جامعة وهران2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د
تخصص: فـلسـفة

سؤال المعنى في الخطاب الفلسفي
ابن رشد أنموذجا

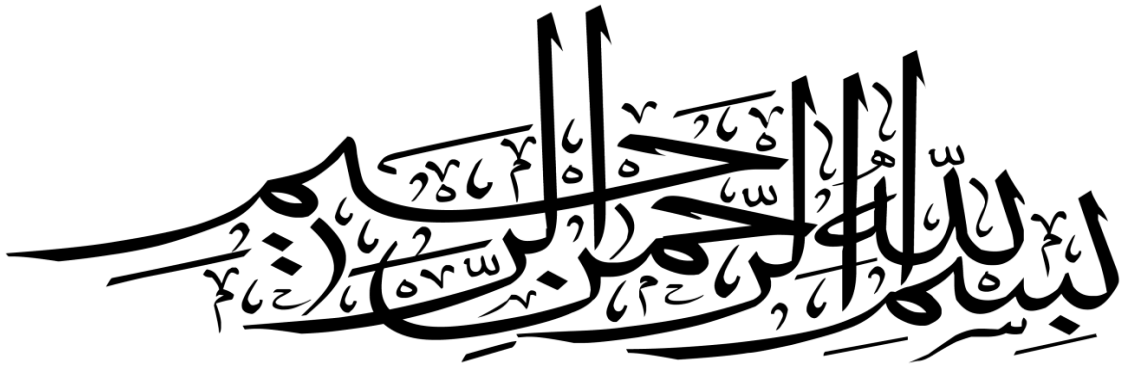
تقديم الطالب:
قدور عصام نور الدين

إشراف:
أد. بوعرفة عبد القادر

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بهادي منير	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
بوعرفة عبد القادر	أستاذ	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
الزاير أبو دهاج	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
رباني الحاج	أستاذ	مناقشا	جامعة معسكر
مزي عبد القادر	أستاذ	مناقشا	جامعة بشار

الموسم الجامعي 2021/2020.



{رَبِّ أَوْزِعْنِى أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِى أَنْعَمْتَ عَــلَىَّ وَعَلَىٰ وَلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِـــــلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ }

سورة النمل، الآية 19.

الإهـــــــــداء

إلى الوالدين الكريمين...وفاءً وتقديراً.

تـــشـــكـــر

الحمد لله الذي أتم علينا نعمه، وأكرمنا بعنايته وتيسيره، ووفقنا في إتمام هذا العمل المتواضع. لك الحمد ربنا أولا وآخرا، وأبدا أبدا.

كما أتقدم بأصدق عبارات الشكر إلى الأستاذ المشرف:**الأستاذ الدكتور بوعرفة عبد القادر** على إشرافه في إعداد هذه الأطروحة، ومساندته وتوجيهاته طيلة مساري الجامعي، ونصائحه القيمة وتحفيزاته المتواصلة، التي أدعوا الله تبارك وتعالى أن يجعل كل ما قدمه لأجلنا من مساعدة وكرم وعطاء في ميزان حسانه، كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى مدير مخبر الفلسفة وتاريخها الأستاذ الدكتور بهادي منير، وفريق تكوين طلبة الدكتوراه مشروع الفلسفة العامة دفعة 2016 .

كما أشكر كل زملائي الذي وقفوا بجانبي طوال مشواري الجامعي.

عصام نور الدّين

مقدمة :

يمثل النص القرآني في الحضارة الإسلامية محوراً رئيساً في إنتاج المعرفة وتناسلها، إذ كانت الحاجة في توليد المفاهيم وإنتاج المعنى تقتضي التعاطي مع النص وقراءته، وأصبح الاهتمام البالغ به تحركه مقتضيات التوليد المستمر للمعنى، إلا أن التعاطي مع النص اصطدم بإشكالات ثنائية، متمثلة أساسا في مسألة المحكم والمتشابه، والتي شكلت شرارة في نشوب سؤال التأويل، الذي أصبح ضرورة لا مناص منها في بعث استمرارية تناسل العلوم والمفاهيم من محور النص الديني، إذ بقي حضوره ضروريا يرتبط بوثوق بكل المسائل التي تتقاطع مع مدار نص الوحي، إلا أن ما شهدته الثقافة العربية الإسلامية، نتيجة الأوضاع الفكرية والثقافية السائدة، دفع الموحدين إلى القيام بثورة معرفية اتجاه مناهج المرابطين وأفكارهم التي لقيت رواجاً في البدايات الأولى من الزمن الموحدي، نتيجة تعلق الفقهاء بظاهر النص، وتأسيس الظاهرية لنصوص دينية تمثل امتدادا حقيقياً للمعنى الظاهر، وشيوع مظاهر القراءة الحرفية، وسيطرة التقليد والفهم الضيق، كل هذا أسهم في ظهور البدع والتجسيم والاهتمام بالفروع دون الأصول، ما أدى إلى توسع مظاهر التعصب للمعنى الواحد، الذي نجم عنه تصادم حقيقي في الرؤى والتصورات، نشبت على ضوئه خلافات دينية حادة، بين فرق ومذاهب دينية مختلفة، صنعت مغالاة حقيقية في التزمت الديني، وبعث خطاب الإقصاء والكراهية، وتلك مظاهر مزقت الأمة، وألحقت ضرراً بوحدة النص وحقيقته.

هذا الهاجس دفع **أبا الوليد بن رشد** ibn Rochd(Averroès 1126-1198)إلى إعادة بعث وتجديد الدعوة القرآنية لعقل الإنسان ودفعه نحو التحليق في فضاء النص، من خلال التأمل والنظر والاعتبار، إذ بين أبعاد التأويل في تجاوز مظاهر الارتباط بالألفاظ والمعنى الظاهري، ما فرض عليه تثبيت مكانة العلوم العقلية في التعاطي مع النص الديني، والحث على مشروعيته، كما أبرز أن ما ينجم عن التعدد التأويلي من صراع واختلاف، يمثل دلالة واضحة على الرغبة الواسعة في الفهم وبلوغ المعنى الأصلي.

إن الحذر الشديد الذي أولاه ابن رشد لخطورة تأثير المناهج الجاهزة في التعاطي مع النص الديني والتي تهدف إلى إقصاء نشاط العقل، جعله يسابق لأجل خلق تغييرات عميقة على المستوى الثقافي والمعرفي، وتنشيط الوعي في فضاء الموحدين، من خلال التحريض على تجاوز مظاهر الانغلاق، والخطابات المحاربة للنظر الفلسفي، والتخلي عن كتب الفقه المقلِّدة

كما أدى به إلى تقسيم الشريعة إلى صنفين: ظاهر وباطن، مع تأكيده على ضرورة تأويل المتشابهات وحرصه على تثبيت غاية التأويل، الرامية إلى إثبات المؤول ونفي الظاهر، تلك المنطلقات ساقته إلى تأسيس منهج للتفكر في النص الديني، الذي حرص فيه على ضرورة التقيد بحدوده وقوانينه، نحو أمل جعل نص الوحي، قابلاً للتكييف مع مستجدات الراهن، ومسايراً للثقافة الإنسانية، ذلك ما جعل من سؤال التأويل مع ابن رشد في الفضاء الموحدي، يحتل أبرز اهتماماته الفكرية، ودفعه إلى أن يرافع بحرص وثبات لأجل تثبيت مكانة العلوم العقلية، وتوسيع دائرة النظر، نتيجة إيمانه في أن توليد المعنى الأصلي وبلوغه، لا يتأتى إلا ببعث ذلك الحوار المفتوح بين الحكمة والشريعة، كما أبرز أن التوفيق بين الحكمة والشريعة هو منطلق فعلي لتأسيس حضارة منفتحة، يلتقي فيها نص الوحي بالقول الفلسفي فضلا على أن الوصل بين الحقيقيين من خلال توسيع النظر وتكريس التأويل، يمثل رغبة في إزالة التعارض الذي صنعه بعضهم بين الحكمة والشريعة، علاوة أن تكثير المجتهدين في المنظومة الفقهية يمثل تقويضا حقيقيا للتقليد الذي ينتهجه اللاحقون عن السابقين.

إن التجسيد الحقيقي للتأويل البرهاني كآلية وإستراتيجية، تنعكس غايته على النص، فتبعث فيه روحاً جديدة، كما أنه يعزز من لحمة ووحدة نص الوحي بالعقل، ذلك ما جعله يرافع لأجل مشروعيته وفق براهين عقلية وأصولية، إذ وصف الاجتهاد والنظر بالحق الشرعي الذي أقره نص الوحي، من خلال نصوص قرآنية توجب الاعتبار والتدبر، وخص الفيلسوف في ذلك بدراسة مسائل الفقه، وذلك بحكم ضلوعه وإلمامه بمقاصد الدين، وأكد على ضرورة تجسيده برهانيا، إذ إن غياب البرهان يجعله مماثلا للتأويلات الخطابية والجدلية الفارغة، مع ضرورة الالتزام بما تقتضيه الحدود والضوابط، وحرص على عدم هدر منفعته، التي تمثل باعثا حقيقيا في تجسيد الانفتاح وإنتاج معاني ومفاهيم جديدة، وتنشيط الفضاء المعرفي والديني، من خلال بعث مظاهر الاجتهاد والنظر والاعتبار، وتكريس الاختلاف والتجديد وتجاوز التقييد، وإلغاء صراع التمذهبات والفرق المتناحرة.

إن نظرة "**ابن رشد**" لانعكاسات انغلاق النص والتعصب لأحادية المعنى، يمثل ذريعة حقيقية في نشوب التطاحن العقائدي الذي عانت من ويلاته الحضارة الإسلامية، ذلك التخوف الذي دفعه إلى التفكير بقلق وتوتر من باب حماسه على مستقبل أمته، وبإقدام جريء، قدم مشروعا علميا يعكس

حقيقة التأويل البرهاني، ووضح أبعاده وبين آليات تجسيده، باعتباره جسراً نحو تجديد المعنى الديني وبعث ثقافة الانفتاح، وخلق فضاء فكري وعقائدي يتعاطى مع النص الديني وفق مقتضيات العلوم العقلية والبرهانية، وبهذا يبقى تحرير الأمة من ويل وعناء البدع وخطاب التكفير والتطاحن، مقرونا بمدى تكريس الاجتهاد الفقهي، وتأسيس التأويل البرهاني في قراءة النص الديني والنص الفلسفي.

ومنه فإن **"النص يزخر بحد لا نهائي من المعاني، ولا سبيل لتوليد وتناسل المعاني منه إلا بفعل إستراتيجية التأويل البرهاني، التي تزيل عنه طابع الانغلاق، وتبعث فيه روح التجديد والانفتاح فتقوض فكرة أحادية المعنى، وتعزز طرح التعدد والتمدد".**

انطلاقا من هذا الطرح، ورغبة منا في الاطلاع على المشروع العلمي لابن رشد إزاء نظرية المعنى، يتوجب علينا إثارة التساؤلات الآتية :

ما تصور ابن رشد لمفهوم المعنى؟ وما أسسه ومنطلقاته في ذلك ؟ كيف يُمكن التأويل العقلي كأداة في إنتاج المعنى الأصلي ؟ وما أبعاد ذلك في انفتاح النص الديني وتجديد المعاني؟ كيف يساهم وصل الحكمة بالشريعة في تناسل وتوليد المعنى؟ وهل يشكل حرصه في التقييد بمشروعه التأويلي باعثا حقيقيا في تأسيس فلسفة للمعنى تنشد التجديد وتكرس الاختلاف ؟

بدورها تتفرع هذه الإشكالية الرئيسة إلى **أسئلة فرعية** :

ما الفهم؟ وما علاقته بإنتاج المعنى ؟

ما أبعاد القراءة في تجاوز أزمة الفهم ؟ هل يقتضي تحقيق الفهم وجوباً إنتاج معنى ما ؟

ما طبيعة التعدد والتنوع في المعنى؟ وما انعكاسات ذلك؟

فيم تتمثل آليات بلوغ المعنى الأصلي؟

هل يتجسد المعنى من خلال صورة معينة أو وفق تجليات مختلفة ؟ و فيم تتمثل ؟

ما طبيعة جدلية اللفظ والمعنى عند ابن رشد؟ وما موقفه من إشكالية المحكم والمتشابه؟

ما مبررات ابن رشد في انتصاره للتأويل العقلي؟ وما دلائله الأصولية والعقلية على وجوب النظر؟

ما منطلقات ابن رشد في تأكيد لحمة الممارسة الدينية والشرعية ؟ وما أبعاد ذلك في إنتاج المعنى ؟

ما ضوابط وقوانين الممارسة التأويلية ؟ فيم تمثلت؟ وما أبعادها ؟

كيف تمثلت نظرية المعنى ما بعد ابن رشد؟ وما موقف النظريات الجديدة من التأويل البرهاني ؟

ما مدى حضور نظرية المعنى عند ابن رشد في المشاريع التأويلية العربية والإسلامية المعاصرة ؟

ما مستقبل المعنى في ظل تحولات الراهن الإنساني؟

يكون بوسعنا أن نعثر على تفسيرات لهذه التساؤلات من خلال البحث في مفهوم المعنى عند ابن رشد، عبر **هذه الدراسة** التي **انتهجنا فيها مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول**، ينطوي كل فصل على ثلاثة مباحث أساسية، أما الفصل الأول والذي عنوناه "**الإطار المفاهيمي والدلالي لمفهوم المعنى**"، إذ قمنا في المبحث الأول ضبط مفهوم المعنى "**جينالوجيا** "عبر اللحظات التعريفية الثلاث:"اللغوية،الاصطلاحية الفلسفية"، مستأنسين في ذلك بالتنقيب المعجمي في معرفة الدلالة اللغوية لمفهوم المعنى والمفاهيم التي تتقاطع معه، على سبيل المثال لا الحصر مفهوم"**الفهم**"، أما من جهة الضبط الاصطلاحي، فتمت الإشارة إلى تصور أهل البلاغة لمفهوم المعنى وموقف اللسانيين منه، باعتباره يمثل أحد المفاهيم الرئيسة والمركزية في حقل اللسانيات، خصوصا مع **دي سوسير ferdinand de saussure(1857-1913)**، **إيميل بنفيست émile Benveniste(1902-1976)**، **رودولف كارناب Rudolf Carnap(1891-1970)** **ستيفن أولمان Stephen Ullmann (1914-1976)**، علاوة لتصور السيكولوجيين لمفهوم المعنى، إضافة إلى ما أفردته النظرية الاجتماعية للمفهوم، وما خصته بتأثير العامل البيئي والاجتماعي في تكوين المعنى، كما تم التعريج على التعريف الفلسفي من خلال تقصي آراء وتعريفات الفلاسفة لمفهوم المعنى، كما أبرزنا في الأخير استنتاجا عاماً، على ضوء ما ورد في اللحظات التعريفية الثلاث.

وأما **المبحث الثاني**، والذي عنونته: **أزمة الفهم**، باعتبار الأخير من المفاهيم التي تتقاطع مع المعنى وآليات تشكله، إذ أبرزنا في خضم ذلك مفهوم الفهم وآليات تحقيقه، وسبل تجاوز سوء الفهم التي تنتاب القارئ والمواجه للنص، كما حددنا دوافع إنتاج المعنى، وفق صيغة استفهامية لماذا يظهر المعنى، مع إبراز دوافع الحاجة في فهم النص، والتي تتطلب توضيح دور القراءة في تحرير الفهم، باعتبارها تمثل سبيلا

في إنتاج المعنى، كما وضحنا طبيعة التعدد والصراع التأويلي الذي ينجم عن الرغبة المختلفة في تحقيق الفهم، مع التطرق للآليات التي انتُهِجت من قبل الهرمنيوطيقا الغربية والعربية في إنتاج المعنى، سواء من خلال: التفسير، التأويل، التفسير والتأويل معاً، كما تمت الإشارة إلى ارتباط مفهوم المعنى في الحضارة الإسلامية بالنص الديني، باعتباره منبع المعارف والعلوم.

وأما **المبحث الثالث**، الذي عنوناه: **تجليات المعنى**، فقد تم من خلاله إبراز الصور المختلفة التي يتجلى من خلالها المعنى، سواء كتعبير عن الحقيقة، بدءا من أفلاطون، واتخاذ اللوغوس **logos** كمبدأ يعبر عن الحقيقة، ومع ابن عربي في اتخاذ المعرفة الذوقية انعكاساً للمعنى الحقيقي. إضافة إلى تجلي المعنى كتعبير عن المعرفة، بدءا من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، أو مع فلسفة أرسطو من خلال التعبير المعرفي عن مبدأ الاستدلال أو الأعداد التقريبية وغيرها من البديهيات الرياضية، أو من جهة تجليه كتعبير عن الإيديولوجية، وهو ما تمثل مع المعتزلة، الفلسفة الماركسية، فضلا عن تمثله من خلال صور الخيال والأسطورة والرمز، كقصة ألف ليلة وليلة، أو حي بن يقضان، أو من خلال حضوره وفق أسلوب أسطوري فني تاريخي، كما تمت الإشارة إلى تجليات المعنى من خلال تعابير نفعية، وهو ما تمثل مع الفلسفة الأبيقورية والبراغماتية على وجه الخصوص.

وأما **الفصل الثاني**، والذي عنوناه: **نظرية المعنى عن ابن رشد**، إذ حمل **المبحث الأول** عنوان:"**إشكالية النص عند ابن رشد** "، وتم الإشارة فيه إلى ما يكتنف النص من ثنائيات وموقف ابن رشد منها، أبرزها مسألة الظاهر والباطن، المحكم والمتشابه، وصراع التأويلات، ثم الإشارة إلى إستراتيجية ابن رشد التي أشاد بها، والمتمثلة في التأويل البرهاني، كونها جسراً نحو بلوغ المعنى الأصلي للنص، والتي اتخذ منها قاعدة في تأسيس نظرية تحرر النص، من المعاني الأحادي، أما في **المبحث الثاني**، والذي عنوناه"**المعنى في النص الديني والفسلفي**"، حاولنا من خلاله إبراز موقف ابن رشد في دعوته إلى توسيع النظر الفقهي أو الديني، وهذه الدعوة دفعتنا إلى التوقف عند كتابه"بداية المجتهد" كونه تأصيلاً لفقه الاجتهاد، كما أشرنا إلى فكرة لحمة الممارسة الدينية والفلسفية، التي خصها بمؤلفه"**فصل المقال**" وتجسيد التأويل كأداة في توليد المعنى من النص الديني والفلسفي، والإشارة إلى ما احتله مشروع وصل الحكمة بالشريعة، من اهتمام بالغ في حياته الفكرية، كونه من المسائل التي تتقاطع مع إشكالية المعنى والآيات المرتبطة ببلوغه، كما تم إبراز مشروعية التأويل كأداة في توليد المعنى الباطن والأصلي، وهو ما تم

توضيحه في المبحث الثالث، والذي عنونته" **نظرية المعنى"**، من خلال التعريج على التأويل، موضوعه وإبراز حدوده وضوابطه، وقوانينه، وإبراز التصنيفات التي خصها ابن رشد في ذلك، مع توضيح سبل تجسيد التأويل كآلية في إنتاج المعنى، إذ يعكس تأكيده على الالتزام بشروط التأويل، والتي حرص عليها في مواضع عدة في مشروعه العلمي، أملا منه في عدم إفساد منفعة التأويل.

وأما في **الفصل الثالث** والذي عنوناه: **نظرية المعنى ما بعد ابن رشد**، أما **المبحث الأول** الموسوم:"**نقد نظرية المعنى عند ابن رشد**"، تم من خلاله الإشارة إلى المشاريع التأويلية ما بعد ابن رشد، خصوصا منها التأويل العرفاني عند محي الدين ابن عربي، مع توضيح موقفه من التأويل البرهاني كما تم التطرق إلى موقف أحمد ابن تيمية من التأويل البرهاني وإبراز انتقاداته لتأويل الفلاسفة، الذي لا يستند لأي مبرر شرعي أو عقلي على حد تعبيره، سواء من حيث المفهوم، أو من جهة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن، أو من جهة تخصيص معرفة العلم الإلهي لفئة من الناس'العلماء"، وغيرها من التناقضات التي وقع فيها أهل التأويل الفلسفي، خصوصا منها تأويل ابن رشد البرهاني، وفي **المبحث الثاني**، الذي عنوناه:"**نظرية المعنى عند ابن رشد ومدى تجلياتها في الفكر العربي المعاصر**"، أشرنا فيه إلى مدى حضور التأويل العقلي في المشاريع التأويلية المعاصرة، خصوصا مع "محمد أركون" "نصر حامد أبو زيد"، والإشارة إلى مدى تجلي فكر ابن رشد في مشروعهما التأويلي، مع إبراز مدى استنادهما إلى المناهج الحداثية الغربية في التعاطي مع النص الديني، أما **المبحث الثالث**، والذي عنوناه: "**مستقبل سؤال المعنى"** حمل قلقاً حول مستقبل سؤال المعنى، إذ إن إسقاط الخطاب التأويلي الرشدي على الراهن الإنساني عموما، والراهن العربي والإسلامي خصوصا، يعكس بوضوح حجم الاختلال الذي يتخبط فيه الفكر الديني المعاصر، والممارسات الدينية البعيدة عن قيم الإنسانية، التي تنم عن تأويلات فاسدة، أفرزت معاني بعيدة عن حقيقة النص.

وخاتمة البحث استخلصنا فيها مجموعة من النتائج وأبرز النقاط التي تمحورت حولها نظرية المعنى عند ابن رشد، وما خصه من آليات وإستراتيجيات لبلوغه.

لدراسة هذا الموضوع اعتمدنا على ثلاثة مناهج، كل منهج يخص فصلاً معيناً، أما **الفصل الأول** اعتمدنا فيه **المنهج الجينيالوجي والكرنولوجي**، من خلال التنقيب في مفهوم المعنى وتتبعه كرونولوجيا من البدايات الأولى للفكر الفلسفي، إلى غاية الثقافة العربية الإسلامية مع ابن رشد تحديداً، أو من حيث

تتبع المفهوم وضبطه لغويا، أو من جهة التوقف عند المفهوم اصطلاحا عند أهل النحو والبلاغة اللسانيين، وعلماء الاجتماع، أو من خلال عرض مفهوم الفهم، باعتباره من المفاهيم التي تتقاطع مع سؤال المعنى، وإبراز التقاطع الذي حصل بين المفهومين في تاريخ الفكر الإنساني عموما وتوضيح الآليات التي اعتمدت تاريخيا في إنتاج المعنى وتحصيله،"التفسير، التأويل.."، كل ذلك جعل المنهج المذكور يتناسب مع طبيعة الفصل ومباحثه. أما **الفصل الثاني** اعتمدنا فيه **المنهج التحليلي** كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، حيث يسمح بتحليل نظرة ابن رشد للنص والمسائل التي تتقاطع معه في بلوغ المعاني، كما يُمَكِّنُ من تحديد الآلية الأنجع وفق تصور ابن رشد، وما خصها من شروط وخصائص ومميزات، كما يتيح هذا المنهج فرصة تحليل ومناقشة رؤى وأطروحات المشروع التأويلي الرشدي بطابع موضوعي، كما يعطي إمكانية تحليل تصور ابن رشد لإشكالية المعنى، وما ارتبط بها من مواضيع خصوصا منها مشروعية النظر و ضرورة التأويل، أما الفصل الثالث اعتمادنا فيه **المنهج النقدي**، باعتباره يسمح بعرض تجاوزي لنظرية المعنى عند ابن رشد، والوقوف عند أبرز النماذج التي خصت تلك النظرية بنقد خاص، أبرزها مع ابن عربي وابن تيمية، كما تم ضمن مباحثه إجراء إسقاط للمتن الرشدي، وإبراز مدى تجليه في المشاريع التأويلية العربية والإسلامية المعاصرة، ومحاولة معرفة مستقبل سؤال المعنى في ظل تحولات الراهن الإنساني عموما، والعربي الإسلامي خصوصا.

أما فيما يخص الدراسات والأبحاث الأكاديمية السابقة، التي تناولت سؤال المعنى عند ابن رشد فهي كثيرة نذكر منها: دراسة الدكتور إبراهيم بن عبد الله بورشاشن، بعنوان:"**الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**"، الصادر عن دار المدار الإسلامي، التي حاول من خلالها أن يوضح التأسيس الرشدي لفقه الاجتهاد من خلال مؤلف ابن رشد"بداية المجتهد"، والصلة الوثيقة التي أحدثها بين الفقه والفلسفة لدرجة خلقه لفقه الفلسفة، وفلسفة الفقه، وهو توضيح للعلاقة القائمة بين الخطاب الفقهي والقول الفلسفي، إذ هي علاقة منتجة لمعاني متجددة فقهيا، باعتبار الإنسان يفتقد للمعرفة الفقهية وأدوات تحقيقها، والحقيقة الفلسفية تبقى مكملة للمعرفة الدينية، كما أراد المؤلف أن يسلط النظر حول مسألة تركه لمسائل فقهية مفتوحة، مثلما حرص على ذلك ابن رشد، على عدم غلق مجال النظر، بل يبقى إعمال الفكر وإبراز أوجه نظره منوطاً بالفقيه، ولعل في ذلك سعياً إلى تعزيز علاقة الوصل بين الحكمة والشريعة بصورة شاملة.

علاوة على دراسة الدكتور "طراد حمادة"، والمعنونة"**ابن رشد في كتاب فصل المقال**"، الصادرة عن دار الهادي ببيروت، والتي بيّن من خلالها مضمون مشروع النظر الفقهي من خلال تفعيل التأويل كأداة في إنتاج المعنى، كما بيّن خصوصيات وضوابط الممارسة التأويلية عند ابن رشد، حسب ما ورد في مؤلفه"فصل المقال"، إضافة إلى مؤلف أشرف عليه الدكتور: فتحي حسن ملكاوي، عزمي طه السيد **الموسوم" العطاء الفكري لابن رشد"**، **الذي** قدم فيها الدكتور مصطفى نجيب مقالاً بعنوان: "**المنهج الفقهي عند ابن رشد**"، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أبان فيه عن خصوصيات المنهج الفقهي عند ابن رشد، الذي يولي ترابطا بين مجالي الفقه والنظر، باعتبار الممارسة الدينية تقتضي توسيع مجال النظر والفكر، فضلا عن مقال الدكتورة: سمية المحفوظي، بعنوان:"**ابن رشد الحفيد**" مجلة يتفكرون، الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالمغرب، وضحت من خلاله المشروع الفلسفي المتمثل في تأصيل ابن رشد للاجتهاد الديني، وتأكيد وصل الحكمة بالشريعة من خلال توسيع حضور التأويل، مع الحرص على درأ ومجابهة الإذاية التي مست الفلسفة، إضافة إلى دراسة الدكتور"**مونيس بخضرة**"، من خلال مقال موسوم:"**مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص الديني عند ابن رشد**"، الصادر عن مجلة أنثروبولوجية الأديان بتلمسان، بيّن من خلاله رؤية وتصور ابن رشد الفلسفي لمشروع التأويل، والمبررات التي ساقته إلى اتخاذ التأويل البرهاني أداة في تحصيل وبلوغ المعنى الأصلي للنص.

أما الهدف من هذه الدراسة، فهو الاطلاع على فحوى نظرية المعنى عند ابن رشد ومعرفة الآليات والإستراتيجية التي أشاد بها في إنتاج المعنى، والتي خصها بمشروع علمي أبان من خلاله عن رؤية فلسفية تسمح بتناسل المعاني من النص الديني والفلسفي، على ضوء تفعيل آلية التأويل العقلي البرهاني، كما أن ما تضمن مشروعه الخصب تأسيساً فعلياً لمشروعية النظر والتأويل، وفق براهين أصولية وعقلية هادفة إلى إفراز معاني أصلية تمثل حقيقة النص، إذ يمثل ذلك الدافع الرئيس الذي ساقنا إلى البحث والدراسة كما أن تأسيسه لمشروعية التأويل دفعنا إلى معرفة الأبعاد الناجمة عنده، سواء من حيث تعدد التأويلات، أو صراع الفهوم والمعاني، والتي خصها برؤية واضحة تؤسس لمشروعية الاختلاف التأويلي ويرفض كل مظاهر التعصب وغلق النص، وإبطال فكرة أحادية المعنى التي تكون شرارة في بعث مظاهر التكفير وخطابات الكراهية والتعصب، والممزق والمفتت لغايات الإنسانية وحقيقة الدين، هذا ما حتم

علينا الإطلاع على المشروع التأويلي ونظرية المعنى وخصوصيتها عند ابن رشد، والذي يمثل أرضية فكرية سمحت بتأسيس فلسفة للمعنى، تأصل لسؤال المعنى، وفق لحمة الممارسة الدينية والفلسفية، كما تهدف دراستنا إلى معرفة الخاصية الفلسفية والإنسانية التي حرص عليها ابن رشد في معالجة مسألة المعنى، سواء من خلال حرصه على عدم إفساد منفعة التأويل التي تكون سببا في إنتاج معاني بعيدة عن حقيقة النص، أو من خلال الحرص الذي لازمه في تقنين الممارسة التأويلية، كما يتحدد هدفنا في الوقوف عند المنطلقات التي دفعت ابن رشد للخوض في هذا المفهوم، وفق رؤية فلسفية وإنسانية، ويتجلى أملنا في معرفة مدى حضور هذه الرؤية الرشدية، التي تحمل أبعاداً دينية وأخلاقية وإنسانية، ومحاولة تقديم الآليات والإستراتيجيات السليمة، التي تقف عند المعنى الأصلي المنبثق من النص الديني والفسلفي، ومعرفة الدواعي التي أدت إلى فقدان هذه الأبعاد، والآثار الإيجابية للتأويل العقلي الخاضع للحدود والضوابط في الفكر الديني العربي والإسلامي خصوصا، كونه حلاً دلالياً يكرس انفتاح النص، ويمثل باعثاً نحو الانفتاح والاختلاف، وإزاحة كل مظاهر التعصب و الانغلاق.

غالباً ما تعترض مثل هذا النوع من الدراسة، **صعوبات وعوائق** تجعل البحث صعب المنال وعصيب الإلمام، لعل أبرزها ما تعلق بغياب بعض المؤلفات لابن رشد، خصوصا الفقهية منها، التي تعزز من مشروعية النظر الفقهي وفقه الاجتهاد، الذي رافع لأجله ابن رشد إبان زمن الموحدين، وهو ما يتطلب دراية ببعض المسائل الفقهية التي خصها في أجزاء كتبه، أبرزها: الاجتهاد، الغسل، الصلاة، الوضوء.."، علاوة على أن حضور مفهومي "**المعنى**،**التأويل**" ضمن حقول معرفية مختلفة: الفلسفة، الفقه، اللغة...، جعل منه موضوعا مفتوحا أمام قراءات متنوعة، ما يجعل من الموضوع صعب الإلمام به، كما أن مشروعه العلمي التأويلي وما يحمله من ثراء وخصوبة، يتطلب دراسة وتعمقا واسعين، ما يفرض الضلوع في ثنايا وجزئيات موضوع المعنى والمواضيع التي تتقاطع معه، ويروم جهداً كبيراً ووقتا واسعاً.

تتحدد **الفائدة منه** من خلال بعث فلسفة المعنى، وفق إستراتيجية تأويلية رشدية، تمكن من توسيع دائرة التأويل، وإعطائه مشروعية في التعاطي مع النص الديني، لأن القراءة المنفتحة للنص تجاوز كل مظاهر التعصب والخلاف، وتلغي كل مظاهر الفهم الخاطئة لحقيقة النص الديني، لذلك فإن كل إلغاء لآلية التأويل العقلي، هو إهمال للمعاني الأصلية التي يزخر بها النص، وما التقارب بين الحكمة والشريعة، إلا سبيل في تكريس الفهم الديني المنفتح، الذي يقبل الاختلاف ويدرأ كل محاولات الفرقة والتعصب والإقصاء وادعاء امتلاك الحقيقة الدينية، وتجاوز الأنساق الدينية الضيقة والمظلمة، كما تكمن الفائدة من الموضوع، في جعل تمدد المعاني وتجديدها وفق آلية التأويل، سبيلا هادفاً إلى مسايرة

النص الديني لكل مقتضيات الراهن وتحولاته، الذي يضمن أبعاد وغايات الممارسات الدينية والإنسانية والأخلاقية، ويقضي على مظاهر الصراع والتطاحن باسم النص الديني.

آملا في الأخير، أن نستطيع فهم تضمنه الخطاب الرشدي في تأصيله لإشكالية المعنى، وما خص به التأويل كآلية هادفة لانفتاح النص، وتكريس الاختلاف، وتجسيد الفهم المتجدد، والعمل على بعث ذلك في الراهن الإنساني والعربي الإسلامي تحديداً، خصوصا الرغبة في تجاوز القراءة الحرفية، والتخلي عن التمسك بأحادية المعنى، والسعي إلى تحصيل المعنى الأصلي للنص، وحماية الأخير في وحدته وحقيقته، وتجاوز الممارسات الدينية المتوحشة التي تتجسد نتيجة فهم خاطئ وضيق للنص، وبذلك أرى أن هذه الدراسة تفتح أمامنا المجال الرحب، لدراسات مستقبلية تعيد النظر في إقدامات ابن رشد، وتحيي إسهاماته في الثقافة الإنسانية.

الفصل الأول

المبحث الأول

المعنى، المفهوم والسياقات

يعتبر مفهوم المعنى من أبرز المفاهيم المحورية والمركزيّة الضّارب بجذوره في تاريخ الفكر البشري إذ شهدت الحضارة الإنسانية جملة من المعاني التّي أطلقها للعنان العقل الإنساني، والتّي أحدثت تقّدما خلاّقاً عبر محطات الفكر المتعاقبة، إذ أنه ورغم الاختلاف في فهم المعاني حسب الأطر الاجتماعية أو الدينية أو العلمية المعرفية...فإنه يبقى الكلام أو الخطاب أو النص في الأخير تجلي أو تجسيد لمعنى معين كما أنه ورغم التباين الذي ينتج في التصور والنظر إلى المفاهيم، ورغم هذا فإنه يبقى معنى يفهمه الأفراد أو جماعة بشرية في إطار زماني معين، وتبعا لتباين طبيعته وغايته...، يبقى التفاوت ميزة أساسية تحكمه، إلا أن جدلية الإنسان بالمعنى شكلت فاعلاً في الاهتمام الواسع به من قبل الأفراد والمجتمعات، وهو ما جعل منه رسالة تتجسد على ضوءها أبعاد وغايات، هو الذوق الذي اشتركت فيه جموع أفراد الإنسانية...، وعليه فإن حضور هذا المفهوم في جميع الثقافات، وفي كل المجالات المعرفية، دفعنا إلى معرفة الدلالات التي ارتبطت بهذا المفهوم، ومن هذا المنطلق نتساءل: **ما الدلالة اللغوية لمفهوم المعنى؟ وكيف عُرِّفَ إصطلاحا؟ وما هي وجهات نظر الفلاسفة والتيارات إزاء هذا المفهوم؟**

أولا: الدلالة اللغوية والإشتقاقية .

يعود أصل كلمة **"معنى" إلى الأصل اللاتيني : sensus**، و الذي يطلق عليه بالفرنسية: **sens**، وفي الإنجليزية: **sense.**

إذ تصوّر القدماء كلمة sens، بأنها**"فكرة أو نية المتكلم، حالة فردية يريد إبلاغها- تمثل شعور فعل"**[1]، وهو ما تصوّره كانتيليان أيضا، إذ دلّ المفهوم في الأصل الأول في استعمال هذه الكلمة للتعبير عن ما يدور في الجسد من أحاسيس و تعابير .

[1] لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج3، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط2، 2001.، ص: 1273.

إضافة لذلك، يرى"**أندري لالاند**"**André Lalande** (1876-1963)أن مفهوم"معنى"من كلمة معناه أيٌ مغزى، والمقصود به"**ما تعنيه، ما تبلغه كلمة ما توصله إلى الفكر عبارة أو أيّة علامة أخرى تلعب دورا مماثلا**"[1]

كما ورد في معجم "جميل صليبا"، أن:"**المعنى هو الصّورة الذّهنيّة من حيث وضع بإزائها اللفظ ويطلق على ما يقصد بالشيء، أو الرمز، أو الإشارة، ومنه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أو المجازي ودلالة القول على فكرة المتكلم، ودلالة اللافتات المنصوبة في الطريق على اتجاه السير ودلالة السكوت على الإقرار، ودلالة البكاء على الحزن**" [2]، فالمعنى بها التعريف يختلف عن المفهوم، إذ إن الأخير هو الصورة الذهنية التي يوضع بصددها اللفظ في المقام الأول، أما المعنى هو صورة ذهنية مرتبطة باللفظ بعد طلقه على الشيء .

من جهة أخرى يفيد مصطلح "**المعنى**"أنه:"**ذو مضمون نفسي معقد جدا، هو موقف وحركة فكريان يتضمنان خيالات فردية وعينية، و اتجاهات تضاف إليها الإرادة لدى المتكلم،والشعور بالفهم لدى السامع، أي تضاف إليها القدرة على ذكر خيالات أو علامات أخرى مرتبطة بهذا الشعور برو ابط محددة**"[3]، وهو بذلك يكون تصور يبنى أولاً من طرف المخاطِب، ليبحث عن العلامات المناسبة التي تحقق فهم السامع أو المتلقي.

كما يقصد به أيضا: "**أنه القيمة الموضوعية لعلامة أو لإشارة بوصفها مثبتة في التداول أو في مواضعة علمية في إمكان المعنى المفهوم على هذا النحو، أن يتطابق إما مع تعريف(دقيق نسبيا)، وإما مع حدس بسيط، بخصوص المفاهيم التي يمتنع تفكيكها بالتحليل، ويمتنع تحديدها بتعريف مباشر**"[4]، إذ يفيد هذا تعبير على أنٌ كلٌ الكلمات تحمل قيمة معينة ثابتة، وهي(صيغة تداولها)، فقيمة الكلمات في هذا الصدد يقصد به ما تحمله من معنى.

كما ارتبط مفهوم"**المعنى**" في معاجم عدة بكلمة"**حس،حاسة**"و الكل يقصد به لاتينيا **sens**، وتفيد كلمة"**حس**"في مقام علاقتها بمفهوم"**معنى**" باعتبار أن"**الحركات التي تجري في دماغنا، هي كل ما يمكن لحواسِنا أن تقوم به...حتى وإن كانت هذه الأفكار أن تكون دائما بلا وجه شبه مع ما يجري في**

[1] المرجع السابق، ص:1272.

[2] صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (د ط)، 1982، ص:398.

[3] لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (م س)، ص:1273.

[4] المرجع نفسه، ص:1273.

الحواس وفي الدماغ"[1]، كما ترتبط أيضا بمفهوم الحس المشترك**"كونه يجمع وبمركز كل الأحاسيس الأخرى، هو ذلك الذي نحس به أننا نرى، أننا نستمع...فهو يستجمع أو يتلقى كل الأحاسيس الأخرى فيؤلف بينهما إنه الوعي الوحيد الذي يملكه الحيوان والذي لولاه لما كان في الإمكان تفسير وحدة حياته"** [2]، وبتعبير آخر**"أن الحس المشترك كائن في العقل، وهو ليس العقل كله، يحتويان كلاهما على المعاني عينها، على الأحكام ذاتها، على المبادئ نفسها...لكن العقل يحيط بها في كل مداها في كل عو اقبها...فالحس المشترك الواحد تماما عند الناس كافة وفي كل العصور لا يتقدم ولا يتأخر، العقل في حالته الخام، العقل بلا رؤية وبلا علم"**[3]، وهذا يفيد بوجود علاقة ترابط بين المفهومين، كون المعنى بنظر البعض، تجسيد أو تعبير عن حس أو أحاسيس معينة، أي قيمة الأحاسيس تتجسد من خلال معنى أو تعبير معين.

أما من حيث الاشتقاق في اللغة العربية، فيعود مفهوم**"المعنى"**، إلى الأصل اللغوي الثلاثي، أمعن يمعن، المعنى، ومنها المَعَانُ، بحيث ورد في لسان العرب" **لابن منظور**"كل من:

المَعَانُ: وهي المباءة والمنزل، ومَعَانُ القوم: أي منزلهم، ويقال: الكوفة معانٌ منا أي منزلٌ منا.

كما يقال للذي لا مال له، ماله سعنة ولا مَعنَةٌ، أي قليل ولا كثير، وقال اللحياني: معناه ماله شيء ولا قوم.[4]، ولعل "المعان" كانت اقرب للمعنى لتدل على قيمة الشيء و وزنه.

"أمعن لي به: أقر بعد جحد، والمَعنُ: الجحود والكفر للنعم.

والمَعْنُ: الذل، والمعن: الشيئ السهل الهين.

والمَعْنُ: الإقرار بالحق، وفي القول:"أمعن بحقي إذا أذعن واعترف"[5]،

معنى: مَعَنَ الفَرَسُ ونحوه، يمعن معْناً وأَمْعَنَ، كلاهما: تباعدا عاديا، وفي الحديث: أمعنتم في كذا أي بالغتم وأمعنوا في بلد العدو وفي الطلب أي جدُّوا وأبعِدوا، ,أمعن الرَّجل: هرب وتباعد.[6]

---

[1] لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (م س)، ص:1266.

[2] المرجع نفسه، ص:1269.

[3] المرجع نفسه، ص:1270.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر للطباعة والنشر، (د ط)، (د س)، ص:4237.

[5] المرجع نفسه، ص:4236.

[6] المرجع نفسه، ص:4235.

المراد بالمعنى لغة: القصد والحال التي يصير إليها الأمر[1]

وقال إبن السكيت عن الكسائي: يقال : لم تعن بلادنا بشيء أي لم تنبت شيئا

وقال أبو سعيد: عنيت فلانا، أي قصدته، ومن نعني بقولك؟ أي من تقصد؟ وعناني أمرك، أي قصدني، وفلان تعناه الحمى، أي تقصده[2]، والمعنى هنا جاءت كتعبير عن قصد المرء.

وقد أنشد القطان عن ثعلب عن أبن الأعرابي:

مثل البرام غدا في أصدة خلق لم يستعن و حوامي الموت تخشاه

فرجت عنه بصرعينا لأرملة أو بائس جاه معناه كمعناه.

يقول في رجل قُدِم ليُقتل، وأنه أُفرِج عنه بصرعين أي فوقين من غنم قد كنت أعددتها لأرملة تأتيني تسألني أو لبائس مثل هذا المقدم ليُقتَل ومعناه(معناه كمعناه)، أي أن مقصدهما في السؤال والبؤس مقصد واحد[3]، وهنا جاء المعنى كتوضيح عن قصد الشيء، وأي"**معنى معناه**"، دلالة عن قصد المعنى.

ويجوز أن يكون المعنى الحال، أي حالهما واحدة.

و قال لوم: اشتقاق المعنى من الإظهار، يقال: عنت القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته.

وقال آخرون: المعنى مشتق من قول العرب: عنت الأرض بنبات حسن، إذا أنبتت نباتا حسنا، قال الفراء"**لم تعن بلادنا بشيء**"، أي لم تنبت.

وحكي **إبن السكيت:** "لم تعنِ من عنَت تعني، فإن كان هذا فإن المراد بالمعنى الشيء الذي يفيده اللفظ، كما يقال: لم تعن هذه الأرض أي لم تُفِد"[4]، وهنا جاءت كلمة"معنى" تعبيراً عن الأرض التي لم تقصد.

كما جاء مفهوم المعنى مع **الجوهري(940م-1002م)**، في كتابه:" **تاج اللغة وصحاح العربية**"، أنّ المعنى يعود إلى:"**عنونت الشيء وأظهرته... وأعني عناية، اي قصدت وأردت، ومنها المعن، أي**

[1] الخالدي كريم حسين ناصح، **نظرية المعنى في الدراسات النحوية**، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2006، ص:11.

[2] المرجع نفسه، ص:11.

[3] المرجع نفسه، ص:12.

[4] المرجع والمكان نفسه.

الفحوى"[1] أي أن تعريف الجوهري جعل من المعنى تعبير عن الإظهار والتبيين عن القصد، والمعن جاء مرادف الفحوى الذي هو مضمون أو قيمة الشيء.

وعرفه "**ابن فارس**"(941م-1004م) في كتابه"**مقاييس اللغة**" أن المعنى هو:"**القصد الذي يبرز في الشيء إذا بحث عنه...ويقال معنى الشعر أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ**"[2] **ولعل هذا ما ذهب إليه جل علماء اللغة العربية من خلال تعريف"المعنى بوصفه هو القصد"**[3]،أي أن وظيفة وغاية اللغة هي التعبير والتبليغ والتواصل، وهذه الغايات لا تتحقق إلا بشرط القصدية ورغبة وإرادة المتكلم أو المخاطب، أي بذلك يمكن اعتبار المعنى هو نتاج فكر المخاطب النابع من إرادته، ومن جهة أخرى " **أن تحديد معنى تعبيررهين بتعيين مقاصد المتكلمين والكشف عنها**"[4].

لعل ذلك أيضا ما قصده"**أبو منصورالأزهري**"(**895م-981م**)في كتابه"**تهذيب اللغة**" بكلمة"**المعنى**" الذي يرى أنه يعود إلى"**عنى عناني هذا الآمر، يعنيني عناية، فأما معني به، وقد اعتنيت بأمره...والمعنى هو الذي يستقرعليه القلب ويطمئن عليه عند إرادة اللفظ**"[5]، والعناية بالشيء أي الاهتمام بمقصوده ومضمونه وفحواه .

والعرب ربطت معنى الشيء بجوهره وماهيته، فكل شيء يحمل من المعنى أي مضمون وجوهر، إذ اعتقد العرب قديما أن: "**المعنى هو الماهية، والماهية ملتبسة بالأشياء، تكتسب عن طريق الملاحظة والتفرقة بين الصُّفات الجزئية والعرضية والصفات المشتركة**"[6].

بخلاف قدماء العرب الذين اِعتبروا المعنى بمثابة رسالة مختلفة المضامين،"**فعمل الفنان هو تجسيم للماهية بطريقة خلابة، أو وصف الأشياء كما هي دون إخلال بشروط الحقيقة أي عدم المساس بالجوهر في إطار الفكر الثنائي القديم(عقل/مادة، روح/جسم،..)**[7]، ولعل في ذلك اعتبار المعنى أو المعاني المعبر عنها بمثابة تجسيد لماهية الأشياء.

---

[1] الجوهري، **تاج اللغة وصحاح العربية**، (د د ن)، القاهرة، 1977، ص:115.

[2] ابن فراس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص:95.

[3] مرتاض عبد الجليل، **التحليل البنيوي للمعنى والسياق**، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، (د ط)، 2001.، ص:54.

[4] المرجع نفسه، ص:54.

[5] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج7،دار إحياء التراث، بيروت،ط1،2001، ص:76.

[6] الودرني أحمد ، **نظرية المعنى**، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2007، ص:124.

[7] أحمد الودرني، **نظرية المعنى**، (م س)، ص:124.

ما يلاحظ من خلال اشتقاقية المفهوم، أن كلمة"**معنى**" ترتبط بكلمة معاني والتي هي الأصل المفرد لها، إذ يقصد بعلم المعاني بوصفه علم "**من العلوم المدوية، كالقول: معاني رياضية، معاني فقهية**"[1]، أي دلالة وحقيقة ومضمون وقصد و فحوى الشيء من علوم أو معارف.

ليتضح أن نقاط تقاطع في التعريفات الواردة، من حيث اعتبار معنى الشيء هو ما يدل عليه أو بتعبير ووصف التصور النظري للشيء،أو بصيغة أخرى"هو ما يدل عليه اللفظ، أو هو الفكرة المجردة الدالة على موضوع الشيء، كفكرة الحق، والعدالة، والخير، والسعادة[2]

ترتبط عدة عوامل في تشك المعاني، إذ تتداخل جملة الجوانب الذاتية والموضوعية،في التأسيس للمعنى، فمن الجوانب الذاتية ما يقصد بها"**مجموع الأحاسيس الشخصية، والصور الذهنية والمشاعر الوجدانية التي يدل عليها اللفظ، تكون مصحوبة بإرادة الإفهام من جانب المتكلم وإرادة الفهم من قبل السامع...و هذه الصور الذهنية مختلفة بين الأفراد بسبب اختلاف تصوراتهم ميولهم، رغباتهم...وهذا الاختلاف في تصور الأشياء لولاه لما اختلفت دلالات الألفاظ**" [3]، أما بخلاف الجوانب الموضوعية، فهي متمثلة في"**ما تدل عليه الألفاظ من المعاني التي تثبتها الوضع والاصطلاح و أقَرها الاستعمال، حتى صارت مضامينها واحدة، كمعاني الألفاظ المدونة في المعاجم والكتب العلمية، فهي ذات مضامين دقيقة...لا تختلف باختلاف الأفراد الذين يستعملونها**" [4]، ولعـــل ذلك ما يجعل منه نوعان: **معاني مشتركة**، والتي يكون تحصيل النفس لها فطريا، كحال البديهيات الرياضية، والمعاني البسيطة التي هي موجودة في الذهن دون واسطة للفكر في ذلك.

كما يتضمن المعنى قسمين، أي نوعين من المعنى أحدهما يعكس بصورة حرفية للمعنى، والآخر يعكس بصورة مركبة للمعنى، فهذا الأخير"**يؤخذ به عندما يتعين فهم العناصر التي تؤلفه، من حيث دلالتها، بوصفها مترابطة بعضها البعض وتشكل كلاً لاَ يَتَجَزأُ**"[5]، وهذا الحال لا ينطبق على المعنى المجزأ، كون:"**يؤخذ به عندما يتعين على بعض هذه العناصر أن تحتفظ بالمعنى الحقيقي والمستقل عن بقية العبارات**"[6].

---

[1] صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، (م س)، ص:398.

[2] المرجع نفسه، ص:399.

[3] المرجع نفسه، ص:398.

[4] المرجع نفسه، ص:399.

[5] لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**،(م س)، ص:1273.

[6] المرجع والمكان نفسه.

يتبين من خلال استعمالات اللغويين والبلاغيين والنحويين لهذا اللفظ، أن المعنى المقصود ثلاثة أنواع وهي:

1- المعنى الذي يرتبط بالكلمة أصالة، أي ما وضع للفظ في الأصل ويصطلح عليه بالمعنى الحقيقي .

2- المعنى الذي يستنجد للفظ بالاستعمال والتطور اللغوي، إذ تتولد للفظ معان أخرى غير المعنى الذي وضع له في الأصل، وهو ما يختص بدراسته علم البيان.

3- المعنى الذي ينشأ من تركيب الألفاظ بالإسناد أو بالإضافة، وهو ما يصطلح عليه بالمعنى الوظيفي[1]، لتبقى الأنواع الثلاث كلها تدل على أن المعنى هو ما قصده المخاطب، أو جوهر الكلمة أو قيمة اللفظ .

كما أن اهتمام الدراسات اللغوية الحديثة بمفهوم"**المعنى**"جعل منه مفهوما يحمل أصنافا عديدة منها:

1- **المعنى الأساسي:(المركزي)**، ويسمى التصوري أو ألمفهومي، وقد عرف هذا النوع بأنه المتصل بالوحدة المعجمية حينما ترد في اقل سياق، أي حينما ترد منفردة.

2- **المعنى الإضافي أو العرضي، أو الثانوي:** الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه على جانب معناه التصوري الخالص.

3- **المعنى الأسلوبي:** وهو ذلك النوع من المعنى الذي تحمله قطعة اللغة بالنسبة للظروف الاجتماعية والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها.

4- **المعنى النفسي:** يشير إلى ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد فهو بذلك معنى فردي ذاتي.

5- **المعنى الإيحائي**: وهو ذلك النوع من المعنى الذي يتعلق بكلمات ذات مقدرة خاصة على الإيحاء"[2]

يتبّين من خلال هذا التحليل والعرض الأثمولوجي، أن مفهوم"**المعنى**"جاء للدلالة على قصد ومضمون وجوهر وماهية الشيء، أو بوصفه قصد المخاطب من الكلام، أو ما تحمله الألفاظ من دلالات

[1] الخالدي كريم حسين ناصح، **نظرية المعنى في الدراسات النحوية**، (م س)، ص:12.

[2] الخالدي كريم حسين ناصح، **نظرية المعنى في الدراسات النحوية** ،(م س)، ص:13.

ليُمثِّل بذلك المعنى، أنه تجسيد أو تعبير عن جملة الأفكار والتصورات الذهنية من خلال إخراجها من شكل كلمات وألفاظ تحمل مضمون ودلالة أو قصد معين.

ثانيا: الدلالة الإصطلاحية

إن المسعى الذي نهدف إليه من خلال الوقوف على دلالة هذا المفهوم في شقه الاصطلاحي يتحدد في معرفة التصور المعرفي والنظري الخاص بمتكلم أو بجماعة بشرية معينة أو تيار معرفي أو فرق في النظر إلى المعنى من حيث مفهومه وأساليب تحقيقه...، أي باعتبار هذا الأخير من المفاهيم والمصطلحات الواسعة الحضور في مجالات معرفية متعددة ومتنوعة،"الفلسفة، الأدب، الفقه السياسة..."فإنه ليس من الغرابة من وجود تضارب في التعريفات والتصورات اتجاه المفهوم وحدوده هذا من جهة، ومن جهة أخرى حضوره وتأثيره في مجالات معرفية، هو الذي أعطى للمفهوم خصوبة وثراء في حقول معرفية متنوعة، ولعل من أبرز التعريفات التي قدمت إزاء مفهوم المعنى نجد مع :

أ- علماء البلاغة:

يرى علماء البلاغة أن المعنى يرتبط في تشكله بما يسمى بالأداء الذي يسمح بأن تكون فيه النتيجة أي المعنى واحد، هذا الأخير الذي يخرج في صورة تمثل معنى قائم بذاته، وسر تمثله وتكونه هو ترابط الحقائق وحضورها، علاوة إلى المجاز وتعدد الأساليب والدقة والصواب النحوي والبلاغي واسترسال في الخطاب، إلا انه ورغم ذلك، يبقى المعنى في تكونه وتشكله مختلف من فرد لأخر تبعا لخصوصيات معينة أي**"حسب الفروق الفردية، والأغراض والغايات والمقاصد، والحاجات والرغبات، والأنماط الاجتماعية، والاتجاهات الفلسفية، والوجهات الحضارية، والقيم والعادات والتقاليد"** [1]، ورغم تعدد خصوصيات تكوين المعنى وتشكله، إلا أنه يبقى من جهة تذوقه وفهمه بنية كلية شاملة مترابطة تعبر عن معنى عام.

يتضح أن تأكيد أهل البلاغة العربية في مسألة تأثر المعنى بالأداء، على ضوء دراستهم لنظرية المعنى في إطار البلاغة العربية، التي لم تنتهي بحل بحكم التدفق المستمر واللانهائي للمعاني بوصفه تعبير عن أوجه الحياة، تلك المعاني يكون جوهرها الأداء مما يجعل دراسته والحكم عليه والإلمام به، أمراً صعباً وعسيراً، إذ "**أنه لو رحنا نتبع نظرية المعنى في إطار البلاغة العربية لم ننته إلى حد، وذلك لأن**

[1] حمدي أبو علي محمد بركات، **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة**، دار البشير للنشر، عمان الأردن، (د ط)، 1988، ص:10.

الحياة في مناشطها، وجه للمعاني في تنوعها، صور للأداء في دلائله وأسراره"[1]، إذ إن ما تعرفه الحياة من معاني هائلة متراكمة متوالدة متناثرة متأثرة بأداء الأفراد ونفسيتهم، باعتبار"**المعاني علائق النفس وأمارات الفكر، وترجمان الشعور"**[2]، ذلك يعكس التأثير العميق للأداء في تشكل المعنى وبناءه، ولعل هذا يمثل منطلقاً فيما قدمه علماء المعاني في تعريفهم"**لعلم المعنى"**، بوصفه"**ذلك العلم المستخرج من تتبع خواص تراكيب البلغاء بالطبع"**[3]، وبهذا يتضح علاقة المعنى بالأداء، وبمنتج المعنى على وجه الخصوص.

إضافة لذلك، يؤكد علماء البلاغة أن علاقة المعاني بالألفاظ هي علاقة جدلية، كونه لا ترجمة ولا فهم ولا تفسير للمعنى بدون اللفظ المعبر عنه، لذلك وجود اللفظ هو شرط الغرض منه التعبير عن المعاني، ويكون ذلك بطرق مختلفة منها،**"الكتابة، والإشارة، والتصفيق باليد، والحركة بسائر الأعضاء إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ"**[4].

إن أهمية اللفظ هو للدلالة على المعنى الذهني لا الخارجي، وللألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا يقال: الألفاظ تدل على المعاني، لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية"[5]، أي عندما تختلف النعوت والأوصاف للشيء باختلاف الأحكام الذهنية هذا تعبير أن دلالة الألفاظ هي ترجمة للأحكام والتصورات الذهنية ولا تعنى بالتعيين الخارجي للأشياء والظواهر والأجسام لذلك قيل:**"أن المعنى اسم للصورة لا للموجودات الخارجية، لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني، وقصده القاصد،وذاك بالذات هو الأمور الذهنية"**[6].

إن ما ركزت عليه البلاغة هو التعبير عن المعنى المراد دون خطأ، "لذلك قصد البلاغيون من عبارتهم: إن كل بليغ فصيح أو العكس هو المعنى، كون مهمة البلاغة هي الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وإلى تمييز الفصيح من غيره، ويؤكد هذا أنهم اشترطوا لحدود البلاغة أن تكون راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى بالتركيب، يعني أن المعنى ينبغي أن يكون قائما على لفظ، لا المعنى الذي يكون في تجاويف النفس، ولذلك جعلوه بليغا من خلال: أن يخرج من النفس على لفظ قائم به، وأن

[1] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة ، (مس)، ص: 137.

[2] المرجع نفسه، ص: 130.

[3] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة،(م س)، ص: 120.

[4] المرجع نفسه، ص:22.

[5] المرجع والمكان نفسه.

[6] المرجع والمكان نفسه.

يؤدي ما في نفس المتفنن، أن يفيد المتلقي[1]، أي أن المعنى يتجسد من خلال اللفظ، كونه قصد قصده المخاطب، أو الشيء الذي عناه العاني الذي يريد من وراءه قصد أو غاية ولا بد أن يتحقق ذلك المقصد من خلال التعبير السليم عن المعنى بلاغيا، ذلك يتوافق مع وصف**"الزمخشري"al Zamakhshari** (1075-1144)أن:"**معنى كل كلام هو مقصده، ولذلك لا معنى من غير غاية، أو غرض أو هدف، وهذا يعني ارتباط المعنى برسالة إنسانية".**[2]

من جهة أخرى، يؤكد البلاغيون على أهمية الرمز اللغوي الذي يتصف بغنى مدلوله،**"فيكفي أن نقارن كلمة eauمياه مع رمزها H2O،بحيث يتكون هذا الرمز من تحليل محتوى للمياه" الهيدروجين والأوكسجين ...أما فيما يخصنا، فنؤكد أن H2O من جهة معادلاتها من المفردات اللغوية تتخذ احد أشكال الرموز الآتية: " eau water ...، بحيث تملك من اللغات مساحة دلالية وبُعدا انفعاليا كبيرا جداً، فهي تُصَوِرُ الماء باعتباره عنصرا سائلا وعنصرا مجددا، ومبدأ حياة ونظافة ونقاء وقيامة.."**[3] ويتضح بذلك، أن الرمز اللغوي يحمل معنيين، أحدهما تعيني أي يهتم بالرجوع إلى موضوع الرمز وتحديده، والآخر تضميني، متعلق بالصور التقريبية والتوضيحات المتعارف عليها، ومنه يكون الرمز اللغوي غني من حيث المعنى والمدلول .

ب- علماء النفس:

تتباين تصورات الناس ونظرتهم إلى أي معنى من معان الحياة الإنسانية، فلو تتبعنا معنى معين كالحرية والأخلاق والتسامح...، فنجد معاني هذه القيم مختلفة من مجتمع إلى آخر أو من أمة إلى أخرى لذلك يمكن اعتبار المعنى رسالة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان وتصوره ومصلحته ونفعه الخاص، أي أنه فلسفة خاصة بالإنسان، نابعة من ثقافته وميوله واستعداده وزاوية نظره.. إذ يقوم بإنتاج معنى معين لموضوع ما، كما أنه لا غرابة من بروز معان مختلفة ومتنوعة ومتباينة، كون ذلك مرتبط بالحالة النفسية الشعورية للمتفنن في إلقاء المعنى، أي بمعنى آخر:**"أن النفس الإنسانية في تقلباتها مع الزمان والمكان واختلافها مع الأفراد والجماعات، تتقلب معاني في صورة ما، ثم تتطامن تلك الرغبة أو تزيد في وقت لأخر، والنفوس مجبولة على إقدام ما تحب، والابتعاد عما لا ترغب فيه، ولهذا تتنوع المعاني في رقتها وخشونتها، وفي همسها، وظهورها حسب الحالة الشعورية النفسية التي يكون عليها الإنسان في**

[1] حمدي أبو علي محمد بركات، **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة** ،(م س)، ص:85.

[2] المرجع نفسه، ص:31.

[3] بيجوان هنري و توارون فيليب، **المعنى في علم المصطلحات**، تر رينا ناصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان،ط1، 2009، ص:163.

دور المعاني عنه، رغبة أو رهبة، حياً أو كرهاً، انقباضا أو انبساطا، إلى غير ذلك مما ينتاب الإنسان من نوازع واهتمامات"[1].

يصنف علماء النفس والفلسفة والاجتماع، وأطباء المصحات النفسية، الإنسان في صحته النفسية، وذكائه وعبقريته، ونبوغه، أو تخلفه، إلا من خلال المعاني التي تتبدى في نطقه، أو أن هذه المعاني هي الميسم الأول والأكبر في دراسة الإنسان نفسيا واجتماعيا وفلسفيا وحضاريا..."[2]، إذ إن ما يبوح به الفرد من ألفاظ للدلالة على معنى ما، هو فيصل الحكم على مؤهلات وقدرات الإنسان في استخدامه الإيجابي لفعاليات الإنسان النفسية والعقلية والذهنية، فمعاني الإنسان هي موضوع دراسته في أبعاده المختلفة، ومنه لولا خروج المعنى لما تم تقييم عبقرية وذكاء وبلاغة المخاطب، بإعتبار المعنى هو نفسي داخلي، أي:" **هو ملك لصاحبه ولا يعرف المتلقي قيمته وبلاغته أو تأثيره في غير صاحبه، أما عندما يخرج على تراكيب، وفي صور، وأخليه و أفكار،وثقافة متنوعة...عندها يحكم المتلقي للمتفنن بالبلاغة والعبقرية والتفوق والفضل والريادة والتوجيه من خلال المعاني التي يسمعها على ألفاظ،عبارات تمر عليها تلك المعاني، ذات المقصد والهدف الإنساني أو الشعوري أو الوجداني أو الحضاري أو الأدبي أو الثقافي"**[3].

وعليه، فإن بناء المعنى وتشكله يكون نفسيا محضا، أي من خلال معان نفسية تسبق التعبير وترجمة الفكرة المرادة، ليتم بعدها تنظيم وترتيب تلك المعاني لتعطي فكرة ناضجة معرفياً، شاملة لتجربة واقعية معاشة، إذ يستند بعدها المتفنن في توظيف قوالب وألفاظ و مرادفات وتراكيب... التي تشكل في النهاية فكرة نابعة من التجربة الإنسانية، هذه الأخيرة التي تسمح بتوفير صور ومعان من خلال البعد الثقافي للإنسان والحاجة و الغاية و الميل والاهتمام، وبهذا يمكن اعتبار**"المعاني القائمة بالنفس لها دلالاتها، والتي تقوم باللفظ فنا قوليا، لها أسسها الجمالية التي تتبدى على المتفنن والمتلقي، وإن كانت المعاني النفسية تبقى مرتبطة بالمتفنن"**[4]، ولعل من الشواهد الفكرية حالة الإنسان وهو يسمي الأشياء لمختلفة بمسمى واحد، إلا أنه بعد ذلك قام بالتمييز بين الأضداد والأسماء ونقيضها، حيث أن شعوره النفسي دفعه إلى إيجاد لكل شيء اسم خاص، وهنا يتبين تأثير الحالة النفسية في اللسان وتشكل

[1] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة،(م س)، ص:141.

[2] المرجع السابق، ص:09.

[3] المرجع نفسه، ص:32.

[4] حمدي أبو علي محمد بركات، **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة**،(م س)، ص:126.

الكلمات،"**فاللسان البشري مسبوق بالإحالة النفسية قبل الصوانة المنطقية، وبهذا فإن اللاشعور ينتج المعنى انطلاقا من اللامعنى**"[1].

ج- النظريات الاجتماعية:

يؤكد علماء الاجتماع أن تشكل المعنى يخضع لتأثير عوامل مختلفة، أبرزها ما يعرف بالأثر البيئي أو الواقع الفكري أو الطبيعي، ومن الشواهد ما يتجلى من خلال الحالة والواقع المعاش بين الحضري والبدوي، "**فالحضري يستحضر المعاني التي تؤيد ما يدور في خلده، وما ينتابه من صور وأخلية، غير تلك التي تحيط بالبدوي أو الريفي أو القروي، وكلها معان لا تخرج عن التصور البيئي لكل إنسان، وهذه البيئة هي مجال التجربة الإنسانية بفروعها المتنوعة معنى وفكرة، ولذلك نلاحظ أن نمو المعنى من بلد إلى آخر، يحاكي الواقع الطبيعي والفكري والثقافي للبيئة التي ينشأ فيها، ومنه هنا نلاحظ التأثر البيئي من البيئة السهلة، أو الصحراوية، أو الخصبة في نتاج المنشئ لأي فن من فنون القول المختلفة**"[2]، كما لا ننسى في ذلك تأثير العادات والتقاليد التي كانت منطلق في إنتاج معاني تعبر عن ذلك، وتعكس حياتها وظروفها الخاصة، فتأثير ذلك واسع، كون"**غاية المعنى في كل امة هو تعبير عن عاداتها وتقاليدها، وفلسفتها، وحياتها، وعقيدتها، وملمحة أبنائها**"[3].

تحتاج قضية المعنى إلى التجربة والمعاناة حتى تتضح في نفس قائلها ومتلقيها، ومن هنا قالوا: إنهم أثبتوا الخبر النفساني، باعتبار الإنسان يخبرك بالكذب، فيقوم في نفسه معنى ليس هو العلم وهو معنى الخبر، فهذا يقتضي أنهم يقولون: إن العالم قد يقوم في نفسه خبر بخلاف علمه، والرازي لما ذكر مسألة أنه لا يجوز أن يتكلم بكلام ولا يعني به شيئا خلافا للحشوية، قيل له: هل قال أحد من طوائف الأمة أن الله لا يعني بكلامه شيئا؟ وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يفهم العباد معناه"[4]، فالواقع يؤثر من خلال بحث المتكلم عن ألفاظ و تعبيرات يفهمها غيره، وذلك لا يوفق فيها المخاطب إلا إذا عرف واختار بناء على تجربته الخاصة، التعبير المناسب الذي يعكس المعنى الذي يقصده.

---

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص:65.

[2] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة، (م س)، ص:45.

[3] المرجع نفسه، ص:55.

[4] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة،(م س)،ص:75.

إضافة لذلك فإن تناقل المعاني من أمة إلى أخرى دليل على وجود مناخ اجتماعي، نبتت فيه تلك المعاني، ومن شواهد ذلك معنى حادثة الإسراء والمعراج، والإمتداد والحضور القوي الذي عرفته عالميا.. ، بالإضافة إلى معنى قصة ألف ليلة وانتقالها إلى الأدب الأوربي، كما ترتبط المعاني بما يسمى "المعاصرة أو الحداثة"، وذلك"أن أبا العتاهية قال لمحمد بن مناذر، إن كنت بشعرك شعر العجاج ورؤية فما صنعت شيئا، وإن كنت أردت أهل زمانك فما أخذت مأخذنا .أرأيت قولك: ومن عاداك لاقى المرمريسا، والمرمريس: الداهية، ولذلك لاحظ البلاغيون أن بلاغة الكلام، تكون بوصف اللفظ الفصيح معبرا به عن المعنى بحسب اقتضاء الوقت الحاضر، وبحسب حالة متعلق الكلام من الممدوح والمذموم وغيرهما [1]، وذلك يبين تأثير السياق الثقافي والفكري في لحظة إنتاج المعاني والتعبير عنها، واختلافها من وضع إلى وضع مغاير.

إن المعنى والتعبير عنه يتخذ أشكالا مختلفة وذلك بحسب مصدرها، فالمعاني التي تصدر عن الله تعالى غير المعاني التي تتأتى من الناس، وذلك لما بين الخالق والمخلوق من فروق، وان المخلوق لا يجوز أن يسوي بين الخالق والمخلوق في شيء[2]، أي بحيث لا يمكن أن نساوي بين المعان كلها فمثلا: معان الخالق التي تخص الرحمة والإحساس و العطف بالإضافة إلى المعاني التي تحمل أبعاد إنسانية، فتلك المعان الواردة خصوصا في القرآن الكريم تتميز بخصائص عن معان عامة الناس، بالإضافة إلى أن معان عامة البشر ترجمة لتجربة الإنسان الحياتية، بخلاف المعان الإلهية التي لا تنتهي ولا تنفذ باعتبارها صادرة ونابعة عن الخالق، وذلك سبب الاختلاف بين المعنيين.

د- علماء اللسانيات:

يعرف "**المعنى**" بتعريفات محالة على لسانيين، إذ يرى علماء اللسانيات"**أن الكلمات المحالة على عالم وتجارب الإنسان مرتبطة تقليديا بمحتوى يقال له"معنى"، ومنه معنى ملموس ومعنى مجرد**"[3] وهي أكثر من الكلمات نفسها، ووردت في القرآن الكريم في قوله تعالى:"**قل لو كانا لبحر مداداً لكمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا**"[4].

[1] المرجع نفسه، ص:102.

[2] المرجع نفسه، ص:74.

[3] مرتاض عبد الجليل، **التحليل البنيوي للمعنى والسياق**، (م س)،ص:43.

[4] سورة الكهف، الآية:109 .

إن من أبرز التعريفات لمفهوم المعنى ما قدمه اللساني"**ليونارد بلومفيلد**"Leonard Bloomfield (1887-1949)، والذي يرى أن المعنى يعرف ويفهم في إطاره العلمي والمعرفي وفي نفس سياق الموضوع، يقول في ذلك:**"لكي نقدم تعريفا صحيحا علميا عن معنى كل شيء لغوي، لابد لنا من أن نملك معرفة صحيحة علميا يُكَونٌ عالم المتكلم" لكن التطور الحالي للمعرفة الإنسانية لا ينهض بهذا الغرض، بل قال في السياق نفسه، أي أن تحديد المعنى يشكل نقطة الضعف في دراسة اللغة، وأن الأمر سيظل كذلك ما لم تتطور معارفنا عما هي عليه الآن"**[1]، ومنه فإن ربط "**بلومفيلد**" المعنى باللغة والمعرفة يوحي أن هذه المعاني نابعة من المخاطب ولا تفهم إلا إذا بلغ مستوى معين من المعرفة التي تمكنه من فهمها باعتبار المعاني تعبيرات فردية تعكس فهم المخاطب، وهو ما يتوافق معه اللساني "**ماروزو marouzeau**" في تصوره لمفهوم المعنى والذي يصفه **"أنه مجموعة من التشخيصات Représentations القابلة لأن تكون مستوحاة من قبل الملفوظ لهذه الكلمة"**[2]، أي باعتباره تشخيص معبر عنه بواسطة اللغة، ولفهم تلك المعاني لا بد أن تتطور معارفنا حسب" ليونارد بلومفيلد".

إن اختلاف التصورات حول مفهوم المعنى عند المدارس اللسانية، جعل منه مفهوماً يحمل تسميات مختلفة، منها المعنى المرجعي référentiel، ومعنى البنيوي structurel، فهذا الأخير مرتبط بالعلامة اللسانية ووضعها، "إذ **لا ينجم عن علامة لسانية لكونها مجرد علامة، بل لتعارضها مع العلامات الأخرى في نظام لساني، كون قيمة الكل في أجزائه...كما أنه يتوقف على التوافق أو الانسجام الدلالية والسانتكسية المتداعية بنيويا فيما بين العلامات الكائنة في النظام المراد به مجموعة من العناصر المتعلق الواحد منها بالآخر، أوكلية بنيوية متعارضة مع العلاقات ذات التبعية والمتضامنة في الوقت نفسه مع العناصر التي تكونها"**[3]، ومنه يتضح أن تشكل المعنى يخضع لمنحنين أساسيين: إما أن ينشأ من تفاعل العلامات اللسانية المتداعية في سلسلتها الكلامية داخل النظام أو البنية ككل، أو إما ينشأ من علاقة توجهنا إلى عوالم لم تتجاوز نطاق اللغة، لذلك نجد "دي سوسير" يستند إلى الاتجاه الأول، لأن الرجل يقوم باعتباط تلازمي بين شقي العلامة اللسانية ضمن المنظومة التي تتضمنه، الأمر الذي يؤول بما يسمى بالمعنى، أن يحصر فيما يدعى بالمدلول بشكل تقريبي لا يخلو من الغموض[4].

[1] مرتاض عبد الجليل، التحليل البنيوي للمعنى والسياق،(م س)، ص:41.

[2] المرجع نفسه، ص:42.

[3] مرتاض عبد الجليل، **التحليل البنيوي للمعنى والسياق**،(م س)، ص:46.

[4] المرجع نفسه، ص:49.

ارتبط تحليل أغلب اللسانين بما يعرف بعلاقة المعنى بالقصدية أو ما يسمى بقصدية المعنى، وفي ذلك اهتمام بارز نلمسه مع **"كار ناب"**،من خلال نصه هذا قائلا:**"إذا أحلنا في بحث ما، على الذات المتكلمة بشكل ظاهر أو أحلنا على العموم على المستعمل للسان، فإن البحث ينتسب إلى ميدان التداولية ...وإذا ما غضضنا الطرف عن مستعمل اللسان محليين التعبير و ما يعنيه لا غير، فإن الحقل الذي نحن فيه هو حقل علم الدلالة...وإذا ما غضضنا الطرف أخيرا عن المعينات محللين العلاقات بين التعبير لا غير، فإن الحقل الذي نحن فيه هو حقل التركيب (المنطقي)"**[1]، ويفهم من قصد كار ناب، أن المعنى ينطوي على ثلاث مستويات: التداولي، الدلالي التراكيب المنطقية، فالطابع التداولي هو الصفة الجوهرية والغاية الأسمى في استعمالات اللغة، كون هذه الأخيرة ترجمة لجملة الرغبات المختلفة، النفسية، الاجتماعية...، بخلاف الطابع الدلالي والمراد منه تفكيك الألفاظ والمصطلحات ومعرفتها انطلاقا من دلالتها والقصد الذي أنتجت عليه، أما من حيث مستوى التراكيب المنطقية للمعنى، فإنه لا يوجد بحسب كار ناب لغة خالية من أساس منطقي، هذا من جهة المجاز الذي تستعمله أو من جهة دلالتها أو تعبيرها الصريح الحقيقي، وفي ضوء ذلك قدمت المدرسة البرغماتية نقدا مع"سيرل" تحصر فيه منطلقات بناء المعنى حسب المقام والحاجة، بحيث أن"**المعنى مرتبط بالكلام أكثر مما هو مرتبط باللسان باعتبار أن المعنى ملفوظ ما يفرزه المقام أكثر مما يفرزه المقال"**[2]

كما قدم أعلام المدرسة اللسانية العريقة"براق" وهم سوسير، بنفيست، جاكبسون، تصورا لمفهوم المعنى، والتي مثل حافزا رئيسا في تطوير وتنويع الدراسات المهتمة بعلم النص، ولعل أبرز ما أشار له هؤلاء الثلة من اللسانيين هو نظرية الدليل مع سوسير ، التي بحسبه هي المحور الذي تحوم حوله أبحاث النص والشعر، باعتبار أن كل من النص والشعر بمثابة كتلة او بنية يعرف نظامهما الاستقلالية والنسبية في نفس الوقت، كما قدم **رومان جاكبسونRoman jakobson (1896-1982)** من خلال بحثه حول الفونولوجيا ومسألة وظائف اللغة والعمل النقدي، الذي أبهر من خلاله بنفسيت حول نقده لمسالة التخاطب، إذ يتضح من خلال إحاطة أبحاث اللسانيين بمواضيع تحمل تقاطعا جزئيا مع مفهوم المعنى، إذ أشار سوسير أن "المعنى" يتجلى على صعيدين اثنين، على مستوى الكلام و على مستوى اللسان، إذ على مستوى هذا الأخير، تكون رابطة تجمع بين الصور النفسية والعلاقة الوظيفية التي تجمعها بالدماغ" كنشاط فيزيولوجي"، ولعل حوار يجمع شخصين متكلم وسامع، فإن البداية التي ينطلق

[1] المرجع نفسه، ص: 54.

[2] الودرني أحمد، **نظرية المعنى**، (م س)، ص:21.

منها إدراك معنى الكلام ستكون دماغ احد السامعين[1]، إذ إن المعنى بحسبه على صعيد الكلام قائم على"**علاقة اتصال بين الحركات الشعورية وموقعها الدماغ، فهي إذن حركات باطنية نفسية لا يمكن مشاهدتها مما يؤكد طابعها المجرد...إنه أي المعنى، يقع في دائرة نفسية ومحله الدماغ فوضعه هو وضع كمون النار في الحجر تنتظر من يقدحها**" [2]، أما بخلاف المعنى على صعيد اللسان، فهو يرتبط ارتباطا أكثر وثوقا بالحدث الاجتماعي، لكون الجماعة اللغوية هي من تعيد الإنتاج، أي بمعنى يتحد اللسان في صورة كاملة مكتملة لدى كل أفراد الجماعة، وتكون حاجة الفرد لتعلم اللسان حتى يتمكن من الاندماج داخل نسق الجماعة، وبحسب ما يتصوره **دي دوسير:"أن اللسان يجسم القسم الاجتماعي للغة وهو خارج عن الفرد الذي لا يستطيع بمفرده لا أن يخلقه ولا أن يحوره فاللسان لا يوجد في إطار عقد قائم بين أفراد المجموعة اللغوية ويظهر الفرد من الناحية الأخرى أنه في حاجة إلى أن يتعلم ذلك اللسان لكي يتمكن من المشاركة في لعبة التواصل"**[3].

يتضح أن المعنى عند دي سوسير يحمل طابعين، وجود بالقوة ووجود بالفعل، فالأول بالقوة من خلال دور الحركات الشعورية، هو ما يعكس أن المعنى معطى سيكولوجي موصول بدخيلة الإنسان شعوراً وعالما باطنياً، ويشكل هذا العالم أرضية لإخصاب المفاهيم أي المعاني"[4]، أما وجود المعنى بالفعل كون من أساسيات وجود المعنى هو وجود نظام نحوي كامن في قدرات كل فرد من المجموعة اللغوية"[5].

كما يرى "**أولمان**" أن بناء المعنى يتطلب جدلية بين "الدال" "المدلول" "الشيء"، وهي مكونات حاضرة في كل تمظهر دلالي، كما قدم تصنيفا أو تبسيطا لمفهوم الدال والمدلول، إذ اعتبر الدال هو نعت الشيء وصفته واسمه، أما المدلول فهو معناه، كما بين:"**أن العلاقة بين الاسم والمعنى والشيء ليست من نفس الدرجة فهناك رابط مباشر بين الاسم والمعنى فإذا قلت"طاولة" فكرة"الأثاث"تظهر فجأة في وعي المخاطب فالاسم يستدعي المعنى، كذلك تقوم علاقة مباشرة بين المعنى والشيء...فالمعنى متعلق بالشيء، إنه انعكاس له على سطح الذاكرة"**[6] .

---

[1] المرجع نفسه، ص:27.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] المرجع نفسه، ص:28.

[4] الودرني أحمد، **نظرية المعنى**، (م س)،، ص:36.

[5] المرجع المكان نفسه.

[6] المرجع نفسه، ص:30.

بناء على ذلك، إن الاختلاف حول مفهوم المعنى بين اللسانيين راجع إلى حضوره المختلف في إطار النص، إذ هناك من المعاني تمثل مركزا ومنطلقا في بناء النص، ومنها معاني تحيل إلى نصوص أخرى، أي في شكل تحول نصي.

يمكننا أن نستخلص- من التعريفات السالفة- أن مفهوم المعنى يمثل في العموم فحوى ومضمون ما يحمله الخطاب/الكلام في ثناياه، أي هو جوهر النص، أو باعتباره الشيء الذي عناه المخاطب أو المتفنن النابع من نفسيته وشعوره.

ثالثا: التعريف الفلسفي.

يمثل مفهوم المعنى من أبرز المفاهيم الفلسفية التي تمتاز بالتشعب والصعوبة من حيث الإلمام به بحثاً وتنقيباً، باعتبار يخترق مجالات معرفية عديدة ...إذ يبدو في كل محاولة من محاولات البحث عنه قريبا من الضبط والتحديد، حتى يبدو في الانسحاب والانفلات بين قبضتنا، هو يوحي بالصعوبة التي تعتري هذا الموضوع، كما كان سمة أساسية في كل الحقب الفلسفية خصوصا منها الفلسفات التي تعنى بقضايا الخطاب واللغة والفهم، وهو ما جعل حضوره ضروريا يستلزم الإشارة إليه، هو ما أكسبه اهتماما واسعا، كما تعددت وتنوعت وجهات النظر إزاءه، تبعاً لدواعي ومقتضيات فكرية وإيديولوجية... إلا أن ما زاد من حدة الاهتمام الواسع به، هو البحث المتواصل الذي أولته بعض الفلسفات خصوصا ما تعلق منها بمسألة المعنى وآليات بلوغه، مما وسع من تنوع التصورات والرؤى وأعطى للمفهوم خصوبة وثراء كبيرين.

إن حضور **"المعنى"** بغزارة يتجلى خصوصا مع الثقافة اليونانية، إذ أولت هذه الفلسفة عناية بإشكالية المعنى من خلال ما قدمه فلاسفة الإغريق من تصور خاص إلى مسألة الوجود، هذا التخمين الذي كان مرتبطاً بالحس المادي في تصور أصل الكون، إلا أن أنه تزحزح تدريجيا بفعل التقدم والتطور الخلاق لعلم المنطق، إلى أن أسس **أفلاطونPlaton(427 ق م-347ق م)** تصورا مثاليا خالصا يتجاوز من خلاله الحس المادي،"فمن خلال محاورة فيدون ومحاورة المأدبة أنشأ عالما مثاليا خالصا، وصف كذلك بالوجود الطبيعي، الذي تسكن النفوس الاسمية فيه نقية، ومقدسة وخالدة وجلية، ومتسقة، وغير قابلة للتحليل ولا للتغيير[1]، إذ يقترب هذا التصور مع ما قدمه هيراقليطس في تصوره الفلسفي للوجود، إذ أعطى للغة صفة الثبات والنظام، باعتبارها أكثر الأشياء وجودا عند البشر، كما

[1] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، تر أحمد حازم يحي، دار الكتاب الجديد المتحدة،(د ط)،(د س)، ص:99.

اعتبرها"**بمثابة انعكاس للعالم الخارجي، إنها تجسيد لتلك البنية، واللوغوس محتوى فيها، كما يمكن أن يحتوي معنى ما في عدة رموز مختلفة خارجية**"[1]، ولعل هذا التصور النظري لمسألة الوجود يتقاطع مع تصوير فلاسفة الإغريق، الذين أرادوا من خلاله أن يكون أداة للتعبير عن المعنى المقصود والنظرة الحقيقة إلى علل الوجود، كما اعتقد أفلاطون أن اللغة مجرد وسيلة و أداة للتعبير عن ما يدور في الذهن أو الفكر الذي هو سابق عنها، وهي أسبقية ترتبط أساسا إلى تميزه بين العالم المعقول وعالم الحس، كما يعتبر أن اللغة هي مجرد تعبير عما هو موجود في عالم الحس، ويبقى العالم المعقول أعلى منها، إذ إن الأسبقية التي طرحها أفلاطون هي (أنطولوجية) للفكر على اللغة، فمصدر ومنبع المعاني والأفكار هو "المثل"، وهي توجد فيه خالية وفارغة من أداة التعبير(اللغة)، كما يعتبر أفلاطون أن المعنى يؤخذ طابعا أو قالبا أو حيزا ماديا وهو الكلمة من اللغة، و العالم بحسبه مليء بجملة المعاني، فقد نجد المعنى تعبيرا أو وصفا أو إشارة أو رمزا أو دلالة، وبهذا فإن اللغة من خلال الكلمات هي نعوت وأسماء للشيء أو الأشياء.

أعطى **أرسطو Aristot (385ق م-322 ق م)** من خلال تصوره الديالكتيكي مفهوما للمعنى، إذ يرى" **أن لكل لفظ معنى بسيطا محددا**" [2]،أي بمعنى لا ألفاظ دون معان، باعتبارها تمثل جوهر اللفظ أو الكلمة، إذ أن الحاجة إلى اللفظ هي بدافع التعبير عن معاني معينة، إنه الفيلسوف التي ارتسم على ضوءه الاهتمام الكبير بالكلمات، إذ تمثل بالنسبة إليه الترجمة الحقيقة لكل معنى، ولقد علق ماوثنر[3]قائلا في هذا الصدد:" **إن أرسطو ميت لأنه كان مخلصا على نحو خرافي للكلمات، ربما أكثر من أي كاتب معروف في تاريخ الفلسفة كله، واعتمد حتى في منطقه على أعرض اللغة اعتمادا تاما، على أعراض لغته الأم..**"[4]

كما يرى أن المعنى في تطابق تام مع التصور العقلي، إذ إن المعاني تعبير عن جملة التصورات التي يبديها الإنسان ويتفكر فيها، لذلك نجده في مقام تمييزه بين الصوت والمعنى، يشير إلى" **المعنى متطابقا مع التصور الذي يحمله العقل عنه**"[5]. **كما يصفه** بجوهر وماهية الشيء، أي فحوى ومضمون الألفاظ

[1] المرجع نفسه، ص:100.

[2] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، (م س)، ص:103.

[3] روائي نمساوي، (1923/1849)، مناصر لمذهب الشك الفلسفي المستمد من نقد المعرفة الإنسانية، من مؤلفاته: سيبنوزا، ونقد اللغة..

[4] المرجع السابق، ص:104.

[5] سلامة إبراهيم، **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، مصر، 1952، ص:252.

والكلمات، ولهذا نجده" **يربط المعنى بالماهية، باعتبار أن كل شيء له ماهية، لكن الفرق يظل قائما بين ماهية الشيء في ذاته**"[1].

إن تأثير التصورات الإغريقية كان جليا خصوصا مع الأفلاطونية المحدثة، إذ إن الاعتقاد التي رأت على ضوءه الفلسفة الإغريقية الطابع المضلل للغة، قد انتهجه كل من يؤمن بالتغيير واللاثبات وعلى رأسهم مذهب التغير المستمر، **فأفلوطين Plotin (205م-270م)** يرى أن اللغة مليئة بالافتراضات ولا يمكن أن نجعل منها تعبيرا عن ما في النفوس، إلا بقدر توظفيها واستخدامها في التعبير عن الأغراض، وبحسب الأفلاطونية المحدثة فإنه"**لا يمكن أن نجعلها تعبر عن طبيعة النفس إلا بقصرها على أغراض لا يفكر معظم الناس في استخدامها من أجلها...إضافة لذلك، لا يمكن وصف النفس البتة إلا بعبارات قد تغدو بلا معنى في حال تطبيقها على الجسد أو صفاته، أو على تحديدات أجسام مخصوصة**"[2] ، إذ لا توجد ألفاظ بدون معاني، باعتبارها جوهر الوصف والتعبير والتجسيد عما يدور في النفس.

أما في الثقافة العربية الإسلامية، يقدم "**أبو بكر الرازي Abu Bakr al Razi** (854م-925م)تصورا حول مفهوم المعنى، والذي يصفه" **بالمحمول على توصيلات الخيال من حيث هو بنية في التمثيل، ومن حيث هو مجال للانتقال بين اللفظ والمعنى والصورة الذهنية، فيحتمل إذا استقر في الخيال بين اللفظ المعين والمعنى المعين، فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى، وحينئذ يندفع الدور**"[3]، فهذا الاختزال هو أساس تحقيق صيغة المعنى، ولعل أبرز عامل يجسد هذا التقابل في العلاقة بينهما هو الخيال، وبالخصوص الخيال التواصلي، باعتباره يحقق تواصلا بين جدلية ثلاثية متمثلة في الخيال (التمثيل)، واللفظ، والمعنى والصورة الذهنية.

إن معرفة حقيقة وجوهر المعنى في منظومة "**الرازي**" يلخصه أبرز مفهوم له، والذي يرى من خلالهً المعنى،" **اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية، لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الأمور الذهنية وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنه قصد بذكر اللفظ تعريف ذلك الأمر المقصود**"، ونعني بذلك لا توجد علاقة تربط المعنى في تشكله الأولي مع الصورة الذهنية، وأن وجوده يبنى منفصلا عنها، ولا حتى من جهة الأشياء الخارجية التي يقصده المعنى والتي تمثل عرضه الخارجي.

---

[1] الودرني أحمد، **نظرية المعنى**، (م س)، ص:124.

[2] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، ص:109.

[3] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:138.

كما يميز "**ابن سينا" ibn Sina(980م-1037م)** بين كل من الصور والأشياء إذ بحسبه أن تعقل وإدراك الموضوعات يتم تراتبيا بين النظر للصور باعتبارها هي حاملة المعنى، وهذا ما يعكسه تعريفه للمعنى:" **إن المعنى ليس الشيء و إنما هو صورة ورسم تحصل عنه بالتجريد وبناء المدركات على المحسوسات، لا تطابقه و إنما تطابق ما انتقش في الحس ثم أسلمه الحس على القوة الباطنية"**[1]، إذ كل شيء يحمل صورة وتلك هي حاملة للمعنى المقصود للشيء، كما أن المعنى بهذا الشكل ينتقل من الحس لكونه يتمثل بواسطة الألفاظ والكلمات إلى النفس الباطنية، وهذا يدل بحسب**"ابن سينا"**: **"أن المعاني هي نتيجة انعكاس الأشياء في النفس فهي ليست الأشياء ذاتها و إنما هي صورلها بمعنى أنها ليست الأشياء كلها بل بعض مما استنصفاه الذهن وحصله الإدراك"**[2].

إن تعدد وجهات النظر الفلسفية حول مفهوم المعنى، دفعنا إلى التساؤل حول المعنى المقصود من المعاني المطروحة والمختلفة، منها المعنى النصي المرتبط بالكلمات والألفاظ والخطاب والنص، أو المعنى المرتبط بالمتفنن وهو بمثابة انعكاس لنفسيته ومقصده وغاياته من خطابه، أو المعنى الذي ينتج من المتلقي الخاضع لأهوائه ورغباته ...، هذا التقابل بين أنواع مختلفة من المعاني جعل الفلاسفة يهتمون بالمعنى الذي انطوى عليه جوهر وماهية النص.

يؤكد الفلاسفة على علاقة تجمع "المعنى" مع ما يسمى" بالمتصوُّر الذهني"، إذ يعتقدون أن" المعنى أصغر وحدة للتمثيل الذهني، وإن معنى شيء أو متصورُه الذهني هو ما نحكم به عليه ويكون ذاتيا"[3] ، وقد حددوا في الطريقة والإجراء الذي على ضوءه نحدد نسق أو حيز المتصور وذلك عبر مسلكين اثنين:

الإجراء الأول: **"أن نركز على الوظيفة التمثيلية، فنحدد المعنى/ المتصور في علاقته بالذات المتصورة كان نحد اللفظ في علاقته بما يدل عليه"**[4]، أي يفهم من ذلك أن المتصور هو اللفظ أو النعت للشيء،و المدلول هو ما يقصد به للشيء بمختلف صيغه التمثيلية.

لفظ (نعت) ⟷ المدلول (المتصوُّر)

[1] ألودرني احمد، **نظرية المعنى**، (م س)، ص:137.

[2] المرجع نفسه، ص:138.

[3] عيساوي عبد السلام، **قضايا المعنى في البنية النحوية**، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط2، 2016، ص:180.

[4] المرجع والمكان نفسه.

الرابطة الموجودة بين الدال والمدلول هي (المعنى)[1]

الإجراء الثاني:**أن نركز على علاقات الذات المتصورة بغيرها من المتصورات والمتصور أو المعنى هو ما يحصل في الذهن من تلك العلاقات.**[2]

يبين الفلاسفة إمكانية بلوغ وإدراك الإنسان للمتصوَّر بواسطة الحواس، باعتبار الذهن لا يعيش في انفصال، بل في اتصال وثيق مع معطيات العالم الخارجي، هو ما يؤدي إلى" **استقلال المتصوَّر، وهو ما جعل من هيجل يبني فلسفته ككل على المفهوم، و اتكأ في فلسفة على قاعدة فكرية، وهي أن الشيء تقلص حدوده إلى شيء غير ذاته"**[3]، أي بمعنى حدود الشيء تنبع من ذاته لا من خارجه لذلك يمكن اعتبار المتصور مجاله محدودا مضبوطاً، لذلك"**يجب أن لا نفكر في ولادة المتصوِر خارج المتصوَر"**[4].

وأما مع "**أبو الوليد ابن رشد**" الذي أولى اهتماما واسعا لمفهوم المعنى من خلال مشروعه الفكري "**فصل المقال**"، الذي فلسف فيه الفقه وجعل النص المقدس محور تفكير عقلاني من خلال بلوغ السيل المتدفق من المعاني والمفاهيم الإلهية من النص الديني الذي لا حد لمعانيه، إذ يهدف بذلك إلى تحقيق صيغة متوافقة ومتناغمة بين مؤهلاتهم المعرفية وأسسهم العقائدية، هو ما يهدف بحسبه إلى اختزال التمذهبات المستسلمة لظاهر النصوص ومنغلقة عليها، إذ كان حريصاً على فتح النص أمام الإطلاع والنقد والتأمل العقلي والمناقشات الفقهية، باعتبارها تهدف إلى حماية النص من الوحدة والانغلاق، إذ يرى في ابن رشد أن النص يحمل معنيين: **معنى ظاهر** و **معنى باطن**، إذ هما في الأصل حقيقة واحدة، إذ يقبل النص التأويل فيما إن حدث تعارض بين ظاهره وما توصل إليه العقل، لهذا كانت الحاجة إلى التأويل بغية تجاوز ظاهر النص وإلغاءه والوصول إلى المعنى الباطن وفق إستراتيجية تأويلية مضبوطة، يقول في ذلك:"**..وإذا كان الموجود قد نطق به الشرع، فلا يخالف ظاهر هذا النطق مع ما يدعوا إليه البرهان، وإذا ظهر تعارض بين ما وصل إليه البرهان وما بينه الشرع، هنا وجب تأوله"**[5]، فالمعنى هو المستهدف من مهمة التأويل، لغرض بناء معنى جديد لا يعارض النص ذاته، بل يتجاوز المعنى القديم الذي التصق بالنص مطولاً، وغلق إمكانات بلوغه معانيه المتنوعة..

---

[1] أنظر: المرجع نفسه، ص:1881

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] المرجع السابق، المكان نفسه.

[4] عيساوي عبد السلام، **قضايا المعنى في البنية النحوية**، (م س)، ص:182.

[5] ابن رشد، **فصل المقال**، تق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، 1983، ص:32.

يتبين من خلال هذه العدة المفاهيمية أن المعنى يبقى هو القصد من إنتاج النص وبناءه، إنه جوهر وماهية النص والخطاب التي يتجسد من خلال تعبير الألفاظ والكلمات، كما يتضح أن حرصنا في الوقوف على اللحظات التعريفية الثلاث، هو تسليط أوجه النظر الفكري إزاء إشكالية المعنى التي تمثل من اكبر القضايا المعرفية واللغوية والفلسفية والنقدية، هو ما نروم لأجله في هذه الدراسة، عاقدين العزم على ضرورة تبيين مفاصل هذا الموضوع و القضايا التي لها صلة بإشكالية المعنى، سواء فرض علينا إحداثيات

هذه الدراسات الإشارة إلى جملة من الموضوعات التي تتقاطع معه، أبرزها سؤال الفهم، إذ أن قراءتنا المتأنية وبطريقة موضوعية أبانت عن علاقة تربط المعنى بالغموض وسوء الفهم، حتى نتمكن من فهم تلك العلاقة الموجودة، إذ تفرض علينا الضوابط المنهجية والمعرفية أن نتساءل: **ما الفهم؟ و ما علاقته بإنتاج المعنى ؟**

المبحث الثاني

أزمة الفهم

يعتبر الإنسان الراشد سجين النص le Text ، فهو محاصر به حصاراً يلازمه في كل زمان ومكان كونه في علاقة جدلية معه سواء باعتباره هو من ينتجه ويستهلكه أيضا، حيث مكنه الإطلاع الواسع على النصوص في إدراك التباين في طبيعة النصوص واختلافها من مجال لآخر، ومن حيث درجة غموضها وصعوبتها، إلا أن فهم وتفكيك وتشفير مكونات النص لا يتحقق في غالب الأوقات، بل يتعذر ويترك انطباع الإبهام والغموض ينتاب قارئه، ذلك ما يجعله يعيش حالات ذعر وهو في حالة مواجهة النص، تلك اللحظة التي يقصد بها أزمة الفهم، أو بالأحرى إساءة الفهم **La mécompréhension** ، التي تدفع وتسوق القارئ/ المؤول إلى تحيين ونقد آليات مقابلته للنص واعتماد إستراتيجيات جديدة، تسمح له بتحقيق التفاعل الإيجابي ضمن الجدلية الثلاثية التي تربط"النص، الفهم، إنتاج المعنى"، لفهم ذلك أكثر ارتأينا إثارة التساؤلات الآتية: **ما المقصود بالفهم؟ وما علاقته بإنتاج المعنى؟ وما آليات بلوغ ذلك ؟**

1/ مفهوم الفهم

إن كل خطاب أو كلام بحاجة إلى الفهم **Compréhension** عند سماعه أو قراءته، لغرض بلوغ المعنى الذي انطوى عليه الكلام، ولعل ارتباط وتداخل هذا المفهوم بحقول معرفية مختلفة، علم النص، علم الدلالة، علم المعاني...جعل منه مفهوما إشكاليا وذلك نتيجة حضوره في سياقات تداولية مختلفة، وعموميته واتساعه جعل منه مفهوما يفقد خاصية الإجرائية، إلا أن قناعتنا الفكرية فرضت علينا إلزامية التوقف حول الرؤى والتعريفات التي قدمت اتجاه هذا المفهوم، باعتباره حلقة مهمة من حلقات إنتاج المعنى و بلوغه.

ورد مفهوم"**الفهم xerstand**" للتعبير عن خاصية (الفهم، أو ملكة الفهم عموما)، إذ يرتبط هذا الفعل بالمصدر وهو verstehen، ويعني "يفهم"، المشتق من كلمة stehen، ومعناها "يقف"، ومن هنا ربطها "هيجل"بالثبات" والاستواء أكثر من السيولة والتدفق، وقد أدت إلى ظهور كلمة verstandig

التي تعني "ذكي" و"فاهم"، كما تعني التفكير في مقابل "الفكر"...،و المقصود بذلك الإشارة إلى الذهن الفاهم بصفة عامة بما في ذلك الذاكرة والخيال لكنها كثيرا ما تستبعد الإرادة.[1]، إذ يمكن الإشارة إليه بالآلية التي تسمح بالوقوف على الأشياء وبلوغ مقاصدها ومنابعها بعناية وفق الاستعانة بأطر عقلية وذهنية تحقق المسعى من النص أو الخطاب/ الكلام.

يبيّن"**أفلاطون"أن الفهم كآلية تمكن من التفاعل مع العالم وموضوعاته المختلفة، يتحدد على ضوء تسليمه بوجود ملكتين عقليتين، فنجد"العقل الاستطرادي- أو الفهم" الذي يقع في الإدراك الحسي و النوس Nous(الذهن-العقل)، فالعقل الاستطرادي(الفهم) يعالج الرياضيات، أما النوس(العقل الحدسي) فهو يعالج الفلسفة،**[2] إذ يجعل هذا التقسيم للفهم عند أفلاطون يأخذ مسعيين مختلفين بحسب مجال بلوغ المقاصد، ما يجعل الموضوعات هي التي تفرض طبيعة العقل الذي يتفاعل معها في عملية الفهم .

ومع ابن سينا نلمس تصوراً لمفهوم الفهم من زاوية مغايرة، إذ يعتبر أن:"**الفهم المتقدم بذاته هو أفضل بذاته، أما الذي يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول، فإنه يصير معقولا في الحال كما يلامسه مثلا، و إنما يكون العقل والعاقل والمعقول واحد بقياس ذات الشيء إلى نفسه، فتكون هناك الذات واحدة في الصورة المعقولة."**[3]، أي أن فهم الذات تسمح بفهم كل الموضوعات المتعلقة، والذي يمكن من خلالها بناء تصور أو فهم لأي موضوع، كما يضيف **ابن سينا:" أن الفهم جودة تهيؤ لهذه القوة (النفس)، نحو تصور ما يرد عليها من غيرها"**[4].

ويرى"**إيمانويل كانط Emmanuel kant"(1724_1804): أن الفهم هو ملكة التصورات والأحكام، أما العقل فهو ملكة الاستدلال، هو نفس الموقف الذي تبناه الفيلسوف "جوته" وراء هذه**

[1] أنوود ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**،تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ص:455.

[2] المرجع نفسه، ص:455.

[3] المرجع والمكان نفسه.

[4] جهامي جيرار، **موسوعة مصطلحات ابن سينا**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ص: 741.

التفرقة، إذ يعتبر الفهم هو عمل على حل مشكلات محدودة صغيرة الحجم، في حين أن العقل يدرس الأضداد ويوفق بينهما.[1]

أما"**شلنج**"Friedrich schelling (1775-1854) **يرى أن ماهية الفهم تتمثل في الوضوح بلا عمق أي أنه يثبت التصورات ويعزلها بعضها عن بعض مثل، التناهي واللامتناهي، وهو يقوم بتحليلات واضحة، ويدلل بطريقة استنباطية"**[2]، ويتضح بذلك أن مهمة الفهم تبقى في العموم كشف الغطاء عن ما يكتف النص من غموض وإبهام، وإيضاح وتبيين ما يتطلب ذلك، بغية تحديد فهم لما احتواه" النص/الخطاب" من معنى، أو بصيغة أخرى أن **"الفهم هو بمثابة العنصر الذي نسيح داخله، وهو الذي يمكننا في نهاية الأمر من فهم أنفسنا و اقتسام تجارب مع الآخرين...إننا لا نعرف متى سيحدث الفهم ولكنه سيظل مع ذلك مصدرا للحقيقة"**[3] .

إن تسليمنا برابطة التلازم التي تجمع الفهم والمعنى في علاقة ثنائية، تجعلنا نثير تساؤلات حول حالة اللا فهم أو ما يسمى بأزمة الفهم، التي تنتاب القارئ/المؤول وتولد له شعور بالقلق وهو يواجه النص وذلك في كل الموضوعات التي يتفاعل معها بغية توليد المعاني التي احتوتها النصوص، مما يجعله مضطرا إلى الانتقال من حالة اللا فهم إلى الفهم، باحثا عن كل الآليات التي تمكنه من إنتاج المعنى لغرض تحقيق الفهم، إذ إن البحث في ذلك يدفعنا إلى إثارة التساؤلات الآتية:

هل ظهور المعنى هو نتيجة عدم فهم النص؟ بتعبير آخر: هل تفرض حالة اللا فهم ضرورة إنتاج معنى لتجاوز تلك اللحظة؟

2- دوافع إنتاج المعنى (أو لماذا ظهر المعنى؟)

إن كُل أزمة في الفهم تدفع إلى إنتاج معنى جديد، إذ أنه لا معنى دون فهم، لذلك يبقى"المعنى" مرتبطا بمدى تجاوز سوء الفهم الذي تنسخه الأوهام والألغاز والرموز على طوق النصوص، أي أنه**"لا يمكن الحديث عن معنى أولي مستقل بذاته هو أقصى ما يمكن الوصول إليه فهم النصوص وتدبرها**

[1] أنوود ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**، (م س)، ص:455.

[2] المرجع السابق، المكان نفسه.

[3] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، مكتبة الأدب المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المغرب، ط1، 2011، ص:16.

إن كل متجل ليس سوى واجهة لأشياء أخرى قد تكون كذلك بالقصد، أو هي كذلك بحكم الاغتراب الثقافي الذي يحول النصوص إلى حاضنة لأسرار لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال استحضار سياقات الإنتاج...لأنه بمجرد تجاوز الأحاديث العادية الخاصة بأحوال الطقس يكون سوء الفهم بين المتكلمين هو القاعدة، لا لأن هناك رغبة في التعتيم، بل لأن حالات الشفافية في المعنى هي حالات استثنائية"[1]، إي بمعنى يكون اللا فهم حالة مصاحبة للنص كلما تجاوز الخطاب درجة المبتذل العادي، إذ إن كسر عقبات اللا فهم تقتضي إنتاج معنى مواز للنص الأصلي، لأن إنتاج النص المواز هو بمثابة فهم من الدرجة الثانية للنص، وبصيغة أخرى أن هناك ترابطا حاصلا بين الفهم والمعنى يتم وفق"**عملية دائرية ثنائية الاتجاه (فعل وفعل رجعي)، ويمكننا أن نؤول العملية التي يعبر عنها لفعل "فَهِمَ" باعتبارها عملية هدفها البلوغ إلى المعنى sens، وأن نؤول بالعكس"المعنى" باعتباره النتيجة التي تبلغها عملية الفهم"**[2]، أي أنه لا جدوى من الوقوف على المعنى إلا بواسطة الفهم[3] الذي يتطلب قاعلا يمتلك حرية تامة، ومتشبعاً بالتجربة الشخصية ومعطيات البيئة والواقع، وبهذا يكون ظهور المعنى"**بمثابة الإدراك النظري السكوني لظاهرة فهم ديناميكية، ويتصف هذا الإدراك في أن بطابعه الضروري الذي تسوغه الممارسة، إنما المُختزل، لأنه يحجب طابعه الديناميكي الذي يشكل النتيجة التي تبلغها كل عملية معرفية"** [4]،والتي يتجلى على ضوءها المعنى بمثابة معرفة جديدة للنص .

إن بلوغ **الفهمComprendre** مرتبط بإنتاج معنى للنص، فلا فهم بدون معنى، كما أنه لا يتحقق المعنى إلا وفق دائرة تأويليةLe cercle herméneutique تغوص في أغوار النص لفهم سر غموضه وأزمة الفهم المحاطة به، وكل إنتاج للمعنى يتطلب تحقيق تأويل قادر على ضمان الحقيقة، لأن التأويل يسمح بخلق معان جديدة لمعاني قديمة ويمدد المعنى القديم وفق رؤية وتصور آخر، إذ تنحصر مهمته الأساسية في الفهم وتجاوز غموض النص/الخطاب، وقد عرفه في ذلك**"ريكور"**قائلا:"**هي بمثابة تأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص"**[5]، أي أن النص يحمل في طياته جملة من الدلالات

---

[1] المرجع السابق، ص: 06.

[2] بيجوان هنري و توارون فيليب، **المعنى في علم المصطلحات**،(م س)، ص:336

[3]الفهم: يؤخذ مصطلح فَهِمَ comprendre من معجم (pr) le petit Robert المرادفات التالية: déchiffrer، وهي حل الرموز،و interpréter، ومعناها أَولَ ، ...كما ورد في ذلك دعابة التالية المحملة بالدلالات:ومفادها" إنه سريع الفهم ولكن ينبغي أن نشرح له مطولا"والغرض من ذلك إبراز تسلسل عملية الفهم في المدة الزمنية، وقيمة الفهم في تشكل المعنى (أنظر : المعنى في علم المصطلحات، ص 337)

[4] بيجوان هنري و توارون فيليب، **المعنى في علم المصطلحات**،(م س)، ص:337.

[5]عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**،(م س)، ص:19.

والإشارات والتعبيرات والرموز التي تنوب أو تلخص معطيات وموضوعات العالم ككل، يكون فيها النص/الخطاب

مستغلقا وتستدعي الضرورة لفهمه، وكل فهم/ تأول هو إنتاج للمعنى بواسطة اللغة وهذا باعتباره نصا جديدا، لذلك يمثل حضور الهرمنيوطيقا حاجة ضرورية، **"كونها نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص تكون الفكرة الموجهة و الفكرة هي إنجاز الخطاب كنص"**[1].

إن الحماس الذي يكتنف الإنسان في تجاوز أزمة الفهم، نابع من كون تلك اللحظة قد حالت بينه وبين فهم معطيات الوجود وما يحيط به نتيجة زخم النصوص المتناثرة هنا وهنا وتواجه في كل لحظة من لحظات حياته، **"باعتبار أن البحث عن المعاني متأصل فيه، إنه جزء من كينونته وبعد مركزي فيها"** فكانت رحلته في بلوغ المعنى تتراوح مجملها في ضرورة تحطيم طوق الإبهام، من خلال إنتاج معنى جديد وفق منطق **تأول/ سؤال/ قراءة/ إلى جواب Logique question-réponse** حتى يتمكن من استعادة الفهم وتشفير المعاني المطروحة بصيغ رمزية التي عرفت تدفقا من خلال ما شهدته سيرورات الترميز المتتالية، التي جعلت الإنسان يؤسس للنشاط التأويلي باعتباره أساسا في بعث الحياة من رمادها واستعادة النواة الدلالية الخفية المتواجدة في أعماق النصوص.

بناء على ما سبق، يتضح أن أزمة فهم النص هي الدافع نحو إنتاج المعنى، وأن أزمة الفهم تفرضها معطيات مطروحة في النص ذاته، ومن هنا نتساءل: **لما يفهم النص؟ هل سوء الفهم تفرضه طبيعة النص ذاته؟ أم يَكمُنُ في آليات مواجهته ؟**

3/ في الحاجة إلى فهم النص

عرف الفكر الإنساني عبر محطاته المختلفة تراكمات معرفية، نتج عنها تكدس في معرفة غير مفهومة ورمزية، ما تطلب القيام بفتوحات معرفية تولي النظر إلى المعاني المتخفية والرمزية، لذلك كانت الحاجة ملحة في تجديد الخطاب**Discours** وتفتيت الكتل المعرفية المحاطة بأسوار من الإبهام وسوء الفهم، وأمام الحاجة إلى كسر الأوهام المعرفية والخرافية، تطلب إيجاد السبل والآليات المعرفية التي تلملم هذه الشروخ والتصدعات المعرفية المتناثرة هنا وهناك، هذه المعرفة التي تطلب حصرها والتضييق عليها، ومراجعة نصوصها بفعل آلية القراءة، إذ إن النص يولد محملا بالمعاني إلا أنها تغيب

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)،ص:19.

وتظهر بحسب وقدرة الباحث عن المعنى في توظيف المهارات التي تسمح بتخليص المعنى من أسوار النص، و تحصيل **Préhension** جوهر الحقيقة الذي يحمله.

إن **النص Texte** هو الكتابة وما تحمله من تصور للعالم، إذ إن ترجمة هذه التصورات تكون باللغة لحاجة الفكر لها، و فهم هذه الترجمة للعالم يحتاج لفهم عميق يحيل العالم على الذات التي تسعى لفهم وجودها أولا و الفكر لاحقا، إذ إن بلوغ الحقيقة/ المعنى/الفهم يتطلب تفعيل كل من آلية التأويل **Interprétation** أو التفسير **L'exégèse**، **اللذان يتنظر لهما "دلتاي" Dilthey (1833-1911) في وصفه: " التفسير والتأويل هما فن التمظهرات المكتوبة للحياة"**[1]، كما أن النص/ الخطاب لا يكون سهلا ويسرا للفهم، بل يقيم ويشيد حدودا وحواجزا في فهمه نتيجة دواعي مختلفة قد تتمثل في صعوبة لغة التعبير، أو صرامة الكاتب أو منتج النص، وتفكيك وتشفير هذه الصعوبة التي يكون فيها النص مستغلقا، والتي تدفع القارئ إلى إعادة إنتاج معنى أو صيغة جديدة لتفكيك حالة الاستغلاق التي يعرفها النص لتتدخل مهمة الهرمنيوطيقا **Herméneutique** وتتجسد مهمتها في **" عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل والتعليق والقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة"** [2]، وبذلك يتضح أن النص/ الخطاب هو الباب الرئيس لدخول عالم جديد مفعم بالمعاني الجديدة من خلال إعادة تولديها بفعل التأويل، أي لا يحقق الفهم خارج عالم النص، كونه تتوالد منه الحقائق وينبع منه الفهم وتتمدد منه المعاني، كما ينتقل القارئ من عالم النص آو الخطاب المكتوب، إلى عالم نص جديد نسميه عالم النص المؤول المقروء، لذلك يصور ريكور في مشروعه التأويلي: **"الهرمينوطيقا على أنها البحث داخل النص نفسه، من جهة عن الديناميكية الداخلية الكامنة وراء تبيين العمل الأدبي ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون فعلا هو شيء النص اللامحدود"**[3] وكلمة اللامحدود نعني بها نصا مفتوحا قابلا لأي عملية توليد أو إنتاج معنى جديد.

إن الغموض الذي يعتري النص، قد توسع لدى المهتمين بهذا الحقل المعرفي **"التأويلية" herméneutique**، فضبط الفهم وفق منهج أو براديغم معرفي محدد، يعيق الفهم أكثر مما يفتح أمامه مسارات بلوغ الهدف، إذ إن فهم النصوص بواسطة آلية معينة، لا يعدو أن يكون مجرد طريق معرفي لبلوغ الغاية، كما أن تقنين الفهم خطوة بخطوة، يعيق دور الذات التي تبقى مهمتها الأولى والخيرة هي

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:21.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] عمارة ناصر، اللغة والتأويل،(م س)، ص ص:21، 22.

الرصد الدقيق للنص/ الخطاب/الكلام وفق القراءة، وكل عمل أو جزء من النص استقرت عليه نية الذات القارئة هو معني بالتأويل، ونقرأ النص بغية البحث عما هو لا مفكر فيه من زاوية النص المطروح والمتوقف عنده، ونكون قد حققنا محطة مميزة وهي الوقوف عند ما يتطلب التخمين فيه، وبذلك تُمَكِن لحظة الاستعانة بالتأويل لتفكيك النص"**باعتباره بحث في ما قد فُكر فيه عن اللا مفكر فيه عبر أفق الانتظار الذي هو إشارة وإحالة مع إمكانية الحيد عن الطريقة، عن المنهج ويتم الاشتغال على اللغة بالفكر بصفة مباشرة آي عبر أنطولوجية الفهم**"[1] إن حضور الرمز في النص يستدعي ويتطلب تأويله والتأويل بدوره يستدعي فهما للرمز، باعتبار أن مهمة الفهم تشفير الرمز، وكل ترميز في النص هو توظيف لإخفاء المعنى الباطن والأصلي الذي يمثل حجر الزاوية في النص، والرمز بذلك" **عبارة لسانية ذات معنى مزدوج تتطلب تأويلا، والتأويل بدوره هو عمل الفهم الذي يشتغل على فك الرموز**"[2]، إذ إن الرمز في النص يجعل منه مهتما ومشتغلا على ما يدور داخل نصه، يبحث عن المكامن الذي يوظف فيها الرمز ويعمل على جعل المعنى حاملا للترميز بغية جعل النص فضاء مفتوحا للمعاني، كما يجعل منه ساحة للفهم السؤال/ التأويل، لبلوغ الحقيقة

كما أن رحلة البحث عن المعنى تهدف إلى جعل النص الواحد نصوصا عديدة، ومن المعنى الأحادي معاني متمددة، إذ تتحدد بذلك أبعاد الرمز المتمثلة في"**فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة، أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم بتمثلات اللغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخيل في الذات، ففي الرمزيكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل**"[3].

يمثل النص/الخطاب جملة التمثلات الرمزية أو التعبيرات التي يثبتها الكاتب بواسطة اللغة/ الكتابة، إذ كل خطاب آو نص يبقى بحاجة إلى تثبيت أي إلى إحكام، وهو ما تقوم الكتابة أو التدوين بفعله، إذ يصبح بذلك النص مخزونا معرفيا لجملة الرموز والإشارات، والتي تستدعي القراءة نتيجة حضور الرمز الذي أدى إلى الإبهام وسوء الفهم، وبهذا يصبح" **النص، بمثابة الغيابات الرمزية التي تنتشر بشكل مختلف ولا منطقي داخل الذات ويتم رصدها بواسطة الكتابة**"[4]، إذ إن النص محملا بحقائق ومعاني سواء من خلال الرموز أو من خلال التعبير، إنه بوجه أكثر دقة نصا تقوم اللغة بترميزه وحمله من خلال النص قصد فهمه، فيصبح النص بذلك الحامل لحقيقة المعنى ذاته، لذلك تستدعي

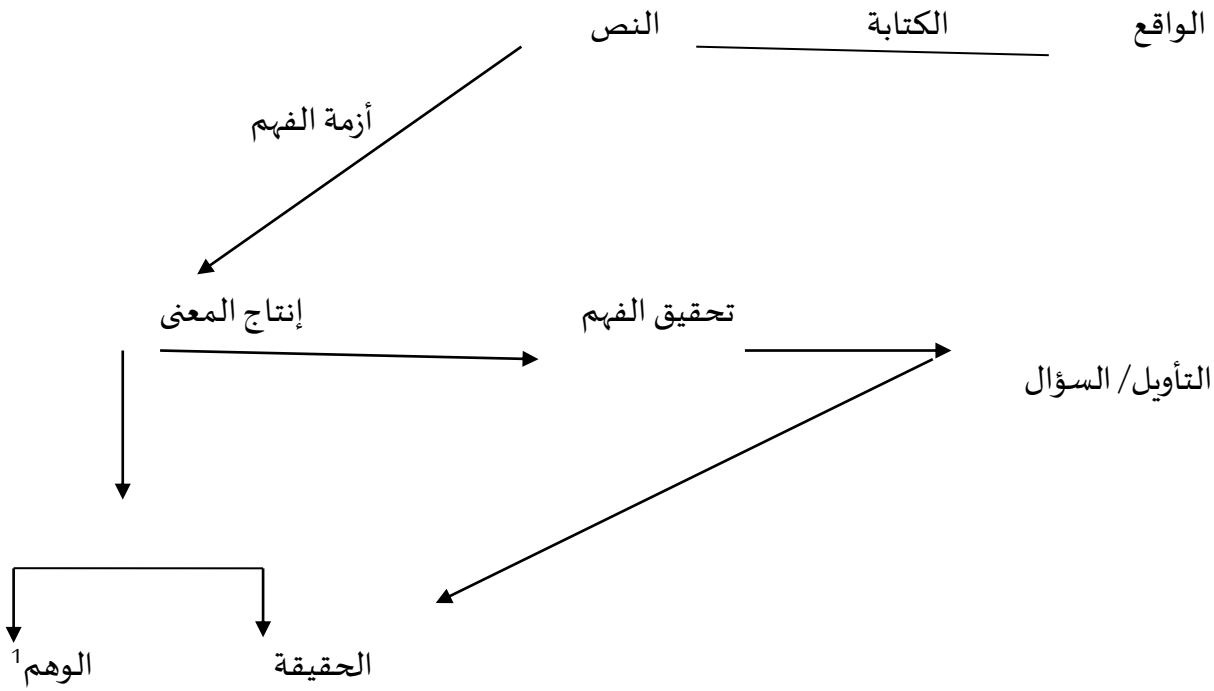
[1] المرجع السابق، ص:23.

[2] المرجع نفسه، ص:41.

[3] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**،(م س)، ص:42.

[4] المرجع نفسه، ص:25.

الضرورة لتأويل ما اكتنفه من ترميز قصد مجابهة حقيقة الوهم، وهي النقطة المفصلية التي يلتصق فيها التأويل بالنص بغية قراءة النص و تأوله، واكتشاف واستظهار المعنى والحقيقة وتقويض الوهم والزيف المعرفي، ولعل المخطط التوضيحي يقرب بصورة تجريدية ذلك التحليل السالف:



إن قراءة هذه الخطاطة تظهر أن الكتابة هي تجميع لعالم الواقع وظواهره، ومن خلال فعل الكتابة والمتمثل في النص، يتم تقديم المعنى، أي يمكن اعتبار"**أن كل خطاب ثابت هو نص... والكتابة في تثبيتها تفترض خطاطة للمعنى، أي أن النص لكي ينتج دلالة ما فإنه يمر عبر خطوات يبني خلالها علاقات داخلية بين مكونات النص، وفي اختلافها ينتج المعنى، إذ أنه لا وجود لمعنى إلا داخل الاختلاف**"[2]بمعنى آخر، أن القراءة تفتح أفق تعدد المعنى وتمدده، وأن إخضاع النص بذاته للسؤال/ التأول**Interprétation**، هو إنقاذ للنص نفسه من فقدان المعنى والقيمة، ونستنتج على ضوء ذلك، أن التأويل يكون فاتحا للذات على عالم النص، لا النص كنص، بل تطبيق التأويل على أي تجربة عملية من تجارب الحياة باعتبارها نص أو خطاب، كما أن الحياة بوصفها تجربة معاشة، فرضت التعامل مع الأشياء على انها علامات، أي أن الكلمة بمثابة انعكاس لتجربة أو لشيء معاش، وهو ما يفرض فهمها ومعرفة المراد منها، وإن تعذر ذلك فتؤول،" **فيصبح التأويل ضرورة سببية لمعالجة اللغة بوصفها نظاما من**

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**،(م س)، ص:26.

[2] المرجع والمكان نفسه.

العلامات قابلة للنتائج التي تلحظ من بينها بداية التقسيم المبني على ما لا يمكن التحدث عنه بوضوح وما يمكن فيه ذلك"[1] والأكثر من هذا، حجم التأثير العميق الذي تلحقه العلامات بالإنسان في حياته العامة والفكرية خصوصا، كونه يجمع سجل الماضي في المعنى الذي هو قيد التشكل ذهنيا.

نخلص إلى أن الأساس الذي لا يمكن القفز عليه لفهم العالم هو النص، وكل مسعى لتحقيق علاقة تربط الإنسان المفكر القارئ بالعالم، هو ما يروم لأجله النص، إنه يمثل الرابطة أو النقطة التي يستطيع الإنسان أن يلتقي فيها مع عالمه، حيث أن العالم في محاولات فهمه، من خلال النص/ الخطاب يكون مفعما بالرمز، أي من خلال الرمز يفهم العالم، إنه المعبر عن كل ما يدور في العالم، لذلك كل قراءة للنص تستدعي التوقف بعناية في مضامينه، باعتباره الحلقة الأساسية في الفهم والربط بين الإنسان والعالم، إنه بلغة ريكور" **أي الرمز، بمثابة الواسطة الشاملة للفكر بيننا وبين الو اقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للو اقع**"[2]، أي تتحول و تتقولب حقائق العالم في رموز، و هذه الرموز ليست هي الحقيقة بعينها عن العالم وموضوعاته، بل كل رمز في النص هو إيحاء على إمكانية التعبير عن الحقيقة، إنه بصيغة اقرب، **أن** الرمز يخفي من وراء حقائق ومعنى صامت.

يبقى النص المستغلق المفعم بمنظومة من الرموز والإشارات بحاجة ماسة إلى فعل المواجهة، والتي لا تتم إلا من خلال النص ذاته، إذ يصبح النص بهذا المقياس الذي ينصب به الإنسان نفسه مركزا على الأشياء من خلاله فهم لأغلب ما يحيط به، أو كل ما هو محل إبهام" **فإذا كان التأويل أو الفهم، هو فتح تبادل للرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص**"[3]، أي لا تتم مواجهة النص المستغلق دون آليات تحقق وتنتج من الرمز ذاته، لعل ذلك يوحي بأن" **الفهم حينما يتعلق بالنص تكون مهمته استعادة اللغة التي يقفز عليها الرمز أثناء محاولته التوسط بين عالم النص- الذي هو بيئته- وعالم الذات الذي يمثل بالنسبة إليه الشرط للعودة إلى التمثلات الآلية في عالم ما قبل النص"**[4]

إن الاستناد إلى التأول/ السؤال لفهم النص نتيجة إستغلاقه، هو ضرورة لازمة فرضتها حالة النص، والتأويل في تلك الحالة يبقى ضرورة ملحة، لا لكونه أداة في إنتاج المعنى فقط، بل يصبح أداة في تقمص النص ككل من جهة والغايات التي يرمي إليها، بصيغة أخرى،"**أن الذات التي تؤول لا تبحث عن**

[1] أوغدن ورتشارد ، معنى المعنى، (م س)، ص:34.

[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، (م س)، ص:24.

[3] المرجع السابق، ص:44.

[4] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:35.

معنى فحسب، إنها تجسد أفقها الخاص من خلال التقمص الكلي لغايات النص، ما ظهر منها وما خفي...فالمؤول لا يراود النص من خارجه، بل يقوم بإستيطانه والدفع به إلى تسليم كل أسراره"[1] وبفعل القراءة يكون قد حول النص من طابع مستغلقٍ، إلى نص منفتحٍ قابل لأي قراءة/ نقد/ سؤال نتيجة تعامله مع النص وما يحمله من إبهام وغموض نتيجة تشبعه بالرمز، هو ما دفعه إلى خلق جدلية بين النص والذات التي يفترض أنه كان النص موجها إليها، إذ يتبين بذلك أن" **التأويل لا يتم لكشف عن نوايا المؤلف ومقاصده فحسب، بل نقوم أيضا ببناء قارئ مفترض هو القارئ الذي كان النص موجها إليه في البداية، وهو ما يعني التقمص الكلي لذات الآخر المبدع، فعملية الفهم عند كائن محدود، هي ولوج حياة أخرى، أو هي رابط يجمع بين حياة نفسية بحياة نفسية أخرى، وهو ما عبر عنه دلتاي، فالفهم مرتبط بفكرة مركزية في تدبر النصوص، ويتعلق الأمر بالربط الوثيق بين الذات التي تؤول وبين موضوع تأويلها"**[2]، ويتضح بذلك أن مواجهة النص باعتباره مستغلقاً، هو أحد فروع الجدلية الثلاثية (النص، المعنى، الفهم) فتشفير النص المستغلق، ينتج على ضوءه معنى، وإنتاج المعنى هو تحقيق للفهم.

4- جدلية النص والقراءة في توليد المعنى.

تمثل حالة اللافهم انعكاسا للتباعد بين القارئ والنص، إذ تكون بذلك القراءة تأويلية أداة في تقليص المسافة وإلغاء الحدود بينهما، فهو يهدف إلى اختزال المسافات و تنشط الذات لمعرفة العالم بفعله تزداد القراءة وينشط السؤال وتتنوع وتعدد المعاني، ويتحقق الفهم الذي كان غائبا، أي"**أن ما ينتج المعنى ليس النص بذاته بل هي القراءة المستعادة في شكل اللغة، فالمعنى هو فيما يوضع الفهم الممكن لشيء ما، فهو يمثل البنية الصورية والوجودية للتجلي المتميز للفهم"**[3]، لذلك فإن فهم القارئ للنص يقاس بمدى قربه بفعل القراءة، ولا تتم مواجهة النص وتحديد مخزونه من المعاني إلا بالقراءة التي تحرك المخزون المعرفي المتواري تحت أسوار الرموز والإشارات، لأن المعنى ينتج بعد الفهم، ولا فهم دون قراءة للرمز المنتشر في ثنايا النص أو الخطاب، أي بتعبير أدق" **أن المعنى ذلك الكائن الانسيابي ذي الحركة المتناوبة داخل النص، حيث ينسحب وراء الكتابة ليقدم رموزه كمفاتيح لعملية الفهم، ولهذا نعتبر القراءة هي فهم ما قراناه وهي كذلك تأويل ما نفكر فيه، إنها البنية الأساسية المشتركة**

[1] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، (م س)، ص ص:11، 12.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، (م س)، ص:37.

لكل فهم وإدراك معنى...وكل تلفظ بفكرة ما هو تأويل لها، كما أنه لا يوجد فهم محض، فكل فهم هو قراءة-للقراءة، ومنه فإن المعنى هو صيغة الاشتراك بين الفهم والقراءة" [1].

تمثل القراءة في هذا المقام شكلا من أشكال إنتاج النص...إنها عملية إعادة بناء للمعنى سواء ذهنيا–للنص المتخيل- باعتباره مجموعة من الآليات الإدراكية للعلامات اللغوية، أو على الورق ككتابة النقد أو الانطباع وفي هذا السياق تكون القراءة استعمالا للدلالة على طريقة إجرائية في التحليل، والتي تستعمل بغرض إعادة بناء المعنى والتي تتشكل من خلال الدال"[2]، وبهذا يمكن اعتبارها أداة تهدف إلى"**إعادة صياغة النص ودمجه ضمن منظومة سيميائية جديدة وبنية دلالية مغايرة، لتحقيق ذلك يتخذ القارئ هيئات مختلفة للقبض على المعنى المعبر، و محاولة التموضع داخل هذه النقطة الخفية من النفس الغريبة حيث يتدفق المعنى، ومفاجأة النية النشطة للدلالة وهي التوليد...ففعل القراءة هو فعل مدهش، يفاجئ القارئ في كل لحظة ويأسره، ويجعله يتموضع إماللدفاع عن موقف او في محاولة للتأثير على نقائص النص أو اللحظات المهمة التي تشكل بنيته الدلالية** "[3]، أي بالقراءة يتحدد الموقف اتجاه النص بالرفض أو القبول أو النقد، ليتم من خلالها إعادة طرح صياغة جديدة للنص باختيار أحد المواقف كأسلوب في إنتاج وتوليد المعنى من داخل النص.

إن مواجهة النص بفعل التأويل يقتضي ضوابط محددة، أبرزها أن تكون القراءة مقبولة للنص دون تجاوز لحدوده أو هدم لخصوصياته، وذلك حرصا على عدم جعل القراءة أداة عكسية تنتج معاني مقصدية تتناقض مع حقيقة النص ذاته، أي أنه" **يكون في النص ذاته احتمالات تقبل التأويل وإمكانات تأويلية أمام الرؤى المتعددة للقراءة، أي يكون النص محتويا على إشارات وفراغات وإمكانات قرائية متعددة، أما نص الإشارات المغلق على معنى واحد فاحتمالات التأويل فيه قليلة إذا لم تكن منعدمة"**[4]، وفي حالة غياب الإشارات من النص تعدم إمكانات فتح النص أمام سياقات جديدة تولد دلالات أخرى، بل تجعله نصا جامداً مستقراً ثابتاً على معنى واحد.

---

[1] المرجع والمكان نفسه.

[2] خمري حسين، نظرية النص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص:97.

[3] المرجع السابق، المكان نفسه.

[4] الكردي عبد الرحيم، **قراءة النص**، مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1، 2006، ص:46.

يتوجب أن تكون جدلية القارئ بالنص وفق علاقة قصدية، يدرك من خلالها القارئ إمكانية فتح النص أمام لحظة وفعل القراءة من عدمه، نلمس هذا التأكيد مع الفلسفة الفينومينولوجية من خلال سؤال القصدية، من خلال إحداث علاقة جدلية تلازمية بين الموضوع والوعي، إذ إن غياب القصدية هو إرهاص في غياب جمالية التلقي للنص، وهو ما نلمسه في الفكرة القائلة أن:**"النص موجود من خلال قراءه لا من خلال ممكناته الدلالية المحايثة"**[1].

إن النص وما يحمله من غزارة في المعاني، سواء منها ما يتجلى للقارئ أو ما هو خفي في أسوار النص، لا تنكشف لقارئها إلا وفق آليات تنتج المعنى وتحقق الفهم، **لذلك نتساءل: فيما تتمثل هذه الآليات؟ وما هي أبعادها في ذلك؟**

5-آليات إنتاج المعنى.

تمثل إشكالية آليات إنتاج المعنى أحد الموضوعات التي له صلة وطيدة بموضوع إنتاج المعنى وتمدده، إذ إن النص في بنيته صورة لغوية تعبر عن حدث ما، و مواجهة هذا النص تبقى ضرورة ملحة يفرضها النص ذاته، إذ إن النص يمثل مرجعية في إنتاج وتوليد نصا جديدا" **لأنه لا يمكن أن ننتج نصا من لا شيء أو من الفراغ، إن النص لا يتم إنتاجه إلا من خلال النصوص السابقة أو المتزامنة معه، اي عبر خلفية ثقافية معينة، ويمكن أن نقول إننا لا يمكن إنتاج النص أو توليده من نصوص أدبية أخرى و تركيبه في شكل فسيفساء نصية، ولكن أيضا من خلال النصوص الثقافية غير المعترف بها كنصوص أدبية كالصحافة والعلوم و أساليب نقل المعرفة الأخرى"**[2]، أي أنه لا يكون إنتاج النص خاضعا لمنطق التوليد العفوي آو الاعتباطي، بل هو انتقاء نابع من فعل واعي قصد بلوغ هدف معين، باعتبار الهدف يتمثل فيما انطوى عليه النص كمشروع، أي أن"**إنتاج النص هو عملية إعادة توزي، حسب "فوكو" ويمكن أن ننظر إلى هذه العملية من مستويين، على مستوى المضمون حيث يشدد النص بعض التيمات التي تتطابق مع توجهاته الفكرية والفنية وهذا ليضمن لها من التداول بين القراء، وفي نفس الوقت يمكن أن يعيد بعث بعض الثيمات المهجورة ويعطيها حياة جديدة ويخضعها لراهن الأشياء"** [3].

[1] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، (م س)، ص:41.

[2] خمري حسين، **نظرية النص**،(م س)، ص:81.

[3] المرجع نفسه، ص:82.

إن انغلاق النص يتطلب ضرورة في مواجهته و إعادة بعث نص مواز من النص الأصلي، وهو ما ساقنا كضرورة فكرية إلى البحث عن الآليات التي تمكن من إنتاج النص، والتي من أبرزها: التأويل والشرح والتفسير وإعادة إنتاج المعنى ...

أ- التفسير:

إن العودة إلى النص القرآني وأسلوبه الواضح المبين، لا يلغي محاولة فهمه وتبين مشكله وذلك باعتبار الناس يتفاوتون في القدرات ودرجات الفهم وتتباين درجات وطاقات عقولهم في الفهم والتصديق حيث أن هذا النص يحمل خصوبة وثراء وعمقا في الدلالة والمفاهيم، وقد تولى الله عزو وجل بنفسه مهمة توضيح الكلام القرآني، وهذا ما يعكس أنه نصاً يخفي معناه في مواضع معينة نتيجة تعذر في فهم ذلك فيحتاجون إلى توضيح وتفسير، وهو ما يستند له أهل التبيين من التفسير لفهم وتوضيح القرآن الكريم باعتباره آلية تسمح بإنتاج المعنى وتوليد من النص القرآني، **كيف يمكن أن يكون التفسير آلية في إنتاج المعنى وتمدده ؟**

يمثل القرآن الكريم باعتباره النص التدشيني المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، المدار الذي تحوم حوله كل القراءات، إنه المخزون الذي تنهل منه المعارف والأحكام والضوابط الدينية والدنيوية، إذ إن بلوغ المفاهيم توالدها وتناسلها منه يستدعي قراءة سليمة لألفاظه ومجازاته ومتشابهه والمستغلق منه، وقد مكن انفتاح النص وتعدد القراءة بصدده في نشأة علوم التفسير والفقه وأصول الفقه وكلام وعلوم القرآن، وقد خص كل فرع من هذه الفروع بتناول نص معين قرآني معين.

إن اهتمام المسلمين بالتفسير باعتباره أداة في كشف المعاني وتبيينها، يتجلى منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مرروا بكل الفترات إلى غاية عصرنا الراهن، وقد أخذ التفسير صورا وأنماطا مختلفة حسب درجة الفهم والإدراك، إذ اختلفت أنماط التفسير منذ عهد الصحابة إلى التابعين مرورا بالمحدثين وبعد المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة... وبحسب المناهج والعلوم المعتمدة في تفسير النص، وإن تعددت أشكال التفسير فإن الغاية واحدة وهي تفسر النص وتبيينه، إذ تتحدد بذلك مهمة المفسر اتجاه النص في"**كشف شأن الآية وقصصها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه...هو كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به"**[1].

[1] أبو زيد نصر حامد، **مفهوم النص** –دراسة في علوم القران، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،ط8، 2011، ص:226.

إن التفسير باعتباره أداة في قراءة الدلالات سواء في موضوعات أو رؤى أو أحلام(نص)، فإنه يستند إلى عوامل موضوعية في دراسة المتن. من حيث أطره الخارجية المتعلقة بالنزول والسياق التاريخي والثقافي الذي نزل فيه، فلا مجال للاجتهاد ذاتيا سوى الترجيح بين الروايات، بتعبير آخر" أنه يقتصر **على الجوانب المختلفة الخارجية للنص دون النص ذاته، فهو علم نزول الآية وسورتها و أقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخا و منسوخها، و خاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها...وهناك من زاد فيها، علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها"**[1].

إلا أن تفسير القرآن الكريم لم يتبع نمط ومسلك واحد، بل اتخذ طرقا مختلفة كانت محور تباين وتضارب بين آهل التفسير، إذ برزت فرق تولي لنفسها مهمة تفسير القرآن على الوجه الصحيح، وهو ما أدى إلى بروز أنماط مختلفة في تفسير النص القرآني والتي نذكر منها:

1- **تفسير القرآن بالقرآن:** إذ إن ما اتبعه أعلام كثر من المفسرين أمثال الطبرسي، الرازي، الطبري، ينطلق من حجة مفادها أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم صريح في قوله:"إن القرآن ليصدق بعضه بعضا فلا تكذبوا بعضه بعضا"، فضلا على أن القرآن الكريم نزل بشكل صريح مبين، كما أنه تعالى لا يأتيه الباطل لا من قبله ولا من بعده، علاوة **"أن القرآن وصف نفسه أن نور و أنه هدى و أنه تبيان فكيف يتصور كتاب له مثل هذه الأوصاف مفتقراً إلى هادِ غيره ومستنيراً بنور غيره ومبينا بأمر غيره"**[2]

2- **تفسير القرآن بالحديث:** بحيث **أن التفسير في الثقافة العربية ارتبط مع فرقة يتوقف على النقل المسموع،"إذ هو النقل الصحيح المسموع عن السلف الصالح المشهود له بصحة رواياته بدءاً بالنبي محمد صلي الله عليه وسلم، مروراً بالصحابة رضوان الله عليهم فالتابعين"**[3]

3- **تفسير القرآن بالعلوم الاستدلالية:** وهو تفسير انطلق من دعوة الكتاب إلى إعمال العقل بغية التوسع واستنباط الأحكام وتبيين وكشف معاني النص الديني، مع ما يوافق العصر ومتطلباته الفقهية والشرعية.

---

[1] المرجع السابق، ص:233.

[2] الحيدري كمال، **أصول التفسير والتأويل**، ج1،منشورات دار فراقد، ط2، 2006، ص:170.

[3] بارة عبد الغني، **الهيرمينوطيقا والفلسفة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص:134.

4- **تفسير القرآن بالرأي**: توسع التفسير بالقول أو الرأي، أدى إلى توفق حركة التفسير، وذلك مخافة الوقوع في خلاف يشتت الأمة، إذ استدلت فرق عديدة بأحاديث واسعة تمنع من التعاطي مع كتاب الله عزوجل بالرأي، ولعل أبرز ما ورد من الأحاديث عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمان بن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:**"من فسر القرآن بر أيه فقد افترى على الله الكذب"**[1]

أمام ذلك، فإن ما شهده علم التفسير من ازدحام في وجهات النظر اتجاه قراءة النص، نتيجة الاختلاف في الأسس والمبادئ والوجهات...لم يمنع من فتح المجال أمام توسيع القراءات التفسيرية والتي تمثلت بوضوح من خلال" **بعض أمهات الكتب الإسلامية في علوم التفسير مثل تفسير الطبري ورسالة الشافعي وموطأ مالك ومسند ابن حنبل كلها قراءات واجتهادات اتجاه النص الديني بأحكامه ومعانيه وعقائده، اي هو نظر في شؤون الدين لا باعتباره الحقيقة المطلقة أو البيان الأوحد لمقصد الشرع وتقرير عقائده... رفضا بذلك لمظاهر الاستيلاء على النص و فرض التفسير بما هو"**[2]

إذ نتج على ضوء حركة التفسير والتفاعل الموضوعي مع القرآن، من أن تعزز من حضوره في فهم معاني النص القرآني، وهو ما أبان عنه المفسرون من شرح وفهم وكشف للمعاني، وهو ما جعل من علوم التفسير مجالا رحباً واسعاً تجتمع فيه كل تفاسير النص القرآني.

ب- التأويل:

1 في الفكر العربي الإسلامي:

شكل النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية محوراً وموضوعاً رئيسا للفهم والتأويل، إذ إن ما تحمله بعض النصوص من المتشابه منها أو نصوص الوحي عموما، تستدعي حضور التأويل، الذي يبقى حضوره يمثل ضرورة لازمة للعقل وفاعليته في بلوغ المعرفة والمعنى، وهو الأمر الذي فتح المجال أمام قدرات الناس في التأويل لبلوغ المعاني القرآنية والغوص في أعماق هذا النص المقدس، ومكن الإنسان الباحث عن المعنى من بلوغ سمو ورفعة معرفية نتيجة حرصه من خلال رحلته المستمرة والمتواصلة في بلوغ وإنتاج المعنى، وحرصه الذي توج في الأخير بتحقق تأويل يحفظ المعنى الأصلي للنص القرآني.

---

[1] نقلا: الحيدري كمال، **أصول التفسير والتأويل**، (م س)، ص:221.

[2] بلقزيز عبد الإله، **سلطة النص سلطة التأويل**، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية 2017، ص ص:31،27.

لقد كانت الثقافة العربية الإسلامية شاهدة على حجم الاهتمام البارز بالنص القرآني، من خلال مشاريع تأويلية بارزة و مقاربات فلسفية تحيط المعنى بهالة من التقديس المعرفي، حيث طغت معاني متهافتة ومنغلقة على ذاتها ترفض كل قراءة تجديده للنص، وهو ما الدافع إلى بروز دعوات فكرية تجلت بوضوح في مشاريع تأويلية مع كل من:" ابن رشد، الرازي، وغيرهم ..."، إذ إن الهدف الذي رامت لأجله هذه الفلسفات هو إخراج النص من نفق مظلم مفعم بدهاليز تقدس الانغلاق وتنبذ الانفتاح والتجديد المعرفي، والدافع نحو الاهتمام بذلك، هو قناعتهم وإيمانهم**"أن القول القرآني قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة، لأن معانيه لا تستقصى، ولا يمكن لأي تفسير أن يستنفذها بصورة نهائية، إنه حالة تأويلية مفتوحة على آفاق قرآنية متعددة ومتنوعة تتجدد بتجدد فعل القراءة وظروف التلقي، وما من شك آن موقف المفسر يرتهن، شانه في ذلك شأن كل وضع تأويلي، إلى السياق الثقافي والحضاري الذي نشا فيه وتفاعل معه، وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفسرون قديما وحديثا أثر للمعنى، لأن الأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر**"[1]، ولعل في ذلك دعوات صريحة إحتواها القرآن الكريم في مواضع عدة إلى وجوب التدبر والتعقل، وفتح النص أمام سياقات التأويل، كونه**"أداة نافعة في تخليص المقالة العقدية من شوائب التجسيم والتشبيه خوفا عن السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه، جل الله تعالى عن شبه المخلوقين، ولذلك أطلق التأويل المنحى الاجتهادي في التعامل مع نصوص القرآن، إذ المفسر ناقل والمؤول مستنبط"**[2]

إن اللجوء إلى التأويل لم يكن على جهة الاختيار، ولكنه كان في أغلب الأحوال، اضطرارا تستدعيه طبيعة الخطاب القرآني الذي ارتقى من حيث طريقة استخدام اللغة إلى أعلى مراتب الصياغة البيانية ولذلك تقرر التأويل أمراً لازماً لفهم نص القرآن، فقد ثبت أن مصير التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل وبالتالي فإن تعدية الفهم والتأويل ليست تعدية مضافة إلى النص، بل تعدية كامنة في بنيته إلى حد كبير"[3] إنه ضرورة أقضتها الحاجة في إعادة استقاء المعاني الخامدة من النص، والتي لم تظهر بشكل نهائي ، لذلك يبقى النص بحاجة إلى التوسع لأجل تدفق دلالته وتمدد وتجدد معانيه، إذ تبقى كل المحاولات والقراءات ذي تأثير بالغ الأهمية على المعنى، كونها رحلة غايتها إخراج المعنى من الغياب إلى التجلي والتمدد والتنوع وهو ما سمح من التعدد والاختلاف في المعاني، ذلك الاختلاف الذي مرده إلى عوامل ذاتية

[1] الغرافي مصطفى، **المفارقة البلاغية، النص القرآني ومعضلة التأويل**، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية، 2017، ص:06.

[2] المرجع نفسه، ص:17.

[3] نقلا: المرجع نفسه، ص:07.

ترجح وتغلب المعاني بحسب قراءة وتصور القارئ/المؤول، وما يفهم من ذلك أن:**"حقيقة النص تتجسد من خلال معان تأويلية، وهذه المعان ليست قطعية ووحيدة من حيث القصد، كون التأويل يبقى ترجيح أحد المحتملات دون القطع، وذلك ما يؤكده ابن رشد في أن التأويلات التي يزعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذ تأملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، لأن معاني القرآن قابلة للتعدد والاتساع مع الزمن، مما يجعلها تلاءم التطور الحاصل في المعرفة الإنسانية عبر العصور، إذ لو أعطي العبد بكل حرف في القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أوعه الله في آية من آياته، لأنه كلام الله، وكلامه صفته وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه"**[1].

إن قراءتنا هذه التي نسعى من خلالها إلى توضيح مدى حضور التأويل كآلية في إنتاج المعنى وبالأخص في الثقافة العربية الإسلامية، تستدعي منا الضرورة الوقوف عند أحد أقطاب التأويل، أو ما ينعت بفيلسوف التأويل" **أبو الوليد ابن رشد**"، إذ شيد هذا الأخير مشروعه التأويلي على منطلق رئيس يرى من خلاله **"إستحالة ورود الشرع بما ينافي العقل"**[2]، ذلك بحسبه سر تمييز و اختلاف الشريعة المحمدية عن بغية الشرائع الأخرى، في خضم ذلك قدم ابن رشد التأويل كونه مسعى يخص المسائل والآيات التي أصبح ظاهرها يخالف ما قرره العقل، إذ يستحيل حمل النصوص على ظاهرها، كما يحتم صرفها عن الظاهر حماية للنص ذاته من التلف والإفساد، إذ يصبح التأويل بحسب ابن رشد**"العدول عن اللفظ الغير المراد من الشارع إلى ما يراد منه بدليل أو قرينة"**[3]، **"، كما قدم ابن رشد في هذا الصدد آيات وأحاديث لو لم يعدل بألفاظها الواردة في القرآن والسنة وما شاكلها عن ظاهرها بالتأويل إلى ما يصح من معانيها لعُدَ الإسلام شركا والدين لعباً"**[4]، ولعل الاستناد إلى التأويل في إنتاج معاني من النص توافق العقل، هو مسعى يخدم النص بالدرجة الأولى وينقذ معانيه، وبهذا يكون التأويل ضرورة لا مناص منها.

من جهة أخرى، نجد"**صدر الدين الشيرازي**"(1572-1640) لا يختلف في مسلكه التأويلي عن مذاق أهل المكاشفة بل يتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، إذ يرى أن للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطون سبعة هي مراتب المعنى القرآني الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيل بالحواس الباطنية، ثم إلى المعنى العقلي المجرد ثم إلى المعنى ألأمري الذي هو عالم الروح، وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم

[1] المرجع السابق، ص:06.

[2] بورشاشن إبراهيم عبد الله، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص:207.

[3] نقلا: المرجع نفسه والمكان نفسه.

[4] المرجع والمكان نفسه.

الآخرة، حيث يرى الشيرازي أن لكل منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلا عن الحس، وهي معان لا يدركها أحد حتى الأنبياء إلا إذا فنوا عن العوالم وتجردوا عن النشأة وبلغوا مقام الوحدة، وهذه المرتبة المتوغلة في الغيب"[1]، هي المشار إليها في قوله تعالى "**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**"[2]

إن البحث في مسألة المعنى و آليات بلوغه مع"الشيرازي"، توحي اهتمامه البالغ بالقرآن باعتباره المجال الواسع والفضاء الرحب للمعاني، الذي يجد فيه أهل الفهم الحيز المناسب لتوليد المعاني، إلا أن ذلك لا يتأتى إلا وفق منهج المكاشفة، وهذا بتعبير آخر،" أن فهم معاني القرآن ...لا ينحصر معناها في الوجه الظاهر ليكون نهاية الفهم، وتتأكد هذه الفكرة بشواهد الأخبار التي تشير إلى معارف القرآن الجمة وغزارة معانيه والتي تدل على أن ميدان معاني القرآن رحب لسياحة أهل الفهم، وفضاؤها متسع لطيران أصحاب الشوق والوجدان[3].

يتضح من خلال تأويلية ابن رشد العقلانية وتأويلية الشيرازي العرفانية، أن التأويل أداة في بلوغ الحقيقة/ المعنى، فيقضي على الفهم الواحد ويكرس تعددية الفهم ويؤسس لحضور السؤال، ويهدف لجعل الفهم ممكنا في كل الأحوال والأزمنة، بذلك تتحقق الغاية المثلى والهدف الأعلى هو الوصول إلى المعرفة قصد تجاوز التقيد والمرور إلى الفهم والوضوح، ويُبْرِزُ من خلالها التأويل سيطرته كأداة مثلى في تحصيل العلوم والمعارف، باعتبار"**أن المعرفة لا تستقيم إلا فهما /تأويلا أو صراعا تأويليا تكون الغلبة فيه للتأويل بوصفه فن السؤال بامتياز**"[4]، كما تمكن الغاية الأسمى لعلوم التأويل في تجسيد التجديد والاجتهاد والمساهمة في إعادة فهم وطرح قضايا ومسائل النص الديني، وذلك على ضوء إعطاء آليات وطرق تحدد علاقة المؤول بالنص.

إن مهمة المؤول/ القارئ اتجاه النص، تختلف اختلافا جوهريا بفعل تباين زاوية النظر إلى النص ذلك ما ينتج عنه معاني مرتبطة بفهم وتصور خاص (الذاتية)، باعتبار النشاط التأويلي يغيب فيه التأمل العقلي الموضوعي اتجاه النص، بل هو خاضع لمنطلق الترجيح والتغليب في توليد المعاني، ذلك ما يوسع من رقعة الاختلاف في التصورات والرؤى، إذ إن نشوب الاختلافات وصراع التأويلات ما هو إلا تعبير عن

[1] الشيخ علي جابر، **التأويل في مدرسة الحكمة المتعالية** –دراسة في المعنى، مجلة المنهاج، العدد 67، خريف 2012، ص:55.

[2] سورة آل عمران، الآية07.

[3] الشيخ علي جابر، **التأويل في مدرسة الحكمة المتعالية** –دراسة في المعنى، مجلة المنهاج،(م س)، ص:59.

[4] عبد الغني بارة، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:414.

تعدد في الفهم، لذلك كان التأويل أمر لا مناص منه لكل مذهب أو فرقة، وأن اختلاف الرؤى والتصورات ما هو إلا دلالة على الرغبة في الوصول إلى المعنى، لذلك كانت الحاجة إليه حاجة ملحة في توليد المعرفة من مركز ومحور الحضارة (القرآن الكريم)، وأن حجم وقوة الاختلاف الفكري، ما هو إلا انعكاس لخصوبة التراث العربي الإسلامي في طريقة وإستراتجية تناوله للقضايا والمعضلات، التي سمحت بإنتاج المعاني وتحقق الفهم على ضوءها.

2- الفلسفة الغربية:

إن تشبع الفكر الغربي بقيم الهرموسية، جعل منها ثقافة تولي للهرمينوطيقا أساسا مركزيا في فهم الوجود ومقتضياته وموضوعاته المختلفة والمتعددة ، إذ إن دوام السؤال وتدفقه ميزة الهر موسي بدء بالأسئلة البسيطة المبتذلة للموضوعات والمسائل المرتبطة به في حياته، تلك التساؤلات تشكل منطلقا وحافزا نحو الفهم، إذ هو عند الهرموسي"**حدث وليس حالة قارة، إنه صيرورة تقود حلقاتها إلى تراكم... إنه وبمعنى آخر ليس حاصل خطة منهجية تراكم جزئيات معرفية لكي نحصل في نهاية الأمر على ما يشكل انتقاما من حالة اللا فهم إلى حالة فهم، أي من الجهل إلى الحقيقة، إنه على العكس من ذلك، ممارسة ممتدة في الزمان وفي المكان في ذاكرة الإنسان وفي محيطه الثقافي**"[1]، أي يبقى متعلقا بكل موضوعات الإنسان المختلفة، ومع توسع مأزق الفهم تطلب تقديم آليات تمكن النص من توليد المعنى وفكه من سيطرة مركزية طغت على جوهر النصوص، ولعل الإيمان بالتأويل كإستراتيجية في بلوغ المعنى أصبح قناعة فكرية ترى"**أن لحظة الإبداع المنتجة لمعنى أصلي لا يعرف سره إلا المؤلف والهرموسي الذي يقوم بالتأويل، وهو ما يعني في تصوره دائما أن مباشرة التأويل يشترط تبني موقف المؤلف موضوعيا وذاتيا، فالموضوعية تعني معرفة اللغة التي يستعملها، وتفرض الذاتية معرفة حياته الداخلية والخارجية... ولا تتحقق العمليتان معا إلا من خلال عملية التأويل هاته**"[2]، ذلك تجلى بوضوح مع جل المشاريع التأويلية التي حمل لوائها أعلام الفلسفة الغربية، من خلال تقديم تصورات ورؤى تأويلية تؤسس للهرمينوطيقا كأداة في مواجهة النص وتوليد المعنى وتجاوز حالة اللا فهم.

[1] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**،(م س)، ص: 15.

[2] المرجع نفسه، ص:12.

يعتبر "**فريدريك شلاير ماخر**" **friedrich scheiermacher (1834/1768)**، ابرز مؤسسي الهرمينوطيقا العامة hermeneutique generale، و التي نقلها من مجال اللاهوت إلى الفكر الفلسفي أنها"**فنا للفهم عينه**"[1]، **إذ يرى أن النص يتطلب فهما، وذلك بالنسبة له ضرورة تأويلية، ولعل تأسيسه للهرمينوطيقا العامة هو قفز على تعاليم التأويل الكنسي الذي ينص على الالتزام بالمعنى الحرفي للنص المقدس، وهو ما رفضه شلاير ماخر، معتبرا" أن النصوص المقدسة مكتوبة بيد أناس من أجل أناس آخرين، اي لا بد أن تخضع لتلك الضوابط التي يخضع لها اي نص آخر**[2]، كون أن نظرته للتأويل باعتباره أداة تهدف إلى"**تخليص الحدس الديني من قبر المعنى الحرفي، حيث يوجد سجينا في أحصان الجمود والانحطاط الكنسي، بل والأنتروبولوجي أيضا، إن انبعاث المعنى من جديد هو القادر وحده على تقوية الإيمان الحي**"[3]، ولعل ما ركز عليه في مشروعه الهرمينوطيقي هو مدى قربنا من النص، **فأزمة أو سوء الفهم préséance de la mécompréhension**، دافع نحو الفهم، ومهما اقتربنا من النص لبلوغ الفهم، يزداد شغف الذات المؤولة في قلق هرمنوطيقي لبلوغ شيء متخفي يملك من الحقائق ما نحن بحاجة له لتشفير المستغلق و بلوغ المعنى الغائب .

قدمت إسهامات"**مارتن هيدغر martin heidegger (1889-1976)**منطلقاً في بلورة أولى خطوات إنجاز مشروع فلسفي يقدم الهرمنيوطيقا كمشروع أنطولوجي وجودي، والذي حرص من خلاله على جعل الممارسة الهرمنيوطيقية تشمل الحياة ككل، أي تكون الهرمنيوطيقا أداة في "**فهم الحياة من وسط الحياة ذاتها**"[4]، إي بمعنى يعتبر "**هيدجر**"أن فهم الحياة هو فهم النص/الخطاب/العالم/بلوغ الحقيقة... فالفهم يبقى سر نجاح التأويلية، ولعل في ذلك نجد حاجة العلم والمعرفة الملحة للتأول والفهم/ السؤال، لأنه إذا كانت المعرفة بمثابة الكتلة المعرفة المنظمة اتساقا وتكاملا من خلال جانبين سواء من نشأتها ووجودها، أو من خلال ظهورها أما الذوات الواعية، ذلك هو سبب ظهور الشرخ المعرفي الحاصل بن الذات والموضوع المدرك، "لأن **العلم يستقبل ويلاحظ ما هو قابل للملاحظة والظهور، دون أن يتمثل أو يتأول، أي دون أن يفكر**"[5]، أي بمعنى أن المعارف العلمية هي قليلة من تستدعي الظهور، لذلك يتطلب التقرب منها وفق نسق منهجي قصد إظهارها، والهدف هو تثبيت الحقيقة وتنقيتها من الأوهام، كما

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:175.

[2] المرجع نفسه، ص:176.

[3] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، (م س)،ص:10.

[4] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:207.

[5] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:14.

يتطلب ذلك وعيا يربط الذات العارفة بالموضوع، وأمام غياب هذه الجدلية، كان لزاما إعادة بلورة الإشكاليات العلمية والمعرفية المطروحة في قالب أو إطار معرفي يسمح لأن يقبل أو يكون قابلا لإعادة الفهم/ السؤال/ التأويل. حتى يكون الفهم ممكنا والمعرفة قابلة للتجديد، من خلال الانطلاق من الذات كونها محور ومركز المعرفة ذاتها لتبقى الذات محور النشاط التأويلي، ويعطي للمؤول مكانة في إنتاج المعنى حسب ما يمنحه فعل التأويل من خلاله ترجيحه وتغليبه.

يجدد" **هانس جيورغ غادامير Hans-Georg Gadamer** (1900-2000) ضمن مشروعه فهم الفهم ودعوته إلى كونية الممارسة التأويلية **herméneutique universelle**، إذ أحدث بذلك منعرج حاسم في تاريخ الهرمنيوطيقا ، والتي أراد من خلالها تجاوز تأويلية الوجود، على فهم الفهم، إذ يؤكد في ثنايا مشروعه على ضرورة القراءة والاستماع للنص، باعتبار أن لحظة الإصغاء هي التي تسمح بفهم النص، كما أن اللغة هي التي تحمل وعاد النص ومعانيه، فلا فهم يتحقق خارج إطار اللغة ولا خارج الذات المؤولة بل منها، وهذا يبين بحسبه:أن **الفهم في اعتقاده لا يمتد غلى خارج كلي في انفصال عن الذات التي تقصده،بل هو فهم لهذه الذات أيضا، إن الذي يؤول ينشط ذاكرة النص وينشط ذاكرته أيضا "**[1]

إن كل الأشكال التعبيرية بحسب غادامير هي موضوعات قابلة للفهم والتأول، كونها تلحق بالمؤول إبهاماَ، لذلك فهو"**يمهد للفهم، فالرغبة في الفهم تتضمن عدم الفهم الذي يخضع خبراتنا السابقة على المحك...فالتأويل يضع فرضيات للفهم تكون إحداهما فهما والباقي مندرجا في الفهم المؤجل...كما أن الفهم لا يجتاز من موضوعه إلا شيئا محددا، يظل هناك شيء ما خفيا غير داخل في خبرة الفهم، ويبقى هذا الشيء الغير محتاز مظهرا من مظاهر عدم الفهم، إلا أنه يبقى في هيئة نداء مستمرة ومستقبلية"**[2]، إذ إن حرص غادامير في جعل موضوعات الحياة مادة للتأمل الهرمينوطيقي، أو أمل في جعل الإنسان الذي لم يكتمل وجوده، يحقق فهما وجوديا لكل موضوع في الحياة، أي أنه فهما انطولوجيا.

يؤكد"بول ريكور"Paul Ricoeur(1913-2005) أن إمكانية الفهم تتحقق من خلال السؤال/التأويل، باعتبار التأويل هو فن القراءة أولا عبر آلية التصنيف، ثم الوقوف على الرموز باعتباره حلقة مفقودة للمعنى، فتلك هي حالة الفهم التي تفرض إنتاج معنى للرمز، لأن تأويل الرمز هو تحقيق للفهم، فالتأويل

[1] بنكراد سعيد،**إستراتيجيات التأويل**، (م س)،ص:13.

[2]عبد السلام بنعبد العالي وآخرون، **في الحاجة إلى التأويل**، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب، تطوان المغرب، ط1، 2018، ص ص:139، 140.

يكون بحسبه" **اشتغال الفهم على فك الرموز"**[1]، أي قراءة الرمز هي قراءة بغية تشفيره و تأوله، أي استعادة المعنى عبر وساطة الرمز، كون هذا الأخير **"العنصر الذي من خلاله يتم نشر وبعث المعنى المغمور داخل كثافة وعتامة المسافة المتزايدة في التمطيط بين الفهم الفاقد لمواقعه والواقع الذي يبدأ في فقد مبررات تواجده استنادا إلى التعديل المستمر لجهة الحقيقة وهدف الفكر"**[2].

إن مواجهة الرمز بفعل القراءة بحسب ريكور، يحقق استعادة المعنى الذي تختفي في بؤرة رمزية جعلت من دلالة المعنى خفية غامضة تثير إرباك القارئ وهو يواجه النص، لذلك**"فضرورة خلق رابط جدلي بين محفل القراءة وبؤرة المعنى ولولا ذلك لما تحقق الغرض، بعبارة أخرى أن التأويل يقتضي الربط الدائم بين صيرورة الفهم وموضوعه، فمن أجل فهم النص المقدس مثلا يجب فهم الأعمال المنبعثة عنه، ومن اجل فهم هذه الأعمال يجب فهم النص المقدس، وهو ما يشكل دائرة تحيل حلفائها دائما على بعضها بعضا"**[3]، إذ إن النص يقتضي نشاطا وتأويلا بهذا الحجم، لأن معنى النص هو مبعثر ولا جدوى من تجميعه وفق التأويل باعتبار**"التأويل في علاقته بالمعنى ليس محاولة لاستعادة معنى قديم، لأنه لا توجد استعادة مطلقة كما أنه لا يوجد معنى يحافظ على مصادره الزمنية، فالتأويل هو ترميم وإصلاح وإعادة تجميع المعنى لكن هذا التحديد لمهمة التأويل بحسب ريكور، يوحي بانتهاء مجال اللغة بإنتاج المعاني وأن التأويل حالة معرفية طارئة، يمثل استدعاء لمعاني مضادة لما يمكن أن يحوز الحقيقة"** [4].

يبقى التأويل النشاط الذي يتم بواسطته تحصيل المعنى و استعادته، إذ إن النص ومخزون معانيه لا تنفذ، بل تتستر وراء الإيحاءات والمجاز والمتشابه، وهو ما يؤكد عدم إهمالها أو تجاوزها، لذلك لا بد من العودة إلى النص لتوليد الحقيقة/المعنى، فهذا الأخير يمثل الغاية الأهم من النص، وما يتحقق وراء بلوغ المعاني هو الفهم، هذا الأخير الذي هو كشف لغطاء وواجهة النص، فارتحال المعنى وغيابه في النص أصبح حضنا لأسرار بفعل عوامل سواء منها الاغتراب الثقافي ...ذلك ما يتطلب العودة إلى السياق الذي تم فيه إنتاج النص ذاته، وهي مهمة الهرمنيوطيقا التي ظهرت كمخلص للنص من مأزق الرمزية والإبهام والغموض،وهذا **"بعدما كادت نظرية المعرفة أن تغلق الفضاء الثقافي الذي ينفتح فيه المعنى على الذات، كما كاد يفعل المنطق الأرسطي ذلك، لذلك تأتي الهرمنيوطيقا لتعبر عن الأمل في انفتاح**

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:76.

[2] المرجع نفسه، ص:77.

[3] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**،(م س)،ص:24.

[4] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، (م س)، ص:39

الفضاء الثقافي من خلال انحطاط نظرية المعرفة، أي من خلال انحطاط الفكر المتعلق بمعرفة الأشياء المعطاة للمعرفة، ومنه يظهر الفرق بين نظرية المعرفة و الهرمنيوطيقا حيث هي الأخيرة مقاربة للمجهول ونظرية المعرفة مقاربة للمعلوم، لأولى مقاربة للفكر، والثانية مقاربة للطبيعة[1].

تتمثل مهمة التأويل في استعادة جزء من روح الأمة وتاريخها، كونه موجه نحو معنى ما، أي نحو حقيقة منتشرة في كل الأنشطة والإنسانية ولا يشكل النص سوى تجلي من تجليات هذه الروح التي تسكن طبقاته ولا تكشف عن نفسها إلا من خلالها، إن القارئ في هذه الحالة لا يقوم سوى بإعادة بناء المقامات الأصلية التي ولد في أحضانها هذا النص، بما فيها مقامات المؤلف ونواياه، فمن هذه المقامات يأتي المعنى، واستنادا إليها يتخذ شكلا مخصوصا[2] ، إنه يبقى ضرورة ملازمة للإنسان بحكم ما يعيشه في الوجود الإنساني من تشعبات، والتي دفعه فضوله إلى البحث فيها كون هناك"**قوة داخل الإنسان تدفعه إلى البحث عن "جذور الحياة"، وعمقها وامتدادها في أصول غابت عنا ولم نعد نعرف عنها أي شيء إلا ما يمكن أن تقوله نصوص مغرقة في رمزيتها** "[3]، **إذ يبقى** أداة في مواجهة النصوص التي لم تبلغ مستوى من البيان و الفصاحة، فيكون الاحتمال والظن يحوم فيها، ويبقى الاختلاف بصددها واقعا لا مناص من رفضه، بحكم طبيعة الفهم والتفسير التي تقتضي هذه الطابع من الاختلاف في عملية التأويل لما يحمله من تطويع للنص مع فهم المؤول، لذلك"**فالوقائع لا حصر لها، بل هي في الإمكان غير متناهية والنصوص لا تفرض إلا متناهية... فالمسطورات محصورة والممكنات لا حصر لها**"[4]، ذلك ما عبر عنه ابن رشد قائلا:"**إن الوقائع بين الأشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما لا يتناهى**" [5]، أي بمعنى آخر أن جدل النص بالتاريخ يجعل منه لا ينتهي بل متجدد ومتنوع من حيث المعنى، فالتأويل مهمته هو محو كل أشكال التعارض بين النص والتاريخ والحرص على تأويليه وإفراز تأويلات لا تتعارض مع التاريخ.

إن انفتاح النص الذي ترمي إليه الهرموسية، يجعل من السؤال/التأول ممكنا في كل الأحوال، حتى يجعل من الدلالات تعرف تدفقاً واستمرارية لانهائية، أي"**خلق حركية دورانية غير مستقرة تدفع بالحوار بين الذات القارئة والنص إلى حدود تفجير الكون الثقافي في البنية الإستباقية للفهم وكذا إعادة تمثيل**

[1] المرجع السابق، ص:17.

[2] بنكراد سعيد، **استراتيجيات التأويل**،(م س)، ص:09.

[3] المرجع نفسه، ص: 06

[4] نقلا: الغرافي مصطفى، **المفارقة البلاغية**، النص القرآني ومعضلة التأويل، (م س)، ص:08.

[5] المرجع نفسه، ص:08 .

العالم من خلال تربية المفاهيم و التمثلات لا من خلال تعلم ومعرفة الأشياء والوقائع"[1]، ذلك ما يفتح المجال أمام قراءات تأويلية للنص بنزعة ذاتية لإنتاج دلالات تتوافق مع تصور القارئ/المؤول، إما لتأكيد تصوراته أو نقد/نفي الآخرين، وما أوضحه **نيشته Nietzsche (1844-1900)** في مشروعه التأويلي، والذي جعل من التأويل أداة في"تحويل المعنى المقصود(الذي يقصده صاحب النص الأصلي) نحو المعنى المفهوم(الذي يعنيه المؤول)ضمن سياقات الفهم التي يحددها القارئ، معنى ذلك أن القراءة التأويلية من جهة ما هي توجه نحو النص المقروء، وفق المنظورية التي تشير إلى موقع القارئ وتحدد زاوية النظر المتاحة للتأويل، إنما هي من الأمور التي تبدو في غاية من العسر والصعوبة، وفي هي الحالة يصعب أن يتوافق منظور القارئ مع منظور المقروء، وهو ما يؤدي إلى تقاطع المنظورات وتداخل زوايا النظر إلى الحد الذي يجعل من القراءة التأويلية ضربا من ابتداع نص مغاير لنص الانطلاق[2]، إذ يحضر مثال قراءة هيدغر لنتشه، لم تحقق القرابة الفكرية مما لم يتأسس شرط الغيرية في القراءة، فلا وجود لمسافة تأويلية في نمط القراءة الهيدغرية لنيتشه، بل عندما نقرأ ما كتبه هيدجر في دروسه حول نيتشه نلمح هيدغر نتشويا، أو نيتشه هيدغريا، أي لا نرى في نيتشه إلا ما يراه هيدغر، حيث يظهر نيتشه آخر بمنظور ابتدعه هيدغر.[3]

ظهرت قراءات تأويلية أسطورية نشبت على ضوءها خلافات حادة، تعطي لمسة أسطورية للنص، وتقوم بملأ بعض فجوات النص حسب نظر القارئ وميوله وتوجهاته، وفي ضوء ذلك يمكن أن نعتبر أن الدلالات الناتجة من خلال هذه القراءة هي ليست بدلالات النص، بل هي قراءات وإبداعات لا صلة لها بالنص المقروء دلاليا، هي قراءة ذاتية تجعل من مخزونه المتوالد دلالة للتعبير عن لب ما تحمله ذات القارئ من تصور وأفكار، وهو ما يفتح الباب أمام تأويلات تنتج دلالات بعيدة عن النص ذاته باعتبارها أوهاماً، وهو ما يتناقض مع ما نص عليه المشروع الهرمـينوطيقي، الذي يرى في القراءة أداة في" **تقليل الوهم، وهو الوهم الحاصل من الاندفاع في تقرير الأحكام وإصدار النعايات المطلقة للظواهر والقيم واللغة، والذي يتم في الجهة الإستلزامية الواحدة حيث لا عودة إلى ما يعتبره العلم زوجا مضاداً، وتعتبره الهرمينوطيقا طرفا في حوار خلاق ومثمر لأنه وببساطة موجود وكل موجود له معنى والمعنى في النهاية هو تحصيل لجهد إنساني نابع من الذات مخترق لعالم ما يقصده".**[4]

---

[1] عمارة ناصر، **اللغة و والتأويل**،(م س)، ص:164.

[2] عبد السلام بنعبد العالي وآخرون، **في الحاجة إلى التأويل**، (م س)،ص:45.

[3] المرجع نفسه، ص:46.

[4] عمارة ناصر، **اللغة و والتأويل**، (م س)،ص:168.

ج- التفسير والتأويل:

إذا كان التأويل يستند لعوامل ذاتية بحكم خضوعه لمنطلق الترجيح والتغليب، والتفسير باعتباره يهتم بالقراءة الموضوعية للنص والسياق الثقافي الذي أنتج فيه، فإن ذلك لا يمنع من الاستناد إلى التفسير والتأويل معا لإنتاج وتوليد المعنى، **"بحكم أن اختيار التأويل والتفسير ليسا متناقضين، او هما في الظاهر كذلك فقط، أي عندما ننظر إليهما في انفصال عن بعضهما البعض فالقراءة التفسيرية لا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، وإلا تحول النص إلى آلة خرساء بلا ذاكرة، ولا يمكن للتأويل من جهته أن يضرب صفحا عن التفسير، وإلا تحولت القراءة إلى حدس مطلق يبيح لكل قارئ أن يقول عنه ما يشاء والحاصل أن القراءة هي رابط جدلي بين الموفقين"**[1].

إن تحديد دلالات النص وما يحمله من معنى، لا يمكن بلوغه دون تحديد الرابط الموجود بين المرئي (الظاهر) والخفي (اللا مرئي)، إذ أن الهرموسية في هذا ترى أن الفهم هو سبيل معرفة تلك الرابطة والفهم الذي لا يسنده التفسير بحسب الهرموسية لا فائدة منه أصلا، **أي بمعنى آخر" لا فائدة من البحث عن فهم لا يسنده تفسير، ولا غاية للتفسير سوى الوصول إلى فهم أفضل للنص ...وفي الحالتين معا، فإن النص لا ينتج معاني فحسب، بل يبعث من رماد تجارب إنسانية لا تتوقف عن التوسع والاغتناء"**[2] ليبقى بذلك المؤول بحاجة إلى ما يقدمه التفسير من فهم، حتى يبني الهرموسي فهما جديدا للنص.

إن بلوغ المعنى مرتبط بأنواع النصوص التي تتباين حسب مدلولها، نص تمثل من الغزارة في المعنى في مقابل نصوص تعرف شحاً من حيث المدلول، حيث يشهد النص الأول إجتهاداً ويتحول نتاج التفسير والتأويل إلى نص مواز للنص الأصلي وإلى ما لانهاية من النصوص،**"فالخاصية المهمة التي تميز النص عن اللا-نص هي جدلية الانغلاق /الانفتاح، وهذه الجدلية تتموضع داخل المنتوج اللغوي ذاته، إذ يصبح الانغلاق ميزة اللا-نص، والانفتاح صفة النص**[3].

---

[1] بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، (م س)،ص:27.

[2] المرجع نفسه، ص:25

[3] خمري حسين، **نظرية النص**،(م س)، ص:58.

إن نجاع تلك الآليات من التأويل والتفسير والتأويل والتفسير معاً، يتجلى بوضوح في غزارة المعاني المتوالدة من النصوص، أو معاني الكلام/ الخطاب المتدفق بشكل مستمر وسيلان لا حد له، إلا أن المعنى لم يأخذ نمطا واحد من حيث تجليه وانعكاسه، بل أخذت سياقات وتعابير مختلفة. للتعبير عنه، **وهنا تدفعنا الضرورة المنهجية والمعرفية إلى التساؤل: فيما يتجلى المعنى؟ وما هي صور التعبير عنه؟**

المبحث الثالث

تجليات المعنى

يمثل موضوع تجليات"**المعنى**" من أبرز الإشكاليات التي لقيت اهتماماً واسعا من طرف المشتغلين في حقل المعنى، إذ إن تجسيد هذا الأخير والتعبير عنه أخذ صور وأنماط مختلفة من خلال فروع واتجاهات فكرية، أو في شكل قضايا وإشكاليات علمية ومعرفية، وذلك نتيجة تحوله من الشكل النظري إلى ما يشير إليه في الاستعمالات العملية، من خلال صور وأنماط وتعبيرات مختلفة من حيث التجسيد، إنه يمثل محاولة للوصف أو لقراءة تخمينات الإنسان في جوانبها المختلفة تواصليا ومعرفيا، و دلالة على أن هناك نشاطا فكريا ساريا متدفقا، مجسدا ومعبر عنه وفق معان مختلفة.

إن ما يمكن الحديث عنه ما يسمى بتجلي المعنى ودوافع إنتاج هذا الأخير، والأنماط المختلفة التي يتجلى على ضوءها كونه يعرف اختلافا وتعددا في التعبير عنه، إذ أنه لا يمكن أن نتصور مفهوما يملك غموضا في فهم مراد مطلقه ومستخدمه كمفهوم مستقل، إذ يختلف المراد منه باختلاف متعلقه ويختلف هذا الأخير باختلاف الأفراد والأشخاص المستقلين(تغير الأسلوب)، أي أنه"**لا يمتنع في اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلمين فيكون كل فريق منهم يستعملها على وجه لأغراض لهم ومذاهب، إنما منشأ الإشكال التخاوض في هذه الأمور بدون التو افق على حدود معلومة لمقاصد العبارات، فيطلقُ المطلقُ عبارة لمعنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشبا قائما لا ينفصل أبد الدهر**"[1]، إذ يتضح أن إنتاج النص والمعنى على السواء تحركه مقتضيات مختلفة، ويكون توظيف النص و تجليه بناءا على خصوصيات معينة، فلفهم ذلك يمكننا أن نثير تساؤلا جوهريا: **كيف يكون المعنى انعكاس لتصورات ورؤى ؟ وما هي أشكال تجلي ذلك؟**

1- الحقيقة

إن اللغة بوصفها أداة التخاطب والتواصل بين الأفراد، تعرف محطات في تكوينها واستعمالاتها، إذ أنه في غالب الأوقات يسعى الإنسان جاهدا إلى إنتاج نص يحمل معنى يجسد حقيقة ما يدور بينه

[1] محمد آيت حمو، **تأثير دلالات الألفاظ اللغوية في بناء المذاهب الكلامية**، مجلة المنهاج، (م س)،ص:09.

وبين جوانبه، إلا أنه ما يفتأ أن يتحول ذلك المعنى الصادق إلى معنى تضليلي بفعل التأويل، فالكلمات تستعمل لغرض التواصل الصادق لمعنى محدد، كون أن تجلي المعنى في الحقيقة مرتبط بالتواصل الصادق للكلمات دون تأويل يضلل المعنى الصريح والصادق، إذ أنه"**حتى لو كانت عدتنا اللغوية غزارة فهي مع ذلك لا غنى عنها...وليست الكلمات الجديدة هي ما يحتاج إليه دائما، وإنما يحتاج إلى وسيلة لضبطها بوصفها رموزا، وسيلة للكشف الفوري عما تحيل عليه عادة في العالم أي مناسبة**"[1]، علاوة لما شهده الفكر الإنساني عبر محطاته والتي كانت مليئة بشواهد جمة، تجلى فيها المعنى كتعبير عن الحقيقة في ذاتها، ولعل من الشواهد الفكرية ما تجسد مع أولى المدارس الفلسفية "الفيتاغورية"، إذ مثل المعنى مع هذه المدرسة تعبيراً عن حقيقة رمزية، وقد أحدث **فيتاغورس**"(570ق م-495 ق م)من خلال رمزية الأعداد التباسا وغموضا حادا سواء لأتباع الفيتاغورين وغيرهم، وذلك خلال تعبيره عن مطلقية وانتظام ودقة الكون كانعكاس قائم على أساس الأعداد باعتبارها رموز، إذ إن البحث عن حقيقة الكون وسر انبثاقه تجلى على ضوء حقيقة رياضية عبر عنها الفيتاغورين تعبيرا فلسفيا رياضيا خاصا، هو ما دفع أرسطو إلى القول في ذلك:"**لما بدا كل شيء منمطاً بتمام طابعه على أساس الأعداد، وكانت الأعداد هي الأشياء المطلقة في الكون كله، باتوا مقتنعين بأن عناصر الأعداد هي عناصر كل شيء... واعتبرت والفيتاغورية أن العالم انبثاق للأعداد من الفرد إلى بنية أن كل شيء منبثق من الأرواح العددية، وكل يدعي وجوداً خالداً مستقلاً**"[2] ، إذ إن ما حملته الفلسفة الفيتاغورية يمثل معنى خاص، بزغ من خلال إنتاجها لنصوص تعكس حقيقة الكون والأساس الرياضي الذي يقوم عليه المتجلي في ظواهرها وموضوعاتها.

إن المعنى المتجلي مع الفيتاغورية كتعبير عن حقيقة رمزية، قد فتح أفاق جديدة في الفلسفة اليونانية من خلال ظهور أنساق و منظومات رمزية جديدة خصوصا مع "**أفلاطون**"، الذي أولى للرمز دراسة علمية بالغة الاهتمام، معطيا له عادات لغوية، من جهة أخرى أعطى للرمز أسس في الكتابة من خلال انطواء الكلمات على طابع سحري للغة الكتابة، وعلى ضوء سحر الكلمات كان لابد من التمييز

[1] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**،(م س)، ص:80.

[2] المرجع نفسه، ص:101.

والتصنيف بين الأشياء ووصف الأشياء بمسمياتها، فكان ظهور مبدأ "**اللوغوس**"[1]، من خلال"**اعتبار اللغة نفسها ما هي إلا نسخة طبق الأصل أو نفس ظل لبنية الو اقع جملة، وأصبح على ظهور مبدأ اللوغوس يمثل ويحمل مفاهيم متعددة، أي يمثل له و اقع أسمى، أو مادة روحية مقدسة، و أنه معنى كل شيء أو علته، و أنه معنى الاسم أو جوهره**"[2]،لذلك اعتبر بعض الفلاسفة أن اللوغوس يحتوي على الكلام الإنساني التي يتجسد في العالم الخارجي كبنية، أي أن العالم ما هو إلا تجسيدا للكلام الإنساني ويظهر اللوغوس كمحتوى فيها ككل، إضافة لاحتوائه بنية الكلام، **مما جعل تجلي هذا المفهوم يأخذ تعابير مختلفة، أي"أنه حمل هذا اللوغوس معنى ما في عدة رموز مختلفة خارجية"**[3]، إذ أن هذا الزخم من المعاني المتفقدة المعبرة عن الحقيقة في هذه الثقافة اليونانية، دفع وساق بشكل مكثف إلى إنتاج النص الذي يعكس تصور النظر إلى الحقيقة وإمكانات القبض عليها، هذا الحس الفكري قد حمله اللاحقون من أعلام الثقافة العربية الإسلامية، وبصفة أخص التوجه العرفاني.

إن حضور المعنى كتعبير عن الحقيقة، تجلى بغزارة من خلال النصوص المتوالدة والمتراكمة بفعل القراءة والاجتهاد التي حامت كلها حول مدار النص الديني، خصوصا في الثقافة الإسلامية، ولكون هذه الثقافة مثل فيها "القرآن الكريم" الحلقة المركزية التي تتوالد منها المعارف والحقائق، قد اتخذ العلم ألأكبري (**نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي)ibn Arabi Mohieddine (1165-1240)**، من القرآن الكريم المورد الأساسي سواء في التفسير أو التصانيف، ذلك ما تجسد معه في هرمنيوطيقا تولي أهمية لظاهر النص دون النظر إلى الاستعارة أو المجاز، ذلك هو المبرر الذي اتكأ عليه ابن عربي في تأسيس إستراتيجية تأويلية تنطلق من ظاهر النص، تنشد بلوغ المعنى والحقيقة الباطنية على السواء يقول في ذلك:"**فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القران وخزائنه**"[4].

[1] يمثل مبدأ اللوغوس من أبرز المفاهيم تباينا من حيث التصور والرؤى، كما حمل غموضا في الفلسفات القديمة والمعاصرة الغربية والعربية، ويدل هذا المفهوم على معاني مختلفة: كالخطاب، اللغة، العقل...، وقد وظف هيراقليطس هذا المفهوم كتعبير عن مبدأ النظام والمعرفة.

[2] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، (م س)، ص:98.

[3] المرجع نفسه، ص100.

[4] نقلا: محمد شوقي الزين، **بحر أم ساحل قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي**، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية 2017، ص:12.

يعطي ابن عربي في تفسيره للقرآن الكريم من التوضيح والشرح والتبيين رموزا ودلالات باطنية بعيدة عن الحس وعصية عن الفهم، إذ يقدم ابن عربي في خضم وصفه للقرآن وكلماته بالبحر الذي لا نصل أعماقه مهما حاولنا أن نغطس في أعماقه، هو ما يعبر عنه في كتابه"الفتوحات":**"فأغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس وغلا فاقتصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره، ولا تغطس فتهلك، فإن بحر القرآن عميق ولولا الغاطس ما يقصد منه المواضع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبدا، فالأنبياء والورثة الحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعلم، وأما الو اقفون الذين وصلوا ومسكوا ولم يردوا ولا انتفع بهم أحد ولا انتفعوا بأحد فقصدوا، بل قُصد بهم البحر فغطسوا إلى الآبد فلا يخرجون"**[1]، ويفهم من ذلك، حرص ابن عربي على تفسير القرآن والتقيد بظاهر النص وما يحمله من دلالة، كون التقييد بالمعنى وتفسيره يجعله يفسر ما لم يرد أصلا، كما أراد أن يتوصل إلى حقيقة الكلمات من خلال الحرف اللغوي ذاته الذي لا دخل للعقل فيه، بل بمعرفة ذوقية تشكل أساس المعرفة البرهانية، إذ إن تذوقه نابع من قناعته بلا محدودية معاني وأسرار النص القرآني، تنكشف للعارف مشاهدة ومكاشفة، ذلك دفع البعض إلى اعتبار **"القرآن عند ابن عربي هو كنزلا تنفذ خزائنه، والإشارات إلى الأسرار الإلهية التي يدركها من هو في حالة تامة من الأمية لا يمكن إحصاؤها"** [2]، إذ يبقى فهم أسراره ببلوغ مرتبة ومقام روحاني عرفاني معين.

إن العرفان يمثل المعرفة القصوى للحقيقة المتعالية، إنه بالمقارنة مع المعرفة هو كالقرآن بالمقارنة مع القراءة... والقرآن الذي جعل النبوة أمراً فاعلاً في شخص النبي prophète يمثله العرفان الذي جعل الحكمة الإلهية théosophie سارية في قلب الولي أو العارف[3]، أي بمعنى، أن مهمة العرفان تطلع على حقيقة القرآن وما أتت به النبوة من قصص وأحكام، وبمعنى آخر أن مهمة العرفان تبدأ عندما يكتمل نزول الوحي، ليعمل العقل العرفاني على تأويل رمزي روحي له، ليعتبرها في الأخير امتداداً للحقيقة الأولى (القرآن)، لعل ذلك كله نابع من اعتقاد يسلم به أهل العرفان، في اعتبار الحقيقة السماوية تتجسد في الأرض من خلال أشخاص سماويين، منهم النبي، الإمام، والعارف...،إذ يحمل كل منهما حقيقة باطنية متعالية، تعكس الحقيقة السماوية، وأن الحقيقة السماوية تتجلى في الإنسان السماوي من بينه العارف لذلك كانت المعرفة العرفانية تجلي للحقيقة السماوية في الأرض ويصبح الإنسان السماوي (العارف) من يحمل مفاتيح كشف أسرار وألغاز الكون، كونه قادر على تشفير الرموز

[1] ابن عربي محي الدين، **الفتوحات**، ج1،دار صادر، بيروت لبنان، (د ط)، (د ت)، ص:75.

[2] نقلا : محمد شوقي الزين، **بحر آم ساحل قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي**،(م س)، ص:15.

[3] المرجع نفسه، ص:06.

والإشارات وترجمتها في الواقع، **أو بمعنى آخر أن**"العارف يصل إلى المعرفة بنفيها، ليس الحصول عليها ولكن الحصول بها، تقتضي الأمية العالمة نوعا من الطفولة الأصلية في جعل أسرار المتعالية تنتقش في النفس، لا يكون العارف على دراية بها، لكنها تنظم خلسة نظام الحكمة والمعرفة في سلوكه النظري والعملي، فهي معرفة بلا راية، معرفة من غير وعي بها، معرفة مكنونة، هذا المكنون هو الذي يبرر حسب أهل التأويل باعتباره الدافع من وراء كل خطاب او حجاب، هذا المكنون ما نسميه السر، وبتعبير إصطلاحي الغيب، ونحن أمام عجز عن إدراكه، لأن الإدراك نفسه يقتني هذه "اللا معرفة الغيب، من هذا المكنون الضمني[1].

لقد حظي المعنى المتجلي مع فلسفة ابن عربي باهتمام واسع من قبل مدرسة هنري كوربان، والتي تعد من أكبر المدارس التي أولت مكانة لفلسفة الشيخ الأكبر، خصوصا ما تعلق بسؤال التأويل عن ابن عربي، إذ تعتبر هذه المدرسة أن التأويل هو جوهر التوجه لعرفاني لابن عربي، و يتجلى ذلك بوضوح في إهتمامه الواسع بالباطن والرمز والمجاز الذي انطوى عليه النص المقدس، إذ اتخذ ابن عربي في تأويله للنص القرآني محاكاة له من حيث الرمز و الاستعارة في تأويلاته، وفق توضيح وبيان وفق سياق شعائري عرفاني،[2] وجعل من سياق التبيين في النص القرآني كحقيقة كبرى، وتجلت على ضوءه من (القرآن) معاني تأويلية عرفانية، تؤسس لحقيقة النص، وكأن التوجه الأكبري وما حمله من تصور، هو تجلي لمعنى يرمز للحقيقة بحسب ابن عربي، إذ أن جوهر العملية التأويلية عنده متوقف على ضرورة حضور الرمز، كون هذا الأخير "**يتجاوز العلامة الحسية أو العقلية نحو الدلالة الباطنية، فالتأويل الرمزي هو عنصر الخيال، عندما يكون التأويل العقلي هو وسيلة الذهن، فالتأويل يتطلب ازدهار الرموز...فالتأويل جوهريا لا يمكنه أن ينزل إلى مستوى البديهيات المشتركة، إنه يتطلب المنزع الباطني**"[3]، أو بتعبير أخر أن توليد الحقيقة وتحصيل المعنى من النص، يتم بفعل الاهتمام بالرمز، كون هذا الأخير من خلال تأويله يتحول إلى أشخاص يحملون صفة معينة، والأشخاص يتحولون إلى رموز، وكأن الحقيقة أصبحت رمزية، أي يصبح توليد الحقيقة من الرمز من خلال نشاط تأويلي"**كون التأويل هو تلقين نحو ملاقاة الأشخاص، وهو ولادة روحية**" [4]، إذ أنه جعل من"التأويل" أساس تحقيق الغرض وهو إنتاج المعنى في

[1] محمد شوقي الزين، **بحر ام ساحل قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي**، (م س)، ص25.
[2] المرجع نفسه، ص:06.
[3] المرجع والمكان نفسه.
[4] المرجع نفسه، ص:08.

لحظة زمنية محدودة، ودليله، أن التجارب العرفانية أكدت أحقية التأويل من خلال جعله كل ما هو مكنون و ضمني من الأشياء الممكنة والفعلية.

يوضح ابن عربي أن رحلة العرفاني في بحثه عن الحقيقة تتجاوز وتتعالى عن كل ماهو حسي وتتوجه نحو كل مدلول رمزي، إذ يستند إلى التمثيل في التعبير ووصف هذه الدلالة وفق تعابير حسية ملموسة وهنا المعنى يتم بلوغه في التصور العرفاني من حقيقة الظاهر أو باطن النص، كون ظاهر النص وما يحمله من خيال يستدعي تأويلا، وحضور التأويل دلالة على وجود الرمز، إذ أنه ما دام الرمز حاضراً فإن هناك معان عدة للنص، وهذا يبين أن ظاهر النص يسوق نحو ضرورة تأويليه، وهذا يتطلب مواجهة الرمز الذي هو سر الحقيقة والمعنى في دائرة التأويل العرفاني، وهذا يبين أن الخيال له من القيمة الروحية، باعتباره جسراً من ظاهر النص المطروح إلى باطنه الذي هو جوهر العرفان[1]، أي أن المعنى في النص بحسب ابن عربي، هو معنى خفي دوما يستلزم تجربة وتعالي في ممارسة تفسيره وتأويله باطنيا وفق طريقة حرة، أو اعتمادا على مستندات جديدة للوحي، كل ذلك يمكن بحسبه من النزوع نحو الحقيقة العرفانية، يقول ابن عربي في فقرة مقتبسة من كتابه "الفتوحات":"**...العقلاء عبيد الأفكار والواقفون مع الاعتبار، فجازو من الظاهر غلى الباطن مفارقين الظاهر لعبروا عنه...،أما المؤمنون الصادقون أولوا العزم من الأولياء فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر غلى الباطن والحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه**"[2]، وفي هذا يتجلى حرصه على ضرورة الالتزام بالظاهر لبلوغ الحقيقة أو الحكمة.

لقد تشبعت فلسفة وخطابات ابن عربي بحضور الرمز، إذ ينم ذلك حرصه في التعبير عن قراءته التأويلية العرفانية للنص القرآني، إلا أن الحضور المكثف والبديهي للرمز في فلسفة ابن عربي ينم عن إخفائه للمعنى الحقيقي لما تحمله النصوص، ويتوصل له العارف دون غيره بواسطة مسلك روحاني تكشف له الحقائق وفق تجلي إشراقي، ذلك الدافع الذي ساق ابن عربي إلى بناء فلسفته رمزيا، وهو"**الأمر الذي يكن اختياريا، بل فرضه الموضوع المخبر عنه، والذي لا يمكن أن يكون إلا رمزا، وتعبيرا عن ثمار جناها نتيجة رياضة إشراقية، لا يمكن نقلها ببساطة إلى الغير**"[3]، ويتجلى ذلك بوضوح في كتاباته الصوفية، أبرزها" ترجمان الأشواق"، الذي حمل قوة بالغة من الرمزية، التي دفعته إلى القيام بشروحات وتعليقات لما كتبه، إلا أن الشروحات بدورها التي قدمها تعليقا لمؤلفه، كانت مفعمة ومشبعة برموز أكثر

[1] المرجع السابق، ص:12.

[2] نقلا: محمد شوقي الزين، **بحر ام ساحل قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي**، (م س)، ص12.

[3] خميسي ساعد، **الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2005، ص12.

منها غموضا وبحاجة إلى تفكيك، إذ أنه جعل من إمكانية القراءة والشرح لا تفك النص من سيطرة الرمزية على معانيه.

نخلص من خل قراءتنا إلى أن الخاصية الجوهرية لفلسفة ابن عربي الصوفية مبنية على الرمز لدرجة أن أحد الدارسين أراد توضيح معنى الرمزية و حضورها البديهي في فلسفة ابن عربي، بقول أقل ما يقال عنه أنه أكثر غموض من النص ألأكبري نفسه، حيث قال:**"إن ابن عربي يشطح في نصه ويحاكي الخيال برموزه...يصبح الرمز هو وجود موجود لما هو موجود... فالمعبر عند ابن عربي ليس ابستيميا بقدر ما هو وجودي، إنه وجودي منوجد قائم دون أن يصبح ابستيميا ولا إبستمولوجيا، فهو لا ينقل المعرفة إلا لينوجد ويتموجد، فهدفه هو وجود الحقيقة أو الحقيقي المتحقق في الوجود..."**[1]، **وربما هذا ما يعذر ابن عربي في طلاسمه.**[2]، إذ يعود سر التعبير الرمزي هو تعبيره عن الحقيقة، التي تجلت له من خلال تجربته الإشرافية، وأن الدافع في إنتاج النص الأكبري وتكوين المعنى المتجسد هو إيمانه بالعرفان، كمسلك ومنهج قويم في توليد الحقيقة العرفانية المتوالدة من النص القرآني الذي يمثل الحقيقة الأولى، ذلك هو المسعى الذي انتهجه ابن عربي وجعل من كل قراءاته وتأويلاته وشروحا ته تعكس على وجه العموم "المعنى" كتعبير عن الحقيقة، أو بصيغة أخرى أن النص ألأكبري مَثَلَ مجرد انعكاس للنهج ألعرفاني في البحث عن الحقيقة.

2- المعرفة:

إن التباين الذي حمله فلاسفة الإغريق من خلال تصورهم للوجود وعلله، وذلك من خلال فلسفات عريقة شهدها الفكر اليوناني تتناول مسألة الوجود، ذلك التعبير الذي تجلى على ضوءه "المعنى" كانعكاس لموقف هذه الأنظمة الفلسفية التي تنظر في الوجود بزوايا وتصورات مختلفة،**"فعلى سبيل المثال عد طاليس طبيعة الأشياء، أي وجودها الطبيعي مما لا يقع في متناول الحواس، ومادة أولية ضعيفة تعْزى دوماً إلى النفوس والأشباح، ولا تختلف عن الجسد...فمع تطور المنطق تزحزح التصور المادي، وتجلي تصور أفلاطوني يتجاوز المادية، من خلال محاورة المأدبة وفي محاورة فيدون، عاملا من المثالية الخالصة وصف كذلك بالوجود الطبيعي، الذي تسكن النفوس الإسمية فيه نقية، ومقدسة وجلية، ومتسقة، وغير قابلة للتحلل، ولا للتغير"**[3]، ليتضح أن التصورات والرؤى أو بالأحرى

[1] نقلا: خميسي ساعد، **الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية**، (م س)، ص:11.

[2] المرجع نفسه، ص:11.

[3] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، ص:99.

النص التفسيري لإشكالية الوجود، تجلى بمثابة انعكاس للمعنى الحسي والمادي، وهو في الأساس معنى معرفي قدمه أعلام المدرسة المالطية وأفلاطون، يعكس نظرتهم اتجاه مسألة الوجود و علله وأسراره.

من جهة أخرى، إن سعي الإنسان في تنظيم أفكاره للوصول إلى المعرفة الصحيحة، أدى إلى ظهور المنطق على يد أرسطو، هذا الأخير الذي أولى اهتمام بمسألة شروط التفكير الصحيح، معتبرا أن المنطق الصوري يسمح بتحقيق توافق وانطباق للفكر مع نفسه، ويضمن من جهة أخرى التفكير و صورا نيته. كما ينظر إلى الاستدلال على أنها أداة في تحصيل المعرفة، كما يتم بلوغ ذلك، إلا بإقامة الدليل أو النظر فيه، و لعل استخدام واعتماد جل العلوم للاستدلال راجع إلى تقييم صدق القضايا من كذبها، لذلك فانعكاسه اتجاه العلم والمنطق وفروع المعرفة الإنسانية الأخرى يحمل من القيمة والبعد الذي يجعل المعرفة مرتبطة به في عملية التحقق من صدق القضايا وإقامة البرهنة عليها، ومنه فلا تحصيل للمعرفة العلمية والمنطقية إلا بواسطة الاستدلال، وبنوعيه: الاستدلال المباشر وغير المباشر، إذ كل نتائجه يقينية، بحكم اعتماده على اللزوم المنطقي الموجود بين النتائج و المقدمات، علاوة على أنه منطق عقل داخلي يفرض نفسه، أي ساكن يعتمد على مبادئ ثابتة، إضافة لقيامه على مبادئ عقلية متمثلة في مبدأ الهوية و ما ينجم عنه كمبدأ عدم التناقض و الثالث المرفوع، ليمثل في الأخير الاستدلال في صورته الكلية منهج عام يتبع في تحصيل واكتساب المعرفة، ليتضح أن الاعتماد على الاستدلال هو تعبير عن آلية تمكن من القبض على المعرفة وتحصيلها، ويتبين أن النتائج المتوصل إليها بفعل الاستدلال هي تعبير عن معنى معرفي، كما أن النص المنطقي عرف تحول، أي خضوعه لأطر وفعاليات العقل في الاستدلالات قصد بلوغ النتائج، ومما لا شك فيه، أن نتائج الاستدلال ليس في كل الأحوال يقينية، بل تتباين مطلقتها خاصة مع ما أثبته العلم المعاصر، خصوصا في مسألة العدد التقريبي 0.000، ومن خلال قاعدة الكل أكبر من الجزء. وهذا يدل على أن الاستدلال تمثل بوصفه آلية في التعبير عن معنى معرفي(علم الاستدلال)، أو بصيغة أخرى أن النص وما يحمله من معنى تجلى كانعكاس لمعرفة استدلالية.

فضلا عن ذلك، إن ما حمله تصور أرسطو اتجاه مفهوم الجوهر، الذي وصفه بقوله:**"ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع"**[1]، كما قصده في مواضع أخرى بالهيولى وبالصورة أيضا، كما اعتبره صفة ثابتة لا يقبل ضدًا مهما طرأت وتغيرت عليه الصفات المتعارضة، إذ إن حديث أرسطو عن ذلك يوحي بإخراج المعنى الذي قصده من المفهوم، وتجليه في ضوء تصورات وأفكار تعكس المفهوم ونظرة أرسطو لذلك، وكأن النص أنتج للتعبير عن معنى الجوهر في منظور أرسطو بالتحديد.

[1] حلمي مطر أميرة ، **الفلسفة عند اليونان**، دار النهضة العربية، القاهرة ، د.ط، 1968، ص ص: 276، 277.

يصاحب لحظة تحول النص من بناء معرفي وخضوعه إلى قراءة عقلية، صراع في التأويلات تعكس أن نتاج المعرفة التأويلية هو تعبير عن معنى قصده المتلقي أو القارئ/المؤول، وتجسدت معرفته التأويلية كتعبير عن معنى معرفي، كما أنه في كل الأحوال يتحدد هدف وغاية القارئ المؤول إلى تحويل النص من الطابع المستغلق إلى وجه منفتح، استعانة في ذلك"**بمجموعة مرنة من الوساطات الاستفهامية التي لا تلتمس من السبل ولا تروم من الأغراض إلا ما يتيح للمعنى أن يكشف عن ذاته ويعرب عن الممكن من تجلياته**"[1]، ذلك ما يبرز على ضوءه معاني جديدة تحمل تباعد مع نتائج تأويلية أخرى، ويدل أن القراءات التأويلية للنص وما تحمله من نتائج تبقى تجسيد وتعبير عن معنى معرفي لا أكثر.

3- الإيديولوجية:

إن تجليات المعنى كتعبير عن الإيديولوجية تمثل بوضوح مع فلسفات وتوجهات شهدها الفكر الإنساني، والتي ارتأينا الوقوف عليها في دراستنا هذه، وذلك من خلال النماذج الآتية:

أ- **المعتزلة:** لقد شهد القرن الثاني للهجرة حركية فكرية وثقافية متسارعة، وذلك نتيجة الأحداث التي عرفتها البيئة العربية الإسلامية سياسيا و اجتماعيا وثقافيا، ولعل ما ميز ذلك التمذهبات التي نمت بشكل متسارع، الزخم الهائل من القراءات المختلفة والمتباينة للنص القرآني، وفق زوايا ومبادئ مختلفة إذ تأسس وبشكل غير مباشر وصريح أنواعا من القراءات المختلفة للنص، منها القراءة المذهبية، ذلك ما تمثل مع المذهب المعتزلي كأنموذج يعكس التمذهب التي تمسك به رواد هذه التوجه في الانطلاق من مسلمات ومنطلقات محددة، لتجعل من قراءتها التأويلية للنصوص توافق مبادئها ولا تناقضها ولا خلاف يطرح بين المبدأ و ما نتج في ضوء التأويل، إذ إن ما ركز عليه أقطاب المعتزلة متمثل في الأصول أو المبادئ الخمسة المعروفة، وبناءا على تلك المنطلقات نتجت دعوات ترفض كل تأويل لا يتوافق مع تلك الأصول،إذ لا يقبل قول أو نقد أو مناقشة لما يقدمه التأويل من نتاج دلالي يخدم ويوافق الأصول، حتى صارت القراءة التأويلية المذهبية أنموذجا معتزلي يجعل من التأويل والياته وأبعاده خادما للتمذهبات،

[1] عبد السلام بنعبد العالي وآخرون، **في الحاجة إلى التأويل**، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب، تطوان المغرب، ط1، 2018، ص:119.

وكأن بهذا الحركة الفكرية الكلامية تقدم رؤى وتصورات في قالب معنى معين، على أنه اقرب للحقيقة أو أنها عين الحقيقة ذاتها.

إن ما قدمه الفكر المعتزلي سواء من حيث اجتهاده أو بحثه في مسائل متعلقة بالعقيدة وأصولها ينم عن تفكير مذهبي في إطار وتصور عام كلامي معتزلي ثابت سواء عند الأولين أو اللاحقين، أي أن الحديث عن مفهوم "التوحيد" باعتباره أحد أهم أصول هذا المذهب، أخذ تعقيدا وصعوبة في فهمه من خلال ما قدمه المعتزلة اتجاه هذا المبدأ والأصل، ولم يسبق أن تغير مفهوم التوحيد باختلاف الأزمنة وتعدد الأماكن، إلا مع التحول الذي أحدثه المعتزلة وأخذوا منه منطلقا لمرجعيتهم العقائدية القائمة على سلطان العقل وبراهينه، ومنه**"تحول مفهوم التوحيد وسائر العلوم الأخرى على أيدي المعتزلة المتأخرين إلى أصول لمذهب عقدي يشبه سائر المذاهب"** [1]، إذ إن المعتزلة أعادت طرح الأصول الخمس وفق قراءات جديدة تتوافق والعقل أولا والعقيدة والأطر الثقافية السائدة آنذاك، وشغفها بالمنطق الأرسطي، كل ذلك سعت على ضوءه المعتزلة أن تجعل القارئ إيجابي في تعامله مع النص لا سلبي، خاصة وان المسألة متعلقة باستنباط المعاني الخامدة والجديدة من النص، وفتحه نحو آفاق جديدة من القراءات التي تجعل المعاني في سيل وتدفق وتمدد.

يعول الفكر الاعتزالي على العقل كمصدر أساسي لتحصيل وبلوغ لمعرفة الحقة، وتوليد واستنباط المعارف ومكامن النصوص و أخصها النص الديني، إذ ترى المعتزلة أن تعقل الأشياء لا يمكن وصفه بالمطلق دوما، بل يتأثر بعاملي الزمكان أي هو نسبي، ولما كانت النصوص تمتاز بذلك، فإنه الأمر نفسه ينطلق على القراءة كفعل وآلية في فك وتشفير إبهام النص، أي أنها تختلف من عصر إلى عصر ومن بيئة لأخرى، وبناء على ذلك أكدت المعتزلة أن:**"النص يمكن أن يقرأ قراءة جديدة تختلف عنقراءة السلف نظرا لإختلاف المفاهيم، فمفهوم العدل يختلف من جيل لآخر، بل لو طبق العدل بمفهومه في عصر آخر ربما لا يكون عدلاً... وكذلك فإن الصور الذهنية للأشياء والتي يستخدم النص دلالتها تتغير في الأذهان من جيل لأخر، حسب تغير الثقافة وتطور العلم"**[2]، وهذا يوحي بحسب المعتزلة أن القراءة ومواجهتها المتسمرة والمتواصلة للنص، ضرورة فكرية يستدعيها النص ذاته حتى تنفتح منه دلالات ومعاني جديدة تواكب الثقافة الإنسانية.

[1] الكردي عبد الرحيم، قراءة النص، مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1، 2006، ص:57.

[2] المرجع نفسه، ص59.

إن اللغة التصويرية بحسب المعتزلة مليئة بالضبابية ويستحيل أن يصرح فيها بالمعنى، مما يجعل أمر بلوغه أمر متعذر، إذ يكون المعنى فيها مشارا له بجملة الرموز أو الإيحاءات التي تسمح بتشكل نص مفتوح في بناءه العام، ويمتاز بقبوله لأي قراءة نصية تأويلية، وقد حظيت مثل هذه النصوص باهتمام واسع، إذ إن عرض القرآن للآيات التصويرية هو بسبب تعدد القراءات وتحولها إلى اتهامات لا أساس لها جراء تحريف المعنى الأصلي، هو الهاجس الذي دفع بالمعتزلة في تلك الفترة الحساسة إلى إيجاد آليات تفك حيرة وسوء فهم أناس وجدوا أنفسهم في وسط فكري مليء ومفعم بالفساد اللغوي وهو قلق فكري وعقائدي حملت لواءه المعتزلة في فترة عرفت تشنجا وتعصبا مذهبيا إلى البحث عن إستراتيجيات تمكن من المسك بالمعنى وتحديده، وتجاوز أزمة الفهم التي أصبحت مانع في وجه قراء النص والمتبحرين في مسالك وأعماق النص، ذلك الاعتقاد الذي أكدت عليه المعتزلة في مواضع عدة بأن المعنى كامن في النص ولا فهم وتحقيق لذلك إلا وفق حدود العقل، والاستناد إلى القياس والبرهان والاستنباط والعمل بمنهج صارم سمي بالبيان، باعتباره مهارة تنتج الدلالة من النص، ذلك المسعى الذي رامت لأجله المعتزلة من خلال فلسفتها الكلامية التي تمثل في الأساس(معنى)، وانعكس وتجلى في طابع إيديولوجي يؤسس لتوجه كلامي يقدس العقل، ويجعل الفهم لمعاني الكون بنصوصه الإلهية والوضعية وإمكانية فهمها في إطار العقل وحدوده .

إن ما قدمته المعتزلة من خلال مبادئها ومنهجها التأويلي في قراءة النص، ينم عن حرصها في الدفاع عن النص القرآني ودحض محاولات التشويه والتحريف، إذ يتبين أن القراءات العقلانية للمعتزلة، ترمي إلى أبعاد ذي أفاق بعيدة تتخلص و تتجاوز عن التأويلات التي أبعدت النص عن معناه الحقيقي والأصلي أي كانت بمثابة تأويلية تعطي قراءة تصحيحه للنص أكثر منها فلسفة لإنتاج المعنى، وهو ما يلاحظ في تقديمها وتصورها للأصول الخمس، التي ما فتئت أن دافعت عن نظرتها العقلانية تلك المفاهيم، وهذا ما يجعل النزعة الإيديولوجية في الفكر الكلامي عن المعتزلة يمتاز بالقوة والحضور في شتى المسائل والمواضيع المرتبطة بالعقدية وأصولها، ذلك**"هو الدور الذي قام به زعماء المعتزلة عامة في هذه المرحلة، كانوا يتبعون منهجا عقليا في قراءة النص للدفاع عن الإسلام...وهذا الهدف الدفاعي المحدد من قراءة النص عند المعتزلة الأوائل حصر نتائج قراءتهم في المسائل التي أثراها الخصوم...و بحثوا في مسائل فرعية مثل القدر والذات والصفات واستنباط الأحكام الشرعية وهو الدور الذي قام به الشافعي رضي الله عنه"**[1].

[1] الكردي عبد الرحيم، **قراءة النص**، (م س)، ص:85.

إن القراءات التي قدمتها المعتزلة منذ القرن الثالث، قراءات مذهبية رامية لتجاوز أزمة فهم النص الذي هو مستغلق بفعل الرموز والإيحاء والخيال، وتبعا لقناعتهم بقدرة العقل الإنساني في تحقيق الفهم، كان إيمانهم جازما بضرورة قراءة النص بطابع عقلي، وهي السمة التي ميزت هذه الفرقة عن غيرها من المذاهب، و مبررهم في ذلك هو ما يتبعه العقل في الانتقال من ما يرمز به للشيء(الدال) إلى الصورة الذهنية للشيء(المدلول)، وكأن التأمل العقلي في قدرة الخالق وعظمته هو برهنة على وجوه، وهي صفة جوهرية في العقل، ولعل إيمانهم بهذا نابع من أن:**"الكتاب هو مثل الطبيعة قابل للقراءة والفهم، كونهم يؤمنون بأن الله عزو جل أسس دينه على مثال خلقه، ليستدل بخلقه على دينه، وبدينه على خلقه"** [1]، إذ ما يتبين من مبررات المعتزلة أن الأبعاد السامية وراء ذلك تتمثل في الدفاع عن العقيدة والخطاب القرآني المقدس خصوصا، أكثر منه توليد المعاني من النص المنغلق، كما أنها تروم حول تحقيق جوهر اتفاق بين النص الأصلي ونتاج القراءة التأويلية العقلية، هو المعنى الذي حملته المعتزلة و تجسد بوضوح في ثنايا و محاور فلسفتها، أكثر منه الاعتقاد بأنها تؤسس لآليات القراءة و إستراتيجية التعامل مع النص كما أن الخطاب الكلامي للمعتزلة هو نتاج قراءتها التأويلية للنص القرآني الذي كان تجسيدا وتعبيرا عن فكر إيديولوجي خاص، متمثل في الأساس إلى دعوة التدبر في موضوعات الكون ومسائله وفق ما يقتضيه الفكر العقلاني الحر، أي أصبح النص المعتزلي يمثل انعكاس للإيديولوجية العقلانية لا غير.

ب- **الفلسفة الماركسية**: تمثل الإيديولوجية الماركسية مع أبرز روادها**"كارل ماركس"Karl marx (1818-1883)** من أعظم الإيديولوجيات التي عرفها الفكر الإنساني، نظير تأثيرها البالغ على مجريات الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية للعالم، إذ نجد أن المشروع الاشتراكي تبنى منطلقات ومسلمات دافع عنها رواد هذا التوجه بغية تحقيق نتائج في شتى الفروع، وفي ضوء اهتمامنا بذلك نسعى لتقديم قراءة في فلسفة وإيديولوجية ماركس، ومعرفة كيفية حضور المعنى كتعبير إيديولوجي، إذ نلمس في ذلك اهتماما كبيراً بالواقع، وكونه منطلق تجسيد الأبعاد المرجوة، وهي تحقيق تربية إيديولوجية للأفراد، متشبعين فيها بروح الثورة بغية بناء الإنسان الاشتراكي المحب للواقع باعتباره مجال للثورة...للعمل، لذلك تعتبره الماركسية بمثابة المجال الوحيد الذي تتحقق على ضوءه التربية الإيديولوجية، كونها منطلق التحكم في قوة المجتمع، ذلك التحكم التي يُمكن من بلوغ ما تهدف إليه الماركسية و تجسيد المبادئ الشيوعية ببساطة.

[1] المرجع السابق، ص:114.

تؤكد الفلسفة الماركسية أن كل الأفراد باختلاف مكانتهم معنيون بتحقيق اندماج وتطابق بين التنظير والتفكير الخاص وبين ما يسعى ويهدف له المجتمع، كون سر تحقيق التطابق بين فكر الأفراد وطموح المجتمع هو قيم التربية الإيديولوجية، فالفنان مثلا: لا يقاس مدة تألقه وإبداعه بمضمون أعماله الفنية، بل"**يقاس التطابق بينه وبين الضمير الجماعي على مستوى القيم والبنيات التركيبية في كل منهما، وكأن آية كمال الفن عنده تتجلى من خلال هذا التطابق، فيكون الفن مجسدًا لرؤية الممكن التي يطمح إليها الو اقع والمجتمع...أي الفنان يقف بين وعيين، وعي قائم ووعي ممكن، وعبقريته تتدرج من الكائن إلى الممكن**"[1]، أي يسعى دوماً لتحقق طموح المجتمع والواقع حتى يبلغ إبداعه مستوى ودرجة التطابق، ذلك ما ترمي له الإيديولوجية الماركسية، حتى تصنع أفرادا قادرين على دفع حركية ونشاط المجتمع دوماً ووفق ما تنص عليه أسس الحركة.

إن التفكير الذي أولاه ماركس للمجتمع حول تجسيد روح الماركسية، هو سعي إلى تقليص و اختزال الاغتراب من المجتمع، إذ إن هذا الأخير وبمستوياته المختلفة يجعل العامل بمثابة بضاعة منتجة كغيره من البضائع، لأن في تصور ماركس الاغتراب يعتبر الإنسان خلق للعمل، وما تخضع له المنتجات يخضع له هو أيضا كالأسعار والعرض والطلب...،لذلك إصرار ماركس على تخليص المجتمع من الاغتراب هو جوهر فلسفته الاقتصادية، موضحا أن أصل التفكير في المجتمع ومجابهة الاغتراب الاجتماعي هو ما تنص عليه الشيوعية، لذا يتوجب مواجهته، إذ إن الشيوعية "**نظام اجتماعي يسمح بإزالة الاغتراب واستعادة تملك الأشياء وتحرير الانتفاع بالعمل من خلال شراكة حرة للمنتجين، إنها بصيغة أخرى: الاستحواذ الحقيقي على الجوهر الإنساني من قبل الإنسان**"[2]، أي هو مسعى يجعل الإنسان يتمتع بإنسانيته كإنسان، هو من ينتج لا العمل من أوجده، ليتحول الإنسان في علاقة فهم وإدراك لما ينتجه، يشعر بمتعة إنسانية في إنتاجه الذي سوف ينفع الآخرين، حتى يحقق الفرد اندماجاً سليما مع المجتمع، "**وتستطيع الروح الفردية والروح الجماعية منذئذ الامتزاج في طبيعة إنسانية سامية، إذ يبلغ الجوهر الوجودي للعاطفة الإنسانية في تمامها و إنسانيتها...إنها نهاية العزلة، والانتصار على الموت، لأنه الموت يظهر كعنصر قاس للنوع على الفرد المجبور، بينما الشيوعية هي الحل الحقيقي للخصومة بين الإنسان والطبيعة**"[3]، هكذا يشيد ماركس فلسفته الإيديولوجية القائمة على التربية الإيديولوجية التي

[1] مونسي حبيب، فلسفة القراءة وإشكالية المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، (د س)، ص:51.

[2] جاك أتالي ، كارل ماركس، تر محمد صبح، دار كنعان للنشر،دمشق سوريا، ط1، 2008، ص ص:93، 94.

[3] المرجع نفسه، ص:94.

تسمح ببناء وتشييد المشروع الاشتراكي في شقه الاقتصادي و الاجتماعي، ويضمن بناء وتحقيق تنبؤات الفلسفة الشيوعية.

إن المعنى مع "ماركس" هو تجلي وانعكاس لفلسفته وإيديولوجيته الاشتراكية، ليضع بتخميناته أسسا في التشريع للحياة الاقتصادية والسياسة في إطار إيديولوجي اشتراكي فيه تشبع بالروح اللينينية، وعليه فإن قراءة فلسفته هو قراءة للمعنى الذي أنتجه في التعبير عن نزعته الإيديولوجية.

4-الخيال و الرمز والأسطورة:

إن الاستناد إلى الخيال من خلال النصوص الأدبية و الفكرية أو فن القصص أو الرواية بالإضافة إلى الرمز وحضوره القوي في التعبيرات والأساطير، يعكس الحاجة في التعبير عن معنى معين ولعل في حاجة هو اتخاذ الخيال والرمز والأساطير أداة في التجلي و التعبير والتجسيد، ولعل من بين النماذج نذكر:

أ- **الخيال:** إن سجل الحضارة الإنسانية مليء وثري بالقصص والنصوص الأدبية، تلك النصوص التي تحمل معاني قصدها المتفنن من وراء القصة، ولعل من الإبداعات في فن القصص والرواية الأدبية قصة" **ألف ليلة**"، وقصة "**حي بن يقظان**" لابن طفيل، إذ تمثل هذه الأخيرة من أروع الإبداعات في فن القصص، نظير تشبعها باللغة الرمزية والسرد والخيال الأدبي والفلسفي الذي كان في غاية العمق والإثارة، إذ إن الأبعاد المرجوة من الاعتماد على الخيال في التعبير القصصي هو التعبير عن معنى معين، ذلك ما تجسد بنجاح مع قدرة **ابن طفلibn Tufail(1110-1185)** في سرده لهذه القصة وفق أسلوب جمالي، إذ ما يتضح من ذلك هو وصف معاناة حي والمراحل التي مر بها، منذ علاقته الأولى بالظبية(أمه)، إلى تطور مشاهدته، وصولا إلى حقائق علمية وإلهية، وهو معنى أراد من خلاله ابن طفيل أن يبين قدرة الإنسان في تحصيل ونمو الوعي لديه و قدرته في بلوغ الحقائق اعتمادا على ذاته من خلال ملاحظته وتجربته كما عبر عنها ابن طفيل، ذلك هو المعنى العام الذي تمحورت حوله القصة وفق ترابط خيالي، حتى يتعرف الإنسان على مراحل تحصيل المعرفة الإنسانية بهدف الوصول إلى المعنى و الحقيقة، وهو ما عرضه في ثنايا تطور القصة وعلاقتها بالاكتشاف المتجدد"لحي" وتفاعله مع كل حلقة معرفية جديدة.

إن المعنى الذي تحمله قصة "حي"، تم التعبير عنه و تجسديه وفق طرح سرد قصصي، تجلى وفقه المعنى إنعكاسا لفلسفة ابن طفيل العقلانية القائلة بأن تحصيل المعرفة يتم انتقالا من المحسوس إلى المعقول، وأن الإنسان بحسه وعقله يتمكن من بلوغ الحقيقة الإلهية التي تسمح بفهم وإدراك مخلوقاته، كل ذلك تجلى بوضوح في أطوار القصة، والوضوح في المعنى عكس قدرته في صنع المعنى بشكل خيالي، وعبر عن تأثيره العميق بجملة الأحداث الإسلامية سواء من القرآن(قصة الكهف)، ومن قصص هابيل وقابيل والغراب الذي وارى سوءة أخيه، واستدل في لحظة دفن الظبية (أمه)، أما بالحديث النبوي من خلال حواره مع (**اسأل**) وعرضه لأحاديث نبوية معينة.

أراد ابن طفيل من خلال تجربة حي أن يوضح قدرة الإنسان في الوصول للحقيقة بنفسه، وعبر عن ذلك في دهشة أسأل عن سر الوصول إلى هذه الحكمة والمعرفة"**...فجعل أبسأل يساله عن شانه ومن اين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول**"[1].

كما أكد على وجوب تنوير العقول بالمعارف والحقائق، خاصة لذوي الفطرة السليمة ممن لهم رغبة في تحصيل ذلك، وهو ما تجلى في القصة من خلال ما قدمه حي في مسعاه لقبيلة أخرى، إلا أن رفض و امتناع الآخرين حال دون ذلك،"**...فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاته على يده حدثت له النية في الوصول إليهم لإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم...فطلب من أسأل، فعرفهم إياه فاشتملوا عليه اشتمالا، واخبره أنه أقرب إلى الفهم...فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه جعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به...وما زال حي يستلطفهم ويبين لهم الحق سراً وجهارًا فلا يزيدهم ذلك إلا نبوًا و نفاراً...بحكم نقص فطرتهم، فكانوا لا يطلبون الحق من طريقة ولا يأخذونه بجهة تحققه...فيئس من إصلاحهم و انقطع رجاءه من صلاحهم لقة قبولهم**"[2] ليشير أن بلوغ المعرفة هو تجربة إنسانية خاصة بالإنسان استنادا لعقله وحسه، حتى وإن تعذر عن وجود من يلقه، ولعل تقديمه لتجربته خير دليل عن ذلك، لتبقى قصة ابن يقظان تجليا حقيقيا للمعنى وفق أسلوب قصصي خيالي جمالي ممتع.

[1] ابن طفيل، **حي بن يقظان**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، 2012، ص:51.

[2] المرجع نفسه، ص ص:52،53.

ب- الرمز: إن ما يميز الفكر الإنساني هو البحث المباشر عن المعاني، وأمام وجود منظومات رمزية واسعة تطلب فهمها وتشفيرها لبلوغ المعنى، وإبراز تجليات المعاني على ضوء الرموز والإشارات التي كانت محل اهتمام، كون المعنى يتجلى في شكل معرفة معينة، فضلا على أن **"اسم الحد يطلق على كل ما يمكن أن يكون موضوعا للفكر، أو ما يمكن أن يكون في أية قضية صادقة أو كاذبة... فكل من الإنسان واللحظة والرقم والطبقة والعلاقة، وأي شيء يمكن ذكره، لا شك أنه حد، فللحد جميع الخصائص التي ت.عزى عادة إلى المواد والأسماء، وكل حد غير قابل للتغيير ولا للتحطيم، الحد هو الحد"**[1].

تعكس الرموز سلطة معينة و تأثيرا عميقا في حياتنا ككل، وهو ما بحثت فيه النظرية السياقية للعلامات على الترابط بين الرمز و الشيء معا، إذا إن حدوث الترابط جعل من الرمز واتصاله بالأشياء حلقة تنبعث منها صعوبة فهم الأشياء وترميزها، إلا بواسطة طرائق عميقة في فهم الرموز ووفق السؤال والبحث المتجدد المستمر، إذ أنه"**يمثل الدور المهم في حياتنا الذي لم يجعل غرضا مشروعا للإعجاب فحسب، بل مصدر كل سطوتنا على العالم الخارجي"**[2]، فهو سر و حضن للمعنى، ولا خيار لنا سوى تشفيره وفهمه كوننا في حاجة لما يحمله من معاني ودلالات.

إن تأثير الرمز في تشكل المعنى وبناءه يتجلى بوضوح مع الهندوس، من خلال الحضور القوي للرموز والأسماء في التواصل والتعبير عن المعاني، إذ من الشواهد التي ارتبطت بالهندوس**"أنه من المعتاد عندهم في حالة فقدان طفل سمي الطفل الذي يليه ببعض الأسماء المحقرة"**[3]، الحال نفسه مع المصريين القدماء من خلال إعطاء اسمين اثنين لكل شخص،**"فاسم للعالم وآخر للقوى العلوية...نفس الحال مع اليونان، إذ حفرت أسماء الآلهة على ألواح من الرصاص ثم غطست في البحر لضمان عدم تدنيسها"**[4]، ليتبين أن الاستناد للرموز هو لغرض التعبير عن المعنى المقصود، كونه يحفظ المعنى من التحوير والتزييف.

كما نلمس ذلك مع علماء النحو العرب، من خلال الحضور القوي للرمز في تفسيراتهم وشروح حتى جعلوا منه علم تطغى عليه الرمزية بقوة، خاصة في التعبير عن الدلالات اللفظية والمعنوية للمعنى،**"إذ**

[1] أوغدن ورتشارد، معنى المعنى، (م س)، ص:96.

[2] المرجع نفسه، ص:126.

[3] المرجع نفسه،ص:94.

[4] المرجع والمكان نفسه،.

نجد الأسماء والأفعال والحروف والحركات، والزيادة والحذف، والتقديم والتأخير، والتركيب والإسناد، والتعليق والإلغاء والنصب والرفع والجزم والجر والتنكير والتعريف، والإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث...رموز لمعان مختلفة ودلالات عليها، إذ يتم التعبير عن هذه المعاني بتغيير هذه الرموز في الفظ المفرد أو التركيب، ولم تكن الألفاظ عند النحاة الأوائل هي المقصودة وعليها مدار بحثهم، بل هي أدوات للتعبير عن المعاني التي يقصدونها"[1]، إذ تبقى الرموز بحاجة للفهم أكثر من الألفاظ ذاتها، لأن سر دلالات الألفاظ يكمن في الرمز المرتبط بها، وهو ما ساق النحاة العرب نحو ذلك،**"أي جعلوا من كل رمز من هذه الرموز في أذهانهم يحمل أساس معنوي، هو ما دفعهم لتشييد نظرية متكاملة في المعنى تستند إلى بنى تعبيرية ذات قيم معنوية تتفاوت بحسب صيغها ومراتبها في الجمل وما يلحقها من زيادة أو نقصان"**[2]، كما يتضح ذلك في كتب سيبويه وكتب المبرد وابن السراج وغيرهم بالاستناد إلى جملة من الرموز والإشارات والإيحاءات، وظفت للتعبير عن طبيعة اتجاهاتهم، واستعملت في دراسات أخرى لغرض الخوص في البحث المعمق للكثير من الإشكالات، وجعلوا من هذا الأسلوب للرموز والإشارات الأجدر في التمثيل والتعبير .

فضلا عن ذلك، يؤكد**"ابن جني"**(934م-1002م) على أن أهمية الرمز تتجلى في حماية المعنى وتعزيزه، وهو ما حرصت عليه العرب وحذرت منه، يقول **في ذلك:"..فالعرب فيما أخذناه عنها وعرفناه من تصرف مذاهبها عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها ...وسبب إصلاحها ألفاظها وطردها إياها على المثل والأحذية التي قنتها لها وقصرتها عليها إنما هو لتحصين المعنى وتشريفه والإبانة عن تصويره...فرفع الفاعل ونصب المفعول و غيرهم، هو للتفريق المعنوي بين الألفاظ من جهة، ولكن لم يقصد بزينة الألفاظ وهو حليتها، بل لتحصين المعاني و حياطتها، فالمعنى هو المكرم المخدوم..."**[3]، أي بمعنى أن استعمال الرمز في التعبير هو صون المعنى، وجعله محفوظا من كل قراءة تبعده عن معناه الحقيقي، كون الحفاظ على المعنى يبقى الهدف والغاية من بناء النص ذاته.

ج- الأسطورة:

إن ما يميز الأساطير من خصائص مختلفة عن النصوص والقصص من عرض الأفكار والمعاني والمضامين بقالب فني أو تاريخي، جُعل منه الحيز أو الفضاء في توصيل المعاني والنتائج في تفسير

[1] الخالدي كريم حسين ناصح، **نظرية المعنى في الدراسات النحوية**،(م س)، ص22.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] المرجع نفسه، ص:24.

أسطوري يقف عليه الإنسان المتلقي، يختلف فهم مضمونه بحسب ذوق الأفراد والمجتمعات أو الذوق الإنساني بصفة عامة، إذ تحمل الأساطير معاني جمة مفعمة بالغموض والتشابك، تداخل فيها جوانب تاريخية فنية عقائدية اجتماعية...مما يتطلب مهارة وقدرة في الإحاطة بالأسطورة واستخلاص مضامينها، بصيغة أخرى،**"أن بعض المعاني تكون أسطورية، وأصحابها يعتمدون مهارة في البحث، وفي التوصل إلى نتائجهم في عرض الموضوع تاريخيا أو فنيا، ولكنهم مع ذلك لم يوفقوا في عرض مضامين ترضي الجميع، لما في التفسير الأسطوري من ملامح تختلف مع بعض بني الإنسان من حيث العقيدة، ثم لأن هذه المضامين الأسطورية تحمل معنى بداية التفكير في صورها الأخرى، ولا ننكر قيمة استخدامها في التفسير الحضاري، باعتبارها رموزاً لحوادث لا يستطيع صاحبها الإفصاح عما يختلج في نفسه فتكون والحالة هذه باباً من أبواب خروج المعاني النفسية من خلال قوالب تشكيلية من غير إيذاء أو إجراء"**، أي تصبح متنفس للمتفنن للتعبير عن المعاني النفسية، ليتم ترجمها في قوالب فنية تأخذ صيغ وأشكال تعبيرية تشكيلية مختلفة، وبحكم ارتباطه أحيانا بالجانب النفسي للمتفنن، فإن عرضه يلقى تباينا بين القبول والرفض، بحكم طبيعة الذوق الإنساني**"لذلك يكون المدخل الأسطوري في بعض وجوهه غير مقبول في إطار الذوق الإنساني العام، والإطار الاجتماعي المتنوع، والمفهوم الجمالي النفسي والفلسفي لمختلف الأقوام والجماعات"**[1]، ومنه فإن الأسطورة تبقى بمثابة انعكاس لمعنى معين قصده المتفنن.

5- المنفعة:

إن تجلي المعنى كمعرفة نفعية تمثل مع الإغريق قديما خصوصا مع بروز الحرب البيلوبونيزية[2]، إذ ولدواعي سليمة أصبح لزاما البحث عن الآليات التي تمكن من تحقيق السلم، إلا من خلال آلية واحدة وهي**"أن معاني الكلمات لم تعد لها العلاقة نفسها بالأشياء، وإنما بدلها الناس على النحو الذي رأوه ملائما"**[3]، وهذا يبين دافع إنتاج المعاني لغرض نفعي، متمثل أساسا في تجسيد السلم وتجاوز حالة اللا أمن .

إضافة لذلك، مثلت مدرسة **أبيقور Epikour (341ق م-270ق م)** الفلسفية أحد أبرز الحركات التي نظرت لمسألة الحقيقة وصدق الأفكار وربطها بمدى تحصيل النفع واللذة، إذ يعتبر أبيقور أن كل ما

[1] حمدي أبو علي محمد بركات، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة، (م س)، ص:143.

[2] حرب يونانية قديمة، نشبت بين جيش أثينا وإتحاد بيلوبونيزيا بقيادة أسبرطة، (431ق م-404 ق م).

[3] أوغدن ورتشارد، معنى المعنى،(م س)، ص:78.

يحقق منفعة ولذة أكبر يحمل صدقا حقيقيا، فمعرفة مدى نجاع الأفكار مرتبط بمدى انعكاسها وتحصيلها للشعور الإنساني لأكبر لذة ممكنة، تلك الفكرة تمثل منطلقا لفلسفته التي تجلى من خلالها المعنى كتعبير عن فلسفة تنشد النفع واللذة وتنظر للأفكار التي تحقق ذلك.

من جهة أخرى، شهد الفكر المعاصر تيارات فلسفية أحدث منعطفا حاسما في تاريخ الفكر الإنساني عموما والفلسفي خصوصا، نظير ما حملته من تصورات وأفكار غيرت به موازين التفكير والنظر إلى الوجود الإنساني والواقع ككل، إذ تجلت فلسفة تولي أهمية قصوى للفعل (العمل)، وقلبت نمطية التفكير المنصبة من مجال المثالية إلى دعوة العقل الإنساني إلى الاهتمام الواسع النظير نحو الواقع باعتباره الحيز والفضاء لتجسيد الأفكار وإخضاعها في الوقت ذاته لمحك الصدق من عدمه مراعاة لما ينتج عندها من أهداف عملية، بحيث أن:"**هذا الاتجاه اصطبغ بنزعة و اقعية، تجاوز العقل وإطاراته، و اتصل مباشرة بدنيا العمل، وجعل من الفكر لاحقا لموضوعه بخلاف المثالية...،وجعل من الحق الذي كان منعزل عن الحياة، إلى مطلب في الحياة ومرهونا بعلاقته مع النفع الذي يحققه في حياة الإنسان، وأضحى هدف التفكير قائما في استخلاص القيمة العلمية للكلمات والعبارات في كل صورها...و لعل قناعتهم بذلك جعلتهم ينظرون إلى الفلسفة بمثابة المنهج لاختبار فاعلية الأفكار في الحياة**"[1]، لتبق مهمة الأفكار والأدوات المعرفية والمنهجية هو انتقاء التصورات التي يمكن أن تتحقق في دنيا الواقع وينتج على ضوءها نفع ونجاح، حتى ينعكس نجاحها ونفعها بأنها فكرة حقيقة وصادقة بذاتها.

إن الأفكار والمعتقدات لا تطلب لذاته في التوجه البرغماتي، إنما تلتمس كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع، وعلاقة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية[2]، ذلك المبدأ هو الذي جمع أعلام البرغماتية في مسعى واحد، والمتمثل في صرف العقل عن البحث في الأفكار،"**إلى توجيهه إلى العمل دون النظر، واعتبار المعرفة للعمل المنتج، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة**"[3] لتبقى الغاية وراء المعنى الذي طرحته فلسفة الفعل،"**هو الكشف عن الحقيقة أو الصدق بطريقة**

[1] الطويل توفيق، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية، مصر،ط5، 1968، ص:67.

[2] المرجع نفسه، ص:66.

[3] المرجع السابق، ص:65.

عملية، وهذا ما جعلها تحيد عن الفلسفات المثالية، لأن الأفكار بالنسبة للبرغماتيين لا تخرج عن كونها وسائل من أجل تحقيق الأغراض"[1].

إن المسعى الذي نادت به البرغماتية قد حمل لواءه ثلة الأعلام، ولعل أبرزهم**"تشارلز ساندرز بيرس"ch.sanders Peirce (1839-1914)** الذي اعتبر أن معنى الأفكار لا تحتاج لتوضيح، بقدر ما تحتار إلى تطبيق وممارسة عملية هادفة تبرز على ضوءها أهدف عملية، ذلك هو المراد من الفكرة وهو مبرر على وضوحها وصدقها في الآن نفسه، لذلك يرى**"أن كل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الو اقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه، واعتبر الاعتقاد من نوع الأفكار، هو حق متى دل على سلوك عملي وإلا كان خلواً من كل دلالة، و انتهى بيرس إلى صورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة، بحيث أن التسليم بفكرة يقتضي لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي، هادفا من وراء ذلك إلى إمكانية بناء مجتمع معملي يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العالم في معمله، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق..."**[2]، أي أن مشروع بناء المجتمع العملي يتجسد على ضوء قناعة الأفراد بالنظر إلى النتائج والغايات، حتى تتحول علاقة الإنسان بالأفكار علاقة هادفة إلى بلوغ نتائج معينة، كما أن المشروع ذاته يتطلب الاعتماد على أطر منهجية علمية حتى يتم تقييم صدق الأفكار من كذبها موضوعيا وباحتراز لحقيقة ذلك.

يؤكد**"وليام جيمس"william james (1842-1910)** أن الفلسفة لا تبحث عن مصدر العالم ولا عن أصله، وإنما الأمر كله متعلق بما سينجزه الإنسان من عمل ومن نتائج مرضية في حياته اليومية، حيث أن الحقيقة عنده لا تمثل تلك الشمولية...بل اتخذ قاعدة متمثلة في تطبيق المنهج العلمي على التجربة الإنسانية التي يعود فيها الإنسان إلى الواقع الجزئي الفردي، وينظر في صميم النتائج الحاسمة التي تنجم عنها فلسفته"[3]، إذ يفيد بذلك إلى ضرورة الاهتمام الواسع بالواقع والتجربة الإنسانية على وجه الخصوص، إذ إن التجربة وإخضاعها لآليات المنهج التجريبي، تمكن من معرفة قيمة الأفكار وما تحمله من صدق وحقيقة وفق أطر علمية موضوعية .

في السياق نفسه، ينظر "**جون ديوي John Dewey (1859-1952)** إلى أن مهمة الفلسفة هي عملية محضة، تتمثل أساساً في تحسين أوضاع الناس ومساعدتهم لذلك،**"فهي أداة في تحسين قدرات الأفراد**

[1] ديوي جون، **تجديد في الفلسفة**، ت: أمين مرسي قنديل، مكتبة لأنجلو مصرية للطباعة، القاهرة مصر، (د ط)، 1957، ص:213.

[2] الطويل توفيق، **أسس الفلسفة**، (م س)،ص:65.

[3] غيوة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى للطباعة، الجزائر، ط1، 2002، ص: 105.

وتحقيق حاجياتهم في كل الجوانب، إنه بالأحرى تتجاوز الصورة المجتمعية السائدة، إلى وضع يعتريه التغيير والتقدم والإبداع العملي الذي يدفع بالأفراد إلى خلق ديناميكية متسارعة من العمل لأجل التغيير و التطور"[1]، ليتبين أن ديوي جعل من أفكاره وتصوراته اتجاه المعارف والمناهج أداة في تجسيد الأفكار التي تتوج في الأخير بالنفع والنجاح، وهو المعنى الذي تمحورت حوله فلسفته.

إن الواجب بحسب "ديوي" يتمثل في الإصرار والوقوف عند الخبرة الإنسانية...إذ يرى أنها بعدما كانت الأفكار تمثل الحقيقة الأبدية، انعكس ذلك و أصبحت الأعمال وما تقدمها من نتائج هي الحقيقة عنده، حيث أن الفكرة الصادقة والصحيحة هي تلك التي تؤدي خدمة إنسانية أو غرض إنساني[2]، يقول في ذلك ديوي"**...الصدق هو إسم مجرد يطلق على مجموعة الحالات الواقعية المتوقعة والمرغوب فيها التي تتأكد صحتها بما تؤديه من عمل وما يترتب عليها من نتائج**"[3]، فكل ما تهدف إليه وراء هذا المعنى المعبر عنه من خلال المشروع البرغماتي، هو إيجاد آليات تمكن الإنسان من الاهتمام بالواقع وتجسيد مشاريع عملية تترتب عنها نتائج نفعية، تنعكس إيجابا على الأفراد والمجتمع المعملي ككل.

ما نستنتجه من التحليل السالف الذكر، أن البرغماتية تمثل فلسفة تعبر عن معنى نفعي بالدرجة الأولى. إذ إن ما أكدت عليه هذه الفلسفة في ثنايا توجهها الفكري هو تعبير عن معنى، وغرض هذا المعنى انصب حول جعل الفعل البراغماتي بمثابة قاعدة أو منطلق أو عادة طبيعية للعقل الإنساني، إذ حاولت أن تجعل من هذا الأساس بناء أوليا في التعبير عن المعنى، هذا الأخير التي تجلى وتجسد من خلال تصورات برغماتية تعبر عن فكرة:(العمل، الواقع، التجربة...) في انتظار نتائج نفعية، ليتم بناءاً على النتائج العملية تقييم صدق الأفكار من كذبها، ولعل صدق الأفكار مرتبط بمدى نجاحها عمليا في الواقع، وكذبها يتجلى من خلال عجزها في تقديم شيء ملموس و بلوغ نتائج عملية هادفة، ليتضح في الأخير، أن الدافع في بناء المعنى وإنتاجه مع هذا المذهب، هو التعبير عن جملة التصورات والأفكار النفعية التي نادى بها.

إضافة لذلك، فإن ما تحمله فكرة الألوهة والالتزام بها يمثل معنى معين ، وكل التزام وتطبيق من قبل الأفراد يمثل بدوره تعبير عن معنى فردي خاص، لكون فكرة الألوهة مزج بين أوصاف ونعوت معينة وألفاظ خالصة وخاصة كتعبير عن معنى إيماني معين، إذ نجد وصف وليام جيمس لتجلي المعنى في فكرة

[1] المرجع السابق، ص:111.

[2] المرجع نفسه، ص:112.

[3] ديوي جون، **تجديد الفلسفة**، ت: أمين مرسي قنديل، (م س)، ص ص:61،62.

الألوهة بقوله:"**أن مجموعة النعوت الميتافيزيقية التي يتخللها اللاهوتي- كون الله هو العلة الأولى يجعله يمتلك وجودا بنفسه، وهو ضروري ومطلق، لا يحده شيء البتة، كامل كمالاً لا نهاية له، وهو واحد ووحيد روحاني، بسيط ميتافيزيقيا، ثابت ابدي، كلي القدرة، كلي العلم، كلي الوجود...، كل هذا سوى خلط ومزاوجة بين صفات معجمية متحذلقة، وإن أحدنا ليشعر بأنها وهي تحت تصرف اللاهوتيين ما هي إلا مجموعة عنوانات اكتسبت بمعالجة ميكانيكية للمترادفات، فالنزعة اللفظية حلت محل الرؤية، والاحترافية محل الحياة**"[1]، لتبقى جملة الأوصاف والنعوت والمعجزات وغيره...تعبير عن معنى ألوهي خالص.

إن اختفاء المعاني وراء التعبير سواء عن الحقيقة أو المعرفة أو الخيال أو الإيديولوجية أو المنفعة ...، يدل ذلك على تنوع المعاني، إذ تأخذ صيغاً و أشكال مختلفة في التعبير والتجلي، ويكون دافع إنتاج هذا المعنى بدوره تعبير عن المقصود(دلالة) من المتفنن أو المخاطب، ليتضح أن كل"**المعاني في كل موقع لها دلالة وظيفية وموقعيه قائمة بذاتها،.. وهذا يفسر أن المعاني لها قيمة خلقية ونفسية وجمالية ودينية وأسطورية حسب وقوعها في نفس صاحبها، أو مدى وقعها على المتلقي**"[2]، إذ يتبين أنه لا شيء في التراث الإنساني إلا وهو متعلق بمعنى مقصود. فلا مجال للحديث عن منظومة معرفية أو إيديولوجية أو تراثية أو أدبية...إلا من وراءها معنى خاص. لذلك فإن قراءة أي تراث لا بد أن تتجاوز الإجابات السطحية للنصوص إلى البحث عن المعنى المقبور في النصوص.

عرفت إشكالية البحث عن المعنى إثارة وجدلا كبيرين في الثقافة العربية الإسلامية نتيجة ارتباطه بمدار النص القرآني، هذا الأخير الذي مثل مركزاً ومرجعية في إنتاج المعنى وتوليد منه الحقائق، إذ رامت حوله الدراسات والأبحاث تنظيراً لسؤال المعنى وإمكانات بلوغه وتجديده، ذلك ما جعل منه يعرف تعددا واختلافا في التصور والنظر، خاصة وأن هناك فلسفات أولته مكانة بالغة في مشروعها الفكري، خصوصا ما تجلى مع أبرز فلاسفة الحضارة الإسلامية، الفيلسوف"**أبو الوليد ابن رشد**".

رغبة منا لفهم ذلك، يتوجب إثارة التساؤل الآتي: **كيف عولجت إشكالية المعنى في الثقافة العربية الإسلامية؟ وما تصور ابن رشد خصوصا حول قضية المعنى في مشروعه الفلسفي؟**

[1] أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، (م س)، ص:115.

[2] حمدي أبو علي محمد بركات، **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة**، (م س)، ص:.126

الفصل الثاني

المبحث الأول

إشكالية النص عند ابن رشد

يمثل النص القرآني في الحضارة الإسلامية محور الحضارة والمرتكز الذي تتوالد منه العلوم، بحيث أن حضوره كأساس في وجود الأمة ومنطلق توليد المعرفة، حتّم من بروز قراءات تروم حوله سؤالا وحواراً؛ سعيا لبعث نشاط المعرفة، وهو ما يسمح بنسج زخم معرفي في مختلف المفاهيم والمعارف، وذلك نظير المواجهة السليمة وفق آليات دقيقة وبناءة، كل ذلك يعكس قوة الترابط والجدل القائمة مع النص في تشييد وبناء الحضارة، وهو ما دفع بالمهتمين بحقل الفكر الإسلامي"**إلى درجة تصنيف هذه الحضارة ضمن الحضارات المركزية، كون القرآن الكريم يشكل ضمنها المحور الذي تلتقي حوله كل المذاهب والفرق الكلامية، باحثاً لنفسها عن مشروعية الوجود في هذه الثقافة، موجهاً آراءها بالتصحيح والتصويب من خلال عرضها على النص القرآني**"[1].

وبذلك يصبح تعطل نشاط المعرفة نظرياً وعملياً أمراً بديهيا، إذ إنه لا يمكن أن يكون الفهم أو البناء بعيداً عن مواجهة هذا النص، استنباطا وتأويلاً [2]، وذلك يعزز من دعوى القراءة والتدبر في النص، كونه تشكل لغوي واسع منفتح قابل للقراءة الإيجابية الباحثة عن المعنى، إذ بذلك أصبح القارئ والباحث عن المعنى تحركه قناعات تنظر إلى النص كونه "**واحدا قصداً، متعدداً دلالة، متحولاً تأويلاً، تحكمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنه النص الجامع الذي تتناسل منه النصوص وتتوالد**"[3]، وهو ما يجعل منه فضاء رحبا لتوليد المعاني.

يعد النص القرآني أمام تعدد القراءات مجالاً واسعاً، إلا أن رحلة البحث عن المعاني الكامنة وراء أسوار اللفظ، تفرض على القارئ فهم وإدراك معاني مرتبطة بجملة من الآيات التي تشكل بناءه العام كنص كلي واحد، مما يطرح دعوة تفكيك تلك الآيات المبنية وفق انسجام وتكامل وفهمها فهما خاصا إذ"**تنحل بدورها في نظامها رسماً لتراتيها، وإذ تنفك الكلمات عن جملها، وتنفك الأصوات عن كلماتها ليبقى التمايز في كل عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى، إذ تدور اللغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكك و إنشاء ما دل في انفصاله أنه مختص بوظيفة اتصاله، وتوليد معنى يرقى به**

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:418.

[2] المرجع نفسه، ص:417.

[3] المرجع نفسه، ص:460.

التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النص نفسه، أي إلى القرآن"[1]، لذلك يغدو النص في تشكله وبناءه مرتبطا بالنصوص والآيات والجمل من جهة التركيب كنص واحد، كما تتخلله حركية نشاط الألفاظ وتوظيفها كتعبير عن المعنى عن حقيقة وماهية النص.

للبحث أكثر في ذلك، ارتأينا إثارة التساؤل الآتي: **ما تصور ابن رشد للنص؟ وما علاقة اللفظ بالمعنى؟ كيف يتأتى بلوغ مساءلة إيجابية للنص؟ وما موقف ابن رشد من ثنائية الظاهر والباطن؟ وما بواعث تعدد التأويلات ؟ وما إستراتيجيته التأويلية في ذلك؟**

أولا: جدلية اللفظ والمعنى وآليات القراءة:

يصنف ابن رشد في مشروعه العلمي النص إلى عدة أصناف، تنقسم أساسا إلى فئتين: نصوص تحمل معنى واحد؛ وهو المعنى المتعلق أساسا بظاهر النص، في مقابل نصوص تحمل معنيين؛ ظاهر وباطن ذلك التصنيف، لقوله:**"انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن؛ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"**[2]، إذ يبين ابن رشد أن الصنف الأول من النصوص التي يكون المعنى مرتبطا بظاهر اللفظ لا تطرح لبساً أو غموضا، بل يبقى المعنى فيه مرتبطا بظاهر اللفظ، في مقابل النصوص التي لها معنيان (ظاهر وباطن)، والتي هي جديرة بإخضاعها لإستراتيجية تأويلية مضبوطة، يؤسس من خلالها آليات التجسيد والحدود، ومن يتعين عليهم الفهم، مؤكدا بحرص شديد أن المعنى الباطن يبقى حبيس الألفاظ، ولن يتم بلوغه إلا من خلال منهج تأويلي عقلي مضبوط، يطمح من خلالها منطلقه إلى إخراج دلالة اللفظ من دلالة حقيقية إلى دلالة مجازية، وأمام هذا يتضح أن إنتاج الدلالة والمعنى، يفرض لزاماً التخلي و تجاوز الظاهر، وإثبات للمؤول، و هو ما يجعل من هذه النصوص تحمل معنى واحدا وهو خفي.

إن ثنائية المعاني التي يحملها النص من ظاهر وباطن، لا يعني البتة تعدد الحقيقة، بل هناك حقيقة نبلغها من ظاهر اللفظ وآخرها من باطنه، وهذا ما بينه ابن رشد في أسس وحدة الحقيقة لقوله:**"والحق لا يضاد الحق بل يو افقه ويشهد له"**[3]، فالحقيقة واحدة، فإن كان المعنى ظاهرا فتلك هي الحقيقة، وإن كان له وجهان ظاهر وباطن، فالمعنى الباطن هو حقيقة النص، فإن

[1] نقلا: بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**،(م س)، ص:462.

[2] ابن رشد، **فصل المقال، تحقيق محمد عمارة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط3، 1986، ص:59.

[3] المصدر نفسه، ص ص:32،31..

ذلك يثبت تجاوزاً في ذلك للظاهر، ليتضح أن مهمة التأويل والاستناد له في حال وجود معنيين للنص، هو بدافع إزاحة التناقض الحاصل بين ظاهر النص وما توصل له البرهان، ولعل تجلي المعنى الباطن يمثل حقيقة لتجاوز التناقض المطروح، إذ يسمح المعنى الباطن بتأكيد أن التناقض الذي حدث بين ظاهر النص والعقل، ليس تناقضا حقيقيا؛ لأنه ما جاء به تأويل من معنى باطني، قد أزاح التناقض وأحدث توافقاً بينهما.

وبهذا، يتضح انتصار ابن رشد للمعنى الباطن باعتباره يمثل المعنى الأصلي، وأن محاولة حمل النص على ظاهره يحول دون بلوغ المعنى، بل هو بالأحرى تحريف لحقيقة النص ذاته، إذ تمثل"**المعرفة أساًسا لا ندحة عنه لمن يروم تأويل أي القرآن، تجعل المفسر لا يقف عن ظاهر النص، مثلما هو حال أصحاب المذهب الظاهري، داعين إلى محاربة القائلين بالتأويل، منكرين بذلك القياس، إذ أن الله إذا نفى الفقه على قوم بحسب تعبير الشاطبي، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا اثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه**"[1]، وبهذا يتبين حرص ابن رشد في تجنب تأول وحمل كل النصوص على ظاهر النص، حذراً منه في فتح مجال التأويل أمام العامة وإخضاع كل النصوص لذلك، وهو تعدي صريح على نص الشرع، إذ أن النصوص معناها في الباطن، ولا ينكشف ولا يتجلى إلا لأهل التأويل وخاصته، مشيرا في خضم ذلك أنه "**لا يجوز نفي حمل اللفظ على ظاهره، بل يقر بوجوده، وحتى تتم صحة الظاهر، فيتوجب أن يكون ظاهره_مقرراً في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية، وأن يكون ظاهر اللفظ له شاهد نصاً أو ظهراً في محل آخر يشهد على صحته من غير معارض**"[2].

إن فهم رسالة النص، سواء من جهة اللفظ أو المعنى، هو متكأ انطلق منه كل من المفسر والمؤول في فهم قصد المتكلم من النص أو الخطاب؛ حيث أصبح اهتمام المفسر باللفظ، بخلاف المؤول الذي يهمه المعنى من تأويل اللفظ، إذ إن توسع القراءة الموضوعية للنص لتشمل كل محاولة لقراءة نص الشرع، هي قناعة تحركها أهمية البعد التفسيري في بلوغ معاني النص، كما أصبح_الاهتمام باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى الذي يمثل ماهية ومضمون الخطاب، وأمام جدوى الممارسة التفسيرية في بلوغ نتائج مضبوطة، بفعل افتقاد ذلك لآليات وضوابط منهجية؛ مثل ما يخص به التأويل، ونتيجة

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:432.

[2] المرجع نفسه، ص ص:432 ، 433.

تحديده للنتائج المنشودة بدقة، وجعل المعنى الهدف الأسمى وراء تجسيد ذلك، جعل منه أداة أجدر في مواجهة النص؛ كونه أنجع لتوليد المعنى وبلوغه.

إن اهتمام المؤول بالمعنى دون اللفظ، لا يمثل تجاهلا لأهمية وحقيقة اللفظ، إذ لا يمكن نفي دور اللفظ بحسب ابن رشد، كونه يمثل منطلقا في توليد المعنى، وهو ما حرص عليه في ضبطه لمفهوم التأويل الذي جعل منه أداة تخص وتشمل اللفظ أولا؛ باعتبار صورة المعنى ومعبراً عنه، وهو ما قصده بقوله:"**إنه أداة في إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي**"[1]، وهذا بمعنى أن مهمة إخراج دلالة اللفظ الساكن منوط بها التأويل وحده، مدرجا ضرورة احترام الأسلوب العربي لدلالة اللفظ المخرجة مجازيا، و التي تتصف بعد إخراجها بالتمدد والتنوع والاتساع، وتحققاً من كون المعنى المجازي المخرج مطابق لقصد المتكلم وراءه خطابه، فإنه أجدر أن يجد من القرينة التي تثبت تطابق الدلالة المجازية بقصد المتكلم، وأمام جدل التلازم بين اللفظ والمعنى، يتبين أن الألفاظ هي ترجمان المعاني، ونسيج بناء النصوص، فلا يكتمل الخطاب إلا بوجود اللفظ، ليبقى المعنى هو المقصود واللفظ هو المعبر، إذ كثيرا ما تقع مغالطات وخلط ولبس بين الألفاظ ومعانيها لقارئ النص، وذلك نتيجة "**توهم صفة معينة ليست هي موجودة، والتوهم بها نتيجة سوء فهم العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، فلا يمكن أن تكون الألفاظ مساوية للمعاني ومتعددة بتعددها، إذ تكاد أن تكون المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فلو جعلنا الألفاظ متعددة بتعدد المعاني لكان هذا عسيراً عند النطق بها أو الحفظ لها، فضلا عن عدم إمكان ذلك، لذلك اضطر الواضع أن يضع الكلمة الواحدة دالة على معان كثيرة..**"[2].

إن التمييز بين الألفاظ والمعاني مع إبراز كل منهما في بناء النص والخطاب، يعكس حجم تأثير اللغة كأداة فاعلة في بناء اللفظ والتعبير عن المعنى معاً، بحيث"تبقى اللغة تقدم كأداة لإبراز المعاني والكشف عنها حتى يمكن تداولها وتصريفها، طبق مقاصد المتكلمين وغاياتهم، ترتب دخوله في خدمة المعنى واتصالها به اتصال الجواهر بالأعراض، ومن ثم كانت قيمة البناء اللغوي على قدر أدائه المعنى، والإحاطة بجوانبه، لا بما قد يولد في متقلبه من متعة شكلية، وفي هذا منع للنص من أن يكون غاية في ذاته، فالنص موجود

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:97

[2] إسماعيل فاطمة، **المنهج الفلسفي عند ابن رشد**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر، ط1، 2014، ص ص:95،94.

نرى من خلاله ولا نراه، يستمد أهميته من قدرته على وضع المتلقي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله، وجمال بناءه، فغاية النص التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى، وحصول النفع حتى لكأن الجميل النافع المفيد"[1]، وأمام ما تحمله اللغة من أبعاد، فإننا نلمس في اللفظ أهمية وقوة نتيجة تقاطع عدة فروع لغوية وفقهية ونحوية فيه، ولعل العودة إلى النص المنقول وما ورد فيه كونه يمثل نصاً تشريعياً، تم بناؤه نتيجة محاولات فهم وتفسير وشرح ألفاظ القرآن، وإبراز المتشابه وآيات الصفات وما يخص الميعاد والعذاب والجزاء وغيره...فضلا على أن أحاديث نبوية بنيت من خلال ثنائية السؤال لفظيا شفويا، متبوعة بإجابة لفظية شفوية، وأمام أهمية اللفظ في إرساء المعنى، فقد قسمه إلى أصناف واعتبرها محل تباين وتفاوت من حيث التصديق إلى مستويين؛ منها ألفاظ تدل على الحكم بصيغته، ومنها ألفاظ تدل عليه بمفهومه:

أ- ما يدل على الحكم من خلال صيغته وهو أربعة أنماط:

ويندرج ضمنه **النص من جهة الصيغ**: وهي الألفاظ التي يفهم من خلال صيغها في كل موضع معنى واحد، أما **المجمل من جهة الصيغ**: وتتمثل في الألفاظ التي يفهم عنها أكثر من معنى، أما **الظاهر_من الصيغ**: وهي الألفاظ التي تقال عن الشيء أول مرة، أما **المؤول من جهة الصيغ**: تتمثل في الألفاظ الظاهرة التي تدل القرائن على استعارتها أو تبديلها، حيث تستعار حيناً ما لشيء آخر لشبهه بالمعنى الأول، أو يبدل بعضها مكان بعض[2].

ب- ما يدل من الألفاظ على الحكم بمفهومه:

1- **المجاز من الألفاظ:** وهي الألفاظ التي تتعرض للتغيير بالنقص والحذف أو الزيادة أو التبديل[3]، ومن ألفاظ المجاز ما تتضمن فيها صفات الحكم على النص في صيغه الأربع.

يتضح بذلك أن الألفاظ مع ابن رشد تتفرع إلى أربع مستويات في النص، منها المجمل والظاهر والمؤول، من خلال وجهتين؛ إما على وجه الصيغة أو على وجه المفهوم، ولعل الترتيب يدل على أبعاد الألفاظ في تحقيق التصديق، وقد بين في ذلك"**أن التصديق الذي يفيده النص أقوى من التصديق**

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:451.

[2] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص:182.

[3] نقلا: المرجع نفسه، ص: 152.

الذي يفيده المجمل، والذي يفيده المجمل أقوى من الذي يفيده الظاهر، والذي يفيده الظاهر أقوى من الذي يفيده المؤول، الذي يعتبر في أدنى درجات التصديق"[1].

يبرر ابن رشد الاختلاف الوارد على مستوى الألفاظ وتصنيفه لها من حيث درجة التصديق، حيث يؤكد أنه ببحثه في مسائل فقهية تبين له اختلاف واسع على مستوى الأحكام الفقهية، وقد أعطى في مؤلفاته الفقهية جملة من الشواهد التي تعزز من طرحه هذا، مشيرا إلى أن الاختلاف الحاصل بين الألفاظ وتصنيفها إلى مستويات من حيث التصديق، يؤكد شرعية الاختلاف الفقهي موضوعيا، كما يوحي تباين مستويات التصديق في قضايا الفلسفة والفقه إلى وجود تقاطع في مسائل الحقلين، **"لذلك نلمس توافقا رشديا بين الفقه ومنطق النظر الفلسفي، ولعل دليل ذلك حرص ابن رشد في البحث عن مراتب الأقوال والناس واليقين، وفي الفقه مولعاً بالبحث عن التفاضل في اليقين، كما سنجده في الفلسفة والفقه على السواء مهموماً بالبحث في العلل والأسباب، وهي جملة هموم نرى فيها من الوشائج التي تقرب بين الروح الفلسفية الرشدية وروحه الفقهية الكثير"**[2].

انطلاقا من بحثنا في طبيعة النص، وجدل التلازم الحاصل بين الألفاظ والمعاني، وأبعاد اللفظ في إرساء المعنى والحفاظ عليه، يمثل شغف بلوغ المعنى محركاً للبحث في كل الجوانب التي تتقاطع مع المعنى والعوامل المساهمة في حضوره، سواء: النص، الخطاب، اللفظ، اللغة... ليتأكد بذلك أن المعنى هو سجين النص والخطاب، وبلوغه يتطلب تأول وقراءة وسؤال للنص، كون المعاني المبحوث عنها هي كامنة وحية في النص، تخرج بفعل آلية القراءة، وهي قراءة آنية باحثة عن الدلالة والمعنى الجديد، دون النظر إلى المعاني القديمة التي التصقت به عبر أزمنة وعقود سابقة، وهو ما يجعل من النص مفتوحا أمام توالد مستمر وتدفق لانهائي للمعاني، وجعله نصا حيا ذو دلالة تتفاعل مع روح العصر، إلا أن ذلك يبقى متوقفا على مدى مساءلة ومزاحمة القارئ والمؤول للنص وإعادة بعثه من خلال أسئلة ونقد راهني. وهذا ما يوحي بتعبير آخر على تعدد دلالة النص وتنوعها ووحدته قصدا، وتمدد معانيه بحسب درجة القراءة والمساءلة والحوار، ليبين أنه لا وجود لنص صامت، بقدر ما توجد نصوص تزخر بدلالات معلقة تفتقر لحضور القارئ، ذلك الذي يخرجه من حيز النص الميت إلى فضاء النصوص المفتوحة، التي تعرف تدفقا لا نهائيا للمعاني، حيث يعزز ذلك **"ويفرض حضور المؤول عبر منطق السؤال والجواب إلى إعادة تفعيل النصوص، فهماً وتأويلاً جديداً، والتحول بها من كائن إنساني إلى كائن تأويلي، يسكن**

[1] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:184.

[2] المرجع نفسه، ص:189.

النصوص داخل التجربة التأويلية في الزمن الراهن، الزمن التأويلي وهذا السبيل أقدر على تحرير النصوص القديمة من الرؤية السكونية ذات المنحى الدوغمائي، وبدل اختزال النص في خصوصية السبب، كما يقول علماء الأصول، يترك لعموم اللفظ، حيث يتعدد نصوصاً ويتحول مع كل مؤول في زمن وجوده، زمن التأويل"[1].

إن القراءة بالمعنى الإيجابي تفتح النص أمام قراءات متعددة منتجة لحد لا نهائي من المعاني، إلا أن الخطر الذي يهدد ذلك ويحول دون بلوغها مرتبة بلوغ المعنى الأصلي، هو الانخراط في سياق التبويب الثنائي، ذلك"**التصنيف الشائع والمألوف للأفكار والنصوص وللعلماء والمؤلفين، إلى عقلي ونقلي، أو أصيل ودخيل، أو أصالة وحداثة، أو مثالي ومادي، أو ذاتي وموضوعي، أو علمي وغير علمي، أو رجعي وتقدمي...ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبر البتة عن و اقع الفكر، بل لأن هذه القراءة تتعدى التصنيفات، إذ هي تتأملها، بل تتأولها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم**"[2]، لذلك يبقى تحقيق منزلة الفهم الصحيح مرتبطا بمدى البعد عن مضمار التصنيفات الضيقة، وخلق ثنائيات فكرية تبرز على ضوئها فوضى الأفكار والمفاهيم، التي تكون بعيدة عن روح وواقع الفكر، وتتطلب هي أيضا الحاجة الملحة للمساءلة والقراءة والحوار." **ولعل هذا ما جعل علماء الكلام قديماً، فيما سيتم بسطه، يؤسسون رؤيتهم للقرآن انطلاقا من طبيعته اللغوية، إيمانا منهم بتعدد معانيه، وربما وجدت كل فرقة كلامية في هذا الانفتاح فسحة دلالية تتيح لكل عالم فرصة إثبات صحة ما يدين به من آراء و أفكار، وبالفعل فإن الفكر العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي، وفيما وراء الأثر والخبر، فيرتحل داخل النص يتساءل ويغوروينقب، ويستنبط ويكتشف، فيعقل ما لم يعقل، ويعيد تعريف ما قد عرف وخاصة أن النص آيات بينات، والبيان أشد الكلام احتمالا لضروب التفاسير وأصناف التأويل، والآيات علامات فائضة؛ أي إشارات ورموزوعوالم دلالية فسيحة"**[3]، كل ذلك ينم عن تحديد آلية تهدف لفهم الطابع الجدلي القائم بين الألفاظ ومعانيها، والتداخل الحاصل بين النص القرآني والآيات التي تشكله، فالاستناد للقراءة هو من منطلق النظر إلى النص من زاويتين، نظرة وحدة للمعنى العام، والمراد به التوحيد، في مقابل نظرة تعدد باعتبار ألفاظه أداة في إيصال مخزونها من المعاني القابلة للتمدد والتنوع والتوالد.

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:460.

[2] مرجع نفسه، ص:427.

[3] مرجع نفسه، ص:417.

ثانيا: النص وثنائية الظاهر والباطن

إن النظر إلى النص من زوايا مختلفة في الحضارة الإسلامية، نجم على ضوئه اختلاف وتعدد الرؤى والمواقف الفكرية والعقائدية، مما جعل الساحة الفكرية تعج بمواضيع ومسائل احتدم فيها الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين والمفسرين، خصوصا منها إشكالية الظاهر والباطن، والتي شكلت الشرارة الأولى في بعث سؤال التأويل في الحضارة العربية الإسلامية، بحيث **"ورد في القرآن آيات كانت محل خلاف بين أهل الظاهر والباطن، إذ في القرآن تفاسير من قبيل أهل الباطن الصحيح...ولعل من بينها ما تعلق بفواتح السور، نحو"ألم"، "ألمص"، "حم"، ونحوها، حيث فسرت بأشياء منها ما يظهر على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك"**[1]، ذلك ما نتج على ضوئه صراع تأويلي يعود أساسا إلى اختلاف حمل النص على الظاهر أو على جهة الباطن، ولعل في صدد الاختلاف حول حمل نصوص من الذكر الحكيم على الظاهر أو الباطن، ما تعلق بفواتح السور، والتي أخذت حيزا واسعا من قبل أهل التفسير، "إذ ينقلون عن ابن عباس، أن "ألم"، أن (ألف) الله، و(لام)، جبريل، و(ميم)، محمد صلى الله عليه وسلم..،في حين ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأول، كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلمها إلا الله، وهو أظهر الأقوال، فهي من قبيل المتشابهات، وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيها على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدل على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على أعدادها..."[2].

لقد أبان أهل التفسير والتأويل عن موقفهما إزاء التعارض بين حمل اللفظ على الظاهر أو الباطن، حيث حرص أهل التفسير على نفي حمل اللفظ على الباطن؛ كون الخطاب القرآني رسالة معناه في ظاهر ما تحمله ألفاظ النص، وأن فتح النص أمام شيوع القراءة الباطنية هو توسيع رقعة فوضى المعاني التي تهدد حقيقة النص والمعنى الأصلي الذي يكتنفه، منوهين بالخطورة الناجمة وراء خلق ادعاءات من تنزيل تتعلق بالباطن الذي يمثل شرارة في بعث صراع التأويلات، وغلق مجال بروز صراعات تأويلية في فهم مراد النص، ليبقى فهمه متعلقا أساسا في حمل النص على ظاهره، إذ إن الصراع حول معنى نص أو آية بين جمهور المؤولين والمفسرين، بين حملها على الظاهر أو الباطن، يبقى المعنى الظاهر أقرب إلى المعنى

[1] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:456.

[2] المرجع والمكان نفسه.

الأصلي خصوصا إن حمل من القرائن والشواهد التي تبرز بوضوح ارتباط المعنى المؤول بما دل عليه ظاهر اللفظ.

يحدد ابن رشد موقفه إزاء إشكالية الظاهر والباطن من خلال رؤية واضحة المعالم، حيث انطلق من التأويل بالبرهان باعتباره لا يخالف ما ورد به الشرع، واصفاً الشرع بالحق و التأويل البرهاني أداة للحق، إذ يقول في ذلك" **الحق لا يضاد الحق، بل يو افقه ويشهد له**"[1]، ودعوته في ذلك إلى النظر من خلال الاستدلال في نص الشريعة، فإن كان تعارض بين ظاهر الشرع مع ما توصل إليه البرهان، فيكون حضور التأويل ضرورة لا مناص منها، لحماية النص ذاته من التحوير والتزييف، مخافة حمل المعاني على ظاهرها، استثناء في ذلك للمعنى المبني على ظاهر اللفظ، ولا يحمل تعارضا حقيقيا مع العقل.

عكست ثنائية الظاهر والباطن إمكانية ظهور تنوع وتعدد في فهم النص، وأن ما نجم نتيجة اختلاف أهل العلم، حول حمل ألفاظ القرآن على الظاهر أو الباطن، دليل حرصهم على التبصر في النص القرآني وفهمه، بحيث خلص رأي أغلبية العلماء في منع حمل الآيات و ألفاظ الشرع عموما على ظاهرها، إلا أن ما اتفق عليه أهل الإجماع يبقى مستثنى التأويل والنظر، وما تعذر الإجماع عليه يتطلب تأوله لفهم باطنه بطريقة مخصوصة، يقول في ذلك ابن رشد: "**وقد أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل**"[2]، ولعل في ذلك تبيين أن حضور الإجماع يتحقق في مسائل، كما أنه يستحيل ويتعذر دون غيرها التي بالضرورة تكون موضوعا للتأويل فالإجماع يستحيل بحكم ارتباطه بشروط تجعل من حضوره في كل المسائل وفي كل عصر أمر عصي وصعب، يقول في ذلك ابن رشد: "**..و أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تو اتر، ويكون مع هذا كله صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة**"[3].

يبين ابن رشد أن هناك نصوصا قرآنية طرحت اختلافا فقهيا شائكا، وكان اللفظ القرآني محل تأمل فقهي، برزت على ضوء ذلك مواقف في تحصيل المعنى سواء على جهة ظاهر اللفظ أو باطنه، حيث بقي

[1] ابن رشد، **فصل المقال**،(م س)، ص:96.

[2] المصدر نفسه، ص:98.

[3] المصدر نفسه، ص ص:100،99.

اللفظ يهم المفسر أكثر من اهتمامه بالمعنى، كما حذر ابن رشد من حمل لفظ القرآن على باطنه، وما ينجم عنه من صراع تأويلي، بل تأويل ظاهر اللفظ يعكس تجلي صور القراءة الإيجابية للنص، وأن المؤول والمجتهد بمحاولته بلوغ المعنى، إنما هو تعبير يريد به النظر فقهيا في اللفظ القرآني،"**حيث أشار في كتابه الغسل، إلى مثال يتعلق أساسا بـ "وطء الحائض في طهرها قبل الاغتسال"، إذ رأى في المسألة أنها تحمل الاختلاف الفقهي وتتباين الحدود الفقهية إزاءها، وأن كل ذلك شكل من أشكال التعبيرعن النظرالفقهي بحسبه، وبين أن المذاهب اختلفت في هذه المسألة إلى مو اقف ثلاث، وأمام ذلك يكون حضورالفقيه وموقفه واضح إزاء ذلك، يقول ابن رشد في بداية المجتهد: "وفرض المجتهد إذا انتهى بنظره إلى مثل هذا الموضع أن يوازن بين الظاهرتين، فما ترجح عنده منهما على صاحبه حمل عليه**"[1]، مبينا في ذلك أن موقف المجتهد لا يتعدى ثلاث فرضيات ممكنة:

1- إما ألا يُقدر في الآية حذفاً ويحمل لفظ -فإذا تطهرن- على النقاء.

2- وإما يقدر في الآية حذفاً ويحمل لفظ -فإذا تطهرن- على الغسل بالماء.

3- وإما أن يقايس بين ظهور لفظ -فإذا تطهرن- في الاغتسال وظهور لفظ-تطهرن في النقاء-، فأي كان عنده أظهر صرف التأويل الثاني له، وعمل على أنهما يدلان في الآية على معنى واحد...، إما على معنى النقاء وإما على معنى الاغتسال بالمادة[2].

يبين ابن رشد من خلال ضرب هذه الأمثال الفقهية، أن مهمة الفقيه هي "**العمل على الموازنة بين الظاهرتين، و أنه ليس في طباع النظر الفقهي الحسم في المسائل الفقهية المحتملة...فإن كان سجل حقيقة مهمة حول حدود النظر الفقهي واشتغاله بمنطق الموازنة والمقايسة، بين مختلف المعاني والصيغ اللغوية الظاهرة، وما تثيره من الاحتمال، وهذا الاحتمال يؤسس عند ابن رشد لتصويب المجتهدين ويفتح الباب أمام شرعية الاختلاف الفقهي**"[3]، ولعل في هذا تحريضا على النظر الفقهي وبعثا لثقافة الاختلاف، وحرصا في الوقوف على معاني النص وتكثيرها.

إن النظر الفقهي بحسب ابن رشد إما يقف عند الاهتمام بالألفاظ والمعاني والمباني وظواهر النصوص والأحكام، وإما يتجاوز ذلك إلى النظر في المعاني والأسرار، والموقف الأول يفرغ النظر الفقهي

[1] نقلا: بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص: 156.

[2] المرجع السابق، المكان نفسه.

[3] المرجع والمكان نفسه.

من عمقه، أما الموقف الثاني بتعبير ابن رشد في فصل المقال، من اختصاص العلماء بحكمة الشرائع، فهو يجعل النظر الفقهي غنيا بمناهج النظر والاستدلال، ويوقفه على أرواح الأعمال، أو على مقاصدها[1]، حيث إن المتأمل في مؤلفاته الثرية الثلاث" فصل المقال"، "مناهج الأدلة"، "بداية المجتهد"، يتضح له حجم الحرص الذي أولاه في تحديد آليات النظر، مبرزا لكل نظر سواء كان فلسفيا أو عقائديا أو من باب الاجتهاد وفق ضوابط وخصائص، ويعكس من جهة أخرى اهتمامه الواسع بنظرية المعنى وتخصيص آليات وإستراتجيات هادفة من خلال القراءة والتأويل إلى تحقيق الفهم وتمدد المعنى وانفتاح النص.

ثالثا: إشكالية التلقي وصراع التأويلات

إن المتأمل في قضايا التأويل العربي القديم، لا يمكنه أن يخلص إلى تحديد معالم نظرية تأويلية بعيداً عن صراع المذاهب وتعدد الآراء حول القرآن الكريم، بوصفه نص التأويل بامتياز...وقد تم على ضوء ذلك تقسيم أنظمة المعرفة إلى ثلاثة: نظام بياني، وعرفاني وبرهاني، كل يزعم أنه قادر على تصدر العقل التأويلي الباحث عن حقيقة الوحي[2]، وأمام الحدود والضوابط التي عمد المهتمون بحقل التأويل في الحضارة الإسلامية، إلى إلزام المؤول بالوقوف عندها، إلا أن ذلك لم يحد من تقليص الصراع التأويلي وتعدد القراءات التأويلية، والتي أصبحت تحركها قناعات فكرية قائمة على ثنائية المتغير والثابت، وهو اعتقاد ينظر للمعنى على أنه"**مطلق عند المتكلم، نسبي عند السامع، تام ومكتمل عند المؤلف، وناقص عند المتلقي، ومتجاوزعند المرسل، وثابت بالشرط الزمني والإنساني عند المرسل إليه، مما يجعله أي التأويل، إمكانية وجودية متجددة كل حين، وهو إن بلغ مراده زمنياً وتاريخياً فإنه لا يحيط فهماً/تأويلاً، بمعنى النص المتجاوزللشرط الزمني**"[3].

إن التأويل المتجدد جعل النص تمثل في مساءلة وحوار مستمر، مما جعل النص يعرف تدفقا غير محدود من المعاني المختلفة، إذ يعود سر تعدد واختلاف المعاني المتوالدة من النص إلى اختلاف زوايا الناظرين إليه، إذ يمثل المجال التداولي للثقافة الإسلامية شاهداً على تنوع الفهوم التأويلية وصراع الأفكار وبروز مذاهب وتيارات، وتباين التصورات لهدف أسمى وهو تحصيل المعنى الأصلي للنص، وإن دلت تلك الحركية التأويلية والنشاط الذي صاحبها والذي شكل حساً مشتركاً بين المؤولين، فإنها تدل على توسيع مجال الاهتمام بالفهم، كون تحقيق الفهم يتطلب إنتاجا للمعنى لتجاوز تلك الأزمة.

---

[1] بورشاشن إبراهيم، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، (م س)، ص ص:159،158.

[2] بارة عبد الغني، الهرمنيوطيقا والفلسفة، (م س)، ص:453.

[3] المرجع نفسه ص:339.

لذلك كان الالتفاف حول النص القرآني وأحاديث السنة النبوية، تحركه مقتضيات الاستفادة من نتاج الفهوم والتأويلات، كونه نصا يزخر بمعاني لا نهائية متجلية في ألفاظ وعبارات لغوية تطلب قراءتها باستمرار، كما أن بلوغ معنى واحد لآية أو حديث، ما هو إلا تحصيل لنقطة من بحر، كون ألفاظه لا تنتهي ومعانيه متكثرة واسعة لا تعرف حدا نهائيا، وهذا يبين بمعنى آخر"**أن الكلام الإلهي ذو بطون، والكلام الحق ذو صفحات كثيرة، بحيث إنك عندما تخلع القشرة الأولى سوف تبدو أمامك تلقائيا القشرة الثانية، ويعد تراكم صفحات الواقع العيني وقشوره، سببا من أسباب هذه الظاهرة في عالم النصوص، ذلك أن هذه النصوص تحكي عن هذا الواقع، وهو ما سيجعلها متراكمة الصفحات والقشور أيضا تبعاً له...وهذا التعدد في البطون هو الذي يمنح الكلام طراوته ونضارته وخلوده**"[1]، إذ إن تعدد البطون جعل النص مفتوحا أمام قراءات متعددة و متجددة ينشطها حضور القارئ في زمانه لكشف طبقات هذه البطون، واستخلاص المعاني التي هي تعبير عن الواقع، وباختلاف صور التعبير عن الأخير فإنه لا غرابة فيما ينجم عن ذلك من اختلاف في تلقي النص أيضا، ومن جهة أخرى خضوع معاني النص لعوامل دينية وحسب الزمن الذي وردت فيه، كل ذلك يؤسس لشرعية الاختلاف والصراع التأويلي، كما يعزز من أن"**فهم النصوص الدينية فهم متنوع ومتكثر بالضرورة، من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فقط، بل هو سيال أيضاً**[2]، كما أن التحريض على تكثير المعاني وتوسيع الدلالة لا يعود لطبيعة النص، لأنه في كل الأحوال يبقى نصا صامتا، وما الاستعانة أثناء القراءة والنظر والتفسير بالفرضيات والمساءلة والحوار للنص القرآني أو الفقهي، إلا لأجل توليد المعنى الذي لا يتحقق ولا يتأتى بلوغه إلا بفعل تلك العوامل، وهذا يبرر أن التوقعات والفرضيات تتباين وتختلف، وهو ما يجعل الفهوم للنص حتما تطرح اختلافات تأويلية، كما"**أن التفسير –أيُ تفسير- غير ممكن دون الاعتماد على المصادرات القبلية والإستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقعات المتقدمة تفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاء سيال متغير، كما العلم والفلسفة والمنتجات البشرية تخضع بصورة متواصلة لقانون التزايد والتراكم والتغيير والتحول...**"[3]، وما تدفق المعاني إلا دليل ومبرر على أن الصراع التأويلي تفرضه طبيعة النص واختلاف المؤول.

---

[1] عبد الكريم سروش، **الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية**، تر: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت لبنان، السنة الثانية، العدد الخامس، شتاء 2006، ص:138.

[2] المرجع السابق، ص ص:139،138.

[3] عبد الكريم سروش، الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية، (م س)،ص:138.

إن شرعية الاختلاف التأويلي التي رافع لأجلها ابن رشد ترتكز على مبدأين يمثلان محور الممارسة التأويلية ومنهجه في تأويل النص، إذ إن اللاتماثل الحاصل بين النصوص المقدسة ينم على تفاوت طبيعة النص إلى أنواع مختلفة، وهو ما ينتج على ضوئه فهوم متعددة، كما الاختلاف في مستويات المؤولين وزاوية النظر إلى النص، تعطي وتغرس في المؤول قناعة فكرية رامية إلى استحالة بلوغ فهم نهائي للنص، بقدر ما تتمثل محاولاته في بلوغ معنى يزيل عنه سوء الفهم للنص، ويكون باعثا في تنشيط حركية التأويل والمساءلة والحوار للنص.

إن انخراط ابن رشد وراء مشروعية الاختلاف التأويلي تعكس ثقافة الاختلاف الفكري الذي أسس لها في مشروعه العلمي الثري والخصب، وهو حرص لازمه في كل أطروحاته التأويلية إلى ضرورة النظر بعين الاعتبار في تباين النصوص واختلافها، ومن جهة اختلاف مستويات الناظرين للنص، وهو ما يتجلى في تصنيفه لأنواع النصوص وتمايز المؤول عن العامة، وما ذلك إلا دليل على إيمانه بتعدد التأويلات، وهو هاجس حرص عليه وجعل من مشروعه التأويلي أداة في تكريس الانفتاح وجواز الاختلاف، مراعاة في ذلك للهدف المنشود وهو تحصيل المعنى.

رابعا: التأويل البرهاني جسر نحو المعنى الأصلي.

فتحت إشكالية المعنى باب نشوب رؤى وتصورات تنظر لمسألة الدلالة وآليات التأويل، فعلى غرار ما أسس لها ابن رشد تجلت في الأفق إستراتيجيات تأويلية، تحركها مقتضيات مذهبية وفكرية، تسعى من خلال المذاهب إلى بلورة مشروع تأويلي يترجم الرؤية والتصور العام لتوجهاتهم. حيث تحددت مسالك التيارات في اتباع نهج يراعي كثرة الدلالة للاسم الواحد، وهو ما يهدف لتوسيع مجال الخوض والنظر في حقول معرفية مختلفة..طبيعيات، إلهيات، وجود..وهو ما يراه المصباحي"إلى أن منطلق التوسع والتنوع للمعاني للاسم الواحد، مرده إلى اتباع الدلالة المتصلة التي تتخذ من التشكيك في الاسم منطلقا في بلوغ الدلالة، وهو ما يجعل الاسم المشكك فيه قابلا أن تصل معانيه إلى عشر مقولات"[1]، وتلك هي الدلالة التي حام حولها كثير المتكلمين، وساهمت بفتح المجال التداولي على حركية فكرية زاخرة يتخللها انفتاح معرفي يمس شتى حقول المعرفة الإنسانية، بحثا وتنقيبا ومساءلة، في مقابل ذلك يتحدد مسلك آخر يراعي وحدة واتفاقا واشتراكا في الاسم دون تشكيك، وهذا يفهم من خلاله وجود "تطابق حاصل بين النتائج، يجمع كل تصورات ورؤى الناظرين للنص، سواء كانت علمية أو فلسفية، في نقطة التقاء واحدة،

[1] المصباحي محمد، **دلالات وإشكالات**، دار عكاظ، ط1، 1988، ص:10.

وهي ما أفرزته الدلالة المنفصلة"[1]، ليتبين من خلال هذا التصنيف، إبراز الصنف الذي انتهجه ابن رشد في مسعاه ومشروعه التأويلي، والذي يتضح من خلال كتابه "فصل المقال" على ضرورة فتح النظر أمام مجالين مختلفين هما الشريعة والحكمة، دون الاعتقاد بوجود تباعد وتناقض بينهما، طامحاً إلى توسيع النظر ليشمل الحكمة من جهة، والشريعة من جهة أخرى، وهذا يبين أن اختيار التأويل كأداة للنظر نابع من كون هدفه منصب في الوقوف على الدلالة وتحديدها بدقة، دون الخوض في مجالات واسعة توسع من مأزق أزمة المعنى، كما يسير في رحلة بحثه عن المعنى وفق سبل متنوعة، سواء كانت على جهة الشرع أو الحكمة، ولعله المبدأ الرئيس الذي دفع بابن رشد في الانتصار للتأويل، كونه أداة جمع بين الحكمة والشريعة، ولحمة هذين الحدين سبيل أجدر في إنتاج المعنى الحقيقي.

إن التفكر في إيجاد آليات تخلق تقاربا دلاليا، هو إرهاص حقيقي واجه ابن رشد، بدافع توحيد النظر الدلالي لجملة الموضوعات التي أحدثت شقاقا فكريا وصراعا عقائديا، لذلك كانت الحاجة أكثر من ضرورية في توحيد الخطابات الفلسفية، لأجل تجاوز مظاهر التطاحن التي جعلت الساحة الفكرية مستنقعا يعيش فوضى الأفكار، إلى حد طغيان خطابات التكفير، التي أصبحت تغذيه خلافات مذهبية حادة في مسائل معينة، وهو إشكال أولى إليه ابن رشد حذرا شديدا، كونه منبع بروز صراعات فقهية وفكرية شهدها الفكر الإسلامي، وسعت من سعة الخلاف، وأصبح ذلك الخلاف الفكري مبررا لدى الفرق في محاربة المذاهب، كونه يمتلك الحقيقة وأن الآخر يجهلها، ليبرر ابن رشد تحديده لأسباب الصراع التي يعتبرها التباس واختلاف دلالي بالدرجة الأولى من خلال ما شهده الفكر الإسلامي من اختلاف دلالي بين الأشعرية والمعتزلة، يعبر عن ذلك في "فصل المقال" قائلا:"..**وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين، يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء**"[2]. فهو بذلك ينظر إلى مسألة الدلالة نظرة خاصة، كونها أداة تفريق أو جمع بين التيارات والرؤى، إذ إن الاختلاف حول دلالة الشيء وفهمه، يبقى منطلق نشوب التوترات، إذ أسفر عنه تباعد النظر، واللا اتفاق حول دلالات محددة تخص مسائل معينة، وهو التوتر الفكري الذي صاحب ابن رشد من خلال تفكيره في مستقبل الأمة، الذي أصبح بين الضياع والتشتت، بفعل اختلاف دلالي لا أكثر حول مسائل أثيرت بقوة في الحضارة الإسلامية، وأمام رغبته في تخليص الأمة من نفوق التعصب والخلاف والصراع، فإنه عمد إلى المساهمة في درء تلك المظاهر من

[1] المرجع نفسه، ص:09.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)،ص:40.

خلال حرصه على ضرورة إيجاد حل دلالي، كونه مصدر ومنطلق كل الخلافات، والتي شكلت منطلقاً لمشروعه العلمي الذي اتخذ من التأويل مخرجاً لمشكلة الدلالة، وبين أنها إشكالية في غاية الصعوبة، يخص بها الخاصة من أهل البرهان، مع تثبيت كل نتاج تأويلي برهاني، وفق كتب برهانية، كونها فهوم تخص باطن الشرع، والإفصاح عنها للعامة هو سبب الميل نحو الكفر. لذلك حرص ابن رشد في كتابه "فصل المقال" على" **تجنب تثبيت التأويلات في كتب أخرى غير كتب البراهين، كونها تبقى طريقا يصله أهل البرهان فقط، وإن دونت وثبتت في كتب أخرى ووظف فيها الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما تحلى مع الغزالي في فحصه على الشرع وعلى الحكمة**"[1]، فإنه بفحصه فتح المجال أمام إطلاع العامة على نتائج التأويل، والتي أغلبها بعيدة عن فهم ومستوى تصديق الجمهور، مما يجعل ذلك سبيلا نحو الكفر.

ينتصر ابن رشد للتأويل البرهاني كونه يتخذ من النظر والتأمل العقلي أساسا ومنطلقا في استنطاق النص قراءة ومساءلة وحوارًا، إذ إن ما يتوصل له البرهان قد يكون محل تعارض بينه وبين ظاهر الشرع ليستدعى التأويل كضرورة ملحة، قصد تجاوز الصراع والتعارض، من جهة أخرى دليل ذلك أن الإجماع لا يتحقق في كل المسائل والموضوعات، ولا نكون أمام خيار آخر لأجل فهم النص إلا بالتأمل والنظر العقلي فهو بذلك يرى في التأويل البرهاني"**مساءلة فلسفية لنص الوحي، كونه يبحث عن الحقيقة الكامنة في الشريعة والتي عليها مدار الأمر كله**"[2]، فالعقل هو سبيل للغوص في أعماق النصوص، و تجاوز المعنى الجاهز، بحثا عن المعنى الباطن الذي يتأتي بلوغه بمساءلة واستنطاق العقل للنص بحثا وتنقيبا، ذلك التأويل البرهاني الذي اعتبره ابن رشد"**بمثابة دعوة إلى إعادة فهم الماضي، مساءلة وجدلاً، عبر وسيط العقل، حتى نجيد فهمنا للنصوص، وتحرير أفهامنا من عقال الجاهز المتعالي**"[3]، حيث إن أغلب الفهوم ترتبط بالمعنى الجاهز، مما فتح مجال التعصب الفكري وادعاء امتلاك الحقيقة الدينية، والخطابات التكفيرية، التي بالغت في إنتاج فهوم ومعاني بعيدة عن حقيقة الشرع، وهي في الحقيقة فرق ضالة مزقت الشرع وهددت وحدته، كونها لم تتبع الآليات العقلية البرهانية في بلوغ المعنى الأصلي والصحيح، يقول في ذلك ابن رشد:"**فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع و إما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقاصد الشارع صلى الله عليه وسلم، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة...وكل هذه الطوائف قد**

[1] المصدر السابق، ص:52.

[2] بارة عبد الغني، الهرمنيوطيقا والفلسفة، (م س)، ص:469.

[3] المرجع نفسه، ص:469.

اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنه الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو كافر وإما مبتدع"[1].

يبرر ابن رشد دعوته في اتباع المنهج البرهاني كونه أساسا إجرائيا لكل نشاط تأويلي لنص القرآن، وهذا نظراً لأنه صادر من منطق عربي، يقول في ذلك"**...ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول...لذا نقول ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد**"[2]، أي بمعنى، مادام النص القرآني خطابا تشريعيا وعقائديا يخص مسائل نظرية وعملية، فإن تأويل القارئ له لاستنباط الأحكام التي تتوافق مع روح العصر، يوحي بخضوع النص القرآني في لحظة التأويل لإطار زماني، وأن ورود النص الأصلي بلغة عربية مبينة تبعا لما ورد في نصوص صريحة، لقوله:"**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**"[3] ،وفي قوله أيضا:"**بلسان عربي مبين**"[4]، يفرض الالتزام في لحظة فهمه وتأول آياته بما تنص عليه مقاصد العربية.

يشير ابن رشد في إستراتيجيته التأويلية، إلى أن قياس مدى تأثير التأويل في إنتاج معاني للنص من عدمه، هو ما يبرز من خلال التوفيق في نقل دلالة النص في صورتها الحقيقة إلى طابع مجازي، حيث يعكس هذا خلق ابن رشد لصور من التقابل في مشروعه التأويلي بين كل من: "الظاهر،الباطن"، "العامة،الخاصة"، "الحقيقة،المجاز"، حيث إن النجاح في نقل النص من الحقيقة إلى المجاز هو عين الحقيقة، محددا آليات التجسيد والتطبيق وفق إستراتيجية مضبوطة تجعل من الممارسة التأويلية خاضعة لإطار منهجي يراعي وحدة النص المؤول، ويحافظ على خصوصياته من جهة القداسة والأسلوب اللغوي، ومضامينه المعرفية، مبرزا في نفس المقام"**أن العلم البرهاني هو الذي يجعل النصوص الشرعية منسجمة مع العقل ومتسقة فيما بينها، فما خالفه من النصوص يسلط عليه التأويل، وإن كان هناك إجماع حول معنى النصوص المخالفة، لأن الإجماع لا يكون جامعاً لكل الناس بعكس**

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم/ محمد عباد الجابري، (م س)، ص:100.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**،(م س)، ص:98.

[3] سورة يوسف، الآية: 02.

[4] سورة الشعراء، الآية: 195.

البرهان العقلي القطعي الكوني..فالبرهانيون لا يقبلون التمثيلات والتشبيهات الواردة في الشرع على ظاهرها، فالتمثيلات والتشبيهات وضعت للجدليين والخطابيين ولكل من لا يتجاوز إدراكه المحسوسات، وأما البرهانيون فهم يؤولونها للنفوذ إلى باطنها"[1]، وما يفهم من ذلك، وجود قسمين من المعاني:

* معاني مصرح بها لا تقبل تأويلا خصوصا إن كانت تخص المبادئ.

* معاني مطروحة من خلال الأمثال تقبل تأويلا، وألفاظ واجب تأويلها كون ظاهر اللفظ منها يناقض العقل.

إن حرص ابن رشد من خلال تصانيفه للنص، هو تثبيت لحقيقة اختلاف النصوص، وتباين درجاتها، إذ إن ذلك يحتم لزومية القيام بالتأويل حسب طبيعة النص، أي بمعنى، هناك نصوص تأول من قبل العامة ولا حرج فيها، في حين تستثنى نصوص وهي من خاصة أهل العلم، والتي خص الله تبارك وتعالى بها الراسخين في العلم، ولعل هذا الصنف الأول من المؤولين، يتولون مهمة تأويل ظاهر ما تطلب تأويله وتقريب نتيجة التأويل إلى جمهور من أول لهم، وتقريبه بحسب معارفهم، وإعطاءه لهم في أقرب للمثال، أي يتم تحويره ونقله في قالب معارف مختلفة.. كل حسب ما تحصل له وأقرب إلى فهمه، مقيدا في ذلك تدوين نتاج التأويل البرهاني في الكتب البرهانية، وتبقى حصرا لأهل البرهان دون غيرهم من الجمهور، **"فالعودة إلى السياق التاريخي والسياسي لعصر الدولة الموحدية، يجعل الرجل على صواب، بفعل انتشار الفتن والانقسامات الفقهية وتأويلات المشبهة للشرع، بدون قيد ولا شرط قد أفسح المجال أمام القاصي والداني، للنظر في أمور العقيدة والشريعة"** [2]، فكانت انعكاسات ذلك، بمثابة تجارب تاريخية مريرة عاشتها الثقافة العربية الإسلامية بفعل إفصاح النتاج التأويلي للشرع، مؤديا إلى تمزيق الشرع ووحدة الأمة، مستثنيا في ذلك من تمسك بتأويل ظاهر الشرع دون إفصاحه للجمهور والعامة، فمن أولى بالوصف بالفرقة الناجية، وما دون ذلك من فرق فهلكت لبعدها عن ضوابط وأعراف التأويل. يقول في ذلك ابن رشد"**...وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين، ولا الأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية، مع ما في (تعلم) الأقاويل والبراهين من العسر، والحاجة في ذلك إلى طول الزمان، لمن هو**

[1] مفتاح محمد، **التلقي والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص:96.

[2] بن عدي يوسف ، **في شروط التفلسف الرشدي**، مؤمنون بلا حدود، المواقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط الإلكتروني: https://www.mominoun.com/articles، تاريخ النشر، فيفري2014.

أهل لتعلمها"[1]. لذلك يمثل إفساح تأويلات المتشابه للعامة والخاصة ضررا وخطرا على الشرع، كما أنه من الضرر بالشرع فتح نتائج التأويل أمام شرائح الأمة باختلافها وتنوعها، مما جعلهم في حالة تخبط عقائدي، سواء في مسائل يدركونها أو مما يجهلونها، تلك المظاهر باعث من بواعث التفريق والتشتت، لذلك عمد الفقهاء في استنادهم إلى الإجماع بغية الوحدة والتماسك، واعتمادهم أيضا على النظر والبرهان، وهو ما حرص عليه ابن رشد في حصره للتأويل البرهاني لأهل البرهان، وتدوين نتائج ذلك في كتب البراهين حماية للشرع والأمة، ولعل هذا الحرص نلمسه أيضا عندما ربط التأويل الأصح بمدى اعتماده "**على القياس المنطقي الذي هو أتم أنواع القياس، كون أن للقياس المنطقي أجزاء ومقدمات لا بد من معرفتها، ولكن معرفتها تحتاج إلى مران ومراس طويلين، فإن معرفة المنطق وآلياته هي معرفة صنف خاص من الناس، ألا وهو الخاصة، بخلاف القياس الجدلي والخطابي والمغالطي فهي وسيلة للجمهور للجدل والإقناع والإبهام**"[2]..وعبر عن ذلك بقوله" **...وطباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية**" [3]، وبذلك جعل ابن رشد الأقرب إلى المعنى الأصلي هو التأويل البرهاني، ولعل حرصه في حصر التأويل في أهل البرهان أو ما قصدهم البرهانيين، فتخصيص ابن رشد وحصره تبرره حقائق تاريخية شاهد عليها الزمن الموحدي، وما عرفه من سجال فكري وعقائدي، خصوصا منه صراع الأشعرية والمعتزلة، على نحو ما طرحته الأشعرية في رفضها لأبرز الضروريات، كمبدأ تأثير العلة على المعلول، يقول ابن رشد:"**فالأشعرية تجحد كثيرا من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات**"[4]،

نجم على ضوء التقابل الذي أحدثه ابن رشد بين العامة والعلماء، واستنادهم للتأويل البرهاني إشكالا محوريا، متعلقا في الأساس عما إذا كان النص المؤول برهانيا تكون فهومه نهائية، أو مفتوحة على تأويلات مختلفة، حيث تباينت رؤى المذاهب الفلسفية والفكرية في ربط التأويل النهائي بالتأويل البرهاني فيما اعتبر البعض أنه لا يعدو أن يكون كذلك مادام هناك تسليم حقيقي بتنوع النصوص وتباين مستويات النظر، وانطلاقا من ذلك فإنه لا يمكن بلوغ فهم نهائي للنص، بل هو فهم يؤدي إلى إزاحة

[1] ابن رشد، فصل المقال، (م س)،ص ص:55، 56.

[2] مفتاح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:95.

[3] ابن رشد، **فصل المقال**،(م س)، ص:15.

[4] المصدر نفسه: ص:63.

الطبقات الأولى عن معاني النص، فيما أبرز كل من المتصوفة والمتكلمين تصورهم من خلال ربط الفهم النهائي بالكشف الرباني، أو من جهة الوحي أو الإجماع على التوالي، واعتبارا من كون ابن رشد قد أكد في مؤلفه "فصل المقال" على ضرورة حدوث الإجماع خصوصا أنه يتعذر معرفة العلماء وتحديدهم في زمن معين، وهو ما يجعل منه عصيا عن التحقق والحضور.

إن ربط التأويل البرهاني بالمعنى النهائي هو مغالطة حقيقة بحسب ابن رشد، إذ تبقى محاولات التأويل البرهاني أقرب إلى بلوغ المعنى الأصلي وليس المعنى النهائي، إذ إن المتأمل في خصائص مشروعه العلمي يلمس تجليا صريحا لما يحث عليه في هذا المقام، فالوقوف عند نقطة بارزة في خصائص تأويليته وهي "حكم المخطئ في التأويل" وهو دلالة واضحة على إمكانية حدوث الأخطاء التأويلية، وجعلها ممكنة الورود، وبالتالي لا يمكن اعتبار كل تأويل برهاني هو إنتاج لمعنى نهائي، فضلا عن ذلك فإن حضور الأمثال في نص الشرع هي لإفهام الناس، كونها تتوافق وقدراتهم في الفهم، وبالتالي فإنه ليس بالضرورة أن تؤول الأشباه برهانيا، كونها وجدت وجودها دلالة للتوضيح، ورغم خضوع بعض الأمثال للتأويل، إلا أن فهمها ليس نهائيا في هذه الحالة، مشيرا إلى أن الاتفاق حول معنى نهائي يمكن أن يحدث شريطة فهم مطلق وواحد عند عموم الناس حول شيء معين.

إن حرص ابن رشد في رفض ادعاء بلوغ الحقيقة النهائية للنص وفهم نهائي له، كونه فيه ضرر بالمؤول والنص، حيث إن **"فهم واحد صحيح لمعان باطنة يقتضي تعميم هذا الفهم على أولئك الذين ليس بوسعهم فهمها، وأولئك الذين يصرحون بالتأويلات، يحصل كفر الذين لا يفهمون التأويلات؛ لأنهم يبطلون معتقداتهم، ويحصل كفر الذين يصرحون بالتأويلات؛ لأنهم ينقلبون كفاراً لمكان دعائهم الآخرين إلى الكفر"**[1]، وبحسب ابن رشد ما حدث مع الأشعرية بتأويلاتها التي فصحت عنها للجمهور والأشعرية **" فمزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق"**[2]، لذلك يكون من الأجدر على العلماء الاحتفاظ بالفهوم لأنفسهم دون غيرهم، خصوصا في المسائل التي لا تقبل تصديقا إلا بالبرهان، كما أن ربط حقيقة التأويل بالفهم النهائي للنص هو مبالغة، كون الفهم النهائي لا يعلمه إلا هو تبارك وتعالى.

إن ما جاد به ابن رشد في مشروعه التأويلي، هو حرص على إعمال النظر العقلي اتجاه النص، لتجاوز أزمة الفهم وبلوغ المعنى الأصلي للنص، وفق تأويل برهاني يحقق الغرض ويحفظ النص ذاته، ذلك ما يصون وحدة الأمة من التشتت والفرقة، كما اتخذ من التأويل العقلي منطلقا في اكتساب إيمان عقلي،

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:66.

[2] المصدر والمكان نفسه.

ورافع لأجل إخضاع الممارسة التأويلية للنص الديني والفلسفي، كما حرص على تطبيق ذلك على مجال الحكمة والفلسفة، كونهما الفضاء الرحب والواسع الذي تتوالد منه المعاني الشرعية والفلسفية، وأصر على تثبيت الوحدة والموافقة بين الشرع والحكمة، وجعل من التأويل أداة حقيقة في تأكيد اللحمة وتجاوز ادعاءات التناقض، وواجه الدعوات التي تفتعل ذلك، وأبرز بوضوح إشكالية الدلالة التي أسس لها حلا يتمثل في ضرورة تعاطي نص الشرع مع العقل وروح التفلسف.

وحرصا منا على البحث في ذلك، وجب أن نتساءل: ما هي أسس ومنطلقات ابن رشد في وجوب النظر للنص عقليا برهانيا؟ وما هي أبعاد ذلك في تحقيق الوحدة ودرء الخلاف؟ وما هي المبررات البرهانية والأصولية التي اتكأ عليها في وجوب ذلك؟

المبحث الثاني

إشكالية المعنى في النص الديني والفلسفي

يمثل المشروع الحضاري مع ابن رشد، أو ما يعرف بخطاب الوصل بين العقل والشرع، لحظة فارقة في تاريخ الحضارة الإسلامية فكريا وثقافيا، مما جعل صاحبه يتبوأ مقام ممثل العقلانية بامتياز، حيث دفعته قناعته الفكرية إلى ضرورة الاهتمام بمسألة الدلالة، والعمل على بناء رؤية واضحة تؤسس وتنظر لبواعث الاختلاف الدلالي، ساعيا بذلك من خلال مشروعه العلمي الطموح إلى تقديم حل دلالي جاد يؤسس لمخارج الأزمة، ويرفع المحن والخلافات، وهو الإقدام الجريء النابع من إحساسه بالمهمة، كونه فيلسوفا منوط به التفتيش في هموم الأمة والعصر.

إن اللواء الذي حمله ابن رشد في تأصيله لمسألة المعنى، أو ما سمي بثنائية الفلسفة والفقه، ساهم في خلق زخم متزايد من النظر الفلسفي والفكري لعلاقة العقل بالنقل، نظرا لخصوصية الموضوع وأهميته البالغة في بيئة ثقافية يشكل فيها النص المقدس محور الحضارة، وتبعاً لما برز من خلافات حادة ناجمة عن محاولات فهم النص القرآني، يسلم ابن رشد بأن الحياة لا يمكنها أن تستقيم إلا بالعمل على إيجاد حل فكري يشخص اللبس الخلل .

إن ما جاد به ابن رشد في مشروعه العلمي وما حمله من خصائص، يعكس حرصه الدءوب على التوفيق العقلاني بين الحكمة والشريعة، وحثّه على الاجتهاد والنظر، تبعاً لمبررات شرعية وعقلية، ويهدف بذلك إلى بعث الانفتاح والتجديد وتجاوز التقليد، حماية للأمة من خطابات التزمت والتعصب التي فتت وحدتها بفعل بث العنصرية والإقصاء ورفض الآخر، كما يقابل بمشروعه ذو النظرة الازدواجية بوجه: يؤكد النظر الفقهي من خلال العلوم العقلية، ووجه إصلاحي يثبت فيه أقاويله، ويواجه من ألحقوا إذاية بالحكمة والشريعة، بفعل خلق الانفصال وادعاء التناقض بينهما.

وأمام دعوة ابن رشد الرامية إلى وجوب النظر الشرعي، ووحدة العقل والشرع، ورغبة منا للبحث في ذلك، وجب أن تساءل: **ما هي المبررات الفلسفية والأصولية في انتصاره لذلك؟**

أولا: المرجعيات الفكرية لابن رشد في تأسيس منهج النظر الشرعي.

أثرت البيئة الفقهية في زمن الموحدين تأثيرا إيجابيا في تكوين شخصية ابن رشد الفقهية، حيث أطرت شخصيته وفق توجه عقلاني، شكل له منطلقاً في بناء توجه فقهي وفلسفي منفتح يرافع للاجتهاد، "كما ساهمت الظروف الفكرية في عهد الموحدين، وما شهده من ازدهار العلوم: في الأصول والمنطق والجدل والفلسفة والرياضيات...ساهم في بعث الاتجاه الفكري العقلاني في وجه منكري سلطة العقل، والمتشبثين بالتقليد، وهو الجو الفكري الذي بزغت بفعله ثورة ابن رشد في بعث الحياة العقلية التي كان يفتقدها المجتمع، وكانت كل الظروف تدل على أن الفترة آن أوانها للتجسيد"[1]، وهي الرؤى الفقهية والتجديدية التي تزامنت مع فضاء معرفي خصب في الأندلس، وما شهده من مستوى من العلم والبحث، أعطيت فيه للمذاهب الفقهية العناية والدراسة، فضلا عن اهتمام الأندلسيين بعلوم مختلفة، منها الشرعية وغير الشرعية: كعلم الخلاف وأصول الفقه والحديث، فساهم ذلك الفضاء في بعث المذاهب الفقهية السنية وغيرها، فانتشرت العلوم وتطورت وتوسع الاجتهاد المطلق"[2].

فضلا عن ذلك، فإن الفضاء الفقهي والمعرفي الذي خلقته مدرسة جده، مثل له موردا معرفيا نهل منه ابن رشد الحفيد المعارف الفقهية المنفتحة والمتحررة والمتنورة، تلك المعرفة والاطلاع من مدرسة فقهية بارزة، شكل له دفعاً في تشييده لمشروع علمي وفقهي يمثل امتدادا لتوجه الجد، الذي تبوأ مكانة فقهية في زمن المرابطين، كونه"أحد الذين كانت لهم يد بيضاء على الفقه الإسلامي عموما، والمذهب المالكي خصوصا، حيث كان يسعى إلى جعله اختيارا علمياً بالأدلة، وبناء الفروع على الأصول، راميا لتجديد الفقه المالكي وجمع شتاته، وإثرائه بالأدلة، وإزالة ما علق به من غبار، بأسلوب يمتع المطالع، ويشبع الطالب، ويقنع الباحث، وضوحاً للألفاظ، وقدرة على التفهيم، أو من جهة الإبداع في الترتيب والتقسيم...فبهذا كان وصفه أحد المفكرين..أنه كان أوحد زمانه في طريقة الفقه[3]، وتأثرا بذلك، فقد سار ابن رشد فكريا وفقهيا نحو ذلك، مستلهما جملة من الصفات، خصوصا منها الوجاهة

---

[1] طراد حمادة ، **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي بيروت لبنان، ط1، 2002، ص: 68.

[2] فتحي حسن ملكاوي، عزمي طه السيد، **العطاء الفكري لابن رشد**، مقال: مصطفي نجيب، المنهج الفقهي عند ابن رشد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 1999، ص:53..

[3] فتحي بن سعيد لعطاوي، الإمام ابن رشد الجد ومكانته العلمية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية، الأغواط، الجزائر، المجلد:01، العدد الثاني، ماي 2016، ص:119.

والشجاعة والإقدام والضلوع في العلوم الإسلامية التي عرفها جده، والذي كانت "تجتمع في شخصيته كل الجوانب العلمية...من استحضار النص القرآني، ودرايته الواسعة بالسنن النبوية، وبالتفسير، وإبداعه في الجمع بين مختلف الحديث، والتوفيق بين الروايات وتمرس واسع في علم الأصول، واطلاع باللغة العربية وأساليبها، وإلمامه بالسيرة النبوية، ومعرفته الشاسعة في علوم الفقه وحفظه للمسائل والأقوال داخل المذهب وخارجه، ومعرفته بمواطن الإجماع وأماكن الخلاف والأسباب الموجبة له[1].

إن تأثر الحفيد بالتوجه الفقهي لجده، جعله يستحضر مواقفه الفقهية في تناول المسائل الفقهية وذلك في أغلب مؤلفاته خصوصا منها مسألة "وطأ الكلب لإناء الماء" في "بداية المجتهد"، والذي انطلق فيها من موقف الجد، لقوله: "**وقد ذهب جدي رحمة الله عليه في كتاب المقدمات إلى أن هذا الحديث معلل معقول المعنى، ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كلباً، فيخاف من ذلك السم**"[2]، فاتخاذ موقف جده منطلقاً فقهيا أسهم في تأطير توجهه الفقهي، من خلال تتبع نهج جده في ضرورة استقلال الاجتهاد وفتح روح التفلسف أمام المسائل الفقهية، وهو ما دفع الحفيد بحرص إلى" ترك التقليد وربط الفروع بالأصول، وهي طريقة بن محمد بن رزق شيخ فقهاء قرطبة، واطلع الحفيد على نهج شيخ جده، وأشار إليه في بعض الاختيارات.. قائلا: وهذا الذي كان يختاره الفقهي أبو بكر بن رزق شيخ جدي رحمة الله عليهما، وهي الطريقة التي يطلق عليها ابن رشد الحفيد المذهب الفقهي الجاري على المعاني[3]. فصار على ذلك النهج أملا في تحقيق استقلال فقهي بالاجتهاد والتسلح بروح التفلسف في تناول المسائل الفقهية، وذلك ليس من باب الوجاهة، بل حرصا منه في تتمة مشروع جده التنويري، والذي مثل فكر الحفيد الفقهي امتدادا حقيقيا له.

لا نغفل في نفس المقام، تأثير شخصيات فقهية بارزة في تكوين رؤية فقهية تجديدية، حيث إن اطلاعه الواسع على مواقف وتوجهات فقهية مختلفة، نابع من ضرورة الإلمام بالمفاهيم الفقهية المتداولة، حتى يتسنى تأسيس رؤية تحدد شخصية جمعت بين الفقه والقضاء والفلسفة والسياسة

---

[1] فتحي بن سعيد لعطاوي، **الإمام ابن رشد الجد ومكانته العلمية**، (م س)، ص:119.

[2] عمار طالبي، **مصادر ابن رشد الفقهية**، مجلة الصراط- مجلة كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، السنة: الأولى، العدد: الثاني، مارس 2000، ص:01.

[3] المرجع نفسه،ص:02.

حيث تأثر ابن رشد تأثرا بالغاً بالمازري والباجي وابن عبد البر، خصوصا هذا الأخير، الذي شكل مصدره الأول في النقل، والذي أثر في ابن رشد الحفيد كونه اجتمعت فيه سمات"فقيه مالكي، مجتهد من مجتهدي المالكية البارزين، يتمتع بسمات منهجية وفكرية سار عليها في استنباطه الفقهي، جامعاً بين الأصول والقواعد، و درايته الواسعة بالعلوم الإسلامية والعربية، التي يخدم بعضها بعضاً بغية الوصول إلى الحق"[1]، "ومن المالكية الذين كان يستشهد بهم ابن رشد، ابن عبد البر وأبو بكر بن العربي في أحكام القرآن "[2] كما صنع تأثره العميق بالفكر الأرسطي، من خلال شروحاته للمتون الأرسطية، وتعلقه بالقياس، عاملا بارزاً ساقه إلى الاعتماد على آلية التأويل البرهاني في تحقيق وحدة النص والعقل.

لقد أسهمت المرجعيات الفقهية والفلسفية التي نهل منها ابن رشد الحفيد، في تكوين شخصية فقهية بعثت خطابا شموليا، يتضمن بنية واسعة لكل أنواع الخطاب، إذ رمى بذلك إلى"**تأسيس منهج في النظر، ومقاصد عميقة في المعرفة الفقهية، تستجيب لروح العصر الموحدي، ساعيا إلى رفع لواء التجديد والرجوع إلى الأصول**"[3]. رافضاً للتقليد، ملتزماً بالتحليل الموضوعي، ساعيا وراء ذلك في تشكل **"النموذج الأكثر اكتمالا للتطبيق المنهجي لأصول الفقه، باعتباره منهجاً تأويلياً ومحكاً نظرياً لمجموع الفقه السني"**[4]، وهو الهدف الذي رام لأجله، وتمثل بحرص وتوتر فكري في مؤلفات ثرية وزاخرة، بدءا من "**بداية المجتهد**"، الذي حرص فيه على تكثير المجتهدين وفتح الفقه أمام النظر العقلي، و دفاعه عن علاقة المعرفة العقلية والدينية من خلال"**فصل المقال**"، وتتمة تلك الدعوة بمؤلف"**مناهج الأدلة**" في التأكيد على الوصل ودحض كل فصل بينهما، مواجها حملات التشويش على الفلسفة والنظر الفقهي من خلال" **تهافت التهافت**".

ثانيا: التأصيل لفقه الاجتهاد وآليات النظر الديني

لقد أبان ابن رشد في أولى مراحل حياته الفكرية تعلقه الشديد بالفقه وأصوله، مقدما تصورات أولية حول مسائل وقضايا فقهية معينة، إلا "**بداية المجتهد**" يمثل نقطة مفصلية في إبداء ابن رشد جملة من التصورات الفقهية التي حملت من التناقض والاختلاف مع التوجه الفقهي والعقدي السائد آنذاك، وهو خلاف حرك الرغبة في تجاوز ابن رشد لامتدادات الفكر المرابطي في فضاء الموحدين، إذ لقي ذلك

[1] دليلة براف، **منهج الإمام ابن عبد البر في الاستدلال لفقه التمهيد**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية،جامعة الجزائر، المجلد:10، العدد:16، .ص:253.

[2] فتحي حسن ملكاوي، عزمي طه السيد، **العطاء الفكري لإبن رشد**،(م س)، ص:114.

[3] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:84.

[4] المرجع نفسه، ص:19.

قبول الموحدين من خلال العمل على"الخروج بالتعليم من المسالك التقليدية، وتطعيمه بمادة التفكير والعقل، وتوجيه التعليم توجيها فلسفيا، كون الارتباط بالمذاهب التقليدية في الفقه معناه، تكريس التبعية، في حين كان طموح الموحدين كبيراً في تحويل الدولة إلى خلافة وأرادوا أن يتمتعوا بحرية كبيرة في التشريع، رافضين الخضوع لأية ضابط، إلا سلطة القرآن والحديث المقطوع بصحته"[1].

إن تجاوز التقليد المرابطي بحسب ابن رشد هو منطلق نحو الاجتهاد وتعمير الساحة الفكرية بالمجتهدين، وإن كل مسعى فقهي لن يتم بلوغه إلا بفتح النظر اتجاه المذاهب بمنظور العدل والتوازي، خلافا للمرابطين الذين اتخذوا من مذهب مالك مرجعاً فقهيا وحيدا، دون النظر في النص القرآني والحديث النبوي، واصفا بذلك مشروعه أداة في"**تحرير وإخراج الفقه من و اقع الاستهلاك إلى التأمل، من استهلاك حفظ المسائل التي يفقد معها الفقيد ذاتيته ويتوارى معها و اقعه، إلى التأمل الفقهي في أسباب الاختلاف وفي القضايا الفقهية الجديرة بالوقوف والنظر...فالحث والإلزام على التأمل مثل أحد المقاصد العميقة لبداية المجتهد**"[2]، **إذ حرصه الشديد على توسيع النظر الفقهي في مؤلفه الأخير، يجعل** القارئ والمتأمل في ذلك يدرك أنه "أمام أصولي فقيه/ محدث خلافي، حريص على بعث جهاز فقهي متماسك، ينطلق من العقل مع تلمس الموضعية واليقين...ذو حذاقة في صناعته الفقهية المحكمة، مرجعاً الخلاف الفقهي إلى مسائل تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية، كتأويل محتمل لنص القرآن، أو حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو الاعتماد على اتفاق ما، أو التوفيق إزاء طرق مختلفة، ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعاً فقهيا[3].

إن رغبة ابن رشد بخطابه"**بداية المجتهد**" الموجه للمجتهدين، هو التحريض على توسيع الممارسة الفقهية المتنورة، وغرس روح الحماس والهمة الفقهية، هادفا لتكثير المجتهدين، حريصا على طرق الحقل العلمي الفقهي، متسلحاً بالاجتهاد والتجديد، وتجاوز التقليد الفقهي المتحجر، هادفا من وراء ذلك إلى"تحويل تنبيهات الشرع إلى نظريات فلسفية، من خلال إخراج ما هو موجود بالقوة في الشريعة إلى الفعل الفلسفي، فمادام وجود الشريعة بالقوة، فإنها تلزم أهل البرهان إخراجها إلى الوجود بالفعل[4]، جاعلاً بذلك القضايا الفقهية أقرب مع المسائل الفلسفية من حيث التعامل، سعيا لخلق جدل فقهي

[1] طراد حمادة ، **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، (م س)، ص: 67.

[2] بورشاشن إبراهيم، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، (م س)، ص:100.

[3] فتحي حسن ملكاوي، عزمي طه السيد،**العطاء الفكري لابن رشد**، مصطفي نجيب، المنهج الفقهي عند ابن رشد، (م س)،ص:72.

[4] نبيلة العمزاوي، **روح التفلسف عند أبي الوليد ابن رشد**، بحث في الدلالة والأبعاد، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، الجزائر، المجلد:15، العدد:28، السنة:2018: ص:263.

وفلسفي، يعزز إمكانات التصديق، ويجعل النظر الفلسفي اتجاه المسائل الفقهية جديرة بطرح فرضيات جديدة تحمل بذور التوسع والتمدد لمعاني النص.

يوسع ابن رشد من دور العقل ليشمل كل المسائل فلسفيا وفقهيا، نظراً وبحثاً، سواء ما تعلق بالفقه الأكبر أو الأصغر، وذلك لكونه أداة"تدرك الموجودات بأسبابها، وهو حاضر في قلب الفلسفة، وفي قلب المعرفة الفقهية...،فالكتابة الرشدية تلحمها مفاهيم يتقاطع فيها ماهو فلسفي وفقهي ديني، مثل مفهوم التذكرة..،مفهوم الكافي، والأشهر والكلي، والجمع، ومفهوم المقصد[1]، وهذا التقاطع الفقهي والفلسفي، يبرره أيضا حمل الفيلسوف للمعرفة البرهانية، وهذا ما يؤهله" لإفهام الناس بالوسائط المنطقية، صانعاً من الفلسفة وسيلة في يد الناس لكسب الفضائل وقيم العدل..، إذ لا يتوقف دور الفيلسوف في توضيح ما يكتنف الملة من آراء، بل يبين ما في الملة من أفعال، فالوجه الحقيقي لجدل الفلسفة بالفقه هو علاقة الفيلسوف بالجمهور"[2]، إذ بهذا يصبح الفيلسوف فقيها، ومادام أمل الفيلسوف هو إنتاج المعارف، فإنه يقترب من المعرفة الدينية لتوليد حقائق ومعاني شرعية، للتشريع والتنظيم، مبرزا في خضم ذلك مهام فيلسوف الفقه المجتهد، موضحاً أن" الاجتهاد ليس عملية عادية ولا مجرد ميل يحرك الإنسان للاستجابة لواقع الحياة المتجدد، بل هو خاصية جوهرية للعمل الفقهي...،وللوجود الإنساني من حيث إنه كمال للإنسان بما هو إنسان، إنه جهد كبير في إعمال النظر في النصوص قصد إدراك معانيها وأسرارها ومقاصدها، لبناء أحكام أو تأملات أو استنباطات..."[3].

يبرز ابن رشد أن معرفة أصل الاستنباط-الكتاب والسنة والإجماع- ضرورية للمجتهد، إن الكتاب واجب على الفقيه أن يكون على دراية ومعرفة تامة وكلية به، أما السنة: فإن أحاديث الأحكام هي من الضروري له، مع أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام، أما الإجماع: فمن الأفضل للفقيه معرفة جميع المسائل المجمع عليها[4]، بمعنى آخر، إلزام المجتهد الإلمام بأسسها، ومصدرها هو ضبط وتقنين لمسار بحثه، المتمثل في المعاني التي تكتنفها أغوار النص، والذي يفتح الأخير أمام اجتهادات عقلية وفق استنباط وقياس محدد، إذ التقييد بذلك يمثل مظهراً حقيقياً للاجتهاد، وأحد صور فتح الممارسة العقلية أمام المعرفة الفقهية، بحثاً عن المعنى الأصلي والمتجدد، وذاك**"الحرص ما هو إلا أمل ورغبة في جعل صناعة الفقه تخضع لمقدمات دقيقة، وقوانين صارمة**

[1] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:30.

[2] المرجع نفسه، ص:31.

[3] المرجع نفسه، ص:101.

[4] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:103.

تحدد عملية الاستنباط الفقهي وتقنن الممارسة الفقهية، حيث سلك هذا النهج في كتابه مختصر المستصفى لأن الهدف من الكتابين تكاد تكون واحدة وهي رفع شعار الاجتهاد"[1].

يولي ابن رشد من خلال مقاربته لمسائل فقهية مع مذاهب فقهية أخرى، أهمية لشرعية الاختلاف الفقهي في الممارسة الفقهية، من جهة أخرى نلمس جملة من المبررات التي تؤكد على ذلك في مشروعه العلمي، إذ يبين"**أن كل معرفة في العلة التي تنطوي عليها والتي ينبغي الكشف عنها، وكل قضية فقهية تتطلب منهجا خاصا بها، ومقدمات ملائمة..ذلك هو السبب في اختلاف الفقهاء في القضية الفقهية الواحدة...فالعلل تكون مختلفة لذلك وبذلك يكون الحكم الفقهي معلوما عند غلبة الظن، ويكون بذلك الخطاب الفقهي يقوم على الترجيح والتغليب للعلل المحتلمة**"[2]، إذ هو اختلاف شرعي كونه مرتبطا باختلاف الموضوع الفقهي، واختلاف زاوية الفقيه ومذهبه وتوجهه الفقهي.

يمثل المشروع العلمي مع ابن رشد خطابا تجديدياً، التزم فيه بمجاراة الفقه بحثا عن معاني جديدة، منطلقا من الأصول، حاثا على التقييد بطرائق النظر، موليا عناية بالأصول والفروع معاً، منتصرا لفقه العقل الذي يكسي المسائل الفقهية غطاء العقلانية في كل ممارسة، مع تحرير الفكر من كل تقليد سواء فقهي أو فلسفي أو غيره...ومعاجلة الظواهر انطلاقا من عللها، والتعامل معها بمعقولية، أملا في أن يزيح التقليد في القضايا الفقهية وبث التوجه العقلاني في التعامل مع الظواهر والموضوعات، تجاوزاً للانحياز والتعصب والانغلاق والإقصاء، وبهذا أراد أن يجعل من"النص الديني رهبة وقداسة وحقلا لا نهائيا للعقل، ينشأ داخل روح طاهرة وينتمي إلى منطقة غامضة وغريبة من مناطق النفس البشرية، تحرك القيم النبيلة والمتفوقة في الإنسان، سلوكاً أو تأويلا، إنه المعنى الديني"[3].

إن الوقوف عند تنظير ابن رشد لمسألة النظر الفقهي، يبقى محاولة في كشف خصائص معينة، كون التعمق في ذلك يتطلب جملة المعطيات الفقهية والمسائل التي خاض فيها، حتى تكون الصورة في غاية الإيضاح والاكـــتمال فهماً وبحثاً، في شخصية جمعت بين الفقه والفلسفة، وحددت علاقة الحقلين إلى درجة جعل مهمة الفيلسوف مرتبطة بالفقه، وبدوره فقيها متفلسفاً.

---

[1] **العطاء الفكري لابن رشد**، مصطفي نجيب، المنهج الفقهي عند ابن رشد، ص 57.

[2] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:152.

[3] محمد همام، البحث عن المعنى الديني، مجلة ذوات، مجلة ثقافية نصف شهرية إلكترونية صادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد:14، على الرباط الإلكتروني: www.mouminoun.Articl.com،ص :38.

ثالثا: وحدة الحكمة والشريعة بين انفتاح النص وتمدد المعنى

لقد خص ابن رشد مسألة الدلالة برؤية واضحة المعالم، والتي تضمنتها أبرز مؤلفاته العقائدية "**فصل المقال**"، حيث أبان في ذلك عن علاقة الوصل بين الحكمة والشريعة، والتي يكرسها منهج النظر الشرعي، إذ خص ابن رشد في دعوة النظر إلى ممارسة فعل التفلسف اتجاه مسائل العقيدة، كونها دعوة حث عليها الخطاب القرآني في آيات صريحة، تجعل من النظر فعلا فلسفيا تحركه رغبة في معرفة العالم وموضوعاته، مما يفرض التفكر والتدبر في قدرة الخالق، لقول ابن رشد في ذلك:"**..النظر ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع**"[1]، أي بمعنى، من تأمل المعلولات تتضح قدرة الخالق والصانع، وقد جعل ذاك النظر واجبا شرعيا مندوبا.

يبين ابن رشد أن التوهم بوجود تناقض بين الحكمة والشريعة، هو خلق باطل أحدثه خصوم النظر، مبينا في ذلك أن افتراض حدوث التناقض يتطلب حضور التأويل، لأن مهمته تتحدد أساسا في إزالة ذلك، لقوله:"**كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم**"[2]، حيث إن تجاوز دعاة الفرقة يتوجب البحث عن الدلائل الشرعية والعقلية التي توجب ذلك، إن تضمنت نصوص الشرع دعوة في النظر العقلي في الموجودات، تلك هي الدعوة التي تمثل مبرراً كافيا على وجوب ذلك، يقول ابن رشد:"**وإذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراج منه...فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي**"[3]، ولعل بتوفيقه في إثبات ذلك شرعاً، جعله يلتزم في دعوة النظر القائم على أسس المنهج البرهاني، كونه أداة إزالة التناقض، وتحقيق الوحدة، وتوليد المعاني، واستنباط أحكام شرعية.

يتخذ ابن رشد مبرر الشرع منطلقا في تأسيس مشروعية النظر العقلي، حيث عمد الاستدلال على مشروعية ذلك من خارج فضاء الفلسفة، إذ جعل نصوص الشرع"**شاهداً على الدعوة إلى التفلسف، منطلقاً من الاستدلال في مجاراة الخصم، أي تسليمه ببعض مقدمات خصمه، ليبين أنها لا تنتج ما يريده الخصم...كما اتخذ من مسلمات الفقهاء متكأ لتبرير مشروعية التفلسف، على جهة النظر**

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:22.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:33.

[3] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص: 23.

الشرعي"[1]، إذ إن الحرص في تثبيت الدعوة وتحقيق اللحمة، هو اتخاذ كل من الحكمة والشريعة طريقا واحداً في معرفة الحق والموجودات، والبحث عن معاني الأشياء، إذ بالنظر البرهاني يزال التناقض ويحضر الفهم، وتنتج مفاهيم ونصوص جديدة تسكنها معاني متنوعة ومتعددة، يقول أبو الوليد**"وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا"**[2].

إن التأسي بنص الشرع على وجوب النظر مع ابن رشد الجد، شكل منطلقا فعليا للتأسيس الشرعي لفعل التفلسف لدى الحفيد، كما أن تأكيد الجد على وجوب الاستناد للنظر كونه صورة تعكس الممارسة العقلية وخص بالذكر التأويل، حيث حصر ابن رشد الجد التأويل وآلياته في النص الشرعي الذي يكون ظاهره مخالفاً للعقل، مما يتعذر الحكم عليها بناء على ظاهرها، لذلك فإن تجاوز الظاهر هو المنقذ للمعرفة الشرعية، وهذه النظرة التي أطرت ابن رشد الحفيد فلسفيا وفقهيا، وجعلت منه يشيد لبنات تصور فكري يمثل امتدادا لتصور الجد أكثر عمقا، إذ ينظر ابن رشد الجد للتأويل بوصفه أداة في النظر الفقهي، تحضر بالقوة في حال تعارض ظاهر النص مع العقل، وهذا يبين أن حدوث التقابل يستدعي حضور التأويل كضرورة ملحة في تجاوز الاختلاف[3].

فضلا عن ذلك، فإن المبرر العقلي ينطلق من كون حقيقة الإنسان تتمثل في العقل، والدين قد ارتبط في دعوته بالعقل باعتباره جوهر وماهية الإنسان، وذلك يعكس الاتفاق بين الدين لما حمله من دعوة إلى العقل، ويصبحا رمز الوحدة كونهما حق، وهو ما يعتبره ابن رشد"أن الحق لا يضاده الحق بل يوافقه ويشهد له، هو حق بقطع النظر عما أراد به أبو الوليد..كما أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصريح، فإن حدث بين العقل والنقل فذلك راجع لسببين: إما النقل غير صحيح في نفسه أو أسيء فهمه، وفسر تفسيراً غير صحيح، وثانيا: المعقول الذي ادعى أن النقل يخالفه، غير صريح وغير سليم، وتعلقت به أدران الشبهة أو الهوى، التي جعلت من العقل يفقد سلامته"[4]، ليتضح بذلك أن دعوة الوحدة ليس المقصود من وراء التطابق بين المجالين،"فلم يتخذ من العقل والنقل صفة التطابق، على نحو ما دعا إليه المتقدمون عليه، ولم يتصوره على انفصام، بل يهدف إلى جعل موضوع النظر واحدا بين الحكمة والشريعة، والاختلاف يكمن فقط لمن يوجه له خطاب الحكمة أو الشريعة، فالشريعة تخص الناس

[1] إسماعيل فاطمة، **المنهج الفلسفي عند ابن رشد**، (م س)، ص:146.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:23.

[3] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**،(م س)، ص:208.

[4] مصباح محمد،**العقل والنقل عند ابن رشد**، (م س)، ص:17.

جميعا، أمام الحكمة فإنها صناعة يختص بها أهل الفطر والعقول اليقظة السليمة، التي تنشد النظر والنقد والسؤال والتأمل"[1]، وبهذا تكمن أبعاد وحدة الحكمة والشريعة، البحث سببيا في موضوعات الحكمة والشريعة، إذ بهذا يرفع العقل إلى درجة تفسير وفهم سببي عقلاني لمسائل الشرع، متخذاً من التأويل آلية في تمديد معاني المسائل والمفاهيم، حتى تبقى المفاهيم والمعاني الجديدة بناء عقلانيا لا يعارض العقل بل يوافقه ويشهد له.

اتخذت علاقة الحكمة بالشريعة في الثقافة الإسلامية صورا وأنماطا متعددة، تبعا لمقتضيات الزمان والمكان، إلا أنه ورغم ذلك، سيطرت النزعة العقلانية في فرض تناول القضايا الدينية، وتأويل كل ما اقتضى ذلك. لذلك يرى الغزالي في العقل أساسا لتكوين فكر عقلاني للإنسان، واصفا الإيمان بالله ومعرفة حقيقة الأشياء ركيزة فطرية في نفوس البشر، يتوصل لها العقل البشري بالتذكير، كما قسم الحقائق الدينية إلى طبقات، وأن الحقيقة بطون والناس مراتب، إذ إن جمع الغزالي بين الدين والعقل أحدث تقاطعاً مع تصور ابن رشد، ليتجلى الفارق في كون الغزالي نسب الحقائق والمعارف المتتالية إلى العرفان، بينما نسبها ابن رشد إلى الفلسفة، فالأخير اعتبر تأكيد القرآن على التفكير و المعرفة تأييداً للعقل الفلسفي، و أن ظواهر النصوص تخص عامة الناس، وعلى الفيلسوف تأويل النصوص سعيا لاكتشاف الحقائق البرهانية، ليتفق الغزالي وابن رشد في أن التأويل يخص الراسخين في العلم، الذين هم عند الغزالي المتصوفة، ومع ابن رشد الفلاسفة[2].

أمام تقارب تصور الغزالي في فتح النص أمام النظر، فإن ابن رشد ينظر إلى التعامل مع النصوص في غياب نظرة عقلانية، يجعل منها نصوصا تفتقد للروح والمعاني الجديدة، إذ إن قراءة النص حرفيا ما هي إلا استهلاك في حلقات، دون الوصول إلى معاني تفتح النص أمام تحد من التوالد المستمر للدلالات، وهو ما يجعل العقل والفكر يدخلان في صراع مغلق، ينشد النكران ويرفض الآخر، ويؤسس لخطاب الإيديولوجيات، وسعيا لتجاوز ذلك، يعمد"**العقل النصي لفهم العالم وتحقيق المعرفة فهما مباشراً، أي اتخاذ المعطيات التي يكونها بنفسه سبيل تحقيق الفهم، مما يجعله معتزاً بجهوده، واثقاً من نفسه وقناعاته، فاهماً ما توصل إليه، في مقابل عقل لا يسعى لفهم العالم على هذا المنوال بل عبر**

[1] عبد السلام بن عبد العالي، **ابن رشد فيلسوف الفصل**، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد العاشر، 2017، ص:248.

[2] محمد تقي سبحاني، **العقل والنص في الكلام الإسلامي قراءة في الإشكالية**، مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية، ، مجلة فصلية ، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة ، بيروت لبنان، العدد 5، شتاء 2006، ص:53

وسيط، وهو النص نفسه، إذ نجده يولي عناية لفهم الآخر عبر تحليل نصوص"[1]، ولهذا يكون الاستناد إلى آليات نهجا سليما في تحقيق الفهم البعيد عن الانطواء والانغلاق، وما أكد عليه ابن رشد في أن التوافق بين النظر والشرع، يمَكّن من إنتاج معنى للنص، بعيد عن الفهم المنتج عن فهم خاص،"لذلك كان توافق العقل السليم بالنقل السليم قاعدة مشروعة ومقبولة لدى دعاة النظر العقلي، لا تلقى رفضا من كل ناظر في العقليات، ممن تمكنوا من الاطلاع على النقليات، مشبها البعد عن ذلك لما وقع في تأويل علماء الكلام، الذي كان فهما ونتاجا بعيدا عن روح الإسلام، مبينا أن ما عرض على الشريعة من هذا الصنف، أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا إن التأويل ليس هو المقصود به، وإنما أتى الله به في صورة المتشابه، ابتلاء...بل نعوذ بالله من هذا الظن، فالكتاب العزيز جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان"[2]، كما عمدوا بتأويلات تخص آيات الصفات إلى تمزيق الشرع، وتحريف ما ورد في معانيه.

يحذر ابن رشد من التأويل المزيف، نتيجة ما تجلى من تحريفات وقراءات تأويلية زائفة، أنتجت بدعا وشبها خاطئة ومضللة، وهو حرص أراد من خلال مؤلفه"**الكشف**"، أن يقوّم أخطاء وتأويلات فاسدة مست عقائد الملة، وهو دفاع أراد به ابن رشد حماية نص الشرع من التحريف الذي طاله خصوصا منه التأويل الكلامي، كما قصد ابن رشد، منطلقا من"**تفحص مناهجهم وأساليبهم، وهذا الكشف المنهجي الذي يمثل ركيزة نقدية متبوعة بخطوة بنائية هي التصحيح ذاته، ولن تتم الخطوة البنائية إلا بالاتكاء على ما يمثل أساس البناء، أعني أساس النظر الصحيح للعقيدة، ولن يخرج الأساس إلا بضرورة التزام مبادئ الشرع**"[3].

تستوقف القارئ أبعاد متجلية في خطاب الوحدة الذي تضمنه"**فصل المقال**"، والذي يعكس توسع حدة الخطابات الإيديولوجية، التي وسعت من رقعة التكفير ومن مظاهر فوضى فهم النص، حيث برز على ضوء ذلك صراع فكري، ألبه اتجاه تقليدي يرفض قطعاً الفكر المتنور، الذي يتخذ من النظر العقلي المنفتح أداة في فهم النص، وهدف أهل التأويل التحريفي والاتجاهات المغلقة، هو عرقلة دعوة ابن رشد التي لقيت قبولاً واسعا لما حمله من تأسيس فكري متنور، يعبر عن ذلك الجابري بقوله:"**إن دعوة ابن رشد التي تؤكد على وحدة الدين والفلسفة لقيت من القبول الواسع إلى حد جعلها إصلاح ونقل فكري من سيطرة التقليد إلى بعث التجديد، ولم يكن ابن رشد يرمي لهدف آخر كان، إلا منع**

[1] المرجع والمكان نفسه.

[2] مصباح محمد، **العقل والنقل عند ابن رشد**، (م س)، ص:18

[3] إسماعيل فاطمة، **المنهج الفلسفي عند ابن رشد**، (م س)، ص ص:50،.51.

عدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير التوفيق ولكنه يرتكز على قضية أساسية عنده، إذ يبقى التعارض قائما فعلاً بين الخطاب البرهاني الفلسفي والخطاب الجدلي السفسطائي الذي اعتمدته الفرق الكلامية، الذي لم يكن لأجل بناء الحقيقة، بل للتأثير في الخصم وهدم وزعزعة آرائه ومعتقداته، تلك المظاهر التي فرقت وحدة الأمة وألحقت ضرراً بالشريعة والحكمة"[1]، وهو الحرص النابع مما عاصره ابن رشد إبان زمن الموحدين، وقلق تنبأ له، كل ذلك تجلى كأبعاد تشخص لأزمات الأمة فكريا ومعرفيا، حاثا على تجاوز ذلك بتكريس التأمل والنظر ووحدة الحكمة والشريعة، تأسيسا للانفتاح وتوليد المعنى، وتجاوزاً للتقليد، وقبولاً للاختلاف.

إن الرؤية الفلسفية البرهانية توجب التوافق بين الحكمة(العقل)، والشريعة(النقل)، ومواجهة الإذاية، وذلك دفاعا عن ضرر يمس الحكمة والشريعة، إذ إنه لا حرج في تحقيق الاتصال والترابط بين الحق(الشريعة)، مع الحق(الشرع)، فكلاهما حق ولا تعارض بينهما، لقوله: **"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذابة كل الإذابة ممن ينسب إليها هي أشد الإذابة، مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة، وقد آذاها أيضا كثير الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها..."**[2]، فالعودة إلى النص القرآني وتأمله، هو تأسيس فعلي لفتح النص الديني أمام النظر الذي يمثل دعوة مشروعة، وهي الدعوة التي التزم بها بعضهم، وأسسوا من خلالها لوحدة في النظر بين الخطاب الديني والفلسفي، وأسهموا في ذلك ببناء آراء وأحكام ومفاهيم دينية جديدة، وما ذلك إلا تجلي صريح لتجسيد مظاهر التفلسف، وما النظر العقلي إلا أداة تمكن النص الديني من كسب وحدة وثراء وخصوبة في الطرح، تبعا لما أفرزه التأمل الفلسفي من معان متدفقة، أعطته روحا وحيوية جديدة.

تمثل دعوة ابن رشد خطابا في التجديد والتأمل والنظر، وهي الدعوة التي خصها بمؤلفه "فصل المقال"، وأتمه" الكشف عن مناهج الأدلة"، ليعكس ذلك حرصا كبيراً في أن مسألة المعنى ترتبط وثوقا بمدى خضوع النص الديني لمسعى التأمل الفلسفي، فبفعل النظر العقلي يتجسد طموح خلق وبعث حوار طبيعي مفتوح بين الحكمة والشريعة، يؤسس للانفتاح ويوسع من نشاط الوعي، ويمكن من تمدد المعنى، ويفوت على الأمة مظاهر الشقاق والفرقة، إذ بدون فتح الحوار فإنه لا مستقبل للأمة وصيرورتها،

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص ص:7، 8.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:125.

فالحوار أكثر من ضروري كونه يجمع الحقيقيتين، وفق أطر وخصائص موضوعية عقلانية، تتخذ من العقل أداة في بناء معرفة جديدة، سواء دينية أو فلسفية.

رابعا: تثبيت الوحدة و درأ الخلاف

واجه ابن رشد بصمود وثبات الإذاية التي تعرض لها من دعاة التقليد، ذلك الطعن الذي لقيه فرض عليه أن يكون مواجها لزعمهم وافترائهم، ومبطلا للخلاف الذي أحدثوه بين الحكمة والشريعة خاصا الغزالي باتهام خطير كونه أضر بالشرع وألحق إذاية بالفلسفة، فهجوم الغزالي يفتقد للقناعة والبرهان، بل تحركه الرغبة في التشويش على ابن رشد، وهو الذي صرح بأن القصد وراء مؤلفاته إنما التشويش على معتقدات الفلاسفة، وهذه الصفة تتنافي مع مرتبته كونه العالم والفيلسوف، كما أنه أفسد منفعة التأويل على ضوء إفصاحه لنتائج التأويل، معتبرا النص كله قابل للتأول، محرضا على إقدامات الفلاسفة التي تعدو أن تكون مجرد دعوة في إعادة قراءة النص، وفق نظر عقلاني يكرس الفهم وينتج المعاني، ولم تعكس هجوماته على الفلسفة ودعاة التفلسف إلا رغبة منه في تكريس الفهم الواحد، والتعصب للتأويل الكلامي التحريفي، وأملا في تجسيد ذلك، هاجم الفلاسفة بنقد شديد لأسباب واهية، جعلت ابن رشد يصفه:**"بصاحب العقل الشرير الذي يهاجم دعاة النظر السليم لأجل تزييف الحقائق، مكرها الناس على تبني الاعتقاد على أمور تفتقد للمبررات العقلية والشرعية، إذ يبقى هجومه أقرب لما ذهبت إليه الأشاعرة في مسعاها الرامي لرفض العقل من خلال إبطال كل ما يتوصل له من نتائج وأحكام شرعية وعقلية"**[1]، كما أن هجومه الذي تحركه نوايا سيئة، يوهم مريديه أنه يهدف بها إلى نفي ودحض أقاويل الفلاسفة التي عرقلت مسار إحياء العلوم، متجاهلا حقيقة**"أن إحياء وبعث العلوم يكون بإحياء الفلسفة...وأن تخلي المسلمين عن الحكمة وطلبها وتعلمها، هو سبب حقيقي في موت العلوم الدينية"**[2].

لقد بلغ الاختلاف أوجه بين صاحب "**مقاصد الفلاسفة**"، و صاحب "**تهافت التهافت**"، ونظراً لقناعة ابن رشد في كون هجماته ليس لها مبرر شرعي ولا فكري، بل تتمثل مظهراً للتشويش على معتقدات أهل النظر الذين يفكرون بحرص وجد وعناية في التفكر على مستقبل الأمة، من خلال إعادة بعث آليات الفهم المنفتح للنص، وأمام ما لقيه هجوم الغزالي من شيوع واسع في فضاء الموحدين نظراً لمكانته، فقد

[1] سمية المحفوظي، **ابن رشد الحفيد**، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد العاشر، 2017، ص:374.

[2] المرجع نفسه: ص:375..

وسع ابن رشد من خطورة خطاب الرد، متهما فيها الغزالي بصاحب التصور الضيق، الذي يفتقد للرؤية الواضحة والمنهج المبين، واصفا توجهه الممتلئ ضبابية والمفتقد للوضوح، وتبعاً لخطورة المواجهة الرشدية الغزالية التي وسعت من حدة الخلاف والفرقة، فقد أرجع بعضهم أن الاختلاف بين الغزالي وابن رشد في فهم الخطاب، يعود لعامل أساسي "لا يرتبط بسوء اطلاع ونقص معرفة...بل لاختلاف النظر ..فمفعول الخطاب هو الذي يهم الغزالي، في مقابل ابن رشد الذي يكتفي بالنظر إلى التماسك والانسجام المنطقي للخطاب وحقيقته، نجد الغزالي ينشغل بنظام الخطاب، أمام ابن رشد بانتظامه، ويصنِّف ابنُ رشد الخطاب عملا بتعاليم أرسطو..مبينا أن الخطاب البرهاني خاص بالعلماء، وهم الفلاسفة وأهل الفطر والراسخون في العلم، وهم القادرون على التأويل بمعناه العام وليس فحسب بمعناه الفقهي، خلافاً للعامة التي يكفيها الخطاب الجدلي الذي يقنع الجمهور باعتماده على مقدمات مشهورة"[1].

لقد أظهر ابن رشد صموداً في وجه مزاعم الغزالي، خاصا إياه برد في مؤلف ثري**"تهافت التهافت"**، واصفا ادعاءاته بالافتراء والتوهم الفكري، التي تفتقد للدقة والبرهان في تأكيد صدق أقاويله، حيث "عمد ابن شد إلى إخراج الغزالي من دائرة الفلسفة، كونه تغيب عنه روح التفلسف السليم، فرغم كونه يصنف نفسه في مصاف الفلاسفة، فإن أبا الوليد أثبت افتقاد الغزالي للمبررات الفلسفية التي عكست بُعده عن نشاط التفلسف، إذ غلب على فكره الطابع الجدلي، ولم يستطع بذلك الإحاطة بآراء الفلاسفة وفهم مقاصدهم واستيعاب منطقهم، فالغزالي لم يستوعب أن الفلسفة -هي نشاط يصب في تكريس النظر حسب ما يفرضه البرهان وطبيعته[2]، وهذا يعكس عدم قدرته في الاطلاع على الفلسفة وموضوعاتها، ونقص دراية عن مهمة أهل البرهان، الذين يسعون وراء ذلك إلى توليد المعاني وإبراز الحقائق، ونظراً للنقص الفادح الذي انكشف على ضوء آرائه التي تضمنتها مؤلفاته، يتبين أنه بهجماته أراد لفت واستقطاب الأنظار في الساحة الفكرية في الفضاء الموحدي، لذلك كان ابن رشد ملزماً بالصمود والدفاع **"والعمل على تقويض مو اقف الغزالي والتشكيك في صدق نو ايا أبي حامد، وبتصوراته أبان عن سوء فهمه لما خصه الفلاسفة من آراء، وقد كانت نية أبي الوليد زعزعة وزحزحة السلطة الرمزية للغزالي كي يسهل دحض ونفي أفكاره"**[3].

[1] عبد السلام بن عبد العالي، ابن رشد فيلسوف الفصل، (م س)، ص249.

[2] سمية المحفوظي، **ابن رشد الحفيد**، مجلة يتفكرون، (م س)، ص:372.

[3] المرجع والمكان نفسه.

وأمام تمسكه بآرائه دون اقتناعه بشغب وتشويش الغزالي، أكسبه ثباتا وعزيمة على أن فهم الخطاب أولى به العقل وليس اتباع أهواء العالم، فالعالم ليس هدفه تشكيك الناس في معتقداتهم، بل أجدر بالعالم أن يكون مهووسا بطلب الحق، ولعل صمود صاحب "خطاب الفصل" جعله"**يتشبث بأن بلوغ الحقيقة مرتبط بالفلسفة ومنطقها البرهاني، إذ هي تتجلى وتبرز في الخطاب المتماسك منطقيا.. وأمام ذلك كان ملزما بتأكيد وجوب النظر العقلي، موضحاً حكم الشرع الإسلامي في علوم الأوائل، بهدف إعطاء شرعية للحقيقة الفلسفية، وإثبات كون الحكمة صاحبة الشريعة، مع الحرص على تجنب الخلط بينهما، بل الفصل بينهما، بين الأقاويل السفسطائية والجدلية، وبين الأقاويل البرهانية، بين الجمهور وعلم الكلام، بين ما للعامة وما للخاصة**"[1]، كما ازداد في ذلك حرصا أمام الدعوة لاتباع منهج الموحدين القائم على الوسطية، ساعيا لحث الناس على معرفة الله من خلال تجاوز التقليد، مرافعاً إلى وجوب النظر العقلي الذي يخدم الشريعة، ذلك هو النهج الذي يحقق بحسبه الانفتاح والدعوة إلى التأمل، وتقويم ما ورد سهواً من نظر فلسفي اتجاه مسائل الشرع، ليتخلص بوضوح أمام ما جاد به دفاعا وثباتا على المواقف إلى تحقيق"**أسمى مظاهر الانفتاح على القول الفلسفي، سعيا لإكمال المعرفة التي يقدمها بادئ الشرع، والذي هو يتمثل بمثابة دعوة ضرورية للمقتصد غير كاف للمجتهد**"[2].

إن مغالاة الغزالي في مهاجمة الفلسفة ودعاة النظر، جعل ابن رشد يصنفه ضمن نسق المتكلمين، كونه لا يستند للبرهان في أقاويله، إن اعتمد الغزالي في خطاباته على الأقاويل الخطابية والجدلية التي تتنافى والبرهان العقلي، وهذا يبرر أنه لا يستند للعقل، كما عمد إلى قلب أقاويل الفلاسفة لأجل كسب عقول الجمهور، وهذا يبرز عدم التزامه بالأمانة العلمية خصوصا[3]، إذ رافق ابن رشد أقاويل الغزالي والمتكلمين دحضا ونفيا بالبرهان، وجاهد في إبطال مزاعمه التي أدرجت في خانة التعدي على الشرع من خلال ما نتج عن تأويلاته التي مست الغيبيات، وهذا ما يصفه ابن رشد"**بالتعدي الخطير على الشرع، والخوض في أمور بعيدة عن مستوى إدراك وفهم الذات الإنسانية، بل تبقى أموراً غيبية لا يعلمها إلا هو، وهذا خطأ وقع فيه الغزالي معتقداً أن كل ما سكت عنه الشرع من العلوم، يجب فحصه والنظر فيه، ويصرح للجمهور على أنها معاني متوالدة من نص الشرع، فإن مثل هذا التوليد هو خلط عظيم**

[1] عبد السلام بن عبد العالي، ابن رشد فيلسوف الفصل، (م س)، ص:250.

[2] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:250.

[3] ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**،تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، بيروت، ج3، ط1،ص:285..

ومغالاة وتعدي، كون الشرع لم يحث على الخوض[1]، إذ إن ذلك التعدي راجع أساسا إلى تناول قضايا غيبية دون دليل وبرهان، أو حتى يلصق بالفلسفة شبهة الخوض في القضايا الميتافيزيقية للشرع، أو لجهل منه على عدم التمييز بين حقلي الفلسفة والميتافيزيقا، وهو الخلط الذي تجلى أيضا مع ابن سينا نتيجة نشر أقاويل غير صحيحة أضرت ضررا كبيرا بالفلسفة والشريعة، وأدت تلك التعاليم الخاطئة التي دافع عنها إلى نتائج توحي بالانفصال بين مجال الحكمة والشريعة[2]، مبرزاً في مقابل ذلك ابن رشد أن الخوض عقليا في مسائل الشرع الغيبية على غرار: النبوة، والوحي، ومعاني اللوح المحفوظ، ومعاني القلم، والمعجزات، لا يوصل إلى رأي سديد، لأنها تخص عالم الغيب أكثر من اتصالها بعالم الحس والشهادة[3].

علاوة على ذلك، تضمنت دعاوى الغزالي لإبطال النظر العقلي في مسائل الشرع، وهذا ما أدرجه في نقده للفلاسفة في كتابه"**تهافت الفلاسفة**"، مبرزاً الدعوات التي خصها الفلاسفة في إخضاع العلوم المتقاطعة مع مدار النص الديني لقراءته وتأمله والنظر فيه، معتبراً ذلك الجمع لا يستند لأية مبررات، وليس له دليل، فكل من المنطق والعلوم الرياضية لا يمكن جمعها مع الفلسفة في النظر الشرعي،"**فالفرق واضح وجلي بين الإلهيات والرياضيات، فالاخيرة تعنى بمسألة محددة وهي قياس المقادير الكمية المتصلة، والمنفصلة الجبر والحساب**" [4].

يعتقد الغزالي أن مخادعات الفلاسفة أدت إلى إبطال الدين ووظائف الإسلام، وخاضوا في كل محظور، ونظروا إلى العبادات نظرة ناقصة غير آبهين بوظائفها، غير معظمين لشعائر الدين، وفتحوا كليات وأصول الدين أمام كل مجال الشك والظن، فإن ذلك لا يعدو أن يكون تتبعا لنهج من حرفوا الملة وخرجوا عن سبيل الله[5]، منتقدا الإفصاح عن تأويلاتهم للعامة، وهو حرص لازمه وأبان عنه في مؤلفه "**إلجام العوام**"، حتى لا يكون نص الشرع مفتوحا أمام تأويلات الجمهور والعامة، وهذا يراه ابن رشد مغالطة حقيقية تضمنها هجوم الغزالي، فالتأويل الكلامي الذي اعتمده يؤدي إلى نشوب خلاف في الرؤى الدينية تكون محور اهتمام العامة، ونتاج التأويل لا تطرح للعامة كون ذلك أدى إلى صراع ديني سياسي حقيقي"**وهو ما جعل قضايا الدين عرضة لشبهة تلفيق رؤى سياسية، ويتحول الخلاف الديني إلى صراع تحركه وتغذيه الرغبة في استعمال نص الشرع لتوجهات سياسية، لذلك الخطر كل الخطر من**

---

[1] المصدر نفسه: ص:432.

[2] ابن رشد أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية،(م س)، ص ص:150، 151.

[3] سمية المحفوظي، **ابن رشد الحفيد**، (م س)،ص:373.

[4] الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4، 1966، ص:84.

[5] المصدر نفسه: ص:73.

تسلل العوام إلى الخوض في قضايا الدين، من خلال التأويل الكلامي الذي أدى إلى نشوب صراعات سياسية حادة "[1].

يعتبر ابن رشد أن هجوم الغزالي تحركه قناعه تنظر للعقل نظرة قاصرة، ويرفض من خلالها حضور العقل في تناول المسائل الإلهية، وهو ما صرح به الغزالي في اعتبار"**الحقيقة الدينية نوريقذفه الله في القلب، وهي معرفة إشراقية بعيدة كل البعد عن النظروالعلوم العقلية ككل"**[2]، إذ ورغم ما أراد الغزالي خلقه من تناقض يعدم التطابق بين الحكمة والشريعة، إلا أن وحدة العقل بالشرع ثابتة، تحكمها علاقة الكل(الشرع) بالجزء (الحكمة)، دون النظر إلى العلاقة أنها تطابق كلي بينهما، بل هي استقلالية واتفاق من حيث وحدة الحقيقة، أي بمعنى آخر:"**أن العقل مستقل عن الحقيقة، والحقيقة مستقلة عن العقل، دون النظر إليهما أنهما منفصلان"**[3]، محذراً من النظر إلى ثنائية الدين والفلسفة نظرة انفصال، واعتبارها علاقة الأصل بالفرع، مبينا أن"**ما للفلسفة للفلسفة، وما للشرع للشرع، الفلسفة لها نظامها المعرفي، لها منطقها، وعيب أصحاب الكلام أنهم لم يحترموا هذا الفصل، ولم يبقوا على التعارض القائم بين المنطق البرهاني، الذي تعتمده الفلسفة والخطاب الجدلي السفسطائي الذي اعتمدوه هم"**[4]، مع الحرص على عدم نفي الجدل والتواصل بينهما، من خلال النظر الشرعي كونه سبيلا في تعزيز علاقة الوصل والاتصال بين الحكمة والشريعة.

يبقى التأمل الذي يستند للعلوم العقلية في تناول قضايا الشرع ومبادئه وأصوله بغية تعزيز فهمه للقضايا والمسائل، ضرورة ملحة تفرضها الحاجة إلى الفهم، حيث جعله ابن رشد خاصية وصناعة أصيلة بالفلاسفة دون غيرهم، فإنه بهذا يؤسس لتأويل يخص أهل البرهان من الفلاسفة، معتبرا أن الإيمان الأقرب إلى صفة الإيمان التام، هو إيمان التأويل القائم على سلطان العقل المتبع للمنهج البرهاني، الذي يفرز نتائج أقرب لليقين والصدق، ذلك ما يسمح بإزاحة التعارض، والتأسيس لتوافق ووحدة العقل والإيمان. ولعل أطروحات ابن رشد في هذا الصدد أبانت عن قوته في**" الانتصار للحكمة، الذي هو في الحقيقة انتصار للمعرفة الدينية "**[5].

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي، **ابن رشد فيلسوف الفصل**، (م س)، ص:249.

[2] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال،تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت لبنان،ط7، 1967**، ص:108.

[3] المصباحي محمد، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1985، ص ص:227 ، 229.

[4] عبد السلام بن عبد العالي، **ابن رشد فيلسوف الفصل**، (م س)، ص:249.

[5] سمية المحفوظي، **ابن رشد الحفيد**، (م س)، ص:375.

إن صمود المشروع العلمي لابن رشد أمام خطاب المتكلمين ودعاة التقليد، عكس قوة وخصوبة الرؤية الواضحة، الداعية والمحرضة على النظر الشرعي، والتأويل البرهاني، باعتباره إستراتيجية في الفهم وتوليد المعنى، كما يهادف إلى انفتاح الخطاب الديني تبعاً لما تمليه مستجدات الواقع الفكري والثقافي، مع حرصه على جعل النظر التأويلي أداة تعزز من لحمة الممارسة بين الشريعة والحكمة، وما سعيه ذلك، إلا رغبة في تأسيس منهج علمي أصيل، يبرز آليات قراءة النص، بحثاً عن المعنى والدلالة.

المبحث الثالث

نظرية المعنى عند ابن رشد

يحتل سؤال التأويل مع ابن رشد مكانة محورية في مشروعه العلمي، باعتباره يؤسس كحل لإشكالية الدلالة والمعنى، حيث يعتبر آلية تجسد الفهم وتكاثر المعاني، نتيجة علاقة التلازم التي تربطه بالنص، من خلال الحضور المستمر لفعل القراءة والسؤال، حيث إن تحقيق الفهم هو مؤشر على إنتاج المعنى، كون الفهم هو تعبير عن إنتاج معرفة أو معنى جديد، تلك المعرفة التي تُنتج بفعل توليد وصراع مستمر بين النص وفن السؤال، فيظهر المعنى وتفك أسوار الغموض والإبهام التي التصقت به، نتيجة غياب فعل ونشاط القراءة، وبهذا تبرز أبعاد التأويل في بعث روح جديدة للنص، على ضوء بث مفاهيم جديدة، ظهرت بفعل البحث وتناول قضايا مرتبطة بمدار النص القرآني، وبهذا ينفتح النص أمام آليات جديدة للبحث فيه، ويقبل إستراتيجيات منفتحة ومختلفة تهم المؤول والمفسر في آليات بعث النص أمام فهم متجدد، كونه نصا قابلا للمساءلة والحوار المستمر، ومعانيه لا نهائية.

لقد أولى ابن رشد عناية بالغة لسؤال التأويل، مما جعله يشكل أبرز اهتماماته الفكرية والثقافية، حيث انعكس اهتمامه وتعلقه بعلوم التأويل بوضوح في أحد شواهده الفكرية "فصل المقال"، والذي عمل فيه بجهد وعطاء على تثبيت أهمية ودور الفهم والتأويل، والنظر العقلي في توليد المعنى وإنتاج المعارف، مدافعا عنه بحرص وعناية، متخذا منه منطلقا في مجابهة التناقض الذي أحدثه دعاة الفرقة بين الحكمة والشريعة، مما جعله يقدم خطاب فصل مصحوبا بقلق، دفاعا عن الوحدة ونقداً لدعاة التفرقة، موضحا أبعاد النظر في وحدة ولحمة الحكمة والشريعة، وهو دفاع ينم على خلق أو إعادة بعث حوار فكري جديد بين الحكمة والشريعة، إدراكا منه أن ذلك الأمل يبقى بعيد المنال، نتيجة غياب التأويل كمنهج وإستراتيجية، ولأجل هذا فإن دعوته لوجوب النظر دافع نحو خلق نشاط وحركية معرفية متزايدة تنعش الفضاء المعرفي والديني، معتبراً في ذلك"**النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة، أو ما يهم التشريع، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية، ولكنها تدعوا العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط**"[1]، لأجل إنتاج معاني

[1] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عن ابن رشد**، مجلة أنتروبولوجية الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد:06، العدد:01، ص:61.

موازية للنص، تساير روح العصر وتخلق منه نصا راهنيا يمكن الإنسان من التعاطي مع مقتضيات الراهن وفق معاني جديدة، وبشيوع وتوسع فكرة التعاطي بروح منفتحة مع النص، حقق ذلك نشأة فروع علمية متنوعة، تعنى بدراسة النص القرآني وتفهمه.

إن القبول الواسع للتأويل مع ابن رشد وجعله محور منهجه العلمي، يعود إلى حاجته في اتخاذه الوعاء الذي تجتمع فيه الفلسفة والحكمة، كونه آلية للانفتاح وتعدد القراءة التي تخلق زخما من المعاني الموازية للنص الأصلي، المتفاعلة مع أسئلة الراهن، ليبين ابن رشد أن ذلك يبقى الأفق المنشود الذي يمكن أن نصل إليه بعقول المجتهدين والحكماء وأهل البرهان، ويوسع من دائرة الاجتهاد في المسائل والقضايا الدينية، أو الفلسفية منها، ويجعل من التعدد والاختلاف ثقافة وقناعة المؤول والقارئ، بعدما توسع مجال النظر ليمس مجال الحكمة والشريعة، وأصبح نتاج تأويلهما حق، وأمام ما تضمنه خطاب ابن رشد الملح على ضرورة حضور التأويل كأداة تمكن من تمدد المعنى، وانفتاح النص والتأسيس للاجتهاد، ومغبة الوقوع في تأويلات ضيقة تنشد الدوغمائية، وترفض الاختلاف، وتحتفي بامتلاك الحقيقة الأولى، مثلما تجلى ذلك مع المتكلمين خصوصا منهم الأشعرية...والمتصوفة، أملت تلك المظاهر إخضاع التأويل لجملة الضوابط والحدود التي تخص طرق التأويل الصحيح وقوانينه، وآليات تجسيده، وهو حرص ينم على التأسيس لمنهج تأويلي صحيح، لبلوغ المعنى، ويراعي خصوصيات نص مقدس يحارب لأجل ألفاظه، كما يحرص على تنزيه المعاني، وللبحث في ذلك، ارتأينا إثارة التساؤلات الآتية: **ما التأويل ؟ وما موضوعه ؟ وما هي حدوده وقوانينه ؟ وما هي آليات تجسيده ؟**

أولا: المقصود بالتأويل:

يؤسس ابن رشد في رحلة بحثه عن الحقيقة، إلى علاقة الجمع والربط بين حقيقة التأمل العقلي في القضايا العقائدية، باعتباره واجب شرعاً وعقلاً، ولذلك استنادا لمبررات شرعية، ومنطقية برهانية نلمسها من خلال حث القرآن في مواضع عدة لإعمال العقل، يعبر عنه قائلا: **"لكون الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى"**[1]، ليبقى وجوب النظر نابعا من مبررات أصولية يسعى على ضوئها في تأويل ألفاظ القرآن، وتوليد المعنى.

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق : محمد عمارة، (م س)، ص: 22.

لقد تجلى حضور التأويل في النص القرآني في سبعة عشر موضعاً صريحاً، حيث ارتبط حضوره بمجالات واسعة ومختلفة، سواء منها الرؤيا والأحلام، وتفسير وتأويل الأحاديث، وهو ما جعل منه نصا محملا بالرموز والإشارات والمجاز والأشباه والأمثال، ما يستدعي تأوله بحثا عن معنى الرمز الذي يمثل بابا في النفاذ إلى أعماق باطن النص، إذ يحدد ابن رشد ذلك من خلال العمل على تجريد التشبيهات والمجازات من طابع الخيال، وجعله أداة توضيحية أقرب إلى المعقولية، وهذا كون المعرفة العقلانية أقرب إلى استخلاص المعنى الأصلي من تلك الأشباه والمجازات، ونظراً للاختلاف والتقابل الذي طرح بين صفة المجازات والأشباه وصفة المعقولية، يعكس الرغبة التي أراد من خلالها ابن رشد تثبيت التأويل، والذي خصه بمهمة محددة في قوله:"**فإذا كان الكلام حقيقة صرفة خالصة، فإنه لا يجوز تأويله، وأما إذ كان الكلام مجازا، فإنه يجب تأويله، حتى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية**"[1]، وما يعزز ذلك بوضوح ما خصه بتعريفه للتأويل قائلا:"**هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في أصناف الكلام المجازي**"[2]، أي بمعنى أن توقفه عند لفظ المجاز وتعلقه به، راجع في الأساس إلى ارتباط النص القرآني في بنائه وتشكله اللغوي بالمجاز، إذ إن تشفير وتفكيك المجاز ومعرفة دلالته ومنطلقه راجع إلى البرهان، حفاظا على مقاصد اللغة العربية، حتى لا يبتعد التأويل عن الغاية والمنفعة، وبهذا يمكن القول:"**أن التأويل أداة في فك شفرة النص، من أجل فهم العالم الذي تمثل فيه اللغة ظاهر النص القرآني تعبيرا مجازيا**"[3] ، ليتبين من خلال ذلك أن التزام ظاهر النص بصفة المعقولية لا يستدعي تأويله، بقدر ما يتطلب كضرورة في حال غياب تلك الصفة عن ظاهره، وهذا يعكس حضوره في رحلة البحث عن المعنى بواسطة التأويل، وقد ربط حضوره بمدى حضور بُعد ظاهر النص عن صفة المعقولية، لقوله:"**ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن**"[4]، وبمعنى آخر فإن ما يحمله ظاهر الشرع شريطة أن (لا يكون في المبادئ والأصول)، وينظر له في خانة اللامعقول، هو موضوع خاص بالتأويل، لأجل إزاحة المعنى الظاهر، وتثبيت المعنى المؤول.

---

[1] أبو زيد نصر حامد ، **التأويل والخطاب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1،2000، ص:56.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق : محمد عمارة، (م س)، ص: 32.

[3] ابو زيد نصر حامد ، **التأويل والخطاب**، (م س)، ص:47.

[4] ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق : محمد عمارة، (م س)، ص: 33.

إن المعنى أو الدلالة دافع حقيقي لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته لينسف معنى قائما بذاته، ويبني معنى آخر يحل محله، تسمح به اللغة ولا يتعارض مع معطيات العلم، بل لقد تولده مستجدات العلم ومستحدثاته، إذ يمارس التأويل كل حذاقته، لنفي هذا المعنى الذي يحتل موقع التفسير بالنسبة إلى النص، ليؤكد زيف عقلانية هذا المعنى القائم، وليؤسس له معنى جديداً جديرا باتساع أفق الرؤية، واتساع دائرة المعقول[1]، ومهما تعددت واختلفت آليات تجسيده، تبقى الحلقة المفصلية التي يتمحور حولها والمتمثلة في ربط النتائج بالمقدمات داخل نص الشرع، والبحث عن المعنى الكامن وراء التعابير المجازية والأمثلة والأشباه، بطريقة تجعل قراءة النص تتوافق مع ما أقره البرهان العقلي[2]، وفي ذلك تقارن نتاج الفهوم والتأويلات بمدى قربها من البرهان العقلي، باعتبار ذلك أقرب إلى التأويل الصحيح والنهائي.

إن القصد وراء توظيفه كصورة من صور العلوم العقلية، هو إنجاح التحدي الذي يُمَكِّنُ من إلصاق مفاهيم جديدة للنص، ويبعث فيه رؤية دينية للقضايا والمسائل، ويعمل على إعادة بعثها وفق انفتاح واسع، إذ بوجه آخر يتمثل مقصود التأويل بمثابة المشروع"**الذي يولي أهمية لقدسية النص والزمان، مراعيا مقاصد الشرع الموجه للبشر بيسر وتوضيح، ويحقق جمعا بين ما هو إلهي يخص أسس النص ومبادئه، وبين ما هو إنساني، ويجمع بين النهائي المطلق الأزلي والزماني المتغير، ذلك الجمع والقراءة المشروعة دافع محوري نحو تكريس الفهم المتجدد للدين، الذي ألح عليه الشرع**"[3]. أي بمعنى أنه يعدو بمثابة نشاط يسمح بجعل النص متجدداً، بفعل جمعه بين المقدس والزماني، كما يخلق فيه استمرارية وتدفقا وزخما هائلا في توالد المعاني، ولعل لجوء ابن رشد إلى التأويل كآلية ومنهج في الحوار والمساءلة للنص، هو دافع أملته ضرورة خلق نص يملك روحا متجددة، يتفاعل بمعانيه المتوالدة مع كل تحور زمني، وبمعنى أنه يجعل منه نصا عالميا حيا، وهو الهدف الذي سعى لأجله ابن رشد، كونه انحاز إلى تأسيس تصور عقلي للشريعة، إيمانا في كون ذلك النظر سبيلا"**لا نهائية المعنى وتدفقه الذي لا يعرف حداً في النص القرآني، هادفا وراء حصر تطبيقات علوم التأويل، على الخاصة من أهل العلم وخاصته، ممن نهلوا وتشبعوا بالعلوم، التي تتقاطع مع التأويل والدين سبيلا في تجسيد سليم ودقيق للتأويل، التزاما بضوابطه وحفاظا على قدسية النص** "[4].

---

[1] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن** رشد، (م س)، ص:65.

[2] الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط6،193، ص:245.

[3] بركات محمد مراد، **ابن رشد فيلسوفاً معاصراً**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص :157.

[4] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (م س)،ص: 135.

ثانيا: موضوع التأويل:

يتحدد موضوع التأويل ووجوبه مع ابن رشد في حالة تعارض ظاهر الشرع مع العقل لقوله: **"إنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد"**[1]، ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن الشرع خاطب البشر في العموميات، وقد سكت عن بعض المواضيع والمسائل، ذلك ما يوجب تكريس النظر العقلي في الشرع، من خلال النظر البرهاني، لقوله في ذلك:" **فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله"**[2]، إذ إن مسعى بلوغ الحقيقة والمعرفة يبقى مرتبطا في الأساس بمدى الالتزام بالنظر البرهاني، كونه منهجا كفيلا بتوليد حقائق النصوص واستنباط الأحكام، **"وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك من الموجود أن يكون: قد سكت عنه الشرع، أو عرف به"**[3].

يؤكد ابن رشد أنه لا يجوز قطعاً تأويل ما أجمع عليه العلماء، لقوله:**"...أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح، وإن كان الإجماع فيها ظنيا فقد يصح"**[4]، مشيرا في نفس الصدد أن الإجماع لا يشمل مسائل مختلفة، بل يخص مسائل محددة ومعلومة، **"وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يقرر إجماع من أمثال هذه المسائل، لما روي عن كثير من السلف الأول، فضلا عن غيرهم، أن هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى:" والراسخون في العلم"**[5]، ويفهم من عدم الإفصاح عن نتاج تأويل بعض المسائل، لأن منها ما يتعلق بمبادئ الشرع، ولا يجوز إطلاع العامة، كون قدرات الناس متباينة في التصديق، مما قد يسبب له ميلا نحو الكفر أو المعصية، لذلك فهي خاصة بأهل التأويل، لأن النص خصهم بصريح القول: الراسخون في العلم، ممن يجوز إطلاعهم بمعاني النص وأسراره الباطنية.

كما يتجلى تحديده لموضوع التأويل، على ضوء انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن بحسبه، حيث يعتبر أن الأمثال معاني يتوصل لها أهل البرهان من خلال النقل من صفة المجاز إلى الحقيقة العقلانية،

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص: 33.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص 32..

[3] المصدر نفسه، ص:32.

[4] المصدر نفسه، ص:.34.

[5] المصدر نفسه، ص:37.

دون تأويل ظاهر الشرع، خصوصا إن تعلق بالأصول والمبادئ"...**ولهذا أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل**"[1]، ليتبين وراء هذا التحديد لموضوع التأويل، أنه يمثل تأسيسا صريحا لنظرية تأويلية، تهدف لبلوغ المعنى وراء تأويل صحيح، يحفظ النص ويحمي المؤول.

ثالثا: التأويل، حدوده وضوابطه.

حرص ابن رشد في مشروعه على وجوب الالتزام بضوابط وقوانين في تأويل النص الديني، حيث يهدف وراء ذلك إلى حماية النص من التحريف والزيف، ومغبة وقوع أهل التأويل في تأويلات تكون أقرب في تصنيفها إلى الكفر والخروج عن الدين، ونظراً لحساسية الموضوع المؤول، فإنه يتوجب وبحرص شديد إخضاع مسائل التأويل والاجتهاد لجملة الضوابط والإستراتيجيات.

إن الإقرار بوجوب التأويل البرهاني، في حال التناقض بين ظاهر اللفظ والعقل، لقوله: "**إنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبروتصفحت سائرأجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد**"[2]، يعكس أن النهج البرهاني ليس طريقا مشتركا بين بني البشر، ويعكس أن مراتب التصديق مختلفة بين الناس، فمنهم البرهانيون، والجدليون، والخطابيون، ليبقى التصديق بالحقائق مرتبطا حسب الأقاويل البرهانية أو الجدلية أو الخطابية، يقول ابن رشد في ذلك:"**وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان(بالبرهان)، إذ ليس في طباعه أكثرمن ذلك، ومنهم من يصدق(بالأقاويل) الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية**"[3].

يبرر ابن رشد حقيقة حصر مهمة التأويل في أهل البرهان دون غيرهم، لأن الشرع فيه ظاهر وباطن، لتبقى معاني النص الباطن بعيدة عن تأويل العامة، بل أخص بها أهل التأويل البرهاني، وقد وصفهم بالبرهانيين، مصنفا على ضوء ذلك الناس إلى مستويات ثلاثة، يقول في ذلك: "**وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى: ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان**"[4]، بحيث اتخذ من تفاوتهم في درجة الإدراك، مبرراً في تصنيف الناس إلى ثلاثة أصناف:

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص: 33.

[2] المصدر والمكان نفسه.

[3] المصدر نفسه، ص: 31.

[4] المصدر السابق، ص: 46.

1- **الخطابيون:** وهم الفئة الغالبة من الناس، يميزهم ضعف القدرة على التصديق العقلي، كونهم لا يتمتعون بخصائص العقل السليم، ونظرا لذلك خصهم ابن رشد بالفئة البعيدة عن أهل التأويل.

2- **الجدليون:** وهم فئة من الجمهور تصدق الأقاويل من خلال التأويل الجدلي، يغلب عليهم الجدل.

3- **البرهانيون:** وهم الذين خصهم ابن رشد بأهل التأويل اليقيني، تأويلهم قائم على البرهان، سواء كمنطلق فكري، أو من خلال ما تجلى مع الحكماء في صناعة الفلسفة "[1].

يعكس التصنيف حجم التباين الحاصل في درجات التصديق بين الناس، وعلى ضوء ذلك فإن فتح النص أمام غالبية الجمهور من فئات الناس، هو خطر يهدد النص، ونظراً لكون فطر الناس تحمل من الاختلاف الذي أبان عن عدم قدرة البعض بالتصديق بما يقره العقل، فمنهم من فطرته العقلية سليمة، ومنهم من طبعه جدلي يستحيل تصديق ذلك عقليا، فإن تجاهل التفاوت في القدرات، يدفع بالجمهور نظراً لنقص قرائحهم في التصديق العقلي، إلى التشكيك في حقائق النص، ونشوب تحريف ومغالاة لأفكار النص، وهذا راجع إلى عدم احترام التفاوت في القدرات العقلية، وحرصا على حماية النص من شبهة التزييف، ألح ابن رشد على احترام القدرات العقلية، وحصر التأويل مع أهل التأويل البرهاني، لقوله:"**والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى:"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات" إلى قوله:" والراسخون في العلم"**[2].

إن ضبط التأويل بحدود، هو حرص نابع من الحفاظ على النص، دون إفساد منفعة التأويل، إذ هناك تأويلات لا يمكن للجمهور معرفتها، كونها تخص خاصة الخاصة الذين وصفهم الله بـ"الراسخون في العلم"، مبرراً ذلك بقوله تعالى:"**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**"[3]. فحسب ابن رشد أهل العلم الذين اختصهم الله بالتأويل، والذين وصفهم قبلها أنهم المؤمنون به، ولعل سبب إيمانهم هو علم التأويل، إذ إن الإيمان الذي وصف الله به العلماء، هو الإيمان الذي يتحقق بالبرهان، والبرهان بدوره يتطلب الدراية والإلمام بعلم التأويل، وعلوم أخرى ترتبط بمدار النص الديني، فقد أكد الحق تبارك وتعالى أن تأويله هو لبلوغ الحقيقة، وتأكيد الحقيقة لا يكون إلا وفق البرهان.

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ، ص: 48.

[2] المصدر نفسه، ص ص: 33، 34.

[3] سورة آل عمران، الآية:07.

وبهذا، يرى ابن رشد أنه من الواجب العدول عن تأويل العامة، خوفاً من ترديهم في هاوية الضلال..فالعوام لا يفهون التأويلات ولو صحت، وما مهمة الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة[1]، ذلك ما يعبر عنه بقوله:**"ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم، يجب أن يفصح عنه ويصرح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يسكت عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم"**[2]، و هذا حرص يوليه بحذر شديد ابن رشد لمسألة الإفصاح عن نتاج التأويل للجمهور، من الخطابيين وأهل الجدل، إذ إن التصريح بذلك لغير أصحاب الفطر السليمة، هو مدعاة لتحريف حقائق الشرع، كونهم يقبلون نتائج التأويلات ويثبتونها، ويبطلون ظاهر النص، والأخطر من ذلك إن كان ظاهر النص يتعلق بمبادئ وأسس الشرع، وهنا يصبح التأويل أداة في تقسيم وحدة الشرع، وإبطال حقائقه وتثبيت المؤول منه، يعبر عن ذلك ابن رشد بقوله: **"...ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح والمصرح به على الكفر، والسبب في ذلك...إبطال الظاهر و إثبات المؤول عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك للكفر، إن كان في أصول الشريعة"**[3]. وكون البرهان يغيب عن تأويل الجمهور، فإنه يبقى مرتبطا بأهل التأويل وخاصته من البرهانيين، وأمام عدم قدرة الجمهور في البرهان، فقد ضربت لهم الأمثال والشواهد حتى يتمكنوا من التصديق عليها، من خلال الأدلة والقرائن التي تعزز معنى تلك الشواهد والمجازات، ليبقى أمام الجدليين والخطابيين الوقوف على الأمثال لبلوغ المعاني، لقول ابن رشد:**"في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن: فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"**[4].

لذلك، يؤكد ابن رشد على أن تأويل ظاهر الشريعة لا تثبت إلا في كتب البراهين، ولا يصل إليها إلا أهل البرهان، يقول في ذلك:**"...فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر، ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل**

[1] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عن ابن رشد**، (م س)، ص:69.

[2] ابن رشد، **تهافت التهافت**، (م س)، ص:428 .

[3] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:58.

[4] المصدر السابق، ص ص:109، 110.

إليها إلا من هو أهل البرهان"[1]، حيث إن إفشاء التأويل لمن ليسوا أهلا للتأويل تجلت انعكاساته بخطورة على الشريعة، على ضوء ما صنعه أهل التأويل الخطابي والجدلي، من إنتاج تأويلات بعيدة عن حقائق الشرع، كما أن ما عمد له أهل التأويل الكلامي بإفصاح نتائج التأويل، وسع من فضاء تأويل النص، الذي أصبح متعلقا به كل الجمهور، وذلك أدى إلى نشوب اختلافات حادة، وبرزت فرقتان تذم كل منهما الحكمة وتأويل النص، وتجلى على ضوء ما استند إليه علماء الكلام، التأويل الكلامي، كما نجم على ضوء ذلك ظهور فرقتين:"...**فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز"**[2].

من جهة أخرى، يعزز ابن رشد من ورود الاختلاف في ممارسة التأويل، معتبراً في ذلك، أن ما يتوصل إليه من نتائج تأويلية، لا يمثل تأويلا نهائيا للنص، بل يبقى فهما ومعنى منتجا قابلا للتمدد والتوسع، فضلا عن الاستناد إلى مبدأ الترجيح في التأويل، مما يجعل المعاني المرجوحة مؤقتة وليست نهائية قطعية، وهو ما يجعل المعنى يحمل اختلافا بين جمهور المؤولين، بحيث"**أن العقل التأويلي لا يلتفت إلى تعدد التأويلات، إلا على أنها اختلاف ومغايرة تزيد من قيمة المختلف عليه، فالحق واحد، ولكنه أكبر من أن تحيط به حقيقة أو حقائق، فهي لا تساوي الحق دوماً وأبدا، لأنها وجه له"**[3]، وأمام هذا فالاختلاف التأويلي هو أحد خصائص المشروع التأويلي مع ابن رشد، والذي جعل منه اختلافا ممكنا وواردا، نتيجة الأخطاء التي يقع في المؤول، مبينا في ذلك تسامحه في حال حدوث بعض الأخطاء، خصوصا منها أخطاء المجتهدين والعلماء، التي ترد دون قصد وفي غفلة، وتسامحه في ذلك نابع من كونها محاولات تمثل إقدامات جريئة، بغية تكريس الفهم وبلوغ المعنى، وقد حدد ابن رشد لأنواع الخطأ صنفين:

1- خطأ مسموح به لدعاة النظر، وهم أهل التأويل وخاصته، ولا يسمح فيه أبداً لمن ليسوا من النظر البرهاني[4]: إذ يعطي ابن رشد إمكانية التسامح مع أهل التأويل البرهاني، لمن وردت في تأويلاتهم أخطاء ناجمة دون قصد، إما لشبهة أو زيف، وأما من وقع في خطأ وهو ليس من أهل التأويل والنظر، فلا عذر له ولا يؤخذ به على الإطلاق.

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال**،(م س)، ص:113.

[2] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الألة في عقائد الملة**، (م س)،ص:151.

[3] بارة عبد الغني، **الهرمنيوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:477.

[4] ابن رشد، **فصل المقال** (م س)، ص: 45.

2- **خطأ لا يسمح فيه لأحد، والعذر فيه غير مقبول، كونه خطأ تأول يؤدي بصاحبه للكفر، خصوصا إن تعلق الخطأ بمبادئ الشريعة، ويكون بدعة إن تعلق بمبادئ الشريعة**[1]: وقد حدد في ذلك ابن رشد جملة المبادئ وما بعدها في الشريعة، والتي لا يجوز أبدا تأويلها، خصوصا ما تعلق منها بالمبادئ الشرعية الثلاثة: الإقرار بالله، وبالنبوات، وباليوم الآخر، فتأويل هذه المبادئ بحسب ابن رشد هو كفر، كون أن ما جاء به ظاهر النص ويخص أسس ومبادئ الشرع، يمثل منطلقات ومبادئ مسلما بها، وتأويلها قد يؤدي بصاحبها للكفر أو الجحود...، لقوله:"**...وهو خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وهذا الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع: وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، والسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي**"[2]. في المقابل هناك آيات ونصوص لا يجوز حملها على ظاهرها، وتأويل ظاهر اللفظ كفر أيضا، وهو حمل لظاهر اللفظ القرآني يختص به أهل البرهان، ومن حمله على غير ظاهره وهو ليس من أهل البرهان، فذلك بدعة أو كفر، خصوصا منها الآيات التي تتعلق بصفات وأسماء الذات الإلهية، والتي من أبرزها:"يد الله فوق أيديهم"، "الرحمان على العرش استوى"، إضافة إلى أخبار النزول، ولعل حصر تأويل الظاهر مع أهل البرهان دون غيرهم، اعتبارا من أن هناك من يصدق بالتخيل، فليس كل الجمهور يصدق بالبرهان.

لقد حرص ابن رشد في كل مؤلفاته الفكرية على تجنب تأويل ما يخص مبادئ الشريعة، ورافع في مقابل ذلك لمشروعية التأويل، تبصرا منه بخطورة ذلك، "**مما يتوجب على المجتمع والناس عموما، الحذر من التأويلات غير المناسبة، التي تلحق ضررا بالنص، وتفسد منفعة التأويل، مما ينجم عنها الفرقة، والشقاق، والكراهية في المدينة، كما فعلت هذه الفرق الإسلامية التي باعدت بين التأويلات، حتى كفرت بعضها بعضاً، فنزعت منها الفضيلة العملية، حيث يتم التصريح بأمور تنبؤ عن أفهام الناس، ويصعب عليهم تصورها، فيكثر هرجهم ومرجهم**"[3].

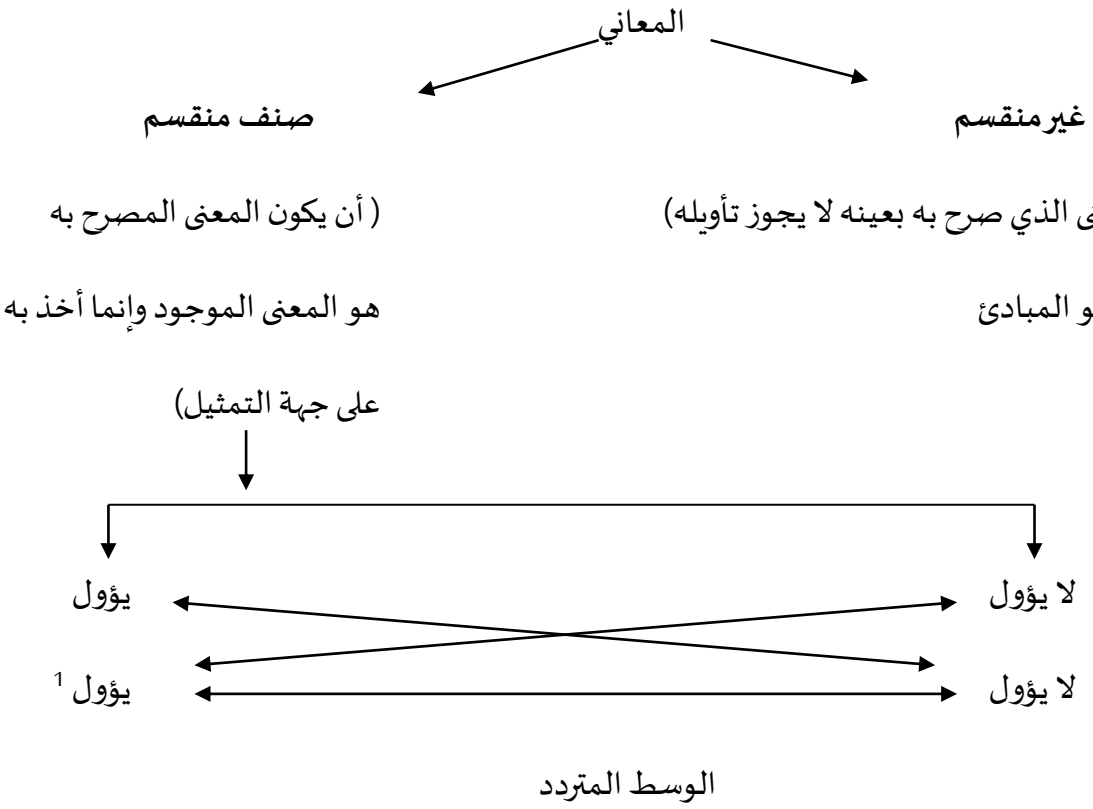
يؤكد ابن رشد على تجنب تأويل كل تمثيل وتشبيه، مبينا ما يجب من الظاهر تأويله، في مقابل تأويل لا يجوز، خصوصا ما تعلق بالمبادئ...كل هذا يعكس نظرة ابن رشد إلى المعنى من زوايا مختلفة، إذ صنف المعاني إلى أصناف مختلفة، وهو ما يوضحه المخطط الآتي:

---

[1] المصدر والمكان نفسه.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**،(م س)، ص:108.

[3] بورشاشن إبراهيم، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، (م س)، ص:209.



يتضح بذلك، أن عامل الترجيح عند ابن رشد، يبقى أداة في الانتقال بين طرفي -**ما لا يؤول وما يؤول**- حيث يتمثل في شكل واسطة، ترجح ما لا يجوز تأويله، كون المثال أوظاهره غير قابل للتأويل، ويرجح من جهة أخرى كل ما تعارض ظاهره مع العقل، كما أكد على وجوب تأويله إزالة للتناقض، محددا ترجيح المعاني بضوابط صارمة.

يؤكد ابن رشد أن ما ينتج عن نشاط الاجتهاد والتأويل من اختلافات، قد تبرز على ضوئه صراعات جوهرية، تفسد منفعة التأويل، وتكون باعثا في تشتت الأمة، فإنه من الضروري النظر إلى التأويل بقصدين:"**قصد أول يتعلق بالأصول كالتوحيد وغيره من الأصول، فهذا لا يمكن الاختلاف فيه، وقصد ثان يتعلق بالفروع، وهذا مما لا يجوز الاختلاف فيه**[2]، ذلك ما يراه الشاطبي: على أن النظر والظن ممكن

[1] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)،ص:97.

[2] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**،(م س)، ص:139.

في فروع الملة، كما ينجم عن هذه الظنون اختلاف لن يزول عادة، ولن يتفق دعاة النظر حوله، فالاختلاف لا يضر هنا إن مس الفروع دون الأصول، و الجزئيات دون الكليات"[1].

وأمام ما قدمه ابن رشد من تحديد للنصوص القابلة للتأويل من عدمها، وتبيينه في المقابل مشروعية الاختلاف التأويلي، كونه قائما على الترجيح، وتحديده في ذلك جملة من الخصائص، التي يتوجب الالتزام بها، يكون قد فصل في أن كل نص قابل للتأويل، شريطة أن يكون تعارض ظاهره مع العقل، ولم يكن بصدده إجماع، لقوله:**"ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"**[2]، داعيا في ذلك إلى أن الالتزام الصريح بخصائص محددة، هو سبيل تطبيق التأويل السليم، الذي يحفظ قدسية ووحدة النص، ويجنب المؤول من الوقوع في شبهة الكفر والزندقة، ويمكنه من بلوغ المعنى الأصلي، ومن جملة الخصائص نذكر:

1- **احترام مقاصد اللغة العربية في تأويل النص الديني**: حيث إن الخطاب القرآني بناء لفظي بلغة عربية، ولا يمكن للمؤول أن يتعامل مع النص خارج إطار اللغة العربية، وهو ما يؤكده الجابري ويدرجه في مصاف الخصائص الضرورية "**التي توجب على المؤول الالتزام باللغة العربية، حيث إن عدم الالتزام بذلك سبب حقيقي في نتاج تأويلي يتناقض مع حقيقة النص الديني، حيث ما ينص عليه هذا الضابط هو الالتزام بالقواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية، التي هي لغة القرآن، وما يتبين وراء ذلك أن التأويل نتاج لغوي"**[3].

2- المحافظة على وحدة الخطاب القرآني، دون المساس بمضمون وحقائق آياته المشكلة له.

3- بناء نتاج تأويلي يراعي قدرة الأفراد ومستوى فهمهم، قصد التعاطي مع حقائق التأويل.

تمثل الخصائص الثلاث الموضحة آنفا، جوهر العملية التأويلية حسب ابن رشد، وقد اتخذ من تلك المبادئ أرضية فكرية في تصنيف الخطاب الديني لأنواع، تبعا لمقتضيات وشروط نظرية ومنطقية، مقدماً تحليلا للخطاب القرآني، مراعيا فيه الثلاثية التي تحكم النص/الخطاب والمتمثلة في: الدال، المدلول، مطابقة النتائج للمقدمات، مبرزاً تصنيفا يمس النص الديني من حيث الجوانب الآتية:

أولا: الخطاب القرآني من جهة الدال(الألفاظ)، ينقسم إلى ثلاثة أصناف:

1- لفظ صريح خال من الأشباه والأمثال، والمعنى الذي جاء به لا يختلف بشأنه، من جهة الطرق الثلاثة، وهذا النوع لا يقبل التأويل قطعا.

---

[1] نقلا: مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:139.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص: 33.

[3] الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، (م س)، ص:245.

2- صنف من ظاهر الشرع يرتبط بالمبادئ، والتعبير عنها يكون حسيا وخياليا، وهذا يجب تأويله لربط دلالته بالمعقولية، وتأويله خاص بأهل البرهان فقط.

3- لفظ ظاهره يحمل وضوح المعنى من جهة، ومشبه بحمله لتعبير حسي وخيالي، والشك يكون محل اجتهاد العلماء[1]، يقول ابن رشد في ذلك:**"هنا صنف ثالث في الشرع متردد بين هذين الصنفين فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالبرهان الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي يجوز حمله على الظاهر، ولعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ في هذا معذور، أعني من العلماء"[2].**

ثانيا: الخطاب القرآني على جهة المعنى، وهو خمسة أصناف:

1- معنى معبر عنه بمثال، في حين يتعذر معرفة حضور المثال، والشيء الذي يعنيه المثال، وهذا واجب تأويله، وهو حصر على العلماء فقط.

2- معنى معبر عنه بمثال، ويكون المثال معروفا، وعلى ماذا هو مثال، وهذا النوع من النصوص يسمح بإفساح نتاج التأويل لعامة الناس.

3-معنى معبر عنه بمثال، ويكون المثال معروفاً، والتعبير عنه يكون بعلم قريب، وإدراكه بعلم بعيد، كما أنه لا يعلم لماذا وجد كمثال، وهذا تأويله خاص بالعلماء فقط.

4- معنى معبر عنه بمثال، ويكون المثال معروفاً، والتعبير عنه من جهة القريب، في حين يصعب معرفة القصد من وجوده كمثال، وهذا النوع يقبل تأويل العلماء، ويعلم للجمهور أن فهم حقيقة هذا المثال حصر على العلماء دون غيرهم.

5- تعذر تحديد المثال، في حين يعلم لماذا وظف المثال، ولعل في هذا النوع من النصوص، أجدر إنكار حضور المثال أصلاً، ولا يقبل التأويل[3].

ثالثا: الخطاب القرآني من جهة علاقة النتائج بالمقدمات، صنفها ابن رشد إلى أربعة أصناف:

1- قول مقدماته يقينية، ونتائجه معبر عنها تعبيراً مباشراً بدون مثالات، هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل على مستوى نتائجه أو مقدماته.

---

[1] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والإجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن رشد**، (م س)، ص:75.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س) ص :47.

[3] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن رشد**، (م س)، ص:75.

2- قول مقدماته يقينية، ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

3- قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية، ولكن نتائجه مقصورة لذاتها، وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.

4- قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية، ونتائجه كذلك، مثال لما أريد إنتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط..[1].

وبهذا يبقى النشاط التأويلي في رهان يسعى لتحقيقه، سواء لترجيح معنى أو خلقه من جديد، ولتحقيق هذا يتوجب الانتصار على الصعوبات وتجاوزها، وما كان خلق القوانين التي تضبط هذا النشاط، إلا بغية ضبطه وتقييم المؤول بمدى التزامه بجملة القوانين، وهي**"القوانين التي استند إليها ابن رشد ليضبط التأويل، ولذلك كان المنطق التاريخي يفرض أن يكون البداية، ولكن ما يشفع لنا هو المنهاجية التي اتبعناها، التي تسعى إلى إبراز القوانين المجردة المتعالية، من خلال بنيات متجانسة أو الكمتجانسة أو المتخالفة، ولكنها تجنس بالمماثلة والمشابهة"**[2]، وبهذا يتوجب معرفة القوانين التي نعرضها في النقاط الآتية:

1- **الأزواج:** يؤسس ابن رشد لثنائية من الأزواج، سعيا وراء ذلك إلى ضبط صارم لإستراتيجية التأويل، ليجعل منه عملا ممنهجا هادفا لرهان المعنى، ولعل من بين الأزواج المتقابلة التي وظفها في مشروعه التأويلي: التأويل البرهاني/ غير التأويل البرهاني، الخاصة/ العامة، مايؤول/ مالا يؤول، حقيقة/ مجاز[3].

2- **الأرباع:** حيث أنتج من زوج" الحقيقة والمجاز" فرعا من الأزواج تخص من زوج الحقيقة ثنائية "ما يجوز ولا يجوز تأويله من ظاهر النص"، كما أنه أنتج من أصل زوج المجاز فرعا ثنائيا يخص "ما يجوز ولا يجوز تأويله من الأشباه والأمثال"[4]، وهذا يعكس توظيف ابن رشد للتقابل المنطقي الذي تحكمه قاعدة الترجيح الذي تنقل ما يؤول إلى ما لا يجب تأويله، كون ظاهره يخص المبادئ، والأخرى ترجح نحو تأويله لعلم بأنه مثال.

---

[1] المرجع والمكان نفسه.

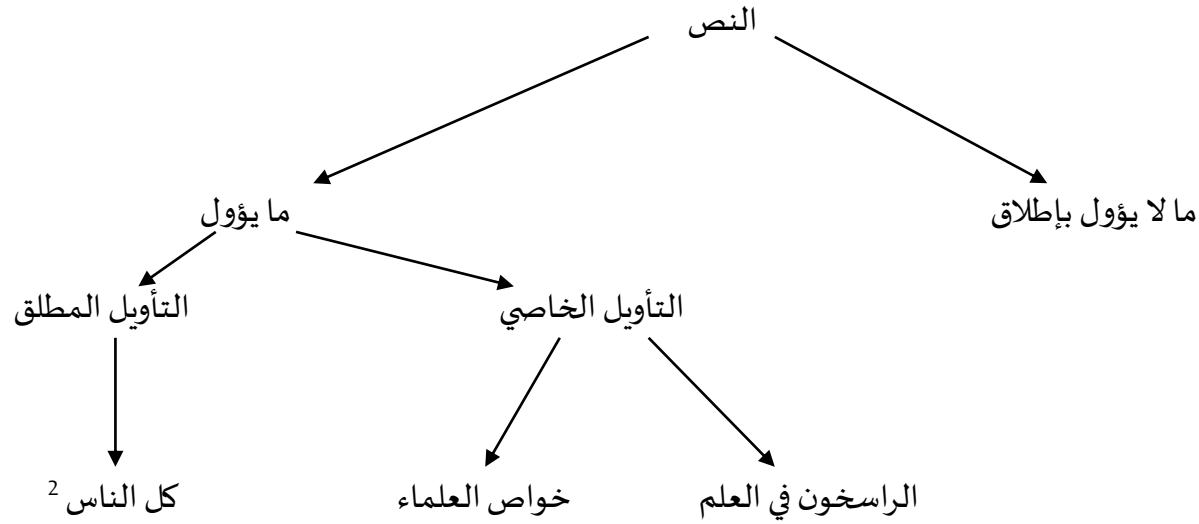
[2] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:219.

[3] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، ص ص:220،219.

[4] المرجع والمكان نفسه.

3 **الأسداس**: يبين ابن رشد أن نتاج القسمة سواء كانت: ثنائية أو زوجية أو رباعية، والنابعة من العلاقة المنطقية، لم تنجح تلك النتائج في استيعاب العلائق الموجودة، وهو ما دفع إلى تدعيم تلك العلائق بطرفين جديدين: المحايد والمشوب، مما مكن ابن رشد من بلوغ حل توفيقي يبعد عن الفضاء الديني مظاهر الفرقة والصراع والاختلاف والتطاحن[1].

بناء على ما سبق، يتضح تجاوز ابن رشد لمبدأ التناقض في كل تصنيفاته ومناهجه المنطقية، ليوضح أنه حصر رؤيته في قسمة وتصنيف ثنائي، تتفرع منه ثنائيات متماسكة العلائق والروابط، ولعل المخطط التوضيحي يبين ذلك:



وقد أسهم بالإضافة إلى ذلك في تقديم مبدأ عام، وهو قانون التأويل العربي.

تمسك ابن رشد بمسألة حصر تأويل باطن النص أمام الخاصة، وهو ما دافع عنه في ثنايا مشروعه التأويلي، مبينا أن من المعاني الباطنة لا يجوز التصريح به للجمهور، حيث خصهم الله تبارك وتعالى بالأمثال والأشباه التي تتوافق ودرجاتهم في التصديق، وهذا يدل أنها تحمل معان معينة، وأن ما حملته هو ما عنته النصوص، وما تعنيه وجب الإفصاح عنه وعرضه للجمهور، بغية التصديق به، مع الإشارة إلى حضورها في النص الأصلي، التي أخذت أنماطاً مختلفة في الحضور والتجلي، تماشيا ومستوياتهم في التصديق.

[1] المرجع نفسه، ص:220.

[2] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:220.

إن النص الذي تحضر فيه الأمثال قابل للتأويل ومنفتح عليه، وغياب الأمثال عنه في عرض نتائجه يجعل منه نصاً غير قابل للتأول، ويبقى له معنى ظاهر فقط، وقد بين ابن رشد ضرورة معرفة ما تعنيه الأمثال، إن كان حضورها ضمن النص مصرحاً به، كما قرن تأكيده على أهمية الأمثال وما تحمله من معاني بالغة، بضوابط تتمثل في ضرورة نقل تلك الأشباه من الطابع المجازي إلى حقيقة معقولة، تحقق التوافق لا التناقض مع النص القرآني.

إن ما خصه ابن رشد في إخضاع التأويل لحدود، جعله يبرز أنواعا في تأويل النص فمنه ما يخص: العلماء، الجمهور ،عامة الناس، وذلك حسب طبيعة النص، من خلال الظاهر والباطن، ومن جهة حضور المثال في ثناياه، وهذا يبين حرص ابن رشد على بلوغ المعاني من الخطاب القرآني، سواء كان المعنى خفيا، أو معبرا عنه صراحة، أو مشارا له من خلال أشباه وأمثال، أو وفق تعبير رمزي.

رابعا: التأويل كإستراتيجية في إنتاج المعنى

يرافع ابن رشد على وجوب التدبر والتأمل والتعقل، استنادا في ذلك لمبررات شرعية، لقوله تعالى:{**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ**}[1]. وهذا يبين أن الحقيقة محل بحث وتنقيب من قبل الإنسان، وقد خصه الله بالعقل الذي يمثل أداة في البحث والنظر والتأمل، حيث يسمح النظر العقلي من خلال التجسيد السليم إلى بلوغ المعنى الأصلي للنص.

يؤكد ابن رشد أن بلوغ المعنى الحقيقي للمفاهيم والألفاظ، خاضع لتطبيق النظر البرهاني، فالنص القرآني تعدوه معاني كثيفة لا يمكن تحديدها وفق فهم أو تأويل أولي، بل وفق تأويل برهاني مستمر، يفتش عن المعاني ويخرجها من خانة المعاني المعلقة إلى فضاء المعاني المنفتحة، إلا أن ذلك يعد أملا بعيد المنال، دون الالتزام بقواعد وقوانين التأويل الصريح، التي يهدف إليها ابن رشد في مشروعه الفلسفي، واصفا إستراتيجية التأويل البرهاني بالنظر اليقيني، كونه جسرا نحو المعنى الأصلي، يقول في ذلك:"**النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يو افقه ويشهد له**"[2]، إذ ينتج بفعل معان ونصوص جديدة، تسمح بتجاوز نظرة التناقض بين النص والعقل، وتؤسس لانفتاح حقيقي في النص والخطاب الديني.

[1] سورة آل عمران، الآية:07.

[2] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:31.

إن نجاح التأويل كإستراتيجية في بلوغ المعنى وتمدده، مرتبط بمدى الالتزام بحدود وقوانين التأويل، وهو الحرص الذي رام إليه ابن رشد في مشروعه العلمي، حماية للنص من التشويه، والمؤول من التكفير، ودون إفساد منفعة التأويل، معتبراً الاختلاف الذي ينتج على ضوء تطبيق التأويل كإستراتيجية، مرتبط بطبيعة النص وانقسامه على جهتي الظاهر والباطن، علاوة على تفاضل الناس في درجات التصديق، حاثا على احترام الاختلاف والتعدد التأويلي، الذي تفرضه مقتضيات عقلية أو علمية مرتبطة بطبيعة النص والمؤول، والذي يهدف لتجسيد الفهم المتنوع، وتجاوز الفهم الأحادي المنغلق، الذي يفرض التسليم بالمعنى الواحد وينكر كل قراءة عميقة تخص الباطن، مسلما بالقراءة السطحية الحرفية للنص، التي تعرقل بنظرة الفهم الضيقة، تأسيس فضاء معرفي، يؤمن بالاختلاف كقناعة فكرية، ليبقى إنتاج نصوص ثرية وخصبة متوقفا على وجوب النظر العقلي المتجدد، الباحث في أعماق النص، الباحث عن المعني الخفي والأصلي، ليبقى تأويل النص وفهمه اجتهادا عقليا يستلزم إحاطة واسعة بالعلوم التي تتداخل في فهم النص القرآني، إذ يبقى الاجتهاد ضرورة ملحة كون الخطاب الديني نص ديني وتشريعي وردت بشأنه أحكام كلية وعامة، ورغبة في استنباط وتوليد أحكام جديدة تساير تحولات العصر سياسيا واجتماعيا وثقافيا، فإن الاستناد إلى العلوم العقلية حاجة أكثر من ضرورية، لتوليد مفاهيم راهنية تواكب التغيرات، وأمام شيوع وتوسع ذلك في الفضاء الديني، فقد أسهم ذلك في نشأة علوم دينية مختلفة..، منها علوم أصلية تخص"العقيدة، الفقه، التفسير، الحديث.."، وعلوم آلية مساعدة متمثلة في" أصول الفقه وقواعده وفروعه، علوم القرآن، الحديث..".

إن التأسيس لمشروعية الاختلاف مرتبط من جهة إبراز آليات تجسيد التأويل الصحيح، ومن جهة أخرى يعكس حرصا لازم ابن رشد عبر حياته الفكرية، والمتمثل في حماية الفكر وثقافة الأمة من التطاحن بين الفرق، نتيجة صراع الفهم المنغلق لتعدد التأويلات، إذ اعتبر ذلك التعدد تعددا للحقائق التي تحيط بالحق، ولا تكون سببا في تكفير الفرق لبعضها على أسس واهية، معتبرًا الخطابات التكفيرية بعيدة كل البعد عن مقصد الشرع، والتي لا يقبلها، حيث عبر عن ذلك في كتابه"الكشف" قائلا:" **ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضيع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقاصد الشرع**"[1]. أي بمعنى آخر أن بلوغ مقصد الشرع مرتبط بمدى فهم الحق والعمل على الحق، دون افتعال صراعات تكون بذور خطاب التكفير، الذي يعكس الفهم الخاطئ لحقيقة الدين،

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (م س)، ص:208.

الداعي بالوحدة في الأصل، والاختلاف في الفرع، فالشرع نبه إلى الأخذ بالعلم والعمل به، ودعوة الشرع ههنا حق يتوجب الالتزام به، يقول ابن رشد:"..**وينبغي أن تعلم مقصود الشرع إنما هو تعليم الحق والعمل الحق**"[1].

وبهذا فالتقاطع الحاصل بين مجالي تطبيق التأويل كإستراتيجية، وبروز الاختلاف بشأنه الذي هو أمر طبيعي بحسب ابن رشد، إذ ما يهم وراء ذلك هو الحرص على التزام حدود وقوانين التأويل، وما عدا ذلك من اختلافات، إنما هي ناجمة عن اتخاذ وجهات نظر تأويلية مختلفة اتجاه النص، أو بحسب قارئ النص، كنموذج في تحصيل المعنى، إذ قد يكون قصد الكاتب هو المعنى المراد، أو يكون النص يحمل دلالة وقيما زاخرة، أو المؤول من جهة حمل قصد الكاتب ودلالة النص أكثر استغناء وأكثر دلالة...، و هذا ما يعطي للاختلاف مشروعية، ويدفع المؤولين للتنقيب عن المستراح من النظر، وجهة يعكس الاختلاف الحاد الناجم عن التباين في نماذج التأويل، فتجعل المؤولين يقيمون الأحكام بنظرات خاصة، وباختلاف النماذج فإنه من الطبيعي إبطال كل فهم ونتاج يدعي تأويلا في صورة نهائية، وبذلك فإنه مهما "**اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد، فإن أصل نشأته وصيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة**"[2]، وهي النظرة التي صاحبت ابن رشد للتأويل، جاعلا منه "**سبيلا إلى الفهم المنفتح، خاصة حين يكون المجتهد متمكناً من أدواته، باذلا كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيثة التي يتضمنها النص الديني**"[3]...كما تمكن القراءة التأويلية المضبوطة من إعطاء النص ثراء وخصوبة وتدفقا للمعاني، ويسمح بنقله إلى عالم النصوص القابلة لأي فهم وفي أي زمان، إيمانا في ذلك بلا نهائية المعاني الإلهية التي يتضمنها النص الشرعي.

تتجلى أبعاد التجسيد الصحيح للتأويل مع ابن رشد في تكريس الانفتاح والتعددية الفكرية، لذلك نجده حريصا على تقييد إستراتيجية التأويل بضوابط تجعل المصيب له أجران، والمخطئ له أجر واحد، رافضاً لخطابات التكفير والتفرقة، مشيرا إلى خصائص التأويل الذي يتطلب إحاطة واسعة بمواضيع فكرية وعقائدية واسعة[4]، ليبقى بذلك أداة ضرورية للمؤول والباحث عن الحقيقة، ولا يمكن تجاوزه في

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، (م س)، ص:115.

[2] مصباح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:218.

[3] مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن رشد**،(م س)، ص:79.

[4] بركات محمد مراد، **ابن رشد فيلسوفا معاصراً**، (م س)، ص:155.

مسعى إعادة فهم وتجديد معطيات الخطاب الديني، مما يتلاءم ومقتضيات العصر، وبتجدد العصر المتواجد فيه، كونه ينتج تقدما في فهم الحقائق الإيمانية، وتوسعا في الخوض في جزئيات المسائل الشرعية، والانفتاح على العلم وموضوعاته، مما يجعل اجتهادات الشرع وما لحقته من تجديد وانفتاح صالحة لكل زمان ومكان، ولولا ذاك الاجتهاد ما تأتى تحقيق ومسايرة تقلبات العصر وتحولاته.

إن التجسيد السليم لإستراتيجية التأويل يهدف لبلوغ المعنى وتمدده، ويصنع فضاء فكريا وعقائديا منفتح الأفق، وهو الحرص الذي أولاه ابن رشد في خلق لحمة الشريعة والعقل، تلك الوحدة التي تفتح العقيدة أمام تصورات ومفاهيم جديدة، تزيح وترفع التناقض المفتعل بين الحكمة والشريعة، وبفعل ذلك يكتسي النص حيوية في التعاطي مع مشكلات العصر عقائديا ودنيويا، مدرجاً بذلك كل محاولات الفصل وخلق التناقض بين الحكمة والشريعة، على أنه افتعال للفرقة والخلاف الذي يمثل مظهراً من مظاهر التضييق على النظر العقلي في الشرع، إذ يعكس حرصه في وحدة الممارسة العقلية والدينية، نتيجة القلق الذي تنبأ له، خوفا على مستقبل الأمة، ذلك التنبؤ الذي تجلى في أزمات وفتن دينية دموية ومدمرة، هددت المجتمع الإسلامي في وحدته ووجوده، وعجلت في تشتت وفرقة الأمة، وكانت سببا في تراجعها الحضاري.

إن ما جاد به ابن رشد في مشروعه العلمي وتأسيسه بوضوح لنظرية المعنى، يعكس جهود أبي الوليد في تبصر عميق لشؤون أمته ومستقبلها، من خلال رغبته في تحقيق جملة من المطامح، متمثلة في مشروع حضاري تجديدي للإسلام، وهو أمل ورغبة غرس بذورها الأولى في مؤلفاته "فصل المقال والكشف والتهافت"، تلك البذور التي شكلت منطلقا رئيسا لمناهج ودراسات حديثة ومعاصرة للقرآن، كشفت الغطاء عن رؤية وطموح ابن رشد في بعث النظر العقلي، وترسيخ إيمان العقل الذي يرتبط بالنص، نظراً للحاجة إلى أحكام ونصوص تفسر مشكلات العصر ومتطلباته

الفصل الثالث

المبحث الأول

نقد نظرية المعنى عن ابن رشد

حرص ابن رشد في مشروعه العلمي على ضرورة تمكين العقل من التفكر والتأمل دوت قيد وحصر تمكينا في ذلك الإنسان الباحث عن الحقيقة، من بلوغ ما ينطوي عليه النص من معاني واستنطاق الغامض وبلوغ الفهم، وهي الدعوة التي خص فيها العقل المنفتح لعدة اعتبارات، كونه أداة في بعث الفهم المتنور وأداة لتجسيد التحرر الفكري، إذ يمكن ذلك من تنشيط الوعي وتحفيز الذات العارفة نحو القراءة والمساءلة والحوار للنص، وهو ما يسمح بتكوين فضاء معرفي قوامه الوعي الإنساني الذي يكون عاملا بارزاً في بناء حياة عامة وفق أسس سليمة، فضلا عن ذلك، فإن تدفق نشاط الوعي من خلال صور الاجتهاد والتفهم هو دليل على الالتزام الذي سار على نهجه الإنسان المفكر، والذي تجلى حرصه في محاولات مستمرة في فهم وإدراك معاني النص القرآني، مستنداً في ذلك لكل من التفسير والتأويل، و صار النص-بلغته وألفاظه-موضوعاً للبحث عن الدلالة والمعنى.

إن ما جاد به ابن رشد في هذا المقام، من خلال إبرازه لرؤية واضحة المعالم تشخص لأزمة المعنى وتحدد آليات بلوغه، يبقى من أبرز التخمينات والمشاريع العلمية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، إلا أنه عرف هذا المشروع العلمي قراءات فلسفية وفكرية نقدية عميقة، وهو ما تمثل في جملة من الرؤى والتصورات الفكرية التي طرحت بعده، إذ حملت معه من التقارب وتارة من التجاوز، وتجلت خصوصا مع كل من:

أولا: ابن عربي محي الدين[1]:

إن تقاطع النص القرآني بسؤال التأويل، جعل من الأخير يحتل سمة بارزة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، وباعتبار النص القرآني مركز في توليد المعارف و العلوم، أصبح البحث في ما ورد فيه من

[1] يعتبر ابن عربي من كبار علماء المالكية وأعيانهم، كما أنه شخصية موسوعية جمعت بين الأثر والنظر، وبين الفقه وأصوله والحديث وعلومه، والقرآن وتفسيره، وتجاربه الميدانية في القضاء والسياسة**** هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبدا لله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، الذي يعرف بابن العربي، يلقب بالقاضي، ويكنى بأبي بكر...ولد يوم الخميس 22 شعبان 468هـ في بيت من أعظم بيوت اشبيليه وتوفي في شهر ربيع الأول سنة 543هـ إثر منصرفه من مراكش بعد أداءه البيعة لأمير الموحدين ، من مؤلفاته: مسالك في شرح الموطأ، الفتوحات المكية، الوصايا، ترجمان الأشواق،

حقائق سواء ارتسمت بلغة الحقيقة أو وفق المجاز مهمة التأويل بامتياز، هو ما حتم من خلق جدل وترابط بينهما، كما دفع ذلك أبرز الاتجاهات الفكرية التي عرفها الفضاء العربي الإسلامي إلى تقريب الخطاب العرفاني للقراءة والتأويل، وإخضاعه لمحك السؤال والنقد والحوار، إذ إن ذلك تحركه القناعة في أن التأويل ضرورة لا مناص منها، نظير ما ينتج عن ذلك التقارب معه من تخليص النتاج المعرفي العرفاني المفعم المفعمة بالرمزية والإشارة وإخراجه من فضاء معرفي وعقائدي مغلق، إلى إعادة بعثه وفق روح جديد، نظير ما يبثه فيه الحوار و السؤال من طرح معرفي مغاير ومنفتح، يمكنه ذلك من إبراز موقفه بوضوح إزاء إشكاليات مختلفة، وأخص منها أزمة المعنى والآليات الجديرة في تحصليه.

شهد الفكر الصوفي عرفاء أفذاذ، على غرار الإمام الجنيد والحلاج نجد الشيخ الأكبر "محي الدين بن عربي"، الذي يمثل من ابرز الشخصيات الفكرية و العرفانية التي أولت اهتماما واسع النظير لإشكالية المعنى، إذ حمل مشروعه التأويلي تميزا عن غيره، نتيجة ضلوعه الكبير في فروع دينية و منطقية وحتى علمية...مؤسسا بذلك لتأويلية عرفانية خاصة للنص القرآني، مبنية وفق أسس و مرتكزات تعزز من قدرة الحواس في مقابل إبراز محدودية العقل، كما يؤسس لخطوات التدرج في سلم المعرفة الذوقية عبر درجات ومقامات، كما إهتم بتأويل الرموز والإشارات، كل ذلك جعل من البحث في فكر ابن عربي هو بحث في فكر مميز، وذلك بفضل التوفيق الذي حظي به من خلال جمعه لتلك الأسس في حيز معرفي، وإخضاعها لفضاء الجو الإسلامي، والتزامه في أطروحاته بما فرضه وعيه وقناعته الخاصة الفكرية و العرفانية، هو ما نروم لأجله الوقوف عليه، بغية توضيح موقفه إزاء إشكالية المعنى وآليات بلوغه، مفتشين في ذلك عن موقفه من النظر العقلي، و المنهج التأويلي السليم الهادف إلى بلوغ المعنى الأصلي، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أ- في نقد النظر العقلي:

يؤكد ابن عربي أن معرفة حقيقة الوجود مرتبطة بالله تعالى، إذ إنه رغم أبعاد العقل في إبراز وتحقيق وحدة الوجود، إلا أن سعيه وراء الحقيقة يبقى طمع بعيد المنال، وعجزه في ذلك هو دليل على ارتباط المعرفة بالقلب، ومصدر الوصول إليها هو تجربة ذوقية بواسطة إلهام وحدس، ذلك ما يعتبره ابن عربي في" **أن الحقيقة ترفض الحرص والتضييف في نعت ووصف واحد، وهو ما يتجسد وفق نظر العقل فيحصر الأمر في النعت واحدِ**"[1].

[1] ابن عربي محي الدين، **فصوص الحكم**، تر: نواف جراح،دار صادر، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص: 76.

يقلل ابن عربي من دور العقل، باعتباره يؤمن بحقائق واهية بعيدة، بعيدة عن صفة المعقولية خصوصا في مسائل الكون وخصائص تشكله، إذ ينظر أنه يجمع بين الظواهر والحركات، مما يجع تشكل الكون مساهما في تشكله وبناءه، فضلا عن نظرته للكون على أنه ثابت لا يعرف إستمرارية،**"وهذا التوهم بجمود الأشياء ينجم عنه وهم آخر هو الاعتقاد بوجود الله الواحد المنفصل عن الكون ووجود الكثرة معه، وذلك نظراً لارتباطهم بالحس والعقل"**[1]، **فالعقل في نظر ابن عربي مقلد لأنه يأخذ ما تنقل إليه تلك القوى الحس الذاكرة الوهم الخيال، ولهذا لا يمكنه إدراك الذات الإلهية بالقياس لأنه كل يوم هو في شأن**"[2]، إذ أنه قاصر في بلوغ الحقيقة الكاملة، فللعقل حد من جهة اعتباره أداة مفكرة فإنه يصعب عنه بلوغ بعض المعارف، في حين يستعصى عليه بلوغ كل معرفة إلهية، والإيمان بمبادئ عقلانية فلسفية، تفتقد لأسس ومبررات عقائدية، إذ يرى ابن عربي **"أن الحق سبحانه لا حدوده له، فضلا عن أنه ذاته غير مركب ولا يشترك معه جنس أو فصل،..وما ثمة إلا الله والخلق ولا مناسبة بين الله والعالم والمصانع والمصنوع، فلا مشاركة فلا جنس فلا فصل"**[3].

فضلا عن ذلك، يرى ابن عربي أن الاستناد إلى التأويل العقلي في بلوغ المعنى، خصوصا ما انتهجه ابن رشد، يحمل من المغالاة والمغالطة المعرفية، فإن كان التأويل العقلي بتصور العرفاء وابن عربي خصوصا يتخذ من العقل محوراً رئيسا ومعياراً في فحص المعارف والفهوم بين ما هو مقبول منها والبعيد عن مقصد النص، إذ تمثل المعرفة الصحيحة تلك التي ينتج عنها من فهوم وتأويلات محل تطابق مع العقل، في حين يمثل التناقض بينهما خاصية في تعليق المعارف وتصنيفها في خانة المعارف المعلقة، التي هي بحاجة إلى تأول بما يوافق العقل وأسس النظر ، إذ يرفض ابن عربي هذا التصور لمفهوم التأويل جملة وتفصيلا، حيث قلل من دور العقل في بلوغ بواطن النصوص، كما اعتبر كل تأويل قائم على جهة الفحص العقلي مسلك يوقع صاحبه في التعدي بقصد على نص الشرع، كما يبرر ابن عربي رفضه لذلك تبعاً لما ينتج على ضوء إخضاع النص للعقل من فهوم وتأويلات خاطئة مناقضة لما قصده وخصه النص القرآني، إذ أن العقل يحمل من شبهة الخطأ ما يجعل كل أحكامه مبنية على الأخطاء، مما ينجر عنه إنتاج فهوم بعيدة عن حقيقة النص ذاته، هو حذر أولاه لمريدي طريق الحق، مبينا فيه أن إتباع التأويل العقلي فيه من الخطر والهلاك ما يضر بصاحبه، حيث نصح **"بتجنب التأويل مع توقيف**

---

[1] موصدق خديجة، **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**، أطروحة دكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران 1، نوقشت يوم 1جوان2018، ص:130.

[2] نقلا: المرجع والمكان نفسه.

[3] ابن عربي محي الدين، **الفتوحات المكية**،ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص1969، ص:45.

الظاهر على السمع هو سبيل هداية صاحبه، فإن حتى تأول وأصاب هو خطأ، وتفادي تأول الظاهر مكتفيا بالسمع فهو صواب وحقيقة، فإن سار في تأول الظاهر هو تحريك من النفس والعقل وهو ميل نحو المعصية والبعد عن اليقين"[1]، ليبقى الإيمان بالحقائق الإلهية دون نظر أو تأويل عقلي هو طريق ونهج سليم لمن أراد بلوغ الحقيق والمعنى الصحيح، فضلا على أنه يحمل إمكانية الخطأ، كما أنه يفتح تعدد سبل بلوغ الوصول إلى الحق، مما ينجم عنه فوضى تعددية إتباع علة محددة لمعرفة ذلك، وهو ما يجعل الحقائق بعيدة المنام وصعبة التحقق عنه، لذا يبقى أجدر للعقل، أن يكون بعيداً في دراسة نص الدين.

إن ما أبرزه ابن عربي في محدودية العقل من جهة بلوغ المعنى والحقيقة، ينم على حرصه في إمكانية بلوغه وفق تتبع نهج العرفان من خلال الحرص على انتهاج الرياضات والخلوة والمجاهدة النفسية والزهد والورع و القرب من الله بالعبادات لأجل بلوغ الحقيقة الأولى، الذي يمثل المعنى الأصلي والسليم والمعبر الأسمى عن الحقيقة الأولى، هو قائم على المشاهدة دون حضور العقل ، كما أنه مسعى عرفاني ذوقي خالص، تتبع فيه المجاهدة النفسية على الشهوات والملذات و تكوين فطرة سليمة، نقية صافية، تجعل صاحبها يتمتع بالنظر السليم، الذي هو سر وجسر نحو مشاهدة الحقيقة دون حجاب.

يمثل الخيال بحسب ابن عربي أداة معرفية في الإنسان، يفيد العقل في عملية الفكر، لأنه يعتمد على ما خزن في الذاكرة من صور محسوسة وخيالات من صور قابلة للاستحضار او صور مبدعة، فهو برزخ بين المحسوس والمعقول، بين الوهم والحقيقة، بين متاهة الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلله برزخ الاحتمالات "الماضي والحاضر، الحاضر والمستقبل، الماضي والمستقبل ...فتخرج الأعيان الثابتة للتمثل والتجسد في عالم الخيال، له قدرته الجسمانية، كما أمكن لجبريل عليه السلام أن يأتي في صورة صحابي جميل الحلقة[2] .يقول ابن عربي في الفتوحات:" **فجعل الله هذا الخيال نوراً، يدرك به تصوير كل شيء، آي أمر كان، فنوره ينفذ في العدم المحض فيصوره وجوداً، فهو بهذا أحق باسم النور**

من جميع المخلوقات الموصوفة بذلك، فنوره لا يشبه الأنوار و به تدرك التجليات وهو نور عين الخيال"[3]، بهذا يبقى الخيال عند ابن عربي" **وظيفة رئيسة في رحلة المعرفة ورحلة التمثل الإلهي...لذلك الصوفي العارف يحتاج إلى عملية تنقية مستمرة لما قد يعلق بهذا الخيال من كدورات**

[1] ابن عربي محي الدين، **التدبيرات الإلهية**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2003، ص:230.

[2] موصدق خديجة، **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**، (م س)،ص:145.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4، تصدير إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1992، ص:419.

الحس وشوائب المادة، فهو واسطة العقد الذي ينزل إليه المعنى وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلتقي الطرفين بذاته"[1]، إذ هو الموصل للحقائق، مما يجعل الأنفس تتعلق به و بدونه لا تتجلى المعاني، وهو ما يصفه ابن عربي:"**أنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يندرج في موطنه تجيء إليه ثمرات كل شيء وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء لا يتوقف له النفوذ والحكم تعضده الشرائع وتثبته الطبائع**"[2].

إن بلوغ الإنسان عالم الخيال بكل مستوياته، كان له إدراك التجليات، ويصبح صاحب رؤية صادقة وله القدرة على فك رموزها والعبور إلى المعنى الذي أريد له، إذ يكون قد دخل حضرة الخيال الجامعة لمعاني تحقق الإنسان بعالم الخيال بمعانيه التوسطية المختلفة، المطلق والمحدود والرابط بينهما وصاحب حضرة الخيال، يعني دخوله مدينة الخيال ويصبح أهلا لتلقي الحقائق الموجودة على هذا المستوى، وهي معارف ذوقية صوفية كشفية لا تتحقق إلا لفئة قليلة من الناس[3]، و أمام حرص ابن عربي في بإتباع المنهج الصوفي، أردف جملة من الوصايا التي يتبعها في رحلة بحثه عن الحقيقة، والتي تتم وفق تدرجه عبر مقامات وأحوال، ذلك يستلزم شروطا للتجلي والكشف، قد خصها بالذكر ابن عربي ووصفها بالشروط التي توصل الملتزم إلى بر المشاهدة للعلم الوهبي، يعبر عن ذلك بقوله:**"اعلم أن السبب الموصل إلى نيل ما ذكرناه تفرغ الخاطر والقلب من كل علم من الفكر المطلوب لاقتناء العلوم، ومحو ما كتب ونسيان ما علم، والجلوس مع الله على الصفا وتجريد الباطن من التعلق بغير ذات الحق جل جلاله على ماهو عليه من الإطلاق"**[4] فمن الضروري صرف النظر عن الملذات والتفرغ للذكر، دون غفلة عن أيه مشاهدة تتجلى له يقول ابن عربي:**" ثم إنه إن فتح لك بابا من أبواب العلم به مما لم يتقدمك فيه ذوق و أتاك بلسان روحي قدسي فلا ترده ولا تقف عند اشتغاله بما كنت عليه..."**[5].

من جهة أخرى، تمثل واقعة"**نعم ولا**"[6] بين ابن عربي وابن رشد، انعكاسا صريحا في تأكيد ابن عربي على قصور ومحدودية العقل في تناول المسائل الإلهية، في مقابل انتصاره للقلب و الخيال كأحد أنجع

---

[1] ابن عربي محي الدين، **الفتوحات المكية**،ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص1969، ص384.

[2] المصدر نفسه، ص:309.

[3] موصدق خديجة، **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**،(م س)، ص:149.

[4] نقلا: خيرة عمارة ، **البعد التداولي في الخطاب الصوفي كتاب الوصايا أنموذجا**، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد:11، سنة 2015، ص: 454.

[5] المرجع والمكان نفسه.

[6] تعكس المقابلة الميتافيزيقية التي جرت بين ابن عربي وفيلسوف قرطبة عدة دلالات وأبعاد، إذ يعتقد البعض أن جمع نعم ولا لابن عربي مرتبط بالسياق التاريخي والاجتماعي للمقابلة، حيث أن هذا الجمع الشهير الذي أقامه ابن عربي عنوة بين "نعم ولا" هو في حقيقة الأمر

الآليات المعرفية التي تهدف لبلوغ الحقيقة، وسعيا منا لتوضيح ذلك، فإنه لزاماً علينا العودة بقوة إلى فحوى واقعة "**نعم ولا**"لابن عربي، التي تمثل أكبر نقد للتصور الرشدي من جهة إخضاعه مظاهر الوجود الإنساني إلى محك العقل وجعله معياراً صارما لولوج باب العلم وتفحص موضوعاته، إذ تتجلى أبعاد اللقاء التاريخي المعرفي الافتراضي بين أبو الوليد كممثل لأبرز فلاسفة النظر العقلي، و ابن عربي باعتباره هو راوي الواقعة، بمثابة مقاربة معرفية من قبل ابن عربي تهدف إلى معرفة مدى تقارب الفلسفة بالتصوف، محدداً بذلك أبعاد اللقاء، الذي يهدف إلى وضع معالم وحدود كل معرفة أبرزها المعرفة العقلية التي خصها بالنقد، إذ تمثل اللقاء بوصفه نقاش فكري محتدم،أثاره ابن رشد من خلال أسئلة مباشرة بلغة العبارة، في مقابل إجابات ابن عربي ذات البعد الوسطي وتوظيفه العلامة كتعبير قوي في الإجابة.

إن المتأمل والقارئ لفحوى المناظرة الرشدية الأكبرية يتبادر في العموم، أنه حدث ميتافيزيقي يحمل جملة من الأبعاد والدلالات الرمزية، فالوقوف عند الإجابة بلغة الإشارة "نعم ولا" وما تحمله من دلالات نظير جمعها بين النفي والإثبات"**نعم ولا**"، خلصت على إثرها التفسيرات إلى كون "نعم" دلالة و إشارة على اتفاق الرجلين حول الموضوع، في مقابل نفي"لا" وتعلقها باختلاف الرجلين من جهة النظرة والتصور إلى الموضوع، هو تفسير يعزز من تفسير الواقعة على أنها تصب في معرفة مدى تقارب النظر العقلي بالكشف العرفاني، في حين رأت تفسيرات أخرى، في الجمع"نعم"على أن طريق النظر لا يمكن إنكاره، أما النفي ب"لا" على انه لا يجوز الجمع بين النظر والكشف معاً، ما يتضح بذلك، هو الإقصاء المعرفي للعقل من قبل ابن عربي وتقويض حدوده وإبراز مكانة المعرفة العرفانية مقارنة بالمعرفة العقلية المحملة بالظنون والشكوك، ورغم خوضه في مسائل غيبية لا يجني منها أي معنى وحقيقة صحيحة فإنه يتوهم بامتلاك الحقيقة الأصلية، ذلك منطلق رئيس ساق ابن عربي إلى نفي ومنع الخلط بين طريق العقل والقلب، كون التوهم من خلال النظري العقلي هو مدعاة نحو اللا معرفة والوهم والزيف.

ضرب من الرؤيا الأكبرية لما سيأتي من انقلاب روحي وإيديولوجي في زمن الموحدين لابن يعقوب المنصور الذي انتصر للقلب والتصوف، ضد آبيه يوسف بن عبد المؤمن الذي انتصر للعقل(**المصباحي محمد، نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي، منشورات الإختلاف، الرباط، ط1، 2012، ص: 279**).

إن قراءة إجابة النفي والإثبات"نعم ولا" وفق تصور ونظر تغليب أحد العلامتين، يتنافى كليا مع فحوى الواقعة ومضمونها، إذ أنه" بالرغم من أن هناك نفسا رحمانيا واحداً يسري فيهما وفي كل ما هو موجود أو عدم مثبوب، وهذا ما يفسر شعور ابن عربي بخطر الاطمئنان واليقين الذي ولدته نعم لدى ابن رشد، فأسرع تواً إلى خلخلة هذا الاطمئنان بقذفة "لا" كي يوقظه من سباقة ألوثوقي ويلقي به في وهاد الحيرة، لقد فرح ابن رشد بنعم، لكن ابن عربي فرح أيضا بلاؤه من رجة انفعالية شاملة في كيان ابن رشد[1]،ففي نظر ابن رشد لا وحدها ونعم وحدها بصيغة إما أو لا ، لا تثيران أية مشاكل، ولكن الجمع بينهما هو الذي يثير الحيرة والارتباك وربما إغلاق باب الحوار...أما بالنسبة لابن عربي فالنظرة البرزخية تقتضي منا مد العينين إلى الجهتين المتقابلتين معاً، جهة نعم وجهة لا بهذا النحو الفعل بين نعم ولا.[2]

إن العودة إلى فحوى ومضمون المقابلة[3]، من أسئلة أبو الوليد وإجابات النفي والإثبات لابن عربي تبرز بوضوح حمل الإجابة صفة التقابل"نعم ولا"، كما وردت حسب الإجابات الأربعة، نماذج مختلفة من إجابات التقابل، فالسؤال الأول المرموز لإبن رشد بعلامة "نعم"، كانت إجابته من قبل ابن عربي"نعم"، فبعد شعور ابن رشد بالفرح، أردف بعده ابن عربي"لا"، إذ يتبين أن الإجابة حملت التقابل بالإثبات والنفي، هذا النوع من الإجابة هو **تقابل التناقض، أما رداً عن السؤال الثاني، تضمنت** إجابة ابن عربي "نعم ولا" في نفس الوقت دفعة واحدة، مما يفيد أنها إجابة تقابل التضاد، و ما يبرز العلاقة الجدلية بين كل من "نعم ولا"، حيث أن نعم من لا والعكس صحيح دون تغليب لطرف.[4]

تعكس إجابات ابن عربي تساؤلات مثيرة، إلا أن قراءتنا وتحليلنا لفصول اللقاء يبين قصد اللقاء معرفيا، و المتمثل في البحث عن سبيل بلوغ الحقيقة وتحديد مصدرها سواء من جهة العقل أو القلب والتي أبان من خلالها ابن عربي انتصاره التقليب في المعرفة على جهة القلب، سبيل يحدد معالم الوصول إلى الحق، حيث يرى ابن عربي في القلب،"أنه يعرف **تقلبا في الأحوال من حال إلى حال، غير قابل للثبات على حال واحدة، فحال تقلب القلب مماثل للتجليات الإلهية، فمن تعذرت عليه مشاهدها أنكرها،**

[1] المصباحي محمد، **نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي**، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2012، ص:284.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3]إن مقابلة ابن عربي مع ابن رشد، لنقول إن ما يدهشنا فيها هو أن ما نفهمه منها اقل بكثير مما لا نفهمه عنها، ومن بين الأمور التي عز علينا فهمها التخلي السريع لإبن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنه هو من سعى إليها ورغب فيها بشغف كبير، ولعل السر في ذلك راجع إلى أن ابن رشد شعر بأن خروجه من حلبته الخاصة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التصوف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريبا فيها، لذا فضل ان يرجع بسرعة إلى قواعده النظرية بعيدا عن الرعدة التي أحدثها ابن عربي فيه(المصباحي محمد، نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2012، ص: 278).

[4] المصباحي محمد، **نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي**، (م س)،ص ص:284،:285.

فهو بذلك سريع التقلب لا يأبى الحصر بخلاف العقل، ولهذا قال الشارع: القلب بين أصبعين من أصابع الرحمان يقلبه كيف يشاء، فهو يتقلب بتقبل التجليات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو وراء القوة التي في طور العقل"[1]، إذ انتقده، سواء من جهة إدعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعية أو من جهة الأطر الأربعة التي يرتكز عليها إذ هي غير خالية من شبهة الزلل، كما أن التعددية والاختلاف في الرؤى والتصورات الناجمة عن تخمين العقل مبرر يعكس غياب و نقص الثبات والموضوعية في ما يتوصل له من نتاج ومعارف، فضلا عن القبول الواسع للعقل لجملة من المعارف الوافدة من الله أو القلب، دليل على أنه يمثل صورة العقل المنفعل، كما يعكس التطابق الحاصل بين ما يتوصل له وصور الاستدلال على أنه أنموذج العقل الفاعل، فضلا عن انتقاده، في طريقة تحصيله المعارف التي تبقى نسبية كونها معارف استدلالية، يغلب عليها طابع الظن والتقريب، كما أن الكيفية التي يحقق بها العقل معطيات ومعارف تبقى بعيدة عن الموضوعية والدقة، إذ يبرز في هذا الصدد، أن**"العقلانية بقدر ما تطالب الفرد بان يفكر بنفسه ولحسابه الخاص، تفرض عليه أن يقوم بذلك علانية وفي فضاء عمومي يضمن لها نوعاً من الحياد والشفافية والمساواة المدد"**[2].ومن زاوية أخرى يبين انتصار دعاة النظر للعقل، خاصة من جهة عدم إفصاح نتاج الفهم العقلي وكتمه عن عامة الناس، حيث أن"**الفيلسوف يكون أشبه ما يكون بالصوفي في أنه يفكر تفكيراً ذاتيا، فهو بحكم توحده تجرده ونزاهته يرفض إغراء الجماعة بسطانها ونفوذها، بوجاهتها وجاهها، خوفاً من الوقوع في فخ الحجر والوصاية، أو الاستخدام والتسخير سواء من قبل جهات مؤسسية أو عقدية، غير أن الفيلسوف بالإضافة إلى كونه يرفض المشيخة، لا يريد أن يجازف بقلقه وحيرته في سبيل الوصول إلى حقيقته ذاتية يكتم لذتها وحبورها عن الآخرين**[3].

حملت واقعة نعم ولا[4] أبعاداً معرفية جمة، عكست بوضوح الرؤية الأكبرية وحرصه الشديد في إتباع نهج الكشف لأجل بلوغ المعاني، كما اتخذ من لغة الإشارة "نعم ولا" أداة في التعبير عن تقييد العقل

[1] ابن عربي محي الدين، **الفتوحات المكية، ج1**،(م س)، ص:289.

[2] المصباحي محمد، **نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي**، (م س)، ص:276.

[3] المرجع السابق، المكان نفسه.

[4] أبانت الواقعة بين ابن عربي وابن رشد، على قدرة التصوف في إرباك الفلسفة وإدهاشها، أي على وضعها على طريق الحيرة، الذي هو في نظرنا الطريق الملكي للتفلسف، من جهة أخرى إن ما يدهشنا فيه المقابلة هو أن ما نفهمه منها اقل بكثير مما لا نفهمه عنها، ومن بين الأمور التي عز علينا فهمها التخلي السريع لإبن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنه هو من سعى إليها ورغب فيها بشغف كبير، ولعل السر في ذلك راجع إلى أن ابن رشد شعر بأن خروجه من حلبته الخاصة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التصوف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريبا فيها، لذا فضل ان يرجع بسرعة إلى قواعده النظرية بعيدا عن الرعدة التي أحدثها ابن عربي فيه(**المصباحي محمد،نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي، منشورات الاختلاف، مرجع سابق، ص: 278 ص:279**).

وفق حدود مع تعزيز وتحرير الخيال والقلب، إذ انعكس تأثير البعد المعرفي الذي انطوى عليه الحدث المعرفي بين العبارة والإشارة من خلال السؤال والجواب، حضورا وتمثلا في الفضاء المعرفي للموحدين مع ابن طفيل في قصة"**حي بن يقظان**" وما حملته من مضامين معرفية حول سبل وآليات بلوغ الحقيقة في قالب روائي يجمع بين لغة العبارة و لغة الإشارة.

ب- التأويل العرفاني و إنتاج المعنى الأصلي.

يتخذ التأويل العرفاني مع ابن عربي من الظاهر موضوعا للفهم والتفسير، تلك الفهوم التي يعبر عنها بمعاني رمزية وإشارية، والتي تبقى بعيدة من حيث الفهم عن العامة، في حين تتجلى لمريدي النهج العرفاني من خلال إلتزامهم بالمجاهدة والتحلي بالأخلاق التي نص عليها القرآن الكريم، إذ إن نتاج التأويل العرفاني هو معاني رمزية لم يكن له حضور في منطوق الآيات، بل تم التوصل لها بناء على استنباط و فهم رمزي خاص، كما أن هذه المعاني الرمزية تمتاز بالتعددية والاختلاف، كونها متعلقة" باختلاف المستوى الذي وصل إليه الصوفي في معراجه الروحي، إذ يزداد التجلي والكشف كلما ارتقى بمقاماته، كما وصلوا في هذا العلن إلى استنباط معان إشارية من الحروف التي لم تعد عندهم حروفاً قائمة بذاتها، بل حملوها على معان ودلالات مخبوءة لا تختلف عن الألفاظ والمفردات ومن ذلك تأويلهم لحرف الألف من لفظ الجلالة[1]، إذ أعطى في ذلك ابن عربي تفسير دلاليا واسعا وعميقا، مراعيا خصوصية اللفظ(الله)، من جهة الصوت والتدوين والتراتيبة، فلا يحتاج توقف في نقطه، كما أن كتابته متكاملة لا يعتريها خلل، وقد جاء ذلك في قوله"**الألف رمز لوجود الذات على كمالها**[2]، كل ذلك يعكس حقيقة معرفية، تتمثل في تجلي معاني النص من خلال تجربة ذوقية، يستند فيها إلى التأويل العرفاني للرموز والإشارات والتعبير عن فهومها وفق ذلك..

إن استناد المعرفة الذوقية إلى نظرية التأويل باعتبار النص الديني له باطن وظاهر، إذ إن سبيل الوصول إلى المعاني الباطنة التي تمثل الحقيقة والمعنى الأصلي، هو الغوص عميقا بالبحث في دلالاتها القريبة والبعيدة...والتأويل عند ابن عربي ليس منهج في استخراج المعاني من النصوص، وإنما هو منهج عرفان إلهي لقراءة الوجود، ينطلق من ظاهر الموجودات إلى باطنها حتى يدرك الحقيقة الواحدة...ذلك لا يتم حسب التصور الأكبري، إلا بالكشف والعرفان وعبر التأويل الأنطولوجي يمضي أن يتخطى الأفق

[1] سمراء لبصير، **التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي**، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم الجزائر، العدد :13، السنة: 2013، ص:98.

[2] المرجع السابق، المكان نفسه.

العقلي للبشر العاديين فيما يتعدى الظاهر...بحثا الباطن"[1]، إذ يتضح أن سر حضور ثنائية الظاهر والباطن وتمثلها كأبرز فصول المشروع التأويلي العرفاني، وذلك بغية تقييد اهتمام القارئ والمساءل والمحاور للنص على جهة الباطن كونه محل المعاني الأصلية، بعدما يكون قد انطلق من كل مظهر قريب(الظاهر)، تلك الثنائية المطروحة في النص، لها ما يبررها بحسب ابن عربي في قوله:**"ولهذا كان جميع ما خلقه الله وأوجده في عينه له ظاهر وله باطن، والذي نسمعه من البسائط، إنما هي أمور معقولة لا وجود لها في أعيانها، فكل موجود سوى الله مركب، هذا أعطانا الكشف الصحيح الذي لا مرية فيه وهو الموجب لاستصحاب الافتقار له فإنه وصف ذاتي له"**[2]، كما يوضح ابن عربي في نفس الصدد، إلى أنه لا يفهم من الثنائية كونها مزاحمة بين معنيين، فالنص لا يحمل ظاهرنان و باطنان، في حين تبقى إمكانية حمل النص لظاهر وباطن هو تجلي صريح لحقيقة بديهية تحملها كل النصوص، تتعلق في اعتبار الظاهر أداة في تجلي المعنى، والباطن هو المقصود من اللفظ، إذ إن التعبير اللفظي واحدا ويبقى متنوعا من حيث ما يحمله قصداً ودلالة، ومن جهة أخرى يفسر جدل الظاهر والباطن حسب التصور الأكبري، على أنه جدل الغرض منه حضور اللفظ كتعبير وتجلي للمعنى المقصود، إذ ما يفيد في الحكم هو المعنى لا اللفظ الذي يحمله، وما يفهم بمعنى آخر أنه"لا تتعلق الأحكام بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها مقاصدها، ويؤكد أهمية المعنى ورجحانه على الألفاظ في قواعد عديدة مثل قوله: الحكم للمعاني لا للأسماء ومثل قوله: الأحكام إنما تثبت بمعانيها بصورها، أو قوله: الأحكام إنما تثبت بمعانيها لا بالألفاظ فيها"[3] بهذا تكون الألفاظ ورغم اختلاف التعبير عنها، سواء على جهة التعبير الحقيقي أو المجازي مجرد معبرا عن المعنى.

في خضم تلك الثنائية، يفسر ابن عربي الانتقال من جهة الظاهر إلى الباطن على أنه تجربة روحية محضة، يتم من خلالها الانتقال كلما ارتقى العارف وصفا قلبه ازدادت التجليات الإلهية على باطنه وازدادت معرفته بالأسرار، وارتقى في المعرفة حتى يصل إلى الفناء، ويغمر التجلي كل صوفي ويتحول الظاهر إلى باطن، وحينها يعيش العارف حالة من الكشف التام ويحصل له ما يشبه الانسجام الداخلي والوحدة وانتفاء الغيرية[4]، لتتمثل تلك اللحظة كونها**"معرفة ظاهرة من التجلي على ظاهر النفس ومعرفة**

---

[1] عبد القادر العربي، عبد الرحمان بن يطو، **النص وأزمة التأويل عن ابن عربي**، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة المسيلة، المجلد03، العدد8، ديسمبر 2018، ص:64.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، (م س)، ص:255.

[3] الطاهر عبابة، **الاجتهاد المقاصدي عند ابن عربي من خلال كتابه المسالك في شرح موطأ الإمام مالك**، مجلة شهاب، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، مجلد06، العدد02، جوان 2019، ص ص: 183 ، 184.

[4] عبد القادر العربي، عبد الرحمان بن يطو، **النص وأزمة التأويل عن ابن عربي**، (م س)، ص:65.

باطنة من التجلي على القلب، المعرفة الأولى كونية خيالية والثانية نصية لا احتمال فيها"[1] ذلك الكشف المعرفي يخص به الله السالكين نهج العرفان، ممن اعتزلوا الحياة وسلكوا سبل المجاهدة وعرجوا عبر المقامات والأحوال، إذ هو ذوق يخص به الله عباده المصطفين، يقول في ذلك:**"...فإن فهمت فقد أوضحنا لك المنهاج ونصبنا لك المعراج، فأسلك وأعرج تبصروتشاهد ما بيناه لك ولما عينا لك درج المعارج ما أبقينا لك في النصيحة التي أمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه لو وصفنا لك الثمرات والنتائج ولم نعين لك الطريق إليها لشوقناك إلى أمرعظيم لا تعرف الطريق الموصل إليه، فو الذي نفسي بيده إنه لهو المعراج، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل"**[2].

من جهة أخرى، حدد ابن عربي الأنماط التي تتجلى وفقها المعاني من خلال ثنائية الظاهر والباطن، وهي ثلاثة أنماط:

أولا: علاقة ظهور لأن المعنى الإلهي يصدر عن عالم الغيب ويتجلى في عالم الشهادة[3].

ثانيا: علاقة حجب وستر، لأنه إذا كان الظاهر يطلب الجهر، فإن الباطن يطلب الإخفاء بما يعطيه من المعاني التي تسترها الصورة الوجودية الظاهرة[4].

ثالثا: علاقة يحافظ كل طرف فيها على الطرف الآخر من أجل ضمان الاستمرارية، فالظاهر يخفي دوماً بواطن معينة، وحينما ينكشف العارف عن معان كانت باطنة عن وعيه، فإنها تتحول بفعل التأويل الذوقي إلى ظهار، إلا أن الظهار الجديد يخفي باطناً يجب اكتشافه من جديد وهذا هو الاستمرارية اللا متناهية.[5].

يتبين بذلك، أن المعاني الناتجة عن التأويل العرفاني تتجلى من خلال وجهين مختلفين، الوجه الأولى في صورة كشف في نفس العارف بواسطة إشارات، مع وجود حفظ تلك الإشارات دون إفصاح، وهذا إقتداء بما أوحى به الله تعالى في كتابه، من حفظ وحصن لبعض المعاني عن العامة، حيث" **هذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما ورد فيه من العلو، فغوره بعيد و التلف فيه قريب فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم**

[1] ابو زيد نصر حامد، **فلسفة التأويل**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط2، 1993، ص:225.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، (م س)،ص:255.

[3] موصدق خديجة، **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**،(م س)، ص:184 ص:185.

[4] المرجع والمكان نفسه.

[5] المرجع والمكان نفسه.

يذقه، لما قال أنا من أهوى، ومن أهوى أنا، لهذا نستره ونكتمه"[1]، كما يبقى فهم المعاني الرمزية مرتبط بالخاصة من أهل العرفان ومريدوه، تلك المعاني التي جاءت بلسان العامة ومستوى فهمهم في الذكر الحكيم، إذ كان موضوعا للفهم حسب النهج العرفاني لمن تدربوا على الرياضة والمجاهدة، ففتحت لهم أبواب علم الرسوم تبصرا ومشاهدة، فضلا على أن بلوغ المعاني بينهم درجات ومستويات، فشهد لمن بلغ أعلى مراتب الكشف والتجلي، باعتبار أن رحلتهم تهدف لمسعى واحد هو بلوغ الحق(الله)، كما أن الصبر وفق ذاك النهج تحركه قناعة إيمانية و عرفانية ترى في العلم الإلهي المعنى الأصلي الذي لا يصله إلا من تدرج وفق سلم المعرفة الذوقية، الذي هو سلم ينهل منه العارف المعاني ويتلقاها مكاشفة وتجليا من الله كون الحق، ومعلم الإنسان وعنه تصدر الحقيقة الأولى.

أكسب مفهوم الاعتبار[2]المشروع التأويلي العرفاني تمايزا عن بقية المناهج التأويلية الأخرى، إذ انعكس ذلك التوظيف في حضوره كأساس محوري لنظرية المعنى في المشروع التأويل الأكبري، كما ارتبط سر التوظيف كتعبير عن دلالات مختلفة[3]: "العبر"،"العبرة"،"معبر"،"العبور"، فضلا عن ذلك خص ابن عربي نظرية الاعتبار بمميزات هي اقرب للضوابط والحدود، نذكر منها:

1- تقييد الاعتبار وتحديد النصوص التي تخضع ذلك، ليرتبط توظيفه بحسب طبيعة النص.

2- اختلاف تطبيق الاعتبار على النص، ما يصدق على الظاهر لا يصدق على الباطن.

3- تثبيت الفهوم المرتبطة بتأويل الرمز بلغة الإشارة و الرموز.

---

[1] نقلا: سمراء لبصير، **التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي**، (م س)، ص:92.

[2] يخص ابن عربي بجواز ومشروعية الاعتبار، استنادا إلى مبررات شرعية وردت في النص القرآني، لقوله تعالى"أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا"، فالاعتبار واجب في كون يتم فيه العبور من ظاهر الآية، وهو "صدق الرؤيا"، كدلالة للتعبير على أن إبراهيم قد صدق ما شاهده في الرؤيا مع أن التعبير عن صدق الرؤية لم يقترن فيه بالابن، فالآية لم يرد فيها بأنك صدقت الرؤيا أنه ابنك.، بل صدقت ما رأيته، ليبقى الابن مرتبط بالخيال.(محمد كمال رمصيص،التأويل العرفاني مفهومه وأنواعه، موقع أواصر المغاربية، صنف مقالات، على الرابط التالي:www.awassermag.com، أطلع عليه بتاريخ:20 جوان 2020.)

[3] "العبر" أي انتقال العارف من حال إلى حال، أو "العبرة" من حالة المعايشة لمن لم يكن مشاهداً، أي من الشيء المشاهد في الرؤيا الخيال، وانتقاله إلى حقيقية حسية عينية، ومثال ذلك ما تمثل مع يوسف عليه السلام بعناية إلهية إلى حقيقة حسية مشاهدة، لقوله تعالى"هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً"، والعبرة هنا من لحظة الخيال(النوم)، إلى اللحظة الحسية، كما يخص به: "معبر" الذي يمكن من العبور والتجوز من الظاهر القريب اللفظ إلى الباطن البعيد المعنى ، أي بمعنى أن نظرية التأويل العرفاني ترتكز على الاعتبار و تخص بها أنماط ثلاث: من جهة الانتقال (العبور)من الظاهر القريب(اللفظ) إلى الباطن البعيد(المعنى الباطن).(محمد كمال رمصيص: التأويل العرفاني مفهوم وأنواعه، موقع أواصر المغاربية، صنف مقالات، على الرابط التالي:www.awassermag.com، أطلع عليه بتاريخ:20 جوان 2020.)

ينعكس التطبيق السليم لأسس نظرية الاعتبار في بناء خطاب عرفاني محمل بالرمزية، بعيد المنال وعصي الفهم عن العامة، يختص به أهل الذوق والعرفان تأملا وفهما وقراءة، ولكل من يتبع نهج التوقف عند الألفاظ ويعبر منها إلى جهة المعاني الأصلية، من جهة أخرى، فإن الاختلاف حول الآليات الأجدر للتجسيد الأمثل لنظرية الاعتبار، ساق العرفاء إلى إعادة قراءة النماذج التأويلية العرفانية وبعثها وفق أنموذج واضح، يراعي الهدف الأسمى لتجسيد التأويل كإستراتيجية، ذلك الإقدام المعرفي الذي مكن من بروز عدة أنواع نذكر منها:

أولا: التأويل الطولي: وهو بدوره يتفرع إلى أربعة أنواع، **ثانيا: التأويل العرضي، ثالثا: التأويل المصداقي رابعاً: التأويل الجرياني ، خامساً: التأويل الحالي**[1].

إن بروز اختلاف وتباين حول نتاج التأويل العرفاني، يعود أساسا إلى التباين في درجات الكشف والتجلي بين العرفاء، ذلك ما نص عليه النهج العرفاني في التفاضل بين العرفاء على جهة المكاشفة، و التي تُوهب نظير الالتزام بالمجاهدة والتدرج عبر المقامات والأحوال.

بناءا على ما سبق، يتضح أن جهود ابن عربي معرفيا تمثلت في مجابهة مزدوجة للمواقف العقلية ومواقف الظاهرية، وحرصه في إتباع نهج العرفان في رحلة البحث عن المعنى ذوقيا (المعنى ألإشراقي)، الذي يبقى بعيداً عن نهج الاستقراء، إذ يؤكد بقوة على تغليب "النزعة الروحية حول مصادر المعرفة ووسائلها، فكل الوسائل إنما تفعل بواسطة الحقيقة الباطنة فيها، حقيقة النور الباطن أو النور الإلهي المبثوث في كل الموجودات، إذ الموجودات كلها تجليات إلهية تخضع لصيرورتها باستمرار وتجلها يتم بنور إلهي و به تدرك أيضا"[2]، فما قدمه ابن عربي في هذا المقام، يمثل أنموذجاً في التأسيس الصريح للانفتاح المعرفي، بفعل استيعابه لكل النصوص وصياغتها في إطار فكري يرافع للتنوير وينبذ الاختلاف

[1] التأويل الطولي: يكون مدلول النص يقصد به على مراتب مختلفة من الحقائق بعضها في طول بعض، او يفهم من خلال النص سواء كله أو جزء منه ما المقصود من النص دلاليا، من أنواعه: الميزان: يكون هذا الاسم موضوعا لكل ما يوزن أو يقاس أو يقدر، يخص الميزان المادي آو العقلي، او ميزان الشرع، الماء: جاءت آيات الماء كدلالة وإشارة على تفاوت القلوب من حيث درجة إستعاب العلوم، القلم: ورد دون تخصيص مادي أو معنوي كان، بل جاء كتعبير مادي ومعني إلهي، الباب: توظيف الباب كتعبير عن ولوج لشيء ما، دون ان يكون فيه تخصيص طبيعة الباب: خشب أو حديد، **ثانيا:** التأويل العرضي: تتعدد المعاني في النص الواحد، فمثلا: الآية التي خص الله بها أدام وحواء وإبليس بالهبوط من الجنة، إذ ورد في النص أن الهبوط كان مشترك، إلا أن القصد من الهبوط كان مختلف بينهما: فآدم للخلافة، وحواء للتناسل، وإبليس للعقوبة، ثالثا: التأويل المصداقي: من المصداق، أي تجلي معاني النص الواحد في مصاديق أخرى، رابعاً: التأويل الجرياني: إعادة توظيف المعاني في مقامات أخرى أكثر وضوحا، خامساً: التأويل الحالي: تعدد فهوم ومعاني النص من قبل المؤول، لارتباطها بأحوال المؤول وأوقاته.(**محمد كمال رمصيص: التأويل العرفاني مفهوم و أنواعه، موقع أواصر مغاربية، صنف مقالات، على الر ابط الإلكتروني التالي:www.awassermag.com، أطلع عليه بتاريخ:20 جوان 2020.**)

[2] عبد القادر العربي، عبد الرحمان بن يطو، **النص وأزمة التأويل عن ابن عربي**، (م س)، ص:66.

يتوق نحو الانفتاح، هذا ينم عن الوعي الذي تحلى به ولازمه بحثا وتنقيبا في أغلب النصوص والمواضيع، مما جعله يتوق نحو المعاني التي تكنف الرمز، إذ حث وحرص على تأويل وترجمة الفهوم بلغة رمزية لأجل إضفاء قوة وثراء وخصوبة للدلالة، إذ ورغم تعدد واختلاف وسائل التعبير عن المعاني، فإن الرغبة التي تكتنف الباحث عن الحقيقة تفرض عليه لزاماً تجاوز الظاهر والتبحر في الباطن، ذلك ما حرص عليه في مشروعه التأويلي، أملاً في تقديم رؤية واضحة تشخص بدقة لأزمة المعنى، وهو الحرص الذي نال قسطا وفيرا من اهتماماته وجاهد فكريا لأجله وكُلل بالنجاح، وبرز في مشروع تأويلي عرفاني واضح المعالم، إذ دفع ذلك إلى تصنيف ما جاد به فكره وقلمه من أكبر التخمينات الفكرية في تاريخ الفكر العرفاني والفلسفي عموماً، والتي أولى فيها بحرص وعناية فائقة للمعنى و آليات بلوغه.

ثانيا: ابن تيمية أحمد تقي الدين.Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taymiya(1263-1328)

يرتكز الفكر الديني للإمام احمد ابن تيمية [1] على ثنائية قوامها النقد والبناء، حيث سلك في بناء مشروعه الفكري والفقهي مسارا نقديا لجملة من المعارف الدينية التي سبقته أو التي عاصرهاحيث أبان في خضم ذلك، عن تصورات جديدة لجملة من القضايا والمسائل الفقهية منها ما يخص العقيدة، كما أن العودة إلى عطاءه الفكري بمؤلفات ثرية وخصبة على غرار"رسالة الإكليل"، يبين حجم اهتمام ابن تيمية بنظرية المعنى، وذلك من خلال مسألة التأويل والمتشابه، كما أبرز المرجعية الدينية والشرعية الخالصة التي ارتكز عليها في تأسيس رؤى جديدة، تهدف أساسا إلى تصحيح جملة من الآليات المعتمدة في قراءة وفهم نص الشرع، بغية الحفاظ على وحدة وحقيقة وقدسية النص القرآني، لعل ذلك ما نروم لأجله في هذا المسعى، بغية إبراز تصوره النقدي للتأويل البرهاني لابن رشد السائد في الثقافة الإسلامية آنذاك وتوضيح موقفه إزاء نظرية المعنى وآليات بلوغه من خلال تحديد الآليات الأنسب لتأويل النص والذي

[1] الإمام تقي الدين أبو العباس المعروف(بابن تيمية)، واسمه الكامل هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن الخضر بن محمد بن محمد بن عبد الله الحداني الحنبلي، ولد بمدينة حران يوم الاثنين في العاشر من ربيع الأول عام 661ه، وتوفي ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة عام 728ه، إذ ينحدر من أسرة شغوفة بالعلم والفقه والمعرفة ، وكانت أسرته ملتزمة أشد الالتزام بشرع الله، مما جعلها تتعرض لمضايقات خصوصا من قبل التتار وتشد الرحال الى دمشق، كل ذلك لم يمنع من نشأ الإمام ابن تيمية حافظا منذ صغره لكتاب الله وضلوعه في علوم اللغة، كما لا ننسى فضل والده الذي يعتبر أستاذه التي تلقى على يديه علوم عديدة، ولعل تأثير ابن تيمية في بيئته وفضاءه تجلى بوضوح من خلال ثلة من التلاميذ الذين اشرف على تكوينهم من أبرزهم ابن القيم الجو زيه وابن عبد الهادي والحافظ بن رجب....وغيرهم، وللإشارة أنه لم يعرف لابن تيمية مذهب فقهي معين، بل كان مجتهداً ولعل في اجتهاده كان حنبليا، من أشهر مؤلفاته: الفتاوى، اقتضاء الصراط المستقيم في الرد على أهل الجحيم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تعارض العقل والنقل، منهاج السنة في نقص كلام الشيعة والقدرية، ولعل شغفه وحماسه وارتباطه بالعلم والدفاع عن الإسلام صرف عنه بعض سنن الحياة، فمن تصاريف القدر انه لم يترك وراءه ذرية كونه لم يتزوج... **(عالية سليمان سعيد العطروز، النزعة الفكرية في منهج الإمام ابن تيمية، مجلة الدراسات الإسلامية، الشارقة، المجلد09، العدد01، جوان 2020، ص: 282، ص:290.).**

خصه القرآن بالذكر في آيات مبثوثة، مع تسليط أوجه النظر الفكري على البدائل التي تضمنتها أطروحاته لأجل تحقيق تطابق المعقول والمنقول، وهو ما نهدف لتوضيحه وتبيينه من خلال النقاط الآتية:

أ- نقد التأويل العقلي البرهاني لابن رشد:

يمثل النص القرآني عند ابن تيمية موضوعاً للتدبر والتفهم، إذ ما يحمله من معاني هي اقرب إلى فهم المؤول، لذلك اعتبر أن ما ورد في قوله تعالى"**وما يعلم تأويله إلا الله**"، يمثل نصا صريحا على وجوب التفكر والتدبر للنص، إلا أن تأويل المعاني تبقى حقيقة يعلمها إلا هو، كما أشار ابن تيمية إلى أن التأويل الذي خصه الله في الذكر الحكيم يشمل كل آيات النص القرآني، دون تقييد وحصر في إخضاعه للمتشابهات فقط، والتي يعتقد أنها تحمل معيين متزاحمين كما دأب تأويل السابقين، بل هو يخص كل معاني النص القرآني، يقول ابن تيمية في ذلك:"**وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين، ولم يقل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله**"[1]، ليتبين بذلك، أن العلم بحقيقة التأويل تبقى مرتبطة بالله تعالى، وليس بالفهم والتفسير الذي هو دعوة خص بها الله الإنسان شريطة أن يكون مدركا لمعانيها، ودليل ذلك أنه "**لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره بل قال "كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته"، وهذا بعم الآيات المحكمات والمتشابهات، ومالا يعقل له معنى لا يتدبروقال " أفلا يتدبرون القرآن" ولم يستثن شيئا منه نهى عن تدبره**"[2]، أي بمعنى يكون إدراك معاني النص أمر واجب وضروري قبل تدبر وتفهم ذلك، إذ إن التدبر هو العلم بحقيقة النصوص المتفكر فيها،وغياب ذلك يمثل ذريعة حقيقة في نشوب فهوم متضاربة تكون باعثا في خلق فوضى فهم النصوص إذ خص بالذكر ابن يتيمة مثل هذه النماذج، ما تجسد مع تأويلية ابن رشد والتي وقعت في تأويل تحريفي لنص الشرع، نتيجة جهله بأسس التأويل الشرعية، وإدعاءه بإتيان علمه وحقيقة كلامه افتراءا وزعماً فضلا صفة الراسخون في العلم التي خص بها الفلاسفة دون استناده إلى مبررات ودلائل شرعية، كما حملت نظرته التأويلية جملة من التناقضات والأخطاء التي حرفت المعاني، وغابت عنها الأسس الشرعية والعقلية واللغوية في ممارسة تأويل النص، ومن التناقضات نذكر:

[1] ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، دار الإيمان، الإسكندرية القاهرة، ط1، (د ت)، ص:12.

[2] المصدر السابق، المكان نفسه.

أولا- من حيث المفهوم:

لقد خص أهل السلف و ابن تيمية خصوصا التأويل الرشدي بقراءة نقدية، تتعلقا أساسا في تعريفة التأويل، الذي وصفه"**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيه أو بسببه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي**"[1]، إذ يعتبر ابن تيمية أن التعريف لا يستند لأساس صحيح من جهة الشرع أو اللغة، وبعيد عن تصور أهل السلف ولم يحظى بدرجة أقرب لا إلى البيان ولا إلى الشرح ...بل التعريف جعل من التأويل عملية فكرية تخرج الألفاظ من دلالتها الحقيقية إلى دلالتها المجازية... بهذا يكون أداة في تحريف النصوص الشرعية والتلاعب بها، لأن عملية التصريف من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، تعني إخراجه إلى دلالة مغايرة لدلالته الحقيقية"[2]، كما أن ما حمله المفهوم في كون التأويل يخضع لقانون اللغة العربية هو طرح يفتقر للمرجعية اللغوية، مما يجعلنا نعتبره **"قول غير صحيح لأن التأويل العربي الصحيح هو الموافق لمعنى التأويل في الشرع ولغة القرآن وعند السلف الأول، وبما أن تأويله المزعوم هو مخالف لهذا المعنى، فإنه ليس على قانون التأويل العربي بالضرورة و إنما هو على قانون المؤولين من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة**[3].

ثانيا- في أسبقية العقل على الشرع:

إن اتخاذ العقل معياراً لقبول المعاني الأصلية نتيجة ما يتحقق من توافق بين العقل ونتاج التأويل يمثل تعديا صريحا على حقيقة ووحدة النص، إذ يكرس هذا المبدأ التأويلي أولوية العقل على الشرع، وهو اعتراف صريح يسوقنا إلى وصف التأويل البرهاني تحريفا ومغالاة للشرع، كما أن العمل بهذا التأويل من خلال تمكين أسبقية العقل على الشرع يمثل ضربا من ضروب انتشار وتوسع الأفكار الباطنية، التي ألحقت ضررا بالشرع وعملت على تشويه المعاني الأصلية التي جاء بها النص، ,وأمام ما تحمله هذه التوجهات من تهديد لوحدة النص، فإنه عمد إلى وصف هذه التأويلات بمثابة معبر ومجسد حقيقي لتوجهات مذهبية خدمة لأفكار وأطروحات خاصة، كما**"وصف التأويل بمطية يستند له دعاة الترويج وتمرير الأفكار والمعتقدات خدمة لمصالح مذهبية و إيديولوجية، وذلك ما يفهم من خلال سيطرة**

[1] ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم: محمد عابد الجابري، (م س)، ص:97

[2] خالد كبير علال، **نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة**، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2014، ص:15.

[3] المرجع نفسه، ص:18.

وشيوع أفكار خاصة واعتبارها من جهة معاني مرجوحة وهذا ما يجعلها تفتقد لأية مبرر شرعي وهي محاولات تهديد لنص وتمثل مغامرة خطيرة "[1]،

من جهة أخرى، يعتبر ابن تيمية أن النص القرآني يتضمن جملة من الآيات المبثوثة تعكس بيان ووضوح الخطاب القرآني، لأن الإدعاء بحمل النص القرآني لحقائق تتعارض مع العلم والبرهان، هو توهم للتعارض بين العقل والنص وقع فيه ابن رشد، إذ يمثل ذلك بحسب ابن تيمية طعن في حقيقة النص القرآني، كما يمكن وصفه"**بالقول الباطل، لأن العقل قطعي والسمع ظني لا تعارض بين قطعي وظني**"[2] إذ يخلو النص القرآني من صفة التعارض والتناقض مع العلم، بل الشرع يمثل الحقيقة الأولى ويعمد العلم إلى توضيح الحقائق الواردة في نص الشرع، وفق رؤية علمية تتمثل في عمومها تتمة وتوضيح، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى:"**قد جاءكم من الله نوروكتاب مبين**"، وقوله أيضا:" **آلركتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**"، بهذا يكون افتراض ابن رشد بإمكانية حدوث تعارض بين النص والعقل بعيد عما يقره الشرع والعقل، إذ لا يصح عقليا" **افتراض إمكانية تعارض حقائق العلم الثابتة مع نصوص الشرع الصحيحة والقطعية الدلالة، لأن مصدرهما واحد هو الله تعالى، فلا يتعارض كتابه المسطور، مع كتابه المنظور، فلا تعارض حقيقي بينهما، و إنما قد يحدث توهم للتعارض بينهما على مستوى الفهوم**"[3] ، إذ إن التوهم بإمكانية حدوث التعارض بين الفهوم لا يمكن إلصاقه بين نص الشرع وحقيقة العلم، ذلك خطأ و توهم وقع فيه ابن رشد، ساقه إلى تبني مغالاة خطيرة متمثلة في مجابهة وتكسير ذلك التعارض الذي توهمه بتأويل النص حتى يتوافق مع العقل، إذ يمثل تحريفا حقيقيا للنص سعيا لخدمة العقل، وهي تناقضات حتمت سقوط مشروعه وجعلت منه تخمين فكري، يفتقر للمبررات والشواهد الشرعية والعقلية.

إن استناد ابن رشد للبرهان والمنطق الأرسطي كعامل رئيس في اختبار وضوح النص من عدمه جعل منه يفتقد لليقين والدقة في الطرح، إذ تبقى علوم المنطق اجتهادات فكرية بشرية خاضعة للشك والريب، ولا يجوز بمكان إخضاع نص مقدس إلى نص بشري مدنس لأجل الحكم عليه، إذ إنه من الأجدر"**أن لا يكون النظر البرهاني والفلسفي منطلقاً وحكما في قراءة النص، و إنما الصحيح هو عكس**

[1] ابن القيم الجوزيه، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة الرياض، ص:392.

[2] زدك محمد الأمين، **جدل تنظير الخطاب الفلسفي وتأويل النص الديني بين ابن سينا و ابن تيمية**، مجلة أنتروبولوجية الأديان، مخبر أنتروبولوجيا الأديان، جامعة تلمسان الجزائر، المجلد:10، العدد الأول، تاريخ النشر:15 جانفي 2014، ص:84.

[3] خالد كبير علال، **نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة**، (م س)، ص:19.

ذلك، بأن نجعل الشرع منطلقاً وحكماً في النظر إلى تلك الفلسفة، وفي كل الفكر البشري"[1]، **إذ يفهم من ذلك**، أن استناده للتأويل تحركه الرغبة في إزالة التعارض الذي توهم أنه حاصل وحادث، وليس غرضه توليد المعنى وإزالة اللبس عن الدلالة، كما أن **الترجيح** الذي اعتمده يفتر لقاعدة علمية واضحة الأسس، وإن غابت عن المعيار المنطلقات السليمة فإنه بالضرورة تكون النتائج نسبية بعيد عن المعنى الأصلي الذي عمد النص لإبرازه، كما عمدت نظرية الترجيح إلى فتح مجال واسع أمام شيوع ثنائية تثبيت دلالة المؤولة، ونفي الدلالة الحقيقة وهو تحريف صريح للمعنى والدلالة.

ثالثا- تناقض القول بثنائية الظاهر والباطن:

إن من ابرز مظاهر الفوضى والبعد عن قصد النص، ما جسده ابن رشد في تأويلاته في التجوز من الظاهر إلى الباطن، وتقسيم النص إلى معاني ظاهرة وباطنة، إذ هي تصنيفات تفتقد للمبرر الكاف، حيث يرى في ذلك ابن تيمية" **أن كل التأويلات التي تقسم النص إلى ثنائية الظاهر والباطن والتأويل المجازي لم تكلل محاولاتهم بالنجاح لافتقادهم المبررات والإجابات الو افية في تقسم معاني مقصود النص القرآني، فضلا عن القيام بتجريد الله من صفات وخصائص، اعتقادا في ذلك أنها تتشابه في معناها الظاهر ما هو إنساني وهو تجريد ليس له أي مبرر شرعي كان**"[2]، ذلك ما يمثل بحسب ابن تيمية أبرز عوامل فوضى فهم النص بمعاني ودلالات مخالفة، مما يهدد وحدة وحقيقة النص، إن النص القرآني حمل لفظي المحكم والمتشابه دون اي تصنيف آخر كما أسس له ابن رشد، كما أن ما انطوى عليه النص من آيات هي محكمات بعيدة عن ما تضمنه تصنيف ابن رشد الذي جعل من آيات القرآن متشابهات، وهذا تعارض حقيقي مع نص الآية الكريمة في قوله تعالى:"**آلر كتاب أحكمت آيته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**"[3]، أي بمعنى آخر، فإن ابن رشد اتخذ من التعارض الحاصل بين الآيات والعقل معيارا لتصنيفات تلك الآيات في خانة المتشابه، وهو جهل حقيقي بقدسية النص وتعاليه على العقل، إذ أن الغرض من حضور متشابهات في مواضع عدة في النص، الغرض منه جعل المتشابه محكم، وهو ما تجاهله ابن رشد.

[1] المرجع نفسه، ص ص:20،:21.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تقديم: أنور الباز وعامر الجراز، ج3، دار الوفاء، ط3، 2005، ص:221.

[3] سورة هود، الآية:01.

إن نقد وتجاوز ابن تيمية لابن رشد من خلال انتقاله من الظاهر إلى الباطن، في مقابل انتصار ابن تيمية للظاهر و تثبيت المعنى حسب ما ورد فيه، متعلق بمسألة صفات الذات الإلهية، إذ أنه من غير الجائز أن تحمل نصوص الصفات الإلهية تشبيها وكيفية، ذلك بحسب ابن تيمية أقرب إلى تثبيت صفات ليست بصفاته، لقوله تعالى"**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**"[1]، هذا يؤكد بوضوح حرص ابن تيمية في إبعاد كل تأويل يكون باعثا في ربط الصفات بالتشبيه والتجسيم، أي يكون هذا نفي صريح لكل تشبيه وتمثيل عن آيات الصفات والأسماء، كما يحرص على رفض تأويل الآيات التي تصف الذات الإلهية، كما يؤكد بقوة "**أن الإيمان بما جاء في الآيات من صفات دون تأويل، لأن تأويلي وبيان المراد منها يعد أمراً فوق طاقتنا، وينبغي في نفس الوقت تنزيه الله، بعد تشبيه الله ببعض مخلوقاته**"[2]، إذ يحرص ابن تيمية على حمل اللفظ كما ورد في أصله، دون تزيف أو تحريف لظاهره أو إعطاءه صفة التشبيه، كل ذلك يدرجه ابن تيمية في خانة التحريف المتعمد، وحرصا منه في قطع الطريق أمام تلك المحاولات، عمد ابن تيمية إلى إبطال كل تشبيه عن اللفظ الخارجي خصوصا ما تعلق منها بصفات الذات الإلهية، بغية تضيق المجال أمام أية إمكانية لتسلسل التأويل باعتباره التشبيه غير وراد، ويسهل فقط إمكانية الفهم والشرح والتفسير، منوها إلى أن الكثير من ظواهر النصوص، يعتقد دعاة التأويل العقلي أنها تحمل التعبير المجازي بل معناها وحقيقتها الأصلية متمثلة في ظاهرها ولا يجوز تأويلها بتاتا، إذ أن حرص ابن تيمية في هذا الصدد نابع من مبررات ودلائل شرعية،مشيرا إلى "**أنه من الواجب علينا أن نؤمن بما وصف الله به نفسه في كتابه، وبما وصفه رسوله عليه الصلاة والسلام من غير تحريف أو تعطيل أو تمثيل، مع وجوب الإيمان منا بأنه "ليس كمثله شيء وهو السميع العليم"،وبذلك يكون ابن تيمية في طريق تعزيز موقف أهل السلف ومنهم مالك الأصبحي الذي أجاب عن سؤال الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**"[3].

رابعاً- تناقضات تصنيف الناس وإخفاء الفهوم :

يمثل تصنيف ابن رشد للناس لثلاثة أصناف مغالطة حقيقية، كونه أغفل ذكر صنف من الناس وهم أهل التأويل وخاصته، "**إذ الناس ثلاث أصناف: وهما أهل التأويل الشرعي، أهل التأويل الكلامي وأهل التأويل الفلسفي، إذ يبقى التأويل الشرعي اقرب أداة في فهم النص والحفاظ على معانيه**

[1] سورة الشورى، الآية:11.

[2] عالية سليمان سعيد العطروز، **النزعة الفكرية في منهج الإمام ابن تيمية**، مجلة الدراسات الإسلامية، الشارقة، المجلد09، العدد01، جوان 2020، ص :294.

[3] عالية سليمان سعيد العطروز، **النزعة الفكرية في منهج الإمام ابن تيمية**، (م س)، ص ص: 282،:299.

وحقيقته، كونه منهج مبني على التفسير والبيان، ومصدره الشرع أولا ثم اللغة العربية ثم إجماع الصحابة والسلف ثالثا، ثم ما قرره العقل الصريح رابعاً، ثم ما أثبته العلم الصريح خامساً"[1]، من جهة أخرى، فإن حرص ابن رشد في ضرورة كتم الفهوم باعتبارها مجالا للتشكيك في يقينية التأويلات العقلية والبرهان المعتمدة في التأويل، إذ إن المعارف الثابتة يفصح عنها كون منطلقها برهاني وفهمها لا يحظى بتضييق وحصر، وقد استند في هذا المقام ابن رشد،**"لقول علي بن أبي طالب"حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله"، وهذا ما يعتبره ابن تيمية توظيف غير سليم لقول علي وتحريف لمعانيه، وقد بين ابن تيمية أن القول ورد فيه:"حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ماينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله"**[2] ، إذ يخص هذا القول في الإفهام ونشر المعارف بلين ويسر دون إخفاء مع مراعاة قدرات الناس العلمية في الفهم و استيعاب الحقائق والمعارف، لذلك يرفض بشدة ابن تيمية هذا التصنيف، مرافعاً لأحقية جميع الناس في معرفة الحقائق،**"وقد يكون هذا لجرأته في الصدع بآرائه دون تفريق بين العامة والخاصة انطلاقا من رؤيته لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دور في ذلك"**[3].

لقد خص ابن رشد في حديثه، على أن من الأحكام الشرعية ما يستنبطها الجمهور من خلال فهم النص على جهة الظاهر، وهذا يتعارض في كون حقيقة النص موجه للعالمين دون حصر لفئة دون أخرى إذ أنه نص تشريعي وديني وعقائدي، مما يجعل قول ابن رشد**"زعم باطل وتأويل فاسد للشرع واعتداء عليه...لأن دين الإسلام شاهد بعقائده وأخلاقه وأحكامه وعلومه، على أنه موجه إلى كل فئات الناس من المسلمين، وليس خاصا بطائفة منهم دون غيرها"**[4]، إذ تنعكس خطورة التصنيف في إحداث التباين في المجتمع الواحد، وهو نقطة أعابها عليه أتباعه وتفطنوا لخطورتها و أدرجوها في شكل تصنيف يخص الدرجات دون شيء آخر، كما أبان ابن رشد في تأويليته عن حضور مكثف لمفهوم البرهان، واصفا إياه بأداة فحص الحقائق وإظهارها، فقراءة ظاهر النص وتعارضه مع العقل وجب تأوله برهانيا، فكيف

[1] خالد كبير علال ،**نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة**، (م س)، ص:29.

[2] المرجع نفسه، ص:31.

[3] أحمد معبوط، **موقع آراء ابن تيمية من منظومة الاجتهاد**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد السادس، جويلية 2013، ص:168.

[4] خالد كبير علال، **نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة**، (م س)،ص:36.

للبرهان الحق أن يتعارض مع الحق، كما يتبين أن الأمثال لم تحظى بعناية واسعة في مشروعه، إذ هي وسيلة لإيضاح المعنى وتقريبه، فضلا عن كون الشواهد تكون اقرب أحيانا إلى الحكم والدليل والمبرر.[1]

سابعاً- المغالطة بقول وحدة الحقيقة:

إن قول ابن رشد بوحدة الحقيقة الدينية والعقلية، هو طرح تحركه مقتضيات الفلسفة الأرسطية المشائية وهذا له ما يبرره شرعا، إذ الحقيقة في الشرع الإسلامي واحدة ومصدرها الحق تعالى، وتتحدد مرجعية المسلم في ما ورد إليه من نص قرآني منزه ومقدس، إذ أن إدعاء وحدة الحقيقتين هو دعوة بحسب ابن تيمية تهدف إلى"**جعل الجمهور يعتقدون الباطل الذي هو خلاف الحق، الذي عليهم أن يحملوه، وأما أهل التأويل فلهم الحق الذي هو خلاف ذلك الظاهر...وهذا يبين أن ابن رشد يروم لأجل الوحدة، كون الفلسفة مخالفة للشرع، ويتوجب تأويل الشرع لتوافق معها**"[2]، وهذا ما يصفه ابن تيمية بالتعدي الخطير الذي مس الشرع من قبل الفلاسفة والمتكلمين خصوصا منهم المعتزلة لأن"**التوفيق بين الخطاب الفلسفي والنص الديني لا بد أن يكون تعسفي على حساب إخضاع أحد الأطراف للآخر، وهذا ما قام به الفلاسفة المشائين في الحضارة الإسلامية، فقوبلوا بالتكفير والمواجهة من طرف الفقهاء ولم تكن محاولاتهم كما يعتبرها البعض دفاعا عقلانيا عن الشريعة**"[3]، فالقول بوحدة الحقيقة نابع من نوايا رشدية يتخذ من خلالها الفلسفة مرجعاً للحكم على حقيقة الشرع و هذا إدعاء باطل.

ج- تأويل السلف تجسيد للتأويل الصحيح مع ابن تيمية.

إن نقد ابن تيمية لتأويلية ابن رشد قد خصه بطرح بديل، منطلقاً في القول بأن جدلية التلازم التي تربط بين المعنى واللفظ يسعى التأويل لتوضيحها أو تفسيرها أو بيانها، كما أراد من التأويل أن يكون أداة في تأصيل المعنى وتأسيسه، إذ إن ما يعرضه ابن تيمية في هذا الصدد، يتوافق مع طرح أهل السلف في اعتبار التأويل المطلق أقرب لتحديد المعنى وتفسيره النص، يقول في هذا ابن تيمية:"**...والمسمى التأويل المطلق هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به...ولعل التأويل المطلق يكون من باب العلم، والكلام والتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجوب التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي،**

[1] المرجع والمكان نفسه.

[2] المرجع نفسه، ص:55.

[3] زدك محمد الأمين، **جدل تنظير الخطاب الفلسفي وتأويل النص الديني بين ابن سينا و ابن تيمية**، (م س)،ص:86.

وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلة"[1]، إذ بهذا توسع مفهوم التأويل إلى الحد من جعله ملازم للفظ.

يؤسس ابن تيمية للتأويل الجديد وفق دلائل الشرع واللغة، إذ بين أن حضور لفظ التأويل في القرآن الكريم جاءت بقصد الإحاطة بعلمه من لدن أهل العلم، لقوله تعالى"**يوم يأتي تأويله يقول الذين من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق**"، لتتحدد مهمة أهل العلم في الإحاطة بما ورد فيه من معاني ودلائل مشيرا إلى الاستعمال الأنجع للتأويل، هو حصر مهمته في موافقة ماهية الشيء وما يحمل من حقيقة، كما نوه بالخطورة التي بثها التأويل العقلي بلا نهائية المعنى، والتي ألبت شرارة التعصب العقائدي الذي تكون انعكاساته على وحدة الحقيقة الدينية، يقول في ذلك:"**وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في: مسائل الصفات إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل أو قال بعضهم: آيات الصفات لا تؤول وقال الآخر بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز، يفعل عند المصلحة ويترك عن المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والمتنازع**"[2]، لهذا يبقى تأويل السلف أجدر لفهم النص، كونه يحفظ القارئ والمفسر من الوقوع في الفهم البعيد عن قصد النص، كما أنه يحفظ النص والمعنى من التحريف والتشويه، مبرزاً نوع من التأويل الذي يسوق نحو تحقيق تلك الأهداف، وهو الذي يراعي الخصوصيات الموضوعية للنص، في مقابل التأويل العقلي الذي يستند للترجيح(ذاتيا). إذ يرفض ابن تيمية إشراك منطق الذاتية وتسلل الأهواء والميول وتملكها القارئ في لحظة فهم النص، مغبة الوقوع في تحريف وتزيف لحقيقة ومعاني النص.

يبرر ابن تيمية انتصاره للتأويل الذي ورد في القرآن الكريم، من خلال الكشف والتوضيح في مؤلفه"الإكليل" وذلك من خلال نصوص شاهدة على حضور التأويل كضرورة لفهم قصد الأفعال ويستند في ذلك ابن تيمية إلى تأويل الرؤيا في سورة يوسف و واقعة موسى والخضر كأبرز الشواهد من القصص القرآني التي توجب التأويل، والذي كان حضوره تعبير عن حقائق موجودة في العالم الواقعي وهو ما ورد في سورة يوسف عليه السلام لقوله تعالى" هذا **تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا**"، أي أن تأويل الأحاديث (رؤية المنام) تجسدت كحقيقة بعدما كان معبر عنه بألفاظ وأفعال وتشبيهات وأمثال كما أن ما تجسد من حوار بين موسى والخضر دون صبر موسى على معرفة حقيقة الأفعال و تأويلها والحكمة

[1] نقلا: رزيق بوزغاية، **قراءة تداولية في رسالة الإكليل لأحمد ابن تيمية**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تبسة، العدد التاسع، ص: 105.

[2] ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، (م س)، ص:28.

منها من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الدار، هو تأويل لجملة من الأفعال، تبعا لما ورد في قوله تعالى" وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً"، باعتبار أن الأفعال تنطوي على أبعاد ينكشف مدلولها والغرض منها بعد تأولها، ليتبين أن حضور التأويل في القصص القرآني المذكور هو كشف وتجلي لأهمية التأويل في معرفة قصد الأفعال التي تكون تعبير عن حقيقة ما[1].

لقد فصل ابن تيمية بوضوح، أن نص الشرع لا يحمل من التناقض مع العقل، حتى يكون التأويل أداة في تحقيق التوافق، فالمعارف العقلية هي تتمة لما ورد من حقائق شرعية، لهذا **نجده يؤكد"أنه لا وجود لتعارض ما بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح، أي لا تعارض بين ما وصل إليه العقل السليم، وبين ما ثبت نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بطريق صحيح لا ريب فيه.... مثبتا من خلال مؤلفه"درئ تعارض العقل والنقل"، أن الأمور التي ثبتت صحتها بالكتاب والسنة والوحي والنبوة يصدقها العقل الكامل الصحيح، وظل العقل يؤيد النصوص والمنقولات على الدوام، وكلما يستخدم العقل والدقة والإمعان يوجد أنه يصدق هذه المنقولات ويؤيدها"**[2]، ليبقى فهم وتفسير النص القرآني وتجسيد التأويل، كما ورد في الآيات القرآنية بغية الفهم الصحيح والمعنى الأصلي، ذلك يتخذه ابن تيمية أداة لفهم المعاني القرآنية والإحاطة بعلمه، دون ممارسة أشكال تأويلية تعتقد بإتيان علمه، وتنتج نصوصا متناقضة مع نص الشرع.

[1] المصدر نفسه، ص ص:30،29.

[2] عالية سليمان سعيد العطروز، **النزعة الفكرية في منهج الإمام ابن تيمية**، (م س)، ص ص:282،:299.

المبحث الثاني

المعنى في الفكر المعاصر ومدى تميزه عن طرح ابن رشد

شهدت الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، جملة من القضايا والمسائل التي مثلت امتدادا حقيقيا لإشكالات فكرية وعقائدية حظيت باهتمام واسع في تاريخ الحضارة الإسلامية، وأعني بالخصوص إشكالية قراءة النص القرآني و فهم وإدراك معانيه، والتي ساقت إلى بعث إشكالية التأويل باعتباره رهان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفهم والتحكم في أفق و مضمون النص، إذ إن إعادة طرح هذه المواضيع في الفكر المعاصر أثار عقول ثلة من المفكرين الذين أبانوا عن حس فكري وعقائدي تمخضت عنه مشاريع فكرية تؤسس لرؤى جديدة منفحة في قراءة النص القرآني وفهمه، من خلال بعث آليات حداثية تراعي في فهمها للنص كل الجوانب المتداخلة في تشكله.

إن الاهتمام الواسع بالنص الديني في الفكر المعاصر، نابع من كونه حلقة تتناسل منه المعارف والمفاهيم بحسب درجة القرب منه مساءلة وحوارا وتأويلا، وأن كل فهم وتفسير له، تنتج عنه معارف معينة يعتقد أنها تمثل حد نهائي لذلك، إلا أن توليد وتناسل المفاهيم والمعارف، يقتضي مواجهة الخطاب بآليات ومناهج جديدة تكون باعثا في تأسيس إستراتيجيات تهدف إلى بعث معارف ومعاني كامنة في متن الخطاب الديني.

إن السعي وراء المعاني والحقائق فرض لزاماً التوجه نحو اختراق هذا التراث تأويلا وحواراً واستخلاص المضامين، سواء من جهة النص المنقول أو المسموع، إذ إن ذلك يدفع إلى تنشيط التراث وبعث حيويته، باعتبار ذلك لا يتحقق دون حيث آلية للتأويل ، إذ ينجم عن ذلك**"تدفق وسيلان لا نهائي من المعاني والدلالات، إلا أن ما أنتجته الثقافة الغربية من مناهج جديدة في قراءة التراث، حتم الاستناد لذلك بغية اللحاق بركب التجديد والتغيير الفكري والثقافي، وهو ما مكن من بروز أنساق معرفية جديدة تمخض عنها إستراتيجيات تفتش عن المعاني والدلالة وراء أسوار النصوص والخطابات، إذ أن ما يميز هذا النوع من القراءات"كونها تقوم على التعددية وتتخذ الو اقع جوهراً لها، وتفوض التراث وتفكك مفاهيمه، قراءة جديدة على مستوى المنهج والأدوات"**[1]، ذلك ما تمثل

[1] براهمية زينة، **الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي**، مجلة العلوم الإنسانية والإنسانية، جامعي العربي التبسي تبسة، الجزائر، المجلد 10، العدد 02، تاريخ النشر: جوان 2017، ص:157.

جليا مع محمد أركون وناصر حامد أبو زيد، على ضوء تخميناتهم التي ارتسمت كأحد أبرز المشاريع التي شهدها الفكر العربي المعاصر، كونها رؤى فكرية تحدد المناهج والقراءات الجديدة للنص القرآني، ذلك ما نروم لأجل تسليط الضوء عليه في هذا الجزء من الدراسة، والسعي لتبيين موقفهما وإبراز الآليات المعتمدة في قراءة النص الديني والإستراتيجيات المتبعة في بلوغ المعنى، يتوجب إثارة التساؤلات الآتية:

ما هي أسس ومنطلقات كل منهما في قراءة النص القرآني؟ إلى أي مدى وفقت المشاريع الحداثية في إخضاع النص القرآني المقدس لآليات غربية في الفهم و توليد المعنى؟ وهل تعكس المشاريع الفكرية لأكون و أبوزيد امتدادا لخطاب العقلانية مع ابن رشد؟ وما مدى حضورذلك؟.

أولا: محمد أركون Mohamed Arkoun(2010/1928).

تمثل إشكالية فهم الخطاب القرآني من أبرز المواضيع التي شغلت حيزا واسعا من الحياة الفكرية عند محمد أركون[1]، إذ عمد إلى توضيح وتبيان موقفه إزاء ذلك، من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي أو ما يسمى بالإسلاميات التطبيقية، كما أبان من خلال رؤيته إلى دراسة القرآن معرفيا وتحديده الآليات الأنجع في تناول ومعالجة قضايا ومسائل الإسلام، وفق رؤية حداثية تجديدية معاصرة.

يولي أركون وبعناية بالغة مكانة للعقل الاجتهادي في فهم الخطاب الديني، إذ أراد بذلك تعزيز وتقوية دور ومكانة الإنسان، من خلال نقله من فضاء معالجة والخوض في المسائل الدينية بمنظور كلاسيكي دوغمائي مغلق، إلى فضاء ديني منفتح يكرس التعددية و ينشد الفهم العقلاني المتجدد الواسع، الذي يكون بحسبه سبيلا نحو تحصيل المعاني وبلوغها، وهو حرص نابع من منطلق التفكير في مستقبل المجتمع الإسلامي، من خلال الإيمان والتبصر في أن الاجتهاد والتعقل يسوق إلى نتاج معرفي وحقائق تؤسس لبناء مجتمع وفق أسس عقلانية سليمة، تتماشى وتتكيف مع كل تطور وتقدم حضاري وثقافي، إذ يمثل ذلك باعثا حقيقيا بحسب أركون، في تأسيس أرضية حقيقية لتشييد مجتمع حداثي يرتكز على مقومات خطاب ديني عقلاني، تغيب عنه الأطر القديمة البالية المتمثلة في التفكير والفهم الأسطوري، الذي يتناقض كليا مع الفهم والتأسيس العقلاني الموضوعي، كل ذلك رافع لأجله أركون في مشروع متكامل، كما حث وحرض

[1] **محمد أركون، ولد عام 1928 بالجزائر، وتوفي سنة 2010** ودفن بالمغرب، فيلسوف ومفكر و باحث ومؤرخ، يعتبر من أبرز المفكرين المعاصرين الذين قدموا مشاريع فكرية تعنى بقضايا الفكر والفلسفة والثقافة والدين والحضارة، من ابرز مشاريعه"نقد العقل الإسلامي" الذي أراد من خلاله تجسيد مشروع الإسلام الحداثي.

على التأويل العقلي للخطاب الديني والتي أبرز من خلالها آفاقه، مستندا في ذلك إلى مناهج غربية حديثة لتحقيق فهم النص وبلوغ معانيه، وهو ما يتبين من خلال النقاط الآتية:

أ- التأويل العقلي و أفاق فهم الخطاب الديني عند أركون.

يمثل دفاع أركون عن عقلنة الخطاب و التأويل العقلي بمثابة امتداد حقيقي لما شهده الفكر الإسلامي مع المعتزلة وابن رشد كأحد ابرز الشواهد، إذ يفيد ذلك في الدعوة إلى تناول مشكلات عقائدية بنظرة عقلانية ونقلها من حيز التقييد والحصر إلى فضاء النظر العقلي، ليبين أركون أن مظاهر وأساليب التسليم الحرفي بالخطاب، لا يعد ذلك التقييد حماية لوحدة وقدسية النص من متاهات العقل، بل إن إخضاعه للنظر العقلي يجعله يكتسي انفتاحا دلاليا ومعان وأحكام جديدة تساير مقتضيات الراهن، بدليل أن العودة إلى ما ورد في القصص القرآني من تشريع وسن أحكام تخص المجتمع الإسلامي الأول، ضروري لاستنباط أحكام تساير الراهن وتحولاته، إذ يبرر ذلك، في كون قراءة التاريخ الإسلامي وما شهده من جملة التغيرات، حتم من ضرورة فتح المجال الديني أمام حدود النظر العقلي بغية تشريع أحكام تواكب معطيات العصر وخصوصياته في مسائل مختلفة.

إن تأكيد وحرص أركون على مشروعية التأويل العقلي لأجل المعاني التي تكتنف النص، وذلك باعتباره **"نصا مقدسا متميزا في لغته، راق في دلالاته، معتبر المقاصد، والفهم والتأويل هو المتجدد والمتغير، حيث تتعدد أبعاد المعنى في النص طبقاً لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة"**[1]، وهذا يحدد مهمة القارئ اتجاه النص لأجل فهمه من خلال مواجهته سؤالا وحوارا ونقدا جاعلا من كل الوظائف التي يكتسبها النص سبيل نحو معان عقلانية جديدة، والتطلع نابع من كون**"إحدى خصائص القرآن الأساس ألا وهي قابليته لأن يعني، أي لأن يعطي معنى ما باستمرار، ويولد هذا المعنى"**[2]، بهذا يكون فتح النص القرآني أمام قراءات جديدة أداة تمكن من توليد المعاني تساير العصر ومقتضيات الواقع، ويؤكد أن النص يبقى بحاجة إلى تأول القارئ، الذي يبلغ به المعاني و يثبت وجوده أيضا.

[1] رزايقية محمود، الخطاب القرآني –**قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون**، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران الجزائر، العدد09، جانفي 2019، ص:443.

[2] المرجع نفسه، ص:450.

يبرر أركون مشروعية القراءات الاجتهادية للنص القرآني كونه نص محمل بالمجاز، هذا الأخير شكل محور اهتمام أركون، إلى حد"**جعله مطية يركبها لأجل تمرير مشروعه الفكري، لأنه إذ كان الخطاب القرآني مواجاً بالمجاز، فإن ذلك يعني انه مفتوح على كل احتمالات المعنى، فالحقيقة عنده أن القرآن وما يحمله من لغة رمزية جعلته نص مليء بالمعاني المتجددة**"[1]، أي بمعنى، يكون المجاز مخبئا للمعاني وقراءته عقلانيا تهدف إلى تحرير تلك المعاني من قيد وأسر المجاز، ذلك يعني أن أبعاد المجاز ليس غرضها التعالي على الواقع وتعقيدا للعبارات والجمل، بل هو إمكان حل في النص ينطوي على معاني جمة، يبقى مجال توليد المعاني منها مفتوحا وخاضعا إلى قراءات جديدة وباستمرار، وهو ما يحفز من مواجهة النص باعتباره"**غنيا ومنفتحاً على عدة احتمالات أي أنه معروض للفكر الإنساني أن يتأمله ويفكر فيه، رغم ذلك توجد بعض التفاسير في تراثنا لا يجب أن نبخصها وهي قليلة بحسبه، مقترحا في ضوء ذلك بعث هذه النماذج من القراءات كونها ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج التفكيك والتأويل**"[2].

إن الإيمان بلانهائية المعاني التي تكتنف النص القرآني، هو تجاوز حقيقي للتفاسير الدوغمائية البعيدة عن حقيقة النص، والتي ألبت شرارة الصراع الفكري والعقائدي، مما نجم عنه التشكيك في بعض حقائق النص، مبينا أن الفهم الحقيقي الذي لا يجوز لأحد مخالفته هو القائم على التأويل العقلي "**كونه الوحيد الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى وذلك من خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي والحفر الأركولوجي**"[3]، لذلك، كان أركون حريصا على نفي حصر معان النص في تأويلات معينة كون"**النص القرآني مفتوح لا يستطيع أي تأويل أن يغلقه بطريقة نهائية وعلى العكس فإن المدارس الإسلامية هي حركات إيديولوجية تدعم وتشرعن إرادات القوة لدى الفئات الاجتماعية المتنافسة على الهيمنة**"[4].

يرفض أركون فكرة أحادية المعنى باعتبارها فكرة لا يطرحها الخطاب القرآني نفسه...كـــما يبين أن آليات الغيب أساطير لا تؤخذ بحرفيتها، إنما يجب تأويلها وفق المفهوم المادي الماركسي، علاوة إلى أن المعنى ليس جاهز وتتداخل فيه عدة أبعاد لإنتاجه كالمجاز والأسطورة، والذي من خلالهما يمكن إنتاج

[1] رزايقية محمود، **الخطاب القرآني –قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون**، (م س)، ص ص:447، 448.

[2] عباس الصادق، **القراءة التأويلية لنص ديني عند محمد أركون**، مجلة المفكر ، جامعة الجزائر 02، المجلد01، العدد02، ديسمبر 2012، ص ص: 211، 212.

[3] المرجع نفسه، ص:209.

[4] نقلا: رفاس نور الدين، **مرتكزات التأويل عند أركون**، **مجلة التربية والإبستمولوجيا**، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، المجلد05، العدد08، تاريخ النشر: جوان 2015، ص:03.

مالا نهاية من المعاني، إذ لا يحق لأحد إدعاء امتلاكه، كون أنه بإمكان كل قارئ أن يجد في النص من المعاني ما لا يستطيع غيره إيجاده ومالا يقصده مرسل الخطاب[1]، **يقول أركون:"...وهكذا يتوصل البحث إلى ما نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل"**[2]، دون أن ننسى أن تأسيس المجتمعات مبني على تأسيس وتأصيل الحقائق، فإن غابت هذه الأخيرة فإنه لا جدوى من الأول.

يرافع أركون لأجل بعث التأويل العقلي المنفتح، وذلك نظراً لتفاهة بعض التأويلات المنغلقة التي أدت إلى نشوب مظاهر الصراعات الفكرية والعقائدية التي شهدها التاريخ الإسلامي، والتي كرست التضييق والحصر وربط معان النص مع فهوم وتأويلات خاصة لأجل أهداف تخدم المذاهب والتيارات وكأنه تأويل إيديولوجي يهدف إلى بعث أساليب التطاحن الفكري والعقائدي، هذا ما رفضه أركون بقوله:**"...في القانون يجب أن لا يختزل النص القرآني في إيديولوجيا لأنه يعالج بخاصته مواقف تخومية في الوضع البشري كالوجود والحياة والموت"**[3].

ينتقد أركون القراءات الإيديولوجية للخطاب القرآني، إذ يعتبر ذلك تهديدا لحقيقة النص ذاته كما يشير إلى أنه "**لا توجد آية سلطة روحية وأي معيار هو موضوعي يتيح تحديد الإسلام الحقيقي تحديداً منزها عن الخطأ، مما يعني أن جميع المشاكل اللاهوتية التي عالجها الأقدمون يجب أن يعاد طرحها وفحصها نظراً للمتغيرات المعرفية الراهنية**"[4]، أي أن النص القرآني لم يترك وصاية معرفية من خلال المعان التي يعتقد البعض أنها نهائية وتمثل حقيقة النص، تلك المظاهر التي تجلت مع بعض الإيديولوجيات التي تدعي امتلاك المعنى الحقيقي، إذ عمد أركون إلى تقويض هذه الافتراضات الواهية مبيناً أن النص مفتوح أمام آية قراءة جديدة تعطيه حيوية وتجعله نص العصر بامتياز، إذ لا مناص من تجاوز التأويل الإيديولوجي الوهمي إلا ببعث نشاط التأويل، بإعتباره**"وعي جديد يتيح للفكر بناء عقلانية مغايرة، لا تسعى إلا لتجسيد الفهم وفهم الفهم، فإنه يصبح من غير اللائق أن نزيح عقلانية وننصب غيرها، وكان حريا بنا بناء محاورة هذه النصوص وفتح الجدل معها من خلال منطق السؤال والجواب"**[5]، بذلك يشير أركون إلى أن مظاهر التأويل الإيديولوجي المذهبي فتح المجال واسعا أمام بروز تأويلات بعيدة عن المفكر فيه، يقول أركون:**" إن تاريخ الإسلام بعامة هو تاريخ التقدم في اللا مفكر فيه**

---

[1] براهمية زينة، **الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي**، (م س)، ص:166.

[2] أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص:15.

[3] نقلا: رفاس نورالدين، **مرتكزات التأويل عند أركون**،(م س)، ص:03.

[4] هالير رون ، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**، تر: جمال شحيد ، دار الأهالي، سوريا دمشق، ط1، 2001، ص:43.

[5] بارة عبد الغني، **الهيرمينوطيقا والفلسفة**، (م س)، ص:533.

وفي تطور الإيديولوجيات وكلاهما بلغا ذروتهما في الوقت الحالي المليء بالجهل في المجتمعات الإسلامية"[1]، إذ تتبين بذلك ضرورة النقد والمساءلة التاريخية للمعارف التي وصلت إليها المذاهب والتيارات، كونها مبنية على معارف مستقات من تأويلات إيديولوجية، إلا أنه ورغم ذلك، فإن"أركون لا يرفض تأويلات واجتهاد القدامى، بل يرفض الحصر الاجتماعي والسياسي والثقافي للنص القرآني، بمعنى أنه يرفض توظيف الإيديولوجيات في مجال تأويل النص، سواء كانت ثقافية أو دينية أو مذهبية أو سياسية، ومنه فالتجاوز لهذه التأويلات هو واجب كونه أضر بالمجتمع الإسلامي في كل جوانبه المختلفة ولعل الفهم الخاطئ من خلال تأويل النص، يبعث وبشكل متجدد مظاهر لا صلة لها بالدين الإسلامي[2].

علاوة للتأويل الإيديولوجي، ينتقد أركون بشدة التأويلات القائمة على القراءة الحرفية للنص لتعارضها مع أسس التأويل العقلاني و النقد التاريخي الذي حث عليه في إستراتيجيته التأويلية، إذ ساقه ذلك إلى إبراز تصور نقدي عنيف، ضد الاتجاهات والمدارس والمذاهب التي شهدتها الحضارة الإسلامية والتي أولت عناية بالتأويل الحرفي النص، إذ يوضح أن التأويل العقلاني والاستناد إلى قراءة الحقائق التاريخي التي وردت في القصص القرآني، تمثل تعبير عن أوضاع تاريخية، ومنه فإن تفحص حقيقة النص وإزالة ما التصق به من خلال الفهوم التي عرفها عبر تاريخ، يتطلب قراءته وتفسيره وتأوله، ذلك ما يبينه بقوله:**"إن ضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة، وهي أيضا نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة، إن التوتر القائم بين المعطيات النصية التي لها سياق تاريخي وبين الحقائق الشاملة والسامية لدين متجاوز للتاريخ، يجعل الجهد التأويلي ضروريا"**[3]، أي أن ما يكتنف القصص القرآني من معارف تاريخية ودينية، لا يمكن فهم مضمونها إلا من خلال إعادة قراءته وفق منظور ومنهج تاريخي، مع إخضاع ذلك لأطر الاجتهاد، ذلك ما عمد أركون لإبرازه بوضوح في مشروعه الحداثي.

إن ربط إقدامات العقل التأويلي الإسلامي بما أحرزته العلوم الأخرى أنتروبولوجيا ونقد تاريخي، هو حرص رام لأجله أركون لأجل تأسيس تأويل ذو فاعلية، يواكب العلم الحديث ويسايره، ومن جهة جعل العقل التأويلي لا يتوقف على فهم وتأويل للنص، بل أيضا قراءة حقائق التاريخ، وذلك باعتباره نص مليء بجملة من الأحداث والمعارف التاريخية...وحتى من جهة أخرى، أن يكون عقل الإنسان أداة فاعلة في بناء

[1] رون هالير، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**، (م س)، ص:128.

[2] رفاس نور الدين، **مرتكزات التأويل عند أركون**، (م س)،ص ص:06، 07.

[3] هالير رون ، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**،(م س)، ص:44..

المعاني وإنتاجها وتوسيع أنماط العقل النقدي المنتج للمعرفة، وهو ما يدعوا إليه المشروع الحداثي في قراءة التراث.

ب- أبعاد المناهج الحداثية في فهم النص وبلوغ المعنى.

أثرت منجزات العقل التأويلي في الفكر الغربي، تأثيراً عميقا نظير ما أحرزه في السيطرة على مناحي الحياة الفكرية وإزاحته لمظاهر التسلط الكنسي، إذ أراد بذلك الفكر المعاصر نقل تلك المناهج والآليات المعتمدة في الفكر الغربي، إلى فضاء الثقافة الإسلامية المعاصرة، بغية التخلص من المظاهر التي مزقت الثقافة والحضارة، وأساليب تقليدية في قراءة النص القرآني المقدس، والذي أصبح محل تضارب بين اتجاهات دوغمائية و اعتبارات سياسية ومذهبية وإيديولوجية، إذ إن أمل إحلال تغير جذري في آليات قراءة النص، أصبح مرتبط بمدى تفعيل آليات ومناهج حداثية، تمكن من بعث القراءة التنويرية العقلانية المنفتحة للنص الديني، والتي تنشد من وراءه المعنى و بلوغ الحقيقة، وتجعله نص يتمتع بصلاحية مفتوحة، نتيجة القراءة التأويلية التي تكسيه حيويته وتصنع منه نصا يواكب كل زمن وتحولاته هو ما حرص عليه أركون من خلال**"توظيف نظريات القراءة والمناهج التأويلية المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جيدة وفهم مرحلة النبوة وكيفية تشكيل القرآن وتشكيل السيرة النبوية...لعل ذلك يمكن من إحداث القطيعة مع التأويلات الإيديولوجية المسيئة للإسلام وأن تتجاوزالقراءة الدغمائية السطحية للنص"**[1]، وهو ما رام لأجله وحرص على تطبيقه حتى يجعل من النص يعرف تدفقا لا نهائيا من المعاني، ويقضي على مظاهر الفهم المنغلق و تقويض التفسيرات الأصولية المرتبطة بالنص، وجعل القراءة التأويلية سبيلا في إنتاج الفهوم التأويلية التي تعطي للنص روح جديدة، يقول أركون في تأييد الاجتهاد العقلي:**"الاجتهاد موقف ثقافي اتجاه الدين كفكر وكمعرفة، إذ هو يستلزم آليات سواء منها المنهجية والنقدية، ومن الأجدر أن يخضع لها مفسرو النصوص من القرن السابع إلى لحظة فرض الاجتهاد وطوره في القرن الحادي عشر..ليتمثل مشروع نقد العقل الإسلامي كمحاولة في إعادة إحياء البادرة الأدبية للعقل الإسلامي لكنه يستخدم آليات ومناهج حديثة وإطاراً جديدا للمعرفة"**[2].

استند أركون لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية نظير ما أحرزته من تقدم وإنتاج معرفي خلاق إذ ساقه ذلك إلى أن يرتكز عليها في دراساته، بهدف تأسيس معرفي يتجاوز قراءات تراثية كلاسيكية وتمهد إلى خلق فضاء تأويلي قائم على التجديد والحداثة في مواجهة النص قراءة وتأويلا، حتى يستجيب

[1] عباس الصادق، **القراءة التأويلية لنص ديني عند محمد أركون**، (م س)، ص:208.

[2] هالير رون، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**،(م س)، ص:229.

النص بمعانيه المتوالدة لمتطلبات وتغيرات العصر، وقد سعى أركون من خلال قراءته النقدية للتراث العربي إلى محاولة استعادة النص لقيمته واصله، بعدما حرفته الاستعمالات الإيديولوجية، إذ يستند أركون في ذلك للنهج الفوكوي في منهجيته الأركولوجية الحفرية للنصوص، بغية إزالة الغطاء عن المنسي أو اللا مفصوح عنه، ومن جهة يهدف إلى إبعاد كل التصورات التي ارتبطت بالنص بفعل القراءات التي تعرض لها عبر التاريخ، والتي أدت إلى تثبتت الخرافة وتقدستها، ذلك ما يراه أركون تحريفا للنص وتهديدا لحقيقته، لذلك"**عمد أركون بمشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية**."[1]

يؤكد أركون من خلال مشروعه التأويلي الحداثي"**نقد العقل الإسلامي أو ما يعرف بالإسلاميات التطبيقية**"، على ضرورة تطبيق المناهج الغربية على التراث الإسلامي، أملا في بعث فكر يتعاطى مع الظاهرة الدينية وخصوصا منها النص القرآني وفق ما تقتضيه تلك المناهج الحداثية، بغية بلوغ نتائج مماثلة لما وصل إليه الفكر الغربي في تعاطيه مع الظاهرة الدينية.. ولعل اعتماد أركون في ذلك على المناهج الحداثية والألسنية والتفكيكية وغيرها في تحليل بنية تشكل هذا النص القرآني، باعتباره "**خطاب متعدد ومحتمل الاختلاف بحكم طبيعة لغته العربية، فالقرآن نص وخطاب يمتلك كلاماً وليس نصاً أو خطابا تنطقه اللغة، لذلك يبقى الخطاب القرآني يستمد مرجعيته من اللغة**"[2]، أي أن الفهم وبلوغ المعنى يفرض دراسة وتحليلا لبنية النص اللغوي، فضلا على أن النص القرآني شهد محطات في تشكله من خلال ظهوره شفهيا، ثم أصبح نصا مكتوبا، مما يستلزم بقوة دراسة لغة النص وتحليليها، إذ يفهم من دعوته أنه"يدعوا إلى تبني أسس اللساني و التفكيكي والسوسيولوجي والسيميائي، يقول: نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة، وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستويات أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا واشمل إحاطة، بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة.[3]

يعتبر أركون القرآن ليس أكثر من كونه نصا تشكل تاريخيا ضمن شروط معينة كغيره من نصوص الحضارة...، وهو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره وحي إلهي، حتى يتم إخضاعه للنقد التفكيكي والقراءة

[1] عبد الرزاق إبراهيم عما الدين، **أركون ومشروعه النقدي**، موسوعة الفلسفة الإسلامية- جدل الأصالة والمعاصرة، ج2، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2016، ص:216.

[2] رزايقية محمود، **الخطاب القرآني –قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون**، (م س)، ص:442.

[3] المرجع السابق، ص:444.

الحفرية ومن ثم إخضاعه للنقد التاريخي وللتحليل الألسني، كما يبين أن بلوغ معاني أصلية للنص يتطلب قراءة آليات تشكل هذا النص أو القصص، ومنه توجيه له نقد جذري[1]، أي أن فهمه كخطاب يدفع إلى دراسة الجانب اللغوي منه و دراسة البنية اللغوية مع إبراز جدلية اللغة والكلام، مع الاستناد إلى النقد التفكيك بواسطة المنهج الأنتروبولوجي، دون إهمال القراءة التأويلية، ذلك ما يمكن" **من إعادة قراءة النص القرآني وتفكيك نصوصه وفق ما يتماشى مع العصروالقرآن نص منفتح في نظرالحاثيين قابل لإعادة التدويروالقراءة**"[2]، إذ يتبين أن تصور أركون في رحلة بلوغ المعنى، لا تقتصر على آلية واحدة بل هو عمل مشترك بين مناهج متعددة، وذلك ما يؤكد عليه الفكر الحداثي، الذي يرى"في عملية توليد المعنى بمثابة نشاط تتداخل فيه آليات لغوية وتفكيكية ومواقف عقلية ...وهو ما يبرر أنه تبني معاني جاهزة على ضوء قراءات تفسيرية سطحية هو وهم من المعاني..وعلى ضوء صعوبة بلوغه، عكف أركون على تغيير مفهوم البحث عن المعنى إلى رهانات المعنى، كونه يرتبط بعدة عوامل وشروط في بلوغه والوصول إليه.[3]

يتضح أن فهم الخطاب القرآني وبلوغ المعنى، يتطلب تحليلا للأساس والمرتكز الذي بني عليه هذا الخطاب والمتمثل في اللغة، إذ إن فهم اللغة يفتح آفاقا لفهم الخطاب، إلا أن ذلك يستوجب نزع طابع وصور القداسة والتعالي حتى تتجسد وفق تحليل موضوعي ومنطقي للغة، حتى تنكشف مراحل تشكله كما يبقى هذا التحليل اللغوي بحسب أركون فاعلا محوريا في فهم الخطاب، دون أن ننسى القراءة التأويلية للخطاب التي تمثل ضرورة لا مناص منها. كون اللغة ظاهرة لغوية ثقافية تمتاز باللا ثبات والتحول، مما جعلها توصف بلا نهائية المعنى، وفرض إلزامية مواجهتها بالتأويل مادام المعنى خاضع لتحول اللغة وتأثرها بالواقع[4]، يقول في ذلك أركون:"**إن الخطاب اللغوي حدث لغوي وثقافي يعود إل القرن السابع في الجزيرة وهو إنبجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات**"[5]، وهذا يبين أنه ينظر إلى النص القرآني على حد اعتباره نص بشري مماثل لغيرة من النصوص الأخرى، هو ما يوضح غياب الاعتقاد بقدسية وألوهية النص القرآني، وما يبرر ذلك عاملين بارزين، فكرة الأنسنة التي اعتمدها في خضم بيانه لآليات فهم القرآن بمناهج حداثية، ومن جهة قناعته أن النتاج القرآني معبر عنه بواسطة

[1] عبد الرزاق إبراهيم عما الدين، **أركون ومشروعه النقدي، موسوعة الفلسفة الإسلامية**- جدل الأصالة والمعاصرة، (م س)، ص:226.

[2] رزايقية محمود، **الخطاب القرآني –قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون**، (م س)، ص:452.

[3] ينظر: عباس الصادق، **القراءة التأويلية لنص ديني عند محمد أركون**، (م س)،ص ص:227،226.

[4] براهمية زينة، **الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي**، (م س)، ص:160.

[5] المرجع والمكان نفسه.

اللغة، كونها تعبير عن واقع ثقافي سابق، إذ النصوص في العموم كلها تاريخية مدونة بلغة بشرية تحكي حقائق سابقة ويجب قراءتها تاريخيا كما أنها قابلة لحد لا نهائي من التأويلات.

يعزز أركون من طرح أنسنة الخطاب وخضوعه النص القرآني لمناهج حداثية والنقد التاريخي على ضوء تأويليته المعاصرة، إذ يعتبر"**القرآن جملة معان مختلفة تقترح على جميع البشر أي أنها قادرة على طرح تطويرات عقائدية مختلقة باختلاف الأوضاع التاريخية التي تحدث فيه**"[1]، إذ أنه يجعل النص يرتبط بالمجال التاريخي والاجتماعي والإنساني، بإعتبار العقائد والتشريعات التي يحملها، إنما هي معان تتعلق بمجال التاريخ، مما يعني أنها متجددة ومتطورة تاريخيا، وهذا ما يتقابل مع تلك المعاني الأزلية والمطلقة بحسب الأصوليين، لأنه وفق تحديد الأصوليين ورجال الدين، فإنه يتعارض مع التاريخية، التي يرى فيها أركون المجال التي تتحدد من خلاله قيمة وأهمية النص القرآني ذاته، وذلك باعتباره نصا لا يتعالى على التاريخ، وإنما هو محايث له ومرتبط به، ومن ثم فإن عملية تأويله مهمة وضرورية من أجل معرفة علاقته بأحداث التاريخ، أو تحديد وجه علاقاته مع التاريخية[2]

يعتبر أركون أن "**التاريخية**" تمكن من تجاوز النمطية في الاعتقاد، والتي سادت لأزمنة وكرسها الإيمان الكلاسيكي الذي يقبل التسليم دون نقد أو مساءلة، مبينا أن التاريخية تحقق ذلك من خلال "القراءة التاريخية التي تستثمر مفاهيم نيتشوية وفوكوية في إضاءة جوانب من ثقافتنا العربية والإسلامية، وهذا بحسب أركون، أن المجتمعات الغربية قد تخلصت من الإيمان التقليدي، و أن الفرد المتدين الذي نشأ في أحضان الرعاية الدينية، تحول بفعل التغيير الحداثي إلى مواطن يرعاه القانون[3].

ينظر أركون للخطاب القرآني على أنه نسبي متغير، باعتباره خاضع لإطار زمكاني، وهذا ما يجعل حتى من الفهوم والتفاسير الموضعية للنص، والتي تربطه بلحظة زمانية معينة أمر غير ممكن، إذ يمثل ذلك بالنسبة إليه، نصا تاريخي مفتوحا قابلا للفهم والتأويل في آية لحظة تاريخية ما، دون النظر لاعتقادات ربطه بإطار تاريخي وزماني معين، وهو ما يجعل منه نصا منتهيا بصلاحية الزمن الذي خضع لتأثيراته.

[1] رفاس نورالدين، **مرتكزات التأويل عند أركون**، (م س)، ص:03.

[2] المرجع نفسه، ص: 03.

[3] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، منشورات دار التوحيدي، المغرب،ط1، 2015، ص:144.

يدعو أركون بنظرة نقدية للتراث، إلى خلق تغير جذري يمس كل الحقائق الناجمة عن قراءة التراث وهو ما يسمه بمثابة الثورة الضاربة في أعماق التراث التي تعطي للناظر إلى التراث نظرة جديدة تجعله يتفاعل مع تراثه وفق أساليب وآليات جديدة، وتجاوز التراث القديم الذي يحول دون مواكبة الحداثة والتجديد، يقول في ذلك:"**يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا في الخلف كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح شامل للتراث**"[1]، ذلك سعي رافع لأجله أركون وحث من خلاله على ضرورة فتح الاجتهاد العقلي أمام جميع المسائل العقائدية وتوسيع ممارسته من طرف كل مؤول باحث عن الحقيقة، أي أنه يسعى لإدراج المسائل العقائدية في خانة المفكر فيه، إذ يمثل ذلك سبيلا في تجاوز اعتقادات يبثها بعض رجال الدين، باعتبارهم الأجدر والأحق بفهم النص دون غيرهم، رغم أن ما تبثه هذه الاتجاهات من تأويلات بعيدة عن العقل هو جهل مقدس يفتقد لأي مرجعية وأساس سليم، ذلك دفعه بحماس شديد إلى الاهتمام بالظاهرة الدينية بوصفها"**منفذ لتحرير الفكر الغربي والحضارة العربية من التقليد والرجعية، وهذا ما بينه "عبد العالي معزوز" على ضوء قراءته لفكر أركون، مشيرا إلى أن أركون يصنف بين خطين في الإسلام، تيار يرى الإسلام فوق التاريخ مليء بالمتخيلات الاجتماعية، في مقابل أتجاه يؤسس للنظر التحليلي والنقد ألتساؤلي وهو الذي ينتصر له أركون ويعتبره أقرب إلى الحقيقة والصواب**"[2].

في الأخير، يتضح أن ما أسس له أركون من خلال استناده إلى الهيرمينوطيقا في قلب تصورات وآليات فهم الخطاب الديني، لأجل تفعيل القراءة العقلانية التاريخية مع إفراد القارئ مركزية في فهم بواطن النص، كما يعتمد على خصوصيات القارئ المعرفية والثقافية وميوله في إنتاج المعنى، ويؤكد على أن تشكل المعنى خاضع لتحولات الزمن فهو نسبي، وبهذا يحاول أركون نقل القارئ من صفة المتتبع لمعاني قصد المتكلم، إلى كونه منتجا للمعنى، وهو ما يفتح النص أمام آفاق الفهم المتجدد، ويجعل النص ميتا يستعيد روحه وحيويته بفعل معاني القارئ، إذ أن ما يهدف له أركون، العودة بالنص القرآني إلى تاريخه الحقيقي الموضوعي مع إقصاء وإفراغ النص من كل جانب سوى الإبقاء منه على ما هو مادي محسوس كما يشير إلى أن هدف ورود القصص هو التنظيم وتحديد الأحكام، وهي تخص ذلك الزمن الذي نزلت فيه، وهو ما دفع بقوة إلى تبني القراءة التاريخية لتجعل من سؤال التأويل فرضية مشروعية، بحكم أنه نص تتغير معانيه بتغير الزمن وتحولاته، مما يجعل قراءة كل عصر ضرورة ملحة لاستنباط أحكام

[1] أركون محمد، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر وتعليق هشام صالح، دار الطليعة بيروت، ط3، 2004، ص :224.

[2] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، (م س)، ص:144.

ونصوص تشريعية تواكب العصر[1]، إذ ما يبرر ذلك في فهم وقراءة النص تاريخيا وثقافيا واجتماعيا باعتباره يرى في النص القرآني محمل بالتاريخية، هو نص تشريعي وديني، ويسمح فعل مواجهته بالتأويل العقلي، إلى تغير و تجديد يعود إيجابا على الإنسان و المجتمع.

ثانيا: ناصر حامد أبو زيد Nasr Hamid Abu Zaid (2010/1943).

يقدم ناصر حامد أبو زيد[2] مشروعه التأويلي الحداثي بهدف إبراز آليات تحصيل المعنى الموضوعي من النص القرآني، إذ يتخذ من القراءة النقدية ووفق آليات تأويلية، إمكانية معالجة المعضلة المتمثلة في غياب المعنى، كما يبرز أن الأخير يتحدد بصورة أدق من خلال فعل القراءة الذي يبلور إشكالات تخص المؤلف، النص، الناقد أو من جهة القصد، النقد، التفسير، ساعيا بذلك إلى تأسيس فكر عقلاني يهتم بدراسة النص القرآني، كما يبين أن ما يجمع المسلمون موجود في النص، لتبقى معرفته مرتبطة بالقراءة التأويلية، باعتبارها عملية تعبر عن عمليات ذهنية في صورة دقيقة، وفي مواجهة النصوص والظواهر[3] إذ يبين بذلك أن فعل القراءة ذو مكانة رئيسة في حضارة يشكل فيها النص مرجعية في إنتاج المعنى، فضلا عن كونه نصا تشريعيا مع نص النص النبوي، ونصوص اجتهادية أخرى، والتي ظهرت نتيجة الحاجة الملحة في استنباط أحكام تشريعية بواسطة العقل تواكب العصر والزمن، والتي ما فتئت تلك المحاولات الاجتهادية تعرف شحاً وغيابا حاداً، نتيجة التكفير والنقد اللاذع الذي تعرض له أهل الاجتهاد، في ضوء القراءة العقلانية للنص القرآني وإشكالاته.

يبرر أبو زيد مشروعية القراءة التأويلية على ضوء ما عرفه النص التشريعي في تغيير أحكامه، وذلك من خلال استبدال حكم بحم آخر، إذ يمثل ذلك انعكاسا في رغبة مواكبة القرآن التشريعي لتحولات وتغيرات الزمن، إذ يستدل أبو زيد في ذلك، إلى إلغاء النص تلاوة دون إلغاء الحكم الذي ينص عليه، ذلك ينم أن التحول في الأحكام يعلمه الخاصة، خصوصا إذا تعلقت بالعلاقات الطبيعية بين الناس، وكل ذلك يفيد بحسبه إلى تغير أحكام النص التشريعي حسب المتغيرات التي يعرفها الواقع[4]، فضلا عن كون القراءة والتأويل، يمثلان أداة تهدف إلى اكتشاف العلاقات العضوية للنص، التي توحد الفروع والمجالات

---

[1] زينة براهمية، **الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي**،(م س)، ص ص:164،163.

[2] أكاديمي وباحث مصري متخصص في الدراسات الإسلامية وعلوم الفقه والعلوم الإنسانية، له العديد من الأبحاث والدراسات، أبـرزها الاتجاه العقلي في التفسير، مفهوم النص، ونقد الخطاب الدينين إشكالية القراءة وآليات التأويل.

[3] عبد القادر بودومة، **النص وآليات القراءة**، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران الجزائر العدد:11، السنة، أوت 2000، ص: 33.

[4] أبو زيد حامد نصر، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2011، ص:130.

المختلفة للتراث، كما يوضح في الأخير، أن تعزيز دور القراءة في بلوغ الدلالة، يهدف إلى إبراز التمهيد لإشكالية التأويل بصورة واضحة[1]، وأمام هذا، تبقى القراءة بالمعنى الإيجابي آلية في إنتاج نص، أو التعرف عليه والتعامل معه باعتباره حقلا معرفيا مفتوحاً على مختلف الدلالات، في حين تبقى القراءة التي تنظر للنص من زاوية الثبات والتقليد والتطابق، تراوح مكانها باعتبارها قراءة ميتة، كون هدفها منصب على البحث عن حقائق نهائية وأجوبة حاسمة، ومعلومات جاهزة ومعارف ثابتة.[2]

إن مسعى أبو زيد الرامي إلى بعث إستراتيجية تأويلية هادفة إلى إنتاج وتمدد المعنى الديني، هو محاولة لحماية النص من متاهات القراءات الإيديولوجية التي أفرغته من خصائصه القدسية، والتي جعلت منه أداة للتعبير عن موافق التيارات السياسية والمذهبية. وعليه انخرط أبو زيد في مسعى تأويل وقراءة النص اعتمادا على مناهج غربية معاصرة، كما يشير إلى أن نجاح ذلك، يقتضي النظر إلى النص على أنه معبر عن أحداث تاريخية وشاهد عليها، بإعتبار هناك من الحقائق التي تضمنها وغابت عنه بتعاقب الزمن، والسعي لجعله نصا متجددا من خلال تحين بعض الحقائق التي ثبتت على أنها أزلية مطلقة غير قابلة للقراءة والتأويل، إذ يصف بذلك أبو زيد هذه المواجهة التأويلية للنص، بمثابة"**تحدي مطروح متمثل في إنتاج وعي علمي بالتراث من حيث الأصول و العوامل التي أسهمت في تطوره وتشكله إذ أن الاعتقاد في كون التحدي هذا يشكل خطرا في ضياع الإرث التاريخي والثقافي بالتبعية للآخر فإن العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتها يمكن أن يساعدنا في الصمود والتصدي والمقاومة**"[3].

ينتقد بشدة أبو زيد القراءات المؤدلجة المكرسة لخطابات العنف الفكري، والتي غيرت النص إلى منبر لإيصال أصواتهم، والتعمد في تغييب صوت النص، مما جعله يفقد كينونته نظراً لغلبة الفكر المؤدلج عليه، والذي يهمه التكلم باسم النص، وليس التكلم لأجل النص[4]، كما أنها تعبث بوحدة النص وحقيقتيه، وتغرق النص في دوامة الفهم الضيق، والتقليد والحرص لأجل بلوغ دلالات مسبقة، لتبقى بذلك القراءة التأويلية التي تستند إلى المناهج النقدية والتاريخية، أداة تفكيك وتصفية الأساطير والشوائب التي التصقت بالنص الديني عبر تاريخه، كما يدعوا إلى تجاوز القراءات النمطية التي تنظر إلى الدين و التمسك بأصوليته، والتي يعتقد بعض أتباع ذلك، بالتدين عن مرتكزات الدين.

---

[1] الطاهر بقدار ، إشراف: مونسي حبيب، **مشروعية التأويل بين دلالة الفهم ونظرية المعنى**، نصر أبو زيد أنموذجا، مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر ،سعيدة- الجزائر، المجلد:09ن العدد:01، ص:50.

[2] المرجع نفسه، ص:59.

[3] أبو زيد نصر حماد، **مفهوم النص**،'(م س)، ص:17.

[4] عبد القادر بودومة، **النص وآليات القراءة**، (م س)، ص: 33.

من جهة أخرى، فرضت الرؤية التجديدية للنص مع أبو زيد على ضوء اشتغاله بالخطاب الديني المعاصر ، إلى بعث رؤية نقدية في مواجهته للخطاب، وذلك من خلال دعوته إلى تجاوز سلطة الخطاب نفسه، وضد أصحابه الذين يعتقدون أنهم مفوضون للتكلم باسم الدين، كما أبرز خطوات تحليل وتفسير هذا الخطاب الديني الذي يتبع مراحل لأجل الوصول إلى منطلقاته وآلياته الفكرية، ليبقى صعب المنام الوصول إلى تمييز بين الخطاب ذاته وأسسه الفكرية والإيديولوجية.[1] ، إذ يعزز بهذا من إمكانات فتح النص الديني ونقله من عالم النصوص المنغلقة إلى عالم النصوص المنفتحة، وهي نقلة مرتبطة بمدى تفعيل آلية القراءة والتأويل، تلك المهمة التي يراها أبو زيد بالصعبة، نتيجة غياب آليات تزيح عن النص سور الانغلاق والطوق الذي نسجته بعض المناهج، التي جعلت النص بعيد عن الواقع والحياة، فتأويل النص الرامي للإنتاج الدلالة، يتطلب الانطلاق من تحليل سياقات إنتاج النص الأصلي، والعودة إلى السياق تفرض الضرورة الملحة في الربط بين الماضي زمن ظهور النص والحاضر، لتتمثل الغاية من العودة إلى الماضي لأجل فهم سياق الدلالات، وإنتاج دلالات ومعاني جديدة تواكب الحاضر وتتجاوز حصر صلاحية النص مع الماضي، مع تفعيل دلالاته في الحاضر، حتى يكون نصا راهنيا.

أمام هذا، ينظر أبو زيد إلى نص القرآن كونه نصا فكريا، أو باعتباره نصا لغويا ثقافيا، كما يحث على ضرورة تطبيق كل ما يخص القراءة التأويلية وما تتطلبه من مسائلة و تأويل ونقد التاريخي و تحليل لغوي، وغيرها من المناهج الهادفة إلى بلوغ المعنى الموضوعي، تلك المهمة التي يعتقد أبو زيد أنها تستلزم أدوات وآليات محكمة ودقيقة، ومفاهيم ثرية وعميقة، كما أنها تتطلب قارئ يحمل"**الكثير من الجرأة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة اشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة ويكون ذو وعي دائم بأن تراثنا الطويل مليء بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي بكثير من الإجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنبها إلى طاقات هائلة...مع الحرص على تجنب الإجابات الجاهزة حول التراث والتي تشوش عليه في عمله.**[2]

إن نظرة أبو زيد إلى النص كونه منتج ثقافي لغوي، أو هو بمثابة انعكاس لواقع ثقافي معين، تهدف إلى خلق جدلية تلازمية تربط النص بالواقع والثقافة، **فما طبيعة هذه العلاقة ؟**

[1] إيمان بن أحمد، **الأساس التأويلي للخطاب الديني عند نصر حامد ابو زيد**، مجلة الخطاب والتواصل، المركز الجامعي، عين تموشنت، العدد الثاني، ديسمبر 2016، ص:106.

[2] أبو زيد نصر حامد ، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، (م س)، ص:17.

أ- علاقة النص بالو اقع والثقافة عند أبوزيد :

يؤكد أبو زيد أن فهم النص الديني مرتبط بمدى تحليل الإطار الثقافي الذي بني من خلاله النص وتفسير مدى ارتباطه بالواقع، إذ تمثل هذه الخطوة تجاوزا حقيقيا للمناهج القديمة التي كرست التسليم بالمعنى والدلالة المسبقة، إذ يتخذ بذلك من فهم الواقع والثقافة منطلقا راميا لتحصيل الدلالة والمعنى الموضوعي، وهذا يعكس إيمانه بطابع الجدل والتلازم الواقع بين كل من الثقافة والواقع بالنص، يقول أبو زيد:**"إن النص في جوهره وحقيقته منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الو اقع والثقافة ... وكون اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، فإنه لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والو اقع، ولا يكون بمقدورنا أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والو اقع أيضا، طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي و اقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"**[1] .

إن النص القرآني رسالة تتم تواصليا بين منتج ومتلقي، ومما هو بديهي لا تتم دون لغة، مما يدل ذلك، أن النص في تفاعل وجدل مع الثقافة والواقع، إذ يبقى فهم القرآن مرتبط بإدراك الثقافة والواقع ، فالأول تتجسد من خلاله اللغة، والأخير ينظم حركة البشر المخاطبين للنص وإلى المستقبل الأول للنص وهو الرسول[2]، فضلا عن ذلك، فإن النص الديني منذ لحظة نزوله أصبح متداول شفهيا بلغة البشر، ذلك التداول اللغوي جعل منه نصا مرتبط أكثر بالواقع، علاوة لنزول الآيات عبر التواتر تبعاً لظروف ومتغيرات الواقع، مما يدل أنه نص يعكس صور الواقع ويرتبط أكثر بالجانب الدنيوي.

وبهذا، فإن الضرورة في قراءة النص وتأوله، لا بد أن تنطلق من كونه نص لغوي، وكون اللغة مطابقة لثقافة وخصوصيات المجتمع المستخدم، فإن ذلك يعزز من الجدل الحاصل بين النص والثقافة والواقع، وهو ما أكدت عليه الهرمينوطيقا ووضحت من خلاله، بأنه لا مجال للتميز بين صنفين من النصوص المقدسة والغير مقدسة، بل كلها نصوص لغوية ثقافية[3]، إذ من الشواهد التي وردت في القصص القرآني، ما خصه الذكر الحكيم من نصوص النهي والتحريم، التي تمثل أحكاما واردة في النص القرآن التشريعي تخص العبادات و غيرها..، فإنها ظهرت تبعاً للمظاهر السائدة في تلك الثقافة وهذا يبرر أن النص انعكاس لما يقع في الواقع، علاوة لما ورد من نصوص لتصحيح إختلالات وتجاوزات مست

[1] مرجع نفسه، ص:24.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] بن أحمد إيمان، **الأساس التأويلي للخطاب الديني عند نصرحامد أبوزيد**، (م س)، ص:111.

العقيدة و الشرع، ويبين ارتباط النص الديني بالسياق الثقافي الذي تزامن مع ظهوره. وهذا يعكس أن الثقافة في تطابق مع ما خصه للنص، و يعزز من كونه منتجا ثقافيا ولغويا يخضع كغيره من النصوص للبعد التاريخي والإطار الاجتماعي.

إن الواقع والثقافة إطاران ضروريان في فهم النص الديني، إلا أن تحليل وفهم هذا العلاقة المتينة يتطلب"دراسة اللغة، وكون الأخيرة مبنية على العلامات، فإنه بالإمكان إعادة تقديم العالم بشكل رمزي إذ تبقى اللغة وسيطا يتم على ضوءه تحويل العالم المادي والأفكار إلى رموز، كما يتضح بذلك، أن النصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفاعلية خاصة.[1]، كما تبقى بذلك اللغة ترجمان ومعبر عن الثقافة والواقع، ذلك التعبير الذي استغرق أزمنة طويلة، كل ذلك اتخذ منه أبو زيد مبرراً في إخضاع النص للتحليل اللغوي، إذ إن فهم اللغة يعزز من إمكانات فهم الدلالة النصية المعبرة عن مظاهر الواقع الثقافي لحظة نزوله، يقول في ذلك أبو زيد:**"إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا...بل بالأحرى إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس الإسلام، ومادا ته"القرآن والحديث"، وما يبرر ذلك أن النصوص لم تتشكل لحظة واحدة، بل هي نصوص تشكلت خلال فترة زادت عن العشرين، ونقصد التشكل أي وجودها المتعين في الو اقع والثقافة**"[2]، بهذا التلازم يكون أبو زيد قد جعل من الواقع مهداً لتشكل وبناء المصادر والأحكام الدينية و الأخلاقية، والتي نتجت بفعل ظروف عرفها الواقع الثقافي، وعلى ضوء تفسيره المادي الواقعي، يكون قد انحاز إلى المعرفة الحسية كمصدر أقرب للحقيقة، كونها مشاهدة واقعية بعيدة عن صور الخيال.

إن النص الديني نصا تتداخل في تشكل بنيته عدة عوامل، تخص الواقع والثقافة واللغة... وارتباطه دلالاته بالسياقات التاريخية والاجتماعية، فإنه ولضرورة ماسة في فهمه وبلوغ معانيه وإدراك غايته يتوجب دراسته وفق مناهج فكرية بشرية، وإن تعذر واستحال ذلك، يصبح فهمه متعذراً أمام الإنسان **فيما تتمثل هذه المناهج التي خصها أبوزيد بقراءة النص؟ وما أبعادها في إنتاج المعنى الموضوعي؟**

[1] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، (م س)، ص:25.

[2] المرجع والمكان نفسه.

ب- أبعاد التأويل و المناهج المعاصرة في إنتاج المعنى الموضوعي:

يرتكز أبو زيد في مشروعه التأويلي الخاص بتفعيل القراءة والتأويل العقلاني إلى جملة من المناهج الحداثية المعاصرة، إذ يؤكد من خلال دراسته للنص الديني على توظيف السيمولوجيا واللسانيات وتحليل الخطاب و النقد التاريخي، مع حرصه على ضرورة تجاوز كل ما نتج من معارف تخص النص وتثبيتها على أنها حقائق دينية ثابتة، وهي المظاهر الذي جعلت النص تلتصق به شوائب تتعارض مع حقيقتة، لذلك كانت الحاجة في تطبيق النقد التاريخي بغية معرفة فحوى الأحداث التاريخية التي يحملها النص، سواء بتحليل ما ضاع منه، أو من خلال دراسة وتفسير موضوعي وتاريخي لما ورد في قصصه، منذ ظهوره لحظة نزوله شفهيا، إلى الزمن المعاصر.

يهدف أبو زيد من تفعيل مفهوم "**التاريخية**"في دراسة النص، إلى تحليل السياق التاريخي الذي أنتج فيه، وهو ما يسمح من اتخاذ"الواقع منطلقا وحُكماً في تطويع النص لما يريد تقريره، ويسمح بحصر النص القرآني في الإطار الزماني الذي نزل فيه، وأما ما بعده من أزمنة فنستلهم فيها روح النص دون الوقوف مع ظاهره[1]، فضلا عن هذا، فإنه يعطي للنص"انفتاحاً وثباتًا لوجوده من خلال البحث في سيرورته التاريخية ووفقا لتشكل الواقع الاجتماعي والثقافي، إذ أن تحليل الموروث القديم وظروف نشأته، وتحليل الأبنية النفسية للجماهير، وأبنية الواقع[2]، تعطي للنص صلاحية مفتوحة، إذ رغم أنه يبقي مرتبط تاريخيا بالزمن الذي ظهر فيه، إلا أنه تُفعل دلالته مع روح العصر، وذلك انطلاقا من الواقع، ومع هذا يحذر أبو زيد من الفهم الضيق لمفهوم التاريخية، والذي يراه البعض"حصر النص في زمان تنزله، هو الاعتقاد الذي فهمه الغالبية على أنه نقص في مخاطبة النص للناس بعد فوات عصر نزوله، أو مخاطبتهم خارج اللغة التي تشكل بها النص، وهذا أمر مبالغ فيه، يعكس عجز أصحاب هذا التصور الفكري وتعذر عليهم فهم ذلك[3]

كما يشير إلى أن كل محاولة تعمد إلى" تهميش الأطر التاريخية والدينية التي تشارك في بناء النص وإنتاجه تكون خطوة سلبية في تضيع إمكانية فهم النص الديني، وإلغاء محاولات الاجتهاد، وهي مظاهر تكرس انغلاق النص ورفع التعدد في فهمه، وهو ما يمنح النص سلطة مطلقة ويفرض التسلم بحرفيته[4]، لذلك

[1] القرني خالد، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، دار وجوه للنشر والتوزيع،المملكة السعودية، ط1، 1435هـ، ص:35.

[2] بقدار الطاهر، إشراف: مونسي حبيب، **مشروعية التأويل بين دلالة الفهم ونظرية المعنى، نصر أبو زيد أنموذجا**، (م س)، ص:61.

[3] القرني خالد، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، (م س)، ص:15.

[4] بن أحمد إيمان، **الأساس التأويلي للخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد**، (م س)، ص:101.

يبقى التأويل العقلي و التحليل الثقافي والتاريخي للنص، والمرتبط بالمفاهيم في تاريخيتها من خلال منطوقها واجتماعيتها، تعزيزا يعطي النص ثابتاً من حيث المنطوق، وتغيراً من حيث المفهوم، وأن عدم استغلال البُعد الاجتماعي للمفاهيم، يؤدي ضياعه إلى إهدار الدلالة الحقيقة للنص ذاته، إذ تبقى دراسته وتحليله، أكثر من ضروري في توليد نتاج ودلالات في عصور لاحقة أو في بيئات اجتماعية مغايرة، خصوصا ما تعلق منها بنص التشريع، الذي هو قابل للتجديد ومعانيه للفهم المختلف والمتعدد[1].

يستدل أبو زيد في تبرير دور القراءة التاريخية على ضوء استناد أهل التفسير لذلك، إذ يبين أن تفسيرهم مبني إما المأثور أو على الرأي، فالتفسير بالمأثور يتخذ من الأدلة التاريخية واللغوية منطلقا في تفسيره، فضلا عن التفسير بالرأي الذي يربط النص بالراهن، مما يجعل النص سندا للواقع، مشيرا إلى أن أهل التفسير بالمأثور لم يغفلوا عن قراءة الاتجاهات التأويلية، كما أن أصحاب التفسير بالرأي لم يتجاهلوا حقائق التاريخ واللغة، التي ترتبط بوثوق بالنص الخاضع للتفسير[2]، كما تتمثل أبعاد تتبع السياق التاريخي في التفسير، في أنه يسمح بلملمة الحقائق التاريخية التي فقدها النص الديني وتتبع مراحل ولحظات بُعدها عن النص، والتأكد من جملة من الحقائق و المعطيات الدينية الماضية، سواء الحاضرة منها أو الغائبة التي يتطلب إيجاد قرائن وشواهد تأكدها أو تنفيها، والتي تبقى مهمة القراءة التاريخية وفق آليات نقدية تاريخية خاصة.

يتبين بذلك، أن تطبيق المناهج المعاصرة نابع من كون الحضارة لا تبني إلا بواسطة الجدل القائم بين الإنسان وواقعه، سؤالا وحواراً ونقداً، إذ إن ذلك الجدل هو أساس بناء وتشكل الحضارة من محورها المتمثل في النص القرآني، إذ يصبح بذلك التأويل وتطبيق المناهج الحداثية الوجه الآخر في فهم الخطاب الديني، وأن ما يفزره ذلك من معاني و تفسيرات متعددة لا حرج في كونه مضبوط وفق طرائق و أسس ويخضع لمتغيرات كثيرة....كما يشير بنظرة نقدية إلى خلل اتجاه التفسير بالمأثور من خلال إلغاءهم لدور المفسر على حساب التأكيد على النص وما يمتلكه من حقائق تاريخية ولغوية، في مقابل التفسير بالرأي الذين يثبتون وجوده، وهو التفسير الأجدر الهادف إلى بلوغ القصد الفعلي للنص، وهذا لأجل إبرازه علاقة الجدل القائمة بين النص والمفسر، كما يبرز حجم الصعوبة التي تواجه المفسر كلما ازداد بعده عن زمن الكاتب و واقعه[3].

---

[1] مرجع نفسه، ص:107.

[2] بقدار الطاهر، **مشروعية التأويل بين دلالة الفهم ونظرية المعنى**، (م س)، ص:51.

[3] المرجع السابق، ص:52.

في خضم حديثه عن مشروعية التعدد في إنتاج المعاني، يبين أبو زيد أن"الجدل بين الماضي والحاضر تفتح النص أمام قراءات متعددة، تكون كل قراءة محاولة لتتبع المعاني في النص، فضلا على أن موقع الباحث وهمومه المعاصرة هي لإعادة اكتشاف الماضي، وينطلق من حق الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه، كما يسعى من طبقات الماضي إلى اكتشاف معان لموقف الراهن[1]، كما ينفي بشدة كل المحاولات التي تدعي حصر الحقيقة والمعنى الديني، والتي يراها إدعاءات يغذيها التعصب الفكري والتزمت كما يبين ذلك، باعتبار التعدد نابع من"رؤية المؤول والمفسر الخاصة اتجاه للواقع، فقد يتجلى وراء تفسيره وتأوله معاني جديدة كون كل نظرة تختلف من مؤول إلى آخر وحسب زاوية كل واحد، وهو ما يفرض حقيقة التعدد والاختلاف، وتأكيد هذا التعدد يعتبره أبو زيد تعزيز العلاقة الموضوعية بين النص والباحث، ويجعل من الأخير منتجا للمعنى و ليس مجرد قارئ ومستهلك.[2]

يبين "أبو زيد" أن تعدد القراءات التأويلية لا يعني بالضرورة إمكانية وصول قراءة معينة إلى الدلالة الأصلية التي خصها النص، بل إن طبيعة النص تقتضي ذلك التعدد في المعاني، إذ يجاهد المؤول أو المؤول نفسه ملتزما بالأدوات الضرورية إلا أنه قد يصل بتأويله لمعاني لا يقصدها النص أصلا، وهذا ما يبن أن النص يقبل إمكانية معاني مختلفة، لتبقى القراءة محاولة للتفتيش عن المعنى وراء الألفاظ والعبارات من جهة أخرى"ينتقد بقوة أبو زيد محاولات فهم الخطاب الديني من قبل الفقهاء التي تقتصر على نصوص تشريعية دون نصوص العقائد والقصص، هو ما أعطى صلاحية لنصوص الشريعة عبر كل زمان ومكان، وهو ما جعل من محاولات النقد والتأويل تلقى الرفض وعدم القبول، محرضاً على تجاوز تلك الممارسات، كما يبين أنه رغم مصدره الإلهي، فإنه قابل لكل أشكال القراءة والتأويل، باعتباره خضع لأنسنة منذ أن تجسد كتعبير عن حقائق تاريخية أو من خلال اللغة، فضلا عن توجهه إلى البشر في زمن معين[3].

في الأخير، يتضح أن تأكيد أبو زيد على ضرورة التأويل والقراءة العقلانية في ظل اعتماده على المناهج الحداثية، هو مسعى يتطلع من خلاله إلى تجديد معاني النص الديني، وانفتاحه على كل معطيات وتحولات الزمان والمكان، إذ يحدد بذلك التأويل الأجدر في فهم النص، والذي يراعي خصوصياته وسياقات نزوله، مع تجريد ونزع فكرة القداسة عنه، والتي يهدف من خلالها إلى التحرر من قبضة النص

[1] أبو زيد نصر حامد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط9، 2012، ص:228.

[2] المرجع والمكان نفسه.

[3] إيمان بن أحمد، **الأساس التأويلي للخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد**، (م س)، ص:100.

وسلطته ومن المظاهر التي يراها سببا في عرقلة تجديد المعنى الديني وساهمت في توسيع مظاهر مظلمة متمثلة في كبح النقد والاجتهاد والقراءة وقبر النصوص في ظل المعاني والدلالات القديمة الخاضعة لزمان ومكان معين، فتحرر العقل وإطلاق عنانه في قراءة النص الديني، يمثل سبيلا في تجديد معاني النص وتمديد دلالاتها، ذلك هو الحرص الذي رافع لأجله، على غرار ما تضمنته مشاريع تأويلية تقاسمه الرؤية خصوصا مع "أركون"، واللذان يمثلان امتدادا حقيقيا لرؤية ابن رشد العقلانية، من خلال انتصارهم لتأويل العقل فضلا عن استنادهم لمناهج معاصرة، و هي مشاريع ورؤى تعكس الرغبة في تدشين مرحلة جديدة في الفكر الديني المعاصر .

المبحث الثالث

مستقبل سؤال المعنى

أ- التأويل المنهجي ومستقبل المعرفة الدينية.

يرتبط مستقبل المعنى الديني وتجديده بمدى بحضور التأويل السليم، إذ إن كل تعطل في نشاط التأويل، يمثل إرجاء في بلوغ المعرفة الدينية وإعادة بعثها، وبهذا تكون المعرفة الدينية ومستقبلها، في علاقة جدل وتلازم مع الإنسان وعقله، الذي يسمح بإنتاج المعارف وتناسلها، نظير مواجهته لمرجعية الثقافة والحضارة(النص القرآني)، وفق التأول، النقد، الحوار، إذ يهدف ذلك النشاط إلى الحفاظ على المعنى الديني، وضمان استمرارية تدفقه، وهو ما يوضح جدل النص الديني مع أسئلة الواقع المتجددة، التي تمكن من إضفاء التجديد وتوالد المعارف في الفضاء الديني، إذ يسمح ذلك بزوال مظاهر الانغلاق ويؤسس في المقابل لمظاهر الانفتاح الديني، الذي يجعل الإنسان في تفاعل مع معاني ومفاهيم دينية جديدة أقرب لدرجة استيعابه، وهو مؤشر يدل على خلق فضاء رحب، تتناسل على ضوءه علوم جديدة وتكون سببا حقيقيا في ضمان مستقبل المعنى.

إن إنتاج المعنى وآفاق مستقبله، يتطلب حضور سؤال التأويل، باعتباره أداة تهدف إلى"**تطويع النصوص وإحداث جدل بين العقل والنقل، بما يفند مقولات الخصوم ويصنع البدائل المعرفية لكل طائفة، كما حدث ذلك مع الصراع اللغوي بين المذاهب والفرق المتصارعة**"[1]. إذ يتوجب الذود عن مشروعية التأويل، ومواجهة كل محاولات ودعوات محاربة النظر الفقهي وتشويه التأويل العقلي، تلك الحملات التي يبقى الهدف من وراءها إلى إقصاء العقل، وإطالة أمد خضوعه للوصاية، إلا أن رغبة العقل في التحرر، دفعته نحو ممارسة النقد اتجاه النص الديني والتفكر فيه، كغيره من النصوص التي تقبل النظر والتعقل، وهو تطلع أقره حق الشرع، باعتبار أن"إنسانية الإنسان تقوى بازدياد العمل الديني وتعمقه فيه، فينتقل فيه من حال إلى حال أفضل، ارتقاء في مدرج الكمال العقلي والسلوكي، فلا شك أن بنية الإنسان الدينية، تجعل منه كائنا مطلقاً، لاختصاصه بأفعال التعبد والتساؤل عن المعنى

[1] مداس أحمد، **قراءات في النص و مناهج التأويل**، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان الأردن،ط1، 2018، ص:26.

إذ أنه لا يدرك وجوده، ولا يتحقق له فهم وإدراك لما يحيط به، إلا بمدى إخضاع أفعاله وممارساته لمقتضيات الأحكام والضوابط الشرعية، وإدراك وتحصيل اللامتناهي[1]، إذ يبقى من الضروري تجاوز وإبطال كل المحاولات التي وقفت بالند، في تأمل النص ونقده وتأوله، مع الحرص على حضوره، وذلك من منطلق أن"**التأويل ممارسة الشك، على اعتبار الحقيقة وهماً في الأحلام**"[2]، تلك هي المظاهر التي حرصت عليها أغلب المشاريع التأويلية التي عرفتها الحضارة الإسلامية، والتي تصب أغلبها في تنوير وتجديد المعنى الديني، بما يوافق مستجدات العصر وتحولاته المستمرة.

إن مستقبل المعنى الديني وضمان المناهج والآليات التي تحفظ استمراره وتمدده، تبقى مرتبطة بمدى خلق مقاربات بين النص الديني ونشاط العقل والنقد، الذي يمثل مظهراً وانعكاسا لحضور التأويل إذ إن"**معرفة درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل، إنما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل**"[3]، هذا الأخير كونه نشاط العقل والذهن بامتياز، فإنه يهدف إلى إنتاج معاني جديدة، تزيح سوء الفهم و مظاهر التخبط في المعرفة العشوائية أو ما تعرف باللا معرفة، إذ بات من الضروري إخضاع النص للنقد الموضوعي والتأويل المنهجي، بغية استنباط أحكام وتوليد معان تنظم وتُنظِر لجوانب مختلفة من الحياة العامة، انطلاقا مما تمليه حاجة الواقع ودوافع الراهن، وهذا يبين علة منح المؤول سلطة تأويل النص وإنتاج المعنى وتمدده، باعتبار عقل الإنسان يدرك حاجة الراهن ومتطلباته، التي تستفز النص وتزعزعه، لذلك جعلت مهمة الإنسان المرتبطة، بعقله وقراءاته ومؤهلاته وميوله وإطلاعه الواسع وإلمامه بحقول معرفية التي تشفع له بإنتاج معارف دينية تقبل قراءات متجددة وباستمرار، والتي تماشى مع طابع النص الديني المنفتح والشامل والواسع، ولعل المكانة التي حظي بها العقل في تأويل النص، أبان على ضوء فتح مجال النظر والاجتهاد أمامه، عن نتائج معرفية تجلت بوضوح، في تأسيس جملة من العلوم الدينية تعنى بالشريعة ومسائلها، ما تعلق منها بعلوم القرآن، وفروعه من علم التفسير، والفقه وأصوله والعقيدة..وإن دل ذلك، إلا على نجاعة المنهج التأويلي والاجتهاد السليم، في إنتاج المعنى الديني وضمان مستقبله، وهو ما يتأكد من خلاله، أن المعرفة والمعنى الديني، لا ينكشف إلا على وضوء إحداث تقارب بين النص والعقل، مساءلة ونقداً وحواراً، والذي يكون عاملا رئيسا في إنتاج المعنى وتجديده وتمديده وضامن حقيقي لمستقبله.

---

[1] رقية بلعيدي، فوزية شراد، تجديد الفكر الديني الإسلامي عند طه عبد الرحمان، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة الجزائر، المجلد:06، العدد:01، جوان2020، ص:216.

[2] مداس أحمد، قراءات في النص مناهج التأويل، (م س)، ص:71.

[3] عراق محمد عاطف، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشد، مصر، ط1، 1998، ص:320.

إن من المظاهر التي رهنت إنتاج المعنى ومستقبله، تلك القراءات الإيديولوجية للنص، والتي ارتبطت لحظة إنتاجها للمعاني بما يتوافق مع المصلحة والتوجه الخاص، إذ نشبت على ضوء ذلك صراعات تأويلية إيديولوجية، بعيدة عن الموضوعية، أصبح على إثرها قصد النص خاضعاً لتوجهات إيديولوجية وجعلته يفقد سلطته على النص، لذلك وصف التأويل الإيديولوجي بالبعيد عن مصاف التأويل السليم باعتبار"**التأويل الصحيح، هو الذي يروم الإمساك بالمقاصد الأصلية**"[1]، دون مراعاة المصالح والغايات والمعاني التي تتوافق مع توجهه ونظرته، فضلا عما أحدثته القراءة الحرفية والأصولية، والتي أولت عناية وتمسك بالمعنى الظاهري، كما حرصت من خلالها على إبراز دور التفسير في فهم النص، باعتباره قراءة تعني بالأسباب التاريخية القصص القرآني، إذ انعكست تلك المظاهر في إلغاء كل قراءة عقلانية ونقدية للنص، ووسعت من مظاهر التعلق بالمعنى الظاهر، والتغاضي عن المعاني الباطنية الأصلية، إذ إن حصر معانيه بما ورد في ظاهره جعل منه نصا منغلقا، مما علق وأجل من مسعى بلوغ المعنى الأصلي والحقيقي علاوة لما أفرزت القراءة الأصولية من أحكام ومعاني بعيدة عن أسئلة الراهن، مما جعلها بعيدة عن وصف المعرفة الدينية المتجددة، والمواكبة للعصر وتحولاته. لذلك جاء المؤول من خلاله غوصه في أعماق النص، بغية إنتاج "المعنى" البعيد عن المعنى الظاهر والناتج عن القراءة السطحية الحرفية، والعمل على تعليق وإلغاء ذلك، نحو الوصول إلى المعنى الباطني الأصلي، وهو ما يبين أن التأويل ونشاط العقل هو أداة رئيسة في تقليب عبارات النص والتحليق في سماءه، وكذلك"**النص لا يعيش إلا بحضور التأويل وفي ظله**"[2]، وهذا يؤكد ضرورة تقريب مصائر العقل بالنص الديني. ولحمة الممارسة العقلية والدينية.

إن الممارسة التأويلية المنتجة للمعنى ضرورة معرفة وحضارية، إذ إن كل محاولة تعمد إلى تغيب النص وإزاحة بعده الروحي، والثقافي والإنساني، هي محاولة محكوم عليها بالفشل، ويعكس ذلك، قصوره في الفهم، وعدم القدر على إدراك أهداف النشاط التأويلي، إذ أن النص ممارسة ذات معنى، ولا يمكن النظر إليه كونه فعل مجاني لا يحمل أثر.[3]، وبهذا يبقى التأويل السليم أساسا لا ندحة عن لمن يتفكر في مستقبل بلوغ المعنى الديني. كما أنه لا غرابة في اعتباره ضرورة تفرضها الرغبة في تنشيط المعنى الديني وتجديده، هذا الأخير الذي"**يبقى ضرورة ملحة تفرضها طبيعة الدين، كما توجبها الخصائص التي ميز**

[1] مداس أحمد، **قراءات في النص و مناهج التأويل**، (م س)، ص:71.

[2] عامر عبد زيد الوائلي وشريف الدين بن دوبه، **مدخل إلى فلسفة الدين**، (م س)،ص:367.

[3] لبصير نور الدين، أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيه، مجلة العلوم الإنسانية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط الجزائر، العدد السابع، فيفري 2017، ص:190.

بها الله الإسلام عن غيره من المبادئ، بل إن التجديد يبقى ضرورة لأجل المحافظة عليه، وحاميته من كل أشكال وعوارض الزمان الداخلية والخارجية، إنه يمثل سر من أسرار ديمومة وبقاء الإسلام وصلاحه لكان الأحوال[1] ، فضلا عن كونه أداة في تجديد الفكر والمعنى، فإن النظر له من زاوية أخرى يبين أنه"**يحمل بعدين، إذ هو معاصر لنفسه، ومعاصراً لنا، فمعاصرة لنفسته واضحة مبينه، أما معاصرته لنا، إذ أنه يسعى إلى توحيد وتوفيق النظر إلى النص بين فئات المجتمع دون إقصاء، كما أنه بطرحه وتفعليه، غاية علمية، تتجلى فيما أبان عنه من مبادئ منطقية وبلاغية ولسانية، وهي المبادئ التي نحن اليوم في أمس الحاجة لها، رغم ما أنتج على ضوء الثورات العلمية و المعرفية.**[2]

إن حضور التأويل وضمانه لمستقبل المعنى وتجديده، يجعل"الفكر الإسلامي يكتسي صلابة وقوة وذلك نتيجة ما انعكس على ضوء تأوله للنص، والتي يتخذ في ممارسته تلك، للضوابط والحدود عناية ودراية، ويحفظ خصوصية النص وقدسيته وأصالته كونه المرجعية في تجديد الحضارة وإنتاج المفاهيم والمعارف، لذلك خلصت المشاريع التأويلية كمنطلق توافقي، إلى ضرورة تجاوز الظلامية إلى عصر التنوير وتقنين الممارسات التأويلية التي توسعت حدتها، والتي نجم عنها فوضى في قراءة النص، والعبث بمعنى النص المقدس[3]،إذ إن تجاوز وقطع الطريق أمام فوضى التأويل، أو بالأحرى التأويلات الفاسدة، يقتضي لزاماً تأسيس وعي تأويلي، متمرس في كيفيات قراءة التراث والنص موضوعيا، بحثا عن المعنى والدلالة المقبورة في أعماق النص.

وأملا في تحقيق ذلك، شهدت الحضارة الإسلامية المعاصرة مشاريع نهضوية تسعى إلى فك الثقافة الدينية من التقليد والرجعية، بغية نقلها إلى عالم التجديد والانفتاح، إذ اتخذت جل المشاريع من التأويل منطلقا، باعتباره أداة تمكن من نقد الخطاب الديني، وتسمح ببعث مفاهيم وتصورات جديدة، تكسي الفكر والحضارة التجديد والتنوير..[4]، إذ اتضح بذلك، أن أمل النهضة والتجديد، يبقى طموحاً بعيد المنال، ما لم يتم زعزعة المعرفة الدينية الكلاسيكية، وإثارتها بأسئلة استفزازية نابعة من مقتضيات الراهن و مستجدات الحداثة والعلم، إذ يبقى ذلك منهج قويم، في تحصيل المعنى الأصلي، وتجاوز مظاهر القراءة الخاضعة لمنطق الرؤى والتصورات المسبقة.

---

[1] أحمد محمد الحنيطي، **تجديد الخطاب الديني في مواجهة العلمانية**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة العلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر، المجلد07، العدد:01، جوان 2017، ص:209.

[2] مفتاح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:222.

[3] لبصير نور الدين، أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيه،(م س)،ص:180.

[4] المرجع نفسه، ص:179.

إن ما يعزز من مستقبل التأويل هو التعدد التأويلي، فهو لا يفسد وداً في قضية التأويل، بل يضمن أفق المعنى وتنوعه، إذ إن مرد نشوب وبروز التطاحن وشقاق الأمة، يعود إلى التأويلات العشوائية التي تفتقد للمناهج والضوابط، والتي تكون عائقا حقيقيا في بلوغ المعرفة الدينية الأصلية والسليمة، وإن دلت إلا على مظهر من مظاهر فوضى التأويل، إذ إن أبعاد التعدد التأويلي تمكن من انفتاح النص أمام قراءات جديدة وباستمرار، تعزز من انفتاحه وتمدد معانيه، باعتبار**"العقل التأويلي في حقيقته فعل مؤسس على الاختلاف في النص الشرعي، ولم يكن للدراسات أن تزدهر، لولا وجود هذا الاختلاف وما يوازيها من تأويلات"**[1]. وهذا يبين نظرة دعاة الاختلاف والتعدد، التي ترى في النص مركزاً ثابتة، خصوصا إن تعلقت عباراته بالأصول، وفيما ينتج من معاني وفهوم هي متغيرة حسب قدرة المؤول على استنباط المعاني وقراءته، إذ إنه من غير المنطقي حصر معاني النص في معنى وفهم نهائي، يخص مؤول أو نظرية بذاتها وهذا نفي وإقصاء للآخر ومحاولاته في الفهم، بل إن النص وبحكم طابعه الشمولي والعالمي، والموجه لجميع البشر دون تخصيص، جعل من إمكانات الاختلاف في التعاطي معه ومواجهته مشروعية وواردة فبتزايد زخم القراءات، أصبح النص حيا ووسعت من انفتاحه، مما سهل من رغبته في الوصول إلى الدلالة والمعنى، وتجاوزا التعقيد والغرابة وسوء الفهم.

إن المعرفة الدينية التي تنتج على ضوء نشاط التأويل، تمثل تصورات ورؤى ومعاني تأويلية، تحقق التقارب بين الثقافات، كون التعدد في الرؤى، يوسع من إمكانات الالتقاء، ويلغي الصراع الثقافي، ويعزز من حوار الأديان، مع مضاعفة إنتاج المعارف، وخلق زخم متسارع من النظريات والمفاهيم، إذ أنه ومادام النص الديني يزخر بلا نهائية المعنى، فإنه لا مانع من قبول التعدد التأويلي كون طبيعة النص تقتضي ذلك التعدد والتنوع، ومنه يتبين أن الإمكان المراد من قبول التعدد التأويلي في رحلة البحث عن المعنى هو **"توحيد الأمة، إذ أنه هذه النزعة التوحيدية التي هيمنت على دعاة التأويل والمحاربين لأجله، اعتبروا أن ما قدموه من حدود وضوابط وقوانين، ليس قطعية مطلقة، هو هي محاولة لسد الفجوة أمام تسلل الزيغ والانحراف والضلال أمام ممارسي التأويل، إذ أنه لا مانع من الإضافة لها، ويمكن الاختلاف حولها، كما ابرز النظار في ذلك، أن الظنيات عريقة، وهي محل اختلاف، وهي تمس الفروع لدون الأصول**[2]، وحتى تفهم من الحدود والضوابط، تقنين لممارسة التأويل، حماية للنص وللمؤول، مع قبول الاختلاف في الفروع و التعدد في الفهوم، تحقيقا للوحدة، وضمانا لتقارب الثقافات والحضارات.

[1] عامر عبد زيد الوائليو شريف الدين بن دوبه، **مدخل إلى فلسفة الدين**، (م س)، ص:367.

[2] مفتاح محمد، **التلقي والتأويل**، (م س)، ص:222.

فضلا عن هذا، تمثل الدعوات والمشاريع التأويلية، التي تنظر إلى النص باعتباره خطاب مقدس متعالي في دراستها للمعنى ومستقبله وآليات إنتاجه، بمثابة مشاريع ذات رؤى سليمة، ترتكز على منطلقات متينة، كونها تولي عناية لمسألة التعامل والتعاطي مع النص وفق منطق القداسة والتعالي، إذ إنه لا يمكن تجديد المعاني والمعرفة، إلا بتقديس النص الذي يمثل مركز الحضارة والأمة، وهذا يعكس أن كل المشاريع التي تلغي قدسية النص في ممارساتها التأويلية، تبقى بعيدة عن أسس التأويل السليم، كما ترهن مستقبل المعنى، وتكون باعث من بواعث نشر التأويل العشوائي والفوضوي، فضلا عما يروجه التأويل العلماني في رؤيته التي يدعي فيها التجديد الديني، والذي يحمل فيه أبعادا تمس من وحدة وأصالة الحضارة، من خلال تأويل عبارات ونصوص دينية، من منطلق تجديد المعرفة الدينية، والتي وجدها منفذاً وطريقاً في بعث تصورات وخطابات، تغذي اليوم كل أشكال التخلف والتناقض والتعصب والكراهية، ومحاربة الدين الإسلامي من خلال أشكال مختلفة، وهي الممارسات التي ترهن مستقبل المعنى، وتهدد المعرفة الدينية من خلال تناقضها مع قيم وتعاليم الإسلامي، وتغاضيه في اجتهاداته وتأويلاته في الانطلاق من المرجعيات الأساسية المقدسة متجاهلا أن كل تجديد في المعرفة الدينية مرتبط، بالمؤول والمجتهد(المسلم)، والكتاب والسنة، فضلا عن التركيز على أبعاده المتمثلة في"**بيان سنن الآفاق والأنفس والهداية، بغية الرقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني في عالم الشهادة**"[1]، دون استغلال باب النظر والاجتهاد والتحرر العقلي في ترويج أفكار ومعتقدات ضمن الفضاء الديني، تتنافى مع قيم الدين الحنيف، ترهن مستقبل المعنى وتجعل الفضاء الديني يعج بأفكار ومعتقدات غريبة، تهدده في وحدته وتماسكه، وتزرع فيه الفرقة والخلاف.

ب- أزمة الفكر الديني المعاصر. في ظل فوضى التأويل والاجتهاد.

إلى العودة إلى الثقافة الإسلامية المعاصرة، هو رغبة منا في تقييم مدى حضور التأويل السليم في الثقافة الراهنة، وإن تأملنا في الأزمة التي يعيشها الخطاب الديني المعاصر، وبغية تسليط النظر الفكري إزاء ذلك، ارتأينا إثارة التساؤل الآتي: **كيف يمكن حماية مستقبل المعنى الديني من فوضى التأويل والاجتهاد؟**

[1] أحمد محمد الحنيطي، **تجديد الخطاب الديني في مواجهة العلمانية**، (م س)، ص:215.

شهدت الحضارة الإسلامية المعاصرة جملة من المشاريع والنظريات التأويلية، على يد ثلة من أعلام الفكر العربي المعاصر، والتي أكدوا من خلالها على ضرورة تثبيت مكانة التأويل في كل محاولة تروم نحو قراءة النص الديني وإنتاج المعنى الأصلي، كما تهدف هذه المشاريع إلى تجديد ونهضة الفكر الإسلامي، والتي تمثلت خصوصا مع"**حسن حنفي**"بمشروعه:**التراث والتجديد**، ومع" **عبد الله العروي**"،بمشروعـــه : **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ومع"**طه عبد الرحمان**" بمشروعه:**فقه الفلسفة**، ومع"**نصر حامد أبو زيد" بمشروعه:الإسلاميات التطبيقية**، ومع"**محمد أركون**"من خلال:**نقد العقل الإسلامي**، و"**محمد عباد الجابري**"، بمشروعه:**نقد العقل العربي**، إذ أبان هؤلاء الأعلام، عن رغبتهم في تجاوز أثر التحولات التي طرأت على الفكر العربي والإسلامي، بفعل توسع التأويل العشوائي، وبروز أزمة المعنى الأصلي، وهي المظاهر التي انعكست على الحياة الروحية للمسلم، وعمقت من أزمته وقلقه، وهو المشهد الذي عرف توسعاً من خلال أشكال مختلفة،"الإعلام الديني الفوضوي، فوضى الإفتاء، أدلجة الخطاب الديني، العشوائية في إنتاج الخطاب..."، هو ما حال دون تجديد الخطاب والمعرفة الدينية، وتخليص الأمة من الأزمة والتراجع.

يشهد واقع الثقافة الإسلامية اليوم، مظاهر تعكس تخبطه في تحديات معرفية وعقائدية عويصة متمثلة خصوصا، في أزمة المعنى وتوسع فوضى التأويلات، والمغالاة الواسعة للمعنى الواحد، ومحاولة التجسيد الخاطئ لمفهوم التجديد، الذي من الأجدر أن يمس الاجتهادات وتصويبها وآراء الفقهاء، دون نقد الخطاب الديني والتشكيك في الأصول، وهو ما يمثل تعدي على الحقائق الثابتة والمطلقة، إذ أنه يبقى من الضروري في تجسيد التجديد السليم، "الاهتمام بتأصيل العلم والفهم، وهضم تراثنا الفقهي والفكري الصالح لكل زمان ومكان، وامتلاك آليات النظر والإحاطة بالعلوم المنهجية الحاكمة للمعرفة الإسلامية وهو ما يسمى علم الأصول بشروط الاجتهاد، أبرزها الأصول وعلم الحديث ومقاصد الشريعة، وعلوم القرآن واللغة، وغيرها من الشروط التي تؤهل المفكر والمجتهد لتمحيص ونقد وغربلة التراث الذي يحمل الصحيح والسقيم، والعملية هذه تكون قبل انتقاء والاختبار من التراث الغني بالمعلومات في صياغة النظريات[1]، إذ يتضح أن أمل التجديد يبقى مرتبط بإعادة قراءة النص وفق مناهج جديد،"**والعمل على إحياء ما ندرس من أحكام الشريعة، والاحتفاظ بالقديم وإدخال التحسين عليه، ومحاولة العودة إلى ما كان عليه، يوم نشأ وتنميته من داخله**[2]، دون النظر إلى التجديد والتأويل على أنه

[1] كمال بوزيدي، تجديد الخطاب الديني الإسلامي، مجلة الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة السابعة، العدد 13، جويلية 2006، ص:150.

[2] المرجع نفسه، ص:153.

ممارسة الهدف من وراءها إبراز حقائق جديدة في الدين كما يعتقد البعض، وهو الاعتقاد الذي يمثل تناقضاً صريحا، مع ما ورد في قوله تعالى:"**اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**"[1]، وبهذا يكون التجديد للمعرفة والخطاب الديني، مبني من خلال"**العودة إلى النصوص، وتنوع طرق مواجهة النص، وأساليب جديدة في الوصول إلى أعماق دلالة النص ومعانيه، وهي من الأمورالتي أوجب الشرع الخوض فيها، من خلال تأكيده على وجوب الاعتباروالنظر**"[2].

إن محاولات تجديد الفكر الديني، والتي تجلت من خلال مناهج وتأويلات فوضوية، واجتهادات تفتقد للحجة والأساس، أسهمت"في ظهور متغيرات كثيرة، جعلت الناس بعيدين عن واقع مجتمعات المسلمين إلا في العبادات التي بدورها أصيبت بما تحتاج من تجديد، فالصلاة مثلا تنقر نقرا، والشريعة غائبة في معاملاتنا، وتعلق المسلمون بمناهج وأنظمة غيرهم...ومما يستدعي الحسرة والأسف، أن قيمنا قد انقلبت على عاقبيها، فالفضيلة انزوت والرذيلة شاعت، وعقيدتنا قد أصابها الخلل والخرافات، وثقافتنا زالت وأصبحنا نقلد الغرب بتقاليد بعيدة عن قيمنا وأعرافنا وسلوكياتنا، حتى انزحنا عن تتبع رسالة الإسلام المجيدة.[3]

تتحدد أبعاد التأويل السليم والاجتهاد الموضوعي، في إعادة قراءة التراث وتفسيره تبعاً لحاجات العصر، إذ لا يمكن تجاوز القديم، بل إنه يسبق كل محاولة للجديد، كما أنه لا غنى عن الأصالة، التي تبقى أساس المعاصرة، إذ إن الوسيلة تؤدي إلى الغاية، فالتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، أملا في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح المستغلق منه، الذي يحول دون تطويره، كما أن التراث من الواجب التعاطي معه، لما يمنحه من نظريات علمية في تفسير الواقع وتطويره وتجديده.[4]، لذلك، فإن تبني رؤية ومشروع التجديد وفق أطر سليمة، هو مسعى يحمي التراث والنص من كل أشكال المساس بوحدته وحقيقته.

إن من الفوضوية في التأويل هو النظر إلى النص باعتباره مماثل للنصوص الأدبية، والتأكيد على نزع القداسة والتعالي عنه، باعتباره كان مقدسا عندما كان شفهيا، واتخاذ مشروعية القراءة حجة في إنتاج معاني بعيدة عن قصد النص وماهيته، وإصرار البعض على ممارسة النقد للخطاب القرآني وإن دل ذلك إلا على عدم التمييز بين خصوصية نص الوحي والنص الأدبي، والذي يمكن وصفه" **بالخلط**

---

[1] **سورة المائدة، الآية:03.**

[2] أحمد محمد الحنيطي، **تجديد الخطاب الديني في مواجهة العلمانية**، (م س)، ص:213.

[3] كمال بوزيدي، **تجديد الخطاب الديني الإسلامي**، (م س)،ص،ص:153،152.

[4] أحمد محمد الحنيطي، **تجديد الخطاب الديني في مواجهة العلمانية**، (م س)، ص:220.

المنهجي، نتيجة تبيني نظريات ومناهج نقدية ظهرت في بيئات غربية متشبعة بالإنسية، وتطمح إلى تعميم وزرع، بأنسنة المقدس، وتلغي قاعدة الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة الدينية.[1]، كما أصرت أغلب المشاريع المهتمة بدراسة النص الديني،"على ضرورة استخدام بعض المناهج المستهلكة، والتي ثبت وتأكد إفلاسها وعدم نجاعتها في الفكر الغربي، ومازالت تقدم اليوم في الواقع العربي على أنها جديرة بدراسة النص المقدس، وأصبحت تقدم بمثابة آلية ضرورية لازمة في فهم النص وإنتاج المعنى وتحليل الخطاب[2]، وهي السقطات التي أفرزت تأويلات ومعاني بعيدة عن حقيقة وماهية النص، كما وسعت من حدة الخلاف والتباعد بين فئات الأمة الواحدة، وعمقت من مظاهر التطاحن نتيجة التعصب للمعنى المنتج، ميلا نحو المعاني التي توافق المصلحة والتوجه.

إن توسع مظاهر فوضى التأويل، يدفع إلى التشكيك في دوافع انسياق بعض المؤولين نحو ذلك وتفحصه باعتباره نقص دراية بعلم التأويل وقوانينه، أو لفساد النوايا وتحريف قصد النص، وتعميق مظاهر فوضى التأويل، لما له من الخطورة، إنه"يؤدي بصاحبه إلى اقتحام المهالك، واجتراء على دين الله وافتراء على رسوله، وافتياتاً على شريعته[3]، إذ أنه وأمام خطورة ذلك، وانعكاسه في ظهور أزمة المعنى ونتيجة ما تعرض له الأخير من التحريف والتحوير والانغلاق تارة، يتوجب محاربة كل أنواع التأويلات اللا موضوعية، التي مست بحقيقة ووحدة النص، وعرقلت مسار تجديد المعنى وانفتاح النص على القراءات التأويلية المنهجية. إذ إن تداعيات المشهد الراهن في الثقافة الإسلامية، تتطلب الانتصار لكل الآليات التي تساهم في تغير وتجديد وتمدد المعرفة الدينية، حتى يكون المعنى الديني منفتحا ومتمددا، قادراً على مسايرة ومواكبة كل الظروف والأزمنة.

إن عدم القدرة على تجاوز مظاهر التأويل الفوضوي اليوم، أدى إلى انعكاسات خطيرة تجلت في مظاهر وممارسات تعكس الفهم المتوحش للدّين، والتي وسعت من انتشار خطاب التكفير، والإقصاء والكراهية، وهي الممارسات التي تتعارض مع حقيقة الأديان، الداعية إلى التسامح والتعايش، وقبول الآخر...تلك هي المظاهر التي تنبأ لها ابن رشد، وصاحبه فيها قلق خوفا على مستقبل أمته، والذي دفعه بحرص إلى تثبيت التأويل ومشروعية النظر الفقهي، باعتباره يهدف إلى انفتاح النص وإنتاج المعاني وتمددها، ويضمن وحدة وحماية الأمة من الخلاف والفرقة والتطاحن و النكران والتعصب والصراعات

[1] لبصير نور الدين، **أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيه**، (م س)، ص:184.

[2] المرجع نفسه، ص:180.

[3] المرجع نفسه، ص:181.

تلك المظاهر التي تشهد توسعا وتنوعاً في الواقع العربي والإسلامي، والتي حولته إلى مستنقعات دموية نتيجة ما يغذيه التعصب للمعنى الواحد، والذي قدم ولا يزال.. مظاهر وصور تنم عن بعد الثقافة الإسلامية عن تعاليم وقيم الدين الإسلامي الحق، خصوصا منها مظاهر التكفير الديني، والتقتيل والتطاحن، التي تتعارض مع تعاليم الدين في حماية ووحدة المسلمين، والتي أكد عليها النص القرآني في آيات صريحة، فضلا عما أقره النص النبوي، عن أبي هريرة قال، قال صلى الله عليه وسلم:"**وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة عدل ولا صرف**" أخرجه البخاري، فضلا عما ورد من نصوص النهي عن ممارسة الإكراه الديني، تبعاً لقوله تعالى:{ **لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ** }[1]، تلك هي الممارسات التي مزقت الشرع، وأرهقت المسلم وأدخلت الثقافة العربية الإسلامية في نفق مظلم مليء بمظاهر الصراع المذهبي، الذي فاق كل الحدود وصور المعقولية.

إن أزمة المعنى، هي انعكاس لواقع ثقافي وعقائدي أصر على تغيب وإبطال التأويل والنظر الفقهي وغزو التأويلات الفوضوية للنص، التي أنتجت معاني بعيدة عن حقيقته وتتعارض معه أحيانا، ونتيجة الفهم الخاطئ لرسالة النص، الذي كان شرارة في إثارة أشكال الصراع والتطاحن، الذي جعل الثقافة الإسلامية مستنقعات دموية، تلك المشاهد التي تنم عن جهل بقيم الإسلام وتعدي على تعاليمه، مما يجعلنا نؤكد جازمين، أن غياب التأويل وآليات النظر والاجتهاد، سيجعل المعنى والمعرفة الدينية عموماً، في جمود وتراجع، ويطيل من عمر الفتن والأزمات التي تتخبط فيها الحضارة الإسلامية..لذلك يبقى إنتاج المعنى وضمان مستقبله، مرهونا بمحاربة فوضى التأويل، وبعث آلية التأويل المنهجي السليم، وتقريب العقل من مدار النص الديني.

[1] سورة البقرة، الآية: 256.

خاتمة :

إن البحث في نظرية المعنى عند ابن رشد، يمثل تنقيباً في أبرز المشاريع الفكرية الثرية والخصبة التي عرفها الفكر الفلسفي عبر تاريخه الطويل، إذ يعكس مشروعه العلمي اهتمامه الواسع بفلسفة المعنى، التي اتخذ على ضوئها من التأويل العقلي البرهاني، حلا دلاليا في بلوغ المعنى الأصلي وتمدده، وهو الطرح الذي رافع لأجله في حياته الفكرية، وخصه باهتمام واسع في أبرز مؤلفاته الفكرية"بداية المجتهد"،وسعى من خلاله إلى تكثير المجتهدين وفتح النظر الفقهي، وأكد في"فصل المقال"على مكانة العلوم العقلية في قراءة النص الديني، وتعزيز دور التأويل في علاقة الوحدة بين الحكمة بالشريعة، كما خص"تهافت التهافت" بدرأ محاولات الفصل بين الحكمة والشريعة، ومجابهة الإذاية التي تعرضت لها الفلسفة، إذ يرى في التأويل أداة في تجاوز النمطية والمفاهيم والمناهج، التي كرست القراءة الظاهرية والحرفية للنص وتجاهلت ملكات الإنسان العقلية وأبعادها في التعاطي مع النص، التي ما فتئت تنتج معاني وتزيل عن النص سكونه ووحدانيته، كما وصف التمسك بالمعنى الظاهري، أحد الدواعي التي هددت النص في وحدته ومضمونه، وبرزت على ضوئه معاني ضالة، وسُعت من نشوب خطابات التكفير، وأرهقت الإنسان المسلم، وجعلت من الخطابات الدينية الملوحة في الأفق، تغيب عنها كل الأبعاد الدينية والأخلاقية والإنسانية، جراء مغالاتها في مظاهر الصراع باسم حقيقة النص الديني.

يولي ابن رشد من خلال تأصيله لمشروع "**التأويل البرهاني**"، مكانة وأهمية للعقل الإنساني في التعاطي مع النص، إذ حث من خلالها على وجوب النظر والاعتبار، الذي يسوق نحو تدبر ومعرفة قدرة الصانع (الله)، فضلا أنه يسمح بتدبر المعنى المنتج من النص الأصلي وفهمه، لذلك يكون إنتاج المعنى مرتبط بالإنسان، كونه هو المؤول والمنتج له، وهو المسعى الذي أراد من خلاله ابن رشد، نقل الإنسان من صفة المستهلك، إلى كونه هو المؤول والمنتج للمعنى، وهي الدعوة الرشدية التي صاحبها حرص شديد في بعث فكر ديني عقلاني، يسمح بتقريب النظر العقلي من المسائل الدينية، وبعث مظاهر القراءة والمسائلة والحوار والنقد، وهي الممارسات التي غابت عن أهل التقليد، وفرضت عليهم التقيد بما ورد في النص ظاهريا حرفيا، دون تأمل أو تعقل.

إن حرص ابن رشد على تفعيل وتعزيز حضور التأويل البرهاني، نابع من الأهمية والأبعاد التي ينطوي عليها هذا الأخير، الذي يسمح بإنتاج المعنى وتمدده، ويهدف إلى ارتباط الحكمة بالشريعة، ويمكّن من توليد المعنى من الحقيقتين ويلغي الصراع المفتعل بينهما، ويجعل إمكانية توليد المعنى على ضوء القراءة التأويلية طرحاً وارداً وممكناً، تلك الممارسة التي تنعكس على الفضاء الديني والمعرفي، وتسمح بخلق حركية متسارعة وزخم هائل من النظر والاجتهاد، وهي مظاهر تجدد من معاني النص وحيويته وتحفظ وحدة الأمة من الصراعات الدينية، التي مزقت وحدتها جراء المغالاة في الدوغمائية والتعصب وكثيراً ما تكون باعثاً في نشوب الحروب والصراعات.

إن تأكيد ابن رشد على تفعيل التأويل العقلي في قراءة النص، صاحبه دفاع عن مشروعية التعدد التأويلي، الذي يعود بحسبه لطبيعة النص ذاته، وتفاضل مستويات الناس في التصديق والقراءة، إذ خص ابن رشد قضية التعدد برؤية فلسفية واضحة، تؤسس لمشروعية الاختلاف التأويلي، وترفض كل مظاهر التعصب والانغلاق، مع حرصه على الانفتاح الذي يسهل إمكانية تطويع النص وتكييفه مع تحولات الزمن، ويواكب الثقافة الكونية.

إن ما عرفه المشروع التأويلي مع ابن رشد بعد وفاته من قراءات نقدية، لا ينقص البتة من ثراء وأبعاد طرحه، بل إن خصوبة مشروعه ومفاهيمه وتصوراته، تتجلى فيما عرفه مشروعه التأويلي من امتداد حقيقي في الفكر العربي المعاصر، الذي عكس بوضوح الحاجة الملحة للتأويل البرهاني والقراءة العقلانية، التي تبقى قراءة إيجابية تزيح كل مظاهر التشبث بالظاهر وحرفية النص والتراث، ولا شك أن التمسك بما تضمنه مشروعه من حدود وقوانين، يجعل من بلوغ المعنى وفق الإستراتيجية الرشدية ليس صعب المنال، كما يضمن تأويلا سليماً، وفق ما تضمنته دعوته من قوانين، كان حريصا فيها على عدم إفساد منفعة التأويل، حفاظا على وحدة النص، وتجنب الوقوع في التأويلات التي تفتقد للمبررات الشرعية والعقلية، وهي تأويلات جدلية وخطابية فارغة، تعمق من هوة الصراع، وتصريحها بنتاج التأويلي هو تهديد حقيقي لوحدة النص، وهدر لمنفعة التأويل.

إن الأفق التأويلي لابن رشد، يحمل نزعات فكرية وأخلاقية وإنسانية تقاطعت في مشروعه، وكان لها حضور عميق في ثناياه، ويدل ذلك على عمق طرحه الذي ينظر للمعنى وأبعاده من وجهات متعددة باعتباره يحقق الفهم ويجاوز القارئ لحظة أزمة وسوء الفهم، ويكسي النص روحاً جديدة، يتمدد إثرها المعنى تبعاً لمستجدات الراهن، كما يحفظ النص في وحدته وماهيته، ويعطي أحقية للتعدد، ويؤسس لمشروعية الاختلاف، ويجاوز عن الأمة الصراع والتطاحن، إذ يبقى الأفق التأويلي آلية تحفظ النص والقارئ، والأمة، ويمثل خطوة أكثر من ضرورية في انفتاح النص وبعث حيويته، وتجديد معانيه، وتحقيق قيم ومبادئ العيش السليم في إطار النص الديني الواحد .

إن الأهمية التي أولاها ابن رشد لموضوع التأويل العقلي، تنبع من درايته للأبعاد التي ينطوي عليها باعتباره آلية تهدف إلى قراءة النص وانفتاحه، وتوليد المعنى الأصلي، ما جعله يرافع بحرص وثبات لتثبيت مكانة العلوم العقلية، وبعث النظر الفقهي، وقد جعل التأويل أداة نحو إعادة إحياء الحوار الطبيعي بين الحكمة والشريعة، إذ يرى في التوفيق بين الحكمة والشريعة منطلقاً فعلياً في تأسيس حضارة منفتحة يلتقي فيها النص الديني بالنص الفلسفي، فضلا عن إزالته للتناقض الذي توهمه بعضهم بين الحكمة والشريعة، كونه افتعال للفرقة والخلاف، ويمثل مظهراً من مظاهر التضييق على النظر العقلي في الشرع وحرصه على الوحدة نابع من القلق الذي تنبأ له خوفا على مستقبل الأمة، ذلك التنبؤ الذي تجلى في أزمات وفتن دينية دموية ومدمرة، هددت المجتمع الإسلامي في وحدته ووجوده، وعجلت في تشتت وفرقة الأمة، وكانت سببا في تراجعها الحضاري.

يؤكد ابن رشد أن غياب التأويل العقلي يوسع من مظاهر التمسك بظاهرية النص وسكونيته، الذي تكون انعكاساته خطيرة على النص، نتيجة انغلاقه والتعصب للمعنى الظاهر، هذا ما يمثل ميلا حقيقياً نحو تعارض التصورات والرؤى، المؤدية إلى صراع التمذهبات و التطاحن العقائدي، إذ يشكل التأويل البرهاني حلاٌ يقي الأمة من مظاهر الصراع باسم الدين، ويزيل مظاهر التعصب وادعاء امتلاك الحقيقية ويعزز من فتح النص أمام القراءات التأويلية العقلانية، التي تعمد إلى نفي الظاهر وإثبات المؤول، وتوقظ النص من سكونيته، وتسمح بإنتاج المعنى وتمدده، ويتأسس من خلالها الاختلاف الفكري والتعدد التأويلي، وتُثبت مكانة العلوم العقلية، وتزيل مظاهر البدع وخطاب التكفير والتطاحن، المتجسدة نتيجة غياب التأويل العقلي للنص، ليبقى أمل انفتاح النص وتمدد معانيه، مقروناً بمدى تكريس الاجتهاد الفقهي، والتعاطي مع النص وفق إستراتيجية التأويل البرهاني.

إن التأمل الذي يتخذ من العلوم العقلية منطلقاً في تناول قضايا الشرع ومبادئه وأصوله، هو أقرب لفهم القضايا والمسائل، إذ يبقى النظر والتأويل ضرورة ملحة تفرضها الحاجة إلى الفهم، لذلك جعله ابن رشد خاصية وصناعة أصيلة بالفلاسفة، لأنه يؤسس لتأويل يخص أهل البرهان من الفلاسفة، باعتبار أن تجسيد لحمة الممارسة الفلسفية والفقهية من إختصاص رجل الحكمة، نتيجة إلمامه بمقاصد الدين التي تعطيه أولوية في تأويل نصوص الشرع، لذلك يرى ابن رشد أن الإيمان الأقرب إلى صفة الإيمان التام هو إيمان التأويل القائم على سلطان العقل، المتبع للمنهج البرهاني الذي يفرز نتائج وتأويلات أقرب لليقين والصدق، دون وصفه بالتأويل النهائي.

إن أمل ابن رشد من خلال حرصه على تكريس التأويل العقلي، نابع من قلقه على مستقبل أمته وحفاظه على وحدة النص وماهيته، وتوقه نحو خلق فضاء معرفي يحمل من الأبعاد الدينية والأخلاقية والإنسانية، ما يحجب التي تحجب عنه كل الممارسات البعيدة عن حقيقة النص الديني، التي تنتهج ثقافة الإقصاء والإكراه والتقليد، وهي الدواعي التي تفرض تفعيل النظر التأويلي، لغرض إعطاء النص كينونته ويثبت من خلالها القارئ وجوده، وتحفظ حقائق النص والتاريخ من التحريف والتهميش، فتزول بذلك كل مظاهر التعصب والانغلاق.

إن صمود المشروع التأويلي العلمي لابن رشد أمام دعاة محاربة النظر الفلسفي، يعكس قوة وخصوبة الرؤية الرشدية، التي برهن من خلالها أصوليا وعقليا على وجوب النظر الشرعي والتأويل البرهاني، كونه إستراتيجية أقرب في الفهم السليم وتوليد المعنى الصحيح، حيث يهدف من خلالها إلى انفتاح الخطاب الديني تبعاً لما تمليه مستجدات الواقع الفكري والثقافي، ويحرص على جعل النظر التأويلي أداة تعزز من لحمة ممارسة الشريعة والحكمة، وما سعيه في ذلك إلا رغبة منه في تأسيس منهج علمي أصيل، يبرز آليات قراءة النص، بحثاً عن المعنى والدلالة.

إن العودة إلى المشروع التأويلي لابن رشد اليوم، يبقى أكثر من ضروري نتيجة توسع مظاهر القراءة الحرفية للنص والتراث، وهيمنة اللفظ والمعنى الظاهري، التي وسعت من مظاهر التعصب للمعنى الواحد، وأحدثت تناقضا بين فرق وتيارات مذهبية متصارعة، نجم عنه فضاء معرفي وديني

يسوده التأزم والصراع المتشدد، ليبقى الراهن بحاجة اليوم إلى إعادة تفعيل الأفق التأويلي، وبعث روح النظر والاجتهاد اتجاه النص، نحو مسعى بلوغ المعنى الباطني الأصلي وتمدده، وتكريس روح الانفتاح وجعل القراءة التأويلية باعثا حقيقيا في تطويع النص الديني ومعانيه، تبعاً لتحولات العصر، ويكون ذلك إسهاماً فعالاً في تكريس الاختلاف والتعدد، وبعث خطابات تنشد القيم الأخلاقية والإنسانية، إذ لا مفر من العودة إلى مشروع ومنهج ابن رشد، أملا في تجاوز أزمة المعنى، وتفادي تبعات الصراع والتطاحن باسم النص، ليمثل بعث الخطاب التأويلي الرشدي فاعلا حقيقيا في إثارة العقل الإنساني المعاصر، وحثه على تدشين عهد جديد في قراءة النص الديني والتراث.

إن ما جاد به ابن رشد في هذا المقام، يمثل أبرز التخمينات التي عرفها الفكر الإنساني، وبرهن من خلالها على تبصره العميق اتجاه شؤون الأمة ومستقبلها، ورغبته في تحقيق جملة من المطامح، متمثلة في مشروع حضاري تجديدي للإسلام، ذلك الأمل والرغبة أبان عنهما في فصل المقال والكشف والتهافت كانتا منطلقا رئيسا لمناهج ودراسات حديثة ومعاصرة للقرآن، بينت دقة نظر ابن رشد، من خلال بعثه النظر العقلي وترسيخ إيمان العقل، الذي يُمَكِّنُ من استنباط أحكام ونصوص تساير تحولات العصر.

الكلمات المفتاحية:

الكلمة	بالإنجليزية	بالفرنسية
المعنى	Meaning	Sens
الفهم/ أزمة الفهم	Understanding / Understanding Crisis	Compréhension/ Crise de la compréhension
إنتاج المعنى	Meaning production	La prodution de sens
التأويل /التأويل العقلي	Interpretation /Rational Interpretation	Interprétation Interprétation mentale
التفسير	Explanation	explication
المعنى الظاهر/ المعنى الباطن	Apparent meaning / deep meaning	Le sens apparent/ Sous-sens
النص القرآني	Quranic text	Texte coranique
العقل التأويلي	Interpretive mind	L'esprit taoite
القراءة الحرفية	Literal reading	Lecture littérale
تعدد وتمدد المعنى.	Multiplicity and extension of meaning	Multiplicité et extension du sens
أحادية المعنى	Mono meaning	Mono- sens
التأويل العرفاني	Ritualinterpretation	Interprétation habituelle
التراث	Heritage	Héritage
المناهج الحداثية	Modernist approaches	Approches modernistes

ملخص البحث بالعربية:

تتمحور هذه الدراسة الموسومة "**سؤال المعنى في الخطاب الفلسفي- ابن رشد أنموذجا**"، إلى تسليط أوجه النظر الفكري إزاء نظرية المعنى و آليات إنتاجه، إذ تجلت على ضوء الإطار المفاهيمي تصورات نظرية تفضي إلى اعتبار المعنى قصد المتكلم وماهية النص، مبرزا دواعي إنتاجه المتمثلة في أزمة الفهم تحديدا، ليصبح بذلك إنتاج المعنى حاجة لا مناص منها لغرض تحقيق الفهم وتكسير الطوق الذي نسجته أزمة الفهم على النص، مبينا تجليات المعنى التي تتجسد وفق تعابير مختلفة منها، الحقيقة المعرفة، الإيديولوجيا، الأسطورة، المنفعة، ونظرا لخصوصية وخصوبة موضوع"المعنى"، وبحكم ارتباطه بمدار النص الديني في الحضارة الإسلامية، كان النص أولى محطات البحث، من خلال ما يكتنفه من جدليات: اللفظ والمعنى، الظاهر والباطن، المحكم والمتشابه، وهو ما ساق"ابن رشد" إلى الكشف عن إستراتيجيته التي تتخذ من التأويل العقلي البرهاني سبيلاً لإنتاج المعنى الأصلي، محرضا بذلك على النظر مدافعا عن مشروعيته أصوليا و برهانيا، معززا من حضور التأويل باعتباره ضرورة في إنتاج المعنى وتثبيت لحمة الممارسة الفلسفية والفقهية، محددا نظرية المعنى بجملة من الضوابط، حرصا منه على عدم إفساد منفعة التأويل، ليلقى فيما بعد مشروعه العلمي تجاوزا حقيقيا نتيجة بروز تصورات فلسفية جديدة، تمثلت خصوصا مع "ابن عربي" آلية التأويل العرفاني، ومع ابن تيمية في وصف التأويل البرهاني بالتأويل التحريفي، ليشهد مجددا المشروع الرشدي امتداداً في الفكر العربي المعاصر، مع"أركون"، و"أبي زيد" واتخاذ ذلك متكأ معرفياً في دراسة النص الديني، استنادا إلى مناهج حداثية، مفتشا في الأخير عن مستقبل المعنى في ظل تحولات الراهن، نحو أمل توليد المعاني وتجديدها، وتدشين عهد جديد مع الفكر الديني المعاصر.

The Question of Meaning in the Philosophical Discourse - Ibn Rushd as a Model

Abstract :

This studyattempts to focus on intellectual views about the theory of meaning and the mechanisms of its production, a set of theoretical concepts and perceptions consider meaning out of the control of its product, becoming the property of its reader and author, it becomesthe text's essence through processes of producing a parallel meaning to it, therefore the meaning production is inevitable for achieving understanding and breaking the cordon woven by the crisis of understanding.The meaning production is the emergence of the meaning manifestations embodied in different expressions directed towards : knowledge, ideology, myth, and utility. Given the specificity and fertility of the topic of "meaning", by virtue of its connection to the religious text in the Islamic civilization, the text was the first station of research, Through the controversies surrounding it: the word and the meaning, the apparent and the deep, the unequivocal and the equivocal, this led Ibn Rushd to reveal his strategy adopting the Evidence-based mental interpretation to produce the meaning, defending his legitimacy of fundamentalism and rationality, enhancing the presence of interpretation as a necessity In producing meaning and confirming the coherence of philosophical and jurisprudential practice, defining the theory of meaning with a set of controls, not to spoil the utility of interpretation.

Ibn Rushd attempted to delineate his philosophical project in the midst of new philosophical conceptions, emerged after his death, exemplified especially with "Ibn Arabi" in his ritual project, with Ibn Taymiyyah later in his fundamentalist project. His philosophy continues again within the contemporary Rushdism trend, especially with Muhammad Abed Al-Jabri and Nasser Hamid Abu Zaid as Rushdism became a school studying the religious text, based on modernist approaches, to form an interpretive horizon in the current changesimposing thinking about our contemporary reality far from the domination of the outward appearance of the traditional text and its stillness.

"La question du sens dans le discours philosophique - Ibn Rushd comme modèle "

Résumé:

L'objet de cette étude est "**La question du sens dans le discours philosophique - Ibn Rushd comme modèle"** qui tente d'éclairer les opinions intellectuelles sur la théorie interprétative et les mécanismes de sa production, où un ensemble de concepts théoriques et de perceptions qui a conduit à considérer le sens vient de la domination de sa conception et devient la propriété de son lecteur et de son auteur,

Le sens devient alors le cœur du texte à travers des processus de production d'un sens parallèle à celui-ci, de sorte que la production de sens devient un besoin inévitable dans le but de parvenir à la compréhension et de rompre le cordon tissé par la crise de la compréhension.

La production de sens est la dilatation des manifestations de sens qui s'incarnent dans différentes expressions orientées vers

la connaissance, l'idéologie, le mythe et l'utilité. Compte tenu de la spécificité et de la fertilité du sujet du «sens», et en raison de son lien avec le contenu du texte religieux dans la civilisation islamique, le texte a été le premier point de recherche, à travers ce qu'il englobe : le mot et le sens, le concret et le l'abstrait, l'hermétique et le semblable, c'est ce qui a conduit «Ibn Rushd» à révéler sa stratégie qui adopte l'interprétation rationnelle et évidente comme moyen de produire du sens, incitant ainsi à la réflexion,

Il a défendu sa légitimité fondamentalement et rationnellement, renforçant la présence de l'interprétation comme une nécessité dans la production de sens et établissant la cohérence de la pratique philosophique et jurisprudentielle.

Il a défini la théorie du sens avec un ensemble de règles , afin de ne pas perdre l'interprétation.

Ibn Rushd a tenté de limiter son projet philosophique au milieu de nouvelles conceptions philosophiques, nées après sa mort, illustrées notamment avec «Ibn Arabi» dans son projet mystique, et après avec Ibn Taymiyyah, dans son projet fondamentaliste. Et sa philosophie se poursuit à nouveau dans le courant du Rushdisme contemporain, en particulier avec Muhammad Abed al-Jabri et Nasser Hamid Abu Zayd,...

Car le Rushdisme s'est transformé en une école qui étudie le texte religieux, en s'appuyant sur des approches modernistes, afin de se former un horizon interprétatif à la lumière des transformations actuelles, qui imposent une réflexion sur notre réalité contemporaine loin de la domination de l'apparence extérieure du texte traditionnel et de son immobilité.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم .(ورش).**

أ- المصادر:

1- ابـن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم/ محمد عباد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1998.

2- ----------، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، بيروت، ج3، ط1، 1964.

3- ----------، **فصل المقال، تحقيق محمد عمارة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط3، 1986.

4- ----------، **فصل المقال**، تق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، 1983.

5- ----------، **فصل المقال**، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.

ب- المراجع :

6- ابن القيم الجو زيه، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة الرياض.(دط)،(دت).

7- ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، دار الإيمان، الإسكندرية القاهرة، ط1، (د ت).

8- ----------، **مجموع الفتاوى**، تقديم: أنور الباز وعامر الجراز،ج3، دار الوفاء، ط3، 2005.

9- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر،د ط، 2012.

10- ابن عربي ، **الفتوحات**، ج1،دار صادر، بيروت لبنان، (د ط)، (د ت).

11- أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت لبنان،ط7، 1967**،

12- ---------- ، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة مصر، ط4، 1966.

13- أحمد مداس ، **قراءات في النص مناهج التأويل**، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، ط1، 2018.

14- الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج7،دار إحياء التراث، بيروت،ط1، 2001.

15- إسماعيل فاطمة، **المنهج الفلسفي عند ابن رشد**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر، ط1، 2014.

16- أوغدن ورتشارد، **معنى المعنى**، تر أحمد حازم يحي، دار الكتاب الجديد المتحدة،(د ط)،(د س).

17- أميرة حلمي مطر ، **الفلسفة عند اليونان**، دار النهضة العربية، القاهرة ، د.ط، 1968.

18- بارة عبد الغني، **الهيرمينوطيقا والفلسفة**، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

19- بركات محمد مراد، **ابن رشد فيلسوفاً معاصراً**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.

20- بنكراد سعيد، **إستراتيجيات التأويل**، مكتبة الأدب المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المغرب، ط1، 2011.

21- بورشاشن إبراهيم عبد الله، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2010.

22- بيجوان هنري و توارون فيليب، **المعنى في علم المصطلحات**، تر رينا ناصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان،ط1، 2009.

23- توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية للنشر ، القاهرة ،مصر ،ط5 ،1967.

24- جاك أتالي ، **كارل ماركس**، تر محمد صبح، دار كنعان للنشر،دمشق سوريا، ط1، 2008.

25- جون ديوي ، **تجديد في الفلسفة**، ت: أمين مرسي قنديل، مكتبة لأنجلو مصرية للطباعة، القاهرة مصر، (د ط)، 1957.

26- الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، (د د ن)، القاهرة، 1977.

27- حمدي أبو علي محمد بركات، **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة**، دار البشير للنشر، عمان الأردن، (د ط)، 1988.

28- الحيدري كمال، **أصول التفسيروالتأويل**، ج1،منشورات دار فراقد، ط2، 2006.

29- خالد القرني ، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، دار وجوه للنشر والتوزيع،المملكة السعودية، ط1، 1435هـ.

30- خالد كبير علال، **نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة**، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2014.

31- الخالدي كريم حسين ناصح، **نظرية المعنى في الدراسات النحوية**، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2006.

32- خمري حسين، **نظرية النص**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

33- رون هالير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، تر: جمال شحيد ، دار الأهالي، سوريا دمشق، ط1، 2001.

34- سلامة إبراهيم، **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، مصر، 1952.

35- طراد حمادة، **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي بيروت لبنان، ط1، 2002.

36- عبد الرزاق إبراهيم عما الدين، **أركون ومشروعه النقدي**، موسوعة الفلسفة الإسلامية- جدل الأصالة والمعاصرة، ج2، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2016.

37- عبد السلام بنعبد العالي وآخرون، **في الحاجة إلى التأويل**، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب، تطون المغرب، ط1، 2018.

38- عراق محمد عاطف، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، مصر، ط1، 1998.

39- عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

40- عيساوي عبد السلام، **قضايا المعنى في البنية النحوية**، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط2، 2016.

41- غيوة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى للطباعة، الجزائر، ط1، 2002.

42- فتحي حسن ملكاوي، عزمي طه السيد، **العطاء الفكري لابن رشد**، مقال: مصطفي نجيب، المنهج الفقهي عند ابن رشد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 1999.

43- الكردي عبد الرحيم، **قراءة النص**، مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1، 2006.

44- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 1999.

45- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر وتعليق هشام صالح، دار الطليعة بيروت، ط3، 2004.

46- محمد المصباحي ، **دلالات وإشكالات**، دار عكاظ، ط1، 1988.

47- محمد المصباحي ، **نعم ولا الفكر المنفتح عن ابن عربي**، منشورات الإختلاف، الرباط، ط1، 2012.

48- محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، (دط)، 1993.

49- محي الدين ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2003.

50- ----------، **الفتوحات المكية**، ج4، تصدير إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، (د ط)، 1992.

51- ----------، **الفتوحات المكية**،ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط)،1969.

52- ----------، **الفتوحات المكية**،ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت،(دط)، 1969.

53- ----------، **فصوص الحكم**، تر: نواف جراح،دار صادر، بيروت لبنان، ط1، 2005.

54- مرتاض عبد الجليل، **التحليل البنيوي للمعنى والسياق**، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، (د ط)، 2001.

55- المصباحي محمد، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1985.

56- مفتاح محمد، **التلقي والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1994.

57- مونسي حبيب، **فلسفة القراءة وإشكالية المعنى**، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، (د س).

58- ناصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط9، 2012.

59- ناصر حامد ابو زيد ، **فلسفة التأويل**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط2، 1993.

60- ناصر حامد أبو زيد، **التأويل والخطاب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

61- ناصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص** –دراسة في علوم القران، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،ط8، 2011.

62- الحيدري كمال، **أصول التفسير والتأويل**، ج1،منشورات دار فراقد، ط2، 2006.

63- الودرني أحمد ، **نظرية المعنى**، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2007.

64- بركات محمد مراد، **ابن رشد فيلسوفاً معاصراً**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.

65- يوسف بن عدي، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، منشورات دار التوحيدي، المغرب،ط1، 2015.

ج- المقالات والمجلات :

66- أحمد محمد الحنيطي، تجديد الخطاب الديني في مواجهة العلمانية، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة العلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر، المجلد07، العدد:01، جوان 2017.

67- أحمد معبوط، **موقع آراء ابن تيمية من منظومة الاجتهاد**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد السادس، جويلية 2013.

68- براهمية زينة، **الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي**، مجلة العلوم الإنسانية والإنسانية، جامعي العربي التبسي تبسة، الجزائر، المجلد 10، العدد 02، تاريخ النشر: جوان 2017.

69- بقدار الطاهر، إشراف: مونسي حبيب، **مشروعية التأويل بين دلالة الفهم ونظرية المعنى**، نصر أبو زيد أنموذجا. مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر ،سعيدة- الجزائر، المجلد:09ن العدد:01، مارس2017.

70- بن أحمد إيمان، **الأساس التأويلي للخطاب الديني عند نصر حامد ابو زيد**، مجلة الخطاب والتواصل، ، المركز الجامعي، عين تموشنت، ، العدد الثاني، ديسمبر 2016.

71- بودومة عبد القادر، **النص وآليات القراءة**، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران الجزائر، العدد:11، السنة، أوت 2000.

72- خيرة عمارة ، **البعد التداولي في الخطاب الصوفي كتاب الوصايا أنموذجا**، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد:11، سنة 2015.

73- دليلة براف، **منهج الإمام ابن عبد البر في الاستدلال لفقه التمهيد**، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية،جامعة الجزائر، المجلد:10، العدد:16. نوفمبر2018.

74- رزايقية محمود، الخطاب القرآني –**قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون**، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران الجزائر، العدد09، جانفي 2019.

75- رزيق بوزغاية، **قراءة تداولية في رسالة الإكليل لأحمد ابن تيمية**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تبسة، العدد التاسع.، مارس2016.

76- رفاس نورالدين، **مرتكزات التأويل عند أركون، مجلة التربية والإبستمولوجيا**، المدرسة العليا للاساتذة بوزريعة، الجزائر، المجلد05، العدد08، تاريخ النشر: جوان 2015.

77- رقية بلعيدي، فوزية شراد، **تجديد الفكر الديني الإسلامي عند طه عبد الرحمان**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة الجزائر، المجلد:06، العدد:01، جوان2020.

78- زدك محمد الأمين، **جدل تنظير الخطاب الفلسفي وتأويل النص الديني بين ابن سينا و ابن تيمية**، مجلة أنتروبولوجية الأديان، مخبر أنتروبولوجيا الأديان، جامعة تلمسان الجزائر، المجلد:10، العدد الأول، تاريخ النشر:15 جانفي 2014.

79- سمراء لبصير، **التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي**، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم الجزائر، العدد :13، السنة: 2013.

80- سمية المحفوظي، **ابن رشد الحفيد**، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد العاشر، 2017.

81- الشيخ علي جابر، **التأويل في مدرسة الحكمة المتعالية** –دراسة في المعنى، مجلة المنهاج، العدد 67، خريف 2012.

82- الطاهر عبابة، **الاجتهاد المقاصدي عند ابن عربي من خلال كتابه المسالك في شرح موطأ الإمام مالك**، مجلة شهاب، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، مجلد06، العدد02، جوان 2019.

83- عالية سليمان سعيد العطروز، **النزعة الفكرية في منهج الإمام ابن تيمية**، مجلة الدراسات الإسلامية، الشارقة، المجلد09، العدد01، جوان 2020.

84- عباس الصادق، **القراءة التأويلية لنص ديني عند محمد أركون**، مجلة المفكر ، جامعة الجزائر 02، المجلد01، العدد02، ديسمبر 2012.

85- عبد السلام بن عبد العالي، **ابن رشد فيلسوف الفصل**، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد العاشر، 2017.

86- عبد القادر العربي، عبد الرحمان بن يطو، **النص وأزمة التأويل عن ابن عربي**، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة المسيلة، المجلد03، العدد8، ديسمبر 2018.

87- عبد الكريم سروش، **الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية**، تر: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت لبنان، السنة الثانية، العدد الخامس، شتاء 2006.

88- عمار طالبي، **مصادر ابن رشد الفقهية**، مجلة الصراط- مجلة كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، السنة: الأولى، العدد: الثاني، مارس 2000.

89- فتحي بن سعيد لعطاوي، **الإمام ابن رشد الجد ومكانته العلمية**، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية، الأغواط، الجزائر، المجلد:01، العدد الثاني، ماي 2016.

90- كمال بوزيدي، **تجديد الخطاب الديني الإسلامي**، مجلة الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة السابعة، العدد: 13، جويلية 2006.

91- لبصير نور الدين، أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيه، مجلة العلوم الإنسانية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط الجزائر، العدد السابع، فيفري 2017.

92- محمد تقي سبحاني، **العقل والنص في الكلام الإسلامي قراءة في الإشكالية**، مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية، ، مجلة فصلية ، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة ، بيروت لبنان، العدد 5، شتاء 2006.

93- مونيس بخضرة، **مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عن ابن رشد**، مجلة أنتروبولوجية الأديان، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد:06، العدد:01. جانفي201.

94- نبيلة العمزاوي، روح التفلسف عند أبي الوليد ابن رشد، بحث في الدلالة والأبعاد، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، الجزائر، المجلد:15، العدد:28، السنة:2018.

ج- المعاجم والموسوعات :

95- أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل،تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،(دط)،(دت)

96- إبراهيم مذكور،**المعجم الفلسفي**،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة ،1983 .

97- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، (د ط)، (د س).

98- أندري لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط2، 2001.

99- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط2 ،2001 .

100- جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ، ج1 ،(د ط)، 1982 .

101- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (د ط)، 1982.

102- جهامي جيرار، موسوعة مصطلحات ابن سينا، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت. (دط)، (د ت).

103- ضيف شوقي، **المعجم الوسيط** ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط4 ، 2004 .

104- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ،1984.

د- الرسائل الجامعية:

105- خميسي ساعد، **الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2005.

106- موصدق خديجة، **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**، أطروحة دكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران 1، نوقشت يوم 1جوان2018.

هـ- المو اقع الإلكترونية:

107- بن عدي يوسف ، **في شروط التفلسف الرشدي**، مؤمنون بلا حدود، المواقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط الإلكتروني: https://www.mominoun.com/articles، تاريخ النشر، فيفري2014.

108- محمد كمال رمصيص، **التأويل العرفاني مفهوم و أنواعه**، موقع أواصر مغاربية، صنف مقالات، على الرابط الإلكتروني التالي:www.awassermag.com، أطلع عليه بتاريخ:20 جوان 2020.)

109- محمد همام، **البحث عن المعنى الديني**، مجلة ذوات، مجلة ثقافية نصف شهرية إلكترونية صادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، العدد:14، على الرباط الإلكتروني: www.mouminoun.Articl.com.

110- بلقزيز عبد الإله، **سلطة النص سلطة التأويل**، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية 2017. على الرباط الإلكتروني: www.mouminoun.Articl.com.

111- الغرافي مصطفى، المفارقة البلاغية، **النص القرآني ومعضلة التأويل**، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية، 2017. على الرباط الإلكتروني: www.mouminoun.Articl.com.

112- محمد شوقي الزين، **بحر ام ساحل قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي**، مجلة مؤمنون بلا حدود، المغرب، جويلية 2017. على الرباط الإلكتروني: www.mouminoun.Articl.com.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة.....أ -ي

الفصل الأول : الإطار ألمفاهيمي والدلالي لمفهوم المعنى. 11- 80

***المبحث الأول: المعنى، المفهوم والسياقات 11-32**

1- الدلالة اللغوية.....11-18

2- الدلالة الاصطلاحية.....18- 27

3-الدلالة الفلسفية 27-32

*** المبحث الثاني: أزمة الفهم 33-58**

1-مفهوم الفهم 33-36

3- في الحاجة إلى الفهم 37-42

4- جدلية النص والقراءة في توليد المعنى.....43-44

5- آليات إنتاج المعنى.....44-58

*** المبحث الثالث: تجليات المعنى 58-**

80

1- الحقيقة.....59-65

2- المعرفة 65-67

3- الإيديولوجيا.....67-72.

4- الأسطورة والخيال 72-76

5- المنفعة 76-80

الفصل الثاني :المعنى في النص الديني والفلسفي 138-80

* **المبحث الأول:** إشكالية النص عند ابن رشد **100-80**

1-.جدلية اللفظ والمعنى وآليات القراءة 88-82

2-النص وثنائية الظاهر والباطن.....91-88

3- إشكالية التلقي وصراع التأويلات.....93-91

4- التأويل البرهاني جسر نحول المعنى الأصلي 100-93

*** المبحث الثاني: المعنى في النص الديني والفلسفي 101-119**

1- المرجعيات الفكرية لابن رشد في تأسيس منهج النظر الشرعي.....105-102

2- التأصيل لفقه الاجتهاد 108-105

3- وحدة الحكمة بالشريعة بين انفتاح النص وتمدد المعنى 113-108

4- في تثبيت الوحدة ودرأ الخلاف.....119-113

*** المبحث الثالث: نظرية المعنى عند ابن رشد 119-138**

1- التأويل، وموضوعه .....124 --120

2- حدوده وضوابطه.....127-124

3 - قوانين التأويل.....134-127

4- إستراتيجية تجسيد التأويل 138-135

الفصل الثالث: نظرية المعنى ما بعد ابن رشد 192-139

***المبحث الأول: نقد نظرية المعنى عند ابن رشد**.....139-

أ- ابن عربي.....152-139

ب – ابن تيمية 162-152

* **المبحث الثاني: . نظرية المعنى عن ابن رشد وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**.....163-182

أ- محمد أركون 174-164

ب- ناصر حامد أبوزيد 182-174

* **المبحث الثالث: مستقبل سؤال المعنى** 183-192

أ- التأويل ومستقبل المعرفة الدينية 188-183

ب- أزمة المعنى الديني في ظل فوضى التأويل والاجتهاد.....192-188

الخاتمة.....**197-193**

المـــلاحـــــق.....**198-201**

1- الملحق الأول : مصطلحات البحث باللغة الفرنسية والإنجليزية 198

2- **الملحق الخامس : ملخص البحث (باللغة العربية) و(باللغة الفرنسية)(اللغة الإنجليزية).....**201-199

فهرس المصادروالمراجع.....**202-207**