الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية عند:

هانس جورج غادامير

أ.ناجم مولاي
جامعة عمار ثليجي بالأغواط
n.moulay@mail.Lagh-univ.dz

تمهيد:

إن الحديث عن إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية يعود بنا إلى تاريخ الكر الأوروبي حيث عاش المجتمع هذه الإشكالية منذ العصور الوسطى عصر محاربة الكنيسة للعلم إلى أن تمكن العلم بمناهجه وتجاربه أن يثبت صدقه، ويتغلب عن الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقيا؛ وهذا من خلال تفكير العقل الإنساني بطريقة علمية مكنته من أن يخترع ويصنع...من خلال ما يستخدم من مناهج تساعده في ذلك بمختلف طبيعتها سواء أكانت كيفية كالمنهج الهيرمينوطيقي أو المنهج العلمي التجريبي.

في البداية ظهرت مدرسة " أوكست كونت " الذي نادي بوحدانية المنهج، بمعنى دراسة الظواهر الإنسانية مثل دراسة الظواهر الطبيعية؛ ومن هنا ظهر الصراع بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، أي بين المناهج الكيفية والمناهج الوضعية التجريبية؛ في علاقتهما بالبحث عن الحقيقة.

وعليه كان فريقين من الباحثين، فريق يرى أسس المنهج تكون عقلية مثل "ديكارت"؛ وفريق نقيض يرى إن العلوم الإنسانية يمكن دراستها بالمناهج التي تدرس بها العلوم الطبيعية مثل "بيكون".

إن المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية غير صالحة لكي تستخدم مع الظواهر الإنسانية نظرا لاختلاف الظواهر الطبيعية عن الظواهر الإنسانية، فالأولى تدرس العالم الخارجي، والثانية تدرس العالم الداخلي؛ فكان النقد الموجه إلى الوضعية وتبني الإتجهات العقلية في دراسة الظواهر الإنسانية.

حيث ظهرت العديد من المناهج في هذا المجال تنتقد المدرسة الوضعية مثل: المنهج الظاهراتي (هوسرل)، والمنهج الإبستمولوجي (باشلار)، والمنهج النقدي (فرانكفورت) والمنهج الهيرمينوطيقي (غادامير).

– فما علاقة الهرمينوطيقا كمنهج بالعلوم الإنسانية في الفكر الغربي عموما وعند "غادامير" على وجه الخصوص؟ وهل تبقى الهرمينوطيقا تطرح نفسها كبديل عن المنهج التجريبي المتصف بالكمية بدل الكيفية أم لا ؟

1- ضبط المصطلحات والمفاهيم:

1 – جنيالوجيا:

أ – بوجه عام:

المنهج وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة. [1]

ب – في اللغة العربية:

النهج: الطريق المستقيم، ونهج الأمر وأنهج، لغتان إذا وضح، والنهجة: الربو يعلو الإنسان والدابة؛ ونهج الرجل نهجا وأنهج إذا أنبهر حتى يقع عليه النفس من البهر، وقد نهج الثوب والجسم إذا بلى وأنهجه البلى إذا أخلقه.

قال عبيد: المنهج الثوب الذي أسرع فيه البلى، وقال" الجوهري": أنهج الثوب إذا أخذ في البلى؛ قال عبد بن الحسحاس:

فمازال بردى طيبا من ثيابها إلى الحول حتى أنهج البرد باليا [2]

الفرنسية المشقة من اليونانية، وهي (méthode)والمنهج لغة ترجمة للكلمة الكلمة التي استخدمت عند " أفلاطون "

و" أرسطو " بمعنى " البحث ". [3]، والمنهج بوزن المذهب، والمنهاج هو الطريق الواضح. [4]

ج – في اللغة الأجنبية:

) : Méthode -Méthodologieفي اللغة الفرنسية (

المنهج هو الطريق إلى نتيجة ما، غير متوقعة مسبقا؛ كما هو عند "ديكارت": مجموعة قواعد وعمليات توصل إلى هدف.

وعلم المناهج هو جزء من علم المنطق يتميز عن الإبستيمولوجيا التي تدرس موضوع المناهج والعمليات المستعملة غالبا في ميدان العلم، وكل علم له موضوعه ومنهجه الخاص؛ علم المناهج يختص بوصف طرق المناهج المستعملة دون فرض على العلماء طريقة بحث علمي. [5]

):Methodوفي الإنجليزية (

المنهج كلمة تعبر عن الطريقة أو الكيفية التي يتبعها الباحث في دراسة مشكلة موضوع البحث. [6] كما تعني النظام والترتيب، وطريقة عمل لشيء. [7]

د – أما في الاصطلاح:

المنهج أو المنهاج: هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسبيل المستقيم. [8] والمنهج أيضا هو: الخطة المتبعة للوصول إلى نتيجة معينة، أو هو الترتيب الذي يتقيد به سير العمل من أجل الوصول إلى نتيجة معينة. [9] ؛ وقولنا النهجية: هي علم الطرائق أو الطرائقية التي يجري بموجبها البحث في الفلسفة أو الأدب أوفن علم، [10] وعلم المناهج: هو قسم من المنطق بمعناها العام ينظر في المناهج القائمة التي تستعملها مختلف العلوم للوصول إلى التي هي القوانين التي تصاغ في قضايا كلية. [11]

وقولنا المنهج العلمي (Méthode scientifique): يعني خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها. [12]

ومن خلال التعريف العام، اللغوي والاصطلاحي؛ يمكن أن نحدد تعريف جامعا مانعا نقول فيه المنهج هو: الطريق الواضح المستعمل كوسيلة منتظمة للوصول غلى نتيجة ما غير متوقعة مسبقا في أي ميادين العلم، دون فرض على العلماء طريق بحث علمي.

وبما أن المنهج هنا له علاقة بالهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، لابأس أن نشير إلى مفهوم الهيرمينوطيقا ومفهوم العلوم الإنسانية بشكل وجيز: فالهيرمينوطيقا (Herméneutique): بشكل عام تدل على إرادة علمية في تفسير أي نص من الصعب تفسيره، على سبيل المثال ما هو عند " بول ريكور" في قراءة فلسفة التحليل النفسي. [13]

أما العلوم الإنسانية (sciences humaines) : يطلق هذا الاصطلاح على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية، وهي تبحث في أحوال الناس، وسلوكهم، أفرادا كانوا أو جماعات، كعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، وليس كل علم يمت إلى حياة الإنسان بسبب علما إنسانيا، لأن علم التشريح مثلا ليس قسما من العلوم الإنسانية، وإنما هو قسم من العلوم الحيوية والطبيعية. [14]

2 – كرنولوجيا (تاريخيا) :

إن الدارس لتاريخ المنهج التجريبي ليكتشف أن قدم هذا المنهج يساوي قدم هذا الإنسان على وجه هذه المعمورة، فهو لم منذ البداية يحاول التعرف عن الطبيعة عن طريق التجريب ولو أردنا مثالا على ذلك نأخذ استخدامه لحجر الصون لقدح الشرر وتوليد النار ووصول الإنسان لهذه النتيجة سبقته تجارب عديدة حتى وصل لمعرفة هذه الخاصية.

1 – اليونان والمنهج: أستمر المنهج التجريبي يحاول الظهور منذ عهد الفيلسوف " سقراط " هذا الأخير الذي يقال:" أنه أستنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض " [15] وهذا دليل أخر على أن من سبقوا " سقراط " هم أيضا نعدهم منتمين إلى مجال العلم التجريبي ونقصد بذلك الفلاسفة الطبيعيين – التجريبيين اليونان – من خلال نظرياتهم الخاصة بأصل نشأة الكون أو بطبيعة المادة، وكذلك في الفترة المتأخرة مع الأيونيين والذريين ؛ وأبرز هؤلاء الفلاسفة كان هو " ديمقريطس " الذي قال:" بأن الطبيعة تتألف من ذرات وهو يعتقد هنا بأن المعرفة لابد أن تكون يقينية أو مجربة على نحو مطلق. [16]

في القرن 9 ق م أدرك " كارنيدس ": أن الاستنباط لا يمكن لن يقدم مثل هذه المعرفة، لأنه يقتصر على استخلاص النتائج من مقدمات معطاة ولا يستطيع إثبات صحة المقدمات؛ كما أدرك انه لا ضرورة للمعرفة المطلقة من أجل توجيه الإنسان في حياته اليومية و" كارنديس " بدفاعه عن هذا الرأي نجده قد أرسى دعائم الموقف التجريبي في بيئة عقلية؛ وكان اليقين الرياضي يعد الصورة الوحيدة المقبولة للمعرفة. [17]

وقد استمر التجريب عن طريق " الشك " في المعلومات العقلية المجردة في القرون الموالية، وظل الاتجاه العام للفكر هو الاتجاه العقلي.

أما التجربة فقد كانت قديما من اختصاص أصحاب الحرف والصناعات، بل حتى الأطباء حيث كان "سكتس إيرامبيريكوس " Sextus Erampiricus - - حوالي العام 150م رائد لمدرسة الأطباء التجريبيين التي ظهر منها أبو الطب " أبقراط " الذي لثر في مسيرة المنهج ولقد تأثر به " سقراط "كثيرا حتى لا ننسى تجربته الرائدة عندما قام بكسر بيض الدجاج في مراحل مختلفة لمعرفة مراحل تطور الجنين.

2 – المسلمون والمنهج: في القرن 2 م عرفت الحضارة الإسلامية ازدهارا ثقافيا حيث أتسمت بروح علمية واستخدمت العلم كأداة لتطوير الحياة، وبرز علماء مسلمين كثيرون اعتمدوا التجريب أساسا في المعرفة وأبرزهم كان " جابر بن حيان " (في الكيمياء) و" الحسن بن الهيثم " (في حقل البصريات)، وللعلم أن فترة اضمحلال الحضارة الإسلامية رافقها ضعف في حركة التجريب وعودة جدية إلى المذاهب العقلية. [18] أما عند الغرب في هذه المرحلة لم يكن ببعيد عما عرفته الحضارة الإسلامية، حيث سيطر" علم اللاهوت " عن " علم التجريب " ؛ وأبعد " رجال اللاهوت " المنهج التجريبي عن واقع الحياة، وأضفوا طابعا دنيا على المنهج المدرسي أو المسمى " بالمنهج السكولاستكي ". [19]

3 – الغرب والمنهج: بعد مرحلة العصور المظلمة أتت مرحلة الأنوار بظهور العلم الحديث في 1600 م، حيث أتخذ المذهب شكل نظرية فلسفية مكنته من منافسة المذهب العقلي؛ ومن أهم رواد هذه المرحلة القسيس الإنجليزي " روجر بيكون " Roger Bacon – (1214 — 1219 م) كان من الذين نقلوا التجربة العلمية من بلاد المسلمين إلى الغرب حيث أطلع على كتب " ابن سينا " و" ابن الهيثم " وعاب على أهل ملته إهمالهم لفوائد التجريب التي تنمي المعرفة. [20] ويأتي بعده الفيلسوف الإنجليزي " فرانسيس بيكون " Francis Bacon - — (1561 – 1626 م) الذي يعتبر أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها، ويعتبر مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع

أسس الاستقراء العلمي أسسا جديدة تجعل المعرفة تتقدم وتنمو في مقابل الأسس القديمة التي وضعها " أرسطو " في كتابه " الأرغانون " وهذا من خلال كتابه الجديد " الأرغانون الجديد " [21]

هذا بالإضافة إلى الفيلسوف الإنجليزي " جون لوك " — John Locke — (1235 — 1315 م) الذي رفض الأفكار الفطرية التي اعتمادها الفيلسوف الفرنسي " روني ديكارت " — René Descartes — (1596 — 1650 م) وجعل التجربة أصلا لكل ما في العقل من معاني ومبادئ. [22]

والسؤال الذي يطرح نفسه على الباحث هنا هو: ما هو الفرق بين الحضارة اليونانية والغربية في بناء المنهج العلمي ؟ إن الحضارة اليونانية كان لها الفضل في بناء الجانب النظري، والحضارة الغربية ساهمت في بناء الجانب العملي من المنهج ولو أخذنا مثالا على ذلك الفكرة القائلة " بأن الأرض تدور حول الشمس " لم تكن مجهولة لدى اليونان، فقد قال" أرسطوفوس الساموسي " — Aristarchus — بصواب الفكرة القائلة " بالنظام المتمركز حول الشمس " في حوالي Samos 2000 ق م برغم اعتراض بعض الفلكيين اليونان المعاصرين له مثل " بطليموس " – والسبب هو تأخر الميكانيكا آنذاك — والقول بأن الأرض ساكنة ولو لم تكن كذلك لما سقط الحجر الذي يقع على الأرض في خط رأسي....وقد أجريت في القرن 17 م تجربة أثبتت خطأ حجة " بطليموس " على يد فرنسي كان معاصرا لـــ " ديكارت "وخصما له، وهو "جاسندي " الذي أجرى تجربته على ظهر سفينة متحركة فأسقط حجرا من قمة الصاري ورأى انه وصل إلى أسفل الصاري تماما؛ ولو كانت ميكانيكا " بطليموس " صحيحة لوجب أن يتخلف الحجر عن حركة السفينة، وأن يصل إلى سطح السفينة عندما يقع في اتجاها مؤخرتها، وهكذا أيد " جاسندي " قانون الفلكي الإيطالي "غاليلو" — Galilei — (1564 — 1642 م) — لاستخدامه التقدير الكمي في دراسته للظواهر Galileo الطبيعية بالمنهج التجريبي — [23] الذي يقول: « إن الحجر الهابط يحمل في ذاته

حركة السفينة ويحتفظ بها وهو يسقط » وهذا نتيجة القياس والملاحظة المجردة التي لم تتوفر لـــ "بطليموس" خاصة واليونان بصفة عامة، فلو أجرى اليونان هذه التجربة لكان الفلك الحديث قد تقدم بـــ 4000 سنة.

فالبشرية قد بلغت مرحلة متقدمة من العلم منذ القرن 15 م حيث دخل في الوسط العلمية وليد جديد هو العلم التجريبي، حيث كان " غاليلو" أول من وجه التلسكوب الذي أخترعه صانع عدسات هولندي إلى السماء في إيطاليا؛ وأخترع إيطالي آخر كان صديق لـــ "غاليلو" هو العالم " توريشيلي "حيث أخترع " البارومتر "، وأثبت أن للهواء ضغطا يقل بازدياد الارتفاع، وفي ألمانيا أخترع " Hervey – مضخة الهواء ؛وأكتشف " هارفي " – Guericke - جوريكا " – الدورة الدموية، ووضع " بويل " القانون الذي يعرف باسمه والخاص بالعلاقة بين ضغط الغاز وحجمه، وهكذا كان فضل التجربة العلمية على الإنسان.[24]

3 - مقاربة في التأويل، اللغة والعلوم الإنسانية:

وقفة مع: – Hans-Georg Gadamerفي مشروعه المنهجي: (1900م) – "هانس جورج.غ إن الكتابة تمتلك خاصية تاريخية جعلتها محل اهتمام من قبل Postالمؤولين من فقهاء لغة قديما، والألسنيون حديثا، ونقاد ما بعد الحداثة ( ) وبمجرد ما يكتب النص يغدو تراثا، فإنه يشكل بامتياز موضوع modernité التأويل (فن التأويل) أو "الهيرمينوطيقا".

من هنا ولضرورة منهجية ومعرفية وجب أن نتسأل:

ما التأويل عند "هانس جورج غادامير" بشكل خاص – باعتباره أشهر فلاسفة الهيرمينوطيقا في العصور الحديث – ؟ وما هي العلاقة التي تحكم التأويل، النص، والحقيقة؟ ما الأسس الفينومينولوجية الإجرائية لفهم النص وتأويله؟ أوبصيغه أخرى ما مقومات اللغة التأويلية في بناء تجربة خطاب السؤال؟ وأين تتمثل القواعد الأساسية للتأويل انطلاقا من اللغة؟

نحاول في البداية تحديد مفهوم التأويل أو الهيرمينوطيقا كما هو محدد عند "غادامير"، ثم نسعى بعد ذلك إلى تحديد العلاقة من منطلق الشرط الأصلي لكل تأويل عند "غادامير"؛ من خلال رباعيته (الشك، الانسجام الكامل، الافتراضات، والفهم الذي يقتصر على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي) .

لنقف بعد ذلك على الأسس الفينومينولوجية الإجرائية لفهم النص وتأويله عند "غادامير" وهي باختصار:

السؤال، الفهم، المعنى.

ضرورة العلاقة التي تربط بين الفهم والتأويل.

شروط الفهم (شروط فهم السؤال).

وفي الأخير نذكر أهم القواعد الأساسية للتأويلية عند "غادامير" والمتمثلة في:

مفهوم النبوغ العبقري المشترك.

البعد الذاتي الإنساني.

التأويل والتاريخ.

تفضيل السيرة الذاتية (ترجمة حياة)، وخصوصا السيرة الذاتية.

دراسة المفاهيم.

الأدب التأويل.

التجربة والتأويل.

الترجمة والتأويل.

لنكون في الأخير قد وقفنا على أهم ماحدد عند "غادامير" لفهم حقيقة النص كتراث، حيث لا يمكن الحديث عن القراءة دون شقها الآخر الذي نشأ عنه التأويل وارتبط به منذ القديم.

ما "التأويل" ؟!:

إذا ما تسألنا عن ماهية التأويل عند "غادامير"، فإننا نكتشف إنه المشكل الرئيس والهام الذي شغل أبحاث "هانس جورج غادامير" وهو: « الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية » (25).

حيث إننا نجد إن "غادامير" قد عرض نظريته هذه في كتابه "الحقيقة والمنهج" الذي يفسر فيه نظريته في الفهم من حلال مراجعه النظرية التأويلية لـــ: "شلايرماخر" "دالتاي"مع إنه قد تأثر بالفلسفة اللغوية والتأويلية لـــ "هيدغر" والقائمة على مفهومين أساسين يجعلان الترجمة متفقة مع الفلسفة من خلال العلاقة بين المؤول والنص والمحاور له هي: التأويل: إذا كان كل فهم تأويل فإن التأويل المقصود عنده هو: «دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص لإستحراج معنى موضوعي وخارجي يستقل به النص...ثانيا الحوار: إذا كان كل تأويل ذو طبيعة لغوية فإن اللغة ليست أداة التواصل بل هي حقيقة حوارية يتوجه فيها عالمان لغويان مختلفان يصيران متداخلان فيما بينهما فيتحول الفهم الذي هو تأويل إلى تفاهم عن طريق هذه الطبيعة اللغوية.إذن فإن كل من الفلسفة والترجمة تأويل وفهم حواري "تفاهم"» (26).

التأويل، التراث، الحقيقة:

إذا كان التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات

[27]. كما قال "غادامير"، فإن تحديد العلاقة من الشرط الأصلي لكل تأويل عند "غادامير" يكون من خلال نقاط عدة:

1 – الوعي التاريخي: لم يعد حرا فمن الضروري التحقق من أحكامه المسبقة القديمة العهد، ومن افتراضاته الراهنة، وبدون هذا تكون معارفنا حول الآخر تاريخيا سوى اختزالات تؤدي حتما إلى غدر كل ما بإمكانه أن يكون هو " الآخر" – وبالتالي تكون مسألة الوعي التاريخي المحقق كما وصفه " غادامير" – والتأويل كعلاقة جدلية بين " تكهن" دلالة الكل وتفسير اللاحق من قبل الأجزاء.

2 – الانسجام الكامل: هو عبارة عن فكرة، ويمكن أن يفهم على أنه افتراض من طبيعة صورية، هكذا يستلزم العمل القصدي للقراءة على إننا نعتبر النص كنص "منسجم".

3 – الشـــك: كعامل يقلل من الانسجام الكامل بتحريكه لجهازنا النقدي، وعليه يقول " غادامير": « تنشأ افتراضات التي يتضمنها فهمنا بخصوص وثيقة متداولة عبر التاريخ من علاقتنا مع" الأشياء " وليس من الطريقة التي تداولت عبرها هذه الأشياء» [28].

4 – الافتراضات: المقصود به الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أن النص هو عبارة عن التعبير المطابق لفكر معين، ولكن ينقل أيضا الحقيقة نفسها.

5 – الفهم: وهو ما يؤكد على أن الدلالة الأصلية لفكرة الفهم هو إننا نعرفها في شيء ما، وإنه فقط ضمن دلالة مشتقة يقتصر الفهم على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي

نستنتج مما سبق إن الشرط الأساسي لكل تأويل: ينبغي أن يكون مرجعا عاما ومفهوما " للأشياء نفسها وهذا الشرط يحدد إمكانية الدلالة الأحادية المستهدفة، وإمكانية أن يكون الانسجام الكامل مطبقا ممارسة [29].

الأسس الفينومينولوجية الإجرائية لفهم النص وتأويله:

1– السؤال، الفهم، والمعنى:

إذا كان السؤال ينجز نفسه بواسطة اللغة، والفهم يؤول السؤال باللغة، والمعنى المفتوح على كل الاحتمالات الممكنة التي تغير مواقعها بتعبيرات لغوية أساسا، وهذا يبين لنا لماذا اتخذا مشكل اللغة في المناقشات الفلسفية المعاصرة مكانة رئيسية كالتي أحتلها مفهوم الفكر أو الفكر المفكر ذاته؛ ومنه فعلاقة هذه الثلاثية أكثر من ضرورة باعتبارها مقومات اللغة التأويلية في بناء تجربة خطاب السؤال.

2– ضرورة العلاقة التي تربط الفهم باللغة من جهة، والفهم بالتأويل من جهة أخرى:

إن ارتباط الفهم باللغة من جهة والفهم بالتأويل من جهة أخرى، فحدود هذه العلاقة مترابطة وتشكل عملية الفهم ذاته، فنستنتج إن عوائق التعبير اللغوي هي عوائق للفهم ذاته، هذا باعتبار كل فهم تأويل وكل تأويل يحاول عن طريق اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام، والتي هي مع ذلك اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت نفسه. (لغة التأويل = لغة الفهم ⟵ بعد إجرائي واحد اتجاه النص) [30].

كما يبرر"غادامير" سوء التعبير عن الفكرة بسوء فهمها أساسا، وهذا ما يبرر في نظره الأخطاء المنهجية المترتبة عن الفهم بصدد الكتابة التاريخية، وليس عن النص ذاته، ذلك أن الفهم في هذه الحالة هو لغة المؤول إزاء هذا النص؛ وهنا

يتضح لنا بوضوح الإستيلاب المفاهيمي للأفكار النص والتقرب إلى الافتراضات المتعالية عليه. وبالتالي تحدد أمامنا مهمة التأويل الحقة التي تتمثل عند " غادامير" من خلال محاولاته الدءوبة في إعادة صياغة السؤال مما يجعلنا منسجمين تأويليا مع المنجزات اللغوية من دون إقصاء لصوت الآخر (الموروث تاريخيا)، بحيث يرى "غادامير" إنه لا يمكننا فهم النص في معنا إلا إذا امتلكنا أفق السؤال الذي يشتمل بالضرورة أجوبة أخرى ممكنة كذلك [31].

3– شروط فهم السؤال:

إن امتلاك الأفق هو امتلاك السؤال ذاته، هذا بوصف الأول إجراء مفسر لإحدى شروط فهم السؤال وهذا ما نلخصه في النقاط التالية:

امتزاج الأفق في التأويل يعتبر منتجا. إن الأفق التأويلي مرتبط أساسا بمفهوم التجربة.

المؤول شخصا متفتحا على كل التجارب (مغامر).

التأويل محادثة دائرة تتعلق ضمن جدلية السؤال والجواب ⟵ الحصول على تأويل مفتوح باستمرار على ما هية النص.

ونفس الشيء تقريبا يشير غليه الفيلسوف الفرنسي " بول ريكور" Paul – الذي يفترض جدلية مزدوجة من التفسير والفهم لا تفتح التأويل علىRicœur – عموم النص بل تؤسس طريقا لفلسفة الفعل، والتي من خلالها يحتل فعل الإنسان مكانة في التاريخ مهما كانت العلاقة بين التأويل ونصوص العلوم الإنسانية؛ وإن الفهم التاريخي لأي أثر يرتبط بثلاثة عمليات: ما قبل التجسد –La

préfiguration - —، ما بعد التجسيد La configuration، التجسيد — La ré— العملية المعبرة عن القصدية المرجعية والبعد الأنطولوجي للحكايات —figuration [32]. وعليه يبقى التفسير أكثر هو فهم أحسن في تأويل النص.

فعل الشك يسهم في تأسيس فعل التأويل.

وإن من شروط السؤال ما يختص بمعنى النص لا بتجارب فكر المؤلف، فحينما نفهم المعنى الملفوظ، أي المعاد صياغته والذي يجيب عنه فعليا؛ يمكننا بعد ذلك الاهتمام بمن طرح السؤال وعن رأيه، الذي لم يقدم للنص غير جواب تخميني؛ [33] وهذا من خلال التأويل في وضعية وسيطة بين النص والتاريخ تجب أن يبقى النص مفتوح أمام التأويل.

إذن أن فهمنا لحقيقة النص يقتضي تأويل السؤال الذي حرك صاحب مؤلفه في كتابه هذا النص، وعليه يقول "غادامير": « إن فهم النص يعني فهم النص المطروح عليك »[34].

والفهم في لغة التأويل هو القراءة، وهي الواسطة التي تمكن القارئ المؤول من فك معاني النص وتركيبها. كما أن تأويل الكتابة مرتبط في نظره بمدى الإخلاص في " اللعب باللغة " (فينومينولوجية اللعب) ؛ (فالتأويل يكمن أساسا في اللعب باللغة بقواعد النحو = لاعب إذا تلاشت الحدود بين اللاعب ولعبته)، وهذا ما عبر عنه "هيدغر" بتعبير مجازي " اللغة تسكن الكائن الحي " حتى ان الخروج عن اللغة بوصفه تأويل هو لغة أيضا.

القواعد الأساسية للتأويل عند " غادامير":

1— مفهوم النبوغ العبقري المشترك كمفهوم أساسي ومحوري في نظرية الفهم البشري: " غادامير" من خلال دراسته التأويلية وجده يتمحور حول فكرة تكرار المنتج للفعل الأصلي للإنتاج (الفني والأدبي أو الفلسفي) وهذا لا يتفق مع نظرية

الإنتاج الحقيقي (للمعنى الأصلي) المؤسس على دعامة الفكرة القائلة بهذا النبوغ العبقري المشترك.

2– البعد الذاتي للإنسان: وافق على نظرية " هيجل " لإمكانية إيجاد المعن – (1770–1831 م) Hegelوتأويل المعنى الحقيقي للتاريخ، لأن " هيجل " – ثمة نقطتين يلتقي فيها مستوى ولفق ونشاط الإنسان العظيم تتطابق مع قال:« النزعات العامة والكونية والنزوع الحقيقي للعصر» [35]. والمقصود منه أنه يمكن تأويل نزاعات العصر بتأويل مقاصد وأفكار هذا الشخص.

3– التأويل والتاريخ: يدعونا إلى تأويل جميع المصادر والمنطلقات قصد اكتشاف مسار الحدث.

4– تفضيل السيرة (ترجمة حياة) : وخصوصا السيرة الذاتية، والغاية منها هي إيضاح إمكانية تأويل التاريخ وفهم بشكل واضح منطلق الأحداث.

5– دراسة المفاهيم: لا سيما الأساسية منها مثال: في علم الجمال: لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناء ا على فكرة النبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة إنتاج الأصل، ولقد كان " كانط " على حق لما " أعتبر إن الأثر الفني تشكله العبقرية "، استحالة تقليد صاحب الأثر واستحالة إدراك إمكانية وتقنية إنتاجه الفني.

6– الأدب والتأويل: نجد في الأدب التأويل نفس الأوهام الرامية إلى إيجاد وتحديد الأفق الحقيقي للشاعر وبناء الإمكانيات الخاصة بلغته وأساليب تعبيره كما قال "غادامير" فنؤول عندئذ الشعر بتكرار الفعل المبدع والمنتج.

7– التجربة والتأويل: لايمكن إهمال التجربة التي نمارسها لحظة إعادة القراءة وعلاقتها بالإنتاج العبقري، مما يدعو غلى إستمراريتها في استمرارية فتح النص المؤول لا إسغلاقه.

8– الترجمة والتأويل: تعتبر الترجمة أهم القواعد الهامة في التأويل [36] – لا سيما إذا كانت تستوفي مقتضيات المجال التداولي – لأن الترجمة لا يمكن أن تكون دون فهم النص، كما إنها لا ترغمنا على إيجاد اللفظ المناسب؛ بل أيضا إعادة وبناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماما لا سيما إن كان يؤدي إلى فعل إنتاج مثل الترجمة العربية التأصيلية.

خاتمـة:

هذا هو منطلق نظرية التأويل كما رسم معالمه " غادامير"، وعمل على ترقيته وتطويره واكتشف إننا مسجونون داخل استلاب يسميه " التاريخانية " – Historismus.–

ولا يسعنا المقام هنا لكي نخوض أكثر في بسط خيوط هذه الإشكالية التي نسعى لأن نخصص لها دراسة خاصة تمكننا من الوقوف عليها بدقة وعمق.
والتساؤل الذي يبقى يطرح نفسه في أخر هذه المداخلة:

– هل نحن أمام أزمة منهج أم أزمة حضارة ؟

منذ القديم حتى العصر الحالي امتازت كل حضارة بخصوصيات علمية وثقافية واقتصادية وسياسية، والسر في ذلك يعود حسب تخميننا إلى المناهج المستخدمة في كل حضارة؛ فالحضارة اليونانية نجدها قائمة على منهج عقلي برهاني استنتاجي إن صحت العبارة، بينما الحضارة العربية الإسلامية قامت على منهج تجريبي استقرائي؛ لكن في الخير عرفت عودة إلى المناهج العقلية. بينما الحضارة الغربية الأوروبية نجدها انطلقت من المنهج العقلي للفصل بين العلم والدين أو بين السياسة والدين، وأفضل لو قلنا بين الدين والحياة؛ واستبدلته بالمنهج التجريبي لتغير الواقع والنهوض به وتطويره.

فحين اتسعت الهوة بين الحضارة اليونانية الغربية والحضارة الإسلامية، فبدلا من الحديث عن أزمة العلوم كما هو عند "إيدموند هوسرل" – من خلال المناهج المستعملة فيها، والدليل على ذلك تفطن المفكر لخصوصية منهجه المادي والدعوة إلى العزف عنها للوصول إلى المعرفة الحقيقية – صرنا نتحدث عن أزمة الحضارة أو ما يسميه التاريخين والسياسيين " صراع الحضارات " أو صدام الحضارات " ؛ وفي حقيقة رأينا ماهو إلا صراع في مناهج هذه الحضارة أصلا.

وهنا نرى الدعوة إلى توحيد المناهج في منهج واحد يجمع بين المنهج المادي في المعرفة والجانب المعنوي أو الروحي– العرفاني–

وهذه دعوة إلى تأصيلية المناهج الغربية عند المسلمين ليس ببعيد عن مبادئ الدين والأخلاق أو الفصل بين العلم والدين.

الهوامش:

1- مذكور إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1938، ص 195.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، دط، تح: علي الكبير عبد ربه وآخرون، 1119، ص 4555.

3- عميراوي حميدة، **في منهجية البحث العلمي** ، دار البعث للطباعة والنشر، ط 1، قسنطينة، 1985، ص 17.

4- صلاح شروخ، **منهجية البحث العلمي للجامعيين** ، دار العلوم للنشر والتوزيع، دط، الجزائر، 2003، ص92.

5- Dictionnaire de philosophie –Gérard Durozoi.André Roussel Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003, p259.

6- دوادي محمد ومحمد بو فاتح، **منهجية كتابة البحوث العلمية والرسائل**، دار مكتبة الأوراسية، ط 1 الجلفة، 2007، ص76،

7- **منهجية البحث العلمي للجامعيين**، صلاح شروخ، ص 92.

8- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج 2، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1982، ص 435.

9- يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة** ، الميزان للنشر والتوزيع، ط 2، الجزائر، 1998، ص170.

10- احمد خليل خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية** ، دار الفكر اللبناني، ط2، بيروت، 1995، ص 189.

11- **معجم الفلسفة**، يعقوبي محمود، ص 170.

12- **المعجم الفلسفي**، مذكور إبراهيم، ص 195.

13 - DICTIONNAIRE de philosophie, OP. Sit. p.180.

14- **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، ص101.

15- الفاخوري حنا وخليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية** ، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1993.

16- فروخ عمر، **المنهج الجديد في الفلسفة العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1970، ص 25.

17- مقالة بعنوان: **المنهج التجريبي** ، من النصوص المنشورة تحت رخصة جنو للوثائق الحرة لمؤسسة ويكيبيديا، ديسمبر 2007.

18- عبد الرزاق قسوم، **إشكالية الحضارة في فكر مالك بن نبي**، في مجلة الموافقات، العدد الثالث، جوان 1994، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ص 290 وما بعدها.

19- راجع أيضا: **المنهج التجريبي**، من النصوص المنشورة تحت رخصة جنو للوثائق الحرة لمؤسسة ويكيبيديا، ديسمبر 2007.

20- **معجم الفلسفة**، محمود يعقوبي، ص 201.

21- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

22- **معجم الفلسفة**، محمود يعقوبي، ص 229.

23- المرجع نفسه، ص 219.

24- راجع أيضا: **المنهج التجريبي**، من النصوص المنشورة تحت رخصة جنو للوثائق الحرة لمؤسسة ويكيبيديا، ديسمبر 2007.

25- غادامير هانس جورج، **فلسفة التأويل** ، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، د(ط - ت)، ص 11.

26- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي**، ط 1، **بيروت، 1995**، ص 104 وما بعدها.

27- بشار ساغائي، **غادامير: الحقيقة، حوار وتفاهم**، تر: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، عدد 40، المجلد العاشر، ماي، 2000، لبنان، ص 79.

28- **فلسفة التأويل**، هانس جورج غادامير، ص46.

29- المرجع نفسه، ص 47.

30- راجع:

- Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode. Trad. Etienne sacre, Revu. Paul Ricœur Les grand Lignes d'uné Herméneutique Philosophique. Edition du Seuil.1976. p216 - 235.

31- حمانه بخاري وآخرون، **المجلة الفلسفية الجزائرية**، العدد 1، جانفي 1997، ص 51- 59.

32– Paul Ricœur, Du texte à L'action, Essai d'Hermétique, Seuil, 1986,p 15 - 19.

33– Hans –Georg Gadamer, Vérité et Méthode, p235.

34– Ibid. p 216.

35- **فلسفة التأويل**، هانس جورج غادامير، ص 128.

36- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993، ص 243 وما بعدها.

[1]) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ت: أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية. بيروت.لبنان. 1998. ط1. 5/1.
[2]) الأمير مصطفى الشهابي، **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. دمشق. ط2. 1965. ص 6.
[3]) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**.ت: محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة. ط1. 1969. ص 56 – 57.
[4]) نفس المصدر. ص 75.
[5]) انظر: محمود فهمي حجازي، **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. دار غريب، القاهرة.دون ط. ص19 وما بعدها.
[6]) نفس المرجع. ص21.
[7]) الجاحظ، **البيان والتبيين**. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. 1/ 78.
[8]) أبو علي الفارسي، **التكملة**، ت: حسن شاذلي فرهود، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر.1984. ص 3.
[9]) التعريفات. ص 308.
[10]) الخصائص. 1/ 34.
[11]) عوض حمد القوزي، **المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري** . ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر. 1983. ص 122.
[12]) نفس المرجع. ص138.
[13]) سيبويه، **الكتاب**. ت: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل.بيروت، لبنان. ط1. 107/2.
[14]) المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري. ص 140.
[15]) محمد الشاوش، **ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية**، الموقف الأدبي. العدد 136/135.ص 79.
[16]) ابن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**.ت: عبد المتعال الصعيدي. مكتبة الآداب.القاهرة. 1982.ص 79.
[17]) أوضح المسالك. ص 35.
[18]) ابن هشام، **شرح قطر الندى وبل الصدى**.ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الطلائع. القاهرة. 2009. ص124.
[19]) التعريفات. ص 129.
[20]) شرح قطر الندى وبل الصدى. ص 124.
[21]) دلائل الإعجاز. ص 205 _ 206.
[22]) التعريفات. ص 129_ 130.
[23]) الكتاب. 1/ 23.
24) مصطفى الغلاييني، **جامع الدروس العربية**. دار الجوزي. القاهرة، بيروت. ط1. 2010.ص 363.
[25]) الزمخشري، **المفصل في علم العربية**. دار الجيل. بيروت، لبنان. ط 2. ص 53 _ 54.
[26]) ابن يعيش، **شرح المفصل**. ت: إميل بديع يعقوب. منشورات محمد علي بيضون.دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان.2001. ط1. 1/ 420.
[27]) جامع الدروس العربية. ص 363.
[28]) نفس المرجع. ص21.
[29]) كشّاف اصطلاحات الفنون. 459/3.
[30]) الكتاب. 1/ 38 _ 39.
[31]) المصطلح النحوي. ص 174.
[32]) ابن جني، **سرّ صناعة الإعراب**. ت: حسن هنداوي. دار القلم. دمشق.ط2. 1993. 1 / 120.
[33]) ابن منظور، **لسان العرب**. دار صادر، بيروت. ط1. 9/ 41. مادة (حرف).

[34]) سرّ صناعة الإعراب. 15/1، وانظر: الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين** . ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط1982. 45/1.

[35]) مهدي المخزومي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**. دار الرائد العربي. بيروت، لبنان. ط3. 1986. ص 310 – 311.
[36]) جامع الدروس العربية. ص 23.
[37]) ابن جني، **كتاب اللمع في العربية**. ت: فائز فارس. دار الكتب الثقافية، الكويت. 1972. 1 / 124.

[38] ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. ت: محمّد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت. 1995. 2/ 440.

[1] ألفية ابن مالك في النحو والصرف، ص62.
[2] ينظر: كبوات اليراع ص261.
[3] التسهيل لابن مالك ص263.
[4] أدب الكاتب ص 221/1.
[5] عدد تموز 1935 صفحة 136.
[6] ينظر: معجم الأخطاء الشـــائعة للعدنـــاني ص152.
[7] الدراسات اللغوية في العراق 159.
[8] الســـــابق.
[9] المباحث اللغوية في العراق ص15، 30 (عن الدراسات اللغوية في العراق ص108) .
[10] في أصول اللغة ص85/2 –86.
[11] مادة (ج ب ل).
[12] ينظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 97/4–98.
[13] الســـابق 87 –89.
[14] العربية الصحيحة ص 105 –106.
[15] السابق 106–107.
[16] ورد عند سيبويه النسبة إيها بحذف الياء وهو شاذ حسب تفسير ابن قتيبة الدقيق، قال سيبويه في النسبة إلى الجمع: (فمن ذلك قول العرب في رجل من القبائل: قبَليٌ وقبَليةٌ للمرأة) الكتاب 378/3. وهو من شاذ النسبة كما تبيّن من كلام ابن قتيبة، والظاهر أنه حمل على أسماء الأعلام المشهورة للقبائل التي تحذف ياؤها في النسب.
[17] السابق ص109–110.
[18] أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، د.أحمد مختار عمر، ص68
[19] السابق ص69.
[20] مدونة مكتوب، في الشبكة العنكبوتية: (maktoob.com)
[21] كبوات اليراع ص207.
[22] في أصول اللغة ص85/2 (الهامش)
[23] المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها ص 272/1.
[24] كتاب سيبويه ج3ص339.
[25] السابق ص ج3/ص339، وانظر شرح السيرافي للكتاب ص 97/4–98.
[26] ذكر السيرافي قي شرحه للكتاب (ص98/4) أمثلة أخرى لم يذكرها سيبويه نحو:(رُدينة) من (رُدينة) و(حَويزي) من (بني حَويزة).
[27] اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري ج2/ص153–154.
[28] السابق ص154.
[29] اللسان مادة م د ن.
[30] مختار الصحاح مادة م د ن.
[31] معجم البلدان لياقوت الحموي ج5/ص74، 82.
[32] ج2/ص516. وينظر قرى الضيف 3/ 206–207، 226, 399–400.
[33] ج3/ص371، ج7/ص318.
[34] ج1/ص22.
[35] ص200.
[36] التفسير الكبير 13/ص107.
[37] كتب ورسائل وفتاوى ابن تيميةفي التفسير ج16/ص329.
[38] تفسير الثعالبي ج1/ص298.
[39] المفردات في غريب القرآن – الأصفهاني ج1/ص52.

[40]) ص1/49.
[41]) 1/359, وينظر (1/15, 355, 358، 362, 367, 403, 417, 418, 420.
[42]) ص 1/333.
[43]) ص 2/344، 2/379.
[44]) 1/141.
[45]) 1/93.
[46]) منها: ص1/308.
[47]) 1 / 570.
[48]) الخصائص ج1/ص124.
[49]) الخصائص ج**1**/ص**126**.
[50]) ينظر: كبوات اليراع ص286.
[51]) السابق ص286-287.
[52]) ينظر: القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية لخالد العصيمي ص602، والنحو الوافي ص4/742-743.
[53]) معجم الأخطاء الشائعة ص85، والنحو الوافي ص4/742-743
[54]) مجلة جذور التراث، نادي جدة الأدبي، ع 9 ربيع الأخر 1423هـ، ص80.
[55]) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج74 ج2 ص323-350.
[56]) حواشي ابن بري وابن ظفر على درة الغواص ص 193.
[57]) ينظر شرح درة الغواص للشهاب الخفاجي ص 198-199.
[58]) همع الهوامع للسيوطي ج3/ص405.
[59]) ينظر: حواشي ابن بري وابن ظفر ص193، والارتشاف لأبي حيان الأندلسي ص1/289, وشرح درة الغواص 198-199.
[60]) إعراب القرآن للنحاس ص ج4/ص318.
[61]) دراسات في اللغة، محمد الخضر حسين ص63.
[62]) المباحث اللغوية في العراق ص15، 16، 30.
[63]) المعجم العربي، المقدمة، ص 163- 164.
[64]) المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، ص 274.
[65]) العربية الصحيحة ص154.
[66]) أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، ص68.
[67]) كبوات اليراع ص289.
[68]) مادة ج ن ز.
[69]) مادة ج ن ز.
[70]) ينظر مقال: تصحيح أخطاء شائعة (بقلم الأستاذ إدريس بن الحسن العلمي، في موقع www.arabicwata.org/arabic.

[71]) كتاب سيبويه ج3/ص378.
[72]) السابـــق ج3ص378.
[73]) ينظر السابق ج3ص379.
[74]) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ج4ص128.
[75]) اللباب 2/155.
[76]) همع الهوامع ج3/ص405.
[77]) شذا العرف في فن الصرف ص104.
[78]) دروس في علم الصرف، د.أبو أوس إبراهيم الشمسان، ص2/76.
[79]- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الجامعة المفتوحة، طرابلس، ط3، 1997، ص 7- 8.
[80]- يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص79.
[81]- محمود حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، ص 58-59.
[82]- نفس المرجع، ص 59-60.

[83]- يرى بعض الباحثين ضرورة الإشارة إلى أنه منذ صدور كتاب نجيب العقيقي وعبد الرحمن بدوي حول المستشرقين، وقبل أكثر من ثلاثين سنة لم تصدر كتابات تهتم بسير المستشرقين المعاصرين وتراجمهم.

[84]- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الإستشراقية، ص 155.

[85]- المرجع السابق، ص 162.

[86]- يوسف أبو العدوس، الاستعارة في دراسات المستشرقين فلفهارت هانيريشس نموذجا، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1998، ص 8 وما بعدها.

[87]- ملك ميمون، المستشرقون ودراسة العروض العربي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والعلوم، الكويت، المجلد 3، العدد 2.

[88]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط4، 1995، ص 52- 53.

[89]- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006، ج2، ص 354-355.

[90]- نفس المرجع، ج2، ص 355.

[91]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار الملايين، بيروت، ط3، 1993، ص 298- 299.

[92]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 365.

[93]- يوهان فك، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ط2، 2001، ص 167.

[94]- نفس المرجع، ص 85.

[95]- التطور النحوي للغة العربية، أخرجه وصححه وعلق عليه رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1997، ص 3-4.

[96]- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ص 158.

[97]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 450- 451، وينظر أيضا عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين ص 86-87.

[98]- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ص 157-158.

[99]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 303-304.

[100]- نفس المرجع، ص 404.

[101]- نفس المرجع، ص 405.

[102]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 415-416.

[103]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 406.

[104]- نفس المرجع، ص 98.

[105]- نفس المرجع، ص 100-105.

[106]- لا يسعنا المجال لذكرها لكثرتها وتنوعها ما بين شخصيات أدبية، ولغوية، وتاريخية، وإسلامية، وعلمية وغيرها..

[107]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 424 وما بعدها.

[108]-http://www.catalogus-professorum-halensis.de/fueckjohann.html. 29/06/2008

[109]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 463- 464.

[110]- اسماعيل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2003، ص 321- 322.

[111]- أنظر على سبيل المثال مقالات وبحوث لاسماعيل أحمد عمايرة في كتابه "بحوث في الاستشراق واللغة" المقال بعنوان "الفصحى في الدرس اللغوي وكتب تعليم العربية عند المستشرقين الألمان"ص 319، ومقال آخر بعنوان: "المراحل الزمنية للغة العربية الفصحى" بقلم المستشرق: "فولف ديتريش فيشير" ص 485 ومقال بعنوان: "الجمل المصدرة ب أن و"أن" لنفس المستشرق، ص 493، قام عمايرة بترجمتها عن الألمانية.

[112]- المرجع السابق، ص 160، 161، 162.

[113]- أحمد محمد هويدي، الاستنشراق الألماني تاريخه وواقعه وتوجيهاته المستقبلية، مطابع دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، 2000، ص 3.

[114]- نفس المرجع، ص 19.

[115]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 341.

[116]- أحمد محمود هويدى، الاستشراق الألماني، ص 163.

[117]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 1978، ج1، ص 7- 8- 12.

[118]- علي بن إبراهيم النملة، المستشرقون والتنصير، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، (د- ت).

1- محمد إبراهيم عبادة: الجملة العربية" دراسة لغوية نحوية"، دار المعارف الإسكندرية1984، ص:167.

2- السيوطي الاقتراح، دار الحلبي البابي، القاهرة (1931) ص 30.

- تمووم تشومسكي- المعرفة اللغوية: طبيعتها وأصولها واستخدامها- ترجمة وتعليق وتقديم د /محمد منير ص84-85 دارالفكر العربي القاهرة ط1 3 1993

- تمام حسان- الاصول، ص62 4

- نفسه ص 62 5

6- توفيق بن عمر بلطة جي:" كيف نتعلم الإعراب"، دار الفكر، دمشق1999، ص:34.

7- نفسه ص:59.

8- عباس حسن، النحو الوافي:1 / 74 هامش رقم (1).

9- شرح الاشموني 15/1.

10- توفيق بن عمر بلطة جي: السابق، ص50.

11- عبد القاهر الجرجاني:"دلائل الإعجاز"، ص272، 271.

12- نفسه، ص ص:272، 271.

- تمام حسان:" الأصول -دراسة استمولوجية- الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982. 13

ص 317

14- دلائل الإعجاز:ص:43.

15- تنيير: نظريه التبعية في التحليل النحوي، سعيد حسن بحيري، ص:77 – 78.

16- تمام حسان- مناهج البحث في اللغة دار الثقافة. الدار البيضاء، د1979، ص: 227.

17- ابن هشام: مغني اللبيب219/2

18- تمام حسان- مناهج البحث في اللغة، ص:229

19- السابق 275/2.

20- سورة الناس ؛ الآيات: 2، 3.

21- أنظر المصدر نفسه. 275/2.

22- نفسه، 276/2.

23- الآية: 18 من سورة إبراهيم.

24- الآية: 95 من سورة المائدة.

25- نفسه: 277/2.

26- ديوان النابغة.

27- المصدر نفسه. 277/2.

28- المصدر نفسه. 279/2.

29- الآية 62 من سورة ص

30- أنظر: المصدر نفسه،186.

31- المصدر نفسه. 279/2.

32- الاية: 65 من سورة يس.

33- أنظر معنى اللبيب. 292/2

34- أنظر المصدر نفسه.294/2.

35- ابن هشام: مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب، .300/2.

36- المصدر نفسه، 302/2.

37- المصدر نفسه، 304/2.

38- الاية: 19 من سورة طه.

39- مغني اللبيب: 282/2

40- الاية: 38 من سورة النور.

41- نفسه. 283/2.

42- السابق، ص: 81.

43- نفسه، 114/2.

44- أنظر: المصدر نفسه،186.

[1]- قال القلقشندي في صبحه: "الخط لسان اليد.. وهو علم تتعرّف منه صور الحروف المفردة وأوضاعها، وكيفيـــة تركيبها خطا، أو ما يكتب منها في السطور.. وجميع العلوم إنما تعرف دلالتها بالإشارة أو اللفظ أو الخط؛ فالإشارة تتوقف على المشاهدة، واللفظ يتوقف على حضور المخاطب وسماعه، أما الخط، فإنه لا يتوقف على شيء، فهو أعمّها" (صبح الأعشى: 3/ 4 –7).

[2]- الكتابة: من كتب كتبا أي جمع وضمّ، ويقال: "كتّبتِ البئر، إذا أحيط قاعها بالحجر، يضمّ بعضه إلى بعضه، حتى لا ينهار أو ينجرف، وسمي الكتاب كتابا لجمعه أبوابه وفصوله ومسائله، ينظر اللسان، مادة (كتب).

[3]- الخط هو الرسم والوسم والعلْم والتسطير، يقال خطّت الأرض، إذا علّمت بعلامة حتى تعرف، والخط في الكتاب، هـــو تصوير الكلام بحروف الهجاء، ينظر اللسان، مادة (خطط).

[4]- للقلقشندي، في صبحه، إشارة لطيفة للعلاقة الجامعة بين اللفظ والخط والمعنى، يقترب به كثيرا من مفهوم (الاعتباطية) التي صدع بها (دو سوسير) في العلامة اللسانية. يقول في صبحه: "ولا علاقة معقولة بين المعاني والألفاظ على الأمر العام، ولا بين الألفاظ والنقوش الموضوعة [يعني الخط] ومن ثم، جاء اختلاف اللغات والخطوط، كالعربية والرومية وغيرهما". (صبح الأعشى: 3/ 8).

[5]- يراعى في هذا التعريف طريقة القراءة باللمس (الصورة اللمسية) التي تعتمد طريقة (برايل) عند المكفوفين.

[6]- مثال ذلك صورة رسم الحرف العـــربي في الوطن العربي، أو عند بعض الأمم الإسلامية التي اعتمدت الحرف العربي، حيث نجد هذه الخصوصية الخطية، عند المشارقة من خلال خط (الرقعة)، وعند المغاربة مع الخط (الأندلسي- المغربي) أو خط (النسخ)، ومثله الخط (الفارسي) في إيران والباكستان.

[7]- نظرية الأدب، رونييه ويليك / اوتسن وارين، تر. محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 2، 1981، صص: 150-151.

[8]- F. de Saussure, Cours de linguistique générale, édition préparée par Tullio de Mauro, paris, Payet,1972, p.45.

[9]- Ibid, pp. 46-47

[10]- صبح الأعشى، مصدر سابق: 3/ 8

[11]- من بين الذين انتقدوا دو سوسير (جاك دريدا) حين أكّد على أهمية الدليل الخطي، وأن لا وجود للدليل في الذهن إلا عبر حضور أثر مادي يكون وسيطا دائما ومستمرا، وليس هذا الوسيط إلا الخط والكتابة، وصورة تمظهرها البصرية.

[12]- معجب الزهراني، تعددية الشكل في الكتابة الشعرية الحديثة، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، البحرين، أكتوبر.1997، ص: 4

[13]- بنية النص السردي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.3، 2000، صص: 55-60.

[14]- صبح الأعشى، المجلد الثالث (مرجع سابق)

[15]- علم (الحروف) علم روحاني، يندرج ضمن علم (السيمياء)، وعنه نشأت (الحروفية). والحروفية وسم لفرقة صوفيـــة اعتمدت على النتائج التي توصّل إليها الباحثون في الحروف، مؤسسها فضل الله الإستراباذي [744- 804هـــ]، نسبة إلى (استراباذ) الفارسية، وتقوم دعوته على أن الأصل في معرفة الله هو اللفظ، ذلك أن الله غير محسوس، ولا يتمّ التواصل بين الله والخلق إلا عن طريق اللفظ، بوصفه لا شيء في هذا العالم إلا واللفظ مظهر له، فاللفظ مقدّم على المعنى، ولا يمكن تصوّر المعنى دون تصوّر اللفظ.

[16] - ينظر في هذا الشأن، كتاب علم الحروف وأقطابه، عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1990).

[17] -Dérrida. J, De la grammatologie, paris, éd. Minuit,

[18]- ينظر: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت، ط.1، 1980، صص: 343 - 345.

[19]- الشكل والخطاب، محمد الماكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 1991، ص: 225.

[20]- لقد أوكل هذا الاستقراء في الخط إلى علم (الغرافولوجيا) وهو علم ذو توجه سيكولوجي، يتّخذ من الكتابة موضوعا، يمارس عليها تأويلية خاصة تستهدف معرفة طباع الشخصيات وأمزجتها، من خلال كيفية الكتابة، فتغدو الكتابة - عندئذ - أشبه بالبصمة الخاصة بمنتجها. (ينظر في هذا الشأن الشكل والخطاب) مرجع سابق، ص:87 وما بعدها)

[21]- المرجع نفسه، ص: 103.

[22] - إنّ القراءة الخطية لتاريخ الكتابة العربية، تكشف لنا عن المراحل التي قطعها الحرف العربي حتى وصل إلى النحـــو الذي هو عليه اليوم. فلقد مرّت الكتابة بمراحل أربع، يمكن حصرها في الآتي:

- مرحلة الصورة الحاكية: حيث ترسم صورة الشيء، لتدلّ على المدلول مباشرة (صورة شمس للشمس)

- مرحلة الصورة الرامزة: حيث توظّف الصورة كعلامة دالة على الشيء (علامـــة القمر على الليل)

- مرحلة الصورة المقطعية: حيث يدلّ المقطع من الصورة على أول مقطع من اسم مسماها (مقطع من الجمـــل "رأسه"، يدلّ على صورة الجمل الكليّة)

- مرحلة الصورة التجريدية: وهي مرحلة وضع الحرف الهجائي، وينطلق من شبح الصورة المقطعية البيانية (شكل رأس الجمل وامتداد رقبته، الذي يقترب رسمه من شكل بياني، هو شكل حرف الجيم [ج]) . ينظر: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، جرجي زيدان، دار الحداثة، بيروت، ط. 2، 1982، ص:160.

[1]- الحاشدي، فيصل بن عبده قائد- فن الحوار: 13، دار الإيمان، د. ط، الإسكندرية، 2003.

[2]- م ن: 14.

[3]- بلعيد، صالح- دروس في اللسانيات التطبيقية: 42، دار هومه، د ر ط، الجزائر، 2000.

[4]- دراج، فيصل- نظرية الرواية والرواية العربية: 66، المركز الثقافي العربي، ط 01، الدار البيضاء، 1999.

[5]- م ن: 69.

[6]- هيغل- فن الشعر: 193، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط 01، بيروت، 1981.

[7]- الكوني، إبراهيم- م س: 28.

[8]- م ن: 29.

[9]- م ن: 84.

[10]- الكوني، إبراهيم- م س: 173.

[11]- الكوني، إبراهيم- م س: 29.

[12]- م ن: 29.

[13]- الكوني، إبراهيم- م س: 45.

[14]-john R. searle - Sens et expression: 131.

[15]- القرطاجني، أبو الحسن حازم - م س: 292.

16- عبد الرحمان، طه - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: 30, المركز الثقافي العربي، ط 01، الدار البيضاء، 1998.

[17] - Maingueneau ،Dominique – Pragmatique Pour Le Discours Littéraire: 53 .

[18]- الشهري، عبد الهادي بن ظافر- استراتيجيات الخطاب: 178، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 01، ليبيا، 2004.

[19]- م ن: 500.

[20]- الكوني، إبراهيم - م س: 99 - 100 - 101.

[21]- الكوني، إبراهيم – الدمية، ص: 175

[22]- الكوني، إبراهيم - م س: 174.

[23]- سورة الجمعة، الآية 111.

[24]- الكوني، إبراهيم - الدمية: 98 - 99.
[25]- م ن: 99.
[26]- م ن: 81.

([1]) محمد الفاسي، معلمة الملحون، القسم الأول، من الجزء الأول، مطبوعات اكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، 1406هـ- 1986م، ص39.

([2]) ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ت، ص330.

([3]) محي الدين بن عرابي، سر الحروف، وأبي الحسن الحرالي، مواد الكلم في ألسنة جميع الأمم، رسالتان، تقديم وتحقيق عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، د ت، ص06.

([4]) المصدر نفسه، ص53.

([5]) محمد بن علي السنوسي مؤسس الطريقة السنوسية في التصوف المتوفي سنة 1276هـ-1859م.

([6]) العياشي عبد الله بن محمد بن أبي بكر، الرحلة العياشية "ماء الموائد" ج2، مطبعة فاس الحجرية، المغرب، 1316هـ، ص07.

([7]) ينظر: سونك، الديوان المغرب في أقوال عرب إفريقية والمغرب، تقديم: أحمد أمين، سلسلة عالم الأنيس، منشورات موفم للنشر، الجزائر، 1994، ص367 وما بعدها.

([8]) ينظر: عبد القادر جلول دواجي، الخطاب الشعري عند سيدي الاخضر بن خلوف، دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ الدكتور محمد سعيدي، جامعة تلمسان 2002-2003، ص284 وما بعدها.

([9]) الشاعر الأخضر بن خلوف، هو الأكحل بن عبد الله بن عيسى الشريف، كان مولده في أواخر القرن الثامن للهجرة، بمقراوة وعاش القرن التاسع الهجري، له قصائد كثيرة في التوسل بالرسول صلى الله عليه وسلم. للتفصيل ينظر: سيدي الأخضر بن خلوف، الديوان، جمع وتقديم: محمد بن الحاج الغوثي بخوشة، مطبعة ابن خلدون للنشر والتوزيع، تلمسان، 2001م، ص23 وما بعدها.

([10]) جدول الأبجدية اسم للألفاظ التي جمعت بها حروف الهجاء العربية لحساب الجمل، ويسمى كتاب الأبجدية، حيث نجد كل حرف مقرون برقم معين كالآتي:

أ←1	ح ←8	س ←60	ت ←400
ب←2	ط ←9	ع ←70	ث ←500
ج←3	ي ←10	ف ←80	خ ←600
د←4	ك ←20	ص ←90	ذ ←700
هـ←5	ل ←30	ق ←100	ض ←800
و←6	م ←40	ر ←200	ظ ←900
ز←7	ن ←50	ش ←300	غ ←1000

ويستخدم في الفلك وعلم التنجيم. ينظر: لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط 5، د ت، ص01.

([11]) الشاعر عبد القادر المازوني، أحد خطباء وأعيان مدينة الجزائر، عاصر دخول الاحتلال الفرنسي للجزائر. لم نعثر له على ترجمة وافية.

([12]) ينظر القصيدة في مجلة آمال، عدد68 سنة2000 للعدد4 سنة 1969م، مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 2000م، ص95-96.

([13]) الشاعر بن يوسف، من منطقة سيدي خالد (بسكرة) تاريخ ميلاده غير معروف، توفى سنة 1901، معظم قصائده في التوسل والزهد والتصوف ومدح الأولياء والصالحين. للتفصيل ينظر: التلي بن الشيخ، دراسات في الأدب الشعبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م، ص187.

([14]) ينظر القصيدة في: التلي بن الشيخ، دراسات في الأدب الشعبي، المصدر نفسه، ص 187 إلى203. وعبد الله ركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1401هـ-1981م، ص449 وما بعدها.

([15]) الشاعر الطاهر بن حوا، ينحدر من أولاد سيدي بوزيد، وسكن بمنطقة غليزان وهو أحد علماء المنطقة، اشتهر بمدح شيوخ العلم والدين. للتفصيل ينظر: محمد قاضي، الكتر المكنون في الشعر الملحون، المطبعة الثعالبة، الجزائر، 1928م، ص52.

([16]) محمد قاضي، الكتر المكنون في الشعر الملحون، المصدر نفسه، ص62.

([17]) الشاعر عدة بن الشريف التحلايتي من منطقة سيق التابعة لمعسكر، عاش ستين سنة، من علماء وفقهاء المطقة، عاصر الشاعر الطاهر بن حوا. للتفصيل ينظر: محمد قاضي، الكتر المكنون في الشعر الملحون، المصدر نفسه، ص87.

([18]) المصدر نفسه، ص82.

[1]- السعيد الورقي: لغة الشعر ص.141 ط/بيروت 1987 نقلا عن التناص وجمالياته ص.209

[2]- عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي.ص:132

[3]- نضال الصالح: النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة.ص.21 وينظر أدب الفانتازيا لأبترا ص.240

[4]- م.س:ص.21 م.س:ص.21

[5]- م.س:ص.22

[6]- م.س:ص.22

[7]- موسوعة المصطلح النقدي- ترجمة عبد الواحد لؤلؤة. المجلد الثاني ط/بيروت ص:15

[8]- ضال الصالح: النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة.ص.49

[9]- م.س:ص.125 نقلاً عن القمني.د.سيد: الأسطورة والتراث.ص.71

[10]- جان كوهين: بنية اللغة الشعرية ص:101

[11]- سورة الأنعام، الآية 37

[12]- نزيف الحجر:ص:5

[13]- م.س:ص:29

[14]- م.س:ص:35

[15]- م.س:ص:51

[16]- م.س:ص:73

[17]- م.س: ص:141

[18]- ينظر جان كوهين: بنية اللغة الشعرية ص:117

[19]- عدنان بن ذريل: النص والأسلوبية ص:27.ط.2000. اتحاد الكتاب العرب.دمشق

[20]- ينظر م.س: ص.45

[21]- ينظر جان كوهين: بنية اللغة الشعرية ص: 17

[22]- نزيف الحجر من الصفحة 7إلى 12

[23]- محمد السرغيني: محاضرات في السيميولوجيا.ص.20، 21

[24]- محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة. ص.218. ط/2002. دمشق ا.ك ع

[25]- رواية نزيف الحجر.ص:7، 8، 9

[26]- ينظر جان كوهين: بنية اللغة الشعرية ص:19

[27]- الرواية من الصفحة 7الى 12

[28]- خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي. ط.3/1986 بيروت.ص: 19

[29]- ينظر حميد سمير: النص وتفاعل المتلقي.ص:34
[30]- خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي: ص.9
[31]- يوسف سامي يوسف:الخيال والحرية.الطبعة الثانية 2003.دمشق..ص:155
[32]- علي نجيب إبراهيم:ومض الأعماق..الطبعة الثانية.2004 دمشق..ص:173
[33]- نضال صالح:التروع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة:ص:49
[34]- يؤكد هذا السارد في الصفحة 21 من لرواية
[35]- نضال صالح: التروع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة:ص.88
[36]- نزيف الحجر من الصفحة 143 إلى 147
[37]- عثملن ميلود شعرية تودوروف ص38
[38]- محمد معتصم: الرؤية الفجائعية: منشورات الاختلاف الطبعة الأولى2003. ص:136
[39]- إبراهيم الكوني: صحرائي الكبرى. الطبعة الأولى.. المؤسسة العربية.. بيروت.. 1998. ص 16
[40]- نزيف الحجر من الصفحة.ص: 147.146
[41]- م.س.ص:147
[42]- ينظر عبد الواحد لؤلؤة: موسوعة المصطلح النقدي.المجلد الرابع ص.13
[43]- لطاهر روابنية:تضافرالشعري والأساطيري.تجليات الحداثة.ع/3.معهد اللغة العربية وآدابهاجامعة وهران.ص 86

[1]- الإشارات الإلهية، كتاب لأبي حيان التوحيدي، من تحقيق وتقديم، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981. يقع الكتاب في 389صفحة يتضمن مقدمة مطولة تتكون من 38 صفحة لمحقق الكتاب، يعقد فيها مقارنات بين أراء التوحيدي، وما ورد من أفكار عند فرانس كفكا، ويودع فيها قراءة ذات بعد معرفي وجودي.

[1]- يوسف القرضاوي، **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**، (ط1، دار الشروق، القاهرة (د.ت).ص15
[2]- مجموعة من المؤلفين، **قضايا الفكر الإسلامي المعاصر**،، (ط2، منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، 1978) ص224
[3]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، **العالم الإسلامي في عصر العولمة**، (دار الشروق، القاهرة، بيروت، 2004) .ص167
[4]- مجموعة من المؤلفين، **قضايا الفكر الإسلامي المعاصر**، ص232
[5]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، (ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992)، ص70
[6]- المرجع نفسه.ص71
[7]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص71
[8]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر:عبد الصبور شهين (دار الفكر، دمشق، 1981)، ص80
[9]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص71-72
[10]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص59
[11]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص175
[12]- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، (دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر)، ص139
[13]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص177
[14]- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص180
[15]- المرجع نفسه، ص181
[16]- المرجع نفسه، ص181
[17]- المرجع نفسه، ص 182
[18]- سورة الشورى، الآية 30
[19]- سورة ال عمران.الآية 165
[20]- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص144
[21]- المرجع نفسه، ص144
[22]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص76
[23]- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص121
[24]- سورة الرعد، الآية 11
[25]- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص121-122

[26]- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص59

[27]- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص149

[1]) محي الدين عزوز: اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1983، ص 62، 63.

[2]) الغزالي: المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية صيدا-بيروت، ط 1، 2003، ص 52.

[3]) الغزالي: إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، ب ت، ج1، ص4.

[4]) المصدر والموضع نفسه.

[5]) المصدر والموضع نفسه.

[6]) المصدر والموضع نفسه.

[7]) المصدر والموضع نفسه.

[8]) المصدر والموضع نفسه.

[9]) المصدر والموضع نفسه.

[10]) ينظرالهادي خالدي وآخرون: المرشد المفيد في المنهجية وتقنيات البحث، دار هومة، الجزائر، 1996، ص 48.

[11]) ينظر الغزالي: القسطاس المستقيم ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ت، ص219.

[12]) المصدر نفسه، ص 221.

[13]) الغزالي: الاحياء، ج1، مصدر مذكور سابقا، ص83.

[14]) المصدر والموضع نفسه.

[15]) محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، راجعه محمود عباس العقاد، وزكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ب ت، ص 321.

[16]) ينظر فاخر عاقل: علم النفس التربوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط9، 1982، ص 406.

[17]) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، ط1، 2003، ص 320.

[18]) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر مذكور سابقا، ص 30.

[19]) رينه ديكارت: تأملات ميتافزقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982، ص 47.

[20]) مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986، ص 109.

[21]) الحبابي محمد العزيز: ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 114.

[22]) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر مذكور سابقا، ص53، 54.

[23]) ينظر الغزالي: تهافت الفلاسفة تحقيق: موريس بويج، تصدير ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت طبعة، 1962 (صدرت الطبعة الأولى سنة1927)، ص 11.

[24]) ينظر بدوي طبانة: مقدمة في التصوف، تقديم لإحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة كرياطة فوترا سماراغ، أندونيسيا، ب ت، ج1، ص18.

[25]) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964، ص 309.

[26]) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر مذكور سابقا، ص29

[27]) المصدر والموضع نفسه.