الدراسات والأبحاث | Research Papers

العلوم الإنسانية وسؤال التأويل

من الإبستيمولوجيا إلى التأويليات النصية

Humanities and the question of interpretation:

from epistemology to hermeneutics

[1] EL Ayachy Draoui | العياشي ادراوي

(١) أستاذ التعليم العالي - جامعة محمد الأول - وجدة - المملكة المغربية
الإيميل: draouielayachi@yahoo.com

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى إبراز أهمية التأويل في مجال العلوم الإنسانية عامة ومدى حاجتها إليه بالنظر إلى ما يُتيحه ضمنها من إمكانات جديدة للقراءة والفهم أولًا، ولتقليب النظر في القضايا والحقائق ثانيًا، بعيدًا إكراهات سلطة النموذج المثالي، وبمنأىً عن وهْمِ الموضوعية والإطلاقية وغيرها من المنطلقات التي ينحصر معها المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تُقَوِّضُ أسس القراءة المبدعة وتجمِّد الفهم الخلّاق لكونها موجَّهة بمنطق الإبستيمولوجيا -المعيارية التأسيسية خاصة- التي تقضي بوجود الأصل الأول الثابت والمركز المتعالي الذي ينبني عليه الفهم، بخلاف التأويليات النصية المعاصرة التي لا تسعى إطلاقًا إلى تسييج الحقائق أو توجيه الفهم نحو أفق ضيق على نحو يؤدي إلى تأسيس أنساق معرفية ناجزة ونهائية.

ولتوضيح المعالم الرئيسة لهذا الانعطاف في نطاق العلوم الإنسانية يتوقف البحث عند ثلاثة أنظمة معرفية (براديغمات) وهي: نظام المطابقة ونظام المشاركة ثم نظام الاختلاف، مع مناقشة طبيعة النمط التأويلي الموصول بكل نظام على حدَة من جهة، وطبيعة التصور المشكّل بخصوص «النص» من جهة أخرى، لاستثمار كل ذلك في الاستدلال على أن النمط التأويلي الأكثر فعالية في تطوير العلوم الإنسانية -بنصوصها وقضاياها- وإثرائها هو النمط الذي يتأسس على «مبدأ الاختلاف والتجاوز» -أي التأويل الاختلافي- ويُوجَّه بمنطق التعدد والاختلاف لأنه توجه غير معهود في القراءة والفهم تتغير

النظرة معه إلى النص مثلما تتغير طريقة التعاطي معه بحيث لا يبقى مجرد ناقل للحقيقة وإنما يصير مُنتِجًا لها كذلك.

الكلمات المفاتيح: العلوم الإنسانية - التأويل - الإبستيمولوجيا - التأويليات النصية - الاختلاف - التجديد - النظام المعرفي...

Abstract :

The research aims to highlight the importance of interpretation in the field of the human sciences in general and the extent of its need for it, given the new possibilities for reading and understanding within it first, and to turn the consideration of issues and facts secondly, away from the constraints of the authority of the ideal model, and away from the illusion of objectivity and absolute and other starting points that are confined to it. Meaning within narrow circles and specific boundaries that undermine the foundations of creative reading and freeze creative understanding because it is guided by the logic of epistemology - especially the founding normative - which dictates the existence of the first fixed origin and transcendent center upon which understanding is based, unlike contemporary textual interpretations that do not seek at all to enclose facts or direct understanding towards A narrow horizon that leads to the establishment of finished and final cognitive systems.

In order to clarify the main features of this shift in the scope of the human sciences, the research stops at three cognitive systems (paradigms), namely: the conformity system, the sharing system, then the difference system, with a discussion of the nature of the interpretative pattern connected to each system separately on the one hand, and the nature of the conceptualization of «text» on the one hand Another, to invest all of this in inferring that the most effective hermeneutical pattern in developing the human sciences - with its texts and issues - and enriching them is the one that is based on the «principle of difference and transcendence» - that is, dissimilar interpretation - and guided by the logic of plurality and difference because it is an uncharacteristic approach in reading and understanding that the outlook changes With him to the text, just as the way of dealing with him changes so that he does not remain a mere conveyor of the truth, but rather becomes a producer of it as well.

Key words : human sciences - hermeneutics - epistemology - textual hermeneutics - difference - innovation - cognitive system ...

تقديم

إن الغاية المثلى التي توجه الإبستيمولوجيا على الدوام هي -بلغة الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (Rourty.R)- «الرغبة في التقييد والتقنين» والضبط والتقعيد؛ أي الرغبة في إيجاد أسس يتمسك بها الإنسان، وأطر يتوجب ألّا يتيه أحد خارجها، وأشياء تفرض نفسها، وأشكال تمثيل لا تقاوَم ولا تُنتهك. وعليه فإن ما يميز الإبستيمولوجيا (التأسيسية المعيارية خاصة) أنها تنزع نحو البحث عن المشترك العام، والسعي وراء المثال والكمال استناداً إلى معيار العقلانية ومبدأ الموضوعية أحيانًا، واستنادًا إلى مقياس الوضوح المنطقي والصرامة العلمية أحيانًا أخرى. لذا فوضْف إبستيمولوجي لا يمكن أن ينسحب إلا على من يكون قادراً على الفهم الجيد لما يحدث ويريد أن يصنفه لأجل توسيعه أو تعزيزه أو تعليمه أو تأسيسه في سياق قوامه الوضوح الكامل والتمكن التام من الموضوع (نصاً كان أو علامة أو فكرة أو شيئاً).

وبتبيُّن هذا يتبين أن «سؤال الفهم» في الإبستيمولوجيا محكوم في الغالب الأعم بمنطق المماثلة (لا الاختلاف) والمثالية من جهة، ومقيد بأفق المجاورة (لا المجاوزة) والمحاكاة من جهة أخرى. وتبعاً لهذا فالوعيُ الإبستيمولوجي هو وعيٌ لا يتحرك إلا في نطاق مفهوم «المقايسة» الذي يستلزم وجود الأصل الأول أو المركز المتعالي الذي يُبنى عليه الفهم (على نحوٍ نسقي منتظم). مما يجعله فهماً يكرس «الاتصال» والالتحام بالموضوعات بدل الانفصال والابتعاد عنها. ومن ثمة يَضمُر منسوب الاختلاف والتعدد نتيجة طغيان النمذجة ووجود «أنموذج جاهز موجِّه» لكل علم من العلوم، الأمر الذي يُفضي إلى ما يسمى بـ«العلم المطابق» (Normal Science) في العلوم الطبيعية.

وبخلاف هذا فإن التأويلية (المعاصرة تحديداً) لا تسعى بأي حال من الأحوال إلى أي شكل من أشكال التقنين والتقعيد أو أي صورة من صور التأسيس وتثبيت الأنساق الناجزة. فهي -بحكم طبيعتها «الثورية»- مسلك في التفكير يتحلل ما أمْكن من القيود المنهجية ويتملص من حدود العقلانية الصارمة التي رسختها نظريات المعرفة المتعاقبة منذ عصر الأنوار، كما يتمرد على الصياغات الرمزية الرياضية والبناءات الوضعية وغيرها. لذا فالتأويلية مسلك في التفكير متحرر من مختلف النزعات المذهبية، ومضاد لكل الميول الدوغمائية اليقينية التي تؤسس للحقائق الموضوعية الثابتة استناداً إلى منطق الماهية والأصل والنموذج والمركز. وعليه فالتأويلية تتوق دائمًا إلى كسر النموذج والانحياز عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه، فتُحطم بذلك «وهْمَ الموضوعية» وتفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي. وهذا ما يجعل الفكر التأويلي يحتفي بالتعدد والتنوع والاختلاف.

وتبعاً لهذا فإن التصور الاختلافي للحقائق والقضايا يجعل من الفكر التأويلي «نمطًا من الوجود» منفتحًا على مختلف العلوم والنظريات، مخترِقًا لأنساق معرفية متعددة، مؤسِّسًا وضعه المعرفي على منطلقات حوارية (Dialogisme) «بين- ذاتية» (intrtsubjectivité). وليس «نمطًا من المعرفة» القائم على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي أو مطابقة تامة بين الشيء ومدلوله.

يبدو أن الانتقال من مجال الإبستيمولوجيا -في صيغتها المشار إليها آنفًا- إلى مجال التأويليات هو انتقال من وضع معرفي مؤسس على الموضوعية واليقين والثبات إلى وضع مغاير قوامه الاحتمال والنسبية والتحول. الأمر الذي حتَّم -في إطار ما نحن بصدده على الأقل- إعادةَ النظر في مفهوم النص ومراجعة حدوده من جانب، كما حتم -من جانب آخر- أن تدخل علوم النص عامة في منعطف جديد مَوْسومٍ بالنزوع نحو التحرر من التصورات الضيقة والانفتاح على آفاق أرحب من التفاعل مع تخصصات وعلوم أخرى على نحو ما سيتضح في الصفحات القادمة.

١- التأويل بما هو أداة تجديد وتحديث:

إذا كان للتحديث معنيان اثنان على الأقل: يتصل أولهما بكونه (التحديث) حركة اجتماعية تلحق مؤسسات وتحول بنيات وتغير أوضاعًا. فيما يدل الثاني على كونه موقفًا مخصوصًا من الكائن ومفهومًا عن الزمان. وإذا كان التقليد -في المقابل- هو الموقف الذي يكون فيه الاتصال لحمة الكائن، والوصل نسيج الزمان -على حد تعبير عبد السلام بنعبد العالي- أي الموقف الذي يرتبط فيه طرح القضايا الكبرى بتقصي الاستمرار والدوام. إذا كان ذلك كذلك فإن جوهر التحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة انفصال مستمرة تضع «منطق الاتصال» -بمختلف أبعاده- موضع تساؤل ونقد ومراجعة.

من هذا المنطلق فإن الإشكال الأساس الذي يتوجب طرحه في الوقت الراهن هو: كيف يجب أن يُفهم التأويل اليوم، نظراً وممارسةً، حتى يكون أداة تحديث وانفصال وليس أداة تقليد واتصال؟ أي كيف تصير الممارسة التأويلية وسيلة للتأثير في حركة الخَلْخَلة والتحويل اللذيْن يشهدهما الفكر العربي الإسلامي المعاصر ضمن سياق كوني تتفاعل فيه الأفكار وتتدافع الثقافات بصورة لم يسبق لها نظير؟

ولعل في مقدمة المبررات الداعية إلى إثارة مثل هذا الإشكال اليوم ما يُلاحظ من أن السياق العام الذي عادة ما تثار فيه «قضايا التأويل» في الفكر الإسلامي (إذْ يُقرن في الغالب الأعم بسؤال الأصل والمركز، وقضية المطابقة والهوية، وتصور محدد عن الحقيقة واليقين) تقف شروطه عائقًا أمام كل محاولة تجديدية للمفهوم: فيجعل التأويل أساسًا آلية لتكريس الاتصال ونفي الاختلاف وخلق التماثل.

بالنظر إلى أنه لا يُعد هذا التأويل عادة تأويلًا سليمًا ناجحًا إلا إذا كان متماهيًا مع النص الأصل (المؤول) بحيث لا يبتعد عنه إلا ليعود إليه، ولا يخرج عنه إلا ليدخل في نطاقه من جديد، وما إلى هذا من الممارسات التي تجعل من عملية التأويل جهدًا يهدف إلى تكريس التقليد في التلقي والفهم وليس اجتهادًا في اتجاه تجديدهما وتطويرهما.

على هذا الأساس يبدو أن الفعل التأويلي في مجمله يبقى محكومًا إما بـ«منطق المطابقة والتماهي» (تأويل المطابقة) حيث يسعى المؤول إلى استرجاع المعنى «الأصلي» ومحاولة القبض عليه، ومن ثمة تسييج «الحقائق» الموصولة به وحراستها لتبقى بمنأى عن أي مناقشة أو تعديل. وإما يُوجه بـ«منطق المغايرة والاختلاف» (التأويل الاختلافي) الذي يُعاد في نطاقه بناء المعنى وتشييد الدلالة تبعاً لاختلاف أُفُق المؤول والظروف المحيطة به، وبالتالي تتعدد الأفهام وتَتَكوْثَرُ الحقائق على نحو يساير تحولات الواقع وحركية الفكر فيصير التأويل هاهنا عامل تحديث وانفصال، وإغناء وإخصاب، وليس سبب تقليد واتصال، وجمود وانكماش.

٢- في حاجة العلوم الإنسانية للتأويل:

لا شك أن التأويل من حيث هو ممارسة فكرية ونشاط ذهني قصدي موجه نحو موضوع ما، يقع في قلب المعرفة الإنسانية، علمية كانت أو عامية، لأنه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، والقراءة والتفسير وغيرها مما يدخل في نطاق التعالق القائم بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، من جانب، ومسألة الحقيقة من جانب آخر، مثلما يقترن باللغة وإنتاج المعرفة والدلالة، أي بعملية التفاعل والتواصل بين الناس في المجتمعات الإنسانية، الأمر الذي يجعله نتاجًا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه[٢]. ومعنى هذا أن النشاط التأويلي ليس مسلكًا في التفكير فقط وإنما هو آلية لبناء الأنساق الفلسفية والمعرفية والثقافية. ومن هذه الزاوية يتبدى التأويل ممارسة يتوقف عليها بناء المعرفة الإنسانية؛ إذ لا تخلو منها أي ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، على اعتبار أن إنتاج الثقافة وبناء المعرفة وممارسة التفكير، كل ذلك ينبني على التواصل؛ سواء تواصل الذات مع غيرها، أو تواصلها مع العالم بأشيائه ووقائعه ورموزه.

ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل بوصفه أداة لإنشاء هذا التواصل، ومن ثمة لبناء المعرفة[٣]. ولعل ما يقوم دليلًا على ذلك أن التأويل لا يقتصر على علم بعينه، ولا يختص بضرب معين من ضروب المعرفة الإنسانية. فعديدة هي العلوم التي وظفته في تشييد صروحها النظرية وإن لم تعترف بحقه الشرعي في أن يأخذ موقفًا طبيعيًّا له ضمن أبنيتها

(٢) عبد السلام حيمر. الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. ٢٠٠٣. ص: ١٦٩.

(٣) عبد السلام إسماعيلي علوي. في تداوليات التأويل. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد. ١٤٨- ١٤٩. ٢٠٠٩. ص: ١٠٤.

النظرية أو جهازها المفاهيمي[٤]. ومثلما لا يقتصر الفعل التأويلي على نمط معرفي محدد لا ينحصر كذلك داخل نطاق زمني مخصوص، بمعنى أن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ المعرفة الإنسانية وإنما هو راسخ على مر مراحل تجربة التفكير الإنساني في تجلياته ومنعطفاته؛ كما في لحظات استقراره وسكونه.

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أنه لا إمكان لإنشاء المعرفة واختلاق الأفكار بعيدًا عن ممارسة النشاط التأويلي الذي لا يعني -حسب أرسطو- إلا «أن تقول شيئًا عن شيء آخر»؛ أي أن تُضاف إلى موضوعات الوجود وأشيائه معانٍ أخرى ودلالات جديدة كنتيجة لتفاعل الذات المحققة لفعل التأويل مع تلك الموضوعات والأشياء، على نحو يعكس طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع من جهة، ويجسد -من جهة أخرى- كيفية تمثل وإدراك الموضوع من قبل تلك الذات. فـ«التأويل ترجمة للوجود الواقعي إلى وجود رمزي، وانتقال من الموضوع المستقل عن الذات إلى الموضوع الذي تعيد هذه الذات بناءه على نحو يصبح معه دالًّا وذا معنى. فيصير علامة ورمزًا وإشارة إلى معنى»[٥].

على هذا الأساس يكون التأويل ضرورة إنسانية تقتضيها طبيعة اللغة والفكر، وتوجبها مستلزمات التفاعل والتواصل، سواء مع النصوص والعلامات أو مع الأشخاص وباقي الموجودات. فاللغة في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، والفكر قواه 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 خارج دائرة القراءة والتدبر، ونطاق الفهم والتأويل. وعليه فإن الرغبة في «البحث عن المعاني متأصلة عند الإنسان. إنها جزء من كينونته وبعد مركزي فيها. لقد كانت هذه المعاني صيغًا رمزية لوجود عيني لا يمكن أن يُفهم خارج ممكناتها. وهو أمر تؤكده سيرورات الترميز المتتالية التي قادت الإنسان إلى الانفصال عن غيره من الكائنات اللحظية التي لا يلعب الزمن في حياتها أي دور»[٦].

ومؤدى ذلك أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بماهية الإنسان وجوهره، إذ به يتحدد كائنًا قادرًا على التحكم فيما يؤثث الكون، تواصلًا وفهمًا وإدراكًا، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع لينفتح على عوالم أخرى وإمكانات متجددة. وبهذه الخاصية يتأتى للإنسان أن يتقلد مهمة الإبداع متجاوزًا ضيق الطبيعة الخانق إلى أفق الثقافة الفسيح. ومن هنا يتحدد التأويل فعلًا يتوخى الكشف عن المخفي من المعاني في النصوص والعلامات، وعن المنسي واللَّامرئي فيما يُلاحظ ويُشاهد، مما يسهم -استنادًا إلى اللغة- في خلق معانٍ ودلالات لا حصر لها، وإيجاد تمثلات وتصورات لا نهاية لها تنضاف إلى منجزات

(٤) عبد السلام حيمر. مرجع سابق. ص: ١٦٩.

(٥) المرجع السابق. ص: ١٧٠.

(٦) سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. ٢٠١١. ص: ٨.

الإنسان الثقافية وإبداعاته المعرفية. ذلك «أن الموضوع الذي لا تدركه ذات عارفة ولا يفكر فيه عقل بشري، ليس إلا موضوعًا طبيعيًّا لا معنى له ولا دلالة. لكن ما أن يصبح موضوعًا للتفكير والإدراك (والتأويل) حتى يصبح ضاجًّا بالمعاني والدلالات. فأن تدرك موضوعًا وتفكر فيه لا يعني شيئًا آخر غير أن تسمه وتعلمه باسم ورسم وإشارة، أي أن تمنحه معنى ودلالة»[٧]

٣- مستويات التأويل وأنماطه

يتبوأ التأويل مكانة مميزة في قراءة النصوص ونقد المعرف بالنظر إلى أنه ليس مجرد تفسير للنص أو بناء حكم بصدده (سلباً أو إيجاباً)، وإنما هو في حقيقته «إنتاج جديد» وحياة أخرى له. ولهذا فإن قيمة النص تتحدد أساسًا استناداً إلى ما يخضع له من تأويل وتفكيك؛ فهو الذي يجعله مفعمًا بالحياة، موسومًا بالعطاء، متصفًا بالتجدد والتطور. وتبعًا لهذا يغدو النقد ممارسة عقلانية ونمطًا فكريًّا تفكيكيًّا استنطاقيًّا. وبما هو مساءلة وتحليل للنصوص ومراجعة للأفكار والوقائع والأفعال التي تنطلق من معايير معينة، ووفق شروط محددة، فإنه يتيح -من ضمن ما يتيحه- خلق سياقات معرفية جديدة، ومناخات ثقافية متباينة، ومساحات فكرية مغايرة، ومن ثمة الإسهام في الانفتاح على آفاق جديدة للنظر، واختلاق مهمات عديدة للعمل.

وعلى هذا الأساس فإن مما يتعين التأكيد عليه في هذا المقام أن ثمة توازيًا وتعالقاً من نوع ما بين تحولات مفهوم النص (نظرية النص) من جهة، وتحولات نظرية التأويل من جهة ثانية، بحيث إن طبيعة التصور الذي يُشيَّد بخصوص النص -كائنًا ما كان- هو الذي يفرض الممارسة التأويلية المناسبة له، بالنظر إلى أنه يصعب -بل يستحيل- تصور وجود نصوص وتأويلات بمعزل عن براديغمات/ أنظمة معرفية -ظاهرة أو مضمرة- مؤطِّرة وموجِّهة لها في الآن نفسه. ومن هنا فإن ما يظهر مثلًا من تدافع وصراع واختلاف بين التأويلات ليس إلا صراعًا بين الأنظمة المعرفية الثاوية خلف ذلك، واختلافًا في طبيعة المنطق الموجه لكل تأويل على حدة.

ارتباطًا بهذا يمكن القول إن التوجهات التي كانت حبيسة «المنطق الإبستمولوجي» التقليدي/التأسيسي في تمثلها للنصوص لم تستطع الخروج من دائرة منطق المماثلة والمطابقة، كما لم تستطع تجاوز تأويل المماثلة (Interpretation of Analogue) الذي يبقى في حدوده القصوى أسير سلطة النص مقيدًا بما يحمله وما يقرره، على عكس التوجهات التأويلية التي تمردت على «النزعة الإبستمولوجية» وحاولت استبدالها بالطموح التأويلي الذي لا يرى في النص إلا منطلقًا للفهم وأفقًا للاختلاف وإمكاناً للتجاوز.

ضمن هذا الإطار سنحاول التوقف عند ثلاثة براديغمات/ أنظمة معرفية أساسية مع إبراز طبيعة النمط التأويلي (الممارسة

(٧) عبد السلام حيمر. مرجع مذكور. ص: ١٦٩- ١٧٠.

التأويلية) الموصول بكل نظام من جانب، وطبيعة التصور المشكل بخصوص النص من جانب آخر لاستثمار كل ذلك في الاستدلال على أن النمط التأويلي الأكثر فاعلية في تطوير النص وإثرائه بشكل عام، والأكثر أهمية في تحرير النصوص مما يلحقها من قيود وأثقال بشكل خاص هو النمط الذي يتأسس على مبدأ الاختلاف والتجاوز، ويوجه بمنطق التعدد والتنوع، لأنه تَوَجُّهٌ غير معهود في القراءة والفهم تتغير معه النظرة إلى النص وتنقلب طريقة التعاطي معه بحيث لا يبقى مجردَ ناقلٍ للحقيقة فقط وإنما يغدو مُنتِجاً لها كذلك.

٤-١- براديغم المطابقة / تأويل المطابقة

لا شك أن الحديث عن براديغم المطابقة والمماثلة بما هو تصور مخصوص للعالم والأشياء -كما تجلى في الفلسفة الغربية تحديدًا- يفرض العودة إلى اللحظة السقراطية وما ارتبط بها من نزوعات مثالية عند أفلاطون ومن دار في فلكه، بالنظر إلى ما لها من تأثير قوي في إنتاج منظومة معرفية حكمت العقل التأويلي ووجهت تصوراته بخصوص سؤال الفهم ومسألة التفاعل مع النص لذا ظهر منحى تأويلي يقوم على نظرية المعرفة المثالية، ويمثل خياراتها ويبني أحكامه على مقولاتها، يقوم على فكرة مماثلة مركزية. وهو ما يمكن أن يسمى «بتأويل المماثلة والمطابقة» الذي يسعى في ممارسته إلى مطابقة قصد المؤلف في نصه ويتخذه مركزًا يتجه إليه جهد المؤول ولا يحيد عنه، من منطلق أن وراء إنتاج النص قصداً محدداً للمنشئ يريد إبلاغه إلى المتلقي، لذا فعلى المؤول -وفق هذا التصور- أن يبحث عن ذلك القصد المودع في النص، ويحرص أشد ما يكون الحرص على الإتيان بتأويل (فهم) مماثل لما يتغياه صاحب النص، مطابقًا له. واستنادًا إلى هذا يبلغ المؤول الحقيقة المودعة في النص التي هي حقيقة موضوعية متعالية لا دخل للذات المؤولة فيها، لا إيجادًا ولا تعديلًا ولا إضافة[٨].

وعلى اعتبار أن النصوص التي انشغلت (وتنشغل) بها الممارسة التأويلية تتنوع بين النصوص المقدسة الدينية والنصوص البشرية غير المقدسة فإن مرجعية النص تظل محصورة إما في النص مع مبدعه أو في النص من دون منشئه، وعليه إذا كان النص مقدسًا لا يمكن الوصول إلى قائله ولا إلى الظروف التي خلقت التجربة فإن النص يكون -في هذا الحالة- شاهد ذاته، ويكون نظامه الداخلي دالًّا على ما يحمله من قصد، وهو المسلك الذي تسلكه التأويلات الفيلولوجية وخاصة الحرْفية منها. أما في حال وجود نص بشري فإن المؤول لا يتردد في الإفادة من كل ما ينتمي إلى تجربة النص من ظروف زمانية ومكانية وإمكانات معرفية لذات منشئه. لكن ضمن كل هذا يبقى الهدف الأساس للمؤول هو الخروج بتأويل

(٨) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، دار الكتب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٧، ص: ٣٧-٣٨.

مماثل لقصد منشئ النص[٩] على نحو يقضي بأسبقية النص على التأويل.

فما دام النص أو الخطاب المنجز قد تألف وجوداً «ماهويًا قبليًا»، في عقل منشئه قبل أن يتمثل موجودًا مكتوبًا أو منطوقًا في رموز أو أصوات لغوية فإن «ماهيته المدرَكة» في هذا التصور تسبق الوجود المشخص، وعند تحقق النص مكتوبًا يكون مهيَّأً للقراءة، صالحًا للتأويل. فالوجود الماهوي القبلي -كما يرى شلايرماخر- سابق على الوجود المشخص[١٠].

وهذا يعني -من ضمن ما يعنيه- أن الدخول إلى نطاق فهم النص يستلزم من المؤول الوقوف على ذلك الوجود القبلي الماهوي للنص المراد تأويله وذلك وفق مسار يتحرك في اتجاه معاكس، على اعتبار أن النص حل في وجوده «بالفعل» وعلى المؤول الرجوع إلى الوجود «بالقوة» (الوجود القبلي)، حتى يتحقق الفهم المراد. وعليه فإن «فهم المؤول يكون في إثبات أصدق مماثلة لقصد المؤلف والاتجاه في خط سير نسقي صاعد من النص الموجود المشخص مكتوبًا إلى «فكرة الأصل» للمنشئ (قصد المؤلف أو مراده). فثمة وجود قبلي متعالٍ يجب إدراكه بالعقل التأويلي، والنص يتوسط بين وجودَيْن، القصد المتعالي والفهم المتعالي للمؤول، لأن إدراك القصد المتعالي لا يمكن إلا بالفهم المتعالي. ومن هذا الجانب يبدو أن عمل المؤول يكون أشبه بعمل المرآة التي ينعكس عليها فكر المنشئ ومعناه الذي يحمله النص، ومماثلته كما تعمل المرآة»[١١]. الأمر الذي تغيب معه حرية القارئ المؤول ويُلغى أثره فلا يصير التأويل حينها إلا بحثًا في مركزية المنشئ الذي يبقى قصده شاهدًا على المعنى أو الحقيقة التي يحملها النص.

وفيما يبدو أن ما تم بيانه من خصائص وتجليات براديغم المطابقة والمماثلة على مستوى الممارسة التأويلية وتمثل النصوص يعود إجمالًا إلى ثلاثة روافد أساسية أسهمت بشكل كبير في ترسيخ المركزيات عامة، وفي بناء هذا النظام المعرفي خاصة، وهي أولاً «نظرية المثل الأفلاطونية»، بما هي تصور يربط وجود المعرفة والأشياء بمركزية المثال فيعطيه الأصالة، وكل ما دونه يبقى صورة له وفرعًا تابعًا له ورهن مماثلته. ثانياً: «الكوجيتو الديكارتي» الذي أعطى صفة التعالي للذات التي تطارد المعرفة وتثبتها (بناء نظرية المعرفة على الذات المفكرة)، وهي مرحلة الانتقال في رصد المعرفة من مركزية المثال إلى مركزية الوسيط. ثالثًا: «المشروع الكانطي» بدءًا من حدوث المعرفة البديهية والتجريبية وصولًا إلى المركز الأعلى (العقل)، أي بناء نظام لخط سير المعرفة داخل الذات المفكرة على نحو نسقي[١٢].

وليس من نافل القول الإشارة في هذا السياق إلى أن المبادئ الأساسية التي يقوم

(٩) نفسه، ص: ٣٨.

(١٠) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الغربي، دار الشروق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص:٨٧.

(١١) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(١٢) نفسه، ص: ١١- ٤٠.

عليها نظام المماثلة/ المطابقة هي التي تحكمت -بشكل مباشر أو غير مباشر- في البنيوية بخصوص رؤيتها للنص وطريقتها في استيعابه ضمن برامج تحليلية تلغي من حسابها كل ما لا يحضر داخله بشكل مباشر. فالمعنى في التصور البنيوي محايثٌ للنص، وأنه حاصل علاقات تتحقق داخل نسق وحاصل الاستبدالات الممكنة لهذه العلاقات. واستنادًا إلى مبدأ المحاثية هذا (اكتفاء النص بذاته) أدرجت اللغة ضمن ميكانيزمات القراءة والتحليل البنيويين باعتبارها العنصر المركزي الذي تقوم عليه كل العمليات الفنية التوليدية منها والتأويلية.

ومن هذه الناحية سعت البنيوية في كل مجالات اشتغالها إلى إعادة صياغة كل المعارف الإنسانية استنادًا إلى ما يمكن أن يقدمه النموذج اللساني، فاللسان هو الذاكرة الوحيدة القادرة على مفصلة كل شيء في الوجود من حيث التتابع ومن حيث الروابط بين الظواهر. إنه يمفصل الزمان والمكان والعلاقات من خلال تقطيع يقدم صيغة جديدة هي ما يتم تداوله، وهو أمر يشكل أساس كل تبادل إبلاغي أو دلالي. لذلك فهو شكل وليس مادة. إنه لا يستنسخ عالمًا بل يعيد صياغة ما يقوم بتمثيله ضمن أوْعِية المجرد. واستنادًا إلى ذلك فإن العلامة هي كذلك في علاقتها بعلامة أخرى، لا في إحالتها على ما يؤكد وجودها ويثبته خارج اللسان، والحاصل أن المعنى هو نتاج ما تفرزه التأليفات الممكنة بين العناصر المشكلة للنسق، إنه ليس سابقًا على النسق وليس لاحقًا له[١٣].

وهذا يعني كما في اللسانيات وفي البنيوية الأدبية المستوحاة منها أن ثمة إمكانية لعزل النص والتخلص من كل السياقات المحيطة به، والتعامل معه من حيث هو حامل لِكَم دلالي معلوم، وهو مبدأ يفترض أن النص مطلق الوجود ومفصول عن كل السياقات التي لا تشير إليها بشكل مباشر، وهو بذلك بنية قادرة على الإحالة على دلالاتها استنادًا فقط على العلاقات المرئية لا إلى ممكنات التناسل الداخلي للمعنى[١٤].

وهكذا فإن الحديث عن البنيوية من هذه الجهة يدور في الغالب على اللغة ومفهوم البنيويين عن وظيفتها داخل النص الذي يُتصور كعالم ذري مغلق على نفسه، وموجود بذاته. يقول «بيرلمان» في هذا السياق: «إن القضية الأساس عند البنيوية هي أن كل لغة، كل النصوص، بناء مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معانٍ خارج البناء الذي يضمها»[١٥]. مما يدل على أن الرهان الأساس في هذا الاتجاه إنما هو التقيد بالنص تقيدًا كاملًا، والتطابق معه تطابقًا مطلقًا لأنه مكتفٍ بذاته، دال بنفسه.

---

(١٣) سعيد بنكراد، سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط١، ٢٠١٢، ص: ٢٦٣-٢٦٥.

(١٤) نفسه، ص: ٢٨٧.

(١٥) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: ٢٣٢، ١٩٩٨، ص: ١٦٠. ثم: - Art Berman. From The New Criticism To Deconstruction. University of illinois Press. 1988. P: 86-91.

٤-٢- براديغم المشاركة والمجاورة / تأويل المشاركة

إذا كانت المنظومة المثالية/ المركزية -كما سبق البيان- قد أسست تأويل المطابقة والتماثل الذي يقضي بوجود أصل مركزي متعالٍ هو مدار الممارسة التأويلية وأساس اشتغال المؤول الذي يسعى جاهدًا للتماهي معه (الأصل) بموضوعية مع استبعاد شبه كلي لحرية القارئ وفاعليته بما يجعل التأويل مجرد بحث في مركزية المنشئ، إذا كان ذلك كذلك فإنه مع براديغم المشاركة يبْرُز تصورٌ مغاير للفعل التأويلي على اعتبار أن ما يصبو إليه المؤول وفق هذا المنظور مبني على قاعدة أن القصد الذي يحمله النص، أو الحقيقة التي يُراد الوصول إليها والكشف عنها لا يتأتى إلا من خلال علاقة جدلية تفاعلية بين عقل قارئ وبنية النص، وهو لا شك منطق يضعف مركزية قصد المؤلف مثلما ينسف كلية «مبدأ المحايثة» الذي ينبني عليه نظام المماثلة وبعده تأويل المطابقة، إلا أنه ليس إلغاءً تامًّا كاملًا لأنه يُقر به مع التشديد على أن التأويل لا يتحقق إلا بالاشتراك والتفاعل بين الذوات. فالمعنى والحقيقة اللذان يحملهما النص هما نتيجة ذلك الاشتراك بين «فعل» و«بنية» أو «ذات» و«موضوع»، وهما لا يرتهنان لا لذات مؤلف متعالٍ ولا لقارئ مغامر منطقه الإلغاء وهاجسه التجاوز (تجاوز النص). فما أن ينفصل النص عن مؤلفه ويصل إلى المتلقي حتى يتحول، بما يحمل من قصد أو معنى أو حقيقة، إلى مجال مشترك قابل لإعادة صياغة تجربته على نحو تشاركي؛ «فإذا كانت التجربة التي كتب المنشئ نصه من أجلها خاصة فإن النص بانفصاله عن مؤلفه يتحول إلى تجربة توجدها علاقته بالآخر، بما يعني أن التأويل لا يتحول إلى بحث محض في مثيل القصد، وإنما إلى بحث في النشاط الذي يحقق ذلك القصد بالاشتراك الصانع لتجربة النص»[١٦]، وفق صيغة قوامها التفاعل والحوار.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الإطار أن ما يسمى بالتأويل الحواري (أو الحوار التأويلي) في الهرمينوطيقا المعاصرة هو تأويل يهدف -من ضمن ما يهدف إليه- إلى تجاوز ثنائية «الذات/ الموضوع» التي يتم فيها تأكيد أحد طرفيها على حساب الطرف الآخر. وهذا الصنف من التأويل كما فهمه جادامر (Gadamer) مثلًا يتميز «بالإنتاجية المخلصة» (Faithful Productivity) للنص الأصلي المراد تأويله. فالانصياع للنص والثقة فيه هما المفهومان الموجهان للهرمينوطيقا الجادامرية عامة، إلا أنه على الرغم من ذلك لا ينبغي أن يُفهم الانصياع (أو الثقة) في النص على أنه يعني أن المؤول يكون سلبيًّا تمامًا في علاقته بالنص ما دام أن التأويل يكون إنتاجيًّا (Productive) وليس معيدًا لإنتاج النص (Reproductive) وإن كان -في الآن نفسه- لا يوصف بكونه إبداعيًّا.

(١٦) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، مرجع مذكور، ص: ١٣١-١٣٢.

فجادامر يتجنب استعمال وصف «إبداعي» (Creative) لأنه يبالغ في إضفاء سلطة المؤول (أي نص التأويل) على النص الأصلي[١٧].

إن التأويل إذن- تبعًا لهذا- ينبغي أن يكون متواضعًا أمام النص بحيث لا يسعى إلى إبداع نص جديد ولا يعيد إنتاج النص نفسه لأنه في كلتا الحالتين لا يقيم حواراً حقيقياً مع النص. فالحوار الحقيقي مع النص يتعين أن يفهم على أنه علاقة تبادلية بين الذات والموضوع أو بين الأنا والآخر. تقول كاثلين رايْت (K.wright) في هذا المعنى: «إن استخدام جادامر لمصطلح حوار ينبغي أن ينبهنا إلى أن العلاقة بين المؤول والنص هي علاقة أنا بآخر، حيث تقوم الأنا مقام المؤول، ويقوم الآخر مقام النص. وجادامر لا يعني بالآخر مؤلف النص وإنما النص نفسه. وبالتالي يكون النص أكثر من مجرد مادة للحوار التأويلي، وإنما هو مادة داخل ذلك الحوار. ولهذا فإن جادامر يزعم أن النص يعبر عن ذاته على نحو يشبه الأَنْت»[١٨]. فالعلاقة التبادلية هاهنا تعني أن عملية الفهم والتأويل من خلال الحوار لا يمكن أن تحدث في اتجاه واحد يسير من «الأنا» إلى «الآخر»، وإنما ينبغي كذلك أن تسير من الآخر إلى الأنا.

ولا يخفى أن «الأنا» هنا هي التي تملك زمام المبادرة لتحقيق هذه العملية على النحو الصحيح عندما تنفتح على الآخر وتسمح له بأن يتحدث إليها مثلما تتيح لنفسها أن تنصت إليه. كأنها بذلك تتبادل مع «الواقع»؛ فلا تتعامل معه كمجرد «موضوع» تسعى للسيطرة عليه من جانب، ولا تعامل نفسها -من جانب آخر- كما لو كانت ذاتاً محايدةً أو «كوجيتو ديكارتي»؛ أي ذاتًا مفكرة تتعامل مع الآخر من حيث هو كيان منفصل عنها، لا يتردد صداه فيها، و«لذلك فإن النزوع المنهجي الحديث نحو «تأطير النص» والسيطرة عليه ومحاولة إخضاعه لنوع من التفكير الموضوعي الذي يستند إلى القواعد والإحصاءات والتحليلات (كما في التوجه البنيوي والسميوطيقي مثلًا) هو نزوع نحو الوجهة الخاطئة لأنه يميل نحو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي يختفي فيه الانفتاح على النص، ويختفي فيه -كما يؤكد جادمر- الحوار الحقيقي المطلوب في التعاطي مع النصوص»[١٩].

إن هذا التصور يقودنا إذن إلى الإقرار بأن الممارسة التأويلية (أو الفهم) التي تنطلق من هذا الخيار "خيار المشاركة والتفاعل" إنما تحقق الفهم من حيث هو وجود بتلك العلاقة بين الذات التي يمثلها القارئ/ المؤول والموضوع الذي تمثله بنية النص. وبالحركة التفاعلية يتحقق التأويل بوصفه وجودًا من جهة، وبوصفه خاصية إنسانية تدل على تفرده في هذا الباب من جهة ثانية. يقول هايدجر في هذا الإطار: "أما

(١٧) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص: ١٥٣.

(18) Kathleen wright , « literature and philosophy at the crossroads » ; in Festivals of interpretation ; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work. SUNY Press. 1990. pp : 240-242.

(١٩) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع مذكور، ص:١٥٣-١٥٥.

الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه. ومن هنا فإن الإنسان لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد وأن يتحمل مسؤولية الوجود وأمانته"[٢٠]. ومفاد هذا أنه يستحيل تصور وجود "أنا" إلا في علاقتها بشيء آخر خارج عنها مما يلغي إلغاءً تامًّا المركزية القطبية للذات التي شكلت أساس نظام المماثلة كما سبق البيان.

وإذا كان هايدجر -كما تم التوضيح أعلاه- حاول إثبات الاشتراك وتأسيس منطق التفاعل استنادًا إلى منطلق أنطولوجي فإن هوسرل قبله سعى إلى الهدف نفسه ولكن من منطلق "الوعي القصدي" الذي جسدته الفلسفة الظاهراتية (Phenomenology) عمومًا. فقد حاول هوسرل تأسيس نظرية للمعرفة تنبني على مبدأ اشتراك قصدي بين الذات والموضوع، بحيث سعى إلى تصوير الشعور على أنه قصد متبادل يلتقي في خطين طالما تباعدا وهما: «المثالي العقلي» و«التجريبي الوضعي» في شكل بديل صريح لـ«الكوجيطو الديكارتي» الذي يؤسس لوحدة «الذات والموضوع» و«الأنا والآخر» و«العقل والتجربة»[٢١]. فكما هو معلوم أن الظاهراتية ترى في «الكائن البشري وعيًا مجسدًا يقصد الأشياء وهي لذلك تفسير الأعمال بوصفها تركيبات للوعي تعرض عالمًا ما»[٢٢].

إن هذا المسعى المبني على مبدأ وصل «الذات بالموضوع» يؤسس لعلاقة الاشتراك بين ما هو مدرك وذي تجلٍّ واقعي، أو ما هو موجود ومدرك، وبين الموجود نفسه خارج الإدراك. وهنا بالتحديد تتحدد نقطة الاختلاف الأساسية بين تصور هوسرل والتصور الديكارتي العقلاني. فإن لم يحصل إدراك في الوعي، حسب المنظور الظاهراتي، لا يمكن أن يثبت معطى الشيء خارجيًّا.

وتبعًا لذلك فإن «الحقيقة أو المعنى هو حصيلة مبدأ التفاعل بين «فعل الوعي» (الإدراك الباطن) و«البنية» (الشيء المعطى في الخارج). ومن هنا تتحدد أيضًا قاعدة مهمة وهي «التأسيس للامركزية» في نطاق الفهم والتأويل لأن الحقيقة نفسها تبقى غير قارة ما لم يتحقق هذا المبدأ، وتكون غير قابلة للإدراك فيما إذا تحقق في عقل ذات أخرى. فالحقيقة متعددة وصناعة مشتركة ومشاعة في نشاط التأويل متى دمج الفعل بالبنية في عقل أي قارئ أو مؤول. وهنا يلغى احتكار الحقيقة والنظرة المركزية التي أوجدها التصور الميتافيزيقي الماهوي القديم للإحالة وإدراك الشيء وتحقق المعرفة»[٢٣].

(٢٠) نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدجر، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الجبار مكاوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص:٦٤.

(٢١) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص:١٣٥.

(٢٢) بول آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل: ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص:٢٤.

(٢٣) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص: ١٣٨.

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن التصور الظاهراتي لمنطق الاشتراك المستند إلى الوعي القصدي وعلاقاته المتبادلة لا تكمن أهميته فقط في التأسيس للامركزية بل في التأسيس أيضًا لأن تكون الحركة في إدراك المعرفة حركة دائرية غير نسقية، فضلًا عن إرسائه لما يسمى بأنطلوجيا الحضور. فهو ليس حضور الاستعادة القائم على قاعدة ميتافيزيقية (حضور صورة الشيء) المجرد والمثالي لأن ذلك ليس إلا «ميتافيزيقا الحضور» التي تعني بناء فكرة وجود الشيء بوصفه حضوراً مجرداً متصوراً لا أنطولوجيا متجسداً[٢٤].

وضمن هذا الإطار العام الذي تبلور فيه براديغم المشاركة الذي أفرز ما سميناه بـ«التأويل التفاعلي الحواري» يبدو إسهام بول ريكور أساسيًّا لاعتبارين رئيسين أولهما كونه لا ينفك يؤكد على «محورية القصد» (أي قصد المؤلف أو النص وقصد القراءة)، وثانيهما لكونه ينكر تفرد القطب الواحد في النشاط التأويلي، لذا نجده يعرض مفهومي «المغالطات القصدية» (Intentional Fallacies) ومعناه ما يتمثل في التمسك بقصد المؤلف وحده بوصفه معيارًا وحيدًا[٢٥]. و«مغالطة النص المطلق» ويقصد به كيانًا لا مؤلف له. يقول ريكو: «إذا كانت المغالطة القصدية تبالغ في الاستقلال الذاتي للنص فإن المغالطة المعاكسة تغفل أن النص يظل خطابًا ينقله شخص ما، ويقوله شخص آخر عن شيء ما، ومن المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسة للخطاب دون اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، إلى أمور لم يضعها الإنسان... فمعنى المؤلف هو النظير الجدلي للمعنى اللفظي، وينبغي تفسير أي واحد منهما من خلال الآخر»[٢٦].

وغير خافٍ أن كلام ريكُوزْ هذا هو رد مباشر على مؤيدي تأويل المماثلة الذين جعلوا قصد النص محصورًا في مؤلفه فقط (هيرش مثلًا) من ناحية، وهو رد من ناحية أخرى على البنيويين الذين أماتوا المؤلف بوصفه كيانًا أو بناء تجرد من سياقاته غير اللغوية. فقد مثلت مقولة موت المؤلف إلغاء لكل أصل يمارس حضوره في تأويل النص ويصنع معناه، وأُوكِل خيارُ التأويل هذا إلى لعبة الدوال التي تقذف به في طريق الدوران، أو كما يرى بارت: فـ«النص ليس سطرًا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي، ولكنه فضاء لأبعاد متعددة، تتزاوج فيها بكتابات مختلفة وتتنازع دون أن يكون أي منها أصليًّا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة»[٢٧].

ومما لا يحتاج إلى مزيد تأكيد في هذا النطاق أن التصور المغاير الذي حمله نيتشه في مجال المعرفة استنادًا إلى مقولة «موت الإله»

(٢٤) نفسه، ص: ١٣٩.

(٢٥) جوناثان كلر، «اللغة والمعنى والتأويل»، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، ع: ١٠٩، ٢٠٠٢، ص: ٢٥.

(٢٦) بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص: ٦٢.

(٢٧) رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٢، ص: ٥٤.

-التي سبقت الإشارة إليها- لم يكن القصد منها إلا إثبات موت المتعالي بكل تجلياته: سواء كان ذلك معنى يحمله نص فيثبت المتعالي حضوره فيه كما هو الحال في النصوص الدينية، أم في نص بشري يحمل ضمنًا قصد مؤلفه المتعالي عن أي قصد آخر. إن المعنى بما يرتبط به من خلفية لاهوتية أو بشرية متعالية أضحى متجاوزاً لأن النظام الجديد لا يدع مكاناً لتصور أحادي مركزي ما دام وجود النص مبنياً على تعددية الأصول لا الأصل الواحد كما في منظور منطق المماثلة. وليس ثمة بؤرة واحدة بل هناك مزيج من البؤر. وعليه فبدلاً من أن يؤسس التأويل علاقته بالنص في البحث عن بؤرة واقعية أصلية فيها تحل مرجعية النص أضحت المرجعية مرجعيات، والبؤرة بؤرًا متعددة، وهذا -كما هو واضح- ليس تحطيمًا لأسطورة المؤلف فقط وإنما هو تحطيم لصورة أنموذج النص التقليدي التي يدعى بموجبها المؤولون من أدعياء نظام المماثلة تحديدًا أنهم ملكوا معناه بمعرفة بؤرته والوصول إلى أصله، فصورة النص قد اختلفت وتغير مفهومه[٢٨].

٤-٣- براديغم الاختلاف / التأويل الاختلافي

لعل ما يميز منظومة الاختلاف -بما هي اختيار معرفي جديد يقطع مع اليقين المطلق والنزوعات الموضوعية والمثالية على نحو يجعل المعرفة والذات والحقيقة تُفصل فصلًا عن مركزياتها المتعالية لينفتح بذلك المجال أمام المهمش واللامفكر فيه- كونها أَرْسَت توجهًا في التفكير والبحث، والنظر والممارسة يحتفي بالمختلف ليس لإثبات الآخر أو ما يتغياه فقط وإنما لإثبات الذات أساسًا من خلال الكشف عن المختلف المغيب قصداً أو عادةً.

وعليه لم يعد منطق البحث التأويلي قائمًا على المماثلة المركزية (المنظومة الأولى)، ولا على الإقرار بأنه تفاعل واشتراك بين الذوات، أي من حيث هو صناعة جدلية بين ذات وموضوع (المنظومة الثانية)، وإنما أضحى منطقَ تجاوزٍ واختلافٍ يتوخى الكشف عن المتغير والمختلف، والنسبي المتحول. لذا فبدلًا من بناء المعرفة الموجودة بالاشتراك صار يؤسس لتفكيكها ونسفها، وبدلًا من التعاطي معها بعقلية يقينية قطعية أضحى الموجه الأساس الظن والنسبية والاحتمال[٢٩]. فالنص وفق هذا المنظور لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، تامة ناجزة وإنما هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي.

ولهذا فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يمكن أن يتحقق من دون مساهمة هذا القارئ. فكل قراءة تحقق إمكانًا دلاليًّا لم يتحقق من قبل. كل قراءة هي اكتشاف جديد لأنها تكتشف بعدًا مجهولًا من أبعاد النص، ومن هنا انفتاح النص على الاختلاف والتعدد، وابتعاده عن المطابقة والتماثل، فلا تطابق ممكنًا في الأصل بين القارئ والنص، ولا وجود لقراءة مجردة منزهة. وبهذا الاعتبار تبقى القراءة

(٢٨) أحمد عويز. العقل التأويلي الغربي. ص: ٣٦٢.

(٢٩) نفسه. ص: ٢٧٩-٢٨٠.

ليست مجرد صدى للنص وإنما هي احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة.

إن القراءة الحقة من هذه الجهة «هي ممارسة فكرية لغوية منتجة للاختلاف مولدة للتباين، إنها تتباين بذاتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها، بل علة وجودها أن تكون كذلك؛ أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات»[٣٠]. وبهذا الاعتبار فهي «خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى[٣١]. وهو ما يجعل من فعل القراءة هاهنا فعلًا «إبداعيًّا بامتياز»؛ أي فعلًا يضيف إلى النص ولا يستنسخه، يسعى إلى تجاوزه وليس إلى تملكه. ولهذا لم يعد النص يُقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية، والهويات الصافية واليقينيات الثابتة. ولم يعد يُنظر إليه كذلك فقط من جهة صدقه العقلي أو صحته المنطقية، أو تماسكه النظري وتواطئه الدلالي، وإنما ينظر إليه أيضًا من جهة اختلافه وإخفائه، أو سياسته وهيمنته، أو ضلاله وتلاعبه. إنه خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام، إنه نظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الأعراض والدلالات، وهو كذلك قناع للحجب والإخفاء، وأداة للانزياح والانحراف[٣٢].

تأسيسًا على ما سبق يبدو أن صورة أنموذج «النص التقليدي» (التي يدعي بموجبها المؤولون من أصحاب نظام المماثلة أنهم قد ملكوا معناه بمعرفة بؤرته والوصول إلى أصله) قد حطمت بشكل كلي. فصورة النص اختلفت واختلف تبعًا لذلك مفهومه كما سبق البيان. فالنص ضمن هذا النطاق يكف عن أن يتخذ شكلًا ثابتًا مستقرًّا وحيدًا ومنتهيًا، إنه على حد عبارة حمادي صمود: «بنية متغيرة تنطلق من نواة لترحل في لذة اللغة وتجرب شبق الابتداع والاغتراب»[٣٣].

وغني عن البيان في هذا المقام أن فعل «الترحال» المقصود في هذا المقام لا يتحقق إلا استنادًا إلى مبدأ «تعدد القراءة» من حيث كونه مبدأ تتأسس عليه العملية التأويلية برمتها. على اعتبار أن التأويل في حقيقته هو نقيض التحجر والدوغمائية، وتبعًا لذلك فهو مظهر من مظاهر التحرر من الموقف الواحد والرأي الواحد، وسراب الحقيقة المطلقة، «إن التأويل باعتباره سلطة عَالِمة يحرر النص، مثلما يحرر الإبداع والنقد من أوهام الحقائق المطلقة.

(٣٠) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٥، ص: ٥-٩.

(٣١) الهرمينوطيقا والتأويل، كتاب جماعي، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٣، ص: ١٧.

(٣٢) علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع مذكور، ص: ٢١.

(٣٣) حمادي صمود، «قراءة نص شعري من أغاني مهيار الدمشقي لأدونيس»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢. ص: ٣٥٢ - ٣٥٣.

إنه يقطع مع الدوغمائية ليؤكد أن الوعي فعل إبداعي، وهكذا فإن سلطة التأويل هي التي تشكل الظاهرة الإبداعية عندما تعتبر أن نتائج التأويل ليست إلا وجهًا من وجوه الحقيقة[٣٤]».

من هنا نجد مثلًا أمبرتو إيكو يرفض رفضًا باتًا جاهزية النص اللغوية وتقوقع وحداته على ذاتها مما يعيق طريق الانفتاح في توسيع دائرة التأويل؛ «ذلك أن كل أثر للفن حتى ولو كان له شكل منتهٍ ومغلق، ضمن مجموعه المتقن والمضبوط بدقة، يعد مفتوحًا على الأقل عند تأويله بطرق متنوعة»[٣٥].

ففي حيز اعتقاد إيكُو أن إمكان تعدد التأويلات في عمل فني أو نص «معاصر» يمثل اختلافًا عميقًا في رؤى العالم نتيجة تبدل النظم وتغير نظرتنا ومفهومنا للمعرفة [٣٦]. وإذا كان التأويل يتحرك في اتجاه تحقيق الفهم، والفهم هو إثبات معرفة بشيء ما فإن تغير نظرية المعرفة يقتضي حتمًا تغير نظرية والتأويل. وهذا ما يعكسه مفهوم «الأثر المفتوح» الذي اقترحه إيكو مميزًا بين النص المفتوح والنص المنغلق، يقول: «إذا كانت كل قراءة تفترض أن العالم الشخصي ينحو باتجاه التطابق بشكل تام مع عالم النص فإن النص المبني على سلطة الإيحاء مثلًا يتجه مباشرة صوب العالم الداخلي للقارئ؛ وذلك بهدف إبراز أجوبة جديدة وغير منتظرة، بعيداً عن مقصديتها الميتافيزيقية وعن أصلها الثمين أو عن انحطاط تصوراتها. فقد تضمنت الرمزية انفتاح الإدراك الجمالي. والإنتاج النصي في جزء كبير منه ينبني على استخدام الرمز بوصفه تعبيرًا عن غير المحدد، مفتوحًا على التفاعلات والتأويلات الجديدة باستمرار»[٣٧].

فلا وجود إذن بمقتضى تصور إيكو لأصل مركزي متعالٍ يُبنى عليه التأويل تطابقًا أو مشاركة، ثمة فقط تشكل من الإحالات المفتوحة على تأويلات متجددة متغيرة باستمرار. إنه قانون الصيرورة الذي يبيح مجاوزة الأصول المتعالية والتصورات الميتافيزيقية ليوقع النص في وضع لا تجد فيه الذات المؤولة من خيار أمامها إلا إزاحة الأصل وتقويض المركز، فلا يبقى التأويل عندئذ رهن منطق مغلق أو نموذج ثابت أو فهم وحيد متفرد[٣٨]. ومن هنا تبدو المجاوزة والاختلاف شرطين أساسين للتأويل، ومن ثمة تتهاوى سلطة النص أمام سلطة الذات المؤولة بما لم يحدث في المنظومتين السالفتين.

ولعله باستحضار التصور التفكيكي للنص أولاً -في هذا النطاق- وللفعل التأويلي ثانياً، يتبين أن النص يأخذ بعدًا آخر أكثر «تطرفًا» بحيث يُوجِد ذلك الإمكان المنشود في الهدم والنقض، الإمكان الذي يفصل النص عن صاحبه

(٣٤) الحبيب شبيل، «من النص إلى سلطة التأويل» ضمن كتاب: صناعة المعنى وتأويل النص، مرجع مذكور، ص: ٤٥٤.

(٣٥) سعيدة حنصالي، أمبرتو إيكو، في نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف -لبنان، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٥، ص: ٩٢.

(٣٦) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط٣، ٢٠٠٢، ص: ٢٧٢-٢٧٣.

(٣٧) نفسه، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٣٨) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص: ٣٤٠.

ويسلمه إلى لعبة الدوال بالتناقضات والتوترات الكامنة فيه، وعندها لا يستحيل المعنى مرجعاً متعالياً ما دام التفكيك ينشغل أساسًا بنسف البنية الداخلية وخلخلتها. يقول جاك دريدا في هذا الإطار: «أنا لا أتعامل مع النص، أي النص كمجموع متجانس، فليس هناك من نص متجانس أصلًا... ما يهمني في القراءات التي أريد إقامتها ليس النقد (القراءة) من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور من ثمة على توترات وتناقضات داخلية يَقرأ النص من خلالها نفسَه، ويفكك نفسه بنفسه... وأن يفكك النص نفسه لا يعني إطلاقًا أنه يتبع حركة مرجعية ذاتية، أي حركة نص لا يرجع إلا إلى نفسه، وإنما هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتفكيكه»[٣٩]. مما يعني أن الغاية المثلى التي توجه هذا النمط من المقاربات هي خلق المغايرة والاختلاف وتحقيق الإضافة والتجديد.

٥- الفعل التأويلي ورهان المُغايَرة والإضافة

من هذه الزاوية يبدو أن التأويل هو أبعد ما يكون عن منطق التماهي والمطابقة لأن في ذلك إفقارًا للنصوص والعلامات، وتقزيمًا للرموز والإشارات، واختزالًا للأحداث والوقائع. إن كل ذلك لا يتجدد ويحيا بالالتحام به وإعادة إنتاجه (كما هو)، وإنما بالانفصال عنه قصد محاورته ومساءلته. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي الحق هو ذلك الذي يوجه صوب منطقة المختلف باحثًا عن العلاقات المفارقة والمعاني الدفينة والدلالات الخفية الكامنة لأجل الانتقال بها من موقع الظل ومنطقة التواري إلى حيز الكشف والانكشاف لتُضاف إلى المنجز المعرفي وتدخل سياق التداول الثقافي العام، الأمر الذي يسمح بدخول أفكار جديدة وقراءات مغايرة تُغني النسق المعرفي (الذي جرت في نطاقه الممارسة التأويلية) جاعلة إياه منفتحاً على آفاق أرحب وأوسع.

ومن هنا فالتأويل عامة والنقد التأويلي خاصة هو دومًا فعل قراءة توليدي ومنتج يستنبت أسئلة جديدة ضمن النسق الثقافي تقوم بدورها (الأسئلة) بإعادة صياغة آليات القراءة ذاتها[٤٠]، على نحو تصير معه عملية التأويل غير قابلة لأن تتوقف عند مستوى معين، ولا أن تكتفي بالمتحقق، نصًا أو علامةً أو رمزاً، وتعمل على شرحه وتبيينه، فـ«من بين الخصائص التداولية للتأويل أنه لا يستهدف تملك النص واستيضاح غموضه فقط بل إنه يشرط ذلك التملك بتلقيه وتوظيفه من قبل القارئ العام»[٤١]. مما يعني أنه لا قيمة لتأويل يتوقف فقط عند توضيح دلالات النصوص والعلامات وإزالة غرابتها، ولا يتجاوز ذلك إلى تكييف تلك الدلالات مع الأنساق السائدة مبيأة فيها منسجمة معها.

(٣٩) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠، ص: ٣٨٧.

(٤٠) نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ط ٦. ٢٠٠١. ص: ٦.

(٤١) فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. ٢٠٠٣. ص: ٩٤.

هكذا إذن، يتضح أن الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا يرجع إلى أمرين اثنين: أولهما غرابة المعنى عن الأنساق والقيم السائدة، والثاني إيجاد قيم جديدة عبر تأويلات متجددة في مسعى لإرجاع الغرابة إلى ملاءمة وألفة[٤٢]. ومؤدى هذا أن النشاط التأويلي لا يرجع إلى النص إلا لإثرائه وإغنائه ليصبح أكثر تفاعلًا مع الواقع المعرفي الجديد والمحيط الاجتماعي المتحول، ولا يعود إلى الماضي إلا ليستثمره في الإجابة عن إشكالات الحاضر وتحدياته، من خلال إيجاد مساحات جديدة للتفكير والنظر وفتح مناطق مغايرة للممارسة والعمل بحيث يُعاد ترميم التصورات، وبناء التمثلات وفق ما يقتضيه مبدأ التغير والتحول الذي يسم جميع الحضارات والثقافات، ومختلف الأفكار والمعارف. وتبعًا لهذا فإن من الرهانات الأساسية التي تحرك الممارسة التأويلية عمومًا هو نقض كل سكونية من شأنها تجميد حركة المعرفة الدائمة وما يمكن أن تؤثر به سلبًا في تشكيل مفهوم الحقيقة، التي تتعدد الأفهام غالبًا بشأنها، وتتنوع المسالك المفضية إليها في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ومختلف صورها، على نقيض التصور السائد في التراث الميتافيزيقي -كما سبق البيان- لمفهوم الحقيقة بما هي مقولة مطلقة لكونها منتسبة إلى عالم المثل اللاَّمتحيز بمكان أو زمان. وهذا الوجود المثالي الذي تُرد إليه كامل الرؤية الميتافيزيقية هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته والدائم الأزلي الذي لا يعرف التغيير ولا التبديل.

في ضوء هذا التمثل فإن ما يجعل من شيء ما حقيقيًّا هو تطابقه مع ما هو عليه في الواقع المادي وتطابق صورته تلك مع الواقع المجرد (المثال). ولا شك أن رد مفهوم الحقيقة إلى المطلق الميتافيزيقي يفضي إلى رد المتعدد إلى الواحد إقصاء لكل اختلاف وإبعادًا لكل تنوع. وغير خافٍ أن هذا الطرح المتعسف لـ«ماهية الحقيقة» هو خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السلطة والقوة، وعلى إنتاج وهْم المعرفة بدل السعي المتواصل إليها، فالاطمئنان إلى قبول خاصية الثبات في تعريف الحقيقة يجعلها مفرغة من الحياة وخالية من كل قوة إيجابية، لكونها حصيلة مصادرات دوغمائية ورهينة منطلقات وثوقية[٤٣]، مسكونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق من المآزق والأزمات أكثر مما يفتح من الآفاق والإمكانات.

وإذا كان ذلك كذلك فحري بنا أن ننبه إلى أن المعنى عمومًا والحقيقة على جهة التخصيص «ليست بحاجة إلى إعادة تأسيس بقدر ما تحتاج إلى تغيير يطال مفهومها، كما يطال سياسة التعامل مع منتجات الفكر من المقولات والنظريات. فالأفكار ليست مرايا الحقيقة الواقعة بقدر ما هي شبكات مفهومية يتغير معها موضوع المعرفة أولًا، والأدوات المعرفية ثانيًا، والذات العارفة ثالثًا،

(٤٢) محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ١٩٩٤. ص: ٢١٨.

(٤٣) إيمان المخينيني. "ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٥٣-٥٤. ٢٠١٣. ص: ٤٦-٤٩.

وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق. وعليه «فلا معنى (للفعل التأويلي) وللخطاب النقدي -في هذا الإطار- إذا لم ينتج ما يؤكد الإضافة النوعية، ويدعم الإنتاج المعرفي الخلاق»[٤٤].

ومن هذا الجانب تحديدًا 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 ذات طبيعة جزئية مادية موضوعية متكررة خاضعة للتفسير العِلّي السببي[٤٥]. وهذا يعني -من ضمن ما يعنيه- أن التأويل النقدي/ الفهم الواعي بما هو تجاوز للمعنى الظاهر إلى الغوص وراء المعاني الخفية هو الآلية المنهجية التي تسعف الباحث في مجال العلوم الإنسانية من حيازة معقولية 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 طبيعة لا يمكن أن يتم (أي الإدراك) إلا استنادًا إلى الفعل التأويلي، أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس فإنه خداع معرفي يحول الواقع إلى مُثُل ومجردات[٤٦].

٦- النقد الاختلافي ومُجاوَزة «النموذج»

إذا كان ذلك كذلك فإن النقد التأويلي هو نشاط يسعى إلى كسر النموذج والانزياح عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه فيحطم بذلك وهم الموضوعية ويفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي، مما يمهد لإرساء دعائم التعدد والتنوع والاختلاف من حيث هي تجليات لفلسفة تستدعي المهمش والمخفي واللّامفكر فيه (فلسفة الغياب) على نقيض «فلسفة الحضور»، التي هي فلسفة استنساخية تكرارية تقريرية؛ تكتفي بالجاهز والمنجز، وتؤمن بالأصل والمركز اللذين يتعين التماهي معهما وعدم الانفصال عنهما.

وتبعًا لهذا فإن الممارسة التأويلية النقدية ليست في جوهرها إلا رغبة «في توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تنوع ينتفي معها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطرة. ومن هنا فإن التأويل ليس فقط حقيقة تاريخية وإنما هو أيضًا حقيقة تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق؛ بمعنى آخر إن التأويل النقدي

(٤٤) عبد الرحمن التمارة. نقد النقد؛ بين التصور المنهجي والإنجاز النصي. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ٢٠١٨. ص: ٦٧.

(45) Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Tallandier. 1990. P :262

(٤٦) علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. ٢٠٠١. ص: ٥٦.

ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص، وإنما هو «إحالة» (Reference) أو بالتعبير التفكيكي «اختلاف» (Déférence)[٤٧]. ولهذا فالنص بشكل عام هو أكبر من أن تستهلكه قراءة واحدة أو يحتويه موقف نقدي واحد. فلقد غدا ثابتًا أن «الخطاب النقدي» ليس إلا حدّاً واحدًا لإمكانات عديدة من التأويل. لذا فالوحدة النقدية من منظور هرمينوطيقي -على الأقل- إنْ هي إلا سراب خادع، بل لا وجود أصلًا لـ«نقد نموذجي» كامل شامل لا يعتريه النقص. «فالنمذجة نقيض التأويل إبداعًا وفهمًا لأن النص المبدع لا يتكرر مع كل قراءة، وإنما يبقى معطى توجد فيه بالقوة إمكانات التجدد والتجاوز، وكذلك الأمر بالنسبة لنص النقد. بل إن النمذجة كثيرًا ما تنعدم حتى عند القارئ/المؤول الواحد»[٤٨].

ولا شك أن مثل هذا التصور الاختلافي للحقائق المثبتة جذوره في فلسفة التأويل يجعل من الفكر التأويلي «**نمطًا في الوجود**» وليس «**نمطًا في المعرفة**» كما سبقت الإشارة، والمقصود بنمط الوجود استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص، وإنما ينحو قدمًا صوب التعدد والانفصال فتصير هويته في «عدميته» بالذات؛ أي استحالة كونه «هو» دومًا دون تبدل أو تحول. في مقابل «نمط المعرفة» القائم أساسًا على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي شامل أو مطابقة كاملة بين الشيء ومدلوله[٤٩]، وما ناظر هذا مما ينبني على أركان «منطق صوري» يؤمن بالمطابقة التامة والمماهاة الكلية والتماثل الشامل. أما التأويل؛ بما هو أسلوب في الوجود (تبعًا لتصور هايدجر في «الوجود والزمن») هو شيء يكونه الإنسان وليس شيئًا يفعله، فمحكوم بـ«منطق التحويل» والتحوير والإزاحة والتجاوز والإضافة والتعديل وما شاكل هذه الأفعال التي تتعارض مع كل نزوع يتوخى بناء الأنساق العامة وتشكيل التمثلات الناجزة، من منطلق أن المبالغة في الاعتداد بالأنساق ينافي حرية الفكر وحركية السؤال وإمكانات الفعل كما يضاد -من جانب آخر- حقيقة اللغة وطبيعة الوجود ذاته الذي قوامه التنوع والاختلاف، والتكوثر 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 تُقْصي ما دونها ولا تعترف إلا بنفسها.

(٤٧) سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط١ /٢٠١١. ص: ٦.

(٤٨) محمد علي الموساوي. "التأويلية امتلاك المعنى بتحريره من الرأي الأوحد". مجلة كتابات معاصرة. ع ٨٢. ٢٠١١. ص: ٥٤.

(٤٩) محمد شوقي الزين. تأويلات وتفكيكات. المركز الثقافي العربي ط ١. ٢٠٠١. ص: ٢٠-٢١.

وعبر تاريخ التعامل مع الرموز وُجد نظامان تأويليان متباينان متضادان «أولهما تمثله فكرة بلتمان عن نزع الطابع الأسطوري وهو يتعاطى مع الرموز بمودة وحب لاستعادة معنى خفي فيه، وأما التوجه الثاني فتعمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلًا لواقع زائف، على نحو ينزع الأقنعة ويحطم الأوهام في محاولة لكشف الأستار وفضح الزيف»[٥٠]. فمن الواضح أن المنزع الأول سجين المفهوم المرآوي للفكر والتصور الماهوي للكائن، ومن ثمة تغدو الحقيقة في نطاقه هي ما ينبغي ملاحظته أو تسجيله أو الإخبار عنه أو البرهنة عليه وإقراره، على اعتبار أن هذه الحقيقة مجردة أو مفارقة: أي جملة من القواعد الكلية والمبادئ العامة. وأما المنزع الثاني فموصول بالتصور الإنتاجي للفكر الذي يقضي بتجاوز المنظور الماهوي للكائن بما يتيح التعاطي معه على نحو تبادلي علائقي استنادًا إلى مفاهيم الخلق والتشكيل والمراهنة والمجازفة وغيرها مما يجري معه تكسير المرايا لإعادة تقليب الموضوعات وخلخلتها وفق سلسلة متصلة من التأويلات والتفكيكات. فالحقيقة هاهنا ذات بعد إنتاجي لكونها حصيلة تراكيب 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 واكتشاف[٥١].

وبحسب هذا المنطق «لا تستمد الأشياء مشروعيتها أو معقوليتها من مبدئها أو أساسها أو علتها أو من أي شيء يقع خارجها، إن الشيء هنا هو شكل تواجده أو نمط تحققه أو حقل إمكاناته أو نطاق ممارسته أو شبكة علائقه أو سيرورة تحوله. لذا ليس الفكر تأسيسًا أو محاكمة بقدر ما هو قراءة للحدث للمراهنة على ما يمكن أن يحدث. وليست الحقيقة حكمًا على الواقع أو تملكًا له بقدر ما هي إنتاج وقائع جديدة. بهذا المعنى نحن لا نفكر لكي نصل إلى الأسس، وإنما نفكر لكي نكشف ما تحجبه هذه الأسس»[٥٢]، على سبيل التحويل والتحوير، والإضافة والتعديل.

خاتمة:

حاصل الكلام إذن أن الانشغال بمسألة التأويل في مجال العلوم الإنسانية عامة هو في حقيقته انشغال بإشكال المعنى، في بعد من أبعاده المركزية، لأن الممارسة التأويلية تتيح -من ضمن ما تتيحه- بناء شروط جديدة للقراءة والتلقي، وللتفاعل والحوار بين القارئ والنص بحيث تفرض عليهما معاً تحديات جديدة وإكراهات خاصة تدفع المؤَول إلى بناء أنساق دلالية مغايرة قادرة على تدشين

(٥٠) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٧: ص:٧٩.

(٥١) علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨. ص: ٥٠-٥٢.

(٥٢) نفسه. ص: ٥٣.

فضاءات معنى خصبة وتقديم أجوبة غير مسبوقة -لأسئلة طارئة- تتجدد معها العلاقة بالنصوص والعلامات قبل أن يتجدد الفهم والإدراك. الأمر الذي يجعل من النشاط التأويلي أداة كشف عن الدلالة وآلية لتشكيلها في الآن نفسه، أو لنقل يصير نشاطًا يحتفي بالمعارف الجاهزة الناجزة ليس على سبيل حراستها والمحافظة على ثباتها وسكونها وإنما لإثرائها وإخصابها بـ«معانٍ مضافة» ودلالات غير مألوفة بمنأى عما يقضي به منطق «المفسر النوعي» أو «القارئ المثالي»، وبعيدًا أيضًا، عما تُوجِبه «القراءة الرسمية» وإكراهات المحددات المرجعية التي تكون في الغالب الأعم مسكونة بوهْم الموضوعية والمركزية والإطلاقية وما إلى هذا مما يسهم في حصر المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تعيق حرية «القراءة المبدعة» وتُجمد «الفهم الخلاق» اللذين يُعدان -كما هو معلوم- شرطيْن رئيسَيْن لتجديد النص وتطوير الفكر.

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

- أحمد عويز. العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٧.

- إيمان المخينيني. «ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان». مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد: ٥٣-٥٤. ٢٠١٣.

- بول آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل: ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

- بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠.

- جوناثان كلر، «اللغة والمعنى والتأويل»، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، ع: ١٠٩، ٢٠٠٢.

- حمادي صمود، «قراءة نص شعري من أغاني مهيار الدمشقي لأدونيس»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢.

- رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٢.

- سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط١. ٢٠١١.

- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط١، ٢٠١٢.

- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

- سعيدة حنصالي، أمبرتو إيكو، في نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف- لبنان، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٥.

- عبد الرحمن التمارة. نقد النقد: بين التصور المنهجي والإنجاز النصي. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ٢٠١٨.

- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: ٢٣٢، ١٩٩٨.

- علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط ١. ١٩٩٨.

- علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. ٢٠٠١.

- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٥.

- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٧.

- فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. المغرب. ٢٠٠٣.

- الحبيب شبيل، «من النص إلى سلطة التأويل»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢.

- الهرمينوطيقا والتأويل، كتاب جماعي، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٣.

- مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الغربي، دار الشروق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط٣، ٢٠٠٢.

- نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدجر، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الجبار مكاوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

- نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان ط ٦. ٢٠٠١.

- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي ط ١، ٢٠٠١.

- محمد علي الموساوي. «التأويلية امتلاك المعنى بتحريره من الرأي الأوحد». مجلة كتابات معاصرة. ع: ٨٢. ٢٠١١.

- محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. ١٩٩٤.

ب- الأجنبية:

- Art Berman. From The New Citicism To Deconstruction.University of illinois Press. 1988.

- Kathleen wright , « literature and philosophy at the crossroads » ; in Festivals of interpretation ; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work. SUNY Press. 1990.

- Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Tallandier. 1990.