا كانت هاته المداخلة والتي تطرقت إلى أهم خصائص هذا النص الصوفي ودواعي استعمالها، مع تساؤلات حول إمكانية التأويل من عدمه .

الكلمات المفتاحية : التأويل ، الخطاب الصوفي ، الرمز ، النص ، المتلقي .

Abstract:

This Study Present the most important characteristics of Sufi discourse, with questions as to whether we can apply the modern Interpretation methods In order to understand the broader and deeper meanings of Sufism .

*** **

ليس مبالغة القول: أنه لا يوجد خطاب يتيح مجالات جديدة وخصبة للفهم والتأويل مثل الخطاب الصوفي، ذلك يعود أولاً لفردة هذا النص وتميزه من حيث المبنى والمعنى، وثانيا كونه يتجاوز حدود النص الأدبية ويتعداها إلى الأنساق الاجتماعية والنفسية وغيرها، حتى صار بذلك إرثا عالميا تعدى منبعه الأصلي الاسلامي مما جعل هذا التراث الصوفي متنا تفاعليا متجددا، كل هذه المميزات تعود ليس لأنه خطاب قابل للتأويل كل مرة، ولا لأن المعاني تفيض منه كل قراءة، ولكن لأنه يحكي أطوار تجربة روحية فردية، استترت معانيها أحيانا حتى خانت أصحابها تذكرا وتدوينا، فوجدوا أنفسهم في مأزق التعبير، وهم الذين كانوا يظنون أن اللغة ملاذ لكشفهم وإلهامهم وأذواقهم !

وكما تختفي تلك المعاني فإنها تظهر أحيانا أخرى لتنقل تلك التجربة عبر مدلولات لفظية ورمزية، تنقلها من حيزها الفردي الذي نشأت فيه إلى الحيز الجمعي ، لتتشكل شعرا

أو نثرا ، وعظا أو إرشادا ، مناجاة أو حكما، وبين هذا وذاك .. ظلّ هذا التساؤل الملحّ يدور في خلد كثير من دارسي هذا الخطاب: كيف لهذا المتن الذي يحمل معاني خاصة يخرج بهذه الدلالة من التداول الخاص إلى التداول العام ؟

ظل هذا التساؤل يثير المهتمين بالتجربة الصوفية، وسواء أكان ذلك من طرف المتصوفة أنفسهم، أو من طرف المستشرقين الذين عكفوا على دراسة هذه الظاهرة حتى صاروا مرجعا لكثير من دراساتها ، أو حتى من قبل النقاد الناقمين أو المحايدين، خاصة في هذا العصر الذي ظهرت فيه مناهج تأويلية حديثة تساعد على الفهم والتفسير وفق مناهج وقواعد ومعايير خاصة .

ولأنّ التصوف هو مجال دراستنا، ولأنّ هذه الأخيرة لا تتم دون الإحاطة بهذا الخطاب الذي هو مفتاح الولوج إلى هذه الظاهرة دراسة وفهما، لذا فقد انطلقنا في هذه المداخلة من تساؤلين محاولين توضيحهما :

- هل المعاني الكامنة في خطاب المتصوفة تستطيع الانتقال من حيّز مؤلفها إلى الحيّز الجماعي ؟

- هل بالإمكان تطبيق المناهج التأويلية بأدواتها، على النصّ الصوفي من أجل نقله من سلطة النصّ والمؤلف إلى سلطة القارئ ؟

إنّ دواعي اختيار الموضوع - بالإضافة إلى الدافع الشخصي - تعود إلى كون التصوف أهمّ ظاهرة دينية شغلت العالم بممارساتها وتجاربها، وهذا ما جعله حقلاً جديراً بالاهتمام والبحث، خاصة وقد تعدت تأثيراته المستوى الفردي إلى المستوى الاجتماعي بكلّ أنساقه، محاولين لفت النظر إلى أهمية قراءة هذا التراث الصوفي قراءة جديدة وفق هذه المناهج التأويلية الحديثة التي ركزت على القارئ في التأويل، قصد تحريره من ضيق التحليلات القديمة المعتمدة على سلطة النصّ والأحكام الذاتية المسبقة، والتي تحدّ من أفقه بوصفه خطابا غالي في التّشهير والإيهام أو بوصفه خطابيا ظلاميا .

1. شرح المصطلحات: الخطاب، التأويل، النص، المتصوفة

1-1 الخطاب: لفظا في المعجم الوسيط هو من : خاطبه مخاطبة، وخطابا : كالمه وحادثه ، وخاطبه : وجه إليه كلاما ، والخطاب الكلام وفي القرآن الكريم : فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب¹ .

واصطلاحا هو: البين من الكلام المخلص، الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه² ، أو هو عملية ذهنية منظمة تنظيما منطقيا، أو هو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو هو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من العمليات العقلية الجزئية ، أو هو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض³

2-1 التّصوف : التّصوف لفظا مادة مجهولة الاشتقاق والمصدر ، اختلف في مصدرها فقيل أنها من الصّوف أو الصفاء أو الصّفة وكل هذه الاشتقاقات محتملة .

اصطلاحا: التّصوف مذهب إسلامي ظهر كنزعات فردية تدعو إلى الزهد والعبادة ، ثم تطور فيما بعد ليصبح توجهها فكريا ، يتوخى تربية النفس والسّموبها بغية الوصول إلى المعرفة الإلهية عن طريق اتباع معالم الدين الحنيف والشريعة الإسلامية⁴ ، كما عرّفه بطرس البستنائي صاحب محيط المحيط على أنه : التّخلق بالأخلاق الإلهية، أو هو الوقوف مع الآداب الشرعية، وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية⁵ ، كما عرفه ابن خلدون على: أنه العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها ، والرّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة⁶

كما عرّفه أربابه أمثال الجنيد الذي قال عنه : هو أن يملك الحقّ عنك ويحييك به، و عرفه عبد الرزاق الكاشاني في معجمه على أنه : التخلق بالأخلاق الإلهية⁷

3-1 الخطاب الصوفي : هو ذلك الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات وتتبع حركيتها الجوانية ، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوجهاتها الرّوحانية ، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق⁸ ، كما أن الخطاب الصوفي هو مظهر من مظاهر الاغتراب ، الناتج أصلا عن ترفع الصوفي على الواقع وصراعه معه، ومحاولة الهروب منه، من شوقه إلى رؤية العلوي ، والذوبان في الذات الإلهية ، علّه يتخلص من أحزانه ، والتخلص من القهر والظلم بشق أنوعه الذي لحقه في مجتمعه⁹ .

1-4 التأويل : التأويل على وزن تفعيل، من أول يؤول تأويلا، قال ابن منظور : الأول الرجوع، وبذلك يكون معنى تأويل الكلام رد معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه¹⁰ واصطلاحا فهو عند ابن رشد مثلا : إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز¹¹ ، كما يعرفه الغزالي على أنه عبارة عن احتمال يعضده دليل¹² ، أما حسب النظريات التأويلية الحديثة فهو : نظرية في الفهم من خلال مسار علاقتها بتأويل النصوص¹³

1-5 النص : النص رفعك الشئ ، نصّ الحديث ينصّه نصّا : رفعه ، وكل ما أظهر فقد نص ، ووُضع على المنصة : أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، ومنه منصة العروس¹⁴ ، والنصّ عند الأصوليين هو الظاهر البالغ في ظهور دلالاته إلى حيث لا يقبل التأويل¹⁵ . أما اصطلاحا فهو : كما عرفه ريكور : كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة¹⁶ ، وهو كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة ، والنصّ المدونة أو الكتاب في لغته الأولى ، قرأتُ فلانا في نصّه أي في أصله¹⁷

2- خصائص الخطاب الصوفي :

إنّ من المتعارف عليه أن لكلّ علم من العلوم مصطلحاته الخاصة به ، كما أنّ دراسة أيّ خطاب - والذي هو عملية ذهنية منظمة تنظيما منطقيًا- يعني الوقوف على منطوقاته في سياقات أدائها، فالخطاب إضافة إلى تلك العملية الذهنية هو تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تكسبه طابعا خاصا به .

إنّ مما لاشكّ فيه أنّ الخطاب الصوفي ومنذ نشأته تمتّع بفاعلية متميزة، برزت جليّة في ذلك الحقل الدلالي الذي كان ملتصقا بالتجربة الصوفية العرفانية ذاتها، والتي أدّت إلى أن يكون لهؤلاء المتصوفة شفرة لغوية جديدة كانت البداية إلى رصيد معرفي هائل وضخم، لازال ذا فاعلية كبيرة سواء من حيث القراءة وما ينتج عنها من تفاعل أدبي وذوقي، وبين إغراب الصوفي بدهاء وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبرا كل بحسب أفضه وكفاءته¹⁸.

إنّ من خصائص هذا النوع من الخطاب انه لايقوم على مبدأ العقل والمعقول، والبديهية والمنطق، وإتّما يعتمد على الذوق والإلهام والتجربة، والتي تجعلنا لانكاد نفرق بين

التجربة والكتابة والصوفي، يصبح الكلّ معبرا عن الكل، ولا يتبين من صنع من ؟ وهنا تكمن جمالية هذه الكتابة الى درجة السكر الجمالي الذي يغيب الحواس¹⁹، والذي أدّى إلى عجز اللغة بمعاجمها وقواميسها على ضبط مدلولات ومعاني هذا الجمال العرفاني، والإلهام الربّاني كما يُعبّر عن ذلك، هذا كان أبرز دافع للمتصوفة من أجل تأسيس هذه الخطاب الذي نمّته تلك الأحوال والمقامات ، خطاب تميز بالرمز والإشارة والإيحاء ، ليترجم تلك التجربة الروحية التي لا يمكن في نظرهم أن تقاس بحدّ أو بوصف، لذا كانت المضامين لا تنكشف إلا بمقدار ولا تبين إلا بأقدار²⁰ ، فالمتصوفة لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض الناس من مسائل علم الظاهر، إما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلا له ، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجهتهم...لذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها²¹، فالتجربة الصوفية لا يستطيع أحد التعبير عنها أثناءها ، فالمتصوف يستبطئ الزمن حتى تهدأ فيه اللوامع والطواع واللوائع ، يستقيل زمن الواردات فيسجلها بلغة الإشارة والدلالات الرمزية²².

والرمز كما ذهب معظم المعاجم العربية يشير في الغالب إلى إخفاء وحجب معنى محدد، دون أن يدل عليه السياق الظاهر للكلام، ورأت أغلب المعاجم أن: الرمز يعني الإشارة أو الإيحاء بالشفقتين أو العينين أو الحاجبين أو اليد²³، أمّا عن الإشارة فيقول عنها ابن رشيق أنها من غرائب الشعر وملاحمه، وبلاغته عجيبة تدل على بعد المرمى ، وفرط المقدرة ، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز ، والحاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام ، لمحة دالة ، واختصار وتلويح، يعرف مجملا ، ومعناه من ظاهر لفظة²⁴.

أمّا المتصوفة أنفسهم فيعرفون الرمز على أنه من الألفاظ المشكلة الجارية ، ومعناه معنى باطن ، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة وهي ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة، كما يرادف الإيحاء أيضا وهو الإشارة كما عبّر عن ذلك الطوسي في كتابه اللمع²⁵، وكما عبّر عنها ابن عربي فيما معناه : إنّما هي رموز وأسرار، لا تلحظها الخواطر والأفكار، جلّت أن تنال إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقا ، كما نجد ابن قيم الجوزية يشير إلى هذا المعنى بقوله : (أعلم أنّ في لسان

القوم من الاستعارات وإطلاق العام، وإرادة الخاص، وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه، مالميس في لسان أحد من الطوائف غيرهم، ولهذا يقولون نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة، والإشارة لنا والعبارة لغيرنا⁽²⁶⁾

فالرمز عند المتصوفة :

✓ لا يستخدم لذاته وإنما هو مطيئة إلى معان أخرى مقصودة بذاتها .
✓ متغير من صوفي إلى آخر حسب التجربة، لذلك لا نجد عن المتصوفة المناظرات أو التعارض أو الاستدراك على بعضهم البعض، وإن اختلفوا في ظاهر التعريف، لأن كل واحد من أرباب الأذواق يعبر بما يناسبه من المقال .

✓ طريقة تعبيرية بواسطتها يحاكي المتصوفة رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان .

✓ يمتلك كينونة التفاعل بين عناصر اللغة من ناحية وعناصر الواقع الاجتماعي من ناحية ثانية، إذ هناك جملة من العلاقات كامنة بين المتصوف الذي يعيش تجربة فردية تنتهي إلى خطاب له قواعده ورهاناته، لكن من ناحية ثانية لها خصوصيات الحضارية المحلية .

إضافة إلى هذا فإن هذه اللغة الصوفية هي وليدة انغلاق اللغة عند المتصوف، فيجد نفسه في مأزق لغوي لذا يكون للشطح ما يبرره من خلال خلق لغة أخرى إشارية تويح ولا تصرّح، وتشير ولا توضح، تويح إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعله مفتوحاً أبداً²⁷ ، وأحياناً حتى هذه الإشارات والرموز لا تكون الحلّ بالنسبة إليه، فيلتزم الصمت في مثل هذه الأحوال، من حيث أن الصمت هو إلغاء اللغة وتعطيلها، وبذلك تكون الصورة في الخطاب الصوفي :

1. حية نابضة لأنها وليدة تلك التجربة في لحظتها سواء عن طريق الإلهام والكشف.
2. نابضة بالحركة من خلال صورها وإشاراتها وإحياءاتها وهذا يفتح المجال أمام معان متعددة .
3. لم تنشأ عن طريق التفكير القبلي فهي صادقة ومؤثرة .
4. لا تحصرها اللغة المعيارية ولا تخضع للمنطق ولا لمقاييس القوانين التنظيرية .

5. لا تفرضها الأطر الاجتماعية وليست وليدة النظريات المتعددة المعقدة .
 6. مرنة متعدّدة اللّطائف والمعاني والتأويلات، فاتحة قراءات سياسية وفكرية .
 7. مغايرة تماما لتلك الدلالات المتداولة في الأوساط الفقهية والفلسفية والكلامية .
 8. ذات أبعاد نفسية وروحية موعلة في مكونات المتصوفة .
- كل هذا يفنّد الرّغم الذي يرى في أشكال الخطاب الصوفي صورا جامدة ، ورموزا متكدسة ، أصابها الصّدأ من كثرة الإستعمال والتداول ، فتحولت تلك الرموز الإيحائية إلى علامات قارة في ارتباط آلي بين الرموز والمرموز إليه كأنها علاقات رياضية أو معادلات ساكنة²⁸.

3- دواعي توظيف هاته الخصائص الخطابية :

يتأسّس الخطاب الصّوفي على الرّمز والإشارة والإيحاء كما ذكرنا، وسواء أكان هذا الخطاب وليد تجربة عرفانية حضر فيها العقل وكان القلب مصدرها، أو نتيجة شطحات غاب فيها العقل، وكان الإلهام والكشف مصدرها كما يقرّ بذلك كثير من المتصوفة مثل قولهم :حدّثني قلبي عن ربي ...فيقوم بتدوينها كما ألهمت إليه، أو يدونها من حضر من المريدين بإذنه، ولايمكننا في هذه الصّفحات المعدودة الإحاطة بكل الدّواعي والأسباب التي أدّت بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص في خطاباتهم والتي جعلتها فريدة من نوعها سواء من حيث القراءة أو من حيث التأويل ، لكننا سنحاول التّعرض لأهمّ الدّواعي التي أدّت إلى ذلك باختصار شديد.

إن هاته الدّواعي والأسباب صرّح بها أحيانا من طرف المتصوفة وأخفيت أحيانا أخرى، منها اعتقاد المتصوفة أنّ الأفكار والأسرار الصّوفية أدقّ وأخطر من أن تُوجّه للعامة صريحة واضحة، لذلك كان الرّمز والإشارة والإيحاء والشطح حلاّ لهذه الإشكالية الكبيرة ، فاستعمالها هو محاولة لإيجاد الشّكل التّعبيري المناسب ، لذا نجد أبا القاسم القشيري في رسالته يقول : (فإنّهم فعلوا ذلك غيرة على طريق أهل الله عزّ وجل أن يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصّواب فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم)²⁹، كما يقول الإمام الغزالي : (قد تضر علوم الحقائق بأقوام كما يتضرر الجُعل بالمسك والورد³⁰) ، من جهة أخرى تُعتبر تلك الخصائص المميزة لذلك الخطاب وسيلة لحفظ الأسرار والتّستر على الطريق الذي يسلكونه، يقول القشيري أيضا : (وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً بينهم

قصودوا بها الكشف؛ لتكون معاني ألفاظهم مُستَهمة على الأجانب، غيرَةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها³¹، كما نجد ابن عجيبة في شرحه للحكمة الخامسة عشر من الحكم العطائية يقول: (إن هذه الأمور أذواق باطنية، وأسرار ريبانية، لا يفهمها إلا أربابها، فذكرها لمن لا يفهمها ولا يذوقها جهل بقدرها، وأيضاً هي أمانات وسرّ من أسرار الملك، وسرّ الملك لا يحل أفشاؤه، فمن أفشاه كان خائناً وأستحق الطرد والعقوبة ولا يصلح أن يكون أميناً بعد ذلك، فكنتم الأسرار من شأن الأخيار، وهتك الأسرار من شأن الأشرار³²)

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن استعمال الرّمز والإشارة والتلميح من طرف المتصوفة يعود إلى اعتقادهم أن اللّغة وما تحويه من زخم هائل قاصرة عن التعبير عما يختلجهم من أذواق وكشف وتجارب عرفانية، ومعان قادمة من وراء الغيب، فالصوفي يحاول أن يقبض اللامحدود بالمحدود وقد تبوء المحاولة بالفشل فيصدر منه كلامٌ خطير لا يقبله العقل والمنطق، أو يلوذ بالصمت مخافةً من ضيق الدلالة وانغلاق اللّغة، ومخافة من المتلقي أن يحملها على أسوأ احتمال، من جهة ثانية ان استعمال تلك الخصائص تنم عن معاناة طرفاها الرؤية واللغة، فهناك تناسب عكسي، فكلما زادت الأنا اتساعاً ضافت العبارة، وتقلصت مساحة اللغة³³، ألم يقل النّفري (كلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة)³⁴، لذا فإن محاولة التعبير باللغة المباشرة هي خيانة لتلك التجربة الدّوقية الرّوحية، وهذا ما عبر عنه أبو علي الروذبائي أيضاً بقوله: (علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي³⁵)، وهذا أقوى دافع لاستعمال هاته الرّموز والإشارات في النصّ الصوفي، لذا نجد النقاد يشيرون إلى هذا بقولهم: مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته، ومنه نجد ابن عربي يقول (قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات)³⁶.

من جانب آخر فإن الدّافع لاستعمال تلك الخصائص هو الخوف من أهل الظاهر من فقهاء وغيرهم ممن يتلقى هذا الخطاب وهم ليسوا على استعداد لفهم هذه الحقائق التي يعرفها المتصوفة من أن يستبجوا دماءهم، وإذا ما حاولوا الكشف عنها باللغة -وهي محاولة فيها عنت وإجهاد ومغالبة- فإنه سيكون مآلهم الاتهام بالكفر والزندقة³⁷، يقول الشّيع شعيب بن الحسن أبو مدين التلمساني:

وفي السرّ أسرار دقاق لطيفة... تراق دمانا جهرة لو بها بُحنا³⁸

وبالتالي فعامل الخوف عامل قوي أدّى بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص الخطابية، والتأريخ حافل بالقتل والتشريد والتعذيب الذي تعرض له المتصوفة بدءاً بالجنيد الذي سُجن وعذّب، ثم الحلاج الذي قتل قتلاً شنيعاً، والذي قال حين أوّل كلامه إلى غير ما قصّده، وقد حكم عليه الفقهاء والقضاة بالردة والقتل: (ظهري حمى ، ودمي حرام ، ولا يحلّ لكم أن تتأولوا علي واعتقادي الإسلامي ، ومذهبي السنة، فאלله الله في دمي ..ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم) كما أورد ذلك الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد ³⁹، ولأجل هذا نجد الطوسي مثلاً صاحب اللمع يرجع ما حدث للمتصوفين من أذى وتشنيع واتهامات وقتل إلى وجهين :

(1) أمّا الوجه الأول فكون أهل الظاهر وعلماء الرّسوم لم يفهموا ما كان يلهج به رجال الطائفة عبر مرقومهم المبرقع بالإيماءات والإشارات .

(2) وأمّا الوجه الثاني فكون بعض من هؤلاء العلماء على دراية بمقاصد الصوفية ولكن غلبتهم أهواؤهم وحب الظهور فأطلقوا ألسنتهم محرضين الحكّام والمحكومين على عقابهم ونبتهم ⁴⁰ .

وقد جمع الإمام علي زين العابدين هذه الدواعي في أبيات ذكرها ابن عربي في كتابه التّديّبات الإلهية :

إني لأكتم من علمي جواهره ... كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

فرب جوهر علم لو أبوح به ... لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسناً ⁴¹

حتى ابن تيمية وهو الذي يُصوّر على أنه أكثر من انتقد المتصوفة ، يشير وينبّه إلى هذا بقوله: (وهذا كحال كثير من الصّالحين والصّادقين وأرباب الأحوال والمقامات، يكون لأحدهم وجد صحيح وذوق سليم ، لكن ليس له عبارة تبين مراده فيقع في كلامه غلط وسوء أدب مع صحة مقصوده) ⁴² ، ومنه فالكتابة الصوفية اعتبرت مرادفاً للكفر والزندقة عند الفقهاء لما خاض فيه القلم الصوفي من قضايا تنأى عن الإدراك ، حيث جاء الفكر الصوفي بفهم جديد للدين والعقيدة ⁴³ .

إننا ونحن نرجع إلى النظرية التأويلية في مراحلها الأولى -أي العصور الوسطى - والتي ارتبطت بالإشكالات التي ظهرت في فهم وتفسير الكتاب المقدس، نجد أن هاته الخصائص التي تميز بها الخطاب الصوفي من استعمال للرمز والإشارة ، قد أشار إليها أصحاب المنهج التأويلي في تلك الفترة، وبرّروا دواعي استعمالها في الكتاب المقدس إلى النقاط التالية :

- محاكاة الحقيقة الألهية وخدمة هيبتها، من حيث أن هذه الحقيقة تبقى متوارية عن حواسنا التي لا تستطيع إدراكها بصورة مباشرة .
- إخفاء معاني الكتاب المقدس عن عقول الكفرة والملحدين وحمايتها من إمكانية تأثيرهم فيها .
- التعبير عن الأشياء التي تعجز مفردات اللغة عن التعبير عنها صراحة .

- صقل عقول القراء وتدريبها وتحريضها على البحث والتقصي في الكلام الرباني⁴⁴

هذه بعض الدواعي الظاهرة التي صُرح بها أما الدواعي الكامنة وراء تلك الخصائص الخطابية فقد لخصها جون شوفاليه في تسعة دوافع : فهي في نظره تعيد جمع عناصر الوجود المنفصلة والمتنافرة ، كما أنها تمدّ جسورا بينها، إنّها بتعبيره تصل السّماء بالأرض، وتصل المادّة بالروح، وتصل الطبيعة بالثقافة، وتصل الواقع بالحلم، والوعي واللّوعي ، كما أنها تمثل عاملا من عوامل التوازن، توازن النفس أو توازن الشخصية الإنسانية⁴⁵ .

4- سلطة النص الصوفي والتأويل الممكن واللامكن :

حسب نظرية النصّ فإنّ كلّ نصّ يحتمل التأويل، سواء أكان نصّا فلسفيا أو دينيا أو جماليا، لكنّ النقاد يميزون ويختلفون في آلية التأويل، هذا الاختلاف منشؤه مستويين اثنين، أولها المستوى المعرفي الإستمولوجي للمؤول، فالناس العاديون يفهمون النصّ بصورة أولية عادية ، وربما أدى بهم الأمر إلى التشدد والتعصب وفهم النصّ بغير مراد كاتبه، أما النخب المثقفة فتقدم على نحو آخر، أما المستوى الثاني ويتمثل في الإيديولوجية : إيديولوجية المصالح ، أي أن قارئ النصّ يقرؤه مثقلا بمصالحه ، فلغة العصر هي إناء العصر التاريخي⁴⁶ ، وعن هذا المستوى الثاني يقول محمد مفتاح (مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة فإنه ينبغي أن لا يغرب عن بال القارئ، أن لكل تيار تأويلي

مشروعه الفكري والسياسي الخاص به ، فإذا ما انحاز إلى تيار معين فإنه يكون بذلك قد انحاز إلى مشروع هذا التيار⁴⁷

والنص الصوفي بخصائصه تلك والتي جعلته نصا مفتوحا وحيّا ينبض بالمعاني الجديدة كل مرة ، كما جعلته نصّا لا يقبل التأويل إلا وفق شروط معينة، أو لا يقبل التأويل في أصله ، لذا فنحن تحت تيارات ثلاث أحدها يؤكد على إمكانية تأويل النص الصوفي والآخر ينفي إمكانية تأويله، أما الفريق الثالث فيؤول بعض النصوص وينفي إمكانية تأويل أخرى.

1-4 النص الصوفي والتأويل اللاممكن :

لقد بتر الصوفية قاعدة التوافق بين الدال والمدلول، فالدال قاصر بالضرورة عن التعبير على المحتوى الذهني للتجربة، وبالتالي لا قدرة للغة على استكناه التجربة الصوفية، وهذا نراه نسفا للوظيفة التواصلية واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة والرمز حرفا وشكلا، يقول ابن عربي : (إنّما هي رموز وأسرار لا تلحظها الخواطر والأفكار...جلت أن تنال إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقا)⁴⁸

إن المتصوفة أنفسهم أقروا بأنّ النصوص بالمفهوم الخاص، أو الخطاب الصوفي في شكله العام غير قابل للتأويل ، لذا نجد الأستاذة أسماء خوالدية في كتابها صرعى التصوف تتساءل بقولها : (إذا كان أهل التصوف قد أقروا صراحة بأن علمهم لا يقع في نطاق الوصف بالألفاظ، وليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يتذوق أحوالهمألا يكون عملنا مجازفة ؟)⁴⁹، لذا نجد أن ابن عربي يستغرب هذا بقوله : (وأهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم ماعرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله؟!)⁵⁰ ومنه لا يمكن فصل هذا الخطاب عن الحالة الوجدانية للمتصوف، حال تجربته وحال شطحه، وإلا خرج عن معناه الذي أراده المتصوف، وأصبح التمسك بظاهر الخطاب ذريعة للاتهام العقدي والسياسي، وهذا الذي عانى منه المتصوفة أزمنة مديدة !!

ومنه فإن محاولة الكشف عن الغيب الكامن في النص الصوفي ومحاولة تأويله لا يوصل إلّا لمزيد الحاجة إليه، كما أن تجربة الكشف الصوفي التي تفتح آفاقا جديدة في الرؤية تفترض تعبيراً خارج العقل والمنطق⁵¹، وكلما اتسعت الرؤية ضاقت أو انعدمت

العبارة على حد تعبير النفري ، من جهة أخرى فإنّ الرّموز والإشارات الواردة في النصّ الصوّفي هي التي تجعل النصّ الصوفي عصيا على التأويل والفهم الظاهري، لأنّ التجربة الصّوفية في عمومها تجربة ذوقية ⁵²، والتي لا يتأتّى كشفها إلا من خلال المعاناة عبر الاستبطان الداخلي، شيء ما يتطابق وقول روبرت شولز: (ترفض بعض الأعمال أن تنتفع لنا حتى ننضج بما فيه الكفاية) ⁵³، ينطبق هذا القول أشدّ ما ينطبق على الخطاب الصوفي وما يحمله من معان وتجليات ! ، وهذا ما طرح إشكالية تعدّد اللفظ مع اختلاف المعنى، فالمصطلح الصوفي تتعدّد دلالاته وتتنوع بحسب المقامات، لذا فتأويله ضرب من المستحيل ، لأنّ مهمة العقل محدودة وفي بعض الحالات قاصرة ، وما يعرف بالتجليات الإلهية أبعد من أن يحيط بها العقل ويدركها، لذا فالبديل هو الذوق قلبيا لكون القلب هو الحامل للمعرفة الحقيقية ⁵⁴.

إن كلّ محاولة لعقلنة هذه التجربة وتأويلها سيمثل حالة تجني مثلما مارسها السّلطة الفقهية، فحمّلت الكلمات معاني حرفية قضت به على الاستعارات والإشارات، وهذا الذي مارسه في عصرنا بعض الدّراسات ذات الأفق الإيديولوجي فوصفته بالخطاب الظلامي ⁵⁵. إنّ التجربة الصّوفية تُعاش ولا تنقل ، والتّعبير يخون هذه التجربة لا محالة ، وحين نريد التذكر فإنّ هذا الفعل لا يكون آمينا في استرجاع هذه التّجربة وممارستها كتابيا ، وعليه إذا كان فعل التذكر وعملية استرجاعه كتابيا يخون التجربة والمعنى فكيف بتأويلها ؟؟

من جانب آخر فالخطاب الصّوفي تتعدد قراءاته في ضوء ثنائية الظاهر والباطن، فالظاهر أحادي و الخفي الباطن متعدد يتغير مع كل قراءة ، لذا فإن قلّة من القراء في مقدورهم إتمام هذه العملية بنجاح لسببين : أحدهما يرتبط بطبيعة النصّ ذي اللغة الإشارية الاصطلاحية الطلسمية الخاصّة، والثاني يرتبط بالقارئ ذاته والذي يجعل الكثير من كيفية تحليل هذا النص المرتبط بالتصوف، من حيث هو تجربة تحيطها الأسرار التي يصعب اكتشافها ⁵⁶ حيث لا شئ هناك سوى الانفعالات الخالصة ، كما أن التزام الصّمت في كثير من الأحيان من طرف المتصوّفة دليل على استحالة التأويل ، فالكتمان دليل على فهم هؤلاء المتصوفة أن ما سيقولونه غير ممكن الفهم والتأويل، وكأنهم علموا بأن المتلقين عرضة لسوء الفهم أكثر من كونهم يفهمون بطريقة صحيحة .

2-4 النَّصُّ الصَّوْفِيُّ وَالتَّأْوِيلُ الْمُمَكَّنُ :

يرى الكثيرون أنَّ النَّصَّ الصَّوْفِيَّ مشروع تأويل مستمر، يختلف من قارئ إلى آخر، وهو على حد تعبير داريدا كون مفتوح ، فالنَّصُّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقراء كثر، وإيجاد تأويلات متباينة ليس مردّه تناهي النَّصِّ في الدقة والضبط، بل مردّه مواطن الالتحديد التي تتحول إلى أسئلة تولّد عند القارئ الرغبة في تحديدها ⁵⁷، فطاقة اللّغة الصّوفية كما ذكرنا في الخصائص هي حياة وبكر، ومحاولات فهم هذا الخطاب هي لغرض تسهيله على المتلقّي، وإبقاء النَّصِّ الصّوّفي قاصرا على فئة معينة هو حصّر لذلك الجمال الأدبي والعرفاني الذي تمتّع به، بحيث يُحرم منه المتلقّي وهو الذي لا نهائية لتأويله ولاحصر لمعانيه والتي تتجدّد مع كل قراءة، وتختلف باختلاف الخلفيات المعرفية للمتلقّي، كما يرى آخرون أنَّ النَّصَّ الصّوّفي موات والتأويل يبعث فيه الحياة ويعيد خلقه من بعد خلق آخر على غير مثال ⁵⁸، ومنه فالنَّصُّ الصّوّفي بخصائصه تلك التي تهب الخطاب بُعده الرّوحي الحضاري، وتجعل النَّصَّ ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة، ومحققا متعته ولذته التي تؤشّر إلى شخصيته الإسلامية ⁵⁹ هو مشروع تأويل، لذا فالقصد من تأويل النَّصِّ الصّوّفي هو محاولات جديدة لفهمه وإيجاد معان جديدة وفق تصوّرين مختلفين في التأويل، فتأويل نصّ ما حسب التّصور الأول يعني الكشف عن الدّلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل، أمّا التّصور الثاني فيرى على العكس من ذلك أنَّ النّصوص تحتمل كل تأويل ⁶⁰، أو بتعبير آخر أن كلّ لفظٍ يحمل طاقّتين: الأولى دلالية محدّدة، والثانية إيحائية بلا حدود، الدّلالية هي المعنى الأصلي والمعجمي للفظ، وإيحائية هي تعدّد المعنى النّاتج عن الرّمز والمجاز والإشارة، ومن ثمّ فالمفهوم الجديد للمعنى هو العلاقة بين اللّغة والأفكار؛ لأنّ الكتابة هي نشاط الأفكار ومثلما هي نشاط الألفاظ، الأفكار تبحث عن الكلمات، والكلمات تجهد لترقى إلى مستوى الأفكار. ⁶¹

من جهة أخرى فإن أصحاب هاته النظرية التي ترى إمكانية تأويل النَّصِّ الصّوّفي يرون أنه ليس من المستحيل نقل الشعور الصّوّفي عن طريق الرّمزية إلى غير الصّوفية ممن لا يعانون تجاربهم ولا يحيون حياتهم، ولأكيف تحسّ النفوس غير المتصوفة نغمة

الإشارة والرمز الصوفي، وكيف تهتز لها أحياناً؟ إنّ إمكان نقل هذا الشّعور إلى غير الصّوفية دليل على أن بذور التصوف كامنة في قرار النفس الإنسانية⁶²، وبالتالي فإنّ تأويلها ممكن!! وإن كان النصّ الصوفي غير قابل للتأويل فكيف نفسّر تلك الشروحات التي ملأت الدّنيا، ولو كان قاصراً على أهل الذوق والعرفان الصوفي لصحّ بذلك أهله ولمنعوا تأويله، والحكم العطائية خير مثال على ذلك والتي فسّرت وشرحت وأولت عشرات المرات بل إنها ترجمت، لذا فالتأويل ولا شك مفتاح للمعنى المتواري والخفي وراء العبارات الظاهرة الخفية⁶³، من جهة أخرى ولأنّ النصّ الصوفي متن رمزي وإشاري وإيحائي، فإن الفصل بين الرمزية والتأويل أمر غير ممكن لأنهما مجرد وجهين لظاهرة واحدة، هي ظاهرة الإنتاج والتلقي في عملية التّواصل، فالنصّ الرّمزي نصّ منفتح بطبيعته على التأويل، بل هو دعوة إلى ممارسة التأويل⁶⁴ !!

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول بأن إشكالية تأويل النصّ الصوفي ترتبط بالشكل المتغير الذي يتميز بسياقات متنوعة مرنة، غير خاضعة للمرجعية اللغوية المعجمية، فعلياً حينها التّفريق بين نوعين من النصوص الصوفية: أحدها يمكن تأويله والآخر لا يمكن تأويله⁶⁵

5- المناهج التأويلية الحديثة وتأويل النصّ الصوفي:

وفق المختصين في مجال التأويل، فإن التأويلية كعلم تطورت عبر مراحل ثلاث حتى غدت منهجاً لفهم موضوعات العلوم الإنسانية بأكملها، وليست فقط وسيلة لفهم المتون الدّينية المقدّسة السائدة آنذاك، والتي كانت تنظر إلى المتلقي على أنه مجرد عنصر مستقبل للنصوص، مهمّشة دوره في تفعيل النصّ مع غلق آفاق التأويل لديه عبر نطاق قواعد محددة، وأحكام مجردة، تزيج ذاتيته ودوره الفعال في إكمال معنى النصّ بتفسير شفراته المبتوثة فيه، ثم تطور الفعل التأويلي بدءاً من شلايرماخر الذي سعى إلى وضع قواعد وقوانين ومعايير لعملية الفهم وتفسير النصوص، منطلقاً من فكرة أن كل نصّ يمكن تأويله وأن سوء الفهم هو الذي يدعونا للفهم، فعمل على تفعيل قدرات المتلقي التأويلية، وادراكاته العقلية، وتنشيط فعالية الحدس لديه، مانحاً إياه حقوق التعبير عن ذاتيته،

وبالتالي فالتأويل أصبح في نظرية التلقي عاملا فعالا ومؤثرا ، ونظرية التلقي الحديثة تمثل نقلة نوعية في التعامل مع النصوص عكس المفهوم التقليدي .

بهذا المعنى الذي طرحته النظريات الحديثة، يعتبر النص مفتوحا دائما على جميع التأويلات المستمرة والمتغيرة، والخطاب الصوفي ليس بمنأى عن هذه التطورات الجديدة في عملية التأويل، وإن كان له تاريخ في هذه العملية التأويلية لكنها تقتصر على شرح المعاني الظاهرة والألفاظ، وهذا ما تؤكد المعاجم الصوفية والشروحات المستفيضة لمقامات وشطحات أرباب التصوف ، يقول السراج الطوسي: (وهذه الأشعار فيها ماهي مشكلة ، وفيها ماهي جليلة ، ولهم فيها إشارات لطيفة ، ومعان دقيقة ، فمن نظر فيها فليتنبرها حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم، حتى لا ينسب قائلها إلى مالا يليق بهم، وإذا أشكل عليهم ولم يفهم فليستبحث بالسؤال عنهم يفهم ، لأن لكل مقام مقالا، ولكل علم أهلا⁶⁶)

كما نجد الجرجاني مثالا في التعريفات يتطرق إلى هذا المعنى بقوله⁶⁷: (بدلا من أن يؤدي التأويل إلى معرفة المعنى الجديد، فإن المعرفة المسبقة لهذا المعنى هي التي تقود التأويل وتوجهه)، فنجد هنا يؤكد على دور المعرفة في عملية التأويل والتي سماها مارتن هايدغر بالمعطى القبلي⁶⁸ والذي هو مهم جدا عنده في عملية التفسير .

إن الفكر التأويلي تراث ضخم، يترجم هذا كثرة أعلامه وكثرة مصنفاته، وهذا إن دلّ فإنما يدل على خطورة فعل القراءة ، وسواء أكان هذا الفكر التأويلي غريبا عبر تاريخه الواسع أو عربيا تأسس على معطيات إيديولوجية ومعرفية عدة منها انفتاح النص القرآني ، واتساع اللغة العربية لأكثر من معنى ، إضافة إلى عامل الصراعات السياسية والعقدية⁶⁹، لذا لن نتطرق إلى التأويل بمفهومه العربي الواسع ، وعلاقته بالتفسير القرآني ، ولا إلى أهم رجالاته مثل الجرجاني وأبو حيان التوحيدي ، ولكننا سنقتصر على بعض الآراء التي نراها تخدم الخطاب الصوفي ، ليست مرتبة وفق التسلسل التاريخي والزمني ولكنها جاءت حسب السياق .

إن التأويل في نظر سبينوزا مثالا يهدف أولا وأخيرا إلى تحديد المعنى الحقيقي والموضوعي للنص ، وليس البحث عن صحة الأشياء والأمور التي يُعبر عنها ، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف يجب أن يستند التأويل على ثلاث ركائز جوهرية، تؤخذ بحسب أهميتها في الترتيب:

1. الركيزة اللغوية : التي مفادها أنه لفهم نص ما، علينا التعرف على خصائص اللغة التي كتب بها، خاصة لغة العصر الذي قيل فيه، ومنه لا يعقل أن يقوم بتأويل عبارات المتصوفة من يجهل خصائصها الإشارية والإيحائية وماتحملة من رموز ذات دلالات متعددة ، ونجد أن أكثر من ينجح في تأويل كلام المتصوفة والتعبير عن مقاماتهم هم المتصوفة أنفسهم ، فنجد مثلاً رسائل القشيري المؤولة للمقامات الصوفية ، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ، حتى ابن عربي قام بشرح ديوانه منطلقاً من معنى قوله أن أهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم ..ماعرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله !!

2. الركيزة البنائية : التي تقضي بضرورة تماسك النص وانسجام أجزائه بعضها مع بعض، سواء من حيث الزمن الماضي والأفق المستقبلية، واللذان يشكلان وحدة بنائية للمتن، وهذا ظاهر في تلك العلاقة بين الإشارة والعبارة في النص الصوفي والتي هي في الأساس علاقة بين الظاهر والباطن ، لأنّ تماسك النص ليس تماسكاً أبجدياً فقط ، بل نلمس حين محاولتنا التأويلية ذلك التماسك الدوّقي الوجداني والروحي ، هذا الأخير لا يكون إلا لصاحب ذوق ومعرفة بحال القوم ، ومنه كان المنهج البنيوي الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستراوس في شقه اللغوي من أهم المناهج التي تساعد على فهم الظاهرة الصوفية لأنه يجب على الدارس خوض تجربتهم وتذوق أحوالهم من أجل معرفة مرادهم .

3. الركيزة التاريخية : التي تعني ضرورة التعرف على السياق التاريخي للنص، خاصّة السياق السياسي والذي كان فيه الصراع على أشده، إضافة إلى ظهور الحركات الباطنية كالإسماعيلية والتي اتهم الكثير من المتصوفة من الانتماء إليها، فهناك على سبيل المثال علاقة مؤكدة بين الكاتب والخطاب، التعرف على أحدهما يسهل التعرف على الآخر ، وكلما ازدادت معرفتنا بحياة المؤلف ازدادت قدرتنا على فهم كلامه وكتابات⁷⁰ه، فابن عربي مثلاً كان متنقلاً بين المدن الكبرى، واسع الاطلاع على الفلسفات الأخرى، لذا فإنّ معرفة سيرته تساعد كثيراً في تأويل نصوصه المليئة بالألفاظ الأعجمية والإشارات والرموز ، وهذا رأي شلايرماخر أيضاً وديلتاي الذي قال : نحن

نفسر الطبيعة ، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه، ولكي يفهم الواحد منا الإنسان لابد أن يكون في ذاته إنساناً⁷¹

وعلى ذكر ديلتاي نجد أن مفهوم التأويل لديه ربما هو الأنسب في تفسير التجربة الصوفية بما تحتوية من باطن وكشف، إذ يرى أنّ الإدراك العيني ليس مقتصرًا على المتون والآثار الفنية فقط، بل يتعداه ليشمل أيّ شيء يمكن أن يتجلى في ذهن الإنسان وروحه، التأويل هو أيضا الأثر البشري الذي يمكن أن تنعكس فيه حياة الإنسان الباطنية، إنّ فهم الآثار وتفسيرها يتم عبر معرفتها بأصولها التي نشأت عنها، والسياق الزمني الخاص بها، وهو أمر يستلزم أن يعيش المؤول تجربة المؤلف وأن يعيد بناءها⁷²، فنجد السراج الطوسي يؤكد على التجربة وعامل الوقت من أجل تأويل وفهم لصحيح لمعان الخطاب الصوفي، وهو الذي قال حين بلغه بعض الكلام عن أبي يزيد البسطامي: (لا يجوز أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه، إلا بعد أن يكون لنا حالٌ مثل حاله، ووقتٌ مثل وقته، ووجدٌ مثل وجده⁷³).

أما شلايرماخر فينطلق قبل ديلتاي من فكرة أن سوء فهم الخطاب هو الذي يولّد الحاجة إلى الفهم، فسوء فهم نصوص المتصوفة سواء من أهل الظاهر كما يسمونهم من الفقهاء أو العامة وغيرهم، هو الذي دفع بالمتصوفة إلى تلك الشروح والتأويلات المستفيضة وإلى التزام الصمت أحيانا أخرى، منكرين على من لا يعرف ذوقهم محاولة فهم خطابهم، كما أن شلايرماخر يؤكد على قصد المؤلف في النص، ما الذي يريده الصوفي من كتابة ذلك الخطاب المليء بالألغاز والإشارات والرموز؟

لذا عند شلايرماخر ومن أجل فهم أكثر للنص الصوفي يجب العمل على جانبين بالتوازي: أولا: الحالة النفسية للصوفي أثناء كتابة النص، كما يدعو أن يساوي المفسّر نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوع لتجربة المؤلف من خلال النص، ثانيا: ركّز على الظروف التاريخية التي كُتب فيها النص وهذا عامل مهم جدا لفهم النصوص الصوفية، فالخطاب الصوفي في القرون الأولى كنصوص الجنيد والتستري والمحاسبي والتي كانت على شكل مواظ وحكم وأشعار تدعو إلى الزهد ومعرفة الله، ليس كمثله في القرون التي تلتها والذي تأثر بالبعد الفلسفي وعلم الكلام والجدل المنطقي، ونجد

هذا ظاهرا في نصوص ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والسهروردي ، كما أن شلايرماخر يطلب أيضا من المؤول ومهما كانت الهوية التاريخية التي تفصله عن النص أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الزاهن ليفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا ، كما يؤكد شلايرماخر ولأجل الفهم الصحيح للنص الانطلاق من منهجين متوازيين : المنهج اللغوي والمنهج النفسي ، لأن القارئ أو المؤول لا يغوص في مراد النص إلا بملكة لغوية ثرية وقدرة على استبطان النفوس البشرية، وهذان الشرطان غائبان اليوم في كثير من كتابات منتقدي التصوف التي تنطلق من تأويلات خاطئة ، كونهم لا يملكون ثراء في المعاني والمباني ، وهذا ما جعلهم يؤولون الكلام إلى غير مقصده ، أما جورج جادامر فإنه يرى أن النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة، بل الحقائق متعددة متجددة وهذه خاصية النص الصوفي التي تتغير معانيها وحقائقها من زمن إلى آخر بحسب أفق المتلقي وتجربة القراءة لديه، واختلاف مدارك المتلقين في كلّ زمان ومكان ، كما يدعو جادامر إلى التخلص من الأحكام المسبقة ، والمعرفة المكتسبة على مدى حياة الفرد وهذا من أجل فهم فعال للخطاب، فتأويل الخطاب الصوفي وتحليله لا يجب أن ينطلق من الإيديولوجيات الناقمة عليه والتي لها حكم مسبق عليه، بل يجب على من يريد النفاذ إلى المعنى الحقيقي الذي قصده المؤلف والذي هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلف مع مفسر ومؤول النص، التخلص من ذاته وتفكيك الكينونة بينه وبين ما يقرأ ، إننا إذا نقلنا المركز إلى النص ذاتها تركناها تقول شيئا ما، وإن تخلصنا من النظرة التصنيفية للخطابات نكون قد فتحنا لها أفقا مغايرا نسمعها ونراها فيه⁷⁴ .

أما توردوف وهو معاصر مقارنة بمن سبق فيرى ضرورة التوقف عند مسألة التفريق بين نوعين من المعاني في حالة الخطاب، هما المعنى المباشر والمعنى غير المباشر⁷⁵ ، المعنى الظاهر والباطن ، المستتر والمعلن ، الصريح بالعبارة والمخفي بالإشارة ، كما يرى بأنه ليس هناك تأويل متحرر من الفرضيات الإيديولوجية المسبقة، والاختلاف بين تأويل وآخر إنما هو اختلاف في الخلفيات الثقافية والمتطلبات المنهجية .

أما امبرتو إيكو فقد ميز بين نمطين من التأويل هما : التأويل المحدود أو المتناهي ، والتأويل غير المحدود أو اللامتناهي

فالتأويل المحدود هو ذلك الذي نحيطه بسلسلة من الحواجز والإرغامات نرى فيها دليلاً على أننا فهمنا ماتودّ العلاقة قوله، أمّا التأويل اللامحدود فهو التأويل الذي نمضي به إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق⁷⁶، هذا التأويل اللامحدود يتجلى في تلك الأبعاد الرمزية والحمولات الدلالية التي تنساق مع غموض النفس، ومكابدتها ووجعها الذاتي لهذا نجدتها تتقدم وتراجع، تشتد وترتخي، لغة ظنية مترعة بالدلالة والمكابدة، تتشيع بمقولات القلب، والغيب، والحدس، والرمز، والحلم!⁷⁷

أمّا داريدا فيرى أن المعاني غير المحددة في رأيه قد تتزلق وتتوالد عن طريق عملية القراءة، فالمعنى عنده غير ثابت، لذا فإن تفتيت العلاقة بين المفردات، وتدمير بنية النص، يفتحان الباب على معان ودلالات مختلفة، لذا فالقراءة بمعناها الساذج ليست مجرد البحث عن المعاني في النصوص الصوفية المفعمة بالروحانية والعرفان، بل هي أيضاً التأثير الذي تركه فينا بطريقة متغيرة باستمرار، عبر معان تكون وسيلة للتغيير في السلوك عبر انتقال الذات من مقام إلى مقام، وهذا ما يسعى إليه المتصوفة عبر البوح بتجاربهم، إنهم يريدون أن يصلوا بالنفس والمريد عبر انتقالها من مقام إلى مقام إلى أرقى وأعلى مقام أمّا هيرش فيميز بين الدلالة والمعنى، مركّزا على أنّ المعنى الحقيقي والأساس يبقى مُستبطنا داخل المتن، والتأويل كشف هذا المعنى الباطني، لذا فإن التأويل عند هيرش هو كشف المعنى الذي استبطن في المتن عبر مفرداته اللغوية والاصطلاحية والقرائن الخاصة⁷⁸، إنّ التأويلية عند هيرش ليست هي نظرية الفهم بل منطق التحقيق، كما نجد مارتن هايدرغر ينطلق من فكرة أنّ المعطى القبلي مهم في عملية التفسير، إنّ فهم النص الصوفي وتأويله لا يبدأ من فراغ، فالألمام باللغة وما يتفرع عنها لا يعني القدرة على التأويل دون الانطلاق من معرفة مسبقة للظاهرة الصوفية وممارساتها وأحوالها وتجاربها الفردية والجماعية، فهذا العامل مهم جدا للانطلاق في عملية تأويل النص الصوفي المتميز الفريد من نوعه معنى ومبنى.

6- خلاصة القول:

وختاماً يمكننا القول أن المناهج الحديثة للتأويل أدركت أهميّة جميع الأطراف في هذه العملية التأويلية، فركزت اهتمامها على دور المتلقي في خلق معان جديدة، ولأنّ

الخطاب الصوفي متميز عن غيره مضمونا وشكلا ، فإن الاختصار على طرف دون الآخر في تأويله يؤدي بنا حتما إلى سوء فهم لمقصد الكتاب الصوفيين ، فالاختصار على النص فقط يمنحنا تأويلا محدودا ظاهرا ، خاصة إذا كان المؤول ليس لديه مايكفي من تراث لغوي ومعرفة بأساليب البلاغة العربية، وليس لديه معرفة ذوقية بأحوال القوم ولا بمصطلحاتهم ، كما أن الاختصار على القارئ فقط كطرف أخير وأول في عملية القراءة والتأويل يمنحنا أيضا تأويلا قاصرا لا ينقل بصدق تلك المعاني الناشئة عن تلك التجربة التي كابدها الصوفي، فمعرفة المتصوف الكاتب ومعرفة سيرته والأفكار التي تأثر بها، يمنحنا أداة انطلاق سليمة في تأويل النصوص، لذا نرى أنه ومن أجل أن يؤدي التأويل دوره ، ويحقق تلك الاستمرارية في توليد القيم والرموز والمقاصد التي أرادها كاتب الخطاب، فإنه يجب تأويل هذه النصوص الصوفية النثرية والشعرية بإشراك كل من المؤلف والنص والقارئ والسياق والزمن ،كل واحد لا ينفصل، وهذا لا يتأتى إلا لقلّة ممن يتجاوزون حدود النقد برسمهم حدودا تأويلية تركز على معرفة النفس والذوق، وتغوص في أعماق التجربة ذاتها، كما يجب على المؤول مراعاة الخصوصية الإسلامية والعربية ، وهكذا يقوم بربط الصلة بيننا وبين الماضي في قراءة مفتوحة على الدوام، تعكس لنا ضخامة ذلك الإرث وعبقريّة أصحابه والذين مزجوا سياقات مختلفة : نفسية وروحية، عرفانية واجتماعية ، لغوية ورمزية، فكان هذا الابداع الذي تجلّى أثره فيما تركه من تفاعل وتجاذب بين أهل اللغة والفكر والذوق !

الهوامش:

¹ مجموعة من المؤلفين ، المعجم الوسيط معجم اللغة العربية، د ط ، ج 1 ، مطبعة مصر، القاهرة ، ج 1 ، 1960 ، ص : 223

² رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة باتنة.كلية الآداب قسم اللغة العربية .2017. ص 22

³ جميل صليبي ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية ، ج 1، ط 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت، 1987 ص 204

⁴ علجية مودع ، النص الأدبي وفضاءات التأويل ، م ماجستير غ م، كلية الآداب واللغة العربية ، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، 2010. ص 34

⁵ بطرس البستاني ، محيط المحيط ، ط 2 ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، بيروت 1998 ، ص 525

- ⁶ عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة ، ط1 ، دار الجوزي ، القاهرة ، 2010 ، ص 403 و 404
عبد الرزاق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، تح : عبد العال شاهين ، ط1 ، دار المنار ، القاهرة ،
1992⁷ ، ص 174
مروة متولي ، حداث النص الأدبي المستند إلى التراث العربي ، ط1 ، دار الأوائل ، سورية ، 2008 ، ص :
136⁸
أحمد العياضي ، القيم الجمالية في الشعر الجزائري المعاصر ، دكتوراه غ م ، كلية الآداب واللغة ، جامعة
محمد خيضر ، بسكرة ، 2013.2014 ص : 68
ابن منظور ، لسان العربي ، دار صادر للطباعة والنشر ، طبعة جديدة محققة ، بيروت لبنان ، مادة أول ، ج2 ،
ص : 123¹⁰
ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ، 1997 ، ص 97¹¹
أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ، ط1 ، ج1 ، دار إحياء التراث العربية ، بيروت ، دت ، ص :
245¹²
بول ريكور ، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ، تر : سعيد الغانمي ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت
2006 ، ص 34¹³
ابن منظور ، لسان العرب ، ج 13 ، مرجع سابق ، ص 97 و 98¹⁴
رشيد عمران ، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، مرجع سابق ص 21¹⁵
صلاح فضل ، بلاغة الخطاب وعلم النص ، ط1 ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ص 299¹⁶
ناعوس بن يحيى ، تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص ، م دكتوراه غ م ، كلية الآداب واللغة العربية ،
جامعة وهران ، 2013 و 2014 ص : 9¹⁷
أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ط1 ، دار الأمان ، الرباط ، 2014 ص : 32¹⁸
خالد التوزاني ، الإلهام في الكتابات الصوفية ، مؤمنون بلا حدود ، تونس ، ت نشر : ماي 2015 ، تصفح : 23
ماي 2018¹⁹
أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ص : 43²⁰
أبو العلاء عفيفي ، فصوص الحكم ، ج1 ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص : 15²¹
عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين ، التصوف أبحاث ودراسات ، ط1 ، دار الأمان ، الرباط
ص : 112
حمزة حماد ، جمالية الرمز عند أبي مدين ، مذكرة ماجستير غ م ، جامعة قاصدي مرباح ، كلية الآداب
وقلة ، 2007 – 2008 ص : 54²³
ابن رشيق القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده ، ج1 ، ط2 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1988
ص 302 و 303
أبي نصر السراج الطوسي ، اللّمع ، تح : محمد أديب الجادر ، دار الفتح ط1 ، 2016 ، عمان الأردن ص :
256

النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، مج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009، ص 330²⁶
- ²⁷ عبيد المنعم شيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، عدد 7، جوان 2010 ص: 12
- ²⁸ محمد حلمي عبد الوهاب، ولاء وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، ط1، العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009 ص 162
- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف زريق وعلي عبد الحميد، ج1، ط1، دار الخير، دمشق، 1988 ص: 295²⁹
- عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 87³⁰
- ³¹ الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 295
- ³² اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، مصدر سابق، ص 87
- ³³ أحمد بوزيان، بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، مجلة الأثر، جامعة ورقلة، العدد 18، جوان 2013
- ³⁴ عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح: جمال المرزوقي، دار الشروق القاهرة، دس، ص 115
- ³⁵ أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، تحق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، مكتبة المثنى بغداد 1960، ص 114
- ³⁶ رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي، ص: 132
- ³⁷ عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين، التصوف أبحاث ودراسات، ص 103
- ³⁸ عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية شرح مختارات الحكم العطائية، ص 17
- ³⁹ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بشار عواد معروف، مج: 8، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001، ص 717
- ⁴⁰ السراج الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص: 349 و 350
- حسين بن طعمة البيتاني، الفتوحات الربانية في شرح التديبيرات الإلهية، تح: عاصم الكيالي، ج1، كتاب ناشر، بيروت، ص 126⁴¹
- ⁴² ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، مج: 2، ط2، دار العلم، القاهرة، 1996، ص 105
- ⁴³ كريمة حميطوش، حدود التأويل في شروح المتصوفة، مذكرة دكتوراه غ م، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017، ص 15
- ⁴⁴ تزقيتان تودوروف، الرمزية والتأويل، تر: إسماعيل الكفري، دار نينوى، ط1، دمشق، سورية ص 23
- ⁴⁵ فريدة مولى، التأويل الرمزي للخطاب الكراماتي، مجلة الخطاب الصوفي، مخبر الخطاب الصوفي، عدد 7، 2017، ص 44
- حمزة حماد، جمالية الرمز عند أبي مدين، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة قاصدي مرباح، كلية الآداب، ورقلة، 2007، ص: 54⁴⁶
- ⁴⁷ محمد مفتاح، التلقي والتأويل مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994 ص 144
- ⁴⁸ ابن عربي محي الدين، كتاب شق الجيب مجموع الرسائل الإلهية، دار صادر، بيروت، دت، ص 57 و 58
- ⁴⁹ أسماء خوالدية، صرعى التصوف، ص 17

- قدور رحمانى ، الخطاب الصوفي وعوائق التلقي ، مجلة الخطاب الصوفي ، مخبر الخطاب الصوفي ، ع 6
⁵⁰ جامعة الجزائر ، 2017 ، ص 39
- وضحي يونس ، القضايا النقدية في النثر الصوفي ، حتى القرن السابع هجري ، منشورات اتحاد كتاب العرب ،
⁵¹ دمشق ، د س ، ص : 57
- ⁵² محمد حلمي عبد الوهاب ، ولادة وأولياء المتصوفة في إسلام العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص 155
- ⁵³ نفس المرجع ، ص 161
- ⁵⁴ عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين ، التصوف أبحاث ودراسات ، ص : 103
- أسماء خوالدية ، الرمز عند الصوفية ، أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ط 1 ، دار الأمان ، الرباط ،
⁵⁵ 2014 ، ص 56
- أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ص 235 ⁵⁶
- ⁵⁷ مرجع نفسه ، ص 236
- عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، 2008 ، ص
⁵⁸ 13
- عبد القادر عميش ، اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص ، مجلة حوليات التراث ، الجزائر ، عدد 2 ، سبتمبر
⁵⁹ ص 166 ، 2004
- أمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، تر : سعيد بن كراد ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ،
⁶⁰ المغرب 2004 ، ص 117
- ⁶¹ وضحي يونس ، القضايا النقدية في النثر الصوفي ، مرجع سابق ، ص : 100
- ⁶² أبو الغلاء عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ط 1 ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2018 ،
ص : 218
- دندوقة فوزية ، التأويل وتعدد المعنى ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ع 4 ، بسكرة ،
⁶³ 2009 ، ص 34
- ⁶⁴ تزقيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، ص 8
- ⁶⁵ أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ص 236
- ⁶⁶ أبي نصر السراج الطوسي ، اللمع ، ص 355
- علي بن محمد بن علي الجرجاني ، تح : إبراهيم الأبياري ، ط 2 ، دار الريان للتراث ، مصر 1403 ، ص : 267
⁶⁷
- علي فتحي ، مدخل لتأويلية هايدغر ، مجلة قراءات معاصرة ، مؤسسة مثل الثقافية ، النجف ، العراق ، عدد
⁶⁸ 1 ، 2015 ، ص 136
- حمدون السعفي : علاقة اللغة بالفكر الديني من خلال التأويل ، حوليات الجامعة التونسية ، ع 36 ، 1995
⁶⁹ ص 310 ، 316
- ⁷⁰ تزقيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، مرجع سابق ، ص 8
- خدايار مرتضوي ، التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية ، مجلة قراءات معاصرة ، مؤسسة مثل الثقافية
⁷¹ العراق ، عدد 1 ، ص 62

⁷² المرجع نفسه ، ص 64 ،

⁷³ السراج ، اللمع، مرجع سابق ، ص 473

⁷⁴ عبد القادر مغربي، أسس القراءة وآليات التأويل في النص الصوفي ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة

قاصدي مرباح ، ورقلة 2014, 2015 ص : 34

⁷⁵ تزقيتان تودوروف ، الرّمزية والتأويل ، مرجع سابق، ص 7

⁷⁶ أمبرتو إيكو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 9

منى جميات ، اللغة في الخطاب الصوفي ، مجلة حوليات التراث ، جامعة مستغانم ، مستغانم ، عدد 15 ،

⁷⁷ 2015. ، ص 51

⁷⁸ التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية ، خديار مرتضوي ، مرجع سابق ، ص 73

*** **

فكر الاجتهاد عند محمد شحرور

أ/أم الفداء مالك

جامعة سطيف

الملخص:

لا يخفى على باحثي ومتبعي الراهن العربي، والعارف بمنظومته الفكرية الحديثة والمعاصرة ذلك التنامي الواضح لمبحث التراث، أين تعددت الدراسات المتخصصة في جوانبه المتنوعة فراحت تبحث فيه بتوسل آليات جديدة من أجل فهم آخر متعدد من حيث أن المعرفة بالتراث وفهمه في مظهراته المختلفة جزء رئيسي وضروري، وفي هذا الإطار يندرج موضوع هذا البحث، والذي ركزت فيه على فكر الاجتهاد، الذي يعد حقلًا خصبا للبحث والدرس خاصة وتعالقه والراهن العربي.

الكلمات المفتاحية: قراءة معاصرة، ما بعد الفقه، التراث، التأويل.

Abstract:

There are many specialized studies in its various aspects. I have been looking at it by begging new mechanisms for a different understanding in terms of the fact that the knowledge of heritage and its understanding in its various manifestations is a major and necessary part. In this context, the subject of this research is focused on the thought of diligence, which is a fertile field for research and study in particular and its relation to the Arab camp.

Keywords: contemporary reading, post-Fiqh, heritage, interpretation.

*** **

توطئة :

تنوعت الدراسات التي بحثت في الاجتهاد لعلاقته الوثيقة بالتشريع، علومه، أنظمتها، قواعده وحتى علاقاته بميادين بحثية ومعرفية أخرى حيث اختلفت توجهات ومواضيع هذه الدراسات باختلاف الرؤى والخلفيات الفكرية والإيديولوجية، وكل توجه يفترض دراسة تشغل مادته التي ينتجها أو مواضيع يعالجها، ومن بين أهم تلك المواضيع والأكثر شهرة في الفترات المتأخرة "فكر الاجتهاد" و"مطالب التجديد" ويعود هذا إلى تموضعه في جوهر العملية الفقهية، وكذا انتشاره وذبوعه في أوساط الساحة الفكرية والثقافية حيث

شكل هذا الموضوع حيزا هاما في رصد تشكل وتجليات الخطاب الديني؛ رصد كان حجر الأساس والحقل الخصب الذي كفل تنوع البحوث والدراسات والتي عرفت تميزا في تعاطيها مع ظاهرة الاجتهاد بالإضافة إلى تطور أنظمة وأنواع هذه الأخيرة .

وكثيرة هي التوجهات البحثية، خاصة ما ارتبط منها بحيز دراسات ومقاربات فقه الاجتهاد في معالجة المواضيع المتنوعة، التي تطرحها الساحة الفكرية العربية، في ظل الواقع الدولي الراهن، والذي تجتاحه موجة من الأزمات لعل أهمها أزمة إنتاج المعرفة، التي عصفت هذه المرة بعصب الفكر العربي الحساسفكر الاجتهاد أو فكر "ما بعد الفقه"، والذي ثبت عجز آلياته عن تقدير الأمور في كثير من الأحيان .

ونظرا لما يمثله ويحتله فكر الاجتهاد في صرح الحياة الفكرية المعاصرة، لدوره ومرجعياته الهامة فيها يظهر المفكر العربي (المجتهد العربي المعاصر) بعينه الناقدة، كحلقة طبيعية من حلقات هذا الفكر محاولا تفحص جوهر تصورات، وإعادة النظر في قواعده وآلياته، خاصة الفكرية والمعرفية بطابعها الثقافي والسياسي باعتبارها وليدة خلفيات متعددة، متنوعة ومتباينة ومتخالفة، ما أفرز مشاكل مازلنا نعاني من هولها حتى يوم الناس هذا، ومما قد يؤخذ علينا في هذا الإطار تجاوزنا قامات فكرية ذات أهمية في بحث الفكر والاجتهاد على غرار جهود؛ محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، واكتفأنا بواحد من أهم المفكرين المعاصرين محمد شحرور الذي ظهرت كتاباته؛ كمشروع معرفي وفلسفي وكنظرية دينية وفكرية وسياسية واجتماعية وثقافية متكاملة الجوانب، والتي احتوت كما نرى جهود الأعلام السابقين؛ فمن معالجهته لأزمة العقل يتجلى الجابري، فتوظيف اللغة ونقد الأصول يتجلى أبو زيد، إلى مقارنة العالمية والبعد الإنساني يتجلى أركون، ليتجاوزها في طرحه للبديل كنتيجة منطقية لجهوده الاجتهادية في مشروع قراءته المعاصرة، ورغم مرور كل هذه السنوات على أطروحات الرجل إلا أن أحدا حتى الآن لم يلتفت إليها بما يليق بها من التفات وهي واحدة من مثالب العقل العربي نفسه الذي ركن إلى الراحة والدعة والهدوء منذ قرون بعيدة !

تأسيسا على ما سبق يأتي هذا البحث لاستقراء مشروع محمد شحرور، ومقاربة أهم القضايا التي تتعالق وفكر الاجتهاد، ذلك بالتطرق إلى جملة مباحث تشكل خطوطا عريضة للإحاطة بظاهرة الاجتهاد المعاصر ومفكرنا.

1 - بواعث مشروع القراءة المعاصرة :

يرد محمد شحرور في أكثر من مقابلة على سؤال يتكرر على بال الكثيرين، ما السبب وراء توجه إنسان درس الهندسة المدنية في جامعات موسكو، وتابع دراسته العليا في بريطانيا إلى دراسة التراث بقراءة معاصرة ؟

يُرجع المفكر بدايات تجربته الفكرية، إلى حرب 67 بين إسرائيل والدول العربية والتي انتهت بهزيمة الدول العربية، واحتلال أجزاء كبيرة من مصر وسوريا والصفة الغربية التي كانت تحت السيادة الأردنية حيث استمع إلى أول خطبة جمعة بعد تلك الحرب والتي تحدث فيها إمام الجامع قائلاً بالحرف الواحد: أننا هُزِمْنَا لأنَّ النَّساء يخرجُنَّ من بيوتهنَّ كاسيات عاريات، وتبع ذلك بأيام قليلة لقاءه بأحد الشيوعيين والذي قال له: أننا هُزِمْنَا لأننا نصوم في رمضان، حينها أيقن أنَّ هناك أزمة في طريقة التفكير لدى المواطن العربي وهذا ما دفعه إلى البحث المطول الذي قاده إلى دراسته المعاصرة .

1-1 - أزمة العقل العربي :

تعتبر أزمة العقل العربي، الموضع الحساس ومركز الداء العضال في كيان الأمة العربية والإسلامية خاصة في ظل واقعها المعاصر البائس، ما جعل هذه الأزمة على قائمة أولويات الفكر المعاصر، وإن تفاوتت جهود المفكرين في بحثها وتشخيصها، ومحاولة تقديم الحلول التي لم تتعدى حدود التشخيص في الغالب الأعم من هذه البحوث، ولعل واحدا من أبرز من عالجوها محمد عابد الجابري في مؤلفه "نقد العقل العربي"، ومحمد شحرور الذي مثل تشخيصها حجر الأساس في قراءته المعاصرة للتراث .

يقول شحرور « يتبين لنا بشكل جلي أزمة العقل عند العرب، هذه الأزمة التي هي قديمة حديثة والتي بدأت بشكل جلي بعد حسم المعركة بين المعتزلة والفقهاء لصالح الفقهاء، وضاع بعد هذه الهزيمة ضياعا كاملا الفرق بين النبوة والرسالة، وبين الكتاب والقرآن، أي تم الدمج بين العقل العلمي والعقل الاتصالي ... لقد تم دمج القرآن والكتاب والذكر والفرقان معا، وتم تحويل الدين الإسلامي إلى دين اتصالي فقط ... وأصبح الاسلام ليس له علاقة بالفلسفة وبالعلوم العلمية »¹ .

ويذهب شحرور إلى أبعد من ذلك فيعتبر غلبة العقل الاتصالي السبب المباشر في تخلف العرب عن المسيرة الحضارية، مبررا ذلك بأن « سنة الحياة هي العقل العلمي الذي

يحاول الإنسان من خلاله فهم الوجود "الله، الكون، الإنسان" وبما أن تخلف هذا العقل يؤدي إلى تدهور مستوى التقدم، وقد حصل هذا في عصور الانحطاط حيث لم يتقدم العرب والمسلمون قيد أنملة إلى الأمام، علما بأن الفقه والعبادات والمواظبات لم تتوقف ... ومع ذلك وصل العرب والمسلمون إلى غاية التدهور في التخلف والسذاجة في التفكير وفي تفسير أحداث الكون والتاريخ الإنساني حتى وصلنا إلى العقدة الكبرى وهي أن كل فشل أساسه العقل العلمي، يعزى إلى فشل العقل الاتصالي².

كما يرى « أن العقل الاتصالي يجب ألا يوضع بشكل معاكس للعقل العلمي؛ فقوانين الوجود لا تتغير من أجل قوانين الأخلاق والعدالة، ولا يمكن تطبيق أم الكتاب بشكل معاكس ومتعارض مع القرآن، لأن كل واحد منهما يتماشى مع الآخر ولا يتعارض معه³، ويمكن الاستنتاج رأساً أن أزمة العقل العربي عنده تتجلى في عدم قدرة هذا العقل وعجزه عن إنتاج المعرفة؛ التي تمثل قوانين الوجود الغائبة عن الساحة العربية، والتي عجز العرب عن الإتيان بمثلهما، ثم يتفاخرون بمؤتمرات الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، رغم أن هذه المؤتمرات هي وصمة عار بالنسبة للعرب والمسلمين .

أوليس من المعيب أن نفتش في كتاب الله عما يشير إلى اكتشاف جديد أو نظرية جديدة بعد أن يكتشفها الغرب ؟ لماذا لا نستنبط نحن تلك الإكتشافات والنظريات بأنفسنا من كتاب الله الموجود بين أيدينا منذ أكثر من 1400 سنة .

إن العقل العربي عند شحرور عقل فقهي اتصالي، فقبل أن يسأل كيف يستعمل أي منتج وفيما ولما يستعمله، يتمركز حول مسألة الحلال وحرام، ونحن اليوم نعتمد دائماً على ما قاله السلف ونحاول أن نعيش القرن الحالي تماماً كما كانوا هم في قرونهم الماضية، اعتماد يرجعه شحرور « لخوفنا من تجاوز فكر السلف وما يحمل معه من خوف في فقدان الهوية في حالة ما إذا قمنا بنقده وطرح بديل عنه، لأننا ورثنا ثقافة مؤسسة على مبدأ "السلف أعلم" فأصبحوا هم الذين يمثلون كينونتنا ولا نشعر بهويتنا إلا بالانتساب إليهم فكرياً ومعرفياً ودينياً، ففقدنا القدرة على سيورتنا التي أصبحت

متطابقة مع كينونتنا بحيث نتج عن ذلك أنه لم تعد لنا هنالك أي غايات نتطلع للوصول إليها لأننا مجتمعات ساكنة فكرياً، لأن بعد الصيرورة عندنا مفقود تماماً⁴.

وكأننا بشحرور يحيلنا على أن العقل الجمعي مُعتقد أن التاريخ يسير إلى الوراء، وأن كل قرن أسوأ من القرن الذي قبله، معتقد يأخذنا إلى حيز القولية الفكرية (في الماضي)

وبالتالي لا يمكننا أبداً أن نتيج أي شيء، وإنه لمن الحماقة أن نظن أننا سنحصل على نتائج جديدة ونحن نكرر الشيء نفسه، بل ونقيس عليه كل شيء .

1 - 2 - مشكلات العقل العربي :

توجه منطقي بعد تشخيص أزمة العقل العربي محاولة الوقوف على أهم المشاكل التي يعاني منها حسب هذا المفكر الذي شغله هذا الغياب المريع عن العصر والعجز عن إنتاج المعرفة، والتي قدمها في إحدى مقابلاته، محملاً فيها المسؤولية كاملة للعقل الفقهي، ويمكن أن نلخص هذه المشاكل كما قدمها بالأمر التالية :

- العقل العربي عقل ترادفي :

العقل الفقهي رسخ الترادف (في اللغة)، ونتيجة لذلك لم نعد نستطيع التفريق بين الكتاب والقرآن؛ فالكتاب أي القرآن والقرآن أي الكتاب، (جاء أي أتى) و(أتى أي جاء)، (الوالد أي الأب) و(الأب أي الوالد) الترادف غير موجود ولكن العقل الفقهي أقره، لأنهم يعلمون أنه لو ألغى الترادف لسقط الحديث النبوي كله؛ ذلك أنه ورد بالمعنى لا باللفظ*، إضافة إلى ذلك العقل الترادفي غير دقيق⁵.

ومن هذا المنطلق يمكن القول أن شحور يؤشر على أن إقرار الترادف يؤدي إلى عدم فهم الكثير من آيات الكتاب وبالتالي فإن كثيراً من الآيات لم تفسر كما يجب .

- العقل العربي عقل قياسي (هناك أصل يقى عليه) :

يحتاج مرجعاً ليشغل وهذا هو النشاط العقلي الوحيد الذي أعطاه الفقه للإنسان، تماماً كما كان الإتحاد السوفيياتي هو المثل والمرجع لشيوعي العرب، نفس العقلية عند الطرفين⁶.

- العقل العربي عقل إتصالي :

فهو ليس علمياً؛ يسأل عن المسموح والممنوع عندما ظهور جهاز الهاتف النقال كان السؤال هل استعماله حلال أم حرام قبل سؤال كيف اخترع، ما هي مبادؤه ؟ وهذه الأمور الثلاثة جعلت العقل العربي عاجز عن إنتاج المعرفة، وهذه الجامعات العربية ... أين إنتاج المعرفة⁷.

فشحور في إطار حديثه السابق يصور هاجس الخوف الذي جعلنا في حالة طوارئ نعيشها منذ مئات السنين حتى بتنا لا نشعر بها، فالعقل العربي عنده نشأ في ظل نظام

استبدادي، وهنا نتحدث عن العقل المكوّن إجتماعيا وسياسيا وفكريا وليس عن العقل الفطري . فمشكلته تكمن في الثقافة العربية (الإسلامية) الموروثة التي وُضعتُ أسسها وأصولها من قبل الناس (العقول الفقهية) الأمر الذي يستدعي مراجعة هذه الأسس والأصول في إطار السقف المعرفي للقرن رجوعا إلى مناهجه وآلياته المعرفية .

2 - منهج وضوابط مشروع القراءة المعاصرة :

يتبادر في أول وهلة عند الوقوف على مسمى "قراءة معاصرة" السؤال المنطقي قراءة ماذا ؟ وهنا نجد شحرور يقدم قراءته المعاصرة كمراجعة لمجموعة الأسس والأصول ومحاولة عرض البديل ما يقتضي بالضرورة منهجا يؤطرويضبط عملية المراجعة، ويكون مستقلا عن التفكير القياسي الذي شكّلت وفقه عقولنا ما خلف تأزما في الحياة الفقهية، ويرى شحرور أنه « قد تم تشخيص هذه المشكلة، لكن دون وضع حل لها . فإذا أردنا أن نخترق الفقه الإسلامي الموروث "الفقهاء الخمسة" وجب علينا إعطاء البديل، وهذا ما فعلناه ... حيث طرحنا منهجا جديدا في الفقه الإسلامي ولكننا لم نستطع القيام بهذا العمل إلا بعد صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية "جدل الإنسان" منطلقه من القرآن الكريم، إذ إن المنطلق الفلسفي ينتج عنه بالضرورة الحل الفقهي »⁸.

ومن هنا يمكن ملاحظة أن شحرور يقيم بناء قراءته المعاصرة منطلقا من القرآن الكريم وحده متجاوزا بقية الأصول، وربما يكون هذا الإعتماد المطلق على القرآن مبرّرا بكونه المصدر الأول الذي لا خلاف عليه بين جموع الأمة، والذي كان المرجع في كل عصر حتى مع السنة، هذه الأخيرة التي نجد لها توصيفا استثنائيا عنده، فالقراءة المعاصرة في هذا السياق تقوم تحديدا على محاولة مقارنة مباشرة مع النص (التنزيل) بآليات موضوعية بين أيدينا اليوم لم تتوفر لمن قبلنا، هذا مع التجرد التام عن كل السياقات التي تصوغ عملية تلقي هذا النص وفهمه بما فيها السنة !

فالمطلوب اليوم من منظور شحرور أن نقرأ المصحف بعيوننا وليس بعيون الشافعي وابن كثير والطبري وغيرهم ممن تدبروا الكتاب في عصرهم. فبدون اختراق الثوابت التي أقرها العلماء لا يمكن أن نتطور، والقرآن يجب أن يُقرأ بأرضية معرفية مناسبة لكل عصر.

فكان معتمد شحور في قراءته المعاصرة مجموعة أسس بينها في "الكتاب والقرآن"؛ فمن مسح عام لخصائص اللسان العربي اعتمادا على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، استنادا إلى الشعر الجاهلي .

إلى الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديدا بالإضافة إلى المعنى الأول وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي⁹ .

إضافة إلى اعتماده مسلمة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، لينطلق من فرضية أن الكتاب تنزل علينا، وأنه جاء لجيلنا ... وكأن النبي صلى الله عليه وسلم توفي حديثا وبلغنا هذا الكتاب.

انتهاء إلى أن الله أرسل للناس هدى، لذا فإن كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة ويفهم على نحو يقتضيه العقل، وقد جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني وهذه الصيغة هي باللسان العربي المبين. وبما أنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر الإنساني، يرفض شحور القول بوجود آيات غير قابلة للفهم، ويرى أن هذا الفهم تاريخي نسبي ومرحلي¹⁰ . وهنا حق لنا أن نتساءل كيف تعامل شحور مع معطيات التراث باعتبارها نتاجا معرفيا خاصة في فكر الاجتهاد ؟

أما عن مدى اعتماده على التراث وعلاقته البحثية فنجد يقول: « يلاحظ بشكل واضح أننا في فهمنا للكتاب نقف على أرضية القرن العشرين دون إغفال التطور التاريخي لتفاعل الأجيال المتعاقبة مع الكتاب "التفاسير والمذاهب الفقهية" ، حيث كانت نظرتنا لهذه الأدبيات على أنها تفاعل تاريخي مع الكتاب، ولذا فإنها تدخل ضمن التراث العربي الإسلامي . فالفقه الموروث يعكس المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مرحلة تاريخية معينة، والتفاسير تعكس الأرضية المعرفية للمرحلة التاريخية التي كتب فيها التفسير، واعتبرنا أنها لا تحمل طابع القداسة »¹¹ . كان هذا توجه شحور في تعامله مع معطيات التراث فكيف تعامل مع السنة ؟

يقف شحور في بحثه للسنة عند فترة تاريخية تعتبر فارقة عنده؛ ذلك أنه فيها تم اعتماد مقولة أنّ الرسول الكريم صاحب الوحيين على أيام الشافعي، الوحي الأول هو

الكتاب الموحى إليه والوحي الثاني هو السنة الشريفة . بهذا أصبحت السنة رديفا للقرآن حتى وصل الأمر ببعض أن يقول أن القرآن يحتاج السنة أكثر ما تحتاج السنة القرآن، ويقرر شحرور أن الشافعي « بكل تأكيد يعد أول من رسخ بالأدلة من التنزيل فكرة أن الوحي وحيان في كتابه الرسالة. فقد جعل من كل ما صدر عن الرسول(ص) وحيا بعد أن قسم الوحي إلى نوعين: وحي يتعبد بتلاوته هو ما حواه المصحف الشريف بدءا من (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول سورة الفاتحة إلى (من الجنة والناس) في آخر سورة الناس . ووحى يتبع ويقتدى به، وهو كل ما صدر عن النبي (ص) من فعل أو قول أو تقرير، أمر به ونهى عنه »¹² .

ويذهب شحرور إلى أبعد من ذلك حين يقول: « وهذا التزوير الذي وضعه الشافعي في الدين الإسلامي ككل حوِّله بالفعل إلى دين محلي، حيث أفرد للحديث النبوي مكانا بين مصادر التشريع يأتي فيه نظريا من حيث شكل الترتيب بعد كتاب الله تعالى، لكنه عمليا من حيث التطبيق لا يقل عنه منزلة وأهمية »¹³ ، مُرجعا كل ذلك إلى أسباب يبدو أهمها حسبه أن الشافعي « يؤسس لقياس نقلي ينكر ويستنكر القياس العقلي الذي نادى به ودعا إليه الإمام أبو حنيفة النعمان. وهنا أطلقت مدرستان في الفقه: القياس النقلي(مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل) الذين هم أهل الحديث، والقياس العقلي الذين هم أهل الرأي »¹⁴ .

أما فيما تعلق بالدخل والوضع الذي اعترى السنة نجد شحرور يركز نقده أكثر على ميراث الشافعي الذي لم يكن دقيقا في تعامله مع الأحاديث حسب رأيه ويقول : « لقد كان الأجدر بالإمام، وهو يقول: الحديث إذا صح مذهبي، أن يتحرى الصحة في ما يأخذ، وألا يكون أول الخارجين على قرار رسمه بنفسه لنفسه. وكان الأحرى به، وهو يشرك "سنة رسول الله" مع كتاب الله تعالى كأصل من أصول التشريع، أن يعرف هذه السنة بنحو جامع مانع، لا يدخل معه فيها قول صحابي ولا تابعي ولا إمام مذهب، ولا تتعارض مع نص تشريعي قطعي في التنزيل الحكيم »¹⁵ .

إذن فشحرور يحيلنا على أن كتب التراث (الفقهي) لا تحمل أي عالمية، بل على العكس تماما فقد حصرت الرسالة ضمن بقعة جغرافية محدودة هي شبه جزيرة العرب، وبالتالي قتلنا الزمن وأصبحنا نفتش عن كل حل من خلال تفاعل الجيل الأول في تلك البقعة . فشحرور لم يسعه ما وسع القرون الأولى: ذلك أنهم عاشوا في زمن له ظروفه الإقتصادية

والمعرفية، مختلف عن الزمن الحاضر تماما خاصة في إشكالاته التي يجب مواجهتها وعلينا تجاوزها؛ هذه الإشكاليات منها السياسي واللغوي وحتى الديني . ومشكلتنا اليوم كمسلمين عنده أننا تركنا كتاب الله وتمسكنا بما قاله الفقهاء فبات الدين بالنسبة إلينا هو ما قاله الشافعي وليس ما جاء به الرسول الأعظم، وهذا نتحمل مسئوليته نحن وليس من اجتهدوا في القرون الأولى، لأنه لم يقل أحد منهم أن نجعل أقوالهم قرآنا بل على العكس بينوا لنا أن ما قالوه هو إجتهادهم وهو ما فهموه في زمانهم وأن علينا نحن أيضا أن نجتهد كما اجتهدوا. ولنا قبل أن ننقل في استقراءنا لأهم معالم القراءة والمعاصرة؛ ذلك أن متابعة نتاج أكثر من أربعة عقود أمر صعب إن لم يكن متعذرا، ونحن نكابد عناء ضيق الوقت وضغط مشاكل الحياة اليومية، فكيف ونحن نقف عند "عالمية الرسالة"، التي نرى أنها شكلت هاجسا ثانيا عند شحور . - بعد عجز العقل العربي عن إنتاج المعرفة - هاجس قد يفضي به إلى الخلط بين التصديق والتسويق والقصد محاكمة الكتاب، أو القرآن إلى الواقع عوض محاكمة الواقع لكلام ربنا عز وجل، وفي هذا الإطار يقول شحور مؤمنا بعالمية الرسالة وخاتمتها ورحمتها « أفلا يحق لنا إنطلاقا من هذه الإيمانات أن نسأل : أين مصداقية هذه الرسالة، لا في مكة ويثرب فقط، بل في طوكيو وباريس ومونتريال وليس في القرن السابع فقط، بل في القرن العاشر والقرن العشرين، والقرن التسعين ؟ »¹⁶ .

وبالرجوع إلى أسس القراءة المعاصرة نجد أن عالمية الرسالة عند شحور تُختصر في أن كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة ويفهم على نحو يقتضيه العقل، وقد جاء بصيغة قابلة للفهم الإنسان ذلك أننا نعيش عصر ما بعد الرسائل حيث اختتمت الرسالة بمحمد صلى الله عليه وسلم . بتعبير آخر فإن ما بين الدفتين يصدقه وجود القرن السابع ومعطياته، كما يصدقه وجود القرن العشرين ومعطياته، ولعل القصد يتجلى إذا أخذنا بعين الاعتبار أننا في عصر العقل، فالإشارة هنا تستلزم (العقل الفطري) حيث فطرة الله التي جبل الناس عليها .

يوضح شحور ذلك بقوله : « ليس التاريخ العربي وحده، ولا الدولة العربية، ولا الفقهاء ولا الصحابة والتابعون، بقادرين على إظهار مصداقية كلام الله وتزيله، لأنهم جميعا مجرد نقاط أو محطات على مسار التاريخ العربي الإسلامي، ومجرد نقاط أو محطات أصغر على مسار التاريخ الإنساني. إن دراسة التاريخ الإنساني، والنظر في خط سيره

بمختلف المستويات هي وحدها التي تظهر لنا ولغيرنا مصداقية التنزيل الحكيم «¹⁷ . ويضيف قائلا « وهذا يقودنا إلى وجوب التفريق بين (كلام الله) و (كلمات الله)، فالتنزيل الحكيم هو كلام الله غير المباشر، الذي نزل به جبريل على قلب الرسول العربي (ص) صوتا ولفظا وذكرًا ولغة. أما كلمات الله فهي الوجود بفرعيه الكوني والإنساني وهي القوانين النازمة لهذا الوجود بفرعيه أيضا. فمن فهمنا لكلمات الله نفهم كلامه »¹⁸.

يظهر لنا من كلامه أن حقائق الكون بدقتها المتناهية، لا بد أن تتجلى في الكتاب لأن الله خالق هذا الكون بهذه الدقة هو منزل الكتاب على رسوله، فالناموس واحد؛ ففي كتاب الله لا عبث ولا أحرف زائدة بل هو كتاب محكم أدهش الإنس والجن، فكان الآية البينة المنيرة، التي تخضع لها وتصدقه كل الآيات، ومن آياته الكون وما حوى. « أي أن مصداقية كلام الله (الرسالات السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الموضوعي الكوني والإنساني)، وما علينا لنفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسننه وقوانينه. لكن فهمنا لهذه السنن والقوانين يخضع للسيرورة والصورورة، وعليه نقول إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص »¹⁹.

يؤسس شحرور طرحه على مصداقية الخبر القرآني، وبالتالي عندما يخاطب الله أهل الأرض ليخبرنا حقيقة ما، فإن هذا الخبر كونه موجها لكل الناس فإن مصداقيته يجب أن تظهر في كل مكان (عالمية الرسالة)، أما الخطاب الموجه لأتباع الرسالة المحمدية فهو خطاب خاص ولا يحمل صفة العالمية وهذا الخطاب نراه في الشعائر، فنحن حين نرى إنسان ما يصلى حسب ما أمر الله وبين الرسول نعرف أنه من أتباع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، كذلك الحال إذا رأينا إنسان صائم في شهر رمضان فلن نجهد أنفسنا لنقول أن هذا الشخص مُسلم مُؤمن بالرسول الخاتم .

يخلص بعد ذلك إلى أننا إذا أردنا أن نفهم التنزيل الحكيم فهما صحيحا فإن علينا أن ندرسه من خلال مفاهيم وأدوات جديدة نملكها اليوم لم تكن متاحة للجيل الأول، فكتاب الله يحمل مفاتيح فهمه من داخله. والرسالة الخاتمة هي رسالة عالمية وهي رحمة للعالمين، حيث يتفاعل القرآن مع معطيات وحقائق العصر .

هذا ما تعلق بأهم الأسس المفهومية والمنهجية التي صاغت وأطرت توجهات شحرور، وننتقل إلى استقراءنا لأهم معالم قراءته المعاصرة .

3- أهم معالم مشروع القراءة المعاصرة :

3 - 1 - اللغة :

كان للدرس اللغوي حضور متميز فهو يعد أبرز معالم القراءة المعاصرة، ولعل إعادة تعريف وتوصيف الكثير من المفردات الواردة في كتاب الله هي من الدّعائم والأفكار المؤسسة للقراءة المعاصرة للتّزليل الحكيم توصيف ميّز فيه شحور بين كل من: الكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان، أم الكتاب وكذلك بين الإمام المبين واللوح المحفوظ، ويّين أن لا ترادف في كتاب الله؛ يقول « وقد تعرفت على آراء الفراء وآراء أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جيّ، وآراء عبد القاهر الجرجاني . فعند ذلك الوقت أدركت أن الألفاظ خدم للمعاني، وأن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة، وأن البنية النحوية يرتبط بها خبر بلاغي بالضرورة، وأن النحو والبلاغة علمان متتامان لا ينفصلان عن بعضهما »²⁰.

يؤكد شحور قائلا: « التّزليل الحكيم خال من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب. فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والكتاب غير القرآن ... ومن يقول بالتّرادف في المفردات والتراكيب فكأنه يقول إن التّزليل الحكيم نزل على مبدأ ما أعذب هذا الكلام لا أكثر من ذلك، مقارنة بالشعر الذي لا يعيبه التّرادف والكذب. وإن القول أن الناقّة لها خمسون اسما، فهذا يمثل مرحلة ما قبل التجريد النهائي في اللغة، ويمثل بدائية اللغة، لذا فإننا لا نأخذ به الآن »²¹.

يبدو أن شحور يحيلنا إلى أثر معتقد راسخ في العقلية العربية وهو أن الإعجاز البياني في الكتاب المؤجّ من الله إلى رسوله الكريم هو قمة الإعجاز، والذي كان مرده والسبب فيه أن الشعر كان يُسيطر على مخيلة من ظنّوا أن هناك تحدّي بياني في القرآن الكريم .

نجد الشعر في الفصاحة والبلاغة؛ لا يُعيبه التّرادف، فالشاعر حين يكتب قصيدة دالية فإنه يستعمل لفظة والد، وإذا كانت القصيدة بائية فإنه يبدل لفظة والد بأب، وبالنسبة إليه لا فرق بين الأب والوالد. وهكذا نظروا إلى مفردات القرآن الكريم فأقروا التّرادف .

أيضا الشعر لا يُعيبه الخيال والتّخيل. والشعر أيضا لا يُعيبه الكذب حتى اشتهر أن أعذب الشعر أكذبه، وبما أن الله سبحانه وتعالى نهنا في التّزليل الحكيم أن كلامه ليس

بشعر، ومع هذا فلقد أقروا الترادف مُعتقدين أن هذه اللفظة هنا أجمَلُ منها هناك، ومن هنا اعتبروا مثلاً أن القرآن والكتاب واحد، علماً أن جذر كتب وجذر قرأ لا يُوجد علاقة بينهما على الإطلاق، تماماً كما لا يوجد أي علاقة بين جذر الوالد (ول د) وجذر الأب (أ ب). كخاصية لغوية ثانية في القراءة المعاصرة يقرر شحرور أن لا وجود لزيادات نحوية ويعبر عن ذلك بقوله: «التنزيل الحكيم خال من الحشو واللغو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائداً في النحو ليس زائداً في الدلالة، ولا يمكن حذف كلمة من التنزيل الحكيم دون أن يختل المعنى، ولا يمكن من جهة ثانية تقديم أو تأخير أي من كلماته وألفاظه، دون أن يفسد النظم الحامل للمعاني، وليس مجرد خلل في جمالية الشكل أو الوقع الموسيقي»²².

يقول موضحاً لهذه الفكرة: «التنزيل الحكيم دقيق في تراكيبه ومعانيه، فالدقة فيه لا تقل عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات. وهذا أمر طبيعي، فصانع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخالق هذا الإنسان بأعصابه وأوردته وشرائينه وعظامه ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدراك، هو ذاته صاحب التنزيل، الذي لا بد وأن تتجلى في دقته وحدة الصانع ووحدة الناموس. فلكل حرف فيه وظيفة، ولكل كلمة فيه مهمة»²³، وفي معرض إشارته للتطور العلمي والحضاري نجده يعقب: «ونسي علماء الدين عندنا أن علوم اللغات تطورت أيضاً بشكل هائل. فكيف لم يؤخذ بعين الاعتبار هذا التطور الهائل لعلوم اللسانيات عند دراسة آيات التنزيل الحكيم لفهمها بشكل أفضل ومعاصر... لقد كان يعني كثيراً صدق النبأ في النص القرآني وواقعية التشريع في آيات الأحكام أكثر مما يعني جمال التركيب والصياغة فصديق النبأ الإلهي عندي أهم من تصديق المراجع كائناً من كان مؤلفها»²⁴؛ هكذا أسقط شحرور عنصر المرجعية نهائياً فلا اعتبار للكلام أحد عنده مهما علت مكانته، ومرجعه الذي يعتد به هو استقراؤه لصدق النبأ الإلهي لا غير.

كانت هذه خلاصة منطلقات شحرور اللغوية وتصوراتها والتي أتبعها بنشاط تطبيقي بدأ فيه بمراجعة آيات الذكر بشكل جدي، وانتهى إلى المصطلحات الأساسية؛ الكتاب، القرآن، الفرقان الذكراً الكتاب، اللوح المحفوظ، الإمام المين، الحديث، أحسن الحديث. وأخذ بمعنى "رتل" في اللسان العربي حيث تبين له أنه التنسيق والصف على نسق، فأخذ الآيات التي فيها لفظة القرآن والآيات التي فيها لفظة الكتاب، ورتلها (صفها

على نسق) واستنطقها، فتبين له الفرق بينهما²⁵، حتى أن كتابه الأول كان عنوانه "الكتاب والقرآن"، فكان هذا هو دعامة المنهج العلمي الذي ارتضاه .

3 - 2 - الفلسفة :

وقفنا سابقا على هاجس كبير عند شحور؛ إنه المعرفة وإنتاج المعرفة، ما دفعه للبحث عن نظرية معرفية، اعتمادا على نص التنزيل الحكيم، فكانت صياغته لقوانين الجدل العام وجدل الإنسان (نظرية المعرفة)، فكان جدل الكون والإنسان، ولعل بحثه في قوانين الجدل كان سببا في ما نلمسه في تصنيفاته، من حضور نسق الثنائيات عنده، وخير مثال عناوين كتبه : "الكتاب والقرآن" "الدولة والمجتمع"، "الإسلام والإيمان"، و"السنة الرسولية والسنة النبوية".

الحقيقة التي نحن أمامها صعوبة المسلك الذي أخذ به شحور، في صياغة نظرية معرفية مستندة على حقائق التنزيل التي تصدقها الحقائق العلمية والواقعية، في ظل تشعب وعمق الفلسفة عامة فكيف ونحن أمام فلسفة عميقة تقوم على الجدل، عمل من خلالها شحور ليستخلص أسسا معرفية تولد عنها سبع نظريات أجملها في خاتمة "الكتاب والقرآن"²⁶، وهي :

- نظرية الوجود الإلهي والكوني .

- نظرية المعرفة الإنسانية .

- نظرية التشريع (أم الكتاب) والتي تم تحديدها بحدود الله .

- نظرية الأخلاق .

- نظرية الإقتصاد .

- نظرية الجمال .

- التطور التاريخي أو خط سير التاريخ .

يظهر جليا تمسك شحور بالفلسفة في قوله: « إننا بحاجة إلى فلسفة إسلامية معاصرة ترقى إلى كل الطروحات الفلسفية المعاصرة أولا، وبحاجة إلى فقه إسلامي معاصر ثانيا، وإلى ارتقاء في مجال التشريع لا في مجال الشعائر ثالثا، وبهذا تنحل إشكالية الحرية والدولة والمجتمع والتقدم والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني »²⁷ .

نجده أخيراً يقرر بناء على ما ترسخ عنده من أن أساسيات النظرة الشمولية إلى الوجود بأنواعه (الله، الكون، الإنسان) محتواة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته، وأن العقيدة الإسلامية يجب أن تطرح وتفهم فهما فلسفياً ضمن منطوق القرن العشرين²⁸، وما نخرج به استنتاجاً هو أن شحرور يجعل الاجتهاد يكتسي حلة فلسفية، يرى أنها ضرورية لفهم الإسلام .

3 - 3 - الاجتهاد :

قبل الولوج إلى عالم الاجتهاد كما يراه شحرور، والذي نجده يثيرنا بتغيير مساره ففي مقدمة أول كتبه نجده يقيد توجهه بقوله: « يجب أن يفهم هذا الكتاب على أنه قراءة معاصرة للذكر، وليس تفسيراً أو كتاباً في الفقه »²⁹، ثم لا نلبث حتى يطالعنا في كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" يقول فيه « إن ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لا يفهمه في التنزيل الحكيم تحدده الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوى المعرفي) المتبع في حل هذه الإشكالية من هنا فإن التنزيل الحكيم يحمل دائماً صفة القراءة المعاصرة. فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ، منطلقاً من نظام معرفي معين، حاملاً إشكاليات اجتماعية ومعرفية معينة، ستفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أمورا، سيفهم غيرك غيرها مع تغير إحداثياته ومنطقاته. هنا فقط نستعمل المنطق 'قوانين العقل' »³⁰

ويسترسل شحرور مينا لقصده قائلاً: « فالذي استعمل العمليات الحسابية الأربع في تطبيق أحكام الإرث مثلاً، استعمل المنطق ضمن هذه الأرضية المعرفية والذي يحاول اليوم تطبيق أحكام الإرث ذاتها الواردة في آيات التنزيل ذاتها، مضيفاً إلى العمليات الحسابية الأربع التحليل الرياضي والهندسة التحليلية والزمير والمجموعات (الرياضيات الحديثة)، فقد استعمل بدوره المنطق ضمن الأرضية المعرفية الجديدة. وهذا لا يعني أبداً أن الأول بلا عقل والثاني عاقل، ولا يعني أبداً أن الأول غبي والثاني عبقري، أو أن الأول منافق والثاني تقي ورع »³¹ .

يوحي الكلام السابق أن شحرور يعلل استباقاً دخوله عالم فقه الاجتهاد، بعد أن كان يقارب فكر الاجتهاد في كتابه الأول، وهو توجه متوقع منه في ظل أطروحاته التي سبق ووقفنا على بعض معالمها، ومن هنا نلمس وجود نقلة جوهرية في أبحاثه، يثبتها بقوله: « نحن بحاجة إلى وضع أسس جديدة لعلم الكلام وأسس جديدة للفقه ولا يغرنك شعار

باب الاجتهاد المفتوح فهو شعار تسويقي بحث، لأننا نتحدث عن إعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة (new-concepts) لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست وحياً، وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البيانات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد إلى غائب»³².

يصرح هنا وبشكل مباشر بحيث نجد أنفسنا أمام إعادة التأصيل بفكر اجتهادي جديد الأمر الذي ضبط تصوره شحور في كتابه "تجفيف منابع الإلهاب" الذي جاء بعد كتابيه السابقين، والذي ضم في إطار فصله الأول (المنهج المتبع لفهم التنزيل الحكيم) مبحثاً بعنوان (أسس الفقه الإسلامي المعاصر)، وهو المبحث الذي سيكون معتمد استقراءنا لمعالم فكر الاجتهاد عند شحور، والذي لا ينفك جزءاً ومعلماً من قراءته المعاصرة، التي لم تكن لتتجلى دون اجتهاد.

لماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟

يقدم شحور سؤاله كرد على قاعدة "لا اجتهاد فيما ورد فيه نص"، يقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما ورد فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء. فإن قال قائل: اجتهد خارج النص أقول: ولماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟»³³.

ويبرر شحور تساؤله بقوله: «فمع عدم وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء. وهذا فقط تصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد، ونضمن الاستمرارية التاريخية وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة عبر شعار لا إله إلا الله محمد رسول الله والمثل العليا والشعائر الثابتة كما وردت عن النبي العربي (ص)، أما ما عدا ذلك من معاملات وتشريع، فلا حاجة لأن يكون هناك بالضرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائداً في العصور السالفة»³⁴.

يأخذنا شحور هذه المرة إلى تفعيل منطقي لتوجهه الفلسفي الذي يبحث عن تصديق الرسالة في الكون؛ فصحة الاجتهاد عنده تحدده المصادقية بين الاجتهاد والواقع، فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى، بمقدار فهم قارئ النص المجتهد للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية. ومعيار الفهم والمصادقية هذا هو الذي يحدد صحة القراءة أو خطأها، ودرجتها من الصواب والخطأ. ويمثل شحور لذلك

بأن: « هذا أيضا ما يحدد نجاح أو فشل أي برلمان في تشريعاته فكلما كانت التشريعات متطابقة ومتجاوبة مع الواقع الموضوعي كان البرلمان ناجحا في تشريعاته انطلاقا من فهمه الصحيح للواقع المعاش »³⁵.

كانت هذه رؤية شحرور للاجتهاد؛ فهو عملية وقوف المجتهد على حقيقة النص المتجسدة وفقا لمعطيات الواقع، ومن هنا يتأسس تفاعل نصوص الأحكام مع الواقع دون إيقاع الناس في الحرج ودون الحد من حريتهم، واعتمادا على عملية إسقاطيه بسيطة بالرجوع إلى ما عرضناه سابقا من طرح مقابل عنده حيث إعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست وحيا وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البيانات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد، نجد أن أهم أسس الاجتهاد عند شحرور هي:

- آيات الأحكام (نظرية الحدود في التشريع) مقابل الكتاب .
- السنة القولية (ليست وحيا) مقابل السنة .
- الإجماع (إجماع الأحياء) مقابل الإجماع .
- القياس (معطيات مادية) مقابل القياس .

تحيلنا عملية الإسقاط السابقة على أن الاجتهاد عند شحرور يرتكز أساسا على الرجوع إلى آيات الأحكام وفق نظرية الحدود، ذلك أنه رأى في السنة والإجماع القياس تراث على غرار التفاسير والشروح كما سبق وأشارنا، ولمزيد بيان نعرض تفصيل توجه شحرور في مسار تراجع كالاتي:

أ- القياس: « هو ما يقوم على البراهين المادية والبيانات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعات والاجتماع والاقتصاد. فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون لسلطة التشريعية والسياسية وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وبهذه البيانات يتم السماح والمنع لا التحليل والتحريم »³⁶.

يُبين شحرور أن « توضيح الفرق بين التحريم والنهي والمنع وبين التحليل والأمر والسماح ومعرفة الدور الإلهي ودور السلطة ودور الناس في كل منها، في ضوء أن المحرمات لا تخضع للاجتهاد ولا للإجماع ولا للقياس، والإستثناء منها عيني، وهو في آية تحريم الميتة

والدم ولحم الخنزير، ولا يمكن إسقاطه على بقية المحرمات تحت شعار الضرورات تبيح المحظورات، وهذا يساعد كثيرا في إخراج الخطاب الإسلامي المعاصر، من حيز المحلية إلى حيز العالمية كرحمة للعالمين. ولا يحق لأي كان (مفتي مجلس الإفتاء- برلمان- استفتاء) أن يزيد عدد المحرمات الواردة في التنزيل الحكيم»³⁷.

ب- الإجماع: عند شحور هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر، نهي، سماح، منع) ليس له علاقة بالمحرمات، وفي ذلك يقول: «إن عدالة الصحابة و إجماعهم أمر يخص الصحابة أنفسهم ومجتمع الصحابة وأهلهم. أما الإجماع عندنا فهو إجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانات. فالأحياء الذين يجمعون على أمرهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاضل. فإن تصادف وكان في أحكام أولئك الصحابة والتابعين ما يتناسب مع إشكالياتنا المعاصرة فيها ونعمت وإن لم يكن بحثنا عن حل نجمع عليه ضمن حدود المرحلة التاريخية التي نعيشها»³⁸. فشحور إذن يحصر حيثيات الإجماع الأول في خانة التراث والإستفادة من حيثياته هو من قبيل الاستئناس لا غير.

ج- السنة: يقوم توصيفها عند شحور علفهم الدور النبوي في عصره، بأنه اجتهاد في حقل الحلال تقييدا وإطلاقا من أجل بناء المجتمع والدولة تاريخيا في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، فهو بذلك التطبيق الوحيد لما قاله علماء الأصول بأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، الأمر الذي يراه أساسيا لخروج الخطاب الإسلامي عند المؤمنين من إطار المكان (شبه جزيرة العرب)، ومن إطار الزمان (القرن السابع الميلادي) إلى العالم بأكمله وإلى الناس جميعا في كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة³⁹.

إذن السنة النبوية في نظر شحور هي اجتهاد أول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره محمد صلى الله عليه وسلم لتجسيد الفكر المطلق الموحى، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد فهو بذلك يجعل السنة الأسلمة الأولى للواقع المعاش إن باعتبار المكان أو باعتبار الزمان، في حين يعتبر ما تعلق بتأسيس الدولة قفزة زمنية حدد فيها الرسول أسس المستقبل، لأنه أسسها من مقام النبوة لا من مقام الرسالة فالسنة كانت « المرأة الصادقة الأولى التي ارتسم على صفحاتها التفاعل بين التنزيل الحكيم والعالم الموضوعي القائم أثناء التنزيل بكل أبعاده الحقيقية دون وهم ولا خيال»⁴⁰.

يرى شحرور أيضا أن الإيمان بالسنة القولية كوفي ثاني يفترض لزوما خلود هذه السنن القولية رغم متغيرات الزمان والمكان والسيرورة والصوررة التاريخية، وهو ما يرفعها بالتالي إلى مرتبة التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته، وهو ما يرفضه؛ لأنه يؤدي إلى تحول التنزيل والسنة إلى دالات بلا مدلولات، وإلى شعارات على المنابر مفرغة من مضامينها. والمؤكد عنده أن السنة النبوية القولية بمتواترها وآحادها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعا أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته هي للإستئناس فقط، لأن السنة حسب رأيه أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، طبقا لما أجمع عليه علماء الأصول⁴¹.

كان هذا مجمل رأي شحرور في أصول السنة والإجماع والقياس، حيث صاغ مفاهيمه الخاصة بناء على اجتهاده الذي يرفض فيه أغلب الأصول وأبقى على الأصل الأول مستندا على مفاهيمه للتنزيل الحكيم؛ انطلاقا من بيان الفرق بين الكتاب والقرآن، وصولا إلى الوقوف على آيات الأحكام التي يرى أنها محل الاجتهاد (في نطاق النص) وفقا لنظريته الحدودية، التي تعد واحدة من أبرز اجتهاداته إن لم تكن أخطرها، لتماسها المباشر مع نص التنزيل في أحكامه وتشريعاته .

د- الكتاب: ينطلق شحرور في تناوله للاجتهاد في نطاق النص من حيث انتهى مع السنة ويؤسس لذلك ببيان علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بالكتاب، فيقول: « لقد أنزل الله سبحانه الذكر بصيغته المنطوقة، ليبين النبي للناس كرسول ما تم نقله إليه تنزيلا [المائدة:67] . والبيان هنا ليس التفصيل كما فهمه البعض واسترسل البعض الآخر حتى وصل إلى القول بأن البيان النبوي، إضافة إلى كونه تفصيلا لمجمل، فهو تخصيص لعام وتقييد لمطلق. ثم تابع بعدهم من وصل إلى القول بحاكمية الخبر النبوي على النص القرآني ونسخه له، انتهاء بأخطر نتيجة يصل إليها عقل مؤمن هي أن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن »⁴².

يرى شحرور أن البيان هو الإعلان وعدم الإخفاء، ودور النبي ينحصر عنده في كونه كرسول موكل ببيان التنزيل الحكيم؛ بمعنى إظهاره وعدم كتمانها، وإعلانه وإذاعته على الناس. إذن فالنبي من منظور شحرور ليست له أية علاقة بالصياغة اللفظية للتنزيل الحكيم كذكر (الإنزال) بل تنزل عليه مصاغا جاهزا (التنزيل)، كما لا علاقة له بمضمون ما تنزل عليه من أوامرونواه⁴³.

يلاحظ من خلال ما تقدم أن شحور أقام على فصل صريح بين السنة والتنزيل وحصر دور النبي في التبليغ، فلا عبرة في الرجوع إلى السنة كمصدر للأحكام خاصة في كونها لا تعدو حيز التجربة التاريخية المحضة حيث الأسلمة الأولى التي أقرها كما سبق وأشرنا، واعتمد عليها كتصور صاغ مساره الفكرية فكانت نظيراته واجتهاداته التي حاول من خلالها تحقيق تجربة واقعية إنطلاقاً من التنزيل الحكيم، وبالرجوع إلى آيات الأحكام تحديداً .

يضم التنزيل الحكيم كما يقدم شحور بين دفتيه؛ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كني ورسالته كرسول. وآياته من هذه الزاوية تضم آيات النبوة التي تشرح نوااميس الكون وقوانينه وقوانين التاريخ وأحداث الرسالات والنبوات (القصص) وتحتمل التصديق والتكذيب، وآيات الرسالة التي تشرح الأحكام والأوامر والنواهي وتحتمل الطاعة والمعصية. أما آيات النبوة فهي المتشابهات التي تخضع لثبات النص وحركة المحتوى، ويمكن إعادة قراءتها في ضوء تطور الأرضية المعرفية على مر العصور والدهور⁴⁴.

يتبين إذن أن آيات الرسالة وهي الآيات المحكمات التي تشرح الأحكام، الأوامر، النواهي كذلك الحدود، الشعائر، القيم، والتشريعات التي وردت في التنزيل الحكيم باسم (أم الكتاب) بها أصبح محمد صلى الله عليه وسلم رسولا . كما يرى شحور. وهي الآيات التي تخضع للإجتهد وتحتمل الطاعة والمعصية

تقدم لدينا أن شحور يُقَدِّم على الاجتهاد من حيث أحجم عنه غيره (لا اجتهد مع النص) ويفيدنا شحور مبررا الاجتهاد في آيات الأحكام (النص)، بقوله: « إن آيات الأحكام في معظمها إن لم يكن كلها (أي الرسالة) جاءت إلى الرسول في يثرب مدة عشر سنوات فقط، فهل هذه السنوات العشر في يثرب كافية لاستنفاد كل احتمالات آيات الأحكام جميعها على أرض الواقع المعاش؟ علما بأنه النبي والرسول الخاتم، وجاء لكل أهل الأرض وإلى أن تقوم الساعة. فلو كان هناك رسول بعده قلنا إن عشر سنوات كافية⁴⁵، وهنا تحديدا وبما أن الرسالة خاتمة نجده يحكم بأن تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي وبهذا يبطل القياس ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس والأساس هو العقل، ومصادقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي أي النظام المعرفي والإشكالية الموضوعية، إذن وكتوضيح لما سبق فإننا نجد أن فكر الاجتهاد مع شحور ينتقل من مطابقة

الفرع بأصل (القياس القديم)، إلى انطباق (مصادقية) الاجتهاد في النص مع الواقع الموضوعي المباشر (الإشكالية)⁴⁶.

بعد استنفادنا لنتائج عملية الإسقاط ثبت لدينا أن الاجتهاد عند شحرور يركز أساساً على الرجوع إلى آيات الأحكام كما سبق وقدمنا، وهو يعتمد نظرية الحدود .
الخاتمة :

- استناداً لمباحث الدراسة يمكن إجمال النتائج المتوصل إليها فيما يأتي :
- ✓ ضرورة تحريك مياه المشاريع الفكرية الدينية المعاصرة، وإعادة النظر في الاجتهاد، أسسه وتوجهاته .
- ✓ ليس الدين هو مصدر الإشكالية، بل التطبيق والتأويل الخاطئان له (خطأ الاجتهاد) .
- ✓ ضرورة تحديد أطر وتوجهات الاجتهاد (التطبيق والتأويل)، وتجديد آلياته كاجتهاد فقهي .
- ✓ أفكار محمد شحرور بذاتها هي صورة أخرى لما يظنّ بأنه الأصل (الاجتهاد فيما ورد فيه نص) وكل ما يقدمه مجرد اجتهاد (رأي) في النص .
- ✓ يستند محمد شحرور إلى خلفيته المعرفية كمصدر قوة (القياس الرياضي) .
- ✓ وقوع محمد شحرور في بؤرة التسويع (تصديقا للنص بالواقع) .
- ✓ وقوع محمد شحرور في إعادة تأويل الوحي من وجهة نظر غربية كنوع من التأصيل لوجهة النظر وتقديمها على أنها لا تمثل خروجاً عن الوحي، بل هي تصديق له، فحضورها يعد مصادقية للكتاب.

يبقى مشروع محمد شحرور في إطاره الفكري الأعم محاولة للتصالح مع النص المؤسس ومحاولة لبناء عوالم مذهبية جديدة تتماهى والواقع؛ ففي إ حالته الدائمة على النص يسعى إلى اختراق بني التراث الفقهي الذي اتخذ سمة المقدس والكشف عن مساقاته وسياقاته التاريخية وتقديم رؤية جديدة يمكنها الإفلات من محدودية العقل الديني، المتخفي خلف التراث الذي يعاني التيه؛ أسيراً لهياكل الوهم ومحارِبِ التغيب، بعدما يتجاوز شحرور منطقة التراث ليقدم رؤية جديدة يضع فيها حلولاً لقضايا إشكالية ساعياً إلى تحرير الإرادة الإنسانية من كل فكر جبري لكنه ظل في دائرة النص ودلالاته

في إحالة دائمة تتمظهر في الإمتداد التأولي اللانهائي للنص اعتمادا على قدرة اللغة على احتواء القراءات الجديدة وتقديم الدعم لها.

الهوامش:

- ¹ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، (د.ط.)، (د.س) ص 726 .
- ² - المصدر نفسه ، ص 726 .
- ³ - المصدر نفسه، ص 727 – 728 .
- ⁴ - محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها (قراءة معاصرة للحاكمية الانسانية تهافت الفقهاء والمعصومين)، دار الساقى بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 18 .
- * وهذا الحكم من شحرور فيه نوع من المبالغة وقلة الإحاطة ذلك أن رواية الحديث من حيث التحمل والأداء تقتضي الضبط وهو تيقظ الراوي من حين تحمله وفهمه لما يسمع وحفظه لذلك من وقت التحمل إلى وقت الأداء، كما أن رواية الحديث بالمعنى لها شروطها من العلم بلغات العرب، والبصيرة بالمعاني والفقه، وأن لا يكون المروي مما يتعبد به، والأهم ما تعلق بالضبط وهو أن يقول الراوي بعد روايته: أو كما قال، أو نحو هذا ، ينظر: أحمد العلمي، علوم الحديث (أساسيات ومبادئ)، ص 51 - 54 .
- ⁵ - ينظر الرابط : www.youtube.com، برنامج روافد، قناة العربية، تقديم علي أحمد الزين، 2010/4/16 ، 00:10:23 .
- ⁶ - ينظر: الرابط السابق .
- ⁷ - ينظر: الرابط نفسه .
- ⁸ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، المصدر السابق، ص 32 .
- ⁹ - ينظر: المصدر نفسه، ص 44 .
- ¹⁰ - ينظر: المصدر نفسه، ص 45 .
- ¹¹ - المصدر نفسه، ص 44 .
- ¹² - محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية (رؤية جديدة)، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 52 .
- ¹³ - محمد شحرور، المصدر السابق، ص 52 .
- ¹⁴ - المصدر نفسه ، ص 59 .
- ¹⁵ - المصدر نفسه، ص 67 .
- ¹⁶ - محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 22 .
- ¹⁷ - المصدر نفسه، ص 57 .
- ¹⁸ - المصدر نفسه ، ص 57 .
- ¹⁹ - المصدر نفسه، ص 58 .

- 20- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 47 .
- 21- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص 31 .
- 22- المصدر نفسه ، ص 31 .
- 23- المصدر نفسه، ص 32 .
- 24- المصدر نفسه، ص 33 .
- 25- ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 47 - 48 .
- 26- المصدر نفسه، ص 714 - 716 .
- 27- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 56 .
- 28- محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، ص 714 .
- 29- المصدر نفسه ، ص 45 .
- 30- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 55 .
- 31- المصدر نفسه ، ص 55 ..
- 32- المصدر نفسه، ص 56 .
- 33- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 34- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 56 .
- 35- المصدر نفسه، ص 57.
- 36- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص 40.
- 37- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- 38- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 64.
- 39- ينظر: المصدر نفسه ، ص 40- 41 .
- 40- المصدر نفسه، ص 63.
- 41- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- 42- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص 37 .
- 43- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 46 .
- 44- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب ، ص 64 .
- 45- محمد شحرور، المصدر نفسه، ص 37 - 38 .
- 46- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 451 .

*** **

بناء المعنى بين سلطة الكاتب و النص

أ/ املول كهينة

جامعة: عبد الرحمان ميرة بجاية

الملخص:

إنّ الحديث عن بناء المعنى يستدعي لامحالة الخوض في سلطتي النصّ والسّياق ، على اعتبار أنّ النقد الأدبي ركّز في كل مرحلة على ركيزة أساسيّة ، حدّد من خلالها طبيعة تصوّره للظاهرة الأدبيّة .

فبعد أن كان اهتمام المناهج النّقديّة السّياقيّة منكبّا على المبدع ، حيث اعتمد على تلك الظروف الخارجة عن نطاق النصّ في الحكم عليه ، إلى أن جاءت البنيويّة معلنة ترنّج النصّ على السّلطة ، و أصبح المعنى نتاج نصّي ، الأمر الذي كان كفيلا بظهور حركات نقدية جاءت لتقوّض المفاهيم البنيويّة وعلى رأسها (نظريّة القراءة و التلقي) التي أعطت السّلطة للقارئ الذي يساهم بشكل تفاعلي في بناء معنى النصّ.

الكلمات المفتاحية: السّلطة ، القارئ ، المؤلّف ، المعنى ، السّياق ، النصّ ، الابداع .

Summary :

Discussion of the construct of meaning inevitably, necessitates delving into the authority of the text and the, throuth which it determined the nature of its conception of the context, since literary criticism focused at each stage on a fundamental pillar literary phenomenon .

After the attention of the contextual monetary approaches focus to the creator, relying on those circumstances beyond the scope of the text to judge it, the Structural came to declaration of ascend the text on the authority, and the meaning became a textual product, that then lead to the emergence of monetary movements, which came to undermine the structural concepts, especially Reader Response theory, which gave power to the reader, thus he became contributing interactively in building the meaning of the text

Keywords : *authority, reader, author, context, text, creativity, mltiple meanings.*

*** **

شهدت الساحة النقدية الأدبية ، ميلاد حركات و مذاهب نتيجة لتبنيها في كل مرة جملة من التّصورات الجديدة حول الظاهرة الأدبية، و ذلك عبر رحلة مساءلة دائمة عن كيفية تشكيل المعنى، فكان محور اهتمام النّقاد و الدّارسين التّفريع الثّلاثي: نص، مؤلف، متلقي فمنهم من ركّز على المبدع مقصيا بذلك النصّ الخارجي و بقية الأطراف، في حين اتّجه آخرون إلى إعلان موت هذا الأخير و التّأكيد على نصيّة المعنى و هو جوهر المقاربة البنوية و بالموازاة، أكّد بعضهم الآخر على دور المتلقي في إنتاج المعنى من جديد.

و هو ما يقودنا إلى طرح جملة من الإشكالات النّابعة أساسا من العلاقة الجدلية الخاصّة بتوليد المعنى ، فيم تتمثّل الميكانيزمات المعتمدة من طرف كل سلطة في تشكيل المعنى؟ من بين السّلطات الثلاثة من المسؤولّة عن توليد المعنى؟ ما هي الأسس التي ركنت إليها البنوية في سبيل تأسيس نظرية علميّة لدراسة الأدب؟ فيم تتمثّل أبجديات بناء المعنى وفق منظور نظرية القراءة و التّلقي؟

سلطة السياق

السياق هو الرّصيد الحضاري للقول و هو مادة تغذيته بوقود حياته و بقائه، و لا تكون (الرسالة) بذات وظيفة إلا إذا أسعفها (السياق) بأسباب ذلك و وسائله¹ ، و الحديث عن أسبقية السّياق على النصّ يحيلنا بداهة إلى القول بنمطية الرّسائل و تكرارها بما أنّ: "السياق كتقليد أدبي راسخ قد يتغلّب على (النّص) و يجعله مجرد محاكاة لما سبقه من نصوص مماثلة، و لو حدث هذا فإنّ النصّ سيسقط و يصبح نصا فاشلا كتقليد مفضوح"².

و هنا تظهر حنكة المبدع و فتيته لاحتكاكه مع العالم النصّي فهو: " كفرد قادر على ابتكار شفرتة التي تحمل خصائصه هو جنبا إلى جنب مع خصائص شفرة السياق الخاصة بجنسه الأدبي الذي أبدع فيه، و هذه الأخيرة هي حالة التميّز العليا التي لا يحقّقها إلا قلائل من المبدعين الذين يفسرون مجرى الأدب، و يطوّرونه إلى مد إبداعي جديد."³

لعلّ أول ما يتبادر إلى أذهاننا في ظلّ الحديث عن العمليّة الإبداعية هو منتج النصّ الإبداعي، على اعتبار أنّ المؤلّف هو الممضي على شهادة ميلاد النصّ، بعد أن أفرغ فيه كامل حمولته المعرفيّة، و الدلالية، و الثقافية، موضّحا وجهة نظره تجاه موضوع معيّن يختاره، و في الوقت نفسه استنادا إلى جملة الطّروف المحيطة به، و بالتالي قضية تناول النصّ من الخارج يحيل " إلى العوامل المحيطة بالنص، كالمؤلّف و عصره و بيئته

الإجتماعية، تعطي السّلة للمؤلف و ما يستطيع الناقد أن يفعله هو تفسير النص في ضوء تلك السّلة".⁴

فالنّص الأدبي من منظور المناهج السياقية لا يعدو أن يكون سوى إنعكاسا لحياة المبدع على الصعيد النّفسي، و الإجتماعي... و يشير " لانسون " إلى هذه العبقرية الفرديّة بأنّها تمثّل مخاض تجربة المبدع في العصر الذي عاش فيه فيقول: " إن الخصائص التي تميّز العبقرية الفردية ليست أجمل ما في تلك العبقرية و أعظمه لذاتها، بل لأنّها تشمل في حناياها الحياة الجماعية لعصر أو هيئة و ترمز لها أي تمثّلها و من ثم، و جب، علينا أن نحاول معرفة كل تلك الإنسانية التي أفصحت عن نفسها خلال كبار الكتاب، كل تلك التضاريس الفكرية أو العاطفية الإنسانية أو القومية التي يرشدوننا إلى إتجاهاتها و قممها".⁵ كما أنّ جل هذه الطّروف لا تعنى فقط بالجانب اللّغوي، فقد تعود إلى البنية الإجتماعية

أو الثّقافيّة، التي من شأنها إمطة اللّثام عن شخصيّة مؤلّف النّص، و عليه " تسعى هذه الطّروف ces circonstances السياق le context " ⁶ ، " فالبحث عن المعنى أو الدلالة هو الركن الرئيس في النظرية السياقية (Contextual theory) " ⁷ و لما كان المبدع منتجا يتعامل مع النّص كمادة أولية خام و عالم مركّب من علاقات لانهائية من الرّموز اللّغوية، يوجّه من خلاله المعنى، و هو ما يعرف في الدراسات النقدية الحديثة ب " المقصد " the intention ، فالنص إذن عبارة عن تجسيد للواقع الخارجي، كمهمة يضطلع بها المؤلّف و يحاكي من خلالها حيثيات خارجية لأفراد و جماعات تمثّلها الصياغة اللّغويّة الإبداعية. لطالما أثير الجدل حول ماهية تأسيس العمل الفني؟ و يشير " هايدغر " إلى أنّ: " الأصل يعني هنا من أين و بماذا يكون هذا الشيء و ماهو وكيف هو، هذا الذي يكون عليه هذا الشيء و كيف هو، نسميه جوهره " ⁸ فأصل العمل الفني يرجع إلى تحديد سلطة المتحكم في المعنى في إطاره، ألا و هي سلطة الكاتب/ المبدع، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، ما طبيعة العلاقة الجدلية بين العمل الفني و مبدعه؟ يعود " هايدغر " مرة أخرى ليؤكد أنّ المعنى يتمثّل في الوجود : " إذا كان العمل الفني يثني عل الفنان، فذلك يعني أنّ العمل الفني هو الذي يجعل الفنان يبرز بوصفه فنانا، الفنان هو أصل العمل الفني و العمل الفني هو أصل الفنان، لا وجود لأحدهما دون الآخر على أنّه في الوقت نفسه لا

يحمل أحدهما الآخر وحده، الفنان والعمل الفني هما دائماً في ذاتهما وفي علاقتهما المتبادلة موجودان عن طريق ثالث، هو الأول، أي ذلك الذي اتخذ منه الفنان والعمل الفني اسميهما، وهو طريق الفن⁹، المبدع بشكل عام رهين قصد/ مرمى يصاحبه قبل الشروع في الكتابة أي مرحلة التأسيس، وهو ما يعمل القارئ على استشرافه من لدن النص، وهذا ما أكدّه "نبيل راغب" في موسوعته الموسومة "النظريات الأدبية" فقال: "فالأديب أو الفنان لا يفكر في إبداع عمله إلا إذا كان في ذهنه قصد أو هدف معين، حتى لو كان غامضاً أو مشوشاً، فهو يمثل الحافز الأساسي الذي يكشف له معالم الطريق ويمده بقوة الدفع اللازمة لمواصلة الإبداع"¹⁰

كان بحث الدراسات السياقية منكبا على جانب من جوانب النموذج التواصلية "لياكبسون" كغيرها من المناهج والنظريات، حيث كانت جل آراء النقاد متأرجحة بين الأقطاب الثلاثة: (مرسل/كاتب، نص/رسالة، مرسل إليه/قارئ)، كما أنّ معظم التوجّهات التّقديّة المنضوية تحتها، أضاءت الإشكالية بالعودة إلى جملة المبادئ الخاصة بها، فناخذ على سبيل المثال لا الحصر، المقاربة النفسية، حيث يشير "يونس" إلى اللاشعور الجمعي فيرى: "أن مظاهر النماذج البدائية العليا في الأدب والفن والأساطير والرموز والصور الشعرية والأدبية التي يعكسها إبداع هؤلاء الأدباء والفنانين في أعمالهم المختلفة، و يعبرون عنها بطريقة علمية، بوساطة تلك الرواسب المنحدرة إليهم عبر العصور القديمة وتجارب الأسلاف السحيقة"¹¹ هذا، علاوة على رأي "فرويد" الذي يصبّ في مجرى إسقاطي لتفاعلات الذات اللاواعية على الأدب، الذي يعدّ: "تعبير مقنّع، وأنّه تحقيق لرغبات مكبوتة، وتحت هذا كله هناك فكرته عن أن هناك مستويات ومدارج عقلية تقع وراء الوعي"¹²

فالمتمنّع لإشكالية "قصديّة المؤلف" يكتشف أنّها عرفت منعرجات عدّة مرورا بالمنهج التاريخي، والإنطباعي، والإجتماعي، في حين "النظريات الرومانسية تركّز على عقل (الكاتب) وحياته، ويركز نقد القارئ (النقد الفينومينولوجي) على تجربة القارئ، أما النظريات الشكلية فتركز على طبيعة الكتابة نفسها معزولة عن كل ما عداها، وينظر النقد الماركسي إلى السياق الإجتماعي والتاريخي بوصفه شيئا أساسيا، وتلقي النظرية البنيوية بثقلها على الشفرات التي نستخدمها في بناء المعنى"¹³

فبؤرة التوترة إن صَحّ التعبير، كانت مع " الشكلانيين الروس " The Formalists " في رفضهم القاطع التعامل مع الرصيد النَّفسي، و الإجماعي للكاتب و دعوتهم للتعامل مع اللّغة كنظام، ليتطوّر الوضع فيما بعد إلى التركيز على النصّ مع إقصاء لدور المؤلف لتأتي مرحلة توجّهت فيها الأنظار نحو القارئ كمشارك في العملية الإبداعية من خلال تفاعله مع البنية النصّية.

وقد منحت مدرسة " النّقد الجديد " The new Criticism " قوة دفع كبيرة للنظرية القصصية، فقد عبر (ج . أ. سبنجاردن) عن أهميّة هذه النظرية في كتابه (النقد الجديد) 1931، موضحاً أن أفضل منهج يستطيع أن يتبعه الناقد الموضوعي هو أن يركّز على قصد الأديب أو الشاعر، بحيث تتركّز مهمّته في الإجابة عن سؤال نقدي رئيسي هو :

" ما الذي حاول الشاعر أن يفعله، و كيف حقق قصده؟ " و بالتالي لن يلجأ إلى تفسيرات أو تحليلات أو تبريرات خارجة عن بناء العمل أو مقدمة عليه.¹⁴

تجادل مقالة مشهورة بعنوان " المغالطة القصصية " أنّه لم تحسم المحاجات حول تأويل الأعمال الأدبية من خلال اللجوء إلى (المؤلف) " oracle " فمعنى عمل ليس ما يحمله المؤلف في ذهنه في لحظة معينة أثناء تأليف العمل، أو ما يظن المؤلف أنّ العمل يعنيه بعد انتهائه، بل هو بالأحرى ما ينجح هو/هي في تجسيده للعمل.¹⁵

فالمعنى لا يتحدّد في فكرة يحملها المؤلف في ذهنه أو تجربة عايشها القارئ لأنّه " تجربة ذات و خصيصة نصّ في آن واحد، و هو ما نفهمه في النصّ".¹⁶

البنوية و سلطة النص :

انبثقت البنوية (Structuralisme) بالموازاة مع اهتمام الشكلانيين بدراسة الأدب لذاته من غير أن يكون وسيلة لأي دراسة أخرى خارجة عن نطاقه، داعية إلى تحليل العمل الأدبي دون الإهتمام بمقاصد المؤلف، مما جعل الطّرح يتّسم بالإنغلاق على ذاته، مغيّبا العامل التاريخي و الإنساني في تحليل النصوص، لتؤكد على دراسة النص من خلال بنياته الداخلية، رافعة شعار " موت المؤلف " (فاللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف)¹⁷ ليصبح تغيب المؤلف من المطالب الأولى للرؤية النَّسقيّة، " فأدى اكتشاف الآلية الذاتية للغة و انتظامها في سنن مجرّدة مستجيبة لمنطقها الخاص إلى اختفاء هذا الكائن، و المقصود به

المؤلف المعتدّ في السابق بنفسه و المنتصب فاعلا مريدا معبّرا عن ذاته و عن رغباته تعبيرا وفيها أمينا بواسطة آلة اللّغة الطيّعة.¹⁸

كما طوّر "سوسير" دراسة اللغة دراسة " آنية تزامنية " (سنكرونية) و هي الكيفية التي تعمل بها اللغة في لحظة زمانية معينة، فلا يتم إدراك دلالة الجملة قبل أن تنتهي و يتم النظر إلى مجموع علاماتها و إشارات مجتمعة في لحظة معينة و هذه دراسة تختلف عما كان سائدا في زمانه، إذ سادت الدراسة التاريخية (الدياكرونية)¹⁹ فضلا عن اهتمامه بمحوري التّأليف و الاستبدال...، كلها مبادئ ساهمت في تشييد صرح الدرس اللساني، نحى فيه منحى موضوعيا في معالجة النص و الاهتمام به كبنية مجردة، صورية، تبتعد كل البعد عن الذاتية.

إنّ الحديث عن الأسس العلمية التي قامت عليها البنيوية، يستدعي الإشارة بدءا ذي بدء إلى إشكالية تأسيس علم للأدب؟ و هي الإشكالية التي خاض فيها " رولان بارت " في كتابه " نقد و حقيقة " إذ يقول: " إننا نملك تاريخا للأدب، و ليس علما للأدب، و لعل السبب يكمن، من غير ريب، في أننا لم نستطع حتى الآن، أن نعرف طبيعة موضوع الأدب معرفة كاملة، مع أنّه موضوع مكتوب."²⁰

فلما كان المرمى من هذا العلم هو المعنى المشترك الذي تحمله الأعمال و ليس الوقوف على المعاني المحتملة " سيكون نموذج هذا العلم لسانيا، و لما كانت اللسانيات قد وضعت موضعا يستحيل عليها فيه أن تسيطر على كل الجمل في لغة من اللغات، فإن اللساني يقبل يقيم نموذجا فرضيا للوصف، وانطلاقا من هذا النموذج يستطيع أن يشرح كيف تلد جمل اللّغة.²¹

مما لا شك فيه أنّ الحقل اللّغوي الذي اشتغل عليه " دي سوسير " استلهم مبادئه من المذهب التجريبي، و هو ما يؤكده " آرت بيرمان " " إن مفهوم سوسير عن العلامة يقوم على التقاليد التجريبية، إذ إن مفاهيمه Concepts تحمل تشابها عائليا مع أفكار " لوك Ideas " فقد كان لوك أيضا يرى أن أي صوت محدد يمكن استخدامه حتى تصبح الكلمة بشكل اعتباطي Arbitrary هي علامة الفكرة...إن تجريبية سوسير في الواقع هي التي توفر الأساس لمنهجه العلمي و تقييم الرابطة العلمية "²²

فالبنيوية و منذ تأسيسها كمشروع نقدي وجدت في الدراسات اللّغوية ضالتها التي ظلّ النّقد يبحث عنها، منذ بداية القرن العشرين على الأقل و هو تحقيق علمية النقد

الأدبي، و هو الهدف الذي ظل يراوغ نقاد الأدب لفترة طويلة في محاولاتهم للخروج من مأزق الجمع بين مذهب علمي تجريبي لدراسة مادة هي بالدرجة الأولى غير علمية، و لا تخضع لمقاييس المذهب التجريبي"²³

فكانت نقلة حقيقية عرفها النقد الأدبي بفضل استثمار الدراسات اللغوية لمبادئ المنهج التجريبي سعيا وراء تحقيق العلمية.

و قد مهّد لهذه الأفكار الشكلاونيون الروس الأمر الذي أكده " كريدل Kridl " (ينبغي للأدب هو في ذاته، أن يكون موضوع علم الأدب، و لا ينبغي أن يكون مجرد ذريعة لأية دراسة غريبة أخرى)²⁴

استحال النص إذن في ظل الإتجاه البنيوي إلى الموضوع الأثير، بحيث عدّ المعنى نتاج نصي يتحدد من خلال نسيج العلاقات الداخلية (للعناصر اللغوية) و هو ما يتيح المجال للإنفتاح النصي و لا نهائية التأويلات، من منطلق الإنتقال من مقصدية المؤلف إلى مقصدية التأليف/النص/الإبداع على حد تعبير النقاد، و المقصود بمقصدية التأليف " القصد الجمالي الذي يركّز اهتمام المتلقين على العمل بوصفه موضوعا جماليا "²⁵

كان هاجس البنية التأسيس لنظرية علمية لدراسة الأدب فغالت بتقديس النموذج المعياري الوصفي كضمان للعلمية، فكان مآلها الأنسحاب بدليل تراجع روادها أنفسهم عن آرائهم ليحتضنوا توجهات أخرى كالتوجه السيميائي و التفكيكي و على رأسهم " رولان بارت"، فأمام هذا الانقلاب الداخلي (قبل أن يكون خارجي) عملت المناهج على على تجاوز فكرة الإنغلاق داخل النسق، وفتح المجال أمام تعددية الدلالة، مما يدل على تجاوز المد البنيوي

و تبني رؤية قائمة على تصور جديد للمحور التواصل لجاكوبسون، و استشراف مغاير للمنحى الدلالي الذي دخل في صراع التعددية و التأويل و الإستجابة و القراءة التفاعلية التي أعادت الإعتبار للقارئ كفاعل رئيس في عملية إنتاج المعنى، و قد اصطلح على هذه المناهج اتجاهات ما بعد البنية التي جاءت لتقوِّض الأسس البنية: كالتفكيكية، النقد الثقافي، نظرية القراءة و التلقي...الخ

نظرية القراءة و التلقي و شرعية سلطة القارئ

تميّزت فترة ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة بتصور رؤيوي جديد في مجال تحليل النصوص وفق أبجديات و مبادئ تتماشى مع الرؤية الجديدة للقراءة و أفعال الإستجابة حيث أقحم القارئ في عملية إستفزاز المعنى النصي، كنتيجة طبيعية لإعلان وفاة المؤلف و انقضاء سيرته الذاتية ايدانا (مصطلح رولان بارت) بميلاد المتلقي.

تعتبر نظرية التلقي التأسيس الفعلي لمنهج حديث تختلف أسسه عن النظرية القديمة، ففي حين بحثت النظرية القديمة في وسائل التمكين، وسعت بذلك إلى المحافظة على معنى النص، أي المعنى الذي حاول المؤلف أن يوصله، و من هنا كان التأويل يقوم على كشف معنى المؤلف و وسائل تمكينه، جاءت النظرية الحديثة في التلقي لتقوم على إعادة بناء المعنى من خلال فعل الإدراك الذي يفعله القارئ.²⁶

إذا عرّفنا العمل بما هو حصيلة تلاقي النص و تلقّيه²⁷ من جانب و فرضية أسبقية وجود القارئ قبل النص من جانب آخر، يجعلنا نستشف أن النص يمتلك جانبا خلاقا يتمثل في صنع قارئ خاص به وهو مبدأ أساسي من مبادئ نظرية التلقي ألا وهو القارئ الضمني فهو " القارئ الذي يخلقه النص لنفسه "²⁸

كما أنّ القول بنظرية التلقي لا يعني الإقصاء التام للمؤلف وهو ما عبّر عنه " آيزر Izer " من خلال عملية القراءة فنحن في العادة نتعامل مع مستويات مختلفة، إذ نحن نتبنى آراء شخص آخر هو المؤلف، في نفس الوقت الذي لا نريد أن نسمح لشخصيتنا بالإختفاء

و يعني ذلك أن عملية القراءة في النهاية عملية تمازج بين الآخر أو القريب و الأنا الحقيقي²⁹

بما أنّ النص بمثابة حقل للمتفجرات، تنتظر من يتحسسها لتنفجر و هي ربّما الصورة التي تتلاءم لوصف سلطة القراءة التي أصبحت ضمن مقاليد القارئ المساهم بشكل تفاعلي في بناء و تحديد المجرى الدلالي للنص كمعطى على القارئ استشرافه أولا، و من ثمّ استثماره على وجه يحقق به الإنسجام و التناغم النصّي.

نستدلّ بمعنى قول أدونيس من أنّ " التعبير هي طريقة أو علامة الإبداع الأولى " فمسألة الجديد بغرض التجريب هو ما يتيح للنظريات و التوجّهات الفكرية أو الفلسفية

باختلافها بالظهور وبالزوغ، وربما يمكن ربط ما قلناه بنظرية القراءة والتلقي التي منحت السلطة للقارئ ميكانيزم جديد في التنظير الأدبي، استحدث قيم وطور آليات استجابة لمتطلبات العصر من جهة، وللمستقبل النص الأدبي من جهة أخرى، فهذا الأخير لا يعدو سوى أن يشكل سيرورة قرائية يتحول فيها من قارئ إلى مؤلف وهكذا.

خاتمة

نستشف من خلال ما سبق، أنّ مناهج النقد الأدبي أضاءت في كل مرحلة من مراحلها سلطة من السلطات التي مرت بنا : (مؤلف/ كاتب / متلقي) فكان لكل مرحلة وعيها الجمالي والفلسفي الذي طبع تزكية سلطة في مقابل أخرى، فمهما احتدم النقاش، وتأزم الوضع لا يمكن الوصول إلى فرض سلطة عن أخرى كون العملية الإبداعية تقوم عليها ككيان للإنوجاد، فالمؤلف كمالك لفكرة النص، والقارئ بزاؤه المعرفي ينطلق من النص ويعيد إنتاجه من جديد، والنص هو المادة التي يلتقي عندها كل من الكاتب والقارئ، ذلك لأنّه يمنحهما الهوية التي يرغبان الركون إليها.

الهوامش:

¹ عبد الله الغدامي. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، ط4 ، الهيئة المصري العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 10.

² المرجع نفسه، ص 11.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النص الأدبي ثلاثة مداخل، ط1 ، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016، ص73.

⁵ المرجع نفسه، ص 74.

⁶ عبد الجليل مرتاض، التحليل البنيوي للمعنى والسياق، دار هومة، الجزائر، 2010، ص 19 .

⁷ عرفات فيصل المنّاع، السياق والمعنى، ط1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2013 ، ص 24 .

⁸ مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، ط1 ، منشورات الجمل، 2003، ألمانيا، ص 58 .

⁹ المرجع نفسه، ص نفسها.

¹⁰ نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2003، لبنان، ص 489.

¹¹ صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة، أسئلة ومقاربات، ط1، دارينوى، 2015، دمشق، سوريا، ص 89 .

¹² ستانلي هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، تر: احسان عباس/ محمد يوسف نجم، الجزء الاول،

مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، نيويورك، 1955، ص 15 .

¹³ رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دارقباء، 1998، القاهرة، مصر،

- ص 21 .
- ¹⁴ نبيل راغب، مرجع سابق، ص 491 .
- ¹⁵ جوناثان كالر، النظرية الأدبية، تر: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2004، ص 81 .
- ¹⁶ المرجع نفسه، ص 82 .
- ¹⁷ أنظر: رولان بارت، نقد و حقيقة، تر: منذر عياشي، ط1 ، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1994 ، ص 15.
- ¹⁸ محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث، ط1، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، 1998، ص 83 .
- ¹⁹ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 70 .
- ²⁰ رولان بارت، مرجع سابق، ص 91 .
- ²¹ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
- ²² المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، تر: عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ع 1998، 232، الكويت، ص 158 .
- ²³ المرجع نفسه، ص 140 .
- ²⁴ فكتور إيرليخ، الشكلائية الروسية، تر: الولي محمد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 14 .
- ²⁵ نبيل راغب، مرجع سابق، ص 496 .
- ²⁶ ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1 ، دار الشروق، الأردن، 1997 ، ص 50 .
- ²⁷ هانس روبرت ياكوس، جمالية التلقي، تر: رشيد بنحدو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2016، ص 132 .
- ²⁸ رامان سلدن، مرجع سابق، ص 171.
- ²⁹ يوسف نور عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ط1، دار الأمين، القاهرة، مصر، 1994، ص 55.

