

التأويل وسؤال التجديد من تأويلية الاتصال إلى تأويلية الانفصال

العياشي ادراوي

تمهيد:

إذا كان للتجديد معنيان اثنان على الأقل؛ يتصل أولهما بكونه حركة اجتماعية تلحق مؤسسات وتحول بنيات وتغير أوضاعا. فيما يدل الثاني على كونه موقفا مخصوصا من الكائن ومفهوما عن الزمان. وإذا كان التقليد - في المقابل - هو الموقف الذي يكون فيه الاتصال لحمة الكائن، والوصل نسيج الزمان؛ أي الموقف الذي يرتبط فيه طرح القضايا الكبرى بتقصي الاستمرار والدوام. إذا كان ذلك كذلك فإن جوهر التجديد والتحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة انفصال مستمرة تضع "منطق الاتصال" - بمختلف أبعاده - موضع تساؤل ونقد ومراجعة.

من هذا المنطلق فإن الإشكال الأساس الذي يروم هذا البحث تناوله هو: كيف يجب أن يفهم التأويل اليوم، نظراً وممارسةً، حتى يكون أداة تجديد وانفصال وليس أداة تقليد واتصال؟ أي كيف تصير الممارسة التأويلية وسيلة للتأثير في حركة الخلخلة والتحويل اللذين 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 في الوقت الراهن ما يلاحظ من أن السياق العام الذي عادة ما تُثار فيه "قضايا التأويل" في الفكر الإسلامي تحديداً (إذ يُقرن في الغالب الأعم بسؤال الأصل والمركز، وقضية المطابقة والهوية، وتصور

محدد عن الحقيقة واليقين) تقف شروطه عائقاً أمام كل محاولة تجديدية للمفهوم؛ فيجعل التأويل أساساً آلية لتكريس الاتصال ونفي الاختلاف وخلق التماثل. بالنظر إلى أنه لا يُعد هذا التأويل - عادة - تأويلاً سليماً مقبولاً إلا إذا كان متماهياً مع النص الأصل؛ 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 جهداً يهدف إلى تكريس التقليد في التلقي والفهم وليس اجتهداً في اتجاه تجديدهما وتطويرهما.

على هذا الأساس يبدو أن الفعل التأويلي في مجمله يبقى محكوماً 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 أية مناقشة أو تعديل. وإما يوجه بـ "بمنطق المغايرة والاختلاف" (التأويل الاختلافي) الذي يُعاد في نطاقه بناء المعنى وتشييد الدلالة تبعاً لاختلاف أفق المؤول والظروف المحيطة به، وبالتالي تتعدد الأفهام وتتكاثر الحقائق على نحو يساير تحولات الواقع وحركية الفكر فيصير التأويل تبعاً لذلك عاملَ تحديث وانفصال، وإغناء وإخصاب، وليس سببَ تقليد واتصال.

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

الفشل حليفها. ومن ثمة لن تزيد إلا في ترسيخ التقليد في الفهم والنظر، وتثبيت سلطة النص (التراثي) على حساب العقل الحدائي. ذلك أنه لا قيمة للتراث بالنسبة إلى الراهن بحاجاته ومتطلباته المختلفة، وقضاياها وإشكالاته الجديدة، إلا إذا تمت إعادة قراءته وتأويله وفق منطق اختلافي تعددي تحوّلي يسهم في تحرير التراث وتثويره من جهة، وفي الإفادة منه والانفتاح عليه في التفاعل مع كثير من أسئلة الراهن من جهة أخرى. فالتراث لا يمكن أن يستمر حياً فاعلاً مؤثراً ما لم يكن موضوع تأويل مسترٍ واجتهادٍ متواصلٍ.

1 - في أهمية التأويل وجدواه:

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

النصوص. فما وراء التعيين، وهو الوظيفة الرسمية للغة، هناك شلالات من المعاني لا يمكن الإمساك بها إلا من خلال استحضار مجمل السياقات التي أُنتجت وتُدوولت ضمنها².

ومن هذا الجانب يبقى التأويل مطلباً بشرياً تمليه تشابكات وتشبكات الوجود الإنساني، بما في ذلك غموض نهاياته وضياح أصوله الأولى. ففي داخل الإنسان قوة تدفعه إلى البحث عن جذور الحياة وامتداداتها في غياهب بعيدة لم نعد نعرف عنها سوى ما تقوله نصوص مغرقة في الرمزية رغم ما يوحي به وجهها الحداثي المشخص. ف"متى حدث الذي حدث؟" و"كيف حدث؟" و"لماذا حدث؟" هي بعض من أسئلة "ولدت الرغبة في استعادة حقائق الماضي من خلال تكييف نصوص وفق ما يبحث عنه أفق لا يمكن أن يتجسد إلا من خلال إسقاط آخر به يستقيم وجوده، ومن خلاله يفهم المحيط القديم والحديث على حد سواء. فنحن لا نفهم النصوص فقط بل نفهم أنفسنا من خلال هذا الفهم أيضاً، كما يقول غادامير³، ومعنى هذا أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بمهية الإنسان وجوهره؛ إذ به يتحدد كائناً قادراً على التحكم في مؤثرات الكون تواسلاً وفهما وإدراكاً، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع لينفتح على عوالم أخرى وإمكانات متجددة (على عكس ما سواه من كائنات الوجود) وبهذه الخاصية وليس غيرها، يتأق للإنسان أن يتقلد مهمة الإبداع في الكون متجاوزاً ضيق الطبيعة الخالق إلى أفق الثقافة الفسيح. بهذا الاعتبار يتحدد الفعل التأويلي بوصفه فعلاً يروم الكشف عن المخفي وغير المعلن، وعن المنسي - بقصد أو عن غير قصد - فيما تم ذكره، وكذا عن الامرئي فيما يلاحظ ويشاهد وغير هذا مما يسهم - استناداً إلى اللغة - في خلق مراتب وجودية لا تقترب إلا لكي تبتعد، ولا تنتظم إلا لتبعثر من جديد.

وتبعاً لهذا فإن التأويل يمثل ذلك النشاط الإنساني المتجذر في صميم فهم الوجود قبل أن يرتبط بوثائق ونصوص مكتوبة، مما يعني أن غاية المشروع التأويلي هي فهم الإنسان من جانب كينونته أو بوصفه كائناً مؤولاً. فالفهم والتأويل هو نمط وجود وليس نمط معرفة⁴، ودليل هذا على نحو ما يرى غادامير "أن الفهم ليس نمطاً من أنماط سلوك الذات وإنما نمط وجود الدازين ذاته. فطبيعة الأشياء ذاتها هي التي تجعل حركة الفهم والتأويل شاملة وكلية⁵، كما أن الفهم ليس نشاطاً لغوياً فحسب، بل هو قدرة على النفوذ إلى الحياة النفسية للغير واختراق عوالمه الدفينة، ف"نحن ندعو فهماً المسار الذي بفضلته نكتشف باطنا استناداً إلى علامات تُدرك من الخارج"⁶. من منطلق أن المباشر - في الغالب الأعم - يخفي وراءه الأساسي والمهم، لكن هذا الأساسي لا يحوز خاصيته تلك إلا إذا مُنح، على نحو ما، معنى محدد من قبل ذات إنسانية متفاعلة وفاعلة في الآن نفسه؛ أي من قبل ذات تمارس وجودها من خلال صياغة الدلالات وبناء المعاني وصناعة الحقائق.

إن الحقيقة في واقع الأمر - كما يرى غادامير - مقترنة بكل ما له صلة بالكينونة ذاتها؛ أي بنمط وجود الإنسان في العالم. وعليه، فأن نكون في العالم معناه أن نمنح كائناته وأشياءه معنى، فالوجود الإنساني برمته وجود معنوي وهو ما يحدد تاريخيته⁷. ولا يخفى ها هنا أن مختلف الحقائق، وفق هذا المنطق، تظل حقائق إنسانية، أي حقائق بالنسبة لنا (truths of us) وليست حقائق في ذاتها (truths-as-such)، الأمر الذي يجعل النظر التأويلي - كما يجب أن يكون - مسلماً في التفكير متحرراً من شتى النزعات المذهبية ومضاداً لكل الميولات الدوغمائية اليقينية التي تؤسس للحقائق الموضوعية استناداً إلى منطق الماهية والأصل والنموذج والمركز⁸، وما شابه ذلك.

2 - التأويل ووهم "النموذج":

إن فعل التأويل نشاط يتوق إلى كسر النموذج والانزياح عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه فيحطم بذلك وهم الموضوعية ويفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي مما يمهد لإرساء دعائم التعدد والتنوع والاختلاف من حيث هي تجليات لفلسفة تستدعي المهمش والمخفي واللامفكر فيه (فلسفة الغياب) على نقيض "فلسفة الحضور" التي هي فلسفة استنساخية تكرارية تقريرية؛ تكتفي بالجاهز والمنجز، وتؤمن بالأصل والمركز اللذين يتعين التماهي معهما والركون إليهما. وتبعا لهذا فإن الممارسة التأويلية لسيت في جوهرها إلا رغبة "في توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تنوع ينتفي معها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطورة، ومن هنا فإن التأويل ليس فقط حقيقة تاريخية وإنما هو أيضا حقيقة تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق؛ بمعنى آخر إن التأويل ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص وإنما هو إحالة (reference) أو بالتعبير التفكيكي "اختلاف (deference)"⁹.

ولا شك أن مثل هذا التصور الاختلافي للحقائق المثبتة جذوره في فلسفة التأويل يجعل من الفكر التأويلي "نمطا في الوجود" وليس "نمطا في المعرفة" - كما سبقت الإشارة - والمقصود بنمط الوجود استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص، وإنما ينحو قُدماً صوب التعدد والانفصال فتصير هويته في "عدميته" بالذات؛ أي استحالة كونه "هو" دوما دون تبدل أو تحول. في مقابل "نمط المعرفة" القائم أساسا على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي شامل أو مطابقة كاملة بين الشيء ومدلوله¹⁰، وما شاكَل هذا مما ينبني على أركان "منطق صوري" يؤمن بالمطابقة التامة والمماهة الكلية

والتماثل الشامل. أما التأويل؛ بما هو أسلوب في الوجود (تبعاً لتصوير هايدجر في "الوجود والزمن" مثلاً) هو شيء يكونه الإنسان وليس شيئاً يفعلُه، فمحكوم بـ "منطق التحويل" والتحويل والإزاحة والتجاوز والإضافة والتعديل وما شابه 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، والتكوير والتعدد، والاتساع والامتداد.

وإذا صح هذا صح معه كذلك أن من يسعى إلى القبض على حقائق نهائية أو استعادة معانٍ أصلية أو الدفاع عن أنساق كلية وحكايات شمولية، فإنما يسعى إلى تقويض حيوية النصوص والعلامات، وتدمير أسس العبارات والإشارات، وتشويه قراءة الوقائع والأحداث والموافق والسلوكات، وما سوى هذا مما لا يقبل إرجاعه إلى أصل سابق أو أنموذج مطابق وفق تصور أحادي ورؤية متفردة تُقصي ما دونها ولا تعترف إلا بنفسها. وعبر تاريخ التعامل مع الرموز وجد نظامان تأويليان متباينان متضادان "أولهما تمثله فكرة بلّتمان عن نزاع الطابع الأسطوري وهو يتعاطى مع الرموز بمودة وحب لاستعادة معنى خفي فيه، وأما التوجه الثاني فتعتمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلاً لواقع زائف، على نحو ينزع الأقنعة ويحطم الأوهام في محاولة لكشف الأستار وفضح الزيف"¹¹.

غير خاف إذن أن المنزع الأول سجين المفهوم المرآوي للفكر والتصوير 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. إنها حقيقة ذات قوام جوهري وحلي؛ إذ الكائن يُعامل هنا كجوهـر

يقبل الحمل والإسناد، أو كموضوع يقبل التمثل والتصور، ولأنه موضوع للوعي أو للذهن فأداة المعرفة هي التصور المطابق. ومن زاوية أخرى تبدو الحقيقة في المنطق التقليدي (الصوري) ثمرة للبرهان والحجاج لأن الفكر يشتغل في هذا الإطار بآليات المقايسة والمماثلة للاستدلال على وجود الغائب قياساً على الشاهد. ولهذا تتخذ الحقيقة طابع اليقين والثبوت، لكونها ما يسبق التجربة ويتعالى عليها. وأما المنزع الثاني فموصول بالتصور الإنتاجي للفكر الذي يقضي بتجاوز المنظور الماهوي للكائن بما يتيح التعاطي معه على نحو تبادلي علائقي استناداً إلى مفاهيم الخلق والتشكيل 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 خطائية بالنظر إلى كون اللغة هي بيئة الفهم ومبنى الفكر ووسيط التواصل، بل إنها أساس العلاقة بين الإنسان وفكره والعالم المحيط به. وعليه تبدو الحقيقة هنا ذات طابع سردي أو روائي، ويبدو الفكر، نتيجة لذلك، ليس مجرد تبرير واستدلال، بقدر ما هو قراءة ورواية واكتشاف¹².

وبحسب هذا المنطق "لا تستمد الأشياء مشروعيتها أو معقوليتها من مبدإها أو أساسها أو علتها أو من أي شيء يقع خارجها. فالشيء هنا هو شكل تواجده أو نمط تحققه أو حقل إمكاناته أو نطاق ممارسته أو شبكة علائقه أو سيروية تحوله. لذا ليس الفكر تأسيساً أو محاكاة بقدر ما هو قراءة للحدث للمراهنة على ما يمكن أن يحدث. وليست الحقيقة حكماً على الواقع أو تملكاً له بقدر ما هي إنتاج وقائع جديدة. بهذا المعنى نحن لا نفكر لكي نصل إلى الأسس وإنما نفكر لكي نكشف عما تحجبه هذه الأسس"¹³.

3 - في أزمة التأويل التطابقي:

إذا كان التأويل في الغالب الأعم يأخذ اتجاهين اثنين: "إما في اتجاه الأصل بالرجوع، أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة، أي لا يعدو أن يكون حركة ذهنية لاكتشاف الأصل بالرجوع، أو للوصول إلى الغاية بالسياسة"¹⁴؛ إذا كان ذلك كذلك فإن التأويل لغايات نفعية تبريراً لسلوك أو حماية لمصلحة أو هجوماً على مخالف، يبقى التوجه الأكثر بروزاً وحضوراً، بل يبقى "الأصل" في التأويل كما يفهمه الكثيرون ويمارسونه. الأمر الذي جعل هذا المفهوم مرادفاً للذاتية حيناً وللهوى الشخصي حيناً آخر، وبالتالي اكتسب طابعاً قديحاً لازمه مدة طويلة.

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

المعنى وحراسته، وممارسة الوصاية على الأسماء كما على النص⁽¹⁵⁾. الأمر الذي تُلغى معه آثار الزمن والتحويلات، ويتم القفز فوق مقتضيات الواقع والمتغيرات لأن الذهنيات هنا تكون مأسورة في نطاق "الحقيقة النهائية" التي شكلتها التراكمات التاريخية وقام سدنة المجتمع بتحصينها وتقديمها على أنها حقيقة معصومة مطلقة. ولا شك أن أصحاب هذه الذهنية ينظرون إلى الواقع على أنه خادم الحقيقة في حين أن الحقيقة هي خادمة الواقع. ومن هنا فإن الاستسلام للحقيقة النهائية يجعل الإنسان يكف عن إنتاج حقائق جديدة وأفكار خلاقة. وإذا لم يتم إنتاج حقائق متجددة ويتم تطويرها لا يمكن أن يُصنع تاريخ حي لأن صناعة التاريخ لا تكون بالامتثال لنموذج نهائي أو نسق ناجز جاهز⁽¹⁶⁾.

لذا فالمؤول إذن - ضمن هذا الأفق - مطالب برصد الدلالة المباشرة للنصوص والاستسلام لمضامينها. وفيما يبدو أن هذا المنحى في التعاطي مع الواقع لا ينتج إلا الجمود والعجز على مستوى الممارسة مثلاً لا يولد إلا الفتور على مستوى العطاء الفكري والإنتاج المعرفي. فالبحث من هذه الزاوية متجه دوماً نحو حقيقة معروفة مسبقاً، أي نحو القبض على معنى جاهز وقار. فحتى وإن تعددت المسالك إليه وتشعبت المسارات في اتجاهه فإن النتائج لا تعدو أن تكون تحصيل حاصل. ولهذا لم يجد أغلب المشتغلين بقضايا تحليل النصوص والخطابات أدنى حرج في إلحاق "التأويلية" بفن التأويل الفيلولوجي بالنظر إلى أنها تنحدر بشكل مباشر من الفيلولوجيا التي عدت لفترة طويلة فناً للقراءة؛ أي ممارسة تعيد للنصوص "سلامتها الأصلية" لا من حيث ما يقوله الظاهر فيها وإنما من حيث قدرتها على إعادة صياغة مضامينها بما يناسب سياقات الأصل، دون مراعاة ما يود القارئ الانتهاء إليه. ومعنى هذا أن موقف المؤول يقتضي خضوعاً تاماً لقصد الدلالة المجسدة في النص¹⁷ في أصلها استناداً إلى عملية تردّ من خلالها "المعاني الثانوية" إلى "المعنى الأول" مما يستدعي

إبعاد كل ما من شأنه أن يشوش على الدلالات الأصلية أو يطمسها. ولهذا "أدرجت التأويلية (الهرمسية) منذ بداياتها الأولى ضمن دائرة التفسير الديني (Exègesis) ، أي ضمن مقاربة غايتها فهم نص ما انطلاقاً من قصده؛ أي استناداً إلى ما يود قوله هو لا إلى ما يمكن أن يتسلل إليه من خارجه. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي في هذه الممارسة هو محاولة لاستعادة جزء من روح الأمة وتاريخها"¹⁸.

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

وليس من نافل القول الإشارة في هذا المقام إلى أن جملة من معالم الممارسة التأويلية التي تبدت أعلاه هي أكثر وضوحاً في مقاربة النصوص الدينية منها في غيرها بحكم طبيعة النص الديني المقدس من جهة، وبحكم الشروط المقيدة لقراءته وتأويله من جهة أخرى. فالتأويل في النصوص الدينية هو في الغالب "تأويل موجه لأنه مقيد بغايات يجب الوصول إليها من خلال ترك ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك هذا الظاهر. ومن ثمة

فإنه عوض أن يقود إلى تفجير طاقات النص وتحويلها إلى ركام من العلامات المتنافرة كما كانت تدعو إلى ذلك التفكيكية مثلاً، يقود في حالة التأويلية الدينية إلى الكشف عن معنى مستتر لا تراه العين المجردة ولكنه موجود في ثنايا هذه النصوص¹⁹.

ارتباطاً بهذا فلا إمكان لأن يتحرر القارئ من إكراهات المعنى التي يفرضها النص لأن فيه دلالات مقررة مسبقاً تجبره على ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله، وغني عن البيان - وفق هذا المنظور - أن ما حصل في الفكر التأويلي-الهرمسي القديم على هذا المستوى لا يباين كثيراً، من حيث الجوهر، ما حدث وما فتى يحدث، في ساحة الفكر الإسلامي إذ جمد فهم القرآن الكريم عند مستوى معين لا يمكن تجاوزه وتخطيه، كما ضرب حصار قوي على النشاط التأويلي لدرجة صار فيها القارئ مرغماً على تكمص دور "المفسر النوعي" الذي لا يعبأ بمتغيرات الأزمنة والأمكنة والتحويلات الثقافية والاجتماعية، ويتقيد دائماً بشروط وقواعد جامدة للوصول إلى معان ثابتة وموضوعية، الشيء الذي حول فهم النص وتأويله إلى فعل استحضار لأفق السلف، وتمثل مزيف لقراءهم اللغوية وأمزجتهم الفكرية والثقافية. وعليه وجد القارئ نفسه في وضع محرج مربك، وهو الخروج من زمانه والدخول في زمان آخر بعيد عنه كلياً، ليقصر جهده على استدعاء ما يقوله النص في زمن ظهوره الأول مع الإيهام الملفق بأنه مطابق لما هو موجه إليه ويخاطب زمانه، حاجباً بذلك ما يمكن أن يقوله النص للزمن الجديد، لأنه عطل حيوية التلقي وفاعليته بين النص والقارئ، وقطع قناة التواصل والحوار بين أفق الحاضر المتمثل في القارئ وأفق النص الآتي من الزمن البعيد²⁰.

وليس المقصود بهذا أن النص لكي يتحرر ينبغي أن يُجرد من بعده التاريخي أو يتم سلخه عن ماضيه واغترابه عنه وإنما يتم ذلك بتتبع حركة انتقاله عبر سيرورات التلقي

المختلفة التي واكبته، والتموج مع تموجاته الأولى والتفويؤ في ظلال المعاني التي تولدت في سياق الأزمنة المتعاقبة. وهذا ما يؤكد أن راهنية النص أو تحرره ليست في إحداث قطعة مع تراكمات المعنى التي رافقته منذ الظهور الأول، بل بالوقوف عليها باعتبارها خبرات سابقة للعبور إلى خبرة جديدة تحمل نسقا دلاليا مغايرا ومعان مختلفة. بعبارة أخرى إن راهنية النص لا تتحقق بتجاهل الماضي المقترن به بل بوضع حركة معانيه وسيرورات تلقيه ضمن سياق تاريخي تتواصل جميع أجزائه وتتوالد من بعضها البعض . وبهذا يكون معنى تحرر النص أن فيه دائما شيئا جديدا يفصح عنه وأن كل ما قيل فيه وعنه هو أشكال تاريخية متعددة، وتظاهرات لأفهام متنوعة يبقى النص فيها قادرا على اختراق دوائرها والخروج من الصمت المطلق الذي تفرضه سلطة المعنى الثابت حوله²¹.

وبناء عليه، فإن القراءة الحقة هي تلك التي "تحصل داخل المجتمع لا داخل النص فقط، كما أن دلالات النص ليست كامنة في ذاته بل تتشكل بالنسبة إلى قارئ معين في مجتمع معين وعصر محدد، وتنبثق في اللحظة التي تمارس فيها القراءة. فلا وجود لقارئ مجرد أو قراءة لا تاريخية، بل إن كل قارئ فعلي يمتلك طبيعة اجتماعية، وكل قراءة تحصل في لحظة تاريخية محددة محكومة بنسق مميز من التصورات والمفاهيم يدور حولها النشاط التأويلي وتمنحه صورته الخاصة، كما تنتقي له أساليبه وأدواته وإجراءاته وتبرر طابعه"⁽²²⁾. ومقتضى هذا أن كل زمن يفرض نوعا محددًا من القراءة وأن كل قراءة تتميز عن سابقتها وتختلف تبعًا لاختلاف العدة المنهجية والمعرفية واللغوية الموظفة التي تبقى - أولاً وأخيراً- متغيرات وفقا لتغير السياقات الاجتماعية والشروط التاريخية، وتبعاً أيضاً لتطور متطلبات التفكير المرتبطة، أشد ما يكون الارتباط، بتلك المجالات والظروف.

4 - في الحاجة إلى التأويل الاختلافي:

من هذه الزاوية يبدو أن التأويل هو أبعد ما يكون عن منطق التماهي والمطابقة لأن في ذلك إفقارا للنصوص والعلامات، وتقزيمًا للرموز والإشارات، واختزالًا 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 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 وتَدْخُل سياق التداول الثقافي العام، الأمر الذي يسمح بدخول أفكار جديدة وقراءات مغايرة تُغني النسق المعرفي (الذي جرت في نطاقه الممارسة التأويلية) جاعلة إياه منفتحًا 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⁽²³⁾، على نحو تصوير معه عملية التأويل غير قابلة لأن تتوقف عند مستوى معين، ولا أن تكتفي بالمتحقق، نصاً أو علامة أو رمزا، وتعمل على شرحه وتبيينه، ف"من بين الخصائص التداولية للتأويل أنه لا يستهدف تملك النص واستيضاح غموضه فقط بل إنه يشترط ذلك التملك بتلقيه وتوظيفه من قبل القارئ العام"⁽²⁴⁾. 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. ومن هنا يتضح أن الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل وذلك لسببين اثنين: أولهما غرابة المعنى عن الأنساق

والقيم السائدة، والثاني إيجاد قيم جديدة عبر تأويلات متجددة في مسعى لإرجاع الغربة إلى ملاءمة وألفة (25).

ومؤدى هذا أن النشاط التأويلي لا يرجع إلى النص إلا لإثرائه وإغنائه ليصبح أكثر تفاعلا 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 يسمُّ جميع الحضارات والثقافات، ومختلف الأفكار والمعارف. وتبعا لهذا فإن من الرهانات الأساسية التي تحرك الممارسة التأويلية عموما هو نقض كل سكونية من شأنها تجسيد حركة المعرفة الدائمة وما يمكن أن تؤثر به سلبا في تشكيل مفهوم الحقيقة، التي تتعدد الأفهام غالبا بشأنها، وتتوغل المسالك المفضية إليها في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ومختلف صورها، على نقيض التصور السائد - مثلا - 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. 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⁽²⁶⁾ مسكونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق من المآزق والأزمات أكثر مما يفتح من الآفاق والإمكانات. إذا كان ذلك كذلك فخري بنا أن ننبه إلى "أن الحقيقة ليست بحاجة إلى إعادة تأسيس بقدر ما هي محتاجة 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 أولاً، والأدوات المعرفية ثانياً، والذات العارفة ثالثاً، وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق، إنه ذو طاقة تحويلية مثلثة الوجه. أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس فإنه خداع معرفي يحول الواقع إلى مُثُل ومجردات"⁽²⁷⁾.

من هذا المنطلق يبدو أن التأويل فعل تجديدي بامتياز، يتجدد به ومعه العقل والنص مثلما يتجدد معه الواقع والحياة، لأنه لا يذعن 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 لدى الفرد الواحد، لأن التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم بتياراته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة تتبين له صحة هذه البديهة"⁽²⁸⁾.

خاتمة: يتحصل مما تقدم أن التأويل من حيث هو جهد فكري خلاق وإجراء نقدي مبدع وتفاعل حي مع العلامات والرموز يبقى واحداً من أكثر نشاطات الإنسان فاعلية وأقواها

أثرا في ارتياد آفاق الممكنات الثقافية وتوسيع مساحات الدوائر المعرفية من خلال إعادة قراءة النصوص وتقليب النظر في العلامات بعيدا عن الاستناد إلى مركز ثابت أو نموذج جاهز، وبمنأى، أيضا، عن التقيد بأية حقيقة نهائية أو فكرة مطلقة، الأمر الذي يجعل من النص - كائنا ما كان - خزاناً لمعان ودلالات لا نهاية لها، ومضماراً لتلاقي قراءات لا حد لها، مما يسهم في فتح مسالك عديدة للفهم، على قدر تشعبها وتشابكها يتجدد النص ويغتنى.

وتأسيساً على هذا فإن التعامل "الماهوي" مع النصوص استناداً إلى تأويل تطابقي تماثلي (تأويلية الاتصال) لأجل تملك كل ما يمكن أن تتضمنه أو رد معانيها المتكوثرة إلى أساس أوحده تقبل جميع الدلالات ومختلف القراءات أن تُحتزل فيه، يبقى تعاملًا متعسفاً في حق تلك النصوص لكونه يكبح طاقاتها ويبطل حيويتها فتغدو خرساء جامدة، عاجزة عن التفاعل مع المتغيرات ومواكبة التحولات. ومن ثمة تكون الممارسة التأويلية تبعا لهذا أداة تقليد واتصال وليست وسيلة تحديث وانفصال. ومما لا يحتاج إلى تأكيد أن كل نص، من حيث هو نص، يأبى "الانغلاق" أو "الاستقلال" التام عن الواقع، وبالتالي فهو قابل لأن يكون موضوع "فهم نقدي" متواصل وتأويل مستديم وتفكيك مستمر، يُخرجه من نفق "الأحادية" الضيق إلى أفق التعددية والاختلاف الواسع على نحو ما يقضي التأويل الاختلافي الموجه بمنطق الانفصال والتحويل.

- الهوامش والمراجع:

¹ - Gusdorf, G. (1988). les origines de l'herméneutique. Ed . Payot .P: 230

² - سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط 1. 2011. ص: 8.

³ - المرجع السابق. ص: 6.

- ⁴ - نبية قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، ط 1، 1988 ص: 10.
- ⁵ - غدامير، الحقيقة والمنهج، ص: 10.
- ⁶ - ديلتاي، عالم الروح، ج 1، ص: 322، عن نبية قارة، المرجع السابق: ص: 9.
- ⁷ - سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل، مرجع سابق، ص: 14.
- ⁸ - عبد العزيز بوالشعير، غدامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط 1 / 2014. ص: 16.
- ⁹ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي ط 1. 2001، ص: 18-19.
- ¹⁰ - المرجع السابق، ص: 20-21.
- ¹¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا. منشورات رؤية. 2007: ص 79.
- ¹² - علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1. 1998. ص: 50-52.
- ¹³ - المرجع السابق، ص: 53. ثم: Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Tallandier. 1990. P :262
- ¹⁴ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط 2000. ص: 230.
- ¹⁵ - علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001، ص: 111 - 112.
- ¹⁶ - ياسر حجازي، ما بعد الثقافة: التداويلات الانتهائية، المركز الثقافي العربي، 2014، ص: 180 - 181.
- ¹⁷ - سعيد بنكراد. سيرورات التأويل، من الهرموسة إلى السميائيات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف. 2012 ص: 69.
- ¹⁸ - نفسه، ص: 33. ثم: L'interpretation des textes : ouvrage collectif sans la direction de C. Reichler.Minuit . p :18
- ¹⁹ - نفسه، ص: 22.
- ²⁰ - وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام، من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2011، ص: 619.
- ²¹ - المرجع السابق، ص: 620-621.
- ²² - نفسه، ص: 547.
- ²³ - نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. ط 6. 2001. ص: 6.
- ²⁴ - فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. أفريقيا الشرق. 2003. ص: 94.
- ²⁵ - محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. 1994. ص: 218.
- ²⁶ - إيمان الخنيني. "ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد 53-54. 2013. ص: 46-49.
- ²⁷ - علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. 2001. ص: 56.
- ²⁸ - محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. ط 2. 2001. ص: 217-218.