

في خضم مغامرة البحث عن المعنى و الإجابة عن رهانات اللحظة و معرفة المصير، في زحمة الأسئلة و رحلة التأويل و الاكتشاف التي لا تنتهي، تتطّلع الذات للنفاذ إلى الباطن الروحي العميق و تغادر الظاهر الحسي المتعّين، تقوم بذلك لأنّها «الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود و حقائق الألوهة في نفس الوقت»⁽¹⁾.

تنفّلت الذات خوفا من الذوبان في المعنى الواحد الجاهز، لتتمكّن من البحث عن تعددها و عن الحقيقة حتّى منتهائها، هي ليست الحقيقة و لكنها شبيهة بها، ذلك أن الحقيقة-حسب علي حرب- متعالية مطلقة نهائية ثابتة أحادية و في ذلك تأليه لها، و في التأليه حجب و تغييب، لكن كيف يتأتى لها ذلك و قد حاصرتها المعطيات القديمة؟ و أيضا بقايا المعنى القديم؟ فما عليها إلا أن تحاصر ثقب الذاكرة اللغوية، و تجمع أشتاتها للبدء في مغامرة طويلة و شائكة، هي أساسا مغامرة اللّغة .

فإذا كانت اللّغة لا تفصح عن ماهيتها أو حقيقتها في كل آن، فأين يمكنها أن تعبّر و تدلّل؟ فهيدجر في محاضراته عن "طبيعة اللّغة the nature of language" «يحاول أن يجلبنا وجها لوجه على نحو يمكن لنا فيه أن نعاني خبرة اللّغة»⁽²⁾.

لعلّ مفهوم الخبرة لدى هيدجر يعني أننا نكون مسلوبى الإرادة أمام اللّغة، خاضعين لها بطريقة ما، لكن هذا «لا يعني سلبية الذات في عملية الفهم، و إنّما يعني

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998، ص: 6.

(2) سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص: 24.

أن تتيح الذات الفرصة لحدوث شيء ما»⁽¹⁾.

إنّ وظيفتنا إزاء اللّغة هنا ؛ تتحول إلى وظيفة "المتصوف" الذي يجاهد الروح و الحياة و العقل حتّى يصل إلى مرحلة **الكشف و الحلول**^(*) في المعرفة، و يصبح هو المعرفة، و كذا اللّغة فهي دائماً تجبرنا عن التخلي عمّا هو سابق لدينا ليبقى المعنى يترواح بين وجهيه الظاهر و الباطن.

و لمّا كان الخطاب-أي خطاب- قائماً على ضرورة التفسير و الترميز، و كان مجموعة من العلامات قطعت صلتها بالأشياء التي كان يفترض أن تعينها، غاب المعنى و التبس، و بذلك سوّغ وجود "نظريات التأويل" التي تعدّ على حد قول "فريدريك شلير ماخر" فن تجنب سوء الفهم.

لقد أصبح التأويل ضرورة حيوية في حياتنا الفكرية المعاصرة، التي طواها الاغتراب من كل جانب، ليس هذا فحسب فقد أصبح معنيا بتأويل أي نص، فلسفي أو ديني أو أدبي « و لكنّه يمتد أيضاً ليشمل تأويل كل شيء يكون قابلاً للفهم و التعقل: كالرموز و الأساطير و ظواهر الفن. و ربّما لهذا السبب أصبح التأويل "موضة في

(1) المرجع نفسه، ص: 25.

(*) **الكشف:** و تربطه "سعاد الحكيم" في معجمها بمصطلح "المشاهدة"، فالفتح يتلّون عند الصوفية أشكالاً متنوعة تختلف درجاتها و وجودها، خالقة بذلك مفردات تتكاثر بمدى التجربة الصوفية نفسها، فالصوفي في مجاهداته تتوالى فتوحه من كشف و مشاهدة و إلهام، و تختلف المشاهدة عن الكشف، بأنّها في حقيقتها عبارة عن مشهد لذوات، على حين أن الكشف هو "رفع الحجاب و الاطلاع على كل ما ورائه من معاني و أسرار"، فإن كانت المشاهدة تختص بالذوات فالكشف يختص بالمعاني و الأسرار، لكن كلاهما موصلان للمعرفة، و المعرفة القابلة للإنكار و الإقرار على ضوء العقيدة.

ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة و النشر، بيروت، ط1،

1981، ص: 662، 664.

أما **الحلول:** فرقة من المتصوفة زعموا أن الحق اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية و أزال عنها معاني البشرية، فمنهم من قال بالحلول النوراني، و منهم من قال بالحلول على الدوام، و منهم من قال بالحلول وقتاً دون وقت، و قد غلظ هؤلاء حيث أن الأجسام التي اصطفاهم بطاعته و خدمته، و زينها بهدايته، و بين فضلها على خلقه، و الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه ليس كمثله شيء.

ينظر: د/عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، دار الرشاد، القاهرة، ط1، ص: 81، 82.

الفلسفة المعاصرة كما يقول "غادامير"، فكلّ اتجاه يريد أن يصف نفسه على أنّه "تأويلي" ⁽¹⁾.

لكن "علم التأويل" HERMENEUTIQUE تبدأ جذوره الأولى مع "أفلاطون" و "أرسطو" أي مع الفكر العقلاني الإغريقي، لتتبلور نظرية من أجل الإصلاح الديني عند اليهود مع "فيلون الإسكندري" PHILON D'ALEXANDRIE حتّى تنتقل إلى أوروبا و تتجدّد على يد كل من JEAN CALVIN (1509-1564) و MARTIN LUTHER (1483-1546)*. و تقود الكنيسة المسيحية إلى مرحلة جديدة تتخطى سلطة البابا (الخريطة رقم 01).

أما الثقافة العربيّة الإسلامية فقد تعاملت مع « إشكالية التأويل بشكل واع و منهجي، و بلغ التنظير المعرفي و المنهجي لهذه الإشكالية ذروته في حقل الفلسفة، و ما كان ذلك إلاّ نتيجة للتراكمات المعرفية التي بدأت تتشكل في كل من الفقه و علم الكلام، جنباً إلى جنب مع تطوّر المجتمع العربيّ الإسلامي وصولاً إلى القرن العاشر الذي ترافق مع تفكك دولة الخلافة و تفككت معها الايديولوجيا الأوتوقراطية للسلطة» ⁽²⁾، كما عمدت المؤسسة الدينية السياسية العربية المتمثلة في دولة الخلافة على ترجيح تفاسير محدّدة، فقد قدّمت السلطة العبّاسية نفسها- مثلاً- على أنّها ممثلة للوحي عبر تأويلات خدمت توجهاتها الإيديولوجية؛ حيث فرض "المأمون" بالقوة رأي المعتزلة في خلق القرآن و قاومه الحنابلة و دفعوا ما دفعوا جزاء رفضهم.

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(*) في آخر الأطروحة يجد القارئ في ملحق الأعلام تعريفاً بالمصلحين، و أيضاً يجد خريطة مفصلة حول حركة الإصلاح الكنسي و ظروفه.

(2) حسام أبو حامد، التأويل و مسألة اليقين..و العلاقة بين المعرفي و الإيديولوجي، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1357، بتاريخ: 2005/10/24، ينظر الموقع:

كما فرّق الفكر العربيّ الإسلامي بين مصطلحي التفسير و **EXPLICATION** و "التأويل **INTERPRETATION**، و هي تفرقة تعلي من شأن "التفسير"، و تقلّ من مرتبة التأويل، كما تمّ بموجب هذه النظرة عزل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية، و بالتالي إنكار تطوّر النص، و هذا بدوره أفرز معضلة ظلت من قبيل المسكوت عنه، و هي التناقض الواضح بين فكرة "النص الديني صالح لكلّ زمان و مكان"، لأنّه جمّاع المعرفة التامّة، و فكرة تطوّر النص الديني، ليس هذا فحسب، بل تمّت إدانة تأويلات المتصوفة و تكفيرهم.

ظهرت "الهرمنيوطيقا" في الدراسات العربيّة القديمة، لكنّها كانت في كل مرّة تتلوّن بتوجّه صاحبها الأيديولوجي، فعند "الشاطبي" تأخذ طابعا نقليا، على عكس "ابن رشد" الذي تتحوّل عنده صورة موازية للعقل و تتجه اتجاهها روحيا عند "ابن عربي"، لكنّها تقف عند "ابن تيمية" شيخ الإسلام و تلميذه "ابن القيم" موقفا آخر ينتصف بين هذا و ذلك، و بذلك يتحول التأويل عند القدماء العرب فعلا يفضي إلى تعددية مرجعية ضمن المرجعية الإسلامية الأساسية أي القرآن الكريم.

أمّا في الدراسات العربية المعاصرة فقد عدّت أنّها طريقة مكّملة لمنهج ما، كالسيميائية مثلا، و التبست الآراء حول الحدود الفاصلة بين مصطلح التأويل **INTERPRETATION**، و التأويلية **HERMENEUTIQUE**، كما امتنعت الساحة النقدية العربية عن التأسيس لهذا المنهج لعدّة اعتبارات ترتبط بالمقدس.

تحصيل هذا أنّ علم التأويل لا زال يواجه إشكاليات كثيرة على الصعيدين النظري والتطبيقي.

فعلّي الصعيد النظري: لا زال المشهد العربيّ يجهل الحدود الفاصلة بين عدّة مصطلحات مهمة: الفهم، الإدراك، التفسير، التأويل، "علم التأويل،..".

أمّا على الصعيد التطبيقي: كيف يمكن إعادة السياق الأصلي للنص على نحو يمكن فيه فهم النص فهما دقيقا؟ و هل يمكن التكهن بحدود التأويل و مشروعيته؟ صف إلى ذلك أنّ المؤول لا يمكنه أن يفهم نصّا إلا إذا امتلك فكرة سابقة عن معناه

التّام، رغم أنّ القاعدة تقول "لا يمكن أن يعرف معنى الكل إلاّ بمعرفة معنى الأجزاء".

إذا ما يثير السؤال هو الارتباك العربي و الغربي معا في تعريف "الهرمنيوطيقا" لتميزها عن غيرها من الممارسات، فهي تظهر أحيانا بأنّها مرادفة للفهم، و أحيانا أخرى مرادفة للتفسير، و أحيانا مرادفة لفعل التأويل.

فقد عرّفت في موسوعة **ENCARTA 2008** بأنّها « العلم الذي يهتم بالمعنى،

بالتأويل و بالفهم:

«science qui s'intéresse au sens à l'interprétation et à la compréhension»⁽¹⁾

بينما يعرف مصطلح **INTERPRETATION** في الموسوعة ذاتها بأنّها

« الفهم أو التفسير **compréhension et Explication**»⁽²⁾

أو هو فعل إسناد معنى ما⁽³⁾ action d'attribuer un sens .

و يعرف مصطلح **EXPLICATION** بكونه عرض الغاية منه إتاحة

الفهم **exposé destiné à Faire comprendre** و هو أيضا « cause qui permet de»⁽⁴⁾ comprendre .

هكذا يتجلى للدّارس هذا الخلط و الارتباك في تحديد ماهية الفهم، الإدراك،

التفسير، التأويل..الهرمنيوطيقا، كما يصعب حينئذ تمييز لحظات تأويل أي عمل.

فالفلسفة الهرمنيوطيقية تتبنّى قضية ترسيخ الشروط اللازمة لإمكانية اكتساب

معرفة تاريخية عن الثقافة الماضية، و تفسح خطوة هيدجر، المتمثلة بإعادة صياغة

مفهوم الماهية، المجال أمام طريقة تفكير البشر بوصفهم كينونات تاريخية أساسا،

بدلا من تعريفهم بماهية غير متغيّرة، فكينونة الإنسان التي لا تكون ثابتة إلى الأبد في

(1) موسوعة: ENCARTA 2008.

(2) موسوعة: ENCARTA 2008.

(3) موسوعة: ENCARTA 2008.

(4) موسوعة: ENCARTA 2008.

مثال أزلي، تعد وظيفة الطريقة التي يرى بها الإنسان نفسه في الزمان و في موقف تاريخي معيّن⁽¹⁾.

على الرغم من أنّ الفلسفة المعاصرة قد أقرّت بغياب الحقيقة مثلما يقول أحد أعمدتها "عمانويل كانت" (1724-1804) "إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها و لكن فقط كما تظهر لنا"، إلا أنّ السعي للبحث عنها لامتلاكها يبقى ضرورة الحياة و كنهها، لذلك فعملية البحث هذه لا تتأنى إلا وفق خطة خطابية تدعى بالاستراتيجية.

و تعرّف الإستراتيجية **Stratégie** في قاموس موسوعة ENCARTA 2008 بأنّها «فن التنظيم و التنسيق بين مجموعة من العمليات من أجل البلوغ إلى هدف معيّن art d'organiser et de coordonner un ensemble d'opérations pour parvenir à un but»⁽²⁾.

و تعرّف أيضا في موسوعة "Universalis" تعريفا مطابقا للتعريف السابق بأنّها Art de combiner et de coordonner diverses actions pour atteindre un but»⁽³⁾.

فالإستراتيجية مفهوم متداول في مجالات مختلفة خاصة العسكري منها؛ و تعني فيه مجموع الطرق لتسخير جميع قوى دولة معينة من أجل الانتصار في معركة معينة، ثمّ انتقل المفهوم إلى مجال الدراسات الأدبية و اللغوية، و نعني به «طرق محدّدة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمّة من المهمات، أو هي مجموعة عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محدّدة، و التحكم بها»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص: 69.

(2) موسوعة: ENCARTA 2008

(3) موسوعة: UNIVERSALIS/VERSION 10

(4) نقلا عن: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004، ص: 53.

و بناء عليه، يتضح لنا أنّ الإستراتيجية خطة في المقام الأوّل للوصول إلى الغرض المنشود. و بما أنّها كذلك، أي خطة، فهي ذات بعدين:

أولهما: البعد التخطيطي؛ و هذا البعد يتحقق في المستوى الذهني.

ثانيهما: البعد المادي؛ الذي يجسد الإستراتيجية لتتبلور فيه فعلا، و يركز العمل في كلا البعدين على الفاعل الرئيس، فهو الذي يحلل السياق، و يخطط لفعله، ليختار من الإمكانيات ما يفي بما يريد فعله حقا، و يضمن له تحقيق أهدافه⁽¹⁾.

إنّ الخطاب -أي خطاب- يعتمد إلى إستراتيجية معينة تخضع لكفاءة تداولية، يستعمل فيها المرسل عدّته اللغوية و المنطقية و المعرفية و الإدراكية و الاجتماعية. و الخطاب الأدونيسي خطاب يعيد تشكيل و تأويل العالم و تأسيس الثقافة العربيّة جمعا وفق إستراتيجية عميقة تتأسّس على حوار خصب يمر عبر عتبات نظنها كالاتي:

العتبة الأولى: آلية الفهم.

إنّ عملية الاكتساب المعرفية في النظرية الهرمنيوطيقية لها خطواتها الخاصة و طرائقها و مفاهيمها، و بالتالي فالفهم باعتباره الخطوة المنهجية الأولى، فهو ينتشكّل-في نظرنا- في اتجاهين متعارضين تماما:

- أولا: وجهة النظر الألمانية.
- ثانيا: وجهة النظر الأمريكية.

(1) المرجع نفسه، ص: 53.

1-1- وجهة النظر الألمانية:

1-1-1- "إدموند هوسرل" EDMUND HUSSERL (1859- 1938):

فينومينولوجيا الفهم

من شأن كل لحظة فلسفة أن تحلم بمجال محدود يضمن لها أصالة حقيقية، هذه الأصالة التي تكثف الماضي و الآتي معا؛ الماضي الفلسفي الذي يتمثل في الكوجيتو الديكارتي، و الآتي هو بالتأكيد الحقيقة المنشودة المتعالية. إن التفكير باعتباره وعيا بالذات و الواقع، في فعل شمولي، و بوصفه متعاليا و محايا معا، إنما يؤلف منطلق النمو الفلسفي⁽¹⁾، الذي يشكل حلقة متواصلة و متصلة، تحيل الواحدة إلى الأخرى، فإدراك مفهوم "الفهم" عند غادامير علينا أن نعيه أولا عند هيدجر، و لكي ندركه عند "هيدجر" علينا أن نفهمه عند "هوسرل"، و بدوره يحيلنا على "هيجل" حتى نصل إلى سؤال الفلسفة ككل.

لقد حسم "جيل دلوز" GILLES DELLEUZE في كتابه "ما هي الفلسفة" QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE الأجوبة في قوله واحدة: "الفلسفة هي إبداع المفاهيم"، فلم تعد الفلسفة معرفة "المبادئ الأولى" ذلك التعريف الإغريقي الأرسطي، الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل و انعطافاته، حتى "كانط" لم يبارح هذه الترسيمية، و إن اصطلح عليها بتسمية أحدث: "نقد العقل الخالص"⁽²⁾.

كما أنّ "دلوز" يتخلى عن عماد الفلسفة العتيق "مفهوم الكليات"، «فقد أصبح المفهوم يعصى على "الكليات"، لأنه يتشبث بفرادته، فالكلي لم يعد يعني شيئا، و لن

(1) إدوار موسيرو، الفكر الفرنسي المعاصر، د/ عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 1989، ص: 12.

(2) ينظر: جيل دلوز/فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي/البونيسكو/المركز الثقافي العربي، بيروت/باريس/الدار

يفهم هذا المبدأ الأوّل إلّا على ضوء التجريبية المتعالية»⁽¹⁾. و بذلك ينقلنا "دلوز" من البحث عن الحقيقة" إلى حيز أدق هو "أدوات البحث عن الحقيقة".

لكن الحياة الإنسانية كما يراها "هيجل" لا تتطوّر تطورا عفويا، و إنّما هي تجسيد لحركة عقلية ينسجم فيها الفكر و الواقع و يتحدان معا، فهي الذات و الموضوع في آن واحد و في أكمل صورة لهما في الوعي، حيث يتّصل النشاط هادفا لسبر أعماق الحقيقة، فالوعي هو مركز النشاط الفكري المتطوّر و نبعه الدافق، و الحقيقة هي الكل اللامتناهي الذي نسعى إليه، و هي الحياة في شمولها الذي يحاول سبر أعماقها كل فكر، فلو عرفنا الحقيقة الكاملة لانتهت أهدافنا، لذا يظهر عجزنا عن ماهيتها، فتظل جذوة التفكير المبدع الخصب باقية في عقولنا.

لقد انتهى "هيجل" إلى فكرته عن العقل من خلال "كانت" KANT ، فقد افترضت الفلسفة اليونانية أنّ العقل البشري قادر على معرفة الحقيقة، و لم يخطر ببال "أفلاطون" أو "أرسطو" أن عقولنا لا تستطيع أن تعرف إلّا الظاهر وحده.

و على الرغم من أنّ هذه المشكلة فرضت نفسها على الفكر البشري في بعض العصور، إلّا أن "كانت" كان أوّل من أثارها من الناحية الصورية فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ و ما حدودها؟ و كيف تكون ممكنة؟ و من هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، و تطلب منا أوّلا و قبل كل شيء أن نفحص ملكة المعرفة⁽²⁾.

لقد أفرزت هذه النظرة إيمانا آخر بقدرّة العلم على تفسير جميع الظواهر وفق منطق العقل و حدوده، و من ثمّ تبني التجربة كحلّ تطمئن له الذات الباحثة، لكن ألا تعجز التجربة في كثير من الأحيان عن تبرير الظواهر؟ هل كل ما هو موجود في العالم هو رهين العقل و مجاله.

(1) المرجع نفسه، ص: 7.

(2) د/ إمام عبد الفتّاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة و

النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 2005، ص: 89.

لقد صرّح العالم الفيزيائي "بلانك" أنّ العلم يسعى حثيثا وراء ما يخفيه العالم الخارجي، سعيا متواصلا لا يمكن أن نتصوّر له نهاية، فيكون البحث الفيزيائي بابا مفتوحا على المجال الميتافيزيائي بل تكون الفيزياء تطلعا إلى تصورات الميتافيزياء. و لعلّ هذه الرؤية المناهضة للوضعية في صورتها المنطقية هي التي انضمّ إليها "اينشتاين" العالم الفيزيائي الألماني أيضا في نشأته الأولى و جعلته يصرّح بأنّ "كل فيزياء هي ميتافيزياء"⁽¹⁾.

توصّلت الفلسفة النقدية إلى القول بأنّ المعرفة تتألف من عنصرين هما: المادّة التي مصدرها الإحساس ثمّ علاقاتها الكلية، فالإحساس هو ملكة الإدراك التي تقوم بإكتناه الجزئيات الموجودة في زمان معين أو في مكان محدد أو فيهما معا. أمّا فكرة الزمان و المكان فهي ليست مستخلصة من الإدراك الحسي و لكنّها تصورات أولية أو صيغ خالصة للإدراك، و الفهم هو الملكة التي تزوّدنا بالتصوّرات العقلية⁽²⁾.

معنى ذلك أنّ "كانت" يرى أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر و الإحساس، أمّا في حالة الإحساس فنحن متقبلون سلبيون إذ تصل إلينا المعرفة الماديّة الفجّة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أمّا في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأنّ الفكر عملية تلقائية للعقل تحوّل الإحساس المادي الفج إلى معرفة.

إذن فالمعرفة كلّها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أمّا الإحساس فليس إلّا ضربا من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك إدراكا حسيا، و هو الذي يتخيّل و يتصوّر و يرغب و يريد.

لكن كيف يكشف العقل عن نفسه؟ فـ"هيجل" يلخص عمليات العقل في مراحل ثلاث هي على التوالي:

(1) الشريف زينوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص: 8.

(2) المرجع السابق، ص: 90.

- أ- **مرحلة الوعي المباشر:** و فيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلا عن الذات التي تدركه و في حياد معها.
- ب- **مرحلة الوعي الذاتي:** حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات، و أن الاستقلال الأول قد تحطّم و انهار.
- ت- **مرحلة العقل:** و فيها نجد أن الموضوع متّحد مع الذات، و مختلف عنها في وقت واحد⁽¹⁾.

فمرحلة الوعي المباشر تمر بثلاث مراحل:

I. **الوعي الحسي أو اليقيني الحسي:** و ذلك يعني أنّ الموضوع عبارة عن

موضوع مباشر، و أنّ العلاقة بين الذات و الموضوع؛ علاقة مباشرة، و مباشرة الموضوع تعني أنه فرد جزئي، مستقل معزول عن الذات، المعرفة تهدف أساسا إلى إدراك الجزئيات⁽²⁾.

II. **الإدراك الحسي:** حيث نجد الموضوع الموجود أمام الوعي، لم يعد مجرد

إحساس فردي، و إنما هو شيء له خواص، أو هو على وجه الدقة "واحد" له كفيات كثيرة، و هذه الكفيات هي الكليات التي نصف بها الشيء.

III. **الفهم:** وينظر "هيجل" إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من

مراحل تطوّر الوعي التي ينظر فيها إلى الأضداد على أنّ بعضها يعاند بعضها، و أنّها لا يمكن أن تجتمع على الإطلاق. و الفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التي تضع حدًا فاصلا و متينا بين فكرة و فكرة أخرى تعارضها، و يوصف نشاط الفهم بصفة عامة بأنه محاولة لبحث الموضوع الذي يقدم له في صورته الكلية، إلا أنّ الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعني أنه

(1) المرجع نفسه، ص: 92.

(2) المرجع نفسه، ص: 92، 93.

له في صورته الكليّة، إلا أنّ الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعني أنّه يعارض الجزئي في شدّة و صرامة، حتّى إنّ ذلك ينقلب و يتّخذ هو الآخر صورة الجزئي. و الفهم باتجاهه المجرد الانفصالي نحو موضوعاته هو عكس الإدراك الحسيّ المباشر و عكس الإحساس اللّذان يمارسان نشاطهما الساذج في دائرة العيني⁽¹⁾. و تأتي فيما بعد "مرحلة الوعي الدّاتي"، للوصول إلى درجة "العقل"، فباعتباره الضلع الثالث في المثلث الهيجلي فهو عبارة عن وحدة الضلعين الآخرين؛ فإذا كان الوعي المباشر يرى أنّ الموضوع يوجد وجودا مباشرا أمام الذات و أنّه مستقل عنها، فالوعي الدّاتي يرى أنّ الموضوع متّحد مع الذات في هويّة واحدة أو أنّه هو نفسه الدّات، بينما نجد العقل يجمع بين هذين الموقفين المجردين في مركب واحد، فالموضوع الآن متميّز عن الدّات و متّحد معها في وقت واحد، إنّ العقل هو هوية التباين. هو الصورة العليا لنشاط الروح و لحركة الوعي. هكذا يتحوّل الفهم عند هيجل وسيلة لا غاية، حيث تؤسس مرحلة الفهم للحقيقة، فهي مرحلة الدقّة و التحديد التي تركز بقوة على فكرة بعينها و تظهرها كما لو كانت معزولة عن غيرها قائمة بذاتها، كما أنّه يؤكد الفروق و الاختلافات، و يضع الفواصل و الحدود.. هادفا في النهاية إلى الحقيقة.

لعلّ هذه النظرة عند "هيجل" هي التي أثّرت في الرعيل الذي عايشه و الذي أتى بعده، و دفعت بهم إلى اعتناق منهجه على الرغم ممّا فيه من زلّات، ذلك أنّ منهج "هيجل" يكشف عن فكر ثوريّ، باحث عن الحقيقة و ميكانيزماتها، و هذا ما هو إلاّ تعبير عن مفهوم التقدّم الذي كشف عنه الوعي الأوروبي الحديث في الفكر.

(1) المرجع نفسه، ص: 106، 107.

إلا أنّ فلسفة "هيجل" واجهتها كثير من رياح الرفض و الانتقاد الحاد خاصّة على يد "كيركجورد" (1813- 1855) و نيتشه (1844- 1900) حتّى يحل الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصفته الفضاء الزمني للاعتمال الفكري، و الذي يمكن أن نميّزه بـ:

- 1- إحياء لفلسفات سابقة: الكانطية، الهيجلية.
- 2- المسألة المنهجية التي يمكن أن تتفرّع إلى:
 - التأسيس الفلسفي للرياضيات و المنطق.
 - التأسيس الفلسفي للعلوم الاجتماعية أو ما عرف آنذاك في ألمانيا بالعلوم الروحية⁽¹⁾.

لقد ظهرت هذه النزعات معترضة على وجود الأنساق التأمّلية إيماننا بقدرة العلم، لكن سرعان ما تعرّض الفكر الوصفي إلى هزة نقدية مفادها نسبية العلم التجريبي و كذلك المنطق و الرياضيات «ففي مجال العلم التجريبي اتّجه الاهتمام و التساؤل نحو الطابع الاحتمالي لقوانين الطبيعة، و في مجال المنطق و الرياضيات نحو مسألة استقلالهما عن علم النفس، و بصيغة أكثر وضوحا، طرحت مسألة علاقة المفاهيم الرياضية و المنطقية بالشعور، أو بالأفعال النفسية»⁽²⁾

كانت الحاجة إلى نزعة تعيد الاعتبار إلى الذات الفاعلة في العمليات الواعية ضرورة تؤكد ذاتها كل مرّة، كما بدت الرغبة في تحرير الإنسان من الميتافيزيقا أكثر إلحاحا.

لقد كان مشروع العودة إلى الذات حلاً للتخلّص من النزعة الوضعية، و كانت "الكانطية" أكثر المحاولات تعبيراً عنها لذا فصلت بين "الذات الخالصة" و "الذات

(1) نادبة بونفقة، فلسفة إدموند هسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

2005، ص: 5، 6، 7.

(2) المرجع نفسه، ص: 41.

السيكولوجية"، و بهذا يكون إنقاذ لموضوعية المعرفة، غير أن ما كان يتطلّبه القرن هو بالأحرى فلسفة تعيد الاعتبار للذّات العينية (concret) في حياتها المباشرة و التزامها التاريخي⁽¹⁾.

يتفق الكثير على الاعتراف بأنّ مسألة الإنسان كانت في صلب الفلسفة الكانطية، و أنّ هذه يمكن تعريفها بوصفها استئنفا جذريا لمقولة سقراط "اعرف نفسك"⁽²⁾.

إضافة لذلك فقد طرحت نهايات القرن التاسع و أوائل القرن العشرين قناعة جديدة بأنّ التطوّر المذهل في المجال العلمي و التكنولوجي « صار عقبة تهدّد كيان العلم نفسه حتّى لقد تنبأ بعض الفلاسفة من أمثال سبنجلر و نييتشه و هيدجر للحضارة الأوروبية بالفناء و الزوال و العدمية »⁽³⁾

و في ظل هذه القناعة ظهر "إدموند هوسرل" (1859-1938) مبشرا بنزعة جديدة تدعى "الظاهراتية" **PHENOMENOLOGIE** سعيا لحلّ المشكلات التي تؤرق العلوم الإنسانية.

أثّرت "الظاهراتية" في نشأة النظريات النقدية المعاصرة حتّى أصبحت تشكّل القاعدة النظرية لها، و بات الناقد الباحث لا يستطيع أن يستغني عنها بغية فهم المنهج النقدي؛ ليس هذا فحسب، بل إنّها ساهمت في ميلاد عدّة فلسفات: الوجودية بزيادة هيدجر (1880-1956) و التأويلية التي نحن بصدها.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 41.

(2) جان فيراري، كانط و مسألة الإنسان، عاشور فني، مجلة آيس فضاء العقل و الحرية، العدد 1، الجزائر، 2005، ص: 28.

(3) فريدة غيوة، أسس المنهج الظواهري عند "ادموند هوسرل"، مجلة التواصل، تصدرها جامعة عنابة، العدد 4، الجزائر، 1999، ص: 197.

لعلّ أوّل من استعمل لفظة "فينومينولوجيا" **PHENOMENOLOGIE** (*) للدلالة على منهج فكري واضح المعالم هو "إدموند هوسرل"، و هي تعني « علم أو نظرية الظواهر **science ou théorie de phénomène** »⁽¹⁾. و تعرّف الظاهرانية بدءاً بأنها مدرسة* فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية)، ثمّ ننطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة و أساس معرفتنا بها، غير أنّها لا تدّعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا و في العالم، بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم⁽²⁾. لكن ما يجب أن نشير إليه في هذا المقام، أنّ الظاهرانية ليست مرادفة لهوسرل مثلما شاع في الوسط الفلسفي، بل هناك ظاهراتيات تتنوّع رؤيتها و مقولاتها بحسب مؤسسها، فنجد:

✓ **الظاهرانية الديالكتية phénoménologie dialectique** (*): أسسها

(*) يجمع الباحثون على أنّ أوّل من استعمل لفظة فينومينولوجيا ي.ه. لامبرت في كتابه *neues organon*, 1764 في ألمانيا. ثمّ استعملها كانط في كتابه *metaphysische anfangsgruende der naturwissenschaft*, 1786 ، و من بعده "هيغل" في كتابه *phaenomenologie des geistes*, 1807 ، و وليام هاملتون في كتابه *fragments de la philosophie de sir w.hamilton*, 1840 ، و ادوارد فون هارتمان *lectures on logic*, 1860 ، و اميل في *journal intime*, 1869 ، و ادوارد فون هارتمان *phaenomenologie des sittlichen bewusstseins*, 1879 و غيرهم.

(1) ينظر: د/أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1984، ص: 35.

(2) ينظر: موسوعة Encarta 2008/France

(*) إنّ الفينومينولوجيا ليست مذهباً أو فلسفة بعينها، و إنما هي في المقام الأول اتجاه أو منهج، و كل ما تبقى هو "تطبيقات فينومينولوجية"، و إذا قلنا "الفلسفة الفينومينولوجية" فإنّ الذاكرة لن تسعفنا في تحديد أصحاب هذا الاتجاه.

(3) موسوعة ويكيبيديا الحرة في الموقع:

<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B8%D9%D87%D8%B1>

(*) و تسمّى أيضاً بـ"فينومينولوجيا الفكر" *phénoménologie de l'esprit* عند "كانت" KANT، و قد وضعها بديلاً لمصطلح "الجمالية المتعالية" *l'esthétique transcendentale*، حيث لم يقصدها لذاتها.

هيجل HEGEL في 1807، و هي مقاربة للفلسفة *approche de la philosophie*

تبدأ من استكشاف الظواهر *l'exploration de phénomènes* (ونعني بها تلك التي تقدم لنا بوعي) لكي نتحرى العقل الخالص *l'esprit absolu*، المنطقي *logique*، الأنطولوجي *ontologique*، الميتافيزيقي *métaphysique*، الذي يختفي وراء الظواهر⁽¹⁾.

✓ **الظاهراتية الوجودية *phénoménologie existentielle***: مؤسسها "مارتن هيدجر" MARTINE HEIDEGGER؛ و هي ذلك الاتجاه الذي امتزجت فيه ملامح الفينومينولوجيا بالوجودية، على نحو ما نجد ذلك متمثلاً بوضوح لدى "ميرلوبونتي" MAURICE MERLEAU PONTY، و سارتر JEAN PAUL SARTRE.

لكن صراع الفينومينولوجيا الوجودية، و الوجودية ككل في فرنسا مثلما نلاحظ ذلك جلياً في عمل "جان بول سارتر" و "سيمون دي بوفوار" SIMON DE BEAUVOIR، و أيضاً ظاهراتية MUNICH JHANNES DAUBERT و ADOLF REINACH، و أخيراً "بول ريكور" PAUL RICOEUR.

✓ **الفينومينولوجيا الماهوية *phénoménologie eidétique*** و الفينومينولوجيا الترانسندنتالية^(*) *phénoménologie transcendentale*، و جميع هذه الأنواع يتحدث عنها "هوسرل" بشكل واضح و متزايد في أعماله: **فالأولى: «تقوم على أساس الوصف الخالص و عيان الماهيات»⁽²⁾.**

(1) ينظر:

<http://fr.wikipedia.org/wiki/ph%C3%A9nom%C3%A9nologie>

(*) *transcendante/ transcender* : verbe transitif/ c'est-à-dire dépasser, en se situant au-delà, les limites étroite de(quelque chose) (soutenu), par exemple : une œuvre qui transcende la réalité, transcender le cadre national.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 17.

والثانية: تاريخيا نجد مبادئها عند ديكارت RENE DESCART، و تقوم عند "هوسرل" على أمرين هاميين:

- الأمر الأول: هو الشك في قيمة وصحة جميع العلوم و من بينها الرياضيات، و هذا بسبب ضعف المنهج الذي تأسست عليه، و بالتالي الدعوة إلى البحث عن منهج جديد مستمد من مصدر واحد مطلق، من شأنه أن يمنحها البرهنة المطلقة.

- الأمر الثاني: نعني به اكتشاف الأنا أفكر، أي إرجاع عملية التأسيس المطلق للمعرفة إليها⁽¹⁾.

هكذا بدا "هوسرل" منظرا لفينومينولوجيات عدّة، لكن ما يهّمنا في هذا المقام هو اكتناه عتبة الفهم و ما بعدها في العملية التأويلية عنده، و هذا لا يتأتى إلا عن طريق فهم أهم المقولات النظرية التي ينبني عليها منهجه.

تأسّس منهج "هوسرل" تحديدا على أمل الوصول إلى ضرب من الشعور لا يكون فيه أثر للشك، و تبنّى دعوة "العودة إلى الأشياء في ذاتها" le retour aux choses elles même، فما يهّم الفينومينولوجي هو "كيف" المعرفة، أي فحوى العلاقة التي تؤسس المعرفة؛ هي علاقة الذات بالموضوع. و هي إشكالية قديمة قدم الفكر الإنساني، و بذلك بدأ "هوسرل" من مقولة مفادها "كل شعور هو شعور بـ"، و الباء هي جزء من هذا الشعور، مع التسليم بمعرفة قبلية مؤسسة على الحدس المباشر لأفعال الشعور.

تريد الفينومينولوجيا أن تبدأ ممّا يتركه العلم^(*) بلا توضيح، أي مما ينظر إليه العلم على أنّ وقائع جاهزة، و بديهيّا واضحة، تتأسس عليها حقائق و معارف، إنّها

(1) ينظر: نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ص: 62، 63.

(*) يبدو للوهلة الأولى أنّ الفينومينولوجيا تقف ضد النزعة العلمية، لكنّها في الحقيقة تؤمن بأنّ العلم ينطوي على قصور و غير مكتف بذاته، كما أنّها تريد أن تجعل من ذاتها علما ماهويا.

تريد أن تبدأ من الخبرة المباشرة بالعالم و الأشياء، أي من ماهية الأشياء كما تبدو في خبرتنا، و ليس باعتبارها وقائع مستقلة عنّا⁽¹⁾.

يصل "هوسرل" إلى جملة من المقولات الأساسية التي تؤطر علاقة الوعي بالعالم^(*)، و يذهب بعيدا عن الواقعية و المثالية، و يمكننا أن نلخصها في النقاط الآتية:
أ- القصدية "intentionnalité":

انطلق "هوسرل" من فكر أستاذه "فرانز برنتانو" FRANZ BRENTANO (1838-1917)؛ الذي كان قد أعلن تحديا ضد المدارس المثالية- خاصة مدرسة هيجل- لكنّه يعود أدراجه إلى "علم النفس" فهو "علم المستقبل" في نظره، و يصل "برنتانو" إلى فكرة مهمّة مفادها «إننا نبلغ الأفعال الأساسية للشعور بواسطة المراقبة المباشرة inspection للظواهر النفسية»⁽¹⁾؛ أي «لا شيء يمكن أن يكون محبوبا دون أن يكون في الوقت ذاته متمثلا للشعور»⁽²⁾.

تعلم هوسرل من أستاذه أنّ أوّل سؤال في المعرفة هو "ماذا؟" "quoi"، ثمّ تليه أسئلة أخرى مثل "كيف" و "بواسطة ماذا؟"؛ يعني هذا أنّه يعيد الاعتبار لمرحلة وصف الظاهرة مميّزا فيها خاصية أساسية هي القصدية.

يتجاوز هوسرل الثنائية الأزلية "الذات" و "الموضوع" « محاولة لتحقيق اتصالنا بالعالم الخارجي، و إقامة جسر يربط بيننا و بين العالم »⁽³⁾، هذا الجسر

(*) عناصر النظرية الهوسرلية ملخصة في التعريف الآتي الوارد في موسوعة "ويكيبيديا" النسخة الفرنسية:

La phénoménologie prend pour point de départ l'expérience en tant qu'intuition sensible des phénomènes afin d'essayer d'en extraire les dispositions essentielles des expériences ainsi que l'essence de ce dont on fait l'expérience. La phénoménologie est la science des phénomènes, c'est-à-dire la science des *vécus* par opposition aux objets du monde extérieur. La phénoménologie husserlienne se veut également une science philosophique, c'est-à-dire *universelle*. En outre, elle est une science apriorique, ou *eidétique*, à savoir une science qui énonce des lois dont les objets sont des « essences immanentes ».

(1) نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفيونمينولوجي)، ص: 43.

(2) المرجع نفسه، ص: 43-44.

(3) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 30.

بالتأكيد هو الوعي. و الوعي لديه لا يكون مستقلا أبدا عن الأشياء. فالحب-مثلا- عنده يتعلّق بموضوع الحبّ ذاته، و السعادة بموضوع السعادة في ذاتها، لذلك فالخبرة في نظره ظاهرة، و ميزتها هي أن تكون وعيا، فالنتيجة إذن "عدم محايدة الموضوع في الوعي".

لكن ما يثير السؤال هو عدم تحقق توحيد موضوع مع ذاته في جميع الظواهر، فمثلا نحن ننصت لقطعة موسيقية لتحقيق الشعور بالراحة و السعادة، فنحن ندرك موضوعين في آن واحد؛ لا نقصد الأوّل لذاته بل نرمي إلى الثاني، و كثيرة هي الأشياء التي تقصدها الذات الواعية لكنّها تحقق إدراكا ثانويا تقصده بالضرورة (أي الرامية إليه تحديدا). كما أن "هوسرل" و أستاذه يزجان جميع أنواع الأفعال الواعية و الإرادية و اللاإرادية في خانة واحدة؛ فالذي «يشعر بالألم يعلم من هذا المنطلق نفسه بأنّه يشعر بالألم، و هذا الشعور بالذات يسميه "برنتانو" شعورا ثانويا أو إدراكا داخليا»⁽¹⁾.

و في النهاية يصل إلى نتيجة مفادها وجود ظواهر نفسية غير واعية **non conscients**. كما توصلنا "القصدية" إلى شاطئ أخير هو أنّ الوعي و العالم موجودان في وقت واحد، «و المعرفة معناها أن نتّجه نحو شيء ما»⁽²⁾، و أوّل شرط على العقل تحقيقه هو أن يرتبط الوعي بموضوعه، و توجه الوعي نحو موضوعه يعني أنّه فعل، لكنّه فعل بلا فاعل، و هذه نتيجة طبيعية لفكرة إلغاء ثنائية الذات و الموضوع.

لم تنج نظرية القصدية من انتقادات الفيلسوف الوجودي "جان بول سارتر" **JEAN PAUL SARTRE** الذي يعتقد أن هوسرل قد غالى في التصورية؛ لأنّه وجه اهتمامه إلى فعل الذات بما هي المدرك للظواهر، و غرق في التصورية

(1) المرجع السابق، ص: 46.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 31.

بعدهما ضحى بالموضوع المدرك⁽¹⁾.

إنّ جميع الإحساسات أو الخبرات الحسية مثل: اللذة الناتجة عن تذوق الطعام أو رحيق الزهور، الشعور بالألم الناتج عن موضوع فيزيقي معيّن كالاحتراق... كل هذه الخبرات الحسية ليست أفعالا، و هي ليست قصدية، فهي تتضمّن حسب-هوسرل- القصد الفعّال **P'intention opérative**، و الذي بدوره يقسمّه إلى قطبين أساسيين:

أ-1- الجانب الذاتي: "النوئيزيس" **noesis** أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي.
أ-2- الجانب الموضوعي: "النوئيمّا" **noema** أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي⁽²⁾.

نخلص من فكرة "النوئيزيس و النوئيمّا" إلى أنّ هوسرل على الرغم من إدعائه التخلي عن الثنائية القديمة "الذات و الموضوع" و ما يربطهما، إلاّ أنّه قد عاد و تمثلهما مرة أخرى و لو بصورة مختلفة، فالنوئيمّا هي في كل الحالات "موضوع"، سواء كان متحققا واقعيا أو لم يكن^(*).

ب- الرد الفينومينولوجي:

انتهينا مع "هوسرل" إلى المبدأ الذي يقول " كل وعي هو وعي بشيء ما" *Every consciousness is a consciousness of some things*، لتبدأ رحلتنا مع المعرفة، و لا يمكن للرحلة هذه أن تبدأ إلاّ بخطوة الشك، فعلينا دائما أن نشك في العالم» و لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ الشكّ هنا ليس شكّا ديكارتيا، فليس هناك أي إنكار

(1) فريدة غيوّة، أسس المنهج الظواهري عند "إدموند هوسرل"، ص: 201.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 32.

(*) الخبرة القصدية عند هوسرل تقوم على عناصر ثلاثة يسميها "القصديات" *les intentionnalités* هي:

1- الهيلوي "hyle" أي المادّة أو المعطيات المادية المبطنة في الموضوع(المادي القبلي).

2- الفعل القصدي **noesis** : واهب المعنى.

3- المعنى القصدي **noema**.

لوجود العلم الواقعي»⁽¹⁾، يسميها "هوسرل" بمرحلة الإبوخية *époque* أو *suspension of beliefs* بمصطلح أكثر عمقا هو تعليق الحكم أو المعتقدات "acte positionnel".

و التعليق-في الحقيقة- يعد المرحلة الأكثر سلبية في عملية المعرفة، فهو «يقتضي عدم الثقة بالعلوم الوضعية و بصحة "العلم المعيش"، فإنه يهدف في جوهره، و هذا من خلال رفض البدايات الخاطئة-سواء على المستوى الحسي و الفكري- إلى بلوغ البداهة القطعية»⁽²⁾.

فبعد أن يصل الوعي إلى مرحلة تعليق الحكم يسلم نفسه لمرحلة أكثر قوة و عمقا، أيضا إيجابية بحق؛ و هي مرحلة الرد و التأسيس. و هناك خطوتان إيجابيتان في هذه المرحلة هما:

ب-1- الرد الماهوي "REDUCTION EIDETIQUE(*)": حيث يعيد فيه هوسرل أهمية كبيرة للتخيّل، فمثلا عندما أريد أن أدرك شكلا هندسيا ما، فإنني أكون حرة في تغيير ملامح هذا الشكل؛ مثل: زواياه، ألوانه، حجمه،... فإنني بالتأكيد أصل إلى تحديد خصائصه الأساسية انطلاقا من مقارنته بغيره من الأشياء التي في ذهني، هذه الخصائص المميزة هي بالتأكيد خصائص ماهوية.

ب-2- الرد الفينومينولوجي (الترانسندالي) "REDUCTION TRANSCENDANTALE": الرد الفينومينولوجي بإدراك العالم باعتباره ظاهرة، لا في واقعه الفعلي و إنما في واقعه المحايث. و هنا يمكننا أن نعي فكرة "الإدراك" حسب وجهة النظر الهوسرلية، حيث «أكد أن إدراك الأشياء الفردية التي تقع في

(1) المرجع نفسه، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 36.

(*)Adjectif singulier invariant en genre

1 - en philosophie, terme de phénoménologie, ce qui est relatif à l'essence des choses considérées indépendamment de leur existence (la réduction eidétique)

2 - en psychologie, qui est précise, vive, parfaitement détaillée (image eidétique)

المكان يتضمّن لا مطابقة حتمية. أي أنّه إدراك غير مطابق»⁽¹⁾.

نقصد هنا أنّ عملية إدراك الأشياء و علاقتها بالواقع لا تقوم على المطابقة، حتّى و إن كانت تدرك موضوعها كلياً، باعتباره قصداً تجريبياً، فكل مضمون يتكوّن بالضرورة من نوعين:

الأول: pré-intention: القصد القبلي(*)

الثاني: co-intention: القصد المصاحب.

و يقصد "هوسرل" بهذا أنّ إدراكنا للأشياء يأتي على مرحلتين ضروريتين، فلا يمكن لنا أن ندرك خصائص الشيء للوهلة الأولى، فكلما اقتربنا زاد تحديدنا لمكونات الموضوع، فمثلاً عند رؤيتنا للوحة تشكيلية يطغى فيها اللون الأزرق، فالمرحلة الأولى من إدراكنا لها تقرر اللون المسيطر، لكن في المرحلة الثانية نكتشف استعمال الفنان لتدرجات اللون الأزرق (قاتم، سماوي،....).

لعلّ عمليات تصحيح الإدراك المتتالية تقودنا مع "هوسرل" إلى فكرة أنّ العلم الذي ندركه في كل مرّة هو عالم ظاهري خالص أو تجلّ لعالم موجود، و يعطيه» مدلولاً محدداً و خاصاً جداً، فهو يعني به وجود نموذج تقريبي متضمّن داخل التنوّع الممكن المفتوح للتصحّيات»⁽²⁾.

هكذا تتحوّل تجربة "هوسرل" فريدة من نوعها، تعيد بناء الخبرة الفلسفية، تغيير موقع زوايا التجربة، و بالتالي تحاول تغيير طرق حوارنا مع العالم. كما تمتزج

(1) نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ص: 167.

(*) ترجمته الباحثة "نادية بونفقة" بالقصد السابق، و ترجمت الثّاني بالقصد المعى الفارغ، لكنني لم أستسغ الترجمة.

(2) المرجع نفسه، ص: 172.

عنده عتبتني "الإدراك" و "الفهم" فنحترار في: أيهما أسبق(*)؟! !
 لقد نجح "ادموند هوسرل" في إقناعنا أنه من المهم أن نعي الأشياء، و الأهم
 من ذلك أن نعيها قريبا من ذاتنا فكل محاولة لفهم العالم بمعزل عن الذات هي
 محاولة فاشلة، لكن آليات الفهم لا زالت حسب العرف الفينومينولوجي تكتنفها أسئلة
 كثيرة، لأن "هوسرل" ببساطة قد ساهم مساهمة صامته في بناء -دون أن يعلم-
 الصرح الهرمنيوطيقي.

يحقق منهج الرد إقناعا عندما يزيل الغبار الذي علق بالأشياء عبر التاريخ،
 لأنه يستبعد جميع التراكمات اللغوية و الثقافية و حتى الأيديولوجية، لذلك يبدأ مغامرة
 "الفهم" و قد تسلح بمجموعة من المبادئ المركزية، تظهر القصدية أهمها.
 إن "الفهم" يعني عند "هوسرل" الصعود تدريجيا من القول إلى المعنى الذي
 يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه⁽¹⁾.

لذلك نلاحظ أن ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليست هي الأشياء بمقدار ما
 هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء. و عليه، فإن العودة إلى الأشياء
 ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور؛ ثم أن
 البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء و مساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء
 الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها **هرمنيوطيقية**⁽²⁾.

(*) تظهر كذلك فكرة "العالم المعيش" monde de la vie/monde objectif عند هوسرل باعتبارها فكرة
 مركزية، فهو العالم الذي نجد أنفسنا فيه، و هو كما يراه، العالم بوصفه معطى لنا بشكل مسبق pré-given، عالم
 الموقف الطبيعي السابق على المعرف و التأمل و الإبوخية، و من هنا يرى "انجاردن" أن فكرة العالم المعيش
 ليست اكتشافا عظيما في مؤلف "أزمة العلوم"، لأنها ليست سوى "عالم الموقف الطبيعي" في كتابه
 "الأفكار/الجزء الأول".

(1) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، د/عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف/الدار العربية

للعلوم(ناشرون)، الجزائر/بيروت، ط1، 2007، ص: 49، 50.

(2) المرجع نفسه، ص: 49.

لكن ما يلفت انتباه الباحث في فلسفة "إدموند هوسرل" ذلك الجدل الدائر بينه و بين أقطاب منهج الجشطالت- و لنا وقفة مع هذا المنهج عند الحديث عن عتبة الإدراك- فإذا كان هوسرل قد اتهمهم بأنهم قد استمروا في ارتكاب خطأ منهجي بالغ، و المتعلق بتفسير الوعي على غرار الأشياء، فإن جماعة الجشطالت أرادوا تقديم الرد المناسب على هذا الطرح و على رأسهم العالم الألماني "كوفكا" KOFFKA.

و حجة "كوفكا" في هذا الدفاع أن مفهوم "الصورة" و مفهوم "البنية" Structure اللذين تقوم عليها نظرية الجشطالت، لا تهبطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية، بل هما يصوران الحياة النفسية بصورة "كل" متسق من الدلالات أو المعاني أو العلاقات الداخلية les relations internes⁽²⁾.

يعني هذا أن أصحاب مدرسة الجشطالت لا يرتدون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعية، بل هم يعتبرون العلاقات النفسية- الفيزيائية على أنها عمليات متكاملة متناسقة تحتكم إلى شبكة معقدة من العلاقات الداخلية.

قدم "هوسرل" فلسفة تعكس مقولته الشهيرة "الفيلسوف هو فقط ذلك الذي ينذر نفسه للفلسفة، الذي يملك راديكالية الإرادة التي تريد تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه".

لقد حاولنا من خلال تقديم الخطوط العريضة لفلسفة "هوسرل" أن نقف على أهم ما سنشتغل به على الخطاب الأدونيسي، مع علمنا أن المغامرة شائكة و تحتمل كثيرا من المغامرة، كما ننوه أننا بحاجة إلى استكمال بعض الزوايا من فلسفة "ميرلوبونتي" و "هيدجر".

(1) المرجع نفسه، ص: 49.

(2) د/ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، دار مصر للطباعة، مصر، (دون تاريخ)، ص: 384.

ليست هذه المحطة الأخيرة مع "إدموند هوسرل"، بل سنعود لنقاش مفهومه للإدراك في العتبة القادمة.

1-1-2- ظاهراتية الأنطولوجيا و الاكتشاف الهيدغري للبنية المسبقة

للفهم: "مارتن هيدجر MARTINE HEIDEGGER":

جميل جدا أن يخلص المتعلم لمعلمه، و يكمل مسيرته المقدسة، لكن قد تثور ثائرة المعلم عندما يحس أن تلميذه قد تحرر من عقاله. و سلك طريقا جديدا مختلف عنه تمام الاختلاف، و همّ بنقد سابقه لتأسيس رؤية مختلفة، هذا ما حدث مع "إدموند هوسرل" و تلامذته؛ تحديدا "مارتن هيدجر" (*).

لربما تبدأ نقطة الخلاف بين "هيدجر" و "هوسرل" في طبيعة تربيتهما الفكرية، و هذا ما يهيئ القارئ لهما لتوقع ما سيأتي فيما بعد؛ فالأول تلقى تكوينا لاهوتيا (**). في ظل الكنيسة الكاثوليكية، فهي التي حصنته بمجموعة من المبادئ و المسلمات الثابتة و التي تحوّلت فيما بعد القاعدة الأساسية في ذلك فإن المتأمل

(*) بعد حصول "مارتن هيدجر" على دكتوراه التأهيل سنة 1915 عيّن في جامعة فرايبورج، و في السنة الموالية عيّن "هوسرل" أستاذا في نفس الجامعة، فلفت انتباهه ذكاء "هيدجر" الفائق، و داعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات؛ فاتّخذ مساعدا له إلى جانب "يوجن فنك" E.FINK و أ.أستين E.STEIN، و في سنة 1928 عيّن هيدجر أستاذا كرسي خلفا لهوسرل و بناء على توصية منه. كان هوسرل يردد متحمسا « الفينومينولوجيا إنّ ذلك يعني أنا و هيدجر » ، و لكن بمرور الوقت اكتشف أنه كان مخدوعا، و أنه أساء الحكم على أغراض هيدجر الحقيقية، فمنذ ظهور "الوجود و الزمان" بدأ التباعد يزداد بينهما، و ظهر أنّ هيدجر يريد أن يكيف الفينومينولوجيا وفقا لأغراضه الخاصة.

(**) عاش مارتن في حضن الكنيسة منذ كان أبوه فريدريش FRIEDRICH أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في مسكرش MESSKRICH، ثمّ يظهر تأثير الدكتور القديس كونراد جروبر CONRAD GROBER الذي وجهه لدراسة اللاهوت حتى تخرّج من معهد فرايبورج الأسقي سنة 1909 و قضى سنة أخرى كاملة في معهد اليسوعيين.

للمزيد ينظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1،

لفلسفته يجد أنّ الفكرة المركزية و المحورية لديه هي أولية و أهميّة الوجود حصرا. عدا طبيعة العلاقة بين الفلسفة و اللاهوت التي كانت حتما ستؤثر عليه بشكل أو بآخر، على الرغم من الاختلاف الواضح بين مباحث الفلسفة و اللاهوت.

ففي آذار من عام 1927 ألقى هيدجر محاضرة في "تبجن" حدّد بوضوح شديد علاقة الفلسفة باللاهوت ؛ كأنهما علمان مختلفان بطريقة مطلقة، فاللاهوت هو علم بالموجود، و هو ليس معطى أوليا للبحث العلمي الذي يحاول فحصه، بل هو البعد الذي يمثل البداية التي تجعل كل معطى يظهر على ما هو عليه. اللاهوت ليس علما أنطولوجيا⁽¹⁾، لكن ما يؤسس الفلسفة هو «الاهتمام بالذات بكيئتها»⁽²⁾.
أمّا معلّمه "إدموند هوسرل" فهو فيلسوف رياضي تنكّر لتاريخ الفلسفة و الابستيمولوجيا معا، ليبدأ تاريخا جديدا منطقيا ماهويا صرفا.

فقد دشّن هوسرل ميثاق "العودة إلى الأشياء" -مثلا رأينا سابقا- و بذلك قام بإلغاء جميع المقولات التي تؤمن بأولية الوجود لحساب الماهية، و هذا ما تعارض فيما بعد مع أطروحة "هيدجر" الأساسية في كتابه الهام "الكينونة و الزّمان" SEIN UND ZEIT "BEING AND TIME" عام 1927.

أهدى هيدجر كتابه هذا لأستاذه هوسرل و كان يعلم بأنّه يؤسس لأغنى أنطولوجيات القرن العشرين و أكثرها ضبابية و حبا أنطولوجيا؛ تنفتح على ذاتها بمقدار ما تنغلق على الآخر انطلاقا من مقولة أولانية تصوّر الوجود على أنّه مكابدة: مكابدة الوجود في العدم و مكابدة العدم في الوجود، لأنّ العدم هو في النهاية ضرب من ضروب الوجود، تميّزا و شجاعة خاصّة تنقلنا بين دقاته القديمة و الجديدة عبر

(1) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزّمان، د/سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص: 21.

(2) المرجع نفسه، ص: 22.

خيوط لغته المتحوّلة من صخر صقيل⁽¹⁾.

لكنّه استطاع مواجهة الفكر الفينومينولوجي؛ فقد بدا أنّ « فكرة أنطولوجيا أساسية-أي أنطولوجيا يكون أساسها في الذازين^(*)، التي تعنى بالوجود و تحليل الذازين أنهما يسمان ببساطة بعدا جديدا ضمن الظاهراتية المتعالية؛ فالنظرة القائلة إنّ المعنى الكلّي للوجود (..) و إقامة الدليل عليه فقط بموجب زمانية الذازين و تاريخيته⁽²⁾ ».

و الحقيقة أنّ هيدجر لا ينكر فكرة تناهي وجودنا الإنساني التاريخي، و هي فكرة ذات أصول مسيحية، ففكرة التناهي تدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله، و ذلك هو الأساس الهوسرلي في فكر هيدجر، أساس الظاهراتية التي هي

(1) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم/ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2006، ص: 68.
 (*) من المفاهيم المفتاحية في كل فلسفة هيدجر، و تعني أنّ الكائن هو موجود هنا و ليس في مكان آخر، و أنّه ليس كائنا سوريا من بنات أفكار الميتافيزيقا التقليدية.
 - جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 50.

Le dasein est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Ce qui le distingue ontiquement, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant de cet être. Or s'il est ainsi constitué en son être, il appartient donc au dasein d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Et cela veut aussi dire que le dasein, d'une manière quelconque qui peut être plus ou moins explicite, s'entend dans son être. Cet étant a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert. L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du dasein. Ce qui distingue ontiquement le dasein, c'est qu'il est ontologique.

Encarta 2008/France.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، د/حسن ناظم/علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د/جورج كتورة، دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، الجماهيرية العظمى، ط1، 2007، ص: 356.

فكر تأسيس، فكر عودة إلى "الشيء نفسه" إلى ماهيته.

يعني هذا أنّ "ظاهراتية الأنطولوجيا الهيدجرية" لا تتعارض تمام التعارض مع الظاهراتية الهوسرلية، بل هي تنطلق منها لتصحح انعطافاتها و تضيف لها مساحة وجودية خاصة. لذلك لا يمكننا فهم "هيدجر" بعيدا عن "الأبحاث المنطقية" لهوسرل عام 1901، فهي التي حدّدت الشكل و الموضوع لكتاباتة الأولى.

يمكننا أن نلخص ملامح اتفاق و اختلاف الفيلسفتين في:

1- إنّ فهم هيدجر للظاهرة بوصفها ما يظهر ذاته في ذاته، يتفق مع مبدأ فينومينولوجي، و هو أنّ معنى الظاهرة يكون في الظاهرة نفسها⁽¹⁾، يعني هذا أنّ فينومينولوجيا هيدجر ليست إلا مرادفة للحكمة الهوسرلية القائلة بالعودة إلى الأشياء ذاتها.

2- إذا كان "هوسرل" قد تحدّث عن الرّد الفينومينولوجي، فإنّ "هيدجر" يتحدّث عن عملية هدم Destruction للفلسفات السابقة، بل و كل الأنطولوجيا الغربيّة، أنطولوجيا الذات و الموضوع⁽²⁾. كما يتحدّث عن العلاقة العضوية الكمونية بينها، و هذا ما يتفق مع ما شرحناه سابقا عند "هوسرل"، و الذي دعا بإلغاء الذات و الموضوع.

3- لعلّ "مفهوم القصديّة" الهوسرلي متضمّن في فكر "هيدجر" عن الوجود الإنساني «الملقى به في العالم أو ما يسميه "الوجود-هناك" being there (da-sein)»⁽³⁾. لكنّه يتجاوز قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني المتّجه نحو العالم و المنخرط فيه، و هذا ما اختلف عن "هوسرل" الذي قعد حبيس الأنا الواعي، و جعل الوجود متضمّنًا في الوعي، و أفقده دلالاته.

(1) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية "دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية"، ص: 82.

(2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، ص: 68.

(3) المرجع السابق، ص: 80.

4- ربّما يتفق منهج "هيدجر" مع منهج "هوسرل" في "تعليق الحكم" على المعتقدات العلمية و الفلسفية، كما لا يتحفظ على منهج و آليات التعليق الهوسرلي، بل يقبله جملة باعتبارها ينطلق من الأشياء لا من التصورات.

5- لعلّ استعانة "هوسرل" بمن سبقه توضح لنا اختلافه عن هيدجر « فنقد هوسرل للنزعة الموضوعية في الفلسفات السابقة كان توسيعا منهاجيا للاتجاهات الحديثة»⁽¹⁾؛ و هذا يعد هدفا في حد ذاته، أما هيدجر فكان يرمي منذ بدايته إلى هدف غائي، كما لم ينظر إلى عمله باعتباره تنمّة لمسيرة الفلسفة الغربية جمعاء.

لقد انطلق "هيدجر" من منهج أستاذه الماهوي^(*) و تعامل مع أكثر الأسئلة الفلسفية قلقا، لكنّه أبى إلا أن يقف على عرش المفارقة الفلسفية، و قدّم أكثر الأطروحات جدلا، لذلك دفع بأستاذه للاعتراف بمجهوده.

ليس هذا فحسب، بل دعاه لتغيير بعض قناعاته الفلسفية القديمة، حيث وجّه "هوسرل" « نقدا ذاتيا صريحا لكتابه ، حيث أكد أنّه لم يع آنذاك في العام 1923 أهمية ظاهرة العالم. فنظرية الاختزال المتعالي التي كان قد شرحها في كتابه أفكار بنيت على نحو بالغ التعقيد حتما»⁽²⁾. فمنهج التعليق لا يمكنه أن يمسه حقيقة الوجود، لتصبح المسألة الذاتية المعرفية الظاهرانية تبحث فقط في حقائق العلم. تبدأ الرؤية الذاتية للفلسفة الحديثة لدى "هيدجر" انطلاقا من "الوجود"؛ لقد ميّز الدازاين التحوّل الأوّل في حين تأخذ العلاقة بالوجود و هيمنته مداها الكامل لديه^(*).

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 356

(*) لو فحصنا مسودات "هوسرل" المتأخّرة التي جمعت في المجلّد السابع عن كتابه "أزمة العلوم الأوروبية"، نجد تحليلات وافرة لـ"التاريخية المطلقة التي تترتب منطقيا عن مشكلات كتابه "أفكار"، و هي تحليلات تنسجم مع بداية "هيدجر" الثورية" و المثيرة للجدل.

(1) المرجع نفسه، ص: 344.

(*) يمكنك الاطلاع على: كاتي لوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، عاشور فنّي، آيس "فضاء العقل و الحرية"، مجلّة فلسفية نصف سنوية تصدر عن مؤسسة الأخبار للصحافة، العدد 02، القبة، الجزائر، 2007، ص: 38.

لعلّ فكر "هيدجر" يسعى في عمقه إلى تملك الواقع من أجل تغييره، لتكون التقنية الموصلة للحقيقة الثابتة و المقابلة لإشكالية الكينونة و الوجود هي الأساس في تدشين هذا الصرح المعرفي، إنها رؤية «تتضمّن محاولة لتفسير غائي أو قدرّي لكل التّاريخ الغربي تفسيراً لجمع حلقاته المتنوعة و مكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية و استكمال للسيطرة على الإنسان و الطبيعة»⁽¹⁾؛ لكنّها فلسفة شكلت منعرجاً هاماً في تاريخ الفكر الفلسفي الألمانيّ تحديداً- لأنّها نجحت في أن تسبغ الفينومينولوجيا بتوجّه هرمنيوطيقي واضح، متناغم أيضاً مع الأشياء ذاتها، و هذا ما يهّمنا في هذا المقام.

لكنّنا رأينا- لزاماً علينا قبل أن نطرق عتبة الفهم عند هيدجر- أن نقف ملياً على أربع قضايا هي لبّ الفلسفة الهيدجرية:

أ- سؤال زمانية الكينونة.

ب- سؤال الحقيقة.

ج- الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية.

د- هرمنيوطيقا الحدوث و بنية الفهم.

تبدأ رحلة "هيدجر" الشائكة مع "الكائن" الذي يحتوي على الكينونة «أي الإنسان ذاته الذي تخلّى عن تسميته مع ذلك لـ"الشعور" أو الذات(..) و الذي تحوّل إلى تسميته باسم الدازاين»⁽²⁾. وما يحقق مشروعية الدازاين فعلاً هو **الإنوجاد**.

ففي الدازاين يحتفظ الإنسان بوجوده عن طريق التحقق، و الوجود هنا -عند هيدجر- لا يكون إلاّ بمجهود أخلاقي كبير، و الحرية هي أعلى سماته.

و«ترك الموجود يوجد، الذي هو مولد التوافق- توافق الدازاين مع الموجود في كليته- يغمر و يسبق كل سلوك منفتح يحدث داخله»⁽³⁾.

(1) مارتن هيدجر، التقنية/الحقيقة/الوجود، محمّد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي،

المغرب، ط1، 1995، ص: 5.

(2) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزمان، ص: 6.

(3) المرجع السابق، ص: 30.

لكن ما دام "الدازاين" موجود متناه أي فان، و البعد الإيماني-في نظر هيدجر-
يسمح بالنفاد إلى الأزلية الحقّة التي تصل في النهاية إلى فكرة "الله" ...
و يحتفظ من التحليل الكلاسيكي للزمان^(*) بالثلاثية المألوفة: ماض/حاضر/
مستقبل، و يقرر أن تناهي الزمان الأصلي (الحقيقي) يضاد لا نهائية الزمان
الكلاسيكي، فهذا الزمان الذي يبحثه ليس زمنا خاضعا لقوانين الفيزياء، كما أنه غير
متجانس، لذلك أشاع شعاره في محاضراته: «الزمان، هو ما يتحوّل و يتنوّع، أمّا
الأزل فيتماسك في بساطته»⁽¹⁾.

و في النهاية يحدّد "هيدجر" خصائص الدازاين في:

❖ **الخاصية الأولى:** إنّ وجود الموجود الإنساني لا يشبه وجود الشيء، فقانونه
هو عدم التعيّن فهو كائن غير ثابت.

❖ **الخاصية الثانية:** إنّ وجود الإنسان هو نفسه إمكان وجود، إنه ينبوع
للإمكانات و استعداد لتحقيقها.

❖ **الخاصية الثالثة:** الحرية، فالآنية أو اللّحظة للدازاين حرة، و هذه الحرية هي
تحديد تقوم به الآنية لتعيّن ذاتها، فأنا الذي أقرّر طريقة وجودي بنفسني،
و ذلك باختياري⁽²⁾.

و بهذا حاول هيدجر أن يقدم صياغة جديدة للوجود الإنساني، صياغة تتخطّى
وجهة النظر الواقعية و المثالية معا.

أمّا فيما يخص "سؤال الحقيقة"؛ فهيدجر يخلّص الحقيقة من قيد الماضي
و يطلق ماهيتها، التي هي في العرف التقليدي «تطابق الشيء مع العقل»⁽³⁾.

(*) يؤكد هيدجر في آخر محاضراته بأنّ المقصود ليس تحديد الزّمان ككائن، بل تحويل السؤال: ما هو

الزمان؟ لأنّ هذه هي الوسيلة الوحيدة لكي تتكلّم زمانيا عن الزمان.

(1) فرانسواز داستور، هيدجر و السؤال عن الزّمان، الصفحة: 20.

(2) إبراهيم، أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، الصفحة: 77، 78.

(3) مارتن هيدجر، التقنية/الحقيقة/الوجود، الصفحة: 13.

لعلّ ماهية الحقيقة -هنا- لا تعني تلك التي هي نتاج التجربة العلمية أو العملية، و لا هي نتاج التفكير التقني أو الفني أو الفلسفي أو الديني...! هي ليست كل هذا؟! فسؤالنا حول ماهية الحقيقة معناه أن نبتعد عن كل ذلك، و نفكر فقط فيما يميّزها.

لذلك فهي « حرية في ماهيتها، فإنّ الإنسان التاريخي يمكنه أيضا- و هو يترك الموجود يوجد- ألاّ يتركه فيما هو و كما هو. عندئذ يصبح الموجود محوّلًا و مشوّهًا و مظهره يؤكد قوته»⁽¹⁾.

و على هذا النحو يظهر "هيدجر" عداء واضحا لمقولة أنّ الحرية هي ماهية الحقيقة، فالحرية خاصة الإنسان، و ماهية الحرية لا تطلب فحصا أكثر عمقا. و بذلك يقودنا "هيدجر" إلى ما وراء الحدود المألوفة، و يوصلنا إلى بر أمان الحقيقة، التي لا يمكن أن نحصل عليها إلاّ بالتفكير في شيء أعمق هو صميم المشروع الهيدجري و هو: الوجود "الدازين"، فإنّ « الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء يقظة فكرنا ليفهم الوجود»⁽²⁾.

ينتقل "هيدجر" إلى القضية الثالثة و هي "الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية"؛ فالإنسان باعتباره موجودا، يتفاعل مع الطبيعة، تعطيه و يعطيها كثيرا، و يسعى دائما لتحسين معطيات الحياة، كذلك يشغله القلق بسبب مشروع تغيير العالم. لكن هذا المشروع لم يعد يهتم بمتطلبات الحياة فقط، بل صار يطمح للسيطرة على العالم.

(1) المرجع نفسه، الصفحة: 27.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، الصفحة: 606.

(* يعرفها مؤرخ الفلسفة "لوفي إميل برييه" في كتابه "الأخلاق و علم الاجتماع" عام 1903 بأنّها قوانين سير الإنسانية مشيدة على قوانين علمية أخلاقية اجتماعية.

و هنا يحذر "هيدجر" و يوضح أن التقنية^(*) سلاح ذو حدّين؛ فمصير الكائن «يزداد انعزالا قياسا بتجليات الكائن عند اليونان، بحيث تحوّل هذا الكائن إلى مجرد موضوع قابل للدراسة العلمية، و إلى "صندوق احتياط" (..) إذن نحن لسنا بإزاء تاريخ للسقوط، و لكن بإزاء تراجع للكائن»⁽¹⁾.

هكذا لا تهدد التقنية و حسب الإنسان في صلته بذاته، و في صلته بكل ما هو موجود و حسب، بوصفها مصيرا تحيل إلى هذا الكشف الذي هو من طبيعة "ارتكاب" العمل، و حيث يسود هذا "الارتكاب"، فإنّه يبعد كل إمكان آخر للكشف . ليس هذا فحسب، بل إنّ الدازاين نفسه صار في موقع خطورة، خطورة توازي حجم خطر القنبلة الذرية. فهي قناع يحدّ من حرية الإنسان.

و من جهة أخرى «هي انكشاف للحقيقة و إثارة للاحجب في هذا الوجود، و هي الوسيلة الأنجع للطريقة المثلى التي تجعلنا سادة على الطبيعة، و ممتلكين لها أي في كيفية امتلاكنا للوجود الحقيقي، و نسير بدروب الإنسانية إلى الترقى و الازدهار»⁽²⁾.

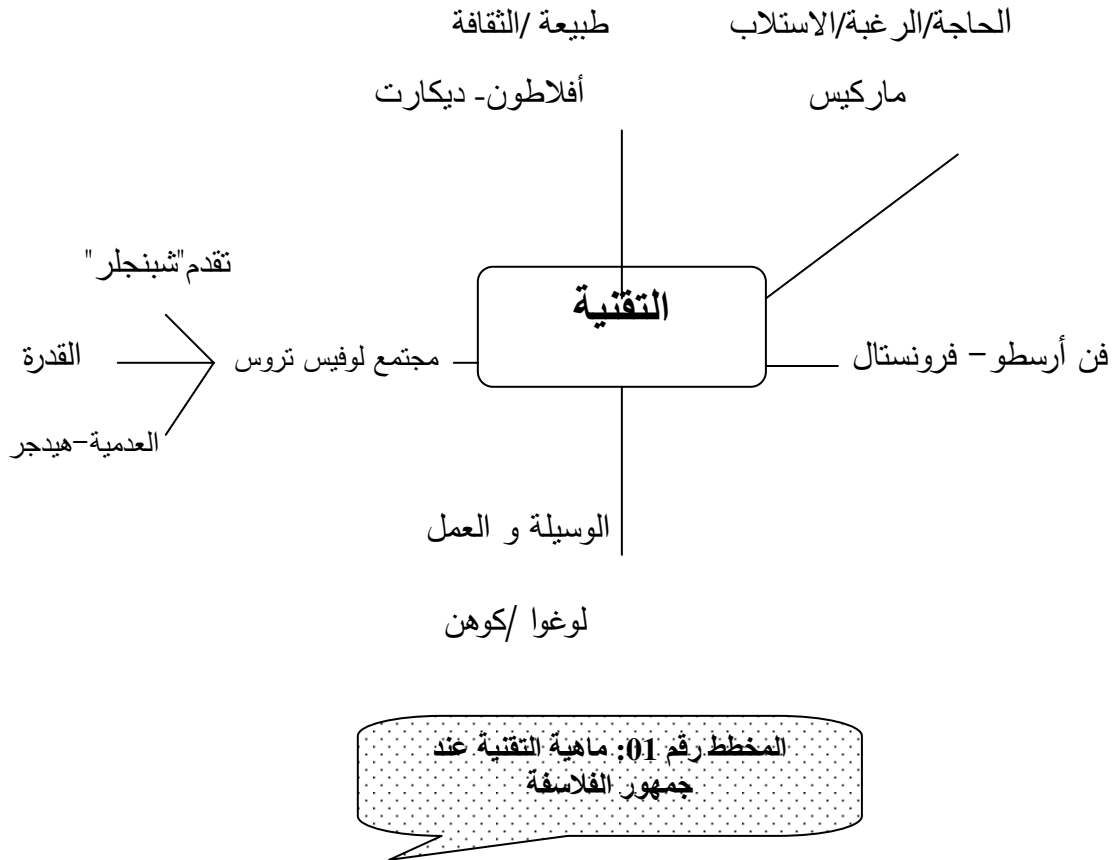
و هكذا غلب طابع التحذير على فلسفة "هيدجر" أكثر مما رحّب بمنتجات التقنية، لنقف على خلاصة مهمّة هي «أنّ الفعاليّة الإنسانية تقوم (..) على مصادرة الموجود، كما تصادر السلع المهرّبة في عرض البحر، و إجباره بالقوّة على الكشف عن حقيقته. فالعلم اليوم اعتداء على الطبيعة و التقنية انتهاك لسرّها»⁽³⁾.

(1) من حوار في الحصّة التلفزيونية التي بثتها القناة الألمانية الثانية zdf يوم 24 سبتمبر 1969 بمناسبة عيد ميلاد هيدجر الثمانين، نقل إلى الفرنسية Heidegger, l'Herne, cahier dirigé par Michel harr, edit de l'harmathon, , paris, 1969 (د/ عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، الدار العربي للعلوم/ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1 ، 2007، ص: 240).

(2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر، ص: 16.

(3) مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية، د/ فاطمة الجيوشي، "دراسات فكرية"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص: 1.

إذن المنفذ الوحيد لإنقاذ مصير الإنسانية هو سلوك درب كشف آخر، كشف من نوع آخر، و هو الشعر و الفن؛ الشعر الذي يضع الوجود على درب الخلاص... و يمكننا أن نقدم المخطط الآتي ليوضح أثر التقنية و ماهيتها عند جمهور الفلاسفة:



لكن "هيدجر" و هو على درب الخلاص هذا، كان يدعو الإنسانية لإعادة النظر في سابقها و شق طريق جديد يمثل لها بداية فتح جديد. لذلك شرع في البحث عن منهج يتخطى التصورات الغربية عن الوجود و يستقصيها إلى جذورها. و لن يكون ذلك إلا بالبحث عن "هرمنيوطيقا" تبحث في الفروض المسبقة التي يبني على أساسها أي تصور. و بالتالي فقد أراد أن يضع التراث الغربي كله على ضفة المساءلة.

وجد "هيدجر" في فينومينولوجيا "إدموند هوسرل" أدوات تصوّرية لم تكن متاحة لدلتاي "DILTHY" أونيتشه "NIETZSCHE"، و وجد فيها منها ما يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه و تحيّزاته وأيديولوجيته. ذلك أن الفينومينولوجيا قد فتحت عالما جديدا و أتاحت فهم الظواهر فهما سابقا للتصوّرات الذهنية على أنّ هذا العالم الجديد كانت له عند "هيدجر" دلالة مختلفة عن تلك التي كانت عند "هوسرل"⁽¹⁾.

فرغم أنّنا أوضحنا في الصفحات السابقة نقاط المشابهة و المخالفة بين "هيدجر" و "هوسرل"، إلا أنّنا قد نجد الوجهة المركزية الفارقة بينهما -مثلما يراها د/عادل مصطفى- فبينما كان مركز الأشياء و العالم عند "هوسرل" هو الوعي بوصفه ذاتية ترانسندنتالية، كان العالم- في نظر هيدجر- هو الوسط الحيوي للوجود، لذلك طمح دائما لتحريره من مقولات العقل، فهو عصي عن كشف ذاته و محبوب، و لن يكون ذلك إلا بـ"الهرمنيوطيقا".

و بذلك نكون قد ولجنا القضية الرابعة في فلسفة "هيدجر": "هرمنيوطيقا الحدوث و بنية الفهم"؛ لنتقصى هذه العتبة لديه و نرى مدى اختلافها أو امتدادها للرعيل الذي سبقه.

لقد تعمّد "هيدجر" أن يطلق على فينومينولوجيته في كتابه: "الوجود

و الزمان" اسم "الفينومينولوجيا التأويلية" **phénoménologie Herméneutique**، حيث لم يسبق لهوسرل أن استخدم هذه اللفظة بينما صرّح "هيدجر" في كتابه أنّ الأبعاد الأصلية لأيّ منهج فينومينولوجي تجعله هرمنيوطيقيا بالضرورة. لقد كان مشروعه هو "تأويل الدازين" و ليوميء اختيار كلمة "هرمنيوطيقا" إلى التحيّز

(1) عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا/نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر،

دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص: 148، 149.

ضد العلم و الذي يقف على النقيض من موقف "هوسرل" (*)⁽¹⁾.
 اهتم "هيدجر" بتأويل فلسفة من سبقه "كانت" KANT و "نيتشه"
 NIETZSCHE و هيجل HEGEL، و إعادة قراءة شعر "ريلكه" Rainer Maria
 Rilke و "تراكل" Georg Trakl و "هولدرلين" Friedrich Hölderlin Johann
 Christian، فلم يتحدّث عن ردّ ماهوي و لا عن رد ترانستدالي أو بنية للأنا... إنّه لم
 يبحث عن معرفة علمية بالمعنى الأصح بل عن معرفة أكثر ما يقال عنها أنّها
 تأويلية.

لكن ما يظهر جلياً في المشروع الهيدجري هو كيف تتواشج المصطلحات
 الثلاثة: الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، الهرمنيوطيقا في أكثر أعماله شهرة و هي
 ترسم بحق منهج الفلسفة كما أراده هو «الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية
 شاملة (كلية) تنطلق من هومنيوطيقا الدازاين(..) و بما أنّها تعد تحليلاً للوجود، فقد
 قامت بتحديد نهاية الخيط الموجّه لأيّ تساؤل فلسفي، حيث يبدأ انبجاس هذا الوجود،
 أو حيث يفترض فيه أن ينبجس»⁽²⁾.

يعني هذا أنّ الظواهر التي تعنى بها الفلسفة ظواهر تحتمل معاني باطنة، و
 ذلك هي أرضية خصبة للتأويل؛ و بتعبير آخر فإنّ "هيدجر" أراد أن يقول أن ليس
 هناك "أشياء في ذاتها". و الغاية من اكتناه الأشياء هي اكتناه الوجود و إزالة الحجب
 عنه.

فالهرمنيوطيقا عند "هيدجر" إذن هي «منهج لإحضار الموجود من تحجّبه،
 عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف، و إن كان يتجاوزّه. و إذا كان موضوع

(*) هذان الموقفان متضادان تجاه العلم يمكن أن يكشف الفروق بين "هوسرل" و "هيدجر"، تلك الفروق التي
 ترثبت فيما يبدو على التنشئة الرياضية للأول و التنشئة اللاهوتية للثاني. أراد "هوسرل" للفلسفة أن تكون "علما
 صارما". أمّا "هيدجر" فكان يرى أن كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن يجعل من المعرفة العلمية غاية نهائية.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 150.

(2) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 75.

هذه الهرمنيوطيقا (الفينومينولوجية) قد أصبح(..) هو الوجود»⁽¹⁾.
 يكفينا أنّ "هيدجر" قد سلّمنا إلى أنّ الهرمنيوطيقا منهج يتأسّس على التفسير و
 ليس التفسير فحسب، و رغم أنّ مفهومها ظل ملتبسا عند "هيدجر" إلاّ أنّها لا يمكن
 أن تكون إلاّ فنا أو تقنية، و إن حاول غيره مثل "دلثاي" DILTHY توسيع مفهومها
 حتّى تحويلها إلى آلة (أورغانون) للعلوم الإنسانية.

إنّ كلمة "Auslegung" بالّلغة الألمانية هي المقابل الهيدجري
 للهرمنيوطيقا» و هو يقول في الفقرة السابعة من "الكيونة و الزمان" بأنّه سينظر إلى
 مصطلح الهرمنيوطيقا وفق المعنى الأصلي أو الأوّل للمصطلح من حيث أنّه يقوم
 بتعيين عمل الـ Auslegung»⁽²⁾

فكلمة Auslegung بالألمانية تجمع جميع عتبات الهرمنيوطيقا و لا تميّز بين
 مرحلة و أخرى، حيث نجد قاموس pierre grappin « dictionnaire fran/allemand-
 allemand/fran Larousse »

« auslegung f. comm. :exposition f./fig. commentaire m. explication f,
 interprétation f »⁽³⁾.

لقد لخصّ "هيدجر" مشروعه التأويلي في "هرمنيوطيقا
 الحدوث" (*). HERMENEUTIQUE DE LA FACTICITE حيث يقوم بمساءلة
 الأشياء و العالم و الوجود.

(1) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 83.

(2) المرجع السابق، ص: 96.

(3) pierre grappin, dictionnaire français/allemand- allemand/français (3)
 Larousse,(collection saturne), librairie Larousse, imprimerie berger- Levrault,
 France, 1985, page : 74.

(*). تثيرنا جدا رسالة مؤرّخة في 11 جانفي 1926 و موجهة لهيلموت بليسندر HELMUT PLESSNER
 كتب فيها عن درس "هيدجر" أنّه يتحدث كثيرا عن الهرمنيوطيقا بطريقة توحى بالطرافة و الذكاء، إلاّ
 أنّها مفككة، مصمّغة، متكئمة و ماكرة، حتّى أنّنا قد نصاب بوجع في قلوبنا و نحن نتأملها .
 - يمكنك الاطلاع على: جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي، ص: 82.

و الحدوث مصطلح لم يدم طويلا مع "هيدجر" ليزاح لصالح "مصطلح الدازاين" و هذا بسبب تحوّل الهرمنيوطيقا الهيدجرية أفلاطونية مقلوبة. لقد طوّر "هيدجر" العملية التأويلية و استطاع أن يحددها في ثلاث مراحل هامّة و متتابعة:

- أوّلا: التملك القبلي "الفهم".
- ثانيا: النظر القبلي "التفسير".
- ثالثا: التصوّر القبلي "التأكيد".

تشكل هذه المراحل حلقة دائرية تأويلية متّصلة ببعضها بعضا؛ تسيطر عليها فكرة "القبليّة" بشكل يثير المخاوف حول المعنى المتوصّل إليه. فالتأويل -في نظر "هيدجر"- يبدأ بشروعات مسبقة أو توقعات قبلية تستبدل أثناء العملية التأويلية بتوقعات أخرى و هكذا. حتّى تصل الذات إلى الشروعات ثمّ المعاني الأكثر صدقا، و تشكل هذه العملية صميم الرحلة التأويلية. و ما يثير المخاوف هو هذا الشروع الأوّل، فكيف يمكن للذات أن تطمئن لمعانيها المسبقة؟!

و إذا لخصنا النشاط التأويلي لديه ككل و ما قاله في كتابه "الوجود و الزّمان"، فإننا نبدأ بالاتصال الحميم السابق على الفكر بين النصّ و القارئ يسمّيها "هيدجر" بالفهم" و "التملك القبلي"، أمّا التوضيح التفصيلي لهذا الفهم فيشمل أفعالا مركّبة من "النظرة القبليّة" تقوم فيها اهتمامات القارئ أو وجهات نظره بالعثور على العناصر النصّية ذات العلاقة أو إنتاجها. و هذا النشاط كلّه يسميه "هيدجر" بالتفسير؛ و عند نقطة معينة يجري تصوّر التفسير عبر عملية من "التصوّر القبلي" ليصبح أفكارا موضوعية كمقولات المنطق يسميها "هيدجر" بالتأكيد⁽¹⁾.

(1) ينظر: فنست. ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، محمّد يحيى، مراجعة و تقديم: ماهر شفيق

و مصطلح الفهم أو "التمكُّ القبلي" يقابله عند "هيدجر" بالألمانية (*Verstehen فهو» يعني غير ما تعنيه الكلمة الانجليزية understanding (..)؛ فالكلمة الانجليزية توحى بالتعاطف أي القدرة على الشعور بشيء مما يشعر به شخص آخر. و نحن حين نتحدّث عن "نظرة متفهّمة" فإنّما نعني أكثر من مجرد النظرة الموضوعية، نعني شيئاً أشبه بالمشاركة في الأمر الذي نفهمه»⁽¹⁾.

لكن الفهم بالمعنى الهيدجري هو شيء تكوّنه و يصبح دليلاً على وجودنا، هو شيء لا يتأسّس على التفهّم (بالمعنى الانجليزي). و لكنّه ينشأ عن ممارسة هي في أوّل الأمر أنطولوجية.

لذلك فهيدجر ينظر للفهم» باعتباره مكوّناً لكيثونة الكائن، و باعتباره كيفية أساسية لوجوده و بمقاربتة للعالم و لذاته»⁽²⁾.

فعن طريق الفهم، الدازاين يمكن أن يتحقّق بطريقة أو بأخرى؛ فهم صميم الدازاين، و فهم الذات متلازمين. و الدازاين يتأسّس على فهم الذات (..)؛ فالفهم ليس فهماً نظرياً، إنّهُ لقد أخذ يتطلّب عالماً بسيطاً أولاً و أكثر أصالة⁽³⁾.

الفهم عند "هيدجر" اتجاّاه نحو رؤية وجودية سابقة، حدّدت إطاراً للمطالبة بشرعية وجود مؤسسة تأويلية⁽⁴⁾.

(* verstem : Comprendre, saisir, concevoir- entendre, s'entendre à (q ch) savoir.
pierre grappin, dictionnaire français/allemand- allemand/français Larousse, page :809.

(1) عادل مصطفى، "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص: 154.

(2) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة(دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية

الحديثة)، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2007، ص: 19، 20.

(3) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, Armand colin, paris, 1997, page : 57.

(4) Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, presses universitaires de France, paris, 1 édition, 1993, page : 132.

فعتبة الفهم عند "هيدجر" -إذن- ليست مفهوما منهاجيا مثلما هو الحال عند "درويزن" (*DROYSEN) و لا هي أساس تأويلي مثلما هي عند "دلثاي" DILTHY، بل هي خاصية أساسية لوجود الحياة الإنسانية نفسها، فأظهر "هيدجر" ما يتّسم به الفهم من "طبيعة شروعية"، و اعتبره حركة تجاوز و مضيا إلى ما وراء ما هو قائم.

بذلك يضع "هيدجر" أول شرط للدخول في هذه العملية الوجودية و هو "الحكم المسبق".

«الإقرار بأنّ كل فهم يتضمّن حتما حكما مسبقا هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية»⁽¹⁾؛ ففي الحين الذي تعلن فيه المعرفة عن تخليها عن كل ما هو ماضوي تقرّ علنا بأنّ الماضي لا يقل شأنًا عن الحاضر.

كما أنّ هذه النظرة تجعلنا نستسلم للفرضية القائلة بأنّ «الفهم يخضع لبنية توقعية- إن لم نقل حدسية»⁽²⁾.

لعلّ الإيمان بوجود بنية مسبقة للفهم يضعنا أمام تحدّ آخر، و هو الشك في موضوعية المعنى الأوّلي، و بالتالي في المعنى العام و النهائي، أي أنّ هذا الفهم سيصبح ذاتيا لا محالة.

لذلك، فإنّ "هيدجر" يضع للفهم محددات أخرى تجعل منه أداة و عملية موضوعية عادلة في آن، و هي:

1. إنّ الفهم دائما يتعلّق بالمستقبل، و هذه هي السمة الإسقاطية للفهم؛ على أنّ الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أنّ الفهم يرتبط بموقف المرء. غير أنّ ماهية الفهم تكمن لا في مجد فهم موقف المرء، بل في كشف

(* ينظر: فهرس الأعلام في آخر الأطروحة.

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 374.

(2) جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 87.

الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم؛ و يطلق عليه "هيدجر" مصطلح "Existentialité".

2. يجب أن يعمل الفهم دائما داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل،

داخل "كلّ علائقي" Bewandtnisganzheit.

نخلص إذن أن عتبة "الفهم" عند هيدجر، هي عملية أساسية لتحقيق الدازاين، الذي هو صميم الوجود، بل إنّ الفهم سابق على كل فعل، و لا يجب أن يفهم على أنّه ميتافيزيقي.

3-1-1- "هانز جورج غادامير" HANS GEORG GADAMER (1900-2002)

(2002) نحو تاريخية الفهم: خطاب الحقيقة و المنهج:

لقد صارت قناعتنا كبيرة-منذ بداية هذا البحث- أنّه لا يمكن للفرد أن يؤسس لأيّ مشروع مفردا؛ فمشروع "كانط" في الكون الجمالي قام على سؤال مفاده: «كيف يمكن ردم الهوة بين مثال نموذجي للجمال و تجربة الإنجاز الفنّي المفتوحة على الاحتمال و الممكن. أليست هذه الهوة هي قدر الاستيطيقا الكانطية المؤسسة لكل استيطيقا مقبلة»⁽¹⁾.

و كان جواب هذا الانشغال الكانطي في كتابات جميع من آمن به فلسفيا.

فظهرت فاتحة الإجابات على يد "إدموند هوسرل" في الصرح الجديد الذي دشّنه و هو "الفينومينولوجيا"، ونجح في نقل عملية التفكير إلى الأشياء ذاتها، و بذلك أظهر ليبرالية عالية إزاء الفكر الفلسفي بأسره. ليتابع تلميذه "مارتن هيدجر" إكمال رحلة التدشين و إعطاء المشروع الهرمنيوطيقي بأمله المشروعية الكافية لأن يتحول فكرا

(1) حميد حمادي، استيطيقا الحكم استيطيقا الإبداع، آيس "فضاء العقل و الحرية" مجلّة فصلية، العدد 1،

الجزائر، جوان 2005، ص: 65.

مستقلا يهتم بصميم الوجود، و كشف عن بنية الاستحضار المسبق للفهم باعتبارها نشاطا فعليا في عملية التأويل.

لكن الرحلة لم تنته هنا فحسب؛ بل صار دارجا جدا في الأوساط الفلسفية

النظر إلى هرمنيوطيقا "هانز جورج غادامير" HANS GEORGE GADAMER على أنها استمرارية طبيعية لهرمنيوطيقا "هيدجر": فالحقيقة الأكيدة إذن- ورغم كل شيء- أن "غادامير" يدين بالكثير لأستاذه.

لقد كان على "غادامير" أن يطور النتائج المثمرة و الإيجابية للفينومينولوجيا، و بخاصة فكر "هيدجر"، في النظرية التأويلية، كان جادامر هو من قدر له أن يشتبك بالمشكلة الفلسفية الخاصة بتأسيس أنطولوجيا جديدة لحدث الفهم⁽¹⁾.

لقد كان حدثا فاصلا في تطوّر الهرمنيوطيقا الحديثة ذلك الذي وقع عام 1960، حين صدر كتاب "الحقيقة و المنهج" *vérité et méthode* (*) لمؤلفه "غادامير" ففيه قدمت مراجعة نقدية للاستيطيقا الحديثة و نظرية الفهم التاريخي من منظور هيدجري أساسا.

مع ظهور كتاب "الحقيقة و المنهج" دخلت النظرية التأويلية مرحلة جديدة؛ فنجد التصوّر القديم للهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية قد أهمل و ضرب عنه صفح، بل نجد فكرة "المنهج" ذاتها قد حوكت. ذلك أن عنوان كتاب "غادامير" ينطوي على تهكّم: فالمنهج عنده ليس هو

(1) د/ عادل مصطفى، "فهم الفهم": مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص: 194.

(*) لقد كان المفترض أن يكون عنوان كتابه *verstehen und geschehen* أي "الفهم و الحدث"، و هو العنوان الذي يعيد إلى ذاكرتنا عنوانا شهيرا لبولتمان BULTMANN أي "الإيمان و الفهم" *glauben und verstehen*.

- يمكنك العودة إلى: جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 127.

الطريق إلى الحقيقة !بل من دأب. الحقيقة⁽¹⁾.

يقول "هانز جورج غادامير" في مقدمة "الحقيقة و المنهج": «بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة. و هي تهتمّ بتلمس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة، و تهتمّ بالبحث في شرعيتها. و من هنا فإنّ العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم: أي أنّها ترتبط بتجربة الفلسفة، و الفن، و التاريخ نفسه»⁽²⁾.

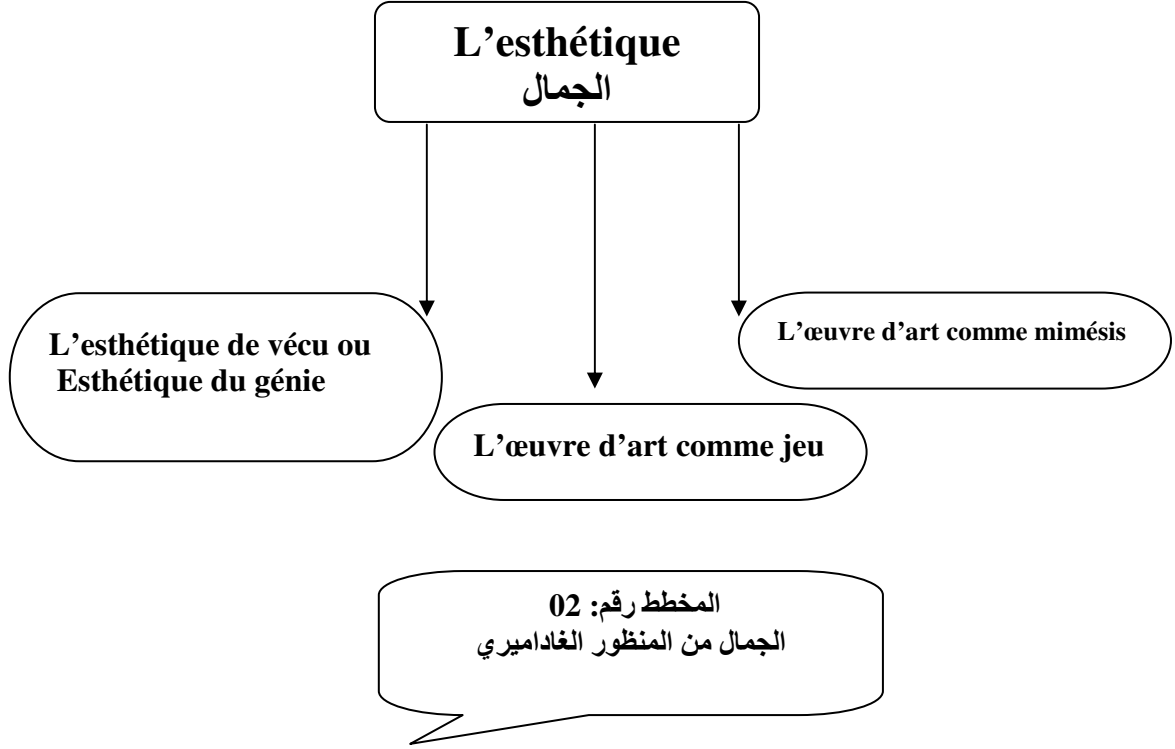
في الحقيقة؛ أنّ "غادامير" أعاد طرح سؤال فيلسوف سبقه و هو "دلثاي" DILTHY حول زعم العلوم الإنسانية امتلاك الحقيقة، و هي العلوم التي اعتبرها "هيدجر" أنّها علوم مشتقة أو متفرّعة.

لكن على الرغم مما يوفّره "المنهج" فإنّه غير قادر على وصف "الحقيقة" التي هي الضوء الأخير و الملاذ الأسمى لتجربة العلوم الإنسانية، إنّها تجربة فهمنا للعالم و لذواتنا على حد سواء. فالمنهج يعلن في كلّ مرة فشله الذريع... لتبقى الطريقة المثلى لكل عمل عقل جاد هي فتح أفق التساؤل على مصراعيه.. و بذلك يبدأ الحوار و هو لبّ البحث عن الحقيقة.

لكن "غادامير" يبدأ أولاً بمحاولة تعريف الأثر الفني و تمييز طبيعة النشاط الجمالي؛ فيقدّم ثلاثة تصوّرات يمكننا أن نقدمها في المخطط الآتي:

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 194.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص: 28.



- فعن طريق مصطلح **L'esthétique de vécu** أو **esthétique du génie** يحاول "غادامير" تغيير الطرح السائد، و الناتج عن التفكير الكانطي؛ فمفهومي "الذوق" و "العبقرية" تبادلا الموقع « فقد كان على العبقرية أن تصبح تصورا أكثر شمولا، أما ظاهرة الذوق فقد توجّب، على العكس، بخس حقها»⁽¹⁾.

يعني هذا؛ محاولة علمنة الجمال و وضعه في دائرة الحكم الذي يجعل الذات تقف دون حيرة إزاءه، فهي مؤهلة تماما للوقوف معه أو ضده تماما. لذلك فالفن- حسب هذه النظرة- « يقدّم عبر إنتاج الفرد-مطلقا-الأصلي العبقري، يزودنا بالتجربة المعيشة الخاصة التي لا ترى بما نعيشه مباشرة في

(1) المرجع نفسه، ص: 115.

الوجود»⁽¹⁾ .

- أما التصور الثاني لمفهوم الجمال هو: *L'œuvre d'art comme jeu* الأثر الفني باعتباره لعبة؛ و هنا يفرغ مفهوم "اللعب" Play من معناه الذي أصقه به "كانط" KANT و "شيللر" SCHEILLER. فغادامير يميّز بين اللعب و سلوك اللاعب، فاللاعب لا يحمل اللعب على محمل الجد.

هذا لا يعني أنّ اللعب ليس أمرا جدّيا بالمرّة، «فللعب علاقة خاصة بما هو جدّي، و ليس الجدّية ما يمنح اللعب "غرضيته"، فنحن نلعب، كما يقول أرسطو، من أجل الاستمتاع»⁽²⁾ .

لكن المهم في مفهوم "اللعب" هو تحوّله إلى "بنية و وسط كلي"؛ فاللعب يقوم على التكرار، فله إذن سمة الفعل ERGON و ليس سمة القوّة EMERGIA فقط.

إنّ اللعب يتحوّل-عند غادامير- أداء في غاية الشفافية، ففيه تكتشف حقائق الأشياء، و يتجلّى سحرها، لتمارس سطوتها على الروح و العقل.

- يعيد "غادامير" في ظل التصور الثالث للأثر الفني «شرعية مصطلح *Mimésis* (فن المحاكاة- فعالية الجمال)، فالجمال الرومانسي *l'esthétique romantique* للعبقرية يقصي *disqualifié* المنفعة (*profit*) للتعبير الذي يؤمن بـ: الأثر الفني يحاكي، لكنّه يقدم شيئا مختلفا للواقع، شيئا يعد بالدرجة الأولى غير مألوف»⁽³⁾ .

لذلك لا يمكننا- في نظر غادامير- النظر إلى العمل بشيء من الذاتية، و لا يمكننا أيضا أن نقدم حكما ضده أو معه لمجرد أنّه أثر فينا، أو خلق فينا ردّة فعل معينة.. العمل ينظر له بطريقة متوازنة تجمع بين قصدية الكاتب و أثر النص فينا.

(1) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, page : 155.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص: 172.

(3) PHILIPPE HUNEMAN et ESTELLE KULICH, introduction à la phénoménologie, page : 158.

هكذا ينطلق "غادامير" في مشروعه هذا من علاقة الفن بالواقع و بالتالي بالعالم، فالأعمال-في نظره- لم توجد لتحقيق رغبة جمالية مطلقة، وإنما هي وجدت لتقول شيئاً للعالم.. أي أنها تقدم معنا.. و هو الدرّة التي يتسابق الجميع من أجل الظفر بها.

لقد بنيت رؤيته على الاختلافات و التوترات القائمة بين آفاق اعتقاد النص و آفاق اعتقاد المؤول، فيؤكد "غادامير" في البدء أننا مهما بلغت دقة فهمنا للنصوص، فإننا لا يمكن أن نفهمها أكثر من أصحابها « و إذا كان "كانت" Kant يعتقد أنه يفهم أفلاطون أفضل من فهم أفلاطون نفسه، فإن "غادامير" عكس ذلك يعتقد أننا لا يمكن أن ندعي فهم نصوص أفلاطون أفضل منه»⁽¹⁾.

لذلك أتى عنوان كتاب غادامير "الحقيقة و المنهج" ساخراً، فالحقيقة تبقى ساحة في فضاء لا محدود، و لا يمكن لأيّ منهج أن يصطادها ثمّ يحتويها، و هذا لا يجعل اليأس يسيطر على قلوبنا، بل يجعلنا نبحث في أول عتبات تملك الحقيقة الجزئية، و هي الفهم.

يخلص "غادامير" إلى تحديد ماهية الفهم أولاً؛ فهو «ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفاً، بل على العكس من ذلك فهو بحدّ ذاته حدوث متحقّق، أيّ شكل من أشكال الفعل و الخلق»⁽²⁾.

يعني هذا؛ أنّ الفهم-حسب هذه النظرة-يتحوّل ميزة حقيقية لصيقة بالإنسان يمارسها أينما حل، هي جوهر وجوده.. هي الخلق بعينه، بها تتحقق إرادة السلطة.. ليصبح الفهم "سلطة" شأنها الحقيقة تماماً.

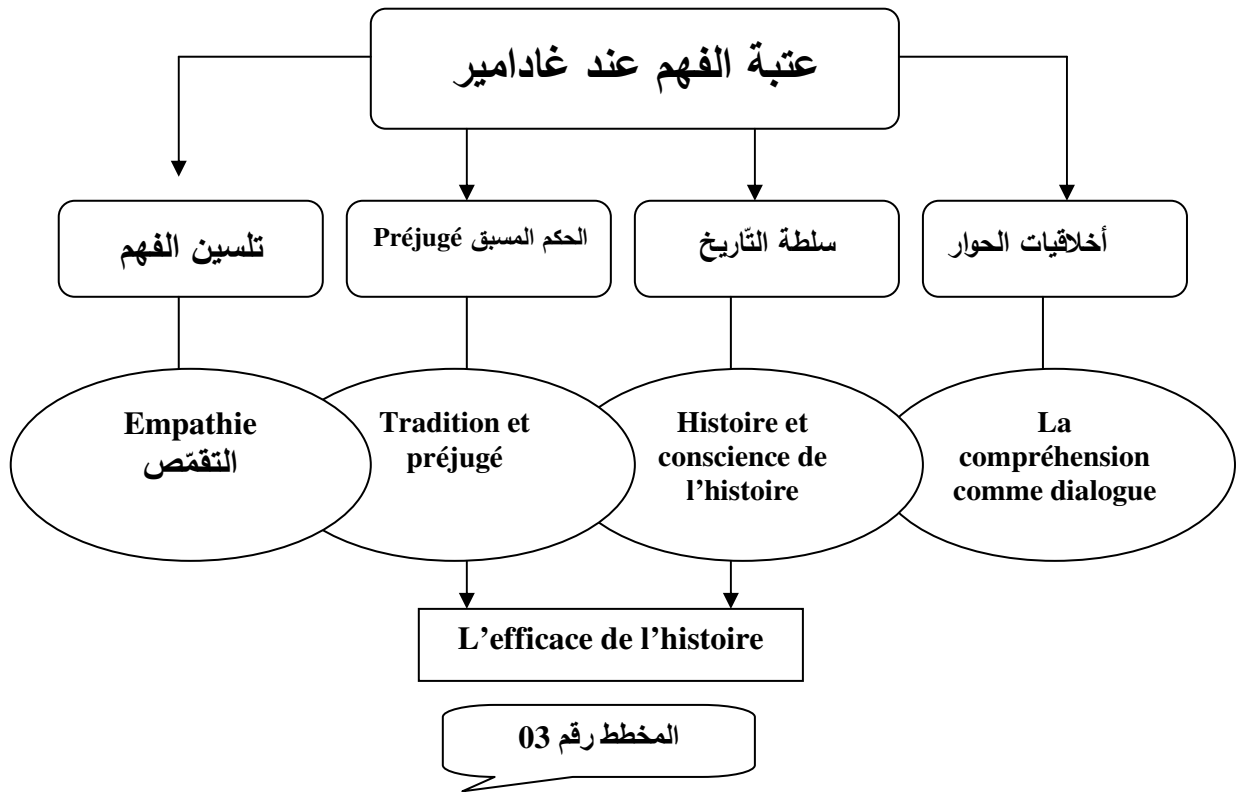
(1) ديفيد كوزنر هوى، الحلقة النقدية "الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية"، خالدة حامد، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص: 19.

(2) المرجع نفسه، ص: 132.

لكن الفهم-في الحقيقة- هو نتاج تعامل الذات مع موضوعها، ممّا يجعلها تنهك منذ البدء في حوار بناء بعيدا عن إرادة الهيمنة و تمويه الحقيقة. فالتجربة التأويلية لفيلسوف هايدلبرغ هي نشاط الفهم في طيات لغة حية و فاعلية الحوار بين قارئ و مقروء ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة⁽¹⁾. فهو بيننا من الكل و ليس من العوامل الموضوعية فقط، فيتشبت بالمؤلف و يعترف بوجوده، كما أنّه لا يتخلّى عن نظرة "شلاير ماخر" و "دلتي" فيدعونا إلى العودة إلى المركز... و يجعل من التاريخ مبدأ، لكن أي تاريخ؟ يمكننا أن نتصوّر الرؤية الغداميرية في تشعبات هذا المخطط (المخطط رقم

:(03)



(1) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل "الأصول/المبادئ/الأهداف"، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف/ المركز الثقافي العربي، بيروت/الجزائر/ المغرب، ط2، 2006، ص:

فحركة الفهم و إنتاج المعنى و إدراك الدلالات و استدراك الحقائق مسألة لا يعترضها التوقف أو التعطيل، ما دام أيضا اللَّفظ الجواني أو التعبير الباطني يسمع همسه كأصداء لا تنتهي ذبذباتها و لا تستنفذ طاقاتها»⁽¹⁾.

و اللَّغة و الحوار وجهان لعملة واحدة، فلطالما نظر "غادامير" لِلَّغة مركزا للحوار la langage comme centre، فهي أساسه و آداته، بل هي حوار و تواصل **verständig**^(*)، و هي ليست مجردّ قوالب جاهزة ينجزها الأفراد لغرض ما. و تأويل نص ما يعني الدخول في حوار معه، و الفهم شكل من أشكال الحوار» فهو حدث اللَّغة الذي يحدث فيه الاتصال، أمّا الفهم الهرمنيوطيقي فهو ظاهرة اللَّغة بالمعنى الأوسع الذي يحضر فيه التراث الثقافي الأدبي أو السياسي أو القضائي ذاته بوصفه "لغة"-بالمعنى الأوسع للمصطلح- و كثيرا ما يحضر بوصفه نصوصا مكتوبة»⁽²⁾.

لكن "غادامير" يؤكد مرارا أنّ الحوار ليس إرادة هيمنة تفرض على شركاء الحوار و تخضعهم لقناعة معينة، و إنّما هو ممارسة جماعية مبدعة، يصبح على إثرها الفهم مشروعا غير مكتمل، لكنّه متجدّد.

و هذا يتفق حوله "غادامير" و "يورغن هابرماس" JURGEN HABERMAS، الذي يتمثّل في نموذج الحوار الأفلاطوني. و بذلك يكتسب الحوار و التأويل بعده العالمي، لأنّه يقوم على «علاقة جدلية، منتجة و خلاقة، بين الـ"نحن" و "التراث" و بين "الأنا" و "الآخر" قوامها السؤال و الجواب، دليلها المساءلة و التجاوب، استقصاء لا إقصاء و حوارا لا تحويرا»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 26، 27.

(*) **verständig** : raisonnable ; sensé ; intelligent ; compréhensif.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 95.

(3) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص: 25.

يعتقد "غادامير" أنّ الحوار لا يكون ممكناً إلا من خلال "الحكم المسبق" *préjugé* من الطرفين. هنا تبدو إستراتيجية الحوار التي يتحدّث عنها غامضة، فكيف يمكن أن يكون هناك فهم مسبق؟ و ما مصدره؟ و ما تأثيره على طبيعة الحوار؟ و ما طبيعته..؟

ففي نظرنا أنّ الحكم المسبق يؤثر على حرية الحوار مع النصوص-عكس ما يقول به غادامير- و يؤدي بها إلى الدوغمائية أو على الأقل توجيهها نحو زاوية معينة !

و لكنّها أيضاً-أي الأحكام المسبقة-التي تؤسس عليها تصوراتنا و اعتقاداتنا ليست بريئة من الماضي... فهي مرتبطة أشد الارتباط بالتاريخ. و هذه- في الحقيقة- أطروحة "غادامير"؛ بل تشكّل أحد أهم أركان النظرية التأويلية، فالفهم لديه «هو إجراء وساطة بين الحاضر و الماضي و تطوير في الذات(..) و الأخذ بزمام الوعي التاريخي»⁽¹⁾.

لكن القارئ لـ"غادامير" يقع في مغبّة "التاريخية" حتّى يركن ذهنه في الصراع بين النزعتين القديمة التي تعيده أدراج النظرية التاريخية و نزعة أخرى هو يجهل معناها و مغزاها.

يبدو أنّه قد كان محقاً في التمييز بين مصطلحين مهمين هما "HISTORICISME" و "HISTORICITE"؛ لذلك يمكننا أن نميّز بينهما حسب "الموسوعة العالمية 2002, UNIVERSALIS, CORPUS 11, paris, في الجدول رقم (01):

(1) المرجع نفسه، ص: 58.

التاريخية HISTORICITE	التاريخانية HISTORICISME
<p>1- philosophie de l'histoire et essence de l'homme.</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Les intuitions de herzer ✓ Hegel et le progrès se la conscience. ✓ L'école historique. <p>2- La compréhension du mode d'être de l'historicité.</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Dilthey et le comte york. ✓ Le problème des sciences humaines. ✓ La phénoménologie et les philosophies de l'existence. ✓ L'herméneutique de Heidegger. ✓ Langage et historicité. ✓ Comme le mot allemand correspondant geschichtlichkeit, le mot « historicité » est d'abord employé pour exprimer qu'un événement à réellement eu lieu et n'est pas une simple tradition légendaire. 	<p>Le néologisme « historicisme » a pris, dans la critique artistique, un sens précis, qui ne doit cependant pas en faire oublier la connotation philosophique, si le concept, au sens philosophique, veut que toute pensée, toute connaissance, toute valeur, toute vérité soit le produit d'une histoire et se trouve liée comme telle à une situation historique déterminée, il désigne et qualifie, en matière architecturale, une pratique fondée, en tout ou partie, sur la référence explicite aux styles historique et sur le recours délibéré à des modèles, à des formes ou à des éléments empruntés soit à une « antiquité » ou à un passé plus ou moins reculé, soit à la tradition nationale, soit encore à des cultures étrangères, sinon exotiques.</p>

<p>Ainsi, l'on parle de l'historicité de la fondation de Rome, ou de l'historicité de la résurrection de Jésus. Il est évident que la création du terme « histoire critique, l'âge de l'histoire critique, laquelle reposait, comme science conscience d'elle-même, sur la désagrégation de la tradition légendaire.</p> <p>En ce sens, « historique » signifie « nom mythique ».</p>	
---	--

الجدول رقم 01

لذلك يقسم "غادامير" الفهم إلى نوعين:

1- الفهم التاريخي "الذاتي": و هو الفهم الأسبق-في نظر غادامير " فلا يمكن فهم الحاضر إلا بفهم الماضي، و في الآن نفسه يبدو من غير الممكن فهم الماضي إلا باكتساب بعض المسافة(*) عنه.

يعيد فيلسوف "هايدلبرغ" لمقولة التراث مركزيتها في الوقت الذي تجاهل فيه "شلاير ماخر" قيمة التأسيس التراثي حينما دعا لوعي تاريخي. لكن التراث عند "غادامير" سلطوي "Autoritaire" مثلما يعتقد "هابرماس"؛ « فالتراث أو القيم

(*) المسافة الزمنية: سيتم التطرق إلى هذا المفهوم في التطبيق على الخطاب الأدونيبي .

الثقافية لها دلالة و قيمة أخلاقية، و كل فعل أو ممارسة هي مشترطة بتاريخية وجودنا، و لا تتكشف الحقيقة إلا كصناعة تاريخية متجذرة في الزمانية و تتغير تبعاً لتغير آفاق المعنى»⁽¹⁾.

هذا لا يعني أنّ هذه المرحلة تستغرق في التراث فحسب، بل هي لسانية إلى حد ما، لاشتمالها على عملية سؤال و جواب تؤدي إلى فهم متمفصل .Articulateur

2 - الفهم التأويلي: و يعدّه لحظة أساسية، حيث يحكمه التوقع بأنّ شيئاً ذا معنى قد قيل حول شيء ما، و هنا يظهر مفهوم مركزي آخر يسميه "غادامير" بمفهوم **اكتمال الفهم أو كماله** **Completeness of comprehension or perfection of comprehension** «فهو يصرّ على ضرورة عدم التغاضي عن التشديد على "الاستباق" في عبارته "استباق الكمال" لاستحالة أن يدرك أي تأويل سمو ما يطلب فهمه، استحالة تامّة، و ينبغي أن يحاول التأويل(..) تأكيد مشروعيته من خلال السعي وراء تحقيق الشروط التي تؤدي إلى الإجماع»⁽²⁾.

و رغم ذلك تبقى فكرة "هيغل" صحيحة إلى حد ما، حيث لا يمكن التسليم بالإجماع، مهما كانت المعاني شفافة واضحة لا تثير جدلاً. لكن "الفهم التاريخي" عند "غادامير" يطرح إشكالا مفاده أن هذا النوع من الفهم يميّز بين مرحلتين متضمنتين:

- أ- فهم النص "Subtilité intelligente": و هي فهم النص الماضي.
 ب- تطبيق النص **Subtilité applicatif**: و هي تطبيق هذا الفهم على الاهتمامات الحاضرة⁽³⁾

(1) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص: 29.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 163.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 89 و ما بعدها.

و هما يمثلان في نظر "غادامير" لحظتين منفصلتين تماما، لكنهما تتحدان اتحادا جدليا(ديالكتيكيا) لتحقيق مفهوم أكثر شمولية هو "انصهار الآفاق".

تحتمل هذه النظرة تجريدا كبيرا، فكيف يمكن للذات أن تفصل بين الفكر و الفعل؟ أليس فهم النص داخل الفهم التاريخي عملية ذهنية و تطبيقية في الآن ذاته؟

كما تثير فكرة "استباق الكمال" ردود الفعل، فتبدو فكرة من قبيل الخيال؛ فهذه "كاثلين رايت" CATHLEEN WRITE في تقديمها لكتاب "مهرجانات التفسير" تقول: «إنّ الفهم الإنساني يبدأ لما يكون مفسرا من قبل و ينتهي بالتفسيرات التي تبقى دائما منفتحة على تفسيرات تالية، و هذا يرجع على وجه التحديد إلى أنّ الفهم الإنساني يكون محكوما تاريخيا، و هو بذلك يكون و يبقى متناهيا»⁽¹⁾.

و هنا نلمس خلطا آخر يتعلّق بمصطلحي "الفهم"، "التفسير"، و أيضا إحياء بأنّه فتح لآفاق الفهم على مصراعيه، و هذا سيؤدي حتما لا محالة إلى النسبية، و بذلك يتعارض "غادامير" مع مقولته "استباق الكمال" أو "اكتمال الفهم"، كما أن الهرمنيوطيقا الغاداميرية بوصفها فلسفة تكسر أحد شروطها و هو الطابع المثالي.

لذا حاول "غادامير" تجاوز الانتقادات- فيما يخص مفهومه الحكم المسبق- فميّز بين ما يسمّيه: أحكام مسبقة وهمية، و أحكام مسبقة مشروعة، لكنّه ظلّ يتحدّث عن فعالية التراث.. أي تراث؟ تراث- في نظره- يتحقّق بفعل "التطهير" من الدراسة التاريخية التقليدية.

لكن ما يجب على "الهرمنيوطيقا" أن تعترف به في حق فيلسوف "هايدلبيرغ" أنّه قد نقل الفهم نقلة نوعية بفضل فكرة "تلسين الفهم"^(*)، بل هي أكثر إسهاماته أصالة، حيث كانت الهرمنيوطيقا قبله تؤمن بأنّ «الفهم عملية سيكولوجية»⁽¹⁾

(1) نقلا عن: د/سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص: 94.

(*) **تلسين الفهم** يعني به تجسيد الوعي الهرمنيوطيقي باللّغة، ليخرجها من كونها عملية نفسية ذهنية.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 18، 19.

بحثة، متضمنة داخل الخبرات الشخصية للذوات: الكاتب/القارئ و تسميها بـ"التقمص" (*) **Empathie**، و بذلك يكون قد ردم ما يسمّى بالفجوة الهرمنيوطيقية الكائنة بين النصّ و المؤول.

هكذا علّما "غدامير" كيف يمكننا أن نخلص للعلم، و نبقي أوفياء لرجاله مهما حالت الظروف دون ذلك، فقد بقي مؤمنا بالمنحى الأنطولوجي الذي رسمه "هيدجر"، خاصة التناهي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية و هرمنيوطيقا الفهم.

1-2- وجهه النظر الأمريكية:

1-2-1- "إرك دونالد هيرش E.D.HIRSCH: الفهم الصامت

رمت تنظيرات "إرك دونالد هيرش E.D.HIRSCH النظرية الغداميرية في الفهم بالنسبية، و دعا "هيرش" في كتابه "الصحة في التأويل" **Validity in Interpretation** 1967 إلى إحياء مفهوم "قصد المؤلف"، و بذلك يطرح جوابا مختلفا تماما عن أجوبة "غدامير" للأسئلة المطروحة « حول طبيعة المعنى و موقعه في النصوص الأدبية»⁽¹⁾.

لا يعني "هيرش" بهذا الطرح أنه يعود إلى أطروحة النقد السياقي حرفيا، و لكنه يدرك تمام الإدراك أنّ القارئ بإمكانه أن يحقق تأويلا موضوعيا أوليا للمعنى الذي عبّر عنه المؤلف، و هذا المعنى في نظر "هيرش" هو قابل للتحديد.

كما أنّ « القصد اللفظي ليس هو كامل الوضع العقلي للمؤلف في لحظة الكتابة، و إنّما هو فقط أحد مظاهر هذا الوضع خرج للوجود من خلال التعبير اعتمادا على إمكانات اللّغة و احتمالاتها و أعرافها و تقاليدها، و لذلك فهو معنى مشترك بين القراء الذين لديهم القدرة على معرفة الأعراف و التقاليد نفسها و تطبيقها في

(*) التقمص: **Empathie**

Empathie : nom commun féminin (empathies)/sciences humaines : en psychologie faculté intuitive de se mettre à la place d'autrui et de comprendre ses sentiments et ses émotions.

- l'empathie à l'égard de celui qui souffre.

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 89 و ما بعدها.

ممارساتهم التأويلية»⁽¹⁾.

بدأ "هيرش" مستعينا بالتأويلية الفيلولوجية الحديثة التي تطوّرت من أواسط الخمسينيات إلى أواسط الستينيات على يد عالم القانون الإيطالي "إيمليو بينتي" في بناء علم تأويل عام للنقد الأمريكي على منوال "شلاير ماخر" و "ديلثي".
و كانت إستراتيجية "هيرش" الأساسية هي الهجوم على تقاليد النقد السائد و افتراضاته المسبقة و طرح تأويلية فيلولوجية لتكون الحل القوي للمشكلات الراهنة⁽²⁾.
يبدأ "هيرش" بالتمييز بين مصطلحين أساسيين هما: **المعنى Meaning**^(*)، **الدلالة و الفحوى Signification**^(**) و ينقلهما من دلالتهما القاموسية إلى دلالة أخرى:

و **المعنى** عند "هيرش" (أو zein بالألمانية) يدل على معنى المؤلف- و هو كيان لا يتغيّر و واحد و يمكن إعادة إنتاجه، و المعنى محدد أو قابل للتحديد، حيث انتقد مفهوم المعنى "المتمركز على النص" عند الشكليين، و ممّا له مغزى أنّه ميّز بين "الموقف العام" و "الاتجاه الخاص" عند المؤلف، بين ما قاله المؤلف فعلا و بصورة يمكن التحقق منها و ما قد يكون قصده.

أمّا "**الدلالة أو الفحوى**" عند "هيرش" (أو بيدوبيتونج بالألمانية) فيتضمّن عند "هيرش" بناء اهتمامات و روابط و سياقات مكمّلة داخل معنى المؤلف المحدّد،

(1) ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط3، 2002، ص: 90.

(2) ينظر: فنسنت.ب.ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، ص: 206، 207.

(*) Meaning: what is conveyed or signified sense you can't say that these sounds have no meanings. Signals with certain fixed meanings. Meaning: adj full of meaning: significant: a meaning look.

Oxford advanced learner's encyclopedic dictionary, oxford university press, Hong Kong, 1989. page 558.

(**)Signification: meaning of a word.

Oxford advanced learner's encyclopedic dictionary, page 847.

و الدلالة تتجاوز المعنى في إطاره و من أجل ذاته⁽¹⁾.

و بذلك يميّز "هيرش" بين "فهم النص" و "تأويله"، فالأول يعني به (بناء معنى النص)، بينما يعني بالثاني (تفسير المعنى)، و يضيف "هيرش" مصطلحي "الحكم Judgment" و "النقد Criticism" و هما مرحلتين أكثر تعقيدا من المرحلتين السابقتين.

و يصرح علنا «عدم وجود فوروية في الفهم، و غالبا ما يصرّ على أنّ المعنى المتضمّن في فهم النصّ يعد استثناء»⁽²⁾.

ثمّ يصل "هيرش" إلى نتيجة مفادها أنّ الفهم "صامت Silent" في حين أنّ التأويل "مهذار Garrulous"، و من خلال إصراره على أنّ التأويل لا يمكن إلاّ أن يكون صالحا و ليس محققا verified يضع نفسه بين المعسكرين النسبي و الموضوعاتي. و قد فند ما بعد البنيويين زعمه القائل إنّ المعنى القابل للمشاركة لا بدّ أن يكون محدّدا بطبيعته .

لكن النظرة الألمانية و الأمريكية على الرغم من دقتها و إسهابها في تحديد المفاهيم، إلاّ أنّها أبقت "عتبة الفهم" غامضة، فلم تجب عن أغلب التساؤلات و الملابس التي تحيط به.

لقد أحدث "علم النفس اللغوي" و "علم اللّغة النفسي" ثورة ذهنية في النظر إلى القراءة و آلياتها، حيث قلب كل الموازين التي رسّختها المدرسة السلوكية و مدرسة الجشتالت.

إنّ القراءة فضلا عن كونها عملية ذهنية، فهي موقف عقلي يتّخذه القارئ مرتّين: مرة قبل ممارسة عمليات القراءة، و هذا ما يسمّى في علم النفس المعرفي بالإستراتيجية، و مرة أخرى بعد الفراغ ممّا قرئ، و هذا ما يسمّى الفهم، كما يكون

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 207.

(2) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص: 50.

الاتفاق بدرجاته أو الاختلاف بدرجاته، أو التوسط بين هذين القطبين، و مثل هذا الموقف هو ما يميّز قارئاً عن غيره، و ما يجعل القارئ موجبا أو سالبا⁽¹⁾.

لذلك فالفهم يمرّ بثلاث عمليات متتابعة:

1- العمليات الجزئية: و تستند على افتراضين أساسيين هما: فهم معنى الكلمة المفردة خارج التركيب، و هو المعروف باسم **المعنى المعجمي**.

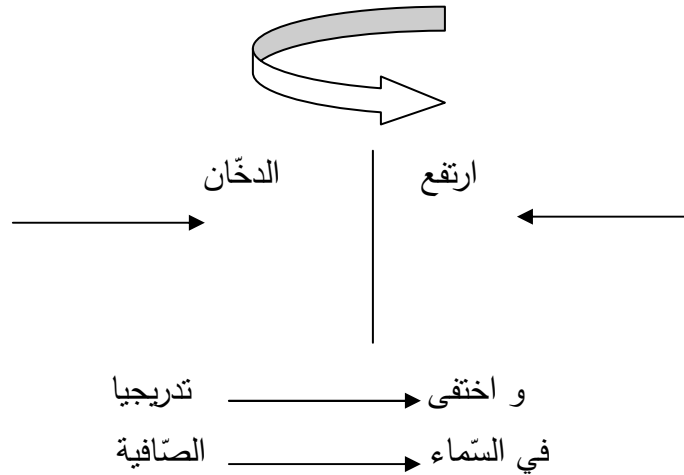
و الافتراض الثاني: "التمكّن من قواعد اللّغة التي كتب بها التركيب". و نظمت وفقا لها الكلمات المفردة في التركيب لتنسجم مع غيرها في علاقات جيّدة، هي العلاقات التركيبية **syntactical relation ships**.

و أمّا **العملية الثانية** من العمليات الجزئية إنّما هي اختيار الفكرة أو انتقاؤها، و من ثمّ تذكرها⁽²⁾.

مثلا: لدينا النصّ الآتي:

- ارتفع الدخان الأبيض في الجو و اختفى تدريجيا في السّماء الزرقاء.

يمكننا أن نقوم بالعمليات الجزئية للفهم كالاتي:



(1) حسني عبد الباري عصر، الفهم عن القراءة "طبيعة عملياته و تدليل مصاعبه"، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2000،

ص: 13.

(2) المرجع نفسه، ص: 11، 12، 13.

فنحدد العلاقات الآتية:

- 1- في الجوّ/ارتفع.2- الأبيض/الدخان 3- و اختفى/ ارتفع 4- اختفى/ تدريجيا
 - 5- و اختفى/في السماء 6- الزرقاء/ في السماء.
- ففي العملية الثانية من العمليات الجزئية لا نهتم بلون السماء و حال الاختفاء و اتجاه الارتفاع...و غيرها.
- 2- العمليات التكاملية: و نقصد بها أنّ القارئ لا يستطيع أن يستدعي من ذاكرته إلا ما جمعه في وحدات معنوية أكبر بمعنى أن الأجزاء الصغرى و التفاصيل الأدق لا مبرر لها. كما عليه أن يفهم العلاقات بين الجمل و في الجملة الواحدة.
- و بذلك نجد أنّ العمليات الجزئية تتأسس على الجملة الواحدة، أمّا التكاملية فهي تشمل عددا من الجمل التامة المتتابعة⁽¹⁾.
- و يشترط في العمليات التكاملية أربعة شروط:

- مرجع الضمير.

- العلية^(*).

- السببية^(**).

(1) ينظر: المرجع نفسه: ص: 14.

(*) العلية: هي فكرة عدّها كانت (1724- 1804) من جملة التصوّرات التي تتضمنها ملكة الفهم بصفة قبلية و التي بمقتضاها وحدها هي ملكة فهم خالص، إذ فضلها وحدها تستطيع أن تفهم شيئا في صور الحدس المختلفة.

لكنها في الحقيقة؛ مبدأ بديهي ما دام كل إنسان منذ مراحل نموّه الأولى لا يقبل عقله أن يحدث شيء من دون علّة.

- عد للإطلاع: د/ محمود يعقوبي، مسالك العلّة و قواعد الاستقراء(عند الأصوليين و جون ستوارت مل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص: 11، 12.

(**) السببية: يوجز الغزالي تصوّر الفلاسفة للسببية في هذه الفقرة: «..حكمهم يعني الفلاسفة بأنّ هذا الاقتران المشاهد في الموجود بين الأسباب و المسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، و لا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، و لا وجود المسبب دون السبب»

- عد للإطلاع: أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي: دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، تونس، ط2، 1985.

- التابع.

3- العمليات الكليّة: **Macro –processes**: و تقوم على عمليتين اثنتين:

أولاً: عملية التلخيص: و التي تنصب على الفقرة أو القطعة أو الموضوع المقروء.

ثانياً: تحديد النمط العام للتنظيم ثمّ خزن الموضوع في الذاكرة⁽¹⁾.

4- عمليات الإسهاب: و يتم فيها خلق ما يسمّى الصورة الموازية أو النصّ الموازي،

حيث تقوم بتكوين صورة ذهنية مدققة عن الموضوع، عن طريق التفكير في الطريقة

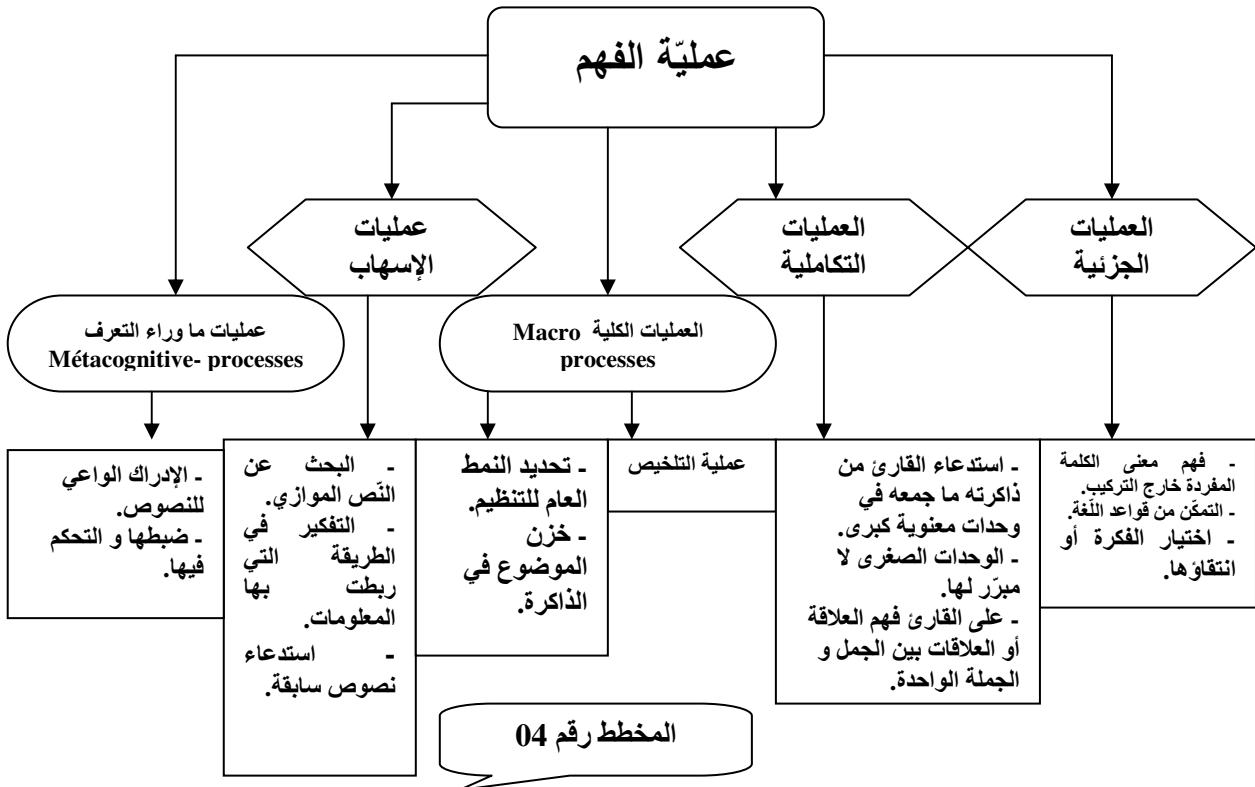
و الكيفية التي ربطت بها الوحدات و استدعاء نصوص سابقة.

5- عمليات ما وراء التعرّف: **Métacognitive processes**: و يمكن تعريفها

بأنها «الإدراك الواعي للقارئ، و القدرة على ضبط عملياته المعرفية و التحكم فيها و

توجيهها»⁽²⁾.

إذن يمكننا أن نلخص جميع هذه العمليات في المخطط الآتي:



(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، ص: 18.

العتبة الثانية: آلية الإدراك:

يقع كثير من النقاد المعاصرين-و على رأسهم هيرش- في مغبة عدم التفريق بين عمليتي الفهم و الإدراك، فالذات القارئة تدلف عملية الإبداع النقدي و هي مدججة بمجموعة من الأدوات بغية الاستحواذ على النص، فتتوه أثناء البحث... و تختار في ترتيب عمليات البحث.

فالإدراك الحسي Perception عملية عقلية تضيف على الأشياء معانيها، و الإدراك أكثر تعقيدا من الإحساس، و أكثر شمولاً حيث يشمل كثيرا من الظواهر، فبالإضافة إلى الخبرات الحسية، هناك العديد من الخبرات المركبة التي تؤدي إلى فهم الأشياء⁽¹⁾.

كما أن الإدراك هو « قدرة المرء على تنظيم المنبّهات الحسية الواردة إليه عبر الحواس المختلفة، و معالجتها ذهنيا في إطار الخبرات السابقة و التعرّف عليها، و إعطائها معانيها و دلالتها المختلفة »⁽²⁾.

يعني هذا أنّ عملية الإدراك سابقة للفهم، و هي ضرورية، حيث تتضمنها العمليات الآتية:

- 1- **العمليات الحسية:** و هي الحواس المختلفة و التي تستقبل المنبّهات الواردة إليها من العالم الخارجي.
- 2- **العمليات الرمزية:** يقصد بها الصور الذهنية و المعاني التي يثيرها الإحساس فينا، فأيّ منبه أو مثير تعرّضنا إليه يترك فينا أثرا، و هذا الأثر يعتبر بديلا للمنبّه أو المثير الأصلي فيترك لدينا إحساسات و صور معينة يطلق عليها العمليات الرمزية.

(1) فوزي محمّد جبل، علم النفس العام، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2001، ص: 185.

(2) المرجع نفسه، ص: 185.

3- **العمليات الوجدانية:** إنّ أي عملية إدراكية حسية لأيّ منبه ترتبط لدينا بناحية وجدانية كخبرة سابقة في أذهاننا، حينما نتذكر هذه الخبرة السابقة أو نراها⁽¹⁾.

4- ثبات الإدراك: هناك علاقة وثيقة بين الجهاز العصبي الحسيّ و الحركي و عملية الإدراك، و لذلك فإنّ هذا الجهاز العصبي له دور هام في ثبات الإدراك الحسي؛ فنحن حينما ندرك الأشياء إنّما ندركها بحقيقتها كاملة في طولها و حجمها و مساحتها. إنّنا عندما نرى الشجرة فإنّ صورة الشجرة ندركها كما هي في طولها و حجمها، و المعروف أنّنا كلّما ابتعدنا عن الشجرة مسافة معينة فإنّنا نراها بصورة أقل من طولها و حجمها الأصلي. و بالرغم من هذه الصورة البصرية إلا أنّ الصورة الذهنية السابق إدراكها عن الشجرة تظلّ كما هي في أذهاننا من حيث حجمها و طولها الطبيعيين⁽²⁾.

لكن باعتبار أنّ عملية الإدراك هذه تقع بين المثير و الاستجابة، و تتوقّف أيضا على الناحية السيكلوجية للذوات لا على الأشياء كما هي موجودة في الواقع، فإنها تطرح غموضا كبيرا، خاصة فيما ما يتعلّق بالنصّ الأدبيّ و الفن عموما، فهل إدراكنا للعمل الأدبي يكون كليّا أو تدريجيا؟ و هل صفة الثبات هذه التي يقرّ علم النفس العام صالحة على النصوصّ الجمالية؟

فرغم أنّ علم النفس العام يجعل لعملية الإدراك محدّدات ذاتية تؤثر فيه، منها:

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 188.

(2) المرجع نفسه، ص: 188، 189.

1. حالة التهيؤ و الاستعداد الذهني.
2. الحالة الجسمية و المرضية.
3. الحالة المزاجية و الانفعالية.
4. القيم و المعتقدات.
5. المتغيرات الثقافية و الاجتماعية(*).

لكن تبقى عملية إدراك العمل الأدبي أكثر غموضا و أكثر عمقا، فلو كان إدراكنا للعمل الأدبي كليًا مثل اللوحات التشكيلية مثلا، و ثابتا مثل إدراكنا للشجرة لكان أيضا فهمنا متطابقا، و بالتالي تأويلنا لا يختلف عن تأويلات سابقة.

العتبة الثالثة: آلية التفسير: L'explication:

لعلّه لم يعد بإمكاننا أن نعلن كما أعلن "دلّتاي" يوما التمييز الواضح بين التفسير و التأويل، بدءا، و هذا في شكل خيار بين فعلين مختلفين تماما، يستبعد الواحد الآخر. هذا ما رمى إليه "دلّتاي"؛ فإمّا أن "نفسّر" على طريقة العالم الطبيعي، و إمّا أن "نؤول على طريقة المؤرخ.

هذه القاعدة لم تعد من ضمن قناعتنا، فمنذ البداية أقررنا أننا سنعايش التجربة النقدية التأويلية وفق عتبات محدّدة، تسلّم الواحدة إلى الأخرى، تكمل بعضها بعضا. فالتفسير هو ثالث العتبات و هو المرحلة الحيوية و الشائكة في آن، فمن خلاله تتكشف لنا نهائية الفهم الإنساني.

لذلك كان لزاما علينا أن نبحث في جنيالوجيا هذا المصطلح لتحديد هويته، و حقل الثقافة العربية أكثر الحقول ثراء و أوفرها إسهابا و تحليلا و تعليلا.

(*) للمزيد: ينظر: فوزي محمد الجبل، علم النفس العام.

فالتفسير يرد مقترنا بالتأويل في اللسان يقول ابن منظور: «فسر الفسر البيان فسّر الشيء يفسّره، بالكسر، و يفسّره بالضم، فسرا و فسّره أبانه، (..)التفسير و التأويل و المعنى واحد، و قوله عزّ وجلّ و أحسن تفسيراً؛ الفسر كشف المعطى و التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكّل»⁽¹⁾.

و في مختار الصحاح: «ف س ر: (الفسر) البيان و بابه ضرب و(التفسير) مثله. و(استفسره) كذا سأله أن يفسّره»⁽²⁾.

و في كتاب "التعريفات" يعرفه بقوله « التفسير في الأصل هو الكشف و الإظهار، و في الشرع توضيح معنى الآية و شأنها و قصتها و السبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»⁽³⁾

إنّ التعريفات السابقة فيها من اللبس و الاقتران بين التفسير و التأويل ما يجعل المصطلح متاخلا و غامضا، إذ لا فرق بين التفسير و التأويل؛ فالإمام الزركشي يعرف التفسير في "البرهان في علوم القرآن" « علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد-صلّى الله عليه و سلّم- و بيان معانيه، و استخراج أحكامه- واستمداد ذلك من علم اللّغة و النحو و التصريف و علم البيان و أصول الفقه و القراءات، و يحتاج لمعرفة أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ»⁽⁴⁾.

(1) الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص، 129، مادة: فسر.

(2) الإمام محمّد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط و تخريج و تعليق د/ مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة و النشر، ط4، 1990، ص: 321.

(3) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة 1985، ص: 65.

(4) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج1، 2005، ص: 27.

فالبحث في مقاصد آيات القرآن الكريم لا يتأتى بالشرح الأولي للمفردات و فهم المعنى الأوّل لها، بل يتعداها إلى المعاني الباطنة، و هذا ما يطرح إشكالا في البحث عن معنى المعنى. فالتعريف السالف يتعرض لطبقة الأصوات و مخارجها و كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم نطقا سليما صحيحا، إذ النطق فيها من الطبقات الصوتية ما يتعلّق بالنبر و التنغيم و الفصل و الوصل و الوقف. و هذه مجتمعة أو متفرقة لها تأثير كبير في مبنى الدلالة و توجيه مدلولها. و علماء القراءات منحوا الجانب الصوتي في الدراسات القرآنية أهمية قصوى، ففي الترتيل أو التجويد ميزة التأثير في المتلقي و المرتل/المجود على حد سواء.

لقد تباينت أقوال العلماء في التفرقة بين التفسير و التأويل؛ فمنهم من يرى أنّ التفسير ما اقتصر على الرواية بالمأثور و الإتيان و السماع، و أنّ التأويل هو ما يتعلّق بالدراية و الاستنباط⁽¹⁾، و هناك من عرف التفسير بأنّه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحكامها الإفرادية و التركيبية، و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب⁽²⁾.

و على هذا، فإنّ التفسير يتناول مراد ظاهر اللفظ، أمّا التأويل فيتناول باطن اللفظ و يعتمد إلى ترجيح أحد احتمالاته فهو متعدّد.

حقيقة الأمر أنّ الخلط المقصود بين التفسير و التأويل ولّدته المؤسسة الدينية السياسية المسيحية و الإسلامية على حدّ سواء؛ و التي أقصت التأويل، و اعتبرته خروجاً عن الدين و أعلنت من شأن التفسير. فقد درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريبا، أي العاشر الميلادي-باستثناء الشيعة و بعض المتصوفة -على تفضيل مصطلح "التفسير" على مصطلح "التأويل"، فصار شائعا أنّ "التأويل"

(1) ينظر: الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، حقّقه و علّق عليه و خرّج أحاديثه فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص:

جنوح عن المقاصد و الدلالات الموضوعية في القرآن، و دخول في إثبات عقائد و أفكار من خلال تحريف مقصود لدلالات المفردات و التراكيب القرآنية و معانيها.

غير أننا نجد عند "جلال الدين السيوطي" (ق 9هـ-15م) تمييزاً دلالياً واضحاً بين مصطلحي "التفسير" و "التأويل" من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، و حاجة المفسر-أو المؤول-إليهما معاً، و ذلك على أساس أنّ "التفسير" هو شرح معاني الكلمات المفردة، و "التأويل" استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمنه من حذف و إضمار و تقديم و تأخير و كناية و استعارة و مجاز.

فالتفسير عند "جلال الدين السيوطي" «بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، و التأويل، توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة»⁽¹⁾، و هو عنده أيضاً «القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، و الشهادة على الله أنّه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به و صحيح، و إلا فتفسير بالرأي، و هو المنهي عنه. و التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع و الشهادة على الله»⁽²⁾.

يعني هذا أنّ الإمام "جلال الدين السيوطي" قد أوردك البون الشاسع بين التفسير و التأويل. كما أنّه يوحى بنظرة متقدمة عندما بيّن أنّ التفسير مرحلة أولية من مراحل التأويل، و أنّ المفهومين مرتبطين ببعضهما من حيث أهمية كل منهما للآخر، و بذلك يكون قد تخلّص من فكرة ترادف المصطلحين.

كما أنّه أضاف موضحاً أقسام التفسير، ففيه ما هو قطع بالقصد و هو معنى صريح لا تأويل له، و فيه ما هو تفسير بالرأي و هو مرفوض-في نظر السيوطي- و ماغير هذه الأقسام هو ترجيح دون قطع أو شهادة على الله و يسمّى تأويلاً.

(1) الإمام جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، ص: 848.

(2) المرجع نفسه، ص: 848.

لكن "نصر حامد أبو زيد" في مقال له بعنوان "إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1" يوضح أنّ نظرة "السيوطي" في القرن التاسع ليس في مجملها إلا إعادة صياغة و ترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى و ما تلاها بقليل، و ربّما حتّى نهاية القرن الخامس الهجري، حي ينقل كثيرا من أقوال الإمام الغزالي؛ و معنى ذلك أن الأقوال التي يرويها "السيوطي" عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنّها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، و هو العصر الذي عتبر "التأويل" مصطلحا مشبوها، إن لم يكن سيء الدلالة⁽¹⁾.

إذن فالتفسير إزالة للإبهام أوّلا ثمّ السعي بعد ذلك إلى كشف ما هو غامض من معاني المفردات القرآنية؛ لذلك فهو «علم يبحث عن مقاصد الآيات القرآنية، و ما تهدف إليه- بقدر الطّاقة البشرية، فدلالات كلام الله لا تنتهي، إنّما تتّسع و تتجدد ما تجددت الحياة»⁽²⁾.

و لا شك أنّ القرآن و هو في قمّة البيان العربيّ يجمع بين دقيق المعنى و موجز اللفظ، و عموم الدلالة و خصوصها، و مطلقها و مقيدها، فعلينا أن نقف أمام النصّ مستوضحين ما يحمله من دلالات، لذلك أصبحت الحاجة ملحة إلى الشرح و التفسير. لقد بدأ التفسير موضوعا من موضوعات الحديث الشريف، فقد كان الرسول عليه الصلاة و السّلام ينطق بحديثه موضحا لما جاء في القرآن و مبينا لما غمض منه على صحابته⁽³⁾.

كما أنّ التفسير في مرحلته الأولى في عهد الصحابة لم يكن ينصب على جميع

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1، الموقع:

www.maaber.50megs.com/issue-julyos/splights1.html

(2) أحمد عبد الغفّار، التفسير و مناهجه: النصّ و تفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص: 257.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 17.

القرآن، و إنما على بعضه، حيث يستخلص المعنى الإجمالي للآية، و لا يتكفّف في فهمها، أو التعمّق في معناها، حيث لم يكن مدوّنًا يتناقله المهتمون بغير الرواية الشفوية مع امتزاجه بالحديث النبوي، لأنّ الحديث النبوي كان المرجع الأساسي فيه⁽¹⁾.

لذلك فالتفسير الإسلامي قد انقسم عبر عصوره إلى ثلاثة أقسام هي:

2- التفسير بالرواية و يسمّى التفسير بالمأثور "النقل".

3- التفسير بالدراية و يسمّى التفسير بالرأى "العقل".

4- التفسير بالإشارة و يسمّى التفسير الإشاري "التأويل"⁽²⁾.

فالقسم الأوّل: التفسير بالرواية أو بالمأثور(النقل): و نعني به «التفسير للقرآن بالقرآن، أو التفسير بالخبر الوارد عن النبيّ (صلى الله عليه و سلم) أو بالخبر الوارد عن الصحابي»⁽³⁾.

و مثال تفسير القرآن بالقرآن في قوله تعالى:(قالا ربّنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين)⁽⁴⁾، فهي بيان للفظ "كلمات" من قوله تعالى:(فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه)⁽⁵⁾، و كذلك ما جاء في قوله تعالى:(أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم)⁽⁶⁾، و التفسير جاء في الآية:(حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير)⁽⁷⁾.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص: 29.

(2) كمال الدّين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسّرين، دار الوفاء لندنيا الطباعة و النشر، ط1، 2005، ص: 21.

(3) المرجع نفسه، ص: 21.

(4) سورة الأعراف، الآية: 23.

(5) سورة البقرة، الآية: 37.

(6) سورة المائدة، الآية: 1.

(7) سورة المائدة، الآية: 3.

و أمّا مثال ما جاء في السنّة شرحاً للقرآن حديث أبي بن كعب قال: سألت رسول الله (ص) عن قول الله تعالى: (و أرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون)⁽¹⁾، قال: عشرون ألفاً⁽²⁾.

و قد فسّر القرآن أيضاً بما ورد عن الصحابة لأنّهم شهدوا الوحي و التنزيل، و عرفوا و عاينوا أسباب النزول ما يكشف لهم النقاب عن معاني الكتاب. فالمسلمون في هذه المرحلة تحرّجوا من التعرّض لتفسير النصّ القرآني و بيان مقاصده، و ذلك لاعتقادهم أنّ هذا التعرّض هو القطع بمراد الله، و هذا ما استدعاهم لتفسير الآيات إلاّ بالرواية ضماناً لصحة المعاني.

و في العراق أقام عبد الله بن مسعود مدرسة التفسير و جلس إليه الكوفيون، و أخذوا عنه أكثر مما أخذوا عن غيره.

استمرّ التفسير بالرواية حتّى **عصر التابعين**^(*)، حيث وجدوا من مصادر التفسير في القرآن نفسه من توضيح، و بيان للآيات بعضها ببعض، و استعانوا بما جاء على لسان الرسول(ص) و الصحابة.

و مع انتشار التابعين في الأمصار المختلفة انتشر التفسير، و قد حمل هؤلاء معهم إلى تلك البلاد إليها ما وعوه من علم، و ما حفظوه عن صحابة الرسول(ص)، حتّى أصبحت تلك الأقطار مدارس للتفسير، لها صيغتها و مميّزاتها، كمدرسة مكة، و مدرسة المدينة، و مدرسة العراق.

و ظلّ التفسير بالمأثور معتمداً على الروايات التي جاءت عن الرسول(ص) و الصحابة و التابعين، و كان العلماء يختصرون الأسانيد، و يستغيثون بالأخبار و

(1)سورة الصافات، الآية: 147.

(2) الإمام الحافظ أبي الفداء اسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي(ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، راجعه و نقّحه الشيخ خالد

محمد محرم، مج 4، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، بيروت، 2005، ص: 20.

(*) هم الذين تتلمذوا على يد الصحابة، و أخذوا عنهم أغلب معلوماتهم.

الأقوال المأثورة دون ذكر قائلها، فدخل الوضع في التفسير و التبس الصحيح بالفساد، و اختلطت أقوال المتأخرين بالإسرائيليات و عدت على أنها حقائق ثابتة. لكن تطوّر المجتمع العربي الإسلامي مع الفتوحات الإسلامية و امتزاج المسلمين بثقافات و عقائد جديدة، إضافة للاعتقاد الإسلامي السائد بصلاحيّة النص القرآني لكل زمان و مكان، قد دفع بالمؤسسة الدينية إلى تبني طرح جديد يخص النص القرآني و هو الاجتهاد في التفسير أي التفسير بالدراية "التفسير بالرأي/العقل".

ف« التفسير بالرأي معناه أن يعمل المفسر رأيه في الاستنباط و يجتهد بعقله في الإيضاح و التبيين مستندا إلى الأدلة القوية بعيدا عن الهوى »⁽¹⁾. فاتجاه "التفسير بالرأي" محكوم بعدم الخضوع للهوى، و عدم مناصرة مذهب ما أو تيار ما، و أيضا الاحتكام لضوابط اللّغة و مقاصد الشريعة و العلوم المساعدة: كأسباب النزول، القراءات و الناسخ و المنسوخ.

تستند عملية التفسير بالرأي إلى أربعة ظواهر هي:

- 1- النقل بالخبر الصحيح الوارد عن النبي(ص) و البعد عن الأحاديث الضعيفة و المتروكة و الموضوعة.
- 2- الأخذ بقول الصحابي " و الصحابة كلّهم عدول".
- 3- الأخذ بمطلق اللّغة، و الحذر خشية الوقوع في الخطأ.
- 4- الأخذ بما يقتضيه الكلام و يدلّ عليه قانون الشرع، و هذا يستلزم قدرا من الفقه⁽²⁾.

(1) كمال الدين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 26.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 26، 27.

و رغم هذه الشروط الموسوعة للحدّ من إدخال الهوى أو الانزلاق إليه في التفسير، فإنّ الأئمة انقسموا إزاءه إلى فريقين:

أ- فريق يرى أن التفسير بالرأي باطل لقوله تعالى: (قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الإثم و البغي بغير الحق و أن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون)⁽¹⁾.

ب- و فريق يجيز التفسير بالرأي لعدم وجود نص قاطع لقوله تعالى: (لا يكف الله نفسا إلاّ وسعها)⁽²⁾.

لقد كان المعتزلة من أكثر الفرق التي تمثّل التفسير بالرأي، و ذلك لأنهم حاولوا توجيه الخطاب القرآني بما يتلاءم مع مستجدّات الحياة التي فرضها الابتعاد زمنيا عن لحظة صدور الوحي، ف«أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي و الخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغيّر، فأقاموا النقل على أساس العقل و أنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوروبا أن تنتظر حتّى القرن الثامن عشر لتحقيقها»⁽³⁾.

لكن المعتزلة رغم أنّهم خطوا خطوة مهمّة في تاريخ الفكر الإسلامي و هي توظيف العقل لصالح الدّين و الدنيا، إلاّ أنّهم ارتكبوا خطأ فادحا كلّفهم التراجع كلياً من السّاحة الفكرية الإسلامية... حتّى تصفيتهم و هو محاولة فرض الفكر الاعتزالي بالقوّة.

و بالرغم من أنّ «التفسير بالمأثور الثّابت بالنص القطعي، لا يمكن أن يعارض التفسير بالرأي؛ لأنّ الرأي إمّا ظني و إمّا قطعي أي مستند إلى دليل قطعي

(1) سورة الأعراف، الآية: 32.

(2) سورة البقرة، الآية: 286.

(3) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)،

المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003، ص: 281.

من عقل أو نقل، فإنّ كان قطعياً و لا تعارض بين قطعيين، بل يؤول المأثور، ليرجع إلى الرأي المستند إلى القطعي، إن أمكن تأويله، جمعا بين الدليلين. و إن لم يكن تأويله حمل اللفظ الكريم على ما يقتضيه الرأى و الاجتهاد تقدما للأرجح على المرجوح»⁽¹⁾.

إلا أنّ أهل الرأى- و تحديدا المعتزلة- قد أسرفوا في تفسير آيات الذكر الحكيم بالعقل حتّى زاد التعارض بين الدليل القطعي و الدليل العقلي، لذلك لجأوا إلى مقولة المجاز لحلّ هذا التناقض.

فالدّارس لتفسير المعتزلة و أطروحاتهم يلاحظ فيها مبالغة لدرجة أنّها تختلط، بل يمكن تصنيفها ضمن القسم الثالث من التفسير "التفسير بالإشارة أو التأويل". أضف إلى ذلك أنّ تراجع الفكر الاعتزالي و تصفيته لم يكن فقط بسبب عيوبه، بل إنّ السلطة السياسية آنذاك فعلت فعلها الحاسم؛ «و لعلّ القرن الرابع، الذي شهد نموّ الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية و اللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداة بين الدّولة السنيّة، ممثّلة في دولة الخلافة العباسية، و بين الدولة الشيعية التي امتدّ سلطانها حتّى القاهرة.

و هو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي، ممثّلا في تأييد الدّولة، بدءا من عصر المتوكّل، للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت الدولة في عصر المأمون و المعتصم تتبنّى الفكر الاعتزالي و تعادي الموقف الفقهي السني»⁽²⁾.

و هكذا كان لارتباط السلطة السياسية بالدينية أثرا مهما في توجيه التفسير- مثلما سنوضح في الفصول القادمة- لينتقل التفسير العقلي إلى أعلى درجاته و هو التأويل.

(1) كمال الدّين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 28.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا I في الموقع:

أمّا القسم الثالث: التفسير بالإشارة (التفسير الإشاري/ التأويل) و نعني به»
 تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك و التصوّف «(1) . و قد
 اختلف فيه العلماء فمنهم من أجازاه و منهم من منعه.
 و مثال ذلك في قوله تعالى: (يا أيّها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من
 الكفّار)(2)، فقال المتصوّفة إنّ المراد النّفس؛ يريدون أنّ علة الأمر بقتال من يلينا هي
 القرب، و أقرب شيء إلى الإنسان نفسه.

لكن ما يجدر بنا ذكره في هذا المقام أنّ "التفسير الإشاري" قد كان مرفوضاً
 و لا زال من قبل المؤسسة الدينية الإسلامية، رغم أنّها وضعت له شروطاً و هي:

1- ألاّ يتنافى و ما يظهر من معنى النظم الكريم.

2- ألاّ يدعى أنّ المراد وحده دون الظاهر.

3- أن يكون له شاهد شرعي يؤيّده.

ف نجد مثلاً عند "الإمام السيوطي" في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"
 قوله: «و أمّا كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير-قال ابن الصّلاح في فتاويه:
 وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسّر، أنّه قال: صنّف أبو عبد الرحمان
 السّلمي(*) "حقائق التفسير" فإنّ كان قد اعتقد أنّ ذلك تفسير فقد كفر»(3) .

(1) المرجع السابق، ص: 31.

(2) سورة التوبة، الآية: 123.

(*) هو أبو عبد الرحمان محمّد بن الحسين بن موسى الأزدي السّلمي، كان شيخ الصوفية و عالمهم
 بخراسان.

(3) الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ص: 871.

و يورد "الإمام السيوطي" في هامش حديثه هذا رأي ابن قيم الجوزية في التبيان في أقسام القرآن: و تفسير النَّاس يدور على ثلاثة أصول:

1- تفسير على اللفظ: و هو الذي ينحو إليه المتأخرون.

2- و تفسير على المعنى: و هو الذي يذكره السلف.

3- و تفسير على الإشارة و القياس: و هو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية و غيرهم⁽¹⁾.

لكنه يحتكم إلى أربعة شروط:

الأول: أن لا يناقض معنى الآية. **الثاني:** و أن يكون معنى صحيحا في نفسه. **الثالث:** و أن يكون في اللفظ إشعار به. **الرابع:** و أن يكون بينه و بين معنى الآية ارتباط و تلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطا حسنا⁽²⁾.

فالشروط التي يضعها ابن قيم الجوزية لضمان صحة تفسير المتصوفة مستحيلة التحقق؛ فمن أين لنا بالمعنى الأولي للآية للحكم على عدم مناقضته إيّاه، و كيف يمكن الجزم بصحة المعنى؟ أما الشرط الثالث فهو يشبه الموجّهات النصية في نظرية التلقي، و هذا يمكن التأكد من وجوده، و الشرط الرابع يطرح مشكلة معنى الآية الأولى.

لقد بدا تفسير المتصوفة للقرآن الكريم مدعاة للشك خوفا أن يصبح على شاكلة التفسير التي ألفها أهل الباطنية كالقرامطة و الاسماعيلية و البابكية^(*)؛ و هم قوم

(1) المرجع نفسه، ص: 872.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 872.

(*) القرامطة: نسبة إلى حمدان قرمط و هو الذي تزعمهم بواسط، و قاد ثورة في الجزيرة العربية. أما الاسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل أكبر أولاد جعفر الصادق، و كانوا يعتقدون الإمامة فيه. و البابكية: نسبة إلى بابك الخرمي الذي خرج بأذربيجان.

رفضوا الأخذ بظاهر القرآن»⁽¹⁾، و شاع قولهم: للقرآن ظاهر و باطن، و المراد منه باطنه دون ظاهره. لذلك حذر منهم "السيوطي" في كتابه "الإتقان" في معرض كلامه عن تفسير الصوفية.

هكذا ارتبط "مصطلح التفسير" Explication في الثقافة العربية بتفسير القرآن، و تعددت أنواعه بتعدد الحقب التي عاشها المسلمون، على الرغم من أن اللبس بقي قائماً بين الفقهاء في تحديد طبيعة التفسير و حدوده و علاقته بالتأويل حتى عدّه البعض- مثلما لاحظنا- نوعاً من أنواع التفسير، في حين عدّه بعض آخر ممارسة مضللة.

أمّا التفسير في الثقافة الغربية فهو مرحلة تالية للإدراك، فما موضوع التفسير و غايته؟ يجيبنا "هانس جورج غادامير" أن التفسير يمتد إلى موضوع قابل للفهم أو التعلّل» كما يبيّن لنا أن هناك صلة وثيقة بين المعنى المتضمّن في كل من كلمتي **الفهم Understanding و الاتفاق Agreement** في اللغة الانجليزية حتى أننا لا نكاد نميّز بينهما»⁽²⁾، أي أنّ الفهم هو حلّ لإشكالية التعدّد في المرحلة التي تليها، و هنا تظهر مهمّة الهرمنيوطيقا في الوصول إلى لغة مشتركة.

كذلك الأمر في النقد الأمريكي، فـ"بالمر" PALMER يميّز «بين التفسير الصحيح و بين الملاحظة و الشرح و التحليل و التأمل(..) و ممّا يتضمّن بالضرورة في فعل التفسير، العوالم الوجودية و التاريخية و اللغوية للعمل و القارئ. أمّا ملاحظة النصّ أو شرحه أو تحليله أو تأمله عقلياً فإنّه يعني إبعاد القارئ بدلاً من تمكين حدث اللغة من الإمساك بالمفسّر نفسه و الاستيلاء عليه و تحويله»⁽³⁾.

(1) كمال الدين عبد الغني المرسي، علم التفسير و مناهج المفسرين، ص: 32.

(2) سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، ص: 95، 96.

(3) فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي، ص: 204، 205.

و عملية التفسير عند "بالمر" تواجه فكرة التاريخية، فـ«العالم و "عالم القارئ" تاريخيان، فالتفسير نشاط تاريخي بالضرورة»⁽¹⁾، و بذلك يكون قد فصل في الاختلاف القائم حول عدم التّوضع في الزّمن.

لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ مصطلحي "التفسير" و "التأويل" في النقد الأمريكي المترجم إلى العربيّة يستعملان بمعنى واحد على الرغم من اختلاف التسميتين في اللّغة الانجليزية.

العتبة الرابعة: آلية التأويل: L'INTERPRETATION

كانت إشكالية التمييز بين المصطلحين في الثقافة العربيّة مردّها الدلالة السيئة التي لحقت بمصطلح "التأويل"، على الرّغم من أنّ كلمة "تفسير" قد وردت مرّة واحدة في القرآن الكريم، بينما وردت كلمة "تأويل" أكثر من عشر مرّات» و إذا أخذنا النّص القرآني-الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاما-نموذجاً لما يسمّى في الدراسات اللّغوية "معدّل الانتشار"، لجاز لنا أن نقول أنّ كلمة "تأويل" تنتشر في اللّغة العربيّة في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة تفسير»⁽²⁾.

أضف إلى ذلك قول علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة الرّماح "بالأمس حاربناهم على تنزيله، و اليوم نحاربهم على تأويله"، لا تحمل أيّ دلالة تعيب كلمة التأويل.

لقد نشأ التأويل لضرورة شرعية، فحين تولّى محمّد (ص) ولاية المسلمين باعتبارهم رسولا لا حاكما سياسيا يحمل بين يديه كتابا مبينا، نصّا جامعا يتوحّد فيه

(1) المرجع نفسه، ص: 205.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن: قديما و حديثا 1 في الموقع:

المعنى الظاهر و الباطن، البارز/الأساسي، المعطى/المبني، و كان هذا النصّ بالتحديد تاريخاً للبشرية و إجابة لكل سؤال، إذن فقد نزل باعتباره نصّاً بشرياً من أجل البشر و بلغة بشرية أيضاً.

و لأنّ النصّ القرآني خطاب متعدد الدلالات و حمّال أوجه، و كذا هو مصدر التشريع الديني و الدنيوي؛ كان على متّبعي الدعوة أنّ يستشيروا الرّسول (ص)- دوماً- في كل ما غاب عنهم، و لما كان لكلّ أجل كتاب انتقل محمّد (ص) إلى جوار ربّه الكريم، « نشب الجدل بين المسلمين حول (الإمامة/الخلافة) و من الأحقّ بها بعد الرّسول (ص)، و هل تكون بالاتفاق و الاختيار (بالبيعة و الاستفتاء و الشورى) أم بالنصّ و التعيين، و هل يجمع الإمام بين السلطتين الزّمنية و الروحية»⁽¹⁾، و حدث ما يعرف في التّاريخ الإسلامي بحادث "سقيفة بني ساعدة"، و نشأت الهوة بين المسلمين و التي أخذت تتّسع لتظهر من جديد و بشكّل أعمق.

عندما ابتعد النصّ عن سياقه الذي ولد فيه، و اتّسعت رقعة الخلافة الإسلامية، و تنوّعت الأعراق التي أقبلت على هذا الدّين، في ظلّ النعرات و الصراعات من أجل السلطة تعدّدت تفاسير القرآن الكريم بتعدّد الفرق السياسية و المذهبية. لذلك فقد وردت لفظة "التأويل" في معاجم اللّغة و حملت معاني عدّة، فأبو بكر الرازي يورد في "مختار صحاحه" التعريف الآتي: «التأويل تفسير ما يتولّ إليه الشيء و قد (أولّه) تأويلاً و (تأولّه) بمعنى، و (أل) الرّجل: أهله و عياله، و (آله) أيضاً: أتباعه و (الآل): الشّخص، و الآل أيضاً: الذي تراه في أوّل النّهار و آخره كأنّه يرفع الشخوص و ليس هو السّرّاب»⁽²⁾.

(1) محمّد إبراهيم الفيومي، المعتزلة "تكوين العقل العربي"، ج4، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002، ص: 16.

(2) محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الحديث، القاهرة، 2003، ص: 28، 29.

أما "الفيروزبادي فيطباق التعريفين اللغويين للتفسير و التأويل في قوله: «التفسير و التأويل واحد أو كشف المراد عن المشكل، و التأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر»⁽¹⁾. و كذلك "أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ)⁽²⁾.

و يمكننا أن نلخص معاني التأويل الواردة في المعاجم العربية في:
 أ- المرجع و المصير: مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه ورجع، و منه قول الأعرابي:

أوّل الحكم على وجهه ← ليس قضائي بالهوى الجائر

ب- التغيير: آل اللّبن أي خثر، آل جسم الرّجل إذا نحف.

ج- الوضوح و الظهور.

د- التفسير و التدبّر⁽³⁾.

غير أنّنا نجد "جلال الدّين السيوطي" (ق9هـ/15م) يميّز تمييزاً دلاليّاً واضحاً بين مصطلحين "التفسير" و "التأويل" من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، و حاجة المفسر-أو المؤول-إليهما معاً؛ يقول: «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، و التأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلّة»⁽⁴⁾.

لقد أدرك "الإمام جلال الدّين السيوطي" في مرحلة مبكرة أن التفسير و التأويل ليسا مترادفين؛ فكل منهما يشكّل مرحلة مستقلة عن الأخرى، ذلك أنّ

(1) الإمام مجد الدّين محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي الشافعي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، ج1،

دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص: 587.

(2) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت 210هـ)، مجاز القرآن، عارضه بأصوله و علّق عليه د/محمّد فؤاد، ج1، مكتبة

الخانجي، القاهرة، (دون تاريخ)، ص: 18.

(3) الأعرابي، الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجبل، بيروت، ط1، 1992، ص: 145.

(4) الإمام جلال الدّين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ص: 848.

"التفسير" هو شرح معاني الكلمات المفردة، في حين أنّ "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكنائية واستعارة ومجاز.

و بذلك نخلص إلى أنّ التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، لكن علماء الأصول قيّدوا مصطلح "التأويل" و هذا في قول "الأمدي" (ت 631هـ) يقول: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتمال له، و أمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»⁽¹⁾.

و أيضا في تعريف "ابن الجوزي" (ت 597هـ) الذي أورده صاحب "تاج العروس" «التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»⁽²⁾؛ و هو تعريف يمثّل الاتجاه الظاهري في استنفاد الطاقات الظاهرة في النص.

هذه التعاريف تؤكد تشدّد البيئة الأصولية، لأنّ وضع التعاريف يتعلّق بتقرير الأحكام إلى حدّ إنكار التأويل إذا لم تتحقّق فيه الشروط المحددة و في المؤول. يقول "ابن حزم" أحد الأئمة الأصوليين المتكلمة: «التأويل نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره، و عمّا وضع له في اللّغة إلى معنى آخر، فإنّ كان نقله قد صحّ ببرهان و كان ناقله واجب الطاعة فهو حق، و إن كان ناقله لخلاف ذلك اطرح و لم

(1) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي للنشر و التوزيع، الجزء 2، السعودية، ط1، 2003، ص: 199.

(2) الإمام محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة و تحقيق علي شيري، مج 14، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1994، باب اللام (مادة أول)، ص: 32.

يلتفت إليه و حكم لذلك النقل بأنه باطل»⁽¹⁾ .

لكن "الغزالي" يقتصر في تعريفه للتأويل على نوع واحد و هو التأويل الصحيح، يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به، أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر و يشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»⁽²⁾ .

يستدرك "الأمدي" (ت 631هـ) في تعريف التأويل و يميّز بين نوعيه، ما هو مقبول و ما هو غير مقبول. يقول: «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، و أمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»⁽³⁾ .

تحصيل ما سبق أنّ التأويل حسب وجهة نظر علماء الأصول هو: «حمل اللفظ على المعنى المرجوح بدليل»⁽⁴⁾ ، كما بدت أهميته عند أصحاب التشريع و المتكلمين و الفلاسفة؛ فأصحاب التشريع يعتمدون عليه في تناولهم للنص و استنباط الحكم من النص القرآني، و هو عند المتكلمين أساس محاوراتهم الجدلية، و هو أيضا صرف ظاهر الشرعيات إلى ما يوافق العقل إذا تعارضت معه عند الفلاسفة المسلمين.

-
- (1) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على النسخة التي حقّقها الأستاذ أحمد محمّد شاكّر، قدّم لها إحسان عباس، المجلّد الأوّل، الجزء الأوّل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983، ص: 42.
- (2) الإمام حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء الأوّل، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1937، ص: 157.
- (3) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص: 199.
- (4) محمّد الطيّب الفاسي، مفتاح الوصول في علم الأصول في شرح خلاصة الأصول للشيخ عبد القادر الفاسي، تقديم و تحقيق د/ إدريس الفاسي الفهري، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2004، ص: 224.

هكذا ظهر التأويل في الثقافة الإسلامية لضرورة دينية باعتباره ممارسة تتخطى الظاهر إلى الباطن بعد أن التبس الخطاب القرآني في تفسيره بالإسرائيليات، وكذلك لأنه يمثل مرحلة عالية من مراحل التنوع الأسلوبي للغة العربية، فاستعصى على الشرح و الفهم ثم التفسير، يقول الجرجاني في هذا الصدد: « إنَّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللُّغة، قد حدث في حذاقة حروفها، و أصدائها أوصافا لم تكن تلك الأوصاف قبل نزول القرآن »⁽¹⁾.

5- محصلة العتبات: الحلقة التأويلية _ « le cercle herméneutique »

لقد حاولنا في الصّفات السابقة الإجابة عن رهانات التأويل، فتوصلنا إلى قناعة مفادها أنّ الممارسة التأويلية لا يمكنها أن تتحقق إلا وفق مراحل أربع متتابعة، مرتبطة ببعضها أشد الارتباط؛ فبينما كان المشهد النقدي يثير إشكالية التباس الحدود الفاصلة بين: الفهم و الإدراك و التفسير و التأويل. تبين لنا أنّ هذه المحطّات هي عتبات التأويل، فيها يؤسس العقل لأغنى إستراتيجياته في سبيل لحظة حلم بالحقيقة المتعالية.

لقد شكّل مثلث الفهم الألماني (هوسرل، هيدجر، غادامير) النظرية الأساسية التي تؤسس للعتبة الأولى؛ فمع " هوسرل" أدركنا أن ليس المهم أن نعي الأشياء، و لكن الأهم أن نعيها قريبا من ذواتنا فكل محاولة لفهم العالم بمعزل عن الذات هي محاولة فاشلة. و مع "هيدجر" أصبح الفهم عملية أساسية لتحقيق الدازاين الذي هو صميم الوجود، بل الفهم هو سابق على كل فعل و لا يجب أن يفهم على أنّه ميتافيزيقي. أمّا "فيلسوف هيدلبرغ" فقد نقل الفهم نقلة نوعية بفضل فكرة "تلسين الفهم"، بل هي أكثر إسهاماته أصالة، و يكون بذلك قد ردم ما يسمّى "الفجوة

(1) الإمام عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، شرح و تعليق د/محمد عبد المنعم

خفاجي، تحقيق و تعليق محمّد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، مصر، (دون تاريخ)، ص:36.

الهرمنيوطيقية" الكائنة بين النص و المؤول.

فبينما يقع "المنظرون الألمان"-تحديدا غادامير- في تناقض مع واقع النظرية، إذ تحتمل تجريدا كبيرا، يتم التعارض على إثرها مع فكرة المثالي حيث تكسر الفلسفة أحد أهم شروطها.

أمّا وجهة النظر الأمريكية؛ فنقيم فرقا واضحا بين المعنى و الدلالة، لتصل في النهاية إلى أنّ الفهم صامت في حين أنّ التأويل مهذار، لتبقى عملية الفهم- حسب هذه النظرة- تائهة بين "الفهم السيكلوجي" و "الفهم اللساني".

توصلنا-في النهاية- إلى مراحل حدوث الفهم بدءا بالعمليات الجزئية إلى عمليات ما وراء التعرف التي ترمينا إلى الإدراك الواعي للنصوص ثمّ التحكّم فيها. كما تأكّدنا من أنّ الفهم سابق للإدراك، بل يعد الإدراك آخر مرحلة من مراحل الفهم، لكنهما مرتبطان بالتفسير *Explication* الذي انتهى إلى أعقد مراحل أي "التأويل" *Interprétation*، على عكس ما هو دارج في الثقافة الغربية.

لعلّ هذه العتبات المتلاحقة تشكّل حلقة دورية لاشتغال التأويل؛ ففي بداية أمرنا نتوهم أنّها حلقة مفتوحة، لا يحيل التأويل الأوّل في الدورة الأولى إلى التأويل الثاني في الدورة الموالية، لكنّها في الحقيقة تحيلنا على عرف تقليدي يوناني قديم يقول: "أنّ الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء، و الجزء انطلاقا من الكل". هذه الحلقة يمكن أن نطلق عليها: حلقة تأويلية *le cercle hermeneutique*.

فعلى الرغم من أن الحلقة قد صيغت صياغات متباينة من *Saint Augustin* حتى اليوم، إلّا أنّها ظلت تصف علاقة الجزء بالكل بطريقة حلقيه في فعل القراءة، فلكي نفهم الكل يغدو ضروريا فهم الأجزاء، في حين أنّنا لكي نفهم الأجزاء، لا ينبغي لنا إلّا استيعاب شيء من الكل.

و قد استعملت هذه الحلقة في الهرمنيوطيقا القديمة لوصف النصوص، لكنها عدّت عند "هيدجر" و "غادامير" المبدأ الأساس في فهم الإنسان لطبيعته و موقفه.

غير أن "شلاير ماخر" *SCHLEIER MACHER* قد ميّز هذه الحلقة التأويلية للكل و الأجزاء حسب العتبة الموضوعية *versant objectif* و العتبة الذاتية *versant*

subjectif. مثلما أنّ اللفظ (الجزء) يتقيّد بسياق الجملة، فإنّ النصّ بدوره جزء لا يتجزأ من الكل (الفنون) الأدبية أو الأدب برمّته. كما حوّل كل تأويل مرده إلى السياق التاريخي أي إلى النصّ ذاته *un texte à partir de lui-même*⁽¹⁾.

يعيد "هيدجر" للحلقة الهرمنيوطيقية أهميتها، فكانت هذه الفقرة التأسيسية بمثابة اللبنة الأولى في صرح التأويل يوردها "غادامير" كاملة في كتابه "الحقيقة والمنهج":

On ne peut donc déprécier ce cercle en le qualifiant de vicieux, fut ce en se résignant à un vice le cercle révèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel, on ne la saisit correctement que si l'explication se donne pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables par de quelconques intuitions et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon les choses elles-mêmes⁽²⁾

يحاول "هيدجر" الإتيان بدائرة هرمنيوطيقية تتمتع بدلالة أنطولوجية إيجابية، فكل تأويل صحيح-عنده- يجب أن يحذر من الأوهام، و يتفرّس "في الأشياء ذاتها". كما يميّز بين مفاهيم ثلاثة مهمّة:

(1) HANS-GEORG GADAMER, *la philosophie herméneutique*. jean grondin, presses universitaire de France, paris, deuxième édition, 2001, page : 74.

(2) HANS-GEORG GADAMER, *vérité et méthode « les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éditions du seuil, paris, 1976, page : 104.

1- *vorgriff* → *for- conception* → *some things we grasp in advance.*

2- *vorhabe* → *for- having* → *some thing we have in advance.*

3- *Vorsicht* → *for- sight* → *some things we see in*

و يشرح "مايكل إنوود" في كتابه "معجم هيدجر" هذه المصطلحات كالاتي: «إنّ الامتلاك المسبق هو الفهم العام للشيء الذي يؤول، و لكليانية الارتباطات التي يتضمّن فيها.. و تعني الرؤية المسبقة أن أثبت نظراتي على ما أريد أن أووله، و التصرّور المسبق يعني أنني أستطيع أن أوول شيئاً ما متاح لديّ من تصوّرات فقط. فأنا أستطيع أن أرى شيئاً ما على أنه أداة، و لكن ليس آلة كمان إن لم يكن لديّ تصور عن آلة الكمان، هذه العناصر هي مكونات البنية المسبقة، و هي تنطبق على كل تأويل⁽¹⁾.

لكننا في النهاية يجب أن نذكر أنّ الطابع الدوري الهرمنيوطيقي (الحلقة) هو نتيجة جهد يبذله و يدعمه المؤول.
 هكذا كانت الحلقة نتاج مسأمة فلسفية تقول: "الفلسفة تساؤل يضع نفسه موضع تساؤل"، و انطلاقاً من ذلك فإننا نجد هذا التساؤل يتحرّك باستمرار في جميع الاتجاهات و داخل دائرة مغلقة. كما ألهمت فكرة "كانت" KANT -عن الشيء ذاته *la chose en soi* التي تختلف عن الشيء الذي يوجد من أجلنا *la chose pour nous* بوصفه ظاهرة- طلابه و أنتجت هذا الصرح الفلسفي التليد.

(1) هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ص: 368، 369.