سلطة الرمز بين رغبة المؤول وممكنات النص

د/ كعــوان محمد
جامعة- قسنطينة -

ملخص المداخلة:

تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة العملية التأويلية من خلال وضع حدود معرفية ونقدية لها، باعتبار التأويل تحويلا لدلالة النص، وفعلا للقارئ ينبني على رغبة مسبقة للتأويل . فالضرورة التأويلية أضحت وسيلة من وسائل الخطاب النقدي المعاصر، وهذا ما جعل عديد الباحثين والنقاد يتساءلون عن حدوده، وطريقة اجتراحه للنصوص، لأن الضرورة التأويلية عادة ما تنبع من مقاصد القارئ في تفكيكه للدلالات المستعصية على الفهم والتفسير، كمقاربته للرموز بشتى أنساقها المعرفية والفلسفية، حيث يصبح القارئ طرفا فعالا ومؤسسا في بناء المعنى النصي، وهذا الطرح انتهجته السيميائيات التأويلية، وجماليات التلقي، وما يسمى أيضا في النقد الأمريكي بالنقد الموجه للقارئ .

كما تسعى الدراسة أيضا إلى كشف أهم المقولات التي ينبني على أساسها التأويل .

يرتبط التأويل (**Interprétation**) عادة بالتصور الذي نبنيه عن الدلالة، فكلما كان ذلك التصور واضحا وجليا كان احتمال التأويل ممكنا، وبما أن العلامات اللغوية لا يمكنها أن تقف عند حدود التعيين المحايد لمرجع موضوعي مستقل، فإنها كذلك تنفتح على سياقات دلالية عدة تشكل ثراءها، كما تجعلها عجينة في يد الكائن البشري ليسد بها الثغرات الدلالية التي تصد تطلعه للتعبير من حين لآخر، فكل وحدة دلالية لابد لها من مدلول أولي، يسمى عند أهل اللغة المعاصرين بالمعنى المركزي والأساسي والمعجمي، وهذا المعنى ضروري لأي علامة باعتبار هذه الأخيرة لا تستمد قيمتها كعلامة إلا انطلاقا من الارتباط المسبق بين طرفيها (الدال= المدلول)، وتضاف إلى هذه المعادلة دلالة أخرى يمكن أن نسميها بالدلالة السياقية، أو الثقافية، وهي دلالة غير أصلية، ولكنها ضرورية لسيرورة اللغة وأدائها الأمثل .

وعلى هذا فإن المعرفة الضمنية للغة هي شرط من شروط التواصل بين الأفراد، كما أنها حتمية معرفية للتأويل، لأن المؤول يستعين بالثابت للوصول إلى المتغير، لأن الثابت ضروري لأي علامة فهو المبدأ المحدد لوجودها، في حين يرتبط المتغير بالقيم الحافة والثانوية والثقافية، وهي قيم يضيفها مستعمل اللغة قصد التبليغ أو الإيحاء بمعاني خفية .

إن المعاني الخفية التي يكون سبيلها الإيحاء والرمز هي ما يعرف بالمعاني القصدية، وهي المقصودة بفعل التأويل، حيث يتأسس التأويل كطرف ضروري في كشف بالدلالات المتخفية التي قصدها الباث، أو أنتج خطابه على أساسها، وقد أشار القدماء إلى هذه الثنائية الدلالية بمصطلحات عدة لعل أهمها : (المعاني المباشرة وغير المباشرة، المعاني الحقيقية والمجازية، المعاني الظاهرة والباطنية أو الخفية).

وهذا التصور الخاص بالدلالات قديم قدم الكائن البشري، فقد كان الإنسان ينظر إلى الأشياء نظرة رمزية باعتبارها مظهرا من مظاهر المتخفي، وسرا من أسرار يجب كشفه، وفعل الكشف لا يتأتى للعامة من الناس بل للخاصة منهم، ممن لهم القدرة على قراءة الأسطر البيضاء، أو النصوص المكتوبة بالحبر السري، والتمادي مع المخفي والمسكوت عنه، وهذا المصطلح الأخير هو ما تجلى بشكل واضح لدى علماء أصول الفقه من المسلمين من أمثال الشافعي، والغزالي (أبو حامد)، والشريف الجرجاني، وابن قتيبة، وغيرهم كثير . وهذا التصور كان موجودا لدى علماء المسيحية، وذلك حينما طوروا تصورا للتأويل انبنت عليه مقولات التأويل المعاصر وهو الهيرمينوطيقا، ويعنى هذا التصور بمقاربة جواهر الكلمات من ناحية كونها تشير إلى دلالتين، الأولى ظاهرة وهي شرط من شروط استقامة التعبير وتحقق وظيفته التواصلية، والثانية مجازية ورمزية خفية يتم بها التبليغ الإلهي لذوي الألباب فقط، وإشارات القرآن الكريم كثيرة في هذا الباب، حيث غالبا ما يوجه الله سبحانه وتعالى خطابه للخاصة من الناس وهم العلماء .

ولذلك كان يرى علماء المسيحية بأن جوهر كلام الله ليس في الدلالات المباشرة للعلامات اللغوية، بل في الدلالات المتخفية، كما عملت نظرية المعاني الأربعة على الإسهام في توسيع مفاهيم القراءة التأويلية حيث تشيرهذه النظرية إلى المعاني الحرفية، أو المعجمية، والمعاني الروحية التي أوقفها ابن عربي وأمثاله على رمزية الحروف وعلاقتها بالأفلاك والأجرام السماوية، والمعاني المجازية، وهي معاني بلاغية، والمعانى

الأخلاقية التي استنبطها علماء الأصول . وقيمة هذه الأنواع ترتبط بخصوصية الخطاب، بيد أن الخطاب الإلهي يشمل جل هذه الأنواع، لأنه ليس خطابا تواصليا فحسب، بل هو تبليغي، وإعجازي، وبلاغي، وتشريعي، وإيحائي رمزي، يقتضي قراءة حوارية أساسها معرفي.

فالقراءة التأويلية هي "ربط المتحقق بكل الإحالات الممكنة. وفي هذه الحالة، فإن ما يمثل أمامنا باعتباره نسخة متحققة لا يشكل سوى ذريعة الهدف منها إطلاق العنان لدلالة منفلتة من عقالها قد لا تتوقف عند حد بعينه"[1]. كما أن التأويل باعتباره نشاطا معرفيا لم يعد محصورا في قراءة النصوص الدينية، بل انفتح على تعدد النصوص على اختلاف أشكالها وميادينها المعرفية، فهو وسيلة إجرائية للتحليل والقراءة والفهم، يوفر القارئ إمكانات خصبة للانفتاح على الدلالات البعيدة والرمزية، إنه حالة وعي فلسفي تقارب أسرار الكائن البشري الذي غدا هو الآخر أكثر رمزية من ذي قبل، غير أن التأويل ليس فعلا معرفيا في متناول الكل، كما يمكن إسقاطه على جميع النصوص، لأن الرؤية الرمزية للأشياء أثناء تبطنها بالظاهر مطلب عزيز على القارئ، فامتلاك مفاتيح القراءة التأويلية شرطه الأول، إضافة إلى أن المقاربة التأويلية تقتضي توفر مجموعة من الشروط الواجب توفرها في النص المراد تأويله.

وربما القول بوجود حدود للتأويل انطلاقا من ممكنات النص يجرنا إلى إلقاء نظرة عامة على أهم الآراء الفلسفية والمعرفية التي قاربت مفهوم التأويل ووضعت حدودا لاجتراحه باعتباره ركنا أساسيا في أي مقاربة معرفية لتراثنا الفكري والأدبي .

يعتبر التأويل لدى الفيلسوف الصوفي الإسلامي محي الدين بن عربي فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة، بل هو أثر من آثار اصطدام السامع بلغة المتكلم، لأن الدلالة في النص الصوفي تتجاوز حدود النص، فهي كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده، ويرى منصف عبد الحق بأن التأويل عند ابن عربي ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية، إنه إرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه الوضعية ؛ وضعية الدليل (نص لغوي/ العالم) إنه محاولة لملء فراغ ما هو بالضبط فراغ الفهم والمعرفة، وإذا كان ابن رشد قد اتجه اتجاها نقديا في نظرته للتأويل، فإن ابن عربي قد رفض رفضا باتا وضع شروط نظرية وعلمية للتأويل حيث أسس له مفهوما جديدا يكسر قوانين العقل، ويتجه نحو

[1] - ينظر سعيد بنكراد، موقعه على الشبكة، معجم السيميائية، مادة التأويل.

المعرفة القلبية، إنه " الكشف الصوفي" هذا الأخير هو أقرب إلى الفكر الهيرمينوطيقي في شكله ومضمونه.[2]

وهذا التأويل خاص بالعارفين والراسخين في العلم فقط، أما العامة من الناس فيكتفون بالإيمان فقط دون تأويل." لأنه ينقل الإنسان من مستوى المعرفة العامة(الخطابية) إلى مستوى المعرفية العلمية الخاصة التي تضع العارف وجها لوجه أمام الحقيقة في نقائها وصفائها ".[3]

والتأويل عند ابن رشد يختلف عنه لدى ابن عربي، حيث يرى ابن رشد بأن معنى التأويل " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي ".[4]

والتأويل بهذا المعنى يقتضي تحويلا للدلالة أو عبورا من مستوى حقيقي ظاهر إلى مستوى مجازي باطن، وتلك الدلالة المتخفية المجازية هي دلالة مقصودة بطريقة غير مباشرة، وإذا كان المجاز يتم داخل اللغة أو النص فإن التأويل يتم في العادة خارج إطار اللغة أي أن يرتبط بالسياق وبالخلفيات المعرفية للقارئ، حيث يتم داخل مخيلة المؤول الذي يتلقى النص وهو في حالته الدلالية الحقيقية المباشرة، ليقوم بإسقاط جملة من الإيحاءات والدلالات المرتبطة بالدلالة الأولى مجازيا فقط، لأن التأويل هو تقابل بين الظاهر والباطن .

ويرى ابن عربي بأن التأويل هو " عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث [حديث المتكلم] الذي حدث عنده في خياله [السامع]" .[5] وما يؤول إليه الشيء أو المعنى، هو ما يستشفه السامع أو المتلقي من النص باعتباره دلالة ذلك الشيء أي أن التأويل هو علاقة بين النص والمتلقي، حيث يوظف هذا الأخير خبراته المعرفية ومخزونه الفكري لأجل مقاربة وفهم النص، وما يتبادر إلى ذهنه من معان تكون قريبة ومشتركة مع المعنى الظاهر، والتي

[2] – ينظر: منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية ،ص: 102 / 103 / 104 .

[3] – الكتابة والتجربة الصوفية، ص 105.

[4] – ابن رشد: " فصل المقال"، منشور ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيـــروت، 1978، ص 19 20، نقلا عن الكتابة والتجربة الصوفية، ص 115.

[5] – ابن عربي : الفتوحات المكية، ج3، ص45 / 454.

تؤسس لما يسميه بالمعنى الباطن، وسبب ذلك العروج العمودي من الظاهر إلى الباطن هو كون النفوس البشرية" مجبولة على حب وإدراك المغيبات، واستخراج الكنوز، وحل الرموز، وفتح المغاليق والبحث عن خفيات الأمور ودقائق الحكم".[6] وسبب التأويل في كثير من الأحيان هو وجود تناقض واضح أو تعارض في بعض التعابير القرآنية (الآيات المتشابهات)، لأنه استجابة طبيعية ومعرفية محتومة يواجه بها الكائن البشري توتره وقلقه الداخلي جراء غياب الفهم أو قلته.

"إن التأويل لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته، وإنما كخطاب مبهم وغامض، أو كخطاب عائق يعرقل عملية التواصل ويعمل على تعقيدها، وبذلك كان كل تأويل يحول خطاب المتكلم إلى إشكال لكي يسائله ويستنطقه".[7] فالتأويل قد يكون وسيلة من وسائل الفهم لدى العارفين، كما قد يكون مطية لتبدد الدلالة وعسر الفهم لدى العامة، وهو في كلتا الحالتين مَثَلٌ لأحادية الدلالة، وتعميق للهوة بين الذات والموضوع، وقد كانت الحروف المقطَّعة في أوائل السور في القرآن الكريم من أسباب التأويل لدى الصوفية، لأن الفقهاء والمفسرين قد تجنبوا الخوض في معرفة دلالاتها. غير أن ابن عربي خاض هذا البحر، حيث عرج على تأويلها، وأشار إلى كون " عالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العرف، فمنهم (...) عالم العظمة (...) ومنهم العالم الأعلى، وهو عالم الملكوت (...) ومنهم العالم الوسط، وهو عالم الجبروت(...)، ومنهم العالم الأسفل وهو عالم الملك والشهادة".[8]

وهو بتأويله لهذا العالم الحي، قد فتح الباب شاسعا أمام الصوفية لكي يخوضوا غماره، كما مهد طريقا للكتابة الإبداعية الرمزية بالنسبة للشعراء، فكانت تلك الحروف رموزا تشير إلى مرموزاتها، كما تشير أيضا إلى حقائق كونية ووجودية غاية في الخفاء.

وقد أشار جولد تسيهير بأمثلته التطبيقية إلى الوسائل التي اعتمدها ابن عربي في تأويله، بدءا بمستوى التأويل المعتمد على أصوات الحروف، خاصة حروف ضمير " هو " الذي يدل على الهوية، وانتهاء إلى التأويل النحوي الذي يعتمد على قراءة خاصة لا تتفق مع القراءات المشهورة، كما أنه قدم عرضا لأهم مصطلحات التأويل التي استخدمها ابن

[6] – الفتوحات المكية ،ج 4، ص 152.

[7] – الكتابة والتجربة الصوفية، ص 118 / 119 .

[8] – الفتوحات المكية، جـــ1، ص 58

عربي خاصة والمتصوفة عامة كالإشارة والاعتبار والتطبيق والرمز، ووضح الفروق بين هذه المصطلحات في مجالي استخدامها .[9] أما هنري كوربان في دراسته عن الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي فقد استطاع أن يربط بين وجود هذا العالم الوسيط وأهميته للتأويل الرمزي على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم – عالم الخيال والرموز– فيستمد قدرته على التأويل الرمزي الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الشيعة والمتصوفة معا.[10] فالعالم الوسيط هو عالم الرموز والدلالات الحقة، إذ يتصل به خيال الإنسان فيستمد منه معرفته وعلمه، ومادامت اللغة العادية الاصطلاحية لا تحيط بدلالات ذلك العلم المستمد من الخيال، جاز أن يستعين الرائي بلغة رمزية تتأبى قيود الدلالة العادية، من سماتها الغموض والإخفاء.

إن الصوفي حينما يوظف علامات اللغة الاجتماعية التواصلية، فإنه في العادة ينتهك قاعدتها وسياقها الاجتماعي والاصطلاحي، بغية تفجير مفاهيمها الكلية، وأداة ذلك التفجير هي بناء الصورة الرمزية والإشارية، ومادام التأويل يوضع دائما في مجال المحتمل، فإنه يظل مفتوحا باستمرار، ومن ثم فإن اللغة الإشارية الصوفية تظل مفتوحة أيضا وغير مغلقة على خلاف اللغة الاجتماعية، إنها تمد جسورا بين المشار إليه، وبين معان غريبة وغامضة، تدعو القارئ لاكتشافها واستبطان سريتها. فالكتابة الصوفية هي كتابة مثيرة، تجذب القارئ المهتم نحوها كما ينجذب الفراش نحو مصدر الضوء، أو كما تنجذب ذات الصوفي نحو الحقيقة الإلهية.[11]

وتتطابق لغة الإشارة بلغتي الإيماء والحركة لدى إبن عربي، لأنهما لغتان إيحائيتان، يوحي بهما الصوفي إلى المشار إليه كما يمكنهما أن يستنبطا معان لا يمكن للمشير أن يقدمها إلا عبرهما – الحركة الإيمائية– وابن عربي يكاد يطابق من جهة أخرى بين الإيماء والوحي، لأن الوحي هو لغة إشارية في نظره[12]. لذلك نجده يقول عن الوحي: " تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى

[9] – ينظر : نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، ص28/7نفسه، ص 29 .

[10] – ينظر : نفســـه، ص 29.

[11] – ينظر: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 144.

[12] – ينظر: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 144.

المقصود بها، ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنها ذات المشار إليه".[13]

فالعبارة بما أنها موجهة للمتلقي فهي مخصوصة للفهم، لأنها من طبيعة توصيلية وتخاطبية، غير أن الإيحاء عكس ذلك، لكونه من طبيعة إشارية، فهو خاضع لمبدأ التأويل والتأمل.

وإن التأويل هو منفذنا الوحيد إلى معانقة الحقائق التي تستبطنها اللغة الصوفية، وهو الذي حرك خيال الصوفية وفتح أخيلتهم على ارتياد المجاهيل، فالموسيقى والحركات المنبئة عن الوجد والرقص والأشكال الهندسية كالدوائر، والألوان، والكائنات، لا يمكن فهم دلالتها الصوفية إلا تأويلا، لأن اللغة الصوفية تشمل جل هذه الأشكال، فهي لغة سميولوجية بامتياز، إذ لا تكتفي في إشاريتها بالعلامات اللغوية فحسب، بل تضم إليها جل الأشكال الإشارية السيميائية الأخرى باعتبارها علائق تشير إلى حقائق رمزية.

فالرمز" لا يفتح نحو أوهام، لأن الخيال الوجودي ليس أوهاما، ولكنه وجود موضوعي– كما لاحظ كوربان– إنه أشكال وصور تجمع بين الإمكان والحدوث وبين المعاني الإلهية القديمة"[14]. ومن أولويات الرمزي أن يكشف عن بعض خصائص الواقع العميقة، وهو بذلك يتحدى كل وسيلة أخرى للمعرفة، لذلك عد رائد اللغة الكشفية بامتياز، فهو يعري ويكشف عن الأنماط الأكثر سرية في الوجود، وإذا كان العقل البشري "يستعمل تلك الصور لكي يعرف الواقع العميق للأشياء، فلأن ذلك الواقع ذاته يستظهر بطريقة متناقضة، وبالتالي لا يقبل التعبير عنه بواسطة المفاهيم "[15] . فالرمز ليس صورة مطابقة للواقع الموضوعي إنه يكشف عن شيء أكثر عمقا وأهمية، ولا يمكن إدراك ذلك الشيء إلا تأويلا، أي تأويل مظاهر الواقع عن طريق التأمل الدلالي، وإمعان النظر فيما يرتبط به إيحائيا، وهذه خاصية لا توفرها القراءة السطحية، وإنما تتأتى عن طريق الممارسة القرائية لنصوص مخصوصة بالوعي الصوفي .

إن التجربة الصوفية الرمزية تنبع من عمق تموقع الإنسان داخل العالم، ولذلك كانت في جوهرها هيرمينوطيقا **Herméneutique** متكاملة بالمعنى الأصيل والأصلي لكلمة

[13] – الفتوحـــات المكية، ج2، ص 78.

[14] – الكتابة والتجربة الصوفية، ص 91.

[15] – الكتابة والتجربة الصوفية، ص 92.

هيرمينوطيقا، وينبغي أن نكشف عنها باعتبارها تجربة، لا باعتبارها مظهرا من مظاهر الإستيلاب العقلي.[16] وذلك الكشف يقتضي تأملا خاصا وهو التأويل .

استيراتيجيات التأويل:

ويرتبط التأويل في التصور الإسلامي بإعمال العقل والاجتهاد أمام تعدد المعاني، فهو محاولة لتجاوز الموروث للاشتغال على النص عبر التعامل مع السياقات التي تفرض مدلولا دون آخر، كما أنه "عملية حساب وتوجيه دلالي، واختيار بين الاحتمالات، وحسم بين المعطيات. وعوض المعاني الواضحة يشتغل التأويل على المجازي، وبما أن المجاز عبور من الشيء إلى الشيء، والعبارة دلالة على العبور، فإن التأويل استجابة لهذه الدعوة إلى العبور، وكشف لما يبطنه في طابعه العلائقي ذاك " [17]. وهي ضرورة يفرضها النصّ المتشابه والمشكَلُ والملتبس على الفهم، ولذلك يكون التأويل انتقالا من دلالة لأخرى، ومن سياق دلالي لآخر، وهذا الانتقال يكون مشروطا بالدراية وحسن التدبير، والرؤية الاستنباطية، وهي مقدّرات شخصية وذاتية لا توفرها الطبيعة العلمية للتفسير.

ففي الوقت الذي تطغى في التفسير المعطيات القبلية الجاهزة " التي تشتغل على صورة النص وتمارس سلطة معينة محمية بميتافيزيقا الأصل والهوية، يسعى التأويل إلى البحث في اللاتحدد، إنه يقوم بنفس ما يقوم به التفسير، لكن في مجال آخر وبطرق مختلفة، ولأنه كذلك، أي مغامرة مستمرة تقع بين النص كما يصوغه التفسير، والنص كما يفترض في المقصد العلوي، فإنه قد بنى لنفسه مجموعة من القواعد بشكل تدريجي في التأويل الصوفي والكلامي وإضافة المنحى التأصيلي الذي يضطلع به التأويل (تأصيل المعنى النصي) فإنه يختص " بالمعاني المحتملة من جهة، باعتبارها وجهته، ويقود النص إليها باعتبارها العملية التي يقوم بها من ناحية أخرى، وإذا كانت إحدى معاني التفسير تتلخص في تعيين وتحديد المعنى (كما الطبيب) فإن التأويل يشكل هنا مجموع الخطوات التي تقود إلى المطابقة بين رغبة المؤول وممكنات النص الدالة، وهنا يكمن التأصيل، فإرجاع المعنى إلى أصله يتم عبر الاعتراف ضمنا بتعدد المعاني الأصلية (والمشتقة) وكذا باحتماليتها".[18]

---

[16] –ينظر : الكتابة والتجربة الصوفية، ص 93.

[17] – الزاهي (فريد): النص والجسد والتأويل، إفريقيا للنشر، المغرب، دط، 2003، ص 80.

[18] – النص والجسد والتأويل، ص 77.

ويترادف التأويل مع مفهوم التفسير لدى بعض العلماء المسلمين قديما، وذلك نظرا لما تفرزه الدلالات المعجمية لكلا المصطلحين من مفاهيم متقاربة. وهذا ما جعل المفسرين يشترطون في المعرفة الفقهية معرفة الفرق بين التفسير والتأويل، يقول أبو هلال العسكري: " الفرق بين التأويل والتفسير: أن التفسير هو الإخبار عن آحاد الجملة. والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل التفسير إفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام، وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة، ومنه يقال تأويل المتشابه ".[19]

وبما أن التأويل يعنى بالمعنى فإنه يعد منهجا للتواصل بامتياز، لأنه يراعي التلاؤم بين استراتيجية التأويل واستراتيجية النص، وقد فطن المعتزلة إلى فعالية التأويل في مقاربتهم للنص القرآني وبخاصة ما تشابه من آياته، حيث انتبهوا للعلاقة الضرورية التي تربط المجاز بالتأويل اللغوي، ومن ثم ربط إشكالية التعبير هذه بقضية المحكم والمتشابه، إذ يتطابق لديهم مفهوم المحكم مع مفهوم اللغة الحقيقية، أما المتشابه فيتطابق مع اللغة المجازية حيث يصبح التأويل أداة رئيسية لمقاربة المتشابهات.[20]

والشأن نفسه في النصوص التي لها ظاهر وباطن والتي تنبثق فيها البنية الرمزية باعتبارها نسيجا من الإحالات الضرورية، فإذا ما وجد باطن فثمة تأويل، لذلك يمكننا القول بأن التأويل ينبع من طبيعة النص، كما يتصورها المؤول .

– حدود التأويل :

قسم إمبيرتو إيكو التأويل إلى تيارين كبيرين ؛ الأول يرى في التأويل فعلا حرا لا يخضع لأية ضوابط أو حدود، والثاني يعترف بتعددية القراءات، غير أنه يسجل في الوقت ذاته محدوديتها من حيث العدد والحجم وأشكال التحقق، فبالنسبة للتيار الأول يرى إيكو أنه إنه من حق العلامة أن تحدد قراءتها حتى ولو ضاعت اللحظة التي أنتجت ضمنها إلى الأبد، أو جهل ما يود الكاتب قوله، فالعلامة في هذه الحالة تسلم أمرها لمتاهتها الأصلية لأنها تتطور خارج قوانين انسجام الخطاب أو تماسكه الداخلي وفي هذه الحالة، فإن التخلص

[19] – أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1983، ص 48 /49 .

[20] – ينظر: النص والجسد والتأويل، ص 90.

من اللحظة التلفظية الأولى سيقود القراءة إلى استحضار كل التأويلات الممكنة استنادا فقط إلى رابط دلالي يفصل بين المعرفة التي تقدمها العلامة في حالتها البدئية وبين المعرفة التي تقترحها المدلولات التالية الناتجة عن فعل (أو أفعال) التأويل.

أما التيار الثاني فيرى بأنه رغم تسجيل أحقية النص في التمنع والتردد في تسليم أسراره، إلا أنه يحتوي على مجموعة من " التعليمات الضرورية " التي توجه قراءاته الممكنة. فنحن لا نؤول خارج كل الغايات، لأن التأويل مرتبط بغاية، وتلك الغاية هي التي تجعلنا نقبل ببعض التأويلات ونرفض أخرى، أو قد نقبل بها في هذا السياق ونرفضها في سياق آخر. وعلى هذا الأساس يجب الحديث عن سيرورات تقودنا إلى نسج علاقات غير مرئية من خلال التجلي المباشر للنص. وهذه العلاقات لا قيمة لها إلا داخل هذه السيرورة، فأي تغيير يلحق هذه السيرورة سيؤدي إلى بروز علاقات جديدة بدلالات جديدة[21].

وربما تتحقق غاية التأويل بشكل أكثر خصوبة في النصوص الرمزية، لأن هذه الأخيرة توفر الغاية المرجوة من التأويل، وباعتبار الرمز أيضا يقود إلى تلك المتاهة فهو يفتح على اللانهاية، ويقدم زخما دلاليا متعددا، فإن التأويل يعد من ضروراته،"فحيثما يوجد الرمز يتطلب فعلا تأويليا"[22]، لأن الترابط بينهما هو من طبيعة الرمز ومن خصوصياته كما أن الضرورة التأويلية لا تنبع من النص باعتباره نصا منفتحا يدعو إلى التأويل، وإنما تنبع من رغبة المتلقي في ذلك، حيث يغدو نص ما نصا رمزيا بدءا من عثورنا على دلالة غير مباشرة فيه، من خلال استعمالنا لفعالية التأويل في مقاربته.

وبما أن " الرمزي دعوة إلى التأويل، فإن النموذج الذي يقدمه لنا تودوروف (وبعده أمبيرتو إيكو) لا يكتفي فقط بإعادة النظر في علاقة السيميائي بالرمزي، وإنما يعنى أيضا بالربط بين الرمزي والسيميائي، وبين الرمزي والتأويل، بحيث يمكن الحديث عن منظور تأويلي للرمز يتلاقى في مقصده العام مع المنظور الهيرمينوسي المعاصر".[23]

[21] - ينظر : سعيد بنكراد، الموقع نفسه، مادة التأويل

[22] – النص والجسد والتأويل، ص 57.

[23] – نفســـه، ص 56 / 57.

لأن التأويل يقتضي رغبة من زاويتين، أو من طرفين: (النص –المتلقي)، التقاء النص بالقارئ يولد هذه الرغبة، إلا أن هذه الأخيرة تكون محتشمة وقسرية إذا كان النص لا يستجيب لمتطلبات التأويل .

والذات المؤولة والنص يقومان بعملية تحويلية للدلالة يكون المرجع فيها وسيطا ضروريا في هذه العملية، لأن التأويل لا يكتفي بالبنية الدلالية المخزونة في النص، وإنما ينفتح على دلالات أخرى مصدرها المرجع الذي يحيل عليه النص، والذي هو خلفية مفهومية تشكل وعي المؤول، فكل قرار تأويلي يكون بالضرورة قرارا خاضعا للرغبة الإرادية للمتلقي المؤول، لأن سلطة " القرار التداولي هذا وعموميته في النمط الرمزي يمنح القارئ المؤول عصا ... سحرية قادرة على تحويل كل ما تمسه؛ أو هي تمنحه إذا شئنا القول، قوة كيميائية تضفي على كل نص وبدون تميز طابع الرمز والرمزية" [24]، فأمام وجود المؤول المزود بالمعارف التي تمكنه من القيام بمهامه، لا تستعصي أي قوة نصية على الممارسة التأويلية .

والتأويل باعتباره فعلا للقارئ يختلف عن التأويل بوصفه تأويلا رمزيا، لأن للأول مشروعية نصية أما الثاني فله مشروعية التداولية، وهذا ما دفع إيكو إلى الدعوة إلى حدود التأويل [25]، أي اتباع مجموعة من الخطوات أثناء عملية التأويل فتودوروف على سبيل الحصر يضع شرطين للممارسة التأويلية وهما :

1–مبدأ الوجاهة : Pertinence [26]، وهو المبدأ المبرر لوجود كل نص، أما إذا لم يكن نص ما خاضعا لمبدأ الوجاهة هذا، فإن المتلقي يبحث عنها عبر تحويلات معينة.

2–إشارات نصية داعية إلى التأويل، سواء كانت تلك الإشارات تأليفية، أو استبدالية.[27]

إنهما شرطان تفترضهما تلك العلاقة الكائنة بين المتلقي والنص على حد سواء ،كما أنهما ينبئان بأن هناك ما يقبل التأويل، وما لا يقبله داخل النص، وهو ما سيعززه القارئ باجتراحه التأويل .

---

[24] – النص والجسد والتأويل، ص 58.

[25] – نفســـه، ص 60.

[26] – الوجاهة، وتسمى أيضا بالتناغم النصي، واللاتحدد النصي .

[27] – T.todorov. symbolisme. Et Interprétation, p : 29/30.، نقلا عن: النص والجسد والتأويل، ص 62.

أما بول ريكور الذي حاول وضع نظرية للرموز يمكن من خلالها دراسة الرمز والإحاطة به عن طريق التأويل، فهو ينظر إلى الرمز بوصفه " تعبيرا لسانيا ذا معنى مزدوج يتطلب التأويل، ويغدو التأويل فعل فهم يروم فك الرموز".[28] لأن الرمز يشكل التواء لغويا محكوما باللبس والإزدواج، في حين التأويل هو ذكاء المعنى المزدوج، " الذي يشترط زخم الرمزي بالتفاعل والإستجابة التأويلية، وذلك في علاقة مرآوية يجد الرمز فيها حضوره الأكبر، ويمارس فيها التأويل شبكة تخميناته وحساباته الدقيقة، إن هذا الترابط العضوي هو الذي يقود إلى تحديد دقيق لكلا الطرفين، وإلى البحث في البنية الدلالية للرمز والإمكانيات التي يتيحها للتأويل".[29]

ويرى بول ريكور أننا في عملية البحث عن المعاني الثانوية والمجازية، لا يمكن في حال من الأحوال إهمال المعنى الحرفي الأولي، لأنه البداية التي تقودنا عبر الإيحاء إلى المعنى المقصود، أو المعنى الذي نحن بصدد البحث عنه، أي أن المعنى الأولي يدعونا للتفكير والتفكر في المعاني الإضافة التي يمكن أن تكون ملازمة لذلك المعنى الأساسي.

إذ لكي " يتم التأويل أي تأويل ما يقوله النص، من الواجب أن يحيا المؤول في صلب المعنى الذي يقوم بمساءلته، أي أن ينتمي إلى أفق النص عبر تواطؤ ضروري لانبثاق الفعل التأويلي، وعبر تجاوز تام لثنائية الذات والموضوع "[30] . ويرى نيتشه أيضا بأن:"العالم قد غدا بالنسبة لنا لا نهائيا، بمعنى أننا لا نستطيع أن نرفض له إمكان انفتاحه على لا نهاية من التأويلات"[31]، فالوجود عند نيتشة هو مسألة قابلة للتأويل، إنه تخييل يأخذ أهميته الجوهرية من غموض والتباس مكوناته، ولا يأخذ العالم شكله إلا من خلال تعدد معانيه، ومن إمكانية تأويله بشكل متعدد، ولهذا اعتبرت مهمة الكائن في الوجود هي رؤية الأشياء، كما يتأملها بمئات الأعين.[32] ومادام تعدد الرؤى يؤدي بالضرورة إلى تعدد

---

[28] – P.ricoeur. de l'interprétation essai sur freud, semil, paris, 1965, p 18. ، نقلا عـن: النص والجسد والتأويل، ص64.

[29] –النص والجسد والتأويل، ص 64.

[30] – النص والجسد والتأويل، ص 65.

[31] – Garnier le problème de la vérité dans la philosophie de, nietzshe, seuil, paris, 1966, p306/100 / نقلا عن: النص والجسد والتأويل، ص100.

[32] – ينظر: النص والجسد والتأويل، ص 100.

الأكوان والحقائق، فإن التأويل هو الذي يفسر لنا ذلك التعدد أيضا، باعتباره سببا وجيها في خلقه، وهو الكفيل بمساعدتنا على إدراكه.

ويتساءل فريد الزاهي في معرض حديثه عن النص والضرورة التأويلية عن أسباب التأويل، وضروراته، حيث يثير مجموعة من الافتراضات التي قد تكون مطية للتأويل، وهي :

– معنى المؤلف ومقصديته النصية.

–النص بوصفه كيانا ملتبس الدلالة، ومعطى ذا طابع رمزي .

–القارئ باعتباره ذاتا تمتلك معنى النص، أو تمنحه معانيه المشخصة.

ثم يشير إلى كون الإجابة عن هذه الأسباب يقتضي بالضرورة طرح ماهية التأويل في بعده الأنطولوجي والفلسفي، فهو يرى بأن الضرورة التأويلية تتوزع حسب اتساع الرقعة أو ضيق بواعثها :

–فهي تنبع من النص إذا ما تم تمثله كبناء رمزي، وذلك هو تصور المتصوفة، ومؤولي النصوص المقدسة عموما.

–وهي تنبع من مقاصد القارئ ونشاطه في التأويل والقراءة، إذا ما تم اعتباره طرفا أساسا في بناء المعنى النصي وتشكيله، وهذا المنحنى هو الذي انتهجته السيميائيات التأويلية، وجمالية التلقي، وما يسمى في النقد الأمريكي بالنقد الموجه للقارئ.

–وهي تنبع من مقاصد المؤلف إذا ما تم تصوره أصلا للمعنى النصي، وسلطة دلالية مؤسسة وجهة للمعنى النصي، وهو ما تبنته الرومنسية الألمانية، خاصة ماشلير ماشر، ثم في الفلسفة الكانطية الجديدة، خاصة مع دلتي (Dilthey) .

–وهي تغدو مسألة وجود شامل حين يتعلق الأمر بنظرة فلسفية ذات بعد أنطولوجي أو فينومينولوجي، تجعل من التأويل مسألة علاقة الكائن بكينونته، لا بالنصوص فقط، وهذا المنظور يجد موقعه في الإتجاه الأنطولوجي الذي بدأ بنيتشه، ونجد امتداداته لدى هيدغر وجاك دريدا.[33] في محاولتهما ربط فعل الكتابة بالوجود والكائن البشري في آن واحد.

– التأويـــل الظاهراتي :

[33] – فريد الزاهي، المرجع نفسه، ص 100/99.

تعتبر الفلسفة الظواهرية أو الظاهراتية–الفينومينولوجيا – أهم فلسفة حديثة اهتمت بالتأويل، فقد اقترحت ثلاثة موضوعات يمكننا من خلالها فهم التصوف وتأويل رموزه، وكراماته، وهي:

1–الدلالة أعم مقولات الوصف الفينومينولوجي .

2–الذات حاملة للدلالة.

3–إن الإحالة هي الفعل الفلسفي الذي يجعل ولادة كائن ما من أجل الدلالة ممكنا.[34]

فهذا العلم الذي يعني بما وراء الظواهر، أي البحث عما يكمن وراء الظواهر، وصور الأشياء الظاهر، يسعى إلى الفهم وإدراك المعاني الباطنية في جوهر الأشياء، فقد أعادت الفينومينولوجيا "موضوع الظاهرة إلى الشعور ذاته، عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع ".[35] فالمعرفة في الاتجاه الفينومينولوجي تبدأ من " المباشر" أي من الظاهر وهو الرأي نفسه الذي اعتقده ابن عربي في اتجاهه التأويلي، حيث يبذل الباحث جهدا كبيرا في فهمه للمضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، محاولا بذلك ربط هذا المضمون بالموقف المعيشي . وللمنهج الفينومينولوجي مجموعة من الخطوات الإجرائية يأخذ بها للوصول إلى موضوعه الخاص الذي هو " الماهية" وهي :

1–وضع العالم بين قوسين ؛ بمعنى أن الباحث يخرج على المستوى التصوري له، أي أنه يضع الواقع المادي أو الحقيقة المعطاة بين قوسين (هلالين)، وهذه الخطوة عند هوسرل هي " تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور حوله، حتى يتسنى له العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة.

والحقيقة في العرف الصوفي هي نفسها " الماهية" في الرؤية الفينومينولوجا وهي نفسها الحقيقة المعراة المكشوفة .

2–دراسة ما يشعر به الشعور، أي علاقة الذات المدركة، وهي فعل الشعور بالموضوع المدرك، وهو موضوع الشعور، أو التمثلات الناجمة عن الشعور.

---

[34] – رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 199، ص XI.

[35] – زهيرة بن كتفي: منهج الإستشراق الفلسفي، هنري كوربان بين الفينومينولوجا والتأويل وكشف المحجوب، (مقال)، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 3/2، سبتمبر 2005، ص 60.

3-إطلاق فعالية الحدس الفينومينولوجي، ذلك أن نظرية الإدراك في الفينومينولوجيا تقوم أصلا على " الإدراك الحدسي للماهية"، فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمته، وهذا الحدس هو معرفة باطنية للموضوعات، تتأسس على الإدراك الواضح والمباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها وهي نفسها مرحلة المكاشفة، أو الكشف لدى الصوفية، فعن طريق التأمل والمعاناة والتفكير والاتصال يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة.[36]

فالفينومينولوجيا تعطي دورا كبيرا للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها، فهي تصف الظواهر من خلال وصفها للبنيات الشعورية التي تتعرف عليها، كما أنها – الفينومينولوجيا – تتجه إلى الباطن لأجل فهم الظاهر، فهي ترى بأن الحقيقة لا تكمن فيما يدركه الإنسان بحسه، وإنما تكمن في معان ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات.

ويعتبر هنري كوربان من بين كبار المستشرقين الذين أولوا هذه الفلسفة أهمية كبرى في دراستهم للفكر الفلسفي الإسلامي، فقد قارب هذا المستشرق كتابات السهروردي، وما كتبه كبار الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الإشراقي الباطني، كابن سينا، والفارابي، وفق الرؤية الفينومينولوجية ،كما حاول أيضا إحياء مشروع كبير يتعلق بالروحانية الغربية من خلال مقارنته بين المشروعين : تجربة السهروردي والتجربة الغربية – وقد مارس كوربان تحليلاته الفينومينولوجية بطريقته الخاصة، فهو إذ يتحفظ على خطوة وضع العالم بين قوسين" في جانبها التصوري، فإنه يؤمن بالاتجاه العمودي للوجود، أي الوجود- ماوراء هناك- وهو على عكس هيدجر الذي يؤمن بالاتجاه الأفقي للوجود-أي الوجود هناك- الوجود في هذا العالم مع الآخرين، ويرى كوربان بأن إنقاذ الظواهر **Sauver les phénomènes** أي إظهار معناها الحقيقي،يتم لوغوسا فينومينولوجيا،حيث يتم كشف القصد السري، وإظهار المستتر الحاضر في المرئي .[37] والجلي للنظر أن المصطلحات التي استعان بها كوربان هي في أسها مصطلحات صوفية إسلامية، بل إن كوربان وفي إطار مقاربته بين الفكر الصوفي والفينومينولوجي اختار مصطلحي (كشف المحجوب) و (التأويل) كمفهومين صريحين في دراسته للنصوص الصوفية، وذلك قصد

[36] – ينظر: زهير بن كتفي، المقال نفسه، ص62/61.

[37] – ينظر : زهير بن كتفي، المقال نفسه، ص 65.

فهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم الدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيشي، ذلك " أن معنى كشف المحجوب في الفكر الفلسفي الإسلامي يؤدي معنى إزاحة " الستار" أو " التقارب" أو حجاب الظاهر عن معنى الباطن الروحي كمعنى حقيقي" ماهيوي" من خلال التجربة الروحية الخاصة بالباحث الإسلامي(المتصوف) بعبارة أخرى إن كشف المحجوب كخطوة في البحث عن الحقيقة يعمل على إخراج " القصدية " السرية المستورة تحت الظاهر ".[38] وهذا العمل نفسه يمارسه المتصوفة عن طريق إجتراحهم لفعل التأويل (**herméneutique**) أي العودة بالمعنى إلى الأصل، لأن المعنى الحقيقي هو في حقيقة الأمر باطني، وعمل التأويل هنا هو إعادة الظاهر إلى الباطن، وبالتالي محاولة إنقاذ الظاهر.

أما والتر سيتس فيرى بأن التأويل هو :" أي شيء يمكن أن يضيفه العقل النظري إلى التجربة بغرض فهمها، سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفا للمفاهيم والتصورات، أو استدلالا منطقيا، أو أي غرض تفسيري، والتأويل كذلك قد يكون من عمل المتصوف، أو غير المتصوف"[39]، والغاية من كل ذلك هي كشف المعنى الباطن الذي يستتر على المتلقي، فهو بخفائه يدعونا إلى تأمله وتعرية دلالاته.

ويعتبر هانس غيورغ غادامير المنظر الغربي بلا منازع لقضايا فن التأويل وتجارب الفهم والحوار في الفترة المعاصرة، حيث أصدر عام 1960، كتابه الشهير : " الحقيقة والمنهج – الخطوط الكبرى لفن التأويل الفلسفي–" تناول فيه تفاعل المستويات الكبرى للتجربة التأويلية، والمتمثلة في " اللغة" وعلاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي، والتاريخ كبعد أساسي من أبعاد الوعي التاريخي، والجمال كلحظة تأويلية وتجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية " الفهم"، وفهم القصد المباشر للمؤلف في علاقة حوارية خلاقة.[40]

ويرى غادامير أن هناك دوما حقيقة ممكنة نستخلصها من فاعلية قراءتنا للنص، فهنا ترتبط علاقة وثيقة بين المؤول والنص يصطلح عليها غادامير إسم الحوار (**le**

[38] – زهير بن كتفي، المقال نفسه، ص65.

[39] – والتر سيتس: التصوف والفلسفة، ص 54.

[40] – ينظر: هانس غيورغ غادامير : مدخل إلى فن التـأويل، التفكيك وفن التأويل، تـر: محمـد شـوقي الزين، على شبكة الأنترنت..

dialogue)، وهو امتداد لفكرة هيدغرية تجعل من الكائن في العالم أو " الكائن هنا" عنصرا حيويا وفعالا في علاقته الحوارية مع مفهوم " الكائن–مع– الآخر" فيؤدي هذا الفهم وظيفة المشاركة (**participation**)، والفهم في هذه الحالة ليس إحياء دلالة أصلية مطموسة وإنما هو سماع شاعري (**écoute poétique**) لأثر فني، وماذا بإمكانه قوله في اللحظة الراهنة.[41]

وقد كان التأويل سابقا يعني بتفسير النصوص المقدسة في علم اللاهوت المسيحي حيث يبين أوغسطين (**Augustine**) أن الفكر ينتقل من الدلالة الحرفية والأخلاقية إلى المعنى الروحي، أي محاولة العودة بالنصوص إلى المصادر الأصلية والبدايات الأولى قصد إعطائها تأويلا صحيحا، واستخلاص المعاني التي تنطوي علها، ففن التأويل يتمتع بقوة تطهيرية (**Force purificatrice**) تجعله يحقق ويجدد المعنى في اللحظة الراهنة بأساليب أكثر حيوية، وخلاقة .[42]

فالتأويل يعني بالنص قصد فهمه فهما عميقا، إذ لا يمكننا إقصاء الذات الكائنة وراء النص، ولا الحلول محلها لرصد مقاصدها وأهدافها، فعلاقة المؤول بالنص هي علاقة فهم وإدراك المعنى، اللذين يمهدان لاكتشاف حقيقة ممكنة ضمنية يختزنها النص، هو إدراك للقيم الدلالية والمعرفية والجمالية التي ينطوي عليها النص، باختصار هو فهم النص، لأن التأويل هو بحث عن البنية الدلالية للنص، أي بحث عما هو في داخل النص، لا عما يفسر به النص من خارجه، وإذا كان التأويل باعتباره بحثا عن البنية فإنه يعني الكشف عن حقيقة، وليس تفسيرا لحقيقة مفترضة سلفا .

وبما أن الرمز لا ينقل إلينا أبعاد الأشياء وهيئاتها كاملة، فهو يوقع في نفس المتلقي ما وقع في نفس الشاعر أو الصوفي من إحساسات، فإنه يساعد المؤول، على الإحساس بالتجربة الشعورية كما أنه يمهد الطريق أمام الباحث الفينومينولوجي، لكونه يختصر له طريق المعايشة الوجدانية، حيث يعمل على ربط الذات بالموضوع، وهذا ما سنعالجه في الفصول التطبيقية اللاحقة.

---

[41] – ينظر : مدخل إلى فن التأويل، نفسه .

[42] – مدخل إلى فن التأويل، نفسه .