Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

مفاهيم التأويل عند نصر حامد أبو زيد: قراءة في كتاب هكذا تكلم ابن عربي

Concepts of Interpretation according to Nasr Hamid Abu Zayd Reading in the Book: Hakada Takallama Ibn Arabi

روميسا كعبش Roumissa Kaabeche

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2/ مخبر النقد المعاصر وتحليل الخطاب

الإيميل romaissakab03@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020-09-15 **تاريخ القبول :** 2021-09-13

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى البحث في كيفيَّات تطبيق الهرمينوطيقا في الدِّراسات العربيَّة المعاصرة ومدى فاعليتها في تحقيق عمليَّة الفهم عن طريق الحوار. خاصَّةً وأنَّه من أكثر ضروريَّات هذا العصر هو تحقيق فهم الآخر الذي يختلف ويتعدَّد.

تقوم هذه المقاربة على محاورة نصر حامد أبو زيد من خلال مؤلَّفه "هكذا تكلم ابن عربي"، إذ يعتبر استدعاء تجربة أبو زيد أمراً مهمًّا نظراً لمحاولته تأسيس نظريَّة تأويل عربيَّة تأخذ مرجعيَّتها من الغرب ومن تراث التصوُّف ممثَّلاً في التأويل عند ابن عربي. ومن خلال ذلك يقدِّم هذا المقال محاولةً لبحث العلاقة بين كلٍّ من الهرمينوطيقا الغربيَّة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، والتَّأويل الصوفي الإسلامي.

كلمات مفتاحية: تأويل، نصر حامد أبو زيد، ابن عربي، تصوف، فهم.

Abstract:

This article aims to search ways of application of Hermineutics in the Arabic contemporary studies, and its effectiveness in achieving “understanding” through dialogue. It has become a necessity of this era to realize understanding of the “other” which is multiple and different. This approach is based on the dialogue of Nasr Hamid Abu Zayd through his book “Hakada Takallama Ibn Arabi”. Calling Abu Zayd’s experience is very important because he attempt to establish an Arabic theory of interpretation takes its reference from the western culture, and from Sufism patrimony and Ibn Arabi’s interpretation. So, this article gives a try for search the relationship between Hermeneutics and interpretation of Nasr Hamid Abu Zayd and the Islamic Sufism interpretation.

Keywords: Interpretation; Nasr Hamid Abu Zayd; Ibn Arabi; Sufism; Understanding..

مقدمة:

عَرَفَت الثقافة العربيَّة التأويل مرتبطاً بالنص المقدَّس، والمؤسَّسة الفقهيَّة والتفسيريَّة التي كانت تشتغل على تأويل ما تشابه من القرآن الكريم قصد بيان وإيضاح معناه، ليحمل مصطلح التأويل معنى التفسير ذاته، حين كان التأويل غالباً اجتهاداً من طرف الفقيه والمفسِّر لتوضيح ما خفي من آيات القرآن والحسم فيما اختُلِفَ فيه منه، وهنا تبرز عدَّة تساؤلات حول هذا الحسم ولصالح من كان يُوَجَّه؟ وإلى ماذا كان يحتكم ويرجع؟ هل كان لصالح الدِّين أم لصالح السياسة؟ وهي التساؤلات التي تمثِّل أهم المباحث التي عمل عليها مشروع المفكِّر نصر حامد أبو زيد التأويلي، والذي نحن بصدد محاورة أحد أهمِّ مؤلَّفاته وهو كتاب هكذا تكلَّم ابن عربي. يقوم مشروع أبو زيد على إعادة النَّظر في تأويل القرآن الكريم ومفهوم النص والتجاوز نحو القضايا الفقهيَّة واستجوابها، وصولاً إلى الاعتراف بفكر المتصوِّفة وبأهميَّة الفكر الصوفي في التأسيس لنمط مختلف من التأويل والفهم الديني؛ ففي مقابل التأويل الفقهي المؤسَّسي كان هناك نوع آخر من التأويل الذي همَّشته الثقافة وألقت به إلى سجلَّات المضمر والمسكوت عنه واللَّامقول، وهو تأويل المتصوفة للقرآن الكريم، وفهمهم الخاص للدين والشريعة وكل القضايا الفقهية، وهو الفكر الذي اشتَغَل عليه أبو زيد وأعاد له شرعيَّته، بل وتجاوز إلى حدِّ تزكيته، الأمر الذي أدى إلى منح الشرعية الكاملة للمؤسَّسة الدينية لتُصنِّف نصر حامد أبو زيد أحد الخارجين عن الثقافة والدين باعتباره مدافعاً عن الفكر الصوفي. ومن خلال ذلك نتساءل: كيف تناول نصر حامد أبو زيد التجربة الصوفية والتأويل الصوفي للقرآن الكريم؟ ثم كيف طبَّق أبو زيد تأويله على كتابات ابن عربي؟ وإلى أي مدى ينجح تطبيق التأويل على الفكر الصوفي في الوصول إلى الحقيقة والمعنى؟

يهدف البحث من خلال طرح هذه التساؤلات إلى محاورة تأويل أبو زيد لتجربة التصوف عند ابن عربي، إضافة إلى معرفة أسس مشروع أبو زيد التأويلي من خلال تقديم قراءة في مؤلَّفه: هكذا تكلَّم ابن عربي. وقد تمَّ اعتماد التأويل كاستراتيجية تسمح بمقاربة أفكار الكتاب ومحاولة الوصول إلى تحقيق فهم ما من خلال تقديم قراءة جديدة لما ورد فيه.

تتوزَّع مادَّة البحث على ثلاثة محاور أساسيَّة إضافةً إلى خاتمة؛ تمَّ في المحور الأول المعنون بـ: التجربة الصوفية تمديد لسلطة المؤسَّسة الدينية أم ثورة ضدَّها؟ البحثُ في رؤية نصر حامد أبو زيد للتَّجربة الصوفيَّة وعلاقتها بالمؤسَّسة الدِّينية والثقافة عموماً. أمَّا المحور الثاني المعنون بـ: فكر ابن عربي تجاوز للثقافة وخروج من النسق نحو العالم. فقد تمَّ خلاله الوقوف على فهم أبو زيد للتصوُّف الأكبري بما هو فكرٌ كونيٌّ عالميّ منفتحٌ على الآخر. وتمَّ خلال المحور الثالث المعنون بـ: تصوُّف ابن عربي: جدل التأويل والحقيقة. ربط التأويل الذي يمارسه أبو زيد على كتابات ابن عربي بالتأويل الصوفي للقرآن والبحث في جدليَّة التأويل والمعنى والحقيقة. يلي كلّ ذلك خاتمة تمَّ فيها تفصيل أهمِّ نتائج البحث.

1. التجربة الصوفيَّة: تمديد لسلطة المؤسسة الدينية أم ثورة ضدها؟

لقد طبَّق نصر حامد أبو زيد مفاهيم التأويل ومقولاته في إطار محاولته فتح طريق الحوار مع التراث ونصوصه، محاولاً إلغاء كلِّ مقدَّس ومبجَّل وجَعْلِها مجرَّد نصوص قادمة من زمن آخر يقتضي التعامل معها أن ننطلق من قلقنا الحاضر ومن ظروف عصرنا

الرَّاهنة، محترمين في الوقت نفسه زمن النص وظروفه، محاولين تحقيق اندماج بين أفقنا وأفق النص، بُغية تحقيق فهم جديد، يساهم في معرفتنا بذواتنا بعيداً عن التكرار والاجترار الذي استمرَّ قروناً من الزَّمن. فهل سينجح أبو زيد في تحقيق مسعاه؟

يعود نصر حامد أبو زيد إلى التصوُّف في أحد أهمِّ مؤلَّفاته وهو كتاب "هكذا تكلَّم ابن عربي" حيث قدَّم فيه قراءةً تأويليَّةً تُعيد بعث الفكر الأكبري من جديد، وتُعيد الحديث عن التصوُّف بما هو فهم وجوديّ تأويليّ ضمن إطار المركز، لا بما هو هامش. لعلَّ أوَّل ما يجدر بنا الإشارة إليه هو صياغة العنوان: "هكذا تكلم ابن عربي" حيث تبدو الإحالة واضحةً إلى مؤلَّف فريديريك نيتشه (هكذا تكلَّم زرادشت) حين قدَّم نيتشه نقده للواقع وكلِّ المفاهيم السَّائدة والأخلاق والسِّياسة والفلسفة... يمكننا القول، إنَّه، وبالطَّريقة نفسها، يثير أبو زيد الجدل من خلال كتاب (هكذا تكلم ابن عربي) ليحلَّ ابن عربي الولي محلَّ زرداشت النبي.

يُصرِّح أبو زيد في مقدِّمة مؤلَّفه (هكذا تكلَّم ابن عربي) أنَّ هاجس التصوُّف قد صاحبه منذ طفولته، حيث نشأ في بيئة تعتدُّ بالطُّرق الصوفيَّة وتقول بمنزلة الولاية والأولياء، ليعود هذا الهاجس إلى أبو زيد الباحث الأكاديمي، فيحاول أن يجيب إشكالات وتساؤلات كانت تتردَّد في وعيه منبثقةً عن التصوُّف وفكر ابن عربي خاصَّةً، زاد من حدَّتها التقاء أبو زيد بالفلسفة التأويليَّة الغربيَّة مُمثَّلةً في الهرمينوطيقا في صيغتها الأنطولوجيَّة ومداخلها الفينومينولوجية ليكون التَّشابه الكبير بين علم الشَّيخ الأكبر محي الدِّين ابن عربي(1165-1240م) ومقولات فلسفة التأويل الغربيَّة حافزاً لتساؤلات أكثر عمقاً: "وكان السؤال الذي يتردد دائما في ذهني، هل ما زال ابن عربي قادرا على المساهمة في مخاطبته قضايا عالمنا المعاصر [...] كان مجرد وجود كتب الشيخ ورسائله قريبا مني وفي متناول يدي، يقوي الإحساس عندي بأنه مازال قادرا على مخاطبة عالمنا، فقط لو أحسنا الإنصات لما يقول."[6][1] يبدو إذاً تأكُّد أبو زيد من أنَّ ابن عربي يملك المفاتيح التي تتيح له مخاطبة عالمنا المعاصر، ليكون بذلك هو الشيء المفقود الذي ضاع من الثقافة الإسلاميَّة العربيَّة والذي يتضمَّن كيفيَّة النظر إلى الآخر، والتعامل معه وتقبُّله بعيداً عن الانغلاق الذي علق بالفكر العربي منذ قرون بعيدة، ليعود ابن عربي من التراث ليعلِّمنا كيف نتعامل مع الآخر المختلف عنَّا وكيف يمكن أن نفهمه ونسعه، "كانت أبياته الشعرية عن دين الحب الذي يتسع لكل العقائد تتردد دائما في سمعي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طـائف
وألواح توراة ومصحف قـرآن
أدين بدين الحـب توجـهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني."[2]

يرى نصر حامد أبو زيد أنَّ هذه الأبيات تؤسِّس لدين جديد يستوعب كل الدِّيانات والعقائد والطوائف، يستوعب الآخرين في اختلافهم وهو دين الحب حيث "يعتبر الشيخ الأكبر أنه في البدء كان الحب، هكذا يتصور ابن عربي الحقيقة."[3] فالحقيقة قبل كلِّ شيء هي علاقة حبٍّ بين الذات البشريَّة والذات الإلهيَّة، بين الذات والآخرين، بين الذات الإلهيَّة والموجودات....

إنَّ فكرةً كهذه تُعَدُّ محوراً للتصوُّف أو لتصوُّف ابن عربي بالتحديد، تجعلنا نتساءل عن مدى إمكانيَّة قبولها من طرف المؤسَّسة الدِّينية منذ القرنين 12-13م (6-7ه) إلى غاية عصورنا المتأخِّرة، وبصيغة أخرى: هل تقبَّلت الثَّقافة ابن عربي وفكره وهو ينطلق من فكرة قبول الآخر، والإيمان بكلِّ العقائد؟ لطالما كان النَّظر إلى التصوُّف على أنَّه هامشٌ منبوذٌ في وجود المركز الذي لا يعتدُّ إلَّا بسلطة النَّقل، والنَّقل هنا هو سلطة

النص، والنص في هذه الفترة نصوصٌ لاحقة متراكمة ومقدَّسة، وتُحرِّم المؤسَّسة الدينيَّة المساس بها، إنَّ ما جاء به ابن عربي في هذه الظُّروف كان يمثِّل ثورةً ضدَّ المركز، ويؤسِّس لمنهج جديد في رؤية العالم والوجود.

يرى نصر حامد أبو زيد أنَّه في ظل تطوُّرات العصر، ونظرة العالم للإسلام الذي وصل مشوَّهاً إلى الغرب، تغدو عودة ابن عربي أكثر من ضرورة لكونه يمثِّل الجانب الخفيَّ من الإسلام، وهو الجانب الصَّحيح، بعيداً عن صورة الإسلام المعاصرة، التي تجتهد أطرافٌ سياسيَّة بالتواطؤ من المؤسَّسة الدينيَّة، في إثباتها للعالم وفق سياسة المغالطة، وهو ما جعل من ابن عربي يختفي، وكذلك معه كلُّ الفلاسفة والمفكِّرين والأدباء، الذين يمثِّلون الجانب المضيء من الإسلام، وتختفي معهم كلُّ أعمالهم ومساهماتهم في تشكيل الحضارة الإنسانيَّة. "وفي مجال المساهمة في تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربي رصيدا يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر من آثار المشكلات[...]، التي سببت حالة الاحتقان في الفكر الإسلامي."[4] كما يساهم أيضاً في تقديم نظرة مغايرة عن الإسلام للعالم. يبدو بوضوح تأثُّر أبو زيد بمفهوم الحوار والتفاهم عند غادامي (1900-2002)H.G.Gadamer. حيث تتمثَّل التجربة التأويليَّة في فكر غادامير في"الفهم والتفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلاقة بين التراث والنص، بين الأنا والآخر، قوامها السؤال والجواب ودليلها المساءلة والتجارب والاستقصاء والحوار."[5] فالتأويل الذي يبتغي الفهم غايةً لا يتمُّ عن طريق الإنصات وحسب، وإنَّما يغدو الحوار مع الآخر بميزته التبادليَّة التشاركيَّة ضرورةً مُلِحَّةً؛ أي أن نُنصِت لما يقوله الآخر (التُّراث) ولكن يبقى السُّؤال أحد محدِّدات الفهم وبالتالي التَّفاهم؛ حيث أنَّ "هذا التفاهم منطقه السؤال والجواب، بوصفه تساؤلا غير مكتمل نطرحه على الحاضر، أي أنه ليس استجوابا، وإنما تساؤل مثمر ومتبادل."[6] فالعودة إلى الماضي ونصوص التراث يستدعي الحذر من الغياب التام للإنصات لما يقوله النص ممَّا يُسبِّب عدم تحقيق الفهم وتقويل النص ما لم يقله، وقد يؤدِّي إلى قتل النص بإلباسه معنى خارجيًّا يحتكم فقط للسياق الخارجي ويلغي خصوصية اللغة وزمن الكتابة وغيرها. بينما يؤدِّي الإفراط في الإنصات إلى التسليم بما جاء به النص دون مساءلة أو حوار أو نقد وبالتالي يتعذَّر حدوث الفهم.

ينبني فكر ابن عربي أساساً على مجموعة من الرُّؤى، إذ تتَّخذ الرؤية في الفكر الصوفي صيغةً وجوديَّةً يتمكَّن من خلالها العارف من بلوغ عالم الغيب والوصول إلى المعارف التي لا تنكشف لغيره، وبالتالي إلى الحقيقة، فتتحوَّل الرؤية من الطابع الميتافيزيقي الذي يميِّزها إلى واقعة أنطولوجيَّة تستدعي محاولةً جادَّةً للفهم. وبناءً على ذلك يقدِّم نصر حامد أبو زيد تأويله لرؤى*[7] ابن عربي، معتمداً التأويل بما هو إنصاتٌ للآخر وهو –في هذه الحالة- نص صوفي تراثي قادم من زمن آخر، مفترضاً مسافةً زمنيَّةً كإجراء تأويلي أصيل يسمح بتحقيق الفهم دون المساس بخصوصية النص أو المؤوِّل؛ (المسافة الزمنيَّة Distance temporelle) إجراءٌ قدَّمته هرمينوطيقا غادامير وهو "موقع بين الغرابة والإلف يوجد بين ما هو مقصود تاريخيا (الموضوعية البعيدة

للموروث) وبين انتسابنا لتراث معين، هذا "المابين" هو الموقع الحقيقي للهرمينوطيقا."[8] يسمح هذا الإجراء بقراءة وممارسة التأويل مع الاحتفاظ بالخصوصية الفريدة لكل نص، إذ يخلق مجالاً بينيًّا يتمكَّن خلاله المؤوِّل من الاقتراب من الآخر/نص التراث دون التعثُّر بعتبة الماضي أو الحاضر، ولحدوث ذلك يقدِّم غادامير إجراءً ثانياً لا يقلُّ أهميَّةً عن الأوَّل، وهو (انصهار الآفاق Fusion des horizons) حيث إنَّ المؤوِّل في اتجاهه نحو نصوص التراث لن يكون خالياً من وعيه بالحاضر وبعصره، وكذلك النص القادم من الماضي لن يكون خالياً من سمات عصره الذي وُلِد فيه، ومن البنى الفكريَّة التي أنتجته، فأثناء قراءة النص ومحاولة فهمه لابدَّ من اندماج أفق المؤوِّل وأفق النص، "لأن ما نقوم به ليس مجرد إعادة بناء عالم ماض، ذلك أن قراءة العمل الأدبي هي حدث [...]واقعة تحدث في الزمان ومعنى العمل هو نتاج لاندماج أفقنا الحاضر نفسه، وأفق العمل الأدبي القديم."[9] وهو يُعَدُّ مبدأً أساسيًّا ضمن هرمينوطيقا غادامير وهو ما يسمِّيه أيضاً " The two horizons أي أفق أصول النص التي تبعد عنا [...] وأفق القارئ المعاصر الذي يسعى أن يكون للنص معنى في الزمان الحديث."[10] ولا يتعلَّق الأفق الحاضر للمُؤَوِّل بأحكام مسبقة نُطلقها على النص أو نسعى لإثباتها ولكن يجب أن نكون مستعدِّين دائماً لترك النص يُعبِّر عن نفسه أمامنا وأن يقول في كلّ مرَّة شيئاً ما.

يناقش أبو زيد مسألة الولاية في الفكر الصوفي حيث يؤكِّد أنَّ البعد الأكثر عمقاً لمسألة الولاية يتبدَّى في الحرص على عدم إغلاق التواصل بين السماء والأرض، حيث إن كون (محمد صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين، صارت تعني تدريجيا أن السماء قالت كل ما عندها وعلى الإنسان وحده أن يقرر مصيره بالفوز باتباع أوامر السماء، أو بالهلاك بمخالفتها، ولكن تحديد معنى هذه الأوامر والنواهي، تحول إلى ساحة صراع بجولات لا متناهية، بين الفقهاء وبين رجال الدين، ولذلك يصر الروحانيون على ضرورة بقاء الصلة مع السماء، وهذا هو تحديدا ما تتضمنه نظرية الولاية.[11] كما يوضِّح ذلك ابن عربي نفسه، فالولاية هي السَّبيل الوحيد للاتِّصال بالذَّات الإلهية والتصوُّف يغدو الطريقة الوحيدة لبلوغ السَّماء. إلَّا أنَّ أبو زيد لم يطرح السُّؤال هنا: من أخذ مبادرة حصر الاتصال بالذات الإلهية على الأولياء فقط؟ أو باتباع طريق التصوف دون غيرها؟ هل نتحدَّث هنا عن التأسيس لمركزيَّة مضادَّة خرجت من عمق الهامش؟ إنَّ ما يجعل هذه التساؤلات مشروعةً هو تحديد ماهية وطبيعة هذا الاتصال، فالقرآن الكريم رسالة الله لعباده لا لأوليائه فحسب بل وللنَّاس كافَّة، ولا يهدف لتأسيس "نخبة من المتدينين" بقدر ما يخاطب الناس جميعاً على اختلاف أعراقهم وأصولهم ولغاتهم، ليتواصلوا مع الخالق عن طريق التأمُّل والتدبُّر والتفكُّر في المخلوقات، وفي الوجود للتمكُّن من بلوغ الحق ومعرفته. إنَّ فكراً كهذا لا يشترط المعرفة بالطرق الصوفية، ولا اتباع ولي، وإنَّما يكفي التدبُّر في كتاب الله القرآن الكريم وفي خلقه المتجلِّي في الوجود. فهل أغرق التصوُّف -بِعَدِّه بؤرةً ثقافيَّةً عميقةً- أبو زيد النَّاقد في غياهب أفكاره؟

إنَّ نظريَّة الحب عند ابن عربي –والقول لأبي زيد- تتجلَّى من خلال حب الوجود بكلِّ أشكاله، لا بما هو حب دنيوي، ولكن بما هو حب للمجلى المقدس، حيث يكون الجمال الإنساني أحد تجليات الجمال الإلهي، وهو أمر لا يفهمه الفقهاء ولا يقدرونه. إن المحبوب دائما لا يمثل موضوعا في حد ذاته، بقدر ما يمثل مجلى من مجالي الجمال في قلب العارف، حيث تتوازى نظرية الحب عند ابن عربي خاصة مع نظرية

الوجود، فالحق كان كنزا مخفيا فأحب أن يُعرَف فَخَلَقَ الخَلْق لِيَعْرِفوه.[12]

بهذا الشَّكل يشرح أبو زيد نظرية الحب عند ابن عربي ليكون في محل توضيح ما غمُض على الكثيرين حين قدَّموا فهمهم الخاص للنص الأكبري وأسَّسوه على أنَّه المعنى الوحيد والثابت، وأُغلِقت كُتُب ابن عربي وأُلقي بها إلى الهامش. وهنا تتبدَّى خطورة مسألة الفهم أو فهم النص بالنسبة للثَّقافة الإسلامية إذ يغدو فتح حلقة الفهم التأويليَّة اللَّانهائية ضرورةً مُلِحَّة لإعادة فهم التُّراث فهماً جديداً. فقد سبَّب التَّعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية مأزقاً معرفيًّا وثقافيًّا أدَّى إلى إقصاء الفكر الصوفي الروحاني، حيث كانت المؤسَّسة الدينية متمثِّلة في الفقهاء بوصفها مركزاً، تُزيح كل ما له علاقة بالتصوف وبالأخص ابن عربي، حين تمَّ وصفه بالردَّة والكفر، حتى وإخراج فكره من دائرة الإسلام.[13] ليصل أبو زيد إلى أنَّ التعارض في الفهم والتأويل والأذى الذي تعرَّض له المتصوِّفة هو ما جعلهم يؤسِّسون لغتهم الخاصَّة التي تقوم بدرجة أولى على استبدال اللغة العادية بالرموز والإشارات.[14] إنَّ الصراع أو التعارض بين الفقهاء (مركز) والمتصوفة (هامش) هو جوهر الصراع الذي يتشكَّل انطلاقاً من التأويل وعبره، إذ أنَّ الخلاف يكمن في فهمهم الخاص، وهو فهم بشري، قابلٌ لكلِّ أنواع النَّقد والتغيير، إلَّا أنَّ ما حدث فعلاً هو اكتساب هذه المؤسَّسة لقداسة النص الديني ذاتها، إذ أصبحت سلطة الفقيه وقداسته، تفوق وتتجاوز سلطة النص، ليصبح فهم النص حكراً عليه، ومن خالف الفقيه فقد خالف النص والدين والشرع، وبذلك اكتسب مصطلح النص الديني مفهوماً جديداً جعله يتضمَّن كل النصوص الثواني، التي كُتِبت حول القرآن الكريم كالشروحات والتفاسير وكتب الفقه...، لينسحب لاحقاً على كلِّ نصوص التراث بما لا يجعل مجالاً للتفكير وإعادة النَّظر فيها.

يظهر ممَّا سبق طرحه– إذاً- "أن النص الديني [...] نص فوق تراثي، ليس تراثا، وإنما فهمُ الشخصِ الدّينَ هو الذي يشكل تراثا، فالفهم متعلق بشري يقتضي حصوله في الزمان والمكان، أي أن الفهم يعرض لمسألة القديم والجديد. والفهم هو الذي ينفذ إلى هذه المعاني."[15] إنَّ البحث هنا يقتضي التفريق بين النص المقدس بما هو القرآن الكريم، وبين النص الديني الذي تشكَّل عبر القرون الأولى مُمَثَّلاً في الشروح والتفاسير والقراءات التي تأسَّست بناءً على القرآن الكريم.

وبهذا الشَّكل يتعامل نصر حامد أبو زيد مع كلِّ نصوص التراث بما هي نصوص بشرية حريٌّ بنا أن ننظر إليها نظرة مساءلة وجدل، لا نظرة قبول ورضوخ فحسب، فهذا التراث الذي صنعَنَا بطريقة أو بأخرى، يملك ما يجعلنا ننجح في مهمة إعادة ترهينه عن طريق تشكيل فهمنا الخاص له، وصياغة أسئلتنا الخاصَّة، وأثناء ذلك لا بدَّ من الاستناد إلى آليات وإجراءات وأدوات عصرنا، إذا لا يمكن بكلِّ حال التخلي عن أفقنا المعاصر، أثناء هذه المهمة، والتأويل أو الهرمينوطيقا هي إحدى الطرق والوسائل المناسبة لمواجهة التراث وقراءته، إذ "ليس هينا الولوج إلى عالم التراث تأويلا وقراءة لأنظمته المعرفية، فهو من التشابك والتداخل بحيث تتيه في فجواته وشقوقه كل المحاولات التي تنظر إلى نصوصه من منظور الثنائيات الضدية."[16] وتبرز مهمَّة الهرمينوطيقا بما هي "بحث في مناطق الصمت والغياب."[17] ووفق هذا المفهوم يُحاوِرُ أبو زيد فكر المتصوفة، والشيخ الأكبر. فالبحث في صمت المتصوفة، هو الآلية التي قد تنجح في تحقيق فهم للتصوُّف، وتميط عنها الغموض الذي يميزها؛ وهو الغموض الذي

لم يُفهم داخل الثقافة الإسلامية، بل وأُسِيء فهمه بشكل لافت من خلال تاريخ التَّكفير الطويل الذي مارسته المؤسَّسة الدينية ضد المتصوفة.

يقول أبو زيد إنَّ " التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وكل هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هو جزء منه."[18] هذا الكلام يؤدي بنا مباشرة نحو هيدغر (1976-1889)M.Heidegger في مفهوم الدازين المنخرط في الوجود، والذي لا يتحقق وجوده إلَّا بما هو (كائن ما) داخل الوجود، وأنَّ الفهم الذي يمارسه الدازين بما هو كائنٌ تأويلي هو أكثر من مجرَّد فهم وإنمَّا يتحوَّل إلى كينونة، وهي كينونة تتحقَّق داخل اللُّغة حين يتحوَّل الإنسان إلى كائن لغوي بامتياز؛ فقد عمد هيدغر إلى "تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم ليخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني هو وجود مؤول، بمعنى وجود يتجسد في اللغة، على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تم تشكيله في اللغة."[19] فاللغة حسب هيدغر هي فضاء تواجد الكينونة والعالم، إذ إنَّ الكائن لا يُعبِّر أو يُعبَّر عن وجوده إلا باللغة وفيها. لتكون بذلك اللغة "ليست مجرد وسيلة تبليغ يستخدمها الإنسان في محادثاته مع غيره للتواصل والتفاهم فحسب، وإنما هي وطن أو بيت الوجود الذي يسكن فيه الكائن الإنساني maison de l'etre"[20].وبهذا المعنى أسَّس هيدغر لمفهوم جديد للغة بِعَدِّها أساس الكينونة الأوَّل، حيث يتأسس الوجود ويتحقق باللغة وفيها. ويجمع أبو زيد بين ابن عربي وهيدغر من خلال التَّشابه الكبير في القضايا والتَّساؤلات المطروحة في الفكرين، يقول في ذلك: "السؤال الفلسفي الأساسي عند ابن عربي كما هو معروف هو سؤال الوجود، هل الوجود هو وجود موضوعي مستقل في الخارج؟ أم أن الوجود ثمرة عناصر يشترك فيها ما يسمى بالخيال الإلهي والخيال الإنساني؟ هذا السؤال يردك إلى هيدغر: هل الوجود له استقلال موضوعي خارج الذات المدركة أم خارج المعرفة؟"[21] أي أنَّ أسئلتنا التي ننطلق منها في قراءتنا المعاصرة للتراث موجودة في هذا التراث ذاته، وبالتالي فإنَّ إعادة تفعيل هذه الأسئلة ستؤدِّي إلى بعثه من جديد.

يرى أبو زيد أنَّ التجربة الصوفية تُمثِّل تجربةً موازيةً لتجربة الوحي النبوي، مع تَضَمُّنِ هذه الأخيرة الإتيان بتشريع جديد، بينما يسعى الصوفي إلى الاتصال بنفس مصدر الوحي النبوي، ومن خلال ذلك تكون لغة الوحي مشابهةً للغة الخطاب الصوفي لكن الصوفي يسعى، من جهة، إلى تفسير القرآن بشرح الغامض وإظهار الباطن، في حين يسعى في تجربته الصوفية إلى التستر والإخفاء والغموض.[22] ولعلَّ لذلك علاقةً بنظرة الصوفي للوجود، إذ إنَّ أكثر ما نعتقد أنَّه يتجلَّى أمامنا يكون في الحقيقة أكثر غموضاً واختفاءً، وكذلك للغة ظاهر وباطن وللغة القرآن ظاهرٌ فَهِمه الفقهاء وأهل السنَّة والسَّلف، وباطن وحدهم العارفون والمتصوفة يستطيعون فَهمَه. إنَّ كتاب الله يخاطب البشر حسب عقولهم وقدراتهم على التقبُّل، وما اختلف فيه كان بسبب اللُّغة المكثَّفة غير الصريحة والتي فهمها الصوفي ووصل إلى باطنها، وعجز الفقيه عن ذلك ولم يفهم إلَّا ظاهرها، بنفس الطريقة يتبنَّى المتصوِّفة اللغة الإشارية، إذ أنَّ ما أراد الله أن يستره عن عباده، لا يملك المتصوِّف العارف حقَّ كشفه لأحد، وإلَّا ارتكب خطيئة، فإذا "قام الصوفي بفك شفرة الخطاب الإلهي يكون قد قضى على الحكمة التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة. وهي مناسبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول

البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة."[23] وفي ذلك يقول محمد المصباحي (حول تعقيد لغة المتصوفة وابن عربي خاصة): "من البين بنفسه أن انتقاد العقل هو بجهة ما دعوة للاعقلانية بحيث يمكن للمرء أن يترجم الأكبرية (التي هي بعد رشدية)، وما بعد الحداثة معا بما بعد العقلانية. ولعل أسلوب كتابة ابن عربي خير دليل على لاعقلانيته."[24] فتفسير ترتيب لغة ابن عربي اللَّامتوازن، والذي رَدَّهُ نصر حامد أبو زيد إلى كونه كلاماً ملهَماً من الله وليس ترتيباً بشريًّا، يرى المصباحي أن هذه اللغة بترتيبها تتماشى تماماً مع منهج ابن عربي في التصوُّف وتناقضه وتعارض أسلوبه في الكتابة والتأليف ولا عقلانيته.

يصل نصر حامد أبو زيد[25] إلى أنَّ ابن عربي يقول إنَّ كتبه ومؤلَّفاته ليست من عنده ولا من فكره، وإنَّما يعتبرها تنزيلاً إلهيا لا يخضع ترتيبها لعقل الكاتب ولا لنظر المؤلف، بل يتبع نظام ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل، مشبِّهاً لها بكلّ النصوص المقدَّسة، وبالقرآن الكريم خاصَّة. وهنا يطرح السؤال نفسه عن طبيعة تعامل أبو زيد مع فكرٍ يزعم صاحبه أنَّ كُتُبَه توحى إليه من الله مباشرة، أو أنَّ الملائكة تُبلِغه إياها، حيث يتأكَّد ما ذهبنا إليه سابقاً، من أنَّ أبو زيد في تأويله لرؤى ابن عربي يكاد يضع الولاية في مقام يوازي مقام النبوة، بل وقد يتجاوزها. إنَّ السُّؤال المُلِح الذي يشتغل في هذا الإطار: كيف يتعامل نصر حامد أبو زيد مع نص ابن عربي الذي يدَّعي لنفسه ولعِلمه القداسة والمكانة ذاتها التي يمتلكها القرآن الكريم؟ إنَّ قبوله فكرة كهذه سينسف أهم المبادئ التي انطلق منها في رحلته التأويلية لتشكيل فهمٍ جديد مغاير للتراث (تراث المتصوفة خاصة)، إنَّه ببساطة –هنا- سيُعيد تأطير التُّراث وفق مركزيَّةٍ جديدةٍ تحمل القداسة ذاتها، بل وتضرب بقوَّة كلَّ ما خالفها إلى الهامش، نظريَّة الولاية ومنزلتها، تأويل الرؤية، فكرة الإلهام والوحي الإلهي، كلُّها تؤسِّس معا لنمط جديد في التفكير، وفي النظر إلى العالم، ربما كان المانع الوحيد من تطورها كمركزيَّة مضادَّة هو وقوف المؤسَّسة الدينية والفقهية ضدَّها، لتغدو بذلك هذه الأخيرة ضرورةً وتكتسب شرعيَّة وجودها وتسلُّطها.

فالإشكال الذي يريد أبو زيد إعادة النظر فيه والمتعلق بقداسة التراث ونصوصه التي كبحت العقل العربي وكبلته – وهو ما ثار ضده معيداً بلورة مفاهيم كلِّ النصوص الثواني بدءً بالسنَّة وصولاً إلى كتب الفقه والتفاسير- هو ذاته الإشكال الذي تؤسِّس له كتابات ابن عربي والمتمثِّل في " نظرية قداسة النص"، لتغدو بذلك المؤسَّسة الفقهية، موازيةً للتصوف عامَّةً وابن عربي خاصَّةً، لا مُعارِضةً فحسب، ساعدها على احتلال المركز سلطة السياسة وظروف تاريخية معروفة، أي أنَّه وفق نظرة ابن عربي للولي وللخطاب الصوفي لم يكن ليكون الخطاب الصوفي – في حال وجد السلطة السياسية الداعمة ولم تعترض المؤسسة الفقهية – مجرَّد خطاب على النص المقدس، بل كان ليكون كتاباً موازياً له. لنسأل مجدَّداً: هل نظر أبو زيد إلى هذه النقطة أم أنَّه تغافل وتغاضى عنها؟ هل فعلاً يُعَدُّ التصوُّف ثورةً ضدَّ المؤسَّسة الدينية كما أكَّد ذلك، أم أنَّه لا يعدو أن يكون تمديداً لسلطتها بشكلٍ ما؛ ذلك أنَّه منحها شرعيَّة التسلط والبقاء من جهة، ولأنَّه لو وجد الدَّعم التاريخي المؤسَّسي لكان ربما أكثر تسلطاً.

يبدو جليًّا أنَّ متاهة التصوف، تجعل ممن يقترب منها عالقاً في ثناياها وقد يخرج منبهراً بها بل وحتى مقدِّساً لها. لتتضارب المفاهيم حول قضيَّة التراث مجددًّا ويطرح السؤال: كيف تعامل أبو زيد مع هذا النوع من نصوص التراث؟ لعلَّه يمكننا أن نُبلور أخيراً إجابةً لتساؤلنا الأوَّل بقولنا إنَّ تجربة التصوف – تصوف ابن عربي بالتحديد- تعد ثورةً ضدَّ المؤسَّسة

الدينية، باعتبار المؤسَّسة الدينية هي سلطة الفقيه والمفسر، والتي تحقق وجودها وتضمن استمراريتها وقوتها من خلال احتكار التراث وصناعة التاريخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالتصوف قد لا يعدو أن يكون تمديداً لسلطة المؤسسة الدينية، وذلك حين يمنح –برؤاه ونظرياته المثيرة للجدل- المؤسَّسة الدينية شرعيَّة البقاء والسلطة.

2. فكر ابن عربي: تجاوز للثقافة وخروج من النسق نحو العالم:

يشير نصر حامد أبو زيد إلى أنَّ ابن عربي يُصرُّ على أنَّ كتبه تتجاوز التأليف إلى كونها تنزيلات إلهية ومكان لتجلي اللقاء بين الحق والخلق، أي بين السماوي والأرضي، وبذلك تكون عباراته ولغته المكثفة والملغزة أهم ميزة في أسلوبه التأليفي أو التدويني، ويعرض نصر حامد أبو زيد لعبارة ابن عربي في صلاته على الرسول صلى الله عليه وسلم: "والصلاة والسلام على سر العالم ونكتته"، ويشرح نصر حامد بأن قول ابن عربي (سر العالم ونكتته) إنَّما هو اتِّجاه وجودي أنطولوجي واضح إذ لم يكن ليتحقَّق وجود العالم لولا الكلمة المحمديَّة ويستدلُّ بالحديث النبوي "كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطِّين". وهنا يفهم ابن عربي النبوَّة فهماً يقترب من مفهوم الكلمة التي عنها وبها أوجد الله العالم، ولكن مفهوم الكلمة في فلسفة ابن عربي يتَّخذ تعبيراً إسلاميًّا وقرآنيًّا واضحاً[26]. إلَّا أنَّه ومع ذلك لا بدَّ من التساؤل – حسب أبو زيد- عن توظيف ابن عربي لمفهوم الكلمة وهو معروفٌ في اللَّاهوت المسيحي، ولكن ابن عربي يقوم بـ"أسلمة" هذا المفهوم في قوله بالكلمة المحمديَّة، ويُرجع أبو زيد ذلك إلى أنَّ "مشروع ابن عربي في جوهره محاولة لصياغته مفهوم للدين جامع لكل المعتقدات سواء منها الكتابية أو غير الكتابية."[27] وهنا يتوسَّع مفهوم الكلمة في المسيحيَّة لتكون الكلمة المحمديَّة أشمل وأقدم فهي تبدأ قبل بداية الخلق (وآدم بين الماء والطين) خاصةً إذا عرفنا أنَّ "مفهوم الكلمة كما صاغها لأول مرة يوحنا في مفتتح إنجيله قد وجدت صدى لها في القرآن الكريم الذي وصف عيسى بأنه روح الله وكلمة منه ألقاها إلى مريم، لكن القرآن الكريم لم يخص عيسى وحده بهذه الصفة- صفة الكلمة- فكلمات الله لا نهاية لها، [...] وكل شيء في هذا العالم كبيرا كان أو صغيرا أوجده الله بكلمة (كن) وبهذا المعنى يصبح الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها كلمات."[28] بهذه الطريقة إذاً يُؤَوِّل نصر حامد مفهوم الكلمة المحمديَّة، في فكر ابن عربي ويوضِّح انفتاح فكره واستيعابه لكلِّ الأديان والعقائد، وللوجود من خلال صياغة مفهوم جديد للكلمة.

يواصل أبو زيد تأويله لخطبة الفتوحات المكيَّة التي اعتبرها أشبه بفاتحة القرآن الكريم، إذ تتضمَّن عن طريق التركيز والاختصار مُجمَل ما يُفصِّل فيه الكتاب من موضوعات، ليصل إلى فكرة (حضرة الخيال) حيث يشير إليها ابن عربي "باسم "عالم الحقائق والمثال" وهي حضرة الخيال، التي تعد مكونا أساسيا في بناء نسقه الفكري الصوفي الفلسفي إنها حضرة التقاء العالم، حيث يتجسد المجرد ويتشخص الروحاني، بل هي الحضرة الجامعة للإنسانية والألوهية، والعالم المشترك بين الله والعالم."[29] وخلال هذه الحضرة يتم اللقاء بين ابن عربي والرسول محمد صلى الله عليه وسلم حيث يأخذ ويتلقى عنه المعرفة، وكذلك مع خاتم الولاية العامة النبي عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء والرسل.

ينتقل أبو زيد إلى تأويل وتحليل ما يرويه ابن عربي عن رؤياه –ضمن الخطبة– بلقاء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وعيسى عليه السلام، وغيرهما من الأنبياء، ليصل إلى أنَّ أحداثها قد دلَّت كلها على مكانة ابن عربي الرَّفيعة، وأنَّه هو وحده "خاتم الولاية المحمَّدية" بشهادة الرَّسول صلى الله عليه وسلم

نفسه[30]. لا بدَّ من التساؤل هنا: إلى أيّ مدى يمكن للنَّاقد أن يكون موضوعيًّا وهو يحاول أن يؤوِّل نصًّا لرؤية!؟ وبصيغة أخرى: ما الذي قد يجعل النَّاقد متأكِّداً من وجود هذه الرؤية من الأساس؟ ولماذا لا نقول إنَّ ابن عربي –مثلا- قد ألَّف كلَّ تلك الأحداث لمجرَّد إثبات مكانته التي يسعى إلى بلوغها؟ ولماذا يتعامل معها أبو زيد على أنَّها حقيقة ولا يحاول أن يتساءل عمَّا قد يُثبت وجودها؟

نلاحظ أنَّ أبو زيد يُسهِبُ في تحليل رؤى ابن عربي لا ليحاول نقدها، بل ليحاول إثبات صحَّتها، أي أنَّه ينطلق من مسلَّمة صحَّة النص وثبوته وثبوت وقوعه أيضا، وهذا ما قد يخالف منطلقاته، فالنقد المعاصر الذي يتأسس على فكرة موت المؤلف لابد وأن يتخلص من الولاء الديني والعقدي للشخوص التاريخية، وأن يؤسس لمبدأ الشك في المسلمات وخاصة فيما تعلق بالتراث. فكيف لمن يقول بمغالطة نصوص بحجم نصوص الفقه والتفاسير وغيرها، أن يعود ليمضي في محاولة جادَّة لإثبات وترسيخ نصوص تحمل من الغيبيَّات والرُّوحانيَّات ما يتجاوز النُّصوص الأولى؟ قد يمارس هنا نصر حامد أبو زيد التَّأويل بشكلٍ لافت ليصل إلى فهم مغاير للتصوُّف، إلَّا أنَّ ما نتساءل حوله هو طبيعة النَّص ذاتها، ومسعى أبو زيد الواضح لتأكيده وتثبيته!

يجيب نصر حامد أبو زيد عن تساؤلاتنا هذه على لسان هنري كوربانHenry Corbin حيث يؤكِّد أنَّ: "دارس ابن عربي لا يصل في الحقيقة إلى معرفة موضوعية بفكر ابن عربي، بل إن أي معرفة بابن عربي يصل إليها الباحث، ليست إلا الصورة التي يتجلى بها ابن عربي على قدر الباحث نفسه، وطبقا لإمكانيته الروحية."[31] ولعل هذا بالضَّبط ما ينطبق على نصر حامد أبو زيد، وكما قلنا سابقاً من أنَّ الباحث ينطلق هنا من ذاتيته.

يعود نصر حامد ليُبرِّر ذلك بأنَّه "في حالة دراسة ابن عربي من الحيوي أن يحسن الباحث الإنصات للغة ابن عربي، وتأمل مستوياتها بهدف الدخول إلى عالمه، والتعرف على تضاريس تجربته الروحية، لكن الباحث مطالب في النهاية أن يخرج من عباءة الشيخ وأن يأخذ مسافة تباعده عن الغرق في محيط فكره، وذلك لكي يتمكن من التحليل والتفسير والتقويم."[32] يبدو أنَّ أبو زيد هنا يستدرك ويحاول أن يشرح أنَّه لا بد لأفق الباحث وذاتيَّته من التدخُّل وبقوَّة، إلَّا أنَّ الباحث يجب أن لا ينصهر في فكر الشيخ بل أن يخرج منه ناقداً "يبتعد عن إصدار أحكام مجانية بالإدانة، أو بالمبالغة في التقريظ والمدح هكذا تعلمنا فلسفة التأويل المعاصر Hermenetics"[33]. بهذا الشكل يشرح نصر حامد أبو زيد مساره في دراسة الشيخ الأكبر –الذي لم يسلكه تماما- وتبنيه لفلسفة التأويل المعاصر التي لا تصدر أحكاماً بالإدانة والتحريم ولا بالمدح والتقديس، إلَّا أنَّها في الوقت نفسه، تمكِّننا من تحقيق فهمنا الخاص لنصِّ التراث، وباتِّخاذ المسافة اللَّازمة. ولكن نلاحظ كيف أنَّ أبو زيد ذاته قد استغرق في ممارسة الإنصات لدرجة لم يتمكَّن خلالها من مفارقة ظلِّ الشيخ الأكبر.

ينتقل أبو زيد إلى استنتاج الوقائع التاريخيَّة، انطلاقاً من إحالات ابن عربي إلى تواريخها وأحداثها في مؤلفاته، كما يستخرج علاقاته بحكام عصره وتقديرهم الكبير له، حيث كانوا لا يردون له حاجة، وأما حاجاته عندهم فكانت حاجات العامة والناس العاديين "فقد كان قضاء حاجات الناس عند الملوك والأمراء والخلفاء، كانت دائما واحدة من المهام التي أحسن العلماء والعارفون بأنها مسؤوليتهم، فقد كانوا يمثلون صوت

العامة من المظلومين وذوي الحاجات في قصور الحكام ودواوين الأمراء."[34] وكذلك كان ابن عربي يراسل الملوك ويجالسهم، ويوصيهم بالعدل ويذكرهم بالآخرة، خاصَّةً وأنَّه قد عايش فترة تراجع الإسلام والحروب الصليبيَّة الشَّرسة ضدَّ بيت المقدس، فبالرَّغم من قبوله كل الأديان والعقائد، "إلَّا أنَّنا نجده في هذه الظروف يشيد بالإسلام وبمكانته قبوله كل الأديان والعقائد، إلا أننا نجده في هذه الظروف الحرجة، يمكن أن نتفهم كيف يتحول التسامح إلى تعصب، وتسقط الروحانية في طين الواقع."[35] بهذه الكلمات يؤكد أبو زيد أنَّ التصوف بمثاليته وسعيه للرُّوحانية الصافية، لم يتمكَّن من اختراق الواقع والوقت، ومثال ذلك حين يتحوَّل التسامح إلى تعصب، في ظروف عصيبة عاشها الإسلام سواء في المشرق أو في المغرب الإسلامي، ومن ذلك يصبح التناقض لا غيره – كما أشرنا سابقا- هو ما يميِّز فكر ابن عربي، وهو ما يجعل منه فكراً مستعصياً على التَّحليل والفهم، ويستحيل النَّظر إليه من اتِّجاه واحد، أو من زاوية واحدة، لأنَّ ذلك سيفشل حتماً في استجلاء غموضه وكثافته.

يصل نصر حامد أبو زيد إلى أن اهتمام ابن عربي كان بالغا بالتاريخ وقضايا الواقع خاصة حول الصراع بين الروم والمسلمين، حتى وصل الأمر بابن عربي في آخر باب من أبواب كتابه (الفتوحات المكية) أن يوصي المسلمين بعدم الإقامة في مدن يحكمها الكفار، لأن ذلك إهانة لدين الإسلام، وإعلاء لكلمة الكفر على كلمة الله.[36] وهنا يمكن القول مع أبو زيد إنَّ ابن عربي الصوفي يختفي تماماً. ليحلَّ محلَّه ابن عربي بوصفه ذاتاً واقعيَّةً تاريخيَّةً بامتياز.

بالنِّسبة لابن عربي – حسب أبو زيد-[37] فإن الموحدين والمشركين والكفار كلهم يتساوون في الإيمان بالله عز وجل، لأن تلك هي فطرة الناس منذ الأزل. إن الكفار ظاهرا، مؤمنون في الباطن، بينما الموحدون المؤمنون فهم مؤمنون ظاهرا وباطنا. وذلك يرجع إلى تعريف ابن عربي للوجود كله بأنه تجلي للذات الإلهية، فعبدة الأوثان والكواكب والحجر، هم في الحقيقة يعبدون التجلي الإلهي في تلك المعبودات وكذلك الملحدون، فانتماءهم لفكر الإلحاد وإيمانهم به، هو إيمان ما وبطريقة ما – يفترضها الشيخ – بتجلي الذات الإلهية في الوجود، وبذلك يكون الإيمان بالله وتوحيده، هو قدر الناس جميعا، منذ خلق آدم وإلى أن يرث الله الأرض وما عليها. وبهذا المفهوم – يؤكد أبو زيد- أنَّ ابن عربي يتمكَّن من فهم وتبرير نصر الرُّوم وتراجع المسلمين، فكلُّ العالم مؤمنٌ بالله تعالى، ومن أعطى الولاية الإلهية حقَّها ينصره الله، ومن تهاون وأفسد ولو كان مؤمناً موحِّداً لا ينصره الحق.

إنَّ ما يخلص إليه أبو زيد، هو أنَّ "خطاب ابن عربي موزع بين صفاء فكره وتعالي تجربته الروحية، وبين تجربة زمانه وانتماءه الثقافي والحضاري والديني."[38] ونترجم ذلك على أنَّه وبالرَّغم من روحانيته وتصوُّفه، ولأنَّ الواقع بطريقةٍ ما يصنعنا، فإنَّنا لا يمكن أن نصنِّف ابن عربي بشراً فوق المكان والزَّمان، وإنَّما هو منخرط تماماً في ظروف عصره يتأثَّر بها ويؤثِّر فيها.

ولإيضاح ذلك، يتطرَّق أبو زيد إلى تأويل نص ابن عربي الذي يعرض فيه رؤية أحد الأشخاص من دمشق، وطلبه من الشيخ نظم قصيدة يمدح فيها الأنصار مركزا على اسم (سعد ابن عبادة) بناءً على طلب من الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.[39] ويؤوِّل ذلك أبو زيد بعلاقة ابن عربي الوطيدة بإعادة صياغة التاريخ والنظر فيه، حيث يعود من خلال سرد هذه القصة إلى الصِّراعات الأولى بين المسلمين والخلافة، وإلى حروب الفتنة ونشوء علم الكلام وصولاً إلى الخلاف بين السنة والشيعة، إذ يتَّفق التصوُّف والتشيُّع في القول بأحقيَّة وأفضليَّة علي ابن أبي طالب بالخلافة، إلَّا أنَّ ابن عربي يعطي مفهوماً آخر لعلاقة الأفضليَّة هذه بالزَّمان، إذ إنَّ

تأخُّر علي ابن أبي طالب ووفقاً لنسبيةً مفهوم الزَّمان عنده، لا يُلغي أفضليَّته، وبالتالي لا يلغي أحقيَّته بالخلافة.[40]

يؤوِّل أبو زيد[41] مفهوم (نهاية العالم) عند ابن عربي، ويُسهب في تحليل نصوصه التي تحيل إلى (المهدي المنتظر)، و(نزول عيسى) وإلى (الدجال) وحروب النِّهاية، ولعلَّ أغرب ما في ذلك هو تحديده للتواريخ بالتَّفصيل، إذ يَعْتَبِرُ نصر حامد أبو زيد أنَّ "هذا التبشير بنهاية العالم، يُعدُّ تطوُّراً في رؤية ابن عربي للواقع الذي رحل من مغربه إلى مشرقة بحثاً عن خلاص، فلما وجد الأمر في المشرق لا يقل سوءًا عن الحال في المغرب الذي خلفه وراءه أدرك أنه لا خلاص إلا باليقظة الكبرى."[42] حيث يكون الموت هو اليقظة من حالة النوم التي هي العالم. إنَّ ما يتبادر إلى ذهن أيِّ قارئ من خلال ما تمَّ طرحه من طرف أبو زيد هو التَّعارض الشَّديد والتَّناقض في تأويل أبو زيد بين القبول بفكرة أنَّ كتب الشَّيخ تنزيلات إلهية من جهة، ثم، من جهة أخرى، القول بأنَ الشيخ كان يكتب عن تأثُّر بالواقع، وهو واضحٌ في مؤلَّفاته، بل ويصل أبو زيد إلى استنتاج التَّاريخ وأحداثه منها، فكيف يمكن أن يلتقي الأمران؟

يمكننا القول أخيراً –ووفقاً لتأويل أبوزيد ورؤاه- إنَّ فكر ابن عربي، ورغم قدرته على تجاوز الثَّقافة والمعتقد وخروجه من النَّسق واستيعابه للوجود والكون والعالم، إلَّا أنَّه خاضعٌ لسلطة المكان والزمان والعصر، لا يفكر من خارج ظروفه وعصره، بل من عمق الواقع، ليظلَّ بذلك نموذج الولي بما هو إنسان كامل، مجرَّد نظرية أو مسعى من مساعي العرفان والتي لا يمكن – لمن يفكر من خارج دائرة التصوف على الأقل- أن يقول بتحقُّقه فعلاً.

3. **تصوف ابن عربي: جدل التأويل والحقيقة.**

إنَّ فكر ابن عربي حسب أبو زيد يمتلك خاصيَّةً فريدةً في كونه فكراً دائريًّا، ويُبنى انطلاقًا من نظرته لبنية الوجود الدَّائرية، فأي فكرة ينطلق منها القارئ سيجد نفسه يعود إليها في النِّهاية، وكذلك بالنِّسبة لمفهوم الوجود بالنسبة لابن عربي، حيث إنَّ أيَّ نقطة في الوجود لا بُدَّ وأن تُحيل إلى المركز من جهة، وتُعدُّ بدايةً للوجود ونهايةً له في آن. من جهة أخرى، هكذا يحلِّل أبو زيد بنية الوجود في فكر ابن عربي وكذلك بنية فكر ابن عربي ذاتها.

يتوقف أبو زيد عند توضيح مفهوم التجلّي في (النفس الإلهي) حيث: "يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في النفس الإلهي حين أرادت الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها، وفي تعبير آخر، أن الذات الإلهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها"[43]. ويواصل أبو زيد شرحه وتحليله لمفهوم ابن عربي "للوجود" و"الإنسان" و"الألوهة" و"الأسماء الإلهية" و"التجليات الإلهية" وصولًا إلى "تأويل القرآن" عند ابن عربي إذ "يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة"[44]. وبالتَّالي يكون تأويل الوجود هو ذاته تأويل النَّص الدِّيني، ووحده الإنسان الكامل أي العارف الصوفي - الذي تجاوز الظاهر إلى الباطن ومن خلال وصوله إلى الالتقاء والاتحاد مع الذَّات الإلهية- يمكنه تأويل النص وامتلاك دلالته الأصليَّة والكليَّة! وهنا لا بدَّ من التَّساؤل: هل فعلاً يستطيع العارف أن يمتلك الحقيقة؟ وكيف له أن يثبت أمراً كهذا؟ لعلَّ الجواب هنا بسيط جدًّا، وهو أنَّه لا توجد طريقة تُمكِّننا من معرفة الحقيقة فالعارف، وباتِّباع منهج الإخفاء، سيظلُّ كل هذا مجرَّد فرضيات وادِّعاءات لا يمكن – لغير العارف على الأقل- أن يؤكِّدها أو يثبتها. حتى إنَّه قد يبدو

من العبث أن ندَّعي إمكانيَّة امتلاك مفاتيح الحقيقة واليقين.

يقول أبو زيد في تأويل القرآن عند ابن عربي: "لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقا لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية. فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية، القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك. وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوى الوجود والنص معا."[45] يتَّضح جليًّا من خلال القول أعلاه بأنَّ أبو زيد يدافع عن فكرة مفادها أنَّ التصوف يُعلي من شأن القرآن الكريم وليس العكس. ولكن الظاهر هنا أنَّ أبو زيد يؤكِّد أيضاً -ولو بشكل ضمني- أنَّ القرآن خارج التصوف يعد "مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقا لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية." الأمر الذي قد يضيف جدلاً –لا يسمح المقام بالخوض فيه- إلى الجدل الذي تطرحه رؤى أبو زيد من الأساس.

ويعود أبو زيد إلى مصطلح "تأويل"، حيث إنَّه قد اكتسب تدريجيًّا دلالةً غير حسنة "من خلال النمو والتطور الاجتماعيين، وما يصاحبها عادة من صراع فكري وسياسي."[46] والتأويل كما يوظِّفه ابن عربي، يستمدُّ مشروعيَّته المعرفيَّة كمصطلح "من حقيقة أن ابن عربي يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلاما تشبه ما يتراءى للنائم في نومه، هذا الوجود الصور، يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقيقة المتحجبة وراءها إلَّا بالتأويل عبر معراج الصوفي من ظاهره الذي هو ظاهر الوجود إلى باطنه الذي هو الحقيقة."[47] فالصُّوفي إذًا ومن خلال تجربته الرُّوحانية يتمكَّن من الوصول إلى باطنه، وبالتالي إلى باطن النص وباطن الوجود وصولاً إلى الذَّات الإلهية، وطريق ذلك هو التَّأويل بما هو إجراءٌ صوفيٌّ يتعلَّق بالعرفان وبالنص المقدَّس.

في الفصل الأخير[48]من مؤلَّف (هكذا تكلم ابن عربي)، يناقش أبو زيد قضيَّة تأويل الشَّريعة عند ابن عربي خاصَّةً، ليعود الحديث مجدداً عن عمق التجربة الرُّوحانية وقدرتها على الوصول إلى باطن الأحكام والشَّرائع، بِتجاوُز ظاهرها. وبالتالي قدرتها على ملامسة الحقيقة. إنَّ لمفهوم الشَّريعة عند ابن عربي –وكذلك بالنسبة لكل مفاهيمه- ثلاثة أبعاد: البعد الأنطولوجي الوجودي، والبعد الإبستيمولوجي المعرفي، والبعد الأنثروبولوجي الإنساني، وكلُّ واحد منها يُحيل إلى البعدين الآخريْن في نسق دائري. فحسب ابن عربي؛ إذا كان القرآن طريق الرب إلى العبد، فالسنة هي طريق العبد إلى الرب، وهما طريق واحدة في الأصل، أما الإجماع بالنسبة له، فهو يتوقف على ما أجمع عليه جيل الصحابة الأول، وأما القياس فهو لا يأخذ به، وفي الوقت نفسه لا يحرّمه، فقد حرص الشيخ الأكبر على أن القياس الذي يقصده هو ما يخالف قاعدة المتكلمين التي مفادها (قياس الغائب على الشاهد) فالأصل هو أن العالم المشهود لا بد وأن يقاس على عالم الغيب لتكون القاعدة هي (قياس الشاهد على الغائب) فبنية القياس عنده بنية عكسية يكون فيها عالم الغيب أصلا.[49]

نصل إذاً إلى أنَّ الحقيقة عند ابن عربي هي حقيقة الإيمان والوجود، وحقيقة الله المتجليَّة في العالم، ووحده العارف يصل إليها عن طريق التَّأويل (تأويل الوجود)، إلَّا أنَّ التأويل في ماهيته لا يمكن أن يكون طريقاً للحقيقة. التأويلُ هو طريق لحقيقة ما، ولا يمكن بذلك الجمع بين التأويل وسيلةً والحقيقة غايةً. فإذا حضر التأويل، تأجَّلت الحقيقة وعُلِّقت، وزادت ابتعاداً واختفاء، إنَّ مفهوم الحقيقة الذي يستحيل الإمساك به أو تعريفه يجعل من ادِّعاء المتصوِّفة الوصول إلى اليقين مغالطةً تستدعي المناقشة والجدل

وإعادة النَّظر، لنعيد التَّساؤل مجدَّداً: هل فعلًا يمكن لمن يفكِّر من خارج دائرة التصوُّف أن يفهم ابن عربي؟

خاتمة:

يمكننا القول أخيراً إنَّ نصر حامد أبو زيد قد حاول الخوض في فكر الشَّيخ الأكبر محي الدِّين ابن عربي، راغباً في نقله – ونقل التصوُّف- من هامش الثَّقافة إلى مركزها ومتنها. لعلَّ هذه الرَّغبة التي عبَّر عنها أبو زيد نفسه، والتي تبدو واضحةً لكلِّ قارئ يتصفَّح مؤلَّفه، هي ما جعلت أبو زيد النَّاقد يختفي تدريجيًّا تحت عباءة الشَّيخ الأكبر، حتى لم يبق غير أبو زيد المعجب بالتصوُّف والمؤيِّد للشَّيخ خاصَّةً. إنَّ مشروعيَّة قولنا –هنا- تُستَمدُّ من عدم توجيه أبو زيد لسهام النَّقد نحو التصوُّف أو ابن عربي، بل والتَّجاوز على كثير من الأفكار المثيرة للجدل في الفكر الأكبري دون تعقيب ولا مساءلة. وهذا ما يخالف منهج أبو زيد الناقد، في التعامل مع نصوص التُّراث (أيَّ نصٍّ كان)، وتحطيمه لهالة القداسة التي تحيط بها، وتفكيكه لبنية المحظور والمحرَّم، وإسقاطه لجدران المؤسَّسة الدينيّة. إنَّ المأزق الذي يقع فيه أبو زيد ومن خلال محاورتنا لمؤلَّفه الموسوم بـ "هكذا تكلم ابن عربي" هو تأسيسه لفكر جديد يتَّخذ من التصوُّف مركزاً جديداً ويلغي ما دونه إلى الهامش، الأمر الذي يعتبر حياداً عن المسار التَّأويلي الهرمينوطيقي الذي صرَّح أبو زيد بتبنِّيه نهجاً واستراتيجيةً في القراءة، وهو المسار الذي يقوم على عدم إصدار الأحكام ومَنح النصوص حريَّة الإفصاح عمَّا تُخفيه بعيداً عن كلِّ أشكال التَّقديس.

إنَّ تأويل أبو زيد للخطاب الصُّوفي الروحاني يجعل هذا الخطاب يتأرجح بين كونه ثورةً ضدَّ مركزيَّة المؤسَّسة الدِّينية حيناً، وبين كونه خطاباً مساهماً في هذه المركزيَّة حيناً آخر، وقد يصل أبو زيد إلى جعل هذا الخطاب مركزيَّةً موازيةً. إنَّه يجعل من فكر ابن عربي الصوفي فكراً يتجاوز النَّسق الثقافي الذي أنتجه بحيث يعجُّ برؤى المستقبل والغيب، كما يتميز بالانفتاح وقبوله الاختلاف والآخرين، إلَّا أنَّ هذه الرُّؤية الكونيَّة/العالميَّة لفكر ابن عربي سرعان ما تُلغى أو تتراجع نظراً لبروز الجانب الواقعي الثقافي التاريخي والمتعصِّب من تصوُّف ابن عربي حيث تسقط الروحانية –حسب أبو زيد- حتماً في طين الواقع الذي يمنعها من تحقيق مثاليَّتها المنشودة.

نستطيع الآن أن نُبلور إجابةً عن تساؤلاتنا في البداية: هل سينجح أبو زيد في مسعاه نحو تطبيق تأويل يُحقِّق فهماً جديداً للنص (التصوُّف)؟ ويبدو جليًّا أنَّ للإجابة وجهان متلازمان، أوَّلهما: نعم، لقد قدَّم فعلاً أبو زيد فهماً آخر لنص التصوُّف، كما أنَّه قد نجح في كشف خبايا فكر ابن عربي، وتوضيح كثير من المغالطات التي سيقت ضدَّه، من خلال إعطاء معنى جديد يؤسِّس بدوره لفهم جديد لفكره. أمَّا الوجه الآخر: فإنَّ أبو زيد لم يتمكَّن من تحقيق الموضوعيَّة اللَّازمة في هذه المهمَّة، كما أنَّه لم ينتقل إلى الجانب الخفي لفكر ابن عربي، أي أنَّه لم يتناوله بالنَّقد والتَّحليل والمساءلة، والحوار الذي تعلِّمنا إيَّاه الهرمينوطيقا المعاصرة – بِعَدِّها طريقةً اتَّبعها أبو زيد- بأنَّه حوار يقوم على منطق السُّؤال والجواب، ويُحوِّل الجواب إلى سؤال جديد يُلهِم جواباً جديداً وهكذا. بل إنَّ حوار أبو زيد مع الآخر هنا (فكر التصوف عامَّة وابن عربي خاصَّة) كان حواراً قائماً على الإنصات وفقط، بل وقد نسمِّيه إفراطاً في الإنصات، وهو ما جعل من المشروع يميل إلى جانبٍ دون غيره.

إنَّ كلَّ ما تمَّ طرحه يجعل من الهرمينوطيقا في صيغتها الغربيَّة -بما هي مسارٌ

منهجيٌّ تبنَّاه أبو زيد في تطبيقاته على ابن عربي- عاجزةً عن اختراق الأنظمة الحصينة التي تُسيِّجُ نصوص التراث -ونص ابن عربي واحدٌ منها- إنَّها تتيه في مداخلها ومسالكها، إذ تلتفُّ الثَّقافة حول الهرمينوطيقا برُمَّتها معيدةً صياغتها وبلورتها بما يتوافق وخصوصيَّتها، وتُعدُّ متاهة التصوُّف وفكر ابن عربي خاصَّةً إحدى أكثر بُؤَر الثَّقافة عمقاً ومقاومةً ،إذ تتيه وتختفي داخلها كلُّ الرُّؤى والمناهج والمقاربات التي تحاول خلخلتها أو الكشف عن غموضها وفهمها.

قائمة المصادر والمراجع:

- **المصادر:**

1- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، بيروت، 2004.

- **المراجع:**

1- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007.

2- عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2008.

3- محمد خليف خيضر الحياني: ما ورائية التأويل العربي الأصول المناهج المفاهيم، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط7، بيروت، الرباط، الجزائر، 2013.

4- محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2008.

5- محمد المصباحي: نعم ولا (الفكر المنفتح عند ابن عربي)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، الجزائر، بيروت، الرباط، ط1، 2012.

6- اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، الرباط، الجزائر، 2011.

- **الكتب المترجمة:**

1- دايفيدجاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2007.

- **المقالات:**

1-أحمد حسو، شتيفان فايندر: نصر حامد أبو زيد وتأويل القرآن، غادامير والتراث العربي الإسلامي، مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية، العدد 211، مارس 2003.

2- شوقي الزين: عالمية هرمينوطيقا غادامير، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد59، ربيع2002.

الهوامش:

[1]نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، بيروت، 2004، ص ص12-13.

[2]المصدر نفسه، ص 13.

[3]المصدرنفسه، ص 14.

[4]المصدر نفسه، ص 30.

[5]محمد خليف خيضر الحياني: ما ورائية التأويل العربي الأصول المناهج المفاهيم، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط7، بيروت، الرباط، الجزائر، 2013، ص 149.

[6]محمد شوقي الزين: عالمية هرمينوطيقا غادامير، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد59، ربيع2002، ص ص 158-159.

[*] ينظر: نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 63-66.

[8] عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 310.

[9] المرجع نفسه، ص 319.

[10] دايفيدجاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2007، ص 314.

[11] نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 68.

[12] المصدر نفسه، ص 70.

[13] ينظر: المصدر نفسه، ص 77.

[14] المصدر نفسه، ص ص 77-78.

[15] اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، الرباط، الجزائر، 2011، ص 152.

[16] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2008، ص 512.

[17] المرجع نفسه، ص 144.

[18] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 89.

[19] محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2008، ص 59.

[20] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 226.

[21] أحمد حسو، شتيفان فايندر: نصر حامد أبو زيد وتأويل القرآن، غادامير والتراث العربي الإسلامي، مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية، العدد 211، مارس 2003، ص 34.

[22] ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 89.

[23] المصدر نفسه، ص 94.

[24] محمد المصباحي: نعم ولا (الفكر المنفتح عند ابن عربي)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، الجزائر، بيروت، الرباط، ط1، 2012، ص 40.

[25] نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص ص 99-100.

[26] ينظر: المصدر نفسه، ص 111.

[27] المصدر نفسه، ص 112.

[28] المصدر نفسه، صفحة نفسها.

[29] المصدر نفسه، ص 113.

[30] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 115- 117.

[31] المصدر نفسه، ص 124.

[32] المصدر نفسه، صفحة نفسها.

[33] المصدر نفسه، صفحة نفسها.

[34] المصدر نفسه، ص 130.

[35] المصدر نفسه، ص 133.

[36] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 134-139.

[37] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 142-143.

[38] المصدر نفسه، ص 146.

[39] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 147-151.

[40] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 152-153.

[41] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 154-161.

[42] المصدر نفسه، ص 161.

[43] المصدر نفسه، ص 213.

[44] المصدر نفسه، ص 237.

[45] المصدر نفسه، ص 241

[46] المصدر نفسه، ص 244.

[47] المصدر نفسه، ص 246.

[48] المصدر نفسه، ص 247-267.

[49] ينظر: المصدر نفسه، ص 272.