بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 13 يناير 2020

التفسير والتأويل:
مقتضيات مذهبيّة ومنطلقات أيقونيّة في التميز الاصطلاحي

محمّد شوقي الزين
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

التفسير والتأويل:
مقتضيات مذهبيّة ومنطلقات أيقونيّة في التمييز الاصطلاحي[1]

1- يمثّل هذا العمل الفصل الثاني من الباب الأوّل من كتاب "الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي" - تأليف: محمّد شوقي الزين - منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2016، ص ص: 93 - 147.

الملخّص:

بعد أن خصّص محمّد شوقي الزين الفصل الأوّل من هذا الكتاب للكلام عن «سؤال التأويل في الثقافة الإسلاميّة بين التبنّي والتجنّي»، تناول بالدرس في هذا الفصل، في مرحلة أولى، «فكرة النصّ» من خلال أنموذجين دراسيين هما نصر حامد أبو زيد وعلي حرب. وعالج، في مرحلة ثانية، العلاقة بين التفسير والتأويل من جهتي التمثّل والاستعمال.

لقد قارب المؤلّف الصلة بين التفسير والتأويل ارتباطاً وانفصالاً، وذلك من وجهة نظر أيقونيّة (الصورة). ومن ثمّ نظر في مفهوم النصّ من حيث حقيقته اللغويّة ومن حيث انشداده إلى الثقافة الإسلاميّة. وهذا ما أحوج إلى تفحّص طبيعة النصّ بين التشكّل الثقافي والتحويل المثالي (استناداً إلى كتاب «مفهوم النصّ» لنصر حامد أبو زيد وكتاب «نقد النصّ» لعلي حرب). واعتبر المؤلّف أنّ العلاقة اللحميّة (charnel) بين النصّ والثقافة هي التي توفّر شرطَيْ المقروئيّة (بالنسبة إلى النصّ) والمشروعيّة (بالنسبة إلى الثقافة). ثمّ درس المؤلّف التفسير والتأويل من جهتيْ القيمة الاستراتيجيّة والقيمة التكتيكيّة. فالذي يجمع بين التفسير والتأويل هو فعل القراءة، فكلّ قراءة هي نصّ ثانٍ. ولكن لئن ينهض التفسير بقراءة ما هو مقروء في النصّ، فإنّ التأويل هو قراءة ما هو ممتنع عن القراءة. وقد سعى المؤلّف إلى اختبار مدى صلاحيّة هذه التمايزات بين التفسير والتأويل بالرجوع إلى بعض كتابات الشيخ الأكبر ابن عربي الصوفيّة (وخاصّة «الرسائل» و«الفتوحات المكّيّة»).

وفي القسم الثاني من هذا الفصل درس محمّد شوقي الزين العلاقة بين التفسير الحرفي والتأويل الباطني، وهي علاقة تختزل تاريخ صراع منهجي وميتافيزيقي. وقد سار المؤلّف في اتجاه تنسيب آراء نصر حامد أبو زيد في المعاني التي يفيدها التفسير. ثمّ توقّف المؤلّف عند خصائص التأويل العرفاني من جهة، وعند العلاقة بين العالم والذات من جهة أخرى (مرّة أخرى تمّ الرجوع إلى بعض كتابات ابن عربي لإثبات حضور تلك المعاني في الكتابة الصوفيّة).

*****

«**تشجّع ممارسة التأويل على تصوّر أنّ المعاني الداخليّة (الباطنيّة) في النصّ تتكثر تكثراً لا يتناهى؛ فبدلاً من الاكتفاء بفعل تفسير النصّ، يحرّر التأويل النصّ، فينقاد القارئ إلى مستوى كلّي جديد من المعاني الأكبر**»[1].

لقد تبيّن سابقاً حيثيّات الصراع الخفي بين النزوع الأيقونوفيلي الموالي للصورة النصيّة بكلّ أساليبها البيانيّة والإنشائيّة، والنزوع الأيقونكلستي بترسانته المعادية للصورة الزائدة على الحرفيّة البارزة في المرجعيّة النصيّة، أو الموضوعة من طرف «المجتمع التأويلي» المسمّى السلف. الأمر الغالب، المبهم والمستلب، في هذه المباراة بين الموالين للصورة، والمعادين لها، هو صعوبة التمييز النظري بين التفسير والتأويل، حيث كانت الصلة بينهما مبنيّة على ظرف تاريخي، ورؤية معيّنة، والقطيعة بينهما جاءت، هي الأخرى، نتيجة ظرف ورؤية.

يتطلّب الأمر، إذاً، الكشف عن هذا التحالف المبدئي، ثمّ التخالف البعدي، دائماً من وراء الخيط الرفيع الذي يوجّهني، وهو منطق الصورة بالمعنى الشامل لهذه الكلمة. سأبدأ أوّلاً بمعالجة فكرة النصّ بالاعتماد على مرجعيّات معاصرة في شخص نصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، ثمّ أتناول العلاقة المتوتّرة بين التفسير والتأويل من حيث التمثلات والاستعمالات.

1- النصّ بين التفسير والتأويل: الحرف والمعنى

صاحبت ثنائيّة التفسير والتأويل معظم القراءات المذهبيّة للقرآن، أيّاً كانت طبيعة هذا المذهب. سأتوقف عند العتبة الاصطلاحيّة، لكن ليس على الطريقة المدرسيّة (scolastique) وإنّما من وجهة نظريّة «أيقونيّة» (iconique)، أي: الدافع الصُّوَري في ربط التفسير بالتأويل ثمّ الفصل بينهما. لا شكّ أنّ الاصطلاح يوفّر لنا مادّة ثريّة في الاضطلاع بهذه المهمّة، لكنّه يبقى مجرّد عتبة مبدئيّة ننطلق منها، وليس قاعدة حاسمة ينبني عليها البرهان. عندما نتحدّث عن التفسير والتأويل، فإنّنا نستحضر، في مساحة الثقافة الإسلاميّة، مفهوماً جوهريّاً وحاسماً، وهو مفهوم **النص**. أوفى دراسة، في هذا المجال، كانت دراسة نصر حامد أبو زيد «**مفهوم النص**»، وأجمل تنظير، في هذا السياق، كان عمل علي حرب «**نقد النص**». سأستند إلى أفكارهما حول طبيعة النصّ من وجهة نظر حقيقته اللغويّة، ومن جانب ارتباطه بالثقافة الإسلاميّة بوصفه **ثقاف** هذه الثقافة ذاتها؛ لذا كانت فكرة أبو زيد في محلّها عندما عَدَّ أن الحضارة العربيّة الإسلاميّة هي حضارة

1- ألموند، أيان، التصوّف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، 2011م، ص131.

«النصّ» بحكم الهيمنة المطلقة لمرجعيّة بارزة هي القرآن، والخبر النبوي. القرآن هو النصّ، والنصّ هو القرآن، في تبادل سيمانطيقي محكم الأوصار والأوتار.

طبيعة النص بين التشكيل الثقافي والتحويل المثالي:

النصّ لوحة خلفيّة توجّه المشاعر والسلوكيّات، وتكون الدافع نحو أشكال الابتكار في التصوُّر، فهو ليس فقط واقعة لغويّة تتجسّد في الكتابة. إنّه واقعة أنطولوجيّة في كيفيّة النظر والسلوك: «وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة، وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صحّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بُعد واحد من أبعادها؛ لصحّ لنا أن نقول: إنّ الحضارة المصريّة القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وإنّ الحضارة اليونانيّة هي حضارة «العقل»، أمّا الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فهي حضارة «النص»»[2]. يمكن القول: إنّ النصّ يشكّل ثقاف الحضارة العربيّة الإسلاميّة، من حيث كونه النموذج والمجال، لا ينبني تصوُّر أو سلوك سوى بالمقارنة معه، ويبقى في الظلّ، أو في الواجهة الخلفيّة من التدبير، حتى إن كان في الواجهة الأماميّة من التبرير. بين التدبير والتبرير ثمّة آليّة في إنتاج المعرفة المتعلّقة بالنصّ، وهذه الآليّة هي التأويل. يستقلّ النصّ بميدان معرفي، له الفرادة في التناول والاستئثار بالاهتمام[3]؛ ويكون التأويل بمنزلة الأداة في الكشف عن طبيعة النصّ، ونظام اشتغاله.

النصّ هو البيان، الأمر البيّن بذاته ولذاته. هذا الإقرار شبه أيقونكلستي بنى عليه ابن تيمية نظريته في التأويل، أي: البقاء في حدود الحرف، أو العلامة، بلا زوائد مجازيّة، أو تخيُّليّة، بلا اعتبارات أيقونوفيليّة تؤثّث التأويلات بزوائد تنتمي إلى نظام الصورة. لم يقل ابن تيمية ذلك بصريح العبارة، لكنّ هذا ما يمكن استشفافه من قراءة كتاباته، أي: الفصل الجذري بين النصّ وتأويلاته، أو بين الشيئيّة النصيّة والشيئيّة الواقعيّة. النصّ في ذاته واقع قائم بذاته، له عالمه في التسويغ، لا يحتمل أن يحتكره تأويل دون تأويل؛ لأنّه يستقلّ مطلقاً عن كلّ شيئيّة زائدة عن شيئيته الثابتة. جرى هذا الفصل الراديكالي في التاريخ الإسلامي، وحاول أبو زيد تفكيكه في الأزمنة المعاصرة بالاعتماد على أدوات تحليل الخطاب. ما معنى ذلك؟ الفصل الجذري بين النصّ وتأويلاته هو أنّ النصّ يفلت من كلّ إجراء تأويلي، من كلّ لغة تحاول ضبطه معرفيّاً، واحتكاره سلطويّاً. ينتمي النصّ إلى عدم الاختزال الراديكالي. هذا ما نستخلصه من النزعات الأيقونكلستيّة المدروسة سابقاً، والتي تكاد تسقط في الأيدوليّة، في تصنيم النصّ؛ بفصله عن كلّ الإدراكات البشريّة في التحسّس، والتلمّس، والتذهّن. جاءت فكرة أبو زيد على النقيض من هذا التصنيم النصي:

2- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص11.

3- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص7.

«والقول إنّ كلّ نصّ رسالة يؤكّد أنّ «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوص يمكن أن نطبّق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمّة اتفاق على أنّهما «رسالة». ومعنى ذلك أنّ تطبيق نهج تحليل النصوص اللغويّة الأدبيّة على النصوص الدينيّة لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها [...] إذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا في أنّ الله، سبحانه وتعالى، ليس موضوعاً للتحليل، أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنّه، سبحانه، شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي: من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله؛ ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثمّ»[4].

يمكن القول إنّ أبو زيد كان في مجابهة عنيفة ضدّ نزعة أيدوليّة، عملت في الإسلام الكلاسيكي على ترسيخ فكرة أنّ النصّ لا مساس به من حيث شيئيته المستقلة التي لا تشبه الشيئيّة الواقعيّة، أو الشيئيّة الزائدة في شكل تأويلات أو مجازات. كلّ ما يمكن فعله هو **تفسير** كلماته مع بقاء الشيئيّة فوق مستوى الوعي البشري، والتدبُّر في معانيه، فكان أن أخذ التفسير قيمة أرقى من التأويل، وتمّ الزجُّ بالتأويل في مجالات لم تكن محلّ اتفاق، إن لم تكن أصلاً محطّ صراع وتشنيع كالألوهيّة (الذات والصفات) في المجادلات الكلاميّة.

حاول أبو زيد استقراء الانتصار التاريخي والمذهبي للتفسير على حساب التأويل، موعزاً ذلك إلى بداهات متداولة، وهي أنّ التفسير يخضع إلى معايير موضوعة، ومتّفق عليها، وأنّ التأويل عُرضة للاعتباطيّات الذاتيّة، ما لم يكن هنالك اختصاص إلهي في شكل منّة، أو إلهام يعلّم به ما هو مكنون في خزائن علمه وغيبه.

هل عمد أبو زيد إلى كسر الجدار الذي أقامه الإسلام الكلاسيكي بين النصّ وتأويلاته؟ هل سارع إلى ردّ الاعتبار إلى التأويل على حساب التفسير؟ أو بتعبير رواقي عريق: هل عمل على جعل التأويل عبارة عن **حقٍّ** يسعى إلى التمفصل مع **الحقيقة** (النص)؟

يبدو لي أنّ أبو زيد من بين الباحثين القلائل؛ الذين سعوا إلى إرساء ما أطلقتُ عليه اسم «**التأويل الثقافي**»، بمعنى دور الثقافة في مرئيّة النصّ، ومقروئيته؛ لأنّ النصّ لا شيء دون وعي يحدسه، وعين تقرؤه. ماذا يضيف إلى علمي بأنّ كتاباً يحمل أسرار الكون كلّه مدسوس الآن تحت التراب في جغرافيا من جغرافيّات الكرة الأرضيّة؟ لا يضيف أيّ شيء. فهذا الكتاب، إن وُجد، فهو ظاهر لذاته، غائب عنّي؛ فهو،

4- أبو زيد، مفهوم النص، ص30.

إذاً، معدوم من وجهة وعيي به. صُلب المسألة عند أبو زيد هو أنّ النصّ عبارة عن تشكيل ثقافي، ولا يمكن فصله عن الذات القارئة.

كلّ النزعات الانفصاليّة، أي: تلك التي نادت في الإسلام الكلاسيكي بفصل النصّ عن تأويلاته للحفاظ على قداسته، وتميّزه الراديكالي، بمعنى استحالة مقاربته باللغة البشريّة في أشكالها التحليليّة والتركيبيّة، إنّما تضع النصّ في دائرة الموجود لذاته، المنعدم لغيره، وهذا هو الفخّ الأيدولي الذي سقطت فيه المحاولات الأيقونكلستيّة. إنقاذ النصّ من التصوّر البشري لشيئيته إنّما هو حتف النصّ في علائقيته.

العلاقة هي لحميّة (rapport charnel)، تلاحميّة، كما يُقال في الفينومينولوجيا؛ لأنّ النصّ هو نصّ-لغيره، لا نصّ-بذاته. حتى إن استقلّ بذاتيّة راديكاليّة، فهي ذاتيّة ثابتة أو ثبوتيّة؛ وليست وجوديّة أو تواجديّة، لأنّه يبقى في حدود السكون المطلق بلا حركة دلاليّة، أو تحريك معنوي.

«وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقيّة النصّ من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك. وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخيّة إلى مرحلة تاريخيّة أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبّلته، أو تتقبّل ما سبق لها أن نفته من النصوص. وإذا طبّقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصّة؛ فنحن إزاء نصّ لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكد تمرّ عليه سنوات قليلة حتى صار هو النصّ المهيمن والمسيطر في الثقافة [...] لذلك كلّه لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي -منهج تحليل النصوص- على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي. إنّ البحث عن مفهوم للنصّ ليس إلّا محاولة لاكتشاف طبيعة النصّ الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا. إنّ محاولة البحث في مفهوم للنصّ سعي لاكتشاف العلاقات المركّبة لعلاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أوّلاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً»[5].

هذه العلاقة اللحميّة بين النصّ والثقافة هي التي تعطي الأوّل المقروئيّة، وتمنح الثانية المشروعيّة؛ تضفي على الأوّل المرئيّة الحرفيّة والدلاليّة، وتوفّر للثانية القيمة التأويليّة والتنظيريّة. يبقى السؤال في معرفة إذا كان الفصل في الإسلام الكلاسيكي بين النصّ والتأويلات هو دافع وحدوي، من شأنه أن يحافظ على وحدة النصّ من تشرذم السجالات التأويليّة، بإعطاء الحقيقة الراديكاليّة للنصّ، وإرجاع التأويلات إلى اجتهادات فرديّة عُرضة للزلل والخطأ، وبالتالي لا يتحكّم ما هو عُرضة للشطط والانزلاق في ما هو محكم ومقدّس، أي: لا ترتقي اللغة البشريّة إلى خلوص الكلام الإلهي، لا على سبيل الفهم الجذري، ولا على صعيد التحليل الخطابي. لكن يقع هذا التصوُّر في معضلة نفي العلاقة اللحميّة بين النصّ والتأويلات، حيث لا يقوم

5- المرجع نفسه، ص31.

نصّ دون تأويلات تبيّنه، ولا تنشأ تأويلات بلا نصّ يبرّرها. هذا ما سمّاه أبو زيد بـ: «العلاقة المركّبة لعلاقة النصّ بالثقافة».

إنّ التسويغ الأيقونكلستي في فصل النصّ عن التأويلات إنّما هو إجراء مذهبي في التمييز بين المقدّس والدنيوي؛ وفاته الإجراء الأيقوني والأنطولوجي في أنّ الوعي بالنصّ هو الوعي بوجود هذا النصّ واقعة خطابيّة قابلة للدراسة والتحليل؛ لأنّه نصّ بلُحمة لغويّة؛ لذا نتساءل: لو أنّ النصّ الإنجيلي أو القرآني نُزّل في الصين، فهل كان سيُكتَب بغير لغة أهل الصين؟ حاول ابن عربي، بحيلة نادرة، تبيان أنّ القرآن هو عربي مطلقاً ولو كان أعجميّاً[6]. لكن يبدو أنّ ابن عربي لم يواجه معضلة في الترجمة كالتي واجهها مثلاً مارتن لوثر في ترجمة الإنجيل من اليونانيّة إلى الألمانيّة، وقبل ذلك من الآراميّة-الأم إلى اليونانيّة والعبريّة. حتى وإن احتفظ القرآن بعربيته الأزليّة؛ لأنّه نزل بمادة هذه اللغة؛ فمن العجيب أن نقول: إنّه يحافظ على عربيته ولو نزل في الصين؛ لأنّ أهل الصين لن يفقهوا عربيته الأزليّة ما لم تترجم إلى لسانهم، أي: إلى ثقافتهم المرتبطة بمعيشهم، وتصوّرهم. هذا انزلاق أيدولي خطير عند ابن عربي، فقط لأنّه انزلاق حرفي من وجه (الالتزام الصارم بحرفيّة أنّ القرآن عربي) وميل أفلاطوني من وجه آخر (اعتبار أنّ العربيّة هي مثال مفارق وقائم بذاته، بمعزل عن تمظهره التاريخي في اللسان من نحو، وبلاغة).

إذا كان القرآن نصّاً عربيّاً، فإنّه ينخرط في سياق معجم خاص هو «الكتاب» و«المصحف»، أمّا «الوحي»، فإنّه أوسع في معانيه، وأشمل في إشاراته. لا نتحدّث عن الشيء نفسه عندما نتكلّم عن الكتاب، وعن الوحي. لربّما قصد ابن عربي الكتاب في تبيان عربيّة القرآن ولو بلسان أعجمي؛ بينما الوحي، أو الكلام الإلهي في الصدر الوجودي، فهو ينفلت من كلّ تخصيص، أو توصيف. يكتب أبو زيد بشأن ذلك: «إذا كان اسم «الكتاب» واسم «القرآن» من الأسماء التي تُعدّ بمثابة الأسماء الأعلام، فإنّ اسم «الوحي» في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتّسع دلالته ليشمل كلّ النصوص الدينيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، فهو مفهوم يستوعب كلّ النصوص الدالة على خطاب الله للبشر»[7].

الوحي هو الإعلام كما جاء في الاشتقاق، ولا ينفرد الإعلام بلغة دون لغة، وربّما يكون دون لغة كالإلهام والإشارة؛ فهو أوسع في الدلالة من الكتاب الذي له لغة تحتمله، ولو ارتقينا بهذه اللغة إلى مصافّ النموذج، والمثال المفارق. كذلك، لم يكن بإمكان الوحي أن يدخل في التقاليد والتمثّلات ما لم يكن هنالك

6- يستحضر في ذلك واقعة بيوغرافيّة لتسويغ فكرة أنّ القرآن موضوع في كلّ كائن دون علمه: «وإنّما أعني أنّه عندك ولا تعلم، فإنّه ليس من شرط السماء لما نزل إليها القرآن أن تحفظ نصّه» «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ص466. يضيف: «ثمّ إنّه ينزل عليك نجوماً منك بكشف غطائك عنك، وقد رأيتُ ذلك من نفسي في بدء أمري، ورأيت هذا لشيخي أبي العباس العريني من غرب الأندلس من أهل العليا، وسمعتُ ذلك عن جماعة من أهل طريقنا، أنّهم يحفظون القرآن، أو آيات منه، من غير تعليم معلم بالتعلم المعتاد، ولكن يجده في قلبه ينطق بلغته العربيّة المكتوبة في المصاحف وإن كان أعجميّاً»، المصدر نفسه، ص466-467.

7- أبو زيد، مفهوم النص، ص35.

ثقاف قبلي هو الإيحاء الشعري من وادي عبقر في صحراء نجد، وسط الجزيرة العربيّة، وصورة الجنّ في المخيال العربي السابق على الإسلام، كما بيّن أبو زيد.

هذه العوامل الواقعيّة من مقول شعري ونثري، والعوالم الافتراضيّة من تصوّر عبقري وجنّي، هي كلّها المادّة التي تكوّن منها مفهوم الوحي، واستطاع أن يشقّ طريقه بسهولة في انخراط القبائل العربيّة في الدين الجديد لدى البعثة: «لذلك لم نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنّما انصبّ الاعتراض إمّا على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه»[8].

أن يتعرّف العرب على القرآن من خلال الثقاف المهيمن وقتئذ (الشعر العربي من جهة، المخيال الجنّي أو العبقري من جهة أخرى) كان في صالح رسوخ الوحي، وليس ضدّه، حتى إن وقعت النعوت على صورة الشعر والكهانة؛ لأنّها الصورة المتداولة التي تعكس ظاهرة النبوّة. الغرض هو تبيان التربة الثقافيّة واللغويّة التي تجسّد فيها الوحي ليصبح كتاباً وقرآناً، بمعنى إعادة ربط النصّ بالإدراكات البشريّة التي تستوعبه، لا عزل النصّ في حرفيّة ثابتة، أو مثاليّة مفارقة. يستدلّ أبو زيد على صدارة الوحي بالآيّة {وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ} [الشّورىٰ: 51].

يأتي عموم الوحي من كونه متعدّد القنوات والشفرات، فلا ينحصر في كلام (الخطاب) ولكن، أيضاً، في إلهام (النحل)، ويأتي من وراء حجاب في شكل صور، أو أشياء (الشجرة، والنار، والجبل بالنسبة إلى النبي موسى).

ينخرط الوحي في نظام الأيقونة الذي لا يمكن اختزاله دائماً في العلامة الموضوعة (المتعاقد عليها) أو المطبوعة (الكتابة)، وربّما تكون درجة هذه الأيقونيّة عالية إلى حدّ الولع: {أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} [الأعرَاف: 143]، وتقابلها الدهشة أو الصعق كإفراط وجودي (hyperbolisme) على استحالة الرؤية كاستحالة النظر إلى الشمس بالعين المجرّدة: {فَلَمّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً} [الأعرَاف: 143].

النصّ هو تجسيد للوحي بأن يغلفه بالكلمات والعبارات المتداولة بين البشر، بأن يطبعه بصك، أو خاتم اللسان؛ لأنّه لو لم يكن النصّ مرتبطاً باللسان البشري، لما فهم أحد مدلول ما يتحدّث عنه. فلأنّ اللغة المتداولة أو الشائعة مفهومة ومستوعبة، جاء النصّ في صورة هذه اللغة، مدوَّن بمادّتها، ومكتوب بحروفها وكلماتها.

8- المرجع نفسه، ص38.

إذا كان أبو زيد يعطي أهميّة كبرى لعلاقة النصّ بالمعيش؛ لأنّ عليها يتوقف الفهم البشري، وبالتالي الإمكان التأويلي: «الذي يهمّنا هنا أن نلاحظه أنّ هذا الرأي [يقصد الزركشي في **البرهان في علوم القرآن**] يتصوّر للنصّ وجوداً خطيّاً سابقاً في اللوح المحفوظ، وفي هذا التصوّر ما فيه من إهدار لجدليّة العلاقة بين النصّ والواقع الثقافي»؛ فإنّ علي حرب له تصوّر آخر، وهو استقلال النصّ عن الواقع: «فالنصّ ليس مرآة الواقع، وإنّما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. ومن هنا فإنّ ربطه بواقع هو إهدار لكينونته»[9].

لا يتكلّم أبو زيد وعلي حرب من الموقع نفسه: إذا كان الأوّل يسير وُفق المعطى الأنثروبولوجي في تبيان إدراك الفهم البشري للنصّ عبر الواقع والمعيش، أي: الشروط الماديّة، والنفسيّة، والاجتماعيّة، فإنّ علي حرب ينحو المسار الأنطولوجي في جعل النصّ كينونة قائمة بذاتها، ومنعزلة عن الواقع.

جاء تسويغ علي حرب، وله الحقّ في ذلك، من حيث إنّ النصّ كينونة مكتوبة ومحتفَظة، تستقلّ عن المنتج أو المبدع (المؤلف) لتكون محطّ تأويلات، أو تفسيرات، أو احتكارات تتأرجح بين السجال، أو الاقتتال، تبعاً لطبيعة هذا النصّ إذا كان نصاً أدبيّاً، أو فلسفيّاً يثير الانتباه الجدالي، أو نصّاً مقدّساً يثير الحماس الدفاعي، أو الهجومي. ألا يعود بنا هذا الرأي في شيئيّة النص المنعزلة عن الواقع إلى النزوع الأيدولي الذي يجعل منه صنماً ثابتاً؟

يبدو لي أنّ المسوّغ الذي أخذ به علي حرب مقبول من حيث الإمكان الأنطولوجي للنص، لا من حيث التسويغ المذهبي؛ الذي سقط فيه الإسلام الكلاسيكي، خاصّة مع ابن تيمية.

ليس الإمكان الأنطولوجي نموذجاً مثاليّاً، ولا ترسيخاً إيديولوجيّاً. له رؤية خاصّة في جعل النصّ واقعة تختلف، في البنية وفي الوظيفة، عن نظام الواقع؛ نقول اليوم واقعة «ميتانصيّة»، أي: من داخل النصّ نفسه، في عمليّة اشتغاله، وطريقة إنتاجه للمعرفة. يمكن استثمار، إذاً، المجالين معاً، وعنيتُ بهما المجال الأنثروبولوجي للنصّ في ارتباطه بالشرط البشري للقول والسلوك؛ والمجال الأنطولوجي في استقلال النصّ عن الواقع؛ يتيح اكتشاف جوانب خفيّة من الاكتناه النظري، أو عصيّة على الفهم، يتمّ تذليلها بالشرط الهرمينوطيقي في اكتشاف عوالم النص. يتكامل المجالان، خاصّة إذا علمنا أنّ ما قدّمه أبو زيد حول مفهوم النصّ فتح فضاءات مشرقة في إعادة فهم النصّ باللجوء إلى لحميّة الشرط البشري في التلقي، والصياغة؛ وما قدّمه علي حرب حول نقد النصّ فتح أيضاً مجالات نفيسة في إعادة استجلاء طبيعة النصّ، خاصّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بمجالاتها المعرفيّة الواسعة، والمربكة.

9- حرب، علي، نقد النص، ص12.

يصاحبنا هذان المجالان لاحقاً، في الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب، لتبيان التشاجر بينهما عند ابن عربي؛ لأنّ الشرط الأنطولوجي للقرآن لا ينفصل عن الشرط الأنثروبولوجي للفهم البشري؛ فيمكن الحديث عن طبيعتين مختلفتين، لكنّهما متكاملتان:

1- **طبيعة منفصلة**: يستقلّ فيها النصّ بكينونة دائمة العطاء والمدد؛ تبعاً لفكرته حول الخلق الجديد، وتجديد القرآن (ما سمّيته «القرآن-الصدر»).

2- **طبيعة متّصلة**: يكون فيها النصّ ملتحماً بالفهم البشري؛ لأنّه يكتسب علّة وجوده، ونظام اشتغاله من فعل القراءة والفهم، أي: بالآليّات الهرمينوطيقيّة التي تجعل من النصّ نصّاً-لغيره، وليس، فقط، نصّاً-لذاته (ما أطلقتُ عليه اسم «القرآن-الصورة»): «إنّ النص هنا لا يفعل وحده، بل تتحقق فعاليته بالإنسان الذي كان النصّ بالنسبة إليه رسالةً، وبلاغاً»[10].

مبرّر ذلك مسألة بسيطة أشار إليها ميشال دو سارتو، وهي أنّ حقيقة النصّ «**لا**» تقوم «**دون**» التأويلات البشريّة في استثماره لمقولة هايدغر «لا دون» (nicht ohne) واستعملتها بمفهوم «**لادونيّة**»: «إنّ مقولة «لا دون» تعبّر عن توتُّر العلاقة، والرابط المتواجد باستمرار في التجربة»[11]. ينبغي أخذ التوتُّر هنا بالمفهوم الرواقي العريق في عدم انفكاك أو انفصال الأشياء عن بعضها بعضاً؛ لأنّها تشكّل لحمة، أو نسقاً (gr. Sustema, fr. système) تدلّ على حقيقة ما. وفي نصٍّ آخر، يكتب دو سارتو: «إنّ الشيء الذي يوجِد الفعل هو الأمر الذي يفتقده»[12].

إنّ هذه «اللّادونيّة» هي أنطولوجيّة بقدر ما هي وُدّيّة عندما يقال: «لا أكون بدونك» أو في الفرنسيّة: «أفتقدك» (tu me manques). فهو سلب مضاعف (لا دون) لأجل إيجاب متوحّد؛ كما كان الإيجاب البرّاني لدى المتصوّفة في الإسلام عبارة عن سلب جوّاني: عبارة «أنا الحق» عند البسطامي هي في جوهرها «لا دونيّة» لأنّها تقول: «لا أنا دون الحق»، ولأنّها تتابع في التراص (الأنا الحق) وليست توكيداً في التطابق، أو الحلول (الأنا [هو] الحق).

إذا طبّقنا هذه الفكرة اللّادونيّة على علاقة النصّ بالتأويلات، فإنّها تجعل النصّ لا يقوم دون التأويلات التي تعزّزه، أو تحتكره، وتجعل التأويلات لا مقام لها دون نصٍّ يبرّرها، ويكون سبباً في إمكانها. العلاقة

10- أبو زيد، مفهوم النص، ص63.

11- Michel de Certeau, L’étranger ou l’union dans la différence, nouvelle édition établie et introduite par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005, p. 9.

12- Michel de Certeau, La faiblesse de croire, op. cit. p. 121.

بينهما هي الإباحة (permission) كما يرى دو سارتو[13]. كنتُ في دراسة مستقلة قد عبّرتُ عن هذه العلاقة بين النصّ وتأويلاته بالفقرة التالية:

«هذه العلاقة «اللّادونيّة» التي تنشأ بين التأويلات هي في جوهرها «تآوُل» [على وزن تفاعُل]؛ إذ النصّ لا يقوم دون تفسيراته وتأويلاته: إنّها امتداد للحظته، وتشكيلات لهيكله؛ والتأويلات لا تقوم دون النص: إنه أسّها، ومرجعيتها، وشرط إمكانها. وهذه «اللّادونيّة» الناشئة بين النصّ وتأويلاته (التأويل)، أو بين التأويلات فيما بينها (التآول) تتخذ شكل الإتاحة، أو الإباحة (permission)، وتدلّ على العلاقة التي تربط الأشكال المختلفة بالشكل الأصلي، أو القراءات المتعدّدة بالنصّ الأوّلي. في الإباحة هناك، إذاً، الجواز (ما يجوزه النصّ لتأويلاته) وفي هذا الجواز تتبدّى قيم العبور (أجاز: إذا سمح بالجواز أو العبور، عكس المنع، أو الحظر) والمجاز (نقل الدلالة الحقيقيّة للنصّ نحو دلالته المجازيّة التي تكشف عنها تفاسيره أو تأويلاته) والتعبير (ما يقوله التأويل بشأن النصّ، أي: ما هو مسموح له بالحديث عنه).

يصبح هذا «التقاوُل» أو ما بين الأقوال (inter-dits) نوعاً من الجواز، أو السماح، أو الإباحة، أو الإتاحة. لكنّ هذه الإباحة تنطوي على الإزاحة: كلّ تأويل له الجواز المخوَّل له لتعاطي المجاز، وأداء التعبير والعبور (من دلالة إلى أخرى، ومن تأويل إلى آخر في علاقة «تآوليّة»)، أي: له حقّ الإزاحة، أو التعديل، أو النقل (المجاز هو، أساساً، نقل الدلالة الحقيقيّة إلى دلالة أخرى مستعارة). وهنا تكمن المفارقة في التقاوُل: إنّه ينحدر عن المنع، أو الحظر (interdit)، ولكنّه يسمح ويتيح بمجاوزة (التجاوز نتيجة حتميّة للجواز والمجاز) هذا الحظر الأصلي الذي ينقلب إلى إباحة بوجود تأويلات "متآولة"»[14].

تبدو لي هذه الفكرة حاسمة في معرفة نمط العلاقة، اللّادونيّة والودّيّة التي يقيمها النصّ بتأويلاته، من أيّ طبيعة كانت: لاهوتيّة، نفسيّة، اجتماعيّة، أنثروبولوجيّة. ما يحظره النصّ هو ما يبيحه بالمبدأ اللّادوني، ما هو سلبي في الظاهر هو إيجابي في الباطن، ما هو منفي في الوجود، هو مخفي في الثبوت... إلخ، ومعظم كتابات ابن عربي، بل الكتابات الصوفيّة والعرفانيّة في مجملها، تقوم على هذا المبدأ اللّادوني؛ الذي يتخذ، في مواطن أخرى، صورة معروفة في التقاليد السكولائيّة، وهي «وحدة الوجود»، حيث لا يقوم الخلق دون الحقّ، ولا يتجلّى الحقّ سوى في الخلق. المبدأ اللّادوني معكوس البنية، إذاً، يقوم على الإباحة فيما هو ينبني على الحظر؛ لأنّه قائم على المجاز لا على الحقيقة، على نوع من الجواز أو العبور. عبارة «لا دون» في اللسان الفرنسي (pas sans) لها نبرة فونولوجيّة تُبرز «العابر» (passant). هذه السمة في الجواز

13- Ibid., pp. 211-212.

14- الزين، محمّد شوقي، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافيّة، بيروت - الجزائر، 2013م، ص210-211.

هي سمة مجازيّة، أو استعاريّة، شيفرة تبادليّة بين حدّ وآخر، بين النصّ وتأويلاته. لا يمكن معرفة العلاقة اللّادونيّة (الضمنيّة/ التضامنيّة) بين النصّ وتأويلاته سوى بفقه العلاقة المجازيّة، أو الاستعاريّة بينهما، أي: العلاقة الاعتباريّة: ما تشكّله التأويلات حول النصّ هو نسيج من الاستعارات، والمجازات، وأنظمة متقطّعة ومتناوبة من الأفكار والحقائق؛ ما يشكّله النصّ من أفكار وحقائق هو مجازات وتضمينات.

النصّ في اللغة هو البيان، كائن لغوي، له خاصيّة الكشف والإيضاح[15]. لكن، في المبدأ اللّادوني، النّص هو حجب وتضمين: «ليس النصّ بأطروحاته، وبياناته، بل بما يتأسّس عليه ولا يقوله، بما يضمره، ويسكت عنه. والنصّ يسكت ليس لأنّ مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقيّته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسّري القرآن، بل لأنّ النصّ لا ينصّ بطبيعته على المراد، ولأنّ الدالّ لا يدلّ مباشرة على المدلول. هذا هو سرّ النصّ: إنّ له صمته وفراغاته، وله زلّاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداؤه»[16].

هذه السلبيّة الكامنة في النصّ (لا ينبغي أخذ كلمة «سلبيّة» بشكل سلبي، وإنّما بصورة إيجابيّة في الإباحة) هي التي تتيح التفسير والتأويل. فلأنّ النصّ ينطوي على ظلال وأصداء، ولأنّه يشتمل على أعراض وغوامض، ولأنّه مبنيّ على فجوات ومسافات، فهو يشتمل على ظواهر سلبيّة تتيح خواطر أسلوبيّة إيجابيّة. إذا كان النصّ قائماً على نوع من الحظر الأصلي (أي: السلب، أو الحجب)، فإنّ هذا الحظر يتيح للوعي بأن ينسلب أو يستلب من أجل إيجاب متحقق في شكل إبداع، أو أسلوب، أو حضارة، أو ما سمّاه هيغل عموماً عمل السلب في العقل: النفي من أجل الإيجاب.

الطبيعة السلبيّة في الأصل هي طبيعة إيجابيّة في مختلف مراحل الخلق أو التكوين؛ ولا يقوم النصّ سوى على هذه الطبيعة السلبيّة (فجوات، غوامض، أسرار، مكامن) التي تتيح أو تبيح استثمارات إيجابيّة في الخلق النظري، أو الابتكار النثري والشعري، في منتهى ما يمكن للتجربة الحيّة أن تصل إليه من عطاء، وإمداد: «ولهذا فأنا أذهب إلى أنّ قوّة كلّ نصّ هي في حجبه ومخاتلته، لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه، لا في أحكامه أو إحكامه، في تباينه واختلافه، لا في وحدته وتجانسه»[17].

يعمل التأويل على «كشف المحجوب» بتعبير علي حرب، فقط؛ لأنّ المحجوب أو الممنوع على الفكر يتيح إرادة البحث والكشف: «فما يحجبه القول، ويشكّل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بداهته المحتجّبة، هو

15- أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص150.

16- حرب، علي، نقد النصّ، ص16؛ أيضاً: «لا يقرأ قارئ النصّ مقاصد المؤلف، بل يقرأ ما يتيحه النصّ نفسه. والنصّ هو أبداً أكثر، أو أقلّ، أو غير ما يقوله، ويصرّح به. إنّه إمكان للتفكير وبيئة للفهم، أو مفترق للحقائق» حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994م، ص33.

17- المرجع نفسه، ص18.

الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة. وكلّما ازداد الحجب، ازداد إمكان الكشف، وتنوّعت احتمالات القراءة»[18].

السؤال المطروح الذي نمهّد به مبحث التفسير والتأويل: هل الحجب الكامن في النصّ أتاح تشكيل تأويلات واعية بشرطها الهرمينوطيقي إزاء النص؟ هل كانت التفاسير والتأويلات مجرّد تقويلات وتسويغات من أجل غايات تعليميّة أو دفاعيّة/ كفاحيّة؟ هل كانت على وعي بالإمكان المعرفي الذي يتيحه النصّ لها، وأنّ سوء التفسير والتأويل هو من سوء عدم استنفاد خزائن النصّ من وقائع خطابيّة، وفكريّة، وعمليّة؟

التفسير والتأويل بين القيمة الاستراتيجيّة والقيمة التكتيكيّة:

يأتي هذان المفهومان متلازمين في تاريخ الفكر الإسلامي، لكن بدرجات متفاوتة من التكامل أو التقابل، وأحياناً التنافر، حسب الإرادات والاستراتيجيّات. عندما نتحدّث عن التفسير والتأويل، فإنّنا نستحضر بشكل ضمني أو صريح مبدأ أساسيّاً قائماً فيهما، وهو **القراءة**. أن نفسّر، أو أن نؤوّل، معناه أن نقرأ. ليست القراءة مجرّد تتبّع منهجي لخيط الحروف والكلمات، وإنّما بحث حثيث ومستنير لخيط المعاني والأفكار، لنظام الحقيقة ولعبة الكشف والحجب. القراءة هي إزاحة بالمقارنة مع مادّة النصّ، أو شيئيته الثابتة، تكشف نظاماً آخر غير ما ثبّته النصّ بالكتابة، وخلّده بالتعبير: «فشرط القراءة وعلّة وجودها أن تختلف عن النصّ الذي تقرؤه، وأن تكتشف فيه ما لا يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل»[19].

القراءة هي نصّ ثانٍ، مضاعفة للنصّ الذي تقرؤه؛ لأنّ ما تكتشفه في النصّ من حقائق متوارية، أو أفكار مضمرة أو مطمورة تقوم بتركيبه في نصّ موازٍ هو شقيق النصّ المقروء، والمنشق عنه بنظام جديد في الفكرة والعبارة. إذا اعتبرنا أنّ التفسير والتأويل هما نوعان متمايزان من القراءة، فإنّ التفسير هو «قراءة المقروء بذاته»، والتأويل هو «قراءة المقروء في ذاته». لا يقوم التفسير سوى بقراءة ما هو مقروء في النصّ على سبيل الحكي، أو السرد، أو التنسيق والتنظيم في الهيكل، وفي الصيغة؛ وما يقوم به التأويل هو قراءة النصّ من وجهة الممتنع عن القراءة المتيح لإمكان القراءة ذاتها. هذا ما يسمّيه علي حرب القراءة الحيّة التي «تقرأ في النصّ المختلف عن ذاته ما يختلف في الوقت نفسه عنه. إنّها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعلة منتجة، في الاختلاف عن النصّ، وبه، أو له».

الطابع التركيبي للقراءة (التأويل) فيما وراء الطابع التنظيمي، أو التنسيقي (التفسير) أجاد علي حرب تبيانه في مقدّمة «هكذا أقرأ»، لأنّه طابع يفيد المشاركة في صوغ نسخة من النصّ مغايرة للنصّ بفعل الفجوات التي يختزنها، أو الغوامض التي يضمرها: «ولذا نحن لا نقرأ لمجرّد أن نعرف، باسم مبدأ

18- المرجع نفسه.

19- المرجع نفسه، ص20.

غائب، ما هو كائن أو مخلوق، على سبيل المماهاة، أو الصدوع بالأمر، وإنّما لكي نشارك، أو ننخرط في لعبة الخلق، عبر اختراع الأسماء، أو اجتراح الدلالات، أو بهتك البداهات وكشف المحجوبات، أو بخرق الحدود واجتياز العقبات، عبوراً نحو عوالم جديدة، تنشأ معها علاقات مغايرة بين الأشياء، بقدر ما تنتج وقائع جديدة»[20].

لنلاحظ هنا، في نصّ علي حرب، المبدأ اللّادوني البارز الذي يتيح العبور نحو عوالم جديدة؛ لأنّ لعبة الحجب والكشف، أو لعبة الكرّ والفرّ، بين النصّ وتأويلاته، تجعل العلاقة المتوتّرة بينهما هي دائماً علاقة ابتكاريّة من حيث كسب قيم مضافة من الخلق والإبداع. لولا الفواصل والمسافات في جغرافيا النصّ لما تمكّن القارئ من الحركة والسفر فيها.

لا تكتفي القراءة هنا بالوصف والتنسيق؛ لأنّها تكرّر نظاماً موجوداً هو بغنى عنها، ولكن تعيد الصياغة والحياكة، تقوم بالخرق والخلق، تبادر بالتفكيك والتركيب؛ لتجعل النصّ في امتحان أمام ذاته، في مدد وعطاء لا ينضب. باختصار، تقوم القراءة بالتفسير، أي: الشرح والبيان لتصدّق بذلك الدلالة الأصليّة للنصّ كبيان؛ وتقوم بالتأويل عندما تكشف في البيان عن مناطق معتمة من الحجب، أو الالتباس.

القراءات التأويليّة هي سبر لا متناهٍ لأغوار النصّ، لكهوفه وظلاله، قصد الكشف فيه عمّا احتجب، أو استعصى إدراكه، وأغلب التأويلات التي تكشف في النصّ عن غياهب أو فجوات هي ذات نزعة باروكيّة، وفي معظمها التأويلات الصوفيّة؛ لأنّها لا تكتفي بما يقوله النصّ، وإنّما تستخلص ما لم يقله، وبقي منطوياً (مفهوم الطيّة بالمعنى الباروكي، كما سنرى في الفصل الموالي) كإمكان وإتاحة. يقول علي حرب بشأن ذلك: «فالقراءات المهمّة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النصّ قوله، وإنّما تكشف عمّا يسكت عنه النصّ، أو يستبعده، أو يتناساه، أي: هي لا تفسّر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام؛ ولهذا فإنّ مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النصّ كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي: كنصٍّ متنوّع متعدّد متشابه، يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها، على نحو ما قرأ ابن عربي النصّ النبوي، وتعامل معه»[21]. ولأنّ ما قرأه ابن عربي في القرآن والخبر النبوي كان إتاحة في ابتكار مفهومي غني، ومركّب كمصطلحات النَّفَس الرحماني، والعماء، والهباء، وهي مفاهيم أنطولوجيّة مستخلصة ممّا لم يقله النصّ، لكن أتاحه على لسان تأويلاته، كتأويل ابن عربي للقرآن أو الخبر، لا يضاهيه سوى تأويل إيمانويل ليفيناس للتلمود بعُدّة فينومينولوجيّة وأنطولوجيّة مركّبة المفاهيم، وغائرة الصيغة والمعنى.

20- حرب، علي، هكذا أقرأ. ما بعد التفكيك، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 2005م، ص14.

21- حرب، علي، نقد النص، ص20-21.

إذا كان النصّ هو ثقاف الحضارة العربيّة الإسلاميّة تبعاً لفكرة أبو زيد، فإنّ التأويل هو الآخر نموذج هذه الحضارة حسب الكاتب نفسه، غير أنّ التأويل لم يكن بالفعل نموذج هذه الحضارة سوى على سبيل التجوُّز؛ لأنّه اصطدم بحقيقة أخرى، موازية ومعاندة، وهي سلطة التفسير.

لم يكن للتأويل الحريّة الكفيلة في إرساء دعائم رؤية اختلافيّة للنصّ بالمعنى الذي رأيناه مع علي حرب، بل كان عُرضة لدواعي التحذير والتشنيع، كما توقفنا عند بعض الشخصيّات الأيقونكلستيّة في الفصل السابق.

لا يمكن القول: إنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة كانت حضارة «التأويل»، وجوانب كثيرة من مجالاتها المعرفيّة (التفسير، علم الكلام) كانت حرباً ضروساً ضدّ التأويلات المنافية (المعتزلة مثلاً)، وهذا ما يقرّ به أبو زيد نفسه: «وإذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحوّل إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير»، فإنّ وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كلّ اتجاهات الفكر الديني «المعارضة» سواء على مستوى التراث، أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إنّ وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنّه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة {الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ} [آل عِمرَان: 7][22]. بمجرّد أن ارتبطت صورة التأويل بالزيغ والفتنة، فإنّ هذا كان حجةً في تهميشه من أجل سياسة في الحقيقة يكون فيها التفسير هو الحاجب والرقيب، وانتقلت دواعي هذا المنع إلى المجال السياسي باتهام كلّ معارضة بإثارة الفتنة.

فالتفسير هو سياسة في الحقيقة يكون فيها النصّ متوحّداً في البنية، وأحاديّاً في الدلالة، ويصبح فيها التفسير مطابقاً للنصّ، ينقل بأمانة مضامينه وتعاليمه، أي: مجرّد نسخ وتكرار. عندما يستحضر التفسير الصوفي، فإنّ السيوطي يعدّ أنّ هذا النوع من التفسير يُسند إلى القرآن دلالة صحيحة، لكنّها غير صريحة في المنطوق: «وأمّا الذين أخطؤوا في الدليل لا في المدلول، فمثل كثير من الصوفيّة، والوعاظ، والفقهاء يفسّرون القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها، لكنّ القرآن لا يدلّ عليها مثل كثير ممّا ذكره السلمي في الحقائق»[23].

لكن، إذا استندنا إلى علي حرب، هل إعادة نسخ المنطوق القرآني يضيف شيئاً إلى المعنى؟ لأنّ في هذه الحالة سيكون القرآن أوضح وأفصح من تفسيراته. ليس الغرض، إذاً، نقل المنطوق، ولكن الكشف في طيّاته ما لم يقله، وأتاح تأويلات متنوّعة بتنوُّع إمكانات المنطوق ذاته. معنى ذلك أنّ للتفسير نزوعاً أيدولوجيّاً

22- أبو زيد، مفهوم النص، ص247.

23- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2، ص178، نقلاً عن: أبو زيد، مفهوم النص، ص250.

في الإطباق على القرآن، واختزال منطوقه إلى دلالة أحاديّة، عندما يسير التأويل وفق نزوع أيقوني، يستنفد به كلّ الصور الممكنة التي يتيحها القرآن.

عندما نتأمل جيّداً، وربّما هذا ما أراد أبو زيد قوله بنموذجيّة التأويل في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، أنّ التفسير يُقصي التأويل، لكنّ التأويل يعتمل في التفسير. يقوم التفسير بإقصاء التأويل من أجل سياسة متوحّدة في الحقيقة، لكن يعود التأويل ليشتغل في ثنايا التفسير بالإزاحة المتوارية واللطيفة لأشكال المقول النصّي.

أستعمل هنا ثنائيّة ضلع فيها ميشال دو سارتو، وقام بتطبيقها على مختلف الميادين النظريّة والعمليّة، وهي ثنائيّة **الاستراتيجي والتكتيكي**[24]؛ التي تميّز بين ما له خاصيّة التصلّب، والتشدُّد، والإطباق، والانغلاق (الاستراتيجي)، وما له خاصيّة الحركة، والحياة، والتجدُّد، والتنوُّع والإزاحة (التكتيكي). تتّخذ بعض الأشكال صورة الاستراتيجي (التفسير، العبارة، العقل، الكسب، التخمين) وبعض الأشكال الأخرى صورة التكتيكي (التأويل، الإشارة، الكشف، الوهب، الفراسة). غير أنّ بينها نقاطاً في التقاطع، أو التداخُل، أو التحوُّل، عندما يصبح التفسير تأويلاً بتفجير المنطوق، واستخلاص قضايا أو صور؛ وعندما يصبح التأويل تفسيراً يتجمّد ويتثبّت في صيغة أحاديّة. فما الاستراتيجي، إذاً، في التفسير، وما التكتيكي في التأويل؟

الاستراتيجي هو كلّ نسق ثابت ومحكم يعتمد على بداهة القرار، وصلابة الاستقرار، فهو تجميد الحركة في هياكل مشيَّدة لا تحتمل التغيير، أو التعديل، أو الإضافة؛ التكتيكي هو كلّ حركة تتميّز بالانعطاف، والاستدارة (معالم باروكيّة سنتوقف عندها في الفصل القادم)، لا تعرف الاكتمال أو الانغلاق؛ لأنّها اشتغال حثيث على مبنى النصّ، وإزاحة مستمرّة في المعنى الذي يختزنه النصّ.

الاستراتيجيّة هي **انتصار المكان على الزمان**؛ لأنّ الهندسة البانوبسيّة (panopticon) التي بُنيت عليها الإجراءات السلطويّة (دراسة هذه الإجراءات من جيرمي بنثام إلى ميشال فوكو) قائمة على بداهة الرؤية (أن تَرى ولا أحد يراك)، أي: على المراقبة التي تستدعي المعاقبة. كلّ تفسير هو إجراء استراتيجي وسلطوي في تنظيم هندسة النصّ من زاوية الرؤية غير المرئيّة؛ تقتضي إقصاء كلّ تأويل مشاغب.

لكن يعود التكتيكي **ليتحالف مع الزمان ضدّ المكان**، بأن يعوّل على النفحات المكتنزة في طيّات الأزمنة العابرة والفارّة، ما سمّاه الإغريق القدامى «كايروس» (kaïros)، وثبت نسبه الجذري والاشتقاقي مع الكلمة

24- طالع مثلاً: سارتو، ميشال دو، ابتكار الحياة اليوميّة، الجزء الأوّل: فنون الأداء العملي، ترجمة محمّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف/ الدار العربيّة للعلوم، الجزائر - بيروت، 2011م، ص32-33؛ الزين، محمّد شوقي، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، مرجع مذكور، ص93-144.

العربيّة «الخير»[25]. الكايروس هو الزمن العابر الذي يحمل في عبوره خيراً جزيلاً، وحكماً نادرةً، ويقتضي الانتباه لاقتناصه في محله، والظفر به، وربّما تنخرط الآية {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً} [البَقَرَة: 269] في هذا العطاء الجزيل الذي يأتي بغتةً، ويختفي فجأةً، وأن ثقفه هو مسألة يقظة ونباهة، بمعنى إجراء في الأهبة والانتظار[26]. يقوم التأويل في تركيبته على هذا الانتظار في المعنى الذي ينعطف على زمان الأهبة والوهب. إذا كان التكتيكي هو سبق المعنى والتحوُّل الهيرقليطي مع سيلان الزمن العابر للظفر بالجواهر النادرة، والفرص المواتية، فليس له من مكان آخر سوى المكان الاستراتيجي. فالتأويل يشتغل في فضاء التفسير، لكن له حركات وانعطافات لا يفقهها التفسير من حيث التنظيم الإكراهي والبانوبسي لهندسة النصّ. يستعمل التأويل المكان الاستراتيجي للتفسير على سبيل العبور، ويحمل في هذا العبور أشكالاً جديدة من التعبير، أو في هذا الجواز أنماطاً فريدة من المجاز.

لا يستقرّ التأويل على حال؛ لأنّه مدفوع بسبق الإمكانات عندما ينتهي التفسير بتحويل هذه الإمكانات الثريّة إلى بداهات ثابتة، ويستعمل في ذلك استراتيجيّة سلطويّة في الوزن، والتصنيف، والترتيب، بناءً على إجراء بانوبسي في الرؤية المعمَّمة، أو المراقبة الشاملة التي ينجرُّ عنها نفي وإقصاء للتأويلات المجافية، وصعبة القبض والحصر.

تقوم الاستراتيجيّة التفسيريّة على «**البداهة**»: بداهة المكان المرئي، بداهة البيان النصّي، بداهة المعنى الأحادي؛ عندما يهتدي التأويل بـ: «**البادِه**» بوصفه زمان المصادفات والفرص التي عندما تزول أو تخبو يتعذّر معها ثقف أزمنة أخرى مماثلة؛ لذا نرى المعجم الصوفي/ العرفاني يعدّد المصطلحات التي لها بنية تكتيكيّة بارزة: الفراسة، الوهب، الإشارة، الكشف، التلوين، التلويح، الاصطلام، الهمّة، البواده، اللوامع، السمسمة؛ وهي مصطلحات تقول في العُمق النمط التكتيكي للتأويل في الظفر بالمعاني المسافرة، أو المهاجرة عبر جغرافيا النصّ، وتُبرز الأحوال التي يكون عليها العارف في توصّله بالنصّ، وطريقة التشرُّب بمعاني النصّ. برهن دو سارتو على أنّ اللغة تنبني على هذه الثنائيّة بين منطوق استراتيجي (énoncé) وأداء تكتيكي (énonciation) من وجهة نظر تداوليّة. فاللغة لا تتّخذ حقيقتها سوى في سياقات ظرفيّة من الإنجاز (performance)، أي: أنّ اللغة، أبجديةً، تجد تجسيدها في القول تعبيراً منجَزاً.

25- في اليونانيّة العريقة كلمة «كايري» أو «خايري» (khaïré) هي تحية صباحيّة، مثلما نقول في العربيّة: صباح الخير؛ وتعني أنّ اليوم الجديد قد يكون حامل خير كثير، يتطلب الاستعداد والأهبة لاقتناصه. لا تبتعد هذه الفكرة عن التنظيرات الكبرى لدى الصوفيّة في الحكمة، والخلق الجديد، والشؤون الإلهيّة في المساعي البشريّة... إلخ.

26- كان هايدغر قد جعل من الانتظار (Warten) ميزة في كينونة الدازاين في محاضرة (1934م): الانتظار هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء (نوع من التأويل)، وأعتقد أنّ النظر يحقق في جذره اللغوي هذه الميزة في الانتظار (مسألة تنبّهت إليها المعتزلة في عزّ التشكيل الكلامي والفلسفي للثقافة الإسلاميّة). فهو مبني على الصبر المفهومي. ليس الصبر مجرّد قيمة أخلاقيّة في التحمّل، إنّه قيمة أنطولوجيّة في الانتظار، وقيمة معرفيّة في النظر. الصبر المفهومي هو انتظار المعنى بالاشتغال الحثيث والجهيد على المفهوم، أو على النصّ. الانتظار هو توقُّع معنى جديد، لا مجرّد معنى متجدّد. الانتظار هو غيريّة راديكاليّة، انبثاق لا مثيل له من قبل ولا من بعد، لا تكرار له، فريد ومتميّز؛ لأنّه خلق جديد من العطاء الأصلي.

يُصبح الطابع الأدائي للغة هو استعمال هذه اللغة في سياقات محدَّدة قائمة على الظرف والمتكلم. أعتقد أنّ التأويل يحقق هذه الفكرة في أدائيّة النصّ. له طابع **الاستعمال** عندما ينفرد التفسير بصيغة **التطبيق**. استعمال اللغة، أو أشياء النصّ، هو النظر فيما تنجزه من إمكانات في المعنى، وتطبيق اللغة هو النظر فيما يستحكم في المبنى من أحاديّة في المعنى؛ لذا يأتي التفسير توكيداً على وحدة المنطوق، ويأتي التأويل تبياناً لأدائيّة المنطوق؛ لأنّ التأويل هو ممارسة النصّ، لا تنظيم النصّ. كان دو سارتو قد طبّق المنهج التداولي على العرفان المسيحي[27]؛ ليتوصّل إلى نتائج مفيدة بشأن علاقة التصوّف بالنصّ، إذ تقوم التكتيكيّة التأويليّة على ممارسة النصّ إنجازاً فعليّاً للمضامين والدلالات، بينما تكتفي الاستراتيجيّة التفسيريّة بتنظيم النصّ، والتنسيق بين دواله؛ لتضمن به وحدة النصّ في المبنى، وفي المعنى.

ليس الغرض مع التكتيكيّة التأويليّة هجر المبنى (الظاهر) نحو أغوار المعنى (الباطن)، لكن الكيفيّة التداوليّة في إقحام الفعل في المبنى؛ ليصبح إنجازاً لغويّاً ودلاليّاً؛ لأنّ التأويل لا يُطبّق إجراءات سلطويّة على النصّ؛ ليحافظ على تماسكه اللغوي والدلالي، كما يفعل التفسير، وإنّما يستعمل النصّ لإجراءات تداوليّة هي حركة المبنى نفسه، طريقة اشتغاله، كيفيّة انطوائه على إمكانات في المعنى... إلخ. بتعبير آخر، يقوم التفسير على الوصفي (descriptif)، وينفرد التأويل بالأدائي (performatif)؛ وفي كلّ وصف ثمّة تنظيم وترتيب، أي: تشكيل جدول من التصنيفات المعرفيّة لغاية سلطويّة، وفي كلّ أداء ثمّة ممارسة، وإنجاز بالكشف في النصّ عن وجوه يحتملها، وإمكانات ينطوي عليها قابلة للترجمة والتصريف.

بتعبير أدق، يقول التفسير ما ينبغي قوله، ويؤدّي التأويل ما يمكن إنجازه، والإنجاز هو ظرفي، أو سياقي؛ لأنّه يتطلب الأنا المؤوّلة في ظرف خاص، بمعنى استعمال النصّ بتحويل قضاياه ومضامينه إلى إنجازات نظريّة، أو عمليّة، هي من ابتكار الأنا المؤوّلة ذاتها، في محض تعيُّنها، وآنيتها. أمّا التفسير، فيكتفي بتطبيق إجراءات على النصّ، يحافظ بها على هندسة أقواله، فيزجّ به في متحف الاحتفاظ (المكان الاستراتيجي) للوقاية من تلف التداول والاستعمال (الزمان التكتيكي).

دخول الأنا في تجارة رمزيّة مع النصّ بتحويل رأسماله إلى صفقات دلاليّة أمر حاسم من وجهة نظر تداوليّة؛ لأنّ التفسير يُبعد الذات من كلّ اعتبار إنّي مخافة السقوط في الذاتيّة، والاعتباطيّة، وإسقاط رؤاها على فحوى النصّ، وكان هذا الاتّهام موجَّهاً إلى التصوّف: «وُجد من المتصوّفة من بنى تصوّفه على مباحث نظريّة، وتعاليم فلسفيّة، فكان من البدهي أن ينظر هؤلاء المتصوّفة إلى القرآن نظرة تتمشّى مع نظريّاتهم، وتتفق وتعاليمهم [...]، غير أنّ الصوفي، حرصاً منه على أن تسلم له تعاليمه ونظرياته، يحاول أن يجد في القرآن ما يشهد له، أو يستند إليه، فتراه من أجل هذا يتعسّف في فهمه للآيات القرآنيّة، ويشرحها شرحاً يخرج

27- Michel de Certeau, La fable mystique, I, Paris, Gallimard 1975, coll. «Tel» 2013, p.158 ss.

بها عن ظاهرها الذي يؤيّده الشرع، وتشهد له اللغة»[28]. يتجاهل هذا الاتهام المواطن التداوليّة التي تجعل من النصّ شيئاً لا يقوم دون فاعل (قارئ) يُقحم فيه الفعل، وتجعل منه قولاً منجزاً، وفهماً خاصّاً.

إقحام الأنا في النصّ ليس إجراءً تعسفيّاً في الذاتيّة والاعتباطيّة، ومخافة إسقاط رؤى ونظريّات، وإنّما هو عمل النصّ نفسه، فلا يقوم دون ذوات قارئة ومؤوّلة، لها إدراك خاص، وفهم محدَّد، في الزمان الذي يقع فيه التأويل، للحصول على حكمة كامنة وخير جزيل.

الفاصل بين التفسير والتأويل هو، إذاً، الفاصل بين مزاعم **الموضوعيّة** في الحفاظ على هندسة النصّ (تنسيق، ترتيب، محافظة)، ودواعي **الذاتيّة** في سبر إمكانات النصّ (بحث، إزاحة، تطوير).

إذا اتفق على أنّ التفسير يلجأ إلى الذات في اعتبار النصّ القرآني، فإنّ هذه الذات هي «ذات جمعيّة» لا «ذات فرديّة»، هي المجتمع التأويلي الذي له الرسوخ والأسبقيّة الزمنيّة من حيث التاريخ المقدّس (hiéro-histoire)، أي: المجتمع المسمّى «السلف» في المعجم التفسيري؛ هي «الذات-الإجماع»، الذات التي لها سيادة الاستواء على عرش النصّ، وسلطة تدبير وسياسة حقيقته اللغويّة والدلاليّة، والمضامين الميتافيزيقيّة والعمليّة («الشرعيّة» في المعجم نفسه) التي يختزن عليها.

إنّ إبعاد الذات الفرديّة (الأنا) في التفسير، وإحلال مكانها الذات الجمعيّة (الأنا الأعلى) مخافة أن تستبدّ بها الميول النفسيّة (الهو) إذا لجأت إلى الجهاز النفسي بمفهوم فرويد، هو إبعاد مجحف؛ لأنّ الذات هنا ليست **الذات السيكولوجيّة** في إسقاط أحلامها، أو أوهامها، أو هواجسها على النصّ، وإنّما هي **الذات المتعالية** في وحدتها التجريبيّة.

دفع هذا الخلط محمّد عابد الجابري إلى اتخاذ موقف مماثل؛ إلى درجة إلحاق العارف بـ: «مرحلة المرآة» (stade du miroir) كما يقال في التحليل النفسي، أي: مرحلة الطفولة في اكتشافها لذاتها عبر وسيط يُظهر صورتها النرجسيّة: «ومن هنا مثال المرآة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين وسيلة تعبيريّة.

وبطبيعة الحال، فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له، ويجعل الله مرآة أمامه، ويقابل بين المرآتين، إحداهما إزاء الأخرى، فإنّه يرى نفسه في كلّ شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرآتان المتقابلتان بصورة متوالية متكرّرة إلى ما لا نهاية له، وحينئذٍ فلا شيء يمنعه من التلذذ، والسكر، والعشق... إلخ. يعشق

28- الذهبي، محمّد حسين، التفسير والمفسّرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م، 252/2.

نفسه كما عشق الإنسان السماوي صورته المنعكسة على الأرض في رؤيا هرمس، فيصير هو ومعشوقه شيئاً واحداً»[29].

لا يُنصف هذا الوصف المبتذل والاختزالي حقيقة الذات المتعالية التي اتّخذت صورة أخرى غير الصورة النرجسيّة في هذه الفقرة (كأنّ العارف طفل يتلذّذ بصورته المنعكسة في المرآة الكونيّة).

كان إيمانويل كانط قد ميّز بين الأنا التجريبيّة والأنا المتعالية، فالأولى هي إدراك الذات لنفسها في مختلف التجارب والأحوال المتباينة: الفرح، الامتعاض، الشكّ، التفكير، التدبُّر... إلخ. كلّ معيش له تجربة خاصّة تشعر بها الذات؛ أمّا الثانية، فهي تفلت من التجربة المباشرة؛ لأنّها شرط إمكان التجربة ذاتها.

دون الأنا المتعالية والمتوارية لا تشعر الذات بالأحوال، ولا تستطيع التمييز بينها (بين حال الفرح الذي يقتضي سلوكاً معيّناً، وحال الحزن الذي يتطلّب سلوكاً آخر). الأنا المتعالية هي الوحدة المتوارية للأحوال الظاهرة، شرط إمكان الوعي بالأنا في تجاربها ومعيشها: «إنّ حياة الأنا، أو ذاتيّة الوعي، هي المكان الذي يتحقّق فيه عطاء المعنى، وكلّ موقف وفحص أنطولوجي. ويترتّب على ذلك ضرورة الاستناد إلى التجربة الداخليّة للوعي من أجل إظهار حياة الفكر والمعرفة»[30].

يمكن القول: إنّ العتبة التي تشتغل فيها الأنا هي العتبة الأنطولوجيّة في التوصُّل بعطاء المعنى. لا يتعلق الأمر بانعكاس مرآوي لمماثلة، أو مطابقة منطقيّة، ولا بانعكاس سيكولوجي لإسقاط التمثُّلات والتصوُّرات الذاتيّة على موضوعات العالم، أو أشياء النصّ، وإنّما في مجال ترانسندنتالي تُدرك به الأنا وحدتها الأنطولوجيّة، والمعاني المتفرّعة عن هذه الوحدة. لسنا، إذاً، أمام الجدول نفسه: لا يتعلق الأمر بإسقاط أحوال المفسّر على النصّ ليقوّله ما لم يقله، وإنّما بقُدرة المؤوّل على اعتناق حقائق النصّ في وحدة متعالية، القُدرة على إدراك عطاء المعنى الأصلي، أو بتعبير ابن عربي: «القُدرة على السفر من أجل إسفار حقائق الأشياء»[31]، هذا «الإسفار» الذي سأمنحه لاحقاً قيمة هرمينوطيقيّة تتعدّى مجرّد «التفسير».

إنّ الحقائق التي تنبري من الأنا المتعالية، أو من الذات المسافرة والمسفرة، ليست أوهاماً، أو هواجس سيكولوجيّة، إنّما هي رؤى وحدوس تقول بعُمق القيمة التأويليّة للنصّ، وقيمته المتعالية بالنسبة إلى الذات المؤوّلة. فالذات لا ترى نفسها في مرآة النصّ ملامح، وإنّما تجعل من النصّ مجالاً للاختبار والتجريب، حقلاً للكشف عن جواهر وخيرات. هذا ما أطلقتُ عليه اسم «عمل النصّ» (travail du texte, Text

29- الجابري، بنية العقل العربي، ص315.

30- الصادقي، أحمد، إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدى الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م، ص41.

31- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، في: رسائل ابن عربي، ضبط محمّد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، ص465.

Work)، بمعنى الطريقة التي يشتغل بها النصّ بمعيّة ذات قارئة ومؤوّلة، تكشف فيه عن إمكانات، وتفجّر سيولاً وينابيع، بمعنى العطاء الأنطولوجي الأصلي الكامن في كلّ كلام، وقد أصبح نصّاً، أو كتاباً، أو كتابةً؛ لذا ينطبق على هذا العمل النصّي إجراءات التأويل في الكشف والإسفار، لا تقنيات التفسير في البيان والتنسيق.

عندما يناقش بول ريكور[32] فكرة التأويل (Peri Hermeneias) عند أرسطو «أن نقول شيئاً عن شيء»، فإنّه يسلّم مسبقاً بوساطة الرمز في الحديث عن أشياء بالإحالة إلى أشياء أخرى. فلا نكتفي بـ: «أن نقول شيئاً» (التفسير)، ولكن أن «نقول شيئاً عن شيء» (التأويل)، بالبحث عن المضمر، أو المتواري، أو المتعالي، بالتوصُّل الترانسدنتالي بأشياء النصّ، بجعل هذه الشيئيّة النصيّة تجربة ذاتيّة، ومعيشاً أناوياً.

من يتأمّل في كتابات ابن عربي، يجدها زاخرة بهذه الإشارات الترانسندنتاليّة للذات المسافرة والمسفرة عن أشياء القرآن، وعن شيئيّة الوجود المضاهي له، ولنا وقفة مع هذه الإشارة في المبحث الذي نعالج فيه فكرة الإسفار.

«أن نقول شيئاً» هو أن ننخرط في استراتيجيّة التفسير التي لا تضيف شيئاً سوى مراكمة أشياء النصّ في جدول وصفي وتصنيفي، ويربط المعنى بظاهر النصّ؛ لكن «أن نقول شيئاً عن شيء» فإنّنا نبحث في القول النصّي عمّا لم يقله، وأحاله إلى عتبة أخرى على سبيل الوساطة الرمزيّة؛ لذا يأتي التأويل إجراءً تكتيكيّاً في البحث عن الفارّ والمتميّز من القول النصّي، عن المبهم أو المحجوب من الشيئيّة النصيّة.

«أن نقول شيئاً عن شيء» هو أن نتجاوز الشيئيّة النصيّة نحو ما ترمز إليه، أو تلمّح به، هو أن نؤوّل بالرجوع إلى المبادئ الأولى التي جعلت الفهم أمراً ممكناً، وجعلت عمل النصّ شيئاً متعالياً تنخرط فيه الذات بحدسها الأناوي.

«أن نقول شيئاً عن شيء» هرمينوطيقيّاً هو الوجه الآخر لـ: «الوعي هو الوعي بشيء ما» من الوجهة الفينومينولوجيّة؛ لأنّه وعي قصدي يربط الذات العارفة بموضوع المعرفة متضايفاً محايثاً.

بعطف السؤال الهرمينوطيقي على السؤال الفينومينولوجي يمكن الاهتداء إلى الوعي بالشيئيّة النصيّة متضايف الذات القارئة. ليس فقط الموضوع المنعزل (ob-jet, Gegen-Stand)، ما هو مقابل الذات (vis-à-vis) وإنّما المضايف لها، المؤسّس لقصديتها الراديكاليّة.

32- ريكور، بول، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003م، ص28.

قول ابن عربي: «كلّ سفر أتكلّم فيه، إنّما أتكلّم فيه في ذاتي»[33]؛ أو أيضاً: ««فما كانت رحلتي إلّا فيّ، ودلالتي إلّا عليّ»[34] ينخرط في هذه القصديّة الراديكاليّة التي يكون فيها موضوع النصّ، أو الشيئيّة النصيّة، متضايف الذات القارئة أو المؤوّلة؛ ليس بمعزل عنها، وإنّما بداخلها موضوعاً قصديّاً.

يتّضح جليّاً أنّ العتبة الأنطولوجيّة للتأويل تتجاوز العتبة السيكولوجيّة للتفسير، وأنّ استراتيجيّة التفسيرات في بناء منظومة قرآنيّة منسجمة مع ذاتها، بمعزل عن الإضافات (ما سُمّي في هذا المعجم التفسيري بـ: «التفسير بالرأي») التي لا تمتثل إلى الذات الجمعيّة[35] (ما سُمّي في المعجم نفسه بـ: «التفسير بالمأثور»)، لا تقوم سوى على عتبة «أن نقول شيئاً» حول النصّ هو النصّ نفسه؛ بينما ترتقي تكتيكيّة التأويلات إلى عتبة «أن نقول شيئاً عن شيء»، أي: أن نؤوّل النصّ في ضوء ما لم يقله، وتسعى الذات المتعالية إلى الكشف عنه في طيّات القول، أو تجاويف الحرف؛ لأنّ النصّ، كما سبق ذكره، ليس النصّ-لذاته، وإنّما النصّ-لغيره، لما يمكن أن يتغيّر في الذات، وهي تفسّر، أو تؤوّل، أو تُسفر، من باب ما سمّاه ابن عربي: «التكلّم في الذات» أو «الرحلة في الذات»، بمعنى العوائد التي تجنيها الذات المؤوّلة من الشيئيّة النصيّة التي تواجهها، وتتوجّه بها، في «الوجه الخاصّ»[36] من الذات نفسها.

2- التفسير الحرفي والتأويل الباطني: تاريخ صراع مذهبي وميتافيزيقي:

فسر وسفر: فواصل بين الأعراض والأغراض:

إنّ العلاقة بين التفسير والتأويل ليست مجرّد زاوية في النظر بين تفسير كلمات وتأويل معانٍ، وإنّما هي أكثر تعقيداً وراديكاليّةً؛ لأنّها تمسّ العلاقة المتوتّرة بين المعرفي والأنطولوجي، بين الاستراتيجي والتكتيكي، بين السلطوي والفرداني، بين الذات الجمعيّة في تقنينها الصارم لأشكال القراءة، والذات الفرديّة في استقلالها بقراءة خاصّة. يقدّم أبو زيد علامة على استئثار الذات الجمعيّة بحقيقة النصّ:

«إنّ الخطأ الجوهري في موقف «أهل السنّة» قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ، وتطوّر الزمن بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط «معنى» النصّ ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوّة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنّهم في ذلك يؤكّدون زمانيّة الوحي، لا من

33- ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، في: رسائل ابن عربي، ص484.

34- الفتوحات، 350/3.

35- يقول أبو زيد: «إنّ التفسير الصحيح -عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنّة» -قديماً حديثاً- هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء»، مفهوم النص، ص250.

36- فكرة «الوجه الخاص» عند ابن عربي من أساسيّات مذهبه العرفاني، جرى إهمالها من طرف الباحثين، على الرغم من أنّها تقدّم حلولاً ثمينة بشأن التأويل، وعلاقة المؤوّل بالقرآن. سأقف في الفصل الخامس على جوانب مهمّة من هذه الفكرة.

حيث تكوُّن النصّ وتشكُّله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرّد خطأ «مفهومي»، ولكنّه تعبير عن موقف إيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلّف، ويقف ضدّ التقدّم والحركة؛ ولذلك يرتّبون أمهّات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويّات التفسير من ضعف في طرق تحمّلها وأدائها، ثمّ الأخذ بقول الصحابي، ثمّ الرجوع إلى أقوال التابعين، ثمّ يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي. إنّ التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تُعدّ جزءاً من هذا الخطأ في فهم «أهل السنّة»، وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً»[37].

تقدّم هذه الفقرة لمحة وجيزة حول نظام التشكيل الاستراتيجي للتفسير في الثقافة الإسلاميّة، نظام مبنيّ على الاحتكام إلى الذات الجمعيّة في سنّها لقانون في التأويل محكم الضوابط، وهو قانون يعتمد على «النقل» أكثر منه على «العقل» كما قيل في الأدبيّات العريقة، أي: على مجموعة من النصوص والأحكام الموضوعة، وقد تحوّلت إلى نموذج ثابت هو المرجعيّة المطلقة والدائمة. كلّ التأويلات هي مرميّة في الهامش بوصفها أشكالاً من المشاغبة، وتعكير صفو النموذج/ المرجعيّة.

عندما يدرس أبو زيد نظام اشتغال التفسير معطى استراتيجيّاً في تثبيت الذات الجمعيّة بوصفها النموذج/ المرجعيّة، فإنّنا نكتشف أنّ هذا النظام يقوم على أساس ثابت، وهو **العلامة**، في اختلاف ملموس عن **الرمز** الذي ينخرط في نظام اشتغال التأويل. لنقرأ ما كتبه أبو زيد، ثمّ لنناقش الفكرة بعدها:

«هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير»، هل هي من «فسر» أم من «سفر». وإذا كان من «الفسر» كما ورد في اللسان «نظر الطبيب إلى الماء» و«التفسرة» وهي البول الذي يُستدلّ به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلّون بلونه على علّة العليل، فنحن إزاء أمرين: المادّة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلّة وهي «التفسرة»، وفعل النظر نفسه من جانب الطبيب، وهو الفعل الذي يمكّنه من فحص المادّة، واكتشاف «العلّة». إنّ المادّة التي ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذي يستطيع من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلّة. ومعنى ذلك أنّ «التفسير» -وهو اكتشاف علّة المريض- يتطلّب المادّة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأيّ إنسان أن يقوم بعمليّة التفسير هذه، بل لا بدّ أن يكون «المفسّر» طبيباً، أي: إنساناً لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها، وذلك حتى يتمكّن من اكتشاف العلّة من المادّة، أي: حتى يتمكّن من القيام بعمليّة التفسير»[38].

37- أبو زيد، مفهوم النصّ، ص252.

38- المرجع نفسه، ص252-253؛ طالع أيضاً: البغدادي، علاء الدين إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، مطبعة حسن حلمي الكتبي، 1317هـ، ص12.

تقدّم هذه الفقرة أفكاراً ثمينة حول العتبة المبدئيّة التي ينطلق منها التفسير، وهي استقراء العلامات من أجل الوصول إلى العلل، بمعنى الاحتكام إلى «علم الأعراض» (symptomatologie) للوقوف على طبيعة الأمراض.

يقوم التفسير، إذاً، على أساس عيادي، أو إكلينيكي (clinique)، وهو فنّ تفسير الأعراض من أجل تحديد طبيعة العلل، تفسير قائم في جوهره على عامل الرؤية (regard)[39] وطريقة التمييز بين الأشكال المرئيّة.

يُصبح العَرَض (symptôme) علامةً (signe) عندما تنخرط الذات في قراءة وتأويل هذه الأعراض قصد الوصول إلى طبيعة العلّة[40].

رؤية الذات لطبيعة الموضوع هي رؤية محايدة، تقوم باستنطاقه ليُبرز ما هو عليه من أحوال، فهي رؤية في ظاهر ما يُبرزه الموضوع: «إنّ متضايف الملاحظة ليس أبداً الخفيّ أو الباطن، ولكن دائماً المرئي أو الظاهر، عندما يتمّ استبعاد العوائق من العقل كما تثيرها النظريّات، أو من الحسّ كما يثيره الخيال»[41].

يقوم التفسير على الرؤية، وتنبني هذه الرؤية على ظاهر ما تلاحظه من أعراض، وقد أصبحت علامات تدلّ على علّة، أو اختلال، أو تحوّل، أو انحلال... إلخ. تُبرز هذه الأفكار القيمة الظاهرة التي يتأسّس عليها التفسير، فهو لا يبحث عن شيء خفي أو مفارق، وإنّما يكتفي بالتنسيق بين ما يراه تحت عينيه من علامات. يقوم باستبعاد كلّ ما من شأنه أن يعكّر صفو هذه الملاحظة الموضوعيّة من أحكام مسبقة، أو نظريّات زائدة، أو خيالات مسترسلة، أو مجازات مكثفة.

يتحدّد التفسير هنا مجالاً أيقونكلستيّاً يكره الصور المنغّصة لرتابة الموضوع، ولنسقيّة العلامات التي ينظّمها ويرتّبها وُفق جدول أو مرجعيّة. الرؤية التي يعتمد عليها التفسير هي رؤية صامتة بأقلّ التكاليف البلاغيّة، وبأقلّ الصور الخياليّة الممكنة؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالتوصُّل مباشرة بالعلامة دون وسائط الثرثرة أو الصورة. قوام التفسير هو الخلوص الرؤيوي، لا الالتباس الأيقوني.

عندما يرى الموضوع فهو لا يرى الصورة التي تتطلّب التأويل، بمعنى الرمز وما يرمز إليه؛ وإنّما يرى العلامة التي تقتضي التنسيق، والترتيب، واكتشاف نظام العلّة والمعلول، أي: السابق واللّاحق؛ بلا زوائد نظريّة، أو عوائد صوريّة. فالتفسير القائم على أساس الرؤية يستدعي صيغة أيقونكلستيّة (مضادّة للصورة) هي **الفعل** في شكل ترتيب، تنسيق، تنظيم، بحث، عمليّة، إجراء، تحويل؛ أي: كلّ العوامل الاستراتيجيّة التي

39- Michel Foucault, Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963, Quadrige, 1988, p. 88.

40- Ibid. p. 93.

41- Ibid. p. 107.

تجعل منه (ماكنة) في المراقبة، والتتبُّع، والرصد: «يمكن تعريف الرؤيّة الإكلينيكيّة كفعل إدراكي يحكمه منطق العمليّات (logique des opérations)؛ فهو تحليلي؛ لأنّه يعيد تشكيل نشأة التركيب»[42].

منطق العمليّات هو الذي يحدّد، إذاً، ماهيّة التفسير؛ لأنّه يرى وينظّم ويرتّب باستبعاد كلّ الأشكال الزائدة من كلام، وصورة، ومجاز، أي: الاقتصاد الأيقوني الذي ينظّم مجال التأويل. يقوم بذلك باسم موضوعيّة يستبعد بها الأحكام الاعتباطيّة للذات، عُرضة لشطط الخيال، أو زيغ الفرضيّات والنظريّات.

عندما نتأمّل جيّداً في منطق هذه العمليّات القائمة على الرؤية الإكلينيكيّة، نجدها لا تبتعد عن التفسير المراد في الثقافة الإسلاميّة، والذي يقع على نصٍّ هو نموذج هذه الثقافة وعلّة اشتغالها.

يشتغل هنا التفسير، نظاماً إكلينيكيّاً، في استبعاد كلّ الزوائد واللواحق التي تعكّر صفو القراءة السليمة للنصّ، وتُثقل كلماته بصور أو مجازات ليست من نظامه أو هندسته.

بإقصاء كلّ هذه العناصر التكتيكيّة والمشاغبة، فإنّ التفسير يروم البيان والإيضاح بإبراز ظاهر ما يقوله النصّ، وليس باطن ما لم يقله، أو توارى في خطابه.

يقتضي هذا المنطق في العمليّات سلوكاً وصفيّاً (descriptif) يكتفي بالكشف عن الظاهر، بتنسيق علاماته، بشرح كلماته، بربط هذه العلامات والكلمات، بأصل، أو نشأة (genèse)... إلخ.

الوصف هو الرؤية والمعرفة (voir et savoir)، بالتنسيق بين العلامات من جهة، وبمعرفة ما تدلّ عليه هذه العلامات من جهة أخرى، فهو إجراء مزدوج الطبيعة: وصفي وتربوي؛ يصف العلامات، ويكشف عمّا تدلّ عليه، يشرح الكلمات، ويستخلص منها معرفةً.

نظام التفسير هو، إذاً، نظام البيان والتبيين في ظاهر ما تُبرزه العلامات. إذا كان التفسير يسير وفق هذه السيرة الإكلينيكيّة، فإنّه يسعى إلى أن يكون نوعاً من الطبّ المعرفي بمعالجة الأعراض التي بإمكانها أن تستبدّ بجسد النصّ المقروء، أي: الزوائد التأويليّة التي تُضاف إلى النصّ من خارج شرطه البياني.

ليس غريباً أن تكون النعوت الموجّهة ضدّ التأويل هي في الغالب ذات مدلول طبّي[43]: مرض، زيغ، انحراف، تحريف؛ لأنّ من السهل استعمال معجم العلل والأمراض لاستبعاد كلّ مخالف، أو مختلف، مثلما نستعمل اليوم المعجم السيكولوجي لننعت كلّ مغاير، أو مستقلّ بالجنون والخرف، وغيرها من الأوصاف.

42- Ibid., p. 109.

43- مثلاً في «الإكليل»: «جعل الله القلوب ثلاثة أقسام: قاسية، وذات مرض، ومؤمنة مخبتة [...] ضعيفة مريضة عاجزة لضعفها ومرضها [...] فإنّ المرض من الشكوك والشبهات». ابن تيمية، الإكليل، مرجع مذكور، ص6-7.

يعمل التفسير على تطهير النصّ من العناصر المرضيّة: زوائد (excroissances)، انحرافات (déviances)، اختلالات (déficiences) تشوّه النصّ ولا تقدّمه في حقيقته التي هو عليها، فهو يسعى إلى طرد المتشابه بترسيخ المحكم، وفضح المشابه في المادّة عينها: همّه الحفاظ على خلوص «الحرف» من براثن «الانحراف»، و«التحريف». فلا يترك ما يشابه الحرف في مادّته يستحكم فيه، أو يفتنه.

إذا كان التفسير يعمل على تقديم طبّ معرفي في معالجة تأويلات النصّ، فإنّه يجعل من المجتمع الطبي المرجعيّة الواجب الاحتكام إليها: السلف، الصفوة، أهل السنّة... إلخ. إنّه مجتمع العادي (le normal) والعيادي (le clinique) الذي ترك طبّاً معرفيّاً في كيفيّة قراءة النصّ، وتطهير علاماته من الأعراض المرضيّة التي تنعطف عليها المحاولات الشاذّة.

في مقابل «فسر» الذي رأينا فيه الجانب العيادي في قراءة العلامات في ظاهرها، يقدّم أبو زيد إمكاناً آخر للتفسير، وهو المصدر «سفر»:

«في المادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة، مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرّع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور [...] ومن هذه المادّة «السفير» وهو «الرسول المصلح بين القوم، والجمع سفراء». ولعلّ هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة: «سفرت بين القوم؛ إذا سعيت بينهم في الإصلاح». لكنّ دلالة «السفر» بمعنى الكتاب، و«السفرة» بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن، حيث ورد الثاني في قوله تعالى: {بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرامٍ بَرَرَةٍ} [عَبَسَ: 15-16]، وورود الأوّل في قوله: {كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً} [الجُمُعَة: 5]. يمكن شرحهما على النحو التالي: «قال ابن عرفة: سمّيت الملائكة سفرة؛ لأنّهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه، قال أبو بكر: سُمّوا سفرة لأنّهم ينزلون بوحي الله وبإذنه، وما يقع به الصلاح بين الناس، فشبّهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين، فيصلح شأنهما. وفي الحديث: «مثل الماهر بالقرآن مثل السفرة»[44]، هم الملائكة، جمع سافر، والسافر في الأصل: الكاتب، سُمّي به لأنّه يبيّن الشيء ويوضحه». وبناء على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان، إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى ذلك يكون «السفر» هو الكتاب، وتكون الكلمتان «سفر» و«سافر» بمعنى كتاب وكاتب، ويرتدّ كلاهما إلى معنى الكشف والبيان [...]. ولكن ما الذي يكشفه ويوضحه السفر أو الكتاب؟ لا شكّ أنّ دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام، من حيث إنّها تكشف عمّا كان مخبوءاً أو مجهولاً [...] وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفسر» أو من «السفر»، فدلالة المادّتين واحدة في النهاية، وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط، يُعدّ بمثابة علامة دالّة للمفسر، من خلالها يتوصّل إلى هذا الخبيء الغامض»[45].

44- ذكره البغوي في تفسيره 61/1.

45- أبو زيد، مفهوم النص، ص253-254.

أتوقّف هنا لمناقشة فكرة أبو زيد حول المجال الآخر؛ الذي يمكن أن يستأثر به التفسير، وهو الكشف عن المختبئ والغامض. تبدو لي هذه الفكرة عبارة عن تناقض في الحدود؛ لأنّ التفسير من المصدر (فسر) لا يقوم سوى على علامات ظاهرة بالكشف عنها من خلال التنسيق، والتنظيم. البحث عن المختبئ والغامض شيء لا ينتمي إلى طبيعته على الإطلاق، بل ينتمي بالأحرى إلى مجال التأويل الذي، كما رأينا، يستبعده كزوائد مَرضيّة. أن يلجأ أبو زيد إلى المصدر (سفر) أمر أساس وحاسم، سأبيّن قيمته الفلسفيّة لاحقاً في معرض الارتقاء بالإسفار عند ابن عربي إلى إجراء هرمينوطيقي، لكن لم يحسن التصرُّف به. أورده قيمة اشتقاقيّة كامنة في تاريخ مصطلح «التفسير» دون أن يقدّم له العتبات النظريّة.

الفكرة التي أودّ طرحها هي أنّ المصدر (سفر) ينخرط في المصدر (فسر) تكتيكيّة تنخرط في الاستراتيجيّة بالمعنى المدروس أعلاه، وجسداً لطيفاً يحلّ في الجسم الكثيف، بحكم أنّ التكتيكيّة لا مكان لها سوى الفضاء الاستراتيجي بعُدّته في الرؤية والمراقبة من أجل تنظيم محكم لهندسة النصّ؛ فإنّ السفر، بحكم الحركة التي يتمتّع بها، يجوب فضاء التفسير كإمكانات فارّة وعابرة. إنّ كلّ عبارة أو إشارة تقول شيئاً عن شيء تعني شيئاً، تبتغي معنى ليس مجرّد دلالة ثابتة وملتصقة بالحرف.

يأتي السفر، الذي يرادف عندي التأويل، كما سأبيّن ذلك لاحقاً، إزاحة في النسق الاستراتيجي، إضافة ينظر إليها التفسير تطفّلاً. السفر هو الدخيل (intrus) الذي لا يتوقف التفسير عن مطاردته؛ لأنّه يضيف قيمة جديدة إلى الدلالة الثابتة، ويبحث عن إمكان المعنى في النُّصُب الثابتة للنصّ التي هي الحروف أو الكلمات، أو ما تمّ الإقرار بأنّه الحقيقة.

ليس صحيحاً، إذاً، ما يقوله أبو زيد في الفقرة المستشهَد بها: «يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفسر» أو من «السفر»، فدلالة المادّتين واحدة في النهاية، وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط». «الفسر» هو عتبة استراتيجيّة في رؤية النصّ، وتنظيم علاماته بالمقارنة مع دلالة موضوعة من طرف الذات الجمعيّة، دلالة موضوعيّة، إذاً، تكتفي بظاهر ما يكشف عنه النصّ؛ و«السفر» هو عتبة تكتيكيّة في جوب أقاليم النصّ على سبيل الإزاحة، والجواز، والانتقال، لا يتوقف عن تحريك النصّ، ويبحث عن إمكانات مطبوعة في ثنايا النصّ، يبحث عن «الخُبأة» التي يحوّلها إلى صفقات جارية.

لا نتحدّث، إذاً، عن الشيء نفسه عندما نتكلّم عن تفسير يميل إلى الثبوت، وإسفار يبتغي الحركة والإزاحة، هذه الحركة التي سأبيّن قيمتها الباروكيّة في الانحناء، والانعطاف. تكتسي هذه الحركة دلالة أخرى ترتبط، بشكل وثيق، بالشرط اللغوي والأنطولوجي للتأويل في شكل استعارة، أو مجاز، أو رمز؛ لذا ارتبط التأويل بمجال قائم على المجاز والرمز، وهو الحلم.

جاء التأويل في القرآن مرافقاً للحلم[46]: {وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحادِيثِ} [يُوسُف: 6]، {قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَما نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعالِمِينَ} [يُوسُف: 44]. فالمجال الذي ينخرط فيه التأويل يتمتّع بالسعة من حيث الإدراك الوجودي والفنّي. مجال الحلم، والأسطورة، والرمز، مجال باروكي بامتياز، كما سنرى فيما بعد، فهو مجال متحرّك، سائل، عائم، متموّج، أثيري، تكتيكي، له كلّ الخصائص الأيقونيّة في تحوُّل الصور وتبدُّلها، كلّ الخصائص الميتافيزيقيّة في التجلّي الإلهي بمفهوم ابن عربي.

لا شكّ أنّ التأويل لا يقع على هذه العوالم المفارقة، أو الافتراضيّة، بقدر ما يقرأ القوالب التي تتجسّد فيها: اللغة، الخطاب، الحديث؛ وتأتي هذه القوالب مغلّفة، أي: عبارة عن رموز تقتضي الفكّ والتحليل.

يمكن أن تكون القوالب ذات بنية استراتيجيّة، لا تقبل سوى العلامات على سبيل التفسير والإيضاح، لكن من خاصيّة التأويل أن يجوب المكان الاستراتيجي للّغة قصد تحويل العلامات إلى رموز، والأشكال الحسيّة إلى صور متعالية، علاوة على انعطافه على «الحديث» شكلاً في التعبير عن القصص والأحلام، يتمحور التأويل حول «الحدوث» في شكل تنبُّؤ، أو توقُّع، أو تقصّي الأشياء والحقائق، بناءً على الآية: {قالَ لا يَأْتِيكُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلاّ نَبَّأْتُكُما بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُما} [يُوسُف: 37].

نرى هنا الخاصيّة التي يختلف فيها التفسير عن التأويل، ليس فقط من حيث الدلالة اللغويّة، وإنّما أيضاً من حيث الدلالة الفكريّة، والأنطولوجيّة. إذا كان التفسير يدور حول علامات يبتغي بها الكشف عمّا هو ظاهر في النصّ؛ قصد تنظيمه الدلالي والميتافيزيقي، وترتيبه الحكمي والشرعي، فإنّ التأويل يختصّ برموز يسعى إلى الكشف بها عن باطن الحقائق والمعطيات. قد يتشابه الإجراءان بين تتبُّع الأعراض والعلامات (التفسير)، أو توقّع السمات والإشارات (التأويل)، لكن يختلفان من حيث الصيغة والمجال: يبقى التفسير في إطار ما هو ظاهر في النصّ، في مجال الشيئيّة النصيّة دون زوائد اعتباطيّة؛ بينما يلج التأويل في مكامن النصّ من أجل فوائض افتراضيّة ومجازيّة. بل يميل التفسير إلى تعويض الواقع بالنصّ، وجعل النصّ واقعاً قائماً بذاته مرجعيّة دائمة لكلّ الأزمنة الماضية واللّاحقة، ويميل التأويل إلى استبطان الواقع، أو جعل الواقع حُلماً مبنيّاً على رموز وإشارات تتطلّب الانتقال لمعرفة متطلّباتها الرمزيّة والميتافيزيقيّة.

إذا كان العالم كلّه خيالاً بالمعنى الباروكي الذي نجده عند ابن عربي، فلأنّ الإجراء الهرمينوطيقي الذي ينطبق عليه هو التأويل لا التفسير؛ وإذا كان النصّ يخضع للاعتبار نفسه، كونه مرآة الوجود، فإنّ الإجراء الذي يتوافق معه هو الإجراء التأويلي في سعته المجازيّة والرمزيّة.

46- أبو زيد، النصّ، السلطة والحقيقة، ص160.

مجال التفسير هو **الرؤية** بالملاحظة العينيّة والإكلينيكيّة للعلامات، ومجال التأويل هو **الرؤيا** بالبصيرة المستبطنة للرموز والإشارات.

حرفيّة النص أم باطنيّة المعنى؟ بين تحريف الواقع واستبطان العالم:

التوتُّر بين التفسير والتأويل على أشدِّه؛ لأنّهما مجالان متوازيان، ويتقاطعان على سبيل العراك المذهبي، أو الضرورة الأنطولوجيّة. يستحضر أبو زيد قصّة موسى والخضر نموذجاً للصراع الخفي بين التفسير والتأويل. لإيجاز المسألة، يمكن القول: إنّ «موسى المفسّر» لم يفهم «الخضر المؤوّل»، وكان ذلك علامة على الفاصل بينهما: {* قالَ هَذا فِراقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً * أَمّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَكانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً * وَأَمّا الْغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَكُفْراً * فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ زَكاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً * وَأَمّا الْجِدارُ فَكانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما وَكانَ أَبُوهُما صالِحاً فَأَرادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما وَيَسْتَخْرِجا كَنْزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً} [الكهف: 78-82].

إنّ تشنيع موسى لأفعال الخضر كان من وجهة نظر أنّه كان يرى العلامة (الظاهر) ولم يكن يرى المآل (الباطن). كان موسى في أفق «الرؤية العياديّة» بالنظر في ظاهر ما تعطيه الأشياء بذواتها، وكان الخضر في أفق «الرؤية التأويليّة» بالنظر فيما تؤول إليه الأشياء؛ فكان النظر الموسوي على مستوى التتبُّع، وكان النظر الخضري على مستوى التوقُّع والتكهُّن؛ لذا جاءت ردود الخضر على استفهامات موسى من مجال التأويل حصراً: {سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ} [الكهف: 78]، {ذَلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً} [الكهف: 82].

كما رأينا سابقاً، يقتضي التأويل أفقاً في الانتظار، بمعنى الصبر المفهومي، والسبر المعرفي. كان النظر الخضري من أجل الانتظار المعنوي، وجاء القلق الموسوي نقيض الصبر الذي يتطلّب التأني، والتريُّث، والتوقُّع، والاستباق، والنظر الغائر فيما تؤول إليه الأشياء؛ ليكون للتأويل علّة في الوجود، ومصداقيّة في الجودة.

يعلّق أبو زيد على القصّة بهذه العبارات:

«إنّ معنى «التأويل»، هنا، الكشف عن الدلالة الخفيّة للأفعال، وهذه الدلالة الخفيّة الباطنة لا تنكشف إلّا من خلال «أفق» غير عادي هو «العلم اللّدني» الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شكّ أنّ اعتراض موسى على هذه الأفعال لم يكن اعتراضاً ناشئاً عن «الجهل» بدلالتها جهلاً مطبقاً، فالجهل المطبق من شأنه - مع التسليم بعلم الآخر- أن يؤدّي إلى الصمت وانتظار «التأويل». لقد كان اعتراض موسى نابعاً من «تأويل»

هذه الأفعال بناءً على «أفقه» الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة -إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي- حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر، وبيّن له حسنها. إنّ الكشف عن الدلالة الخفيّة «الباطنة» للأفعال -أو تأويلها- معناه الكشف عن أسبابها الحقيقيّة، والكشف عن أسبابها الحقيقيّة بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة «تأويل» من «الأول» بمعنى الرجوع»[47].

يمكن القول إنّ الأفقين كانا يعكسان بالأحرى نموذجين في نمط إدراك الأشياء:

1- **النموذج التفسيري** في النظر في العلامات، وربطها بدلالات موضوعة (متعاقد عليها) هي حصيلة تقاليد وأعراف (التراث).

2- **النموذج التأويلي** في النظر فيما تؤول إليه العلامات، أي: جُملة التحوُّلات الطارئة عليها، والتي يمكن توقّع نهايتها: النظر في «الآن» لتكهُّن الـ: «ما بعد». بل يمكن القول إنّ النموذج التفسيري هو برادايم خطّي (linéaire)، لأنّه يعتمد على ما هو كائن، ويقرأ ما هو ظاهر بشكل رتيب، ويمنح لهذه الرتابة (أو المحافظة) السلطة التاريخيّة باللجوء إلى ذات جمعيّة مهيمنة (أهل الحلّ والعقد)؛ بينما النموذج التأويلي هو برادايم دائري (circulaire)، لأنّه يجمع، في الدائرة الهرمينوطيقيّة، بين أوائل الأمور ونهاياتها القصوى (الرجوع إلى الوراء، وتوقّع الأمام)، بين الكلّ وأجزائه المركّبة له، بين النصّ وتأويلاته المشكّلة له... إلخ. ثمّة حلقة دائريّة في التأويل تجعل البداية والنهاية أو النشأة والعاقبة في تبادل مكتمل.

أثار هذا الاكتمال في الدورة انتباه بعض الباحثين على سبيل القراءة الفينومينولوجيّة عند كوربان، أو على سبيل القراءة الإبستمولوجيّة والنقديّة عند الجابري. نُدرك ذلك من خلال العناوين المخصَّصة لهذا الشأن، مثلاً «الزمان الدائري والعرفان الإسماعيلي» مع كوربان[48]؛ والفصل الثالث من القسم الثاني المعنون بـ: «النبوّة والولاية: العرفان الشيعي والزمان الدائري»[49] مع الجابري.

البُعد الدائري هو بُعد درامي، باروكي في جوهره باشتماله على نقيضين (البداية والنهاية)، لأنّه بُعد يرى النشأة الأولى من الوجهة الكوسمولوجيّة والميتافيزيقيّة (cosmogonie) والنهاية القصوى من الوجهة الأخرويّة (eschatologie).

إذا كان التأويل يتحقّق بشكل جذري أو راديكالي في التصوّف والعرفان، فلأنّه يعبّر بشكل درامي وباطني عن حالة العالم بين النشأة والمآل. وبما أنّ العالم والإنسان شيء واحد بمنظورات مختلفة (إنسان

47- أبو زيد، مفهوم النص، ص258-259.

48- H. Corbin, Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, 1982. 5.

49- الجابري، بنية العقل العربي، ص317 وبعدها.

أكبر/ عالم أصغر) تحققها المماثلة، فإنّ الكوسمولوجيا هي أيضاً أنثروبولوجيا، بجعل صورة الإنسان في بدء الخليقة (الحقيقة المحمديّة، الإمام، الأساس)، أي: المثال الخالص والمفارق الذي يُقتدى به في عالم ما تحت فلك القمر بالتعبير الأرسطي.

يستقطب الإنسان الأصلي في ذاته جِماع الكون والروح، ويحمل نظام الفاتحة والخاتمة، فهو، إذاً، أساس التأويل في العرفان بمختلف أوجهه المذهبيّة.

التأويل العرفاني هو زمان دائري بحكم الدائريّة التي ينطوي عليها، وبحكم تقسيم الأدوار بوجود إنسان أصلي (anthropos archos)[50] في كلّ دورة، يعبّر عنه المعجم العرفاني بالإمام، والوصي، والقطب... إلخ.

يذهب التأويل إلى أبعد الحدود من التقصّي الأنطولوجي والميتافيزيقي في أشكالها الدراميّة، والباروكيّة.

عندما يناقش أبو زيد الدلالة الاصطلاحيّة للتفسير والتأويل المتحوّرة حول نصّ بارز هو القرآن، فإنّه يؤكّد على السمة نفسها للدلالة اللغويّة بالوقوف عند حدود الكلمات في التفسير، ومجاوزة هذه الحدود في التأويل. غير أنّ الأمر الذي يعطي للتفسير «الحرفيّة» وللتأويل «الباطنيّة» هي حركة التاريخ نفسها، أو حركة الثقافة ذاتها، أي: بوجود عقول ليست لها الإدراكات نفسها؛ لأنّه ليست لها السياقات ولا التمثلات نفسها، فيكون القرآن محطّ تفسير أو تأويل، موضوع تفسير حرفي، أو تأويل باطني، تبعاً للرؤى والدوافع.

للتوكيد على الجانب الخطّي والتنسيقي للتفسير، يستحضر أبو زيد ما كتبه الزركشي في هذا المضمار:

«التفسير هو علم نزول الآية، وسورتها، وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكّيها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسّرها. وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي. وأمّا التأويل فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المراد به... ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي: صار إليه... وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير،

50- يحقق المصدر اليوناني (archè) دلالتين: دلالة البدء أو النشأة؛ لذا نقول أركيولوجيا (archéologie) بمعنى علم الأصل أو الأثر بالحفر والتنقيب عن جذور الأشياء المتوارية؛ ودلالة القيادة، والزعامة، والرئاسة، وفي المعجم العرفاني، الإسماعيلي خصوصاً، الإمام، والوصي، والأساس... إلخ. لاحظت حنه أرندت في دراستها لسيرة هذا المصطلح منذ سياقه اليوناني كيف أنّه انتقل من الدلالة العاديّة في مباشرة مشروع (البدء) وقيادة هذا المشروع (الرئاسة) نحو الدلالة الباطنيّة في افتتاح وجود (ميلاد المسيح) وقيادة هذا الوجود (تعاليم المسيح). كلّ مفتتح مشروع أو وجود هو بالضرورة القائد والوصي على هذا المشروع، أو الوجود؛ وكلّ دورة جديدة هي نشأة جديدة لها قيادة جديدة. في الكتابات المقدّسة، كلّ نبي أو رسول جديد هو مفتتح رسالة جديدة، وقائد هذه الرسالة. طالع الباب الثاني عشر من «الفتوحات»: «في معرفة دورة فلك سيدنا محمّد صلى الله عليه وسلم، وهي دورة السيادة، وأنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله تعالى» الفتوحات، 143/1 وبعدها.

وقد أولته فآل، أي: صرفته فانصرف، ، فكأنّ التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني... وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأنّ المؤول للكلام يسوس الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه»[51].

لا يتعدّى التفسير طابع التنظيم والترتيب الكامن في منطق عمليّاته، فهو إجراء يسعى إلى النظر في اللوحة الشاملة التي يمكن أن يكون عليها النصّ، لوحة تتبدّى فيها مواقع الكلمات والآيات، منازل السور، مراتب القصص... إلخ. التفسير هو تقنية في تنظيم التعبير، «أورغانون» (Organon) في ربط الكلمات ببعضها بعضاً، لغةً واصطلاحاً، واستخلاص العبر الممكنة. لكن ما حُكم التأويل في عتبته اللغويّة والاصطلاحيّة قبل انعطافه الباطني والميتافيزيقي؟ هل كانت هنالك بالفعل قطيعة إبستمولوجيّة بين التفسير والتأويل في الإسلام الكلاسيكي، أم كان هنالك بالأحرى تكامل؟

كان التأويل بمثابة المكمّل للتفسير، يضيف قيمة معرفيّة هي حصيلة اجتهاد، ويبقى دون التفسير بطابعه النسقي، واعتماده على ذات جمعيّة موثوق فيها.

«وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى؛ ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية. قال أبو نصر القشيري: ويعتبر في التفسير الاتباع والسمّاع، وإنّما الاستنباط فيما يتعلّق بالتأويل»[52].

اعتماد التفسير على **الرواية** هو الاستناد إلى سلطة معرفيّة في شكل ذات جمعيّة، لها التخويل في طريقة تفسير النصّ؛ واعتماد التأويل على **الدراية** هو أنّه نتيجة اجتهاد، أو رأي قد يحيد عن الضوابط والقواعد ليقوّل النصّ ما لم يقله.

معلوم أنّ التأويل في تبريراته الإيديولوجيّة والسياسيّة كان محطّ تشنيع؛ لأنّه يجعل كلمات النصّ، أو آيات القرآن في خدمة مذهب، أو طائفة، وأكثر الأمثلة سياقةً في هذا المضمار هو ما أشار إليه الزركشي: «مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ} [الرَّحمٰن: 19] أنّهما علي وفاطمة، {يَخْرُجُ مِنْهُما اللُّؤْلُؤُ وَالمَرْجانِ} [الرَّحمٰن: 22] يعني: الحسن والحسين رضي الله عنهما. وكذلك قالوا في قوله تعالى: {وَإِذا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ} [البَقَرَة: 205] إنّه معاوية، وغير ذلك»[53].

جاء هذا الانحدار في التأويل نتيجة عراك مذهبي، أو صراع إثني وطائفي، يسعى فيه كلّ طرف إلى جرّ النصّ إليه؛ ليكون مسوّغاً لدواعيه الإيديولوجيّة، وادّعاءاته المذهبيّة والطائفيّة. بهذا المعنى، زال عن

51- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/148-149، نقلاً عن أبو زيد، مفهوم النصّ، ص263.

52- المرجع نفسه، ص149-150؛ مفهوم النصّ، ص264.

53- المرجع نفسه، ص152؛ مفهوم النصّ، ص265.

التأويل حُكم الموضوعيّة، وتمّ إلحاقه، أو الزجُّ به في الذاتيّة والاعتباطيّة، أي: فقدان الأدوات والضوابط التي يكون بها علماً من علوم القرآن؛ التي يتمتّع بها التفسير كأرغانون موضوعي ونسقي. يلخّص أبو زيد المسألة كما يلي:

«إنّ «التأويل» الذي لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرّد «التخمين»، ولا على إخضاع النصّ لأهواء المفسّر وإيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنّما لا بدّ أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النصّ من جهة، وإلى معطياته اللغويّة من جهة أخرى، ثمّ لا بأس بعد ذلك من الانتقال من «الدلالة» إلى «المغزى» دون الوثب مباشرة إلى «مغزى» يتعارض مع دلالة النصّ»[54].

تتفق هذه الفكرة والمخطّط الثنائي للاستراتيجيّة والتكتيكيّة، بمعنى أنّ التأويل لا يشتغل سوى في المساحة المراقَبة والمحروسة للتفسير، لكنّه يستقلّ عن منطق العمليّات التفسيري بنظام خاصّ من المرونة والسيولة؛ ليقتنص المغزى خاطراً، أو إلهاماً، أو لمعة، أو شُعلة، أي: كلّ الخصائص التي تعدّ العلاقة بالنصّ ليس مجرّد تطبيق إجراءات، أو استخدام العقل، وتوظيف التراث («المنهج» بالتعبير المعاصر مع غادامر)، وإنّما هي علاقة مبنيّة على النباهة واليقظة؛ فلا نكون في مستوى التنسيق المعرفي فحسب، وإنّما نلج أيضاً في مجال الاعتبار الأنطولوجي («الحقيقة» بتعبير غادامر).

الغرض من وجود التأويل في صُلب التفسير هو إدخال فُسحة من الحريّة في التعامل مع النصّ، وأن تكون بين مُركبات الماكنة التفسيريّة فُسحات وفراغات (كالهيكل العظمي) تشتغل على إثرها الماكنة، ولا تتحوّل إلى آلة فولاذيّة تخنق النصّ، وتحوّله بالتالي إلى أيدولة صنميّة.

في كلّ الأحوال، التأويل هو عنوان الحريّة في التفسير، بمعنى الحركة الممكن إدراجها في النصّ ليكشف عن طابعه السائل والمرن، أي: قُدرته على التأقلم بفعل الدراية والاجتهاد، بفعل السياقات التداوليّة الواجب مراعاتها، من عصر إلى آخر، وحسب القوابل البشريّة من الجغرافيّات، والثقافات: «إنّ الاجتهاد في تأويل النصّ، يقول أبو زيد، لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النصّ الأخرى؛ من حيث إنّه يعتمد على حركة «العقل» للنفاذ إلى أعماق النصّ»[55].

إنّ الاجتهاد هو حريّة التأويل في إيالة النصّ، في سياسة حقيقته، ومجاله النظري والعملي؛ لأنّ النصّ، كما قلنا سابقاً، هو «نصّ-لغيره» لا «نصّ-لذاته»؛ هو نصّ لغيريّة لها شروطها التاريخيّة والثقافيّة، ولها

54- أبو زيد، مفهوم النصّ، ص266.

55- المرجع نفسه، ص270.

حيثيّات التطبيق، وسياقات الاستعمال. ليس أنّ النصّ يتغيّر في ذاته، أو في مبناه، وإنّما يتغيّر في معناه، فيما عَني به «الغير» في شرطه التاريخي والثقافي، فيما يعاني منه، فيما يكابده، ويتطلّب الإنارة والتدبير.

لاحظ أبو زيد ميل الخطاب الديني المعاصر إلى الإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل، وهي نتيجة متوقّعة بحكم الشروط الاستراتيجيّة التي ينخرط فيها التفسير:

1- التقيُّد بظاهر النصّ.

2- الاعتماد على ذات جمعيّة موثوق فيها (السلف).

فلا مجال هنا للدراية، والرأي، والاجتهاد، وإنّما لسلطة التراث بتصنيم النصّ، وتثبيت الواقع. أستعمل، بالأحرى، مفارقة أشرتُ إليها في العنوان، وهي «تحريف الواقع». تشتمل هذه العبارة على تناقض في الحدود؛ لأنّ الأمر الذي يمكن تحريفه هو النصّ الثابت، لا الواقع المتحرّك. غير أنّ تصنيم النصّ ليصبح أيدولة عابرة للأزمنة والأقاليم ما هو سوى «تحريف» لما هو عليه الواقع من تبدُّل، وارتقاء؛ هو «تحريف» لما هي عليه الطبيعة البشريّة من شروط موضوعيّة وذاتيّة، ومن مستويات تداوليّة، لا تنفكّ عن المراجعة والتغيُّر. لنفكّر في المسألة بشكل عكسي أو مقلوب: «تحريف الواقع» هو التنكُّر لما عليه الواقع من حركة في النسيج التاريخي والأنطولوجي الذي يميّز كائناته المتعيّنة؛ وهو أيضاً تبرير الأهواء، والمصالح، والقوى، والإرادات، والإيديولوجيّات بالنصّ-الأيدولة.

التبرير الإيديولوجي بالنصّ-الأيدولة (تبرير تعسُّف السلطان على الرعيّة، مثلاً) هو تحريف الواقع لما هو عليه من حركة وتنوُّع، لا ثبوت أو توقُّف نهائي في الأحكام، والأعراف، والأفعال. تثبيت الواقع بالنصّ هو تحريف الواقع عن شرطه الوجودي: ثبوته على الحركة. يقول أبو زيد:

«لقد كان الفقهاء على وعي دائم بحركة الواقع، وتغيُّره في الزمان والمكان، كما كانوا على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. وكان هذا التوسيع يتمّ عبر قناتي «الاجتهاد» و«القياس». إذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمّة»، فإنّ المؤول الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهماً علميّاً. وإذا كانت مصالح الأمّة، الآن، يتحتّم أن تعني مصالح الأغلبيّة لا مصالح الأقليّة، فإنّ موقف المؤوّل الذي يرعى مصالح الأقليّة هو الموقف الجدير بالرفض، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحي، وأهداف الشريعة»[56].

56- المرجع نفسه، ص272.

يتّضح من قول أبو زيد أنّ التأويل ينطوي على كلّ الخصائص التي تجعل منه عبارة عن **حريّة ومقاومة**، بمعنى الخصائص المنبوذة من استراتيجيّات تميل بطبعها إلى المحافظة الدينيّة، والتبرير الإيديولوجي، ومراعاة مصالح الأقليّة، الأرستقراطيّة أو النخبويّة في أشكالها الدينيّة أو السياسيّة... إلخ. تحريف الواقع هو، إذاً، تبديل الشرط الوجودي لما هو عليه الواقع من ارتقاء وتحوُّل وتثبيته في نظام (سياسي أو ديني) لا مجال فيه للتغيير.

تحريف الواقع بتصنيم النصّ؛ هو اعتبار أنّ كلّ نموذج هو «نهاية التاريخ»، لأنّه منتهى ما يصل إليه التصوُّر، أو السلوك البشري، بلا إضافة، أو تعديل، أو تغيير: النموذج-الأيدولة!

إذا كان التفسير يتمسّك بالحرفيّة النصيّة باسم موضوعيّة علميّة، وباسم سيادة تراثيّة، فإنّ ثمّة خطورة محققة في أن ترتدّ هذه الحرفيّة النصيّة إلى تحريفيّة للواقع، تثبّته، تجمّده، تقفل عليه، وتهدر بالتالي علّة وجوده وهي الحركة، ونظام اشتغاله وهو الحياة.

يبتغي التأويل العكس، فهو ينطلق من حركة الواقع لفهم النصّ، ولكي يُدخل هذه الحركة في النصّ ذاته نصّاً يتأقلم مع القراءات والسياقات، يتلاءم مع الشروط والمستويات، فيكون نصّاً لغيره، لا نصّاً لذاته، نصّاً لإنارة الواقع، وتحرير الإنسان. معنى ذلك أنّ التأويل هو شكل من أشكال استبطان العالم الذي هو مرآة الإنسان. ليس التأويل مجرّد بحث عن شيء باطني يتلقفه في غياهب النصّ، وإنّما يقوم أيضاً على نوع من الاستبطان، عندما يستحضر في قوّة جاذبة (force centripète) عناصر العالم، ويُدمجها بعناصر الذات. كما رأينا سالفاً، ليست الذات القارئة هي الذات السيكولوجيّة لإسقاط أهوائها على النصّ، وإنّما هي الذات المتعالية التي تسخّر قواها وملكاتها من أجل فهم أشياء النصّ، وتقتني عناصر هذه القوى والملكات من العالم. الذات هي همزة وصل/ فصل بين النصّ والعالم، وعليه لا يكون التأويل مجرّد تأويل معرفي، همّه إدراك أشياء النصّ، وتفسير مقتضياته ومضامينه، ولكن أيضاً تأويل أنطولوجي لكائنات العالم. لربّما سقطنا هنا في الوحدة الوجوديّة التي تعدّ الذات والنصّ والعالم شيئاً واحداً بحكم المرآويّة الجامعة بين هذه الحدود الثلاثة.

كانت هذه الوحدة الوجوديّة من إقرار العديد من التأويلات الصوفيّة/ العرفانيّة، بما فيها التأويل الصوفي عند ابن عربي؛ لأنّه في الوقت الذي كان يفسّر فيه ابن عربي القرآن تفسيراً رمزيّاً قائماً على التأويل الباطني، كان يرى أيضاً الأشكال التي يستبطن فيها القارئ، أو المؤوّل، العالم ليرى صورة هذا العالم في النصّ، ويرى صورة النصّ في العالم.

كانت هذه المسألة عريقة في الزمن عندما كان يُرى إلى الطبيعة نصّاً مفتوحاً نقرأ فيه علامات الخلق، وترى في النصّ طبيعة جامدة مركّبة من كائنات هي كلمات، وأسماء، ومسمّيات. هل هذا الاعتبار القديم في الجمع بين النصّ والعالم له مسوّغ معرفي صحيح؟ لا شكّ أن البرادايم قد تغيّر، ولم نعد نحتكم إلى الأطروحات نفسها التي استقرّ عليها الفكر القديم، أو الوسيطي، كفكرة المماثلة (analogie) التي بُنيت عليها الكثير من الفلسفات الميتافيزيقيّة العريقة، أو فكرة التمثّل (représentation) التي عالجها فوكو في «**الكلمات والأشياء**» ليقف بها على حقيقة النظام المعرفي (الإبستمي) الذي ميّز الثقافة الغربيّة. لكن، بحكم أنّني أعالج مبحثاً كان ينخرط في البرادايم القديم (المماثلة، التمثُّل) وهو التأويل الصوفي عند ابن عربي، وفي سياق الإبستمي العربي الإسلامي، فإنّ هذه المفاهيم لا غنى عنها في فهم القصديّات، والإجراءات المصاحبة لها؛ لأنّه لا غنى عنها في فهم آليّة التفكير القائم على المشابهة بين الأشياء، على الرغم من التباعُد في الطبائع، والأصناف، وفهم نمط التفكير القائم في مجمله على مشتقات التمثُّل كالحلم، والخيال، والمجاز، والإلهام، والنبوّة.

ليس الغرض الوقوف مطوّلاً عند آليّات التفكير وأنماطه، بقدر ما تكمن المسألة، حاسمة بالنسبة إلى المبحث الذي أعالجه هنا، في موقع الذات بين النصّ والعالم، وبشكل أخصّ وحصري، موقع المؤول بين القرآن والوجود. كما أسلفتُ القول لم تكن هنالك قطيعة في التصوُّر الكلاسيكي بين النصّ والعالم؛ لأنّ أحدهما مرآة الآخر: كلمات النصّ باعتبارها كائنات، كائنات العالم بوصفها كلمات. فالتأويل، في هذا السياق، هو معرفي وأنطولوجي، والذات المؤوّلة في هذا المضمار هي الذات المتعالية في سفرها بين النصّ والعالم، في استظهارها لمعنى النصّ، وفي استبطانها لمجلى العالم: «يتجاوز ابن عربي -في تأويله- القضايا القرآنيّة العامّة المعروفة في الفكر الإسلامي؛ ليجد في القرآن كلّ شيء، ويقرأ فيه الوجود بأسره»[57].

سأقف لاحقاً عند هذه التوأمة بين القرآن والوجود في معرض دراستي لطريقة أبو زيد في قراءة ابن عربي. ما يهمّني، كتمهيد للفصل القادم حول التأويل الرمزي، والتأويل الباروكي، هو الكيفيّة التي تحدس بها الذات أشياء النص، وأشياء العالم. فهل يتعلّق الأمر بمضاعفة مرآويّة تتحوّل إلى أشكال لا نهائيّة من الصور القرآنيّة والوجوديّة؟ كيف تحقق الذات القارئة والمؤوّلة الرابط المتعالي بين النصّ والعالم؟ بأيّ معنى تقوم الذات باستبطان العالم من أجل استظهار النصّ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة؛ يتطلّب الأمر مجاوزة التحديد الحصري والضيّق للتأويل في كونه عبارة عن تفسير علامات النصّ؛ بنقل دلالاتها الحقيقيّة إلى دلالاتها المجازيّة نحو التحديد الأوسع والأنطولوجي؛ في السفر عبر الكلمات والكائنات للإسفار عن أوجهها الغائرة.

57- أبو زيد، فلسفة التأويل، ص260.

لا شكّ أنّ المماثلة تحقق الوصل الضروري بين النصّ والعالم، بين المعرفي والأنطولوجي؛ غير أنّ المماثلة هنا ليست مجرّد **قياس**، كما يذهب النزوع الإبستمولوجي الضيّق، ولا مجرّد **مرآة**، كما يرى النزوع النفساني المحصور. إنّ المماثلة هي عمليّة معقّدة في الاستبطان، والتي تتّخذ أشكالاً عديدة:

1- **الترميز** بتحويل الأشياء النصيّة أو الكونيّة إلى رموز: من ظاهر الشيء إلى باطن ما يعنيه.

2- **الانثناء** بطي العالم، فيتّصل القاصي منه بالداني، أو بطي الذات، فتتّصل الأعماق الجوانيّة بالآفاق البرّانيّة.

3- **الاستشعار** بالتداخُل الكياسمي (chiasmique) بين كلمات النصّ وكائنات العالم؛ أو بين أعماق الذات وآفاق الكون... إلخ. ستكون هذه الأدوات الفينومينولوجيّة في اعتبار العلاقة بين المستظهر في النصّ والمستبطن من العالم موضوع بحث متأنٍّ في الفصل القادم. لا يمكن مقاربة التأويل الصوفي/ العرفاني بالعُدّة الإبستمولوجيّة والسيكولوجيّة الضيّقة؛ لأنّها لن تحصل على الكثير من المعارف، إن لم تقم أصلاً باستهجان هذا التأويل، واعتباره شطحات غير عقلانيّة، أو خيالات فاسدة، أو سيكولوجيّات زائغة، كما نقرأ في بعض المحاولات المجحفة.

إنّ نظام استبطان العالم هو نظام بسط الذات (explico). تنحدر كلمة «**تفسير**» في الأصل اللّاتيني من الفعل (explicare) ويعني: بَسَط، نَشَر، أظهَر، أبدَى. فهو يفيد استظهار ما هو باطن؛ ثمّ اتخذ المعنى الاصطلاحي في شرح وإيضاح النص. إنّ العتبة اللغويّة (قبل العتبة الاصطلاحيّة) هي حاملة معقوليّة هائلة؛ لأنّها تُبرز المغزى من كلّ حقيقة: الطيّ ثمّ البسط. فالأشياء المطويّة في النصّ أو المنطوية في العالم يتمّ استظهارها بإجراءات معيّنة: الإضاءة بالنسبة إلى التفسير الظاهري، والإنارة بالنسبة إلى التأويل الباطني. نظام الإضاءة غير نظام الإنارة؛ لأنّ الإضاءة هي التمييز الظاهري بين الأشياء (التفسير)، والإنارة هي التسليط المعمَّم لتنوير الأشياء (التأويل)؛ لذا لا يرى كلّ مذهب طبيعة الأشياء بالطريقة نفسها: يقوم المفسّر بالإضاءة والإيضاح من أجل غرض ثابت هو البيان والإفهام، ويقوم المؤوّل بالإنارة والتسليط من أجل الكشف عن قيمة زائدة في الأشياء هي النور الكامن فيها؛ لذا، لا نتعجّب من أن تكون التفسيرات الظاهريّة (الأيقونكلستيّة) هي مجرّد تنسيق أشياء النصّ، وترتيبها من أجلّ إضاءة تبتغي التمييز والفهم، وأن تكون التأويلات الباطنيّة (الأيقونوفيليّة) هي شقّ أشياء النصّ؛ للكشف فيها عن أنوار كامنة.

في الطريق المعكوس للفعل فسّر أو شرح، أي: بسط الطيّة (ex-pliquer) بالمعنى الظاهري في العرض والإضاءة، أو بالمعنى الباطني في الكشف والإنارة، نجد الفعل تضمّن أو استبطن (impliquer)، أي: انطوى (im-pliquer)، وهنا سنجد أنّ كلمات النصّ، أو أشياء العالم تتحوَّل إلى رموز منطوية في

الذات، يمكنها أن تكون عبارة عن انطباعات، أو مُثُل، أو أفكار، أو خواطر. غير أنّ هذه الرموز المنطوية في الذات ليست واضحة المعالم؛ لأنّ ما ينجرّ عنها ليس بداهات واضحة، ومتميّزة، كما ذهب ديكارت، وإنّما هي أكوام غامضة من الأحاسيس والانطباعات في منظور لايبنتس، ليس أشكالاً منبسطة من الأفكار الفطريّة والبديهيّة، وإنّما صور منطوية من الإدراكات اللطيفة المبهمة (aperceptions). معنى ذلك أنّ ما هو منتشر أو منبسط في سعته الكونيّة يتقلّص ليصبح عبارة عن ذرّة كامنة في الذات، ذرّة منطوية، لكنّها حاملة عالماً واسعاً، تماماً مثل التكنولوجيّات الحديثة، حيث يمكن تقليص مكتبة عامرة بمئات الكتب في قُرص صغير.

كان ابن عربي قد استعمل صيغة الاختصار للدلالة على الانطواء: «والإنسان الكامل من العالم، وهو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير. وسُمّي صغيراً لأنّه انفعل عن الكبير، وهو مختصره؛ لأنّ كلّ ما في العالم فيه. فهو وإن صغُر جرمه ففيه كلّ ما في العالم»[58].

يشتمل هذا المعجم الانطوائي على قيمة أنطولوجيّة، وهي الكيفيّة التي تنطوي فيها الذات على أشياء العالم، ليس فقط بمعنى الاشتمال والاختزان، وعلى سبيل المماثلة، أو المطابقة، لكن بمعنى الانثناء، الانعراج، الانعطاف، التي يؤكّدها الفعل «انفعل» من الفقرة المذكورة قبل قليل: «وسُمّي صغيراً لأنّه انفعل عن الكبير، وهو مختصره». فالصغير مختصر الكبير، كالشجرة المنطوية في البذرة قبل انبساطها الطبيعي، أو الكون في الذرّة، أو المكتبة الكبيرة في القرص الصغير، وهو أيضاً المنفعل عن الكبير بالمعنى غير السيكولوجي لهذه الكلمة.

ليس الانفعال هنا صورة نفسانيّة في الاضطراب وعنف المزاج، ولكن صورة باروكيّة في وجود داخل الذات ما لا نهاية له من الطيّات، وتتعرّض هذه الطيّات إلى قولبة الخيال بأن تصغُر الأشياء العظيمة، أو تكبُر الأشياء الصغيرة في صور لا نهائيّة من التحوُّل والتقلّب. ليس غريباً أن يجعل ابن عربي من الخيال الأداة المعرفيّة، والمجال الأنطولوجي في هذه القولبة؛ لأنّ طبيعته الباروكيّة تقتضي السلوك المنعطف، المنفعل، المنعرج، المنطوي، الملتوي، المنكسر، المنحدر، المتجعّد... إلخ.

إنّ المعجم الانطوائي ليس مجرّد ثنائيّات في الوحدة والكثرة، أو العقل والخيال، أو الحسّ والمثال؛ إنّه معجم الحركة الباروكيّة في انبساط المكثَّف، وتكثُّف المنبسط، فهي حقيقة واحدة (لا ثنائيّة مانويّة) ذات بُعدين: بُعد الانبساط وبُعد الانطواء. ترجمة ذلك هي أنّ الذات والعالم ليسا ثنائيتين متعارضتين، وإنّما هما عُنصران متداخلان، يجد كلّ واحد منهما ذاته في الآخر، عند الآخر، لأجل الآخر. يمرّ هذا الانطواء

58- الفتوحات، 409/4.

المتبادل، أو الاستبطان المتداخل، عبر **التعبير** بأوسع معاني هذه اللفظة. قد يكون تعبيراً بالكلمات، أو تعبيراً بالصور، أو الأحوال، وقد يكون التعبير ببساطة هو التأويل؛ لأنّه غالباً ما كان يقترن التأويل في القرآن بالتعبير عن الأحلام كما في قصّة يوسف. العلاقة التعبيريّة بين الذات والعالم يتوسّطها النصّ، ليس منظومة ثابتة من الكلمات، وإنّما مجال واسع من الرموز، والإشارات، واللوائح.

يقدّم دولوز، مثلاً، هذه التعبيريّة الكامنة في العلاقة الانطوائيّة بين العالم والذات: «ينبغي وضع العالم في الذات لكي تكون الذات من أجل العالم. هذا الليّ (torsion) هو الذي يشكّل طيّة العالم والذات؛ وهو الذي يعطي للتعبير سمته الأساسيّة: النفس هي التعبير عن العالم (الفعلي)، فقط لأنّ العالم هو المعبَّر عنه في النفس (الافتراضي)»[59].

نجد صيغة مماثلة عند ابن عربي تبعاً للمعجم المتداول آنذاك: «قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ} [فُصّلَت: 53] ليعلموا أنّ الإنسان عالم وجيز من العالم يحوي على الآيات في العالم»[60]. والآية هنا ذات دلالة مزدوجة:

1- بالمعنى الحصري للجُملة في السورة القرآنيّة.

2- بالمعنى الواسع للعلامة الموضوعة في العالم. بحكم أنّ ابن عربي يضع مساوقة بين القرآن والوجود، فإنّ ما يعبّر **به** العارف في القرآن يعبّر **عنه** في الوجود؛ ما تعبّر به الذات من رموز وإشارات تعبّر عنه في العالم من أشياء وكائنات؛ لأنّ الكائن المنبسط في العالم هو كلمة منطوية في الذات: «فالآيات هي الدلالات له على أنّه الحقّ الظاهر في مظاهر أعيان العالم»[61].

ما تبسطه الآيات على أنّه الحقّ الظاهر في المظاهر هو ما تُبطنه الذات على أنّه الحقّ الكامن فيها. واستعمال ابن عربي كلمة **رقائق** دليل على أنّه يقصد الطيّات اللّامتناهية التي اكتشفها دولوز عند لايبنتس: «وجعل الإنسان مجموع رقائق العالم كلّه، فمن الإنسان إلى كلّ شيء في العالم رقيقة ممتدّة من تلك الرقيقة، يكون من ذلك الشيء في الإنسان ما أودع الله عند ذلك الشيء من الأمور [...] فما من شيء في العالم إلّا وله أثر في الإنسان، وللإنسان أثر فيه»[62].

59- Gilles Deleuze, Le pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988, p. 37.

60- الفتوحات، 150/2.

61- المرجع نفسه، 151/2.

62- الفتوحات، 157/1.

يكتسي التعبير قيمة إسفاريّة في تحوُّل الكائنات إلى كلمات، وتحوُّل الكلمات إلى كائنات؛ لأنّ الفعل الرباعي **عبَّر** يشتمل على الفعل الثلاثي **عَبَر** من حيث المعنى، ويختلف عنه من حيث الموضوع والوسيلة (فالتعبير في الكلام والحديث، وأمّا العبور، ففي الصور والأحلام): «إنّ التعبير عن غير الرؤيا رباعي، والتعبير عن الرؤيا ثلاثي، أي: في الرؤيا، وهما من طريق المعنى على السواء»[63].

التعبير هو شكل من أشكال العبور من الصورة اللغويّة إلى الصورة الوجوديّة، وعكسه.

إذا كان التعبير هو الاسم الآخر للتأويل، فلأنّ تعبير الأحلام هو التأويل الأنطولوجي للعالم بوصفه خيالاً بالمعنى الباروكي عند ابن عربي.

في كلّ تعبير ثمّة عبور وسفر بين العوالم؛ لأنّ ثمّة تأويلاً للمشاهد وللمظاهر التي يعبُرها الإنسان، ويجعل منها تعبيراً، يجتازها ليجعل منها مجازاً واعتباراً.

يمنحنا هذا المعجم الغني من المفاهيم الأنطولوجيّة والكوسمولوجيّة مادّة ثريّة في دراسة جوهر التأويل في أشكاله اللغويّة (التأويل الرمزي) أو الأنطولوجيّة (التأويل الباروكي)، مع التوكيد على التعاضد بين اللغوي والأنطولوجي، أو بين المعرفي والوجودي، وهذا ما سأعمل على تبيانه في الفصل الآتي، بمعنى أدوات التأويل الصوفي، وهي الرمز ومشتقاته، ومجال هذا التأويل الذي حدّدته في البُعد الباروكي، وهو البُعد الحلمي أو الخيالي الأكثر حضوراً في النصوص العرفانيّة.

63- المرجع نفسه، 454/3.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمّد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، - كتاب الجلالة وهو كلمة الله، - كتاب الجلال والجمال، - كتاب أيام الشأن، - رسالة الأنوار، - كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، - رسالة إلى الإمام الرازي، - كتاب التراجم، - كتاب المسائل، - كتاب التجليات، - كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، - كتاب نقش الفصوص، - كتاب اصطلاح الصوفيّة.

- الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (د.ت) (4 أجزاء)؛ تحقيق عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة/ معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985-1992م (14 جزءاً).

المراجع العربيّة:

- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمّد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندريّة، (د.ت).

- أبو زيد، نصر حامد:

- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، 1983م.

- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م.

- النصّ، السلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1995م.

- ألموند، أيان، التصوّف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة حسام نايل، مراجعة محمّد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.

- حرب، علي:

- التأويل والحقيقة: قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة، دار التنوير، 2007م.

- نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط4، 2005م.

- هكذا أقرأ: ما بعد التفكيك، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000م (3 جزاء).

- ريكور، بول، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003 م.

- الزركشي، أبو عبد الله محمّد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 4 أجزاء.

- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2008م.

- الصادقي، أحمد، إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدى الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.

المراجع الأجنبيّة:

- Michel Foucault, Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963, Quadrige, 1988.

- Michel de Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition établie et introduite par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005.

- Michel de Certeau, La faiblesse de croire.

- Michel de Certeau, La fable mystique, I, Paris, Gallimard, 1975, coll. «Tel».

- H. Corbin, Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, 1982.

- Gilles Deleuze, Le pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020