

التأويل والمعرفة

العياشي ادراوي

جامعة محمد الأول - وجدة.

تقديم

تروم هذه المقالة الإجابة عن إشكال محوري مقتضاه: ما طبيعة العلاقة القائمة بين الفعل التأويلي من جانب والبناء المعرفي من جانب آخر؟ وذلك استنادا إلى زاويتي نظر مختلفتين متكاملتين، تتمثل أولاهما في اعتبار "كل معرفة تأويلا"؛ بما يعني أن مختلف الإنتاجات الفكرية والرمزية والثقافية والعلمية، ومختلف الحقائق الموصولة بها، هي ذات جوهر تأويلي. وبالتالي لا قيمة لها "في ذاتها" وإنما قيمتها فيما تخضع له من قراءات وتفسيرات وتأويلات. وعلى هذا الأساس يكون المنطلق - كما يقول نيتشه - أنه "لا توجد حقائق وإنما هناك فقط تأويلات".

أما الزاوية الثانية فتتجلى في النظر إلى "التأويل بما هو معرفة"، أي باعتباره مسلكا للحقيقة واليقين، وآلية لبناء الأنساق المعرفية والأنظمة الفكرية. وتبعا لهذا يكون النشاط التأويلي ليس أداة هدم ونسف وإنما وسيلة بناء معرفي وتوليد دلالي، على نحو ما هو راسخ في تصور الفكر الإسلامي - مثلا - للممارسة التأويلية. وبالنظر إلى ذلك يكون المنطلق - قياسا على ما سبق - أنه "لا توجد تأويلات فقط وإنما هناك حقائق أيضا". الأمر الذي يفضي إلى وجود نموذج معرفي قابل للتوسع والامتداد، والانفتاح والتجدد، بحسب تجدد الظروف التاريخية والسياقات الاجتماعية..

في ضرورة النظر التأويلي

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 نتاجا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه(1). ومعنى هذا أن النشاط التأويلي ليس مسلكا 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 أية ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، على اعتبار أن إنتاج الثقافة وبناء المعرفة وممارسة التفكير، كل ذلك ينبغي على التواصل؛ سواء تواصل الذات مع غيرها، أو تواصلها مع العالم بأشياءه ووقائعه ورموزه.

ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل بوصفه أداة لإنشاء هذا التواصل، ومن ثمة لبناء المعرفة(2). ولعل ما يقوم دليلا على ذلك أن التأويل لا يقتصر على علم بعينه، ولا يختص بضرب معين من ضروب المعرفة الإنسانية. فعديدة هي العلوم الذي وظفته في تشييد صروحها النظرية وإن لم تعترف بحقه الشرعي في أن يأخذ موقفا طبيعيا له ضمن أبنيتها النظرية أو جهازها المفاهيمي(3). 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 ومنعطقاته؛ كما في لحظات استقراره وسكونه.

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أنه لا إمكان لإنشاء المعرفة واختلاق الأفكار بعيدا عن ممارسة النشاط التأويلي الذي لا يعني - حسب أرسطو - إلا "أن تقول شيئا عن شيء آخر"؛ أي أن تُضاف إلى موضوعات الوجود وأشياءه معان 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 دالا وذا معنى. فيصير علامة ورمزا وإشارة إلى معنى"(4).

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 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" (5).

ومؤدى ذلك أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بمهية الإنسان وجوهره، إذ به يتحدد كائنا قادرا على التحكم فيما يؤثث الكون، تواسلا وفهما وإدراكا، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع لينفتح على عوالم أخرى وإمكانات متجددة. وهذه الخاصية ينأى للإنسان أن يتقلد مهمة الإبداع متجاوزا ضيق الطبيعة الخائق إلى أفق الثقافة الفسيح. ومن هنا يتحدد التأويل فعلا يتوخى الكشف عن المخفي من المعاني في النصوص والعلامات، وعن المنسي واللامرئي فيما يُلاحظ ويُشاهد، مما يسهم - استنادا إلى اللغة - في خلق معان ودلالات لا حصر لها، وإيجاد تمثلات وتصورات لا نهاية لها تنضاف إلى منجزات الإنسان الثقافية وإبداعاته المعرفية. ذلك "أن الموضوع الذي لا تدركه ذات عارفة ولا يفكر فيه عقل بشري، ليس إلا موضوعا طبيعيا لا معنى له ولا دلالة. لكن ما إن يصبح موضوعا للتفكير والإدراك (والتأويل) حتى يصبح ضاحا بالمعاني والدلالات. فأن تدرك موضوعا وتفكر فيه لا يعني شيئا آخر غير أن تسمه وتعلمه باسم ورسم وإشارة، أي أن تمنحه معنى ودلالة" (6).

1-التأويل الإيديولوجي ووهم الموضوعية

على اعتبار أن عالم الإنسان هو كون من الرموز والعلامات فإنه لن يصير موضوعا للمعرفة والإدراك إلا إذا شمله فعل القراءة والتأويل بمعناها العام. ومتى ثبت كل ذلك كتابة أضحي نصا منفتحاً على إمكانات دلالية كثيرة لتكون أمام العالم بمجالاته المختلفة وقد صار نصا تقرأه

الأسطورة بما يوافقها، ويعرضه الدين بطريقته، ويقرؤه التحليل النفسي والإثنولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ والقانون والسياسة، كل بطريقته، وتتنافس المؤسسات التي تؤطر الوجود الاجتماعي للناس في ثقافة معينة (كالدولة والمسجد والكنيسة والحزب والمؤسسة العلمية والمؤسسات الإعلامية، وغيرها) على فرض القواعد التي يتعين على القارئ المؤول أن يستند إليها في قراءة نص العالم وعالم النص الذي أفرزته تلك القراءات "قراءة سليمة" تناسب مصالحها واستراتيجياتها⁽⁷⁾. مما يخلق صراعات بين تأويلات عديدة وأفهام كثيرة تعكس في حقيقتها تدافعا بين أنساق معرفية مختلفة كل نسق منها يسعى لانتزاع السيادة على ما سواه وتقديم نفسه على أنه الأكثر تماسكا ورسوخا. وعلى هذا يرتبط "التأويل لا بالفهم والمعرفة فقط بل بالسلطة أيضا. فالذي يستطيع أن ينجح في انتزاع سلطة التأويل داخل مجتمع ما وإقناع الناس بمشروعية تأويله ومطابقة ذلك التأويل للمعقولية السائدة، يستطيع أن ينجح في تدعيم سيطرته على المجتمع بواسطة الهيمنة بالمعنى الغرامشي للكلمة"⁽⁸⁾.

وبناء عليه نجد أن التأويلات تتعدد بتعدد المصالح وتتصارع مناهج التأويل والتفسير بتصارع القوى الاجتماعية والسياسية، بل وتقع حروب وتحدث انشقاقات وتسيل الدماء بسبب تفسير نص أو تأويله لصالح فريق ضد فريق أو لحساب جماعة ضد أخرى⁽⁹⁾.

وفقا لهذا المنظور يغدو التأويل بمثابة سلاح إيديولوجي تلجأ إليه كل فئة لنصرة المذهب المتبنى ومقاومة المذهب المخالف. مما يجعل تأويل النصوص وقراءتها عملية لا تختلف كثيرا عن عملية تدوينها بالنظر إلى أن كل قراءة هي اختيار للمقروء وإعادة بناء له بصرف النظر عن المواقف الأولى التي منها نشأ وعليها قام⁽¹⁰⁾. وغني عن البيان ها هنا أن الفعل التأويلي يتقاطع ضمنه مستويان أو بعدان اثنان، أحدهما معرفي بحيث يتجلى التأويل أداة إنتاج معرفي وعطاء فكري، وثانيهما إيديولوجي يتجاوز إنتاج المعرفة إلى استثمار نتائجها لخدمة أغراض تتموقع خارج حدود ما هو معرفي أو ثقافي صرف، كتبرير تصور معين للواقع مثلا، أو الاستدلال على صواب اختيار ديني أو سياسي أو عقدي مخصوص، وغير هذا مما يكون محتاجا لقدر من "الإيديولوجية التأويلية" التي تظهر عادة في لحظات الصراع والصدام، ومواقف المعارضة والنقض، التي لا يسلم منها أي مجتمع، ولا تخلو منها أية ثقافة. وتبعاً لهذا فبدل أن تكون الممارسة

التأويلية فاعلا مولدا للمعرفة وعاملا لتطوير الفكر تصير أداة لتقويضهما ونسفهما، بحكم ما يترتب عنها - ضمن هذا الإطار الخاص - من تأويلات وتأويلات مضادة تبرز في الغالب الأعم منفلتة مما يضبطها من شروط، ومجردة مما يقننها من مبادئ فيضيع الأصل والجوهر وتضيع معهما الحقائق والقيم والأحكام نظرا لاضطراب المسالك المؤدية إليها من ناحية، ونظرا لتضارب التصورات بشأنها من ناحية أخرى.

إن التأويل إذن ليس بحثا عن معنى أول - كما هو مشاع - وإنما فرض أولويات وتفاضلات تعود لإرادات المعرفة التي هي إرادات قوة وتسلط؛ لا تأتي القوة هنا بعد حين، وإنما تتلبس التأويل ذاته. هنا يغدو إنتاج المعنى خوفا لحرب، ولن تعود علاقة التأويل بالنصوص، بما فيها نص العالم، علاقة مودة وإنما هي - منذ البدء - علاقة استحواذ وفرض لأسماء ومعاني. السيادة والتسلط يبدآن بمجرد إطلاق الأسماء. وعلى هذا النحو فليست هناك درجة صفر للمعنى والدلالة. ليس هناك إلا منظورات متفاضلة متناحرة، وتصورات متصارعة متصادمة. والواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. فمعنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه فتطلق عليه اسما، أو بالأحرى إنه القوة التي تستبدل الاسم الذي كانت تطلقه عليه قوة أخرى استحوذ عليها. ها هنا يغدو إضفاء المعنى غزوا وتسلطا(11).

2- نحو تأويل اختلافي

من هذه الزاوية يبدو أن التأويل - بما هو حركة نفسية في اتجاه بلورة فهم موسوم بقدر غير قليل من الذاتية - هو أبعد ما يكون عن منطق التماهي والمطابقة لأن في ذلك إفقارا للنصوص والعلامات، وتقزما للرموز والإشارات، واختزالا للأحداث والوقائع، لأن كل ذلك لا يتجدد ويحيى 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 بحثا 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 تُعني النسق المعرفي (الذي جرت في نطاقه الممارسة التأويلية) جاعلة إياه منفتحا على آفاق أرحب وأوسع.

ومن هنا فالتأويل هو دوماً فعل قراءة توليدي ومنتج يستتبت أسئلة جديدة ضمن النسق الثقافي تقوم بدورها (الأسئلة) بإعادة صياغة آليات القراءة ذاتها (12)، على نحو تصير معه عملية التأويل غير قابلة لأن تتوقف عند مستوى معين، ولا أن تكتفي بالمتحقق، نصاً أو علامة أو رمزاً، وتعمل على شرحه وتبيينه، فـ"من بين الخصائص التداولية للتأويل أنه لا يستهدف تملك النص واستيضاح غموضه فقط بل إنه يشترط ذلك التملك بتلقيه وتوظيفه من قبل القارئ العام" (13). 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.

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 ملائمة وألفة (14).

ومؤدى هذا أن النشاط التأويلي لا يرجع إلى النص إلا لإثرائه وإغنائه ليصبح أكثر تفاعلاً 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. وتبعاً لهذا فإن من الرهانات الأساسية التي تحرك الممارسة التأويلية عموماً هو نقض كل سكونية من شأنها تجميد حركة المعرفة الدائمة وما يمكن أن تؤثر به سلبيات تشكيل مفهوم الحقيقة، التي تعدد الأفهام - غالباً - بشأنها، وتنوع المسالك المفضية إليها في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ومختلف صورها، على نقيض التصور السائد - مثلاً - في التراث الميتافيزيقي لمفهوم الحقيقة بما هي مقولة مطلقة لكونها منتسبة إلى عالم المثل اللامتحيز. بمكان أو زمان. وهذا الوجود المثالي الذي تُرد إليه كامل الرؤية الميتافيزيقية هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته والدائم الأزلي الذي لا يعرف التغير ولا التبديل.

في ضوء هذا التمثل فإن ما يجعل من شيء ما حقيقيا 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 وإبعادا لكل تنوع. وغير خاف أن هذا الطرح المتعسف لماهية الحقيقة هو خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السلطة والقوة، وعلى إنتاج وهم المعرفة بدل السعي المتواصل إليها، فالأطمئنان إلى قبول خاصية الثبات في تعريف الحقيقة يجعلها مفرغة من الحياة وخالية من كل قوة إيجابية، لكونها حصيلة مصادرات دوغمائية ورهينة منطلقات وثوقية (15)، مسكونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق من المآزق والأزمات أكثر مما يفتح من الآفاق والإمكانات.

إذا كان ذلك كذلك فحري بنا أن ننبه إلى "أن الحقيقة 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 أولا، والأدوات المعرفية ثانيا، والذات العارفة ثالثا، وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق، إنه ذو طاقة تحويلية مثلثة الوجه. أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس فإنه خداع معرفي يحول الواقع إلى مُثُل ومجردات" (16).

3- العقل التأويلي والنظام المعرفي

على هذا الأساس فإن "العقل التأويلي" - بما هو عقل لا يسعى إلى تأسيس أنساق أو بناء صروح معرفية/ فكرية ثابتة - لا يستقيم وجوده عقلا مختلفا إلا وهو يتعاطى المعرفة/ الحقيقة لا بوصفها أصلا أو حقيقة أولى يتم استدعاؤها أو القبض عليها وتملكها وإنما هو بحث عن حقيقة غائبة غير قابلة للظهور أو التجسد حقيقة واقعية تُستترَف وتُقتل بحثا واكتشافا. إن الحقيقة التي يروم العقل التأويلي لقاءها هي تلك التي تعددت بفعل التعدد والترحال إلى نصوص متداخلة أضاعت طريقها وفقدت هويتها. وهي -على ما هي عليه- تعبر عن فكرة الارتحال كروية وجودية ضاربة بجذورها في أعماق النفس البشرية، حيث يحقق الإنسان كينونته في هذا العالم لا بوصفه كائنا عارفا فقط وإنما بتجاوزه المعرفة إلى التفكير والتدبر ثم الفهم والتأويل (17).

ومما لا يحتاج إلى مزيد تأكيد في هذا النطاق أن مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة - التي هي في مجملها فلسفات تأويلية بامتياز - تترددت على أنموذج "نظرية المعرفة" القائم على إمكان تأسيس المعرفة الإنسانية على أساس يقيني أسوة بالأنموذج السائد في العلوم الطبيعية. فهذه التوجهات لم تعد معنية، في مجملها، بالأسئلة التقليدية التي كانت تشكل مركز اهتمام نظرية المعرفة وخاصة سؤالها عن إمكانية قيام معرفة يقينية. وفي ظل هذا التحول أضحى الكلام عن أنموذج المعرفة المنبني على التأويل نمط معرفة لا يدعي - بأي حال من الأحوال - اليقين المطلق، بل إنه يتأسس على معرفة احتمالية نسبية قابلة للتطور والتعديل والإضافة والحذف، وغير هذا مما يجعلها معرفة لا تحظى بأية "قدسية" لكونها قابلة للتأويل وإعادة التأويل (18)، ومحكومة بمنطق المراجعة والتجاوز. وبالتالي تتحول المشكلة الإستمولوجية إلى مشكلة تأويلية بالأساس. أو لنقل يتحرر المعنى، ومعه سؤال الحقيقة، كلياً من هيمنة نظرية المعرفة والأنموذج الإستمولوجي لينفتح على آفاق أكثر شساعة ورحابة.

ولا شك أن مثل هذا الانعطاف يسمح بإعادة بناء مشكل الفهم وفق مقتضيات تأويلية حيث يقود تحقيق "الكوجيطو التأويلي" - على نقيض "الكوجيطو الديكارتي" - إلى أفق أنطولوجي يسمح بتفعيل خطاب المعنى والفهم داخل الفضاء اللغوي الذي يجعل من البحث في حركة المفهوم في الفضاء التأويلي أكثر فاعلية من زاوية اختبار العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة والمبدعة من جانب، والنص من جانب آخر. من هنا ينتقل النشاط التأويلي إلى مسائل قصدية ووجودية في ظل غايات فلسفية وفكرية تروم اختبار هذا الممكن التأويلي الذي ظل ملازماً للإنسان من خلال ما يضيفه على النص ويساهم به في تحريك سكون معانيه ورتابة دلالاته. ومن هنا تغدو العلاقة سيلاً يغذي في الإنسان استمرارية الفعل والإنجاز عبر الانتقال من تأويلية محضة إلى تأويلية واقعية تكشف عن ارتحال مستمر نحو فضاء ممتد للمعاني والرموز (19).

إن ما يروم الفعل التأويلي تأكيده إذن هو تجاوز الفهم أو المعرفة - من حيث هي إشكالية إستمولوجية لا هم لها إلا إيجاد العلاقات بين أنظمة المعرفة وأجهزتها وبين أنظمة العقل (وهو ما جعلها تقع في فخ التلفيق ووهم الموضوعية العلمية) - إلى تقديم البديل الأنطولوجي للمنهج

العلمي الذي أثبت عجزه في اكتشاف مضمرة خطاب الحقيقة، والتأكيد، بالتالي، على زئبقية الحقيقة ولاهائية معانيها وإحالاتها، ومن ثمة قابليتها لتأويلات متعددة وقراءات متباينة(20).

4- بين بناء المعنى واكتشاف الذات

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الممارسة التأويلية (في بعدها الفلسفي على الأقل) تتوخى تحقيق مقصدين اثنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، يتمثل الأول في بناء المعنى، فيما يتجلى الثاني في بناء الذات. ومعنى هذا أن عملية قراءة النصوص وتأويلها ليست نشاطا علميا محايدا أو فعلا معرفيا خالصا، وإنما هي في حقيقتها بحث عن الذات القارئة وعن العوالم التي يفتحها النص لها. ولهذا يجد القارئ في نشاط قراءته للنص اكتشافا لذاته وبناء لها في الآن نفسه.

ضمن هذا السياق يؤكد بول ريكور - رائد التأويلية الفرنسية في الزمن المعاصر - على أن قارئ النص لا يسعى إلى فهم النص وتأويله فحسب، بل توجد في داخله دوافع قوية لفهم ذاته عبر النص أيضا، لأن الفهم - في نظره - لا يعكس كيفية وجودنا في العالم بقدر ما يكشف لنا عن إمكانات أخرى لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الدخول في عملية الفهم والتأويل. واستنادا إلى هذا يصير الفهم "صيرورة وعي" بدل أن يكون حضورا كليا للذات الواعية. ذلك أن هناك كثافة معتمدة للذات مع ذاتها لا يتسنى لها فهم ذاتها إلا عبر عملية التأويل. ولما كانت الذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها فإنها لا تمارس وجودها الحقيقي ولا تفهم ذلك الوجود إلا من خلال الفضاءات الرمزية الدلالية، أي من خلال قراءة النصوص وتأويلها. ففهم الذات لذاتها، حسب ريكور، يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعورية أو الإيديولوجية أو الرمزية. وتبعاً لهذا فإن تأويل النص لا يكتمل إلا بتأويل الذات المؤولة حيث تتمكن من فهمها على نحو أفضل وأعمق(21).

يقول صاحب نظرية التأويل: "أزعم أن التأويل هو العملية التي يُعطى بموجبها انكشاف أنماط جديدة من الوجود - أو إن كنت تفضل فتحنشتاين على هايدجر: صورة حياة جديدة - أي تمنح للذات قدرة جديدة على معرفة ذاتها"(22). فغير خاف أن مثل هذا التصور يقوض النزعة الأصولية - الموجهة بمنطق المطابقة والتماهي - في التأويل بالرجوع إلى الورا، والتخلص من أوهام إعادة بناء المعنى الموضوعي أو التجارب الأولية التي نشأت وقت ظهور النص، ويعطي

بالمقابل الاعتبار الأكبر للتلقي الخلاق من القارئ في علاقته بالنص مما يعني أن الفهم لا يعود عبارة عن البحث عن "شيء هناك" إنما هو بحث عن "شيء هنا" في جوهر الذات وحقيقتها، لأن النظر في النص هو نظر في الذات أيضا بحيث يمثل فيه الفهم ذروة المماهة والاندماج بين كائنين وجوديين وتحولهما في دائرة الوعي كينونة وجودية واحدة (23).

ومعنى ذلك أن الباعث الأساس على الإقبال على النصوص ومحاولة فهمها وتأويلها يتجاوز مسألة اقتفاء آثار المعاني فيها ومحاولة الظفر منها بما يمكن الظفر به، إلى إعادة اكتشاف عوالم الذات وترميم ما هو قائم من تمثلات حولها، سلبا أو إيجابا، وبالتالي تعديل "النسق التصوري" الحاضن لهذه الذات.

وإذا شئنا الاستدلال على عمق الترابط بين فهم النص وتأويله من جانب، وبين اكتشاف الذات (المؤولة) من جانب آخر - استنادا إلى النظام المعرفي الإسلامي على الأقل - يكفي الرجوع إلى النص القرآني واستقراء آياته على أساس معرفة ما أحله الله وما حرمه، ليتبين أن "منطقة الحلال والحرام، من حيث عدد نصوص الأحكام، لا تكاد تحتل أكثر من عشر مساحة النص القرآني، مما يعني أن أكثر آيات القرآن الكريم لا تخاطبنا في دائرة الوجوب والمنع بل في دائرة الإنسان الباحث عن معناه والساعي إلى تحقيق إمكانات وجود فاعلة" (24). ومفاد هذا أن النص القرآني يخاطب في الإنسان - كائنا من كان - طاقاته الفكرية والذهنية، وقواه النفسية والشعورية لأجل استنهاضه وحفره على العطاء والإبداع، والإنجاز والعمل، والتغير والتحول في اتجاه يرتقي فيه طورا بعد طور، ودرجة بعد أخرى في عالم الكمال الإنساني الذي يقتضي ارتياد آفاقه - في المنظور الديني الإسلامي - التمثل السليم للنص القرآني فهما وتأويلا، والوعي بالذات إدراكا وتبصرا. أو بعبارة أخرى يقتضي معرفتين اثنتين: "معرفة بالنص" و"معرفة بالنفس". بما هما حاصل الممارسة التأويلية في صورتها الذاتية والموضوعية أو الداخلية والخارجية إذا جاز الكلام. ضمن هذا النطاق تبرز قيمة تلك المواقف الهامة للفلاسفة المسلمين الذين أصروا على التأويل بالتأمل والتدبر انسجاما مع ما اشتمل عليه القرآن الكريم من آيات تدعو إلى التفكير والبحث والنظر، وغيرها من الأفعال التي تعبر عن وظائف العقل المختلفة للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية. ومن هنا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي

يدعو إلى التفكير والاستنباط (25). مما يدل على أن نمو الثقافة الإسلامية واغتناءها كان يتم على أساس تقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للفكر، على اعتبار "أن تجديد التأويل يضع حدا لكل نظرة سطحية وساذجة للدين، كما يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي. ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصرًا على منطوق الآيات والأحاديث وما نشأ حولها من شروحات وتفسيرات من دون إعادة فهمها وتأويلها" (26)، لأن النشاط التأويلي إحياء للثقافة وإغناء للمعرفة وإثراء للفكر وتجديد للنص.

5- الفعل التأويلي بين تحصيل العلم وتجديد الفهم

إن التأويل - وفق التصور الإسلامي على الأقل - مقترن بالعلم موصول بالحكمة، بل إنه طريق العلم وأساسه. فبتدبر قوله تعالى (على سبيل المثال لا الحصر): "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَكَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ". (سورة يونس، الآيتان: 38-39)، يُستفاد - من منطلق أن باطن القرآن هو العلم - أن هذا العلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل، وعليه، فإن النتيجة الطبيعية أن علم القرآن رهين بتأويله، وهذا جلي من منطوق الآية. ولذا نجد أنها ارتكزت في استحالة الإتيان بمثل القرآن على دليل منطقي وهو أن القرآن ليس تركيبًا مجردًا للألفاظ وإنما هو صرح علمي يُعبر عنه بالألفاظ، وبالتالي لا يمكن الإتيان بمثله من غير الإحاطة بعلمه، مثلما أن الإحاطة الشاملة بعلم القرآن من قبل العقل البشري أمر محال. فكأنما المعنى إذن (كيف تأتون بعلمه وأنتم لم تحيطوا بعلمه). فالذي لا يعرف قوانين العمارة لا يمكنه إنشاء عمارة، والذي يجهل قوانين الكتابة لا يتسنى له أن يكتب، وهكذا. وتأسيسًا على هذا نجد القرآن الكريم علق استحالة الإتيان بمثله بالإحاطة بعلمه. أما المعنى الآخر الذي تثبته الآية الكريمة فهو أن التأويل طريق معرفة ذلك العلم. فقد علقت الآية معرفة العلم بالكتاب على التأويل. فكأنما المعنى (لا يمكن الإتيان بمثله، وكيف تأتون بمثله ولم يحيطوا بعلمه، وكيف يحيطون بعلمه ولم يأتبهم تأويله). والنتيجة النهائية أن إتياء التأويل هو إتياء للعلم، لأن الفعل التأويلي هو في جوهره فعل معرفي (27).

باعتبار ذلك يبقى التأويل ضروريًا لأجل تفعيل النص القرآني في كل زمان لأنه يشتمل على قيم النص وحكم الأحكام، وهي المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني. وحينها يتكامل

العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس لخطاب إسلامي متوازن في كل مراحله ومختلف مناحيه. وبذلك تُحل أزمة الصراع بين التيارات الظاهرية التي لا تعترف إلا بمعيار الوحي وسلطة النص، في مقابل تيارات لا تعترف بمعيارية الوحي إلا في حدود ضيقة وتجعل، بالتالي، للعقل المساحة الأوسع والحظ الأوفى في التأسيس الفكري والإنتاج المعرفي (28).

ومن الثابت أن سيادة "الترعة النصية الحرفية" وانتشار "التفكير الظاهري" في التعاطي مع القرآن الكريم، بالإضافة إلى كثافة النصوص الواردة في موضوع النهي عن التأويل بالرأي، كل ذلك "تحول في بعض الحالات إلى مانع يصد عن التعاطي مع كتاب الله، وإلى عقبة تردع المفسرين عن ارتياد معانيه والغوص في أعماقه. بل الأدهى من هذا أنها تحولت إلى ما يشبه عقدة ترمي بظلال الخوف والتردد على عقول المسلمين ونفوسهم، وهي توحى لهم بحرمة مقارنة القرآن الكريم حتى على مستوى استلهاهم الإشعاعات التي لا شأن لها بالتفسير والتأويل بمعناها العلمي والوظيفي خشية السقوط في هوة الرأي الممنوع الذي أدى - ويؤدي - أحيانا إلى تعطيل فاعلية كتاب الله وحرمان المسلم من عطايه" (29).

ومؤدى هذا أن تعطيل فاعلية العملية التأويلية في التعامل مع النص القرآني هو تعطيل لواحد من أهم آليات إنتاج المعرفة الدينية وتعطيل حرية التفكير وحركيته في هذا الاتجاه. لأن إيقاف الفعل التأويلي يعني ثبات الدلالة وجمود المعنى وانغلاق النص. ولهذا فالتأويل هو دوما مناقض للجمود الفكري والعقم المعرفي في مقابل ارتباطه الدائم، كذلك، بالقلق والإبداع والحركة الفكرية المستمرة. ومن هذا الجانب فهو - على خلاف ما يرى البعض - ليس رجوعا إلى نقطة ماضية مغلقة وكفى، بقدر ما هو مشاركة في صنع الحاضر على ضوء الماضي (كما سبقت الإشارة)، كما أنه مطلب صناعة العقول وصناعة الثقافة. وأنى لثقافة أن تُصنع ولفكر أن يُنمى دون تأويل. وممارسة التأويل لا تدل إلا على وضع السؤال وإثارة الإشكال على نحو يمكن من إنشاء علاقة حوارية تفاعلية مع النص تقوده، في نهاية المطاف، إلى الانفتاح على آفاق معرفية جديدة واقتحام إمكانات فكرية مغايرة. ومن هنا "فالتساؤلات المستمرة هي لب التأويل" (30).

وغني عن البيان أن الثقافات الأكثر إثارة للسؤال والأكثر ممارسة للحوار هي الأوفى حظا في مجال الإبداع الفكري والعطاء المعرفي لأن السؤال هو أداة العلم المثلى. لكن يبقى أن "لكل

زمان أسئلته التي تخصه (ولكل أمة أسئلتها الخاصة) كما أن واجب كل أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة. وما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترقى بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها من امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل. وإلا صار ملكه إلى أمة سواها فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه" (31). والانفتاح على أسئلة جديدة، من هذه الزاوية، ومحاولة إيجاد أجوبة مخصصة لها لا يعني إلا الابتعاد عن التقليد في فهم الدين، وعدم الارتكان إلى ما قاله السابقون في الموضوع - استجابة لمقتضيات عصرهم وحاجات زمانهم - والانخراط، بدل ذلك، في البحث - انطلاقاً من النص الأصل - عن أجوبة لأسئلة عصرنا بما يسمح بملاءمة التغيير الاجتماعي والحضاري مع "سرمدية الدين" وخلق تفاعل جديد مع النص الديني وقراءته قراءة حديثة مغايرة عن تلك التي مارسها الأقدمون، وتأويله تأويلاً مابيناً لما فعله السابقون لأنه محال بأن يكون ذلكم النص قد استنفد طاقاته الدلالية وإمكاناته التأويلية مع الجيل الذي عايشه فترة نزوله أو بعدها بقليل (32).

من هذا المنطلق يبدو أن التأويل فعل تجديدي بامتياز، يتجدد معه العقل والنص مثلما يتجدد معه الواقع والحياة، لأنه لا يدعن للنص والرمز، ولا يستسلم للثبات والسكون وإنما يسعى إلى البحث عن المتواري والمستور في النص، وعن المختلف والمتمايز وراء الرمز والعلامة وفق ما تقتضيه الظروف والملابسات، وما تفرضه العادات والسياقات التي هي دائمة التحول والتغير. ولهذا فإن "التأويل يعكس الأوليات والمبادئ والأعراف ومشاكل أمة من الأمم، أو مشاغل أفراد من أفرادها. ومن هنا فهو يختلف من أمة إلى أمة ومن فرد إلى فرد داخل الأمة نفسها. بل قد يختلف - جزئياً أو كلياً - لدى الفرد الواحد، لأن التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة تتبين له صحة هذه البديهة" (33).

إن النشاط التأويلي - تأسيساً على ما سبق - يبدو مسألة ضرورية سواء في نطاق تحصيل المعارف الدينية وتطويرها أو فيما سواها. فمما لا يحتاج إلى دليل أن كل كائن بشري سوي يعبر الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون وموجوداته فيرغب في معرفة تفاصيل ما ظهر منها،

وتقوده - في الغالب - عملية التعرف تلك إلى طلب معرفة ما خفي منها. بيد أنه إذا كانت الظواهر أو الأفعال أو شتى أصناف السلوك لا تنسجم مع ما يستنبطه من معارف وعادات وأعراف، فإنه يلجأ إلى عملية تأويلية تمكنه من جعل تلك الظواهر والأفعال والسلوكيات متناغمة مع معارفه الخلفية متوافقة معها. مما يبرهن على أن الكائن البشري يعتقد في شيء أنه أساس أو أصل، وأن هناك شيئا - أو أشياء - ثانويا أو فرعيا يمكن أن يرجع إلى الأساس أو الأصل الأول، وبذلك يعتمد إلى التأويل من خلال رد الغائب إلى الشاهد. على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له والقابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وأن إمكانات الكون غير متناهية كذلك. وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى ولا يتحقق وجودها إلا بها. وهذا يعني - من ضمن ما يعنيه - أن القدرات البشرية لا تحيط علما بالأشياء دفعة واحدة وإنما يتحقق علمها شيئا فشيئا. ولذلك فهي ترجئ ما لم تستطع تأويله ومعرفته إلى حين (34)، تبعا لمقتضيات اللحظة ومستلزمات الظرف.

خاتمة

محصول الكلام إذن أن الانشغال بمسألة التأويل 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 معا تحديات جديدة وإكراهات خاصة تدفع المؤول إلى بناء أنساق دلالية مغايرة قادرة على تدشين فضاءات معنى خصبية وتقديم أجوبة غير مسبقة - 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 نشاطا يحتفي بالمعارف الجاهزة الناجزة ليس على سبيل حراستها والمحافظة على ثباتها وسكونها وإنما لإثرائها وإحصائها بـ "معان مضافة" ودلالات غير مألوفة بمنأى عما يقضي به منطق "المفسر النوعي" أو "القارئ المثالي"، وبعيدا أيضا، عما تُوجبه "القراءة الرسمية" وإكراهات المحددات المرجعية التي تكون في الغالب مسكونة بوهم الموضوعية والمركزية والإطلاقية وما إلى هذا مما يساهم في حصر المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تعوق حرية "القراءة المبدعة" وتُجمد "الفهم الخلاق" اللذين يُعدان - كما لا

يخفى- شرطين رئيسين لتحديد العقل وتطوير الفكر لأن التأويل هو أسمى جهد عقلي وأرقى فعل فكري يخص الإنسان ويميزه عما سواه. وبالتالي فتعطيل النشاط التأويلي هو إبطال لفاعلية التعقل فيه وتقويض لحيوية التفكير لديه.

- 1-عبد السلام حيمر. الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. 2003. ص: 169.
- 2-عبد السلام إسماعيلي علوي. في تداوليات التأويل. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد. 148-149. 2009. ص: 104.
- 3-عبد السلام حيمر. مرجع سابق. ص: 169.
- 4-المرجع السابق. ص: 170.
- 5-سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. 2011. ص: 8.
- 6-عبد السلام حيمر. مرجع مذكور. ص: 169-170.
- 7-نفسه. ص: 170.
- 8-المرجع السابق. ص: 171.
- 9-حسن حنفي. قراءة النص. ضمن كتيب جماعي "الهرمينوطيقا والتأويل" منشورات ألف. الدار البيضاء. 1993. ص: 10.
- 10-نفسه. ص: 16.
- 11-عبد السلام بنعيد العالي. في الانفصال. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. 2008. ص: 27.
- 12-نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. ط 6. 2001. ص: 6.
- 13-فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. أفريقيا الشرق. 2003. ص: 94.
- 14-محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. 1994. ص: 218.
- 15-إيمان المخينيني. "ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 53-54. 2013. ص: 46-49.
- 16-علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. 2001. ص: 56.
- 17-عبد الغني بارة. الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي. الدار العربية للعلوم ناشرون. 2008. ص: 157.
- 18-مجدي عز الدين حسن. "من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا". الحوار المتمدن. (موقع على شبكة الأنترنت).
- 19-الناصر عبد اللاوي. التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر. دار الفارابي. لبنان. 2013. ص: 62.
- 20-عبد الغني بارة. مرجع سابق. ص: 149.
- 21-وجيه قانصوه. النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي. دار الفارابي. بيروت. 2011. ص: 612-613.
- 22-Paul Ricoeur. Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning. The Texas University Press. 1976. P: 21.
- 23-وجيه قانصوه. النص الديني في الإسلام. ص: 614.
- 24-نفسه. ص: 612.
- 25-عبد القادر فيدوح. "التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي". ضمن كتاب: التأويل والهرمينوطيقا. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. لبنان. 2011. ص: 68.
- 26-علي حرب. التأويل والحقيقة: قراءة تأويلية في الثقافة العربية. دار التنوير. 1985. ص: 231-232.

- 27-معتصم السيد أحمد. "التأويل وآفاق المعرفة القرآنية. مجلة البصائر". العدد 37. ص: 17.
- 28-نفسه. ص: 19.
- 29-جواد علي كسار. فهم القرآن. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. لبنان. بيروت. 2008. ج1. ص: 179.
- 30-مصطفى ناصف. نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بجدة. المملكة العربية السعودية. 2000. ص: 12.
- 31-طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. 2005. ص: 15.
- 32-العياشي ادراوي. سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة. أفريقيا الشرق. 2013. ص: 24.
- 33-محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. ط2. 2001. ص: 217-218.
- 34-نفسه. ص: 217.

صدر حديثا

