

جامعة عمار ثلجي الأغواط



كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة



تخصص : فلسفة عربية إسلامية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في الفلسفة

الموسومة بـ

المنهج التأويلي في فلسفة علي حرب

إشراف الدكتور

د/ بن شعيب بلقاسم

إعداد الطالبة

جقيدل ابتسام

السنة الجامعية 2019 - 2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

أحمد الله عزوجل على منه وعونه للإتمام هذا البحث.

إلى الذي وهبني كل ما يملك حتى احقق أماله إلى الذي سهر على تعليمي أبي الغالي على قلبي أطال الله في عمره إلى نبع الحنان التي وهبت فلذة كبدها كل العطاء والحنان وكانت دعوها لي بالتوفيق تتبطني خطوة بخطوة في عملي.

أهدي إليهما هذا العمل المتواضع وإلى كل من ساعدني وتقاسمو معي الجهد والبحث .

كما أهدي ثمرة جهدي لأستاذي الكريم الدكتور: بلقاسم شعيب الذي كلما تطلعت الطريق أمامي لجأت إليه فأنازها لي و كلما دب اليأس في نفسي زرع فيا الأمل لأسير قدما و كلما سألت عن المعرفة زودني بها و كلما طلبت كمية من وقته الثمين وفره لي بالرغم من مسؤولياته المتعددة، إلي كل أساتذة قسم الفلسفة و إلى كل من يؤمن بأن بذور نجاح التغيير هي في ذواتنا و في أنفسنا قبل أن تكون في أشياء أخرى ...

إبتسام

شكر وتقدير

لله الحمد والمنة على إنجاز هذا العمل فهو أحق أن يشكر ثم شكر وتقدير إلى كل من د. بلقاسم شعيب و د. قويدري الأخضر على توجيهاتهم وإرشاداتهم لإعداد هذا العمل. كما أتقدم بتشكراتي وإحتراماتي لكل أساتذة كلية العلوم الاجتماعية وبالأخص قسم الفلسفة على معلوماتهم الغزيرة والتي كانت عوناً لي في إنجاز هذا العمل والشكر الجزيل للجنة المناقشة التي سيكون لها الدور في تقويم وتثمين هذا العمل شكر وتقدير لكل هؤلاء ولكل من مد يد العون لي.

وفي الأخير نحتسب هذا العمل لله ولا نزكي على الله عملاً راجين منه أن يجعله من صالح

الأعمال

وأن ينفع به كل من يلمس طريق العلم به

ولله الحمد والمنة

نظر علي حرب قضية التراث العربي الإسلامي من منظور للأصول وقراءة النصوص فيقدم تأويلية للأصول بوصفها إمكان للفهم، وحقلا للدرس، ومجالا للكشف، فيما يتجاوز تماسكها الشكلي، ومنطقها الصارم وبنائها المحكم، وتعد هذه الصول بمثابة التأسيس الفكري الذي يفلت من الحصر، والتقييد، ويخص الفكر على التنقيب، والكشف بحيث تبدو مجالا لما لم يقال أو يعقل بعد.

ومصطلح التأويل حسب علي حرب ليس بجديد على الفكر العربي الإسلامي بل هي من المصطلحات الرئيسية في الفهم والتفسير فقد قام علم الكلام على التأويل، ونهجت الفلسفة منهاجاً تأويلياً في التفسير النص وإعادة قراءتها لذا كان نشاط العقل الإسلامي عبارة عن رحلة تأويلية في مجازات اللغة ودلالاتها وتتم العودة للتراث في طريق القراءة التي في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للإختلاف سواء أكان تفسيراً أم تأويلاً، حيث يجرحه القارئ فيها على النص لغته ويشغل مخياله، انه يعيد إنتاج المقروء ومعنى مامن معاني، والقراءة تتباين بطبيعتها عما تزيد بيانه وتختلف بذاتها عما تزيد قراءته ومن هذا المنظور لا ينبغي ان نفهم الدعوة إلى التجديد بوصفها ضرورة يفرضها الواقع الفكري الداخلي للمجتمع العربي، ومحاولة تصقل تجربته وهي لن يتم فيها استلهاً قيم جديدة تمكنا من إعادة القول من هنا يتم بناءه مفهوم جديد التأويل.

فعلي حرب كغيره من المفكرين العرب اهتم بدراسته و قراءته بعين نقدية عميقة متفحصة بعيداً عن المفهوم الذي يعتبر ككيان مجرد يصح بذاته أو يقوم بذاته لتعامل معه كنمط وجود أو أسلوب في العيش أو شكل من أشكال الحضور و التواصل مستخدماً إستراتيجية القراءة التي تتناول بها التراث كمادة للقراءة، متجنب الدخول في القراءة الإيديولوجية و العقائدية و المذهبية.

فأنطلق من أرضية نقدية ترفض كل الثوابت والمقدسات التي فقدت الشروط إمكانها ،لأنها و أنتجت إنسان عربي مؤمن بالنقد الأعمى , لهذا ما جعله ينغمس بعين نقدية إلى كل مشروع إحيائي , أو التعامل مع التراث بعقلية التقديس التي تنتج فكر أحادي و الحجز على معنى و الحقيقة و تنفي التعدد و الإختلاف.

مقدمة

إن التأويل بما له من دلالة معرفية، ربما تكون من أكثر العمليات المعرفية الأخرى إثارة للجدل، تحريماً وتحليلاً، إطلاقاً وتحديداً، وتداخلاً مع سواه على مستوى التعريف والتطبيق، وفي خضم هذا وغيره مما ينطوي عليه مصطلح التأويل من آليات، فالتأويل يتوجه تارة إلى النص في محاولة فهمه على حقيقته، وتارة أخرى يتوجه إلى ما وراء النص.

عرف الفكر العربي في أطواره التاريخية أنماطاً متباينة من المراس التأويلي، وتصورات وأفكار ومفاهيم كثيرة عن طبيعة العمل التأويلي ومقوماته وأغراضه ومجالاته الموضوعية. وليس كالتأويل من مسألة في تاريخ هذا الفكر من منابعه القديمة إلى حاله الراهنة: فهي في قلب المسائل كلها، وهي مرافقة لمعالم هذا الفكر وإبداعاته: من الشعري إلى النثري، من المقدس إلى الدنيوي، من الذاتي إلى الموضوعي... كأنما الثقافة العربية تأويلية بامتياز فهي حاملة لوزر اللغة، إلهية وبشرية، وهي حافلة بالرموز والآيات والعلامات التي تقتضي الشرح والتفسير والتبيين؛ هي ثقافة ذات احتفاء خاص بالكتابة والمكتوب، بقوانينها وأعرافها بنواميسها الإبداعية وأسرارها؛ وما يتبعها من عمل للقراءة لا ينتهي، هو عمل التأويل في كل الأوضاع والأحوال.

يعتبر مشروع علي حرب التأويلي أهم المشاريع العربية المعاصرة على الإطلاق فينظر إلى التراث العربي الإسلامي من منظور للأصول بداية من السؤال: كيف ننظر إلى التراث، ونقرأ النصوص ونتعاطى مع الأصول؟ فيقدم قراءة تأويلية للأصول بوصفها إمكاناً للفهم وحقلاً للدرس ومجالاً للكشف فيما يتجاوز تماسكها الشكلي ومنطقها الصارم وبنائها المحكم.

وتتم العودة للتراث عن طريق القراءة التي هي في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف سواء أكان تفسيراً أم تأويلاً، حيث يجرى القارئ فيها على النص لغته ويشغل مخياله، أنه يعيد إنتاج المقروء بمعنى ما من المعاني، والقراءة تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، ومن شروطها، بل

وعلة وجودها أن تكون كذلك، ولا تطابق في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ يحتمل النص أكثر من قراءة، وكل قراءة هي حرف لألفاظه وإزاحة لمعانيه؛ أنه يشكل كونا من العلامات والإشارات ويقبل دائماً صراع التفسيرات واختلاف التأويلات، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل، ومن هنا تختلف قراءة النص الواحد باختلاف العصور والعوالم الثقافية.

الفصل

الأول

الإشكالية الرئيسية : تعتبر إشكالية التأويل من أهم الإشكاليات التي اهتم بها علي حرب : فكيف كانت نظرة علي حرب لمفهوم تأويل النص ؟ وإلى أي مدى ساهمت رؤيته في الحقل التأويلي ؟ .

الإشكاليات الفرعية :

- ماهي إشكالية التأويل في الفكر الغربي اليوناني ؟ .
 - ماهي إشكالية التأويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر ؟ .
 - ماهي إشكالية التأويل في الفكر العربي الإسلامي والمعاصر ؟ .
- أهمية الدراسة : تلخص أهمية الدراسة في كونها تعالج إشكالية مهمة جدا في الفلسفة عامة وفي الفلسفة العربية المعاصرة بالخصوص ألا وهي مشروع التأويل عند علي حرب .

أهداف الدراسة :

- بيان أهمية إشكالية التأويل في الفكر الفلسفي عبر تاريخه .
- أهمية التأويل كونه أحد الأعمدة التي تقوم عليه الفلسفة الإسلامية .
- التركيز على فكر علي حرب التأويلي باعتباره فكر مغاير ومتميز .

المناهج المعتمدة في الدراسة :

المنهج التاريخي: وذلك بعرض تاريخية التأويل من الفكر اليوناني إلى الفكر الغربي والعربي المعاصر

المنهج التحليلي: وذلك بعرض نظريات الفلاسفة في مجال التأويل وتحليلها والتعليق عليها

المنهج النقدي: وذلك بعرض محاولات علي حرب نقد مختلف التصورات والنظريات التأويلية .

أسباب اختيار الموضوع : لقد كان اختيارنا لهذا الموضوع أسباب ذاتية و أخرى موضوعية تمثلت في الآتي:

أسباب ذاتية

- التركيز على قضايا الفكر العربي المعاصر .
- محاولة التعرف على فكر علي حرب وخاصة مشروعه التأويلي .

أسباب موضوعية

- لكون قضية التأويل من أهم القضايا إثارة للجدل الفكري غربيا وعربيا .
- لكون المفكر علي حرب من الشخصيات المتميزة وغير تقليدية في الفكر العربي المعاصر
- صعوبات الدراسة : من بين أهم الصعوبات التي واجهتنا:
- نقص المراجع المتعلقة بفلسفة علي حرب في المكتبات العمومية والجامعية .
- صعوبة فهم نصوص مصادر علي حرب.

مصطلحات الدراسة :

الفهم:

بوجه عام : القدرة على الإدراك والتفكير ، بوجه خاص عند لبيبنتز : الإدراك العقلي في مقابل الإدراك الحسي وعند لوك : العمل الذهني الذي يشكل المدركات الحسية في صور جديدة ، عند كانط : وظيفة الذهن التي تتلخص في ربط محسوسات ببعضها بواسطة المقولات¹

التفسير

في الأصل هو الكشف والإضهار ، وهو أن يكون لبس وخفاء فيأتي بها ...أو يفسره ، والفرق بينه وبين الإيضاح أن التفسير أعم من الإيضاح : تقول : فسرت الكلمة ، فسرت النص ، فسرت المسألة أي وضحت دلالتها ومطالبها².

هيكل البحث :

الفصل التمهيدي : حيث تم فيها تحديد الإشكالية الرئيسية للدراسة والإشكاليات الفرعية وأهمية الدراسة وأهداف الدراسة وأسباب اختيار الموضوع والمناهج المستخدمة في البحث وصعوبات الدراسة والدراسات السابقة .

الفصل الأول : بعنوان المنهج التأويلي في الفكر الغربي

ويضم مبحثين كالآتي :

المبحث الأول : بعنوان مفهوم التأويل حيث تم فيه عرض التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي والتعريف الفلسفي للتأويل .

¹ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية ، القاهرة ، 1913، ص141

² المرجع نفسه ، ص234.

المبحث الثاني : بعنوان تاريخية التأويل في الفكر الغربي حيث تم فيه عرض تاريخية التأويل في الفكر اليوناني والفكر الغربي الحديث والفكر الغربي المعاصر .

الفصل الثاني: بعنوان المنهج التأويلي في الفكر الإسلامي

ويضم مبحثين كالآتي :

المبحث الأول : بعنوان التأويل في الفلسفة الإسلامية حيث تم فيه عرض التأويل في مذهب المعتزلة والتأويل في فكر ابن رشد.

المبحث الثاني : بعنوان التأويل في الفكر العربي المعاصر حيث تم فيه عرض نظرية التأويل عند نصر حامد أبوزيد ونظرية التأويل عند محمد أركون

الفصل الثالث : بعنوان إشكالية التأويل في فكر علي حرب

ويضم مبحثين كالآتي:

المبحث الأول : بعنوان القراءة التأويلية للنص حيث تم فيه عرض مفهوم التأويل عند علي حرب و مفهوم النص وآليات قراءة النص .

المبحث الثاني : بعنوان إستراتيجية نقد النص حيث تم فيه عرض بنية نقد النص و آلية نقد النص .

الفصل الثاني:

المنهج التأويلي في

الفكر الغربي

المبحث الأول : مفهوم التأويل

المبحث الثاني : تاريخية التأويل في

الفكر الغربي

تمهيد :

إن التأريخ لمفهوم التأويل ، عبر مراحل و محطات فكرية أساسية ، ساهم في بلورة وتشكيل معالمه و محدداته الرئيسية .والذي يدعي بأي حال من الأحوال الإحاطة الشاملة و الكاملة بكل المقتضيات المعرفية والتاريخية المرتبطة بهذا المفهوم ، فتلك غاية لا يستطيع مقال بهذا الحجم تحقيقها .لذلك كان التقيد بمنهج صارم وخطة محكمة ، الضامن الوحيد ،بالنسبة لنا ،لنجاح هذه المحاولة التركيبية التي نزعم القيام بها. فما هي أبرز المفاهيم المتعددة للتأويل ؟ وكيف نظرت إليه الفلسفة اليونانية ثم الإسلامية ثم الفلسفة الحديثة والمعاصرة ؟ .

المبحث الأول : مفهوم التأويل

المطلب الأول: المفهوم اللغوي

إن كلمة التأويل مشتقة من الفعل الثلاثي : أول ، تأول ، التأويل ، والتأويل في اللغة العربية يأخذ معاني كثيرة تتعدد بحسب توظيفها في الجملة منها :

أول الأول ويأخذ معنى الرجوع :آلت عن الشيء بمعنى ارتددت وعندما نقول رجع فلان يمكن تعويض بكلمة رجع : آل فلان¹.

وأما في تعريف اللغة فقل ، وآل مآله يؤول إيالة ، وإذا إصلاحه وساسة.

أول الكلام وتأوله : معناه دبره وقدره ثم تأوله ويعني هذا تفسير التأويل هو فك غموض واعتبار الرؤيا².

قال صاحب قاموس المحيط : وأوله إليه رجعه وأول الكلام تأويلا وتأوله دبره وقدره ونشره والتأويل عبارة عن الرؤيا، وآل يؤول أي رجع ،يقال أول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم³.

وجاء في معجم مراد وهبة : " التأويل هو الترجيح والرد والتدبر وحسن التقدير ".⁴

أما جميل صليبا : فيرى أن التأويل مشتق من الأول ، واستناد إلى ذلك يرى أن التأويل في اللغة هو الترجيح ويتابع بأننا نقول ، أوله إليه رجعه، وهذا المعنى هو الأصل اللغوي⁵ .

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار المكتبة العلمية ،ط1، منشورات محمد علي - بيروت - لبنان، 1426 ص 133.

² -المرجع نفسه ص134.

³ -مجد الدين بن يعقوب بن محمد ، الفيروز أبادي ، قاموس المحيط ج1، دار ابن جزي ، القاهرة ط1، 2004 ، ص43.

⁴ -مراد وهبة المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة ، 2007، ص158.

⁵ - جميل صليبا المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ج1، بيروت 1982

المطلب الثاني : التعريف الاصطلاحي

التأويل هو : " رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو عملا"¹

التأويل معنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام أي بمعنى العاقبة، والمرجع والمصير وهو غالب استعمال القرآن الكريم وبالتالي تأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج مما عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وقد قسم هذا النوع من التأويل إلى نوعين بحسب الكلام غلى الخبري والإنشائي

عرف التأويل: بمعنى التفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه.

يقول الأزهري : أن الأول هو الرجوع وقد أل يؤول أولا.

وعرفه ابن الأثير: التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ، ويقول ابن جزي: " التأويل تصفيه الظاهر والباطن "².

ويقول أيضا ابن الكمال: التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية مواقف الكتاب والسنة³ .

وعرفه فاروق النبهان بقوله : إن التأويل هو تفسير إشارات واستلها م معان من مفردات وحوادث ووقائع ، مما لا يخضع للمعايير التفسيرية المحكمة التي لا يملك المفسر فيها حق الخروج من مقتضى الدلالات اللغوية⁴.

¹ - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص07.

² - إن جزي التسهيل لعلوم التنزيل دار الكتب العلمية بيروت ج1، بدون طبعة ، 1995 ، ص10.

³ -مراد وهبة مرجع سابق ذكره ص159.

⁴ -محمد فاروق النبهان ، مقدمة في الدراسات القرآنية ، وزارة الشؤون الدينية ، المغرب 1995، ص102-103.

وعرفه الزراكشي بقوله: علة نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وناسخها و منسوخها و خاصها وعامها و حلالها وحرامها ووعداها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها¹. أما عند أندري لالاند فقد جاء تعريفه للهيرمينوطيقا " التأويل بأنها تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب شرح مقدس"².

المطلب الثالث : التعريف الفلسفي

معنى التأويل في الاستخدام القديم تأتي كلمة هيرمينوطيقا "Hermenutia" من الفعل اليوناني يفسر أو يؤول أو يفهم و الاسم "Herrmeneia" ويعني ويفسر يتعلق لغويا بالآله هرمس Hermes رسول الآلهة الأولين الذي كان يقوم بعملة التأويل أو تفسير كلام الآلهة من أجل توصيله إلى بني البشر ومن هنا فإن التأويل مرادف للهيرمينوطيقا³.

وعرف ابن رشد التأويل في كتابه فصل المقال في مابين الحكمة والشرعية من الاتصال : " بأنه هو إخراج دلالة للفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يحل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء يشبه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁴

¹-الزراكشي بدر الدين البرهان في علوم القرآن ، مجلد 3 ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، 1989 ، ص145 .

² أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب :خليل أحمد خليل المجلد الأول ، منشورات عويدات، ط2، بيروت ، 2001 ، ص395.

³-شرف الدين عبد الحميد أرسطو وتأسيس الهيرمينوطيقا ، مؤمنون بلا حدود ، نوفمبر 2017، الرباط ص2.

⁴-إبن رشد فصل المقال في مابين الحكمة والشرعية من الإتصال دراسة وتحقيق محمد عمارة دار المعارف مصر ، ط2 ،

عرفها شلايرماخر الهيرمينوطيقا هي فن الفهم أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله¹.

وقال كالادينوس : "أن الهيرمينوطيقا هي فن التفسير"²

وبول ريكور : أن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمل الفهم عندما يتعامل مع تأويل النصوص³.

¹ - صفدر الهي راد ،الهيرمينوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، 2019، ص17.

² المرجع السابق ص17.

³ -المرجع نفسه ص17.

المبحث الثاني : تاريخية التأويل

المطلب الأول : التأويل في الفلسفة اليونانية

الهيرمينوطيقا عند أرسطو تشير للعمل الذي يقوم به الذهن إذا وضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو تكذبه فالتأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكماً صادقاً عن شيء ما ، وفق لأرسطو إذن لا يعد والسؤال عبارة بل شيئاً مشتقاً من عبارة أول هو شكل ثانوي من الجمل ينطبق على موقف يكون فيه الذهن قد أدركه سلفاً في شكل عبارة¹.

فالتأويل حسب أرسطو هو كل ما يرسل عن طريق الصوت ويحصل معنى أو دلالة . ليكون تأويل إذ ذلك مرتبط بالقول وعليه يصبح التلفظ بالاسم والفعل تأويلاً مادماً تحدد بها الأشياء فالهرمينيا إذ لا تتبدئ إلا مع المنطوق المركب الجملة التي يسميها أرسطو الكلام أو الخطاب (لوغوس) وعليه الجملة بل بالأحرى وبمعنى أبلغ دلالتها بالمعنى المنطقي للجملة التي تحمل الصدق أو الكذب.

وبهذا يصبح التأويل عند أرسطو قول الشيء ما بخصوص شيء ما بالمعنى الكامل . فكل تأويل خطاب وفق التصور الأرسطي . يقول شيئاً عن شيء ما يصل يؤول في المحصلة إلى قول شيء آخر فيكون هذا القول الدال إذاً هو التأويل إلى ما لانهاية من قول الكلمات الدوال يبدأ بهذا الخطاب الذي يقول عن شيء لا قيمة له عند أرسطو إلا من حيث كونه يحتمل الصدق أو الكذب إذ تمثل فكرة إلا ثباتاً والنفي الأساس الذي يقوم عليه المنطق الأرسطي.

¹ -مصطفى عادل فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية بيروت ط1 2003 ص45.

وقد حاول أرسطو إقامة مذهب ميتافيزيقي يستبعد نهائيا كل تفسير أسطوري فميزه فلسفة أرسطو أنها عبارة عن تركيب محكم، ألف فيه بين أقوال سابقيه من الفلاسفة وتصوراته العقلية ونجح حيث أخفقوا في وضع نظرة شاملة مترابطة الأجزاء إلى الكون ربها للمرة الأولى في تاريخ الفكر البشري¹.

وباستقراء نصوص أرسطو يمكن أن نتحدث عن آليات أربعة أساس مارسها التأويل لأرسطو لفهم النصوص الفلاسفة السابقين عليه خاصة تأويله الفلاسفة أصحاب النزعات الأسطورية والدينية وهذه الآليات تتمثل في :

1. الفهم المسبق للنص.

2. إغفال سياق النص (المسافة الزمنية).

3. الاختصار والإيجاز والحذف.

4. إعادة صياغة النص².

على أن الفكر اليوناني من خلال أرسطو قد أحدث نوعا من التحول في المفهوم التأويل مقارنة مع الممارسات التي سبقتة سواء في الحضارة القديمة أو حتى في الحضارة اليونانية قبله أرسطو إلا أن أرسطو اكتفى بعبارة الخطاب بشكل عام والمنطق تحديدا.

¹-شرف الدين عبد الحميد المرجع السابق ، ص276.

²-شرف الدين عبد الحميد المرجع نفسه ص276.

المطلب الثاني : التأويل في الفلسفة الحديثة

الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر

يمثل المفكر الألماني فريدريك شلايرماخر الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهيرمينوطيقا ويعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا قائم بذاته لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص وهكذا تباعد شلايرماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن يكون في خدمة علم خاص ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير¹.

حيث مهد شلايرماخر الطريق للفلاسفة الذين جاءوا بعده للبحث عن التفسير وفهم العلوم الإنسانية وكان هدفه تأسيس هيرمينوطيقا عامة ووصفها بأنها فن الفهم . أصرا أولا أن القراءة فن ، وعلى قارئ النص أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه المؤلف النص بمعنى آخر القراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة أيضا لسعي لتحقيق رؤية جديدة ويصر أيضا على أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه وبعد ذلك يتوجب عليه فهمه بشكل أفضل من المؤلف².

يبدأ شلايرماخر من ظاهرة سوء الفهم أي أننا عرضة لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بطريقة صحيحة وسوء الفهم هذا يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح ، أي أنه يولد الحاجة إلى الضرورة تأسيس فن التأويل وليس فقط تفسير النصوص وتحديد معناها ، أي أن شلايرماخر بهذا حرر الهيرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة ويكون ذلك

¹ -نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط2، 2001، ص20.

² -دافيد جاسبر ، مقدمة في الهيرمينوطيقا ، دار العلوم ، ط1، الجزائر ، 2007 ، ص 119.

قد وصل بها إلى تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم ، أي انه جعل عنها نظرية عامة حول التأويل والفهم بعدما كانت مجرد تأويل نصوص¹.

يتم تأسيس الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر بامتلاك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة وتكون المعرفة المتضمنة في النص فيها نتاجا للغة و بإعادة البناء التاريخي الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف واكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية ليغدو المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص أو فهم النص باعتباره تجربة حياة المؤلف، كما أن عملية فهم النص تمر بطريقة التفسير ويكون ذلك بمعايشة أفكار المؤلف لهذا النص ونفسيته ويجب على التفسير أن يكون هدفه هو الشعور بالظروف التي مر بها المؤلف فالفهم كما يراه شلايرماخر هو فن إعادة بناء التفكير من خلال تفسير حديثة²

¹-عبد الكريم الشرفي ، من فلسفات التأويل على نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم، ط1 ، بيروت لبنان الجزائر،2008، ص26.

²-السيد معتصم أحمد ، الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي "بين حقائق النص ونسبة المعرفة"، دار الهادي ، ط1 ، بيروت لبنان، 2009 ، ص32-33.

الهيرمينوطيقا عند دلتاي :

أدى بروز دلتاي أواخر القرن التاسع عشر تغير الوضع حيث أصبحت الهيرمينوطيقا أساس العلوم الروحية وكان يهدف إلى خلق مناهج للوصول إلى تأويلات صائبة لتغيرات الحياة الداخلية وكان رد فعله حادا اتجاه ميل الدراسات الإنسانية التي تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية وتطبيقاتها في دراسة الإنسان .

يعتقد دلتاي أن هناك فرق كبير بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وإن الفرق يوجد على مستوى المنهج بحيث أن منهج العلوم الطبيعية قائم على الشرح و أن العلوم الإنسانية مؤسسا على الفهم والفهم أخذ معاني التأويل . فكي يفهم الإنسان يجب أن تنتظر إليه ككائن تاريخي وحتى نفهم الإنسان يجب أن نفهم الحياة والهدف من وراء هذا الوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا على فهم العالم الإنساني ذلك باعتماد على التأويل¹.

تكمن عملية الفهم عند دلتاي في الانتقال والتسرب إلى نفسية المبدع .التي تحفظ بالمعنى أو قد تكون هي ذاتها المعنى الذي نبحث عنه . فكل التغيرات الإنسانية لغوية أو غيرها في الواقع تجل نفسية المبدع .ولا يمكن الوصول إلى ذلك الإبداع إلا من خلال الوصول إلى تلك النفسية التي أجدته فيتحول التعبير بذلك إلى مظهر الخارجي تنكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى النفسي الداخلي. فإذا كان التعبير حاليا عن نفسية المعبر فمن الطبيعي أن تصبح النفسية هي المقصودة بالذات ويتحول التعبير إلى حالة عرضية كاشفة عن تلك النفسية .ومن هنا تعد الأهمية القصوى للهيرمينوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي .وبذلك تصبح الدلالة النصية غير مستقلة عن الظواهر النفسية التي أوجدتها فلا يمكن إعادة بناء النص بعيدا عنها .

¹ -عمارة الناصر اللغة والتأويل ، منشورات الاختلاف، دار الفراضي، ط1، 2007 ، ص69-70.

كما أننا لا نجد تلك الظاهرة النفسية في إعادة بناء التجربة الحياتية بمفهومها المشترك .بل نجدها من خلال إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشتها الأخر وعان من وقع تأثيراتها.

والفهم التاريخي عند دلتاي هو أن الإنسان لا يستطيع أن يهرب من التاريخ .بل هو موجود في التاريخ وبواسطة التاريخ ، فمنبعه وفطرته هي التاريخ فقط و الإنسان يذوب في التيار تاريخي ويتغير . وللتاريخية معنيان :

أولا : لا يفهم الإنسان نفسه من خلال النظرة الباطنية بل من خلال عينة معطياته الحياتية فالتاريخ فقط هو الذي يستطيع أن يقول للإنسان أنه ما هو الإنسان ما يريده ، هذا ما يمكن تجربته فقط في الحياة لا في المفاهيم العينية بعبارة أخرى الإنسان له تعلق ذاتي وبالضرورة بالتاريخ.

ثانيا : ليس بطبع الإنسان وفطرته ذاتيا وثابتا .بل هو حيوان لها يعلم بعدما هو فالإنسان لم يقرر إلى الآن يجب أن يكون .بل أن ما يقرره مرتبط بقراراته التاريخية، ليس الإنسان ساكنا في سفينة مصنوعة من قبل .بل هو صانع سفينته .فلديه قدرات حقيقية وأساسية لخلق ذاته وتعييرها .وهو يذوب في التيار تاريخي ويتغير¹.

كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة لفهم التعبير الإنساني والإجتماعي والفني كان على وعي واضح بعجز المنظور الرديء الآلي للعلوم الطبيعية على الإبقاء بهذه المهمة على أنها مشكلة الابستمولوجيا من جهة وأنها تتطلب تعميق تصورنا

¹ صفدر الهي راد ، مرجع سبق ذكره ، ص 91.

للوعي التاريخي من جهة ثانية ، وأنها تعكس حاجة إلى الفهم التعبيرات التي تتبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة¹.

فالحياة تعني عند دلتاي هي الخبرة الإنسانية إذا تعرف من الداخل ليس بوسع الفكر أن يمضي فيما وراء الحياة ومقولات الحياة ليست تابعة من واقع مفارق بل من واقع الخبرة المعاشة من خلال التفسير هو غاية العلوم فإن المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج والفهم الذي يتجاوز موضوعية الردية للعلوم وأن تعود إلى إستلاء الحياة والخبرة الإنسانية².

¹-مصطفى عادل المرجع سابق ذكره ص118.

²-المرجع نفسه ص127-128.

المطلب الثالث: التأويل في الفلسفة المعاصرة

الهيرمينوطيقا عند غادامير

يختلف مفهوم التأويل عند غادامير عن سابقه من الفلاسفة حيث ينظر إليها على أنها تعني الفهم أو وسيلة تبحث عن الفهم باعتباره يشكل جور الوجوه الإنساني وبالتالي فهو لا يحصر للهيرمينوطيقا في التفسير النصوص الدينية فقط (الكتاب المقدس) بل تجاوزه.

ظلت الفلسفة غادامير التأويلية لعقود زمنية طويلة محل قراءات متباينة وتأويلات متضاربة بشأن تصويره للغة. لأنه غالبا ما نبحت تأويلاته على أنها الهيرمينوطيقا لغوية تعطي الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل يشترط كل الأبعاد الإنطولوجية والإنثروبولوجية للكائن عندما اعتبر أن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة جواب غادامير كان حاسما عندما اعتقد أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه في اللغة¹.

إن المهمة الأساسية للهيرمينوطيقا عند غادامير هي تجاوز حالات الاغتراب في الوعي الإنساني على اختلاف الموضوعات هذا الوعي سواء كان الفن أو الدين أو التاريخ أو أي ظاهرة إنسانية أخرى، يقول غادامير: " وفي الفن هو العمل على تجاوز الاغتراب الوعي الجمالي الذي أصبح ميالا إلى عزل الجميل عن تجلياته في التاريخ والواقع " 2.

فالهدف الأساسي من الهيرمينوطيقا عنده هو البحث الإنطولوجي عن الفهم وكيفية تحقيقه وهو يرى الفهم بمثابة نحو وجود في عالم، الفهم الذي يقوم بعملية الفهم. يعتقد أن الفهم عبارة عن نحو حضور الدارين في العالم. وعلى هذا الأساس يجب في الخطوة الأولى عدم اعتبار

¹ -هانز جورج غادامير، تر" محمد شوقي الزين ، فلسفة التأويل (أصول - مبادئ-أهداف) الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، ط2 ، 2006 ، ص27.

² -غادامير التحلي بلجميل تر سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، بدون طبعة ، ص 122 .

الفهم كأداة ومنهج للإدراك والفهم ، فهذا الأخير عبارة عن الصورة الأصلية لتحقيق وجود الإنسان أي أن الفهم بالدقة هو نفس نحو وجود الدارين .وبعبارة أخرى وجود الإنسان له حالة واسعة بحيث يمكن أن تظهر فيه الموجودات الأخرى، وعلى هذا الأساس يرى غادامير ما أهمية الفهم أمر خارج عن الإنسان غير مرتبط بداخله.

فعملية الفهم تقوم على أساس وجودي فلهذا يدعو "أن نتعلم كيف انضمت لما يود الفن أن يقوله لنا.وسيكون علينا أن نقر بأن تعلم الإنصات للفن يعني التعالي على عمالية قد أزرتها حضارة تستغني بشكل متزايد عن منبهات القوية .هذه هي نظرية التأويل بالنسبة لغادامير وعمل على تطويرها وترقيتها والتي حولها من منهج قائم بذاته إلى أداة للفهم¹.

انطلاقا من العنصر التاريخية والفروض المسبقة في تأويل .جعل غادامير أساس أي معرفة تاريخية تحت مجهر السؤال .فلما كان ذهن كل إنسان غير خال من الفروض والأحكام المسبقة التي تشكل أساس وجوده .ولما كان كل تأويل يتشكل بنسبة الزمن الحالي.فإنه لا يمكننا أن نحصل من الآثار التاريخية على معرفة عينية

¹-المرجع السابق ص122.

الهيرمينوطيقا عند ريكور:

يعد بول ريكور من أكبر الفلاسفة البنيويين الذين أسهموا في بناء فلسفة معاصرة لها مكانة، ظهرت من خلال مساره الفكري حيث مرت هذه الفلسفة بعدة مراحل وصولاً إلى نظريته التأويلية، فالهيرمينوطيقا عنده تسعى إلى محاولة الفهم الذات لذاتها بسبب العتمة التي تغلق وجودنا وذلك لا يستحق إلا طريق التأويل وهذا يعني بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي مباشر شفاقة وبما أن التأمل ليس حدساً باطنياً للذات. فإن يتعين على استمرارية فك الرموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل وجود معرفة الأنا¹.

فالتأويل عنده هو اشتغال الفهم على فك الرموز ومن هنا يميز ريكور بين كلمتين: التفسير والتأويل فالكلمة الأولى تعني الجهد الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين الثانية: ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من أجل تأويل تغييرات جهد من أجل الوجود².

ومن هنا منشأ صراع التأويلات عند ريكور أي يجب أن نتعامل مع الرمز " باعتبار حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المخفي وراءها. إن الرمز في هذه الحالة لا يكشف عن معنى بل يخفيه، وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطن الصحيح³.

¹-حسن بن حسن النظرية التأويلية عند ريكور، دار الطباعة والنشر، مراكش المغرب ط 1 1992، ص13

²-المرجع نفسه ص15.

³-عبد الكريم الشرفي مرجع سابق ذكره ص51.

وهكذا فإن فهم الرموز النص ليس غاية ذاته ، بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، كما أن تأويل النص لا يتم إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها، حيث تفهم بشكل أكثر وضوحاً أي هناك تكامل بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها فالذات هي إنتاج عملية الفهم والتأويل ، وعليه فإن " الهيرمينوطيقا ليست أسبقية الذاتية على النص ، وأن فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا اتجاه النص وفي مواجهة النص، وهذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة لذات القارئة¹ "

وفي سبيل التأسيس المنهج التأويلي يقترح بول ريكور مفهوم عالم النص وتحدد مفهوم عالم النص عند ريكور من خلال " القطع مع البحث عن القصد والنية الخفية خلف النص وأن تتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصد خفي ، إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليها النص هو الإمكان أو الوجود الممكن ، بما أن يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة. فعالم النص بهذا المعنى هو الاندماج في الأفاق التي يفتحها لنا وتحقيق ذواتنا من خلال عملية القراءة ذاتها، وهذا يفترض تعليق ذاتية المؤلف وذاتية المتلقي²

فتقوم الذات القارئة باتخاذ المسافة التي ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص ، بل إنها تقوم داخل النص نفسه وذلك بين لغة زمان ومكان محددين ، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابلة الاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها³.

¹-المرجع السابق ص52.

²-المرجع نفسه ص45.

³-المرجع نفسه ص46.

وقد رأينا بأن الفكر الغربي منذ اليونان ووصولاً إلى الفلسفة المعاصرة اهتموا اهتماماً متزايداً بالمنهج التأويلي، وقدموا حوله مختلف الرؤى والمقاربات، وهو ما يعكس بوضوح عنايتهم بفهم نصوصهم الكبرى، سواء دينية مقدسة، أو فلسفية وأدبية، خاصة وأنهم واجهوا محطات تاريخية كثيرة فرضت عليهم عملية فهم نصوصهم ك النهضة والإصلاح الديني في العصر الحديث . ومازال فلاسفة الغرب إلى اليوم يسعون إلى اغناء الممارسة التأويلية بأحدث ما توصلت إليه العلوم والفلسفات مثل اللسانيات وعلم النفس ومناهج تحليل الخطاب...

خلاصة :

تطرقنا في هذا الفصل إلى مفهوم التأويل وجذوره بدءاً من تعاريف علماء اللغة ثم تعاريف علماء الكلام والاصطلاح ثم أبرز المفاهيم الفلسفية للتأويل هذا في المبحث الأول ، أما في المبحث الثاني عرضنا إشكالية التأويل تاريخياً بدءاً من الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الغربية الحديثة ثم الفلسفة المعاصرة .

الفصل الثالث:

المنهج التأويلي في الفكر الإسلامي

المبحث الأول : التأويل في الفلسفة

الإسلامية

المبحث الثاني : التأويل في الفكر العربي

المعاصر

تمهيد :

شكل العصر الوسيط في الحضارة العربية الإسلامية أهم العصور التي نمت فيه النزعة التأويلية، حيث شكل علم الكلام مجالا خصبا للمجادلة حول النص الديني حيث ظهرت تيارات عديدة تهتم بالتأويل والتفسير معا. فالجدال لم ينصب حول ضرورة التأويل، بل حول جملة القضايا التي شكلت أساس علم الكلام وبالقدر الذي نجد دعاة التأويل يسعون إلى إعادة تفكيك النص الديني من أجل شغف الاستطلاع واكتشاف سر النص وخفائيه ومضامينه و في المقابل تنامي النزعة "اللاتأويلية" والمتمثلة في جملة التيارات والجماعات السلفية التي تنبذ التأويل وتذمه. فما هو تصور الفلسفة الإسلامية للتأويل ؟ وماهي انعكاسات ذلك على نظرة الفكر العربي المعاصر لظاهرة التأويل

المبحث الأول : التأويل في الفلسفة الإسلامية

المطلب الأول : التأويل عند المعتزلة

لقد كان منهج المعتزلة في التأويل في بداية الأمر يدور على أربع قواعد التي وضعها واصل وهي :

الأولى: القول بالمنزلة بين المنزلتين.

الثانية: القول بنفي صفات الباري تعالى لزعمهم أن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين .

الثالثة: القول بالقدر على كذهب الجهمي القاضي بأن العبد له اختيار المطلق، وأن الله لا يخلق أفعال العباد.

الرابعة: قوله في الفريقين المختلفين من أصحاب الجمل وصفين إن أحدهما مخطئ وفاسق من غير تعيين¹.

لم يفهم المعتزلة من التوحيد سوى صفة سلب المعنى بالكثرة والتعدد والتركيب فقالوا إن الله واحد أحد ليس بجسم على فهمهم التوحيد على هذه الأسلوب نفوا عن الله جميع الصفات وأولوا كل نص متواتر، جاء بإثبات شيء من ذلك كنصوص الاستواء والعلو والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر واليد والوجه والعين ، ونفوا أن يكون الله خالقا لأفعال العباد لان ذلك طبقا لهذه النظرية ظلم مناف للعدل، وجعلوا العبد حرا مختارا يفعل ما يشاء ويختار ويدع ما يشاء دون تدخل أي قوة خارجية².

¹ محمد أحمد لوح ،جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ،دار ابن عفان ، ص212.

² المرجع نفسه ،ص 213.

كما نظر المعتزلة إلى قضية الوعد والوعيد في القرآن فوجدوا آيات فيها وعد لأهل طاعة بالجنة وآيات أخرى تتضمن وعيدا لأهل الكفر والعصيان بالنار فاستخرجوا من ذلك بعقولهم أنه يجب على الله تعالى إنفاذ وعد ووعيده ، وإل كان مختلفا للميعاد ، ومن أقوالهم في ذلك قولهم "وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وما توعد عليه لا محالة ولا يجوز الكذب"¹

تعد نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة مسألة المنزلة بين المنزلتين فكما تقدم مرتكب البيرة عندهم ليس مؤمنا ولا كافرا ، ولكنه في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهذا حكمه عندهم في الدنيا أما في الآخرة فيدخل النار ويخلد فيها تنفيذا للأصل الثالث يقول القاضي عبد الجبار موضحا هذا الأصل "اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين ومعنى قولنا إنه كلام في الأسماء والأحكام ، وهو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه كافر ولا اسمه مؤمن وإنما يسمى فاسقا ، وكذلك فلا يكون حكمه الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة المنزلة بين المنزلتين ، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ، ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما"².

أما فكرة المعتزلة في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تختلف عن رؤية سائر الأمة من حيث فهمه وتطبيقه ، فمن حيث مفهوم "المعروف و المنكر في فكرهم فقد ذهبوا إلى أن " المعروف هو كل عرف فاعله حسنه ، وأدل عليه وأن المنكر هو كل فعل عرف فاعله قبح أو دل عليه". وهذا التعريف للمعروف والمنكر يؤكد لنا تعويل هؤلاء على عقولهم تعويلا مطلقا في أخص خصائص الشريعة ، إذ موجب هذا الحد أن لا يكون هناك أي صلة

¹ محمد أحمد لوح، المرجع السابق، ص214.

² المرجع نفسه، ص214.

للشرع في الحكم على الشيء بأنه معروف أو منكر، ولهذا كان المعروف عند المعتزلة هو ما آمنوا به وطابق نظرياتهم والمنكر هو ما يراه مخالفوهم¹.

وأما من حيث تطبيقهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن الطبيعي أن يكون معناه العمل على نشر الأصول التي اعتقدوها والأمر بها وزجر كل مخالف لها، إلا أنهم قد استخدموا كل سلطانهم لفرض آرائهم حتى إنهم وهم ينشرون رأيهم حول خلق القرآن "أقاموا لمحاكم لمحاكمة المناوئين لهم ومصادرة حرياتهم وحقوقهم كلها إيماناً منهم يخدمون الحقيقة وينصرونها". أما قضايا العدل والتوحيد لا تبني إلا من خلال النظر العقلي، ثم لابد من حمل النصوص على ما أقرته العقول، فإن وافقت النصوص دلالة العقل أخذوا بها وإن خالفت دلالة العقل تعرضوا لها بالتأويل لتوافق دلالة العقل².

يرتكز التأويل عند المعتزلة على ما يلي:

أولاً: نصوص الصفات والرؤية والشفاعة وغيرهم من المتشابه

يرى المعتزلة أن نصوص الصفات والرؤية والشفاعة لأهل الكبائر من المتشابه الذي يجب تأويله، مستدلين لذلك بأن إثبات هذه النصوص على ظاهرها يستلزم التشبيه والتجسيم وهذا لا يجوز في حق الله تعالى. يقول القاضي عبد الجبار: "المحكم ما أحكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية"³.

¹ محمد أحمد لوح، المرجع السابق، ص 215.

² المرجع نفسه، ص 215.

³ عبد اللطيف العلكوك، منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات. إشراف دنسيم شحدة ياسين، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة، 2011، ص 102.

ثانيا: الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه

يرى المعتزلة أن الراسخون في العلم معطوفة على لفظ الجلالة قال الله تعالى : "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم"¹. وبذلك يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه.

ثالثا: معرفة تأويل المتشابه تكون من خلال دلالة العقل أولا

يرى المعتزلة أن معرفة تأويل المتشابه تكون من خلال دلالة العقل أولا، ثم بدلالة النصوص المحكمة والعقل الحكم الأول في المحكم والمتشابه، والعقل الحكم الأول في المحكم المتشابه يقول القاضي عبد الجبار: "إن القرآن فيه محكم ومتشابه فالواجب رد المتشابه إلى المحكم وأن يحمل على ما يوافق العقل، والعقل يقتضي على الصحيح فما وافق دليل العقل حكم بصره، وما خالف حكم على ما يوافقه"².

وعليه، يمكننا أن نقول بأن محاولة المعتزلة في مجال التأويل لم تخرج من المستوى العقائدي (الكلامي) في إطار صراعها مع الفرق الأخرى على احتكار معنى النصوص الدينية، ولكنهم كانوا أكثر إيمانا بقدرة العقل ودوره في فهم الملغز أو الغامض من النص القرآني ورده إلى الواضح؛ أي رد المتشابه إلى المحكم. ولكنهم تعاملوا مع ثنائية المحكم والمتشابه وفق ما ينسجم مع مبادئهم أو قواعدهم التي وضعوها وسموها بالأصول الخمسة؛ فما يوافقها يعتبر محكما مثل آيات التنزيه والعدل الإلهي وحرية الاختيار وموقفهم من الأفعال والصفات، أما آيات التشبيه والتجسيم والجبر فاعتبروها متشابهة ووجب تأويلها وردها إلى دلالاتها الحقيقية.

¹ عبد اللطيف العكوك، المرجع السابق، ص 103.

² المرجع نفسه، ص 103.

المطلب الثاني : التأويل عند ابن رشد

يعتبر التأويل من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد بل يعتبر توجهها رشدياً خالصاً يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة ، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي وإثراء وازدهار وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي وآية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجدية تتهم بالزندقة والتحريف ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافياً للاختلاف الثري والخصب في الرؤية والمنهج مما أوجب عليه بطبيعة الحال استئناف النظر مجدداً وبعث روحاً ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة والأرسطية بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية بوجه خاص¹.

التأويل عند ابن رشد محاولة استكشاف النص واستخراج ما بداخله من إضمار أو ما يسمى بإخراج الدلالة على رأي ابن رشد فانه في هذه الحالة يكون تجدد وتعدد دلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب ومن هنا اقترن منهج التأويل بالفلسفة من حيث كونها يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه هذا بالإضافة إلى أن كلا من التأويل والفلسفة يستشير النص ويسأله بما يتناسب من طباع الناس المتفاصلة في التصديق .

وفي هذه الأدلة كافية لتسوية منهجية التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى اللجوء إلى البرهان العقلي فهو يقول أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر لشرع أن

¹ بركات محمد مراد ،المشكلات الفلسفية عند ابن حزم والبصري وابن رشد ، المجلة العربية ، 2015 ، ص157.

ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك ولا يرتاب فيها مسلم .

لقد كانت مهمة الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول على خلاف ما تطرحه بعض الدراسات وعلى رأسها دراسة محمد عابد الجابري الذي اعتبر أن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي على الطريقة الرشدية التي تعتمد على الفصل بين الدين والفلسفة وهي مصالحة ضرورية لتحرير العقل العربي وإذ وصل ابن رشد إلى هذه النتيجة فقد قسم الناس إلى ثلاثة أصناف:

– الجمهور وهم طائفة لا علاقة لهم بالتأويل أصلاً لا يمارسونه ولا يجب أن يصرح لهم به يعملون بالظاهر ولا يدركون المعقولات .

– أهل الجدل وهم طائفة من المتكلمين الذين أولوا النصوص وحاكوا أفكار الفلاسفة دون الوصول إلى حقائقهم وابتدعوا في الشرع أمور غير موجودة.

– أهل البرهان وهم الفلاسفة الذين فهموا على قدر المستطاع أسرار الطبيعة ومقاصد الشرع¹.

ومن هذا المنطلق يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج البرهان في التصديق فيما تمهل الجدل والخطابة أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنا إليها ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم.

¹ عبد القادر فيدوح ، التأويل والهيرمونوطيقا : دراسات في آليات التفسير والتأويل ، ط1 ، بيروت ، 2011 ، ص101.

يذهب ابن رشد إلى النص وجهان أحدهما ظاهر والآخر باطن وأن الظاهر ماعنى بحقيقة الشيء من دون بحث استقصاء في عملية التحليل فهو يرى أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن تصريح بذلك هو تصريح نتائج الحكمة لهم من دون أن يكون عندهم برهان عليها وأنه لا يحل ولا يجوز يعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعيين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعاً أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند الآخرين.

وتقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر وباطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس وجهاه البرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية مقصودة توجب النظر الموصل إلى الحقيقة التي قد يستعصى فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية النافذة.

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو فإنه محاولة التقليل من شأنه أو إقصائه عن أداء وظيفته بعد تعطيلاً للاجتهاد لذلك يقول ابن رشد: " مامن متطوق به في الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد أن التأويل يعد نوعاً من المزوجة بين الدين والفلسفة أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة لأنه لا يمكن التأويل في نظرة أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة " ¹.

ولذلك نعتبر الدين والفلسفة عند ابن رشد قد اتحدا في هذا المفهوم إتحاداً جوهرياً ومستقبلياً من حيث أن التأويل يفتح للعالم وللفيلسوف باباً واسعاً للاجتهاد الديني غير المقيد

¹ المرجع السابق، ص 102.

بمذهب والذي يجعل للحقيقة العقلية والرؤية الفلسفية ضرباً من الاجتهاد كما يعلن عن عنوانه

يدعونا ابن رشد لأخذ معيار التوفيق بين الدين والفلسفة وأن كلاهما يقضي إلى الآخر وفق آلية الاجتهاد معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية نابعة من إحقاق الحق في مطابقة لمقاصد الشرع وملازمته متعلقات التوحيد وإن كان الأمر كذلك كان توجيهها سليماً بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا وكلاهما تعطيان الهدف المنشود إليه بمعنى الحقيقة في نظرة وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر ابن رشد قائماً على تأكيد التعامل بينهما وإثبات وظيفة العقل هو وراء تأكيد أهمية الشرع وما الفلسفة في نظرة إلا تأكيد العقيدة بل هي المنهج العقلي لفهم الدين أن اعتقادنا بأن العقل هو المحور الأساسي بين الشريعة والحكمة في الفكر الرشدي يعني إخضاع للفكر إلى عمليتي الفصل والوصل المعرفتين في مواجهة معلوم الكون ومجهوله أو على الأقل لمعرفة الشيء كما ينبغي له أن يسعى لإثبات معقوليته الموجودات البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفتين في استعمال العقل كونه بطلب الحق الذي لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه السابقة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركزوا إلى الاهتمام بالعمل والممارسة الدينية فهي أهدى سبيلاً أما التأويل فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط حيث أنهم يرومون طرق البرهنة وأساليبها العقلية التدليل على صحة العقائد الإسلامية التي يؤمنون بها عن اقتناع عقلي وليس عن تقليد¹.

¹ المرجع السابق، ص 91.

نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال أي المعنى الظاهر لألفاظه فوجده ثلاثة أصناف:

- ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث البرهانية والجدلية والخطابية وهذا لايجوز تأويله البتة.

- ظاهر الشرع يعتمد على التعبير الحسي والخيالي وهذا يجب على أهل البرهان تأويله ويمنع ذلك على غيرهم.

- ظاهر من الشرع مترددين هذين الصنفين فيقع فيه الشك واشتباهه وتأويل العلماء له مسألة اجتهد والمخطئ فيه معذور.

وعليه، يمكننا القول بأن ابن رشد حاول صياغة نظرية مبتكرة في التأويل، لفهم العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة، وبين الدين والمجتمع من جهة أخرى، وذلك من خلال تأكيده على مستويات الخطاب (الجدلي، الخطابية، البرهانية) وكيفية التعامل مع النصوص الدينية وتأويلها وفقاً لمستويات التلقي والشروط التي تحكم عملية التأويل. وقد نجح ابن رشد نسبياً في رفع التعارض والالتباس الذي كان حاصلاً من قبل وأدى إلى فوضى في التعامل مع النص القرآني دون ضوابط محددة¹.

¹ المرجع السابق، ص 169.

المبحث الثاني : التأويل في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول : التأويل عند نصر حامد أبو زيد

كرس نصر حامد أبو زيد جهوده العلمية في التأصيل لنظرية التأويل، وإعادة قراءة النصوص الدينية إلى جانب الممارسة التطبيقية لذلك، وهذا الاهتمام المتواصل من نصر حامد أبو زيد ظل يتزايد في دعم هذا التوجه التأويلي حتى اصطبغ مشروعه بالتنظير للتأويل فمشروع حامد أبو زيد على تأويل النصوص الدينية بإستخدام الآلية الغربية ليس على مستوى التنظير فحسب بل حتى على مستوى التطبيق¹.

يميز نصر حامد أبوزيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير ، وهما التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي أي التأويل. أما التفسير بالمأثور بهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهمها موضوعيا ، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهيمها الجماعة أما التفسير بالتأويل غير موضوعي، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف².

أما التأويلية في العصر الحديث حسب نصر حامد أبو زيد ، هي جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة ، أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية وفلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية بوصفها بناءا معقدا من العلاقات التي تضمن عنصر " الذات و"الموضوع "والسياق" ونسق العلامات " والرسالة وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا

1 خالد عبد العزيز السيف ، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ط3 ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، جدة ، السعودية، 2015. ص200

² كيجل مصطفى، الأئمة والتأويل في الفكر محمد أركوم، ط1، دار الأمان، الرباط، 2011، ص98.

بتسم بالتوتر الذي قد يقضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض ،دون أن يخفي أن يفضي إخفائها إخفاء كاملا¹.

ويرى أبو زيد أن الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة رغم الدعوة المتكررة منذ عدة عقود مضت إلى ضرورتها فهو يتحدث عن العبارات التأويلية الكبرى سواء منها التي تركز على فعالية "الذات"القارئة إلى درجة زعم " موت المؤلف "والوجود الوهمي للنص لحساب القارئ أو المؤول أو تلك التي تركز على القراء الموضوعية المحايدة وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي والأصلي للنص².

يرمي مشروع نصر حامد أبو زيد إلى تقديم رؤية وتأويل جديدين للإسلام وللنصوص الدينية وينطلق أبو زيد في هذه القراءة من تقسيمه لقراءة النص الشرعي ،من قراءة للنص انطلاقا من العقل الأسطوري الغيبي وهي التي يسميها قراءة النص انطلاقا من البعد الإنساني والتاريخي والتاريخي ،وهذه القراءة هي التي يرتضيها أبو زيد منهجيا لمشروعه التأويلي.

على أن التأويل الذي نادى به نصر حامد أبو زيد ليس مقصورا على التعامل مع النصوص الشرعية فحسب ،بل يمتد ليشمل القراءات التي مورست على النصوص أيضا والأحداث والوقائع التاريخية والظواهر كافة. ويقرر أبو زيد أن مشروعه هو (محاولات لربط التراث بالمناهج لعلمية المعاصرة ،أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر ،إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة ،وليست كل قراءة جديدة محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر،إن البحث في مفهوم النص في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنسبة لهذا التراث من جهة

¹ كحل مصطفى ، المرجع السابق ،ص205.

² خالد عبد العزيز السيف ، مرجع سبق ذكره ،ص205

ومحاولة لإستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى ،وأبو زيد هنا يقرر في مشروعية تعدد تأويلات النصوص وتبعاً لتغير آفاق القراءة مكاناً وزماناً¹ وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على نص ،ولأن الحضارة الإسلامية عند نصر حامد أبو زيد حضارة نص والتأويل هو الوجه الآخر للنص ولذلك لابد أن تتعدد تفسيراته ويخضع هذا لمتغيرات عديدة .

إن تعدد التأويلات الذي حرص أبو زيد على تقريره في مشروعه التأويلي ليس راجعاً إلى النصوص المتشابهة فحسب ،بل حتى النصوص المحكمة وقطعية الدلالة لأن طبيعة النص (أي نص) واحدة فهي مفعمة بالتأويلات المتعددة فالعقائد تصورات مرتبهة بمستوى من الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر ولاشك أن النصوص الدينية اعتمدت شأنها شأن غيرها من النصوص على ما هو متعارف عليه زمنها ،وهذا لا يحيل إلى كثير من التصورات الأسطورية².

ومع أن نصر حامد أبو زيد حاول استثمار المنهجيات الغربية في تأويل النصوص ودراسة الإسلام بشكل عام ،فإن دارس مشروع أبو زيد عن غيرة من المشاريع التأويلية الحديثة . فالنزعة الماركسية التي تبناها أبو زيد في تأويل الإسلام والنصوص الدينية شملت حتى أصول الاعتقاد كمواضيع المتعلقة بالوحي وغيرها من المسائل القطعية ،ويقوم التأويل الذي انتهى إليه أبو زيد في مشروعه التأويلي على أنه لفهم النص وقراءة مدلولاته لا بد من وضع ذلك في سياق جدلي يمكن تصنيفه إلى قسمين :

الأول: جدل النص مع القارئ عد فاستبعد أبو زيد أي دور لمصدر النص وهذا الجدل ظهر بارزاً عند أبي زيد في بعض أبحاثه

¹ خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ،ص 204

² المرجع نفسه ، ص 205

الثاني: الجدل النص مع الواقع وهو الذي اشتهر به أبو زيد المشروع لتأويلي وهو الجدل الماركسي كما صاغه ماركس ، ويميز أبو زيد مشروعه من هذه الناحية بأن دراسته تنطلق من دور الواقع والثقافة في تشكيل النصوص ، وهذا يمثل نقطة الانفصال وربما التداير بين منهج هذه الدراسة والمناهج الأخرى المعاصرة¹.

هذا الجدل بين الواقع والنص هو الذي يصوغ من جهة وهو الذي يصوغ من جهة أخرى بناء على الجدل المتبادل بين النص والواقع ، ويفسر ذلك أبو زيد بقوله (والفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق في الأولوية ، وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص فاعلا والثقافة منفعلا ، فالثقافة هنا لا تشكل النص بل تعيد قراءته وهي من ثم تعيد تشكيل دلالاته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية ، وفي هذا السياق الجدلي بين النص والثقافة تكشف آلية الغموض والوضوح بوصفها سمة من سمات النص.

هذا باختصار أهم معالم مشروع نصر حامد أبو زيد التأويلي والذي اعتمد فيه التأويل الماركسي والذي ينظر إليه أبو زيد على أنه مشروع كبير يأمل أن يستطيع مع غيره من الباحثين إنجازه وأنه لا يزال هذا المشروع في أول الطريق الذي ينتظر أن يتكامل بجهود الباحثين².

وعليه، فإن مشروع نصر حامد أبو زيد التأويلي غطى الجانب التراثي والفكر العربي الحديث على حد سواء؛ فقد درس النصوص القديمة كالنص القرآني ونصوص المتكلمين (المجاز عند المعتزلة) والمتصوفة ليكتشف أساليبهم في إنتاج المعنى والدلالة وتوظيفها في صراعاتهم السياسية والإيديولوجية (صراع المعتزلة والأشاعرة) أو (صراع أهل الظاهر والباطن)، ولكنه درس أيضا التأويل الديني كما مارسه الحركات الإسلامية المعاصرة التي عملت على فهم

¹ خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ، ص206

² المرجع نفسه ، ص207

الخطاب الديني وفق أغراضها ودوافعها السياسية مما أدى بها إلى في صراعات سياسية بغطاء ديني مع غيرها من الحركات. ولهذا فقد دعا أبو زيد إلى ضرورة تحرير النصوص الدينية من القراءات النفعية أو البراغماتية للدين، وضرورة تأسيس إستراتيجية في التأويل ذات بعد معرفي وعقلاني تربط الماضي بالحاضر، وتحاول أن تكتشف المغزى (فحوى الخطابات الدينية) داخل النصوص الدينية الأكثر أهمية وحورية في التراث. إنه التأويل الذي لا يجمد النصوص بل يجعلها قابلة للقراءة باستمرار، ووفقا لتغير الظروف والسياقات التاريخية¹.

¹ خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ،ص208

المطلب الثاني : التأويل عند محمد أركون

يعد المشروع الأركوني من أهم المشاريع الثقافية التي تدعوا إلى تأويل النص الشرعي والنص القرآني على وجه الخصوص ،مع العلم أن مشروع الأركوني بعمومه عبارة عن أبحاث مجموعة في كتب وإن كان قد ألف أركون كتباً مستقلة إلا أن ذلك قليل مقارنة بالأبحاث المنظومة في كتب تحمل عنواناً موحداً ،وهذا النتاج العلمي الأركوني ينتظم في منظومة متناسقة في المنهج والهدف تسعى إلى تحقيق دراسة موحدة تجاه النص الشرعي¹.

ويعتمد أركون على مختلف المناهج الغربية لقراءة الفكر الإسلامي مثل ،المنهجية التاريخية السوسيولوجية ،المنهجية السيميائية والمنهجية الألسنية ،،،الخ،من أجل فهم طبقات النص المقدس وتحقيق القراءة النقدية هكذا نطبق تحليل الألسني ،وتحليل السيميائي الدلالي ،والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي وعلى هذا النحو تحرر المجال أو تفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ،ولكن من دون أن نعزلها عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي التاريخي الكلي².

وظف محمد أركون على آليات فعالة من مفاهيم وتصورات،ومناهج تقررت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية ،كل هذا من أجل إنتاج معرفة حول النص ،وكشف ذلك الذي يعبر عنه ولا يقوله ،إذ لا يجد أي حرج في اشتغاله بالمناهج الغربية وتطبيقها من أجل فهم النص الديني ،على رغم من وجود عقبات تواجهه ولعل ما يميز أركون كونه لا يلتزم بنظرية محددة بل ينتقي من النظريات ما يتناسب مع تأوله للفكر الديني.

¹ خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ،ص176

² المرجع نفسه ،ص177

يتلخص مشروع أركون في عمومته بالبحث عن كيفية فهم الإسلام أو بعبارة أدق بكيفية فهم على ضوء المنهجيات الحديثة وعلاقة الوحي بالتاريخ هذا بالعموم وأحياناً ما يبحث في كيفية إدخال العلمنة إلى الساحة الإسلامية على الحياة الديمقراطية على حد تعبيره إضافة إلى علاقة الإسلام بالغرب فأطلق أركون على مشروعه نقد العقل الإسلامي واستعان بما سماه الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية يلخص أركون منهجية الإسلاميات التطبيقية التي يقترحها بأنها فعالية علمية متضامنة مع لفكر المعاصر كله، فهي تدرس العلى الحياة الديمقراطية على حد تعبيره إضافة إلى علاقة الإسلام بالغرب¹.

فهي تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجية الدينية بإخضاع القرآن المحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي المتعمق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وهذه العملية تجديد الفكر الديني بشكل عام. وهذا يعني أن الإسلاميات التطبيقية ينبغي أن يكون مختصاً في كثير من العلوم والمناهج الحديثة وليس فقط متطفاً على أحد أنواعها، وأيضاً فمنهج الإسلاميات التطبيقية من وجهة نظر إبستمولوجية يؤكد بأنه ليس هناك خطاب منهج برئ. ويتحقق هدف أركون بهذه المنهجية بإزاحة ماسماه الأرثوذكسية الإسلامية التي أساسها أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة بالرسالة الدينية ويتم تجاوز ذلك في الخطاب الأركوني من خلال ما يلي:

- المقاربة السيميائية اللغوية أي باستخدام مقولات السيميائ واللسانيات من أجل نقد المواد المقروءة وكيف ينتج المعنى من خلال النص .

- المقاربة تاريخية والسوسولوجية وتهدف إلى تفويض الرؤية الدينية للتاريخ كما مارسها علماء المسلمين².

¹ خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ، ص183

² المرجع نفسه ، ص185

- تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية للتراث.

- الموقف الثيولوجي أي إخضاع الثيولوجيا ،للقواعد والمناهج المطبقة على كل عملية معرفية فمشروع أركون يهدف كما سماه إلى نقد العقل الإسلامي وهذا التعبير بالإسلامي بدلا من العقل العربي عند الجابري ،لأنه أراد نقد الطريقة التي يشتغل بها هذا العقل بصفته ينطلق من معطيات الوحي ليس بوصفه ينطلق من معطيات الثقافة العربية كما هو مشروع الجابري .

مع أن أركون في نقده للعقل الإسلامي لا يغفل الجانب الشيعي منه إلا أن تركيزه على العقل السني أكثر بصفته المسيطر حتى بنظر أركون ،ولذلك فهو يشير بعض الإشارات إلى التراث الشيعي مع استبعاد التراث الإشرافي والصوفي لرؤيته له خارج دائرة العقل والفلسفة والمنطلق الذي انطلق منه أركون في دراسته للإسلام والنصوص الدينية ،فإنه لم يرض على المستشرقين الذين قاموا بالدور نفسه حيث يقف أركون من المستشرقين موقفا حادا ويتهم أغلب دراساتهم بالوصفية البعيدة عن العمق إضافة إلى النقد الإسلاميات على الشخصي¹.

يمكننا القول أن محمد أركون لم يغفل عن توظيف إستراتيجية التأويل خاصة في قراءته للبنية الرمزية للنص المؤسس ولكنه لم يكتفي به لوحده بل دعمه باستراتيجيات ومقاربات أخرى كالمقاربة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية. خلافا لمفكرين آخرين مثل نصر حامد أبو زيد أو علي حرب الذين استندوا كثيرا على التأويل مقارنة بالمناهج الأخرى².

¹خالد عبد العزيز السيف ، المرجع السابق ،ص188

¹ المرجع نفسه ،ص188

ورغم الاختلاف الذي رصدناه بين المفكرين المسلمين الكلاسيكيين والمعاصرين من حيث الطرق والأدوات التأويلية، والسياقات التاريخية الخاصة بكل منهما، إلا أنهما يشتركان في نقطة مهمة جدا وهي تركيزهما على ضرورة قراءة النص القرآني قراءة تأويلية جديدة بالمناهج المتاحة، وإخراجه من ضيق التفسيرات السطحية التي حاول الأصوليون المحافظون ان يفرضوها في التعامل مع النصوص المقدسة. وفي هذه الحالة يلتقي نصر حامد أبو زيد مع المعتزلة التي تأثر بها كثيرا في قضية المجاز والدلالة اللغوية وتجاوزها في الوقت ذاته، كما يلتقي أركون بمنهجه العقلاني والإنساني في دراسة النصوص مع ابن رشد الذي يعد من أوائل من دشّنوا نظرية كاملة في التأويل للتوفيق بين التراث الإنساني (الفلسفة اليونانية) من جهة، والدين الإسلامي من جهة أخرى.

خلاصة :

عالج هذا الفصل إشكالية التأويل في الفلسفة الإسلامية عند كل من المعتزلة وابن رشد هذا في المبحث الأول ، أما المبحث الثاني فخصصناه للحديث عن التأويل في الفكر العربي المعاصر بعرض نموذجين بارزين عند كل من المفكرين العربيين المعاصرين نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون .

الفصل الرابع :

إشكالية التأويل في

فكر علي حرب

المبحث الأول : القراءة التأويلية للنص

المبحث الثاني : إستراتيجية نقد النص

تمهيد:

النص عبارة عن نسيج من العلاقات المفتحة التي توجد، دائماً، في حاجة إلى إعادة ترتيبها، والكشف عن بنياتها. لكنه ليس مجالا لكل أنواع القراءات ولكل التأويلات، الأمر الذي يدفعنا إلى اعتبار الإستراتيجية النصية جهازا يجب تحديده ومعرفة حدوده. ومن ثم وجبت الإشارة إلى أن للتأويل حدودا يجب مراعاتها. لأن حين يتحول التأويل إلى آلة لجعل النص يقول ما ليس له علاقة به وبالأخص ما يتعلق بالنصوص التراثية، فإنه سيدفع بالمعرفة إلى الوراء، وسيؤدي ذلك إلى تقديس الماضي من جديد. وهنا نتساءل كيف نظر علي حرب إلى النص ؟ وما هو مفهوم التأويل عنده ؟

المبحث الأول : القراءة التأويلية للنص

المطلب الأول: التأويل عند علي حرب

القراءة التفسيرية ليست سوى معبر للخطوة التالية في قراءة النص وفهمه، ألا وهي التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، بمعنى أنه خروج على الدلالة أي على المعنى الظاهري والمباشر للفظ وهو (التأويل) بحسب بعض العلماء والمفكرين ، وأنواع قريب بعيد وإذا كان التأويل وأنواعه ودرجاته ومراتبه ومستوياته المختلفة باختلاف مدارس التأويل واتجاهاته¹.

تستبعد القراءة التأويلية التصنيفات الشائعة والمألوفة الأفكار وللنصوص والعلماء والمؤلفين إلى عقلي ونقلي أو أصيل ودخيل أو أصالة وحادثة أو مثالي ومادي أو ذاتي وموضوعي أو رجعي أو تقدمي ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبر البتة عن واقع الفكر بل القراءة تتعدى تلك التصنيفات إذ تتأملها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم².

يتكلم علي حرب على النصوص الكبرى المليئة بالرموز والدلالات دينية فلسفية أدبية وهذا النوع من النصوص تظل مفتوحة على الدوام ولا تقبل قراءة واحدة أي أنها ليست مغلقة ويستحيل الحسم في الحقائق التي تختزنها

فإن تأمل ثنائية العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقولية النقل ولا معقولية العقل وإذا لا وجود لعقل خالص بل ثمة أنماط مختلفة من المعقولية وكل نمط يثل نسق من أنساق

1. إسماعيل مهنانه، الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2017، ص 275

1. علي حرب، التأويل و الحقيقة، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 17

العقل ومنحنى من مناحي الفكر إذا كان الفكر العربي والإسلامي انطلق من أصل نبوي فإن لهذا الأصل معقوليته الخاصة وهو ما ينبغي البحث عنه واستكشافه كما هو أن الأصل العقلي يبطن بالمقابل لا معقولية ما بدليل أن الفكر الفلسفي لم يتوقف منذ أفلاطون عن الكشف عن أوهامه وخرافاته¹.

ومن هنا نجده يؤكد على مشروعية التأويل الذي يعد إحدى أهم الأليات أو الإستراتيجيات التي ينبغي تفعيلها في مقاربة النصوص لأنها تساعد القارئ على التقاط المعاني المستترة في ثنايا النصوص وإكتشاف الحقائق الباطنية التي يصرح بها الكاتب علناً بل تبقى مخفية وتستتبط بالقراءة التأويلية الكاشفة كما أن القراءة التأويلية كما يرى علي حرب ترفض التصنيفات القديمة لنصوص وترفض أيضاً وضعها ضمن إيديولوجيات أو عقائد أو مذاهب محددة إنها قراءة مضادة للمذهبية بل تقرأ في النصوص ما لا يمكن قراءته وتكشف الوجه الآخر لها فهي قد تكتشف في نص عقلاني كنص ديكرت أو ابن رشد بعض العناصر المتخفية في ثناياه كما أنها قد تكتشف في نصوص لاعقلانية كالنصوص الدينية أو الأدبية أو العرفانية (الصوفية) أبعاد عقلانية سكنت عنها أصحابها ولم يصرحوا بها.

كان الصوفية هم الذين إختصوا بالتأويل أكثر من غيرهم والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق فإن العرفان الصوفي يمثل المنهج التأويلي بإمتياز فمع العرفان بما هو تأويل يتقاطع البيان والبرهان والحس والإستدلال والوحي والنظر وبه يتصالح الرمزي والواقعي ويطل الظاهر على الباطن ويظهر الحق في الحقائق ولذى كما ترى أن ابن العربي ليس أن العرفان على حسب عند ابن عربي ليس إستقالة العقل كما قد يظن وإنما هو حقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل²

¹ علي حرب، التأويل و الحقيقة ص17

² المصدر نفسه، ص18

تلك أهم ملامح تأويلية علي حرب التي حاول تطبيقها في قراءة بعض النصوص الكلاسيكية (النص القراني لإكتشاف فائض المعنى وعلاقات المعقدة الثنائية داخل النصوص علاقة الحقيقة بالمجاز أو البيان بالبرهان أو العقل بالأسطورة أو الرمز كما يتضح من كتابه (التأويل والحقيقة) مع أنه لم يكتفي بها عمقها وأغناها بإستراتيجية أخرى وهي إستراتيجية التفكيك بوصفه تأويلاً نهائياً للنصوص بعد استفادته من المنجز النقدي والفلسفي لما بعد الحاشية ورواده من أمثال رولان بارت وجوليا كريستيفا وجاك ديريدا وتزيفيتان تورودوف.

إن القراءة التأويلية بهذا المعنى هي محاولة للانعتاق من أسر النص والخروج من وهم الأحادي وانتهاك النص لا ينبغي أن يفهم بالمعنى الأخلاقي ما هو سعي نحو احتمالات دلالية كثيرة يخفيها هذا النص أو ذلك إن التأويل كما يفهمه علي حرب هو نمط من القراءة يتجاوز القراءة التفسيرية من حيث كونه لا يهدف إلى التعاطي مع النصوص على سبيل

الشرح أي أن التأويل ليس شرحاً ظاهرياً للنصوص والخطابات على اختلافها وتنوعها فالشرح الظاهري لا يعطينا قراءة جديدة ولا يمنح النص نفساً جديداً بل يكتفي فقط بإعادة كتابة النص المقروء وأحياناً يسيء إليه حين يتماهى القارئ مع المقروء ويدعي التعبير عنه فالتأويل بهذا المعنى هو إعطاء معنى جديد للنص وليس هو المعنى الأحادي المعبر عن الحقيقة المطلقة بل هو مجرد معنى من المعاني المحتملة النص وهو بذلك (أي التأويل) براعي النسبية والاختلاف في التعاطي مع الحقائق والمعاني داخل النصوص وينفر من أحادية المعنى والحقيقة وهذا هو وجه الاختلاف القائم بينه وبين التفسير

المطلب الثاني : مفهوم النص

أعطى علي حرب مفهوماً جديداً للنص الذي يتمثل في " نقد النص " حيث يرى في هذه الفكرة مفهوماً شاملاً بدلاً عن المفاهيم التي تسعى إلى احتواء مفهوم النص وما هبته مثل " مفهوم النص " ، " نظرية النص " ، " علم النص " وغيرها " لأنّ النقد من جهة استكشاف للمفهوم ، وهو من جهة أخرى تفكيك لسلطة النص " ¹.

من هذا يرى علي حرب ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض قداسة من شأنها إحالة أي نص على مؤلف معين إذا " لا يهم اختلاف النصوص و تباعدها ما دامت المسألة متعلقة بالاشتغال على النص بغية العلم به " ²، وضمن هذه الفكرة .

يبين أنّ نقد النص يجعل النصوص عنده سواء ، و بالتالي لم يتناول مفهوم النص من الجانب الشكلي أبداً ، ولم يفرق بين نص و آخر ، من الجانب الوظيفي " والذي يهم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله "، ومن ضمن هذه الرؤية نستطيع جمع النص الفلسفي و النص النبوي ، لأن " هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص عند اختلافها أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية ".

يرى علي حرب أنّ إشكالية فهم النص ليس نتيجة لسوء التفاهم أو بسبب تأويلات غير سليمة "، و إنّما المسألة أنّ فهم النص أي نص كان ، هو مجال دائم للالتباس و سوء الفهم " ³، إذا لا يتم معالجة هذه النقطة عنده إلاّ بنقد النص ، وذلك بمسائلته و تنقيبه و تحليله و تفكيكه ، لأنّه أصبح يشكل منطقة من المناطق عمل الفكر ، وبالتالي يصبح منطقة من مناطق الفكر ، ممّا يجعله يعيد تركيب علاقتنا بوجودنا و الحقيقة و الذات و العقل و

¹ علي حرب ، نقد النص ، ص 7 .

² المصدر نفسه ، ص 11 .

³ علي حرب ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع - بيروت - ط 2 . 2007 ، ص 7 .

المعنى والمؤلف و القارئ¹ , و هذا ما يعبر عنه في مقولته " إنَّ نقد النص يجعل من المعرفة بالنص جزء من المعرفة يكشف لنا علاقات جديدة بالكائن و الحقيقة "² , ومن هنا يرى أنَّ هناك علاقة بالنص و الحقيقة لأنَّ النص لا يبحث عن الحقيقة , وهذا ما يبيّنه في قوله " النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته "³

من هذا يرى علي حرب أنَّ قوة كل نص وسر النص هو " أنه يخفي إستراتيجية ولا يفضي بكل مدلولاته.. قوه كل نص في حجه و مخاتلته لا في إفصاحه و بيانه , في اشتباهه و التباسه لا في أحكامه و أحكامه , في تباينه و اختلافه لا في وحدته و تجانسه "⁴ , ومعنى هذا أنَّ تناقضاته و هفواته تتيح لنا الفرصة لإعادة استكشافه في حركيته و ثرائه⁵.

¹ علي حرب , نقد النص , نفس المرجع , ص 8 .

² علي حرب , نقد الحقيقة , نفس المرجع , ص 2 .

³ علي حرب , نقد النص , نفس المرجع , ص 13 .

⁴ علي حرب , نقد النص , المصدر نفسه , ص 18 .

⁵ السيد ولد اباه , أعلام الفكر العربي , ص 123 .

المطلب الثالث : آلية قراءة النص

استقى علي حرب آلية تفكيك النص من أعمال جاك دريدا وميشال فوكو. فجاك دريدا كان يرى بأن تفكيكيته تقوم على أن النص لا يكون نصاً إلا إذا أخفى (حجب) عن القارئ قانون تركيبه الخاص، وعلى القارئ أن يكتشف قوانين النص واستراتيجياتها ليستطيع تفكيكها واستنطاقها وكشف المسكوت عنه الكامن بداخلها. أما ميشال فوكو فقد تحدث في كتابيه (نظام الخطاب) و (الكلمات والأشياء) عن ما يسمى بسلطة الخطاب، أي أن كل خطاب (نص) يحاول أن ينفرد عن الخطابات الأخرى ويتغلب عليها بما يتضمنه من معانٍ رغم أنه أحياناً يتأثر بها ويأخذ الكثير من خصائصها، ولهذا تتميز النصوص بأنها تحاول أن تمارس مع قرائها لعبة المخاتلة الدلالية أو الخداع الدلالي، فهي تكشف عن معانٍ وتخفي معانٍ أخرى، وينبغي أن يكون القارئ أو المؤول عارفاً بإستراتيجية السلطة هذه التي تمارسها النصوص ليستطيع أن يحفر في أعماقها ويكشف آلياتها ومنظوماتها التي تستند إليها وترتكز عليها.

وهذا ما فعله علي حرب من خلال حديثه عن آليات النص، فقد طبقها في قراءاته للكثير من النصوص ليتأكد من نجاعة إستراتيجيته التأويلية التفكيكية. والكشف عن آليات النصوص من حجب ومخاتلة لم يكن سائداً في الفكر العربي الحديث والمعاصر بالنظر إلى عدم انفتاح الكثير من رواده على المنجز الفلسفي واللغوي في الفكر الغربي، ولم يظهر إلا في العقود الأخيرة، ولعل علي حرب يعد واحد من أهم من مارسوه كثيراً ودعوا إليه، ومازال إلى اليوم يستخدمه في قراءة النصوص والخطابات على اختلافها¹.

¹ علي حرب، التأويل و الحقيقة ، نفس المصدر، ص 17

المبحث الثاني : إستراتيجية نقد النص

المطلب الأول : بنية نقد النص

1/ النسبية:

هي مذهب تقرر أنّ كل معرفة نسبية، والمقصود بنسبية المعرفة، أنّ المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأنّ العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبه الخاصة، فالعقل الإنساني، لا يدرك الجوهر إلّا بالنسبية إلى العرض، ولا يدرك العرض إلّا بالنسبة إلى الجوهر، فكل إدراك نسبي إذن ومشروط والمطلق لا يمكن إدراكه¹.

حاول علي حرب أن يستند إلى النظرية النسبية في دراسته للنصوص محاولاً إزاحة القداسة الدينية من النصوص، وذلك يجعل المعاني والدلالات في نسق متغير دائماً، أو يجعلها قابلة للتغيير من شخص لآخر، وهذا يستدعي نظام خاص يقوم على التفتيح والحفر.

يرى علي حرب أنّ النسبية تسلم كل شيء إلى قبضة الاستمرارية، ولا سيما المعاني، عكس الذين يرون أنّ إذا كانت المعاني مختلفة وذلك حسب اختلاف القراء فأين محل المعاني الذي أراد الكاتب الإبلاغ عنها، وعلى هذا فالمعاني عند علي حرب " ليست جوهرًا مكنونًا أو مفهومًا محضًا أو قصداً متعالياً يعبر عنه بالأدوات اللفظية: فالملفوظات أثرها فإنتاج المعنى وتوليد الدلالات"²، إنّما المعاني رموز وإشارات لا تصمد أمام النسبية وتقبل التغير النهائي.

¹ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص465.

² علي حرب، الفكر والحدث، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1997، ص61.

فإذا أراد الباحث دراسة المعاني من جهة العلامة، أو من جهة الدلالة لا يصل مع علي حرب إلى مقاصد ثابتة، بل تشير المعاني إلى وقائع خطابية مستقلة عن إرادة المؤلف، في قوله "وللنص حقيقته وسلطته مقابل مراد المؤلف ومقصوده، ذلك أنّ المتكلم أو الكاتب عندما يعبر عن مراده، من المعنى لا يقطف المعاني البكر أو ينتقد الدلالات الأولى، وإنما يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكبات دلالية، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوي أي بمعنى المعنى، عند ما يمكن القول بأنّ كل معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكل تعريف هو تأويل للخطاب يحيل إلى تأويل آخر"¹، ومعنى هذا أنّ المعاني والدلالات تختلف باختلاف الكلام عليها، وقد استدل حرب "بلفظة كتاب" حيث يقول "نجد معانيها تختلف باختلاف الحضارات والعصور، أو باختلاف اللغات والثقافات"².

يرى علي حرب أنّ النسبية لا تتعلق بالنص فقط، بل حتى الحقيقة لا تخلو هي أيضا من النسبية، وذلك انطلاقا من المواصفات الذي وصفها علي حرب للحقيقة التي أشرة إليها سابقا، تدل على أنّ الحقيقة نسبية، وبهذا فهي متعددة و مختلفة و متنوعة و غير ثابتة وغير متناهية، ليست يقينية، ولا تجعلنا نتصور بالضرورة "على نحو يقيني ثبوتي باعتبارها الواقع عينه كما هو في جوهره الذي لا يحول"³، مما تجعل حرب ينادي إلى نسبية الحقيقة لأنّ الحقيقة " ليست ثابتة بقدر ما هي ثابت من ثوابت الفكر نقيم معه علاقات تتغير باستمرار"⁴.

معنى هذا القول أنّ الحقيقة نسبية ومتغيرة تبعا لتغير الأحداث والمواقف والأشخاص، ومن هذا يعطي حرب للحقيقة، أنّها صناعة بشرية، بعد أن كانت محاطة بصيغات من

¹ المصدر السابق، ص 61 .

² علي حرب ، نقد النص ، المصدر نفسه، ص 61.

³ علي حرب، نقد الحقيقة، 90.

⁴ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 78.

القداسة الإلهية أو العقلية، ويمارس حمايتها من كهنة الحقيقة مختلف أنواع الإقصاء والتهميش، لأنهم يتصورونها كشيء مطلق وموضوع جاهز يمكن اكتسابه يمكن اكتسابه بصورة يقينية ونهائية مستبعدين بذلك تاريخية النشاط المعرفي وطابعة النسبي¹.

وهذا ما يضطر المعني للخضوع الحالة نفسها ويصبح معها متغير، حسب حال القراءة ولا يخضع إلا لشروطها، ذلك أن العلامة في حد ذاتها تعد "حقلا شاسعا للدلالة وبؤرة لمعنى لا ينفك ينبجس ويختلف عن نفسه، إنها إمكان سمائي، إذ هي تمتلك قابلية لأنه تستدعي سلسلة من العلامات الأخرى تجعل المعنى متوالية لا تنتهي من المدلولات، وبهذا يصبح كل ملفوظ احتمالا لتأويل بنقلها من معلم دلالي إلى آخر... وعملية الانتقال بين الدال والمدلول والإحالة بين المدلول سمي بالتعويم عند جاك دريدا"² ومع هذا التعامل الجديدة مع الحقيقة يجعلنا نقوم بإعادة صياغة الذات والموضوع، والفكر والواقع، ومن هذا كله يرى حرب أن الحقيقة هي أيضا نسبية³.

وعليه، فإن النسبية حسب علي حرب لا تحيل إلى المعاني العلمية كما نجدها في الفيزياء أو الرياضيات، بل لها أبعاد سيميوطيقية (دلالية)، من حيث أن النصوص عبارة عن دوال يستحيل أن تتطابق نهائيا مع مدلولاتها، وهنا يبدو متأثرا بنظرية تواضع العلامة اللغوية التي أسسها عالم اللسانيات السويسري فرديناند دي سوسير ؛ ومعنى ذلك هو أن البنية الرمزية للنص تظل مفتوحة على معانٍ غير ثابتة بل متغيرة ومتعددة بتعدد القراءات والفهم البشرية . لا يوجد نص يكشف عن الحقيقة الواحدة والكاملة، وإدعاء أحادية الحقيقة ليس سوى وهم من أوهام العقل. من هنا تظهر فاعلية التأويل التي تدل باستمرار على

¹ علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص 97.

² المصدر نفسه ، ص 17-26.

³ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 79.

الاختلاف والتعدد والتنوع، وتثري النص بعدد لا متناهي من القراءات، أي أنها تقوم بتجديد النصوص وتجعلها نصوصاً حية باستمرار.

2/ نفي المرجعية

يبدأ علي حرب هذه البنية من فكرة " نقد النصوص " في حد ذاتها، لأنّ النص بعد نقده تصبح لديه ميزة الاستقلالية أي استقلاله عن صاحبه ، والذي أستعرضه لاحقاً، كما أنّه " يصبح ميداناً معرفياً مستقلاً"¹، قابلاً للاستنتاج والبحث والمساءلة والحفر، وعلى هذا يتوجه إلى تسمية هذه الفكرة بـ "نقد النص"، لأنّ في هذا المفهوم آليات لكشف المفاهيم وتفكيك سلطة النص بموجبه.

يرى علي حرب أنّ هناك مرجعية بديلة المتمثلة في أن يكون النص بالنقد مرجع نفسه، كونه بنية من العلاقات اللامتناهية، ولا تنفك هذه العلاقات عن التفسيرات والتأويلات النصوص، وعلى هذه الآليات تقدم النصوص كشوفات جديدة ، وبهذا لا تبقى أيّ مرجعية ثابتة تستحق البحث ، و لن تكون هناك حقائق ثابتة متعالية أو قيم مطلقة ، يمكن أن يحاكم المتجددة.

يطرح علي حرب مضمون نفي المرجعيات من خلال فكرة محنة المعنى²، ومهما كان لدينا اسم أو عنوان فنحن مطالبين بإنتاج المعاني بشكل مستمر، وهذا هو المهم، فمادام الشخص ينطق ويرمز ويتواصل مع الآخرين، فلا مجال لديه إلا أن يستثمر كل الإشارات لإنتاج جديدة حتى الذي يعمل على تفكيك المعنى*، للكشف عما يحجبه من اللامعنى ،

¹ علي حرب ، نقد النص، ص7

² علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، ص251.

إنّما ينخرط في لعبة المعنى لإنتاج معنى مغاير بقدر ما يعيد تركيب القول وبناء الفكرة من جديد¹، ومعنى هذا عدم التوقف عند معاني محددة، المعاني المتعالية والكلية أو الثابتة والجوهرية بل ينبغي تعدي هذه السلطات المرجعية "العلاقة بالأصل الثابت هي دوماً متغيرة بقدر ما تصرف الماهية الثابتة، والحقيقة المتعالية إلى هوية شخصية أو إلى حق خاص"²، ومن ثم يصبح كل شيء جزئي وخاص ومتحرك ومتغير.

يهدف من نفي المرجعيات إلى نفي وإزاحة القداسة الدينية عن النص القرآني، وذلك بوصف النص الديني بأنّه "نص نبوي"³ أو "نص أسطوري"، مستدلاً بمثال "أصحاب المنهج المثالي والفكر التأملي، أي الذين يتعاملون مع النص القرآني طبقاً لآليات العقل الأسطوري"⁴، لهذا جعله عرضة للتأويل، لأنّنا "يمكن التعامل مع النص القرآني بصورة أخرى، أي بوصفه نصاً مفتوحاً، وفضاءاً تأويلياً لا يستنفذه تفسير واحد ولا تأويل نهائي"⁵، كل ذلك لقراءة النص القرآني قراءة عصرية تجرد القارئ من اعتباره نصاً مثالياً، لكي لأنّ مهمة المفكر "التحرر من كل الوصاية سواء أكانت وصايا فلسفية أم وصايا شرعية"⁶.

إن فكرة نفي القداسة عن النص الديني استمدها علي حرب من تأثره بأركون الذي يعد أول من تحدث عن أنسنة النصوص، ونفي طابعها اللاهوتي المقدس، ولكن الفرق بين أركون وعلى حرب هو أن الأول كانت مرجعيته أنثروبولوجية بالأساس، بينما اعتمد الثاني على علوم اللغة والتأويل ومناهج تحليل الخطاب والنقد المعاصر. كما يبدو متأثراً أيضاً بنصر حامد أبو

¹ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التذكير، ص 252.

² المصدر نفسه، ص 252.

³ علي حرب، نقد النص، ص 208.

⁴ المصدر نفسه، ص 208.

⁵ علي حرب، الفكر و الحدث، ص 104.

⁶ علي حرب، نقد النص، ص 44.

زيد الذي تحدث عما أسماه بتاريخية النص الديني وجدلية النص والتاريخ في كتابه (مفهوم النص) الذي خصه علي حرب بقراءة نقدية تفكيكية شاملة

3/ تساوي النصوص:

تطرق علي حرب لهذه الفكرة في كتابه "نقد النص"، وكان لنفي المرجعيات أثر في تكوينه، إذ بالمرجعيات تتمايز النصوص، فلا نستطيع إرجاع النصوص الدينية مثلا نصوصا بشرية ذلك طبيعة أدبية، لأنّ المصدر مختلف تماما، بل يمكن الجزم بأن النصوص الأدبية المنسوبة إلى أدباء متعددين متساوية من حيث المضامين والمحتويات، فمعرفة المصادر أمر في غاية الأهمية لإكمال النصوص ومحاولة فهمها.

يرى علي حرب أنّ للنصوص صنفين: نص له أثر وتأثير على القارئ، ونص ضعيف التركيب ليس له أي فاعلية، ومن ثم يدرج النصوص المؤثرة في دائرة تصنيفية واحدة، ويزيح النصوص الأخرى، متجنباً أن يكون المصدر القائل للنص معياراً للتصنيف، لأنّ اهتماماته متجه على نقد النصوص وحفر وتقكيك محتوياتها أكثر من البحث عن المقاصد التي تأسست عليها النص، ولو ظهر له أن نصوصاً ما كتبت عن النص الأول فإنّه ينظر في تأثيرها على الناس، فإذا كانت تلك الشروحات والتفسيرات منصبة بشكل مفيد استحقت أن تكون داخل إطار اهتماماته، أمّا إذا كانت ثرثرة وكلام فارغ لا معنى له فإنّه يستبعدّها مباشرة .

يرى علي حرب أنّ هناك جمع اجتماع بين آلية الشك وتساوي النصوص، وهذا الاجتماع بينها يحث على التوسع في أعمال النصوص، فإنّه يدعوا إلى إرجاء المعاني والحقيقة أو المشروعية والمصادقية لأنّها مختلفة ونسبية، فهي في حركة مستمرة، لذلك لا مجال للقبض

على المعنى "الذي هو دوماً مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس والتعارض، بقدر ما يشكل إمكاناً لإعادة البناء والتركيب"¹.

4/ استقلالية النصوص:

ينطلق علي حرب حرف بفكرة استقلالية النص بأنه كائن مستقل، ينفصل عن مؤلفه وعن الواقع الخارجي، ويرتبط هذا المبدأ بكل الآليات السابقة، إذ يسعى إلى تحديد ماهية النص تحديداً بنيوياً حدثاً مستقلاً عن مقاصد مؤلفه، أما طريقة هذا التوجه في فهي تقوم على التفكيك والحفر، لا يعتمد على ثنائية الوضع والاستعمال ولا ثنائية الظاهر والباطن، وإنما يتوجه إلى أعماق الباطن بالحفر "للكشف عن المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه"².

ويرى أنّ "التأويل يتعلق بالمعنى بقدر ما هو بحث عن احتمالاته"³، أي أنّ التأويل هو "صرف" اللفظ إلى احتمالاته، والصرف يعترف بأهمية اللفظ لأنّه "يحيل مباشرة إلى مرجعه"⁴، وصحيح أنّ هذه الميزة لا تكون مباشرة ولكنها في النهاية تقر بأنّ هناك مرجعاً وراء اللفظ، ولا يعنى هذا الأمر عند علي حرب السلبية المحضّة، بل التأويل يمتلك القدرة على كشف حقيقة اللفظ التي تخادع وتخالل بصورة من المعاني المتعددة "كون النص لا ينص على المواد بالتمام، كون الكلام يخدع ويلعب من وراء المؤلف وعلى حساب الشيء الذي يتكلم عليه"⁵.

أما التفكيك فهو يقطع الصلة بالمؤلف ومراده، ويؤكد استقلالية النص عن كل ما يحيط به، كما أنّه يتعدى المعنى واحتمالاته، "إنّه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرر من

¹ . علي هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص27.

² علي حرب، نقد النص، ص66.

³ علي حرب، الممنوع والممتنع، ص53.

⁴ المصدر نفسه، ص53.

⁵ علي حرب، الممنوع والممتنع، نفس المصدر، ص53.

امبرياليته، ولا يعني بما يطرحه القول بقدر ما يعني بما يستبعده أو يتناساه"¹، وعلى هذا النحو سيتعامل التفكير مع النص بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتقرض نفسها².

يرى علي حرب أن النص لا يرتبط بالواقع فقط بل يفرض واقعته أو "وقائعيته" بحد ذاته، وهنا يبتعد علي حرب عن النزعة الاجتماعية في دراسة النصوص، تلك النزعة التي ترى بأن النصوص هي نتاج وقائع اجتماعية معينة لا تخرج عنها. وعكس ذلك يرى علي حرب أن النصوص تقرض واقعها على القارئ وتتجاوز السوسيولوجيا والوقائع التاريخية، خاصة إذا كانت تملك تلك الشحنة الدلالية التي تتيح لها أن تتجدد باستمرار. وهكذا فلا معنى لربط النص بالواقع لأن ذلك سيقضي عليها بمجرد زوال الواقع، بل ينبغي النظر إليها كبنيات مستقلة و أنساق من العلامات والرموز التي تتعجر باستمرار لتقول حقيقتها وتجدد ذاتها وتقرض حضورها

¹ نفس المصدر، ص 53

² المصدر نفسه، ص 53.

المطلب الثاني : آليات نقد النص

1/ آلية الحجب :

يرى علي حرب أنّ للحجب وظيفة حيث استخدمه بمعنى إيجابي ومعنى سلبي، حسب نظرة المعتزلة، فمن الناحية السلبية يرى أنّه يقتضي الكشف والتنوير، وأمّا من الناحية الإيجابية، فهو يزيد من قوة وقيمة النص، وذلك يجعله مجالات للتأويل، ومن ثم اكتشافه وهذا ما يعبره في قوله " إذ يجعل منه إمكانا للتأويل وموضوعا للكشف من جديد، نعم إنّ الحجب ظلمة وعمّة، ولكنه هو الذي يدعونا إلى أن نكشف الغطاء كما يستبعده النص أو يستتر عليه الخطاب أو سكت عنه الكلام".¹

يرى علي حرب أنّ كلا من الحقيقة والوجود والعقل لا يخلو من الحجب²، وكذلك اللغة، ولقد لخص في كتابه "هكذا أقرأ ما بعد التفكير" أنّ ضرورة استعمال النقد التفكيكي لكسر منطق اليقين والثابت والمطلق الكشف عن نقائص العقل والحقيقة واللغة والوجود ومحنة المعنى الذي يقوم بها الكلام من ممارسته الحجب فيما يبيّنه في قوله " للكشف عما يمارسه الكلام من الحجب والخداع و الاعتبار".³

لقد سلك علي حرب نفس مسلك العرفان في فكرة الحجب، والتي تجلت في مواطن كثيرة فمثلا الحقيقة والعقل، واللغة والوجود، وكذلك أنّ العالم ملئ بالأسرار المحتجبة، وملئ بالعلاقات الملتبسة والمركبة، وأنها أسرار لا نهائية لا يعلمها أحد إلاّ العارف عن طريق الكشف، وهم يقصدون بذلك أنّ تلك الأسرار تعرف بقدرة عالية تفوق العقل، تتجاهل البرهان وترتمي في أحضان العرفان.

¹ المصدر نفسه ، ص270.

² علي حرب، نقد النص ، ص 9-17.

³ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط5، 2005، ص. 27-29.

بهذا يرى علي حرب أنّ تعدد القراءات والاجتهادات والتأويلات دليل على وجود الطوائف المتعددة التي تحاول التجديد والإبداع لتكوين شخصيته المستقلة عن غيره، ولهذا فكل واحدة منهم تدّعي لنفسها امتلاك حقيقة الكلام الإلهي، والواقع أنّ الحقيقة "أقل حقيقة مما يدّعي قول القائل"، ذلك أنّ قول الحقيقة دائماً يضيف ويستبعد، ويخدع ويحجب و يحرف و ينسخ¹.

كما يرى كذلك علي حرب أنّ الحقيقة تستخدم مفهومات كالذات والحضور والوعي والتطابق واليقين والثبوت، وهي مفاهيم منسية يسكت عنها خطاب الحقيقة، لأنّ الخطابات تستوي الخطابات المتعارضة من حيث المضامين و الطروحات، بحيث أنّها تشترك في استخدام آليات التفكير، وذلك يُدعم حرب موقفه باستواء كل من خطاب هيغل وماركس لأنّ "الخطاب عند كل منهما يحجب بدايته وما يتأسس عليه".²

يرى علي حرب أنّ المفكرين العرب وضعوا طريقتين للتمييز في المعرفة، فتمثل الطريقة الأولى في طريقة "البحث والنظر" وهذا اختصاص من الفلاسفة، وأمّا الطريقة الثانية طريقة "المكاشفة" والتي يعتبرها من اختصاص المتصوفة، ومن ثم لا بد من النظر إليها بنظرة اتصال لا نظرة انفصال، وهنا يصل على حرب إلى نتيجة مفادها أنّ الفلاسفة انتهوا إلى الإشراق وهو نوع من أنواع التصوف، وهذا دليل على أنّ المتصوفة كانوا عقلانيين كون التصوف نشأ متداخلاً ومتوازياً مع نشأ العلوم الأخرى (الفقه، الفلسفة، الفلك، الكلام، العلوم)، لأنّه كان له نمطه ومنهجه الخاص به في النظر والتحليل، ولديه شروطه، وعلى هذا فإنّ "لكل عقلانية شروطها التاريخية التي ترسم لها حدود تكونها ومجالها المعرفي الذي تفعل فيه".³

¹ المصدر نفسه، ص 79.

² علي حرب، نقد النص، ص 17.

³ علي حرب، هكذا اقراء، نفس المرجع، ص 226.

وفي هذه النظرة يرى علي حرب أنّ هناك عالمين، أوله عالم الأرواح وهو المتمثل من الحق بحيث " كانت الأنفس غير موجودة إلّا بوجود الحق لها، فقد كانت موجودة بالحق"¹، أي أنّ الحق هو خارج عن عالم الذات "هو في أول طور من أطوار الحقيقة الكونية"²، ثم يليه عالم السفلي (الحسي) أي الخلق الذي ينشأ من تنفيذ لمشيئة الإله " أولئك الذين أوجدتهم في كون الأزل عنده من مراتب الأحادية، لديه نقلة بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئة خلقا فأودعهم صلب " (الميثاق)³.

بحيث كان هناك جدلية بين هذين العالمين ويعني بين الحق والخلق، ومن ثم توصل علي حرب إلى نتيجة مفادها أنّ "هذا الأمر يعني بوضوح أنّ البداية عند الجنيد ليست مما هو متعلق"⁴.

يقول علي حرب "النص لا ينص بطبيعته على المواد، لأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول، هذا هو سر النص: له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداءه"⁵ وباختصار "لنص ألعيبه السردية والخفية، وهي يمكن تسميته إستراتيجية الحجب".

والنص الديني كغيره من النصوص يمارس الحجب فيقول "والنص يمارس مضاعفا، إذ يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه"⁶ مستدلا بمثال المتمثل في "القول أنّ الله هو الحكم، فإنّ مثل هذا القول يحجب أولا طبيعة السلطة أي ناسوتيتها، ويحجب ثانيا رغبة القائل به في ممارسة سلطة على من يتوجه إليهم بالخطاب، ويحجب ثالثا ذاته وحجبه، أي كون النص نفسه يمارس سلطته على السامع أو على القارئ".

¹ مصدر سبق ذكره، ص228.

² مصدر سبق ذكره، ص231.

³ علي حرب ، التأويل والحقيقة ، ص229.

⁴ المصدر نفسه ، ص231 .

⁵ المصدر نفسه، ص 16 .

⁶ المصدر نفسه، ص16.

2/ آلية التضليل:

يرى علي حرب أن تحدّثه عن هذه الآلية أو بسبب نشوئها في نسقه الفكري، راجع إلى تلك الجدلية الزائفة التي ترى أنّ جميع النصوص والحقائق، قد اختلف عليها الناس، سواء في الزمان ، أو المكان الواحد أو المتعدد ، لأنّ النظم والمعارف تتغير من عصر لآخر، والدليل على ذلك التعدد في الحقائق والتغييرات والتأويلات، ولهذا يجب على الشخص أن يتوجه إلى امتلاك وجهها من وجوه الحقيقة نفعياً، وهذا لا يحصل إلاّ باستخدام آليات التأويل اللانهائي.

يرى علي حرب أنّ هذه الآلية يمارسها التخاطب وأركانه، لهذا تشكل خطورة على التخاطب لأنه يفصل بينه وبين أركانه هذا ما يبطل عمل العقل في إدراك الحقائق، لذا قام حرب بتبديل العقل بالوهم لأنّه يستثمر الأدوات التي من شأنها تفرغ المعاني، والذي يبيّنه في قوله "ولاشك أنّ الفكر ينطوي على قدر من الوهم ، ولكن الوهم ليس خطأ خالصاً، فهو قوة وطريقة من طرف وجود الكائن البشري كما يقول هايدغر، بل هو السلطان الأعظم على العقل في النشأة الإنسانية كما يقول ابن عربي، فالوهم مادة العقل وشرطه، بل أفقه ولولا الوهم ما كان من معنى للعقل"¹.

يرى علي حرب أنّ الخطابات تمارس التضليل والمخاطلة، ويكونه مجموعة من العلامات والإشارات، وبدورها العلامة التي تقع بين التصور والتخيل وهذان الأخيران يعتبران قوة تقوم بتعدد الدلالات والرؤى².

يرى علي حرب أنّ سبب هذه الآلية راجع إلى تلك المجازات التي يتشكل منها الخطاب أو النص فيما يبيّنه في قوله " المجاز يقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، ويمنع تطابق الحال

¹ علي حرب، التأويل والحقيقة، ص21.

² المصدر نفسه، ص21.

والمدلول، وذلك نجد أنفسنا أمام إحالة دائما من دال إلى مدلول ومن مدلول لآخر، فيتحول الكلام إلى استعارات لا تتوقف، وبلاستعارة يتحدد القول ويتجنس المعنى¹

3/ آلية الشك:

يرى علي حرب أن الشك يقوم بدراسة الظواهر الإنسانية، كما أنه يخص العقل المحض أن يشك دائما، ولكنه لا يقصد ذلك العقل الإيديولوجي الذي يقوم بمهمة الدفاع والحجاج، أو التبرير بدل من التعليل، وينظر إلى الإنسان نظرة الكل بالجزء، كما أنه يقوم بفرض سلطته على الآخرين، كالأمر والمنبع، وتحرير والتحليل، بل قاصدا بذلك العقل الفلسفي المنفتح لأنه يقوم بالنظر والفحص لإدراك المجهول والمعلوم وبفحص الأمور التي تتبين أو التي لم نراها أو نعقلها، وبهذا لا يقع في مهمات حجاجية "سقيمة" تقوم على المعيارية والتبرير وفرض السيطرة أي (تجاوز العقل الإيديولوجي)، وقد استأنس في ذلك بمقولة الإمام الغزالي "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم بقي في العمى والحيرة"².

لذلك يدعو علي حرب من العقل أن يمارس الشك في جميع الميادين لتكون نظرة واعية منفتحة، غير منغلقة للأمور³، أي الشك يؤدي إلى حيوية التفكير وذلك لا يكون إلا ينفذ الأفكار والمقولات والمبادئ، هذا ما يبيّنه في قوله "أي لا تتقطع عن التفكير، ولا يتحقق ذلك إلا بنقد الأفكار والمقولات والمبادئ، فالشك والمساءلة وعدم الثقة كل ذلك هو في نظري أهم من الأفكار ذاتها"⁴.

¹ المصدر نفسه، ص28.

² علي حرب، التأويل والحقيقة، ص118.

³ المصدر نفسه، ص118.

⁴ علي حرب، نقد النص، ص271.

إنّ الشك الذي يمارسه علي حرب هو شك جذري، لأنّ الشك يجعل المفكر يفكر بكل حرية واستقلالية، بعيدا عن قيود التبعية والتقليد، لأنّ الباحث أصبح يتعامل مع الأفكار وأصحابها، شيء من الإعجاب والتقدير والتأهي معهم، وذلك بإعطائهم صفة القداسة أي جعلهم معصومين عن الخطأ، هذا ما أدى إلى محاولة تطبيق ما جاء به من أفكار وأراء، ومن ثم وقوعنا في سلطتهم المعرفية، وللتخلص من هذا حسب رأيه "لا نثق بهم كل الثقة، بل نهتم بالكشف عن عما تمارسه الخطابات من آليات الحجب والطمس والتحوير"¹.

يوجه علي حرب شكه إلى النصوص أيضا، كونها حاملة للأفكار التي هي دائما تحت الشك والمناقشة، لذلك يرى أنّ عدم ثقتنا بالنصوص ليست راجعة إلى ضعفها وركاكتها بل إلى قوتها، ومن ثم كلما كانت النصوص قوية وفاعلة، سلطنا الضوء عليها بالشك وعدم اليقين، عكس النصوص الضعيفة والركيكة، حسب ما يبيّنه فيما قاله في كتابه "نقد النص"، ذلك أن الكلام القوي يمارس سلخته في الحجب والمنع والاستبعاد"².

لقد استمد علي حرب الشك من اتجاه فلسفي يوناني أخذ به بيرون صاحب "مذهب اللاإدريّة"^{*}، ونشأ هذا المذهب كرد فعل على إخفاق "الفلسفة الرواقية" وهي تعتبر مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينون، ومنها انتقلت إلى روما في القرن الثاني قبل الميلاد، وترى أنّ ماهية الإنسان جزء من الوحدة بين الله والطبيعة وإنّ الكون تسري فيه روح كلية، وأنّ خالق هذا الكون ليس مفارقا له، بل هو كامن فيه، وبهذا ترى أنّها أول من وضعت بذور عقيدة وحدة الوجود، ولذلك كان للمدرسة الرواقية أكبر الأثر في انتقاله هذه العقيدة إلى الصوفية والفلاسفة كما دعت إلى تحكم الإرادة في الانفعالات الإنسانية من أجل تحقيق السعادة، وقد اجتذبت أعلاما مثل سنكا وأبكتاتوس وماركوس وأورليوس، تحدثت لنا بعض المصادر أن

¹ علي حرب، نقد النص، ص276.

² المصدر نفسه، ص276.

بيرون "امتنع عن الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي، لأنّ الأشياء مظاهر لا يدري حقيقتها، وغير معترف بقدرة الحواس أو العقل أو أي من الأدوات المعرفية على تحقيق اليقين، ولذلك يدعو بيرون إلى الوقوف على الحياة دون المبالاة بشيء، سعيًا وراء تحقيق الطمأنينة والسعادة، ولهذا سمي شكّه بالشك الأخلاقي"، ثم تطور الشك على يد السوفسطائيين أمثال بروتاجوراس، وبروجياس 380 ق م، الذين يرون استحالة المعرفة وإنكار الحقائق المطلقة، وقالوا بإمكانية وجود الحقائق الجزئية المتعددة، وذلك حسب تعدد الأفراد واختلاف الأحوال، إذ رده إلى الحس وحده، ثم جاءت مدرسة أفلاطون - الأكاديمية - وذلك بأخذهم بمبدأ الاحتمال أو الترجيح فيه مع قولهم بإنكار وجود مقياس للحقائق واستحالة المعرفة اليقينية الصادقة.

ويعد ارقاسسيلاس أول من قال به، إذا استخدمه منهجا في الجدل لزعزعة اليقين عند الخصم، وفي العصر الحديث، بدأ هذا الشك أولا مع هيوم والذي سماه بالشك العلمي، ويعرفه الدكتور توفيق الطويل في أسس الفلسفة بأنه "منهج يفر منه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته، واختبار معرفته، وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأظاليل، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه، وكأنّه لا يعلم عنه شيئا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها من غيره من الناس أو يقرؤه في كتب الباحثين"¹.

ومنه فإنّ أصحاب الشك المنهجي يستخدمونه وسيلة لا غاية كما أنّهم يقتصر عندهم على العلوم النظرية المكتسبة ولا علاقة بالوحي.

ويعد أبو حامد الغزالي رائد في هذا المنهج من العرب، وإن ارتبط عند الغرب وأبنائهم برينييه ديكرت، وفي هذا الشك يقول أرسطو "إنّ الذين يقومون ببحث علمي من غير أن

¹ الجهني بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص1081.

سبقوه بشك يزاولونه، يشتبهون الذين على غير هدى ولا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه".¹

والحق أن علي حرب حاول أن يجدد في قراءة النصوص قراءة تأويلية تخلصها من ضيق القراءات الكلاسيكية، أو القراءات الايديولوجية الحديثة كالماركسية والبنوية واللاهوتية (الأصولية)، وهو حتى وإن تأثر بأحدث ما توصلت إليه المدارس الغربية من منجزات لغوية ونقدية وفلسفية، إلا أنه حاول تأصيلها في الفكر العربي المعاصر مع العودة إلى المنجز التراثي العرفاني (التصوف) والنص القرآني بوصفه نصا بيانيا.

ليستدل على ضرورة تأويل النصوص لأنها تتطوي إمكانات هائلة للفهم. والتأويل كما فهمه علي حرب، وكما حللناه في الصفحات السابقة، لا يعني فقط مجرد محاولة لفهم النصوص أو فرض حقيقة واحدة تحددها وتوطرها، بل محاولة لتكريس التعددية والاختلاف في القراءة والفهم. وهو هنا يرتمي في أحضان فكر ما بعد الحداثة الذي يدور حول جملة من المبادئ والقيم كالاختلاف والتنوع وحرية الطرح والقراءة، وينفر من أوهام الأحادية والمعنى الأصلي والثابت للنصوص.

إن النقد، كما فهمه علي حرب، ليس بحثا عن حقائق ثابتة في نصوص أو آثار معينة، وليس نقضا لها ورفضاً لكل ما تحتويه، فهو لا يتعامل بمنطق الرفض أو القبول. بل نقد كاشف لامكانات جديدة داخل النصوص. إنه بحث في المسكوت عنه داخل النصوص التي تستدعي القراءة النقدية (التأويلية والتفكيكية). وهو في هذه الحالة يختلف اختلافا جذريا عن أصحاب القراءات الايديولوجية والابستمولوجية التي تبحث عن الثابت والأصلي، أو تحاول فرز الخطأ من الصواب، أو الصدق من الكذب داخل النصوص بلغة علماء المنطق. نقد النص عند علي حرب هو نشاط تأويلي بالمعنى السيميوطيقي للكلمة حيث البحث دائما

¹ نفس المصدر، ص 1083.

عن دلالات متغيرة، وعدم الركون إلى المعاني الثابتة، وهو أيضا تأويل بالمعنى الانطولوجي حيث التعامل مع النصوص بوصفها واقعات منفصلة تفرض نفسها وتمارس حضورها أو كينونتها الوجودية مثلها مثل القارئ الذي يمارس كينونته وهو يقرأها بكل حرية واختلاف . إن الفعل النقدي التأويلي عند علي حرب هو نقلة جديدة في تحليل الخطابات وقراءة النصوص في الفكر العربي المعاصر.

ويمكننا وصف مشروعه الفكري أو محاولاته النقدية بأنها انتقال من أوهام الحقائق الثابتة إلى القراءة التأويلية المتغيرة، أي من المطلق إلى النسبي. ومن حتمية التماهي مع حقائق ثابتة ورفض حقائق أخرى أو إدانة نصوص على حساب نصوص أخرى، إلى حرية تأويل النصوص مهما تعددت مواضيعها وأجناسها وأنواعها، دينية كانت أم فلسفية، علمية كانت أم بيانية، مع معرفته بتفاوت قابلية التأويل حسب طبيعة النصوص وإمكاناتها الدلالية أو مخزونها الرمزي. القراءة، النقد، التأويل، الفهم، التفسير... هي كلها مصطلحات تحفل بها نصوص علي حرب لكنها تؤدي نفس الغاية اتجاه النصوص، فتحولها من بنيات ثابتة تقول معانٍ محددة إلى مصادر دائمة للمعنى المتجدد والحقائق النسبية والمتعددة. من هنا يمكن القول أن الفعل التأويلي عند علي حرب هو فعل اختلاف وتعدد، فعل لا يقبل السكونية أو الأحادية، وهو السمة العامة للفكر المعاصر.

خلاصة:

من هنا يرى علي حرب أن جوهر مشكلة العقل العربي يكمن في مقارنة النص الديني والتراثي والادبي، بطريقة نقليّة أحادية وليس بطريقة نقدية تحليلية تستخرج ملاءمة النص مع الواقع الذي يحاكيه. يتبع علي حرب منهجية تفكيك النص لإعادة تكوينه. يبحث

في كل نص عن المضمّر لبيّن الصواب من الوهم والتزوير. فالنص لا يقول الحقيقة، بل يفتح علاقةً معها. ما يعني أن أي منهج أو فكرة أو طرح منغلّق ومحكم لا يقبل التعددية ويدّعي قول الحقيقة يجب تجاوزه كونه يقيد المتلقي ويقصيه ويبعده عن الحقيقة التي لا يمكن إلا وأن تكون تبادلية ومتحولة. ليس ثمة من تأويل نهائي للحقيقة. فالحقيقة سيل من التأويلات.

خاتمة

ارتبط التأويل كمفهوم وممارسة بمختلف الحضارات عبر التاريخ وشهد العديد من التغيرات والتطورات سواء على مستوى المفهوم أو الحقول التي يعمل عليها فبعد ارتباطه بأشعار هوميروس عند اليونان اتسع ليشمل المجال الديني في العصور الوسطى في محاولة لفهم النص المقدس أما في الفترة الحديثة شمل النص بكل أشكاله ليصبح أداة للفهم العام ثم في الفكر العربي الإسلامي فشكل التأويل العامل الرئيس في بلورة اتجاهاته.

تعامل علي حرب مع النص على كشف المحجوب، أي كشف الأشياء الذي يسكت عنها النص وقد لجأ علي حرب إليهم لكشف الممنوع والممتنع على حد سواء، وذلك لا يكون إلا بكيفية تعامل التكميك مع النص بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها، وهذا هو غرض البنية المعرفية عند علي حرب، هنا نستنتج أن لديهم غرض مشترك بينهم .

إن حرب إذ يستبعد النقد والنقض من ساحة الثقافة العربية الإسلامية، فإنه يبدو منزلقاً إلى تكريس الرؤية الاستشراقية منذ رينان وكذلك تأثره اللاحق بطروحات غارودي حيث مثلت له هو ذات جاذبية في تصنيفها، التصنيف الذي طرحه غارودي في كتابه " وعود الإسلام" من أن العقل الغربي هو عقل نقدي بينما العربي الإسلامي هو عقل نبوي.

أما فيما يخص النقد عند علي حرب وضعت له أسباب التوجه إليه قوة النقد عنده إذ توصلت من هذين العنصرين توصلت إلى نتيجة مفادها أن توجهها علي حرب كان نتيجة ظروف أملت عليها الواقع العربي في ظل المشهد العالمي لدخول في مساره الجديد وذلك لا يكون إلا بما يتصف به كون النقد هو أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى ساهم في كل الحضارات، أي أنّ النقد شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم والنهضة.

أما بما يخص طبيعة النقد عند علي حرب التي تتمثل في النص و الحقيقة التي أعطاهما مفهوماً جديداً بعيداً عن معاني الثبوتية والتقديرية و المطلقة ، وبهذا جعلهما يتصفان بصفات ايجابية وسلبية ، إذ أصل إلى نتيجة انه قام بتبديل كل من مفهوم النص والحقيقة وأخذهما إلي بعد واقعي نسبي، مستمداً من مرجعية التأويلية النيتشوية وحفريات ميشيل فوكو و تفكيكية جاك دريدا .

قائمة

المصادر

والمراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

قائمة المصادر :

1. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد ذات مفكرة المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء ط 2 عام 2000
2. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط1، دار الطبعة، بيروت، 1994.
3. علي حرب، التأويل و الحقيقة، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
4. علي حرب، الفكر والحدث، ط1، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ، 1997.
5. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، عام 1995.
6. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط3، عام 2000.
7. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005.

قائمة المراجع :

1. ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ب ط، دار الكتب العلمية بيروت ، 1995.
2. ابن رشد فصل، المقال في مابين الحكمة والشريعة من الإتصال دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط2، دار المعارف، مصر.
3. ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار المكتبة العلمية، منشورات محمد علي - بيروت لبنان، 2010 .

4. إسماعيل مهنانه، الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2017.
5. بركات محمد مراد، المشكلات الفلسفية عند ابن حزم والبصري وابن رشد، المجلة العربية، 2015.
6. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية.
7. جميل صليبا المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ج1، بيروت 1982.
8. الجهني بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2.
9. حسن بن حسن النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، دار الطباعة والنشر، مراكش المغرب 1992.
10. خالد عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ط3، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، 2015.
11. دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرومينوطيقا، ط1، دار العلوم، الجزائر، 2007.
12. الزراكشي بدر الدين البرهان في علوم القرآن، مجلد 3، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1989.
13. السيد معتصم أحمد، الهيرومينوطيقا في الواقع الإسلامي "بين حقائق النص ونسبة المعرفة"، ط1، دار الهادي، بيروت لبنان، 2009.
14. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي (مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

15. شرف الدين عبد الحميد أرسطو، وتأسيس الهيرمينوطيقا، مؤمنون بلا حدود، نوفمبر 2017، الرباط .
16. صفدر الهي راد ،الهيرمينوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، 2019.
17. عبد القادر فيدوح، التأويل والهيرمونوطيقا : دراسات في آليات التفسير والتأويل ، ط1 ، بيروت ، 2011 .
18. عبد الكريم الشرفي ، من فلسفات التأويل على نظريات القراءة ، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان الجزائر، 2008.
19. عمارة الناصر اللغة والتاويل ، منشورات الإختلاف، ط1، دار الفراضي، 2007 .
20. غادمير، التحلي بالجميل ، تر: سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، بدون طبعة
21. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الإختلاف، بيروت لبنان، 2011.
22. محمد أحمد لوح ، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ،دار ابن عفان .
23. محمد فاروق النبهان ، مقدمة في الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الدينية، المغرب، 1995.
24. مراد وهبة المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة ، 2007

25. مصطفى عادل فهم الفهم مدخل إلى الهيرومينوطيقا ، ط1، دار النهضة العربية، بيروت 2003 .

26. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998،
27. نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001.

28. هانز جورج غادمير، تر" محمد شوقي الزين ، فلسفة التأويل (أصول - مبادئ - أهداف)، ط2، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، 2006 .

المذكرات:

1. عبد اللطيف العلكوك ، منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات ،
إشراف د. نسيم شحادة ياسين ، رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية غزة

2011،

قائمة الموسوعات والقواميس:

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1913.

2. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 2002.

3. مجد الدين بن يعقوب بن محمد ، الفيروز أبادي ، ط1، قاموس المحيط ج1، دار ابن جزي ، القاهرة ، 2004.

فهرس

الموضوعات

إهداء

شكر وعرفان

الملخص

مقدمة أ ب

الفصل الأول 04

الفصل الثاني : المنهج التأويلي في الفكر الغربي 09

تمهيد الفصل 09

المبحث الأول : مفهوم التأويل 10

المطلب الأول : التعريف اللغوي 10

المطلب الثاني : التعريف الاصطلاحي 11

المطلب الثالث : التعريف الفلسفي 12

المبحث الثاني : تاريخية التأويل في الفكر الغربي 14

المطلب الأول : التأويل في الفلسفة اليونانية 14

المطلب الثاني : التأويل في الفلسفة الحديثة 16

المطلب الثالث : التأويل في الفلسفة المعاصرة 21

خلاصة الفصل 25

الفصل الثالث : المنهج التأويلي في الفكر الإسلامي 27

27.....	تمهيد الفصل
28.....	المبحث الأول : التأويل في الفلسفة الإسلامية.
28.....	المطلب الأول : التأويل عند المعتزلة
32.....	المطلب الثاني : التأويل عند ابن رشد
37.....	المبحث الثاني : التأويل في الفكر العربي المعاصر
37.....	المطلب الأول : التأويل عند نصر حامد أبو زيد.
42.....	المطلب الثاني : التأويل عند محمد أركون
45.....	خلاصة الفصل
47.....	الفصل الرابع: إشكالية التأويل في فكر علي حرب
47.....	تمهيد الفصل
48.....	المبحث الأول : القراءة التأويلية للنص.
48.....	المطلب الأول : التأويل عند علي حرب
51.....	المطلب الثاني : مفهوم النص.
53.....	المطلب الثالث: آليات قراءة النص
54.....	المبحث الثاني : إستراتيجية نقد النص.
54.....	المطلب الأول : بنية نقد النص.
62.....	المطلب الثاني : آليات نقد النص.

71.....	خلاصة الفصل
73.....	خاتمة
75.....	قائمة المصادر والمراجع
80.....	فهرس الموضوعات