

نظرية التأويل في الفكر العربي

د. عبد القادر فيدوح – جامعة البحرين

مرجعية التأويل في الفلسفة الغربية :

إذا كانت طرائق التأويل في الفكر الغربي^(*) تبدو فلسفة للقراءة المعاصر ، المستمدة من إطارها التقليدي ، وتحديدًا منذ شلايرماخر [١٧٦٨ – ١٨٣٤] ، واعتبارًا من هوسرل [١٨٥٩ – ١٩٣٨] الذي أعطى أهمية بالغة لتقصي حقيقة التأويل من خلال كتابه : " أزمة العلوم الأوروبية " . وإذا كان التأويل قد حظي بالانتشار المعهود في الدراسات المعاصرة على النحو الذي نلمسه في مختلف العلوم الإنسانية . إذا كان الأمر كذلك ، فإن استكشاف المقاربات التأويلية في إرهاباتها الأولى تبدي غنى معرفيا ، وتسائر النص منذ تأسيسه ، وبالتحديد منذ نشأة النص المقدس ، المنطلق من توازٍ أو موازنة بين معنيين ، المعنى الحرفي وهو الظاهري والمعنى الروحي وهو المعنى الخفي ، وقد تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية ، وهي أن النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي، والمعنى الأخلاقي ، والمعنى الصوفي ، أو المعنى الروحي ، أو على معانٍ أربع: وهي المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبوي . وقد اتبع أورجين فيلسوف

(*) لا نريد أن نسهب في التجارب الأولى لمفهوم التأويل في مرجعيته التأسيسية ، عبر العصور ، والتي أرجعها أمبرثو إيكو في كتابه " التأويل بين السيميائية والتفكيكية " إلى مدارس قديمة جدا كالمهرمسية ، والغنوصية ، وغيرها من المدارس الباطنية التي راجت في القرون الأولى للميلاد ، فذلك يعيدنا إلى تتبع مراحل عصر البدايات والمدارس الفلسفية القديمة ، وهذا ما قد يبعدهنا عن فكرة التأويل ، المراد تقريبها ، لإبراز كينونة النص في سياق مؤوله .

آخر اشتهر بأثره المنطقي بين الناس هو " فورفوريوس " صاحب " إساجوجي " [المدخل
[ثم طوماس الإكويني ، وغيره من المؤولين (١)

إن الحديث عن التأويل يقودنا إلى قدم الحضارات الإنسانية ، بتفاوت في
الأطروحات ، مما أدى إلى تعدد في المصطلحات ، بتعدد الآراء والتي لا تخرج عن
المعنى المراد له بوصفه وسيلة من وسائل الكشف عن مراد المتكلم ، ومعرفة ما تعنيه
ألفاظه . وعلى الرغم من ذلك فإن التأويل لم يخرج عن نطاق تفسير الدين في بداية أمره ،
سواء في تطبيقه على القرآن ، أم على الكتاب المقدس ، مع اختلاف في وجهات النظر
والكيفية ، " وهكذا أفضى الخوض في تأويل الكتاب المقدس في تاريخ الثقافة الأوروبية
إلى بلورة نظرية التأويل – الهرمينوطيقا – التي تم نقلها من مجال دراسة
النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة . " (٢)

لقد أشار الباحثون الغربيون إلى التأويل بأوجه مختلفة فمن رأى أنه التفسير،
ومنهم من اعتبره الشرح ، وآخر ربطه بالفهم ، وهناك من ضمه إلى الترجمة ، إلى غير
ذلك من المصطلحات التي وردت عنهم على اختلافها في السياق اللغوي إلا أن المقاصد
بها متقاربة ومنضوية تحت مفهوم الهرمينوطيقا الذي أخذ بدوره ينحو منحى متعدد بتعدد
تنوع الخطاب ، أو اتساع المعرفة به وشموليته ، والكشف عن طاقاته . هذا من حيث
السياق ، أما على صعيد البناء المنهجي فقد شهدت أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن
التاسع عشر انبعثات فردية للمصطلح على يد عدد من المفكرين ، وشكلت لحظة
شلايرمخر حدا فاصلا في تطور الهرمينوطيقا .. إذ قدّم بناء منهاجيا استثمر فيه مختلف
الاستخدامات الهرمينوطيقية اللاحقة سواء بشكلها الفيلولوجي في القرن التاسع عشر، أو

(١) محمد مفتاح : مجهول البيان ، دار توبقال ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٢) نصر حامد أبو زيد : النص - السلطة - الحقيقة ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٥ ص ١١٢ .

بصيغها الفلسفية في القرن العشرين ، إذ لم تكن الهيرومينوطيقا قبله سائدة إلا في بحث الفيلولوجيا في النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية ، وفي تفسير النصوص المقدسة ، فعمد إلى مفهوم عام للهيرومينوطيقا العامة ، بدلا من تلك الاستخدامات المقيدة في حقول معرفية معروفة .⁽¹⁾

لقد استطاعت المفاهيم التأويلية في الفكر الحديث أن تتجاوز ما كرّسته التأويلية الكلاسيكية ، وعلى رأسها شلايرمخبر الذي لم يتجاوز السياق الظاهراتي في رؤيته المنهجية لقراءة النص بما في ذلك الإفادة من الدواعي الخارجية للنص المتعلقة بالمؤلف ، من منظور أن تأويلية شلايرمخبر تشكل الرابط بين المؤلف والقارئ باستجلاء ما يخفيه النص " وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا ، وصرنا — من ثم — أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم . وينطلق شلايرمخبر لوضع قواعد الفهم من تصور له جانبي النص ، اللغوي والنفسي ، يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين ، الموهبة اللغوية ، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية " الموهبة اللغوية لا تكفي ، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة ، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال ، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين ، ولا يوجد ثمة قواعد لكيفية تحقيق ذلك " ⁽¹⁾

وفي ظل " الحقيقة الممكنة " المتوارية خلف النص يرفض غادامير نظرة شلايرمخبر الداعية إلى المقصدية ، معتبرا [أي غادامير] آلية النص قائمة على الحوار . أضف إلى ذلك أن غادامير ينتصر لمفهوم الحقيقة على حساب المنهج ، فهو بذلك ضد كل تقديس أعمى للمنهج ، معوضا بذلك فكرتي الفهم والحوار بين الذات والموضوع ، من هنا تكون الحقيقة عنده متقدمة عن المنهج ، على خلاف ما تدعو إليه هرمينوطيقا شلايرمخبر

(1) صفاء صنكور جبارة : التأويل وقراءة النص التراثي ، مجلة الباحث ، العراق ، ع ٤٩٦ ، ١٩٩٨ ص ١٤ .

(2) نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة وآلية التأويل ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٢ ، ص ٢٠-٢١ .

لعملية الفهم التي تنتج من اشتراك لحظتين : الأولى أن فعل الكلام لا يمكن أن يفهم بوصفه لحظة في تطور الفرد ، لم يفهم بالعلاقة مع اللغة . والثانية : أنه لا يمكن لفعل الكلام أن يفهم بوصفه تحويرا في اللغة ما لم تفهم أيضا بوصفها لحظة في تطور الفرد ، وتقابل ذلك صيغتان متميزتان من التأويل يسمى الأولى نحوية والأخرى سيكولوجية ، وهما صيغتان لا يمكن لهما أن توجدا منفصلتين في الواقع . ولكن إذا افترضنا حدوث ذلك فإن التأويل النحوي سيستبعد أو يتجاهل المؤلف ، والتأويل السيكولوجي سيستخف باللغة .

وإذا كان شلايرمخر قد ظل خاضعا لنوع من المزاجية بين اصطلاحات النزعة النقدية الكانتية وخلصات الرومانسية المهيمنة في عصره ، فإن دلتي قدم صياغة فلسفية متكاملة لهرمينوطيقا شلايرمخر ، كما رفض الوضعية والفلسفة الكانتية الجديدة ، في مقابل اهتمامه بالتجربة المستمدة من خبراتنا المكتسبة ، وتوظيفها في التفسير ، وهو الأمر الذي ألهم هيدغر وغدامير تبني بعض خواص ما توصل إليه دلتي بشأن الهرمينوطيقا على وجه التحديد . وهذا ما جعل دلتي يتعرض لبعض الانتقادات في مجال فهمه له ، وعده من أنصار نظرية التقمص السيكولوجي كما هو الشأن مع كثير من النقاد الذين كانوا وراء فكرة تشويه هرمينوطيقا شلايرمخر ، مستغلين ظهور هوسرل في مقاصده الضمنية التي تبنتها هرمينوطيقته الظاهرية تباعا سواء عبر الخط الأنطولوجي الذي اختطه مارتن هايدغر ، أو عبر تأثيره في تلامذته بدءا بأنغاردن ، ومرورا بهيرش ولايبغرد⁽¹⁾

لقد استطاعت فلسفة هوسرل أن تؤثر في الفكر الغربي ، لذلك عدّ من أهم مؤسسي الفلسفة المعاصرة في الفكر الغربي ، وهو ما نلمسه بخاصة في كتابه : "بحوث منطقية" . واعتماد هوسرل على دعامة اليقين المطلقة نابع أصلا من أثبات العقل ، أو

(1) ينظر ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

بحسب تعبيره : " الوعي المانح الأصلي " فكانت فلسفته في منظورها الفينومينولوجي تتجه إلى الأشياء ذاتها ، وكلمة شيء تعني هنا المعطى ، أي ما نراه أمام أعيننا ، وهذا المعطى يسمى ظاهرة ، لأنه يظهر أمام الوعي ، وهذا ينحصر في إظهار ما هو معطى وفي إيضاحه ، وهو في هذه الحال يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي وفي متناوله ، ألا وهو الموضوع . وحيث إن الفينومينولوجيا تدرس أسس المعرفة ، لذلك فإنها " فلسفة أولى " ومنهجا يتميز باليقين الكامل ، وفي نفس الوقت فإنها علم دقيق وبرهاني وليس¹ من السهل تطبيق هذه الفلسفة⁽¹⁾ . لذا كان رفضه للنظرية الأفلاطونية نابعا من موقفه الوضعي في رؤيته الفينومينولوجيا الداعية إلى تبني الشيء في معطاه أي المتصور في العيان .

من هنا يصبح المقصود بتحوّل الفكر من موضوعيته في محاكاة الشيء إلى الذاتية ، التي جوزت أحقية الدخول في اكتناه عالم الذات بوصفها أفق كل فهم للكينونة ، من شأنه أن يوضح معالم طرائق فن التأويل الذي استطاع أن يحوله شلايرمخر إلى الاتجاه العلمي ، بعد أن كان منصبا في الاتجاه اللاهوتي المحض ، مما شجع من لحق به وبخاصة " دلثاي " بتركيزه على الجانب اللغوي في بعده النفسي ، إلى أن استقر الوضع على الذي تمارسه الفينومينولوجيا الهيدغرية في تعاملها مع التأويل ، وتحليلها ، المتواجد في كينونته بتركيبه وتكوينه . " ومع مارتن هيدغر ومن بعده غادامير حدث تحول في النظرية الهرمينوطيقية ، تمثل في وضعهما فكرة التعامل مع الهرمينوطيقا بوصفها ابستيمولوجيا ، أي تحولت إلى البحث في الوجود [الأنطولوجيا] وتحول السؤال الأساسي فيها — بحسب تعبير بول ريكور — من كيف نعرف ؟ ، إلى أي نمط من الكينونة ، لتلك الكينونة التي توجد في الفهم فقط . لقد أدى هيدغر هنا مهمة مزدوجة سواء حين تعلق

1

(1) ينظر إ.م. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : عزت قرني ، عالم المعرفة ، ع ، ١٦٥ ، ١٩٩٢

الأمر بتعامله مع الفلسفة بوصفها هرمينوطيقا شمولية ، أو حين منح الهرمينوطيقا معنى جيدا ، وفتح أمامها آفاقا جديدة ، خارج إطار اهتماماتها التقليدية . (١)

إذا كانت الفلسفة تبحث حول الأشياء كما هي موجودة ، وتتنظر إلى مبادئ الإنسان كما ينبغي أن تكون ، فهي على هذا النحو قائمة على إمكان إدراك الوجود ، الناتج عن قيمة الفهم . " وهنا يصبح الفهم مفهوما أساسيا لدى هيدغر ، ولدى غادامير من بعده ، تركز عليه كل أشكال التفسيرات والتأويلات في الحياة الواقعية والعلوم الإنسانية ، فهو وجودي ، وهرمينوطيقي في الآن نفسه ، لأن كل أنواع الفهم لديه ابتداء بالأولوية حتى الفهم الحقيقي للكينونة ، ونظرا لأن الفهم يشكل جزءا أساسيا من كينونة الإنسان في العالم ، لذا فهو يرتبط بعلاقة باطنية مع زمنيته ، وتبعاً لما يراه هيدغر ، تعد كينونة الإنسان زمنية تماما . (٢)

غاية الهرمينوطيقا : فن التأويل ، أي التعامل مع الإجراء ، المستمد من الفهم ، بغرض إعطاء المعنى لازمة التفرد ، بتنوع مشارب مكونات المؤول ، بحيث تكون الصورة الموجودة في ذهن شخص ما يمتنع أن تكون بعينها موجودة في أذهان متعددة ، من هنا لزم أن يكون التأويل متساوقا مع إنتاج المعنى ، لمطابقة الصورة مع الاستنتاج ، ووجود هذه الصورة — هو تماما — كوجود الأطلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور . لذلك ، ليس غريبا أن تكون الهرمونيطيقا في فن تأويلها مقرونة بالملازمة الذاتية بين الوضع والطبع ، إذ المعنى المنتج لا يتعقل بدون تعقل طرفيه ، فصارت المعرفة بالهرمينوطيقا موقوفة على العلم بفن التأويل ، وهو الدور المنتج للمعنى ، من ذلك كانت التأويلية الفلسفية تتجاوز إشكالية النص إلى محاولة فهم الإنسان وأوضاعه وإمكانية تجربته وإلى التفكير في أزمة العلوم الإنسانية وأسسها ، بل وفي التفكير في التأويلية

(١) الباحث (مرجع سابق) ص ١٤ .

(٢) ينظر ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

الفلسفية نفسها ، فهي إذن ليست مجرد آراء تأويلية ... وإنما هي فلسفة ذات نظرة شمولية إلى كل ما في الكون ، ولذلك نجد فلاسفتها يحتلون أماكن هامة في كتب فلسفة العلم والإبستمولوجيا (1)

إراءة التأويل

إذا كانت الفلسفة تعنى بالفرضيات التي من شأنها أن تحل المشكلات ، فإنها بهذا الفهم : **مرحلة الطفولة للعلوم** التي أصبحت في بداية القرن العشرين تتحول من السياق العقلاني في إمكان الكشف عن الشيء بما هو عليه – إما عن طريق القياس ، أو عن طريق العقل – إلى التوجّه الاستقرائي ، التجريبي ، باستعمال طريق الوازع الاحتمالي الذي يتعارض مع الرؤية القياسية المؤدية إلى التعيّن ، لأنها مستنتجة من قضايا الاستدلال ، في حين يكون فن التأويل موقوفا على الظن والملكة ، أو على كون الحاصل ، من خطابه الدال ، بحيث يلزم الاعتقاد به ، الاعتقاد بشيء آخر ، وهذا من آثار دعائم فن التأويل التي تبحث في المعاني المجازية ، ذات القرينة الخفية التي تعكس طبيعة الوجود الخفي بدواعي مرآة الحقائق الخارجية ، وهو ما اتفقت عليه الفلسفة الغربية من أن فن التأويل في تحليله ، وانعطاف الذهن إلى ما وراء الشيء ، لا يمكن اعتباره ماهية لتعيين هذا الشيء بثبوت الحكم عنه بالقياس أو الأسلوب التعقلي .

إن كل نص يتقوم بتأويله ، كما يتقوم بفاعله ، آخذا في الاعتبار حمل الرؤية على التميّز الذي هو شرط التأويل عبر الطاقة الهرمينوطيقا في تداعياتها الاستكشافية ، بخاصة منذ غادمير الذي دعا إلى استكشاف " ما هو وراء المنتج النصي ، أو الثقافي ،]

(1) MARY HESS 1980 REVOLUTION END RECONSTRUCTION IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE. ESP 9 HABERMANS. CONSENSUS THEORY OF TRUTH. PP.206-231 . HARVESTER PRESS LIMITED . وينظر أيضا ، محمد مفتاح : مجهول البيان ، ص ١٠٢

من إن الهرمينوطيقا عنده [تعتمد التفسير ، ولكنها لا تتحل فيه وحده . ذلك أنها تعتبر نفسها أكثر من منهج في الفهم ، أي أنها ليست نظرية في المعرفة وأدواتها ، لأنها هي البحث في الفهم عما يحقق الفهم في أشمل أطره ، أو فيما لا يحدده أي إطار ، . ولذلك فهي تريد إعادة تأسيس الفكر الفلسفي انطلاقا من السؤال السقراطي ، وليس من المنطق الأرسطي .^(١)

وفن التأويل بهذا المستوى يسوّغ لنا قبل ذلك معرفة مدى إمكان تجاوز النص في تحديد معناه ؟ وما قدرة القارئ على النفاذ إلى هذا المعنى المنتهي في شكل أقنعة نيتشه التي لا تكاد تصل إلى ثنية حتى تكشف عن ثنية أخرى لقناع آخر " كإعمال قصدي لفعالية الثني التي تشكل جذرا أنطولوجيا لكيونة تجبر نفسها على مواجهة حدها الخاص ، وتجاوزه ، مسكونة بعنف يقودها إلى اختبار أقصى إمكاناتها . هذا الاختبار الذي لا يتحقق إلا على قاعدة من الاستنفاذ والتعديم ، تجعل هذه الكيونة تحقق نفسها من خلال ما يخرقها من فراغ وما يفتحه عدمها من أفق للتلاشي والتحلل ، إنها بقدر ما تعمل على تجاوز حدها ، تجد نفسها حبيسة محدودية عملية التجاوز هذه ."^(٢) ، ذلك أن المؤول فاعل إبداع يخلق الصور والمفاهيم من كنه النص فيعطيه قدرة الخلق والإبداع عبر الحلقة الهرمينوطيقية التي تبناها شلايرمخر من خلال خلق التجانس بين المبدع والتلقي .

يقصد بالحلقة الهرمينوطيقية — عند شلايرمخر — الانتقال من التخمين عند المعنى الكلي للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكل ، ويعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل كله ، وتجسد الحلقة عضوية ضرورية . ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل النص عن القارئ سمة سلبية ، ينبغي التغلب عليها من

(١) مطاع صفدي : استراتيجية التسمية (في نظام الأنظمة المعرفية) مركز الإنماء القومي ١٩٨٦ ، ص ٢٢٣ .

(٢) عبد الصمد الكباش : التأويل وأنطولوجيا الانفلات ، مجلة فكر ونقد ، ع ٣٣ نوفمبر ٢٠٠٠ .

خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة ، والأفعال التكنية للتقصص من جانب المتلقي ، من ناحية أخرى .

وفي هذا إشارة إلى الاهتمام الذي أولته فلسفة شلايرمخر ، ومن تبعه ، إلى الإلمام ببناء المعرفة بالتأويل ، على خلاف ما كان سائدا من اعتبار الموضوع ، بما هو مرجعية ضرورية ، عاملا مهما في تحديد ضوابط الفكر الفلسفي .

وفي خضم ذلك ارتأت فلسفة هوسرل أنها تعدل من نظرية المعرفة ، فوجد أن ما تدعيه بعض الفلسفات — كالموضوعية والتجريبية والعقلانية — من موضوعية هو محض ادعاء ، فالموضوعية هي أن المعنى لا يتكون من التجربة أو الحساب أو المعطيات والقيم السابقة ، بل إنه ينشأ من الشعور المحض ، أي أن المعنى هو خلق آني مرتبط بلحظة وجودية ، وهذا يعني أننا لا نعرف الشيء " الظاهرة " من خلال ما يعطينا إياه من قيم وأحكام ومعان سابقة ، وإنما من خلال شعورنا القصدي تجاهه ، أي أن فهمنا الذاتي المحض هو أساس العلم المعرفي عند هوسرل وهو أساس فلسفته الظاهرانية كلها . وقد كانت هذه الأفكار حول المعنى ، تشكل أهمية خاصة في الدراسات الفلسفية .⁽¹⁾

لقد اعتقد هوسرل أن بناء نظام معرفي قائم على استبعاد الافتراضات المعطاة للفهم ، وأن الفلسفة في إجراءاتها التأويلية تبدأ من تفحص المرء الدقيق والحذر لعملياته العقلية . أضف إلى ذلك أنه يركز على قيمة الوعي بما هو حاضر دوما بالفاعلية القصديّة لوصف فعل الوعي الذي يكون واعيا بشيء ما . لذا فإن الوعي الذي يبحث بهذه الطريقة يقال عنه أنه حاضر أمام نفسه ، خارج سياق الزمن الحقيقي ، وأن التحليل الدقيق لأساس الوعي يؤدي إلى اكتشاف العالم .

⁽¹⁾ ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التفكي ، دار الشروق ، ١٩٩٧ ، ص ٧٦ .

لكن زعم هوسرل قبول بمواجهة من قبل فلسفة هيدغر ، تلميذه العائد إلى أحضان التاريخانية ، وربطها بالظاهراتية ، معتبرا إساءة تصور القصدية من أستاذه هوسرل ، مما يعني أن فلسفته قائمة على إظهار القيمة التاريخية بوصفها أساس فهم الكينونة ، على اعتبار أن الكائن يتابع الشيء في فهمه ابتداءً من أهمية الزمن ، لما في ذلك من علاقة بين أنماط الكينونة مع الشعور بالزمن ، من حيث كونهما يسيران جنبا إلى جنب لفهم معنى الكينونة التاريخية .^(٢) وهذا يعني تحول الهيرمينوطيقا إلى العناية بالوجود ، أي البحث في الأنطولوجيا ، من منظور تعاملها مع الإبيستيمولوجيا التي حوّلت السؤال من الكيفية التي بها نعرف الشيء إلى أي نمط من الكينونة ، لتلك الكينونة التي توجد في الفهم فقط ، وهنا يصبح إمكان الفهم شرطا أساسا عند هيدغر في طلب معرفة الوجود من خلال التجربة التأويلية التي لا تتعامل مع الوعي الذاتي ، بقدر اعتمادها الرؤية الوجودية التي من شأنها أن تفصح عن معنى النص في كينونته . وفي هذا تقارب نسبي مع طروحات دلتي في ارتباط فهم النص بخبرة الذوات والعقول الأخرى ، المستمدة من تجربة الحياة برؤية موضوعية . ومن هنا يكون وجه الخلاف بين هيدغر ودلتي ، هو أن نظرة الأول فلسفية تاريخانية ، في حين تعتبر نظرة الثاني فلسفية موضوعاتية OBJECTIFICATION لتجربة الحياة^(١)

إن الاهتمام بالوعي التاريخي قيمة إنسانية ، سعى إلى تداركها الفكر التأملي ، بوصفها عاملا مشتركا مع الصيغ الزمانية في المشروع الفلسفي الذي تبنته هيرمينوطيقة

⁽²⁾ FRACOIS DASTU H EIDEGGER ET LA QUESTION DU TAMP .
PREESEUNIVERSITAIRES DE FRANCE . P 18

⁽¹⁾ - HANS –GEORG GADAMER : VERITE ET METHODE ,PP286 –292
- JAEN GRANDIN , L’UNIVERSALITE DE L’HERME NEUTIQUE,PP 129 – 156 .
- PAUL RICOEUR ,LE CONFLIT DES INTERPRETATION ESSAIS D’HERMENEUTQUE, EDITION DU SEUIL, PARIS , 1969 , PP 222 – 232 .
- H . G GADAMER , L’ART DE COMPRENDRE DE L’ALLEMAND PAR MARIANNA SIMON, EDITION AUBIER MONTAIGNE , PARIS 1982 PP 175 – 184 .

هيدغر ، وأعاد تركيبها غادمير بالاستناد إلى التاريخ ، من هنا نجده يؤكد على ربط الصلة بين العلوم الإنسانية ، في مجملها ، وبين الحس التاريخي .

إن اعتبار الحس التاريخي في منظور هيرمينوطيقا غادمير يعني ذلك أنه محفوف بتحذيرات جمة ، فأن نمتلك حسا تاريخيا – في نظره – يضعنا أمام إقصاء السذاجة الطبيعية التي تجعلنا نحاكم الماضي تبعا لمقاييس بديهية لحياتنا الراهنة وفق منظور الحقائق المكتسبة ، بل أن نفكر صراحة في الأفق التاريخي الذي يمتد متلازما مع الحياة التي عشناها من قبل . إن الحس التاريخي يحيل بشكل أو بآخر إلى الوعي التاريخي ، وفي حدود العلاقة مع التراث ، أو علاقتنا بما هي كائنات تاريخية مع التراث ترفض الرؤية الحديثة – بحسب غادمير – متابعة التراث بصورة ساذجة أو الاستسلام إلى حقائق عريضة متفق عليها ، إلا أن هذا يولد إشكالية الانقطاع عن التاريخ ، أو الماضي ، أو التراث ، وليس من الحكمة لأي مفكر أن يلغي التاريخ من وعيه وهو يسعى إلى تأصيل مفهوم الوعي التاريخي ويؤكد ضرورته .

إن هذا السلوك وهذه التحولات الفكرية المتدرجة ، تتدرج هي الأخرى لدى غادمير فيما يسميه بـ " التأويل " هذا المفهوم الذي يرتبط أشد الارتباط بالحس التاريخي أولا ، ثم بالوعي التاريخي ثانيا ، وكلاهما يرتبط بالتراث أو التاريخ .⁽¹⁾

إن نظرية غادمير كما تقول نبيهة قارة في كتابها **الفلسفة والتأويل** تريد أن تكون هرمينوطيقا عامة ، لا مجرد تفكير من الدرجة الثانية يتعلق بتفسير النصوص 'L' EXEGESE وهي تسعى إلى إبراز العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم ، وإلى إعلان

(1) ينظر ، رسول محمد رسول : غادمير : التراث والتأويل وقدرة الوعي ، بيان الثقافة ، ع ٣٨ ، ٢٠٠٠ .

أن الفهم ليس بسلوك ذاتي تجاه " موضوع " نفترض أنه معطى ، بل هو ينتمي إلى وجود ما هو قابل للفهم . كما أنها تتخلى عن المقتضى المعياري L XIGENCE NORMATIVE بحيث إن المسائل النقدية المألوفة في ممارسة التأويل ليست من شأنها . إن البنية التأويلية لوجودنا بوصفه وجودا في العالم لا يحتاج إلى تبرير ، والعقل التأويلي لا يحتاج هو كذلك إلى تشريع ، إلا في حالة مجابهة خطاب العلم الذي يدرج مفهوما للتجربة مغايرا لتصور الخطاب التأويلي لها ⁽¹⁾ .

وتعد هرمينوطيقا انغاردن شاهدا على التأثير الذي مارسه عليه أستاذه وصديقه هوسرل ، باعتبار النص مجموعة طبقات تتحدد من خلال عملية القراءة، وهذا يعني في نظره ، على القارئ أن يملأ بعض الفجوات ، أو يردمها. وفي خضم ذلك تصب مجمل أفكاره حول مواضع " لا تحديد النص " والتي يمكن لأي قارئ الوصول إليها دون الرجوع إلى منهج ظاهراتي ، فهو لا يميز بين الناقد والقارئ في نظريته . أضف إلى ذلك أن إهماله الأبعاد التاريخية للنصوص يجعل من عمله أدق عرض ظاهراتي ، وتتجلى فائدة هذا العمل في إمكانية تصنيف سياق النص إلى مجموعة طبقات ، وأن الطبقة التي تشكل بنى هذا العمل تتميز بأنها ذات خصائص متغيرة ، بمعنى أنها تتألف من مختلف المضامين ، وتؤدي أدوارا مختلفة في العمل، وأن الطبقة الأولى هي طبقة أصوات الكلمات والتشكلات الفونيتيكية PHONITIC ذات الترتيب الأعلى ، فيما تؤديه من وظيفة توضح طبقات وحدات المعنى ، وهما بدورهما يكملان طبقتي : الجوانب المخطط لها ، وطبقة الموضوعات ، وهو ما يشكل معالم النص القابل للتأويل ، بشكل أكثر وضوحا مما يقدمه النص المنتج ، في مساعدة القراء الذين يصارعون مشكلات تأويلية محددة ، تنطوي عليها نصوص معينة ⁽¹⁾ .

(1) الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة ١٩٩٨ ، ص ٥٤ .
(1) إيان ماكلين : التأويل و القراءة ، مرجع سابق ، ص ٣٣

تبيين جل الدراسات أن ما يعنيه أنغاردن من التأويل هو اعتبار هذه الطبقات تحقيقاً مهماً للمحدودية النص ، فهو يرى في طبقة المعاني أن الفعل القصدي من قبل الذات قد يهب المعنى على أنحاء عديدة مغايرة للقصد الدلالي المتضمن أو المتأمل في الكلمة ذاتها ، والذي من خلاله تشير الكلمة إلى موضوع ما ، ولذلك فإن المعنى وإن كان يعتمد في ظهوره وتعينه على أفعال الوعي فإنه يكون متعالياً عليها ، فهو لا يتلاشى باختفاء الفعل القصدي الفردي الذي يتم فيه تصوره ، فالمعنى نفسه يمكن تعيينه مراراً في أفعال واعية جديدة ، ولذلك فإنه لا يعد جزءاً من أفعالنا السيكلوجية .^(٢)

إن عرض طرائق فن التأويل بالتفصيل في كل مرامي ما جاء به المنظرون قد يبعثنا عن تحديد النهج القصدي الذي رسمناه لهذه الدراسة ، لذا ارتأينا أن ننعطف نحو ما نراه مناسباً ، ومفيداً ، من أجل معرفة سياق الهرمينوطيقا بمقتضى ما يمكن الاستفادة منه إجمالاً . ولكي نقف عند أهم النظريات السائدة بحسب ملازمة الرؤية الجديدة ، اتضح لنا أنه من المفيد الوثوب على بعض المراحل التاريخية للهرمينوطيقا والوصول إلى آخر محطة ، استلهمت تحولات العقل التأويلي في إشكالاته التأملية ، وعلى رأسهم بول ريكور PAUL RECOU .

إن غاية التأويل — في آخر ما توصلت إليه الدراسات الحديثة — تتبثق من إمكان فهم الذات لذاتها بما هي موجودة . وقد عبر بول ريكور عن تأويل الرمزية ، معتبراً أنه لا يصح ذلك هرمينوطيقياً إلا بمقدار ما أنه جزء من فهم الذات لذاتها ومن فهم الوجود ، وهو لا يساوي شيئاً خارج هذا العمل الذي يسعى إلى امتلاك المعنى^(١) . والحديث عن

(٢) ينظر ، ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التأويل ، ص ٨٦ .

(١) ينظر ، نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل ، ص ٢٢

هرمينوطيقا ريكور يقودنا إلى الحديث عن آيزر – على سبيل المثال – بوصفهما منظرين انتقائيين ، من حيث اعتماد كل منهما على الفلسفة واللسانيات والسيكولوجيا ، غير أن ريكور يستفيد بشكل مكثف من سوسير وياكوبسون ، ونظرية التحليل النفسي ، ويجمع بينهما ليخلق جوا معرفيا هرمينوطيقيا بشكل مؤثر .

يرى ريكور^(٢) أن الحاجة إلى التأويل تنشأ من حقيقة أن المعنى في النصوص المكتوبة صارت متحررة من مؤلفيها ومن متلقيها ، وهو لا يأخذ بنظر الاعتبار دور المؤلفين المتوسطي المعرفة ، ولهذا السبب يميز بين النقاد والقراء ، من حيث إن النصوص كلها تعد قابلة للكثير من التأولات قدر كثرة قرائها ، على الرغم من رفضه للزعم الذاتي القائل إن القراءات كلها تعد صالحة بشكل متساو . وعلى العكس من قارئ آيزر الذي يتمثل نشاطه في عملية القراءة ، يضع ريكور فهم النص بعد افتراضه . من هنا يعتبر أن " الهرمينوطيقا تمثل في آن واحد تحقيقا وتحولا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته"^(١) .

فالتأويل ليس مرجعا ثابتا ، حقيقة ، في نظر بول يكور ، إنه مجموعة علائق تربطنا بهذا الكون؛ لذا كان للتأمل في هذا الكون، ومن حوله، دور لإظهار المعنى الحقيقي للتأويل على حد قوله : ينبغي على التأمل أن يصبح تأويلا لأنني لا أستطيع إدراك فعل الوجود خارج العلامات المتناثرة في العالم .^(٢) وإذا كان الأمر كذلك فإن تعاملنا مع التأويل هو شبيه ما نواجهه حينما نعتبر أن الإنسان اختلاف لا ائتلاف ، من هنا تكون

(٢) ينظر ، إيان ماكلين : التأويل والقراءة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ .
(١) بول ريكور : من النص إلى الفعل، ص ٢٥ ، عن نبهة قارة الفلسفة والتأويل ، ص ٢٢ .
(٢) بول ريكور : صراع التأويلات ص ٣٢٥ ، عن نبهة قاري : فلسفة التأويل ، ص ٨٣ .

إرادة التأويل عند ريكور هي إرادة التخطي ، التجاوز ، الانتهاك للحدود المرسومة في النص ، التي لا يمكن تجاوزها إلا به .

لقد تناول ريكور التأويل بوصفه مستوى استراتيجيا على نحو يعطي للدلالة الرمزية أهميتها التحليلية في علاقتها مع الواقع ، ومع التجربة ، ومع العالم ، ومع الوجود . وأن هذا الأمر في رأيه لا يتم إلا عبر مستويات المعنى المضاعف الذي من شأنه أن يتفاعل بأثر ما يكون بموجبه أن أي تعبير له أبعاد متغيرة ، على اعتبار أن الشيء إذا كان ذا دلالة فإنه يعطي في الوقت ذاته دلالة أخرى ، الأمر الذي يدعونا إلى تقبل المتواليات التي يعمل فيها التأويل على نحو ما ورد في قوله : أن نؤول يعني أن نمثلك في الحال قصدية النص [وهي في هذه الحال] لا تطابق بصفة أساسية لا القصدية المفترضة للمؤلف ولا المعيش الفعلي للكاتب الذي يمكننا استنباطه ومعايشته ، ولكنها تطابق بالعكس ما يريده النص — أي ما يريد قوله — لمن يمثل لما يوحي به . فما يريده النص هو أن يلقي بنا داخل معناه ، وهذا يعني — إذا استعملنا مفهوما آخر لكلمة " معنى " — أن يلقي بنا في الاتجاه نفسه الذي يقصده . إذن ، إذا كانت القصدية هي قصدية النص ، وإذا كانت هذه القصدية هي الاتجاه الذي تفتح الفكر عليه ، فيجب أن نفهم السيمانتيكية العميقة للنص بمعنى دينامي عميق جدا ... أما التأويل فيعنى السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص ؛ أي الاتجاه نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه .⁽¹⁾

إن فعل ممارسة التأويل على النص بالنسبة إلى القارئ ، بحسب رأي ريكور ، لا تطرح إلا فيما يتطابق مع النص ، وإذ ذلك يكون إنتاج المعنى في سياقه التأويلي موضع العناية ، حتى يحق للقارئ الانتقال إلى المجمعات التصورية المتوالية للمعنى المضاعف .

⁽¹⁾ بول ريكور : النص والتأويل ، ترجمة منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي ، ع ٣ ، ص ٥٠ .

والتعدد هنا ينصب على القواعد الداخلية للتأويل ، على شرط أن يكون هذا الاختلاف قائما على رؤيا إبستمولوجيا . وما دام الحال هكذا ، فإن التأويل في نظره ، غالبا ما ، يستخدم ضد خدع الوعي الزائف ، بمعنى أن تكون علاقة التأويل متبادلة بين الإشارات الدالة ، والمتولدة ، على النحو الذي رآه نظام انفتاح عالم الإشارات ، وهنا يتحقق معنى النص بطريقة شبه إحالية يصبح فيها عالم النص مكشوبا ، ويدرك القارئ معنى النص بوصفه طريقة للكينونة في العالم .

إن مجمل ما يمكن حصره من استقصاء نظرية التأويل عند ريكور هو أنه يركز في توظيفه لها النصوص الخيالية التي لا يعد طابعها التاريخي إشكاليا ، ويبدو أن هذا الأمر يقربه من الظاهرانية أكثر مما يقربه من الهرمينوطيقا ، إلا أن اهتمامه بالتأويل وبعملية الفهم يضعه في الخانة الثانية ، ولا تكمن قيمة عمله للنظرية في أنموذج الممارسة النقدية ، بل بالعرض المقنع والماهر لحال المعنى ، والتأويل المفهومي .⁽¹⁾

ويقدم أمبرتو إيكو مساهمة فاعلة في نظرية التأويل المقرونة بالدراسات السيميائية ، فكان آخرها : " **التأويل والتأويل المضاعف** " متأثرا في ذلك بـ " تشارل . س . بارس " ١٨٣٩ - ١٩١٤ وبخاصة ما يتعلق منه بسيرورة إنتاج الدلالة واشتغال العلامات ، فـ " التماهي " و " اللاتماهي " و " النمو اللولبي للعلامة " و " حركية الفعل التدللي " و " السميوزيس " ، كلها مفاهيم تقودنا إلى وضع أسئلة تخص حجم التأويل ، وكثافته وأبعاده وأشكاله . فقد نمضي بهذا التأويل إلى حدوده القصوى ، غير أبهين بأية حدود أو عوائق ، وقد نحيطه بسلسلة من الحواجز والإرغامات نرى فيها دليلا على أننا " فهمنا " ما تود العلامة قوله ، وفي هذه الحالة كما في تلك ، فما يظل ثابتا هو ضرورة

(1) ينظر ، إيان ماكلين : التأويل والقراءة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ .

التأويل وأهميته .^(١) ويركز إيكو في صياغته لقضايا التأويل على معطيات تطبيقية ، تنتمي إلى التفكيكية ، أو التأويل المضاعف ، وإلى السميوزيس ، التأويلية كما يسميها هو ، ويمثل التأويل لديه صياغة جديدة لقضايا فلسفية ، لكنه يقف عند حالتين من التأويل ، الحالة الأولى يكون فيها التأويل محكوما بمرجعياته ، وحدوده وقوانينه الضابطة ، حيث تحيل كل علامة إلى أخرى ، وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني ، وهنا تتحكم بالتأويل فرضيات خاصة بالقراءة . أما الحالة الثانية فيدخل التأويل فيها متهات لا تحكمها أية غاية ، لأن النص يبقى مرجعية متداخلة ، تعمل على إدراج التأويل داخل كل المسيرات الدلالية الممكنة ، وضمن كل السياقات ، والتأويل هنا لا يسعى إلى غاية محددة ، لأن الغاية تبقى هي الإحالات ذاتها ، ويندرج هذا التأويل في إطار الفلسفة ، والتاريخ ، والسياسة .^(٢)

إن ما مرّ بنا من نظريات فلسفية حول مفاهيم فن التأويل يجعلنا نفاك حصار الرؤية في الفكر الإنساني ، ونبعده عن كل ما هو نظم منطقي في موضوعيته المطلقة ، معنى ذلك – في اعتقاد هذه النظريات – انه ليس للمنظور حقيقة إلا من خلال كونه مظهرا للواقع الذي يدعو العقل إلى التدبّر والتأمل ، وعلى هذا الأساس تصبح المعارف الإنسانية في نظر فن التأويل تصوّرها وتصديقها إراءة نسبية تستسيغها الأذهان المرجحة ، والطرائق الافتراضية ، وهذا بدوره يخضع التصوّر للشيء إلى التعامل مع الكيفية التي يرسمها في تجديد الموقف من هذا الشيء والظروف المحيطة به ؛ لذا تكاد تجمع هذه الدراسات على تسويغ مقولة : إن إدراكات الإنسان ينبغي أن تكون إدراكات افتراضية نسبية .

(١) ينظر مقدمة كتاب ، أمبرتو إيكو : التأويل بين السيميائية والتفكيكية ، ترجمة وتقديم : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، ٢٠٠٠ ، ص ٩ .
(٢) ينظر ، مفيد نجم ، التأويل بين السيميائية والتفكيك ، الأسبوع الأدبي ، سوريا ، ع ٧٥٣ .

الفهم بين التأويل و الهرمينوطيقا

يميل عن جادة الصواب من يعتقد أن التأويل في موروثنا العربي هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي ، أو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، فقط . صحيح أن دقة المفاهيم ، ووضوح الرؤية تبدو مكثفة لغلبة البيان على صحة الدلالة ، لكن الأمر يتجاوز هذا المنظور الضيق الذي من شأنه أن يحد الكشف عن الدلالة المجازية . وإذا كان التأويل في التراث العربي بديلا عن التفسير — بعد أن كان موازيا له — فإن غايته تجاوزت حدود الفهم الذي تصوره البعض أنه يقف عند المقصدية للوصول إلى قول شيء ما .

والمتتبع للهرمينوطيقا في الفلسفة الحديثة لا يجد أدنى اعتبار للتأويل في الفكر العربي عند فلاسفة الغرب من ذوي النزعة الهرمينوطيقية ، على الرغم من وجود بعض أوجه الاتفاق ، خاصة في تعامل الفيلسوفين مع العقل والإيمان . وقد عبر عن هذه الظاهرة المستشرق الألماني ماكس هورتن ١٨٧٣ - ١٩٤٥ . الذي يرى أن العتبة بين التأويل وما يسمح به في منهجية تأويل [الكتاب] لم يتخطها أحد بما في ذلك ابن رشد نفسه . ويشير إلى أن الطابع التبريري هو السمة الأساسية في النموذج الفلسفي العربي — اليوناني . وأن هذا يشمل ابن رشد أيضا . ويبين هورتن أنه لم يسبق أن كان ثم حل وسط بين المنطق والهرمينوطيقا في [تأويل الكتاب] ولا يتجاوز ذلك ابن رشد أيضا . ثم يتحدث هورتن عن تفسير النصوص . فيقول : إن تفسير النص يتبع منهجية ذات توجيه داخلي محض . إن هذه المنهجية كما تتمثل في حالة تفسير القرآن الكريم ، تمثل عملية تقوم من خلالها السلطة الإسلامية التي يمثلها العلماء ، بتعزيز إجماع الأمة؛ لذا لا يكون غرض التأويل

كما يبدو من خلال التفسير ، الوصول إلى الحقيقة الخفية ، بل هو فهم داخلي للحقيقة المتجلية . . وهو يتطابق في هذا مع العملية الإدراكية لمعنى الأمة المشترك .^(١)

ولعل توسع القدامى في العقيدة ، وطلبهم المزيد من فهم القرآن — عبر آلية التأويل — ما يدعو إلى استجابة النزعات الكلامية والفروق السياسية التي أخذت تتبلور معالمها بعد أن أخذ نظام الخلافة الإسلامية مساره المعروف ، واتخذ شكل إمبراطورية ، وراحت تتكئ في ظاهر الأمر على الإسلام ، وتستلهم نظم الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ، مما دفع بالفئات المعارضة لهذا الاتجاه إلى إيجاد صيغة إيديولوجية تجعلها سلاحا تعتمد عليه في نضالها ، وبما أن القاعدة المشتركة التي تستمد منها كافة الفرق — في الحكم والمعارضة — هي القرآن الكريم فطبيعي أن يجد كل فريق مبتغاه في هذا النص ويحاول جهد إمكانه أن يجتهد في تفسيره وتأويله بما لاءم موقعه .^(٢)

أما ما جاء عن الرسول ٣ كونه دعا لابن عباس بقوله : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ، فإن في صيغة " فقهه " ما يشير إلى دلالة الفهم ، وأن التفقه في الشيء لا يخرج عن هذا الترجيح ، وكأن مصطلح التفقه جاء ليربط العلاقة المشتركة بين الفهم والتأويل . وبما أن تأكيد دور الذات يقوم على إمكان الفهم ، فإن إشكالات المعنى نابع عن فعل الفهم . وليس غريبا أن يكون مصطلح التفقه في أنظمتها المعرفية العقديّة ، والأدبية ، والفلسفية ، وما شابه ذلك من المعارف الإنسانية بخاصة ، بعيدا عن الافتراضات الترجيحية المعطاة للفهم الذي يتوخاه المرء ليكفل لنفسه التأمل والتدبر ، وهذا ما دعت إليه الفلسفات الحديثة ، ونظرية التأويل على وجه الخصوص ، التي اعتبرت الفهم أحد أطراف

(١) ينظر ، الباحث ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

(٢) محمد حماد : نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل ، سلسلة الندوات ، جامعة تونس ١ ، كلية الآداب بمنوبة ، مجلد ٨ ، ص ١٤٤ .

طرائق التأويل ، وقد عبر عن ذلك غادمير في قوله : الفهم دائما تأويل ، وتبعاً لذلك يمثل التأويل الشكل الجلي للفهم ، إذ إن اللغة والجهاز التصوري للتأويل يشكلان العناصر الهيكلية الداخلية للفهم . وهكذا تغادر مسألة اللغة الموقع الهامشي الذي كانت تشغله انفاقاً للتحول إلى مركز الفلسفة ... إن الوعي التأويلي يسهم في شيء يشكل العلاقة العامة بين اللغة والعقل .^(١) وفي قوله أيضاً : الفهم يشكل الأفق التأويلي الذي يتخذ فيه نص ما قيمته .^(٢)

وغير خفي أن اعتبار التأويل على هذا النحو يستلزم كون الرؤية الفكرية متصفة بوصف فهم الذات ضمن سياق محيطها الكوني ، وهي المعضلة التي واجهت القدامى ، اعتمدها خصوم الإسلام لمواجهة الحركة الإسلامية ، فكان الجدل دائراً بين المسلمين وهؤلاء الخصوم ؛ الأمر الذي عمق دائرة الفهم وطلب الحاجة إلى التأويل كأسلوب معارض لكلا الطرفين ، فكان رأي بعضهم أنه ما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل على ذلك ، " وما من تنزيل إلا وله تأويل " .

وهذه الظاهرة لم يختص بها المجتمع الإسلامي وحده ، فقد طرحت من قبل نفس المعضلة على المجتمع المسيحي في المرحلة التفسيرية للإنجيل أو ما يعرف عندهم بـ L E POQUE PATRISTIQUE أي فترة الآباء القساوسة ، وتنبيه إلى حقيقة وجود معنيين للنص الإنجيلي :

أ — المعنى المباشر للكلمات التي يتألف منها ، والمأخوذة من لغة الحديث العادية . ب — المعنى الديني المهيأ في سياق معينين .^(١)

(١) جان غاريش : العصر التأويلي للعقل ، عن ، نبهة قارة : الفلسفة والتأويل ، ص ٥٨ .
(٢) هانس جورج غادمير : اللغة كوسيلة للتجربة التأويلية ، ترجمة : أمال أبي سليمان ، مجلة ، العرب والفكر العالمي ، ع ٣ ، ١٩٨٨ ، ص ٢١
(١) محمد حماد : نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل ، ص ١٣٩ .

إن مشروعية التأويل لا تضع حدا لنص دون آخر، ولا تميز بين النص الديني ، أو الأدبي ، أو الفلسفي ، أو العلمي ، وبأي أسلوب كان ، بوصفه يشكل خطابا يتعلق بمجال تفسير الكون .

تكمن فريدة الموروث التأويلي – في المنظور العربي الإسلامي – وميزته ، في النقلة النوعية من فهم النص الديني إلى تعميم التأويل على مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية ، فجعلت المذاهب [المعتزلة ، الأشاعرة ، الشيعة ، مثلا ،] الدين مبررا لفكرهم عن طريق التأويل ، يعبر عن مصالحهم حتى ولو أدى بهم الأمر إلى التفسير المتعسف لبعض الآيات ، وهو ما سوغ لهم تجديد قواعد نظروا من خلالها إلى فهم النص بكيفيات متعددة ، وليس هذا قاصرا على الثقافة العربية الإسلامية فحسب بل شمل جميع المعارف الإنسانية بما في ذلك الغرب الذين قال عنهم بول ريكور : " وهذا ما شكل الهرمينوطيقا كعلم قواعد التفسير ، وهنا لمفهوم النص معنى دقيق ومحدد . لقد قال دلتاي في مقاله " نشأة الهرمينوطيقا " : إننا نطلق مصطلح التفسير أو التأويل على إدراك التجليات الحيوية المستقرة على شكل ثابت " . وأيضا : " يدور من الإدراك في مدار تفسير الشهادات الإنسانية التي حفظتها الكتابة " ، وأيضا " إننا نسمي إدراك تجليات الحياة المكتوبة بالتفسير والتأويل " ويتميز النص بالإضافة إلى طوله عند مقابلته بالشريحة المقتضبة التي يفضل الألسني أن يتعامل معها ، يتميز بنظام داخلي للعمل يطلق عليه ZUSAMMENHANG أي رابطة داخلية . وكانت الخطوة الأولى في الهرمينوطيقا الحديثة هي وضع قاعدة للانطلاق من الكل إلى الجزء والتفاصيل ، وتناول – على سبيل المثال

— باب من الكتاب المقدس بوصفه ترابطا ، أو كما يقول شلايرمخر بوصفه تآلفا بين شكل باطني وشكل ظاهري .^(١)

إذا كان التأويل في نظر الدارسين المحدثين وعلى رأسهم شلايرمخر ، هو فن تجنب سوء الفهم ، فإن الشرح /الإيضاح يشكل جزءا كبيرا من الفعالية النقدية لتشخيص النص ، وتوصيفه بما يتلاءم مع واقع الحياة ، سواء فيما تقوم به القراءة بتبريراتها ، أم بما يؤسسه النص من معنى منسجم ضمن سياق محدد تاريخيا على وجه الخصوص ، وفي هذا الشأن يكون مؤول الميراث على سبيل المثال " خاضعا لسلطان آليته المباشرة ويصبح تفكيره مماثلة مع تلك الآلية والميكانيكية فتستعبده النصوص بما توحى به من تفسير ، وتتلقى منه صيغة معدلة عن هذا التفسير منقولة إلى الخطاب اللغوي أو اللساني المعاصر . في حين أن علاقة المثاقفة مع التراث لا تقوم إلا على أساس فعل حرية وتحرير متبادل ؛ إذ إنها تنطلق أساسا من موقف الحوار ، من موقع سائل ومسئول يتبادلان أدوار السؤال والجواب ، إنهما يصنعان معا خطابهما... يتعاملان مع عمق دلالي متجانس يمد الماضي في أفق الحاضر ، ويستحضر ثمرات الحاضر في قلب حديقة الماضي ، وبالعكس ، ذلك هو اكتشاف التراث في الذات كل زمن ، واستعادة كل زمن في حضورية الذات ماضيا وراهنا ."^(١)

إذا كان التأويل يعتبر بمثابة " مشروع مطروح " بما هو فكرة افتراضية " بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية " على حد قول ابن رشد ، إذا كان الأمر كذلك ، في الفكر الفلسفي اللاحق لفكر علم الكلام عند قدمائنا ، فإن ذلك يعد

^(١) بول ريكور : إشكالية ثنائية المعنى ، بوصفها إشكالية هرمينوطيقية وبوصفها إشكالية سيمانطيقية ، ترجمة فريال جبوري غزول ، مجلة البلاغة المقارنة : ألف ، ع ٨ ، ١٩٨٨ ، ص ١٣٩ .
^(١) مطاع صفدي : استراتيجة التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ، مركز الإنماء القومي ، ١٩٨٦ ، ص ٢٦١ .

محاولة اكتشاف المحتمل من خلال تجاوز النص المحصور في النزعة الذاتية المقرونة بالأحكام المسبقة ، لهذا اعتبر معظم القدامى من المؤولين أن للنص وجهة واحدة ، مهما تعددت الآراء لا تخرج عن نطاق التوفيق بين الدين والعقل ، على نحو ما عبر عنه ابن حزم ، من أن التأويل هو انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية ، وهو تجاهل للنص والحقيقة في آن واحد . فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ، ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن ، فلنص الديني ، كما يرى ، وجه واحد ، لأن رؤيته من جوانب أخرى سيبتعد به عن حقيقته الفعلية .⁽¹⁾ وهذا يدعونا إلى التأكد من أن ظاهرة التأويل في تاريخ الفكر الفلسفي العربي حدث داخلي لا صلة له بالفلسفات الأخرى من أجل تأكد دور الإنسان العربي في التزامه بعقيدته الصادقة ، لهذا كان يدعو إلى أحقية هذه الرسالة السماوية بكل ما يملك من قدرة ، فكان عليه أن يستعين بالمأثور الفلسفي المستجد لتأكيد المأثور الديني ، وهذا ما شرع غالبية الطابع الديني في الرؤية التأويلية بوصفها قراءة لاستنتاج فعل الكينونة ، تلك صلته بالنص المقدس " إنها كينونية ، أي تقرير واقع ، لذلك كان هيدغر — مؤخرا — يتميز في طلبه الملحاح الدائم الذي شغل كل فلسفة : وهو أن يعود الإنسان إلى حضن الكينونة ذاتها ليسأل عنها ويسألها وهو في كنفها مستظلا بها دائما .⁽²⁾

من كل ذلك يتضح أن توجه المنظور التأويلي في الفكر العربي ، على وجه الخصوص ، كان ينطلق من موقف المتناظرين أو الخصوم بعضهم ببعض لإمكان مقارعة الحجة بالحجة والدليل العقلي . والذي يدرس تاريخ الفكر العربي الإسلامي يرى مكانة التأويل بغرض أن يسهم العرب بدورهم في تفسير الكون من وجهة نظر الدين والعقل معا ، لذلك كان اهتمامهم بهذا الجانب بوازع التوفيق بين الجانب الروحي والخلقي

(1) انظر ، BEN SALEM HIMICH : LA FORMATION IDIOLOGIQUE DE L ISLAM ED . ANTHROPOS. 1980.PARIS PP .

(2) ينظر ، مطاع صفدي : استراتيجية التسمية ، ص ٢٤٧ .

والجانب الفلسفي من المعرفة التصورية في افتراضاتها التأويلية التي تشتمل على ما يهيئ الإنسان لاستخدام الترجيح العقلي فيما يصبو إليه ، من هذا المنظور نستطيع أن نقول إن العالم الإسلامي " استطاع أن يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة ، والوقوف على حقيقتها من دراستها وتوضيحها ."⁽¹⁾ وأن ذلك لن يتم ، في اعتقادنا ، إلا من خلال الخواص المشتركة عن طريق الاستقراء الذي من شأنه أن يبعدنا عن كل ثابت ، ويقين ، مما قد يسوّغ لنا تعزيز التخمين والانتقال به إلى تحليل أجزائه المكونة له ، وعلى أساس ذلك يعرف ما نسعى إلى تحقيقه باستكشاف حكم جزئيات الموضوع المشترك ، أو المختلف بين فلسفة التأويل في الموروث العربي ونظيره المتطور في الفكر الغربي ، " ومن هنا يمكن القول بحسب رأي محمد عابد الجابري : " إن العقل في التصور الذي تنقله العربية المعجمية يرتبط دائما بالذات وحالاتها الوجدانية ، وأحكامها القيمية . فهو في نفس الوقت عقل وقلب ، وفكر ووجدان ، وتأمل وعبرة ... أم في التصور الذي تنقله اللغات الأوربية فالعقل مرتبط دائما بالموضوع ، فهو إما نظام الوجود ، وإما إدراك هذا النظام ، أو القوة المدركة " ويضيف الجابري : " إن المعطيات السابقة تجعلنا من الناحية المبدئية على الأقل ، في وضع يسمح لنا بالقول إن " العقل العربي " تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء ... إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية ، تختصر الشيء في قيمته ، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص ، والمجتمع والثقافة ، صاحب تلك النظرية ."⁽¹⁾

إن محاولة الكشف عن أوجه الاختلاف بين التأويل العربي الإسلامي ، والتأويل الغربي ، يستلزم دراسة مقارنة للمفهومين ، وهو ما قد يخرجنا عن الموضوع لكثرة أوجه الاختلاف بينهما ، من حيث إن النظام المعرفي في الفكر الإسلامي يختلف اختلافا جوهريا

⁽¹⁾ إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٢٣ .
⁽¹⁾ ينظر ، تكوين العقل العربي ، ص ٣٢ ، ٣١ . وينظر أيضا ، مطاع صفدي : استراتيجية التسمية ، ص ٢٦٠ .

في تعامله مع ظاهرة التأويل عن النظام المعرفي في الممارسة التأويلية الغربية . فإذا كان التأويل في الفكر العربي الإسلامي يعنى بالجوانب الروحية المتجلية في مظاهر الوجود التي نظر إليها القرآن ، فإن النظرية التأويلية الغربية تقوم على معطيات الواقع الحسي . ومن هنا تختلف المعرفة الإسلامية عن المعرفة الغربية " إذ للمعرفة في الفكر الإسلامي مصدران متكاملان ، هما الوحي والكون ، والوسيلة لاكتساب المعرفة من كليهما هي العقل ولا سبيل لاكتسابها إلا به ، وانطلاقاً من اختلاف النظامين المعرفيين اختلفت المفاهيم والتصورات ، وانطلق كل تأويل في نحت مصطلحاته انطلاقاً من واقعه الثقافي^(٢).

إن الشروع في السياق التأويلي ، سواء أكان في الفكر العربي أم في الفكر الغربي ، هو حمل النص على فهم الآخر من منظور أن أحكام فن التأويل ليست نابعة من المعرفة الحقيقية والمجاز المعهودين في الاتجاه الدلالي ، وإمكان تحليل النص بالقواعد المتعلقة باستخراج المعنى ، هو إمكان قائم على استنباط المعنى الحقيقي للمشتقات ليس إلا . والأمر هنا يختلف مع فن التأويل في الفلسفة الغربية الذي من شأنه أن يسهم في استيضاح الآخر والبلوغ إلى إضاءة أفق التوقع ، واختراق ما يحوم حوله من دواع غامضة ، وليس من معنى لهذا إلا لكوننا نحاول فهم الآخر ولهذا الارتباط بين الذات داخل التكوين النصي وبين الآخر قدرة مائزة على عملية التفاعل بين الطرفين ، وهنا يمكن تجاوز الذات مع الكون . وما التأويل في هذه الحال إلا أداة محورية تسهم في إبراز هذا التفاعل المؤدي إلى الفهم . فكما أن وجود النص يعتبر أمراً افتراضياً فكذلك تأويله يعتبر أمراً ممكناً ، أو بحسب رأي غادير : " إن هناك دوماً حقيقة ممكنة ، وعدّها كذلك ليس إلا من قبيل الحقيقة الاعتبارية ، وهي حدود تجعل من النص حدوداً مفهومية وليست حدود المشتقات اللغوية أو الهندسية . ومن ثم تكون مكونات النص في طرائق تأويله لازمة

⁽²⁾ ينظر ، عزيز عدمان : إشكالية التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة ، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الجزائر ، ٢٠٠١ ، ص ٥٦٦ .

لتجاوز المحدودية المادية ، والدخول في لا محدودية التأويلات المتصارعة كما هو الشأن في منظور نيتشه ، وهيدغر . وليس غريبا في هذه الحال أن تتميز الهرمينوطيقا الحديثة بأنها تشكلت حول بؤرة مفهوم خاص بها وهو ما يمكن أن نسميه تحيز الإنسان المعاصر ، أو إشكالية الفهم المسبق ، ومن ثم تحولت الهرمينوطيقا من آليات تفسير نصوص تحتل مكانة خاصة في الثقافة إلى علم يعنى بعملية الفهم . والتحول الذي طرأ على الهرمينوطيقا هو انتقال من المؤلف ودلالة كلمته ، إلى المتلقي وطريقة فهمه .

أما فيما يخص تاريخ الهرمينوطيقا في مجال الثقافة العربية وتطوره فيمكن القول: إن هناك تحولا في مسار هذا العلم من البحث عن المعنى الأصلي أي الأول – وهي العملية التي يدل عليها معنى الجذر المشتق منه مصطلح التأويل " أول " – إلى البحث عن أثر النص . إن الممارسة الهرمينوطيقية في العالم العربي اليوم لا تهتم بتحليل تعقيد عملية الفهم وأبعادها بقدر ما تهتم بدور هذه العملية الاجتماعية . وإذا كانت الهرمينوطيقا قد ساهمت في الغرب على دحض الأسطورة ، فربما يصلح القول بأنها عملت في العالم العربي على قهر الاستعمار في الفكر .⁽¹⁾

إن عملية تشكل إنتاج الدلالة ، المرتبطة بالفهم ، فيما يدعوه فن التأويل يبين مدى العلاقة الحميمة بين **النقل والعقل / الاتباع والإبداع** ، وهي علاقة في بساطة ظاهرها تبدو حركية ومتكاملة تحتاج من المتلقي الرؤية الشمولية المتكافئة، وهذا بدوره يدعونا إلى مواجهة السؤال الملح الذي يضعنا أمام ضرورة تحديد هوية فن التأويل بالنسبة إلى المؤول الممارس للفعل التأويلي من خلال الطرائق والأساليب المستعملة لإعادة إنتاج النص من جديد ، بما في ذلك ضرورة اعتماد منهجية الفعل التأويلي ، على اعتبار أن كل

(1) ينظر ، الكلمة الافتتاحية ، مجلة : ألف ، مرجع سابق ، ص ٥ .

تأويل ينتج ، أو يستهلك ، أو يتفاعل معه، ينبغي أن يكون خاضعا لمنهج معرفي ، ونعني بذلك مجموع الضوابط المستمدة من منظور فن التأويل التي من شأنها أن توجه عملية إنتاج الدلالة بدافع الاستمرارية والتجدد في الكشف المتنامي .

والحاصل في ذلك بحسب رأي بول ريكور " أن نقرأ ، يعني – بافتراض أكثر عمومية – أن ننتج خطابا جديدا وأن نربطه بالنص المقروء . يكشف – داخل التكوين الداخلي للنص ذاته – قدرة أصيلة على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد ، وهي التي تعطي خاصيته المفتوحة على الدوام . والتأويل هو النهاية الفعلية لهذا الارتباط [بين خطاب وآخر] وهذه الاستعادة المتجددة ... [كما] يحتفظ التأويل بخاصية الامتلاك ، امتلاك فهم متجدد للنص والذات المؤولة، مميزة للتأويل نفسها ، وهي الخاصية التي جعلها كل من شلايرمخر وبولتمان مميزة للتأويل . " (1) وهذا يعني أن تأويل النص في كل الدراسات ، بما فيها القديمة ، هو بمثابة إسهام في إثارة أسئلة أساسية بطريقة تجمع بين الفهم وسوء الفهم / المودة والريب . (2)

إن وحدة المعنى لعملية الفهم مرتبطة بالاحتمال المتعالي للتصور الذي من شأنه أن يوحد بين النص والحقيقة التي يرمي إليها . والشروع في عملية الافتراض – هذه – لا يعني الاعتقاد المطلق لمنظور الشيء في وصفه ، بل ما يمكن توقعه ، وهذا في الأساس مرتبط بعملية الفهم في محاولة إدراكه الشيء وإسقاطه ، فيما يمكن تصوّره ، وهذه هي مهمة فن التأويل التي تجعل من الإمكان ملازما للوجود في علاقته مع الموصوف .

(1) النص والتأويل ، ترجمة منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي مرجع سابق ، ص ٤٧ .

(2) ينظر بالتفصيل ، مصطفى ناصف : نظرية التأويل ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة ، ٢٠٠٠ ، ص ١١ .

إن أي خطاب في منظور فن التأويل هو إمكان إعادة إنتاج ، محض ، مفاهيم المعرفة ، بما هي فعل أو ممارسة علمية منظمة تقوم بالأساس على ضوابط يتوصل بها إلى صياغة أفكار ، أو إبداع مفاهيم من خلال طول المتواليات التي يعمل فيها التأويل ، على نحو ما عبر عنه دالتاي في قوله : إننا نعطي اسم التأويل لفن فهم التجليات المكتوبة للحياة " ، وما دام الأمر كذلك فإن النص يحتوي على التنظيم الداخلي للعمل ، وكذلك الترابط الداخلي ، وفي هذه الحال فإن قضية المعنى ، بحسب بول ريكور : لم تعد اليوم قضية تتعلق بتداخل العلوم ⁽¹⁾ ، وهو الأمر الذي كانت تدعو إليه الفلسفة الإسلامية في مسعاها الحديث لطلب المعنى المشترك الذي تحدث عنه ابن رشد بإسهاب ، فيما له صلة بالأنماط المختلفة لطبقات الإدراك داخل نطاق المتلقين .

فإذا كان الاتفاق في طرائق التأويل ، على النحو الذي ننظر به إلى النص ، واضحا بين الفلسفتين العربية والغربية ، فإن الخلاف بينهما عميق ، من حيث سياق قوانين الطبيعة التي تحدد مجتمعات المعاني ، سواء تعلق الأمر بالخلق في علاقته مع الخالق ، أم كان ذلك بين الخالق وسنن الطبيعة ⁽²⁾ . فإذا كانت الفلسفة الإسلامية تتعاطى المعنى المشترك في علاقة الخلق بالحق ، فقد عكفت الفلسفة الغربية على محاكاة المعنى في الطبيعة ، كما عبر عن ذلك " كانت " في كتابه : **نقد العقل المحض** الذي استبدل بالمعنى المشترك مفهوم ملكة الحكم ، لأن الحكم يخاطب قرار الفرد ومفاهيمه . فتحول الموقف ليكون على النحو التالي : بينما حافظ العالم العربي الإسلامي على المعنى المشترك ، بصيغة العلماء والأمة ، نجده أهمل ورفض الملكة النقدية للحكم [بمعناه الكانتي] ، لأنه وجد فيه تعارضا أساسيا مع المعنى المشترك الإسلامي ، فالحكم الكانتي

⁽¹⁾ ينظر ، PAUL RICOEUR: LE CONFLIT DES INTERPRETATION - ESSAIS D HARENEUTIQUE . ED ,SEUIL , PARIS , 1969 .P

⁽²⁾ ينظر الفكرة بالتفصيل في : الباحث ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

يفرّد الإنسان ، بينما يعيش ذلك الإنسان المفردّ حالة من التوتر بوجود المعنى المشترك، ولذلك تمّ تهميش المعنى المشترك في الغرب ، وفي المقابل تمّ تصعيد الحكم الفردي . ومن هنا يتفرّد التأويل في نظر الدراسات الغربية المعاصرة ، عبر متتاليات أساليب لأقوال وآراء متداخلة الظنون .

أضف إلى ذلك أن حتمية الاختلاف بين التأويل في الفكر العربي الإسلامي، والهرمينوطيقا في الفلسفة الغربية ضمن أحادية تشكّله تؤدي بالضرورة إلى حتمية طرائق الوازع الثقافي ، فبينما يستخدم الأول طرائق القياس الافتراضي ، يستخدم الثاني معالم الأسلوب الذاتي الذي من شأنه أن يسوّغ للمتلقّي تعزيز التخمين والانتقال به إلى تحليل أجزائه المكونة له . وعلى أساس ذلك يعرف ما يسعى إلى تحقيقه المؤول باستكشاف حكم جزئيات الموضوع .