

التأويل بين احتكار المعنى وتحرير الفهم

د. العياشي ادراوي.

فاعلية التأويل ورهاناته

من منطلق أن "حالات الشفافية في المعنى هي حالات استثنائية ونادرة"¹ فإن التأويل يغدو حتمية إنسانية تقتضيها طبيعة اللغة والفكر ومستلزمات التفاعل والتواصل سواء مع النصوص أو مع الأشخاص وباقي الموجودات، فاللغة في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، والفكر قوامه النسبية وعدم الثبات، وعالم الموجودات المشخصة، بما فيه الإنسان، غارق في الغموض والالتباس، لا يتجلى إلا بقدر ما يختفي، ولا يتجسد إلا في شكل علامات لا قيمة لها إن هي بقيت بعيدة عن القراءة والتأويل والفهم. وعليه "فإن البحث عن المعاني متأصل عند الإنسان. إنه جزء من كينونته وبعد مركزي فيها. لقد كانت هذه المعاني صيغا رمزية لوجود عيني لا يمكن أن يفهم خارج إمكاناتها، وهو أمر تؤكد سيرورات الترميز المتتالية التي قادت الإنسان إلى الانفصال عن غيره من الكائنات اللحظية التي لا يلعب الزمن في حياتها أي دور؛ فهي بلا ذاكرة لا ماضي لها ولا حاضر، لذلك لا نستعيد من خلال النشاط التأويلي معنى فقط، بل نبعث الحياة من رمادها ونستعيدها كما تم تثبيتها في نواة دلالية خفية لا يمكن إدراك سرها إلا من خلال نشاط تأويلي لا تغريه واجهات النصوص. فما وراء التعيين، وهو الوظيفة الرسمية للغة، هناك شلالات من المعاني لا يمكن الإمساك بها إلا من خلال استحضار مجمل السياقات التي أنتجت وتدوّلت ضمنها"².

ومن هذا الجانب يبقى التأويل مطلباً بشرياً تمليه تشابكات وتشبّعات الوجود الإنساني، بما في ذلك غموض نهاياته وضياع أصوله الأولى. ففي داخل الإنسان قوة تدفعه إلى البحث عن جذور الحياة

تمهيد :

إذا كان التأويل بما هو اجتهاد فكري ونشاط ذهني غير منفك عما هو لغوي لساني، من جهة، وإذا كانت اللغة - بالمقابل - تؤدي، على الأقل، وظيفتين مختلفتين متكاملتين إحداهما تعبيرية (Expresif) والأخرى رمزية (Symbolique)، تقتضي البحث عما ترمز إليه، من جهة أخرى، فإن الفعل التأويلي في مجمله يبقى محكوماً إما بـ«منطق المطابقة والتماهي» حيث يسعى المؤول إلى استرجاع المعنى «الأصلي» ومحاولة القبض عليه، ومن ثمة تسييج الحقائق وحراستها لتبقى بمنأى عن أية مناقشة أو تعديل. وإما يُوجه بـ«بمنطق المغايرة والاختلاف» بحيث يُعاد بناء المعنى وتشبيد الدلالة تبعاً لاختلاف أفق المؤول والظروف المحيطة به، وبالتالي تتعدد الأفهام وتتكوثر الحقائق على نحو يساير تحولات الواقع وحركية الفكر فيصير التأويل هاهنا عامل إغناء وإخصاب وليس سبب جمود وانكماش.

ضمن هذا الإطار العام تتوخى هذه المقالة الاستدلال على تصور مخصوص للممارسة التأويلية مقتضاه أن الفعل التأويلي الذي لا يتأسس على مبدأ الاختلاف والتجاوز، ولا يهدف إلى التجديد والإبداع هو فعل يقوّض حيوية النصوص ويتسلط عليها أكثر مما يثريها ويحررها، لأن الأصل - في التأويل - لغوي على الأقل - هو النقل والتحويل، لا الثبات والسكون. ومن هنا فإن كل محاولة تروم التعاطي مع النشاط التأويلي أو استثماره في تثبيت معانٍ محددة للنصوص وإيقاف حركية الدلالات فيها لن يكون غير الفشل حليفها.

يخفي وراءه الأساسي والمهم، لكن هذا الأساسي لا يحوز خاصيته تلك إلا إذا مُنح، على نحو ما، معنى محددا من قبل ذات إنسانية متفاعلة وفاعلة في الآن نفسه؛ أي من قبل ذات تمارس وجودها من خلال صياغة الدلالات وبناء المعاني وصناعة الحقائق. إن الحقيقة في واقع الأمر - كما يرى غادامير - مقترنة بكل ما له صلة بالكيونة ذاتها؛ أي بنمط وجود الإنسان في العالم. وعليه فإن نكون في العالم معناه أن نمُنح كائناته وأشياءه معنى، فالوجود الإنساني برمته وجود معنوي وهو ما يحدد تاريخيته⁷. ولا يخفى ها هنا أن مختلف الحقائق وفق هذا المنطق، تظل حقائق إنسانية، أي حقائق بالنسبة لنا (truths of us) وليسيت حقائق في ذاتها (truths-as-such)، الأمر الذي يجعل النظر التأويلي - كما يجب أن يكون - مسلكا في التفكير متحررا من شتى النزعات المذهبية ومضادا لكل الميولات الدوغمائية اليقينية التي تؤسس للحقائق الموضوعية استنادا إلى منطق الماهية والأصل والنموذج والمركز⁸، وما شابه ذلك.

التأويل تقويض للمركزية

إن فعل التأويل نشاط يتوق إلى كسر النموذج والانزياح عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه فيحطم بذلك وهم الموضوعية ويفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي مما يمهّد لإرساء دعائم التعدد والتنوع والاختلاف من حيث هي تجليات لفلسفة تستدعي المهمش والمخفي واللامفكر فيه (فلسفة الغياب) على نقيض «فلسفة الحضور» التي هي فلسفة استنساخية تكرارية تقريرية؛ تكتفي بالجاهز والمنجز، وتؤمن بالأصل والمركز اللذين يتعين التماهي معهما والركون إليهما.

وتبعا لهذا فإن الممارسة التأويلية لسيت في جوهرها إلا رغبة «في توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تنوع ينتفي معها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطورة، ومن هنا فإن التأويل ليس فقط حقيقة تاريخية (أو الحقيقة بوصفها تاريخ الخطابات والإرادات والتمثيلات والمؤسسات) وإنما

وامتداداتها في غياهب بعيدة لم نعد نعرف عنها سوى ما تقوله نصوص مغرقة في الرمزية رغم ما يوحى به وجهها الحديثي المشخص. ف«متى حدث الذي حدث؟» و«كيف حدث؟» و«لماذا حدث؟» هي بعض من أسئلة «ولدت الرغبة في استعادة حقائق الماضي من خلال تكييف نصوص وفق ما يبحث عنه أفق لا يمكن أن يتجسد إلا من خلال إسقاط آخر به يستقيم وجوده، ومن خلاله يفهم المحيط القديم والحديث على حد سواء. فنحن لا نفهم النصوص فقط بل نفهم أنفسنا من خلال هذا الفهم أيضا، كما يقول غادامير³، ومعنى هذا أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بماهية الإنسان وجوهره؛ إذ به يتحدد كائنا قادرا على التحكم في مؤثرات الكون تواسلا وفهما وإدراكا، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع لينفتح على عوالم أخرى وإمكانات متجددة (على عكس ما سواه من كائنات الوجود) وبهذه الخاصية وليس بغيرها، يتأتى للإنسان أن يتقلد مهمة الإبداع في الكون متجاوزا ضيق الطبيعة الخائق إلى أفق الثقافة الفسيح.

بهذا الاعتبار يتحدد الفعل التأويلي فعلا يتغىي الكشف عن المخفي والمعلن، وعن المنسي - بقصد أوعن غير قصد - فيما ثم ذكره، وكذا عن اللامرئي فيما يُلاحظ ويشاهد وغير هذا مما يسهم - استنادا إلى اللغة - في خلق مراتب وجودية لا تقترب إلا لكي تبتعد، ولا تنتظم إلا لتبعثر من جديد.

وتبعا لهذا فإن التأويل يمثل ذلك النشاط الإنساني المتجذر في صميم فهم الوجود قبل أن يرتبط بوثائق ونصوص مكتوبة، مما يعني أن غاية المشروع التأويلي هي فهم الإنسان من جانب كينونته أو بوصفه كائنا مؤولا. فالفهم والتأويل هو نمط وجود وليس نمط معرفة⁴، ودليل هذا على نحو ما يرى غادامير «أن الفهم ليس نمطا من أنماط سلوك الذات وإنما نمط وجود الدارين ذاته. فطبيعة الأشياء ذاتها هي التي تجعل حركة الفهم والتأويل شاملة وكلية⁵، كما أن الفهم ليس نشاطا لغويا فحسب، بل هو قدرة على النفوذ إلى الحياة النفسية للغير واختراق عوالمه الدفينة، ف«نحن ندعو فهما المسار الذي بفضل نكتشف باطنا استنادا إلى علامات تُدرك من الخارج⁶». من منطلق أن المباشر - في الغالب الأعم -

وعبر تاريخ التعامل مع الرموز وُجد نظامان تأويليان متباينان متضادان «أولهما تمثله فكرة بلتمان عن نزاع الطابع الأسطوري وهو يتعاطى مع الرموز بمودة وحب لاستعادة معنى خفي فيه، وأما التوجه الثاني فتعتمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلاً لواقع زائف، على نحو ينزع الأقنعة ويحطم الأوهام في محاولة لكشف الأسرار وفصح الزيف»¹¹.

غير خاف إذن أن المنزع الأول سجين المفهوم المرأوي للفكر والتصور الماهوي للكائن، ومن ثمة تغدو الحقيقة في نطاقه هي ما ينبغي ملاحظته أو تسجيله أو الإخبار عنه أو البرهنة عليه وإقراره، على اعتباراً أن هذه الحقيقة مجردة أو مفارقة؛ أي جملة من القواعد الكلية والمبادئ العامة. إنها حقيقة ذات قوام جوهري وحمل؛ إذ الكائن يُعامل هنا كجوهري يقبل الحمل والإسناد، أو كموضوع يقبل التمثيل والتصور، ولأنه موضوع للوعي أو للذهن فأداة المعرفة هي التصور المطابق. ومن زاوية أخرى تبدو الحقيقة في المنطق التقليدي (الصورى) ثمرة للبرهان والحجاج لأن الفكر يشغل في هذا الإطار بآليات المقايضة والمماثلة للاستدلال على وجود الغائب قياساً على الشاهد. ولهذا تتخذ الحقيقة طابع اليقين والثبوت، لكونها ما يسبق التجربة ويتعالى عليها.

وأما المنزع الثاني فموصول بالتصور الإنتاجي للفكر الذي يقضي بتجاوز المنظور الماهوي للكائن بما يتيح التعاطي معه على نحو تبادلي علائقي استناداً إلى مفاهيم الخلق والتشكيل والمرآة والمجازفة وغيرها مما يجري معه تكسير المرايا لإعادة تقليب الموضوعات وخلخلتها وفق سلسلة متصلة من التأويلات والتفكيكات. فالحقيقة هاهنا ذات بعد إنتاجي لكونها حصيداً تراكمياً لغوية وتشكيلات خطابية بالنظر إلى كون اللغة هي بيئة الفهم ومبنى الفكر ووسيط التواصل، بل إنها أساس العلاقة بين الإنسان وفكره والعالم المحيط به. وعليه تبدو الحقيقة هنا ذات طابع سردي أو روائي، ويبدو الفكر - نتيجة لذلك - ليس مجرد تبرير واستدلال، بقدر ما هو قراءة ورواية واكتشاف¹². وبحسب هذا المنطق «لا تستمد الأشياء مشروعيتها أو معقوليتها من مبدئها أو أساسها أو علتها أو

هو أيضاً حقيقة تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات واختلاف الأنواق والأفاق؛ بمعنى آخر إن التأويل ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص وإنما هو إحالة (reference) أو بالتعبير التفكيكي «اختلاف»⁹ (deference).

ولا شك أن مثل هذا التصور الاختلافي للحقائق المثبتة جذوره في فلسفة التأويل يجعل من الفكر التأويلي «نمطاً في الوجود» وليس «نمطاً في المعرفة» - كما سبقت الإشارة - والمقصود بنمط الوجود استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص، وإنما ينحوقاً صوب التعدد والانفصال فتصير هويته في «عدميته» بالذات؛ أي استحالة كونه «هو» دوماً دون تبدل أو تحول. في مقابل «نمط المعرفة» القائم أساساً على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي شامل أو مطابقة كاملة بين الشيء ومدلوله¹⁰، وما ناظر هذا مما ينبغي على أركان «منطق صورى» يؤمن بالمطابقة التامة والمماهة الكلية والتماثل الشامل. أما التأويل؛ بما هو أسلوب في الوجود (تبعاً لتصوير هايدجر في الوجود والزمن) هو شيء يكونه الإنسان وليس شيئاً يفعل، فمحكوم بـ «منطق التحويل» والتحوير والإزاحة والتجاوز والإضافة والتعديل وما شاكل هذه الأفعال التي تتعارض مع كل نزوع يتوخى بناء الأنساق العامة وتشكيل التمثيلات الناجزة، من منطلق أن المبالغة في الاعتداد بالأنساق (منطقية كانت أو علمية أو دينية أو غيرها) ينافي حرية الفكر وحركية السؤال وإمكانات الفعل كما يضاد، من جانب آخر، حقيقة اللغة وطبيعة الوجود ذاته الذي قوامه التنوع والاختلاف، والتكوير والتعدد، والاتساع والامتداد. وإذا صح هذا صح معه كذلك أن من يسعى إلى القبض على حقائق نهائية أو استعادة معانٍ أصلية أو الدفاع عن أنساق كلية وحكايات شمولية، فإنما يسعى إلى تقويض حيوية النصوص والعلامات، وتدمير أسس العبارات والإشارات، وتشويه قراءة الوقائع والأحداث والموافق والسلوكات، وما سوى هذا مما لا يقبل إرجاعه إلى أصل سابق أو أنموذج مطابق وفق تصور أحادي ورؤية متفردة تقصي ما دونها ولا تعترف إلا بنفسها.

تحويل أو إضافة أو تعديل، ما كان لها ذلك لولا الثورة - التي حصلت في مسار الفلسفة الحديثة على الأقل - على ما يسمى بـ «المنهجية العلمية» في العلوم الإنسانية، إذ ردت الإنسان إلى مجرد معادلة رياضية أو موضوع من الطبيعة في أحسن الأحوال، وإلحاحها على مقاربة الذات للموضوع من خلال مبدأ «الرجوع إلى الشيء كما هو» من غير أدنى اعتداد بالملابسات الخارجية أو الأحكام القيمة التي يسبق أحيانا وجودها وجود الأشياء نفسها»¹⁶، ولا يخفى أنه إذا كان في الإمكان تحقق مثل هذه الإجراءات في مجال العلوم الطبيعية (العلوم التجريبية) فإن الأمر غير ذلك في دائرة العلوم الإنسانية (علوم الروح) بالنظر إلى تباين طبيعة ومنطق كل منهما. وعلى هذا الأساس - تبعاً لوليام دلتاي (Delthey. W) - فإن التفسير يبقى الاختيار المنهجي الأكثر انسجاماً مع هوية العلم الطبيعي لأننا نكون بصدد محسوس وجودي وظواهر خاضعة لقوانين محددة. ومعنى هذا أنه عندما يتعلق الأمر بالطبيعة «تتمثل الخطة المرغوب فيها في إقامة افتراضات تخص قوانين من شأنها أن تتحكم في إنتاج مسارات ملاحظة يثير حدوثها مشكلة بالنسبة إلينا، لذا فما يطالب به التفسير هو إزالة كثافة الواقعة التي لا تمثل غير ظهور خالص في الحقل العام للتجربة»¹⁷.

وعلى العكس من هذا فإن العلوم الإنسانية - من حيث كونها صيغة حوارية من المعرفة - لا يمكن إلا أن «تفهم» لأن الأمر يتعلق في نطاقها بنشاط إنساني يتطلب الوقوف على كيفية اندراجها في مسار الأحداث والوقائع والأشياء من ناحية، ويستدعي، من ناحية أخرى، الكشف عن تموجاته وتقلباته في سياق أعم وأشمل.

إن من المفيد هنا الإشارة إلى أن «أنطولوجيا الفهم» هاته حدثت بهيادجر إلى أن يقرأ هذا المشكل على أنه مجرد نوع من المعضلات الإستمولوجية والمعيارية التي كانت تتخبط فيها التاريخانية بحرصها على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسة الإشكالات الإنسانية والبحث عن قاعدة أو أساس متعال ونهائي للحقيقة الإنسانية. ومن جهته انتقد غادامير التصور الوضعاني الذي يقترح

من أي شيء يقع خارجها، إن الشيء هنا هو شكل تواجهه أو نمط تحققه أو حقل إمكاناته أو نطاق ممارسته أو شبكة علاقته أو سيرورة تحوله. لذا ليس الفكر تأسيساً أو محاكمة بقدر ما هو قراءة للحدث للمراهنة على ما يمكن أن يحدث. وليست الحقيقة حكماً على الواقع أو تملكاً له بقدر ما هي إنتاج وقائع جديدة. بهذا المعنى نحن لا نفكر لكي نصل إلى الأسس وإنما نفكر لكي نكشف ما تحجبه هذه الأسس»¹³.

التأويل ككشف واكتشاف

واستناداً إلى هذا يتعين النظر إلى التأويل باعتباره أداة تمكن من التعرف على مناطق في ذاتنا وفي العالم من حولنا لا يمكن أن يستقيم وجودها من خلال حدود مألوفة، ومؤدى هذا أن التأويل لا يشير إلى دلالات عرفية لا تلعب أي دور في التبادل الاجتماعي أو في حالات التواصل الفني، إنه على العكس من ذلك ضرورة فرضها التباعد الزمني وفرضتها الغربة الثقافية كما حتمتها الاستعمالات المتعددة للغة أيضاً، وتلك هي القاعدة، أما التعيين التقريبي فلا يشكل إلا حالات استثنائية تحيل على أكثر المناطق فقراً في الوجود الإنساني»¹⁴. هذا الوجود الذي لا يتحدد إلا ضمن شبكة من الأنشطة التأويلية التي تباشرها الذات الإنسانية باستمرار مما يساهم في إحداث تغيير مزدوج يرتبط جانب منه بتعديل هوية الشيء الداخل في مضمار التسمية والتأويل من جهة، ويرتبط الجانب الآخر بإعادة تشكيل هوية الذات المؤولة المانحة تلك الأشياء معانيها ودلالاتها من جهة أخرى، وذلك عبر إقامة جسور جديدة بين تلك الذات والعالم من حولها أولاً، وبالزمن الماضي الغابر ثانياً. إن هذه الذات على نحو ما هي عليه، تدرك ذاتها وتعي وجودها باعتبارها ذاتاً مؤولة قبل أي شيء آخر»¹⁵.

وغني عن البيان في هذا النطاق أن الذات ما كان لها أن تتمتع بما تتمتع به من حرية في ممارسة التأويل ومن سباحة في عالم الإمكان فضلاً عن تجاوز مقولة «العودة إلى الأشياء ذاتها» واستنساخها كما هي على سبيل التعيين المحايد والموضوعي لموضوعات توجد خارج الذات من دون تحويل أو

شكلها العامي، بحكم أنه يرتبط بعمليات الفهم والإدراك والقراءة والتفسير، أي بعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة وبمسألة الحقيقة، مثلما يرتبط باللغة وإنتاج المعنى والدلالة؛ أي بعملية التواصل بين الناس. ومن هذه الزاوية فإن التأويل يبقى منتوجا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه، على اعتبار أن الموضوع الذي لا تدركه ذات عارفة ولا يفكر فيه عقل بشري ليس إلا موضوعا طبيعيا لا معنى له ولا دلالة. لكن ما أن يدخل في نطاق التفكير والإدراك حتى يصير مفعما بالدلالات والمعاني. فالتفكير في موضوع ما وإدراكه لا يعني إلا أن تسمه وتعلمه باسم ورسم وإشارة؛ أي أن يُعطي معنى ودلالة، وأن يُسند إليه محمول. وفي هذا الإطار لا يعني التأويل إلا «أن تقول شيئا عن شيء آخر» حسب التحديد الأرسطي القديم. وعليه فهو من هذه الجهة ترجمة للوجود الواقعي إلى وجود رمزي، وانتقال من الموضوع المستقل عن الذات إلى الموضوع الذي تعيد الذات بناءه على نحو يصبح معه دالا وذا معنى فيصير - حينئذ - علامة ورمزا وإشارة إلى معنى.

ولما كان عالم الإنسان كونا من الرموز والعلامات فإنه لن يكون موضوعا للمعرفة والإدراك إلا إذا أضحى موضوعا للقراءة والكلام، ومتى ثبت ذلك الكلام كتابة صار نصا مفتحا على إمكانات دلالية عديدة²⁰ وقابلا لتأويلات مختلفة. تبعا لهذا فإن «التأويل ممارسة يتوقف عليها بناء المعرفة الإنسانية، إذ لا تخلو منها أية ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، إذ أن إنتاج الثقافة وبناء المعرفة وممارسة التفكير كلها أفعال تقوم على التواصل (في عموم مدلوله)، تواصل الذات مع الآخر، وتواصلها مع العالم المحيط بأشياءه ووقائعها. ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل كآلية لإقامة هذا التواصل، وبالتالي لبناء المعرفة. في هذا يقول أرسطو: إن في كل كلام تأويلا لأن اللغة تمثل تحريفا للأشياء والوقائع²¹. وعلى هذا الأساس فإن الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا يرجع إلى أمرين اثنين، أحدهما غرابة المعنى عن الأنساق والقيم السائدة، وثانيهما إيجاد قيم عديدة عبر تأويلات متجددة في

بناء علميا صارما تنتهجه العلوم الإنسانية إن هي أرادت أن ترتقي إلى درجة الرصانة العلمية مؤكدا على أن العلوم الإنسانية تعتمد على الاستقراء الفني كحساسية أو شعور غريزي، وترتبط بفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة¹⁸.

إن التمييز إذن، بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر من جهة، والتفسير والتأويل من جهة أخرى، هو في حقيقته فصل بين «منهج» يتوخى التعليل والاستدلال والإقناع، و«ممارسة» القصد من ورائها تحرير دلالات النصوص والعلامات وجعلها تفرج عما تنطوي عليه من معان استنادا إلى مساقات مضمرة لا يمثل فيها المعنى المباشر إلا حدثا عابرا ولحظة عارضة، من منطلق أن النص ليس سوى خزان لسياقات تستعصي على الضبط والحصر.

ومن هذه الزاوية تحديدا تتبدى أهمية التأويل في العلوم الإنسانية برمتها من حيث كونه (التأويل) ممارسة نقدية تنأى بنفسها عن القواعد الصارمة والمناهج الصورية العقيمة لتعانق رحابة المعنى وشساعة الدلالة. فما يميز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية هو أن الأولى ظاهرة كلية روحية معنوية فردية دالة متغيرة لا تخضع للتفسير السببي بل تخضع للفهم والتأويل، وأن الثانية طبيعية جزئية مادية موضوعية متكررة خاضعة للتفسير العلي السببي¹⁹. وهذا يعني، من ضمن ما يعنيه، أن التأويل - الفهم بما هو تجاوز للمعنى الظاهر إلى الغوص وراء المعاني الخفية هو الآلية المنهجية التي تسعف الباحث في مجال العلوم الإنسانية من حيافة معنوية ملائمة للظواهر الإنسانية، أي للمعنى الذي يؤسسها ويحركها ضمن مجرى السيرورة التاريخية التي لا تنفك عن صور شتى من التحول والتقلب. ومن هنا فإن إدراك تمظهرات الحياة سواء تلك التي ثبتت بالكتابة على شكل نصوص لغوية أو تلك التي لم تكتب وإنما تعاش على شكل نصوص طبيعية لا يمكن أن يتم (الإدراك) إلا استنادا إلى الفعل التأويلي.

التأويل وإنتاج المعرفة

تأسيا على ما سبق يبدو أن التأويل يقع في قلب المعرفة البشرية إن في صورتها العلمية أو في

آفات «التأويل التأصيلي»

إذا كان التأويل في الغالب الأعم يأخذ اتجاهين اثنين: «إما في اتجاه الأصل بالرجوع، أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة، أي لا يعدو أن يكون حركة ذهنية لاكتشاف الأصل بالرجوع، أو للوصول إلى الغاية بالسياسة»²⁶؛ إذا كان ذلك كذلك فإن التأويل لغايات نفعية تبريرا لسلوك أو حماية لمصلحة أو هجوما على مخالف، يبقى التوجه الأكثر بروزا وحضورا، بل يبقى «الأصل» في التأويل كما يفهمه الكثيرون ويمارسونه. الأمر الذي جعل هذا المفهوم مرادفا للذاتية حيناً وللهوى الشخصي حيناً آخر، وبالتالي اكتسب طابعا قديحاً لازمه مدة طويلة.

أما بخصوص النوع الأول من التأويل، أي التأويل بما هو حركة ذهنية باتجاه «الأصل» (الرجوع إلى الأصل) فيحيل على موقف قوامه التنزيه والتقديس والمماهة والمطابقة مع «موضوع» سابق قولاً أو اعتقاداً أو تطبيقاً وممارسة، وهذا الأصل قد يكون معتقداً دينياً، وقد يكون أدلوجة حديثة، وقد يكون شيئاً آخر. وفي جميع الأحوال نحن إزاء موقف دوغمائي أحادي من الحقيقة، يتجلى على شكل نص «مقدس» أو على شكل فكرة جامعة، أو على شكل نظرية علمية يدعي صاحبها القبض على قوانين التاريخ وقواعد الاجتماع. وبهذا المعنى يمكن أن يُعرف الأصولي بكونه من يثبت بفكره عند زمن محدد أو حدث محدد، أو يتعلق بنص ما أو شخص معين لكي يتخذ منه المرجع والنموذج أو الأساس والمعيار في النظر والتفسير، أو في العمل والتدبير. وحاصل هذا - بالنسبة لمن هو مسكون بالعودة إلى الأصل - الاستقالة من التفكير النقدي الحر والإسهام الإبداعي المجدد، لأن المهمة الأولى تصبح المحافظة على الأصول والسعي المستحيل إلى التماهي معها، باستبعاد ما تولده التجارب من التنوع والثراء والاختلاف والتمايز، بداعي احتكار المعنى وحراسته، وممارسة الوصاية على الأسماء كما على النص⁽²⁷⁾. الأمر الذي تلغى معه آثار الزمن والتحويلات، ويتم القفز فوق مقتضيات الواقع والمتغيرات لأن الذهنيات هنا تكون

مسعى لتحويل الغرابة لملاءمة²².

ولعل السعي غير المنقطع لتحقيق تلك «الملاءمة» هو ما يخلق صراعات بين تأويلات متباينة ويوجد قراءات بينهما من التباعد أكثر مما بينها من التقارب، مما يؤسس لأشكال من التصادم بين المواقف وصور عدة من التدافع سواء على مستوى التصورات والأفكار أم على صعيد التصرفات والسلوكيات. ولربما هذا ما يؤكد أن التأويل يرتبط - في جوهره - لا بالفهم والمعرفة فقط بل بالسلطة أيضاً، فالذي يستطيع أن ينجح في انتزاع سلطة التأويل داخل مجتمع ما يستطيع أن ينجح في تدعيم سيطرته على هذا المجتمع. ولهذه الغاية لا تتوانى المؤسسات التي تؤطر الوجود الاجتماعي للناس في ثقافة معينة كالدولة والحزب والمسجد والكنيسة، والمؤسسات العلمية وغيرها، في العمل على فرض القواعد التي يتعين على القارئ المؤول أن يقارب بها النصوص التي أنتجها تلك القراءات مقاربة «سليمة»؛ أي قراءة تتماشى مع مصالحها وتوجهاتها²³. ولهذا نجد أن التأويلات تتعدد بتعدد المصالح، وتتصارع مناهج التأويل والتفسير بتصارع القوى الاجتماعية والسياسية، بل وتقع حروب وتحدث انشقاقات وتسيل الدماء بسبب تفسير النصوص الدينية أو تأويلها لصالح فريق ضد فريق أو جماعة ضد أخرى²⁴.

إن التأويل وفق هذا المنظور إذن، أو ما يفضي إليه التأويل على الأصح، هو بمثابة سلاح إيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم، سلاح مزدوج تلجأ إليه كل فئة لنصرة المذهب المتبنى ومقاومة المذهب المخالف. وارتباطاً بهذا فإن تأويل النصوص وقراءتها عملية لا تختلف كثيراً عن عملية تدوينها على اعتبار أن كل قراءة هي اختيار للمقروء وإعادة بناء له بصرف النظر عن المواقف الأولى التي منها نشأ وعليها قام. فالنص في تدوينه كما في قراءته وتأويله سلاح إيديولوجي خاصة في المجتمعات السلطوية - فكريا وسياسيا - بحيث كل فريق يرى ذاته في محصول تأويله للنص وفهمه له²⁵. وبالتالي يحدد علاقته بغيره تبعا لقربه من هذا الفهم أو بعده عنه.

الأولى ضمن دائرة التفسير الديني (Exegese) ، أي ضمن مقاربة غايتها فهم نص ما انطلاقاً من قصده؛ أي استناداً إلى ما يود قوله هو لا إلى ما يمكن أن يتسلل إليه من خارجه. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي في الممارسة الهرمسية هو محاولة لاستعادة جزء من روح الأمة وتاريخها»³⁰.

ولا شك أن هذا المنحى في التعاطي مع النصوص ليس مؤشراً على ضعف في وعي المؤول - المفترض - أو فقر في العدة المنهجية والمعرفية عنده وإنما مرده تحديداً إلى تصورات ومعتقدات دينية تقضي بوجود «وحدانية» في المعنى باعتبار مصدره. وبالتالي لا يمكن مسائلة النص إلا على هذا الأساس باعتباره المبتدأ و المنتهى والمنطلق والمآل في الآن نفسه. مما يعني أن النصوص قادرة على أن «تحافظ على معانيها الأولى بحيث لا يعثرها تغيير ولا تحويل مهما تقلبت الأزمنة وتبدلت العصور، ومهما تغيرت الوقائع وتعددت السياقات. الأمر الذي يوقع فيما يمكن أن يسمى بـ «سرمدية المعنى» و«أبدية الدلالة» باعتبارهما مسميين لشيء واحد يُلغى معه الواقع لحساب النص، أو - في أحسن الأحوال - يُعطّل مفعول النص في نطاقه لأن حركية الواقع تستلزم وجوباً حركية في دلالات النصوص تبعاً لطبيعة الأفهام والتأويلات التي لا تستقر على حال ولا تثبت عند أصل.

وليس من ناقل القول الإشارة في هذا المقام إلى أن جملة من معالم الممارسة التأويلية التي تبدت أعلاه هي أكثر وضوحاً في مقاربة النصوص الدينية منها في غيرها كالنصوص الأدبية أو الفلسفية مثلاً، بحكم طبيعة النص الديني المقدس من جهة، وبحكم الشروط المقيدة لقراءته وتأويله من جهة أخرى. فالتأويل في النصوص الدينية هو في الغالب «تأويل موجه» لأنه مقيد بغايات يجب الوصول إليها من خلال ترك ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك هذا الظاهر. ومن ثمة فإنه عوض أن يقود إلى تفجير طاقات النص وتحويلها إلى ركام من العلامات المتنافرة كما كانت تدعو إلى ذلك التفككية مثلاً، يقود في حالة الهرمسية الدينية ، على العكس من ذلك، إلى الكشف عن معنى مستقر لا تراه العين المجردة ولكنه موجود في ثنايا هذه

مأسورة في نطاق «الحقيقة النهائية» التي شكلتها التراكمات التاريخية وقام سدنة المجتمع بتحسينها وتقديمها على أنها حقيقة معصومة مطلقة. ولا شك أن أصحاب هذه الذهنية ينظرون إلى الواقع على أنه خادماً للحقيقة في حين أن الحقيقة - بوجودها الافتراضي - هي خادمة الواقع. ومن هنا فإن الاستسلام للحقيقة النهائية يجعل الإنسان يكف عن إنتاج حقائق جديدة وأفكار خلاقة. وإذا لم يتم إنتاج حقائق متجددة ويتم تطويرها لا يمكن أن يُصنع تاريخ حي لأن صناعة التاريخ لا تكون بالامتثال لنموذج نهائي⁽²⁸⁾، أو الارتهان إلى لحظة زمنية مخصوصة أو معطى سابق ثابت يشكل المنطلق والمنتهى في الآن نفسه.

وفيما يبدو أن هذا المنحى في التعاطي مع الواقع لا ينتج إلا الجمود والعجز على مستوى الممارسة مثلاً لا يولد إلا الفتور على مستوى العطاء الفكري والإنتاج المعرفي. فالبحث من هذه الزاوية متجه دوماً نحو حقيقة معروفة قبلاً، أي نحو القبض على معنى جاهز وقار. فحتى وإن تعددت المسالك إليه وتشعبت المسارات في اتجاهه فإن النتائج لا تعدو أن تكون تحصيل حاصل أو معرفة ما هو معروف أصلاً. ولهذا لم يجد أغلب المشتغلين بقضايا تحليل النصوص والخطابات أدنى حرج في إلحاق «الهرمسية» (التأويلية) بفن التأويل الفيلولوجي بالنظر إلى أنها تنحدر بشكل مباشر من الفيلولوجيا التي عُدت لفترة طويلة فناً للقراءة؛ أي ممارسة تعيد للنصوص «سلامتها الأصلية» لا من حيث ما يقوله الظاهر فيها وإنما من حيث قدرتها على إعادة صياغة مضامينها بما يناسب سياقات الأصل، دون مراعاة ما يود القارئ الانتهاء إليه. ومعنى هذا أن موقف المؤول يقتضي خضوعاً تاماً لقصد الدلالة المجسدة في النص²⁹ واستسلاماً كلياً لمضامينه. لذا فالمؤول (الهرمسي) إذن - ضمن هذا الأفق - مطالب برصد الدلالة المباشرة للنصوص في أصلها استناداً إلى عملية تردّ من خلالها «المعاني الثانوية» إلى «المعنى الأول» مما يستدعي إبعاد كل ما من شأنه أن يشوش على الدلالات الأصلية أو يطمسها.

وباعتبار هذا «أدرجت الهرمسية منذ بداياتها

النصوص»³¹.

ارتباطا بهذا فلا إمكان لأن يتحرر القارئ من إكراهات المعنى التي يفرضها النص لأن فيه دلالات مقررة مسبقا تجبره على ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله، وغني عن البيان - وفق هذا المنظور - أن ما حصل في الفكر الهرمسي القديم على هذا المستوى لا يباين كثيرا، من حيث الجوهر، ما حدث وما فتى يحدث، في ساحة الفكر الإسلامي إذ جمد فهم القرآن الكريم عند مستوى معين لا يمكن تجاوزه وتخطيه، كما ضرب حصار قوي على النشاط التأويلي لدرجة صار فيها القارئ مرغما على تقمص دور «المفسر النوعي» الذي لا يعبأ بمتغيرات الأزمنة والأمكنة والتحولات الثقافية والاجتماعية، ويتقيد دائما بشروط وقواعد جامدة للوصول إلى معان ثابتة وموضوعية، الشيء الذي حول فهم النص وتأويله إلى فعل استحضار لأفق السلف، وتمثل مزيف لقرايحم اللغوية وأمزجتهم الفكرية والثقافية. وعليه وجد القارئ نفسه في وضع مجرح مربك، وهو الخروج من زمانه والدخول في زمان آخر بعيد عنه كليا، ليقصر جهده على استدعاء ما يقوله النص في زمن ظهوره الأول مع الإيهام الملفق بأنه مطابق لما هو موجه إليه ويخاطب زمانه، حاجبا بذلك ما يمكن أن يقوله النص للزمن الجديد، لأنه عطل حيوية التلقي وفاعليته بين النص والقارئ وقطع قناة التواصل والحوار بين أفق الحاضر المتمثل في القارئ وأفق النص الآتي من الزمن البعيد³².

وليس المقصود بهذا أن النص لكي يتحرر ينبغي أن يُجرد من بعده التاريخي أو يتم سلخه عن ماضيه واغترابه عنه وإنما يتم ذلك بتتبع حركة انتقاله عبر سيرورات التلقي المختلفة التي واكبته، والتموج مع تموجاته الأولى والتفيؤ في ظلال المعاني التي تولدت في سياق الأزمنة المتعاقبة. وهذا ما يؤكد أن راهنية النص أو تحرره ليست في إحداث قطيعة مع تراكمات المعنى التي رافقته منذ الظهور الأول، بل بالوقوف عليها باعتبارها خبرات سابقة للعبور إلى خبرة جديدة تحمل نسقا دلاليا مغايرا ومعان مختلفة. بعبارة أخرى إن راهنية النص لا تتحقق بتجاهل الماضي المقترن به بل بوضع حركة معانيه وسيرورات تلقيه ضمن سياق تاريخي تتواصل

جميع أجزائه وتتوالد من بعضها البعض . وبهذا يكون معنى تحرر النص أن فيه دائما شيئا جديدا يفصح عنه وأن كل ما قيل فيه وعنه هو أشكال تاريخية متعددة، وتمظهرات لأفهام متنوعة يبقى النص فيها قادرا على اختراق دوائرها والخروج من الصمت المطلق الذي تفرضه سلطة المعنى الثابت حوله³³.

وبناء عليه فإن القراءة الحقة هي تلك التي «تحصل داخل المجتمع لا داخل النص فقط، كما أن دلالات النص ليست كامنة في ذاته بل تتشكل بالنسبة إلى قارئ معين في مجتمع معين وعصر محدد، وتنبثق في اللحظة التي تمارس فيها القراءة. فلا وجود لقارئ مجرد أو قراءة لا تاريخية، بل إن كل قارئ فعلي يمتلك طبيعة اجتماعية، وكل قراءة تحصل في لحظة تاريخية محددة محكومة بنسق مميز من التصورات والمفاهيم يدور حولها النشاط التأويلي وتمنحه صورته الخاصة، كما تنتقي له أساليبه وأدواته وإجراءاته وتبرر طابعه»⁽³⁴⁾. وهذا يقتضي، من ضمن ما يقتضيه، أن كل زمن يفرض نوعا محددا من القراءة وأن كل قراءة تتميز عن سابقتها وتختلف تبعا لاختلاف العدة المنهجية والمعرفية واللغوية الموظفة التي تبقى - أولا وأخيرا - متغيرات وفقا لتغير السياقات الاجتماعية والشروط التاريخية، وتبعا أيضا لتطور متطلبات التفكير المرتبطة، أشد ما يكون الارتباط، بتلك المجالات والظروف.

خاتمة

الهوامش والمراجع : ———

- Gusdorf, G. (1988). les origines de l'herméneutique. Ed. Payot. P: 230
- 2 سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط 1/ 2011. ص : 8.
- 3 المرجع السابق. ص : 6.
- 4 نبهية قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، ط 1، 1988 ص : 10.
- 5 غادامير، المحققة والمنهج، ص : 10.
- 6 ديلتاي، عالم الروح، ج 1، ص : 322، عن نبهية قارة، المرجع السابق : ص : 9.
- 7 استراتيجيات التأويل، مرجع سابق، ص : 14.
- 8 عبد العزيز بوشعير، غادامير؛ من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط 1/ 2014. ص : 16.
- 9 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي ط 1. 2001، ص: 18-19.
- 10 المرجع السابق، ص : 20-21.
- 11 عادل مصطفى، فهم الفهم؛ مدخل إلى الهرمينوطيقا. منشورات رؤية، 2007: ص 79.
- 12 علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1. 1998. ص : 50-52.
- 13 المرجع السابق، ص: 53.
- 14 سعيد بنكراد، سيرورات التأويل؛ من الهرموسة إلى السيميائيات، إدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف. 2012 ص : 11-12.
- 15 Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Talandier. 1990. P :262.
- 16 عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2008. ص : 149.
- 17 نبهية قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص : 64 .
- 18 غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط 1. 2006 ص : 14.
- 19 L'interpretation des textes : ouvrage collectif sans la direction de C. Reichler. Minuit . p :18
- 20 عبد السلام حيمر، الإصلاح : الموت؛ الحقيقة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، سلسلة دراسات وأبحاث. 2003 ص : 169 -170 .
- 21 عبد السلام اسماعيل علوي، في تدلوليات التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 148-149 . 2009 . ص : 104
- 22 محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، 1994 . ص: 218.
- 23 عبد السلام حيمر، الإصلاح؛ الموت؛ الحقيقة، مرجع سابق. ص : 170-171.
- 24 حسن حنفي، «قراءة النص»، ضمن كتيب جماعي: الهرمينوطيقا والتأويل، منشورات ألف. الدار البيضاء. 1993. : 10 .
- 25 المرجع السابق، ص : 16.
- 26 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط 2000. ص: 230.
- 27 علي حرب، الإختام الأصولية والشعائر التقديمية، المركز الثقافي العربي، 2001، ص: 111 - 112.
- 28 ياسر حجازي، ما بعد الثقافة : التداوليات اللانهائية، المركز الثقافي العربي، 2014، ص : 180 -181.
- 29 سعيد بنكراد. سيرورات التأويل. مرجع سابق. : 69.
- 30 نفسه، ص : 33.
- 31 نفسه، ص : 22 .
- 32 وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام؛ من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2011، ص : 619.
- 33 المرجع السابق، ص : 621-620.
- 34 نفسه، ص : 547.

يتحصل مما تقدم أن التأويل من حيث هو جهد فكري خلاق وإجراء نقدي مبدع وتفاعل حي مع العلامات والرموز يبقى واحدا من أكثر نشاطات الإنسان فاعلية وأقواها أثرا في ارتياد آفاق الممكنات الثقافية وتوسيع مساحات الدوائر المعرفية من خلال إعادة قراءة النصوص وتقليب النظر في العلامات بعيدا عن الاستناد إلى مركز ثابت أو نموذج جاهز، وبمنأى، أيضا، عن التقيد بأية حقيقة نهائية أو فكرة مطلقة، الأمر الذي يجعل من النص - كأنا ما كان- خزاناً لمعان ودلالات لا نهاية لها، ومضماراً لتلقي قراءات لا حد لها، مما يسهم في فتح مسالك عديدة للفهم، على قدر تشعبها وتشابكها يتجدد النص ويغتنى. وتأسيساً على هذا فالتعامل «الماهوي» مع النصوص لأجل تملك كل ما يمكن أن تتضمنه أو رد معانيها المتكوثرة إلى أساس أوجد تقبل جميع الدلالات ومختلف القراءات أن تختزل فيه، يبقى تعاملًا متعسفاً في حق تلك النصوص لكونه يكبح طاقاتها ويبطل حيويتها فتغدو خرساء جامدة، عاجزة عن التفاعل مع المتغيرات ومواكبة التحولات. ومما لا يحتاج إلى تأكيد أن كل نص، من حيث هو نص، يأبى «الانغلاق» أو «الاستقلال» التام عن الواقع، وبالتالي فهو قابل لأن يكون موضوع «فهم نقدي» متواصل وتأويل مستديم وتفكيك مستمر، يُخرجه من نفق «الأحادية» (Monism) الضيق إلى أفق التعددية والاختلاف الواسع.