مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التأويل في الفكر الغربي بين الفلسفة والدين

ياسين عميمي
باحث مغربي

2025

بحث محكم
قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
2025-05-20

جميع الحقوق محفوظة © 2025

التأويل في الفكر الغربي بين الفلسفة والدين

تمهيد:

إن التأويل صفةٌ كامنة في النفس البشرية، نابعةٌ من حاجات الإنسان الوجودية والغريزية، والفطرة الاستكشافية التي ينفرد به العقل البشري يلازمها عجز نسبي وتطلع مستمر يتوق إلى الإحاطة بكل أسرار الوجود. ولطالما توقّفَ هذا الكائن المؤوِّل أمام غوامض الكون وخباياه يصفها ويفسرها، يسائلها ويؤوِّلها، وهذا يعني أن الكائن البشري «يعتقد في شيء أنه أصل أو أوّل أو أساس، (...) وبهذا الاعتقاد يعمد إلى التأويل بطريق رد الغائب إلى الشاهد، على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له القابلة للتطوير وللتنمية، وأن إمكانات الكون لا محدودة، وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى، ولا يتحقق وجودها إلا بها، فهذه من تلك وتلك من هذه. (...)، يعكس التأويل، إذن، الأوّليات والمبادئ والأعراف ومشاغل أمة من الأمم»[1].

أوّل ما تعلمه أبو البشر آدم عليه السلام هو التأويل؛ وذلك حين علمه الله سبحانه وتعالى «الأسماء كلها»، فصار يعلم الألفاظ وما تدل عليه من مدلولات؛ وذلك «ليس سوى أرضية فهم أو كينونة لفاهمة الإنسان تؤهله لكي يخوض زحام التأويل»[2]. وقد يكون «التعليم الذي تلقاه آدم بإلقاء علم ضروري في نفسه، حيث يخطر في ذهنه اسم شيء، عندما يُعرَضُ عليه فيضع له اسما بأنْ ألهمه وضع الأسماء للأشياء، (...) وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وكان ذلك سببا لتفضيل الإنسان على بقية أفراد جنسه، فالإنسان لـمّا خُلق ناطقا معبراً عما في ضميره فقد خلق مدركا أي عالماً»[3]. ولا يكون ذلك إلا بالتأويل؛ إذ يحصل العلم بالموجود الذهني، ولا يتحقق هذا الموجود في الأذهان إلا بتفسير وتأويل الأشياء في الأعيان.

وجماع الأمر أن التأويل قديم قِدم الإنسان نفسه، فهو ليس مجرد ممارسة علمية تنحو إلى التفسير أو الاستكشاف (...) إن التأويل ضرورة وجودية لهذا الكائن «العاقل»، وفطرة متأصّلة في ذاته ميّزه بها الحقُّ سبحانه. وكلّ معنى يواجهه الإنسان، «إنما هو متعلق بوجود تاريخي، عيني محدد، مرتبط بتاريخية معينة منسوب لها محمول عليها، مسند إليها، [إننا] نتشارك الوجود ونتقاسمه من خلال رموز عامة أو علامات مشتركة»[4]. واللغة إنما هي وجه واحد من تلك الرموز، بل هي أهمها وأكثرها تداولا واستعمالاً، وأشدها تركيبا وتعقيداً.

لا مراء أن التأويل كانت له قيمته ومكانته المعرفية، ليس في تأسيس العلوم وتأصيلها، بل في مسار الفكر الإنساني بشكل عام، غير أن استعمالات هذا المفهوم (التأويل) ضمن حقول معرفية متباينة، ووصفه بأسماء مختلفة ومتقاربة (التأويل، التفسير، الفهم، الهرمنيوتيقا)، يطرح جملة من الأسئلة المتعلقة بتاريخ التأويل

1 محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994م، ص: 217

2 رسول محمد رسول: إنسان التأويل؛ هبة إلهية ومُكنة إنسية، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2020م، ص:14

3 محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د ط)، 1984م، الجزء الأول، ص: 410

4 يُنظر: عادل مصطفى: فهم الفهم؛ مدخل إلى الهيرمنيوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مؤسسة هنداوي سي آي سي، (د ط) 2018م، ص- ص: 09 – 10

وماهيته، وبتطور مناهجه وتفاوت مداخله من علم إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى. لأجل ذلك، سنحاول في هذا المقال الوقوف عند أهم المراحل والتطورات التي مرّ منها التأويل عبر تاريخ الفكر الغربي، موجهين تركيزنا بشكل مخصوص إلى الدراسات الفلسفية والدينية. وسنحرص في هذا البحث على اتباع منهج تاريخي وصفي، يتدرج من الأقدم إلى الأحدث، بغية رصد التقلبات والتغيرات التي عرفها هذا المفهوم في الفكر الغربي.

ينتظم هذا المقال في تمهيد وثلاثة محاور ثم خاتمة؛ المحور الأوّل سنعود فيه إلى الفلسفة الأرسطية، لنتعرف على طبيعة التأويل الأرسطي كما بسطه المعلم الأول في الأورغانون. أما المحور الثاني، فإنه يختص بدراسة الهرمنيوتيقا أو نظرية التأويل الديني كما تناولها الفكران المسيحي واليهودي. وأما المحور الثالث، فإننا نخصصه لدراسة التأويليات الفلسفية بالوقوف عند أهم الأسماء التي بصمت التفكير التأويلي في الفلسفة الغربية، بدءاً بـ«شلايرماخر» ومروراً بـ «هيدغر» و«غادامير» وصولاً إلى «بول ريكور». وسنذيل هذا المقال بخاتمة موجزة نستحضر فيها أهم الخلاصات. ولا يفوتنا أن نشير في ختام هذا التمهيد إلى أنّ الحديث عن التأويل في التقاليد الغربية حديث ذو شجون. لذلك، فإننا لا نطمع أن نوفيّه حقه ونحيط بكافة جوانبه وتفاصيله، وإنما نفترض أن هذا العمل لا يعدو أنْ يكون مدخلاً موجزًا لهذا الموضوع المركّب.

أولاً: التأويل في الفلسفة الأرسطية

لعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أن أرسطو هو أوّل من وضع كتابا يحمل لفظ التأويل، وهو الأورغانون الأرسطي، الذي جاءت مقالته الثانية موسومة بـ Peri hermeneias، وهو العنوان الذي نقله الفلاسفة المسلمون إلى العربية بـ«العبارة»، لكن الترجمة الفرنسية اختارت لفظ «de l'interprétation»؛ أي في التأويل.

بيد أن كتاب Peri hermeneias أو العبارة، لم يكن بحثاً في «التأويل»، بمفهومه الواسع والأكثر انتشارًا؛ أي بوصفه منهجاً يسائل النصوص، ويسعى إلى الكشف عن معانيها المضمرة، وإنما هو كتاب من كتب أرسطو المنطقية التي تُجمع تحت اسم الأورغانون[5]، وقد خصّ المعلم الأول كتاب العبارة بدراسة «القول الجازم، كما هو حال التحليلات الأولى، من جهة تأليفه لا من جهة مادته»[6]. ونَظَرَ بشكلٍ خاصٍّ في «القول الجازم الحملي البسيط»[7].

---

5 كتاب العبارة هو الكتاب الثاني من كتب أرسطو المجموعة تحت مسمّى الأورغانون، ويقع كتاب العبارة بين كتابي «المقولات»، و«التحليلات الأولى»؛ ينظر: منطق أرسطو: حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، 1980م. الجزء الأول، ص: 10. / ص: 99

6 يقول الفارابي في كتاب العبارة: «والقول التام أجناسه عند كثير من القدماء خمسة: جازم وأمر وتضرع، وطلب ونداء، والقول الجازم هو الذي يصدق أو يكذب، وهو مركب من موضوع ومحمول». (يُنظر: أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، جمهورية مصر العربية، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب 1976، ص: 17).

7 يُنظر: حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسلة بديات، الطبعة الأولى، 1991، ص: 38. يقول أرسطو: «أما سائر الأقاويل غير ما قصدنا له منها، فنحن تاركوها؛ إذ كان النظر فيها أولى بالنظر في الخطب أو الشعر، وأما القول الجازم فهو قصدنا في هذا النظر.» (منطق أرسطو: حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، ص: 103).

انشغل أرسطو في كتاب العبارة بالمعاني والمعقولات لينظر فيها من جهتين[8]: من جهة نسبتها وعلاقتها بالموجودات، ثمّ من جهة نسبتها وعلاقتها بالألفاظ المنطوقة والمكتوبة؛

أمّا بالنسبة إلى لجهة الأولى، فإن أرسطو يرى أن القول «logos» لفظ دالٌّ على سبيل المواضعة؛ «لأن العلاقة التي تربطه بمعناه ليست علاقة ضرورة؛ إذ يمكن عقلا أن يتحقق اللفظ دون معناه، بل ويمكن أن يتحقق المعنى دون لفظه (كأن ندل على المعنى دلالة حقيقية بلفظ مغاير للفظ الذي تواضعنا عليه)»[9].

والقول عند أرسطو لفظ مؤلف، «وهو لفظ دالّ الواحد من أجزائه قد يدل على انفراده على طريق أنه لفظة، لا على طريق أنه إيجاب، وأعني بذلك أن قولي «إنسان» مثلا قد يدل على شيء، لكنه ليس يدل على أنه موجود أو غير موجود، لكنه يصير إيجابا أو سلبا إنْ أضيف إليه شيء آخر»[10].

إن التأويل الأرسطي هو تأويل للوجود؛ فنحن نؤوِّل الوجود بالدلالة عليه؛ وذلك من خلال علاقة النسبة التي يقيمها القول الجازم بين المنسوب إليه والمنسوب، أو الموضوع والمحمول، وهذا ما يقصده أرسطو بالتأويل[11] في كتاب العبارة؛ فالقول الجازم عنده هو «قول ينسب شيئا إلى شيء أو يفصل شيئًا عن شيء، فهو قول يقول الوجود بعقد علاقة جمع أو علاقة تفريق، وببنائه للعلاقة بين الأشياء يعتبر تأويلاً «[12]. وهذا التأويل الأرسطي في التصور البرهاني الضيق، سيعود من جديد إلى الوجود، ليخضع لاختبار المطابقة، وبالتالي الحكم عليه بالصدق أو الكذب.

أما انشغال أرسطو بالمعاني والمعقولات من جهة نسبتها وعلاقتها بالألفاظ المنطوقة والمكتوبة، فإنه يحدّد فيه العلاقة بين المنطوق والمكتوب من ناحية، وعلاقتهما بالكلام النفسي من ناحية ثانية، يقول موضّحاً ذلك في مطلع كتاب العبارة «إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس وما يُكتب دال على ما يخرج بالصوت»[13]، يجعل أرسطو، إذن، اللفظ المكتوب وسيلة ووسيطاً للوصول إلى المنطوق، ويجعل هذا الأخير علامة دالة على الكلام النفسي أو الداخلي.

---

8 يُنظر: الفارابي أبو نصر: شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة، عني بنشره وقدم له ولهلم وتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية، 1971م، ص: 24. وحمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص: 44-47

9 يُنظر: حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص: 44

10 أرسطو: منطق أرسطو: الجزء الأول، ص: 103

11 نستطيع فهم التأويل الأرسطي بوضعه بداية في سياقه المعرفي؛ بوصفه جزءا من معرفة منطقية قدم فيها أرسطو نظريته في القياس البرهاني، ثم بالاستنجاد بمصطلحي التصور والتصديق كما وظفهما المناطقة العرب، فالتصور هو أن تعقل المعنى المراد من القول والتصديق هو أن تستتبع معقولك حكما (بالصدق أو الكذب)، ولا يكون ذلك إلا بمطابقة معقولك للواقع الخارجي، أي مطابقة «ما في الأذهان لما في الأعيان». القضية المنطقية هي قول يمكن فهمه وتقويمه «ببساطة»؛ شريطة الالتزام بالصياغة الحملية.

12 هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب منوبة، إشراف حمادي صمود، (دت)، (دط)، ص:108

13 أرسطو: منطق أرسطو: الجزء الأول، ص: 99

حسب المنظور الأرسطي تدل الرموز المكتوبة بشكل مطابق على الصوت، ثم على ما تعقله النفس منه، مما يعني أن المعقولات هي نفسها بالنسبة إلى الجميع؛ وذلك على خلاف المكتوب والمنطوق، فكلاهما ليس واحدًا بعينه بالنسبة إلى الجميع، «إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولاً، وهي آثار النفس، واحدة بعينها للجميع، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد أيضا واحدة للجميع.»[14].

بعد توضيح العلاقة بين المعاني والموجودات من جهة، والألفاظ المنطوقة والمكتوبة من جهة ثانية، يتبين لنا أن انشغال أرسطو الأول في كتاب العبارة كان انشغالاً دلاليًّا، لقد عمل على بسط القواعد الكفيلة بتحليل دلالة القول الحملي البسيط، إلا أنه يرُدّ دلالة هذا القول إلى دلالة أجزائه، باعتبار أن الأولى تابعة للثانية. فصارت «محاولة تنظيره للدلالة محاولة لتنظير دلالة المفرد»[15].

وعالج التأويل بمفهومه الأرسطي مسألة بالغة الأهمية تتمثل في علاقة اللغة بالفكر وبالوجود، وتبقى تلك العلاقة، إلى يومنا هذا، مثار نقاش بين اللغويين والمناطقة والفلاسفة على حد سواء، وقد كان لأفكار أرسطو أثرٌ واضح في تأسيس النظريات اللغوية الغربية والعربية، القديمة منها والحديثة، وما نراه اليوم من إسهامات معاصرة تؤول معظم تساؤلاتها إلى هذه المسألة وما يتفرع عنها من إشكالات وامتدادات.

وإجمالاً، فإنّ أرسطو في العبارة يضع أمامنا منهجاً واضحاً لفهم المراد من القول المركب؛ وذلك بردّه إلى أجزائه الدالة، وهو مدخل مؤثِّرٌ وناجعٌ في تأويل الخطابات، حتى خارج نطاق البرهان. إنّ ما يضمره الخطاب رهين بما تضمره وحداته الأساس، فإنِ استطعت تحليل المفرد وحصر دلالته والنفاذ إلى مضمراته، كان يسيراً عليك فهم المركبات وتأويلها، واستنباط ما تُخفيه من دلالات. كما أن فهم المركب عند أرسطو لا يتقيد فقط بفهم أجزائه، بل يتعداه إلى فهم العلاقة بين تلكم الوحدات (وهي عنده علاقة النسبة أو الإسناد)، ولن ينتهي التأويل هنا، ولكنه يستند إلى تقويم القول الحملي ببيان صدقه أو كذبه.

صحيح أننا لا نستطيع في كل الأحوال تنزيل المسائل المنطقية لتوظيفها في دراسة الخطابات؛ لأن الخطاب ليس عينة مجردة وثابتة. إنه دوّال تحمل سمات ثقافية ومقامية، فكل خطاب ينفردُ بخصائصه الذاتية والمتغيرة والمؤثرة فيمن يُلقى إليهم. غير أن التحكم والتحقق قد يكون أمرًا مطلوباً في بعض أبواب المعرفة. لذلك، فإن تلك السمات التي يعتبرها البعض من عيوب القضية المنطقية[16] قد تكون مفيدة في تأويل الخطابات بشتى صنوفها.

---

14 المرجع نفسه، ص: 99

15 حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص: 47

16 لا ينبغي أنْ نفهمَ من أفكار أرسطو المنطقية المرتبطة بالتأويل، أنه كان يدعو إلى التصريح بالمعاني أو الأخذ بظواهر الألفاظ، لكن خصوصية كتاب العبارة، وموقعه داخل البحث البرهاني يقتضيان هذا النوع من الصرامة، وذلك دليل على أنّ أرسطو كان واعيا بالاشتباه الدلالي الذي تتميز به اللغة الطبيعية، فهو يعلم أن كثيرا من الكلمات والعبارات تضمر أكثر مما تظهر. وبعيدًا عن كتاب العبارة نجد أنّ أرسطو حين يناقش مسألة الترادف «يطرح بوعي قضية اختلاف الألفاظ المترادفة، وخصوصا اختلافها جمالا وقبحا، والمتكلم مدعو لاختيار المرادف الأقبح أو الأجمل حسب غايته من كلامه وقصده» (يُنظر: حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص: 55).

ثانياً: الهرمنيوتيقا؛ أصولها، ومذاهبها

إيتمولوجيا المصطلح: التأويل الهرمسي

لا يكتمل الحديث عن أصول التأويل في الثقافة الغربية دون الوقوف عند الهرمنيوتيقا Hermeneutics أو علم (فن) التأويل، ويعود أصل هذه الكلمة إلى اليونانية القديمة وبالتحديد إلى الفعل Hermeneuein (هيرمينيو يين) الذي يُترجَم بـ «يُفسِر أو يؤوِّل»، أو إلى الاسم hermeneia الذي يعني كذلك التأويل أو التفسير، ويرتبط الجذر اللغوي للكلمتين Hermeneuein و hermeneia بـ «هرمس» Hermes ؛ وهو أحد الآلهة المذكورين في الميثولوجيا اليونانية، كما وُصِف بأنه رسول الآلهة المكلَّف بنقل كلامها من السماء إلى الأرض وترجمته للبشر. ولا تقف مهمة «هرمس» عند حدود نقل الرسالة، فهو العالم بلغة الآلهة والمتمكّن منها، فكانت مهمته تمتدّ إلى التوضيح وشرح المبهم وتفسير مضمونه.

وقد يعيننا هذا البحث حول «هرمس» في الاقتراب من الدلالة الاصطلاحية «للهرمنيوتيقا»، وفي هذا الصدد يقول هايدجر: «وإنه لممّا يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة، أن هرمس هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم ببعض؛ ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية. إنها تحمل الخبر الصاعق، والنبأ الجلل، فالتأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرًا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء. أن تُؤَوِّل هو أن تستمع أوّلاً، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة (...) من قدر الإنسان أن يتخذ موقفا تأويلياً»[17].

الأعمق والأشد جذبا بالنسبة إلى هايدجر، في المسألة الهرمسية، ليس هو عملية التأويل ذاتها، بل مكوناتها ومحدداتها، الهرمنيوتيقا تتوجه بشكل خاص إلى الرسالة الإلهية التي تختص بصفاتها الدلالية المستوعبة للظاهر والمضمر والبعيدة عن إدراك البشر، تلك الصفات تجعل هذه الرسالة في حاجة إلى وسيط يكون «المؤوِّل الأول»، الذي يضع أساس الفهم وأسّه. وأول خطوة في رحلة التأويل الهرمسي هي الاستماع والإنصات؛ فذلك هو المدخل إلى فتح حوار فاعل مع الخطاب بوصفه ذاتا تفصح عن نفسها وتتفاعل مع غيرها من الذوات.

إذا جاز لنا أن نحصر المعنى الهرمسي للهرمنيوتيقا في الإصغاء إلى الخطاب الإلهي وترجمته وتفسير مبهماته، لا سيما وهو يُقبل علينا في ثوب التعالي والامتناع عن الخضوع لفهم بشري، فإن هذا المعنى لن يكون بعيدًا عن الدلالة الاصطلاحية[18] للهرمنيوتيقا في المنجز الغربي الذي يعتبرها فنًّا للتأويل؛ بمعنى «أنها الاستعمال

17 عادل مصطفى: فهم الفهم؛ ص: 17

18 أشهر تعريفات الهرمنيوتيقا وأكثرها ذيوعا «أنها نظرية في تأويل النص المقدس»؛ مرد ذلك إلى ارتباطها في مراحل التأسيس بالخطابات الدينية والمقدسة.

التِّقنيُّ لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية، بغية الكشف عن حقيقة ما. إنه حفر في ثنايا النصوص عن حقائق مضمرة أو ربما مطموسة لاعتبارات تاريخية أو أيدولوجية»[19].

الهرمنيوتيقا وتأويل النص المقدس

أشهر تعريفات الهرمنيوتيقا وأكثرها ذيوعاً «أنها نظرية في تأويل النص المقدس»؛ وذلك بالنظر إلى ارتباطها في مراحل التأسيس بالخطابات الدينية، تلك الخطابات التي تحظى بمكانتها الروحية المقدسة لدى الخاصة والعامة. ويظهر ذلك بداية في الثقافة الإغريقية التي لم تكتف بإعطائنا مصطلح الهرمنيوتيقا فحسب، بل وأدت هذه الحضارة إلى نشأة تراث مهم ذي أثر هرمنيوتيقي خاص. وظهر هذا التراث في سياق الحاجة الثقافية لتحديد معنى ووظيفة النصوص الأدبية في المجتمع الإغريقي القديم، وخاصة ملاحم هوميروس، والتي كان يُنظر إليها على أنها ملهمة بوحي إلهي[20].

وتواصل ارتباط الهرمنيوتيقا بالنص الديني في الثقافة اليهودية التي أنزلت التوراة منزلة جوهرية في فعلها التأويلي، وحظي «الكتاب المقدس» بوجاهته وقدسيته في التأويلية اليهودية لأمرين؛ يتمثل الأول في مصدره الإلهي وبُعده التشريعي الذي ينظم الحياة ويُقنّنها. أما الأمر الثاني، فإنه يتلخص في اشتمال هذا الكتاب على سردٍ لحياة الإنسان والكون منذ بداية الخلق. إن تأويل النص المقدس في المنظور اليهودي هو تأويل للكلام الإلهي. وعلى هذا النحو، فإن طبيعة «الوحي» في «النص اليهودي تختلف بشدة عن الاعتقاد الإغريقي. فإذا فهم الإغريق كلمات البشر على أنها من الوحي، فإن اليهود فهموا التوراة على أنها كلمة الله»[21]. ومهما يكن من اختلاف بين التصورين الإغريقي واليهودي في قضية الوحي والنص المقدس، فإنهما اتفقا على إخضاعه إلى قراءة هرمنيوتيقية «تأويلية» تسعى إلى تفسير رموزه وإيضاح ما خفي من معانيه ورسائله الثاوية.

توزعت الهرمنيوتيقا اليهودية إلى مناهج مختلفة[22]. وسنوجه تركيزنا بشكل خاص إلى المنهج الرمزي الذي أثّرت بعض آرائه في فلسفة العصر الحديث، ويرتبط هذا المنهج بالمفكر اليهودي فيلون الإسكندري، الذي حاول تفسير الكتاب المقدس من خلال فهم المعنى الروحي للنص، بالاستعانة ببعض المداخل الدلالية التي لا تنتمي إلى ظاهر النص، ولا تكون حتى مكونة له في العادة. يكون فهم النص بدلا من ذلك رمزيًّا، حيث يشير ظاهر النص إلى ما هو أبعد؛ أي إلى حقيقة مضمرة أكثر عمقاً.

---

19 يُنظر: محمد علي موساوي: في القراءة الهرمينيوتيقية؛ الأصول والآليات، مجلة عالم الفكر، العدد 181، يناير- مارس 2020م، ص:217

20 يُنظر: جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 59، 60، صيف-خريف 2014م، 1435ه، ص-ص: 65 -66

21 Voir: Richard N. Longenecker, Biblical Exegesis in the Apostolic Period (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975) P: 19. نقلا عن جينروند ويرنرج

22 يُنظر: جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص- ص: 69-70

يُخفي العمل الذي قام به فيلون غاية مثلى، وهي التوفيق بين معاني النص التوراتي والفلسفة اليونانية؛ «إذ لاحظ هذا المفكر السكندري وجود تعارض بينهما، ولم يجد سبيلا للتخلص من ذلك إلاّ من خلال الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني وأن الديانة اليهودية أصل لكل تفكير أيا كان؛ إذ رأى ذلك ماثلا في مذهب هيرقليطس في الأضداد والذي أخذه مباشرة عن سفر التكوين، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلا هي نفس الصورة التي نجدها في قصة أيوب»[23].

فصارت غاية فيلون أن يُظهر للحضارة الإغريقية المحيطة به توافر العقلانية وحضور الاتساق المعرفي في الكتاب المقدس وفي التفكير اليهودي عامة. «وبناء على ذلك فقد تهيأ «فيلون» ليفسر بشكل رمزي أي شيء قد يحط من كرامة كلمة الله التي أوحى بها؛ أي شيء غير معقول في روايات الخلق، أي شيء مستهجن في المقاطع التشريعية، أو شيء تافه في الأسفار الخمسة (التوراة)»[24]. تؤكد التوجهات الهرمنيوتيقية اليهودية أن الرسالة الإلهية هي أصل التأويل ومسوغه، غير أن الهدف الأول للفعل التأويلي لم يكن هو البحث عن مضمرات النص المقدس وكشفها، بقدر ما كان الهدف الإفادة من هذا التأويل من أجل الإعلاء من قيمة التوراة وتطهيره من كل المعاني المستهجنة أو تلك التي تتعارض مع العلوم العقلية.

ستجد الهرمنيوتيقا اللاهوتية، بعد ذلك، امتدادها في التراث المسيحي، وخاصة عند عالم اللاهوت أوريجانوس أو أوريجين(185م _254م)، الذي ناقش المسائل الهرمنيوتيقية في الجزأين الرابع والأخير من كتابه «الكبير في اللاهوت»[25]، وقد رأى هذا المفكر المسيحي أن الكتاب المقدس «يحتوي على السر الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالرموز، ولا يمكن فهم الرموز بشكل صحيح، لو تم أخذها بالاعتبار حرفيًّا. وبالتالي، فإن منهجًا رمزيًا وحده الكفيل بتزويدنا بالمفتاح المطلوب لفك السر المستودع في النص»[26].

انطلقت هرمنيوتيقا أوريجين الرمزية في تأويل الإنجيل من مبدأ عام، يرى أن العالم الحقيقي مليء بالرموز التي تحيلنا على عالم خفيّ وغير مرئي، وأن الموجودات كلها لها وجهان؛ الأول ظاهر وواقعي، وهو المتاح للجميع، «والآخر روحي معروف فقط للشخص الكامل»[27]؛ لا شك أن هذا التوجه لا يستطيع أن يخفي ملامحه الغنوصية العرفانية التي تؤمن بأن المعرفة بخبايا النص الرباني لا تتأتى إلا بالمعرفة الروحية الإيمانية المبنية على العلاقة مع الله، وفي ذلك يقول أوريجين: «يحتوي النص على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير

---

23 يُنظر: عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر، الطبعة الخامسة، 1979م، ص: 92

24 يُنظر: جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 70

25 Origenes, Peri Archon/ De Principiis/ Von den Prinzipien, ed. And trans. Herwig Görgemanns and Heinrich Karpp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976) نقلا عن جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية

26 جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 76

27 يُنظر دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007م، ص: 62

عنه بغير الرموز، والرموز لا يمكن أن تُفهم بنحوٍ مناسب عندما تؤخذ حرفيا. فالمقاربة الرمزية هي فقط التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص»[28].

يبدو تأثير الهرمنيوتيقا اليهودية واضحاً على نظيرتها المسيحية، خاصة مع أوريجين أو ما عُرف فيما بعد بالمدرسة الإسكندرية. وعلى خلاف هذا التوجه الرمزي نشأت مدرسة هرمنيوتيقية مسيحية في أنطاكيا[29] تخالف التأويل الإسكندري وتحذر من مزالق منهجه الرمزي وخطورته على العقيدة المسيحية، خاصة فيما يتعلق بتجاهل الرمزيين «لواقعية القصص المذكورة في الكتاب المقدس، حيث أصرّ الأنطاكيون على الحقيقة التاريخية للوحي. ولم تكن لهم نية في تبديد هذه الحقيقة التاريخية في عالم من الرموز والظلال. (...) كما رفض الأنطاكيون وجود معنى خفيّ في الكتاب المقدس. بدلا من ذلك فقد اعتقدوا أن معاني النص تشير إلى وقائع فعلية، واضحة ومفهومة لكل قارئ مهتم بالبحث»[30]، وامتنعوا عن تأويل الكتاب المقدس تأويلا رمزيا يركز على المعاني الخفية ويحاول الموازنة بين مضامين هذا الكتاب وأسس الفلسفة العقلانية اليونانية.

إن سؤال التأثير والتأثر أو التعارض بين الهرمنيوتيقا اليهودية والمسيحية، سيتراجع مع قدوم القديس أوغسطين (354م- 430م) الذي عمل على «مزج هذين الموروثين في تركيبة واحدة. لكونه عانى من تأثير ترويج الغنوصية لانعدام جدوى التوراة اليهودية»[31]. وسعى أوغسطين إلى تأسيس هرمنيوتيقا تتسم بالتوافق من جانبين؛ الأول له ارتباط بالمرجعية الدينية؛ إذ لم يميز بين القواعد ذات المرجعية اليهودية أو المسيحية، محاولا بذلك تجاوز الصراع القائم بين المدرستين الإسكندرية والأنطاكية، الجانب الثاني للتوافق في هرمنيوتيقا أوغسطين هو الجانب المنهجي؛ إذ لم يقتصر في منهجه على القراءة الرمزية، بل إنه انبرى إلى القطع مع صفة الغموض التي نسبها السابقون إلى الكتاب المقدس، وقصَر الاستعانة بالمنهج الرمزي على الدلالات المستعصية والغامضة من الكتاب المقدس.

«أصالة أوغسطين تكمن في اعتبار اللفظ والمعنى شيئاً واحداً، فاللفظ يدل على المعنى، وهذا الأخير ليس شيئًا مفارقاً أو متعاليا على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه»[32]. كما عمل أوغسطين على بعث «التقسيم الرواقي للوغوس إلى لوغوس الأعماق (الداخلي) ولوغوس الآفاق (الخارجي)، ولا يتعلق الأمر هنا بحقيقتين متعارضتين؛ لأن إدراك المعنى الداخلي والكشف عنه؛ سبيلُه اللفظ الخارجي، هذا الأخير إذا تمت ترقيته وقراءته بعمق وصرامة مستعينين بآلية لغوية ونحوية، فإنه سيكشف بنفسه عن محتواه»[33]. وبتعبير

28 المرجع نفسه، ص: 62

29 من رواد هذه المدرسة عالم اللاهوت الأنطاكي ثيودور المصيصي (350 – 428).

30 يُنظر: جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 77

31 جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 78

32 يُنظر: محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 2008م،1429هـ، ص: 47

33 يُنظر: محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص: 49

أبسط وأقرب إلى اصطلاحاتنا المعاصرة، فإنه لا يتأتى لنا الكشف عن المعنى المضمر واستنباطه استنباطا سليماً، إلا بتأويل المعنى الظاهر وفق القواعد الدلالية والتداولية المناسبة.

استأثر أوغسطين باهتمام الدارسين في الهرمنيوتيقا الحديثة، ليس لأنه يمثل مرحلة نضج في الفكر الهرمنيوتيقي، فحسب، بل لأن أفكاره كانت سابقة لزمانها، فقد «أصرّ أوغسطين على أن نصوص الكتاب المقدس نصوص بشرية تشير إلى الله، ولا ينبغي التعامل معها على أنها الإله، بل ينبغي بدلاً من ذلك توظيفها من قبل القارئ المسيحي، لتوجّهه في اتخاذ الموقف الملائم اتجاه الله، اتجاهه هو نفسه أي القارئ، واتجاه إخوته في الإنسانية»[34]. لا يمكن فهم هذا التصور في التعاطي مع الكتاب المقدس عند أوغسطين إلا بالنظر في طبيعة هذا الكتاب من جهة، ثم العقيدة المسيحية من جهة ثانية[35]. تلكم الدوافع في اعتقادنا هي التي جعلته يميز بين «كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له، وكلمته المتجسدة في شخص المسيح الذي اتخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليمه الإلهية»[36].

لقد أدرك أوغسطين أن الكتاب المقدس يشكل من حيث بناؤه الدلالي كلاًّ متماسكاً، لذلك فهو يدعونا إلى فهم الأجزاء الغامضة من هذا الكتاب من خلال أجزائه الأكثر وضوحاً، بل إنها ليست أجزاء غامضة إنها دلالات خفية مستترة. كما أدرك أيضا أن أسباب الاستغلاق في الكتاب المقدس تعود إلى تركيبته الدلالية التي تجمع بين المعاني الحقيقية وغيرها من المعاني المضمرة؛ المجازية والرمزية، وفي ذلك يدعونا أوغسطين إلى أولوية المعنى الحرفي على غيره، فإذا «استخدم النص المعنى [الحرفي] المباشر، عندها لا ينبغي الأخذ بالعبارة مجازيًا»[37]. أما إذا لم يكن الأمر كذلك، فإنه يمكننا الحفر في المعاني الثاوية، إما انطلاقا من قسيمتها الظاهرة، مع ضرورة الالتزام ببعض القواعد النحوية واللغوية بشكل عام، وإما بالاستنجاد بالبعد الروحي الإيماني للفرد المؤوِّل.

لا يكون رد المبهم الغامض إلى البين الواضح كافيا وحده في فتح مغاليق الكتاب المقدس، بل لا بد للمفسر من «القدرة على التمييز بين الرموز الطبيعية والتقليدية «[38]، والتعامل معها بحذر تام [39]من خلال وضعها في سياقاتها المناسبة، واستحضار كل المعارف الداخلية (المستنبطة من الكتاب المقدس) والخارجية (المرتبطة باللغة والرمز). وعلى الرغم من كل ذلك، قد تقف هذه الضوابط التأويلية عاجزة أمام الكشف عن خبايا النص المقدس بالنسبة إلى القديس أوغسطين، حينها لا مناص من المزج بين البعد التوجيهي للكنيسة؛ والبعد

34 جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 79

35 الكتاب المقدس حسب العقيدة المسيحية مكون من جزأين أو عهدين: العهد القديم وهو يضم 39 سفراً الأولى. والعهد الجديد ويتكون من 27 سفرا وهي الأناجيل الأربعة: (متى ومرقس وولوقا ويوحنا)،

36 محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص: 48

37 Aurelius Augustinus, De Doctrina Christian, op cité p: 23

38 جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص- ص: 80 -81

39 يُنظر: جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ص: 81

الروحي للفرد المؤمن. يقول أوغسطين؛ «ما مفاده أن الإيمان الحقيقي باستطاعته تسليط الضوء على الفقرات المستغلقة»[40] من الكتاب المقدس وفك غوامضها.

كانت هرمنيوتيقا أوغسطين منعطفا هرمنيوتيقيا بارزًا في التأويلية الدينية الغربية؛ لأنها ربطت تأويل الكتاب المقدس بالواقع الإنساني، واعتبرت أن «التراث الحي للمجتمع المسيحي هو السياق المناسب لقراءة مسؤولة للكتاب المقدس، إن هذا التراث يحيا في علاقة ديالكتيكية مع عملية القراءة نفسها»[41]. لذلك أكد أوغسطين أن «الرموز الدالة في الخطاب المقدس لا تكتفي بذاتها، وإنما تحيل على أشياء بوصفها موضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاذ طاقاتها. إنه بحث منهوم لا يعتريه التوقف والركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل هو حوار مفتوح ولا نهائي مع حقائق هذه الأشياء في مسار مستمر وغير مكتمل»[42]؛ لأن فكرة لوغوس الأعماق ولوغوس الآفاق التي استلهما أوغسطين من الرواقيين وأعاد توظيفها في قراءة الكتاب المقدس، «تعكس في الواقع جدلية السؤال والجواب في مسار لا نهائي»[43]. لأجل ما تقدم تعد أفكار أوغسطين اللبنات الأولى لتأسيس تأويلية مسيحية مستقلة، وقد اتبعت الكنيسة المسيحية في الغرب أفكاره لقرون، لقد استطاع أوغسطين في زمن مبكر أن يثبت اختلاف المراتب الدلالية في الكتاب المقدس، وأن يقدم الآليات اللغوية والصفات الأخلاقية اللازمة لتأويله، كما أنه تمكن من تقديم أفكار كان لها الأثر الكبير على المناهج التأويلية التي جاءت بعده.

ثالثاً: التأويل في الفلسفة الغربية

شلاير ماخر التأسيس الهرمنيوتيقي (1768م – 1834م)

إن شلاير ماخر هو أوّل من عرّف الهرمنيوتيقا بأنها «فن الفهم»؛ وكانت الغاية التي تشغله هي تأسيس تأويلية عامة أو كلية، وهو الأمر الذي لم يكن حاصلا بشكل فعلي قبله، «فلم تكن هناك غير أفرع هرمنيوتيقية متباينة، أهمها الهرمنيوتيقا الفيلولوجية (فقه اللغة)، واللاهوتية، والقانونية»[44]. ليست الخطابات المقدسة وحدها من تمزج بين الإظهار والإضمار وبين الوضوح والغموض. كما أنها ليست الوحيدة التي يُمكنها أن تكون عرضة لسوء الفهم. لذلك، لا يجب أنْ تقتصر الهرمنيوتيقا على خطابات دون غيرها.

40 يُنظر: المرجع نفسه، ص: 81

41 يُنظر: المرجع نفسه، ص: 82

42 يُنظر: محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص: 48

43 يُنظر: محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، ص: 48

44 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص: 56

وإجمالاً، فإن هرمنيوتيقا شلاير ماخر تعدّ امتدادًا للتوجه الكلاسيكي أو ما قبل الحديث، و«توجد على الأقل ثلاثة أمور يتميز بها شلاير ماخر عن سابقيه»[45]؛

أولاً: «شلاير ماخر هو أول من عرف الهرمنيوتيقا بأنها نظرية الفهم، حيث يرى أن الهرمنيوتيقا علم يُعنى بكيفية تشكل الفهم وبطرق الوصول إلى الفهم الصحيح»[46]. ثانياً: «يرى شلاير ماخر أن القاعدة الأولية في التعامل مع النصوص والكلمات هي سوء الفهم»[47]، حيث يفترض أنّ الأمر الطبيعي والبدهي هو سوء الفهم، حين نُسند قيمة دلالية إلى الخطاب فإننا نقوم بمحاولة للفهم أو التفسير، وكل محاولة من هذا النوع هي عرضة لسوء الفهم مهما كانت درجات وضوح الخطاب أو خفائه. لذلك يرى شلاير ماخر أن الهرمنيوتيقا يجب أن تصاحب عملية الفهم منذ لحظاتها الأولى.

ثالثا: للوصول إلى الفهم الصحيح في هرمنيوتيقا شلاير ماخر، لا بد من التفسير الفني والنفسي مضافاً إلى القواعد اللغوية والنحوية[48]، وبذلك ينشطر التفسير إلى مدخلين متوازيين؛ أحدهما ذو بعد لساني معياري؛ وذلك أمر لازم متعين، لكنه يظل غير كاف في مسار الفهم عند شلاير ماخر؛ لأنه يفتقر إلى المدخل التفسيري ذي المنزع النفسي الذهني، هذا المدخل هو الذي يُعنى بفحص العلاقة بين الخطاب والمؤلف والمؤوِّل.

إن التأويل الفني أو النفسي كما وصفه شلاير ماخر هو ما يجعلنا نفهم الكاتب أكثر مما يفهم هو نفسه، وبذلك يصير الفهم والتفسير نوعاً من إعادة البناء؛ إذ يُمكننا إعادة توليد النص من جديد إذا استطعنا قراءة فكر المؤلف[49]، ومرجعياته والظروف التي أنشأ فيها خطابه. إن التأويل تبعا لهذا التصور لا يتعقب الخطاب للكشف عمّا يُضمره من خلال استعمالاته الانزياحية أو المجازية للغة، وإنما هو «يسعى إلى إبراز باطن الفكر من خلال اللغة»[50]. وعلى خلاف ما قد يبدو لنا، فإن الهدف ليس هو فهم المؤلف من الجهة النفسية، بل المقصود الأوّل هو الوصول إلى معنى يكون هو «الأقرب إلى المعنى المراد من النص»[51]. إنها فكرة سوء الفهم أو الاحتراز من الوقوع فيه التي انطلق منها شلاير ماخر، ولم يستطع التخلص منها رغم فتوحاته التأويلية الكثيرة.

---

45 صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ منشأ المصطلح ومعناه في استعمالات الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب حسنين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1440ه، 2019م، ص: 63

46 المرجع نفسه، ص: 64

47 المرجع نفسه، ص: 64

48 Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics And Criticism; Cambridge University Press; June 2012; p: 10

نقلاً عن صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ منشأ المصطلح ومعناه في استعمالات الحضارات الإنسانية المختلفة.

49 يبقى السؤال الذي يطرح نفسه على القارئ هو كيف يُمكننا النفاذ إلى فكر المؤلف لاستنباط مضمراته وبواطنه؟ حسب شلاير ماخر اللغة هي السبيل إلى ذلك. فهي «عنصر أساسي من بداية التأويل إلى نهايته. وحتى استشفافُ فردانية المؤلف هو شيء متقوم باللغة ومستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف، ولن يتم أي فهم لنفسية الكاتب بمعزل عن لغته وأسلوبه». (يُنظر: عادل مصطفى: فهم الفهم، ص: 60.).

50 أحمد واعظي: التأويلية عند شلاير ماخر، مجلة قراءات معاصرة: ربيع الأول 1437ه، صيف 2015م، ملف التأويلية وتأويلية الدين. ص:119

51 صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، ص: 76

الهرمنيوتيقا الفلسفية: مارتن هيدغر وجورج هانس غادامير

يعود الفضل في قيام تأويلية فلسفية إلى الألماني مارتن هيدغر الذي وضع أسُسها الأولى قبل أن تتطور هذه التأويلية وتتبلور مع تلميذه غادامير. والمقصود بالتأويليات الفلسفية، حسب بول ريكور، هو ذلك «التأمل حول عمليات الفهم الممارَسة في تأويل النصوص»[52]. إن هيدغر قلب الصورة المعروفة، والتي ترى أن اللغة تعبير عن الوجود، حين رأى أنّ «اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، ومن ثمة فإن تأويل النصوص هو تأويل للوجود ومهمة تفسير الوجود هي مهمة الوعي بالوجود»[53].

لم تعد الهرمنيوتيقا، إذن، استقصاءً لدلالات النصوص وتنقيبا عن مضمراتها من خلال إقرار أسس الفهم وضبط قواعد التأويل، أو من خلال إحلال القارئ محل المؤلف، وإنما صارت، الهرمنيوتيقا فلسفة قائمة بذاتها تتدبر الفهم وتتأمل الممارسة التأويلية، لا بوصفهما نشاطا إدراكيا، بل بوصفهما وجهين أساسيَيْن من وجوه الوجود الإنساني.

إن أغلب من تناولوا تأويلية هيدغر بالدرس والتحليل يؤكدون أنها ذات طابع أنطولوجي، فهو يرى أنه ينبغي التوصل إلى الأشياء في أنفسها كما تتبدى هي لنا ودون اعتمادنا على الوسائط، ومن هنا انطلق في «انتقاده الأساسي للنظريات الهرمنيوتيقية السابقة بأنهم حللوا الفهم دون الاعتماد على التحليل الأنطولوجي (الوجودي)»[54]. إن الفهم الذي يبتغيه هيدغر لا ينحصر في «قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده، أو إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق. إنه ليس شيئا نمتلكه، بل هو شيء نَكونه. الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم»[55].

إن تأويلية هيدغر تتجاوز نظرة سابقيه في البحث عن أسس الفهم وقواعده إلى البحث في حقيقة الفهم ذاته. إن الفهم ليس سوى تلك «الهيكلية الوجودية التي لها جذرها في وجود الناس، ولها حضورها في أي عمل تأويلي، ويرى هايدغر أن أحد أهم خصائص الفهم هي كونه ضمن مجموعةٍ من النسب والعلائق، تعمل كلها بشكلٍ متناسق وبعبارة أخرى: الفهم هو عبارةٌ عن ظهور العالم الوجودي للإنسان؛ لذا لا يمكن أن نلاحظه منفصلا عن الإنسان»[56]. ولا يظهر هذا العالم الوجودي إلا من خلال اللغة حسب هيدغر، فاللغة والوجود

52 ناصر عمارة: اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم: ناشرون، دار الفارابي منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م، ص: 19

53 يُنظر: منى طلبة: الهرمينوتيقا؛ المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، العدد الرابع، 01 أبريل 1998م، ص: 57

54 صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ ص: 106

55 يُنظر: عادل مصطفى فهم الفهم، ص: 127

56 يُنظر: صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ ص-ص: 114-115

شيئان مرتبطان لا ينفصلان عن بعضهما البعض، لذلك ردّد هيدغر عبارته المشهورة؛ «اللغة بيت الوجود»[57]، أو مسكن الوجود.

نشير ختاما إلى واحدة من أهم الأفكار التي جاء بها هيدغر في تأويليته الفلسفية، وهي مسألة المعارف القبلية أو الفرضيات المسبقة؛ لا يُستهلّ الفهم الآني إلا انطلاقاً من فهوم سابقة يُبنى عليها ويستند إليها، لأجل ذلك يرتبط كل فهم للأشياء بهيئة قبلية للفهم؛ بدونها لا يمكننا تحقيق ذلك التأويل المنشود، وهو الأمر الذي يقرره هيدغر بشكل مباشر حين يصرح أنه «لا وجود للتفسير الخالص والعاري من كل الشوائب القبلية، بل كل تماس مع العالم، لا بد أن يكون مبنيا على قبليات»[58]. لا غرابة فيما أقره هيدغر حول ضرورة وجود فهم مسبق؛ لأنه، كما أسلفنا، يؤكد على أسبقية الفهم بالنظر إلى بعده الأنطولوجي الوجودي، كما أن مسألة تدخُّل المعارف المسبقة في سيرورة بناء الفهم تُبيّن لنا وبشكل واضح موقفه من إشكالية[59] الذات والموضوع.

سيراً على نهج أستاذه «هيدغر»، يرى غادامير أنّ الفهم لا يتحقق دون أحكام مسبقة، بل إنّ الإقرار بدور وفعالية الأحكام المسبقة في تحقق الفهم هو «وحده الذي يُعطي للتأويل أبعاده العملية والتطورية والفعلية»[60]. أمّا الفهم عند غادامير، فإنه أوسع من أن يكون تصوراً ذهنياً مرتبطاً بالعمليات العقلية والإدراكية الداخلية. إنه حدث فعلي متحقق في الواقع وبعيداً عن الذهن، أو لنقل إنها «تجربة المعنى» التي نعيشها خلال رحلة التأويل المستند إلى السؤال والجواب، لذلك توصف تأويلية غادامير بأنها أنطولوجية جدلية؛ لأننا ندرك الأشياء في حدّ ذاتها كما تنكشف لنا، وكذلك لأنّ من «مهام هذه الهرمنيوتيقا الكشف عن المضمرات الأنطولوجية للاستعمالات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذات، فكل تأويل للعالم والنص هو تأويل للذات»[61].

حاول غادامير تجاوز النظرة الكلاسيكية للفهم ودافع عن فكرة تراجع الذات على حساب الموضوع، ولتبسيط هذه الفكرة عمد غادامير إلى تشبيه الفهم بـ«اللعبة»؛ إذ ليس الفهم سوى دخول الإنسان المؤوِّل في لعبة مع النص أو الأثر. و«على هذا الأساس، لا يمكن عدُّ الفهم ناتجاً عن ذهنية صاحب الفهم، بل من الأفضل أن نقول إن صاحب الفهم يلعب في مسألة (لعبة) الفهم، ولا مفر له من اتباع قواعد هذه اللعبة»[62] والانصياع لها. فإذا انطلقت عملية الفهم حينئذ يصير المؤوِّل محكوماً لا حاكماً؛ لأن لعبة الفهم تفرض ذاتها دون وعي

57 يُنظر: عادل مصطفى فهم الفهم، ص: 133. وصفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، ص: 118

58 يُنظر: صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ ص: 119

59 يرى هيدغر أنّه لا يُمكننا أن نبنيَ فهما للموضوع، فيكون محايداً متجردا عن الذات وخالياً من أي تصور مسبق، لأن القول بذلك هو قول مناف للطريقة التي يتم بها في الواقع، فهو يعتقد «بأن مجموعة الفروض المسبقة والمرتبطة بالتجربة، هي التي تعطي شكلاً للتأويلات وقد سمّى هذا الأمر بالحالة التأويلية». (صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ منشأ المصطلح ومعناه في استعمالات الحضارات الإنسانية المختلفة، ص: 121.)

60 عبد الله بريمي: السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية، الطبعة الأولى 2010م، ص: 113

61 يُنظر: المرجع نفسه، ص: 128

62 يُنظر: صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، ص: 130

منّا، إنها «تنفث فينا سحرها وتجذبنا إليها، وتصبح لها السيادة على الفاهم الذي يُمكنه أن يختار اللعبة التي سيهب نفسه لها، ولكنه ما إن يَخترْ حتى يدخل عالماً مغلقاً»[63].

استطاع غادامير أن يفسر الكثير من أفكاره التأويلية اعتماداً على التماثل الذي أقامه بين بنية الفهم وأوصاف اللعبة، أول هذه الأفكار أنّه جعل «النص المؤوَّل شيئاً دينامياً لا شيئا سكونياً، وتجاوز النظرة الرومانسية والجمالية المتمركزة على الذاتية»[64]. ثانيها أنّه استطاع أنْ يُثبت «عدم إمكان الفصل بين صاحب الفهم وبين الموضوع واللعبة الحاكميْن عليه»[65]. وبالتالي، فإن مفهوم اللعبة يحدّ من سلطة الفاهم، ويؤكد الخاصية الوجودية والحوارية التي ينطوي عليها النص، لذلك «يصرح غادامير في الحقيقة والمنهج بأن أهداف اللعبة تتحقق عندما يضيع اللاعب فيها»[66]. نستطيع أن ندرك الآن لماذا يركز غادمير على الفهم بوصفه ظاهرة أكثر من تركيزه على الكائن الفاهم؟ لأن اهتمامنا وبحثنا يجب أن ينصرف إلى اللعبة ذاتها لا أن يقتصر على ذهن اللاعب.

تتسم هرمنيوتيقا غادمير بطبيعتها الجدلية[67]. وعلة ذلك اعتمادها على السؤال والجواب، ولا يكون المؤوِّل على الدوام في موقف السائل الذي يتقيد بالمنهج ويُسقطه متعسفاً على النص دون اعتبار لكينونته وماهيته؛ لأجل ذلك يؤمن غادمير بأن النفاذ إلى عمق الخطاب وفك مضمراته وألغازه لا يتم إلا من خلال الحوار والمساءلة.

بول ريكور: تأويلية الشك والارتياب

يعرّف ريكور التأويل بأنه «عمل الفكر الذي يتطلب الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر، ويقوم على بسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية»[68]. إن المعنى الخفي أو المضمر يتكرر كثيراً في حديث ريكور عن التأويل والرمز، وحتى فيما يتعلق بالخطاب الديني فإن الهرمنيوتيقا بالنسبة إلى ريكور لا تبتعد عن المضمر؛ لأنها ليست إلا «استعادة، أو تجميعا للمعنى الأصلي المودَع في النصوص، ففي هذا المجال تتحدد طبيعة التأويل في الكشف عن معنى مستتر»[69]، بذلك تكون القراءة الهرمنيوتيقية جسراً موصلاً إلى المعاني المضمرة التي تستتر في ثنايا الخطابات عامة، والخطاب الديني خاصة.

---

63 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص:167

64 يُنظر: المرجع نفسه ص: 168

65 يُنظر: صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، ص: 130

66 صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، ص: 130

67 إن التأويل الجدلي «هو الذي يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبل أن يكون هو المسؤول لا السائل بذلك يمكن للشيء[النص] الذي يلاقيه أن يكشف عن نفسه وعن وجوده الخاص». إنه إجراء يتم فيه تبادل الأدوار والمواقع بين الذات والموضوع وهو السبيل الأمثل للتخلص من سطوة المنهج وسلطته. (يُنظر: فهم الفهم: عادل مصطفى، ص: 161).

68 عبد الله بريمي: السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 32

69 المرجع نفسه، ص: 166

توصف هرمنيوتيقا بول ريكور بأنها تأويلية الشك والارتياب؛ لأنها تمثل محاولة للحفاظ «على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أيٍّ منهما منزلةً مطلقة، لذلك ذهب ريكور إلى أن حيوية الهرمنيوطيقا يَكْفلها هذا الدافع المزدوج: الإصغاء والشك، الإذعان والتمرد»[70]. لقد كان ريكور متأثرًا بفلاسفة الارتياب (ماركس، ونيتشه، وفرويد)، لذلك دعا إلى رفع القداسة عن التأويلات الكنسية للإنجيل؛ لأن التأويل الذي يصبو إليه لابد له أن يتسم بنوع من «الحرية الهرمنيوتيقية»؛ وذلك هو المأزق الذي وقع فيه ريكور؛ وهو جدلية الشك والإيمان، الارتياب واليقين. إنها أكثر الأمور التي أرّقت فكره، ونعتقد أنه لم يستطع الحسم فيها بشكل قاطع؛ ونورد هنا نصاً مأثوراً ومشهورًا يتحدث فيه عن هذه المسألة قائلاً:

«تفترض هذه الدراسات أن أضع بوعي وإرادة، الالتزامات التي تربطني بالإيمان الإنجيلي بين قوسين، (...) أعتقد أنني قد قدمت مجادلات لا تفرض على القارئ أي التزام في الرفض أو القبول، (...) سيكون ملاحظا هذا النمط الزهدي في النقاش، الذي سيدمغ كما أعتقد كل عملي الفلسفي، سيؤدي إلى فلسفة يغيب فيها الذكر الحقيقي لله، وتبقى فيها مسألة الله نفسها، كمسألة فلسفية، في حالة شك يكون بالإمكان تسميتها باللاأدرية»[71]؛ لا نعتقد أن ريكور ذكر ما ذكره عن تخلّيه «المؤقت» عن إيمانه ليؤكد فقط أنه يسعى إلى تأويلية نقدية محايدة، بل إنه يريد كذلك أن يؤكد ذلك التدخل اللاإرادي للذات ولأحكامها ومعتقداتها السابقة في عملية التأويل.

تصريح ريكور بأنه يحاول التخلص من دوافعه ومعتقداته أثناء تأويله للنص الديني، وإنْ بشكل مؤقت، يبين لنا طبيعة القراءة التأويلية التي يبتغيها. إنها قراءة الفيلسوف كما يقول هو نفسه «وينبغي لهذه القراءة أن تقوم على شرط التعليق «époché» الفينومينولوجي الذي يقتضي أنْ أشارك في الإيمان داخل واقعية الموضوع الديني، ولكن بشكل حيادي. إنها قاعدة باسكال التي ساقها بِرلمان والتي يقول فيها عندما يكون كلام الإله خاطئا بالمعنى الحرفي، فهو صادق بالمعنى الروحي»[72]، حسب ظننا؛ لا يستطيع العقل غير المتفلسف استيعاب هذا الإجراء، الإيمان شيء ثابت في نفس المرء، كيف يُمكن للذات أن تنسلخ من ذاتها لتصيرا ذاتا أخرى تعترض على ما كانت تؤمن به؟ أو حتّى إنها تُجمّدُه بشكل مؤقت. إنها، في اعتقادنا، مجرد محاولة للتخفيف من وطأة المعتقد وحدة التعصب للوصول إلى تأويل أكثر موضوعية وحصافة.

---

70 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص: 269

71 يُنظر: دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص- ص: 153- 154

72 يُنظر: ناصر عمارة: الهرمينوطيقا والحجاج؛ مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1435ه، 2014م، ص: 120

هكذا، ومع إيمان موقوف التنفيذ، انصب عمل ريكور على تحليل الدلالات التي يَنسبها الفكر الديني لبعض المفاهيم المرتبطة بالرمزية ومن ذلك مفهوم الشر ومفهوم الخطيئة[73]، وهو يقول موضحا ذلك: «إن قصدي هو أنْ أفكر حول معنى العمل اللاهوتي المبلوَر في مفهوم مثل مفهوم الخطيئة الأصلية»[74]، فهو لا ينصاع إلى «المعنى» الذي يقدمه التفكير المسيحي، ويسلك ريكور في دحضه لهذا المفهوم الكنسي مسلكا تفكيكياً، حيث «يرى ضرورة هدم المفهوم بوصفه مفهوما لفهم قصد المعنى، فمفهوم الخطيئة الأصلية يمثل معرفة كاذبة ويجب تهميشها بوصفها معرفة، إنها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة «[75].

ليس الهدم هدفاً يطمح إليه التأويل، إنه مجرد بداية تسعى إلى البحث عما وراء المعرفة الكاذبة أو المزيفة. إنه تأويل متمرد متجدد، لا يركن مطلقاً إلى المعنى الأول الذي يقدمه النص. «إن من أيسر الأمور وأكثرها رجحانا عندما يقرأ المرء نصا من النصوص (وليكن نصًّا إنجيليًّا)، وبخاصة إذا كان نصًّا مألوفًا، أن يفعل ذلك بتصلبٍ ورضا ذاتي يميل إلى «تجميد» معنى النص تجميدًا لا رجعة فيه، ويبدو أن مقاربة النص بارتياب[76] معين؛ أي بتساؤلٍ عما إذا كان ما يبدو أن النص يقوله هو مطابقٌ حقًّا لرسالته الحقيقية التي يريد إبلاغها، هو عمليةٌ تأويليةٌ صحيحةٌ وضروريةٌ أيضًا»[77]؛ وذلك هو الأمر الذي اتبعه ريكور حين صار يتساءل عن حقيقة المعنى الذي صارت تحمله رمزية الخطيئة، ثم شرع في البحث عن الأسباب التي دفعت الكنيسة إلى الاستناد إلى هذا المعنى دون سواه.

---

73 والمقصود بالخطيئة في الموروث التوراتي والمسيحي خطيئة آدم؛ «كما يروي سفر التكوين فإن آدم هو أول إنسان خلقه الله على الأرض. وهذا الإنسان قد ارتكب الخطيئة الأولى التي يروي الفصل الثالث من سفر التكوين أحداثها وبسبب وضعه المميز في الفردوس، ومسؤوليته الشاملة كجد للبشرية فقد انتقلت الخطيئة بالوراثة منه إلى جميع الناس. لذلك كل إنسان يولد، إنما هو ثمرة الخطيئة. بخطيئة آدم لم تصبح البشرية خاطئة وحسب، بل فوق ذلك أصبحت تولد أناساً خاطئين». (يُنظر: عبد الله البريمي: من رمزية الشر إلى الهرمنيوطيقا، ص-ص 136-137.)

74 بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر العياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، يناير 2005م، ص: 318

75 بول ريكور: صراع التأويلات، ص: 318

76 لا بد أن نشير إلى أنّ الارتياب الذي يدعو إليه ريكور ليس أحادي الاتجاه أي أنه لا يتعلق فقط بالشك في المعنى الذي يقوله النص، إنه ارتياب انعكاسي يطال المؤوّل والمؤوَّل (يُنظر: عادل مصطفى فهم الفهم، ص: 271).

77 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص: 271

خاتمة:

التأويل فطرة مغروسة في نفس الإنسان الذي يتوق بطبعه إلى التساؤل والفهم والتفسير، هذه الفاعلية العقلية، التأويل، هي الهبة التي أودعها الله في هذا الكائن الناطق لتكون له اهتداءً وابتلاءً. وقد فطن الفكر الغربي إلى أنّ اللغة حمّالة أوجه، وأنّ المعنى ليس شيئاً ساكناً نستطيع إحكام قبضتنا عليه. لذلك، اختار أرسطو القضية الحملية، بصيغتها الإسنادية؛ لأنها صيغة بعيدة عن الاشتباه، ويمكننا فهمها وتأويلها بكل سهولة.

غير أنّ هذه الصيغة الحملية لا يُمكنها أن تستوعب كل الإمكانات التعبيرية، إنّ اللغة أوسع من أنْ تنحصر في هذا النموذج الأرسطي الضيّق. فجاءت الهرمنيوتيقا اللاهوتية، بمختلف توجهاتها، لتفتح باب الفهم على مصراعيْه، وتجعل الكتاب المقدّس فضاءً لهذا التأويل المنهوم الذي يعتبر المعنى شيئاً متحرّكاً؛ إذ ليست الألفاظ ولا ظواهر الخطاب إلا رموزاً وسبيلاً إلى رفع النقاب عن المعاني الدفينة في الكتاب المقدّس.

ومنذ البدايات الأولى للهرمنيوتيقا توطّدت تلك العلاقة الأزلية بين الفعل التأويلي والنص الديني، وستتفرع عن هذه العلاقة أسئلة وأفكار يتجاوز المستجدُّ منها ما تقدمه، فانتقدت التوجهات اللاحقة سابقاتها، وأضافت إليها، حيث تبنت التأويلية اليهودية منهجاً رمزيًّا يقطع مع القراءة الحرفية للكتاب المقدس، غير أن التطورات التي شهدتها الدراسات اللاهوتية أضافت إلى المنهج الرمزي ضرورة الاستعانة بالقواعد اللسانية والضوابط التقنية، ومع كل ذلك فإن التأويلية الدينية الغربية لم تفارق البعد الروحي الإيماني، حيث ارتأت أنه لا يمكن الاستغناء عنه في حالات الغموض الدلالي التي لا تنفع معها المحددات التأويلية السابقة.

وفي مرحلة أخرى، حاولت التأويليات الفلسفية الغربية أن تتجاوز النظرة الهرمنيوتيقية الكلاسيكية، لتبيّن أنّ الهرمنيوتيقا وإنْ كانت نظرية للفهم تحاول وضع الأسس والقواعد المعينة على تحليل النصوص والكشف عن معانيها الباطنة، فإنها تسعى في بُعد آخر إلى فهم الوجود الإنساني، وتفسير الحياة الاجتماعية، كما أن الأمر كله يتم باللغة وداخلها، «فهي بيت الوجود». وأكدت التأويليات الفلسفية ذلك الارتباط المتواصل بين الممارسة التأويلية والنصوص الدينية، هذه النصوص لا تتسم فقط باتساعها الدلالي وبعدها الرمزي، إنها كذلك نصوص ترتبط بالواقع الإنساني وتكون حاضرة باستمرار في النظريات التأويلية.

إنّ النصوص لا يُمكن أن تخضع إلى فهم واحد ووحيد، كما أنّ كل فهم ليس إلى مرحلة ابتدائية وأولية، تسمح لنا باكتشاف المعاني الأخرى التي يضمرها النص. تنبهنا الهرمنيوتيقا إلى أن سوء الفهم قاعدة أساسية في كل عملية تأويلية، ويكون لزاما على القارئ البحث عن الانزلاقات والعثرات التي تَحول بينه وبين الفهم الصحيح. كما أن الهرمنيوتيقا لا تساعدنا على وضع أسس الفهم الصحيح، بل إنها تدعونا إلى التأمل في الفهم والتأويل بوصفهما حالتين من حالات الوجود الإنساني.

المراجع والمصادر:

1. الكتب

أبو نصر الفارابي: كتاب في المنطق، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، جمهورية مصر العربية، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب 1976

أحمد واعظي: التأويلية عند شلاير ماخر، مجلة قراءات معاصرة: ربيع الأول 1437هـ، صيف 2015م، ملف التأويلية وتأويلية الدين.

أرسطو: منطق أرسطو: حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، 1980م.

بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر العياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، يناير 2005م.

حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسلة بديات، الطبعة الأولى، 1991م.

دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007م.

رسول محمد رسول: إنسان التأويل؛ هبة إلهية ومُكنة إنسية، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2020م.

صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا؛ منشأ المصطلح ومعناه في استعمالات الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب حسنين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1440هـ 2019م.

عادل مصطفى: فهم الفهم؛ مدخل إلى الهيرمنيوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مؤسسة هنداوي سي آي سي، (د،ط) 2018م.

عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر، الطبعة الخامسة، 1979م.

عبد الله بريمي: السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية، الطبعة الأولى 2010م.

محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د ط)، 1984م.

محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 2008م.

محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994م.

ناصر عمارة:

- اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم: ناشرون، دار الفارابي منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م.

- الهرمينوطيقا والحجاج؛ مقاربة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1435هـ 2014م.

هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب منوبة، إشراف حمادي صمود، (دت)، (دط).

2. المقالات العلمية:

جينروند ويرنرج: تطور الهيرمنيوطيقا اللاهوتية، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 59، 60، صيف-خريف 2014م، 1435هـ.

محمد علي موساوي: في القراءة الهرمينيوتيقية؛ الأصول والآليات، مجلة عالم الفكر، العدد 181، يناير- مارس 2020م.

منى طلبة: الهرمينوتيقا؛ المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، العدد الرابع، 01 أبريل 1998م.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com