

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي  
جامعة محمد خيذر - بسكرة

كلية الآداب و اللغات

قسم الآداب و اللغة العربية

استراتيجية التأويل عند أونيس

رسالة نيل درجة دكتوراه الطوم في الأدب العربي  
التخصص: نقد أدبي معاصر

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الرحمان تير ماسين

إعداد الطالبة:

أمال منصور

السنة الجامعية: 1432/1431هـ  
2011/2010م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب ))

آل عمران: 7.

# إهداء

إلى من أزرنتني حين تخلّى عني الناس  
إلى من أثلجت صدري و مسحت دموعي حين أبكاني الناس  
إلى من سهرت على راحتي و كانت القلب الرؤوف و الصدر الحنون  
إلى من كانت كلماتها إكسير الحياة و الحياة لا تكون إلا بها  
إلى روحها الطاهرة الزكية  
أمي الغالية، أثنى شيء في الوجود

و إلى روح أستاذي الجليل،  
الذي ما زالت نصائحه النادرة ترنّ في مسمعي  
إلى الذي يأتي كل صباح من بعيد ليقدّم رسالته  
بكل إخلاص و حب  
إلى الأديب الذي لم يكتمل مشروعه  
و أخذته الدنيا بعيدا  
إلى الرّجل المسامح و الأستاذ الراحل  
الدكتور علي زغينة.

مقدمة

حين تنشطر ذواتنا في زمن التيه و الخوف و العدمية، عندما تقذف بنا المعرفة إلى سواحل العقل و متاهاته المرعبة، بعدها تتقد عقولنا، و تنتشي قلوبنا، و تبدأ أقلامنا في مصارعة الزمن و اللغة و الفلسفة، هنالك تدشن زمنا آخر؛ غير هذا الزمن: إنه كوني يقهر النص و يبوح بدكتاتوريته، و يعلن التأويل ملكا على عرش العقل.

إذا كان عليّ - كرم الله وجهه- قد دشّن زمن التأويل بمقولته الشهيرة "ذلك القرآن الصامت و أنا القرآن الناطق" ، فإن ممارسة التأويل صارت مهمة مشروعة، بل ضرورة حضارية بحقّ و بؤرة جديدة للانعطاف *Détour* عن السائد و المكشوف.

فما غايتها؟ هل التأويلية علم يزعم فهم المؤلف أفضل ممّا يفهم ذاته؟

ليس بالضبط، هي متابعة هذا النشاط الداخلي و الخارج نصي عبر علاماته المنتظمة في عالمه و قدرته على تشكيل فضاء رحب للذات، الذات أيما كانت ! هكذا هي تتيح فهم النص و إدراكه، و تفسيره ثم الوصول إلى ما يمكن أن نسميه معناه المحايث.

في ظلّ هذه النظرة تصبح الفلسفة في حضرة التأويل "خطابا منته في اللغة"، تبدأ من الذكاء البلاغي(اللغوي) و مساءلة الممكن، و تبقى تصارع المتن إلى ما لا نهاية !

لذلك فهي تقطع مسافات خيالية، ككائن خرافي، من الفكر الهرمسي و الغنوصي إلى النصوص المقدّسة، تتعدّد المتون و الأطروحات، لكن يبقى هدفها و مرامها واحد هو: رآب الشروخ و الإطاحة بالأوهام التي أفرزتها حديّة الفلسفة *Maximalité de Philosophie* .

هكذا يتحوّل "التأويل" استراتيجية ذكية في قراءة ماضي الذات لاستعادتها بعد الضياع، و أيضا استشرافا للمستقبل البعيد. هو على هذا السبيل عند عابر الثقافات و عابر الزمن العربي دون منازع، هو هكذا: "أدونيس".



يمنحك "أدونيس" فرصة مثالية، لتتصوي معه في حواراته الأبدية، و يرميك في منعطفاته التأويلية و مواقفه المتعددة و النادرة، لتتوحد كلها عند "هرمنوطيقا الذات". يرمم المعنى و يجمعه، و يؤهل التاريخ العربيّ أجمع لصياغة ذاته من جديد.

يضعك "أدونيس" في الهوة المرعبة حيث الأسئلة المصيرية و الشائكة و الحواجز العتيقة و الأسوار العربية العالية، لذلك فهو يقودك إلى تغيير أطروحاتك، و ذلك عبر استراتيجية تنفذ إلى أعماق الباطن و المخفي: هي استراتيجية التأويل، فيتولد الجدل و تبدأ في البحث عن هذه الإستراتيجية: كيف تتأطر و تتكامل و تنسجم لتصبح جسدا واحدا يسهر على معنى قطبي واحد؟ و ما الذي يغذيها؟ و كيف تمارس في المتن؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة و غيرها عبر خطة مؤلفة من **مدخل**

و **ثلاثة فصول و خاتمة**.

### في **المدخل**: **عتبات التأويل**

نتعرض فيه: لإشكالية التأويل L'interprétation و التفسير L'explication في الثقافتين العربية و الغربية، ثم نتطرق لمفهوم الإستراتيجية و أبعادها، و نبدأ بالعتبة الأولى و هي "الفهم"؛ و نعالجها حسب وجهتين:

**الأولى ألمانية**: و نتطرق لـ:

- ✓ إدموند هوسرل (1859-1938): فينومينولوجيا الفهم.
- ✓ مارتن هيدجر (1889-1976): ظاهراتية الأنطولوجيا و الاكتشاف الهيدغري للبنية المسبقة للفهم.
- ✓ هانز جورج غادامير (1900-2002): نحو تاريخية الفهم "خطاب الحقيقة و المنهج".

**الثانية أمريكية**: فسنتطرق إلى:

- ✓ إرك دونالد هيرش: الفهم الصامت.



ثمّ نتناول العتبة الثانية؛ و هي: آلية الإدراك، و تليها العتبة الثالثة؛ و هي: آلية التفسير، و ثمّ الرابعة؛ و هي: آلية التّأويل، و في نهاية العتبات الأربع نخلص إلى محصلة العتبات؛ و هي الحلقة الهرمينوطيقية Le Cercle Herméneutique .

### الفصل الأول: 'تأصيل الهرمينوطيقا في الثقافة الغربيّة و العربيّة':

و سنتناول فيه: جنيالوجيا المصطلح Herméneutique و نعالجه من ناحية اللّغة: فننظرّق لهرمس و متاهات التّأويل، و الغنوصية و مواجهة النّصوص.

أمّا المصطلح في علم العقائد Théologie فنؤسس نظرتنا على فيلون الإسكندري Philon D'Alexandrie و جهده في العهد القديم.

كما نتناول في هذا الفصل "معضلة تأويل النّصوص الدينية" علما أننا لن نقصي أي كتاب من الكتب السّماوية، و نعالجها معالجة موضوعية بعيدة كلّ البعد عن النزعات الفردية عقائدية كانت أو طائفية.

### الفصل الثّاني: نحو أورغانون منهجي إبستيمولوجي جديد في قراءة الثقافة العربيّة

"أدونيس عود على بدء"؛ نقوم فيه بمساءلة المتن الأدونيسي لنقف على تضاريسه، حيث سنتناول "كلافيس التّأويل الأدونيسي"، و ننظرّق فيه للمبادئ و القوانين التي تحكم التّأويل، و هي:

1- مبدأ الانتقاء 2- مبدأ الحوار مع الأصل 3- مبدأ الانحياز.

ثمّ ننقل لمقاربة الآليات المعرفية و استراتيجيات التّأويل القائمة في المتون النقدية لأدونيس، و فيها نرصد الأفق المسيطرة على التّأويل ضمن إطار واسع هو "أنطولوجيا الفهم و جوانية الانتظار"، حيث ننهج منهج إدموند هوسرل في قراءته لوعي الأفق.



## الفصل الثالث: لعبة التأويل الأدونيسي و محنة الأسئلة "التاريخ و العالم و

### الحقيقة":

و فيه نستعمل مفهوم الإزاحة لمحمد شوقي الزين، و هي عملية فكرية حيوية هامة تهدف لاختراق طبقات الثقافة و التاريخ. و هنا سنفعل هذا المفهوم مع فلسفة "ولهلم دلتاي" Wi delthey للحياة، فنجد أنّ النظرية التأويلية الأدونيسية قد تتمظهر في المقولات الأساسية التي صاغها دلتاي:

- 1- مقولة الزمانية. 2- التطور. 3- الداخلي و الخارجي. 4- المعنى. 5- الهدف. 6- القوة. 7- القيمة.

لكن استراتيجية أدونيس في بناء تأويل للثقافة العربية جمعاء، لا تقتصر عند حدود بعينها، بل هي تخوض في مختلف الأسئلة، لذلك تتجلى لنا "حركية التأويل و المسافة الاستلابية" في قضية "الخلافة /الإمامة" و ما بعدها.

ينتهي الفصل الثالث باستراتيجية أخيرة هي "العزم على التأويل"، فيها نتناول أقسام الخطابات، و نقف عند كل خطاب على حدة مع بيان ضجة التأويل فيه.

لعلّ الموضوع الذي فضلنا الخوض في غماره يثير حساسية في المشغل الثقافي العربي، من هنا سنكون شديدي الحرص على ألاّ نجعل للذات على الحقيقة سبيلا، و الحقيقة طريقها صعب؛ لذلك كان اختيار منهج الدراسة من أولويات البحث، و كانت النظرية التأويلية - التي نحن بصدد التأسيس لها - ثمّ تحويلها منهاجاً أو إستراتيجية كفيلة بتحليل المتون، أساسية أيضاً.

هكذا كان التأسيس للتأويلية مهمتنا الأولى ثمّ استعمالها منهاجاً للدراسة هدفاً مركزياً بالنسبة لنا.

لكن ممارسة نقد النقد تطرح عدداً من المشكلات؛ أهمها التباين الحاصل بين الناقد الأدبيّ و ناقد النقد، هذا الاختلاف الذي سيحوّل عمل ناقد النقد إلى محاكمة لناقد الأدب و

تَعَقَّب واضح لعثراته. وعينا بهذه المشكلة جعلنا نطلب الموضوعية في كل حين، و نتحرَّى الحقيقة بعيدا عن كل تحزّب و تعصّب.

ليست هذه العقبة الوحيدة التي اعترضت الدراسة، بل كثيرا ما توقّفنا لإعادة النظر في كثير من المسلّمات، حتّى دفعنا هذا الإحساس إلى التفكير مليّا في صحة المسار الذي نسلكه، و حسبنا أنّنا اجتهدنا و بذلنا أقصى ما في وسعنا ليصل البحث إلى قرّائه بأحسن رؤية و بأفضل شكل و الله الموقّق.



مدخل إلى عتبات التأويل

في خضم مغامرة البحث عن المعنى و الإجابة عن رهانات اللحظة و معرفة المصير، في زحمة الأسئلة و رحلة التأويل و الاكتشاف التي لا تنتهي، تتطّلع الذات للنفاذ إلى الباطن الروحي العميق و تغادر الظاهر الحسي المتعّين، تقوم بذلك لأنّها «الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود و حقائق الألوهة في نفس الوقت»<sup>(1)</sup>.

تنفّلت الذات خوفا من الذوبان في المعنى الواحد الجاهز، لتتمكّن من البحث عن تعددها و عن الحقيقة حتّى منتهائها، هي ليست الحقيقة و لكنها شبيهة بها، ذلك أن الحقيقة-حسب علي حرب- متعالية مطلقة نهائية ثابتة أحادية و في ذلك تأليه لها، و في التأليه حجب و تغييب، لكن كيف يتأتى لها ذلك و قد حاصرتها المعطيات القديمة؟ و أيضا بقايا المعنى القديم؟ فما عليها إلا أن تحاصر ثقب الذاكرة اللغوية، و تجمع أشناتها للبدء في مغامرة طويلة و شائكة، هي أساسا مغامرة اللّغة .

فإذا كانت اللّغة لا تفصح عن ماهيتها أو حقيقتها في كل آن، فأين يمكنها أن تعبّر و تدلّل؟ فهيدجر في محاضراته عن "طبيعة اللّغة the nature of language" «يحاول أن يجلبنا وجها لوجه على نحو يمكن لنا فيه أن نعاني خبرة اللّغة»<sup>(2)</sup>.

لعلّ مفهوم الخبرة لدى هيدجر يعني أننا نكون مسلوبى الإرادة أمام اللّغة، خاضعين لها بطريقة ما، لكن هذا «لا يعني سلبية الذات في عملية الفهم، و إنّما يعني

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998، ص: 6.

(2) سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص: 24.

أن تتيح الذات الفرصة لحدوث شيء ما»<sup>(1)</sup>.

إنّ وظيفتنا إزاء اللّغة هنا ؛ تتحول إلى وظيفة "المتصوف" الذي يجاهد الروح و الحياة و العقل حتّى يصل إلى مرحلة **الكشف و الحلول**<sup>(\*)</sup> في المعرفة، و يصبح هو المعرفة، و كذا اللّغة فهي دائماً تجبرنا عن التخلي عمّا هو سابق لدينا ليبقى المعنى يترواح بين وجهيه الظاهر و الباطن.

و لمّا كان الخطاب-أي خطاب- قائماً على ضرورة التفسير و الترميز، و كان مجموعة من العلامات قطعت صلّتها بالأشياء التي كان يفترض أن تعينها، غاب المعنى و التبس، و بذلك سوّغ وجود "نظريات التأويل" التي تعدّ على حد قول "فريدريك شلير ماخر" فن تجنب سوء الفهم.

لقد أصبح التأويل ضرورة حيوية في حياتنا الفكرية المعاصرة، التي طواها الاغتراب من كل جانب، ليس هذا فحسب فقد أصبح معنيا بتأويل أي نص، فلسفي أو ديني أو أدبي « و لكنّه يمتد أيضاً ليشمل تأويل كل شيء يكون قابلاً للفهم و التعقل: كالرموز و الأساطير و ظواهر الفن. و ربّما لهذا السبب أصبح التأويل "موضة في

(1) المرجع نفسه، ص: 25.

(\*) **الكشف:** و تربطه "سعاد الحكيم" في معجمها بمصطلح "المشاهدة"، فالفتح يتلّون عند الصوفية أشكالاً متنوعة تختلف درجاتها و وجودها، خالقة بذلك مفردات تتكاثر بمدى التجربة الصوفية نفسها، فالصوفي في مجاهداته تتوالى فتوحه من كشف و مشاهدة و إلهام، و تختلف المشاهدة عن الكشف، بأنّها في حقيقتها عبارة عن مشهد لذوات، على حين أن الكشف هو "رفع الحجاب و الاطلاع على كل ما ورائه من معاني و أسرار"، فإن كانت المشاهدة تختص بالذوات فالكشف يختص بالمعاني و الأسرار، لكن كلاهما موصلان للمعرفة، و المعرفة القابلة للإنكار و الإقرار على ضوء العقيدة.

ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة و النشر، بيروت، ط1،

1981، ص: 662، 664.

أما **الحلول:** فرقة من المتصوفة زعموا أن الحق اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية و أزال عنها معاني البشرية، فمنهم من قال بالحلول النوراني، و منهم من قال بالحلول على الدوام، و منهم من قال بالحلول وقتاً دون وقت، و قد غلظ هؤلاء حيث أن الأجسام التي اصطفاهم بطاعته و خدمته، و زينها بهدايته، و بين فضلها على خلقه، و الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه ليس كمثله شيء.

ينظر: د/عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، دار الرشد، القاهرة، ط1، ص: 81، 82.

الفلسفة المعاصرة كما يقول "غادامير"، فكلّ اتجاه يريد أن يصف نفسه على أنّه "تأويلي" <sup>(1)</sup>.

لكن "علم التأويل" HERMENEUTIQUE تبدأ جذوره الأولى مع "أفلاطون" و "أرسطو" أي مع الفكر العقلاني الإغريقي، لتتبلور نظرية من أجل الإصلاح الديني عند اليهود مع "فيلون الإسكندري" PHILON D'ALEXANDRIE حتّى تنتقل إلى أوروبا و تتجدّد على يد كل من JEAN CALVIN (1509-1564) و MARTIN LUTHER (1483-1546) <sup>(\*)</sup>. و تقود الكنيسة المسيحية إلى مرحلة جديدة تتخطى سلطة البابا (الخريطة رقم 01).

أما الثقافة العربيّة الإسلامية فقد تعاملت مع « إشكالية التأويل بشكل واع و منهجي، و بلغ التنظير المعرفي و المنهجي لهذه الإشكالية ذروته في حقل الفلسفة، و ما كان ذلك إلاّ نتيجة للتراكمات المعرفية التي بدأت تتشكل في كل من الفقه و علم الكلام، جنباً إلى جنب مع تطوّر المجتمع العربيّ الإسلامي وصولاً إلى القرن العاشر الذي ترافق مع تفكك دولة الخلافة و تفككت معها الايديولوجيا الأوتوقراطية للسلطة <sup>(2)</sup>، كما عمدت المؤسسة الدينية السياسية العربية المتمثلة في دولة الخلافة على ترجيح تفاسير محدّدة، فقد قدّمت السلطة العبّاسية نفسها- مثلاً- على أنّها ممثلة للوحي عبر تأويلات خدمت توجهاتها الإيديولوجية؛ حيث فرض "المأمون" بالقوة رأي المعتزلة في خلق القرآن و قاومه الحنابلة و دفعوا ما دفعوا جزاء رفضهم.

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(\*) في آخر الأطروحة يجد القارئ في ملحق الأعلام تعريفاً بالمصلحين، و أيضاً يجد خريطة مفصلة حول حركة الإصلاح الكنسي و ظروفه.

(2) حسام أبو حامد، التأويل و مسألة اليقين..و العلاقة بين المعرفي و الإيديولوجي، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1357، بتاريخ: 2005/10/24، ينظر الموقع:

كما فرّق الفكر العربيّ الإسلامي بين مصطلحي التفسير EXPLICATION و"التأويل INTERPRETATION"، و هي تفرقة تعلي من شأن "التفسير"، و تقلّ من مرتبة التأويل، كما تمّ بموجب هذه النظرة عزل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية، و بالتالي إنكار تطوّر النص، و هذا بدوره أفرز معضلة ظلت من قبيل المسكوت عنه، و هي التناقض الواضح بين فكرة "النص الديني صالح لكلّ زمان و مكان"، لأنّه جمّاع المعرفة التامّة، و فكرة تطوّر النص الديني، ليس هذا فحسب، بل تمّت إدانة تأويلات المتصوفة و تكفيرهم.

ظهرت "الهرمنيوطيقا" في الدراسات العربيّة القديمة، لكنّها كانت في كل مرّة تتلوّن بتوجّه صاحبها الأيديولوجي، فعند "الشاطبي" تأخذ طابعا نقليا، على عكس "ابن رشد" الذي تتحوّل عنده صورة موازية للعقل و تتجه اتجاهها روحيا عند "ابن عربي"، لكنّها تقف عند "ابن تيمية" شيخ الإسلام و تلميذه "ابن القيم" موقفا آخر ينتصف بين هذا و ذلك، و بذلك يتحول التأويل عند القدماء العرب فعلا يفضي إلى تعددية مرجعية ضمن المرجعية الإسلامية الأساسية أي القرآن الكريم.

أمّا في الدراسات العربية المعاصرة فقد عدّت أنّها طريقة مكّملة لمنهج ما، كالسيمائية مثلا، و التبتت الآراء حول الحدود الفاصلة بين مصطلح التأويل INTERPRETATION، و التأويلية HERMENEUTIQUE، كما امتنعت الساحة النقدية العربية عن التأسيس لهذا المنهج لعدّة اعتبارات ترتبط بالمقدس.

تحصيل هذا أنّ علم التأويل لا زال يواجه إشكاليات كثيرة على الصعيدين النظري والتطبيقي.

**فعلى الصعيد النظري:** لا زال المشهد العربيّ يجهل الحدود الفاصلة بين عدّة مصطلحات مهمة: الفهم، الإدراك، التفسير، التأويل، "علم التأويل،..".

**أمّا على الصعيد التطبيقي:** كيف يمكن إعادة السياق الأصلي للنص على نحو يمكن فيه فهم النص فهما دقيقا؟ و هل يمكن التكهن بحدود التأويل و مشروعيته؟ صف إلى ذلك أنّ المؤول لا يمكنه أن يفهم نصّا إلا إذا امتلك فكرة سابقة عن معناه

التّام، رغم أنّ القاعدة تقول "لا يمكن أن يعرف معنى الكل إلاّ بمعرفة معنى الأجزاء".

إذا ما يثير السؤال هو الارتباك العربي و الغربي معا في تعريف "الهرمنيوطيقا" لتميزها عن غيرها من الممارسات، فهي تظهر أحيانا بأنّها مرادفة للفهم، و أحيانا أخرى مرادفة للتفسير، و أحيانا مرادفة لفعل التأويل.

فقد عرّفت في موسوعة **ENCARTA 2008** بأنّها « العلم الذي يهتم بالمعنى،

بالتأويل و بالفهم:

«science qui s'intéresse au sens à l'interprétation et à la compréhension»<sup>(1)</sup>

بينما يعرف مصطلح **INTERPRETATION** في الموسوعة ذاتها بأنّها

« الفهم أو التفسير **compréhension et Explication**»<sup>(2)</sup>

أو هو فعل إسناد معنى ما<sup>(3)</sup> action d'attribuer un sens .

و يعرف مصطلح **EXPLICATION** بكونه عرض الغاية منه إتاحة

الفهم **exposé destiné à Faire comprendre** و هو أيضا « cause qui permet de»<sup>(4)</sup> comprendre.

هكذا يتجلى للدّارس هذا الخلط و الارتباك في تحديد ماهية الفهم، الإدراك،

التفسير، التأويل..الهرمنيوطيقا، كما يصعب حينئذ تمييز لحظات تأويل أي عمل.

فالفسفة الهرمنيوطيقية تتبنّى قضية ترسيخ الشروط اللازمة لإمكانية اكتساب

معرفة تاريخية عن الثقافة الماضية، و تفسح خطوة هيدجر، المتمثلة بإعادة صياغة

مفهوم الماهية، المجال أمام طريقة تفكير البشر بوصفهم كينونات تاريخية أساسا،

بدلا من تعريفهم بماهية غير متغيّرة، فكينونة الإنسان التي لا تكون ثابتة إلى الأبد في

(1) موسوعة: ENCARTA 2008.

(2) موسوعة: ENCARTA 2008.

(3) موسوعة: ENCARTA 2008.

(4) موسوعة: ENCARTA 2008.

مثال أزلي، تعد وظيفة الطريقة التي يرى بها الإنسان نفسه في الزمان و في موقف تاريخي معيّن<sup>(1)</sup>.

على الرغم من أنّ الفلسفة المعاصرة قد أقرّت بغياب الحقيقة مثلما يقول أحد أعمدتها "عمانويل كانت" (1724-1804) "إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها و لكن فقط كما تظهر لنا"، إلا أنّ السعي للبحث عنها لامتلاكها يبقى ضرورة الحياة و كنهها، لذلك فعلمية البحث هذه لا تتأنى إلا وفق خطة خطابية تدعى بالاستراتيجية.

و تعرّف الإستراتيجية **Stratégie** في قاموس موسوعة ENCARTA 2008 بأنّها «فن التنظيم و التنسيق بين مجموعة من العمليات من أجل البلوغ إلى هدف معيّن art d'organiser et de coordonner un ensemble d'opérations pour parvenir à un but»<sup>(2)</sup>.

و تعرّف أيضا في موسوعة "Universalis" تعريفا مطابقا للتعريف السابق بأنّها Art de combiner et de coordonner diverses actions pour atteindre un but»<sup>(3)</sup>.

فالإستراتيجية مفهوم متداول في مجالات مختلفة خاصة العسكري منها؛ و تعني فيه مجموع الطرق لتسخير جميع قوى دولة معينة من أجل الانتصار في معركة معينة، ثمّ انتقل المفهوم إلى مجال الدراسات الأدبية و اللغوية، و نعني به «طرق محدّدة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمّة من المهمات، أو هي مجموعة عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محددة، و التحكم بها»<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر: ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص: 69.

(2) موسوعة: ENCARTA 2008

(3) موسوعة: UNIVERSALIS/VERSION 10

(4) نقلا عن: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004، ص: 53.

و بناء عليه، يتضح لنا أنّ الإستراتيجية خطة في المقام الأوّل للوصول إلى الغرض المنشود. و بما أنّها كذلك، أي خطة، فهي ذات بعدين:

**أولهما: البعد التخطيطي**؛ و هذا البعد يتحقق في المستوى الذهني.

**ثانيهما: البعد المادي**؛ الذي يجسد الإستراتيجية لتتبلور فيه فعلا، و يركز العمل في كلا البعدين على الفاعل الرئيس، فهو الذي يحلل السياق، و يخطط لفعله، ليختار من الإمكانيات ما يفي بما يريد فعله حقا، و يضمن له تحقيق أهدافه<sup>(1)</sup>.

إنّ الخطاب -أي خطاب- يعتمد إلى إستراتيجية معينة تخضع لكفاءة تداولية، يستعمل فيها المرسل عدّته اللغوية و المنطقية و المعرفية و الإدراكية و الاجتماعية. و الخطاب الأدونيسي خطاب يعيد تشكيل و تأويل العالم و تأسيس الثقافة العربيّة جمعا وفق إستراتيجية عميقة تتأسّس على حوار خصب يمر عبر عتبات نظنها كآلاتي:

### **العتبة الأولى: آلية الفهم.**

إنّ عملية الاكتساب المعرفية في النظرية الهرمنيوطيقية لها خطواتها الخاصة و طرائقها و مفاهيمها، و بالتالي فالفهم باعتباره الخطوة المنهجية الأولى، فهو ينتشكّل-في نظرنا- في اتجاهين متعارضين تماما:

- أولا: وجهة النظر الألمانية.
- ثانيا: وجهة النظر الأمريكية.

(1) المرجع نفسه، ص: 53.

## 1-1- وجهه النظر الألمانية:

1-1-1- "إدموند هوسرل" EDMUND HUSSERL (1859- 1938):

### فينومينولوجيا الفهم

من شأن كل لحظة فلسفة أن تحلم بمجال محدود يضمن لها أصالة حقيقية، هذه الأصالة التي تكثف الماضي و الآتي معا؛ الماضي الفلسفي الذي يتمثل في الكوجيتو الديكارتي، و الآتي هو بالتأكيد الحقيقة المنشودة المتعالية. إن التفكير باعتباره وعيا بالذات و الواقع، في فعل شمولي، و بوصفه متعاليا و محايا معا، إنما يؤلف منطلق النمو الفلسفي<sup>(1)</sup>، الذي يشكل حلقة متواصلة و متصلة، تحيل الواحدة إلى الأخرى، فإدراك مفهوم "الفهم" عند غادامير علينا أن نعيه أولا عند هيدجر، و لكي ندركه عند "هيدجر" علينا أن نفهمه عند "هوسرل"، و بدوره يحيلنا على "هيجل" حتى نصل إلى سؤال الفلسفة ككل.

لقد حسم "جيل دلوز" GILLES DELLEUZE في كتابه "ما هي الفلسفة" QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE الأجوبة في قوله واحدة: "الفلسفة هي إبداع المفاهيم"، فلم تعد الفلسفة معرفة "المبادئ الأولى" ذلك التعريف الإغريقي الأرسطي، الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل و انعطافاته، حتى "كانط" لم يبارح هذه الترسيمية، و إن اصطلح عليها بتسمية أحدث: "نقد العقل الخالص"<sup>(2)</sup>.

كما أنّ "دلوز" يتخلى عن عماد الفلسفة العتيق "مفهوم الكليات"، «فقد أصبح المفهوم يعصى على "الكليات"، لأنه يتشبث بفرادته، فالكلي لم يعد يعني شيئا، و لن

(1) إدوار موسيرو، الفكر الفرنسي المعاصر، د/ عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 1989، ص: 12.

(2) ينظر: جيل دلوز/فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي/البونيسكو/المركز الثقافي العربي، بيروت/باريس/الدار

يفهم هذا المبدأ الأوّل إلّا على ضوء التجريبية المتعالية»<sup>(1)</sup>. و بذلك ينقلنا "دلوز" من البحث عن الحقيقة" إلى حيز أدق هو "أدوات البحث عن الحقيقة".

لكن الحياة الإنسانية كما يراها "هيجل" لا تتطوّر تطورا عفويا، و إنّما هي تجسيد لحركة عقلية ينسجم فيها الفكر و الواقع و يتحدان معا، فهي الذات و الموضوع في آن واحد و في أكمل صورة لهما في الوعي، حيث يتّصل النشاط هادفا لسبر أعماق الحقيقة، فالوعي هو مركز النشاط الفكري المتطوّر و نبعه الدافق، و الحقيقة هي الكل اللامتناهي الذي نسعى إليه، و هي الحياة في شمولها الذي يحاول سبر أعماقها كل فكر، فلو عرفنا الحقيقة الكاملة لانتهت أهدافنا، لذا يظهر عجزنا عن ماهيتها، فتظل جذوة التفكير المبدع الخصب باقية في عقولنا.

لقد انتهى "هيجل" إلى فكرته عن العقل من خلال "كانت" KANT ، فقد افترضت الفلسفة اليونانية أنّ العقل البشري قادر على معرفة الحقيقة، و لم يخطر ببال "أفلاطون" أو "أرسطو" أن عقولنا لا تستطيع أن تعرف إلّا الظاهر وحده.

و على الرغم من أنّ هذه المشكلة فرضت نفسها على الفكر البشري في بعض العصور، إلّا أن "كانت" كان أوّل من أثارها من الناحية الصورية فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ و ما حدودها؟ و كيف تكون ممكنة؟ و من هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، و تطلب منا أوّلا و قبل كل شيء أن نفحص ملكة المعرفة<sup>(2)</sup>.

لقد أفرزت هذه النظرة إيمانا آخر بقدرّة العلم على تفسير جميع الظواهر وفق منطق العقل و حدوده، و من ثمّ تبني التجربة كحلّ تطمئن له الذات الباحثة، لكن ألا تعجز التجربة في كثير من الأحيان عن تبرير الظواهر؟ هل كل ما هو موجود في العالم هو رهين العقل و مجاله.

(1) المرجع نفسه، ص: 7.

(2) د/ إمام عبد الفتّاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة و

النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 2005، ص: 89.

لقد صرّح العالم الفيزيائي "بلانك" أنّ العلم يسعى حثيثاً وراء ما يخفيه العالم الخارجي، سعياً متواصلاً لا يمكن أن نتصوّر له نهاية، فيكون البحث الفيزيائي باباً مفتوحاً على المجال الميتافيزيائي بل تكون الفيزياء تطلعا إلى تصورات الميتافيزياء. ولعلّ هذه الرؤية المناهضة للوضعية في صورتها المنطقية هي التي انضمّ إليها "اينشتاين" العالم الفيزيائي الألماني أيضا في نشأته الأولى و جعلته يصرّح بأنّ "كل فيزياء هي ميتافيزياء"<sup>(1)</sup>.

توصّلت الفلسفة النقدية إلى القول بأنّ المعرفة تتألف من عنصرين هما: المادّة التي مصدرها الإحساس ثمّ علاقاتها الكلية، فالإحساس هو ملكة الإدراك التي تقوم بإكتناه الجزئيات الموجودة في زمان معين أو في مكان محدد أو فيهما معا. أمّا فكرة الزمان و المكان فهي ليست مستخلصة من الإدراك الحسي و لكنّها تصورات أولية أو صيغ خالصة للإدراك، و الفهم هو الملكة التي تزوّدنا بالتصوّرات العقلية<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أنّ "كانت" يرى أنّ هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر و الإحساس، أمّا في حالة الإحساس فنحن متقبلون سلبيون إذ تصل إلينا المعرفة الماديّة الفجّة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أمّا في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأنّ الفكر عملية تلقائية للعقل تحوّل الإحساس المادي الفج إلى معرفة.

إذن فالمعرفة كلّها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أمّا الإحساس فليس إلّا ضرباً من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك إدراكاً حسيّاً، و هو الذي يتخيّل و يتصوّر و يرغب و يريد.

لكن كيف يكشف العقل عن نفسه؟ فـ"هيجل" يلخص عمليات العقل في مراحل ثلاث هي على التوالي:

(1) الشريف زينوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص: 8.

(2) المرجع السابق، ص: 90.

- أ- **مرحلة الوعي المباشر:** و فيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلا عن الذات التي تدركه و في حياد معها.
- ب- **مرحلة الوعي الذاتي:** حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات، و أن الاستقلال الأول قد تحطّم و انهار.
- ت- **مرحلة العقل:** و فيها نجد أن الموضوع متّحد مع الذات، و مختلف عنها في وقت واحد<sup>(1)</sup>.

فمرحلة الوعي المباشر تمر بثلاث مراحل:

### I. **الوعي الحسي أو اليقيني الحسي:** و ذلك يعني أنّ الموضوع عبارة عن

موضوع مباشر، و أنّ العلاقة بين الذات و الموضوع؛ علاقة مباشرة، و مباشرة الموضوع تعني أنه فرد جزئي، مستقل معزول عن الذات، المعرفة تهدف أساسا إلى إدراك الجزئيات<sup>(2)</sup>.

### II. **الإدراك الحسي:** حيث نجد الموضوع الموجود أمام الوعي، لم يعد مجرد

إحساس فردي، و إنما هو شيء له خواص، أو هو على وجه الدقة "واحد" له كيفيات كثيرة، و هذه الكيفيات هي الكليات التي نصف بها الشيء.

### III. **الفهم:** وينظر "هيجل" إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من

مراحل تطوّر الوعي التي ينظر فيها إلى الأضداد على أنّ بعضها يعاند بعضها، و أنّها لا يمكن أن تجتمع على الإطلاق. و الفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التي تضع حدًا فاصلا و متينا بين فكرة و فكرة أخرى تعارضها، و يوصف نشاط الفهم بصفة عامة بأنه محاولة لبحث الموضوع الذي يقدم له في صورته الكلية، إلا أنّ الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعني أنه

(1) المرجع نفسه، ص: 92.

(2) المرجع نفسه، ص: 92، 93.

له في صورته الكليّة، إلا أنّ الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعني أنّه يعارض الجزئي في شدّة و صرامة، حتّى إنّ ذلك ينقلب و يتّخذ هو الآخر صورة الجزئي. و الفهم باتجاهه المجرد الانفصالي نحو موضوعاته هو عكس الإدراك الحسيّ المباشر و عكس الإحساس اللّذان يمارسان نشاطهما الساذج في دائرة العيني<sup>(1)</sup>. و تأتي فيما بعد "مرحلة الوعي الدّاتي"، للوصول إلى درجة "العقل"، فباعتباره الضلع الثالث في المثلث الهيجلي فهو عبارة عن وحدة الضلعين الآخرين؛ فإذا كان الوعي المباشر يرى أنّ الموضوع يوجد وجودا مباشرا أمام الذات و أنّه مستقل عنها، فالوعي الدّاتي يرى أنّ الموضوع متّحد مع الذات في هويّة واحدة أو أنّه هو نفسه الدّات، بينما نجد العقل يجمع بين هذين الموقفين المجردين في مركب واحد، فالموضوع الآن متميّز عن الدّات و متّحد معها في وقت واحد، إنّ العقل هو هوية التباين. هو الصورة العليا لنشاط الروح و لحركة الوعي. هكذا يتحوّل الفهم عند هيجل وسيلة لا غاية، حيث تؤسس مرحلة الفهم للحقيقة، فهي مرحلة الدقّة و التحديد التي تركز بقوة على فكرة بعينها و تظهرها كما لو كانت معزولة عن غيرها قائمة بذاتها، كما أنّه يؤكد الفروق و الاختلافات، و يضع الفواصل و الحدود.. هادفا في النهاية إلى الحقيقة.

لعلّ هذه النظرة عند "هيجل" هي التي أثّرت في الرعيل الذي عايشه و الذي أتى بعده، و دفعت بهم إلى اعتناق منهجه على الرغم ممّا فيه من زلّات، ذلك أنّ منهج "هيجل" يكشف عن فكر ثوريّ، باحث عن الحقيقة و ميكانيزماتها، و هذا ما هو إلاّ تعبير عن مفهوم التقدّم الذي كشف عنه الوعي الأوروبي الحديث في الفكر.

(1) المرجع نفسه، ص: 106، 107.

إلا أنّ فلسفة "هيجل" واجهتها كثير من رياح الرفض و الانتقاد الحاد خاصّة على يد "كيركجورد" (1813- 1855) و نيتشه (1844- 1900) حتّى يحل الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصفته الفضاء الزمني للاعتمال الفكري، و الذي يمكن أن نميّزه بـ:

- 1- إحياء لفلسفات سابقة: الكانطية، الهيجلية.
- 2- المسألة المنهجية التي يمكن أن تتفرّع إلى:
  - التأسيس الفلسفي للرياضيات و المنطق.
  - التأسيس الفلسفي للعلوم الاجتماعية أو ما عرف آنذاك في ألمانيا بالعلوم الروحية<sup>(1)</sup>.

لقد ظهرت هذه النزعات معترضة على وجود الأنساق التأملية إيماناً بقدرة العلم، لكن سرعان ما تعرّض الفكر الوصفي إلى هزة نقدية مفادها نسبية العلم التجريبي و كذلك المنطق و الرياضيات «ففي مجال العلم التجريبي اتّجه الاهتمام و التساؤل نحو الطابع الاحتمالي لقوانين الطبيعة، و في مجال المنطق و الرياضيات نحو مسألة استقلالهما عن علم النفس، و بصيغة أكثر وضوحاً، طرحت مسألة علاقة المفاهيم الرياضية و المنطقية بالشعور، أو بالأفعال النفسية»<sup>(2)</sup>

كانت الحاجة إلى نزعة تعيد الاعتبار إلى الذات الفاعلة في العمليات الواعية ضرورة تؤكد ذاتها كل مرّة، كما بدت الرغبة في تحرير الإنسان من الميتافيزيقا أكثر إلحاحاً.

لقد كان مشروع العودة إلى الذات حلاً للتخلّص من النزعة الوضعية، و كانت "الكانطية" أكثر المحاولات تعبيراً عنها لذا فصلت بين "الذات الخالصة" و "الذات

(1) نادبة بونفقة، فلسفة إدموند هسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

2005، ص: 5، 6، 7.

(2) المرجع نفسه، ص: 41.

السيكولوجية"، و بهذا يكون إنقاذ لموضوعية المعرفة، غير أن ما كان يتطلّبه القرن هو بالأحرى فلسفة تعيد الاعتبار للذّات العينية (concret) في حياتها المباشرة و التزامها التاريخي<sup>(1)</sup>.

يتفق الكثير على الاعتراف بأنّ مسألة الإنسان كانت في صلب الفلسفة الكانطية، و أنّ هذه يمكن تعريفها بوصفها استئنفا جذريا لمقولة سقراط "اعرف نفسك"<sup>(2)</sup>.

إضافة لذلك فقد طرحت نهايات القرن التاسع و أوائل القرن العشرين قناعة جديدة بأنّ التطوّر المذهل في المجال العلمي و التكنولوجي « صار عقبة تهدّد كيان العلم نفسه حتّى لقد تنبأ بعض الفلاسفة من أمثال سبنجلر و نيتشه و هيدجر للحضارة الأوروبية بالفناء و الزوال و العدمية »<sup>(3)</sup>

و في ظل هذه القناعة ظهر "إدموند هوسرل" (1859-1938) مبشرا بنزعة جديدة تدعى "الظاهراتية" **PHENOMENOLOGIE** سعيا لحلّ المشكلات التي تؤرق العلوم الإنسانية.

أثّرت "الظاهراتية" في نشأة النظريات النقدية المعاصرة حتّى أصبحت تشكّل القاعدة النظرية لها، و بات الناقد الباحث لا يستطيع أن يستغني عنها بغية فهم المنهج النقدي؛ ليس هذا فحسب، بل إنّها ساهمت في ميلاد عدّة فلسفات: الوجودية بريادة هيدجر (1880-1956) و التأويلية التي نحن بصدها.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 41.

(2) جان فيراري، كانط و مسألة الإنسان، عاشور فني، مجلة آيس فضاء العقل و الحرية، العدد 1، الجزائر، 2005، ص: 28.

(3) فريدة غيو، أسس المنهج الظواهري عند "ادموند هوسرل"، مجلة التواصل، تصدرها جامعة عنابة، العدد 4، الجزائر، 1999، ص: 197.

لعلّ أوّل من استعمل لفظة "فينومينولوجيا" **PHENOMENOLOGIE** (\*) للدلالة على منهج فكري واضح المعالم هو "إدموند هوسرل"، و هي تعني « علم أو نظرية الظواهر **science ou théorie de phénomène** »<sup>(1)</sup>. و تعرّف الظاهرانية بدءاً بأنها مدرسة\* فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية)، ثمّ ننطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة و أساس معرفتنا بها، غير أنّها لا تدّعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا و في العالم، بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم<sup>(2)</sup>. لكن ما يجب أن نشير إليه في هذا المقام، أنّ الظاهرانية ليست مرادفة لهوسرل مثلما شاع في الوسط الفلسفي، بل هناك ظاهراتيات تتنوّع رؤيتها و مقولاتها بحسب مؤسسها، فنجد:

✓ **الظاهرانية الديالكتية phénoménologie dialectique** (\*): أسسها

(\*) يجمع الباحثون على أنّ أوّل من استعمل لفظة فينومينولوجيا ي.ه. لامبرت في كتابه *neues organon*, 1764 في ألمانيا. ثمّ استعملها كانط في كتابه *metaphysische anfangsgruende der naturwissenschaft*, 1786 ، و من بعده "هيغل" في كتابه *phaenomenologie des geistes*, 1807 ، و وليام هاملتون في كتابه *fragments de la philosophie de sir w.hamilton*, 1840 ، و ادوارد فون هارتمان *lectures on logic*, 1860 ، و اميل في *journal intime*, 1869 ، و ادوارد فون هارتمان *phaenomenologie des sittlichen bewusstseins*, 1879 و غيرهم.

(1) ينظر: د/أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1984، ص: 35.

(2) ينظر: موسوعة Encarta 2008/France

(\*) إنّ الفينومينولوجيا ليست مذهباً أو فلسفة بعينها، و إنما هي في المقام الأول اتجاه أو منهج، و كل ما تبقى هو "تطبيقات فينومينولوجية"، و إذا قلنا "الفلسفة الفينومينولوجية" فإنّ الذاكرة لن تسعفنا في تحديد أصحاب هذا الاتجاه.

(3) موسوعة ويكيبيديا الحرة في الموقع:

<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B8%D9%D87%D8%B1>

(\*) و تسمّى أيضاً بـ"فينومينولوجيا الفكر" *phénoménologie de l'esprit* عند "كانت" KANT، و قد وضعها بديلاً لمصطلح "الجمالية المتعالية" *l'esthétique transcendentale*، حيث لم يقصدها لذاتها.

هيجل HEGEL في 1807، و هي مقاربة للفلسفة *approche de la philosophie*

تبدأ من استكشاف الظواهر *l'exploration de phénomènes* (ونعني بها تلك التي تقدم لنا بوعي) لكي نتحرى العقل الخالص *l'esprit absolu*، المنطقي *logique*، الأنطولوجي *ontologique*، الميتافيزيقي *métaphysique*، الذي يختفي وراء الظواهر<sup>(1)</sup>.

✓ **الظاهراتية الوجودية *phénoménologie existentielle***: مؤسسها "مارتن هيدجر" MARTINE HEIDEGGER؛ و هي ذلك الاتجاه الذي امتزجت فيه ملامح الفينومينولوجيا بالوجودية، على نحو ما نجد ذلك متمثلاً بوضوح لدى "ميرلوبونتي" MAURICE MERLEAU PONTY، و سارتر JEAN PAUL SARTRE.

لكن صراع الفينومينولوجيا الوجودية، و الوجودية ككل في فرنسا مثلما نلاحظ ذلك جلياً في عمل "جان بول سارتر" و "سيمون دي بوفوار" SIMON DE BEAUVOIR، و أيضاً ظاهراتية MUNICH JHANNES DAUBERT و ADOLF REINACH، و أخيراً "بول ريكور" PAUL RICOEUR.

✓ **الفينومينولوجيا الماهوية *phénoménologie eidétique*** و الفينومينولوجيا الترانسندنتالية<sup>(\*)</sup> *phénoménologie transcendentale*، و جميع هذه الأنواع يتحدث عنها "هوسرل" بشكل واضح و متزايد في أعماله: **فالأولى: «تقوم على أساس الوصف الخالص و عيان الماهيات»**<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر:

<http://fr.wikipedia.org/wiki/ph%C3%A9nom%C3%A9nologie>

(\*) *transcendante/ transcender* : verbe transitif/ c'est-à-dire dépasser, en se situant au-delà, les limites étroite de(quelque chose) (soutenu), par exemple : une œuvre qui transcende la réalité, transcender le cadre national.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 17.

والثانية: تاريخيا نجد مبادئها عند ديكارت RENE DESCART، و تقوم عند "هوسرل" على أمرين هاميين:

- الأمر الأول: هو الشك في قيمة وصحة جميع العلوم و من بينها الرياضيات، و هذا بسبب ضعف المنهج الذي تأسست عليه، و بالتالي الدعوة إلى البحث عن منهج جديد مستمد من مصدر واحد مطلق، من شأنه أن يمنحها البرهنة المطلقة.

- الأمر الثاني: نعني به اكتشاف الأنا أفكر، أي إرجاع عملية التأسيس المطلق للمعرفة إليها<sup>(1)</sup>.

هكذا بدا "هوسرل" منظرا لفينومينولوجيات عدّة، لكن ما يهّمنا في هذا المقام هو اكتناه عتبة الفهم و ما بعدها في العملية التأويلية عنده، و هذا لا يتأتى إلا عن طريق فهم أهم المقولات النظرية التي ينبني عليها منهجه.

تأسّس منهج "هوسرل" تحديدا على أمل الوصول إلى ضرب من الشعور لا يكون فيه أثر للشك، و تبنّى دعوة "العودة إلى الأشياء في ذاتها" le retour aux choses elles même، فما يهّم الفينومينولوجي هو "كيف" المعرفة، أي فحوى العلاقة التي تؤسس المعرفة؛ هي علاقة الذات بالموضوع. و هي إشكالية قديمة قدم الفكر الإنساني، و بذلك بدأ "هوسرل" من مقولة مفادها "كل شعور هو شعور بـ"، و الباء هي جزء من هذا الشعور، مع التسليم بمعرفة قبلية مؤسسة على الحدس المباشر لأفعال الشعور.

تريد الفينومينولوجيا أن تبدأ ممّا يتركه العلم<sup>(\*)</sup> بلا توضيح، أي مما ينظر إليه العلم على أنّ وقائع جاهزة، و بديهيّا واضحة، تتأسس عليها حقائق و معارف، إنّها

(1) ينظر: نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ص: 62، 63.

(\*) يبدو للوهلة الأولى أنّ الفينومينولوجيا تقف ضد النزعة العلمية، لكنّها في الحقيقة تؤمن بأنّ العلم ينطوي على قصور و غير مكتف بذاته، كما أنّها تريد أن تجعل من ذاتها علما ماهويا.

تريد أن تبدأ من الخبرة المباشرة بالعالم و الأشياء، أي من ماهية الأشياء كما تبدو في خبرتنا، و ليس باعتبارها وقائع مستقلة عنّا<sup>(1)</sup>.

يصل "هوسرل" إلى جملة من المقولات الأساسية التي تؤطر علاقة الوعي بالعالم<sup>(\*)</sup>، و يذهب بعيدا عن الواقعية و المثالية، و يمكننا أن نلخصها في النقاط الآتية:  
أ- القصدية "intentionnalité":

انطلق "هوسرل" من فكر أستاذه "فرانز برنتانو" FRANZ BRENTANO (1838-1917)؛ الذي كان قد أعلن تحديا ضد المدارس المثالية- خاصة مدرسة هيجل- لكنّه يعود أدراجه إلى "علم النفس" فهو "علم المستقبل" في نظره، و يصل "برنتانو" إلى فكرة مهمّة مفادها «إننا نبلغ الأفعال الأساسية للشعور بواسطة المراقبة المباشرة inspection للظواهر النفسية»<sup>(1)</sup>؛ أي «لا شيء يمكن أن يكون محبوبا دون أن يكون في الوقت ذاته متمثلا للشعور»<sup>(2)</sup>.

تعلم هوسرل من أستاذه أنّ أوّل سؤال في المعرفة هو "ماذا؟" "quoi"، ثمّ تليه أسئلة أخرى مثل "كيف" و "بواسطة ماذا؟"؛ يعني هذا أنّه يعيد الاعتبار لمرحلة وصف الظاهرة مميّزا فيها خاصية أساسية هي القصدية.

يتجاوز هوسرل الثنائية الأزلية "الذات" و "الموضوع" « محاولة لتحقيق اتصالنا بالعالم الخارجي، و إقامة جسر يربط بيننا و بين العالم »<sup>(3)</sup>، هذا الجسر

(\* ) عناصر النظرية الهوسرلية ملخصة في التعريف الآتي الوارد في موسوعة "ويكيبيديا" النسخة الفرنسية:

La phénoménologie prend pour point de départ l'expérience en tant qu'intuition sensible des phénomènes afin d'essayer d'en extraire les dispositions essentielles des expériences ainsi que l'essence de ce dont on fait l'expérience. La phénoménologie est la science des phénomènes, c'est-à-dire la science des *vécus* par opposition aux objets du monde extérieur. La phénoménologie husserlienne se veut également une science philosophique, c'est-à-dire *universelle*. En outre, elle est une science apriorique, ou *eidétique*, à savoir une science qui énonce des lois dont les objets sont des « essences immanentes ».

(1) نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفيونمينولوجي)، ص: 43.

(2) المرجع نفسه، ص: 43-44.

(3) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 30.

بالتأكيد هو الوعي. و الوعي لديه لا يكون مستقلا أبدا عن الأشياء. فالحب-مثلا- عنده يتعلّق بموضوع الحبّ ذاته، و السعادة بموضوع السعادة في ذاتها، لذلك فالخبرة في نظره ظاهرة، و ميزتها هي أن تكون وعيا، فالنتيجة إذن "عدم محايشة الموضوع في الوعي".

لكن ما يثير السؤال هو عدم تحقق توحيد موضوع مع ذاته في جميع الظواهر، فمثلا نحن ننصت لقطعة موسيقية لتحقيق الشعور بالراحة و السعادة، فنحن ندرك موضوعين في آن واحد؛ لا نقصد الأوّل لذاته بل نرمي إلى الثاني، و كثيرة هي الأشياء التي تقصدها الذات الواعية لكنّها تحقق إدراكا ثانويا تقصده بالضرورة (أي الرامية إليه تحديدا). كما أن "هوسرل" و أستاذه يزجان جميع أنواع الأفعال الواعية و الإرادية و اللاإرادية في خانة واحدة؛ فالذي «يشعر بالألم يعلم من هذا المنطلق نفسه بأنّه يشعر بالألم، و هذا الشعور بالذات يسميه "برنتانو" شعورا ثانويا أو إدراكا داخليا»<sup>(1)</sup>.

و في النهاية يصل إلى نتيجة مفادها وجود ظواهر نفسية غير واعية **non conscients**. كما توصلنا "القصدية" إلى شاطئ أخير هو أنّ الوعي و العالم موجودان في وقت واحد، «و المعرفة معناها أن نتّجه نحو شيء ما»<sup>(2)</sup>، و أوّل شرط على العقل تحقيقه هو أن يرتبط الوعي بموضوعه، و توجه الوعي نحو موضوعه يعني أنّه فعل، لكنّه فعل بلا فاعل، و هذه نتيجة طبيعية لفكرة إلغاء ثنائية الذات و الموضوع.

لم تنج نظرية القصدية من انتقادات الفيلسوف الوجودي "جان بول سارتر" **JEAN PAUL SARTRE** الذي يعتقد أن هوسرل قد غالى في التصورية؛ لأنّه وجه اهتمامه إلى فعل الذات بما هي المدرك للظواهر، و غرق في التصورية

(1) المرجع السابق، ص: 46.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 31.

بعدهما ضحى بالموضوع المدرك<sup>(1)</sup>.

إنّ جميع الإحساسات أو الخبرات الحسية مثل: اللذة الناتجة عن تذوق الطعام أو رحيق الزهور، الشعور بالألم الناتج عن موضوع فيزيقي معيّن كالاحتراق... كل هذه الخبرات الحسية ليست أفعالا، و هي ليست قصدية، فهي تتضمّن حسب-هوسرل- القصد الفعّال **P'intention opérative**، و الذي بدوره يقسمّه إلى قطبين أساسيين:

أ-1- الجانب الذاتي: "النوئيزيس" **noesis** أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي.  
أ-2- الجانب الموضوعي: "النوئيمّا" **noema** أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي<sup>(2)</sup>.

نخلص من فكرة "النوئيزيس و النوئيمّا" إلى أنّ هوسرل على الرغم من إدعائه التخلي عن الثنائية القديمة "الذات و الموضوع" و ما يربطهما، إلاّ أنّه قد عاد و تمثلهما مرة أخرى و لو بصورة مختلفة، فالنوئيمّا هي في كل الحالات "موضوع"، سواء كان متحققا واقعيا أو لم يكن<sup>(\*)</sup>.

### ب- الرد الفينومينولوجي:

انتهينا مع "هوسرل" إلى المبدأ الذي يقول " كل وعي هو وعي بشيء ما" *Every consciousness is a consciousness of some things*، لتبدأ رحلتنا مع المعرفة، و لا يمكن للرحلة هذه أن تبدأ إلاّ بخطوة الشك، فعلينا دائما أن نشك في العالم» و لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ الشكّ هنا ليس شكّا ديكارتيا، فليس هناك أي إنكار

(1) فريدة غيوّة، أسس المنهج الظواهري عند "إدموند هوسرل"، ص: 201.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 32.

(\*) الخبرة القصدية عند هوسرل تقوم على عناصر ثلاثة يسميها "القصديات" *les intentionnalités* هي:

1- الهيلوي "hyle" أي المادّة أو المعطيات المادية المبطنة في الموضوع(المادي القبلي).

2- الفعل القصدي **noesis** : واهب المعنى.

3- المعنى القصدي **noema**.

لوجود العلم الواقعي»<sup>(1)</sup>، يسميها "هوسرل" بمرحلة الإبوخية *époque* أو *suspension of beliefs* بمصطلح أكثر عمقا هو تعليق الحكم أو المعتقدات "acte positionnel".

و التعليق-في الحقيقة- يعد المرحلة الأكثر سلبية في عملية المعرفة، فهو «يقتضي عدم الثقة بالعلوم الوضعية و بصحة "العلم المعيش"، فإنه يهدف في جوهره، و هذا من خلال رفض البدايات الخاطئة-سواء على المستوى الحسي و الفكري- إلى بلوغ البداهة القطعية»<sup>(2)</sup>.

فبعد أن يصل الوعي إلى مرحلة تعليق الحكم يسلم نفسه لمرحلة أكثر قوة و عمقا، أيضا إيجابية بحق؛ و هي مرحلة الرد و التأسيس. و هناك خطوتان إيجابيتان في هذه المرحلة هما:

ب-1- الرد الماهوي "REDUCTION EIDETIQUE(\*)": حيث يعيد فيه هوسرل أهمية كبيرة للتخيّل، فمثلا عندما أريد أن أدرك شكلا هندسيا ما، فإنني أكون حرّة في تغيير ملامح هذا الشكل؛ مثل: زواياه، ألوانه، حجمه،... فإنني بالتأكيد أصل إلى تحديد خصائصه الأساسية انطلاقا من مقارنته بغيره من الأشياء التي في ذهني، هذه الخصائص المميزة هي بالتأكيد خصائص ماهوية.

ب-2- الرد الفينومينولوجي (الترانسندالي) "REDUCTION TRANSCENDANTALE": الرد الفينومينولوجي بإدراك العالم باعتباره ظاهرة، لا في واقعه الفعلي و إنما في واقعه المحايث. و هنا يمكننا أن نعي فكرة "الإدراك" حسب وجهة النظر الهوسرلية، حيث «أكد أن إدراك الأشياء الفردية التي تقع في

(1) المرجع نفسه، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 36.

(\*)Adjectif singulier invariant en genre

1 - en philosophie, terme de phénoménologie, ce qui est relatif à l'essence des choses considérées indépendamment de leur existence (la réduction eidétique)

2 - en psychologie, qui est précise, vive, parfaitement détaillée (image eidétique)

المكان يتضمّن لا مطابقة حتمية. أي أنّه إدراك غير مطابق»<sup>(1)</sup>.

نقصد هنا أنّ عملية إدراك الأشياء و علاقتها بالواقع لا تقوم على المطابقة، حتّى و إن كانت تدرك موضوعها كلياً، باعتباره قصداً تجريبياً، فكل مضمون يتكوّن بالضرورة من نوعين:

**الأول: pré-intention: القصد القبلي<sup>(\*)</sup>**

**الثاني: co-intention: القصد المصاحب.**

و يقصد "هوسرل" بهذا أنّ إدراكنا للأشياء يأتي على مرحلتين ضروريتين، فلا يمكن لنا أن ندرك خصائص الشيء للوهلة الأولى، فكلما اقتربنا زاد تحديدها لمكونات الموضوع، فمثلاً عند رؤيتنا للوحة تشكيلية يطغى فيها اللون الأزرق، فالمرحلة الأولى من إدراكنا لها تقرر اللون المسيطر، لكن في المرحلة الثانية نكتشف استعمال الفنان لتدرجات اللون الأزرق (قائم، سماوي،....).

لعلّ عمليات تصحيح الإدراك المتتالية تقودنا مع "هوسرل" إلى فكرة أنّ العلم الذي ندركه في كل مرّة هو عالم ظاهري خالص أو تجلّ لعالم موجود، و يعطيه» مدلولاً محدداً و خاصاً جداً، فهو يعني به وجود نموذج تقريبي متضمّن داخل التنوّع الممكن المفتوح للتصحّيات»<sup>(2)</sup>.

هكذا تتحوّل تجربة "هوسرل" فريدة من نوعها، تعيد بناء الخبرة الفلسفية، تغيّر موقع زوايا التجربة، و بالتالي تحاول تغيير طرق حوارنا مع العالم. كما تمتزج

(1) نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ص: 167.

(\*) ترجمته الباحثة "نادية بونفقة" بالقصد السابق، و ترجمت الثّاني بالقصد المعنى الفارغ، لكنني لم أستسغ الترجمة.

(2) المرجع نفسه، ص: 172.

عنده عتبتني "الإدراك" و "الفهم" فنحترار في: أيهما أسبق(\*)؟! !  
 لقد نجح "ادموند هوسرل" في إقناعنا أنه من المهم أن نعي الأشياء، و الأهم  
 من ذلك أن نعيها قريبا من ذاتنا فكل محاولة لفهم العالم بمعزل عن الذات هي  
 محاولة فاشلة، لكن آليات الفهم لا زالت حسب العرف الفينومينولوجي تكتنفها أسئلة  
 كثيرة، لأن "هوسرل" ببساطة قد ساهم مساهمة صامته في بناء -دون أن يعلم-  
 الصرح الهرمنيوطيقي.

يحقق منهج الرد إقناعا عندما يزيل الغبار الذي علق بالأشياء عبر التاريخ،  
 لأنه يستبعد جميع التراكمات اللغوية و الثقافية و حتى الأيديولوجية، لذلك يبدأ مغامرة  
 "الفهم" و قد تسلح بمجموعة من المبادئ المركزية، تظهر القصدية أهمها.  
 إن "الفهم" يعني عند "هوسرل" الصعود تدريجيا من القول إلى المعنى الذي  
 يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه<sup>(1)</sup>.

لذلك نلاحظ أن ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليست هي الأشياء بمقدار ما  
 هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء. و عليه، فإن العودة إلى الأشياء  
 ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور؛ ثم أن  
 البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء و مساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء  
 الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها **هرمنيوطيقية**<sup>(2)</sup>.

(\*) تظهر كذلك فكرة "العالم المعيش" monde de la vie/monde objectif عند هوسرل باعتبارها فكرة  
 مركزية، فهو العالم الذي نجد أنفسنا فيه، و هو كما يراه، العالم بوصفه معطى لنا بشكل مسبق pré-given، عالم  
 الموقف الطبيعي السابق على المعرف و التأمل و الإبوخية، و من هنا يرى "انجاردن" أن فكرة العالم المعيش  
 ليست اكتشافا عظيما في مؤلف "أزمة العلوم"، لأنها ليست سوى "عالم الموقف الطبيعي" في كتابه  
 "الأفكار/الجزء الأول".

(1) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، د/عمر مهيل، منشورات الاختلاف/الدار العربية

للعلوم(ناشرون)، الجزائر/بيروت، ط1، 2007، ص: 49، 50.

(2) المرجع نفسه، ص: 49.

لكن ما يلفت انتباه الباحث في فلسفة "إدموند هوسرل" ذلك الجدل الدائر بينه و بين أقطاب منهج الجشطالت- و لنا وقفة مع هذا المنهج عند الحديث عن عتبة الإدراك- فإذا كان هوسرل قد اتهمهم بأنهم قد استمروا في ارتكاب خطأ منهجي بالغ، و المتعلق بتفسير الوعي على غرار الأشياء، فإن جماعة الجشطالت أرادوا تقديم الرد المناسب على هذا الطرح و على رأسهم العالم الألماني "كوفكا" KOFFKA.

و حجة "كوفكا" في هذا الدفاع أن مفهوم "الصورة" و مفهوم "البنية" Structure اللذين تقوم عليها نظرية الجشطالت، لا تهبطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية، بل هما يصوران الحياة النفسية بصورة "كل" متسق من الدلالات أو المعاني أو العلاقات الداخلية (2) les relations internes.

يعني هذا أن أصحاب مدرسة الجشطالت لا يرتدون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعية، بل هم يعتبرون العلاقات النفسية- الفيزيائية على أنها عمليات متكاملة متناسقة تحتكم إلى شبكة معقدة من العلاقات الداخلية.

قدم "هوسرل" فلسفة تعكس مقولته الشهيرة "الفيلسوف هو فقط ذلك الذي ينذر نفسه للفلسفة، الذي يملك راديكالية الإرادة التي تريد تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه".

لقد حاولنا من خلال تقديم الخطوط العريضة لفلسفة "هوسرل" أن نقف على أهم ما سنشتغل به على الخطاب الأدونيسي، مع علمنا أن المغامرة شائكة و تحتمل كثيرا من المغامرة، كما ننوه أننا بحاجة إلى استكمال بعض الزوايا من فلسفة "ميرلوبونتي" و "هيدجر".

(1) المرجع نفسه، ص: 49.

(2) د/ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، دار مصر للطباعة، مصر، (دون تاريخ)، ص: 384.

ليست هذه المحطة الأخيرة مع "إدموند هوسرل"، بل سنعود لنقاش مفهومه للإدراك في العتبة القادمة.

## 1-1-2- ظاهراتية الأنطولوجيا و الاكتشاف الهيدغري للبنية المسبقة

**للفهم: "مارتن هيدجر MARTINE HEIDEGGER":**

جميل جدا أن يخلص المتعلم لمعلمه، و يكمل مسيرته المقدسة، لكن قد تثور ثائرة المعلم عندما يحس أن تلميذه قد تحرر من عقاله. و سلك طريقا جديدا مختلف عنه تمام الاختلاف، و همّ بنقد سابقه لتأسيس رؤية مختلفة، هذا ما حدث مع "إدموند هوسرل" و تلامذته؛ تحديدا "مارتن هيدجر" (\*).

لربما تبدأ نقطة الخلاف بين "هيدجر" و "هوسرل" في طبيعة تربيتهما الفكرية، و هذا ما يهيئ القارئ لهما لتوقع ما سيأتي فيما بعد؛ فالأول تلقى تكويننا لاهوتيا (\*\*). في ظل الكنيسة الكاثوليكية، فهي التي حصنته بمجموعة من المبادئ و المسلمات الثابتة و التي تحوّلت فيما بعد القاعدة الأساسية في ذلك فإن المتأمل

(\*) بعد حصول "مارتن هيدجر" على دكتوراه التأهيل سنة 1915 عيّن في جامعة فرايبورج، و في السنة الموالية عيّن "هوسرل" أستاذا في نفس الجامعة، فلفت انتباهه ذكاء "هيدجر" الفائق، و داعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات؛ فاتّخذ مساعدا له إلى جانب "يوجن فنك" E.FINK و أ.أستين E.STEIN، و في سنة 1928 عيّن هيدجر أستاذا كرسي خلفا لهوسرل و بناء على توصية منه.

كان هوسرل يردد متحمسا « الفينومينولوجيا إنّ ذلك يعني أنا و هيدجر » ، و لكن بمرور الوقت اكتشف أنه كان مخدوعا، و أنه أساء الحكم على أغراض هيدجر الحقيقية، فمنذ ظهور "الوجود و الزمان" بدأ التباعد يزداد بينهما، و ظهر أنّ هيدجر يريد أن يكيف الفينومينولوجيا وفقا لأغراضه الخاصة.

(\*\*) عاش مارتن في حضن الكنيسة منذ كان أبوه فريدريش FRIEDRICH أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في مسكرش MESSKRICH، ثمّ يظهر تأثير الدكتور القديس كونراد جروبر CONRAD GROBER الذي وجهه لدراسة اللاهوت حتّى تخرّج من معهد فرايبورج الأسقي سنة 1909 و قضى سنة أخرى كاملة في معهد اليسوعيين.

للمزيد ينظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1،

1984، ص: 597 إلى 609.

لفلسفته يجد أنّ الفكرة المركزية و المحورية لديه هي أولية و أهميّة الوجود حصرا. عدا طبيعة العلاقة بين الفلسفة و اللاهوت التي كانت حتما ستؤثر عليه بشكل أو بآخر، على الرغم من الاختلاف الواضح بين مباحث الفلسفة و اللاهوت.

ففي آذار من عام 1927 ألقى هيدجر محاضرة في "تبجن" حدّد بوضوح شديد علاقة الفلسفة باللاهوت ؛ كأنهما علمان مختلفان بطريقة مطلقة، فاللاهوت هو علم بالموجود، و هو ليس معطى أوليا للبحث العلمي الذي يحاول فحصه، بل هو البعد الذي يمثل البداية التي تجعل كل معطى يظهر على ما هو عليه. اللاهوت ليس علما أنطولوجيا<sup>(1)</sup>، لكن ما يؤسس الفلسفة هو «الاهتمام بالذات بكيئتها»<sup>(2)</sup>.  
أمّا معلّمه "إدموند هوسرل" فهو فيلسوف رياضي تنكّر لتاريخ الفلسفة و الابستيمولوجيا معا، ليبدأ تاريخا جديدا منطقيا ماهويا صرفا.

فقد دشّن هوسرل ميثاق "العودة إلى الأشياء" -مثلا رأينا سابقا- و بذلك قام بإلغاء جميع المقولات التي تؤمن بأولية الوجود لحساب الماهية، و هذا ما تعارض فيما بعد مع أطروحة "هيدجر" الأساسية في كتابه الهام "الكينونة و الزّمان" SEIN UND ZEIT "BEING AND TIME" عام 1927.

أهدى هيدجر كتابه هذا لأستاذه هوسرل و كان يعلم بأنّه يؤسس لأغنى أنطولوجيات القرن العشرين و أكثرها ضبابية و حبا أنطولوجيا؛ تنفتح على ذاتها بمقدار ما تنغلق على الآخر انطلاقا من مقولة أولانية تصوّر الوجود على أنّه مكابدة: مكابدة الوجود في العدم و مكابدة العدم في الوجود، لأنّ العدم هو في النهاية ضرب من ضروب الوجود، تميّزا و شجاعة خاصّة تنقلنا بين دقاته القديمة و الجديدة عبر

(1) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزّمان، د/سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص: 21.

(2) المرجع نفسه، ص: 22.

خيوط لغته المتحوّلة من صخر صقيل<sup>(1)</sup>.

لكنّه استطاع مواجهة الفكر الفينومينولوجي؛ فقد بدا أنّ « فكرة أنطولوجيا أساسية-أي أنطولوجيا يكون أساسها في الذازين<sup>(\*)</sup>، التي تعنى بالوجود و تحليل الذازين أنهما يسمان ببساطة بعدا جديدا ضمن الظاهرانية المتعالية؛ فالنظرة القائلة إنّ المعنى الكلّي للوجود (..) و إقامة الدليل عليه فقط بموجب زمانية الذازين و تاريخيته<sup>(2)</sup> ».

و الحقيقة أنّ هيدجر لا ينكر فكرة تناهي وجودنا الإنساني التاريخي، و هي فكرة ذات أصول مسيحية، ففكرة التناهي تدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله، و ذلك هو الأساس الهوسرلي في فكر هيدجر، أساس الظاهرانية التي هي

(1) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم/ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2006، ص: 68.  
 (\*) من المفاهيم المفتاحية في كل فلسفة هيدجر، و تعني أنّ الكائن هو موجود هنا و ليس في مكان آخر، و أنّه ليس كائنا سوريا من بنات أفكار الميتافيزيقا التقليدية.  
 - جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 50.

Le dasein est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Ce qui le distingue ontiquement, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant de cet être. Or s'il est ainsi constitué en son être, il appartient donc au dasein d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Et cela veut aussi dire que le dasein, d'une manière quelconque qui peut être plus ou moins explicite, s'entend dans son être. Cet étant a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert. L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du dasein. Ce qui distingue ontiquement le dasein, c'est qu'il est ontologique.

Encarta 2008/France.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، د/حسن ناظم/علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د/جورج كتورة، دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، الجماهيرية العظمى، ط1، 2007، ص: 356.

فكر تأسيس، فكر عودة إلى "الشيء نفسه" إلى ماهيته.

يعني هذا أنّ "ظاهراتية الأنطولوجيا الهيدجرية" لا تتعارض تمام التعارض مع الظاهراتية الهوسرلية، بل هي تنطلق منها لتصحح انعطافاتها و تضيف لها مساحة وجودية خاصة. لذلك لا يمكننا فهم "هيدجر" بعيدا عن "الأبحاث المنطقية" لهوسرل عام 1901، فهي التي حدّدت الشكل و الموضوع لكتاباتة الأولى.

يمكننا أن نلخص ملامح اتفاق و اختلاف الفيلسفتين في:

1- إنّ فهم هيدجر للظاهرة بوصفها ما يظهر ذاته في ذاته، يتفق مع مبدأ فينومينولوجي، و هو أنّ معنى الظاهرة يكون في الظاهرة نفسها<sup>(1)</sup>، يعني هذا أنّ فينومينولوجيا هيدجر ليست إلا مرادفة للحكمة الهوسرلية القائلة بالعودة إلى الأشياء ذاتها.

2- إذا كان "هوسرل" قد تحدّث عن الرّد الفينومينولوجي، فإنّ "هيدجر" يتحدّث عن عملية هدم Destruction للفلسفات السابقة، بل و كل الأنطولوجيا الغربية، أنطولوجيا الذات و الموضوع<sup>(2)</sup>. كما يتحدّث عن العلاقة العضوية الكمونية بينها، و هذا ما يتفق مع ما شرحناه سابقا عند "هوسرل"، و الذي دعا بإلغاء الذات و الموضوع.

3- لعلّ "مفهوم القصدية" الهوسرلي متضمّن في فكر "هيدجر" عن الوجود الإنساني «الملقى به في العالم أو ما يسميه "الوجود-هناك" being there (da-sein)»<sup>(3)</sup>. لكنّه يتجاوز قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني المتّجه نحو العالم و المنخرط فيه، و هذا ما اختلف عن "هوسرل" الذي قعد حبيس الأنا الواعي، و جعل الوجود متضمّنًا في الوعي، و أفقده دلالاته.

(1) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية "دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية"، ص: 82.

(2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، ص: 68.

(3) المرجع السابق، ص: 80.

4- ربّما يتفق منهج "هيدجر" مع منهج "هوسرل" في "تعليق الحكم" على المعتقدات العلمية و الفلسفية، كما لا يتحفظ على منهج و آليات التعليق الهوسرلي، بل يقبله جملة باعتبارها ينطلق من الأشياء لا من التصورات.

5- لعلّ استعانة "هوسرل" بمن سبقه توضح لنا اختلافه عن هيدجر « فنقد هوسرل للنزعة الموضوعية في الفلسفات السابقة كان توسيعاً منهاجياً للاتجاهات الحديثة»<sup>(1)</sup>؛ و هذا يعد هدفاً في حد ذاته، أما هيدجر فكان يرمي منذ بدايته إلى هدف غائي، كما لم ينظر إلى عمله باعتباره تنمّة لمسيرة الفلسفة الغربية جمعاء.

لقد انطلق "هيدجر" من منهج أستاذه الماهوي<sup>(\*)</sup> و تعامل مع أكثر الأسئلة الفلسفية قلقاً، لكنّه أبى إلا أن يقف على عرش المفارقة الفلسفية، و قدّم أكثر الأطروحات جدلاً، لذلك دفع بأستاذه للاعتراف بمجهوده.

ليس هذا فحسب، بل دعاه لتغيير بعض قناعاته الفلسفية القديمة، حيث وجّه "هوسرل" « نقداً ذاتياً صريحاً لكتابه ، حيث أكدّ أنّه لم يع آنذاك في العام 1923 أهمية ظاهرة العالم. فنظرية الاختزال المتعالي التي كان قد شرحها في كتابه أفكار بنيت على نحو بالغ التعقيد حتماً»<sup>(2)</sup>. فمنهج التعليق لا يمكنه أن يمسه حقيقة الوجود، لتصبح المسألة الذاتية المعرفية الظاهرانية تبحث فقط في حقائق العلم. تبدأ الرؤية الذاتية للفلسفة الحديثة لدى "هيدجر" انطلاقاً من "الوجود"؛ لقد ميّز الدازاين التحوّل الأوّل في حين تأخذ العلاقة بالوجود و هيمنته مداها الكامل لديه<sup>(\*)</sup>.

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 356

(\*) لو فحصنا مسودات "هوسرل" المتأخّرة التي جمعت في المجلّد السابع عن كتابه "أزمة العلوم الأوروبية"، نجد تحليلات وافرة لـ"التاريخية المطلقة التي تترتب منطقياً عن مشكلات كتابه "أفكار"، و هي تحليلات تنسجم مع بداية "هيدجر" الثورية" و المثيرة للجدل.

(1) المرجع نفسه، ص: 344.

(\*) يمكنك الاطلاع على: كاتي لوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، عاشور فنّي، آيس "فضاء العقل و الحرية"، مجلّة فلسفية نصف سنوية تصدر عن مؤسسة الأخبار للصحافة، العدد 02، القبة، الجزائر، 2007، ص: 38.

لعلّ فكر "هيدجر" يسعى في عمقه إلى تملك الواقع من أجل تغييره، لتكون التقنية الموصلة للحقيقة الثابتة و المقابلة لإشكالية الكينونة و الوجود هي الأساس في تدشين هذا الصرح المعرفي، إنها رؤية «تتضمّن محاولة لتفسير غائي أو قدرّي لكل التّاريخ الغربي تفسيراً لجمع حلقاته المتنوعة و مكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية و استكمال للسيطرة على الإنسان و الطبيعة»<sup>(1)</sup>؛ لكنّها فلسفة شكلت منعرجاً هاماً في تاريخ الفكر الفلسفي الألمانيّ تحديداً- لأنّها نجحت في أن تسبغ الفينومينولوجيا بتوجّه هرمنيوطيقي واضح، متناغم أيضاً مع الأشياء ذاتها، و هذا ما يهّمنا في هذا المقام.

لكنّنا رأينا- لزاماً علينا قبل أن نطرق عتبة الفهم عند هيدجر- أن نقف ملياً على أربع قضايا هي لبّ الفلسفة الهيدجرية:

أ- سؤال زمانية الكينونة.

ب- سؤال الحقيقة.

ج- الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية.

د- هرمنيوطيقا الحدوث و بنية الفهم.

تبدأ رحلة "هيدجر" الشائكة مع "الكائن" الذي يحتوي على الكينونة «أي الإنسان ذاته الذي تخلّى عن تسميته مع ذلك لـ"الشعور" أو الذات(..) و الذي تحوّل إلى تسميته باسم الدازاين»<sup>(2)</sup>. وما يحقق مشروعية الدازاين فعلاً هو **الإنوجاد**.

ففي الدازاين يحتفظ الإنسان بوجوده عن طريق التحقق، و الوجود هنا -عند هيدجر- لا يكون إلاّ بمجهود أخلاقي كبير، و الحرية هي أعلى سماته.

و«ترك الموجود يوجد، الذي هو مولد التوافق- توافق الدازاين مع الموجود في كليته- يغمر و يسبق كل سلوك منفتح يحدث داخله»<sup>(3)</sup>.

(1) مارتن هيدجر، التقنية/الحقيقة/الوجود، محمّد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي،

المغرب، ط1، 1995، ص: 5.

(2) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزمان، ص: 6.

(3) المرجع السابق، ص: 30.

لكن ما دام "الدازاين" موجود متناه أي فان، و البعد الإيماني-في نظر هيدجر-  
يسمح بالنفاد إلى الأزلية الحقّة التي تصل في النهاية إلى فكرة "الله" ...  
و يحتفظ من التحليل الكلاسيكي للزمان<sup>(\*)</sup> بالثلاثية المألوفة: ماض/حاضر/  
مستقبل، و يقرر أن تناهي الزمان الأصلي (الحقيقي) يضاد لا نهائية الزمان  
الكلاسيكي، فهذا الزمان الذي يبحثه ليس زمنا خاضعا لقوانين الفيزياء، كما أنه غير  
متجانس، لذلك أشاع شعاره في محاضراته: «الزمان، هو ما يتحوّل و يتنوّع، أمّا  
الأزل فيتماسك في بساطته»<sup>(1)</sup>.

و في النهاية يحدّد "هيدجر" خصائص الدازاين في:

❖ **الخاصية الأولى:** إنّ وجود الموجود الإنساني لا يشبه وجود الشيء، فقانونه  
هو عدم التعيّن فهو كائن غير ثابت.

❖ **الخاصية الثانية:** إنّ وجود الإنسان هو نفسه إمكان وجود، إنه ينبوع  
للإمكانات و استعداد لتحقيقها.

❖ **الخاصية الثالثة:** الحرية، فالآنية أو اللّحظة للدازاين حرة، و هذه الحرية هي  
تحديد تقوم به الآنية لتعيّن ذاتها، فأنا الذي أقرّر طريقة وجودي بنفسي،  
و ذلك باختياري<sup>(2)</sup>.

و بهذا حاول هيدجر أن يقدم صياغة جديدة للوجود الإنساني، صياغة تتخطّى  
وجهة النظر الواقعية و المثالية معا.

أمّا فيما يخص "سؤال الحقيقة"؛ فهيدجر يخلّص الحقيقة من قيد الماضي  
و يطلق ماهيتها، التي هي في العرف التقليدي «تطابق الشيء مع العقل»<sup>(3)</sup>.

(\*) يؤكد هيدجر في آخر محاضراته بأنّ المقصود ليس تحديد الزّمان ككائن، بل تحويل السؤال: ما هو

الزمان؟ لأنّ هذه هي الوسيلة الوحيدة لكي تتكلّم زمانيا عن الزمان.

(1) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزّمان، الصفحة: 20.

(2) إبراهيم، أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، الصفحة: 77، 78.

(3) مارتن هيدجر، التقنية/الحقيقة/الوجود، الصفحة: 13.

لعلّ ماهية الحقيقة -هنا- لا تعني تلك التي هي نتاج التجربة العلمية أو العملية، و لا هي نتاج التفكير التقني أو الفني أو الفلسفي أو الديني...! هي ليست كل هذا؟! فسؤالنا حول ماهية الحقيقة معناه أن نبتعد عن كل ذلك، و نفكر فقط فيما يميّزها.

لذلك فهي « حرية في ماهيتها، فإنّ الإنسان التاريخي يمكنه أيضا- و هو يترك الموجود يوجد- ألاّ يتركه فيما هو و كما هو. عندئذ يصبح الموجود محوّلًا و مشوّهًا و مظهره يؤكد قوته»<sup>(1)</sup>.

و على هذا النحو يظهر "هيدجر" عداء واضحا لمقولة أنّ الحرية هي ماهية الحقيقة، فالحرية خاصة الإنسان، و ماهية الحرية لا تطلب فحصا أكثر عمقا. و بذلك يقودنا "هيدجر" إلى ما وراء الحدود المألوفة، و يوصلنا إلى بر أمان الحقيقة، التي لا يمكن أن نحصل عليها إلاّ بالتفكير في شيء أعمق هو صميم المشروع الهيدجري و هو: الوجود "الدازين"، فإنّ « الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء يقظة فكرنا ليفهم الوجود»<sup>(2)</sup>.

ينتقل "هيدجر" إلى القضية الثالثة و هي "الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية"؛ فالإنسان باعتباره موجودا، يتفاعل مع الطبيعة، تعطيه و يعطيها كثيرا، و يسعى دائما لتحسين معطيات الحياة، كذلك يشغله القلق بسبب مشروع تغيير العالم. لكن هذا المشروع لم يعد يهتم بمتطلبات الحياة فقط، بل صار يطمح للسيطرة على العالم.

(1) المرجع نفسه، الصفحة: 27.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، الصفحة: 606.

(\* يعرفها مؤرخ الفلسفة "لوفي إميل برييه" في كتابه "الأخلاق و علم الاجتماع" عام 1903 بأنّها قوانين سير الإنسانية مشيدة على قوانين علمية أخلاقية اجتماعية.

و هنا يحذر "هيدجر" و يوضح أن التقنية<sup>(\*)</sup> سلاح ذو حدّين؛ فمصير الكائن «يزداد انعزالا قياسا بتجليات الكائن عند اليونان، بحيث تحوّل هذا الكائن إلى مجرد موضوع قابل للدراسة العلمية، و إلى "صندوق احتياط"(..) إذن نحن لسنا بإزاء تاريخ للسقوط، و لكن بإزاء تراجع للكائن»<sup>(1)</sup>.

هكذا لا تهدد التقنية و حسب الإنسان في صلته بذاته، و في صلته بكل ما هو موجود و حسب، بوصفها مصيرا تحيل إلى هذا الكشف الذي هو من طبيعة "ارتكاب" العمل، و حيث يسود هذا "الارتكاب"، فإنّه يبعد كل إمكان آخر للكشف . ليس هذا فحسب، بل إنّ الدازاين نفسه صار في موقع خطورة، خطورة توازي حجم خطر القنبلة الذرية. فهي قناع يحدّ من حرية الإنسان.

و من جهة أخرى «هي انكشاف للحقيقة و إثارة للاحجب في هذا الوجود، و هي الوسيلة الأنجع للطريقة المثلى التي تجعلنا سادة على الطبيعة، و ممتلكين لها أي في كيفية امتلاكنا للوجود الحقيقي، و نسير بدروب الإنسانية إلى الترقى و الازدهار»<sup>(2)</sup>.

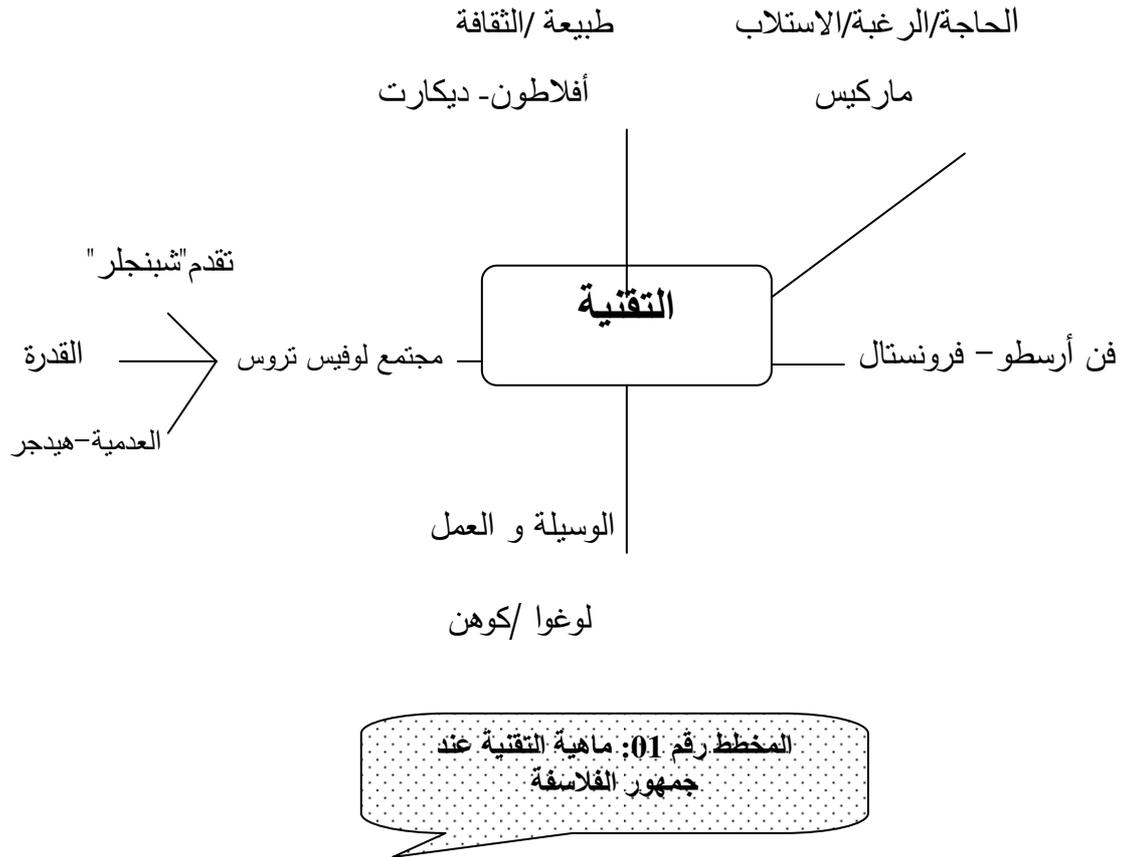
و هكذا غلب طابع التحذير على فلسفة "هيدجر" أكثر مما رحّب بمنتجات التقنية، لنقف على خلاصة مهمّة هي «أنّ الفعاليّة الإنسانية تقوم (..) على مصادرة الموجود، كما تصادر السلع المهزّبة في عرض البحر، و إجباره بالقوّة على الكشف عن حقيقته. فالعلم اليوم اعتداء على الطبيعة و التقنية انتهاك لسرها»<sup>(3)</sup>.

(1) من حوار في الحصّة التلفزيونية التي بثتها القناة الألمانية الثانية zdf يوم 24 سبتمبر 1969 بمناسبة عيد ميلاد هيدجر الثمانين، نقل إلى الفرنسية Heidegger, l'Herne, cahier dirigé par Michel harr, edit de l'harmathon, , paris, 1969 (د/ عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، الدار العربي للعلوم/ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1 ، 2007، ص: 240).

(2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، ص: 16.

(3) مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية، د/ فاطمة الجيوشي، "دراسات فكرية"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص: 1.

إذن المنفذ الوحيد لإنقاذ مصير الإنسانية هو سلوك درب كشف آخر، كشف من نوع آخر، و هو الشعر و الفن؛ الشعر الذي يضع الوجود على درب الخلاص... و يمكننا أن نقدم المخطط الآتي ليوضح أثر التقنية و ماهيتها عند جمهور الفلاسفة:



لكن "هيدجر" و هو على درب الخلاص هذا، كان يدعو الإنسانية لإعادة النظر في سابقتها و شق طريق جديد يمثل لها بداية فتح جديد. لذلك شرع في البحث عن منهج يتخطى التصورات الغربية عن الوجود و يستقصيها إلى جذورها. و لن يكون ذلك إلا بالبحث عن "هرمنيوطيقا" تبحث في الفروض المسبقة التي يبني على أساسها أي تصور. و بالتالي فقد أراد أن يضع التراث الغربي كله على ضفة المساءلة.

وجد "هيدجر" في فينومينولوجيا "إدموند هوسرل" أدوات تصوّرية لم تكن متاحة لدلتاي "DILTHY" أونيتشه "NIETZSCHE"، و وجد فيها منها ما يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه و تحيّزاته وأيديولوجيته. ذلك أن الفينومينولوجيا قد فتحت عالما جديدا و أتاحت فهم الظواهر فهما سابقا للتصوّرات الذهنية على أنّ هذا العالم الجديد كانت له عند "هيدجر" دلالة مختلفة عن تلك التي كانت عند "هوسرل"<sup>(1)</sup>.

فرغم أنّنا أوضحنا في الصفحات السابقة نقاط المشابهة و المخالفة بين "هيدجر" و "هوسرل"، إلا أنّنا قد نجد الوجهة المركزية الفارقة بينهما -مثلما يراها د/عادل مصطفى- فبينما كان مركز الأشياء و العالم عند "هوسرل" هو الوعي بوصفه ذاتية ترانسندنتالية، كان العالم- في نظر هيدجر- هو الوسط الحيوي للوجود، لذلك طمح دائما لتحريره من مقولات العقل، فهو عصي عن كشف ذاته و محبوب، و لن يكون ذلك إلا بـ"الهرمنيوطيقا".

و بذلك نكون قد ولجنا القضية الرابعة في فلسفة "هيدجر": "هرمنيوطيقا الحدوث و بنية الفهم"؛ لنتقصى هذه العتبة لديه و نرى مدى اختلافها أو امتدادها للرعيل الذي سبقه.

لقد تعمّد "هيدجر" أن يطلق على فينومينولوجيته في كتابه: "الوجود

و الزمان" اسم "الفينومينولوجيا التأويلية" *phénoménologie Herméneutique*، حيث لم يسبق لهوسرل أن استخدم هذه اللفظة بينما صرّح "هيدجر" في كتابه أنّ الأبعاد الأصلية لأيّ منهج فينومينولوجي تجعله هرمنيوطيقيا بالضرورة. لقد كان مشروعه هو "تأويل الدازاين" و ليوميء اختيار كلمة "هرمنيوطيقا" إلى التحيّز

(1) عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا/نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر،

دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص: 148، 149.

ضد العلم و الذي يقف على النقيض من موقف "هوسرل" (\*)<sup>(1)</sup>.  
اهتم "هيدجر" بتأويل فلسفة من سبقه "كانت" KANT و "نيتشه"  
Rainer Maria و هيجل HEGEL، و إعادة قراءة شعر "ريلكه" Rainer Maria  
Rilke و "تراكل" Georg Trakl و "هولدرلين" Friedrich Hölderlin Johann  
Christian، فلم يتحدّث عن ردّ ماهوي و لا عن رد ترانستندالي أو بنية للأنا... إنّه لم  
يبحث عن معرفة علمية بالمعنى الأصح بل عن معرفة أكثر ما يقال عنها أنّها  
تأويلية.

لكن ما يظهر جلياً في المشروع الهيدجري هو كيف تتواشج المصطلحات  
الثلاثة: الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، الهرمنيوطيقا في أكثر أعماله شهرة و هي  
ترسم بحق منهج الفلسفة كما أراده هو «الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية  
شاملة (كلية) تنطلق من هومنيوطيقا الدازاين(..) و بما أنّها تعد تحليلاً للوجود، فقد  
قامت بتحديد نهاية الخيط الموجّه لأيّ تساؤل فلسفي، حيث يبدأ انبجاس هذا الوجود،  
أو حيث يفترض فيه أن ينبجس»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا أنّ الظواهر التي تعنى بها الفلسفة ظواهر تحتمل معاني باطنة، و  
بذلك هي أرضية خصبة للتأويل؛ و بتعبير آخر فإنّ "هيدجر" أراد أن يقول أن ليس  
هناك "أشياء في ذاتها". و الغاية من اكتناه الأشياء هي اكتناه الوجود و إزالة الحجب  
عنه.

فالهرمنيوطيقا عند "هيدجر" إذن هي «منهج لإحضار الموجود من تحجّبه،  
عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف، و إن كان يتجاوزّه. و إذا كان موضوع

(\*) هذان الموقفان متضادان تجاه العلم يمكن أن يكشف الفروق بين "هوسرل" و "هيدجر"، تلك الفروق التي  
ترتبت فيما يبدو على التنشئة الرياضية للأول و التنشئة اللاهوتية للثاني. أراد "هوسرل" للفلسفة أن تكون "علما  
صارما". أمّا "هيدجر" فكان يرى أن كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن يجعل من المعرفة العلمية غاية نهائية.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 150.

(2) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 75.

هذه الهرمنيوطيقا (الفينومينولوجية) قد أصبح(..) هو الوجود»<sup>(1)</sup>.  
 يكفينا أنّ "هيدجر" قد سلّمنا إلى أنّ الهرمنيوطيقا منهج يتأسّس على التفسير و  
 ليس التفسير فحسب، و رغم أنّ مفهومها ظل ملتبسا عند "هيدجر" إلاّ أنّها لا يمكن  
 أن تكون إلاّ فنا أو تقنية، و إن حاول غيره مثل "دلثاي" DILTHY توسيع مفهومها  
 حتّى تحويلها إلى آلة (أورغانون) للعلوم الإنسانية.

إنّ كلمة "Auslegung" باللّغة الألمانية هي المقابل الهيدجري  
 للهرمنيوطيقا» و هو يقول في الفقرة السابعة من "الكيونة و الزمان" بأنّه سينظر إلى  
 مصطلح الهرمنيوطيقا وفق المعنى الأصلي أو الأوّل للمصطلح من حيث أنّه يقوم  
 بتعيين عمل الـ Auslegung»<sup>(2)</sup>

فكلمة Auslegung بالألمانية تجمع جميع عتبات الهرمنيوطيقا و لا تميّز بين  
 مرحلة و أخرى، حيث نجد قاموس pierre grappin « dictionnaire fran/allemand-  
 allemand/fran Larousse »

« auslegung f. comm. :exposition f//fig. commentaire m. explication f,  
 interprétation f »<sup>(3)</sup>.

لقد لخصّ "هيدجر" مشروعه التأويلي في "هرمنيوطيقا  
 الحدوث"<sup>(\*)</sup> HERMENEUTIQUE DE LA FACTICITE حيث يقوم بمساءلة  
 الأشياء و العالم و الوجود.

(1) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 83.

(2) المرجع السابق، ص: 96.

(3) pierre grappin, dictionnaire français/allemand- allemand/français (3)  
 Larousse,(collection saturne), librairie Larousse, imprimerie berger- Levrault,  
 France, 1985, page : 74.

(\*) نثيرنا جدا رسالة مؤرّخة في 11 جانفي 1926 و موجهة لهيلموت بليسner HELMUT PLESSNER  
 كتب فيها عن درس "هيدجر" أنّه يتحدث كثيرا عن الهرمنيوطيقا بطريقة توحى بالطرافة و الذكاء، إلاّ  
 أنّها مفككة، مصمّغة، متكئمة و ماكرة، حتّى أنّنا قد نصاب بوجع في قلوبنا و نحن نتأملها .  
 - يمكنك الاطلاع على: جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي، ص: 82.

و الحدوث مصطلح لم يدم طويلا مع "هيدجر" ليزاح لصالح "مصطلح الدازاين" و هذا بسبب تحوّل الهرمنيوطيقا الهيدجرية أفلاطونية مقلوبة. لقد طوّر "هيدجر" العملية التأويلية و استطاع أن يحددها في ثلاث مراحل هامّة و متتابعة:

- أوّلا: التملك القبلي "الفهم".
- ثانيا: النظر القبلي "التفسير".
- ثالثا: التصوّر القبلي "التأكيد".

تشكل هذه المراحل حلقة دائرية تأويلية متّصلة ببعضها بعضا؛ تسيطر عليها فكرة "القبليّة" بشكل يثير المخاوف حول المعنى المتوصّل إليه. فالتأويل -في نظر "هيدجر"- يبدأ بشروعات مسبقة أو توقعات قبلية تستبدل أثناء العملية التأويلية بتوقعات أخرى و هكذا. حتّى تصل الذات إلى الشروعات ثمّ المعاني الأكثر صدقا، و تشكل هذه العملية صميم الرحلة التأويلية. و ما يثير المخاوف هو هذا الشروع الأوّل، فكيف يمكن للذات أن تطمئن لمعانيها المسبقة؟!

و إذا لخصنا النشاط التأويلي لديه ككل و ما قاله في كتابه "الوجود و الزّمان"، فإننا نبدأ بالاتصال الحميم السابق على الفكر بين النصّ و القارئ يسمّيها "هيدجر" بالفهم" و "التملك القبلي"، أمّا التوضيح التفصيلي لهذا الفهم فيشمل أفعالا مركّبة من "النظرة القبليّة" تقوم فيها اهتمامات القارئ أو وجهات نظره بالعثور على العناصر النصّية ذات العلاقة أو إنتاجها. و هذا النشاط كلّه يسميه "هيدجر" بالتفسير؛ و عند نقطة معينة يجري تصوّر التفسير عبر عملية من "التصوّر القبلي" ليصبح أفكارا موضوعية كمقولات المنطق يسميها "هيدجر" بالتأكيد<sup>(1)</sup>.

(1) ينظر: فنست. ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، محمّد يحيى، مراجعة و تقديم: ماهر شفيق

و مصطلح الفهم أو "التمكُّ القبلي" يقابله عند "هيدجر" بالألمانية (\*Verstehen فهو» يعني غير ما تعنيه الكلمة الانجليزية understanding (..)؛ فالكلمة الانجليزية توحى بالتعاطف أي القدرة على الشعور بشيء مما يشعر به شخص آخر. و نحن حين نتحدّث عن "نظرة متفهّمة" فإنّما نعني أكثر من مجرد النظرة الموضوعية، نعني شيئاً أشبه بالمشاركة في الأمر الذي نفهمه»<sup>(1)</sup>.

لكن الفهم بالمعنى الهيدجري هو شيء تكوّنه و يصبح دليلاً على وجودنا، هو شيء لا يتأسّس على التفهّم (بالمعنى الانجليزي). و لكنّه ينشأ عن ممارسة هي في أوّل الأمر أنطولوجية.

لذلك فهيدجر ينظر للفهم» باعتباره مكوّناً لكيوننة الكائن، و باعتباره كيفية أساسية لوجوده و بمقاربتة للعالم و لذاته»<sup>(2)</sup>.

فعن طريق الفهم، الدازاين يمكن أن يتحقّق بطريقة أو بأخرى؛ فهم صميم الدازاين، و فهم الذات متلازمين. و الدازاين يتأسّس على فهم الذات (..)؛ فالفهم ليس فهماً نظرياً، إنّهُ لقد أخذ يتطلّب عالماً بسيطاً أولاً و أكثر أصالة<sup>(3)</sup>.

الفهم عند "هيدجر" اتجاّاه نحو رؤية وجودية سابقة، حدّدت إطاراً للمطالبة بشرعية وجود مؤسسة تأويلية<sup>(4)</sup>.

(\* verstem : Comprendre, saisir, concevoir- entendre, s'entendre à (q ch) savoir. pierre grappin, dictionnaire français/allemand- allemand/français Larousse, page :809.

(1) عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص: 154.

(2) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة(دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية

الحديثة)، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2007، ص: 19، 20.

(3) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, Armand colin, paris, 1997, page : 57.

(4) Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, presses universitaires de France, paris, 1 édition, 1993, page : 132.

فعتبة الفهم عند "هيدجر" -إذن- ليست مفهوما منهاجيا مثلما هو الحال عند "درويزن" (\*DROYSEN)، و لا هي أساس تأويلي مثلما هي عند "دلثاي" DILTHY، بل هي خاصية أساسية لوجود الحياة الإنسانية نفسها، فأظهر "هيدجر" ما يتّسم به الفهم من "طبيعة شروعية"، و اعتبره حركة تجاوز و مضيا إلى ما وراء ما هو قائم.

بذلك يضع "هيدجر" أول شرط للدخول في هذه العملية الوجودية و هو "الحكم المسبق".

«الإقرار بأنّ كل فهم يتضمّن حتما حكما مسبقا هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية»<sup>(1)</sup>؛ ففي الحين الذي تعلن فيه المعرفة عن تخليها عن كل ما هو ماضوي تقرّ علنا بأنّ الماضي لا يقل شأنًا عن الحاضر.

كما أنّ هذه النظرة تجعلنا نستسلم للفرضية القائلة بأنّ «الفهم يخضع لبنية توقعية- إن لم نقل حدسية»<sup>(2)</sup>.

لعلّ الإيمان بوجود بنية مسبقة للفهم يضعنا أمام تحدّ آخر، و هو الشك في موضوعية المعنى الأوّلي، و بالتالي في المعنى العام و النهائي، أي أنّ هذا الفهم سيصبح ذاتيا لا محالة.

لذلك، فإنّ "هيدجر" يضع للفهم محددات أخرى تجعل منه أداة و عملية موضوعية عادلة في آن، و هي:

1. إنّ الفهم دائما يتعلّق بالمستقبل، و هذه هي السمة الإسقاطية للفهم؛ على أنّ الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أنّ الفهم يرتبط بموقف المرء. غير أنّ ماهية الفهم تكمن لا في مجد فهم موقف المرء، بل في كشف

(\* ينظر: فهرس الأعلام في آخر الأطروحة.

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 374.

(2) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 87.

الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم؛ و يطلق عليه "هيدجر" مصطلح "Existentialité".

2. يجب أن يعمل الفهم دائما داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل،

داخل "كلّ علائقي" Bewandtnisganzheit.

نخلص إذن أن عتبة "الفهم" عند هيدجر، هي عملية أساسية لتحقيق الدازاين، الذي هو صميم الوجود، بل إنّ الفهم سابق على كل فعل، و لا يجب أن يفهم على أنّه ميتافيزيقي.

### 3-1-1- "هانز جورج غادامير" HANS GEORG GADAMER (1900-2002)

(2002) نحو تاريخية الفهم: خطاب الحقيقة و المنهج:

لقد صارت قناعتنا كبيرة-منذ بداية هذا البحث- أنّه لا يمكن للفرد أن يؤسس لأيّ مشروع مفردا؛ فمشروع "كانط" في الكون الجمالي قام على سؤال مفاده: «كيف يمكن ردم الهوة بين مثال نموذجي للجمال و تجربة الإنجاز الفنّي المفتوحة على الاحتمال و الممكن. أليست هذه الهوة هي قدر الاستيطيقا الكانطية المؤسسة لكل استيطيقا مقبلة»<sup>(1)</sup>.

و كان جواب هذا الانشغال الكانطي في كتابات جميع من آمن به فلسفيا. فظهرت فاتحة الإجابات على يد "إدموند هوسرل" في الصرح الجديد الذي دشّنه و هو "الفينومينولوجيا"، ونجح في نقل عملية التفكير إلى الأشياء ذاتها، و بذلك أظهر ليبرالية عالية إزاء الفكر الفلسفي بأسره. ليتابع تلميذه "مارتن هيدجر" إكمال رحلة التدشين و إعطاء المشروع الهرمنيوطيقي بأمله المشروعية الكافية لأن يتحول فكرا

(1) حميد حمادي، استيطيقا الحكم استيطيقا الإبداع، آيس "فضاء العقل و الحرية" مجلّة فصلية، العدد 1،

الجزائر، جوان 2005، ص: 65.

مستقلا يهتم بصميم الوجود، و كشف عن بنية الاستحضار المسبق للفهم باعتبارها نشاطا فعليا في عملية التأويل.

لكن الرحلة لم تنته هنا فحسب؛ بل صار دارجا جدا في الأوساط الفلسفية

النظر إلى هرمنيوطيقا "هانز جورج غادامير" HANS GEORGE GADAMER على أنها استمرارية طبيعية لهرمنيوطيقا "هيدجر": فالحقيقة الأكيدة إذن- ورغم كل شيء- أن "غادامير" يدين بالكثير لأستاذه.

لقد كان على "غادامير" أن يطور النتائج المثمرة و الإيجابية للفينومينولوجيا، و بخاصة فكر "هيدجر"، في النظرية التأويلية، كان جادامر هو من قدر له أن يشتبك بالمشكلة الفلسفية الخاصة بتأسيس أنطولوجيا جديدة لحدث الفهم<sup>(1)</sup>.

لقد كان حدثا فاصلا في تطوّر الهرمنيوطيقا الحديثة ذلك الذي وقع عام 1960، حين صدر كتاب "الحقيقة و المنهج" *vérité et méthode* (\*) لمؤلفه "غادامير" ففيه قدمت مراجعة نقدية للاستيطيقا الحديثة و نظرية الفهم التاريخي من منظور هيدجري أساسا.

مع ظهور كتاب "الحقيقة و المنهج" دخلت النظرية التأويلية مرحلة جديدة؛ فنجد التصوّر القديم للهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية قد أهمل و ضرب عنه صفح، بل نجد فكرة "المنهج" ذاتها قد حوكت. ذلك أن عنوان كتاب "غادامير" ينطوي على تهكم: فالمنهج عنده ليس هو

(1) د/ عادل مصطفى، "فهم الفهم": مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص: 194.

(\*) لقد كان المفترض أن يكون عنوان كتابه *verstehen und geschehen* أي "الفهم و الحدث"، و هو العنوان الذي يعيد إلى ذاكرتنا عنوانا شهيرا لبولتمان BULTMANN أي "الإيمان و الفهم" *glauben und verstehen*.

- يمكنك العودة إلى: جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 127.

الطريق إلى الحقيقة !بل من دأب. الحقيقة<sup>(1)</sup>.

يقول "هانز جورج غادامير" في مقدمة "الحقيقة و المنهج": «بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة. و هي تهتمّ بتلمس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة، و تهتمّ بالبحث في شرعيتها. و من هنا فإنّ العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم: أي أنّها ترتبط بتجربة الفلسفة، و الفن، و التاريخ نفسه»<sup>(2)</sup>.

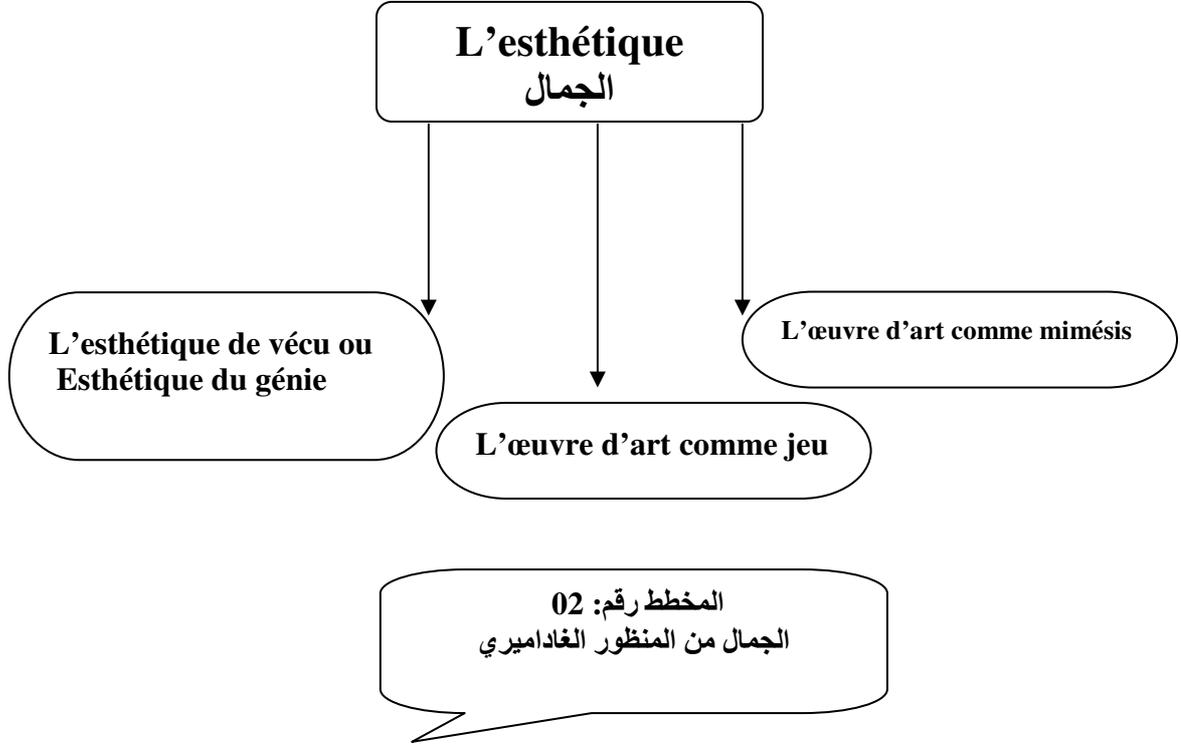
في الحقيقة؛ أنّ "غادامير" أعاد طرح سؤال فيلسوف سبقه و هو "دلثاي" DILTHY حول زعم العلوم الإنسانية امتلاك الحقيقة، و هي العلوم التي اعتبرها "هيدجر" أنّها علوم مشتقة أو متفرّعة.

لكن على الرغم مما يوفّره "المنهج" فإنّه غير قادر على وصف "الحقيقة" التي هي الضوء الأخير و الملاذ الأسمى لتجربة العلوم الإنسانية، إنّها تجربة فهمنا للعالم و لذواتنا على حد سواء. فالمنهج يعلن في كلّ مرة فشله الذريع... لتبقى الطريقة المثلى لكل عمل عقل جاد هي فتح أفق التساؤل على مصراعيه.. و بذلك يبدأ الحوار و هو لبّ البحث عن الحقيقة.

لكن "غادامير" يبدأ أولاً بمحاولة تعريف الأثر الفني و تمييز طبيعة النشاط الجمالي؛ فيقدّم ثلاثة تصوّرات يمكننا أن نقدمها في المخطط الآتي:

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 194.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص: 28.



- فعن طريق مصطلح **L'esthétique de vécu** أو **esthétique du génie** يحاول "غادامير" تغيير الطرح السائد، و الناتج عن التفكير الكانطي؛ فمفهومي "الذوق" و "العبقرية" تبادلا الموقع « فقد كان على العبقرية أن تصبح تصورا أكثر شمولا، أما ظاهرة الذوق فقد توجّب، على العكس، بخس حقها»<sup>(1)</sup>.

يعني هذا؛ محاولة علمنة الجمال و وضعه في دائرة الحكم الذي يجعل الذات تقف دون حيرة إزاءه، فهي مؤهلة تماما للوقوف معه أو ضده تماما. لذلك فالفن- حسب هذه النظرة- « يقدّم عبر إنتاج الفرد-مطلقا-الأصلي العبقري، يزودنا بالتجربة المعيشة الخاصة التي لا ترى بما نعيشه مباشرة في

(1) المرجع نفسه، ص: 115.

الوجود»<sup>(1)</sup>.

- أما التصور الثاني لمفهوم الجمال هو: *L'œuvre d'art comme jeu* الأثر الفني باعتباره لعبة؛ و هنا يفرغ مفهوم "اللعب" Play من معناه الذي أصقه به "كانط" KANT و "شيللر" SCHEILLER. فغادامير يميّز بين اللعب و سلوك اللاعب، فاللاعب لا يحمل اللعب على محمل الجد.

هذا لا يعني أنّ اللعب ليس أمرا جدّيا بالمرّة، «فللعب علاقة خاصة بما هو جدّي، و ليس الجدّية ما يمنح اللعب "غرضيته"، فنحن نلعب، كما يقول أرسطو، من أجل الاستمتاع»<sup>(2)</sup>.

لكن المهم في مفهوم "اللعب" هو تحوّله إلى "بنية و وسط كلي"؛ فاللعب يقوم على التكرار، فله إذن سمة الفعل ERGON و ليس سمة القوّة EMERGIA فقط.

إنّ اللعب يتحوّل-عند غادامير- أداء في غاية الشفافية، ففيه تكتشف حقائق الأشياء، و يتجلّى سحرها، لتمارس سطوتها على الروح و العقل.

- يعيد "غادامير" في ظل التصور الثالث للأثر الفني «شرعية مصطلح *Mimésis* (فن المحاكاة- فعالية الجمال)، فالجمال الرومانسي *l'esthétique romantique* للعبقرية يقصي *disqualifié* المنفعة (*profit*) للتعبير الذي يؤمن بـ: الأثر الفني يحاكي، لكنّه يقدم شيئا مختلفا للواقع، شيئا يعد بالدرجة الأولى غير مألوف»<sup>(3)</sup>.

لذلك لا يمكننا- في نظر غادامير- النظر إلى العمل بشيء من الذاتية، و لا يمكننا أيضا أن نقدم حكما ضده أو معه لمجرّد أنّه أثر فينا، أو خلق فينا ردّة فعل معينة.. العمل ينظر له بطريقة متوازنة تجمع بين قصدية الكاتب و أثر النص فينا.

(1) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, page : 155.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص: 172.

(3) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, page : 158.

هكذا ينطلق "غادامير" في مشروعه هذا من علاقة الفن بالواقع و بالتالي بالعالم، فالأعمال-في نظره- لم توجد لتحقيق رغبة جمالية مطلقة، وإنما هي وجدت لتقول شيئاً للعالم.. أي أنها تقدم معنا.. و هو الدرّة التي يتسابق الجميع من أجل الظفر بها.

لقد بنيت رؤيته على الاختلافات و التوترات القائمة بين آفاق اعتقاد النص و آفاق اعتقاد المؤول، فيؤكد "غادامير" في البدء أننا مهما بلغت دقة فهمنا للنصوص، فإننا لا يمكن أن نفهمها أكثر من أصحابها « و إذا كان "كانت" Kant يعتقد أنه يفهم أفلاطون أفضل من فهم أفلاطون نفسه، فإن "غادامير" عكس ذلك يعتقد أننا لا يمكن أن ندعي فهم نصوص أفلاطون أفضل منه»<sup>(1)</sup>.

لذلك أتى عنوان كتاب غادامير "الحقيقة و المنهج" ساخراً، فالحقيقة تبقى ساحة في فضاء لا محدود، و لا يمكن لأيّ منهج أن يصطادها ثمّ يحتويها، و هذا لا يجعل اليأس يسيطر على قلوبنا، بل يجعلنا نبحث في أول عتبات تملك الحقيقة الجزئية، و هي الفهم.

يخلص "غادامير" إلى تحديد ماهية الفهم أولاً؛ فهو «ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفاً، بل على العكس من ذلك فهو بحدّ ذاته حدوث متحقّق، أيّ شكل من أشكال الفعل و الخلق»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا؛ أنّ الفهم-حسب هذه النظرة-يتحوّل ميزة حقيقية لصيقة بالإنسان يمارسها أينما حل، هي جوهر وجوده.. هي الخلق بعينه، بها تتحقق إرادة السلطة.. ليصبح الفهم "سلطة" شأنها الحقيقة تماماً.

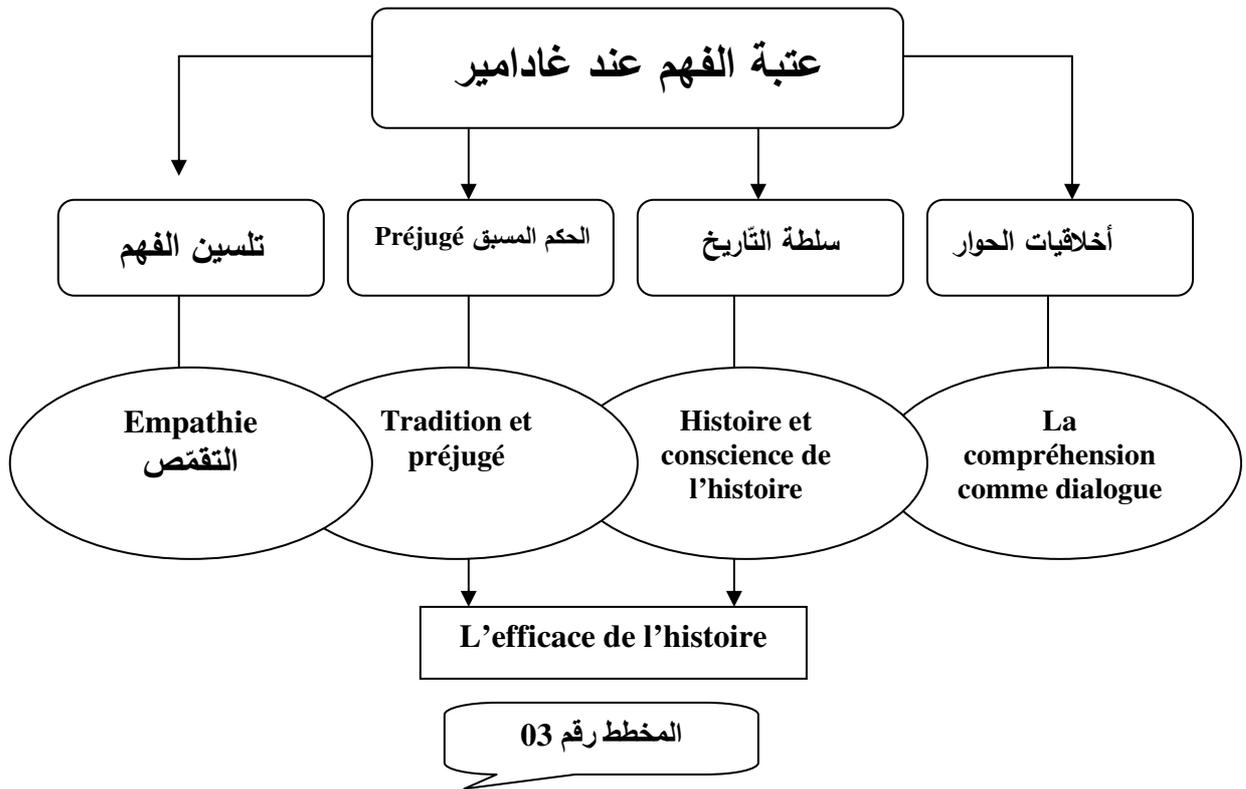
(1) ديفيد كوزنر هوى، الحلقة النقدية "الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية"، خالدة حامد، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص: 19.

(2) المرجع نفسه، ص: 132.

لكن الفهم-في الحقيقة- هو نتاج تعامل الذات مع موضوعها، ممّا يجعلها تنهك منذ البدء في حوار بناء بعيدا عن إرادة الهيمنة و تمويه الحقيقة. فالتجربة التأويلية لفيلسوف هايدلبرغ هي نشاط الفهم في طيات لغة حية و فاعلية الحوار بين قارئ و مقروء ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة<sup>(1)</sup>. فهو بيننا من الكل و ليس من العوامل الموضوعية فقط، فيتشبت بالمؤلف و يعترف بوجوده، كما أنّه لا يتخلّى عن نظرة "شلاير ماخر" و "دلتي" فيدعونا إلى العودة إلى المركز... و يجعل من التاريخ مبدأ، لكن أي تاريخ؟ يمكننا أن نتصوّر الرؤية الغداميرية في تشعبات هذا المخطط (المخطط رقم

:(03)



(1) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل "الأصول/المبادئ/الأهداف"، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف/ المركز الثقافي العربي، بيروت/الجزائر/ المغرب، ط2، 2006، ص:

فحركة الفهم و إنتاج المعنى و إدراك الدلالات و استدراك الحقائق مسألة لا يعترىها التوقف أو التعطيل، ما دام أيضا اللَّفظ الجواني أو التعبير الباطني يسمع همسه كأصداء لا تنتهي ذبذباتها و لا تستنفذ طاقاتها»<sup>(1)</sup>.

و اللَّغة و الحوار وجهان لعملة واحدة، فلطالما نظر "غادامير" لِلَّغة مركزا للحوار la langage comme centre، فهي أساسه و آداته، بل هي حوار و تواصل **verständig**<sup>(\*)</sup>، و هي ليست مجردّ قوالب جاهزة ينجزها الأفراد لغرض ما. و تأويل نص ما يعني الدخول في حوار معه، و الفهم شكل من أشكال الحوار» فهو حدث اللَّغة الذي يحدث فيه الاتصال، أمّا الفهم الهرمنيوطيقي فهو ظاهرة اللَّغة بالمعنى الأوسع الذي يحضر فيه التراث الثقافي الأدبي أو السياسي أو القضائي ذاته بوصفه "لغة"-بالمعنى الأوسع للمصطلح- و كثيرا ما يحضر بوصفه نصوصا مكتوبة»<sup>(2)</sup>.

لكن "غادامير" يؤكد مرارا أنّ الحوار ليس إرادة هيمنة تفرض على شركاء الحوار و تخضعهم لقناعة معينة، و إنّما هو ممارسة جماعية مبدعة، يصبح على إثرها الفهم مشروعا غير مكتمل، لكنّه متجدّد.

و هذا يتفق حوله "غادامير" و "يورغن هابرماس" JURGEN HABERMAS، الذي يتمثّل في نموذج الحوار الأفلاطوني. و بذلك يكتسب الحوار و التأويل بعده العالمي، لأنّه يقوم على «علاقة جدلية، منتجة و خلاقية، بين الـ"نحن" و "التراث" و بين "الأنا" و "الآخر" قوامها السؤال و الجواب، دليها المساءلة و التجاوب، استقصاء لا إقصاء و حوارا لا تحويرا»<sup>(3)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 26، 27.

(\*) **verständig** : raisonnable ; sensé ; intelligent ; compréhensif.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 95.

(3) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص: 25.

يعتقد "غادامير" أنّ الحوار لا يكون ممكناً إلا من خلال "الحكم المسبق" *préjugé* من الطرفين. هنا تبدو إستراتيجية الحوار التي يتحدّث عنها غامضة، فكيف يمكن أن يكون هناك فهم مسبق؟ و ما مصدره؟ و ما تأثيره على طبيعة الحوار؟ و ما طبيعته..؟

ففي نظرنا أنّ الحكم المسبق يؤثر على حرية الحوار مع النصوص-عكس ما يقول به غادامير- و يؤدي بها إلى الدوغمائية أو على الأقل توجيهها نحو زاوية معينة !

و لكنّها أيضاً-أي الأحكام المسبقة-التي تؤسس عليها تصوراتنا و اعتقاداتنا ليست بريئة من الماضي... فهي مرتبطة أشد الارتباط بالتاريخ. و هذه- في الحقيقة- أطروحة "غادامير"؛ بل تشكّل أحد أهم أركان النظرية التأويلية، فالفهم لديه «هو إجراء وساطة بين الحاضر و الماضي و تطوير في الذات(..) و الأخذ بزمام الوعي التاريخي»<sup>(1)</sup>.

لكن القارئ لـ"غادامير" يقع في مغبّة "التاريخية" حتّى يركن ذهنه في الصراع بين النزعتين القديمة التي تعيده أدراج النظرية التاريخية و نزعة أخرى هو يجهل معناها و مغزاها.

يبدو أنّه قد كان محقاً في التمييز بين مصطلحين مهمين هما "HISTORICISME" و "HISTORICITE"؛ لذلك يمكننا أن نميّز بينهما حسب "الموسوعة العالمية 2002, UNIVERSALIS, CORPUS 11, paris, في الجدول رقم (01):

(1) المرجع نفسه، ص: 58.

التاريخية HISTORICITE	التاريخانية HISTORICISME
<p>1- philosophie de l'histoire et essence de l'homme.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Les intuitions de herzer</li> <li>✓ Hegel et le progrès se la conscience.</li> <li>✓ L'école historique.</li> </ul> <p>2- La compréhension du mode d'être de l'historicité.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Dilthey et le comte york.</li> <li>✓ Le problème des sciences humaines.</li> <li>✓ La phénoménologie et les philosophies de l'existence.</li> <li>✓ L'herméneutique de Heidegger.</li> <li>✓ Langage et historicité.</li> <li>✓ Comme le mot allemand correspondant <b>geschichtlichkeit</b>, le mot « historicité » est d'abord employé pour exprimer qu'un événement à réellement eu lieu et n'est pas une simple tradition légendaire.</li> </ul>	<p>Le néologisme « historicisme » a pris, dans la critique artistique, un sens précis, qui ne doit cependant pas en faire oublier la connotation philosophique, si le concept, au sens philosophique, veut que toute pensée, toute connaissance, toute valeur, toute vérité soit le produit d'une histoire et se trouve liée comme telle à une situation historique déterminée, il désigne et qualifie, en matière architecturale, une pratique fondée, en tout ou partie, sur la référence explicite aux styles historique et sur le recours délibéré à des modèles, à des formes ou à des éléments empruntés soit à une « antiquité » ou à un passé plus ou moins reculé, soit à la tradition nationale, soit encore à des cultures étrangères, sinon exotiques.</p>

<p>Ainsi, l'on parle de l'historicité de la fondation de Rome, ou de l'historicité de la résurrection de Jésus. Il est évident que la création du terme « histoire critique, l'âge de l'histoire critique, laquelle reposait, comme science conscience d'elle-même, sur la désagrégation de la tradition légendaire.</p> <p>En ce sens, « historique » signifie « nom mythique ».</p>	
---	--

الجدول رقم 01

لذلك يقسم "غادامير" الفهم إلى نوعين:

**1- الفهم التاريخي "الذاتي":** و هو الفهم الأسبق-في نظر غادامير " فلا يمكن فهم الحاضر إلا بفهم الماضي، و في الآن نفسه يبدو من غير الممكن فهم الماضي إلا باكتساب بعض المسافة(\*) عنه.

يعيد فيلسوف "هايدلبرغ" لمقولة التراث مركزيتها في الوقت الذي تجاهل فيه "شلاير ماخر" قيمة التأسيس التراثي حينما دعا لوعي تاريخي. لكن التراث عند "غادامير" سلطوي "Autoritaire" مثلما يعتقد "هابرماس"؛ «فالتراث أو القيم

(\*) المسافة الزمنية: سيتم التطرق إلى هذا المفهوم في التطبيق على الخطاب الأدونيبي .

الثقافية لها دلالة و قيمة أخلاقية، و كل فعل أو ممارسة هي مشترطة بتاريخية وجودنا، و لا تتكشف الحقيقة إلا كصناعة تاريخية متجذرة في الزمانية و تتغير تبعاً لتغير آفاق المعنى»<sup>(1)</sup>.

هذا لا يعني أنّ هذه المرحلة تستغرق في التراث فحسب، بل هي لسانية إلى حد ما، لاشتمالها على عملية سؤال و جواب تؤدي إلى فهم متمفصل .Articulateur

**2 - الفهم التأويلي:** و يعدّه لحظة أساسية، حيث يحكمه التوقع بأنّ شيئاً ذا معنى قد قيل حول شيء ما، و هنا يظهر مفهوم مركزي آخر يسميه "غادامير" بمفهوم **اكتمال الفهم أو كماله** **Completeness of comprehension or perfection of comprehension** «فهو يصرّ على ضرورة عدم التغاضي عن التشديد على "الاستباق" في عبارته "استباق الكمال" لاستحالة أن يدرك أي تأويل سمو ما يطلب فهمه، استحالة تامّة، و ينبغي أن يحاول التأويل(..) تأكيد مشروعيته من خلال السعي وراء تحقيق الشروط التي تؤدي إلى الإجماع»<sup>(2)</sup>.

و رغم ذلك تبقى فكرة "هيغل" صحيحة إلى حد ما، حيث لا يمكن التسليم بالإجماع، مهما كانت المعاني شفافة واضحة لا تثير جدلاً. لكن "الفهم التاريخي" عند "غادامير" يطرح إشكالا مفاده أن هذا النوع من الفهم يميّز بين مرحلتين متضمنتين:

- أ- فهم النص "Subtilité intelligente": و هي فهم النص الماضي.  
 ب- تطبيق النص **Subtilité applicatif**: و هي تطبيق هذا الفهم على الاهتمامات الحاضرة<sup>(3)</sup>

(1) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص: 29.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 163.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 89 و ما بعدها.

و هما يمثلان في نظر "غادامير" لحظتين منفصلتين تماما، لكنهما تتحدان اتحادا جدليا(ديالكتيكيا) لتحقيق مفهوم أكثر شمولية هو "انصهار الآفاق".

تحتل هذه النظرة تجريدا كبيرا، فكيف يمكن للذات أن تفصل بين الفكر و الفعل؟ أليس فهم النص داخل الفهم التاريخي عملية ذهنية و تطبيقية في الآن ذاته؟

كما تثير فكرة "استباق الكمال" ردود الفعل، فتبدو فكرة من قبيل الخيال؛ فهذه "كاثلين رايت" CATHLEEN WRITE في تقديمها لكتاب "مهرجانات التفسير" تقول: «إنّ الفهم الإنساني يبدأ لما يكون مفسرا من قبل و ينتهي بالتفسيرات التي تبقى دائما منفتحة على تفسيرات تالية، و هذا يرجع على وجه التحديد إلى أنّ الفهم الإنساني يكون محكوما تاريخيا، و هو بذلك يكون و يبقى متناهيا»<sup>(1)</sup>.

و هنا نلمس خلطا آخر يتعلّق بمصطلحي "الفهم"، "التفسير"، و أيضا إحياء بأنّه فتح لآفاق الفهم على مصراعيه، و هذا سيؤدي حتما لا محالة إلى النسبية، و بذلك يتعارض "غادامير" مع مقولته "استباق الكمال" أو "اكتمال الفهم"، كما أن الهرمنيوطيقا الغاداميرية بوصفها فلسفة تكسر أحد شروطها و هو الطابع المثالي.

لذا حاول "غادامير" تجاوز الانتقادات- فيما يخص مفهومه الحكم المسبق- فميّز بين ما يسمّيه: أحكام مسبقة وهمية، و أحكام مسبقة مشروعة، لكنّه ظلّ يتحدّث عن فعالية التراث.. أي تراث؟ تراث- في نظره- يتحقّق بفعل "التطهير" من الدراسة التاريخية التقليدية.

لكن ما يجب على "الهرمنيوطيقا" أن تعترف به في حق فيلسوف "هايدلبيرغ" أنّه قد نقل الفهم نقلة نوعية بفضل فكرة "تلسين الفهم"<sup>(\*)</sup>، بل هي أكثر إسهاماته أصالة، حيث كانت الهرمنيوطيقا قبله تؤمن بأنّ «الفهم عملية سيكولوجية»<sup>(1)</sup>

(1) نقلا عن: د/سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص: 94.

(\*) **تلسين الفهم** يعني به تجسيد الوعي الهرمنيوطيقي باللّغة، ليخرجها من كونها عملية نفسية ذهنية.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 18، 19.

بحثة، متضمنة داخل الخبرات الشخصية للذوات: الكاتب/القارئ و تسميها بـ"التقمص" (\*) **Empathie**، و بذلك يكون قد ردم ما يسمّى بالفجوة الهرمنيوطيقية الكائنة بين النصّ و المؤول.

هكذا علّما "غدامير" كيف يمكننا أن نخلص للعلم، و نبقي أوفياء لرجاله مهما حالت الظروف دون ذلك، فقد بقي مؤمنا بالمنحى الأنطولوجي الذي رسمه "هيدجر"، خاصة التناهي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية و هرمنيوطيقا الفهم.

## 1-2- وجهه النظر الأمريكية:

### 1-2-1- "إرك دونالد هيرش E.D.HIRSCH: الفهم الصامت

رمت تنظيرات "إرك دونالد هيرش E.D.HIRSCH النظرية الغداميرية في الفهم بالنسبية، و دعا "هيرش" في كتابه "الصحة في التأويل" **Validity in Interpretation** 1967 إلى إحياء مفهوم "قصد المؤلف"، و بذلك يطرح جوابا مختلفا تماما عن أجوبة "غدامير" لأسئلة المطروحة « حول طبيعة المعنى و موقعه في النصوص الأدبية»<sup>(1)</sup>.

لا يعني "هيرش" بهذا الطرح أنه يعود إلى أطروحة النقد السياقي حرفيا، و لكنه يدرك تمام الإدراك أنّ القارئ بإمكانه أن يحقق تأويلا موضوعيا أوليا للمعنى الذي عبّر عنه المؤلف، و هذا المعنى في نظر "هيرش" هو قابل للتحديد.

كما أنّ « القصد اللفظي ليس هو كامل الوضع العقلي للمؤلف في لحظة الكتابة، و إنّما هو فقط أحد مظاهر هذا الوضع خرج للوجود من خلال التعبير اعتمادا على إمكانات اللّغة و احتمالاتها و أعرافها و تقاليدها، و لذلك فهو معنى مشترك بين القراء الذين لديهم القدرة على معرفة الأعراف و التقاليد نفسها و تطبيقها في

### (\*) التقمص: **Empathie**

Empathie : nom commun féminin (empathies)/sciences humaines : en psychologie faculté intuitive de se mettre à la place d'autrui et de comprendre ses sentiments et ses émotions.

- l'empathie à l'égard de celui qui souffre.

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 89 و ما بعدها.

ممارساتهم التأويلية»<sup>(1)</sup>.

بدأ "هيرش" مستعينا بالتأويلية الفيلولوجية الحديثة التي تطوّرت من أواسط الخمسينيات إلى أواسط الستينيات على يد عالم القانون الإيطالي "إيمليو بينتي" في بناء علم تأويل عام للنقد الأمريكي على منوال "شلاير ماخر" و "ديلثي".  
و كانت إستراتيجية "هيرش" الأساسية هي الهجوم على تقاليد النقد السائد و افتراضاته المسبقة و طرح تأويلية فيلولوجية لتكون الحل القوي للمشكلات الراهنة<sup>(2)</sup>.  
يبدأ "هيرش" بالتمييز بين مصطلحين أساسيين هما: **المعنى Meaning**<sup>(\*)</sup>، **الدلالة و الفحوى Signification**<sup>(\*\*)</sup> و ينقلهما من دلالتهما القاموسية إلى دلالة أخرى:

و **المعنى** عند "هيرش" (أو zein بالألمانية) يدل على معنى المؤلف- و هو كيان لا يتغيّر و واحد و يمكن إعادة إنتاجه، و المعنى محدد أو قابل للتحديد، حيث انتقد مفهوم المعنى "المتمركز على النص" عند الشكليين، و ممّا له مغزى أنّه ميّز بين "الموقف العام" و "الاتجاه الخاص" عند المؤلف، بين ما قاله المؤلف فعلا و بصورة يمكن التحقق منها و ما قد يكون قصده.

أمّا "الدلالة أو الفحوى" عند "هيرش" (أو بيدوبيتونج بالألمانية) فيتضمّن عند "هيرش" بناء اهتمامات و روابط و سياقات مكمّلة داخل معنى المؤلف المحدّد،

(1) ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط3، 2002، ص: 90.

(2) ينظر: فنسنت.ب.ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، ص: 206، 207.

(\*) Meaning: what is conveyed or signified sense you can't say that these sounds have no meanings. Signals with certain fixed meanings. Meaning: adj full of meaning: significant: a meaning look.

Oxford advanced learner's encyclopedic dictionary, oxford university press, Hong Kong, 1989. page 558.

(\*\*)Signification: meaning of a word.

Oxford advanced learner's encyclopedic dictionary, page 847.

و الدلالة تتجاوز المعنى في إطاره و من أجل ذاته<sup>(1)</sup>.

و بذلك يميّز "هيرش" بين "فهم النص" و "تأويله"، فالأول يعني به (بناء معنى النص)، بينما يعني بالثاني (تفسير المعنى)، و يضيف "هيرش" مصطلحي "الحكم Judgment" و "النقد Criticism" و هما مرحلتين أكثر تعقيدا من المرحلتين السابقتين.

و يصرح علنا «عدم وجود فوروية في الفهم، و غالبا ما يصرّ على أنّ المعنى المتضمّن في فهم النصّ يعد استثناء»<sup>(2)</sup>.

ثمّ يصل "هيرش" إلى نتيجة مفادها أنّ الفهم "صامت Silent" في حين أنّ التأويل "مهذار Garrulous"، و من خلال إصراره على أنّ التأويل لا يمكن إلاّ أن يكون صالحا و ليس محققا verified يضع نفسه بين المعسكرين النسبي و الموضوعاتي. و قد فند ما بعد البنيويين زعمه القائل إنّ المعنى القابل للمشاركة لا بدّ أن يكون محدّدا بطبيعته .

لكن النظرة الألمانية و الأمريكية على الرغم من دقتها و إسهابها في تحديد المفاهيم، إلاّ أنّها أبقت "عتبة الفهم" غامضة، فلم تجب عن أغلب التساؤلات و الملابس التي تحيط به.

لقد أحدث "علم النفس اللغوي" و "علم اللّغة النفسي" ثورة ذهنية في النظر إلى القراءة و آلياتها، حيث قلب كل الموازين التي رسّختها المدرسة السلوكية و مدرسة الجشتالت.

إنّ القراءة فضلا عن كونها عملية ذهنية، فهي موقف عقلي يتّخذه القارئ مرتين: مرة قبل ممارسة عمليات القراءة، و هذا ما يسمّى في علم النفس المعرفي بالإستراتيجية، و مرة أخرى بعد الفراغ ممّا قرأ، و هذا ما يسمّى الفهم، كما يكون

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 207.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 50.

الاتفاق بدرجاته أو الاختلاف بدرجاته، أو التوسط بين هذين القطبين، و مثل هذا الموقف هو ما يميّز قارئاً عن غيره، و ما يجعل القارئ موجبا أو سالبا<sup>(1)</sup>.

لذلك فالفهم يمرّ بثلاث عمليات متتابعة:

**1- العمليات الجزئية:** و تستند على افتراضين أساسيين هما: فهم معنى الكلمة المفردة خارج التركيب، و هو المعروف باسم **المعنى المعجمي**.

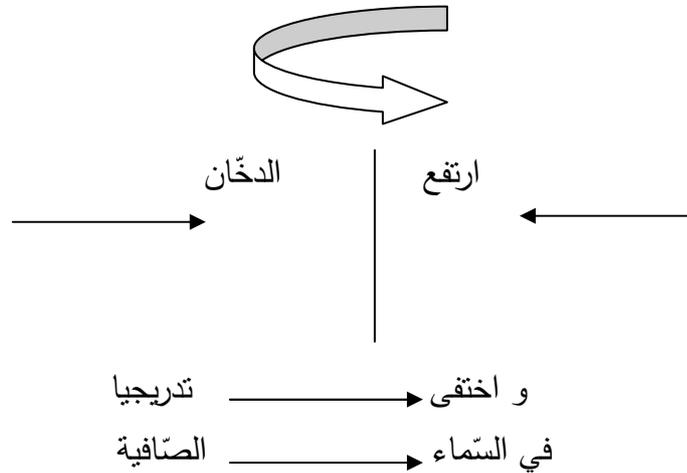
و الافتراض الثاني: "التمكّن من قواعد اللّغة التي كتب بها التركيب". و نظمت وفقا لها الكلمات المفردة في التركيب لتنسجم مع غيرها في علاقات جيّدة، هي العلاقات التركيبية **syntactical relation ships**.

و أمّا **العملية الثانية** من العمليات الجزئية إنّما هي اختيار الفكرة أو انتقاؤها، و من ثمّ تذكرها<sup>(2)</sup>.

مثلا: لدينا النصّ الآتي:

- ارتفع الدخان الأبيض في الجو و اختفى تدريجيا في السّماء الزرقاء.

يمكننا أن نقوم بالعمليات الجزئية للفهم كالاتي:



(1) حسني عبد الباري عصر، الفهم عن القراءة "طبيعة عملياته و تدليل مصاعبه"، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2000،

ص: 13.

(2) المرجع نفسه، ص: 11، 12، 13.

فنحدد العلاقات الآتية:

- 1- في الجوّ/ارتفع.2- الأبيض/الدخان 3- و اختفى/ ارتفع 4- اختفى/ تدريجيا
  - 5- و اختفى/في السماء 6- الزرقاء/ في السماء.
- ففي العملية الثانية من العمليات الجزئية لا نهتم بلون السماء و حال الاختفاء و اتجاه الارتفاع...و غيرها.
- 2- العمليات التكاملية: و نقصد بها أنّ القارئ لا يستطيع أن يستدعي من ذاكرته إلا ما جمعه في وحدات معنوية أكبر بمعنى أن الأجزاء الصغرى و التفاصيل الأدق لا مبرر لها. كما عليه أن يفهم العلاقات بين الجمل و في الجملة الواحدة.
- و بذلك نجد أنّ العمليات الجزئية تتأسس على الجملة الواحدة، أمّا التكاملية فهي تشمل عددا من الجمل التامة المتتابعة<sup>(1)</sup>.
- و يشترط في العمليات التكاملية أربعة شروط:

- مرجع الضمير.

- العلية<sup>(\*)</sup>.

- السببية<sup>(\*\*)</sup>.

(1) ينظر: المرجع نفسه: ص: 14.

(\*) العلية: هي فكرة عدّها كانت(1724- 1804) من جملة التصوّرات التي تتضمنها ملكة الفهم بصفة قبلية و التي بمقتضاها وحدها هي ملكة فهم خالص، إذ فضلها وحدها تستطيع أن تفهم شيئا في صور الحدس المختلفة.

لكنها في الحقيقة؛ مبدأ بديهي ما دام كل إنسان منذ مراحل نموّه الأولى لا يقبل عقله أن يحدث شيء من دون علّة.

- عد للإطلاع: د/ محمود يعقوبي، مسالك العلّة و قواعد الاستقراء(عند الأصوليين و جون ستوارت مل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص: 11، 12.

(\*\*) السببية: يوجز الغزالي تصوّر الفلاسفة للسببية في هذه الفقرة: «..حكمهم يعني الفلاسفة بأنّ هذا الاقتران المشاهد في الموجود بين الأسباب و المسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، و لا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، و لا وجود المسبب دون السبب»

- عد للإطلاع: أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي: دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، تونس، ط2، 1985.

- التابع.

3- العمليات الكليّة: **Macro –processes**: و تقوم على عمليتين اثنتين:

أولاً: عملية التلخيص: و التي تنصب على الفقرة أو القطعة أو الموضوع المقروء.

ثانياً: تحديد النمط العام للتنظيم ثمّ خزن الموضوع في الذاكرة<sup>(1)</sup>.

4- عمليات الإسهاب: و يتم فيها خلق ما يسمّى الصورة الموازية أو النصّ الموازي،

حيث تقوم بتكوين صورة ذهنية مدققة عن الموضوع، عن طريق التفكير في الطريقة

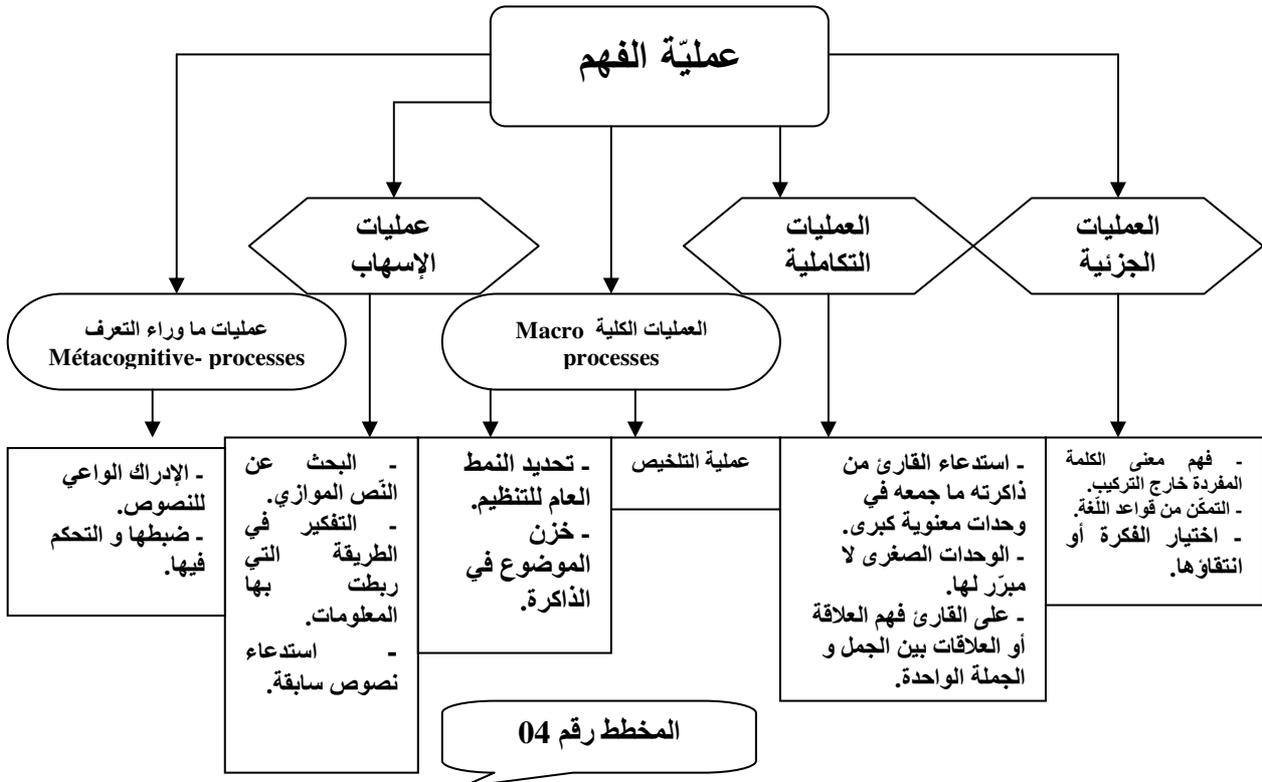
و الكيفية التي ربطت بها الوحدات و استدعاء نصوص سابقة.

5- عمليات ما وراء التعرّف: **Métacognitive processes**: و يمكن تعريفها

بأنها «الإدراك الواعي للقارئ، و القدرة على ضبط عملياته المعرفية و التحكم فيها و

توجيهها»<sup>(2)</sup>.

إذن يمكننا أن نلخص جميع هذه العمليات في المخطط الآتي:



(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، ص: 18.

## العتبة الثانية: آلية الإدراك:

يقع كثير من النقاد المعاصرين-و على رأسهم هيرش- في مغبة عدم التفريق بين عمليتي الفهم و الإدراك، فالذات القارئة تدلف عملية الإبداع النقدي و هي مدججة بمجموعة من الأدوات بغية الاستحواذ على النص، فتتوه أثناء البحث... و تختار في ترتيب عمليات البحث.

**فالإدراك الحسي Perception** عملية عقلية تضيف على الأشياء معانيها، و الإدراك أكثر تعقيدا من الإحساس، و أكثر شمولاً حيث يشمل كثيرا من الظواهر، فبالإضافة إلى الخبرات الحسية، هناك العديد من الخبرات المركبة التي تؤدي إلى فهم الأشياء<sup>(1)</sup>.

كما أن الإدراك هو « قدرة المرء على تنظيم المنبّهات الحسية الواردة إليه عبر الحواس المختلفة، و معالجتها ذهنيا في إطار الخبرات السابقة و التعرّف عليها، و إعطائها معانيها و دلالتها المختلفة »<sup>(2)</sup>.

يعني هذا أنّ عملية الإدراك سابقة للفهم، و هي ضرورية، حيث تتضمنها العمليات الآتية:

- 1- **العمليات الحسية:** و هي الحواس المختلفة و التي تستقبل المنبّهات الواردة إليها من العالم الخارجي.
- 2- **العمليات الرمزية:** يقصد بها الصور الذهنية و المعاني التي يثيرها الإحساس فينا، فأيّ منبه أو مثير تعرّضنا إليه يترك فينا أثرا، و هذا الأثر يعتبر بديلا للمنبّه أو المثير الأصلي فيترك لدينا إحساسات و صور معينة يطلق عليها العمليات الرمزية.

(1) فوزي محمّد جبل، علم النفس العام، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2001، ص: 185.

(2) المرجع نفسه، ص: 185.

3- **العمليات الوجدانية:** إنّ أي عملية إدراكية حسية لأيّ منبه ترتبط لدينا بناحية وجدانية كخبرة سابقة في أذهاننا، حينما نتذكر هذه الخبرة السابقة أو نراها<sup>(1)</sup>.

4- ثبات الإدراك: هناك علاقة وثيقة بين الجهاز العصبي الحسيّ و الحركي و عملية الإدراك، و لذلك فإنّ هذا الجهاز العصبي له دور هام في ثبات الإدراك الحسي؛ فنحن حينما ندرك الأشياء إنّما ندركها بحقيقتها كاملة في طولها و حجمها و مساحتها. إنّنا عندما نرى الشجرة فإنّ صورة الشجرة ندركها كما هي في طولها و حجمها، و المعروف أنّنا كلّما ابتعدنا عن الشجرة مسافة معينة فإنّنا نراها بصورة أقل من طولها و حجمها الأصلي. و بالرغم من هذه الصورة البصرية إلا أنّ الصورة الذهنية السابق إدراكها عن الشجرة تظلّ كما هي في أذهاننا من حيث حجمها و طولها الطبيعيين<sup>(2)</sup>.

لكن باعتبار أنّ عملية الإدراك هذه تقع بين المثير و الاستجابة، و تتوقّف أيضا على الناحية السيكلوجية للذوات لا على الأشياء كما هي موجودة في الواقع، فإنها تطرح غموضا كبيرا، خاصة فيما ما يتعلّق بالنصّ الأدبيّ و الفنّ عموما، فهل إدراكنا للعمل الأدبي يكون كليّا أو تدريجيا؟ و هل صفة الثبات هذه التي يقرّ علم النفس العام صالحة على النصوصّ الجمالية؟

فرغم أنّ علم النفس العام يجعل لعملية الإدراك محدّدات ذاتية تؤثر فيه، منها:

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 188.

(2) المرجع نفسه، ص: 188، 189.

1. حالة التهيؤ و الاستعداد الذهني.
2. الحالة الجسمية و المرضية.
3. الحالة المزاجية و الانفعالية.
4. القيم و المعتقدات.
5. المتغيرات الثقافية و الاجتماعية(\*).

لكن تبقى عملية إدراك العمل الأدبي أكثر غموضا و أكثر عمقا، فلو كان إدراكنا للعمل الأدبي كليًا مثل اللوحات التشكيلية مثلا، و ثابتا مثل إدراكنا للشجرة لكان أيضا فهمنا متطابقا، و بالتالي تأويلنا لا يختلف عن تأويلات سابقة.

### العتبة الثالثة: آلية التفسير: L'explication:

لعلّه لم يعد بإمكاننا أن نعلن كما أعلن "دلّتاي" يوما التمييز الواضح بين التفسير و التأويل، بدءا، و هذا في شكل خيار بين فعلين مختلفين تماما، يستبعد الواحد الآخر. هذا ما رمى إليه "دلّتاي"؛ فإمّا أن "نفسّر" على طريقة العالم الطبيعي، و إمّا أن "نؤول على طريقة المؤرخ.

هذه القاعدة لم تعد من ضمن قناعتنا، فمنذ البداية أقررنا أننا سنعايش التجربة النقدية التأويلية وفق عتبات محدّدة، تسلّم الواحدة إلى الأخرى، تكمل بعضها بعضا. فالتفسير هو ثالث العتبات و هو المرحلة الحيوية و الشائكة في آن، فمن خلاله تتكشف لنا نهائية الفهم الإنساني.

لذلك كان لزاما علينا أن نبحث في جنيالوجيا هذا المصطلح لتحديد هويته، و حقل الثقافة العربية أكثر الحقول ثراء و أوفرها إسهابا و تحليلا و تعليلا.

(\*) للمزيد: ينظر: فوزي محمد الجبل، علم النفس العام.

فالتفسير يرد مقترنا بالتأويل في اللسان يقول ابن منظور: «فسر الفسر البيان فسّر الشيء يفسّره، بالكسر، و يفسّره بالضم، فسرا و فسّره أبانه، (..)التفسير و التأويل و المعنى واحد، و قوله عزّ وجلّ و أحسن تفسيراً؛ الفسر كشف المعطى و التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكّل»<sup>(1)</sup>.

و في مختار الصحاح: «ف س ر: (الفسر) البيان و بابه ضرب و(التفسير) مثله. و(استفسره) كذا سأله أن يفسّره»<sup>(2)</sup>.

و في كتاب "التعريفات" يعرفه بقوله « التفسير في الأصل هو الكشف و الإظهار، و في الشرع توضيح معنى الآية و شأنها و قصتها و السبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»<sup>(3)</sup>.

إنّ التعريفات السابقة فيها من اللبس و الاقتران بين التفسير و التأويل ما يجعل المصطلح متاخلا و غامضا، إذ لا فرق بين التفسير و التأويل؛ فالإمام الزركشي يعرف التفسير في "البرهان في علوم القرآن" « علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد-صلّى الله عليه و سلّم- و بيان معانيه، و استخراج أحكامه- واستمداد ذلك من علم اللّغة و النحو و التصريف و علم البيان و أصول الفقه و القراءات، و يحتاج لمعرفة أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ»<sup>(4)</sup>.

(1) الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص، 129، مادة: فسر.

(2) الإمام محمّد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط و تخريج و تعليق د/ مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة و النشر، ط4، 1990، ص: 321.

(3) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة 1985، ص: 65.

(4) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج1، 2005، ص: 27.

فالبحث في مقاصد آيات القرآن الكريم لا يتأتى بالشرح الأولي للمفردات و فهم المعنى الأوّل لها، بل يتعداها إلى المعاني الباطنة، و هذا ما يطرح إشكالا في البحث عن معنى المعنى. فالتعريف السالف يتعرض لطبقة الأصوات و مخارجها و كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم نطقا سليما صحيحا، إذ النطق فيها من الطبقات الصوتية ما يتعلّق بالنبر و التنغيم و الفصل و الوصل و الوقف. و هذه مجتمعة أو متفرقة لها تأثير كبير في مبنى الدلالة و توجيه مدلولها. و علماء القراءات منحوا الجانب الصوتي في الدراسات القرآنية أهمية قصوى، ففي الترتيل أو التجويد ميزة التأثير في المتلقي و المرتل/المجود على حد سواء.

لقد تباينت أقوال العلماء في التفرقة بين التفسير و التأويل؛ فمنهم من يرى أنّ التفسير ما اقتصر على الرواية بالمأثور و الإتيان و السماع، و أنّ التأويل هو ما يتعلّق بالدراية و الاستنباط<sup>(1)</sup>، و هناك من عرف التفسير بأنّه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحكامها الإفرادية و التركيبية، و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب<sup>(2)</sup>.

و على هذا، فإنّ التفسير يتناول مراد ظاهر اللفظ، أمّا التأويل فيتناول باطن اللفظ و يعتمد إلى ترجيح أحد احتمالاته فهو متعدّد.

حقيقة الأمر أنّ الخلط المقصود بين التفسير و التأويل ولّدته المؤسسة الدينية السياسية المسيحية و الإسلامية على حدّ سواء؛ و التي أقصت التأويل، و اعتبرته خروجاً عن الدين و أعلنت من شأن التفسير. فقد درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريبا، أي العاشر الميلادي-باستثناء الشيعة و بعض المتصوفة -على تفضيل مصطلح "التفسير" على مصطلح "التأويل"، فصار شائعا أنّ "التأويل"

(1) ينظر: الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، حقّقه و علّق عليه و خرّج أحاديثه فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص:

جنوح عن المقاصد و الدلالات الموضوعية في القرآن، و دخول في إثبات عقائد و أفكار من خلال تحريف مقصود لدلالات المفردات و التراكيب القرآنية و معانيها.

غير أننا نجد عند "جلال الدين السيوطي" (ق 9هـ-15م) تمييزاً دلالياً واضحاً بين مصطلحي "التفسير" و "التأويل" من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، و حاجة المفسر-أو المؤول-إليهما معاً، و ذلك على أساس أنّ "التفسير" هو شرح معاني الكلمات المفردة، و "التأويل" استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمنه من حذف و إضمار و تقديم و تأخير و كناية و استعارة و مجاز.

فالتفسير عند "جلال الدين السيوطي" «بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، و التأويل، توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة»<sup>(1)</sup>، و هو عنده أيضاً «القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، و الشهادة على الله أنّه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به و صحيح، و إلا فتفسير بالرأي، و هو المنهي عنه. و التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع و الشهادة على الله»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا أنّ الإمام "جلال الدين السيوطي" قد أوردك البون الشاسع بين التفسير و التأويل. كما أنّه يوحى بنظرة متقدمة عندما بيّن أنّ التفسير مرحلة أولية من مراحل التأويل، و أنّ المفهومين مرتبطين ببعضهما من حيث أهمية كل منهما للآخر، و بذلك يكون قد تخلّص من فكرة ترادف المصطلحين.

كما أنّه أضاف موضحاً أقسام التفسير، ففيه ما هو قطع بالقصد و هو معنى صريح لا تأويل له، و فيه ما هو تفسير بالرأي و هو مرفوض-في نظر السيوطي- و ماغير هذه الأقسام هو ترجيح دون قطع أو شهادة على الله و يسمّى تأويلاً.

(1) الإمام جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، ص: 848.

(2) المرجع نفسه، ص: 848.

لكن "نصر حامد أبو زيد" في مقال له بعنوان "إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1" يوضح أنّ نظرة "السيوطي" في القرن التاسع ليس في مجملها إلا إعادة صياغة و ترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى و ما تلاها بقليل، و ربّما حتّى نهاية القرن الخامس الهجري، حي ينقل كثيرا من أقوال الإمام الغزالي؛ و معنى ذلك أن الأقوال التي يرويها "السيوطي" عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنّها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، و هو العصر الذي عتبر "التأويل" مصطلحا مشبوها، إن لم يكن سيء الدلالة<sup>(1)</sup>.

إذن فالتفسير إزالة للإبهام أوّلا ثمّ السعي بعد ذلك إلى كشف ما هو غامض من معاني المفردات القرآنية؛ لذلك فهو «علم يبحث عن مقاصد الآيات القرآنية، و ما تهدف إليه- بقدر الطّاقة البشرية، فدلالات كلام الله لا تنتهي، إنّما تتّسع و تتجدد ما تجددت الحياة»<sup>(2)</sup>.

و لا شك أنّ القرآن و هو في قمّة البيان العربيّ يجمع بين دقيق المعنى و موجز اللفظ، و عموم الدلالة و خصوصها، و مطلقها و مقيدتها، فعلينا أن نقف أمام النصّ مستوضحين ما يحمله من دلالات، لذلك أصبحت الحاجة ملحة إلى الشرح و التفسير. لقد بدأ التفسير موضوعا من موضوعات الحديث الشريف، فقد كان الرسول عليه الصلاة و السّلام ينطق بحديثه موضحا لما جاء في القرآن و مبينا لما غمض منه على صحابته<sup>(3)</sup>.

كما أنّ التفسير في مرحلته الأولى في عهد الصّحابة لم يكن ينصب على جميع

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1، الموقع:

[www.maaber.50megs.com/issue-julyos/splights1.html](http://www.maaber.50megs.com/issue-julyos/splights1.html)

(2) أحمد عبد الغفّار، التفسير و مناهجه: النصّ و تفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص: 257.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 17.

القرآن، و إنما على بعضه، حيث يستخلص المعنى الإجمالي للآية، و لا يتكفّف في فهمها، أو التعمّق في معناها، حيث لم يكن مدوّناً يتناقله المهتمون بغير الرواية الشفوية مع امتزاجه بالحديث النبوي، لأنّ الحديث النبوي كان المرجع الأساسي فيه<sup>(1)</sup>.

لذلك فالتفسير الإسلامي قد انقسم عبر عصوره إلى ثلاثة أقسام هي:

2- التفسير بالرواية و يسمّى التفسير بالمأثور "النقل".

3- التفسير بالدراية و يسمّى التفسير بالرأى "العقل".

4- التفسير بالإشارة و يسمّى التفسير الإشاري "التأويل"<sup>(2)</sup>.

فالقسم الأوّل: التفسير بالرواية أو بالمأثور(النقل): و نعني به «التفسير للقرآن بالقرآن، أو التفسير بالخبر الوارد عن النبيّ (صلى الله عليه و سلم) أو بالخبر الوارد عن الصحابي»<sup>(3)</sup>.

و مثال تفسير القرآن بالقرآن في قوله تعالى:(قالا ربّنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين)<sup>(4)</sup>، فهي بيان للفظ "كلمات" من قوله تعالى:(فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه)<sup>(5)</sup>، و كذلك ما جاء في قوله تعالى:(أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم)<sup>(6)</sup>، و التفسير جاء في الآية:(حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير)<sup>(7)</sup>.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 29.

(2) كمال الدّين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسّرين، دار الوفاء لندنيا الطباعة و النشر، ط1، 2005، ص: 21.

(3) المرجع نفسه، ص: 21.

(4) سورة الأعراف، الآية: 23.

(5) سورة البقرة، الآية: 37.

(6) سورة المائدة، الآية: 1.

(7) سورة المائدة، الآية: 3.

و أمّا مثال ما جاء في السنّة شرحاً للقرآن حديث أبي بن كعب قال: سألت رسول الله (ص) عن قول الله تعالى: (و أرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون)<sup>(1)</sup>، قال: عشرون ألفاً<sup>(2)</sup>.

و قد فسّر القرآن أيضاً بما ورد عن الصحابة لأنّهم شهدوا الوحي و التنزيل، و عرفوا و عاينوا أسباب النزول ما يكشف لهم النقاب عن معاني الكتاب. فالمسلمون في هذه المرحلة تحرّجوا من التعرّض لتفسير النصّ القرآني و بيان مقاصده، و ذلك لاعتقادهم أنّ هذا التعرّض هو القطع بمراد الله، و هذا ما استدعاهم لتفسير الآيات إلاّ بالرواية ضماناً لصحة المعاني.

و في العراق أقام عبد الله بن مسعود مدرسة التفسير و جلس إليه الكوفيون، و أخذوا عنه أكثر مما أخذوا عن غيره.

استمرّ التفسير بالرواية حتّى **عصر التابعين**<sup>(\*)</sup>، حيث وجدوا من مصادر التفسير في القرآن نفسه من توضيح، و بيان للآيات بعضها ببعض، و استعانوا بما جاء على لسان الرسول(ص) و الصحابة.

و مع انتشار التابعين في الأمصار المختلفة انتشر التفسير، و قد حمل هؤلاء معهم إلى تلك البلاد إليها ما وعوه من علم، و ما حفظوه عن صحابة الرسول(ص)، حتّى أصبحت تلك الأقطار مدارس للتفسير، لها صيغتها و مميّزاتها، كمدرسة مكة، و مدرسة المدينة، و مدرسة العراق.

و ظلّ التفسير بالمأثور معتمداً على الروايات التي جاءت عن الرسول(ص) و الصحابة و التابعين، و كان العلماء يختصرون الأسانيد، و يستغيثون بالأخبار و

(1)سورة الصافات، الآية: 147.

(2) الإمام الحافظ أبي الفداء اسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي(ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، راجعه و نقّحه الشيخ خالد

محمد محرم، مج 4، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، بيروت، 2005، ص: 20.

(\*) هم الذين تتلمذوا على يد الصحابة، و أخذوا عنهم أغلب معلوماتهم.

الأقوال المأثورة دون ذكر قائلها، فدخل الوضع في التفسير و التبس الصحيح بالفساد، و اختلطت أقوال المتأخرين بالإسرائيليات و عدت على أنها حقائق ثابتة. لكن تطوّر المجتمع العربي الإسلامي مع الفتوحات الإسلامية و امتزاج المسلمين بثقافات و عقائد جديدة، إضافة للاعتقاد الإسلامي السائد بصلاحيّة النص القرآني لكل زمان و مكان، قد دفع بالمؤسسة الدينية إلى تبني طرح جديد يخص النص القرآني و هو الاجتهاد في التفسير أي التفسير بالدراية "التفسير بالرأي/العقل".

ف« التفسير بالرأي معناه أن يعمل المفسر رأيه في الاستنباط و يجتهد بعقله في الإيضاح و التبيين مستندا إلى الأدلة القوية بعيدا عن الهوى »<sup>(1)</sup>. فاتجاه "التفسير بالرأي" محكوم بعدم الخضوع للهوى، و عدم مناصرة مذهب ما أو تيار ما، و أيضا الاحتكام لضوابط اللّغة و مقاصد الشريعة و العلوم المساعدة: كأسباب النزول، القراءات و الناسخ و المنسوخ.

تستند عملية التفسير بالرأي إلى أربعة ظواهر هي:

- 1- النقل بالخبر الصحيح الوارد عن النبي(ص) و البعد عن الأحاديث الضعيفة و المتروكة و الموضوعة.
- 2- الأخذ بقول الصحابي " و الصحابة كلّهم عدول".
- 3- الأخذ بمطلق اللّغة، و الحذر خشية الوقوع في الخطأ.
- 4- الأخذ بما يقتضيه الكلام و يدلّ عليه قانون الشرع، و هذا يستلزم قدرا من الفقه<sup>(2)</sup>.

(1) كمال الدين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 26.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 26، 27.

و رغم هذه الشروط الموسوعة للحدّ من إدخال الهوى أو الانزلاق إليه في التفسير، فإنّ الأئمة انقسموا إزاءه إلى فريقين:

أ- فريق يرى أن التفسير بالرأي باطل لقوله تعالى: (قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الإثم و البغي بغير الحق و أن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون)<sup>(1)</sup>.

ب- و فريق يجيز التفسير بالرأي لعدم وجود نص قاطع لقوله تعالى: (لا يكف الله نفسا إلاّ وسعها)<sup>(2)</sup>.

لقد كان المعتزلة من أكثر الفرق التي تمثّل التفسير بالرأي، و ذلك لأنهم حاولوا توجيه الخطاب القرآني بما يتلاءم مع مستجدّات الحياة التي فرضها الابتعاد زمنيا عن لحظة صدور الوحي، ف«أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي و الخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغيّر، فأقاموا النقل على أساس العقل و أنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوروبا أن تنتظر حتّى القرن الثامن عشر لتحقيقها»<sup>(3)</sup>.

لكن المعتزلة رغم أنّهم خطوا خطوة مهمّة في تاريخ الفكر الإسلامي و هي توظيف العقل لصالح الدين و الدنيا، إلاّ أنّهم ارتكبوا خطأ فادحا كلّفهم التراجع كلياً من الساحة الفكرية الإسلامية... حتّى تصفيتهم و هو محاولة فرض الفكر الاعتزالي بالقوّة.

و بالرغم من أنّ «التفسير بالمأثور الثابت بالنص القطعي، لا يمكن أن يعارض التفسير بالرأي؛ لأنّ الرأي إمّا ظني و إمّا قطعي أي مستند إلى دليل قطعي

(1) سورة الأعراف، الآية: 32.

(2) سورة البقرة، الآية: 286.

(3) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)،

المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003، ص: 281.

من عقل أو نقل، فإنّ كان قطعياً و لا تعارض بين قطعيين، بل يؤول المأثور، ليرجع إلى الرأي المستند إلى القطعي، إن أمكن تأويله، جمعا بين الدليلين. و إن لم يكن تأويله حمل اللفظ الكريم على ما يقتضيه الرأى و الاجتهاد تقدما للأرجح على المرجوح»<sup>(1)</sup>.

إلا أنّ أهل الرأى- و تحديدا المعتزلة- قد أسرفوا في تفسير آيات الذكر الحكيم بالعقل حتّى زاد التعارض بين الدليل القطعي و الدليل العقلي، لذلك لجأوا إلى مقولة المجاز لحلّ هذا التناقض.

فالدّارس لتفسير المعتزلة و أطروحاتهم يلاحظ فيها مبالغة لدرجة أنّها تختلط، بل يمكن تصنيفها ضمن القسم الثالث من التفسير "التفسير بالإشارة أو التأويل". أضف إلى ذلك أنّ تراجع الفكر الاعتزالي و تصفيته لم يكن فقط بسبب عيوبه، بل إنّ السلطة السياسية آنذاك فعلت فعلها الحاسم؛ «و لعلّ القرن الرابع، الذي شهد نموّ الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية و اللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداة بين الدّولة السنيّة، ممثّلة في دولة الخلافة العباسية، و بين الدولة الشيعية التي امتدّ سلطانها حتّى القاهرة.

و هو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي، ممثّلا في تأييد الدّولة، بدءا من عصر المتوكّل، للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت الدولة في عصر المأمون و المعتصم تتبنّى الفكر الاعتزالي و تعادي الموقف الفقهي السني»<sup>(2)</sup>.

و هكذا كان لارتباط السلطة السياسية بالدينية أثرا مهما في توجيه التفسير- مثلما سنوضح في الفصول القادمة- لينتقل التفسير العقلي إلى أعلى درجاته و هو التأويل.

(1) كمال الدّين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 28.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا I في الموقع:

أمّا القسم الثالث: التفسير بالإشارة (التفسير الإشاري/ التأويل) و نعني به»  
 تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك و التصوّف «<sup>(1)</sup> . و قد  
 اختلف فيه العلماء فمنهم من أجازة و منهم من منعه.  
 و مثال ذلك في قوله تعالى: ( يا أيّها الذين آمنوا قاتلوا الذين الذين يلونكم من  
 الكفّار)<sup>(2)</sup>، فقال المتصوّفة إنّ المراد النّفس؛ يريدون أنّ علة الأمر بقتال من يلينا هي  
 القرب، و أقرب شيء إلى الإنسان نفسه.

لكن ما يجدر بنا ذكره في هذا المقام أنّ "التفسير الإشاري" قد كان مرفوضا  
 و لا زال من قبل المؤسسة الدينية الإسلامية، رغم أنّها وضعت له شروطا و هي:

1- ألاّ يتنافى و ما يظهر من معنى النظم الكريم.

2- ألاّ يدعى أنّ المراد وحده دون الظاهر.

3- أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.

ف نجد مثلا عند "الإمام السيوطي" في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"  
 قوله: «و أمّا كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير-قال ابن الصّلاح في فتاويه:  
 وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسّر، أنّه قال: صنّف أبو عبد الرحمان  
 السّلمي (\*) "حقائق التفسير" فإنّ كان قد اعتقد أنّ ذلك تفسير فقد كفر»<sup>(3)</sup> .

(1) المرجع السابق، ص: 31.

(2) سورة التوبة، الآية: 123.

(\*) هو أبو عبد الرحمان محمّد بن الحسين بن موسى الأزدي السّلمي، كان شيخ الصوفية و عالمهم  
 بخراسان.

(3) الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ص: 871.

و يورد "الإمام السيوطي" في هامش حديثه هذا رأي ابن قيم الجوزية في التبيان في أقسام القرآن: و تفسير النَّاس يدور على ثلاثة أصول:

1- تفسير على اللفظ: و هو الذي ينحو إليه المتأخرون.

2- و تفسير على المعنى: و هو الذي يذكره السلف.

3- و تفسير على الإشارة و القياس: و هو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية و غيرهم<sup>(1)</sup>.

لكنه يحتكم إلى أربعة شروط:

**الأول:** أن لا يناقض معنى الآية. **الثاني:** و أن يكون معنى صحيحا في نفسه. **الثالث:** و أن يكون في اللفظ إشعار به. **الرابع:** و أن يكون بينه و بين معنى الآية ارتباط و تلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطا حسنا<sup>(2)</sup>.

فالشروط التي يضعها ابن قيم الجوزية لضمان صحة تفسير المتصوفة مستحيلة التحقق؛ فمن أين لنا بالمعنى الأولي للآية للحكم على عدم مناقضته إيّاه، و كيف يمكن الجزم بصحة المعنى؟ أما الشرط الثالث فهو يشبه الموجّهات النصية في نظرية التلقي، و هذا يمكن التأكد من وجوده، و الشرط الرابع يطرح مشكلة معنى الآية الأولى.

لقد بدا تفسير المتصوفة للقرآن الكريم مدعاة للشك خوفا أن يصبح على شاكلة التفسير التي ألفها أهل الباطنية كالقرامطة و الاسماعيلية و البابكية<sup>(\*)</sup>؛ و هم قوم

(1) المرجع نفسه، ص: 872.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 872.

(\*) القرامطة: نسبة إلى حمدان قرمط و هو الذي تزعمهم بواسط، و قاد ثورة في الجزيرة العربية. أما الاسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل أكبر أولاد جعفر الصادق، و كانوا يعتقدون الإمامة فيه. و البابكية: نسبة إلى بابك الخرمي الذي خرج بأذربيجان.

رفضوا الأخذ بظاهر القرآن»<sup>(1)</sup>، و شاع قولهم: للقرآن ظاهر و باطن، و المراد منه باطنه دون ظاهره. لذلك حذر منهم "السيوطي" في كتابه "الإتقان" في معرض كلامه عن تفسير الصوفية.

هكذا ارتبط "مصطلح التفسير" Explication في الثقافة العربية بتفسير القرآن، و تعددت أنواعه بتعدد الحقب التي عاشها المسلمون، على الرغم من أن اللبس بقي قائماً بين الفقهاء في تحديد طبيعة التفسير و حدوده و علاقته بالتأويل حتى عدّه البعض- مثلما لاحظنا- نوعاً من أنواع التفسير، في حين عدّه بعض آخر ممارسة مضللة.

أمّا التفسير في الثقافة الغربية فهو مرحلة تالية للإدراك، فما موضوع التفسير و غايته؟ يجيبنا "هانس جورج غادامير" أن التفسير يمتد إلى موضوع قابل للفهم أو التعلّل» كما يبيّن لنا أن هناك صلة وثيقة بين المعنى المتضمّن في كل من كلمتي **الفهم Understanding و الاتفاق Agreement** في اللغة الانجليزية حتى أننا لا نكاد نميّز بينهما»<sup>(2)</sup>، أي أنّ الفهم هو حلّ لإشكالية التعدّد في المرحلة التي تليها، و هنا تظهر مهمّة الهرمنيوطيقا في الوصول إلى لغة مشتركة.

كذلك الأمر في النقد الأمريكي، فـ"بالمر" PALMER يميّز «بين التفسير الصحيح و بين الملاحظة و الشرح و التحليل و التأمل(..) و ممّا يتضمّن بالضرورة في فعل التفسير، العوالم الوجودية و التاريخية و اللغوية للعمل و القارئ. أمّا ملاحظة النصّ أو شرحه أو تحليله أو تأمله عقلياً فإنّه يعني إبعاد القارئ بدلاً من تمكين حدث اللغة من الإمساك بالمفسّر نفسه و الاستيلاء عليه و تحويله»<sup>(3)</sup>.

(1) كمال الدين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 32.

(2) سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، ص: 95، 96.

(3) فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي، ص: 204، 205.

و عملية التفسير عند "بالمر" تواجه فكرة التاريخية، فـ«العالم و "عالم القارئ" تاريخيان، فالتفسير نشاط تاريخي بالضرورة»<sup>(1)</sup>، و بذلك يكون قد فصل في الاختلاف القائم حول عدم التّوضع في الزّمن.

لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ مصطلحي "التفسير" و "التأويل" في النقد الأمريكي المترجم إلى العربيّة يستعملان بمعنى واحد على الرغم من اختلاف التسميتين في اللّغة الانجليزية.

### العتبة الرابعة: آلية التأويل: L'INTERPRETATION

كانت إشكالية التمييز بين المصطلحين في الثقافة العربيّة مردّها الدلالة السيئة التي لحقت بمصطلح "التأويل"، على الرّغم من أنّ كلمة "تفسير" قد وردت مرّة واحدة في القرآن الكريم، بينما وردت كلمة "تأويل" أكثر من عشر مرّات» و إذا أخذنا النّص القرآني-الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاما-نموذجاً لما يسمّى في الدراسات اللّغوية "معدّل الانتشار"، لجاز لنا أن نقول أنّ كلمة "تأويل" تنتشر في اللّغة العربيّة في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة تفسير»<sup>(2)</sup>.

أضف إلى ذلك قول علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة الرّماح "بالأمس حاربناهم على تنزيله، و اليوم نحاربهم على تأويله"، لا تحمل أيّ دلالة تعيب كلمة التأويل.

لقد نشأ التأويل لضرورة شرعية، فحين تولّى محمّد (ص) ولاية المسلمين باعتبارهم رسولا لا حاكما سياسيا يحمل بين يديه كتابا مبينا، نصّا جامعا يتوحّد فيه

(1) المرجع نفسه، ص: 205.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1 في الموقع:

المعنى الظاهر و الباطن، البارز/الأساسي، المعطى/المبني، و كان هذا النصّ بالتحديد تاريخاً للبشرية و إجابة لكل سؤال، إذن فقد نزل باعتباره نصّاً بشرياً من أجل البشر و بلغة بشرية أيضاً.

و لأنّ النصّ القرآني خطاب متعدد الدلالات و حمّال أوجه، و كذا هو مصدر التشريع الديني و الدنيوي؛ كان على متّبعي الدعوة أنّ يستشيروا الرّسول (ص)- دوماً- في كل ما غاب عنهم، و لما كان لكلّ أجل كتاب انتقل محمّد (ص) إلى جوار ربّه الكريم، « نشب الجدل بين المسلمين حول (الإمامة/الخلافة) و من الأحقّ بها بعد الرّسول (ص)، و هل تكون بالاتفاق و الاختيار (بالبيعة و الاستفتاء و الشورى) أم بالنصّ و التعيين، و هل يجمع الإمام بين السلطتين الزّمنية و الروحية»<sup>(1)</sup>، و حدث ما يعرف في التّاريخ الإسلامي بحادث "سقيفة بني ساعدة"، و نشأت الهوة بين المسلمين و التي أخذت تتّسع لتظهر من جديد و بشكّل أعمق.

عندما ابتعد النصّ عن سياقه الذي ولد فيه، و اتّسعت رقعة الخلافة الإسلامية، و تنوّعت الأعراق التي أقبلت على هذا الدّين، في ظلّ النعرات و الصراعات من أجل السلطة تعدّدت تفاسير القرآن الكريم بتعدّد الفرق السياسية و المذهبية. لذلك فقد وردت لفظة "التأويل" في معاجم اللّغة و حملت معاني عدّة، فأبو بكر الرازي يورد في "مختار صحاحه" التعريف الآتي: «التأويل تفسير ما يئول إليه الشيء و قد (أولّه) تأويلاً و (تأولّه) بمعنى، و (أل) الرّجل: أهله و عياله، و (آله) أيضاً: أتباعه و (الآل): الشّخص، و الآل أيضاً: الذي تراه في أوّل النّهار و آخره كأنّه يرفع الشخوص و ليس هو السّرّاب»<sup>(2)</sup>.

(1) محمّد إبراهيم الفيومي، المعتزلة "تكوين العقل العربي"، ج4، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002، ص: 16.

(2) محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الحديث، القاهرة، 2003، ص: 28، 29.

أما "الفيروزبادي فيطابق التعريفين اللغويين للتفسير و التأويل في قوله: «التفسير و التأويل واحد أو كشف المراد عن المشكل، و التأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر»<sup>(1)</sup>. و كذلك "أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ)<sup>(2)</sup>.

و يمكننا أن نلخص معاني التأويل الواردة في المعاجم العربية في:  
 أ- المرجع و المصير: مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه ورجع، و منه قول الأعرابي:

أوّل الحكم على وجهه ← ليس قضائي بالهوى الجائر

ب- التغيير: آل اللّبن أي خثر، آل جسم الرّجل إذا نحف.

ج- الوضوح و الظهور.

د- التفسير و التدبّر<sup>(3)</sup>.

غير أنّنا نجد "جلال الدّين السيوطي" (ق9هـ/15م) يميّز تمييزاً دلاليّاً واضحاً بين مصطلحين "التفسير" و "التأويل" من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، و حاجة المفسر-أو المؤول-إليهما معاً؛ يقول: «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، و التأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلّة»<sup>(4)</sup>.

لقد أدرك "الإمام جلال الدّين السيوطي" في مرحلة مبكرة أن التفسير و التأويل ليسا مترادفين؛ فكل منهما يشكّل مرحلة مستقلة عن الأخرى، ذلك أنّ

(1) الإمام مجد الدّين محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي الشافعي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، ج1،

دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص: 587.

(2) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت 210هـ)، مجاز القرآن، عارضه بأصوله و علّق عليه د/محمّد فؤاد، ج1، مكتبة

الخانجي، القاهرة، (دون تاريخ)، ص: 18.

(3) الأعرابي، الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجبل، بيروت، ط1، 1992، ص: 145.

(4) الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ص: 848.

"التفسير" هو شرح معاني الكلمات المفردة، في حين أنّ "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكنائية واستعارة ومجاز.

و بذلك نخلص إلى أنّ التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، لكن علماء الأصول قيّدوا مصطلح "التأويل" و هذا في قول "الأمدي" (ت 631هـ) يقول: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتمال له، و أمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»<sup>(1)</sup>.

و أيضا في تعريف "ابن الجوزي" (ت 597هـ) الذي أورده صاحب "تاج العروس" «التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»<sup>(2)</sup>؛ و هو تعريف يمثّل الاتجاه الظاهري في استنفاد الطاقات الظاهرة في النص.

هذه التعاريف تؤكد تشدّد البيئة الأصولية، لأنّ وضع التعاريف يتعلّق بتقرير الأحكام إلى حدّ إنكار التأويل إذا لم تتحقّق فيه الشروط المحددة و في المؤول. يقول "ابن حزم" أحد الأئمّة الأصوليين المتكلمة: «التأويل نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره، و عمّا وضع له في اللّغة إلى معنى آخر، فإنّ كان نقله قد صحّ ببرهان و كان ناقله واجب الطاعة فهو حق، و إن كان ناقله لخلاف ذلك اطرح و لم

(1) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي للنشر و التوزيع، الجزء 2، السعودية، ط1، 2003، ص: 199.

(2) الإمام محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة و تحقيق علي شيري، مج 14، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1994، باب اللام (مادة أول)، ص: 32.

يلتفت إليه و حكم لذلك النقل بأنه باطل»<sup>(1)</sup> .

لكن "الغزالي" يقتصر في تعريفه للتأويل على نوع واحد و هو التأويل الصحيح، يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به، أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر و يشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»<sup>(2)</sup> .

يستدرك "الأمدي" (ت 631هـ) في تعريف التأويل و يميّز بين نوعيه، ما هو مقبول و ما هو غير مقبول. يقول: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، و أمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»<sup>(3)</sup> .

تحصيل ما سبق أنّ التأويل حسب وجهة نظر علماء الأصول هو: «حمل اللفظ على المعنى المرجوح بدليل»<sup>(4)</sup> ، كما بدت أهميته عند أصحاب التشريع و المتكلمين و الفلاسفة؛ فأصحاب التشريع يعتمدون عليه في تناولهم للنص و استنباط الحكم من النص القرآني، و هو عند المتكلمين أساس محاوراتهم الجدليّة، و هو أيضاً صرف ظاهر الشرعيات إلى ما يوافق العقل إذا تعارضت معه عند الفلاسفة المسلمين.

- 
- (1) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حقّقها الأستاذ أحمد محمّد شاكّر، قدّم لها إحسان عباس، المجلّد الأوّل، الجزء الأوّل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983، ص: 42.
- (2) الإمام حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء الأوّل، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1937، ص: 157.
- (3) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص: 199.
- (4) محمّد الطيّب الفاسي، مفتاح الوصول في علم الأصول في شرح خلاصة الأصول للشيخ عبد القادر الفاسي، تقديم و تحقيق د/ إدريس الفاسي الفهري، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2004، ص: 224.

هكذا ظهر التأويل في الثقافة الإسلامية لضرورة دينية باعتباره ممارسة تتخطى الظاهر إلى الباطن بعد أن التبس الخطاب القرآني في تفسيره بالإسرائيليات، وكذلك لأنه يمثل مرحلة عالية من مراحل التنوع الأسلوبي للغة العربية، فاستعصى على الشرح و الفهم ثم التفسير، يقول الجرجاني في هذا الصدد: « إنَّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللُّغة، قد حدث في حذاقة حروفها، و أصدائها أوصافا لم تكن تلك الأوصاف قبل نزول القرآن »<sup>(1)</sup>.

### 5- محصلة العتبات: الحلقة التأويلية \_ « le cercle herméneutique »

لقد حاولنا في الصّفات السابقة الإجابة عن رهانات التأويل، فتوصلنا إلى قناعة مفادها أنّ الممارسة التأويلية لا يمكنها أن تتحقق إلا وفق مراحل أربع متتابعة، مرتبطة ببعضها أشد الارتباط؛ فبينما كان المشهد النقدي يثير إشكالية التباس الحدود الفاصلة بين: الفهم و الإدراك و التفسير و التأويل. تبين لنا أنّ هذه المحطّات هي عتبات التأويل، فيها يؤسس العقل لأغنى إستراتيجياته في سبيل لحظة حلم بالحقيقة المتعالية.

لقد شكّل مثلث الفهم الألماني ( هوسرل، هيدجر، غادامير) النظرية الأساسية التي تؤسس للعتبة الأولى؛ فمع " هوسرل" أدركنا أن ليس المهم أن نعي الأشياء، و لكن الأهم أن نعيها قريبا من ذواتنا فكل محاولة لفهم العالم بمعزل عن الذات هي محاولة فاشلة. و مع "هيدجر" أصبح الفهم عملية أساسية لتحقيق الدازاين الذي هو صميم الوجود، بل الفهم هو سابق على كل فعل و لا يجب أن يفهم على أنّه ميتافيزيقي. أمّا "فيلسوف هيدلبرغ" فقد نقل الفهم نقلة نوعية بفضل فكرة "تلسين الفهم"، بل هي أكثر إسهاماته أصالة، و يكون بذلك قد ردم ما يسمّى "الفجوة

(1) الإمام عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، شرح و تعليق د/محمد عبد المنعم

خفاجي، تحقيق و تعليق محمّد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، مصر، (دون تاريخ)، ص:36.

الهرمنيوطيقية" الكائنة بين النص و المؤول.

فبينما يقع "المنظرون الألمان"-تحديدا غادامير- في تناقض مع واقع النظرية، إذ تحتمل تجريدا كبيرا، يتم التعارض على إثرها مع فكرة المثالي حيث تكسر الفلسفة أحد أهم شروطها.

أمّا وجهة النظر الأمريكية؛ فنقيم فرقا واضحا بين المعنى و الدلالة، لتصل في النهاية إلى أنّ الفهم صامت في حين أنّ التأويل مهذار، لتبقى عملية الفهم- حسب هذه النظرة- تائهة بين "الفهم السيكلوجي" و "الفهم اللساني".

توصلنا-في النهاية- إلى مراحل حدوث الفهم بدءا بالعمليات الجزئية إلى عمليات ما وراء التعرف التي ترمينا إلى الإدراك الواعي للنصوص ثمّ التحكّم فيها. كما تأكّدنا من أنّ الفهم سابق للإدراك، بل يعد الإدراك آخر مرحلة من مراحل الفهم، لكنهما مرتبطان بالتفسير *Explication* الذي انتهى إلى أعقد مراحل أي "التأويل" *Interprétation*، على عكس ما هو دارج في الثقافة الغربية.

لعلّ هذه العتبات المتلاحقة تشكّل حلقة دورية لاشتغال التأويل؛ ففي بداية أمرنا نتوهم أنّها حلقة مفتوحة، لا يحيل التأويل الأوّل في الدورة الأولى إلى التأويل الثاني في الدورة الموالية، لكنّها في الحقيقة تحيلنا على عرف تقليدي يوناني قديم يقول: "أنّ الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء، و الجزء انطلاقا من الكل". هذه الحلقة يمكن أن نطلق عليها: حلقة تأويلية *le cercle hermeneutique*.

فعلى الرغم من أن الحلقة قد صيغت صياغات متباينة من *Saint Augustin* حتى اليوم، إلا أنّها ظلت تصف علاقة الجزء بالكل بطريقة حلقيه في فعل القراءة، فلكي نفهم الكل يغدو ضروريا فهم الأجزاء، في حين أنّا لكي نفهم الأجزاء، لا ينبغي لنا إلاّ استيعاب شيء من الكل.

و قد استعملت هذه الحلقة في الهرمنيوطيقا القديمة لوصف النصوص، لكنها عدّت عند "هيدجر" و "غادامير" المبدأ الأساس في فهم الإنسان لطبيعته و موقفه.

غير أن "شلاير ماخر" *SCHLEIER MACHER* قد ميّز هذه الحلقة التأويلية للكل و الأجزاء حسب العتبة الموضوعية *versant objectif* و العتبة الذاتية *versant*

*subjectif*. مثلما أنّ اللفظ (الجزء) يتقيّد بسياق الجملة، فإنّ النصّ بدوره جزء لا يتجزأ من الكل (الفنون) الأدبية أو الأدب برمّته. كما حوّل كل تأويل مرده إلى السياق التاريخي أي إلى النصّ ذاته *un texte à partir de lui-même*<sup>(1)</sup>.

يعيد "هيدجر" للحلقة الهرمنيوطيقية أهميتها، فكانت هذه الفقرة التأسيسية بمثابة اللبنة الأولى في صرح التأويل يوردها "غادامير" كاملة في كتابه "الحقيقة والمنهج":

*On ne peut donc déprécier ce cercle en le qualifiant de vicieux, fut ce en se résignant à un vice le cercle révèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel, on ne la saisit correctement que si l'explication se donne pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables par de quelconques intuitions et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon les choses elles-mêmes*<sup>(2)</sup>

يحاول "هيدجر" الإتيان بدائرة هرمنيوطيقية تتمتع بدلالة أنطولوجية إيجابية، فكل تأويل صحيح-عنده- يجب أن يحذر من الأوهام، و يتفرّس "في الأشياء ذاتها". كما يميّز بين مفاهيم ثلاثة مهمّة:

(1) HANS-GEORG GADAMER, *la philosophie herméneutique*. jean grondin, presses universitaire de France, paris, deuxième édition, 2001, page : 74.

(2) HANS-GEORG GADAMER, *vérité et méthode « les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éditions du seuil, paris, 1976, page : 104.

1- *vorgriff* → *for- conception* → *some things we grasp in advance.*

2- *vorhabe* → *for- having* → *some thing we have in advance.*

3- *Vorsicht* → *for- sight* → *some things we see in*

و يشرح "مايكل إنوود" في كتابه "معجم هيدجر" هذه المصطلحات كالاتي: «إنّ الامتلاك المسبق هو الفهم العام للشيء الذي يؤول، و لكليانية الارتباطات التي يتضمّن فيها.. و تعني الرؤية المسبقة أن أثبت نظراتي على ما أريد أن أووله، و التصور المسبق يعني أنني أستطيع أن أوول شيئاً ما متاح لديّ من تصوّرات فقط. فأنا أستطيع أن أرى شيئاً ما على أنه أداة، و لكن ليس آلة كمان إن لم يكن لديّ تصور عن آلة الكمان، هذه العناصر هي مكونات البنية المسبقة، و هي تنطبق على كل تأويل<sup>(1)</sup>.

**لكننا في النهاية يجب أن نذكر أنّ الطابع الدوري الهرمنيوطيقي (الحلقة) هو نتيجة جهد يبذله و يدعمه المؤول.**  
 هكذا كانت الحلقة نتاج مسأمة فلسفية تقول: "الفلسفة تساؤل يضع نفسه موضع تساؤل"، و انطلاقاً من ذلك فإننا نجد هذا التساؤل يتحرّك باستمرار في جميع الاتجاهات و داخل دائرة مغلقة. كما ألهمت فكرة "كانت" KANT -عن الشيء ذاته *la chose en soi* التي تختلف عن الشيء الذي يوجد من أجلنا *la chose pour nous* بوصفه ظاهرة- طلابه و أنتجت هذا الصرح الفلسفي التليد.

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 368، 369.

# الفصل الأوّل

## تأصيل الهرمنيوطيقا في الثقافة الغربيّة و العربيّة

1- جينيالوجيا المصطلح Herméneutique

1-1- في اللّغة.

1-1-1- هرمس و متاهات التّأويل.

1-1-2- الغنوصيّة و مواجهة النصوص

1-2- في علم العقائد "Théologie": فيلون الاسكندري PHILON

D'ALEXANDRIE و العهد القديم "من الحرف إلى النص".

2- معضلة تأويل النصوص الدينية:

2-1- الرحلة الأولى لتأويل النص المقدّس "التوراة".

2-2- الرحلة الثانية لتأويل النص المقدّس "الانجيل".

2-3- الرحلة الثالثة لتأويل النص المقدّس "القرآن".

لقد باتت علاقة الفرد بالدين من بين القضايا الشائكة و المعقدة، هي لا تكتسب تعقيدها من علاقة الفرد بخالقه، بل إنّ الدّين في الذهنية الراهنة أصبح من بين مخلفات الماضي، فالعقل المشبع بالبحث عن الحقيقة حتّى منتهاها يظلّ الدّافع الأهم. تطوّرت ظاهرة التدين عبر الحضارات الإنسانية من حال الإيمان الساذج حتّى الإيمان الواعي، فرغم أن المجتمعات العلمانية في العصر الراهن قد تخلّت عن الوازع الديني في تنظيم حياتها الدنيوية، إلّا أنّها ما فتئت تبني موقفاً آخر لا يقل عن الدّين أو ما يسميه «اللاهوتيون»: "الديانات البديلة" (..) حينما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي و السياسي لتحلّ أفكاراً أخرى، و قيماً مغايرة، مثل فكرة الدّولة أو قيمة المجتمع»<sup>(1)</sup>.

فهيجل اعتبر أنّ العقل بدقته المفهومية المتفوقة قد تخطى الدين، و صور "فويرباخ" في كتابه "جوهر المسيحية" المنشور عام 1841م علاقة الإنسان بالألوهية على أنها لعبة قوى محصلتها الصّفر. و رأى "ماركس" أنّ الإنسان هو الذي يخلق الدّين بوصفه الوعي المقلوب لعالم مقلوب، و ليس الدّين هو الذي يخلق الإنسان. ذلك أن الدين-في نظره- هو «زفرة المخلوق المضطهد، قلب عالم بلا قلب، و روح عالم بلا روح، الدّين أفيون الشّعوب»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا، أنّ الدّين في ظلّ هذا التصرّف لم يعد مهماً بفضل التقنية، فالتقنية قد منحت الإنسان القدرة على التحكم في العالم و الأشياء، و كذا عزّزت وجوده ليحقق ما يريد، و بذلك صارت العلاقة بين الذات الإلهية و الذات البشرية علاقة قوّتين

---

(1) المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، د/ عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط1، 1977، ص: 6.

(2) تائر ديب، الدين و العلمانية في الفكر الغربي: من هيغل إلى هابرماس: موقع معابر:

متساويتين. فما توصّلت له الهندسة الوراثية و استنساخ الإنسان دليل على شيوع هذه النظرة.

بعد أن قطعت أوروبا شوطا هاما نحو التقدّم التكنولوجي، كانت في كل مرّة تعيد طرح سؤالها حول أهمية وجود الدّين! "فماكس موللر" يعتبر الدّين مرضا لغويا، و هو ليس إلا انعكاسا لعجز البشر الطبيعي و الاجتماعي، كما رأى غيره أنّ أصل الدّين هو الطوطمية و السحر... و هذا ما دفع بالذهنية الغربية لإزاحة الدّين عن المكانة التي كان يحتلها على الأقل، إذا لم يكن إعلانا سافرا للنخلي عن النزعة الإيمانية، و استعاضت عنها «بفلسفة اجتماعية سياسية أو عرقية صعّدت، و رقيّ بها إلى رتبة عقيدة أمرة قاهرة لا تمس»<sup>(1)</sup>.

و رغم أنّ الفلسفة قد حاولت حتّى عهد قريب تعويض الجوهر الدّيني، إلا أنّها باتت عاجزة عن الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الإنسانية، ليس هذا فحسب، بل إنّها صارت تؤمن بتفرد الإنسان، فهذا "يورغن هابرماس" Jürgen Habermas نشر في عام 2002 كتابه "دفاعا عن الإنسانية"، و فيه نقد مريّر بمخاطر الهندسة الوراثية و استنساخ الإنسان و دفاع بليغ عن الحق في هويّة إنسانية فريدة يعرضها الاستنساخ لخطر واضح.

كما أنّ «العاطفة الدينية ما برحت ذات قوة حقيقية يلجأ إليها السياسيون أنفسهم في أحوال الأزمت كالفتن و الحروب لاستعادة ثقة الجماهير، أو لاستنهاض هممها»<sup>(2)</sup>.

و لمّا كان التديّن موقف أساسي من مواقف القيم الإنسانية يرسخ العدالة و الحق على الأرض و يعزّزها، و كذلك هو مظهر من مظاهر العرفان بنعمة الخالق

(1) المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، ص، 9.

(2) المرجع نفسه، ص: 10.

على المخلوق، فقد عرّف الدّين في اللّغة بأنّه « العادة مطلقاً»<sup>(1)</sup>، و هو اصطلاحاً « وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذّات قلبيا كان أو قلبيا، كالاعتقاد و العلم و الصلاة»<sup>(2)</sup>.

لكن هذا التعريف يطرح لبسا مفاده أنّ الدين قد أصبح بموجب هذه النظرة نمطا من الأفعال و الأقوال المكرورة تتوارثها الأجيال على أنّها تمثّل دين الحقّ الذي يقدّم للنّاس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحوّلة الخاضعة للتاريخية و قوانين الكون و الفساد»<sup>(3)</sup>.

فصحيح أنّ الدّين- تحديدا الاعتقاد الإسلامي- حسب أركون يقدّم الحقيقة كاملة غير منقوصة، حقيقة متعالية، لكنّها في الآن نفسه قابلة للاختبار، و التمعن و التدبّر. هذه الحقيقة التي يقدّمها الدّين على الرّغم من أنّ البشر يتلقونها جاهزة إلا أنّ هذا لا ينقص من قيمتها أو مصداقيتها.

و يعرف أيضا في موسوعة Encarta 2009 العالمية بأنّه « نظام من المعتقدات و التطبيقات المؤسسة على علاقة ذات عليا، واحدة أو متعددة أو أشياء مقدّسة بالكون»<sup>(4)</sup>.

Religion, système de croyance et de pratiques fondé sur la relation à un être suprême, à un ou plusieurs dieux, à des choses sacrées ou à l'univers.

و هذا التعريف أيضا يسوّي بين جميع الأديان و لا يقيم بينها فرقا فاصلا يحدّد لكل دين صفاته المميّزة.

(1) المرجع نفسه، ص: 12.

(2) المرجع نفسه، ص: 13.

(3) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت 2001، ص: 10

(4) موسوعة: Encarta 2009 / France

و تضيف الموسوعة أنّه من الصّعب أن نجد تعريفا شافيا و شاملا لمصطلح الدّين، كما أنّه من الصّعب ترتيب الأديان المختلفة حسب أهميتها.

و يرى "التهانوي" أنّ «الدّين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصّلاح في الحال، و الفلاح في المأل. و هذا يشتمل العقائد و الأعمال، و يطلق على كل ملّة كل نبيّ»<sup>(1)</sup>.

فالدّين حسب هذه النظرة يعدّ قالبا جاهزا للبشر، قصد هدايتهم إلى طريق الخير و العدل و الحق، كما أنّه تنظيم إلهي لحياتهم، لذلك هو يندرج في إطار المحظور التفكير فيه، مثلما يعبرّ عنه محمّد أركون بـ"المستحيل التفكير فيه".

و نقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلي: إنّ المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبيّ، و جمع فوراً أو لاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة "عثمان بن عفان"، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحريّ النقدي<sup>(2)</sup>.

كما أنّ الاعتقاد السنّي-في العالم الإسلامي- يبدو مسيطرا إلى حدّ بعيد، حيث كان كل اعتقاد مناف أو مختلف عنه اعتقادا باطلا، و أغلق النقاش حوله لمدة طويلة من الزّمن.

ليس هذا فقط، بل إنّ الاعتقاد السائد في الثقافة الإسلامية صار يؤمن بأنّ كل ما هو داخل وعاء التّاريخ الإسلامي كله حقيقة عليا، فالتّاريخ « بصفته سيرورة وجودية كشفية(أو كاشفة)، سيرورة مضاءة، مهدية من قبل كلام الله الموحى و متجذرة فيه، يوّد تصورا عن الحقيقة مختلفا عن الناحية النفسية عن التّصور المحدّد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة»<sup>(3)</sup>.

كما فعلت التراكمات الفكرية و السياسية-أن الخلافة الإسلامية- فعلها، فقد قدّمت السلطة السياسية-دائما-نفسها في المجتمع الإسلامي على أنها سيّدة الاعتقاد و

(1) نقلا عن: المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، ص: 31.

(2) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 12

(3) المرجع نفسه، ص: 44.

ممثلة الوحي الإلهي في الأرض.

ليس هذا على صعيد الاعتقاد الإسلامي فحسب، بل أيضا في الثقافة الغربية أيضا-يهوديا و مسيحيا- فما كان سائدا دائما هو تصور السلطة و الأقوى و الأكثر للدين، فال تفسير التوراتي ظلّ لمدة طويلة يرزح تحت قيود التفسير الحرفي حتى ظهور ممارسات PHILON D'ALEXANDRIE ( J-C 50 apr. v20 av JC ) الفيلسوف اليهودي الذي لقب بأفلاطون اليهود(سنأتي على ذكره طويلا في الصفحات القادمة...).

أمّا في المسيحية، فقد أجبر المذهب الكاثوليكي و البروتستانتي على تعديل مسلماته، خاصة مع حركات الإصلاح الديني التي شهدتها أوروبا، حيث حاولت أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية« كل الاعتراضات و التفسيرات، و المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر- التاسع عشر- و هي الآن في طور بذل محاولات جديدة لكي تعيد تقييم مفهوم الوحي»<sup>(1)</sup>.

يعني هذا أنّ الدين بعد أن كان معطا جاهزا للذات صار تجربة قابلة لإعادة الاختبار، هي تجربة لا تحتاج إلى مزيد من الأدلة لترسيخ الاعتقاد، بل هي تجربة لإيضاح ما غمض من التشريع، و إيجاد نص لما لا نص له، كما أنّه أيضا تغيير في زاوية النظر التي ينظر بها إلى الوحي، فلم يعد ينظر له على أنه مصدر للتشريع فقط، بل إنّ تجربة لغوية اجتماعية ثقافية، أنتجها سياق تاريخي معيّن، قائمة بذاتها. هكذا أصبح الوحي مجالا للتشريح، تشريح لا يملك غاية خلخلة الأصول، و إنّما هو بحث جاد عن الحقيقة المتناهية، المتعالية، كما أنّه ليس مجالا مفتوحا على مصراعيه لتأجيج الفتن و الخلافات و الشيع، و إنّما زاوية جديدة واسعة رحبة تسع الجميع على اختلافهم.

(1) المرجع نفسه، ص: 16.

هذا التشريح وسم "تأويلا" في الثقافة العربيّة، و هو "هرمنيوطيقا" Herméneutique في الثقافة الغربيّة.

## 1- جينيالوجيا المصطلح Herméneutique :

### 1-1- في اللّغة:

#### 1-1-1- هرمس و متاهات التأويل:

بنيت العقلانية الإغريقية من أفلاطون إلى أرسطو و كلّ من يدور في فلكهما على مبدأ مفاده، أنّ المعرفة هي إمساك بالسبب، لذلك وضعت ثلاث مبادئ رئيسة قيّتها:

- مبدأ الهوية: يعني أنّ (أ=أ).
  - مبدأ عدم التناقض: يستحيل أن يكون الشيء "أ" و "لا أ".
  - مبدأ الثالث المرفوع: "أ" إمّا "صحيحة" و إمّا "خاطئة"<sup>(1)</sup>.
- لم يكن باستطاعة أي نظرية منطقية أن تززع المبادئ الثلاثة التي تؤسس الفكر العقلاني و اللاتيني، بل أضيف لها معيار شرعي جديد هو: "الحد" Limite /Modus، فهو الذي يعني النهاية، و الذي تغيب عنده فكرة اللانهاية. لقد ظهرت المدرسة الهرمسية hermétisme لتقلب هذا الطرح، و هي نسبة إلى الإله "هرمس" hermès و ترتبط كلمة herméneutique به.

تقول بعض الدراسات التي قامت حوله في مختلف لغات الالم أنّه هو الشخصية التي سمّاها الفرس "أبنجهد" و سمّاها اليهود "أنوش أو أنوخ أو أخنوخ"، و سمّاها الصابئة "بوذا سيف" و سمّاها المسلمون "إدريس"<sup>(2)</sup>. و جاء في "دائرة القرن العشرين" لمحمّد فريد وجدي: «هرمس هو هرمس

(1) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 26.

(2) علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة(بين الواقع و الأسطورة)، دار الوفاء لنديا الطباعة و النشر، مصر، 2003، ص: 5.

الأول و لفظة أرمس و هو اسم " عطارد" و سمي عند اليونانيين "أطرسمين" و عند العرب "إدريس"، و عند العبرانيين "أخنوخ" و هو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليها السلام»<sup>(1)</sup>.

و يقال إن "هرمس" قد وجد في الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد. أمّا موطنه فإنّ الفرس يدّعون أنّه قد ولد في فارس و ادّعت بابل نسبه إليها، و كذلك مصر، و عدّته اليمن من أجدادها.

و وجد المؤرخ الإسلامي "ابن كثير" أنّه يتّصل بعمود النّسب مع النبيّ محمّد(ص) ، و يعده اليونانيون واحدا من آلهتهم، و كذلك الرومان<sup>(2)</sup>.

لعلّ السؤال الذي يبقى قائما هو: لما حدث هذا الخلط الخطير حول هذه الشخصية؟ لما تسابقت كلّ الحضارات على إثبات ملكيتها له أو نسبه إليها؟ فكيف تكون هذه الشخصية مرّة نبيا صديقا، لقوله تعالى: « و اذكر في الكتاب إدريس إنّّه كان صديقا نبيا و رفعناه مكانا عليّا»<sup>(3)</sup>، أيضا: « و اسماعيل و إدريس و ذا الكفل كل من الصابرين ۝ و أدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين»<sup>(4)</sup>، و مرّة أخرى يصبح أوّل مؤسس لمدينة على الأرض، و تارة هو رسول إله الشّمس و هو باني الهرم الأكبر الذي حوّل إلى كعبة يزورها الفراعنة، يقدّمون لها القرابين؟

كما لم يكن العرب في تحديدهم لهويّة هذه الشخصية الغامضة أل حيرة من الحضارات الأخرى، حيث حوّلوه عنصرا مهما لعدة عقائد فلسفية، صوفية و علمية، كما لم يغفلوا العامل السياسي المستتر وراء إغراء العقائد الهرمسية في بلورة نظريتهم اليوتوبية مثلما عند الاسماعيلية الباطنية و عند إخوان الصّفا.

لكن "هرمس" عند "الاغريق" عرف بوصفه رسولا للآلهة، لم يكن يحمل عادة رسالة واضحة بالضرورة، و لا كان ظهوره يثير البهجة دائما، إذ ربّما كان

(1) المرجع نفسه، ص: 12.

(2) المرجع نفسه، ص: 5.

(3) سورة مريم، الآية: 56-57.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 84-85.

ظهوره هذا نفسه رسالته التي يقول فيها أنه سيقود الأرواح إلى العالم السفلي عند الموت.

يشير "سقراط" في محاوره كراتيليوس "cratylus" إلى أن "هرمس" هو الإله الذي خلق اللغة والكلام، ويمكن أن يكون مؤولا **interpréteur** أو رسولا، كما عليه أن يكون لصا أو كاذبا أو محتالا، والكلمات كما يقول "سقراط" لها القدرة على الإخفاء، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا، كما يمكن أن يحول الأشياء من طريق لآخر، أيضا لأن "بان" pan ابن هرمس ذو نصف علوي لطيف و ربّاني، و آخر سفلي ماعزيّ يعد أمرا ذا دلالة عند سقراط<sup>(1)</sup>.

يعني هذا، أن اللغة عند "سقراط" من شأنها أن تتفكك إلى شقين هامين: الأول **حقيقي**، والثاني **زائف**، حيث يقرن الأول بالرّب والثاني يقرن بالشقاء الإنساني، وهذا سيكون له دلالة مهمة -فيما بعد- مع الحركة الهرمسية.

و رغم أن قاموس "سويداس" يضع تاريخا فرعونيا لشخصية "هرمس" يقرّر أن: هرمس المثلث العظمة كان حكيما مصريا سابقا لفرعون و سمي **المعظم ثلاث**<sup>(2)</sup>. ورد في العهد الجديد: « هكذا كان النور المثالي قبل النور المثالي، و دائما كان العقل المنير للعقل و وحدته لم تكن شيئا آخر سوى السائل(النفس) المغلف الكون خارجه لا إله، و لا ملائكة، و لا أي جوهر آخر، لأنه هو سيد كل الأشياء و الأب و الله شيء يرتبط به و فيه، كلمته تامة، مولدة و خالقة بسقوطها في الطبيعة المولدة و في الحياة المولدة، نجعل الماء مخصّبا لكلامه»<sup>(3)</sup>.

ففي تسمية "المعظم ثلاث" سمة مسيحية، و في التثليث ألوهة، و قد تحيلنا إلى طرح آخر، هو وجود ثلاثة هرامسة:

**الأول:** هو المثلث بالنعم، و كان قبل الطوفان، و معناه "قيصر" أو "كسرى".

(1) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية "الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية"، ص: 13.

(2) علاء الدين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة "بين الواقع و الأسطورة"، ص: 17-18

(3) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 19.

**الثاني:** من أهل بابل سكن مدينة الكلدانيين و هي بابل، و كان بعد الطوفان في زمن "ريز بالي" و هو أول من بنى مدينة بابل بعد "نمرود بن كوش" و كان بارعا في الطب و الفلسفة و عارفا بطبائع الأعداد و كان تلميذه "فيثاغورس الارتماطريقي". و هو من جدّد في علم الطب و الفلسفة و علم العدد، و مدينته مدينة الفلاسفة من أهل المشرق، و فلاسفتهم أول من حدّد الحدود و رتّب القوانين.

**الثالث:** يبدو الاضطراب في تحديد شخصيته عند "ابن أصبعية" إذ يقول إنّه أستاذ "اسقليبيوس" الطبيب في نظر اليونان، و زعموا أنّه رفع إلى السماء تكريما له، و يقال إنّه "إدريس عليه السلام"<sup>(1)</sup>.

تشير هذه التعريفات خلطا واضحا، فالصفات المشتركة تكاد تنحصر في كونه شخصية متفردة تجيد الطب و الرياضيات، و هو يختلف في جميع الحالات عن "هرمس" اليوناني الذي اعتبر الابن المدلل لـ"زيوس".

و من ميزات "هرمس" -حسب عبد الرحمان بدوي- أنّه يحسب عدد السنين و الزمان، و يقدر لكل إنسان مدار أجله فهو "سيدّ المصير"، و هو من اخترع الكتابة و أبدع في السحر و الطب و الفلك. و هو أيضا أول من خطّ بالقلم، و أول من نظر في علم النجوم و الحساب<sup>(2)</sup>.

أمّا عند "الاغريق" فهو إله متعدد الوظائف و المجالات و الاختصاصات، كان أبا لكل الفنون و ربّا لكل اللّصوص في الوقت ذاته، كان شيخا و شابا في ذات الوقت، و يرمز إلى المعرفة الكلية و التأويل الشامل، هو رمز الكلمة التي تنفذ إلى أعماق الوعي<sup>(3)</sup>، و هو أيضا إله الفصاحة و رمز التعدّد التأويلي و المعرفة الآتية من كل أصقاع الكون.

تقول الأساطير إنّ "هرمس" كان لديه خوذة سحرية (طاقية هاديس) تجعله

(1) علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة (بين الواقع و الأسطورة)، 14.

(2) ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982، ص:

168-164-163.

(3) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 138.

خفيا عن الأعين و تمكنه من يظهر فجأة و قتما يشاء. و كان لديه خفان مجنحان لكي يحمله بسرعة عبر المسافات الطويلة، و عصا سحرية يمكنه أن ينيم و يوقظ بها من يشاء. فهو لا يعبر المسافات الفيزيائية و الفجوات الأونطولوجية بين الآلهة و البشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي و المحجوب، و بين اليقظة و المنام، بين الوعي و اللاوعي، إنه الإله الزنبقي(عطارد الرومان) للخواطر الشاردة و الإلهامات و البصائر المفاجئة<sup>(1)</sup>.

وفق هذا الطرح، تحوّل "هرمس" شخصية من نسيج الخيال، شخصية تفو الواقع و بإمكانها أيضا أن تصنع من لحظتها شيئا آخر، فهو عابر للمسافات و هو رسول الآلهة و البشر. لكن هل هذا النسيج الأسطوري الذي التف حول "هرمس" أقوى حضورا من كونه شخصية بشرية؟ و إذا كان الأمر كذلك، هل يمكن أن يكون الشخص أسطورة و حقيقة في الآن ذاته؟ و ماذا عن الإرث الهرمسي، هل هناك مجال للشك فيه؟

الواضح أنه قد تضاربت كثيرا الآراء بشأن "هرمس" حدّ التناقض، لكن ما لا يمكن تجاهله هو الكتابات الهرمسية التي تمتعت بسلطة كبرى خلال القرون الأولى من تاريخ الكنيسة، « و من المحتمل أنها تحتوي على مواد كتبت عبر فترة زمنية طويلة بدءا من القرن السادس 6 ق.م و حتّى القرن 2 الميلادي، و بالرغم من التاريخ المتأخر للأعمال الهرمسية، إلا أنه لا يوجد شك في أنها قد احتوت على نماذج من ديانات و مفاهيم فلسفية أقدم منها بكثير، تعود في جذورها الأصلية إلى مصر القديمة(..) توجد أيضا مؤثرات دوناتية على الأقل في النصوص و الأحداث من هذه الأعمال»<sup>(2)</sup>.

كما أوردت المصادر التاريخية عنوان كتاب "هرمس" الموسوم "بيت أسرار الوجود"، ممّا يدعنا إلى الرد على القائلين بأنّ هذه الشخصية، هي شخصية أسطورية.

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، ص: 17.

(2) علاء الدين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة "بين الواقع و الأسطورة"، ص: 58.

تحصيل ما سبق، أنّ "هرمس" مهما اختلفت الآراء و الروايات حول واقعيته أو عدمها، فإنّه شخصية لها حضورها في التاريخ الإنساني، لذلك حاولت جميع الحضارات و الديانات احتضانه، فرغم أنّ الباحث "علاء الدين محمّد عبد المتعال" قام بعمل جاد و تنقيب طويل حول شخصية "هرمس"، إلاّ أنّه كان مصرّاً في كل لحظة إثبات إنتماء "هرمس" إلى الحضارة الفرعونية، و ترجيح هذا الاحتمال على حساب جمي الاحتمالات، و هذا يعني في نظرنا تحييزاً ذاتياً دافعه القومية المصرية. لكن "هرمس" يبقى تجسيدا لصفة تخطّي الحدود و تجاوز الحواجز، ففيها نعثر على نفي لمبدأ الهويّة و مبدأ دم التناقض، و كذا مبدأ الثالث المرفوع، حيث تتعدّد التأويلات و تصبح كلّها جائزة و ممكنة رغم تارضها، فهي "أ" و "لا أ" في الآن نفسه، و هي "خاطئة" أو "صحيحة" كذلك.

إذا تفقد "الرسالة"- عند الهرمسيين- صفتها الإبلاغية التواصلية، و يتحوّل «مسرح الالم كلّه إلى ظاهرة لسانية و يحرم اللسان، في الآن نفسه، من أية سلطة إبلاغية»<sup>(1)</sup>.

هكذا تصبح اللّغة في العرف الهرمسي بقدر ما تكون غامضة و متعددة بدر ما تكون غنية بالرموز و الاستعارات.

مهما يكن من أمر الشكوك حول الصلة الاتيمولوجية بين "الهرمنيوطيقا" و هرمس، فإنّ الصلة بينهما تكاد تكون أكيدة، ف«"هيدجر" في كتابه "في الطريق إلى اللّغة" يتناول هذه الصلة فيقول: إنّهُ لَمَّا يحمل أعمق المغزى و أبلغ الدلالة أنّ هرمس هو رسول الآلهة و ليس مجرد رسول بين البشر بعضهم و بعض، ذلك أنّ الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنّهُ يحمل الخبر الصاعق و النبأ الجلل، التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء»<sup>(2)</sup>.

إذا يظلّ "هرمس" سيّد الطرق و العتبات و عابر الحدود، هو واقف في

(1) أميرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 138.

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص: 19.

مفترق العوالم...يقطع جميع الأعباء لتصبح الرسالة هي الهدف و هي الروح... فهو وساطة بين العوالم المستحيلة....و الهرمنيوطيقا هي أيضا كذلك.  
و بذلك تكون الهرمنيوطيقا هرمنية قلبا و قالبا.

### 2-1-1- الغنوصية و مواجهة النصوص:

لم تكن "الهرمنية" Hermétisme هي الفلسفة الوحيدة التي مثلت القاعدة النظرية للهرمنيوطيقا، بل وجدت إلى جانبها فلسفة أخرى نشأت نشأة أرثوذكسية و هي "الغنوصية" Gnosticisme.

تعود كلمة "غنوصية" إلى المفردة اليونانية "غنوص" Gnose "التي تعني "المعرفة الملهمة" أو "المرفة المتاحة" عن طريق الاستبطان و الحدس لا عن طريق البحث العقلاي أو المنطقي<sup>(1)</sup>. لأنّ شعارها هو " بداية الكمال هي معرفة(غنوص) الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية و النهاية"<sup>(2)</sup>.

*La plupart des sectes gnostiques professaient le christianisme, mais leurs croyances divergeaient nettement de celles de la majorité des chrétiens de l'église primitive. Le terme de gnosticisme vient du grec gnosis " connaissance révélée".*

نشأت "الغنوصية" باعتبارها تيارا دينيا فلسفيا ازدهر في القرنين الثاني و الثالث الميلاديين بتأثير من بعض المذاهب و المعتقدات الشرقية الدينية القديمة من أبرزها الزرادشتية.

*Gnosticisme, mouvement religieux ésotérique qui se développa au cours du deuxième et troisième siècle apr. J-C et constitua un défi majeur pour le christianisme orthodoxe<sup>(3)</sup>.*

يعرفها قاموس *pluri dictionnaire Larousse* بأنها « نظام فلسفي ديني

(1) دا ميغان الرويلي/سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 197.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 86.

(3) ينظر: الموسوعة العالمية: Encarta 2006/ France.

يعتقد به مؤيدوها من أجل الوصول إلى معرفة كاملة للهِ و جميع الموجودات»<sup>(1)</sup>.  
و الغنوصية مثلها مثل الهرمسية فهي تعتمد على مفهوم السر الهارب الغائب  
و تقدّسه، فقد توصل الإنسان في القرون الأولى للميلاد(القرن الثاني) إلى قناعة  
مفادها «إنّ الحقيقة سر، و لن تجدي مساءلة الرموز و الأحاجي للكشف عن الحقيقة  
النهائية، فذلك لن يقود إلّا إلى تغيير هذا السر من موقع إلى موقع آخر»<sup>(2)</sup>.  
هذا الوعي العصابي الذي قاد الإنسان حول دوره في هذا الوجود، دفعه إلى القول  
بأنّ «العالم نتاج خطأ ما، و سيكون التعبير الثقافي عن هذه الحالة النفسية هو  
الغنوصية»<sup>(3)</sup>.

إنّ الإنسان في ظل الفلسفة الغنوصية، سجين و ضحية، كما أنّ العالم شرّ<sup>(\*)</sup>،  
فهو إذا صريع الإحباط، و الهذيان و الرّغبة الجامحة في الانتقام، أي الانتقام من  
تهميشه نتيجة مؤامرة كونية قذفته بيدان دائرة تسيير الكون.  
و رغم ذلك فإنّ الإنسان الغنوصي «ينتابه شعور بأنّه يخترن قوّة إنسانية و لن  
يغفر للألوهية ما أحدثته من شروخ، إلّا إذا أراد الإنسان ذلك»<sup>(4)</sup>.  
و هم-إذا- لوحدهم من يستطيع الوصول إلى أقاصي الحقيقة، و بالتالي سيحققون  
أجمل إرادة هي: الخلاص.

لكن يمكن أن نحدد الخصائص الآتية التي تميّز هذه الحركة:

---

Pluri dictionnaire Larousse, Librairie Larousse, paris, France, 1977, page, (1)  
619.

(2) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 37-38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

(\*) تعرف الغنوصية أيضا بأنّها مجموعة من التشريعات التي وضعها الهراطقة في العصور الأولى، و  
هي تحاول تفسير و شرح جوهر المعرفة الدينية، و خاصة المتعلقة بالمسيحية، و الفكر الغنوصي عموما  
يؤكد على فكرة أنّ الوجود شر.

ينظر: GERARD DUROSO, ANDRE ROUSSEL, Dictionnaire de

philosophie, Nathan, paris, 2003, page: 166.

(4) المرجع نفسه، ص: 39.

(1) الخلاص(\*) أو النجاة بوصفه مرفة الإنسان بذاته، و فيها تتحد الذات مع الألوهية اتحادا جوهريا.

(2) الثنوية(\*\*) الدقيقة، و الثنوية هي أساس الزرادشتية.

(3) تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص.

لم تترسّخ الغنوصية إلا بعد عام 1945م حين اكتشفت في نجع "حمّادي" بمصر وثائق أمكن ربطها بالغنوصيين، و منها نسخة من الكتاب المقدّس تنسب ليوحنا(..) غير أنّ المسيحيين الأوائل ربطوا ظهور الغنوصية بيهودي ظهر في القرن الميلادي الأوّل اسمه "سيمون الساحر" أو "سيمون ماغوس"<sup>(1)</sup>.

لكن الواضح أنّها قد ساهمت في بلورة الاعتقاد المسيحي، و شكّلت ما عرف فيما بعد "بالقانون" الذي يميّز النصوص الصحيحة من زائفها (الأبوكريفا)، كما أثّرت في الحركات الإسلامية، كالتصوف مثلا، و لعلّها « دفعت ببعض تيّارات الفكر الإسلامي المبكر، كما في حالة المعتزلة، لبلورة فكر عقلائي مقاوم لها و لما يماثلها من تيّارات مخالفة و مناوئة للإسلام»<sup>(2)</sup>.

كما يبدو أنّ الغنوصية تتقاطع إلى حدّ بعيد مع فكرة مركزية في الفكر الصوفي، و هي "الحلول" ، فأساس "الغنوص" هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلهها. و هذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان-عبد الرحمان بدوي- و ربّما يدعونا هذا الطرح إلى

---

(\*) نظرا للنزاع بين النور و الظلمة في العالم، فلا بدّ للإنسان من الخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلمائي الذي هو بطبعه شرير.

(\*\*) الثنوية DUALISME: أي القول بوجود مبدئين هما الروح و المادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من تزامن و تعارض. إنّ العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلّفين له، و درجة تغلب الواحد منهما على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشرّ هو الغالبة، و إذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب.

كما نضيف مفهومي "الصانع" demiurge و العرفان باعتبارها مفهومين مهمّين في الحركة الغنوصية، فالغنوصيون لايؤمنون بفكرة الخلق بل بصانع العالم و هي فكرة نجدها عند أفلاطون. أمّا العرفان عندهم فلا يتمّ بالفكر و التعلم، بل يتمّ في الجماعة و بالجماعة عن طريق الطقوس و المراسيم و الاحتفالات.

(1) ميجان الرويلي/ سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 197.

(2) المرجع نفسه، ص: 197.

الشك في جذور الفكر الصوفي، و لعلّه كان نتاج تصوّر غنوصي. لكن على الرّغم من العيوب الكثيرة التي أسّست التّصوّر الغنوصي مثل تبريرهم أنّ الإنسان خرج فارا من الجنة رغبة في الحصول على المعرفة، و أنّ ثمن المعرفة هو كره الآلهة، إلاّ أنّ هذا المذهب-إذا سمحنا لأنفسنا أن نرفعه إلى دائرة المذهبية- أثر في الفكر العالمي، و ساهم في بلورة عدّة حركات بارزة في السياق الفكري الراهن.

ففي العصر الحديث «توارت الأساطير التي قامت عليها الغنوصية، و لم يبق من المذهب سوى الاعتقاد بقدسية الإنسان، أو ألوهية الضمنية، متمثلة في قدرته الذاتية على استنباط المعرفة، أي الوصول إليها بطريقة فردية خاصة تعتمد على قدرته على التحصيل المعرفي و على قوة الحدس»<sup>(1)</sup>.

هذه القناعة أسّست لثلاث حركات في المشهد الغربي، حيث أثبتت كل واحدة غوايتها و سلطتها على الذوق المعاصر:

**أولها: الرومانطيقية Romanticism** في القرن الثامن عشر و القرن التاسع عشر.

**ثانيها: الوجودية L'existentialisme** و العدمية **Le Nihilisme** في النصف الأوّل من القرن العشرين.

**ثالثا: تيار ما بعد الحداثة Post Modernisme** في النصف الثاني من القرن العشرين.

فجميع هذه الاتجاهات قامت على مبدأ يؤمن بالإنسان، و يعمّق الهوة بين الله و الإنسان، و يغلب المعرفة على ما عداها بوصفها أداة لتمرد الإنسان أو رفضه للهيمنة.

هكذا كانت "الغنوصية" تحيل في الفكر العقلاني إلى حقل معرفة حقيقة الوجود، و آداتها هي "الحدس"، و هذا ما دعا بعض النقاد إلى ردّ بعض أطروحات

(1) المرجع نفسه، ص: 198.

المدرسة السوربالية و المدرسة النفسية التحليلية إلى التصور الغنوصي، باعتبارها فلسفة تمجد الهذيان و الحلم.

كما عدّ "إيكو" ECO المدرسة الغنوصية الباطنية القاعدة الفلسفية للانهاية التأويل، فهي تشترك مع الرؤية المعاصرة للنص و التأويل، فالعالم و النص فضاءين مفتوحين مفتوحين، و أفين مشرعين لكلّ المتناقضات.

لكن "الغنوصية النصية المعاصرة" لن تصل إلى المعنى، إلا إذا قامت بتجاهل "قصديّة الكاتب" L'intention de L'auteur ، و حلّت محلّها "قصديّة القارئ" L'intention du Lecteur، فالمبدع في نظر الغنوصية لا يدرك ما يقول، و اللّغة هي الوحيدة التي تمتلك السر.

إنّ كلّ نص-حسب هذا الطرح- بعيد عن كاتبه منذ البداية، و عن قصديّة الكاتب، فالنص الأدبي يحمل عدّة فراغات موجودة بالقوّة و هي لا منتهية.

هكذا ولدت "الهرمسية" و "الغنوصية" حساسية تجاه الحقيقة الغائبة، فكانتا قاعدتين مهمّتين للتأويل اللامحدود، لأنهما تؤمنان بحالة الهذيان التي تؤدي إلى حالة تعدّد دلالي و تأويلي، فبدل أن تفصح الكلمات عن المعنى، فإنّها تخفيه... و يبقى هو تحت سلطة القارئ، و يكون النصّ آنذاك مسرحا صاخبا للدلالات.

لقد تبدّى لنا أنّ تاريخ كلمة "الهرمنيوطيقا" لا يمكنه أن ينفصل عن حركتي "الهرمسية" Hermétisme و "الغنوصية" Gnosticisme، فهي سواء كانت تمتد للكلمة اللاتينية hermeneutikos أو hermeneutiké هي وثيقة الصلة بالإله "هرمس"، فموسوعة wikipedia تعرّف كلمة hermeneutique بأنها «فن التأويل و اسم الإله اليوناني هرمس رسول الآلهة مؤول أوامرها، و تأويل أي نص يحتاج إلى تفسير، تحديدا في النقد الأدبي و التاريخي، و أيضا في القانون»<sup>(1)</sup>.

و يؤكد أيضا "قاموس Hachette" هذه العلاقة حينما تتطر لتعريف الهرمنيوطيقا بأنّها "علم تأويل الكتب المقدّسة و عامّة كل النصوص القديمة"،

(1) ينظر: موسوعة ويكيبيديا العالمية، في الموقع الإلكتروني:

<http://fr.wikipedia.org/wiki/hem%c3%A9neutique>.

و يضيف أنّ "هرمس" هو تمثال منحوت، رأسه من الزئبق... و هو يمتد إلى الأسطورة اليونانية-ابن زوس و مايا، هو رسول الآلهة و حامى التجارة و السلع و المسافرين.

*Science de l'interprétation des livres sacrés et , en générale, de tous les textes anciens(..) hermès, dans la myth. gr. Fils de Zeus et de maïa , messenger et interprète des dieux, il protège le commerce, les marchands, les voyageurs<sup>(1)</sup>.*

هكذا لم يبق لدينا شك في حقيقة العلاقة القائمة بين نشأة "علم التأويل" و الأسطورة اليونانية التي ولدت حركتين مهمتين في التاريخ الأوروبي و الإنساني عامة، فليس غريبا أن تولد الحقيقة و شوق البحث عنها من رحم الوهم.

## 1-2- في علم العقائد Théologie : "فيلون الاسكندري" PHILON D'ALEXANDRIE و العهد القديم "من الحرف إلى النص":

لقد بدا لنا و نحن نلج فكر "فيلون الاسكندري"<sup>(\*)</sup> PHILON D'ALEXANDRIE (v20 av J-C 50 apr. JC) أننا نعالج مفارقة مهمة تنطوي على إحساس ديني و قومي دفين يقول: كيف لنا أن نعترف بجهود اللاهوتي اليهودي PHILON الذي طالما خدم رسالة اليهود قاطبة، و ساهم في «قيام نهضة في الفكر اليهودي في الاسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية»<sup>(2)</sup>. لكن هل يمكن أن نتجاوز فكرة العدا و نحن على يقين أنّ تلك الإسهامات-فيلون أو غيره من اليهود- تشكل في مجموعها، و على الرغم من تباينها، كيانا فكريا و فلسفيا و نقديا على قدر واضح من التجانس و الاستقلالية عن غيره؟

(1) للتوسع أكثر: يمكن العودة إلى:

Dictionnaire Hachette, paris, France, 2005, page: 761.

(\*) PHILON d'Alexandrie de famille sacerdotale juive, né vers l'an 20 av J-C, à Alexandrie s'appliqua dès sa jeunesse à l'étude des lettres et de la philosophie et y acquit une grande célébrité. On l'appelait communément le Platon juif ou PHILON le platonicien. Tout en s'initiant aux sciences humaines. Il ne négligea point l'étude des livres sacrés du peuple hébreu. il y chercha les dogmes de Platon, et le y trouva.

ينظر: الموقع الآتي: [http:// www.cosmovisions.com/ philon A .html](http://www.cosmovisions.com/philon_A.html).

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 220.

غير أنّ معالجة إشكالية وجود "نقد يهودي" ! لا يسعها بحثنا، فما يهمنا هو تسليط الضوء على أول الممارسات التأويلية في التاريخ الإنساني، وارتباط "الهرمنيوطيقا" بأشكال تفسير القبالة la kabbale (\*) اليهودي للتوراة صوفيا و رمزيا حسب التقاليد العبرية واضح لا مناص منه.

جمع "أفلاطون اليهود" بين الفلسفة و اللاهوت، حيث تنازعت القوتان: قوّة العقل و قوّة النقل، و شكلت فكرا مستقلا أثر في غيره طويلا (\*\*)، فرغم أنّه كان مؤمنا بالوحي دون أدنى شك، أي بأسفار موسى الخمس pentateuque، كان إلى جانب ذلك شديد العناية بالفلسفة اليونانية، مبرره في ذلك أن الدين و الفلسفة وجهان للحقيقة، فإنّ كانت التوراة تعبّر عن الحقيقة، فالفلسفة اليونانية كذلك.

«و قد كانت ثقافة "فيلون" أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، لأنّه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول نفسها، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع و أشد من تأثره بالديانة اليهودية»<sup>(1)</sup>

---

(\*) la kabbale: en hébreu, kabbala signifie "tradition" et désigne la loi orale, telle que la reçut Moïse sur le Sinaï, en même temps que la loi écrite (la Tora). ce message spirituel fut depuis transmis de bouche à oreille, mais seulement à ceux qui en étaient dignes et prêts à le comprendre.

Jacques brousse, les grands maitres de la spiritualité, France, loisirs, Paris, 1998, page : 168

(\*\*) قدّم "فيلون" فكرا مغايرا و نظرة دعت كثيرا من أتباعه و من أتى بعده السير على منهجه مثل: d'Alexandrie clément ، الذي قاد مدرسة الإسكندرية l'école d'Alexandrie، و هذا حذوه دراسة الإنجيل بربطه بالثقافة اليونانية، حيث كانت التقاليد الإعتقادية تقوم على الجانب الروحي spiritualité و الصوفي mystique ، و مؤول الكتابة القدسية interprétant l'écriture sainte رمزيا allégorique لا حرفيا littéral ، و أكثر ما برهن عليه clément هو أنّ المسيحية ما هي إلا استمرارية لليهودية.

Voir : encarta 2009/France

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 220.

لا ينفي هذا الجهد الذي بذله "فيلون" في سبيل رسالة اليهود، بل إنّ نظرة "فيلون" هذه و مرجعيته المختلفة عن معاصريه من رجال الدين، قد شكّلت طفرة في تاريخ القبالة.

لقد وجد أمامه طريقتين: الأوّل: الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، ثمّ تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى، تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أنت بها الفلسفة اليونانية، أي اتخاذ طريقة "التفسير الرمزي" في النصوص الدينية. فمن الناحية الأولى يقول "فيلون" إنّ الأصل في كل تفكير كائنا ما كان، الديانة اليهودية، فهي التي أثّرت في كلّ تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني<sup>(\*)</sup>. عكف "فيلون" على تأويل العهد القديم معتمداً على وجهة نظر القبالة التي تقول على لسان "زهر": «في أي كلمة يلمع ألف ضوء»<sup>(1)</sup>.

و بذلك يكون "فيلون" أكثر من ناهض أصحاب الاتجاه الحرفي مثل: *mopsueste* و نادى بفكرة «النص قابل لأن يمنح عدّة تأويلات غير منتهية لتحطيم مستواه التعبيري الخطي بتشتيت أصوات الكلمة و حروفها و إسناد دلالة للحروف و الأصوات»<sup>(2)</sup>.

أفرزت هذه النظرة الجديدة للنصّ الديني إعادة بناء عدد من المفاهيم الراسخة في المتخيّل اليهودي، أهمها:

- الله: الأوّل في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي تظهر فكرة اللامتناهي، حيث انقلبت منزلة المتناهي و اللامتناهي، و أصبح اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي، ف «اللامتناهي عند فيلون» هو الذي لا يمكن حصر صفاته»<sup>(3)</sup>.

---

(\*) لم يجد "فيلون" حرجاً في أن يقول: إنّ مذهب "هيرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن "سفر التكوين"، كما أنّ الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب.

(1) نقلاً عن: محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990، ص: 91.

(2) المرجع نفسه، ص: 91.

(3) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 222.

تفسير هذا الرأي أنّ كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بدّ أن يكون ممّا هو في نطاق عقله، و ما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي.

إنّه يدرك "الله" باعتباره ذاتا تجرّد الجوهر، إنّها ذات أعلى من الفضيلة و المعرفة،

أعلى من الجمال و الخير، ذات رغم أنّها عليا إلاّ أنّها تقول أشياء غير قابلة للمعرفة inconnaissable<sup>(1)</sup>.

لكن "فيلون" يقع في تعارض مفاده: أنّه ينظر إلى صفات الله من ناحيتين: إحداهما سلبية، و الثّانية إيجابية، و في الآن ذاته لم يستطع التخلص من هذا التعارض، إلاّ أنّه يرى « إنّ الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، و الحاوي في مابل المحوي، و الثّابت في مقابل الناقص، و الأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق»<sup>(2)</sup>.

و يضيف "فيلون" طرحا جديدا في عرف القبالة اليهودية، و هو أنّه لا يبي على أيّة صفة من صفات الله، بل ينعتّه بأنّه الموجود بلا كيف و لا صفة ΠαοLos (باللاتينية)، و لا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود: فنحن نعرف أنّ الله موجود، و لكننا لا نعرف مطلقا كيفية هذا الوجود، فهو إذن وجود بلا كيف، لأنّه ليس في مقدورنا أن نحدّد طبيعة هذا الكيف، و لذا يجب ألاّ نبقى من بين أسماء الله إلاّ اسما واحدا، و هو الاسم الذي يدل على الوجود أعني "يهوا" بالعبرية.

أمّا عن الصفات الإيجابية التي يقرّها-فيلون- فهي:

• الأولى: الخير: فالله مصدر الخير، و لولاه لما كان ثمّة خير، و هذه فكرة أفلاطونية في الأصل.

• الثّانية: القدرة: لأنّ الأصل في الله دائما أن يفعل، و فعله يسود العلم أجمع،

Encarta 2009/France. (1)

(2) المرجع السابق، ص: 222.

و هذه فكرة رواقية في الأصل، لكن القوة الإلهية- عند فيلون- تنقسم إلى أربعة:

✓ فالأولى: و هي مثل الصور الأفلاطونية، و هي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود.

✓ الثّانية: من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين.

✓ الثّالثة: هي الملائكة في المعتقدات اليهودية.

✓ الرّابعة: هي الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية<sup>(1)</sup>.

و هكذا يستنتج "فيلون" من جميع هذه القوى أنّها دلالة على وجود الله، فالله لا يدرك في فعله من حيث هو فعل، و لكن في آثار هذا الفعل.

كما يتطرّق أخيرا\_ "فيلون" لنظرية اللّوغوس logos أو الكلمة» و تعتبر من أهم النظريات على المستويين الفلسفي و الديني، و ربّما ترجع هذه الأهمية إلى أنّها توضح كيفية الصلة بين الله و العالم خلقا و تدبيراً، و بين الله و الإنسان و حيا و إلهاماً<sup>(2)</sup>.

و لعلّ "نظرية الكلمة" أهمّ دليل على التفاعل المستمر بين الثقافات الإنسانية؛ فالكلمة\_ من الناحية الفلسفية\_ تعني المبدأ الفاعل الخلاق الذي ينظّم الكون بأسره، و دينيا هي القوّة التي لا يتم الخلق إلّا بها.

لذلك فهي(النظرية) تعود إلى الفكر المصري القديم، فكهنة منف الذين قرّروا أنّه ما وجد شيء قط إلّا بكلمة من لسان الإله صدرت عن خاطر في فؤاده، فهو إذا أراد شيئا أمر، فكلمته إذا هي علّة الخلق و التكوين<sup>(3)</sup>.

و ورد في إحدى الكتب الهندية المقدّسة أنّ "ملاك النّار" الخالقة هو كلمة الرّب، تلك الكلمة التي أنتجت الأرض و النباتات التي تخرج منها و الحرارة التي

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 223.

(2) د/إبراهيم محمّد تركي، الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،

الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص: 7.

(3) المرجع نفسه، ص: 13.

تنضج ثمارها. إنّ كلمة الخالق هي نفسها الخالق، و هي أيضا ابنه الوحيد. كما تتجلى "الكلمة الإلهية" في حكمة الصين

القديمة في فكرة التّاو، ذلك الكائن الكامل القائم بذاته قبل ظهور الكون، و الذي يتخلل كل شيء، و في بلاد ما بين النهرين القديمة فكرة عن القدر المسيطر على نظام الكون و على المصير الإنساني<sup>(1)</sup>.

لكن تجذّر "فكرة الكلمة" أو "اللّوغوس" في تاريخ الفكر الإنساني القديم<sup>(\*)</sup>، لا تجعل منها فكرة مقدّسة لا يأتيها الباطل من أيّ جانب، فهذا نعدّه فقط من باب بيان الأصول الفلسفية و الدينية لها؛ لأنّ أهم انعطاف في تاريخ اللّوغوس هو ما قام به "فيلون الإسكندري".

يشيّد "فيلون" نظرية الكلمة متأثرا بهيرقليطس و بالمذهب الرواقي stoïciens<sup>(\*\*)</sup> غير أنّه لا يساير الرواقيين حتّى الوصول إلى وحدة الوجود، أي الوحدة بين الخالق و المخلوق بين الله و العالم، فيستعير وجهة نظر "هيرقليطس القائلة بمبدأ "انفصال المتضادات".

لقد آمن "فيلون" بالتنزيه" المطلق لله عن مشابهة المحدثات أو الاتصال بها مباشرة، و هذا ما يوافق الأفكار اليهودية في الترجمات اليونانية و الآرامية للعهد القديم التي ترمي إلى إحلال الكلمة أو الحكمة محلّ الله<sup>(2)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص:14.

(\*) يكاد يجمع معظم الباحثين أنّ هيرقليطس(ت 475 ق م) هو أول من بدأ البحث في نظرية فلسفية متكاملة في الكلمة، مؤداها أنّ ثمة قوّة عاقلة هي التي تسيطر على الكون و تدبّره، لكن نظرنه بقيت قيد الإبهام، ممّا أخضع آراءه لكثير من التحوير، فمثلا "المسيحيون" قالوا: أنّ هيرقليطس كان مسيحيا قبل المسيح، فاللّوغوس هو "أقنوم الكلمة" عنده كما يدعون، لكن يكفي أنّ نظريته تشير إلى الحقيقة الكونية العامّة، حيث أشار إلى أزلية اللّوغوس و عموميته و اتفاق الأشياء معه.

— للمزيد: ينظر: إبراهيم محمّد تركي، الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام.

(\*\*) الفلسفة الرواقية: نسبة إلى الرواق الذي كان يجتمع فيه أتباع "زينون"، و هي فلسفة تقول بأن كل شيء في الطبيعة إنّما يقع بالعقل الكلّي، و يقبل مفاعيل القدر طوعا

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 54.

إضافة لذلك، فقد حوّل "اللّوغوس" إلى كائن معقول، مثلما هو شائع في الاتجاه الأفلاطوني، حيث يتمّ التطابق بينه وبين مثال المثل الأفلاطوني الذي هو أعلى درجات عالم المعقولات<sup>(\*)</sup>، فجميع الفضائل يحتويها اللّوغوس باعتباره مثال الفضيلة النوعية، أي تتم الأعمال الطيّبة بمقتضاه، فهو يعادل إذا الحكمة بالمعنى العبري، والقانون بالمعنى الرواقي.

لقد أصبحت الكلمة في عرف "فيلون الإسكندري" ترجمان العقل، و العقل هو أيضا ترجمان الله، حيث يتوحدّ لديه الوحي النبوي(موسى) مع الوحي الفلسفي اليوناني.

لكن هذا التصرّور الفيلوني يبقى مقبولا في إطار العقيدة اليهودية فقط؛ ففي الثقافة الإسلامية أثارت فكرة "اللّوغوس" جدلا كبيرا، خاصة أنّها كانت نتيجة ضغط فكري حيث يمكننا أن نفهم موقف مفكري الإسلام في ضوء اتجاهين واضحين: الأول: هو موقف المتكلمين، وتحديدًا المعتزلة بصدّد حدوث الكلام الإلهي و خلق القرآن، ليأتي رأي الحنابلة القائل بقدّم الكلام الإلهي دون أن يقصدوا مضاهاته بالكلمة المسيحية. و بين هذين الرأيين المتناقضين نشأت "الأشعرية" لحلّ النزاع؛ ففرقوا بين الكلام النفسي و الكلام اللّفظي، فالأوّل متّصل بعلم الله فهو قديم؛ أمّا الكلام اللّفظي: فهو المكتوب أي المحدث.

أمّا: الثاني: هو موقف الفرق الغنوصية الإسلامية (طوائف الصوفية و الشيعة)، حيث ظهرت الرواسب المتراكمة لنظريات الكلمة غير الإسلامية، و قد

---

(\*) نجد فيلون يطابق بين اللّوغوس و بين النّور، الذي هو مماثل العدد(7) عند الفيثاغوريين المحدثين، و الذي يطابق الشّمس المعقولة أو مثال الخير عند أفلاطون، كما يرى أنّ موسى الذي هو سابع الآباء منذ إبراهيم هو الحكيم، و هو الذي يطابق اللّوغوس.

تمثّل ذلك في نظرية الحقيقة المحمدية<sup>(\*)</sup> لدى الشيعة الإثني عشرية و متفلسفة الصوفية<sup>(1)</sup>.

إنّ دراسة تأويل نظرية الكلمة في الفكرين العبري(الفيلوني) و الإسلامي(بفرقه المختلفة و المتعدّدة) تحتاج بحثا مستقلا و تنقيا دقيقا و تحليلا متمحّصا و علميا في الآن ذاته، و هذا لتصفية هذه النظرية من جميع الشوائب الدينية و المذهبية التي علقت بها، و لعلّ أوّل ما يثير الشك في نفس الباحث هو اصطلاح(الكلمة) الذي يعدّ لاهوتيا مسيحيا بحق، كما أنّ النقاش الإسلامي الذي أثير حول اللوغوس اتّخذ نفس الطابع الكنسي مثلما ظهرت في كتابات "يوحنا الدمشقي". هكذا حاول "فيلون الإسكندري" طرح تصوّر جديد في القبالة اليهودية، حيث أعاد النظر في مسلّمات العقل العبري من خلال نص العهد القديم l'ancien testament الذي بات مسرّحا للتأويل، كما قارن المعنى الحرفي sens littéral بالمعنى الرمزي sens allégorique، و قال بارتباطهما، فعلاقتهما «علاقة الروح بالجسد»<sup>(2)</sup>.

لكن في النهاية تبقى فلسفة "فيلون" جمعا و تلخيصا ناجحا، و موفقا لكثير من التيارات الفلسفية، كما كانت على حدّ تعبير عبد الرحمان بدوي\_ نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية خصوصا في القرنين الثاني و الأوّل قبل الميلاد.

---

(\*) لعلّ نظرية الحقيقة المحمدية هي صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية، فقد ظهرت أولا في الدوائر الشيعية، و منها انتقلت إلى الدوائر الصوفية، و خاصة الصوفية المتفلسفين، و عن التصوّف تسرّبت إلى عقائد أهل السنة. و يعتقد دعاة هذه النظرية بأنّ محمّدا(ص) ذا وجود سابق على وجوده التاريخي، فقد حوّروا قول الرسول (ص) "أنا أوّل الناس في الخلق"، و آمنوا بفكرة انتقال الجوهر النوراني لمحمّد الموجود وجودا سابقا على وجود شخصيته التاريخية في أشخاص الأنبياء. كما وجدت عند أهل السنة في تفسير الآية الكريمة (و تقلبك في الساجدين)\_سورة الشعراء: الآية 219\_؛ و بفسرها "ابن كثير" عن ابن عباس قال: و يعني تقلّبه، أي نفس الرسول(ص) أو النور المحمّدي من صلب نبي إلى صلب نبي حتّى ظهر أخيرا في صورة محمّد (ص).

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 101، 102.

(2) jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, page : 18 .

## 2- معضلة تأويل النصوص الدينية:

### 1-2- الرحلة الأولى لتأويل النص المقدس: "التوراة"

تبدأ التوراة لتصور مسيرة الإنسان على الأرض في سفر تكوينها تقول: « و قال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلطون على سمك البحر و على طير السماء و على البهائم و على كل الأرض و على جميع الدبابات التي تدب على الأرض(27) فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا و أنثى خلقهم(28) و باركهم الله و قال لهم أثمروا و أكثروا و املأوا الأرض و أخضعوها..»<sup>(1)</sup>.

فالتوراة تخط طريق الإنسان و تعطيه قوة الإرادة و البناء، فبعد أن خلقت السموات و الأرض، و كانت « الأرض خربة و خالية »<sup>(2)</sup>، تركت له مهمة التعمير، و الكون كله مسخر لخدمته و خاضع لجبروته و سلطانه، فبالإنسان تبدأ قصة الحضارة... و من ثم قصة الأديان.

و إذا كانت مقاييس الحياة واحدة، فإن الحضارة كذلك هي مشروع الجميع، فهي ليست ملكا لأمة من الأمم.. كما يحلو لبعضهم الادعاء، بل هي ملك المجتمع الإنساني أجمع.

صور التاريخ الحضارة الفرعونية على أنها حضارة المصريين الثرية التي رسخت معاني العطاء، لكننا كنا حتى وقت قريب نؤمن أنّ العبرانيين و الفراعنة شعبيين مستقلين بل مختلفين. فكلّ منهما له أحلامه و رسالته للحياة و العالم. حتى ظهر "روجيه صباح"(\*) بكتابه "أسرار التوراة" الذي أثار ضجة لا مثيل لها، و فجر كل معارفنا اليقينية عن أول ديانة توحيدية في التاريخ، و أعاد تأويلها بعكس منطوقها الظاهري.

(1) الإصحاح الأول، سفر التكوين، الآية: 28/27.

(2) الإصحاح الأول، سفر التكوين، الآية: 02.

(\*) روجيه صباح: ينتمي إلى أسرة عريقة من الحاخاميين و الربانيين، و هو يتقن الآرامية فضلا عن العبرية التوراتية، أقام في مصر، و أصدر مع أخيه الراحل "مسعود صباح" كتابا عن أسرار "سفر الخروج" أثار حين صدوره ضجة كبيرة و ترجم إلى العديد.

لعلّ "روجه صباّح" قد استطاع أن يززع قناعاتنا، و يثبت لنا أنّ العبرانيين ليسوا سوى شعب خيالي، و ليس لهم أي حقيقة تاريخية، فهم أنفسهم المصريون بعد أن خسروا حضارتهم تحت وقع الغزاة.

هذه الحقيقة التي يسوغها "روجه" \_ مثلما سيتبين لنا من خلال الحديث عن تاريخ تأويل التوراة\_ تدفعنا دون تردّد إلى سوغ مجموعة من النتائج تجعلنا نعيد النظر في أحكامنا و مواقفنا خاصّة إزاء القضايا العربيّة الراهنة. و تحديدا مشكلة إسرائيل و الشرق الأوسط\*).

إذا فالتأريخ للتأويل ليس تدوينا لحقل معرفي مخبوء في دفتي كتاب بل بحث و استقصاء و لحظة تجلّي للحقيقة التي طالما كانت طيّ الكتمان.

فالتأويل قد تحوّل إلى علم يتناول مانعنيه بأسرار الحياة و الدّين و العالم علّه التأويل يغطّي العجز الذي أعلنه الإنسان عن فهم الحقائق كلّها، و خاصّة حقائق علوم ما وراء الطبيعة. و هل يستطيع علم التأويل أن يكشف هذه القوانين<sup>(1)</sup>.

تلك القوانين التي تؤسّس في كل مرّة لعلاقة الإنسان بعالم ما وراء الطبيعة، العلاقة التي تظل جدليّة\_بالمعنى الفلسفي\_ يطويها الحضور تارة، و الغياب تارة أخرى، فطالما كانت غير واضحة المعالم لأنّ السريّة أوّل صفاتها و أسماها على الإطلاق.

فالدّين يتأسّس بالسريّة و هو أساسا» علاقة فردية مع القداسة التي هي أمر علوي سماوي لا يجب أن تدنّسه الأعراف و التقاليد و الطقوس العامّة، فقد أوحى الله إلى شيث أن يعبد الله سرّا(..) و هكذا عرفت الديانات الهنديّة و الزرادشتية و البوذية

---

(\*) عثرت على دراسة في الانترنت تتفق إلى حد بعيد مع دراسة "روجه صباّح" عنوانها: De philon

D'alexandrie aux eglises coptes ou l'influence de l'Egypte sur le judéo-christianisme

مؤلفها: H.PERSOZ

في الموقع: <http://ervc.free.fr/rubrique/4/copte.html>

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، نينوى للدراسات و النشر

و التوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص: 6.

الطقوس السريّة»<sup>(1)</sup>. و هنا بدأت البذور الأولى لمبدأ التأويل. لذلك كان الهنود أكثر من برهنوا أنّ السريّة شرط أساسي للاتصال بالآلهة، و قد رمزوا إلى الوحدة الإلهية من حيث وجودها و حركتها و فعلها في ثلاثة أقاليم: الجوهـر / المادة/ الحياة. و هذه الأقاليم ذكرتها الأسفار الهندية المعروفة بـ"الفيدا الهندية"<sup>(\*)</sup>.

و قد ذكر أن "البرهوماتا" و هو الأب الروحي عند الهنود\_ كان يخاطب أنصاره في طقوسهم السريّة، يقول: « اعلم يا بني أنّه لا يوجد إلّا إله واحد فقط ربّ الكلّ و علّة الكائنات و الواجب على كل برهمي أن يعبدّه في الباطن، و اعلم أيضا أنّ هذا السرّ يجب كتمانّه عن العامّة الجهلة و إن كاشفت به أحدا يحلّ بك البلاء العظيم»<sup>(1)</sup>.

و السريّة ليست هي شرط العبادة عند الهندوس فقط، حيث تظهر لنا الديانة اليهودية و الإسلامية ضرورتها في كثير من الأفعال، فالتلمود\_ عند اليهود\_ يعد النصّ الأكثر أهمية بالنسبة لهم؛ فيه شرح و تفسير للمعارف العقائدية» و الشائع أن موسى هو المصدر و يذهبون في تأويل ذلك إلى أنّه عندما كان موسى على جبل سينا لتسلّم

(1) المرجع نفسه، ص: 15.

(\*) تطلق "الفيدا" veda على الكتب المقدّسة عند الهندوس، و قد نقلت لقرون طويلة على شكل تعاليم شفوية، و اختلف المؤرخون في زمن تدوينها اختلافا كبيرا، و رجّح بعضهم أن يكون ذلك حوالي عام 2500 ق م، و الآخر أن يكون التدوين قد تمّ عام 1500 ق م.

و كلمة "الفيدا" بالسنسكريتية تعني المعرفة، و هي تتنوّع على أربعة كتب هي:

1. الريج فيدا Riga veda(أنشودة لتمجيد الآلهة): و تشمل قرابة 1017 أو 1028 أنشودة يتصرّح

بواسطتها الهندوس للآلهة في صلواتهم صباح و مساء، و في حفلات الزّواج.

2. ياجور فيدا Yajur veda: هي نصوص يترتلها الرهبان عند تقديم القرбан.

3. ساما فيدا Sama veda: تراتيل أثناء الصلاة.

4. آثار فيدا Athar veda : و هي مقالات في السّحر و الرقي و الشّعوذات. 111

للتوسّع أكثر: يمكنك العودة إلى موسوعة الأديان، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع،

بيروت، ط4، 2007.

(2) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 15.

الشريعة المكتوبة من الربّ، تسلّم أيضا بصورة شفوية تفاسير و شروح ما هو مكتوب(..) و قد نقل موسى ما بلّغه الربّ شفاهها إلى هارون، و هذا بدوره نقله إلى اليعازر الكاهن(\*)»(1).

أمّا في الديانة الإسلامية فتاريخ السريّة تؤكد جميع العبادات، و أيضا السنة الشريفة.

كما تمتد جذور التأويل في عقائد الهندوس حتّى الاعتقاد بتناسخ الأرواح و هو « تجوال الروح، أو العودة إلى التجسد»(\*\*)(2)، و هم يعبرون عن هذا كما لو أنّ النفس بدخولها بدنا آخر\_ قد استبدلت ثوبا باليا بثوب جديد\_ و قال بعض التناسخيون المسلمون بذلك، فأولوا قوله تعالى:

➤ قالوا ربّنا أمتنا اثنتين و أحببتنا اثنتين و اعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل(3)

➤ لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى و وقاهم عذاب الجحيم(4)

(\*) يتألف التلمود من قسمين:

أ\_ المشنّة: و هو النصّ أو المتن؛ تضمّ التقاليد و الأعراف و القوانين.

ب\_ الجمارة: و هو الشرح و التفسير؛ تضمّ المناظرات و التفاسير.

و هناك تلمودان:

أ\_ التلمود البابلي: كتب هذا في بابل في القرن الخامس الميلادي.

ب\_ التلمود الفلسطيني أو الأورشليمي: و كتب بين 3 و 5 ميلاديين في أورشليم

(1) إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص: 11.

(2) موسوعة الأديان، ص: 186.

(\*\*) دخلت كأساس لتعديل عدالة الله\_ حسب قولهم\_ إزاء متناقضات الحياة، و ما زال العلماء يلهثون بلا طائل بحثا عن منشئها الأساس الأول، على أن كتب "التناسخين" أو شككت أن تجمع على أنّ الأرواح بعد مغادرتها الأبدان تنصرف إلى أحد الوجوه الخمسة الآتية: النَّسخ، المسخ، الفسخ، الرّسخ، الوسخ. و أطلقوا عليها جميعا اسم "التقمّص" لأنّ كلّا منها بمثابة القميص التي تلبسه الروح في مرحلة من مراحل الزّمن.

(3) غافر، الآية: 11.

(4) الدخان، الآية: 56.

- سنعدّبهم مرتّين ثمّ يردون إلى عذاب عظيم<sup>(1)</sup>
- كيف تكفرون بالله و كنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون<sup>(2)</sup>
- الله يبدؤا الخلق ثمّ يعيده ثمّ إليه ترجعون<sup>(3)</sup>
- نخلص ممّا تقدّم أن قضية التأويل متأصلة في الإرث الديني، و مرتبطة بالدين أيما ارتباط، و لما كان أي دين تتنازعه قصّة الظاهر و الباطن كانت مشروعية التأويل أمرا لا مفرّ منه. و هو بأبسط عبارة بحث عن الحقيقة الغائبة، فكان النصّ الديني\_ التوراة تحديدا\_ محلّ هذا البحث، و طريقة ينتهجها العقل لفهم ما يقصده الشّارع، لأنّ الله أراد في ذلك امتحان عباده و قدرة عقولهم على فهم ما يرمي إليه، على الرغم من أنّ التوراة تؤمن بمقولة هي "على عقلك فلا تعتمد بل على قلبك".

و التوراة كلمة غير عربية الأصل معناها الهداية و الإرشاد، و يطلق عليها اليهود "النّاموس" و هي عندهم القسم من العهد القديم الذي أنزل على موسى عليه السّلام من ربّه<sup>(4)</sup>.

و يؤكد الباحثون أنّ التوراة دوّنت بعد عهد موسى بأكثر من سبعة قرون، إبان السّبي البابلي<sup>(\*)</sup>، ففي الوقت الذي كان فيه يهود السّبي يمارسون شعائرهم و طقوسهم

(1) التوبة، الآية: 101.

(2) البقرة، الآية: 28.

(3) الروم، الآية: 11.

(4) موسوعة الأديان، ص: 189.

(\*) إنّ الهجرة إلى بابل آنذاك سمّيت بـ"السّبي البابلي"، و هي صورة شبيهة أشدّ الشّبه بهجرة شبان اليوم من البلدان الفقيرة و العالم الثّالث إلى أمريكا و أوروبا الغربية بحثا عن حياة أرغد، و أمتع أمّا ما تبقى من الشّعب في إسرائيل رغبة منه، و الذي لم يكن يقوى على الهجرة بسبب الشيخوخة أو سوء صحّته أو لظروف أخرى خاصّة، فكانت توزّع عليها الحقول و الروم التي سلبها منهم حكاهم الظالمين و المستبدين.

كما نسبت لداوود عدّة أغاني تعكس عداؤهم لأهل بابل منها: "يا بنت بابل المخزّبة طوبى لمن

يجازيك جزاءك الذي جازيتنا، طوبى لمن يمسك أطفالك و يضرب بهم الصخرة". مزمور 137: 8\_9

الدينية بحريّة، وجد رجال الدّين اليهود أنّ الشريعة و الطقوس عرضة للضياع و التشويه بسبب تقادم الزّمن و حالة الشّتات، و تأثير عقائد الأقوام التي كانوا يعيشون بين ظهرانيهم على العقيدة، فتلافيا للضياع و التشويه قاموا بتدوين التوراة، إلاّ أنّهم حذفوا و أضافوا ما يخدم ميولهم، و جنحوا إلى تمجيد الشّعب اليهودي و حوّله صفة<sup>(1)</sup>.

لذلك؛ فالواضح أنّ تدوين التوراة لم يكن من قبل شخص واحد و لا في عهد واحد من العهود، بل تنوع مدوّنها و رواها حسب اتجاهاتهم، لذا بدت خليطا عقائديا، و فكريا يجمع إلى حد بعيد بين الواقع و الخيال و الخرافة و الأسطورة... و حتّى العقد الفردية، و فيها أيضا ما هو ضد الأخلاق و القيم النبيلة، فقد ورد فيها: «أقتل رجلا و امرأة، طفلا ورضيعا، بقرا و غنما، جملا و حمارا، كلّهم يموتون»<sup>(2)</sup>.

إنّ تدوين "التوراة"<sup>(\*)</sup> يعد جزءا من القناعة التي تقول أنّ الكتابة دوما تظهر الإرادة العميقة لدى البشر في النّفاذ إلى أسرار الخلق، لذلك كانت أشدّ الارتباط بالأساطير؛ فالأسطورة «تعتبر من أجمل ما أبدعه فكر الإنسان القديم، و لا سيما الدينية منها، لما تحمله بين طيّاتها من أمور مبهمة و طلاسمة و ألغاز»<sup>(3)</sup> في هذا المقام لا نعني أنّ الأسطورة قد تحوّلت السّمة السيئة لعقائد البشر، لكنّها الملمح الفنّي الذي يمكن لدراسة أخرى أن تقوم عليه، كما أنّ نظرنا قد أصبح نظرة متطرفة إزاء الأديان الأخرى، فرميها بالأسطورة قد ينقص من قيمة مصداقيتها، على الرّغم من أنّنا على قناعة أكيدة أنّ الحقيقة تظلّ قيد البحث حتّى منتهاها.

(1) إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، ص: 9.

(2) سفر صموئيل الأوّل، 3/15.

(\*) كتبت معظم التوراة باللّغة العبرانية إلاّ جزء يسير كتب باللّغة الآرامية، و أقدم ترجمة لها هي الترجمة السبعينية من العبرية إلى اليونانية في الإسكندرية ما بين (250\_258) و هي تلبية لأمر بطليموس الثّاني ملك مصر، حيث جمع 72 عالما من علماء اليهود، اختار ستة أشخاص من كل سبط من أسباط بني إسرائيل و أوكل إليهم الترجمة.

(3) حنّا حنّا، دراسات توراثية، دار رام للطباعة و النشر و التّوزيع، دمشق، ط2، 2006، ص: 16.

ويمكننا أن نقسم التوراة حسب المخطط الآتي: (المخطط رقم 05)



لقد بدت التوراة\_على الرَّغم من عدّها كتابا سماويا و شريعة تحتوي جميع البشر\_أنّها متن عرقي(\*) قبل كل شيء يؤسس لبناء كيان الدولة اليهودية، لذلك عمدوا إلى تحويل النصّ تماشيا مع حلمهم، ليس هذا فحسب؛ بل إنّ إشكالية تعارض العقل و النقل صارت أكثر حدّة، و من هنا ينشأ تأويل الكتاب المقدّس *exégèse biblique*.

و هو يقوم على تأويل التوراة و ربط الأثر بجميع المصادر المعرفية المعاصرة المختلفة، من أجل الوصول إلى فهم الدلالة الصحيحة، و هو يميّز بين نوعين من المقاربة: المقاربة الشرعية(التي تقوم على مفهوم التّقوى *l'approche pieuse*)، و المقاربة (التثمين) الأدبية الصرفة *l'appréciation purement littéraire*<sup>(1)</sup>.

كما ظلّ النصّ التوراتي\_حتّى اليوم\_متنا يكشف كثيرا من خبايا العالم و الإنسان، و هو أيضا رحلة بحث عن الذات اليهودية، مثلما يصرّح "روجيه صباّح"، يقول: « الجزم بأنّ التوراة تنطوي على رسالة يزجّ بنا في رحلة طويلة، بحثا عن أنفسنا(..) إذ أنّي على يقين من أنّ التوراة تحمل داخلها سرا عجيبا»<sup>(2)</sup>، حيث يكشف تأويل النصّ التوراتي عن أخطر الحقائق.

فالعبرانيون ليسوا سوى شعب خيالي، و ليس لهم أي حقيقة تاريخية، فهم أنفسهم المصريون بعد أن خسروا حضارتهم تحت وقع الغزاة، و ليس موسى غير رعمسيس الأوّل، و ليس هارون غير الفرعون "حور محب"، بل إنّ إله التوراة غير إله الفراعنة نفسه.

لا يتوصّل "روجيه" إلى نتائج هذه من خلال تفسير تأملي للنصوص التوراتية، بل عبر مقارنة مشبوكة على النصوص الفرعونية المصرية و مع التلمود(تلمود بابل و تلمود أورشليم)

---

(\*) اتصفت الديانة اليهودية بأنّها عالم من الأسرار، و هي تحفل بالطقوس و لها نوعان من الطقوس: طقوس ظاهرة و طقوس باطنة، و بما أنّها ديانة منغلقة جاءت كما يدّعي اليهود لبني إسرائيل.

Encarta 2009/ France (1)

(2) روجيه صباّح، أسرار التوراة، صالح بشير، دار بتر للنشر و التوزيع، رابطة العقلايين العرب، دمشق، ط1، 2007، ص: 8.

و مع القبالة التي تناقلها الحاخامات سرا يوما بعد يوم، معتمدا على ما انتهى إليه علماء المصريين(\*) .

هكذا يتوافق اسم موسى نفسه مع اسم رع مسيس الأول، و اسم هارون مع اسم الفرعون "حور محب" يروي النص أنّ موسى، الذي "أنقذ من اليم"، تربى في كنف ابنه فرعون.

يعيدنا "روجيه" إلى نبوءات الكاهن الأكبر "نفرتي" التي توقعت مصائب مصر، من خلال الحديث عن الشعب المصري الذي سيجتاز النيل ليلا مشيا على الأقدام، و انبعث إسرائيل على أرض كنعان(\*\*) أتاح تحوير و ترحيل القيم الروحية الضاربة في القدم، و الآتية من مصر، نحو أرض أخرى، أمّا مصر التي اجتاحت و حكم عليها بالموت، فقد كان عليها أن تحافظ على الأسرار الحقيقة للتوحيد. لذلك كانت مصر حاضرة بقوة في النص التوراتي.

يقول "روجيه صباح": «إنّ الآلهة المفاتيح في مصر القديمة، مثل أوزيريس و حورس و ايزيس سبت، و حتّى أنوبيس حاضرة بقوة في التوراة، تكشف عنها ببراعة الذاكرة المكتوب لقدامى الحاخامات. و الحقيقة، و مهما قال المعترضون على "اكتشافي" فإنّ آلهة مصر فاعلة في كتابة المقدّس تحت مسمى "العبرانيين"»<sup>(1)</sup>.

هكذا عندما يظهر لنا النص التوراتي العلاقة الوطيدة بين الأرضين: أرض مصر و أرض كنعان، و أيضا عندما يؤكد بأنّ بقاء مصر يتوقّف على وجود العبرانيين، تتشكّل لدينا رؤية أخرى مفادها:

1\_ إنّ مدوّني التوراة أرادوا أن يتجاوزوا، إلى حد بعيد، الواقع الجيوبولوتيكي لشعوب بعينها كانت تعيش على أرض واحدة، ليرمزوا من خلال العبرانيين، إلى الإنسانية بأسرها، و الشعب المصري يحتلّ داخلها مكانا و أيّ

(\*) يمكن العودة لكتاب أسرار التوراة لروجيه صباح.

(\*\*) كانت تقليديا بلد خاضعة للحكم المصري تارة، و أحيانا لسيطرة الغزاة الجدد من يهود و آشوريين و بابليين و فرس و إغريق و رومان.

(1) روجيه صباح، أسرار التوراة، ص: 12.

مكان(هذه النتيجة لروحيه).

2\_ تحوّل آلية التأويل\_ في هذا المقام\_ الشعب المصري و الإسرائيلي شعبا واحدا له ماض واحد، و أهداف واحدة... و طموح واحد.. و من يتمعن في هذه النتيجة له الحق في الاعتراض.. و أيضا أي اعتراض(\*)؟! !!

يصبح التأويل حسب هذا الطرح تكتيكا يغوص في أعماق الحضارة الإنسانية و الفكر العالمي، بل يؤسس لحقائق جديدة من شأنها أن تغيّر في عقلنا الباطن. و بالتالي في مواقفنا إزاء كثير من القضايا.

و مادامت "الحقيقة" هي الغاية الأبدية للتأويل، فهو إذا فعل فلسفي أولا و أخيرا\_ و بهذا« يبدأ التماحك بين العقل و بين النقل فمهمة النقل في وضع النص، و مهمة العقل في توضيح معانيه الحقيقية»<sup>(1)</sup>.

فاليهود اختلفوا فيما بينهم في مسألة التأويل فمنهم من رفض فكرة التأويل بحجة أنّ التوراة جاءت من عند الله و كلام الله لا يحتاج إلى تأويل و هو بين بذاته. واضح وضوح فكرة الله و أنّ موسى عليه السلام كان قد تلقى التعاليم الدينية من الله عندما ناداه من جبل الطور و علّمه الطقوس و العبادات و أوضح له كل ما في الديانات اليهودية من تعاليم، و هم بذلك يرفضون فكرة أن تكون هناك أسرار خفية وراء النصوص. و هؤلاء هم التقليديون اليهود<sup>(2)</sup>.

و التقليد الأكثر قدما هو التفسير اليهودي المسمّى بـ"المدرّاش MIDRASH" \_ مع التنبيه بأنّه تقليد غني و معقد يندمج لاحقا مع الفهم المسيحي اللاحق و يحدث نوعا من النهضة في الأدب و الدراسات الإنجيلية\_ رغم أنه يمثل جانبا واحدا فقط من طرف التفسير اليهودي القديم.

و المدرّاش عرّفه العالم اليهودي "يعقوب نيوسنر" JACOB NEUSNER بأنه "تفسير توراتي قامت به سلطات يهودية قديمة"؛ و كلمة "مدرّاش" midrash

(\*) هذه النتيجة تدفعنا إلى كتابة بحث آخر في العلوم السياسية و العلاقات الدولية.

(1) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السماوية"، ص: 11.

(2) المرجع نفسه، ص: 20.

مشتقة من الكلمة العبرية "داراش" darash التي تعني: "يدرس"، "يحقق"، "يبحث".

لكن مع "مدرسة الإسكندرية" (\*L'école d'Alexandrie) صارت النظرة أكثر انفتاحا، و كانت البداية\_ كما أسلفنا مع فيلون الإسكندري\_ حيث تمكّن من دمج الشريعة اليهودية بالفلسفة اليونانية، أو اعتبار الفلسفة اليونانية شرحا للحكمة التي تزرخ بها التوراة بطريق التّأويل.

لذلك يميّز "فيلون" بوضوح بين ثلاثة أنواع من التّأويل:

1. التّأويل الحرفي ذي الفرض.

2. التّأويل الحرفي البسيط.

3. التّأويل المجازي.

و قد قاد حربا ضدّ النّوعين الأوّلين دفاعا عن الشريعة اليهودية، و يسوق مثلا حول ضلالة التّأويل الحرفي بنوعيه؛ فالمتعبّد بالتوراة عندما يقرأ الآية: «إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس تردّه له، لأتّه وحده غطاؤه هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام»<sup>(1)</sup>، يجب أن ينصرف إلى معنى مختلف، فالله لا يمكن أن يتحدّث عن هذه التفاصيل النّافهة.

و يضيف نمطا آخر؛ و هو الذي يعنى بقصص الأنبياء، فيرفض روايتها على طريقة الأساطير اليونانية، لأنّ التّأويل الحرفي يفتح مجالا لنقد التوراة، فيقول: «هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التّأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم أيضا ملحدون»<sup>(2)</sup>.

اضطر "فيلون" إلى تأويل أساطير اليهود تأويلا باطنيا و رأى أنّ هذا التّأويل

---

(\* هناك مدارس يونانية أخرى تبنت التّأويل؛ مثل: "المدرسة الفيثاغورية" التي اعتمدت الرمز بالعدد، و حاولت أن تعطي للأعداد صفة قدسية. و كان دور "الرواقيين" و "الأبيقوريين" أيضا بارزا في مجال الأخلاق و الفضيلة. و اعتبرت كل من المدرستين أنّ غاية الإنسان في الحياة هي العيش وفق أحكام الفضيلة. (1) الإصحاح 22، 27/26.

(2) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التّأويل في الديانات السّماوية"، ص: 23.

بالباطن هو الانتقال من جسم النص إلى روحه و حقيقته: فمثلا:

الجنة ← ملكوت الروح

شجرة الحياة ← خوف الله.

شجرة المعرفة ← الحكمة.

أنهار الجنة الأربعة ← الفضائل الأربعة الأصلية

هابيل ← التقوى الخالصة.

قابيل ← الأناني.

شيث ← الفضيلة المزودة بالحلم.

الأخنوخ ← الرجاء.

سارة ← الفضيلة و الحكم.

يوسف ← نموذج الرجل السياسي.

بهذا الطرح يحوّل "فيلون" التوراة شريعة عالمية لجميع الناس، فهي ليست واحد من البشر، كما أنّه يوسّع من معانيها و يؤمن بازدواجية الدلالة، فالباطن هو الأصل و هو الروح حسب اعتقاده.

لذلك فهو يصل بالتأويل حتّى منتهاه الروحي، و يقطع شوطا لا بأس به في مجاهدة الروح للمادة(\*) و هي أسمى درجات التأويل.

لكن التأويل التوراتي يطوّر من تقنياته و يكشف عن آلياته مع "ابن ميمون"(\*\*)

---

(\*) يرى "فيلون" أن العارف لابدّ أن يسلك سلوكا ثلاثي الجوانب:

أولا: عن طريق المجاهدة.

ثانيا: عن طريق العلم.

ثالثا: عن طريق اللّطف الواهب للقداسة.

(\*\*) ولد في "قرطبة" عام 1135م، تلقّى علومه على يد والده "ميمون" الذي كان يشغل منصب "ديّان" أي قاض شرعي، و قيل عنه أنّه تتلمذ على يد "ابن رشد"، لكنّه رحل إلى فاس عام 1160م عندما تسلّم الموحدون السلطة و تظاهر بالإسلام زمنا حتّى استقرّ به المقام في الفسطاط بمصر عام 1165م، و شغل منصب طبيب القاضي الفاضل وزير صلاح الدّين الأيوبي، ثمّ ألحق طبيبا لصلاح الدّين الأيوبي حتّى توفي بالقاهرة عام 1204م.

\_ أو كما يعرف بـ"موسى الثاني" \_ خاصّة في كتابه "دلائل الحائرين" (\*) الذي يصرح في مقدّمته قائلاً: « هذه الرسالة لها أيضا عرض ثان و هو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض. هذه النصوص التي تصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا من المجاز، و التي على الضد من هذا يأخذ الجاهل و الناهل على معناها الخارجي دون أن نرى فيها معاني خفية » (1).

و بهذا يكون "ابن ميمون" قد بدأ في تدشين سفر التاويل التوراتي، حيث بدأ في الإقرار بوجود نوعين من المعاني:

❖ معان ظاهرة.

❖ معان باطنة.

و مهمّة كل مؤمن بالتوراة أن يبحث في قلب المعاني، فلو أخذ بظاهرها لحاد عن الدلالة، و قد لمّح تحديدا لقصص الأنبياء، و قال بمجازيتها، فالبحت في النصوص المجازية هو المهمّة الجادّة للوصول للحقيقة.

و يمكننا أن نلخص أهم شروط التاويل التوراتي عند "ابن ميمون" في:

أ\_ يجب أن يكون في الظاهر ما يرشده بعقله إلى المعنى الخفي.

ب\_ أن يكون المعنى الخفي الذي نستنتجه أجمل و أليق من المعنى الذي يدل عليه النصّ الظاهر.

ج\_ يجب رفض جميع التاويلات الدالّة على تجسيم الذات الإلهية، و استبدالها بما هو مناسب.

د\_ أن نعتمد التاويل متى قام الدليل على بطلان المعنى الظاهر.

هـ\_ أن لا تصل في التاويل إلى معنى جديد يهدم أساسا من أسس الشريعة.

---

(\*) قام صموئيل بن طيبون على ترجمته إلى العبرية، و كذلك يهوذا الحريصي، و قد تأثر به الكثيرون مثل: الفيلسوف "سبينوزا" 1677م، "ماندلسون" عام 1726م، القديس "توما الأكويني" الذي أخذ عنه التوفيق بين أرسطو و الشريعة.

(1) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التاويل في الديانات السّماوية"، ص: 35.

و\_ أن لا يذاع من التأويل إلا القليل، و لمن يفهمه فقط<sup>(1)</sup>.

حاول "ابن ميمون" تحقيق معادلة مهمّة مفادها، التوفيق بين الفلسفة الأرسطية و الشريعة التّوراتية، و من جهة أخرى نقديا إزاء "المتكلّمين المسلمين" مثلا: في قضية "إنكارهم للفعل الإرادي"، و الذي يدعوه بمبدأ "التحوير"، و فحواه أنّ "كلّ ما هو متخيّل جائز عند العقل"، و هذه آفة تبيّن الخلط بين الخيال و العقل (فما يجوز بالخيال قد لا يجوز بالعقل).

كما انتقد "أرسطو" مسألة "قدم العالم"؛ فقال بأنّه لا طاقة للعقل على الفضل فيها.

لكن ما يثير سؤال الباحث في فكر "ابن ميمون" يجد أن أتباعه قد تحوّلوا في نهاية رحلته إلى خصوم. و على رأسهم "سيبينوزا" الذي ندّد بالربط بين الشريعة و الفلسفة، و قال «على الفلسفة أن لا تقحم نفسها في قضايا الشريعة(..) و أن لا تقحم الشريعة نفسها في قضايا العقل. و أن يكون لكل منها مجاله في البحث و التّفكير»<sup>(2)</sup>. حتّى أعلن في كتابه "في اللاهوت و السياسة" أنّ طريقة "ابن ميمون" لا فائدة منها مطلقا، و بأنّها لا تدعنا ندرك المعاني الحقة للكتاب المقدّس. على الرّغم من جميع الانتقادات التي وجهت لأعماله، إلاّ أنّه يظلّ علما من أهمّ أعلام اليهود في التأويل التوراثي، لكنّه قبل كلّ شيء: "فيلسوف تنكّر للفلسفة في سبيل التوراة".

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 34، 35.

(2) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 36.

## 2\_2\_ الرحلة الثانية لتأويل النص المقدس "الإنجيل" (\*):

تبدأ الذاكرة لتقطع شوطاً جديداً مع الكون و الإنسان، لتتمّ الرّغبة الأولى في رحلة ثانية، لكن أي رحلة؟ إنّها بشارة الإنجيل: « لا تظنّوا أنّي جئت لأبطل الشريعة و تعاليم الأنبياء، ما جئت لأبطل، بل لأكمل، الحقّ أقول لكم: إلى أن تزول السّماء و الأرض، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتّى يتمّ كل شيء »<sup>(1)</sup>. هاتين الآيتين تعيدان للمقدّس سلطته، و تحوّل من الإنجيل جولة ثانية للتّوراة، إنّهُ تكلمة، لا غير، حين يعلن صراحة قيمة الإنسان و علاقته بالشريعة، لذلك يقول: « أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح، فماذا يملحه؟ لا يصلح إلّا لأنّ يرمى في الخارج فيدوسه النّاس »<sup>(2)</sup>.

تتأشكّل العلاقة بين النصّ الديني و الذات، و يصبح النصّ الإنجيلي نصّاً إبداعياً أبوابه مشرعة لصلاحية التّأويل و مشروعيتها، حيث تبدأ المسيحية<sup>(\*)</sup> مسيرة السؤال و الجواب منذ زمن بعيد حين وجد المفكرون المسيحيون أنفسهم « بمواجهة نصوص عامة، إذا نظر إليها العالم و سلّم بها، قبلها دون مناقشة، و إذا نظر إليها

---

(\*): الإنجيل: لفظة دخيلة إلى العربية ذات أصل يوناني؛ "أونجيليون" ومعناه: "الخبر الطيب"، أو "النّبأ المفرح" أي: البشارة.

هذه البشارة على مالها من أهمية، و على ما تحمله من رجاء بالخلّاص، و مع أنّ الذي حملها إلينا هو المسيح عليه السّلام، فبشّرنا بها بنفسه كما بشّر بها مع المسيح و بعده، تلاميذه و حواريوه. تطلق على الإنجيل عدة تسميات: العهد الجديد، إنجيل الله، إنجيل المسيح، إنجيل نعمة الله، إنجيل السّلام، إنجيل مجد المسيح، إنجيل الملكوت، بشارة الملكوت.

و يرجع تاريخ المحاولة الأولى في تأسيس قانون النصّ المسيحي إلى منتصف القرن الثّاني، و هي أعمال المهترق "مريقيون" الذي أتلفت كل أعماله، حيث ألقى "مريقيون" من قانون canon النصّ المسيحي، كلّ الإنجيل العبري، و ضمن فيه إنجيل لوقا، و بعض رسائل "بولس" فقط.

(1) بشارة متى، الآية: 18/17، الإنجيل المقدّس (الصفحة: 12).

(2) بشارة متى، الآية: 13، الإنجيل المقدّس (الصفحة: 12).

(\*): نسبة للمسيح عليه السّلام، كان المسح هو البركة و اعتمد قبل المسيحية، و حتّى اليوم تستخدم المسيحية زيتاً يسمّى: زيت الميرون.

العالم المتعقل وجدها بحاجة إلى تأويل»<sup>(1)</sup>

يظهر النص الإنجيلي على المحك النقدي ليختبر جميع آلياته و استراتيجياته، بل يقف ليجيب عن حقيقة طبيعته: هل هو نصّ ديني و حسب؟ أم هو نصّ فلسفي قوامه البرهان و الحجة؟ هنا يجيب "بول ريكور": «الإنجيل نص غير فلسفي، و الصليب رمز غير فلسفي»<sup>(2)</sup>.

لكن رغم هذا الاعتراف الصريح إلا أنّ الحدود بين الدين و الفلسفة تبقى ملتبسة، فالإنجيل منذ ظهوره\_ نصّ أثار عددا من النقاشات، تعد ضربا من الجدل، هذا الجدل القائم على قناعة مفادها أنّ النصّ نصّان: نصّ حاضر ظاهر، و آخر مضمّر غائب باطن، فالأول ما قيل فعلا و الثاني يفترض أن يقال.

لكن الحوار بين هذين النصين أو البنيتين يؤسس لمفهوم جديد للدين\_ حسب نظرنا\_ فهو هنا ليس «الارتباط المصيري لمجموعة من القيم و العقائد، و إنّما باعتباره تجربة الفكر داخل دائرة المفاهيم و التمثّلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحام(ظاهراتي) بمستوى الحقيقة الذي يرتسم عبر أفق، ظاهره اللّغة و باطنه فيه عمل التخمين و الانتظار و هو مجال متاخم لحدود الفلسفة. باعتباره باعثا على فعل التخيل على مستوى الفهم و على فعل التأويل على مستوى اللّغة»<sup>(3)</sup>.

لكن ما سيتغيّر في دراستنا هذه\_ و حسب هذا الطرح هي العلاقة بين الفلسفة و الدين، فقد أصبح النصّ الديني هو الهامش الذي يغذي المتن الفلسفي، كما أنّه يندرج ضمن مستوى فتح العوالم؛ و الحديث عن التأويل الإنجيلي هو استقصاء

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السماوية"، ص: 37.

(2) Paul Ricœur, lectures 3, page : 146 نقل عن: عمارة ناصر، اللّغة و التأويل، ص: 80.

(3) المرجع نفسه، ص: 79.

بالضرورة للفلسفة الأوغسطينية نسبة لـ SAINT AUGUSTIN(\*) 354 \_  
430م)، و أيضا الأكوينية نسبة لـ THOMAS D'AQUIN(\*\*) 1225\_  
1274م).

فمع "أغسطين" تصبح الفلسفة خطابا يسير جنبا إلى جنب مع الخطاب  
التيولوجي، فالحدود الفاصلة بين الخطابين من حيث المفاهيم واضحة، لتظهر  
إشكالية إنتاج الحقيقة(\*\*\*) من خلال الإنجيل طبعا فهو يشكلها انطلاقا من « لحظة  
الصراع بين كتاب الأنجيل و الأوضاع السياسية و الاجتماعية المتراكمة خلف  
المسيح»<sup>(1)</sup>.

(\*) *Augustin d'Hippone (Aurelines Augustinus), ou Saint Augustin, né à thagaste (actuelle souk ahras, Algérie) le 13 novembre 354, mort le 28 aout 430 à Hippone (actuelle Annaba, Algérie), était un philosophe et théologien chrétien, évêque d'Hippone, et un écrivain romain d'origine berbère de l'antiquité tardive .*

*Il est l'un des principaux pères de l'église, latine et l'un des 33 docteurs de l'église. Les catholiques célèbrent sa fête le 28 aout .*

*Après Saint Paul, il est considéré comme le personnage le plus important dans l'établissement occidental.*

<http://fr.wikipedia.org/wiki/August.d'Hippone>. (9fév 2009/14 :27 :00)

(\*\*) راهب دومينيكاني اسمه بالإيطالية TAMMASO D'AQUINO فيلسوف و لاهوتي مؤثر ضمن تقليد  
الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة و الثلاثين، و يعرف بالعالم الأنغليكاني DOCTEUR  
ANGELICUS و العالم المحيط DOCTEUR UNIVERSALIS، عادة ما يشار إليه باسم "توما"، و  
الأكويني نسبته إلى محل إقامته في أكوين، له تأثير واسع على الفلسفة الغربية، و كثير من أفكار الفلسفة الغربية  
الحديثة، إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاق معها، خصوصا في مسائل الأخلاق و القانون الطبيعي و نظريته في  
السياسة. في عام 1256م عين أستاذا وصيا في اللاهوت في باريس، حيث كان يدافع عن حقوق الرهبان في  
تدريس اللاهوت.

(\*\*\*) "عمارة ناصر" لفكرة الترجمات المتعددة للإنجيل؛ فلغة الإنجيل في نظره لغة الحقيقة مختزلة و  
مخففة، باعتبار "قوة الحقيقة من قوة اللغة"، لكن ما يدحض هذا الرأي هو أن الإنجيل فسّر و حلل انطلاقا من  
لغته المترجمة، و اللغة المترجمة تفقد النص الأصلي جلال حقيقته، كما أن الحكم على الخطاب الإنجيلي أنه  
مصدر الحقيقة هذا فيه أخذ و ردّ.

(1) عمارة ناصر، اللغة و التأويل، ص: 81.

كما يجعلنا "هيدجر" القائل بأنّ « الدّين اليهودي و المسيحي مؤسّسان على كلام مأخوذ ككلام الله، لكن هذا الكلام ليس قابلا للاستعمال خارج الكتابات التي دونها القديسون»<sup>(1)</sup>؛ هذا الكلام يجعلنا نعتبر أنّ المزيّة التي يقدمها الإنجيل هي أوّلا مزية الكتابة التي يتحوّل فيها هذا الخطاب إلى عالم ثري بالأسئلة.

لقد اشتهرت الكنيسة خلال العصور الوسطى بالبحث عن تطوير التفكير الديني و تطعيمه بعوامل فعّالة أخرى، فوجدت الكنيسة نفسها مسبوقه من قبل الديانات الأخرى بتطعيم مبادئها بالفلسفة اليونانية على الرغم من أنّم الفلسفة اليونانية كانت قد سبقت الديانة المسيحية<sup>(2)</sup>.

هذا لا يعني أنّ السّفَر في تأويل النّص الإنجيلي قد بدأ مع الانفتاح على الفلسفة، لا بل نستطيع أن نجزم أنّها قد بدأت قبل ذلك بكثير، و تحديدا مع تلاميذ السيّد المسيح (الحواريون)، حيث بدأوا يفكرون في طبيعة العلاقة بين الأب و الابن و الروح القدس.

فالأب القدس في قدسيته المجرّدة عن عالم الكون و الابن الذي يمثّل الخلافة الإلهية في الأرض، و هو صورة الأب في الأرض و الروح القدس هي الطبيعة التي ولد منها، الابن بروح الله الذي نفخ بها، فهذا التفكير في طبيعة التّأليه يعدّ أوّل ممارسة تأويلية إنجيلية.

و إذا كان المسيحيون اختلفوا فيما بينهم على ما يمكن أن يكون لاهوتا و ما هو ناسوت، و قد ميّزوا بين ذلك في الابن الذي حمل الطبيعة الناسوتية في جسده الذي كان خاضعا لعوامل الطبيعة و لقوانينها، أما اللاهوت فهو الروح الذي هبط على الجسد المتمثّل بالروح القدس، فكان هذا ما يسمّى لاهوتا، فالمسيح في ناسوته يمثّل الظاهر عند المتأولين ، و يمثّل في لاهوته الباطن الذي يحتاج إلى التّأويل و التفسير<sup>(3)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 81.

(2) علي أحمد زهرة، الظاهر و الباطنية "فلسفة التّأويل في الديانات السّماوية"، ص: 37، 38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

هكذا بدا الجمع بين الطبيعة اللاهوتية و الناسوتية أمرا معقولا و طبيعيا في الديانة المسيحية، كما حملت على عاتقها إخراج "المعتقد" من الفئة القليلة، أي اليهودية\_تحديدا\_ و بذلك كانت المسيحية رسالة عالمية \_بفكر عالمي...و رؤية تتناسب مع جميع البشر أينما كانوا...

و مادامت هذه الرسالة "عالمية" فتح باب التأويل على مصراعيه، و بدأ انفتاحها على اليونانية بفلسفتها و نظرتها و فكرها الدقيق.

ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمنيوطيقا اليهودية؛ تتعلق بحرفية أو رمزية تفسير النص المقدس، نتيجة لذلك تم تأسيس مدرستين للفكر داخل الكنيسة، تركّزت إحداها في الإسكندرية و كانت مهتمّة بالقراءة الرمزية و المجازية للنص المقدس، و تركّزت الثانية في أنطاكية التي هي مدينة يهودية على الأغلب<sup>(1)</sup>.

إذا منحت الكنيسة(أو منحت لنفسها) وحدها الحق في تفسير النص المقدس، و أخذت تتقلص تدريجيا فرص الفرد في فهم النص المقدس لوحده على التفسير، بعد الآن، أن يكون متّحدا مع كل القراء مستقيمي الرأي ( Orthodoxe ) و أصحاب العقول الحقّة.

كان "أغسطين" أكثر اللاهوتيين الذين نجحوا في التأسيس لهرمنيوطيقا مسيحية» فعند "أغسطين" تأمل هرمنيوطيقي Méditation herméneutique مقصود يصبح مهما جدّا بالنسبة لإيضاح بعض الفقرات التي قد تطرح مجموعة من صعوبات الفهم»<sup>(2)</sup>.

اختلف "أغسطين" مع الكاثوليك، و كان يستمع إلى عظات القديس "أمبرواز"

(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف،

بيروت/ الجزائر، ط1، 2007، ص: 60.

(2) Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, p :31,32

أسقف ميلانو، حيث كان يهاجم المانوية<sup>(\*)</sup>، فرجع أغسطس إلى الكاثوليكية معتبرا إياها أحسن عرضا للكتاب المقدس و دفاعا عنه.

حين قرأ "أغسطس" لشيثيرون "المقالات الأكاديمية" وقع في الشك، و هنا بدأ يشقّ رحلة الجدل، و يتمكّن من قلب الطرح السائد و المقولة الفلسفية الراسخة "تعقل كي تؤمن" لتحوّل القاعدة عنده "آمن كي تتعقل"، و بذلك يصبح الإيمان في نظر "أغسطس" سابقا للعقل، لكنّه بالتأكيد لا ينفصل عنه.

فالعقل قد قاده إلى طريق جديد في المعرفة، و من هنا تأسس لديه الشك؛ و الشك لدى أغسطس ليس في وجود الذات الإلهية، و إنّما شك موصل للإيمان، لذلك ميّز بين نوعين من الشك:

❖ **الشك السلبي:** هو شك لا فائدة منه، و لا يوصل إلى الحقيقة.

❖ **الشك الإيجابي:** هو الشك المؤدي لليقين، فالشك الإيماني مثلا عند

أغسطس ينتهي بالإيمان بالله<sup>(1)</sup>.

لكن سلّم الحقيقة يتبدّل عند الأب "أغسطس"، فمقاييس الخير و الشر قد تغيّرت، فالشر ليس جوهرًا كالخير، و إنّما نقيضه أي "اللاخير"، و هو عنده ينقسم إلى نوعين:

➤ شرّ خلقي

➤ شرّ طبيعي

فالشرّ الخلقي هو عدم النّظام في الإرادة، و هو الخطيئة، و يربط "أغسطس" بين الشر و الخير الخلقي، حيث أنّ الله قد خلق الإرادة و عن طريق الإرادة يوجهنا الله

---

(\*) المانوية: نسبة إلى ماني(ولد في 216م )، ولد في بلاد فارس أيام حكم سابور، و ادّعى النبوة و دعي أتباعه المانويون، ادّعى "ماني" أنّه أوحى إليه و هو في سن الرّابعة و العشرين، بواسطة ملاك اسمه "التوم"، و أنّه جاء بدين لا يختلف عمّا جاء به الرسل قبله، و أنّ المسيح عليه السلام هو الذي بشرّ به، عاشت المانوية إلى العصر العبّاسي، حيث قضى عليها المسلمون، و صنّفت بين فرق الزندقة. اعتنق "أغسطس" المانوية زما، لكنّه تراجع عنها.

(1) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 40، 41.

نحو الخير(..) أمّا الشرّ فهو نتيجة فساد الماديات في الطبيعة<sup>(1)</sup>.

يمتدّ تأويل "أغسطين" إلى الذات الإلهية، فيتصوّرُها تصورا أفلاطونيا؛ «هذا التصوّر ينسجم مع الفكر المسيحي، حيث أنّ الله هو رئيس عالم المثل فهو العظيم الذي صفاته عين ذاته»<sup>(2)</sup>.

و صورة الله في نظر "أغسطين" تتجلى في النفس الإنسانية، فروحانيتها تجعلها واحدة غير منسّقة، كما أنّ الله واحد، و العقل و الإرادة و الذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها.

و الذهنية الدينية\_حسب الإنجيل\_ ترفع من مستوى الذات الإلهية، فحادثة تحمّل المسيح لآلام البشر كما وردت في "الإنجيل المقدّس":

«لا تخف أن تأخذ مريم امرأة لك، فهي حبلى من الروح القدس، و ستلد ابنا تسميه يسوع، لأنّه يخلص شعبه من خطاياهم»<sup>(3)</sup>؛ هي تحوّل هذه الحادثة إلى مستوى التّعالي\_كما يقول بول ريكور\_ و تقوم على استدعاء التاريخي أكثر من أي شيء آخر.

ينفي "أغسطين" أنّ أصل النّفس مادي، و يعتبرها جوهرًا روحانيا مغايرًا للبدن، و يعتمد على دليلين أفلاطونيين هما:

- أولاً: إنّ الحقيقة غير فاسدة طبعاً، و النّفس محلّ الحقيقة فلا يمكن أن تكون النّفس فاسدة.

- ثانياً: إنّ النفس تدرك ذاتها، و تدرك أنّها قبلت وجودها من الموجود بالذات، و ليس من صدّ للموجود بالذات سوى اللاوجود.

- و يضيف دليلاً ثالثاً: و هو؛ دليل السّعادة، فإنّ شرط السّعادة دوامها، و النّفس تطلب الدّوام، لذلك فهي خالدة<sup>(4)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 43.

(2) المرجع نفسه، ص: 41.

(3) الإنجيل المقدّس، متى، الآية: 21.(الصفحة: 8).

(4) ينظر: المرجع السابق، ص: 41.

إنَّ أصل اليقين عند "أغسطين" لا يعدو أن يكون نتيجة للإضاءة الإلهية، لذلك فهو يقعد للمعرفة انطلاقاً من ثلاثة مبادئ و هم:

1. الإيمان La foi

2. الأمل L'espoir

3. المحبة Charité

لكنّه رغم ذلك يؤكد على أنّ المعرفة لا تتأتى للذات إلاّ بالنور الإلهي، فكلّ ما يتعلّق بالهيئة الرّوحية للمؤول هو أسبق بالتأكيد من انفتاح الفكر (\*).

و ما دام "أغسطين" يجعل من الإشراق الإلهي ركيزة مهمّة في التواصل المعرفي، فإنّ بناء المعرفة لا يتحقّق أيضاً بالتوهج الذاتي فقط، فهو أيضاً يؤمن بمفهوم آخر، يعد هو في حد ذاته ممارسة هرمنيوطيقية غير مسبوقة و هو: *الحوار مع الله un dialogue avec le Dieu*. ففلسفته لم تكن أبداً بحثاً فكرياً فردياً، لكنّها حوار؛ حوار ورع و غير قاطع ( مبني على الشك Interrompu) بين المخلوق و الخالق، بين الإنسان الباحث عن الله و الله الذي يأتي و يتواجد، في طريق تشقّه الذات المنتهية Fini إلى ما لا نهاية L'infini<sup>(1)</sup>.

هذه النظرة التي يؤسسها "أغسطين" تعدّ مقدّمة مهمّة لفلسفة صوفية مسيحية ترتقي بالنص الإنجيلي و الذات إلى أعلى المصاف، فهو بهذه الطريقة يشقّ طريقة نحو "هرمنيوطيقا الشك" التي تختلف كثيراً عمّا كان سائداً مسيحياً أي ما عرف بـ"هرمنيوطيقا الإيمان". فهاته التجربة تعدّ مثيلة الممارسة الصوفية الإسلامية تماماً. لقد طوّر "أسقف هيلانة" نظاماً معقداً من القراءة الرمزية، كالقراءة التي عرضها في الفصل الثامن من كتاب "الاعترافات Confessions"، حيث قدّم تفسيراً رمزياً مفصلاً للفصل الأول من سفر التكوين، فالظلام مثلاً، الذي فصله الله عن النور في التكوين: « و فصل الله بين النور و الظلمة »<sup>(2)</sup>، « يرمز إلى الروح التي

(\* ) يمكنك العودة إلى: jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, p :32

(1) voir : jacque brosse, les grands maitres de la spiritualité, p : 91

(2) الإنجيل المقدس، التكوين، الآية: 1/4.

ما تزال بدون نور الله، أما النباتات و ثمر الأشجار التي منحت طعاما للبشر: لكم يكون طعاما «<sup>(1)</sup>؛ ترمز إلى الحسنات التي تنعش و تنمي الروح، في الوقت عينه.

هذا الطرح يعدّ انعطافا جديدا في مجال التّأويل الإنجيلي، و حلاً للجدل القائم بين مدرستي الإسكندرية l'école d'Alexandrie و مدرسة أنطاكية\* و تحديدا في أطروحته الشهيرة: "حول العقيدة المسيحية" التي قدّم فيها أهم مبادئ التّأويل الباطن(الرمزي) و هي:

✓ على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرؤه، إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب.

✓ لا بدّ أن نلتزم بتحليل حذر و شامل للغة النّص و بنيته النحوية، من أجل منع أيّة استنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن دوال، بمعنى أنّها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه.

الإنجيل يستعمل دليلا إلى الحياة المسيحية، من دون اعتباره ضروريا بذاته؛ بحكم وجود طرق خلاص أخرى غيره، فالإنسان في نظره الذي تستند حياته برسوخ الإيمان و الأمل و الحب، لا يحتاج إلى النّص الديني إلاّ ليعلم الآخرين<sup>(2)</sup>.

هكذا كانت فلسفة "أغسطين" التّأويلية تمثّل نظرة رجل أكاديمي أكثر من كونها صورة لفكر أسقفي جاهز، حيث اهتمّت هذه النظرة بتحقيق التوازن بين الروح والمادّة، كما تحوّل "التّأويل" عنده منهجا ناجحا للكشف عن الحقيقة... لكن أي حقيقة؟ إنّها الحقيقة النهائية حسب النظرة المسيحية يستعمله أصحاب المدينة السّماوية "المدينة الإلهية"، و هم الخّص الأتقياء.

استمرّ هذا الطرح سائدا حتّى في مدرسة الإسكندرية، و ظهر واضحا في آراء

(1) الإنجيل المقدّس، الآية: 29/1.

(\*) هي مدرسة يهودية على الأغلب، و كانت مهتمّة بالقراءة الحرفية للنّص، عكس مدرسة الإسكندرية التي دعت إلى التّأويل الرمزي.

(2) ينظر: د/ دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 64، 65.

"أوريغانوس" *Origène* (254 ق م \_ 185 م)، الذي انطلقت قراءته التأويلية للإنجيل من المبدأ الآتي: «إنّ الكون كلّه مليء بالرموز و أنواع العالم غير المرئي، و أنّ كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهر و واقعي و هو متوقّر لدينا جميعا، و الآخر روحي و عرفاني معروف فقط للشخص الكامل»<sup>(1)</sup>.

لقد رسّخ وفق هذه الفقرة أنّ الخلاص الروحي لا يمكن أن يكون إلا داخل الكنيسة، كما دفعه هذا الإيمان إلى القول بعدم سطحية النصّ الإنجيلي، و بذلك أعاد النفس فيما كان سائدا في الذهنية العبرية، و هو "الطبولوجيا" *typologie*. و "الطبولوجيا" «دراسة تهتمّ بالتحليل و التصنيف على أساس الأنواع و الفئات، و تستعمل في اللاهوت، لتعبّر عن الاعتقاد بأنّ الأمور في الحدث المسيحي كان متصوّرة و مرموز لها في العهد القديم»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا أنّ شخصيات و أحداث الإنجيل العبري، كانت تتصوّر بأنّها ممهدة لأشخاص و أحداث العهد الجديد.

لقد آمن "أوريغانوس" أنّ اللاهوت يجب أن يتأسس على الاعتقاد بوجود المعنيين "الحرفي" و "الباطن" (\*\*); و يمكننا القول إنّ اللاهوت عنده هو تعايش كامل بين اللاهوت نفسه و التفسير الكتابي. في الحقيقة تبدو العلامة الفارقة للعقيدة

---

(\*) أوريغانوس: كان من أبرز أوائل آباء الكنيسة المسيحية، و يعتقد أن يكون قد ولد في الإسكندرية و توفي في "كايساريا"، كان أبويه مسيحيين و من الأتقياء، كان ذو عقلية فذة، و صار نابغة في العلم رغم حداثة سنه، في سن 18 عيّنه البابا "ديميتريوس" الأوّل مديرا للمدرسة الإسكندرانية المسيحية، كان نشيطا في تفسير الكتاب المقدّس و الدراسات الإنجيلية المقارنة، و قد كتب أكثر من 6000 تفسيراً للكتاب المقدّس، فيما بين 249\_251 أثار الإمبراطور "دقيوس" الاضطهاد ضد المسيحيين فألقوا القبض على "أوريغانوس"، و عبّوه تعذيباً شديداً و احتلّ الألام في شجاعة منقطعة النظير، و في عام 254 مات متأثراً بآلامه و قد بلغ من العمر 69 سنة.

(1) المرجع نفسه، ص: 61.

(2) المرجع نفسه، ص: 54.

(\*\*) *cette règle signifierait que l'exégète doit lui-même écrire trois fois le sens de son texte dans son âme : d'abord le sens corporel, ensuite le sens pneumatique, enfin, le sens spirituel*

الأوريجينية كامنة بالضبط في الدعوة المتواصلة للانتقال من حرفية كلمات الكتابات إلى روحيتها، لكي تنمو في معرفة الله، كما يمتدّ نطاق اهتماماته من التفسير الكتابي إلى العقيدة و الفلسفة، و الدفاع عن الإيمان المسيحي، إلى الزهد و التأمل؛ إنّها نظرة أساسية و شاملة إلى الحياة المسيحية\*).

قاده "أريجانوس" منهجه المتأثر بنظيره "فيلون" إلى رؤية أوسع للعهد الجديد، و هي ما أطلق عليها بالقراءة الثلاثية للكتاب المقدّس، و نقصد بها مجموع الطرق التي لا تستند إلى مبدأ التراكم.

و أولها أن تعرف ماذا كتب في الواقع، حيث قام بمقارنة النصّ العبري الأصلي بغيره\*\*)، باللّغة اليونانية، ثمّ قرأ النصّ بشكل منهجي مع جميع التفسيرات المعروفة، و بذلك توصل إلى فهم مختلف للنصّ.

لقد بدا "أريجانوس" شخصية مسيحية مهمّة؛ ساهمت بشكل واضح في تطوير التفكير الإنجيلي و تعميق الفكر الدراسي، حتّى سمّي المنهج باسمه في مدرسة "الإسكندرية"، لكنّه على الرّغم ممّا بذل من جهد حثيث، إلّا أنّ «عبقريته جعلت إنتاجه الخصب أبعد من مناله، فلم يكن له الوقت ليراجع أعماله، و أكثر كتاباته لم يكتبها بقلمه، و لكن كان لها جيش من الهواة و الأتباع و التلاميذ، بعضهم يكتب بقلم سريع يمليه عليهم الأستاذ العظيم، و بعضهم كان يأخذ ما يكتبه أصحاب القلم السريع.

و مهما يكن من أمره فقد كانت نظريته التأويلية للإنجيل شعبة مضيئة في فكر عصره، و أيضا في القرون الوسطى ممّا أثر في غيره، و تحديدا المفكر اللاهوتي "توما الأكويني" (1225\_1274).

(\*) للتوسّع أكثر: ينظر: موسوعة ويكيبيديا العالمية الحرّة:

[www.wikipedia.org/](http://www.wikipedia.org/)

(\*\*) أطلق على عمله هذا اسم: "اكسابلا" أي الأعمدة الست.

لقد بدأت قصة "الهرمنيوطيقا الثيولوجية" مع "توما" حينما بدأ الاعتقاد بأن النص الإنجيلي يمنحنا قدرة أكبر على التفكير، فحتى القرن الثالث عشر كانت العصور الوسطى وفيّة لهرمنيوطيقا "أغسطين" التي رسّخت مبدأ التفسير... و هذا ام كان يتعارض مع اللاهوت آنذاك، الذي يحكم بالهرطقة على كل من ينزاح عن تأويل الكنيسة الأوحد.

لكن مع عصر "الإحياء الكاروليني" \_عصر الإمبراطور شارلمان 742\_ 814 صار لهامش النصّ الإنجيلي أهمية واضحة، كما أصبحت وضعية القارئ المسبقة مهمة في تحديد معنى النصّ « حيث أصرّوا على أن يكون القارئ في الإطار العقلي و الروحي الصّحيحين قبل قراءة النصّ المقدّس: قل صلاتك و أعلن ولانك للكنيسة »<sup>(1)</sup>

لذلك اتّبع الثيولوجيون في هذه الفترة أربع طرق أساسية لتأويل الإنجيل:

I. الحرفية.

II. الرمزية.

III. الأخلاقية.

IV. الصّوفية (Anagogique) (الروحية).

فمع "توما الأكويني" أخذت معالجة النصّ الإنجيلي طابعا آخر، كما أنّ اعتبار الإنجيل نصّا ذو سلطة مميّزة و ملزمة دينيا سابقا، جعل المؤمن به يتخلّى عن ضوابط العقل و قوانينه... لكن مع "توما" أعيد للعقل فعّاليته.

« فالعقل الذي يرشد الأفعال الإنسانية ليس عقلا مثاليا يحدد القواعد إنطلاقا من حقائق مزروعة فيه قبلا، بل عقل يكتشف ما في الإنسان من كيان موضوعي من خلال محض الميول، و الاتجاهات الإنسانية فحفا دقيقا »<sup>(2)</sup>

(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 72.

(2) سلطان الرفاعي، توما الأكويني و ريادة العقل، مجلّة الحوار المتمدّن الإلكترونية في الموقع:

لكن "توما" يعيدنا إلى فكر "أبي حامد الغزالي" \_ وفق هذا الرأي\_ فيغيّر علّة الإيمان الكنسية المعروفة إلى علّة عقلية، و يخضع الاعتقاد لقانون السببية، ليس هذا فحسب؛ بل إنه يستدل على وجود الله بوجود مخلوقاته، لذلك اعتمد على البراهين الآتية:

1. العلم الطبيعي يؤكد وجود علّة سببية للمعلولات.
2. تؤكد الحركة في الدنيا أنّ كلّ متحرك إنّما يحركه كائن آخر.
3. في العالم كائنات معرّضة للزوال، فهي ممكنة الوجود لأنها قابلة للزوال.
4. الصّفات العامّة التي تحمل معان مطلقة: كالخير و الجمال و الإرادة و العدل. هي بالتأكيد تحمل صفة خاصّة؛ و تعني أنّها هي الغاية البعيدة، و هي غاية الغايات<sup>(1)</sup>.

لقد قاده فكره إلى قناعة تقول أنّ المعرفة الطبيعية يجب أن تسبق الإيمان، كما أنّ الله هو مصدر جميع الأشياء و مركزها. و بالتالي فالإنسان لا يمكنه أن يستشعر وجوده في الحياة إلّا عن طريق ارتباطه بالله.

كما أنّ قصد الله من الخلق إفاضة كماله، و الفعل الإنساني هو فعل إرادي ينقسم إلى فعلين: «الباطن و الظاهر، فلا يمكن أن يكون الفعل خيرا مطلقا، إلّا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلّها، لأنّ كل نقص هو شرّ، و القديس "توما" يسمّي مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي، فلكل موجود قانون منطبع في ماهيته: فالموجود غير العاقل يتبع قانونه، و الموجود العاقل يدرك قانونه، فالقانون الخلفي خاص بالعقل»<sup>(2)</sup>.

في النهاية تمكّن القديس "توما الأكويني" من جعل العقل سيد جميع العمليّات

---

(1) توما الأكويني، ملفات العصر الوسيط في الموقع:

[www.akhawia.net/archive/index.php/t\\_4933](http://www.akhawia.net/archive/index.php/t_4933).

بتاريخ 27.03.2009 على الساعة 04:13:01

(2) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية، ص: 35.

الإيمانية، لكن التفكير العقلي أخذ منا آخر عنده؛ فهو يعني «التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله، ممّا يعني أنّ تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله، و لم تكن كما أصبح لاحقا، متمركزة حول الإنسان و تستند إلى طاقة الذهن البشري»<sup>(1)</sup> .  
هذه النظرة أكّدت فكرة أخرى لديه تقول بالتفكير الذاتي، أي القوّة الذهنية للمفسّر، حيث نادى بالتفسير الذاتي subjective، و مع ذلك لم يهمل التفسير الحرفي.  
لكننا في آخر هذا العرض للفكر الإنجيلي نستطيع أن نتأكد أنّ القديس "توما" كان مختلفا عن سابقيه، بل كان خلاصة الفكر المسيحي أجمع على الرغم من تأثره بالفكر اليهودي...

إذا كانت رسالة "يسوع" نقول في آخرها "أنا أنذر كلّ من يسمع الأقوال النبوية في هذا الكتاب أن لا يزيد عليها حرفا، و إلّا زاده الله من النكبات الموصوفة في هذا الكتاب، و من حذف حرفا من الأقوال النبوية في هذا الكتاب، حذف الله نصيبه من شجرة الحياة و من المدينة المقدّسة " ، فإنّ التأويل حسب الممارسة المسيحية محاولة لترسيخ الإيمان و تمتين الارتباط بأسس الاعتقاد ... هو بكل بساطة رحلة في قلب الدلائل.

---

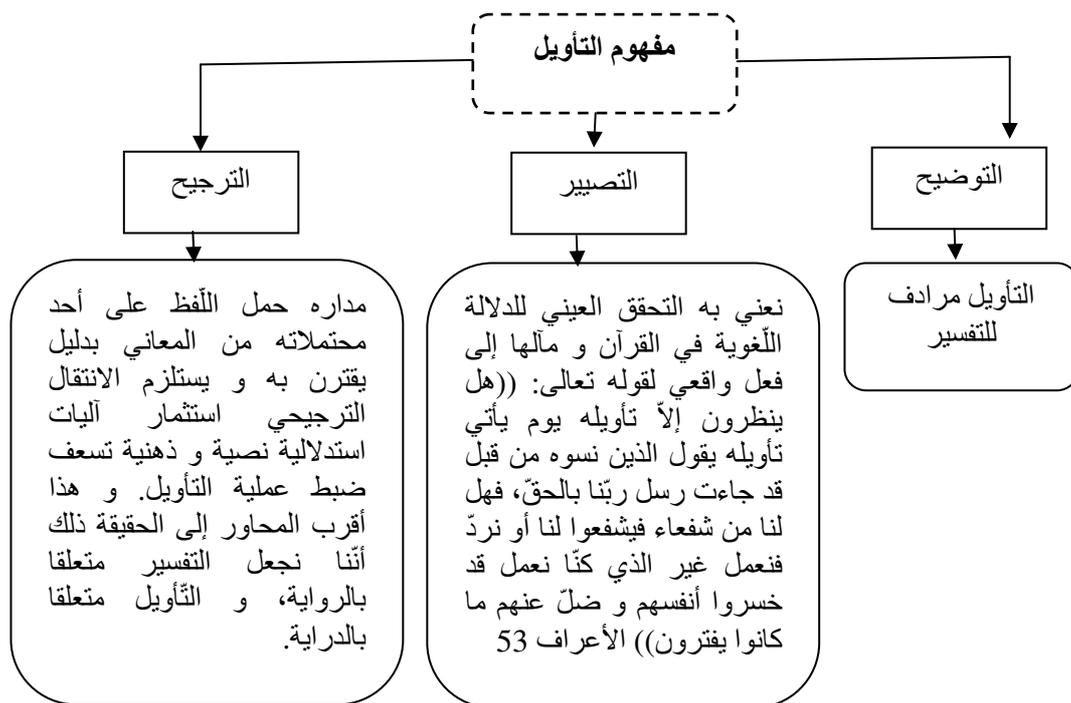
(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 74.

### 2-3- الرحلة الأخيرة مع تأويل النص المقدس "القرآن الكريم":

لقد أسسنا في المدخل لمفهوم التأويل الإسلامي و إشكالياته الملتبسة، حيث ابتعدنا عن حقنا في الإقرار- كما أقرّ دلتاي- التمييز الواضح بين التفسير و التأويل، لكننا تورطنا في القناعة التي تقول: إنه علينا أن نعايش التجربة التأويلية وفق عتبات متعاقبة مرتبطة ببعضها بعضا، لتسلم الواحدة للأخرى. هكذا صرّحنا.

في النهاية تبلور لدينا التأويل مختلفا عن التفسير تماما؛ فالأول يتناول باطن اللفظ، و يعتمد إلى ترجيح أحد المحتملات، و الثاني يعني ظاهر اللفظ.. و على الرغم من تباين المصطلحين إلا أنّهما ظلّا مرتبطين و ملتبسين ببعضهما في الذهنية الإسلامية... هذا الالتباس الذي رسّخته السياسة قبل الدين و الاعتقاد مع وجود أطراف - تطرقنا لها- أدركت البون الشاسع بينهما.

هكذا توصلنا إلى نمذجة التأويل قديما في ثلاثة محاور أساسية:



و رغم غياب الممارسة التأويلية في عهد الرسول- ص- لاستمرارية الوحي و لقول النبيّ الكريم « أنا أقضي بينكم فيما لم ينزل فيه وحي » ، إلا أنّ انتقال الرسول إلى جوار ربّه العظيم و تطوّر المجتمع العربي بسبب الفتوحات الإسلامية، و امتزاج

المسلمين بثقافة و عقائد غيرهم قد غير من النظرة إزاء النصّ القرآني؛ و قامت تلك العلاقة الجدلية بين النص و الواقع و صار التفكير بصلاحيّة النص لكل زمان و مكان.

لقد انبثق عن مبدأ تغيير الأحكام بتغيير الأزمان "علم الفقه"؛ «الذي ما كان له أن يكون فهما حيويًا تاريخيًا للنص لولا مدرسة أهل الرأي التي أسست لصيغ عقلية ضمنت تحرر "العقل الفقهي" من الفهم الحرفي الجامد، و التي أرادت أن تضبط العلاقة بين النص و الواقع من خلال الفهم الذي يتيح للعقل أن يتخذ من ذاته موضوعًا لذاته، و قد تجلّت حيوية فكر هذه المدرسة حيث راحت تفترض حوادث لم تقع فعليًا و أرادت أن تبحث لها عن أحكام و تشريعات»<sup>(1)</sup>.

لم تكن هذه النتيجة الوحيدة الحاصلة بسبب تغيير حال الأمة الإسلامية، بل إنّ احتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم علّمهم الانتقال من النقل إلى العقل، و من الاتباع إلى الإبداع...

و رغم ذلك لا يمكننا الجزم بأنّ التّأويل هو نتاج هذا التثاقف، بل يمتدّ قبله بكثير.

فإذا كان الخلاف السياسي، و تحديدًا قضية الإمامة\* قد فجّرت بؤرة الصراع، و انقسمت إزاءها الأمة الإسلامية إلى فرق و شيع، فإنّها كانت بالضرورة

---

(\*) من هذا المنطلق أطلق عليها خصومها من مدرسة أهل الحديث "الأرأيتيون" (من= أ رأيت لو أن)، كما اشتمّت خصومها (أهل الحديث) أيام عصر التدوين، خاصّة مع مشروع الإمام الشافعي الهادف إلى تأصيل الأصول العامّة، و تععيد القواعد الكلية.

(1) حسام أبو حامد، التّأويل و مسألة اليقين.. و العلاقة بين المعرفي و الأيديولوجي، مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، العدد 1353، بتاريخ 24-10-2005

(\*) على الرغم من أنّ قضية الإمامة سياسية أصلاً، إلّا أنّها تحوّلت قضية عقائدية... سنعرض لها بكثير من التفصيل في الفصل الثّاني المقبل.. كما نعيد تهشيم هذا الطرح التاريخي... و إعادة بنائه كيفما اتّفق مع النظرية الهرمنيوطيقية.

نقطة تحول مهمة في عرف فهم و تفسير و تأويل النص القرآني.

صحيح أنّ المسلمين- حينها- تجاوزوا هذا الخلاف و بقوا يدا واحدة في الرأي و لم يتفرّقوا؛ إلاّ أنّه بقي في الصدور و الأذهان، فيما تنقله المصادر التاريخية من « أنّ عليا و نفرا من أصحابه بقوا على عقيدتهم في أنّ عليا كان الأولى و الأحق بمنصب خلافة محمّد (ص) رغم بيعته لأبي بكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان، كما بقيت في صدر علي»<sup>(1)</sup>.

لقد كانت مواقفهم المتباينة في شأن الخلافة مستندة إلى الرّأي و النظر، حيث استندوا في رأيهم حول من هو الأولى بالخلافة، و ولاية أمر المسلمين، كما تدلّ استدلالاتهم و احتجاجاتهم، و التي يمكن حصرها في النقاط الآتية:

**أوّلا:** قربه من النبي(ص) أو من قبيلته "قريش".

**ثانيا:** سابقته في الإسلام و بلاؤه.

**ثالثا:** إمكانية خضوع مختلف القبائل العربية لقبيلته.

هذه الأدلة و غيرها- كما سنرى لاحقا- كانت السبب المباشر، و إن لم تكن هي الوحيدة في تطوّر الاختلاف العقائدي الذي اتخذ طابع المقابلة بين أنصار ظاهر اللفظ و أنصار جواز التّأويل... و إن كان هذا الصراع نقمة على الحكم و السياسة، فإنّه أصبح نعمة على علم الكلام و الجدل في الرّأي.. حتّى أمكننا الحديث عن إسلام باطني.

لقد كانت سيرة الرّسول الكريم كفيّلة أن تعلم الرعية البعد عن الطمع و الأثرة و المنافع الشخصية و القبلية، و ترقى بالروح الإنسانية إلى أعلى مصافها، لكن جرت الرياح بما لم تشتهيئه أخلاق النبي الكريم و الصّحابة الأجلّاء، و كما يقول "طه حسين" في كتابه "الفتنة الكبرى" -الجزء الأوّل-: « لنظام الحكم في هذا الصدر في الإسلام عنصران متميّزان إذا: أحدهما معنوي و هو الدّين يأمر بالعدل و المعروف

(1) سعد رستم، الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات(النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي)، دار

الأوائل، دمشق، ط6، 2008، ص: 25.

يفرضهما على الرعاة و الرعية جميعا، و الآخر هذه الأرسقراطية الخاصة التي قام أمرها على الكفاية و التقوى و حسن البلاء و الاتصال لرسول الله، و التي انحرفت بها قريش بعد ذلك عن طريقها»<sup>(1)</sup>

هكذا نشأت أرسقراطية أساسها القرب من أهل البيت الرسول و انقسم المسلمون إلى شيع و فرق لها مبادئها، و لها أيضا ما تؤمن به ... و كان التأويل القضية المركزية التي غدت هذا الخلاف... إن لم يكن هو السبب الأول نشوئها، و يمكننا أن نجملها في المخطط الآتي:(المخطط رقم 06):

---

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى 01(عثمان)، دار المعارف، القاهرة، ط 14، 2006، ص: 38.



لقد نشأ الفكر الإسلامي من ثنائية يتمثل زوجها الأول في القرآن، و يتمثل الثاني في الواقع الاجتماعي المتفاعل المتطور مع الضروريات الحياتية من ناحية، و مع مبادئ الإسلام من ناحية أخرى، كما يعترض "محمد الكتاني" في كتابه "جدل العقل و النقل: في مناهج التفكير الإسلامي" عن تحديد بداية ظهور الفكر الإسلامي بنشأة علم الكلام في العهد الأموي الأخير.

ذلك أنه يرى البداية الحقيقية مع العصر النبوي- رغم أنه كان فكرا "منفعلا" أكثر منه فكرا "فاعلا"- حيث كان بعض الصحابة يسمع من الرسول(ص) فلا يفهم إلا الظاهر الجلي، و يستنبط منه<sup>(1)</sup>.

و قد صور الرسول(ص) ذلك أحسن تصوير في الحديث الشريف يقول(ص):« مثل ما بعثني الله به من الهدى و العلم كمثل الغيث الكثير، و كانت منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكأ و العشب الكثير، و كانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا و زرعوا. و أصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء و لا تنبت كلاً. فذلك مثل طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء و لا تنبت كلاً. فذلك مثل من فقه في دين الله و نفعه ما بعثني الله به. فعلم و علم. و مثل من لم يرفع به ذلك رأسا، و لم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»<sup>(2)</sup>.

هكذا بين الرسول الكريم أفضلية من تدبر في الخطاب الإلهي، و لا يكون التدبر إلا بمزية العقل و الاستدلال.

لقد تبلورت الحياة العقلية الجديدة في منهجين هامين على الأقل هما:

- النقل

- العقل.

(1) ينظر: محمد الكتاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي(الفكر القديم)، ج1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2003، ص: 277، 278، 279.

(2) الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري(ت256هـ)، صحيح البخاري،مراجعة و ضبط و فهرسة الشيخ محمد علي القطب/الشيخ هشام البخاري، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، صيدا، بيروت، 2005، ص:34.

لا خلاف في خصوصية الفهم، الذي يدعو إلى طلب الحقيقة بالأدلة النقلية و العقلية ضمن سياق التأويل الصحيح. لكنّ الخلاف يكمن في ما تشابه على بعضهم<sup>(1)</sup>.

و هنا تظهر أوّل القضايا المهمة في مبحث التأويل الإسلامي و هي: قضية المحكم و المتشابه.

أخذ التأويل طابع الصراع في خضم فهم قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلاّ الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربّنا)<sup>(2)</sup>

فالبعض قد احتكم إلى الله، فالآيات المتشابهات لا يعلم تأويلها إلاّ الله، و هو عزّ و جلّ قد استأثر بعلمها وحده، أمّا البعض الآخر فيقول أنّ هذه المعرفة لا يعلمها إلاّ الله و الراسخون في العلم<sup>(\*)</sup>.

و بذلك يكون فهم التأويل في هذه الآية على أنّه إرجاع المتشابه إلى معنى يحتمله ظاهر اللفظ غير صحيح، لأنّ المتشابه لا يمكن القطع به إلاّ بعد ردّه إلى المحكم، حيث الآيات المحكمات (هنّ أمّ الكتاب).

لكن القرآن يصف نفسه أنّه محكم و متشابه في الآن ذاته؛ فهو محكم لقوله تعالى: (تلك آيات الكتاب الحكيم)<sup>(3)</sup>، و أيضا: (كتاب أحكمت آياته)<sup>(4)</sup>، و هو متشابه

---

(1) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الثقافة العربيّة الإسلامية، دار الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص: 13.

(2) سورة آل عمران، الآية: 07.

(\*) ذهب أصحاب الرأى الأوّل أن جملة "و الراسخون في العلم" مستأنفة على الابتداء و يلزم الوقف عند القراءة على كلمة "الله" (و قد أورد الطبري أقوال أصحاب هذا الرأى من الصحابة كعائشة رضي الله عنها و ابن عبّاس، و من العلماء كالإمام مالك بن أنس).

- الطبري، جامع البيان، ج3، الصفحة: 183.

(3) سورة يونس، الآية: 01.

(4) سورة هود، الآية: 01.

لقوله تعالى: (الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها)<sup>(1)</sup>؛ و لبيان هذا التعارض انتهى علماء القرآن إلى التمييز بين هذه المصطلحات:

أ- **المحكم** (\*): لفظ يدلّ بصيغته على معناه الظاهر المتبادر المقصود أصالة و سيق الكلام من أجله. و يتناول الفرائض و الأمر و النهي و الحلال و الحدود، و أيضا مسائل العقيدة كالتوحيد و مسائل الإيمان. و الأسماء و الصفات فهي من قبيل المحكم في معناها، لأنّ معناها معروف في لغة العرب؛ أمّا الكيف و الكنه فهي من قبيل المتشابه لا المحكم. أضف إليها أمّهات الفضائل كالعدل و الوفاء، و اللفظ المقترن بما يفيد التأييد؛ مثل قوله تعالى: (و ما كان لكم أن تؤذوا رسول الله و لا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا)<sup>(2)</sup>. أمّا حكمه: فيجب العمل به قطعاً، فهو لا يقبل التأويل و لا يحتمله بحال<sup>(3)</sup>.

ب- **المتشابه**: هو اللفظ الذي خفيت دلالاته على المعنى المقصود منه، و لم توجد قرينة تدلّ عليه، و تعدّرت معرفته لأنّ الشّارع لم يبيّنه لنا، و استأثر بعلمه. و يتناول المتشابه الحروف المقطّعة في فواتح السّور مثل: ألم، ن، ق، ص. و المنسوخ، و المقدّم و المؤخر، و الأمثال<sup>(4)</sup>. كقوله تعالى: (إنّ الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما)<sup>(5)</sup>.

أمّا حكمه؛ ففيه من يقول بالتوقف و عدم تأويله و تفويض علم ذلك إلى الله تعالى، و فيه من يقول بجواز التأويل، و المتشابه حجّة الله ليدرك أهل العلم ما استكنه و ما خفي عن طريق العقل و الاستدلال.

(1) سورة الزمّر، الآية: 23.

(\*): مستمد لغة من قول العرب: حاكمت و حكمت، و أحكمت بمعنى: رددت، و منعت.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 53.

(3) أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرقيم بن حسن، معايير التّأويل و المتأولين العامّة و المقصرين و المجتهدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص: 92.

(4) المرجع نفسه، ص: 94، 95.

(5) سورة البقرة، الآية: 26. 145

ج- النصّ: فهو يدل بصيغته على المعنى الذي سيق له أصالة و لكنه يقبل أو يحتمل التخصيص و النسخ و التأويل؛ مثل قوله تعالى: (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما)<sup>(1)</sup>.

هذا المفهوم يختلف عمّا تقرّه الهرمنيوطيقا، فالنص هو كلّ خطاب أثبتته الكتابة.

د- الظاهر: أقلّ رتبة من النصّ لأنّه يدلّ بصيغته على معناه المتبادر منه، لكنّ هذا المعنى غير مقصود من سياق الكلام أصالة، مع احتمال غير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا<sup>(2)</sup>. مثال قوله تعالى: (و أحلّ الله البيع و حرّم الربّا)<sup>(3)</sup>.

هـ- المجمل: أقلّ في الخفاء من المتشابه، فهو لفظ خفي بسبب تعدّد معانيه، و لا تعرف المراد منه إلاّ ببيان ممّن صدر منه اللفظ، كالمشترك الذي تعذر ترجيح أحد معانيه. و حكمه: الوقف حتّى يأتي بيان وافي من الشارح، فإنّ كان البيان وافيا بدليل قطعي صار المجمل مفسّرا و أخذ حكم المفسّر فيصير غير قابل للتأويل<sup>(4)</sup>.

يخلط الباحث الإسلامي "محمدّ عماره" بين النصّ و المحكم حين يعرفه قائلا:  
« ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، لا على قرب و لا على بعد، كالخمسمة مثلا، فإنّه نصّ في معناه لا يحتمل شيئا آخر »<sup>(5)</sup>، لكنّه يقف مشجعا مشروعية التأويل، ففي

(1) سورة المائدة، الآية: 38.

(2) أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم بن حسن، معايير التأويل و المتأولين للعامة و المقصّرين و المجتهدين، ص: 94.

(3) سورة البقرة، الآية: 275.

(4) المرجع نفسه، ص: 95.

(5) محمدّ عماره، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي و التأويل الإسلامي (هذا هو الإسلام "8")،

مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص: 15.

نظره أنّ الله أنزل بعض كتابه متشابها، لأنّه يحتاج لفكر مجدّد، و عنده لا بدّ من استحضر الأدلّة، ليحمل المراد به على موافقتها، و كل ذلك من باب الحكمة. لكن غيره من الباحثين مثل "محمّد الكتاني" نصّ أن يكون عزّ و جلّ قد أراد التعمية على المخاطبين بالمتشابه، فالله غني و منزّه، و إنّما طبيعة المخاطبين لهذا القرآن و هم العرب المعاصرون للتنزيل و الأمم اللاحقة بعد عصر التنزيل هي التي اقتضت خطابهم بلغة لها خصائصها البيانية البشرية(\*) .

و مثال المتشابه في قوله عزّ و جلّ (يد الله فوق أيديهم) سورة الفتح، الآية: 10 و قوله تعالى: (الرحمان على العرش استوى) سورة طه، الآية: 5 ، و قوله أيضا (كل شيء هالك إلاّ وجهه) سورة القصص، الآية: 88، و قوله تعالى: (و لتصنع على عيني) سورة طه، الآية: 39 ، و أيضا: (و السّموات مطويات بيمينه) سورة الزمر، الآية: 67، و قوله عزّ و جلّ

(\*) إنّ التشابه قد قسّم باعتبار جهته إلى ثلاثة أضرب:

#### الأول: متشابه من جهة اللفظ:

أحدهما: ما كان التشابه فيه ناشئا من جهة الألفاظ المفردة ذاتها؛ إمّا لغرابتها كونها قد تنتسب إلى لغة من لغات العرب، و لم يعرفها الذين نزل القرآن بينهم من القرشيين و الأنصار. مثال: لفظه "الأبّ" في قوله تعالى (و فاكهة و أبّا)، و قد ورد أنّها لم تتّجه لأبي بكر و قال لما سئل عن تفسيرها «أيّ سماء تظّلني، و أي أرض تقلني: إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم». و إمّا لكونها تنسب إلى "المشترك" و ضعا مثل كلمة اليمين في قوله تعالى: ((فراغ عليهم ضربا باليمين)) -الصافات 94 -

#### الثاني: متشابه من جهة اللفظ و المعنى معا.

الثالث: من جهة المعنى فقط؛ (صفات الله و ما يوهّم ظاهره بالتشبيه، أو صاف أحوال القيامة، أمور الغيب):

- 1- تشابه من جهة التعمية، كالعموم و الخصوص مثل: قوله تعالى ((فاقتلوا المشركين)) -التوبة 5-
- 2- تشابه من جهة الكيفية مثل الوجوب و الندب و الإباحة ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء)) -النساء 3-
- 3- تشابه من جهة الزّمان فقط مثل النّاسخ و المنسوخ في قوله تعالى ((يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته)) -آل عمران 102- و أيضا ((فاتقوا الله ما استطعتم)) -التغابن 16-
- 4- تشابه من جهة الزّمان و المكان معا لقوله تعالى: (( ليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها)) -البقرة 189-
- 5- تشابه من جهة الشروط التي بها يصحّ الفعل، و يفسد كشروط الصّلاة، و الزّواج، و البيع...

(و احسرتا على ما فرطت في جنب الله) سورة الزمر، الآية: 56 ، و قوله تعالى: (و هو القاهر فوق عباده) سورة الأنعام، الآية: 18 ، و قوله أيضا: (و عنده مفاتيح الغيب) سورة الأنعام، الآية: 58.

و حكم آيات الصّفات في ثلاثة مذاهب:

1. أنّه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها و على قول المشبهة.
2. أنّ لها تأويلا، و لكنّا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه و التعطيل.
3. أنّها مؤولة(\*).. و نقل هذا عن "علي بن أبي طالب" و "ابن مسعود" و "ابن عباس" و "أم سلمة"<sup>(1)</sup>.

فجمهور أهل السنّة-إذا- و منهم السلف و أهل الحديث أقرّوا الإيمان بها، و تفويض معناها إلى الله تعالى (\*). أمّا المجسّمة و الحشوية على وجه الخصوص فقد خاضوا فيها و فسّروا الآية ثمّ نقيضها. ممّا أنكره عليهم معظم الفرق الكلامية، حتّى وصل بهم الأمر أن اعتبروا الآيات الظاهرة متشابهات.

(\*) المؤولة و هم (الخلف) فريقان:

- الفريق الأول: إمام الحرمين (أبو المعالي عبد الملك الجويني) و جماعة من المتأخرين.
- الفريق الثاني: أبو الحسين الأشعري، و يرى هذا المذهب حمل المتشابه في الصفات بصرفها عن الظاهر المستحيل على إثبات صفات لائقة به تعالى عقلا، و شرعا باعتبار ما في نفس الأمر، و إن لم تكن نحن نعرف حقائق تلك الصفات، فهي في نظرهم صفات تسمّى سمعية لدلالة السمع لا العقل عليها.

مثال: الاستواء على العرش:

- المفوضة: إنّ الله تعالى ذكر فوق عرشه و نؤمن بما ورد من صفاته جلّ و علا.
- أبو الحسن: إنّ الله تعالى فعل في العرش فعلا سمّاه استواء، كما فعل في غيره فعلا سمّاه رزقا و نعمة، أو غيرها من أفعاله.
- الشنقيطي: صفة كمال و جلال.

(1) محمّد تومي، المحكم و المتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، 1989، ص: 51، 57.  
(\*) التفويض مثل قول الإمام مالك بن أنس في شأن الاستواء: "الاستواء معلوم، و الكيفية مجهولة و الإيمان به واجب".

و هذا النوع من الطرح يعدّ أخطرها، و هو تنزيل المحكم منزلة المتشابه و العكس<sup>(\*)</sup>.

في الحقيقة يمكننا أن نجمل أهم القضايا التي أثارت الجدل التأويلي في ثلاثة:

- الذات و الصفات (كما اسلفنا)<sup>(\*\*)</sup>.

- الجبر و الاختيار.

- السمع و العقل.

ليظهر للباحث المتفحص أنّ التأويل في الفكر الإسلامي قد نشأ لغاية تتعلق بالنص القرآني- تحديدا- هي الغاية التي حاولت في كل آن أن تحقق التقارب بين النقل و العقل- مثلما أوردنا في شأن الصفات- لذلك أمكننا أن نتصور الفكر الإسلامي قد انشطر إلى ثلاث أركان تختلف من حيث المنهج؛ الأشاعرة؛ يقدمون الشرع على الإدراكات العقلية. و المتكلمة تتأسس نظرتهم على البحث و الاستدلال باستخدام التفكير و النظر في أصول الدين. أمّا المعتزلة؛ فقد رجحت استقلالية العقل في الحكم<sup>(\*\*\*)</sup>.

هذه الطرق إن اختلفت هي جميعها طريق للمعرفة، و إن كانت في نظر التعدّد المذهبي فرقة و تشتتا، فهي في عرف الثقافة مجال رحب يوسّع من أفق المعنى، يحيي المعنى و لا يقتل... فالشيعة إذا كانت في نظر الهيكل السياسي بؤرة للخلاف- قديما أو حديثا- فهي بذرة من بذور حرية الفكر و العقل.

---

(\*) يقسم الفقهاء المتشابه إلى أقسام بسبب هذا الطرح، حيث يعتقد الإمام الشاطبي أن المتشابه في القرآن قسمان:

1) متشابه حقيقي: ما لا سبيل إلى فهم معناه، و هو المراد من الآية.

2) متشابه إضافي: ما اشتبه معناه، لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر.

(\*\*) الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة و الأشاعرة حول الصفات الإلهية: هل هي زائدة على الذات الإلهية؟ (قول الأشاعرة) أم لأنها عين الذات (قول المعتزلة). و إن كان خلافا حول قضية "التوحيد" لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ "العدل".

- يمكنك العودة إلى: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 174.

(\*\*\*) يمكن التوسع: عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية.

لذلك يمكننا أن نتصوّر التأويل الإسلامي كالاتي:

- I. التأويل النقلى و نمثله بالشاطبي.
  - II. التأويل العقلي و نمثله بابن رشد.
  - III. التأويل الصوفي(القلبي أو الروحي) و نمثله بابن عربي.
- كما نضيف جهة تتوسّط النقل و العقل و المتمثلة في ابن القيم و معلّمه شيخ الإسلام "ابن تيمية".

فإذا كان الإمام "أبو اسحاق الشاطبي" في الفكر الإسلامي قد مثّل نقطة انفراج الأزيمة في علم أصول الفقه، فهو يمثّل أيضا نظرية مستقلة في علم التأويل. لقد حاول "الشاطبي" (\*) بناء مشروع تأويلي قائم أساسا على نظرية المقاصد (\*\*)

---

(\*) هو ابراهيم بن موسى بن محمّد أبو إسحاق اللّخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، و كنيته التي عرف بها "أبو اسحاق"، أمّا نسبه فليس بالعربي. ولد في غرناطة- حسب الريسوني- و توفي يوم الثلاثاء من شهر شعبان سنة 760هـ.

طبع له في أصول الشريعة:

- كتاب الإفادات و الإنشادات، و فيه طرق و تحف و مدح أدبية و إنشاءات.
- كتاب الاعتصام في أهل البدع و الضلالات.
- كتاب الموافقات.

و لم تحظ مجموعة من كتبه بالطبع مثل: كتاب أصول النحو(أُتلف في حياته)، و كتاب "عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق(استفاد منه أهل عصره و أُتلف كذلك)، و كتاب "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية"(و هو شرح الألفية).

(\*\*) انتبه "الطاهر بن عاشور"، و حاول تحديدها بمفهوم عام يقول فيه أنّ «مقاصد التشريع العامّة هي المعاني و الحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة و غايتها العامّة و المعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، و تدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام و لكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة»

— أبو سكينه عبد الله محمّد ولد عثمان الحسيني، دراسة في بنية التشكّل المعرفي لعلم المقاصد.

- على الرغم من كثرة الاتهامات(\*)- هذا المشروع الذي يقوم على مجموعة من الضوابط (بعضها نصّي، وبعضها عقلي، وإن كانت الضوابط النصّية- عنده- أسبق من الضوابط العقلية. فالنّص متبوع لا تابع).

تتأسّس الضوابط النصّية عند الشّاطبي باعتبار «... القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء و كذلك السنّة... إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه و الاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها و منازعها في أنواع مخاطبتها خاصة؛ فإنّ كثيرا من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، و في ذلك فساد كبير و خروج عن مقصود الشّارع»<sup>(1)</sup>.

في هذا النّص يوضح الشّاطبي أوّل شروط التّأويل النقلي، وهي موافقة النصّ القرآني لكلام العرب، فلا بدّ للمؤول من أن يطابق كلامه سنن القوم الذين نزل فيهم. ثمّ يقرّر "أبو إسحاق" (790هـ) أنّ للقرآن ظاهرا و باطنا «ما أنزل الله آية إلاّ ولها ظهر و بطن بمعنى ظاهر و باطن»<sup>(2)</sup>، لكنّه يتعالى عن مفهوم المتصوفة و الشيعة لهذه الثنائية، و يبيّن أنّ الظاهر هو المتبادر إلى الفهم من اللّغة و أنّ الباطن هو الذي يقف عليه المتفقّه للمعاني؛ يقول: «و حاصل هذا الكلام أنّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، و الباطن هو مراد الله تعالى من كلامه و خطابه»<sup>(3)</sup>.

(\*) واجه العديد من الصّعاب؛ ففهم أهل العلم مقصده على غير وجهته، و ادّعى أهل البدع أنّه قال أنّ الدّعاء لا ينفع بسبب عدم التزامه بالدعاء الجماعي في إمامته للنّاس، و نسب إلى التشيع و الرّفّض و بغض الصحابة. لأنّه لم يلتزم ذكر الخلفاء الرّاشدين في الخطبة، و اتّهم بالغل، لأنّه التزم الفتوى بمشهور المذاهب، قال في شأن الظلم الذي سلط عليه: بليت يا قوم و البلوى منوعة بمن أداريه حتّى كاد يرديني دفع المضرة لا جلب لمصلحة فحسبي الله في عقلي و في ديني

(1) رضوان الصّادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي و التّأويل، منشورات زاوية، الرّباط، ط1، 2007، ص: 44.

(2) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، شرحه و خرّج أحاديثه محمد عبد الله دراز، خرّج آياته عبد السلام عبد الشافي محمّد الجزء الأوّل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص: 44.

(3) المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص: 389.

و يتبيّن ذلك في قوله تعالى: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) - البقرة/245؛ قال أبو الدحداح: إنّ الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث. و قالت اليهود: (إنّ الله فقير و نحن أغنياء) - آل عمران/ 181؛ ففهم أبي الدحداح هو الفقه، و هو الباطن المراد، و في رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة و السلام: "نعم ليدخلكم الجنّة".

لكن الشاطبي يضع للباطن شرطان:

✓ أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب، و يجري على المقاصد العربيّة.

✓ الثّاني: أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحّته من غير معارض<sup>(1)</sup>.

كما يوضح الشاطبي بدقّة باقي شروط تحقّق التأويل في قوله في الموافقات: « فإنّ قلنا إنّ القرآن نزل(..) على لسان معهود العرب من ألفاظها الخاصّة، و أساليب معانيها، و أنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، و بالعام يراد به العام في وجه و الخاص في وجه، و بالعام يراد به الخاص، و الظاهر يراد به غير الظاهر - و كل ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، و تتكلم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله، و تتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، و تسمّى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، و الأشياء الكثيرة باسم واحد»<sup>(2)</sup>.

و يمكننا أن نوجز باقي الشروط في:

- سياق الكلام (أوله و وسطه و آخره).
- مساق الكلام: فكلّ خبر يقتضي «أمورا خادمة لذلك الإخبار، فحسب المخبر و المخبر عنه و المخبر به، و نفس الإخبار، في الحال و المساق، و نوع

(1) محمّد الكتّاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، ص: 762.

(2) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، المجلّد الأوّل (1\_2)، الجزء الثاني، ص: 50.

الأسلوب. أمّا الإيضاح و الإخفاء، و الإيجاز و الإطناب.. «(1).

- مقاصد الشّارع: فقصد الشّارع في وضع الشريعة الإفهام؛ و لهذا «لا بدّ في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميين- وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإنّ كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، و إن لم يكن تمّ عرف فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه» (2).
- وجود شاهد سواء أكان نصّا آخرًا أو ظاهرًا في محل آخر يشهد بصحة ذلك التأويل(\*)).

أمّا الضوابط العقلية فمبنية على قاعدة مفادها أنّ الأدلّة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، و لكن هذا لا يعني أنّ العقول حاکمة عليها، فليس في القرآن ما ينافي مقتضيات العقل، و ما اختلف الناس فيه إلاّ لخروج كثير منهم عن الضوابط العقلية، و اتباعهم الهوى الذي أدّى بهم إلى الهلكة(3).

لم يحدد "الشاطبي" الشروط الدقيقة للضوابط العقلية مثلما حدّدها في الضوابط النصية، لكنّه يضع مبدأين فلسفيين أساسيين هما:  
الأوّل: عدم التناقض.

الثاني: مبدأ الثالث المرفوع(أرسطيين)؛ فلا يمكن أن يكون الدليل المؤول صحيحًا و باطلا في الآن نفسه.

على الرّغم من أنّ منهج "الشاطبي" يصنّف ضمن تيار النصّ أو النقل، إلاّ أنّه قد اعتمد المحدّدات العقلية و الفلسفية (كالقياس و البرهان و الماهيات و التعريفات)

(1) المرجع نفسه، ص: 51.

(2) المرجع نفسه، الصفحة: 62.

(\*) للتوسّع أكثر: ينظر: رضوان الصادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي و التأويل، ص: 46.

(3) المرجع نفسه، ص: 46.

و« لعلّ هذا ما جعل محمّد مفتاح يرى في مشروع الشّاطبي صورة لمشروع ابن رشد»<sup>(1)</sup>.

و ما لاحظناه - أيضا- هو أن منهجه قد عانى بعض المزالق مثل إقراره بأنّ الشريعة الإسلامية شريعة أمية خاطبت أمّة أمية، فلم تخرج بخطابها عمّا ألفه العرب في لغتهم. و لهذا فكلّما كان الطريق في إفهامها للنّاس واضحا و مفهوما عند الخاص و العام.

صحيح أن الشريعة الإسلامية عالمية، لكنّها تتعالى عن الفهم الأوّلي البسيط أو الساذج... هي شريعة تكتنز بداخلها آيات الإعجاز العلمي...

هكذا إذا، كان الإمام "أبو إسحاق الشّاطبي" في الفكر الإسلامي يمثّل نقطة انفراج الأزمة في علم أصول الفقه، فهو يمثّل أيضا نظرية مستقلّة في علم التّأويل الذي يتأسس على النّقل.

لكن التّأويل الإسلامي لا ينحصر البتة في اتجاه الخبر و السّماع مصدرا رئيسا للمعرفة(أي الوحي)، و الذي نطلق عليه اسم "المنهج البياني"، بل إنّ الفكر العربي الإسلامي على امتداد عصوره كشف عن منهجين آخرين للمعرفة؛ و هما: "المنهج البرهاني" و "المنهج العرفاني".

فالأوّل: يعتمد العقل و المنطق و الاستدلال و طول النظر للوصول إلى حقائق الأشياء.

و أمّا الثّاني: فيعتمد الحدس و المعرفة المباشرة منهجا في المعرفة. فالمنهج البرهاني إذا يستند على العقل مرجعا للمعرفة، «فالعقل عند أصحاب هذا الاتجاه يمكنه إدراك الحق من غير الاستعانة بالخبر و السّماع، فالحقّ هو حق بذاته و ليس لأنّه صادر عن زيد أو عمرو، لذلك أوجب المعتزلة الإيمان عقلا و حتّى قبل

---

(1) المرجع نفسه، ص: 46.

ورود السّمع أي أنّ تحقق شرط العقل يوجب الإيمان و إن لم يرد الخبر بعد، و غياب هذا الشرط يرفع التكليف و إن ورد الخبر»<sup>(1)</sup>.

لقد فتح اختيار العقل- باعتباره وسيلة للوصول إلى المعرفة- أبواب النزاع على مصراعيها، و قبل هذا فقد تمكّن من التأسيس لنوع جديد من الخطابات، خطاب يمكننا أن نمثّل له بـ"ابن رشد"<sup>(\*)</sup>.

أثر الفكر الديني و اللاهوتي في الفكر العربي و الإسلامي و مثّل الأرضية الحقيقية له، لذا اتصفت جميع نظرياته بخصائص مشتركة مثّلت هذا الانعكاس، فلم يعد من السهل إدراك الفرق بين علم الكلام و التصوف.. و فلسفة الاعتزال، كما كانت مهمّة الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي تنحصر بالدرجة الأولى في إضفاء المعقولية على المنقول... بل أن تبدأ في البداية بشنّ حملة قوية ضدّ كل من يؤكد تعارض العلم و الشرع، أي الفلسفة و الدّين.

قدّم "ابن رشد" نظرية مهمة في مسألة العلاقة بين الشريعة و الحكمة و ذلك في كتابه "فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال"؛ القضية نفسها شغلت: الكندي، الفارابي، الغزالي... كما كان الغزالي أكثر الفلاسفة اعتقاداً بتكفير الفلاسفة، و رميهم بالبدعة في أن.

---

(1) فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي(ابن رشد نموذجاً)، دار الهادي للطباعة

و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص: 115.

(\*) ولد أبو الوليد أحمد بن رشد الفيلسوف، الطبيب و الفقيه و القاضي في قرطبة سنة 1126، و توفي في مراكش لعام 1198، عرفت عائلته بالمذهب المالكي، و جدّه أبو الوليد محمّد كان كبير قضاة قرطبة تحت حكم المرابطين، و شغل والده ذات المنصب حتّى مجيء الموحدين. تولّى ابن رشد منصب القضاء في اشبيلية. و أقبل على تفسير أرسطو تلبية لرغبة الخليفة الموحي أي يعقوب يوسف، و كان قد دخل في خدمته بواسطة الفيلسوف "ابن طفيل" لكن الحكمة و السياسة و عزوف الخليفة الجديد(أبو يوسف يعقوب المنصور 1184- 1198) عن الفلاسفة، ناهيك عن دسائس الحاقدين، جعل المنصور ينكبّ "ابن رشد" قاضي القضاة و يتّهمه مع ثلّة من مبغضيه بالكفر و الضلال ثمّ يبعده إلى "أليسانة"(بلدة صغيرة بجانب قرطبة أغلبها من اليهود)، و لا يتورّع عن حرق جميع مؤلفاته الفلسفية، و حظر الاشتغال بالفلسفة و العلوم جملة، ما عدا الطب و الفلك و الحساب.

فإذا حاول الكندي أن يتجاوز الاختلاف بين "السّمع" و "العقل"، و الرّبط بين الدّين و الفلسفة، لذلك أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة و ألحق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل و مبادئ الفلسفة، و يبدو أن الإشكال الذي وقع فيه هو الكيفية التي فرّق بها بين الدّين و الفلسفة من جهة، ثمّ الكيفية التي جمعت بينهما من جهة ثانية؛ ففي الأولى قرّر أنّ الدين و الفلسفة شيء واحد، لأنّهما يبحثان معا عن الحقيقة، و الثّانية أنّ الفلسفة غير الدّين، لأنّ طريق الفلسفة البحث و النظر بالعقل، و طريق الدّين الإلهام و الوحي عن طريق الشّرّع<sup>(1)</sup>.

لكنّ الكندي وقع في تبعيّة الفلسفة اليونانية، و جعل العقل الإسلامي يتحرّك وفقا للمبدأ الأرسطي القائل بالوجود بالقوّة و الفعل، و جعل النّفس هي مركز المعرفة. فيما نجد حجّة الإسلام "أبو حامد الغزالي" قد قال بتكفير الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" لخوضهم في مسائل الدّين و الغيب و بوحهم بها للعامّة، ممّا كان من شأنه أن يفسد العقيدة، لذلك يردّ الغزالي على دليل الفلاسفة الأوّل من وجهين: الأوّل: إنّ العالم جدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزّمان الذي وجد فيه؛ و ليس في مفهوم هذه الإرادة أي تناقض، كما يزعم الفلاسفة، فقد قالوا بوجود حصول المراد و حصول الإرادة كاملة. و يرى "الغزالي" أنّ ذلك من باب الدعوى الباطلة، لأنّه ليس للفلاسفة دليل برهاني على استحالة هذا النّوع من الحدوث. الوجه الثّاني للردّ: هو أنّ الفلاسفة يقرون ضمنا بصدور الحادث عن القديم، و ذلك أنّ في العالم حوادث لها أسباب عندهم.

الردّ على الدليل الثّاني: و يقول فيه إنّ الزّمان حادث و مخلوق، فلا زمان قبله أصلا، و معنى قولنا إنّ الله متقدّم على العالم أنّ الله كان و لا عالم، ثمّ كان و معه

(1) عباس عبد جاسم، مشكال التّأويل العربي الإسلامي (أواليات التّأويل و إولاته المعرفية)، بيت الحكمة،

عالم<sup>(1)</sup>.

الرد على الدليل الثالث: و فيه يقرّ "الغزالي" بقول الفلاسفة إنّ العالم لم يزل ممكن الحدوث، و لكن لا يلزم عن ذلك عنده أنّه موجود أبدأ، و إلاّ لم يكن حادثا، بل قديما، و هو خلاف المفروض، لأنّ القديم ليس ممكن الحدوث، بل واجبه، و الكون ممكن عند الفلاسفة.

الرد على الدليل الرابع: و فيه يقول "الغزالي" إنّ الإمكان يعود إلى قضاء العقل لا إلى موضوع يقوم فيه، فالممتنع و الواجب و الممكن جميعها قضايا عقلية لا تحتاج إلى محل، و لو احتاج الإمكان إلى محل لاحتاج الامتناع إلى محل أيضا<sup>(2)</sup>.

لقد قرّر "أبو حامد" في هذا الكتاب بأنّ الفلسفة ضلال و ردّ الدين إلى القلب، و العقل إلى القياس، لكنّه استثنى "المنطق"، و طبّقه في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد".

لكن موقف "الغزالي" من الفلسفة مثّل نقطة الخلاف مع غيره، و تحديدا "ابن رشد"، على الرغم من أنّ القضية لم تكن الوحيدة، بل ولّدت جدلا هاما حول قضية التّأويل، و قانونه و شروطه و قواعده و حدوده و مواضعه و مجالاته.

حاول "الغزالي" في كتابه "قانون التّأويل" الخوض في أسئلة شائكة تتعلّق بأمور غيبية<sup>(\*)</sup>، و يرى أنّ القائلين بالتّأويل لا يخرجون عن أحد الفرق الخمسة الآتية:

---

(1) حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، صلاح الدّين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا،

لبنان، 2005، ص: 19، 20.

(2) المرجع نفسه، ص: 19، 20.

(\*) مثل وجود الشّيطان و كيفية تأثيره في البشر و إخباره عن الغيبات، أيضا البرزخ و الملائكة و الجنة و النّار، و الشفاعة. و قد اعترف "الغزالي" بغموض هذه الأسئلة و حساسيتها، لأنّها تمسّ جوهر العقيدة و تؤثر على سلامة إيمان الجمهور و وحدة صفهم، و أكّد حاجة كلّ مؤول إلى قانون للحكم في مثل هذه الأمور، و لضمان عدم الوقوع في الوهم و الغلط. و قد صرّح: "أسئلة أكره الخوض فيها و الجواب لأسباب عدّة، لكن إذا تكرّرت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا التّمط...".

1. القانعون بظاهر المنقول.
  2. المغالون في المعقول.
  3. المتوسّطون بجعل المعقول أصلا و المنقول تابعا.
  4. المتوسّطون بجعل المنقول أصلا و المعقول تابعا.
  5. المتوسّطون الذين يجمعون بين المعقول و المنقول كأصليين مهمّين<sup>(1)</sup>.
- فالفرقة الأولى في نظره تعتمد الفهم الحرفي للنصوص و تقف بمداركها في مستوى الظاهر. الفرقة الثانية لم تكثرث بالمنقول و غالت في التفسير العقلي حتّى أدّى بها الأمر إلى الاستخفاف بما ورد في سماع الشّرع.
- أمّا الفرقة الثالثة فقد جحدت الظواهر المخالفة للمعقول و الفرقة الرابعة اعتمدت على النّقل. كما لم يكثر عندها الحديث عن المجالات العقلية، فلم تنتبه للحاجة إلى التّأويل. و الأخيرة الخامسة؛ هي الفرقة الناجية صاحبة التّأويل الصحيح للنّص. و قد احترمت قانون التّأويل، لأنّها جمعت بين العقل و النّقل.
- لكنّ "الغزالي" يعود ليوضح درجات التّأويل في رسالته: "فصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة"، و يبيّن أنّ من أراد تخطّي ورطة التكفير و يفصل بين الكفر و الإيمان لا بدّ أن يعرف حدّ التكذيب و التصديق و حقيقتهما، و يعترف "أبو حامد" بصعوبة وضع حدّ للكفر.
- نخلص من خلال نظرة "أبو حامد" أنّه لا يلزم الكفر بالتّأويل و لا ينبغي تكفير المؤولين ما داموا يلزمون "قانون التّأويل"، و بذلك تتحوّل الممارسة التّأويلية عنده ممارسة مشروعة، لكنّ الباحث يحتر في تصنيفه نظريته في التّأويل فهل هي ظاهرية، أم باطنية؟!
- الحقيقة أنّ أكثر من ناقش أطروحة "أبو حامد" هو "ابن رشد"، و تتمثّل في الخصومة المشهورة بينهما حول الفلسفة و خوضهما في القضايا الغيبية، و خاصّة

---

(1) أبو حامد الغزالي، قانون التّأويل، تحقيق أحمد شوحان، مكتبة التراث، مطبعة الفوّال، دمشق، ط1،

في مسألة قدم العالم و العالم الإلهي و حقيقة البعث.

هذا لا يعني أنّ الطرحين يقفان على ضفتين متضادتين، بل أنّ "ابن رشد" قد أشاد بنظرية "أبو حامد" في كتابه "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال": «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنته أو غير ذلك من الأشياء التي حدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»<sup>(1)</sup>.

لكنّ "ابن رشد" يضيف أهمّ شرط من شروط التّأويل هو القياس يقول: «و إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشّرعية فكم بالحريّ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإنّ الفقيه إنّما عنده قياس ظنّي. و العارف عنده قياس يقيني. و نحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان، و خالفه ظاهر الشّرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التّأويل على قانون التّأويل العربي. و هذه القضية لا يشكّ فيها مسلم و لا يرتاب بها مؤمن، و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى و جرّب به و قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول»<sup>(2)</sup>.

نخلص من خلال هذا التعريف أنّ التّأويل عند "ابن رشد" يتأسّس على قاعدتين:

(1) أنّ كلّ ما خالف ظاهر الشّرع، فتح مجال التّأويل، و التّأويل لا يكون إلاّ بالقياس العلمي.

(2) يجب أن يخضع لقوانين لسان العرب، و الآلية التي تحكمه هي الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

---

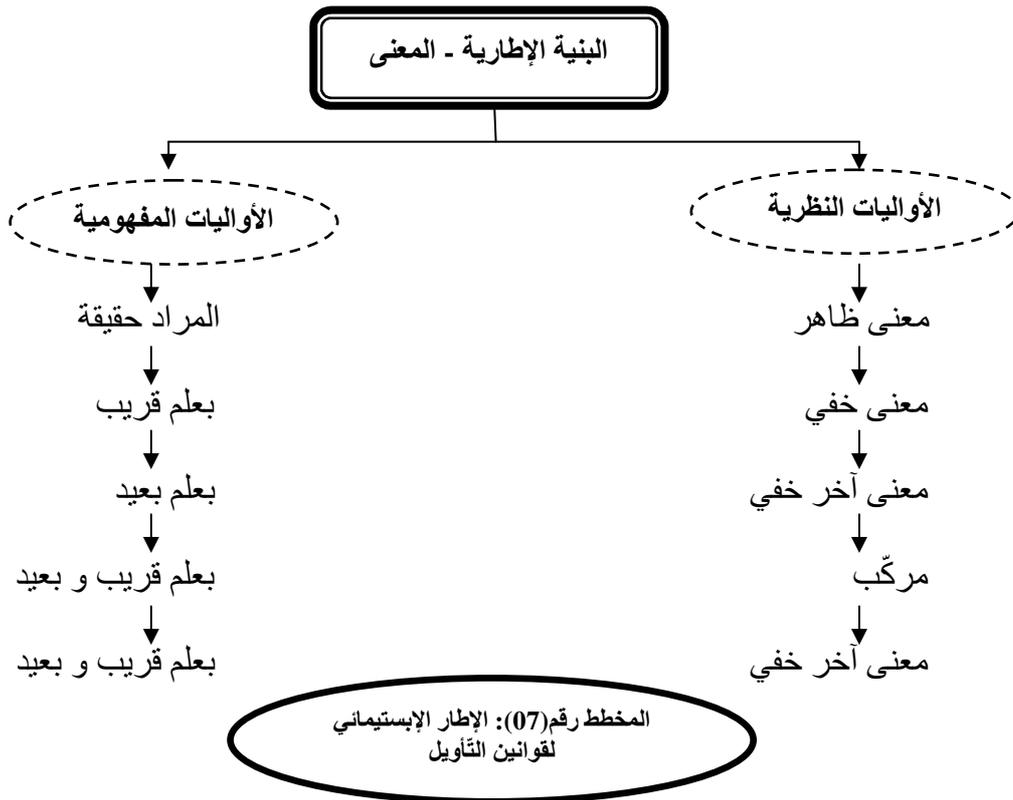
(1) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال(أو وجوب النظر العقلي و حدود التّأويل-الدين و المجتمع)، مدخل أو مقدمة تحليلية للمشروع للدكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2007، ص: 97.

(2) المرجع نفسه، ص: 98.

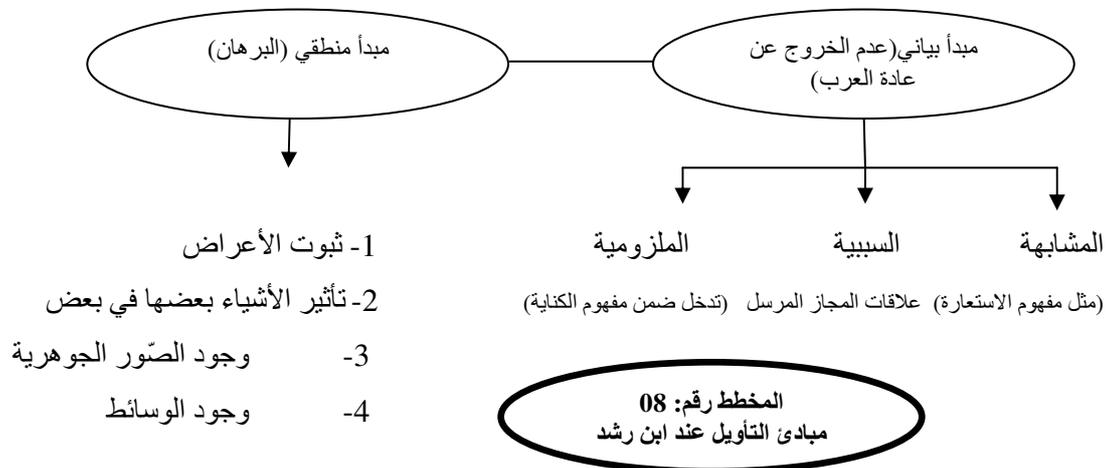
لكن ما يمثّل طفرة في الفكر التأويلي الإسلامي عند "ابن رشد" هو أنّه قد  
« ساوى الفرق بين الفلسفة و الشريعة بالتأويل، و لكنّه لم يفصل بينهما في كتابه  
"تهافت التهافت" لهذا زواج بين العقل الإسلامي و المنطق الأرسطي بصيغة  
تجنيسية و إجناسية، و بذلك لم تخرج فلسفته عن الوجود بوصفه محورا للمعرفة، و  
خاصّة أنّه جرّد صفات الذات الإلهية إلى صفات علمية، و رغم أنّ العقل عنده يتّصل  
بالتأويل أو ما أسماه الدارسون له بـ"نظرية الحقيقتين"»<sup>(1)</sup>.  
يؤسس "ابن رشد" لعالمية التأويل و كونيته، و يجعل منه الرّباط المتين بين  
الحكمة و الشريعة، هذا ليؤكد على وحدة العقل و تناسقه<sup>(\*)</sup>.  
لقد استنبط "ابن رشد" قوانين التأويل<sup>(\*\*)</sup>، فيما نوضحه في الخطاطة  
الآتية:(المخطوط رقم 07):

---

(1) عباس عبد جاسم، مشكال التأويل العربي-الإسلامي، ص: 50.  
(\* ) أقرّ السجستاني أنّ "الفلسفة حق، و لكنّها ليست من الشريعة في شيء، و الشريعة حق، و لكنّها  
ليست من الفلسفة في شيء".  
(\*\*) يصوغ مناهج التصديق في ثلاثة أقسام: البرهانية(الحكمة)، و الجدلية(الموعظة الحسنة)، و  
الخطابية (جادلهم بالتي هي أحسن).



الحقيقة أنّ التّأويل عند "ابن رشد" لا يقوم إلاّ على مبدئين أساسيين هما: (المخطط رقم 08)



لكن المتن الرشدي على الرّغم من دقّته و علميته، إلاّ أنّه أثار جملة من الإشكالات:

أولها: أنّ التّأويل الإسلامي قد تعود الانتقال من المجاز إلى الحقيقة و ليس العكس، مثلما أقرّ هو، لأنّ البرهان هو الانتقال من اللفظ الظاهر إلى المعنى الباطن.

و ثانيها: تأكيده على أنّ العقل لا يقدّم على الوحي في المسائل العقديّة و الأصولية و الفقهيّة، «أي كل ما عجز العقل عن إدراكه و جب عليه فيه تقليد الوحي»<sup>(1)</sup>.

رغم ذلك فقد تأسست نظرية "ابن رشد" في التّأويل لتوحيد الأمة، لا لتفريقها لأنّ الحقيقة واحدة و لا تعارض بين الحكمة و الشريعة، فهو يصرّح قائلا: «ظنوا أنّهم تفلسفوا و أنّهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشّرع من جميع الوجوه»<sup>(2)</sup>.

هكذا آخى "ابن رشد" في فصل المقال بين الشريعة و العقل، بعد أن حاولت الذهنية العربيّة الإسلاميّة فصلهما، و ربّما هذا ما جعل "نصر حامد أبو زيد" يعنون بحثه بـ"مركزية الغزالي و هامشية ابن رشد" في كتابه "الخطاب و التّأويل" و يقضي بالقول: «كان ابن رشد يمثّل ثقافة "الهامش" بعد أن احتلّ الغزالي في القرن الخامس الهجري مركز هذه الثقافة على كلّ المستويات: اللاهوت و الفلسفة و علم أصول الفقه و التصوف و بين "المركز" و "الهامش" دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود حيث وجد مناخا قابلا له إيجابا و سلبا»<sup>(3)</sup>

لكن ربط "ابن رشد" التّأويل بالكونية و توحيد الأمّة و رأب الصدع بين البرهان و الشّرع قد قضى بنتيجتين مهمتين:

- (1) أنّ المعنى سالف... سابق، معطا مقدّما، فالمؤول لا يقوم بفعل إبداعي.
- (2) أنّ النّص لا يحمل إلّا يحتمل إلّا معنا واحدا صحيحا، و صحته مرتبطة بصحة الآليات التي استنتجته.

---

(1) محمّد اجليلية، المذهبية و التّأويل في الفقه الإسلامي، إشراف الدكتور عفا النماري(بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلاميّة)، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانيّة(شعبة الدراسات الإسلاميّة- الفقه و الأصول)، الدار البيضاء، المغرب، 1999/1998، ص: 318.

(2) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ص: 94.

(3) نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التّأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 22.

لكن أطروحته تبقى محاولة مهمّة لتفعيل دور العقل في المؤسسة العربية الإسلامية التي تمزقها الفرق و الشيع و المذاهب.

و لما عرضنا "التأويل النقلي" عند الشاطبي ثمّ العقلي عند "ابن رشد" كنّا نرمي أن نبيّن الفرق بين الطرحين، حيث أكّدنا على اختلاف الآليتين، و رغم ذلك لاحظنا أنّ الطرحين يحققان هدفا مشتركا و هو تحقيق وحدة الأمة و رأب بؤر الاختلاف و الشقاق، فالشاطبي من خلال "الموافقات" كان يعني «التوفيق و الوفاق: التوفيق بين مذهب أبي القاسم و أبي حنيفة و لذلك، فإنّ الشاطبي، و هو المالكي، لا يجد غضاضة في أن يقول: إنّ كثيرا من الأمثلة نزلها على مذهب أبي حنيفة»<sup>(1)</sup>. و أيضا في كتابه "الاعتصام"؛ فهو يريد نقض دعائم التقليد و الاتّباع على الرّغم من اعتقاده بالمنهج النقلي.

و كذا "ابن رشد" الذي سعى في الدّفاع عن مشروعية التأويل و كونيته، و يبدأ من تحرير الفلسفة... حتّى ينتهي إلى تفاعل جدلي الشريعة و الحكمة.

لكن بعيدا عن "النقل" و "العقل" تأسست نظرية ثالثة في التأويل الإسلامي؛ تؤمن بأنّ للمعرفة سبيلا آخر و هو القلب، يصبح عنده الدّوق الطاقّة البديلة، تمرّ النفس خلالها بعدّة مقامات تتخطّى فيها الظاهر إلى الباطن... و تتوحّد الأنا بالذّات العليا.

إنّ مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة، و يستمدّ رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء إدراكا نوقيا، و يتجسّد موضوعها في الوصول إلى الله، كما عبّر عن ذلك رويم(302هـ) من أنّ المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الدّوق الروحي و الكشف الإلهي و الحسنّ الجمالي<sup>(2)</sup>.

(1) محمّد مفتاح، التلقي و التأويل(مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001، ص:

(2) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 184.

هذا لا يعني أنّ القلب إلغاء لسلطة العقل، بل على العكس، فالتأويل يتحقّق عندهم بين إدراك العقل و إدراك القلب، «أو على نحو ما اصطلاحوا عليه بالإدراك العلمي، و الإدراك المعرفي»<sup>(1)</sup>.

ذلك أنّ المتصوف ينزّل الحقيقة منزلة الشريعة، فالحقيقة الإلهية هي الغاية و المرمى، حيث يستعمل الحدس و الإشراق و الرؤيا باعتبارهم القوى المنتجة للمعرفة.

فالتأويل عند الصوفية «لغة أخرى: إلهامية، نفثها الله في قلب عبده، و كشف عن طريق التصوير بصور الصفات، و تلقين إملائي من الوحي، دون تدخّل و توسّط للعقل البشري فيه، فما كتب هنا كتب من قبل بواسطة الحق مباشرة، و يد الكاتب هنا يد الله، لأنّها خطّت ما أملى عليها، و العقل الذي صاحب اليد كان شاهدا فقط على ما يمكن للعقل الفعّال أن ينتجه مباشرة»<sup>(2)</sup>.

يعني هذا أن التأويل في عرفهم لغة شارحة Métalange، مصدرها الإلهام، هي لغة غير بشرية ذات مصدر إلهي، و هي هبة نفوس من صفت أرواحهم و لادخل للقدرات العقلية البشرية فيه، فالبشر - إذا - حسب هذا التصرّو هم فقط شهود.

و إذا أردنا التمثيل لمثل هذا النوع من التأويل، فإنّنا نقصد شخصية تفرّدت برصيد لا يستهان به؛ و هو "ابن عربي".

ينطلق "ابن عربي" في تأويله للوجود من مفهوم مختلف يقضي بأنّ الوجود هو «خيال يماثل الصّور التي تتراءى للتأمّن في أحلامه، و المراتب المختلفة و المتعددة للوجود من أولها إلى آخرها و هو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصرّو»<sup>(3)</sup>. و من هذا المنطلق يفرّق "ابن عربي" بين ظاهر الوجود و باطنه، و كذا النصّ الدّيني فهو مثل الوجود، يتكوّن من ظاهر و باطن؛ و الحقيقة هي الباطن في عرفان الصّوفية.

(1) المرجع نفسه، ص: 184.

(2) نقلا عن: محمّد عماره، قراءة النصّ الديني، ص: 60.

(3) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي"، ص: 6.

و تأويل "ابن عربي" للعالم و الأشياء، يستند على قناعة تقول أنّ أصل الأشياء يعود إلى جوهر واحد، يتّصف بصفتين: المادّة و الروح، فالمادة تدرك بالحسّ، أمّا الروح هي الحقيقة الكاملة و هي الباطن.

هذا التأويل للوجود دفعهم- و على رأسهم ابن عربي- إلى الخوض في عدّة قضايا إشكالية أهمها:

مشكلة الله: و قد احتاروا في هذه المشكلة و« و أنزلوا الله من علياء سمائه ليكون بينهم و ليعيش معهم و خلطوا بين العالم و بين الله»<sup>(1)</sup>. فكان حلّ هذه الإشكالية بالنسبة لهم هو تجلّي "الله" عزّ وجلّ في صورة الإنسان الكامل، فالله- في نظرهم- خلق آدم خليفة في الأرض، و هذه الخلافة أوّل إثبات لمفهوم التجلّي الإلهي.

يقول "نصر حامد أبو زيد" في كتابه "فلسفة التأويل عند ابن عربي": «و إذا كانت الحقيقة المحمّدية كما أسلفنا تمثّل وسيطا بين الذات الإلهية و العالم، فالصورة الإنسانية تمثّل المجلى الأوّل و الصورة الكاملة لهذا الوسيط، فالإنسان بهذا الفهم برزخ جامع بين الحقيقة المحمّدية و العالم. فلمّا كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العالم و تفصيله»<sup>(2)</sup>.

و الإنسان الجامع عند "ابن عربي" هو الإنسان الكامل و الحقيقة المحمّدية، هي مرتبة خيالية برزخية في عالم البرزخ الأعلى و الإنسان الجامع يوازي هذه الحقيقة و يوازي حقيقة الإله، و يستدلون بحديث شريف يقول: "إنّ الله خلق آدم على صورته".

أمّا القضية الثانية: هي "تأويل القرآن"؛ فقد أجمع المتصوفة أنّ القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة ليس بمخلوق، و لا محدث، أمّا قولهم في الكلام؛ فالجمهور على أنّ كلام الله صفة لذاته، و أنّه غير مشابه لكلام المخلوقين، و هو ليس بحروف، و لا

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن، ص: 256.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، ص: 177،

صوت، و لا هجاء، لأنها دلالات على الكلام<sup>(1)</sup>. و استندوا على قوله تعالى: ( و كلم الله موسى تكليما)-النساء 164- و قوله أيضا: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)-النحل 40- و قوله: (حتى يسمع كلام الله)-التوبة 6-

فالقرآن- حسب ابن عربي-« هو الوجود الجامع الصغير أو كلمات الله المرقومة الموازية لكلماته المسطورة في رقّ منثور الوجود. و إذا كان الوجود و الإنسان لا تعلق لهما بالذات الإلهية أصلا، بل تعلقهما إنما يكون تجربته الألوهة، فإنّ القرآن تشير إلى الألوهة بجوانبها المختلفة»<sup>(2)</sup>

يعني هذا؛ أنّ الخطاب القرآني عالم موازي لعالم الوجود و هو خطاب مشقّر مرقّم، و ما الأسماء التي علمها الله لآدم إلاّ هذه الحروف و هي العلم الإلهي الذي لا يفهمه سوى الأنبياء و الأولياء، و ذوو النفوس النقية الطاهرة.

لذلك أول "ابن عربي" الحروف المقطعة- و لم يسند علمها لله-« فهذه الحروف هي في رأيه مراتب، منها موصول، و منها مقطوع، و منها مفرد و مثني و مجموع. فالمفرد يشير إلى فناء الإنسان الفرد، و الجمع إشارة إلى الأبد. و الأفراد للبحر الأزلي<sup>(\*)</sup>، و الجمع للبحر الأبدي، و المثني للبرزخ<sup>(\*\*)</sup> المحمّدي الإنساني، و الألف

---

(1) منصور مذكور شلش الحلفي، قضية المعنى في القرآن الكريم(دراسة في التأويل)، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2008، ص: 116، 117.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص: 361.

(\*) البحر: اسم قطب غيبي، و يستعمله "ابن عربي" في مقابل "البر" للدلالة على الباطن و المعنوي في مقابل الظاهر و البدني، و يستعير منه صفته: الاتساع، الشمول، الإحاطة..و يضيف لها مصطلح "البهت" أو "الهباء" ليربطه بالإنسان و يخرج من ذاتيته.

(\*\*) البرزخ: يستعمل "ابن عربي" البرزخ بمعناه الديني الذي يعني "عالم تفارق إليه بالأجساد في حال الموت، و تفارق إليه بالأرواح أو الأنفس في حال النّوم. فهو عالم خيال متجسّد و هو المنزل الأول من منازل الآخرة. و عندما يستعمل "ابن عربي" لفظ البرزخ معرّفا غير مضاف، يشير به إلى حقيقة الإنسان التي جمعت بذاتها الصورتين(الحقية-الخلقية).

للتوسّع أكثر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1981، ص: 183 إلى 195.

إشارة التوحيد، و الميم إشارة إلى الملك الذي يببىد، و اللّام بينهما واسطة»<sup>(1)</sup>.  
حسب هذا الطرح تنفصل تأويلات المتصوفة عن التأويل الشرعي، لتؤسس خطابا يبتعد كثيرا عن مألوف الدّين، و بلغة تختلف عن لغة الدّين،... ليبقى المعنى إزاءها حبيس معان جاهزة قبلا.

« فالحرف في التفسير الصوفي، إذا، هو سرّ إلهي يهدف إلى معرفة الله و مشاهدته، و هي المعرفة الوحيدة المطلوبة صوفيا. و هذا السرّ يحمله الحرف الخفي قبل الظاهر، إذ كلّما غاب الحرف ظهر المعنى»<sup>(2)</sup>

ليست هذه القضية الوحيدة التي أثارها-ابن عربي- فقد تطرّق لقصص الأنبياء و دلالتها الرمزية، فلم يعتقد بالقول أنها قصص واقعية و حوادث تاريخية حدثت بالفعل، أضف إلى ذلك قضية المصير الإنساني في الآخرة، و تأويل العبادات و التنزيه و التشبيه، و المحكم و المتشابه،... و قضية الجبر و الاختيار.

و تبقى الممارسة الصوفية التأويلية رغم أنّها طريقة لمعرفة الله و الوجود و الإنسان... و ارتقاء بالروح إلى أعلى الدّرجات، إلّا أنّها -بحق- ممارسة للذّوات لفهم النّصوص، و أيضا هي تحوّل مهم في تأويل الشريعة أساسه الرّوح، تستعيد فيه الذّات تجربة "النبوة"، على الرّغم من أنّ التأويل عند "ابن عربي"، و المتصوفة عموما، لم يصبح قراءة مبدعة بقدر ما كان فرضا لمعان جاهزة، فهو من هذا المنطلق- و حسب رضوان الصّادق الوهابي- قراءة مبنية على الرسالة عينها و ليس تفاعلا حقيقيا بالنّص؛ يسعى من خلاله العبد إلى الاتصال بالحق.

(1) أدونيس، النّص القرآني و آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 52.

(2) مختار الفجّاري، حفريات في التأويل الإسلامي(دراسة المجال المعرفي الأصولي الأوّل للتفسير

الصوفي)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008، ص: 416.

لقد حاولنا خلال ما سبق أن نبني تصوّرا نراه متكاملا للتأويل و طبيعته عند الغرب أوّلا، ثمّ في الثقافة العربية، فبدت لنا عقلانية التأويل عند الغرب قائمة على وحيد هو الأخذ بالسبب و توجيهه(معرفة فلسفية منطقية)، أمّا وجدانية التأويل فتأسّست على الهرمسية و الغنوصية، حيث تقوم الذات بفعل التطهير الروحي و الرقي بالقلب إلى المصاف العليا.

لقد تحوّل المشروع التأويلي بين أيدينا مشروعا ملغّما متشابكا... و أحيانا عائما؛ و ما دام «التأويل إعادة تعريف الأشياء، و من ضمنها إعادة تعريف الفكر و العقل و الحقيقة و المنهج المؤدي إليها»<sup>(1)</sup>. فقد حاول العقل العربي و الإسلامي السّفر للبحث عن الحقيقة، الحقيقة الغائبة التي بطلب شرعي حثّ عليها النصّ الكريم.

رغم أنّ رحلة البحث هذه قد أصابت الدّهن الإسلامي في حالة أشبه بالفوضى الشّرعية، إلّا أنّها فتحت أبواب الوعي و أثرت المشهد الإسلامي، فكان "التأويل الشيعي" أكثر المحاولات التي ارتبطت بحرية العقل، و مقاربة جديدة للنصّ على الرّغم ممّا فتحته هذه الممارسة من نعرات و صراعات... و ما أسألته من دماء المسلمين.

حين بدأ الشيعة الدّفاع عن ولاية "علي رضي الله عنه" يكون غلاتهم قد أسّسوا لنوع من التأويل، و هو نوع مضللّ اعتقدوا فيه بتحريف القرآن الكريم، و قالوا بإسقاط سورة الولاية أثناء جمع القرآن و ترتيبه، فيؤكدون أنّ الآية الكريمة(يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك و إن لم تفعل فما بلّغت رسالته)- يرون أنّها هكذا على الوجه الصحيح(يا أيها الرّسول، بلّغ ما أنزل إليك من ربّك في أمر تولية علي بعدك، و إن لم تفعل ما بلّغت رسالته)) و هنا نص آخر لهم يقول: و إن لم تفعل، عدّبتك عذابا ألّيما<sup>(2)</sup>.

(1) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة و النشر و

التوزيع، بيروت، 2007، ص: 15.

(2) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 52.

و يؤكد مقولة التحريف الكاتب "إحسان إلهي ظهير" في كتابة "الشيعية و القرآن": «عن علي بن الحكم عن هشام بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السلام إلى محمد (ص) سبعة عشر ألف آية»<sup>(1)</sup>. «و المعروف أنّ القرآن ستة آلاف و مائتان و ثلاث و ستون آية، و معناه أنّ ثلثي القرآن راح على أدراج الرياح، و الموجود هو الثلث»<sup>(2)</sup>.

آمن الشيعة بأنّ القرآن منقوص بسبب حقد غيرهم على علي "كرم الله و جهه"، و أسسوا لحياتهم أركاناً(\*) تختلف عمّا أقرته الشريعة الإسلامية فحوروا قوله تعالى أيضاً: (( فإذا فرغت فانصب ﴿7﴾ و إلى ربك فارغب ))-الشرح 8/7- و قالوا هي على هذا النحو: (فإذا فرغت من نبوتك، فانصب علياً وصياً، و إلى ربك فارغب في ذلك)، و الأدلة من كتب الشيعة كثيرة.

أمّا الأسباب التي قادتهم إلى ذلك عديدة منها:

- (1) عدم ذكر الإمام في القرآن الكريم.
- (2) التناقض بين منزلة الصحابة في القرآن الكريم و كتب الشيعة.
- (3) عدم ذكر أسماء و صفات و معجزات و فضائل زيارة قبور الأئمة في القرآن<sup>(3)</sup>.

هذا الاعتقاد و غيره قد تسبّب في تعميق الفجوة بينهم و بين الطوائف الأخرى، و تأجيج نار الفتن ممّا ألحق بهم خسائر يشهد عليها التاريخ، و الحقيقة أنّ القول بولاية

---

(1) إحسان إلهي ظهير، الشيعة و القرآن، توزيع بيت السلام، الرياض/السعودية، 2005، ص: 31.

(2) المرجع نفسه، ص: 31.

(\*) تتفق الشيعة بكافة طوائفها على المبادئ الخمسة الآتية:

الإمامة، العدل، النبوة، التوحيد، المعاد.

(3) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 51.

"علي" و تحريف القرآن قد مسّت بالقاعدة الأساسية للاعتقاد الإسلامي(\*)، فالإيمان بالله و كتبه و رسله... أوّل الدّين و آخره.. أساس العقيدة و منتهاتها. ليس هذه الفئة الوحيدة التي حاولت إعادة صلاحيات العقل، و واجهت تعطيله، حيث بدأ الفكر المعتزلي في الثقافة الإسلامية مرحلة جديدة قادت إلى وعي آخر بالنّص.

لذلك، فإنّ المعتزلة يراهنون على المواضعة، و يعتبرونها مفتاحا مهما من مفاتيح التأويل، و يدلّ على ذلك متصوّر "القاضي عبد الجبّار"(\*\*) بشأن المعرفتين؛ القرآنية و البيانية، فالله تعالى أوجب على الإنسان معرفة البيان، لأنّ به يتحصّل العالم<sup>(1)</sup>.

لقد كان التأويل في الفكر المعتزلي(\*) ملكا للجماعة، و المواجهات العقائدية هي أبقى الأسس و أوّلها، حيث تؤكد على عدم وجود تناقض و اختلاف في بنية النّص. و ممّا لاشكّ فيه أنّ "علم الكلام" قد غدّى هذا الاجتهاد الشرعي، و في الآن

---

(\*) هناك طوائف أخرى أقرّت بما لم يأت به النّص، و ابتعدت عنه أميالا كثيرة؛ فالإسماعيلية يكاد تأويلها الباطني أن ينسخ الإسلام- مثلما يقول محمّد عماره- فهم يؤولون قوله تعالى:(و كلا منها رغدا حيث شئتما)- البقرة 35- محمّد بن اسماعيل، و أبيه اسماعيل ؛ و يؤولون قوله عز وجلّ(و لا تقربا هذه الشجرة)- البقرة 35- بالإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق، و من ادعى الإمامة من ولده. أمّا النصيرية فتؤمن أنّ الباطن هي "الوهية مولانا و الظاهر هي قدرته".

و الدروز: الظاهر هو العذاب و الباطن هو الرحمة.

(\*\*) يقول "القاضي عبد الجبّار" « و أمّا العلم بالبيان، فهو العلم بكلام العرب و مواضعها، و مواقع

فائدته...»

(1) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سورية، ط1، 2003، ص:70.  
(\*) كان الإمام "ابن تيمية" شيخ الإسلام أشدّ المعارضين للتأويل المعتزلي و الباطني، أيضا حيث يطول البحث في هذا الباب.

- للتوسّع أكثر في هذا الموضوع: محمّد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973.

ذاته دخل الإسلام مع المعتزلة مرحلة "العنف العقائدي"، مثلما يذهب الباحث "سالم حميش" في مقاله الموسوم بـ "خطاب العنف و الحرية عند المعتزلة" (\*).  
هكذا؛ و وفق ما تقدّم أصبح التّأويل وسيلة إدراك، بل أداة معرفية في الفكر الإسلامي، و مهما كان من شأن الخلافات و النزاعات حول صحّة التّأويل و بطلانه (\*\*). فقد انفتح أفق جديد للذهن الإسلامي من شأنه أن شأنه أن يزيح الثّابت.. و يخلق وعيا إنسانيا و عقائديا ثاقبا.

### 2-3-1- أسس و مقاييس التّأويل الإسلامي:

حاول المؤولون الأصوليون المسلمون وضع قواعد أساسية لتأويل القرآن الكريم لحمايته من إتباع الهوى و هي:  
أ) الطبيعة البشرية و مراعاة المقاصد:

و نعني به أنّ الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس: النفس و النسل، و المال و العقل و الدين، هذه الضروريات لا شكّ في كونيتها، لأنّ مكونات الجنس البشري واحدة، لذلك فإنّ كل خطاب كفيل بأن يحافظ عليها، سواء أكانت حضا أو تحريضا

---

(\*) للتوسّع أكثر، ينظر: سالم حميش، خطاب العنف و الحرية عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 32، مركز الإنماء القومي، بيروت، تشرين الأوّل، 1984، ص: 138-143.  
(\*\*) يفصّل الإمام "ابن القيم الجوزية" في كتابه "الصّواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة" في شأن أقسام التّأويل و يقول: « بالجملة فالتّأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص و جاءت به السنّة و يطابقها هو التّأويل الصحيح، و التّأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النصوص و جاءت به السنّة هو التّأويل الفاسد، و لا فرق بين باب الخبر و الأمر في ذلك، و كلّ تأويل وافق ما جاء به الرّسول فهو المقبول و ما خالفه فهو المردود»

- ابن القيم الجوزية، الصّواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة مع تكملة من مختصر الصواعق المرسلّة، محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، ط1، 2007، ص: 25.  
لكن "محمّد مفتاح" في كتابه "مجهول البيان" يقدّم تقسيما يحتمل تأويلا أيضا، مثلما أورده و فصلت فيه في مقالها الموسوم: "الهرمنيوطيقا و إشكاليات تأويل الخطاب الديني" في "تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر"، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006، ص: 303، 355.

أو نهيا أو زجرا أو استدراجا<sup>(1)</sup>.

### ب) المساق:

و يقصد به العلاقة بين مفاهيم النص و جملة و فقراته، و هناك عدّة نصوص أصولية تلحّ على دور المساق في الفهم و في التأويل، يقول الإمام الشاطبي: «المسافات تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات و النّوازل، و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، فالذي يكون على بال من المستمع و المتفهم هو الالتفات إلى أوّل الكلام و آخره بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أوّلها دون آخرها، و لا في آخرها دون أوّلها(..) فإنّ القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنّ قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوّله و أوّله على آخره، و إذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»<sup>(2)</sup>.

### ج) السياق:

يعني أنّ الخطاب القرآني عكس كل مظاهر الحياة العربية فنّبت بعضها و غير بعضها، و هذا العنصر يثير عددا من المفكرين الإسلاميين، حيث لا يعترف الوعي الإسلامي التقليدي بفكرة تاريخية القرآن، لأنّه في نظرهم يتعالى على التاريخ، و أيضا «هو عبارة عن المرجع الأعلى و النهائي لكلّ البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأيّ سؤال، كما و يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان

و مكان»<sup>(3)</sup>

(1) نقلا عن: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص: 98-99.

(2) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 98-99.

(3) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت، 2001، ص: 14.

و حقيقة الأمر أن القرآن مرتبط بظروف عصره و بيئته، أي بمنطقة الحجاز في القرن السابع الميلادي.

#### (د) رفض التناقض:

لحلّ إشكال التناقض بين الأدلّة القطعية وضعت مفاهيم عديدة مثل: حمل المطلق على المقيد و العموم و الخصوص و المنطوق و المفهوم و الظاهر و الباطن و الجمع بين الأدلّة و الترجيح و الناسخ و المنسوخ<sup>(1)</sup>.

لم تكن هذه الأسس الذي أوردتها "محمد مفتاح في كتابه مجهول البيان"، و طبّقها الأصوليون المسلمون لتنقذ الفكر الإسلامي و تخلّصه من تناقضاته و إسقاطاته الأيديولوجية التي ترزح في ظل الدوغمائية، كما ليس بإمكانها أن تزيل نظام المسلمات و البديهيات المؤبدة منذ قرون عديدة، و هكذا تمّ الخلط بين مفهومين مختلفين "الدين" و "الفكر الديني".

هكذا نكون قد أنهينا الفصل؛ و قد ترسّخ في ذواتنا أنّ التأويل قد تحوّل فعلا يغوص في عمق الكينونة، حوار الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها... رحيل في قلب المعاني.. غرق في أغوار الماضي المقدّس من الشرق إلى الغرب.. إنه "الطريق الملكي" للحقيقة كما يقول "علي حرب".

---

(1) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص: 99.

# الفصل الثاني

نحو أورغانون منهجي و ابستمولوجي جديد في قراءة الثقافة العربية-  
أدونيس /عود على بدء

1- خلافيس "Clavis" التّأويل الأدونيسي:

1-1- المبادئ و القوانين.

1-1-1- المبادئ.

1-1-1-1- مبدأ الانتقاء

1-1-1-2- مبدأ الحوار مع الأصل

1-1-1-3- مبدأ الانحياز

2\_ الآليات المعرفية و استراتيجيات التّأويل:

1-2- أنطولوجيا الفهم و جوانية الانتظار:

1-1-2- وعي الأفق:

أ\_ الأفق الداخلي:

أ. 1- الآليات الحوارية:

أ. 1-1- الفرضية

أ. 1-2- آلية الاستنباط

أ. 1-3- آلية الاستدلال و عملية الفهم

ب\_ الأفق الخارجي.

ج\_ الأفق الزمّني.

د\_ الأفق البيّنذاتي

في هذه المرحلة الحرجة التي تعيد فيها الذات العربية مساءلة نفسها، حين تبدأ في شق رحلة البحث المحموم عن الحقيقة، رحلة قوامها العقل و ميكانيزماته، تتراكم التصورات و الأسئلة و الاعتقادات، يمتطي العقل صهوة الميتافيزيقا و يتخبط إزاء الثنائيات المتنافرة، يحوم حول الشيء، أصله، حضوره و غيابه، بدايته و نهايته، عندما يكتشف الحقيقة يسعد بلقائها لكنها تأتي إلا أن تصبح هاربة في سماء السؤال و الحيرة.

إذا كان العقل العربي حاضرا أصبح يعيش هذا السيناريو ليؤسس مشروع عيته، فإنه قد قطع مسافات طويلة ليبتعد عن المعرفة الجاهزة المستهلكة.. لكن هل استطاع خلال هذا السفر أن يتجاوز إشكالياته و يحقق قطيعة معرفية مع ذاته لتدشين زمن عربي جديد؟ هل تمكّن من نقد الماضي ليضع أقدامه على عتبات المستقبل؟ مستقبل يجب أن يكون جديدا مغايرا... و مختلفا؟

لا نقصد بالعقل مجموع الأفكار التي انتظمت لتشكّل المنظومة الفكرية العربية، أو ما نصطلح عليه عادة بالإيديولوجيا؛ فمحمّد عابد الجابري في مشروعه الضخم في "نقد العقل العربي" يفرق بادئ ذي بين نوعين من العقل:

- ✓ العقل المكوّن أو الفاعل La raison constituante: و يعني به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث و الدراسة و الذي يصوغ المفاهيم و يقرر المبادئ؛ بعبارة أخرى هو "الملكة".
- ✓ أمّا العقل السائد La raison constituée: فهو مجموع المبادئ و القواعد التي تعتمد عليها في استدلالنا، و هي على الرغم من كونها

تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر<sup>(\*)</sup>.

لقد عمدت الكتابات العربية الخلط بين الفكر و الأفكار، أو التفكير باعتباره آلية إنتاج المعرفة و الأفكار التي هي في صميمها نتاج هذه العملية، على الرغم من أنّ الرّصيد العربي الثقافي القديم يحفل بمصطلحين متمايزين يحلان هذا الإشكال؛ هما: "العقل" و نعني به "القوة المدركة"، و "المعقولات" التي هي "المعاني المدركة".

هذا الخلط جعل المثقف حسب الجابري لا ينسب إلى ثقافة معينة، إلا إذا كان يفكر داخلها، و التفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها<sup>(2)</sup>.

لذلك يضرب مثلا- بالفارابي و المستشرقين؛ فالأول هو مفكر عربي لأنه فكّر بواسطة الثقافة العربية و من خلالها، أما المستشرقين فهم يظنون كذلك لأنهم لطالما كانوا خارج الشرق و حضارته.

هكذا أمكننا أن نستنتج أنّ النتاج الروحي و المادي لأمة ما، يمكن الحكم على هويته من خلال خصوصيته الثقافية: محددات الثقافة، الموروث، المحيط، النظرة

---

(\*) يميّز الجابري أيضا في مشروعه بين "العقل الكلي" (النوس) لأناكساجوراس و هو العقل الذي يحكم العالم أي لا مجال للصدفة، و أيضا "العقل الكوني" La raison universelle لهيراقليطس و هو "عقل محايد للطبيعة و منظم لها"

لكن "الجابري" ينسب المصطلحين لـ"لالاند" في كتابه "العقل و المعايير" La raison et les normes، حيث يصحح "جورج طرابيشي" في كتابه "نظرية العقل" – نقد نقد العقل العربي- هذه الفكرة قائلا: "لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالا، و لا في كتابه "العقل و المعايير" حصرا، و إنّما صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه، مؤلف "معجم اللغة الفلسفية" Dictionnaire de la langue philosophique الذي حدّ العقل المكون بأنّه: La faculté immuable et Identique en tous, de former, grâce à la perception de rapports, des principes universels et nécessaires.

(1) نقلا عن: د/ محمد الجابري، تكوين العقل العربي(نقد العقل العربي 01)، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، ط9، 2006، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 13.

إلى المستقبل و العالم و الإنسان و الكون. و ربّما تكون مقولة "كوسدورف" أكثر صدقا و دقة و انفتاحا؛ يقول: «يتحدّد نظام كل ثقافة تبعا للتصوير الذي تكوّنه لنفسها عن الله و الإنسان و العالم و العلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع»<sup>(1)</sup>

فإذا كان العقل اليوناني-الأوروبي قد تأسّس على ثنائية الإنسان/الطبيعة، و أقصى الطرف الثالث (و هو الله)، فإنّ العقل العربي الإسلامي قد تأسس على ثنائية مختلفة و هي: الله/الإنسان، و تمكن من تغييب الطرف الثالث و هو الطبيعة.

فالطبيعة في الثقافة العربيّة الإسلامية هي نقطة الانطلاق في عملية المعرفة للوصول إلى الخالق عزّ وجلّ، أمّا في الثقافة الغربية فالعكس.

ترصد دراسة "الجابري" تكوين العقل العربي " حركة الثقافة العربيّة، و يستعير خلالها الباحث مصطلح "ابراهيم بن سيّار النظام المتكلم المعتزلي" و يحكم على أنّ الحركة في الثقافة العربيّة كانت و ما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة<sup>(\*)</sup>، و بالتالي فزمنها مدّة يعدّها "السكون" لا "الحركة".

لكن "الجابري" يقع في مغبّة التعميم حيث نعت الزّمن العربي كلّه بأنّه زمن سكون لا زمن حركة، و الحقيقة أنّ الحضارة العربيّة الإسلامية شأنها شأن جميع الحضارات الأخرى تمرّ بدورات الضّعف أحيانا، و بدورات القوّة أحيانا أخرى... و الأيّام دول.

أضف إلى ذلك أنّه يجرّ نفسه إلى الإقرار بطرح من الفكر المشاع-على حدّ تعبير جورج طرابيشي- قائلا: «إنّ الحضارات الثلاث اليونانية و العربية

(1) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 18.

(\*) إنّ الحركة في الزّمن الثقافي حركتان: "حركة اعتماد"؛ أي حركة الشيء في نفس موضعه حركة التوتر الكامنة في الجسم المعدّ للإطلاق كالسهم قبل إطلاقه، مثلا. و "حركة نقلة" أي الانتقال من مكان إلى آخر، من مرحلة إلى أخرى.

- تكوين العقل العربي، ج1، ص: 42.

و الأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها- في حدود ما تعلم- التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل»<sup>(1)</sup>

و بذلك يقع الطرح كله ضحية فكرة «الفلسفة بأنها العقل في حركة تعقله لذاته، و بالتالي طرد الحضارت القديمة(مصر و الهند و الصين و بابل) خارج دائرة التفكير الفلسفي لأنها لم تمارس "التفكير في العقل بالعقل"»<sup>(2)</sup>.

لسنا هنا بصدد نقد مشروع الجابري على الرغم من أهمية أطروحاته، فهذا ليس مقامها، كما أنّ "جورج طرابيشي" قد قام بهذه المهمة، لكن الحديث عن واقع العقل العربي قد قادنا إلى مثل هذا الحديث الشائك.

و مهما كانت الملابس التي تحيط بمفهوم العقل العربي المكوّن، فإنّ التاريخ له هو تاريخ لحركة الثقافة العربيّة: فحالة الترحال الثقافي الذي نعيشه، و الغرق في المفاهيم القديمة و المناهج المستهلكة تدفعنا إلى إعادة النظر في ذواتنا و تاريخها... و إنقاذ ما تبقى من رصيدنا الحضاري.

لقد بدت لنا مهمة إنقاذ الماضي من خلال إعادة بنائه ضرورية جدا و حاسمة في الآن ذاته، مثلما كانت في نظر "أدونيس" رجل يقف بين الضفتين: ضفة الغرب السعيد بانتصاراته و ضفة الشرق المحبط بهزائمه و خوفه من القادم،... ضفة الماضي المشرق و ضفة المستقبل المجهول.

لا يعني هذا انتقاصا من الماضي وتقليلًا من قيمته، بل على العكس إنّه ترسيخ للإيمان بأنّ أوّل خطوة في طريق بناء المستقبل هي الوعي بالماضي.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 18.

(1) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي(نظرية العقل)، دار الساقى، بيروت، ط2، 1999، ص: 27.

إنّ للماضي وجوده المستقل دون شك؛ بمعنى أنّ له وجودا تاريخيا في الماضي (وجودا بالمعنى الأنطولوجي)، أمّا بالمعنى المعرفي (الابستمولوجي)، فالماضي مستمر يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الرّاهن إعادة تشكيله إنّ العلاقة بين الماضي و الحاضر بهذا الفهم؛ علاقة جدليّة(1).

يكاد يكون "أدونيس" على المستويين النظري و التطبيقي أكثر الشعراء المفكرين إدراكا لهذه العلاقة التي تقوم على ثنائية الهدم/البناء؛ فهدم صورة ماضي الذات و إعادة تشكيلها بطريقة تجعل منها لبنة لحلم جديد هو عين الحادثة- فمشروعه الحضاري بدءا من أطروحته "الثابت و المتحوّل" دليل واضح على صدق هذا التطلّع.

لا يعني هذا أنّ الرؤية الأدونيسية خالية من كل عثرة، و بعيدة عن كل نقص.. لكنها تبقى محاولة مهمّة على درب الوعي و التأويل.

لكن الوعي بالتراث كافة و عملية اجتراحه أو هدمه بهدف بنائه، لا تكون إلا عن طريق استبدال المناهج و الطرق القديمة المؤدية إلى الحقيقة ثمّ البحث عن بدائل جديدة.

و الحقيقة أنّ فكرة التفاعل و الافتراض من حقول أخرى صار أمرا مشروعاً؛ لذا «تعدّدت وسائل الانتقال المعرفي على مختلف الصعد، حيث جرت عمليات أقلمة المفاهيم و انتقالاتها في الفلسفات و العلوم، ثمّ إعادة أقلمتها في التربة المعرفية عند توفر الشروط الملائمة، و كانت الأرض لا تكفّ عن حركاتها عبر الأقاليم»(2).

إذا تصبح الفلسفة حسب هذا الطرح أكثر خصوبة و حيوية لممارسة الجدل

---

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط8، 2008، ص: 228.

(2) عمر كوش، أقلمة المفاهيم "تحوّلات المفهوم في ارتحاله"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 7، 8.

الدائم بينها و بين مختلف الحقول الأخرى-و تحديدا هنا النقد- بل لتحول هي فضاء يتسع بامتياز لممارسة النقد و المساءلة و الحفر و الاستنتاج. و يدفعها- كما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze-«إلى الضحكات التي تجرف الدموع»<sup>(1)</sup>. هكذا تكون إذا مسألة الفلسفة هي النقطة الفريدة التي يلجأ فيها كل من المفهوم و الإبداع إلى بعضهما.

لقد تبنت "الميتافيزيقا" الحقيقة و دافعت عنها مقابل ما حصده العلم من نتائج، و شكّلت بذلك أهمّ مباحث الفلسفة بل أهم جذر للمعرفة. و رغم ذلك فقد تعرّضت مرتكزاتها لنقد واسع و لنظريات هزّت أنظمتها المتعدّدة. و لكن التأويل باعتباره نمطا جديدا و مختلفا للمعرفة، فقد كان القطيعة الحقيقية في تاريخها.

غير أنّ التأويل- حسب هذا الطرح- على الرغم من تجاوزه للميتافيزيقا إلا أنّه استعارها في كثير من الأشكال- مثلما سنرى- و ظلّ يحنّ إلى أطرها و مسلماتها.

### **1-1- كلافيس Clavis التأويل الأدونيسي:**

لقد وجدنا أنفسنا في بداية ضبط استراتيجية المشروع الأدونيسي علينا أن نقول: ليست مهمتنا أن نقبض على كبوات أدونيس خلال هذا الإنتاج الضخم، و لسنا بإزاء المحاكمة الفكرية لمتقف قدّم للوعي العربي قناعة بإعادة صلاحية العقل و دوره في الثقافة و الحياة العربيّة، لكن حسبنا أن نتبنى المقولة التي تقول: *Comprendre l'autre mieux qu'il ne se comprend lui même* (أن تفهم الآخر أكثر ممّا يفهم ذاته).

(1) جيل دولوز/فليكس غتّاري، ماهي الفلسفة، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992 ص: 35.

يعني هذا أننا سنحاول أن نكون بعيدين تماما عن جو المماحكات ... و النزاعات.. و الاتهامات، فنحن بتبني المنهج التأويلي و تطبيقه على المشروع الأدونيسي نكون قد وضعنا أقدامنا على درب الحقيقة الخالصة... الحقيقة التي لا هدف سواها.

و لكل منهج "مفتاح" Clé-Clavis و للهرمنيوطيقا مفتاح؛» لقد أشار الراحل هنري كوربان Henry Corbin<sup>(\*)</sup> في إحدى حواراته مع "فيليب نيمو" Philippe Nemo إلى أهمية التأويل الفلسفي في قراءة التراث الإنساني في كل جوانبه الأدبية و الفنيّة و الفلسفية و الروحية. "أي فهم" محتوياته النظرية و مضامينه الرمزية. يفتح التأويل على الفهم، فهم يستعمل إذن آليات و مفاتيح لغوية و رمزية و ابستمولوجية في إدراك حقائق هذه الأجزاء و المكونات في سبيل فهم التراث برمته»<sup>(1)</sup>.

بين "هنري كوربان" أهمية الفهم في سيرورة العملية التأويلية و في فتح

---

(\* ) Henry Corbin : né à Paris le 14 avril 1903 et mort à Paris le 7 octobre 1978 est un philosophe et orientaliste français

Il est l'un des rares philosophes à traiter de l'islam iranien en général et de la gnose chiite en particulier.

Corbin à traduit, interprété et édité quelques uns des classiques de cette tradition, dont les grands les grands noms tels que Sohrawardi, mollâ sadra Shirazi, Ruzbehân Baqli Shirazi et aussi le soufi ibn Arabi et son disciple chiite Haydar Amoli, élargissent peu à peu un horizon philosophique lui en voie de mondialisation.

En 1937, il publie la première traduction française d'Heidegger sous le titre « qu'est ce que la Métaphisique ».

(1) محمّد شوقي الزّين، تأويلات و تفكيكات(فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي

العربي، ط1، 2002، ص: 27.

مغالق النص، لكن أي نص قصد؟ فالنص هو عرفاني بالتأكيد؛ حيث حاول من خلال أعماله الاشتغال على النصوص الإيرانية الإسلامية و النصوص الغربية، و الغوص في غور الفكر الإنساني بغض النظر عن هويته. و جنسه فلم يحمل عبء حوار الحضارات على كاهل قلمه.

فهنري كوربان \_ كما يقول محمد شوقي الزين\_ لم يكن حامل رسالة الغرب إلى الحكمة المشرقية أو حامل رسالة المشرق إلى العقلانية العربية بقدر ما كان حامل مفتاح تراث فلسفي\_ و الذي يبقى في متناول كل من له الخبرة و الروية في استعماله\_ لحلّ أفعال تراث عرفاني و فكّ عقده و متابعة تعاريجه و تلافيفه، و قراءة هيلوغريفية.

لم يهدف إلى فرض تصوّر هيدغري للعالم. و إنّما ذهب كالسائر الحائر باحثاً عن كنز دفين تخزنه نصوص التراث في ثناياها<sup>(1)</sup>.

لكن ما يهمننا من هذا الاتصال في نصوص التراث لدى "هنري كوربان" هو إقراره بأنّ لكلّ باب قفل و مفتاح، فنحن نتطّلع إلى إيجاد فتح أفعال المتن الأدونيسي.

## 1-1- المبادئ و القوانين:

يبدو أنّ السير بحذر حيال حدود التأويلات المختلفة... و ربّما المتضاربة، و كذا محاولة لمّ ما تشبّت من شظايا الفكر و مرقه و رقصاته أمر بغاية الصعوبة؛ هي مهمّة تضفر بعدد من الالتزامات المنهجية، لكنّها تمنح مزيداً من طاقات العقل على الإبداع و الخلق.

فالفكر الأدونيسي على الرغم من تنوّعه ؛ أي تنوع قضاياها ، فكر يهرب من كلّ قيد و من كل عقال، فالمهمّة -إذا- ستصبح مضاعفة أمام استراتيجيات التأويل

---

(1) المرجع نفسه، ص: 27، 28.

الغائمة و المستعصية أحيانا كثيرة. و الجهد الذي يبذله الناقد حيالها هو قوّة فائقة على الاستدعاء و الاستحضار... و الكرّ و الفرّ في طرق ملتوية و منعطفات كثيرة. صحيح أنه يمنحك فرصة لتخرط في حواراته، و هو الرّجل العابر للثقافات، و هذه الفرصة ليست مجّانية، و لكنّها تدفعك إلى اكتساب ملكة حجاجية تسمح لمرافقة الفيلسوف في شطحاته الفكرية و الثقافية، الأدبيّة و الأخلاقية... و كذا الدينية.

لذلك لن نكون بعيدين عن مقولة "بول ريكور" Paul Ricœur "التفلسف معا" Philosopher Ensemble، فنقوم -إذا- بفعل الإصغاء تارة و التحليل تارة أخرى. لعنّا نصل إلى حوار يشتغل فيه التّأويل بحرية و نزاهة دون تعصّب أو براغماتية.

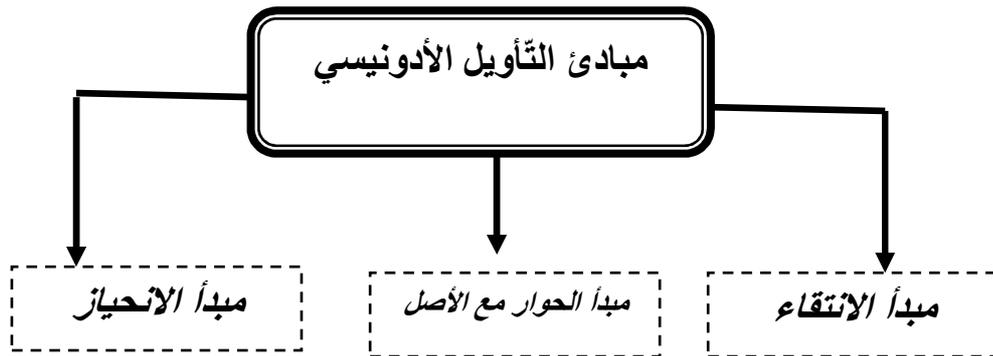
إنّ العمليّة التأويلية لها رهان تريد أن تعزّزه و تسنده أو أن تخلقه و تصطنعه اصطناعا، و للفوز بالرّهان، فلا بدّ من الانتصار على المعوّقات، مهما اختلفت أنواعها و أصنافها، و لتحقيق النّصر فإنّها تلتجئ إلى وضع مبادئ و صياغة قوانين لتضبط في ضوئها نفسها، و تحكم خصومها إذا تجاوزوا تلك القوانين و هتكوا حرمتها.

### 1-1-1 - المبادئ:

- إذا كان التّأويل قد تأسّس على مقولتين أساسيتين هما:
- غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية و السياسية و الفكرية.
  - بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، و دسّ الغرابة في الألفة<sup>(1)</sup>.

فإنّ التّأويل في العرف الأدونيسي قد تأسّس على ثلاث مبادئ رئيسة:

(1) محمّد مفتاح، التلقي و التّأويل، ص: 218.



### 1-1-1- مبدأ الانتقاء:

ينطلق "أدونيس" من اختلاف التجربة الشعرية الجديدة عن غيرها، و يحاول قراءة الماضي الشعري قراءة متفحّصة عميقة، لا تعبأ بالتاريخ الزمني، و لا تعتنق العصور الأدبيّة إطارا لها، ففي "مقدمة الشعر العربي" يضع لها أهدافا هي:

- I. إعادة النظر في الموروث الشعري العربي بحيث نفهمه فهما جديدا، فنعيد تقييمه، و نمارس قراءته و دراسته، على ضوء هذا كلّه، في مدارسنا و جامعاتنا.
- II. التوكيد على أنّ تغيّر الشعر العربي ليس تغيّرا في الشّكل أو طريقة التعبير و حسب؛ و إنّما هو، قبل ذلك تغيّر في المفهوم ذاته.
- III. تجاوز الأنواع الأدبيّة (الشعر/النثر/القصة/المسرحية) و صهرها كلّها، في نوع واحد هو الكتابة.
- IV. وضع الإبداع و النتاج الشعريين العربيين في منظور التّجاوز الدائم، و تقييمهما استنادا إلى هذا المنظور، هكذا لا تكون قيمة التّاج أو الإبداع في ما يعكسه من أبعاد الثّورة المتحقّقة، بقدر ما يكون في ما تختزنه أو يشير إليه من أبعاد الثّورة الآتية.

تقوم الدراسة على ثلاثة محاور يراها "أدونيس" قد شملت الشعر العربي و

مستقبله:

- الماضي:

- القبول
- التساؤل
- الصنعة.

- الحاضر و بدايات التحوّل.

- آفاق المستقبل.

ينتقي أكثر النماذج الشعريّة عمقا حساسية للذوق، هو لا ينتظر هبة من مؤيديه، لكنّه يعتنق المروق الشعري، و مخالفة السائد شعارا و راية. يبدأ من وجودية الشّاعر الجاهلي، و من توفه إلى الهشاشة و الموت «ففيما يكتشف الشّاعر عبثية العالم الذي يتوقف عليه، مع ذلك، مصيره، هكذا تنمو ذاته في وحدة مزدوجة»<sup>(1)</sup>

و ينتقل إلى المكان و سطوته، و يبحث علاقة الجاهلي به، و للمكان عند الشاعر وجهان: «وجه يجذب، ففي المكان وحده ترتسم تحقّقات الفروسية و أبعاد الفارس. و وجه يخيف، إذ من المكان تأتي مفاجآت السقوط»<sup>(2)</sup>. و تظهر إذا البطولة عالما آخر من عوالم شاعر هذا الزّمن... لكنّها بطولة من نوع آخر. فتعبّر البطولة عن نفسها «بلغة ساخرة، متحرّكة تخاطب الأعصاب و الجلد و العضلات و الحواس، أمّا الرّوح فتسحرها»<sup>(3)</sup>.

(1) أدونيس، مقدّمة للشّعر العربيّ، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص: 15.

(3) المرجع نفسه، ص: 19.

لكن "الفروسية- البطولة" و الحبّ سيّان، بل صديقان في حياة الشاعر الجاهلي- حسب أدونيس- ف « بالفروسية يرفع الشّاعر الجاهلي العالم إلى مستوى الكل أو لا شيء- الانتصار أو الموت، و بالحب يرفعه إلى مستوى الفرح الكياني الكلّي الأسمى»<sup>(1)</sup>.

فعندما يحاول "أدونيس" قراءة المتن العربي القديم(الجاهلي)، يجعل من "الحب" في حياة العربي هو: الهواء و الماء و الجمال، و الخصب و الطمأنينة، و السّعادة اللامتناهية... لكنّه يعترف بجسدية هذا الحبّ.. أي ارتباطه بالجسد أيّما ارتباط؛ على الرّغم من وجود حبّ آخر "عذري".

لكن "أدونيس" يجعل منه دليلا على فشل "الحياة المقدّس- في الضمّ الأبدى"، و ليس تعاليا على الجسد و ارتقاء للروح، هو لا يعترف بنقاء الروح، بل يحولهما ندان.. أو سيّان "الجسد" و "الروح"، و بالتّالي فهو يخلص إلى نتيجة مهمّة، هي: أنّ « الشاعر الجاهلي يعتقد أنّ في المرأة قوّة سحرية طقوسية خيرة تؤثّر في الروح و الجسد معا، و هو يقرنها دائما بالطبيعة و يراها خلالها حتّى ليخيّل أنّ موقفه هذا يضمّر شعورا بتفوقها»<sup>(2)</sup>

هكذا يتناول "أدونيس" الماضي الشعري العربي الجاهلي من خلال موضوعاته الرئيسة، و يعيد قراءتها من منظور جديد.. و يبيّن مدى ارتباطها ببعضها لتشكّل الكلّ بالنسبة للعربيّ.

إذن فتأويل النّص ما قبل الإسلام عند "أدونيس" يفرز النتائج الآتية:

- الحياة الجاهلية غياب و ذكرى، اللّغة تحتضن هذا الغياب.
- الحياة اليوميّة بالنسبة للجاهلي هي كل شيء، فلا إله له.. و لا ميتافيزيقا .
- اللّغة في القصيدة القديمة - قبل الإسلام- ليست سؤالا عن الأشياء، بل قبول بها، و الشّاعر لا ينتظر أيّ جواب، ذلك أنّه يسكن الغياب و يكتبه.

(1) المرجع نفسه، ص: 19.

(2) المرجع نفسه، ص: 20.

➤ « إنَّ الشَّاعر الجاهلي المائل أمام المتلقي كشاهد عمل دائماً على تمثّل ذاته في أشعاره إلى درجة التطابق مع الواقع المعيش من حوله، لأنَّ شهوة التحقّق في أعماقه، تولّد شهوة الخارج، شهوة أن يصير مادة، أن يتشياً هو نفسه، و لعلّ هذا ما غيّب الحسّ التأويلي عند الشاعر الجاهلي بناء على تحليلات أدونيس»<sup>(1)</sup>

➤ العلاقة الوطيدة بحسّ الموت لدى الشاعر - قبل الإسلام- حيث ركّز طويلاً أدونيس في تفكيكها، ليست جديدة، بل تمّ طرحها من قبل المستشرقين، و أيضاً كمال أبو ديب، عزّ الدّين اسماعيل.

تنتقل الحساسية الشعرية العربية حسب "أدونيس" من القبول إلى التساؤل، ففي «القبول فرح و طمأنينة و يقين، في التساؤل تمرّد و رفض و شكّ، القبول فرح بالأصل و النبع، و التساؤل قلق عليهما»<sup>(2)</sup>

رغم أنّ "أدونيس" يجعل من التساؤل مرحلة إلا أنّ التساؤل بالنسبة إليه في مجموع إنتاجه النقدي، هو تاريخ جميع زوايا الانعطاف، حيث يتم خرق أفق توقّع الدّوق الأدبي قصد بناء أفق جديد. هذا الأفق الذي ظلّ مرفوضاً ردحا من الزّمن.. إلى أن اعترف به الدّوق.

لكن نظرة "أدونيس" هذه تقوم على "الانتقائية" حيث يختار نماذج تتكرّر في مجموع أعماله: أبو العلاء المعري، أبو نواس، أبو تمام، المتنبي، ابن الرومي، بشار بن برد.

إنّ الخطوط التي وضعها "أدونيس" لقراءة التراث انبثقت من مفهومه هو

(1) حبيب بوهرر، تشكّل الموقف النقدي عند أدونيس و نزار قباني ( قراءة في آليات بناء الموقف النقدي و الأدبيّ عند الشاعر العربيّ المعاصر، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص: 138.

(2) أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، ص: 37.

للإبداع، لذلك فقد حاول أن يعمّم ذلك على مجموع نماذجه، فهي في نظره جميعاً ترسم قطبا جديدا للشعر العربي، و ما عداها فهو تكريس لقيم الثّبات ضدّ قيم التحوّل.

« غير أنّ أدونيس لم يتصوّر لهذه الثنائية، إلّا أن تكون مقتصرة على الشعر، فبدأ يشدّ أطرافها على جسد التراث العربيّ إلى درجة الإساءة، من حيث تصوّره أنّه يلتقط بذلك النقاط المضيئة»<sup>(1)</sup>

و هو بذلك يحوّل من التقليد المعرفي العربيّ الإسلامي ترسيخا لقيم الجاهز؛ يقول في كتابه "الشعرية العربية": « و في التقليد المعرفي العربيّ الإسلامي أنّ الفكر جواب، و بما أنّ الشعر لا يقدم أجوبة، فهو إذن في معزل عن الفكر»<sup>(2)</sup> فالوعي بالاعتراب في العصر العباسي- في نظر أدونيس- قد كان السبب في التحوّل ثقافيا و فنيا؛ في الخروج على عمود الشعر العربيّ، و اجتماعيا؛ في رفض القيم السائدة، أو إعادة النظر فيها.

لكن هذه النظرة كانت محكومة بالأطروحة الأدونيسية ككل، و التي تستند إلى ما يسمّى "ترحيل المفاهيم" و زحزحتها من مجالها إلى مجال جديد.. يوافق مجموع النتائج التي يجب الوصول إليها. فمثلا يجعل من "أبي نواس" نبيّ عصره، و تصبح الخمرة و المجون « بؤرة التحولات، إنّها الرمز - المفتاح»<sup>(3)</sup>، ليس ذلك فحسب، فللخمرة حسب تأويل

---

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس (قراءة الشعر أنموذجا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2007، ص: 18.

(2) أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989، ص: 73.

(3) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثّابت و المتحوّل: بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، ط4، 1986، ص: 110.

"أدونيس" قدرة التحويل « و قدرة (..) الإعادة و النفي و الإثبات»<sup>(1)</sup>، حتى يصل به الأمر إلى اعتبارها مساويا لله ... بل هي كل شيء.

هكذا يتحوّل التأويل في ظل التحوّل الحاصل لعبا لا يمتّ للمنهج العلمي بصلة، بل هو خاضع أولا للأهواء و الرغبات ... و كذا أيضا خاضعا لعامل أهم هو: الأقلية العرقية و دورها في إثبات الذات.

يمارس "أدونيس" فرض السيادة لذائقته حين لا يترك النصوص حرة - من دون اختيار- لأنّ الاختيار يأسر النصوص في حجم معين مرتبط بدفتي كتاب، لم يفكر المبدع صاحب النص الأصلي في إنجازه، فالإختيار هو عمل هامش للنص الشعري سرعان ما يحلّ محلّ المتن<sup>(2)</sup>.

تضع هذه المرحلة للشعر العربي إطارا جديدا و تحرّره من عالمه القديم هي:

**أولا:** الشعر فنّ يتطلّع و يتخطّى.

**ثانيا:** يجب أن تنشأ مع كلّ شاعر طريقته التي تعبّر عن تجربته- و حياته، لا أن يرث طريقة عامّة نهائية في الشعر.

**ثالثا:** على القارئ أن يرقى إلى مستوى الشاعر، و ليس على الشاعر أن يقدم للقارئ أفكارا بأسلوب يعرفه الجميع.

تستمر هذه النظرة الانتقائية حتى في ما يسميه "الحاضر و بدايات التحوّل"؛ و يظهر "جبران خليل جبران" في "مقدمة للشعر العربي" و أيضا في "الثابت و المتحوّل" مثلا للنتاج الثوري الأخلاقي الصوفي، ففيه « يحوّل الشعر إلى فعل حياة و إيمان، و فيه قشعريرة غنائية مشبعة بلهب التمرد على الواقع، و التطلّع إلى واقع أكثر سموّا و أبهى»<sup>(3)</sup>

(1) المرجع نفسه، ص: 110.

(2) عصام العسل، ص: 29.

(3) أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، ص: 43.

و معه - أيضا- حسب أدونيس تبدأ الرؤيا التي تطمح إلى تغيير العالم فيما تصفه أو تندبه أو تفسره.

و يضيف إلى قائمة أنبياء الشعر في هذه الفترة "ميخائيل نعيمة" و أيضا "فوزي المعلوف" و "إلياس أبو شبكة".

لا يكون لتأريخ الشعر العربي قيمة إلا إذا امتدّ نحو نحو المستقبل، فكلّ مشروع تطلّع نحو مستقبل ما، فالشاعر الجديد يسابق اللحظة ليدرك « كلّ جزء من العالم لا يعرفه، هو جزء آخر من نفسه لم يكتشفها بعد »<sup>(1)</sup>

الشعر بهذه الرؤيا، يكون روح الحياة و نبعها الصافي و دمها المتجدد. لكن هذه العلاقة التي يقيمها "أدونيس" بين القديم و الجديد هي علاقة جدلية، على الرغم ممّا فيها من الانتقائية، فهي تعني « التفاعل الدائم و الحركية المستمرة، التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمرا مستحيلا»<sup>(2)</sup>.

لذلك فهو ملزم بجعلهما يتغيران و يتحرّكان و يتبادلان المواقع، بسبب التشابه الحاصل بينهما، فلا يصبح الحاضر خاضعا للماضي، و يبقى الماضي أسير عصوره.

هذا الجدل الدائم بين الماضي و الحاضر خصيصة الفكر اليساري؛ بما يحمله من هبة حرية العقل اللامتناهية، فاليسار دائما يؤمن بأنّ إعادة بناء الماضي كقيلة بحلّ أزمت العصر؛ « فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير، و هو الأساس النظري لأبنية الواقع»<sup>(3)</sup>

### 1-1-2- مبدأ الحوار مع الأصل:

يتأسس الحوار- أي حوار كان- على احترام الآخر و الاعتراف بمشروعية

(1) المرجع نفسه، ص: 142.

(2) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 156.

(3) المرجع نفسه، ص: 158.

أرائه، مصداقا لقوله تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة، و جادلهم بالتتي هي أحسن، إن

ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين) - سورة النحل / الآية: 125

و الحوار ممثّل للحقيقة و رافع لرايتها، لذلك فهو يستعمل جميع الطرق لتكريس رؤية ما أو وجهة نظر ما.

و وفق هذا الطرح؛ فالحوار يحتفظ دائما بـ « حق الاختلاف لقيام حوار فاعل و فعّال، يصون الآخر و يعترف به و بأحقّيته»<sup>(1)</sup>، لذلك فالخطاب يمرّ «عبر قنوات متعدّدة و مختلفة، و يخضع لخلفيات يقوم بعضها على الوقائع التي ينصبّ عليه النظر، بينما يستند بعضها الآخر إلى المعتقدات، و إلى معطيات أخرى شخصية و جماعية. كما أن تحقيق الكفاية التدلّيلية و التبليغية و الإقناعية للخطاب يقتضي من المتحدّين الاستعانة بمجموعة من القرائن التي تحيط بعملية التلّفظ»<sup>(2)</sup>.

لذلك فإنّ أي حوار حتما يتأسّس على أهداف معيّنة يضعها المتحاوران،

و بناء على هذه الأهداف تنقسم الحوارات إلى:

أ- حوار الصّدام و النزاع الشخصي: يقوم على المواجهة المستندة

إلى العنف القائم على التهجّم و الصّدام.

ب- الحوار التناظري أو المناظرة: يبنّي على التعاون القائم على

النقاش الهادئ، و احترام المتناظرين للقواعد المحدّدة.

ت- الحوار أو التفكير النقدي (الحوار الإقناعي، الحوار الافتراضي):

يصنّف ضمن أهم أنماط الحوار الحجاجي التدلّيلي، و يبنّي على

اختلاف في الرأي بين متحاورين لكلّ منهما، و يتّخذ الإقناع

نوعين من الدليل هما: الدليل الداخلي و الدليل الخارجي.

(1) حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص: 7.

(2) المرجع نفسه، ص: 7.

ث- حوار البحث و التقصي: يقوم على البحث و التساؤل عن مقدمات قضايا معرفتنا بها.

ج- الحوار التفاوضي: يبنى على حسن التعامل؛ و يرمي بالدرجة الأولى إلى الظفر بفائدة و مصلحة شخصية وفقا لطريقة متفق عليها.

ح- الحوار الاستخباري أو الاستعلامي: مبتغاه سعي أحد أطراف الحوار إلى الحصول على أخبار و معلومات معينة يتوفر عليها الطرف الآخر.

خ- حوار البحث عن فعل ما.

د- الحوار التربوي: يخص مجال التربية و التعليم<sup>(1)</sup>.

في الحقيقة أنّ الآليات الحجاجية القائمة على الحوار النقدي الخلاق أو كذا التي تقوم على البحث و التقصي، أو على الاستعلام تتحوّل قانونا من قوانين التأويل عند "أدونيس"؛ فالتأويل L'interprétation و الحجاج Argumentation يصبحان معا "حجاجا باطنيا"، باعتبار أنّ الحوار في النهاية يدفع القراء إلى تغيير مواقفهم و توجهاتهم، و بالتالي دفعهم إلى الكتابة المنتجة.

فالحوارات الكاملة لأدونيس (1960- 1980) يمكنها أن تصبح مسرحا للتقنيات الحجاجية، فهي لا تقوم على مبدأ التنازع أو التدافع أو التنافي، بل هي فضاء جيد لإعادة تشكيل الوعي العربيّ مثلما تبقى هي مهمّة الكاتب التقديمي دائما.

و لا يعني هذا أنّ مبدأ "الحوار مع الأصل" ينحصر في الحوارات فقط-التي تتوفر على طرفين متحققين ماديا- بل بإمكانه أن يتجلّى حتّى في الممارسة النقدية باعتبار المتحاور الثاني هو فرضي، و هذا ما يتبين معنا.

---

(1) المرجع نفسه، الصّفحة: 23.

لذلك فالحجاج القائم على التفكير النقدي يصبح أهم منهجيات النقد، إلا أنه يجب أن يخضع لثلاث اعتبارات تتمثل في:

- ❖ التقدير النزيه و التقويم غير المتحيز للوقائع.
- ❖ العقلانية و المعقولية و إقامة الوقائع على أسانيد قوية.
- ❖ تقويم نقدي لمواطن الضعف في التفاعل الحواري المعمول به<sup>(1)</sup>.

يوضح "أدونيس" مستويات الحوار و هي:

- مستوى تخاطب فيه من يساويك أو يوازيك.
- مستوى تخاطب فيه من تتعلم منه.
- مستوى تخاطب فيه من تعلمه.

« فالنوعان الأوّلان صوفيان، لذلك هما شعريان. النوع الأخير تعليمي، و قد يخط فيصير دعويًا»<sup>(2)</sup>

فحسب هذا الطرح تصبح الكتابة عند "أدونيس" قائمة على الحوار، لكننا سنختبر هذه الآلية – أوّلا من خلال حوارهِ الموسوم "حول القيمة العالمية لثرائنا الشعري" المنشور سنة 1960 في مجلة "الحوادث" ببيروت.

لذلك يتمظهر الحوار في المراحل الآتية:

(أ) مرحلة الافتتاح أو البدء:

و تقوم على تحديد أهم القضايا التي يجب طرحها و التوصل إلى أجوبة تخصّها، ففي هذه المرحلة يتمّ الإعلان، و لو ضمّنيا، على مخطّط الحوار بأكمله، فإلياس سحاب يضع من البداية أهمّ محاور الحوار، و يصرّح قائلا: «أول ما فكّرنا بالتوجّه بالحديث إلى الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) كان في ذهننا مسألتان نوّد الاستفسار

(1) المرجع نفسه، ص: 25.

(2) أدونيس، الحوارات الكاملة (1960- 1980)، الجزء الأوّل، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية،

ط1، 2005، ص: 165.

عنهما، أولاهما "قضية انفصاله عن جماعة مجلة شعر" و انسحابه من رئاسة تحرير المجلة،(..) أمّا المسألة الثانية فقد كانت الاستفسار عن العمل الكبير الذي كان قد بدأه الشاعر لجمع آثار الشعر العربي القديم»<sup>(1)</sup>

فالمحاور عادة يضع خطة للحوار و يحدّد الغاية منه، حيث يفتح على الآخر مع احترام قواعد قيادة الحوار البناء(حقّ التناوب في الكلام)، لكن محاور "أدونيس" بسرعة أعلن عن تنازله عن القضية الأولى حتى طغى جلال العمل الكبير الذي يضطلع منفردا بإنجازه عن أيّ تساؤل.

### ب) مرحلة المواجهة:

و فيها عمد المحاور إلى عرض أطروحاته و تساؤلاته، و هي موزعة على شتّى أجزاء الحوار بدءاً من:

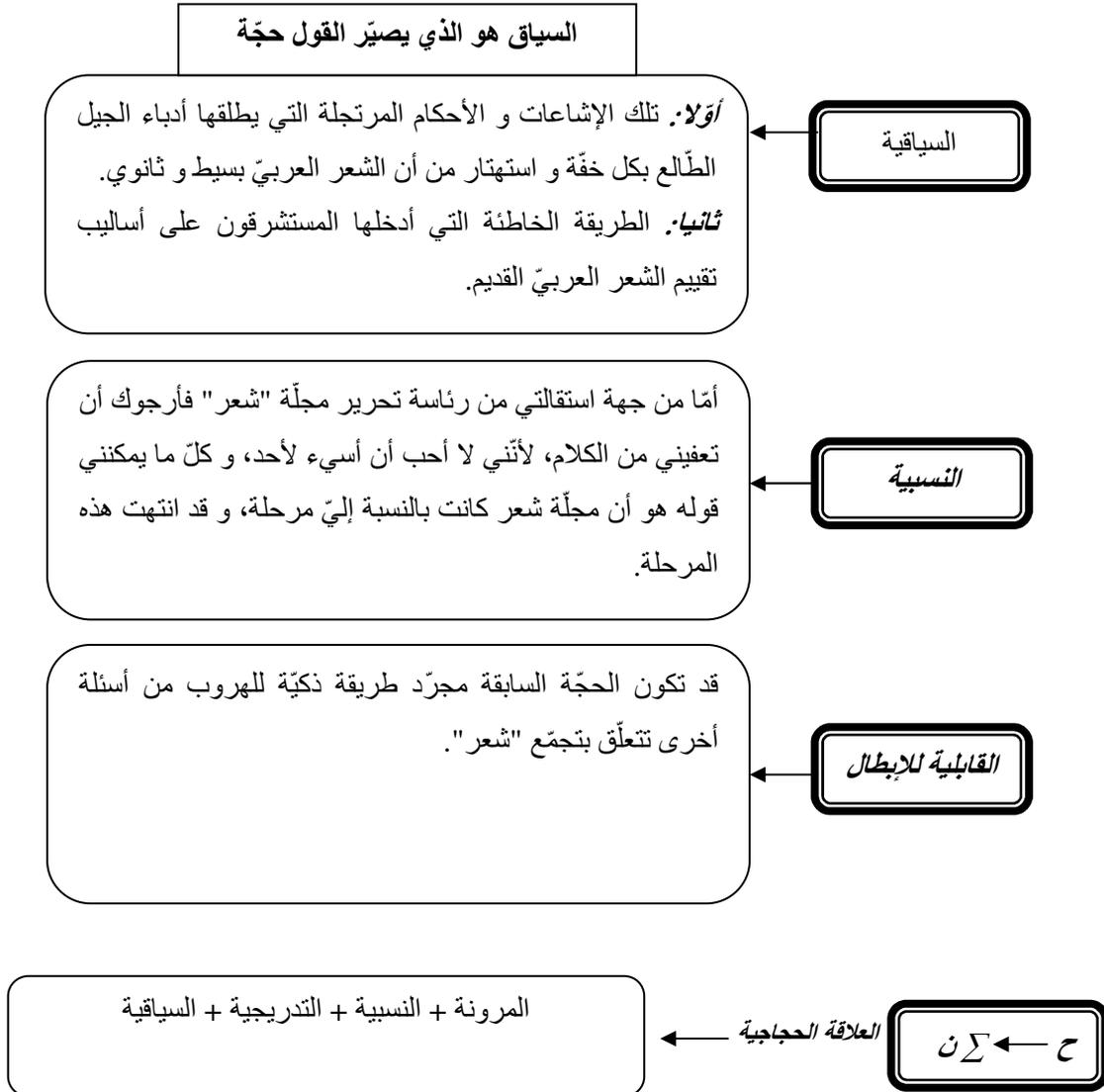
- سبب جمع الديوان ← كيف نشأت عندك فكرة إعادة جمع التراث الشعري.
- طريقة تقسيم الديوان ← و سألنا الشاعر أدونيس عن الطريقة التي قسم بها أجزاء الديوان.
- مقاييس التبويب ← ما هي المقاييس الفنية التي طبقتها في عملية اختيار و تبويب القطع الشعرية في كلّ مجلّد على حدة.
- جماعة (شعر) و قرار الإستقالة ← انتقلنا بالشاعر إلى قصة انسلاخه عن جماعة "شعر" و استقالته من رئاسة تحريرها.
- أزمة الشعر العربيّ ← ما رأيك في الأزمة التي يجتازها الشعر العربيّ؟
- التجربة الشعرية النثرية في الأدب العربيّ ← لقد قرأنا لك قصائد نثرية، فما رأيك بهذه التجربة في الأدب العربيّ؟

(1) المرجع نفسه، ص: 5.

### ج) مرحلة التدليل و إقامة الحجّة:

و قد نسمّيها مرحلة المدافعة، و فيها نقوم بعرض جميع أدلّتنا و حججنا، و هي تالية لجميع الأسئلة، حيث جاءت مركّزة و دقيقة، و كان محورها الاعتراف بتفوّق النص العربي القديم، و الدفاع عنه أمام الجيل الطّالع بكلّ خفّة و استهتار، و كذا النظرة الاستشراقية التي تقول بأنّ الشعر جزء من تراثنا الفنّي.

و هنا يعمل أدونيس على إنجاز متواليات حجاجية داخل الخطاب، فهي ليست محدّدة بواسطة الوقائع les Faits داخل الأقوال فقط، و لكنّها محدّدة بواسطة بنية الأقوال نفسها، و بواسطة المواد اللّغوية التي يتمّ توظيفها و تشغيلها:



### السلم الحجاجي: و يمكننا تمييزها تراتبيا كالآتي:

ب= نحن في مرحلة انتقال من واحدة المفهوم إلى كثاريته، من الواحد إلى المتعدد شعريا.

ج= المشهد العربي الثقافي يخلق استيهام الهوية الشعرية الواحدة، و الخروج عنها هو خروج عن الأمة.

د= إذا كانت هناك وحدة لسان فليس هناك وحدة كلام بالتأكيد.

ن= النتيجة ←

صحيح أننا نعيش في أزمة شعرية، و لكن الشاعر  
الذي لديه ما يقوله، فهو قائله حتما دون انتظار انفراج الأزمة.

### قوانين السلم:

A. قانون النفي: (أ) ← (Ω)

B. قانون القلب: إذا كان (أ) أقوى من (أ) بالقياس إلى النتيجة (ن)، فإن

(Ω) هو أقوى من (Ω) بالقياس (لا ن)، و يمكن أن نرمز لهذا

بواسطة السلمين الحجاجيين الآتين:

(ن لا- ن)

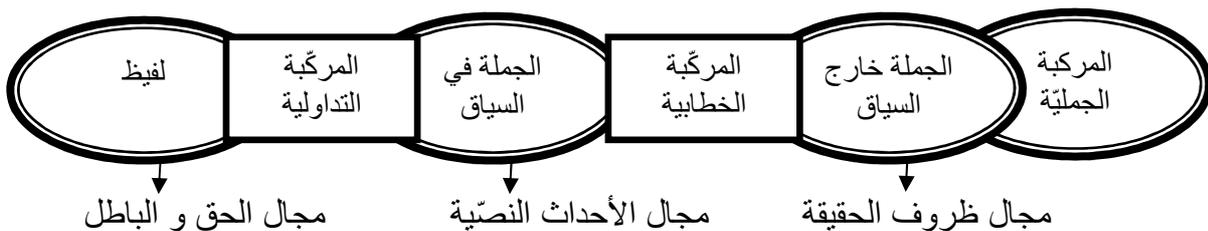
(أ Ω)

(أ Ω)

C. قانون الخفض:

يرى أنّ النفي اللغوي يكون مساويا للعبارة que mois

و يمكن تمثيلها كالآتي:



### د) مرحلة الختم أو الإغلاق:

لا يمكن للحوار أن يجري إلى ما نهائية، لذا لابد من إنهائه برضا الطرفين، وإلا سميانه انقطاعا، فكأما اختتم الحوار برضا أطرافه دل ذلك على اتفاقهم على نتائجه.

لذلك فقد عبّر الصحفي "إلياس سحاب" عن هذا الارتياح لنتائج الحوار: «و خرجنا من عند الشاعر "أدونيس"، و في رأسنا الأجوبة على معظم تساؤلاتنا، و الاعتذار عن إيضاح بعض التساؤلات الأخرى، و اللّهفة على سماع الجديد من الشعر الجيد، الذي افتقده متذوقوا الشعر في الفترة الأخيرة»<sup>(1)</sup> يختتم محاور "أدونيس" اللقاء و هو راض على آفاق الحوار و نتائجه، هذا الرضا مصدرها الثقة في محاوره.

### ه) خطاظة الحوار:

ما دامت القراءة التأويلية في أول صورها هي لحظة "حوار"، حيث «يصل بين ذات القارئ و ذات المقروء لضروب شتى من التوتر الفاعل، نتيجة التردد بين الابتعاد عن النص و التفاعل معه، إلى حد الاندماج فيه أحيانا كثيرة»<sup>(2)</sup> فالتأويل هو حوار بالضرورة، و الحوار يجعل من الفهم (فهم الذات و الآخر) ليس فهما جذريا على خطى الحوار السقراطي؛ و إنما هو استراتيجية تستهدف الخطابات للكشف عن تضاريس الاعتقادات.

(1) أدونيس، الحوارات الكاملة (1960-1980)، ص: 9.

(2) نوال مصطفى أحمد إبراهيم، المتوقع و اللامتوقع في شعر المتنبي (مقاربة نصية في ضوء نظرية التلقي و

التأويل)، دار جرير للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2007، ص: 24.

خطاطة الحوار			
الحوار	الوضعية الابتدائية	المنهجية	الهدف
حوار الإقناع أو التفكير النقدي	اختلاف الرأى	الدليل الداخلي و الخارجي	إقناع الآخر
حوار الاستخبار و الاستعلام	نقص في الأخبار و المعلومات:	المساءلة:	الحصول على خبر صحيح

الجدول رقم: (02)

لقد خضع الخطاب الحجاجي الأدونيسي لأهم الأركان الحجاجية أصالة و احترامية، و هي:

- 1- اعتماده على المنهج الجدلي.
- 2- معرفته لطبيعة النفوس و ما يناسبها من أقاويل.
- 3- معرفته لما يناسب المقامات المختلفة من أساليب.

**فالأول:** « يقوم على عمليتين: أولاهما عملية (التأليف) *synthèse* و الثانية

عملية تقسيم و تفرّيع Division»<sup>(1)</sup>

أمّا الركن الثاني: « فيتعلّق بمبدأ التناسب *convenance* بين القول و السّامع، لأنّ السّامعين، و النفوس بصفة عامّة، يختلفون باختلاف مستويات تهيئهم للخطابات»<sup>(2)</sup>

يصبح الآخر، السّامع في حوارات أدونيس ليس طرفاً متجسّداً منفصلاً، و إنّما هو عنصر تكويني للذّات، فالآخر حاضر في جميع إنتاجه، فالهويّة الإبداعية- في نظره- ليس "هوية مفتوحة بلا نهاية".

و الركن الثالث: « فيهتم بالأسلوب "style" و انسجام مكوّناته و تناسب وحداته»<sup>(3)</sup>

فأدونيس يوهّمك دائماً أن كلّ شيء متكامل و ضروري، فمع اللّغة - حسبه- يبدأ تحرير العالم و الشّعور و الفكر.

يتمفصل الحوار مع الأصل عند "أدونيس"، فيخضع أحياناً لآليات الحوار الحجاجي، لكنّه في أحيان كثيرة يصبح حواراً يخالف السائد البلاغي، فينتقد عنصر المشاركة، و بذلك يطيح بدعائم النظرية الحجاجية؛ مثل: قواعد الملاءمة و المناسبة<sup>(\*)</sup>، و قواعد التعاون<sup>(\*\*)</sup>، و قواعد التبليغ و الإخبار<sup>(\*\*\*)</sup>، و السّبب في ذلك عدم تحقق طرف الحوار الثاني مادياً، حيث يتحوّل "الأصل" نفسه طرفاً افتراضياً في العملية النقدية.

(1) محمّد سالم محمّد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2008، ص: 30.

(2) المرجع نفسه، ص: 30.

(3) المرجع نفسه، ص: 30.

(\*) قواعد الملاءمة و المناسبة: مقتضاها أنّ المشارك في الحوار لا يجب أن يحيد أكثر ممّا ينبغي عن صلب الموضوع.

(\*\*) قواعد التعاون: على المجيب أن يتعاون مع السائل، كما أنّ على السائل الالتزام بقواعد التعاون عن طريق التسلسل و التصديق بالالتزامات التي قطعها على نفسه.

(\*\*\*) قواعد التبليغ و الإخبار: مفادها أنّ على كلّ مشارك أن يكيّف تدليلاته.

لكن ما يجب التّويه به هو أنّ "الأصل" حسب المشروع الأدونيسي، ليس مرادفا للتراث فهما ليسا سيّان.

في الحقيقة أنّ "أدونيس" كان يطرح أسئلة الرّاهن الثقافيّ العربيّ، حيث يحاول أن يجد ما يشرح أو ما يربط المصطلحات الثلاث:

- الأصل
- التجديد
- التقليد

ففي سيرته الثقافية "ها أنت أيها الوقت" عام 1993 يظهر الأصل بوصفه «صوتيم النصّ و نواته، حيث يقف "أدونيس" مخاطبا (الوقت) وقت الحداثة و وقت الخطاب المحجب. و ذلك لكي ينزع الحجب عن الخطاب و يسفر عن وجهه بلا موارد»<sup>(1)</sup>

و أدونيس في هذا العمل، و بعد عقود من الزّمن، يحاول رفع الاتهام الموجّه ضده من قبل المؤسسة الثقافية، و يأتي إعلانه لـ "شهوة الأصل" «هذا التعبير الذي يستعيّره من فاليري، ليقول عبره إنّ (الأصل) ليس قيّدا أو شرطا أو حدّا قسريا، و لكنّه (شهوة) ذاتية و رغبة نفسية و حاجة وجدانية»<sup>(2)</sup>.

ففي إطار التاريخ للسيرة الجماعية، و تحديدا مجلّة "شعر" يقف عند مفهومها- أي هو و يوسف الخال- للأصل و التقليد؛ يقول: «كان واضحا لنا جميعا في مجلّة "شعر"، و بخاصّة يوسف الخال و أنا، أنّ لفظة "تقليد" تشير إلى أمرين: أصل، و محاكاة للأصل، و كانت لفظة "أصل" تعني، بالنسبة إلينا، الشعر الجاهلي و القرآن الكريم و الحديث النبوي. لهذا، حين كنّا نقول عبارات مثل: "شعر تقليدي" أو "فكر تقليدي"، لم نكن نعني بها شعر الأصل، أو فكر الأصل، و إنّما كنّا نعني النّتاج

(1) عبد الله محمّد الغدّامي، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، المركز الثقافيّ العربي، المغرب، ط2، 2005، ص:

188، 189.

(2) المرجع نفسه، ص: 190.

الذي استعادهما في العصور اللاحقة، بطريقة تنميطية إجترارية»<sup>(1)</sup>  
فأدونيس في النهاية يقيم مقارنة مقصودة بين الأصل و محاكاة الأصل للتمييز  
بينهما.

الحقيقة أنّ الحاجة لإعادة قراءة التراث بالنسبة للنقاد الطليعيين مثل أدونيس  
ضرورة؛ ذلك أنّ «إعادة مقارنة فكرة الأصل مقارنة تأويلية، و موضوعية في آن  
واحد هي سمة و خصيصة من خصائص الفعل الحدائي البناء»<sup>(2)</sup>  
في النهاية يخلص "أدونيس" في كتابه "المحيط الأسود" إلى نتيجة مهمة هي  
أنّ «ثنائية الأصل/ الدخيل ثنائية زائفة، و مضلّلة، إنّها لغة السياسة السياسية-  
الأيديولوجية، و ليست "لغة" الإبداع و المعرفة»<sup>(3)</sup>  
لكن تبقى مقارنة الأصل و جدلية الأخذ و الرّفص معضلة أكيدة- خاصة في  
العملية الشعرية- فكيف يتحقّق السبيل إلى إنتاج خطاب يعبر عن انفصاله عن الآلية  
الأيديولوجية السائدة، و في الآن ذاته يكون خطابا متّصلاً في ضميرنا الثقافي.

### 1-1-3- مبدأ الانحياز:

يحاول أدونيس طوال تأسيسه لمشروعه الثقافي الجديد أن يضع الأسباب  
المقنعة لتأخر العقل العربي، و أهم هذه الأسباب في رأي "أدونيس" هو "انعدام  
الذاتية"، «فأمام ثقافة مكرّسة للنمط و معلية للأنموذج يتماهى الأنا تاريخياً، و تضع  
ذاتيته بين النصوص المعدّة له مسبقاً، إلى درجة أنّ الاتباعية في الفكر العربي يتحوّل  
إلى نوع من السلوك الآلي»<sup>(4)</sup>

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت (سيرة شعرية ثقافية)، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 56.

(2) حبيب بوهرر، تشكّل الموقف النقدي عند أدونيس و نزار قبّاني، ص: 133.

(3) أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاق، بيروت، ط1، 2005، ص: 42.

(4) المرجع السابق، ص: 208.

إذا، وفقا لهذا الطرح، صارت "الذاتية" مطلبا مشروعاً و مهماً في ظلّ التصور الأدونيسي، فإعلاء الذاتية- في نظره- سيفتح الآفاق، و يحرر الأنا من سلطة الآخر أيّا كان نوعه و موقعه.

لكن الذاتية – من شأنها أيضاً- أن تجرف الذات القارئة إلى غياهب للنزعة الفردية القائمة على رؤية معزولة تعبّر عن فئة واحدة و تقصي فئات، تنصف فئة و ترمي فئات أخرى في المجهول...

فأدونيس خلال تأسيسه لمشروعه الثقافي من "الثابت و المتحوّل" حتّى اليوم، قد عمل على انتقاء نماذج محدّدة من الخطاب العربي، هذه النماذج تتكرّر في مجموع أعماله... فيعطي من شأن واحدة و يؤسس لاتباعية أخرى.

فإذا سلّمنا معا بصحّة مقولة لوي ألتوسير "لا توجد ثمّة قراءة بريئة"، فإنّنا حتما سنواجه سؤالاً آخر مهما مفاده: ما الدوافع الحقيقية التي كانت تحرك "أدونيس" في تأسيس مشروعه؟

فإن أجبنا على هذا السؤال أدركنا سبب الانتقاء و الانحياز معا؟

يبدأ "أدونيس" من موقعه الرّاهن و همومه المعاصرة محاولاً إعادة اكتشاف الماضي، فهو في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدليّة، و ينطلق من حقّ الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه. كما أنّه يسلم بأنّ هذا الماضي ليس كتلة واحدة، و إنّما هو اتجاهات تعكس قوى و مصالح طبقات<sup>(1)</sup>.

يعني هذا أنّ العلاقة الديالكتيكية بين الماضي و الحاضر على الرّغم من مشروعيتها و موضوعيتها، إلّا أنّها تقوم على مبدأ النزعة الطبقيّة النفعيّة، و إن كانت فكرة فهم التراث- على المستوى الثقافي- في نظره ضرورة لإعادة صياغة ثقافتنا.

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 228، 229.

كما يدفعنا هذا الطرح إلى إدراك أهمية التراث بالنسبة للجيل التقديمي، الذي صار يستعمله سلاحاً أساسياً في معركة التغيير.

و الناقد عندما يجابه التراث يبسط يده « لمصافحة مكنوناته، فإنه في الحقيقة يبعثه من مرقد، و هكذا تدبّ في أوصاله الحركة بفعل الحوار فتغدو هذه المسألة قنّة تصريف الحرارة إليه، و مناسبة تمكّن من مدّه بنسغ جديد»<sup>(1)</sup>

لكن قراءة "أدونيس" للتراث تحكمها فرضية مهمة تقول بالصلة القائمة بين الدين و السياسة و الأدب (الثقافة إذا أردنا أن نعمّم)، فلا يمكن التأسيس لواحدة بمعزل عن الأخرى.

فما يثير انتباه الناقد لأعمال "أدونيس" بدءاً من "الثابت و المتحوّل" يجد أنّ هذا المشروع قد تأسّس على الكشف عن محورين أساسيين هما:

✓ الثبات/ الإلتباع

✓ التحول/ الإبداع

من خلال الخطابات الآتية:

➤ **الخطاب العربي الفقهي** "النص في مواجهة النص": ابن حزم، الطبري، ابن تيمية.

➤ **الخطاب العربي الفكري**: القاضي عبد الجبار، الإمام أبو حامد الغزالي،..

➤ **الخطاب العربي الشعري**: البارودي، جبران،...

➤ **الخطاب العربي النقدي**: الأصمعي، الجاحظ، الأمدي.

➤ **الخطاب العربي السياسي** "الثوري": ثورة الزنج، الحركة القرمطية.

هذه الخطابات يتناولها "أدونيس" في أطروحته، لكنه لا يطرقها بطريقة تاريخية تعاقبية، بل هو ينتقي نماذج من الثقافة العربية تمثّل في نظره الثبات و الإلتباع،

---

(1) د/ محمّد بنلحسن، التراث في "الثابت و المتحوّل" لأدونيس (الموجّهات و المرجعيات)، كتاب الأصول

نموذجاً، مجلّة عمّان، العدد 167، تصدر عن أمانة عمّان الكبرى، عمان، أيار 2009، ص: 82.

و أخرى- في نظره كذلك- تمثل التحوّل و الإبداع، و يخضع هذه النماذج - جميعا- القديمة على الأقل زمنيا- لسلطة الحاضر و شروطه فيطبعها بميسمه، و يوجهها انطلاقا من التصورات التي يؤمن بها.

إذن: إلى ماذا يستند "أدونيس" في نقده للظاهرة الثقافية العربية؟ ما هي مرجعياته؟ و ما هي موجّهاته؟

يبدأ "أدونيس" نقاش "الخطاب العربي الفقهي" أي "النص المفسر في مواجهة النص القرآني" بمجموعة من الجمل الملعومة يقول: « هكذا نرى أن للمعرفة مبادئ و قواعد، و أنّ ثمة أشخاصا اختصوا بها، هم وحدهم، و لا بدّ لغيرهم من أن يأخذهم أو ينقلوا المعرفة عنهم»<sup>(1)</sup>

تتجلى هذه الفقرة في البداية على أنّها مبررّ لما سيأتي؛ فيختار ثلاثة أعلام من المؤسسة الإسلامية الفقهية، و هي:

- الإمام الطبري.
- ابن حزم.
- ابن تيمية.

ما دامت المؤسسة العربية اتباعية - في نظر أدونيس- فإننا يجب أن نمارس فعل الهدم للولوج لفضاء معاني، و أيضا لإعادة بناء تصوّرنّا للتاريخ العام.

يسوق "أدونيس" نصّا من "جامع البيان عن تأويل أي القرآن" للطبري

ليبدّل على الثّبات، و يلغي به كل جهود الطبري في إرساء تفسير قريب من النص: ( و ما كان من تأويل أي القرآن الكريم الذي لا يدرك علمه إلاّ بنصّ بيان رسول الله (ص)، أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، و إن أصاب الحق فيه، فمخطئ في ما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنّه محقّ، و إنّما هي إصابة خارص و ظان. و القائل في دين الله بالظنّ، قائل على الله ما

(1) أدونيس، الثّابت و المتحوّل (بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب)، الجزء الأوّل، ص: 15.

لم يعلم. و هذا ما ينصّ عليه الحديث المأثور: من قال بالقرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ- الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن 1/ 35، 45<sup>(1)</sup>

يلجأ "أدونيس" للتأويل الظاهر للنص، و يقرّ بأنّ كلام الطبري واضح لا يحتاج إلى تأويل، « فالمعرفة هي بالنص و بالخبر، و ليست بالرأي، و سبيلها الصحيح هو الكتاب و السنّة و الآثار »<sup>(2)</sup>، و يستنتج أنّ بنية المعرفة - أي معرفة كانت- في الإسلام، هي بنية نبوية نقلية، و ليست بنية بحث و تساؤل عقليين، و نقيضها هو مرفوض بل هو ضلال في نظر العقيدة.

يقع "أدونيس" في آفة التعميم، فكيف لنصّ واحد من كتاب واحد موغل في حقب الزمن أن يحدّد أو يرسم بنية أمة ما أو عقيدة ما.

فهذا النصّ معزول عن سياقه، فالباحث تعمّد اقتطاعه من سياقه، ليؤكدّ وجهة نظر سعى إليها سعياً حثيثاً، فصاغ لها الفرضيات الأوليّة مثل: تعرّضه بدءاً لمفهوم "التأويل عند الطبري"<sup>(\*)</sup> في سياق البحث عن طريق المعرفة، لأنّ المعرفة حسب "أدونيس" لا تتحدّد إلاّ بالتأويل، فإذا كان التأويل محدوداً كانت المعرفة محدودة.

(1)، (2) المرجع نفسه، ص: 16.

(\*) الإمام الطبري هو أبو جعفر محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، كان مؤرخاً مفسّراً محدّثاً مقرئاً فقيهاً، أصولي من أكابر الأئمة المجتهدين، كانت تباشير علم الطبري بأنّ حفظ القرآن و كتب الحديث، و هو صغير و روى الشجري عنه أنّه قال: حفظت القرآن و لي سبع سنين و صليت بالناس و أنا بن ثماني سنين، و كتبت الحديث، و أنا بن تسع سنين، و قال: رأى لي أبي في النّوم أنّي بين يديّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، و كان معي مجلة مملوءة حجارة و أنا أرمي بين يديه فقال له المعبر: إنّهُ أن كبر نصح في دينه و ذبّ عن شريعته، فحوّص أبي على معونتي في طلب العلم. يقول الطبري: تأويل جميع أي القرآن على أوجه ثلاثة:

1- أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه، و هو الذي استأثر الله بعلمه، و حجب علمه عن جميع خلقه (الروح، المصير،... إلخ).

2- و الوجه الثّاني ما خصّ الله بعلم تأويله نبيّه صلى الله عليه و سلّم، دون سائر أمته (و هذا ممّا يحتاج إليه النّاس، لكنّ لا سبيل إليه إلاّ ببيان الرسول).

3- و الثّالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، و ذلك علم تأويل و إعرابه، لا توصل إلى علم ذلك، إلاّ من قبلهم.

يغيب "أدونيس" الفرق بين النصوص، و يخفي التمييز بين النص الظاهر و النص الباطن، فجميعها في نظره يجب أن تخضع لآلية التأويل مهما كانت مستويات معانيها، كما أنه يتجاهل القاعدة الشرعية التي تقول بـ"لا اجتهاد فيما فيه نص". و إذا كان الإمام الطبري قد نهج نهجا يعتد بالمأثور المثبت عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، أو صحابته الكرام، أو التابعين، فهذا لا يعدّ نقيصة أبداً، و لا يعدّ اتّباعاً، بحكم أنّ النصّ الديني يجب أن يعامل بطريقة تختلف عن جميع النصوص؛ فإذا قلنا بالرأي و فتح الباب للمؤولة – على اختلاف فرقهم و انتماءاتهم و أهدافهم- لصار النصّ الديني لعبة تسيّرهما ميول هؤلاء.

هذا لا يعني أنّ الطبري قد أنكر القول بالرأي - كلياً- بل إنّه كان يرحّب و يصوّب و يوجّه لدليل معتبر لديه، فكان يقف من السند موقف الناقد الحصيف، و العالم الأمين، الذي لا يقبل الرواية إلاّ بعد تمحيص و تدقيق كما كان يقدر إجماع الأمة فيما يذهب إليه.

و من منهج "الطبري" أيضاً؛ أنه «لم يكن يهتم بتفسير ما لا فائدة في معرفته، و ما لا يترتّب عليه عمل؛ كمعرفة أسماء أصحاب الكهف، و معرفة نوع الطعام في المائدة التي نزلت على رسول الله عيسى عليه السلام»<sup>(1)</sup>

لكن منهج الردّ على كلّ ما خالف أهل السنّة و الجماعة، و أيضاً ردّه على كثير من آراء المعتزلة و غيرهم من الفرق، ربّما دفع بأدونيس إلى القول أن أساس المعرفة عند "الطبري" هي معرفة أمة، أساسها إدراك "سرّ النهي عن الفرقة"،

(1) الأستاذ الدكتور: الحسين شواط، مناهج مفسرين، مقدمة: الشيخ سيد جمعة سلام،(الجامعة الأمريكية العالمية)، في الموقع:

و "سرّ لزوم الجماعة" من ثمّ يصبح "الطبري" (\*) و منهجه تكريسا للاتباعية و قمعا للرأي و حدّا من حرية الفرد و قناعاته، فلا فرقة فكرية أو معرفية، و تجانس الجماعة دينيا - بحسبه- يقتضي تجانسها الفكري المعرفي ... و في كلّ هذا قهر للإبداع، و قتل لفكر الأقليات.

هكذا ينفتح "أدونيس" على أفق الخلق، فيصبح مجالا لا تحدّه الحدود و تقف إزاءه التشريعات مهم نوعها و مهما كانت أهميتها- و بذلك يكون الدين و النصّ القرآني - تحديدا- خطابا خصبا للقول بالرأي و الأهواء و الشطحات. إذن: ما الذي يوحد الأمة - في نظره - إذا تحوّل الدين مصدرا للتشتت و النزاعات؟

لكن الطبري في نظر "أدونيس" ليس نموذجا مفردا لتبعية التفسير القرآني؛ بل يضيف النموذج الثاني و هو "ابن حزم الأندلسي" (\*\*). ينتقي أدونيس نصا من نصوص "ابن حزم" ليثبت إتباعه؛ هذا الخطاب بصدد

---

(\*) يسوق "الطبري" في تفسيره أخبارا من القصص الاسرائيلي، و من ثمّ يتعقّبها بالنقد و التمهيص؛ لكن ما يؤخذ عليه، أنّه قد فاتته بعض المرويات التي لا تزال بحاجة إلى النقد الفاحص و التمهيص الناقد، شأنه شأن "ابن كثير الدمشقي" في قصص الأنبياء. كما يمكن للباحث أن يتوقف عند تأجيل "الطبري" لأقوال أهل العربية، و يجعلها بعد أقوال السلف، و أحيانا بعد ترجيحه بين أقوال السلف، كما لا يقبل أقوال اللغويين المخالفة لأقوال السلف، و لو كان لها وجه صحيح في المعنى.

(\*\*) ابن حزم الأندلسي: همّش فكر ابن حزم حتّى كاد يندثر، لولا أن قيّض الله له أحد المستشرقين المنصفين و هو "رنهارت دوزي" (1820-1883)، فقدّمه للعالم عندما نشر كتابه: "تاريخ مسلمي إسبانيا" سنة 1861.

من أهم كتبه: التقريب لحدّ المنطق و المدخل إليه، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، الإحكام في أصول الأحكام، المحلّي، طوق الحمامة. أما كتبه المفقودة هي: كشف الالتباس لما بين الظاهرية و أصحاب القياس، الإظهار بما شنع على الظاهرية، رسالة في معنى الفقه الظاهري.

تعريف النص القرآني: « هو اللفظ الوارد في القرآن و السنة، مبيّنًا لأحكام (\*) الأشياء و مراتبها - و هو الظاهر، و هو ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها/ رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1981، الجزء الرابع، الصفحة: 415»<sup>(1)</sup>

يستنتج أدونيس "نصية المعرفة و الحقيقة" و خاصيتها المرجعية المطلقة عند ابن حزم؛ فكلّ أمر مردود للنص الظاهر بدليل الآية الكريمة (( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم، فإن تنازعتهم في شيء فرددوه إلى الله و الرسول، إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر ))<sup>(2)</sup>

فاستناد ابن حزم للنص الظاهر، و هو الإمام الظاهري بدليل تعريفه التأويل أنّه « انحراف عن النص، و عن صورته الحقيقية المعبرة عن الحقيقة ذاتها، و في هذا السياق اللغة مكتملة، بينما يحافظ النص الديني على بيانه و حقيقته التي لا تحتمل التعدّد»<sup>(3)</sup>

لا يعني هذا رفضه التّام للتأويل؛ فهو الذي يعرفه في رسائله بأنّه « إخراج اللفظ عن مقتضاه في اللغة، فإنّ كان بدليل قبل و إلا فلا »<sup>(4)</sup>

ينساق أدونيس مع من قالوا بضيق أفق ابن حزم، و عبادته للنصوص و رفضه للقياس و التعليل و التأويل في التشريع، و من ثمّ رفضه للعقل.

(\*) التشديد من عند أدونيس.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتحاق عند العرب، الجزء الأول، ص: 17.

(2) سورة النساء، الآية: 59.

(3) نعمان بوقرة، تفسير النصوص و حدود التأويل "قراءة في مضمون النظرية الظاهرية و تطبيقاتها في

الخطاب الديني في الموقع: faculty ksu edu sa/maison/doc lib/144doc بتاريخ: 2010/7/15

(4) ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د/ إحسان عباس، المجلد الثاني، المؤسسة العربية

للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 2007، ص: 415.

لكن مفهوم "ابن حزم" للعقل(\*) مقترن بالطاعة و الفضيلة، و أساسه التمييز، و مزيته أن لا ينحاد عن الحق، و أن يجانب الهوى.

لقد غابت أساسيات منهج "ابن حزم" عند أدونيس، و ما ظهر منها لديه إلاّ ظاهريته، و الحقيقة أنّ "المنهج العقلي" و "المنهج الظاهري الفقهي" عند ابن حزم مرتبطان غير مستقلين، بل هما «ينحلان و يندمجان في مركّب واحد هو "منهج العقل – النص"»<sup>(1)</sup>

لعلّ اعتماد ابن حزم على العقل منهجا دليل على عدم إتباعيته، و كتابه "التقريب لحدّ المنطق" دليل قاطع على ذلك، و هو الذي يعرف علوم الأوائل باعتبارها تحديدا فلسفيا منطقيا «هي الفلسفة و حدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون و تلميذه أرسطاطاليس و الإسكندر و من قفا قفوههم، بكلّ ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره و أعراضه، و الوقوف على البرهان الذي لا يصحّ شيء إلاّ به»<sup>(2)</sup>

فالباحث "نعمة محمّد عبد القادر" في كتابه "الآراء الكلامية لأنمة المذاهب الفقهية" يطرح سؤالاً مهما في شأن منهج "ابن حزم": هل هناك تناقض في المذهب الظاهري حين يدافع عن العقل و براهينه؟ ثم يبطل القياس، و حين يقمّ تعريفا لحدّ المنطق بما يفيد موافقته عليه ثم يبطل الرأى و ما يتفرّع عنه في الفقه من

(\*) العقل: هو استعمال الطاعات و الفضائل، و هو غير التمييز لأنّه استعمال ما أوجب التمييز فضله، فكلّ عاقل فهو مميّز، و ليس كل مميّز عاقلا، و هو في اللّغة المنع، تقول: عقلت البعير عقله عقلا، و أهل الزّمان يستعملونه في من وافق أهواءهم، و الحقّ من ذلك هو ما قاله الله عزّ و جلّ، قال: ((و يجعل الرّجس على الذين لا يعقلون)) - يونس: 100، يريد الذين يعصونه، و أمّا فقد التمييز فهو الجهل أو الجنون على حسب الحال.

(1) شرف الدين عبد الحميد أمين، ابن حزم الأندلسي و نقد العقل الأصولي، دار سعاد الصبّاح للنشر و

التوزيع، الكويت، ط1، 1995، ص: "63.

(2) ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، المجلّد الثاني، ص: 131.

استحسان(\*) .

يجيب "نعمة محمد عبد القادر" على سؤاله؛ بأن الأمر يحتمل تناقضا بما ينطوي عليه التناقض من تهافت المذهب، و لكن قد تكون هناك مفارقة(\*\*).  
 ربّما ما يمكن أن نتفق فيه مع "أدونيس" في نقد منهج "ابن حزم"، هو أنّ "ابن حزم" يعمّم النظرة الشرعيّة و يجعل من نصوص القرآن الكريم كلّها تعبدية، فهي بالتالي في نظره تعدو أن تكون نصوص ظاهرية حسب مفهوم المنطوق من اللّغة- التي بها خوطبنا- و الحقيقة أنّ الخطاب القرآني ليست جميع نصوصه تعبدية فحسب، بل أنّ الشريعة قامت لتحصيل المصالح و تكميلها، و تعطيل المفسد و تقليلها، فهي ترجّح خير الخيرين و شرّ الشرّين، و تحصيل أعظم المصلحتين بتقويت أدناهما و تدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، و كما يقول "أهل الفقه" "الشريعة أساسها تحقيق مصالح العباد في المعاش و المعاد جميعا"

يبقى الخطاب الحزمي صورة مهمّة للفكر التنويري الإسلامي، حتّى و إن اعتبره "أدونيس" تكريسا لنصيّة المعرفة، فالاستناد على النصّ في التشريع لا يعني إطلاقا نصيّة المعرفة ككل- فشتان بين المعنى الظاهر في الدين و الدنيا- و أدونيس كثيرا ما يقدّم الإشكاليّة بمقدمات و فرضيات صحيحة و ينتهي إلى نتائج مفروضة

---

(\*) نعمة محمد عبد القادر، الآراء الكلامية لأنمة المذاهب الفقهية "الفقهاء الأربعة: زيد بن علي، جعفر الصادق، ابن حزم"، تصدير الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2002، ص: 438.

(\*\*) يبيّن الباحث الفرق بين التناقض و المفارقة؛ فالتناقض يشترط فيه وحدة المجال و الجهة، بينما في المفارقة اختلاف الجهة، فقضايا المنطق أو القياس أو الاستدلال عنده صادقة في مجال العلوم المدنية أو الدنيوية، أمّا العلوم الدينية و على رأسها الفقه، فإنها موضوع إيمان و تصديق و لا دخل للمنطق أو الاستدلال فيها. فمن المفارقات التي قال بها غير "ابن حزم" "قضية رؤية الله يوم القيامة"، فالقاضي عبد الجبار- مثلا- في حججه العقلية يقرّ بأنّ الله لا يرى يوم القيامة، في انتقاداته على أبي الحسن الأشعري في الرؤية، و مع ذلك فانه عند الرازي، يرى يوم القيامة، فهذا موضوع إيمان لا استدلال.

فرضا؛ فصحة الفرضية (المقدمة) و السرد<sup>(\*)</sup> (الحكي) لا يستلزم بالضرورة صحة الحجاج و النهاية.

ليس "الطبري" و "ابن حزم" هما الوحيدين الدالين على تبعية الخطاب العربي الفقهي الإسلامي في أطروحة "أدونيس"، بل جعل أيضا من نقلية "ابن تيمية"<sup>(\*\*)</sup> نمطا آخر من أنماط الإتياع و علامة أخرى من علامات ضيق الأفق و انغلاقه، لذلك فواجبه - بحسبه- أن يضع ثقافتنا بعامة و تراثنا في مناخ الأسئلة من أجل فهم المعاني و الكشف عنها.

فالخطوة الأولى للفكر العربي الجديد- في نظر أدونيس- هي « مسألة الأصول ذاتها، و من ثم مسألة القراءات التي قام بها الأوائل، في نقد جذري و شامل لمنهجها و لطبيعة معرفتها، تلك هي المسألة المعرفية الآن»<sup>(1)</sup>.

(\*) نقصد بالسرد هنا المرحلة الثانية من مراحل الإقناع و هي:

أ- المقدمة: و تتجلى أهميتها في جعل القارئ أو السامع منتبها منتقلا.

ب- السرد(الحكي): و فيه تقدم الوقائع إلى القارئ أو المستمع تقديما مركزا واضحا.

ج- الحجاج: تبرير يتميز بالموضوعية و الانفعال تبعا للتأثير الذي يرغب الخطيب في إحداثه.

د- النهاية: تضم ملخصا موجزا للبرهنة المقدمة.

(\*\*) ابن تيمية: هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله، تقي الدین أبو العباس النميري العامري، و لد في (661هـ- 1263م) و توفي (728هـ- 1328م)، في "حزن" و هي بلدة تقع حاليا في تركيا، كانت جدته لوالده تسمى "تيمية"، و عرف بها. انتقل مع والده و أهله إلى دمشق سنة 667هـ و نشأ فيها و تلقى على أبيه، و علماء عصره العلوم المعروفة في تلك الأيام.

و يؤكد الباحث "جمال الدین فالح الكيلاني" أن ابن تيمية من أصول كردية. دخل "ابن تيمية"

السجن "قلعة دمشق" في شهر شعبان سنة 726هـ، و مكث فيها إلى أن مات بعد مرض عضال.

لم يلتزم "ابن تيمية في الفقه بأصول مذهب بعينه، بل كان يفتي بما قام دليله عنده، و أعلن أن

كلّ أحد يؤخذ من قوله و يترك، إلا رسول الله (ص)، فلم يقل أحد إن الحق منحصر في الأئمة الأربعة،

لذلك كان الرجل من دعاة الاجتهاد، لا يقنع بالتقليد، و لا يقبل الجمود.

(1) أدونيس، الثابت و المتحول: بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب، الجزء الأول، ص: 28.

يسوق أدونيس نصين يتيمين لابن تيمية\* من كتابه "درء تعارض العقل و النقل" ليؤكد الثبات النظري الديني؛ الذي يقدم نفسه للثقافة العربية- جمعاء على أنه معيار لا خلاف فيه و لا ردّ له، و بالتالي فإنّ كلّ ما يخالفه يتّهم بـ"فساد المعنى".

«و هو إذ يصوّب عبارات كلامه تلقاء ما هو ثابت في هذا التراث، و يتناوله بمبضع النقد و التجريح، و يلهب مكوناته بسياط النفي و الحط و الانتقاص، لا يغفل التمسك بأهداب الجوانب التي يعتبرها متوهجة ناصعة»<sup>(1)</sup>.

فعلّ مبدأي الانتقاء و الانحياز- دائماً- حاضران معاً، و متلاحقان، فأدونيس يختار نموذجاً ليثبت إتباعية الثقافة العربية، ثمّ ينحاز مباشرة إلى آخر(و عادة يكون ضده)، و هو يختار نصوصه بذكاء، ليقنع قارئه بصحة توجهه و يضمّه إلى صفّه.

فابن تيمية يصبح - حسب أدونيس- مجرد صورة ساكنة لفكر ديني نقلي، فكر ينبذ العقل و الإبداع....، و بذلك يكون هذا الرأى غير بعيد عن المقال الذي نشر في جريدة الأهرام بتاريخ: 1986/08/29 و الذي يتساءل فيه كاتبه قائلاً: «هل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية و الذي يعدّ عدواً لكلّ فكر ناضج متفتح هو الفرد المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر و العالم العربي، و ذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرّجل و سذاجة بعض آرائه»<sup>(2)</sup>

(\*) يقول "ابن تيمية":

**النص الأول:** و "البدع مشتقة من الكفر"، فمن يعارض الكتاب و السنّة بالعقل، فإنّ قوله يكون مشتقاً من "أقوال هؤلاء الضلال". و هؤلاء الذين يعارضون الكتاب و السنّة بما يسمّونه عقليات من الكلاميات و الفلسفيات و نحو ذلك، إنّما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتهية، محمّلة، تحتل معاني متعدّدة، يكون ما فيها من الاشتباه، لفظاً و معنى، يوجب تناولها لحق و باطل، فيما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل، لأجل الاشتباه و الالتباس، ثمّ يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء(..) و هذا منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبلنا، و هو منشأ البدع.

**النص الثاني:** لهذا ليست البدعة في مجرد الحدوث، سواء كان الحدوث لفظاً أو شيئاً، و إنّما هي في فساد المعنى الذي يشتمل عليه الحدوث، فعلم الكلام، مثلاً، لم يذمّه الأئمة "الحدوث ألفاظه"؛ بل ذمّوه لاشتغالهم على معان باطلة مخالفة للكتاب و السنّة(..) و كلّ ما خالف الكتاب و السنّة فهو باطل قطعاً، ذلك أنّ المعاني الصحيحة ثابتة فيهما

(1) محمّد بنلحسن، قراءة التراث في الثابت و المتحوّل لأدونيس "الموجّهات و المرجعيات"، كتاب الأصول

(نموذجاً)، ص: 81.

(2) جريدة الأهرام بتاريخ: 1986/08/29

لعلّ تاريخ التجنّي على شيخ الإسلام "ابن تيمية" و التشنيع عليه، و رميه بالعظائم هو تاريخ طويل، بدأ في حياة الرّجل، فحفلت حياته بسلسلة من المحن، و استمرّت الحملات العنيفة عليه بعد موته، و لن يكون المقال (المشار إليه في الأهرام) هو آخر الحملات (\*).

و الحقيقة أنّ كل فكر أو تيار يبحث عن عوامل صموده، هذه العوامل هي - في الواقع- المبادئ المركزية المؤسّسة لهذا الفكر، فابن تيمية يعتقد منهج النقل في التفسير، و يرفض الاستجابة للموجات الفكرية الجديدة- في عصره- خوفا من الانسياب وراء التميّع، في مرحلة خطرة يعيشها الدّين، فصموده في السّجون و تحمّل التعذيب، حتّى وافته المنية هناك، دليل واضح على صدق هذا الطرح. و طبيعي جدّا أن تختلف طرق معالجة الخطاب الدّيني و تقصّي زوايا النظر إليه. فطالما انتقد "ابن تيمية" القول بـ "المعنى الباطن" في النّص القرآني، و اعتبره تعسّفا و تحمّيل للنص ما لا يحتمل من مصطلحات أرسطو و مفاهيم اليونان ( فكانوا كما يقول ابن تيمية - يسقون النّاس شراب الكفر في آنية الأنبياء)<sup>(1)</sup>. فلعلّ "قضية التأويل" أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر هي- في نظر ابن تيمية" و مادحيه- مظهر من مظاهر الفرقة الدينية و تكريس للخلاف و التعصّب.

صحيح أنّها محو لرأي الأقليات الدينية و تهميش لرؤيتها، و نبذ لحريتها، لكن للدّين - في نظر السّلف- حصانة يجب أن تصان دائما. و رغم ذلك لم يكن - ابن تيمية(\*)- حنبليا خالصا، مثلما يشاع عنه « فقد كان

(1) محمّد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973، ص: 10.

(\*) يطلق "ابن تيمية" على المذهب السلفي الذي يعتنقه عدّة أسماء، من أشهرها مذهب أهل السنّة و الجماعة؛ يقول: "طريقة أهل السنّة و الجماعة إتباع آثار رسول الله (ص) باطنا و ظاهرا، و إتباع سبيل السابقين الأوّلين من المهاجرين و الأنصار، و إتباع وصيّة رسول الله(ص)، و يسمّيها أيضا: "الفرقة الناجية" و تعود هذه التسمية إلى قول الرّسول (ص): "ستفترق أمتي ثلاثا و سبعين فرقة، الناجية منها واحدة".

بعض القضاة الحنابلة يكرهون له التفرد ببعض الآراء الفقهية»<sup>(1)</sup>، و هذا يعني أنه لم يكن جامد الفكر متزمتا.

ناقش "ابن تيمية" المتكلمين من الشيعة و الجهمية و المعتزلة و الأشعرية؛ و «أعلن أن أصول الدين جميعا قد جاء بها القرآن، كما بينها الرسول بالأدلة العقلية و البراهين اليقينية و أن المتكلمين حين أعرضوا عما في الكتاب و السنة من الدلائل العقلية و البراهين، تفرقوا فرقا شتى و أحزابا متباينة»<sup>(2)</sup>

و موقف "ابن تيمية" هنا لا يبطل دعوى المتكلمين بقدر ما يثبت أصالة نظرتهم، في حين نجد "ابن رشد" قد قال بأن علماء الكلام «آمنوا بأراء معينة بناء على اعتقادات سابقة و جعلوا همهم نصرتها و تأييدها، و هذا المنهج الذي يسلكه المتكلمون(..) يسميه ابن رشد الطريقة الجدلية، و يرى أنه لا يؤدي إلى معرفة يقينية»<sup>(3)</sup>

كما يمكن أن نلاحظ موقفه إزاء الفلاسفة و المتصوفة؛ فرغم اشتهاه بعدائه للفلاسفة، إلا أنه أشاد بإنجازات العلوم الطبيعية و الرياضية و هاجم من حاول إبطال هذه العلوم، لكنّه رفض نظريتهم في "الفيض"، و القول يقمّ العالم، و مواقفهم من النبوة و المعاد<sup>(\*)</sup>.

أمّا ردّه على فريق المتصوفة فقد قسّمهم إلى قسمين:

- صوفية أهل السنة.
- و صوفية الفلاسفة؛ و تصدّى للفريق الثاني بعنف، لأنهم أقحموا أفكارا أجنبية كالحلول و الاتحاد على الفكر الإسلامي الخالص<sup>(\*\*)</sup>.

(1) عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، مصر، ط3، 2001، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص: 262.

(3) المرجع نفسه، ص: 264.

(\*)(\*\*) يمكنك التوسّع أكثر في: - عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي.

- محمّد السيّد الجليليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل.

لقد كان منهج "ابن تيمية" وسطاً؛ على الرغم من غلبة "النقل"؛ إلا أنه لا يركن إلى ظاهر الشريعة، و يلغي العقل بل إنه يجمع بين المنهجين و هو ما دفع بـ"ابن تيمية" لتسمية أصحاب هذا المنهج بـ"أهل العلم و الإيمان".

مما تقدّم؛ لقد تبين معنا أنّ "ابن تيمية" لم يكن منغلّقا على الفكر الديني السلفي، بل كان يفاعل مع قضايا عصره، إيجاباً أو سلباً، كما أنه كان ذا روح نقدية عالية، خوّلته أن يعالج جميع القضايا بموضوعية. فالبحث عن الحقيقة الخالصة دون غيرها جعله يشيد ببعض آراء خصومه و يخالفهم فيما يرى شاذاً عن الحق و حياة عن الدّين.

لعلّ "أدونيس" حينما يقرّر أنّ « الدّين مصدر المعرفة الصحيحة»<sup>(1)</sup>، فإنّه يدلّل على علاقة الدّين بالمعارف الأخرى في حياة العربي، فهو ليس مصدر الغيب فقط، بل هو أصل كل معرفة. هذه الحقيقة تدفع بأدونيس إلى الزجّ بكل ما هو ديني إلى عتبات الإبداع.. و يجعل من كل ما هو ديني عقبة في طريق التقدم و الإبداع.

ضمن هذه الرؤية؛ يستدرج "أدونيس" الثقافة الإسلامية إلى استنتاجات باطلة و موهومة، فهو يقول مثلاً: « و بما أنّ الإسلام أفضل الأديان و أكملها، و النبوة الإسلامية أفضل النبوات و خاتمها، فإنّ المسلمين "خير أمة أخرجت". فكمال الرسالة و الرسول يفترض كمال المرسل إليه»<sup>(2)</sup>

فكمال الرسالة و الرسول أمر لا جعل فيه، و هما لا يفترضان كمال المرسل إليه أبداً، فالرسالة وجدت لتصحّح من حياة البشر لأنّها تفترض نقصانهم.. و عجزهم، لا العكس، و إذا كان الأمر غير هذا، فلما إذ وجد الدّين.

كما يزجّ "أدونيس" القارئ العربي في نتيجة من صنعه قائلاً مثلاً، « فالوحي تأسيس الزّمن و التّاريخ في آن، أو هو بداية الزّمن و التاريخ. و هو لذلك ليس زمناً ماضياً، بل هو الزّمان كلّهُ: الأمس و الآن و الغد»<sup>(3)</sup>

(1) أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب/ الأصول، ص: 74.

(2) المرجع نفسه، ص: 95.

(3) المرجع نفسه، ص: 68.

هكذا يوهمك "أدونيس" لأكثر من طريقة أن هذه هي الحقيقة لا مفرّ، و يغلق على قارئه - مهما كان ضليعا- أبواب البحث عن حقيقة أخرى؛ يبدأ منها ثم ينتقل بسرعة إلى استدراجك إلى باقي النتائج لفرضيات مسبقة.

ليس هذا فحسب، بل إنّه قد يطرح أسئلة لا جدوى منها، أسئلة عدمية، مثل سؤاله: « هل القرآن قديم أم محدث؟»<sup>(1)</sup>

و في النهاية، يظهر "أدونيس" أمام قارئه - إزاء الدّين- متحاملا مندفعاً، يحاكم الدّين و يحمّله جميع مآسي الحضارة و الإنسان و العالم، فتصبح العلمانية هي الحل.

إنّ تأثير الديني على السياسي و الثقافي، و على الحياة العربيّة جمعاء نتيجة في غاية الأهمية - أقصاها البحث الأدونيسي- فالتراث الشعري العربي هو في آن ديني و لغوي، و التراث الديني هو كذلك لغوي و ديني، و أيضا في التراث السياسي أو الخلفي.

يكاد يكون أدونيس متجاهلا للعلاقة الجدلية بين ثقافة الماضي و ثقافة الحاضر، و هذا ما جعله - على المستوى النظري-« ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة»<sup>(2)</sup>

و إذا كان فعل الهدم شريطة الفكر الأدونيسي، فإنّ خطاب حجّة الإسلام "أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي"<sup>(\*)</sup> لم ينجو من آليات الاختراق ثمّ الانتهاء إلى الانحياز

(1) المرجع نفسه ، ص: 101.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 232.

(\*) أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي: محمّد بن أحمد الغزالي الشافعي الطوسي، ولد في 450 هـ في قرية "طوس" الفارسية بخراسان و إليها نسب، و نشأ الغزالي في بيت فقير من عائلة خرسانية، و كان والده رجلا زاهدا و متصوّفا لا يملك غير حرفته، و لكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمّد و أحمد، و حينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوّف برعاية ولديه، و أعطاه ما لديه من مال يسير، و أوصاه بتعليمهما. توفي أبو حامد يوم الاثنين 14 جمادى 505 هـ /ديسمبر 1111م في طوس، و سأله قبيل الموت أصحابه: أوص؟ فقال: عليك بالإخلاص، فلم يزل يكررها حتّى مات.

من أشهر كتبه: إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، بداية الهداية، تهافت الفلاسفة، فضائح الباطنية.

و النبذ.

فالهاجس الذي يدفع أدونيس لمثل هذه المساءلة هو طبيعة العلاقة التي يعقدها الناقد الحدائي مع التراث ككل؛ فهذه العلاقة باتت غير واضحة تحتاج كثيرا من النقاش و التروّي.

فأدونيس يريد من خلال دراسته لخطاب "الغزالي" أن يعيد النظر في ماهية المعرفة و العقل من خلال الوحي، و كذا دور الوحي في الحياة.

يستحضر أدونيس تعريف الفكر - حسب الغزالي- بأنه إحضار معرفتين في القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة، فهو يستنتج من هذا التعريف: محدودية العقل، «فالتذكّر هو الوقوف عند حدود المعرفتين، دون تجاوزهما إلى معرفة جديدة»<sup>(1)</sup>.

كما أنّ المعرفة مشروطة بالديني<sup>(\*)</sup> عند الغزالي؛ و العلم محمود لذاته، لأنّه من صفات الله، لكن علم العبد محمود أو مذموم: مذموم إذا تناقض مع الشرع، و مفيد إذا وافقه. و بذلك يخلص أدونيس من هذه الرؤية أنّ العلوم الشرعية كلّها محمودة و ما عداها فيه نظر.

الحقيقة أن إستراتيجية التعقيم - التي ينتهجها أدونيس في كثير من الأحيان- تقوده إلى وضع أعلام التراث في محاكمة غير عادلة؛ فالغزالي لم ينكر العلوم الدنيوية، و جعل من الطب علما لا يستغنى عنه، و الهندسة و الحساب مباحان.

صحيح أنّ نظرة "الغزالي" مقيدة- إلى حدّ ما- بالشرع و الوحي، لكنّها لا تتخذ موقفا متطرفا إزاء المعرفة، و طبيعي أن يحرم الغزالي بعض العلوم كالسحر و الطلسمات و النجوم، فهي لا تساهم في تطوّر الحياة بقدر ما تدخل الذات في متاهات التدنّي.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عن العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة و سلطة الموروث الديني)، دار الساقي، بيروت، ط9، 2006، ص: 49.

(\*) يقسم الغزالي العلم إلى ثلاثة أقسام: قسم يذمّ قليلا و كثيره، و هو الذي لا يفيد في دين و لا دنيا، و ضرره أكثر من نفعه، كعلم السحر و الطلسمات و النجوم، و قسم يحمّد قليلا و كثيره؛ و هو العلم بالله و صفاته و أفعاله و سنّته في خلقه و حكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا.

لكن أدونيس قد يكون محقاً في نقده للغزالي حينما خصّص كتاباً يهاجم فيه الفلاسفة: "تهافت الفلاسفة"؛ حيث قال بتكفيرهم في ثلاث مسائل:

(أ) إحداها: مسألة قدم العالم، و قولهم: إنّ الجواهر كلها قديمة.

(ب) و الثانية قولهم: إنّ الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص.

(ت) و الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد و حشرها<sup>(1)</sup>.

لعلّ هجوم الغزالي على مذاهب الفلاسفة في هذه المسائل، يخفي دفاعاً ضمناً على المذهب الأشعري<sup>(\*)</sup> مستخدماً أسلوب المتقدمين من المتكلمين في الرد على الخصوم مثل: فإن قلتم قلنا.

رغم تقلّب الإمام "أبو حامد الغزالي" في مذاهب و فرق شتى، و انتقاده لكل من المتكلمين و الفلاسفة في بعض من مواقفهم، و كذا الباطنية، فهو حاله كحال أي مفكّر لا يثبت على رأي واحد أو مذهب واحد، و هذا دليل على انفتاحه و اطلاعه على جميع علوم عصره، و ثقافته.

من هنا نخلص أنّ حكم "أدونيس" على اتباعية الإمام "أبو حامد الغزالي" و ضيق أفقه إزاء مفهومات العقل، و محدودية ماهية العقل، لديه اتهام واضح فالأدلة التي قدّمها "أدونيس" لتبرير هذا الطرح غير كافية، فأبو حامد لطالما وصف في

(1) حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، صلاح الدّين الهوّاري، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 2005، ص:55.

(\*) نسبة لأبي الحسن الأشعري و هي مدرسة إسلامية سنية من أئمتها: البيهقي، النّووي، العز بن عبد السلام، السيوطي، القرطبي. تصدّى المذهب الأشعري للمعتزلة لكنّه تبع طريقتهم في الاستدلال لعقائد القرآن، إلّا أن منهج الأشعرية لم يبق جامداً، بل أنّه تطوّر و إن كان على القاعدة نفسها التي وضعها المؤسس مع بعض التباين في تطبيقات هذه القاعدة القائمة على جعل العقل خادماً للنصوص و عدم اتّخاذها حاكماً على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهراً. لكن "أبو حامد" خالف "الأشعري" في بعض آرائه، خاصة فيما يتعلّق بالمقدمات العقلية في الاستدلال، و ذمّ علم الكلام و بيّن أنّ أدلته لا تفيد اليقين، في كتبه: "المنقذ من الضلال"، "التفرقة بين الإيمان و الزندقة" و حرّم الخوض فيه. اتّجه نحو التصوّف، و اعتقد أنّه الطريق الوحيد للمعرفة، و عاد في آخر حياته إلى السنّة من خلال دراسة صحيح البخاري.

التراث العربي بـ"أمير الكتاب" لجودة منهجه و تفتنه في تقديم كتبه، كما أنه كان بمثابة سدّ منيع في وجه الضربات الغازية التي كانت تحاول النيل من الدين.

و كذا الأمر مع "القاضي عبد الجبار" (\*) فللحكم بإيجابيته، يقدم أدونيس مجموعة من التعريفات و الأقوال "للقاضي"، ليخلص في النهاية إلى رفض التقليد عند القاضي عبد الجبار و ذلك من خلال قوله: «أسمي أتباع الرسول تقليد، فيخطئ في العبارة، و هو يخطئ في المعنى حين يقول: يجب قبول قوله لمكان دعواه فقط ... و العجب أن الرّسل لم يقبل قولها إلاّ بإقامة البراهين»<sup>(1)</sup>

فأدونيس يضع المقاييس الذاتية و يسقطها على أي مثال ينتقيه، بناء على مجموعة من النصوص قد لا تعكس إلزاماً منهج المفكر قيد الدراسة. و بالتالي الوصول إلى نتائج جزافية و غير عادلة و غير علمية.

يواصل "أدونيس" نبش التراث العربي لكن هذه المرّة مع تاريخ الحركات العربيّة، و يضع ثقافتنا بأسرها في مناخ المساءلة و البحث، فيخصّص نقاشاً طويلاً

---

(\*) القاضي عبد الجبار: (415 – 359) هـ، (969 – 1025 م). عبد الجبار بن أحمد بن الخليل أبو الحسن الهمداني الأسديّادي وهو الذي تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به غيره إذا أطلقوه. سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبدالرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد الأسديّادي وغيرهم. أما أستاذه في الاعتزال فهو أبو إسحاق بن عياش إبراهيم بن عياش البصري، قال عنه القاضي عبد الجبار: "وهو الذي درسنا عليه أولاً"، وهو من الورع والزهد والعلم على قدر عظيم. وقد رحل إليه من بغداد قوم يجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد. استدعاه صاحب بن عباد إلى الري، واشتغل بالتدريس والقضاء، وقد عينه صاحب في منصب قاضي القضاة في الري. وتوفي بها وقف عمره على التدريس والإملاء، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مُدافع. قال ابن المرتضى: "نسخت كتبه كتب من تقدمه من المشايخ." ومن أشهر كتبه في الكلام الدواعي والصواري؛ الخلاف والوفاق؛ الخاطر؛ الاعتماد ومن أماليه المغني؛ الفعل؛ الفاعل؛ المحيط؛ وكتابه المشهور في مبادئ الاعتزال شرح الأصول الخمسة. وله مصنفات في الشروح مثل شرح الجامعين؛ شرح الأصول؛ ومن كتبه في أصول الفقه: النهاية. في الموقع:

<http://mousou3a.educdz.com/> في الساعة 21:55:18 بتاريخ: 4 شباط (فبراير) 2010

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب، الجزء الثالث، ص: 48.

للحركتي: **الزنج** (\*)، و **الحركة القرمطية** (\*\*)، و يبتعد أدونيس كثيرا ليعلن رؤية جديدة لهذه الحركة.

خرجت الأطروحات الأدونيسية- إلى ما يمكن وصفه بترحيل المفاهيم و زحزحتها- من مجالها إلى مجال ثان، ممّا يؤول إلى عدم وقوف القراءة الأدونيسية على قراءة شاملة للتراث، و قد حرص أدونيس على ممارسة التأويل بالشكل الذي يعضد طروحاته من جهة، و لرغبته في كتابة الأحداث التاريخية بطريقة تعتمد التأويل الذي قد يبعد بها عن مقصدها الأصلي.

فأدونيس يحاول استقرار تاريخ الحركتين، و كأنّه يعيد لها بعض حقوقها المسلوقة؛ و يرى فيها إضافة مهمّة للموروث الثوري، فاتّخذت "ثورة الزنج" بعدا طبقيّا -عنده- و الثّانية "الحركة القرمطية" تكشف - حسب- بعدا كليا: غيبيا و أرضيا.

(\*) ثورة الزنج(255- 270 هـ/869- 883 م): شهدت مدينة البصرة ما عرف بـ "ثورة الزنج" الذين ثاروا على المالكين و أسسوا حكومة لهم كان مقرها قرية مدينة مختارة(الجنوب)، كان عمادها بعض العرب المغامرين من المهالبة و الهمذانيين و غيرهم، أمّا الفئات التي شاركت فيها فهي متنوعة: الزنج، أهل القرى، العرب، عشائر عربية ثائرة على السلطة، أمّا فيما يتعلّق بالشخصية التي قادت هذا الجمع فهو علي بن محمّد الفارسي الأصل. بدأ قائدها حياته شاعرا في بلاد الخليفة بسامراء، ثمّ حاول القيام بحركة ضدّ النظام في البحرين للوصول إلى الحكم، فادّعى نسبا علويا محاولا استقطاب الشّيعية، عاد إلى البادية و انتقل اسمه إلى يحيى بن عمر أبو الحسين، لكنّه هرم و فرّ مرّة أخرى إلى البصرة. انتقل الوضع السياسي و الاجتماعي في البصرة، فرأى في حياة العبيد الذين يعملون في المستنقعات فرصة لتحقيق طموحاته لكنّه طرد منها إلى بغداد، و استنبط نسبا علويا جديدا انتسب إلى أحمد بن عيسى بن زيد، ثمّ حاول الوصول إلى السلطة مستغلا أوضاع البلاد و ادّعى أنّه المهدي المنتظر.

(\*\*) الحركة القرمطية: القرامطة نسبة للدولة القرمطية و قامت إثر ثورة اجتماعية و أخذت طابعا دينيا، يعدّها بعض الباحثين من أوائل الثورات الاشتراكية في العالم.

هناك من يعتقد إنّها خرجت من المباركية أحد فرق الطائفة الاسماعيلية، عرفها أصحابها باسم الدعوة الهادية، أمّا الباحث العراقي "هادي علوي" فأشاد بأنّ الموحدون الدروز هم بقايا الثّورة القرمطية المجهضة، و هناك من قال أنّ الدروز طائفة مستقلة. مؤسسها هو "حمدان بن الأشعث" الذي يلقّب بـ"قرمط"، قدم من الأهواز إلى الكوفة سنة(278 هـ/891 م) و أقام بها، دخل في بداية حياته في مذهب الاسماعيلية على يد حسين الأحوازي، لكنه انقلب عليها و أنشأ مذهبها خاصا به. القرامطة قاموا بثورة ضد الخلافة العباسية في السّنوات القلّة الأخيرة من القرن التّاسع الميلادي، الأمر الذي أدّى إلى كثير من الاضطرابات منها سرقة الحجر الأسود من مكة المكرمة و وضعه بالقطفيف.

يعتمد "أدونيس" في بناء وجهة نظره حول الحركتين على كتاب الطبري "تاريخ الأمم و الملوك"، و ينتقي ثمّ ينحاز لبعض ما يورده الطبري، و هو ما يوافق النتائج التي يبغى الوصول إليها، فتصبح "ثورة الزنج" « ثورة عبيد على أسياد، و أنّها من جهة ثانية، و عد بحياة كريمة يملكون فيها ملك أسيادهم، و أنّها من جهة ثالثة، ذات قيادة من طبيعة نبوية، فهو لم يخرج لعرض من أعراض الدنيا، كما أعلن و إنّما خرج غضبا لله، و لمّا رأى ما عليه الناس من الفساد في الدين»<sup>(1)</sup>

يحوّل أدونيس من هذه الثورة، ثورة في سبيل تحقيق العدالة المنشودة "ثورة فقراء مسحوقين على أسياد طغاة ظالمين" - مثلما يقول؛ و يغفل بذلك تاريخ هذه الحركة و يركز انتباهه على فكرة واحدة غير منطقية، يتصدّر حكمه بطريقة غريبة !

فثورة الزنج رغم اختلاف الآراء<sup>(\*)</sup> فيها، إلا أنّ أغلب المؤرخين يتفقون على أنّها انبنت على فكر أحادي، و هي رؤية "علي بن محمّد"، فدوافعهم لا تكاد تكون انعكاسا لحرمانهم من حقوقهم الحسيّة ( نداء المعدة- نداء الجسد- نداء الانتماء الجذور "نوستالجيا المنبت" قبل نداء الفكر و العقيدة)<sup>(2)</sup>

كما أنّها ثورة تأسست لأغراض شخصية و استغلت الشواهد القرآنية لتحقيق مآربها، فقد طرح قائدها نفسه كرمز ديني، قبل أن يطرح نفسه كمارس للفعل السياسي، فادّعى أنّه من آل البيت، و استقطب مناضليها من أوساط مجفّي البضائع(الأهوار) أو جامعي الشّورج(الملح) و الدبّاسين(مستخلصي عسل التمر) أو

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإتياع عند العرب، الجزء الثاني، ص: 67.

(\*) كتب حولها جورج زيدان، بطرس البستاني، و الشاعر الفلسطيني معين بسيسو مسرحية تحمل عنوان "ثورة الزنج"، و أيضا عبد العزيز الدوري و فيليب حتّي، بيد أن دراسة فيصل السامر "ثورة الزنج" كانت الأبرز و الأكثر تأصيلا، إضافة لدراسات أخرى مثل: ثورة الزنج و قائدها علي بن محمّد لأحمد علي، و دراسة محمّد عمارة، و نولدكه.

(2) محمّد سهيل أحمد، ثورة الزنج: الأسئلة و المقترحات، مجلّة الحوار المتّمدّن، العدد: 1723 بتاريخ 2006/11/3، في الساعة: 8.33 في الموقع:

التمارين أو بين خدم الأسر الثرية.

كان "الخبز" و "الأرض" و "المال" و "الجنس" محرّكاتهما الأساسية، لكن ما يحسب لهذه الحركة هي أنّها لم تكن ثورة للأسود ضد الأبيض، بل كانت ثورة ضدّ التمايز الطبقي و الظلم الاجتماعي المتمثل في حرمان كائن بشري جميع حقوقه بسبب لونه و انتقاله إلى بيئة مختلفة عنه لونيا<sup>(\*)</sup>.

يبني أدونيس طرحه حول "ثورة الزنج" على ما يورده الطبري<sup>(\*\*)</sup>، في الوقت الذي نجده ينتقد الطبري في نفس الأطروحة و يرميه بالإتباعية، و عدم الإنصاف. مهما يكن من أمر هذه الثورة فقد كانت نتيجة ضرورية لفساد الحكم و ضعف الدولة العباسية، فهي ليست الوحيدة أيام المعتمد مثل: ثورة الكوفة بزعامة يحي بن عمر بن يحي بن الحسين، و ثورة في طبرستان بقيادة الحسن بن زيد بن محمّد بن اسماعيل، و ثورة قزوين بقيادة الحسن بن اسماعيل بن محمّد، و هي ثورات قادها ثوار علويون.

صحيح أنّ "ثورة الزنج" استأصلت لكن بعد أن حصدت آلاف الضحايا، من نساء و أطفال و شيوخ عزّل، و انتهكت الأعراض و استباححت المدن و الأهل، و عاثت في الأرض فسادا، و أشفت غليل الزنج من المسلمين، فقد عدّت «ثورة اجتماعية»<sup>(1)</sup> بسبب الجرائم الوحشية، فكيف يمكن لثورة مثل هذه أن تتخذ بعدا

---

(\*) الزنج هم جماعات من العبيد السود كان العباسيون يأتون بهم من إفريقيا الشرقية للعمل في استصلاح الأراضي الواقعة بين مدينتي البصرة و واسط و كان عددهم كبير جدّا، و لا يتقاضون أجورا يومية، كما لا تعطى لهم قسمتهم من الطعام، و كانوا ينهضون بعملهم الشاق في ظروف عمل قاسية و غير إنسانية، تحت إشراف وكلاء غلاظ قساة.

(\*\*) كان الطبري و المسعودي من أهمّ المصادر الرئيسية التي رصدت أخبار هذه الثورة، و كان الطبري بمثابة الناطق الرسمي أو المرسل الصحفي المدوّن للتقارير الرسمية عن سير المعارك التي طحنت جنوب السّواد على امتداد السنوات الأربع عشر (869-883 م).

(1) ينظر: الموقع:

تحرّريا عند أدونيس؟ و كيف يصفها أدونيس بأنّها ذات طابع نبوي، و هدفها إعلاء للحق و الدّين؟

لم يكن النبط أفضل حالا من الزنج، فقد عملوا على إذكاء دار الفتنة، لتحقيق غاياتهم، كما أنّ شأنهم شأن "الزنج" فتاريخهم ملتبس جدا، حيث تتناقض الروايات بشأنهم، ففي موسوعة "ويكيبيديا الحرة" نجد خبرين عنها متناقضين:

فالخبر الأوّل يقول أن الدّولة القرمطية كانت تقدّم العون المادي لمن يستطيع أن يبني عملا أو حرفة أو زراعة، و أنهم قاموا بشقّ الأقيّة و زراعة النخيل<sup>(1)</sup>.  
أمّا الخبر الثّاني: فيقول أنّها اعتمدت التنظيم السريّ العسكري، و كان ظاهرها التشييع لآل البيت و الانتساب إلى محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق و حقيقتها الإلحاد و الإباحية و هدم الأخلاق و القضاء على الدولة الإسلامية<sup>(2)</sup>.

هذا الخلط و اللبس الواضح يعكس بشكل مهم تاريخ الحركة القرمطية التي اختلطت فيها الأسطورة مع الحقيقة و الخرافة مع الواقع، «فالحركة القرمطية ليس لها دستور مكتوب أو برنامج محفوظ أو فلسفة باقية ثابتة، كل ما هو موجود هو عبارة عن شذرات لباحثين أو مؤرخين متحيّزين لها أو عليها»<sup>(3)</sup>.

يرصد أدونيس تاريخ الحركة القرمطية المرير، فيتحدث عن بؤسهم و فاقتهم، و يجعل منها حركة خيرة «تتجلّى في إعطاء الدّين بعدا ماديا اقتصاديا، و في التوحيد بين النظر و الممارسة، و في النظر إلى الطبقات المسحوقة بوصفها قاعدة المجتمع»<sup>(4)</sup>، و مشروعها لمجتمع يقوم على العدالة و المساواة في نظام

---

(1) (2) موسوعة ويكيبيديا الحرة.

(3) عبد الجبار مندبل، حركة القرامطة في العراق و الخليج: اقتصادها و فلسفتها، الجزء الأوّل، مجلّة الحوار المتمدن، العدد 2426، بتاريخ: 2006/10/6، سحبت 20:25:05 في الموقع:

[www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:149293](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:149293)

(4) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عند العرب، الجزء الثّاني، ص: 71.

اشتراكي سمّي بنظام الإلفة.

يحوّل أدونيس من الحركة القرمطية نظرية ثورية، و يغفل ما سببته للمجتمع و الأفراد و الدين و الأمة، فهي - في نظره- منحى مهم يؤكّد "التحوّل" في سبيل الحقيقة المنشودة، هكذا يصرّح أدونيس: « في حين كانت الدولة تقول عن الحقيقة أنها بنت المطلق الثابت، كانت الحركة القرمطية تقول، بسلوكها و ممارستها، إنّ الحقيقة هي بنت المتغيّر النسبي»<sup>(1)</sup>

لا ندري كيف يجعل أدونيس من حركات مارقة، ثورات تحرر، بل يجعلها تأكيدا للنموّ المتدرّج... حتّى تصبح هاتين الحركتين - كتحصيل حاصل في نظره- محاولة لإلغاء الضياع و تجاوزا للقبيلة و العنصرية، و عودة فعلية للإنسان. و أخيرا، يؤصّل "أدونيس" لتاريخ الجماعة انطلاقا من تاريخ أفراد، و يختزل حرية المجتمع و الفكر و المصير في حركتين منعزلتين لأقليات طائفية، كما يخفي ما يمكن إخفاؤه، و يزجّ القارئ في متاهة المغالطة.

لكن على الرغم من أنّ أدونيس لم يكن الوحيد في التاريخ الإسلامي ممّن تطرّق لحركات الأقليات بالدراسة، فمثلا نجد: طه حسين، فيصل السامر، أحمد علبى، محمّد عمارة...، إلا أنّ علاقة العلمانيين بالتاريخ لهذه الحركات و البحث فيها أمر مثير للسؤال. و أيضا تحويلها إلى نزعة نحو التحرر و الدفاع عن حق العبيد في تقرير المصير.

كما تحامل العلمانيون - بصدده هذه القضية- على علماء الإسلام خاصة "الطبري" و يمكننا أن نشير لكتابات "هادي العلوي".

هكذا اتخذت الصلّة بالتراث عند أدونيس بعدا انفعاليا يخضع إلا في النادر لبعض المقاييس و الأحكام العلمية، و يفتقدها في كثير من الأحيان.

(1) المرجع نفسه، ص: 72.

فهو يسلط الضوء على شخصيات و حركات و يجعل منها نماذج إبداعية و ثورية و تحويلية للوعي، و رموزا للتضحية في سبيل الحرية مهما كان نوعها، في حين نجده يقلل من جهود شخصيات أخرى و يجعل منها سببا في تخلف الأمة. كما أنه «يضع في سلّة واحدة (سلّة التحوّل) حركات سياسية متناقضة أساسا كالخوارج و الشيعة. هذه التسوية بين كل الحركات الثورية، و التعامل معها باعتبارها جبهة واحدة، أمر يغفل عناصر الاختلاف و الصراع بينها»<sup>(1)</sup> و كذا الأمر في تصنيفه للشعرية العربية، فيضع في سلّة واحدة شعراء يقوم موقفهم على الرفض مثل: أبي نواس، امرئ القيس، و شعراء تقوم شعريتهم على الالتزام بالسائد مثل: شعراء الشيعة، و الخوارج ...

لعلّ تصنيف الشعرية العربية بل الثقافة العربية جمعاء وفقا لثنائية الثابت/المتحول قد دفع بالبحث الأدونيسي إلى السير نحو التحيز، و الرضوخ للموجّهات و المرجعيات الذاتية التي طالما ادعى أدونيس التنصّل منها، و بالتالي أدت به إلى حجب الحقيقة التي تبقى ملاذا لكلّ باحث.

و رغم ذلك يبقى الثابت و المتحوّل " **بحدّ بالغ الجدّية في متابعة و تحليل تراثنا الثقافي منذ ظهور الإسلام** " - حسب تصريح محمّد أمين العالم- و هو أيضا " **أحد الأعمال المامة التي لا يمكن تخطيها عند بحث قضايا التراث العربي** " - حسب تصريح رفعت سلام-

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

### 1-1-1- وعي الأفق:

إنّ الأفق تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفينومينولوجي وضعه "هوسرل" من أجل توضيح بنية الوعي القصدية، فكل فعل يعيشه الوعي يتّسم بصفته فعلا متغيّرا باستمرار. إنّ لجهة ترابطه في الوعي أو لجهة المراحل المختلفة لانسيابه، بأفق متغيّر-أفق قصدي لإمكانيات الإحالة Verweisung، و الإحالة هذه هي إحالة على إمكانيات Potenzialitaeten خاصة بهذا الأفق<sup>(\*)</sup>.

و بإمكاننا أن نتصوّر الأفق بأنّه هو "الجوانب التي لا أراها، و كل جانب من الجوانب التي لا أراها (لم أرها بعد) أفق يحتوي على إمكانيات لا متناهية. لكن حتّى و إن تعدّدت الآفاق و تنوّعت فإنّ شعار المدرك فحواه: "إنّني ما أزال أستطيع غير ما أفعله الآن".

و مع ذلك فإنّ "هوسرل" يؤسّس مفهوم الأفق بناء على ارتباطه بمفهومي noesis و مفهوم "noema"<sup>(\*\*)</sup>؛ فالأولى هي: «فعل الأنا من حيث حضوره الحيّ الفعّال في عمليّة الوعي و الإدراك»<sup>(1)</sup>، و الثّانية هي: «هذا المعنى الموضوعي، هذا الموضوع المعنى، المنقوّم في نواطيه العني(الوعي) كمنتوجة موضوعة من هذا الفعل تباطن فيه، و تشترك في نمط كينونته القصدية. فلا تكون بمعزل عنه»<sup>(2)</sup>.

حسب هذا الرّأي ينتقل "أدونيس" إلى إدراك فعليّ يشكّل تحقيقا عيانيا، و الإدراك هنا بالمفهوم الفينومينولوجي هو حصيلة تركيب الجوانب المختلفة في عيان استنتاجي لموضوع معيّن. و سنعتبر خلال هذا التحليل أنّ الموضوع المراد إدراكه هو: التأسيس لمشروع ثقافي عربيّ متكامل تتم خلاله عمليّة هدم و بناء المفاهيم القديمة بما فيها: الدّين/ التّاريخ/ السياسة/ الجنس/ الثقافة/ الشعر.

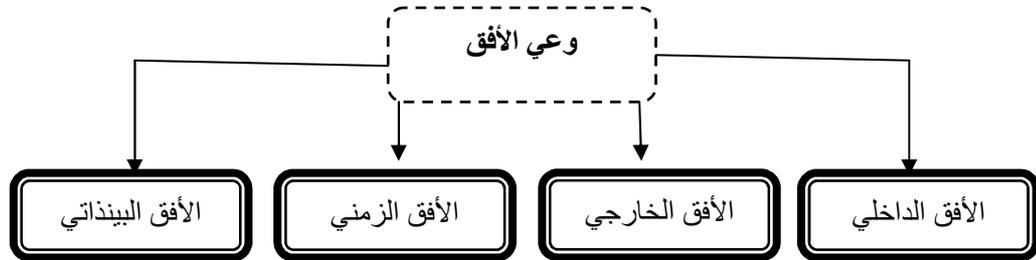
(\*) يمكن العودة للتوسع: كتاب أنطون خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية.

(\*\*) تعرّضنا لهذين المفهومين بالشرح في المدخل.

(1) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، ص: 90.

(2) المرجع نفسه، الصفحة: 90.

لعلّ التواشج بين الـ "noesis" و "noema" في أفعال الوعي- و في الكون الأدونيسي تحديداً- ينتج آفاقاً أربعة، ينبغي للتحليل الهوسرلي أن يسلط الضوء عليها و هي:



(الشكل رقم )

### 2-1-1-1- الأفق الداخلي Innen Horizont:

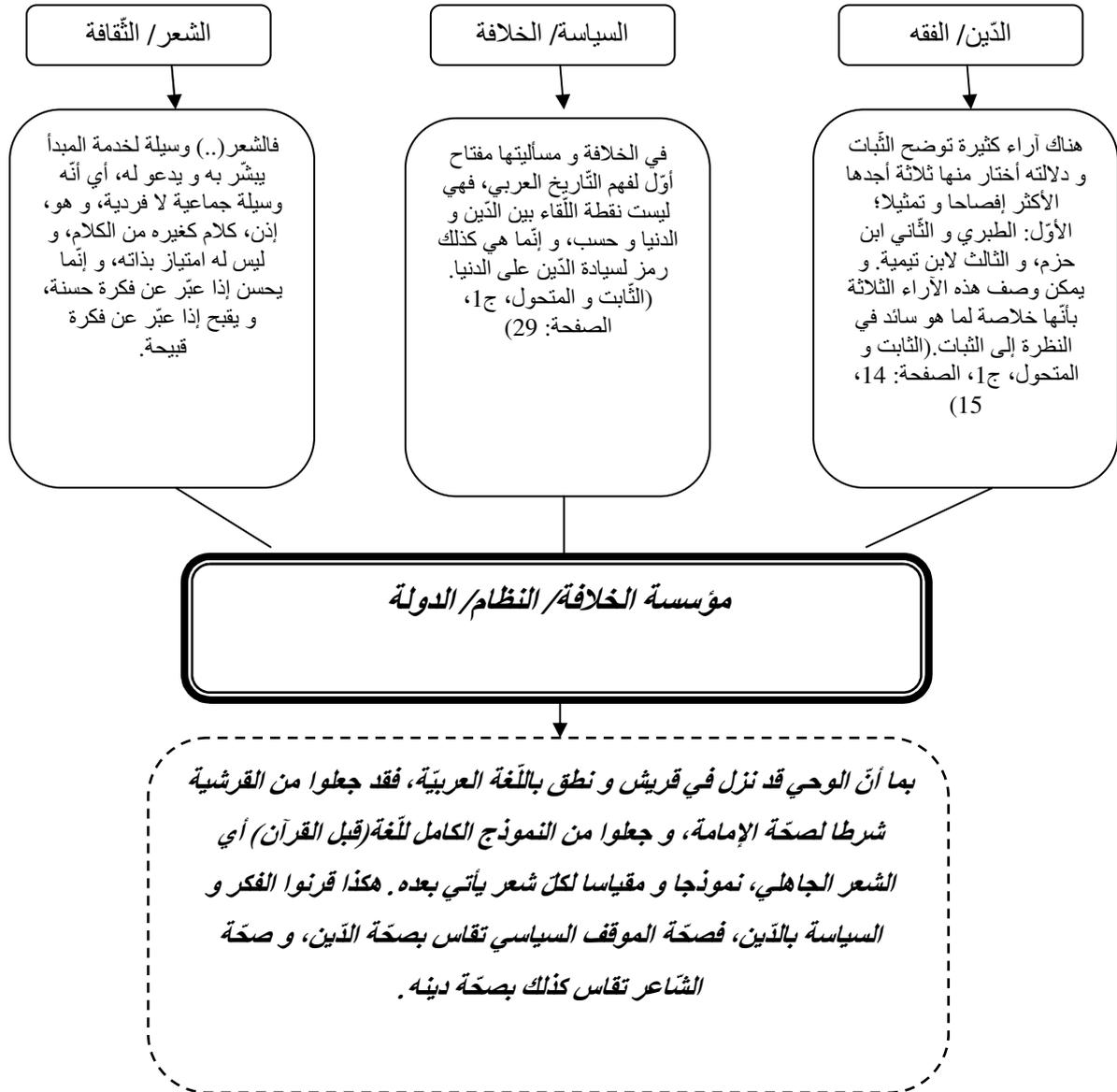
يمثل له الظاهريون بجريدة فوق طاولة، فإنه لا يتسنّى لنا رؤيتها على نحو استنفادي؛ فكّما غيرنا موقعنا لا يمكن أن ندرك جميع جوانبها، و هذا يعني أن الموضوع (الجريدة) يتفوّق على كل إدراك.

هذا الإقرار الهوسرلي بتمنّع الموضوع و تفوّقه، يجعل منه «مفارقة لوعي أنا و لكلّ ووعي منظوري آخر، فيبقى إدراكي له في منأى عن خطر الإنانة، و قد نكون ذلك في نهاية المطاف المعنى الأعمق لكلّ واقع متحقّق أو لكلّ حقيقة واقعية (realitaet): مفارقتها للوعي على هذا النحو اللامتناهي»<sup>(1)</sup>

فإذا أخضعنا المتن الأدونيسي لهذه القناعة الهوسرلية، يتبيّن لنا أنّ "الأفق الداخلي" قد تمخّض عن مشروع متكامل هو الثابت و المتحوّل- بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب- حيث انطلق "أدونيس" من حلم التأسيس لتاريخ جديد، و كانت قضية الخلافة/الإمامة بداية هذه الانطلاقة، لينتقل فيما بعد إلى باقي المقولات

(1) المرجع نفسه، ص: 97.

الأساسية التي تشكل المنظومة العربية: الدين/السياسة/الشعر، ليكشف ارتباطها ببعضها-مثلاً هو في المخطّط (رقم 09):



المخطّط رقم (09)

في الحقيقة أنّ مسألة الإمامة/ الخلافة تأخذ بعداً آخر، خاصة بالنسبة للمثقفين العلويين، حيث تنتج هذه القضية مجموعة من الإشكاليات و الأطروحات تحتاج جهداً كبيراً من التحليل و النقد (سنفرد لها مكاناً في الفصل الأخير)، لكنّها في

الحقيقة مرتبطة أشدّ الارتباط بمجموعة من الفرضيات يصوغها المشروع الأدونيسي عامةً.

### أ- 1- الآليات الحوارية:

#### أ- 1- 1- الفرضيات:

خلافًا للنظرية الأرسطية الاستدلالية التي تنطلق من مقدمات مبنية على منطق الحدود و الماهيات و اللزوم و الضرورات و الثّبات و العليّات، و في سياق التطوّر الذي عرفه المنطق بمختلف فروعها، بالنظر إلى العلوم التي ساهمت في هذا التطوّر من رياضيات و فيزياء و بيولوجيا و علم النفس، نفترض النظرية الاستدلالية مقاربات جديدة في محاولات لكسر هيمنة النماذج التقليدية في رؤية العالم و تحليل مظاهره و الوقوف على آلياته و تجاوز إكراهاته و تطويع إمكاناته.

لذلك فالاتجاه المعرفي الذي ينطلق من الفرضيات قد حدّدها في أربعة

مصادر:

(1) الإدراك.

(2) فك الترميز

(3) خطاطة الفرضيات (أو الفرضيات المحفوظة في الذاكرة)

(4) الاستنباط

تعدّ الفرضيات التي هي مسألة خيال إبداعي بمثابة المقدمات في القياس، يقدّمها المتكلّم انطلاقًا من ذاكرته، و انطلاقًا ممّا يتمّ بناؤه و استنتاجه، و ذلك بتطوير خطاطة الفرضيات الموجودة في ذاكرته.

فإذا سطرنا الفرضيات التي يحدّدها أو ينطلق منها "أدونيس" إزاء الوعي

العربي في:

1- الذاكرة عند العربيّ المسلم ليست وسيلة يستخدمها لتنظيم ذكرياته الشخصية،

من أجل أن يكون شخصية متفرّدة، و إنّما هي طريقة لتنظيم الماضي، إنّها

استعادة و تقنية استعادة للموروث الديني و الأدبيّ.

2- الدين كان و لا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي و وضعه، حاضره و مستقبله. و بهذا المعنى يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية.

3- المجتمعات الغربية حققت الحداثة و الديمقراطية بعد فصل الكنيسة عن الدولة، أما المجتمعات العربية الإسلامية فشلت في تحقيق ما أنجزته الدول الغربية بسبب تحويل الوحي إلى مؤسسة سلطوية، تخضع لثقافة الإلغاء، و الإخضاع للفرد. و تهميش الرأي النقدي المخالف للسلطة أو معاقبة أصحابه.

4- لا بدّ من محاربة تحويل الدين إلى مؤسسة، فمن يحوِّله لذلك، يريد أن يكون أداة قمع و إكراه، و سيكون بالضرورة ضدّ الإنسان.

5- الفكر الإسلامي يعيش أزمة حقيقية؛ و هي أزمة تاريخية و قديمة، و ليست جديدة.

6- الثقافة العربية تعمل على الفصل بين الشعر و الفكر، و في هذا الفصل قهر للشعر و الفكر معا.

7- تغييب سلطة العقل في المؤسسة العربية جرّ مآسي كثيرة على إنتاجية الثقافة العربية.

هذه الفرضيات التي توطّر إيمانه و يقينه، بأنّ المشهد العربيّ بحاجة دائما إلى إعادة القراءة و المساءلة و أيضا البناء.

#### أ-1-2- آلية الاستنباط:

تنطلق آلية الاستنباط في نظر الاتجاه المعرفي، من تصوّر مزدوج لقدرات الإنسان و آلياته الاستنباطية، حيث تقوم من جهة بحساب مباشر و آلي لمجموع الفرضيات التي تقدم للجهاز الذهني بحساب قدرته و ذاكرته و انتباهه.

بهذا يصبح الجهاز الاستنباطي أكبر منبع للفرضيات، و عنصرا أساسيا في الاستدلال غير البرهاني، و من ثمّ فهو حقيقة سيكولوجية له أهمية كبرى بالنسبة للنظرية المعرفية و التداولية خاصة.

الحقيقة أنّ عملية "الاستنباط" تشترط صحّة النتائج من خلال المقدمات المفترضة، كما أنّه وسيلة – أيضا- لتحديد الفرضيات التالية، و هي حتما تكشف زيف أي احتمال كان.

لذلك يمكننا أن نصل إلى النقاط الآتية:

1- الذاكرة الجماعية/الجمعيّة العربيّة – حسب أدونيس- تشكّل حاجزا حقيقيا إزاء محاولات التغيير أيّا كان نوعه.

2- يعدّ الدين- حسب أدونيس- أهمّ الحواجز التي تعيق التقدّم في المجتمعات العربيّة، فهو يحمله هموم التخلف و التبعية و الرجعية. لذلك هو يجد بسرعة حلا مناسباً و وحيدا هو: فصل الدين عن الدولة (العلمانية).

3- ما دام الغرب قد نجحوا في عملية التحديث عندما أعلنوا الانفصال عن الكنيسة، فالحلّ بالنسبة للمجتمعات المتخلفة أن تفعل مثلها لكي تحقق ما حقّقه (دائماً هذا حسب الطرح الأدونيسي).

4- عندما يتحوّل الدين إلى سلطة؛ فإنّه يتحوّل أداة قمع لا أداة تطوير و تحقيق للرّخاء.

5- يلغي أدونيس جميع التجارب التي حاولت إعطاء قراءة جديدة للنص الإسلامي المقدّس، و يحسب أنّ الفكر الإسلامي يعيش أزمة فعلية.

فمحمّد أركون- مثلاً- قدّم طرحاً شديد الحساسية هي أنّ الإسلام مثل بقية الأديان، يمثّل تحدياً للعلوم الاجتماعية، كما أنّ العلوم الاجتماعية نفسها إذا طبّقت تطبيقاً ملائماً تمثّل تحدياً للأديان، و هذا يستلزم قراءة علميّة جديدة للدين، وفق مناهج اللسانيات الحديثة و السيميائيات، لذلك على القارئ – في نظر أركون- يجب أن يتسلّح بـ:

- الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصّة باللسانيات و السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير و النقد الابستمولوجي.

- أن يتدرّب القارئ على التمييز بين الاحتجاج و الإدراك و التأويل

و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي<sup>(\*)</sup>.  
و قراءة محمد أركون ليست الوحيدة في عالمنا الإسلامي الآن، بل هناك دراسات  
أخرى جادة و على درجة عالية من التحليل و العلمية مثل: دراسات أبو القاسم حاج  
حمد، مالك بن نبي..

6- يثير أدونيس قضية الفصل بين الشعر و الفكر، و يعتبرها معضلة من  
معضلات الثقافة العربية، فتبدو و كأنها وليدة الحاضر، و مازالت تفعل فعلها  
في الساحة العربية. فالشعر العربي قد تأسس على فكرة الموهبة و الفطرة،  
لكنه خطأ خطوات مهمة من أجل بناء رؤية مختلفة و جديدة لا تنتكر للفكر  
أبدا.

### أ- 1- 3- آلية الاستدلال: *Inférence* و عملية الفهم

يتفق المناطق المعاصرون على أنّ عمليات الاستدلال التي تدخل في عملية  
الفهم هي عمليات غير منطقية، ذلك لأنّ العنصر البشري قادر على استعمال عدّة  
آليات و تقنيات للاستدلال غير البرهاني، و هي تبدو أكثر أهمية من وجهة نظر  
سيكولوجية، من التقنيات الاستدلالية التي يسلكها العلماء كثيرا في عمليات التنظير و  
التطبيق، لذلك فالناس يستعملون نظاما استدلاليا يختلف عن النظام الاستدلالي الدقيق  
الذي يتوخاه العلم<sup>(1)</sup>.

فعلّ عملية الاستدلال غير البرهاني أكثر الطرق واقعية، كما أنّ نتائجها  
أقرب للحقيقة، رغم أن قواعدها لا تقوم على الدليل، بل على المشابهة، و هي شكل  
من أشكال تأكيد الفرضيات.

---

(\*) يمكنك للتوسع أن تعود إلى دراستنا الموسومة: الهرمنيوطيقا و إشكاليات تأويل الخطاب الديني، في كتاب  
مؤتمر إربد الدولي: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، عام 2006 (الصفحات: من 346- 360).  
(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل و الحجاج"، إفريقيا  
الشرق، المغرب، ط1، 2006، ص: 110، 111.

لذلك، فإنه قد ولدت لدينا الخطوات الماضية عدّة نتائج، تخصّ الأفق الداخلي؛ حيث وقع "أدونيس" في شرك عقدة النقص العربيّة إزاء الآخر الغربي، فهو لازال يحمّل النظام العربيّ السياسي أسلوب تنشئة الفرد العربي، فهو بحسبه ينشأ « في مناخ ثقافي يقوم على الفكر و الشعور بأنّ الأمة التي ينتمي إليها أشبه بشجرة هو غصن فيها، لاوجود له إلاّ بها و فيها، و وجود الشجرة عائد إلى خالقها الله، دينيا، و إلى من يتولّى أمرها، سياسيا، باسم الدّين »<sup>(1)</sup>

الرّابطة التي يؤسّسها "أدونيس" بين الدّين و السلطة السياسية قديمة، و لا علاقة لها بما يعيشه الوعي العربيّ الحديث، فحبّذا لو كانت هذه الرابطة قائمة، و لعلّ جميع الأنظمة العربيّة – دون استثناء- هي أنظمة لا تقوم على أساس ديني.

إذا كانت مشكلة الهوية الدينية حساسة بالنسبة للمفكر العربيّ الطليعي، فإنّها ملتبسة بالنسبة لأدونيس، فالدّين يتحوّل- حسب- إلى محو للذّات في المجتمع العربيّ، ثمّ معيارا وحيدا لتقويم الإنسان: « هو أساسيا الإيمان و الكفر، أو ما يقابلها سياسيا الولاء و المعارضة، ثمّ يجيء العلم و الجهل، و غيرهما من القيم »<sup>(2)</sup>

يصبح الدّين حسب أدونيس بنية أسطورية، تتنافر مع شروط الحوار الخلاق، و بالتالي فإنّ المجتمع بتبنيه هذه البنية، فإنّه لن يعرف الديمقراطية و التقدّم إلاّ بتخليه عنها.

« فالبنية الانشاققية التي يقوم عليها الفكر العربيّ و الحياة العربيّة، تصل في بعض أرجاء المجتمع العربيّ إلى شكل مرعب من معاداة الإنسان و الفكر و الحرّية: تتحوّل الحياة إلى بؤرة لا خروج للفرد منها إلاّ بالموت »<sup>(3)</sup>

و رغم ذلك فقد منح أدونيس للهوية مفهوما جديدا متحرّكا، فهي حسب وجهة نظره ليست كينونة مغلقة، بل هي انفتاح دائم على الآخر.

(1) أدونيس، النّظام و الكلام، ص: 44.

(2) المرجع نفسه، ص: 44.

(3) المرجع نفسه، ص: 46.

هكذا كانت مسألة الأفق الداخلي عند أدونيس متطابقة مع المفهوم الهوسرلي، فالموضوع المدرك لا يستسلم كلياً لأفعال العني في وعيي، و كلما تألقت في آفاقها إمكانيات؛ ارتسمت حدود لهذا الإدراك» لا كحد لها هي، بل كحد لإمكانيات إدراكي لها»<sup>(1)</sup>

## 2-1-1-2- الأفق الخارجي "Aussen Horizont"

لعلّ الأفق الداخلي يحيلنا على أفق خارجي، و هذا ليس مردّه فقط انبثاق الدّاخل من الخارج، و الخارج من الدّاخل على صعيد معنوي تضايفي، مردّه الأعمق بنية الوعي الترانسندنالية و طابعها الموقعي المنظوري<sup>(2)</sup>.

إذا كان كلّ ما في هذه الجريدة "يرى" (الرؤية "هنا"، بالمعنى الواسع للوعي و الإدراك)، و ليس فيها شيء ممّا لا يرى، يجوز لنا، عندئذ، اعتبار أفقها الداخلي أفقا أماميا، و ذلك باعتبار كل مرئي يشكّل، بصفته مرئيا "أماما" بالنسبة للنظر.

و نقصد به – إذن- موقع الظاهرة في العالم، فهي جزء لا يتجزأ منه، فقيمتها لا تتحقّق إلا بمقارنتها بغيرها.

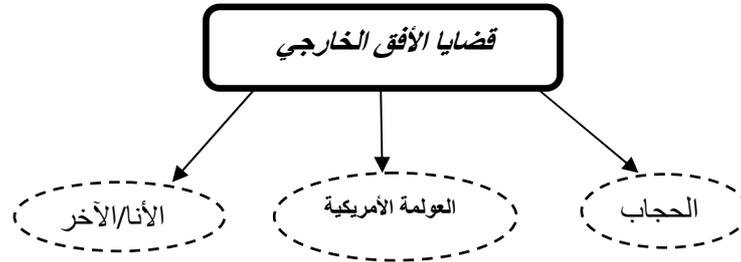
من هنا يمكن تسمية الأفق الخارجي بأنّه أفق خلفي، رغم أنّ هذا التحديد يعدّ تضيقاً له، لكنّه بالنسبة للمعنى الفينومينولوجي هي أدلّ.

هذا الأفق يكشف عن علاقة أدونيس بقضايا خارجية تتعالق مع الدّاخل جدليا، هذه القضايا تؤسّس لتصور متكامل يعكس نظرة "أدونيس" للواقع العربي، و يحمل أيضا بداخله رغبة جامحة في تغييره.

هذه القضايا التي تنضوي تحت هذا الأفق هي:

(1) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 97.

(2) المرجع نفسه، ص: 97.



يقرّر أدونيس بدءاً أنّ الحجاب نفي لوجود المرأة، فالحجاب حجب عن العالم، فهو «يحول بين الوجه و التكوّن»<sup>(1)</sup>؛ يقول على لسان واحدة: «أعرف ما تشير إليه، الإنسان دون وجهه، لا تعبير له، حجر آخر. بالوجه يعبرّ الإنسان عن وجوده، حين يحجب وجهه، نكون كأننا نحجب كينونته، إنسان محجب الوجه، إنسان بلا هويّة»<sup>(2)</sup>.

فالعين فاتحة الرؤية بالقلب، لذلك فغياب الوجه – حسب أدونيس- تغييب لوجود الكائن الأنثوي و قهر لحرّيته، و منع لتفاعله مع الآخر أيّاً كان نوعه، ثمّ يستنتج بسرعة: "من لا وجه له يواجه به، لا رأس له"<sup>(3)</sup>.

لكن أدونيس يعمّق هذه الرؤية كثيراً حتّى تصبح فجّة، بل يحوّل إزاءها كل ما هو ديني إلى مجال للسّخرية.

يقول على لسان الأنثى: «ربّما كان الحجاب يضمّر ميلاً إلى إرادة التصعيد أو التسامي، كما يقول علماء النفس، توكيدا على أنّ الهدف الدّيني الاجتماعي، يتقدّم

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)، دار الأداب، بيروت، ط1، 2002، ص: 259.

(2) المرجع نفسه، ص: 258.

(3) المرجع نفسه، ص: 258.

الهدف الجنسي، و على أنه يغيّر اتجاه الغرائز البيولوجية الأنانية، نحو أهداف مقبولة اجتماعيا»<sup>(1)</sup>

هكذا يخضع أدونيس قضية الحجاب لتكنيك التحليل النفسي، بل يجعل من الحجاب رمزا تصعيديا يملك وظيفتان: رمزية و عملية، أي اقتصادا للطاقة الغريزية.

هذه المعالجة القاصرة في قراءة قضية دينية، و إخضاعها للغة الشعرية العالية، تحاول أن تمنح لآراء أدونيس مشروعيتها، حتى يحولها في لقائه الأخير - بالعاصمة الجزائرية في مكتبة الحامة- قضية مركزية تأخذ طابعا دعويًا.

الحقيقة، أنه على الرغم مما تثيره قضية الحجاب من جدل في الأوساط الإسلامية، إلا أن أدونيس يعالج القضية بطريقة بعيدة عن مجالها الديني، فهو لا يتوانى في الهجوم على كل ما هو ديني، و يجعل من الديني تبعيًّا و خضوعا و طمسا للذوات.

فلماذا لا يحوّل الحجاب أيضا تعبيراً عن الحرية الشخصية و تفرّدا؟! لا أدري كيف يجعل أدونيس من قضية تمسّ عفة المرأة المسلمة إلى مجال حالم يحاول عن طريقه إخراج الثقافة المجتمعية من عقل الدين! لكن أدونيس يحقق من لهجته في "المحيط الأسود" و يعتبر الحجاب مسألة شبه دينية، و هو أقرب من التخلف أو الاستحسان، كما أنه يجعل منه «مسألة خلافية بين المسلمين، و هو خلاف تستخدمه القوى الأصولية، أيديولوجيا و سياسيا، في محاولة للسيطرة على المجتمع»<sup>(2)</sup>

ففي اللحظة التي يعترف فيها أدونيس أن الحجاب قضية تتعلق بحشمة المرأة في المجتمع الإسلامي؛ كان يحاول أن يثبت أنه ترسيخ لماض متوهم، و تمسك لنصوص دينية واهية سطحية.

(1) المرجع نفسه، ص: 255.

(2) أدونيس، المحيط الأسود، دار الساقي، بيروت، ط1، 2005، ص: 97.

يجعل أدونيس من قضية الحجاب مجالاً للسخرية، و يصبح الوازع الديني و الإيمان بالآخرة و يقينية الحساب شكلاً من أشكال التخلف و التبعية. يقول: «الحق أن جغرافية الآخرة في المخيلة الإسلامية تضيئنا كثيراً في فهم جغرافية عالمها الدنيوي. بل إننا لا نقدر أن نفهم هذه الثانية فهما حقيقياً، إلا انطلاقاً من فهم الأولى. فالأنوثة، وفقاً للمخيلة التي ترتبط بهذه الجغرافية، الأنوثة بمعناها الديني الأكمل، لا وجود لها إلا في الآخرة، في الجنة»<sup>(1)</sup> في النهاية يخلص أدونيس لعلاقة العبودية بالحجاب، ثم يقيم مقارنة فجّة بين النص الديني الإسلامي و النصوص الأسطورية(اليونانية) و يجعل من صورة "الحرية" في القرآن غواية جنسية إيروسية و غواية خلود أيضاً.

لقد نزلت الآية 59 من سورة الأحزاب ((يا أيها النبي قل لأزواجك و بناتك و نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين و كان الله غفوراً رحيماً))، ثم نزلت الآية 31 من سورة التور ((و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو بعولتهن أو إخوانهن..)) لحفظ كرامة المرأة المسلمة، فالآيات تشير إلى العفة الأخلاقية<sup>(\*)</sup>، كمقصد أساسي لتشريع الحجاب؛ العفة التي لا تقتصر على طهارة القلب فقط، بل تشترط أيضاً اللباس الذي يحول دون التماذي في العلاقة بين الجنسين، فهو بمثابة الرقيب الأخلاقي.

فعلى ما تثيره قضية الحجاب في الأوساط الإعلامية – و كذا الدينية- خاصة بعد تصريح الإعلامية "إقبال بركة": **"الحجاب ليس من الإسلام و ساستمر**

(1) المرجع نفسه، ص: 98.

(\*) صحيح أنه ليس كل محبة عفيفة، لكن الإسلام أراد للمجتمع الإسلامي هذه الصورة المشرفة.

في محاربته<sup>(\*)</sup>، و أيضا تصريح الدكتور "أحمد الغامدي"- المدير العام لفروع هيئة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بمكة المكرمة- من أنّ آيات الحجاب نزلت في أمّهات المؤمنين، و لا تخصّ نساء المسلمين، فإنّها حملة لا جدوى منها، كما أنّها غير قادرة على التشكيك في مشروعيتها.

ربّما تبدو دراسة "محمّد عابد الجابري" الموسومة بـ "الحجاب.. قول فيه مختلف- آيات الحجاب.. أسباب النزول و معطيات عصرنا"<sup>(\*)</sup> أكثر الدراسات الحديثة موضوعية؛ إلا أنّها كثيرا ما تركّز على مسألة الخصوص و تنفي العموم. صحيح أنّ هذه الدراسة ليس من واجبها أن تصل إلى رأي شرعي فقهي، و لكن ما يثير الشجون هو اختيار أدونيس لهذه القضية تحديدا، و هو الناقد العلماني، فانطلاقه من فكرة عدم وجوبه أوّلا، ثمّ محاولة الانتقال من استقلالية و حرية مريديه، يعيدنا بشكل لا جدل فيه إلى رأي الطائفة العلوية في هذه القضية تحديدا. فطالما قال العلويون بأنّ الحجاب ليس فريضة إسلامية من نوع الكبائر التي توجب مقولة "تاركة الحجاب داخلة النار"، فهو نوع من الحشمة المحببة التي تظهر تعفّف المرأة و طهارتها، و يرون ضرورته في الصلّاة، و لكنهم لا يجبرون النساء على ارتدائه، و يملك العلويون تفاسير من القرآن الكريم يدعّمون به رأيهم. ربّما نستطيع أن نجزم أنّ أدونيس قد استند في كثير من الأحيان للمرجعية العلوية، دون أن يدري، و هو الناقد الذي يتصلّ من الماضي بجميع أشكاله، و لعلّ مقولة علماء الاجتماع التي تؤمن بأنّ الفرد لا يمكن أن يعيش دون انتماء صادقة في هذا المقام.

---

(\*) قالت إقبال: أنّ المرأة التي ترتدي الحجاب تعتبر نفسها عورة، لا يجب الكشف عنها و يرسخ في نفسها أنّها يجب أن تختفي من المجتمع، و أكّدت أنّ وجود الحجاب بهذا الانتشار الواسع هو إشارة على تقليل المجتمع لمكانة المرأة، و دورها، حيث أنّه اعتبرها عورة.

(1) [www://quran.maktoob.com/vb/quran/6797](http://www.quran.maktoob.com/vb/quran/6797)

(\*) يمكن العودة إلى: <http://www.aljabriabed.net/tajdid13.htm> تاريخ السحب: 2 févr. 2010 الساعة 21:33:59 GMT

لكن أدونيس لا يضع ذاته رهين الفكر العلوي فقط، بل هو يطرح – ضمن هذا الأفق- أكثر الأسئلة جدلاً، حيث تواجه الذات آخرها في زمن السؤال و التحديات. و بذلك تزداد الإشكالات صعوبة، فيبدو تحديد مفهوم الهوية افتتاحية هذا النقاش؛ فهي حسب أدونيس مفهوم خاضع للضرورة و إعادة البناء، يعني أنها ضدّ الجاهز و المعطى، لذلك فالأنا تبقى تفرّ من أوليتها.

بهذا المعنى هي « لا تكمن حقيقة(..) في مجرد النشأة و الانتماء، و إنّما تكمن على العكس في العمل و الصيرورة، فالإنسان لا يرث هويته بقدر ما يخلقها»<sup>(1)</sup>

في ظلّ هذا الطرح- ينبثق الحديث عن إشكالية العولمة و الهوية، و يتحوّل النقاش إلى بؤرة مهمّة للمساءلة و مدار السّجال، فيظهر صوت أدونيس عالياً مثل صوت "علي حرب": من يصنع العالم اليوم؟ و كيف يصنع و يتشكّل؟ هل تشكّل العولمة خطراً حقيقياً على الهوية الثقافية – كما يزعم الدّعاة و الحماة من النخب الفكرية و أصحاب المشاريع الأيديولوجية؟ أين تكمن الأزمة: هل في العولمة و إستراتيجيتها أم في سبل التعامل معها؟! !!

لعلنا يمكن أن نبدأ في نقاش تأويل العولمة- عند أدونيس- من حقيقة مفادها: «العالم كلّ يتحوّل إلى أرخبيل مفتوح تتلاقى فيه الشعوب و تتمازج، بحيث ينتج عن ذلك ما لم يكن أحد يتوقّعه. إنّها ظاهرة "التوليد" أو "الخلاسية" أو "التهجين"- بشريا و ثقافياً»<sup>(2)</sup>.

هذا التهجين الذي يطلق عليه الشاعر إدوار غليسان Edouard Glissant اسم Créolisation، أخذ يتزايد ليصبح خطراً جارفاً يهدّد المجموعات الثقافية. يقول "مهدي المنجرة" في "عولمة العولمة": «تعني كلمة العولمة أنّ صواريخ طوماهوك و أنواع أخرى من الصواريخ مستعدة للتدخّل من أجل دعم

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 278.

(2) المرجع نفسه، ص: 293.

و بقاء نسق من القيم و أسلوب في الحياة بأي ثمن كان»<sup>(1)</sup>.  
يعني هذا أنّها تتحوّل إلى شبح يمارس الإبادة الثقافية المتفرّدة، و يدعو  
لنسق وحيث تذوب في ظلّه الخصوصيات الثقافيّة و الحضارية.  
لكن ألا تصبح العولمة حسب هذا التوجّه إلى سلطة تتبنّى شعار العجرفة  
اتجاه الآخر.. ألا تكون مسخا و استعمارا و بئرا!!  
الحقيقة؛ يستغرب قارئ أدونيس لمثل الأطروحات التي تحدّر من المدّ  
العولمي، ذلك أنّه رجل الضفّتين، و هاوي الانفتاح دون منازع!؟  
لعلّ أزمة المشروع العربي- في نظر أدونيس- تتجلّى في «التقنية التي  
استعبدت الإنسان مع أنّها بدت، في الأصل، وسيلة لتحريره، أو في الليبيرالية التي لم  
يعد لديها، نظريا، ما تقوله، أو في الماركسية التي تبدو في الممارسة العربيّة، على  
الأغلب، شكلا آخر للمركزية الأوروبية»<sup>(2)</sup>.  
و هنا تظهر هموم الثقافة المعاصرة بكل تشابكاتها، فهي عندما تسعى،  
لتغيير مشهد العالم من أجل توحيده، هي في الحقيقة تحوّل الثقافة إلى اقتصاد، أقصد  
إلى تسويق Marketing أي إلى «سلعة للاستهلاك من خلال الصور و الإعلان و  
النماذج السلوكية، كما تجري عمليات تذويب الأفكار و الرؤى الخاصّة بكلّ ثقافة، و  
تختزل اللّغات إلى مجرد رموز و أرقام صناعية»<sup>(3)</sup>.  
هكذا هي تصبح آلية من آليات خلخلة البنية الثقافيّة الدّائية، و أيضا في الآن  
ذاته- و على الطرف النقيض تحفيزا للأقليات القوميّة من أجل الظهور مثل: اليابان،  
الاتحاد الأوروبي، و النّمور الآسيوية و الصّين و سواها<sup>(\*)</sup>.

(1) نقلا عن: جان فارنيي، عولمة الثقافة، عبد الجليل الأزدي، دار القصبّة للنشر، الجزائر، 2002، ص:

176.

(2) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 289.

(3) عمر كوش، العولمة و تحولات العالم، في الموقع:

بتاريخ 25 تشرين الثاني (نوفمبر) [http://www.alimbaratur.com/All\\_Pages/Huqul\\_Stuff/Huqul\\_27.htm](http://www.alimbaratur.com/All_Pages/Huqul_Stuff/Huqul_27.htm)

2009 و في الساعة: 10:07:37

(\*) يمكن العودة لنفس الموقع.

هذا الظهور للأقليات دليل على وجود غزو مضاد، يختلف في طبيعته عن مشكلة العرب؛ فالعرب «مشكلتهم مع العولمة كما هي مشكلتهم مع الحداثة، أنهم لم يصنعوا (و لو جزئياً) سياقاتها، و لم يشاركوا في وضع سياستها، بل هم متلقون سلبيون، يعملون في لحظة الاتصال الأولى على مقاومة تسرباتها»<sup>(1)</sup>

إذا تتحوّل العولمة قدراً و ليست خياراً؛ هذا القدر الذي لا يمكن رفضه أو تحدّيه، لكن علينا التعامل معه بانفتاح و وعي أيضاً، لأنّ «الكائن الإنساني رهن لإمكاناته على أن يحول الواقع، و أن يتغيّر عمّا هو عليه، فكراً و هوية أو فعلاً و ممارسة، من خلال ما يخلقه من العوالم المختلفة بقواها و علاقاتها»<sup>(2)</sup>

إذا ثبتنا على اعتقادنا بأنّ الهوية نقاش بحركيتها لا بسكونها، بتفاعلها لا بانعزالها؛ فإنّ الذات ستواجه حتماً ما يسمّيه "علي حرب" بثالوث الهوية:

- **الأول:** هو العالم القديم بأصولياته الدينية و تصوّراته اللاهوتية العينية أو الماورائية.

- **الثاني:** هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية و رواياته العقلانية، أو بأدولوجياته العالميّة و تهويماته الإنسانيّة.

- **الثالث:** هو العالم الآخذ في التشكّل الآن، أي عالم العولمة بفضائه البرّاني و مجاله الإعلامي، بإنسانه العددي و مواطنه الكوكبي<sup>(3)</sup>.

فالذات إزاء هذه التحوّلات و إزاء هذا التنوع، لا يملك إلاّ الانضواء في ظلّ إحدى الأطروحات و التماهي معها.

تحصيل هذا أنّ العولمة تثير قلقاً - حسب أدونيس- في المشهد العربيّ،

---

(1) اللغة العربية و تحديات العولمة، في الموقع: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/22AE4CA8-5082-471A->

6D1E5D7B0989.htm AC1F - في يوم: 22 كانون الثاني (يناير) 2010 03:05:16

(2) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004، ص: 11.

(3) المرجع نفسه، ص: 11.

لأنها تفصح في المقام الأوّل» عن الشعور بعدم عالمية العرب، أي بفقرهم إبداعيا «<sup>(1)</sup>، ممّا يبيح للعولمة» أن تعمل على إبادتهم «<sup>(2)</sup>.

لكننا نجد طرحا موازيا، حيث يعلو صوت "علي حرب" بأنّ «أزمة الهوية العربيّة، المجتمعية و الثقافيّة، لا تكمن في محاولات اختراقها من الخارج بقدر ما تكمن بالذات لدى حمايتها و المدافعين عنها من النخب و أصحاب المشاريع الأيديولوجية»<sup>(3)</sup>

هكذا يبقى الخطاب المزدوج حول العولمة و تحديات الهوية سجالا لا يصل إلى مرفأ، ذلك أنّ التحديات كبيرة و أمواج تنميط العالم عاتية أيضا، يصعب التصدي لها، في معركة ناجحة و عادلة\*).

كما يبقى – طرح أدونيس- دعوة للتأمل و الحذر أيضا، فعندما يخلص إلى: أنّ مستقبلنا نحن العرب استنادا إلى واقعنا و مشروعاتنا، لا يمكن وصفه بأنّه مستقبل مشرق، فإننا حتما مجبرين لإعادة النظر في اعتقاداتنا و نظرتنا للواقع و المستقبل. و ضمن هذا الأفق يكشف أدونيس عن طبيعة العلاقة التي تؤطّرها، و شرط معرفة الذات – حسبه- هو معرفة الآخر؛ يقول: «إنّ اضطرابنا في معرفة الآخر يعكس

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 284.

(2) المرجع نفسه، ص: 284.

(3) علي حرب، حديث النهايات، ص: 36.

(\* يطرح علي حرب مجموعة من الطول نقدّمها لك ملخّصة في النقاط الآتية:

- أن لا جدوى من التعامل مع العولمة بفكر أحادي أو عقل إيديولوجي تبسيطي أو منطوق وثوقي تطابقي، فالعقائد اليقينية و الأدلجات المغلقة و النظرات الطوباوية، لا تنتج سوى الأوهام و الأكاذيب.
- أنّ العولمة و إن كانت تعمل على توحيد العالم حضاريا بفعل التقنيات الجديدة، فلا يعني ذلك لا أنها ستوحد العالم ثقافيا أو أنّها ستقضي على الخصوصيات الثقافية.
- أنّ نقد النخبة لا يعني التصفيق للعولمة، ذلك أنّ العولمة لها سلبياتها و أخطارها، العولمة هي حدث مفتوح أي هي حدث يتوقّف أثره على كيفية التعامل معه.

اضطرابنا في معرفة الذات. فلا يمكن أن نعرف الآخر معرفة حقّة، إذا لم نعرف ذاتنا معرفة حقّة»<sup>(1)</sup>.

فليس الآخر بالنسبة لنا مجالاً للصراع و التحدي ثمّ الرّفص، بل هو « عنصر تكويني من عناصر الذات»<sup>(2)</sup>.

لكن أدونيس يختصر الهوية العربية في اللّغة؛ فهي ليست قوميّة و لا سياسية، و لا عرقية، و لا دينية- و هو بهذا المعنى يلغي جميع التمايزات، ليجعل من الفرد العربي "كائناً لغويّاً".

و بالتالي: يخلص في النهاية أنّ نفي الآخر ليس إلّا شكلاً من أشكال نفي الذات.

### Zeit Horizont -3-1-1-2- الأفق الزمّني:

إذا كان الأفقان السابقين "الداخلي و الخارجي" يتعلّقان بمكانيّة الجريدة، فإنّ الأفق الزمّني هو صلة وصل و إحالة مهمّة لبعد آخر، هو البعد التّالي "الأفق

#### Inter Subjektiver Horizont البيّنذاتي

الحقيقة أنّ الأفق الزمّني يمكننا تحديده في النقاط الآتية، و يبقى المثال الذي تستعمله في تحديد ماهية هذا الأفق هو "الجريدة":

1- ما يدخل في صلب ماهيتها الفينومينولوجية: أنا ألقيتها قبل أن أستأنف الكتابة في هذا البحث، هذه العلاقة التاريخية بيني و بينها أصبحت الآن من مقومات ظهورها العياني أمامي.

2- إنّ هذه الجريدة ما تزال الآن ملقاة أمامي و سوف تبقى كذلك، ما دمت أنا جالس هنا أعاينها و أتأملها و أكتب عنها، و ما لم أغيّر أنا "أو قوّة خارجة عن إرادتي" موقعها.

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 6.

(2) المرجع نفسه، ص: 286.

3- أنا قبل أن ألقيتها أمامي اشتريتها هذا الصباح من بائع كان يتجول بها في شوارع المدينة بغية. و لقد قرأت فيها، بعد أن أصبحت ملكا لي، خبرا أثار اهتمامي فقررت أن ألفت إليه انتباه أحد زملائي...

4- إنني واثق أنّ وجود الجريدة مرتبط على نحو وثيق بتذكرياتي من جهة، و بتوقعاتي من جهة أخرى\*).

و بالرغم من ذلك، فإنّ لكلّ موضوع من موضوعات الوعي و الإدراك طابعا زمنيا خاصا يتّسم به، هذا الموضوع بصفته تضاييفا نواطيا- نماطيا في قصدية الوعي لكلّ موضوع من هذه الموضوعات ماضيه الخاص، و مستقبله الخاص يتأبطهما في كلّ لحظة من تاريخ كينونته القصديّة.

و هنا يصبح "الشعر" موضوعا من موضوعات الوعي و الإدراك و أداة تكشف التحوّل، و صورة أخرى للزمن المربك، فرغم أنّ أدونيس قد صرّح كثيرا أنّ « حتى هزيمة الأمة في حزيران عام 1967 لم تغير الشعر»<sup>(1)</sup> ، فإنّ التصريح هذا غير كاف للحكم على زمن الشعر، ضف إلى ذلك؛ ربّما يكون عبد الله محمّد الغدّامي محقا في قوله: « إنّ الشعر هو ما حجب فرص التغيير، لاسيما الشعر حسب تصوّر الأدونيسي الذي يستعيد النسق و يستلهم شرطه و يتمثّل نموذجه، في حال عمى ثقافي مطبق، اشتركنا كلّنا فيه، أعني أولئك الذين قبلوا بهذا النمط التحديثي، و دافعوا عنه و سوّقه نظريّا و كتابيّا»<sup>(2)</sup>.

تبدأ رحلة أدونيس في اعتناق الأفق الزمّني حين يقرّر مقاطعة المنطقي و العقلاني، و يؤسّس من ثمّ نسقا فريدا يبنّي على مفهوم الاختلاف، ذلك أنّ النصّ

---

(\* يمكن العودة لكتاب أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية.

(1) عبد الله محمّد الغدّامي، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص: 290.

(2) المرجع نفسه، ص: 290.

الشعري الحدائي نصّ سديمي، عبثي؛ « يقوم على انفصام بين أدوات التعبير و ما يراد التعبير عنه»<sup>(1)</sup>

حالة الانفصام هذه، في الحقيقة، هي محاولة لضمان شفافية الوعي، لذلك فهو « يتجاوز(..) عالم الـ"هم"، و لكن هذا التجاوز لا يكتمل إن لم يعن، في المقام الأول، تحقيق قطيعة مع الماضي، مع المفهومات و الأفكار الموروثة»<sup>(2)</sup> يعني هذا أنّ مقاربة الشّاعر لعالمه فينومينولوجيا هدفها « اختبار عالمه الذاتي و العالم»<sup>(3)</sup>

لذلك تبدأ الأسئلة، و يصبح الشّعر مركزا مهما من مراكز السؤال، فيتقاطع الفلسفي و الشعري معا و يصبحان عملة واحدة ذات وجهين، لكن الشّعر يتعمّق حتّى يكون الوجه الأكثر عمقا للحقيقة.

لعلّ أدونيس عندما يقطع هذه الطريق، لا يختار إلاّ مبدأ واحدا هو « لا تخض في مغامرة الكشف إلاّ ابتغاء للمزيد من الالتباس، و لا تبتغ المزيد من الالتباس إلاّ لممارسة المزيد من الخلق»<sup>(4)</sup>

فبالرّمن يقطع "أدونيس" مسافة طويلة مع ذاته و العالم و الشعر، لا تصبح خلالها الفلسفة علما جاهزا، أو مجالا للمعرفة معدّ سلفا، لكنّها تتحوّل مع الشعر إلى مزيج يمكنه أن ينجز مفهوما جديدا هو الفلسفة الشعرية. و هو في ذلك «لا يتعمّد أو يتكلّف التفلسف بأيّ معنى من المعاني، دون أن يعني هذا أنّ شعره لا يصدر عن نظرة فلسفية، أو شبه فلسفية إلى الأشياء خاصّة به»<sup>(5)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 281.

(2) عادل ظاهر، الشّعر و الوجود "دراسة فلسفية في شعر أدونيس"، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص: 229.

(3) المرجع نفسه، ص: 229.

(4) المرجع نفسه، ص: 13.

(5) المرجع نفسه، ص: 24.

لعلّ أدونيس خلال هذه الرحلة مع الزمن قد شكّل لغة تخترق اللّغة المألوفة، عن طريقها يستطيع اقتطاع مرحلة مهمة نحو إبداع رؤية تأتي من تفجّرات عالم ما بعد الحداثة.

لذلك فالشعر هو الزمن الأدونيسي مطلقاً، ففي كتابه "زمن الشعر" يصرّح «جهد الشعر الأوّل في عصرنا الرّاهن هو أن يغري العلم بتحقيق(..) التحوّل. هكذا يعود الشعر و العلم أخوين، وجهين لحقيقة واحدة: كشف المجهول و تمجيد الإنسان»<sup>(1)</sup>.

إنّ الأفق الزّمني وفقاً لهذه الرؤيا هو افق شعري، قوامه الخلق، أي الكشف "الكشف عن عالم يظلّ أبداً في حاجة إلى الكشف" على حد قول رينيه شار R CHAR

## 2-1-1-4- الأفاق البيّنذاتي "Intersubjektiver Horizont"

تتحدّد هويّة هذا الأفق وفق السّمات الآتية) و ستبقى الجريدة هي دائماً المثال المساعد) \_ مثلما يقرّرها أنطوان خوري:

1. الجريدة ليست من صناعي(إنتاجي).
2. إنّها حصيلة اشتراكهم الجماعي، و معظم الظنّ أنّ من تظهر أسماؤهم فيها يتحمّلون مسؤولية عملهم.
3. هي موجّهة لعدد كبير من النّاس، ليست لي بالتحديد.
4. لهذه الجريدة خطّاً سياسياً و اجتماعياً و ثقافياً معيناً، يشترك كثيرون في إدارتها.
5. الجريدة لها موقع في الحياة العامّة<sup>(2)</sup>.

يتمّ وفقاً لهذا الأفق تكوين قناعاتنا إزاء العالم و مدركاته، لكنّه يجعل من

(1) أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978، ص: 181، 182.

(2) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 102.

الموقف الترانسندنتالي موضع شك، و بالتالي مدعاة لتطبيق عملية الرد و التعليق. فمن خلال الرد الفينومينولوجي يتم « تحويل الرأى إلى رؤية»<sup>(1)</sup> ، هذا يعني أنّها ذات ملكية فردية شخصية بالمعنى الدقيق؛ لكنّها في الآن ذاته تقوم في وعي الترانسندنتالي باعتبارها موجودا متحققا بينذاتي يمكن لغيري أن يتحقّق لديه. حسب هذا الطرح يكون الوعي نشاطا خلاقا للمعنى، يتأسّس و يتكوّن من خلال التجارب الوجودية و المعيشة، لكن هل ينحصر نشاط الوعي في إدراكه لعالم الأشياء فقط على هذه الميزة المتعالية، و على هذه السلطة المطلقة في إضفاء المعاني و تأسيس الأحكام؟

بتعبير آخر: ما هي طبيعة العلاقة الكائنة ليس فقط بين الوعي و الشيء، و إنّما أيضا بين "الوعي" و "وعي آخر" يفرض ذاته أمامه؟! هذا الأفق يمكن أن يتجسّد في الخطاب الأدونيسي من خلال فعل "التنوّت" أو "التشخصن" كما يسمّيه عادل ظاهر.

« ففي محاولة أدونيس الانعتاق من المجتمع التقليدي و التحدثن بدون شروط، نراه مشدودا في اتجاه الفردانية حيناً و في الاتجاه الآخر المعاكس له، حيناً آخر، و لكن، مع ذلك، فإنّ التنوّت لا التفردن الخالص، يبقى مطلبه الأخير»<sup>(2)</sup> لا يعني هذا اعتزازا بالذات و نفيا للعالم و الآخر، بل إنّ أدونيس في عودته إلى ذاته، يحاول الانسحاب نحو الدّاخل، هذا الانسحاب الذي هو في صميمه فرار من عالم الاحتمال إلى عالم اليقين.

حين تبدأ المغامرة مع الذات يسعى إلى معرفتها في فرادتها، ثمّ في بنيتها(تكوينها)، و بذلك تصبح معرفتها ذات معنى فلسفي، فهي تشبه حينئذ مغامرة "كيركيغورد".

(1) المرجع نفسه، ص: 104.

(2) عادل ظاهر، الشّعر و الوجود "دراسة فلسفية في شعر أدونيس"، ص: 182.

« لكن التفردن،(..) ليس ذا قيمة كامنة *intrinsèque* له، أي ليس غاية في ذاته، إنّه مرحلة في هذه المغامرة لا بدّ منها لبلوغ حالة من الوجود الذاتي توازن بين الاستقلالية عن الآخرين و الانفتاح على الآخرين»<sup>(1)</sup>

هذه العودة إلى الذات، هي عودة إلى ذات متجوهرة، لا تقطع صلتها بالخارج، هي مثل ما يقرّر "هوسرل":

« لكلّ منّا إدراكاته و استحضارته، تساوقاته الإدراكية، و تخفيضاته اليقينية(..) لكن العيش بعضنا مع بعض يتيح لكلّ منّا أن يشترك في حياة الآخرين. و هكذا فإنّ العالم عموماً ليس موجوداً فقط بالنسبة للناس كأفراد، بل أيضاً كجماعة»<sup>(2)</sup>.

هذه العلاقة المؤسّسة على الخارج حسب "هوسرل" هي علاقة تنعقد مع العالم أساساً؛ فهو عندما يدخل تجربة الكلام فإنّه بالضرورة يؤسّس معنى آخر لوجوده.

هكذا يتّضح إذن أنّ العودة إلى الذات هي وهمية، لأنّها بمعنى من المعاني تتّجه نحو الوحدة و التماهي مع العالم، و الانفصال عنه أحياناً.

«لكن أدونيس، في عودته إلى ذاته، يحاول تجاوز المعرفة العقلية رمّة، يحاول أن يكتشف أو يحدس ذاته خارج كل نسق عقلي»<sup>(3)</sup>

لذلك يجعل أدونيس المعرفة الشعرية في مستوى المعرفة العقلية، بل أرقى منها، فهي مصدر المعرفة جميعاً، و يحولها مجالاً مهماً، لطرح الأسئلة الفلسفية، و أيضاً محاولة لترجمة عالم الدّاخل.

هكذا تبدو ممارسة أدونيس الفلسفية بعيدة عن الطرح الديكارتي، لكنّها ترتمي في هواجس "فوكو" و "دريدا" أحياناً كثيرة، « إلاّ أنّه لا ينتهي به، كما انتهى بهما

(1) المرجع نفسه، ص: 181.

(2) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 150.

(3) عادل ظاهر، الشعر و الوجود، ص: 157.

إلى إلغاء الذات، أو إلغاء مركزيتها، على الأقل، فلا مهرب من عودة الذات إلى البروز و احتلالها حيّزا مركزيا»<sup>(1)</sup>

و الذات هنا بالمعنى الأدونيسي هي جمعيّة، فالغاية من خلالها نقد الرّاهن و معالجته من جذوره، ذات تولّد دائما مزيدا من التساؤلات و الشكوك و الهواجس.

فهو كما يصرّح في كتابه "موسيقى الحوت الأزرق": «أهدف من هذا كلّه إلى المشاركة في العمل على إخراج القارئ العربيّ من أنفاق الكتابات التي لا تقدم له غير الطمأنينة و اليقين، الكتابات التي تصدر عن المذاهب و العقائد و الإيديولوجيات، دينية و سياسية و فكرية. و أعني العمل على دفعه إلى معايشرة الكتابات التي تقدّم، على العكس، الحيرة و الشكّ و القلق»<sup>(2)</sup>

و رغم ذلك؛ فادونيس في نظر كثيرين، أنّه لم يكن فيلسوفا بالمعنى الذي ينطبق على محترفي الفلسفة أو ضليعا في أساليب الجدل الفلسفي أو فن المحاججة المنطقية،» و يكفيه أنّه شاعر فدّ، و شاعر يتفلسف شعريا»<sup>(3)</sup>. هكذا صرّح "عادل ظاهر في كتابه "الشعر و الوجود".

**الحقيقة أنّ أدونيس يخاطبنا بلهجة الفيلسوف الشّاعر، حيث تلتبس الفلسفة مع الشعر و يصبحان صديقان، بل أخوين، هو يجعلك تشعر أنّ الحياة مملكة لا تفرّق بين قانون العقل و قانون القلب و الرّوح، مملكة تتوحد و تتماهى فيها جميع القوانين.. من أجل هدف واحد: الحقيقة الكاملة.**

**لذلك فهو دائما يثير فيك شتى الأسئلة حول القيم و العالم و المعرفة، والحقيقة، و العقل، و الاغتراب... و الحضارة، حتّى الحياة و الموت.**

(1) المرجع نفسه، ص: 181.

(2) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 158.

(3) عادل ظاهر، الشّعر و الوجود، ص: 22، 23.

يبقى هو الرجل الكبير بما أنجز و بما منح للحياة و الثقافة العربية في زمن  
الجدب و القهر و النسيان.

# الفصل الثالث

## لعبة التأويل الأدونييسي و محنة الأسئلة - التاريخ و العالم و الحقيقة

1- الإزاحة التأويلية الأدونييسية و فلسفة الحياة:

1-1- مقولة الزمانية

1-2- مقولة التطور

1-3- مقولة الداخلي و الخارجي

1-4- مقولة المعنى

1-5- مقولة الهدف

1-6- مقولة القوة

1-7- مقولة القيمة.

2- حركية التأويل و المسافة الاستلابية:

1-2- فلسفة الانعطاف: الخلافة/الإمامة و ما بعدها

2-2- العزم على التأويل:

2-2-1- منازل المعاني و أقسام الخطابات:

2-2-1-1- خطاب البيانات: نحو عرف ثقافي جديد

2-2-1-2- خطاب على خطاب: الماضي بعين الحاضر

2-2-1-3- الخطاب الشعري: نحو كينونة نصية

2-2-1-4- الخطاب القرآني: خطاب فوق كل خطاب

2-2-1-5- الخطاب الصوفي و التأويل.

ربّما تسعفنا مقولة "جريس هوبر" Grace Hopper في إدراك مهمّة العقل يقول:  
 "السفن تتعم بالأمان في الموانئ، لكنها لم تصنع من أجل ذلك"(\*)؛ فالعقل يجد سكونه و  
 راحته حينما يطمئن للجهاز و الثّابت و الدائم، لكنّه لم يخلق - في الحقيقة- ليسلم نشاطه  
 للسكينة و الرّاحة؛ لأنّه - يبقى دائما- آلة حيوية في إنتاج المعرفة مهما كان نوعها... المهم أن  
 يبحر دائما في ظلّ الأمواج العاتية، و العواصف التي لا تهدأ ... أجل ليرسو برهة من الزّمن  
 و يعاود نشاطه من جديد.

إذن فالعقل دائما يفكّر؛ "العقل يفكّر في المعنى، و التأويل يترجم المعنى"، لذلك أمكننا  
 أن نفتنح بما قاله "أرسطو" في "باري أرمينياس" Peri-Hermeni أن « الهرمينيوطيقا لا  
 تتحدّد بالمجاز، و لكنّها كلّ خطاب دال »<sup>(1)</sup>، يعني إعطاؤه هذه القابلية السحرية للدخول في  
 شتى متاهات المعرفة و السّباحة في تيّارها حتّى منتهائها..!

فقد بدت العلاقة بين التاريخ و الفلسفة، بعيدة جدّا كما قد خيل للذهنية النقدية أن بحث  
 هذه العلاقة، و أيضا ارتباطها بالنقد و فلسفته أمر بعيد الطرح، لكن مع الهرمينيوطيقا صارت  
 كثير من الأطروحات قابلة للنقاش، بل تتحوّل مع البحث التأويلي جزءا مهمّا من هيكل  
 النظرية.

أتضح لنا في الصّفحات السابقة - في المدخل تحديدا- مع غادامير أنّ آلية الفهم  
 التأويلي تنشطر إلى مقولات أربع؛ مثلناها في المخطّط رقم (03)، حيث تصبح فعالية  
 التّاريخ محورا مهما في النظرية.

(\*) A ship in port is safe , but that is not what ships are built for !

(1) بول ريكور، صراع التّأويلات "دراسات هرمينيوطيقية"، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة د/ جورج زياني، دار  
 الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، ط1، 2005، ص: 34.

فإذا كان التاريخ\* «كعلم تسجيلي ينجز دائما عدته المتكاملة مما يعرف بمناهج البحث- ابتداء من خامة الواقعة التي ينبغي أن تتمتع بخصائص التجسيد المادي، فالواقعة هي مفردة الواقع، لها مكانها و زمانها و فعلاؤها، و مهمة المؤرخ أو حرفته هو أن "يخبر" عن الواقعة»<sup>(1)</sup>

يعني هذا أنّ مهمة المؤرخ لا تعدو أن تكون نقل الواقعة التاريخية كما هي، دون أن يناقش سيرورة التاريخ، كما لا يتدخل في تصنيف الأحداث و الانحياز لبعضها، و منهجه في ذلك علمي موضوعي.

و« التاريخ من خلال المؤرخ (لا يبقى جامدا)، فهو يحلّل و يربط الأحداث الهامة، و هنا تظهر- بشكل أصلي- ذاتية المؤرخ مقارنة بما هو عليه عند الفيزيائي، تحت ما يسمّى مخططات تفسيرية»<sup>(2)</sup>

ليس هذا كلّ شيء عن الذاتية، فهناك فكرة أكثر أهميّة يثيرها "بول ريكور" و هي تتعلّق بمستوى جدية المؤرخ؛ حيث يطلق مصطلحي:

La bonne subjectivité ✓

La mauvaise subjectivité ✓

لكن الانتقال من التاريخ إلى عقلانيته يجعلنا نتوقّف ملياً عند فلسفة ميشال فوكو " Michel Foucault " الذي حاول أن يعيد بناء هذا المفهوم، باعتبار بعد السؤال الفلسفي عن السؤال التاريخي؛ فليس موضوع السؤال الفلسفي هو التحقيق المختبري للواقعات، كما

(\* ) التاريخ هو العلم بالأمر الجزئية لا بالأمر العامة، و القوة اللازمة هي الذاكرة، هو عند سقراط "المعرفة"،

و عند "أرسطو" جمع الوثائق.

(1) مطاع صفدي، تاريخانية باحثة عن تاريخها، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد (147/146)، بيروت/ باريس، شتاء 2009، ص: 3.

(2) Paul Ricœur, histoire et vérité, éditions du seuil, paris, décembre 2001, page : 33

أنه اختراق لتاريخانية التاريخ، هروبا من ضلال الحكمة التي يولد بها السؤال التاريخي.

لعلّ التاريخ يبقى لا محالة «صيرورة العقل المطلق و تحقّق مسار الفكر، إلا أنّ هذا العقل ليس هو العقل المجرد لدى الأفراد، و الذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها»<sup>(1)</sup>

هكذا فإنّ كتابة التّاريخ من وجهة نظر فلسفية أي "فلسفة التاريخ" تسعف كثيرا في الكشف عن لحظته، كما أنّها ترمي للوصول إلى معقولية الوجود باعتبار تطابقه مع الفكر.

لكن قبل الولوج إلى فكر "فوكو" في صياغة التّاريخ، يظهر لنا تقسيم "هيغل" الثنائي له، و هما: "التاريخ الأصلي" و "التاريخ التأملي".

فالتاريخ الأصلي: هو التاريخ التقليدي كما ظهر مع هيرودوت و توسيديد، و هو يقوم على "التمثّل" و "الاستحضار الداخلي العقلي" (هو مقيد بإطار الحدث لا يتجاوزه و هو مرتبط بروح الشعب و تطلّعاته).

أمّا الثاني: أي "التأملي" فهو يتجاوز الحاضر، و ينقسم إلى:

(أ) التاريخ الشمولي L'Histoire Universelle: و يهدف إلى بلورة المعطى التاريخي و إعدادة و تعقله، و هو مشروط بروح الباحث و مبادئه. و يرى "هيغل" أنّ هذا النوع لا يبتعد عمّا يسمّى "التاريخ الأصلي"، باعتباره يحمل بصمات الثقافة الوطنية.

(ب) التاريخ البرغماتي Pragmatique: و الذي يتأسس على التأمل الأخلاقي، و نقد الماضي عن أجل استخلاص العبر من حياة البشر.

(ت) التاريخ النقدي: و هو السائد في ألمانيا في القرن التاسع عشر، و يمكن أن نسميه "تاريخ للتاريخ" (تفكيك للرواية التاريخية).

(ث) و يتعلّق بمجال جزئي محدّد مثل: تاريخ الفن، أو تاريخ الدين<sup>(2)</sup>.

(1) د/ السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف/ مكتبة مدبولي، بيروت/ الجزائر/ القاهرة، ط2، 2004، ص: 28.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 26، 27.

لكن "هيجل" يلاحظ في الأخير أنّ ربط الفلسفة بالتاريخ قد توحى بتناقض ظاهر؛ ذلك أنّ الفلسفة تهدف إلى معرفة الثابت الأزلي أي "ما هو في ذاته و لذاته"، و غايتها هي "الحقيقة"، بينما التاريخ يسرد ما وقع في حقبة معينة ثم اندثر و مضى، فإذا كانت الحقيقة أزلية، فلا علاقة لها إذن بدائرة الماضي، أي بدائرة التاريخ. إلا أنّ التناقض يزول و يتلاشى عندما ندرك جيّداً أنّ التاريخ ينأسس على مقولة مهمة هي: **العقل يحكم العالم**، و بالتالي: **فالتاريخ شمولي عقلائي**<sup>(1)</sup>.

لعلّ الوقوف عند ما يسمّى "أنطولوجيا الصيرورة" *Ontologie du Devenir* في منهج قراءة التاريخ سيغيّر من هذه النظرة كثيرا، كما أنه سيحوّله وحدة حيّة تفضي بنا إلى بناء تاريخ جديد للوقائع.

لذلك نلمس في وجهة نظر "فوكو" في كتابه **"أركيولوجيا المعرفة"** منهاجا جديدا يقوم على أنقاض ما كان يسمّى بـ"التاريخ الكلي" *L'Histoire totalisante*، فيقسّمه إلى اتجاهين:

(أ) **اتجاه تاريخي متعال**.

(ب) **اتجاه تجريبي أو نفساني**: و يهدف إلى تأويل ما أراد صاحب النص أن يقوله، و من ثمّ ضبط الدلالات الضمنية التي تنام بهدوء في خطابه. و هذا التاريخ في نظره يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية:

- **الاتصالية "Continuité"** : في مقابل الانفصالية.
- **التكوّن "Génère"** : في مقابل التعاقب.
- **الكليّة "Totalisation"** : يطرح الحضور داخل التاريخ بكليّته منذ البداية و طيلة العصور<sup>(2)</sup>.

(1) للتوسّع: ينظر: المرجع نفسه، ص: 27.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 29، 30.

فـ"فوكو" وفق هذا الطرح يقودنا إلى معرفة نقدية للتاريخ، و بذلك يكون قد تجاوز المأزق النظري الهيجلي، على الرغم من أنّ "هيجل" قد تمكّن من صياغة تصوّر ينادي بحيوية العقل و تحريره من ضمنيته و رفعه إلى مستوى الفهم و التأمل.

هذا الطريق الذي دشّنه "هيجل" و "فوكو" يرسم خطوة مهمّة في البحث التاريخي و التي تتقاطع كثيرا مع مفهوم التاريخانية Historicité عند غادامير، و هي - في الحقيقة- الوجه الآخر لفلسفة التاريخ.

و "التاريخانية" تعني سيرورة التاريخ باتجاه التطور و التقدّم الحاصلة في المجتمع و على كافّة الصعد، و يمكن أن نحددها بعد نشوء البورجوازية الكبيرة أو النمو الرأسمالي، و هي تعتمد أساسا على الحداثة و التنوير و العصرية، و يمكن اعتمادها كأساس في تفسير الواقع العربي، كما أنّها تتعارض كليًا مع إيديولوجيا التخلف العربي<sup>(1)</sup>.

لعلّه من خلال التاريخانية يمكن للمثقف العربي أن يتخطّى مطبّات النقص في التاريخ العربي معلنا فشل الحتمية التاريخية. فمذهبة التاريخ تجرف بنا إلى طرح جديد يتحوّل التاريخ وفقا لها منهجا للتحليل و التفسير ثمّ التأويل<sup>(\*)</sup>.

فالتاريخاني يركز جهوده على تحديد العلة النهائية؛ أي ما يتجاوز الخاص و الفردي في التطور و مسيرة الحضارة الإنسانية، لاستخلاص ما هو عام و كلي، ممّا هو متكرّر في الأحداث و الوقائع.

هكذا أصبح يمكن نقد المعرفة التاريخانية عند نقاد التأويل و تحديدا عند - ويلهلم دلتاي-

(1) يمكن العودة إلى الموقع الآتي: (التاريخ: 31 كانون الأول "ديسمبر" 2009 / الساعة: 47/56/11

[http://www.el7ad.Com/smf/index.php?action=print\\_page;topic=921610](http://www.el7ad.Com/smf/index.php?action=print_page;topic=921610)

(\*) كلّ الظواهر المرتبطة بالإنسان يمكن النظر إليها من خلال هذا المنهج عن طريق شروطها التاريخية (حتى

الديانات)، و كذا النصوص الدينية.

و الذي « يعادل في قوّته النقد الكانتي للمعرفة بالطبيعة»<sup>(1)</sup>، كما كان المقصود أن تخضع لهذا النقد الإجراءات المتناثرة للهرمنيوطيقا الكلاسيكية كقانون التسلسل الداخلي للنص، و قانون المحيط الجغرافي، و العرقي، و الاجتماعي...

حسب هذا الطرح يمكننا جدا أن نجعل من التأويل «عملية تاريخية و تاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ، و مستجيب لها، و أنه صانع للتاريخ و ثوراته»<sup>(2)</sup> فالهرمنيوطيقا تتحدّد - إذن- كتفكير حول العمليات الفهمية المتعلقة بالنصوص، و تتحوّل إلى وعي تاريخي حسب الرؤية الغاداميرية و الدلثوية.

فمنذ القرن التاسع عشر أصبحت حقلا تطبيقيا جيّدا لمجموع التعبيرات التاريخية و الأفعال، و قد تحدّث "فيجل" G Figel عن أنماط ثلاثة أساسية:

- هرمنيوطيقا التاريخ(غادامير).
- هرمنيوطيقا الإدماج الوصفي (نيتشه)
- هرمنيوطيقا الكوليسية الحركية Constellation Événementielle (لوثر بن جامن Benjamin w)<sup>(3)</sup>.

هذه الأنماط تكشف عن ارتباط التاريخ بالفلسفي و بالتالي بالتأويلي، "دلثاي" تبدأ العدمية و تنتهي الميتافيزيقا مع انهيار المثالية الألمانية، و بذلك يكون "دلثاي" قد حرّر العقل الغربي من المطلق، خاصّة من خلال كتابه الأساسي "مقدّمة في علوم الروح" عام 1883.

(1) بول ريكور، صراع التأويلات، ص: 35.

(2) محمّد مفتاح، التلقي و التأويل، ص: 218.

(3) بومدين بوزيد، الفهم و النص "دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر و دلثاي"، الدار العربية للعلوم

ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2008، ص:14.

حاول "دلثاي" تغذية البعد التاريخي بمفهوم "الحياة"، و أعطاهما بعدا جديدا و مختلفا عن هيجل، ف« لم يعد الدين و الفن و الفلسفة تعبيرات عن المطلق، بل هي الحياة»<sup>(1)</sup> وفق هذه القناعة يتمكّن العقل من تأليه ذاته، و يمنح لنفسه إكسيرا الحياة، و هذا يعني أنّه بإمكانه تخطّي الحواجز المعيقة لإنتاج المعرفة.

لعلّ هذا التصوّر - في نظرنا- ينطبق كثيرا على الممارسة المعرفية عند أدونيس، إنّهُ يعزل الظاهرة التاريخية، و يفتتها، ليعيد بناءها من جديد وفق علمية نادرة، و مهارة فائقة، و ذكاء حاد، فهو حسب رأينا يتمكّن من إنتهاج مبدأ "حرق المراحل"<sup>(\*)</sup> - مثلما هو دارج في التاريخية Historicité- و يعيد بعث الروح في الوثائق الميتة... ليمارس بالتالي فعل الحياة "الدلثوي"... لأنّ التأويل في آخر المطاف هو "كلّ فهم لخطاب الآخر".

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(\*) يمكن أن نحدّد النقاط المؤسسة للتاريخية في:

1- وحدة التاريخ: وحدة القوانين الموضوعية و صلاحيتها بغضّ النظر عن انتماءات موضوعاتها.

2- مطابقة التاريخ العالمي لذاته: و نقصد به وحدة المسيرة.

3- إمكانية اختصار التاريخ: و نقصد به حرق المراحل.

إنّ (2) و (3) هما جوهر التاريخية و افتراقها بذات الوقت عن التاريخية، فالتاريخية هي تاريخية متعالية إن جاز القول.

4- الدور المحوري و الرسالي للمتفّط الطبيعي- العضوي: و الذي سيكون مؤهلا لتحقيق حرق المراحل عبر و عيه لمكتسبات المرحلة.

يمكن العودة إلى: مورييس عايق، إشكالية النقد التاريخي، موقع الحوار المتمدّن، العدد 2076

[www.ahewar.Org/debat/show:art.asp?aid=112933](http://www.ahewar.Org/debat/show:art.asp?aid=112933)

بتاريخ: 30 كانون الأوّل (ديسمبر) 2009، على الساعة: 09:48:59

## 1- الإزاحة التأويلية الأدونيسية و فلسفة الحياة:

"كل مشروع هو تطّع نحو مستقبل ما، أو نحو بعد ما"، هكذا يمكننا أن نؤمن، فالحقيقة ليس وليدة العقل اللوغوسي بقدر ما هي مجموع آليات تنتهي في النهاية إلى قناعة واضحة، هذه القناعة التي تتمكّن من تغيير و قلب عدّة نماذج و أساطير هي في العرف الثقافي أصنام خالدة.

فالحقيقة حسبما تتحوّل - عند النقاد و المثقفين التقدميين كأدونيس- إلى فضاء حرّ أساسه الاشتغال و إعادة الابتكار؛ فهي ليست «ما نسكنه من أقانيم فكرية و مواطن لغوية و ما يسكننا من هواجس وجودية و سوالات مصيرية، إنّها دوما العلاقة التي نقيمها مع ذاتنا»<sup>(1)</sup>.

إذا كان "إيمانويل كانط" قد شدّد على الاستعمال الحر للعقل « بحيث لا مجال لسلطة قاهرة آتية من خارج الفرد سوى تلك التي يشكّلها هذا الأخير في سبيل سياسة إرادته و سلوكه»<sup>(2)</sup>.

هكذا فإنّ الفعل الذي يمنح في ظلّ سلطة العقل، هو ليس هروبا منه بقدر ما هو إعادة تجديد، إعادة بناء، إعادة تشييد...

في ظلّ هذا الطرح يظهر لنا مفهوم "الإزاحة" حسبما يؤسّسه الناقد الجزائري "محمد شوقي الزين"، فهو عملية فكرية مهمّة، تلي «الاختراق» و تسبق "المجازة" إنّها نتاج اختراق طبقات الثقافة و التاريخ، و الذاكرة بالعمل على تحريك أرضيتها الصلبة، و تحويل موادها الفكرية، و معارفها الأصلية»<sup>(3)</sup>.

(1) محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية "مقاربات في الحداثة و المثقف"، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات

الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2008، ص: 44، 45.

(2) المرجع نفسه، ص: 36.

(3) المرجع نفسه، ص: 12.

فمن طريق "الإزاحة" يعمل "أدونيس" على قراءة الذات باعتبارها مستقبلاً (مقلّياً) و خالفاً للفعل الثقافي أجمع، فهو يبذّر الأوهام و ينفّث على الآفاق، بحثاً عن علاج ناجع لحالة مرضيّة، بغية الابتعاد - ما أمكن- عن اللّغة الباثولوجية السائدة.

فالإزاحة ضرورة «تلمّحها تاريخية وجودنا الرّاهن الذي هو في أمسّ الحاجة لمثل هذه التثويرات الفكرية كجملة طفرات و انتقالات أو إزاحات تمتحن الذات أمام ذاتها و تاريخها و أغيارها، بقدر ما تجدد الحاضر الحي بكلّ معضلاته و ملابساته»<sup>(1)</sup>.

لأنّ الحداثة بالمفهوم الأدونيسي هدم، ثمّ بناء، و بالتّالي تقويم و بعث للقوّة و الحركة، هي فعل مؤسس و خلاق حقيقة.

إنّ الإزاحة الأدونيسية حسب هذا الطرح: "عملية تقليب و تحويل"؛ فهي «تحريك الثّوابت الرّاسخة و الماهيات المتجذّرة و التي تتحوّل تحت وطأة التصنيم و التقديس إلى أنسجة لغوية مخرومة و أنساق فكرية بالية»<sup>(2)</sup>

إذا كان التأويل «حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التّام بين الذات و الموضوع»<sup>(3)</sup>، فهو إذن أداة مهمّة من أدوات الكشف عن الحقيقة الغائبة.

هذا التأويل الذي يتلبّس لبوس فلسفة الحياة عند دلتاي، فلن نبالغ إذا قلنا إنّّه توشّج للفلسفة الألمانية الممتّلة في دلتاي و الفلسفة العربيّة الحداثيّة الممتّلة في أدونيس، كما هو مبين في المخطط الآتي رقم(10):

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(2) المرجع نفسه، ص: 9.

(3) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة"، ص: 23.



## 1-1- مقولة الزمانية: Temporalité

هل صحيح أننا عندما نريد أن نكتب ع تاريخنا الشخصي أو ما يسمّى سيرة شخصية يجب أن نجعل من ذواتنا مركزاً، و الآخر هامشاً أو محيطاً؟ هل يمكن فعلاً أن نكتب عن مركز العالم و نتجاهل غيره؟ ماذا لو فعلنا ذلك؟ في هذه الحالة: هل الحقيقة التي نصل إليها هي جزء من كل أم هي كل من كل؟

إنّ الزمن يمرّ و في مروره قهر لحرّيتنا و استعباد لنا ! هكذا يمكننا أن نؤمن، لكن في كتابتنا عنه بحرية مطلقة خلاص لنا...

يكتب أدونيس سيرة شعرية ذاتية جماعية ثقافية؛ سيرة تنتكّر لثنائية فجّة: الأنا/الآخر؛ و يعيد من خلالها فعل المساءلة... مساءلة بيروت، الشعر، مجلّة شعر، يوسف الخال و آخرون... و ينتهي من حيث بدأ: إنه الوقت.. إنه الزمن.

نعم، إنّ "مقولة الزمانية" هي أساس جميع المقولات « لأنّ الحياة كلّها عملية زمانية، فالامتداد الزماني لا يكون خاصية خارجية عارضة تضاف إلى البناء ذي المعنى للحياة»<sup>(1)</sup>، فكلّ معنى في هذه الحياة مرتبط ببنائها الزمني، و حقيقة إذا لم نع الماضي و المستقبل لا يكون العالم معنى.

وفقاً لهذا المبدأ تخضع عملية الفهم لدى الدّوات لجذلية الانغلاق و الانفتاح، فهي مع الزمن يمكنها أن تراجع المسلّمات، و تصبح الثّوابت متغيّرات.

حينئذ تقف الذات أمام الماضي لتراجعها، فهي بتعبير أدق عليها أن تتخذ من ذاتها آخراً، لتتمكّن في آخر المطاف من تكوين رؤية متجدّدة.

على الرّغم من أنّ "أدونيس" صرّح في كتابه "سياسة الشعر" أنّ هذه العملية ترمي

(1) محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 60.

«إمّا إلى تمجيد الذات، و إما إلى الحياد عنها باسم موضوعية تصل في النهاية إلى أن تلغيها»<sup>(1)</sup>.

يتوقف "أدونيس في "محاضرات الاسكندرية" مسائلًا ذاته، في عملية إيجابية للتقييم، بدءًا من "الثابت و المتحوّل"، و "ديوان الشعر العربيّ"...

فهو يواجه متلقيه بسؤال مهم و مقتضب: "الثابت و المتحوّل" بعد 40 سنة كيف كنت سأكتبه اليوم؟

لقد خطر لأدونيس أن يراجع أهمّ ما كتب في مسيرته الثقافية و الفكرية، فمشروع "الثابت و المتحوّل" ليس مجرد فكرة علمية عابرة بل ربّما يكون القاعدة الفكرية له، ففيه يؤسس لأهم محاور الثقافة العربيّة- في نظره- و يخضعها جميعًا لثنائية مثالية و شاملة.

يصبح الشعر و الفكر و الدّين؛ كلّها في كفة التقويم و النقد و التأويل، لكنّه في "محاضرات الاسكندرية" يكتب ما بين أسطر "الثابت و المتحوّل"، فيؤكد -أولًا- النتيجة التي توصلّ لها في مشروعها؛ و هي هزيمة "العقل"، و بالتالي هزيمة الحرّيّة و الذاتيّة.

لكن للحرية - حسب أدونيس- معنى آخر؛ كشف عنه في محاضراته، ف«لا يمكن فهمها إلّا بوصفها تحرّرًا سياسيًا لا غير، لا يمكن فهمها إلّا بوصفها تحرّرًا من سلطة الدّين في المقام الأوّل، و من المؤسّسة الدينية»<sup>(2)</sup>.

و هنا "أدونيس" يتمكّن من تصحيح وجهة نظر علقت بفكره، أساء فهمها نقاده، فهو لم يقصد الدّين بوصفه تجربة شخصية، و يمكننا أن نميّز بين سيطرة السلطة الدينية على مناحي الحياة سياسيًا و اجتماعيًا... و بين الدّين باعتباره عقيدة و معاملة.

لكن التأويل المعمّم يوقع "أدونيس" في نتائج باطلة؛ حيث يقرّ مباشرة أنّ «استسلام

(1) أدونيس، سياسة الشعر، ص: 5.

(2) أدونيس، محاضرات الاسكندرية، التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، دمشق، ط1، 2008، ص: 9.

العقل للنقل، و بناء السياسي على الديني أمرين أدبيا إلى أن يكون الحاضر استمرارا للماضي، و إلى تحويل الهوية العربيّة إلى سرد بلاغي- ديني»<sup>(1)</sup>.

لا يمكن أن ندّعي أنّ الدين هو المسيطر على الحياة العربيّة، فالمشكلة التي يعيشها العرب هي مشكلة حضارية بالدرجة الأولى، فلا يمكن أن نسد سببا واحدا للتخلف العربيّ. ففصل الدين عن الحياة اليومية (سياسية، ثقافية، اقتصادية،...) ليس هو الحل المثالي للأزمة العربية.

كما أنّ غياب توظيف العقل في التأويل الديني ماضيا و حاضرا لصالح النقل الذي تحوّل إلى آلة- حسب أدونيس- لم يصبح سلطة سياسية في العصر الراهن، ففي نظرنا هذا تعميم باطل ذلك أنّ الدين لا يمارس أي ضغط في الحياة العربية. و هذه حقيقة لا يمكن تغييبها.

فالاعتقاد بأنّ الفرق بين المجتمعات الغربية و العربية فرق ولده الدين اعتقاد باطل؛ فالحدّات و الديمقراطية التي حققتها المجتمعات الغربية ليست نتيجة مباشرة لفصل الدين عن الدولة، كما أنّ فشل الثانية في تحقيق ما أنجزته الأولى ليس بسبب تحويل الوحي لمؤسسة سلطوية.

لكنّ الدين يبقى ليس المقوم الوحيد الذي يبقى موضع مساءلة و خوف و بحث، بل الهوية - بأسرها- لا زالت طور التشكّل، لأنّه يظلّ الرّجل الهارب من كلّ فكرة جاهزة و مسبقة، « يحيا في طفولة دائمة و في جدّة مذهلة. إنّه لا يطلب "الأمان"، الذي يعقم الفكر و القلب، بل ينشد القلق و المجازفة، معيدا النظر في التصورات جميعها، من هنا هذه النشوة العظيمة التي تجتاحه عندما يخاصر الرّيح و يعاقر المجهول»<sup>(2)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(2) جان نعوم طنوس: الهوية غير المكتملة "قراءة في شهادة تخب الألباب في الإبداع و الدين و السياسة"، في الموقع:

هكذا يخاطب أدونيس قارئه العربيّ: «كنت أرى في الخطاب السائد، باسم القومية العربيّة و الوحدة العربيّة، تأكيداً على هويّة عربيّة، مسبقة و جاهزة، كما لو أنّ العرب جوهر ثقافي ثابت»<sup>(1)</sup>.

بهذه الطريقة يبقى العالم في نظره قيد التغيير و البناء، البناء الدائم....

### 1-2- مقولة التطور:

تتأسس هذه المقولة على أنّ «موضوعات المعرفة العلميّة قابلة للتغيير مثلها في ذلك مثل الحياة الواعية، و لكن في العالم الإنساني فقط، يتضمّن الحاضر أفكار الماضي بالذاكرة و أفكار المستقبل بالخيال، و من ثمّ فإنّ الحاضر مليء بالماضي، و يحمل المستقبل بداخله»<sup>(2)</sup>.

تتمظهر هذه المقولة في الخبرات التي كوّنت الذخيرة الأدبية لأدونيس، حيث المعنى يتطور و القناعات تتغيّر؛ ففي البداية يبدو أنّ الشعر العربيّ القديم يشكّل أول هذه الخبرة مثل: المتنبيّ و أبا تمام و الشريف الرضيّ و البحتري، و المعري، و كان الأب هو القناة المهمّة التي وصلته بهذا التراث العريق: «كانت الحياة شعره الأوّل و الأساس، أمّا شعره بالكلمات فكان عنده هامشيّاً، غير أنّه كان قارئاً محبّاً للشعر، و بصيراً في اللّغة العربيّة و أسرارها»<sup>(3)</sup>.

لكن المرحلة الجامعية لم تعزّز التجربة السابقة، بل بدت كأنّها انفصال عنها، و نقيض للحياة و الإنسان و التقدّم.

و رغم ذلك كانت في الآن ذاته فرصة لاكتشاف الهوّة العميقة التي تتحفر بين الواقع و

(1) أدونيس، محاضرات الاسكندرية، ص: 9.

(2) محمد سيّد أحمد، دلّتاي و فلسفة الحياة، ص: 63.

(3) أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، ص: 26، 27.

الحلم، بين أدونيس و الواقع يقول: « بدأت أنتبه إلى أنه لا يكفي، بخاصة في الشعر، أن يرحّ الكلام الجسد لكي يستيقظ و يتجدّد، بل ينبغي أيضا أن يرحّ الجسد الكلام، لكي يستيقظ هو أيضا، و يتجدّد»<sup>(1)</sup>

تأتي المرحلة التالية للجامعة حيث يلتقي، بالأدب الفرنسي، و تظهر الهوية أكثر اتساعا « كثيرا ما كان يخيّل إليّ أنني أسمع في داخلي صوتا يقول لي: استمسك، اعصم، و حاذر أن تسقط في أيّ شيء.. إلا في نفسك»<sup>(2)</sup>

لقد كان اللقاء مع الآخر المختلف فكريا و حضاريا و عقائديا.. و لغويا بالدرجة الأولى، نقطة إرباك مهمة للذات؛ هي وقفة حرجة في حضرة المساءلة، لكنها- في الآن ذاته- إدراك لخصائص الأنا و معرفة لها.

هنا يصرّح أدونيس: « حينما شعرت بأنني حرّ، بدأت أدرك بأنّ الأنا لا يملك أن يعرف ذاته، إلا من خلال الآخر، فلكي أفهم الشرق على نحو أفضل بات عليّ أن أفهم الغرب»<sup>(3)</sup>

فهو كما يقول عنه "ديمتري ت. أناليس": « رجل من أبناء اليايسة و لكنّه يحلم بالسفر، شاعر متجدّر و منفلت، مقاتل، عاشق لسلام الحقول، مغنيّ لليومي، مسكون ببرق تقاطع العالم، يجمع الماضي ليتكلّم بصوت الرّغبة الغير محوّرة»<sup>(4)</sup>

لعلّ الكتابة عن الذات هي ممارسة تأويلية من الطّور الأوّل، فعن طريق الهرمنيوطيقا- كما يعتقد هيدجر و غادامير و هابرماس و آبل- يمكن « أن تكون وسيلة لإنقاذ الإنسان من نسيان الكينونة في عالم تشرطه التقنية»<sup>(5)</sup>

(1) المرجع نفسه، ص: 27.

(2) المرجع نفسه، ص: 29.

(3) أدونيس، الهوية غير المكتملة "الإبداع، الدين و الجنس"، بالتعاون مع شانثال شوّاف، حسن عودة، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية، ط1، 2005، ص:

(4) كتابات عن أدونيس ( مقتطفات ) شهادات، ت /يعقوب المحرفي ، في موقع:

<http://www.jehat.com/ar/adonees/frame4.htm>

(5) وحيد بوعزيز، حدود التأويل، ص: 20.

لكن "أدونيس" ليس شاعرا رومانطيقيا يطمح فقط إلى تمجيد الأنا و التغمّي بها، و الهوية أيضا - في نظره- ليست شخصية فردية و إنّما هي تتحقّق بالممارسة الإبداعية و النقدية، و لكن كيف يؤسّس الشاعر هويّته؟

في الحقيقة هي تتأسّس في سؤاله: كيف أكتب نفسي؟ و بالتالي كيف أكتب عن الثقافة التي نشأت في ظلّها و عن المجتمع الذي ولدت فيه لماضيه و حاضره؟  
هنا يتحوّل الشّعر أيضا أسلوبا آخر، أكثر رقيّا لسرد الذات، فيظهر ديوان "الكتاب" معلنا هذه التجربة في "الفوات" حيث يصرّح بالسؤال الآتي:

يكون كلام الإنسان

كمالاً؟

و هذا السؤال بالنسبة له جوهرى، يعيد من خلاله بناء العلاقة بين الذات و الشّعر، حيث يمنح للشّعر وظيفة إضافية هي الوصول إلى الكمال.

### 3-1- مقولة الداخلي و الخارجي:

حسب دلتاي فإننا نستطيع عن طريق هذه المقولة « أن نعرف غزارة الحياة و اتصالها، فالحالات الداخليّة تجد تعبيرات خارجية عن طريق اتفاق مصطنع أو اتفاق طبيعي، و عن طريق علاقة منظّمة بين التعبير و ما نعبر عنه»<sup>(1)</sup>، فمثلا عندما نقول: بأنّ القطار يقترب من المحطة، و القول بأنّ إشارة المرور مفتوحة هما واقعتان خارجيتان، و لكن الاتفاق على ارتباطهما يبرهن على علاقة داخلية بين الفعل الذي يوصل و الفعل الذي يفهم.

فأدونيس يجعل من بيروت مدينة للسؤال حول كل شيء، هي مدينة تدشّن زمنا عربياّ جديدا كل مرّة، فبين دمشق و بيروت بون شاسع، لا تقدره المسافات: « كان التاريخ في دمشق، كما يبدو لي، يفرغ من البعد الإنساني و يكاد أن يتحوّل إلى آلة. و في بيروت كان

(1) محمد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 63.

التاريخ يبدو لي كمثل خيمة. كانت دمشق تعيش في قفص، من الألفاظ فيما كانت بيروت تعيش، على العكس، في ما يمكن أن أدعوه غبار الحركة»<sup>(1)</sup>

هكذا كانت بيروت و دمشق ضفتان بعيدتان، مختلفتان فقط ما يجمعهما عبق التاريخ المشترك؛ ضفتان و أنت على الجسر الذي يصل بينهما، ضفة ما ينبغي أن ينتهي، لكنه لا ينتهي، و ضفة ما ينبغي أن يبدأ، لكنه لا يبدأ.

لذلك بدت بيروت و دمشق ثنائية ضدية يصعب على الذات جمعها، بل عليها اجتياز ذاكرة إحداهن للوصول إلى برّ الأمان، «كانت بيروت، منظورا إليها من داخل، عالما يفرغ من "التاريخ" الذي نشأت فيه أو أنشأها، و تتحفر في اتجاه تاريخ آخر لا تكون مكتوبة به، بل تكتبه هي نفسها»<sup>(2)</sup>

إنّ بناء العالم بطريقة تأويلية، يجعله ينقسم داخل الذات المبدعة إلى عالمين مختلفين برّاني و جواني، داخلي و خارجي، قد يبدوان أنّهما ثنائية ضدية، لكنها تتكامل لتؤسس الحقيقة.

هكذا، فإننا عندما نباشر التأويل فإننا نطلق عملية تفسير تفضي بنا تدريجيا، بفضل حركة تصاعدية، إلى مستوى تترامز فيه جميع المستويات الواقعة على الدرجة نفسها<sup>(3)</sup>. و بيروت عند أدونيس قد تبدّلت اليوم و صارت الهوة بينهما كبيرة، لا تردمها تلك السنين التي آوى فيها لجدرانها فارا من سخط و نقمة دمشق و الأيام، بيروت اليوم هي شيء آخر... مختلف كليّ.

يكتب أدونيس *المحاضرة الزوبعة* كما يسمّيها النقاد، و الموسومة بـ "بيروت اليوم". أ هي مدينة حقاً، أم أنّها مجرد اسم تاريخي<sup>(\*)</sup>؟ و هنا تفقد بيروت جمالياتها و متعتها،

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 33.

(2) المرجع نفسه، ص: 33.

(3) داريوش شايفان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، د/محمد الرحموني، المؤسسة

العربية للتحديث الفكري، دار الساقى، جنيف/بيروت، ط1، 2004، ص: 84.

(\*) أثارت المحاضرة سخط المثقفين اللبنانيين و كانت ردودهم كثيرة و جادة في الآن ذاته، منهم: بول شاوول،

شوقي بزيع، عقل العويط، عباس بيضون، محمد علي شمس الدين...

فهي «اليوم، مجموعة أحياء كمثل صناديق بطبقات مظلمة و مغلقة»<sup>(1)</sup>.

كما أنّ "بيروت" لا تفتقد - في نظره- استراتيجيّة عمرانية فحسب، بل إنّها «مدينة بلا مدنيّة»<sup>(2)</sup>، فالثقافة السائدة فيها هي نوع من الاستزلاف لكثرة ما تنطوي عليه من الرّياء، و الزخرفيّة، و التبجّح.

لعلّ "بول.ب.أرمسترونغ"، يكون محقًا عندما قال: «هل يستطيع أي تأويل الادّعاء أنّه الأصحّ على نحو قاطع»<sup>(3)</sup>، فأدونيس قد أخضع العالم و الأشياء و الأفكار لآلته التأويلية، فكانت المهمّة لديه أشبه بعملية رياضية تقطع صلتها بالماضي و التاريخ.

ذلك أنّ "أدونيس" نسي كيف أحبّته و احتضنته "بيروت" و مثقّفوها زمانًا، و كيف يعتبر "بيروت" مدينة بلا هوية؟ و لا يمكن أن تكون مجتمعا واحدا؟ و هو الرّجل الذي دافع عنها و أشاد بإنفتاحها، و هو أيضا الناقد الذي اعتبر "الهويّة" مشروعًا مفتوحًا، إبداع متواصل في أفق مفتوح، أليس هو الذي يؤمن أنّ الفرد يبدع هويّته فيما يبدع عمله و فكره، ذلك أنّ الإنسان - في نظره- يجيء أوّلا قبل الوطن؟! !!

ثمّ باريس الضفّة الأخرى البعيدة التي وجد فيها أدونيس ما يوازي روحه و تطلّعه، إنّها المرآة العاكسة للتحديث، هناك يتفاعل مع المتغيّرات الكبرى للثقافة العالمية، و هناك يمكنه أن يرسم عالمه كما يشاء. لكنّها عالم مشرع على الحاضر فقط!

#### 4-1- مقولة المعنى *Meaning*:

هذه المقولة ملازمة للحياة لأنّها العلاقة التي توحد بين أجزائها، يمكننا أن نشير في

البدء إلى نقطتين هامتين:

(1)، (2) : أدونيس، بيروت اليوم.. أهي مدينة حقًا، أم أنّها مجرد اسم تاريخي(نص المحاضرة الزّوبعة)، في

الموقع: <http://www.yabeyrouth.com/pages/index699a.htm>

(3) بول.ب.أرمسترونغ، القراءات المتصارعة "التنوع و المصادقية في التأويل"، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد

المتّحدة، طرابلس، ليبيا، ط1، 2009، ص: 46.

**الأولى:** إنّ كلمة "معنى" تعني في اللّغة الألمانية هام Important أو ذا مغزى Signifiant، إذن فهو يستعملها بمعناها الألماني، لكنّه يعطيها دلالة أعمق أحيانا. **الثانية:** إذا كان بعض المفكرين من ذوي النزعة الدينية، و أيضا طائفة من المفكرين و الفلاسفة حاولوا اكتشاف معنى الحياة، و عبروا عن ذلك في صيغة يقينية بصورة كلية، فقد تشابهت جميع هذه الصيغ تقريبا في افتراض نمط Type واحد للحياة كالنمط الأفلاطوني مثلا<sup>(1)</sup>.

لكن المعنى مع الفينومينولوجيا التأويلية، و تحديدا مع هوسرل يتحوّل إلى "موضوع قصدي" و هو يريد بذلك أنّه لا يمكن أبدا أن يختزل في الحركات النفسية للباث أو للمتقبل، كما أنّه لا يمكن أن يكون مستقلا تمام الاستقلال عن هذه التحولات الذهنية، فالمعنى ليس موضوعيا مثل المقعد أو الطاولة، و لكن ليس هو أيضا ذاتيا خالصا، إنّ نوع من الموضوع "المثالي" يقع التعبير عنه بطرق مختلفة، و إن ظلّ هو على حاله<sup>(2)</sup>.

هنا يتطابق الأثر الأدبيّ مع الموضوع الذهني L'objet mentale الذي يسكن فكر الكاتب، و الذي يكون الحدس به لحظة الكتابة مهما يكن الموضوع.

يعرّز "هيرش" هذا الطرح في كتابه Validity in Interpretation عام 1967 و يضع المعنى ضمن تمييز محدّد هو أنّ: «تأويلات عديدة ممكنة و لكن ينبغي أن تجري كلّها داخل نظام من الانتظارات و الاحتمالات النموذجية»<sup>(3)</sup>، التي يسمح بها فكر الكاتب.

لذلك يميّز هيرش بين الدلالة و المعنى- كما أسلفنا في المدخل- فالدلالات تتغيّر على امتداد التاريخ، أمّا المعنى فيبقى ثابتا، بطريقة أبسط "للكتاب المعاني و للقراء الدلالات"<sup>(\*)</sup>.

(1) ينظر: محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 64.

(2) أحمد الوردني، نظرية المعنى بين التوصيف و التعديل و النّقد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2007، ص: 152، 153.

(3) المرجع نفسه، ص: 153.

(\*) للتوسّع يمكن الاطلاع على المرجع نفسه.

لكن المعنى عند دلتاي مرتبط بالحياة، فهو لا يعتقد أنّ هناك معنى واحدا للحياة يكون هو نفسه بالنسبة لجميع البشرية، فهو يؤمن بأنّ هناك إمكانيات لا محدّدة للتغيير في المعنى، ببساطة أن المعنى يستخرج من الحياة ذاتها.

إنّنا نصل إلى إلى نتيجة مهمّة تخص هذه المقولة هو أنّ "التجربة وحدة مكوّنة من أجزاء يربطها معنى عام"، أو بتعبير آخر إنّ الحياة كلّ يكون أجزاءها.

إذا كنّا نؤمن مع دلتاي أنّ بعدنا عن ضوضاء الحياة يمنحنا قدرة و قوة أكبر على رؤيتها ككل، بل كنتيجة لما حدث ماضيا، فإنّنا حتما يمكننا أنّ نراها مثلما لاحقها أدونيس، لقد كانت بيروت الضفّة التي يمكن فيها كشف المعنى و افتضاحه.

يقول: « إنّها لحظة يتعذّر عليّ تقديرها، تلك التي كانت الجسر الذي حملني، ناقلا حياتي من ضفّة إلى ضفّة، إذ بهذه اللّحظة أيضا يمكن أن تؤرخ حياتي، كانت بداية لأحلاف و عهود كثيرة عقدتها مع المستقبل- واثقا أنّه خير لي أن أحتضن صحرائي و أتابع الهواء الذي يحمل رائحة البحر، و لم أندم و لم آسف على شيء»<sup>(1)</sup>

ففي بيروت تتأسّس مملكة المعنى، و تكتشف الأنا أنّ جميع آمالها و أهدافها في الحياة قد تبلورت و صارت تمثّل خطأ واحدا يصعب فصله عن سيرورة الحياة، حتّى يتحوّل هو مركز الدنيا و العالم دون منازع.

كان المعنى يتمركز في فكرتين أساسيتين:

الأولى: **التجديد**: فأدونيس و جماعة شعر نظرت إلى التجديد على أنّه شامل، هو تجديد « في الثقافة كلّها، لا كتابة و حسب، بل قراءة كذلك»<sup>(2)</sup>. و هذه تتضمن تغييرا في طريقة التقويم، و في معنى القيمة.

(1) أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 53.

الثانية: قراءة جديدة لما مضى: تعني «إعادة التملك المعرفي لأصولنا الثقافية بعامّة، و لأصولنا الشعريّة بخاصّة، و ذلك في ضوء التجربة، التي نعيشها، إنسانيا و حضاريا، و هي كذلك إعادة اكتشاف المستويات الإبداعية- سواء كانت انشاء لا على مثال، أو كانت محاكاة بشكل أو آخر»<sup>(1)</sup>

هكذا سيطرت هاتين الفكرتين على البنية التأسيسية للجماعة، و كان هاجس أدونيس و "المعنى" بالنسبة له هو الكتابة من أجل خلق ثقافة عربيّة مختلفة.

إذا كان المعنى - حسب ريكور- «عالم أستطيع أن أقترحه على نفسي أو هو بالأحرى وجود جديد يتجلّى»<sup>(2)</sup>، فإنّه عند أدونيس رحلة ليست لها نهاية.

### 5-1- مقولة الهدف: Purpose

تتأسس هذه المقولة لدلتاي على الإيمان بأنّ الحياة «تحقيق لقيمة عليا، هذه القيمة هي الخير أو الهدف الأسمى، و الذي يخضع له، جميع الأهداف الإرادية»<sup>(3)</sup>

لم تكن الأهداف التي يحكي عنها أدونيس في سيرته الشعرية فردية بقدر ما كانت حلما شعريا عربيا جميلا، يبدأ هذا الحلم حين التقائه بيوسف الخال يقول: «و كان لقائي الأوّل بيوسف الخال لقاء عمل- كُنّا كمثل شخصين أقاما عهدا بينهما، دون أن يعرف أحدهما الآخر، و دون أن يلتقيا»<sup>(4)</sup>.

لقد جمعهما حبّ الشعر و الحياة و التغيير، هكذا بدونا في لقائنا، كمثل شخصين تربط بينهما صداقة قديمة، قدم الشعر. كمثل شخصين يسكنهما هاجس واحد من أجل قضية واحدة:

(1) المرجع نفسه، ص: 53.

(2) رتشارد كيرني، دوائر الهيرمنيوطيقا عن بول ريكور، دار أزمنة للنشر و التوزيع، عمّان، ط1، 2009، ص: 18.

(3) محمد سيّد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 69.

(4) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 37.

التأسيس لكتابة شعرية عربية جديدة، كمثل شخصين لا سلاح لهما غير الشعر و الصداقة و الحرية، لكنهما يشعران في الوقت نفسه، أنهما القويان اللذان لا تغلبهما أية قوة<sup>(1)</sup>.

لعلّ هذا الطموح الذي يوحدّهما هو الذي دفعهما إلى أن يقرّرا إصدار مجلة خاصة بالشعر، أطلقوا عليها اسم "مجلة شعر"؛ الاسم الذي كان قد استقرّ عليه، بعد مداورات مع بعض أصدقائه، بينهم خصوصا "فؤاد رفقه"، "نديم نعيمة"، "خليل حاوي".

يوضح أدونيس الهدف الأهم من خلال حديثه عن يوسف الخال: «كانت نبذة شخص مأخوذ حتى الهيام، بعمل شيء للشعر العربي و اللغة العربية: شيء يطمح إلى وضع هذا الشعر، من جديد، على خارطة الشعر في العالم، كما عبّر، و كما كان يحبّ أن يكرّر»<sup>(2)</sup>.

«كان إذن يدعو إلى قيام حركة، إلى نشر فكرة- عبر المجلة و عبر الشعر، من أجل الشعر، و الإبداع الشعريّ، و تكمن هذه الدعوة وراء آرائه جميعا»<sup>(3)</sup>.

كان هذا الهدف الجماعي يوحدّهم و يقودهم أيضا إلى خلق أشكال جديدة للتعبير، دعوة كانت بعيدة كل البعد عن أيّ ادعاء رسالي.

### 6-1- مقولة القوة Power:

إذا كان الفعل و المعاناة دعامتان أساسيتان لمبدأ العلية في العلوم الطبيعية، فإنّ مقولة القوة فيها تصبح مفهوما افتراضيا خارجيا، و لكن في الخبرة الحياتية، و في فلسفة الحياة تحديدا، تعبّر هذه المقولة عن «شيء يمكن معايشته و معرفته في حياتنا، فجميع العناصر التي تؤدي إلى قرار عملي تكون قوى، القرار نفسه يكون قوة من حيث أنه يؤدي إلى فعل»<sup>(4)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص: 37، 38.

(2) المرجع نفسه، ص: 38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

(4) محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 70.

إذا بحثنا عن هذه المقولة - تحديدا- في السيرة الأدونيسية نجد أنها تجلّت في طفولة الشاعر ثم إنّهائه للمرحلة الجامعية، حتّى رحيله إلى بيروت؛ فتكون فترة 1954- 1955 المرحلة الحاسمة في تحديد توجّهه و نظرته للعالم و الثقافة، هذه السنّة التي كانت خاتمة دراسته الجامعية يقول عنها: « هذه مرحلة دامت سنتين، و هي حاسمة في تأثيرها على حساسيتي الشعريّة و نظرتي إلى الأشياء و النّاس. و يتعدّر عليّ الآن أن أكتب عنها»<sup>(1)</sup>.

يشكّل نزار قباني و بدوي الجبل و عمر أبو ريشة و سعيد عقل و نديم محمّد، الأصوات الأكثر تأثيرا في جيل هذه المرحلة، كانت دمشق ملتقى هذه الأصوات المتناقضة و المتنوّعة في الآن ذاته،(كانت مناخا غريبا تستطيع فيه أن ترى الغيم يسبح كثيفا على سجّادة خيوط الشّمس، و أن تسمع الرّعد ينبجس من فضاء ليس فيه أي أثر لأنّه غيمة).

### 7-1- مقولة القيمة Value:

تنتمي هذه المقولة إلى الحاضر، ففي الحاضر نشعر بالقيمة السلبية أو الإيجابية للحقائق التي تملأه، و عن طريق هذه المقولة تبدو لنا الحياة تشكيلة لا نهائية من قيم سلبية و إيجابية، تبدو لنا الحياة مركّبا من الانسجام و النفور، و كلّ من هذين يكونان بناء نغميا يملأ حاضرا، و لكن هذا البناء النغمي لا توجد بين أجزائه أي علاقة موسيقية<sup>(2)</sup>.

تظهر الهوية مفهوما مركزيا يجسّد القيمة الدلثوية، فهي ليست معطا جاهزا بقدر ما هي تشكل و استمرارية و تحوّل أيضا، هي ليست مسرحا للصراع بين ذات و آخر، أو محوا لأحدهما.

« فالذّات لا تكون نفسها حقا إلّا إذا كانت، في الوقت نفسه الآخر، فأنا حين أنفي الآخر، فإنّما أنفي نفسي كذلك»<sup>(3)</sup>.

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 24.

(2) المرجع السابق، ص: 70.

(3) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 19.

الهوية لكي تجسّد هذه القيمة التأويلية عليها أن تكون تفتّحاً بلا نهاية، فهي لا تعني أنّ لك لغة و وطناً محدّداً و جنسية محدّدة، هي تعني أن تكون كلّ البشر دون استثناء.

فهي إذن « قوام الإنسان ذاتا و إبداعا، ليست في مجرد اختلافه عن الآخر، و إنّما هي في حركيّة اختلافه، داخل ذاته- بين ما هو و ما يكون. الهوية في الحالة الأولى انفصال و انكفاء. و في الحالة الثانية اتّصال و توثّب»<sup>(1)</sup>

لكن الهوية بهذه الطريقة سؤال و جواب ثمّ سؤال دائم، هي ليست معطا جاهزا، بل كتلة من المبادئ دائما في طريقها إلى التشكّل.

فبعد أن تخلّى "أدونيس" عن هويته كواحد من أبناء الرّيف السّوريون الصّغار، صنع تحت اسم إله وثنّي هويّة كونية و ثوريّة، و استطاع أن يمنح أناه الفردي صوت أنا منفصل عن الذات، و جماعي متوصّلا إلى إلغاء الحواجز التي يتواجه عبرها الشّرق و الغرب<sup>(2)</sup>.

حينئذ يبدأ "أدونيس" في انتقاد المؤسّسة العربية بكلّ مكوناتها، فيبدو الدّين- في نظره- تجربة لا تضيف شيئا للمجتمعات، كما أنّه- حسب- دلالة على تقوؤض أركان المجتمع.

يقول: «ذاكلم دين قبلي داخل مجتمع السبيرنيتيك(الضبط) في الحقبة السبيرنيتيكية لم نعد بحاجة إلى الدّين، و لكنّ حقبتنا الحالية، حقبة العولمة بحاجة إلى الحب، و إلى الصّداقة، و إلى الشّعْر»<sup>(3)</sup>

كثيرا ما ينزلق أدونيس وراء حجج غير مقنعة، و يقدّم أدلّة واهية و ضعيفة لقارئه، فكيف يضع الدّين و الشّعْر و الصّداقة في كفة واحدة؟ كيف تصبح المعطيات الدنيوية بديلا عن معطى ديني متعلّق برصيد الفرد عند الله؟ كيف يمكن للعلاقات الدنيوية(الصداقة) أن تعوّض علاقة الفرد مع ربّه؟

(1) المرجع نفسه، ص: 20.

(2) أدونيس، الهوية غير المكتملة، ص: 92، 93.

(3) المرجع نفسه، ص: 43.

## 2- حركيّة التّأويل و المسافة الاستلابية:

## 1-2- فلسفة الانعطاف: الخلافة/الإمامة و ما بعدها

إذا كانت الشّهادة بأنّ "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله" قد حدّدت أصول العقيدة الإسلامية، أي أثبتت الذات الإلهية و صفاتها العليا و أفعالها، كما أثبتت مطلقاً حقيقة الرسالة المحمّدية، ثمّ الإيمان بملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و بالقدر خيره و شرّه؛ فإنّ الشريعة الإسلامية على دقّتها و شموليتها و عالميتها غيّبت الحديث عن أصول الحكم في ظلّ الإسلام.

هذا الغياب لتنظير أصول الحكم و كذا عدم تحديد طبيعة العلاقة بين الدّين و الدّولة في المرجعية الدينية (القرآن و السنّة) كان سبباً فعلياً لنشأة الخلاف حول الخلافة منذ وفاة سيّد الخلق أجمعين محمد(ص)، كما أوجد بالضرّورة حلولاً ظرفية عند "أهل الحل و العقد"، لتصبح هذه الحلول فيما بعد حقائق تاريخية.

فالخلافة نظام من أنظمة الحكم خاص بالمسلمين و حدهم، و هو منصب قوامه الدّين و أساسه الشّريعة، و يقضي بأن يكون للخليفة على كل فرد من المسلمين الولاية العامة، و المبايعّة الصّادقة، و الطاعة التّامة<sup>(1)</sup>.

« إنّ عدم وجود نصّ صريح في القرآن يعالج مسألة "ولاية الأمر" جعل من الحديث و عمل الصّحابة زمن الخلفاء الراشدين المرجعية الوحيدة التي كانت تلتمس منها الشّرعية الدينية لقضايا السياسة: كل فرقة و كل حزب و كل حاكم يروي من الأحاديث ما يضيف به الشّرعية على موقف السياسي»<sup>(2)</sup>.

(1) عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998، الصفحة: 63.

(2) محمد عابد الجابري، الخلافة... هل يعيد التاريخ نفسه، في موقعه:

هكذا كان رواج الأحاديث الشريفة و تداولها على الألسن دون تمييز صحيحها من عدم صحيحها، و كذا مضامينها، سببا بارزا، إلا أن تبدل أحوال الناس و سلوكهم و نظريتهم للحياة بعد وفاة الرسول(ص) يعدّ سببا ثانيا لنشأة هذا الخلاف، فما كانت سيرة الرسول الكريم ملائمة لفطرتهم الجديدة؛ فلا الطمع و الأثرة و الحرص على المنافع العاجلة من صفات الدعوة و لا من صفات سيرته السّمحاء.

منذ هذه اللحظة نشأت في الإسلام أرسنقراطية جديدة «قوامها القرب من رسول الله، فأصبح الحكم إلى قريش وحدها(..) فلقريش أن تحكم، و لقريش أن تشير»<sup>(1)</sup>

على الرغم من وجود قوم من أصحاب النبيّ قد «اعتزلوا المختصمين و فرّوا بدينهم إلى الله، و قالوا كما قال "سعد بن أبي وقاص رحمه الله: لا أقاتل حتّى تأتوني بسيف يعقل و يبصر و ينطق، فيقول: أصاب هذا و أخطأ ذاك !؟»<sup>(2)</sup>.

لم يتوقّف تمظهر الأرسنقراطية الإسلامية عند هذا الحدّ، بل زادت عمقا، عندما تمّ تسليط الضّوء و انتقاء الأحاديث التي تعالج المسألة السياسية، على الرغم من أنّ الواضح فيها هو مسألتين أساسيتين:

- 1- ضرورة وجود الإمام فلا يستقيم أمر الدّين دون وحدة السلطة.
- 2- وجوب الطّاعة له، لقوله تعالى((أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول و أولي الأمر منكم))<sup>(3)</sup>، و قوله صلى الله عليه و سلّم: «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنّه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية»<sup>(4)</sup>

يمكننا أيضا أن نضيف قضية ثالثة يصلح استنتاجها من قول النبيّ(ص): «الخلافة في

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى 01 (عثمان)، دار المعارف، القاهرة، ط14، 2006، ص: 35.

(2) المرجع نفسه، ص: 05.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

(4) البخاري، الصحيح، ص: 1256.

أمّتي ثلاثون سنة ثمّ ملك بعد ذلك»<sup>(1)</sup>، و هي أنّ نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي<sup>(\*)</sup>.

هذه القضية الثالثة تجعلنا نرجّح أنّ ولاية الأمر يمكن أن نجعلها مندرجة ضمن قوله (ص): «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

هكذا يمكننا أن نجزم بغياب نصّ صريح يبيّن شكل الحكم و طريقته و أسسه و شروطه، ممّا وّاد في النهاية حادثة سقيفة بني ساعدة بالمدينة.

لكن قضية الخلافة لم تبق كونها ممارسة سياسية فحسب، بل أصبحت سلطة دينية نبوية، فإن يتولى الخليفة أمور المسلمين يعني أولاً أن يرعى شأنهم الديني و يخلف وليّهم السابق.

هذا الارتباط بين قضيتي الخلافة و الإمامة فرضه سياق حياة المسلمين منذ بداية عهدهم بالإسلام، لكن هذا لا يعني جعل هذه القضية محورية، بل بداية للتأريخ الإسلامي.

مع "أدونيس" و أطروحاته تصبح هذه القضية التّاريخ الإسلامي كله، و مفتاحاً أولياً لفهمه، فهي- بحسبه- «ليست نقطة اللقاء بين الدّين و الدنيا و حسب، و إنّما هي كذلك رمز لسيادة الدّين على الدنيا»<sup>(2)</sup>.

كما يتمّ أيضاً- معه- تعميق هذه القضية، و سحب ثمّ صياغة الأدلة الكافية لتصبح مركزية، فيتمّ الاستشهاد برأي ابن قتيبة، و ابن خلدون في قوله: «لم تكن السلطة الإسلامية، في أساس نشأتها، مجرد مسؤولية "مدنية"، و إنّما كانت أيضاً مسؤولية

(1) أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة (209- 279هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، كمال يوسف الحوت، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون تاريخ)، ص: 436.

(\*) تنبأ الرّسول الكريم أنّ مجموع خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة ثلاثون سنة.

(2) أدونيس، الثّابت و المتحوّل "بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب"، الجزء الأوّل، ص: 29.

"دينية". و الأجدرون بها، في الحاليين، من "كانت النبوة فيهم" كما يعبر الخليفة عمر، برواية ابن قتيبة. و في هذا الأفق يتجلى عمق الدلالة، دينيا و سياسيا و اجتماعيا، في عبارة ابن خلدون: العرب لا يحصل لهم الملك إلا بالنبوة»<sup>(1)</sup>.

لعل غياب النص الصحيح و الواضح من القرآن و السنة بشأن الخلافة هو الذي أوجد هذا النقاش؛ فلا البحث عن شرط النبوة و توفرها في الخليفة الجديد كان الدافع لذلك، و لا كان التفكير في خليفة جديد يتولى أمور المسلمين قد تمّ بمحاولة انقلابية كما يعتقد.

إنّ إعادة قراءة الظاهرة التاريخية عن طريق تأملها من خارج التاريخ ذاته لاكتشاف مصدرها و معناها و نتائجها، محاولة قد تكون غير صادقة و ربّما فاشلة؛ ذلك أنّ صياغة رؤية عقلانية لا يكون إلاّ باتخاذ موقع فيها، ثمّ النظر إليها ككلّ، فهذه النظرة تخوّل فيلسوف التاريخ من النظر إلى الحوادث في ترابطها، و تمكّنه أيضا من إسقاط العلاقات السببية بين الحوادث في المستقبل.

هذه العملية تقضي به في النهاية إلى إدراك نتيجة مهمة و هي: غاية التاريخ. فلعلّ التأويل إزاء التاريخ بهذه الطريقة، يصبح علاجاً للفكر من أوهام النصّ الثابت، و نعني به "الرؤية الأحادية للتاريخ"، فتأتي الممارسة التأويلية لتكشف الجانب الهارب منه Evasive .Fugitive

الحقيقة أنّ أدونيس عندما يواجه قضية الخلافة و الإمامة يتجاوز فكرة "المباشرة" و يستبدله بمفهوم آخر في العرف التأويلي هو التوسيط La médiation ، و لذلك فإنّ إعادة بناء اللحظة التاريخية يتم عبر ثلاث مراحل مهمة:

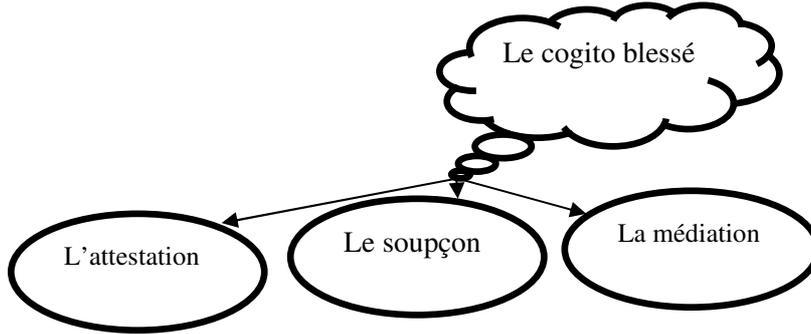
1- يجب أن نحاول تجاوز المطابقة دون العودة إلى مفهوم الحقيقة.

2- يجب أن نضع محلّ الوضوح فكرة الاتهام Le soupçon.

(1) المرجع نفسه، ص: 29.

## 3- الوصول إلى لحظة الشهادة L'attestation.

هذا هو جوهر الكوجيتو المجروح Le Cogito Blessé (\*) كما يمارسه أدونيس، و كما مارسه - قبله- بول ريكور الذي يختلف كلياً عن الكوجيتو المفكر الذي يتّصف بثلاثية: المباشرة L'immediateté، الشفافية Transparence و الوضوح L'apodicticité .



يبدأ أدونيس أولاً بمغادرة الحقيقة المعروفة سلفاً إلى صياغة حقيقة أخرى، و الغاية منها مجاوزة "مبدأ المطابقة"، فيصوّر حادثة السقيفة على أنّها محاولة شبه انقلابية، و أنّها نزاع على السلطة و بالتالي الصراع من أجل الدنيا صار خيراً و أبقى الدفاع عن الدين.

يقول: «لكن المفارقة هي أنّ النبوة/الملك تأسست، و النبيّ يحتضر، في مناخ اقتتال، بل يمكن القول إنّها تأسست بمبادرة شبه "انقلابية"، أي بشكل من أشكال العنف: "الأقوى"، لا "الأحق" هو وارث النبوة/الملك، أو هو الخليفة»<sup>(1)</sup>

(\*) لإدراك معنى الكوجيتو المجروح يجب العودة إلى الفضاءات الواسعة لفلسفة الإرادة، كما وضعت عام 1949 من خلال كتاب الإرادي و اللاإرادي Le Volontaire et L'involontaire، فالوصف الظاهري لمجال الإرادي ينطلق من المشروع إلى الاقتراح ثم إلى القبول.

- يمكن العودة إلى مقال: سواريت بن عمر، التأويل و التاريخ: بول ريكور نموذجاً.

(1) أدونيس، الثابت و المتحول "بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب"، الجزء الأول، ص: 29.

صحيح أن وفاة الرسول الكريم(ص) كانت صدمة هزت الأمة، و فراقه كان شديد الوقع، و أيضا غيابه فيما بعد قائدا لأمر المسلمين قد أحدث ارتباكا لا مثيل له، على حدّ قول الإمام علي رضي الله عنه في نهجه: « حتّى إذا قبض الله رسوله صلّى الله عليه و على آله، رجع قوم على الأعقاب، و غالتهم السبل، و أتكلوا على الولايج، و وصلوا غير الرحم، و هجروا السبب الذي أمروا بمودّته، و نقلوا البناء عن رصّ أساسه، فبنوه في غير موضعه. معادن كل خطيئة، و أبواب كلّ ضارب في غمرة»<sup>(1)</sup> ، إلا أنّ هذا الارتباك لم يكن انقلابا على سلطة سياسية كما يصوّر، بل أنّه كان يعالج قضية أساسية تمسّ أمن المسلمين و لولا وفاة النبيّ لما طرح النزاع.

و هكذا ينتقل إلى الخطوة الثانية و هي ما يعرف تأوليا بالاتهام Le soupçon، فيضع التّاريخ الإسلامي كلّه موضع بحث و مساءلة، لتكون حادثة الانشقاق هي بداية تأسيس المجتمع يقول: « تأسّس المجتمع الإسلامي منذ وفاة النبيّ و نشوء الخلافة، على انشقاق مزدوج: "ديني" و "ملكي" »<sup>(2)</sup>

يلغي أدونيس عن طريق "اللاتهام" فترة ولاية الرّسول (ص) أمر المسلمين و يبدأ حياة المجتمع الإسلامي من حادثة السقيفة، و كأنّ تاريخ المسلمين هو تاريخ مناوشات و نزاعات، لا تاريخ عطاء و سلام و رسالة خالدة.

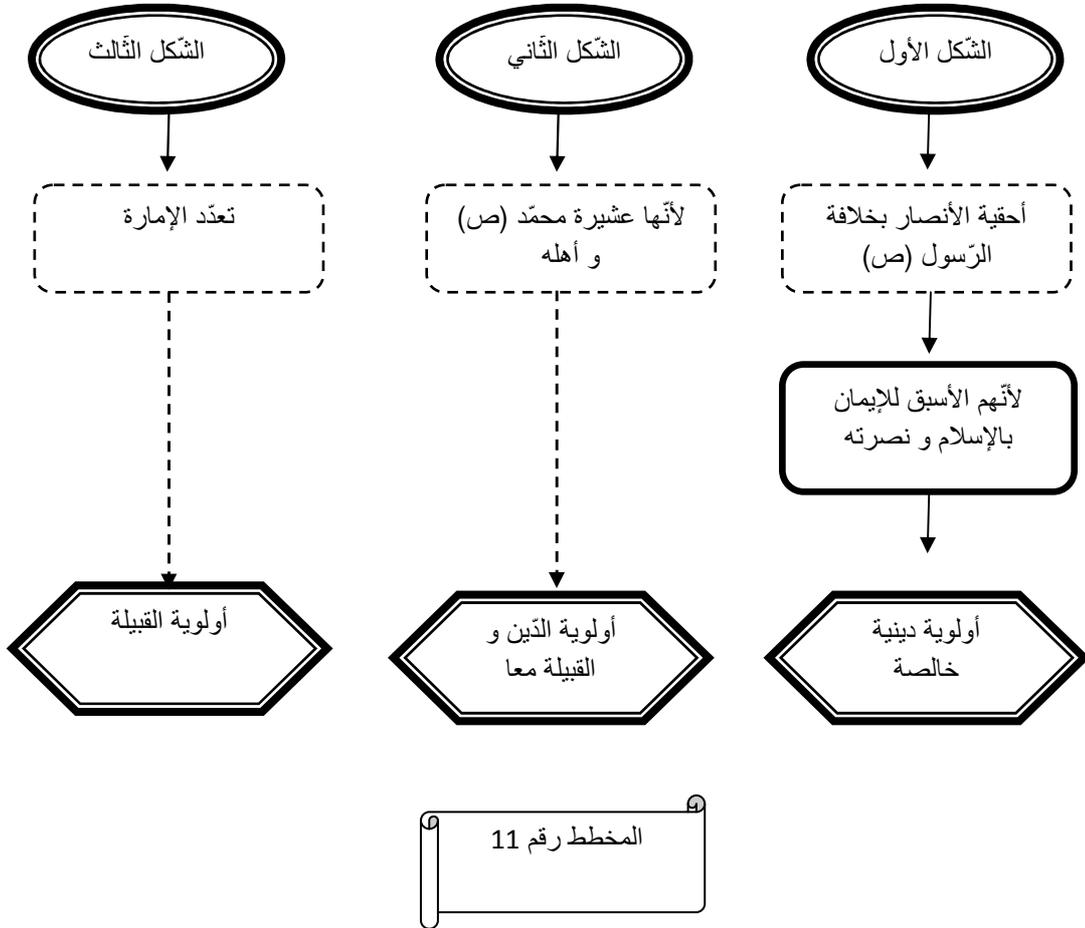
كما يعلي أيضا من شأن الفرقة السياسية، ثمّ يجعلها نقطة الجذب و النبذ المركزية و نقطة الحسم.

لعلّ التركيز على الخلاف و النزاع حول السلطة، و جعله مركز الاهتمام ثمّ تحويله بؤرة وحيدة لفهم التّاريخ يعدّ تغييبا للحقيقة و طمسا لها بشكل ما. و ربّما توجيهها لها نحو نتيجة يريدّها المؤوّل ذاته.

(1) علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 2005، ص:192.

(2) أدونيس، الثابت و المتحوّل "بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب، الجزء الأوّل، ص: 29.

يصل المؤول إلى المرحلة الأخيرة "الثالثة" في عملية بناء اللحظة التاريخية و هي: لحظة الشهادة L'attestation؛ حيث يتمكّن أدونيس من طرح الإشكالية و تحديدها في ثلاثة أشكال، يمكن أن نوجزها في الرسم (المخطّط رقم 11):



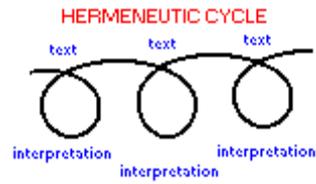
هكذا يستنتج آليا أنّ التاريخ الإسلامي كلّه نشأ في مهد سياسي- ديني- قبلي، «مما يسمح بالقول إنّ دعوى أولوية القرابة إلى النبيّ لم يؤخذ بها كمبدأ، بل كوسيلة للتغلّب على الأنصار. و لو أنّها اتّخذت مبدأ دينيا لكان بنو هاشم، أحق بالخلافة»<sup>(1)</sup>.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل "بحث في الإبداع و الاتباع غن العرب، الجزء الأول، ص: 165.

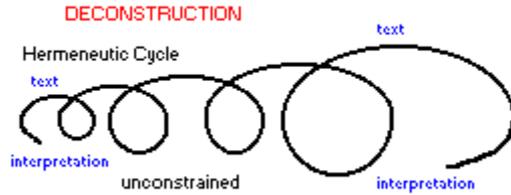
كما أنّه عن طريق التّأويل المحدود يقرّ بأنّ تكوين العقل السياسي الإسلامي قد تأسّس بأسلوب عنصري؛ حيث أنّ «فكرة الدّولة، كما تأسّست في اجتماع السّقيفة لا تستمدّ قوتها من إرادة النّاس العامّة الحرّة، بقدر ما تستمدّها من إرادة جماعات معيّنة<sup>(1)</sup>».

لذلك يمكننا أن نتخيّل الحلقة التّأويلية لقضية الإمامة و الخلافة - حسب المشروع الأدونيّسي- قد تشكّلت عبر المراحل الآتية:

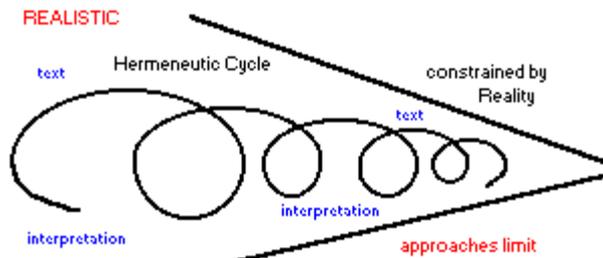
1- الفهم



2- الإدراك و الاستنتاج



3 - التّأويل و الحكم



(1) المرجع نفسه، ص: 167.

ففي المرحلة الأولى "الفهم": يتمّ البوح بمجموعة من الفرضيات:

- 1- الحياة العربيّة تتمحور حول الإمامة/السياسة (الثابت و المتحوّل، ج1)
- 2- المطالبة بالسلطة هي مطالبة بـ"أحقية" وراثته النبيّ(الثابت و المتحوّل، ج1).
- 3- ستنمو الحياة العربيّة السياسية في حركة من الصراع على الأحقيّة(الثابت و المتحوّل، ج1).
- 4- مدار الصراع القائم هو الحقيقة، لكنّها حقيقة موحاة و كاملة، إنّها ليست في "المستقبل"، بل في "الماضي"(الثابت و المتحوّل، ج1).

هذه الفرضيات التي يسوقها أدونيس في "مرحلة الفهم" ليصل في النهاية إلى نتائج مشروعه التّأويلي، ما هي إلاّ فرضيات منتقاة لبناء رؤية مسبقة جاهزة؛ لذلك فهو يجعل أوّلاً من الحياة العربيّة كلّها بؤرة للصراع على السلطة و الحكم، فلا شاغل آخر يشغل العربيّ.

كما أنّ تحويل الخلاف السياسي القائم إلى خلاف ديني؛ و مزج السياسي بالديني، أو أسلمة الأخطاء السياسية، يعدّ تغييباً للحقيقة و حجباً لها، و وصف الحقيقة التي يجري الصراع بشأنها أنّها "موحاة" أو "نبيّية"؛ يجعل الدّين: كتاباً و سنّة في موقف اتهام.

لذلك فهو في المرحلة الثّانية "الإدراك و التفسير": يصرّح بناء على الفرضيات السابقة، أنّه « لا يمكن كما أرى فهم طبيعة السلطة في الإسلام، إلاّ بفهم الله الأحد، و وارث نبوّته: الخليفة»<sup>(1)</sup> ، و أيضاً: « ليس الإجماع دنيويّاً، على الواحد السياسي، إلاّ الوجه الآخر للإجماع دينياً على الواحد إلهياً، و الواحد نبويّاً»<sup>(2)</sup>

هكذا؛ و من الطبيعي أيضاً أن تكون التّنتائج في العتبة الأخيرة(التّأويل) مغلوبة، فصحة الفرضيات ثمّ صحة الإدراك تضمن صحة التّأويل.

(1) المرجع نفسه، الصفحة:31.

(2) المرجع نفسه، الصفحة:31.

يخلص إذن في هذه العتبة "الثالثة" إلى أن:

- أ. البنية الدينية هي البنية الغالبة في تأسيس المجتمع العربيّ.
- ب. لا يمكن فهم اللحظة التاريخية في معزل عن البعد الدينيّ.
- ج. الدين كان و لا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربيّ الإسلاميّ.

يمكننا أن نلاحظ أن جميع النتائج تتجمّع في بؤرة واحدة هي الدين، و يتحوّل الدين بفعل الممارسة التّأويلية إلى مصدر للخلاف و سببا للفتن و الفرقة و العداء الدائم، كما يتحمّل وفقا لهذا الطرح جميع أخطاء الخلفاء و البشر.

فسوء الفهم يسرّب تشويشا للموروث الثقافيّ، و يحوّل تأويل النّصوص في الممارسة التحليلية إلى بحث بحسب الميول و الرّغبات المعرفيّة، على اعتبار أنّ المرتكز الثقافيّ هو الذي يتحكّم في الموقف من النّص.

لعلّ التّأويل بهذا الشّكل يصبح مقاربة محدودة مغلقة ترمي إلى تعزيز النظرة الأحادية الخاصّة، و يقطع صلته بالحقيقة المنشودة.

## 2-2 العزم على التّأويل:

إذا انتهينا إلى قناعة تقول أنّ الهرمنيوطيقا وسيلة جريئة لفضح و تعرية الحقيقة، فإنّه «يتحتمّ علينا فهم الهرمنيوطيقا أو الثقافة كتأويل، وفق مقولة جدلية بين منغلق و المنفتح، بحيث تصبح عملية الفهم احتواء نسبيا للآخر، من حيث هي فهم نسبيّ لأننا المؤولة»<sup>(1)</sup>

(1) وحيد بوعزيز، حدود التّأويل "قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، ص:20.

على هذا الأساس يتبنى "أدونيس" إستراتيجية نصّية تعيد بناء الخطابات جميعا، ثمّ يصنّفها و يقدّمها إلى العالم بشكل متجانس منسق...

و نعني بالإستراتيجية «كلّ التضايقات الحاصلة، المتداخلة أحيانا و المتنافرة أحيانا بين قصود و إستراتيجيات ثلاث؛ المؤلف و النص و القارئ»<sup>(1)</sup>.

فمهمّة التأويل هي مهمة الجميع إزاء الثقافة و العالم و الأشياء، فكما يعترف "إيكو" قائلا: "ليس لديّ اعتراض ضدّ الأشخاص الذين يستعملون النصوص من أجل إنجاز التشرّيات الأكثر جرأة(..) لكن أحبّ ما يسمّيه "بيرس" لعبة اليقظة Rêverie، و هدفي الأساس هو العيش بلذّة و بسعادة، فلماذا نستعمل النصوص مثلما نستخدم المسكالين(\*) Mescaline"<sup>(2)</sup>.

لا يمكن للعقل أن يطرق أبواب الحقيقة إلّا عندما يقف على مسافة من نفسه، فتتمّ مساءلة الأصول و يبدأ الكشف و الاكتشاف، و من ثمّ يشكّل و عيا مختلفا.

فالفكر فعلا هو مجاوزة «بما تعنيه المجاوزة من النفي و الانفصال و التوسّط. و المفكّر الحق هو الذي يرتدّ على نفسه بعد أن يتوسّط بينه و بينها وجود الآخر و تغيّر الأزمنة و تبدّل الأمكنة»<sup>(3)</sup>.

ما دام أدونيس شخصية أكثر جدلا و سجالا؛ و شاهدا على العصر و تفجّعاته، لذلك ابتكر طريقة يحاور بها الحقيقة، عن طريق تطويع الأبجدية و ينشئ بها أرخبيل مادته المعنى المتشظي حيناً بعد آخر.

(1) المرجع نفسه، ص: 98.

(2) Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, traduit de l'anglais par Jean Pierre

Cometti, presses universitaires de France, Paris, 3edi, 2002, page : 136

(\*) المسكالين: شبه قوي مستخرج من مسكّر مكسيكي يحدث هلوسات نظرية كثيفة.

(3) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة"، ص: 19.

لم يكن الشعر وحده كافيا بمثل هذه المهمّة، كانت المسؤولية كبيرة و الحلم أكبر، كما أنّ السباق نحو المعنى في ظلّ تحولاته صعب... إزاء هذه الرهانات يكون تعدد الخطابات و أشكالها ضرورة لا اختيارا.

فرغم أنّ الشعر ظلّ محور حياة أدونيس إلا أنّ انغماسه في الفعل المعرفي و الفكري كان رغبة في إثراء تجربته الشعرية أولا، و الأهم إعادة بناء تصوّر جديد للخطاب العربيّ الثقافي بجميع أشكاله.

لذلك قدّم أدونيس للثقافة العربيّة قراءة متنوّعة بتنوّع خطاباته فاستعمل ما يسمّيه تودوروف:

- الخطاب الغامض<sup>(\*)</sup>: و يعرفه "تودوروف" بقوله: « يكون الخطاب غامضا إذا كانت عدّة معان لملفوظ واحد سيتمّ وضعها على مستوى واحد تماما»<sup>(1)</sup>.
- و يحتمل هذا الخطاب معان عدّة، و يتحوّل سلطة المعنى فيه بيد المتلقي.
- الخطاب الشفاف: و يصير هكذا حسب "تودوروف" « إذا لم نعر انتباها للمعنى الحرفي عند إدراكه»<sup>(2)</sup>

هذين الخطابين ينسحبان من الجملة إلى النصّ، و يفرّان من المعنى الواحد الثابت إلى المتعدّد، و بذلك تبدأ الذات في بناء: دائرة تأويلية.

هنا الذات عكس الموقف في الكوجيتو؛ فالذات لا تبدأ في ممارسة الفهم مباشرة و دون وساطة لكنّها تقف في نهاية الدائرة التأويلية حتّى تلقي نفسها من خلال الآخر.

(\*) ميّز الإنشائيون السنسكريت بين dhvani (الإيحاء) و clesa (الإدغام الصوتي).

(1) نقلا عن: أمحمد الورغمي، ترجمة من الفرنسية إلى العربيّة للجزء الأول من كتاب الرمزية و التأويل

لتزيقتان تودوروف (شهادة الكفاءة للبحث العلمي)، إشراف الدكتور حمّادي صمّود، الجامعة التونسية،

كلية الآداب و العلوم الإنسانية، تونس، 1981/1980، ص: 68.

(2) المرجع نفسه، ص: 69.

و رغم ذلك «لا يمكن للباحث أن يحدّد منهجية للقراءة الأدونيسية، سواء أكان ذلك بسبب ما يرفضه أدونيس نفسه، حين يسلخ نفسه من المناهج، أو لأنّ القراءة الأدونيسية بحدّ ذاتها قراءة خاصّة تمثّل أدونيس الشّاعر، الناثر المفكّر، المبدع أكثر ممّا تمثّل النصوص المقروءة»<sup>(1)</sup>

لا يعني هذا أنّ القراءة الأدونيسية تنفصل تماماً عن متونها، على العكس، فهي تسمح بولادة ثانية لهذه النصوص عن طريق إستراتيجية نصية تحكمها قيم و مبادئ تطرّقنا لبعضها في الفصول الماضية، و سنتطرّق لما تبقى في هذا الفصل.

## 2-2-1- منازل المعاني و أقسام الخطابات:

يقول "بياجيه" Piaget « إنّ كلّ تمثّل نفسيّ »<sup>(2)</sup>؛ يعني هذا أنّ الخطاب يشتمل على مظهرين هما:

➤ التقريب Accommodation: و نعني به أنّ التقنية الإنسانية غنيّة دوماً ببعض البنى Schèmes الخاصّة بها، و إذا ما وجدت في مواجهة أحداث أو أوضاع أجنبية عنها، فإنّها تردّ الفعل بتكييف البنى القديمة مع الموضوع الجديد من جهة.

➤ التمثّل Assimilation: و نعني به تكييف الحدث الجديد مع البنى القديمة من جهة أخرى<sup>(3)</sup>.

إنّ تمييز أشكال الخطابات عن طريق التقريب و التمثّل؛ فنحن في المرحلة الأولى نتعرّف Non Intégrabilité على الحدث الجديد، و نتكيّف معه. أمّا في

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 14.

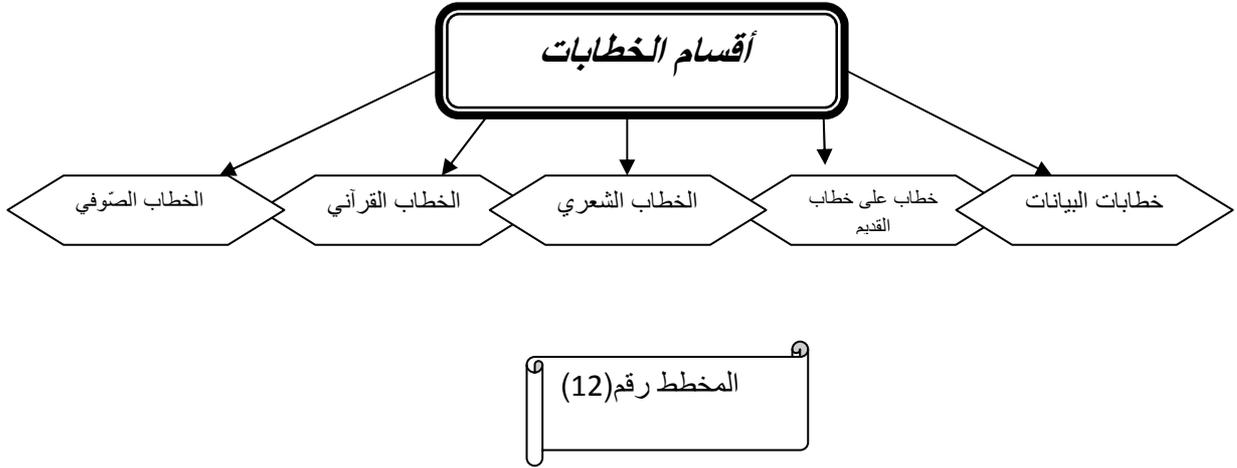
(2) المرجع السابق، ص: 29

(3) المرجع نفسه، ص: 29.

المرحلة الثانية؛ فإننا نتمثل هذه الجدة و هذا الاستعصاء و تعرضهما بدقة على التأويل.

و ما دام الخطاب الأدونيبي خطابا إشكاليا، لا زال يثير مزيدا من الجدل، فأدونيس ناقد و شاعر متمرد عصف بالثابت الجامد» من أقانيم الشعر و الفكر ليحرر المتغير الواحد من بذور الحياة»<sup>(1)</sup>

ففي رحلة مساءلة الإبداع و الذات و الآخر، يؤسس خطابات متعددة، تجدد قدرة العقل على ترويض السؤال، ليصبح السؤال شعارا و هوية، هذه الخطابات جميعها يمكننا أن نخضعها لآلتي التقريب و التمثيل، فتظهر لدينا كآلتي: (المخطط رقم 12 )



## 2-2-1-1-1- خطابات البيانات: نحو عرف ثقافي جديد

لم يكن التفكير في زمن ثقافي جديد حلما سهلا، و لم تكن الحياة العربية بكلّ خصائصها تمهد لمثل هذا التحول، لذلك بدا التحدي كبيرا و الجهد مضاعفا.

كانت الحياة العربية تتخبط في عتمة القهر و الخوف و الظلم و الإحباط، و كانت النخب الطليعية تقارن بين (هناك) حيث الأبواب المشرعة على الحلم و الحداثة، و بين (هنا)

(1) جابر عصفور، مفتح المجلة، مجلة فصول، المجلد 6، العدد 2، الهيئة المصرية العامة، خريف 1997،

حيث يطغى العدم على كلّ شيء، هذه المقارنة من شأنها أن ترمينا إلى الهوة السحيقة أو إلى نقيضها حيث البحث عن الذات.

بدأت ثقافة البيانات تغزو الحياة العربيّة مع موجات التحديث و التي كان من شأنها أن تجد مبرراً لمسيرة الحاضر، و أيضا البحث عن أهداف عربيّة جديدة تصحّح من زوايا الماضي القريب، ليس هذا فحسب، بل أيضا هي تقليد أدبيّ جديد يهدف إلى قراءة الماضي بأعين الحاضر و بيان سقطاته، ليس لإيجاد ذرائع للهزيمة، و إنّما لتجد لها حلاً لاحقاً.

يكتب "أدونيس" مجموعة من البيانات، يختلط فيها السياسيّ و الثقافيّ معاً، و يصبحان وجهان لعملة واحدة.

بدأت التجربة العربيّة الجديدة مع "أدونيس" أفقا مفتوحا دون نهاية أو حدّ، أوّلا شعريا- تحديدا- حيث كانت المغامرة شعرا، و السؤال و الكشف منهجا، و بالتالي ظهرت نصوصه غريبة عن مناخها، تطرح جدلا و خوفا كبيرا على مصير الشعر العربيّ.

كان "بيان الحداثة" - مثلا- يسعى بطريقة أو بأخرى إلى اكتشاف المساحات الغائبة من القول الشعري، و يقدّم طرحا قلّقا حول مصير الخطاب الشعري ممّا يحتم وجود نوع آخر من المعالجة، يسمّيه د/ عصام العسل: "فضاء المراقبة" مصرّحا: « لقد اتّضحت هذه المراقبة في طبيعة البيانات الشعرية التي يكتبها عدد من المثقّفين محاولة منهم وضع إطار نظري قد تفتقده كتاباتهم إلاّ أنّها لا تخلو منه تماما، فالاتفاق على ماهية البيان الشعري تكاد تكون ملاصقة لضرورته» (1)

هكذا كانت كتابة البيانات- تحديدا البيان الشعري- لا تعكس فقط وعيا بالمنجز الشعريّ وحده، و إنّما تتجاوزه إلى معرفة بالمنجز الثقافيّ العام، فلا توجد أهميّة لبيان يعبر

(1) عصام العسل، أدونيس: البيانات الشعرية بين التأسيس و الاختلاف، في موقع المدى (جريدة سياسية يومية):

<http://almaidpaper.net/news.php/action=view &id=3945>

بتاريخ: 25 تموز (يوليو) 2010 على الساعة 11:50:01

عن تجربة شخصيّة قام بها الشّاعر بمفرده، و إن كان الانطلاق في كتابة البيان تتوسّم وجود مثل هذه الخصوصية<sup>(1)</sup>.

فعلى الرّغم من أنّ مشروع الحداثة العربيّة لم يكن مشروع أفراد بل مشروع جماعة، لكن "أدونيس" كان مطالباً بإصدار بيان يوضح ناهية الحداثة و إشكاليّاتها و أوهامها و طموحاتها، و كذا علاقتها بالتراث، و حلّ التباسها أيضاً بالاستلاب.

لقد تمّت صياغة البيان إيماناً بأنّ الحداثة مشروع متكامل؛ هي ليست مشروعاً شعرياً فقط بل يجب أن تتفاعل مع الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي لتصبح نظرة و أفقا جديداً مفتوحاً للحياة.

فالبيان الشعري عند "أدونيس" إزاحة لنصوص و ترويح لنصوص أخرى، ففي "بيان الحداثة" قدّم له بالحديث عن أوهام الحداثة، فلماذا تتقدّم الأوهام على ظاهرة الحداثة، فأوهام الحداثة التي يحددها "أدونيس" هي ((الزّمنية، المغايرة، المماثلة، الاستحداث المضموني، التشكيل النثري)).

و إذا أعاد القارئ ترتيب مثل هذه الأوهام يجد أنّ البيان يتّخذ صيغة قراءة موجّهة تتبع النّص العربيّ الحديث في سلبيته، وصولاً إلى الشكل الشعري الذي صاحب البيان<sup>(2)</sup>، و هو ما يعبر عنه أدونيس بقوله: «تلك هي فيما يخيل إليّ، أوهام لا يصحّ الكلام على الحداثة الشعريّة العربيّة إلاّ بدءاً من نقضها أو إبطالها»<sup>(3)</sup>

لكن على الرّغم من أنّ "بيان الحداثة" أخذ منحاً تأسيسياً مهماً في مرحلة مهمّة إلاّ أنّ لغته كانت تلوّ مرة، و مرّة أخرى تنخفض، فأحياناً يبدو بياناً جماهيرياً يطمح إلى إرساء

(1) الموقع السابق.

(2) الموقع نفسه.

(3) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: من أجل ثقافة عربيّة جديدة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980، ص:317.

عرف جديد يقف في مفترق طريق الكتابة الشعريّة، إلّا أنّه في لحظات كثيرة ينحو منحاً مدرسياً، تطغى عليه صيغة التفوّق، تشيع محاولة التبسيط؛ فلماذا التبسيط مع خطاب يفترض به أن يكون موجّهاً لأصحاب الاختصاص أصلاً؟ (مثلاً يرى أيضاً عصام العسل).

لعلنا نجد لهذه الملاحظة مبرّرين:

✓ **أولهما:** ربّما لأنّه يحس بأنّه أكثر ثقافة و أوسع اطلاعاً من الطبقة التي

يوجّه لها الخطاب.

✓ **ثانيهما:** ربّما لأنّ طبيعة البيان تحتمّ عليه ذلك لما فيه من خاصيّة الإيضاح

و التأسيس.

كما أنّ "بيان الحداثة" لا يكون مجرد بيان يؤسّس لماهية حداثة عربيّة متكاملة و شاملة، بل هو في المقام الأوّل مقارنة واضحة بين مومتين، حتّى تصبح الموضة الغربيّة أوضحها و أبرزها في هذا الخطاب، و تختفي صورة الأخرى (العربيّة) لتغدو مجرد نزعة فطرية للأصل و الهويّة.

إذ أنّ تصريح "أدونيس": « أنّ هوية الحداثة هوية مشتركة من خلال وعي كل أمة بخصوصية منجزها، و بقدرة هذا المنجز على تقديم أشكال تتجاوز الأشكال التقليديّة»<sup>(1)</sup> و أيضاً: « يصحّ أن نقول أن الحداثة مبدئياً ليست غربيّة أكثر ممّا هي عربيّة، و إذا كان ثمة تفاوت بين الغرب و الشرق في ممارستها التطبيقية»<sup>(1)</sup>

و رغم ذلك، كان بيان الحداثة لأدونيس بياناً يؤكد على قيمة التراث العربيّ، و ساخفا على الاستلاب الروحيّ التّقافي، و رغبة واضحة لحالة ثقافية جديدة تؤمن بالوفاء للذات و الانفتاح على الآخر.

(1) المرجع نفسه، ص: 336.

لكن "بيان الحداثة" لم يكن الوحيد عند أدونيس، بل أطلق عددا من البيانات، اختلفت موضوعاتها و مناسباتها و أهدافها، و رغم ذلك تشترك في غاية وحيدة هي نقد المؤسسة العربيّة و البحث عن بديل عربيّ جديد.

ففي "بيان 5 حزيران 1967" (\*) يقف عند مرحلة حاسمة من حياة العربيّ، فهزيمة حزيران لم تكن هزيمة جيوش عربيّة، بل كانت أيضا هزيمة الأمل في سبيل الانتصار على القهر و الضعف.

لقد خلّفت النكسة في نفوس العرب - و تحديدا طبقة الانتلجنسيا- شعورا عارما بضرورة مراجعة أخطاء الماضي، و محاولة نقد الذات، فكثرت الأسئلة حول موقع العربيّ من العالم، و كذا حول جدوى فكره و مسيرته للعصر الرّاهن.

لذلك بدا الفكر العربيّ المعاصر في "بيان حزيران" فكرا قاصرا، بحاجة إلى تأهيل، فيصرّح أدونيس قائلا: «هذا الشّبح الذي نسمّيه الفكر العربيّ المعاصر، أتّهمه بأنّه تابع جبان مسحوق»<sup>(1)</sup>

لكن أدونيس في هذا البيان يحاول إسناد أهم أسباب الضعف العام إلى العامل (السّبب) السياسي؛ فإعادة النّظر في المفكر العربيّ تقوده إلى إعادة النظر في السياسي العربيّ.

فالسياسي العربيّ مصدر لتبديد ثروات البلاد، و أيضا رجل المال الذي عمل على إيادة الفكر «بتحويل المفكّر إلى موظّف»<sup>(2)</sup>، فكانت النتيجة أن تنازل المفكر في الحياة العربيّة عن دوره في البحث عن الحقيقة.

(\*) نشر في مجلّة "الأداب" (أب 1967)، و نشر بالفرنسية في جريدة "الأوريان" من السّنة نفسها، ثم أعيد نشره في مجلّة Esprit بباريس (أذار 1968).

(1) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

في ظلّ هذه المبرّرات التي يسوقها "أدونيس" تصبح الحياة العربيّة أسيرة ذوي السلطة، «أمّا الفكر ليصبح دمية و يصبح رجال الفكر آلات تقوم بوظائفها في المجتمع الذي تبنيه السياسة و المال. و أمّا السياسة فلا تعود وسيلة، و إنّما تصبح الغاية المطلقة، تصبح، جوهرياً، السيطرة و الحكم»<sup>(1)</sup>.

لكن أدونيس في هذا البيان لا يبسط مبرّرات أزمة المفكّر العربيّ، بل يقترح و يشرّع حلولاً لهذه الأزمة، يمكننا أن نلخصها في:

- 1- **الحرية:** "لو كان في المدينة حرّاً واحد لما تهدّمت المدينة، فالحرية كالحياة حضور دائم- و لا تغيب الحرّية إلاّ حين تكون الحياة غائبة"<sup>(2)</sup>.
- 2- **الثورة:** فعلى العربيّ أن يكون ثوريا لكي يستطيع أن يغيّر.
- 3- **الإخلاص للمبدأ و العمل به مهما كانت النتائج و الظروف.**

كما تأتي جميع البيانات في كتابه "فاتحة لنهايات القرن" في نفس المنحى، حيث جميعها لنقد الواقع العربيّ بكلّ دقائقه، حتّى و إن حدّد في بعضها بلداً معيناً، كلبنان مثلاً في "البيان اللبّاني"<sup>(\*)</sup>.

تبقى - إذن- الحرية شعاراً أدونيّسياً واضحاً في جميع البيانات، و يصبح الشّعير تعبيراً و ترسيخاً و تجسيداً لها بامتياز، فالشّعير تجربة كلية تتعانق فيها الشّهادة بالموت، و الشّهادة بالنطق، تجربة تتخطّى تناقضات الفكر و الحياة معاً.

لكنّنا في النهاية يمكننا أن نميّز بين "البيان" و "الشّهادة"؛ فالشّهادة تفترض مسبقاً الانحياز إلى قضية أو شخصية معينة دون أن تكون بالضرورة هي الشّعير، كما أنّها لا

(1) المرجع نفسه، ص: 18.

(2) المرجع نفسه، ص: 22.

(\*) محاضرة أقيمت في الندوة اللبّانية يوم الاثنين 5 شباط 1968 و كان عنوانها الأصلي: "البنان الغائب الحاضر".

تطمح للتأسيس و التنظير و التععيد، على عكس البيان الذي يبني على فكرة التشريع، فهو تقليد سياسي ثم ثقافي يؤسس لحقيقة مهمّة، ليجد لها مكانا في عالم الحياة و الثقافة و السياسة.

ففي شهادته بعنوان "تمثال يوناني في منمنمة عربيّة" (\*) يروي لقاءه بطه حسين و يقدّمه للقارئ بثوب آخر، و يجعل منه حلقة وصل بين ماض تليد مشرق و مستقبل قادم يرجو منه الكثير. و كذا أيضا في شهادته حول "أمين الريحاني" (\*\*)... فهو - في النهاية- من خلال هذه الشهادات يتمكّن من الانفلات من الذاتيّة و الاعتراف بالآخر و دوره في مسيرة التغيير (\*\*).

## 2-2-1-2- خطاب على خطاب: الماضي بعيون الحاضر

إذا كان "نيتشه" قد قال: "لا وجود لحقائق بل لتأويلات فقط"، فإنّ الخطاب العربيّ في ظلّ الكتابة الأدونيسية صار حقلا تأويليا بامتياز، فطالما كانت المعلّقات أيقونا عربيّا تقليديا يكشف تمسك الذوق العربيّ بالنّمودجية الفنيّة، لكن "أدونيس" أراد لهذه النّمودجية أن تنكسر... فكان التأويل في ممارسته النقديّة مضاعفا بلا شكّ.

كأنّ الإستراتيجية التأويلية الراهنة تنقّب عن المعاني، و فيما تنقّب، تدمّر، تحفر خلق

(\*) نشرت في جريدة "لسان الحال" ببيروت بتاريخ 27 تشرين الثّاني 1966، و أعاد نشرها في كتابه "النظام و الكلام": ص: 218.

(\*\*) المحاضرة معنونة بـ "موت أمين الريحاني"؛ نشرت في "لسان الحال" ببيروت في 24 تشرين الأول 1965، و أعيد نشرها في كتابه "النظام و الكلام": ص: 223.

(\*\*\*) هناك نمط آخر يسمّيه "أدونيس" بالحوارات سواء تلك التي نشرت في كتاب مستقل و منظمّة، أو تلك التي كانت في نهاية كتبه. و أيضا ما يأتي على شاكلة الرسائل.

النص، لاكتشاف نص تحتي هو النص الحقيقي<sup>(1)</sup>.

إنّ أول مواجهة تأويلية لأدونيس مع الماضي كانت حول النص القديم في ثلاثة أجزاء تحت عنوان "ديوان الشعر العربي" و تشير لفظة (ديوان) إلى المقولة العربية "الشعر ديوان العرب"، من أجل فرض ديوان يختاره و يضع فيه ما يليق بالثقافة العربية<sup>(2)</sup>.

لعلّ "أدونيس" يطمح من خلال هذا العمل لإثبات أنّ مشروع الحدّثة العربية لا يؤمن بالقطيعة مع التراث العربي، بل على العكس، هي ترسيخ لقيم الماضي و إيمان بالمستقبل، كما أنّ هذا الديوان لم يكن يسعى فقط، لمواجهة الحملة التي قام بها المحافظون ضدّ رواد الثورة الشعرية، بل أيضا ترسيخ لقيم اتصال الماضي بالحاضر.

لم يأت "ديوان الشعر العربي" مجرد جمع لأبيات شعرية متفرقة في دفتي كتاب، و إنّما كان محطة مهمة في توجّه الإبداعي تعكس رؤية نظرية و نقدية عميقة.

يعلن أدونيس في مقدمة الديوان سبب تأليفه للعمل قائلا: «أزداد إعجابا و شغفا بالشعر العربي، ذلك أنّني أزداد وعيا و قناعة بأنّه، بين وسائل الإفصاح عن الطّاقة الإبداعية العربية، الأكثر جذرية و شمولا، و الأكثر حضورا و كشفا، و يخيّل إليّ أنّه(..) الوحيد الذي يعطي لهذه الطاقة بعدها الإنساني و بعدها الكوني على السواء»<sup>(3)</sup>.

هكذا، تأسست هذه الدراسة على يقين بقيمة الشعر العربيّ و أهميته، و رغم ذلك لم

(1) ينظر: سوزان سونتاغ، ضد التأويل و مقالات أخرى، نهلة بيضون و مراجعة: د سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص: 20.

(2) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس "قراءة الشعر أنموذجا"، ص: 35.

(3) أدونيس، ديوان الشعر العربيّ، المجلد الأوّل، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، ط3، 1996، ص: 12.

تقم على معيار علمي واضح يبرر انتقاء أبيات دون أخرى.

صرّح "أدونيس" قائلاً: «أعترف للقراء الأصدقاء أنّ المعيار الذي اعتمده في اختيار النصوص التي يضمّها هذا الديوان، كان صارماً جدّاً، بحيث استبعد نصوصاً كان بعضهم يحبونها، وتشكّل جزءاً من ذاكرتهم الشعريّة»<sup>(1)</sup>.

هذا الاعتراف، في الحقيقة، لا يعدّ كشفاً عن الأسس الموضوعية التي قامت عليها الدراسة، حيث لا نجد لدواعي الاختيار غير الميل الشخصي و الذّوق الفردي.

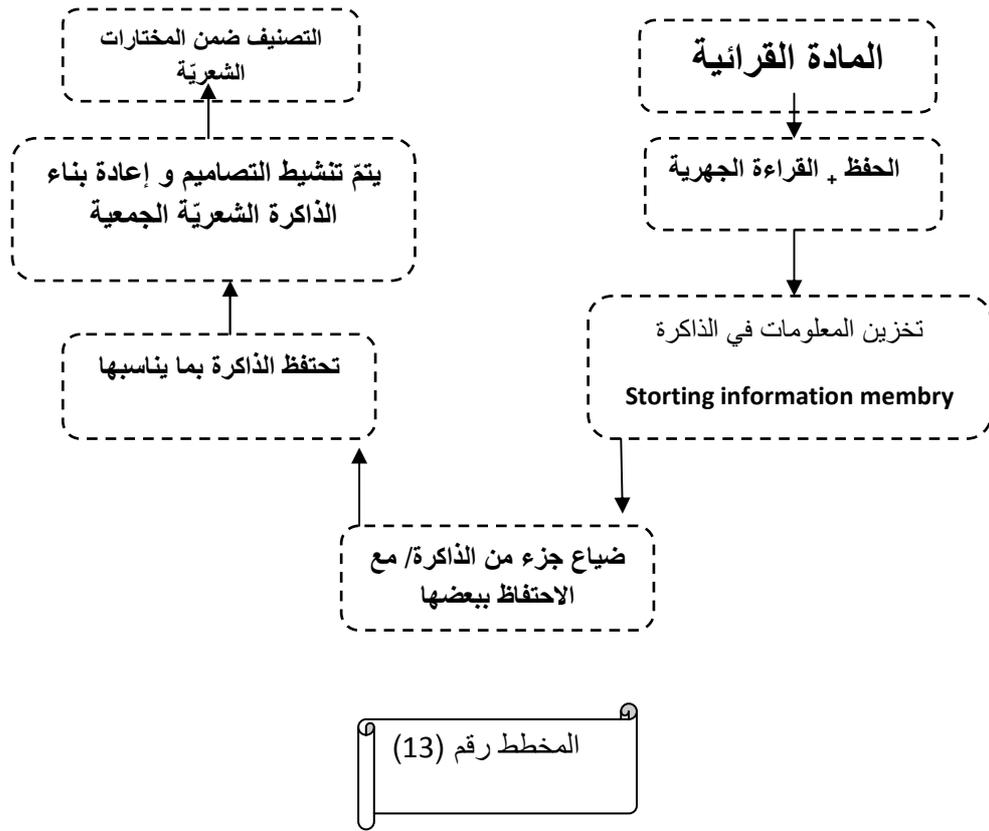
هذا التصنيف يمكننا أن نخضعه للنموذج التفاعلي *Interactive Model* لنظريات القراءة أو ما يسمّى بنموذج *إنصاف النصّ والقارئ معا*.

يقوم هذا النموذج على اعتبار «كل من النصّ و القارئ طرفين متكافئين متفاعلين في الفهم و في توليد المعاني و تأويل النصّ، حيث أنّ النصّ يعطي الإشارة و ينشّط المعارف المتوفرة لدى القارئ، بينما يوفر القارئ التصاميم أو المعارف»<sup>(2)</sup>، و التي يستعملها القارئ في توليد الفرضيات و المعاني التي يطبقها على النصّ.

يتبنّى هذا النموذج طريقة للتّصاميم (Shema) أو السكريبت (Script)، حيث يساعد على توزيع طاقة الانتباه، و يمكننا أن نترجم عمل "أدونيس" ديوان الشعر العربيّ (ج1) إلى التصميم الموضّح كالاتي: (المخطط رقم 13):

(1) المرجع نفسه، ص:13.

(2) محمّد مفتاح، عبد القادر الزاكي و آخرون، نظرية التلقي (إشكالات و تطبيقات)، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 24، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمّد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص: 221.



و رغم ذلك؛ فآدونيس يحاول أن يسوغ لهذه الذاكرة بعض المبررات و إن كانت غير علمية، حيث يسميها هو بـ"القيمة الفنية الخالصة"، التي تتجاوز حدود الزمان و المكان، هي قيمة داخلية بحق.

لذلك عمد "آدونيس" في "ديوان الشعر العربي" على انتقاء مجموعة من الشعراء، و تربيتهم لا يخضع لأي اعتبار زمني أو أبجدي، كما اختار مجموعة من أبياتهم الشعرية، لا يجمع بينها إلا ذوقه الخاص، فلم يلتزم بترتيبها الوارد في الدواوين أو كما حفظته الذائقة الشعرية جمعاء.

« تعبر الاختيارات عن فعل اختزال يمارسه آدونيس على النصوص و على الشعراء معا، و يتمثل هذا الاختزال في عدم معرفة الشاعر الجاهلي بصورة منفردة، و إنما يتم التعرف عليه ضمن الأصوات الأخرى، و كأن ما لم يقله شاعر ما أكمله شاعر آخر وفق خطة كتابية مارسها آدونيس على مقدماته الثلاث، مما يجعل المتلقي يضيع في زحمة الأصوات

المجتزأة «(1)

لكن ما يلفت انتباه القارئ المتفحص أنّ هذه الأبيات لم ترد متناثرة، خالية من منهجية تنظيمية نقدية، بل اصطنع لها العناوين، فتكرّر عناوين متشابهة أو متطابقة تجمع بينها تيمات متقاربة يمكننا أن نوضح بعضها في الجدول الآتي: (جدول رقم 03)

العنوان	الأبيات	الشاعر
قبيل الموت	اليوم بينى لدويد بينته = يا رب نهب صالح حويته و ربّ قرن بطل أرديته = و معصم مخضب ثنيتيه	دويد بن زيد الحميري (ص35) ج1
قبيل الموت	ثوى في ملحد لابد منه = كفى بالموت نايًا و اغترابا رهين بلى، و كل قتي سيبلي = فأدري التمع و انتحبي انتحابا	بشر بن أبي حازم الأسدي (ص45) ج1
مليكة	بشتاق قلبي إلى مليكة = لو أمست قريبًا ممن يطالبها	أحبة بن الجلاح (ص38) ج1
امرأة...	فدقت و جلّت و اسبكرت و أكملت = فلو جنّ انسان من الحسن جنّت	الشنفري الأزدي (ص41) ج1
الحبيبة	و غيّرّها ماغيّر الناس قلبها = فكانت و حاجات الفؤاد تصبها ألم يأتها أنّ الدموع نطافة = لعين يوافي في المنام حبيبها	بشر بن حازم الأسدي (ص) ج1
امرأة	يوافي مع الليل ميعادها = و يابى مع الصبح إلا زبالا كأنّ الذؤانب في فرعها = و حبال توصل فيها حبالا	عمر بن قميئة (ص47) ج1
امرأة	ألم تربياني، كلما جنت طارقا = وجدت بها طيبا، و إن لم تطّيب	امرؤ القيس (ص49) ج1

جدول انتقائي يمثّل تصنيف أدونيس لمذونات الشعر العربيّ في كتابه "ديوان الشعر العربي" ❦

«إنّ إعداد المتن يعني مزاحمة المتن الأصلي من جهة، و تقديمه بصورة ثانية من جهة أخرى، حيث يثير الاختيار استجابة جديدة لنصّ تحدّدت استجابته ضمن الفترة الزمنية التي قيل فيها، لأدركنا أنّ فعل الاختيار الأدونيّسي يقدّم متنا جديدًا مع تشويه متن سابق» (2)

من هنا يمكن أن نخلص إلى أنّ عمل "أدونيس" لم يكن مجرد جمع لأفضل أبيات

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 39.

(2) المرجع نفسه، ص: 39.

الشعر العربيّ- حسب رأيه و ذوقه الشّخصي- و إنّما هو مدرك تماما لأسس هذا التصنيف، لذا يمكننا أن نلاحظ ما يلي:

- انتقى أفضل و أجمل الروايات.
- اشتملت أغلب الأبيات على عنصر الغرابة، و استبعدت مألوف شعر العرب.
- لم يخلص لترتيب الأبيات عمدا، و كأنه يعيد قراءتها بطريقة أخرى (كتابة إبداعية)، أو أنّه يقترح طريقة أخرى لكتابتها، و كأنه يقول للقارئ ((لو كتبت أنا هذه الأبيات، لفضلت أن أكتبها على هذه الشاكلة)).
- لم يهتم بالتأريخ لشعراء هذه القصائد؛ ربّما ليبتعد عن فكرة "تاريخ الأدب" لتأسيس "تاريخ جديد للتلقّيات".
- لم يدقّق كثيرا في زمن ولادة الشّاعر أو زمن وفاته، و اكتفى بالتأريخ المتّفق عليه.
- أثبت أبياتا لم يعرف قائلوها، كما أثار شعراء آخرين لأنّ المؤرخين حرموهم من الوجود على صفحات مجلّدات الشعر العربيّ.

هكذا جمع أدونيس ثلّة من الشعراء في ديوانه من العصر الجاهلي حتّى عصر الانحطاط، مدعّمًا إيمانه بقيم الماضي، و مؤمنا أيضا بضرورة التحوّل، و في النهاية هو عمل تصوغه قناعته بأنّ "موت الشّعْر عند العرب هو موت اللّغة العربيّة".

كما يمكننا أن نضيف أنّ إنشاء المختارات الشعريّة لم يقتصر على ديوان الشعر العربيّ فقط، بل امتدّ إلى أعمال أخرى مثل:

- مختارات من شعر شوقي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من شعر الرصافي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من شعر الكواكبي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.

لكن هذه الأعمال كانت مجرد امتداد لرؤى أدونيس و قناعاته، و جاءت بلغة شعريّة

أو اقتطاع لنصّ من النصوص، «فكان الشرح بشقيه التثبيتي و التثبيتي غائبا عن القراءة»<sup>(1)</sup>. أما في كتابه "كلام البدايات" فيتجاوز فكرة الاختيار إلى التحليل، فينتقي نماذج من الشعر القديم ((امرؤ القيس، الشنفرى، عمرو بن كلثوم، عروة بن الورد)) و يمارس متعة إعادة كتابتها ضمن عناوين حدائثة برّاقة ((شعرية الجسد، شعرية الرّفص، شعرية العنف، شعرية الرسالة)).

فأدونيس يطمح في قراءته للنصّ الجاهلي إلى كتابة نص هامشي حول النصّ الأصل، لأنّ تجربة القراءة هنا لا تعني بالنصّ المقروء قدر عنايتها بإنشاء خطاب يزاحم الخطاب الإبداعي<sup>(2)</sup>.

و لعلّ "الإهداء" الذي صدرّ به كتابه يعكس توجه أدونيس في قراءة النصوص القديمة؛ فالكتاب مهدي لعلمين من أعلام النقد العربيّ الحديث و المعاصر هما: طه حسين، كمال أبو ديب، فكلاهما أحدث ضجة و تحولا في مسيرة النقد، و كلاهما أعادا النظر في المتون القديمة.

و في النهاية يكون "كلام البدايات" تنمّة مهمّة لمسار أدونيس من أجل تأسيس شعرية عربيّة جديدة.

## 2-2-1-3- الخطاب الشعري: نحو كينونة نصّية

لا ندري ما إذا كان هذا العنوان الفرعي الذي يعالج "تأويل الشعر" في الممارسة الأدونيسية ضروريا في زحمة استكناه تأويل المتون النقدية و الثقافية له، لأنّ المتنان النصّي (الشعري) و النقدي مختلفان على الرغم من أنّهما متوازنان تماما، و بالتالي فسبل قراءة كليهما مختلفة.

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 101.

يعني هذا أننا أمام سؤال في غاية الأهميّة، لماذا يأتي تناول ممارسة أدونيس الشعريّة في ظلّ نقد النقد؟؟

يعلو صوت الناقد "عبد العزيز بومسهولي" على رأس الإجابة قائلاً: «الشعر تأويل، التحام كلي بين الحرية و الضّرورة»<sup>(1)</sup>

فالكتابة الشعريّة من هذا المنطلق تصبح تأويلاً للعالم و الإنسان و الأشياء و الأفكار.

حسب هذا الطرح تكون الذات قد قطعت شوطاً جديداً في رحلة البحث؛ حيث أنّها صار بإمكانها أن تعي أنّ الكلمة هي كيانها بلا شكّ، فالذات لا تبدأ في ممارسة الفهم مباشرة، و دون وساطة، لكنّها تضع نفسها في عمق الدائرة التأويلية... لتجد في النهاية إجابة توفّر لها الاطمئنان.

هذه الإجابة في الحقيقة- تصبح سراباً إزاء التجربة الشعريّة الأدونيسية، لأنّها تجربة الاختلاف لا الاتفاق، تجربة الأسئلة لا تجربة الأجوبة، لذلك فهي تسبر أغوار الوعي و الحضارة و التاريخ، و تتنوّع و تتبدّل حتّى تلمس جميع الزوايا، و تعانق مختلف الآفاق.

لذلك فهي ليست تجربة عقيمة كما ينعته بعضهم، أو أنّها لا تنبني على ثقافة مستعارة كما يزعم آخرون<sup>(\*)</sup>، بل هي تجربة نجحت في رصد هموم الذات العربيّة، فأدونيس مازال يجترح مسافات الاختلاف في فهمه لماهية الثقافة العربيّة و دورها في بلورة العقل، و تعاطيه مع راهن المتغيّر الفكري و الثقافي العالمي.

(1) عبد العزيز بومسهولي، الشعر و التأويل، ص: 7.

(\*) بعد محاضرة السليمانية الشهيرة، هاجم مثقفون عرب أدونيس بعد تصريحه عن انقراض الثقافة العربيّة، حيث صرّح "سليمان العيسى": "كلام أدونيس مجاني و لن يحصل أبداً على جائزة نوبل، و أيضاً عبد الله الغدامي "تجربته أصابها العقم منذ 20 عاماً و منتجه ليس سوى لعبة لغوية، أما رئيس اتحاد الناشرين العرب فيصرّح: أوكد لأدونيس أنّ ثقافته المستعارة هي المرشحة للانقراض.

و التجربة الشعرية عند "أدونيس" هي مغامرة تهدف «إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختيار، و الولوج في المجهول، و هو ما يمكن من خلق تجريب إبداعي يكشف المنحجب»<sup>(1)</sup>

هذا لا يعني أنها تجربة تنقطع عن الواقع و تذهب بعيدا في مناشدة الخيال و العدم، على العكس، فهي مشروع متكامل للحياة العربيّة... و نقد لهموم الأنا و معايشة لشرخها. ففي قصيدة "قبر من أجل نيويورك" لا مكان للعدم لا للمحو؛ هي تجربة متميزة مع الخلاص و التحرر «من هيمنة المؤثرات الرابضة في ذهنه و في ذاكرته و الترسّبات الباقية من قراءاته قبل أن يبدأ هو نفسه في صياغة نصّه»<sup>(2)</sup>.

في "قبر من أجل نيويورك" يقوم النصّ بذاته شأنه في ذلك شأن مدينة نيويورك القائمة بذاتها، و التي تختلف عن واشنطن و لندن و باريس بمناخها و تكوينها، قد تتشابه مدينة نيويورك مع بعض المدن في شيء أو آخر، أمّا قصيدة أدونيس فهي صورة فريدة لا ثانية لها. يقول:

نيويورك

امرأة \_ تمثال امرأة

في يد ترفع خرقة يسميها الحرية ورق نسميه التاريخ

و في يد تخنق طفلة اسمها الأرض<sup>(3)</sup>.

(1) عبد العزيز المقالح، نقوش مأريية (دراسات في الإبداع و النقد الأدبي)، المؤسسة الجامعية للدراسات و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

(3) أدونيس، هذا هو إسمي، بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، جبلة، سورية، 2007، ص: 49.

هنا تصبح القصيدة نبوءة بامتياز، ف«للقيب الذي تنبأ به أدونيس لعاصمة المال و القوة في مطلع السبعينات لم يكن يخصّ بنيتها الخارجية، المنازل و الشوارع و الحدائق و لا الناس و لا تمثال الحرية(..) و لكنّه قبر من أجل البنية العميقة للنظام و بطريقة التعامل مع البشر، مع ناسها أولاً، ثم الناس المرتبطين بها»<sup>(1)</sup>

فنيويورك مدينة تمارس القتل، و النفي و البتر، و القهر، مدينة ظالمة هي:

حضارة بأربع أرجل؛ كلّ جهة قتل و طريق إلى القتل،

و في المسافات أنين الغرقى<sup>(2)</sup>

فنيويورك هذه لم تعجب "أدونيس" مثل "لوركا"، لذلك فتح لها قبرا يكون في مستواها فخامة و أبهة<sup>(3)</sup>:

نيويورك،

جسر بلون الإسفلت. حول خاصررتها زنار رطب، وجهها شبّاك

مغلق... يفتحه وولت ويطمان- "أقول كلمة السر الأصلية"-

لكن لم يسمعها غير إله لم يعد في مكانه. السّجناء، العبيد،

البائسون، اللّصوص، المرضى يتدفّقون من حنجرته، و لا فتحة<sup>(4)</sup>...

ليست قصيدة "قبر من أجل نيويورك" الوحيدة التي يتعانق فيها الواقع و الحلم،

نصوصه جميعها هي على موعد مع تأويل العالم، فالشعر بالنسبة لأدونيس «مؤول و مؤول

(1) عبد العزيز المقالح، نقوش مآريية، ص: 18.

(2) أدونيس، هذا هو إسمي، ص: 49.

(3) المرجع السابق، ص: 21.

(4) أدونيس، هذا هو إسمي، ص: 49.

(بكسر الواو المشددة، و بفتحها) فهو يخوض مغامرة القراءة بمعناها الشامل، للذات و المكان و التاريخ و التراث لولوج دروب الفهم العميق للكينونة»<sup>(1)</sup>

لقد دشّن أدونيس زمن التأويل مع "شهوة تتقدّم في خرائط المادّة" سنة 1987، و "احتفاء بالأشياء الواضحة الغامضة" سنة 1988، ثمّ أبجدية ثانية سنة 1994...

## 2-2-1-4 الخطاب القرآني: خطاب فوق كل خطاب

إذا كان القرآن الكريم- اليوم- يقدّم نفسه نموذجا مهمّا للحياة المثاليّة أمام تحديّات تجربة الحضارة العالمية الرّاهنة، فإنّ هذا النّمودج يستمدّ سلطته من إعجازه العلمي و منهجه، أكثر ممّا يستمدّه من قوّة إعجازه اللّغوي.

فالقرآن بالنسبة للعربيّ ليس مجرد قراءة جديدة للعالم و الكون فقط، بل هو قطيعة حقيقية لما سبقه، و هو أيضا تأسيس لنمط مختلف للكتابة(في العربيّة).

لذلك، فهو يعدّ «تحولا جذريا و شاملا: به و فيه، تأسست النقلة من الشّفوية إلى الكتابة- من ثقافة البديهة و الارتجال، إلى ثقافة الرويّة و التأمّل، و من النظرة التي لا تلامس الوجود إلّا في ظاهره الوثني، إلى النظرة التي تلامسه في عمقه الميتافيزيقي، و في شموله -نشأة، و مصيرا، و معادا»<sup>(2)</sup>.

فهذا الكتاب يعدّ مصدرا كليّا للمعرفة، حيث يحوّل الإسلام دينا عالميا يتجاوز جميع الأديان التاريخية، بل يطوّرها جميعها لتصبح في فلكه و في اتجاهه، «إنّ الله سبحانه و تعالى الذي أنزل القرآن حاملا في مبناه وحده منهجية كاملة (و وعيا معادلا للكون)، فإنّ عناصر استمراريته و حفظه ليست فقط في نصوصه، و لكن في (فهم هذه النصوص ضمن

(1) عبد العزيز بزمسولي، الشعر و التأويل، ص: 10.

(2) أدونيس، الشعريّة العربيّة، ص: 35، 36.

منهجيته) أي ضمن المنهج القرآني ذاته» (1)

فكيف لكتاب تنزل منذ خمسة عشر قرنا و في بيئة رعوية زراعية تعتبر الأكثر تخلفا أن يصبح فيما بعد مصدرا مهما لنتائج العلم يفوق الموسوعة العلمية البريطانية الكبرى؟ و كيف لكتاب سماوي من بين كلّ الكتب السماوية (المعترف بها إلهيا) أن يصبح نموذجا وحيدا محيطا بقضايا الوجود، و كذا أيضا معطا متكاملًا لتجربة شعب عالمي؟

لهذه الأسباب و غيرها يظلّ النصّ القرآني ليس مصدرا فقط للتشريع الإسلامي، بل أيضا معقدا لمجموعة من الأسئلة تبحث عن أجوبة مقنعة.

قامت كثير من الدراسات باللّغة العربيّة و غيرها قديمها و حديثها لتعيد النظر في جميع القراءات للنصّ القرآني، منها: "الطيبّ تيزيني في النصّ القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة"، "عابد الجابري في التراث و الحداثة"، "محمد أركون في القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، "نصر حامد أبو زيد في الخطاب و التأويل"،... لكن هذه القراءات للخطاب الديني بقيت تتراوح بين الدّعوة إلى القراءة العلمانية و العلمية في آن، و بين القراءة اللّغوية التي تتأسّس على فكرة أنّه نصّ متكامل لغويا، فهو « أشبه ببحر تتعانق أمواجه و تتداخل، في بداياته و نهاياته (..) و هو، من ناحية الشّكل، خلاصة لأشكال القول السّابقة عليه: الشّعور و الخطابة و المثل و الحكمة عند العرب قبل الإسلام، و الكتابة البابلية- الكنعانية الآرامية. و الكتابة التوراتية» (2)

يبدأ "أدونيس" قراءة النصّ القرآني بدءا من الثّابت و المتحوّل، حتّى كتابيه "الشعريّة العربيّة" سنة 1985، و "النصّ القرآني و آفاق الكتابة" سنة 1993... هذه القراءة التي

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية "جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة"، المجلّد الأوّل،

دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 1996، ص: 19.

(2) أدونيس، النصّ القرآني و آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 48.

تراوحت بين الاعتراف بمصداقية القراءات اللغوية القديمة و جدواها، و بين ربط القرآن بالنظرة الحدائثة للحياة و الكون و الإنسان.

ففي "النص القرآني و آفاق الكتابة" يؤسس لنوع مختلف كلياً من القراءة، فيقرّ ذي بدء بأنه «نصّ يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً كأنه أعاد الأبجدية إلى فطرتها»<sup>(1)</sup>.

فهو إذن نصّ يجمع ما قبله و ما بعده، هو خاتمة النبوات، بل خاتمة الكتابة جمعاء، لأنه تأسيس ضدّ نظرية الأجناس الأدبية، فليس هو بشعر، و لا هو بنثر.. هو شيء آخر.

«هو من حيث التقنية و البناء، يعتمد الحوار و السرد، الحكمة و المثل، و هو تشريع و تسبيح في آن- و فيه صفحات يمكن النظر إليها بوصفها "أحسن القصص"، و يمكن كل قارئ أن يستخلص منه رؤية معينة للشعر و الفكر، و مفهوماً خاصاً للإنسان و الكون، و منها و واضحاً في النظر إلى الأخلاق و الموت و الحب، الطبيعة»<sup>(2)</sup>

حسب هذا الطرح، و وفقاً لهذه الرؤية يكون القرآن جديراً جداً بحلم ملارميه<sup>(\*)</sup>: كتاب هو "ينبوع للحقيقة تشرب منه الإنسانية جمعاء". هذا الحلم هو من صنع إلهي، فكيف لبشر مهما كانت قدراته الذهنية و الإبداعية أن يقدم للإنسانية إنجازاً في هذا المستوى.

لكن الغريب في معالجة أدونيس لآفاق الخطاب القرآني أنها لم تتح المنحى العلماني الشائع عند عامة المثقفين في العالم العربيّ و الإسلامي، بل على العكس، فهو يستمر في الإقرار بعالميته و شموليته و إعجازه المطلق.

و رغم ذلك فهو يقع في أحيان كثيرة – بسبب شعرنة الفكر - في نتائج باطلة، فيحكم

(1) المرجع نفسه، ص: 34.

(2) المرجع نفسه، ص: 49.

(\*) ريمًا بلي أدونيس بنفس الحلم الذي كان يساور ملارميه، لذلك أسمى ديوانه بالكتاب.

مثلا بالارتباط الوثيق بين النص القرآني و اللغة العربية، و يجعلهما «بنية روحية واحدة»<sup>(1)</sup>؛ فنزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين لا يعني تضيق أفق النص على العرب، كما أنّ إعجازه و كونيته و عالميته ليست حصيلة ارتباطه بالعرب لغة و قوما - و برهاننا على صحة هذا الزعم هو اعتناق غير العرب- و بشكل متزايد للدين الإسلامي و قراءة النص القرآني و الإيمان به بنصّه المترجم و بكافة مختلف اللغات.

يصبح النص القرآني- وفقا لهذه النظرة- نصّا يؤسس لإنسان جديد، و أيضا لقارئ جديد و قراءة جديدة، و بالتالي ذوق جديد.

لكن أدونيس في "الشعرية العربية" يستقرئ الدراسات القرآنية التراثية بدءا من: الجاحظ، و ابن قتيبة في مشكل القشعرآن، و الرماني في النكت في إعجاز القرآن، و الخطّابي في بيان إعجاز القرآن، و الباقلائي، الجرجاني،.. و يقف عند مقارنة النص القرآني بالنص الشعري، ليصل في نهاية النقاش إلى أنّ: « النص القرآني كان(..) أساس الحركية الثقافية الإبداعية، في المجتمع العربي، الإسلامي، و ينبوعها و مدارها»<sup>(2)</sup> و يضيف أدونيس نتيجة مهمة هي أنّ « جذور الحداثة الشعرية العربية، بخاصة، و الحداثة الكتابية، بعامّة، كامنة في النص القرآني»<sup>(3)</sup>.

فعلّ البعد عن مألوف القول، ثمّ اشتراط الثقافة العميقة للقارئ و الناقد، و كذا عدم تقييم النص بحسب زمنه... جميعها كانت نتائج مهمة خلفها الاحتكاك بالنص القرآني.

يبقى النص القرآني وفق هذا المنظور نصّا لا يضاهيه أي نصّ، هو حلقة وصل وصل متينة بين الدين و الدنيا، يكتب الدين بغة شعرية و يكتب الدنيا بلغة دينية.

(1) المرجع نفسه، ص: 34.

(2) أدونيس، الشعرية العربية، ص: 42.

(3) المرجع نفسه، ص: 50.

## 2-2-1-5- الخطاب الصوفي و التأويل:

إذا كنا نؤمن مع "فاتيمو" Vattimo بأنّ « كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية»<sup>(1)</sup>، فإنّ التجربة الصوفية هي كذلك أيضاً؛ هي تجربة تتراوح فيها الحقيقة و التأويل، حتّى تصبحان وجهان لعملة واحدة.

فرغم أنّ التجربة الصوفية هي تجربة باطنية أساساً، إلاّ أنّها تجربة لا تنقطع عن الحقيقة، بل هي سفر في حضرتها، و بحث مستمر و جاد عنها.

فالصوفي يسعى من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع "مصدر المعرفة" بدلاً من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها.

لكنّها تجربة لطالما ارتبطت بالدين و جاورت المتن الديني، و مع أدونيس أصبحت تجربة من نوع آخر؛ فالدين- حسب- لا يكون عنصراً مؤسساً لها، مثلما أكد ذلك «التصوّف الوثني لدى كلّ من نيتشه و رامبو اللذين تصلهما بأدونيس وشيخة صامته صرّحت بنفسها في سياقات متعدّدة»<sup>(2)</sup>

توزّعت قراءة أدونيس للمتن الصوفي على كتب متعددة أبرزها: الثابت و المتحوّل، الشعرية العربية، الصوفية و السورالية؛ و لعلّ الكتاب الثالث أكثرهم شمولاً و توسّعاً. ففيه يحاول «فهم الصوفية من داخل النظام المعرفي السريالي، و ليس الفهم المتّصل بالنص الصوفي»<sup>(3)</sup>

ففي كتابه "الصوفية و السورالية" يقيم علاقة تبدو للوهلة الأولى غريبة و غير

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات "فصول في الفكر العربي المعاصر"، ص: 18.

(2) خالد بلقاسم، أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2008، ص: 71.

(3) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 135.

مقنعة بين المذهبين؛ فالأولى مذهب يتّجه نحو الخلاص الديني، أمّا الثانية فهي حركة إلهادية، فكيف يمكن الجمع بينهما؟؟؟

صحيح أن "أندريه بریتون" أكّد أنّ لا مكان للديني في الرؤية السوربالية، و الدّين، أيضا في التجربة الصوفية – حسب أدونيس- ليس هو الدّين نفسه التقليدي، فحضوره فيها «ليس حضور انفصال و تجريد عن الوجود، كما هو الشأن في النظرة الدينية التقليدية، و إنّما هو حضور اتصال بالوجود»<sup>(1)</sup>

يكتشف "أدونيس" مجموعة من المسوّغات التي تجمع كلا المذهبين؛ فعجز الدّين و العلم عن الإجابة عن كثير من الأسئلة أوجد التّصوّف، و هو نفسه الذي أوجد السوربالية، و هما يشتركان أيضا في دعواهما لقول ما لم يقال، و كذا التماهي مع الغيب و المطلق. هذه المبرّرات و غيرها يصوغها "أدونيس" في مدخل بحثه، ليكون فاتحة لإقناع قارئه بمضمون الدراسة؛ فيغيّر المسلّمات و يجعل من الغريب مألوفا.

في رأي الصوفي؛ أن نصوص الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض و الإجمال في حالات كثيرة، و يرى أن جلاء غموضها و إزالة إبهامها و تفصيل مجملها إنّما يمكن الوصول إليه عبر السّعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسّم خطى التجربة النبوية التي هي أصل الوحي<sup>(2)</sup>.

هكذا يكون المتصوف نبيا رائيا، و يصبح – بحسب أدونيس- رامبو متصوّفا رائيا ينطق عن حسّ مشرقى، محدّدا خصائص النص الرامبوي، و يمثّله تعيينا في نصّيه "فصل في الجحيم" و "إشراقات"، حينئذ يحكم "أدونيس" على هذين النصين بأنهما:

(1) أدونيس، الصوفية و السوربالية، ص: 10.

(2) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص:...

أولاً: النص مغلق و يضع المصطلح الأجنبي Hermétique بين قوسين، فكيف يصبح هذا المصطلح (هرمسي) ثم تأويلي.. أي متعدّد الدلالات، إلى معناه الضد؟ هنا يلتبس المصطلح الغربيّ على أدونيس، و يسوق مجموعة من البراهين تؤكد أطروحته الأولى.

ثانياً: يقرّر أدونيس أنّ «النصّ الرامبوي المستقر في لغة غربيّة، هارب أبداً من الفضاء الغربيّ/الفضاء الإقليديسي- الديكارتي»<sup>(1)</sup>.

هنا يجرد "أدونيس" نصّ رامبو من غربيّته، لا لشيء إلاّ لأنّه نص هارب من إكراهات الحياة اليومية؛ فكيف يفرّ نصّ إبداعي من حقله الأصلي بمجرد أنّه يعاني ضغطاً أو إكراهاً.. كيف يسافر من حقل إلى حقل؟ كيف يغادر غربيّته إلى شرقية لا يعرف عنها الكثير؟

ثالثاً: يخلط أدونيس بين فهم ثنائية الشكّ لديكارت (الذات/الموضوع) و بين ضرورة التوحّد مع الطّاقة الحيوية للوجود، لاستكشاف الباطن، فكيف يلتقي ديكارت مع الصوفية؟

رابعاً: ينحو "أدونيس" في قراءة الخطاب الرامبوي منحى المبالغة و الانبهار، فيصبح "رامبو" رائياً و نبياً، ففي كل مرّة يقدّم نتائجه جاهزة مع غياب الإجراءات النقدية التي جعلته يتوصّل لمثل هذه النتائج.

كما تفرز دراسة "أدونيس" انطباعاً بمحاولة الانسلاخ من المرجعية العربيّة(الاستلاب)، رغم أنّه برهن خلال إنتاجه الإبداعي و النقدي أنّ التراث يحتل مكانة مهمّة داخل ذاته، لكنه في هذه الدراسة يقع في مأزق الاعتراف بتفوق الآخر:

«أحبّ أن أعترف أيضاً أنّني لم أتعرف على الحداثة الشعريّة العربيّة، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، و أجهزته المعرفية، فقراءة بودلير هي التي غيرت معرفتي بأبي نواس، و كشفت لي شعريّته و حدائته، و قراءة مالارمييه هي التي أوضحت لي أسرار اللّغة

(1) أدونيس، الصوفية و السوربالية، ص: 240.

الشعرية أبعادها الحديثة عند أبي تمام، و قراءة رامبو و نرفال و بريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها و بهائها»<sup>(1)</sup>

لقد حاول "أدونيس" خلال دراسته هذه أن يتخلّص من الأحكام السابقة (مثل: أنّ رامبو كان يعرف العربيّة و أنّه مات مسلماً.. و أنّ أباه ترجم القرآن إلى الفرنسية...)، ليجد المسوّغات الكافية لمسار دراسته و نتائجها.

« غير أنّنا لا يمكن أن نثق بمصادقية هذا النّفي بمعنى أنّ ما نفاه أدونيس من خطوات لقراءته كان تفصيليا أي مقروءا بعناية، فهل كانت هذه الشروط غائبة في القراءة أم مغيبة؟ و هل كانت قراءة أدونيس خالصة من هذا النّفي، بمعنى أنّها اعتمدت نصّ رامبو أساسا؟ »<sup>(2)</sup>

كما سقط أدونيس في مغبة إسقاط تجربته الإبداعية و النقدية الذاتية على إنتاج "رامبو"، و هو بذلك يكون قد أنجز بحثا يقترب من أدونيس إبداعيا و نقديا أكثر من قربه لرامبو.

لكن تجربة رامبو ليست التجربة الوحيدة التي يعرضها أدونيس، ربّما كانت هي أكثر تميّزا و أكثر جدلا في الكتاب، فعرضه لتجربة النّفري أنت غير صادمة لقارئه على الرغم من تناوله لصوفية مختلفة عربيا؛ صوفية يتقاطع فيها الشعر و الفكر و القلب مجتمعة.

رغم ذلك لا تخلو قراءة أدونيس لشعرية النّفري من العثرات، فهو لم يذكر – في دراسته- «نصّا واحدا للنّفري ليدلّنا على المواضيع التي تتحدّد فيها شعرية هذا النصّ، فهذا يعني أنّ نصّ النّفري يمثل بمجمله نوع الرؤيا التي حدّتها القراءة»<sup>(3)</sup>

(1) أدونيس، الشعرية العربيّة، ص: 86.

(2) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 154.

(3) المرجع نفسه، ص: 147.

في هذه التجربة ينبهر أدونيس بالكتابة النفرية، و يعتبرها تجربة فريدة، بل هي «قطيعة كتابية»<sup>(1)</sup> و «قطيعة ثقافية»<sup>(2)</sup> بحق.

إنّ هذا الاصطدام بين تصوّر أدونيس و الأسس المتعالية للتجربة الصوفية هو ما وجّه تحويله لها في نصوصه الإبداعية.

الصوفية عند أدونيس- و بحسب جميع دراساته- لا تصبح مذهباً مستقلاً يهدف إلى تعميق البعد الديني، بل تتحوّل طريقة لفهم العالم و الكون، هي اعتقاد قلبي تمتعنه الروح لتصل إلى أرقى الحقائق، و هي أيضاً توأم الشعر و لا يقوم الشعر إلاّ بها(هذا دوما حسب التصوّر الأدونيسي).

هكذا تبقى الرؤية الأدونيسية للخطاب الصوفي واحدة، أو يمكن القول أنّها تبقى وفيّة لأساسيات الفكر الأدونيسي ككل، فهي عندما تتردّد في "الثابت و المتحوّل" نحو ربط الصوفية بالإمامة، هي في الحقيقة لا تتنصّل من أبجديات المعرفة عند أدونيس بل العكس تماماً، هي بهذه الطريقة تعلن إخلاصها للجذور الكامنة في الفكر الأدونيسي.

**هكذا نكون قد أنهينا هذا الفصل الذي تناول "لعبة التأويل الأدونيسي"، فيه يتحوّل أدونيس إلى ذات تكتب ذاتها على الطريقة الدلثوية، حيث يصبح التأويل إستراتيجية ناجحة لزرحة الثابت فكرياً و ثقافياً و سياسياً و دينياً، هي مجاوزة للخطاب السكوني، و مساءلة حقيقية للأسس و البدايات و تشريح للعتبات. بهذا الشكل تكون الممارسة التأويلية عند أدونيس فعل يجسّد التحديث و يستثمره.....**

(1) أدونيس، الصوفية و السورالية، ص: 187.

(2) المرجع نفسه، ص: 187.

الخاتمة

قامت هذه الدراسة على قناعة مهمة تقول: لا يمكن للثقافة العربية أن تتجدد، ما لم يبدأ العقل في نقد ذاته و القفز عبر الزمن لاقتطاع تأشيرة للمستقبل.

لقد تمكّن العقل في مشروعه الرّاهن من تمزيق الذات و خلخلة الفهم، و تجريح الكوجيتو بفضل الضربات الموجعة التي تلقّاها فلم تعد الذات تلعب دورا محوريا في الكون، بل صار للمعنى السلطة كلها.

هكذا كان أدونيس في هذه الدراسة مركز المعنى و مشروعا جادا لتشكيله، لكنّه مشروع يبقى قيد التأسيس، و بناء دائم ما دام التّأويل هو فعل يغامر من أجل تملك النصّ.

لقد أفرز البحث في "إستراتيجية التّأويل عند أدونيس" نتائج يمكن أن نقسمها إلى نتائج نظرية و أخرى تطبيقية؛ أمّا فيما يخصّ النتائج النظرية:

1. فرّق الفكر العربيّ الإسلامي بين مصطلحي التفسير و **EXPLICATION** و "التأويل **INTERPRETATION**، و هي تفرقة تعلي من شأن "التفسير"، و تقلّ من مرتبة التّأويل، كما تمّ بموجب هذه النظرة عزل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية، و بالتالي إنكار تطوّر النصّ.
2. الهرمنيوطيقا في الدراسات العربية القديمة تتلوّن بتوجّه صاحبها الإيديولوجي؛ فعند الشاطبي تأخذ طابعا نقليا، على عكس "ابن رشد" الذي يتحوّل عنده صورة موازية للعقل و تتّجه اتجاها روحيا عند "ابن عربي"، لكنها عند "ابن تيميّة" شيخ الإسلام و تلميذه "ابن القيم" تقف موقفا آخر، ينتصف بين هذا و ذاك.
3. الهرمنيوطيقا في الدراسات العربية المعاصرة عدّت على أنّها طريقة مكّملة لمنهج ما، كما امتنعت السّاحة النقدية العربية عن التّأصيل لهذا المنهج لعدّة اعتبارات ترتبط بالمقدّس.

4. ساهم ادموند هوسرل في تشكيل الصرح الهرمنيوطيقي دون أن يدري، و قدّم فلسفة تعكس مقولته الشهيرة "الفيلسوف هو فقط ذلك الذي ينذر نفسه للفلسفة"، الذي يملك راديكالية الإرادة التي تريد تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه.

5. يخلّص هيدجر الحقيقة من قيد الماضي، و يطلق ماهيتها التي هي في العرف التقليدي تطابق الشيء مع العقل.

6. عتبة الفهم عند هيدجر في العملية التأويلية هي عملية أساسية لتحقّق "الدازين" الذي هو صميم الوجود.

7. حول غادامير الفهم في الفعل التأويلي إلى "تلسين الفهم"، و نجح في إخراجها من محيطها السيكلوجي.

8. لقد تبين لنا أنّ الممارسة التأويلية لا يمكن إلا أن تتمظهر في العتبات الآتية: 1/ الفهم، 2/ الإدراك، 3/ التفسير، 4/ التأويل.

9. إنّ محصّلة العتبات السابقة هي الحلقة التأويلية: Le cercle Herméneutique .

10. شكّل مثلث الفهم الألماني(هوسرل، هيدجر، غادامير) النظرية الأساسية التي تؤسّس للعتبة الأولى أي "الفهم"، فمع هوسرل أدركنا أن ليس المهم أن نعي الأشياء، و لكن الأهم أن نعيها قريبا من ذاتنا، فكلّ محاولة لفهم العالم بمعزل عن الذات هي محاولة فاشلة .

11. إنّ الطّابع الدوري الهرمنيوطيقي (للحلقه) هو نتيجة جهد يبذله و يدعّمه المؤول.

12. لقد عرضنا "التأويل النقلي" عند الشاطبي ثمّ العقلي عند "ابن رشد" كّنّا نرمي أن نبيّن الفرق بين الطرحين، حيث أكّدنا على اختلاف الآليتين، و رغم ذلك لاحظنا أنّ الطرحين يحقّقان هدفا مشتركا، و هو تحقيق وحدة الأمّة و رأب بؤر الاختلاف و الشقاق.

أما نتائج البحث التطبيقية فهي:

1. يكاد يكون "أدونيس" على المستويين النظري و التطبيقي أكثر الشعراء المفكرين إدراكا لهذه العلاقة التي تقوم على ثنائية الهدم/البناء؛ فهدم صورة ماضي الذات و إعادة تشكيلها بطريقة تجعل منها لبنة لحم جديد هو عين الحداثة- فمشروعه الحضاري بدءا من أطروحته "الثابت و المتحوّل" دليل واضح على صدق هذا التطلّع.
2. التأويل في العرف الأدونيسي يتأسس على ثلاث مبادئ رئيسية:  
(أ) مبدأ الانتقاء. (ب) مبدأ الحوار مع الأصل. (ج) مبدأ الانحياز.
3. يتمفصل الحوار مع الأصل عند "أدونيس"، فيخضع أحيانا لآليات الحوار الحجاجي، لكنّه في أحيان كثيرة يصبح حوارا يخالف السائد البلاغي، فينتقد عنصر المشاركة، و بذلك يطيح بدعائم النظرية الحجاجية.
4. إنّ العلاقة الديالكتيكية بين الماضي و الحاضر في الفكر التأويلي الأدونيسي على الرّغم من مشروعيتها و موضوعيتها، إلاّ أنّها تقوم على مبدأ النزعة الطبقية النفعية.
5. يقع أدونيس أثناء العملية التأويلية في آفة التعميم، فكيف لنصّ واحد من كتاب واحد موغل في حقب الزّمن أن يحدد أو يرسم بنية أمة ما أو عقيدة ما.
6. يوهمك "أدونيس" لأكثر من طريقة أن هذه هي الحقيقة لا مفرّ، و يغلق على قارئه مهما كان ضليعا أبواب البحث عن حقيقة أخرى، يبدأ منها ثمّ ينتقل بسرعة إلى استدراجك إلى باقي النتائج لفرضيات مسبقة.
7. أدونيس يضع المقاييس الذاتية و يسقطها على أي مثال ينتقيه، بناء على مجموعة من النصوص قد لا تعكس إلزاما منهج المفكّر قيد الدراسة.
8. خرجت الأطروحات الأدونيسية إلى ما يمكن وصفه ترحيل المفاهيم و زحزحتها من مجالها إلى مجال ثان. حيث حرص على ممارسة التأويل بالشكل الذي يعضدّ طروحاته.

9. يجعل أدونيس من حركات مارقة؛ "الحركة القرمطية" و "حركة الزنج" ثورات تحرّر، بل يجعلها تأكيداً للنمو المتدرّج حتّى هاتين الحركتين- كتحصيل حاصل في نظره- محاولة لإلغاء الضياع و تجاوزا للقبيلة و العنصرية، و عودة فعلية للإنسان.

10. أثناء ممارسة التأويل يلغي "أدونيس" جميع التجارب التي حاولت إعطاء قراءة جديدة للنص الإسلامي المقدّس، و يحسب أنّ الفكر الإسلامي يعيش أزمة فعلية.

11. إذا كانت مشكلة الهوية الدينية حسّاسة بالنسبة للمفكّر العربيّ الطليعي، فإنّها ملتبسة بالنسبة لأدونيس، فالدين يتحوّل - حسبه- إلى محو للذات في المجتمع العربيّ.

12. خضعت الممارسة التأويلية عند أدونيس في كثير من الأحيان للمرجعية العلويّة، دون أن يدري، و هو النّاقِد الذي يتنصّل من الماضي بجميع أشكاله، و لعلّ مقولة علماء الاجتماع التي تؤمن بأنّ الفرد لا يمكن أن يعيش دون انتماء، صادقة في هذا المقام.

13. يختصر أدونيس الهوية العربيّة في اللّغة، فهي ليست قومية و لا سياسية، و لا عرقية، و لا دينية - و هو بهذا المعنى يلغي جميع التمايزات، ليجعل من الفرد العربيّ "كائناً لغوياً".

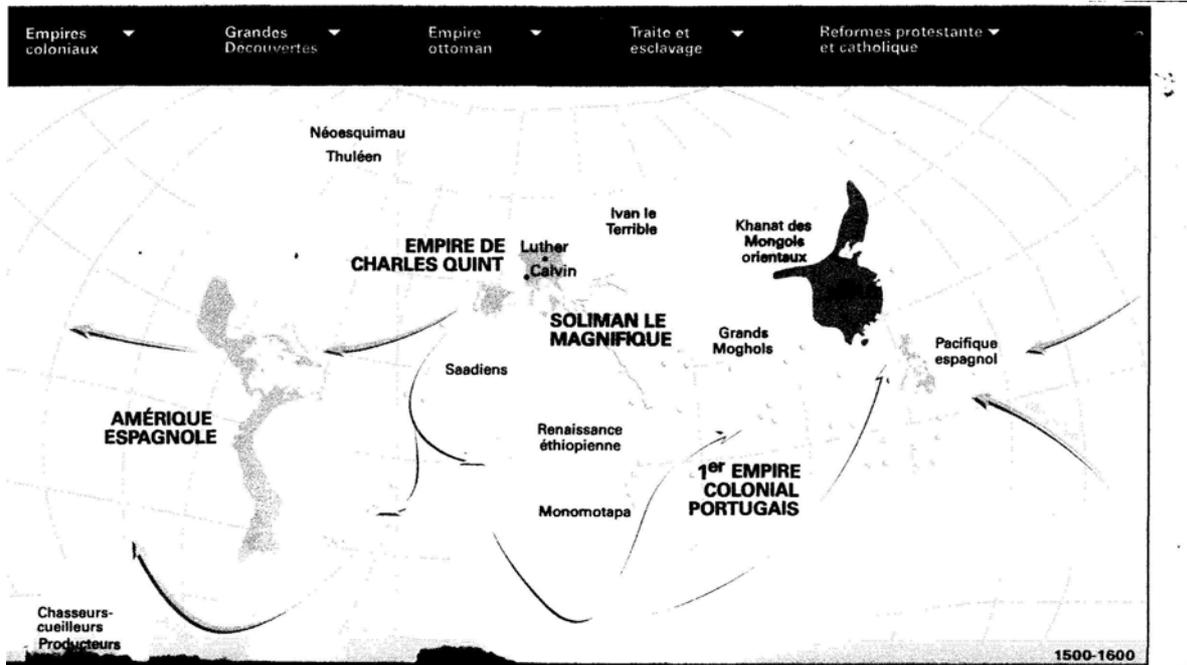
14. يخاطبك أدونيس بلهجة الفيلسوف الشّاعر، حيث تلتبس الفلسفة مع الشّعْر و يصبحان صديقان، بل أخوين، يجعلك تشعر أنّ الحياة مملكة لا تفرّق بين قانون العقل و قانون القلب و الروح...كلّه من أجل هدف واحد هو: الحقيقة الكاملة.

15. يكتب "أدونيس" ذاته عبر لعبة التأويل الأدونيسي على الطريقة الدلثوية، حيث يصبح التأويل إستراتيجية ناجحة لزحزحة الثّابت فكريّاً و ثقافياً و سياسياً و دينياً.

هذه نتائج بحث حول فكر التأويل عند "رجل الكلام" "المفرد بصيغة الجمع"،  
نرجو أننا تمكّنا من النفاذ إلى أعماق الباطن اللامرئي، و أنرنا العتمات، و قطعنا  
الدروب الوعرة للوصول إلى هضبات الحقيقة المنسية الخفية. و لعلّ ممارستنا هذه  
من قبيل اللّعب الهرمنيوطيقي لأنه، بكل بساطة، من أبحر في متاهات التأويل عليه  
أن يتحوّل في أقصر وقت لمؤول بالفطرة !

ملاحظہ

# ملحق رقم 01



فہارس

- ❖ القرآن الكريم برواية ورش لقراءة الإمام نافع المدني، دار الفجر الإسلامي، دمشق، ط 20، 2004.
- ❖ الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، صحيح البخاري، مراجعة و ضبط و فهرسة الشيخ محمد علي القطب/الشيخ هشام البخاري، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، صيدا، بيروت، 2005.
- ❖ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (209-279هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق كمال يوسف الحوت، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون تاريخ).
- ❖ الإنجيل المقدس، العهد الجديد (الترجمة العربية المشتركة من اللغة الأصلية)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، 2004.

## فهرس المصادر و المراجع باللغة العربية

- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم-ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2006.
- إبراهيم محمد تركي، الكلمة الإلهية عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء لنديا الطباعة و النشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2002.
- إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2005.
- ابن القيم الجوزية، الصّواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلّة مع تكملته من مختصر الصواعق المرسلّة، محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2007.

- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 2007.
- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال(أو وجوب النظر العقلي و حدود التأويل-الدين و المجتمع)، مدخل أو مقدّمة تحليلية للمشروع للدكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2007.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى التّيمي ( ت 210هـ)، مجاز القرآن، عارضه بأصوله و علّق عليه الدكتور محمّد فؤاد، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دون تاريخ).
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ( ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حقّقها الأستاذ أحمد محمّد شاكر، قدّم لها إحسان عباس، المجلد الأوّل، الجزء الأوّل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983.
- أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، تونس، ط2، 1985.
- أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء الأوّل، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1937.
- أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق أحمد شوحان، مكتبة التراث، مطبعة الفوّال، دمشق، ط1، 1993.
- أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرقيم بن حسن، معايير التأويل و المتأولين العامة و المقصرين و المجتهدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط&، 2000.
- إحسان إلهي ظهير، الشّيعية و القرآن، توزيع بيت السّلام، الرياض، السعودية، 2005.
- أحمد الوردني، نظرية المعنى بين التوصيف و التعديل و النقد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2007.
- أحمد عبد الغفّار، التفسير و مناهجه: النّص و تفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000.

- أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، نينوى للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق، ط1، 2005.
- أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عند العرب، الجزء 3 (صدمة الحداثة و سلطة الموروث الديني)، دار السّاقى، بيروت، ط9، 2006.
- أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عند العرب، الجزء الثالث(صدمة الحداثة و سلطة الموروث الديني)، دار السّاقى، بيروت، ط9، 2006.
- أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإلتباع و الإبداع عند العرب (تأصيل الأصول)، دار العودة، بيروت، ط4، 1986.
- أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإلتباع و الإبداع عند العرب، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، ط4، 1986.
- أدونيس، الحوارات الكاملة (1960-1980)، الجزء الأوّل، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية، ط1، 2005.
- أدونيس، الشعرية العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989.
- أدونيس، الصوفية و السورالية، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1992.
- أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2005.
- أدونيس، النّص القرآني و آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.
- أدونيس، الهوية غير المكتملة "الإبداع، الدين و الجنس"، بالتعاون مع شاننتال شوّاف/حسن عودة، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية، ط1، 2005.
- أدونيس، ديوان الشعر العربيّ، المجلّد الأوّل، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، ط3، 1993.
- أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978.
- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: من أجل ثقافة عربيّة جديدة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980.
- أدونيس، محاضرات الإسكندرية، التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، دمشق، ط1، 2008.

- أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002.
- أدونيس، ها أنت أيها الوقت (سيرة شعرية ثقافية)، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.
- أدونيس، هذا هو اسمي، بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، جبلة، سورية، 2007.
- الأعشى، الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.
- الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2005.
- الإمام جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، حققه و علّق عليه و خرّج أحاديثه فوّاز أحمد زملي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004.
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل(دراسة بمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 2005.
- الإمام عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، شرح و تعليق محمد عبد المنعم خفاجي، تحقيق و تعليق محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، مصر(دون تاريخ).
- الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي للنشر و التوزيع، الجزء 2، السعودية، ط1، 2003.
- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1984.
- بومدين بوزيد، الفهم و النص "دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر و دلتاي"، الدار العربية للعلوم- ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2008.
- جورج طرابيشي، نقد العقل العربي(نظرية العقل)، دار السّاقى، بيروت، ط2، 1999.
- حبيب بوهرر، تشكّل الموقف النقدي و الأدبي عند أدونيس"قراءة في آليات بناء الموقف النقدي و الأدبي عند الشاعر العربي المعاصر)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008.

- حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2005.
- حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.
- حسني عبد الباري عصر، الفهم عن القراءة "طبيعة عملياته و تدليل مصاعبه"، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2000.
- حنا حنا، دراسات توراتية، دار رام للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ط2، 2006.
- خالد بلقاسم، أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2008.
- رضوان الصادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي و التأويل، منشورات زاوية، الرباط، ط1، 2007.
- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، دار مصر للطباعة، مصر، (دون تاريخ).
- سعد رستم، الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات (النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي)، دار الأوائل، دمشق، ط6، 2008.
- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002.
- السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف/ مكتبة مدبولي، بيروت/ الجزائر/ القاهرة، ط2، 2004.
- شرف الدين عبد الحميد أمين، ابن حزم الأندلسي و نقد العقل الأصولي، دار سعاد الصباح للنشر و التوزيع، الكويت، ط1، 1995.
- الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
- طه حسين، الفتنة الكبرى 01 (عثمان)، دار المعارف، القاهرة، ط14، 2006.
- عادل ظاهر، الشعر و الوجود "دراسة فلسفية في شعر أدونيس"، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.

- عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 2003.
- عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- عبّاس عبد جاسم، مشكال التأويل العربيّ الإسلامي (أو آليات التأويل و إولاته المعرفية)، بيت الحكمة، العراق، 2005.
- عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982.
- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثّاني، المؤسسة العربيّة للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984.
- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل و الحجاج"، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006.
- عبد العزيز المقالح، نقوش مأربية (دراسات في الإبداع و النقد الأدبي)، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2004.
- عبد العزيز بومسهولي، الشعر و التأويل "قراءة في شعر أدونيس"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
- عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء لندنيا للطباعة و النشر، مصر، ط3، 2001.
- عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، دار الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 2005.
- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربيّة الحديثة"، الدار العربيّة للعلوم/ منشورات الاختلاف/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الجزائر/ المغرب، ط2، 2006.
- عبد الله محمد الغدّامي، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربيّة"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001.

- عبد الله محمد الغدامي، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004.
- عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس(قراءة الشعر نموذجاً)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.
- علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة (بين الواقع و الأسطورة)، دار الوفاء لندنيا الطباعة و النشر، مصر، 2003.
- علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، نهج البلاغة، شرح الشّيخ محمد عبده واعتنى به و راجعه علي أحمد حمّود، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2005.
- علي حرب، التأويل و الحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2007.
- علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004.
- عمر كوش، أقلمة المفاهيم "تحوّلات المفهوم في ارتحاله"، المركز الثقافي، المغرب، ط1، 2000.
- عمر مهيبيل، من النسق إلى الدّات، الدار العربيّة للعلوم- ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2007.
- فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي'ابن رشد نموذجاً، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2005.
- فوزي محمد جبل، علم النفس العام، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2001.
- كمال الدّين عبد الغنيّ المرسي، علم التفسير و مناهج المفسّرين، دار الوفاء لندنيا الطباعة و النشر، مصر، ط1، 2005.
- محمّد ابراهيم الفيومي، المعتزلة "تكوين العقل العربيّ"، ج4، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط1، 2002.

- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية "جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة"، المجلد الأول، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 1996.
- محمّد الجابري، تكوين العقل العربي(نقد العقل العربي01)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2006.
- محمّد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973.
- محمد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973.
- محمّد الطيّب الفاسي، مفتاح الوصول في علم الأصول في شرح خلاصة الأصول للشّيخ عبد القادر الفاسي، تقديم و تحقيق إدريس الفاسي الفهري، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2004.
- محمّد الكتّاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي(الفكر القديم)، ج1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2003.
- محمّد تومي، المحكم و المتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، 1989.
- محمّد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة(بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، الجماهيرية الليبية العظمى، 2008.
- محمّد سيّد أحمد، دلّتاي و فلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 2005.
- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية "مقاربات في الحداثة و المثقف"، الدار العربيّة للعلوم- ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2008.
- محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي العربيّ، المغرب، ط1، 2002.
- محمّد عمارة، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربيّ و التأويل الإسلامي(هذا هو الإسلام "8")، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

- محمّد مفتاح، التلقي و التأويل(مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001.
- محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990.
- محمّد يعقوبي، مسالك العلة و قواعد الاستقراء(عند الأصوليين و جون ستوارت مل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- مختار الفجّاري، حفريات في التأويل الإسلامي(دراسة المجال المعرفي الأصولي الأوّل للتفسير الصوفي)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008.
- منصور مذکور شلش الحلفي، قضية المعنى في القرآن الكريم(دراسة في التأويل)، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2008.
- ميجان الرويلي/ سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002.
- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هسرل، نظرية الرّد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط8، 2008.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير "دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2003.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998.
- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004.
- نعمة محمد عبد القادر، الآراء الكلامية لأئمة المذاهب الفقهية "الفقهاء الأربعة: زيد بن علي، جعفر الصادق، ابن حزم)، تصدير الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2002.

- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سورية، ط1، 2003.
- وحيد بوعزيز، حدود التأويل "قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، لبنان/ الجزائر، ط1، 2008.

## فهرس المراجع المترجمة

- إدوار موسيرو، الفكر الفرنسي المعاصر، د/ عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 1989.
- امبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.
- بول ريكور، صراع التأويلات "دراسات هرمنيوطيقية"، منذر عياشي، مراجعة د/ جورج زيّاني، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ط1، 2005.
- بول.ب.أرمسترونغ، القراءات المتصارعة "التنوع و المصادقية في التّأويل"، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس/ليبيا، ط1، 2009.
- جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقا للفينومينواوجيا، د/عمر مهيب، منشورات الاختلاف/ الدار العربيّة للعلوم(ناشرون)، الجزائر/بيروت، ط1، 2007.
- جان فارنيي، عولمة الثقافة، عبد الجليل الأزدي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2002.
- جيل دلوز/ فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي/ اليونسكو/ المركز الثقافي العربي، بيروت/باريس/ الدار البيضاء، ط1، 1997.
- جيل دلوز/ فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

- دار يوش شايجان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، د/ محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار السّاقى، جنيف/بيروت، ط1، 2004.
- دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر، ط1، 2007.
- ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
- رتشارد كيرني، دوائر الهرمنيوطيقا عن بول ريكور، دار أزمنة للنشر و التوزيع، عمّان، ط1، 2009.
- روجيه صّبّاح، أسرار التوراة، صالح بشير، دار بترا للنشر و التوزيع، رابطة العقلايين العرب، دمشق، ط1، 2007.
- سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل و مقالات أخرى، نهلة بيضون و مراجعة د/ سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- فرانسواز داستور، هيدغر و السؤال عن الزّمان، د/ سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1993.
- فنست.ب. ليتش، النقد الأدبيّ الأمريكي من الثلاثينات إلى الثّمانينات، محمّد يحي، مراجعة و تقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ....
- مارتن هيدجر، التقنية/الحقيقة/الوجود، محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربيّ، المغرب، ط1، 1995.
- مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية، د/فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، د/عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط1، 1977.

- هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، د/ حسن ناظم/ علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د/جورج كتورة، دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، الجماهيرية العظمى، ط1، 2007.
- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل "الأصول/المبادئ/الأهداف"، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم/ناشرون/منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت/الجزائر/المغرب، ط2، 2006.

### فهرس المراجع باللغة الفرنسية

- HANS-GEORG GADAMER, *La Philosophie Herméneutique Jean Grondin, presses universitaire de France, paris, deuxième édition, 2001.*
- HANS-GEORG GADAMER, *vérité et méthode « les grandes ligne d'une Herméneutique philosophique, éditions du seuil, paris, 1976*
- *Jacque brousse, Les grands maitre de la spiritualité, France, loisirs, paris, 1998*
- *Jean Grondin, L'universalité de l'Herméneutique, presses universitaires de France, paris, 1 édition, 1993.*
- *Paul Ricœur, Histoire et vérité, éditions du seuil, paris, 2001*
- *PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, Introduction à la phénoménologie, Armand colin, paris, 1997.*
- *Umberto Eco, Interprétation et Surinterprétation, traduit de l'anglais par Jean Pierre Cometti, presses universitaires*

## فهرس المجلّات و الدوريات

- آيس "فضاء العقل و الحرية"، مجلّة فلسفية نصف سنوية تصدر عن مؤسسة الأخبار للصحافة، العدد 1، القبّة، الجزائر، 2005.
- التواصل، تصدرها جامعة عنّابة، العدد 4، الجزائر، 1999.
- آيس "فضاء العقل و الحرية"، مجلّة فلسفية نصف سنوية تصدر عن مؤسسة الأخبار للصحافة، العدد 02، القبّة، الجزائر ، 2007.
- الفكر العربي المعاصر، العدد 32، مركز الإنماء القومي، بيروت، تشرين الأوّل، 1984.
- الفكر العربيّ المعاصر، مجلّة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد 146، 147، بيروت/باريس، شتاء 2009.
- عمّان، مجلّة ثقافية شهرية، العدد 167، تصدر عن أمانة عمّان الكبرى، عمان، أيّار 2009.
- فصول، المجلّد 6، العدد 2، الهيئة المصرية العامة، خريف 1997.
- سلسلة ندوات و مناظرات(نظرية التلقي: إشكالات و تطبيقات)، رقم 24، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمّد الخامس، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993.

## أطروحات جامعية

- أمحمد الورغمي، ترجمة من الفرنسية إلى العربية للجزء الأول من كتاب الرمزية و التأويل لتزيفتان تودوروف (شهادة الكفاءة للبحث العلمي)، إشراف الدكتور حمادي صمود، الجامعة التونسية، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، تونس، 1981/1980.
- محمد اجليلية، المذهبية و التأويل في الفقه الإسلامي، إشراف الدكتور عقا النماري (بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية)، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانية (شعبة الدراسات الإسلامية- الفقه و الأصول)، الدار البيضاء، المغرب، 1999/1998.

## فهرس المعجمات باللغة العربية

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1981.
- عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، دار الرشاد، القاهرة، ط1، (دون تاريخ).
- مجد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم الفيروز آبادي الشيرازي الشافعي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحفني، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة و تحقيق علي شيري، مج 14، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1994.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط و تخريج و تعليق د/مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة و النشر، الجزائر، ط4، 1990.

- موسوعة الأديان، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط4، 2007.

## فهرس المعجمات باللغة الفرنسية

- Dictionnaire Hachette, paris, France, 2005
- GERARD DUROSO, ANDRE ROUSSEL, dictionnaire de philosophie, Nathan, paris, 2003
- pierre grappin, dictionnaire français/allemand-allemand/français Larousse,(collection saturne), librairie Larousse, imprimerie berger- Levrault, France, 1985, page : 74.
- Pluri dictionnaire Larousse, librairie Larousse, paris, France, 1977

## الجرائد

- جريدة الأهرام بتاريخ: 1986 /08 /29.

## الأقراص الضوئية

- ENCARTA 2006/FRANCE
- ENCARTA 2008/FRANCE
- ENCARTA 2009/FRANCE
- UNIVERSALIS/VERSION 10/FRANCE

## مواقع الانترنت

- [www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=48745](http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=48745)
- <http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B8%D9%D87%D8%B1>
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/ph%C3%A9NOM%C3%A9nologie>
- نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1، الموقع:
- [www.maaber.50megs.com/issue-julyos/sptlights1.html](http://www.maaber.50megs.com/issue-julyos/sptlights1.html)
- ثائر ديب، الدين و العلمانية في الفكر الغربي: من هيغل إلى هابرماس:
- [www.maaber.com](http://www.maaber.com)
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/hem%c3%A9neutique>.
- <http://www.cosmovisions.com/philonA.html>
- <http://ervc.free.fr/rubrique4/copte.html>
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/august.d'Hippone>
- سلطان الرفاعي، توما الأكويني و ريادة العقل، مجلّة الحوار المتمدّن الإلكترونية في الموقع:
- [www.ahewar.org/debat/showart.asp?aid=75736](http://www.ahewar.org/debat/showart.asp?aid=75736)
- توما الأكويني، ملفات العصر الوسيط في الموقع:
- [www.akhawia.net/archive/index.php/t\\_4933](http://www.akhawia.net/archive/index.php/t_4933)
- <http://mousou3a.educdz.com/>
- [www.ahewar.org/debat/showart.asp?](http://www.ahewar.org/debat/showart.asp?)
- [www.khayma.com/sohel/thawrat/thawrat09.htm](http://www.khayma.com/sohel/thawrat/thawrat09.htm)
- عبد الجبّار منديل، حركة القرامطة في العراق و الخليج: اقتصادها و فلسفتها، الجزء الأوّل، مجلّة الحوار المتمدّن، العدد 2426، بتاريخ: 2006/10/6 ، سحبت 20:25:05 في الموقع:

- [www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:149293](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:149293)
- [www://quran.maktoob.com/vb/quran6797](http://www://quran.maktoob.com/vb/quran6797)
- <http://www.aljabriabed.net/tajdid13.htm>
- [http://www.alimbaratur.com/All Pages/Huqul Stuff/Huqul 27.htm](http://www.alimbaratur.com/AllPages/HuqulStuff/Huqul27.htm)
- <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/22AE4CA8-5082-471A-AC1F-6D1E5D7B0989.htm>
- [www.sayedjumaa.com/abhath/ tabari. doc](http://www.sayedjumaa.com/abhath/tabari.doc)
- [faculty . ksu .edu .sa/maison/doc. lib/144doc](http://faculty.ksu.edu.sa/maison/doc.lib/144doc)
- [http ://www. el7ad. Com/smf/index.php ?action=print page;topic=921610](http://www.el7ad.Com/smf/index.php?action=printpage;topic=921610)
- [Www.maaber.50megs.com/issue-february06/booksand-readings4htm](http://www.maaber.50megs.com/issue-february06/booksand-readings4htm)
- <http://www.jehat.com/ar/adonees/frame4.htm>
- <http://www.yabeyrouth.com/pages/index699a.htm>
- [Www .aljabriabed .net/conceptislam7.htm](http://www.aljabriabed.net/conceptislam7.htm)
- [http://almadapaper. net/news.php/action=view &id=3945](http://almadapaper.net/news.php/action=view&id=3945)

# 1- فهرس المصطلحات (فرنسي/عربي)

المصطلح بالفرنسية	المصطلح بالعربية
1. Accommodation	1. التقريب
2. Acte positionnel(suspension of beliefs)	2. تعليق الحكم أو المعتقدات
3. Allégorique	3. البعد الرمزي
4. Anagogique	4. الصوفية
5. Ancien testament	5. العهد القديم
6. Apodicticité	6. اليقين
7. Appréciation purement littéraire	7. تقييم أدبي صرف
8. Approche pieuse	8. التقوى
9. Argumentation	9. الحجاج
10. Assimilation	10. التمثّل
11. Athar veda	11. آثار فيدا
12. Attestation	12. الشهادة
13. Canon	13. شرائع كنسية
14. Catégorie de vie	14. مقولات الحياة
15. Cercle herméneutique	15. الحلقة الهرمنيوطيقية
16. Clavis	16. كلافيس
17. Co-intention	17. القصد المصاحب
18. Concret	18. الذات العينية
19. Continuité	19. الاتصالية
20. Convenance	20. التناسب
21. Créolisation	21. التهجين
22. Demiurge	22. الصّانع
23. Destruction	23. هدم
24. Division	24. عملية التفريع
25. Dualisme	25. الثنوية
26. Ecriture sainte	26. الكتابة المقدّسة
27. Empathie	27. التقمّص
28. Epoché	28. الابوخية
29. Esprit absolu	29. العقل الخالص (المطلق)
30. Esprit métaphysique	30. العقل الميتافيزيقي
31. Esprit ontologique	31. العقل الأنطولوجي
32. Esthétique	32. علم الجمال
33. Esthétique romantique	33. الجمال الرومانسي
34. Esthétique transcendale	34. الجمالية المتعالية
35. Exégèse biblique	35. تفسير الكتاب المقدّس
36. Explication	36. التفسير
37. Exploration de phénomènes	37. استكشاف الظواهر
38. Genèse	38. التكوّن
39. Gnose	39. غنوص
40. Gnosticisme	40. الغنوصية
41. Herméneutique	41. علم التأويل
42. Hermès	42. هرمس
43. Hermétisme	43. الهرمسية
44. Histoire pragmatique	44. التاريخ البرغماتي
45. Histoire totalisante	45. التاريخ الكلّي
46. Histoire universelle	46. التاريخ الشمولي
	47. التاريخانية
	48. الهيلولي

47. Historicité	49. الأنية (المباشرة)
48. Hyle	50. آلية الاستنتاج
49. Immédiateté	51. المراقبة المباشرة
50. Inférence	52. قصدية الكاتب
51. Inspection	53. قصدية القارئ
52. Intention de l'auteur	54. القصد الفعال (العملي)
53. Intention du lecteur	55. القصدية
54. Intention opérative	56. النموذج التفاعلي
55. Intentionnalité	57. التأويل
56. Interactive model	58. القبالة
57. Interprétation	59. حد
58. kabbale	60. تسويق
59. Limite	61. التوسيط
60. Marketing	62. تأمل هرمنيوطيقي
61. Médiation	63. المدرش
62. Médiation herméneutique	64. المحاكاة
63. Midrash	65. حد
64. Mimésis	66. عالم الحياة (الموضوعي)
65. Modus	67. التصوف
66. Monde de la vie/monde objectif	68. العدمية
67. Mystique	69. النونيم
68. Nihilisme	70. النونيزيس
69. Noema	71. الموضوع الذهني
70. Noesis	72. أنطولوجيا الصيرورة
71. Objet mentale	73. القراء مستقيمو الرأي
72. Ontologie du devenir	74. الإدراك الحسي
73. Orthodoxe	75. فينومينولوجيا الفكر
74. Perception	76. الفينومينولوجيا الديالكتيكية
75. Phénoménologie de l'esprit	77. الفينومينولوجيا الماهوية
76. Phénoménologie dialectique	78. الفينومينولوجيا الوجودية
77. Phénoménologie eidétique	79. الفينومينولوجيا التأويلية
78. Phénoménologie existentielle	80. الفينومينولوجيا المتعالية
79. Phénoménologie herméneutique	81. القصد القبلي
80. Phénoménologie transcendante	82. الحكم المسبق
81. Pré-intention	83. العقل المكوّن
82. Préjugé	84. العقل السائد
83. Raison constituante	85. العقل الكوني
84. Raison constituée	86. الرد الفينومينولوجيا
85. Raison universelle	87. الريج فيدا
86. Reduction transcendante	88. الرومانطيقية
87. Rig veda	89. ساما فيدا
88. Romanticisme	90. المعنى الحرفي
89. Sama veda	91. ريبة
90. Sens littérale	92. الجانب الروحي
91. Soupçon	93. الرواقيون
92. Spiritualité	94. استرتيجية
93. Stoïciens	95. بنية
94. Stratégie	96. عملية التأليف
95. Structure	97. الزمانية
96. Synthèse	98. نظرية الظواهر
97. Temporalité	99. الكلّية
98. Théorie de phénomène	100. الشفافية
	101. نموذجية (الطبولوجيا)
	102. الفيدا

99. Totalisation	العتبة الموضوعية	.103
100. Transparence	العتبة الذاتية	.104
101. Typologie	ياجور فيدا	.105
102. Veda		
103. Versant objectif		
104. Versant subjectif		
105. Yajur veda		

## 2- فهرس المصطلحات (انجليزي/عربي)

المصطلح بالانجليزية	المصطلح بالعربية
1. Agreement	1. الاتفاق
2. Completeness of perfection or perfection of comprehension	2. اكتمال الفهم أو كمال الفهم
3. Purpose	3. الهدف
4. Subtilité applicative	4. تطبيق الفهم
5. Subtilité intelligent	5. فهم النص
6. Understanding	6. الفهم

## 3- فهرس المصطلحات (ألماني/عربي)

المصطلح بالألمانية	المصطلح بالعربية
1. Auslegung	1. التفسير و التأويل معا
2. Aussen horizont	2. الأفق الخارجي
3. Dasein	3. الوجود
4. Innen horizont	4. الأفق الداخلي
5. Inter subjektiver horizont	5. الأفق البينذاتي
6. Potenzialitaeten	6. إمكانيات
7. Verstehen	7. الفهم
8. Verweisung	8. الإحالة
9. Zeit horizont	9. الأفق الزمّني

# فهرس المخططات

الصفحة	عنوان المخطط	رقم المخطط
34	ماهية التقنية عند جمهور الفلاسفة	رقم 01
44	الجمال من المنظور الغداميري	رقم 02
47	عتبة الفهم عند غدامير	رقم 03
59	عملية الفهم	رقم 04
121	مخطط تفصيلي لمحتوى التوراة	رقم 05
142	مخطط يمثل الفرق الإسلامية	رقم 06
161	الإطار الابستيمائي لقوانين التأويل	رقم 07
161	مبادئ التأويل عند ابن رشد	رقم 08
228	مؤسسة الخلافة/النظام/الدولة	رقم 09
261	مقولات الحياة	رقم 10
281	إشكالية الخلافة	رقم 11
281	أقسام الخطابات	رقم 12
298	مخطط يمثل آليات قراءة الذاكرة	رقم 13

# فهرس الجداول

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
51 - 50	مقارنة بين مفهومي التاريخية و التاريخية	رقم 01
198	خطاطة الحوار	رقم 02
299	جدول انتقائي يمثل تصنيف أدونيس لمدونات الشعر العربي في ديوان الشعر العربي	رقم 03