

التأويل من الاشتقاق اللغوي إلى النظرية

محمد الخراط
باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

تقديم:

التأويل مصطلح قديم عرفته اللغة العربية كما عرفته اللغة الإغريقية والمصرية، وتشترك في اعتباره ضرباً من المناهج التي تعتمد تمثيلاً تفسيرياً للنصوص (Démarche exégétique). وقد يكون من المفيد، أن نعرف التأويل انطلاقاً من التطور الدلالي الذي لحق هذا المفهوم في الثقافتين العربية واليونانية، لنبين كيف انتهى في الثقافة الغربية إلى هرمنيوطيقا أو نظرية في التأويل.

1- التأويل في الثقافة العربية:

يعد لفظ "تأويل" في اللغة العربية، اشتقاقاً صرفياً من الأول، وهو الترجيع والرجوع. وقد جاء في القرآن بهذا المعنى تقريباً في قوله: "ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" (النساء 59/4) إذ اعتبر السيوطي (ت 1505م) أن التأويل في هذا المقام يعني العاقبة والمآل. كما حضر مفهوم التأويل في القرآن؛ بمعنى التفسير خاصة في سورة يوسف في عدة مواضع منها: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ" (يوسف 6/12)؛ لذلك أورد صاحب لسان العرب في شرحه لكلمة "تفسير" معنى التفسير بمعنى التأويل. غير أن الجرجاني (ت 816هـ) يفرق بين المفهومين بقوله إن التأويل في الأصل: "هو الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: "يخرج الحي من الميت": إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً"¹ وذكر حاجي خليفة أن التأويل لغة من الأول، وهو الرجوع "والأول صرف الآية إلى ما يحتمله من المعاني"² منتهياً إلى المقارنة بين التفسير والتأويل قارناً "التفسير بالرواية والتأويل بالدراية"³، وهو يعني بذلك المقابلة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

ويجعل ابن رشد (ت 1198م) الفرق بين التفسير والتأويل من جهة إحالة اللفظ على الحقيقة أو على المجاز. والفهاء يعنون بالتأويل تفسير الآية القرآنية على غير معنى الظاهر، وكذلك الأمر مع علماء الكلام والصوفية.

¹ - أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971، ص 28

² - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الأول، ص 335

³ - المرجع السابق.

لكن إذا تأملنا حضور التأويل عند الفرق الكلامية أو الصوفية أو الفقهاء، فإننا نجد أنفسنا أمام احتمالات كبيرة لتحديد معنى كلمة "تأويل" وحدود هذا التأويل. ويكفي أن ننظر إلى الفرق بين تأويلات المعتزلة وتأويلات الصوفية أو الأشاعرة أو الشيعة، لتتبيّن ذلك.

ويؤكّد محمد عابد الجابري أنّ التّأويل في الفكر العربي الإسلامي يخصّ بالأساس الخطاب الدّيني، "وإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير هذا الخطاب، فإنّ علماء الكلام قد اهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود للتأويل وذلك بربطه بوجوه البيان؛ أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الأساليب العربيّة". ورغم اختلاف أهل الاعتزال وأهل السنّة حول التأويل ومدى الاعتماد على العقل فيه؛ فإنّهم كانوا جميعاً يرتبطون "بالحدود التي تسمح بها وجوه البيان في التأويل ولا يتعدّونها، ممّا جعل تأويلهم يبقى دائماً تأويلاً بيانياً" يقف مقابلاً لضرب آخر من التّأويل يحوّل النصّ القرآني إلى مجموعة من الرّموز والإشارات التي تتضمّن أفكاراً ورؤى تجد مصدرها في بعض الفلسفات القديمة، وهو "التّأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة والمتصوّفة ومختلف التيارات الباطنيّة في الإسلام"⁴. وينتهي الجابري إلى تأكيد أنّ التّأويل في الحقل المعرفي البيناني لم يكن أبداً يتجاوز اللغة العربيّة كمحدّد أساسي من محدّدات النّظام المعرفي الذين يصدرون عنه مهما تباين المعتزلة بعقلانيّتهم عن النّصّيين. أمّا أهل العرفان، فقد وجدوا في الزوج "الظاهر/الباطن" ما يدعّم اتّجاههم في التمييز "في النصّ القرآني بين مستويين: مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر ومستوى الدلالة الإشاريّة أو الرّمزيّة التي طابقوا بينها وبين الباطن"⁵.

لقد وسّع أهل العرفان⁶ المسافة الفاصلة بين مفهوم التّفسير ومفهوم التّأويل، فقرنوا التّفسير بالظّاهر والتّأويل بالباطن. أمّا أهل البيان، فضيّقوا المسافة حين جعلوا التّفسير يتناول اللفظ والتّأويل يتناول المعنى العامّ للعبارة تارة، وربطوا التّفسير بالحقيقة والتّأويل بالمجاز في اللّغة تارة أخرى، وذلك شرط وجود قرينة دالّة على إمكان تحوّل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي. لكن الجابري ذهب إلى أنّ التّأويل العرفاني، سواء كان صوفيّاً أو شيعيّاً ليس إلّا نوعاً من التّضمين، إذ "هناك آراء جاهزة يُراد صرف معنى النصّ إليها

⁴ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية للمعرفة في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط3، 1990، ص 66

⁵ - المرجع السابق، ص 272

⁶ - اعتمدنا على تقسيم الجابري للمعرفة في الفضاء العربي الإسلامي الي بيان وبرهان وعرفان مع ادراكنا لجملة المطاعن على هذا التقسيم، وإنما اهتمنا بمستوى تصويره للتأويل في الثقافة العربية عامة.

وجعله ينطق بها. وواضح أنّ ما يجعل التأويل العرفاني تضمينا بهذا المعنى هو تحرّره من قيد القرينة التي يلتزم بها التأويل البياني".⁷

نستنتج أنّه في مستوى مجال التأويل لم يتجاوز التأويل في سياق الثقافة العربيّة الكلاسيكيّة مجال النصّ الديني، وأنّه في مستوى آليات التأويل تحرّك بين اعتماد اللّغة عند البعض واعتماد الحدس والتّضمين عند البعض الآخر وتوظيف التاريخ، خاصّة فيما يهّم أسباب النّزول عند مجموعة أخرى. لكن العرب القدامى، وإن بحثوا في أسباب النّزول، فإنهم لم يعتبروا النصّ القرآني معطى تاريخياً، بل عدّ دائماً معطى متعالياً. ولم تكن الغاية المعرفيّة هي الهمّ الرئيس الذي يحركهم بقدر ما تأسّس النّظر في تأويل القرآن على منطق الحجاج عن العقيدة – وهو منطق علم الكلام – والدّفاع عن المذهب، وهو منطق الفكر السياسي.

وقد سعى بعض المفكرين المغاربة المعاصرين إلى تدبّر النصّ القرآني وتأويل آياته، انطلاقاً من استفادتهم من الدرس الحديث في تأويل التاريخ. فما مدى استفادتهم من نظريّة التأويل (الهرمينوطيقا) في الثقافة الغربيّة؟ وكيف وظفوا منجزات المناهج الحديثة، وخاصة التأويلية منها في مقارنة النصّ التأسيسي؟

2- التأويل في الثقافة الغربية:

يعتقد بعضهم أنّ مصطلح هرمينوطيقا مشتقّ من الألفاظ اليونانيّة (Hermeneuein, Hermenus)، والذي "يعني التفسير، الإعلام، الترجمة واللفظ مشتق من (Hermes)، وهرمس هذا هو رسول الآلهة في الأسطورة اليونانية ولكنّه أيضاً الإله المعادل والمتحوّل عن إله المصريين القدماء "تحوت"، "Theth"⁸. ويربط البعض التأويل بالدرس الإغريقي عامة وبأفلاطون (Platon) (427 – 347 ق م) وأرسطو (Aristote) (385 – 322 ق م) خاصة.⁹

أمّا في العصور الوسطى، فقد تحوّل المصطلح من مجال تفسير النّصّ الأسطوري إلى مجال تفسير الكتب المقدّسة، وانصرف اهتمام المفسّرين إلى وضع القواعد التي يمكن بواسطتها فهم الكتاب المقدّس. "وفي عصر أغسطس قسمت المعاني التي يبحث عنها المفسر للكتاب المقدّس إلى أربعة: المعنى الحرفي والمغزى الأخلاقي والدلالة الرمزية والتأويل الباطني". ثم توالى الكتب المولعة ببيان مناهج تفسير النّصّ الديني، انطلاقاً من سنة 1517 تاريخ وضع مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 – 1546م) تفسيره الجديد

⁷ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 291

⁸ - منى طلبة، الهرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، القاهرة، 2004، ص 126

⁹ - Ricœur Paul, De l'Interprétation: Essai sur Freud, Ed. Seuil, Paris 1965, P 31

للكتاب المقدس في إطار حركات الإصلاح الديني، وكانت جملة الاجتهادات مركزة على التفسير باعتماد فقه اللغة أو الفيلولوجيا.

وفي بداية القرن 19م، جعل الفيلسوف الألماني شلايرماخر (Schleiermacher) (1768-1834) التأويل عاما لكل النصوص متجاوزا النص المقدس وناقدا للاقتصار على المنهج الفيلولوجي. وقد ساهمت نظرية الهرمينوطيقا التي أرساها شلاير ماخر في الردّ "على كل من المفهوم الهيجلي الذي يفسر النصّ الديني كتجلّ للروح المطلق في التاريخ وعلى المفهوم المضاد الذي يمثله فيورباخ، والذي يرى أنّ النصّ الديني ليس إلا شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان".¹⁰ فليس مهمّا عند شلاير ماخر أن يكون النصّ المقدس تجلياً للروح المطلق أو تعبيراً عن اغتراب الإنسان، بل المهمّ - عنده - أن يفهم النصّ الديني في حدّ ذاته بوصفه نصاً يحتاج إلى الفهم شأنه شأن النصّ الأدبي أو التاريخي.

وإذا كان سبينوزا (B.Spinoza) (1632 - 1677م)، يرى أنّ التأويل لا يكون إلا في الحالات التي يكون فيها المعنى في حاجة إلى وضوح أو الفهم في حاجة إلى تبرير "فإنّ شلاير ماخر على العكس من ذلك، يرى أنّ اعتماد المناهج الهرمينوطيقية يمكن أن يفرض في كل وقت وبالنسبة إلى أي شكل من أشكال الخطاب".¹¹

لقد بيّن بول ريكور (P.Ricoeur) (1913-) أنّ التأويل منذ أرسطو لم يقتصر على المجاز، وإنّما اقترن بكلّ خطاب دال، بل أن كل خطاب دال، إن هو إلا تأويل للواقع. بيد أن إشكالية التأويل انبثقت فعليا مع قضية الترجمة، خاصة وأنّ اعتماد الفيلولوجيا في ترجمة النصوص يطرح مشكل الاختلال في المعنى مع النصّ المترجم. ولم يتحوّل التأويل إلى هرمينوطيقا عامة إلا مع نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 "لأنّه مع شلاير ماخر وديلتاي تحول مشكل التأويل إلى قضية فلسفية".¹²

المهم إذن، أن معظم مؤرخي الفكر يرجعون الفضل لشلاير ماخر في أنه نقل مصطلح الهرمينوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي، ليكون علما أو فناً لعملية الفهم وشروطها في أي نصّ لغوي؛ فالنصّ عند هذا الفيلسوف "وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى اللغة بكاملها، ويشير - في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين فيما يرى شلاير ماخر

¹⁰ - منى طلبة، الهرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم، ص 133

¹¹ - Warnke Georgia, Gadamer: Herméneutique, tradition et raison, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Edition Universitaires, France, 1990, P 26

¹² - Ricoeur Paul, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, éd, Seuil, Paris, 1969, P 8

علاقة جدلية"¹³. لكنّ المعضلة أنّ النّصّ كلما تقدم في الزمن ازداد غموضاً وصرنا إلى سوء الفهم أقرب ممّا إلى الفهم، فكان لا مناص من وجود علم يعصمنا من سوء الفهم هذا. وقد وضّح شلاير ماخر أسس منهجه الهرمينوطيقي بوجهين؛ "الأول حدسي تركيبى يقف على المعنى الكلي للنصّ والثاني نحوي تاريخي تحليلي مقارنة يتقصّى مكونات النصّ"،¹⁴ وبين الوجهين تفاعل جدلي يجعل الفهم ممكناً.

أمّا هايدغير (M.Heidegger) (1889-1976م)، فسيكون له التأثير الأكبر في تحوّل دلالة التأويل من كونه آلية للفهم وتفسير النصوص إلى كونه فلسفة لما بعد الميتافيزيقا، فمعها ستعرف الهرمينوطيقا نقلة نوعية في تاريخ تطوّر المصطلح، إذ صارت معه شديدة الارتباط بالفلسفة، وخاصة بالفينومينولوجيا.¹⁵

لقد عقد هايدغير صلة متينة بين الهرمينوطيقا كمنهج لفهم النصوص وبين الفينومينولوجيا كمنهج لمعرفة العالم، فلئن كان جوهر الفلسفة الهايدغيرية هو عدم اعتبار الإنسان محور الوجود – كما فعلت الميتافيزيقا الغربية – بل الاهتمام بالوجود ذاته، فإنّ حقيقة الوجود بالنسبة إليه تتجاوز الوعي الذاتي إلى الوعي التاريخي، ليصير إدراك الوجود عملية فهم مستمرة. فلما كانت الفينومينولوجيا مصطلحاً مركباً من لفظين يونانيين؛ هما (Phenomenon) و(Logos) فإنّ هايدغير وجد فيها جوهر فلسفته. فالمكوّن الأوّل يشير في دلالاته الأصلية إلى ما يظهر لنا تحت الضوء، وهذا الذي يظهر لنا ليس عرضاً، بل هو الماهية الأصلية للشيء، ويؤكد هايدغير أنّنا لسنا نحن الذين ندرك الأشياء، بل إنّ هذه الأشياء هي التي تكشف لنا نفسها؛ فالفهم الحقيقي هو إذن الاستسلام لفعل الظاهرة، وهي تنكشف لنا، أمّا المكوّن الثاني من الكلمة فهو لا يشير عند هايدغير إلى "العلم"، بل إلى "الكلام" منتهياً إلى أنّ انكشاف الأشياء يكون عبر اللغة، واللغة لا تعطي معنى، لأنّ المعنى قائم في الشيء، وهي ليست وسيطاً بين العالم والإنسان، بل هي التجلّي الوجودي للعالم. "إنّ الإنسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله. العالم يفتح للإنسان من خلال اللغة وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير؛ فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير".¹⁶ لكنّ ذلك، لا يعني أنّ الإنسان يدرك اللغة أو يفهمها، إنّما الأحرى القول إنّ الإنسان يفهم من خلال اللغة. وإذا كنّا لا نبدأ في فهم الوجود من فراغ، بل من معرفة أولية عن وجودنا، حتى نصل إلى فهم مكتمل للوجود، فإنّنا في فهم النصّ أيضاً

¹³- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط6، 2001، ص 20

¹⁴- من طلبية، الهرمينوطيقا، المصطلح والمفهوم، ص 134

¹⁵- الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات، هي اتجاه فكري ظهر مع هوسرل وسارتر ثم ميرلوبونتي مروراً بهيدغير يهتم بالوعي بشكل جديد من خلال إبراز علاقته المركزية مع العالم من حيث هي موضوع تجربة ذاتية معيشة قبل أن تكون موضوع معرفة عقلية خالصة. والمقاربة الفينومينولوجية تقوم على أساسين الأوّل هو التخلّص من الأحكام المسبقة والثاني هو اعتماد المعاينة المباشرة بوصفها السبيل الوحيد الذي ندرك به الواقع الخالص.

¹⁶- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 32

لا نبدأ من فراغ، بل من معرفة أولية، لأنّ النص كائن في الزمان والمكان، وتأمّلنا فيه نابع من حرقه التساؤل عن معناه، ولعلّ فهمنا للنصّ يقودنا إلى فهم الإنسان للوجود على اعتبار أنّ العالم ينكشف من خلال اللغة.

أمّا غادامير (H.G.Gadamer) (1900-2002)، فإنّه لم يسع – شأن ديلتاي (W.Dilthey) (1833-1911م) – للبحث في منهج خاص بالعلوم الإنسانية، وإنّما حاول أن يدرك الحقيقة في الإنسانيات بقطع النظر عن المنهج وفي نطاق التجربة الكلية للعالم. فعملية الفهم في العلوم الإنسانية كما في العلوم الطبيعيّة تتجاوز المنهج، لأنّ المنهج لا يجيب في نهاية الأمر إلاّ على الأسئلة التي يطرحها، "إذ الفهم وتأويل النصوص ليسا من شأن العلم فقط وإنّما ينمّان بالفعل عن التجربة العامة للإنسان في العالم؛ فالظاهرة الهرمينوطيقية ليست أصلاً مشكلاً منهجياً".¹⁷

بناء على ذلك، صرف غادامير همّه لتحليل مفهوم الحقيقة في الأعمال الفنية والتاريخية والفلسفية، واقتصاراً على ما يتعلق بموضوعنا نبسط القول في آرائه مركزين على مسألة التاريخ.

لقد فنّد غادامير فكرة الوعي التاريخي الذي يدّعي الموضوعية، ويعتقد التخلّص من النوازع الفردية والأحكام المسبقة، فهذه النوازع – في رأي غادامير – هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الذي نطلق منه لفهم الماضي والحاضر "فليس التاريخ هو الذي ينتمي إلينا، وإنّما نحن الذين ننتمي إلى التاريخ.... لهذا السبب، فإنّ الآراء المسبقة للفرد أو أحكامه تشكل الواقع التاريخي لذاته".¹⁸

إنّ المنهج العلمي حين يفرض على المؤرخ أن يتخلّص من أهوائه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن، فإنه بشكل آخر يترك هذه الأهواء تمارس تأثيرها في الخفاء عوض أن يواجهها، باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عمليّة الفهم. وهذا المنهج يجعلنا – حسب غادامير – في غربة عن الظاهرة التاريخية المدروسة. إنّ التاريخ – في منظور هانز جورج غادامير – لا يستقلّ في ماضيه عن حاضرنا ولا حاضرنا بمنأى عن تأثير العادات والتقاليد التي صارت إلينا عبر التاريخ؛ فالإنسان لا يستطيع تجاوز حاضره كما لا يستطيع أن يكون مشاركاً في الماضي، فالتقاليد التي انتقلت إلينا بفعل الزمن هي الإطار الذي يحتضننا ويشكّل وعينا. وهكذا، فالإنسان يبدأ من أفقه الراهن ليفهم الماضي دون أن يغيب عن التاريخ. إنّ الإنسان يحيا في إطار التاريخية "وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه تماماً كالماء الذي يعيش فيه السمك دون أن يدركه

¹⁷ - Gadamer.H.G, Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition du Seuil, 1976, P 20

¹⁸ - Ibid, P.115

لأنه غير ظاهر له"¹⁹. إذن، فإنّ فهمنا للتاريخ لا يكون من لا شيء، وإنّما يكون من رهننا، وعلاقتنا بالتاريخ أساسها الحوار شأننا في ذلك – حسب غادامير- شأن المتلقي للعمل الفنّي أو المتفرج على لعبة رياضة جماعية.²⁰

والحقيقة أن تصوّر غادامير هذا يجد إحياءاته الواضحة فيما عناه هايدغير بالتاريخية؛ فحياة الإنسان تتوالى في الزمن، والماضي "يتخذ معناه في ضوء التجارب والمشاريع الراهنة بينما معنى الحاضر ومشاريع المستقبل مشروطة بالطريقة التي فهم بها الماضي، وهذا لماذا عرف هايدغير الفهم بأنه مشروع ملقى في العالم".²¹

إنّ هرمينوطيقا غادامير هي في النهاية طموح إلى الفهم وليست المسألة عنده بحثاً عن تقنيات للفهم، وإنّما هي إبراز لشروط إمكان الفهم. فقراءة وثيقة تاريخية هي عند غادامير حدث تاريخي ينتمي إلى تاريخ تلك الوثيقة، مثلما ينتمي إلى تاريخ التأويلات التي تخلّقت بخصوصها.

ما نلاحظه هو أنّ الهرمينوطيقا مع هايدغير وغادامير خاصة، نحت منحى فلسفياً خالصاً، بل "إنّ الهرمينوطيقا هي الفلسفة التي تطوّرت على طول محور هايدغير – غادامير"²² ولذلك لم يهتمّ بالمنهج، وإنّما اهتمّ بأنطولوجيا الفهم.

أمّا مع الفلاسفة المعاصرين، مثل ريكور (Ricoeur) وهيرش (J.Hersch) (1910-)، فإنّنا يمكن أن ندرك ببسر سعيهم إلى إقامة أسس نظرية للتأويل، فيول ريكور مثلاً انصبّ اهتمامه على تفسير الرموز اللغوية؛ فقد بين أنّ التأويل ليس الانفتاح على المعنى فقط، بل يكمن التأويل أيضاً "في الكشف عن كلّ التعابير والرموز والأنساق التي نجدها داخل النصّ أو خارجه يعني ذلك أن نتدخّل لمعرفة الذات المؤولة، سواء كان ذلك في تاريخيتها أو في علاقتها مع الحقيقة والمنهج"²³. ويبدو أنّ جوهر التأويل عند ريكور قد تركّز على بيان المعنى في النصّ كردّ فعل على البنيوية التي أولت الاهتمام للنظام اللغوي ونسق العلاقات اللفظية على حساب المعنى. فالرمز عند ريكور، إمّا وسيط شفاف نطلّ من خلاله على المعنى أو رمز غائم يحمل معنى زائفاً كما يقول نيتشة (F.Nietzsche) (1844-1900م). وقد حرص ريكور على ضبط مفاهيمه في محاولة

¹⁹- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 42

²⁰- Gadamer, Vérité et Méthode, PP 27-36

²¹- Géorgia Warnke, Gadamer, P 59

²²- Vattimo. Gianni, Au-delà de l'interprétation, traduit de l'italien par Malou Somville-Garant, Département de Boeck Université, Paris, Bruxelles, 1997, P 12

²³- فتحي التريكي، حوار مع بول ريكور فيلسوف التأويل، مجلة الحياة الثقافية، السنة 21، العدد 77، سبتمبر 1996، ص 45

لمحاصرة أصول الهرمينوطيقا، فبدأ بتحديد الرمز قائلًا: "أسمى رمزاً كل بنية دلالة أو معنى مباشر أولي حرفي يعين فضلاً عن ذلك معنى آخر غير مباشر ثانوي استعاري لا يمكن ضبطه إلا من خلال الأوّل ودائرة التعبير ذات المعنى المزدوج هذه هي التي تكوّن بحق حقل الهرمينوطيقا"²⁴. ويحدّد المفكر الفرنسي التأويل بأنّه "عمل الفكر الذي يقوم على كشف المعنى المتخفي من المعنى الظاهر وعلى بسط مستويات الدلالة المشار إليها في المعنى الحرفي"²⁵، ويشترط ريكور أن يكون الرمز مُعبّراً عنه باللغة، فهذا يفتح الباب أمام نظرية عامة لقراءة النص الأدبي والتاريخي والديني وتأويل الأساطير...

إنّ مسألة التأويل دخلت مجالها الفلسفي منذ بدأت الاجتهادات لخلق نظرية عامة للتأويل تقف عند دلالة النص ورمزية العلامة وعلاقة النص بالمبدع وعلاقة المتلقي بالنص وبالمؤلف وعلاقة اللغة بالعالم وعلاقة الحقيقة بالواقع والملفوظ بالموجود... وتعمّقت على يد هايدغير الذي جعل الوجود لغة وغادامير الذي جعل التأويل متجاوزاً المناهج منغرسا في قضية المعرفة مؤكداً "إن الهرمينوطيقا... ليست شأنًا منهجياً للعلوم الإنسانية ولكنها مجهود لفهم هذه العلوم في حقيقتها ومن ثمّ الوعي المنهجي الذي تملكه بخصوصها وما يصلها بكلية تجربتنا في العالم"²⁶. وتوسع في مجالات التأويل، ليشمل النص الأدبي والأثر الفني والوثيقة التاريخية...

إنّ الهرمينوطيقا هي النظرية المتعلقة بالتأويل أي بشروطه المعرفية والأبيستمولوجية والأنطولوجية. فالهرمينوطيقا إذن، لا تقطع مع التأويل، بل "يبدو أنّ المهمة الهرمينوطيقية المعاصرة تتمفصل دائماً بشكل أكثر كمالاً وظهوراً مع استحياءاتها الأصلية ممّا يعني أنّ لها مهمّة تتوافق بشكل مسؤول مع نداء الموروث"²⁷.

ولعلّ هذا التحول إلى العمق الفلسفي للمصطلح هو ما لم يعرفه مفهوم التأويل في تاريخ الثقافة العربية إلاّ في العقود الأخيرة نقلاً عن الثقافة الغربية، وليس إفراساً طبيعياً من صلب الفكر الفلسفي العربي، إن صحّ الحديث عن فلسفة عربية حديثة أصلاً، ذلك أنّ "الجدور اليهودية المسيحية والتضمينات الأسطورية للفكر التأويلي وعلوم الفكر عموماً تجعل من التناقض التطبيق المتعادل لمفاهيم التأويلية"²⁸ بين الثقافتين العربية والغربية. والنتيجة أن كلمة هرمينوطيقا تتميز "عن كلمة تأويل بكون الأولى ذات كثافة فلسفية ولأنّ مصطلح

²⁴- Ricœur Paul, le conflit des interprétations, P 16

²⁵- Ibid.

²⁶- Gadamer, Vérité et Méthode, P 22

²⁷- Gianni Vattimo, Au-delà de l'interprétation, P 110

²⁸- عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والفكر المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، القاهرة، 2004، ص 73

(Herméneutique) ومنذ إعادة اكتشافه في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمصطلح الأنطولوجيا (Ontologie)، فإنّ هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأملي الوجودي في الفلسفة من جهة وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنصّ من جهة أخرى²⁹.

لقد مكّنتنا هذه النظرة العامة عن مفهوم التأويل ومسار الهرمينوطيقا من الانتهاء إلى خلاصة مفادها أنّ التأويلية تميّزت بحضورها في مستويات مختلفة أظهرها:

- المستوى الديني من خلال قراءة النصوص الدينيّة، وخاصّة ما سُمّي "الكتب السّماويّة" وتأويل رموزها وعلاماتها اللّغويّة.

- المستوى الفلسفي، إذ التأويل هو "الفنّ الأرقى في الفلسفة، حيث يحميها من كلّ إطلاقيّة"³⁰ ويجعلها تعود إلى تأويل ذاتها لتقرأ الوجود والعقل والشّعور.

- المستوى التّاريخي، وهو يجمع المستويين السّابقين ويضيف إليهما مستوى النّشاط الإنساني الفاعل في التّاريخ واقعيًا وذهنيًا.

وإذا كان همّنا في هذا المبحث "تأويل التاريخ"؛ فلا ريب أنّنا سنعثّر في تأويل المفكرين المغاربة المعاصرين على التأويل بوجوهه المختلفة، سواء في المستوى الفلسفي من خلال التأمّلات العقليّة التي ينتهي إليها كل مفكر بعد استقصاء مكوّنات موضوعه وتتبع حركة التاريخ وقائع وأفكاراً وأوهاما أو في مستوى التّعامل مع النصّ الديني، خاصّة مع أركون وجعيط على اعتبار أنّهما اهتماً بالظاهرة الدينيّة عموماً، وقدّما اجتهادات في تدبّر كتابات الوحي، وهذا يتيح لنا مثلاً المقارنة بين طرائق القدامى في التّأويل - خصوصاً أنّ التّأويل لم يخرج معهم عن النصّ الديني- وطرائق المفكرين المغاربة في قراءة رموز اللّغة القرآنيّة على خلفيّة الاعتقاد بتاريخيّة الكتب السّماويّة. وفضلاً عن ذلك يمكن أن نتبيّن من خلال القاعدة النظريّة للتأويل عموماً الخلفيّات المعرفيّة التي سكنت فكر كلّ مفكّر، وهو يعالج التّاريخ ويؤوّل أحداثه وشخصيّاته وأفكاره.

²⁹- المرجع السّابق، ص 57

³⁰- عبد العزيز العيادي، الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلّة اوراق فلسفيّة، العدد 10، القاهرة، 2004، ص 87

ولا ريب أيضا أنّ التأويل في بحثنا يتسع لما تتسع له الهرمينوطيقا المعاصرة، حيث يشمل مفاهيم القراءة والتفسير والحفر والتفكيك³¹ وغيرها من المصطلحات التي صارت ركيزة الدرس الفلسفي والفكر العلمي الحديث.

وعلى الرغم من تباين المنظوريات الفكرية والفلسفية للهرمينوطيقا، فإننا رأينا تنوعا لكل ما قيل أن نعتمد في بحثنا مفهوما للتأويل يكون آلية إجرائية في عملنا مستوحى من الآراء النظرية لمفكرين كبيرين انتهى إلى التحديد المفهومي ذاته تقريبا، وإن من خلفيات متباينة، وهما "بول ريكور" و"بول فاين". فالتأويل عند "بول ريكور" يقتضي الرمز أو المعنى المزدوج لنص ما علما وأن النص كما بينت السيميائية ليس يعني النص اللغوي فحسب، بل إن الحلم والأسطورة والمعتقد والأثر هي ظواهر علامية تدرس وتؤول وفقا للنموذج اللغوي؛ أي أن ما ليس لغة يقرأ على قياس نموذج النص اللغوي، فيصير الوجود كله علامات³² بما هي دوال ومدلولات أساسا. والتأويل يبدأ بعملية تلقي أولية تسمى الفهم وهذا الفهم هو في الغالب نوع من الإدراك المباشر كثيرا ما يكون متسرا ومقترنا بأرائنا المسبقة، والمرحلة الثانية هي التفسير، وهي مرحلة التحليل البنيوي للنص وأقرب ما تكون إلى الدراسة العلمية التي تحدد الظواهر وتستقرئ وتصنف وتضع جداول وإحصائيات، ثم يكون التأويل، وهو بهذا المعنى جدل بين فهم أول وتفسير وفهم ثان يسميه ريكور "استيعابا" ويسميه بول فاين "تأليفا". ولعل مشكلة البنيوية أنها غرقت في التفسير فغيبت الذوات، مثلما أن مشكلة الظاهرية أنها غرقت في الذوات ونسيت النص والبناء. فهاجس بول ريكور هو أن يؤسس لتأويلية تجمع الذاتية التي نص عليها شلاير ماخر والتأويلية الرومنسية عامة مع البنيوية التي حاولت أن تكون علما مطلقا فغيبت الإنسان.³³

النتيجة إذن، أننا نتحدث عن جدل التفسير والفهم عند بول ريكور، مثلما نتحدث عن جدل السرد والتأويل عند بول فاين الذي يرى أن "كل ما نسرده قابل للفهم بما أننا نسرده"³⁴، والتفسير هو البحث عن الأسباب، وليست الأسباب إلا تلك الفصول المتنوعة لحبكة مفهومة. وعندما لا يكتفي المؤرخ بالأسباب الظاهرة، فهذا يعني أنه يبحث عن أسباب أخرى أخفى ليظهرها. والتطور التاريخي لا يظهر في التحول من السرد إلى

³¹- ليس هناك تفكيك إلا وهو ملتبس بالتأويل إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر إلى المنطق الخفي بل أن التفكيك هو عند هايدغير ضرب من التأويل. راجع:

Martin Heidegger, Etre et temps, traduction française par François Verzin, Paris 1986, §6, PP 45-53

³²- اختلف الدارسون بين اعتبار علم اللغة جزءا من علم العلامات، وهو ما ذهب إليه فردينان دي سوسير، وبين اعتبار علم العلامات جزءا من علم اللغة، وهو ما ذهب إليه رولان بارت (راجع للأول كتابه "دروس في علم اللغة العام" وللثاني كتابه "مبادئ في علم الأدلة") وذهب بارت في نظام سيميائية الدلالة إلى أن العلامة تتكون من دال ومدلول، بينما ذهب أنصار سيميائية الثقافة المتأثرون بالمرجعية الماركسية إلى أن العلامة تشكل ثلاثي من دال ومدلول ومرجع، وذهب أتباع سيميائية التواصل مثل مونان وأوستين وفتجنشتاين إلى أن العلامة تتكون من وحدة ثلاثية المبنى، وهي الدال والمدلول والقصد. راجع كتاب: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، مؤلف جماعي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1990، ص ص 73-111

³³- راجع كتاب بول ريكور "نظرية التأويل: الخطاب وفانض المعنى" ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003

³⁴- Paul veyne, comment on écrit l'histoire, P 126

التفسير، إذ كل سرد هو تفسير - حسب بول فاين - وإنما يتطور التاريخ كلما تحولنا من الوقائعي إلى اللاوقائعي؛ أي من التفسير إلى التأويل.

لنقل في نهاية المطاف، إن التأويل في التاريخ هو التعامل مع نص، باعتباره موضوعاً علامياً يقرأ علمياً بتوظيف علوم مختلفة كاللسانيات والأنثروبولوجيا... وبتحليل خطابه أو عناصره تحليلياً يعتمد الإحصاء والتوزيع والتصنيف، وهو نص قابل للفهم من خلال تجاوز ظاهر رموزه وعلاماته إلى بواطنها والبحث في المعاني التي اكتسبها عبر التاريخ بتعدد المتلقين وتزايد المعارف. وهذا هو المعيار الذي سنعتمده في تتبعنا لتأويل³⁵ المفكرين المغاربة للتاريخ العربي.

³⁵ - نحن نفرق بين "القراءة"، باعتبارها دخولا إلى النص من زاوية محددة وبتصور معلوم، كأن نقول "قراءة صوفية" لقصيدة شعرية أو "قراءة ماركسية" للتاريخ العربي، وبين "التأويل"، باعتباره محاولة للجمع بين تفسير الظواهر وفهمها باعتماد أدوات إجرائية ومداخل منهجية متنوعة تنتهي إلى تحقيق جدل الفهم والتفسير. ومصطلح القراءة اقترن أكثر بالنظريات النقدية المتعاملة مع النص الإبداعي أساساً، لا سيما أنه جاء رد فعل على النظرية النقدية القديمة التي أولت عناية خاصة بمقاصد المؤلف، وخاصة في الدراسات النفسية والرومنسية، فكانت البنوية والشكلانية على العكس من تلك الدراسات تعلي من شأن القارئ والنص وتعلن موت المؤلف. راجع مقال "في مفهومي القراءة والتأويل" لمحمد المنقن، مجلة عالم الفكر، المجلد 33، 2004، ص ص 7-39.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com