

تأويلية الفهم

الدكتور حسن ناظم⁽¹⁾

خلاصة المقالة:

تسلط المقالة الضوء على مشكلات الممارسة التأويلية التي مرّ «الفهم» معها بأطوار فلسفية حتى بلغ كيانه المتماهي بالوجود الإنساني في آخر مطافات الفلسفة الوجودية. ذلك «الفهم» الذي يحدّد وجودنا ومواقفنا؛ إذ من «الفهم» نفسه نطلق في ممارسة الوجود، لا على صعيد مواقفنا النظرية وأرائنا الفكرية فقط؛ بل على صعيد أفعالنا الموجهة من هذا «الفهم» نفسه، بعد أن يُحكّم قبضته علينا. هذا «الفهم» منغرز فينا، كامن في ذواتنا على هيئة «أحكام مسبقة»، وكلاهما: «الفهم» و «الأحكام المسبقة»، يشكّلان بعضهما بعضاً، وكلاهما يوجّهان تأويل النصوص.

ولعلّ سؤالاً ملحاً يبرز - هنا - عن إمكان أن ينصاع نصّ ديني لتأويلية تجني منه فهماً معيناً. فهناك - أيضاً - على الدوام إمكان للأفهام المتعددة للنصّ المقدّس أيضاً. ويبدو أنّ الجدالات والنقاشات والصراعات المحتدمة حول شرعية التأويل أو عدم شرعيته، وحول واحدية المعنى أو تعدده، تريد أن تقف حاجزاً أمام تدفق الحياة والفكر؛ فكلّ ما قيل ويمكن أن يقال لا يستطيع أن يمنعنا أبداً من القول: إنه ليس فقط الطرق إلى المعنى بقدر عدد البشر، بل إنّ الطرق ذاتها هي المعاني. وليس المعنى في نهاية طريق نبلغه كما نبلغ لبّ ثمرة؛ إنه قائم في الحركة والتوجّه والطريق. فوجود الإنسان على الأرض وتاريخه، بيّنة جلية على ما قيل، وشيء واحد فقط يمنح المعنى

(1) باحث في الفكر الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة الكوفة الأكاديمية الدولية، من العراق.

الواحد الشرعيّة، ويبطل المعاني الأخرى؛ وهو السلطة بجميع صورها.

كلمات مفتاحية:

النصّ الدينيّ، الهرمنيوطيقا، الفهم، التأويلية، تأويلية الفهم، الفلسفة، الوجود، الأحكام المسبقة،...

مقدمة:

قال هانز جورج غادامير: «إنّ الفهمَ تأويلٌ دائماً، ومن هنا، فإنّ التأويلَ هو الفهمُ بشكله الصريح»⁽¹⁾.

إذا كان لازماً تعريفُ التأويلِ بأقلّ الكلمات لكي ندخلَ ميدانَ التأويلية، فأقترحُ تعريفه بأنه تَبْيِهُ الغريب (النصّ). فالمؤوّلُ يعملُ لكي يُلغي المسافةَ بين حالة النصّ المؤوّل (زمن إنتاجه وظروفه) وحالته الراهنة. ولذلك فإنّ عملَ التأويلية هو إجراءُ هذه التبيّهة وبسطُ طرقها، إنّها تخلقُ ملاءمةَ النصّ للظرف الراهن، وتجعله نصّاً مكتوباً للمؤوّل لزمانه، وظرفه الخاصّ.

إنّ الهرمنيوطيقا (hermeneutics) لبوسٌ نكسو به النصّ، أيّ نصّ، حيث يقفُ النصّ منتظراً لبوساً ما، مهما كان لونه أو هيئته. غير أنّنا ونحن نصمّمُ اللبوسَ للنصّ، نصمّمُ تأويليّته، نجعله بدءاً شيئاً يخصّنا، ندخله إلى عالمنا. إنّنا، بتعبير مارتن هيدغر (1889-1976م)، نحوزُه، وعمليةُ حيازةِ الشيء أو النصّ وإدراجه في عالمنا تتمُّ عبر ما يسميه هيدغر وتلميذه هانز جورج غادامير (1900-2002م) «الفهم» في كتابيهما «الكيونة والزمان» (1927م)، و«الحقيقة والمنهج» (1960م)، على التعاقب. فقد عالج هيدغر مشكلات التأويلية لكي ينظر في بنية الفهم المسبقة، والأساس الذي يُقيم عليه معالجته إنّما هو أساسٌ أنطولوجي. فكان كشفه عن بنية

(1) غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم؛ علي حاكم صالح، ط1، طرابلس الغرب، دار أويا، 2007م، ص418.

الفهم المسبقة بمثابة غمِر المشكلة التأويلية بمسألة الأنطولوجيا بموجب التصوّر المسبق والرؤية المسبقة، وتلك هي تحديدات الكائن الأنطولوجية ضمن ما يسمّيه هيدغر الوجود في العالم. فالكائن (الدزاين) موجود في العالم ومع الآخرين، وفهمه حال أنطولوجي. والتأويل الذي هو نشاط الفهم وفعاليته، ليس علاقة بنصّ فقط، بل هي علاقة بالعالم نفسه.

هذا وتمكّن التأويلية النصوص، سواءً أكانت دينية أم غير دينية، من أن تكون جزءاً من بنية وجودنا الإنساني، وأن تمارس في هذا الوجود دوراً يشكّل ويعيد تشكيل تصوراتنا عن العالم، ولا تتم صياغة الوجود هذه؛ إلا عبر «الفهم» الذي يُصبح في نهاية المطاف مكوناً وجودياً، أي محدداً لبنية وجودنا.

باختصار، التأويلية تُعيد النظر في النصوص لتمنحها معاني جديدة عبر خلق «فهم» جديد لها، الفهم الذي لا ينحصر في كونه استخلاص معنى من نصّ ما، أي شيئاً يحورّه النصّ، بل شيء تحورّه الذات الإنسانية، أو هو وجود الذات نفسه.

ويتوخى هذا البحث أن يسلط الضوء على بعض مشكلات الممارسة التأويلية عبر «الفهم»، وثمة ظروف تحفّ بنا تجعلنا نسلط الضوء على «الفهم» الذي يحدّد وجودنا ومواقفنا؛ لأنه من «الفهم» نفسه نحن ننطلق في ممارسة الوجود، ليس فقط على صعيد مواقفنا النظرية وآرائنا الفكرية، بل على صعيد أفعالنا الموجهة من هذا «الفهم» نفسه بعد أن يُحكم قبضته علينا. هذا «الفهم» منغرز فينا، كامن في ذاتنا على هيئة «أحكام مسبقة»، وكلاهما: «الفهم» و«الأحكام المسبقة»، يشكّل كل منهما الآخر، وكلاهما يوجّهان تأويل النصوص.

أولاً: تأويلية الفهم في أطوارها الأولى:

لقد مرّ «الفهم» بأطوار فلسفية حتى بلغ كيانه المتماهي بالوجود الإنساني في آخر مطافات الفلسفة الوجودية؛ إذ كان قبل ذلك شيئاً

يتمخض من التقنيّة، أو كان نتيجة لمنهج أو إجراءات منهجيّة. ويبدو من التمثلِ زعم پول ريكور أنّ جميع التأويليّات، حتّى أكثرها تعارضًا، تتّجه توجّهًا أنطولوجيًا، مهما كانت تكييفاتها⁽¹⁾، فباستثناء التأويليّة التي لها وشائجٍ بالتحليل النفسيّ الذي ينتهي إلى كونه حفريات في الذات، فإنّ التأويليّات استندت إلى إجراءات قواعديّة لغويّة هي في نهاية المطاف تقنيّة. كان تحديّد معنى ملاحم هوميروس ووظيفتها هو السياق الذي ظهرت فيه تأويليّة الإغريق، إذ كانت تفسيرًا لنصوص أدبيّة خضع للسياق الثقافيّ آنذاك. ومنذ أرسطو، كانت التأويليّة الأدبيّة تمخض قواعد لفهم النصوص (الأدبيّة)، وضعها أرسطو ورقيّت إلى مستوى التقليد الراسخ. وكانت هذه القواعد قواعد خارجيّة تنشُد معرفة الشكل الأدبيّ وفهم أجزاء العمل انطلاقًا من الكلّ إلى الجزء والعكس أيضًا، حتى يدخل التأويل «الدائرة التأويليّة hermeneutical circle». وقد اتّسعت هذه الدائرة، بل انفتحت حين استقبلت حقول المعرفة لتساهم في التأويل، فكان للفيلولوجيا والتاريخ نصيب في عمليّة التأويل وإنتاج الفهم. ومع ذلك، لم تكن قواعد التأويليّة الأدبيّة كافية للوصول إلى «فهم أصيل»، وكان لا بدّ من التفكير في خطوة أخرى لتحقيقه.

هذا، وقد كان في اللاهوت فلسفات سلكت طرقًا جديدة في الفهم، ولاسيّما فهم النصوص المقدّسة. على سبيل المثال: كانت فلسفة باروخ سبينوزا (1632-1677م)، في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» المطبوع في العام 1670م، قد عزّزت النصوص المقدّسة؛ بوصفها نصوصًا ذات معانٍ تتأسّس عليها السلطة الدينيّة، بل إنّ هذه المعاني هي مصدر السلطة الدينيّة، وهذه الأخيرة لا مصدر لها خارجيًا؛ سواء أكان طبيعيًّا أم خارجًا للعادة. وفي الواقع، فقد ميّز سبينوزا تمييزًا لا لبس فيه بين تأويل كلمات الكتاب المقدّس بحرف المعنى أو قلبه أو تغيير المعنى الحرفي

(1) انظر: ريكور، بول: صراع التأويلات. دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، ط5، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2005م، ص55.

تغييراً تاماً، كما أيد سبينوزا فهم الكتاب المقدس في ضوء المناسبة والزمن والعصر الذي جرى فيه تأليف كل جزء فيه⁽¹⁾.

ثانياً: تأويلية الفهم عند شليرماخر:

خطا فريدريك شليرماخر (1768-1834م) خطوة بارزة في التأويلية؛ فكانت للممارسة التأويلية في سياق فلسفته تاريخها الخاص، وأنماطها الخاصة من هذا التاريخ. وقد أنجزت أول صياغة نظرية كلاسيكية لها في عمل شليرماخر الذي يُسمى أحياناً مؤسس اللاهوت البروتستانتي. ويعتقد شليرماخر أن للتأويلية بعدين: خاصّ وعامّ؛ وكلا هذين البعدين متضمّن في تصوّره عن اللغة الذي يبيّن أنّ كلمة معيّنة لا تكتسب معناها إلا بوجودها في نظام القواعد الخاصّ باللغة. وفي أحيان أخرى، يتبنّى تأويلية تعتمد على ظروف تاريخية معيّنة من أجل تحقيق الفهم النفسي والعاطفي لكلمات المؤلف؛ وبهذا فإنّ تأويلية شليرماخر تثير اتجاهين من التأويل: اتّجاهاً يخصّ قواعد اللغة، واتّجاهاً يخصّ اللاهوت⁽²⁾.

هذا، وقد سعى إلى استكمال التأويل الشكليّ المتعلّق باللغة بالتأويل النفسيّ المتعلّق بكلّ من المؤلّف والمؤلّف، وعمل على أن يميّز بوضوح «بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آلياً، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدّمة تفيد أنّ ما ينتج آلياً هو سوء فهم»⁽³⁾. ومن هنا، كان تعريف شليرماخر للتأويلية هو «فنّ تجنّب سوء الفهم»⁽⁴⁾. وكان استكمال التأويلية لدى شليرماخر منصباً على جعل «إجراء الفهم» منهجاً مستقلاً يتخطّى المكتوب إلى فهم الخطاب؛ أي إنّ مرمى الفهم ليس الكلمات ومعانيها فحسب؛ بل فردية المؤلّف أيضاً. ولهذا كانت الميزة البارزة في تأويليته أنّها ضمّت الجانب النفسيّ التقنيّ في التأويلية إلى الجانب القواعديّ.

(1) Hamilton, Paul. *Historicism* (Routledge: London, 2003), p.47.

(2) *Ibid.*, p.48 - 49.

(3) غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 271.

(4) م.ن.

ويتأسس الفهم لدى شليرماخر على ذلك التشديد الفلسفي الذي وجهه إلى هوية المؤول وبناء تصوراته؛ إذ في الفهم يفهم المؤول والمؤول في وحدة واحدة، ويكون للفهم جانبان، أحدهما تنبؤي والآخر مقارن⁽¹⁾.

لقد حققت تأويلية شليرماخر فهماً شمولياً للعلوم التاريخية التي ظلت ذات حدود، فهي تعمل على نصوص لا شك في شرعيتها؛ كالكتاب المقدس وأعمال الأدب الكلاسيكية. ولم يكن مرادها أبعد من تحقيق فهم دقيق لهذه النصوص⁽²⁾. وكان غادامير قد نقد الاتجاه النفسي في تأويلية شليرماخر؛ لكي ينقد اتجاهها اللغوي⁽³⁾، وكانت مساهمة شليرماخر حاسمة في تحويل التأويلية إلى فن مستقل للفهم، فن يساعدنا في تجنب سوء الفهم، ويقوم على قواعد تأخذ بالحسبان عالمي اللغة والنفس في عملية الفهم. فالفهم ممكن؛ لأن الوسيط الذي يستعمل لإنجاز عملية الفهم هو اللغة، وأما العالم النفسي فإنه يتصل بالمؤلف؛ بوصفه صاحب النص، وعلى المؤول أن يتماهى فيه. ولذلك، فإن نقد غادامير يبين نزعة التي تبدأ بنقد التأويليات كلها، وأن أولوية التأويلية ليس في الغوص لتبيين مقاصد مؤلف النص ونفسيته، بقدر ما هي فهم النص على حقيقته وفهم تجربتنا له.

ثالثاً: تأويلية الفهم عند فيلهيلم دلتاي:

عزّز فيلهيلم دلتاي (1833-1911م) تصوّر التأويلية ببعدها النفسي، وواصل فيلسوف التأويلية هذا النظر إلى التأويل فناً شخصياً يستند إلى «عبقريّة المؤول» وطبيعة علاقته بالمؤلف. ولذلك، فقد صار التأويل عنده فنّ الفهم، حيث يقول: «نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفنّ من فهم التجليات الحيويّة الثابتة بشكل دائم»، ويقول: «يدور فنّ الفهم

(1) See: Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer, p.131.

(2) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 272-273.

(3) Hamilton, Historicism, p.49

حول تأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها»⁽¹⁾. إنَّ الفهم عند دلتاي يشيرُ إلى ذلك المستوى الأعمق من الإدراك الذي يساهم في الإحاطة بالصورة أو القصيدة أو التعبير النفسي عن الحياة⁽²⁾. وبهذا المعيار تكون هذه النظرة ذات صلة بـ«المشاركة الروحية» بين المؤلِّ والمؤلَّف، وإنَّ كانا ينتميان إلى عصور وأعراق مختلفة، وهي نظرة متأصلة في تأويلية كلِّ من فنكلمان وهردر⁽³⁾.

لقد أرادت تأويلية دلتاي أن تحقِّق تماهياً مع روح التاريخ التي أظهرت النصَّ المؤلِّ؛ إنَّها تنشد «المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسية الأخرى»⁽⁴⁾، والفهم الذي يؤدِّي إلى معرفة «تاريخ الروح في التاريخ كلِّه»⁽⁵⁾، وهذا الضرب من الفهم إنَّما هو تمرُّن للذات؛ لكي ترى نفسها بفهم الذات التي تحقِّق الفهم الأصيل داخلها، حينما تُنصتُ إلى ما يثيره النصَّ المؤلِّ، وما يكشفه من إمكانات.

إنَّ الغاية من فهم الأدب والفنِّ والفلسفة والدين هو «فهم الوجود التاريخيَّ الفريد»، وفهم «ممكنات الوجود الإنسانيَّ التي تتكشف في الأدب والفنِّ، وكذلك في النصوص الفلسفية والدينية»⁽⁶⁾.

لقد أقام دلتاي الصلة الجوهرية بين المدرسة التاريخية والتأويلية الرومانسية، فهو الذي حدّد أسساً لتأويلية تتخطى شليرماخر؛ ولذلك «تبني بوعي التأويلية الرومانسية، ووسَّعها إلى منهج تاريخي»، وكذلك اقترح أن «يطبَّق على التاريخ المبدأ التأويليَّ القائل: إنَّنا نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النصِّ الكلِّي، ونفهم الكلَّ بمقتضى الجزء»، ولم يقتصر على

(1) ريكور، صراع التأويلات- دراسات هرمنيوطيقية-، م.س، ص99.

(2) See: Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, p.131.

(3) انظر: بولتمان، رودولف: «مسألة الهرمنيوطيقا»، قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهجوم الفكرية للمسلم المعاصر، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد59-60، السنة18، 1435هـق/ صيف وخريف2014م، ص109-113.

(4) م.ن، ص124.

(5) م.ن، ص124.

(6) بولتمان، «مسألة الهرمنيوطيقا»، م.س، ص122.

النصوص فقط؛ كونها مصادرَ تؤسِّسُ الفهمَ، بل إنَّ «الواقع التاريخي هو نصٌّ يجبُ أن يُفهمَ»⁽¹⁾.

ولمصطلح «الفهم» معنىً خاصَّ عند دلتاي، فهو لا يشير إلى فهم مسألة عقلية؛ من قبيل: مسائل الرياضيات، بل الفهم مقصودٌ على تحديد العملية التي يدركُ بها العقلُ عقلَ شخصٍ آخر. وهي أيضاً ليست عملية إدراكيةً خالصةً على الإطلاق؛ بل هي بالأحرى لحظة خاصة تفهمُ فيها الحياةَ الحياةَ.

إنَّ الفهمَ -إذن- عملية عقلية ندركُ بها التجربة الإنسانية الحيَّة، إنَّه الفعلُ الذي يكوِّنُ اتصالنا الأمثلَ مع الحياة نفسها، الذي يفتحُ أمامنا عالمَ الأفراد الآخرين، وبذلك هو يفتحُ إمكانات جديدة في طبيعتنا⁽²⁾.

رابعاً: تأويلية الفهم عند مارتن هيدغر:

لعلَّ الخطوةَ الجوهريةَ الأبعدَ هي تلك التي أضفاها مارتن هيدغر (1889-1976م) على مفهوم «الفهم»: الفهم وجوداً، أو كما دعاها پول ريكور «أنطولوجيا الفهم»، لا بوصفه مخصوصاً بالمعرفة، بل هو مخصوص بالكينونة. فقد بلغ هذا التطور في تصوّرات التأويلية ذروته مع هيدغر، حين جلى الفهم بوصفه مسألة وجودية، أي إنَّ الوجود الإنساني في حالة ممارسته فهم مسألة الوجود نفسها. وفي الواقع، فقد كانت فلسفة هيدغر تقوم على مشروع إقامة تأويلية للوجود يكون الفهم فيها أساساً لازماً. وقد وُصفت تأويلية هيدغر بأنّها نقلة في التفكير إلى مستوى الأنطولوجيا، وأنّها ثورة في الفكر؛ لأنّها «الانقلاب الكلي للعلاقة بين الفهم والكائن»⁽³⁾. وبكلمات أخرى: إنَّ أنطولوجيا الفهم لا تُدخل الفهم في علاقة بينية محورها النصّ والكائن؛ بل يُصبح الفهمُ بها والكائنُ في تمامه مطلق، حتى

(1) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 287.

(2) Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, pp.114 -15.

(3) انظر: ريكور، صراع التأويلات -دراسات هرمنيوطيقية-، م.س، ص 36-38.

يكون الفهم علامةً على الكائن والكائن علامةً على الفهم، فكلاهما منطوقاً على الآخر في انضغاط لا فكاً منه. ولذلك، فإن ما يبلغه هذا الكائن-الفهم من تحديدات للنصوص ودلالات متحصلة؛ إنما هي تحديدهاته ودلالاته المتأسسة عليه فهماً، والقائمة به كائناً.

ويستعمل هيدغر مصطلح التأويل بمعنيين مختلفين؛ ففي معناه العام، يكون التأويل مُنصّباً على إيضاح ما فهمناه من شيء ما، فهو أساساً مسألة تتعلق بفهم شيء ما بوضوح. وما دام كل فهم إنما هو فهم تاريخي، فإن كل تأويل هو تقويض للتراث الذي نفهم منه شيئاً ما. وبهذا المعنى، فإن تأويل هيدغر لمعنى الكينونة هو أيضاً، وفي الوقت نفسه، تقويض لتاريخ الأنطولوجيا. وكان هيدغر قد أكد، منذ محاضرات صيف العام 1930م، على أن التأويل الفلسفي هو تقويض ضرورة. وأما معنى التأويل الخاص، فإنه تطوير لممكّنات إسقاط الدزايين (الكينونة هناك)، فالتأويل عملٌ على ممكّنات الفهم⁽¹⁾.

ويشكّل الفهم، لدى هيدغر، الكينونة. والكينونة المخصوصة -هنا- في السياق الهيدغري، هي الدزايين (الكينونة - في - العالم)، أي الكائن الإنساني. ففي فقرة من كتابه الشهير «الكينونة والزمان»، جاءت بعنوان «في كينونة الهناك بما هي فهم»، يضع هيدغر أصلاً مشتركاً بين الفهم والوجدان، وهذا الأخير ينطوي على الكينونة؛ بوصفها إحدى البنى الوجدانية. ولذلك يميّز هيدغر بين مستويين يحضر فيهما الفهم: الأول هو المستوى الذي يعني «الفهم» فيه تحصيل المعلومات، أو الذي يكون معنى «فهم شيئاً ما» فيه هو «استطلع تدبير شيء ما». وليس هذا هو الفهم المخصوص بـ (الكينونة - في - العالم)؛ بل الفهم المتعين على المستوى الأنطولوجي؛ أي الفهم الذي ينطوي على الكينونة⁽²⁾. ويكمن في

(1) Enwood, Michael, Heidegger's Dictionary, pp.151 -52.

(2) انظر: هيدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، لا ط، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2012م، ص 281-290.

الفهم ما يسميه هيدغر الاستشراق الذي يحدّد الكينونة، فهو الذي يحدّد إمكانات وجود الكينونة؛ بمعنى أنه يحدّد الدزائن؛ بوصفه ممكن كينونة، وبذلك يكون الفهم مستطاع الكينونة. وبهذا، ما من صلة لهذا التصوّر للفهم بالمعنى، فهيدغر يؤكّد على أنّ «ما فهم، متى ما أخذ الأمر على وجه الدقّة، ليس هو المعنى، بل الكائن، أو هو بعبارة أخرى: الكينونة»⁽¹⁾.

إذاً، فالفهم في هذا السياق الهيدغري لا يعني التعاطف ولا القدرة على الشعور بما يمرّ به الآخر، فهو بالأحرى شيء يُشبه المشاركة في الشيء الذي تقع عليه عمليّة الفهم. ويمكن للمرء أن يمتلك معرفة واسعة وفهماً محدوداً، ولذلك، فإنّ الفهم يدخل في صلب ما هو جوهرّي وشخصي. إنّه التمتع بالقوّة على إدراك إمكانات المرء الخاصّة في أن يوجّد ضمن سياق عالم الحياة الذي يوجّد فيه. إنّه ليس القدرة على مشاركة الآخر مشاعره، ولا ملكة إدراك معنى بعض من أنواع التعبير عن الحياة على مستوى أعمق، بل الفهم هو شيء نحوّه بوصفه نمطاً للوجود في العالم، أو عنصراً يشكّل الوجود في العالم، فهو أساس كلّ تأويل، وحاضر في كلّ فعلٍ للتأويل، وأصل مشترك في انوجاد الإنسان⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدّم، تصبح التأويليّة على يد هيدغر تأويليّة وجوديّة. والفهم «ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما إنّه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إنّ الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه؛ بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يُعتبر الفهم، من الناحية الوجوديّة، أساساً وسابقاً على أيّ فعلٍ وجودي»⁽³⁾. وبذلك، تصبح قراءة النصّ تجربة وجوديّة تتخطى حبسه في إطار الذاتيّة والموضوعيّة، فالنصّ

(1) م.ن، ص296.

(2) See: Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer, p.13031-.

(3) أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001م، ص33.

لا يعود تعبيراً عن أحاسيس المؤلف وتجربته كما تراه الرومانسية، ولا يعود تعبيراً موضوعياً كما يراه دلتاي، بل هو تجربة وجودية تعبر عن المشاركة في الحياة⁽¹⁾.

وتضارع التأويلية في فلسفة هيدغر عملية الفهم، فالكينونة في العالم إن هي إلا عملية فهم مطردة لوجودها وللظواهر، وهذا الفهم يتخلق في الكينونة تاريخياً، ويصوغ فيها مواقفها واحتمالات تحولاتها.

لقد أصبح تفكير هيدغر بعد كتابه «الكينونة والزمان» أكثر «تأويلية» بالمعنى التقليدي الذي يشير إلى تشديد الانتباه إلى تأويل النصوص. إذ ما انفك هيدغر يتحوّل بطراد إلى إعادة تأويل الفلاسفة السابقين؛ ومنهم: كانت، ونيتشه، وهيغل، والشعراء؛ ومنهم: ريلكه، وتراكل، وهولدرلين. فحتى إذا لم يعين هيدغر تحليله للذاتين تحليلاً تأويلياً (هرمنيوطيقياً)، ما زال ممكناً بقوة، واستناداً إلى نمط تفكيره اللاحق، النظر إليه فيلسوفاً هرمنيوطيقياً بامتياز⁽²⁾.

خامساً: تأويلية الفهم عند هانز جورج غادامير:

كانت محاولة هانز جورج غادامير (1900-2002) في الفهم تتأثر بمحاولة أستاذه هيدغر، إذ تنظر إليها من زاوية الكينونة. فالفهم له انخراط تام بخبرة الكينونة في العالم. وطبقاً لكتابه المهم «الحقيقة والمنهج»، ليس من صلة بين قضية الفهم والمنهج، والفهم -هنا- يضارع الحقيقة. وبكلمات أخرى، ما من صلة بين الحقيقة والمنهج، والحقيقة تُصبح غير مرتبطة بالمنهج؛ بل بالفهم المتماهي بالكائن الإنساني. فالفهم -هنا- يُصبح هيدغرياً طريقةً للكائن، والحقيقة -هنا- تُصبح غاداميريّاً طريقةً للكائن أيضاً.

وقد نشد غادامير بناءً تأويلية تقع خارج المنهج، لكنها تُعنى بعملية

(1) انظر: م.ن، ص33.

(2) See: Palmer, Richard E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer, p.126.

الفهم، على العكس من دلتاي الذي نشد بناء منهج موضوعي مستقل للعلوم الإنسانية لمضاهاتها بالعلوم الطبيعية.

إنّ تلبس الوجود الإنسانيّ بالفهم يحدّد تأويل المؤلّ للنصّ، وخلاصة هذا القول: إنّ الفهم هو الذي يحدّد طبيعة التأويل. لكنّ الفهم المتصورّ هنا- فهمٌ محايت للذات الإنسانية وتصوّراتها للعالم. إنه فهمٌ «اعتقاديٌّ» بمعنى ما. ورؤية غادامير لهذا الفهم تُقيمه تحييزاً موجوداً في طوية المؤلّ، لكنّ غادامير يقرّ بأنّ للنصوص تحييزاتها الخاصة أيضاً.

وبكلمات أخرى، ثمة لكلّ من المؤلّ والنصّ تحييزاتهما الخاصة، وما التحييز في آخر المطاف سوى تحديد فرديّ للفهم⁽¹⁾. ولو شدّدنا القول على تحييزات النصوص الدينية، فإننا نواجه بصيرتين متعارضتين. ترى الأولى أنّ النصوص الدينية والنصوص غير الدينية تتضمن شرائط فهم واحدة، وأنّ ليس ثمة فرق بين نصّ مقدّس ونصّ أدبيّ في ما يتعلّق بإجراءات العمل التأويليّ الذي يريد تشغيل الفهم، لا تحصيله، ومن ثمّ يعمل تلقائياً ضمن الفهم المشغّل الحكم المسبق الذي له الأثر الحاسم في العملية التأويلية. وباختصار: «لا يخضع تأويل الكتاب المقدّس لشروط فهم مختلفة عن تلك التي تُطبّق على أيّ أدب آخر»⁽²⁾. بيد أنّ البصيرة الأخرى ترى أنّ المؤلّ؛ بوصفه بشراً لا يملك حكماً مسبقاً أو معرفة قبلية عن الله، فكيف يمكن تأويل وحي الله من دون حكم مسبق. وفي الواقع، يقرّ بولتمان بأنّ هذه الفكرة صحيحة ظاهرياً، «وإذا جاء اعتراض ينصّ على أنّنا نحن البشر لا نستطيع أن نعرف من هو الله، ولا أن نعرف معنى فعل الله قبل وحي الله، فإنّ الردّ المناسب عليه هو أنّنا نستطيع في السؤال عن الله أن نعرف جيداً من هو الله، فما لم يتحرّك وجودنا، بوعي أو بغير وعي، عبر التساؤل عن الله بالمعنى الذي لعبارة أوغسطين: (إلهي خلقتنا من أجلك، وقلوبنا لن تهدأ حتّى تسكن إليك)، فإننا لن نقدر على إدراك الله في وحيه»⁽³⁾.

(1) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 384.

(2) بولتمان، «مسألة الهرمنيوطيقا»، م.س، ص 129.

(3) م.ن، ص 130-131.

ولعل هذه العقدة ومحاولة حلها تكمن في العلاقة بين المؤول ومادّة موضوع النصّ المقدّس وما بحوزته من حكم مسبق عنها. ذلك أنّ مبدأ ضرورة الحكم المسبق صار معزّزاً وثابتاً حتّى وُصف العمل من دونه بأنّه مجرد وهم⁽¹⁾.

إنّ الفهم في هذه الحالة مرتبط بالإيمان. وهذا الارتباط اللازم هو ما يكوّن «الدائرة التأويلية» لدى بولتمان، وهذه الدائرة على صلة جوهرية بمفهومه عن «نزع الأسطورة»، فإذا كانت الأخيرة تتطلّب وعياً بـ«الثوب الأسطوري» الذي يغلف النصّ الديني، فإنّ الدائرة الهرمنيوطيقية تصل بهذا الوعي إلى مداه الأوسع حين يكون معناها هو الآتي: «لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم»، أو «من أجل فهم النصّ، يجب أن أعتقد بما يعلنه النصّ لي. ولكن ما يعلنه النصّ لي لم يُعط في أيّ مكانٍ آخر إلا في النصّ. ولهذا يجب فهم النصّ؛ لكي يقوم الاعتقاد»⁽²⁾.

وثمة نظراتٍ طهرانية تريد أن تحفظ للنصوص نقاءها ووحدة معناها، ولعلها نظراتٌ تضحّي في سبيل ذلك بأيّ تعدّد للمعاني. لكنّها -أيضاً- نظراتٌ تنتج تأويلياتٍ ترافق حركاتٍ فكرية وإصلاحية. فكلُّ تأويلية، بحسب دلتاي، تتجلى «خلال حركة تاريخية عظيمة»⁽³⁾. وفي السياق التاريخي للتأويليات المختلفة، لم يثبت أنّها بُنيت على أسسٍ غُفِل من الأحكام المسبقة، ومنذ أنّ حسم هانز جورج غادامير أمرها في كتابه «الحقيقة والمنهج»⁽⁴⁾، لم يعد النقاش يقترح إمكان إغائها أو تجاهلها، فهي موجودة في صلب الأعمال التأويلية، ولا سيّما الأعمال التي تزعم الموضوعية المطلقة. فقد أصبحت الأحكام المسبقة «شروطاً للفهم»، وبين غادامير تهافت نزعة التشكيك في الحكم المسبق التي تبناها عصر التنوير، وأعاد الاعتبار إليه بوصفه لازم الوجود. وفي الحقيقة، لم يعترف غادامير بالحكم المسبق

(1) انظر: م.ن، ص 132.

(2) ريكور، صراع التأويلات -دراسات هرمنيوطيقية-، م.س، ص 447.

(3) بولتمان، «مسألة الهرمنيوطيقا»، م.س، ص 108.

(4) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 367-392.

لكونه لازمَ الوجود فحسب؛ بل كانت لديه محاولة أن يمنحه مشروعية في وجوده في صلب التأويلية.

وفي الواقع، كان بولتمان قد أشار إلى جوهر هذه الأطروحة حين رقى أهميّة الأحكام المسبقة إلى مستوى الضرورة بالنسبة إلى التأويل؛ لأنّ التأويل لا بدّ من أن يكون معضودًا بالحكم المسبق: «إنّ أيّ تأويل يؤازره بالضرورة فهمٌ مسبقٌ معيّن لمادّة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو يُسأل عنها»⁽¹⁾. لقد كانت الأحكام المسبقة مدار التفكير وإعادة التفكير ضمن الفلسفة الألمانية إجمالاً، وفلسفة غادامير خاصّة؛ إذ لم تنضج مجادلات غادامير بلا نقاشات سابقة وتنبهات دلّت على ضرورة الحكم المسبق. ومع ذلك، فإنّ غادامير قدّم أنضج محاولة لإعادة الاعتبار للحكم المسبق.

ولا يرتبط الدفاع عن الأحكام المسبقة بالتأويلات التي نشأت في ظلّ الصراع المحتدم على شرعية تأويلية دون أخرى. والمحاولة اللافته للفيلسوف غادامير في أن يجعل من وجود الأحكام المسبقة وجودًا مشروعًا ولازمًا لا ينطوي على اقتصار المشروعية على التأويلات التي كانت في ذهنه وروح عصر التنوير التي كان يُجابهها؛ بل يمكن تجريدُ محاولته في ردّ الأحكام المسبقة إلى صلب التأويلية لتشمل كلّ تأويلية مهما كانت طبيعة نصّها المقدّس أو غير المقدّس.

إنّ تعدّد المعاني مصدره التراث الذي يحمله المؤلّ. إنّه التراث الذي «يتمتع بسلطة مجهولة»⁽²⁾، فمعارف المؤلّ (تراثه) تحدّد وجوده ومواقفه، وهي الحقيقة التي انتهى إليها غادامير في معالجته طبيعة الحكم المسبق، حيث يقول: «...يتميز وجودنا التاريخي المتناهي بحقيقة أنّ السلطة التي يتمتع بها ما وصلنا عبر التراث، ...، يمارس على مواقفنا وسلوكنا نفوذًا قويًا دائمًا»⁽³⁾. وأعتقد أنّ سلطة التراث هذه هي التي تشكّل

(1) بولتمان، «مسألة الهرمنيوطيقا»، م.س، ص 126.

(2) غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 387.

(3) م.ن، ص 387.

عاملاً حاسماً في تكوين تعدد في المواقف وطرق السلوك، ومن ثم في النظرات إلى النصوص.

لقد كانت تأويلية غادامير نظرية في التجربة الحقيقية للتفكير، إنها تمد جذورها في فلسفة هيدغر؛ معلّمه الأثير - كما نوهنا سابقاً- فنحن نؤوّل الماضي -بحسب كليهما- من خلال الحوار المشترك الذي يميّز وجودنا ووجود الماضي. فنحن لا نوجد في العالم لنعرفه، بل لنرى عبر وهم معرفته بالنسبة إلى الوجود التاريخي المشترك. ويسمّي غادامير هذا البناء المشترك «الوعي التاريخي الفعّال»⁽¹⁾.

إنّ الفهم يحدّد التأويل؛ أي ينتجّه. وبما أنّ الفهم ملتبس بالوجود الإنساني، فإنّ هذا الأخير يُشرك أحكامه المسبقة في تحديد التأويل. وعبارة الوجود الإنساني حدّ أكبر لتوصيف التأويل عمليّة تحدث ضمنه، لكنّ حدّها الأصغر هو أنّ التأويلية علاقة تنخرط فيها الأحكام المسبقة في تأويل نصّ معين. وتطلّ هذه العلاقة قائمة بين المؤوّل والنصّ، إنّها نمط حياة بين الاثنين.

فالتأويلية -إذاً- هي التي تمنح مشروعية الفهم، وهي التي تصلح أنّ تساوي في مقتربها بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية. فهي تمتزج -أيضاً- بالمنهج. إنّها بنفسها طريقة في الفهم، أو هي «تقنيّة»، ذلك الاسم الذي أطلقه شليرماخر على ممارسته التأويلية⁽²⁾. لكنّ هذه الممارسة التأويلية، هذه التقنيّة، لا تقوم على غير سابق، ولا تبدأ من الفراغ؛ بل هي تخضع لسابق ما، فكلّ محاولة في التأويل إنّما تتأسس على هذا السابق، وقد تصوّر هيدغر تفسير شيء ما متأسساً في ماهيته على رؤية وتصوّر سابقين، «فليس التفسير بأيّ وجه إمساكاً خالياً من أيّ مسبقات لشيء

(1) Hamilton, Historicism, p.47.

(2) انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص263. ويقرّ غادامير بكون التأويلية فناً أو تقنيّة، على الرغم من أنّه يشير إلى أنّ دلتاي حاول «توسيع التأويلية إلى آلة (أورغانون) للعلوم الإنسانية» (انظر: م.ن، ص368).

معطى سلفاً»⁽¹⁾. إنَّ كلَّ تفسير لا يقوم بمواجهة شيء آخر «سوى الرأي السابق للمفسر»⁽²⁾. وهذا يعني أنَّ تأويل نصٍّ معيَّن لا يكون إلاَّ بموجب تصوّر مسبق يحمله المؤوِّل، فالتصوّر المسبق هو المعرفة الموظَّفة في الفهم. ومع ذلك، يضيء غدامير هذه النقطة بالاحتياط والقول: إنَّ محاولة فهم النصِّ لا تُبنى على تجاهل تامٍّ للمعنى الفعليِّ للنصِّ، ولا على التحيُّز التامِّ للتصوِّرات المسبقة لدى المؤوِّل. وفي الحقيقة، يهيئُ المؤوِّل نفسه لتلقِّي ما يحمله النصُّ من معنى، لكنَّ الوعي الموجَّه تأويلياً الذي تفتقر عيناه على جهتيِّ التصوّر المسبق ومعنى النصِّ يمنح الصدارة لتصوِّراته المسبقة وأحكامه المسبقة، ولا يتشبَّث بها نفسها من دون تكييف⁽³⁾.

إنَّ الفهم بوصفه وجوداً هو فهم يحدث، بكلِّ ما ينطوي عليه الحدوث من بعد زمنيٍّ حينئذٍ. وفي ضوء ذلك فإنَّ الشيء الذي ناله الفهم لا يصير هو المعنى؛ بل الكائن الإنسانيُّ نفسه، وتصبح الممارسة التأويلية محاولة في فهم الذات قبل النصِّ، أو من خلال النصِّ. فثمة علاقة ثلاثية تنطلق من الفهم نحو النصِّ والذات، والفهم الذي ينطلق إلى النصِّ ومنه، يعود إلى الذات، إلى وجودها في العالم، ومن هنا، ومن هذا البعد الأنطولوجيِّ للفهم لدى هيدغر، يمكن تصوّر الممارسة التأويلية للنصوص المقدَّسة محدَّدة بأفق «تحوُّل تاريخيٍّ» أو «حركة تاريخية عظيمة»، تلك التي أشار إليها دلّتاى وسبق ذكرها.

وضمن الفهم، والحركة التاريخية العظيمة، يتحقَّق فهم جديد لوجودنا، وهذه العلاقة بين الفهم والتأويل والذات والنصِّ هي التأويلية وجوداً؛ أي هي ما يتيح إمكانَ نمطٍ من الوجود مُتَحَصِّلٍ عبر التأويلية (الهرمنيوطيقا).

خاتمة:

لقد ظلَّت التأويلية، في بعض تجلّياتها، ولحقةٍ طويلةٍ من الزمن،

(1) هيدغر، الكينونة والزمان، م.س، ص 294-295.

(2) م.ن، ص 295.

(3) انظر: غدامير، الحقيقة والمنهج، م.س، ص 372.

تأويلية تنشُد فهمًا له وجود مستقل -نوعًا ما- عن بنية الوجود الإنساني. ولهذا يبحث المؤول عن الفهم، ويبدل جهدًا في النظر في النص وتاريخية المؤلف، وظروف العصر، لكي يقبض عليه. وبطبيعة الحال، هناك مستويات لهذا الفهم تضارع مستويات الإجراءات التأويلية التي تقاربه. فتأويل نص شعري قد يتيح لعبًا تأويليًا حرًا أكثر مما يتيح نص ديني مقدس، لا لأن قداسة النص تحول دون ذلك فقط؛ بل لأن عظم تراكم التأويلات يستند إلى المدارس الفقهية المختلفة والاتجاهات المذهبية المختلفة التي تؤسس في النهاية مشروعية لفهم مختلف أيضًا.

ولعل سؤالًا ملحًا يبرز -هنا- عن إمكان أن ينصاع نص ديني لتأويلية تجني منه فهمًا معينًا. فهناك -أيضًا- على الدوام إمكان للأفهام المتعددة للنص المقدس أيضًا. وعلى سبيل المثال، ثمة في الكتاب المقدس ما يؤكد أن يهوذا هلك بشنق نفسه، لكن العبارة نفسها «هلك يهوذا بشنق نفسه» تتيح إمكانات أخرى للتأويل الذي يتيح بدوره أفهامًا مختلفة، من ضمنها الفهم الذي يرى أن هذه الجملة لا تقول شيئًا. وكلما تصاعد اللايقين في طغيان فهم على فهم آخر، ظهرت إلى العلن أفهام جديدة. فعبارة «هلك يهوذا بشنق نفسه» يمكن أن تنحصر بالعبارة، أو أنها تبين كم كان يهوذا واعيًا بشناعة خطيئته؛ أي إنها تمنحنا فرصة للتفكير في فعل يهوذا نفسه منعكسًا على أفعالنا المحتملة⁽¹⁾. ومع ذلك، فإن هذه القضية تبدو في أجلى صورها في تأويلات الكتب المقدسة.

هذا، ويرى الإصلاحى مارتن لوثر (1483-1546م) أن معنى الكتاب المقدس واحد، وهو المعنى «الحرفي»، أما مزاعم المعنى الرباعي للكتاب المقدس (الأدبي، والمجازي، والأخلاقي، والأخروي)، فلا حاجة لها طبقًا لفهمه. ومن باطن هذه الممارسة التأويلية التي تؤمن بالمعنى الواحد الحرفي،

(1) ثمة تحليل تأويلي لهذا النص من الكتاب المقدس في مقالة ستانلي فش، «الأدب في القارئ-الأسلوبية العاطفية»، (تومبكنز، جين ب.: نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، ط2، ترجمة: حسن ناظم؛ علي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2015م، ص134-136).

ثمة اعتقاد أبداه لوثر نفسه حين رأى أن الكتاب المقدس يؤوّل (يفسّر) نفسه⁽¹⁾. وهذا هو الاتجاه الذي رفع شعاره لوثر حين آمن أن الكتاب المقدس وحده هو مصدر الإيمان وممارسة الطقوس (*scriptura sola*)، وأن التأويل الحق للنص المقدس والتجربة الدينية يعضدان بعضهما بعضاً ويؤصّلان بعضهما بعضاً⁽²⁾.

وتجدر الإشارة هنا، على نحو تنبيهي، إلى نظرة مقارنة، في حدود ضيقة، مع تفسير «الميزان في تفسير القرآن» للسيد محمد حسين الطباطبائي (1892-1981م) الذي كان يرى أن المعنى كامن في القرآن ونابع منه، وقائم به، ولذلك ينحو منحى تفسير القرآن بالقرآن، أي إن القرآن يؤوّل (يفسّر) نفسه، وهذا المنحى لا ينطوي على إيمان بالمعنى الحرفي للقرآن؛ بل على العكس ثمة اعتراف بتعدد معاني القرآن. وأصل هذه النظرة موجود في كلمة للإمام علي بن أبي طالب (40 هـ/661م) يقول فيها إن القرآن «يشهد بعضه على بعض، وينطق بعضه ببعض»⁽³⁾. ولعل في هذه الخطة التأويلية إيمانا بمعان تبدو تجليات تظهر في التفسير عبر معالجة الجانب الأخلاقي والفلسفي.

ويبدو لي أن الجدالات والنقاشات والصراعات المحتدمة حول شرعية التأويل أو لا شرعيته، حول واحدية المعنى أو تعدده، تريد أن تقف حاجزا أمام تدفق الحياة والفكر. فكل ما قيل ويمكن أن يقال لا يستطيع أن يمنعنا أبداً من القول: إنه ليس فقط الطرق إلى المعنى بقدر عدد البشر، بل إن الطرق ذاتها هي المعاني. وليس المعنى في نهاية طريق نبلغه كما نبلغ لب ثمرة؛ إنه قائم في الحركة والتوجه والطريق. فوجود الإنسان على الأرض وتاريخه، بيّنة جلية على ما قيل، وشيء واحد فقط يمنح المعنى الواحد الشرعية، ويبطل المعاني الأخرى؛ وهو السلطة بجميع صورها.

(1) غدامير، الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، م.س، ص 258-259.

(2) Hamilton, Historicism, p.46.

(3) الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى العلوي: نهج البلاغة (الجامع لخطب أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحكمه)، شرح: محمد عبده، ط1، دار الذخائر، قم المقدسة، 1412 هـ/ق1370 هـ.ش، ج2، ص17.