

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة سيدي بلعباس
جامعة الجيلالي اليابس
كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة مقفلة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي
بغوان:

تأويل القرآن ببن القدماء والمعاصرين

إشراف:
د. الأحمر الحاج

رئيسا
مشرفا ومقررا
مناقشا
مناقشا
مناقشا
مناقشا

جامعة سيدي بلعباس
جامعة سيدي بلعباس
المركز الجامعي عين تموشنت
جامعة سعيدة
جامعة سعيدة
جامعة سيدي بلعباس

إعداد الطالبة:
حملات سعيدة
أعضاء لجنة المناقشة
أ.د: منصوري مصطفى
د: الأحمر الحاج
د: الهامل شيخ
د: دين العربي
د: عبيد نصر الدين
د: فرعون بخالد

السنة الجامعية: (2014-2015 هـ) (2015-2016 هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى كلّ أفراد عائلتي
أطال الله أعمارهم، وجمع شملهم، وأدام عافيتهم، وحسن
خواتمهم،
إنّه كريم رحيم

تشكرات

بعد شكري العظيم لله تعالى على وافر نعمه وعطائه
أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف: د/ الأحمر الحاج
وإلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة
كما أشكر كل من ساهم- قريبا كان أم بعيدا -..
في إثراء هذا العمل المتواضع

مقدمة:

القراءة فعل سحري بسيط -ولكنه عميق في جوهره- يلغي المادة المكتوبة، ليتمكن من روح النص وتسمع صوته، فهي بمثابة عملية تقوم بفك الشفرات، وكشف الأسرار وتعزية الرموز، ولا يمكن لأي نص أن يكون نصاً إلا بفعل القراءة.

فمنذ أن خلق النص وهو مطروح لقراءات متعددة تحاول كشف المستور فيه، فالنص الإبداعي- مهما كان جنسه - ينتقل في مسارات لا نهائية في تحليلات النقد ودراساتهم، مادام يشكل في أصله شفرات لغوية يرسلها المتكلم إلى مخاطبه، قصد إيصال رسالة ما، يكون الغرض منها الفهم وتحقيق الهدف المرجو.

وتمثل المناهج النقدية بكل توجهاتها وأسسها نظريات تحاول قراءة النص وفهمه فهما يوصل إلى الحقيقة أو يقاربها، هي مناهج سياقية تراعي الظروف المحيطة بالنص كمحاولة منها لشرحه، ومناهج نسقية تحاول إقصاء المناهج السابقة، وإعطاء سلطة شرعية للنص، بدليل أن الأخير يولد عند موت مؤلفه، وسعى النقد إلى الإلمام بأساسيات المنهجين السياقي و النسقي ليخلقوا بديلاً يكون الأجدر في محاوره النص برؤية صحيحة، هو: منهج القراءة، الذي واصل مسيرة المنهج التاريخي، و كبح هيجان النسقية البنيوية.

المسألة الدينية من أهم المواضيع الشائكة المطروحة أمام الإنسان منذ الأزل، وهذا ما جعله يدخل في صراع دائم مع واقعه المبني على أسسه الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية والثقافية، وبحكم هذا التفاعل تعددت القراءات، وتباينت المفاهيم والأفكار محاولة تخلص الإنسان من تلك الترتيبات الناجمة عن فهمه، أو عدم فهمه للتصوص الدينية وما أنتجته من معارف و قوانين و علوم

وتزاحمت الأوضاع المستجدة منذ بدء القرن التاسع عشر ميلادي على الفكر العربي الإسلامي، مما تطلب العمل على ضرورة فهمها، واللاحق بمسارها التجديدي/التطوري، السائر

في طريق التحول والتغير العالميين، مما أشكل على المفكرين العرب عائق اختراق الفهم الجديد أمام تموضعات الواقع المعاش للمجتمعات العربية الإسلامية، المؤمنة

بهويّتها المنحدرة من سلفها الصّالح، الممتنعة/الدّافعة لكلّ فكر تجددّي يُحاول تجاوز أسوارها العقائديّة.

ولذلك وضع كلّ من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد بؤرة اهتمامهما حول مسألة الدّينيّة قصد دراستها والكشف عن حقائق الرّوابط الخفيّة بين مجالات الفكر الثّراتي وتجليّاته الزّمنية وصولاً إلى الفكر المعاصر لتجد دراستهما منكبّة حول القرآن - النّص - معطى الوحي . وما حمله الثّراث من تفاسير و تأويل متعدّدة غير متجدّدة، وكيف أنّها أنشأت مجتمعات الكتاب على حدّ تعبير أركون، وحضارة النّص في الثّقافة والفكر الإسلاميّ كما يراها نصر حامد أبو زيد.

وعبر هذه الانشغالات نجد محمد أركون ساعياً إلى تجديد وتنشيط الفكر الإسلاميّ، وفق ما تقتضيه متطلّبات العصر من حداثة فكريّة، حيث تُمثّل تصوّره الكفيل بإعادة ضخ الوعي ونقد الذات، وتكريس العقلانيّة، وصناعة فكر ثيولوجيّ جديد من شأنه إعادة صياغة منطق لاهوتيّ يفتح باب الاجتهاد المُنسّد منذ القرن الخامس (05) هجري، ذلك الاجتهاد يراه محمد أركون من أشقّ المواضيع معالجة على الفكر. فالاجتهاد يكون بإعادة قراءة الثّراث العربيّ الإسلاميّ بواسطة الحفر والتّنقيب بآليات مناهج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، الّتي تُمثّل الوسيلة الوحيدة الكفيلة لمعرفة المنظومات الفكريّة الّتي سارت عليها كلّ مرحلة تاريخيّة من الفكر العربيّ-الإسلاميّ، وذلك لتكييف العقل الإسلاميّ، وربط حاضره بماضيه من أجل صناعة واقعه، وفهم ذاته وذات الآخرين

ولن يتم ذلك في تصوّر أركون إلّا بنقد العقل الإسلاميّ، الّذي يصبّ مشروع الفكريّ برؤية منهجيّة يدعوها بـ "الإسلاميّات التّطبيقية " كتعددية في أنظمة المعرفة، والتّنوع

في التّخصّصات بهدف تعريّة التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، وإبعاد الأدلجة والأسطرة بإعادة قراءة النّصوص المقدّسة، ونزع هالة القداسة لتتكشف لعبة الحقيقة وينفضح إدراك التّأخّر. وعليه؛ فإنّ أعمال أركون امتازت بالجرأة والجدة في الطّرح، وتجاوز المحضورات، واختراق المستور.

عنى جلّ النّقاد - في الدّراسات السّابقة - بموضوع المناهج التّقديّة السياقية، والنّسقية

وبنظريّة القراءة، وراح البعض منهم يترجم ما كتب في نظرية التّلقي على يد مؤسّسيها من أمثال هاوس وإيزر وإيكو ، وفكر محمد أركون مسألة شغلت جلّ المفكرين العرب المعاصرين، إلى جانب مفكّر آخر هو نصر حامد أبو زيد الّذي بدوره برز على ساحة الانشغال من أجل تجديد الفكر الإسلاميّ وانفتاحه.

وفيما يخص نظرية التلقي والتأويل للقرآن الكريم فسبب اختياري راجع إلى:
_ أن لكل نص قراءة و عدة قراءات، فالنصوص الراقية كنصوص المتنبي تقرأ بعدة قراءات، والنصوص المتضمنة للمناسبات الأيديولوجية تقرأ بقراءة واحدة كنصوص مفدي زكريا.

_ اختلاف التأويلات لنص القرآن الكريم ، يثير ضجة على مستوى الفكر الديني ويؤدي إلى فوضى التأويل وصراع الفرق، بل وإلى الصراع السياسي الديني اللامتناهي.

_ أهمية المسألة الدينية وطرحها على جميع الأصعدة السياسية الاقتصادية الاجتماعية بما فيها الطرح التاريخي.

_ تعدد آليات القراءة حول المسألة الدينية نتيجة للتحدّي الحضاري، الاجتماعي والثقافي المفروض على الأمة الإسلامية، ممّا أنتج تعدد المناهج وحدانيّتها.

_ التعدّد والتباين الفكريّ دعوة إلى الانفتاح والتّجدد و الانعتاق الفكريّ بتكريس العقلانيّة وفهم الذات.

_ الجرأة والجدة في الطرح للدارسين رغم صعوبة الموضوع ومحظوريّته، انطلاقا من معالجتهم لمسألة النصّ القرآن/ الوحي، وإخضاعه للتحليل والتنقيب والتفكيك.

_ الدراسات العلميّة وفتح أكبر قدر من المقاربات التحليلية والنقدية، التي من شأنها الوصول إلى الحقيقة في الفكر الأركوني باعتباره بحر المعارف والأفكار المتنوعة المملوءة بالجدة والإبداع.

_ أما الإشكاليات والتساؤلات المطروحة _ بالترتيب _ والتي يفرضها متن الموضوع فهي كالآتي:

_ هل لنظرية التلقي أصول معرفية في النّقدّين اليونانيّ والعربيّ القديم ؟

_ ما السرّ في كون الفلسفة قديما وحديثا أصلا لنظرية التلقي ؟

_ أيّ النّماذج للقراء يحسّن التمثيل بها ؟

_ ما حقيقة القصد في النّصوص البلاغية القديمة ؟

_ هل الموافقة بين النّسق والسّياق، ووضع سلطة القارئ بينهما تعني أنّ نظرية القراءة هي المنهج التّكاملي التّوفيقي الذي يسعى النّقاد إلى جعله نقدا مؤسّسا ذا سلطة شرعيّة ؟

_ هل القراءة بأيّ منهج صالحة لحمل اسم منهج التلقي ؟

_ ما مدى تقاطع واختلاف كلّ من المخاطب والمتلقي ؟

_ من هو القارئ ؟ ما سماته الثقافية ؟ وما مرجعيّته الفكريّة ؟

_ التلقي ينبني على خاصيّة القصدية، فما مفهومها في الدّرس النّقدي الحديث والمعاصر ؟

ما هي الدوافع التي دعت المفسرين للتفسير قديماً ؟
ما هي الأشياء والحاجات التي دفعت لوجود أناس يتخصصون في تفسير القرآن الكريم عبر العصور حتى اليوم ؟
ما حقيقة ذلك الزخم المعرفي المتعلق بالتأويل والمقصديّة، في مجال الدرس القرآني ؟

هل تأويل القرآن محصور في عينة ونخبة من المؤولين في عصر معين ؟
لماذا القراءة المعاصرة للقرآن ومحاولة تأويله؛ رغم ما يميّز الكتب التراثية من نقاء الفهم وصفاء القريحة؟

كيف تعامل القراء المعاصرون مع النص ؟
وهل في توظيفهم لآليات الفكر الغربي في فهم النص خرقوا حقيقة التراث ؟
وهل هناك تناقض بين المنهج والحقيقة، وبين ما يحمله النص التراثي من حقيقة، وما تعتمد المناهج الأوروبية من تأويل، وحفر وتنقيب ؟
من هم هؤلاء القراء والنقاد الذين سمح لهم بالغوص في فهم النص القرآني ؟
وهل تعميم القراءة قد فتح مجالا لكل قارئ حتى يفهم كتابه المقدس ؟
وماذا سيكون رد الشرع إذا كانت القراءة الحداثيّة تمس بقديسيّة النص المكرّم ؟
وهل حقيقة ننظر إلى قراءة الأسلاف بمنظار آخر قد يكون أكثر رؤية ممّا نظروا هم به ؟

وهل المناهج الحداثيّة الأوروبية هي المعين الرئيس على فهمنا الحقيقي لهذا النص الشريف ؟

هل ينحو التلقي في النّقدين العربي والغربي منحى الإيجابية (نقد النقد)، أم السلبية (الاستهلاك والاجترار)

وهل الحداثيّة الفكرية كفيلة بإعادة إدماج العقل الإسلامي ضمن الحركة التاريخية ؟
بمعنى آخر: هل الفكر الميتافيزيقيّ الديني قابل للتغيير أم لا ؟

هل الحداثيّة وعمليات التحديث الفكرية وتفكيك التراث العربي/الإسلامي قادرون على تغيير الوعي الفيزيقيّ باتجاه تجديد الاجتهاد، وإعادة بناء منطق عقليّ حداثي ؟
هل إعادة قراءة النصّ بآليات جديدة الكفيل لتنشيط الفكر الإسلامي و الوصول إلى فك أزمة الأصوليين والمجدّدين ؟

ما هي الخلفيّة الفكرية لـ أركون ونصر حامد أبو زيد في طرحهم للمسألة الدّينية ؟
كيف يمكن بلوغ فتح باب الاجتهاد في نظر محمد أركون ؟
ما هي الأفق و الأبعاد المرجوة من رؤية أركون ونصر حامد أبو زيد في المسألة الدّينية

وفي الفرضيات نذكر أنّه:

_ لعل الأصل الفلسفي لنظرية التلقي والتأويل، وامتزاج أسس المناهج الحداثيّة فيها، سيعين

على فهم المستور في النصوص بصفة عامة، وآيات المتشابه في النص القرآني بصفة خاصّة.

_ يمكن للقارئ المتخصّص (المؤل) ذي الميزات الثقافية الفدّة، والفكر الواسع المتشعب في شتى مجالات الإبداع- والذي تحققت فيه مقاييس البراعة -، أن يفتح باب الاجتهاد المغلق منذ القرن الخامس للهجرة...

_ لعلّ تعدّد القراءات بتطبيق مختلف المناهج من أجل دراسة جديدة للنص يفتح آفاق مستقبلية للمجتمعات الإسلامية.

_ يمكن للحوار الفكري والديني أن يخلق نفسا إبداعيا في القراءة والتأويل دون تجاوز المحذور.

_ يمكن لهذه المقاربات حلّ المسألة الدينية السياسية العالقة، وتحقيق الدولة العادلة والمجتمعات السعيدة.

_ يمكن أن تكون خلفيّة أركان الفكرية حول المسألة أساسها نقد العقل الإسلاميّ برؤية غربيّة حداثيّة من جهة، وعربيّة أصوليّة من جهة أخرى.

_ يمكن أن يكون النص وتفكيكه اللغوي، والبلاغيّ والإعجازيّ هو السبيل إلى دراسة تأويليّة متجدّدة يراها نصر حامد أبو زيد كعامل أساسيّ يغير خريطة العلاقة بين المعرفة والمجتمع الإسلاميّ.

وعلى أساس التساؤلات والفرضيات المطروحة فخطّة بحثي فضلا عن مقدمتها وخاتمتها، تنقسم إلى ثلاثة فصول: عنوان الفصل الأوّل منها(مباحث أدبيّة نقدية في التلقي والتأويل) والذي يحتوي على ثلاثة مباحث: المبحث الأوّل: (البلاغة النقدية في الحضارة الإغريقيّة)، هو يضم مطالب كلّها تدور حول جهود عمالقة الفلسفة اليونانية في التلقي، والمبحث الثاني منه: هو بعنوان (تقاليد القراءة وأصولها في النقد العربيّ)، والذي يحتوي على مطالب تدور حول النقد الجاهليّ والإسلاميّ- في عصوره المتوالية - مع أخذ نماذج ممثلة للتلقي. و آخر مبحث هو بعنوان (نظرية التلقي: باب جديد في النقد الأدبيّ)، تدور مطالبه حول: مفهوم القراءة، وسلطة القارئ، والمقصديّة، و نماذج القراء في نظر النقاد الغربيين أمثال إيزر، وهولب، وياوس، وجادامير وشلايماخر .

والفصل الثاني بعنوان (جدلية التفسير والتأويل في القرآن): جدل التفسير و التأويل الذي يمثل وجهها حقيقيا من أوجه التلقي وخصصناه في مجال الدرس القرآني، فقدّمنا مفاهيم للتفسير والتأويل في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وزمن الصحابة والتابعين، وتباين الآراء في ذلك من خلال اتجاهات التفسير والتأويل، كما أخذنا نماذج للاستشهاد ككتاب الموافقات للشاطبي...وتناولنا أيضا الدراسات الحداثيّة ومحاولاتها في فهم النص القرآنيّ.

والفصل الثالث بعنوان: (إشكالية الاجتهاد ومسألة الحداثة في الفكر الإسلامي)، وقسمته إلى ثلاثة مباحث تحاول عرض وتوضيح التّصور الأركوني للاجتهاد والحداثة، بالإضافة إلى سيرها التاريخي الذي يُوازي قراءاته للتراث وآلياته الإبداعية والاجتهادية، من أجل عرض إستراتيجية مشروعه.

فقد تناولت في المبحث الأول المفاهيم اللّغوية والاصطلاحية للاجتهاد والحداثة ضمن مطلبين، عرضت فيهما كلّ مفهوم بمفرده، إلى جانب السّياق التاريخي لهما وكيفية تجلّيهما أو انقطاعهما عن مسار الفكر العربيّ-الإسلاميّ، بمحاذاة الفكر الغربيّ الأوروبيّ الحامل لكلّ مقوّمات العمليّة الحداثيّة الضّاربة في ساحة التّغيير والتّحوّل، وكيف اصطدمت الحداثة (العولمة) بأصوليّة المجتمع العربيّ-الإسلاميّ، ذي العقليّة المتزمّنة بفعل توقف الاجتهاد.

والمبحث الثّاني فقد طرحت فيه عرض الإشكالية المطروحة حول الاجتهاد والحداثة في فكر محمد أركون، حيث تناولت مطلبين: الأوّل تضمن عرض الآليات التي اعتمدها الفكر الأركوني لإعادة قراءة التّراث الإسلاميّ، وكيفية تفكيكه للمفاهيم الأساسيّة في خطابه كمفهوم "الإسلام"، و"التّراث الدّيني"، و"صراع الحقيقة" بأطر ومضامين حداثيّة أوروبية نابعة من آخر ما توصلت إليه العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من مناهج معتمدة. إضافة إلى اعتماده مفاهيم إجرائيّة كان من شأنها قراءة المستور الدّفين في الفكر العربيّ-الإسلاميّ، وكذا نظرتة الخاصّة حول الفكر الإستشراقيّ وكيفيّة التّعامل معه. أمّا الثّاني فقد تناولت الاجتهاد كتّمة في دراسات أركون، حيث برزت عملية الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكيّ إلى نقد العقل الإسلاميّ، مُبرزين أهميّة هذه المرحلة في تشكيل الوعي العربيّ-الإسلاميّ المعاصر.

أمّا المبحث الأخير فتطرّقنا فيه إلى عمليّة النّقد والتّأصيل التي حاول من خلالها "أركون" بسط مشروعه الهادف إلى تأصيل الفكر العربيّ-الإسلاميّ، بروح حداثيّة استقاها من آخر ما توصلت إليه العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، فكان هذا ما تناولناه في المطلب الأوّل؛ بينما تعرضنا في المطلب الثّاني إلى راهنية المشروع الأركونيّ بين فكر نظريّ قعد له، وإمكانية تطبيقه على أرض الواقع وفي مخاض المجتمع العربيّ-الإسلاميّ، الممتنع بأصوله السّلفية في الخوض مُعترك الحداثة العالميّة.

وبما أنّ الموضوع في أغلب الأحيان هو الذي يُحدّد المنهج، فقد اتبعت في هذا العمل المنهجين: التاريخي الكرونولوجيّ والتحليلي، في كلّ الفصول فقد جاء لغرض تشكّل الإبتستيميات (المنظومات) الفكرية والعقلية، والتي خصّ بها أركون قراءاته التّراثية ضمن ما احتوته الثّقافة العربيّة-الإسلاميّة، وكذا لفك التّصورات المفهوميّة، والبنية المعرفيّة للاجتهاد والحداثة، كما اعتمدت المنهج النّقدي قراءة القراءة أو ما يعرف بنقد النّقد في قراءة فكر محمد أركون، فقد كان علينا وضع مقاربة علميّة لفكر

محمد أركون وتصوره حول إشكالية الاجتهاد والحدثة، تبرز آليات القراءة وتفكيك النص من أجل إعادة بناء فكري تتجدد معه البنى الاجتماعية والثقافية مع النقد والتأصيل، مع عرض بعض الآراء الأخرى المتضاربة مع الطرح الأركوني في مسألة قراءة النص المقدس (ومُعطى الوحي) كفكر " علي حرب " .

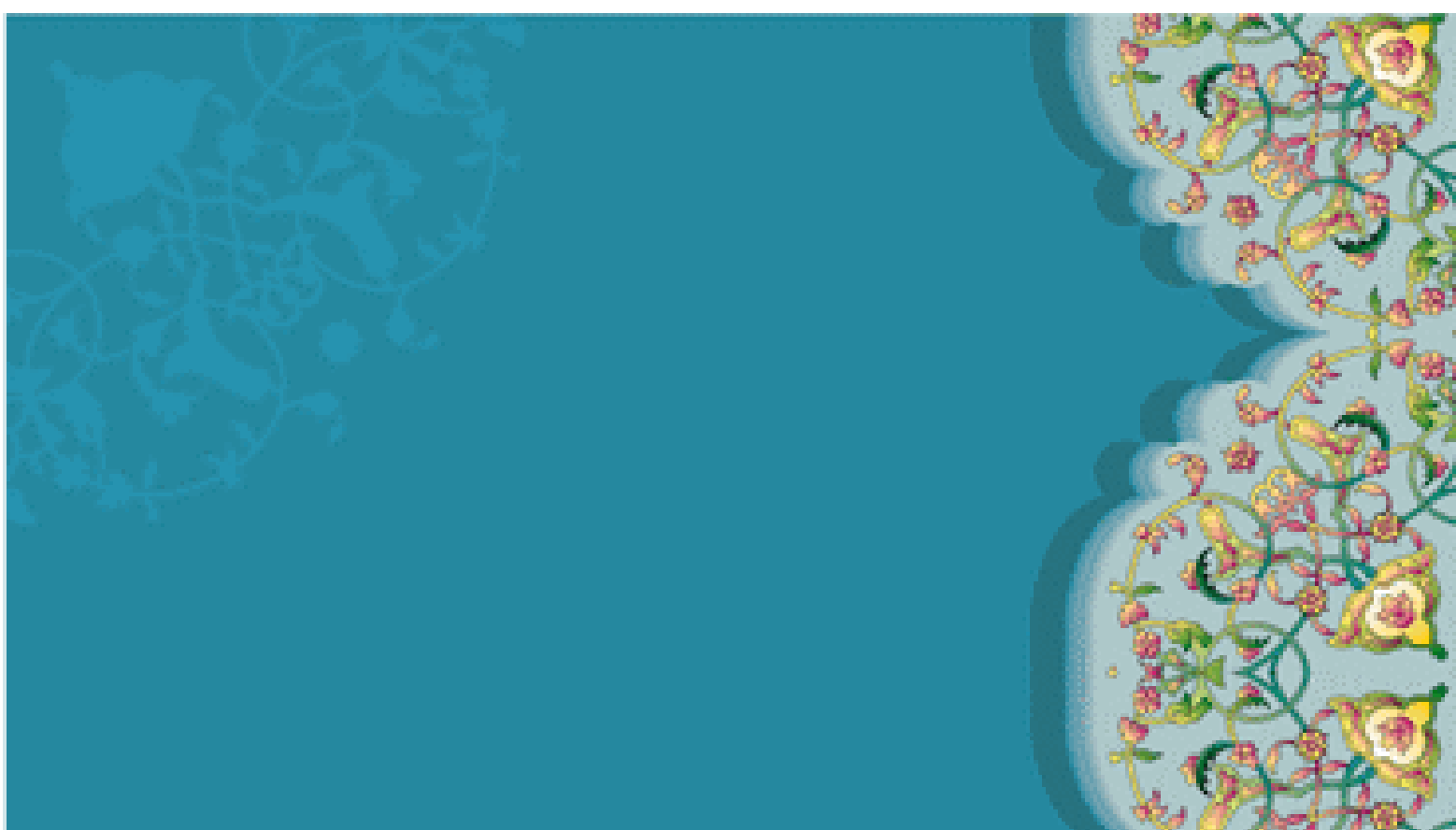
وقد اعتمدت في عرض الأطروحة على العديد من الكتب- مصادر ومراجع- نذكر منها: (النقد الأدبي عند العرب واليونان- معالمه وأعلامه -) لـ " قصي الحسين " ، (تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري) لـ " إحسان عباس "، (مختار الصحاح) لـ " محمد بن أبي بكر بن محمد عبد القادر الرّازي " (الموافقات في أصول الشريعة) لـ " أبي إسحاق الشّاطبي " ، (رسائل إخوان الصّفا وخلان الوفا) لـ " إخوان الصّفا وخلان الوفا "، أثر القرآن الكريم في اللغة العربيّة) لـ " محمد عبد الواحد حجازي " ، (النصّ القرآنيّ، وضرورة التفسير) لـ سيد أحمد عبد الغفار، (نظرية التلقي - مقدمة نقدية -) لـ روبرت هولب "، والمؤلفات الخاصة بـ " محمد أركون " المترجمة إلى العربية، أهمّها (تاريخية الفكر العربيّ- الإسلاميّ) كمصدر أساسي تركز فيه كلّ التّصورات، والأبعاد، والمعارف الفكرية المُشكّلة لمشروعه الضّارب في إعادة قراءة التراث العربيّ/الإسلاميّ، بما فيه النّصوص المقدّسة (الحديث والقرآن)، وكذا العديد من المراجع الخاصّة بموضوع الاجتهاد والحدثة مثل: (التّشكلات الإيدولوجيّة في الإسلام) لـ " بن سالم حميش "، و (النّقل ونقد العقل) لـ " عمر الزّاوي "، و (الحدّثة في فكر محمّد أركون) لـ " فارح مسرحي "، و (فلسفة الحدّثة) لـ " فتحي التّريكي " و " رشيدة التّريكي "، وأعمال " محمد عابد الجابري "، و " نصر حامد أبو زيد " . بالإضافة إلى بعض المقالات والأعمال الأخرى الحاملة لرؤية الاجتهاد والحدثة.

وعن الصّعوبات التي لاقينها في البحث، فنذكر منها سعة الموضوع وتشعبه، والتّأويل ليس بالمفهوم السّهل البسيط لأنّني على حصره، وخصوصاً أنّه في موضوعنا هذا قد خصّصناه للنّص القرآنيّ، وتضارب الآراء حوله، فقد شكّل تفسيره وتأويله معضلة فكريّة، ومسألة شاقة شائكة مازالت مطروحة للنّقاش والبحث؛ ناهيك عن وجود مفكّر إسلاميّ كمحمد أركون ونصر حامد أبو زيد نطرح رؤيتهما في تأويل النّص القرآنيّ المقدّس.

انتهى بعون الله

يوم: 2015/04/12

- سعيدة -



المبحث الأول

البلاغة النقدية في الحضارة الإغريقية

استهلال:

إنّ مفهوم الجذور في هذا الجزء من البحث يتضمّن معنيين يكملان بعضهما، فالأول هو معنى الجذور Roots الممتدة في الزمن، والضاربة في عمق التاريخ، والثاني هو المبادئ والقواعد Principes التي تؤطر نظرية ما. ومفهوم الجذور (الأصول) له وظيفة مهمّة في تحديد المصطلح "التلقي" تحديدا علميا، ومن ثمّ استقراره، وابتعاده عن فوضى المفاهيم، والمصطلحات التي يشهدها مجال الدراسات النقدية.

لقد نشأت الحضارة اليونانية لتسلك بالإنسانية سبلا جديدة، وكان الأدب اليونانيّ، ولا يزال أحسن صورة وصلت إليها الإنسانية في تمثّل الجمال، فكل شيء يبدأ من الإنسان ليعود إليه، و"النفس الإنسانية" _ فيما نعتقد _ صافية بطبيعتها، لا يعوقها

عن اكتشاف جوهرها المتّحد؛ إلّا ما يتراكم عليها، كما يتراكم الصّدأ على المرآة. وعمل الفيلسوف تحديداً هو إزالة هذا الصّدأ عن المرآة¹. عرفت الحضارة اليونانيّة في القرن الخامس قبل الميلاد المسيح، حركة ثقافيّة، وعلميّة وفكريّة متوهّجة، كانت الفلسفة على نحو خاص قد كثرت أبحاثها، وتعدّد المشتغلون بها؛ ولكنّها كانت تدور غالبا حول الميتافيزيقا؛ أي ما وراء الطّبيعة. وساعد ذلك الطّبيعة الدّينيّة للمعتقدات اليونانيّة²، وهذه الأخيرة يرى الفلاسفة والمفكّرون أنّ المعنى هو جوهرها، وهو ما يشمل الثّابت والمتحرّك Mouvement على قدر واحد³.

ولأهميّة الفلسفة كعلم قائم بذاته، ولأهميّة العصور الأولى بها. جعلنا هذه الشّروح الخاصّة بهذه الدّراسة- تتبع تاريخيا للقرون الأولى للفلسفة اليونانيّة؛ أي قبل ميلاد المسيح (عيسى عليه السّلام) ، وركّزنا على هذه القرون بالشرح والتحليل؛ لأنّ ما تبعها من دراسات بعد ميلاد المسيح سواء عند الرّواقيين، أم في العصر الوسيط، كانت نهلا عن دراسات عمالقة الفكر اليونانيّ.

1_ محاولة السّفسطائيين تأصيل هذا الاعتقاد:

السّفسطائيون هم أقدم جماعة، تمثّل الحركة الثّقافيّة العلميّة للفلسفة، وقد اشتق اسمها

من كلمة Sophia أي الحكمة. والكلمة نفسها اشتق منها الفلاسفة اسمهم؛ حيث أصبحت كلمة فيلسوف philosophe تعني محب الحكمة، وكلمة سفسطائيّ sophiste تعني معلّم الحكمة، والسّفسطة sophisme تعني التّعليم اعتمادا على الإقناع، والذي بدأ في أثينا في النّصف الثّاني للقرن الخامس قبل الميلاد، فكانت كلمة جدل dialectique من صنعهم، وكان إلهامهم باللّغة اليونانيّة شديدا، فبرز منهم جملة من الخطباء. ففلسفتهم هذه تقوم على الإقناع اللّغويّ؛ بدون حاجة إلى دليل علميّ، أو برهان منطقيّ؛ بل يعتمد على الإدراك الحسّي، والظن والجدليّة الكلاميّة، ومن أهمّ مبادئهم مبدأ الشكّ في الموجودات، فهذه الفلسفة تعتمد على قوة اللفظ في الإقناع، بطريقة السرد المجازي لا الواقع الحقيقيّ.

والسّفسطائيون هم أيضا أوّل من اهتمّ بوضع قوانين للبلاغة، وفنّ القول في الحضارة القديمة في إطار ما يسمّى بالمنطقة. وقد كان التقاف النّاس حولهم، والإقبال على تعاليمهم راجعا بالدرجة الأولى إلى الفلسفة التي انتهجها هؤلاء، وهي فلسفة

1_ جابر عصفور، " المرايا المتجاورة _ دراسة في نقد طه حيسن _"، دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، 1998، دون طبعة، ص 252.

2_ أحمد درويش، " النّص البلاغيّ في التّراث العربيّ والأوروبيّ "، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1998، دون طبعة، ص 21.

3_ منير حافظ، " الوعي اللّغويّ (الجماليّ في فلسفة الكلام _ دراسة _) "، دار الفرقد للطباعة والنّشر والتّوزيع، سوريا، 2005، الطّبعة الأولى، ص 79.

مغايرة لما عرف عند الفلاسفة اليونانيين من اهتمام بالمسائل الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة)، وبهذا حاولوا إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أي الاهتمام بالإنسان، مشاكله، علاقته بالطبيعة وبالغير.

يضع الفيلسوف بروتاجوراس المهارة العلمية والقولية على قدم سواء؛ بل إنه عند التأمل يجعل الأهمية لفن القول. فإن كانت المهارات العلمية تكتسب بالتعلم وتستهدف لذاتها؛ فإن فن القول كذلك يأخذ القدر نفسه من الاهتمام، ويدرس اللغة لذاتها.

وتبقى المشكلة التي لم يرض بها المفكرون السفسطائيون قائمة، وهي مشكلة عدم ربط الفن بالمفهوم السائد للأخلاق، أو بالمعايير الثابتة المتفق عليها. فالسفسطائيون يرون أن الإنسان كائن ممزق قلق أمام حرمان الطبيعة، مع امتلاكه لوسائل الاستقرار والأمان، وأن المفاهيم السائدة للحقيقة والعدالة مفاهيم مضطربة؛ غير مستقرة تظل دائما نسبية، تتغير تبعا لكثير من العوامل، ذلك أن العالم الذي نتعامل معه ليس إلا عالما ظاهريا.

عُرف عن السفسطائيين أنهم راعوا مكانة المتلقي، طبقا لما يعتقدون من أن لكل ملفوظ احتمالا، وأن الملفوظ لابد أن ينطوي على بنيات تحقق الإقناع التام، فظهور السفسطائية

في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، يعد تحولا للمعرفة في المقام الأول، والذي نشأ عنه تحول في المعنى أيضا. ففي حديثهم عن المعنى كانوا ينزعون دوما إلى وضع قوانين للوجود وما المعنى إلا وجه من وجوه - إلا أن المشكلة تبقى معقدة، إذا ما نظرنا إلى المعنى إن كان شيئا متجانسا لا يطرأ عليه أي تغيير، وهذا ما يراه الأيليون*؟ أم أنه ذات تشترك مع ماهية الشيء وطبيعته لإنتاج المعنى، وهذا ما ذهب إليه السفسطائيون.

يحسب في المجهود السفسطائي، ذلك الارتقاء في مجال الفكر الفلسفي، الذي عوّضه الفيلسوف بارمنيدس (540 - ؟ ق.م)؛ حين أهمل دور الإدراك الحسي في المعرفة، وهو بهذا يجعل للمعرفة طريقين: طريق الحقيقة (العقل)، وطريق الظن (الحس)، فرغب في الأول، ودعا إلى نبذ الثاني، وجرّد مبدأ الذاتية أيضا باعتباره أساس السفسطائية¹.

واعتقد السفسطائيون على لسان فيلسوفهم بروتاجوراس (410-480 ق.م) بأن الإدراك الحسي هو أصل المعرفة، فما يدركه الإنسان بحواسه هو الحق، وهو تماما ما يدركه الآخر بحواسه، والمراد هنا ليس مطلق الحواس؛ وإنما الحواس الفردية؛

* الأيليون: فلاسفة يونانيون قبل سقراط، موطنهم إيليا بإيطاليا. أساس فلسفتهم أن الوجود واحد وساكن ودائم، وأن مافيه من تغيرات ظاهرة تدركها الحواس، وإمامهم بارمنيدس.

¹ ينظر، ناظم عودة خضر، " الأصول المعرفية لنظرية التلقي " ، دار الشروق، عمان 1997 ، (د.ط)، ص 22 .

أي الحواس في صلتها بالذات، وبالإضافة إلى ما يراه من أنّ الوجود غير منقسم؛ لأنه كلّ متجانس، فيدعو إلى المعرفة العقلية المحضة، التي تبحث في الماهيات (الجواهر) الثابتة. فالمظاهر الحسية عنده أثر لحقيقة** معقولة لا تدرك إلا بالعقل، وهذا ما انتقده السفسطائيون في تبيان أنّ للحواس خبرة في الإدراك، وأنها أصل من أصول المعرفة، بها ندرك المتغيرات التي تطرأ على الأشياء .

كما نقضوا أيضا مبدأ الكلّ المتجانس، الذي يكون معناه طبقا لتجانسه؛ حيث يرى جورجياس (375-480 ق.م) أنّ الوجود ينقل للناس الألفاظ لا الأشياء، وهذا ما يوضحه شرح هرقليطس في التّغير المتّصل الذي يرى فيه أنّ الشّيء المتجانس لا يمكن أن يكون حقيقة. وهذا الاعتقاد بالتّغير هو ما جعل السفسطائيين يرون المعنى نسبيًا، وذلك بإدحاض قانون الوحدة، " ويبدو أنّ السفسطائيين كانوا يرجحون (طريق الظنّ)، الذي قال به بارمنيدس وهو الوجه الآخر للحقيقة، فجعلوا (الظنّ) – وهو مفهوم يقترب كثيرا من التّأويل – مدخلا أساسيًا لتحقيق غرضهم في جعل (المحتمل) حقيقة واقعة، وتعود فكرة المحتمل، التي طبّقها السفسطائيون في الخطابة إلى نظرية بروتاغوراس في المعرفة، وهي تشدّد على دور الذات في إنتاج المعنى

11

مادام الدّين قائما على الأساس الميثولوجي، وما دامت فكرة الإلهية تعني تعدّد الآلهة، والأدب ليس بعيدا عن هذا في فكرة ارتباط الفنّ بالإلهام الإلهي؛ فإنّ دور الإنسان يبقى عاجزا عن تكوين معتقداته الدّاتية المرتكزة على الفهم، ولهذا أراد السفسطائيون إعادة المركزية له؛ من خلال اعتقاد بروتاغوراس في أنّ الإنسان مقياس للأشياء جميعا، وهذا تصوّر في جعل الذات طرفا في إنتاج المعنى تبعا لتغيّر الأشياء، ومقياس هذا هو الإنسان فيما يبدو له وما يظن.

وإذا ما تحدّثنا عن الاستجابة في الأشكال الأدبية، صحّ لنا أن نبدأ بشكلين ذوي الحضور المهيمن آنذاك، وهما الخطابة والشعر وحقيقة الاستجابة فيهما، ذلك ما دما نسعى في هذه البحث إلى تقفي أثر التلقّي، ودور السفسطائيين في تأصيله، ولنقل أنّهم أوّل من أسّس تقاليد فنّ الخطابة، ووضع المستمع (المتلقّي) في الطّرف الغائي منه؛ حيث كانت غايته في المقام الأوّل إقناع المستمع، ف" الخطابة – كما يعتقد جورجياس – هي فن القول، الذي غايته الإقناع، ويعني ذلك أنّ الخطابة مؤسسة على بنيات ذات أشكال مؤثّرة في المستمع؛ لأنّ غايتها إقناعه ببنيات مصنوعة قصداً لتحقيق الاستجابة². والقصدية تتجلّى في إبراز الجانب العاطفيّ

* _ سؤال شغل الفكر الإغريقيّ وهو: ما الثابت وراء المتغيّر ؟

1 _ ناظم عودة خضر، " المرجع السابق "، ص 24/23.

2 _ " المرجع نفسه "، ص 25 .

عن طريق الإشارات اللغوية وجاذبية التركيب، ويعتقد بروتاغوراس أن الرأي مهما كان غريباً؛ فإنه يكتسب الحق ما دما برهناً عليه فاقتنع السامع به.

إنّ التّمويه الذي يحدث على مستوى شكل الخطابة، هو ما يراه السّفسطائيون في أنّه وسيلة مخاطبة العقل (وعى المتلقّي) لإحداث التّأثير والإقناع، وهم في توسّلهم هذا بالطّرق المتعدّدة لجعل المعنى حقيقة، وجدوا أنّ للمظهر قدراً يفوق هذه الحقيقة. وزيادة عن هذا كلّه تحدّى السّفسطائيون لأعداء المسائل البلاغيّة والأسلوبية؛ حيث يروي أحد المؤرّخين أنّ جورجياس

عند وصوله لأثينا خطب في النّاس بأسلوب فيه من التّمكّن، والسّحر والغرابة ما يسبب عقول الجمهور، فكان بهذا أوّل من استعمل أشكال الصّنع من الطّباق والجناس.

ألفاظ اللّغة في نظرهم ليست خالية من الإحساسات الدّاتيّة حتّى تستطيع تصوير الوجود الموضوعيّ؛ لأنّه لا يوجد شيء يوصف بالضبط، وكل شيء في تحوّل مستمر، واللّغة تعمل

على إظهار المعنى كونه قيمة ذاتيّة، حين ننقل للنّاس الألفاظ، ولا ننقل لهم الأشياء، وذلك أنّ اللّغة قاصرة على المحمول الدّالّيّ على الأشياء، فالمظهر الأساسيّ الذي يبدو على مادّة اللّسان تلك هو: أنّها تتغيّر تغيّراً مقصوداً في بنياتها الأصليّة لتكون قادرة على إبراز الجانب المؤثّر في المعنى.

وقد حرص السّفسطائيون على أن تكون مادة الخطاب موسومة بطابع التّأثير، وخاصّة عند توظيفهم للأساطير التي تميل إلى اللّغة التّشخيصيّة لتصوير اللّغة الغيبيّة، التي تهيمن الآلهة وتخضع البشر. فالتّساؤل المطروح هو: لما يلح السّفسطائيون على أهميّة إقناع المتلقّي؛ من خلال مادة اللّسان دون غيرها؟

الإجابة المختصرة عن التّساؤل السّابق هي: أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الإقناع لذاته فنّ، وهو كما يعدّه بروتاغوراس الحقّ بعينه، وهو يستدعي أمرين أوّلهما: بسط اللّغة للكشف عن صيغ لسانیّة أكثر تأثيراً، وثانيهما: الإشارة الضّمنيّة إلى المتلقّي؛ من خلال أشكال التّعبير، والتي تثير فيه الاستطلاع للإنتاج المعنى.

وبهذا يبقى الإقناع بنية للتّواصل، الذي يقوم فيه المقنع بتضعيف مواده اللّسانية لضمان حصول التّواصل. أمّا الذي يقع عليه فعل الإقناع؛ فإنّه يحسّ بتماسكه الدّاخليّ مع شفرة التّعبير.

2- سقراط: الاستجابة، والقصدية الأخلاقية:

ما دما بصدد التّدرج التاريخيّ وجب علينا أن نستأنف ما بقي لنا من أعلام النّقد اليونانيّ بثنائيّ مجهود نقديّ، ويمثله الناقد اليونانيّ سقراط الذي عاش في أثينا طوال

حياته (469 – 399 ق.م)¹، فلسقراط مذهب في النّقد الأدبيّ، يتجلّى في قضايا مهمّة، نتجت عن محاورته، وجدله ونقضه لنظرة السّفسطائيين المتعلّقة بالنّقد الأدبيّ، ومن أهمّ رؤى هذا النّاقّد:

1_ أنّه لا يميل إلى البلاغة الكلاميّة، ويفضّل التّمسك بالحقّ والعدل، وهو ما يسمّيه ببلاغة الحقّ المنافية لبلاغة الكلام الملقّق تلفيقاً بأنواع الزّخرفة والصّنعة، وخير دليل على هذا أنّه يرفض التّمويه كوسيلة في الشّكل الخطابيّ، والتي تدعو إلى جلب انتباه السّامع، والتّأثير فيه لإقناعه. فهو يدعو إلى الحقّ الذي يجب أن يغذي به النّفس.

2_ الوسائل التي تحقّق الاستجابة عنده، هي غير التي يعتمد عليها السّفسطائيون والمتمثّلة في اعتماد المادّة اللّسانية (اللغة)؛ فهو يرى أنّ الاستجابة تتحقّق بمضاعفة الحقّ والفضيلة.

3_ عرّض بالخطباء- والخطبة عنده ليست علماً؛ بل عادة وتمارين _ ووجد أنّهم لا يعنون ما يقولون، وطبّق الأمر نفسه مع الشّعراء في أنّهم لا يقصدون الحكمة، ولا يبحثون عن الحقيقة وخصوصاً أنّ "الشّعر اليونانيّ؛ إنّما كان يقصد به في أكثر الأمر محاكاة * الأفعال والأحوال لا غير"².

3 – مفهوم النّلقّي المسرحيّ عند أرسطو فنيّس:

لا تزال لنظريّته أصداء إلى يومنا هذا، والتي باتت مقياساً من أهمّ مقاييس الحكم على الأعمال الأدبيّة، وشهرته تتجلّى في كمّ من الآراء النّقدية، والتي يتعلّق جلّها بالمسرح.

برز أرسطو فنيّس من خلال مسرحياته ناقداً متعدّد الوجهات، فكان يظهر إمّا ناقداً سياسيّاً، وإمّا ناقداً اجتماعيّاً تربويّاً وإمّا مادّيّاً، وقد يفلح في جمع الاتجاهات الثلاثة في مسرحية واحدة، والتي كان يتحدّى فيها بكل جرأة الحكام والقادة. وقدم نقداً لاذعاً للكاتب المسرحيّ إيسخيلوس، ذلك أنّه كان يلغي عقول المتفرّجين؛ من خلال عرضه للمشاهد الغريبة عليهم، والتي تثير دهشتهم. وحجته في ذلك هي: أنّ الدّين اليونانيّ كان هو الذي أهدى الفنّ اليونانيّ،

وأن التّراجيديا كفنّ مسرحيّ، تمثّل صورة من صور الحياة الإنسانيّة، يظهر فيها الإنسان متنازعا بين إرادته، وإرادة أخرى أشدّ قوّة هي إرادة الآلهة³. فتمثّل ضعف الإنسان أمام قوة الآلهة، يرمي إلى تأكيد الإرادة الإنسانيّة، ويمثّل ما تملكه هذه الإرادة من حريّة تمكّنها من العمل.

¹ ينظر؛ قصيّ الحسين، " النّقد الأدبيّ عند العرب و اليونان – معالمه و أعلامه - " ، المؤسّسة الحديثة للكتاب ، طرابلس ، لبنان 2003 ، الطّبعة الأولى، ص 233.

* المحاكاة ينبغي لها أن تخيل لنا إمّا فضائل، وإمّا رذائل.

² إحسان عباس، " تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب – نقد الشّعر من القرن الثّانيّ ، حتّى القرن الثّامن الهجريّ "، دار الشّروق، الأردن، 2006، طبعة منقّحة، ص 420.

³ ينظر، جابر عصفور، " المرجع السّابق "، ص 252.

إنّ نقد أرسطو فنيس لمسرح إسخيلوس يرمي بطريقة، أو بأخرى إلى الاهتمام بالمتلقي (المشاهد) لما لديه من أهميّة في الحكم على العمل الأدبيّ، وخصوصاً أنّ العصر شهد طغيان الشّكل المسرحيّ المعروف أمام العيان (الجمهور اليونانيّ)، والموضوع عنوة لتطهير الفكر اليونانيّ المتسامي مع روح الآلهة، ونزع الشّوائب منه لإتاحة الفرصة أمام الخلق والفضيلة.

فقد اعترض أيضاً على إيسخيلوس ما تحرّمه الشّرائع في شعره؛ لأنّ الشّعريّ اليونانيّ بلغ مكانته من خلال تعميق البحث عن العواطف الإنسانيّة التي اهتدى إلى دقائقها، وارتقى

في تشخيصها وتمثيلها إلى حدّ بلوغ العظمة.

كان أرسطو فنيس منصفاً في نقده للمبدعين أمثال إسخيلوس ويوريبيدس، من خلال استخلاصه للعيوب والحسنات، طمعا منه في توجيه فهم الحقائق الأدبيّة، ومعرفة خصائصها وأهدافها، وتجلّى هذا كلّ من خلال البناء والتّوجيه والإرشاد.

4_ قراءة في نظريّة المثل العليا عند أفلاطون:

يمثّل أفلاطون الطّرف الثّانيّ الوسط في الثّالوث الفلسفيّ اليونانيّ، عاش بين عامي (337-428 ق.م)¹، والأب الفكريّ لأفلاطون، هو أستاذه سقراط أخذ عنه جميع توجّهاته الفكريّة، سواء أعلق الأمر بنقل الأشكال الأدبيّة، أم بحقيقة الوجود، التي مازالت المشكلة فيها مفتوحة

على مصراعيها بين الحقيقة والمحاكاة*، ولم يكن للفيلسوف أفلاطون أن يضع كتاباً في النّقد الأدبيّ، لأنّ الأمر كان بعيداً عن مزاجه وفكره، ولأنّ الفكرة الكبرى والمشكلة القائمة التي أخذت بعقله هي مسألة البحث عن الحقيقة.

وأثناء بحثه عن الحقيقة ينكّب أفلاطون لنقد الفنون، فيتحمّل على هوميروس الشّاعر الممجّد للبطولات في إلياذته الشّهيرة في أنّه يصوغ في متنه الشّعريّ من الرّوايات والأخبار ما يمسّ بالآلهة؛ ورغم أنّ فهم أفلاطون لم يحد عن فهم أستاذه للشّعريّ في: أنّه إلهام وأنّ الشّاعر ملحميّاً كان

أو غنائيّاً، متّصل بقوة سماويّة إلهيّة تلهمه ما يقول "2؛ إلّا أنّه يرفض المساس بالآلهة ذلك الفكر الاعتقاديّ المتجدّر لديهم، وهذا الأمر شبيه بموقف أرسطو فنيس من شعر إيسخيلوس.

¹ ينظر، قصي الحسين، " المرجع السّابق "، ص 251.

* حين حديثنا عن المحاكاة والتّخيل، لا نقصد أبداً ما هو مستحيل الوقوع أو التّصور؛ وإنّما نقصد المحتمل.

² إحسان عباس، " المرجع السّابق "، ص 16.

من خلال ما سبق، يتأكد لنا أنّ أفلاطون يصّر على نجاح الرّسالة الأخلاقية للشّكل الأدبيّ، ذلك أنّ كلّ ما فيها موجّه إلى الجمهور، وبالتالي إلى المتلقّي، الذي نسعى في هذه الدّراسة إلى توضيح مكانته.

ليست حقيقة الفلسفة عند أفلاطون تعارضا بين الماديّ والمثاليّ؛ وإنّما مصدر للتّساؤلات والإشكالات، التي فتحت أمام العقل اختلافا في مسيرة الأخذ بالصّحيح (الحق). فقد سعى أفلاطون مع سابقه إلى الفصل ميتافيزيقيا بين المحسوس، وما فوق المحسوس، محاولة منهم للمطابقة بين الفكر والواقع، ويتّضح قولنا هذا المفهوم بعرض أهمّ المواقف النّقديّة لهذا النّاقّد:

أ_ استخدم أفلاطون المنهج الديالكتيكيّ، الذي مؤدّاه أن يبدأ في الأمور الواقعة المتحقّقة، راجعا بالتّحليل إلى الكشف عن المبدأ أو عن الفكرة، التي تكون غائبة عن الواقع، ولكنّها ثابتة في سماء الفكر المجرّد.

ب_ أكّد في نظريّته للمثل العليا: أنّ الأشياء الخارجيّة لا حقيقة لها؛ وإنّما تكتسب حقيقتها من الأفكار، التي تمثّلها، وأنّ المحاكاة هي محاكاة الشّاعر للمثل العليا، والتي هي أصل الخلق وأصل الكون ما فيه ومن فيه؛ ولأنّ الموجودات صيغت على شاكلة هذه المثل، على نحو مستقيم أو أعوج، فكان طبيعيا أن يقاس جمال الأدب (جمال المحاكاة)، بمقدار ما يعكس من خصائص هذه المثل وصفاتها¹.

ج_ خلال حديثه عن المحاكاة، يرى أنّ الشّعْر ضرب من ضروب المحاكاة أو التقليد، وأنّ الشّاعر لا يقلّد الحقائق؛ بل يقلّد ظواهر الحياة الجارية، وما يعترّيها من نقصان. وهذا ما أدّى به حقيقة إلى وصف الشّعْر بأنّه تقليد سخيّف يشوّه الحقائق، ويحاكي أشياء الطّبيعة النّاقصة المقلّدة لعالم المثل، وكثير ما يقلّد الشّاعر الأمور الخياليّة؛ ذلك أنّ الخيال هو المحرّك الأساسي للمتلقّي، باعتباره كلّا لا يتجزّأ، به العاطفة والعقل، والذي يصعب الفصل بينهما. فما يثيره الخيال في عاطفة المتلقّي، هو ما يستدعي العقل إلى البحث عن الحقيقة (معنى الوجود).

د_ انفرد أفلاطون بنظرته للجمال؛ حين يراه بأنّه هو المائل في عقل الإنسان، وهو الصّورة التي انعكست على ذهنه، من تعريف عقليّ له وجوده الخارجيّ المستقلّ. فالجمال موجود قبل وجود الأشياء الجميلة، والتي تأتي متفاوتة في جمالها بمقدار القرب أو البعد عن النّمودج المثل.

هـ_ افترض أفلاطون وجود نماذج عقليّة، لها كيان مستقلّ في العالم النّظريّ، الذي لا يستند

¹ ينظر، حلمي مرزوق، " في النّظرية الأدبيّة والحداثة "، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر، الإسكندرية، 2004، دون طبعة، ص11.

إلى مادة. ولهذا انحاز الفلاسفة إلى العقل وبراهينه كأداة وحيدة لإدراك الحقيقة في الظواهر والأشياء، فقد كانت السيادة للوثنية، ولم يكن هناك وحي إلهي (ديني)، ينافس العقل في ميدان التفلسف والتأمل والتفكير. أمّا عن المادة، فوجودها مستقل عن الوحي الإلهي، ويعتبر الوعي الإنساني انعكاساً لها، فهي أوليّة في الوجود والتأثير؛ بينما يبقى العقل ثانوياً بالنسبة لها، وهي مصدر الفكر عند اليونان¹.

في المثل نجد أفلاطون، وغيره من الفلاسفة يؤمنون بالشّوق (القوة الكامنة)، كمفهوم للخلق، وهو ما يسمّى بالهولي، وهو المادة في تشكّلها في شكل من الأشكال، أو صورة من الصّور. والهولي موجود منذ الأزل بوجود القوة؛ لأنّه قائم في التّصور معدوم في الواقع، ففلسفة الخلق هذه تُفسّر بها خلق الكون عند اليونانيين، والذي ينشأ من اللاّوجود.

تعرّضنا لنظريّة الخلق وحقيقته محاولة منا لمعرفة أنّ المثل الأفلاطونيّة، كانت تعالج هذه القضية؛

من خلال فعل المحاكاة التي يراها أفلاطون بأنّها دون معنى، وبسببها ينهي الرّوابط بين الدّال والمدلول. فالعلامات التي يقدّمها الواقع العيني هي مجرد محاكاة، ولن يقدّر لنا الوقوف على "المعنى الخالد"، وفي المحاكاة وغيرها من المفاهيم، سعى أفلاطون نحو فن الإقناع، لجلب الاقتناع من الطّبيعة الإنسانيّة، المحكومة بالهوى.

5_ بلاغة أرسطو في كتابيه فن الشّعر وفن الخطابة:

ولد أرسطو سنة 384 ق.م، وهو مؤسس علم النّقد الأدبي، وله آراء جمّة حول التّلقّي، سنحاول أن نختصرها في الشّروح التالية:

إنّ المحاكاة عند أرسطو، تختزل الشّكل المجرّد عند أفلاطون _ الذي قسّم الأشكال إلى ثلاثة: شكل مجرّد (عالم المثل)، وشكل حقيقي (الواقع)، والشّكل المحاكّي (مثل الشّعر كالتقليد

من تقليد) _ إلى نوعين: الشّكل الطّبيعي (الواقع)، والشّكل المحاكّي. وبذلك أقام نظام المحاكاة مقارنة بنظام الطّبيعة. فالمحاكاة عنده فعل ذاتيّ خاص، واستجابة لدافع نفسي سيكولوجي، بضرورة أنّها ضرب من الإبداع، يؤدّي وظيفة التّطهير. والمحاكاة عند أرسطو تقليد للطّبيعة، ولكن أيّ طبيعة هذه؟ إنّها الكون ما فيه ومن فيه _ مقولة قال بها أفلاطون _ والمحاكاة عنده كذلك تكوين للعالم الرّمزيّ الخياليّ، والذي فضيلته تقليد العالم الواقع الملموس، والوظيفة فيه التّطهير من الانفعالات الضّارة، وهذه وظيفة الفنّ الحقيقيّة،

¹ محمّد عمارة، " معركة المصطلحات بين العرب والإسلام "، نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، 2004، الطّبعة الثّانية، ص 5.

التي من خلال اهتمامه بها يسعى لتوضيح القياس، كصورة من صور المنطق إلى جانب صورة الاستقراء¹، وهذا عند المقارنة بالمثل العليا. فالقياس عنده انسجام الخطاب نفسه، وهذا ما توضّح في كتابه " فن الشعر"، الذي توصّل فيه إلى ربط الشعر والشعراء، بذات (المثل العليا) لا بظّلها على الأرض، ذلك أنّ للوجود المعنوي أو العقلي سبقا على الوجود الفعلي، أو الواقع الماديّ.

قصر الشعر على الإحساس، ووظيفته الإمتاع والإطراب، فهو لا يقترب من أشياء العالم وأسراره، وهو إحساس عاجز بطبيعته (الرّمز والصّورة) عن تقديم المعرفة وعن كشف الحقيقة²، هذه هي حقيقة نقد أرسطو للشعر، حين يراه ضربا من ضروب المحاكاة، ولكن الذي يميّزه في نقده هذا هو أنّه لم يطرد الشعراء، ولا الأدباء (الخطباء) من المدينة؛ بل أقرّهم ودافع عنهم.

لأرسطو كتاب آخر يسمّى " فن الخطابة " تحدّث فيه عن هذا الفنّ، وعلاقته بالجدل، وفيه لم يقص الخطباء من مدينته معتبرا أنّ الخطيب النّاجح، هو من يقنع الجمهور، من خلال فضيلته، لما للأثر الخلقيّ من قوة الإقناع، والذي يتم بوسائل الجدل والبرهان، وللاهتمام بهما.

نوّه أرسطو إلى مفهوم القياس المضمر، الذي هو أساس البرهان، وهو قياس منطقيّ، له مقدّمته العلميّة ونتيجته الحتميّة. والقياس الجدلي أو الخطابيّ، ومقدّماته احتمالية ظنيّة، تسمح بالتفكير في الشّيء وضده، فالقياس، والجدل والبرهان يتعلّق بالحقيقة النسبيّة. أمّا الحقيقة المطلقة، فهي ما يمكن الالتقاء به في المجال العلميّ.

لا تعتقد فلسفة أرسطو الأنطولوجيّة بإمكانية طلب الماهيّة، قبل إقامة الحجّة على الوجود، وذلك تفاديا للسقوط في الأوهام، وقد ترتّب عن هذا الاعتقاد، الإقرار بأسبقيّة الوجود

على معرفة الماهيّة التي تستند إليه³. وهذا النّصّ الأرسطيّ أفضى إلى التّسليم أيضا، بقبول غموض المعنى، على الرّغم من أنّه قد أعزى إلى العبارة وظيفة ترجمة ما في الفكر بواسطة الألفاظ.

حرص أرسطو على ذكر عدد من البنّيات المكوّنة للعمل الفنّيّ، كالتوتر الدّاخليّ الذي يؤدّي وظيفة في تحقيق الاستجابة، فهو حين يتحدّث عن نظام الاستجابة يفرق

¹ ينظر محمد محمود غالي، " أئمة النّحاة في التاريخ "، دار الشّروق، المملكة السّعودية، 1976، الطبعة الأولى، ص 80.

* عدّه تودوروف كتابا في نظريّة الأدب، وهو برأيه استثناء جميل، وصفه بالإنسان الذي خرج من بطن أمّه، بشوارب يتخلّلها المشيب، وهي إشارة لطيفة إلى " شعريّات " أرسطو، التي تميّزت بمواصفات العلم بمقياس الشعريّات الحديثة.

² ينظر وائل غالي، " معرفيّة النّص "، دار النّقاغة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، 1998، دون طبعة، ص 207.

³ ينظر، أحمد يوسف، " الدّلالات المفتوحة _ مقاربة سيميائيّة في فلسفة العلامة _ "، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، الدّار البيضاء، المغرب، 2005، الطّبعة الأولى، ص 22.

بين هذا المثير الفني الذي يخلق الاستجابة، وبين إثارة الرعب التي لا شأن لها بطبيعة الفن.

التغير في الشكل يؤدي إلى التحول _ انقلاب الفعل إلى ضده _ والتعرف _ الانتقال من الجهل إلى المعرفة، كالانتقال من الحب إلى الكراهية، أو من الكراهية إلى الحب _ وهذان العنصران

(التحول والتعرف)، يرتبطان عند أرسطو بالاستجابة، والتطهير والجمال (اللذة). وهذه الأجزاء تمثل الأساس في بنية العمل الأدبي، لأن مقومات العالم الرمزي، وضعت في الشكل الأدبي لإثارة الاستجابة.

ومن هنا؛ فإن النظرية القديمة " تبحث في وسائل التمكن، وتسعى كذلك إلى المحافظة

على معنى النص؛ أي المعنى الذي حاول المؤلف أن يوصله، ومن هنا كان التأويل في هذه النظرية يقوم على كشف معنى المؤلف ووسائل تمكينه ¹.

أرسطو _ في تاريخ الحركة النقدية _ من أبرز رواد الفكر اليوناني اهتماما بفلسفة التلقي، أو مفهوم الجمال في استقبال النص. ففي رصيده الفكري والنقدي ما يمثل اهتمامه بهذه المسألة، التي كانت تستقطب تفكيره، وتجمع فلسفته في الحديث عن أجناس الأدب، والمتتبع لحديث وتحليل أرسطو للشعر، يدرك اهتمامه بعلاقة النص بالجمهور، فقد كانت مرتكزا أساسا لمعظم الأحكام النقدية، كما كانت نقطة تحول في مسار الفكر بينه وبين أستاذه أفلاطون.

اهتم أرسطو في عملية التلقي بعناصرها الثلاثة وهي: النص، والأديب والمتلقي، وأعطى لكل عنصر دوره في التفاعل داخل هذه الثلاثية لإنتاج الجمالية، وتحقيق الاستجابة لرسالة الكاتب. ولأجل تحقيق عملية التلقي ربط أرسطو بين المقدرة الفنية لدى الشاعر، وأحوال المتلقي ومعتقداته ²، فلا ينبغي أن يكون موضع النص مستحيلا في رؤية الجمهور؛ إلا إذا كانت براعة الشاعر وملكاته الفنية قادرة على تصوير المستحيل في صورة الممكن لدى الجمهور.

إن اهتمام أرسطو بتوثيق الصلة بين رسالة الأديب وطبيعة المتلقي، كان من أهم دواعي الحكم على الشعر الغنائي من ناحية، ومن أسباب المفاضلة بين أجناس الشعر الموضوعي (المأساة، الملهاة والملاحم) من ناحية أخرى. فالمأساة في المرتبة الأولى تليها الملهاة، ثم الملحمة، والفيصل هو طريقة المحاكاة، وما يترتب عليها من أثر ناتج عن عملية التلقي ³، فأرسطو لا يقف في المأساة

¹ ناظم عودة خضر، " الأصول المعرفية لنظرية التلقي "، ص 50.

² ينظر، محمود عباس عبد الواحد، " قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة، وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة - "، دار الفكر العربي مصر، 1996، الطبعة الأولى، ص 45.

³ ينظر، " المرجع نفسه "، ص 47.

عند أثرها المباشر في إثارة شعور الخوف والرَّحمة؛ بل يركّز على الأثر الناتج في
عملية التلقّي لدى الجمهور، وهو ما يسمّى بعملية التّطهير.

المبحث الثاني

تقاليد القراءة، وأصولها في النقد العربيّ

- استهلال:

ليس الغرض من افتتاحنا لهذا الفصل بالموروث اليوناني هو الاستخفاف بموروثنا العربي؛ ولكن التاريخ يفرض حقائقه، فالموروث الفلسفي وجد تاريخيا قبل الموروث العربي؛ بل وقبل ميلاد المسيح عليه السلام الذي بعث قبل النبي العربي محمد (صلى الله عليه وسلم). وأيضا؛ فإن طبيعة البحث الممنهج تستدعي ضرورة التسلسل التاريخي للتعرف على حقائق الظواهر الأدبية، وحيثياتها. ثم إن هذا العمل سيساعدنا على معرفة حقيقة الجدل حول ما إن كان للأدب اليوناني ونقده بصمات في الأدب العربي ونقده.

سيكون هذا البحث عبارة عن عرض متسلسل، تعرض فيه أهم الأبحاث لأهم القراء، والنقاد العرب. ولا حرج على باحث إن وافق باحثا آخر في نظرة أو رؤية معرفية، ونحن قد استعنا بخطة كتاب "المعنى الشعري وجماليات التلقي في التراث النقدي والبلاغي" لربي عبد القادر الرباعي، ولكم النص الكامل الذي ورد في الفصل الثالث من الكتاب، وهو بعنوان: المعنى الشعري - آليات الإنتاج والتأويل. تقول فيه: "بحثت فيه أشكال تلقي الشعر في النقد العربي، وحين استعرضت الجهود النقدية، والبلاغية العربية تبين لي أن فيها أربعة أشكال للتلقي هي:

أولاً: التلقي الشفاهي الجماعي الذي كان تلقياً انطباعياً يعبر متلقيه عنه بجملة، أو عبارة تحمل استجابة أولية، وأنية للنص بعد سماعه، مثل: أشعر الناس، وأشعر أهل زمانه. أما لماذا هو جماعي فذلك لأن الذين اشتركوا فيه فئات متعددة مثل: الرواة، واللغويين، والخلفاء، والأمراء، وعامة الناس المتذوقين للشعر وبعض النساء.

ثانياً: التلقي البياني الذي اتخذ أصحابه منهجا يعتمد على الذوق العربي، والثقافة العربية في تلقيهم للشعر، وتعليل آرائهم فيه، مثل ابن المعتز، والأمدي، والقاضي الجرجاني.

ثالثاً: التلقي الفلسفي الذي كان أصحابه قد حللوا الشعر تحليلاً استنباطياً مستعنيين بثقافتهم التي مزجوا فيها بين الثقافة العربية، والثقافة اليونانية والأرسطية مثل: عبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني والسلجلماسي.

رابعاً: التلقي العلمي الذي اعتمد أصحابه في تلقيه على معرفة منطقية، وسلوكوا فيه التقسيم، والتجزئة والتفريع حتى انتظمت لهم البلاغة في ثلاثة علوم: هي المعاني، والبيان والبدیع، ومن أعلامه قدامة بن جعفر، وأبو هلال العسكري، والسكاكي والقزويني¹.

1- النص الشعري الجاهلي في ضوء نظرية التلقي*

¹ - ربي عبد القادر الرباعي، "المعنى الشعري وجماليات التلقي في التراث النقدي والبلاغي"، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، 2006، الطبعة الأولى، ص16.

* - مادة لقي (ل ق ي): لغة لقي فلان فلانا، ولاقاه، وتلقاه لقيانا، وملاقة وتلقيا: صادفه واستقبله، فالمتلقي المستقبل. وقد ذكر الجوهري في الصحاح أن تلقاه أي استقبله، وإلى المعنى نفسه ذهب الزمخشري، وابن منظور وكثير من اللغويين

تمثل النصوص القديمة معينا لا ينضب، فهو تراث لأمة عريقة، أقامت الحضارة، ورست الثقافة، فطلت بهذا مصدر الإلهام الفكري، والعقلي للباحث رغم اختلاف الرؤى والمذاهب. ولا يزال هذا التراث ينبوعا للعتاء لما يختزنه من إبداعات عقلية بشرية، حصرها التاريخ ولم تحصره هي دليل أن الوجود قائم ولا حصر لما يحويه.

وكما احتفى الباحثون، والمؤرخون بثقافة اليونان وفكرهم، فإن التراث العربي شغل الفكر الإنساني بأكمله، حين تُرجمت الخطب، وحُققت الأشعار، واستُولي على المخطوطات. فلا يتسنى لأصحاب التراث العربي اليوم؛ إلا أن يتبينوا ضخامة ما خلفه الأولون من تراث.¹ فالإنسان هو الإنسان سواء في الشرق، أو الغرب عواطفه، وأحاسيسه واحدة، ودوافعه ونوازعه مشتركة، وغرائزه هي تلك التي يولد بها البشر جميعا. وعقله يتفق، ويختلف ويتصادم في كثير من المسائل والقضايا.

وليست هناك قضية أدبية، أو مسألة فكرية - وإن كانت مستعصية - تعزى إلى الشرق وحده، أو إلى الغرب وحده، وإنما يستطيع الإنسان المبدع شرقيا كان أم غربيا أن يعي ما يعرضه عليه عقله، ووجدانه - وهو بهما كل متجانس لا يتجزأ - من قضايا ومسائل ما دامت الظروف الحياتية المحيطة به مساعدة له على الفهم والاستيعاب، "ولا شك أن الزمان، والمكان، والبيئة، والاستقرار، والتربية وغيرها أمور، أو ظروف تشكل فروقا قد تكون جوهرية حيناً، وعرضية حيناً بين إنتاج عقلي، وإنتاج عقلي آخر، وحصاد عاطفي، وحصاد عاطفي آخر"²، وهذه المقاييس تبيح للكاتب المبدع حرية ما يقول، فتكون ميزة لكتابات، وتعطي للقارئ صلاحية لما يقرأ، فتكون قراءته سلطة لما يراه.

ولا غرو فحينما كانت ثمة حركة أدبية، وفكرية؛ إلا وتبعتها جهود نقدية، وإن كانت لم ينضج بعد. فالعلاقة بين المبدع في كافة الأشكال الأدبية، وبين الناقد هي علاقة ملازمة، فكلاهما يعيش من أجل إبداع المعادلة الفنية الجمالية. ولا يمكن أبدا الوقوف على عمل أدبي؛ إلا وقد تبصرنا لما يقف من وراءه، وهما اثنان المبدع والناقد. ولكن عندما نذكر الناقد فنحن نقصد بالضرورة المتلقي للنص الإبداعي، وذلك ما دما نسعى لإثبات حقيقة الاهتمام به من خلال الدراسات النقدية، وما دام هو المحرك الأساس في الحكم على العمل الأدبي.

لقد تحدثت الكتب التراثية القديمة عن وجود الكثير من النصوص النقدية التي كانت ترافق ظهور القصائد، والأشعار في العصر الجاهلي، وكانت مقوما للعمل الأدبي، وخصوصا من ناحية اللفظ والمعنى. ففي أواخر هذا العصر كثرت أسواق

1- محمد محمود غالي، "معرفية النص"، مؤسسة الكتاب، لبنان، 2007، (د.ط.)، ص07.

2- فتحي أحمد عامر، "من قضايا التراث العربي - دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة - النقد والناقد"، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ت.)، (د.ط.)، ص07.

العرب التي يجتمع فيها النَّاس من قبائل عدّة، وكثرت المجالس الأدبيّة التي يتذكرون فيها الشّعْر، وكثُر تلاقِي الشّعراء عند الملوك، ممّا جعل بعضهم ينقد بعضاً، وهذه الأحاديث، والأحكام والمآخذ ما هي إلّا نواة للنقد العربيّ.

و" كان الحكماء النّاقدون يبيّنون آراءهم على ما تلهمهم طبائعهم الأدبيّة، وسليقتهم العربيّة، وأذواقهم الشّاعرة، فجاءت أحكامهم ذاتيّة محضة، تقوم على آرائهم الخاصّة، وبوحي أذواقهم الشّخصيّة دون استناد إلى أسس معروفة، أو مقاييس مألوفة، أو أصول مقرّرة، أو قواعد مرعيّة. وفي صورة مجمّلة يصدرونها بالاستحسان أو الاستهجان غير مفصّلة، أو مسبّبة لا تبين وجود النّقد، ولا تتعرّض للعلل، والأسباب التي قامت عليها، ولا تعتمد على دراسة، أو بحث أو تحليل، فإنّما يصدر مثل هذا عن فكر علميّ منظم يحسن التّعليل، والاستنباط، وإن طبيعتهم لم تؤهّلهم له "1.

فالنّقد الأدبيّ ملكة، وذوق وفطرة قبل أن يكون علماً، وأصولاً وقواعد، وكما وجد الأديب المنشئ الذي يستطيع بإبداعه أن يصوّر في أسلوب مثير ما يجيش به خاطره، وما يعتمل في فوائده من أفكار، وخواطر وأحاسيس، فقد وجد كذلك الإنسان الذّواقة المرفه الإحساس النّاقب النّظر الذي يستطيع أن يظهرها في العمل الأدبيّ من جمال أو قبح، وأن يصل إلى ما خفي وراء ظاهره، وهذا يعني أنّ العرب القدامى (في الجاهليّة) قد عرفوا النّقد الأدبيّ، وزاولوه. عرفوه فطرة وطبيعة، وزاولوه ذوقاً وإحساساً وطبّقوه على نتاجهم الشّعريّ، ولكن لم يعرفوه -أبدأ- علماً، وفناً، له أصوله وقواعده2.

ومن المعارف المسلّم بها أنّ كلّ أدب وليد بيئته الطبيعيّة، والاجتماعيّة. وطبقاً لهذا فالأدب الجاهلي وليد الصّحراء بيئة العرب الطبيعيّة، والاجتماعيّة، «فهذه الصّحراء بأرضها وسمائها، بحيوانها ووحوشها، بجذبها وشظفها، بقيظها وبردها، بخشونتها وقسوتها أجل هذه الصّحراء وبكلّ ذلك، وبكلّ ما كان يجري في حياتها من غزو، ونهب وسلب هي التي شكّلت أسلوب عرب الجاهليّة»3، الذين كانوا في تنقّلاتهم عن النّياق في مسالك الصّحراء الموحشة لا يجدون غير الغناء ليأنسوا به، فهم يغنّون ليهوّنوا على نفوسهم مشاق الطّريق. ومن هنا ينشأ الشّعْر إلى جلب الغناء، وهما من أصل واحد عند جميع الأمم.

1- قصّي الحسين، " النّقد الأدبيّ عند العرب و اليونان - معالمه و أعلامه - "، ص16-17.

2- محمد عارف محمود حسين، " ملامح النّقد ومقاييسه في العصر الجاهليّ "،

<http://www.dardasha.net/montada/archive/index.php/T-83694-html>

3- عبد العزيز عتيق، " تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب "، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، الطّبعة الثالثة، ص14.

والشعر عند العرب « سجل يتذكرون فيه أيامهم، ويقيّد عليهم مآثرهم، ويرفع م شأنهم ويهولون به على عدوّهم، ومن غزاهم... ويتسامرون به في لياليهم ». ¹ فأهل البادية من العرب قبل أن يمستهم جناح من الحضارة يحلفون بما أتيح لهم في حياتهم تلك من الأدب، فيقول شاعر القبيلة، ويسمع له سائرها، ويحفظ كثير من قوله، وقد يشيّعونه من حولهم في حياتهم المتسمة بالتنقل الدائم، فيتجاوز شعره قبيلته، ويتفاوت شعر الشعراء في شيوع شعرهم، وانتشاره.

كانوا يتغنّون الرّضى، والسّخط والحزن إذا أصابهم، والسرور، والفرح والغبطة إذا أتيح لهم، كانوا يصوّرون ألوان الحسّ، والعواطف والشّعور، وكانوا يحبون ما يعرض عليهم شعراءهم من هاته الصّور، فيتحدّثون بحبّهم لها، وكانوا يكرهون بعض ما يعرض عليهم شعراءهم من هاته الصّور، فينصرفون عنها ويسخطون. فالشاعر العربيّ في الجاهليّة، وفي القرن الأوّل للهجرة، لم يكن يقول الشعر لطبقة بعينها من النّاس، وإنّما كان يقوله لكل الذين كانوا يستطيعون أن يفهموه، ويذوقوه، وكانت بيئته كلها تستطيع أن تفهم الشعر وتذوقه، فزهير مثلاً لم يكن يقل الشعر لطبقة معيّنة من النّاس تفهمه، وإنّما قاله ليفهمه كل من سمعه من العرب ويذوقه، وقل مثل ذلك بالقياس إلى الشعراء الجاهليين جميعاً.

ولمقومات القصيدة الجاهليّة أثر بالغ على المتلقّي العربيّ السّامع، فقد ذكرنا سابقاً أنّ القصيدة في الجاهليّة هي وليدة الصّحراء بكل ما يميّز هذه الأخيرة من ملامح وتشكّلات. فالمقدّمة الطّلية التي ابتكرها الشاعر الجاهليّ ما هي إلّا بكاء على الدّمن ووقوف على الأطلال، وأسف على مفارقة الحبيب، نتيجة حياة التّرحال التي كان يحياها الجاهليّ طلباً للماء واكلاً. والعربيّ معروف أنّه « سريع التّأثر تنور نفسه لأتفه الأمور، ثورة صادقة تجعله يسمو إلى أعلى درجات الإجادة والإبداع ». ² وكان من البديهيّ أن يكون النّقد تابعاً لنظرة العربيّ الفنّيّة، وطبيعته النّفسيّة، فكانت الانطباعات النّقدية تخضع لتأثيرات الشعر في نفس السّامع النّاقداً.

وكذلك الصّورة الشعريّة كمقوم للشعر العربيّ فقد أبدعها الشاعر العربيّ، ونقلها إلى سامعه، وهي في سحرها لا تردّ على آذان السّامع لما تحمله من تأثير سحريّ خفيّ. وينبغي لها -الصّورة- ألاّ تنفصل عن التّفكير الكلّيّ الشّامل، فهي تربط بين المفردات المكانية، والزّمانية ربطاً منطقيّاً خاضعاً للشّعور، وهي لا تعني أبداً تلك الزّخرفة الفنّيّة فحسب؛ بل الإنشاء الفنّيّ والاندماج بين التّسقين الحسيّ والمعنويّ.

1- حسين جمعة، " المسيار في النّقد الأدبيّ، دراسة في نقد النّقد للأدب القديم والتّناص "،

<http://www.awu-dam.org/book/03/study03/5-h.j/book03-sdoo9.htm>.

2- إبراهيم الكيلاني، " النّقد عند العرب، قضايا وحوارات النّهضة العربيّة (26)، نظرية النّقد، القسم الأوّل، من البلاغة إلى النّقد 1870-1940 "، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة، سورية، 2002، ص299.

والتّخييل في الصّورة الشعريّة كمقوم أساس هو ما يظهر قدرة الشّاعر على ابتكار المعانيّ، فهي تبعد عن الإدراك لتفتح مجالاً لنشاط ذهن المتلقّي، وخياله كي يبحث عن العلائق الموجودة بين ظاهرة الصّورة، وما ترمز إليه، ويقيم جسر تواصل بين المعطى الحسيّ الملفوظ، والمعنى الخفيّ المعبر عنه بواسطة هذا المعطى.¹

لسنا - أبداً - في حديثنا عن المقومّات نحصر ميزات القصيدة الجاهليّة، وإنّما نحن بحديثنا عن المقدّمة الطليّة، وعلاقتها بنفسيّة السّامع العربيّ، وعن الصّورة الشعريّة، وارتباطها بذهن المتلقّي، ووجدانه لا نغفل عمّا كان من أثر للوزن، والموسيقى في تحريك وجدان السّامع. فالوزن أثر قيم يرتبط بالنفسيّة، وخصوصاً أنّ الإنسان وُلِدَ الفنّ مرتبط به منذ أن وعي الوجود. فالوزن والموسيقى يشكّلان العنصر الموسيقيّ الأوّل الظاهر في الشّعر، " والوزن أخص ميزات الشّعر، وأبينها في أسلوبه، ويقوم على ترديد التّفاعيل المؤلّفة من الأسباب، والأوتاد والفواصل، وعن ترديد التّفاعيل تنشأ الوحدة الموسيقيّة للقصيدة كلّها ".²

والشّعر هو في الدّرجة الأولى موسيقى يشبهها في الوزن، وانسجام الأصوات وترجييعها بصورة متّسقة بين طويل وقصير، ضعيف وقويّ، ولكن وقفات القصيدة، لا يضبطها العدد بالدّقة التي تنضبط بها وقفات الموسيقى.. والشّعر موسيقى أيضاً في قافيته، فهي تصوّر المقطع الذي تنتهي به أبيات القصيدة ويتردّد وقعه في أواخر كلّ بيت، بحيث تبدو نغمته صدى يتردّد بصورة قياسيةّ ينتظره السّامع ويستعد له.

وإلى جانب الموسيقى الخارجيّة، -الوزن والقافية- نجد الموسيقى متمثّلة في جانبين هامّين: اختيار الكلمات وترتيبها، والملاءمة بين الكلمات والمعاني التي تدلّ عليها. فاختيار الكلمات، وترتيبها يتبدّى في حسن اختيار الشّاعر لألفاظه، ومعرفته بالحسن منها، والمستهجّن، وملاءمته بين ألفاظه حتّى لكأنّها سبكت سبكاً واحداً. فهذا التّخير، والدّقة والملائمة، وما يتبعهم من تلاحم، وامتزاج يمثّل الجانب الأوّل من هذه الموسيقى، ويمكن أن نلحق بهذا الجانب أنماطاً متعدّدة تظهر في التّصريح، والتّنوين، والازدواج، والتّقسيم، والجناس، والطّباق. أمّا الجانب الثّاني المتمثّل في المواءمة بين الكلمات والمعاني التي تدلّ عليها، فيعني أن يختار الشّاعر لموضوعاته الشعريّة الألفاظ التي تناسبها، وهذا الجانب الثّاني ليس منفصلاً عن الأوّل؛ بل هما وجهان لعملة واحدة، ومن هنا كان لا بد من مراعاتهما معاً.

وللسّياق الذي ترد فيه الألفاظ، وتساق فيه اللّغة دور مهمّ، فهو يساعد على كشف المعنى نتيجة المعرفة السّابقة، التي يفترض أنّها مشتركة بين المتكلّم والسّامع الذي

1- الأخضر عيكوس، " الصّورة الكنائية في القصيدة الجاهليّة "، مجلة الآداب، جامعة قسنطينة، العدد 04، 1997، ص90.

2- محمد عارف محمود حسين، حسين علي محمد، " دراسات في النّص الأدبيّ، العصر الحديث "، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر، الإسكندرية، (د، ت)، (د، ط)، ص12/11.

يتمكّن عن طريقها من تأويل ما يقصده المتكلّم من كلامه، والوضع اللّغويّ له هذا الوضع الذي قد يؤدي إلى تعدّد السيّاقات كاللّغويّ، والعاطفيّ والنّفافيّ وسياق الموقف. ونرى أنّ "النّاقِد الحقّ هو من يكشف عن دلالة النّص الشّعري في سياقه الفنّي العام، ويثريه برواه التي لا تتناقض مع معطيات النّص والذّات الشاعريّة، وزمانه، ومكانه ومجتمعه".¹

ووحدة البيت مميّز للقصيدة العربيّة الجاهليّة، ففيه يستطيع الشّاعر أن يجمل تجربة حياته التي هي تجربة مبدع، دون أن يربطه بغيره، وما يكون من المتلقّي عند حكمه على هذا البيت؛ إلّا أن يهتف قائلاً: هذا سمط الدّهر.

إنّ كل ما تحدّثنا عنه سابقاً من مقوّمات، وذوق في الحكم على العمل الأدبيّ كان يسير تحت ظلّ مميّز العصر "الشّفهيّة" كميّز للحياة الأدبيّة، والفكريّة للعصر الجاهليّ. فقد اكتنف هاته المشافهة الغموض، وسوء الفهم عن طريق الإحالات الدّائمة، والفوريّة إلى الوسط المكانيّ، والمحيط الزّمنيّ الذي يشترك به المتكلّمون "أطراف المشافهة"، مثلما يحدث تماماً بين أطراف المحادثة.² والكتابة باعتبارها مرتبة من مراتب النّشاط الإنسانيّ في بناء حضارته، وتقييدها ضمن حيّز معلوم لنقل تجاربه المعيشيّة، فالكتابة أسهمت كثيراً في القضاء على هذه الشّفويّة لما قامت به من تدوين للنصوص الشّفوية، والكتابة أنجزت وظيفتها في إطار اللّغة التي تنتج الفكر وتوصله.

إنّ غياب الرّموز المدوّنة، أو النّص المكتوب يجعل من المتحدّر القراءة، والاحتفاظ بالمقدّمات المنطقيّة، وبتنظيمها، وبالتالي يصعب التّنظيم المنطقيّ ويبطل الاستنتاج، فلا توجد لغة من دون صوت، أو حركة أو رسم (كتابة)، وهناك علاقة وطيدة بين القوانين التي تحكم هذه المجموعات اللّسانية الصّوتية، والنّحوية، والأسلوبيّة والسّيميائية، وتعكس هذه القوانين العلاقات الموضوعيّة بين الموضوع المتحدّث عنه، والحقيقة الخارجيّة. فالرموز الكتابيّة هي أشياء يمكن بفضلها أن نعبّر عن علاقات الموضوعات المتبادلة.³

وعلى الرّغم من معرفتنا لأدوار الكتابة، ولأهميّتها، فإنّنا لا نستطيع التّخلص من الشّفوية، فهي شيء متجدّد فينا، فهذه الشّفوية تتجسّد في المخبر لا في المظهر، أي في التّفكير طوراً، وفي السّلوّك طوراً آخر، وذلك على الرّغم من التّعلم والتّبحر في أصول المعرفة بحكم الوراثة الشّفويّة التي تظلّ عالقة بالشّخص كالطّبيعة، والجبلّة المتحكّمة من وجهة، وبحكم الانتماء العام إلى المجتمع النّصف الشّفويّ من وجهة

1- حسين جمعة، " المرجع السابق "، <http://www.awu-dam.org/book/03/study03/5-h.j/book03-sdoo9.htm>

2- ينظر، حسن مصطفى سحلول، " نظريات القراءة والتّأويل الأدبيّ وقضاياها "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

3- محمد تحريشي، " أدوات النّص "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 14.

أخرى، وربما يعود هذا إلى أن الكتابة لم تمكّن من الاستفادة من جماليّات النّصوص الشّفوية، لأنّها عجزت عن نقلها، ذلك أنّها لا تتوفّر على تقنيات الشّفوية التّعبيريّة لاختلاف المرجعيّة الثقافيّة لكلّ منهما.

والواقع أنّ الشّفوية أنتجت لها قوانين مؤثّرة كثيراً في العمليّة التّواصلية بين البشر، فهي قادرة على نقل جماليّات التّعبير وتقنيّاتها. ثمّ أنّ المجتمع الشّفوي ينتفع من تقنيّات خاصّة للتّواصل كالإيقاع، والأهازيج، والرقص، والكلام، وكتوحيد الأنماط التّعبيرية لجعلها تعتمد على وحدات متكرّرة كالسّجع الذي يركّز على تجزئة الكلام إلى تقسيم ثابت للعبارات بحسب الطّول، والوزن والطّبقه الصوتيّة.

فقد استمرت المرحلة الأولى من العصر الجاهليّ حتّى أواخر القرن الهجريّ الثّاني، حيث ابتدأت المرحلة الثّانية مرحلة النّقد المكتوب، وللمرحلة الأولى طابعها، وسماتها العامّة التي تميّزها. فالنّقد فيها عفويّ فطريّ يتسمّ بتعميم الأحكام، ويمكن إرجاع هذا النّقد السّاذج إلى سذاجة البيئة الطّبيعيّة، أو الاجتماعيّة التي ينتمي إليها كل من الشّاعر والنّاقذ.

وكانت الأحكام تطلق جملة فيما يتعلّق بالشّاعر وشعره، وفيها من الارتجال ما يبعد عن التّحليل، وتعليل الأحكام، ناهيك عن الإيجاز الشّديد في وصف الأشعار" فالصّورة النّمطية كانت مقياساً للتّفاضل بين الشعراء، فالشّاعر الذي يقترب من محاكاتها هو الشّاعر المفضّل، ولا شك أنّ النّقاد في العصر الجاهليّ كانوا يتلمسّون الأحكام النّقديّة من خلال رؤيتهم المحسوسة للعناصر الفنيّة، وليس من خلال التّبرير النّظريّ أو العقليّ»¹.

فالنّقد الجاهليّ كان قائماً على الإحساس بأثر الشّعر في النّفس، وحكم النّاقذ كان مرتبطاً بهذا الإحساس قوّة وضعفاً، والعربيّ كان يحسّ بأثر الشّعر إحساساً فطرياً يبعد عن التّعقيدات. فما أسرع ما يتأثر السّامع، ويندفع إلى التّعميم في الحكم، ويجعل من الشّاعر أشعر النّاس.

تحدّثنا فيما قبل عن المتلقّي للشّعر في العصر الجاهليّ، وكنا ركّزنا على أنّه هو السّامع بدلالة الشّفاهية المميّزة لهذا العصر، فمصطلح المتلقّي هو أشدّ دلالة على الحال السّماعيّة للشّعر من مصطلحات أخرى كمصطلح القارئ. والسّامع مصطلح شامل تنضوي تحته أنماط التّلقّي الشّفاهيّة، والسّماعيّة فضلاً عن القرائيّة.

ولهذا فإنّ المتلقّي السّامع يحظى بأهميّة كبيرة في الأدب العربيّ لارتباط الشّعر بالإنشاد، حيث كان يسمع مباشرة في بعض المواقف الاجتماعيّة وفي سوق عكاظ، فالشّاعر يبدع على نيّته والمتلقّي يؤوّل على نيّته، وشتان بين النّيّتان أن يلتقيا حول نيّة النّص.

2- التّلقّي لأنواع الأدبيّة في العصر الإسلاميّة:

¹ - قصّي الحسين، " النّقد الأدبيّ عند العرب و اليونان - معالمه و أعلامه - "، ص26.

أ- في صدر الإسلام:

قد كنّا من قبل تحدّثنا عن التّلقّي لأنواع الأدبيّة في العصر الجاهليّ (عصر المشافهة). وسنحاول الآن الحديث عن التّلقّي الأدبيّ في العصر الإسلاميّ - كنّا شرحنا سابقاً الامتداد الزّمني لها - وقد يتساءل القارئ عن سبب دمجنا للعصر الإسلاميّ الأوّل صدر الإسلام، والعصر الأمويّ رغم تميّز العصر بالشفاهيّة، ولأنّ التّدوين لم يشهد بداياته حتّى أواخر القرن الثّاني الهجريّ. ونجيب نحن عن هذا بأنّ " حركة التّدوين هذه التي تجلّى نهارها أواسط القرن الثّاني الهجريّ كان لها فجرها الذي تمتدّ خيوطه الأولى فتبدوا خافتة في العصر الجاهليّ، حيث عرفت العرب في جاهليّتهم بعض التّقييد لبعض الشّعور والمعارف".¹ وهذا بالطّبع ليس الدّافع الأساسيّ للدمج، وإنّما دافعنا هو محاولة الفّصل تاريخيّاً بين زمنين زمن الجاهليّة بكل ما يميّزها عن عقائد دينيّة، وفكر محدود، وحياة بسيطة، وعادة بالترحال، وأنس بالشّعور والغناء.

كان الأدب العربيّ مرآة للمجتمع العربيّ تنعكس في صفحاتها حياته، وتقاليده وخيره وشرّه في أداء صادق، وشعور مرهف، وانفعال عميق،² والنّقد العربيّ كان يتبع هذا الأدب في مسيرته خطوة خطوة، حتّى وصل في تطوره إلى وضع الكتب النّقدية الخاصّة بالموازنات، والنّظريات والتّفسير والتّحليل، وهذا ما سنصل إليه من خلال بدئنا بالنّقد في صدر الإسلام. ومن الحق المنصف أن نقول أنّ النّقد استطاع أن يتابع مسيرة النتاج الأدبيّ بمقاييسه النّقدية التي كان ينبض من خلالها ويتحرك على أرضها.

لنّقله الحضاريّة لدى الأمم وعي لذاتها" وكنا نجد أمتنا في أواخر الجاهليّة تطرق باب هذه النّقلة، وهي نقلة هيأت الأمّة لرسالة الإسلام. وما من أحد يعاند أنّ الشّعور كان أشبه بالحارس لحياة أمتنا، وتطوّرها، وقد ظلّ أميناً في تصويره لحاجات العرب، وعاداتهم، ومقاصدهم دون أن يغيب عن بالنا أنّ فنّهم كان بمقتضى حياتهم. فكان شعرهم يعبر حسياً عن ذلك، ثمّ شرع يدمج بين الحسيّ والمجازيّ، وينتقل شيئاً فشيئاً إلى المعنويّ. وهذا ما تدلّ عليه صورته، وألفاظه، وكانت آنذاك وصفاً مبتكر لذات المبدع، وعلمه بما حوله. وبذلك تصبح السّمة المميّزة للغة في مكوّناتها الجزئية، ثمّ التركيبيّة والسياقيّة سمّة دلاليّة وجماليّة في آن واحد".³

1- حفظي اشتيه، " نظرات في اللغة العربيّة، شؤون لغويّة وفنون كتابيّة "، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2002، الطّبعة الأولى، ص46.

2- ينظر، فتحي أحمد عامر، "من قضايا التّراث العربيّ - دراسة نصيّة نقدية تحليليّة مقارنة - النّقد والنّاقد"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريّة، (د.ط)، ص13.

3- حسين جمعة، " المسير في النّقد الأدبيّ، دراسة في نقد النّقد للأدب القديم والتّناص ".

والموقف النقدي الإسلامي الجديد، الذي كان يواكب ظهور فريق من الشعراء المسلمين لم يعد عادياً للشعر بالمطلق، ولكنه كان يرفض لوناً معيناً من الشعر وهو شعر العصبية التي سعى الإسلام إلى نزع شوكتها، وأيضاً شعر المنافرات الذي كان يتغنى فيه بأمجاد القبائل الجاهلية، وشعر الهجاء المقذع الذي يؤذي النفس، ويورث الحقد، ويقوّي الضغائن؛ بل وكان يهتك أعراض المسلمين التي اجتهد الإسلام في حفظها، ويفرق القوم بدل جمعهم على التعاون كعنصر فعال في الدعوة الإسلامية.

والتعديل القرآني الإسلامي لدور الشاعر المسلم استطاع به النقد -في هذه المرحلة- أن يخرج بأطر جديدة للشعر الإسلامي الذي يفرض على الشاعر نسيان ماضيه الجاهلي، وبناء ذاته الإسلامية بوحى من الدعوة. وما دام النقد العربي قد أوثق صلاته بالتلقي منذ الإرهاصات الأولى التي تشكل عندها النقد، فأينما وجدنا نقداً مرافقاً للنصوص الشعرية وجدنا تلقياً مرافقاً للثنتين، فتاريخ النقد، وتاريخ الشعر يرافقهما تاريخ للتلقي. وهذه بديهة يشهد بها الأدب، وتفصح بها كتابات النقاد.

كانت المحصلة الجديدة للنقد في صدر الإسلام شديدة الاتصال بما يعرف بالنقد النبوي للشعر العربي ونثره، إذ أوضح النبي قواعد النقد الإسلامي للشعر العربي، وثبت أركانه. ورأى في الشعر كلاماً مؤلفاً منه ما يوافق الحق، وهو جيد حسن، ومنه ما لا يوافق الحق وهو شعر لا خير فيه، مما جعل الصحابة يتمسكون بمبادئ النقد النبوي، ويحتذونها، ولا يحدون عنها، فكانوا يقيمون الشعر والشعراء انطلاقاً من موقف الشعراء أنفسهم من الدعوة، كما حبذوا، واستحسنوا إنشاء بعض الأشعار الجاهلية لعدم تعارضها مع أهداف الرسالة الإسلامية.¹

وقد تسهم عدة مؤثرات في توجيه الإبداع الفني، وتترك فيه أثراً واضحاً يعبر عنها، ويدل عليها، ويأتي الأثر البيئي في مقدمة هذه المؤثرات. فإذا كان الاستعداد الفطري له أثر كبير في توجيه المبدع فإن الظروف الخارجية به لا تقل أهمية عن ذلك الاستعداد. ونقصد بالظروف الخارجية أموراً كثيرة، ومتنوعة على رأسها الوطن الجغرافي، والحالة السياسية والاجتماعية والعلمية وحتى ظروف الأسرة.

وكما تطبع البيئة الأديب بطابعها الخاص، وسماتها المتميزة، فإنها تقوم بطبع الناقد بنفس الطابع، وتسمه بذات السمات لذلك يعدّها كثير من النقاد معياراً للحكم على الشعر من حيث القوة والضعف، أو الخشونة والرفقة. وقد أدرك أسلافنا من النقاد عمق الدور الذي تقوم به البيئة في إبداع الأدباء شعراً، ونثراً فأشار كثير منهم إلى اختلاف الأسلوب الأدبي من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر تبعاً لاختلاف الأذواق وتباينها.

ولا يقتصر مفهوم البيئة على تلك الحدود المكانية التي يقيم بها الشاعر أو المبدع، وإنما يتسع مفهومها ليشمل "الأحوال الطبيعية، والأحداث السياسية والتيارات

1- قصي الحسين، " المرجع السابق "، ص 80.

الثقافية، والأوضاع الاجتماعية التي تعيشها الأمة. "فالبينة هي كل ما يحيط بالإنسان في حياته، ويترك أثره واضحاً في سلوكه، وتصرفاته، وذوقه وإبداعه ويظهر أثر البيئة في الإبداع الأدبي بصورتين: إحداها مباشرة، والأخرى غير مباشرة. فأما الصورة المباشرة فتكمن في تأثير البيئة في الأديب، فيصفها ويتأثر بها. وأما الصورة غير المباشرة، فتكمن في تأثر الأديب بطابع بيئته، فيرق، ويلين، أو يحفو ويقسو، ثم يبدع أدباً يحمل هذه الصفات في أثر غير مباشر للبيئة في الإنتاج الأدبي".¹

والشعر كموجود -في الزمن الذي نحن بصدد دراسته- وكواحد من الأجناس الأدبية المعروفة آنذاك، يمثل «صوت العاطفة الجياشة المحبة، وصوت الإلهام المعبر عن الحاجات النفسية والاجتماعية والفكرية والدينية... فكان بهذا - صورة من الصور المرتبطة بالعصر في أطواره الفكرية». ² والشاعر الحقّ هو الذي لا يستغني عن الصنعة والدربة، ورواية الأشعار- وإن كان موهوباً- فالموهبة دعامة الشعر، ولكنها ليست كافية لتصنع شاعراً، فلا بدّ من مدخلات ذهنية أخرى للوصول إلى الإبداع المتميز. وقد يبدو أنّ الشعر عمل فرد واحد، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فهو إنتاج فنيّ اشترك فيه عدد لا منته من العوامل، والأفراد، ومن هنا تصبح النماذج الدلالية فيه نماذج كثيرة، وذات مغزى.

إنّ شهرة القصيدة تعتمد على تحقيق الاستجابة، والرضا عند الجمهور الذي يرى فيه الشاعر أنّه قارئ ذكي، ومتقّف، أي أنّ الجمهور يصبح هو المعيار الثقافي لشهرة القصيدة، وقد يكون هو المعيار الموضوعي لإقصاء الشاعر، لأنّ القصيدة مصدر مهمّ من مصادر الثقافة الاجتماعية ناهيك عن أهميتها الفنية حسب معايير الفنّ الشعري. فالمبدع -ولاسيما الشاعر- محكوم بمدى ما يعيه من مدخلات ذهنية، وبمدى قدرته على صياغة تأثراته بأسلوب مؤثّر ممتع، فكلّ نص -كما نعلم- له شكل، ودلالة يحكمها المعيار الفنيّ ساد في عصرهما.

والشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطّبع، والرواية، والذكاء وتكون الدربة مادّة فيه، وقوة لكلّ واحد من مكوّناته، وهو صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم بها كسائر أصناف العلوم، والصناعات الأخرى. وهو ديوان العرب -كما ذكرنا- سجل أيامهم، وقيد مآثرهم، ورفع من شأنهم، وردع عدوّهم، ومن غزاهم كان أنسهم في ليالي السمر، ولسان حال بليغ القول تحدّوا به غيرهم. فهذا عمر الفاروق كان لا يعرض له أمر؛ إلّا وأنشد فيه بيتاً، وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجده يتذكرون شؤون الجاهلية، وينشدون أشعارهم. فهو -الشعر- إن لم يكن

1- محمد مصطفى أبو شوارب، أحمد محمود المصري، "قضايا الإبداع الفني، دراسة تحليلية في النقد العربي القديم"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005، الطبعة الأولى، ص11.

2- حسين جمعة، "المسيار في النقد الأدبي، دراسة في نقد النقد للأدب القديم والتناص".

كلاماً جميلاً أثر في نفوسهم ما كانوا ليرفعوه، وهذا ما جعلهم يفضلون شاعراً على آخر، وينقدون شاعراً فلا يستحسنون قوله.

ومكانة الشعر عند العرب -فهو علمهم الذي لم يوجد علم أصح منه- وارتباطه ببيئته وزمنه، وارتباطه بسياقه غير حاد عنه هو ما جعل النقد مصاحباً له، ومكملاً لمسيرة بدأها منذ الجاهلية. فقد كان الموقف الإسلامي من الشعر بما صدر عن الرواة، والعلماء، ورجال الصحابة ما يزال نقداً فطرياً غير معلل، ولا مفصل. وهم إن نظروا إلى الشعر فمن ناحيتين: ناحية الشكل (الألفاظ والتراكيب)، وناحية المضمون (المعاني في واقعيتها وصدقها). "ولأن حركة النقد كانت تتبع دوماً حركة الشعر والأدب، وتستمد منه أصوله، ومقاييسه، وتبني في ضوءه أحكامها، ونظرياتها، فإن سطوة القديم من شعر العرب الذي كان يعود إلى العصر الجاهلي، وكثرة روائه، وعلمائه جعل النقد في عصر صدر الإسلام يدور بمجمله في إطار صياغة الألفاظ والمعاني، وذلك بسبب تعصبهم الشديد القديم للشعر العربي قبل الإسلام".¹

فما من شك أن النقد في صدر الإسلام اتجه اتجاهاً تجديدياً، ذلك أن سطوة القديم قيدت الشعر في هذه المرحلة، وأن عمل النقاد كان عملاً توفيقياً بين سطوة القديم في النفوس من الزمن الجاهلي من جهة، واندفاع الناس، وتأثرهم بالإسلام، وتعاليمه، وحبته الدامغة المتمثلة في القرآن من جهة أخرى.

فالإسلام عند مجيئه رفض البعض منها كتنكر المحبوب، والتشاؤم من الحياة، والبكاء على الدمن، والخراب، والتفاخر بمجد الأجداد، والقبائل، فهذه الأمور حاول الإسلام أن يحوها من ذهنية المسلم. فما كان من الشعراء؛ إلا أن انقادوا لهذا، فانعكس فكرهم على أشعارهم، وخصوصاً الغزل فإن الإسلام نهى عن هتك الأعراض، ودعا إلى حفظ الحرمات، وكان الشاعر يتبع هذه الخطى، ويخدم الدعوة الجديدة بكل ما أوتي من طاقات إبداعية.

والصورة الشعرية كبنية تركيبية متناسبة من اللفظ، والتأليف، والتخييل هي هيئة سياقية فنية توحى بمشاعر أصحابها، وأفكارهم، وتتأثر بالوسط المحيط زمانياً ومكانياً. والمعاني المجازية التي تحملها الصورة الشعرية تظل قريبة التناول لقرب المصادر المنطلقة منها، ولعدم تعقيدها فضلاً عن مقاربتها للمعاني الحقيقية. والطبيعة الفنية تقوم على عناصر تنتهي إلى غابات منعقدة على النية التي بني عليها النص الشعري، مما يدل على أن هناك علاقة تبادلية بين اللفظ، والمعنى. والصورة بهذا- وفي سياقها التركيبي- إنما هي دلالة متسقة مع الدوافع الذاتية المرتبطة بالبواعث الموضوعية.

1- قصي الحسين، "المرجع السابق"، ص 99.

والقصيدة تعبر عن الخيال بمعناه الفني، وهي خلاصة تجربة الشاعر، أو غاية عمله، وشاعريته تكمل من مهارته في صنع الخيال، وجهده في توليد المعاني، ولهذا فإن نقد القصيدة هو نقد للخيال ونقد للشاعرية. وما دام الخيال تمويها للحقيقة، وتزييفا لها، وهو كذب. إما على نفس الشاعر، أو على غيره، فقد رفض الإسلام هذا المعيار، وأخضعه لحكم الأخلاق الإسلامية، فليس (أجود الشعر أكذبه). أما البيان بكل ضروبه في الشعر، فهو مقوم فني أساس.

واللفظ في الشعر في عهد صدر الإسلام مستقى من بيئة، وعصر شهد لهما بفخامة اللغة، وفصاحتها، وبلاغتها وقوتها، فهي ضرب من الإجابة المبهرة، ناهيك على أن القرآن أضاف إليها ما وسع معجمها، ثم إن المعاني لم يترك في الجاهلية ما يقال فيها، وجاء الإسلام فزخرفها بمعان جديدة عدلت مزاج الإنسانية، بما أضافته من تعاليم خلقية للفكر الإنساني. فجودة اللفظ في هذا العصر مقياس لطبيعة السليقة العربية، وجودة المعنى حكم للالتزام بما يخدم الدعوة الإسلامية. ونشير إلى أن مقياس الأخلاق يبقى معيارا للحكم على العمل الأدبي، وهذا ما لمسناه منذ النقد اليوناني، وتقييمه للعمل الأدبي. لما للأخلاق من تقويم لسلوك السامع العربي، وخصوصا في مرحلة البعثة المحمدية.

والعناية بالنص برزت في البحث عن قيمته في صورها العامة عن مكوناته، وصلته بمبدعه، وصلته بواقعه، عن أصالته، عن صحته، ونسبته إلى قائله، أو زيفه وانتحاله، وعن تحليله للكشف عن عناصره، وعمق مكوناته، رغم أن النظرة النقدية كانت محدودة غير تفصيله تتموقع على حساب اللفظ، أو المعنى، وتحاول تقويمها تقويما نابعا عن العقلية العربية، والبيئة المتضمنة لذلك.

وما دامت القضية متشعبة -وقلنا بهذا سابقا- فلا قدرة لأي باحث أن يحصر مفهوم النلقي ذلك أنه قطب لمحاور ثلاثة أساسية يصعب من المنطق حصر المفهوم فيها، فالرسالة مهما كان نوعها لن يتوصل إلى المعنى المطلق فيها، والمبدع المنشئ لها لن يفهم قصده أبدا، فالمحاولات تبقى مستمرة فقط لمواكبه فهم الإبداع، ولو استطاعت المدارس النقدية، ومنها السياقية لكانت المدرسة النفسية مركبة لاستيعاب نص معين، تختلف لديها طبيعة الفهم بحسب التركيبة المميزة لها، تركيبة الوعي والذات. وللأسف فإن مفهوم النص يبقى مرتبطا بفهم المتلقي الذي تختلف الرؤى اتجاهه، وتتنوع التسميات المؤسسة له.

ب- الاستجابة للجنس الأدبي في العصر الأموي:

بدأ النقد العربي منذ بدأ في العصر الجاهلي نقدا تأثريا مبنيا على الذوق الفطري لا الفكر التحليلي، وفيه استساع الناقد أحكامه التأثيرية تبعا لذوقه حول جزئية من القصيدة. ولم يقف هذا النقد التأثري الفطري عند هذا العصر؛ بل استمر إلى عصر لاحقة اتجه فيها النقد إلى نواحي علمية على أيدي النحاة واللغويين. ومنذ عصر

الخلفاء الراشدين تطوّر هذا الاتجاه النقديّ -نوعاً ما- بظهور بعض الأحكام المعلّلة مثلما هو مقروء اليوم عن حكم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في شعر زهير بن أبي سلمى.¹

تفطن النقاد في العهد الأمويّ إلى بعض الأمور التي وقع فيها الشعراء، وعدّوها من عيوب الشعر، ومن ذلك الخطأ اللغويّ، والنحويّ، والعروضيّ، وغموض المعنى، والتباسه، والسّرقات الشعريّة، ومن العيوب التي انتبه إليها النقاد الأمويّون عدم المشاكلة*، وتباين أسلوب الشاعر بين

جزالة البدو، ورقّة الحضرة، وتقليد بعض الشعراء لبعض في الخصائص الأسلوبية. ومقاييس الشعر تطوّرت، وتفاوتت من عصر لآخر تبعاً لتفاوت ذوق النقاد، وثقافتهم، وتصوّرهم لمفهوم الشعر، فالجاهليون، والمخضرمون قاسوا الشعر بمقياس الصدق كما هو واضح

في اعتراف حسّان بن ثابت في قوله:

وإنّ أشعر بيت أنت قائله ♦ بيت يقال إذا أنشدته: صدقا

لهذا عاب الجاهليون على الشاعر غلوّه، ومبالغته في الشعر، وعدّوا مهلهل بن ربيعة أوّل من كذب في الشعر. وفي عصر الرّسول والخلفاء الراشدين كان يقاس الشعر بمدى موافقته للحقّ، ولكن نجد في العصر الأمويّ ناقداً كابن عتيق يقيس شعر عمرو بن أبي ربيعة على أساس قيمه الجماليّة لا الأخلاقيّة، رغم ما في شعر بن أبي ربيعة من إباحية معلنة. ومن نقاد هذا العصر من يقيس الشعر بمقدار ما فيه من قوّة العاطفة، وصدقها، أو بإصابة التشبيه.

وإلى جانب مقاييس الشعراء، والأدباء، والرّواة كانت هناك مقاييس اللّغويين، والنحويين الذين أخذوا ينقدون الشعر نقداً موضوعياً يخلو من روح التّعصب، والذاتية، ويراد به العلم لذاته، والتّوجيه، وخدمة الشعر من جميع نواحيه، "ولهذا أرسوا مقاييسهم في نقد الشعر، والمفاضلة بين الشعراء على أسس علميّة بما أحاطوا به من دقائق اللّغة، وأصول النّحو، وأعاريض الشعر وما يجوز فيها، وما لا يجوز".² وتطبيق هذه المقاييس، والأسس العلميّة أدّى إلى الخصومة بين بعض الشعراء، وأولئك العلماء، فالشّعراء في انطلاقتهم عن سليقة لغويّة لم يكونوا على استعداد لتقبّل النقد والتّوجيه.

انتشر الغزل في جزيرة العرب، وذاع صيته، ورفع لواءه شاعرنا العربيّ عمرو بن أبي ربيعة، وما كان لهذه الظّاهرة الجديدة؛ إلّا أن يصاحبها نقد ميّزه الذّوق الفنّيّ، وما بلغه من رقيّ، وقد أنتجه عقل، وفكر، وشعور متّسع النّظر عميق. كان هذا النّقد

1- عبد العزيز عتيق، " تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب "، ص 268.

*- عدم الجمع بين الشّيء، وما يلائمه من نوعه.

2- عبد العزيز عتيق، " المرجع السّابق "، ص 270.

يَصَوِّر النِّقْد الأدبيّ في بيئة الحجاز الّتي احتضنت صَوْرًا من الأحكام النّقديّة غير المعلّلة، والمُشابهة للنّقْد السّابق لها، كما شهدت ذلك النّقْد المغاير في مضمونه، وفي مقاييسه، ومعاييره، وخصوصا في تعلّقه بنقد شعر الغزل.

وهناك أخبار مبثوثة في كتب الأخبار تروي لقاءات الشعراء بابن أبي ربيعة، ونقدهم له في خواطر مرسلّة عفويّة هي من طبيعة النّقْد المرتجل، والسّريع الذي يقوم على التّأثر الوقتي، لأنّ التّأثر هو المقياس الأمثل للإحساس بقوة القصائد.

وكان للحياة الثقافيّة العربيّة الّتي سادت قبل الإسلام عود من جديد مع مطلع العصر الأمويّ. وكان ابن عتيق يجد في السّخرية المقذعة خير ممثّل لآرائه اتّجاه الشعراء مجاراة منه للروح الحجازيّة اللاّهية، وأحسن شعر عنده، أو عند مجعته اللاّهية هو الشعر الذي يدعو إلى الإغراء، وعصيان الإله، فهو ناقد مجدّد في تمسّكه بواحد من أهم مبادئ العموديّة في الشعر الجاهليّ، والّتي نهى الإسلام عنها وهو التّعريض للنساء بالنّسيب، والغزل، والتّشبيب، وهو بهذا يطرح حدّا للفصل بين الشعر والدين.

والشعر كما ترى سكيّنة بنت الحسين يكشف هوى صاحبه، ويعرى مخبوء نفسه، وهو بالتالي شاهد على حال الشّاعر، ومآله، ونجدتها تحرص على الصّدق الفنّي في القول الشعريّ، وتحاشي الغلو الذي ينفر منه قلب المتلقّي، إذ المتلقّي بالنّسبة لها يجب أن يصدّق حقائق الفنّ حتّى يبلغ معه منتهاه في الدّروّة. "فقد أخذت سكيّنة على الشّاعرين: نصيب، والأحوص، كما أخذت على كثير، والحارث فوات المعنى الذي يرجيه المتلقّي من الشّاعر، والذي يجب أن يلامس قلبه بواقعيّته من جهة، وبصدق الفنّي من جهة أخرى".¹

وأحيا العصر الأمويّ صور الموازنة، أو المفاضلة بين الشعراء، والّتي كانت معروفة في الأعصر السّابقة، حيث أتيح من خلالها الالتفات إلى جوانب مهمّة في الشعر كالتنوع في الأعراض الشعريّة، والإيحاءات العقليّة، والمنطقيّة، وأثرها على الإبداع الفنّي.

وكان للأسواق دورها في ازدهار الحركة النّقديّة كسوق المربد بالبصرة. وسوق الكناسة في الكوفة مقام سوق عكاظ في الجاهليّة، إذ سرعان ما تحولتا إلى مسرحين كبيرين يفد إليهما الشعراء، والرّواة، والعلماء ليشهدوا قول الشعر، وإنشاده، ونقده لأنّ الأمر أصبح لديهم طبيعيّا مألوفًا.

فالطّابع العالم الذي غلب على النّقْد في العراق؛ إنّما يتمثّل في المفاضلة بين الشعراء بوجه عام، أو شعراء النّقائض بوجه خاص فقد تصدّى الشعراء، والرّواة، واللّغويون إلى نقد شعراء الثّلوث الأمويّ، ومنهم من روى لهم مع إبداء نقده التّأثري، ومنهم من نقدهم عن معرفة ثاقبة بالشعر العربيّ، ومنهم من حاول تقويم الخطأ في

¹ - قصي الحسين، " المرجع السّابق "، ص 163.

لغتهم؛ رغم أنّ هذا الأمر أو هذا النوع من النّقد كان يلاقي صدوداً من طرف الشعراء. ويعتبر الأصمعيّ من أوائل الرواة، والنّحويين الذين يمثلون اتجاه النّقد الموضوعيّ في العصر الأمويّ.

ومسألة الانتحال، وسرقة الشّعْر كانت من أهمّ المسائل المثارة في النّقد الأمويّ، وكانت القصور التي يجتمع فيها أصحابها لها علاقة بالسياسة، والأدب، والشّعْر، والنّقد. فقد تقام مجالس عند الملوك، والأمراء يتسامر فيها أصحابها على حال الشّعْر والنّقد في ذلك، "فالنّقد الذي روي عن الخلفاء، والأمراء الأمويين يدل بلا شكّ على سعة إحاطتهم باللّغة، والأدب، وعلى معرفتهم بمحاسن الكلام، وعلى مشاركتهم الفعلية فيما كان يجري حول الشّعْر من حوار، ونقاش يشتمل على صور نقدية مختلفة".¹

فمن جملة الأخبار، والمرويات ما يروى عن عبد الملك بن مروان بأنّه كان يتمتّع بملكة أدبية فذة. وبحسّ نقديّ عظيم، وبثقافة شعريّة وافرة. فهذا نموذج للقارئ العربيّ أحسن صورته فهل يكون منا قارئ يشابهه ولو في قدرته على اكتناه مغزى النّص وإن كان شعريّاً؟.

وتعتبر المحاورات النّقدية التي أسهم فيها عبد الملك بن مروان إسهاماً مباشراً للحركة النّقدية آنذاك، وفيما بعد، في العصر اللاحقة. فقد كانت مادة لما جاء بعدها من الدراسات النّقدية في عصر التّدوين سواء النّحوية أو اللّغوية، وكذلك ما تعلق بالشّعْر على صعيد شكله ومضمونه.

واستمر الخلفاء الأمويون بعد عبد الملك بن مروان في تصدر مجال الأدب، والشّعْر، والنّقد ممّا أسهم في توسيع دائرة النّقد الأدبيّ، وتطويره، وصقل مواهب الشعراء المبدعين له، وكثر الأمراء من اتخذ قصوره مجالس للأدب. يدور الحديث فيها عن المفاضلة، والموازنة بين الأشعار. فقد كان الخليفة الوليد عبد الملك يأذن للشّعراء، والأدباء، والعلماء في مجلسه أن يتحاوروا وتينا قسوا، فكان نقدهم لبعضهم يساهم في إثراء النّقد الشعريّ.

ومع الخليفة عمر بن عبد العزيز جاء النّقد متأثراً إلى حد بعيد بأحكام النّقاد في عصر صدر الإسلام رغبة منه في إعادة الشّعْر إلى ما كان عليه في عهد أجداده، وكان ذا إحاطة واسعة بالشّعْر يعلم سقطات الشعراء، وانحرافهم في بعض أشعارهم.²

لقد وجدت حقيقة نظرية محدّدة الافتراضات، والمنهج، والنتائج نشأت مع الدّراسات البلاغية العربيّة، ولها أصول في الدّراسات التي دارت حول فكرة

¹- قصي الحسن، " المرجع السابق "، ص201.

²- ينظر قصي الحسين، " المرجع السابق "، ص218.

الإعجاز القرآني، وهي صالحة لتعميم نتائجها على الفن كله، ذلك أن صلتها القويّة بالمعنى في إنتاجه، وتلقيه تجعل منها نظريّة ممكنة التطبيق في ميادين الفنّ كلهما.

3- نظريّة التّمكن في كتب البلاغة:

والنّظرية قضيّة تثبت بالبرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقليّ مؤلّف من تصورات منسّقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، غرض البلاغة فيها تمكين المعنى في ذات السّامع (المتلقّي). والبرهان المنهج المنظّم الذي سار عليه علم البلاغة في تحليل الخطاب البلاغيّ. وهذا التّحليل واضح من خلال تعريف النّظرية، فهي مجموعة الافتراضات المنسجمة القابلة للتّقصي. فالافتراض (المبادئ)، والتّقصي (البرهان أو المنهج) مفاهيم أساسيّة تحدّد بعد النّظرية، والمقصود بالانسجام فيها هو أن تكون المبادئ منسجمة مع النتائج. فالمبادئ متمثلة في غرض البلاغة (تمكين المعنى في ذهن السّامع)، والنتائج (احتواء الكلام على بنيات خاصّة بالاستجابة لها صّلة بتمكين المعنى. أمّا الطريقة، فهي المنهج المنظّم الذي سار عليه علم البلاغة في تحليل الخطاب، وخصوصا الدينيّ منه.

إذا كنّا من قبل شرحنا مفهوم النّظرية؛ فإنّ التساؤل المهم، والمطروح الآن هو ما حقيقة التّمكن الذي كان علماء البلاغة يسعون إلى تأصيله؟ فلنقل: للتّمكن معنيين تعطيها المعاجم العربيّة في الآتي:

"الأول: القدرة، والسّلطان، فنقول مكّن، يمكّن، تمكينا ومكّن الشيء جعل له عليه قدرة، وسلطانا، وفي القرآن الكريم "إنّا مكّنّا له في الأرض"¹ والثّاني: الاستقرار فتمكّن المكان، استقر فيه، ويعرّفه الشّريف الجرجانيّ من الوجهة الصّوفية بقوله: "مكان الرّسوخ، والاستقرار على الاستقامة، وما دام العبد في الطّريق، فهو صاحب تمكين؛ لأنّه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، فإذا وصل، واتصل، فقد حصل التّمكن".²

أمّا في البلاغة العربيّة، فيرد للدّلالة على تثبيت المعنى* الموهوم به، وكأنّه حقيقة بطرف تعتمد التّغيير اللّساني، أو تغييرات البنية اللّسانية لخلق أشكال فنيّة تؤدّي وظيفة التّمكن، أو الاستجابة، أي أن البنية اللّسانية الأصليّة (نظام الرّتبة، أو نظام الإسناد)، فتتغيّر تغيّرا مقصودا. أمّا للعمل بوصفها مثيرا لخلق الاستجابة، والتّمكن. وأما لتّمكن، وإثبات المعنى اثباتا.

وتعود فكرة التّمكن في البلاغة العربيّة إلى أصليين هما: دراسات الإعجاز القرآني، والعناية بدراسة المعنى، وهذا ما يعطيها طابعا خاصا. فقد كشفت تلك

¹ - سورة الكهف، الآية 18.

² - ينظر ناظم عودة خضر، "الأصول المعرفيّة لنظريّة التّلقّي"، ص 62-63.

*- حاولنا في هذا المطلب أن نوضّح مفهوم التّمكن (تثبيت المعنى في ذهن المتلقّي) من خلال الشّروحات، خصوصا في الدّرس البلاغي عند الجاحظ، وعبد القاهر الجرجانيّ.

الدّراسات عن البنيات الّتي قصدها القرآن الكريم في توصيل خطاب المعنى في البلاغة العربيّة الّتي اختص بها القرآن، والفائقة في وصفها لسائر البلاغات. وهذا الإعجاز ثابت في وجهه البياني القائم على الاتحاد بين المعنى والأسلوب. وأغلب الّذين كتبوا في الإعجاز ذهبوا إلى أنّ الوجه الإعجازي لبيان يتجلّى في قدرة النّظم على تمكين المعنى في النّفوس، ومن أمثلة هؤلاء: الرّماني (ت376هـ)، والخطابي (ت377هـ)، والباقلاني (ت403هـ).

أمّا الأصل الثّاني لفكرة التّمكين هو العناية بدراسة المعنى، فقد كانت البلاغة العربيّة تعنى بالمعنى من حيث الإنتاج، والانسجام، والتّمكين، وقد كانت هناك ثلاثة علوم بلاغيّة تعنى بوضعيّة المعنى، وفيها علم المعاني الّذي يعنى بتتبّع خواص تراكيب الكلام أي ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب. أمّا علم البيان، ويعنى به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، وآخرها علم البديع، وهو علم يعرف به وجود تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة، ووضوح الدّلالة. وهذه العلوم الثلاثة تؤكّد نزوع البلاغة العربيّة نحو دراسة المعنى دراسة تتقصّى وجوه تحصيليه، وتمكينه في ذات السّامع.

ورد مفهوم التّمكين في البلاغة العربيّة على وفق نظام أي أن العرب اعتقدوا أنّ الأساليب الّتي تدرسها علوم البلاغة الثلاثة هي وسائل مختلفة غايّتها تمكين المعنى، وعلى ذلك فإنّ قوانين العلوم البلاغيّة الثلاثة هي قوانين للتّمكين. فأخراج الكلام عن مقتضى ظاهره طريق للبلغاء، ومهمّة هذا الأسلوب أن يحرك نشاط السّامع وقد علّل البلاغيون هذا الانتقال ورأوا أنّ الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخل في القبول – فالشّيء المهمّ من هذه الفكرة هو أنّها تسعى إلى جعل معنى النّص مستقرا استقرارا تامّا في ذات المتلقّي بسبب أنّ ذلك يحقق خاصيّة التّواصل الأدبيّ.

يعدّ **الجاحظ** بحق مؤسس علم البلاغة العربيّة الّتي يقوم النّقد الأدبي على كثير من أصولها. فهو أوّل أديب عربيّ توسّع في دراسة هذا العلم، وأعطاه الكثير من نشاطه الأدبيّ والفكريّ، وجمع ما اتّصل به من آراء سابقه -الّذين أنكر فضلهم خصوصا الرّواة، والنّحاة رغم أنّهم أساتذته وكان همّه الوحيد أن يبعد عنهم أي علاقة تربطهم بالنّقد أو البلاغة- ومعاصيره الّذين جمع مقالاتهم، وشرحها، وأضاف إليها الكثير من الأفكار والآراء الشّخصية.

وكتب الجاحظ يلتقي العلم فيها بالأدب، لا يقتصر فيها على البراهين يلتقي العلم فيها بالأدب، لا يقتصر فيها على البراهين النّظرية؛ بل يستعين فيها بالتّاريخ، وبالشّعور، وبما يعرف من أحداث، وما جرب هو من تجارب، فهي بمثابة "دائرة معارف" لزمانه غير مرتّبة، ولكن من جميع كتبه الّتي عالجت قضايا النّقد الشّعريّ، ومسائل البيان، والبلاغة كتابان هما: "البيان والتّبيين" في المقام الأوّل، "والحيوان"

في المقام الثاني¹ فما ذكر في الكتابين ما زال متدارسا عند النقاد لأهميته ما ذكر فيهما من مسائل منها: اللفظ والمعنى، والنظم، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، والسرقات الشعرية، ومباحث أخرى كثيرة لها صلة وثيقة بالمتلقي -الذي نحاول في بحثنا هذا إثبات سلطته كعنصر أساس في العملية التخاطبية، أو إلا بلاغية- ذلك أن هدف البلاغة هو تمكين المعنى في ذهن المتلقي السامع.

إن قضية اللفظ والمعنى جدلية قائمة منذ الأزل، فهي ترتبط بالاستعمال اللغوي، وتمثل ركنا أساسيا، وتلاحما لا يمكن فصل مكونيه لنقل الدلالة. وقد نوقشت منذ القدم في الثقافات غير العربية باعتبار اليونان كان مسرحا طرحت فيه أعقد المسائل اللغوية رغم سذاجة التفكير آنذاك. فكان بالضرورة أي حديث عن أنواع الأدبية أن يتطرق إلى هاته القضية باعتبار اللفظ، والمعنى جزء، وكل متلاحم لا يمكن الفصل بينهما عند العملية الإبداعية، والذي يهمننا في هذا الموضع هو التطرق إلى هاته الجدلية، ومحاولة فهم أساسياتها، وخصوصا أننا نسعى إلى معرفة مدى تأثير الكلام (الخطاب) في مختلف الأنواع الأدبية على المتلقي. "ولعل الجاحظ (ت255هـ) كان من أوائل النقاد الذين طرحوا هذه المسألة على بساط الاهتمام".²

فعلى صعيد مسألة "اللفظ، والمعنى" عمل الجاحظ على البحث في هاته القضية من زوايا متعددة، فهو يرى أن أحسن الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه. وذلك لا يتم؛ إلا من خلال المزاوجة بين المعنى الشريف، واللفظ الفصيح، ولا يتم كذلك حتى يسابق اللفظ معناه، والمعنى لفظه، والجاحظ لا ينكر المعاني، وشأنها في بلاغة القول؛ لأنه يذكر ألوان المعاني الغريبة العجيبة، والشريفة الكريمة، والبدیعة المخترعة. وربما استوحى الجاحظ هاته الحقيقة من بشر بن المعتمر، حين كان يلاحظ أن المتكلمين ألفاظهم الخاصة التي يتحدثون بها في مجتمعاتهم، وأنهم يمتنعون عن استعمالها أثناء تحدثهم مع الناس العاديين، فاهتمام الجاحظ باللفظ في نفسه أت من اهتمامه براحة المتلقي له، باعتبار الأخير يشكّل محورا في العملية التواصلية.

والمباحث في حقل العلاقة بين اللفظ، والمعنى فصل فيها الجاحظ كثيرا، وتعمق في بحثها فجاء في قوله: "وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون ظهور المعنى". وقد رتب الجاحظ المعاني، وصنفها وذكرها على الشكل الآتي: "القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمختزنة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم" وهذا النص يعني إيصال المعنى كاملا إلى ذهن المستمع.

¹- ينظر، عبد العزيز عتيق، " المرجع السابق "، ص326.

²- ربي عبد القادر الرباعي، "المعنى الشعري وجماليات التلقي في التراث النقدي والبلاغي"، ص133.

ويرى الجاحظ أثناء حديثه عن تطبيق الكلام (ما تفق عليه الناس من معاني)، والتغيرات التي تطرأ على ظواهره. أن القوانين اللغوية هي قوانين طبيعية تخضع لدلالاتها لواقع الحياة، وينبغي لهاته القوانين أن تؤدي الرسالة التبليغية المطلوبة منها بصورة في بعض الأحوال، ويرى أيضا أنه من الأحسن أن يكون هناك تقارب بين اللفظ، والمعنى قصد الفهم، والإدراك خصوصا عند الاستعمال اللغوي.¹

وقضية التوافق الدلالي بين اللفظ، والمعنى أثارها جلّ علماء اللغة قديما وحديثا، وقد سماها الجاحظ "المشكلة"، ومعنى ذلك أن وضوح المعنى يقوم على مطابقته للفظ في أحوال التركيب، ممّا ينتج نفعا للسامع. فولع الجاحظ باللغة، وبالعلاقة التي تربط بين المعنى واللفظ، -وهي علاقة تبليغية دلالية- يوضحها قوله: "وينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازي بينهما، وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات".

وهذا ما كرّره الجاحظ في مناسبات عديدة في قوله: "والدلالات هي التي تكشف عن المعاني في الجملة، وعن ما يكون منها لغوا بهرجا، وساقطا مطرحا"، وهذا الطرح اللغوي مرتبط بالواقع يشمل ظاهرة أوسع من ظواهر الاستعمال اللغوي، التي تطرق كلمات اللغة وألفاظها مجالات واسعة في ميدان الدلالة حسب ما اصطلاح عليه أهل اللغة، وفي هذا يستطرد بقوله: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والمعجمي". فالمعنى في جوهره صورة ذهنية عن جزء من الوجود؛ أي الموجودات التي نراها في المحيط. والبنية اللغوية تستمد معانيها، ودلالاتها من الواقع الاجتماعي الذي تنمو فيه.²

ثم إن في حديثه عن التطابق بين اللفظ، والمعنى كقضية مطروحة لدى النقاد، والبلاغيين في المساواة بين اللفظ، والمعنى. فاللغة تميل إلى انتظام معين، وتتبع من حالة فيزيولوجية تستدعي هذا الانتظام بين اللفظ والمعنى في جميع أوضاعها البنائية، فالألفاظ وحدها إن لم تدل دلالة صحيحة على المعاني كانت باطلة لا عمل لها في النفوس، وأن المعاني إذا لم تدل الألفاظ عليها دلالة قوية ضاعت، فلا نحس لها بأثر.

إن قضية الشكل، والمضمون تبقى قضية أدبية ما زالت مطروحة منذ وجد الأدب، وستبقى ما دام الأدب موجودا، ولا شك أن هذا راجع إلى اختلاف وجهات النظر. فنمط من الناس "يفضل الزخرفة اللفظية، ويقدم اللفظ، ويدعو للعناية به، وتنقيح العبارة لأنه يرى في الأدب صورة لأناقته الشخصية، أو يريد أن يرى من

¹: بن يمينه بن يمينه، "مفهوم الدلالة بين المصطلح والتطبيق"، مجلة متون، ع01، 2008، ص84.

²: "المرجع نفسه"، ص86.

خلاله صورة أنيقة للكاتب".¹ وفريق آخر من الناس يؤثر المعنى على اللفظ ويهتم بالوصول إلى الفكرة، والمعنى، ولا يعلّق أهميّة على زخرفة اللفظ، أو سلاسة العبارة، أو جمال السبك. فرغم أنّ المعنى ناتج عن الألفاظ مرتبط بها؛ إلا أنّ الفريق الثاني هو ما يهتمنا في معنى التلقي، فهو فريق يمثل مجموعة من المتلقين لمعنى النص، ومحاولة للفهم الحقيقيّ له لما يفرضه المعنى من قرب، وبعد في الدلالة، وفريق آخر موقّف يوازن ما بين عقله، وعواطفه، وهم الأدباء، والنقاد ويعدّ عمر بن بحر الجاحظ من بينهم، فهو لا يقلّل من أهميّة أيّ من العنصرين، فكلاهما ضروري بالنسبة له- لعملية الإبداع الأدبيّة

والجاحظ في مراعاته للفظ، والمعنى في الكتابة الأدبيّة، وفي تعداده لخصائصهما يحذّر من أمور تخل باللفظ، والمعنى كالغرابية، والتّعقيد، ويرى أنّ العيبين دلالة على ضعف الكاتب في اختيار الألفاظ، وفي توصيل المعاني، لما لعيوب الفصاحة، والبلاغة من إخلال في توصيل المعنى إلى ذهن السامع، وإرهاقه في البحث عن المعنى الحقيقيّ، ممّا يؤثر سلبيّا على العمليّة التواصلية، ويعطلها، وخصوصاً أنّه رفض أن يكون للتكلف في الإتيان بالغريب جلباً لاهتمام القارئ. "ومتى كان اللفظ أيضاً كريماً في نفسه... وبريئاً من التّعقيد حبيب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحكم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخف على ألسن الرواة، وشاع في الأفاق ذكره، وعظم في الناس خطره... جلبت إليه المعاني. وسلس له نظام اللفظ، فكان قد ألقى المستمع من كدّ التكلف. وأراح القارئ الكتاب من علاج التفهم".²

واستعمل الجاحظ لفظة "النظم" في كتاباته للدلالة على أكثر من معنى، فهو يأتي به بمعنى التّأليف، والإنشاء كما حدث في معرف حديثه عن إعجاز القرآن معلناً أنّ إعجازه إنّما هو في "نظمه". وصحّة النظم تتأتّى من التحام أجزاء النظم، والتنامها، وهذا يولّده الاختيار الأمثل للوزن أي المناسبة. ومن هذا كلّهُ تتولّد اللذة التي تطمح إليها النفس، فالوزن الجميل، والحسن هو المطلوب، والاختيار تتحكّم به الطبيعة النفسانية للشاعر والمتلقّي معا أي أنّ الشاعر يريد أن يسمع ما يتفاعل مع حالته النفسانية.³ فاللغة في نفسها في جميع مظاهرها علم جمالي، والإنسان- كما ذكرنا سابقاً- وليد الفنّ يحيا لأجله، وتكاد أن تكون الموسيقى مؤثراً فعالاً في نفسيّة المستمع لما لها من ارتباط بعواطفه، وأحاسيسه، وهو كلّ متجانس بها وبعقله.

ويقول الجاحظ أيضاً بضرورة "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، وذلك حين يرى أنّ من حقّ المعنى أن يكون اللفظ طبقاً له، والحال وفقاً، وأن مدار الأمر على إفهام

¹- محمد بن عبد المغني المصري، "نظرية أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النقد الأدبي"، دار مجدلاوي، عمّان الأردن، 1986، (د،ط)، ص81.

²- "المرجع نفسه"، ص91.

³- رحمن غدكان، "الأسلوبية في النظرية والتطبيق"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

كل قوم بقدر طاقاتهم، ولمطابقة الكلام لمقتضى الحال وجب تحرّي الموضوع، أو الغرض المتحدّث عنه، واختيار ما يلائمه من الألفاظ، وهذا توضيح منه إلى مراعاة السّامع في نقل المعنى الذي يراع في إبداعه إلى تركيب الألفاظ، كأن يخاطب مثلاً الملوك بلغة الملوك.

فاهتمام الجاحظ بالبيان العربيّ دفعه إلى تخصيص كتاب له أسماه "البيان، والتبيين"، والبيان عنده هو الفهم، والإفهام، وفي هذا يقول: "إنّ مدار الأمر، والغاية التي يجري إليها القائل، والسامع إنما هو "الفهم، والإفهام"، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع".¹ فالجاحظ في قوله هذا يؤسّس لعلم الفهم كمركز أساس في عمليّة التّلقّي فكّماً ارتفعت درجة الفهم تحقّق التّلقّي الإيجابي للنّص، وهذا يتمّ من خلال البيان كما ذكر الجاحظ الذي تكون وظيفته الفهم، والإفهام في طرفين أساسيين السّامع والقائل.

والبيان قد يكون أيضاً البرهان، ونحن نعلم عن هذا الأخير أنّه أحد طرق الاستدلال المنطقيّ للتّوصل إلى المعنى، ويكون في التّأويل (النّص القرآنيّ) لما له من موسوعيّة، ودقّة في ثبت المعنى. واستعمل البيان أيضاً بمعنى البلاغة التي أسّس لها الجاحظ تأسيساً منهجيّاً -كما سبق والذكر- وقد يكون بمعنى روعة التّعبير. ومباحث البيان كثيرة متنوّعة منها الكتابة، والاستعارة، والتّشبيه، والمجاز وهي علوم يتوخى منها إيصال المعنى بطرف مختلفة إلى ذهن السّامع، لما يميّزها من الابتعاد عن التّصريح، فيكون للخيال الذي هو من ميراث البيان أثره في انفعال المتلقّي، وسعيه إلى اكتشاف المعنى.

شهدت النّقافة في القرن الخامس الهجريّ -وعلى عهد عبد القاهر الجرجانيّ*- قمّة نضجها، فاستقامة فروعها، وكانت حركة الترجمة بها قد آتت ثمارها في نضج النّقافة ووصلها بحركات النّقافة الأخرى. وكانت الفروع اللّغوية، والأدبيّة، والدينيّة والفلسفيّة لهذه النّقافة تتلاقى، وتتشابك، ويكون محورها في كثير من الأحيان القرآن الكريم باعتباره دستور البلاغيين عبد القاهر الجرجانيّ قد اتّصل اتصالاً وثيقاً بمعظم هذه الفروع، فهو في أوّل الأمر عالم نحوي كتب كتاباً أسماه "العوامل المائة"، وإلى جانب ذلك، فهو واحد من علماء الأشاعرة (الفرقة المتكلّمة الإسلاميّة) التي تعني بمباحث الدّين استناداً إلى الفلسفة، ثمّ بالإضافة إلى كلّها، فهو قارئ متعمّق للتّراث الأدبيّ من قبله، وكذلك للتّرجمات التي تمّت عن اليونانيّة، وهذا مثبت في مؤلّفاته التي تشير إلى جانب الاستفادة العلميّة عن ذوق أدبيّ، ونقديّ مرهف يتمتّع بهما عبد القاهر.

ف" منذ القرن الرّابع الهجري نشأ النّقد "المنهجيّ" عند العرب، مع قدامة بن جعفر في كتابه "نقد الشعر"، وأبي هلال العسكري في كتابه "الصّناعاتين"، وعبد

¹ - الجاحظ، "البيان والتبيين"، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، ج1، ص76.

القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، وابن رشيق القيرواني في "العمدة"، وهؤلاء جميعاً يطلبون في نقدهم أسس البلاغة، وقواعد صناعة الكلام تارة، ودلالة المعنى، ونبلة طوراً¹.

فالدراستات البلاغية قبل عبد القاهر قد شهدت تطوّراً مرّ بها من مرحلة الملاحظة الخارجية إلى محاولات التأليف المنهجية إلى الدّخول في مرحلة التّحديد، والتّعريف، وكانت دراسات أخرى تنمو موازية لهذه الدراستات البلاغية، ومنها الدراستات النّحوية التي كرّس لها العرب جهودهم حتّى نضجت، ثمّ إنّ ما زاد من أهميّتها أنّها كانت سابقة للدّرس البلاغيّ، وهي بالتّالي مقوّمة له في كلّ مباحثه، "ولقد حاول عبد القاهر أن يستفيد من الدراستات النّحوية في الدّخول بالدراستات البلاغية مرحلة "التّنظير" من خلال وضع نظرية عامّة تفسّر المباحث الجزئية المتفرّقة"²، وسنأتي على حديثه في النّحو العربي حين نقلنا لجهوده في التّفريق بين اللفظ، والمعنى، ثمّ قضية النّظم المشكّلة من علوم البلاغة الثلاثة.

ثمّ إنّ المشهور في كتب البلاغة العربيّة أنّ البلاغة لغة تتبنّى على الوصول، والانتهاء، واصطلاحاً: تكون وصفاً للكلام، والمتكلم* فبلاغة الكلام مطابقتها لمقتضى الحال الدّاعي للمتكلّم إلى أن يميّز كلامه بميزة، وليكن شاهداً في هذا أضرب الخبر الثلاثة (ابتدائي وطلبي وإنكاري)، فإنّ مقتضى الحال فيها يتغيّر حسب ظرف المستمع فيها. وبلاغة المتكلم ملكة يقتدم بها على تأليف كلام بليغ في أي معنى قصد، غير ناسين في هذا أنّ البلاغة علم تعليميّ يقدّم للمتعلّم أسهل الطّرق، وأوضحها لإنتاج كلام بليغ يثبت بلاغة متكلّمه التي تستلزم أمرين هما:

الأوّل: الاحتراز من الخطأ في تأدية المعنى المقصود خوفاً من أن يؤدي بلفظ غير مطابق لمقتضى الحال، فلا يكون بليغاً (المعنى).

والثّاني: تمييز الكلام الفصيح من غيره حتّى نضمن سلامة العبارة من الخطأ، والتّعقيد، وهذا لسلامة اللفظ من ناحية، ولملاءمته لمقتضى الحال من ناحية أخرى.

تضمّن كتاب "دلائل الإعجاز" نظرية علم المعاني، وعنوان الكتاب، وموضوعه ينبعان من البعد الثّالث من أبعاد شخصيّة عبد القاهر، وهو البعد الدّيني كونه واحداً من المتكلّمين الأشاعرة يعنى بالبحث في "إعجاز القرآن"، والفروق الجوهرية بين "كلام الله"، وكلام البشر، وتوصّل بهذا إلى نظرية يفسّر بها إعجاز القرآن سميت نظرية النّظم، وأصبحت أساساً لعلم المعاني في الدراستات البلاغية.

وكان عبد القاهر بذلك أوّل من فلسف نظرية النّظم التي كان لها جذور في دراسات الأدباء العرب كالجاحظ، وابن قتيبة، وبخاصّة على يد المعتزلي القاضي

* يكنى بشيخ البلاغيين، توفي عام 471، وهو عالم نحو، ولغة وفقيه في الدّين.

1- المنجي الشّملّي، "فلسفة النّقد"، "نظرية النّقد"، القسم الثّاني، مقالات نقدية 1940-1970م، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثّقافة، سورية، ص 623 [قضايا، وحوارات النّهضة العربيّة 26].

2- أحمد درويش، "النّص البلاغيّ في التّراث العربيّ والأوروبي"، ص 131-132.

عبد القاهر، ففي هذه النظرية ليؤسس لرؤية جديدة في نظم الكلام، والتي قضت على ثنائية اللفظ، والمعنى. فقد برزت من خلال هذه النظرية فكرة العلاقات بين الكلمات في ترتيبها الجملي، وكيف أنّ المعنى يتفاوت حسب تفاوت هذه العلاقات، وتعدّد أحوالها، فكلما كانت العلاقة بين الكلمات محكمة النسيج، بلغ الأسلوب معها شأنه العظيم في التفتن والإبداع.

ولأهمية الفكرة السابقة نجد عبد القاهر يدعو إلى أن تكون السيادة للنظم في الكلام، وأن يروّض القارئ نفسه على تفهم ذلك، وتتبعه، ويزاول معه ذلك الأمر العظيم المتمثل في الاستجابة من خلال استكشاف مكنونات المعاني، وهذا الأمر محكوم بنفسية القارئ، وذوقه، وهذا الأخير خصيصة الناقد المتخصّص، وتتبعه الشروح، والتفسيرات، والكشوف النقدية وهي أنماط أدبية تصوّر أعماق النقد، وتجادبهم، وثقافتهم وأذواقهم. "فالناقد آخر الأمر أديب بأدق معاني الكلمة، والنقد آخر الأمر أدب بأصح معاني الكلمة أيضاً، وربما أتيحت للناقد مزايا لا تتاح للأديب المنشئ، فالناقد مرآة لقرائه كالأديب، والقراء مرآة النقد كما أنّهم مرآة للأديب أيضاً، ولكن الناقد مرآة صافية واضحة جليّة كأحسن ما يكون الصفاء، والوضوح والجلاء، وهذه المرآة تعكس صورة الأديب نفسه كما تعكس صورة القارئ، وكما تعكس صورة الناقد".¹

وعن نظرية النظم، وصلتها بالنحو وجدناه يقول: "واعلم أنّ ليس النظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيع عنهما، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها، وذلك أنّه لا تعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب، وفروقه" فعبد القاهر لا يقصد من وراء نصه؛ إلّا النحو البلاغيّ (البلاغة النحوية)، وبهذا يكون أوّل عالم أخرج النحو من نطاق شكليّته، وجفافه، وسما به فوق الخلافات حول الإعراب، والبناء، وأخضع فكرة النظم إليه، وأصبح ارتباطهما (البلاغة والنحو) يشكل سراً من أسرار البلاغة؛ بل قلّ الإعجاز الذي أفنى الرجل حياته، وهو يبحث عن حقيقته.

وسيتضح المفهوم بصورة جليّة عندما تعرض لمفهوم التلقّي عند عبد القاهر الجرجاني، وتأثير النظم في ذلك، ولن يكون هذا إلا بعد عرض لمفهوم البيان. إنّ دراسة معنى المعنى عند الجرجاني هي التي أحفزته لوضع كتاب "أسرار البلاغة" الذي "غطّى بدوره مجالات علم البيان، فوقف طويلاً أمام مباحث المجاز، والتشبيه، والاستعارة، وقادة ذلك إلى أن يقف أمام قضية الخيال وقفات تعدّ الأولى من نوعها في تاريخ البلاغة، والنقد الأدبيّ عند العرب، وأن يقف كذلك أمام

1- محمد مصطفى أبو شوارب، أحمد محمود المصري، "قضايا الإبداع الفني، دراسة تحليلية في النقد العربي القديم"، ص22.

تفصيلات كثيرة، وتفريعات دقيقة في مباحث التشبيه، والاستعارة وأن يجد لكل لون منها شواهد متعددة من القرآن الكريم ومن كلام العرب شعرا، ونثرا، واستطاع في آخر الأمر أن يغطي في هذا الكتاب ما اصطلح على تسميته فيما بعد باسم "علم البيان"، ولم يكن أمام البلاغيين من بعده؛ إلا أن يتابعوا تقسيماته، وتفريعاته وكثيرا من أمثاله".¹

ولعبد القاهر رأييه في المعنى، ومعنى المعنى، فهي نظريًا تتصل بتفاوت الدلالات الناجم عن طريق الصياغة، فالمعنى هو المفهوم الظاهر من اللفظ. أما معنى المعنى فمرحلة تتجاوز المعنى الظاهر إلى المستوى الفني من الكتابة، والاستعارة، وفي هذه المرحلة يكون التفاوت في الصورة والصياغة. فالعقل بدون القدرة، والاستطاعة لا فاعلية له، فهو محتاج لهما في التوصل إلى المعرفة عن طريق الاستدلال، والانتقال من مستوى المعرفة البديهية إلى مستويات المعرفة المعقدة التي تكشف بالقياس والنظر في الأدلة التي تكون وسائل التواصل ونقل المعرفة فيها متعددة طبقا لتعدد المعارف، وتنوعها من ناحية، وطبقا لتنوع حاجات البشر النابعة من اجتماعهم من ناحية أخرى.² فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى لمعرفة الأدنى. وتبقى الحاجة للمعرفة تدور في مسار مفتوح مربوط بقدرة الحاجة إلى معرفة أخبار الأمم المتواليّة، وكان هذا ما أثبتته الجاحظ في كتابه "الحيوان".

ويمكن أيضا تلمس مهام البيان الدقيقة منذ بؤادر نشأته ونفاذه في العقل، والوجدان، وحين امتلاكه لمنطق الوجود الكلي الذي يتبلور في الرؤية الحادثة عن الفعل، فيكون للعاملين الأساسيين (النص والمتلقي) هيمنة أساسية لا شكلية، رغم وجود مصوغ يفضي باقتران الكاتب والنص* على أساس العلاقة الوثيقة بينهما، وعلى اعتبارات أخرى تمس جوهر الظاهرة الأدبية ونظام البيان العربي بني على ثلاثة أسس هي المبدع، والنص والمتلقي وهذا الأخير يمثل الركيزة الأولى الحاملة لهيكل البناء، وذلك أنّ نظام البيان العربي ليس نظاما استطراديا يعني بوضع القواعد، ويطالب بتحقيقها، وحالة البيان ليست من الأشياء المتحصلة في الفكر التي يمكن الإمساك بها، والتصرف على وفق ما تتيحه من الإمكانيات، وليس هي أيضا بالغائبة التي تتسامى، وترفع عن كل ما يبصر ويجسم؛ بل هي نتاج العقل حين ينزع نحو الوحدة، والتنظيم، وهي نتاج الوجدان حين يجعل لهذه الوحدة لونا، وذوقا وجمالا. وإمكانات العقل لا تحدّ، وإمكانات الوجدان ممتدة ما امتدت النفس البشرية في نوازعها، وطموحاتها، وأفقها غير المحدود.

1- أحمد درويش، "المرجع السابق"، ص 134-135.

2- ينظر، نصر حامد أبو زيد، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 1999، الطبعة الخامسة، ص 55.

عملية التلقي تتطلب الفهم، والإقناع - مفهوم البيان- وتقيّد المبدع في محاكاته بالوجود على وجه الحقيقة، فيجنب عمله عن الغموض، ويجعله قادراً على التأثير في المتلقي؛ لأنّ النفس تعاف المحال لمخالفته قوانين العقل، ولا يتعارض ذلك مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من أنّ الاستجابة الشعريّة استجابة لا واعية تتمّ في غياب العقل، وذلك انطلاقاً من مبدأ مؤداه أنّ "الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تخيّلته، وكثيراً ما تتبع ظنّه، أو عمله، وكثيراً ما يكون ظنّه أو عمله مضاداً لتخيّلته" وعلة ذلك أنّ الذين يوجّه إليهم الشعر هم أولئك الذين لا يصدّقون بالأمور البرهانيّة، وهم عامّة الناس والجمهور.

ولهذا رأى النقاد منذ عهد بعيد أن تكون عملية التلقي ثلاثية المحاور لا يطغى فيها محور عن آخر، ولا تطغى فيها علاقة المتلقي بالنص على ذاتية الكاتب المبدع، فهي فن مشترك يسهم فيه صاحب النص بخلاصة تجربته المعاشة، ويسهم فيها القارئ بخبرته الجماليّة، والفنيّة، وأعانه الذوق البلاغيّ على النفوذ إلى أسرار النصوص، وإحياءاتهم، فلم يخضع لسلطان القياس الذي يرغم الناقد على أمور ما كان في حاجه لها كإتباع الهوى، والخضوع للنزعات الفكرية، ولكنه عرف كيف يستنطق العبارة المتصحّح عن مكنونها.¹

ولعبد القاهر نظرات ثابتة استخلصها خلال حديثه عن التلقي، فأوضح المبادئ التي تنبني عليها الظاهرة الأدبيّة في جانبها الأساسيّ الإنتاج والتلقي، فرأى أنّ الفعل هو الهدف النهائي، والأخير لكلّ قول أدبيّ، ومن خلاله يدعو المبدع إلى إتباع الحق، وترك الباطل، ثم يرى أنّ المفاجأة في النصّ تساعد على اكتشافه تبعاً لاعتماد الرويّة، وإعمال الذهن (النظر والتّمعن)، وأنّ الكلام الأدبيّ مطروح لتأويلات سامعيه.

ولعبد القاهر فهم ناقد يدرك العلاقات بين الألفاظ، ويفقه العلل، والأسباب، ويبين مواطن الجمال، والحسن، وهذه ميزة فيه كنموذج لقارئ عربي استطاع بخبرته الطويلة في الغور إلى أعماق النصوص أن يكشف عن معانيها البلاغيّة المستترة التي تدرك بالتفحص الدقيق. فالقارئ كما يجسده عبد القاهر في شخصه هو الذي يملك نفس ذواقه، وآلة الفهم، وإدراك مؤهل للحكم يلج النصّ من خلالها عبر طرق الفهم، والعلم، والذوق وهي طرق تفضي إلى حقيقة النصّ، وفلسفة علاقاته الداخليّة.²

وما يلفت النظر في رؤى الإمام عبد القاهر لنظريّة التلقي هو أنّه ربط بين مهمّة المتلقي، والدور المهم لصاحب النصّ، فجعل الإبداع مشتركاً في التعامل مع النصّ نتاجاً، واستقبالا، ولذلك كان الوصول إلى اللذة، والمتعة الفنيّة، والجماليّة هو ثمرة

1- ينظر، محمود عباس عبد الواحد، " قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربيّة الحديثة، وتراثنا النقديّ -دراسة مقارنة-"، ص 88.

2- ينظر، حبيب مونسي، "نقد النّقد -المنجز العربيّ في النّقد الأدبيّ- دراسة في المناهج"، منشورات دار الأديب، الجزائر، 2007، (د، ط)، ص 41-42.

الجهد المبذول، والفكر الدقيق. ويعني هذا أنّ الشاعر المبدع الذي يمنح المعاني الدقيقة من التسهيل، والتّقريب، وردّ البعيد الغريب، ونبذ تعمية الكلام، والتّعقيد، بحيث يلين الصّعب، ولا يكدّ الذّهن، والفكر، وهو شاعر يستحقّ المدح، والفخر من متلقيه، "ونستطيع بعد هذا أن نقول إنّ نظريّة الإبداع في النّقد العربيّ القديم كانت تعتمد اعتماداً كبيراً على تنوّع القراءة، وعلى الرّصيد المعرفيّ للمبدع"¹.

وحديث الجرجانيّ عن التّفاضل بين مستويات القراءة يتبع من إدراكه لمستويات المعرفة التي يتمتّع بها كل مستوى، فمن كان حظّه قليل المعرفة رضي بما هو ظاهر من النّص، ومن كان حظّه وافر المعرفة لم يرض بالظاهر، وراح يقوّب عن جوهر المعنى، وحقيقته عن فكر، وتأمّل، ورويّة وبهذا تكون مستويات القراءة ناتجة عن عطاءات المستويات، ما دام جمهور المبدع في حدّ ذاته أصبح متنوعاً من حيث ثقافته، ومراتبه الاجتماعيّة، فما على المبدع إلّا أن يراعي هذه الفروق، وينوّع خطاباته تبعاً لتنوّع الجمهور، وهو ما يستوجب تنوّعاً في ثقافته.

ولكن ما يجب التّنويه إليه هو أنّ قدرة النّاقّد القارئ على التّدقيق، والتّمحيص، وامتلاك وسائل التّحليل، والغور إلى كوامن النّص لا تخلو من ملكة الذّوق عنده، فكما شرحنا سابقاً أنّ الذّوق ملكة فطريّة، وحاسّة غير محدودة تستحسن الإبداع، وتستتهجنه عن دافع نفسيّ متجدّد في الذات المتذوّقة، فالمزايّا على حدّ تعبير الإمام تحتاج أن يعلم مكانها، وتصورها أموراً خفيّة، ومعان روحانيّة لا يستطيع السّامع الانتباه إليها، ولا العلم بها حتّى يكون مهيناً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق، وقريحة يتولّد عنهما إحساس بفضل تعبير عن تعبير، وأسلوب عن أسلوب، وشفافيّة الذّوق من شفافيّة الروح، وخفاؤه من خفائها، وقدرة نفاذه من قدرة نفاذها، وقدرة نفاذه من قدرة نفاذها، ويقترح أن يسمى هذا النّقد "بالذّوق النّاقّد" أو "الإحساس النّاقّد" أو "القريحة النّقادة".

ويؤكّد عبد الجبار أنّ الذّوق حلية في النّاقّد، وجوهره الأصيل، وآلة نقديّة ضروريّة لا يمكن الاستغناء عنها، وهي توظّف جميع حواسه الجسديّة لما لها من القدرة على التّمييز بين القبيح، والحسن، والتّعليل لكلّ منهما. ولكن تبقى الخصائص الفنيّة للأدب واسعة المدى تدرك من طريقين متّصلين طريق الفهم، وطريق الذّوق، وقد تجمع مرادفاتهما في ثنائيّين منها (العلم والطبع) و(الفكر والنّفس). وبهذا يتّضح تفاوت القراءة بحسب تفاوت الأذواق، واختلافها، لأنّ الذّوق لا يستقل بالتأثريّة وجدها، وإنّما يضاف إليه التّحديد لأنّ الذّوق لا يستقل بالتأثريّة وجدها، وإنّما يضاف إليه التّحديد الإدراكي، وعمق الفهم، وفاعلية السّياق، وهندسة البناء، حتّى يتوقّر للنّص نصيبه من القراءة، واستجلاء المعنى.²

¹ - حبيب مونسي، " المرجع نفسه "، ص 45.

² - ينظر، حبيب مونسي، " المرجع السّابق "، ص 144.

يتخطى الإمام عبد القاهر في كتابيه قضية التلقي ليتحدث عن أسباب التأويل للمعنى، والتأويل في رأيه فعالية أدبية، وفكرية يمارسها القارئ للنص كباحث عن المدلولات الجمالية، والإحياءات الفكرية والتأويل في رأيه قراءة دقيقة للنص يركز إلى المجاز الذي يعني الانتقال من دلالة إلى أخرى، وإعطاء الأولوية لمعنى على آخر؛ لأن ما كان طريقة التأويل، فإنه يتفاوت فيه المعنى تفاوتاً ملحوظاً، فمنه ما يقرب مأخذه، ومنه ما يبعد، ويغمض، فيحتاج إلى روية، ونظر دقيق. ففي حديثه عن الكتابة مثلاً يرى أنها صورة لا تتشكل إلا بعملية ذهنية يقوم بها المتلقي مستعيناً بالسياق الثقافي العام الذي تنتمي إليه الصورة، وهذا التأويل لا يكون إلا مع ما طريقه المعقول دون اللفظ مثل الاستعارة، والتمثيل والكناية.

وفي المجاز قد يتبادر غيره إلى الفهم لولا وجود قرينة دالة على مقصود المتكلم بخلاف الحقيقة، فإن دلالة اللفظ تفهم عند سماعه، وكذلك فإن استعمال لفظ على سبيل المجاز لا ينفي معناه الحقيقي الموضوع له أصلاً. ولأننا في إثباتنا لهذه الحقائق ربطنا فيها المجاز بمقصدية المتكلم في إيجاد المعنى الحقيقي للنص، ولأن الإمام عبد القاهر شرح المجاز مربوطاً بمقصدية المتكلم في الدراسات الدينية، وخاصة الدراسات القرآنية، والتأويل، والدليل أن كتابه دلائل الإعجاز وضع لهذا الغرض، وهو معرفة مواطن الإعجاز في النص القرآني، والتوصل إلى المقاصد الشرعية التي جاء بها القرآن، ذلك أن السياق التاريخي كان يقتضي الحرص على عدم تجاوز الحدود في التأويل، والحفاظ على ثبات المعنى لتكريس فكرة الإعجاز القرآني.

ويؤكد الجرجاني في دلائل الإعجاز على حضور سلطة المتكلم، وقصدية لأنه هو الذي يحدد معاني كلامه سلفاً، ويترتب عن ذلك أن المتلقي ليس له دور في إضفاء المعنى، ويبقى له أن يبحث عنه من خلال اللفظ ذاته، وحتى وجود سمة التخيل في الشعر العربي لم تمنع الجرجاني من القول بحضور المقصدية في الكلام الابتدائي، وكل طرق البيان تستدعي تأويلاً لا يقود إلى ابتكار المعاني الخاصة بالقارئ؛ بل إلى استخراج المعاني التي وضعها المتكلم وراء لفظه، وبهذا يتبين أن الجرجاني يعطي المتكلم لسلطة أكثر من القارئ لأنه مصدر الحقيقة، وهذا ما كان ينسجم مع النظرية الإعجازية في القرآن الكريم. "وهكذا يتفق عبد القاهر مع المعتزلة في إرجاع المجاز في العبارة إلى قصد المتكلم".¹

والجرجاني يخفف من دور القارئ عندما يميز بين القراء البسطاء الذين لا يفهمون من النصوص؛ إلا مقاصدها الظاهرة، والقراء الأذكياء الذين يجهدون أنفسهم لمعرفة المعاني العميقة للنصوص، وهنا تكمن الفروق بين مقصدية الإبداع الأدبي، فإن المقصدية الأولى خالية من أي محاولة لإخفاء الغرض، أما الثانية فهي غير مباشرة تمتد إلى أنواع شتى من المجاز، والاستعارات والكنائيات ولهذا وجدنا أن

¹ - ينظر، حبيب مونسي، " المرجع السابق"، ص 145.

الفكرة الرئيسية التي دافع عنها الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز وهي قضية النظم التي يرى فيها أن للمعاني أسبقية عن معانيها.

قد لا يتم بحث حول التلقي دون أن يُنظر إلى جانب أساسي فيه، ألا وهو المقصدية، وذلك أنها العامل الأساسي في توضيح مفهوم النص المُبدع. وهي كما هو معروف عنها ثلاثية* المبنى تتصل بالمُبدع، كما تتصل بالنص، وقد تكون نبعا عن المتلقي. وسيتم في هذه الإشارات -اللاحقة- أن نقف على هذه المفاهيم -المذكورة آنفا- لفهم ما كان يدور في مخيلة الجاحظ* كنموذج للنقاد العربي مثل التلقي في أحسن صورة، ودعا إلى ضرورة المفهم والإفهام، وتوضيح المقاصد كنتيجة حتمية لوضوح الدلالة.

4- معيار الأخلاق في بلاغة ابن حزم الأندلسي:

كانت مداخلات ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) إلى النقد كثيرة، مثلما كانت الحواجز والسدود دونه كثيرة أيضاً. فقد كانت مداخله إلى النقد سعة إطلاعه، وحفظه للتراث الأندلسي الشعري، وذكائه الذاتي، وذوقه المرهن، ودراسته للفلسفة، والمنطق. وحبّه للأندلس، ودفاعه عنها، واضطلاعه على موروث المشاركة. وكانت السدود والحواجز دونه انشغاله الكثير بالفقه، والمجادلات، فكان صالحه لكل شيء: لشرح المذهب الفقهي، والتعاليم الأخلاقية، ولنبيه كل شيء لا يقرب إلى الله. فهو ينظر إلى الشعر على أنه ظاهرة إنسانية أشد تعلقاً بالدنيا، وهذا ما تجلّى بدقّة في نقده الأدبي.

وحين تعرّضه للمعاني الشعرية يقدم ابن حزم تعريفان للبلاغة، إذ يقول " البلاغة ما فهمه العامية؛ لأنه لا عهد له بمثل نظمه، ومعناه، واستوعب المراد كله، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ما يحتاج من ذلك المطلوب شيئاً، وقرب على المخاطب به فهمه لوضوحه، وتقريبه ما بعد، وكثر من المعاني، وسهل عليه حفظه، لقصره وسهولة ألفاظه "فهم ابن حزم للبلاغة لا يختلف عن فهم النقاد السابقين والمعاصرين، فهو الذي يرى فيها ما قلّ لفظه، وسهل معناه، وهو أيضاً لا يضع في الفهم فوارقاً بين العامي والخاصي لوضوح الدلالة.

ومراتب البلاغة لديه أربع: أولها بلاغة تتكون من الألفاظ المألوفة عند العامة، وثانيها بلاغة تتكون من الألفاظ غير المألوفة عند العامة، وثالثها تتركب من المرتبة الأولى، والثانية، ورابعها وهو الأخير بلاغة عادية، ولعلّها النثر العادي الذي يراد به الإفهام، وحسب¹ ولعلّ -كذلك- جلّ دراسات ابن حزم الأندلسي النقدية انصبّت على الشعر كجنس أدبي وذلك حين تراه يقسمه إلى ثلاثة أقسام:

* لا أحد منا ينكر فضل الجاحظ في تأسيس علم البلاغة، وبالتالي النقد الأدبي القديم، فهو أول من وضع كتاباً في الإعجاز القرآني سمّاه: " نظم القرآن "، أظهر فيه جمالية اللفظ والمعنى القرآني.

¹ - ينظر، أحمد درويش، " النص البلاغي في التراث العربي والأوروبي "، ص 493

أ- الصنّاعة وهي الجمع بين الاستعارة وتخليق المعاني.
ب- الطّبع، وهو ما أشبه المنثور في تأليفه، وسهولته، ولم يقع فيه تكلف.
ج- البراعة، وهي التصرف في المعاني الدّقيقة البعيدة، والإكثار ممّا لا عهد للنّاس بالقول فيه، وإصابة التّشبيه، وتحسين المعنى اللّطيف.
والقسم الثالث أشدّ الأقسام أخذاً للفهم عند السّامع، وذلك لطبيعة التّكلف اللفظي الذي يؤدي إلى غرابة المعاني. ولهذا بعدّ ابن حزم ممن يأخذ بالرّأي القائل: "أحسن الشّعْر أكذبه".

ابن حزم يعتقد أنّ المواعظ، والحكم، والمدائح النّبوية خارجة عن حدّ الشّعْر لأنّها تقوم على الصدق بينما الشّعْر يقوم على الكذب ولهذا فإنّه حين اتّخذ مدخله إلى الشّعْر تربيّة الشّبان تربيّة خلقية، نهى عن كلّ نوع من الشّعْر، ولم يبق إلاّ المواعظ والحكم وما فيه ذكر الخير. فقد كان حرص الإسلام -خاصّة في عهد الرّسول (صلى الله عليه وسلم)- شديداً حين صار بالشّعْر في ركاب الدّعوة الإسلامية. ممّا جعل الآراء تتباين بين نقاد العصور الموالية، فانقسموا إلى فئتين مؤيّدتين، ومعارضين. وسار النّقد الأدبيّ الأندلسيّ خلال القرن الخامس الهجريّ -قرن ابن حزم- قدماً في التّأكيد على الارتباط الوثيق بين الشّعْر، والدّين رغم ما عرف عن بعض النّقاد كابن شهيد من إعجابه بأبي نوّاس.

وموقف ابن حزم من الشّعْر بوصفه فناً من الفنون جدّ متشدّد؛ إذ رسم له المسار الذي لا ينبغي للشّاعر أن يحيد عنه، وذلك بتحديد السّياق التّصوريّ الذي ينبغي أن يسيج التّجارب الشّعريّة، فلا تنسج إلاّ الأشعار التي فيها الحكم، والخير، فكيف لا وفكره الدّيني هو الذي كان يوجّهه في صياغة مواقفه إزاء إشكالات الفكر والأدب¹ ولعلّ هذا ما ذهب إليه إحسان عبّاس بقوله: "ذلك المبدأ العام الذي لوّن تفكير ابن حزم في كليّاته، وجزئياته، وهو التّوجه إلى الله تعالى. فقد كان هذا الاعتبار حاضراً ذهنه عند كل مقوله يقولها، وكل رأي يبديه".

وبخصوص موقفه منه -كما سبقت الإشارة- متشدّد يقف فيه قائل الشّعْر بإطار محدود ولا يمكن الخروج عنه، ممارساً عليه نوعاً من الرّقابة الأخلاقيّة حتّى لا يخرج الشّعْر عن هدفه التّربوي الأخلاقيّ؛ بل وأكثر من هذا، فقد ذهب إلى التّهي عن الإكثار من تداول الشّعْر وروايّته. فقيمة الشّعْر في رأي ابن حزم ترتبط بمدى حرصه وتحقيقه للغاية التّربوية الأخلاقيّة، وبمدى إرضائه للقيم العليا. فدور الشّاعر مهمّ جدّاً، فهو المعوّل عليه في بناء مجتمع إسلاميّ فاضل.

لقد ظلّ البعد الدّينيّ الأخلاقيّ حاضراً وراء نظرة ابن حزم إلى المبدع، وإلى المتلقّي في الآن نفسه، وفي تقييمه للإبداع الفنّي، وخاصّة الشّعْر، فهو يجب أن يبقى

¹ ينظر، سمير برهون، "موقف ابن حزم من الخطاب الشّعريّ"

مشدودا لخدمة الحق، والخير، ويحقق الفضيلة. وهو بهذا يقترب من أفلاطون في سعيه لتحقيق الفضيلة بواسطة الخطاب الشعري.¹

إنه نقد أندلسي أقرب إلى الفهم الاجتماعي ذي النزعة الأفلاطونية التي تتحدث عن الفرد الصالح في المجتمع، ولعل ابن حزم تأثر بمسكويه، أو بأفلاطون فطرد أكثر ضروب الشعر من منهجه التعليمي، فالهجوم على الشعر من حيث أثره السيء في نفسية الأفراد، والجماعات سيظل دائما ملاذ المتبررين، ولكننا لا نجد في تاريخ النقد الأدبي عند العرب موقفا واضحا من هذه القضية وضوح ابن حزم وصراحته، وتناوله للمشكلة بالتفصيل، ولقد رأينا النقاد المشاركة يفصلون في النظر بين الشعر والأخلاق، حتى إذا جاءوا إلى التطبيق تملكتهم المقاييس الخلقية، وتحكمت في أدواقهم، وأحكامهم؛ لأنهم اتخذوا مبدأ الفصل بين الأمرين حجة للدفاع عن شاعر دون الآخر، فإذا انتهى الموقف الدفاعي صعب الفصل ولم يعد ممكناً.²

الأخلاق عنصر هام، وفعل في الكتابة الشعرية، وهو كذلك في الرؤية النقدية. فنحن عندما نحت على نشر الأخلاق الحميدة في الكتابة الشعرية فهذا مراعاة منا لنفسية السامع. وعندما نحاول -كذلك- نقد الشعر برؤية هذا الجانب منه، فهو حكم منا باعتبارنا نقاد ومتلقين. وكذلك كان ابن حزم الأندلسي في نقده للشعر العربي الذي كاد أن يطابق رؤى الفلاسفة اليونان من أمثال أرسطو، وأفلاطون في دعوتهم للأخلاق في الشعر، وتصورهم للجمهوريّة المثلى، التي تقصى بعض الشعراء منها لتجنبهم مبدأ الأخلاق المثلى.

¹ - ينظر، سمير برهون، " المرجع نفسه "

² - ينظر، أحمد درويش، " المرجع السابق "، ص 495-496.

المبحث الثالث

نظرية التلقي: باب جديد في النقد الأدبي

- استهلال:

أضيف إلى النقد العربي الحديث مجموعة من المناهج النقدية التي لم يكن يطلع عليها الإنسان القديم، نتيجة عن الانفتاح على الثقافة الغربية، والعلوم التي وفدت إلينا من أوروبا. وهذه العلوم والفنون الوافدة كما لها من سلبيات حاولت قطع صلتنا من تراثنا الأدبي، كذلك لها إيجابيات مهّدت لنا الطريق إلى إعادة النظر إلى علومنا، وفهمها في إطار ناحية جديدة كالمناهج النفسي الذي يحلّل النص الأدبي من الوجهة الشعورية واللاشعورية، وكالمناهج الاجتماعي الذي ينظر إلى الأدب على أنه مرآة تعكس الواقع بطريقة مباشرة قائمة على المحاكاة الحرفية أو الجدلية، وكالمناهج البنيوي التكويني الذي يعتبر الأدب بنية جمالية مستقلة تعكس الواقع بمختلف مستوياته التاريخية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية بطريقة غير مباشرة أو عبر التماثل.

وكالمناهج البنيوي اللساني الذي ينظر إلى النص الأدبي على أنه بنية مغلقة أو نسق من العناصر اللغوية القائمة على علاقات اختلافية أو ائتلافية، أو المنهج السيميائي الذي يقوم على التفكير والبناء من خلال دراسة النص، باعتباره نظاماً من العلامات اللغوية وغير اللغوية.

وبلغت هذه العناية أوجهاً في عصرنا هذا، الذي ازدهر فيه النقد ازدهاراً لم يسبق له نظير بفضل ظهور المصنّفات النقدية، وتأثر النقد بالحقول المعرفية المجاورة مثل اللغة، والكلام، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وغيرها، وهنالك منهج آخر أثار اهتمام النقاد والباحثين، وقد اشتهر هذا المنهج الجديد باسم "منهج التلقي".

نظريّة التّلقّي اليوم من أشهر نظريات الأدب وأكثرها ورودًا في كتابات النّقاد، وأشدّها صلة بمقياس الجودة الأدبيّة، إذ هي التي تحدّد أبعاد تلك الجودة من خلال مشاركة المتلقّي أو القارئ أو المستقبل (على اختلاف المصطلحات) في تكوين النّص نموذجًا أدبيًا. ولكن هذا لا يعني أنّ هذه النّظرية تخلو عن أفكار العلماء المسلمين، وأنها نسيج عقول العلماء الغربيين، إنّما نجد جذورها في الكتب التّراثية؛ بل في القرآن الكريم وديوان العرب والنّصوص التّراثية التي تعتبر متلقيها وقارئها عنصرًا مهمًّا في التّوصل إلى المعاني المقصودة لها.

ومن المؤكّد أنّ "مصطلح المتلقّي لا يختصّ بالقارئ، إنّما يرتبط بالسّامع أكثر من ارتباطه به ولاسيما في النّصوص التّراثية التي كانت تتأثّر بها الصّدور، تحفظها وتنقلها إلى السّامعين، ثم أخذت الكتابة مكان الحفظ، ونتيجة عن ذلك أخذ القارئ مكان السّامع"¹. فالقارئ والسّامع أصبحا عنصرين أساسيين في عملية التّلقّي؛ لكن لكلّ منهما دلالاته الخاصّة، و"مصطلح المتلقّي أشدّ دلالة على الحال السّماعية للشّعر من مصطلحات أخرى كمصطلح القارئ، والسّامع بوصفه مصطلحًا شاملاً تنضوي تحته أنماط التّلقّي الشّفاهية أو السّماعية فضلًا عن القرائيّة"

التّلقّي في المصطلح النّقدّي الحديث، هو أن يستقبل القارئ النّص الأدبيّ بعين الفاحص الذّواقة بغية فهمه وإفهامه، وتحليله وتعليقه على ضوء ثقافته الموروثة والحديثة، وآرائه المكتسبة والخاصّة في معزل عن صاحب النّص²، فترى نظرية التّلقّي أن أهمّ شيء في عمليّة الأدب هي تلك المشاركة الفعالة بين النّص الذي ألفه المبدع والقارئ المتلقّي؛ أي إنّ الفهم الحقيقي للأدب ينطلق من موقعة القارئ في مكانه الحقيقي وإعادة الاعتبار له باعتباره هو المرسل إليه والمستقبل للنّص ومستهلكه وهو كذلك القارئ الحقيقي له: تلذّذًا ونقّدًا، وتفاعلاً، وحوارًا. ويعني هذا أنّ العمل الأدبي لا تكتمل حياته وحركته الإبداعية؛ إلّا عن طريق القراءة وإعادة الإنتاج من جديد؛ لأنّ المؤلّف ما هو إلّا قارئ للأعمال السّابقة.

وهذا ما يجعل التّناسل يلغي أبوة النّصوص ومالكيتها الأصليين. وللعمل الأدبيّ قطبان: قطب فنّي وقطب جماليّ. فالقطب الفنّي يكمن في النّص الذي يخلقه المؤلّف من خلال البناء اللّغوي وتسييجه بالدّلالات والتّيمات المضمونية قصد تبليغ القارئ بحمولات النّص المعرفيّة والإيديولوجيّة، أي إنّ القطب الفنّي يحمل معنى ودلالة وبناء شكليًا. أمّا القطب الجماليّ، فيكمن في عملية القراءة التي تخرج النّص من حالته

¹ _ بشرى موسى، "نظريّة التّلقّي أصول وتطبيقات"، المركز الثقافي العربي، الطّبعة الأولى 2001. ص59

_ محمد مبارك، "استقبال النّص عند العرب"، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، الطّبعة الأولى 1999. ص285.²

المجرّدة إلى حالته الملموسة، أي يتحقّق بصريّاً وذهنيّاً عبر استيعاب النّص وفهمه وتأويله.¹

1- ظهور النّظرية:

ظهرت نظريّة التّلقّي، والتّأثير والتّقبل في ألمانيا في أواسط السّتينيات (1966م) في إطار مدرسة كونسطانس، وبرلين الشرقيّة قبل ظهور النّفكيكية، ومدارس مابعد الحداثة، على يدي كلّ من فولغانغ إيزر (Wolfgang Iser) وهانز روبير يابوس (Hans Robert Gauss)². كما كان لعلماء اللّسانيات من الولايات المتّحدة دور مهم في تطوير هذه الفكرة. ولكن ذهب بعض النّقاد إلى أنّ نظريّة التّلقّي الألمانيّة تختلف عمّا طوّرها الأمريكيّان. حسب هذا الرّأي ينبغي التّفريق بين المصطلحات الآتية: (نظريّة الاستقبال) / (نظريّة التّلقّي).

فالمصطلحان لا يُحيلان على مفهوم واحد ، بل لا ينتميان إلى بيئة واحدة ، فنظريّة الاستقبال وُلدت في النّقد الأمريكيّ الحديث ضمن ما يعرف بـ (النّقد الأنجلو - أمريكيّ) ، و " يتحدّد بمجموعة من النّقاد من أهمّهم: (جوناثان كيلر، ونورمان هولاند ، وديفيد بليش ، ومايكل ريفاتير) أمّا نظريّة التّلقّي فقد وُلدت في ألمانيا ، منبثقة بشكل مباشر من معطيات الظّاهراتية والتّأويلية، ومن أهمّ من مثّلها: (إيزر، ويابوس، وفيش)"³، ولكن الكتابات المعاصرة لم تلاحظ هذا الفرق بين المصطلحين، فشاع استخدام أحدهما للآخر.

ومن رواد هذه النّظرية في العالم العربيّ نستحضر مجموعة من الأعلام النّقديّة على سبيل التّمثيل لا على سبيل الحصر، منها: عبد الفتاح كليطو في كتابيه: " الحكاية والتّأويل "، و " الأدب والغرابة "، وحמיד الحمّداني في كتابه: " القراءة وتوليد الدلالة "، ومحمد مفتاح في كتابه: " التّلقّي والتّأويل " وكذا سعيد بنكراد، وكلّهم باحثون ودارسون مغاربة.⁴

¹ _ حسن مصطفى سحلول، " نظريات القراءة والتّأويل الأدبي وقضاياها "، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 52.

¹ _ رشيد يحيوي، " شعريّة النّوع الأدبي في قراءة النّقد العربيّ "، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009، ص 134.

_ عزيز التّيمي، " منظومة القراءة/سلطة القارئ "، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، (د.ط. ص 17).³

⁴ _ ينظر، عزيز التّيمي، " المرجع نفسه"، ص 21.

تفيد منهجية القراءة في معرفة الآثار التي تتركها فينا الأعمال الأدبية؛ ولا سيما الخالدة منها. ويعني هذا أن ما يهم هذه النظرية ليس ما يقوله النص، ولا من قاله، ولا مضامينه ومعانيه التي تبقى نسبية، بل ما يتركه العمل من آثار شعورية، ووقع فني وجمالي في النفوس، والبحث عن أسرار خلود أعمال مبدعين كبار، وأسباب ديمومتها، وحيثيات روعتها، وعبريتها الفنية. كما تحاول هذه النظرية أن تعيد قراءة الموروث الأدبي والإبداعي من خلال التركيز على ردود القراء، وتأويلاتهم للنصوص، وانفعالاتهم، وكيفية تعاملهم معها أثناء التّقبل، ومن خلال طبيعة التأثير التي تتركها نفسياً وجمالياً لدى القراء عبر اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية.

2- الهرمنيوطيقا: التاريخ وأفق الفهم:

يرتبط علم التفسير عند جادامر بموقف معارض لأسلوب التفكير العلمي المهيمن. فعلم التفسير يرتبط كذلك بالفن، على نحو يرى فيه جادامر (من مواليد 1890 بماربورغ ألمانيا فيلسوف أهم أعماله في الهرمنيوطيقا توفي 2002 " 102 سنة ") أن الفن مثال نموذجي لفكرة الفهم بصفة عامة¹ تقع في الحقبة السابقة على الرومنسية، متمثلة في التراث الخاص بتفسير الإنجيل وفي النزعة الإنسانية، يرى جادامر أن أصول علم التفسير ترتبط حميماً بالاهتمام بالكشف عن المعنى الصحيح للنصوص، وهو يكتب عن علم التفسير فيقول: " إنه يسعى إلى الكشف، من خلال تقنيات خاصة، عن المعنى الأصلي للنصوص في الموروثات أو الأدب ذي النزعة الإنسانية، وفي الإنجيل على السواء"²، فإذا أضيف نشاط التفسير المشروع إلى هذين المصدرين من التراث، أمكننا عندئذ رؤية السبب في طرح علم التفسير السابق على الرومنسية على أساس أنه طاقة ذات وجوه ثلاثة: الفهم، والشرح، والتطبيق. فقدت (الهرمنيوطيقا) لقيمة وجودية أصلية، ذلك بأن علم التفسير قد نسي خلال تطوره طاقاته الثلاثية، كما أنه جرد آخر الأمر من وظيفة الشرح ووظيفة التطبيق، فأهم منظري القرنين التاسع عشر والعشرين حاولوا معالجة مشكلة الفهم الإنساني، في من أمثال: لفريدش شلاير ماخر، وليوبولد فون رانكه، وفريدش درويسن، وفيلهلم دلتاي، فلمهم إضافاتهم الأصلية إلى النظرية التفسيرية، ولكن كلاً منهم بطريقته الخاصة لم يكن قادراً على أن ينأى بنفسه عن التفكير "المنهجي"، فعند مرحلة ما يجد كل واحد من هؤلاء الكتاب ملاذاً غير مستحب في الموضوعية والمعرفة الموضوعية، محتفظين في هذا بتنائية (الذات/الموضوع) الضارة، الملازمة للمنهج العلمي.

_ ينظر، د. نبيلة إبراهيم، " القارئ في النص: نظرية التأثير والاتصال " مجلة فصول المصرية، المجلد 5، 16، 1984، 79¹

_ حميد لحداني، " إشكاليات القراءة، وآليات التأويل"، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ط 2، ص 33²

إنّ حل العضلة التفسيرية، شأنه شأن إحياء الفلسفة الغربية، يشمل تخطي هايدجر لعقبة ميتافيزيقية أخيرة في ظواهرية (فينومينولوجيا) إدموند هوسرل، وبطبيعة الحال كان هوسرل يرى كذلك أنّ فلسفته تتعارض مع كلّ من النزعة الموضوعية والميتافيزيقية، ولكن نقده للنزعة الموضوعية لدى كلّ الفلاسفة السابقين كان بحق فيما يرى جادامر "استمراراً منهجياً للاتجاهات الحديثة" وعلى النقيض من هذا فهم مشروع هايدجر على أنّه "دعوة إلى بدايات الفلسفة الغربية، وإحياء الجدل الإغريقيّ الذي طال نسيانه، المتعلّق بالوجود"¹.

إنّ تفريعات هايدجر في إعادته صياغة البحث الفلسفيّ لصالح علم التفسير هائلة فعلى حين كانت التاريخانية (أي خاصية أن يكون الشيء تاريخياً، ومحدوداً ووقتيّاً) تمثّل للعلم والمنهج العلميّ عقبة في طريق المعرفة الموضوعية، أصبحت الآن وقد تحوّلت إلى العامل نفسه الذي يعين على الفهم.

إنّ مفهوم الفهم لم يعد بعد مفهوماً منهجياً، كما لم تعد عملية الفهم على نحو ما تبدو محاولة دلّتي لتقديم أساس تفسيري للعلوم الإنسانية، عملية معكوسة تكون مجرد تابع لتوجه الحياة نحو المثالية، فالفهم هو الطّابع الأصيل لوجود الحياة الإنسانية ذاتها.²

وهكذا يحطم هايدجر من خلال إعادته التّفكير في مسألة الوجود، الإدعاء الذي يقصر معرفة على العلم، ويعيد تركيز مشروع علم التفسير على طبيعة الفهم التاريخية دائماً.

إنّ اعتماد جادامر على التّحيز بوصفه قيمة إيجابية يمكن أن يفهم بأنّ جادامر يقرر هنا في بساطة أن "تحيزات" المرء ومفاهيمه المسبقة تشكل ركناً أساسياً في أي موقف تفسيري، وعلى هذا فتاريخه المفسر -على نقيض ما تذهب إليه النظرية التفسيرية السابقة- لا تشكّل حاجزاً دون الفهم، والتّفكير التفسيري الصّحيح ينبغي به " أن يأخذ في الحسبان تاريخيّته الخاصة"³ ولا يكون التفسير "تفسيراً سليماً" إلّا عندما يبين "حقيقة فاعليّة التاريخ خلال الفهم نفسه".

ويسمي جادامر هذا النمط من التفسير "التاريخ العلميّ" ، وهنا يسرع جادامر للتنبية إلى أنّه لا يحاول الترويج لبحث يطوّر منهجاً جديداً يأخذ من الحسبان عوامل التأثير، فهو لا يقدم دريعة " نظام معرفي جديد ومستقل، ومرادف للعلوم الإنسانية "والأصح أنّه يبدو ساعياً نحو وعي جديد -"وعي ذي طابع تاريخي عمليّ" - يستطيع معرفة ما يحدث عندما يواجه الماضي. وسواء تقبل المرء فكرة التاريخ العمليّ، أو لم يتقبلها فإنّ هذا التاريخ -عند جادامر- يمتزج امتزاجاً حميماً بإدراكنا،

ـ حميد لحداني، " المرجع السابق"، ص 46.

ـ ينظر، بول ريكور، " من النص إلى الفعل _ أبحاث في التّأويل"، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، (د.ت.ط)، ص 51.

ـ ينظر، بول ريكور، " المرجع نفسه"، ص 55.

كما أنّ الوعي ذا الطابع التاريخي العملي ينبّهنا إلى هذه الحقيقة: " أنّ الوعي ذا الطابع التاريخي العملي هو أولاً وقبل كلّ شيء وعي بالموقف التفسيري" ¹ ولكي يوضّح جادامر ما يستتبعه الموقف التفسيري فإنه يبدأ بقوله "إنّه يمثل مرتكزاً يحدّد إمكانية الرؤية" ثمّ يتقدّم مستعيراً مصطلحاً من فينومينولوجيا هوسرل ومستخدماً إيّاه، لكي يقدم فكرته الأساسيّة عن "الأفق" بوصفه ركناً جوهرياً في مفهوم الموقف ² وعلى هذا فالأفق يصف تركزنا في العالم، ولكن ينبغي ألاّ نتصوّره على أنّه مرتكز ثابت أو مغلق، والأصح أنّه "شيء ندخل فيه وهو يتحرّك معنا" ويمكن كذلك تعريفه بالإشارة إلى التّحيزات التي نحملها معنا في أيّ وقت بعينه، مادامت هذه التّحيزات تمثّل "أفقاً" لا نستطيع أن نرى أبعد منه، ومن ثمّ يوصف حدث الفهم حتّى في واحدة من أشهر استعارات جادامر بأنّه امتزاج الأفق الخاص للفرد بالأفق التاريخي.

ويسلم جادامر بطبيعة الحال بأن فكرة الأفق المستقلّ نفسها لنص أدبيّ ما —على سبيل المثال— فكرة خادعة، فليس هناك خط فاصل بين الأفق الماضي والأفق الحاضر، ومع ذلك فإنّ هذا الوهم، هذا الإسقاط للأفق التاريخي، هو "مرحلة في عملية الفهم" ضروريّة، إذ يعقبه مباشرة وعي تاريخيّ يعيد التّرابط بين "ما كان قد تبينه داخل النّظام لكي يصبح مرة أخرى كياناً متّحداً مع ذاته".

ويذهب جادامر إلى أن تداخل الأفاق يحدث في الواقع، ولكنّه يعني " أنّه عندما يطرح الأفق التاريخي فإنه ينحى في الوقت نفسه" ³. وعلى تحو يكاد يكون هيجليا، يبدو أنّ الفهم هو وعي تاريخي قد أصبح واعياً بنفسه.

على الرّغم مما أبداه جادامر من تنكّر للمنهج؛ فإنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة عنده كانت تربة خصبة لأصحاب نظرية التّلقّي. وقد كانت فكرته عن التّاريخ العمليّ، وعن الأفق هما الموضوعان اللّذان ظفراً —في الأغلب الأعم— بالتّنبؤ خصوصاً عند هانز روبرت ياكوبس وتلاميذته، ومع ذلك لا يملك المرء إلا أن يشعر بأن تأثير جادامر كان نتيجة لسوء الفهم، فمع أنّ مصطلحي "أفق التّوقع" والتّاريخ العملي قد صارا مفيدين في فحص النّصوص الأدبيّة، ينتمي هذان المصطلحان في نظريّة جادامر إلى مجال فلسفيّ أكثر تجريداً ومع أنّه من الممكن للمرء أن يدّعي أنّ المنهجية تستخدم دائماً في أيّ فكرة تتعلّق بعلم التّفسير، فمن الواضح أنّ جادامر لا يوافق على هذا.

3- استراتيجيات التّلقّي:

د. نبيلة إبراهيم، "المرجع السّابق"، 91، ¹

ينظر، د. نبيلة إبراهيم، "المرجع نفسه"، ص 101 ²

جان جراندان، "المنعرج الهرمنيوطيقيّ للفينومينولوجيا"، ترجمة عمر مهيل، دار السّاقى، بيروت، 2007، ط1، ص 23. ³

النّص هو كلّ " متتالية من الجمل شريطة أن تكون بينها علاقات "1، ومن مسؤوليات المتلقّي أن يبحث عن تلك العلاقات، ويتوصّل إلى المعنى المقصود من النّص، أو إلى معنى يمكن من النّص إثباته. وبتعبير آخر النّص هو مجموع المعاني التي يستطيع متلقي النّص – في ضوء ما يسمح به النّص – أن يفهمها، أو يعقلها، أو يستنبطها، أو يستنتجها، ثمّ هذه المعاني إمّا أن تكون مقصودة للمتكلّم أو لمنتج النّص، أو تكون لازمة غير مقصودة،² نحاول إلقاء الضّوء على كلّ من المعنيين فيما يلي:

المعنى المقصود للمتكلّم: فعل "الكلام" لا يصدر من عاقل إلاّ نتيجة عن حاجة أو غرض لديه، حتّى أن الكلام الخالي عن الغرض والقصد لا يسمّى كلاماً عند البعض، فإذا المعنى المقصود هو المعبر عن حاجة المتكلّم وغرضه، وهو جوهر الكلام وروحه، ثمّ هذا المعنى المقصود إمّا أن يحمل قضية واحدة، أو قضايا متعدّدة، يقول الدّكتور أيمن صالح: "يقسّم المعنى المقصود من حيث قوّة القصد إليه إلى قسمين: معنى أصلي، ومعنى تابع، ويقسّم من حيث وجه دلالة الكلام عليه إلى قسمين أيضاً: مدلول عليه نطقاً، ومدلول عليه لزوماً، فلو جمعنا حاصل القسمتين معاً لننتج لدينا الأنواع الأربعة الآتية من المعنى المقصود: المعنى المقصود بالأصل المدلول عليه نطقاً، المعنى المقصود بالأصل المدلول عليه لزوماً، المعنى المقصود بالتابع المدلول عليه نطقاً، المعنى المقصود بالتابع المدلول عليه لزوماً".³

فالمتلقي حين يتلقّى النّص هو مطالب بالبحث عن هذه المعاني، ولا سيّما المعنى اللاّزم غير المقصود، سواء أكان لزومه قريباً أم بعيداً، قاطعاً أم ظنياً. هو معنى يستنبطه متلقي الكلام من النّص دون أن يكون للمتكلّم – بحسب الظّاهر – قصد للإفصاح عنه. إذ هو معنى خارج عن ذهنه، غير خاطر في باله إبان التكلّم.

كما ذكرنا في السّابق بأن القارئ أو المتلقّي كان يحتلّ درجة حاسمة في النّصوص التراثية، التي شكّلت جذوراً لنظريّة التّلقي. والنّظرية لا تتكوّن نظريّة إلاّ أن تكون ورائها أنظمة، وقواعد، وأسس تدعمها وتعزّزها. كان المتلقّي يتلقّى النّص في الماضي دون أي نظام أو استراتيجية، ثمّ أصبحت هذه العمليّة نظرية لوجود النّظام والاستراتيجية فيها. ذكر "ولف جانج"، و"ديتر" في كتابهما المترجم إلى اللّغة العربيّة: "مدخل إلى علم لغة النّص" استراتيجيات تلقي النّص التي تسهّل على المتلقّي عمليّة التّلقي، والوصول إلى المعنى الصحيح للنّص. نذكرها فيما يلي:

_ د. نبيلة إبراهيم، " المرجع السّابق "، ص103،¹

_ د. نبيلة إبراهيم، " المرجع نفسه "، ص32.

³ _ ينظر، أمين صالح، " تلقي النّص الديني دراسة أصوليّة "، إسلاميّة المعرفة السّنة العاشرة، ع 40، 2003، ص17.

- يبني مفسر النص تمثيلاً ذهنياً للأحوال التي جعلها المنتج غير مباشرة في النص، أي أن مفسر النص يدخل لتطبيقه استراتيجيات متباينة للنظام إلى المعلومات المأخوذة من النص، ويملؤها بمعرفة قائمة من قبل.

- يفهم مفسر النص الأحوال دائماً على أنها أحوال نمط معين، وبعبارة أخرى يرتبط قيام النظام دائماً بأقسام من الأحوال ومواقف الاتصال والتفاعلات والأنشطة المتفاعلة.

- عند بناء التمثيل الذهني لنص ما، لا ينتظر المفسر إلى نهاية النص؛ بل إنه يبدأ به مع الكلمة الأولى لبنية المنطوق، ويعدّل تدريجياً نتيجة التفسير الناشئة آنذاك.

- عند بناء التمثيل الذهني للنص ينطلق مفسر النص من مواقفه، وقيمه، واقتناعاته وآرائه، إنه يجري بذلك تقويمات، ترد الأهمية إلى النظام.

- عند بناء التمثيل الذهني لنص ما يراعي مفسر النص وظيفية النص في السياق الاجتماعي.

- يراعي مفسر النص إدخال النص في تفاعلات اجتماعية مع أهدافها وحوافزها ومعاييرها.

- من أجل تفسير نص ما تسخر لبناء معنى النص من قبل المتلقي نظريات، وفرضيات وكذلك نظريات ذاتية، جمعها على أساس خبرات فردية في أثناء تعامله اليومي مع المحيط الطبيعي والاجتماعي.¹

4- الغاية من تلقي النص، وتحديد المقاصد:

إذا استمع مستمع لخطاب ما، فإما أن يكون مهتماً به متطلّعاً إلى تلقيه، أولاً، فالأول هو المهتمّ، والثاني هو غير المهتمّ. والمهتمّ إما أن يبتغي الوصول إلى معنى يؤديه الخطاب، وإما لا، والثاني هو "المغرض". أمّا الأول فإنه إما أن يبتغي الوصول إلى كامل ما يؤديه الخطاب من معنى، أو يبتغي الوصول إلى جزء ذلك المعنى، فالأول هو المتدبّر. والثاني لا يخلو عن ثلاثة أحوال: هو يبتغي الوصول إلى كلّ المعنى المقصود فقط، فهو "البياني"، أو يبتغي الوصول إلى جزء من المعنى المقصود فهو "المقتصد"، أو يبتغي الوصول إلى معنى خاص لا علاقة له بباقي المعاني فهو المختص.²

هذه القسمة تعطينا ستة أنماط نهائية لتلقي النص، فالمتلقي حين يتلقي نصاً لا يخلو عن إحدى هذه الأحوال الستة، فلتقيّه إما أن يكون: (غير مهتمّ/ مغرضاً/ مقتصداً/ بيانياً/ مختصاً/ متدبّراً).

¹ _ ينظر، محمد بن عباد، " التلقي والتأويل _ مدخل نظري _"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص 26.

² _ ينظر، محمد خطّابي، " لسانيات النص "، دار الساقي، بيروت، 1991، (د.ط)، ص 13.

أ_ تلقي غير المهم:

وهو أن يباشر المتلقي فعل التلقي، استماعاً أو نظراً، دون أن يعبأ بالخطاب ذاته أو بمعناه، وهو نوعان:

- هو لا يريد الوصول إلى معنى الخطاب أياً كان المعنى، لكنّه يتحصّل له شيء على الرّغم من ذلك، كمتصفّح الجريدة - مثلاً - عن خبر معين. فيقع نظره على كثير من النّصوص الّتي لا يبتغيها قبل الوصول إلى مبتغاه.
- هو يهتمّ بالخطاب لكن لا لمعناه؛ وإنّما لشيء آخر غير المعنى، كرجل يستمع إلى أغان تقال بلغة هو لا يفهمها، للحصول على الطّرب.¹

ب_ تلقي المغرض:

هو الّذي يبغي الوصول إلى معنى لا يؤدّيه الخطاب - وإن كان قد يحتمله لغةً احتمالاً بعيداً- يريده بسبب أو لآخر. فالمغرض هو الّذي يريد أن يوظّف الخطاب لغرضه وهواه، لا لغرض قصده المتكلّم.

ج_ تلقي المقتصد:

المتلقي يبغي الوصول إلى المقصود القريب للمتكلّم، ولا يكلف نفسه محاولة الوصول إلى المقصود أو المقاصد الأبعد. فهو يقتنع بما يدل عليه النّص بعبارته، أو بظاهره.

د_ تلقي البياني:

وهو أن يكون المتلقي مبتغياً الوصول إلى المعنى المقصود من النّص فحسب، سواء أكان أصلياً أم تابعاً، منطوقاً أم مفهوماً، فلا يحتفل بالمعنى اللازم غير المقصود.

هـ_ تلقي المختص:

وهو أن يريد المتلقي الوصول إلى معنى خاص يؤدّيه الخطاب، سواء أكان هذا المعنى مقصوداً للمتكلّم أم لازماً غير مقصود، فإذا كان يبحث عن معنى عقدي في نص شرعي فهو كلامي، أو عن معنى تاريخي في نصّ فهو مؤرّخ، أو عن معنى لغويّ فهو لغويّ، أو عن حكم شرعي فهو فقيه.²

و_ تلقي المتدبّر:

¹ ينظر، محمد خطّابي، " المرجع السابق "، ص 14.

² ينظر، " محمد خطّابي، " المرجع نفسه "، ص 15/14.

وهو أن يريد المتلقي الوصول إلى كامل معنى الخطاب؛ أي إلى كل المعاني المقصودة أصلاً وتبعاً، وكل المعنى اللازمة غير المقصودة. مثل ذلك الشراح والمفسرون الذين غايتهم البحث عن كل معنى ممكن للنص.¹ فهذه هي أنماط تلقي النص التي ثبتت بالاستقراء. هذه القسمة تدل على أن المتلقي مصطلح عام تحته مصطلحات مختلفة يمكن لنا استخدامها نظراً إلى غاية المتلقي في تلقيه النص.

مفهوم المقصدية نجده لدى علماء النفس الظاهرتين، والتداوليين وفلاسفة اللغة، ومنهم "كرايس". وهو ليس إلا جزءاً من إشكالية أعم تبحثها فلسفة الفكر، ويهتم بها علم التشريح، وكل ألوان النشاط العلمي هذه تسعى جاهدة لاستكشاف بواعث الكلام وآلياته النفسية والجسدية. وقد تبنى كرايس مفهوم المقصدية كأولية غير قابلة للتحديد، ولكنه وضّح الإطار الذي يقع فيه وأنواعه. وقد انطلق من أن كل حدث سواء أكان لغوياً أم غير لغوي. إما أن يكون محتوياً على نية الدلالة، وإما أن لا يكون محتوياً عليها، ومعنى هذا أن العملية التواصلية القصدية تفترض طرفين إنسانيين: مرسل ومتلق.

بيد أن المقاصد أنواع: أولي يتجلى في المعتقدات، والرغبات التي تكون لدى المتكلم. وثانوي يكون فيما يعرفه المتلقي من مقاصد المتكلم. وثلاثي ينعكس في هدف المتكلم الذي يريد أن يجعل المتلقي يعترف بأنه يريد منه جواباً ملائماً. على أن هناك حالات أخرى لا يتحقق في ها هذا التواصل المثالي، سواء أكانت أحداثاً طبيعية أم لغوية. وبناء على هذا، فإننا بعيدون كل البعد عن اتجاه "كرايس" الميكانيكي المختزل للعملية اللغوية. نعم، قد ينطبق تنظيره على بعض أنواع الخطاب الناتجة عن عقدة بين المرسل والمتلقي، أو الصادرة من سلطة عليا دنيوية أو روحية. أي أنها تفترض مرسلاً متسلطاً ومتلقياً خاضعاً، ورسالة شفافة لا إبهام فيها ولا غموض. ومتلقياً يعلم الظاهر وما يخفى.

¹ _ ينظر، " المرجع السابق "، ص 15.

- استهلال:

ألفينا في حديثنا عن الجماعات الفلسفية -من قبل- أنّ فلاسفة اليونان قد اهتموا بالفكر الإنسانيّ، وبكل ما يصدر عن الذات الإنسانية من إبداع، وخصوصا في الشّعْر والخطابة. فكانت نظرتهنّ الفلسفية لا تخرج عن نطلق قاعدة مهمّة ألا وهي: أنّ المعنى الذي يُبدع ما هو إلّا وليد حقيقة مستورة عن العيان، وأنّ هذه الحقيقة هي هاجس الإبداع.

ونجد هذه المفاهيم تطبّق في فهمهم لديّانتهنّ تلك العقيدة المسيحية والتي لا حرج أن نستشهد بعصر من العصور التي مثلتها وهو العصر اليونانيّ الوسيط، ذلك أنّنا أسهبنا الحديث عن العصور القديمة، وأنّ الفهم والتحليل الذي ميّز هذا العصر، قد استقى أدوات الممارسة الفكرية " الفلسفة " عن سابقه أمثال سقراط، وأفلاطون، وأرسطو وغيرهم.

لقد شغلت بال الرواقين*في خلافهم مع المشائين** أسئلة كثيرة مدارها حول صعيد الألفاظ، لا جوهر الأشياء، ممّا جعل منها إرهابات أولى لبناء نظرية منطقية أساسها العلامة، ولاسيما أنّهم كانوا أصحاب تفكير لغويّ أصيل، ف"قد قاد التفكير المسيحيّ القديس أوغسطين إلى بلورة نظرية عامّة للعلامات بما فيها العلامات اللسانية سواء ما كتبه في الثالوث "De trinitate"، و"مبادئ الجعل"، أو في مؤلفه الشهير "العقيدة المسيحية"؛ بل وإنّه طقم الفلسفة المسيحية ذات النّوجه اللاهوتيّ

بالتحليل السيميائي الذي يأخذ طابعا براغماتيًا يصبح معه الكلام والتصوص المقدسة مصدرًا ثريًا لنقل المعرفة الحق المتمثلة أساس في حقيقة الدين".¹

واستطاعت الفلسفة الأوغسطينية الاستفادة من ذلك الإرث الرواقي من حيث إعادة البناء النظري الميتافيزيقي، والطرح الميثولوجي المسيحي، وفحواه أن "الفكر لغة جوانية"، وأن إسهام الفيلسوف في بناء القواعد التأملية كان له دور رئيس من منطلق أن الفيلسوف هو الذي يصل إلى كنه طبيعة الأشياء، ويحددها تحديدًا دقيقًا، ويستكشف تاليا القواعد بوصفها فنًا عقليًا قائمًا بذاته.

وربط القديس أوغسطين -المعجب بشيشرون- دراسته للعلامة، والكلام بتأويل الكتابة التي قامت بتثبيت العلامات عن طريق رسم الحروف، ونقل حقيقة الوحي، وهي المعرفة الصائبة التي تفضي إلى السعادة، وإبراز ما في باطن النفس من اختلاج الحسن وحركيته، وعمل العقل ونشاطه طلبًا للحكمة. فميز بين العلامات الطبيعية التي لا تبنى على قصد مبيت، ولا إرادة مسبقة، وليس لها أي رغبة في الدلالة، وبين العلامات غير الطبيعية التي تبنى عن قصد وإرادة، ومن أمثلة ذلك المجاز والاستعارة.

لقد كان التفكير في فلسفة العصور الوسطى -فلسفة الأديان جميعًا- يعنى بعلة الوجود، أو العقل الفعّال الذي ربط الحقيقة المطلقة بالإنسان كما يُعنى بالروح، أو (كلمة الله) كما جاءت في القرآن الكريم، أو السبب، أو العقل... ولعل كل هذه المعاني الشاخصة تنحو إلى الحقائق الميتافيزيقية² وتؤول إليها.

لقد كنّا من قبل عبر حقبة تاريخية تشهد لحركة التلقي بالتفاعل، والاستمرارية مع كل ما ينتج من إبداع أدبي، وتواصل لغوي. وكُنّا في استشهاد بالعصور التاريخية لدى العرب نحاول بحرص أن نتفادى أي ذكر يخص مسألة تلقي النص القرآني. فقد "كان العربي قبل الإسلام يرى في لغته حياته، ووطنه"³ وكانت المرحلة الجاهلية للعرب تشهد بتفوقهم الأدبي شعراء، ونثراء، ولعلّ المعلقات السبع أو العشر دالة على ذلك، ولعلّ فصاحة الشعر الجاهلي شاهدًا للعيان والقراء، وأن فخامة اللغة وقوتها في الخطابة وفي الوصايا التعليمية تبقى لتلغي كل الشكوك حول لغة هذه المرحلة، ولنذر

* واحدة من الفلسفات الجديدة في الحضارة الهلنستية، اعتقد الرواقيون أن مشاعر الخوف والحسد، وكذا الحب والجنس هي أحكام خاصة، وعلى الإنسان الحكيم الذي حقق كمالًا فكريًا لا يرضح لهذه المشاعر.

** تسمى الحكمة المشائية، هي مدرسة فلسفة في اليونان القديمة، استمدوا أفكارهم من مؤسس تلك المدرسة أرسطو الذي سماه تلاميذه المشاء، واستمدت المدرسة اسمها من كلمة periatos، والتي تعني أرقعة مدرج الألعاب الأولمبية الرياضية في أثينا.

¹ أحمد يوسف، "الدلالات المفتوحة - مقارنة سيميائية في فلسفة العلامة"، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007، ط2، ص25.

² ينظر، حلمي مرزوق، "في لنظريّة الأدبية والحداثة"، مؤسسة الكتاب، لبنان، 1999، ط1، ص89.

³ محمد عبد الواحد حجازي، "أثر القرآن الكريم في اللغة العربية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ص137.

خاتمة حديثنا عن هذا العصر ذكر ما روي عن سجع الكهان، وعن سحر العقول عند القول به.

ولا أجد -صراحة- ما يصف كتاب الله وصفا قد تعجز ألسنة الكتاب، وأقلامهم أن تأتي بمثله. فقد طالعت كتبا عديدة حاولت من البحث في ثناياها أن أجد وصفا للقرآن، فلم أجد خير ممّا أتى به اللّغة في عصره الأستاذ: مصطفى صادق الرافعي* -رحمه الله- يقول فيه: "آيات من حول العرش، فالأرض بها سماء هي منها كواكب؛ بل الجند الإلهي قد نشر له من الفضيلة علم، وانضوت إليه من الأرواح مواكب أغلقت دونه القلوب، فاقتحم أفعالها، وامتنعت عليه "أعراف" الضمائر فابتز "أنقالها"، وكم صدّوا عن سبيله صدّا ومن ذا يدافع السّيل إذا هدر؟ واعترضوه بالألسنة ردّا، ولعمري من يرد على الله القدر؟... فما كان إلا نور الشّمس: لا يزال الجاهل يطمع في سرابه؛ ثم لا يضع منه قطرة في سقائه... وهو القرآن كم ظنّوا -ممّا انطوى تحت ألسنتهم، وانتشر- كل ظنّ في الحقيقة آثم؛ بل كل ظنّ بالحقيقة كافر، وحسبوه أمرا هيّئا؛ لأنّه أنزل في الأرض على بشر... وأثاروا من الباطل في بيضاء ليلها كنهارها ليجعلوا نهارها كالليل، فما كان لهم إلا ما قال الله: (بل نقذف بالحقّ على الباطل، قيد معه، فإذا هو زاهق، ولكم الويل).

ألفاظ إذا اشتدّت فأمواج البحار الزّاهرة، وإذا هي لانت فأنفاس الحياة الآخرة، تذكر الدّنيا فمنها عمادها، ونظامها، وتصف الآخرة، فمنها جنّتها، وصرامها، ومتى وعدت من كرم الله جعلت الثّعور تضحك في وجوه الغيوب، وإن أوعدت بعذاب الله جعلت الألسنة ترعد من حمى القلوب... ومعان بينة هي عذوبة ترويك من ماء البيان، ورقة تستروح منها نسيم الجنان، ونور تبصر به في مرآة الإيمان وجه الأمان... توهّموا السّحر ما توهّموه، فلمّا أنزل الله كتابه قالوا: هذا هو السّحر المبين. وكانوا يأخذون في ذلك بباطن الظّنّ فأخذوا هذا بحقّ اليقّين (أفسّح هذا أم أنتم لا تبصرون)... لا جرم أن القرآن سرّ السّماء، فهو نور الله في أفق الدّنيا حتّى تزل، ومعنى الخلود في دولة الأرض إلى أن تزول. وكذلك تمادى العرب في طغيانهم يعمهون، وظلّت آياته تقلق ما يافكون، فوقع الحقّ، وبطل ما كانوا يعلمون¹.

واضح من النّص ما كان يرمى إليه الكاتب صادق الرافعي من تقديم وصف بالغ تمازجه لغة الخيال المبهّر، والوصف المجسّد. لقد كان الكاتب من خلال نصّه يقدّم أوصافا شتى تتعلّق بلحظة التّزول، ويردّ الأفعال عند سماع هذا الكلام الإلهي المعجز، وبوصف ألفاظ هذا النّص الكريم، ومعانيه، ثمّ قول الافتراء في أنّه سحر قد

* ولنعلم أنّ من حرصه، واهتمامه بمجال الدّراسات الإسلاميّة يكون أوّل من نوّه إلى وجود ظاهرة الموسيقى في القرآن الكريم.

¹ مصطفى صادق الرافعي، "تاريخ آداب العرب"، مؤسسة الرسالة، الاسكندرية، 1996، ط 2، الجزء الثاني، ص 31/29.

أتى مجنون، ليختتم هذا النص الرائع بكلمة حق هي أن القرآن نور الله في أفق الدنيا حتى تزول،، وأنه أسمى، وأعلى، وأنزه من أن يؤتى بمثله. ولكني من خلال قراءتي للنص كاملاً، أودّ تقديم تأييد، واعتراض. فالأول تأييد لحقيقة أن الألفاظ تصوير للمعان في حقيقتها حتى وإن صيغت بأساليب غير مباشرة، والثاني اعتراض لمقتطف من النص تحاشيت ذكره، فقد أكدّ الرافعي في أسلوب خبري إنكاري أن القرآن شعر. وما عهدنا في كلام الله وصفا كهذا، فهو ليس بشعر، ولا نثر، ولا أيّ جنس من أجناس الأدب المعروفة لدينا. فقد نزه الله عو وجلّ عن نبيه المصطفى محمد (صلى الله عليه وسلم) صفة قول الشعر، وكذلك عن القرآن الكريم، وسورة "الشعراء" في المصحف الكريم خير شاهد على ذلك.

يقول: "وبلى إله لشعر، ولكن زينة مبانيه في معانيه، وزينة معانيه في مبانيه، فكل معنى ولا جرم من بحر، وكل لفظ كلؤلؤة في النص، وإنه لشعر إذ هو آليات لا يجانس كلامها البديع غير كمالها، وحقيقية في الوجود لم يكن يعرف غير خيالها، ومراة في يد الله تقابل كل روح بمثالها".¹ ويضيف في الهامش توضيحاً يقول فيه: "المراد بهذا الفصل تصوير ما يناسب التخيل السحري، كما أن الفصل الذي عليه يرمي إلى ما يتعلق بمثل ذلك في الشعر".

لقد كان للقرآن الكريم -حين أنزل- سحر عظيم على قلوب العرب الذين آمنوا- وهم نفر قليل كزوج محمد (صلى الله عليه وسلم) وصحبه- والذين لم يؤمنوا -وهم كثرة- نجد القرآن عاملاً حاسماً في حياتهم، فقصة عمر بن الخطاب نموذج من قصص كثيرة للإيمان والتولي عن الفكر، قد تكشف عن مدى السحر القاهر الذي يستوي في الإقرار به المؤمن والكافر.²

ويمثل هذا التصريح من سيد قطب نقلاً لصورة التأثير الذي أحدثه القرآن، ومن يقرأ بروية، ويفهم عن فطرة يعلم أن السحر قد ينبع، وتولد عن حركة للتلقّي كانت شائعة آنذاك، وخصوصاً إذا حصرناها في تلقي كلام الخالق العظيم.

نجد في إسلام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) روايات كثيرة تروي قوة التأثير الذي أحدثه القرآن الكريم في نفس عمر، وهي رغم تباينها سنحاول سرد رواية منها -لعلها المتعارف عليها، والمشهورة في أوساط المسلمين- وهي رواية لابن إسحاق تقول: "إنّ عمر خرج متوشّحاً بسيفه يريد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ورهطاً من أصحابه، قد اجتمعوا في بيت عند الصفا، وهم قريب من أربعين بين رجال ونساء.

¹ مصطفى صادق الرافعي، " المرجع السابق "، ص 31.

² ينظر، سيد قطب، "التصوير الفني في القرآن"، دار الشروق، بيروت، القاهرة، (دت)، (دط)، ص11.

وفي الطريق لقيّه نعيم بن عبد الله فسأله عن وجهته، فأخبره بغرضه، فحذّره بني عبد مناف، ودعاه أن يرجع إلى بعض أهله: خنته سعيد بن زيد بن عمرو، وأخته فاطمة بنت الخطّاب زوج سعيد، فقد صبا عن دينهما.

فذهب إليهما عمر، وهناك سمع خبابا يتلو عليهما القرآن، فاقتحم الباب، وبطش بخنته سعيد، وشجّ أخته فاطمة... ثم أخذ الصّحيفة بعد حوار، وفيها سورة طه، فلمّا قد أصدرها منها، قال: "ما أحسن هذا الكلام وأكرمه!". ثم ذهب إلى النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) فأعلن إسلامه. فكبر النّبيّ تكبيرة عرف أهل البيت من أصحابه أنّ عمر قد أسلم".¹

إذا كانت كلّ الروايات تجمع على إسلام عمر بن الخطاب فإنّها في الوقت نفسه تجمع على تبيان العوامل النّفسيّة التي لا تنفي أنّه كان لسحر القرآن ذلك الأثر البالغ في الإسراع به إلى الإيمان.

"لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه لعلكم تغلبون" دليل من الله تعالى على الذّعر الذي كان يضطرب في نفوسهم من تأثير هذا القرآن فيهم وفي أتباعهم، وهم يرون هؤلاء الأتباع يسحرون بين حين وآخر من تأثير الآية والسّورة يتلوها محمد وأشياعه، فتنقاد إليهم النّفوس، وتهوي إليهم الأفتدة. "لتجدنّ أشدّ النّاس عداوة للذين آمنوا اليهود، والذين أشركوا، ولتجدنّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا: إنّنا نصارى، ذلك بأنّ منهم قسيسين، ورهبانا، وأنّهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدّمع ممّا عرفوا من الحق، يقولون: ربّنا آمنا، فاكتبنا مع الشّاهدين".

فكيف استحوذ القرآن على قلوب العرب كل هذا الاستحواذ؟ وما منبع السّحر فيه؟ وكيف اجتمع على الإقرار بسحره المؤمنون والكافرون سواء؟.

يرى بعض الباحثين في مزايا القرآن أنّ النّسق الفنّي للقرآن هو سرّ هذا السّحر، ويرى البعض الآخر أنّ أسباب السّحر في القرآن يستمدّها من موضوعاته المتنوّعة بعد أن صار كاملا: من تشريع دقيق صالح لكل زمان ومكان، ومن إخبار عن الغيب يتحقّق بعد سنين وأعوام، ومن علوم كونيّة وخلق للإنسان. والبحث على هذا النّحو يثبت المزيّة للقرآن مكتملا، "فما القول في السّور القلائل التي لا تشريع فيها، ولا غيب، ولا علوم... فلا بد إذن أن تلك السّور القلائل كانت تحتوي على العنصر الذي يسحر المستمعين، ويستحوذ على المؤمنين والكافرين".²

إذا قرأنا الكثير من السّور: كالعلق، والمزمل، والقلم، التّكوير، والضّحى، والنّاس، والقدر، والطّارق، وفاطر ومريم. فإنّنا لا نجد فيها جميعا إلّا القليل من تلك الأغراض التي يراها بعض الباحثين أكبر مزايا القرآن، فإذا وجدنا حقيقة خلق

¹ سيد قطب، "المرجع السّابق"، ص 12-13.

² سيد قطب، "المرجع السّابق"، ص 17.

الإنسان في سورة فاطر، والطارق، فإتينا لا نجد علوما كونية في جميع هذه السور، ولا نجد التشريع ولا التنبؤات.

ولكننا نجد في هذه السور - كما نجد في سواها من السور المكية والمدنية على السواء، أمثلة من ذلك الجمال الفني الذي يصور قداسة القرآن. لقد كان هذا الجمال المحسوس هو سرّ السحر الذي أخذ بتلابيب العقول على مدى الأجيال، فيا ترى كيف فهم هذا الجمال على مر العصور والأزمان؟.

لا نستطيع أن نلاحظ من روايات العرب المعاصرين لنزول القرآن صوراً واضحة لهذا الجمال الفني الذي سمّوه تارة شعراً، وسمّوه تارة أخرى سحراً؛ إلا أننا نستطيع أن نستشف صور التأثير الذي مسهم، فلقد تلقوه مسحورين يستوي في ذلك المؤمنون والكافرون، فهؤلاء ينفث السحر فيهم فيؤمنون، وهؤلاء تسحر عقولهم فيهرعون، فإذا هو حديث غامض لا يعطيك أكثر من صورة المسحور المبهور، الذي يحسّ في أعماقه تأثيراً غريباً من هذا النظم العجيب.

وألّف علماء البلاغة كتباً كثيرة سُجّرت للبحث عن حقيقة الإعجاز القرآني، فنجد الجاحظ (ت 255 هـ) أول عالم يضع كتاباً في إعجاز القرآن مسماه "نظم القرآن"، يليه الواسطي (ت 306 هـ) في كتابه "إعجاز القرآن". وكان من المنتظر أن يصل هؤلاء إلى ما لم يصل إليه المفسّرون، من بحث في صميم العمل الفني في القرآن، فقد شغلوا أنفسهم بالبحث العقيم، فانحرفوا عن المقصد، وفتحوا جدالات لا مخرج منها حول اللفظ والمعنى، أيهما تكمن فيه روح البلاغة العربية، ودفعهم هذا إلى صياغة القواعد البلاغية، والانصراف إلى التقسيم والتبويب، فأفسد الجمال الكلي المنسّق للقرآن الكريم.¹

وهناك رجل واحد من الباحثين في البلاغة، بلغ غاية في عصره، وهو "عبد القاهر الجرجاني"، فلقد أوشك أن يصل إلى شيء كبير في كتابه "دلائل الإعجاز"، لولا أن قصّة "المعاني والألفاظ" صرفته عن كثير ممّا كان وشيكاً أن يصل إليه؛ ورغم ذلك يبقى في صدارة من كتب في هذا الباب.²

فما ميّز الجهود المبذولة في التفسير، هو العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حدة، فتحلله. وتبرر خصائصه الفنية دون التّجاوز إلى إدراك الخصائص العامة في العمل الفني. وهذه الظاهرة قد برزت في البحث عن بلاغة القرآن؛ إلا ما كان يقال حول تناسق تراكيب القرآن وألفاظه، أو عن استيفائه لشروط الفصاحة والبلاغة، وهذه ميزات لا تذكر في مجال الإعجاز فقط؛ لأنها مسيرة حتّى في مجال الأدب. وبوقوف علماء البلاغة عند خصائص النصوص المفردة، وعدم تجاوزها إلى الخصائص العامة وصلوا إلى مرحلة ثانية من مراحل النّظر في العمل الأدبي، هي

¹ سيد قطب، "المرجع السابق"، ص 17.

² ينظر، "المرجع نفسه"، ص 31.

مرحلة الإدراك لمواضع الجمال المتفرقة، وتعليل كل موضع مفرد منها. أمّا المرحلة الثالثة، وهي مرحلة إدراك الخصائص العامة، فلم يصلوا إليها لا في الأدب، ولا في القرآن* وبذلك بقيت مزاياه مستورة، وأصبح من الضروري دراسة هذا الكتاب المعجز من منهج* للدراسة جديد.

وليس من الصّواب أن ننسى تلك الجهود، التي بذلها قدماء اللّغويون والنّحويون، فقد كانت دراساتهم مساعدا لفهم القرآن الكريم، وكان نازعهم الرّئيس هو أنّ: اللّغة في جوهرها ظاهرة إنسانية ميّز الله سبحانه وتعالى بها الإنسان؛ دون غيره ممن خلق تميّزا، وحتى وإن كانت هناك أساليب أخرى للتّواصل، فإنّ اللّغة تبقى في صدارتهم، وهي موضوعه للتّطور والتّغيير.. فقد شدّت الرّحال إلى بوادي العرب لجمع ما فصّح من كلامهم، إذ أنّ لغتهم هي لغة القرآن، وهي الميراث الأصيل الذي لا يفنى، ولما كانت بعض الألفاظ العربيّة ربّما نطقت على صورتين مختلفتين لاختلاف القبائل واللهجات، فإنّ جهود اللّغويين، والنّحويين انصرفت إلى هذا حتّى يكون في صالح القراءات القرآنية، فوضعوا كتباً تسيّر الفهم وتجلي المعنى، وكان القرآن الكريم هو المصدر الذي يعتمد في جمع المواد اللّغوية، واستنباط القواعد والأحكام. واهتمّ اللّغويون بمسألة إعراب القرآن أي التماس المعنى الحقيقيّ منه. وألفت كذلك كتباً في غريب القرآن سمّيت بـ"معاني القرآن"، ألفت فيها كل من أبو عبيدة، والكسائي، ويونس بن حبيب، وقطرب، والفراء، وخلف الأحمر.

اهتمّ اللّغويون العرب القدماء بدراسة المعنى فصنّفوا المعاجم على اختلاف أنواعها ورصدوا كثيرا من الظواهر الدّلالية، ومشكلات المعنى كالترادف والأضداد والمشارك اللفظي، غير أنّ دراسة الدّلالة عمقت عند دراسة الأصوليين لها، فقد "درسوا هذا الفرع من اللّغة دراسة علميّة منهجيّة، فقسموا الدّلالات أنواعا ووضعوا لها المعايير، كما تناولوا العلاقة بين اللفظ والمعنى. وأشاروا إلى السياق وأنواعه المتعدّدة"¹ ووضح من هذا الاهتمام بالدّرس الدّلالي أنّ منشأ الصّلة الوثيقة بين اللّغة، والنّصوص الشرّعية من قرآن وحديث. لذا نجد التفسير اتصل بكل ما وصل إليه علم اللّغة، والأدب من ارتقاء سُجّر لفهم القرآن، ومفرداته وخصوصا ما أوضحت عنه أسرار البلاغة، التي تعتبر أهمّ وجوه إعجاز القرآن. كما اتّصل بالعلوم الفقهيّة باعتبارها متّمة للشرّعية، وشارحة للأحكام، وكذلك إضافات علماء هذه الفرق من تفاسير أخضعوها لأحوال عقائدهم، ومذاهبهم الفكريّة باختلاف الأصول.

* وهذا ما حدث فعلا في فتح المجال للقراءات العديدة للقرآن، فمن تأويل مفتوح حول النّص القرآني، إلى محاولات لتطبيق المناهج الغربيّة لقراءة القرآن وفهمه، وهذا ما أحدث ضجة في الأوساط الثقافيّة، والفكريّة والإسلاميّة.

* قدّمنا الأدب على القرآن؛ رغم أنّ القرآن أعلى منه منزلة ولا يدانيه إبداع لو شئنا المفارقة. ولكن الحكم التاريخيّ يستوجب هذا، فالأدب ونقده سابق للقرآن وتفسيره.

¹ محمد سعد محمد، "علم الدّلالة"، دار الفكر، بيروت، 2002، ط2، ص4.

ليس من شكّ في أنّ القرآن نزل* على محمّد (صلى الله عليه وسلم) بتعاليم جديدة أراد أن يغيّر بها ما انتشر من سيء العادات، وقبيح الأعمال، وكان الهدف أن تقوم الحياة الإسلامية بتعاليم القرآن، وأن يتحقّق النموذج للسلوك الفرديّ، والجماعيّ. وإذا كانت قد تباينت والتّفسير، والتّأويلات فإنّ من الخلافات* ما هو نزيه، وبناء يقوم على دراسات، وبحوث جادة تسعى للوصول إلى حقيقة الذين، وأصله وإلى أهداف التّشريع فيه، ومن ذلك الخلافات على عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والصّحابة والتّابعين -وسنأتي على إعطاء صورة جليّة لتفسير وفهم القرآن في هذه الحقبة فيما سيأتي من كلامنا لاحقاً- ومن الخلافات ما هو مذموم، ومرفوض حتّى في عهد الرسول الأكرم وصحابته الطّيبين، ذلك أنّه خرج صدر عن عقول ملتويّة ونفوس ضعيفة تسعى لدعم المصالح الشخصيّة.¹

ولإعطاء صورة واضحة عن فهم النّص القرآنيّ، علينا أن نتعرّض في حديثنا لآليتي التّفسير، والتّأويل على أنّهما وسيلتا كشفٍ للمعنى القرآنيّ، "فمن الألفاظ القرآنيّة ما يكشف التّفسير عن معناها الظّاهر، والواضح، ومن الألفاظ ما يبحث التّأويل عن معانيها الدّاخلية".² فالتّعبيرات الواضحة المحكّمة تفسّر بالكشف عن معاني ألفاظها، فهي سهلة المأخذ تحتاج إلى تدبّر حتّى يؤخذ في الاتعاض بإشارات الألفاظ، ومقاصدها. أمّا الأساليب الخفيّة المتشابهة فإنّها تحمل أكثر من معنى، فتحتاج إلى عمق نظر وتدبّر، وإعمال فكر، فتستدعي التّأويل الذي يأخذ بظاهر المعنى إلى معنى آخر يقصده النّص القرآنيّ.

فالقرآن ليس كتاب التّفاصيل، والجزئيات، التي تستدعيها الحاجة، وإنّما هو في الواقع كتاب مبادئ، وقواعد كلّية، وأحكام عامّة يعرض الأسس العقائديّة، والتّعبديّة، كما يتطرّق للمبادئ الفكريّة، والخلقيّة؛ بل لنظام الإسلام بشكل واضح وكامل.

* _ تجمع الكتب الدّينيّة الإسلاميّة، والكتب الأدبيّة التاريخيّة التي تنكب في بحوثها على دراسة القرآن الكريم؛ أنّ اللّغة التي أنزل بها لغة عربيّة فصحي معهودة لدى العرب، وحتّى الألفاظ غير العربيّة التي قيلَ -تفوق المائة لفظة- كانت معروفة لدى العرب بفعل الحروب والتّجارة وغيرهما، أمّا ألفاظه الغريبة -التي يقال -تفوق سبعمئة لفظة- فهي غريبة التّأويل، والفهم وهي ما يعرف بالمعرب في القرآن الكريم، ومنه تطرح قضايا المتشابه والمحكم وجدليّة التّأويل والفهم.

* _ من المعروف عند سلف الأمة، والتّابعين أنّ الاختلاف حول فروع الدّين في تشريعاته رحمة للنّاس، ومن ذلك ما نجده في المذاهب الأربعة الشّهيرة. فتعدّد الرّوى هو جوهر الرّقي، والتّطور ومصدر الإثراء الفكر الإسلاميّ.

1 _ ينظر، السيّد أحمد عبد الغفار، "النّص القرآنيّ - ضرورة التّفسير"، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، (د.ت)، (د.ط)، ص06.

2 - "المرجع نفسه"، ص06.

فتح القرآن الكريم باب المعرفة المعقّنة في تاريخ أمّتنا الفكريّ، حيث شكّل حدث نزوله فاصلاً قطعياً بين عهدين كانت إحالات المعرفة فيهما مرتبطة بتأهيلات* متباينة. ففي حين كانت فكرة الوثنية قبل الإسلام تنساق إليها كلّ التّسويغات، والاستحكامات العاطفيّة، والروحية. وهي تجتهد في إقامة نوع من الوجاهة تتماسك به كينونتها، ومثلها، وروحيتها من خلال تمثّلات، وقيم اتباعيّة مستمدة من معتقدات العرف بمظهره الضّمّني والأسطوري.

نجد من جهة أخرى -وبعد حدث النّزول- إقصاء لتلك الفكرة على الصّعيد المعرفي، حيث تباشر فكرة أخرى دورتها، فهي فكرة تلتقي فيها المحدّدات الثقافيّة، والروحية، والفكريّة الموثوقة الصّلة بالمرسل (الله)، مؤسسة على التّوحيد، وعلى توجّه علميّ وعملّي، مفتاحه القراءة**، والتّدبر في الخلق "اقرأ باسم ربّك الذي خلق" منحرفة بالعقل العربيّ، وخياله التّمثيليّ عن حقول كانت الأسطورة والصّنم (الأيقونة) يشكّلان فيها محايثة وجدانية، معرفيّة مركزيّة، وشرطا وجوديّاً مرجوعاً إليه بالضرورة الغريزيّة، وبالوازع العقديّ***¹.

ضمنت الطبيعة التّنجمية (نزل منجماً؛ أي إرباً إرباً أو قطعاً قطعاً) الوازع الثّريثي، والمتأنيّ الذي تنجز فيه الكيفيات، والأحوال، والمواقف على صورة متّزنة، تلك الصّورة التي لا تزال تلازم مسلكيّة المسلم مع أطوار نضوجه الفكريّ، فالمنزع التّفديري، وروح التّدبر، والتّشديد في ضوء منظومة القيم القرآنية، هو من سمات التّصوف النّفسي، والعلميّ للمسلم، وهذه تعتبر صدارة مرجعيّة للقرآن العظيم من خلال وجاهة قيمه الفرديّة، والجماعيّة، التي جسّدها في أحسن صورة سير الرّسول، والصّحابة. ثمّ أقرّتها التّواضعات الجماعيّة، والمجتمعيّة الإسلاميّة على مدى التّاريخ الهجريّ، حفظاً للذات من كلّ ضروب الإنهاكات التي ظلّت تعيق مضيّها التّمدينيّ، وكذلك التّقلبات، والانقلابات، وأحوال الانغلاق، والانفتاح التي تقع في جلّها متعاكسة مع توجّهات الكتاب. وظلّت -رغم كلّ هذا- الانتحالات الدّاخلية، والخارجيّة تكيف الفحوى النّصيّ القرآنيّ تصويغاً لواقع تاريخيّ، أو إسناداً لمشئنة زمنيّة، أو تهويداً مع وقع خطوط داهمة.

ولا ننسى أن نقرّ بأنّ القرآن دين النّاس جميعاً، فإنّ عروبة هذا الكتاب إنّما هي لسانیّة إبانيّة (عربيّ مبين)، وليست جنسيّة استحواديّة. وشرطيّة عالميّة القرآن لم تتحدّد بنصّ القول، أو بالمبدئيّة فقط، ولكن تقرّر بجوهريّة الفحوى؛ حيث تساوقت

* الملاحظ أنّه ليس هناك من ظاهرة يسعى المرء لدراستها، إلّا وسلّط الضّوء على أصولها، لفهمها فهماً ثاقباً يخلو من أيّ شكّ وريب، فيكون عمله يقارب الحقيقة أو يجاريها، وفكرة الأصول فكرة فلسفيّة محضة.
** يراجع، السيّد قطب، "التّصوير الفنّي في القرآن"، ص20، ويراجع حبيب مونسى، "نقد النّقد".
*** لازال، ولزماننا هذا سلطة للمركزيّة العقائديّة (الأسطورة والصّنم).

¹ ينظر، سليمان عشراي، "قراءة القراءة، الخطاب القرآنيّ، وأدبيّة القراءة، والتّلقّي"، مجلة تجلّيات الحداثة، ع4، جوان 1996، ص167.

التقارير القرآنية، واتّسمت بطابعها الإنساني الاعتداليّ التسديديّ المتلائم مع شروط الفطرة في تأصلها؛ أي مع الرّوح، أو النّفس الإنسانية في سويّتها، وفي جبلّتها، التي هي محدّد واحد يجمع بين جميع البشر، ولا تحيد به عن جوهريّته عوارض الزّمان، والمكان والمكيفات النّقافية المختلفة¹.

يتميّز القرآن الكريم بمصداقيّة لا تقبل النّقاش وذلك للحرص الشّديد الذي صاحب عمليّة حفظه وتدوينه على مرّ العصور بعكس الحال في كلّ من التّوراة والأنجيل، التي يعترف القائمين عليها بأنفسهم أنّها لم يكتب أيّ منها في عهد موسى أو عيسى عليهما السّلام. العكس هو الصّحيح في حالة القرآن، فقد تمّ تدوين القرآن بالكامل في عهد نبي الإسلام محمد وهو ما أضفى عليه مصداقيّة، لأنّ من راجعه هو من نزل الوحي عليه.

والمعرف أنّ نبي الإسلام محمد منع الصّحابة من تدوين الأحاديث النّبوية الشّريفة في عهد نزول الوحي حتّى لا يختلط رواية الأحاديث بكتابة الوحي، وهو ما حدث بالفعل حيث أنّ علم الأحاديث النّبوية الشّريفة قد بدأ في الظّهور بعد وفاة النّبي وبعد الإتمام من نزول الوحي بالقرآن الكريم ولم يحدث في أيّ عهد من عهود الإسلام أيّ إدعاء بأنّ هناك أيّ خلط بين آيات القرآن الكريم والأحاديث النّبوية الشّريفة، كما " لم يحدث أيّ اتفاق بأنّ أيّ آية أو جزء من القرآن الكريم كتب في عهد مختلف عن عهد نزول القرآن الكريم على نبي الإسلام في سنوات الوحي الإلهي، وهو ما لم يتحقق مثله على الإطلاق في أيّ من نصوص التّوراة، أو الأنجيل²."

من أشهر كتاب الوحي الإلهيّ في عهد محمد الصّحابي الجليل زيد بن ثابت، وقد كتب القرآن تحت المراجعة المباشرة للنّبي. كما أنّ النّبي كان يتلو القرآن أمام جبريل ملك الوحي. وقد كتب القرآن في البداية على الجلد، والألواح الخشبيّة وألواح العظام. كما تمّ حفظ نصوص القرآن الكريم عن ظهر قلب من الصّحابة المعاصرين لحياة النّبي في زمن الوحي.

وبعد وفاة الرّسول وفي زمن حروب الرّدة أمر خليفة المسلمين الأوّل، وأول الخلفاء الرّاشدين وصاحب محمد في زمن الهجرة أبو بكر الصّدّيق، أمر زيدا بن ثابت، أكثر كتاب الوحي اسهاما في جمع القرآن بجمع كلّ آيات القرآن الكريم في نسخة واحدة معروفه لديه لحفظه من أيّ محاولة لتحرّيفه، وبالفعل تمّت عمليّة الجمع وكان الخليفة حريص كلّ الحرص في هذه العملية حيث كان يستشهد أكثر من صحابي على كلّ آية من آيات القرآن الكريم لضمان صحتها.

¹ _ ينظر، سليمان عشراطي، المرجع السّابق، ص168.

² _ السيّد أحمد عبد الغفار، " المرجع السّابق "، ص 21.

وفي عهد عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، " تمّت عمليّة الجمع في نسخه واحده فقط معروفة وأودعها عمر بن الخطاب عن ابنته السيّدة حفصة - إحدى أمّهات المسلمين- التي كانت زوجة من زوجات الرّسول "1.

وفي عهد عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين تمّ كتابة المصحف كما هو معروف لدينا الآن في صورته القائمه وإقرار صحّة آيات القرآن التي تمّ جمعها في عهد أبي بكر الصّديق، وعمر بن الخطاب، ولم يحدث في هذا الوقت أيّ خلاف على صحّة آيات القرآن الكريم. وقد أرسل عثمان بن عفان نسخه من القرآن الكريم إلى كلّ بلد من بلدان المسلمين في ذلك الوقت. وذلك لضبط طريقة نطق ألفاظه بعد تعدّد اللّغات واللّهجات للشّعوب، التي دخلت في الإسلام في عهود الفتوحات الإسلاميّة.

يصرّ بعض القائمين على علوم المقارنة بين الأديان بأنّ القرآن الكريم ماهو إلّا إعادة كتابة وتلخيص لما جاء بالتّوراة والأنجيل. وهذا يعد محض افتراء وتكذيب؛ حيث أنّ القرآن الكريم يورد في نصوصه حقائق تختلف كليّة مع الحقائق الواردة في كلّ من التّوراة والأنجيل وتتفق مع ماتمّ اكتشافه من مكتشفات العلم الحديث. كما أنّه لا يوجد إجماع بين النّصوص المختلفة للأنجيل ولا يجد صحّة في كثير من الحقائق العلميّة، التي توجد في التّوراة - كما أشرنا سالفاً - وبالتالي فالقول بأنّ نبي الإسلام قد أعاد كتابة التّوراة والأنجيل، ولكن بلغته العربيّة لا يمكن تصديقه. لأسباب الصّحة والاختلاف، التي تمّ توضيحها سالفاً كما أنّ النّبي لم يكن يكتب أو يقرأ قبل نزول الوحي الإلهي عليه.

علم التّفسير من العلوم الضّروريّة المتّصلة بالقرآن، والموجّهة لفهمه، إذ أنّها تمثّل أداة إجرائيّة مهمّة في استنتاج النّص. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته، وليتذكّر أولوا الألباب ﴾ قول يشير فيه القرآن نفسه إلى تناوله، وتدبر آياته، وفهم معانيه.

وجاء القرآن ليخاطب كلّ قوم بما يفهمونه من أصحاب اللّسان العربي الفصيح، فقد أرسل محمّد (صلى الله عليه وسلم) للأقوام جميعاً، وخاطب القرآن -معجزته- كلّ أصحاب اللّهجات المتعدّدة في الجزيرة العربيّة، فله صلاحية التّطبيق في كلّ مكان وزمان... وأنزل القرآن بلسان عربيّ فصيح كان قد بلغ قمّة الفصاحة، والبلاغة في جزيرة العرب؛ إلّا أنّ القرآن فاقه في استعماله حين سلك أعذب موارد اللّغة، فكان معجزاً لأصحاب اللّسان في كل وجه من وجوهه.²

¹ " المرجع نفسه "، ص 23.

² - ينظر، السيّد أحمد عبد الغفّار، المرجع السّابق، ص 09.

عرف العرب معاني القرآن الكريم من خلال الفهم، وصَعَبَ عليهم بعض المعنى، فتهيأوا أنفسهم للوصول إلى تلك الدقائق، ومعرفة خبايا الألفاظ وإحياءات الدلالة، وأبعادها بعد تدبّر وتأمل.

وإذا صعب إليهم أمرهم في طلب فهم المعنى المقصود لجأوا إلى نبيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يسألونه، فهو يبيّن لهم بعضاً من المعاني التي أشكلت عليهم، والتبس لديهم فهمها، ولهذا كانت الحاجة ملحة لنشأة علم التفسير كونه أهم العلوم الإسلامية، وهو الذي يكشف كنهه، ودلالة القرآن في تبيان أسرار الكون، وكيفية التعامل والتزام الحدود، والابتعاد عن المحظورات، وغيرها من المواضيع التي يحويها القرآن.

ولا يتم التفسير؛ إلاّ بأدوات لابدّ من توفرها حتّى يصل الطالب إلى مفهوم النص، "من أهمّ تلك الأدوات: المعرفة بالّلغة التي يعرف بها شرح الألفاظ، ودلالتها، وبلاغة اللّغة، وفصاحتها، وأسرار هذه اللّغة ومراميها"¹. وهناك أدوات أخرى أصبحت ضرورية مع تقدم الزمن، ونشأة العلوم، وجمع الأحاديث النبوية الشريفة، ومن بين هذه الأدوات نجد معرفة النّحو؛ إذ أنّ المعنى يتغيّر تبعاً لمواقع الألفاظ، وتغيّر الإعراب. وعدم المعرفة بالنّحو قد يوقع في أخطاء فاحشة. ونجد أيضاً المعرفة بعلوم القرآن التي يعتبرها العلماء أصلاً للتفسير: كعلم أسباب النّزول، وناسخ القرآن، ومنسوخه، والأساليب المختلفة في القرآن من دلالات العموم والخصوص، والمطلق والمبين... الخ، ثمّ المعرفة بأحاديث الرّسول (صلى الله عليه وسلم)، فهي التي تقوم بتفصيل ما أجمل، وتوضيح ما أبهم.

1_ التفسير لغة واصطلاحاً:

التفسير في اللّغة من " (الفسر) البيان، وبابه ضرب، و (التفسير) مثله، و (استفسره) كذا سألّه أن (يفسّره)"². فالتفسير تفعيل من الفسر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السّفر تقول أسفر الصّبح إذا أضاء، وقيل مأخوذ من التّفصرة وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض، فالتفسير مأخوذ من الفسر الذي هو كشف المغطى، أو إظهار المعنى المعقول وبين المادتين "الكشف" و"الإظهار" تلازم. والفرق بين الفسر والتفسير، لا يكون تفسيراً إذا لم يكن هناك عناء وبذل جهد في رفع الابهام عن وجه الآية؛ وإلاّ فمجرد ترجمة الألفاظ أو تبديلها بنظائرها في إفادة المعنى، لا يكون تفسيراً.

التفسير - في المصطلح - هو: بذل الجهد في رفع الابهام عن اللفظ المشكل؛ فلا بدّ هناك من إشكال في اللفظ قد أوجب ابهاماً في المعنى، فيبذل المفسر عنايته برفع ذلك

¹ السيّد أحمد عبد الغفّار "المرجع السّابق"، ص10.

² محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، "مختار الصّحاح"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، طبعة حديثة ومنقّحة، ص503.

الابهام ودفع الإشكال، حسبما أوتي من حول وقوة، وما تهيأ له من أدوات التفسير، وهو بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن الكريم ومفهوماتها. فقد عرّفه بعض العلماء كما نقل ذلك السيوطي (ت 911 هـ) في كتابه الإتيان بأنه: علم نزول الآيات، وشؤونها، وأقاصيصها والأسباب النّازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسّرها، وحلالها وحرامها، ووعدّها ووعيدّها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمّثالها¹

وقال الزّرقاني في تعريفه للتفسير بقوله: هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلّالته على مراد الله تعالى بقدر الطّاقة البشريّة، فهو كلام الله، فائدته تتمثّل في التّذكر والإعتبار، ومعرفة هداية الله في العقائد، والعبادات، والمعاملات والأخلاق، ليفوز الأفراد والمجاميع بخير العاجلة والآجلة²

التّعريفات الاصطلاحية للتفسير تتفاوت في تحديد ما يندرج تحته، فبعضها يقول: إنّ علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيصها والأسباب النّازلة فيها، ثمّ ترتيب مكّيها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسّرها، وحلالها وحرامها، ووعدّها ووعيدّها، وأمرها ونهيها، وأمّالها وغيرها. وبعضها يقول: إنّ علم يبحث فيه عن كيفية النّطق بألفاظ القرآن (القراءة)، ومدلولاتها (معانيها)، التي تحمل عليها والتركيبية (النحو، والصّرف، والبيان والبدیع)، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب (ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلّالته بالمجاز، فإنّ التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئاً، ويصدّ عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز)، وتتمت لذلك (سبب النّزول، النّسخ، وقصّة توضّح ما انبهم في القرآن).³ وما نلاحظه أنّ هذه التعريفات في مفاهيمها العامّة أو المفصّلة تجمع على أنّ المعنى هو المحور الرّئيس في عمليّة التفسير، وتبقى كلّ الظروف المحيطة بالنّص سواء في نسقه، أو سياقه مساعدا على فهم النّص.

تحدّث الأصفهاني (ت 653 هـ) عن فضل التفسير فقال: أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن الكريم؛ ذلك أنّ شرف الصّناعة يكون إمّا بشرف موضوعها، أو بشرف غرضها أو بشدّة الحاجة إليها، والتفسير قد حاز الشرف من الجهات الثلاث فموضوعه كلام الله تعالى، والغرض منه الوصول إلى السعادة

_ جلال الدين السيوطي، "الإتيان في علوم القرآن"، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج 2، ص 491.

² _ الزّرقاني، "مناهل العرفان"، ج 1، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 1990، الطّبعة الأولى، ص 429.

³ _ السيّد أحمد عبد الغفار، "المرجع السّابق"، ص 11.

الحقيقتي التي لا تفنى. وأمّا من جهة شدة الحاجة؛ فلأنّ كلّ كمال ديني أو دنيوي، عاجلي أو آجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى.

وقال الطبري* (ت 310 هـ) مبيناً فضل هذا العلم: اعلّموا عباد الله أنّ أحقّ ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضا، وللعالم به إلى سبيل الرشد هدى، وأن أجمع ذلك لباغيه كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنى الأجر، تاليه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد¹

لا ريب في أنّ علم التفسير أوّل العلوم القرآنيّة نشأة، فقد استمرت نشأته مع نزول القرآن الكريم، فواكب الوحي، وكان الصحابة رضوان الله عليهم يسألون نبيهم الأكرم محمد (صلى الله عليه وسلم) عن كلّ ما أبهم من معاني القرآن، فكان يبيّن لهم ما يحتاجون إليه من المعاني، والأحكام. ويتبع كل أساليب البلاغة، والبيان من إيجاز وانطاب، وتفصيل وإجمال، وتقيد وإطلاق وغيرها. والمرتبة الأولى منه تكون بالنظر في القرآن الكريم، وذلك بجمع ما تكرر، ومقابلة الآيات، والاستعانة بالإسهاب لمعرفة الإيجاز، وبالتفصيل لمعرفة الإجمال، وما إلى ذلك من التّقابلات، وهذا ما يعرف عند المفسرين بتفسير القرآن بالقرآن.

فالتفسير - في ماهيته - على نوعين: أثري ونظري، ويعني الأوّل: التفسير بما ورد من آثار الأقدمين من أقوال وآراء حول تبين الآيات الكريمة في مثل أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وأقوال صحابته المرضيين، وآراء التابعين لهم بإحسان.. مضافاً إليها ما ورد من روايات أهل بيته الطاهرين (رضي الله عنهم) وهذا ما يسمى بالتفسير بالمأثور أو التفسير النقلي. وفي هذا قد يكتفى بذكر الأثر، مجرداً عن أي نقد أو بيان، كما دأب عليه جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) في تفسيره (الدر المنثور)، والسيد هاشم البحراني في (البرهان)، والعروسي الحويزي في تفسيره (نور الثقلين)، والآخر ما يصحبه البيان والنقد أحياناً، كما نجده في (تفسير جامع البيان) للطبري وتفسير ابن كثير (ت 774 هـ) و(كنز الدقائق) للمشهدي، والنوع الثاني من التفسير، هو التفسير الاجتهادي المبتني على إعمال الرأي والنظر في فهم معاني القرآن الكريم.

2_ التفسير في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم):

الطبري، " تفسير الطبري "، دار المعرفة، بيروت، 1989، ج 1، ص 1.5
* إمام من أئمة المسلمين من أهل السنة مؤرخ ومفسر وفقه، صاحب أكبر كتابين في التفسير والتاريخ، كان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلّد أحداً بل قلده بعض الناس وعملوا بأقوله وآرائه، يعتبر من أكبر علماء الإسلام تأليفاً وتصنيفاً.

التفسير يرتفع في أصوله إلى زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) حيث كان الصحابة إذا أشكل عليهم فهم آية يراجعون النبي، ويسألونه الإيضاح والتبيين، فيجيبهم عليه حسب وظيفته الرسالية في تبیین مفاهيم القرآن، قال تعالى: ﴿ ونزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم، ولعلهم يتفكرون ﴾¹. فقد أنزل القرآن على النبي ليبين للناس معانيه، مما أشكل عليهم فهمه، وليكون ذلك ذريعة إلى مزاولة فهمهم في استخراج معانيه والبسط فيها. ولما سئل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن المعنى المراد من الآية، ما جاء سؤالاً عن "السائحين" في قوله تعالى: ﴿ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون ﴾²، حيث وقع هذا الوصف مدحاً يزاوله المؤمنون. فقال (صلى الله عليه وسلم): (هم الصائمون).

وأيضاً كان (صلى الله عليه وسلم) يتعرض للتفسير بنفسه عندما يلقي على أصحابه بعضاً من آيات الذكر الحكيم. وكان يتلو على أصحابه العشر من الآيات، لا يتجاوزها حتى يعلمهم تفسيرها وتأويلها. فقد أخرج ابن جرير بإسناده عن ابن مسعود، قال: (كان الرجل ممّا إذا تعلّم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهنّ). وقال أبو عبد الرحمان السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئونا، أنّهم كانوا يستقرئون من النبي (صلى الله عليه وسلم)، فكانوا إذا تعلّموا عشر آيات، لم يخلّفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل. قال: فتعلّمنا القرآن والعمل جميعاً). وهكذا دأب رسول الله على تعليم أصحابه الأجلاء معاني القرآن، وتفسير ما أبهم منه، إلى جنب تعليم قراءته وتلاوته. والمقصود من العمل به: كيفية استنباط المسائل منه، بمعنى الاجتهاد في استخراج مفاهيمه العامة الجارية مدى الأيام.

غير أنّ المأثور من التفسير المرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) قليل جداً، حسبما جمعه جلال الدين السيوطي في آخر كتابه الإتقان، حيث ذكر ما يقرب من مئتين وخمسين حديثاً مرفوعاً إلى النبي (ص)، وقال: (الذي صح من ذلك قليل جداً، بل أصل المرفوع منه في غاية القلّة)³. وأخيراً قام السيّد محمد برهاني نجل العلامة المحدث البحراني صاحب تفسير البرهان، بجمع ما أثر من تفاسير مرفوعة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) مروية عن طريق أهل البيت (رضي الله عنهم) فبلغ لحد الآن نحو أربعة آلاف حديث مرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) في التفسير، ولا يزال يزيد ما دام العمل مستمراً.

وليس هناك من شكّ في النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يبين القرآن كلّ لأصحابه، ولم يؤثر عنه تفسير لجميع آياته؛ لأنّ بيانه، وتوضيحه لصحبه (صلى الله

سورة النحل، الآية: 44. القرآن الكريم، "، رواية ورش عن نافع، الخطاط عثمان طه، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة 1، 1421هـ.¹

سورة التوبة، الآية: 12²
3 - جلال الدين السيوطي في آخر كتابه الإتقان.

عليه وسلم) اقتصر على ما دعت الحاجة إليه، وحاجة صحبه للبيان كانت قليلة بالنسبة للأجيال التي تلتهم؛ لأنهم كانوا عرباً أقحاحاً، لم تصب لغتهم عجمة، هذا فضلاً عن حضورهم التنزيل، ومعرفتهم بأسباب النزول، وغيرها من الملابس، التي مست حقتهم تلك، فساعدتهم على فهم المعنى الحقيقي للقرآن.¹

3_ عهد الصحابة والتابعين (رضوان الله عليهم):

وأما في عهد الصحابة والتابعين، فلم يزل الأمر على ذلك، حيث كانوا مراجع الأمة في فهم ما أشكل من القرآن. وكان من الصحابة أربعة اشتهروا في علم التفسير، وهم: علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وعبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، وعبدالله بن عباس، وكان أصغرهم سناً وأوسعهم باعاً في نشر التفسير، وذلك لتفرغه في ذلك، دون من عداه، لما كان لديه من معرفة لعادات العرب وتقاليدهم في الجاهلية، إلى جانب معلوماته التاريخية للأمم السابقة، معرفة بأخبار أهل الكتاب خاصة...وقد ساعده كل هذا في أن يكون عمدة في التفسير في هذه الفترة. قال الإمام بدر الدين الزركشي (ت 394 هـ): " وصدر المفسرين من الصحابة هو علي بن أبي طالب، ثم ابن عباس، وهو تجرّد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي؛ إلا أن ابن عباس كان قد أخذ عن علي (رضي الله عنه).²

فمن أهم مصادر التفسير في عصر الصحابة: أخبار أهل الكتاب التي يحتاج إليها خصوصاً في شرح القصص والتأريخ، غير أن الأخذ منها كان عن حذر خيفة الوقوع في التحريف الذي مسّ كتابهم المقدس الذي أصبح يعرف فيما بعد باسم "الإسرائيليات". فما نقل عن الصحابة نقلاً فالنفس إليه أسكن ممّا ينقل عن التابعين لأن احتمال أن يكون سمعه من النبي (صلى الله عليه وسلم) أو من بعض من سمعه منه أقوى، ولأن نقل الصحابة عن أهل الكتاب أقل من نقل التابعين.

4_ المأثور والرأي في تفسير الآي*:

لا ريب أن التفسير علم قائم بذاته، مستقل بمدارسه، ومناهجه واتجاهاته. وبقد كانت أول مراحل التفسير هو التفسير الأثري، أو التفسير بالرواية أو التفسير بالمنقول، وظلّ هذا منهجاً سائداً في عصر الخلفاء الراشدين حتى أن أبا بكر الصديق تحرّج من تفسير القرآن، وخشي من ذلك، فقال قولته الشهيرة: "أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأي".

¹ _ ينظر ، السيد أحمد عبد الغفار، " المرجع السابق "، ص15.

¹ _ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر

لبنان، 1980، ط2، ج3، ص 28.

ولا غرو فإنَّ عبد الله بن عباس أوَّل من وضع أساس مناهج التفسير اللغوي، والنقلي وإرهاصات التفسير بالرأي، ولا غرو فإنَّ عبد الله بن عباس أوَّل من وضع أساس مناهج التفسير اللغوي، والنقلي وإرهاصات التفسير بالرأي، إذ كان ينظر في النصِّ القرآنيِّ حسب ما تقتضيه طبيعته فهمه، وهو ابن عمِّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يسمَّى البحر لسعة علمه، ويسمَّى حبر الأمة وقيل أنَّ الرسول عليه الصلوة والسلام، قد ضمَّه إليه، وقال: اللهم علِّمه الحكمة، فقد كان صغيراً قد بلغ ثلاث عشرة سنة عند وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وتوفي سنة 68 هـ وهو ابن السبعين.¹

ويليه في الشهرة "مجاهدين بن جبير" الذي توفي عام 104 هـ، كان من القراء المفسِّرون للقرآن، وكان عالماً نقل عن ابن عباس روايات موثقة، بدليل أنَّ الإمام البخاريَّ اعتمده في تخريج أحاديثه، ونقل عنه الشافعيُّ (ت 204 هـ)، وكان أوَّل من فتح باب النَّظر الاجتهاديِّ في فهم القرآن تأسيّاً بأستاذه ابن عباس. "ويجدر بنا أن نشير إلى أنَّ "مجاهد" رضي الله عنه أعطى لعقله الحرِّية الواسعة في تدبُّر، وفهم نصوص القرآن التي قد يبدو ظاهرها بعيداً، فكان يلجأ إلى تلك الطُّرق من التشبيه، والتَّمثيل التي تعمل على توضيح النصِّ، وقد يكون هذا الاتجاه هو الذي تقرَّر عند المعتزلة في تفسير القرآن".²

هذين النموذجين "ابن عباس" و"مجاهد بن جبير" يعبران بصورة واضحة عن قراء ذلك العصر، وعن النِّقاد الذين امتلكوا روح التَّطلع، والبحث وتبادل الآراء من خلال حسن التَّمكن من اللُّغة، وموسوعية المعرفة بالعلوم المعاصرة والسَّابقة لهم، وما هما إلاَّ نموذجين من نماذج كثيرة ظهرت في زمن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثمَّ في زمن الصَّحابة من بعده، وكذلك من التَّابعين لهم بعد ذلك بإحسان؛ ولكن ما يجب التَّنويه إليه هو أنَّ النموذجين كانا يمثلان توجَّهين في التفسير، فقد مثل ابن عباس التفسير بالمأثور، ومجاهد التفسير بالرأي الذي نظر فيه العلماء عند تقسيمه إلى ما هو محمود، وما هو مذموم من الرأي، فهو في كل حالاته لم يكن يحاول الانفلات من الأخذ بالمأثور عكس ما يلاحظ في الاتجاه العقليِّ، "وإنَّما كان يجنح لاستعمال النَّظر في المنقول بغية الوصول إلى وجه الحقِّ فيه، أو يستعين فيما لم يرد فيه أثر باللُّغة. أو السِّياق أو بعض المعارف في معرفة المراد".³

ثمَّ يجيء دور التَّابعين، ليتوسَّعوا في التفسير، توسَّعاً ملائماً للزَّمان، ومتناسباً مع توسع قطر الإسلام. وقد درج التفسير مدارجه إلى الكمال في هذا الدَّور، فأخذ يتشكَّل بعد أن كان مبعثراً، وينتظم بعد أن كان متقطَّعاً منتثراً، ويزداد حجماً، ويتوسَّع بعد أن

¹ ينظر، السيّد أحمد عبد الغفَّار، "المرجع السَّابق"، ص 43.

² السيّد أحمد عبد الغفَّار "المرجع السَّابق"، ص 49.

³ السيّد أحمد عبد الغفَّار، "المرجع نفسه"، ص 132.

كان محدوداً مقتصرأً، وفوق ذلك أخذ الاجتهاد، وإعمال الرأى والنظر، والبحث والنقد يتسرّب في التفسير، ويأخذ مأخذه في تبين وتفهم معاني القرآن الكريم، وهذا حسبما ورد من الأمر بالتدبر والتعمق في القرآن والبحث والنظر في فهم معانيه: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)¹.

ففي عصر التابعين - وهم الذين صاحبوا الصحابة، وكان بينهم وبين الصحابة لقاء وصحبة - نجد أن بعضاً منهم قد حملوا لواء التفسير عن سابقهم، وانتشروا بين الناس يشرحون القرآن، ويفسرونه منهم: سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، ابن ماجه، وابن جرير الطبري، وابن حبان والحاكم²، ومن كبرائهم "سعيد بن المسيب"، و"عروة بن الزبير"... ففي هذا العصر كانت خطوات التفسير قد ثبتت، واعتمدت على آلية تفسير القرآن بالقرآن، واعتماداً على القليل المنقول عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وكذلك اجتهادات الصحابة، وقد أضافوا إلى ذلك أيضاً ما جنوه من اجتهاداتهم. غير أن بعضهم كان "يحاول في حذر وخشية أن يؤول بعض الآيات، وبعضهم يتمتع من هذا خيفة أن يكون فيه مآثم ديني"³.

وقد كان بعض السلف يتخرجون من القول في القرآن بغير أثر صحيح، ويجتنبون النظر فيه، خشية أن يكونوا قد أقحموا في القول في القرآن برأيهم، وقد جاء النهي عن تفسيره بالرأى. (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار). فعن عبيد الله بن عمر قال: "لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم: سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع". وعن يحيى بن سعيد قال: "سمعت رجلاً يسأل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: لا أقول في القرآن شيئاً.. وكان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن"، وعن ابن سيرين، قال: "سألت عبيدة السلماني عن آية، قال: عليك بالسداد، فقد ذهب الذين علموا فيم أنزل القرآن".

لابن النقيب محمد بن سليمان البلخي (ت 698 هـ من شيوخ أبي حيان وينقل عن تفسيره الكثير، إلا أنه كثير التكرير قليل التحرير مفرط الإسهاب) كلام مفيد جامع في تفسير حديث النهي عن التفسير بالرأى، قال: "إن جملة ما تحصّل في معنى الحديث خمسة أقوال: أحدها: التفسير من غير حصول العلوم، التي يجوز معها التفسير. ثانيها: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. ثالثها: التفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً، فيردّ إليه بأيّ طريق أمكن، وإن كان

سورة محمد، الآية: 24.1

ينظر، الذهبي، "التفسير والمفسرون"، دار المعرفة، بيروت، 1992، ط3، ج1، ص141/142

سيد قطب، "المرجع السابق"، ص26.

ضعيفاً. رابعها: التفسير بأن مراد الله كذا على القطع من غير دليل. خامسها: التفسير بالاستحسان والهوى.

ولكن هذه الوجوه الخمسة ترجع في النهاية إلى وجهين أساسيين: أحدهما: الاستبداد بالتفسير من غير اعتماد على أصول التفسير ومنابعه الأصلية، أو مراجعة مبانيه المعتمدة المتفق عليها ومنها الآثار الصحيحة الواردة عن النبي وصحابته العلماء، وكذا من غير ملاحظة أسباب النزول، والشواهد، والدلائل الموفرة المؤثرة في فهم معاني الآيات وطريقة الاستنباط، وهذا هو الاستقلال بالرأي والاستبداد فيه.. وهو مرفوض في شريعة العقل الرشيد.

والثاني: التحميل على القرآن، بأن يحاول تحميل رأيه على القرآن، حتى ولو كان ظاهر النص متبياً عنه. وهذا كأغلب أصحاب المذاهب الفاسدة، والآراء الكاسدة، يحاولون تبرير عقائدهم المنحرفة بتطبيقها على ما أمكن من ظواهر النص المحتملة، ومن ثم يتجهون في الأكثر نحو الآيات التي بظاهرها متشابهة، فيتبعونها ابتغاء تأويلها، وتصريفها إلى حيث مراميهم السيئة تمويهاً على العامة. ومن ثم نرى كثيراً من أصحاب القول بالجبر، والقدر حاولوا التمسك بظواهر آيات، فحرّفوها وتصرفوا في معانيها، وهذا هو التحريف في المعنى والتفسير.. وإن كثيراً من الآيات، التي تشبّت بها هؤلاء، لم تكن متشابهة من قبل؛ وإنما عرض عليها التشابه بصنيع أصحاب الجدل في الكلام ومحاولات بذلت فيما بعد بصدد تبديل مفاهيمها وتحريف معانيها ¹.

ومن أبين تلك الفرق أثراً في هذا الاتجاه التفسير بالرأي المذموم المعترلة،* لتناولهم الكثير من القضايا التي تمس الاعتقاد، والمذهب الصوفي الذي يخالف تفسيره لبعض الآيات ما أثر عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وصحبه الكرام، فهم يفسرون قوله تعالى: ﴿ اذهب الى فرعون إنه طغى ﴾ أن فرعون هو القلب، وعلى المؤمن أن يجاهد نفسه، ويبعدها عن متاهة الضلال... والمهم في الأمر أنه يبدو أن دافعهم الواضح للناس هو الحاجة عن الإسلام وقيمه، وهذا ما قال به كثير من الباحثين. وكذلك بالنسبة للفلاسفة المسلمين* فإن اتجاههم الفلسفي في فهم النص القرآني، لم يخرج عن دائرة تطويع القضايا الأصولية فلسفياً، وهي محاولات عرف بها الغزالي، وابن رشد، والفارابي، وابن سينا، والكندي، وابن عربي وغيرهم، الخلافات حول التفسير هي اختلافات تنوع، وليست اختلافات تضاد -كما وضحا هذا سابقاً- فهي في اختلافها تنطلق من مصادر مهمة أولها القرآن الكريم، وثانيها

¹ - مجلة التوحيد، العدد 1995، 78، ص 81.

* من الفرق الإسلامية مؤسسها هو واصل بن عطاء ومن أهم مبادئها (منزلة ما بين المنزلتين)، ويعني هذا أن الإنسان بارتكابه المعصية ليس مؤمناً بالمثل، ولا كافراً بالمثل، وإنما هو بين المنزلتين.

* محاولات الفلاسفة هي بمثابة فهم وقراءة للنص القرآني، فالفلاسفة أنفسهم هم نماذج لقراء يمتلكون الخبرة، والمعرفة التي تسمح لهم بالغوص في النص

حديث النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم)، فقد يعبر المفسر عن المعنى بعبارة تختلف عن تعبير غيره، حينما تدل العبارة الأولى على معنى في المسمى غير المعنى في العبارة الثانية، وفي الوقت نفسه يكون المسمى واحد كالأسماء المترادفة والمتباينة. ويفصل لنا الإمام ابن تيمية (ت 256 هـ) هذا الأمر فيقول: والاختلاف في التفسير على نوعين: الأول: مستندة النقل فقط، والثاني: ما يعلم بغير ذلك، والمنقول إمّا عن المعصوم صلوات الله وسلامه عليه. وإمّا عن غيره، ومنه ما يعرف الصحيح منه من غيره، ومنه ما لا يمكن فيه ذلك. وهذا القسم عامّة ممّا لا فائدة فيه، ولا حاجة بنا إلى معرفته، وذلك كاختلافهم في لون كلب أهل الكهف واسمه... فهذه الأمور طريق العلم بها النقل فما كان منها منقولاً نقلاً صحيحاً عن النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) قُل، وما لا دليل بأنّه نقل عن أهل الكتاب ككعب الأحرار، ووهب بن منبه وقِف عن تصديقه، وتكذيبه لقوله عليه الصلّاة والسّلام "إذا حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدّقوهم ولا تكذبوهم"¹.

استهلال:

لا جرم فإنّ التّأويل أحد القراءات التي غاصت في أعماق النّص القرآنيّ، مستخدمة في ذلك أنجع الأدوات الإجرائيّة في فهمه، وسنحاول في عرضنا هذا أن نقدّم شروحات حول مفهوم التّأويل لغة واصطلاحاً، ثم عن تقاطعه في المفهوم مع التّفسير ونعرض بصورة خاصّة للآراء الجدليّة، التي تروّج له سواء عبر الفهم القديم، أو الحديث بشقيه في المناهج السيّاقية والمناهج النّسقية، ولا يعني هذا أنّنا

— محمد الصّبّاغ، " لمحات في علوم القرآن "، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ط1، ص180/181.¹

سنطلق العنان للقول في المناهج؛ وإنما سنحصر الرؤية حول محاولات هذه المناهج في قراءة النص القرآني.

1_ التَّأْوِيلُ فِي اللُّغَةِ وَالْإِصْطِلَاحِ:

التَّأْوِيلُ فِي اللُّغَةِ "تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد (أوله) تأويلاً، و(تأوله) بمعنى"¹ وهو مشتق من الأوّل بمعنى الرجوع، وأوّل الكلام، وتأوله إذا دبره، وقدره وفسّره.

وهو في الاصطلاح نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصليّ بدليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، أو هو ردّ أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر. فالتأويل هو ردّ الشيء إلى غايته، وهي الإيضاح والبيان. ولفظة التفسير ترتبط بلفظة التأويل غالباً في مجال الدراسات الدينية حينما يكشف عن دلالة النص المقدّس. فالتفسير يتناول اللفظ والتركيب بالكشف والبيان؛ بينما التأويل جمع ما يؤول إليه معنى التركيب بدلالاته ما طابق منها ظاهر اللفظ، وما احتمله هذا الظاهر من دلالات تتسع لها طاقات اللفظ من غير تعسف ولا تكلف.

وترتبط كل من لفظة التفسير، ولفظة التأويل بأمر الكشف والإبانة عن دلالات اللفظ من إفراده أو تركيبه، فكثير من المفسرين من أمثال ابن جرير والطبري يستخدمون كلا اللفظتين في موضع آخر لارتباطهما في التعريف اللغوي، غير أنّ الاصطلاح قد يميّزهما بعض الشيء.

اشتراط العلماء في قبول التأويل شروطاً تحدده أولها: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، وكل تأويل خرج عن هذا ليس صحيحاً. فالتأويل مقيد بوضع اللغة، وعلى أن لا يخرج عن المقصديّة الشرعيّة للخطاب الإلهي، وثانيها: أن يقوم دليل على أنّ المراد باللفظ المعنى الذي حمل عليه، فيرتكز هذا الشرط على إعمال العقل والتّوخي حين التأويل، وثالثها: أنّ التأويل إذا كان بالقياس وجب أن يكون جلياً، ذلك أنّ العلة فيه منصوص عليها. أمّا الخفي فعلة مستنبطة في حكم الأصل كالحاق تحريم ضرب الوالدين، بتحريم التّأفّف لهما، وأضيف إلى هذه الشّروط الحكم على صنيع المتأوّل كأن يعتمد على مقدار حسّه باللغة، وبصره بها، والإدراك النّافذ لطبيعتها، فصلاً عن الالتزام بالشّروط المتعارف عليها كمعرفته بكتاب الله، وسنة نبيّه.

ويحتاج إلى هذه الشّروط كلّ من المفسّر، والمؤوّل على السّواء، فقد عدّها السيوطي، وأشاد بها الأصفهاني في إتيان علوم التأويل: "معرفة اللغة، والنحو، والتّصريف فرض كفاية، وأنّه يجب أن يقوم به في كل قطر شخص من المسلمين،

¹ _ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر والرّازي، " مختار الصّحاح "، مادة (أ و ل)، ص33.

والدليل على ذلك أنّ معرفة الأحكام الشرعيّة واجبة... ومعرفة أحكام الله تعالى بدون معرفة أدلتها مستحيلة¹.

ويجمع معظم العلماء على ارتباط اللّغة بالدين، فيقول السيوطي في مزهره: "ولا شك أنّ علم اللّغة من الدين؛ لأنّه من فروض الكفايات، وبه تعرف معاني ألفاظ القرآن، والسنة"². وبواسطته -الدرس اللّغوي- تعلم الصّيح، وأبنيتها، وتضمّ العلوم الأخرى الاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع علم القراءات، وأصول الدين والفقه، والنّاسخ والمنسوخ، وكذا معرفة أسباب النّزول كخير سبيل لفهم معاني القرآن وكشف الغموض الذي يكتنف بعض الآيات في تفسيرها ما لم يعرف سبب نزولها. ولا ينحرف المؤلّ عن مقصديّة النصّ القرآنيّ إذا علم بمكنونات هذه العلوم، وأتقن توظيفها.

2_ ثنائيّة الوضوح والغموض (المحكم/المتشابه):

إنّ النصّ المقروء في عرف العلماء العرب الأقدمين يستحيل إلى مجال إدراكيّ قد تتبدّى دلالاته واضحة، أو خفية، وهو الأمر الذي جعل القارئ يصطنع آليات معيّنة لتطويع المقروء، والوصول إلى كنهه بالاستدلال بدلالاته النصّية أحياناً، وبالانصراف إلى ما سواها من الآليات. وعليه تعدّ ثنائيّة الغموض والوضوح أو (الجلاء والخفاء)، مقوماً أساسياً للنّشاط التّأويلي، حيث يتعلّق مجال الوضوح بالدلالات المفهومة من منطوقها، ومن مصطلحاته: النصّ، والظاهر، والمحكم، في حين يختص مجال الغموض بمصطلحات منها: المؤلّ والمجمل والمتشابه. وبضبط العناصر المذكورة يتبيّن لنا أنّ حصول الدّلالة يكون بسبيلين اثنين هما: المنطوق والمفهوم (اللفظ والمعنى)^{3*}.

والتأمّل في طبيعة الخطاب المنجز في الثّقافة الإنسانيّة المتعاقبة عبر الزّمن، يتبيّن له أنّ هذا الخطاب يقتضي ثقافة نوعيّة، تقتضيها بالضرورة عمليّة التّلقّي، وهي مرتكز تأويليّ تحصل به الفائدة لدى متلقيه، الذي شكّل تفاعله مع النصّ المقروء في الموروث الفكريّ العربيّ، رصيذاً تراكميّاً لعمليّة القراءة، وهو الرّصيد الذي يستمد أصوله الفكريّة، والإجرائيّة من المرجعيّة الفلسفيّة، والدينيّة، التي تؤطرّ فكر المتلقّي المثالي للخطاب المنجز في الثّقافة العربيّة عبر مراحلها التّطورية، الأمر الذي جعل المتكلّم المستمع للسان العربيّ قارئاً نموذجاً فعلاً.

1_ الأصفهاني، " إتقان علوم التّأويل "، دار الفكر، بيروت 1986، الطبعة الثّانية، ص 19.

2_ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، " المزهر في علون اللّغة وأنواعها "، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار الفكر، بيروت، (د،ت)، (د،ط)، ج 302/2.

* لجدلية الكبرى التي قام عليها النقد، وتجلّت ملامحها حين قيام المؤلّين بالكشف عن كنه النصّ القرآني.

3_ ينظر، أحمد حساني، "الدّلالة بين ضرورة النصّ، وإمكان التّأويل - مقارنة لسانيّة لآليات القراءة، وثقافة المقروء في الثّراث العربيّ"، مجلة الثّراث، العدد 146، 2009، ص 51.

ويستمر هذا الوعي بأهمية القراءة لدى أسلافنا في حصرهم الشديد على وضع ضوابط، واستنباط أحكام من قراءة النص القرآني، فكانت القراءة أول علم يوضع في مجال العلوم، والمعارف العربي، فهو علم سابق من حيث نشأة العلوم الأخرى ومن حيث أنه أوثق صلة بالنص المقروء، وأكثر واقعية في علاقته بالأداء الفعلي للكلام، وإنجاز الخطاب بكل مستوياته اللسانية: الصوتية، والدلالية، والتركيبية من جهة، وبمستوياته التداولية، والاجتماعية من جهة أخرى...

فثقافة القراءة لم تكن بمنأى عن التيارات الفكرية، والدينية، السائدة آنذاك، فتتوَّعت بتنوّعها، وتعدّدت بتعدّدها طرق التلقّي، وآلياته، وهي في كل الحالات يحكمها منهجان اثنان: أحدهما نقلي، والآخر عقلي، فالأول يعتمد على الرواية، وهو سمعي، والثاني يعتمد على القياس، وهو استدلال. وقد أفرز هذان المنهجان رؤية تعاملية (أثناء تفاعل المتلقي مع النص)، تقتضي اصطناع منوالين لتحقيق نشاط التلقّي: منوال تفسيري، يستمد أصوله، وأدواته من الرواية السمعية التقليدية، ومنوال آخر تأويلي، يستمد أصوله من مقتضيات العقل من استدلال، وتعقّب للعلاقات التلازمية الداخلية والخارجية* فهي بالأحرى مفارقة بين الرواية والدراسة، بين نزعة الظاهر ونزعة الباطن، أو بين ضرورة النص وإمكان التأويل.¹

ومن خلال هذه المفارقة أدرك أسلافنا أثناء تأملهم للمجال الإدراكي للعلامات: أنّ الدلالة قد تتبدّى واضحة يسهل على المتلقي الظفر بها، وقد تخفى، ويعسر على المتلقي الإحاطة بها، ويكون الحلّ منها اللجوء إلى التأويل في التراث الفكري العربي، وسيطا عقلياً خارقاً لعرف العادة اللغوية التي تشيد بالظاهر، وتحدّ من نزعة التجاوز إلى الباطن. فإخوان الصفا قد أشاروا إلى ذلك بقولهم: "واعلم أنّ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة، وهي المعاني المفهومة المعقولة".²

ولعلّ ذلك أيضاً ما جعل السكاكي (ت425هـ) يقرن ثنائية الوضوح والخفاء بالدلالات العقلية، وأوماً إلى الصلة في سياق حديثه عن وضوح الدلالة وخفائها بقوله: "وإنما يمكن ذلك في الدلالات العقلية مثل أن يكون لشيء تعلق بآخر، ولثان، ولثالث، فإذا أريد التوصل بواحد منها إلى المتعلّق به، فمتى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلّق وخفائه، صحّ في طريق إفادته الوضوح والخفاء".³

* لا نقصد بالعلاقات الداخلية والخارجية النسق والسياق، وإنما نقصد بهما القرائن الدلالية التي تكشف عن الدلالات الظاهرة والخفية.

¹ ينظر، أحمد حساني، "المرجع السابق"، ص53.

² إخوان الصفا وخلان الوفاء، "رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء"، تصحيح خير الدين الدركلي، دار الهلال، مصر، 1928، ج4، ص138.

³ يوسف بن أبي بكر أبو يعقوب السكاكي، "مفتاح العلوم"، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ط1، ص156.

فهذا النزوع من الأقدمين إلى الاستمساك بالتقابل بين الظاهر والخفي في الحصول الدلالة، هو الأمر الذي جعلهم ينصرفون إلى اصطناع طرائق، وسبل للوصول إلى الفائدة المقصودة من النص المقروء، فقد ينصرف القارئ من الدلالة الظاهرة إلى الدلالة الخفية، وذلك بتوافر الأدلة العقلية التي تجيز ذلك.

وقد قدم السيوطي شرحاً مفيداً في هذا حرصاً من اللبس الذي قد يضع فيه المرید لتتبع الدلالات الخفية، فـ"كلّ لفظ احتمل معنيين فصاعداً، فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي، وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكلّ في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية، وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلى أن يدل دليل على إدارة اللغوية كما في ﴿وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم﴾¹، ولو كان في أحدهما عرفية والأخرى لغوية، فالحمل على العرفية أولى، وإن اتفقا في ذلك أيضاً، فإن تنافي اجتماعهما، ولم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد كالقرء للحيض والطهر، اجتهد على المراد مهما بالأمارات الدالة عليه".²

وقد تفتّن القدماء أنفسهم، وخصوصاً الأصوليين، إلى درجات الدلالة ومستوياتهم، فاعتمدوا على تقابل بين المحكم والمتشابه، وجعلوا درجات بينهما، والدرجات هي النص، والظاهر، والمجمل، والمؤول، وهذه أربعة إذا أضيف إليها طرفان متقابلات تصير ستة، وتوضيح ذلك: المحكم، النص، الظاهر، المجمل، المؤول، المتشابه. وهناك نص للسيوطي يجمع هذه العناصر وكلها يقول فيه: "المراد بالمحكم ما اتضح معناه، المتشابه بخلافه؛ لأنّ اللفظ الذي يقبل معنى، إمّا أن يحتمل غيره أو لا، والثاني هو النص. والأول إمّا أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا، والأول هو الظاهر، والثاني، إمّا يكون مساويه أو لا، والأول هو المجمل، والثاني المؤول، فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والمشارك بين المجمل والمؤول هو المتشابه، ويؤدّد هذا التقسيم أنّه تعالى أوقع المحكم مقابلاً للمتشابه".³

أولاً: مجال الوضوح:

يتعلّق هذا المجال بالدلالات المفهومة بمنطوقها الذي تتحقّق منه الفائدة، دون اللجوء إلى الدلالات الاحتمالية عن طريق التأويل، في استخدام العقل، وتعقب الدلالة التلازمية الداخلية والخارجية.

ويتكوّن هذا المجال من ثلاثة مفاهيم: النص والظاهر والمحكم.
أ. النص:

¹ سورة التوبة، الآية 103.

² عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ط4، ج2 ص182/183.

³ "المصدر نفسه"، ص 201.

يتعلّق هذا المفهوم بمعنى الوضوح الكامل المطلق، فهو إذ ذاك كلّ علامة لسانية دالة في صورتها السّمعية (الدّال)، على صورة ذهنيّة (مدلول)، لا تحتل غيرهما على الإطلاق. وعلى الرّغم من أنّ الدّارسين الأقدمين اختلفوا في تمييزهم من الظّاهر؛ إلّا أنّهم يقرّون جميعاً أنّ النّص يفترن بالدّلالة غير القابلة للاحتمال. يقول ابن حزم (ت456هـ) بشأن النّص "هو اللفظ الوارد في القرآن والسّنة، المستدلّ به على حكم الأشياء، وهو الظّاهر نفسه، وقد يسمّى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصّاً"¹، فابن حزم من خلال نصّه لا يورد أي فرق بين النّص والظّاهر، لتقارب الدّلالة اللّغوية، فالنّص لغة بمعنى الظّهور، وفي مختار الصّحاح للرّازي وردت لفظة نصّ في مادة ن ص ص وهي في قوله: "(نصّ) الشّيء رفعه، ومنه (منصة) العروس بكسر الميم، و(نصّ) الحديث إلى فلان رفعه إليه"².

بيد أنّنا نلّف في موضع آخر للغزاليّ (ت505هـ) يزيل اللبس فيفصل فصلاً دقيقاً بين النّص والظّاهر، ويجعل أحدهما يتمايز عن الآخر بالقياس إلى قبوله للتأويل، وعدم قبوله، يقول: "اللفظ الدّال الذي ليس بمجمل، إمّا أن يكون نصّاً، وإمّا أن يكون ظاهراً. والنّص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظّاهر هو الذي يحتمله"³. فيكون هذا المفهوم الذي اختاره الغزاليّ أعون إلى النّفاذ إلى طبيعة مفهوم الدّلالة النّصية والتّهدي إلى حقيقة مجالها الإدراكيّ، والإمساك بحقلها الدّلاليّ، فالدّلالة النّصية تطابق تام بين دال ومدلول وُضع له دون سواه، ولا ينصرف الدّهن عن العلاقة التّطابقية إلى العلاقة التّلازميّة؛ إلّا بدليل، وذلك ما أشار إليه السّجلّماسي (ت704هـ) الذي يقرّ بأنّ النّص في حقيق أمره اتحاد الصّارفة عن الدّلالة التّطابقية إلى الدّلالة الاقتضائية، يقول في هذا السّان: "إنّ اللفظ الدّال، إمّا أن يتحد مدلوله، وإمّا أن يتعدّد. فإن اتّحد مدلوله فهو النّص... فإنّ نقول النّص ضربان: بالوضع، ونص بالقرينة"⁴.

ب. الظّاهر:

يتعلّق هذا المفهوم بالدّلالة الرّاجحة البينة، التي ينصرف إليها ذهن المتلقّي، وتكون العلامة اللّسانية في هذه الحالة دالة بمنطوقها على مدلولين فأكثر، وهو الأمر الذي يستدعيّ ترجيح مدلول عن الآخر، حيث ينصرف الدّهن إلى الدّلالة الظّاهرة الغالبة. ويفترن الظّاهر بالعلاقات الاحتماليّة، التي تتعدّد بحسبها الدّلالات وتتنوع، وهي الاحتمالات التي تتضارب في ذهن المتلقّي، فيكون الانصراف عن بعضها إلى ما سواها ترجيحاً اقتضاه المقام اقتضاء إلزاميّاً، فالدّلالة المرجّحة هي الدّلالة الظّاهرة

¹ أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، "الإحكام في أصول الأحكام"، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، ج1، ص42.

² محمد بن أبي بكر عبد القادر الرّازي، "مختار الصّحاح"، مادة (ن ص ص)، ص662.

³ الغزالي، "المستصفى في علم الأصول"، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، ج1، ص384.

⁴ أبو محمد القاسم السّجلّماسي "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، تحقيق علّال الغزيّ، المغرب، مكتبة المعارف، 1980، ص132.

الغالبية في الظنّ، فقد استقرّ لأتباع هذا المذهب "أنّ الظاهر الدّالّ ظناً، والنّص الدّالّ قطعاً".

وقد ضبط الزّركشي (ت794هـ) حدّ الظاهر ضبطاً دقيقاً بقوله: "وقد يكون اللفظ محتملاً لمعنيين، وهو في أحدهما أظهر، فيسمى الرّاجح ظاهراً، والمرجوح مؤوّلاً"¹.

ج. المحكم:

يتعلّق أيضاً بمفهوم التّأويل، ويتضمن لمفهومي النّص والظاهر، فهو انتظام من العلامات اللّسانية، أحكمت معانيها وتجلّت دلالتها نصّاً أو ظهوراً. ولا يحتمل أي وجه من وجوه التّأويل.

ولا يمكن ضبط المفهوم الدّقيق للمحكم؛ إلّا برده إلى نقيضه المتشابه كما فعل السيوطي (ت911هـ) الذي يرى الاختلاف بينهما فيما يلي:

- المحكم ما وضع معناه، والمتشابه به نقيضه.
- المحكم لا يحتمل من التّأويل؛ إلّا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً.
- المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه.
- المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه؛ إلّا برده إلى غيره.
- المحكم ما لم تتكرّر ألفاظه، ومقابله المتشابه.

ويضيف السيوطي إلى المحكم أنّه إذا استقلّ بدلالاته، وانصرف الذّهن إليه قطعاً ويقيناً، فهو النّص. أمّا إذا احتمل دلالة أخرى، فهو الظاهر. ومن هنا نقول أنّ مجال الوضوح يمثّله المحكم بعنصريه النّص والظاهر.

لقد أشرنا سابقاً إلى أنّ تأويل الخطاب الدّينيّ يحتاج دائماً إلى قرائن دلالية لشرح المعنى، والقراءة السّطحيّة غير كافية، فيجب التّعمق والتّمعن للوصول إلى جوهر الدّلالة، والنّص القرآنيّ يحوي في متنه خطابات عديدة قسّمها العلماء استناداً إلى دلالة اللفظ، أو خفاء المعنى. فأما الذي يرتبط بوضوح المعنى فذلك هو الظاهر، النّص، المفسّر والمحكم. والذي يرتبط بغموض المعنى؛ فذلك هو الخفيّ، المشكل، المجمل، والمتشابه. وإذا تتبّعنا أصل هذه الأصناف وجدناها ترد في حقيقة الأمر إلى صنفين هما الخطاب المحكم، والخطاب المتشابه. لقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولا يعلم تأويله إلّا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا، وما يذكر إلّا أولوا الألباب﴾².

وارتبطت محاولة تأويل أيّ نصّ قرآنيّ بالاختلاف حول المحكم والمتشابه، ووقع الجدل بين العلماء والفقهاء المؤولين، فرى الطّبري يؤوّل الآيات المحكمات، بأنّهن

¹ الزّركشي، "البرهان في علوم القرآن"، دار المعارف، بيروت، 2000، ط 2 ج 2، ص 205.

— سورة آل عمران، الآية 07.

أحكم بالبيان، وأثبتت حججهن وأدلتهن، وقيل هنَّ المعمول بهن. أمَّا المتشابهات فما يشبه بعضهن بعضاً، وإن اختلفت ألفاظها ومعانيها، وقيل المتشابهات المنسوخات.¹ وسلط الغزالي الضوء على مسألة تفسير المحكم والمتشابه في القرآن الكريم فقال: " في القرآن محكم ومتشابه... واختلفوا في معناه وإذا لم يرد توقيف في بيانه، فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة".² وجاء في عرف اللغة أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف، ورُفِع عنه الاحتمال، والمتشابه عكسه تماماً.

واستعملت العرب لفظة المحكم في قولها "حاكم ووحكمت وأحكمت؛ أي رددت ومنعت، ومنها مشتقات فأحكم الشيء وثقه، وأتقنه، وحكمة اللجام تمنع الفرس من الاضطراب. ورود أيضاً في مختار الصحاح قول الرازي: "... والحكيم أيضاً المتقن للأمور، وقد (حكم) من باب ظرف أي صار حكيماً و(أحكمه فاستحكم) أي صار محكماً".³

وقد وصف الله سبحانه وتعالى كتابه الحكيم في قوله: ﴿الر، كتاب أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكم خبير﴾⁴، وجاء في تفسير هذه الآية وتأويلها أن الإحكام هو الأمر والنهي، وأن التفصيل هو الثواب والعقاب، وقيل بمعنى التفسير. أمَّا الزمخشري (ت 538 هـ) فيؤول قوله ﴿أحكمت آياته﴾ أي نُظمت نظماً رصيناً، لا يقع فيه نقص، وقوله: "فصّلت آياته" كما تفصل القلائد بالفوائد⁵ ويتفق السيوطي مع تفسير الزمخشري. إذن وصف الله عز وجل قرآنه بالإحكام الذي أوله المؤول على حسن نظم آياته، وإحكام لفظه وبيانه

ثانياً: مجال الغموض:

ويتكوّن من ثلاثة مفاهيم:

أ. المؤول:

يتعلّق هذا المفهوم بانصراف الدّهن عن الدّلالة الظّاهرة إلى دلالة أخرى لمنطوق واحد، ويكون هذا الانصراف بإعمال العقل، واتخاذ الأدلّة، وتعقب العلاقات التّلازميّة للدّلالة الخارجيّة، المتوارية في البنية العميقة لانتظام العلامات اللّسانية في سياق معين، أي إنّ الدّلالة الرّاجحة في المؤول هي الدّلالة غير الظّاهرة. واعتمد القدامى في التّمييز بين الظّاهر والمؤول الأدلّة العقلية الصّارفة لذهن المتلقّي عن الدّلالة الظّاهرة إلى الدّلالة الخفيّة، ولذلك يرى الغزالي (ت 505 هـ) أن

¹ _ الطّبري، " مختصر من تفسير الطّبري "، مؤسسة الرسالة، المدينة المنورة، 2001، ط 5، ج 1، ص 84.

² _ الغزالي، "المستصفى من علم الأصول"، ج 1، ص 106.

³ _ الرازي، " مختار الصحاح "، مادة (ح ك م) ص 148.

⁴ _ سورة هود، الآية 01.

⁵ _ جاد الله محمود بن عمر الزّمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل"، دار الكتاب العربي، بيروت، (د، ط) (د، ت)، ج 2، ص 337.

المؤول يستدعي بالضرورة الدليل المانع من ترجيح الدلالة الظاهرة، فهو في نظره "احتمال يعضده دليل، يصير به الأغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر".¹

ب. المجمل:

يدل هذا المفهوم اصطلاحاً على الإجمال حيث يتضمن المنطوق في هذه الحالة مجموعة من الاحتمالات الدلالية، سواء أكان ذلك على سبيل الحقيقة، أم على سبيل المجاز، ويعسر على المتلقي الإمساك بواحدة منها دون الأخرى؛ لأنه لا دليل يسعف المتلقي، لذلك يلجأ فيه إلى طلب وسائل أخرى تكون أحياناً خارجة عن التركيب نفسه، الذي ورد فيه المجمل، يقول ابن حزم: "المجمل هو الذي لا يفهم من ظاهره معناه، فلا بد من طلب المراد فيه من أحد الموضعين: إمّا من نص آخر، وإمّا من إجماع، فإذا وجدنا تفسير تلك الكلمة في نص آخر، قلنا به وصرنا إليه... فإذا لم نجد نصاً آخر يفسر هذا المجمل وجب علينا ضرورة فرض طلب المراد من ذلك المجمل في الاجتماع المتيقن المنقول عن جميع علماء الأمة".²

ويرد ابن حزم ما ذكره سابقاً بقوله: "أمّا إذا ورد لفظ لغوي، فواجب أن يحمل على عمومته، وعلى كل ما يقع في اللغة تحته وواجب ألا تدخل في اللغة فيه ما لا يفيد لفظه مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، فالخير بهذا النص بعض ما يقع عليه دون بعض إلا بنص، فلما قال تعالى: (فيهم)، ولم يقل (معهم)، ولا قال تعالى (عندهم)، أنه إنما أراد الدين فقط".³ فقد تيسر لابن حزم أن يلحق دلالة المجمل بدلالة العموم، حتّى لا يميل المتلقي إلى دلالة دون أخرى؛ إلا بمعين يكون ظهيرا له للميز بين الاحتمالات الدلالية، فالمجمل هنا تبلغ شدة عمومته حد الإبهام والغموض. ويشير الشوكاني (ت 1250هـ) في أحسن اختصار أنّ المجمل هو ما له دلالة على أحد المعنيين لا مزية لأحدهما على الآخر... وهو ما أفاد شيئا من جملة أشياء، وهو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه.

ج. المتشابه:

يتعلّق هذا المفهوم أيضا بمجال الغموض، ويتضمن المؤول، والمجمل، وهو تتابع من العلامات اللسانية، تشابهت معانيها، وتداخلت، فيصعب الأخذ بدلالة دون أخرى، فإذا كان المحكم هو ما اتضح معناه، فإنّ المتشابه خلافه؛ لأنه قائم على المشابهة، والتداخل، والالتباس إلى درجة الإبهام والغموض. يقول ابن قتيبة (276هـ):

¹ الغزالي، "المستصفى من علم الأصول"، ج 1، ص 387.

² ابن حزم، "المصدر السابق"، ج 1، ص 419.

³ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، "إرشاد الفصول إلى تحقيق الحق من علم الأصول"، دار المعرفة، بيروت، 1993، ط 1، ص 147.

"وأصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، ثم يقال لكل ما غمض، ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره".¹
إذن المتشابه بعيد أصفى صورة للغموض؛ لأنّ تداخل دلالاته يؤدي إلى الالتباس والإبهام، وهو الأمر الذي جعل بعضهم يطلق عليه أحيانا اسم (المشكل)، "وسمي مشكلا لأنّه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله".²

فما تأويل وصف الله للقرآن بالمتشابه، الذي جاء فيه قوله وتعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم، ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدي به من يشاء، ومن يضلل الله فما له من هاد﴾³، فتأويل "متشابها يشبه بعضه بعضا، ويختلف تأويل المتشابه في هذه الآية من مؤول إلى آخر، فمنهم من يرى أنّه يشبه بعضه بعضا في الهداية وسلامة التناقض، وتعني لفظة "المتشابه" في تأويل آخر أنّ المعاني التي يتعرّض لها القرآن تكثر في سورة، ولا يتم الحديث عنها في مكان آخر، وقد نجد تكملة لمعناها في سورة أخرى.

وتتباين الآراء لرصد حقيقة المحكم والمتشابه في القرآن، فنجد الغزاليّ: يستشهد بقوله: "المحكم ما انتظم، وترتب ترتيبا مفيدا ما على ظاهر أو تأويل، ما لم يكن فيه متناقض. أمّا المتشابه... قد يطلق على ما ورد في صفات الله ما يوهّم ظاهره، ويحتاج تأويله".⁴

ويعلم من مصادر التّأويل والتفسير، أنّ المحكمات واضحة المعاني لا تشبه بغيرها، والمشتبهات تحتل بعض المعاني، ولكن الأمدي يقدم رأيا آخر في المحكم فهو عنده ما ثبت حكمه من الحلال والحرام، والعد والوعيد ونحوه، والمتشابه ما كان من القصص والأمثال. أمّا القرطبي فيقول: "المحكمات من أي القرآن ما عرف تأويله، وفهم معناه، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل ممّا استأثر الله تعالى بعلمه".⁵

وتطرق الزركشي إلى أنواع التّأويل والتفسير، وأشار إلى ماهية المتشابه، فقال: "قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يُعذر أحد بحبها لله... وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادّعى علمه، فهو كاذب"⁶ ويعقب السيوطي على

¹ _ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، "تأويل مشكل القرآن "، المكتبة العلمية،"، المدينة المنورة، 1981، ط3، ص102/101.

² _ الغزاليّ، "المستصفى"، ج1/107.

³ _ سورة الزمر، الآية 23.

⁴ _ الغزاليّ، "المستصفى"، ج1/107.

⁵ _ القرطبيّ، "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتاب العربي بيروت، 1957، ط2، ج3، ص09.

⁶ _ الزركشي، " البرهان في علوم القرآن"، ج2، ص164.

هذا القول بقوله أنَّ المحكم ما عرف مراده بالظهور، والمتشابه ما استأثره الله بعلمه (الغيب).

ولعلماء اللّغة آراء متعددة، وتوجّهات في كنف المعنى المحكم والمتشابه، فهذا الأخير نجد له أضرباً ثلاثة من جهة اللفظ فقط ومن جهة المعنى فقط ومن جهتهما معاً. والضرب الأوّل ضربات أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة، إمّا من جهة الغرابة وإمّا من جهة الاشتراك اللفظي.

ونحن وإن توقّفنا مباشرة عند ضرب من أضرب المتشابه من جهة اللفظ، وبالخصوص عند أحد أضربي هذا الضرب وهو المتشابه من جهة اللفظ (إمّا من جهة الغرابة) أو (من جهة الاشتراك اللفظي)، فإنّا نعلم بعد إطلاع لنا على بعض ما أثير في قضية المعنى، أنّ ما كان يتعلّق باللفظ يتعلّق بمعناه، ثمّ إنّ اللفظ والمعنى لا ينفصلان إلى أحدٍ قد يوصلهما إلى الاتحاد أو المساواة.

فنحن -أيضاً- بتسليطنا الضوء على هذين الضربين نحاول أن نصل إلى قضية تشابه المعنى الصّادر عن وجود هذين الضربين، فالمشترك اللفظي معروف عنه ورود لفظه لها عدّة معاني، يصعب التّوصل إلى معناها إلى بالاستعانة بالسياق. أمّا الغرابة، فقد توصّل العلماء إلى وجود أكثر من سبعمئة لفظ غريبة في القرآن، وغرابتها ليست غرابة لفظ بحد ذاته، وإنّما هي غرابة معنى، ذلك أنّ القرآن منزّه عن النقص يقول أستاذ اللّغة: مصطفى صادق الرّافعي في هذا الصّدّد: "وفي القرآن ألفاظ اصطلاح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابتها أنّها منكورة، أو نافرة، أو شاذّة؛ فإنّ القرآن منزّه عن هذا جميعه، وإنّما اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التّأويل؛ بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها، وسائر النّاس".¹

وكان ابن عباس (رضي الله عنه) يجلس بفناء الكعبة، ثمّ يجتمع عليه النّاس يسألونه عن التّفسير في مثل هذه المواضع، وثبته من كلام العرب. وكان الصّحابة أيضاً (رضوان الله عليهم) يسمّون فهم الغريب (إعراب القرآن) لأنّهم يستبينون معانيه ويخلصونها.

3_ مقاصد الشريعة في موافقات الشاطبي :

تطرّقنا -فيما سبق- لمسألة التّفسير والتّأويل، وأثرينا الحديث حولهما، وبينا جوهر الأشكال في اختلاف الآراء حول تأويل النّص القرآني، حيث أنّه كان للمحكم والمتشابه النّصيب الأوفى، من حيث التّدارس، وذلك بقيام الجدل حول ظاهر القرآن، ومضمّره، وإمكان إخضاع النّص القرآني للتّأويل مهما اختلفت آياته.

¹ _ مصطفى صادق الرّافعي، " المرجع السّابق "، ص71.

ولا بأس -الآن- أن نعرض لنموذج مهمّ في مجال تأويل القرآن؛ حيث أنّه يمثّل قارئاً نموذجاً تلقى القرآن أحسن تلق، من خلال اجتهاده، ورؤيته الثاقبة، وفهمه الخالص.

مثّل كتب "الموافقات في أصول الشريعة" للشّاطبي قفزة نوعيّة لتطوير العلم كما فعل "المستصفى" للغزاليّ من قبل في أحكام العلم، فالشريعة تحوّلت على أيدي الفقهاء إلى حرف دون روح، في وقت ضاعت فيه الأندلس، وكانت تحتاج إلى شحذ الهمم، وبرزت هذه الهمّة المفقودة عند (الشّاطبي الغرناطيّ الأندلسي) * عن طريق الجمع بين المذاهب، ووجد الرّوح المفقودة في النّصوف، والأخلاق، والتّجارب الشّعورية، التي تجلّت في فكرة المقاصد، مقاصد الشريعة الكليّة، وأهدافها العامّة، وليس أحكامها الجزئيّة، وهي الأسس التي قامت عليها الشريعة ابتداءً من المصالح الضرورية.¹

ومن هنا يعاد تأسيس المالكيّة، والمصالح المرسلّة على النّصوف، والتّجارب الشّعورية، ذلك أنّ الواقع يتجسّد في الشّعور، وتظهر كذلك مصطلحات الصّوفيّة: المقامات، والأحوال، ولغة الشّيخ، والمريد، والإلهام، والأحلام، وكأنّ الكتاب يقوم على أساس هو التعريف بجوهر التّكليف، وهو أيضاً توجّه صوفيّ يجعل للشريعة ظاهراً وباطناً، تكليفاً وسراً، وهو أيضاً في متنّه يظهر الغزاليّ في "الإحياء"، وفي "جواهر القرآن"، و"مشكاة الأنوار"، باعتباره المنقذ من اختلاف المذاهب الفقهيّة الأربعة عند مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، ومن المتكلّمين الذين استشهد بهم كان الجويني، وابن العربي والرازي. أمّا الفلاسفة فابن رشد*، ومن الشّعراء يظهر ذو الرّمة، والأصمعي، والحطيئة، واعتمد من علماء اللّغة الخليل وسيبويه.

كما كان يعتمد على فصاحة اللّغة عند العرب، وقواعد اللّغة العربيّة، وظهرت مقدمته في حلة سجعية كما هو الحال في المؤلفات المتأخّرة، ورغم كلّ ما اعتمده أبو إسحاق الشّاطبيّ في كتابه "الموافقات" - ممّا يدل على سعة علمه وإطلاعه - إلّا أنّه لم يقص مناقشة بعض القضايا الكلاميّة، والفلسفيّة مثل العلاقة بين السبب والمسبب، وخلق العالم، ووجود الله.

واعتمد صاحب الكتاب -أيضاً- على المصادر المدوّنة، التي تحيل إلى الصّوفيّة، والفلاسفة، والأصوليين، والاعتماد الأكثر أيضاً في الكتاب كان على الآيات القرآنيّة

* أبو إسحاق الشّاطبي: إبراهيم بن موسى اللّحميّ الغرناطيّ المالكيّ (ت 790 هـ).

¹ ينظر، حسن حنفي، "النص القرآني بين التفسير والتأويل"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2004، ص 110.

* يعد بحراً في موسوعيّة فكره، فتناوله للقضايا الفلسفيّة، والفقهية (التأويل)، يثبت جدارته في هذا المجال، ويمنعنا منعاً باتاً من اتخاذه كنموذج لسببين: 1. تداخل الفلسفة عنده بالدين، 2. الشّاطبي أقرب منه إلى تأويل القرآن.

من الحديث. "ومع ذلك يعتمد "الموافقات" على الترتيب المنطقي، والبرهان، والاستدلال، واستنباط كل قاعدة تالية من القاعدة السابقة، كما هو الحال في البنيان، وفي نفس الوقت يعتمد على الاستقراء المعنوي، استقراء في البنيان، وفي نفس الوقت يعتمد على الاستقراء المعنوي، استقراء جزئيات الشريعة، بما يكفي للحصول على القاعدة الكلية، لذلك كان أقرب إلى "علم القواعد الفقهية" عند السيوطي، وابن النجيم الذي برع في المالكية حرصا على روح العلم، كلياته، وقواعده، أصوله وأسسها، فالأدلة عقلية، وعادية في الذهن وفي العالم".¹

يرى الشاطبي في كتابه "الموافقات" أن الجدل ما زال قائما ضد المعتزلة، والأشاعرة، والظاهرية، والباطنية، والمرجئة ومجموع المتكلمين، ومع المذاهب الفقهية المغلقة الشافعية والمالكية، استنادا إلى باقي الفقهاء، والعلماء، والصوفية، والفلاسفة، والحكماء المتقدمين والمتأخرين (أهل العراق وأهل الشام)، المحققين، والمصوبين ومجموع الأصوليين؛ كما أنه يظهر الصحابة، والتابعين والرواة الأولين للاستشهاد بهم، باعتبارهم المصادر الرئيسية لتطوير العلم الجديد؛ حيث كانت الشريعة ما زالت حية في قلوبهم، ويرى أن عددهم يفوق عدد المتكلمين، والفقهاء، والأصوليين، والفلاسفة، والمحدثين، والصوفية، والحكماء الذين حاولوا تأسيس العلوم الدينية.²

وبهذا نكون قد عرضنا عرضا مجملا ومختصرا لأهم ما يلاحظ عن الكتاب من خلال القرن الذي ظهر فيه، ومميزات هذا العصر في الفهم الديني؛ كما حاولنا أن نعرض لأهم المصادر، والرؤى، والمذاهب، والاستشهادات التي اعتمدها أبو إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات". وسنحاول الآن أن نفصل الحديث حول مضمون الكتاب ورؤيته المعرفية والمنهجية في فهم الشريعة، واتخاذ التأويل أداة برهانية تستقي من النص القرآني الأحكام الشرعية.

I. التأويل بالبرهان:

انتهج الشاطبي طريقة التأويل بالبرهان فهو يلتقي مع ابن رشد في توظيفه لبعض المبادئ المنطقية لضبط التأويل وإنشاء التوليد، ويكاد أن يكون كتابيه "الموافقات" و"الاعتصام" هما "فصل المقال" و"الكشف"، وهو تشبيه قد لا يقبل لأسباب منها أن هناك فرقا شاسعا مباعدا بين المؤلفات، فابن رشد كتب أواخر القرن السادس، والشاطبي أواخر القرن الثامن، وأن هناك أيضا فروقا واختلافات في المنطلقات الاستمولوجية، فابن رشد فيلسوف أرسطي وأصولي، والشاطبي فقيه أصولي، وابن رشد يتخذ الشرع شاهدا. أما الشاطبي فيرى العكس إذ يقول: "وزعم ابن رشد الحكيم

¹ _ حسن حنفي، المرجع السابق "، ص111.

² _ ينظر، " المرجع نفسه "، ص111/112.

في كتابه الذي سمّاه "فصل المقال " فيما بين الشريعة، والحكمة من الاتصال" أنّ علوم الفلسفة مطلوبة إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة؛ إلا بها ¹. وابن رشد يستعمل القياس اليقيني في المقام الأول، لقيام الفلسفة في بعض أبعادها الروحية الصّوفية على مبدأ اليقين المنفي للميتافيزيقية -ما وراء الطبيعة- والشّاطبي يعتمد القياس الظنّي؛ أي قياس التمثيل ذلك أنّ التأويل قام حول ما هو مشبه (التمثيل)، فيكون الظن طريقاً لوجود احتمالات مشجعة لنشاط التأويل حول النصّ القرآني.

ويستنتج من خلال أوجه التشابه بين الشّاطبي وابن رشد، وأوجه الاختلاف بينهما أنّ الشّاطبي أميل بكثير إلى الغزالي، ومتأثر في المقام الأول، فقد حال كثيراً على الغزالي في الاعتصام وفي الموافقات، كما أنّه شابهه في الهجوم على الفلسفة؛ ورغم هذا التأثير وهذه المشابهة لا يمكن أن ننفي رفض الشّاطبي لآراء الغزالي، التي أحدثت الفرقة والتشعب بين أفراد الأمة.

إنّ القراءة الشّاطبية هي التي جعلت من خطابه خطاباً منسقاً ومنسجماً، ذلك أنّ الكتاب تحكّمت في بنائه المنهجية المنطقية، المتداولة لدى فلاسفة المسلمين، مما يعطي للشّاطبي الحق في التفلسف والتّمنطق، وكان هذا التّميز ممّا تولّد عنه نظرية التّعريف المنطقيّ لبناء المسائل الفقهية المتعدّدة. وهذا أمر يبين أنّ الأمور الذهنية لا يتعلّق بها شيء؛ وإنّما الأمور الظّاهرية هي التي تبحث عن الفروق.

II. التّأويل بالبيان:

أ. المبدأ العام:

لقد مثّلت القطيعة التي أحدثها فكر الشّاطبي مع الاتجاهات الفكرية والفلسفية السابقة له حداً من الانسحاق مع التّأويلات البعيدة؛ حيث أنّ الشّاطبي اجتهد في تقديم بعض المبادئ والضوابط التّأويلية؛ ولعلّ المبدأ العام الذي يحكم نشاطه التّأويلي المشروط بمراعاة المجال التّداولي، يمكن أن نفرعه إلى عدّة قواعد منها: قاعدة مراعاة أوضاع المؤلّ وأوضاع المؤلّ به، وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات وقاعدة اتساق النصّ؛ أي رفض التّشابه بين النّصوص والأخذ بعين الاعتبار تعالّقها ².

واشترط الشّاطبي في المؤلّ أن يكون من السّلف*، أو ممن يسير على سنن السّلف ممّا أدّى إلى تكرار هذا اللفظ كثيراً في كتابيه "الاعتصام" و"الموافقات"،

¹ _ أبو إسحاق الشّاطبي، "الموافقات في أصول الشريعة"، مؤسسة الرسالة، المدينة المنورة، 1993، ط3، ص 15.

² _ أبو إسحاق الشّاطبي، "المصدر السابق"، ص 132.

* _ من خلال اعتماده على أقوال السّلف، وإتباع تأويلاتهم يتّضح أنّه ممن يتبع التّأويل بالمأثور، أو ما يعرف بالنقل في الشريعة الإسلامية؛ رغم أنّه اعتمد العقل أساس بعض التّوجهات الدينية، وشرحنا هذا سابقاً.

ليجعل من أقوال المؤول السلفي وأفعاله، الفیصل القاطع في قبول التأويل أو رده. ومما أدى إلى هجومه على الفرق الإسلامية هجوما عنيفا في "الموافقات"، وخصوصا في كتاب الاعتصام، ففي نظره أن المسلمين تبرأوا من الفلاسفة؛ لأنهم أتوا بما يخالف السلف، وبمعان لم تعرفها العرب ك: الباطنية وفضائحتها في التأويل. ولكن رغم انتقاد الشاطبي للفلسفة؛ إلا أنه يأخذ كثيرا من فروعها، وخصوصا الجانب المنطقي منها، وينتقد التأويل البعيد، ويأخذ به أحيانا، ثم هو يرى أن كل العلوم يجوز الأخذ بها من قبل الراسخ في العلم وخاصة الخاصة والخاصة، ولكن ما لا يجوز هو إطلاع العامة عليها والجمهور.

ب. قوانين التأويل:

ليس الشاطبي من عوام الناس؛ بل هو راسخ في العلم، ومن خواص العلماء، ولذلك فهو يأخذ من الفلسفة، ويوظف المنطق لبناء الأحكام الشرعية، ويوظف التأويل؛ لأنه يقر بأن في القرآن ظاهرا وباطنا، فهناك من الآيات ما ينظر إلى ظاهرها ومنها ما يجب أن يؤول حتى تدرك معانيه، ويقول في هذا السياق: "لأن من فهم باطن ما خوطب به، لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة... وعلى الجملة، فكل من زاع ومال على صراط المستقيم، فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهما وعلماء، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه".¹

قدّم الشاطبي شرحا لقاعدة مراعاة أوضاع المؤول، وأوضاع المؤول وأوضاع المؤول به وأما قاعدة مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال، ومجاري العادات، فقد خصصها الشاطبي بعناية خاصة، ووضع لها بعض الضوابط التي تهدي المؤول وهي عبارة عن جملة من المعارف، وكلّ هذه القواعد يتم الإطلاع عليها، من خلال ما ورد في متن الكتاب، ومن خلال أيضا الاستخلاصات في المفاهيم الواردة حين الشرح، فلا يكاد الخطاب ينفك عن أطرافه وملابساته، فلا نجد خطابا دون مخاطب، ولا مخاطب دون مخاطب، ولا إلقاء خطاب دون مراعاة مقتضيات الأحوال.

بعد عرضنا لتوجه آخر من توجهات التأويل عند الشاطبي وهو التأويل باليان، وبعد بيان أهم المبادئ التي اعتمدها الشاطبي في هذا التأويل، وكذلك تركيزه على الظاهر في النص القرآني والباطن لا يسعنا الآن؛ إلا أن نلتفت إلى مفهوم المقصدية عند الشاطبي، وهي أهم عنصر أثرى الشاطبي الحديث حوله، وهي السبب الذي جعل الشاطبي يصنف في قائمة نماذج القراء العرب في مجال التأويل القرآني.

يقوم كتاب "الموافقات" على بنية خماسية، كما يصرّح الشاطبي بذلك في المقدمة: المقدمات، والأحكام، والمقاصد، والأدلة، والاجتهاد والتقليد، فتبين المقدمات

¹ "المصدر نفسه"، ص 134.

الطَّابع العمليّ الأصوليّ للعلم، ووضع قواعد عامّة للسلوك. والأحكام في الكتاب قسمان: أحكام التّكليف (قواعد سلوك الإنسان في العالم)، وأحكام الوضع (العالم ميدان لتحقيق الفعل الإنسانيّ). والمقاصد نوعان: مقاصد الشّارع وهي مقاصد الشريعة، الشريعة كمقصد، وهدف وغاية، ومقاصد المكلف؛ أي النية وتطبيق الشريعة، هو تطابق النية مع مقاصد الشّرع، فقد لامس القدماء أحكام الوضع، ولكن الشاطبي هو الذي أبرزها، وفصلها في مقابل أحكام التّكليف. والأدلة الكتاب والسنة، دون الإجماع والرأي نظرا لتعرض السابقين لهما، والشاطبي بإقصائه هذا يحاول التّطوير والإكمال على ما ترك السابقون.¹

والاجتهاد هو رعاية المصلحة، والاختلاف فيه ينظر إليه بقصدين قصد أوّل يتعلّق بالأصول كالتّوحيد وغيره من الأصول، فهذا لا يمكن الاختلاف فيه، وقصد ثان يتعلّق بالفروع وهو ممّا يجوز الاختلاف فيه، وقد عبّر عنه الشاطبي بصريح العبارة في قوله: "إنّ الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالا للظّنون وقد ثبت عند النّظار أنّ النّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظّنّيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكلّيات، فلذلك لا يضرّ هذا الاختلاف"،² "فأراد الشاطبي الاعتماد على النّص والواقع، على الوحي والمصلحة"³ باعتبار الاجتهاد من لواحق "الرأي" كدليل شرعيّ.

والجديد في الكتاب هو بنية المقاصد، فقد أشار إليها القدماء؛ ولكن الشاطبي فصل في هذه البنية، لتصبح البنى الرئيسيّة في كتابيه بنى ثلاثيّة هي: الأحكام، والمقاصد والأدلة، فإذا ما دخلت المقاصد مع الأحكام، وأصبحت الأحكام وسيلة لتحقيق المقاصد؛ فإنّ القسمة الثلاثيّة تظلّ بنية ثلاثيّة للعلم، وتكون الأولويّة حينئذ للفعل في المقاصد والأحكام؛ ثمّ النّص في الأدلة، وأخيرا العقل في الاجتهاد.

4_ قصديّة التّدلال:

سنخصّص هذا المطلب للحديث عن مفهوم المقصديّة، الذي يمثّل محورا هامّا، ودرسا أساسيّاً لكلّ ما قيل سابقا، منذ أن فتحنا المجال للحديث عن نزول القرآن وتلقيه، وقضيّة التّفسير والتّأويل المتعلّقة به، ومسألة القراءة والنّظر فيه، فالمقصديّة هي مركز لدائرة معرفيّة، تتبع عنه كلّ الرّؤى الخاصّة، والمتعلّقة بالقضايا، والأقطاب الأساسيّة وهي: النّص، المؤلّف، المتلقّي، والمقصديّة -التي تؤثر

¹ - ينظر، حسن حنفي، " المرجع السّابق " ، ص112.

² الشاطبي، " المصدر السّابق "، ص183.

³ - حسن حنفي، المرجع السّابق، ص112

* - تمّ الإشارة إليها في الفصل الأوّل المخصّص لنظريّة التّلقي في النّقد الحديث والمعاصر.

توضيحها- سيتمّ إيضاحها، وتحديد مفهومها الحقيقيّ، فيما إن كانت مقصدية ثنائية الأطراف (النص، المؤلف)، أو ثلاثية ينتجها كل من النص والمؤلف، والمتلقي). وما يجب أيضا التنبيه إليه، هو أنّ شرحنا لهذه المفاهيم حول المقصدية، سيخلو من كلّ ما هو حدائيّ، وسنطرح الموضوع لكشف مفاهيمه الأساسية، والجهود القديمة التي نسجت حوله، أمّا الدراسات الحدائية*.

يعتمد الخطاب القرآنيّ أساسا على أفانين اللغة العربيّة، وأساليبها التعبيريّة عن المعنى، وعن معنى المعنى، وهذه الخصوصية هي التي فتحت باب التّأويل في الخطاب القرآنيّ، الذي "يتمّ بإبانة ووضوح، أو بإيجار وتلميح، إذ كان الفهم مضمونا، وقد يقتصر فيه على التّفصيل، إذا كان الخطاب لا يدرك إلّا به"¹. وكان مما برّر وجود الظّاهرة التّأويلية هو السّياق التاريخي العام، وكذلك البنية المعرفيّة للعقل العربيّ، التي امتلكت وسائل المحاورّة، والمجادلة التي غدت بها خطابا تتمظهر فيه أصول المعرفة المميّزة لذاك الزّمن؛ بل وغدت بنية سطحيّة لبنية عميقة، هي المعرفة المتحكّمة في لفظ الخطاب ودلالته.

ومن ميزات النصّ القرآنيّ، أنّه موغل في التشابه، يشكّل نسقه التعبيريّ على نحو المشكل، ليقابل وجه الواقع المتعدّد والمختلف، وبذلك واجه العلماء هذا الإشكال المزدوج (المشكل/الواقع) ببيان وسائل التّقريب بين النّسق الثّابت، والواقع المتغيّر، وهو بيان عماده التّأويل، الذي يكشف جزءا من الحقيقة، ومع ذلك فإنّ التّأويل لا يوصل إلى اليقين الدّلاليّ المحايثيّ للعصر؛ إلّا إذا كان إسناده على دليل قويّ يعزّز به الحكم، وترجع به الدّلالة؛ بحيث إذا ما أجريت عمليّة استبدال لدلالة اللفظ بدلالة التّأويل استقام السّياق التركيبي.²

ومن أهمّ إنجازات العلماء المسلمين في مجال القراءة، ما نظّر له القاضي الجرجانيّ، حين رأى أنّ العلامات اللّغوية إذا لم ترتبط بمدلولاتها في حال أفرادها؛ إلّا ارتباط مواضع واصطلاح، فإنّ التّركيب اللّغويّ "لا ينبئ" عن مدلوله بمجرد "المواضع"؛ بل لابدّ من اعتبار "قصد" المتكلّم. فالكلام قد يحصل من غير قصد، فلا يدلّ، ومع قصد فيدلّ ويفيد، فكما أنّ المواضع لابدّ منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضع.

ومفهوم "القصد" الذي طرحه القاضي الجرجانيّ مفهوم هام جدّا بالنّسبة للإطار الدّينيّ، الذي ينطلق منه القاضي، ذلك أنّه تصوّر دلالة الكلام -على مستوى

1 عبد الجليل منقور، "التّأويلية"، وتحليل الخطاب - قراءة في المصطلح والإجراء"، الملتقى الوطنيّ الثّالث حول قضايا المصطلح في العلوم الإنسانية، كتيبة الآداب، والعلوم الإنسانية والاجتماعيّة، قسم اللغة العربيّة، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، ص 09.

2 ينظر، عبد الجليل منقور، "إشكالية المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة"، "مصطلح التّأويل - الماهيّة، والإجراء"، مجلة المصطلح، تلمسان، مخبر، د. عباس محمد، دكتوراه (مخطوط)، مكتبة جامعة سيدي بلعباس، تاريخ المناقشة، جوان 2004، ص 15.

التركيب- بالمتكلم، وهذا الربط يبرر للمعتزلة -القاضي على رأسهم- مشروعية تأويلاتهم للنص القرآني، من حيث أن قصد المتكلم به -الله عز وجل- يمكن الوصول إلى معرفته بالاستدلال العقلي وحده.

أمّا عن الفيلسوف ابن عربي، فنجد في فتوحاته بورد ما معناه أن الإنسان ينطلق بالكلام يريد به معنى واحدا مثلا من المعاني، التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسّر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم، ولذلك نجده يفرض ارتباط التفسير في الكلام بقرائن الأحوال؛ لأنها المميّزة للمعاني المقصودة للمتكلم.

وفي طرحه هذا نجده يمهد لفكرته الأساسية، التي يقترب فيها اقترابا شديدا من فهم الإشكالية (القصد/النص/الفهم)، حيث يرى أن اللغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعددًا لتأويلات على مستوى الدلالة الوضعية الظاهرة للغة، يكون الأمر أكثر تعقيدا في فهم المستوى الوجودي الباطن لدلالة اللغة، بحكم توتر العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وبين المسند والمسند إليه على مستوى التركيب من جهة أخرى. وخير جهد خلفه الأسلاف كان من اجتهاد علماء الأصول الفقه، في تحديد للمقاصد الكلية للتشريعة، وهي المقاصد التي صاغها الإمام الشاطبي في خمسة مبادئ كلية عامة هي: الحفاظ على النفس، والعرض، والدين، والعقل والمال، والتي تمّ التوصل إليها من خلال القراءة التفصيلية المتأنية والعميقة للنصوص الدينية ذات الطابع التشريعي، من خلال علاقاتها التركيبية ببعضها البعض من جهة، ومن خلال علاقاتها بنصوص العقيدة من جهة أخرى.

والمقصود بالعلاقات التركيبية للنصوص التشريعية علاقات الإجمال والبيان، والعموم والخصوص، والنسخ والمنسوخ، وغير ذلك، وهي علاقات تنتج الدلالة الشرعية للنصوص القرآنية، فما أجمل في نص من النصوص يكون مفصلا في نصوص أخرى، وكذلك ما كانت دلالاته عامة، قد يكون هناك نص يخصصه، وأخيرا ظاهر النسخ لبعض التشريعات، واستبدال تشريعات أخرى بها، للتخفيف، أو التدرج مراعاة لتبدل الأحوال وتغير الظروف.

إنّ القراءة المتأنية، والعميقة لنصوص القرآن، قد نتج عنها فهم الأحكام التفصيلية الشرعية، التي أمكنت لعلماء المسلمين استنباط المقاصد الكلية، التي توجه تلك الأحكام، ولا تنتهي القراءة عند استنباط الكليات من الجزئيات (المنهج الصاعد من الجزئي إلى الكلي)، وإنما تستخدم المنهج الهابط (تنزيل الكليات على الجزئيات) في محاولة لإعادة فهم الجزئيات -أو تعديلها- في ضوء الكليات المستنبطة منها، ذلك أن

علماء الأصول بخاصّة، وعلماء الإسلام بصفة عامّة، يدركون أنّ العلاقة بين الكلّي، والجزئيّ علاقة تفاعليّة، وأكثر تعقيدا من أن تكون مجرد علاقة تراكم.¹

ولكن الانشغال المنصّب من علماء الأصول على أساس استنباط الكلّيات من الجزئيات، قد حال دون وقوفهم على الدلالات الكلّية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفيّة لنصوص الإسلام في كليّتها، والمقصود بهذه الدلالات الكلّية -كما أشرنا سابقا- علاقة النصّ الإسلاميّ معرفيا بالنصوص* التي كانت موجودة، ومؤثّرة وفاعلة في سياق اللحظة التاريخيّة للوحيّ، هذه الدلالات تمثّل محور الحركة التي سبّبت الصّراع،- والمقاومة التي واجهت النصّ الإسلاميّ قديما.

ولقد وضع عالم من علماء الإسلام النّفة الإمام الشّاطبي معايير التّأويل الصّحيح حاصرا إيّاها في: أن يكون التّأويل قد أحال اللفظ إلى دلالة متفق عليها بالجملة، وأن يكون موضع اللفظ قابلا للدلالة المؤوّل إليها من الناحية اللّغوية بوجه من وجوه الدّلالة الحقيقيّة، أو الشرعيّة أو العرفيّة، جاريا في ذلك على سنن العربيّة للتعبير، والإنشاء والإبلاغ.

والشّاطبي في معايير تلك، يحاول مع علماء أصول الفقه أن يبرزوا القصد الإلهيّ، حينما يقاربون بين النصّ الشرعيّ، والواقع الجديد، فقد تأكّد لديهم أنّه لا وجه واحد للحقيقة، وإنّما هي ذات قيمة نسبيّة تتغيّر حسب معايير الحكم، وطرائف اكتشاف المعنى واستنباطه، كما أنّ المعنى يتزايد، ويتنوع بتنوّع الواقع؛ حتّى ليصير معنى آخر حين تتوافر للمؤوّل وسائل جديدة، تغدو وبفضلها الرّؤية للنص ذات دقّة، وشموليّة وعمق.

فالخطاب الشرعيّ يساق لقصد إيضاح دلالة متعلّقة بحكم التّكليف، وهو يضع لذلك ضوابط، وقوانين نسقيّة متعلّقة باستدلالات عقليّة، يتراوح معها اللفظ بين التّعميم والتّخصيص، أو التّقييد والإطلاق، وما إلى ذلك من الوظائف التّعالقيّة، ويتعلّق ذلك كله بتعيين قصديّة المتكلّم من خلال سياق الكلام، أو قصديّة الخطاب من خلال مقوله اللفظي.²

واستنتقوا- كذلك- بنيّة النّصوص، وتجاوزوا الظّاهر فيها باعتبار أنّ النصّ - بمنظور تأويليّ- قاصر على تأديّة المقصديّة على وجه متيسّر، وهو اعتراف بوجود فجوات داخل النصّ، يتمّ ملؤها من قبل المتلقّي، وذلك بما يتلاءم مع حيثيات الخطاب ومقتضياته.

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتّأويل"، دار الكتب العلميّة، مصر 2001، الطبعة 4، ص-202.

* فصّلنا - منذ حديثنا عن العصر الجاهليّ، والإسلاميّ، والأمويّ والعباسيّ- الحديث عن وجود نصوص شرعيّة، حازت نسبها في تلقّي الجمهور لها، بمختلف طبقات قرائه، وهذه النّصوص تتفاعل مع النصّ القرآنيّ منذ نزوله.

² _ ينظر، منقور عبد الجليل، "إشكالية المصطلح في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة"، ص16.

فإذا كنا نعني بالمقصديّة ما يحكم من معتقدات، ومقاصد وأهداف فعل الكلام الصّادر من متكلم إلى مخاطب في مقتضيات أحوال خاصّة، فإنّه ينحل من هذا القول ثلاثة عناصر أساسيّة هي المخاطب، والمخاطب وظروف التّنزيل، أو ما عبّر عنه الشّاطبيّ بالمقاصد ومقتضيات الأحوال،¹ فكيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعيّ للنّص القرآنيّ؟ وهل في طاقة البسرّ بمحدوديّتهم، ونقصهم المعرفيّ الوصول إلى القصد الإلهي في كماله، وإطلاقه، رغم ما جاء به الفريقين ممن نظر للنّص القرآنيّ من مؤوِّلة وسّعت من حرّيّة الفهم، وفتح باب الاجتهاد، وسلفيين كانوا يؤمنون بإمكانية الفهم الموضوعيّ على التّغليب.²

إنّ التّأويل في أدقّ تصوّراته، وتعريفاته يتّخذ منافذ نسقيّة ليعيد توزيع عناصر الخطاب، أو إحياءاتها وفق منظور قرآنيّ جديد، يأخذ بمعطيات المراجع الأولى للنّص، لينتج مراجع جديدة تقدّمها عناصر النّص نفسها، ولكن وفق تنظيم دلاليّ مغاير.

ومع تنوّع التّجارب، وتباين الوقائع والظّروف، يأتي النّص الشّرعي، والقرآنيّ على وجه الخصوص حاملاً لخصوصيّتيّ الفهم والإسقاط؛ بحيث أنّه يضع دلالاته بشكل يستجيب لمقتضيات الوقائع الجديدة. وفوق ذلك فإنّ النّص الشّرعيّ يقدّم شبكة من العلاقات النّسقيّة لتحديد المعنى الباطن، وذلك بواسطة القرائن -شرحناها سابقاً ولو أنّ هناك من يفرضها في الخطاب الإنسانيّ، ويرفعها عن الخطاب الإلهيّ- التي يتوصّل إليها العلماء بطريق اللّغة وتأمّل أنساقها، والشّرعيّ وتأمّل مقاصده وأساليبه، والعقل وتتبع استدلالاته ومدارجه، يقول السيّد عبد الغفار في هذا الصّدّد: "النّص الدينيّ من كتاب، وسنة له وجوه ظاهرة، وباطنة يحدث النّاس بما يوافقهم منها، فالباطن في النّصوص الدينيّة هو الذي يعني هدف الشّارع ومقصده، وهذه المقاصد لم يتوان أصحاب المعرفة منذ زمن الرّسول عن بيانها، وإظهارها ما دامت توافق اللّغة، والعقل، ولا شرع واجتماع القرائن التي تساند المعنى المقصود".³

وآليات تحليل الخطاب تتراوح بين قطبين أساسيين، وهما تحليل وضعيّة البّاث. أو من ناب عنه (كالراوي مثلاً)، وتحليل مقام المتلقّي وظروفه، وما يتعلّق بهذين القطبين من جدية الرّسالة الخطابيّة، وتأثيراتها ومقصديّتها، وبذلك فإنّ عمليّة تحليل الخطاب لا تصل المبتغى المراد؛ إلّا إذا أخذ السّياق العام كطرف فاعل في تحديد آليات إنتاج الخطاب، وأنّ مبدأ المقصديّة في تصريف الكلام، وانتظامه على نحو

¹ ينظر، محمد مفتاح، "ديناميّة النّص -تنظير وإنجاز-"، دار المعرفة، بيروت، 2003، ط 2، ص 193.

² ينظر، نصر حامد بوزيد، "إشكاليات القراءة وآليات التّأويل"، دار الكتب العلميّة، القاهرة، 2000، ط 1، ص 15.

³ منقور عبد الجليل، "الدّلالة، والتّأويل في الخطاب الأصولي الثّرائيّ"، مجلة عمّان، العدد 135، يناير 2006، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، ص 05، نقلاً عن السيّد، عبد الغفار، "النّص القرآنيّ بين التّفسير والتّأويل"، دار المعرفة، 1982، بيروت، ط 2، ص 38.

معين يعطي للخطاب اتساقاً خارجياً على نسقه التركيبي، ذلك أن تعلق انسجام النص بأداء الدلالة يعد أمراً في غاية الأهمية عند استنباط الحكم.

يعتبر إزاحة المدلول عن حقل الدال، واستبدال ذلك بمعجم خاص في التأويل الباطني للخطاب القرآني، وقوفاً من المؤولة على خصائص البث الخطابية، وهيئة البث وصفاته، وهو ما انحصر في القراءة الصوفية للخطاب القرآني، والتي كانت تهدف أساساً إلى معرفة الذات الإلهية، وهو ما شكّل في الحين ذاته عقبة في سبيل تحليل شامل لعناصر الخطاب كما تقترحه التأويلية، بدءاً بعلاقة (النص المؤلف)، ومروراً بعلاقة (النص المفسر) وانتهاءً بعلاقة (المؤلف المفسر)، فيما يتعلق بمقصدية النص، ويعني ذلك أن للنص معنى آخر غير معناه الظاهر، أو المتداول في بيئة سالفة؛ ذلك لارتباط تصريف المعنى، وتحديد شروط موضوعية، وذاتية يتحدّد عبرها الخطاب.

فهل يا ترى وبعد أن خضنا الحديث في مقصدية النص القرآني بين مدّ جزر آراء العلماء في ذلك، أن نرى في المقصدية ثنائية الأطراف (مؤلف/نص)، أو ثلاثية (مؤلف/نص/مؤول)؟ ولنقل بعد اجتهد ورؤية أنها ثلاثية الأطراف (القصد/النص/الفهم).

1_ قراءة النص القرآني (شروحات وتخرجات):

لقد علمنا أن القرآن العظيم نزل بلسان عربيّ بليغ، منجّماً على صدور كانت تتلقّفه عن رسول أمين، ستطهره وتقديسه، وتجسّده في مسلكها الحياتي، وتشكّل من تعليماته سنداً لثقافتها، وهو أمر أُملي على المجتمع الإسلاميّ -آنذاك- أن يكون أفراداً وجماعاته على وعي وإدراك بحقيقة النصّ. وكانت الأحكام المأخوذة بها مستقاة من فهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) لها أولاً ثم من فهم الصحابة (رضوان الله عليهم)، وأهل العلم والفقهاء من علماء الأمة. الأمر الذي أصبح معه النصّ القرآنيّ -بتواتر الأجيال، وبمقتضى الضرورة الفقهية، والمعرفية- تراثاً جمّاً من الشروحات والتخرجات.

ونشاط إلابانة، والتوضيح والفهم الثاقب الذي ابتدأه الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وتبعه فيه الخلفاء الراشدون، وابن عباس وآخرون، قد تبلور في طرق وكيفيات فكرية كان الفحوى القرآنيّ يتجلّى فيها على لسان أهل التفسير، وهم القراء الذين كانوا يترجمون القرآن أو يشرحون معانيه تبياناً لمقاصده وأحكامه.

فقد استمرت المحاولات التفسيرية، وكُنِفتْ، فلم يخلُ منها زمن، ذلك لأنّ الوازع التعبدي كان يجب في نشاط التفسير مجالاً يتّسم بروح المسؤولية اتجاه الأمة الإسلامية، التي تسعى لفهم قصد الكتاب العظيم. وكان من جهة أخرى لنشاط الشرح لكتاب الله أن يُتيح لعلماء الأمة خوض الاجتهاد من خلال توسيع دائرة النظر في

قضايا الأمة المسلمة، والمتعلقة بإشكالات العقيدة وقضايا الوجود، وميتافيزيقيا الفكر واليقين.¹

لقد أحدث النصّ القرآنيّ نمطا جديداً من التّعامل بين النصّ والمتلقّي، فحقا لم يخرج النصّ المعجز عن كلام العرب، لكنّه ليس امتداداً له فقط، فقد أحدث في الذات السّامعة، والقارئة نظاما في استعمال اللّغة، وطريقة جديدة في الإنصات حين يكون القرآن مرتّلا، وفي القراءة حين يكون مقروءاً، فهما طريقتان في التّلقّي ظلّتا تلازمان النصّ المعجز طوال العصور، ومنح النصّ القرآنيّ لمتلقيه حرّية في اكتشاف معانيه ودلالاته المتجدّدة، ووسّعت بهذه الحرّية لذّة الاكتشاف لدى المتلقّي، ذلك أنّ الأساليب اللّغويّة المستخدمة في النصّ وإن كانت ثابتة؛ إلّا أنّها بفعل التّمعن فيها تضيف جدّة وديمومة.²

فالمقبّل* في التّراث النّقديّ** هو الذي قرأ القرآن وسمع تلاوته، وأدرك جزءاً من جمال صياغته، فهو من توصّل إلى معنى حرّية القراءة في مواجهة أعجز البشر أجمعين في أن يأتوا ولو بآية واحدة من مثله، فهو -المتلقّي- ليس مستهلكاً للنّص؛ بل عنصر مفكّر فيه، وخلاق لمعانيه، فالقرآن أوجد هذا النوع من التّلقّي الذي يوقظ الفكر، وينميه إلى جملة الأساليب الجماليّة. والمطلوب أن يتمعّن المتلقّي في كلمة -الله- الخالق*** ليترسّخ الإعجاز في نفسه، وليكون قبوله عن دافع الوعي طريقاً لهدايته الصّالحة.

أوّل خطاب وجه إلى المتلقّي هو خطاب الاعتبار المسمّى بالنّسبة وهو واحد من الدّلالات الخمس التي ذكرها الجاحظ، فهي الحال النّاطقة المعربة عن نفسها بغير لفظ أو إشارة يد، وذلك ظاهر جليّ في خلق السّماوات والأرض، وفي كل المتضادّات. فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان، وهذه صورة من صور التّوجه القرآنيّ نحو المتلقّي، التي تزيد النّص ثراء معرفيّاً، فمثال قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾³ فقد ترك الجواب لأنّه من شأن المتلقّي، وكأنّه قال -الله عز وجل- لأقلّعتم عن باطلكم.

فالمتلقيّ السّامع للقرآن، والقارئ له هو الذي شكّل دلالة الجواب الذي يبقى مفتوحاً، وإن أوحى الله به خير الإيحاء، فدور المتلقّي يبقى رائداً يشكّله بنفسه

1 _ ينظر، سليمان عشريني، "قراءة القراءة _ الخطاب القرآني، وأدبية القراءة والتّلقّي _"، مجلة الحداثة، العدد 156، ماي 2003 ص 174-175.

2 _ ينظر، سليمان عشريني، "المرجع السابق"، ص 176.

* _ مصطلح آخر مرادف للمتلقّي، والمستقبل والنّاقذ.

** _ ربطنا التّلقّي للقرآن بالتّراث النّقديّ، وذلك أنّ الدّراسات الأدبيّة لا تنفك -عبر العصور- عن الدّراسات الإسلاميّة، فمعلوم ما أحدثه القرآن في الإبداع الأدبيّ.

*** _ لم نقل الخالق للقرآن ذلك أنّ السّلف، وأهل السّنة ينفون أن يكون القرآن مخلوقاً فهو كلام الله.

_ سورة التّكاثر، الآية 6/5.

ليتواصل، ويتمعن لاستجلاء معاني النص. وهذا التوجه نحو المتلقي وجه من وجوه الإعجاز في القرآن، وهي حقيقة مهمة انتبه إليها أبو سليمان الخطابي (ت388هـ)، فهو يرى أن المعاني التي لها وقع في النفوس هي المعاني المقصودة في نظام البيان العربي، وأوجد القرآن طريقاً مفضياً إليها بوسائل البيان، وبالعوامل المكونة للنص، فلا غرابة إذن أن يسمى حازم القرطاجني المعاني التي ليس لها وقع في نفوس الجمهور بالمعاني الدخيلة يقول: "والصنف الآخر وهو الذي سمّيناه بالدخيل لا يأتلف منه كلام عال في البلاغة أصلاً، إذ من شروط البلاغة والفصاحة حسب الموقع من نفوس الجمهور"، وعبرة ضمن الموقع تعني فيما تعنيه الإحساس بالجمال.

إن هذا التوجه نحو المتلقي ميزة خاصّة، وسمة من سمات القرآن الكثيرة، وهو يتجلّى في مخاطبة الأنبياء (صلوات الله عليهم) للأقوام الخارجة عن الإيمان، فأسلوب الحوار، وطريقة التخاطب التي يستخدمها الأنبياء، وما تتضمنه من أبعاد نفسية وجمالية، تحمل المتلقي على الإنصات لقوة المحاجة العقلية، ووضوح البيّنة متأثراً مفكراً في الكلام نفسه، وفي أبعاده القصصية التي تظلّ لصيقة بالذاكرة.

فالقراءة في القرآن الكريم تنبثق من فعل الخلق والإبداع، الذي يرتدّ بالإنسان إلى تشكّله الخلقّي الأوّل، فخلق ثمّ نموّ جنينيّ، ثمّ استكمال سويّ في أحسن الصّور، وكان هذا النظام إسقاط وتصوير لوظيفة الفعل القرآني المحكوم "باسم ربّك" نحو كمال الخلق الإنسانيّ. ذلك أن النشاط القرآنيّ ليس استهلاكاً لموروث أبدأ، أو اجترار لما هو كائن ومستور "الكتابة"؛ وإنما هو فعل إبداعيّ خلقيّ يسعى إلى تعليم يؤمّم وجهة القارئ شطر المستقبل المجهول، حتّى يحقق الإنسان "ما لم يعلم".¹

وإذا كانت (الكتابة) "قراءة" في أوسع مدلولاتها انطلاقة من فهمنا لمبتدأ الإنسان وانتهاءً إلى تجسيد الوجود بشتى أوجهه تصوّراً، وتأمّلاً، وتفكّراً، وتعقّلاً، وإدراكاً، فلأنّها تصبو إلى وضع العالم واقعاً وغيباً، صورة ومعنى، في نظام لغويّ كروية خاصّة للعالم في تصويره الخاص، كما كان الشأن مع القرآن الكريم، فهو آذان، وإعلان بنهاية الارتجال، والبداهة، وهو بمعنى آخر نهاية البداوة، وبدء المدينة، هو بداية المعاناة، والمكابدة، وإجالة الفكر؛ لأنّ القرآن إبداع للعالم بالوحي، من حيث أنّه تصوّر جديد للعالم، وتأسيس ثابت له بالكتابة.

إذن ليس من باب المصادفة أبداً أن يفتتح القرآن بفعل أمر يوحى بالحركة في كل أشكالها الماديّة، والمعنويّة، فهو فعل أمر يحمل الحركة الفعلية، حتّى على أولئك الذين يتحجّون بعدم معرفة فكّ الحروف؛ لأنّ فعل الأمر "اقرأ" فعل يتحدّى، ويتخطّى رمزية الحرف ليصل إلى رمزية الوجود كلّها، الذي يغدو فيه الكون عبارة عن كتابة تتقاطع فيها كل أشكال العلامات الناطقة، والصامتة، المتحرّكة، والسّاكنة،

¹ _ ينظر، حبيب مونسي، 'القراءة والحادثة مقاربة الكائن، والممكن في القراءة العربية'، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، <http://www.awu-dam.org>

اللونية وعديمة اللون، وكل الهيئات، والأحوال التي سمّاها الجاحظ بالنّسبة، والتي تضمّنت الخط في النّسبة من وظيفتها الدّلالية في التعبير إلى وظيفة ميتافيزيقية.¹ وكلّ عقل سويّ إذا ألزم نفسه أمر "القراءة" دون أن يحدّد مجالها كان بمقدوره أن يطلع على الكتابة الكونية، وذلك لاستحالة اللفظ احتواءها، إذ ليس من المعقول أن تكون الكلمات في اللّغة المستعملة (الكتابة) ممّا هو متعارف عليه من حروف متألّفة، إنّما هي قائمة وراء اللّغة، ومعانيها، فكل جيل نصيب منها ينضاف إلى الأجيال الأخرى، ويتراكم دون أن ينفد أو ينقص. وفعل القراءة من هذه الوجهة مكابدة مستمرة تصاحب الإنسان من أوّل سؤال يتفوّه به إلى آخر اقتناع يستقرّ عليه، لذلك يترادف، ويتساوى الفعل القرآني بالتّفكير المستمرّ في ثنايا الطّرح القرآني لفعل "اقرأ"، لأنّ التّفكير هو الممارسة الوحيدة التي بإمكانها تجاوز الخطّ، والكتابة المشروطين بحيز ضيق مقارنة بالعلامة الشّاسعة في احتوائها للكون جملة، ولمظاهر الحياة تفصيلا.

وتتّسع -أيضا- مجالات التّفكير لتشمل عمليّات النّصّور، والتأمّل، والتّدبر، والنّظر، والبصر، والسّمع والاستبصار الباطنيّ لتكون هذه العمليات محاطة بالعقل، والقلب على السّواء يلتفتان إليها باستمرار لإدراك الحقائق، واستنكاه الجواهر، والماهيات. وهذه الإجراءات، وإن بدت بسيطة ساذجة في بدايتها سرعان ما تتشعّب، وتتعدّد؛ لأنّها لا تتوقّف عند حدّ المعلوم، مادام الأفق الجليّ يمتد من المتأمّل إلى الوجود إلى ما وراء ذلك.

والنّظر في القرآن الكريم يكشف عن البعد الحضاريّ للقراءة، وهي تتجاوز المسطور إلى محيط من العلامات، والرّموز، فكلّ آية إلّا وحملت ذلك النّداء، وكرّره تكرار أمر وإلزام -كما وضحنا من قبل- فهي تشمل العقل الإنسانيّ بكل ما احتواه من وظائف، وخصائص ومدلولات. فهو (القرآن) يخاطب العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرّشيد، ولا يذكر القرآن العقل عرضا مقتضبا؛ بل يذكره مقصودا مفصّلا على نحو لا نجد له نظير في كتب الأديان الأخرى، وذلك أنّ العقل يستفاد منه لغة: المسلك والتّثبيت.

ف"ووظيفة الرشد فوق وظيفة العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم؛ لأنّها استيفاء لجميع هذه الوظائف، وعليها مزيد من النّضج، والتّمام، والتّمييز بميزة الرّشاد؛ حيث لا نقص، ولا اختلال وقد يؤتي الحكيم من نقص في الإدراك، وقد يؤتي العقل الوازع من نقص في الحكمة، ولكن العقل الرّشيد ينجو به الرّشاد من هذا وذاك".²

¹ _ ينظر، حبيب مونسي، "المرجع السّابق"، ص 61.

² _ حبيب مونسي، "المرجع السّابق" ص 63.

وصفة "الرّشاد" أسمى، وأجلّ خصائص العقل لا تتأتّى له من ميزة فيه، ولكن من تضافر وظائف موكولة له يقوم بها حسب ما تقتضيه مواقف "القراءة"، حيث باتها للموجودات، ومعانيها، وإشارتها، ودلالاتها، ورموزها، وهيئاتها ولذلك تتسرّب إليها القراءة عبر قنوات تتمايز فيما بينها، وتتجاوز، وهي قنوات حدّدها النصّ القرآنيّ من خلال فعل "اقرأ".

والعقل الذي يفكر ويستخلص من تفكيره الرؤية الثّاقبة، القرآن الكريم، يعبر عنه بكلمات عديدة تشترك في المعنى أحياناً، وينفرد بعضها بمعان على حسب السّياق في أحيان أخرى، فهو الفّكر، والنّظر، والبصر، والتّدبّر، والاعتبار، والذكر، والعلم وسائر هذه الكلمات ملكات ذهنيّة تتفق، وتختلف تمثّل حركات سلوكيّة تحرّكها إرادة لتغيير ما هو قائم بالفعل، وتجاوزه، فيكون العقل في الأخير نمطا معينا من السلوك، وتكون الإرادة بدورها نمطا من هذا السلوك.

إذا كانت القراءات النصّية للموروث العربيّ تراوح في تحديد المعنى بين المضمون الحرفي، والإيعازي المعنوي، فإنّ قراءة القرآن قد وجدت في ما بين هذين الحدين مجالا حيويّاً ظلّت التّخريجات تلونه من خلال مجموعة التّفاسير المختلفة المناحي، وإذا كان بعض المفسرين قد قصر مفهوم التّفسير على الحرفيّة، وخصّ مفهوم التّأويل بالقراءة المعنويّة، الّتي تستنطق فيها روح الخطاب، فالذي لا شك فيه أنّ النصّ القرآنيّ قد تأصّلت له هذه الرحابة الدّلاليّة الأفقيّة منذ البدء.

واشترط السّلف في ثقافة الفقيه المتصديّ لاستنباط الأحكام وتثبيت الرّصيد القيميّ المعرفيّ الذي تحدّد به سلوكات النّاس، وتتمثّل من خلال أخلاقيّتهم المدنيّة، أن يكون ذا عقل افتراضيّ جدليّ فسيح الخيال* قال أبو الدّرداء: "لا يفقه الرّجل حتّى يجعل للقرآن وجوها" فهو شرط يثري فاعليّة الاستيعاب القرآنيّ ويخرجها عن وتيرة المراسيم الرّوحية الوطيّدة ليقوم بها سائر مناشط الحياة.

فتمايز القراءات التّخريجية يوسّع من نطاق الاستخدامات النصّية والحكميّة للقرآن، وذلك يعني مزج حياتنا في كليّتها بالمقوم القرآنيّ، من خلال وضع اجتهاديّ تستسلم له الأنفس؛ لأنها تجد فيه النّظام الديناميكيّ الذي لا يلغي الاختلاف المحمود، هذا الاختلاف الذي تتجلّى فيه الحياة الإنسانيّة، والوجود عامّة؛ بل ولقد استوثقت

نظرة التّراث من شموليّة* النصّ القرآنيّ، ومن اكتنازه المعرفيّ الذي لم يفته شيء¹. لقد تقرّر لنا -فيما سبق- أنّ القراءة المفسّرة للنصّ القرآنيّ تقوم على دعائمي المنقول والمسموع، فالشرحات المتأنيّة للنصّ القرآنيّ من خلال تراثي سلف الأمة

* مثلما هو ضروري في الدّراسات الأدبيّة يصبح الخيال حسّاً ملموساً في العمليّة التّفسير، الّتي يخوضها المفسّر في رحاب النصّ الكريم.

يظلّ درسًا تأسيسيًا تأصيليًا، تتشعب به المحاولات التجديدية، وتهوي إليه الأفئدة ضمانا للسداد، والحق أنّ علم التفسير لا يتوقّف على النّقل فقط كمعرفة أسباب النّزول، والنّسخ، وتعيين المبهم، وتبيين المجمل؛ وإنّما يمكنه تحصيل التّفقه على الوجه المعتبر.

ويبقى المنقول والمسموع أفقا والمسموع أفقا مفتوحا بحكم اكتناز أرضيته بالمكوّنات التي تضمنت للعقل أن ينوع مداركه من خلال البحث والتعمق؛ لأنّ المنقول من ظاهر التفسير لا ينتهي للإدراك فيه بالنّقل والسماع لا بدّ منه في ظاهر التفسير. فالنّوسّع في الاستنباط يفترض شرط الإلمام بالشّروحات الاجتهادية الموروثة، الذي يعتبر حقل التفسير ممثلا لها، فقد أثر عن أحمد بن حنبل أنّه قال: "ثلاث كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم (التّراث الشّعبي)، والتفسير. فحقل التفسير حقل اجتهادات والمرجعية فيه تظلّ ذات أفق انتظار مفتوح، يبقى مجال الرّأي حوله متّسعا؛ لأنّ القرآن صدر عن أدبيّة يتّسع التّوصيف التّقريريّ فيها إلى ظاهر وباطن، وحدّ ومطلع، فالظاهر التّلاوة، والباطن الفهم، والحدّ التّشريع، والمطلع الاستشراف¹.

فدلالة النّزول (نزل) لتفي بمعنى الإقامة والثّبات، وتفي أيضا بمعنى الحركة والنّقل، فالمنزل لغة هو حيّز القرار وواقعا هو الموقف الذي يتخلّل المسار، وتتضح استمرارية دلالة النّزول وتجديده، فالنّزول عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني، والقرآن كان موجودا قبل الإنزال والنّزول، فعندما أراد الله أن يعطي القرآن للنّاس كانت المرحلة الأولى تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنسانيّ النسبيّ، وهذا التّغيير في الصّيرورة غير عنه في اللّسان العربيّ في نقل (جعل): ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ والإنزال هو نقل غير المدرك إلى المدرك؛ أي كان القرآن غير مدرك: غير مشهر، فأصبح مدركا، وهذا ما جاء في الإنزال. فيكون هذا الأخير هو النّقل من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة (الإشهار). والنّزول هو نقلة مادية حصلت خارج الوعي الإنسانيّ عن طريق جبريل، وتمّ على مدى ثلاثة وعشرين عامّة. أمّا بالنسبة لإنزال القرآن فقد تمّ دفعة واحدة، أي صيغ عربيا دفعة واحدة.

إذن امتاز النّص القرآنيّ بعضويّته الموضوعيّة والشّكلية، التي لا مرأى فيها، وأمّكنه بذلك أن يمارس حظرا نصيا ذاتيا من خلال ترابط المقرّرات وتكاملها، وإشهار موضوعاته وتساقوقها في معماره، وهو ما جعل خطابه يتفرّد ذاتيا بوظيفة التّبيين وهو ما جعل السّلف يقول: "أحسن طريق التّفسير أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان قد فصلّ في موضوع، وما اختصر في مكان فإنّه قد بسط في

¹ _ سليمان عشارتي، " المرجع السابق "، ص 181-182

آخر". ويجد المفسر أيضا من السنة النبوية الشريفة، والسيرة قراءة للقرآن، فالشافعي يقول: "جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن".¹ وقد تغدو وظيفة التفسير ممارسة تجديدية عندما يصدر النظر عن فطرة وقريحة، استوفت جميع شروط الاجتهاد، لنجد وازع الأجر عند العلماء قد تمازج مع وازع الفتاوى الصريحة أو الضمنية.

كان لعلم التفسير بهذه المقصدية الدينية، والاجتماعية والفكرية، أن يكتسب سمة الإقرائية باعتبار أن القراءة فهم وتخريج يفاعل الأثر، ويستقي منه، أو يسقط عليه مقاصده ورؤاه، مع ما تقتضيه الأسس الدينية من اتزان في الفهم والاستيعاب، تحكمه روح العقيدة، وتوجه استقراره. فلا اعتبارية في تخريج مقاصد النص القرآني، ولا اعتساف. وإنما هناك حس استفساري منزه عن ميولات الهوى، وعن دوافع الفرضية. على أن هذه الدائنية الاستقلالية للقارئ، وإن لم تنعدم كلية حال تلقي الخطاب القرآني، أو حين قراءته قراءة شرح وتفسير، فإنها بالضرورة تجد نفسها مقلصة داخل حدود الحذر والتحفظ، إلى تلك الدرجة التي تتمكن فيها الموضوعية الدينية من أن تتمظهر في الشكل المنسجم مع الشرط الحرفي الرديفي، الذي تنضبط به معادلة النزول مع المشروح المستقرأ، فالتضاهي على مستوى بنية النص -الدوال والمفردات ينبغي أن يتحقق، بحيث لا يكون هناك اجحاف يبهت به المعنى في أي من الطرفين المنزول والمشرح.²

من هنا تقوم الضرورة المعرفية الأولى التي يشترطها شرط قراءة القرآن، ونقصد بها المهارة والاستيعاب اللغوي، الذي يتيح للقارئ إمكانية الدخول إلى ظاهر النص، فالجهاز اللغوي المتكامل هو مفتاح الذي نلج به إلى فضاءات النص، وقد روي عن بعضهم قوله: "من ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب"، وقسم ابن عباس التفسير إلى أربعة أقسام: "قسم تعرفه العرب من كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته... وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله ومن ادعى علمه فهو كاذب".

فلقد صور هذا التصنيف لابن عباس في التفسير الحال العامة التي تسم الخطاب القرآني، أو الهيئة التي جاءت فيها لغته، وما درج عليه كلام العرب من أفانين القول وإرادة الخطاب، وهو شرط يجعل من المفسر بالدرجة الأولى، لغويًا حاذقًا بأساليب العرب، عالما بلغتهم ومخاطبتهم، متذرعًا بها في مراسه الشرحي، حتى لا يزيغ بالمعطى القرآني عن وجهته، فقد روى البيهقي في شعب الإيمان عن مالك بن أنس قال: "لا أوتي برجل غير عالم بلغات العرب، يفسر كتاب الله؛ إلا جعلته نكالا".

¹ - ينظر، " المرجع نفسه "، 183/182.

² - ينظر، سليمان عشاري، " المرجع السابق "، ص176.

وإذا كان الأداء اللغوي يركز على فاعليتي الحقيقة والمجاز، وعلى المأخذ المحلي والسياقي للدال؛ فإن وظيفة المفسر تغدو معقدة خاصة إذا علمنا أن وراء إيعاز هذه الفاعليات قد كان ميلاد مذاهب وتيارات أضحت في ميدان الفكر الإسلامي، أركان اعتقادية تأصلت لها قراءتها الخاصة للإسلام (الظاهرية - الباطنية - الأشعرية...) ¹، من هنا لزم المفسر أن يستوعب معارف اللغة، من حيث هي تحويلات بنائية تتفاعل فيها قيم الدال، لفظاً وتركيباً، فالمعاني تمتاز بوعي عقلي معرفي حصره الأسلاف في علم اللغة، والتصريف، والاشتقاق، وعلم النحو وعلوم البلاغة.

وما دام تعاقب الأعصر والدهور لا يزيد القرآن؛ إلا رحالة، وتجدداء، واكتنازا، فعلى المفسر المسلح بالترسنة اللازمة من المعارف أن يجتهد كما قال الزركشي في الاستنطاق الدقيق للمضمّر النصي بمراعاة الوضع الحقيقي والمجازي، ومراعاة التأليف، وأن يوافي بين المفردات، وتلميح الوقائع، فعند ذلك تتفجر له ينابيع الفوائد.

ومنع الاجتهاد* نشاط كل تفسيري، لم يستوف وسيلته المعرفية الاستيعابية، فأقصى من حلبة التفسير كل متفقه لم يتبحر في معرفة الأصول، وكل متكلم قاصر في معرفة شرائط النظم، وكذلك أقصى المتحدث الذي لم يتذهب، ولم يمتلك براعة التخريج، وكياسة التدليل، وهذا الأخير شرط مهم تتشبت به الأصول لإثبات مشروعية المعارف، كما أقصى الأديب الذي لم يتشرب فنية التبليغ، ويمهر إيعازية الاستعارات، والاشتقاق، أو ذلك الذي قصر عن إدراك مكونات أدبية الخطاب القرآني، وبقي عالقا بالتخرجات البلاغية المدرسية القاصرة عن استجلاء المناحي البيانية القرآنية.

2-وجهات نظر حديثة:

صحيح أن ما حققته القراءة العربية في قرونها الأولى كان عملاً حضارياً جباراً فاق جهد الأمم الأخرى وأعطى كلّ أسباب الاندفاع نحو المستقبل والخلق، ولكن هناك من النصوص العربية التي أثبتتها التاريخ ما يلم على أمور الشقاق، والشنات والانصراف عن مهام الدنيا ومطالب الدين وكان هذا ما حاول العقاد شرحه في كتابه "التفكير فريضة إسلامية" فهذه الحوادث اعترضت الطريقة العربية الإسلامية؛ بأن وضعت بين يديها تراثاً أجنبياً لا يمت إليها بصلة فانحرفت عن السبيل.

فالتأويل هو فن الفهم؛ بل فهم الفهم كما يذهب إلى ذلك أرباب التأويل المعاصرين، والتأويل إنما هو إعادة تعريف الأشياء، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر، والعقل، والحقيقة والمنهج المؤدي إليها. وإذا كان العقل العربي قد نهج نهجاً

¹ ينظر، سليمان عشارتي، " المرجع السابق "، ص 177.

* هناك شروط صارمة يضعها الاجتهاد في طريق كل مفسر يصبو إلى معرفة المفهوم، والمعنى الحقيقي من القرآن، فالتفسير والتأويل يشترط لهما نموذجية القارئ.

تأويلها بالدرجة الأولى؛ فإنّ بما هو مطروح للدلالة وخارج بها وبما هو استنباط وغوص إلى الباطن، وهو إمكان عقلي لا ينضب، ومناهج التأويل والتفسيرات مثلت إنجازات هائلة في حياة الفكر العربي.

والقراءات التأويلية تستبعد التصنيفات الشائعة، والمألوفة للأفكار، والنصوص والعلماء، وهي بين العقلي والنقلي، أو الأصل والدّخيل، أو الأصالة والحدّثة، أو الرّجعي والتّقدمي، أو المثالي والمادي... وليس لهذه الثنائيات حقيقة في مجال القراءة؛ لأنّها تتعدّى كلّ التصنيفات وهي تعيد تعريف المصطلحات والمفاهيم.

وعليه فلا مجال للتمايز القاطع بين الأنا، والآخر في مجال الفكر الحق، فالآخر هو مرآة الأنا، والمغايرة أداة للتعارف أي طريق لمعرفة الذات والغير معاً، فالفكر هو حقاً مجاوزة بما تعنيه المجاوزة من التّفي والانفصال والتّوسط، والمفكّر الحق هو الذي يرتد إلى نفسه بعد أن يتوسّط بينه وبينها وجود الآخر، وتغيّر الأزمنة وتبدل الأمكنة، وهو الذي يعود إلى بناء نفسه في ضوء التجارب التي يحصلها، وهذا ما يدفعه إلى قراءة تراثه من حيث لم يقرأ، ويفهمه على نحو جديد فيغنيه ويعمقه، وكذلك في قراءتنا للغير؛ لأنّ استيعاب منجزات العقل العربي، والإطلاع على تجارب الأمم؛ إنّما هو طريق بل وشرط للتّجديد* عقلنا وتغيير نظرنا إلى الأشياء وتبديل وعينا بدواتنا.

والفكر لا يستغرقه المنطق؛ رغم أنّ لكلّ فكر منطق، والفكر يصدر عن رؤية وينطوي على تساؤلات ويخفي حقولاً للبحث والتّفتيح، وكلّ رؤية جادّة تنطوي على فهم للوجود وحقيقته. ولاشك أنّ الفكر ينطوي على قدر من الوهم، وهذا الأخير ليس عيباً فهو قوّة من قوى النّفس، وطريقة من طرق وجود الكائن البشري؛ بل هو السّلطان الأعظم على العقل في النّشأة الإنسانيّة، وهو مادّة العقل وشرطه؛ ولولا الوهم ما كان من معنى.

"فالخطابات لا تتحل إلى تصوّرات خالصة، أو إلى مقولات صارمة ولا تختزل إلى أدلّة برهانيّة، أو إلى قياسات علميّة؛ بل هي علامات وإشارات، والعلامة تقع على الدّوام بين التّصور والتّخيل أو بين العقل والوهم، أو بين الشّاهد والغائب، فهي تنطوي على التّباس فتشير إلى الحضور كما تحيل إلى الغياب، وتفصم عمّا هو كائن كما ترمز إلى ما يعتور الكينونة من النّقص؛ بحيث تقوم دوماً هوّة في صميم الدّلالة، فلا تتطابق التّصورات مع الواقع، ولا تقول الكلمات الأشياء، وآية ذلك أنّ

* تجديد العقل العربيّ، والتّفتح على حضارة الغرب هي دعوى المفكرين العرب من أمثال محمّد عابد الجابري، ومحمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد وغيرهم في مناقشة التراث العربيّ الإسلاميّ، وإمكانية ملاحقة فكر الثّقافتين العربيّة والغربيّة في الأخذ بالأحسن في فهم مسيرة الحياة وفهم الإبداع.

الكلام يتكشف دوماً عن صدوع وتشققات، وتبين فيه فجوات هي التي تسمح بتجدد القول فيه، وبإعادة القول في الأشياء ذاتها.¹

فإذا كانت الخطابات عوالم دلالية في نظر المؤول فإنه لا مجال للفصل بين الذات والموضع؛ لأن اللغة ليست مجرد أداة للمعرفة، وأن الأشياء ليست مجرد مواضع، وأن الفكر ليس منفصلاً تاماً عن مواضيعه.

وبالنسبة إلى القراءة التأويلية، فإن اللغة تقع في صميم عملية المعرفة؛ لأنها في النهاية شكل من أشكال الوجود، وكل معرفة بهذا الوجود ستؤدي إلى معرفة إعادة فهم اللغة نفسها، والشئ ليس موضوعاً منجزاً تاماً، والحقيقة ليست معطاة سلفاً؛ ذلك أن العقل ينظر إلى الأشياء عبر تاريخه وتراثه، والتاريخ هو علاقته بالأشياء مروراً باللغة، وأن فحص هذه الأشياء وتأملها؛ إنما هو في النهاية ضرب من حوار الإنسان مع نفسه، من خلال الألفاظ، وهذا يصح في مجال تاريخ الفكر؛ أي في مجال تأمل النصوص وتؤولها، حيث التفكير هو بحث في تاريخ الألفاظ، وأن الإنسان هو كينونة لغوية.

الإنسان مجاز إذ صحَّ القول مجاز من الواقعي إلى الرمزي، ومن الشاهد إلى الغائب، ومن الدال إلى المدلول، وهو ارتحال بين الدلالات ارتحال مبحثه، إحساس الكائن بالنقص والغياب، ومرجعه عجز الكلمات عن قول الأشياء والدوات، واللغة التي نتكلم بها هي لغة المجاز بامتياز هي مفتاح ذواتنا على الحقيقة، وسبب عظمتنا. فهل هذا يعني أن المجاز هو مجرد "نظم"، أو شكل لغوي صرف، وهذا في الأصل مذهب غير معقول، فالخطاب الإلهي ينطوي على معتقد وشرعية، ويتضمن منهاج حياة ويصدر عن رؤيا شاملة للكانات والأشياء، ويعين مقاصد وغايات للسلوك. ولم يعد بمقدورنا أن نفهم البلاغة على أنها حلية للمعنى، أو تنميق في الأسلوب، فليس البيان أمراً زائداً على المعنى؛ وإنما هو طريقة في القول تبدل في المعنى، وتغير في دلالاته طريقة يتم بواسطتها اجترار المعنى، فهو بالفعل اجتياز من الشاهد إلى الغائب...

فالمجاز يقيم فجوات بين الكلمات، مما يؤدي بك إلى الانتقال من الدال إلى المدلول، ومن مدلول إلى آخر؛ ليتحوّل الكلام إلى استعارات، بها يتجدد القول. ولذا يتحوّل اللفظ بواسطة المجاز إلى تاريخ من التفسير، وإلى طبقات متراكمة من التأويلات لا نهاية لها. ويمكن في الإعجاز في نص الوحي* في كونه يملك من ثراء المعنى، وعن الدلالة، وكثرة الرّمز، وقوة الإيحاء ما يجعله فسحة متجددة، ومصدر إشراف وانجاس، وأصل التشابه والتباين؛ أي ما يجعله مكاناً قد قفزت بالفكر

¹ _ علي حرب، "الحقيقة والتأويل"، دار الكتب العلمية، مصر 1995، ط 2، ص 22/21.

* _ هذا القول لا ينطبق على نص القرآن فقط؛ بل على جميع الكتب المقدسة؛ فرغم تعريفها تبقى لدى قارئها منبع الوحي ومصدر التأولات وانكشاف المعاني.

الإنساني من المستوى الخرافي إلى المستوى العقلي؛ فإن الحضارة العربية ابتكرت الأعجوبة اللغوي وبهذا فإننا إزاء نمطين ثقافيين ممثلين لنسق العقل "اللوغوس"* مقابل النص والبرهان مقابل البيان والاستدلال مقابل الوحي، ولكل نسق نمطه الخاص؛ على الرغم من التأثيرات والتحويلات والانفتاح على الأنماط الثقافية الأخرى.

والكلام بما هو لوغوس كان ينزع دوماً إلى المماهات بين الخطاب، الذي ينشئه حول النص والنص نفسه، والمماهة التامة تفضي دوماً إلى رفض الآخر، وعدم الاعتراف به، وهكذا بدا الأمر في سيرورة العقل الكلامي. فالمماهة بين الخطاب الإلهي، والخطاب الإنساني تمنح هذا الأخير مشروعية ومعقولة؛ غير أن الحق لا يقتصر على فئة دون أخرى، وبإمكان الكل اللجوء إلى لعبة المماهة. فالكامل يملك حق التأويل، وبإمكان الكل أن ينشئ دلالة حول الأصل، وهكذا يتحول النظر في النص أن يوصل إلى نتيجة أو إلى الاتفاق على مسألة عامة.

فحقيقة الاختلاف مردها إلى أن اللغة ذاتها تحتل التأويل، والقرآن "حمال الأوجه" كما قيل، واللغة* هي المؤسسة الأولى التي تقوّل الحياة العربية، وهي القانون الذي يسقط نظامه على كل شيء ولا مؤسسة سواها، والإنسان يتوحد في النهاية بوجوده مع وجود الحق، وبذلك يبلغ صورة "الإنسان الكامل".

تتبادل الخطابات عناصر التأثير والتأثر بين بعضها البعض، ويحدث ذلك مهما تباعدت منطلقاتها الفكرية، وتناقضت بين الوعيظة الإنسانية في جانب والتوتر المعرفي في جانب آخر. تتبادل الخطابات من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر، التي تساعد على إعادة تكييف بنيتها، وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها. لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيتها، وهذا أمر طبيعي. فالخطابات في سياق ثقافي، حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات، وتواجه نفس التحديات، أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المنتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ.¹ وبسبب غياب قوانين متفق عليها لممارسة حق الاختلاف، يسعى كل خطاب لأن يتحول إلى سلطة، ولو بالتحالف مع السلطة السياسية. وكثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار، التي أنتجت عقول بشرية؛ ولكنها تحولت بفضل

* يقصد به العقل الخالص الذي لا يمنعه مانع من البحث، والتساؤل وطلب البرهنة، فهو العقل البرهاني بامتياز والألفاظ فيه تصورات ومقولات، والعبارات قضايا ومقولات، والكلام قياس، واستدلال، ونظام منسق، ومعنى صريح ودلالة متطابقة، والمعرفة فيه بحث، ونظر، اقتراض وبرهنة، تساؤل وتشكيك، والأفكار في اللوغوس تنتج وفقاً لقواعد المنطق، وفيه انتقال من الكثرة إلى الحدة، ومن الاختلاف إلى التشابه وهذا يعاكس تماماً ما يوجد في النص.

التكرار والتّرديد، الذي من شأنه أن يخفي غيرها من الأفكار، ولو بالتّشويه، إلى "عقائد" لا يمكن المساس بها.

من هنا يصح لنا أن أنفهم عبارة "قتل القديم بحثاً"، على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالتها في سياق تكونها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردّها إلى أصولها بوصفها "فكرة" وليست "عقيدة".

وإذا تصارعت الأفكار صراعاً صحيحاً بأنّه لابدّ للجدید أن يزحزح القديم، ويغيره أو يتجاوزّه، أمّا تجاوز "القديم" -الذي أحاطته بالتّرديد والتّكرار- والجديد- الذي لا يزعم لنفسه أيّة قداسة- فأمر يفضي دائماً إلى تمكين "القديم" من إراحة الجديد بل وقتله قتلاً نهائياً ناهيك باغتيال المفكر المجدّد.

"والسؤال الآن: من بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التّنوير الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التراثي. أم بكلّ ما أضافته إليه الشّروح، والتّفسيرات والقراءات فطوره لتحقيق التّنوير. والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصّراع على أرض "الثّراث" يتمكّن "المركز" فيها من إزاحة الهامش، ولسنا كذلك نحتاج لمتابعة القراءة الأوروبية.

إننا نحتاج لقراءتنا الخاصّة، التي لا تعني من جهة أخرى الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أواصر التّداخل والاشتباك بين ابن رشد، وسياقه العربي الإسلاميّ تاريخياً وحضارياً".¹

وإذا كان التّأويل بمثابة "المحظور" الذي تبيحه الضّرورة في هذه المقارنة، فإنّ إخراجهم من دائرة "المحظور" يتحقّق، فيكون مباحاً؛ بل وحلالاً، خاصّة حين ندرك الفارق بين لغة "البرهان"، "ولغة الخطاب الشرعيّ" ومنه "الاختلاف في شأن الدّين والعقيدة هو اختلاف "تأويلات" ليست بدورها بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض، والغريب أن كثيراً من الباحثين في زمن الميل إلى إلغاء التعدّد والاختلاف، لحساب هيمنة فصيل اجتماعي، وسياسي واحد، وسيطرة اتجاه فكري واحد بعينه. فالتّعددية إذن تلك القائمة في طباع البشر، وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشّرائع لإلغاء التعددية، أو للقضاء عليها، بدليل أنّها انطوت في بنية خطابها -الخطاب الإلهي- على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحاً لآفاق التّأويل والفهم.

هذه التعددية المنعكسة في تعدّد مستويات الخطاب الإلهي من شأنها أن تفضي إلى تعددية "التّأويلات"؛ فهل يمكن أن يحدث تعارض بين الفهم والتّأويل المعتمد على البرهان، وبين الإجماع المعرفي؟ هذا الحرص على التعدّد والاختلاف، لا ينفي وجود الثّوابت المتفق عليها في الشّرائع عند ابن رشد، وتتحدّد تلك الثّوابت في

¹ _ نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتّأويل"، ص 22.

المعارف، التي يمكن الوصول إليها بالطرائق الثلاث المذكورة -البرهان والجمل والخطابة- بالدرجة نفسها من الوضوح واليقين.

فثمة فارقا يجب التنبيه له وتأكيده، بين الخطاب الذي يمارس سلطته بأدوات من حيث هو خطاب؛ أي بآليات الإقناع، والحفز المعرفي، وبين خطاب يمارس سلطة مستمدة من مصدر خارجي؛ أي خارج بنيته كخطاب سلطة "العقل الجمعي". ولاشك أن "قناة الاتصال" ليست أداة محايدة، ذلك أنها جماهيرية تتحكم في نط الخطاب الذي يلائمنا؛ لأنها تراعي مستوى المتلقي الذي تخاطبه.

ومع ذلك كله تسعير الخطابات أدوات بعضها البعض، وتسمح لنفسها أحيانا باستعارة مقولات الخطاب الخصم، وتعيد تأويلها لتتمكن من توظيفها في سياقها الخاص، لهذا لا تكون الخطابات متقاربة فقط في طبيعة الإشكاليات، التي تتناولها أو في طبيعة التحديات التي تتولّى عنها؛ بل إنها تتناص بنويًا، وأسلوبيا وسرديا. فهل يمكن عزل عمليات التسلل تلك عن سعي الخطابات لاكتساب مشروعية تمنحها سلطة ما تتجاوز سلطة الخطاب -بما هو خطاب- في سياق اجتماعي تاريخي ثقافي تمارس فيه السلطة السياسية أبشع أنواع القمع ضد أي خطاب لا يتماهى تماهيا تاما مع منطلقاتها الإيديولوجية¹.

وفي استجابة الخطاب العربي الإسلامي للرد على ذلك التحدي ومواجهته، اتخذ هذا الخطاب موقع الدفاع عن الإسلام، مستسلما لوهم الرابط الميكانيكي بين الدين ومقولتي "التقدم" و"التخلف"، وكان من شأن الموقف الدفاعي أن يخرق تيارين يتأسسان على منطق الارتباط "العلي" بين الدين وعوامل التقدم والتخلف: التيار الأول يرد أسباب تخلف المسلمين لا إلى الدين نفسه؛ بل إلى سوء الفهم والتفسير، وذلك هو تيار الإصلاح الديني المتمثل في خطاب جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وغيرهما وهو التيار الذي رأى في حسن الفهم، وصواب التأويل طريقا إلى الإصلاح والتقدم على كل المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما التيار الثاني فهو التيار الذي يرد التخلف إلى البعد عن نهج الإسلام وطريقة السلف، وينادي بالعودة إلى الدين وسنة السلف الصالح حتى يعود للأمة مجدها الغابر.

ورغم أن هذا الفارق يحصر الخلاف في مسألة المعنى؛ أي في قضايا التفسير والتأويل، فإنه يلخص كل الفروق الأخرى، يلخص الفارق بين خطاب منفتح نحو الآخر، ويقبل التعايش معه والإفادة من منجزاته، وبين خطاب منغلق يحصر الهوية في الماضي الذي يسعى لاستعادته بشتى الطرق والأساليب، كما أنه يلخص كذلك الفارق بين خطاب يسعى لتغيير الوعي بالمنطق، والبرهان، والحجة وأساليب الإقناع المعرفي، وبين خطاب يسعى لتغيير الواقع بالقوة.

ولنشير إلى "مدى تأثير السلطنة على الثقافة، وسعي الفكر العربي لمحاباة السلطنة، وتبرير أفعالها منذ الخلاف العلوي الأموي، حتى استخدام الدين في تأكيد في أفكار الاشتراكية في الزمن المعاصر، وما نتج عن هذه الطريقة في استخدام النصوص من تشوهات اللاهوت حتى صار التأويل "والتأويل المضاد" هما أساس بنية الخطابات".¹

فالعلاقة بين المثقف والسلطنة علاقة إشكالية بصفة عامة في تاريخ الفكر الإنساني، ويكفي لبيان إشكالياتها الإشارة إلى موقف سقراط في الحكم عليه بتناول "السّم".

ولا ينكر أحد عودة الدين إلى مجتمعاتنا من جديد، ليشكل وبصورة مكثفة ومعقدة محورا للسجلات الفكرية داخل مجتمعا المعاصر. فالإسلام كدين وكتراث فكري يسترد اليوم حيويته المستمرة على تسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية، فهو يلعب دورا مهما في إنجاز الأيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على هذه العودة من قراء ممتازين داخل منظومة العقل الإسلامي أمثال محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وطه عبد الرحمن، وعلي حرب وغيرهم، حيث استطاعوا بحرصهم المكمل بنتائج الاجتهاد أن يحركوا من جديد إشكاليات النص الديني بروية أكثر حداثة.

ووظفوا آليات فعالة في إنتاج المعرفة حول النص، وكشف وفضح المسكوت عنه، فلم يجدوا أي حرج في اشتغالهم بالمناهج الغربية، وتطبيقها لأجل فهم طبقات النص الديني على الرغم من وجود حملة قوية شرسة تمارسها جماعة التكفير ضدّهم² والسؤال المطروح هنا: لماذا القراءة المعاصرة للقرآن، ومحاولة تأويله رغم ما يميز هذه الكتب من نقاء الفهم، وصفاء القريحة؟.

القرآن في نظرهم نص لغوي، يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة الإسلامية نصّا محوريا، وليس من قبيل التبسيط كما يشير إلى ذلك نصر حامد أبو زيد أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص؛ لكن هذا لا يضعنا أمام تسليم مطلق بأنه يمثل مركز الحضارة بصورة شمولية، فبالعكس يرى فيه موضوعا مساعدا على فهم الجدل القائم بين الإنسان والواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى.

وإن كان النص القرآني يمثل مركزا للحضارة، فهذا يعني أن التأويل فيه يعتبر أهم آلياته الإنتاجية للمعرفة على الإطلاق.

¹ نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، ص12.

² ينظر، عبد القادر بودومة، "النص"، وآليات القراءة عند محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، "مجلة إنسانيات"، العدد 11، ماي، أوت 2000، ص161.

والأسئلة المطروحة بعد هذا الفهم الأوّل للقراءة الحداثيّة للقرآن هي: كيف تعامل القراء المعاصرون مع النّص؟ وهل في توظيفهم لآليات الفكر الغربيّ في فهم النّص خرقوا حقيقة الثّراث؟ وهل هناك تناقض بين المنهج والحقيقة، وبين ما يحمله النّص الثّراثي من حقيقة، وما تعتمد المناهج الأوروبيّة من تأويل، وحفر وتنقيب؟ وإذا أكثرنا الأسئلة والنّساؤل لصعوبة وخرج ما نود الوصول إليه وطرحه فلنقل: من هم هؤلاء القراء، والنّقاد الذين سمح لهم بالغوص في فهم النّص القرآنيّ؟ وهل تعميم القراءة قد فتح مجالا لكلّ قارئ حتّى يفهم كتابه المقدّس؟ وماذا سيكون ردّ الشرع إذا كانت القراءة الحداثيّة تمس بقُدسية النّص المكرّم؟ وهل حقيقة ننظر إلى قراءة الأسلاف بمنظار آخر، قد يكون أكثر رؤيّة ممّا نظروا هم به، وهل المناهج الحداثيّة الأوروبيّة هي المعين الرّئيس على فهمنا الحقيقيّ لهذا النّص الشّريف؟ والأسئلة كثيرة ولو كنّا في مقام الانتصار لانتصرنا لإحدى الرّؤى، ولكنّا مازلنا في طور من يعرض أفكار الآخرين، ولهذا سنكتفي بالطّرح والمناقشة دون التّرجيح. تتفق جلّ الدّراسات التّحقيقية أنّ خطاب النّهضة العربيّ لم يحد في كلّ خطواته عن الخطاب الأوروبيّ، وأنّ الأسئلة التي كانت مطروحة عليه كانت مسلّطة عليه من الخارج، ممّا أدّى إلى ظهور ما يعرف بالقراءة التّلفيقية المدفونة بالإيديولوجيا في خطابها النّهضوي مع الثّراث العربيّ (الإسلاميّ)، وبالإضافة إلى هذا فإنّ الوضع ساهم في حظر طرح بعض الأسئلة؛ بل في تحريمها خاصّة تلك الأسئلة، التي تتناول الخطاب الإلهيّ ودلالته.¹

وما دامت إجراءات التّحليل تعتمد إلى حد كبير على طبيعة "الخطاب" موضوع التّحليل، فإنّه يستوجب أنّ كلّ نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب خصوصيّة، والتي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائيّة خاصّة، قد لا تكون ملائمة في تحليل نمط آخر. والمنهج في كلّ الحالات، وفي كليّته ينطلق من مسلّمة أنّ قراءة "الثّراث" وقراءة "النّص الدّينيّ" تتجلّى في شكل خطابات تستوجب التّحليل، من أجل الكشف عن الدّلالة الصّريحة، والمضمرة في النّص؛ سواء على مستوى "المنطوق"، أو على مستوى "المفهوم" وصولاً إلى تحليل بنية الخطاب أسلوبياً وسردياً.

والسّياق بدوره يمثّل جزءاً من البنية الدّلالية للخطاب، وقد يكون هذا السّياق خطاباً أو خطابات أخرى، قد تكون دينيّة أو سياسيّة، ولا يتوقّف المنهج التّحليلي على مستوى اكتشاف الدّلالة اللّغوية، أو السّردية أو السّياقية للخطاب؛ لأنّ بعض الخطابات توظّف في بنيتها الدّلالة السّيميائية التي تحتاج إلى التّحليل للكشف عنها.

¹ _نظر، ناصر حامد أبو زيد، "النّص والسلطة والحقيقة"، دار الكتب العربيّة، مصر، 1999، ط01، ص05.

وللمنهج التحليلي قاعدتان لأهميتهما يتوجب علينا الإشارة إليها، ذلك أنّ الأهمية تتجسّد في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة، فالقاعدة الأولى تملي علينا أنّ الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاريّ تاريخيّ ليست خطابات "مغلقة"، أو مستقّلة عن بعضها البعض؛ لأنّ آليات "الاستبعاد" التي يمارسها خطاب ما ضدّ خطاب آخر، تعني حضور بنيّة الخطاب الآخر بدرجات بنويّة متفاوتة في بنيّة الخطاب الأوّل، هذا مع افتراض غيابه التّام والعام على مستوى "المنطوق" و"المفهوم"؛ لأنّ هذا الغياب ما هو إلّا عملية تغييب لتحقيق "الإقصاء".

ولا يجب أن يغيب على أذهاننا أنّ تلك الخطابات تشترك إلى حدّ كبير في طبيعة "الإشكاليات"، التي تحدد منطوقها، ومفهومها وبنيتها، وبهذا ندرك أنّ الحديث عن خطاب مستقل ليس إلّا نوعاً من التّبسيط، الذي يفضي إلى تزييف الخطاب. والقاعدة الثّانية أنّ كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ أيّ خطاب أن يدعو لنفسه امتلاك الحقيقة؛ لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بالزّيف.

فالدين ذاته ليس إلّا مجموعة من النّصوص، التي تتحدّد دلالتها بالسياق بوصفها "خطاباً"، وكون الخطاب إليها -من حيث المصدر- لا يعني عدم قابليّته للتحليل، فهو في الظّاهر خطاب إلهي تجسّد في اللّغة الإنسانيّة بكل إشكاليات سياقها الاجتماعيّ، والثّقافي والتّاريخي.¹

فمنذ محمد عبده ومقاربة إشكاليات النّص الديني بين إقبال وإعراض؛ لكن ثنائيّة البنية التّلفيقية لخطاب محمد عبده لم تمنعه من إنجاز بعض الإنجازات الجزئيّة بخصوص العلاقة بين "الاجتماعي" و"الديني" من جهة، وبخصوص مستويات الدّلالة وإجراءات التّأويل في تفسير النّص الديني من جهة أخرى، وفي كلّ إنجازاته كان محمد عبده ينحاز بطريقة واضحة إلى الموقف الاعتزاليّ، والطّريقة الرّاشدية في قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ.

ولكن محاولاته المستديمة كانت منوطة وبالتّحديات التي يفرضها الآخر (الأوربيّ)، والتي جعلت الجانب العقلانيّ ملتبساً بالحرص على تأكيد الخصوصيّة، التي تمثّلت في "طريقة السّلف"؛ ولكنّه انتهى في تفسيره إلى طرح مجموعة من الأداء المهمّة التي استثمرت -فيما بعد- في خطاب "قاسم أمين" في مصر و"الطّاهر حداد" في تونس حين صرح الأخير بأنّ الاجتماعيّ هو الأساس في الفهم الديني؛ لأنّه هو الأساس في الخطاب الإلهي. وكان خطاب كلّ من الباحثين يستند إلى أنّ أحكام القرآن ليست أحكاماً نهائيّة لأنّها أحكام تاريخيّة.

وبنفس المنهج تعرض على عبد الرّازق في "الإسلام وأصول الحكم" لنقد مفهوم "الخلافة" عن طريق وضعه في سياق "السياسة"، وإخراجه من نطاق الدين، وبهذا أنجز لأوّل مرة مفهوم الفصل بين "الدّولة والدين".

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النّص، والسّلطة والحقيقة"، ص 09.

وحاول عميد الأدب " طه حسين " أن يوظف مفهوم " محمد عبده " للقصص الديني باعتبارها تمثيلات، وليست حقائق تاريخية حرفية، وذلك في دراسته للشعر الجاهلي، مما جعل الرد السلفي عنيفا، وكان ذلك بعد عامين فقط من محاكمة علي عبد الرزاق.

وبعد حوالي عشرين عاما وقعت واقعة ثالثة في جامعة القاهرة أيضا، حين أنجز محمد أحمد خلف الله أطروحة لنيل درجة الدكتوراه عن " الفن القصصي في القرآن الكريم"، تحت إشراف الأستاذ أمين الخولي، وكانت المشكلة في أن المنهج مرفوض من الوعي الديني السائد والمسيطر، فقد حاول خلف الله انطلاقا من أطروحات أستاذه، وإنجازات محمد عبده تناول القصص القرآني بمنهج التحليل الأدبي، وذلك على أساس أن تلك القصص أنساق من السرد الموظف توظيفا دينيا، وليست حقائق تاريخية. وكانت النتيجة هي فصل خلف الله من الجامعة، وعدم قبول الأطروحة وبعد سنوات قليلة تم فصل أستاذه مع مجموعة من الأساتذة.

والواضح أن القرارات التراثية في أغلبها كانت قراءات أيديولوجية بدرجات متفاوتة، صار معها النص القرآني ساحة للعراك الاجتماعي، والسياسي والفكري، فقد كان يهدف المتصارعون من خلال تأويلهم للنص القرآني إلى إعطاء أيديولوجيتهم مشروعية عليا، فما كشفت عنه نتائج البحث في دراسة التراث كان يتبدى عيانا في الواقع الاجتماعي، والسياسي والفكري في مرحلة السبعينات كمرحلة للتحول من "النص" الاشتراكي القومي التقدمي إلى "النص" الإقليمي الانفتاحي المتجه نحو ثقافة الغرب.¹

وكما حاول النص الأول أن يضفي على نفسه مشروعية عليا بقراءة الإسلام قراءة اشتراكية، حاول النص الثاني أن يقدم قراءة مغايرة للإسلام، وقد تواكب هذا التصارع مع بداية الانتقال من علاقة الصراع مع الصهيونية العالمية إلى علاقة المصالحة، وكان لابد للتحول أن يجد تبريرا له في النصوص الدينية، فدراسة الإمام الشافعي مثلا تمثل تأسيسا للإيديولوجية الوسيطة التي تحاول اكتشاف جذور "الآتي" في بنية الخطاب الماضي، وكان نقده للخطاب الديني حفرا في بنيته وتعرية لجذوره التي يحاول أن يخفيها مدعيا أنه نتاج مباشر للنص الديني.

والقراءات في الهيرمنوطيقا (التأويل)، والسيميولوجيا، وتحليل السرد، والألسنة والأسلوبية ليست وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جدا، والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث.

والمنهج المطروح هنا هو امتداد لإنجازات خطاب النهضة على مستوى طرح الأسئلة وعلى مستوى الإجراءات التحليلية؛ لكنه امتداد لا يكرر؛ بل يحمل سؤاله إلى أبعد ويطور المنهج في شكل إجراءات أعمق، وإذا كان الخطاب ينطلق من

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النص، والسلطة والحقيقة"، ص 11.

المرجعيات التي يعدُّ امتداداً لها ، فإنّه لا يليق إلّا أن يكون نقدا دائماً لكلّ المرجعيّات. والغاية من كلّ ذلك هي استنباط الجوهريّ والانسياق المعرفيّ، وكشف التّاريخي (المرحليّ) والعرفي والإيديولوجيّ.

ومن أهمّ آليات الخطاب الدّيني تأويل نصوصه الدّينية، إن لم يكن أهمّها على الإطلاق في طرح مفاهيمه، وأفكاره وتصوراته، والتّأويل الحقيقيّ هو الآلية المنتجة لدلالة النّصوص من خلال التّحليل لمستويات السّياق، والتي غالباً ما يتجاهلها الخطاب الدّيني، إن لم نقل أنّه يتجاهلها جميعاً، من خلال البحث عن دلالة محدّدة مسبقاً. ويتمّ هذا الكشف لدلالة الخطاب الدّيني، من خلال التّركيز على موضوعين مهمّين من موضوعاته: الأوّل منهما هو التّفسير العلميّ للنّصوص الدّينية (إهدار للسّياق التّفافي)، والثّاني منهما هو موضوع "الحاكميّة" (إهدار السّياق التّاريخي) (السّياق السّرديّ اللّغوي)، ويهتمّ القسم الثّالث ببيان الأثر الفكريّ والاجتماعيّ والسياسيّ لتجاهل الخطاب الدّيني له.¹

ولهذا يمكن القول أنّ التّخاطب الأساسيّ في النّص القرآنيّ هو أهمّ مستويات السّياق الخارجيّ، يجعل محور الخطاب متّجهاً من أعلى إلى أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدّد "التّعليميّة" بوصفها سمة أساسيّة للنّص وهدفاً ضمّنيّاً فيه. ذلك أنّ محور التّركيز غالباً هو المتلقّي مع وجود سلطة طاغية لوجود المتكلّم في كثير من الأجزاء.

ولا يرتهن السّياق الخارجيّ -سياق التّخاطب- للنّص القرآنيّ في البعدين الذين يتشابه فيهما مع غيره من النّصوص، التي تنتمي للمجال نفسه، فللقرآن سياق خارجيّ أعقد من حيث تاريخ تكوّنه من جهة، ومن حيث تغيير طبيعة المخاطب والمخاطبين من جهة أخرى، ويمكن أن نطلق على السّياق الخارجيّ للنّص القرآنيّ اسماً مأخوذاً من وصف له بأنّه "تنزيل" فهو "سياق التّنزيل".

وعن وصفه الدّاخلي "السّياق الدّاخلي" نذكر ما توصّل إليه المترجم للقرآن جاك بيرك* من أنّ هناك ظاهرة "انعدام التّجانس" بين السّور والآيات؛ رغم أنّه كان ينطلق من مسلّمة أثبتها علماء القرآن في أنّه نصّ موحد متجانس، من خلال روابطه وعلاقاته. وهذا ما يجعلنا نؤمن بأنّه لا يمكن فهم نصّ من نصوص القرآن؛ إلّا من خلال الاحتكام إلى سياقه الخاص، بوصفه نصّاً له ميزاته الخاصّة به.²

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النّص، والسلطة والحقيقة"، ص 91-92.

* جاك بيرك (1910-1995) أحد أبرز المستشرقين الفرنسيين، والغربيين المعاصرين، وهو يعدّ أحد المستشرقين، الذين كتبوا عن الإسلام والعروبة. أفنى كثيراً من عمره منقّباً وباحثاً في التّاريخ العربيّ قديمه وحديثه، كان مجيداً للغة العربيّة، سافر إلى المغرب لدراسة علم الاجتماع.

² _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النّص، والسلطة والحقيقة"، ص 104.

ومن مستويات السّياق الدّاخلِي نجد أيضا سياق القول ذاته، أو ما يعرف بسياق التّخاطب، ففي مجال القص مثلا نجد فروقا بوصفه سياقاً متعدّداً في ذاته، حيث تشكّل القصة سياقاً يدخل في سياق آخر ليتعدّد سياق القصة الوحيدة داخل بنية النّص الواحد، وثمّ أيضا فروق بين سياق الأمر والنّهي، وسياق التّرجيب والتّرهيب، وسياق الوعد والوعيد، وسياق التّهديد والإنذار، وسياق الجدال والسّجال، وبين مستويات السّياق هذه جميعها، ويضاف إلى ذلك سياق الوصف، وسياق العقائد والتّشريعات الّتي حصرها علماء أصول الفقه كقراءة واجتهاد منهم في عصرهم.

وكلّ مستوى من مستويات لسياق التّخاطب -سياق القول كما أسلفنا- يتجلّى في بنية لغويّة خاصّة إطار النّظام اللّغوي العام لنص الأمر، الّذي يعني أنّ تعدّدية النّص على مستوى سياقه الدّاخلِي، وتعدّد مستويات سياقه التّخاطبي يفرض تعدّدية في اللّغات الثّانوية للنّص (أوجه البيان والنّظم).

وسياق القراءة يمثّل مستوى من مستويات السّياق في دلالة النّصوص، وهذا المستوى لا يؤدّي وظيفته؛ إلّا داخل منظومة السّياق الكلّيّة، شأن كلّ المستويات الأخرى. وتمثّل القراءة الّتي تلغي مستويات السّياق أو تجتزئ منها نموذجا للقراءة النّفعيّة الإيديولوجيّة.

ويمثّل القارئ على مستوى الوعي منظومة تتفاعل مع النّص على مستوييه المعرفيّ والإيديولوجيّ على السّواء؛ حيث يمثّل مستواه المعرفيّ مرجعيّة التّفسير، ويتجسّد في النّظام اللّغوي في حين يمثّل الإيديولوجيّ مرجعيّة التّقييم، ويتجسّد في نظام النّص الدّاخلِي والخارجيّ.

لا تتحقّق نصيّة النّص؛ إلّا من خلال فعل القراءة، الّتي تعني في أدقّ تعريفاتها فكّ شفرات النّص، باعتبارها ليست سياقاً إضافيّاً خارجياً فقط يضاف إلى النّص، ومن هنا يكتسب القارئ الضّمّني المتخيّل بخاصّة مشروعيّة داخل النّص؛ بمعنى أنّ فعل القراءة يتحقّق في بنية النّص المقروء بوصفه حدثاً، وأنّ القارئ الّذي يمكنه أن يكون متكلّماً، أو مرسلًا يداوم القراءة في حالة الإبداع/الإرسال، ليتنقل في ذلك من دور المرسل إلى دور المتلقّي بطريقة تكراريّة، وهي قراءة لا تتبرأ تماماً من جانب القارئ الأوّل (المتكلّم/المرسل)؛ وإنّما تستحضر في القلب حين القراءة الأولى، القارئ الخارجيّ.¹

وإذا كان هذا هو حال القراءة الأولى في بنية النّصوص عموماً (القارئ = المتكلّم/المرسل)؛ فإنّ حضور القارئ المتخيّل، يكون القارئ أشدّ بروزاً في النّصوص الدّينية الموجهة صوب القارئ؛ لأنّه يغلب عليها طابع التّعليم والتّوجيه، فهي رسائل موجهة تعمل طبيعة المخاطب على تحديد آلياتها من جهة، وتتطلّب من

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النّص، والسّلطة والحقيقة"، ص 110.

جهة أخرى فعالية القارئ، وانسجامه المتواصل في فهم الرسالة واستيعابها، وتتطلب كذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان على العكس والاختلاف عن النصوص الأخرى، وكذلك فهم الإشارات من زاوية الحرص الدائم على استحضار المخاطب استحضارا مباشرا في النص.

ولا ينفصل حضور القارئ الدائم في النص القرآني وحنه المستمر على التفهم، عن طبيعة الرسالة الموجهة من جهة، ولا عن طبيعة المتكلم من جهة أخرى، فالمتكلم بالقرآن ينتج كلاما عميقا ثقيلا لو أنزل على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، مما يجعل القارئ في حالة توتر تحفره على التركيز المستمر في فعل القراءة، وللخطاب القرآني آليات أخرى كثيرة تعمل على تعميق الانتباه لدى القارئ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الحروف المقطعة في أوائل بعض السور: ألم، الر، كهيعص...

ويضاف إلى ذلك -كما أسلفنا الحديث في مطلب تأويل القرآن- وجود مستويات دلالية في بنيته -القرآن الكريم- تتراوح بين بنية الغموض (المتشابه) والوضوح (المحكم)، والحذر كل الحذر من الخطأ في تأويل الغامض من القرآن بعيدا عن مراعاة سياق الواضح. وقد كانت هذه القضايا الدلالية بمثابة روافد ومحطات بررت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتأويل، وسوغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة "تعدد التأويلات". فقد أدركوا ولو بطريقة جنينية أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص؛ بل هي تعددية من جنسية كامنة في بنيته. إذن... يمثل سياق القراءة جزءا مهما من منظومة السياق وبنية النص؛ رغم أن القراءة المكونة للنص تمثل مستوى واحدا من مستويات القراءة، التي تتعدد مستوياتها أولا بتعدد أحوال القارئ الواحد، وثانيا بتعدد القراء بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والإيديولوجية، فهي تتعدد تبعا لمرجعيات التفسير، والتقييم على حد سواء. وتتعدد تلك المستويات؛ بل وتتعدد بتعدد المراحل الزمنية والحقب التاريخية، التي تحدّد وتؤطر الوجهة المعرفية للقراءة تبعا للعصر والمرحلة.

وتتفاقم درجات التعدد، والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى (الحقب التاريخية)، وفي مجال النصوص الدينية بخاصة تصبح هذه المستويات المتعددة والمعقدة للقراءة مجالا خصبا بدفع للخوض في منظومة من العلوم، التي تتبلور من خلالها آليات القراءة. وعلم "أصول الفقه" يعد بمثابة العلم المؤسس لآليات القراءة، وهو العلم الذي يعمل على مساعدة الباحثين، والنقاد في بلورة آليات القراءة، وتدقيقها في النصوص عامة؛ شرط أن تدرس إنجازات هذا المجال المعرفي دراسة علمية دقيقة توسّع من المفاهيم، التي طرحت حول النصوص الدينية في مجال الأحكام، ليتمكن تطبيقها على نصوص أخرى.¹

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النص، والسلطة والحقيقة"، ص 113.

ولسياق القراءة -لأهميته- بعد آخر في تاريخ الإسلام؛ حيث تم الاحتكام دائما إلى سلطة النص في خوض المعارك والخلافات السياسية، والاجتماعية والفكرية، ولذلك يعتبر تعدد مستويات سياق القراءة جزءا من منظومة السياق المنتج لدلالة النصوص، وليس مجرد سياق خارجي إضافي.

لذا نقول بصراحة تامة أنه لا يمكن تأويل القرآن كاملا وفهمه فهما صحيحا يوافق الحقيقة؛ إلا من قبل واحد أحد فقط هو الله عز وجل. أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان، كل واحد منهم حسب اختصاصه الضيق في مجال المعرفة. ومن هنا تفهم الحقيقة الكبرى وهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يؤول القرآن؛ وإنما كان القرآن أمانة يتلقاها، وأداها للناس على أحسن وجه وأكمل؛ دون تأويل ولكن أعطاهم مفاتيح عامة للفهم سهلت لهم فتح باب التأويل في النص القرآني.

والراسخون في العلم مجتمعين كافة يؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية، وستنتجون منه النظريات الفلسفية والعلمية. ويتقدم التأويل والعلم في كل عصر، حتى قيام الساعة ليؤول كل الآيات التي تتعلق بالكون والحياة، والراسخون في العلم هؤلاء هم من يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة.

وإذا كان تغييب السياق ككاشف هام لدلالة النص في مشروع القراءة العصرية يشمل كل المستويات من الثقافي المعرفي إلى اللغوي؛ فإن القراءة العلمية، أو بالأحرى التأويل العلمي للقرآن لا يختلف كثيرا عن القراءات العصرية من زاوية تغييب السياق وإهداره، ويتركز الفارق فقط في أن التأويل العلمي يمثل جزئية في مشروع القراءة المعاصرة، ويبقى هاجسه الأساسي فيها هو جذب النص الديني إلى أفق النص العلمي.

ولكن ما همنا من هذا الشرح المطول، والإشارات المتتالية، هو أن نؤكد أن مراعاة السياق بمستوياته المختلفة، وإدخاله في عملية تأويل النصوص الدينية، يحل كثيرا من المشكلات بما فيها تلك المشكلات الفقهية المرتبطة بتحديد النسخ، وتمييز الناسخ والمنسوخ؛ بل إن تحديد سبب النزول يعد أحد مستويات السياق الخارجي، والذي يتم من خلال تحليل السياق اللغوي الداخلي وخاصة في حالة اختلاف المرويات حول سبب نزول نص بعينه أو تعارضها.¹

وثمة أيضا فروق جوهرية بين سياق القراءة المنتجة، وبين التأويل الإيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني، فالأول يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى؛ بينما يتجاهل الثاني ذلك ليجعل النصوص تحتمل إسقاط الدلالات عليها من الخارج؛ لأن القرآن محكوم بسيطرة الإيديولوجيا على تأويله، لذلك يقع في أحيائ كثيرة في ورطة إهدار سياق القراءة، على أساس أن سيطرة الإيديولوجي

¹ _ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النص، والسلطة والحقيقة"، ص 130.

وبروزه في أغلب الأحيان قد يبدو مغالاةً في الاهتمام بسياق القراءة على حساب المستويات الأخرى.

ولذلك نجد أن القرآن (الخطاب الديني) يقع بين القراءة الإيديولوجية المغرضة، والقراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية (السياق التاريخي)، ففي القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة "صلاحية النص دلاليا لكل زمان ومكان"؛ بينما يتمسك الخطاب الديني **في** القراءة الثانية (الحرفية) بمقولة: "فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله" اعتمادا في ذلك على عمق إيمان الجيل الأول -جيل الصحابة- وعلى صلتهم المباشرة، واليومية بالنبي (صلى الله عليه وسلم).

ولكن الحقيقة، والواقع أننا لسنا إزاء نمطين من القراءة إحداها تأويلية مغرضة، والأخرى حرفية تاريخية؛ بل نحن إزاء نمط واحد وهو: القراءة الإيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية براغماتية خالصة، وليس المهم لديها هو ما تقوله النصوص من داخل بنيتها، ومستويات سياقها؛ بل الأهم هو ما يحتاج إلى قوله الخطاب الديني من خلالها، وهذا الخطاب الديني يهتدي في قراءته بتلك الخطى السلفية التراثية، التي تضيف إليها عمقا زمانيا، يكرس مشروعيتها في سياق ثقافي تراثي أصيل.¹

إن النتائج الخطيرة لإهدار السياق الثقافي الاجتماعي للنصوص، قد نتجت عن محاولات القراءة العصرية، التي تساهم مباشرة في تعميق الأزمنة؛ لأنها تنافي فكرة ترسخ مفهوم "شمولية النصوص" * وذلك عن طريق قراءة كل تطورات الوعي الإنساني العلمي والفكري، وتولد -أيضا- لدى القارئ القناعة بامتلاك كتابه المقدس لكل ما وصل، أو يمكن أن يصل إليه الإنسان ماضيا، وحاضرا ومستقبلا.

وهي -أيضا- قراءة تصدر إنجازات العقل البشري في جميع مجالاتها المعرفية، وتختزلها في نص صيغ منذ ما يقارب خمسة عشر قرنا هجريًا، وهذا من شأنه أن يرسخ في الوعي، أو في اللاوعي الجمعي سلطة الماضي وهيمنة الحاضر.

إن الخطاب الديني يساهم هو الآخر بطريقة غير مباشرة؛ وربما غير مقصودة في إيجاد ما يسمّى بالنظام العالمي الجديد، والذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم بعد سقوط الحكم السوفياتي دولة عبادة النصوص، وسيطرة الحزب الذي احتكر وحده حق تأويل النصوص الدينية، ووجه المفارقة الواضح هو أن هذا

¹ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النص، والسلطة والحقيقة"، ص 133.

* شمولية النصوص هو الدافع الرئيس الذي دفع نقاد هذا العصر إلى محاولة تأويل النص القرآني كقراءة جديدة له، يمكن أن تكشف عما غيب عن الأسلاف، فهو في نظرهم نص لغوي مكتوب.

الخطاب الديني (القرآن) بشرنا- وما زال - بأنه الخطاب الوحيد المناهض للتبعية، والمحقق للمساهمة الحضارية المتميزة لشعوب المنطقة في تيار الحضارة الإنسانية.¹ وقد أفضى التأويل العلمي إلى ذلك كله، وهو يلتقي مع كل أنماط التأويل في تأويل النصوص الدينية بمعان ودلالات محدّدة مسبقاً، وهي معان ودلالات تفرض على النصوص من خارجها، ليتم تبعا لذلك إهدار لمستويات السياق المختلفة تلك المستويات، التي يستحيل فهم دلالة النصوص بمعزل عنها، وفي ظلّ فرض مبدأ "شمولية النصوص" تتراكم التأويلات لتخفي وجه الواقع، وتظهر زيف الوعي.

ونخلص للقول -بعد أن وسّعنا المفاهيم التي تتعلّق بالرؤية الحديثة والمعاصرة للنص القرآني- بأن الممارسة التأويلية للنص (برؤية حديثة) تجعلنا ننفك من دوغمائية* القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، كما تجنبنا إضافة إلى ذلك مأزق الثنائيات، التي قيّدت الفكر الإسلامي لدرجة عدم القدرة على الانفكاك، كـ"ثنائية العقل والنقل" إذ لا يمكن أن نصحّح من هذا المنظور الكثير من الأفكار - كما يشير إلى ذلك نصر حامد أبو زيد- عن تراثنا الفكري، والديني والفلسفي.

إذن بفضل القراءة، وآلياتها تصبح أمام نص منفتح على الدوام إلى اللانهاية Non fini ويضم العديد من الاحتمالات، فهي تزيل ذلك التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا، وفي مناهجننا، فلا يجب أن نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني أو غيره، ويعتبر التأويل والتفكيك بمثابة آليات للقراءة، لا يمكن تناولها عند حدوث التراث؛ بل نجدها امتداد إذا اقترنت بالواقع المعيشي.

فالنص بكلّ ما يحمله من تراث تفسيري، وواقع متعيّن في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، فهو يشكّل حركة هذا الواقع وما نؤمن به، هو أننا مجتمعات للنص القرآني، وليس لنا أيّ خطوة دونه، فلا تقام حضارة، ولا ثقافة متماسكة بمعزل عن العلاقة التي وضّحها النص والمتمثلة في كلمة الإسلام حيث الله في علاقة وطيدة مع الإنسان، ونكون قد خضنا تجربة فاشلة إذا حاولنا الفصل بينهما كما فعلت القراءات الإيديولوجية النفعية².

فالذي أسّس الحضارة هو ذلك الحوار بين الإنسان والنص، فالنص القرآني محصور بين ربّ وعبد، ولذلك نجد محي الدين بن عربي يقول: "فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الربّ فإليه غايته، والربّ طريق العبد فإليه غايته".

¹ ينظر، نصر حامد أبو زيد، "النص، والسلطة والحقيقة"، ص147.
* الدوغمائية: هي التعصب لفكرة معيّنة من قبل مجموعة، من دون قبول النقاش فيها، أو الإتيان بدليل ينقضها

بمناقشته، أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري، وهي التشدد في الاعتقاد الديني، أو المبدأ الإيديولوجي.

² ينظر، عبد القادر بو دومة، "المرجع السابق"، ص163/162.

والقراءة فعل سحريّ بسيط -ولكنّه عميق في جوهره- يلغي المادة المكتوبة، ليتمكّن من روح النصّ وتسمع صوته، فهي بمثابة عملية تقوم بفك الشّفرات، وكشف الأسرار وتعريّة الرّموز ولا يمكن لأيّ نص أن يكون نصاً إلاّ بفعل القراءة. فهل يا ترى هذا القول الذي ختمنا به مسلمة تنطبق على نص القرآن، وهل صحيح أنّه لن تتحقّق نصيّته وحقيقته؛ إلاّ بفعل القراءة ؟ وأيّ قراءة هذه ؟ ومن القراءة...؟!

1_ ضبط مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً: أ- لغة:

الاجتهاد من حيث اللّغة متعدد الاشتقاقات، ذو دلالة واحدة، فنجد: جهداً، واجتهاداً، وجهاداً، ومجاهدة، وكلّها ذات أصل واحد من (ج.هـ.د). فقد جاء في الجُهد بمعنى: الجُهد وهو المشقة، والجُهد يعني الطّاقة، كقول سبويه: " وجَهد يجهدُ جهداً، واجتهد: كلام بمعنى جدّ، فجَهد الرّجل بمعنى: بلغ جُده".

وعند الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر... ويقول جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي، حتّى بلغت مجهودي، ويقول المولى عزّ وجل: ﴿والَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ وعلى هذا المعنى قال القرّاء(*)، فالجهد في هذه الآية الطّاقة. فتقول هذا جهدي أي طاقتي، فالجهد بالضمّ هو الطّاقة، والجهد بالفتح من قولك أجهد جُهدك في هذا الأمر: أي أبلغ غايتك.

و"الاجتهاد والتّجاهد: بذل الوسع والمجهود، فهو افتعال من الجهد والطاقة" (1). فالجُهد وسيلة، والجَهد غاية.

ب- اصطلاحاً:

يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الرئيسيّ للتّشريع في الإسلام وتليه سنة النّبي محمّد صلى الله عليه وسلّم كمصدر ثاني، بما تحمله من أقوال وأفعال، بسند موثوق متّصل، إلى حين توسّع شؤون الحياة بمختلف نواحيها، وتنوع العلاقات الاجتماعيّة، وازديادها - بعدما انتشر الإسلام على مدّ بعيد - فنتج عن ذلك مشاكل جديدة لا توفي بها النّصوص القرآنيّة، والحديث النّبوي، والأحكام المستنبطة منها على يد الفقهاء، والعلماء المنشغلين والعارفين بها، فكان لا مناص من اللّجوء إلى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه أو يُندر فيه.

(*) - القرّاء: هم حملة القرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وسائر دلالاته، وبعد انتشار الإسلام سميوا بالفقهاء والعلماء بدلاً من القرّاء.

1 - ابن منظور، " لسان العرب "، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة 1994، ص 133/135.

إنّ الضَّبْط الاصطلاحيّ لتعريف الاجتهاد، موقوف على ضرورة تتبّع تاريخه من لحظة التماس الحاجة إليه، إلى غاية عصرنا الحاضر، فقد شكّل عبر سيرورته الطويلة "مسألة معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي"⁽¹⁾، وقد أطلق عليه أحد الباحثين اسم "ظاهرة"، لما احتواه من أزमत، وتحولات فكرية وعراقيل جعلته يتعدّد في خضم علاقة الفكر بالتاريخ وباللغة كثلاثيّة متطوّرة متغيّرة ومتجدّدة، فما هي حقيقة الاجتهاد؟ إنّ ما جاء في الصّحّاحين من أحاديث نبويّة هادية كقوله صلى الله عليه وسلّم: "إذا حكم حاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر"، بالإضافة إلى مواقف أخرى يدعو فيها الرّسول الكريم أصحابه إلى الاجتهاد، فيما لم يرد فيه نصّ قرآنيّ ملازم للواقعة.

يدلّ ما سبق من قولنا على ضرورة الاجتهاد عند الحاجة إليه زمن الرّسول صلى الله عليه وسلّم، إذ كان على المسلمين إحكام عقولهم وضرورة استخراج الأحكام الموافقة للوقائع المستجدة، أو التي لم يرد فيها نصّ صريح، "فقد رأى الكثير من المفكرين أنّ في تلك المسألة حكمة إلهيّة، وهذا ما ذهب إليه ابن مسكويه قائلاً: "فأمّا الذي سوّغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد أنّه حلال وحرام، فلأنّ ذلك الشيء ترك واجتهاد النّاس فيه لمصلحة أخرى تتعلّق على هذا الوجه بالنّاس؛ وذلك أنّ الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنّه لا يؤدّي إلى أمر واحد، كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة"⁽²⁾. وعليه فقد أدرك ابن مسكويه أنّ أمور النّاس تتغيّر بحكم تغيّر الزّمان ممّا يستدعي تغيّر الأحكام، وبالتالي ضرورة واستمرار الاجتهاد في ديناميكيّة أبدية.

إنّ ما زاد من حاجة الاجتهاد والعمل على التّمكن منه، هو ما حملته الخطاب القرآنيّ من معطين أساسيين هما:

معطى المتشابه:

يقول الله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلاّ الله، والرّاسخون في العلم يقولون آمناّ به، كلّ من عند ربّنا، وما يذكر إلاّ أولوا الألباب﴾⁽¹⁾. لقد أعطيت تعاريف كثيرة تريد أن تحدّد المقصود بـ "المتشابه" و "المحكم" في القرآن، فهناك من رأى في المتشابه ما لا يعلمه إلاّ الله، والمحكم ما يستطيع معرفته الرّاسخون في العلم. وهناك من رأى أنّ المحكم هو الظّاهر

1 - محمد أركون، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، دار السّاقى، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1991، ص 11.

2 - بن سالم حميش، "التشكّلات الإيديولوجيّة في الإسلام"، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، الطّبعة الأولى، 1988، ص 26.

1 - سورة آل عمران، الآية: 7.

في القرآن، والمتشابه يشمل المعاني الملتبسة، كالاستواء على العرش، وصفات الله... بمعنى كل ما يستدعي التأويل كما قال الإمام "الغزالي".

وما يمكن أن نخلص إليه هو أن "ما ترك من آيات متشابهات هو بمثابة مواضع لإعمال الاجتهاد؛ إذ يؤكد القاضي عبد الجبار قائلا: "إنه تعالى لما أن كلّفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما، وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر، وصارفا عن الجهل والتقليد" (2).

— مُعْطَى النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ:

لقد كان النظر في مسألة النسخ والمنسوخ يماثل قرينتها ممّا جاء في القرآن من آيات متشابهات، فقد حمل القرآن أيضا مواضع أخرى فيها آيات تنسخ آيات أخرى، وهذا ما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ، وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (3)، و في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ، قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ، بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (4).

الآيات والأحاديث كثيرة في هذا الشأن؛ إلا أن الوصول إلى حقيقة النسخ القرآني تعددت تأويلاتها، لنجد الغزالي كأحد المفسرين للمسألة يقضي بإرجاعها إلى لطف الله ورحمته بعباده، إذ قضت حكمته أن يُكَيِّفَ بالتدريج أوامره ونواهيه للطبيعة الإنسانية الشاردة المستضعفة، التي كانت قبل نزول الوحي في حالة براءة أصلية (5).

إذن؛ فالرسالة الإسلامية تحمل في طياتها أبوابا، فتحت لتعمل عقل الإنسان فيها، وتجعله طرفا فاعلا في صنع قراراته بمشيئة الله. ف"اللجوء إلى الاجتهاد كان ضرورة حيوية لحفظ التأسيسية الإسلامية، وتنشيطها فكريا، وللفتح الترابي المتزايد" (1). وعليه كان الاهتمام بمسألة الاجتهاد بالغ الأثر، ليحدّد مفهومه، ومقصده، وكذا شروطه عبر توافد العصور وتغيّر الظروف.

2- مضارب الاجتهاد:

أ- الاجتهاد الفقهي:

إنّ ما يمكن رصده من تعاريف اصطلاحية لمسألة الاجتهاد، مردّه الأساسي والأصيل إلى علم أصول الفقه، باعتبار هذا الأخير النخاع الشوكي للفكر الإسلامي،

2 - ينظر، بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص 28.

3 - سورة البقرة، الآية: 105.

4 - سورة النحل الآية: 101.

5 - ينظر، "المرجع نفسه"، ص 30.

1 - بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص: 30/31.

فعلى حسب ما عرّفه ابن الحاجب^(*): "بأنه العلم بالقواعد، التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيليّة باعتبار الأصول: الأدلة الكلّيّة، والفقه، والعلم بالأحكام الشرعية الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة بالاستدلال"⁽²⁾، الذي يستخرج منه الفقهاء الدليل، سواء كان نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً أو غيره، بمعنى مدرك الاجتهاد في استنباط الأحكام؛ حينما أصبحت الحاجة إلى توسيع أسس التشريع وأصوله في الدولة العربيّة، والمساعدة على مساهمة تطوّرات المجتمع العربيّ الإسلاميّ بعد اتّصال العرب بالأمم الأخرى، بغية الوقوف على قضاياها الدنيوية والدينية.

وبما أنّ الاجتهاد مرتبط بأصول الفقه، فقد كان التعريف به على يد العديد من الفقهاء الأصوليين يصب في نفس المفهوم؛ رغم اختلاف مصطلحاتهم؛ إذ نجد تعريف ابن حاجب له قائلاً: "بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ"⁽³⁾، ويُعرفه الغزالي: "بأنه بذل المُجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"⁽⁴⁾، ويُعرفه الجرجاني في كتابه (التعريفات): "بأنه بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"⁽¹⁾. أمّا تعريفه عند أبو إسحاق الشيرازي كالآتي: "يُعد الاجتهاد في عُرف الفقهاء استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعيّ"⁽²⁾.

إذن؛ هناك من الفقهاء من عرّف الاجتهاد بأنه "استفراغ" الجُهد؛ أي المراد به استنفاد المُجتهد كلّ ما في طاقته في التّقصّي، والبحث والنّظر، وهناك من عرّفه بأنه "بذل" المُجتهد^(*) وسُعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، وهناك طرف ثالث عرّف الاجتهاد بجمع المصطلحين معاً: (الاستفراغ والبذل)، كتعريف الشيرازي الذي كان يريد به التّوضيح والبيان.

والجامع بين كلّ تعاريف الفقهاء - مهما تعدّدت مفاهيمها - هو المقصد الواحد من الاجتهاد، كفعل يستدعي من المُجتهد استنفاد كلّ طاقاته لاستدلال الأحكام وبيانها؛ بحيث

* - ابن الحاجب: شهرته ابن الحاجب، حيث كان أبوه حاجباً للأمير عزّ الدين فُعرف بذلك، كان فقيهاً، أصولياً، متبحراً، محققاً، أديباً وشاعراً، عاش في القاهرة، أهم آثاره: (منتهى الوصول، والأمل في علمي الأصول والجدل)، عاش ما بين (580هـ/1184م) و (646هـ/1247م).

2 - ينظر، د/نادية شريف العمري، "الاجتهاد في الإسلام"، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985، ص 14.

3 - ينظر، د/نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 15.

4 - ينظر، د/نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 24.

1 - الشّريف علي بن محمد الجرجاني، "التّعريفات"، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص 10.

2 - ينظر: د/نادية شريف العمري، "المرجع السابق"، ص 20.

* - لقد ذكر في تعريف الغزالي كلمة "مجتهّد" بدل "فقيه"؛ حيث يبرر قائلاً: "صار اللفظ في عُرف الفقهاء مخصوصاً ببذل المُجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يُبذل الوسع في الطّلب؛ بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد الطّلب"، ينظر، د/نادية شريف العمري، "المرجع نفسه"، ص 20.

يחסّ من نفسه النقص والعجز، فيطلب المزيد. ولا يخرج كلّ الفقهاء عن هذا التعريف ومنهم الفقيه القاضي البيضاوي، والكمال ابن الهمام، وابن قدامة، والبرزدوي، والأمدي وغيرهم.

إنّ ممارسة الاجتهاد عند الأئمة الفقهاء، قد أخذت منحى آخر استلزم وضع مفاهيم جديدة لاستدلالاتهم الاجتهادية، ضمن الفكر التشريعي الإسلامي، وهي: الإجماع، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلّة، الاستصحاب، والعرف وغيرها؛ إذ يُرفع اختلاف الأصوليين ربّما _ إلى "أنّ الدليل على وجود هذه النّدرّة في النّصوص، يقوم في ردّ الفعل عليها عبر ممارسة التّأويل نفسه، ذلك أنّ التّأويل كما يكتب فوكو بحق هو: طريقة لمعارضة الفقر الخطابيّ وتعويضه بتعديد المعنى، إنّهُ طريقة للكلام انطلاقاً من ذلك الفقر ورغماً عنه" (3).

وبالتّالي فقد برز مفهوم عمليّ للاجتهاد الذي مارسه الفقهاء الأصوليين، وهو التّأويل، ويمكننا ردّ هذا المفهوم إلى مراحل بداية تفسير النّص الأول (القرآن)؛ حيث كانت مهمّة المفسّر في دفع الشّرح إلى حدوده القصوى الممكنة، وفي إدخال اللّبونة في اللّحمة التركيبيّة للنّصوص، حيث نجد قصد المفسّر كامن في عملية التّأويل؛ وإن كان عمله يتوقّف على شرح الألفاظ القرآنيّة والأساليب التّصويريّة من تلميح، ومجاز وإعجاز، كما فعل الطّبري كأعظم وأشهر المفسرين.

لنعتبر بذلك أنّ التّفسير بداية التّأويل، هذا الأخير الذي يمكّنه إدراجه ضمن ممارسات الاجتهاد؛ حتى وإن كان ما يُعرف به التّأويل لا يخرج على أنّه "صرف اللفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى يحتمّله"، كما يُعرّفه الجرجاني، فتكون وظيفة المؤلّين الاجتهاديّة لا تتجاوز محدوديّة الفكر المقيد باللّغة، هذه التي تتعدّد اشتقاقاتها لتتصرف إلى تحرير معاني، ودلالات تتوافق مع القصد التّأويلي الاجتهاديّ.

وعبر ما سجّله تاريخ الإسلام أنّ التّأويل لعب دوراً رئيسيّاً في تشكيل وتحوير كلّ القضايا والمسائل، التي مسّت الإسلام والمسلمين نحو جدليّة صراعيّة، بين ما سمّي "ظاهراً" و"باطناً".

ب- الاجتهاد الكلامي:

لقد أنشأ غياب النّصوص أو ندرتها بسط الاجتهادات الفقهيّة، لتستخرج أحكاماً شرعيّة تخدم مصلحة الإسلام والمسلمين؛ إلّا أنّه مع بداية القرن الثّاني للهجرة بدأ العمل الاجتهاديّ الفقهيّ المتوقّف على الفكر التشريعي عاجزاً أمام المسائل العدائيّة الكبرى التي واجهت الإسلام، ليبرز على ساحة الصّراع علماء الكلام مشكّلين بمدارسهم الاعتزاليّة، والجبيريّة، والمرجئة، وغيرهم نوعاً آخر من الاجتهاد، وهو ما أطلق عليه "الاجتهاد الكلامي".

يعود منشأ " الاجتهاد الكلامي " إلى فترة مسألة الإمامة، والخلافة والصراعات السياسية الدينية التي كانت بين بني أمية والشيعية، هذه الصراعات التي أنتجت مسائل، وقضايا على الصعيد الداخلي كوّنت مجموعة العقائد، والمذاهب المتضاربة حول المنزلة بين المنزلين، وخلق القرآن، ومسألة تخيير الإنسان، وبعث الإمام، والإرجاء. إلى ما غيرها من المسائل، إضافة إلى ما واجه الإسلام من أعداء كالمجوسيين، والمانويين، والماديين الدهريين.

كلّ هذا قلّص من نطاق الاجتهاد التشريعي ووسّع في نفس الوقت من نطاق الاجتهاد الكلامي، الذي أسّس مشروعيته على الجدل النقديّ بالعقل والنقل (النص)، ليكون ذريعة للردّ والتّصدي لكلّ دخيل في الإسلام، عرقل فكرة وجوده العظمى وأحطّ من شأنه؛ إلا أنّ علماء الكلام قد تملّكوا في اجتهاداتهم الكلامية، التي أدخلوها حلبة الصراع السياسي والإيديولوجي المستميت، بين كلّ الفرق، وبكلّ الأساليب والطّرق التأويلية للفظ والمجاز، مثبتين بياناتهم المذهبية بالآيات القرآنية، والبراهين العقلية الجدلية النقدية، ليُشكّلوا بذلك نوعاً آخر من الاجتهاد المتّجه نحو إنشاء خطاب جديد يبتعد عن غايته الدفاعية لنصرة الإسلام، وينحاز إلى الطموح الإيديولوجي السلطوي.

ومع حلول القرن الثالث الهجريّ انقسم الفقهاء في صدر العصر العباسيّ إلى فريقين: أصحاب الرّأي(*) والقياس، وأصحاب الحديث لتبدأ مرحلة الاختلاف. أمّا أصحاب الرّأي والقياس فكانوا من العراق مهروا في القياس، وعلى رأسهم " أبي حنيفة النعمان " (بن ثابت الكوفي المتوفى: 150هـ/767م) ومدرسته في الكوفة جعلت من الأعمال في الرّأي أساس الحكم على الحالات، التي لم ترد فيها النصوص المؤسّسة.

وقد سُمي الرّأي عنده " استحساناً "؛ لأنّه كان يجتهد بعدما يتعسّر عليه الأخذ من الكتاب، والسنة وأقوال الصحابة؛ وبذلك كان سلاحه في الاجتهاد هو القياس كمهارة عقلية، امتاز بها ومكنته من استنباط الأحكام والإفتاء بكلّ حريّة أمام كلّ المسائل، التي واجهت عصره، ويحتجّ الحنفيون بأخذهم بالرّأي بآيتين من سورة الزمر، في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ، الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (1)، و﴿ أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

* - " الرّأي لغة: العقل والتّدبير، ورجل ذو رأي: أي ذو بصيرة وحقد في الأمر، وجمعه آراء أمّا اصطلاحاً فقد اختلفت جهات النّظر حول مصداقية الأخذ بالرّأي، بعدما توسّعت حياة المسلمين، وذلك بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، فالصحابيّة أنكروا على من اعتمد على الرّأي من غير حق واف عن الحكم فيما روي عن المصطفى، ليكون بذلك الرّأي هو ما صدر عن العالم المتشبع بعلوم الدين، الورع الصّالح، ويعمل به المُجتهد عند الضّرورة " ينظر، نادية شريف العمري، " المرجع السابق "، ص: 35/34.

¹ - سورة الزمر، " الآية 17 ".

لقوم يؤمنون⁽²⁾، ويذكرون حديثاً نبوياً يقول: "أنا أقضي بينكم بالرأي، فيما لم ينزل فيه وحى"، كما يذكر الحنفي أبو يوسف القاضي (م: 182هـ/798م).

وبالتالي فقد كان الاجتهاد عند الحنيفة مرتبط بالاستحسان القياسي، الداعي إلى إعمال حرية العقل، ومهارة استنباط الأحكام؛ إلا أنه سرعان ما أسىء الظن باستخدام الرأي، والعقل في اجتهاد الأحكام، بحكم تركهم الأحاديث النبوية، "فكان ردّ أبي حنيفة عليهم قوله: "عجبا للناس يقولون إنني أفتي بالرأي، ما أفتي إلا بالأثر"⁽¹⁾، وهو يقصد بالأثر هنا ما جاءت به السنة.

وبعد الإمام أبي حنيفة جاء الإمام أحمد بن حنبل قائلاً: "إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام"⁽²⁾. أمّا أصحاب الحديث، فهم أهل المدينة وفقهائها من مدرسة الحديث، الذين استعملوا القياس بدورهم مع وجود الحديث وعند ندرته، فعملوا بالقياس المأثور ليستخرجوا بذلك أحكامهم مع ما وقع فعلاً في أقوال، وأفعال الصحابة، وما أفتوه ولاحظوه، ويفيسون فيما لا نصّ فيه، فكان خلافهم عن قياس أهل العراق أنهم لم يفترضوا الأمور، ويعملوا العقول لوحدها؛ بل قاسوا على الوقائع وأثاروها.

وأما تزامم مصادر الشريعة عند أهل الحديث، وأهل الرأي برز فكر آخر تمثل في الإمام الشافعي (م: 204هـ/820م) الذي أعطى للاستحسان القياسي وجهاً آخر، أكثر علمية ومصداقية على ما كان عليه، خدمة للنص والوجود الواقعي لا ابتعاداً عنهما. فكان الرأي عنده بمعنى الاجتهاد، والاجتهاد بمعنى القياس، ففي كتابيه الشهيرين (الرسالة) و(الأم) وضع القياس كمُرشد، حدّد به عدم تجاوزية الرأي خارجه، واعتبر الاجتهاد القياس؛ إذ لم يفصل بينهما كما كان حال الكثير من الفقهاء، وعلماء الكلام المستخدمين للقياس باعتباره اجتهاداً، وهذا ما أعيب عليه لاحقاً في الخلط بين المفهومين، أو المصدرين؛ بحيث يمكن أن نرى جلياً "أنّ الاجتهاد يتجاوز القياس من حيث سعة الدلالة وشمولها"⁽³⁾؛ إلا أننا نتساءل عن ما هو مفهوم القياس عند الإمام الشافعي: هل كان له مفهوم مغايراً، أم أنّه استمرّاراً للمفهوم التقليدي المعتاد؟

يقول الإمام الشافعي: "ما جهل الناس، ولا اختلفوا؛ إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"⁽⁴⁾، يبدو لنا للوهلة الأولى في قول الشافعي إنكار للقياس الأرسطي، هذا الذي أعجب به العرب، وأخذوا به تقليداً له، وأهمّلوا لسانهم العربي؛ إلا أنّ المبتغى من قول الشافعي لا يدل على إنكاره التام للقياس الأرسطي، لأنّه قد أخذ به وعمل على استنباط الأحكام من الأصول بواسطته، بدون أن يُسلم للزوم

² - سورة الزمر، الآية 52.

¹ - ينظر، عبد اللطيف عبادة، "محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر"، ص 302.

² - ينظر، عبد اللطيف عبادة، "المرجع نفسه"، ص 303.

³ - بن سالم حميش، "المرجع السابق"، ص 37.

⁴ - ينظر، محمود يعقوبي، "مسالك العلّة، وقواعد الاستقراء عند الأصوليين (دراسة لـ ج. س. ميل)"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة التاسعة، 1994، ص 38.

حكمه؛ إذ يطرح الشافعي شروطاً للفقيه الذي يريد القياس في قوله: "ولا يقيس إلا من جمع الآلة، التي له بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه، وخاصه وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فإجماع المسلمين؛ فإن لم يكن إجماع فبالقياس" (1).

وأضاف شروطاً أخرى كالعلم بما مضى من السنن، وأقوال السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، وصحة العقل، والتفريق بين المشتبه، وعدم التعجل في القول؛ بل في تثبيته، وتقبل آراء المخالفين، والإمام بطرق الاستدلال.

وبهذا، فإن "الشافعي" وضع قواعد علمية خاصة بالتعامل مع الأصول، واستنباط الأحكام مخالفاً بذلك منطق أرسطو اليوناني، فأخذ الجوهر، وترك الشكل المقلد، ليكون عمله على الأصول موضوعياً عقلانياً، يبتغي الاجتهاد بقياسه الخاص.

ج- الاجتهاد بمعنى التقليد:

لقد أخذ الاجتهاد الذي كان يعني: "استنباط الأحكام بمعونة تقنيات التفسير المطبقة على القرآن والحديث" (2)، معنى آخر؛ حينما بدأ في التقلص والانفراد مع مطلع القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد، وانتهاء عصر الأئمة المجتهدين في إنتاج مذاهبهم العقائدية، وكذا تدهور الوضع السياسي والاجتماعي، والانقسامات المذهبية الممزقة للأمة. كل هذا أحال مسألة الاجتهاد إلى وضع التقليد: "أي إعادة إنتاج، أو تكرار الحلول النموذجية، التي قدمها مؤسسو المذاهب من الفقهاء الكبار" (3)، وبالتالي استمر التقليد حتى مطلع القرن التاسع عشر ميلادي مع صدمة الحداثة، التي استشعرت ضرورة اليقظة الإسلامية.

ظلت فكرة ارتباط التقليد بالاجتهاد، بين مؤيد ومعارض لها، فهناك من أرجعها إلى القول بأن جملة من العوامل الإيديولوجية والثقافية، وكذا الاجتماعية والسياسية هي التي أدت إلى سرعة انتصار التكرار الأرثوذكسي "للتعاليم الموروثة من قبل المذاهب المتنافسة" (4)، مما أدى إلى توقف عملية الاجتهاد الصحيح، واجترار ما خلفه السلف دون إعمال العقل فيه، وتدارك تغير الأوضاع والأحداث، وهناك طرف معارض يبطل فكرة الجمود الفكري بتوقف الاجتهاد، فقد صرح العزّ بن عبد السلام، وهو من الأئمة المالكية في القرن السابع للهجرة في كتابه: (شرح مختصر ابن الحاجب) في أثناء حديثه عن القضاء بأن: "رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى

1 - ينظر، عبد اللطيف عبادة، المرجع السابق، ص 304.

2 - محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص

150.

3 - محمد أركون، "المرجع نفسه"، ص 150.

4 - محمد أركون، "المرجع نفسه"، ص 150.

والقضاء، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه (صلى الله عليه وسلم) بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى الآن؛ وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ، وذلك باطل" (1). إن هذا القول يبيّن الحاجة إلى الاجتهاد في كلّ عصر، فقد استعمله القضاة والمفتون لسدّ الحكم فيما بين الناس من معاملات يومية؛ دون الخروج عن شرائع المذاهب الأربعة الكبرى، التي أخرجت الأحكام، واستنبطتها من أصولها استنباطاً نهائياً، أغلقت به أبواب الاجتهاد، بشروط وضعها للمُجتهد فيه، فكان هذا ما سجّله التاريخ العربي الإسلامي منذ القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، إلى القرن الثالث عشر للهجرة/ التاسع عشر للميلاد؛ إلا أنّ مسألة التقليد في الاجتهاد يرادفها لبس واشتباه، بين مدلول "التقليد" و"الإتباع"، فعندما يُعرّف الأصوليون التقليد بأنّه: "محاكاة الغير من غير معرفة دليله"، ويُعرّف الإتباع بأنّه: "سلوك التابع طريق المتبوع، وأخذ الحكم من الدليل، بالطريق التي أخذ بها إمامه المتبوع" (2). نتبيّن أنّ تقليد الآخر من دون وعي ضُعف أمس حركة الفكر الإسلاميّ أمّا الإتباع فهو اقتناع بصحة المتبوع وإعلان للولاء، فيتعاقب التابعون بتعاقب السّنون، ليمجدوا أسلافهم، ويتحوّلون في الأخير إلى مُقلّدين لا يستطيعون الخروج من دائرة التكرار والاجترار.

إذن؛ فكلّ من التابعين والمقلّدين على السّواء، هم الذين ساهموا في تعطيل ديناميكية الفكر الإسلاميّ، فلا يمكننا أن نجد طيلة القرون العشرة التي عقت خير القرون المنتجة لعبريّة الأئمة الأربعة، وجرأتهم في تقصّي الاجتهاد من أصوله، نحو تشريع الأحكام وجعلها نهائيّة؛ إلّا فقيها يتبع مذهب الإمام الشافعي، أو إماماً مالكيّاً، أو عالماً حنفيّاً أو حنبليّاً، وها هو الإمام الغزالي شافعيّ المذهب، وخير دليل على هذا، عندما يُعيد تكرار قوله: "إنّي لم أقلّد الشافعي؛ وإنّما وافق رأيّه رأيي" (1)، لينتهي المطاف بأقول العلماء، عندما تعلّقت أراؤهم بالحكّام، ليظنّ الناس بأنّهم يُرضونهم، ويتقرّبون إليهم خدمة لمصالحهم.

اشتدّت شوكة هذه المذاهب، واشتدّ تعلّق الناس بالأئمة الأربعة، لتتلاشى الثقة بالعلماء، إلى أن ترك العلماء مجال الاجتهاد، وتحوّلوا إلى (مجتهدي مذاهب)، وبالتالي وإضافة إلى عوامل أخرى مسّت الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة نتيجة للعنة الحروب، وعدم الاستقرار السياسيّ والضعف الثقافيّ وصراع السّلطة، الذي تخبّطت فيه الأمّة الإسلاميّة لقرون، كلّ هذا وذاك ساعد على وطأة التّأخر، وتوقف الاجتهاد؛ وبالتالي دخول عصر الانحطاط بتوقف التّفكير واجترار ما خلفه السّلف دون دراية بالتّغيير

1 - صبحي صالح، "محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى الثالث عشر هجري"، محاضرات ملتقى

الفكر الإسلاميّ السابع عشر، ص 236.

2 - "المرجع نفسه"، ص 243.

1- ينظر، صبحي صالح، "المرجع السّابق"، ص 244.

الحاصل، فكيف نُخَلِّف الاجتهاد من ورائنا ؟ وهو كما قال أحد المفكرين بآئه: " العقل الساهر على نمو الشريعة وازدهارها، والذي يطرد العقم من قواعدها "(2).

د- الاجتهاد بمعنى التجديد:

مع صدمة الحداثة العقلية، والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب، منذ القرن التاسع عشر، اضطر علماء الدين في الأمة العربية الإسلامية إلى المحاولة في فتح باب الاجتهاد، ليأتي محمد عبده ومدرسته (الاجتهاد الجديد)، "والتي اعتمدت على منهجية ذرائعية منفتحة على دمج، وتمثل المفاهيم والأفكار الجديدة... ضمن إطار التراث الإسلامي الكلاسيكي السكولاستيكي"(*) (3). ومما زاد من فرض اللجوء إلى الاجتهاد وتغيير بعده وأهميته منذ سنوات ستينات القرن العشرين: الثورة الإسلامية، وظهور الدول المستقلة في العالم العربي والإسلامي، والتزايد السكاني الضخم ومتطلبات التنمية؛ وبالتالي تغيرات جذرية لأطر المعرفة، أغمرت المجتمعات العربية والإسلامية في حاجة الاجتهاد أكثر من الماضي. فما هذا القصور الجديد للاجتهاد، بين مجادف الوعي الإيماني ومجادف الحداثة العلمية ؟

انتبه مفكرو العصر إلى كثة المتغيرات، والمستجدات من أفكار، وسلوكات، وأنماط معيشية كالاغتراب ودعاة تقليد الغرب في حداثتهم، وكذا الثورة البيولوجية والثورة التكنولوجية، التي طرحت قضايا جديدة كأطفال الأنابيب، وبنوك الأجنة، وزرع الأعضاء، وجنس الجنين، ونقل الدم، وكذا البنوك الإسلامية في المعاملات الاقتصادية، وما يزيد عليه... وإلى ضرورة مراعاة العقلانية الإيمانية الداعية إلى الاجتهاد المتجدد في ظل الأصالة الإسلامية، فلا يضيع " الدين بين جامد وجاحد، ذلك يُنفر الناس بجموده، وهذا يضلهم عنه بجوده، وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجحود الآخرين، يلتمس الحكمة من أيّ وعاء خرجت، ويقبل التجديد عبر الاجتهاد "(1).

وها هو الشيخ " يوسف القرضاوي " يدعو إلى: " أخذ العلم المادي، والتقني بكل ما يستطيعه مما نحتاج إليه، شرط أن نهضم التكنولوجيا، وننشئها لا أن نشترىها، ونظل غرباء عنها "(2)، فالقرضاوي يدعو إلى التجديد الاجتماعي العقلاني، إذ يرى أن الاجتهاد يعمل في منطقتين: إحداها منطقة ما لا نصّ فيه، مما تركه الشارع لنا، قصداً منه ورحمة بنا غير نسيان، ليملاً المجتهدون هذا الفراغ، بما يحقق مقصد الشارع وفق

2- ينظر، صبحي صالح، " المرجع نفسه "، ص 245.

* - كلمة سكولاستيكي: أي المدرسي (هو الرأي الذي يُعلّم في المدارس)، بروح تكرارية اجترارية كفسلفة أرسطو، التي عمّت دراسة علم اللاهوت في أوروبا خلال القرون الوسطى، والنظام الأرثوذكسي الذي عمّ الإسلام منذ القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي.

3 - محمد أركون، " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، ص 12.

1 - د/كميل الحاج، " تصدع العقل العربي المعاصر "، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 2010، ص 66.

2 - د/كميل الحاج، " المرجع نفسه "، ص 66.

مسالك الاجتهاد، وثانيهما منطقة النصوص الظنية من القرآن والسنة... ليكون اجتهادا يتماشي، ومعطيات الأمة الإسلامية، وتوافق أحكامه أحكامها، وأسسها بحداثة مصبوغة بروح الإسلام.

سبق الدّاعون إلى التجديد في الاجتهاد القرضاوي، لنجد الإمام الغزالي، والكندي في (رسائله)، وابن رشد في (فصل المقال) يرسمون خطوطا مشتركة لإدراك الحقيقة، نلخصها في قول الغزالي: " هيهات أن يخالف العقل والنقل، أو تتناقض ثمار الوحي والفكر، ما دام كلاهما تصويرا مجردا للحقيقة، كما هي دون ريبة ولا وجع، وإذا كان الكون صنع الله والدّين كلامه جلّ شأنه، فيستحيل أن يكون في المعارف الكونية ما يخالف العلوم الدّينية. إنّ الدّين الحقّ والعلم الحقّ هما تصوير متكامل للوجود، فالله دائما مصدر الحقيقتين الدّينية والعلمية.

إنّ الاجتهاد المعاصر المربوط بالواقع المعاش، لا يمكنه وضع حلول للقضايا المستجدة؛ إلّا إذا استعان بمنهج أصولي جديد، و ذلك حتّى يساير التّغير الذي تفرضه أصول الحياة، و اختلاف الزّمان والمكان "، ومنه فإنّ الفقه الموروث تبين منه أنّه لا يستطيع مسايرة الأحداث الراهنة، ولذلك كان لزاما علينا توكيد فقه جديد قادر على التّكيف مع الأحداث المستجدة؛ لأنّ الشريعة ما جاءت لتصعب على النّاس العيش؛ وإنّما لتسهيل ذلك، " فكانت العلوم الاجتماعية و الإنسانية هي المحطّة الفكرية المعاصرة، والتي من خلالها يستطيع الفكر الإسلاميّ تغيير نظمه المعرفية من أجل معرفة أشمل للإنسان والمجتمع؛ لأنّ الاجتهاد التّجديدي يتموضع في الامتداد التّأويلي للواقع، و يتم استعماله قصد تعديل، أو تجديد الوجود في علاقة بالمعرفة ¹، تلك المعرفة التي تختلف نظمها من عصر إلى عصر، ممّا يستدعي تغيير الأحكام، و تعدّد الاجتهادات، كما قال الإمام أبو حنيفة حينما قضى في مسألة، و قيل له أنّك خالفت من سبقك فيها، قال: " هم رجال و نحن رجال "، بمعنى أنّ لكلّ عصر علماءه، و لكلّ عصر قضاياها ².

هـ_ الاجتهاد عند أركون :

يستند الخطاب الأركوني المعاصر على تاريخ الأفكار، تصوّراته حول نقد الفكر الإسلاميّ، من خلال مشروعه الماديّ إلى نقد العقل الإسلاميّ تحديدا، و ذلك من أجل فتح إضبارة التّاريخ و فك القيود الأرثوذكسية المسيطرة على العقل الإسلاميّ منذ القرن الخامس للهجرة، عندما أغلق باب الاجتهاد و العقائد الدّينية، بأغلال سياسية إيديولوجية، و بالتّالي مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلاميّ، كما يراها أركون، و هي من أشقّ المواضيع معالجة، لما تحتاجه من تدارك الفهم الصّحيح للمعرفة و الواقع .

1 - كميل الحاج، " المرجع السابق "، ص 68.

2 - ينظر، " المرجع نفسه "، ص 69.

ومع مواجهة الحداثة العقلية، والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب، منذ القرن التاسع عشر؛ كان لابد من إعادة فتح باب الاجتهاد، والحاجة اليه أكثر من الماضي. إذن؛ فالاجتهاد عند أركون يمثل احتكاكا مباشرا للروح البشرية مع كلام الله، من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة، التي ينبغي أن تفي بالقانون الديني الشرعي لممارسات لبشر، وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي في الحياة الدنيا.

الاجتهاد عند أركون فعل من الأفعال التنظيرية، وممارسة يشتغل فيها الفكر الإسلامي منذ لحظة تشكيله لثرائه المنفتح، المسمى بفترة الكلاسيكية الممتدة، بين القرنين الأول والرابع هجريين السابع والعاشر ميلادي، والتي لابد لهذه الممارسة أن تعود بعد فترة الانقطاع والانسداد، ثم ما يسميه أركون بـ "مرحلة الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكي، إلى نقد العقل الإسلامي، والتي ينبغي أن يضمّر ويصوّر على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له"¹

الاجتهاد عند أركون هو "اضطرار الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد، وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها"²، وذلك من أجل ضحد كل النظريات المبنية على الإيمان، أو التسليم بما خلفه السلف من قوانين، وقواعد أعاققت العمليات العقلية العربية والإسلامية، من وضع نقاط الاستفهام، وإغمار النقد، وهكذا تبلور سنّ مفاهيم صنعت المخيال الاجتماعي المرتكز للأمة الإسلامية، والذي أدخلها في مخاض عسير مع حداثة العالمية، فكان لابد من فتح باب الاجتهاد على مستويين: المستوى الأعلى والشامل هو النظر النقدي في الظاهرة الدينية الموجودة في جميع المجتمعات، والمستوى الخاص بالإسلام الذي لابد من تقويمه على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين، والمجتمع والتاريخ.

3_ ضبط المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة:

أمام الممارسة الوجودية للحياة اليومية، حتى تستمد غذاءها من التاريخ الفردي والجماعي، نجد أركون يدخلنا في علاقة ثلاثية حية، يسببها تيه القارئ العربي في فوضى دلالية، عندما أراد التعبير عن الحداثة الفكرية قائلا: "ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية)، بين العناصر التالية: الفكر، والتاريخ واللغة"⁽³⁾.

وعليه؛ تظهر صعوبة تحديد الدلالات الدقيقة للمصطلحات الفكرية، بحكم عدم تطورها وتجديدها، تباعا لديناميكية الوجود على حسب أركون، إلا أننا نلمس بالرغم من

_ محمد أركون، " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، ص 23.

_ محمد أركون، " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، ص 25.

³ - محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، مركز الإنماء القومي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، ص8.

هذا محاولات جادة لجملة من المفكرين، الذين حاولوا فهم، ودراسة الحادثة، ووضع معنى محدّد "في وعي من استقراء رأيهم على نعتها بالحادثة" (1) ؛ رغم التباين المفهومي الملموس لديهم. فما هي الحادثة وما تجلياتها ؟

أ- الحادثة لغة:

نجد أنّ كلمة "حادثة" في اللغة العربيّة، مأخوذة من الجذر (ح، د، ث): "وحدث الشيء يحدث حدثاً وحادثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمر: أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء" (2). ففلسفة الحادثة تتعلّق هنا بكلّ ما هو جديد، مرتبط بزمان حضر في المستقبل؛ "ذلك أنّ كلّ ما يحدث يأتي في المستقبل، وبالتالي فالمستقبل حتّى عندما يكون كامناً فيما سبقه، فإنّ له كينونته المستقلة عن كلّ ما تقدّم عليه، فارتباط الحادثة بالأصل الواقعيّ الزمانيّ يقدّم تصوّراً آخر لمفهومها" (3).

ونجد للفظ "الحادثة" في اللغة العربيّة تاريخاً لنشئها، فصفة "حديث" (Moderne)

هي أقدم من اللفظة "حادثة" (Modernité)، وكلمة "حديث" (Moderne) تقابلها في اللاتينية (Modernus)، التي ظهرت في القرن الخامس بعد الميلاد، والمشتقة من الجذر "Modo"، التي تعني "الآن"، أو "مؤخراً" أو "حالا". واستعملت بهدف التمييز بين الماضي الرومانيّ الوثني، والحاضر المسيحيّ. وازداد استعمال لفظ "حديث" منذ القرن العاشر ميلادي في الميدان الفلسفيّ والدينيّ، ويكاد يستقلّ دوماً بمعنى ضمّنيّ للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عاميّ للدلالة على الخفة وحب التغيير (4).

ونجد أنّ مفهوم الحادثة بصفة الحديث، قد استعمل أيضاً في فرنسا خلال القرون الوسطى حيث دعي المنتخبون الممثلون الجدد بالحدثيين، للتفرقة بينهم، وبين أولئك المنتهية فترتهم؛ أي القدامى، "فقد كان المفهوم الأخير أي الحديث، يجمع بين دقّة فكرتين اثنتين: التجديد le renouvellement من جهة، وقدر من الانتظام في حركة هذا التجديد من جهة ثانية"

وحسب ما يرى هابرماس أنّ الأسس الحقيقيّة للحادثة، "لا يمكن إدراكها إلّا من خلال مقاربة صورية للعالم المعاش، الذي انحطّت تقاليده؛ أي الجوهر الثقافيّ المشكّل

1- د/ عبد الإله بلقزيز، "العرب والحادثة (2)"، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، مارس 2009، الطبعة الثّانية، ص9.

2- ابن منظور، "لسان العرب"، إعداد وتصنيف: يوسف الخبط، دار لسان العرب، بيروت، دون تاريخ، دون طبعة، المجلّد الثّالث، ص907.

3- صفدي مطاء، "نقد العقل الغربيّ"، مركز الإنماء القوميّ، 1990، دون طبعة، ص75.

4- ينظر، فارح مسرحي. "الحادثة في فكر محمد أركون" دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص20.

له "(1)، ويضيف أنّ " فيلسوف ككندوسيا ما زال يغذي الأمل اللامحدود في أنّ الفنون والعلوم، يمكن أن لا تسهم فقط في مراقبة القوى الطبيعيّة؛ بل أيضا في فهم العالم، وفهم الذات "(2). وهذا يحيلنا إلى أنّ الحادثة بداياتها كانت فنيّة على يد الرّسامين والنّحاتين... الخ، الذين غيّروا العالم من حولهم، قبل أن تُغيّره مجالات الحياة الأخرى.

ب- مفهوم الحادثة اصطلاحاً:

بالقياس إلى قطبين اثنين؛ قطب الماضي الذي يلحق به القديم المتخلف التّراثي، وقطب المستقبل الذي يلصّق به الاختراع والمبادرة، والقرار الاستكشافي(3)، هو ما يقصده أركون بالحادثة، وعليه فلا يمكننا تحديد مفهوم صريح للحادثة؛ لأنّها مسألة تتغذى من التاريخ، والاجتماع والفلسفة، وهنا تكمن قضية الاختلاف المفهوماتي.

فكما يعتقد المؤرّخ الكبير هشام جعيط: " أنّ مسار الإنسان المليء بالمغامرة والثّورة نحو التّحول والتّطور يُعرف بالحادثة كما نسمّيها الآن، وقد تجلّت وأينعت منذ عام 1600م، ليس فقط مسألة بروز، ونمو وازدهار حضارة جديدة أخرى، برزت غيرها من الحضارات وسيطرت عليها؛ بل هي تحوّل عميق في تطوّر الإنسان، وقفزة ضخمة لا تماثلها إلاّ القفزة النيوليتيّة منذ عشرة آلاف سنة، حين اخترع الإنسان الزراعة ودجن الحيوان، وبنى القرى واستقر"(4).

ويضيف على هذا ميشال فوكو، الذي يعتبرها "طفرة أتاحت ظهور الإنسان، كانت أثرا ونتيجة لتغيير حلّ بالترتيبات، والتّحسينات الأساسيّة للمعرفة"(5).

ووفقا لما ترتّب من تحديدات لمصطلح " الحادثة "، ندرك أنّها مسألة متعلّقة بالتّاريخ الماضي والمستقبل، فأركون وجعيط يضعان فصلا، أو قطيعة تاريخيّة زمنيّة في بنائها للمفهوم، كحاجة ملحة ضروريّة في تكوين الإنسان. فالحادثة مفهوم حضاريّ شموليّ يطال كافة مستويات الوجود الإنساني(1).

إنّها قفزة أو تحوّل من القديم البالي إلى الجديد الحديث، عبر مسار المعرفة والفكر، " فهي في جوهرها عملية انتقاليّة تشتمل على التّحول، من نمط معرفيّ إلى نمط معرفيّ آخر، يختلف عنه جذريّا، وهي انقطاع عن الطّرق التّقليدية لفهم الواقع، وإحلالها بأنماط فكريّة جديدة"(2).

1 - هنري لوفيفر، " ما الحادثة "، ابن رشد للطباعة، الطّبعة الأولى، 2006، ص3.

2 - محمد سبيلا، " دفاتر فلسفيّة "، دار المعارف، بيروت، 2008، ص 11.

3 - ينظر، محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ترجمة: خليل أحمد، دار السّاقى، بيروت، 1986، الطّبعة الأولى، ص16.

4 - عبد الإله بلعزيز، " المرجع السّابق "، ص238.

5 - محمد سبيلا، " المرجع نفسه "، ص7.

1 - ينظر، محمد سبيلا " المرجع السّابق "، ص7.

2 - هشام شرابي، " النّظام الأبوي، وإشكالية تخلف المجتمع العربي "، ترجمة: محمود شريح، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2010، الطّبعة 1، ص 24.

يبين لنا مرشال برمان حول مفهوم الحداثة لديه؛ بأنها " ظاهرة تتميز بأوروبيتها".⁽³⁾، ما يعني أنها مرتبطة بالتاريخ الأوروبي، وعمليات انتقالاته، وتحولاته عبر التطور والإبداع، فهي " محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا، زمن النهضة والإصلاح، ومع انهيار الثنائية القائمة بين عالم حقيقي وآخر زائف "⁽⁴⁾، فقد بلغت المجتمعات الغربية أوج حداتها بدايات القرن التاسع عشر ميلادي عبر " التحولات الفكرية، والفلسفية المتمثلة في العقل والعقلانية "⁽⁵⁾. وبقدرات لامتناهية من السيطرة على الإنسان، والطبيعة وفق تجليات عملية التحديث.

وعندما نرجع إلى تعريف أركون للحداثة محاولا ضبط مفهومها، نجده يضع ضرورة للتفريق بين معنى " الحداثة "، ومعنى " التحديث " : أي (Modernité/Modernisation)، "فهما مصطلحان غير متطابقان، ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثة تعني أو هي موقف الروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج، التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث لديه، فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية والإسلامية، فهو تحديث جذري خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري".⁽⁶⁾

لا يعتبر أركون الحداثة زمنية ولا تزامنية؛ وهي بهذا المعنى تختلف عن المعاصرة، " فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة، فنجد الحداثة عند أرسطو، كما نجدها عند الجاحظ، والتوحيدي، والمعري ومونتيني الفرنسي، فالحداثة إذن غير التحديث "⁽¹⁾.

وعليه؛ فهو يبين لنا مفهومه للحداثة، من خلال أن الروح لديه تمثل تلك الروح العلمية والفلسفية، بمثابة العقلانية المفكرة والمجددة، وكذا المتمردة على كل تقليد وبال، غير مبدع حصر في التكرار والدوغمائية؛ إلا أن عملية تحديد المفاهيم كالحداثة والمعاصرة؛ لابد منه لتعميق الإدراك أكثر بالموضوع، فبالإضافة إلى تحديد أركون لمعنى المعاصرة نجدها أيضا بتعبيرات أخرى: " فالمعاصرة تعبير عن الزمن الحاضر فقط، فنحن العرب والمسلمون معاصرون للغرب؛ لكن غير حداثيين مثلهم "⁽²⁾. وأمام جملة المفاهيم الموضحة لمعنى " الحداثة "، نجد أن عملية التحديث هي التي أخذت

3 - هشام شرابي " المرجع نفسه "، ص 25-26.

4 - هشام شرابي " المرجع نفسه "، ص 25.

5 - محمد سبيلا، " المرجع نفسه "، ص 09.

6 - محمد سبيلا، " المرجع نفسه "، ص 09_10.

1 - محمد سبيلا " المرجع السابق "، ص 11.

2 - فارح مسرحي، " المرجع السابق "، ص 29.

في التّدارك والانصهار، عبر تفاعلات الحياة سواء السّياسيّة، أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة

لتدمج الحادثة وفقا لإبداعات التقنيّة الغربيّة، لتطرح بذلك جملة من الانشغالات عبر ترحالها.

إنّ التّدرج في تحديد ماهيّة الحادثة، ومدى معاشيّة هذا المفهوم للواقع، وملاسته عبر عمليّة تفاعليّة نُعِتَتْ بالتّحديث، يجبرنا على الانتقال من المفاهيم المجرّدة إلى مفهوم " الحادثة " الابستمولوجي الاجتماعيّ المركز (3). فهذه العمليّة التّحويليّة التّطوريّة الجديدة، والمجدّدة للحياة عبر وسائل وطرق حديثة، اصدمت بالإيمان العقائديّ المقدّس للمجتمع، الذي يرفض في الكثير من جوانبه، ذلك الاختلاف المعيشيّ الذي "حوّل المعطيات الثقافيّة والمعرفيّة، وزحزح الأرثوذكسيات".(*)

أصبح التّحديث معضلة يجب الوعي بها تماما، "فهو يرتبط بمفهوم الإنماء والتّطور؛ من حيث البنى المعرفيّة والعقائديّة، المتّصلة بالعلوم والإيديولوجيا، وبالدين.. فحركيّة التّحديث تتأسّس على جملة من الانفصالات، تجعل من الأنية الفاعل الحقيقيّ في الذات والمجتمع، بالقياس مع الماضي (1). وهذا ما يُعبر به تحت اسم " صدمة الحادثة " أمام مستويات المجتمعات، التي دخلت في مخاض عسير، هزّ كيائها المعرفيّ والعرفانيّ تحت وطأة غزو تقدّميّ، أقحم المجتمع في ثورة نحو المستقبل، ممّا أخل بفكرة الإنماء العربيّ، التي لن تتوقف عن التراجع إلى الوراء؛ بدون الدّخول في حادثة فكريّة " ترمي إلى استقلاليّة فكريّة، لا إلى قطيعة ثقافيّة.. وكلّ إمكانات التّحول في مجتمعاتنا مرهونة بمدى تمكّنا من العقل العلميّ والتكنولوجيا الحديثة على كافة أنواعها (2).

إنّ المظهر الإنسانيّ للحادثة إجمالا، هو ضحُ للتّغيير عبر الصّيرورة التاريخيّة للوجود الإنسانيّ. وأمام التّغييرات التي يفرضها التّصنيع يقول أركون: "لابدّ من التّمييز بين الحادثة الماديّة والحادثة العقليّة، فالحادثة الماديّة تعني التّحسينات الجارية على الإطار الخارجيّ للوجود الإنسانيّ، والحادثة العقليّة تتضمّن المناهج، وأدوات التّحليل، والمواقف العقليّة التي تُؤمّن قدرة على فهم الواقع أكثر فأكثر (3).

3 – ينظر، هشام شرابي، " أزمة المثقّفين العرب "، دار نلسن للسّويد، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002، ص25.

: مصطلح يستعمله أركون، للتّعبير عن التّصلّب العقائديّ الشّديد. (orthodoxie) * – الأرثوذكسيات

1 – ينظر، فتحي التريكي، ورشيدة التريكي، " فلسفة الحادثة "، مركز الإنماء القومي، دون طبعة، دون تاريخ، ص9.

2 – هشام شرابي، " أزمة المثقّفين العرب "، ص27.

3 – محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ترجمة: خليل أحمد، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1986، ط1، ص19.

و عليه ينبغي أن نرتبط بالسياق التاريخي لتمظهرات الحادثة، فالنتبع التاريخي وحده الكفيل بتصنيع وممارسة هذه المفاهيم، انطلاقاً من الربط الحاصل في مفهوم الحادثة بين الماضي والمستقبل، وما صنعه الآن أو الحاضر. وعلى حسب أركون لا يمكن أن نفهم الحادثة؛ إلا من خلال التتبع السسيولوجي، والتاريخي وكذا الفلسفي. بحكم التواريخ المعجمية السابقة الذكر – عن نشأة الحادثة- نلاحظ أن الحادثة ذات منشأ أوروبي متجذر، " وبالنظر تاريخياً إلى السياق العريض للتجربة الأوروبية، التي تمتد من نهاية القرن الخامس عشر ميلادي، وحتى القرن العشرين؛ فإن الحادثة تمثل وحدة متماسكة، وذات خصائص واضحة المعالم "(4). فكيف تشكلت الحادثة في أوروبا؟ وما هي الدوافع إليها؟

من الملاحظ جلياً في التاريخ الأوروبي تلك الفترتين البارزتين، الفاصلتين في نمط التفكير الأوروبي عبر المدّ الزمني؛ فالفترة الأولى المتمثلة في العصور الوسطى، أو ما يطلق عليه " عصور الظلمة "؛ حين كانت فيه السيطرة للكنيسة طاغية على كلّ تفكير آخر متجدد يبتعد عن مسار تقليدها؛ غير أن حلول القرن الخامس عشر الميلادي، كان بداية نحو تحريك عجلة الوعي المتنامي شيئاً فشيئاً، اتجه العقل الأوروبي فيه إلى مسار آخر أكثر تعقلاً وتحرراً، وبحسب مقولة القديس أوغسطين: " بعد ما كان يقول الإنسان العقيدة سبيلي إلى الفهم، أصبح يقول الفهم سبيلي إلى العقيدة "، فأخضع الطبيعة للبحث والاستكشاف، بالتالي أدخل الفكر الأوروبي إلى الفترة الثانية، التي بدأت تظهر، وتتسع دائرتها مروراً بعدة حوادث تاريخية، رسمت وعي التحول نحو دفعه بحتمية التغيير والتجربة.

أصبح " التطور علاقة قائمة بين مركز قوة وهيمنة من جهة أولى، ومحيط تابع وخاضع من جهة ثانية "(1). ممّا يعني أنه كان على أوروبا فرض سيطرتها التقدمية، وإخضاع الجميع تحت لوائها، باتجاه نظرة تحويلية، تطورية عالمية. فنرى أن تشكل الحادثة الذي دام أزيد من ثلاثة قرون، مرّ بالعديد من المفاصل الإستراتيجية، أهمّها: النهضة في إيطاليا، الإصلاح الديني في ألمانيا، الثورة العلمية (الفلك خاصة)، الثورة الصناعية في إنجلترا، والثورة الفرنسية. وكما هو يوضح أن كون مجالات السيطرة على العقل الإنساني هموماً؛ حين تتقيّد قدرته، ويؤجّه على حساب الأنظمة المتعالية (المتسلطة)، يجد بأن تاريخ الأفكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة، بصفته علماً متميّزاً مختلفاً... فالأفكار كانت ذات معان فوق تاريخية، تحمل قوة خارجة عن قدرة الإنسان، مرتبطة بالنظام النيولوجي الميتافيزيقي الكلاسيكي، الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من تورا، وأنجيل، وقرآن (2).

4- هشام ترابي، " النظام الأبوي "، ص 56.

1- هشام ترابي، " النظام الأبوي "، ص 58.

2- ينظر، محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، ص 11.

وابتداء من حركة الإصلاح اللوثرية (1483-1546م)، التي حرّكت العقل، وأعطته حقّه في التّفحص الحرّ، أُطيحَ بالكنيسة الكاثوليكيّة. ثمّ جاءت حركة النّهضة في الغرب " لكي تعمّق هذه الحركة الإصلاحيّة، وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه، إلى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائيّة، التي تفكّر انطلاقاً من الواقع والعلوم، وبين النيولوجيا "(3). وفُتِحَ باب حريّة التفكير الدينيّ، التي أسّست الإنسان الذاتيّ، القائم على علاقة الإنسان بربّه بدون وساطة.

وعليه؛ فإنّ عصر النّهضة يمثّل تلك الخطوة الأولى الهامّة، المحرّكة لعجلة التّغيير نحو تصوّر آخر للعالم، يليه عصر التّنوير ابتداء من القرنين السّابع عشر، والثّامن عشر ميلاديّ " الذي قد شهد وضع الأسس الفلسفيّة للحدثاء "(1)، بظهور المنهج التجريبيّ مع فرانسيس بيكون، والمنهج العقليّ مع ديكارت؛ بحيث تُعتبر اجتهداتهم التّغييريّة نقلاً نوعيّاً للمعرفة، المرتبطة بالأفكار الجوهرانيّة والماهياتيّة الأرسطيّة وكذا الأفلاطونيّة، إلى معرفة قطعت صلتها بالأهوت، فبرزت فكرة التّقدم، والحريّة والعقل لتتور الطّريق باتجاه عصر الحدثاء الحقيقيّة. وتزعم إيمانيل كانط (1724-1804) عصر التّنوير معبّراً بقوله: " خروج الإنسان في حال كونه قاصراً، وتعني هذه الحالة أنّه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها؛ لأنّ سببها ليس في الذّهن؛ بل نقص في أخذ القرار، ونقص في الشّجاعة. فكن شجاعاً واستعمل ذهنك، هذا رصيد الأنوار "(2).

وبحلول القرن التّاسع عشر، شهدت أوروبا نقلة فعليّة حقيقيّة، تخلّت من قيودها، ودخلت

بذلك من باب الحدثاء الواسع، فأصبحت المركزيّة للعقل، وللتفكير العقلانيّ على جميع المستويّات المعرفيّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة؛ إذ نحلّ:

من النّاحيّة المعرفيّة والفكريّة:

فك القيود الذّهنيّة من وطأة الكنيسة، وتحرّر عقليّ متمرّد، أدّى إلى قلب موازين التفكير بمناهج علميّة، فصلت بين عالم حقيقيّ واقعيّ، وعالم تيولوجيّ ميتافيزيقيّ كلاسيكيّ، ودور الإنسانين (Humanisme) الذين رفعوا من قيمة الإنسان.

- من النّاحيّة السّياسيّة:

ضدّ الكنيسة الكاثوليكيّة، التي سيطرت لقرون على عالم متعالٍ، باعت بواسطته صكوك الغفران، إلى أن حطّم الملك لوثر في القرن السّادس عشر جليد العصب، ودخول مرحلة النّهضة بإسقاط الكنيسة الكاثوليكيّة، وظهور البروتستانتية، وكذا عصر التّنوير الذي دارت فلسفته حول " الفلسفة السّياسيّة، وظهور نظريّات العقد الاجتماعيّ

3- محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص12.

1 - فارح مسرحي، " الحدثاء في فكر محمد أركون "، ص32.

2 - " المرجع نفسه "، ص33.

في أشكالها المختلفة: توماس هوبز (1679-1588م)، جون لوك، جون جاك روسو⁽³⁾، فكان هذا العصر الدافع لطرح معارف جديدة نحو المجتمع ونحو العالم.

- من الناحية التاريخية الاقتصادية:

إن جملة التحولات الفكرية والسياسية، التي شهدتها أوروبا، والتي أنتجت بدورها حزمة من الثورات كالثورة الفرنسية 1798م، " التي أسست الدولة المركزية الديمقراطية، التي تقوم على الدستور وحقوق الإنسان "⁽¹⁾، وكذا الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، التي فجرت وضعيّة تاريخية جديدة، دخلت بفعلها أوروبا مجال التقنية، والمنافسة والتصنيع؛ بحيث تطوّرت معها وسائل النقل والاتصال. كما لا ننسى جملة الحملات الاستعمارية، التي شنتها لقرون عديدة بلدان أوروبا على منطقة الخيرات البشرية، والمادية (منطقة إفريقيا). ممّا زادها انتعاشا اقتصاديا.

- من الناحية الاجتماعية:

نجد أن كلّ المجريات السابقة، قد انعكست إيجابا على تطوّر المجتمعات الأوروبية، وفتحت أمامها باب الرفاهية المادية، خصوصا في المستوطنات الاستعمارية، " فظهر التقسيم الاجتماعي للعمل، يضاف إلى هذا نمو ديمغرافي، تظهر معه تجمّعات حضارية كبيرة... فأصبحت الحداثة نمطا حياتيا، وممارسة اجتماعية (Mode de Vie)، وواقعا موضوعا قائما بذاته، متميّزا بالتغيير، والتجديد والإبداع "⁽²⁾.

نخلص بهذا إلى أنّ الحداثة على حدّ تعبير أركون هي: " بثّ الحيوية في التاريخ، إنها الحركة، والانفجار والانطلاق "⁽³⁾. وهذا ما يمكن رؤيته في المجرى التاريخي الأوروبي، الذي أنعشته الحداثة؛ إلّا أنّ عملية التحديث، كمحرك، وأساس في السير الحداثي عنها، كـ "قوة اجتماعية مستقلة، تخضع لقوانينها الداخلية الخاصة، فهي في النهاية وليدة الرؤيا، والإرادة البشريتين "⁽⁴⁾.

وعليه؛ فلا يمكن أن نعتبر التقدم المادي، السبيل الوحيد إلى الحداثة؛ وإنما ما يدفع إلى هذا، تلك الإرادة الواعية المتمردة على التقليد، والساعية نحو التجريب والإصلاح، " فالتحديث في أكثر مراحلها تقدما، يتجسّد في قدرات محدّدة في طاقة عالية على التعبئة العامة لجميع الموارد المتوفّرة، وفي اتجاه، وتماسك اجتماعيين متزايدين، وفي أساليب

³ - " المرجع نفسه "، ص 34.

¹ - فارح مسرحي، " المرجع السابق "، ص 36.

² - " المرجع نفسه "، ص 36.

³ - " المرجع نفسه "، ص 37.

⁴ - هشام ترابي، " أزمة المثقفين العرب "، ص 38.

للضبط السياسي، والاجتماعي أقوى وأكبر كفاءة، وفي زيادة معدل إنتاج الثروة، ووسائل القوة زيادة متواصلة (1).

وعليه؛ توصّل جملة من فلاسفة، ومفكري أوروبا إلى أنّ الحداثة حملت في طياتها مقومات مهدت لها؛ حيث نجد فكرة التّحول الإيمانيّ الحاصل على المستوى الفكريّ للإنسان الأوروبيّ، هو العامل الأساسيّ، والفيصل إلى مرحلة جديدة، فأصبح: أ- الإيمان بالعالم الطبيعيّ: الذي حقيقته القوانين المتحكّمة فيه، بدل عالم لاهوتيّ مزيف.

ب- الإيمان بقيمة الإنسان: لأنّه معيار الأشياء جميعاً، فهو الغاية والعامل معاً، وهو جوهر

التّحكم عندما تتفتّح مداركه، متحرّراً من عوائقه الخارجيّة، والداخلية عبر التاريخ، فهو سيّد

بإمكاناته الذاتيّة.

ج- الإيمان بالعقل: ميزة الإنسان، ومصدر تفوّقه وتفوّده، والتّحول من العقل الاستدلاليّ الأرسطيّ إلى العقل الاستقرائيّ، نحو المعارف، والمناهج والعلوم.

د- الإيمان بالقوى والروابط الإنسانيّة:

إيمان الإنسان وعقلانيّته في فهم سنن التّنظيم الاجتماعيّ، وتفاعل القوى السياسيّة، والاقتصاديّة والفكريّة، التي أطلقها الحداثة، وكانت من أجلها شعوب أوروبا تتخلّص من قيودها نحو ميدان عالميّ (2). ومنه؛ تمخّضت مقومات الحداثة وفق التّحول الفكريّ للإنسان الأوروبيّ، بتغير المفاهيم الإنسانيّة للصّيرورة، والصّيرورة التاريخيّة، على حدّ تعبير مارتين هايدجر: "أنّ الحداثة لم تقم إلّا عندما أصبح الإنسان ذاتاً، والعالم صورة متمثّلة، ففي العصور الأخرى الإغريقيّ والوسيطيّ المسيحيّ، كان من المستحيل القيام بعملية التّطور للعالم" (3).

هـ- الإيمان بالذاتيّة:

إنّ العملية الانتقاليّة للمفاهيم الوسيطيّة، التي طغت على العقل ووضعت في رفوف المخازن، قد انطفت مع ركب الحداثة، التي جعلت من الإنسان سيد نفسه، بوعي متأمّل، متفاعل، حقيقيّ يقظ، أظهرها ميشال فوكو تحت اسم إرادة المعرفة " بمعنى الجرأة على اقتحام كلّ المباحث، وكلّ تمظهرات الحياة وتعاييرها، لمعرفة على حقيقتها " (1)، فتجسّد مبدأ الذاتيّة بزعامة الإنسان بذاته المستقلّة، والمريدة للعالم وسقوط عالم الآلهة.

1 - هشام ترابي، " أزمة المثقّفين العرب "، ص 38.

2 - ينظر، محمد سبيلا، " دفاتر فلسفيّة "، ص 13.

3 - محمد سبيلا " المرجع نفسه "، ص 90.

1 - فتحي التريكي ورشيدة التريكي، " فلسفة الحداثة "، ص 21.

و- الإيمان بالعقلانية:

إنّ مسار التّحول والتّغير، الذي فرضته الجراءة عبر أزمة ولوجها وذروة تقدّمها، غايته الأساسية، ذلك البناء الجديد لفهم الوجود المنحصّر باللامعقول، والخرافة، والأسطورة والأفكار التّيولوجيّة. وما استطاع الفكر التّملّص؛ إلّا بانتصار العقل الباسط لفكر مغاير حول الوجود العيني والمحسوس، وفق الإيمان المترسّخ بمبدأ العقلانيّة. أصبحت العقلنة تسود كلّ أنواع الفكر ومجالات الحياة:

أ- عقلنة الفكر العلميّ:

فقد أعطى الاهتمام الأكبر للعلم، الذي أصبح بعيداً عن الأفكار الدّينية والسياسية، ليشقّ العقل التّجريبي والبرهانيّ طريقه، نحو منهجيّة تفكيرية علميّة جديدة، وهذا ما أكّده هيجل (1770-1831) " أنّه لا يمكن للحقيقة أن توجد؛ إلّا على وجه النّسق العلميّ، الذي تنتمي فيه"⁽²⁾. فتقرّبت الفلسفة من العلم، لتكتمل الصّورة المعمّقة، وهذا ما نجده في الفلسفات الماركسيّة والوضعيّة... الخ.

ب- عقلنة الفكر السياسيّ:

ابتعاد السياسة عن المجالات الدّينية والتّفكير الميتافيزيقيّ، جعل منها محطّ اهتمام فلاسفة العقد الاجتماعيّ وعصر التّنوير، الذين جردوها من الهالة القدسيّة، بظهور الدّولة الديمقراطيّة العلمانيّة الحديثة.

ج- عقلنة القول التّاريخيّ:

وهو بتحوّل الفكر والتّصور، القائم على أساس بداية التّاريخ مع مولد المسيح، وصّله، ونهايته بعودة المسيح؛ فكان لابدّ من اعتماد أساس " المعقوليّة في فهم، وتشخيص الماضي لفهم الحاضر، والعمل على تغييرها "⁽³⁾. وعليه ظهرت فلسفات التّاريخ كفلسفة فوكو (1668-1744م)، كون ورسيه، هردر، وهيجل.

د- عقلنة القول الدّينيّ:

بحيث أصبح النّص الدّينيّ قابل للفهم العقلانيّ، من خلال القراءات النّقديّة للكتاب المقدّس، بادر إليها سبينوزا، وما دعى إليه فلاسفة الأنوار من حق الإنسان في التّفكير في المسائل الدّينية بحريّة.

وعلى أساس البناء القاعديّ، الذي ترسّخ إيمانه العقلانيّ الصّانع لذاته بذاته، انقلبت موازين القوى على صعيد الوجود الإنسانيّ سياسيّاً، واقتصاديّاً واجتماعيّاً، فبنت الحداثة قاعدتها الحتميّة، كما يستمدّ الجانب الفكريّ العقليّ بناءه الفوقيّ من سائر التّحوّلات، التي مسّت مفاهيم الكون، والمجتمّع، والإنسان، والتّاريخ والدّولة... الخ. فكانت الحداثة الفكرية الرّائد الفعليّ في عمليّات التّغيير، والتّحوّلات الجذريّة، وصرف العملة الحداثيّة الحقيقيّة.

² - " المرجع نفسه "، ص 40.

³ - " المرجع نفسه "، ص 41.

4_ كيف استقبل العرب والمسلمون الحداثة الغربية؟

وبمحاذاة التاريخ الأوروبي، المنتج للحداثة عبر ثقافات تاريخية متباينة، نجد الفكر العربي والإسلامي، يطرح مشكلة تواصله الحضاري أمام الصيرورة الكونية المتسارعة؛ إذ يوضح الأستاذ عبد الله العروي الوضع العربي قائلاً: "ما يعيشه الوطن العربي من تأخر ثقافي، متحصل من ثقل مواريث التقليد، والنظرة السلفية وضعف تشبّعه بقيم الحداثة. "(1). فكان على جملة المفكرين، والنقاد، والمؤرخين العرب والمسلمين، عاتق إخراج الوعي العربي الإسلامي من ركوده الفكري، ومحاولة إدماجه عبر حلقات التطور والتحول العالميين.

فحزمة الصفات التي وُصف بها العالم العربي والإسلامي الراضخ لعمليات تحديث، اضطرت له لمجاراة العالم من حوله، بغية الانزياح نسيباً من بؤرة القديم البالي، كصفة الحداثة المطلوبة، أو المعاقبة الملققة، أو الحداثة النّهضيّة؛ إذ نجد أركاناً يحلّ قائلاً: "إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج، وأرفه أنماط المعيشة، ونتشبّث في نفس الوقت بأراء، وأفكار وتخيّلات واعتقادات تسلمناها من الماضي؛ دون أيّ تساؤل حقيقي، وهكذا تختلط الأمور "(2). فالعالم العربي والإسلامي لم يدخل الحداثة؛ إلا من باب التجهيزات الأوروبية، الناتجة عما توصّلت إليه تقنيّاً؛ لكي يوفرّ العرب لأنفسهم متعة الرفاهية المادية؛ دون عناء منهم ينجم من تدارك حقيقي، صانع للحداثة.

فإذا كانت الحداثة إنتاجاً غريباً، كان على المجتمع العربي أن يتلّون بأفكار حديثة، تتأقلم ومعطيات تاريخه، وأصوله الموروثة. فقد برهن العالم على نشوء أحداث لا حادثة واحدة، كما جرى لليابان والصين، اللتان قامتا من رماد نحو تقدّم حداثي مبهر.

وعلى حسب ما توصّل إليه الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر في تحليله لمفهوم الحداثة وتراثياتها، أنّ هناك موجة تقويم لهذا المفهوم، أنتجت ما يسمّى بـ "الحداثيّة" (LaModernisme)، والميول الحديثة، وظهرت الحداثيّة: أي عبادة الجديد من أجل الجديد بنزوع صنمي "فيشيوي" (Fétichiste). ومع نهاية القرن التاسع عشر ظهرت فكرة "الأسلوب الحديث" (La Moderne Style).

وكان هذا ما يمكّننا التماسه عند العرب؛ حين أخذوا بالجوانب الرديئة، التي اضمحلّت فيها الحداثة أوروباً، فأصبحوا حداثيين عبدوا الجديد من أجل الجديد فقط، على حد تعبير لوفيفر. فلم يتعلّق العرب الحداثة، وإيماناتها المرسّخة من أجل التّغيير الحقيقي والأصيل، فكانوا طُعماً لأفكار مدسوسة في وعينا المزيف. لكن المشكل الذي يطرح نفسه بإصرار، لماذا يعاني العالم العربي والإسلامي من صعوبة التأقلم،

¹ - ينظر، عبد الإله بلقزيز "العرب والحداثة" (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، الطبعة الأولى، ص147.

² - ينظر، فارح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، ص48.

والاندماج الواعي، لموجات التحول والتقدم العالميين؟ وما هي سبل التخلص نحو التغيير؟

يمكن أن نجد ترجمة الأزمة العربية، التي طرحتها الحداثة الأوروبية عند وصولها إلى أقطار العالم العربي والإسلامي، متمثلة فيما استنتجته المفكرون العرب، من خلال تحليلاتهم الهادفة للخروج بالوضع، فتبلورت إشكالية الحداثة أمام التراث؛ إذ نجد مفكراً كبيراً كمحمد عابد الجابري، ومن خلال إطلاعه الواسع على التراث العربي والإسلامي، وكذا اهتماماته بدراسة تكوين العقل العربي عموماً، يرى تعرقل العرب في اندماجهم بالحداثة، يكمن أمام تراثهم المبجل، الذي يحمل في طياته أمجاد الماضي، وما أنتجته أفكار كانت، ولا زالت تتعاشي الواقع العربي، مع كل الحركات التحويلية، والتطورية التي يشهدها العالم من حولهم؛ إذ يقول الجابري: "... يتناوب الماضي مع الحاضر على مساحة الوعي العربي؛ بل قد يُنافس الأول منها الثاني منافسة شريرة؛ حتى يبدو، وكأنه هو نفسه الحاضر." (1).

فالخلط الزماني، وعدم الفصل بين الماضي والحاضر، هو السبب الذي يُرجع إليه الجابري ركود العرب الفكري، فعليهم الاستفادة من المخزون التراثي الهائل، بمحاذاة انفتاحهم على المفاهيم والمعارف، التي تجاوزتها مسيرة المجتمع الإنساني. فتقديس الماضي هو إهمال للعقل المنتج لمحرّكات التغيير، وعليه يشخص الطبيب النمساوي فرويد الوضع العربي قائلاً: "إن الإنسان المريض، هو الإنسان الذي لم يُصَفِّ حساباته مع الماضي، هو ذلك الإنسان الذي يظلّ أسير مراحل سابقة؛ لأنه لم يتمكن من حسن التعامل معها، فالمريض هو الذي يعيش الحاضر كما لو كان تكررًا لأحداث سابقة، علماً أن التاريخ لا يعيد نفسه" (2). وبهذا المنظور يقاس على العرب ابتعادهم الفكري عن أيّ تقدّم، ممّا يصعب عمليّات التّواصل مع مجريّات الطّروف، والأحداث الدّولية المعاصرة.

ومن جهة أخرى، يحلّل مفكرون آخرون الأزمة العربية الإسلامية في مواجهتها الحداثة، من خلال " ذلك الوعي المتنام منذ القرن التاسع عشر، للتفاوت الفادح على كلّ مستويات الوجود التاريخي بين المجتمعات الإسلامية، والمجتمعات الغربية " (3)، فقد مثّل هذا الوعي إمّا صفة الدّفاع أو الهجوم، انطلاقاً من تقديسه الأعمى للتقليد التراثي، فكان يدافع بأمجاد الماضي، وما خلفه من إبداع فكري، وفي نفس الوقت يهاجمون كلّ جديد، يدفعهم إلى ركب التّقدّم والتّغيير مبرّرين ذلك بفشل أوروبا في مشروعها الحداثي؛ دون دراسة نقدية تنم عن فكر واع وناضج، فهشام شرابي يبيّن أنّ " الاختلاف في وجهات النّظر بين الأوروبيّ والعربيّ؛ فالأوروبي الذي ينظر " في

1 - محمد عابد الجابري، " تكوين العقل العربي "، دار الطليعة، بيروت، دون طبعة، 1984، ص 44.

2 - ينظر، محمد عابد الجابري، " المرجع نفسه "، ص 598.

3 - محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، تر: خليل أحمد، ص 38.

موقع ما بعد الحداثة، وتجاوزه للحداثة. أمّا العربي فهو يرى أنّ الأوروبيّ ما زال في موقع الحداثة " (4).

وحسب هذه الرؤية غير المدركة للمسار التّقدميّ الأوروبيّ، وكذا العالميّ على أساس مفهوم أفكار تقليديّة جامدة، برر العرب تأخّرهم بزعم الفشل الأوروبيّ للحداثة، فتغلّب التّخوف على الطّموح العربيّ من ركب الحداثة؛ ولكن لماذا هذه المواجهة التي أساسها الخوف؟

ولربّما كان التّخوف من الحداثة الغربيّة، هو الدّافع لذلك التّعلّق الهائل بصانع الماضي، وتخوف من طمس الهوية العربيّة، والإسلاميّة في الآن نفسه، من خلال طرح مسألة الهوية، التي تربط حضور الشعب بماضيه، وما صنعه من حضارة، وثقافة قائمة اجتماعيًا وسياسيًا على حسب تحليل فتحي التّريكيّ ورشيدة التّريكيّ، اللّذان حلّلا الوضع على أنّ " التّراث إذا لم يقترن بالتّغيير الثقافيّ، وبحركة النّفي والتّحول: أي إذا لم يتّجه نحو النّظرة المستقبلية، يصبح جثة هامدة، ستأكلها حتما ديدان الفناء " (1)؛ إلّا أنّ هذا التّغيير الذي أخلّ بكلّ الموازين المفهوماتيّة

والمعرفيّة لدى الإنسان العربيّ، الذي يُقال عنه أنّه "يعاني أزمة التّوصل والثّبات، ويعيش اندثار الهوية في التّجرؤ، ومعطيات الانتماء" (2)، هو ما ساهم في عدم التّوصل إلى فهم قيم للحداثة الآتية، لإخراج العالم من قيود التّعصب، والجهل والتّقليد، بفكر تسوده العقلانيّة وانطلاقة الذات نحو التّحرر.

إنّ؛ فنحن بحاجة فعلا إلى هذه الحداثة، وإن كان صنعها غربيّ، فإنّ أحشاءها عربيّة، بما يشهده التّاريخ من تقدّم حضاريّ، كان على يد ابن رشد، وابن الهيثم، وابن خلدون وغيرهم، ممن صنعوا حضارة عالميّة بفكر إنسانيّ شامل، أنتج أفكارا خالدة، " فتحديث نمط عيشنا هو تأصيل لكياننا؛ لأنّنا كنّا من الذين قدّموا للعقل مقوماته، وهو انفتاح لحضورنا لأنّنا نريد من حاضرنّا أن يكون دعوة للمستقل وعودة للماضي " (3).

ومع بداية ثلاثينات القرن التّاسع عشر، بدأت بوادر ولادة نهضة فكر جديد، يريد النّزوح الى مواجهة الحداثة الماديّة، والعقليّة والثقافيّة؛ إذ نجد رفاة الطنطاوي (1800-1877) في كتابة " تخليص الإبريز في رحلة باريس "، أو ديوان " النّفيس في إيوان باريس "، يحاول إقامة حدّ بين ما يمكن أن نتعلّمه من الغرب، وبين ما علينا أن نهملّه، وهذا بعد أن تعرّف على أنماط الحداثة عند زيارته لفرنسا. ففكرة مواجهة المدنيّة الحديثة، أصبحت ملحّة أمام مجتمعات عربيّة إسلاميّة، انطوت على نفسها بما

4 - محمد سبيلا، " دفاتر فلسفيّة "، ص 92.

1 - فتحي التّريكي ورشيدة التّريكي، " فلسفة الحداثة "، ص 25.

2 - هشام ترابي، " أزمة المتّقين العرب "، ص 41.

3 - فتحي التّريكي، ورشيدة التّريكي، " المرجع نفسه "، ص 32.

تحمله من عقائد، استخلصتها سابقا من الدين الإسلامي، وصنعت بها أغلالا، قيّدت طرق مسيرتها، وتطوّرها نحو التّغيير الدّائم و المتجدّد.

ثمّ جاء جمال الدين الأفغاني (1839-1897) " بأفكاره التي تؤكّد على ضرورة الفهم الصّحيح للإسلام؛ حيث مثّل الإسلام مثل الفروة المقلوبة، معتبرا أنّ الإسلام بريء من عقول المسلمين الفاسدة، ونظرتهم الخاطئة والمغلوبة. فالإسلام: هو دين عقلانيّ يحمل كلّ بذور التّقدم، شرط أن نفهمه جيّدا. وفي سنة 1882 انظّم الأفغاني إلى الشّيخ محمّد عبده (1849-1905) " وأسّسا مدرسة باسم " تجديد الإسلام " باجتهاداتهم، لفتح باب التعدّدية والخلاف في الرّأي، نحو إشكاليّة التّقدم والتّأخّر.

وبعد وفاة محمد عبده توالى الاجتهادات المناهضة للإسلام، في مواجهة المدنيّة الحديثة على يد العديد من المفكرين العرب والمسلمين، الذين توسّعوا في دراساتهم واختلطوا بالعقول الغربية الصّانعة لفكر الحداثة، كأمثال رشيد رضا (1869-1925)، مصطفى عبد الرزاق (1885-1946)، طه حسين (1889-1972) وغيرهم، أجمعوا على ضرورة الانقلاب المعرفيّ لفكر العربيّ الإسلاميّ برؤية جديدة للإسلام، في ضوء علمنة العالم؛ إلّا أنّ المجتمع العربيّ الإسلاميّ انشّق إلى اتجاهين، ظلّا _ لحد الساعة _ في صراع يعرقل عجلة التّقدم.

فالأتجاه الأوّل من المجتمع ارتبط بالحداثة الأوروبيّة مادّيّا وفكريّا، والاتجاه الثّاني ظلّ متمسكا بالرّؤية الدّينيّة للعالم، وبتأصيل أصوله الإسلاميّة في جميع ميادين الحياة، رافضا ما أسماه بـ " التّغريب الفكريّ "، الذي جلبته الحداثة الغربيّة اللاأخلاقية. فكانت نتيجة ذلك انعكاس مزدوج أو ضديّ في تكوين شخصيّة؛ حيث تأكّد الحاضر والماضي في آن واحد، لا تريد الاستغناء عن الحداثة وما جلبته من متعة العيش، ولا تريد الابتعاد عن تقاليدنا البالية وأفكارنا الأصوليّة. واستمر هذا التّشجّع وزاد حدّه مع ظهور الحروب الأهليّة، والأزمات الاجتماعيّة، ولم يتخلّص منها حتى العصور المعاصرة؛ بل تفاقمت وطأة الصّراع الفكريّ على يد الحركات الإسلاميّة كالسلفيّة، ليظلّ النّظام المعرفيّ اللاهوتيّ مستبدا على الجهاز المدنيّ الإسلاميّ الأصوليّ متناسيا كلّ الانقلابات الحادثة على مدى ثلاثة قرون، نزعّت فيها أوروبا لباس الفكر الميتافيزيقيّ واللاهوتيّ، لترتدي بفضل الحداثة حلّة العقلانيّة، المكرّسة من أجل الوعي المنفتح والمتجدّد.

فعلينا قلب المفاهيم، وتجديد أنظمة المعرفة، من أجل قراءة فعليّة وجديدة للواقع المعاش، والخلاص نحو مستقبل، تصنعه روح النّقد، والتّجدد المستمر لفكر مجتهد على الدّوام.

1- إعادة قراءة التّراث الإسلاميّ:

إنّ ما يمكن رصده عبر هموم المفكرين العرب والمسلمين، هي تلك المعاناة الجامعة بينهم حول إشكاليات قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ، وكيفيات تناوله

بالاشتغال عليه، وفق منهجيات حديثة تربط بين حملاته الضخمة المنبثقة من ماضيه العتيق، الذي أبدع لنا لغة، وبلاغة، وبيان، وكذا علوم دينية، وفقه، وعلم كلام وتفاسير... الخ، وبين حاضره المضطر لمجاراة كلّ مستحدث يتغيّر بتغيّر الأزمنة والعصور. ولذا فقد كان على كلّ قراءة أن تكون " قراءة واعية في مجال من مجالاته، فالقراءة التي تعكف على مجال ما عكوفاً منغلقة، تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لتجزئته المعرفية" (1).

إلا أن الخطاب الفكريّ قد زاد اتساعاً حول مسائل التراث والإسلام، حيث كثرت الإسهامات العلمية الدّراسية للقضايا الفكرية العربية والإسلامية، بطرق حديثة تأسست بروح النقد المجددة، والمحاولة لتأصيل الممارسة، حيث أنجبت لنا مفكرين من الطراز الأول كـ " نصر حامد أبو زيد " المشتغل على إشكاليات القراءة وآليات التأويل، إذ نجده في هذا الكتاب الذي عنوانه كما أسلفت يدعو القارئ المعاصر لأنماط الحداثة الفكرية المحددة بعدم الوقوف " عند حدود الدلالات في سياقها التاريخي الثقافيّ الفكريّ، بل عليها أن تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي، وفي أيّ مجال معرفيّ رغم ما تعانيه القراءة من وجود ثقافيّ تاريخيّ إيديولوجي، ومن أفق معرفيّ وخبرة محدّدين " (2).

فكان بذلك على الفكر النقدي المعاصر تجاوز كلّ المفاهيم والأطر، وكذا المناهج المعتادة والتقليدية بروحه العربية الإسلامية في جسد التّغير العالميّ. ورغم تعدّد الأسماء الدّراسية لمجال التراث والإسلام، نجد مفكرنا " محمّد أركون " ذو الثقافة المزدوجة بين إعجاب للمناهج الغربية الحديثة للعلوم الإنسانية والمجتمع، وما توصّلت إليه من سمو في مجال البحث العلميّ، وبين دراسة متأصلة في التراث العربيّ الإسلاميّ بجذوره التي أنتجت فكراً إنسانياً عالمياً، باتت أفكار التقليد المجددة للفكر العربيّ الإسلاميّ في ظلّ عصر تتلاحق فيه التّغيرات، فبين هذا وذاك نلمس تلك الغيرة الأركونية المنكبة على التّجديد واللّحاق بالآخر بروح تأصيلية تأسيسية، فكان على عاتق مفكر من هذا النوع الاشتغال على أصعب المواضيع عبر مسارها التاريخي الطويل والعتيق، وهو شائكة الاجتهاد باعتباره امتداداً وانقطاعاً لا بدّ من تناقضه في عصر مضطرّ لذلك، فكيف يرى " أركون " ذلك ؟ وما هو تحليله لمفهوم الاجتهاد أمام صراعات الحداثة الفكرية والمادية ؟ وهل يمكن اعتبار " أركون " مجتهداً بعرضه الفكريّ لمشروعه النقدي للفكر الإسلاميّ ؟

أ- مفهوم الإسلام عند أركون:

1 - نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات القراءة وآليات التأويل "، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001، ط6، ص 5.

2 - " المرجع نفسه "، ص 6.

تعتبر كلمة " إسلام " الإشكالية المحورية والرئيسية في مشروع " أركون "، إذ لا تخلو أية دراسة أو مقالة أو كتاب كتبه " أركون " من الاشتغال على بسط مفهومه الخاص والمنفرد للإسلام.

لقد تشكّل مفهوم الإسلام لدى المسلمين على أساس ثيولوجي مثالي ومتعالي، وفق دراسات "أركون " من الاعتقادات الراسخة في الذهنية الإسلامية أنّ جميع الأفكار والعقائد والمعارف والأحكام، التي اجمع عليها المسلمون منبثقة عن القرآن، مستنبطة منه استنباطاً محكماً دقيقاً⁽¹⁾. إضافة إلى ما أجمع عليه السلف من عقائد شكّلت السنية الإيمانية كـ " تفسير الطبري " وـ "صحيح مسلم والبخاري "، وـ "رسالة الشافعي في أصل الفقه "، وغيرهم.

وبذلك يرى " أركون " أنّ الدين في عمومته هو جملة من الأحكام اليقينية، والمناسك والمعارف المقيّدة في الكتب المقدّسة، والتي راجعها وأخرجها العلماء من أجل الإفتاء بها، وذلك كلّه بعيداً عن البحث النقدي والتحليلي، وكذا التاريخي ليصبح الاعتماد على النقل لا على العقل، ليحدّد "أركون " أنّ " المجتمعات الإسلامية لم تتحرّك، ولم تتحوّل بناها منذ القرن الخاص الهجري"⁽²⁾، لأنّها ظلت تتكئ على ما أقرّه علماء الفقه، وأهل الكلام من مذاهب تواترت وتيرتها، وفُرض تصوّرها المنسكي.

إنّ ما أنتجه التاريخ الإسلامي من تصارع بين القوى الشيعية والسنية، والتي ظلّت لفترة طويلة تسيطر على جملة العقائد والتصورات الإيمانية، التي أوجدها وثبتها رؤساء المدارس من الأئمة المجتهدين، قد أصبح واقعا حقق المسار المستقيم الأرثوذكسي للتراث الإسلامي، وعليه يرى "أركون " وجود تضامن أو عصبية كُنا قد لمحناها سابقا بين الدولة، والكتابة، والتراث الأرثوذكسي والثقافة الرسمية التي تدعمها، في الواقع أنّه كلّما استطاعت سلطة قويّة في الماضي أن تفرض نفسها (كسلطة السلجوقيين، والفاطميين، والصّفاريين، والعثمانيين الأوائل).

كان التراث الأرثوذكسي يمارس الهيمنة الاستعلائية، ويمارس سيطرة الضبط على قوى الإبداع والابتكار، وكان علماء الدين يستمرون بحرص على الاستقامة العقائدية⁽¹⁾. وعليه دخل التراث الإسلامي إلى بؤرة التقليد، وزاد حال التكرار، واجترار المفاهيم والقيم نفسها، حتّى يومنا على يد الحركات الإسلامية الممثلة للتراث الجامد، والتكراري والسكولاستيكي، إضافة إلى الرحلة الاستعمارية التي عانت منها جلّ الدول العربية الإسلامية، قد زادت من " تجميد التراثات المحلية العديدة، التي مارست دورها بمثابة صمامات أمان للهوية حتّى حصول الاستقلال "⁽²⁾.

1 - محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ص 9.

2 - " المرجع نفسه "، ص 11.

1- ينظر، محمد أركون، " الفكر الإسلامي قراءة علمية "، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ط2، ص 29.

2 - " المرجع نفسه "، ص 29.

وانطلاقاً من هذه الأوضاع المأساوية للفكر الإسلامي، وما آل إليه بغلق باب الإبداع والاجتهاد في زمن تسارعت فيه التغيرات، نحو عالم فرضت فيه الحداثة الفكرية والثقافية نفسها بشكليها السلبي والإيجابي، لتعتمد نمط فكري جديد يطمح لعرض مناهج تتعمق في دراسة الإنسان والمجتمع، كان على " أركون " أن يدرس الأزمة بدقّة، فما هي الرؤية الأركونية للخطاب الإسلامي المعاصر ؟

يرى " أركون " أن مفهوم التراث في الإسلام، قد ارتبط بمصطلحين أساسيين هما: البدعة والتقليد، وهذا الأخير يقصد به التكرار، وإعادة الإنتاج السكولاستيكي للمعايير والتعاليم، التي حددها الفقهاء المؤسسون للمدارس اللاهوتية القانونية، كـ " مالك بن أنس "، " أبو حنيفة "، " الشافعي "، و " ابن حنبل " فيما يخص السنة، أمّا فيما يخص الشيعة فنذكر " جعفر الصادق "، و " ابن بابويه "، وفيما يخص الخوارج فهناك " ابن أياض "، و " جابر بن زيد الأزدي ". إذن فالتقليد هو الخضوع لسيادة التراث أو مشروعيته⁽³⁾.

يحاول " أركون " قلب المفاهيم المحيطة بالإسلام، وتكسير الجمود الفكري الأرثوذكسي، بإدماج مفهوم الإسلام إلى الدراسة العلمية، وتطبيق المناهج المستحدثة في علم الأديان، والمجتمع، والإنسان، وكذا الابتعاد عن الرؤية المثالية المتعالية المفروضة على مفهوم الإسلام، وبالتالي دراسته على أساس أوجهه المختلفة، الممثلة للحضارة، والثقافة، والفكر والدين الأشمل. يقول " أركون ": " اعتادوا على ترجمة كلمة إسلام إلى الفرنسية بمعنى الخضوع؛ أي الخضوع لله أو حتى بمعنى الاستسلام، ولكن هذا المعنى الأخير ليس صحيحاً أبداً، فالمؤمن ليس مستسلماً أمام الله؛ وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله... لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي، وهذه الرفعة والترقية تنير لدى الإنسان الاعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غمر المخلوق بأنعامه وأفضاله، وبالتالي فهناك إذن علاقة خاصة، وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق "⁽¹⁾.

فـ " أركون " يرى أنّ الإسلام بمفاهيمه المنتشرة عبر العالم يمثل مجموعة من الأغاليط والأفكار البعيدة عن المفهوم الحقيقي للإسلام، وذلك حسب " أركون " ناتج عن " التساهل المفرط المولد للالتباسات، ينم عن تأخر يرثى له للاختصاص الذي يمارس تحت اسم الدراسات الإسلامية.. "⁽²⁾.

وما دام الإسلام كموضوع للدراسة، وإشكالية استقطبت أبحاث ودراسات " أركون "، ورغم ما يراه من صعوبة تحييط بدراسته للإسلام بحكم أنّه يمثل مفهوماً للدين، هذا الأخير الذي يحتل مكاناً متعالياً ومقدّساً، لا يمكن اختراقه وتجاوزه بسهولة،

3 - ينظر، " المرجع نفسه "، ص 23.

1 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - "، ص 53.

2 - محمد أركون، " الإسلام - أصالة وممارسة - "، ص 60.

رغم الواقع الملموس للتغيرات المستجدة في علم الأديان، والنظرة العالمية المنقولة، فإنه يضع مفهوم الإسلام تحت عدة مستويات تعتبر اجتهادا يفتح به " أركون " باب الاجتهاد، وقلب موازين الفكر الإسلامي بدراسة الإسلام على أساس أنه ظاهرة دينية موجودة في مجتمع معين، يدرسها الباحث السوسيولوجي والناقد الفلسفي والعالم الأنثروبولوجي، واللغوي والسيميائي، باعتبار الإسلام موضوعا ثقافيا تتم دراسته دراسة فكرية، وتاريخية تفكيكية نقدية للرموز، والمعاني، والدلالات والبنىات المشكلة لجملة الأفكار والمعتقدات، وكذا السلوكات والمناسك الدينية، وذلك كله لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي.

إلا أن " أركون " يصرح بأن ثمن القيام بذلك سيكون باهضا، أمام الثمن الإيديولوجي، والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك، ويؤكد قائلا: " إنني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي، الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم. إما من أجل توحيد ساحة المعاني المجتمعة والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجيات الرسمية " (1).

ب - مفهوم التراث عند " أركون " :

إن تشكّل مفهوم " التراث " لدى مفكرنا، لا يمكن أن نراه بنفس منظار معاصريه، المهتمين الآخرين بمجال التراث، رغم أن هذا الأخير قد أصبح إشكالية أمام تحديات الحداثة، هذه الحداثة التي تزايدت في القرن التاسع عشر لتوقظ درجة الوعي، وضرورة خوض معترك الواقع المتسارع نحو التغيير، وكذا تحديده نتيجة على حد قول " أركون " : " لظاهرة التفاوت الفاضح وعلى كل مستويات الوجود التاريخي، ما بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية " (2)، وبالتالي غمرت الدراسات مجال التراث " فانتفت نظرتنا السكونية إلى التراث، لتحل محلها نظرة ديناميكية " (3)، كما يراها " أدونيس " بتعدد المفاهيم، واختلاف الأفكار والمناهج.

فقد لاحظ المشتغلون عليه حادثة كلمة " تراث "، برجعهم إلى المعاجم اللغوية التي لا تحمل معنى لكلمة " تراث " قديما، ولم ترد في القرآن الكريم إلا بمقصود مغاير " فقد وجدت الكلمة (تراث) تحت مادة (ورث) بمعنى الورث للمال والمجد، وكلمة أخرى مشتقة (ميراث أو التراث؛ أي ما خلفه الرجل لورثته، وهو مرادف للإرث والورث " (4). فلم يستعمل العرب كلمة " تراث " إلا قليلا (5). أما في القرآن فقد جاءت سورة الفجر: (وتأكّلون التراث أكلا لما)، وكان المقصود بالتراث هو الميراث.

1 - محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، ص 11.

2 - محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 38.

3 - نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات القراءة، وآليات التأويل "، ص 227.

4 - ابن منظور، " لسان العرب "، ج 3، ص 907.

5 - - - - - فارح مسرحي، " الحداثة في فكر أركون "، ص 17، نقلا عن: عبد المجيد بورقة، الحداثة والتراث،

دار الطليعة، بيروت، 1993، ط 1، ص 26.

إذن؛ فكلمة " تراث " إن لم تكن حديثة المنشأ، فهي معاصرة لما يرادف كلمة الثقافة، أو ما اشتمل عليه ماضٍ معيّن لشعب معيّن، فـ" الجابري " يضع مفهومه للتراث قائلاً: "... المقصود بالتراث كما يتحدّد داخل الخطاب التّهضويّ العربيّ الحديث والمعاصر هو بصورة أساسيّة: العقيدة والشريعة، واللغة، الأدب، الفن، الكلام، الفلسفة والتّصوّف... الخ، وذلك قبل عصر الانحطاط"(1).

أمّا حسن حنفي يرى أنّ " التراث هو كلّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة "(2)، وبالتالي يترتّب معنى التراث وفق كلّ ما ينسب إلى الماضي من صنائع-فكرية إنسانية تشكّلت عبر الزّمن.

أمّا ما يميّز نظرة " أركون " للتراث عن غيره، هو ضمّ كلّ ما يحمله الماضي المشكّل للتراث الإسلاميّ خاصّة، سواء أكان تراث مكتوب، أو شفويّ، أو شعبي بدون الانكباب على جانب أو فئة معيّنين يمثّلان هذا التراث، وهذا ما أسماه بـ" التراث الإسلاميّ الكلّي أو السنّي" (*) (La Tradition Islamique Exhaustive) الذي حدّد به " أركون " مفهومه الخاص للتراث الإسلاميّ، وقصد به تجاوز كلّ المفاهيم الأخرى، المقيدة لمفهوم التراث داخل نمط تقليديّ حصريّ.

وما كان " أركون " قد توصّل إلى هذا المستوى من التّحديد الخاص للتراث الإسلاميّ الكلّي، أو ما ألحق به تسمية " السنّة الإسلاميّة الشّاملة "، إلّا بعدما ترنّب لديه مستويين آخرين مثلاً مفهومًا مغايرًا ومناقضًا للمفهوم الحقيقي للتراث الإسلاميّ، فقد وجد " أركون " كثرة استخدام التراث لمعنى التراث الإسلاميّ المقدّس والمثاليّ، أو المتعالي والذي شمل كلّ التراث الإسلاميّ منذ لحظة التأسيس، إضافة إلى ما أنجز عليه من " انقلابات فكرية أو حياتية كإدخال الفكر اليونانيّ كحدثا كلاسيكيّة مستجدّة "، والتي ترسخت شيئًا فشيئًا " إلى تشكيل تراث موصوف بأنّه إسلامي "(3)، إلّا أنّه سائر في الطّريق المستقيم للأرثوذكسيّة المعبر عنها من قبل كلّ جماعة سنيّة، شيعيّة أو خوارج اعتقدوا بتعاليمه ومثاليّته.

أمّا المستوى الآخر لمفهوم التراث السائد أيضًا فمثله التراث بالمعنى الأنثولوجيّ " وهو الذي يعني كلّ العادات، والتقاليد السابقة على الإسلام، والتي استمرت بشكل أو بآخر حتّى بعد الإسلام "(1).

1- فارح مسرحي، " المرجع السابق "، ص 26

2 - فارح مسرحي، " المرجع نفسه "، ص 27.

* - التراث السنّي بحيث لا يعني (بالسنّة) هنا المذهب السنّي فقط؛ وإنّما يعني ما كان من (التراث السنّي، والشيعي، والخارجي وكل تفرعاتها العديدة)، نقلا عن هامش المترجم هاشم صالح، " الفكر الإسلامي قراءة عمليّة "، ص 17.

3 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي- قراءة علميّة- "، ص 17-18.

1 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي- قراءة علميّة- "، ص 18.

إذن؛ فمن أين أنشأ " أركون " كل هذه التعريفات لمفهوم التراث، ولماذا هذا التصنيف المميز؟

يمكن أن نلمس جليا مع " أركون " تلك النزعة الأنثروبولوجية، التي قادتته إلى التفكير في دراسة مغايرة للتراث الإسلامي باتجاه إعادة قراءة هذا التراث بنظرة حديثة علمية، وفق مناهج تكشف عن خبايا السيرة التاريخية، وتبحث في مسائل التغير والتحول، محاولة الابتعاد عن التكرار والتقليد اللذين انغمس فيهما الفكر العربي الإسلامي.

وعليه؛ وضع " أركون " بعض المفاهيم الإجرائية الخاصة به، والتي حدا من خلالها ورسخ دراسته في الفكر الإسلامي العربي الإسلامي بإستراتيجية نقدية.

جـ مفهوم المفكر فيه (Le Pensé):

أو الممكن التفكير فيه، وهو ما دلّ عنه " أركون " على فترة زمنية معينة كان فيها التفكير محدودا، ومقصورا وفق مستوى عقليّ ولغويّ ممكنين لأمة معينة. وهذا ما يجزّنا فورا للدّخول في "المستحيل التفكير فيه "؛ والذي ترتّب إمّا عن نظام معرفي كان سائدا، أو عن طراز تلك العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي الذي فرضته المسائل التّوبولوجية الكبرى، والتي نوقشت بين القرنين الثاني والرّابع الهجريين، أي الثامن والعاشر ميلاديين، إذ يقول " أركون " : " أنها بقيت - هذه المسائل - على حالها كما تركها الأشعريّ بالنسبة للسّنين ثم ابن بابويه، وأبو جعفر الطوسي بالنسبة للشيعيين... " (2).

ومن بين المسائل التي اتسعت فيها مساحة المستحيل التفكير فيه، والمحددة بداياتها عند " أركون " منذ فترة الحكم الأمويّ قائلا: " نقصد بمسألة تاريخ النصّ القرآنيّ وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشّروط التاريخية والثقافية لتشكّل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدّسة السابقة على القرآن، مخلوق هو أم معاد خلقه، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدّينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائيّ، ثم مسألة مكانة الشّخص البشريّ، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال،... وكلّ هذه المسائل العديدة والتّساؤلات لم تمسّ إلّا مسّا خفيفا من قبل الفكر القروسطي، أو البحث الأكاديميّ الاستشراقيّ (الذي اهتم بدراسة تاريخ النصّ القرآني ونقد الحديث)، وكلّ هذه المسائل والتّساؤلات تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلاميّ (الأرثوذكسي) " (1).

أمّا مفهوم اللامفكر فيه (L'impense)، فهو ما يقصد به " أركون " كلّ ما يحق للفكر الإسلاميّ أن يفكر فيه، وهذه السّاحة أهمّ وأجلّ شأنًا ممّا كان قد فُكر فيه، وما هو

² - محمد أركون، " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد "، ص 19.

¹ - محمد أركون، " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد "، ص 19.

إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه عبر التاريخ المتعاقب، نتيجة الأسباب الدينيّة، أو السياسيّة، أو الاجتماعيّة أو غيرها.

إذن؛ فـ "أركون" يضع إستراتيجيته النقديّة كقوّة وفعاليّة، يعتمد عليها من خلال بلورته لهذه المفاهيم الإجرائيّة الثلاث، لانطلاقة منهجيّة تعمل على إعادة قراءة هذا التراث، وكسر كلّ القيود التي تراكت طيلة الأربعة عشرة قرنا الماضية، وعلى حسب تعبير "هاشم صالح" " فإنّ محمّد أركون يفكّر اليوم – أو كان يفكّر - بكلّ ما لم يفكّر فيه الفكر العربيّ الإسلاميّ طيلة أربعة عشر قرنا من الزمن، وبكلّ ما فكّر فيه أيضا لكي يدرسه وينقده من الدّاخل "(2)، وكأنّه يفتح مجال الاجتهاد والتّأويل، كعملية فلسفيّة نقدية تستمد قوتها ممّا تستخدمه العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المعاصرة، وبالتالي إعادة النّظر في كلّ ما يعرقل التّقدم الفكريّ للخطاب العربيّ الإسلاميّ، والتي يحدّدها "أركون" بثلاث خطابات منافسة.

أ_ الخطاب الإسلاميّ الحالي: والذي يراه مسيطرا بقوة التّجيش السياسي، والمنتشر سسيولوجيا وسيكولوجيا ضمن العقل الباطنيّ للفكر العربيّ الإسلاميّ، من خلال فكرة التراث المتعاليّ البعيد عن كلّ مس، أو إعادة نظر غير واعية لمجريات التّحديث والتّحول.

ب_ الخطاب الإسلاميّ الكلاسيكيّ: والذي يزيد من ترسيخ المفهوم المتعاليّ للتراث ضمن مجموعات نصيّة موثوقة، أو نصيّة كما يفعل السّنيون أو الشّيعة اللّذان وضعوا خطوطا حمراء لا يمكن اختراقها أو التّشكيك فيها، ليمثلا بذلك الفكر الأرثوذكسيّ.

ج_ الخطاب الاستشراقيّ: والذي اعتمد على دراسة مراحل التّشكيل والتّأسيس بنقد فيلولوجي وتاريخ وضعيّ خاص بالقرن التاسع عشر، وهذا ما لم يعط للفكر العربيّ الإسلاميّ طيلة حقبة طويلة نفسا جديدا يستمد فيه تقدّمه وتواصله الحضاريّ، فبقى أسير المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه بأغلال تاريخيّة فكريّة، إذ يؤكّد "أركون" على ذلك قائلا: "إنّي أهدف من وراء بلورة هذه المفهومات الثلاثة المجهولة من قبل الفكر الإسلاميّ، والعلم الاستشراقيّ على سواء إلى هدفين لا ينفصمان هما:

إعفاء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرّهانات المعرفيّة، والثّقافيّة والإيديولوجيّة للتّواترات الموجودة بين التّيارات الفكرية العديدة.

تنشيط الفكر الإسلاميّ المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدّها، والمحرمات (التّابوات) التي أقامها، والحدود التي خطّطها، والآفاق التي توقّف عن التّطلع إليها أو منع هذا التّطلع، وكلّ ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيّا بصفة أنّه الحقيقة الوحيدة.(1)

د_ الخطاب الدينيّ والحداثة:

² - فارح مسرحي، " المرجع السّابق "، ص 19.

¹ - ينظر، محمد أركون، " الفكر الإسلاميّ - قراءة علميّة "، ص 253.

لقد رأينا في الفصل السابق درجة الاصطدام الحضاري، بين غرب منتج لفكر حديثي عصف بالفكر الإنساني عموما، وبين فكر عربي إسلامي لا يزال يتخبط في أفكاره المسيطرة في ظلّ حادثة ثقافية ومادية جارفة، ممّا أنتج في أواخر القرن الماضي جملة من الخطابات السلفية والإصلاحية، وكذا القومية، والليبرالية، والاشتراكية... التي شكّلت لمفاهيمها المتعددة اجتهادات للخروج من الأزمة العربية الإسلامية أمام الحادثة العالمية، بتعقيداتها المكرّسة للعقلانية والفكر النقدي خصوصا. هذا ما ألحّ على المفكرين ضرورة الاجتهاد والتأويل، لأنّ الحادثة كما عرّفها " أركون " قائلا: " إنّها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقف للروح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصّل إلى معرفة ملموسة للواقع " (1).

وإذا رجعنا لتعريفها بمفهوم مفكّر آخر كـ " الجابري " الذي يقول عنها: " الحادثة خاصرة تاريخية، وهي كلّ الظواهر التاريخية المشروطة بظروفها، والمحدودة بحدود زمنية ترسمها الضرورة على خطّ التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى.. " (2). هذا ما يجرّنا إلى الاجتهاد في مسائل التراث الديني أو (السنّي) التي أصبحت مقيدة للفكر العربي الإسلامي، لهذا يعتبر " أركون " النّقد- كإنتاج حديثي - " امتدادا للاجتهاد السابق كما يرى ممثليه، وقطيعه معه في ذات الوقت " (3)، فكان علينا حشد كلّ الأدوات والمناهج لدراسة، واستيعاب التراث الديني، ومقاربة الإسلام للحادثة رغم أنّ الإسلام هو المنتج الأوّل لخطة الحادثة والممثل لها، إذ يواصل " أركون " تعريفه للحادثة بأنّها " تعني الحركة، والانفجار والانطلاق.. فالإسلام في زمن النبي، ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغييرا، بل وتغيّرا جذريا بالقياس إلى ما قبله " (4).

إنّ صعوبة طرح الموضوع تطلّبت وضع إستراتيجية معمّقة، حاول من خلالها " أركون " رسم خطوط مشروع، يتّجه إلى مواصلة الاجتهاد الكلاسيكي، عبر امتدادات وانقطاعات نحو نقد شامل للعقل الإسلامي، هذا النّقد الذي يعني به " النّقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان، والمجتمع وخصوصا مفهوم المتخيّل، أو الأسطورة، أو الحقائق السّيسولوجية الضّخمة، فهذه الأشياء تلعب دورا في تاريخ المجتمعات وحياتنا، أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية " (1).

1 - محمد أركون، " من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي "، ص 45.

2 - محمد عابد الجابري، " تكوين العقل العربي "، ص 68.

* _ التراث السنّي: اسم السنّة الذي أطلقه أركون على التراث العربي الإسلامي، الشّامل لجميع المذاهب من سنة، وخوارج وشيعة دون استثناء.

3 - محمد أركون، " من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي "، ص 5.

4 - محمد أركون، " الإسلام والحادثة "، مجلة مواقف، العدد 59، 1989، ص 43.

1 - فارح مسرحي، " المرجع السابق "، ص 5.

ينطلق " أركون " في مشروعه الفكريّ من منبر غربيّ، يمثل قمة البحث العلميّ لديه في دراسات الأنثروبولوجيا والتاريخ، وآخر ما توصّلت إليه يد " كلود ليفي ستراوس "، "غان بيبير فيرتان"، " جورج بالاندييه"، " جورج دوبي"، " روبير مانرو"، " جاك لوفوف"، " سيربورديو"... الخ، إذ يرى فيها دراسات اهتّمت بتصوّرات النّاس الدّهنية وخيالاتهم، وما لم يتوصّل إليه من قبل المفكرين الكلاسيكيين خصوصاً - الدّارسين الإستشراقيين- فكانت أفكارهم تلهم مفكرنا، وتجّره كلّما تجاوزت أفكارهم ذلك التّفكير الميتافيزيقيّ، وابتعدت عن التّقيد والمفهوم التّولوجي - السّكولاستيكي المسيطر.

ف نجد دراسات المفكر الأمريكيّ ذي الأصل البولونيّ " ميلتون روكيش"، الذي أخذ عنه مفهوم العقلية الدّوغمانية - التي سنتناولها لاحقاً- وإعجابه بآخر ما اشتغل عليه. كما ويصرّح "أركون" أنّ الدّافع والمرجع الأوّل له في دراسته المتّجهة نحو نقد العقل الإسلاميّ، هو المستشرق "جوزيف فان إيس" الذي صدر عنه مصدراً ضخماً كان بين سنة 1991 و1997، حيث رأى فيه " أركون" أفكاراً أضاءت مشروعه قائلاً: "إنّي أستنتج منه عدّة دروس منهجية ومعرفية لا تقدّر بثمن، فهو يربط بين تاريخ اللاهوت (أو تاريخ علم الكلام) وبين الفئات الاجتماعية، والسيّاقات السياسيّة والثقافيّة المتنوّعة والمتغيّرة، والتي كانت سائدة آنذاك في القرون الهجرية الأولى، فهو يقطع المقولات التجريدية المضجرة لتاريخ الأفكار المثاليّ، كما ويقطع الصّلة منهجياً ومعرفياً مع طريقة " هنري لاورست" في التّحدث عن الفرق الإسلاميّة، بخلاف "جوزيف فان إيس" الذي اعتمد لأوّل مرة منهجية علم الاجتماع التّاريخيّ" (2).

فكان أمام مفكرنا دافعا كبيرا اضطره لخوض دراسات نظرية تطبيقية، تحاول تحريرنا من التّصوّرات الضيقة والموروثة بصفاتها حقائق لا تقبل النقاش، وتفتح المجال لتصور جديد عن الإسلام والتّراث، إلّا أنّ دعائم " أركون" كانت مختلفة ومتنوّعة، فلم تكن مرجعيّته مقتصرة على العملية الحديثة والمعاصرة، وإنّما استقى وشبّع أفكاره النّائرة من التّراث العربيّ الإسلاميّ بطريقته في التّفحص والبحث، والتي تمثّلت في " فهم كلّ المنتجات الثقافية العربيّة بما فيها الأدب من النّاحية السّسيولوجية، والأنثروبولوجية، والفلسفية، هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به"، فكانت هذه دعوة إلى قراءة جديدة لتراثنا، تبتعد عن التّقيد وتدفع إلى السّير قدماً نحو واقع لا بدّ من اعتراك ماضيه قبل حاضره.

إلّا أنّ مسار " أركون" الفكريّ يصرّح بإعجابه الشّديد عاطفياً، وفكرياً بمن خصّص له دراسة شاملة تمثّلت في رسالة الدكتوراه التي قدّمها سنة... وهو التّوحيدي صاحب القول المشهور " الإنسان أشكّل عليه الإنسان"، حيث قال بشأنه: "إنّه لا يؤثّر عليّ أيّ مفكر بعينه، بمعنى أنّه لا يوجد مفكر واحد يؤثّر عليّ مساري الفكريّ، أو

يوجهني ويسيطر عليّ، فبعضهم سيطر عليه "مركس"، والبعض الآخر " نيتشه"، والبعض الآخر " فرويد"، والبعض الآخر " هيجل" أو "كانط"...أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص إذن، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف، والأسى والمودة الصافية، التي لم ينل منها مرُ السنوات، أبو حيان التّوحيديّ أشعر من الناحية النفسيّة، من الناحية العاطفيّة والشخصيّة بالكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التّوحيديّ، هو أخي التّوأم هو أخي الرّوحي، أخي في الفكر، إنّي أحبّه، أحبّ هذا الإنسان، أحبّه كشخصه، هكذا تجد أنّه إذا ما سألتني عن شخص أثر عليّ، أو بالأحرى عن شخص أشعر بالتّوافق معه والتّطابق مع شخصيّة، فإنّي أقول لك التّوحيديّ يمكنهم أن يحرقوني معه، فلا أعترض!..."(1)

وحسب هذا نلمس روحا عربيّة استقت من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ إشراقها الفكريّ، لتدعمه بدراسات تحاول كشف أنماط الحداثة المتأصّلة في جذور، أضمرها تراب التّدهور والمنسي، فهذا ما حاول تبيانه من خلال رسالة الدّكتوراه حول " ابن مسكويه " و" التّوحيدي "، أين أبرز مواطن الحداثة الفكريّة، والنّزعة الإنسيّة السّباقة لعصورها الغربيّة المنتسبة إليها.

إذن؛ في الحشد الفكريّ والأدواتيّ المزدوج بين فكر عربيّ عريق، تأصّلت فيه عقول أنتجت وعيا حداثيا زادت الإسلام تفتحا _ إلاّ أنّه مطمور بين طيات التّاريخ _ وبين أدوات ومناهج غربيّة، تشبّعت بها العلوم الإنسانيّة من دراسات أنثروبولوجيّة متطوّرة، وتأمّلات فلسفيّة تاريخيّة نحاول أن نرصد تصوّر " أركون " للتراث والإسلام في ظل نظرة معاصرة تبتعد " عن القيم والتّصورات التي بقيت حتّى اليوم متعالية (Transcendantales)، ولكننا نأمل في المقابل أن نعيد تنشيط الفكر الإسلاميّ، وذلك بأن نغرسه في أرض أكثر صلابة للمعرفة الإيجابيّة "(1).

هـ- أركون ونقد الإسلاميات الكلاسيكيّة:

من المعارك التي خاضها " أركون " مع الحقيقة وتخليص النّصوص الإسلاميّة من وثبة الانغلاق والضّمور، نجد دراساته التي خصّها حول الفكر الاستشراقيّ من أجل " نزع كلّ أشكال السّيطرة والأدلجة عن التّراث الإسلاميّ "(2).

الإسلاميات أو الإسلامولوجيا (Islamologie) "هو مصطلح حلّ محل مصطلح الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلميّة، حيث أنّ مصطلح الاستشراق أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجيّة والجداليّة نظرا لارتباطه بالفترة الاستعماريّة من جهة، والهجوم الشّديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى "(3).

1 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد "، ص: 256/253.

1 - " الحداثة في المجتمع العربيّ (القيم، الفكر، الفن) "، مجلة أساتذة، مجلة مواقف، 2008، ص 36.

2 - محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، ص 142

3 - محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 143.

ويفتح " أركون " تعريفه للإسلاميات الكلاسيكية المتمثلة في أنها خطاب غربي حول الإسلام، إذ يقول: " أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، هو في الواقع من اختراع غربي، يكفي المسلمون بالحديث - فيما يخصهم- بالإسلام "(4).

لقد كان الاستشراق أو الإسلاميات بالمفهوم الحديث، ذلك العلم أو الاختصاص الذي يدرس الإسلام من قبل غربيين، من خلال كتابات الفقهاء والنصوص الكبرى التي تم تحقيقها، وذلك يعود لاهتمام الغرب باكتشاف الحياة الفردية للمسلمين، وقد خص العلماء الغربيون اهتماماتهم بالأعمال العربية الإسلامية منذ القرون الوسطى، من خلال حملات الترجمة على كتب " ابن سينا "، و " ابن رشد "، و " ابن خلدون " إلى اللغة اللاتينية، إلا أنه ومع موجة الاستعمار الذي خاض البلاد العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر ميلادي، كثرت الإقدام على هذه الدراسات لأغراض استعمارية توسيعية تهدف إلى جمع أكبر عدد من المعارف المساعدة على بناء إستراتيجية استعمارية ضاربة في عمق الشعوب، وكذا الأراضي المستعمرة.

إلا أنه " لا يمكن إنكار أن الاستشراق كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي... إذ كان هناك معلمون كبار من أمثال دوسلان، دوغوج، سنوك هرغرونج، تولدكه، بروكلمان، ماسينيون، مارسية... الخ قد سحبوا نصوصا ذات أهمية كبرى من نسيان طويل، إما متجاهلة، وإما منظورا إليها سلبيا من قبل الجمهور العربي الإسلامي. "(1)

يضع " أركون " مفهومه للإسلاميات الكلاسيكية، التي تعتبر إنتاجا غربيا ذا بُعد استعماري، قد خاض البلاد العربية والإسلامية بدراسات، تطمح إلى معلومات ومعرفة أكثر بحضاراتها، إلا أنه لا يذكر فضلها في تحقيق أعظم النصوص كـ (فصل المقال) لـ " ابن رشد " الذي لم يعتن به أحد من المسلمين، كما أن " أركون " ينكر على المسلمين تلك النظرة السلبية والإلغائية الحاقدة على المستشرقين، غير مباينين بأعمالهم العلمية، التي خاضوها في تحقيقهم للنصوص، ومنحوا بها للعرب والمسلمين نظرة أوسع على منتجاتهم الباقية، مدسوسة يتلاحق عليها التاريخ.

فقد جاءت دراسات " أركون " للفكر الاستشراقي، أو الإسلاميات الكلاسيكية على أساس نقد تجاوزي بقوله: " ينبغي تجنب ما تعودناه في البلدان الإسلامية من المهاجمة على المستشرقين، والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية... ولا أعني بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في جميع مواقفهم ومناهجهم "(2). فهو يعيب على أعمالهم ودراساتهم اقتصرها على نقل النصوص إلى لغات أجنبية ليتجنبوا الحكم

4- محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 143.

1 - محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 54.

2- فارح مسرحي، " الحداثة في فكر محمد أركون "، ص 98، نقلا عن محمد أركون، " الدراسات العربية الإسلامية بأوربا "، ص 92.

التعسفي، من منطلق أنّ الدّارس الاستشراقيّ أجنبىّ على النّصّ المدروس، والمنهج المتبع تقليديّ يستخرج به المعلومات والمعارف دون دراسة دقيقة، تفحصيّة نقدية خالية من واقعها السّوسيوولوجيّ المعاش المفترض بدراسته، ممّا أدّى إلى إهمال نسبي لجوانب كثيرة، يراها " أركون " في:

الممارسة أو التعبير الشّفهي للإسلام، خصوصاً عند الشّعوب التي ليس لها كتابة كالبربر، والأفارقة والجماهير الشعبيّة.

إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال، حتّى عند الذي يستطيعون الكتابة، بحكم السّيطرة الإيديولوجيّة على المواطنين، وهيمنة الحزبي الواحد، والمنعطفات التاريخيّة. إهمال المؤلّفات والكتابات المتعلّقة بالإسلام؛ أي الاهتمام بما يتوافق والإسلام الأرثوذكسيّ المسيطر من قبل السّلطات والموجّه.

إهمال الأنظمة السّيمائية غير اللّغوية المشكّلة للحقل الدّيني، مثل الميتولوجيات (الشّعائر)، والموسيقى، وتنظيم الزّمكان " ليهتم عالم الإسلاميات الكلاسيكيّة بالحدود المنطقيّة للفكر المركزيّ (تيولوجيا)، فلسفة، قانون " (1).

يرى " أركون " أنّ إهمال هذه الجوانب من قبل الدّراسة الاستشراقيّة، وعدم تتبع منهج علميّ دقيق يستدعي معرفة أشمل بالموضوع المدروس، أدّى إلى إعطاء نظرة غربية خاطئة، ومظلمة على الفكر العربيّ الإسلاميّ، " ذلك راجع إلى أنّ معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرّؤيا التاريخانية والعرقية المركزيّة " (2)، كما أنّ خلو الدّراسات الاستشراقيّة من المناهج العلميّة؛ رغم محاولات تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة، والاجتماعيّة في فترة الخمسينيات القرن العشرين، ظلّ الفكر العربيّ والإسلاميّ بعيداً عن دراسته دراسة دقيقة، فقد تجاهلت الإسلاميات الكلاسيكيّة المصير التاريخي وتقدّم الحداثة في الغرب، واكتفت بالدراسة الإيجابية للإسلام بإعطاء نظرة مثاليّة لتاريخ الأفكار، فيراها " أركون " " المشكلة الضّخمة للتفاعل المتبادل، أو التّحكم المتبادل ما بين الإسلام كظاهرة دينيّة، وبين كلّ المستويات الأخرى للوجود الإنسانيّ (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعيّة...) لم تدرس حتّى الآن إلاّ بطريقة استثنائيّة وسريعة " (3).

وعليه؛ فدارسي الإسلاميات الكلاسيكيّة والأطر الإيديولوجيّة المحيطة به، وكذا النّظرة العربيّة السّلبية الرّافضة للمستشرق كمستعمر فقط، زاد من توثيق إغلاق السّياج الدّوغمائيّ للفكر الإسلاميّ، وإدخاله في ساحة اللامفكر فيه، والمستحيل التّفكير فيه أمام كلّ الدارسين العرب والغرب على السّواء. إذن فما هو المخرج أو البديل الذي

1_ محمد أركون، " تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ "، ص 53-54.

2 _ " المرجع نفسه "، ص 53-54.

3 _ " المرجع نفسه "، ص 55.

يراه" أركون " ويبني عليه إستراتيجيته الهادفة إلى إعادة تنشيط الفكر الإسلامي، لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي ؟

و- الإسلاميات التطبيقية:

يضع " محمد أركون " بديلا للإسلاميات الكلاسيكية تحت دراسة ما توصّلت إليه العلوم الإنسانية، والاجتماعية التي أعلنت انتهاء مرحلة النّقد المحض الإيديولوجي، الموجه ضدّ النّقيب، والبحث الاستشراقي، واستعمال التّطرفات الخطيرة للتّيار المعارض بشكل مستمر، لما يسمّيه العرب بالغزو الفكريّ " للغرب "، ومن أجل إعادة قراءة التّراث الإسلاميّ قراءة عمليّة نقدية، يتجاوز " أركون " هذا بما يسمّيه بالإسلاميات التطبيقية لمشروع بديل، يطمح إلى الدّقة، والاختصاص والتّأمل المنهجيّ في البحث العلميّ.

لقد استوحى " أركون " الإسلاميات التطبيقية من جملة الأعمال الثّائرة، والمزلزلة لفكر الإسلاميات الكلاسيكية، والتي شملت دراسات الأنثروبولوجيا، والمراجعة لها على يد " كلود ليفي ستراوس"، وخصوصا " روجيه باستيدا".

يقول " أركون ":" من أجل الدّراسة التي لم تتجزأ أبدا حتّى الآن، بالرّغم من أهميّتها وهي دراسة اللّامفكر ضمن الفكر الإسلاميّ"⁽¹⁾، يضع " أركون " كلّ طاقاته الفكرية في مشروعه، إذ يريد بذلك الخروج بالعلوم، التي اكتفت بوصف التّراث، وسرده، وذكر مآثره وجوانبه الإيجابية إلى دراسات أكثر علميّة ومصادقية، تتغلغل في عمق الموضوع المدروس وتلاحق جوانبه السّلبية والمعاشة فعلا، إمّا ماضيا أو حاضرا يجد في علم الأنثروبولوجيا المتجدّد على يد " روجيه باستيدا " و" ليفي ستروش " غايته، وسبيله لبناء مشروعه المراد به دراسة الإسلام كظاهرة سوسيولوجيّة معاشة، وكظاهرة دينيّة يمكن دراستها كأيّ الظّواهر الأخرى من فيزياء أو كيمياء، أو بيولوجيا.

وعليه فمفهوم الإسلاميات التطبيقية لديه تمثّل في أنّه " ممارسة علميّة متعدّدة الاختصاصات، وهذا يعني أنّه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصّا بالألسنيّات بشكل كامل، فإنّ الإسلام كظاهرة دينيّة لا يمكن أن نقُلّصه (أو نخترله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجرّدة، فهو جسد مؤلّف من عدّة عوامل لا تنفصم: العامل النّفساني (البسيكلوجي)، العامل التّاريخي (تطوّر المجتمعات الإسلاميّة)، والعامل السّوسيولوجي (نظام العمل التّاريخي لكلّ مجتمع)، والعامل الثّقافي (فن، أدب و فكر)"⁽¹⁾. فما هي مهمّة الإسلاميات التطبيقية ؟

1 - محمد أركون، " تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي "، ص 57.

1 - محمد أركون، " تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي "، ص 57.

يحدّد " أركون " مهمّة الإسلاميات التّطبيقية " في الهدف التّهائي للإسلاميات، هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلاميّ محدّد " (2)، فإذا كانت الغاية في تخليص الفكر الإسلاميّ من كلّ الشّوائب الإيديولوجيّة والميثولوجيات البالية، والفكر القروسطي الذي حدّدته الأرثوذكسيات، وأحيط به سياجا دوغمائيا مغلقا، فقد كان على الإسلاميات التّطبيقية اليوم، وأمام تغيّر المجتمعات الإسلاميّة المستقلة حديثا، وموجة الحداثة الغربيّة التي نزلت كالصّاعقة على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، إلّا أن تحدّد هدفا جديدا يكمن في معالجتها للمشاكل الحديثة للمجتمع الإسلاميّ، إذ يصرّح " أركون " قائلا: " فإنّه يبدو لنا أنّ الحالة الرّاهنة للبلدان العربيّة، والإسلاميّة تتميّز بنقص في التّمثّل أو الدّمج ما بين موقف ماضوي، همّه المطالبة بالأصالة العربيّة الإسلاميّة، ثمّ الانفتاح على الحداثة الماديّة (الحضارة الماديّة + السياسة الاقتصاديّة) المرافقة لها " (3).

فعلى الإسلاميات التّطبيقية أن تحشد كلّ الأدوات المنهجية الحديثة، التي توصّلت إليها آخر الإبداعات العلميّة الدّارسة للإنسان، والمجتمع من أجل أن تتأمّل جيدا هذه الحالات الرّاهنة، وتدقق الدّراسة فيما يخصّ التّفحص التّاريخي، والسّوسولوجي، والأنثروبولوجي، والألسنيّ (اللّغوي)، والفلسفيّ.

ز- أركون والحقيقة:

لقد استهدفت الدّراسات الأركونية للتّراث الإسلاميّ محاولات جادّة، على هيئة برنامج عمل يرسم الخطوط العريضة لمشروع فكريّ، كلّ الأفكار التّقليديّة والجامدة التي سيطرت لقرون طويلة على المسار التّقديمي للفكر الإسلاميّ خصوصا والعربيّ عموما، وهذه الأفكار قد زادت من توسيع ساحات اللّامفكر فيه والمستحيل التّفكير فيه، لتستغل كلّ الفرق والأنظمة المعرفيّة الإبتسميّة على استخدام " أركون " سواء التّاريخية، أو العلميّة، أو الفلسفيّة على يد فقهاء وعلماء كلّ حقبة إسلاميّة، تواترت فيها التّركيبات الإيديولوجيّة، والأطماع السّلطوية المدمّرة لكلّ نزاع فكريّ، إذ يؤكّد " أركون " قائلا: " إنّ الأسطورة، والميثولوجيا، والطّقس الشّعائريّ، والرّأسمالي الرّمزي، والعلامة اللّغوية، والبنى الأولى للدّلالة، والمعنى المجاز، وإنتاج المعنى، وفن السّرد القصصيّ والتّاريخي، والوعي واللاوعي، والمخيال الاجتماعيّ، والتّصور، ونظام الإيمان واللاإيمان... كلّ ذلك يمثّل مصطلحات تعاد بلورتها، وتجديدها دون توقّف من خلال البحث العلميّ المعاصر " (1).

2 - " المرجع نفسه "، ص 58.

3- " المرجع نفسه "، ص 58/59.

1- محمد أركون، " تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي "، ص 23.

إلا أنّ أزمة الخروج والتّملص من هذه المصطلحات، ضرورة لا تزال ملحّة من أجل إعادة تنشيط وتجديد الفكر الإسلاميّ، ولا يمكن ذلك فعليا، إلاّ بتفكيك مفهوم الدّوغمائيّة، ومفهوم الأرثوذكسيّة المسيطرين على العقلانيّة الفكرية الإسلامية منذ القرون الهجرية الأربعة الأولى.

لقد رأى " أركون " أنّ هناك ما أسماه بـ" المنظومة الفكرية الإبتيمية/الإسلامية "، قد شكّلت جملة من المسلّمات المنظّمة للاعتقاد الإسلاميّ والمتحكّمة فيه، هذا الاعتقاد ما وظّفه " أركون " تحت مفهوم الدّوغمائيّة والأرثوذكسيّة، فما هو المقصود بهما ؟

استعار مفكرنا مفهوم الدّوغمائية من العالم الفرنسي " روكيش " - المختصّ في علم النّفس الاجتماع الدينيّ- على أساس أنّه مفهوم يتعلّق بالصّرامة العقلية (La Rigidité Montale)، والتي عرفها كما يلي: " عدم قدرة الشّخص على تغيير جهازه الفكريّ، أو العقلي عندما تتطلّب الشّروط الموضوعيّة ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب، أو تركيب عقل ما، تتواجد فيه عدّة حلول لمشكلة واحدة، وذلك لهدف حلّ هذه المشكلة بفاعليّة أكثر " (1).

وهذا ما يعبر عنه " أركون " بالروح المعلقة التي تمثّل العقلية الدّوغمائية، هذه العقلية التي تركز على ثنائيّة ضديّة حادّة هي نظام من الإيمان أو العقائد، ونظام من اللاإيمان والأعقائد، بمعنى أكثر وضوحا أنّ العقلية الدّوغمائية " ترتبط بشدّة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائديّة، وترفض بنفس الشدّة والصّرامة مجموعة أخرى، وتعتبرها لاغية لا معنى لها " (2)، ووفق آلية اشتغال هذا النّظام يتشكّل عبر الزّمن عقليّة أخرى، اجتماعيّة مغلقة على اتجاه فكريّ واحد، يعتبره الحقيقة المغلقة.

كما يؤصّل " جان بيبير ديكونشي " في مجال دراسات البسيكولوجيا الدّينية إلى أنّ العقلية الدّوغمائية تنطبق بشكل خاص على دراسة العناصر الإيديولوجية الدّينية والاجتماعيّة، إذ يصرّح "ديكونشي " قائلا: "إنّنا نعتقد كما بيّنا ذلك في مكان آخر، أنّه بسبب أنّ العقائد الدّينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضيّة، والاستنباط والتّجريب، فإنّها تعوّض عن هشاشتها العقلانيّة هذه عن طريق صرامة الضّبط النّفسي والاجتماعيّ، الذي يتحكّم بهذه العقائد " (3)، وانطلاقا من هذا ينتظم المؤمنون تحت لواء حقيقة مطلقة بأيديهم، تتحوّل عبر تعاقبات الأزمة إلى معلومات صحيحة، ليتشكّل المضمون الأرثوذكسيّ المسيطر على العقول، والنّفوس والمجتمع، كثوابت لا يمكن زحزحتها، وهذا ما ينطبق على سائر الأرثوذكسيّات الدّينية الكبرى.

1- محمد أركون، " الفكر الإسلاميّ - قراءة علميّة - "، ص 5.

2- " المرجع نفسه "، ص 5.

3 - " المرجع نفسه "، ص 7.

يأخذ " أركون " هذين المفهومين، ويحاول تحليل كيفية اشتغالها على الإسلام، فيتوصل إلى أن مسلمات الأرثوذكسية(*) قد لعبت أدواراً متباينة خلال التسلسل التاريخي للفكر الإسلامي، ففي العصر الكلاسيكي كمرحلة أولى، كانت لا تزال طازجة مترجمة حرة قريبة من منابتها، وكانت تسمح بحرية التفكير، والممارسة، والخلق والإبداع لم نشهدا من بعد (1). وهذا بحسب "أركون " ما أنتج لنا شخصيات كبرى كـ " التوحيدي "، و " الجاحظ " وغيرهم.

أما في عصر الإتياع والتقليد السكولاستيكي، فقد أصبح الفكر الأرثوذكسي مسيطراً ومشلاً لحركة الفكر العربي الإسلامي، ممّا شكّل منظومة فكرية إبستيمية(**) دوغمائية استمرت منذ القرون الوسطى إلى غاية القرن التاسع عشر ميلادي، أي منذ انتصارها في القرن الخامس الهجري(***)، ممّا أنتج مجتمعات إسلامية تولدت عن سيرورة اجتماعية، وتاريخية معقدة قابلة للنقد، أحيطت بسياس دوغمائي سيطر على عقلانياتها الجماعية قبل الفردية، فهم يرون في النصوص المعترف بها المفسرة من قبل الأئمة السابقين، هو ما يمثل تراثهم الصحيح والموثوق، فلا يمكن استبدال هذا، أو التشكيك فيه ليصبح أدياً ثابتاً لا يقبل النقاش، يبعد كلّ تفكير عن المسار الأنطولوجي، والتاريخي وكذا الحدائث للفكر الإسلامي، فيمنعه من التجدد والتقدم حيث يقول " أركون " : " وعندئذ يحصل التضاد الجذري، والمطلق مع الموقف العلمي الذي يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع المحسوسة " (2).

وحتى وإن كان تشكّل هذا السّياج الدوغمائي سببه فيولوجي أعطى قدسية متعالية لما جاء به القرآن ومفسريه، أو إيديولوجي لأهداف سلطوية وصراعية، فالمفهوم الدوغمائي إذ يراه " أركون " بمثابة لعبة متمركزة حول الصّراعات السياسية الدينية، التي تهدف باستمرار إلى غلق التفكير، أو حتى محاولة التفكير في إعادة الاشتغال على ما اعتبروه النسخة الرسمية للقرآن، وهذا ما دخل تحت " نوع من المرونة العقلية، والطاعة النموذجية لله "، ليرر هؤلاء العلماء أطماعهم السلطوية بستان دوغمائي مصلحي، مدّه وجزره يمثله " ملتون روكيش " تحت اسم إستراتيجية الرّفص " (1)،

1 - مفهوم الأرثوذكسية حسب تعريف أركون.

** - المنظومة الفكرية الإبستيمية: يرى أركون أن النظام الفكري المعرفي لأي مرحلة تاريخية هو المتحكم بالتقسيم الزمني لتصور الفكر، هذا الأخير يتعلّق بالإبستيمية لا بالأحداث الخارجة عن نظام الفكر، من كتاب: " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، ص 13.

*** - منذ تلك اللحظة يعتقد أركون أن الإسلام المسيطر إلى اليوم ليس الإسلام الكلاسيكي وإنما السكولاستيكي التكراري، أي على مدى عشرة قرون: " من كتاب الفكر الإسلامي - قراءة علمية - "، ص 8.

2 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي - قراءة علمية - "، ص 20.

1 - محمد أركون، " الفكر الإسلامي - قراءة علمية - "، ص 126.

فيكون هذا أحد أشكال الدوغمائية، التي أحكمت الإغلاق على عقل المسلم الساذج البعيد عن النقد.

حـ الخطاب الإسلاميّ المعاصر:

لا يمكننا أن نجد " أركون " قد تخلص من معاناته الفكرية في فهمه للخطاب الإسلاميّ المعاصر، هذا الإسلام الذي لم يتخلص من قيود الأفكار القروسطية في ظلّ حادثة عارمة، أن يؤكّد على الوضع أيضا " أوليفيه روا " قائلا: " ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحادثة، أو من تحتها، بل إنّ الحادثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرّفص الخاصة بها " (2)، فالإسلام قد أعيد تنشيطه، وتطبيق تعاليمه وفق إرادة تاريخية جماعية مثلتها ظهور الحركات الإسلامية، جراء اضمحلال الإيديولوجية القومية العربية، وارتفاع صوت الثورة الإسلامية، هذه الأخيرة التي أطلق عليها الغرب " يقظة الإسلام "، وسميت بالنهضة عند العرب.

فبعد سبعينيات القرن الماضي، تعالّى صوت السلفيين كفاعلين اجتماعيين(*) مع بقية الحركات الإسلامية الأخرى عبر العالم، لإحياء الإسلام في عظمته الأولى، أي إعادة استرجاع زمن النبي وتجربة المدينة، وما أقرّه علماء الفقه من قواعد، وعقائد إيمانية تجلّ آخر وحي نزل من السّماء إلى الأرض، وسمي " قرآنا " من أجل الخلاص في الدنيا والآخرة، وما علينا إلّا بتتبع خطاهم الأبدية.

وبهذا الشكل يحمل الإسلام المعاصر المفهوم الجماعيّ، الذي يخضع للكلية التاريخية التمجيدية، وكذا الافتخارية باعتباره الحلّ لمواجهة حادثة الغرب المدمرة للأصول الإسلامية " فهم يرون أنّ هناك إسلاما واحدا وحيدا، هو إسلام عصر النبي، الذي حرّف فيما بعد لأنّ الحادثة ضلال، غير أنّ هذه الرؤية لجوهر واحد للإسلام، لا تقتصر على الإسلاميين وحدهم، لأنّنا نجدها أيضا لدى العلماء التقليديين، كما نجدها لدى عدد من المستشرقين الغربيين " (3)، ممّا أدّى إلى توجيه أطر المعرفة في المجتمعات المعاصرة بطريقة سريعة، ومباشرة استهدفت الإسلام المعاصر، خصوصا فئة الشباب لتحكم في المخيال الاجتماعيّ الواعد، قصد تمجيد تقليد المرحلة الكلاسيكية، وتدمير كلّ روح حداثيّة تدعو إلى تقدّم الفكر الإسلاميّ، ومواكبة التّغيرات والمستجدات بمنظار علميّ نقديّ يعاصر العقول المستنيرة، يقول " أركون " : " هذا ما سبّب لنا إلى أيّ حدّ يمزج (يخلط) الخطاب الإسلاميّ المعاصر بين خصائص الإيديولوجيات الحديثة، وبين عناصر التّركيبات الأسطورية " (1).

² - أوليفيه روا، " تجربة الإسلام السياسي "، تر مروة كامل، 1996، ط2 ص 11.

* - مصطلح الفاعلين الاجتماعيين أخذه أركون من العالم السوسولوجي "كوهين".

³ - أوليفيه روا، " المرجع نفسه "، ص 16.

¹ - محمد أركون، " الفكر الإسلاميّ - قراءة علمية - "، ص 67.

يرى " أركون " أنّ ما سمّاه بالظاهرة الإسلامية، وما لعبته من دور تاريخي في إدارة المجتمعات المعاصرة، وإدراك أطر معارفها، لم يكن سببه اضمحلال القومية العربية بعد وفاة " جمال عبد الناصر "، وإنما ترتب عن جملة من الأسباب المتنوعة، فبعد ثلاثين سنة من استقلال الدول العربية، زاد النمو الديمغرافي الذي لم يجد ما يوازيه على الساحة الاقتصادية والاجتماعية، وكذا الثقافية ممّا أدّى إلى عدم تكافؤ الفرص، وكذا انتشار الإسلام في بلدان كثيرة كأفغانستان، والهند وإندونيسيا، التي وجدته ملاذا ومرجعا لها. بالإضافة إلى انتصار " الخميني " في إيران، وترسيخ الموضوعات الدينية على جانب الهيمنة الغربية، المفروضة دائما على الدول الإسلامية وإبقاء التبعية، كلّ هذا ساهم في التغلب السريع على الخطاب الإسلامي المعاصر، بروح تقليدية مبالغ فيها لأي شكل من أشكال النقد.

إنّ الدراسات التاريخية التي أقامها " أركون " على الفكر الإسلامي، توصّلت إلى فكرة واحدة أساسها النظرة المتعالية، أو الأسطورية للوحي أبقت التأويل والتفسير على يد المجتهدين، أولئك المعقدين للقواعد، والمؤصلين للشريعة المستنبطة من الوحي، لتبقى ثابتة أبدية لا يمكن المساس بها، ولا انتقادها مهما تعاقبت الأزمنة والعصور، وبالتالي يسترجع الخطاب الإسلامي المعاصر التقديس اللاهوتي والأسطوري، مبتعدا عن أي نوع من أنواع النقد العلمي، والتجدد الزمني، وتطور الأحداث الكامن نفسه في معطيات الوحي.

هذا ما يتناوله " أركون " بالدراسة المعمّقة لمحاور وفرضيات، وكذا الموضوعات التي تنم عن الخطاب الإسلامي المعاصر في كتابه (الفكر الإسلامي - قراءة علمية -) في طبعته الثانية لسنة 1996، وعلى يد مترجمه " هاشم صالح "، كما يؤكّد على هذه الدراسة، ويزيدها إثراء في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) في طبعته الأولى لسنة 2001، وعلى يد مترجمه المعتمد " هاشم صالح "، حين بلغت النظر إلى مسألة الوحي والحقيقة قائلا: " إنّ العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة توضّح الجدلية التاريخية اللامرئية المنسجلة، أو الحاصلة باستمرار بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ (الوحي هنا بالمعنى المطلق، والحقيقة بالمعنى المطلق أيضا)، ولكن هذا التفاعل الجدلي لا يمكن أن يُلاحظ، أو يُرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، ما دام الإطار الجوهري، والمثالي والميتافيزيقي للتفسير لم يُقارِع... " (1).

إذن؛ فحسب " أركون " أنّ نصوص الوحي موجّهة حتّى في الخطاب الإسلامي المعاصر، لتسيطر بطرق مقصودة على التصور الذهني الجماعي، مُشكّلة تفسيرات أرثوذكسية لحقائق معتقدة، تندمج فيما يسمى بـ " التراث الحي "، إذ يعبر عنه " أركون

¹ - محمد أركون، " من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني "، دار الطليعة، بيروت، 2001، ط1، ص 45.

" بأنه " الوعاء (أي التراث) الذي يتلقى كلّ الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة الأرثوذكسية – التي تفرض نفسها على المجتمع ككلّ، بمثابة الطائفة الوحيدة الصحيحة المختارة أو المسيطرة - ويعتقدون أنّ كلّ الحقائق المدمجة، أو المستوعبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجذّرة في الحقيقة العليا المطلقة، الأنطولوجية، الجوهرانية، المقدّسة والملائكية " (2).

فالآن علينا أن نطرح مع " أركون " جملة الأسئلة، التي بصدها البحث عن مخرج لتجديد الفكر الإسلامي، وتنشيط وعيه بأنجع الطرق العلمية المعاصرة لنظرة أكثر فطنة بالمسار الثابت المفروض والموجّه، دون الاكتفاء بالحقيقة السوسيولوجية المصاغة لمجتمع إسلامي معاصر، يجد نفسه معها بكلّ سهولة، فهل ينبغي علينا تفكيك نظام التّصورات الخاصة بالخطاب الإسلامي، وإعادة تشغيله مع واقع أكثر وعياً، وأكثر انتقاداً لمعطيات معارفه ؟ وهل تكمن المشكلة على حسب " أركون " في إعادة قراءة نصوص الوحي لغرض التّغيير، ومجابهة تحدّيات المجتمعات، والحضارات والعالم ؟

يرى " أركون " أنّ الطريقة التي فهم فيها المسلمون دينهم، أو معطى الوحي (Le Donn  Rév lé) هي سبب تخلفهم، وهي التي سجنهم داخل سياج دوغمائي، فانغمس الوعي الإسلامي في أنظمة معرفية، رسّخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية، الفقهية واليقينيات الكبرى المشكّلة عن العالم، والتاريخ والإنسان، فصاغت شيئاً فشيئاً أنواع السلوك الفردية والجماعية، وثبتت مفهوم تقليدي وساذج للوحي، وولدت عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين.

كما أنّ هذه النظرة المغلقة للإسلام، الموجودة لدى المسلمين في تباعدهم عن الإسلام كدين، وتحويله إلى ملجأ، وملاذ يخدم مسائلهم، وقضاياهم الدنيوية بعقلية شنجت التاريخ والاجتماع، وحتى السياسة لتحطّ بدل أن ترفع من وعي يفتخر بأنّه حامل للفكر الإسلامي، ليضيف " أركون " بأنّ " الخطاب الأصولي الراهن لا يذكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله " الشافعي "، وأوحى به " ابن تيمية "، وأفتى به " الغزالي "، وأجمعت عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة.

2- الاجتهاد في دراسات أركون:

في مقدّمة كتابه – تاريخية الفكر العربي الإسلامي – في طبعته الثانية لسنة 1996 يصرّح أركون قائلاً: "... قصدي إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر، الذي اندفع في حراك تاريخية جديدة، لم يستمدّها في عصور اجتهاده الأوّل، ولكلّ مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها، ومشاكلها، ومناهج و مواقف فكرية، و كما أنّ الشافعي ألف رسالته المشهورة، ليقدّم وسائل جديدة للاجتهاد للإجابة على ما طرأ

² - " المرجع نفسه "، ص 44.

في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية، و سياسية و ثقافية، فذلك يضطر الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير، و الكتابة في مسائل الاجتهاد، و كل ما يتعلق بنقد المعرفة و أصولها¹

يعتبر الاجتهاد من بين المواضيع الشاقة على دارسها، لما تعنيه كمسألة قائمة بذاتها في قراء الفكر الإسلامي، الذي يشهد امتداداته، و انقطاعاته عبر مراحل عديدة كوّنت هذا الفكر. لذلك فقلة من المفكرين الذين انكبوا على دراسة مسألة الاجتهاد، لما تتطلبه من تضافر الإمام بالتراث الكلاسيكي، و الحديث و المعاصر على السواء، كمعطى أساسي لبناء تركيبة معالجة للاجتهاد، و لا يمكن للدارس إلا أن يكون مؤرخاً لتاريخ الأفكار، و عليه يصرح أحد المفكرين قائلًا: " من اطلع على آرائه أيقن أنه أقدر علمائنا المسلمين على معالجة قضايا التراث " ² . و هو بهذا القول يقصد " محمد أركون "؛ رغم أن ساحتنا الفكرية لا يمكن أن تخلوا من مفكرين عظماء من أمثال "نصر حامد أبو زيد* " ، " حسن مكي " ، " صادق جلال العظم " ...

أ- أشكلة الوحي :

منذ أن طرح المعتزلة مسألة خلق القرآن بمعنى أن القرآن هو كلام الله المخلوق ، تمّ إصدار حكم " بتحريم نظرية المعتزلة، و اعتبارها خارجة عن القانون، و إباحة دم من يعتنقها أو يقول بها.

و كان هذا على يد الخليفة القادر، و مجموعة الفقهاء، و الشرفاء، و شهود العدل الموقعين على نص المرسوم السابق (420 هـ / 1029 م)، أغلقت كل أبواب المناقشات حول المسألة، ليترسخ تصوّر واحد لمفهوم ظاهرة الوحي، و يأخذ مكانته الأرثوذكسية عبر كل الديانات التوحيدية، و بتعبير محمد أركون أن ظاهرة الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر ميلادي .

يرجع أركون نمو الفكر العربي الإسلامي إلى مرحلة عصر التأسيس، و طريقة فهم المسلمين للنصوص المقدسة باعتبارها متعالية مثالية، لا يمكن المساس بها و بقديسيّتها، ليتشكّل بذلك الإسلام الصحيح المنقول منذ أصوله، و المستمر بواسطة كل المؤمنين ضدّ كل الانحرافات، و الالتواءات و التشوّهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة عبر العصور، و قد ألمّ هذا الفهم بجملة من الأسس يراها أركون في تعريفه للقرآن " هو مجموعة محدودة، و مفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النصّ المثبت إملائيا بعد القرن 4 هـ " ³ .

– محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " . ص 10 ¹

– صبحي صالح ، " تعقيب على مداخلة أركون المعنونة بـ: التراث ، محتواه ، هويته، إجابياته، ²

سلبياته " . ص 187

* نصر حامد أبو زيد (2010/1945)، أكاديمي مصري متخصص في الدراسات الإسلامية.

– محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " . ص 11 ³

و قد أخذت هذه التّصوص مكانتها اللاّهوتية المقدّسة باعتبار أنّها منقولة من ذلك الكلام الشّفوي المنزل على سيدنا محمّد - صلى الله عليه و سلم - بواسطة سيدنا جبريل - عليه السّلام - المتمثّل في الوحي ، ليتحوّل بعدها إلى كلام مكتوب، نقله الصّحابة الحافظين له في مصحف أيّام الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه ، و بالتّالي يصبح الوحي يشمل على كلّ ما ينبغي على الإنسان أن يعرفه حول مصيره الخاص، و حول الآخرة، و التّاريخ، و العالم و الله " .

فمنذ لحظة البدء بالكتابة، و النّقل الشّفهي للتّراث الدّيني على يد العلماء، و الفقهاء في القرون الوسطى ، توافق هذا النّقل الذي أخذ صفة الوثوقيّة مع كلّ التّبجيلات، و التّعالى، و الأسطوريّة لبناء وعي أو لاوعي للعقل الإسلاميّ عبر تركيبته الأرثوذكسيّة لمفهوم الوحي، كمعطى أساسي للتّراث الدّيني الذي يتعالى على التّاريخ منذ انبثاقه .

من هذه الرّؤية الحاسمة لمفهوم الوحي المتشكّل في الوعي الإسلاميّ التّقليدي و إلى اللّحظة، يضع محمد أركون اجتهاده الخاص من أجل زحزحة المفهوم التّقليديّ اللاّهوتيّ للوحي و إغماره في صبّ الحقيقة، و التّاريخ بروح النّقد التّجاوزي العلميّ المضىء، و الفاتح لساحة المستحيل التّفكير فيه إلى ساحة الممكن التّفكير فيه ، و فكّ العائق الإيستمولوجيّ التّقليديّ الذي غاص بالوعي الإسلاميّ إلى أعماق الانحدار الحضاريّ في ظل أزمة العقلنة، التي تمثّل اجتهاد الإنسان بقواه البشريّة في سبيل إدراك الأشياء على ما هي عليه ¹

إنّ المسلّمات التي خصّها المسلمون و أخرجوها عن مواضيع الدّراسة ، بل أنّها لا تقبل التّحريّ النّقديّ ، لأنّ لها " مكانة محلّية " من قبل الإجماع الكونيّ لكلّ المسلمين ² كموضوع صحّة المصحف، و ظاهرة الوحي الخ .

و رغم كلّ الاجتهادات التي تناولت هذه المواضيع في الفكر المعاصر، يراها أركون أنّها لم تستطع الخروج عن تنظيراتها اللاّهوتيّة، و لم تنجح في أشكلة مفهوم - الوحي - نظرا لتلك المعرفة العلميّة الوضعيّة المتراكمة من قبل العلوم الإنسانيّة، و الاجتماعيّة منذ القرنين الثّامن عشر و التّاسع عشر ³ .

يطمح محمّد أركون أن يقدّم شيئا جديدا لإضاءة مفهوم الوحي - ليس فقط - على المستوى الإسلاميّ، و إنّما أيضا على المستوى الغربيّ و الأوروبيّ ككل ، ليشمل الدّينين اليهوديّ و المسيحيّ في بحثه .

إنّ دراسة الوحي لظاهرة يراها أركون ضرورة ملّحة من أجل الوصول به إلى مبتغى مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، إذ لا بدّ من تخليص الفهم العربيّ الإسلاميّ،

- محمد أركون، " تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ "، ص 11.

- محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 12.

- ينظر، صبحي صالح ، " المرجع السّابق "، ص 188.

و كذا البشريّ من تلك العوائق الاعتقاديّة – التقليديّة التي حجرت الفكر، و اعتقلت النصّ داخل سياق دوغمائيّ محكم الإغلاق، " فبات من الصعب جدّا القيام بأية عرقلة، أو اعتراض نقديّ لكلّ من حاول أن يفتح عقل المسلم و قلبه على حقائق جديدة "1 حقّ في الفكر المعاصر الذي ظلّ على اقتناع متعدّد السيّاقات بمفهوم القرون الوسطى، إذ يرى هذا الأخير " أن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى، و السّمائيّ لكلّ البشر ، فهو يحتوي على كلّ جواب لأيّ سؤال، كما و يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كلّ زمان و مكان، و هو يتعالى على أيّ نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية و لا يتأثّر بها "2

و هذا ما يضع عقبة أمام الفكر الإسلاميّ، للنظر في محتواه أو غايته الأسمى، و ما زاد من وطأة الفكر . هو العمل الفقهي (أو الاجتهاد القطعيّ و الأصوليّ) الذي شكّل خطابا حول الوحي إلى نواميس الشريعة، (كما فعل في كتابه المسمى مقاصد الشريعة كمثال) حدّد فيه أحكام الشريعة في الدّين و الدّنيا مثله ما قال به الأئمة كالشافعي في رسالته ، يوضعه للاجتهاد النّهائيّ، و الخاتم لكلّ مقصد تشريعيّ الخ . ممّا أدّى إلى رمي فكرة نقد الوحي، و الشّروع في إعادة قراءته وفق تحولات اللّغة، و التّواصل الاجتماعيّ المعمول، و المتغيّر عبر حلقاته التاريخية إلى أبعاد المستحيل التّفكير فيه، أو بالأحرى إلى ما لا يمكن للوعي الإنسانيّ التّخمين فيه .

لا يمكن أن نرى مع أركون سوى تلك التّقنيات الدّهنيّة، أو الحيل التي استعملها الفقهاء للسطو على أيديولوجيّة الفكر الإسلاميّ، و التي اعتقدها المسلمون و حولها تواتر الزّمن إلى نطاق دوغمائيّ (صرامة عقليّة) دخلت إلى المخيال الاجتماعيّ، مشكلة صدا هائلا لا يمكن اختراقه، فبمجرد أن يبدأ العالم أو الفقيه الآية القرآنية بقوله " قال الله تعالى " و ينتهي منها بقوله " صدق الله العظيم " ينتاب المستمع و المتلقّي شعور العجز الفكريّ، المبتعد تماما عن غاية قول هذه الآية أو السّورة، أو السّؤال عن وضعيتها المفهوميّة في سياق المعنى المراد

و بالتّالي فهذه إحدى التّقنيات الدّهنية المعتمّدة من قبل العلماء المسلمين، يشلّ بها الفكر و يتحجّر ، فبدل أن يحاول العلماء مساهمة التّغيرات الفكريّة المكرّسة للعقلانيّة النّقديّة، المنفتحة باتجاه تخطّي هذه الانحرافات، و ذلك المزعم المفرط، و الغرور المتبجح الذي يدّعيه الفقهاء بأنّهم قادرون على التماس المباشر من كلام الله، و قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثمّ توضيحها و بلورتها في القانون الدّينيّ ، و من تمّ تثبيت القانون الإلهيّ³ كان عليهم بذل جهدهم من أجل اجتهاد جديد، يصب في وعي إيماني ذو معرفة علميّة حديثة تخلخل التّصورات الوهميّة المركّبة .

– صبحي صالح ، " المرجع السّابق " . ص 192.

– محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " ، 16.

– ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد الفكر الدّيني " ، ص 37.

إنّ دراسة محمد أركون تصب في إخضاع الوحي ، القرآن ، الإسلام إلى مسار النقد العلمي و التفكير الأركيولوجي ، لذلك يرى أن يدرس الوحي ، القرآن الإسلام كظواهر قد تشكّلت كمثيلات من الظواهر الأخرى العلمية – الفيزيائية، أو الكيميائية أو البيولوجية ، فالوحي كظاهرة يراه أركون معطى أخذ ترجمته الفرنسية (Le clarné révéle) الذي يعني أنّ الوحي معطى هنا كظاهرة موضوعية خارجة عن إرادتنا ، فحق المسلم لا يمكنه أن ينكر أنّ النصوص قد اشتغلت، و مارست دورها على ملايين البشر كوحي معطى ، اللهم إذا كان هذا الملحد يفكر و لو قليلا و هكذا يدرس الوحي كأبي ظاهرة طبيعية من قبل المفكر العالم المؤمن.¹

إذ أنّ الوحي ككلام منزل من الله تعالى إلى رسوله الكريم، أو إلى الأنبياء الأولين أمر غير مشكوك فيه، و لا يمكن العبث فيه، إلا أنّ مجال تأويله، و التواميس المعطاة للشريعة، و أحكامها المستنبطة منه، و كتابته و قراءته تبقى معطيات بشرية حدّدت مفاهيمه النهائية بإرادتنا، و طبقت حكمها على كافة العقول ممّا جعله متعاليا على التاريخ . و هذا ما يمكن دراسته، و إعادة قراءته بفتح باب الاجتهاد، و التأويل وفق ما تتطلبه جدية تطبيق العلوم و المناهج الحديثة . لأنّ الوحي تمثيل لكلام الله تعالى الموجه للروح البشرية، من أجل الفهم الصحيح و المطابق للمقاصد الثمائية، و المعاني المؤسّسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني، و تضمن شرعية ممارسات البشر و أفكارهم طيلة وجودهم الأرضي (الديوي)، من أجل فهمه و نفذ إلى سرّ أسرارهِ²

وضع أركون الإسلام و القرآن تحت مجهر الدراسة العلمية، و فرق بين الظاهرة القرآنية و القرآن الكريم ، إذ لا يمكن وضع هذه الدراسة تحت عارضة الجدة و نتناسي الطرح المعتزل للمسألة – خلق القرآن – المطمورة عبر محضورات التاريخ، فقد كانت غايتهم بهذا الطرح هو نفسه عند أركون ، أي القصد هو التمييز – الفرق – بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى المتضمن في القرآن الكريم و دراسة النصوص القرآنية، و ما حملته من استنباطات و تأويلات ، و اجتهادات في استخراج الأحكام كما فعل الشافعي و من تبعه : تأهيل الأحكام الشرعية من نصوص القرآن و الحديث، مع البحث عن العلة لتشكّل التعاليم القرآنية، التي خضعت لها المنظومة الفكرية الإسلامية و استمرت على وتيرتها، و لم تتغيّر بحكم معيار العرفان العميق (L'epeteme)، ليبعد بذلك التاريخ الإسلامي عن مسائل الانتقاد، و إعادة التفكير الحضاري و بناء منظومة معرفية جديدة .

ب_ مفهوم الاجتهاد عند الفقهاء:

– ينظر، المرجع نفسه " ، ص 1.38

– ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد الفكر الديني " ، ص 2.39

من بين الدراسات التي أخذت جانب وفيرا من الاهتمام عند أركون، هي دراساته للمرحلة الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي، و هي تلك المرحلة التي يوجّه لها اهتماماته على أساس أنها تمثل السبب الرئيسي في امتداد باب الاجتهاد بالمفهوم الخلدوني لمصطلح الانسداد، أو غلقه كما هو شائع، و يحدّد أركون المرحلة الكلاسيكية على أنها تشكّل التراث الفاتح، و المنفتح والقوى ، للفترة الممتدة من القرن الأول للهجرة إلى الرابع / السابع و العاشر ميلاديين

إذ يصرّح أركون قائلا: " إنّ مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي، بصفقتها امتياز يحتكره الفقهاء، يعتقد بذلك الأئمة المجتهدين ، مؤسسي المذاهب الكبرى-اللاهوتية ، القانونية و العقائد الإيمانية الأرثوذكسية و علم أصول الفقه " ¹ لقد أثّرت مسألة الاجتهاد فيما لا نص فيها، أو نذرتة للمسائل و القضايا المستجدة على ساحة الحياة و المعاملات بين المسلمين، سواء في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) كما ذكر عندما طالب صحابته بالاجتهاد (حادثة معاذ بن جبل حين ارتأى بالأخذ برأيه كاجتهاد منه عند الحاجة إليه)، أو مصداقا لقول الرسول – صلى الله عليه و سلم – من اجتهد فأصاب فله أجران ، و من اجتهد فأخطأ فله أجر .

زادت الحاجة إلى الاجتهاد بعد وفاة الرسول (ص)، و انفتاح المسلمين، و اختلاطهم بالشعوب الأخرى، و تبدل قيم الحياة الإسلامية، ممّا أنتج مجتهدين في أصول الفقه شكّلوا أكبر أربعة مذاهب عقائدية حثّت المسلمين على تتبعها، و البقاء على وتيرتها تحت حدود و شروط وضعوها للمجتهد ، و قواعد و عقائد قعدوا لها تصلح لكلّ زمان و مكان يتموضع فيه الإسلام و المسلمين (مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان ، مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، مذهب الإمام مالك بن أنس ، مذهب الإمام الشافعي)؛ حيث أعلنت هذه المذاهب إغلاق باب الاجتهاد.

أما عند الشيعة فنجد جعفر الصادق و ابن بابويه، و عند الخوارج فهناك ابن أباض و جابر بن زيد الأزحي، هذه المذاهب كانت تصنع تقييمها بمحاذاة تلك الصّراعات الدّموية، و المناقشات الحامية المنشئة للأرثوذكسيات الثلاث: (السنة، و الشيعة و الخوارج)، و كذا نشوء الملل و النحل و الفرق مشكّلة التراث الإسلامي المتنازع على واقع السّلطة، و الصّراع الأيديولوجي منذ وفاة الرسول (ص) و حادثة سطيفة بني سعد إلى الخطّة، و هذا ما أنشأ واقعا تاريخيا سعيّا للدولة و الكتابة بمحاذاة الواقع السّكولاستيكي (المدرسي) الذي يشير إلى التّاريخ الإسلامي الأيديولوجي في الفترة الحديثة و المعاصرة .

لقد أخذ الاجتهاد في السّاحة الكلاسيكية تأويل النّصوص، وفق ما يتماشي مع السّلطة المفروضة إذ يكتب أركون قائلا : " في الواقع أنّه كلّما استطاعت سلطة قويّة ما في الماضي أن تفرض نفسها (كسلطة السّموقيين و الفاطميين و الصّفاريين و

العثمانيين الأوائل) كان التراث الأرثوذكسيّ يمارس الهيمنة الاستعلائية على التراثات المحليّة، و يمارس السيطرة و الضبط على قوى الإبداع و الابتكار ، كان علماء الدين يستمرون بحرص على الاستقامة العقائدية، و كانت الإدارة القضائية تطبق الشريعة " ¹.

منذ بداية القرن الخامس للهجرة أعلن عن غلق باب الاجتهاد، كما اتفق على تسميته المفكرّون، و أرجعوا إغلاقه إلى أسباب أيديولوجيّة " لأنّ العلماء راعوا الضّرورات السّياسيّة و الاتجاهات الفكرية المتنازعة أكثر ممّا تقيّدوا بقوانين المعرفة التاريخية، و التحليل اللّساني والاستنباط الفلسفيّ... كان العلماء مثل الغزالي و الماوريني و القاضي أبي يعلى يؤيّدون السّلطان الأعظم القائم بالدّفاع عن نظرية إسلاميّة " مشروعية الأحكام السّلطانيّة " ، و لم يقف إزاءهم تيار فكريّ دنيويّ يردّ عليهم، و ينافسهم في وظيفتهم الأيديولوجيّة الرّسميّة " ².

و بذلك عمّم التقليد في إعادة تكرار ما أنتجه الأئمة الكبار، و كثر المتتبعين للسلف فتوقف الاجتهاد ليعلن انحطاط الأمّة الإسلاميّة ، فلا تقدّم بدون اجتهاد و لا تجديد بدون اجتهاد أيضا . إذ أنّ " الاجتهاد الجهد الذي يبذله الفكر للتعريف على البدع الحسنة، و العمل على قبولها أو رفضها " ³ و لكن ترجمة هذا الفكر، و تشكيل أرثوذكسيّة دينيّة ترسخ شرعيّة السّلطة الإسلاميّة، و تحافظ عليها ، كان من الأهداف الدّينية لفرض وجود الدّولة الأمويّة، أو العباسيّة بفرض كلّ معايير السّلوك و الاعتقاد البشريّ، و الفكر في سير التاريخ و توجيهه السّلطويّ نحو حقيقة تتعالى على التاريخ نفسه، بما تقره القوانين اللاهوتيّة – التّيلوجية و تفرضه فقط .

منذ بداية القرن الثالث للهجرة – التاسع عشر للميلاد - بدأت النّظرة الاجتراريّة للتراث الإسلاميّ تضعف أمام مستجدّات الأوضاع العالميّة ، لتنشأ مدرسة الاجتهاد الجديد – لمحمد عبده و تلامذته – نحو وضع منهجيّة تهدف إلى رؤية جديدة لمسألة الاجتهاد، و التي بدورها لم تستطع التّملص من قيود السيطرة الفكرية للعقائد الإيمانيّة، المترسّخة عبر القرون الطويلة لتتحوّل إلى صرامة عقليّة (دوغمائيّة) أنشأت سياجا دوغمائيّا مغلقا على نفسه متنكرا للآخر و تجددّه .

إلا أنّه مع بداية ستينيات القرن العشرين، و نظرا لحملة التّحويلات السّياسيّة، و الاقتصاديّة و كذا الثقافيّة التي تستمدّها الدّول العربيّة و الإسلاميّة من أخذ استقلالها السّياسيّ، و تزايد النّمو الديموغرافيّ الذي قلب أطر المعرفة الاجتماعيّة، أصبحت الضّرورة إلى الاجتهاد ملحّة أكثر من الماضي، ليعلن عن عدم صلاحية الأحكام المستنبطة، و المبتدلة عنها من أدلتها الشرعيّة (الكليّة) بمعنى النّصوص المقدّسة)

– محمد أركون، " من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ، ص 153

– " المرجع نفسه " ، ص 255

– " المرجع نفسه " ، ص 355

القرآن والسنة)، كما كان يجتهد المجتهد في أصول الفقه، لتبدأ مرحلة جديدة و فقه جديد، يتمشى وفق معطيات الحياة العصرية، و ضرورة الخروج عن الإكراه الأيديولوجي، ليصبح بذلك الاجتهاد هو احتكاك مباشر للروح البشرية (للعقل الإنساني) مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح، و المطابق للمقاصد النهائية، و المعاني المؤسساتية، التي ينبغي أن تضيء القانون الديني، و تضمن شرعية ممارسات البشر و أفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي (الحياة الدنيا) " 1 .

و عليه فقد فرض القرن العشرين اجتهدا جديدا، خرج من نطاق ما بلورته عمليات التقديس و التأليه للقوانين الموضوعية على يد الأئمة الفقهاء، الذين ينضمون إلى هيئة البشر الخطئين، و غير المعصمين ، و بالتالي ترفع عنه هذه الاستمالة نحو هذا الاجتهاد المبتغى و مواجهة الدوغماتيات الحركية، و زحزحة لشروط الاجتهاد هي الأصعب على ساحة الفكر الإسلامي المتزمت، و الذي زاد من وطأة دخوله في صراع مرير بين ماضيه الأصولي السلطوي، و بين ما تقلبت عليه الحياة من حادثة عارمة ماديا، و ثقافيا و عقليا ، فكانت الحركات الإسلامية أو الإسلامية لتمرر الصراع الماضي إلى الحاضر، و تواصل عليه خلخلة الفكر الإسلامي، و الوعي العربي الإسلامي، و تعاد الجاهلية بالمعنى الحرفي، " الوضع الذي كان فيه الناس يجهلون فيه الدين الحق الذي حدده الله لآخر مرة في الوحي، الذي نقله بدوره إلى الرسول محمد (عليه الصلاة و السلام) " 2

جـ_ الاجتهاد في اختلاف وجهات النظر الاستشراقية :

تعد الخطابات الاستشراقية من بين أهمّ المواضيع التي اشتغل عليها – أركون – بجوار الخطابات الإسلامية، كما حاول وضع مقارنة بينها ليتبين سبل التعطل التراثي، و الفكري الإسلامي، ومكونات صعوبة تأويله للوضع الراهن مع الاندماج الحضاري.

لقد بسط أركون دراسة ضخمة على موضوع الاستشراق، نجد تفصيله في كتابه " إلهام تاريخية الفكر العربي – الإسلامي " لمت ترجمه هاشم صالح في طبعته الثانية لسنة 1996 – دار النشر مركز الإنماء القومي، ففي وضعيات كثيرة، و تحت عناوين مختلفة يرتكز دور أركون في تحرير العقل العربي و الغربي على السواء من عمليات سوء الفهم الخاصة بالروابط بين الشرق و الغرب – إلا أن أركون يصرح بصعوبة هذا الموضوع، بوضعه على محك النقد دائما، و على الرغم من ذلك يقول أركون " إنني اعتقد أنه ينبغي زحزحة النقاش من الأرضية الأكاديمية، و الانفعالية، و الأيديولوجية و حتى الهلوسية التي كان قد بقي راسخا فيها حتى الآن نحو أرضية أخرى جديدة " 3 .

– ينظر، محمد أركون، " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد "، ص 260.

– " المرجع نفسه"، ص 261

– محمد أركون، " من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي "، ص 87 3

نلاحظ دائما تعدّد الرّهانات الباحثة عن الحقيقة، و التي اعتمدها البحث العلميّ للتّوصل إليها ، إلّا أنّ مواقع هذه الحقيقة تختبئ وراء المناقشة الجادّة المحفّزة على التّبصر الصّحيح للواقع . هذا الواقع الذي يراه أركون قد شوّه وجهه التّاريخي - الاستشراق ربّما لظروف زمنيّة، وسياسيّة و حاجيّات أيديولوجيّة لعبت دورها في تحديد مستوى المعرفة، و الإلهام بجوانب فهم الفكر العربيّ - الإسلاميّ، لتصنع حقيقة محرّفة، و هويّة مخونة، و قيما مجحوزة، و كذا تاريخا مشوّها كما وصفها أركون .

إلّا أنّه أمام المنتجات الاستشراقية بحديثها السّلبّي، و الإيجابيّ يقف أركون موقفه الخاص ، إذ من موقع النّاقّد المتجاوز للفكر الاستشراقيّ يبيّن تصوّراته نحو بحث علميّ قائم على أسس ما توصّلت إليه مناهج العلوم الاجتماعيّة، والإنسانيّة بإرادة تطمح إلى تدوير عجلة الرّكود الفكريّ، و طرد المسلّمات البالية التي أطنبت على الفكر العربيّ - الإسلاميّ في رؤيته لذاته، و رؤية الغير (الغرب) له .

إنّ تلك الزّحزحة التي يريد أركون يبدؤها بانتقاد ذلك الفكر الاستشراقيّ، الذي دخل مجال اشتغاله مع دخول المستعمر للأراضي العربيّة - الإسلاميّة قصد ملء سجلّاته بمعارف، تساهم في التّوسع و التّوغل الاستغلاليّ بجميع أشكاله. ورغم طموح المستشرقين في الاكتساب المعلومات و جمعها، و بحكم أنّهم كانوا باحثين علميين، إلّا أنّ " عمل المستشرقين للأسف يظلّ أسير الدّراسات الوصفية، و التّجريبية، و الأطروحات التّخصّصية الضيّقة " ¹ ، و ذلك يراه أركون يكمن في " أنّ كتاباتهم متأثرة بمناخ النّضال ضد الاستعمار، و ضد الهيمنة أكثر ممّا هي حريصة على إعادة تفحص و دراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف، و الجدل في المجال العربيّ و الإسلاميّ، دون تقديم أيّة تنازلات سواء على المستوى القوميّ أو الدينيّ " ²

فكان عمل المستشرقين اختزاليّ-وصفيّ، دون مستوى المعرفة العلميّة الصّحيحة الهادفة إلى بحث علميّ حقيقيّ ، إذا أنّها خلت في من تتبّع المناهج العلميّة، و قد بقيت الفعاليّة، العلميّة الاستشراقية دون المستوى العلميّ على حالها بعدما أخذت الدّول العربيّة - الإسلاميّة استقلالها، و اضمحل " المشروع التّقافي المتمثّل في استكشاف المجال العربيّ - الإسلاميّ بشكل منتظم، و علميّ و ابتكاريّ أصيل " ³ نظرا للدّوافع العاطفيّة و الأيديولوجيّة للمستشرقين .

— محمد أركون، " الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد "، ص: 1266

— محمد أركون، " من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي " . ص 89 ²

— محمد أركون، " الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد "، ص: 3267

لقد شكّل المستشرقين صورة سلبية عن المجتمعات العربية – الإسلامية، حيث أنّ خطاباتهم كانت بعيدة عن الحقيقة المعاشة ، فعندما استشعر المثقف المسلم حاجة مجتمعه العودة إلى الإسلام بإعادة الصلّة معه كمنهج للحياة، و غذاء للروح " بدأ المستشرقون ينزعون القدسيّة، والشرعيّة و يسردون الوقائع بشكل ناشف، و عندما اندلعت حروب التّحرير الوطنيّة راح المستشرقون يقولون بأنّ المجتمعات المستعمرة هي قبليّة، و بالتالي لا تقبل بوجود حكومة مركزيّة، و لا بوحدة وطنيّة قوميّة، و لا بالفصل بين السّلطة الدّينيّة و السّلطة السّياسيّة ، و كلّها أشياء أتاحت ولادة الدّول القوميّة الحديثة في الغرب ، و عندما استخدم المسلمون الإسلام لشنّ ثورة اجتماعيّة، و سياسيّة راح التّعرب أو الاستشراق ينهب في الحديث عن تزمّت الإسلام و تعصبه ..."¹

إضافة إلى هذا ينتقد أركون رفض المستشرقين تفتحهم على ممارسة المناهج العلميّة الحديثة، بحجّة عدم النّفّة بها و بأنّها- موضة عابرة – و ذلك لأنّ تركيبتهم الخاصّة لنظريّة المعرفة لديهم تضع حدّا مرّة واحدة، و إلى الأبد للتّصورات و القناعات الأيديولوجيّة، مشكلة سياجا دوغمائيّا لنظرة الغرب، و حكمه السّلبّي على الفكر العربيّ و الإسلاميّ .

إلا أنّ أركون لا يريد وضع قطيعة مع البحث العلميّ الغربيّ الموجّه إلى دراسة الفكر العربيّ – الإسلاميّ، بل يريد منح امتداد علميّ منهجيّ، و تفتح على آخر مكتسب العلوم الاجتماعيّة، و الإنسانيّة برؤية غربيّة متمكّنة لا يمكن الاستهانة بها ، و بذلك يطمح بالفكر العربيّ – الإسلاميّ تجاوز كلّ المسلّمات البالية، و المعرّقة للسّير نحو التّقدم العقلانيّ. إذ يرى أنّه لا بدّ للخطابات الإسلاميّة الانصراف عن تلك الجداليّة، و الأحقاد، و الكره للمستشرقين المستعمرين الغربيين فانتماء المرء إلى الأمّة الإسلاميّة يمنحه مصداقيّة ايبستيمولوجيّة خاصّة يحرم منها غير المسلم، و ذلك فيما يخصّ كلّ خطاب يستهدف دراسة الإسلام كدين، و كتّافة و تاريخ

هذه الفرضيّة الضّمّنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات، التي يقوم بها المسلمون و الموجهة ضدّ المستشرق² سواء كانت أسباب دينيّة أو عرقيّة، سياسيّة أو أيديولوجيّة على المفكّر الإسلاميّ أن يتجاوزها، ليمنح تفهما واسعا، و استفادة علميّة محضة من كلّ الدّراسات المشتغلة على الفكر العربيّ-الإسلاميّ . و لذلك يرى أركون أنّه على الخطابات الإسلاميّة و الاستشراقيّة أن تتضافر، رغم الصّعوبات التي وضعها الزّمن والتّاريخ ، والحدث الإنسانيّ لخلق ايبستيمولوجيا جديدة تطبّق المناهج العلميّة، المتوصّل إليها على كلّ الشّعوب، كما طبّقت على المجتمعات الغربيّة من أجل تفتح

– بن سالم حميش، " التّشكلات الإيديولوجية في الاسلام "، ص 14¹

– ينظر، بن سالم حميش، " المرجع السّابق "، ص 15²

أنثروبولوجي كوني، و لذلك علينا الابتعاد عن كل احتقار يقلل من الآخر (الإسلام و الغرب)، الابتعاد عن المغالطات الدوغمائية، و الإكراهات و الصّراعات التي تحرم أنفسنا القبض على الآليات الاجتماعية، و النفسية، و النّفائية، و اللّغوية العميقة التي أتاحت تقنيّع الواقع، و إخفاء وجهه الحقيقي¹.

الفكر العلميّ وحده كفيل بتجاوز كلّ الخطابات لأنّه يمثّل موقفاً منفتحاً للروح باتجاه المعرفة و الممارسة ، فالمعرفة هي عبارة عن جهد ديناميكيّ، و مجافي للروح، و هي مستقلة عن كلّ غاية مباشرة أو منفعة فوريّة ، و لكنّها خزّان أو ذخيرة للمعنى ، تكون موضوعاً تحت تصرّف الجميع².

إنّ مشروع أركون الفكريّ التّجاوزي للأفكار التّقليديّة الكلاسيكيّة للفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ، الذي صنعه السّلف الأصوليون، أو الفكر الاستشراقيّ الكلاسيكيّ، أو ما سمّي بالإسلاميّات الكلاسيكيّة الذي ساهم في دراسته علماء الإسلاميّات، أو المستشرقون على السّواء يهدف إلى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة جديدة رافضاً بذلك ايسْتِمْوْلُوجِيّة القطيعة البلاشلاريّة المعتمدة على الفصل بين الخطأ (الماضي) لبناء (الحاضر) مع الأفكار الصّحيحة . فكذا الاستشراق التّطبيقيّ (الإسلاميّات التّطبيقيّة) كدراسة تجاوزيّة للإسلاميّات الكلاسيكيّة، يراها أركون استمرار، و إنضاج دون فصل و قطيعة.

و بذلك التّجديد عند أركون أصالة، و ممارسة ربط بين ما كان ،و ما هو كائن بنظرة وجوديّة نقدية، تطبّق مناهج العلوم الحديثة و تساير تصوّراتها ، رافضاً تلك الدّراسات التي يرى الإسلام ايجابيّاً مثاليّاً – متعالياً – أسطوريّاً، ممّا أبطأ حركة العقل الإسلاميّ، و غير مساره الحضاريّ الحقيقيّ و التّاريخيّ .

د_ العقل الإسلاميّ و الحداثة :

لقد بقي العقل الإسلاميّ منذ أن أنهى الشّافعي رسالته المنظمة بجميع نواميس الشّريعة الإسلاميّة و إلى لحظة انفجار الحداثة في الاتجاه الآخر من العالم، الثّائر على ذاته و المتمرّد على ظروف قهره و تفهقره . بقي العقل الإسلاميّ عالقا بين السّماء و الأرض كما هو حال رجل ابن سينا المعلّق، و سبب ذلك يرجعه أركون إلى هول الصّمت، و الممارسة الهادئة لهذا العقل المسجون بين خلايا المفكّر فيه و المسموح التّفكير فيه ، وما زاد من نظرة الآخر السّلبية إلينا هي تلك الدّراسات الاستشراقيّة الإختزاليّة لفكرنا و تأملنا الحضاريّ، لتعطي صورة خاطئة مدمّرة لانعكاس المرآة فينا .

و عليه يستوحي المفكّر محمد أركون تفكيره المتأمّل في نقد العقل الإسلاميّ من أجل فتح مجالات التّفكير في المستحيل التّفكير فيه، أو فيما يساهم في إخراج هذا العقل

— ينظر، محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ص 136.

— ينظر، نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات القراءة وآليات التّأويل "، ص 297.

من قوقعة و غوغاء الدوغمائية المتصلبة . أقول يستوحي جراته الفكرية هذه من " أبو حيان التوحيدي " الذي كان سابقا لتبيان التمرد العقلي ضد الممارسات الاعتبارية للعقل، و الإعراض عن قوانين البحث العلمي المعتمد " هو الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذا ما ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة (المنهجية) للعقل " ¹ .

ظلّ العقل الإسلامي تابعا مقلدا، رغم محاولات العديد من المفكرين مع دخول القرن التاسع عشر ميلادي إصلاحه، و مساهمة التغيرات المستجدة حولهم ، كمدرسة الاجتهاد الجديد لمحمد عبده و تلامذته، و مساهمة العديد من المفكرين، و الكتاب و الأدباء في عملية التنوير و اللحاق بالتاريخية المتعطلة في الفكر العربي الإسلامي، إلا أنّ دراسة أركان هذا العقل منذ المرحلة الكلاسيكية أفرز استنتاجا مأساويا مفاده أنّ العقل الإسلامي أنتج عقلا دينيا، ميتافيزيقيا دوغمائيا يصعب؛ بل يستحيل زحزحة شروط تبعيته و صلابته المتواترة ، فهل يستطيع الفكر الميتافيزيقي الديني أن يتقبل التغيير، و هل الحداثة و التفكير قادران على تغيير الوعي باتجاه المنطق العقلي الحداثي ؟

إنّ إثارة هذا الإشكال لهو الحد الفاصل الذي لو تمكن أركون، و بقية المفكرين الآخرين المشتغلين على الفكر الإسلامي فك خيوطه ، لاستطاع العقل الإسلامي النفاذ إلى ساحة الحداثة والبدء بنقد ذاته، من أجل رؤية صحيحة أمام ذاته وأمام الآخرين، ويستطيع خوض مضمار الحضارة المتلاحقة .

توصل أركون إلى أنّ عمليات الاجتهاد الخلاقة، و المبدعة بكل تلك الأعمال و الانجازات العقلية الإسلامية، قد خدمت الفكر العربي الإسلامي، و ساهمت في ترسيخ العقائد و توطيد الإسلام منذ لحظة انبثاقه إلى الآن . كما أنّ أركون لا ينكر ذلك الدور، الذي لعبته أيديولوجيا و اجتماعية تلك الحركات الفكرية – التشريعية الكبرى في لف المجتمعات الإسلامية حول بعضها البعض، رغم كلّ الأحداث الضاربة داخليا و خارجيا ، تمّ إبعاده عن الفوضى الاجتماعية، إلا أنّ بقاء هذه الأعمال ، كفكر الشافعي وبقية الأئمة الآخرين، يظلّ فكريا خدم مرحلة زمكانية معينة من السير التاريخي الإسلامي، لا يمكنه أن يكون صالحا لكلّ زمان و مكان كانا فيهما الإسلام و المسلمون ليعالج شؤون الأمة المنكبة على التقدم، و الجارفة كما يؤكّد على ذلك أركون بأنّ التوجهات الحداثيّة، و العلميّة ستخترق العالم عاجلا أم آجلا .

لقد بدأت الحداثة في أوروبا كما نستقرؤها عند كانط في شعاره الأنواري قائلا " هي خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه ، قصور يعني عجز عن استعمال عقله؛ دون إشراف الغير " ² .

– نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات القراءة وآليات التأويل "، ص 1.99

– محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ص 2.48

و كما يعبر عنها ميشال فوكو قائلا " بأنّ السؤال عن الحاضر هو سؤال فلسفيّ عن الحادثة، و الذي بدأ مع نهاية القرن 18 م ¹. فالحادثة الأوروبية قد تشكّلت وفق تغيير ذلك المسار التاريخي المجتهد، الذي بتر العقل و التّعقل إلى إعطاء معنا آخر للوجود الإنسانيّ المستقل بعقله، و المكرّس لذاتيّته المعقلنة الخارقة لكلّ أشكال المعرفة الباحثة من الحقيقة الصّحيحة يفهم هذا الوجود الواقعيّ، و التّعاش معه بكلّ وعي مدرك وطأة القدم.

إلا أنّ انتشار هذه الحادثة و ترحالها المفتوح، قد شكّل صدمة هائلة للعرب والفكر العربيّ الإسلاميّ لحظة وقوعه؛ حينما انبهر العرب بما جلبته الحادثة الماديّة من رفاهيّة تكنولوجيايّة معيشيّة، استوردوها بأثمان باهضة قصد شراء الحادثة، دون مراعاة ذلك الجانب الفكريّ الحداثيّ الصّانع لهذه الحادثة، و الذي باستطاعته قلب الفكر، و تحطيم أصنامهم من أجل تفتح حضاريّ تتساوى فيه المعطيات الحداثيّة الماديّة بالفكرية العقلية ، إلا أنّ طغيان التّحديث جلب المخترعات، والآلات، و التّكنولوجيا و العلوم الدقيقة، قد ألّم على الاهتمام بما غير علاقتها بالطّبيعة على المستوى الماديّ للوجود، فلا إمكانيّة لتحقيق تقدّم في مجال الحادثة الفكرية، إذا لم يحصل في ذات الوقت تقدّم في مجال الحادثة الماديّة ².

يقوم محمد أركون بالتمييز بين الحادثة الفكرية و الحادثة الماديّة، حيث يقول " أقصد التّمييز بين تحديث الوجود اليوميّ للبشر، و بين تحديث موقف الفكر البشريّ من مسألة المعنى (أو فهم الوجود ، أو رؤيا العالم ...)، ف" الحادثة العقلية أو الفكرية هي ما يهتمّ بكلّ أنماط معرفة الواقع وتأويله، أقصد الواقع الخاص بالوجود البشريّ " ³. و هذا ما ترجمته رؤية العرب و أخذهم للحادثة، كما هو شأن الحادثة في المملكة السعوديّة (مثال يعبر به أركون) التي تمّ فيها إدخال التّحديث التّكنولوجيّ بكثافة في وقت كانت فيه مقاومة شديدة للتّحديث الفكريّ، و بخاصّة فيما يتعلّق بالدين و تغيير الماضي، " و لذا تظلّ مسألة المعنى هناك محصورة بالتّعبير الدينيّ التّقليديّ مع إرادة سياسيّة.

و لا يتوقّف محمد أركون على إعطاء الأمثلة من العالم العربيّ الإسلاميّ لحالة الأخذ بالحادثة، و كيفية التّعامل معها وفق المعطيات الاجتماعيّة، و السياسيّة وكذا الثقافيّة، التي حالت دون الوعي التّام بهذه الحادثة، التي كرّست لإنقاذ العقل من تبعيّاته، وسحبه نحو فكر مستقل بذاته، لنجد ملاحظاته الهادفة إلى دراسة معمّقة، يقوم بها الباحثون ضمن منهجية معرفيّة، تدرس معطيات كيفية استقبال الحادثة، أو رفضها في مختلف السّياقات العربيّة – ليبقى تمنّي محمد أركون قائما ينتظر من سيقوم بالعمل .

– " المرجع نفسه "، ص 49/48.

– ينظر، " المرجع نفسه "، ص 53.

– محمد أركون، " الإسلام أصالة وممارسة "، ص 55.

لاحظ أركون داخل العالم العربيّ، و في المغرب العربي خصوصا اختلافات ملحوظة بين دوله، حيث أنّ الاستعمار الفرنسي وثقافته الضاربة عبر سنين تعمير، قد جلبت حداثة تفاوتت بنسب استقبالها، ورفضها في هذه المجتمعات المغاربية، حسبما تمكّنت هذه الحداثة من ضرب الثقافة العربية الإسلامية، فمثلا وجود الجامعات في كلّ من المغرب الأقصى، وتونس أعطى موقفا مغايرا لعدم وجوده في الجزائر، و قد أخذت الحداثة صياغات مختلفة بعد الاستقلال، إذ يصرّح أركون قائلا: " فهناك إذن عدّة صيغ، أو نسخ للحداثة في الجهة العربية، و إذا ما دققنا التحليل أكثر فأكثر توصلنا إلى وصف المصير التاريخي، و الاجتماعيّ و الثقافيّ لما ندعوه بالحداثة بالصيغة التي شهدتها العالم العربيّ، و لذا أدعو بالاحاح إلى ضرورة الخروج من منهجية تاريخ الأفكار التقليدي، هذه المنهجية التي شجعنا في قالب تاريخوي، خطي، مستقيم و تجريدي. ¹"

يلح أركون على ضرورة التعمق في دراسة معطيات استقبال، و رفض العالم العربيّ لهذه الحداثة الأوروبية الجارفة، فالدراسات الوصفية المشيدة لأمجاد أوروبا، و المزيّفة للتاريخ البشريّ قصد تهديم متسلسل، خطي مستقيم لكي يعدّد كلّ أنواع التّطوّرات الصحيحة، و التي من شأنها أن تدرك كلّ الفترات التي مرّ بها العالم العربيّ الإسلاميّ على حدا .

إنّ دراسات أركون لتاريخ الأفكار مكّنت من أخذ استنتاجات عامة حول مسألة المعرفة و الأيديولوجيا، حيث يقول " فالمعرفة سرعان ما تتحوّل إلى أيديولوجيا، تهدف إلى القوّة، و التّوسع و الهيمنة، و هذا ما نبغ على العقل أن حذر منه كلّ الحذر" ²

إنّ المأساة الحقيقيّة للعالم العربيّ-الإسلامي، تكمن لحظة انبهاره و أخذه بالحداثة المادية، التي تحمل في طياتها كلّ أنواع التّوسع و الهيمنة، التي تشترط كيفية استخدام العقل في العصور الحديثة³. فالحداثة العقلية المتغافل عنها في الفكر العربيّ – الإسلاميّ، هي الوحيدة الكفيلة بإدراك الوعي، و تأمل الواقع قصد معرفته و التّمكن من معاشته و السّيطرة عليه، لذا فعلينا أن نعرف بشكل مطابق و صحيح كلّ المجالات الحساسة للمعرفة "

هذه الأخيرة التي تشترط عقلا عربيا، إسلاميا واعيا، بعدما يستطيع التّخلص من قيوده، و فك أسره الدّوغمائيّ بالخروج من غوغاء المصير المحتوم و المفروض، و كذا الأيديولوجيا المرسومة، و السّائرة في طريق الأرثوذكسيات المدمّرة للعقل العربيّ – الإسلاميّ، و لذا يرى أركون أنّ أوّل هذه الشّروط لابدّ أن يطبعها العلماء،

– فارح مسرحي، " الحداثة في فكر محمد أركون "، ص 1.67

– فارح مسرحي، " المرجع نفسه "، ص 72. ²

– ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدّيني "، ص 3.123

وخصوصا علماء الدين الذين عليهم لعب دور الوسيط نوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني، و متطلبات المعرفة العلمية الحديثة ... هذه الشروط من الإصغاء المتبادل، و التسامح و الانفتاح¹.

كما يرى أنه على المفكر المسلم أن يحتاط لنفسه جيّدا، حيث عليه أن يجهّز نفسه علميا بشكل لا غبار عليه، فيطلع على كلّ ما يخص معرفة النصوص القديمة و شروط الاجتهاد، و عليه أن يخطو خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية الفكرية - فالمفكر المسلم الحديث عليه الربط بين حداثته الذي لا بد من دراسة والاهتمام به، كما عليه تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الاجتماعية، و الإنسانية ويتمرن فيها لكي يتمكن من امتلاك فكر واع عارف، يستطيع إدراك غياب الأفكار ومكوناتها، ليتسلح بحداثة عقلية و فكرية، تكرر المطالب الحقيقية للحداثة العلمية (العقلانية و الذاتية)، وذلك من أجل تجنب الخوض في معركة الايديولوجيا باسم الحداثة المادية قصد الهيمنة و التوسع.

ولذا يطالب محمد أركون بأهمية مشروعه الهادف إلى تقدّم العقل الإسلامي ليخرجه من توقعاته الميتافيزيقية المتعالية إلى منطق العقلانية الواقعية النامية إلى مجارة العولمة العالمية تحت فكر واع عقلاني، يعيد غرس الحداثة الإسلامية الحقيقية، التي تصنع الإنسان و الإنسانية بفهم صحيح للوجود و الكون.

إن فكرة تحديث العقل العربي الإسلامي، و جعله متمكنا من خوض معركة المعرفة باتجاه الحداثة العقلية، و الفكرية ليست فكرة العديد من المفكرين العرب و المسلمين المجتمعين على حتمية الخروج من الوضع . لنجد هشام شرابي في نقده الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين يرى أنه من أجل تجاوز الأزمة العربية المتمثلة في غوغائية الوعي المباشر بالأشياء، و عدم النقد، و التمييز أو التوصل إلى وعي ذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب لمجابهة واقعها، والحفاظ على بقاءها ، وسيطرة الآنية و الميكانيكية، كان لا بدّ من تفاعل فكري حرّ و نقاش مثمر و استعادة العقلانية الهادفة.

كما يرى البعض الآخر أنّ بقاء الوضع العربي الإسلامي متوقف، قد يضخم الوضع أكثر في كلّ مجالات الحياة الاقتصادية، و السياسية، والاجتماعية وكذا الثقافية، فعلى الصّعيد اللغوي مثله وجد علماء اللغة أنّ هيمنة اللغة اللّاحداثية و سيطرتها على الأفكار لا تمكّننا من استيعاب المفاهيم، والأطر الفكرية الجديدة، وهذا ما يعيق دخولنا في الحداثة، كاستتباط المرادفات لهشام شرابي، أو النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين من كلّ دراسات الوحدة العربية. لأنّها لا تهضم، و تبقى بعيدة المنال لتصبح أداة فكرية ذاتية . فالترجمة لا تؤمن النقلة الفكرية الصحيحة.

ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 134.

يهدف مشروع أركون الفكريّ إلى غاية مترامية الأطراف، تكمن في تجديد الفكر العربيّ و الإسلاميّ، قصد تمكينه من مجابهة مشاكل مجتمعاته الحالية، و هذا لن يحدث إلاّ بتحديث الفكر العربيّ-الإسلاميّ . ودخول العقل مرحلة النّقد، ذلك النّقد الذي لا بدّ من خوض الصّراع معه للتّخلص من كلّ عوائق السّير باتجاه الوعي الحقيقيّ، و المعرفة السّليمة دون المساس بأصالة الماضي مع تحديثه وفق ما تنطّله شروط الانضمام إلى التّاريخية .

وكان أركون يريد بالمجتمعات العربيّة الإسلامية أن تطبق مشروع اليابان المبقي على عروقه الحضاريّة الضّارية في تاريخه الماضيّ، و المتواصل في كلّ عاداته و تقاليده مع حركة حدائيّة من كلّ مجالات حياته الاقتصادية، و الاجتماعية، التّعليميّة السّياسية... الخ. فكيف يمكن أن نطبّق مشروع أركون المجدّد لآخر المناهج العلميّة الإنسانيّة والاجتماعيّة ؟ قراءته وفق تحولات اللّغة و التّواصل الاجتماعيّ المتحوّل، و المتغيّر عبر التّاريخيّة إلى أبعاد التّفكير فيه، أو بالأحرى إلى ما يمكن للوعي الإنسانيّ التّمكن فيه.

لا يمكن أن ترى مع أركون سوى تلك التّقنيات الدّهنية، أو الحيل الّتي استعملها الفقهاء للسطو على إيديولوجيّة الفكر الإسلاميّ، و الّتي اعتقدها المسلمون وحوّلها الزّمن إلى نطاق وعائيّ(صرامة عقليّة) دخلت إلى المخيل الاجتماعيّ مشكلة ضلّاء هائل لا يمكن اختراعه، فبمجرد أن يبدأ العالم أو الفقيه الآية القرآنية بقوله : " قال الله تعالى "، و ينتهي بقوله: " صدق الله العظيم " ينتاب المستمع و المتلقّي شعور العجز الفكريّ، المبتعد تماما عن غاية قول هذه الآية، أو السّورة أو السّؤال عن وضعيتها المفهوميّة في سياق المعنى المراد.

و بالتّالي فهذه إحدى التّقنيات الدّهنيّة المعتمدة من قبل العلماء المسلمين، يشلّ بها الفكر و يتحجّز فبدل أن يحاول العلماء مسايرة التّغيرات الفكريّة الأكثر للعقلانيّة التّقدية المنفتحة باتجاه تخطي هذه الانحرافات، وذلك المعنى المفرط و الغرور المتبجّح الّذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثمّ توضيعها وبلورتها في القانون الدّينيّ ، ومن ثمّ تثبيت القانون الإلهيّ أو المؤلّه¹.

هـ_ مفهوم الاجتهاد عند أركون :

يعرف أركون الاجتهاد باعتباره ممارسة في الفكر الإسلاميّ بأنّه " فعل من أفعال الفكر النّظري الموجّه نحو المعرفة ، إنّه البحث عن الأسس الإلهيّة، و المعرفيّة من أجل تبرير الأحكام الشرعيّة ، و هو بهذا المعنى يشكّل ممارسة مشرّعة لدى كلّ المؤمنين، الّذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحّي، و قد ولد أنظمة معرفيّة، و عقائد شعبيّة مصمّمة من طريق التّعليم الدّينيّ، والمواعظ، وخطبة الجمعة و

—ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدّينيّ "، ص 137.

الأحاديث اليومية ، و هذه الأنظمة المعرفية الشعبوية هي التي ترسخ في عقلية ملايين القوانين الأخلاقية-الفقهية، واليقينيات الكبرى المشكّلة عن العالم، والتاريخ، و الإنسان و الله، و بالتالي فهي تصوغ شيئاً فشيئاً أنواع السلوك الفرديّة و الجماعيّة.¹ و عليه يرى أركون تجديد هذا الاجتهاد، و اعتباره جهد متواصل من شأنه تحرير الوضع البشري لا يمكن الاستغناء عنه ، إذ يواصل تعريفه للاجتهاد قائلاً " بأنّه عمل من أعمال الحضارة، و جهد من جهودها " ²، فالبدائية الخلاقة و الحيويّة للحضارة العربيّة – الإسلاميّة كانت على يد الاجتهاد و المجتهدين في الفترة الممتدة بين القرون الهجرية الثلاثة الأولى .

و عندما توقّف العمل الاجتهاديّ بدخول مرحلة التقليد، والتبعية، وتبيس الأنظمة السكولاستيكية تعطلت التاريخيّة العربيّة – الإسلاميّة، وتأخّرت عن مسار تقدّمها وتحضّرها، و لذلك يدعو محمّد أركون في مشروعه إلى مواصلة هذا الاجتهاد بدخول مرحلة جديدة للفكر العربي – الإسلاميّ، لابدّ منها لمرحلة حاسمة و ضروريّة هي نقد العقل الإسلاميّ ، أي النّقد المنتج على آخر مكتسبات علوم الإنسان و المجتمع، و من أجل السيطرة الواعية على مفهوم المتخيّل، و الأسطورة و الحقائق السيوسولوجية الضخمة، التي لعبت دوراً في تاريخ المجتمعات وحياتها، أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقيّة³، الاجتهاد يتموضع في امتداد التأويل للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل، أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة.⁴

لذا فالعملية الانتقاليّة التي يريدها من الاجتهاد الكلاسيكيّ إلى نقد العقل الإسلاميّ، هو تصوّر خاص من أجل ضحد المفاهيم الخاطئة، و المنهجية (الاستشرافية) الفيلولوجية .

و- نقد العقل الإسلاميّ:

تركّز مشروع محمد أركون الكلّي على نقده بمعنى النّقد الكانطيّ، الذي يتبعه من أجل دراسة التّراث العربيّ الإسلاميّ بنظرة تجديديّة – تقدّميّة – توافق منهجيات، ومعطيات الحداثة المكرّسة للعقلانية لفهم الذات والآخر للعقل الإسلاميّ؛ حيث يقول أركون إنّ يشكّل الخطوة الأولى التي لا بدّ منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة ⁵ .

لقد اهتم الكثير من المفكرين العرب بنقد العقل، كما فعل الجابري بنقد العقل العربيّ، و دراسة تكوينه باعتباره حالة خاصّة من العقل الإنسانيّ، إلّا أنّ نقد العقل الإسلاميّ كمشروع خاص بمحمد أركون عرض أفكاره منذ سنة 1984، قد تعرّض

– ينظر، محمد أركون، " من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي " . ص 106 ¹

– محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني " ، ص 5. ²

– ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني " ، ص 6/5 ³

– ينظر، بن سالم حميش، " التشكلات الإيديولوجية في الاسلام " ، ص 14 ⁴

– ينظر، بن سالم حميش، " المرجع السابق " ، ص 16 ⁵

لهجمات لاذعة أنكرت الفكرة و حاولت هدم المشروع ، كما جاء في اعتقاد " علي حرب " باعتبار العقل الإسلامي، والأخذ به زعم يحيل إلى وجود كائن ما وراثي، في حين يرى " فتحي التريكي " بعدم الفصل في مفهوم العقل الواحد ، ولا يمكن اقتصاره ضمن قوميّات ضيقة.

إلا أنّ محمّد أركون يرد قائلا: " أدعو إلى نقد العقل الإسلامي، كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السّياسي، أو الجدلي؛ فإنّما أهدف إلى استكشاف كلّ ما يتحكّم بنشاط العقل، ونتائجه من عوامل متفاعلة، وقوى متصارعة، وأهواء متضادة، وتوترات داخل الذات أو خارجة عنها، ورفض المشروع يعني أنّنا سنبقى تابعين مقلّدين مكرّرين، متّبعين، محافظين لا نميّز بين العقلنة المنيرة، والعقلنة المزيّفة ، الملبسة (أو المقنعة) للواقع، المؤيّدة للوعي الخاطي، المؤسّسة للمعارف الباطلة المؤدّية في نهاية المطاف إلى نفي الذات، وإنكار شرف الإنسان و كرامته" ¹

لقد عرض المشروع نقد العقل الإسلامي في العديد من كتاباته، بل أنّنا لا نجد مقالا أو إصدارا جديدا، إلّا و يتضمّن جملة أو تفصيلا لهذا المشروع، ككتاب " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي "، و أهم مرجع يطرح فيه المشروع بحذافيره " تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلامي " ممّا يدعو إلى القول أنّ محمد أركون قد استوفى كل مراحل الدراسة الدقيقة للتراث الفكري العربيّ - الإسلامي، ليحطّ بعدها عصارة تأملاته، و تخميناته الهادفة لإعادة قراءة التّراث وتنشيطه، وفق فكر منفتح ومتفتح على آخر منتجات العلوم الإنسانيّة، و الاجتماعيّة فيما أطلق عليه نقد العقل الإسلامي . إذن لماذا بالتّحديد نقد موجّه إلى العقل الإسلاميّ دون غيره ؟

يقول أركون: " إنّ ما أقصد به العقل الإسلاميّ ليس إلّا صيغة من صيغ العقل، و ليس العقل في مطلقه كما يتوهم المؤمنون التّقليديون ، إنّهُ ليس عقلا أبديّا و لا أزليّا، و إنّما عقل تاريخيّ له نقطة تشكّل بداية و نهاية. فالعقل هو عبارة عن مغامرة، أي تشكيلة تاريخيّة تدخل التّاريخ، وتتحكّم به لفترة من الزّمن ، كما انتهى العقل المسيحيّ وبدأ العقل العلميّ. " ²

يمكن أن ترى مع أركون أنّ فكرة النّقد، الّتي أخذ بها من أجل دراسة الفكر العربيّ الإسلاميّ ، هي فكرة غربيّة استقاها من حركة عصر التّنوير، الّتي أدارت الفكر الغربيّ باتجاه نقد ذاته بدءً بفهم، و تحديد مستوى التّفكير العقلانيّ ، كما جاء في الأعمال الخالدة لهيجل وكانط أو فيكو وغيرهم؛ إلّا أنّ الدّافع الحقيقيّ في محاولة نقده للعقل الإسلاميّ تحديدا، هي تلك المعطيات التّركيبية لهذا العقل بعد مرور القرون الخمسة الهجريّة الأولى المؤسّسة للتّاريخ الإسلاميّ، و من حلّة الإبداع و الخلق لتنشأ بعدها عقلا تكرارياّ دوغمائيا مغلقا على نفسه وفق معطيين أساسيين :

– محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدينيّ " ، ص 17.

– محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدينيّ " ، ص 10/11.

01/ القرآن : الذي هو كلام الله المنزل عبر الوحي، المدعم لهذا العقل، و المسجد بين عمليات الإيمان التي يخضع لها هذا العقل ، و بين المعطى الثاني و هو: البيئة : و هي مجمل الأحاديث النبوية التي أضافها الشافعي في بناء أسس السيادة العليا " الرسالة "، ليتشكّل بعدها عقل إسلامي أنتجه تاريخ الأفكار المصقول عبر مضمار خطّي مجرد، زادته الأنظمة السياسية الحالية انكماشاً وقطيعة.

لقد لاحظ أركون كثرة الدراسات الواسعة لهذا العقل، الدراسة لمجالات نموه، ومنتجاته و تطوره دون مراعاة سبل تحليله و تفكيكه. لذلك ارتأى الدراسة التفكيكية – التراجعية – التقديمية – لفهم المسألة المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر، أو العكس إذ يصرّح قائلاً " أن الهدف من نقد العقل الإسلامي هو تفكيك مناخين من الفكر – الفكر العربي الإسلامي و الفكر الغربي – و تجاوز المنهجية الوصفية، أو السردية، و تسليط الأضواء المنهجية النقدية – التفكيكية على الممارسة التاريخية في كلا الاتجاهين – العربية و الأوروبية، و يؤكّد قائلاً: " أنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية، وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المجال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كلّ الثقافات والتراثيات البشرية، وليس فقط التراث الأوروبي " ¹

إنّ نقد العقل الإسلامي هي حركة إصلاح واسعة، يريد لها أركون للتخلص من أشكال الأسطورة والأدلة لما جاء به الإسلام العباسي، وما أطلق عليه (دين الحق)، و باعتبار أنّ الدراسة الأركونية تطمح إلى المدّ الفكري، أي أنها ضدّ القطيعة الفصلية بين المراحل التاريخية الكلاسيكية الحديثة و المعاصرة . افتتح أركون مجال دراسة، و نقد العقل الإسلامي من المرحلة الكلاسيكية حيث يرمي إلى دراسة مؤلف جديراً بالاهتمام، حمل جميع معايير الشهرة والاعتراف منذ القرن الثالث للهجرة، رسالة الشافعي يتناول من خلالها نمطية، وأسلوب التفكير العقلي المتميّز، والباقي لحدّ اللحظة قائم ضمن أعمدة الفكر الإسلامي الشافعي، حيث نجده يبسط لنا دراسة معمّقة لهذا الفصل التاريخي في كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " مبرزاً المبادئ التي قام عليها العقل الإسلامي، إذ يرى أركون أنّه حتّى اللحظة " لا يوجد أيّ تحليل تفكيكي لمبادئه – العقل الإسلامي – و آلياته، ومفعولاته، وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه " ²

و لذلك يرى من الملح جدّاً التعجيل في دراسة العقل الإسلامي منذ فترة تكوينه الكلاسيكية، ضمن منهجيات البحث التاريخية و الدلالية السيميائية، و الأنثربولوجية وكذا الفلسفية إضافة إلى البحث عن الشروط الاجتماعية، التي تحكّمت في إنتاج

— محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 125.

— محمد أركون، " المرجع نفسه "، ص 127.

العقول، وإعادة إنتاجها إذ يؤكد على ذلك قائلا " بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد ومخاطره "1 .

قام أركون بعرض رسالة الشافعي كحقل لتحديد العقل الإسلامي، وكيفية تشكيله لمعارفه الخاصة به، وعلى غرار كل الدراسات التي قام بها علماء، و مفكرون آخرون على رسالة الشافعي مجمعين أن مضمون الرسالة يتناول الأسس العليا، أو المشروعية العليا في الإسلام .

طرح أركون السؤال الخطير الآتي: باسم من ، باسم ماذا، و طبقا لأيّة عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما، أو حكم قانوني ما، ليس فقط ملزما وإجباريا للبشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنّجاة (الشريعة) ؟ (

يرى أركون أن رسالة الشافعي " تربط بين القانون، والحقيقة والتاريخ، وبين اللغة، والتاريخ والقانون في آن معا " 2

- إن آلية اشتغال العقل لدى الشافعي تحدت وفق منهجيته الشكلية التي بدأ بها الرسالة ، إذ كانت بداية لغوية لم يسبق لها ، كما أن الفكر المتضمن في صياغة الأحكام الشرعية، و استنباطها من الأدلة الكلية (الشرعية) حسب وتيرة سير أصول الفقه، جعلت من المتن نصيا، إذ يرى أركون أنه " يوحى بأن هناك عقلا معينًا، ومحددًا بشكل صارم، ومؤطرًا، وموجهًا وهو يتحرك في إطار مجموعة نصية " 3 حيث أن الشافعي يستشهد بـ (220) آية قرآنية، ويشغل الحديث النبوي (105) صفحة في الترجمة الانجليزية " للسيد قسوري "

استعمل الشافعي الإعجاز اللغوي الخطابى للقرآن " التّحريم " كبرهان قاطع على جميع أحكامه القياسية (استعمال للقياس) كما رأينا في الفصل السابق . ليبقى عقل الشافعي اعتقاديا لا ذاتيا لم يستطع الخلاص من التّبع، و التّكرار الضارب في أعماق العقل الإسلامي، أو ما سمي باليقين بمعنى المجال المفتوح و المسموح التّفكير فيه . وعليه توصّل أركون بأن الفعل الديني الإسلامي لا يخرج عن حدود المفكر فيه، والمسموح التّفكير فيه انطلاقا من الاعتقاد، أو اليقين المثبت داخل العقل الإسلامي، ولا يمكن إلا للعقل الحرّ أن يتجاوز حدود الأرثودوكسية الخفية المفروضة والجاهزة، ليتشكّل عبر التاريخ فكرا أصوليا دوغمائيا (صرامة عقلية)، لم تستطع المجتمعات الإسلامية التّفاذ منها، منذ لحظة الشافعي لتبقى هذه ضمن سياق مغلق .

– محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 17/18..1

– محمد أركون، " الفكر الإسلامي – قراءة علمية "، ص 255.

– محمد أركون، " الفكر الإسلامي – قراءة علمية "، ص 258 / 259.

إنّ الاجتهاد الذي قام به الشّافعي، و الذي أصبحت فيه القيم سواء القانونيّة، أو الأخلاقيّة وكذا الأحكام الشرعيّة متعالية يراها أركون أنّها " لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد، و إنّما هي تعبر أيضا عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمكانيّ مضى وانقضى ، إنّها ليست فقط مستمرة في تشكيل المخيال الاجتماعيّ للمسلمين اليوم، و إنّما يمكن أن نجد نظائرها، و معادلاتها في النصوص العقائدية (الدّوغمائية) اليهوديّة والمسيحيّة"¹.

إنّ علم أصول الفقه قد أعطى للعقل الدّينيّ ثوبا أسطوريا، تقديسيّا متعاليا لا يمكن المساس به أو اختراقه. ممّا شكّل منظومة فكريّة إسلاميّة تخلط بين الأسطوريّ، و التّاريخي كما هو حال رسالة الشّافعي ، أو مجمل الأفكار الدّوغمائية المقدّسة والمغروسة داخل خلايا العقل الإسلاميّ... إذن فكيف يمكن للعقل الإسلاميّ السائر وفق منظومة مغلقة مواجهة العقل الحديث النّاشئ عن العولمة العارمة للعالم الآخر؟

1-المحاولة الفكرية من أجل تأصيل الحداثة:

أمام تجاذب المناهج العلميّة الحديثة المطبّقة من قبل الفكر الغربيّ، و التي مكّنته من تجاوز قرون من التّعصب الفكريّ للأعقلانيّ هذا من جهة، ومن جهة ثانية انكفاء الفكر الإسلاميّ على ذاته داخل منهجيّة سكولاستيكيّة، زادت من تعقّد الوضع، و خلخلة المعرفة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر. نجد المفكّر العربيّ الإسلاميّ محمد أركون شغوبا بتطبيق ما أقرّ به قائلا: " أنّ علوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشريّة محدّدة تماما في لحظة معيّنة من تطوّرها التّاريخي، إنّها المجتمعات الغربيّة هذه العلوم ليست إلّا جوابا ملائما لحاجيّات المعرفة "، ولهذا يحاول المفكّر تطبيق هذه المناهج العلميّة الجالبة للتّطور المعرفيّ الغربيّ على الفكر الإسلاميّ أملا بذلك فك قيوده الدّوغمائية وتخليصه من جميع العوائق التي حالت دون تقدّمه الحديث والمعاصر.

إذ يرى أركون قائلا " أنّ الفكر العربيّ والإسلاميّ لم يشارك في أيّ جزء من هذا المسار الفكريّ الطّويل، الذي ابتدأ في القرن السّادس عشر، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجيّة سكولاستيكيّة اتباعيّة و اجتراريّة، تشكّلت من هيئة تراثيات مذهبيّة مبتورة، و متنافسة ومغلقة على بعضها البعض "² فلقد ارتأى هذا الفكر الإسلاميّ تكمن في مدى إمكانيّة تطبيقه لهذه المناهج على غرار الحالة الغربيّة، التي قامت فيها الحداثة بمواجهة تحدّيات تراثها الدّينيّ " اليهوديّ والمسيحيّ " .

إنّ كشف المستور داخل المجتمعات الإسلاميّة، وبالتالي كف الخطاب الأيديولوجيّ الذي وضع المسلمين في حالة عجز، ورفض لكلّ فكر تحديّثي يساهم في فك منظومته

– محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدّينيّ "، ص 129.

21 محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الدّينيّ "، ص 2 _

الفكرية المتعالية كان حافظاً كبيراً وضع به أركان أعمدة البحث العلمي المتطور من أجل مشروع يريد به إخضاع العقل الديني الإسلامي إلى منظومة النقد الحر والمتحرر باتجاه عقلي، تحديثي، نقدي، متأصل وتاريخاني لينشئ فكراً إسلامياً تذوب فيه كل المفاهيم المركبة، والمقدسة وكذا المتعالية .

ومن هنا اعتمد أركان المراجع النقدية والتفكيرية لتعريّة التاريخ ، إذ يقول " فعلى الدّارس تعريّة الآليات القديمة، التي لا تزال مستمرة في توليد التاريخ المعاصر " ¹، فتلك الأضابير الأرثوذكسية، والسيّجات الدّوغمانية كلّها فرضت نوعاً من الحقائق السّسيولوجيّة، التي يراها أركان تمنع ظهور الحقائق الحقيقيّة، أي التاريخيّة والعلميّة أو الفلسفيّة ² ففي مقابل الفكر الغربيّ المتحدّي بحدّاته العامّة لكلّ مجالات الفكر المنغلق باتجاه انفتاح متأثر بالعلم الوضعي، و ما لحقه من تطوّرات أشعلت حركات التّغيير، والتّحول نحو الأفضل نجد تشدّد المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بتكريس أطرها المعرفيّة في حقائقها المطلقة وقيّمها المحوريّة ". ممّا يشكّل حسب أركان ثلاثة خطابات طرحتها الأطر الاجتماعيّة والثقافيّة هي:

1- خطاب أصولي: هو امتداد مخلص، وفعال قليلاً أو كثيراً للخطاب التّيولوجي القديم .
2_ خطاب أيديولوجي رسمي: مغلف بقيم الخطاب الأصولي في نفس الوقت الذي نجده يحاول تغيير شروط ممارسة اللّغة الدّينية بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخيّة الحديثة

3_ خطاب شبه علمي " Parce scientifique " ، و هو يمزج و يخلط بين كلّ المفاهيم، والبدهيّات، والفرضيّات السّابقة وبنسب متفاوتة، حيث نجد أنّ المشكلة تكمن في وصول الباحث إلى المواضيع المحرّمة " Tabous " فإمّا يتراجع أو يندمج مع الأفكار الأيديولوجيّة الشّائعة.

و عليه يطرح أركان السّؤال الحتمي: ما الذي يمكن فعله أمام هذه المعطيات التي تحدّد التاريخيّة الحاضرة للمجتمعات الإسلاميّة ؟

إنّ العمليّة الصّعبة والجسميّة التي يريد أركان بتخليص العقل الإسلامي من الممارسة الأيديولوجيّة، التي لا تزال قائمة يرجعها إلى " المنهجية في عمليات التاريخ التي تعطينا نزعة تجريبيّة، و تعطينا مستوى من الوعي المنطقي " ³. فالإجراء التّجريبيّ الحقيقيّ الذي بوسعه أن يحل هذه الإشكاليّة عند أركان ⁴ " لذا كان أمامه

_ ينظر، رضوان زيادة ، " نقد العقل الإسلامي " ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ط 1 ، ص 1.11

_ رضوان زيادة " المرجع السّابق " ، ص 2.13

_ محمد أركان، " قضايا في نقد العقل الدّيني " ، ص 26³

_ محمد أركان، " المرجع نفسه " ، ص 428

مواجهة المخيال الاجتماعيّ و الأسطوريّ المسلم للفكر العربيّ – الإسلاميّ، ممّا أعطى للخطاب الدينيّ حصانة دينيّة لا يمكن اختراقها .

هذا من جهة ولكي يتجاوز الفكر الاستشراقيّ، الذي اختزل الفكر العربيّ – الإسلاميّ بوصفيّته، وتجنيد العلميّة المنهجية في دراسته ممّا أساء للوجه الحقيقيّ للفكر الإسلاميّ أمام الآخر ، كلّ هذا وذاك ألحّ على مفكّر – كمحمد أركون – اعتماد أنجح المناهج المتوصّل إليها في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، نحو محاولة تطبيقها فيما سمّاه بإعادة قراءة التّراث الإسلاميّ (الوحي، القرآن ، الحديث)، وكذا تطبيقها على دراسة الإسلاميّات لينتج ما سمّاه بالإسلاميّات التّطبيقية، إذ يقول أركون " إنّ الإنسان إذ يعدّل من علاقاته مع الطّبيعة، و من شروط تحقّقه الاجتماعيّة، والثّقافية نمو الشّخصية، فإنّه يغيّر بذلك نموذج تحسّسه (رؤيته) للواقع والمعنى بدءً من اللّحظة، التي يتمكّن فيها الإنسان من " خلق " كائنات حيّة في أنبوب اختبار ، فإنّه يهجر عندئذ الفضاء السّاحر، و الخلاب الذي ولدت فيه الآيات القرآنيّة المتعلّقة بقضية الخلق (أي خلق الوجود) نوعاً من الحماسة يصل إلى حدّ الارتعاد، إنّهُ يمرر عندئذ من أخلاقيّة الاقتناع إلى أخلاقيّة المسؤوليّة ، ينبغي وضع التّاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلاميّة ثمّ تتبّع مصير الدّين "1.

إنّ العمل المراد من أركون هو سبيل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى – أي ذلك المعنى الحامل للوعي، باعتبار أنّ الوعي هو ذات المعرفة الحقيقيّة الخالية من العوائق والشّوائب، إلّا أنّ الغاية الأسمى لأركون هي تأصيل الحداثة أي تحديث الفكر العربيّ – الإسلاميّ دون خلع جذوره العربيّة – الإسلاميّة أو المس بها، و إنّما جعل العولمة عربيّة إسلاميّة، فهل تطبيقه لمنهجيات العلوم الحديثة على التّراث العربيّ الإسلاميّ هو عين التّحديث لممارسة للوعي ؟

أ- الدّراسة التّاريخية:

يعتني أركون اعتناء كبيراً بالدّراسات التّاريخية، التي يريد إدخالها في الفكر الإسلاميّ، خصوصاً وأنّ هذه الدراسات قد زاد إثرائها و توسيع نطاق دراستها بتجديد منهاجياتها على يد الكثير من العلماء ك: كلود كوهين المهتم بدراسات الشّرق العربيّ (تركيا – لبنان) وكذا مدرسة الحوليات الفرنسيّة " L'école des anell " ، ومنهجية ميشال فوكو التّفكيكية الأركيولوجيّة الدّاعية إلى تنقيب التّراث و تعريّته من أجل تفكيك خباياه، فهو بذلك – أركون – يريد التّزويج من المنهجيات الوصفية السّردية المبقية على تاريخ الفكر الإسلاميّ والعربيّ مكانه جامداً منذ عصوره الوسطى أو ما أنتجه العصر الكلاسيكيّ بدون حراك، رغم تغيّر الأوضاع وتحول العقول من حوله، والتي

تمكّنت من انتصار على القيود اللاهوتيّة الميثولوجيّة، والميتافيزيقية المتعالية عن التاريخ، كما فعل العقل الأوروبي منذ عصر التنوير إلى عصر الحداثة وما بعدها. إلا أنّ العقل الإسلامي والعربيّ يبقى مكانه يتخبّط في سبات، شكّل بذلك صيرورة التاريخ و خرج عنه ، ولكي يعود الفكر الإسلامي والعربيّ إلى التاريخ عليه بتغيير إيستمولوجياته بإعادة قراءة تراثه، قراءة معاصرة بعيدة عن القراءة التقليديّة للتراث والدين والوحي، إذ يؤكّد أركون أنّ الخطاب السياسي والخطاب الأصولي والجامعي ما زال على ممارسة التقليدي، فالفكر الديني مازال مبنيا على المفهوم "دين الحق" الذي يقدّم للناس حقيقة مطلقة ثابتة أزليّة، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية، المتحوّلة، الخاضعة للتاريخية، وقوانين الكون والفساد¹.

و بذلك يبتعد الفكر العربيّ و الإسلاميّ عن البعد التاريخي، لذلك يركز اهتمامه على دراسة الوحي، والخطاب القرآنيّ كمعطى أولي للدراسة، ويعيب على المستشرقين اهتمامهم بالمصدر الثاني (الأحاديث النبويّة كمعطى ثاني، كما كان عليه دراسات المستشرق " جوزيفانيس إيس "

ب- الدّراسة الأنثربولوجيّة – و السّيسولوجيّة :

لقد لاحظ أركون أنّ الدّراسات الأنثربولوجيّة الحديثة، قد تغلّغت في دراستها لتشمل مجال اللامفكر فيه، ولذلك اهتم بها محاولا انغمارها في دراسة التّراث العربيّ والإسلاميّ، من أجل الكشف عن ما لم يدرس بعد، أو أهمل أثناء الدّراسة كمجال المخيال الاجتماعيّ (2th Maginar Social)، على حسب تسميته من قبل علماء الاجتماع ، إذ أنّ التّصوّرات العقليّة المركّبة التي يحملها المخيال الاجتماعيّ، والتي استطاع الفكر الأرثوذكسيّ، والعقائديّ السيطرة عليها، وتحريكها لمبتغاه ومقصده الأيديولوجيّ ليجعل منها عبر تعاقب الأزمنة عليها سياجا دوغمائيا صارما، لا يمكن زحزحته.

كما أنّ الأنثربولوجيا تدرس تلك التّصورات الأسطوريّة، والقصص ذات الرّمزانية الدّينية، و تدخل الوحي داخل الفضاء المعرفيّ للإنسان بما تحمله الأنثربولوجيا من منهجيات، ومفاهيم أساسيّة للتّصورات، التي تمثّل جزءا آخر من وعي الإنسان، وبذلك تخرج عن كونها علوم وصفية عامّة .

وعليه تساهم الأنثربولوجيا في تسهيل الدّراسات السّيسولوجية للعالم العربيّ والإسلاميّ ، كما يراها أركون في دراسات بيار بورديو الذي بلور مصطلح الرأسمال الرّمزي (la capital symbolique) هذا الأخير الذي يسيطر به العديد من الحركات الإسلاميّة على الجماهير قصد الوصول إلى السّلطة، إذ تعدّ تعاليم الإسلام رأسمال رمزيا لا يمكن دراسته إلا وفق دراسة الإسلام كظاهرة إسلاميّة لتخليصه من مفاهيم

_ ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني " ، ص 30/29

التَّعَالِي عَلَى التَّارِيخِ، وكذا دراسته كظاهرة دينيَّة، توصف، وتلاحظ كباقي الظَّواهر الفيزيائيَّة أو البيولوجيَّة ...و ذلك " لأنَّ الدين القويم يؤثِّر على المجتمع، و يسيره و يوجِّهه، و لكن العكس لا يصح " 1

إنَّ هذا الحشد من المناهج المتعدِّدة لقراءة التَّراث عند أركون، لهي استراتيجيَّة يبتغي بها حسب قوله " المطالبة الملحَّة بتراث حي دائماً و حاضر دائماً، ليست ممكنة إلاَّ بمساعدة فرضيَّة إيديولوجيَّة تجهل فعلاً مفهوم الانقطاع في التاريخ " .

لقد أقرَّ أركون وجميع المفكرين المشتغلين على الفكر العربيّ-الإسلاميَّ أنَّ نقطة التَّعطُّل الفكريَّ في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة، أساسها تلك اللَّعبة الإيديولوجيَّة على الخطاب التَّاريخيَّ، الَّتِي تمكَّنت ولازالت من فرض سيطرتها على مسار العقل الإسلاميَّ دون مراعاة الوظيفة المعرفيَّة. إلاَّ أنَّ أركون يرى من الممكن استغلال الجانب الأيديولوجيَّ إذا جلب إلى صالح خدمة الفكر الإسلاميَّ، نحو إحياء التَّراث واستمراره بروح العصر الحداثيَّة، حيث يصرِّح أركون أنَّ " مشكلة اللَّامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومية؛ لكن الاكتشاف المتدرج للحدثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة حول المنسي، المتنكَّر، واللَّامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص " .

وعليه فإنَّ المنهجية الحفريَّة والتَّراجعيَّة، الَّتِي ينتهجها أركون كقراءة صحيحة على التَّراث هي الكفيلة باستخراج المعنى، وتأويل الواقع المعاش تأويلاً صحيحاً، فكلَّ عصر وكلَّ لحظة تاريخيَّة إلاَّ وكان لها نظاماً فكريّاً تقوم عليه، لا يمكن تكراره أو البقاء عليه- كما هو حال العرب و الفكر الإسلاميَّ المجتَر - وإنَّما علينا الاستمرار بإنتاج فكر يتماشي مع معطيات عصره وتحولاته .

لذا فالمنهجية الحفريَّة والتَّراجعيَّة، كالأعمال الَّتِي قام بها أركون في دراسته للحقبة الكلاسيكيَّة، دراسة نظام الفكر السائد من خلال عقل الشَّافعي وإنتاجاته الفقهيَّة المتميِّزة كشفت على فكر إسلاميَّ لا يستهان به ذو فكر وتعقل متميزين، كالشَّافعي وابن رشد، ساهما في إنتاج حدثة تقدِّميَّة تمرَّدت واختلفت على التَّاريخ الإنسانيَّ عامَّة يفرض على العرب والمسلمين تغيير، وتجديد فكرهم باتجاه فكر تاريخيَّ عقلائيَّ قابل للاندماج بروحه الإسلاميَّة في عقلائيَّة الحدثة، فحاجيات و معارف المسلمين لا يمكن أن تكون نفسها أيَّام الشَّافعي.

وعليه فمسألة توضيح التَّراث، وإعادة قراءته، وتطبيق كلِّ المناهج المتطوِّرة لاستخلاص المعنى، وتجديد التَّأويل إلى دراسة الحقب الزمنيَّة الماضيَّة، وتفكيكها قصد استخراج نظام فكرها المعرفيَّ السائد، وبالتاليَّ الاستفادة من المنهجية التَّراجعية - التَّقدِّميَّة من أجل دراسة تاريخيَّة، تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرِّخ المحترف حيث

يقول أركون: " المنهجية التي أركز عليها، و ألع على ضرورتها و أهميتها تتمثل في قول ما يلي : قبل أن تشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل و ذلك التراث ، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث، و قراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن ...وإذن فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف...والمؤرخ الحديث، فيما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها، ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه، ومحاورة وحدوده العامة." ¹

إن تركيب التصور الأركوني المنهجي يعتمد على تصوّره للنقد التاريخي من أجل تعرية التراث، وإضاءة نحو قراءة متفتحة وصحيحة للمعارف، ثم التصور الثاني المتمثل في النقد الفلسفي لإسقاط نقد محض – نظري وتطبيقي على التاريخ، والتراث و الساحة الثقافية ، فأركون يولي أهمية كبرى لدراسة الفلسفة، وإدماجها كتاريخ للفكر لا يمكن إبعاده على الدراسة التاريخية أو الاجتماعية.

و بالتالي لا يمكن تهमيش أو نسيان الفلسفة كلياً في الإسلام، " فالنزعة العقلانية التي سادت في جامعتي إكسford و السوربون آنذاك ، بالإضافة إلى الأفكار العلمية البحتة مدينة جدا للإسهام العربي في تاريخ العلوم و الفلسفة . هكذا نجد أن العصر الوسيط العربي والإسلامي يعاني من الرفض، والاحتقار وبشكل أكبر وأشدّ تفاقمًا مما عانى منه العصر الوسيط اللاتيني – المسيحي، وذلك منذ أن كانت قد حصلت القطيعة بين الفلسفة و الثيولوجيا " ².

فالفلسفة كفيلة بإنتاج الآلات العقلية، التي يمكنها أن تتصدى وتتجاوز كل الإيديولوجيات المدمرة، ليكون الموقف الفلسفي بمحاذاة المنهجية التعددية والإشكالات المفتوحة من أجل قراءة الأعمال الكلاسيكية الكبرى، فالفلسفة " والتكوين الفلسفي بالدرجة الأولى القوى التي تستطيع الحفاظ على إيقاع منتظم في التقدم، والبحث العلمي الجذري " ³ ، وذلك "لأن الاجتهاد الفلسفي يتأمل الظواهرات، والمعاني من وجهات نظر متعددة، ومنقولة وداخل تاريخ خاص معين .

فالعقل الفلسفي الحديث يقصد إدراك حقائق متحوّلة متكيفة بعالم، لا يزال يبدع طبيعته، وصفاته ووجوده ، لذلك يحيط هذا النوع من الاجتهاد الفلسفي بجميع القوى، والنشاطات المنتجة للدين، و الإيديولوجيات، والمجتمعات والتاريخ .

يمزج أركون بن النقد الفلسفي، والتاريخي وكذا يستخدم كل المناهج الحديثة (الأسننية، الأنثروبولوجية) من أجل ضحد تلك النظرة الأصولية (التقليدية) المكتفية"

_ علي حرب، " الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي، 1995، ط1، ص 1.65

_ محمد أركون ، " تاريخية الفكر العربي "، ص 2.261

_ محمد أركون ، "المرجع نفسه "، ص 3.269

بالاجتهاد لإبراز فضائل الدين التي أجمعت الأمة على أنه الدين الحق ¹، وقيم نظرة حديثة تساهم فيها جميع وسائل الاجتهاد، والتاريخ ليحيط بكل المعارف. إلا أن أركون يعترف قائلًا " بأنّ الإلمام بجميع العلوم للتعرف المتعمق على ماهية الخبرة الدينية، لا يزال اليوم مشروعًا مثاليًا يستهدفه الباحثون منذ بضعة سنين فقط، ولهذا لا يحق للمدافعين عن النظر الأصولي أن يحكموا على هؤلاء الباحثين بالجهل أو التفريط أو التقصير أو الإغفال ² ولكن السؤال المطروح على أركون ! هل المنهجية هنا المرتبطة بالرّهانات، و الاستراتيجيات الفكرية تستطيع فتح باب المعنى ، المعرفة الصحيحة والوعي العربي الإسلامي على ساحة الواقع ؟.

جـ علوم اللغة السيمائية و الألسنية:

لا يمكن لمفهوم النص أو إعادة قراءة التراث عند المسلمين أن ينشط، ويدخل في عمق التحويل والتجديد، إلا إذا طبقنا عليه الدراسات الألسنية، والسيمائية المهمة بالدلالة والمعنى " فالمجتمعات الإسلامية تتميز بالثبات الأبدي والدّهري " للمعنى المعطى مرة واحدة وإلى الأبد...إنه لا يحول و لا يزول ³ و هذا ما أنتجته الأرثوذكسيات الموروثة و ثبت كعقيدة إيمانية لا يمكن خلخلتها . والدراسات الألسنية واللغوية وحدها الكفيلة بزحزحة هذا المعتقد، و فك الاعتقال عنه بإعادة النظر في كلّ معانيه، و معانياته الدلالية ورفع هالة القداسة والبداهة عن الكثير من المفاهيم، التي باتت لا تحتاج إلى فهم يتقبلها العقل الإسلامي بغموضها معتقدا أنها كذلك، كفكرة الوحي، إلا أن الخطاب القرآني يجمع كما هائلًا من المعاني المتجددة دائما رغم لغته المتعالية بتعالي الله سبحانه و تعالى، " فلا يمكننا سجنه في لغة فقهية أو قانونية أحادية المعنى " ⁴ ، ولذلك فتسليط الإضاءات اللغوية الألسنية والسيمائية عليه يزيد من إثرائه، وتفتح معانيه و إدراك حقائقه . فقد أثبت علماء اللسانيات مؤخرا أهمية دراسة أصول الفقه، من أجل فهم الروابط الكائنة بين اللغة، والفكر بعكس هوس المستشرقين بالبحث عن الأصول والتأثيرات و" كما يرى أركون أن الأيديولوجيا التي يقول عنها ميشال فوكو هي التي تربط بين علم

_ علي حرب، " الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة "، 1.70

_ علي حرب، " المرجع نفسه "، ص 2.74

_ محمد أركون ، " تاريخية الفكر العربي "، ص 3.270

_ فارح مسرحي، " الحداثة في فكر محمد أركون "، ص 118 ⁴

اللغة، وعلوم الاقتصاد أو البيولوجيا مثلاً، لأنّ هناك جوانب غير مرئية (سرّية أو تحنّية تشكّل كلّ فترة معيّنة)¹.

د_ الإسلاميات التّطبيقية، ومشروعية تعدّد المناهج:

لقد اعتمد أركون منذ بداية مشروعه نقد العقل الإسلاميّ إلى إبداع العديد من المفاهيم الإجرائيّة، التي تساهم بواسطتها على وضع يده على التّفسير، والتّأويل للنّصوص (القرآن) على شاكلة تعدّد في المناهج، التي رآها متداخلة و متشابكة فيما بينها (من السّنيّات، و علم اجتماع، وأنثربولوجيا وتاريخ ...) إذ يقول " إنّ كلّ هذه الأدبيّات التّأويلية والتّفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشريّ، وبالتالي ينبغي أن نعلم هنا أنّه عقل تعدّديّ، لأنّ كلّ ممارسة أو كلّ مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلّمات والمرجعيات الثّقافيّة، التي تجعل العقل يشتغل، ويمارس آليته ضمن حدود مؤطّرة ومضبوطة جدّاً ."²

إنّ الصّرح الذي افتتحته أركون بتعدّدية أنظمة الحقيقة (تعدّد المناهج العلميّة) كان اجتهداً منه قصد التّمكّن الأشمل بجميع مضامين الفكر العربيّ - الإسلاميّ تحت ما سمّاه بالإسلاميات التّطبيقية، كعمل فكريّ تطبيقيّ يتجاوز به الإسلاميات الكلاسيكيّة في مضمونها النظريّ - الاختزاليّ - البعيد عن فعاليّات الحاضر، و تموضعات الواقع لدى المسلمين إذ يقول " فالإسلاميات التّطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلاميّة، لكي تتعرّف على مشاكلها القديمة والحديثة "³.

وذلك بتطبيق أنجع الطّرق، والمناهج العلميّة الاجتماعيّة الإنسانيّة، كما أنّ الإسلاميات التّطبيقية هي تجاوز للفكر الاستشراقيّ الممارس في عهد المستعمرات إذ يقول : " إنّها خضعت قليلاً، أو كثيراً للنّموذج الديكارتيّ الذي يدعو للمعادلة التّالية: أنّ نفهم أو نعرف أن نتأهّب للشيء من أجل السّيطرة عليه لكن من أجل أن نسيطر فإنّه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً ، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلّا بشرط أساسيّ هو أن تتحرّر ولو للحظة واحدة من هاجس السّيطرة "⁴

فكانت بذلك الوظيفة الأساسيّة للفكر الاستشراقيّ جمع أكبر كم من المعلومات تحت أغراض سياسيّة استعماريّة لم تراع المناهج العلميّة، والمصداقيّة، والكشف الحقيقيّ والكامل للفكر العربيّ الإسلاميّ في الكثير من أعمالها الوصفية، والاختزالية باستثناء

_ علي حرب، " في ذكرى أركون "، ص 5¹

_ فارح مسرحي، " المرجع السّابق "، ص 118²

_ علي حرب، " الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة "، ص 75³

_ علي حرب، " المرجع نفسه "، ص 125⁴

بعض الأعمال التي يراها أركون قد تجاوزت في بحثها للمنظار العربي الباحث عن خبايا فكره .

إذن فما هي الإسلاميات التطبيقية وكيف عرّفها أركون ؟

يقول: " إنّ الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات، و هذا ناتج عن اهتماماته المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر، و مخاطره و المتطلّبات الخاصة بموضوع دراستها " ¹ فالدارس و الباحث في الإسلاميات التطبيقية عليه بتتبع ذلك التنوع و التعدّد المنهجي، الذي يفرضه الموضوع المدرّس من أجل تجنب أيّ اختزال للمادّة المدروسة ، و من أجل اللّجوء إلى المنهج السّلبّي هو أمر لا بدّ منه من أجل إنجاز الدّراسة، التي لم تنجز أبدا إلى الآن بالرّغم أهميّتها، و هي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي ² .

و عليه فقد كانت من مهام الإسلاميات التطبيقية الأساسية هي تخلص الفكر الإسلامي من كلّ الشوائب، والمحرّمات، والميثولوجيات البالية والأيدولوجيات الناشئة جراء صراع ما أطلق عليه ثنائية التراث و الحداثة، أو الأصالة و الحداثة .

إذ يقول أركون: " فإنّه يبدو لنا أنّ الحالة الرّاهنة للبلدان العربيّة، والإسلاميّة تتميّز بنقص في التّمثيل أو الدّمج ما بين الموقف الماضويّ. همّة المطالبة بالأصالة العربيّة الإسلاميّة ثمّ الانفتاح على الحداثة الماديّة (الحضارة السّياسيّة الاقتصاديّة المرافقة لها)، والتي هي منقطعة عن الحداثة الدّستوريّة أو الثقافيّة). أمّا من النّاحية المنهجية فالمسألة متوقّفة على كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التّاريخي للمجتمعات العربيّة، و الإسلاميّة و تقدّم الحداثة في الغرب " ³

و عليه فلا بدّ حيث أركون على الإسلاميات التطبيقية _ أن تتأمّل جيدا كلّ الحالات بتفحص علمي دقيق، يستدعي تسخير كلّ المناهج المعتمدة من قبل التّاريخ، والألسنيات، والأنثروبولوجيا والفلسفة، من أجل الابتعاد عن ما اكتفت بدراسته الإسلاميات الكلاسيكية من جانب إيجابيّ لتاريخ الإسلام (استعادة الذّكريات التي يأخذون منها العرب كلّ مجدهم وعرفانهم الباقي على واقع واحد لم يتغيّر " كما أنّنا لا يمكننا الإبقاء على فهم واحد للتراث المستند على التّاريخ المروي والوثائق المكتوبة فقط .

و عليه فأركون يعتمد المنهجية الحفريّة بتبنيه تعدّدية المناهج لاستخراج، واستنطاق ما لم يفكر فيه والمستحيل التّفكير فيه في الفكر العربي الإسلامي .

_ محمد أركون ، " تاريخية الفكر العربي " ، ص 277.

_ ينظر، فارح مسرحي، " المرجع السّابق " ، ص 120 ²

محمد أركون ، " المرجع نفسه " ، ص 127 ³

2- راهنية المشروع الأركوني بين فكر نظري و إمكانية تطبيقه:

إن ضغط الموقف الإيستمولوجي، و المعنى هو الذي دفع محمد أركون إلى التفكير في فتح مشروع للبحث والاجتهاد، حول إمكانية تأصيل الحادثة تحت عنوان: " نقد العقل الإسلامي " بمنهج مستورد (المناهج العلمية، الاجتماعية والإنسانية) من الغرب، وكيف يمكن تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي، الذي لم يزرحه مخاض الحادثة، وبقي سجين الدوغمائية، رغم أزمة العقلنة الجارفة بالقوى البشرية في سبيل إدراك الأشياء على ما هي عليه .

أمام الصراعات الاجتماعية، و السياسية، والأيدولوجية و كذا التركيبية المنظمة للمخيل الاجتماعي، والأسطورة و الأدلجة خاض محمد أركون ركبه العلمي، والفكري لينتج بحثاً نظرياً متعالياً الأفق . حيث يقول " أنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية، و إعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المجال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة، تنطبق على كل الثقافات البشرية وليس فقط التراث الأوروبي¹ .

إلا أن الاكتشافات التي توصل إليها أركون داخل الفكر العربي الإسلامي، تحت ما أطلق عليه ساحة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، و التي بفضلها خرق باب الممنوع، والممتنع على حدّ تعبير " علي حرب "، و فتح الحرب على نفسه حينما وضع الوحي – القرآن تحت محك النقد، و التعددية المنهجية من أجل قراءة جديدة تكون درب المسلمين بالخلاص من الأيدولوجية الأسرة لكل إبداعاتهم، واجتهاداتهم بدءاً من القرن الخامس للهجرة. و ذلك كله ليقوم بالعقل الإسلامي المزحزح والمتجاوز لكل التصورات والذهنيات البالية، والمعيقة ذات العقليات اليقينية بروح تأويلية تجديدية ، ليضرب أركون بذلك الوجهين – العربي والغربي –

إن الهدف الأسمى للحادثة، وما تقوم عليه من قيم أساسها نقد الذات و تكريس العقلانية ، فإذا كانت هذه القيم قد تجسدت في المجال الأوروبي منذ عصر التنوير عندما بدأ الاشتغال على فهم الذات، وتدارك نقاط تعرقها، و ضعفها و سلبياتها ، كانت الحصيلة بالحادثة، التي قطعت الفكر المتحجر، والضعيف بالتقدمي و التحديثي في جميع ميادينهم، إلا أن الفكر الإسلامي كان بعيداً عن هذا المسار، وما زال يتخبط بين تجاذب الماضي والحاضر المفروض، بين فكر أصولي متلاعب، وحضور حتمي للشاشة (الحادثة ، العولمة)، هذا ما جعل أركون يجعل من نقد العقل الإسلامي العمود الفقري لفهم الذات الإسلامية .

إلا أن أسباب الركود الفكري يراها أركون لا تكمن في عدم فهم الذات الإسلامية، ووعيتها التامة، بل حتى في رؤيتها لنفسها في مرآة الآخر ، ذلك الآخر المتمثل في الفكر الاستشراقي الذي يوجه له أركون انتقاداته الشديدة، التي تركن عند باب التجاوز دون

المقاطعة، أو الرفض من قبل العقل الإسلامي، فرغم الصورة الغربية الرافضة، والمهيمنة على الإرادة المعرفية للعرب والمسلمين، فإنّ الإثراءات الاستشراقية لا يستهان بها لبعض مفكري هذا القطاع، الذين أضافوا للفكر العربي الإسلامي من دسائس وكنائز العصر الذهبي: كاككتشاف فصل المقال لابن رشد، والعديد من المخطوطات النادرة، إلّا أنّهم بكلّ، أو بأخر كان لهم يد في تلك الشحنة السلبية المحمولة من الغرب على الإسلام

و لهذا يدعو أركون إلى نظرة شمولية بروح إنسانية، تتجنب كلّ التعقيدات فيلح على الدراسة الأنثروبولوجية التي بفضلها تستطيع الأمم و الشعوب، رغم تشعباتها و اختلافاتها التداخل، و التّشابك ببعضها البعض تحت نزعة إنسانية كونية .

إنّ أهداف أركون العالمية، الإنسانية والكونية عليها أن تتحدّى أولاً غوغاء الوعي الإسلامي المعاصر، رغم عصرنته، و تزامنه مع واقع تقدّم الحضارات الأخرى، إلّا أنّه متزمت يحتاج ربّما إلى تدارك، وكشف نقاط أخرى تعوّض في عمق النّفسية الجماعية المركّبة للوعي الإسلامي، أو تذهب إلى أعماق الأشياء، كما يقول أركون: " القيام بتحرير ثان للمجتمعات الإسلامية، بعد أن تمّ التحرير السياسي، وهذا التحرير الفكريّ يمثل دعوة ليست لمجرد إصلاح ديني، وإنّما لثورة فكرية عميقة تذهب إلى أعماق الأشياء " ¹

من ملاحظات أركون المهمة، التي كانت تحت دراسته للمجتمعات العربية (المغرب ، المشرق) بوجود تباين ملحوظ في ذلك الوعي المتصادم مع الحداثة، حيث يقول " إنّ نعلم أن الأقليات المسيحية، واليهودية في مصر، ولبنان والعراق كانت لها مواقف من الحداثة مختلفة عن مواقف المسلمين . نقول ذلك على الرّغم من أنّهم جميعا كانوا ينتمون إلى الثقافة العربية، واللّغة و التاريخ العربيين " ²

وعليه يمكننا أن نسجّل انطلاقا من هذا أنّ أزمة الوعي العربيّ تقبع تحت منظاره الأصوليّ لدينه الإسلامي، وعقائده الشرعية التي حالت بحسب تركيبها المفهومية الأرثوذكسية (الصّراطية) * من إدراك سبل، و إلحاح الاندماج المتأصل في مخاض التّغيير العالمي .

وذلك يرجعه أركون إلى مصطلحين يراهما أساس أزمة الوعي، حيث يصرّح قائلا " ينبغي اكتشاف كيف راح العتيق، والتقليدي يتداخلان ويشكّلان بذلك حالات معقّدة ، أي حالات متخلّفة تتحوّل إلى عقبات تحول دون نهوض، وتشكّل الدّول الحديثة " ³ حيث أنّ العتيق (القديم) (l archisme) يعرفها " تعني كل ما يجيء من الماضي بما

_ رضوان زيادة ، " ونقد العقل الإسلامي " ، ص 16.

_ ينظر، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10_11، 1999، ص 101.

* الصّيراطية: مصطلح يطلق أيضا على الفكر الأورثوذكسي.

_ محمد أركون ، " تاريخية الفكر العربي " ، ص 277.

فيه ماضي ما قبل الإسلام، أي العقائد والتصرفات السابقة على الإسلام، "أما التقليديّ أو التقليد (traditionalisme)، فيعرفها " فهو يعني كلّ ما هو متعلّق بالتراث الإسلاميّ الذي راح هو الآخر يتجمّد، ويتقوّل في شكل بنى عتيقة متحجرة " ¹ وبالتالي فهو يطالب باستقصائهما، واستكشافهما لما تحمّلانه من مغالطات مفهوميّة جرت إلى حرب معلنة بين ثنائيّة ما هو أصوليّ، وما هو حديث، أو بين فكر ديني متأصل، و فكر تحديثيّ يريد خرق المحرّمات، فإنّ هذا ما جلب الصّراع الدائر في الدّولة الواحدة بين طوائفها، حال دون قيام دولة حديثة، و هذا ما طرحته مشكلة العلمنة داخل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة .

عندما يطرح أركون مشكلة العلمنة، التي يعرفها قائلا " هي موقف الرّوح، و هي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو التّوصل إلى الحقيقة " ² ، يرى بأنّ الحقيقة تقوم على مواجهة مسؤوليّتين أولهما: كيف تعرف الواقع بشكل مطابق و صحيح ، أي كيف يمكن أن تتوصّل إلى معرفة، ينطبق فيها الذّهنيّ والعقليّ مع جميع النفوس السائرة (بغض النّظر عن اختلافاتها) نحو التّوصل إلى الحقيقة. وثانيتهما: بعد معرفة الواقع ينبغي إيجاد وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر، دون أن تشرط حرّيته و نقدها " .

وعليه، فإنّ الخضوع إلى علمنة معاشية لتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعيّ، يقتضي " مهمّة الإسلاميات التّطبيقية، التي تؤسّس الإطار النظري، و الفكريّ الذي يتيح مواجهة كلّ الصّعوبات والمشاكل المعاشة ، حتّى الآن بشكل تجريب واقعيّ محسوس، لكن غير منظر لها ³ .

إنّ منظور الوصول إلى وعي تجسّده العلمانيّة في الوقت الحاضر – دون أن ننسى أن العلمنة، قد عاشت كثيرا في بيئات إسلاميّة – يصطّدم في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بالفكر الديني المطبّق، و المقبول على نطاق تشكيلته الأيديولوجيّة المركّبة (دين الحق)، و لا يمكن لهذا الوعي العربيّ الإسلاميّ أن ينفذ إلى حالة من المعنى، والوعي دون تدارك الجانب الفلسفيّ .

هذا الجانب الذي يصرّح عنه أركون قائلا: " صحيح أنّه قد وجد في الإسلام دائما مفكّرون أحرار ، ولكنّهم في معظم الحالات كان يشتبه بهم .

هنا ينبغي أن نتتبّع مصير الفلسفة في الإسلام، هذه الأخيرة التي ليست كما قيل عنها بأنّها لا تعدو أن تكون صدى شاحب للفكر اليونانيّ – في الواقع – إنّ الإسلام الرّسميّ قد حال دون نهوضها، ذلك لأنّه بدءاً من القرن الثّاني عشر ميلادي ، كانت هذه المجتمعات المهذّدة من الدّاخل، والخارج مجبرة على أن تؤسّس نظاماً أمنياً خاصاً.

_____ محمد أركون ، " تاريخيّة الفكر العربيّ " ، ص 278¹

_____ محمد أركون ، : " العلمنة والدين " دار الساقي ، بيروت، 1990 الطّبعة الأولى، ص 10²

_____ ينظر، محمد أركون " تاريخيّة الفكر العربيّ " ، ص 277³

إنّ الفلسفة التّقدّية لا يمكن لها الإسهام في تشييد مثل هذا النّظام على العكس، إنّها تهدّد بالأخطار، " وحدها الشّريعة الصّارمة، والفعالة في نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النّظام "، كما أنّ أركون يدعو من خلال مشروعه الهادف إلى نقد العقل الإسلاميّ " مسألة إنضاج الوعي "، أو المعنى عندما حدّد ووضع مفهومه الخاص لفكرة القطيعة، الّتي تبتعد بمفهومها عن قطيعة غاستون باشلار القائمة على الفصل بين الخطأ و الصّواب، أي بين الماضي وما حمله من أخطاء، وحاضر يصنع نفسه من جديد.

حيث يقول أحد المفكرين " أنّ المخيال العربيّ – الإسلاميّ يتحرّك داخل منظومة تراثيّة واحدة "، وهذا ما دفع أركون إلى إبعاد فكرة القطع أو الفصل، حيث جعل من التّفكيك والمنهجية: التّراجعية – التّقدميّة طرق لقراءة هذا التّراث، و بالتّالي إعادة تأويله بدءً من لحظة انبثاق الإسلام، و من مرحلة التّأسيس (الإبداع و الخلق) إلى مرحلة العصور الكلاسيكيّة (الذهبي أو الوسيطى) * إلى المراحل اللاحقة (الحديثة – و المعاصرة) ، وذلك بتطبيق المناهج المتطوّرة (تعدّدية المناهج)، من أجل قراءة صحيحة و استنباط يقارب الحقيقة المبتغاة، وهذا ما سمّاه بمنهجية الإسلاميات التّطبيقية، الّتي لا بدّ أن تحلّ محلّ منهجيات السّرد، والوصف الخاطئ والفيلولوجي، من أجل تعريّة التّاريخ و نقده، و بالتّالي استبدال حقيقة بحقيقة أخرى تهىء المعنى بنور فجر الوعي العربيّ – الإسلاميّ، الّذي عليه أن يستفيق من أجل إرجاع مجد الإسلام وحضارة الإسلام .

إلا أنّ أركون يقر بحتمية القطيعة، الّتي لا بدّ أن تأتي من أجل خوض غمار التّقدم والحدّاث، ولن يثمر ذلك إلاّ بعدما يحصل التّقدّ الأبنستمولوجيّ للعصر الكلاسيكيّ، ويتضامن هذا الأخير مع منهجية إسلاميات التّطبيقية، حيث يؤكّد " أنّه لم يعد ممكناً تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية، وذاتية، وذهنية، وثقافية، وتاريخية، ومادية و بنويّة الخ، إنّّه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التّطبيقية، إذا ما تحمّلت الإسلاميات الكلاسيكية دورها، وبشكل تضامنيّ كلّ الصّعوبات الحالية للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة من جهة، ومخاطر ممارسة علميّة هي الآن في أوج تجددّها من جهة أخرى .¹

لقد تصارع أركون كثيراً مع رؤيته لفرض الحقيقة والمعنى ، و إشعار الوعي واختراق الممنوعات المقدّسة – والمتعالية الحاملة لصفة اللاهوت – الميثولوجي، حينما أدرك أنّ الحقيقة تتخبّأ في الوعي العربيّ الإسلاميّ داخل خلطة بين التّاريخي والأسطوريّ، وعدم فصله بين ما هو زمنيّ وما هو روحي. وعليه وضع كلّ

_____ محمد أركون ، " العلمنة والدين " ، ص 61¹

* لتجنب إلحاق العصر الذهبي للحضارة العربيّة الإسلاميّة ضمن العصور الوسطى الأوروبية . اقترح أركون تسمية هذه الفترة بالعصور الكلاسيكية.

اجتهاداته التي يراها بداية منه _ لابد أن تأخذ مجرى البحث، والمتابعة و الاستمرارية من قبل الباحثين المهتمين بمشاغل الفكر العربي - الإسلامي، ليحط على عائقهم ضرورة اقتحام تعددية التخصصات، التي من شأنها أن تعطي تأويلاً آخر يتموضع مع الواقع المعاش.

ولذلك فتح باب الاجتهاد من جديد على مصرعيه، عندما بدأ العمل على النصوص المقدسة (القرآن و الحديث)، وتطبيق آليات المنهاج الجديدة، فكانت قراءاته تنطلق من نقطة انتهاء المفسرين السابقين (الطبري - ابن حزم ...) مؤكداً بذلك على ضرورة " توليد نمط معين من الدلالة و المعنى، " وهذا يرجع إلى مفهومه الخاص للوحي قائلاً: " إن مجمل هذه المفاهيم، والأسماء والآليات التي ترسخ فضاء خصوصياً من التواصل، والممارسة العملية متجمعة كلها في الوحي، والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء، من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة، و الممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (آيات النسخ والمنسوخ في القرآن)، كما أنه - أي هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق، أو العهد المعهود بكل حرية بين الإنسان والله تعالى " ¹

وعليه، فإن أركون يخرج بذلك الوعي المنقاد من شبك الأيديولوجيات المتلاعبة بالنصوص، حيث " أباحت أدوات متميزة، وفعالة لإضفاء المشروعية على السلطة .. " ² ، ليزحزح بذلك جمود العقل نحو النقد، والمجادلة واستكشاف المستور بغطاء أصولي متطرف ليستخلص في نهاية كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) : " أن هدف القراءة كلها هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة، و مجرياتها التاريخية "، لأن عصر العقلية المتناسبة مع إطار سرد القصة، قد انتهى، ولابد من خوض المعرفة التاريخية للبشرية لها بتجاوز عصر الأسطورة، والخيال و تحرير علمي صادق يطابق ما وصل إليه العقل الآن . وعليه يرى بأن هناك أربعة مفاهيم تمثل كتلة من العلاقات الدائرية الحاصلة في التاريخ و هي:

_ مفهوم الزمن الكوني والعام، أو العموم الذي تربط به الأحداث، والمتغيرات والثوابت الدائمة .

_ مفهوم سير الأشياء، أو مجرى الأشياء وهو عبارة عن نسق - كثيف، إن لم يكن متواصلاً ومستمر (أو متخيلاً كذلك) لا ثقب فيه ولا نواقص.

_ مفهوم القاص أو السارد، الذي يجل و ينص، مالئاً بكلامه على طريقة يسجل المد في فجوات الذاكرة، و محتجزاً مسرب الأصول .

_ محمد أركون، " من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني "، ص 85 ¹

_ " المرجع نفسه "، ص 86. ²

__ مفهوم ما ندعوه بـ "الآن أو اليوم"، أي ما يدعى بالحالة الراهنة لمسرى يشكّل بالنسبة لنا العالم، الذي نجد أنفسنا فيه نحيا ونشتغل شكل مشترك، على ما نعتقد " 1 ، وبهذا يشكك أركون بثيولوجيا الخطاب القرآني، التي لا تزال مسدودة وبواسطة هذه الأدوات المنهجية المتعددة الأوجه، يمكن اختراق هذه العلاقة الدائرية و تحليل استعصائها، من أجل حقيقة حقيقية .

3_ انتقاد ضدّ أركون:

إنّه لمن الواضح في استراتيجية أركون المحمولة على تشكيل فكر نقديّ عقلانيّ حرّ على ساحة الفكر العربيّ والإسلاميّ، أن نجد صراعاً كبيراً بين أركون والحقيقة. تلك الحقيقة التي يريد أن يستخرجها من دراسته للتراث العربيّ الإسلاميّ، وإعادة قراءة النصّ الأوّل (القرآن)، المنهجية المعتمدة على الحفر الأركيولوجيّ – المشتقة من فكر ميشال فوكو في حفره التاريخ الحاضر، فهو كما يقول " علي حرب " يريد القبض على الحقيقة .

يمكننا أن نلاحظ جلياً في أعماله النّقدية الهادئة إلى تحريك الوعي وإدراك المعنى، ذلك التكرار المعتمد للكثير من المفاهيم الإجرائيّة، التي أبدعها أركون – كمحرك للبحث – تكمن غايتها في ترسيخ روح المشروع، وتوطيد آثاره المعرفيّة في نفسيّة المتلقيّ، هذا من جهة، وإعطاء مدّ لمروره باتجاه بناء مدرسة فكريّة مستقبلية، تركّب وتجسد أفكار أركون من جهة أخرى .

و يمكن أن نجد غاية أخرى في تكراره، تكثّفها الجودة، والإبداع والأسبقية، ففي الطّرح تحجبها نوايا أركون الظّاهرة، والمتخفية بين الحين والآخر من خلال دراساته وطموحاته، وكذا تعمّقه في المسألة، حيث يتعسّر وضوح مسألة إعادة القراءة للنّص. فهل يعني به النصّ الثّانيّ المفسّر للنّص الأوّل، أم هو يقصد إعادة قراءة، و تحليل و تنقيب في النصّ الأوّل (القرآن) ؟

هذه المسألة يجيب عنها أحد منتقدي أركون " علي حرب " في كتابه " الممنوع والممتنع "، حينما يتحدّث عن السّؤال المرعب، ومشروعية افتراق لسلطة المحرّم، ورهبة المقدّس في نظر ناقد العقل الإسلاميّ ؟

يرى " علي حرب " أنّ أركون يخشى كثيراً هذا السّؤال، ويتخذ مواقف كثيرة باتجاه محاولة الإجابة عليه أو الابتعاد عنه، " فهو يلجأ إلى الحيلة، والمداورة بمعنى أنّه يجيب ولا يجيب " 2 ، إلّا أنّ الناقد " علي حرب " يرى أنّ أخذ الجواب من أركون لا يكون بسؤاله، وإنّما باستشفافه من خطابه بالذّات، حيث آلية أركون الحفريّة –

__ ينظر، محمد أركون، " من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني " . ص 175/174 1

__ علي حرب، " الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة " . ص 119 2

التفكيكية " محاولا استنطاقه (القرآن) عن مشروطيته و حديثه ، كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية و دنيوية، و الأكثر يومية و عادية، بل الأكثر شيوعا " ¹ وعليه يستبعد " علي حرب " فكرة هاشم صالح القائمة على المقارنة بين أركان و " لوثر "، فذلك يعتبره خداع للذات، ووقوع في الأفخاخ التي ينصبها ناقد النص القرآني ، فأركون لا يريد أن يكون مجرد اصطلاحى، " فهدفه من قراءة القرآن ليس تقويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة، التي يمثلها الوحي القرآني، و إنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه... ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، ولا أقول ضد القرآن بالتحريير... فهاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعريه آياته في الحجب، والتحوير والتحويل.... هاجسه هو فرق الممنوعات، وانتهاك المحرمات التي سادت فيما مضى، وتسود اليوم... فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة، والاعتراضات و المواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النبوة، وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين و المنكرين " ².

وهذا ما سمّاه بنزع هالة القداسة عن النص القرآني ، ليدافع " علي حرب " عن القرآن، و عظّمته بقوله: " إذ التّقدس حجاب يحجب كينونة الشّيء، و القرآن هو نص محجوب بتقدّيسه ذاته "، و في فكر " أدونيس " عن ظاهرة التّقدس في كتابه: " النصّ القرآنيّ و آفاق الكتابة " أعني تعريّة آليات التّقدس و التّعالّي، ليست انتقاصا من النصّ القرآنيّ، بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن " ³ إن قراءة أركون الإبداعية الجديدة بآلياتها التفكيكية، ونظرتها " تقدّم أشكال التعامل مع الحقيقة، وهذا جانب لم يتطرق إليه أحد من قبل، على النحو المبتكر الذي فعله أركون "، فكل نص يفرض وجوده على قراءه ، فكيف يمكن أن يكون حال الخطاب القرآني، الذي يثبت في جميع اتجاهاته، إعجازه و عظمة خالقه لقوله تعالى: ﴿ قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربيّ، لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربيّ، و لو جئنا بمثله مددا ﴾ ⁴

إن ترسانة التخصصات التي يرى أركون في تضافرها، و تعددها المنهجيّ الوسيلة الواحدة، والآلة القادرة على اختراق التراث العربيّ الإسلاميّ من أجل قراءة جديدة، تسمح بفتح ما لم يفكر فيه و المستحيل التفكير فيه. و إعادة النظر بما هو مفكر فيه الآن، إذ يضع مشروعه رهانا أمام هذه القراءة، شأنها في صنع و إنتاج عقل إسلامي يعي ذاته و نوات الآخرين داخل مصب الحداثة الأوروبية الهالكة به.

— " المرجع نفسه "، ص 120.

— " المرجع نفسه "، ص 123.

— علي حرب، " المرجع نفسه "، ص 126.

— سورة الكهف الآية: 109.

إلا أن طموح أركون التّنظيريّ يبقى رؤية متعالية الأفق لا يمكن حصولها، وتطبيقها على الواقع إلا بعد أمد بعيد، فلا يمكن أبدا استبعاد، أو استصغار أو تجاوز ذلك الكمّ الهائل من العدة المفهومية، والمعرفية التي تتيح للقراء المسلمين فتح الأضابير المدسوسة، وكذا قراءة ما لم يقرأ في النصوص، إذ يقول أركون " إن الخطاب القرآنيذ يمارس آلياته في تحويل الأحداث التاريخية، وطمسها بخلع رداء القداسة عليها"¹.

ورغم أن " علي حرب " يعيب على أركون اشتغاله بمواد، وآليات غيره في الحفر والتنقيب ، فلا يمكننا أن ننكر على الرجل جرأته العلمية، وحماسه الفكرية النابعة من روح عربية إسلامية، والذي ظلّ يخدم الفكر العربي الإسلامي من منبر غربيّ تحفه الأخطار، إذ يعود " علي حرب " و يمن على أركون أعماله بالقول: " إذ هو كان قد سدّد ضربته النقدية بإخضاع كتاب الوحي للتشريح على سبيل الكشف و التّعرية ، بما يقتضي إلى كشف اللعبة، ونزع رداء القداسة، الأمر الذي أثار في وجهه ردودا عاصفة من جانب شرطة الشريعة الإلهية، وتفانين العقيدة المقدسة " ²

إن محاولات أركون الفكرية الجادة في سبيل " زعزعة المشروع الدينية بمؤسساتها وسلطاتها ، و إذا كان هذا النقد منتجا على الصّعيد الفكريّ والمعرفي، فإنّه يفيد المجتمعات العربية أو المسلمة إلى أحوج ما تحتاج إليه...هو أن تنتج معرفة بنفسها، و واقعها كما بالآخر والعالم " ³ . ورغم ما يغلب على جميع المفكرين تبنيهم لأفكار نصب مشاريعها التّنظيرية في مهب الوهم، فإنّ أعمال محمد أركون " إذ يفوز بفهم جديد، و جدير بالاعتبار للإسلام والدين " ⁴.

فلا يمكننا أن نجد أجدر من محمد أركون في التنقيب داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما يشهد به جلّ المعاصرين له .

لقد أراد أركون بفكره الاجتهاديّ فرض التّغيير على الفكر العربيّ والإسلاميّ على غرار ما أحدثته الحداثة من تغييرات، وقلب موازين الفكر الأوروبيّ بدءاً من القرن السادس عشر، إلا أن الرجل قبل رحيله أعلن عن فشل مشروعه الحداثيّ بموازاة الكتلة الأصولية المتزمتة، والضاربة في تجويف المجتمعات العربية الإسلامية، والقائدة لمخيله المركّب عبر قرون استقام سيرها التاريخي، دون اعوجاج أو خلل، ف" الفاعلية لا تعني دوما المصادقية ... فالمجتمعات العربية هي بشرائحها الواسعة من أكثر المجتمعات مقاومة لإرادة المعرفة، و عمل الفهم والتّشخيص، بقدر ما تشغل

ـ علي حرب، " الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة " ، ص 127 .¹

ـ علي حرب، " تحية في ذكرى أركون " .، دار الكتب، القاهرة، 2011 ، ط 1، ص 3.²

ـ علي حرب، " تحية في ذكرى أركون " . 2011، ص 3 .³

ـ ينظر، " المرجع نفسه"، ص 4.⁴

بعبادة الأصول، وتقديس النصوص لحصد التراجعات، والانهيارات والحروب الأهلية¹

إن دراسات أركون التي صبّت حول تغيير المنظومة الفكرية الإسلامية، لهي بعيدة المنال عن مشروعه الذي هاجم التقليد، والتبعية الضارية في الفكر الإسلامي منذ غلق باب الاجتهاد (ق 5 هـ) ، إلا أن أركون بفكره النابغ من تتبع منهجيات، وانتصارات الفكر الأوروبي المغير لأوضاعه نحو العقلانية، وفرض الذاتية ، يعيد قراءة التقليد، والتبعية من جديد ويعمل على إحيائها بنمط علمي، يترأى له أنه الأفضل، و الأنسب لنتقاد وراءه المجتمعات الإسلامية، فيجني فشلا تعبر عنه انفرادية المجتمعات العربية الإسلامية بواقعها المعاش، الحامل لشبكة هائلة من التأثيرات المتبادلة، والعلاقات المعمولة يجعل من حقول دراستها مغاير تماما للحقول الاجتماعية الأوروبية.

وبالتالي لا يمكن جلب الأداة الأوروبية بحذافيرها، وتطبيقها على المجتمعات العربية الإسلامية، فأركون يكرّر دائما قوله: " أريد أن أفتح حقلا جديدا من التفكير، تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية، و الإسلام متجاوزة ...و ينبغي العودة إلى أسسها وأصولها²."

فما يمكن أن نخلص إليه من مشروع أركون الفكري، ذلك البناء التّنظيري و الفكري الهائل الذي لا يمكن أن يتكرّر في مفكر آخر يحمل كلّ معطيات التحليل، والتّقيب و الحفر في الثقافة العربية الإسلامية .

كما لا يمكن إنكار تلك الاستراتيجية التي أخرجت المستور، وعملت على تدمير القيود الدوغمائية، والسكولاستيكية و كذا الأرثوذكسية من أجل الوصول بالعقل الإسلامي إلى مرحلة نقد ذاته، من خلال بناء لاهوت جديد كان يريده أركون، " وتكوين منظومة عقائدية تسمح للمسلمين بدخول عالم الحداثة "³، فلقد ترك أركون قراءات فعّالة لا يمكن الاستهانة بها، " فالنصوص القويّة تخترق من يعارضونها، بقدر ما تتعدّى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة، وإمكاناتها الخفية، لكي تفعل فعلها وإن بصورة صامتة أو بطيئة في تغيير العقول على النحو الذي يستمر في تغيير خريطة المعرفة و علاقات القوة " ⁴ .

فبالرغم من طغيان الجانب النظري على الجانب التطبيقي من أبحاث أركون، " فمقاربتة لا تزال في بدايتها، ولم تثمر نتائجها بعد ، و من ثمة لا يمكن الحكم عليها في هذه المرحلة، فالموضوعية تقتضي انتظار النتائج ثم إصدار الأحكام حولها "⁵

1 _ " المرجع نفسه"، ص 4.

2 _ محمد أركون، " الفكر الإسلامي قراءة علمية " ص 46

3 _ ينظر، محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 281

4 _ علي حرب، " تحية في ذكرى أركون "، ص 5

5 _ فارح مسرحي، " الحداثة في فكر محمد أركون "، ص 120

وربّما تسارع الأحداث العربيّة بعد وفاة محمد أركون، كانت إجابة مؤقتة لتنام الوعي العربيّ و استفاقته، التي تمرّدت على سياسات الحكم السلطاويّة القاهرة للفرد والمجتمع العربيّ و الإسلاميّ، تحت ما سمي بالربيع العربيّ ، فهل كانت هذه الأحداث بؤادر التّمرد العقلي على كلّ القيود الأسرة للوعي وفكرة المعنى، التي بحث عن إدراكها وتداركها " محمد أركون "؟

خاتمة:

مسيرة تاريخيّة مطوّلة اتبعناها، ونحن نتقّى أثر المتلقّي، نسعى إلى رسم شخصيّته المثلى، فمرّة نجده قد ذكر على السنة النقاد، ومرّة هو بأنفسهم، ومرّة جمعته طيّات كتبهم، ولكن نعلم منذ البداية أنّه موجود بدليل الوجود، وقد تتبعنا الصّور النّقديّة منذ الفكر اليونانيّ ما قبل ميلاد المسيح، مروراً بالنّقد الجاهلي، وصولاً إلى العصر الإسلاميّ، والعصر الأمويّ- كنّا نحاول نقل صورة لقارئنا حول حقيقة التّلقّي كمفهوم حضاري ثقافي، والمتلقّي كمحرّك لهذه العجلة الفكرية بكلّ نواحيها.

لا يخفى على من يتابع الفلاسفة في تقييدهم العمليّة الإبداعية بسياج العقل، أنّ المسألة مرتبطة بعملية التّلقّي، التي تتطلّب الفهم والإقناع، فتقيّد المبدع في محاكاته بالوجود على وجه الحقيقة، أو ما يفترض وجوده، يجنّب عمله الغموض واللّبس، ويجعله أقدر على الإقناع والتّأثير في المتلقّي. فالتّهاون في أمر الرّؤية والعقل في الإبداع، تترتّب عنه في تصوّر الفلاسفة مخاطر كبيرة على عملية التّلقّي، ومنها على مهمّة الشّعور لأنّ النّفس لا تقبل المستحيل، الذي لا سند له من الحقيقة، لذلك اعتبر وقوع الكذب في الشّعور من الممكنات، وليس من المستحيلات.

وهذا لا يتعارض أيضاً إلى ما ذهبوا إليه من أنّ الاستجابة الشعريّة استجابة لا واعية تتمّ في غياب العقل؛ لأنّهم ينطلقون في حديثهم عن الإثارة النفسية التي يحدثها العمل الفنّي في المتلقّي من مبدأ مؤداه أنّ "الإنسان كثيراً ما تتبّع أفعاله تخيّلاته، وكثيراً ما تتبّع ظنّه أو عمله، وكثيراً ما يكون ظنّه أو عمله مضاداً لتخيّله، فيكون فعله بحسب تخيّله، لا بحسب ظنّه أو عمله.

إنّ النّقد انطلاقة من العصر الإسلاميّ الأوّل زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعهد الأمويّ كان نقداً مشابهاً للنّقد الجاهلي، كان نقداً فطرياً نابعاً عن سليقة عربيّة. وهو كذلك ذا فكر محدّد لا يرقى إلى الفكر الفلسفيّ، وجزئيّ في أحكامه يتعلّق إمّا باللفظ أو المعنى، وهذه ملامح عامّة مميّزة للحركة النّقديّة التي كان يحركها المتلقّي العربيّ آنذاك ويمثّل العنصر الفعّال فيها.

إذا ما حاولنا تتبّع الأسماء العربيّة القديمة التي كانت مساعداً على فهم الإبداع، وخصوصاً ما تعلق بتلقّي النّص، وفهم القارئ؛ فإنّه سيؤدّي بنا الأمر إلى الغوص في متاهات البحث التي لا مخرج منها، فمن خلال تطّوعي على مسار النّقد العربيّ تاريخياً،

وجدت أنّ بالدراسة إلى المعنى، ومسألة المحاكاة، وجدليّة اللفظ والمعنى، وقضية التّرادف الدّلاليّ، ومراعاة نفسيّة السّامع عند الإلقاء، ومراعاة مقتضى الحال وغيرها من المسائل التي تعين على الفهم.

لا يمكن حصر جهود العرب القدماء في ثلاثة نماذج فقط، رغم أنّ هذه النّماذج مثّلت بحقّ تأسيسها ممنهجاً، وتوضيحاً دقيقاً أفاد الدّرس العربيّ، وبصورة خاصة النّاقّد العربيّ المتنبّع لخطى الإبداع آنذاك، ولا يسعنا في هذا المقام إلّا أن نذكر الأسباب الرّئيسية التي دفعتها لاختيار هذه النّماذج، فالجاحظ كما هو معروف مؤسس علم البلاغة العربيّة في القرن الثّالث الهجرّ، وكان يسعى إلى رسم صورة كاملة، ومفهوم أدقّ للبلاغة في أنّها الوصول إلى النّهاية لغة، وإيصال المعنى تامّاً لذهن السّامع اصطلاحاً، وإذا ما لاحظنا هذين التعريفين، فإنّ جلّ المهمّتين بهذا الحقل لم يخرجا عن فهم.

ينظر الجاحظ إلى عمليّة الكلام تقريباً بالشّكل الذي نظر به علماء اللّسان اليوم- خصوصاً جاكبسون في كتابه رسائل في اللسانيات العامّة وإثباته لمخطط التّواصل الشّهير- "مفهوم يتلخص في بعدين أساسيين هما:

أولاً: فهم الرّسالة الدّينيّة كما نزلت، وكما اقتضت حكمة الله أن تكون. ثانياً: تبليغها، أو إفهامها للآخرين بالوسائل البشريّة على الكلام ويتبلور البعد الأوّل في مفهوم البيان، والبعد الثّاني في مفهوم التّبيين، ويصبح مدار الكلام على البيان، والتّبيين، وعلى الفهم، والتّفهيم"، والمتكلم هو صاحب التّفهيم، أو الإفهام، والمخاطب هو صاحب الفهم، وفي المفارقة بينهما يرى الجاحظ أنّ المفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل؛ إلّا أنّ المفهم أفضل من المتفهم.

وعبد القاهر الجرجانيّ حجة عصره في اللّغة، والنّحو، والفقه وهو مؤسس علم المعانيّ، وعلم البيان من خلال كتابيه على التّرتيب دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، واهتم كذلك بحقل التّأويل، وحاول تسليطه على الدّرس الأدبيّ، والنّص القرآنيّ، معتمداً في ذلك على أداة الاستدلال كأداة منطقيّة. وأسّس ما يعرف بنظريّة معنى المعنى التي سبقت مجيء الجهد الثّنائي الذي قام به النّاقدان، والعالمان اللّغويان الألمان ريتشاردز وأقْدن في كتابهما (معنى المعنى).

وقد شغل عبد القاهر الباحثين من القدماء، والمعاصرين بما أضافه إلى تراث الإنسانيّة من قيم معرفيّة فبعد أن كان نقاد العرب يتصارعون فيما بينهم حول أيّهم أفضل؟ اللفظ أم المعنى حسم هذه المشكلة الثّنائية بأنّ كلا منهما مرتبط بالآخر لا ينفك عنه، وأنّ المعنى يترتب في الذّهن أولاً، ثمّ تجيء العبارة، أو التركيب مناسباً للمعنى الذّهني المرتّب، وتثبت قيمة المعنى من خلال قيمة العبارة، أو الجملة، أو التركيب حين إخراجها في صورة فيستمتع بها العقل، والقلب معا قول في ذلك: "لا يكون لإحدى العبارتين مزيّة على الأخرى حتّى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتهما فإن

قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك فليستا عبارتين عن معنى واحد؛ بل هما عبارتان عن معنيين اثنين قيل لك: إن قولنا المعنى في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أرد المتكلم أن يثبته أو ينفيه".

وعلى هذا النحو استوجب عملية التلقي كما أرادها عبد القاهر الجرجاني أن يتمم المبدع بعمق فكري، يؤهله لبلوغ لطيف المعاني ودقيقها، والجرجاني لا يقصد من هذا التعقيد والتعمية في الكلام، مما يدفع المتلقي إلى طلب المعنى بالحيلة.

ويبقى آخر النماذج؛ بل وثالثها هو ابن حزم الأندلسي ليمثل محوراً من محاور الثقافة الأندلسية "المغربية" فقد كان هذا الأديب نموذجاً للفهم الإبداعي في عصره أعطى نظريته الخاصة لتذوق الشعر والنثر، وكانت له مداخلات في تأويل النص القرآني-سنائي على ذكرها- ومن الأسباب الأخرى التي دفعتني لاختياره كنموذج هو أن الدراسة حوله في الكتب، وبخصوص التلقي قليلة جداً يكاد أن يقصى من هذا الجانب، فأفردنا له مطلباً ليكون ممثلاً للجهد العربي المغربي.

قامت عملية التلقي في النقد القديم على أساس سيكولوجي، فكانت تفرض على المبدع أن يعتمد مدركات الحواس فيما يشكّله من صور في عمله الإبداعي على أساس أن النفس البشرية تأنس بما هو محسوس. وهكذا عملت نظرة النقاد، والفلاسفة للتلقي إفساح المجال الواسع لمدركات الحواس الخارجية في العمل الأدبي، فألحوا في بناء الصورة، سواء في التعامل مع الماديات، أم مع المعنويات المجردة على استخدام العناصر التي تثير حواس المتلقي، وحاسة البصر عنده خاصة، لذلك ربطوا جودة الصورة في العمل الفني بإخراج الأغمض إلى الأظهر، وإخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، وإخراج ما لا يرى إلى ما يرى، والتعبير عما لا يشاهد بما هو مشاهد.

والشعر كان يقاس عندهم بما يحدثه من تأثير في المخاطب بسبب ما فيه من خيال قرين السحر، وبما يترتب عن استخدام الخيال فيه من ابتعاد عن الحقيقة العينية، كما استخدم الخيال عند النقاد أيضاً للدلالة على تحدثه الصور البلاغية من تأثير في المخاطب. أمّا على مستوى التلقي، فإن كون الوهمية مركزاً للإرادة، ومصدراً للأوامر، وباعثاً على الفعل والحركة، يعني أن المتلقي لا يمكن أن يستجيب، أو ينفعل لما يصور له بالإقبال عليه، والنفور منه دون تدخل القوة الوهمية.

فالظاهرة التي تلفت النظر في هذا النقد هي أن الاهتمام بالمتلقي كان أكبر من الاهتمام بالمبدع نفسه، إذ كانت العناية منصرفة إلى البحث عن الكيفية التي تسمح للمبدع بإحداث الأثر المطلوب في مخاطبه، ويحمله على اعتقاد ما يقوله، لذلك تقابلنا في تراثنا النقدي كثيراً فكرة التقديم الحسي للصورة انطلاقاً من أن التأثير يكون أكثر فعالية من جهة ما يدركه المتلقي بحواسه، وبحاسة البصر خصوصاً.

وهنا تأخذ قضية الحال والمقام مكانها في نظرية الإبداع في النقد العربي القديم، فينادي النقاد بضرورة مراعاة المخاطبين الذي يوجه إليهم العمل الأدبي؛ لأنّ الناس الذين يتلقون النص ليسوا سواء في جميع الحالات؛ بل ينقسمون إلى طبقات، هكذا جعل النقاد من خلال نظرية المواضع ثقافة المتلقين، وعاداتهم، ومراتبهم الاجتماعية ومقومات حياتهم جزءاً من ثقافة المبدع انطلاقاً من أنّ تحقيق التّجاوب بين النص والمتلقين غير منفصل عن مراعاة الظروف المحيطة بعملية التّلقّي، ومنها المخاطب بما يميّز به ثقافة، وعادات، ونمط خاص من الحياة؛ لأنّ عملية التّجاوب مع العمل الفنّي ليست وليدة الصّفة؛ إنّما تخضع لمجموعة من الشّروط قد لا يكون المبدع نفسه واعياً بها؛ إنّما يتمثّل لها تلقائياً.

وعلى المبدع أيضاً ألاّ يتجاوز القدرات اللّغوية، والمعرفيّة والأسلوبية لمخاطبه؛ لأنّ ذلك يترتب عنه الوقوع بعيداً عن التّأثير فيه لأنّك متى خاطبت بغير ما يناسبه، فإنّك قد أجريت الكلام على غير مجراه.

نستطيع أن نقول: إنّ نظرية الإبداع في النقد العربي القديم كانت تعتمد اعتماداً كبيراً على تنوّع القراءة، وعلى الرّصيد المعرفي للمبدع، ثمّ إنّ جمهور هذا المبدع في حدّ ذاته أصبح متنوّعاً من حيث ثقافته، ومن حيث مراتبه الاجتماعية، الأمر الذي اقتضى تنوّع خطاباته من حيث أسلوبها، ومن حيث محتواها تبعاً لتنوّع هذا الجمهور، وهو ما استوجب تنوعاً في ثقافته، فحدّد له النقاد الأسلوب والمحتوى المناسبين لكلّ فئة من الفئات التي يتعامل معها، سعياً إلى تحقيق الملائمة بين الخطاب والمتلقين، وهذا ما كان يوصي به بالفعل ابن الأثير حين ينصح المبدعين أن يتغلغلوا في الأوساط الشعبيّة الدّنيا ليستحوا معانيهم منها، وحتّى يمكنهم النّفوذ إلى نفوسهم، والتّأثير فيها.

نسجّل التّقاء نظريّة في نقدنا القديم مع الدّراسات النّقديّة المعاصرة التي تدعو إلى مراعاة أصناف المتلقين ومستوياتهم المعرفيّة في الخطاب تحقيقاً لمبدأ الإفهام والتّأثير، فإذا كان المستوى المعرفي للخطاب، أو مستوى التّشكيل الجماليّ فيه شديد البعد عن المتقبّل الموجه إليه، فإنّه لا يتصوّر أن يُحقّق وظيفة الإفهام والتّأثير المتوخاة منه، وهو ما يستوجب على المبدع معرفة واعية بالمحيط الثقافيّ لمخاطبيه؛ لأنّه بمعرفته هذه سينقل المتلقّي إلى معاشة التّجربة الإبداعية التي يعايشها المبدع.

وإنّ نظرة عابرة على نظرية التّلقّي تكفي لإدراكنا أن أبواب الحقول المعرفية لم تغلق، إنّما هي مفتوحة منذ ربح من الزّمن، حتّى يضيف الإنسان إلى المعارف أفكاراً ورؤى جديدة هذه النّظرية، وإن كانت جذورها موجودة في تراثنا تؤكّد لنا ضرورة إعادة النّظر إلى النّصوص ولاسيّما التّراثية منها من وجهة نظر المتلقّي، ومنها نتوصّل إلى النّتائج التالية:

1- لايزال الحقل المعرفي يتسع ويتجرب انفتاحاً على النظريات الجديدة.

2- نجد جذوراً لنظرية التّلقّي في التّراث العربيّ.

- 3- ظهرت هذه النظرية في ألمانيا لأول مرة.
- 4- ينبغي أن نعيد نظرنا إلى التراث من وجهة نظر المتلقي لاستنتاج معان جديدة.
- 5- تلقي المعنى اللازم غير المقصود هو الوظيفة الأصلية للمتلقي.
- 6- لابد من مراعاة استراتيجيات معينة لتطبيق هذه النظرية.

نجد الكتاب المكرّم " القرآن " يحدث طامته العظمى التي لم ينطفأ فتيلها إلى الآن، فيه تعددت القراءات، وجمعت الدواوين، واجتهد الرسول مع صحبه، والتابعين لهم بإحسان لفهم النص الجديد، والبيان المعجز، واللسان المقصي لغيره رغم عربيته. فقد كانت الكتب النقدية والبلاغية تهتم أكثر ما تهتم بالنص القرآني نتيجة للتغيرات التي أحدثتها شكله ومضمونه، وتوصلنا إلى أهم الاستنتاجات المستخرجة من قراءات "أركون" الجريئة والجادة بجذتها، حيث أبرزنا مجمل الخطوط العريضة التي توصل إليها فكر "أركون" نحو إعادة قراءة التراث العربي-الإسلامي.

شاركت في اليوم أبناء الديانات الأخرى من المسيحيين، و الإسرائيليين، و البراهمة و البوذيين فيندر أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية؛ إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكونية عندهم على ضوء العلم العصري كما يقولون، و أهم هذه المحاولات ما كان منها متصلاً بمسألة خلق الإنسان الأول، ومسألة السموات و سكانها، و مسألة القيامة و الحساب.

والأمر الذي لا محل للخلاف فيه أن الإنسان العصري مطالب بفهم كتبه المقدسة و فهم ما توجبه على ضميره من الفرائض، و الشّعائر و الواجبات؛ ولكن هل معنى ذلك أن الكتب المقدسة لا تفهم إلا كما فهمها المخاطبون بها أول مرة، أو معناه أنها تفهم في كل عصر على حساب النظريات العلمية، التي انتهت إليها أبنائها ؟

لا هذا و لا ذاك- فيما نعتقد - و هو الفهم المطلوب من المكلف المخاطب بالكتاب ؛ فإنّ المسلم مأمور في القرآن الكريم بالتفكير، والتأمل، والتدبر والاستقلال بذلك عن الآباء، والأجداد وأخبار الزمن القديم وأئمة الدين فيه

وليس الخطاب مقصوراً على العرب الأميين و لا هو بمقصود على أبناء القرن العشرين؛ و لكنّه عام لكلّ عصر ولكلّ مكان إذ ليس من المعقول أن يفكر الإنسان على نسق واحد في جميع العصور.

إننا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم في عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية؛ لو أنهم ولدوا معنا ، و تعلّموا ما تعلمنا، و عرفوا ما عرفناه و اعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر، و حوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم؛ و لكن التفكير العصري في شيء و إقرار النظريات العلمية المتجددة شيء آخر؛ فإننا نستفيد من أخبار الرحلات، و من آراء المفكرين و من مذاهب العلماء

النّظريين، و التجريبيين إدراكاً نافعاً أي التأمّل والنّظر دون أن نؤمن بصحة كلّ خبر و صواب كلّ رأي و صدق كلّ نظريّة.

وحكم التّأويل عند من يقول به من المتأخرين، ظهر من خلال انقسامهم على طوائف: (الطائفة الأولى: ترى أن التّأويل واجب لا بدّ منه.)، (الطائفة الثّانية: ترى أنّ التّأويل جائز ويكون فعله تبعاً للمصلحة العامّة، فإن دعت إليه جاز وإن لم تدع إليه ترك.)، (الطائفة الثّالثة: ترى جوازه للعلماء دون غيرهم)، والجامع المشترك بين هذه الطوائف شرعيّة العمل بالتّأويل لكن اختلفوا في درجة هذه الشرعيّة.

وانطلاقاً من كون "أركون" أحد المنشغلين البارزين من خلال نصوصه وتحليلاته لتعريّة التاريخ من أجل الوصول إلى المنظور الفكريّ النّقدي، ويُقرّ أنه "أسلوب أكثر مشقة وصعوبة لأنّه يتطلّب من الدّارس تعرية الآليات القديمة، التي لا تزال مستمرة في توليد التاريخ المعاصر"، وذلك ليصُبّ في حوض الحقيقة البعيدة عن اللعبة الإيديولوجيّة قصد ضخ الوعي، والمعنى كيان الفكر الإنسانيّ عموماً، وفتح آفاق التّشارك الحضاريّ خصوصاً بين العرب والغرب، فكان هدف "أركون" من نقد العقل الدينيّ هو تجديد الفكر العربيّ-الإسلاميّ، لكي يُصبح أقدر على مواجهة مشاكله الحاليّة، والتأقلم والاندماج مع مستجدات التّغيير الحداثيّ، الذي فرض ضرورة فتح باب الاجتهاد المُنسَد منذ القرن الخامس (05) هجري، وتجديد أطر وأساليب المجتهد بنقطة حضاريّة عصريّة إلى ما أسماه بـ "نقد العقل الإسلاميّ".

كثرت الاتهامات التي تلحق فكر "محمد أركون"، واعتباره من أكبر المستشرقين المُتهجمين على الإسلام والمسلمين؛ إلّا أنّ هذا الحكم يكون نتيجة القراءات السّطحية للخطاب الأركونيّ، فما تطمح إليه الدّراسات العلميّة، هو فتح أكبر قدر من المقاربات التحليليّة والنّقديّة، التي من شأنها الوصول إلى الحقيقة، فبمجرد فتح النصّ الأركونيّ ينتابك الشّغف في التّعمق والغوص أكثر فأكثر في بحر المعارف والأفكار المتنوعة المملوءة بالجِدّة والإبداع.

النّص الأركونيّ يتمييز عن غيره بصعوبات يلتبسها كلّ باحث في فكره، نظراً لجِدّة وجرأة المواضيع المطروحة واختراق ما لم يُفكّر فيه، والمستحيل التّفكير فيه على حدّ تعبير "محمد أركون". ضف إلى ذلك تنوّع المفاهيم، وتعدّد المعارف وكثافتها التي تتطلّب تضافر عاملي الوقت والفهم السّليم، من أجل فهمها والوصول إلى إدراك صحيح ودقيق لفكر وتصوّر وغاية "محمد أركون"، من مشروعه الهادف إلى تجديد الفكر العربيّ-الإسلاميّ وتنشيطه، فما حاول "أركون" زعزحته من إيديولوجيات فكريّة، ومشروعات دينيّة سلطويّة على العقل الإسلاميّ، عبر إستراتيجيّته الهادفة إلى بناء أعمدة مدرسة تنظيريّة، تحاول قلب موازين الفكر المتزمّت نحو ممارسة فعلية تطبيقيّة، تُغيّر الواقع المعاش للمجتمعات العربيّة-الإسلاميّة، نجد فكره النّقدي بين مُعارض ناكر

له من جهة، ومُتَقَبِّل متحمّس من جهة أخرى، هذا ما يدفع إلى تنشيط حركة البحث، والمقاربات العلميّة حول فكر "محمد أركون"، الذي يقول عنه "علي حرب" في ذكرى رحيله لا أقول بأنّ غيابه ترك فراغا على ساحة الفكر، فهو إذ رحل عن عالمنا فإنّ مؤلفاته التي فتحت آفاقا خصبة لتفكير باقية مادام هناك قُرّاء يشتغلون عليها، بقراءاتهم المثمرة والفعّالة، فالنصوص القوية تخرق من يُعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة وإمكاناتها الغنيّة، لكي تفعل فعلها وإن بصورة صامتة أو بطيئة في تغيير العقول على النّحو الذي يُسهم في تغيير خريطة المعرفة وعلاقات القوة".

وبعد الانتهاء من عرض جُلّ الأفكار والمفاهيم المُلمّة بفكر "محمد أركون" حول الاجتهاد والحدّاث يمكن أن نستخلص أهمّ التّائج:

يعتبر "أركون" أنّ الاجتهاد عمل حضاريّ، لا يمكنه أن يتوقّف عند زمن معيّن، فأزمة الفكر الإسلاميّ بدأت لحظة إنهاءه للفكر الاجتهاديّ، الذي كان في مرحلة التّأسيس، والإبداع والخلق (القرن الأوّل هجري/الرّابع هجري)، لينتقل إلى مرحلة التّقليد، والتّكرار الاجتراري بدءاً من القرن الخامس (05) هجري.

الاجتهاد ضرورة ملحة لبقاء الاستمراريّة في بناء التّاريخيّة، والانقياد وراء ما خلفه السّلف الصّالح وما صنّعه العقول المستنيرة من مذاهب وعقائد (المذاهب الأربعة الكبرى) والأئمة المجتهدين، ليكون صالحا لزمانهم حسب ظروفهم المؤلّدة لحاجة الاجتهاد، وتغيير المجتمعات الإسلاميّة لن يكون صالحا ولا مناسباً بالضرورة في زمن يؤمّن بالعرفان لهؤلاء، وتتبع خطاهم رغم تقلّب الأوضاع وتغيّر الأحوال، وتجدد المفاهيم، والمضامين المعرفيّة وأنظمتها.

من ذلك المنبر الغربيّ بروح عربيّة إسلاميّة أراد "أركون" أن يُزاوج منطق فكرة ويشغل على جلب النّصّور الأوروبيّ الحدّاثي، وتطبيقه على المجتمع العربيّ الإسلاميّ. فكانت ثمرة ذلك إنتاج مشروع يحمل إستراتيجية منهجيّة متعدّدة تحفر وتُنقب في التّراث الإسلاميّ باتجاه إعادة القراءة له (النّصوص المقدّسة)، وفتح آفاق للبحث يشتغل بآليات غربيّة من أجل تحطيم التّقليد، وتجاوز الفكر الاستشراقيّ الفيلولوجيّ نحو نقد للعقل الإسلاميّ، وإثراء العمل الفكريّ الأركونيّ بما سماه بـ "الإسلاميات التّطبيقية"، التي رأى من خلالها أنّ الوصول إلى الحقيقة لن يتمّ إلّا بتعدد أنظمة المعرفة (تعدد التّخصصات).

لقد أراد "أركون" طرق باب الحدّاث من جانب تحديث الفكر العربيّ-الإسلاميّ، وإبعاده عن استهلاك الحدّاث التّكنولوجية المدخّرة من أجل الرّفاهية والرّقي المادي، فكانت دراسته للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة، متنوعة ومتفاوتة الصّراع في مخاضها الحدّاثيّ برؤية اليابان النّموذجية الموقف بين أصالته الباقية في معتقداته الاجتماعيّة، وتجاوزه الحدّاثيّ الباهر، فالنّموذج الحدّاثيّ الذي يُريده "أركون" لا بدّ أن يمسّ جميع

السياقات العربية-الإسلامية لتكريس العقلانية وفهم الذاتية، نحو مجتمعات تطبق العلمانية وتحترم حقوق الإنسان وتمارس الديمقراطية.

فالفكر الثيولوجي الذي يصب فيه "أركون" اهتماماته يطمح إلى تخليص العقل الديني الإسلامي من كلّ العوائق، والقيود باتجاه منطق لاهوتي جديد، جدير بتبديل الأوضاع نحو الأفضل، ليبقى بذل مشروع "أركون" راسما الخطوط عريضة تُرسخ فكرا ومنهجية هادفة إلى التغيير والتحديث والتطوير؛ لابدّ أن يواصل الباحثون السير على دربه من أجل فرض إرادة التغيير، والوعي، والمعنى، والحقيقة في سبيل تغيير العقول، وتغيير خريطة المعرفة وعلاقات القوة، وما من تغيير إلا بإذن الله تعالى: (فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

ولربما التضج الفكري العربي عموما والإسلامي خصوصا قد فجر قوقعة صمته باتجاه الانتفاضة نحو فرض حرية الشعوب العربية، في اختيار قراراتها السياسية والاجتماعية عندما بدأت مرحلة جديدة في التاريخ العربي والإسلامي سميت بـ"الربيع العربي"، تحت توقيع سجلته تونس يوم السابع عشر من شهر سبتمبر عام ألفين وعشرة (2010/09/17)، لتليها مصر، وليبيا، وسوريا... فهل هذه هي بداية نضج الوعي العربي الإسلامي الصحيح؟ وكيف كان يمكن لمحمد أركون أن يعبر عن موقفه نحو هذا التغيير. هل هو بداية فرض اجتهاد جديد لابدّ منه لضبط الوضع العربي المتجدد، أم هي عقلانية عربية إسلامية تضع نفسها في مسار تحريك عجلة التاريخ وتمتد داخل التاريخية...؟

والآن نقول بصراحة تامّة أنّه لا يمكن تأويل القرآن كاملا وفهمه فهما صحيحا يوافق الحقيقة؛ إلا من قبل واحد أحد فقط هو الله عزّ وجلّ. أمّا الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كلّ زمان، كلّ واحد منهم حسب اختصاصه الضيق في مجال المعرفة. ومن هنا تفهم الحقيقة الكبرى وهي أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يؤول القرآن؛ وإنّما كان القرآن أمانة يتلقاها، وأداها للناس على أحسن وجه وأكمل؛ دون تأويل ولكن أعطاهم مفاتيح عامّة للفهم سهلت لهم فتح باب التأويل في النصّ القرآني.

والراسخون في العلم مجتمعون كافّة يؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية، وستنتجون منه النظريات الفلسفية والعلمية. ويتقدّم التأويل والعلم في كلّ عصر، حتّى قيام الساعة ليؤول كلّ الآيات التي تتعلّق بالكون والحياة، والراسخون في العلم هؤلاء هم من يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة.

محمد أركون

مولده ونشأته:

محمد أركون مفكر جزائري ازداد في تاويريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر سنة 1928، قضى فترة التعليم الابتدائي في مدينة " عين الأربعاء " ولاية عين تموشنت أين انتقل

إلى العيش مع عائلته، ثم واصل دراسته الثانوية بوهـران لدى الآباء البيض. يذكر " أركون " أنه كان يعيش في عائلة فقيرة، والده يمتلك متجرا صغيرا بقرية " عين الأربعاء "، كما يذكر " أركون " أن مكان عيشه كان مستوطنا للمعمرين، وقد عاش فيها " صدمة ثقافية ".

تابع دراساته العليا بالجزائر العاصمة ثم في باريس حيث حصل على شهادة التبريز سنة 1955 في اللغة العربية والأدب العربي.

عمل " أركون " مدرسا بثانويات " ستراسبورغ "، كما كان يعطي دروسا بكلية الأدب بنفس المدينة ما بين فترة (1956-1959)، ثم عمل أستاذا مساعدا بجامعة " السوربون " ما بين فترة (1960-1969)، حيث كان يحضر في نفس الوقت دكتوراه دولة.

حاز على الدكتوراه في الآداب من نفس الجامعة سنة 1969، أصبح بعدها أستاذا محاضرا بجامعة " ليون " الثانية ما بين فترة (1972-1977) وأستاذا بالجامعة الكاثوليكية بـ"بلوفان لانوف" ما بين فترة (1978-1979)، كما حاز على أستاذ كرسي في تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة " السوربون " الجديدة، ومدير لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها.

مؤلفاته:

كتب " أركون " بالفرنسية والانجليزية، وترجمت أعماله إلى العربية، والهولندية والأندونيسية. ومن مؤلفاته نجد:

- " الفكر العربي "، تر. د/عادل العوا.
- " الإسلام أصالة وممارسة "، تر. د/خليل أحمد.
- " تاريخية الفكر العربي-الإسلامي "، تر. هاشم صالح.
- " الفكر الإسلامي – قراءة علمية - "
- " الفكر الإسلامي تقدم واجتهاد ".
- " الإسلام – الأخلاق والسياسة - "
- " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ".
- " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ "
- " الإسلام أوربا والغرب - رهانات المعنى وإرادات الهيمنة - "
- " نزعة الأنسنة في الفكر العربي ".
- " قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ "

- " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل " .
- " معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية " .
- " من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " .
- " تاريخ الجماعات السرية " .

الجوائز التي تحصل عليها:

- جائزة ضابط لواء شرف .
 - جائزة "بالمز" الأكاديمية .
 - جائزة "سيفي بلافير" لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا .
 - دكتوراه شرف من جامعة "إكسير" عام 2002 .
 - جائزة "ابن رشد" للفكر الحر عام 2003 .
- فارق الحياة في 14 سبتمبر 2010 عن عمر يناهز 82 سنة بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية، ودفن في مقبرة الشهداء بالمغرب بطلب منه رحمه الله-.

قائمة المصادر والمراجع

- 01_ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، نال شرف كتابته الخطاط عثمان طه، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ
- أ- المصادر:
- 01_ ابن منظور، " لسان العرب "، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994، (د.ط).
- 02_ أبو إسحاق الشَّاطِبي، "الموافقات في أصول الشريعة"، مؤسسة الرسالة، المدينة المنورة، 1993، ط3.
- 03_ أبو محمد القاسم السَّجْلَمَاسِي "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، تحقيق علاء الغزي، المغرب، مكتبة المعارف، المغرب، 1980، (د.ط).
- 04_ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، 1981، دون طبعة.
- 05_ أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، "الإحكام في أصول الأحكام"، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ط1، ج1.
- 06_ إخوان الصفا وخلان الوفاء، "رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء"، تصحيح خير الدين الزركلي، مصر، 1928، (د.ط)، ج4.
- 07_ الجاحظ، "البيان والتبيين"، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، ج1.
- 08_ الذهبي، " التفسير والمفسرون "، دار المعرفة، بيروت، 1992، ط3، ج1.

- 09_ الشريف علي بن محمد الجرجاني، "التعريفات"، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1983، ط1.
- 10_ الأصفهاني، "إتقان علوم التّأويل"، دار الفكر، بيروت، 1986، الطّبعة الثّانية.
- 11_ الطّبري، "تفسير الطّبري"، مؤسسة الرسالة، المدينة المنورة، 2001، ط5.
- 12_ الغزالي، "المستصفى في علم الأصول"، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، ج2.
- 13_ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957، ط2، ج01.
- 14_ جاد الله محمود بن عمر الزّمخشري، "الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل"، دار الكتاب العربي، بيروت، (د، ت)، (د، ط)، ج1.
- 15_ عبد الرحمن جلال الدّين السيّوطي، "المزهر في علون اللّغة وأنواعها"، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار الفكر، بيروت، (د، ت)، (د، ط)، ج2.
- 16_ عبد الرحمن جلال الدين السيّوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002، ط4، ج2.
- 17_ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، "مختار الصّحاح"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، طبعة حديثة ومنقّحة.
- 18_ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، "إرشاد الفصول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول"، دار المعرفة، بيروت، (د، ت)، (د، ط).
- 19_ يوسف بن أبي بكر أبو يعقوب السّكاكي، "مفتاح العلوم"، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983، ط01.

ب- المراجع:

- 01_ إبراهيم الكيلاني، "النّقد عند العرب، قضايا وحوارات النّهضة العربيّة"، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب نظرية النّقد، القسم الأول (26) 1870-1940، من البلاغة إلى النّقد منشورات وزارة الثقافة، سورية، 2002.
- 02_ إحسان عباس، "تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب - نقد الشّعْر من القرن الثّاني، حتّى القرن الثّامن الهجري"، دار الشّروق، الأردن، 2006، طبعة منقّحة.
- 03_ أحمد درويش، "النّص البلاغيّ في التّراث العربيّ والأوروبي"، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1998، دون طبعة.
- 04_ أحمد يوسف، "الدّلالات المفتوحة - مقاربة سيميائيّة في فلسفة العلامة"، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، الدّار البيضاء، المغرب، 2005، الطّبعة الأولى.
- 05_ الأخضر عيكوس، "الصّورة الكنائية في القصيدة الجاهليّة"، مجلة الآداب، جامعة قسنطينة، العدد 04، 1997.
- 06_ السيّد أحمد عبد الغفار، "النّص القرآنيّ - ضرورة التّفسير"، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، (د، ت)، (د، ط).
- 07_ المنجي الشّملي، "فلسفة النّقد"، "نظريّة النّقد"، القسم الثّاني، مقالات نقدية - 1970م، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة، سورية، ص623 [قضايا، وحوارات النّهضة العربيّة 26].

- 08_ أوليفيه روا، " تجربة الإسلام السياسي "، تر. نصير مروة، دار السّاقى، 1996، ط2.
- 09_ بشرى موسى، " نظرية التلقي أصول وتطبيقات "، المركز الثقافي العربي، 2001، الطبعة الأولى.
- 10_ بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1988 ط/1.
- 11_ بن يمينه بن يمينه، " مفهوم الدلالة بين المصطلح والتطبيق "، مجلة متون، العدد 01، 2008.
- 12_ بول ريكور، من النص إلى الفعل _ أبحاث في التأويل "، ترجمة محمد برادة، وحسان بورقيبة، دار المعارف، بيروت، (د.ت)، (د.ط).
- 13_ جابر عصفور، " المرايا المتجاوزة _ دراسة في نقد طه حيسن _ "، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998، دون طبعة.
- 14_ جان جراندان، " المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا "، ترجمة وتقديم عمر مهيل، دار السّاقى، بيروت، 2007، ط1.
- 15_ حبيب مونسى، " نقد النقد - المنجز العربي في النقد الأدبي - دراسة في المناهج "، منشورات دار الأديب، الجزائر، 2007، (د، ط).
- 16_ حسن حنفي، " النص القرآني بين التفسير والتأويل "، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004
- 17_ حسن مصطفى سحلول، " نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004
- 18_ حفطي اشتيه، " نظرات في اللغة العربية، شؤون لغوية وفنون كتابية "، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2002، الطبعة الأولى.
- 19_ حلمي مرزوق، " في النظرية الأدبية والحداثة "، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، دون طبعة،
- 20_ حميد لحميداني، " إشكاليات القراءة، وآليات التأويل "، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ط 2
- 21_ ربي عبد القادر الرباعي، " المعنى الشعري وجماليات التلقي في التراث النقدي والبلاغي "، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، 2006، الطبعة الأولى.
- 22_ رحمن غدكان، " الأسلوبية في النظرية والتطبيق "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004. (د.ط).
- 23_ رضوان زيادة، " نقد العقل الإسلامي "، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ط1
- 24_ رشيد يحيوي، " شعرية النوع الأدبي في قراءة النقد العربي "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007، (د.ط)
- 25_ سليمان عشارتي، " قراءة القراءة، الخطاب القرآني، وأدبية القراءة، والتلقي "، مجلة تجليات الحداثة، ع4، جوان 1996.

- 26_ سيد قطب، "التصوير الفني في القرآن"، دار الشروق، بيروت، القاهرة، (د.ت)، (د.ط.)
- 27_ صفدي مطاوع: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، 1990، (د.ط.).
- 28_ عبد الإله بلقزيز: العرب والحادثة، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1/1، 2009.
- 29_ عبد الرحمن بدوي فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة الدينية للدراسات العربية و النشر، 1980، ط1.
- 30_ عبد العزيز عتيق، "تاريخ النقد الأدبي عند العرب"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1974، الطبعة الثالثة.
- 31_ عبد اللطيف عبادة: محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـ17، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1983، ج2،
- 32_ عزيز التميمي، "منظومة القراءة/سلطة القارئ"، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004
- 33_ علاء هاشم مناف: إبستيمولوجيا النص، مؤسسة ديموبروس، للطباعة، 2011، د/ط
- 34_ علي حرب: علي حرب، "الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي، 1995، ط1.
- 35_ علي حرب، "تحية في ذكرى أركون". دار الكتب، القاهرة، 2011، ط1.
- 36_ فارح مسرحي: الحادثة في فكر أركون، مرجع سابق، نقلا عن: عبد المجيد بورقة، الحادثة والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط1/1، 1993.
- 37_ فتحي أحمد عامر، "من قضايا التراث العربي – دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة – النقد والنقاد"، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ت)، (د.ط)،
- 38_ فتحي أحمد عامر، "من قضايا التراث العربي – دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة – النقد والنقاد"،
- 39_ فتحي التركي ورشيدة التريكي: فلسفة الحادثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، 1992.
- 40_ قصي الحسين، "النقد الأدبي عند العرب و اليونان – معالمه و أعلامه -"، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان 2003، الطبعة الأولى.
- 41_ كميل الحاج: تصدع العقل العربي المعاصر، دار الحادثة، 2010، ط1.
- 42_ محمد أركون، "الفكر العربي"، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1975، ط3
- 43_ محمد أركون، "الإسلام أصالة وممارسة"، ترجمة: خليل أحمد، ط1/1، 1986.
- 44_ محمد أركون: العلمنة والدين، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1/1، 1990.
- 45_ محمد أركون، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلام"، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1991، ط1،
- 46_ محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، تر. هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1994، ط2.

- 47_ محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، مركز الإنماء القومي، تر: هاشم صالح، ط2، 1996.
- 48_ محمد أركون، " قضايا في نقد العقل الديني "، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998، ط1.
- 49_ محمد أركون، " من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني "، دار الطليعة، بيروت، 2001، ط1.
- 50_ محمد أركون، " الإسلام والحداثة "، مجلة مواقف، العدد 59-60، 1989.
- 51_ محمد أركون، " الفكر الإسلامي قراءة علمية "، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ط2.
- 52_ محمد بن عباد، " التلقي والتأويل _ مدخل نظري _ "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- 53_ محمد بن عبد المغني المصري، "نظريّة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النّقد الأدبي"، دار مجدلاوي، عمّان الأردن، 1986، (د،ط).
- 54_ محمد تحريشي، " أدوات النص "، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
- 55_ محمد خطّابي، " لسانيات النص "، (د.ط)، بيروت 1991.
- 56_ حمد سبيلا: دفاتر فلسفية، دار توبقال، 2008، ط3.
- 57_ محمد سعد محمد، " علم الدلالة "، دار الكتب العلمية، مصر، 2004، ط2.
- 58_ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، (د.ط).
- 59_ محمد عارف محمود حسين، حسين علي محمد، " دراسات في النص الأدبي، العصر الحديث "، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د،ت)، (د،ط).
- 60_ حمد عبد الواحد حجازي، " أثر القرآن الكريم في اللغة العربيّة "، دار الوفاء لنديا الطباعة، والنشر والتوزيع، الإسكندرية.
- 61_ محمّد عمارة، " معركة المصطلحات بين العرب والإسلام "، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2004، الطبعة الثّانية،
- 62_ محمد مبارك، " استقبال النص عند العرب "، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1999، الطبعة الأولى..
- 63_ محمد محمود غالي، " أئمة النّحاة في التاريخ "، دار الشروق، المملكة السّعودية، 1976، الطبعة الأولى.
- 64_ محمد مصطفى أبو شوارب، أحمد محمود المصري، " قضايا الإبداع الفنّي، دراسة تحليليّة في النّقد العربيّ القديم "، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2005.
- 65_ محمود عباس عبد الواحد، " قراءة النصّ وجماليات التلقّي بين المذاهب الغربيّة الحديثة، وتراثنا النّقدي دراسة مقارنة - "، دار الفكر العربيّ مصر، 1996، الطبعة الأولى،
- 66_ محمد مفتاح، "ديناميّة النصّ -تنظير وإنجاز- "، دار المعرفة، بيروت، 2003، ط2.

- 67_ محمود يعقوبي: مسابك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين (دراسة لـ ج. س. ميل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ط9.
- 68_ مصطفى صادق الرافعي، "تاريخ آداب العرب"، مؤسسة الرسالة، الاسكندرية، 1996، ط2.
- 69_ منير حافظ، "الوعي اللغوي (الجمالي في فلسفة الكلام _ دراسة _)"، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2005، الطبعة الأولى.
- 70_ نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، 1985، ط3.
- 71_ ناظم عودة خضر، "الأصول المعرفية لنظرية التلقي"، دار الشروق، عمان 1997، (د.ط.)
- 72_ نبيلة إبراهيم، "القارئ في النص: نظرية التأثير والاتصال" مجلة فصول المصرية، المجلد 5، العدد 1، 1984.
- 73_ نصر حامد أبو زيد، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، 1999، الطبعة الخامسة.
- 74_ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 2003، ط5.
- 75_ ناصر حامد أبو زيد، "النص والسلطة والحقيقة"، دار الكتب العربية، مصر، 1999، ط01.
- 76_ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ط6.
- 77_ هشام شرابي: أزمة المثقفين العرب، دار نلسن للنسويد، بيروت، ط1، 2002.
- 78_ هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، دار نلسن، السويد، 2000، ط4.
- 79_ هنري لوفيفر: ما الحداثة، دار بن رشد للطباعة، 2006، ط1.
- 80_ وائل غالي، "معرفية النص"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998، دون طبعة.

هـ- الدوريات:

- 01_ أحمد حساني، "الدلالة بين ضرورة النص، وإمكان التأويل - مقارنة لسانیة لآليات القراءة، وثقافة المقروء في التراث العربي".
- 02_ أمين صالح، "تلقى النص الديني دراسة أصولية"، إسلامية المعرفة السنة العاشرة، ع40.
- 03_ عبد الجليل منقور، "التأويلية، وتحليل الخطاب - قراءة في المصطلح والإجراء"، الملتقى الوطني الثالث حول قضايا المصطلح في العلوم الإنسانية، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم اللغة العربية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان.

04_ عبد الجليل منقور، "إشكالية المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية"، "مصطلح التأويل - الماهية، والإجراء"، مجلة المصطلح، تلمسان، مخبر، د. عباس محمد، دكتوراه (مخطوط)، مكتبة جامعة سيدي بلعباس، تاريخ المناقشة، جوان 2004.

05_ عبد الجليل، منقور "الدلالة، والتأويل في الخطاب الأصولي التراثي"، مجلة عمان، العدد 135 2006، المملكة الأردنية الهاشمية

06_ عبد القادر بو دومة، "النص، وآليات القراءة عند محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد"، مجلة إنسانيات، العدد 11، ماي 2000.

07_ عبد اللطيف عبادة، "محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر "

08_ رابح مراحي: التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة الثقافة الإسلامية، ع7، 2010.

09_ صبحي صالح: محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى الثالث عشر هجري، محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـ17.

10_ مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-11، 1999.

11_ مجموعة أساتذة ،مجلة الحداثة في المجتمع العربي، القيم، الفكر، الفن، ، مجلة مواقف، دار بدايات، 2008.

الشبكة العنكبوتية:

01_ حبيب مونس، "القراءة والحداثة مقاربة الكائن، والممكن في القراءة العربية"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، <http://www.awu-dam.org>

02_ حسين جمعة، "المسيار في النقد الأدبي، دراسة في نقد النقد للأدب القديم والتناص".
1. <http://www.awu-dam.org/book/03/study03/5-h.j/book03-sdo10.htm>

03_ سمير برهون، "موقف ابن حزم من الخطاب الشعري"

<http://www.aladabia.net/Fikr2dex.php?Fikr2id=12>

4_ محمد عارف محمود حسين، "ملاحم النقد ومقاييسه في العصر الجاهلي"،

2. <http://www.dardasha.net/montada/archive/index.php/T-83694-html>

فهرس المحتويات

البسمة.	01
الإهداء.	02
التشكرات.	03
شعار	04
الفصل الأول: مباحث أدبية نقدية في التلقي	05
والتأويل	06
المبحث الأول: البلاغة النقدية في الحضارة	07
الإغريقية	08
الشاهد	09
استهلال	10
محاولة	11
السوفسطائيين	12
تأصيل	13
هذا	14
الاعتقاد	15
سقراط: الاستجابة والقصدية الأخلاقية	16
مفهوم	17
التلقي	18
المسرحي	19
عند	20
أرسطو	21
فانيس	22
قراءة	23
في	24
نظرية	25
المثل	26
العليا	27
عند	28
أفلاطون	29
بلاغة	30
أرسطو	31
في	32
كتابه	33
فن	34
الشعر	35
وفن	36
الخطابة	37
المبحث الثاني: تقاليد القراءة وأصولها في النقد	38
العربي	39
الشاهد	40
استهلال	41
النص	42
الشعري	43
الجاهلي	44
في	45
ضوء	46
نظرية	47
التلقي	48
التلقي	49
للأنواع	50
الأدبية	51
في	52
الأعصر	53
الإسلامية	54
نظرية التمكن في كتب البلاغة	55
معيار	56
الأخلاق	57
في	58
بلاغة	59
ابن	60
حزم	61
الأندلسي	62

المبحث الثالث: نظرية التلقي	باب جديد في النقد الأدبي	55
الشاهد		56
استهلال		57
ظهور النظرية		59
الهرمينوطيقا: التاريخ	وأفق	
الفهم		60
استراتيجيات التلقي		63
الغاية	من تلقي النص، وتحديد	
المقاصد		65
الفصل الثاني: جدلية التفسير والتأويل في القرآن		68
المبحث الأول: الاجتهاد في تفسير القرآن		69
الشاهد		70
استهلال		71
التفسير لغة واصطلاحاً		84
التفسير في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم		
(عهد الصحابة والتابعين) رضوان الله عليهم		87
(المأثور والرأي في تفسير الآي		88
المبحث الثاني: التأويل ومعضلة الباطن		89
القرآني		94
الشاهد		95
استهلال		96
التأويل في اللغة والاصطلاح		
ثنائية	الوضوح والغموض) المحكم/المتشابه	96
(مقاصد الشريعة في موافقات الشاطبي		97
قصديّة الدلال		108
		114

المبحث الثالث: مجهول البيان) آفاق المشروع التأويلي	121
(.....	121
الشاهد.....	122
قراءة النص القرآني) شروحات وتخرجات (	123
.....	123
وجهات نظر حدثية.....	131
الفصل الثالث: مسألة الاجتهاد، وإشكالية الحادثة في الفكر الإسلامي.....	151
المبحث الأول: الاجتهاد والحادثة: تعريفات لغوية واصطلاحية.....	152
الشاهد.....	153
ضبط مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحاً.....	154
.....	154
مضارب الاجتهاد.....	157
ضبط المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحادثة.....	167
كيف استقبل العرب والمسلمون الحادثة الغربية؟.....	178
المبحث الثاني: قراءة التراث، وإشكالية الحادثة في الفكر الأركوني.....	183
الشاهد.....	184
إعادة قراءة التراث الإسلامي.....	185
الاجتهاد في دراسات أركون.....	208
المبحث الثالث: أركون بين النقد والتأصيل.....	233
الشاهد.....	234
المحاولة الفكرية من أجل تأصيل الحادثة.....	235
راهنية المشروع الأركوني بين فكر نظري وإمكانية تطبيقه.....	245
انتقاد ضد أركون.....	251
ملحق.....	257
خاتمة.....	259
قائمة المصادر والمراجع.....	268

