

سبب التفكير
الغربي

٦

فوضى الهمرمسوطسقا من مشروع الفهم إلى عبث التأويل



د. محمد محمود مرتضى

مركز براثا للدراسات والبحوث

Baratha Center for Studies and Research



فَوْضَى الْهَيْرِ مُنْوَطِقَا
مِنْ مَشْرُوعِ الْفَهْمِ إِلَى عِبَثِ التَّأْوِيلِ
د. محمد محمود مرتضى

رقم الطبعة: ١
الأولى
تاريخ الطبعة: ٢٠٢٦ م - ١٤٤٨ هـ
مكان الطبعة: بيروت - بغداد

■ الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research

www.barathacenter.com

barathacenter@gmail.com

سلسلة
الفكر العربي

٦



مركزُ برائِةِ الدِّراسَاتِ وَالبَحْثِ
بِـيَروث - بَعْدَاوُ

فَوْضَى الْهَرَمِيسُوطِيَّةِ مِنْ مَشْرُوعِ الْفَهْمِ إِلَى عِبَثِ التَّأْوِيلِ

د . محمد محمود مرتضى

سلسلة تفكير الفكر الغربي

يحتل الفكر الغربي في عالمنا المعاصر، بمختلف تجلياته في العلوم الإنسانية موقعاً مهيماً في تشكيل التصورات الثقافية، والنظم الاجتماعية، والسياسية. وقد أسهم هذا الفكر، عبر مساراته الفلسفية والتاريخية، في تقديم أطروحات ومناهج أثرت بعمق في كيفية فهم الإنسان للعالم، من مفاهيم الحرية والعقلانية إلى الحداثة وما بعد الحداثة. ولكن هذا الفكر، رغم إسهاماته، لم يخل من التعقيدات والتناقضات، بل أنتج أزمت معرفية وحلقة اجتماعية ألقت بظلالها على الحضارة الغربية ذاتها والعالم بأسره. لقد برزت الحاجة إلى قراءة نقدية تفكيرية لهذا الفكر، قراءة لا تكتفي بالاحتفاء بإنجازاته بل تتعمق في تحليل مساراته وكشف إخفاقاته وعثراته. فالفهم الفكري الغربي ليس قدراً محتوماً، بل مشروعاً قابلاً للفحص والنقد، خاصة عندما يتعلق الأمر بمفاهيمه التي تبدو أحياناً منحازة أو قاصرة عن استيعاب التجارب الإنسانية خارج سياقها الغربي.

انطلاقاً من هذا الإدراك، يُطلق مركزُ بَرائنا للدراسات والبحوث (سلسلة دراسات تفكير الفكر الغربي)، وهي سلسلة تُعنى بوضع الفكر الغربي، في أبرز أطروحاته ومناهجه في العلوم الإنسانية، تحت مِصْغِ النقد والتحليل. تسعى السلسلة إلى تفكيك البنى الفلسفية والفكرية التي قام عليها هذا الفكر، وكشف مواطن الإخفاق التي أدت إلى أزمت قِيَمِيَّة ومعرفيَّة، سواء في الغرب نفسه أم في سياق محاولات استنساخه في مجتمعات أخرى.

إنها دعوة لإعادة النظر في مسلمات الفكر الغربي من خلال تحليل مُعمِّق ونقد منهجي، يكشف أوجه القصور في مقارنته للإنسان والمجتمع، ويُعيد فتح الباب أمام رؤى بديلة أكثر شمولية وإنسانية.

مقدمة

ثمّة مفارقة عميقة تسكن في صميم الفكر الغربي الحديث، لا يُعلن عنها صراحةً بل تتكشف لمن يتأمل المسار الطويل الذي قطعه هذا الفكر من لحظة يقينه الكبرى في القرن السابع عشر حتى قلقه الوجودي في القرن العشرين. فقد انطلق المشروع الفلسفي الغربي الحديث من وَهْم التأسيس المطلق — (رينيه ديكارت-René Descartes) يشكّ في كل شيء ليبني على الشك يقيناً لا يتزعزع، و(إيمانويل كانط-Immanuel Kant) يرسم حدود العقل ليضمن داخل هذه الحدود معرفةً صلبة — ثمّ ما فتى هذا المشروع يتآكل من الداخل حتى وصل إلى لحظة إعلان أزمته الكبرى في الهيرمينوطيقا (Hermeneutics): ذلك العلم الذي قام أصلاً ليُنقذ الفهم من الالتباس، فإذا به يكتشف في نهاية مطافه أنّ الفهم ذاته ملتبس في أعماقه، وأنّ التأويل الذي وُلد ليضبط المعنى لا يجد معنىً يضبطه بل فوضى لا تنتهي.

هذا الكتاب ليس دراسةً في الهيرمينوطيقا الغربية بمعنى العرض والتصنيف — فهذا الباب مشبع بما يكفي — وإنما هو محاولة لقراءتها من خارجها، أو بتعبير أدق: من نقطة تقف خارج أفقها لترى ما لا تستطيع هي أن تراه في نفسها؛ إذ إنَّ العلم الذي يدَّعي أنَّه يفهم الفهم يحتاج بالضرورة إلى ناقد يقف خارج دائرة ادعاءاته ليسأل: ماذا يفهم هذا العلم من نفسه؟ وما الذي يعجز عن فهمه بالضبط بسبب بنيته الداخلية؟ وهل الأفق الذي يدَّعي فيه الكونية هو في حقيقته أفق خاص يتوهم العموم؟

لكنَّ الكتابة النقدية المشروعة لا تنطلق من خصومة مسبقة ولا من رغبة في الإسقاط، فهذا ليس نقدًا بل استنكارًا مُقنَّعًا في ثوب الفلسفة. النقد الحقيقي هو ذلك الذي يأخذ موضوعه بجديَّة تامة، ويقرأه بأمانة كاملة، ويعرض حججه بأقوى صورها الممكنة، ثمَّ يكشف من داخل هذه الحجج تناقضاتها وحدودها. لهذا السبب يخصَّص هذا الكتاب معظم صفحاته لعرض الهيرمينوطيقا الغربية في تطوُّرها التاريخي والمفهومي، من إرهاباتها الأولى في التفسير الكتابي اليوناني واليهودي والمسيحي، مرورًا بنشأتها الفلسفية الحديثة مع (فريدريش شلايرماخر-Friedrich Schleiermacher) و(فيلهلم ديلتاي-Wilhelm Dilthey)، ثمَّ تحولاتها الوجودية واللغوية الكبرى

مع (مارتن هايدغر-Martin Heidegger) و(هانس جورج غادامير- Hans-Georg Gadamer)، وامتداداتها النقدية الداخلية عند (بول ريكور-Paul Ricoeur) و(يورغن هابرماس-Jürgen Habermas) — كل ذلك بعرض يسعى إلى الإنصاف لا إلى التجريح، وإن كان القارئ المتأمل سيلاحظ هنا وهناك إشارات عابرة وتساؤلات مُرجأة يظلّ الكتاب يحملها وعوداً سيفي بها في الفصل الأخير حين يحين وقت المحاسبة.

إنَّ السؤال الذي يُغري بالكتابة في هذا الموضوع ليس سؤالاً تقنيًا عن مناهج التفسير أو نظريات المعنى، وإنَّما هو سؤال أشدَّ إلحاحًا وأعمق نسبًا: من أين جاء هذا الفهم للفهم؟ ما الشروط التاريخية والثقافية والدينية التي أنتجت هذا النمط بعينه من التأويلية؟ وما الذي يحدث حين نأخذ هذا النمط ونطبِّقه على تقاليد فكرية أخرى ذات بنى مختلفة وتجارب نصّية مغايرة؟ هل نفهم أكثر، أم أننا في الحقيقة نُسقط أفقًا على ما لا يندرج فيه؟ والأخطر من ذلك: هل يملك هذا العلم أدوات تكشف له هو ذاته عن حدوده، أم أنَّ بنيته تجعله عاجزًا بطبيعته عن تأويل نفسه بالمعايير التي يطرحها لتأويل غيره؟

الجواب عن هذه الأسئلة يستلزم أولاً أن نفهم جذور الهيرمينوطيقا الغربية فهماً دقيقاً يتجاوز ما تقوله عن نفسها. فهذا العلم لم يُولَد في

فراغ ولم يظهر فجأةً مع (شلايرماخر) في مطلع القرن التاسع عشر، بل هو ثمرة تراكم طويل بدأ في أحضان المشكلة الدينية الأولى: كيف نفهم نصًّا مقدسًا؟ وكيف نُوفِّق بين حرفيَّته ومتطلبات العقل؟ وكيف نستخرج من نصٍّ كُتِبَ في زمن ومكان محدَّدين معنًى صالحًا لكلِّ زمان ومكان؟ هذه الأسئلة الكتابية اللاهوتية هي التي صاغت الأدوات المفهومية الأولى للهيرمينوطيقا، وحين انتقلت هذه الأدوات لاحقًا إلى الفلسفة العامة حملت معها إرثها التأسيسي حتى حين تناسته أو أعلنت تجاوزه. وهذا هو أحد المحاور الجوهرية التي ينطلق منها نقدنا: أن الهيرمينوطيقا الغربية نجحت في علَمَنة نفسها ظاهريًّا، لكنَّها أبقَت في بنيتها العميقة أسئلة لاهوتية بعينها هي أسئلة التقليد الكتابي الأوروبي، وأخضعت لها كلَّ نصٍّ وكلَّ قراءة حتى حين ادَّعت الكونية.

ولعلَّ أشدَّ ما يستوقف المفكِّر العربي، حين يقرأ الهيرمينوطيقا الغربية، ذلك الشعور الغريب بأنَّه أمام خطاب يتحدَّث عن "الفهم" و"التأويل" و"المعنى"، وكأنَّها مسائل اكتُشفت حديثًا في برلين وهايدلبرغ وباريس، بينما يعرف هو أنَّ تقليده الفكري يحمل تراثًا تأويليًّا متراكمًا ومتنوعًا ومتطورًا يمتدُّ لأربعة عشر قرنًا — تأويلية أصول الفقه، وعلوم القرآن، والفلسفة الإسلامية، والتصوُّف النظري — وهي تأويليَّات لم تكنفِ بمعالجة مشكلة الفهم، بل بنت لها أنظمة متكاملة

تقف ندًا لما أنتجه الغرب، إن لم تكن تتجاوزه في أبعاد معيَّنة. لكن هذه التقاليد ظلَّت غائبة عن الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية غيابًا شبه تام، ليس دائمًا لأنَّ أصحابها جهلواها، بل أحيانًا لأنَّ الإطار الذي بُنيت فيه الهيرمينوطيقا لم يكن يستطيع استيعابها دون أن يكسر افتراضاته الأساس، وهذا بحدِّ ذاته حكم نقدي على هذا الإطار.

وإذا كان هذا الكتاب يطرح النقد، فإنَّه لا يطرحه بدافع الدفاع عن هُوية أو الانتصار لتقليد؛ لأنَّ النقد الذي لا يملك إلا الانتماء لا يملك حجة. إنَّه يطرح النقد؛ لأنَّ الحجة الفلسفية تستوجه: لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية أن تأوَّل نفسها، بمعنى أنَّها لا تستطيع أن تطبِّق على ذاتها ما تطبِّقه على غيرها من مطالب الوعي التاريخي، والانفتاح على الآخر، وتجاوز مسبقات الأفق. حين يدعو (هانس جورج (غادامير-Hans-Georg Gadamer) إلى انصهار الآفاق، فإنَّه يفترض أفقًا واحدًا يُستدعى إليه الآخر لينصهر فيه، لا أن يُستدعى هو إلى أفق الآخر ليُختبر به. وحين يدعو (هابرماس) إلى التواصل الخالي من الهيمنة، فإنَّه لا يسأل: من يحدّد لغة التواصل ومعاييره؟ ومن قرَّر أنَّ العقل التواصلِي الذي يتصوَّره هو العقل الكوني لا عقل حضارة بعينها؟

ثمَّ إنَّ التناقض يزداد حدةً حين نلاحظ أنَّ الهيرمينوطيقا الغربية،

وهي تتطوّر وتعمّق، لم تتخلّص من نزعة المركزية الثقافية، بل طوّرت أشكالاً أكثر رهافةً منها. فبعد أن كان الاستشراق الكلاسيكي صريحاً في نظريته الدونية إلى النصوص الشرقية، جاءت الهيرمينوطيقا التأويلية الراقية لتقول إنّها تُنصت إلى الآخر وتفتح عليه، لكنّها تنصت إليه بأذن مُعدّة سلفاً لسماع ما تتوقّعه. يبدو الانصهار ”الغادامري“ في ظاهره إجراءً ديمقراطياً يمنح الآخر صوتاً، لكنّ المتأمل يكتشف أنّ هذا الانصهار لا يجري إلا في اللغة التي يفرضها الأفق المهيمن، وأنّ التقليد الذي يحمل سلطة الحاضر هو الذي يحدّد شروط الحوار الذي يفترض أنّه حوار بين متساوين.

إذن، يسير هذا الكتاب في مسارين متوازيين يلتقيان في الفصل الأخير: مسار العرض الأمين الذي يأخذ الهيرمينوطيقا الغربية على محمل الجدّ ويعترف بإنجازاتها الحقيقية، ومسار النقد المتراكم الذي يزرع بذوره منذ البداية ليحصدها في النهاية. وبين المسارين لا تناقض، وإنّما توترٌ منتج؛ لأنّ النقد الذي لا يعترف بقيمة ما ينقده لا يعدو أن يكون هدمًا لا يبني، والهدم وحده ليس فلسفة.

وقد آثرنا في هذا الكتاب أن نعتد ما أمكن على الترجمات العربية للمصادر الغربية، ليس تقليلاً من شأن النصوص الأصلية أو زهداً في الدقّة المصطلحية؛ بل لأنّ الكتابة الفلسفية العربية الجادة تستوجب

أن تُبنى مرجعيتها من داخل اللغة العربية ذاتها، وأن ثمة جهداً ترجمياً عربياً متراكماً يستحق الاعتراف والتوظيف، وهو جهد ظلّ طويلاً في ظل الاستشهاد بالأصول الأجنبية حتى في الكتابات العربية التي تدّعي الاستقلالية. فضلاً عن ذلك، فإنّ في الاعتماد على الترجمات العربية إجراءً منهجياً يتّسق مع روح النقد الذي يطرحه هذا الكتاب: إذا كنّا نسعى إلى تأويلية تتكلّم بلسانها لا بلسان غيرها، فلا أقلّ من أن تبدأ مراجعنا بالكلام العربي.

أمّا التبويب الذي اخترناه فقد راعينا فيه أن يكون المنطق التصاعدي حاضراً في كل مستوياته. يبدأ الكتاب بفصلٍ أوّلٍ في إرهاصات الهيرمينوطيقا في التقاليد الكتابية القديمة؛ لأنّ هذه الإرهاصات هي المادّة الأولى للنقد؛ إذ فيها تتكشف للقارئ المتأمل البذرة الأولى لكل ما سيأتي من توتر بين التأويل والسلطة، وبين الفهم والمشروعية. ثمّ تعالج الفصول الثلاثة التالية التطوّر الفلسفي الحديث للهيرمينوطيقا بعرض تحليلي يحترم داخلية كل مشروع فكري وإن لم يُخفِ تحفّظاته. ويأتي الفصل الخامس بوصفه خلاصة المسار كلّّه؛ حيث يُعاد تركيب ما تفرّق في الفصول السابقة على ضوء سؤال النقد الجوهري، ثمّ تطرح الخاتمة الأفق البديل بوصفه خطوطاً أولى لمشروع لا يزال في طور التأسيس، وهذا كل ما يستطيع كتاب واحد أن يدّعيه بأمانة.

الفصل الأول: **إرهاصات الهرمينوطيقا**

حين نتحدّث عن الهيرمينوطيقا بوصفها مشروعاً فلسفياً حديثاً، فإنّنا نُغري أنفسنا بوهم الولادة المفاجئة. كأنّ (شلايرماخر) في مطلع القرن التاسع عشر فتح باباً لم يكن موجوداً من قبل، أو كأنّ (هايدغر) في «الوجود والزمان» استحضر مفهوم الفهم من العدم. بيد أنّ تاريخ الأفكار لا يعرف الولادات المفاجئة، وما يبدو انقطاعاً في سطح الأحداث كثيراً ما يكشف عن استمرارية عميقة حين يُضغَط عليه بسؤال دقيق. والسؤال الدقيق الذي ينبغي أن نبدأ به — وهو سؤال لا تطرحه الهيرمينوطيقا الغريبة على نفسها بالجدية الكافية — هو: ما المشكلة الأولى التي أجبرت الإنسان على التفكير في الفهم ذاته بوصفه إشكالية تستحق التأمل المنهجي؟ والجواب الذي يكشف عنه التاريخ، وهو جواب يحمل من الدلالة النقدية ما سيّضح في فصول لاحقة، هو أنّ هذه المشكلة كانت دائماً، وفي كل مرّة، مشكلة النصّ المقدّس.

لم تنشأ الهيرمينوطيقا من فراغ فلسفي نقي، ولم تتولد من تأمل عقل مجرد يتساءل عن ماهية الفهم في لحظة صفاء منطقي. وإنما نشأت في مواجهة ضرورة عملية حارقة: ثمة نص يُدعى له القداسة والكمال والثبات، وثمة عقل يقرأ هذا النص في زمن مغاير وسياق مختلف، فيجد فيه ما يحيرُه أو ما يتعارض مع ما يعرفه أو ما يبدو متناقضاً في ظاهره مع ما يطلبه الإيمان ذاته، فكيف يتصرف؟ هذا السؤال هو الرحم الأول للتأويلية الغربية، وهو سؤال كان يُطرح بصور متعددة في الحضارة اليونانية، وفي التقليد اليهودي، وفي المسيحية الأولى، قبل أن يتحوّل شيئاً فشيئاً من سؤال لاهوتي إلى سؤال فلسفي، ومن إشكالية نص بعينه إلى إشكالية النص بما هو نص. وفي هذا التحوّل الطويل تكمن البذرة الأولى لكلّ ما سنناقشه في هذا الكتاب؛ إذ إنّ الهيرمينوطيقا الغربية حين أعلنت تجاوزها لأصولها الكتابية اللاهوتية في حقيقة الأمر أخفّتها، وهو فرق جوهري بين التجاوز الحقيقي، والموارة التي تُبقي الموروث فاعلاً من تحت السطح.

يتناول هذا الفصل إرهابات الهيرمينوطيقا في ثلاث محطات تأسيسية متتالية ومتداخلة في آن واحد: التأويل في الفكر اليوناني الذي مثل اللقاء الأول بين العقل الفلسفي والنص الديني الإشكالي، وأنتج أولى الأدوات المفهومية التي ستتوارثها الهيرمينوطيقا لاحقاً، ثمّ

التفسير الكتابي في صورته اليهودية والمسيحية الذي أضاف إلى هذه الأدوات ثقلاً دينياً ووجودياً جعل التأويل شأناً يمسّ الهوية والشرعية والخلاص لا مجرد فضول فكري، وأخيراً اللحظة الأوغسطينية التي تمثل النقطة التي صار فيها التأويل منهجاً مدوّناً ومقنّناً للمرّة الأولى في تاريخ الغرب، ومن ثمّ المحطة الحقيقية التي تؤسّس لكلّ ما سيأتي من (شلايرماخر) إلى (غادامير). وفي كل محطة من هذه المحطات سلاحُ القارئ خيطاً ثابتاً يجمعها: أنّ التأويل لم يكن يوماً فعلاً بريئاً خالياً من السلطة والمصلحة والمُسبّق، بل كان دائماً فعلاً يُمارَس في ظلّ شرعية ما وبخدمة غاية ما، وهذه الملاحظة هي من صميم الحجّة النقدية التي يبينها هذا الكتاب خطوةً خطوة. لكننا سنقدّم قبل ذلك كلّ تمهيداً يتعلّق بتعريف الهيرمينوطيقا.

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا - المفهوم والمصطلح

لا يخلو مصطلح فلسفي من تاريخ، ولا تاريخ من دلالة، والهيرمينوطيقا ليست استثناءً من هذه القاعدة بل هي من أكثر المصطلحات الفلسفية حمولةً تاريخيةً ودلاليةً في آن واحد. فهذا المصطلح الذي بات يُداول في الأوساط الفلسفية والأكاديمية العربية -أحياناً- دون تأمل كافٍ في جذوره ومساراته يحمل في طياته تاريخاً طويلاً من التحوُّلات التي تُشكِّل جزءاً لا يتجزأً من فهمه. ولهذا فإنَّ الوقوف عند المصطلح لغةً واصطلاحاً هو خطوة منهجية ضرورية؛ لأنَّ التعريف هنا لا يسبق الموضوع بل يكشف بنيته ويُضيء إشكالياته منذ البداية.

أولاً: الهيرمينوطيقا لغةً - من "هرمس" إلى المصطلح ١ - الاشتقاق اليوناني وأبعاده الدلالية

يرجع مصطلح الهيرمينوطيقا في أصله إلى الفعل اليوناني «هيرمينوين» (ἐρμηνεύειν) الذي يحمل في دلالاته اللغوية ثلاثة معانٍ متميزة ومتداخلة في آن واحد: التعبير والإعلان بمعنى إظهار ما كان كامناً في الذهن وإيصاله إلى الآخر، والتفسير بمعنى شرح ما

يحتاج إلى شرح وتوضيح ما يكتنفه الغموض، والترجمة بمعنى نقل المعنى من لغة إلى أخرى ومن عالم دلالي إلى عالم دلالي مغاير^(١). وهذا التعدد في المعنى اللغوي الأصلي كاشف عن طبيعة الظاهرة التأويلية ذاتها: فالتأويل يتضمّن دائماً هذه الأبعاد الثلاثة معاً — التعبير الذي يُخرج المعنى من الداخل إلى الخارج، والتفسير الذي يُضيء المعنى الغامض، والترجمة التي تنقل المعنى عبر الهوّات.

وقد نسب الإغريق هذا الفعل إلى إلههم "هرمس" الذي كان وسيطاً بين عالم الآلهة وعالم البشر، ناقلاً رسائل "الأولمب" إلى الفانين، ومترجماً مشيئة الآلهة إلى لغة يفهمها من لا يشاركون الآلهة عالمهم ولا يدركون لغتهم المباشرة. وفي هذه الأسطورة التأسيسية ما يكتفّ إشكالية التأويل كلّها في صورة واحدة: الوسيط الذي يُترجم الرسالة من مستوى إلى مستوى لا يكتفي بنقلها، وإنما يُعيد صياغتها بما يجعلها مفهومة، وهذه الإعادة لصياغة المعنى هي بالضبط ما يجعله شرطاً للفهم وخطراً عليه في آن واحد؛ لأنّ الفهم دون وساطة مستحيل بين عالمين مختلفين، ولأنّ الوسيط حين يُعيد الصياغة يُضيف ويُقص ويُلَوّن بوعي أو بغير وعي.

١ - جان غروندان: مدخل إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية، ص ٢٣.

٢ - المصطلح بين التعريب والتأصيل

أما على مستوى اللغة العربية، فقد اختلف المترجمون والباحثون في الاصطلاح الذي يُقابل به هذا المفهوم الغربي، وهذا الاختلاف في حدّ ذاته معبرٌ عن عمق الإشكالية لا عن قصور في الترجمة. فمنهم من أثر نقل المصطلح الأجنبي بحروفه العربية فقال «هيرمينوطيقا» أو «هيرمينوطيقيا»، محتجاً بأنّ المفهوم ذو خصوصية حضارية لا يُؤدّى بالتعريب، ومنهم من فضّل الترجمة المعنوية، فقال «علم التأويل» أو «نظرية التفسير» أو «فن الفهم»، محتجاً بأنّ اللغة العربية تملك من الأدوات الاشتقاقية ما يُغني عن الاستعارة اللفظية. وقد كان لكل مسلك حججه ومشكلاته؛ إذ إنّ التعريب اللفظي يحافظ على خصوصية المصطلح، لكنّه يُبقّيه غريباً عن البيئة اللغوية، بينما الترجمة المعنوية تُدمج المفهوم في المنظومة اللغوية العربية، لكنّها قد تُذيب خصوصيته في عمومية المعنى العربي للتأويل الذي يحمل دلالات وسياقات مختلفة.

والأهم من حسم هذا الجدل الاصطلاحي هو الوعي بما ينطوي عليه: أنّ اللغة العربية تملك تقليدًا تأويليًا عريقًا يسبق الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة بقرون، وأنّ مصطلحاتها في هذا الميدان — التأويل، والتفسير، والبيان، والفهم، والاستنباط، والاستظهار، والظاهر، والباطن — تحمل

أنظمة مفهومية كاملة ومتطورة. ومن ثمَّ فإنَّ السؤال عن كيفية ترجمة "هيرمينوطيقا" إلى العربية هو في عمقه سؤال عن العلاقة بين تقليدين تأويليين مختلفين، وعن أيهما يملك الحقَّ في تأطير الآخر وتعريفه، وهو سؤال سيعود بقوة في الفصل الأخير من هذا الكتاب حين نتناول إشكالية التطبيق الحضاري للهيرمينوطيقا الغربية على التراث العربي الإسلامي.

ثانياً: الهيرمينوطيقا اصطلاحاً - تطوُّر المفهوم وتشعُّب دلالته

١ - من الفنِّ الخاصِّ إلى العلم العام

في تاريخ الاستخدام الاصطلاحي مرَّ مفهوم الهيرمينوطيقا بتحوُّلات جوهرية تعكس تحوُّلات أعمق في الوعي الفلسفي الغربي بطبيعة الفهم والتأويل. فقد استُخدم المصطلح في أولى صوره الاصطلاحية المنهجية للإشارة إلى فنون التفسير الخاصَّة بمجالات بعينها: الهيرمينوطيقا اللاهوتية التي تُعنى بتفسير النص الكتابي المقدَّس، والهيرمينوطيقا القانونية التي تُعنى بتفسير النصوص التشريعية والعقود، والهيرمينوطيقا الأدبية الفيلولوجية التي تُعنى بتفسير النصوص الكلاسيكية القديمة. وكان لكل مجال من هذه المجالات قواعده التأويلية الخاصَّة التي طُوِّرت بمعزل عن الأخرى، ولم تكن ثمَّة هيرمينوطيقا واحدة بل

هيرمينوطيقات متعدّدة يجمعها الاسم دون أن تجمعها نظرية موحدة.^(١) وقد ظلّ هذا الوضع المتشعب قائماً حتى جاء (شلايرماخر) في مطلع القرن التاسع عشر بمشروعه الطموح القاضي بتوحيد هذه الهيرمينوطيقات الخاصّة تحت مظلة هيرمينوطيقا عامّة، تقوم على نظرية في الفهم الإنساني ذاته لا على قواعد تفسير نصوص بعينها. وكان هذا التوحيد في مستوى ما إنجازاً فلسفياً حقيقياً؛ لأنّه كشف أنّ وراء الممارسات التأويلية المتعدّدة بنيةً مشتركة واحدة، لكنّه كان في مستوى آخر محلّ تساؤل جدي: هل توحيد الهيرمينوطيقا يعني أنّ كل أنواع النصوص تُقرأ بالطريقة ذاتها؟ وهل النصّ المقدّس والنص الأدبي والنص القانوني تقاليد تأويلية متميزة لها خصوصياتها التي لا تُختزل في نظرية عامة واحدة؟ هذا السؤال الذي لم يُجب عنه (شلايرماخر) بصورة مُقنعة سيظلّ يُلقى بظله على كل الهيرمينوطيقا التي جاءت بعده.

٢ - الهيرمينوطيقا بين المنهج والفلسفة والنقد

بلغت الهيرمينوطيقا في تطوّرها الاصطلاحي ثلاثة مستويات متميزة، باتت تُشكّل خريطة هذا الحقل الفكري في صورته الراهنة. المستوى

١ - جان غروندان: مدخل إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية، ص ٤١.

الأوّل هو الهيرمينوطيقا بوصفها منهجاً، وهو المستوى الذي سعى إليه (شلايرماخر) و(ديلتاي)؛ حيث التأويل إجراء معرفي منضبط يهدف إلى استعادة المعنى الأصلي للنص، أو إعادة بناء السياق التاريخي الذي أنتجه. والمستوى الثاني هو الهيرمينوطيقا بوصفها فلسفةً، وهو المستوى الذي أرسى دعائمه (هايدغر) وطوّره (غادامير)؛ حيث لم يعد التأويل مجرد منهج معرفي وإنما صار وصفاً لطبيعة الوجود الإنساني ذاته — الإنسان كائن يفهم قبل أن يعرف، ويؤوّل قبل أن يُنظر، ووجوده في العالم هو في أصله وجود تأويلي. والمستوى الثالث هو الهيرمينوطيقا بوصفها نقداً، وهو المستوى الذي طرحه (هابرماس) و(ريكور) كلٌّ من زاويته؛ حيث يُوظّف التأويل ليكشف ما تُخفيه النصوص والخطابات من علاقات قوّة وتشويهات أيديولوجية وبنى هيمنة.^(١)

وما يجدر التنبيه إليه في هذا التطوّر الثلاثي هو أنّ كل مستوى لاحق لا يلغي المستوى السابق، بل يُعيد تأطيره ويكشف حدوده. فالانتقال من الهيرمينوطيقا المنهجية إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية لم يكن إلغاءً لسؤال المنهج بل كشفاً عنه؛ لأنّ سؤال المنهج يفترض بنيةً وجودية سابقة عليه لم ينتبه إليها، والانتقال من الفلسفية إلى النقدية كان تنبيهاً إلى أنّ الأفق

الوجودي الذي يتحدّث عنه (غادامير) يحمل في طيّاته علاقات سلطة لا يمكن الاكتفاء بقبولها والانصهار فيها. وهذا التراكم النقدي المتصاعد هو، في نظرة متأملّة، اعتراف ضمني بأنّ كل صياغة هيرمينوطيقية تحلّ مشكلة وتُنتج مشكلة جديدة، وأنّ المشروع الهيرمينوطيقي الغربي يسير في دوّامة تبدو لا نهاية لها، وهي الدوّامة التي يُشير إليها عنوان هذا الكتاب بكلمة الفوضى — لا بمعنى العشوائية المطلقة، بل بمعنى الفوضى البنوية التي تنتج من داخل النظام لا من خارجه.

المبحث الثاني: التأويل في الفكر اليوناني

لا يمكن فهم العلاقة بين الفكر اليوناني والتأويل دون استحضار السياق الثقافي الذي جعل هذه العلاقة ضرورية ومُلحّة، لا اختيارية ولا ترفيحية. فالإيونانيون لم يكونوا يتعاملون مع النصوص الهوميرية بوصفها آثاراً أدبية تاريخية يدرسونها من بُعد أكاديمي بارد، وإنّما كانوا يعيشون في كنفها بوصفها المرجعية الدينية والخُلُقية والتربوية الكبرى للحضارة اليونانية كلّها. كان «هوميروس» — بحسب التعبير الذي سيستعيده (أفلاطون) بنبرة نقدية حادّة — معلّم اليونان، و«الإلياذة» و«الأوديسة»

كانتا النصّين التأسيسيين الذي تبني عليهما الثقافة اليونانية صورتها عن الآلهة والبطولة والقيم والعالم. ومن هذه المكانة الرفيعة بالضبط نشأت الأزمة التأويلية الأولى في تاريخ الغرب؛ إذ وجد الفكر الفلسفي الصاعد نفسه في مواجهة محرّجة مع نصّ لا يستطيع رفضه، ولا يستطيع قبوله على ظاهره، فكان التأويل هو المخرج الذي لا مخرج سواه.

يتناول هذا المبحث التأويل في الفكر اليوناني من خلال مسارين متلازمين: الأول هو مسار الأليغوريا بوصفها الاستراتيجية التأويلية الأولى التي طوّرها اليونانيون في مواجهة أزمة النصّ الهوميري، والثاني هو مفهوم الوساطة التأويلية كما يكشف عنه شكل "هرمس" في الميثولوجيا اليونانية، ثمّ الانتقال إلى (أرسطو) الذي مثّل موقفًا مختلفًا جوهريًا من مسألة المعنى والبيان. وفي هذين المسارين معًا تتشكّل الملامح الأولى لإشكاليات ستبقى مطروحة في الهيرمينوطيقا الغربية حتى يومنا هذا دون أن تجد لها حلًّا مرضيًا.

أولاً: "الأليغوريا" وأزمة النصّ الهوميري

ما إن بدأ الفكر الفلسفي اليوناني يتطوّر وي طرح أسئلته الكبرى عن الطبيعة والعقل والأخلاق، حتى وجد نفسه في مواجهة تناقض لا يمكن القفز فوقه: النصوص الهوميرية، التي تمثّل الوعي الديني

الأعلى للحضارة، تُصوّر آلهةً يكذبون، ويزنون، ويغارون، ويتآمرون، ويسفكون الدماء بدوافع لا تختلف عن دوافع البشر في أسوأ أحوالهم، وتمجّد أبطالاً يُحتفى بهم بسبب الغضب والانتقام والعنف. كيف يمكن للمفكرّ اليوناني الذي يرى في الإله الكمال المطلق، وفي الفضيلة الغاية العليا للوجود الإنساني أن يوفّق بين تصوّراته الفلسفية الصاعدة، وما تقوله هذه النصوص المقدّسة صراحةً ودون مواربة؟!

كان أمام هذا المفكرّ خياران لا ثالث لهما في الظاهر: إمّا أن يرفض «هوميروس» رفضاً صريحاً، وهذا ما فعله (أفلاطون) في «الجمهورية» حين طرد الشعراء من مدينته المثالية، مُقرّاً بسحر الشعر، ومُصرّاً في الوقت ذاته على خطورته على النفس والمدينة معاً^(١)، وإمّا أن يؤوّل «هوميروس» بمعنى يجعله منسجماً مع الفلسفة بدلاً من أن يكون نقيضاً لها، وهذا هو الطريق الذي اختاره المؤوّلون الأليغوريون الذين رأوا في المواجهة مع النصّ فرصةً لا خطراً.

و«الأليغوريا» — من الكلمة اليونانية التي تعني الكلام الذي يقول شيئاً ويعني شيئاً آخر — لم تكن في أصلها تقنية أدبية بلاغية بريئة، وإنّما كانت استراتيجية إنقاذ فلسفي بامتياز. حين يقول المؤوّل الأليغوري إنّ

حرب طروادة ليست حرباً حقيقية بل رمزاً لصراع القوى الكونية، وإنَّ آلهة «هوميروس» ليست كائنات أسطورية بل تجسيدات للمبادئ الطبيعية — «أبولون» هو الشمس، و«أثينا» هي العقل، و«أفروديت» هي الرغبة — فهو في الحقيقة يُنقذ النصَّ من تناقضاته الصريحة بإحلال معنى ثانٍ مقبول فلسفياً محل المعنى الحرفي الإشكالي. وقد ذهب هذا التيار مذاهب شتى في التقليد اليوناني، من (ثياجينس الريجيوني-Theagenes of Rhegium) في القرن السادس قبل الميلاد الذي يُعدُّ أول من طبَّق التأويل الأليغوري المنهجي على «هوميروس» دفاعاً عنه أمام منتقديه^(١)، مروراً بالرواقيين الذين طوَّروا منه نظاماً متكاملًا يربط الأسطورة بالفلسفة الطبيعية، ويجعل من كل إله مبدأً كونياً، حتى بلغ هذا المسار ذروته في التهجين الفلسفي الديني عند (فيلون الإسكندري-Philo of Alexandria)؛ حيث امتزجت الفلسفة الأفلاطونية اليونانية بالنصِّ التوراتي اليهودي في فضاءٍ يونانيٍّ اللسان.^(٢)

١ - جان بيان: الأسطورة والأليغوريا، ص ٩٣.

٢ - ثياجينس يُعدُّ أقدمَ شاهدٍ مُسمَّى لا «أول من طبَّق» قطعاً (والشهادة متأخرة منقولة عبر بورفوروس). وأقدمُ نصٍّ أليغوريٍّ يونانيٍّ محفوظ هو «بردية ديرفيني» (نحو ٤٢٠-٤٠٠ ق.م)، ثم بلغت الأليغوريا الفيزيائية ذروتها المنهجية عند الرواقيين (كورنوتوس، «موجز اللاهوت اليوناني»).

بيد أنَّ الأهم من تتبّع هذا المسار التاريخي هو استخلاص ما يكشف عنه على مستوى التأويل بوصفه فعلاً ذا طبيعة خاصة. فالأليغوريا اليونانية تكشف منذ البداية عن حقيقة جوهرية طالما حاولت الهيرمينوطيقا الغربية التهرّب منها: أنَّ التأويل ينشأ من ضغط التناقض، ومن الحاجة إلى الإبقاء على سلطة النصّ في مواجهة ما يهدّد هذه السلطة. المؤوّل الأليغوري يقرأ النصّ حاملاً معه شبكة من التوقّعات والمطالب والمسبقات الفلسفية، وحين يصطدم النصّ بهذه المسبقات، فإنّ التأويل يتدخّل، لا ليفهم النصّ على حقيقته، وإنّما ليخضعه لما يُريد أن يجد فيه. وهذه الديناميكية — ديناميكية المسبق الذي يتحكّم في القراءة دون الاعتراف بذلك — هي واحدة من أعمق الإشكاليات التي ستواجهها الهيرمينوطيقا الغربية في طورها الفلسفي الحديث، حتى إنّ (غادامير) نفسه سيُعِيد الاعتبار لمفهوم «الأحكام المسبقة» (Vorurteile) ويجعلها شرطاً للفهم لا عقبة أمامه^(١)، لكنّه في هذا الاعتراف ذاته سيثير إشكالية لم يحسمها: إذا كانت الأحكام المسبقة شرط الفهم، فمن يضمن أنّها لا تُشوّه الفهم في الوقت نفسه؟!

ثانيًا: «هرمس» والوساطة التأويلية

قبل أن تكون الهيرمينوطيقا اسمًا لعلم أو منهج، كانت اسمًا مشتقًا من إله، وفي هذا الاشتقاق دلالة لا ينبغي أن تمرّ مرور الكرام. «هرمس» في الميثولوجيا اليونانية هو الوسيط الذي يجعل الرسالة مفهومة، وهذا التمييز دقيق وحاسم في آن واحد. فالرسول يحمل الكلام كما هو دون أن يتدخل في بنيته، أما «هرمس» فهو الذي يُحوّل لغة الآلهة إلى لغة البشر؛ أي أنه يُترجم ويُفسّر ويتوسّط بين عالمين لا يتكلمان اللغة ذاتها، ولا يشتركان في الأفق ذاته. وفي هذه الوساطة تتكثّف كل إشكالية التأويل في صورتها الأبسط والأعمق معًا: ما الضامن أن الوسيط أمين؟^(١) وما الذي يضيع في لحظة الانتقال من لغة إلى أخرى؟ ومن يملك الحقّ في الوساطة؟ وهل الوسيط حين يُترجم يكشف المعنى الأصلي أم يُنتج معنىً جديدًا يحسبه الجانبان أصيلاً؟

هذه الأسئلة التي تستدعيها الميثولوجيا اليونانية في شخص «هرمس» هي بعينها الأسئلة التي ستدور حولها الهيرمينوطيقا الغربية من (شلايرماخر) إلى (جاك دريدا-Jacques Derrida)، دون أن تجد

١ - هذا بالضبط لبّ فكرة العصمة عند المسلمين، وهو لا ينطبق على الميثولوجيا اليونانية، فإذا كانت الآلهة نفسها ترتكب المآثم فما بالك بالرسول الإله؟!

لها إجابة مُقنعة ونهائية. وهذا الفشل هو فشل بنيوي — أي أنَّ بنية السؤال ذاتها تجعل الإجابة المرضية مستحيلة ما دام التأويل يفهم نفسه على أنَّه كشف لمعنى كامن، بدلاً من أن يعترف بأنَّه إنتاج لمعنى جديد. وقد كان (ريكور) من أكثر المفكرِّين الهيرمينوطيقيين وعياً بهذا التوتُّر حين أصرَّ على أنَّ النص، حين يُفصل عن مؤلِّفه وسياقه الأصلي، يكتسب استقلالية دلالية تجعله قادراً على توليد معانٍ لم يقصدها مؤلِّفه^(١)، لكنَّ هذا الاعتراف الصريح بفائض المعنى يفتح باباً لا يستطيع (ريكور) نفسه إغلاقه: إذا كان النص يولِّد معاني تتجاوز قصد مؤلِّفه، فمن يحكم على مشروعية هذه المعاني؟ وما المعيار الذي يفصل التأويل المشروع من التأويل التعسُّفي؟ وهل ثمة معيار أصلاً، أم أنَّ الهيرمينوطيقا حين تصل إلى هذا الحدِّ تجد نفسها على حافة الفوضى؟

إنَّ الميثولوجيا اليونانية، بمنحها الاسم لعلم التأويل، قد حدّدت بذكاء غير واعي الطبيعة الحقيقية لهذا العلم: هو علم الوساطة، وعلم ما يجري في المسافة بين النصِّ وقارئه، علم الهوة التي تفصل المعنى المقصود عن المعنى المفهوم. وهذه المسافة لا تُلغى بأي منهج

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ٨٩.

مهما بلغ من الدقة والاتساق؛ لأنَّ إلغاءها يعني إلغاء الهيرمينوطيقا ذاتها. وفي هذه الحقيقة البسيطة ما يكفي للتشكيك في كل ادعاء بالوصول إلى التأويل الصحيح النهائي، سواء أكان هذا الادعاء صادراً عن لاهوتي يرى في نفسه امتلاك المفتاح الإلهي لفهم النص، أم عن فيلسوف يرى في منهجه الضمان الكافي لتجاوز الذاتية واستئناف الموضوعية.

ثالثاً: (أرسطو) والبيان

يمثِّل (أرسطو) موقفاً مختلفاً جوهرياً عن المسارين السابقين؛ لأنَّه يقترب من إشكالية التأويل بأدوات مختلفة وبنفس أكثر برودة وتحليلية. فبينما كان الأليغوريون يُنقذون النص المقدَّس بتأويله، وبينما كانت ميثولوجيا «هرمس» تُضخِّم الوساطة التأويلية وتُكسوها بالغموض الإلهي، كان (أرسطو) يسعى إلى تشريح اللغة ذاتها بوصفها الوسيط الذي يحمل المعنى ويُبَلِّغه، وهذا المشروع التشرحي هو ما يجعله مرجعاً لا يمكن تجاهله في أي حديث عن إرهاصات الهيرمينوطيقا. في كتابه "العبارة" (Peri Hermeneias)، وهو الكتاب الذي يحمل في عنوانه المصطلح اليوناني الذي ستشتق منه الهيرمينوطيقا اسمها، يتناول (أرسطو) العلاقة بين الكلام والمعنى والأشياء في إطار منطقي

صارم يختلف جذريًا عن الإطار الأسطوري الأليغوري^(١). فالكلام عند (أرسطو) ليس رمزًا يخفي معنى باطنيًا ينتظر المؤول الأليغوري ليكتشفه، وإنما هو علامة تحكُّمية تدلّ على انفعالات النفس التي هي بدورها صور الأشياء. وهذه العلاقة الثلاثية — الكلمة والانفعال النفسي والشيء الخارجي — ستبقى مرجعًا في فلسفة اللغة حتى يومنا هذا، وإن تعقّدت الصياغات وتنوّعت المداخل.

لكنّ ما يعيننا في (أرسطو)، في سياق إرهاسات الهيرمينوطيقا، موقفه الضمني من التأويل الأليغوري الذي كان سائدًا في زمانه. فـ(أرسطو) بطبيعته التشريحية التحليلية، لا يرتاح إلى ادّعاء أنّ وراء ظاهر الكلام معنىً باطنًا لا يصله إلا المؤهل؛ لأنّ هذا الادّعاء يُخرج التأويل من دائرة المنطق والبرهان إلى دائرة الحدس والإشراق التي لا تقبل النقاش العقلي. ولهذا يُشدّد (أرسطو) على أنّ للكلام معنىً محدّدًا يمكن الاتفاق عليه، وأنّ مهمّة المتكلّم أن يجعل كلامه واضحًا لا أن يحيطه بالغموض المقصود. وفي هذا الموقف بذرة ستعود بقوة في جدلية الهيرمينوطيقا الحديثة: هل المعنى معطى في النصّ يمكن استخراجه بأدوات مناسبة كما يؤمن المنهجيون، أم أنّ المعنى مُتّج

في فعل القراءة ذاتها كما يذهب الوجوديون واللغويون؟ وهذا السؤال الذي لم يطرحه (أرسطو) بهذه الصورة الحديثة كان كامناً في عمق المسافة بين الأليغوريين ومنطق "العبرة"، وهي مسافة لم تُسدَّ، ولم تُعالج، وإنما تُركت تتسع مع الزمن حتى غدت الهوة التي تقف عليها الهيرمينوطيقا الغربية في أزمته الراهنة.

المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا الكتابية

إذا كانت الأليغوريا اليونانية قد مثّلت الإرهاص الأول لمنهجية تأويلية تتجاوز الحرف إلى المعنى الكامن وراءه، فإنّ التقاليد الكتابية — اليهودية أولاً ثمّ المسيحية — هي التي أعطت هذا الإرهاص عمقه المنهجي وثقله الوجودي، وحوّلت التأويل من مغامرة فلسفية يخوضها المفكّرون المنفردون إلى ممارسة مؤسّسية تمسّ جوهر الهوية الجماعية والانتماء الديني والمصير الأخروي. وفي هذا التحوّل النوعي من الأليغوريا الفلسفية إلى التأويل الكتابي الديني تكمن لحظة فارقة في تاريخ الهيرمينوطيقا؛ إذ صارت مسألة الفهم مشحونة بما هو أثقل بكثير من الفهم المجرّد: الشريعة، والخلاص، والسلطة

الدينية، والهوية الجماعية، وكل هذه الأثقال ستتقل مُقْنَعَةً وَمُموَّهَةً إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية الحديثة حين تدَّعي أَنَّها تجاوزت أصولها الدينية، وانتقلت إلى فضاء فلسفي نقي.

يتناول هذا المبحث الهيرمينوطيقا الكتابية في مساراتها الثلاثة الكبرى: التفسير التوراتي، والمدراشي الذي طوّر أنظمة تأويلية بالغة التعقيد انطلاقاً من تجربة الشعب اليهودي مع نصه التأسيسي، ثمّ (فيلون الإسكندري) الذي يمثّل لحظة التهجين المفصلية بين التقليدين الأكثر تأثيراً في تشكيل الهيرمينوطيقا الغربية، وأخيراً التأويل المسيحي المبكر الذي بلغ ذروته في اللحظة الأوغسطينية حين صار التأويل منهجاً مكتوباً ومُقَنَّاً للمرة الأولى في تاريخ الغرب. وفي هذه المسارات الثلاثة مجتمعة، سيتكشف للقارئ أنّ المشكلة التأويلية الكبرى لم تكن يوماً مشكلة فنيّة تتعلّق بكيفية استخراج المعنى، بل كانت في جوهرها مشكلة سلطة: من يملك الحق في التأويل؟ وبأي شرعية يحتكر بعضهم المعنى ويقصون الآخرين عن الوصول إليه؟

أولاً: التفسير التوراتي والمدراشي

١ - التقليد الحاخامي وطبقات المعنى

وُلد التفسير التوراتي من ضرورة حضارية لا من ترف فكري، ومن

أزمة وجودية لا من فضول أكاديمي. فالشعب اليهودي يحمل نصًّا يؤمن بأنَّه كلام الله المنزَّل الكامل الجامع، لكن هذا النصّ يُقرأ في أزمنة ومواقع وسياقات تختلف اختلافًا جذريًّا عن الزمن والموقع اللذين نزل فيهما. وُضعت الأحكام الشرعية الكتابية لجماعة في سياق بعينه، فكيف تُطبَّق على جماعة في سياق مغاير؟ والنصّ الذي يتكلَّم عن الخلق والتاريخ والمصير يستخدم لغة تحمل صور زمنها وتخيالاتها، فكيف يُفهم في زمن تختلف فيه صور الكون وتصوُّراته؟ هذه الأسئلة لم تكن اختيارية ولا كان ممكنًا تجنُّبها؛ لأنَّ الشعب اليهودي يُعرِّف نفسه بالنصّ ومن خلاله، فإذا عجز عن فهم النصّ وتطبيقه عجز عن فهم نفسه وتحديد هويّته، ومن ثمَّ كان التأويل فريضةً وجودية قبل أن يكون خيارًا منهجيًّا.

ومن هذه الضرورة تطوَّر التقليد الحاخامي الذي شكَّل العمود الفقري للتفسير التوراتي عبر قرون متطاولة. فالحاخاميون — وهم علماء الشريعة اليهودية ومفسِّروها المعتمدون — لم يتعاملوا مع النصّ الكتابي بوصفه وثيقة تاريخية مغلقة، بل بوصفه نصًّا حيًّا يتجدَّد في كل قراءة، ويكشف في كلِّ جيل عن طبقة لم تُكشف من قبل. وقد طوَّروا لهذا الغرض جملةً من المبادئ التأويلية التي تُنظِّم العلاقة بين النصّ وقارئه، وتضبط حدود المعنى المشروع، من أبرزها ما عُرف بالمِدَّوت — وهي

القواعد التأويلية المنطقية التي تُستخدم في الاستنباط الشرعي — التي صاغها (هليل الأكبر-Hillel the Elder) في سبع قواعد، ثم وسّعها (رابي إسماعيل) إلى ثلاث عشرة قاعدة، وهي قواعد تكشف عن وعي منهجي مبكر بأنَّ التأويل لا يمكن أن يُترك لاجتهاد الأفراد المنفردين، بل لا بدَّ أن يخضع لضوابط تجعله قابلاً للنقاش والمراجعة والاعتراض.^(١) وما يجعل هذا التقليد الحاخامي بالغ الأهمية في سياق الهيرمينوطيقا هو أنَّه أنتج مفهوماً تأويلياً عميقاً يتعلق بطبقات المعنى في النص المقدَّس. فقد طوَّر الحاخاميون تدريجياً ما بات يُعرف بمفهوم الـ «پَرْدَس» — وهو مصطلح يعني الجَنَّة أو البستان — الذي يُشير إلى الأبعاد الأربعة لمعنى النص الكتابي: المعنى الحرفي الظاهر، والمعنى الإيمائي الرمزي، والمعنى الاستنباطي الوعظي (الدَّرْشي) الناجم عن المقارنة بين النصوص، والمعنى الصوفي الخفي الذي لا يُدرك إلا بالتأمُّل العميق. وهذا التصنيف الرباعي، الذي لا يُلغي أيّاً من طبقاته بل يُراكمها ويثيرها، كشف عن فلسفة تأويلية ناضجة ترى أنَّ النص المقدَّس ليس ذا معنى واحد يُدرك بالقراءة الأولى، بل هو كائن دلالي متعدّد الأبعاد، وتتكامل طبقاته ولا تتناقض.

٢ - المدراس بوصفه نظاماً تأويلياً

في هذا السياق يكتسب المدراس — وهو مصطلح مشتق من الجذر العبري «دَرَش» الذي يعني البحث والتحريّ والسؤال المتعمّق — أهميته القصوى بوصفه نظاماً تأويلياً متكاملاً لا مجرد ممارسة تفسيرية عفوية. فالمدراس في حقيقته موقف فلسفي من طبيعة النص المقدّس قبل أن يكون منهجاً في تفسيره: هو يرى أنّ النص الإلهي لا يمكن أن يكون أحادي المعنى؛ لأنّ أحادية المعنى خاصية الكلام البشري المحدود، أما الكلام الإلهي فهو كالماء الذي يملأ كل إناء بما يناسبه دون أن ينفد أو يتناقض. وهذا ما يُفسّر الظاهرة اللافئة في المدراس، وهي أنّه يحتفظ بالتفسيرات المتعارضة جنباً إلى جنب، دون أن يسعى إلى حسم التعارض أو الحكم لإحداها على الأخرى، بل يرى في تعدّد الأصوات التفسيرية المتعارضة غنى لا فقراً، وثراء لا تناقضاً.

وهنا يتجلّى الفارق الجوهرى بين الموقف المدراسي والموقف الهيرمينوطيقي الغربى الحديث في معظم صورته: فبينما ستسعى الهيرمينوطيقا الغربية في مراحل كثيرة منها إلى حسم تعدّد المعاني وتحديد المعنى الصحيح — سواء أكان ذلك عبر استعادة قصد المؤلف كما عند (شلايرماخر)، أم عبر المنهج التاريخي النقدي، أم عبر معايير التواصل العقلاني كما عند (هابرماس) — فإنّ المدراس

يتعامل مع تعدُّد المعاني بوصفه بنية أصيلة في النص الإلهي لا عتبةً أمام فهمه. لكنَّ هذا الموقف المُشرَّع للتعدُّد لم يكن فوضى تأويلية مطلقة، بل كان محكومًا بسلطة الحاخامية التي تضبط حدود التأويل المشروع، وتُميِّزه من التأويل الشاذ، وهذا يعني في نهاية المطاف أنَّ التعدُّد المُشرَّع في المدراس كان تعدُّدًا داخل سياج من السلطة المؤسَّسية، وهو ما سيُطرح بصورة مختلفة في جدل الهيرمينوطيقا الغربية حين يُسأل: هل ثمة تأويل مشروع وآخر غير مشروع، وإن كان ذلك فمن يحكم بينهما؟

ثانيًا: (فيلون الإسكندري) - لحظة التهجين التأسيسية

١ - الجمع بين الفلسفة اليونانية والنص العبري

يمثِّل (فيلون الإسكندري) في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية ما يمكن تسميته بلحظة التهجين التأسيسية، أي تلك اللحظة التي فيها تلتقي تقاليد مختلفة في شخص واحد وتنتج من التقائها إطارًا تأويليًا جديدًا، يحمل سمات كليهما ويتجاوزهما في آن واحد. (فيلون) يهودي عميق الإيمان بالتوراة بوصفها كلام الله الكامل، لكنه في الوقت ذاته مثقَّف إسكندراني تشرَّب الفلسفة الأفلاطونية، وضمَّهما بما جعلها جزءًا عضويًا من تفكيره لا إضافةً خارجية عليه. وهذا التركيب الفريد هو

الذي يجعله شخصية محورية، لا يمكن تجاوزها لمن يريد أن يفهم من أين جاءت الهيرمينوطيقا الغربية بأدواتها المفاهيمية الأساس.

يجلس (فيلون) أمام نص التوراة وهو يحمل في يده الإيمان المطلق بقداسته وكماله، وفي اليد الأخرى الفلسفة الأفلاطونية بمنظومتها الكاملة عن عالم المثل، وعالم المادة، وعن النفس وغايتها في التحرر من القيود الجسدية، والصعود نحو الحق الكلي. وحين يقرأ (فيلون) قصة الخلق في سفر التكوين، فإنه لا يرى فيها حدثاً تاريخياً مجرداً، بل يرى فيها صورةً رمزية للحقيقة الأفلاطونية ذاتها: (آدم) الذي خلق من تراب هو الإنسان الحسي المادي، والإنسان الذي خلق على صورة الله هو الإنسان المثالي العقلي الذي يُشير إليه (أفلاطون) بمفهوم النفس الكلية. وبهذا يُحقّق (فيلون) من وجهة نظره هدفاً مزدوجاً: يُثبت أنّ التوراة تحمل الحقيقة الفلسفية الكاملة، ويُثبت في الوقت ذاته أنّ الفلسفة اليونانية ليست إلا انعكاساً باهتاً لما يقوله الوحي الإلهي بصورة أكمل^(١).

والأهم من النتائج التي توصّل إليها (فيلون) هو ما يكشفه هذا الجمع من إشكالية تأويلية عميقة، لم ينتبه إليها هو نفسه بالقدر

الكافي: أَنَّ الجمع بين تقليدين مختلفين لا يُنتج تأويلًا آمنًا لكليهما، بل يُنتج تأويلًا يُسَخَّرُ فيه أحدهما لخدمة الآخر. فالتوراة عند (فيلون) تُقرأ بعيون أفلاطونية، والفلسفة الأفلاطونية تُقرأ بعيون توراتية، لكن حين يتعارض المنطقان، فإنَّ الأليغوريا تتدخل دائماً لإزالة التعارض الظاهر لا لمواجهته، ما يعني أنَّ الجمع الفيلوني ليس حواراً حقيقياً بين تقليدين، بل هو إخضاع لأحدهما للآخر تحت مسمّى التوافق والتكامل.

٢ - ”الأليغوريا“ منهج إنقاذ للنص المقدّس

من هذا الجمع المتوترِّ بين الفلسفة الأفلاطونية والنص التوراتي، وُلدت الأليغوريا الفيلونية بوصفها الأداة التأويلية الكبرى التي تحلّ التعارض الظاهر، وتُصالح ما يبدو متنافراً. فحين تُصوّر التوراة الله غاضباً أو نادماً أو محابياً لشعب دون غيره، وهي صور تتعارض مع مفهوم الإله الكامل المتعالي في الفلسفة الأفلاطونية، تتدخل الأليغوريا لتقول إنَّ هذه الصور ليست حقيقية بل مجازية، وإنَّ المعنى الباطن خلفها هو ما يليق بالإله الكامل. وهكذا، فإنَّ الأليغوريا عند (فيلون) تؤدّي وظيفة مزدوجة: تُنقذ النصَّ المقدّس من ظاهر يبدو إشكالياً،

وَتُنْقَذُ الفلسفة من مواجهة نصّ يتحدّأها.^(١)

وما يجعل هذا المنهج بالغ الأثر في تاريخ الهيرمينوطيقا هو أنّه رسم معادلة ستتكرر بأشكال مختلفة في كل محاولة تأويلية، تجمع بين نصّ موروث وإطار فكري جديد: يأتي المؤلّ إلى النصّ حاملاً مسبقاته، ويجد فيه ما يؤكّدها؛ لأنّه يؤوّل ما يتعارض معها، فيدّعي أنّه يكشف المعنى الكامن، بينما هو في الحقيقة يُسقط المعنى الخارجي. وهذه المعادلة لم تنتهِ مع (فيلون)، بل انتقلت إلى التأويل المسيحي الذي أخذ منه المنهج وطوره، ومنهما معاً انتقلت إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية الحديثة، وإن أخفت أثرها الديني وارتدت ثوباً فلسفياً.

ثالثاً: التأويل المسيحي المبكر

● أولاً: (أوريجن) والمعنى الثلاثي للنص

انتقلت الأليغوريا من (فيلون) إلى التأويل المسيحي المبكر بصورة مباشرة وواعية؛ إذ كان آباء الكنيسة الأوائل يقرؤون (فيلون) ويستلهمون منهجه في تأويل العهد القديم، بما يجعله يشير إلى العهد الجديد ويُنْبئ به. وقد كان (أوريغانوس - Origen) — الفيلسوف اللاهوتي

الإسكندري من القرن الثالث الميلادي — العقل الأكثر طموحًا والأكثر منهجيةً في بناء نظام تأويلي مسيحي متكامل، يستوعب كلا العهدين، ويحكم العلاقة بينهما. فقد طوّر (أوريجن) نظريته الشهيرة في المعنى الثلاثي للنص الكتابي، مُستعينًا بالتوازي مع الطبعة الثلاثية للإنسان — جسد وروح وعقل — فقال إنَّ للنص الكتابي بالمثل ثلاثة مستويات مترتبة: المعنى الحرفي الجسدي الظاهر الذي يصله كل قارئ، والمعنى الروحي والخُلقي الذي يصله من تعمّق في فهم النص ونضج في حياته الدينية، والمعنى العقلي الروحي الأعمق الذي لا يصله إلا من بلغ درجة الكمال في معرفته اللاهوتية وتأمله الفلسفي.^(١) لا تكمن الأهمية الفلسفية لهذا التصنيف الأوريجيني في تفاصيله اللاهوتية، بل في ما يكشف عنه من معادلة سلطوية صريحة: حين يُقال إنَّ المعنى الأكمل هو المعنى الأخفى الذي لا يصله إلا الكامل في معرفته، فإنَّ المعنى الحقيقي للنص يصير حكرًا على فئة بعينها تملك مؤهلات التأويل الأعمق، وتُصبح سلطة تأويل النصّ مركّزةً في يد من يدعى لهم الوصول إلى الطبقة الروحية الأعمق. وهذه المعادلة بين

١ - أوريجن: في المبادئ الأولى، (نقلًا عن هنري دو لوباك: التفسير في العصور الوسطى ص ٨٧).

عمق التأويل واحتكار المعنى ستبقى حاضرة في الهيرمينوطيقا الغربية بأشكال مختلفة، حتى حين تدّعي الديمقراطية التأويلية؛ إذ سنجد أنّ (غادامير) نفسه يجعل التقليد الحي سلطةً تأويليةً عليا لا يستطيع الفرد المنفرد تجاوزها، وأنّ (هابرماس) يجعل العقل التواصلّي معياراً تأويليّاً أعلى لا يصله إلا من يتوفّر على شروط التواصل الحرّ التي يحددها هو.

● ثانيًا: (أوغسطين) و De Doctrina Christiana - حين يصير التأويل منهجًا

تمثّل اللحظة الأوغسطينية نقلةً نوعية في تاريخ الهيرمينوطيقا، لا تُعادلها نقلة أخرى حتى (شلايرماخر)؛ وذلك لأنّ (القديس أوغسطين- Saint Augustine) هو أول من تعامل مع مشكلة التأويل بوصفها مشكلة منهجية مستقلة تستحق معالجة منهجية مستقلة، لا بوصفها فرعاً من اللاهوت، أو ملحقاً بعلم الكتاب المقدّس. فكتابه "في التعليم المسيح" — De Doctrina Christiana — ، الذي بدأ تأليفه قرابة سنة ٣٩٦/٣٩٧م، ثمّ تركه ناقصاً قرابة ثلاثة عقود، وأتمّه قرابة سنة ٤٢٦/٤٢٧م، يمثّل في حقيقته الوثيقة التأسيسية الأولى للهيرمينوطيقا بمعناها المنهجي؛ إذ يطرح فيه (أوغسطين) ليس مجرد تفسيرات

لنصوص بعينها، بل نظرية في التفسير ذاتها: ما العلامة؟ وما العلاقة بين العلامة والمعنى؟ وكيف يُفَرَّق بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي؟ وما المبدأ الذي يحكم الاختيار بين التفسيرات المتعارضة؟^(١)

وتقوم نظرية (أوغسطين) التأويلية على تمييز محوري بين الأشياء والعلامات: الأشياء هي ما يُقصد لذاته، والعلامات هي ما يُستخدم للإشارة إلى غيره. والكلمات اللغوية علاماتٌ لا أشياء، وهذا يعني أنَّ النص الكتابي ليس الحقيقة في ذاته، بل هو وسيلة للوصول إليها. ومن هنا ينبثق المبدأ التأويلي الأوغسطيني الكبير: إذا كان الفهم الحرفي للنص يتعارض مع الحقَّ أو مع المحبة — وهما المعياران الأعليان عند (أوغسطين) — فإنَّ النص ينبغي أن يُفهم مجازاً لا حرفياً. وهذا المبدأ يُسلِّح المؤوِّل بمعيار خارج النص يحكم به على داخل النص، ما يفتح باباً واسعاً للتأويل الموجه بمسبقات خارج النص لكن باسم النص ذاته، وهو الباب الذي ستدخل منه كل الهيرمينوطيقا الغربية التي ستأتي بعده.

● ثالثاً: هل صار المنهج نفسه مقدَّساً؟

تقف عند هذه النقطة أمام سؤال لا تطرحه الهيرمينوطيقا الغربية على

١ - أوغسطين: في التعليم المسيحي، ص ٤٣

نفسها، وهو السؤال الذي يختم هذا المبحث ويفتح ما سيأتي بعده: إذا كان التأويل قد وُلد خادماً للنص المقدّس، فهل صار هو نفسه مقدّساً بمرور الزمن؟ وإذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية قد انطلقت من رحم التفسير الكتابي اليهودي والمسيحي، فهل تجاوزت هذا الرحم حقاً حين ادّعت العلمانية والفلسفية والكونية؟ أم أنّها أبقت على البنية التأسيسية لأسلافها الدينيين — السلطة التأويلية المركّزة، والمعنى المحكوم بمسبقات خارج النص، واحتكار التأويل الأعماق من قبل أصحاب الأهلية المزعومة — وغيّرت المصطلحات فحسب؟ هذا السؤال المرجّأ هو الخيط الذي سيربط الفصول القادمة بعضها ببعض، حتى تحين لحظة الإجابة عنه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

الفصل الثاني: **النشأة الحديثة للهيرمينوطيقا**

إذا كان الفصل الأول قد كشف لنا أن التأويل لم يُؤكّد فيلسوفاً حرّاً بل وُلد خادماً للنص المقدّس، حاملاً في بنيته التأسيسية أثقال السلطة الدينية وإكراهات الإيمان المسبق، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: ما الذي تغيّر حين انتقل التأويل من هذا الرحم الديني إلى الفضاء الفلسفي الحديث؟ وهل كان هذا الانتقال تجاوزاً حقيقياً أم كان في جوهره إعادة صياغة لإشكاليات قديمة في لغة جديدة؟ هذا هو السؤال الذي يقف في قلب هذا الفصل، وهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه بالإيجاب أو بالنفي المجرّد، بل يستلزم قراءة دقيقة لما جرى في مطلع القرن التاسع عشر، حين قرّر (فريدريش شلايرماخر) أن يُحوّل الهيرمينوطيقا من فنّ خاص بالنصوص المقدّسة إلى منهج عام يصلح لكل نص وكل خطاب، ثمّ حين جاء (فيلهلم ديلتاي) في النصف الثاني

من القرن ذاته، ليجعل من الهيرمينوطيقا أساس العلوم الإنسانية كلّها في مواجهة مدّ الوضعية العلمية الصارم.

ما يجعل هذا الفصل محوريًا في بنية الكتاب هو أنّه يتناول اللحظة التي صارت فيها الهيرمينوطيقا مشروعًا فلسفيًا واعيًا بنفسه؛ أي اللحظة التي أخذت فيها تُنظر لنفسها بدلًا من أن تكتفي بالتطبيق العملي. لم يكتفِ (شلايرماخر) بأن يُفسّر النصوص، بل سأل: ما شروط الفهم الممكن أصلاً؟ ولم يكتفِ (ديلتاي) بأن يؤرّخ للفكر الإنساني، بل سأل: ما الذي يجعل المعرفة التاريخية ممكنة؟ وفي هذا الانعطاف نحو الأسئلة التأسيسية تكمن عظمة المشروع الحديث، وفيه في الوقت ذاته تكمن مواطن هشاشته التي لم تتكشف كاملاً إلا مع (هايدغر) و(غادامير) في الفصل الذي يليه.

لكنّ القارئ المتأمل سيلاحظ أن (شلايرماخر) و(ديلتاي)، وإن أعلنّا القطيعة مع الهيرمينوطيقا الدينية وسعياً إلى تأسيس منهج إنساني عام، فإنّ الأسئلة التي شغلتهما هي في عمقها الأسئلة ذاتها التي شغلت (أوغسطين) و(أوريجن) و(فيلون): كيف نعبّر الهوّة بين عالم النصّ وعالم القارئ؟ وكيف نضمن أمانة الفهم في مواجهة الزمن والمسافة والاختلاف؟ ومن يملك معيار التأويل الصحيح؟ وأنّ ما تغيّر ليس طبيعة الأسئلة، بل المعجم الذي تُطرح به؛ إذ حلّت مصطلحات

كـ"الذاتية" و"الموضوعية" و"التاريخانية" محلّ مصطلحات كـ"الحرف" و"الروح" و"الكمال الروحي"، دون أن يختفي التوتّر الذي تُعبّر عنه. وهذه الاستمرارية المُقنّعة هي في حدّ ذاتها إحدى الإشارات العابرة التي يُودعها هذا الكتاب في صفحاته الأولى، تاركاً للقارئ أن يتذكّرها حين يحين وقت الحصاد.

المبحث الأول: (شلايرماخر) - التأويل الرومانسي

لا يمكن فهم المشروع الهيرمينوطيقي لـ (فريدريش شلايرماخر) دون استحضار السياق المزدوج الذي وُلد فيه: سياق الإصلاح البروتستانتي من جهة، وسياق الرومانسية الألمانية من جهة أخرى؛ إذ إنّ هذين السياقين لم يكونا مجرد خلفيّة ثقافية محايدة، بل كانا الضغطين اللذين صاغا طبيعة الأسئلة التي طرحها (شلايرماخر)، وشكّلا الإطار الذي تحرّك داخله حتى حين ادّعى تجاوزه. فالإصلاح البروتستانتي، الذي أطلقه (مارتن لوثر - Martin Luther) في القرن السادس عشر، كان في جوهره ثورةً تأويلية قبل أن يكون ثورةً دينية؛ إذ طعن في احتكار الكنيسة الكاثوليكية لتفسير الكتاب المقدّس، وأعلن

مبدأً جريئاً مفاده أنَّ كلَّ مؤمن يستطيع قراءة النص الكتابي وفهمه بنفسه دون وساطة كهنوتية إلزامية. وهذا المبدأ، وإن بدا تحريراً للتأويل من قبضة المؤسسة الدينية، فإنَّه في الحقيقة لم يحلَّ المشكلة، بل نقلها إلى مستوى أكثر إلحاحاً وأشدَّ خطورةً: إذا كان كل قارئ يستطيع تفسير النص بنفسه، فما الضامن من تعدُّد التفسيرات المتعارضة وتشتت الفهم وتصادم القراءات؟ وما الذي يجعل تفسيراً أصحَّ من تفسير آخر إذا أُزيلت سلطة الكنيسة التي كانت تحسم هذا التعارض وترسي حدود التأويل المقبول؟ هذا هو الفراغ الذي جاء (شلايرماخر) ليملأه، لا بإعادة السلطة إلى المؤسسة الدينية ولا بالاستسلام للتعددية التأويلية المطلقة، بل ببناء منهج فهم يضمن الموضوعية من دون الحاجة إلى سلطة خارجية، وهو منهج يكون داخلياً في أدواته وكونياً في تطلُّعاته.

أما الرومانسية الألمانية، التي كانت تموج في الفضاء الثقافي الذي نشأ فيه (شلايرماخر) وتنفَّس هواءه الفكري، فقد أضافت إلى هذا الإرث البروتستانتي بُعداً آخر لا يقلُّ أهمية ولا يقلُّ تعقيداً: الإيمان العميق بأنَّ كل فرد يحمل حياة داخلية فريدة لا تُستنفد بالمفاهيم العامة، ولا تُختزل في القواعد الكلية، ولا تُقاس بمعايير خارجية، وأنَّ التعبير الإبداعي — سواء أكان شعراً أم فلسفةً أم لاهوتاً أم أي صورة

من صور الإفصاح الإنساني — هو تجلُّ لهذه الحياة الداخلية الفريدة التي تستحق في حد ذاتها الفهم والتقدير والتأمل. ومن هذا الإيمان الرومانسي، بفرادة الحياة الداخلية وبقيمة الفردية الإبداعية، استمدَّ (شلايرماخر) مفهومه الأساس الذي سيشكّل محور مشروعه كله: أنَّ فهم النصّ يعني في نهاية المطاف إعادة بناء الحياة الداخلية للمؤلّف التي تجلّت في هذا النص، والوصول إلى ما أراد أن يقوله في عمق ذاتيته الفريدة، بل تجاوز ذلك إلى فهمه هو نفسه أفضل مما فهم نفسه — وهو ادّعاء طموح سنعود إلى مساءلته.

يتناول هذا المبحث مشروع (شلايرماخر) الهيرمينوطيقي في محاوره الثلاثة الكبرى التي تُشكّل في مجموعها نسيجاً فكرياً متماسكاً وإن كانت تنطوي على توترات داخلية لم يستطع (شلايرماخر) نفسه حسمها: النقلة التي أنجزها من الهيرمينوطيقا الخاصة بالنصوص المقدّسة إلى هيرمينوطيقا عامة تصلح لكل نص ولكل خطاب إنساني، ثمّ مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقية ومبدأ قصد المؤلّف اللذين يُشكّلان العمودين الفقريين لمنهجه في الفهم، وأخيراً التمييز بين الفهم النحوي والفهم التخميني النفسي وما يكشف عنه هذا التمييز من توتر بنيوي في المشروع كله، توتر لم يكن عارضاً بل كان كاشفاً عن إشكالية ستبقى تتردد في كل الهيرمينوطيقا الغربية التي جاءت بعده حتى يومنا هذا.

أولاً: من تفسير الكتاب المقدس إلى هيرمينوطيقا عامة

١ - سياق الإصلاح الديني ومشكلة الفهم

الخطوة التي أنجزها (شلايرماخر) لم تكن مجرد توسيع للهيرمينوطيقا من مجال النصوص الدينية إلى مجال النصوص الإنسانية عموماً، بل كانت في حقيقتها إعادة تأسيس للسؤال التأويلي من جذره، وقلبه رأساً على عقب. فالهيرمينوطيقا الكتابية التي سبقته كانت تسأل دائماً: كيف نفهم هذا النص المقدس بعينه؟ وكانت إجابتها مشروطة دائماً بطبيعة هذا النص وبالإطار اللاهوتي الذي يحكم قراءته ويحدد مداها. أما (شلايرماخر)، فقد أزاح هذا الشرط اللاهوتي الخاص وطرح السؤال في صورته الكلية الأكثر جذرية: ما الذي يجعل الفهم ممكناً أصلاً؟ وما البنية العامة التي ينبغي توفرها حتى يفهم إنسان ما يقوله إنسان آخر، سواء أكان هذا القول نصاً مقدساً أم رسالة شخصية أم خطاباً فلسفياً أم قصيدة شعرية؟ وبهذا التحويل في صياغة السؤال انتقلت الهيرمينوطيقا من كونها فناً خاصاً يمارس في مجالات محدّدة إلى كونها نظريّة فلسفية عامّة تتعلّق بشرط الفهم الإنساني في مجمله.^(١) وقد انطلق (شلايرماخر) في هذا التحويل الجذري من ملاحظة تبدو

١ - فريدرش شلايرماخر: فن التأويل، ص ٤٧.

بسيطة في ظاهرها، لكنّها بالغة الأثر في دلالتها: أنّ سوء الفهم ليس
حادثةً طارئةً تعترض التواصل الإنساني من حين لآخر باعتبارها استثناءً
عن القاعدة، بل هو الحالة الأصلية الدائمة التي ينبثق منها كل تواصل
ويتشكّل في مواجهتها. فنحن لا نفهم الآخر بصورة تلقائية طبيعية ثم
نُخطئ فهمه أحياناً بفعل عوارض طارئة، بل نُخطئ فهمه بصورة تلقائية،
وعلينا أن نبذل جهداً منهجياً واعياً متواصلاً لنصل إلى فهم حقيقي
يتجاوز الانطباعات السطحية الأولى. وهذا الانقلاب في موضع سوء
الفهم — من الاستثناء إلى القاعدة، ومن الطارئ إلى الأصلي — هو
ما يجعل الهيرمينوطيقا ضرورةً فلسفية لا ترفاً أكاديمياً: إذا كان الفهم
الصحيح يتطلّب جهداً، فإنّه يتطلّب منهجاً، وإذا تطلّب منهجاً، فإنّ
الهيرمينوطيقا هي علم هذا المنهج وتأسيسه ونقده.^(١)

ولا يمكن المرور هنا دون الإشارة إلى أنّ هذه النقطة الانطلاقية
الشلايرماخرية تحمل في طيّاتها تناقضاً كامناً لم يُشر إليه (شلايرماخر)
صراحةً. فإذا كان سوء الفهم هو الحالة الأصلية للتواصل الإنساني،
فإنّ المنهج الذي يُقترح لتجاوزه يظلّ هو نفسه عرضةً لسوء الفهم؛
إذ إنّ المنهج لغة، والمنهج خطاب، والمنهج نصّ، وكلّها وسائط تقع

تحت حكم القاعدة ذاتها التي أعلنها (شلايرماخر). وبعبارة أخرى: الهيرمينوطيقا التي تُعالج سوء الفهم تحتاج هي نفسها إلى هيرمينوطيقا تُعالج سوء فهمها، وهكذا في سلسلة لا تنتهي. وهذا التراجع اللانهائي هو أحد وجوه الفوضى البنيوية التي سيواجهها المشروع الهيرمينوطيقي الغربي في مراحل لاحقة، ولن يجد لها حلاً مُقنعاً نهائياً.

٢ - نقلة (شلايرماخر): تعميم المنهج

التعميم الذي أنجزه (شلايرماخر) لم يكن بلا ثمن، وهذا الثمن لم تتكشف طبيعته كاملاً في زمنه، بل تدريجياً مع تطوّر الهيرمينوطيقا التي جاءت بعده. فحين قرّر أن تكون الهيرمينوطيقا علماً عاماً للفهم الإنساني لا خادماً لنصّ ديني بعينه، كان عليه أن يجد مبدأً تأويلياً يصلح لكل النصوص، بصرف النظر عن طبيعتها ومصدرها وسياقها. وكان المبدأ الذي توصل إليه مستمدّاً من الروح الرومانسية التي تشربها: مبدأً قصد المؤلّف. فما يجمع كل النصوص — المقدّس منها والإنساني، والقديم منها والحديث، والشعري منها والفلسفي — هو أنّها جميعاً تعبيرات عن حياة نفسية داخلية لمؤلّف ما، وأنّ فهم النص يعني في نهاية المطاف إعادة بناء هذه الحياة الداخلية والوصول إلى التجربة الأصلية التي أنتجت النص وألهمت صاحبه. وهكذا صار الفهم عند

(شلايرماخر) نوعاً من الإعادة الإحيائية: إعادة بناء ما بناه المؤلف، وإعادة تفكير ما فكره، وإعادة عيش ما عاشه، بل - في صياغته الأكثر طموحاً - فهمه أفضل مما فهم نفسه.^(١)

وهذا المبدأ الأخير - فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه - هو ربما أكثر ما يستوقف الناقد في مشروع (شلايرماخر)؛ لأنه ينطوي على مفارقة لا تُحلّ داخل الإطار المنهجي الذي بناه (شلايرماخر) نفسه. فإذا كان الفهم يسعى إلى الوصول إلى قصد المؤلف الأصلي، فكيف يستطيع في الوقت ذاته أن يتجاوز هذا القصد ويفهم المؤلف أفضل منه؟ وإذا كان يتجاوزه، فهل هو لا يزال يفهم المؤلف أم يفهم شيئاً آخر باسم المؤلف؟ وهل في ادعاء فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه نوع من الوصاية التأويلية التي لا تختلف جوهرًا عن وصاية الكاهن على المؤمن حين يدّعي امتلاك المفتاح الإلهي لفهم الكتاب المقدّس فهمًا أعمق مما يفهمه القارئ العادي؟ هذه الأسئلة الحرجة، التي لم يطرحها (شلايرماخر) على نفسه بهذه الصراحة، ستطرح بكثير من الحدة في الهيرمينوطيقا اللاحقة، وستكون واحدةً من المداخل الرئيسة التي سينفذ منها (هايدغر) و(غادامير) إلى نقد المشروع المنهجي برمّته.

١ - فريدريش شلايرماخر: فن التأويل، ص ١١٢.

ثانيًا: قصد المؤلف ومبدأ الدائرة الهيرمينوطيقية

١ - الدائرة الهيرمينوطيقية — بنيتها ومشكلاتها

الدائرة الهيرمينوطيقية هي المفهوم الأكثر أصالةً، وأكثر استمراريةً في مشروع (شلايرماخر)، وهي من المفاهيم القليلة في الهيرمينوطيقا الغربية التي حافظت على حضورها الفاعل من (شلايرماخر) حتى (غادامير) وما بعده، وإن تحولت دلالتها وتعمّق مضمونها في كل محطة. وهي في صورتها الأبسط تقول إنّ فهم الكل يستلزم فهم الأجزاء، وفهم الأجزاء يستلزم بدوره فهم الكل، في علاقة دائرية لا تنتهي عند نقطة ثابتة بل تتعمّق وتتوسّع. فحين تقرأ جملةً في نص ما، فأنت تفهمها في ضوء فهمك للفقرة التي تنتمي إليها، وتفهم الفقرة في ضوء الفصل، وتفهم الفصل في ضوء الكتاب كلّ، وتفهم الكتاب في ضوء عمر المؤلف الفكري وتجربته الحياتية ومحيطه الثقافي والتاريخي. ثمّ حين تعود إلى الجملة الأولى التي بدأت منها، تجد أنّ فهمها قد تحول وتعمّق بفضل كل ما قرأته بعدها، وما تراكم من فهم حولها. وهكذا فإنّ الفهم ليس مسارًا خطيًا يبدأ من نقطة وينتهي في أخرى، بل هو حركة دائرية تصاعدية يتعمّق فيها الفهم كلّما دار القارئ دورةً جديدة

بين الجزء والكل ذهاباً وإياباً.^{(١) (٢)}

وما يجعل هذا المفهوم بالغ الأثر -فلسفياً- هو أنه يكشف عن حقيقة بنيوية في الفهم الإنساني، لا يمكن القفز فوقها أو التظاهر بتجاوزها: أننا لا ندخل إلى أي نصّ بعقل صافٍ خالٍ تماماً من كل توقُّع أو تخمين مسبق، بل ندخل إليه حاملين فهمًا أوليًا مسبقًا — مهما كان ناقصًا وابتدائيًا وقابلًا للمراجعة — يوجّه قراءتنا ويُشكّل انتباهنا منذ الكلمة الأولى. وهذا الفهم الأولي المسبق ليس عقبةً ينبغي التخلص منها بمزيد من الموضوعية والتجرّد، بل هو شرط الفهم ذاته؛ إذ من دونه لن يكون بمقدورنا حتى أن نعرف ما الذي نبحث عنه في النصّ أو ما الذي نُسمّيه فهمًا حين نصل إليه. وهنا يقف (شلايرماخر) على حافة فكرة عميقة ستطوّرها الهيرمينوطيقا اللاحقة إلى أبعاد لم يستطع هو نفسه استيعابها في وقته؛ لأنّ الاعتراف بأنّ الفهم المسبق شرط الفهم يفتح باباً خطيراً ومُلحّاً: إذا كانت مسبقاتنا تُشكّل فهمنا، فما الذي يضمن أنّنا نفهم النص على حقيقته لا أنّنا نُسقط مسبقاتنا عليه

١ - بنية الجزء/الكل تسبق (شلايرماخر) صياغةً عند (فريدريش أست)، ولها جذورٌ في التأويل الكتابي؛ ومصطلح «الدائرة الهيرمينوطيقية» نفسه متأخّر.

(P.64) J. Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics

٢ - فريدريش شلايرماخر: فن التأويل، ص ٨٩.

ونقرأ فيه ما أحضرناه معنا إليه؟ وهذا بالضبط هو الإشكال الجوهرى الذى لم يستطع (شلايرماخر) الإجابة عنه داخل إطاره المنهجى دون أن يقع فى التناقض؛ لأنَّ أى إجابة تستلزم معياراً خارج الدائرة يحكم عليها، وهذا المعيار إذا وُجد كسر الدائرة، وإذا لم يوجد تركها مغلقة على نفسها.

٢ - الفهم التخمينى والفهم النحوى

طوّر (شلايرماخر) مشروعه التأويلى عبر تمييز أساس بين بُعدين لا ينفصلان فى عملية الفهم الفعلية وإن تمايزا نظرياً: البعد النحوى والبعد النفسى أو التخمينى. فالْبُعد النحوى يتعلّق باللغة بوصفها نظاماً مشتركاً بين المؤلّف وقراءه؛ أى تلك الأدوات والقواعد والتراكيب والسياقات اللغوية التى يستخدمها المؤلّف ويشارك فيها مع مجتمعه اللغوى والثقافى. وفهم النص من هذا البعد يعنى فهم ما تقوله اللغة فى هذا السياق وفق قواعدها ومعاييرها المشتركة، وهو فهم يمكن من حيث المبدأ أن يكون موضوعياً ومتاحاً لكلّ من يتقن هذه اللغة وسياقاتها. أما البعد النفسى أو التخمينى فيتعلّق بتلك الفردية الخاصّة التى يُضيفها هذا المؤلّف بعينه إلى اللغة المشتركة؛ أى ذلك الصوت الداخلى الفريد الذى يستخدم اللغة المشتركة ليعبّر عن تجربة لا

الفصل الثاني - المبحث الأول ٦١

يشاركه فيها أحد آخر بالصورة ذاتها، وفهم النصّ من هذا البُعد يعني الوصول إلى هذه الفردية النفسية العميقة عبر نوع من التخمين الحدسي أو المحاكاة الوجدانية التي يُعيد فيها القارئ تركيب التجربة الداخلية التي ولّدت النصّ^(١).

وما يجعل هذا التمييز بالغ الأهمية ليس فقط قيمته التحليلية في وصف عملية الفهم، بل ما يكشف عنه من توتر بنيوي حقيقي في مشروع (شلايرماخر) كلّهُ. فمن جهة، يريد (شلايرماخر) أن تكون الهيرمينوطيقا علماً منهجياً موضوعياً يُنتج فهماً يمكن التحقق منه والاتفاق عليه، ومن جهة أخرى يجعل الوصول إلى البُعد النفسي العميق للمؤلف مرهوناً بنوع من التخمين الحدسي لا يُشبه العلم المنهجي، بل يُشبه الإلهام الفني. فكيف يمكن أن يكون علماً ما يقوم في ركنه الأساس على حدس لا يخضع لمعايير موضوعية؟ وكيف يضمن المؤلّف أنّ تخمينه النفسي عن الحياة الداخلية للمؤلف هو تخمين صحيح لا تخمين يعكس حياته الداخلية هو نفسه؟ هذا التوتر الذي زرعه (شلايرماخر) في أساس مشروعه — بين الموضوعية المنهجية والحدس النفسي، وبين العلم والفن، وبين الفهم النحوي

١ - فريدريش شلايرماخر: فن التأويل، ص ١٣٥.

القابل للتحقق والفهم التخميني الذي يفلت من المعايير — هو التوتر الذي سيُجبر (ديلتاي) على إعادة بناء المشروع على أسس مختلفة، وسيُجبر (هايدغر) على رفض السؤال المنهجي برمته والانتقال إلى سؤال وجودي أعمق.

ثالثًا: أزمة الذاتية: هل يمكن استعادة القصد؟

يختم هذا المبحث بالإشارة العابرة التي يُودعها في ذاكرة القارئ: أنَّ المشروع الشلايرماخري بكلِّ أدواته المنهجية وطموحاته الكونية لم يستطع في نهاية المطاف حلَّ الإشكالية التي انطلق منها، بل أعاد إنتاجها على مستوى أعلى من التعقيد. فقد انطلق (شلايرماخر) من إشكالية الفهم الموضوعي في مواجهة التعدُّد التأويلي المتنافر، وانتهى إلى مشروع يجعل الفهم الأعمق مرهونًا باستعادة الذاتية الفريدة للمؤلف، وهذه الذاتية بطبيعتها لا تُستعاد بأدوات موضوعية بل بتخمين حدسي يظلُّ في نهاية المطاف ذاتيًا. فبدلاً من أن يتجاوز (شلايرماخر) الذاتية باسم المنهج الموضوعي، وجد نفسه يُعيد إنتاجها باسم قصد المؤلف الفريد، فكأنَّ الذاتية التي فرَّ منها في قارئ النص قد استقبلته في مؤلفه. وما يُعمِّق هذه الإشكالية أنَّ استعادة قصد المؤلف — وهي الغاية التي يرمي إليها المنهج الشلايرماخري — تصطدم بعقبة زمنية بنوية:

المؤلف غائب والمؤؤل حاضر، وبين الغياب والحضور مسافة زمنية وثقافية ونفسية لا تطوى بمجرد الإرادة المنهجية. فالمؤؤل يقرأ النص من موقعه الزمني والثقافي والنفسي الخاص، وأي محاولة لإخلاء هذا الموقع وإحلال موقع المؤلف محلّه هي محاولة تتجاوز طبيعة الإنسان التاريخي، وما يُسمّى استعادة قصد المؤلف هو في حقيقته بناء قصد متخيّل للمؤؤل من مواد الموقع الخاص للمؤؤل. وهذا ما سيُثبتّه (ديلتاي) بالتاريخانية، وسيُجذّره (هايدغر) بالتحليل الوجودي حين يُعلن أنّ الفهم ليس فعلاً يخضع للإرادة المنهجية، بل هو بنية وجودية تسبق كلّ منهج وتُشكّل كل إرادة — وهو ما يعني ضمناً أنّ مشروع (شلايرماخر) بكلّ رهافته ودقّته لم يكن يُعالج الإشكالية بل كان يُفصح عنها^(١).

المبحث الثاني:

(ديلتاي) - الهيرمينوطيقا ومنهج العلوم الإنسانية

ثمّة لحظات في تاريخ الفكر تكون فيها الأزمة أكثر إثماراً من الحلّ،

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٢٢١.

وأكثر كشفًا عن طبيعة المشكلة من كل محاولات تجاوزها. ولحظة (فيلهم ديلتاي) في تاريخ الهيرمينوطيقا هي من هذه اللحظات بامتياز؛ إذ لم يأتِ (ديلتاي) مجرد مطوّر لمشروع (شلايرماخر) أو مكمل لثغراته، بل جاء ليواجه أزمة أعمق وأشمل تكاد تُفضي إلى التشكيك في إمكانية العلوم الإنسانية ذاتها بوصفها معرفةً مشروعة ذات قيمة معرفية حقيقية. فمنتصف القرن التاسع عشر الذي نضج فيه مشروع (ديلتاي) كان يشهد صعودًا مذهلًا للوضعية العلمية التي أطلقها (أوغست كونت - Auguste Comte)، وطوّرها (جون ستوارت ميل - John Stuart Mill)، وتبنتها أوساط فكرية واسعة في أوروبا، وهذه الوضعية لم تكتفِ بإعلان نجاح العلوم الطبيعية في فهم الطبيعة وإخضاعها للقوانين الصارمة، بل تجاوزت ذلك إلى المطالبة بتطبيق مناهج هذه العلوم على الإنسان وتاريخه وثقافته ومجتمعاته، على أساس أنّه لا معرفة حقيقية إلا ما يقوم على الملاحظة والقياس والاستقراء والتحقّق التجريبي.

في مواجهة هذا المدّ الوضعي الطاعني، وجد (ديلتاي) نفسه أمام مهمّة لم يخترها بقدر ما فرضت عليه بحكم موقعه الفكري وانتمائه الأكاديمي: تبرير استقلالية العلوم الإنسانية — التاريخ والأدب والفلسفة واللاهوت وعلم النفس والاجتماع — وإثبات أنّها تملك

منطقها المعرفي الخاص الذي لا يُردّ إلى مناهج العلوم الطبيعية، ولا تتحدّد قيمته بمعايير الموضوعية الوضعية. وقد رأى (ديلتاي) أنّ مفتاح هذا التبرير يكمن في مفهوم الفهم بوصفه الطريقة المعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية التي تميّزها جوهرية عن الطريقة المعرفية للعلوم الطبيعية، القائمة على التفسير الآلي والقانون السببي. وهكذا وجدت الهيرمينوطيقا عند (ديلتاي) رسالةً جديدة تتجاوز ما رسمه لها (شلایرماخر): لم تعد مجردّ منهج لتفسير النصوص، بل صارت الأساس الإستيمولوجي الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية كلّها في مواجهة الاختزال الوضعي.

يتناول هذا المبحث مشروع (ديلتاي) الهيرمينوطيقي في محاوره الثلاثة الكبرى: الفصل المنهجي الجوهري الذي أرساه بين التفسير والفهم بوصفهما طريقتين معرفيتين لعالمين مختلفين، ثم مفهوم التجربة المعيشة الذي يُشكّل الأساس الأنثروبولوجي لكلّ معرفة إنسانية في نظره، وأخيراً إشكالية التاريخية التي مثّلت الجرح الأعظم في مشروعه، والتناقض الذي عاش معه دون أن يجد له حلاً مرضياً، ذلك التناقض الذي كشف أنّ محاولة تأسيس العلوم الإنسانية على أرضية صلبة تنتهي إلى تقويض هذه الأرضية ذاتها من الداخل.

أولاً: الفصل بين التفسير والفهم (Erklären / Verstehen)

١ - العلوم الطبيعية في مقابل العلوم الإنسانية

لا يمكن فهم الإنجاز الفكري، الذي حقَّقه فيلهلم (ديلتاي) في تاريخ الهيرمينوطيقا، دون استحضار الضغط الهائل الذي كانت تمارسه الوضعية العلمية على كل أشكال المعرفة الإنسانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فحين أعلن (أوغست كونت) مراحل الثلاث في تطوّر الفكر الإنساني — اللاهوتية، فالميتافيزيقية، فالوضعية — لم يكن يقدّم مجردَ نظرية في فلسفة التاريخ، بل كان يُصدر حكماً قاطعاً بأنَّ كلَّ معرفة لا تقوم على الملاحظة التجريبية، والقياس، والاستقراء، والتحقُّق، هي معرفة في طور التخلف لم تبلغ النضج العلمي بعد. وجاء (جون ستيوارت ميل) ليُكمل هذا المشروع بصرامة أكبر حين حاول في كتابه «نظام المنطق» تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية والاجتماعية، مُنطلقاً من افتراض أنَّ وحدة المنهج العلمي شرط ضروري لوحدة المعرفة، وأنَّ ما لا يخضع لهذا المنهج لا يرقى إلى مستوى العلم مهما ادَّعى لنفسه من رصانة وعمق^(١).

في مواجهة هذا المدّ الوضعي الطاغى الذي كان يُهدد بابتلاع التاريخ

١ - فيلهلم ديلتاي: مدخل إلى العلوم الإنسانية، ص ٤٣.

والأدب والفلسفة واللاهوت وعلم النفس في آلة المنهج التجريبي الواحدة وإذابة خصوصيتها المعرفية، وجد (ديلتاي) نفسه أمام مهمة لا يمكن التهاون فيها: إثبات أن العلوم الإنسانية تملك منطقاً معرفياً خاصاً بها لا يُردّ إلى مناهج العلوم الطبيعية، وأن هذا الاختلاف المنهجي ليس قصوراً يُعاب عليها، بل هو انعكاس لاختلاف بنيوي حقيقي في طبيعة الموضوع الذي تدرسه. والتميز الذي توصل إليه (ديلتاي) للإجابة عن هذه المهمة — التمييز بين التفسير والفهم — ليس تمييزاً منهجياً تقنياً بالدرجة الأولى، بل هو في صميمه موقف أنطولوجي من طبيعة الواقع الذي تتعامل معه كل مجموعة من العلوم.

فالعلوم الطبيعية تتعامل مع عالم الأشياء والظواهر الخارجية التي تتحكم فيها قوانين سببية ثابتة لا تعرف القصد، ولا تحمل المعنى، ولا تستدعي التأويل، وطريقتها في الوصول إلى هذا العالم هي التفسير (Erklären) الذي يُصنّف الظاهرة الجزئية تحت قانون كليّ، ويُرجع السلوك إلى أسبابه الموضوعية المحددة. فحين يُفسّر العالم الطبيعي ظاهرة الكسوف، فهو لا يسأل ما معنى الكسوف، ولا ماذا يُريد الكسوف أن يقول، بل يضع الكسوف في شبكة من العلاقات السببية الرياضية التي تُفسّره من الخارج وتُدرجه في نظام قانوني عام. أما العلوم الإنسانية، فتتعامل مع عالم التعبيرات، والأفعال،

والنصوص، والمؤسَّسات التي هي في طبيعتها الأصيلة تعبيرات عن حياة نفسية داخلية، تحمل معاني وقصوداً وقيماً لا تُفهم بردها إلى أسباب خارجية، بل بالدخول إلى داخلها، وإعادة تجربة المعنى الذي تحمله، وطريقتها في ذلك هي الفهم (Verstehen) الذي لا يُفسَّر من الخارج، بل يُعيد بناء المعنى من الداخل^(١).

والحجَّة الأنثروبولوجية التي يستند إليها (ديلتاي) لتدعيم هذا التمييز هي أنَّ الإنسان ليس موضوعاً خارجياً يُلاحَظ من بُعد، بل هو ذات تعيش تجربتها من الداخل، وتُعبر عن هذه التجربة في أشكال متنوعة من اللغة، والفنِّ، والدين، والقانون، والتاريخ. وحين يدرس الباحث الإنساني هذه التعبيرات، فهو لا يدرس ظواهر خارجية غريبة عنه كلياً، بل يدرس تعبيرات عن حياة إنسانية يشاركها هو نفسه من حيث هو إنسان أيضاً. وهذه المشاركة في الطبيعة الإنسانية المشتركة هي الشرط الأنطولوجي الذي يجعل الفهم ممكناً أصلاً؛ لأنَّ الباحث يستطيع أن يُعيد بناء تجربة الآخر الداخلية؛ لأنَّه يملك بنيةً نفسيةً مماثلة تُتيح له هذا الانتقال من الخارج إلى الداخل، ومن التعبير إلى التجربة التي أنتجته. وهذا الانتقال هو بالضبط ما يجعل العلوم الإنسانية ممكنةً ومستقلةً

١ - فيلهلم ديلتاي: مدخل إلى العلوم الإنسانية، ص ٩٧.

لا بوصفها علوماً أدنى درجةً من العلوم الطبيعية، بل بوصفها علوماً تتعامل مع نوع مختلف من الواقع يستدعي نوعاً مختلفاً من المعرفة. وما يجدر التوقُّف عنده في هذه النقطة بعين نقدية هو أنَّ (ديلتاي) حين يجعل الفهم ممكناً استناداً إلى المشاركة في الطبيعة الإنسانية المشتركة يزرع بيده أحد أعمق التوتُّرات التي ستسكن مشروعه وتُنهكه من الداخل: فهذه الطبيعة الإنسانية المشتركة، التي يستند إليها، تفترض قدراً من الثبات والكونية في الوجود الإنساني يتعارض تعارضاً صريحاً مع التاريخانية الجذرية التي يُقرُّ بها في مكان آخر ويبنى عليها بعض أعمق تحليلاته؛ إذ كيف يمكن للباحث الأوروبي في القرن التاسع عشر أن يفهم الفيلسوف الصيني في القرن الثالث قبل الميلاد استناداً إلى مشاركة في الطبيعة الإنسانية، بينما يُقرُّ في الوقت ذاته بأنَّ كل إنسان محاصر في أفق ثقافته التاريخي الخاص لا يستطيع التخلُّص منه؟ هذا التوتُّر بين كونية الطبيعة الإنسانية، وخصوصية التجربة التاريخية، هو التوتُّر الذي سيكبر ويتفاقم مع تقدُّم مشروع (ديلتاي) حتى يُفضي إلى أزمة التاريخانية التي ستشغل حياته الفكرية المتأخرة.

٢ - التجربة المعيشة (Erlebnis) أساساً للفهم

لا يقف تمييز (ديلتاي) بين التفسير والفهم عند الحد المنهجي، بل

يمتد إلى أساس أنثروبولوجي أعمق يُعبر عنه مفهوم التجربة المعيشة (Erlebnis) الذي يُشكّل الركيزة الأولى لكلّ بنيانه الفكري، وأعمق ما في مشروعه من أصالة. والتجربة المَعِيشَة عند (ديلتاي) ليست مجرد مصطلح تقني يُستعمل في سياق أكاديمي، بل هي تعبير عن موقف فلسفي جوهري من طبيعة الحياة الإنسانية: فالإنسان لا يعيش حياته من الخارج متفرّجاً عليها، بل يعيشها من الداخل في وحدة متكاملة لا تعرف الانفصال بين الإدراك والانفعال والإرادة والذاكرة، وهذه الوحدة المتكاملة هي التي يُسميها (ديلتاي) بالتجربة المعيشة. فحين يُصاب إنسان بصدمة مأساوية، فإنّه لا يدرك هذه الصدمة أولاً بعقله، ثمّ يشعر بها بوجدانه، ثمّ يتذكّرها بذاكرته — بل هذه كلّها وجوه في تجربة واحدة لا تنفصل إلا بالتحليل المجرّد الذي يُجزئ ما كان كلاً حياً. وقد رأى (ديلتاي) أنّ هذا التدفّق الحي المتكامل هو الشرط الأوّل لكلّ فهم إنساني حقيقي: فالفهم لا يبدأ من المفاهيم المجرّدة، ولا من القواعد المنهجية، بل يبدأ من هذا التدفّق الحي للتجربة الذي يسبق كل تجريد وكل منهج، وكل علم إنساني هو في نهاية المطاف محاولة للتعبير عن هذا التدفّق وإعادة بنائه بأدوات الفهم.^(١)

والعلاقة بين التجربة المَعيشة والفهم الهيرمينوطيقي عند (ديلتاي) تمرّ عبر ما يُسمّيه بالتعبير (Ausdruck)، فالإنسان لا يُقيّ تجربته المَعيشة حبيسة داخله، بل يُعبّر عنها في أشكال خارجية متنوعة — الكلام، والكتابة، والفنّ، والسلوك، والمؤسّسات، والقوانين، والطقوس الدينية — وهذه التعبيرات هي المادة الأولى للعلوم الإنسانية. والفهم هو المسار العكسي الذي يُعيد من التعبير الخارجي إلى التجربة المَعيشة الداخلية التي أنتجته: أي ذلك المسار الذي ينتقل من العلامة إلى المعنى، ومن الشكل الخارجي إلى الحياة الداخلية التي ولّده، وكانت فيه قبل أن يتشكّل في صورة قابلة للنقل والتداول. وهكذا يصبح الفهم عند (ديلتاي) نوعاً من إعادة العيش (Nacherleben)؛ حيث يُعيد المؤوّل تجربة ما عاشه الآخر من الداخل، لا بمعنى التطابق الكامل الوهمي الذي يُلغي الاختلاف بين التجربتين، بل بمعنى إقامة جسر معرفي بين تجربتين إنسانيتين، يُتيح ما يشتركان فيه من طبيعة إنسانية واحدة رغم اختلاف سياقيهما وزمنيّهما وموضعيّهما الثقافيّين.^(١)

وقد أضاف (ديلتاي) إلى هذا الإطار المفهومي حلقةً ثالثة تُكمل المثلث المعرفي الذي يقوم عليه مشروعه: إلى جانب التجربة المَعيشة

والتعبير وضع مفهوم الفهم (Verstehen) بوصفه الحركة التي تُغلق الدائرة، وتُعيد ما تفرّق في التعبير الخارجي إلى وحدته في التجربة الداخلية. وهذا المثلث — التجربة المَعيشة والتعبير والفهم — هو المنظومة المفهومية الأكثر أصالةً عند (ديلتاي)، والأكثر خصوصيةً في إثارة الأسئلة التي ستُلهِم الهيرمينوطيقا التي جاءت بعده. ف (هايدغر)، وإن رفض الإطار الديلتايني في بعض أبعاده الجوهرية، فإنّه اعترف بأنّ (ديلتاي) كان أوّل من أدرك بعمق حقيقي أنّ الفهم ليس فعلاً معرفياً يُضاف إلى الوجود الإنساني من الخارج، بل هو شيء يخص طبيعة هذا الوجود ذاتها، وأنّ هذا الإدراك — رغم أنّه لم يُوطّر أنطولوجياً بما يكفي في مشروع (ديلتاي) — كان الخطوة الأولى الضرورية نحو ما سيُنجزه (هايدغر) في ”الوجود والزمان“.^(١)

لكنّ مفهوم التجربة المَعيشة — وهو أعمق ما في مشروع (ديلتاي) — يحمل في طيّاته ما سيتفجر نقداً وجودياً حاداً. ف (هايدغر) سيُبيّن أنّ هذا المفهوم لا يزال أسيراً لافتراض فلسفي ضمني قديم عميق الجذور في التقليد الغربي: الافتراض الديكارتّي القائل إنّ الإنسان ذات داخلية مغلقة تواجه عالماً خارجياً، وأنّ الفهم هو عملية تُنجزها

هذه الذات الداخلية لاستيعاب ما هو خارجها. وعلى هذا الافتراض يقوم مفهوم التجربة المعيشة كله: داخل يعيش ويُعبّر ويُعاد استجلاؤه. أما (هايدغر) فسيقلب هذا الافتراض رأساً على عقب بقوله إنَّ الإنسان ليس ذاتاً داخلية تُلقِي نظرة على عالم خارجي، بل هو من البداية وبشكل لا يُفكّك كون-في-العالم؛ أي أنَّ العالم ليس خارجه ومقابله، بل هو الأفق الذي يوجد فيه ومن خلاله وبه يفهم ذاته قبل أن يفهم أي شيء آخر. وهذا الانقلاب الأنطولوجي هو ما سيجعل مفهوم التجربة المعيشة الديلتايني — رغم عمقه الحقيقي — يبدو قاصراً عن بلوغ العمق الكامل للإشكالية الهيرمينوطيقية التي استشعرها (ديلتاي) دون أن يملك الأدوات الكافية لمواجهتها.

ثانياً: أثر التاريخانية في مشروع (ديلتاي)

١ - التاريخانية - مشكلة (ديلتاي) لم يحلّها

لو أنَّ مشروع (ديلتاي) وقف عند التمييز بين التفسير والفهم وعند مفهوم التجربة المعيشة، لكان مشروعاً ذا اتساق داخلي مقبول، وإن كانت توتراته الكامنة ستظهر في وقت لاحق. لكنَّ (ديلتاي) لم يكن فيلسوفاً منهجياً يبنّي نظامه في عزلة عن التاريخ، بل كان في الوقت ذاته مؤرخاً للفكر الغربي، ومحقّقاً في تطوّر التجربة الإنسانية عبر العصور،

وهذا البُعد التاريخي في شخصيته الفكرية هو الذي قاده إلى المشكلة الأعمق والأكثر إيلاّمًا في مسيرته الفلسفية كلّها: مشكلة التاريخانية. فالوحي التاريخي، الذي يُميّز (ديلتاي) عن سابقه ويجعل دراساته في تاريخ الأفكار من أرهف ما كُتِب في هذا الميدان، هو نفسه الوعي الذي انقلب عليه وأضحى السلاح الذي يُهدّد ما بناه، في حركة مفارقة تذكّر بما أشرنا إليه في الفصل السابق من أنّ التأويل حين يُطبّق على ذاته كثيرًا ما ينقلب على أسسه.

إيمان (ديلتاي) بالتاريخية الجذرية للظواهر الإنسانية ليس موقفًا نظريًا مجردًا فقط، بل هو مبدأ منهجي يُطبّقه بصرامة في دراساته التاريخية الكبرى. فكلّ فكرة، وكلّ قيمة، وكلّ تجربة إنسانية، هي ابنة سياقها التاريخي الخاص، وُلدت في لحظة بعينها ومن شروط بعينها، ولا يمكن فهمها حقّ الفهم إلا بإعادتها إلى هذه اللحظة وهذه الشروط. وهذا المبدأ لا غنى عنه لمن يريد أن يدرس الفكر الإنساني بأمانة ودون إسقاط مسبقاته على ما يدرسه، لأنه يُحرّم انتزاع الأفكار من سياقاتها الحية ومعاملتها كحقائق خالدة هبطت من سماء مجردة. لكنّ هذا المبدأ حين يُطبّق بصرامة تامة يُفضي حتمًا إلى نتيجة تُقوّض أساس العلم الذي يسعى (ديلتاي) إلى بنائه: إذا كانت كل معرفة ابنة سياقها التاريخي الخاص، ولا تتجاوز حدود العصر الذي أنتجها،

فإنَّ الهيرمينوطيقا ذاتها، بوصفها علماً للفهم، هي ابنة القرن التاسع عشر الأوروبي وحدوده الثقافية والتاريخية الخاصة، وبأي حق تُطرح -إذن- بوصفها منهجاً كونياً صالحاً لكل زمان ومكان وكل ثقافة ونص؟ هذا هو الخناق الذي لم يستطع (ديلتاي) الإفلات منه، وقد عاش معه عقوداً يُحاول أن يجد له منفذاً دون أن ينجح في ذلك نجاحاً مُقنعاً^(١). وقد حاول (ديلتاي) الخروج من هذه الورطة عبر أكثر من مسار. فقد لجأ في مرحلة أولى إلى مفهوم "الوعي التاريخي" بوصفه أداة للتجاوز النسبي للتحديد التاريخي: فالإنسان الذي يعرف أنَّه تاريخي ويعي حدوده التاريخية يستطيع أن ينظر إلى هذه الحدود من بُعد نسبي، وأن يتخفف من ثقل بعض مسبقاته، ومعرفة التحديد هي في حدِّ ذاتها نوع من التجاوز له. وهذه الحجَّة، وإن كانت تحمل قدراً من الصدق الظاهري، فإنَّها تصطدم بنقد بسيط وقاطع: أنَّ الوعي بالتحديد لا يُلغيه ولا يتجاوزه بل يُثبته فحسب، لأنَّ هذا الوعي ذاته تاريخي في طبيعته، ومشروط بالشروط التاريخية نفسها التي يدَّعي تجاوزها. وبعبارة أخرى: يحاول (ديلتاي) أن يتجاوز التاريخانية بأدوات تاريخية، وهذا كمن يحاول رفع نفسه بشعره؛ لأنَّ كل خطوة يخطوها نحو التجاوز تقع

١ - فيلهلم ديلتاي: نشأة الهيرمينوطيقا، ص ١١٧.

داخل الحدود التي يريد تجاوزها. ولم يفته أن يرى هذا التعارض في لحظات صفاء نادرة، فكان يكتب عنه في مراسلاته وتأملاته المتأخّرة؛ باعتباره الجرح الذي لا يُشفى في مشروعه، وهو الجرح الذي أعطاه عظّمته وحكم عليه في الوقت ذاته بأن يظل ناقصًا.^(١)

وفي مرحلة لاحقة من مسيرته الفكرية لجأ (ديلتاي) إلى مسار آخر للخروج من الورطة التاريخية، وهو المسار الذي يمكن تسميته بمسار الروح الموضوعي، مُستعينًا بمفهوم هيغلي أعاد توظيفه في سياق مغاير. فقد رأى (ديلتاي) أنَّ التعبيرات الإنسانية — النصوص والأعمال الفنيّة والمؤسّسات والقوانين — لها وجود موضوعي مستقلّ نسبيًا عن الذاتية التاريخية لمنتجها، وأنّها تشكّل ما سمّاه بالروح الموضوعي الذي هو التراكم التاريخي للتعبيرات الإنسانية في أشكالها الحضارية المتنوّعة. وهذا الروح الموضوعي يتجاوز الأفراد والعصور، ويُتيح للفهم الإنساني أن يتحرّك فيه من عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة؛ لأنّه يُشكّل الأرضية المشتركة التي تقف عليها كل التعبيرات الإنسانية على اختلاف عصورها وسياقاتها^(٢). لكنّ هذا المسار يُثير

١ - إميليو بيتي: نظرية التأويل بوصفها منهجًا عامًا لدى العلوم الإنسانية، ص ٨٩.

٢ - فيلهلم ديلتاي: مدخل إلى العلوم الإنسانية، ص ١٨٧.

بدوره إشكالية لا تقل عن سابقتها: فمن يُحدّد ما يدخل في هذا الروح الموضوعي؟ وما يُقصى منه؟ وهل هذا الروح الموضوعي كوني فعلاً أم هو في الحقيقة الروح الموضوعي للحضارة الغربية يتظاهر بالكونية؟ وبأي معيار يُقاس ما يستحقّ الانتماء إلى هذا الروح مما لا يستحق؟ هذه الأسئلة التي يُثيرها مفهوم الروح الموضوعي ستعود بقوة في نقد (غادامير) لـ (ديلتاي)، ثمّ في نقد (هابرماس) لـ (غادامير)، في سلسلة من المراجعات المتتالية تُظهر أنّ كل محاولة لتجاوز التاريخانية تُعيد إنتاجها على مستوى أعمق.

٢ - النسبية التأويلية وحدودها

تبلغ إشكالية التاريخانية عند (ديلتاي) أشدّ صورها وضوحاً وحدةً في ما يُعرف بمشكلة النسبية التأويلية، وهي المشكلة التي تتفجر حين يُطرح السؤال التالي بكل صراحة: إذا كان كل تأويل مشروطاً بالسياق التاريخي والثقافي والنفسي للمؤلّ، وإذا كانت هذه السياقات تتعدّد وتنوّع ولا يملك أيُّ منها في ذاته امتيازاً موضوعياً على الآخر، فإنّ التأويلات المختلفة لنص واحد تصبح كلّها متساويةً في صلاحيتها النسبية داخل سياقاتها الخاصة، وتنهار معها إمكانية الحكم على تأويل بأنه أصحّ أو أعمق أو أكثر أمانةً من تأويل آخر. وهذه النتيجة، التي

يُفْضِي إِلَيْهَا مَشْرُوع (دِيلَتَاي) بِمَنْطِقِهِ الدَّخْلِي، هِيَ بِالضَّبْطِ النَتِيجَةُ الَّتِي كَانَ يَرْفُضُهَا صِرَاحَةً؛ لِأَنَّهَا تَقْوُضُ مَا أَرَادَ بِنَاءَهُ جَمَلَةً وَتَفْصِيلًا: عُلُومَ إِنْسَانِيَّةٍ ذَاتِ صِلَاحِيَّةٍ مَعْرِفِيَّةٍ حَقِيقِيَّةٍ قَابِلَةٍ لِلتَّحَقُّقِ وَالتَّقْوِيمِ، لَا مَجْرَدَ تَعْبِيرَاتٍ ثَقَافِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ يَجْمَعُهَا تَسَاوٍ فِي النِّسْبَةِ وَتَسَاوٍ فِي الْغَمُوضِ.

وَقَدْ بَلَغَ (دِيلَتَاي) فِي آخِرِ مَرَاكِلِ تَفْكِيرِهِ وَضْعًا يُشْبِهُ مَا يُسَمَّىهِ الْفَلَسَفَةُ بِالْحِجَّةِ النَاقِضَةِ لِذَاتِهَا أَوْ الْمَشْكَالَةِ الْكَاسِرَةِ لِنَفْسِهَا: وَهِيَ تِلْكَ الْمَشْكَالَةُ الَّتِي حِينَ تُطَبَّقُ عَلَى نَفْسِهَا تَقْوُضُ نَفْسَهَا. فَإِذَا كَانَتْ كُلُّ مَعْرِفَةٍ نَسْبِيَّةٍ بِسِيَاقِهَا التَّارِيخِيِّ، فَإِنَّ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ بِنَسْبِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ هِيَ بِدَوْرِهَا نَسْبِيَّةٌ بِسِيَاقِهَا، مَا يُفْقِدُهَا ادِّعَاءَهَا بِالْكُونِيَّةِ. وَإِذَا أَرَادَ (دِيلَتَاي) أَنْ يُثَبِّتَ أَنَّ التَّارِيخِيَّانِيَّةَ حَقِيقَةٌ كُونِيَّةٌ تَسْرِي عَلَى كُلِّ مَعْرِفَةٍ، فَهُوَ يَدَّعِي مَعْرِفَةً كُونِيَّةً تَتَجَاوَزُ التَّارِيخِيَّةَ، وَهُوَ مَا يَنَاقِضُ التَّارِيخِيَّانِيَّةَ الَّتِي يُرِيدُ إِثْبَاتَهَا. هَذِهِ الْحَلَقَةُ الْمَفْرُغَةُ لَمْ تَفْتَهُ وَلَمْ يَتَجَاهَلْهَا، بَلْ أَشَارَ إِلَيْهَا فِي كِتَابَاتِهِ الْمَتَأَخَّرَةِ، بِمَا يَدُلُّ عَلَى وَعْيٍ حَادٍ بِعَمَقِ الْإِشْكَالِيَّةِ وَبِاسْتِحَالَةِ الْخُرُوجِ مِنْهَا بِالْأَدَوَاتِ الْمَتَاحَةِ دَاخِلَ مَشْرُوعِهِ^(١).

وَفِي مُوَاجَهَةِ هَذَا الْمَآزِقِ، حَاوَلَ (دِيلَتَاي) فِي مَرَحَلَتِهِ الْأَخِيرَةِ التَّمْيِيزَ بَيْنَ مَسْتَوَيْنِ مَتَمَايِزِينَ فِي الْمَعْرِفَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ: مَسْتَوَى النِّشْأَةِ التَّارِيخِيَّةِ،

١ - فِيلْهَلْمُ دِيلَتَاي: نَشْأَةُ الْهَيْرِ مِنْ وَطِيقَا، ص ١٤٣.

حيث كل معرفة ابنة سياقها ولا يمكن إنكار ذلك، ومستوى الصلاحية المعيارية، حيث تدعي المعرفة أن ما توصّلت إليه يتجاوز السياق الذي نشأت فيه ويطمح إلى الصدق الكوني. وهذا التمييز يُشبه ما سيطوره لاحقاً (هوسرل) بين الوصف النفسي للأفكار، وبين صلاحيتها المنطقية المستقلة عن نفسية أصحابها. لكنّ (ديلتاي) لم يستطع أن يُثبت هذا التمييز برهانياً داخل إطاره التاريخاني: فهو يريد أن تكون المعرفة الإنسانية كونية الصلاحية، لكنّه لا يملك الأساس الذي يضمن هذه الكونية دون الاستناد إلى شيء يقع خارج التاريخ، وهذا الشيء الخارج عن التاريخ هو بالضبط ما تُنكره التاريخانية. وبهذا دار (ديلتاي) في دائرة لم تنكسر إلا حين جاء (هايدغر) وقلب السؤال كله: بدلاً من أن يسأل كيف نضمن كونية المعرفة التاريخية، سأل (هايدغر) لماذا نفترض أصلاً أنّ المعرفة تحتاج إلى ضمان كوني خارج التاريخية؟ وهل إشكالية الموضوعية التي أرقت (شلايرماخر) و(ديلتاي) إشكالية حقيقية أم هي وهم تولّد من افتراضات فلسفية ورثها هذان المفكّران دون أن يُساءل هذا الإرث؟

ثالثاً: حدود مشروع (ديلتاي) وتناقضاته الداخلية

لا يُنصف التاريخُ الفكريُّ مفكراً حين يكتفي بتسجيل إنجازاته

دون أن يُحاكم افتراضاته، ولا حين يكتفي بمحاكمة افتراضاته دون أن يعترف بإنجازاته. و(ديلتاي) من المفكرين الذين يستوجبون هذا التوازن بصورة خاصة؛ لأنَّ عظمة مشروعه وحدوده نابتان من المنبع ذاته: من طموحه غير المحدود في تأسيس العلوم الإنسانية على أرضية فلسفية صلبة في مواجهة الوضعية من جهة، والمثالية المجرّدة من جهة أخرى. فهذا الطموح هو الذي جعله يذهب بعيداً في تحليل الفهم والتجربة المعيشة والتاريخانية، وهو نفسه الذي جعله يصطدم بحدود لم يستطع تجاوزها؛ لأنَّها حدود بنوية في الموقف الذي اتَّخذه لا حدود شخصية في قدرته الفكرية. وفهم هذه الحدود بدقّة هو ما يُتيح لنا أن نفهم لماذا جاء (هايدغر) و(غادامير) و(ريكور)، ولم يكتفوا بتطوير مشروع (ديلتاي)، بل أعادوا صياغة السؤال الهيرمينوطيقي من أساسه.

أوّل هذه الحدود وأعماقها جذراً هو ما يمكن تسميته بفتح الذاتيّة المضمرّة. ف (ديلتاي)، وهو يبنّي مشروعه على التجربة المعيشة بوصفها الأساس الأنثروبولوجي للفهم الإنساني، يظنّ أنّه يتجاوز الذاتية الديكارتية المجرّدة بتجديرها في الحياة والتاريخ، لكنّه في الحقيقة لا يتجاوزها بل يُعيد إنتاجها في صورة أكثر ثراءً وتعقيداً. فمفهوم التجربة المعيشة يقوم على تصوّر الإنسان بوصفه ذاتاً تعيش

من الداخل، وتُعبّر للخارج، وتُفهم بالرجوع من هذا الخارج إلى ذلك الداخل، وهذه البنية الثلاثية — داخل يعيش وخارج يُعبّر وحركة ترجع من الخارج إلى الداخل — هي بنية ديكرتية في صميمها رغم التجذير الحيوي الذي أضافه (ديلتاي). فالعالم عند (ديلتاي) لا يزال خارج الذات التي تواجهه وتُعبّر عنه وتفهمه، والعلاقة بين الذات والعالم لا تزال علاقة مواجهة لا علاقة اندماج أصلي سابق على كل مواجهة^(١). وهذا بالضبط هو ما سيكتشفه (هايدغر) حين يُعلن أن الإنسان ليس ذاتاً داخلية تواجه عالماً خارجياً، بل هو من الأصل والجذر كون-في-العالم، أي أن العالم ليس أمامه ومقابله، بل هو الأفق الذي يوجد فيه ومن خلاله ومعه قبل كل وعي وقبل كل فهم منهجي. وهذا الانقلاب الأنطولوجي ليس مجرد اختلاف في المصطلحات، بل هو إعادة تأسيس جذرية تجعل مشروع (ديلتاي) — رغم عمقه الحقيقي — يبدو كأنه يُعالج إشكالية الفهم من داخل إطار هو نفسه جزء من الإشكالية لا أداة لحلّها. فحين يقول (ديلتاي) إنّ الفهم يسير من التعبير الخارجي إلى التجربة الداخلية التي أنتجتّه، فهو يفترض أنّ ثمة داخلاً وخارجاً وحركة بينهما، وهذه الافتراضات الثلاثة هي بالضبط ما يُفكّكه

(هايدغر)، لِيُبينَ أَنَّ الفهم لا يسير من الخارج إلى الداخل، بل هو يسبق هذا التمييز كلّهُ؛ لأنّه بنية وجودية أصلية لا إجراء معرفي مكتسب.

والحدّ الثاني في مشروع (ديلتاي) يتعلّق بما يمكن تسميته بإشكالية الآخر التأويلي الغائب. ف (ديلتاي)، حين يجعل الفهم ممكنًا استنادًا إلى المشاركة في الطبيعة الإنسانية المشتركة، يفترض أَنَّ هذه المشاركة كافية لتجسير الهوة بين المؤوّل والآخر الذي يُؤوّلُه. لكنّ هذا الافتراض يُخفي تحته مشكلة لم تتكشف في زمن (ديلتاي) بالحدّة الكافية؛ لكنّها ستبرز بوضوح في الجدل الهيرمينوطيقي اللاحق: ما الآخر الذي يُمثّله (ديلتاي) حين يتحدّث عن إعادة عيش تجربة الآخر؟ إنّه في الغالب الآخر الغربي، الآخر الذي ينتمي إلى الحضارة الأوروبية ذاتها، وإن اختلف عصره وموضعه الثقافي. فحين يُطبّق (ديلتاي) منهجه على (لوثر) أو (ويليام شكسبير-William Shakespeare) أو (يوهان فولفغانغ فون غوته-Johann Wolfgang von Goethe)، فإنّ المشاركة في الطبيعة الإنسانية المدّعاة تبدو معقولة نسبيًا؛ لأنّ البُعد الثقافي والحضاري بين المؤوّل والمؤوّل ليس هائلًا. لكن ما الذي يحدث حين نُطبّق المنهج ذاته على نص بوذي أو كونفوشيوسي أو على نص من التراث الإسلامي؟ وهل تظلّ المشاركة في الطبيعة الإنسانية كافية لتجسير الهوة؟ وهل إعادة عيش التجربة الداخلية لمفكّر من ثقافة

مغايرة جذرياً ممكنة بالأدوات المنهجية التي طورها (ديلتاي) في سياق الثقافة الأوروبية؟

هذا السؤال، الذي لم يطرحه (ديلتاي) على نفسه بالجدية الكافية، يكشف عن بُعد آخر من أبعاد المركزية الغربية الكامنة في الهيرمينوطيقا الحديثة: أنَّ مفهوم الطبيعة الإنسانية المشتركة الذي يستند إليه (ديلتاي) هو في الحقيقة مفهوم مشكّل من داخل التجربة الأوروبية ومصاغ بمفاهيمها ومُخصّص بتاريخها، وادّعاء كونيّته هو ادّعاء يُسوّغه الموقع المهيمن لهذه الحضارة، لا برهان فلسفي مستقل. وهذه نقطة ستبلغ أقصى حدّتها في الفصل الأخير من هذا الكتاب حين نتناول إشكالية تطبيق الهيرمينوطيقا الغربية على التراثات الفكرية غير الغربية، وحين نسأل: هل الفهم الذي تقدّمه هذه الهيرمينوطيقا فهم حقيقي للآخر، أم هو إخضاع للآخر تحت مسمّى الفهم؟

أما الحدّ الثالث — وهو الأكثر إثارة للجدل بين شرّاح (ديلتاي) — فيتعلّق بما يمكن تسميته بتناقض المنهج والحياة. فـ (ديلتاي) يُريد أن يكون الفهم علماً منهجياً موضوعياً قابلاً للتحقّق والتقويم، وفي الوقت ذاته يُقرّ بأنّ الفهم العميق يمرّ عبر إعادة عيش التجربة الداخلية للآخر، وهي عملية تُشبه الإلهام الفنّي أكثر مما تُشبه الإجراء العلمي المنضبط. فكيف يُوفّق بين هذين المطلبين المتعارضين: الموضوعية

العلمية وعمق الاستبطان الحيوي؟ وهذا التناقض ليس طارئاً، بل هو متجذّر في بنية المشروع ذاته: فـ (ديلتاي) يريد أن يُثبت استقلالية العلوم الإنسانية عن مناهج العلوم الطبيعية، وفي الوقت ذاته يريد أن تكون هذه العلوم علومًا حقيقية بمعنى يجعلها ندًا لعلوم الطبيعة، لا بديلاً أدنى. وهذا الهدف المزدوج المتعارض هو ما يجعله يتأرجح باستمرار بين الموضوعية المنهجية والانغماس الحيوي دون أن يستطيع الاستقرار في أحدهما^(١).

وقد كشف هذا التأرجح عن نفسه بصورة لافتة في تطوّر موقف (ديلتاي) من (شلايرماخر) على مدار مسيرته الفكرية. ففي مرحلته الأولى، كان (ديلتاي) أقرب إلى الطموح المنهجي الشلايرماخري في استعادة المعنى الأصلي، وضبط التأويل بمعايير قابلة للتحقّق، بينما في مرحلته المتأخرة بدا (ديلتاي) أكثر قبولاً لفكرة أنّ الفهم لا يبلغ نهايةً مغلقة، بل يظلّ مفتوحاً على التجدّد والتعمّق بما لا يُحدّ، وهو موقف يقترب من الروح التأويلية عند (غادامير) أكثر مما يقترب من منهجية (شلايرماخر). لكنّ (ديلتاي) لم يُقرّ صراحةً بهذا التحوّل ولم

١ - إميليو بيتي: نظرية التأويل بوصفها منهجاً عاماً لدى العلوم الإنسانية، ص ١١٤.

يُعلن التخلي عن طموح الموضوعية، وهكذا ظلّ محتفظاً، في وقت واحد، بموقفين يصعب التوفيق بينهما، ما جعل مشروعه يبدو في نظر بعض شرّاحه متذبذباً، وفي نظر آخرين متعدّد الطبقات، بحيث يمكن قراءته في اتجاهات مختلفة.

ولعلّ الحدّ الأعمق الذي يطال مشروع (ديلتاي) في مجمله — وهو الحد الذي يربط كل ما سبق بخيط واحد — هو ما يمكن تسميته بقصور السؤال الأبستمولوجي عن مواجهة الأفق الأنطولوجي. ف (ديلتاي) يسأل طوال الوقت: كيف تكون المعرفة الإنسانية ممكنة؟ وهذا سؤال أبستمولوجي بامتياز يفترض أن الفهم فعل يُنجزه العارف في مواجهة موضوع معرفته. لكن ما لم يسأله (ديلتاي) هو: ماذا يكون الإنسان حتى يكون الفهم ممكناً له أصلاً؟ وهذا السؤال الأنطولوجي الأعمق هو الذي سيطرحه (هايدغر)، ليبيّن أنّ الفهم ليس فعلاً يُضاف إلى الوجود الإنساني، بل هو وجود الإنسان ذاته في طريقته الأصيلية، وأنّ كلّ محاولة لتأسيس الفهم على أساس أبستمولوجي تُخطئ الهدف؛ لأنّها تبحث في الثمرة عما يجب البحث عنه في الجذر^(١).

وهكذا تنتهي قراءتنا لمشروع (ديلتاي) بصورة مزدوجة: اعتراف بما

أنجزه من كشف حقيقي عن طبيعة الفهم الإنساني واستقلاليته عن مناهج العلوم الطبيعية، ووعي بأنَّ هذا الإنجاز بلغ سقفاً لم يستطع تجاوزه؛ لأنَّ الأدوات التي يملكها تقع داخل الحدود التي يريد تجاوزها. وهذا السقف ليس خاصاً بـ (ديلتاي)، بل هو سقف كلِّ هيرمينوطيقا تبني نفسها على الذاتية الإنسانية مهما بلغت درجة تجذير هذه الذاتية في الحياة والتاريخ والتجربة. وحين يأتي (هايدغر) في الفصل الآتي، فإنَّه لن يحاول كسر هذا السقف من الداخل بأدوات أقوى، بل سيخرج من البيت كلَّه، ويسأل: لماذا بنينا في هذا المكان أصلاً؟ وهذا السؤال هو الذي سيحوّل الهيرمينوطيقا من علم الفهم إلى فلسفة الوجود، ومن منهج يضمن الموضوعية إلى تحليل يكشف أنَّ الوجود الإنساني في أصله تأويل لا يستطيع الخروج منه؛ لأنَّه لا يقع خارجه، بل يكون فيه وبه ومن خلاله.

الفصل الثالث: **التحوُّلات الوجودية واللغوية**

إذا كان الفصلان السابقان قد رسما لنا صورة الهيرمينوطيقا في طورِها التأسيسيين — من إرهاباتها الكتابية اللاهوتية إلى محاولات تأسيسها الفلسفي الحديث عند (شلايرماخر) و(ديلتاي) — فإنَّ هذا الفصل يتناول اللحظة التي انقلبت فيها الهيرمينوطيقا على نفسها انقلاباً لم يكن مجردَّ تطوير لما سبقه، بل كان في حقيقته إعادة تعريف للسؤال من أساسه، وإعادة رسم للأرضية التي يقف عليها. وهذا الانقلاب لم يكن حدثاً فجائياً وُلد في لحظة واحدة، بل كان ثمرة تراكم طويل بدأت إرهاباته في ما أنتجه (هوسرل) من مفاهيم أرادها أدواتٍ لليقين، فإذا بها تُصبح أسلحةً ضده، وبلغ ذروته حين أعاد (هايدغر) صياغة السؤال الهيرمينوطيقي من جذره، ثمَّ حين بنى (غادامير) على هذا الأساس الجديد نظريةً متكاملة في التجربة الهيرمينوطيقية، أعادت رسم خريطة الحقل بأسره.

ولفهم هذا الفصل في عمقه لا بدَّ من استحضار المشترك الخفي الذي كان يجمع (شلايرماخر) و(ديلتاي)، رغم ما بينهما من فوارق حقيقية: كلاهما كان يعمل داخل افتراض لم يُساءل بما يكفي، وهو افتراض أنَّ الهيرمينوطيقا علم أو منهج يقف خارج الفهم، ليضبطه ويضمن موضوعيته، وأنَّ الفهم فعل يُنجزه إنسان يقف أمام نصٍّ يُريد استيعابه. وقد بدا هذا الافتراض طبيعيًا وبديهيًا في سياق القرن التاسع عشر الذي كان يضع المنهج العلمي في مرتبة المقدَّس الفكري الأعلى، ويجعل من الموضوعية غايةً لا تُناقش. لكنَّ هذا الافتراض كان يحمل في ثناياه توترًا بنيويًا عميقًا ستُكشف أبعاده تدريجيًا: فـ (شلايرماخر) حين سعى إلى موضوعية التأويل، انتهى إلى جعل الذاتية النفسية للمؤلَّف هي غايته، و(ديلتاي) حين سعى إلى تأسيس العلوم الإنسانية على أرضية صلبة، وجد التاريخانية تُقوّض هذه الأرضية من تحته. وفي كلتا الحالتين كان المنهج يسعى إلى ضمان الفهم فيكتشف أنَّ الفهم يسبقه ويتجاوزه.

وجاء (هوسرل) في مطلع القرن العشرين، ليقدِّم الردَّ الأكثر طموحًا على هذه الأزمة: تأسيس فلسفة كونية صارمة تتجاوز التاريخانية بالوصول إلى بنى الوعي الخالص ما وراء كل سياق تاريخي خاص. لكنَّ (هوسرل) — وفي هذا يكمن المنعطف المعكوس الذي يُشكِّل

مدخل هذا الفصل — أنتج في سعيه نحو اليقين الأدوات المفهومية التي ستُدْمَر هذا اليقين: مفهوم الأفق الذي سيصبح في يد (غادامير) دليلاً على أن لا فهم خارج السياق التاريخي، ومفهوم العالم المَعِيش الذي سيصبح في يد (هايدغر) دليلاً على أن الإنسان مُلقَى في وجوده قبل كل وعي وقبل كل منهج. فتح (هوسرل) الباب الذي لم يُرد فتحه، وأعطى المفاتيح لمن سيُغلق بها البيت الذي بناه — وهذا هو معنى المنعطف المعكوس الذي يُشكّل اللحظة الفاصلة بين الهيرمينوطيقا المنهجية والهيرمينوطيقا الوجودية.

ثمَّ جاء (هايدغر) ليُنجز الانقلاب الذي كانت بذوره في (هوسرل) دون أن يعرف: أعلن أنَّ الفهم ليس فعلاً يُضاف إلى الوجود الإنساني، بل هو الوجود الإنساني ذاته في طريقته الأصلية في الكون في العالم. وهذا الإعلان، الذي يبدو للوهلة الأولى تقنياً ومصطلحياً، هو في حقيقته زلزال فلسفي يهزُّ أسس كل ما سبقه في الهيرمينوطيقا ويُعيد ترتيب كل ما سيأتي بعده. فإذا كان الفهم بنيةً وجودية أصيلة لا فعلاً معرفياً طارئاً، فإنَّ السؤال عن كيفية ضمان موضوعيته يُصبح سؤالاً في غير موضعه، كمن يسأل كيف نضمن موضوعية التنفُّس: فالتنفُّس لا يحتاج ضماناً؛ لأنَّه شرط الحياة لا خيار فيها، وكذلك الفهم لا يحتاج تأسيساً منهجياً؛ لأنَّه شرط الوجود الإنساني لا مهارة تُكتسب.

ثمَّ جاء (غادامير) ليأخذ هذا الإنجاز الهایدغري الأنطولوجي، ويُعيد توظيفه في مشروع هيرمينوطيقي أكثر تفصيلاً، وأوسع تطبيقاً في كتابه المحوري "الحقيقة والمنهج" الذي أحدث في الدراسات الهيرمينوطيقية أثراً لا يُقارن بأثر أي كتاب آخر في القرن العشرين في هذا الميدان. فلم يكتفِ (غادامير) بتبني الأسس الأنطولوجية الهایدغرية، بل بنى عليها نظريةً متكاملة في التجربة الهيرمينوطيقية تتناول التقليد والسلطة والأفق والانصهار واللغة بوصفها أطراً لا يمكن للفهم الإنساني أن يقوم إلا في كنفها. وقد أضاف (غادامير) إلى الإرث الهایدغري بُعداً جوهرياً يتعلق بأولوية اللغة في الوجود الإنساني وفي الفهم التأويلي: فاللغة عنده ليست أداة يستخدمها الإنسان للتعبير عما يفكر فيه، بل هي الوسط الذي يكون فيه الإنسان ويفهم فيه ومن خلاله. يتناول هذا الفصل هذه المحطات الثلاث — (هوسرل) و(هايدغر) و(غادامير) — لا بوصفها إنجازات فلسفية يستحق كلٌّ منها الاحتفاء فحسب، بل بوصفها محطات تُكثف الإشكاليات التي تُشغل هذا الكتاب وتُقرّبها من لحظة المحاسبة التي تنتظر في الفصل الأخير. فحين يُنتج (هوسرل) ضدّ مشروعه يكشف أنّ أزمة الأسس في الفكر الغربي لا تُحلّ بمزيد من الصرامة المنهجية. وحين يجعل (هايدغر) الفهم بنيةً وجودية يُحرّر الهيرمينوطيقا من وهَم المنهج المضمون،

لكنّه يُورطها في سؤال آخر: إذا كان كلّ وجود إنساني تأويلاً، فهل كلّ تأويل مشروع؟ وحين يُقدّس (غادامير) التقليد ويجعل من الانصهار في الأفق التاريخي المشترك شرط الفهم الحقيقي، يُثير سؤالاً لا يستطيع الإجابة عنه داخل مشروعه: أيّ تقليد هذا وأيّ أفق؟ وهل الأفق الغادامري — رغم ادّعائه الكونية — أفق الحضارة الغربية يُقدّم بوصفه الأفق الإنساني المشترك؟ هذه الأسئلة المتراكمة التي يُزرعها هذا الفصل في ذهن القارئ هي المادة الخام للنقد الجوهري الذي سيُفجّر في الفصل الأخير.

المبحث الأول:

(هوسرل) – المنعطف المعكوس أو حين يُنتج اليقين ضده

ثمة نوع نادر من الأحداث الفكرية لا يُدرك في لحظة وقوعه، بل يتكشف معناه الحقيقي بعد أن تمرّ عليه عقود، وتتراكم فوقه قراءات، وتنفجر من تحته نتائج لم يتوقعها صاحبه ولم يُردها. وظاهرة (هوسرل) في تاريخ الفلسفة الغربية هي من هذا النوع النادر بامتياز: خرج رجل من مختبره الفلسفي يحمل مشروعاً لإنقاذ اليقين، وإنهاء أزمة الأسس وتأسيس فلسفة كونية صارمة، لا تقبل الشك ولا تتسع للتأويل، فإذا بالمشروع ذاته — بأدواته المفهومية وبنيته الداخلية وما أنتجه من مفاهيم — يُنتج ضده تماماً: تأويلية وجودية تُعلن أن لا يقين خارج التاريخية، ولا وعياً محضاً فوق الوجود الفعلي، ولا أسس ثابتة تقف خارج الفهم الذي لا يقف هو نفسه خارج شيء. وهذا الانقلاب من اليقين إلى اللا يقين ومن الأسس المحكمة إلى التأويلية الجذرية هو ما يجعل (هوسرل) منعطفاً معكوساً في تاريخ الهيرمينوطيقا: وهو منعطف؛ لأنّ ما جاء بعده لا يُشبه ما كان قبله، وهو معكوس؛ لأنّ الاتجاه الذي فُتح إليه الطريق كان على النقيض التام من الاتجاه الذي قصد السير فيه.

ولفهم هذه المفارقة، في عمقها، لا بدَّ من استحضار الأزمة التي كانت تُلجَّ على (هوسرل)، وتُشكِّل الضغط الذي دفعه إلى بناء مشروعه. فالقرن التاسع عشر المتأخِّر كان يعيش ما يمكن تسميته بتشتُّت الأسس الفلسفية: العلوم الطبيعية تنمو بصورة مذهلة، لكن أسسها المنطقية والمعرفية تظلَّ موضع جدل لم يُحسم، والرياضيات، التي كان يُظنَّ أنَّها أكثر العلوم صرامة و يقيناً، باتت هي نفسها مهزوزة الأسس مع ظهور الهندسات اللا إقليدية، وأزمات أساسات الحساب، والفلسفة منقسمة بين تيارات متعارضة، لا يجمعها مشروع موحد، ولا يُرجَّح بينها معيار مشترك. وفوق هذا كله، كانت التاريخانية الديلتاينية تُهدِّد بجعل كلِّ معرفة ابنة سياقها التاريخي الخاص، ما يعني في نهاية المطاف أن لا معرفة صالحة إلا في حدودها المحلية، وهو ما بدا لـ (هوسرل) كارثةً حضارية تستوجب ردًّا فلسفيًا حاسمًا لا تسويات جزئية. وقد صاغ (هوسرل) هذا الردَّ في مقالته الشهيرة "الفلسفة بوصفها علمًا صارمًا" عام ١٩١١، ثمَّ طوَّره في كتبه الكبرى اللاحقة: أنَّ الفلسفة يجب أن تعود إلى الأشياء ذاتها (Zu den Sachen selbst)، لا بمعنى العودة إلى الواقع التجريبي الخارجي كما يفهمه الوضعيون، بل بمعنى العودة إلى بنى الوعي القصدي الخالص التي تسبق كل افتراض تجريبي، وتُشكِّل الأرضية التي ينبني

عليها كل شيء آخر.^(١)

يتناول هذا المبحث مشروع (هوسرل) من زاوية علاقته بالهيرمينوطيقا، لا من زاوية مشروعه الفينومينولوجي في مجمله، وهذا يعني التركيز على المفاهيم التي أنتجها (هوسرل)، وكان لها عواقب هيرمينوطيقية لم يُردّها: مفهوم القصديّة الذي يُغيّر طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، ومفهوم الأفق الذي يُعيد تعريف حدود الوعي والفهم، ثمّ مفهوم الإيويخيه ومفهوم العالم المعيش اللذان يُمثّلان وجهي المفارقة الهوسرلية الكبرى. وفي كل هذه المفاهيم سيلاحظ القارئ الخيط المشترك ذاته: يُريد (هوسرل) أن يبنّي يقيناً فيُنتج أداةً لنقضه، ويُريد أن يُحكم الأسس فيفتح الأرضية تحتها، ويُريد أن يتجاوز التاريخية فيُنتج المفاهيم التي ستُجدرّها إلى الأبد.

أولاً: القصديّة والأفق — بنية الوعي وانفتاحه

١ - القصديّة بوصفها علاقة لا جوهرًا

المفهوم الأكثر أصالةً في الفينومينولوجيا الهوسرلية، والأبعد أثرًا في تاريخ الفلسفة التي جاءت بعده، هو مفهوم القصديّة (Intentionalität)،

١ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ص ٦٣.

وهو مفهوم استعاده (هوسرل) من الفيلسوف النفسي (فرانز برنتانو- Franz Brentano)، وأعاد صياغته في إطار فلسفي مختلف جذرياً عما أراده (برنتانو). والقصدية، في أبسط صياغاتها، تعني أنَّ الوعي دائماً وعيٌ بشيء؛ أي أنَّه لا وعي في فراغ ولا وعي بلا موضوع، وأنَّ العلاقة بين الوعي وموضوعه ليست علاقة بين جوهرين مستقلين يقع أحدهما داخل الذات والآخر خارجها، بل هي علاقة بنيوية تُشكِّل كليهما في آن واحد. فحين أرى شجرةً أمامي، فليس ثمةً أولاً وعي مستقل، وثانياً شجرةً مستقلةً، ثمَّ علاقة تنشأ بينهما بعد ذلك، بل الوعي ذاته تحدّد بالضبط في لحظة كونه وعياً بهذه الشجرة، وهذا يعني أنَّ الوعي والموضوع متشكَّلان معاً في بنية واحدة لا تنفصل إلا بالتحليل المجرّد الذي يُشوّه ما يُحلَّل.^(١)

والأهمية الفلسفية لهذا المفهوم لا تكمن في صياغته التقنية بل في ما يكشف عنه من موقف جذري من طبيعة العلاقة بين الإنسان والعالم. فالفلسفة الحديثة منذ (ديكارت) كانت تُعاني من ثنائية الذات والموضوع: ذات مفكرة داخلية وعالم خارجي مقابل لها، وكل الفلسفة من (ديكارت) إلى (كانط) تدور تنطلق من سؤال: كيف تعرف هذه الذات ذلك العالم

١ - إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، ص ٦٩.

الخارجي؟ وما الضامن لصدق معرفتها؟ وقد أنتجت هذه الثنائية ما يُعرف بمشكلة الجسر: كيف يعبر الوعي من داخله إلى خارجه؟ وما الذي يُثبت أن ما ندركه يُطابق ما هو موجود فعلاً؟ فجاء مفهوم القصدية الهوسرلي ليُعلن أن هذه المشكلة مبنية على افتراض خاطئ: ليس ثمة داخل وخارج منفصلان في الأصل، بل الوعي دائماً خارج نفسه في موضوعه، والعلاقة بالعالم سابقة على كل تمييز بين داخل وخارج، ومشكلة الجسر لا حلّ لها؛ لأنّها مشكلة مزيفة ولّدها افتراض خاطئ^(١).

وما يجعل هذا المفهوم بالغ الأهمية، في سياق الهيرمينوطيقا تحديداً، هو أنّه يُزيل الهوة الديكارتية بين الذات والعالم التي كانت تُشكّل الأرضية الضمنية لكل المشروع المنهجي عند (شلايرماخر) و(ديلتاي). فكلاهما كان يعمل داخل افتراض أن المؤوّل ذات مستقلة تقف أمام نصّ يُحاول الوصول إليه، وأنّ مشكلة التأويل هي مشكلة عبور الهوة بين هاتين الوحدتين المستقلتين. أما مفهوم القصدية الهوسرلي فيكشف أن هذه الهوة ليست أصيلة بل مُصطنعة، وأنّ الوعي القارئ للنص لا يقف أمامه من بُعد، بل هو دائماً متوجّه نحوه ومُشكّل به في بنية قصدية لا تقبل الفصل. وهذا الكشف، وإن لم يُوظّفه (هوسرل)

١ - إدموند هوسرل: أفكار ممهدة لفينومينولوجيا خالصة، ص ١١٧.

نفسه في سياق هيرمينوطيقي صريح، فإنَّ (هايدغر) و(غادامير) سيستخدمانه لِيُثبتا أنَّ الفهم ليس عبوراً للهوَّة، بل هو الطريقة الأصيلة التي يكون فيها الإنسان مع النص ومع العالم منذ البداية.

٢ - الأفق بوصفه حدَّ الوعي الممكن

المفهوم الثاني الذي أنتجه (هوسرل)، وكان له أثر هيرمينوطيقي أعمق مما أراد، هو مفهوم الأفق (Horizont)، وهو من أكثر المفاهيم الفلسفية في القرن العشرين خصوبةً وقابليةً للتطور في اتجاهات لم يرسمها واضعه الأصلي. فالأفق عند (هوسرل) يُشير إلى تلك البنية المحيطة بكل تجربة وعي: فحين أرى شيئاً ما، فإنني لا أراه وحده معزولاً، بل أراه دائماً على خلفية من التوقعات، والسياقات، والإمكانات الأخرى التي لا تكون موضوع وعي مباشر في اللحظة، لكنَّها حاضرة في الهامش، توجّه الوعي وتُشكّل إطاره. هذا الهامش المُوجّه هو الأفق، وهو ليس حدوداً تُقيّد الوعي، بل هو الشرط الذي يجعل أي تجربة وعي ممكنة أصلاً؛ إذ لو كان الوعي يرى كل شيء في آن واحد دون أفق لما رأى شيئاً على الإطلاق^(١).

١ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ص ١٤٧.

وقد كان (هوسرل) يُوظّف هذا المفهوم في سياق وصف بنية الوعي الترانسندنتالي، وتحليل آليات الإدراك الحسي والتذكر والتوقع، أي في سياق يظلّ داخل مشروعه الفلسفي الكوني. لكن حين أخذ (هايدغر) هذا المفهوم، وأعاد توظيفه في سياق الوجود التاريخي للإنسان، صار الأفق شيئاً مختلفاً جذرياً: لم يعد أفق الوعي الترانسندنتالي الذي يمكن من حيث المبدأ تحليله وتعليقه والنظر إليه من الخارج، بل صار الأفق التاريخي والثقافي الذي يوجد فيه الإنسان ولا يستطيع الخروج منه؛ لأنّه لا يقف خارجه، بل يكون من خلاله. وحين أخذه (غادامير) بدوره وطوّره في نظريته عن انصهار الآفاق، صار مفهوماً، وهذا يعني أنّ الفهم الحقيقي لا يكون إلا بالتقاء أفق القارئ بأفق النص في حركة ليست استيعاباً لأحدهما بالآخر، بل توليداً لأفق مشترك جديد لم يكن موجوداً قبل لحظة الفهم.^(١)

وما يجعل هذا المسار من (هوسرل) إلى (هايدغر) إلى (غادامير) بالغ الدلالة في سياق نقدنا، هو أنّه يُظهر كيف يُنتج المفهوم عواقبه رغم صاحبه لا بفضل. فحين (هوسرل) صاغ مفهوم الأفق كان يُريد به

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٠٧.

وصف بنية الوعي الكوني الذي يتجاوز السياقات التاريخية الخاصة، فإذا بهذا المفهوم يصبح في يد تلميذه الأكبر الدليل على أن لا وعي كونياً خارج الأفق التاريخي الخاص. وفي هذا الانقلاب مثال ناصع على ما يعنيه المنعطف المعكوس: أن تُعطي المفهوم إلى الفلسفة وأن يعود إليك بما يهدم ما بنيت.

ثانياً: الإيبوخيه والعالم المعيش - تناقض المشروع من الداخل

١ - الإيبوخيه وحلم تعليق العالم

لا يمكن فهم المشروع الهوسرلي دون الوقوف عند مفهوم الإيبوخيه (Epoché)، وهو المفهوم الذي يُمثل العمود الفقري للمنهج الفينومينولوجي، ويكشف في الوقت ذاته عن أكثر افتراضاته المنهجية قابلية للنقد. والإيبوخيه — مصطلح استعاده (هوسرل) من المشكّكين اليونانيين القدامى الذين كانوا يعنون به تعليق الحكم — تعني عند (هوسرل) إجراءً منهجياً محدّداً: تعليق الموقف الطبيعي من العالم، أي وضع بين قوسين كل الافتراضات العفوية التي نحملها عادةً عن وجود العالم الخارجي وطبيعته وقوانينه، وذلك لا بهدف إنكار وجود هذا العالم، بل بهدف الوصول إلى البنى الخالصة للوعي القصدي الذي

يُشكِّل هذا العالم، ويُعطيه معناه قبل كل افتراض تجريبي أو نظري^(١). والطموح الكامن في هذا الإجراء المنهجي هو طموح ديكارتي في جوهره وإن اختلف في صياغته وأهدافه: الوصول إلى أرضية يقينية خالصة لا يُمكن الشكَّ فيها، وهي أرضية تقف ما وراء كل الافتراضات النسبية التاريخية، والثقافية، والنفسية، وتُقدِّم الأسس الكونية للمعرفة البشرية. فحين يُعلّق (هوسرل) العالم يريد أن يُبين أنَّ وعينا بالعالم سابق على كل معطى تاريخي أو ثقافي خاص، وأنَّ هذا الوعي في بنيته الخالصة كوني ومشارك بين كل البشر، بصرف النظر عن اختلاف مواضعهم الثقافية والتاريخية. وبهذا كان يُريد (هوسرل) أن يُجيب على التاريخانية الديلتاينية من الجذر: نعم كل معرفة تاريخية في محتواها، لكن بنية الوعي التي تُنتج هذه المعرفة كونية في شكلها، وهذه الكونية هي الأساس الذي تقوم عليه صلاحية المعرفة العلمية بصرف النظر عن سياقها.

لكنَّ هذا الطموح الجميل يصطدم بعقبة لا تُحلَّ من داخل الإطار الهوسرلي نفسه: هل يستطيع الإنسان فعلاً تعليق موقفه الطبيعي من العالم والوقوف في فراغ يقيني خالص؟ وهل الوعي الذي يُنجز

١ - إدmond هوسرل: أفكار ممهدة لفينومينولوجيا خالصة، ص ٨٩.

هذا التعليق هو نفسه وعي تاريخي يحمل مسبقاته الخاصّة التي لا يستطيع تعليقها؛ لأنّها ليست أمامه بل فيه؟ هذان السؤالان هما اللذان وجههما (هايدغر) لأستاذه بلا هوادة حين بيّن أنّ الإيخويه حلم يقيني لا يمكن تحقيقه؛ لأنّ الإنسان الذي يُنجز التعليق هو نفسه كائن مُلقى في سياق تاريخي سابق على كل قرار منهجي وكل إرادة فلسفية، وأنّ طلب الوقوف خارج هذا السياق هو طلب الوقوف خارج الوجود الإنساني ذاته — وهو طلب لا يجيب عنه أي منهج^(١).

٢ - العالم المعيش — الجرح الذي أحدثه (هوسرل) في مشروعه لو أنّ (هوسرل) أصرّ حتى النهاية على المشروع الترانسندنتالي بكل صرامته، لكان موقفه أكثر اتساقاً، وإن ظلّ غير مقنع. لكنّ (هوسرل) نفسه — وفي هذا عظمتة وفي هذا مأساته في آن واحد — أدرك في مرحلته المتأخّرة أنّ مشروعه الترانسندنتالي يُخفي تحته أرضية لم يُحسب حسابها: وهي الأرضية التي يسمّيها العالم المعيش (Lebenswelt)، فهذا العالم المعيش هو العالم الذي نعيش فيه قبل كل

نظرية وقبل كل منهج وقبل كل تعليق، عالم التجربة اليومية الحية الذي يسبق التمييز بين الذات والموضوع، ويسبق الموقف العلمي، ويسبق الفلسفة ذاتها. وقد أصبح (هوسرل) في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية" يرى في هذا العالم المعيش الأرضية الأولى التي تقوم عليها كل معرفة، وكل علم، وكل فلسفة، بل الأرضية التي نسيها العلم الأوروبي الحديث حين بنى صروحه المجردة، واعتقد أنه يستطيع الاستغناء عنها^(١).

وفي هذا الاعتراف المتأخر بالعالم المعيش يُحدث (هوسرل) جرحاً في مشروعه لا يستطيع إغلاقه: فإذا كان العالم المعيش هو الأرضية الأولى لكل معرفة، فإنَّ الإيبوخيه التي تُعلّق هذا العالم لا تصل إلى ما وراءه، بل تنتج وهمًا بالوصول إلى ما وراءه، بينما تظلُّ في الحقيقة محمولةً عليه. والوعي الترانسندنتالي الذي يدّعي الكونية ليس في حقيقته إلا تجريدًا من العالم المعيش لا تجاوزاً له، وهذا التجريد يُنتج يقيناً منهجياً لكنّه يفقد في الطريق ما كان يريد تأسيسه: الصلة الحية بالأرضية التي تقوم عليها كل معرفة. وحين يرى (هايدغر) هذا الاعتراف الهوسرلي بالعالم المعيش، يرى فيه تصديقاً لما يُحاول قوله

١ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ص ٢٢١.

هو: أنَّ الإنسان ليس وعياً ترانسندنتالياً يتأمَّل العالم من بُعد، بل هو كائن مُلقى في العالم يعيش فيه قبل كل تأمُّل، وأنَّ هذا الإلقاء التاريخي الحي هو الأرضية الأولى لكل فهم ممكن.

ثالثاً: (هوسرل) وعتبة الهيرمينوطيقا — ما أعطى وما لم يُرد أن يعطي

يقف (هوسرل) في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية موقفاً لا مثيل له: هو لم يكن هيرمينوطيقياً، ولم يُرد أن يكون، بل كان على النقيض من ذلك، يسعى إلى تأسيس فلسفة تتجاوز الحاجة إلى التأويل بإيجاد الأسس اليقينية الكونية التي تجعل التأويل ترفاً لا ضرورةً. ومع ذلك، فإنَّه أعطى للهيرمينوطيقا ثلاثة أشياء لم تكن تملكها قبله، ولا تستطيع الاستغناء عنها بعده: أعطاه مفهوم القصديّة الذي يُزيل الهوّة الديكارتية بين الوعي والعالم، ويجعل الانخراط في الموضوع سابقاً على كل تأمُّل منفصل، وأعطاه مفهوم الأفق الذي سيصبح في يد (غادامير) الأداة الأكثر إنتاجيةً في وصف العملية التأويلية وشروطها، وأعطاه مفهوم العالم المعيش الذي فتح الباب أمام (هايدغر) لإثبات أنَّ الفهم بنية وجودية أصيلة لا إجراء منهجي مكتسب. وما لم يُرد (هوسرل) أن يعطيه للهيرمينوطيقا — وهو المفارقة الأعمق في منعطفه المعكوس — هو الدليل على أنَّ مشروع

اليقين الفلسفي الكوني مشروع لا يمكن إتمامه، وأنَّ الهيرمينوطيقا ليست مرحلة دنيا في تطور المعرفة يمكن تجاوزها بمنهج أكثر صرامة، بل هي البنية الأصلية للوجود الإنساني التي لا مفرَّ منها. فحين يُدخل (هوسرل) مفهوم العالم المعيش، في مرحلته المتأخِّرة، يُقرّ ضمناً بأنَّ المنهج الترانسندنتالي لم يستطع الوقوف على قدميه دون الاستناد إلى ما كان يُريد تجاوزه، وأنَّ اليقين الذي سعى إليه لم يكن في نهاية المطاف إلا تأويلاً لم يعترف بنفسه بوصفه تأويلاً. وهذا الاعتراف الضمني، الذي انتزعته منه تطوُّرات مشروعه رغم إرادته، هو آخر ما يُقدِّمه المنعطف المعكوس، ولعلَّه أثمنه: أنَّ اليقين حين يصل إلى حدوده لا يجد وراءها لا شيئاً، بل يجد التأويل ينتظره، ليس بوصفه عدوًّا هزمه، بل بوصفه الحقيقة التي كان يحمل بذرتها طوال الوقت دون أن يعلم.

وبهذا يُغلَق مبحث (هوسرل) دائرته ويفتح في الوقت ذاته دائرة أوسع: فـ(هايدغر) الذي جاء بعده لم يأتِ من فراغ، بل جاء من هذا الجرح الذي أحدثه (هوسرل) في مشروعه بيده دون أن يقصد، ومهمَّته لم تكن سدَّ هذا الجرح، بل توسيعه حتى يتحوَّل من جرح في مشروع فلسفي بعينه إلى كشف عن طبيعة الوجود الإنساني ذاته — وهو الكشف الذي سيُحوِّل الهيرمينوطيقا من علم الفهم إلى فلسفة الوجود، وسيجعل ما جاء بعده غير قابل للمقارنة بما كان قبله.

المبحث الثاني:

(هايدغر) — الفهم بوصفه بنية وجودية

حين يُقرأ (هايدغر) في سياق تاريخ الهيرمينوطيقا، فإنَّ أوَّل ما يلفت النظر هو أنَّه لم يأتِ إلى الهيرمينوطيقا من باب التفسير، ولم يطرح على نفسه يوماً سؤال: كيف تُفسَّر النصوص بصورة أصح؟ بل جاء إليها من باب أبعد وأعمق: باب السؤال عن معنى الوجود. لكنَّ هذا المدخل الوجودي لم يكن وارداً في فراغ فكري، بل كان ثمرة علاقة فلسفية عميقة ومتوتِّرة بأستاذه (إدموند هوسرل)، وهي علاقة لا يمكن فهم مشروع (هايدغر) الهيرمينوطيقي بمعزل عنها؛ لأنَّها هي التي شكَّلت نقطة الانطلاق، وحدَّدت طبيعة الانقلاب. لم يأتِ (هايدغر) من خارج الفينومينولوجيا الهوسرلية ليُعارضها، بل نشأ في كنفها، وتشرب مفاهيمها، وحمل إجازته الفكرية منها، ثمَّ استخدم هذه المفاهيم ذاتها ليُبيِّن أين تنقلب على مشروع صاحبها؟ وكيف تُفتح على ما لم يُردِّ (هوسرل) فتحه؟

فمفهوم القصدية الذي جعله (هوسرل) خاصيةً للوعي الترانسندنتالي — أي إنَّ الوعي دائماً وعيٌ بشيء — أخذه (هايدغر) ليبيِّن أنَّ هذه العلاقة القصدية الأصيلية بين الإنسان وعالمه لا تقوم في

الوعي المحض، بل في الوجود الفعلي المُلقى في سياقه التاريخي، وأنَّ القصديَّة ليست خاصية الوعي، بل طريقة الوجود في العالم. ومفهوم الأفق، الذي بناه (هوسرل) ليصف حدود الوعي الممكن في كل لحظة، أخذه (هايدغر) ليبيِّن أنَّ هذا الأفق ليس أفق الوعي الترانسندنتالي القابل للتحليل والتعليق، بل هو الأفق التاريخي الذي يوجد فيه الإنسان، ولا يستطيع الخروج منه؛ لأنَّه لا يقف خارجه، بل يكون من خلاله. أما مفهوم العالم المَعيش، الذي أدخله (هوسرل) في مرحلته المتأخِّرة اضطراراً لا اختياراً، فقد رأى فيه (هايدغر) الاعتراف الضمني بانتهاء المشروع الترانسندنتالي كَلِّه: فإذا كان ثَمَّة عالم مَعيش سابق على كلِّ تعليق، وعلى كلِّ وعي محض، فإنَّ الإيَّوخيَّة الهوسرليَّة وَهْم لا إجراء، وما يُسمَّى الوعي الترانسندنتالي ليس إلاَّ تجريداً من هذا العالم المَعيش يظلُّ محمولاً عليه حتى حين يدَّعي تجاوزه^(١).

وهكذا، فإنَّ (هايدغر) يُنجز ما يمكن تسميته بالاستيلاء الفلسفي المشروع: يأخذ من أستاذه أفضل ما عنده ويوظِّفه في خدمة غاية تعاكس غاية صاحبه. فـ (هوسرل) أراد بمفاهيمه أن يؤسِّس يقيناً كونياً يتجاوز التاريخيَّة، فإذا بـ (هايدغر) يستخدم هذه المفاهيم ذاتها ليثبت

أنَّ التاريخية الجذرية لا يمكن تجاوزها، وأنَّ كل ادِّعاء بالكونية هو في حقيقته موقع تاريخي يتوهَّم أنَّه فوق التاريخ. وفي هذا الاستيلاء يكتمل ما أسمىناه في المبحث السابق بالمنعطف المعكوس: فتح (هوسرل) الباب بلا قصد، ودخل (هايدغر) من هذا الباب، وأغلق خلفه كلَّ إمكانية العودة إلى اليقين الترانسندنتالي الذي كان (هوسرل) يسعى إليه. ومن هذه العلاقة المتوتِّرة مع (هوسرل) يَبني (هايدغر) مشروعه الهيرمينوطيقي على أساس مختلف جذرياً عن كل ما سبقه: لا بوصفه منهجاً للفهم بل بنية وجودية تسبق كلَّ منهج، ولا بوصفه ضمناً للموضوعية بل انخراطاً أصيلاً في العالم يُتيح الفهم قبل كلِّ قرار منهجي. يتناول هذا المبحث المشروع في محاوره الثلاثة: نقد الهيرمينوطيقا المنهجية وكشف افتراضاتها الميتافيزيقية، ثمَّ مفهوم الدازاين (Dasein) والكون-في-العالم بوصفهما الإطار الأنطولوجي الجديد، وأخيراً مفهوم اللغة بوصفها بيتَ الوجود، وما يكشف عنه من إشكاليات.

أولاً: نقد (هايدغر) للهيرمينوطيقا المنهجية

١ - من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا

الخطوة الأولى التي يخطوها (هايدغر) في إعادة تأسيس الهيرمينوطيقا هي خطوة تبدو بسيطة في صياغتها، لكنَّها هائلة في عواقبها: الانتقال

من السؤال المعرفي إلى السؤال الوجودي. فكلّ الهيرمينوطيقا التي سبقته كانت تسأل: كيف نعرف؟ وكيف نضمن صحّة ما نعرف؟ وبأي منهج نصل إلى فهم موضوعي صادق؟ وهي أسئلة تنتمي جميعها إلى حقل نظرية المعرفة الذي يُعالج العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. أما (هايدغر)، فيرى أنّ هذه الأسئلة المعرفية تفترض إجاباتٍ عن أسئلة أكثر أصالةً لم تُطرح بعد: ما الذي يكون عليه الكائن الذي يسأل عن المعرفة أصلاً؟ وما بنية وجوده التي تجعل المعرفة ممكنةً له؟ وهذه الأسئلة لا تنتمي إلى نظرية المعرفة بل إلى الأنطولوجيا — علم الوجود — الذي يُعالج بنية الوجود ذاتها قبل كل تقسيم إلى ذات وموضوع، وقبل كل سؤال عن المنهج.

وقد رأى (هايدغر) أنّ الفلسفة الغربية منذ (ديكارت) ارتكبت خطأً منهجياً جوهرياً حين بدأت بسؤال المعرفة قبل أن تُجيب على سؤال الوجود، وأنّ هذا الخطأ الأصلي هو الذي أنتج كل المشكلات التي عاشت معها الفلسفة الحديثة دون أن تستطيع حلّها. فمشكلة التحقق من وجود العالم الخارجي التي أرّقت (ديكارت)، ومشكلة أسس المعرفة التجريبية التي شغلت (ديفيد هيوم-David Hume) و(كانط)، ومشكلة الموضوعية التي عجز عنها (شلايرماخر) و(ديلتاي) — كلّها في نظر (هايدغر) ثمرات لسؤال وُجّه في غير اتجاهه الصحيح. والحلّ

ليس في الإجابة عن هذه الأسئلة بمنهج أكثر صرامة، بل في كشف أنّها مبنية على افتراض خاطئ ينبغي تفكيكه: افتراض أنّ الإنسان ذات مستقلة تقف أمام عالم مستقلّ، وأنّ المعرفة جسر بينهما. وهذا الافتراض الذي ورثه (شلايرماخر) و(ديلتاي) دون أن يُساءلاه هو الذي جعل مشروعيهما يدوران في حلقة مفرغة: يبنّي (شلايرماخر) الجسر بمنهج استعادة قصد المؤلّف، فيكتشف أنّ الجانبين يتغيّران أثناء عبور الجسر. ويبني (ديلتاي) الجسر بمنهج إعادة العيش، فيكتشف أنّ التاريخانية تهدم الجسر قبل إتمامه. والخروج من هذه الحلقة لا يكون بجسر أكثر متانة، بل بالكشف أنّ الهوة التي يُراد تجسيدها ليست حقيقية بل وهماً أنتجه الافتراض الخاطئ^(١).

وما يجعل هذا الكشف الهايدغري بالغ الأهمية، في سياق نقدنا للهيرمينوطيقا الغربية، هو أنّه يكشف ضمناً أنّ مشكلة الموضوعية التي شغلت الهيرمينوطيقا الغربية من (شلايرماخر) إلى (هوسرل) لم تكن مشكلة فلسفية كونية، بل مشكلة ولّدتها اللغة الميتافيزيقية الخاصّة للتقليد الغربي، والافتراضات الضمنية التي حملها هذا التقليد عن طبيعة الذات والموضوع والمعرفة. وإذا كانت المشكلة وليدة

تقليد خاص، فإنَّ الحلَّ الذي يقترحه (هايدغر) هو أيضًا حلٌّ من داخل هذا التقليد، وهذا ما سيُثير التساؤل في الفصل الأخير: هل خروج (هايدغر) من الميتافيزيقا الغربية هو خروج حقيقي أم هو أعمق صور الإقامة فيها؟

٢ - الفهم ليس فعلاً إرادياً بل وضعاً وجودياً

من الانتقال من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا ينبثق الموقف الهيرمينوطيقي الأكثر أصالةً عند (هايدغر): أنَّ الفهم ليس فعلاً إرادياً يُنجزه الإنسان حين يُريد أن يفهم نصًّا أو ظاهرة أو شخصاً، بل هو وضع وجودي أصيل يكون فيه الإنسان قبل كل إرادة، وقبل كل قرار. فالإنسان لا يختار أن يفهم كما يختار أن يمشي أو يتكلَّم، بل هو دائماً ومن البداية في وضع الفهم؛ لأنَّ وجوده في العالم هو في أصله وجود قائم على الفهم والتأويل. وهذا يعني أنَّ ما يُسمَّيه (شلايرماخر) و(ديلتاي) بالفهم — أي الفهم المنهجي المتعمد الذي يمارس في العلوم الإنسانية — هو ليس الفهم الأصلي، بل تحويل منهجي للفهم الأصلي الذي يسبقه، ويُنشئه، ويظلُّ هو الأرضية التي يقوم عليها.

وقد عبّر (هايدغر) عن هذا المعنى بمفهوم الفهم المسبق (Vorverständnis) أو ما أسماه بالبنية القبلية للفهم: فنحن حين

نُقبل على أي موقف أو نص أو ظاهرة لا نُقبل عليه بوعي فارغ، بل نحمل معنا فهمًا مسبقًا يُشكّل انتظاراتنا، ويُرسم الأفق الذي سيُقرأ فيه كل جديد. وهذا الفهم المسبق ليس عيبًا ينبغي تجاوزه بالمنهج الموضوعي، كما كان (شلايرماخر) و(ديلتاي) يرجوان، بل هو شرط الفهم الإيجابي الذي لو انتزع لما بقي فهم بل لا معنى على الإطلاق. فالدائرة الهيرمينوطيقية التي رآها (شلايرماخر) مشكّلةً منهجية ينبغي كسرها، يرى فيها (هايدغر) بنيةً وجودية ينبغي الإقامة فيها والانطلاق منها لا تجاوزها^(١).

وما يجدر التأكيد عليه هنا هو أنّ هذا الموقف الهایدغري لا يعني الاستسلام للتعسف التأويلي أو القول إنّ كل فهم متساوٍ في صحته؛ لأنّه كله مبني على مسبقات، بل يعني أنّ السؤال الصحيح ليس كيف نتخلّص من المسبقات، بل كيف نُميّز بين المسبقات التي تُتيح الفهم الحقيقي وتلك التي تحجبه، وكيف نُطوّر وعيًا بمسبقاتنا يجعلنا أكثر انفتاحًا على ما يقوله النص لا أكثر إسقاطًا لما نريد أن يقوله. لكنّ هذا التمييز، الذي يُلمح إليه (هايدغر) دون أن يُفصّل بما يكفي، هو نفسه إشكالية سُسّيرها الهيرمينوطيقا اللاحقة بكثير من الحدة: إذا كانت المسبقات شرط

الفهم، فمن يحكم على أي المسابقات مشروعة؟ وبأي معيار يتحقق هذا الحكم، وهو معيار لا يمكن أن يكون بدوره خارج المسابقات؟ وهل في الاعتراف بأن المسابقات شرط الفهم فتحٌ للباب أمام كل تأويل مهما بلغ من التعسف؟ هذه الأسئلة التي تنبثق من داخل المشروع الهايدغري وتتجاوزته هي التي ستشكل جزءاً من مادة النقد في الفصل الأخير.

ثانياً: "الدازاين" والكون-في-العالم

١ - الإلقاء (Geworfenheit) والمسابقات التأويلية

لا يمكن فهم الإنجاز الهيرمينوطيقي لـ (هايدغر) دون الوقوف عند المفهوم الذي يُشكّل العمود الفقري لأنطولوجيته كلّها: مفهوم الدازاين (Dasein)، وهذا المفهوم الذي يُترجم أحياناً بـ «الوجود-هناك» أو يُبقى على حاله دون ترجمة، ليس مجرد مصطلح فني يُشير إلى الإنسان بتسمية مختلفة، بل هو موقف فلسفي كامل من طبيعة الوجود الإنساني، يُعيد رسم ما يعنيه أن تكون إنساناً من الجذر. فـ (هايدغر) حين يُسمّي الإنسان "دازاين" يرفض بهذه التسمية ذاتها كل التعريفات الفلسفية التقليدية للإنسان — الحيوان الناطق عند (أرسطو)، والذات المفكّرة عند (ديكارت)، والوعي الترانسندنتالي عند (كانط) و(هوسرل) — لأنّ كل هذه التعريفات تُقدّم الإنسان بوصفه كياناً ذا طبيعة ثابتة

محدّدة يمكن الإمساك بها في تعريف جامع مانع. أما الـ"دازاين" عند (هايدغر) فهو كيان يتميّز بأنّ وجوده هو في كل لحظة سؤال بالنسبة إليه: فالإنسان لا يملك طبيعة ثابتة يُعرّف بها من الخارج، بل يكون وجوده مطروحاً أمامه بصفته مهمّة وإمكانية لا تنتهي، وهذا الطرح هو ما يميّزه عن كل الكائنات الأخرى التي تكون ما هي عليه، دون أن يكون وجودها سؤالاً بالنسبة إليها.^(١)

والدازاين عند (هايدغر) ليس موجوداً في العالم بالمعنى الذي تكون فيه الحجارة في الحقل أو الأثاث في الغرفة — أي بمعنى التواجد الجغرافي أو المكاني البسيط — بل هو كون في العالم (In der Welt sein) بمعنى مركّب ودقيق: أنّ الإنسان والعالم ليسا وحدتين منفصلتين تلتقيان من الخارج، بل هما في علاقة أصيلة متشابكة سابقة على كل تمييز بينهما. فالإنسان لا يوجد أولاً ثمّ يدخل إلى العالم، بل وجوده من البداية وجودٌ في العالم؛ بمعنى أنّ العالم هو أفق وجوده الذي لا يتشكّل وجوده إلا في كنفه وبه ومن خلاله. وهذا المعنى العميق للكون في العالم هو ما يجعل الهوّة الديكارتية بين الذات والعالم وهماً فلسفياً لا حقيقة وجودية: فليس ثمة ذات داخلية تقف أمام عالم خارجي وتتساءل

كيف تعرفه، بل ثَمَّةٌ دازين يوجد دائماً في العالم ومنه وبه قبل كل سؤال معرفي، وقبل كل تأمل فلسفي. وهذا هو بالضبط ما كان (هوسرل) يُحاول الوصول إليه بمفهوم القصديّة، ثمَّ بمفهوم العالم المَعِيش، لكنّه لم يستطع أن يَتِمَّه؛ لأنَّه ظلَّ يعمل من داخل إطار الوعي الترانسندنتالي، الذي يفترض مسبقاً الفصل بين الذات والعالم، قبل أن يُحاول رآه.

وما يجعل مفهوم الكون في العالم بالغ الأهمية الهيرمينوطيقية هو ما ينبثق عنه مباشرة: أنَّ الفهم والتأويل ليسا فعلين يُضافان إلى وجود الدازين من الخارج، بل هما طريقتا وجوده الأصيلتان في العالم. فالدازين يفهم لأنَّه يوجد، لا لأنَّه يُنجز إجراءات منهجية معينة، والتأويل ليس نشاطاً أكاديمياً بل هو الطريقة التي يتعامل بها الدازين مع وجوده في كل لحظة. فحين يرى الإنسان مطرقةً لا يراها أولاً شيئاً مادياً ذا خصائص فيزيائية ثمَّ يُضيف إليها وظيفتها، بل يراها في الحال وبلا وسيط بوصفها مطرقةً للطرق — أي يراها تأويلًا من البداية. وهذا التأويل الأول العفوي السابق على كل تفكير منهجي هو الذي يُسمَّيه (هايدغر) بالفهم الأصلي، والهيرمينوطيقا المنهجية التي يمارسها (شلايرماخر) و(ديلتاي) ليست إلا تحويراً متأخراً لهذا الفهم الأصلي لا تأسيساً له^(١).

ومن مفهوم الكون في العالم ينبثق مفهوم الإلقاء (Geworfenheit) الذي يُعمّق هذه الأنطولوجيا ويُعطِيها بُعداً تاريخي الحاسم. فالدازاين لا يختار ظروف وجوده الأولى، بل يجد نفسه مُلقًى فيها — مُلقًى في زمن بعينه، وثقافة بعينها، ولغة بعينها، وتقليد فكري بعينه، وموضع تاريخي لم يختَره — وهذا الإلقاء ليس عارضاً يمكن تجاوزه بإرادة فلسفية، بل هو الشرط البنوي الذي يقف عليه كل فهم ممكن. فالمؤوّل الذي يقرأ نصّاً لا يقرأه من لا مكان ومن لا زمان، بل يقرأه من موضعه الوجودي الخاص — من مسبقاته وتوقّعاته ومخاوفه وأفقه التاريخي — وهذه المسبقات ليست عوائق يجب التخلص منها بالمنهج الموضوعي، بل هي الأرضية التي يقوم عليها كل لقاء حقيقي بين مؤوّل ونص. ف(شلايرماخر)، الذي أراد تجاوز المسبقات بمنهج صارم، لم يدرك أنّ المنهج ذاته مسبق من مسبقات إلقاءه، و(ديلتاي) الذي أراد إعادة عيش تجربة الآخر لم يدرك أنّ هذه الإعادة تتحقّق دائماً من داخل الإلقاء الخاص الذي لا يمكن الخروج منه بمجرد الإرادة التأويلية.^(١)

٢ - الدائرة الهيرمينوطيقية بوصفها بنية وجودية لا معرفية

استعاد (هايدغر) مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقية من (شلايرماخر)، وأعاد توظيفه بما يجعله لا يُشبه أصله إلا في الاسم؛ إذ حوِّله من إشكالية منهجية تستوجب الحلَّ إلى حقيقة وجودية تستوجب الاعتراف والإقامة. فعند (شلايرماخر) كانت الدائرة بين الجزء والكلَّ مشكلةً منهجية ينبغي إدارتها بحذر: القارئ يُفسِّر الجزء في ضوء الكل والكل في ضوء الجزء في حركة تصاعدية، يُرجى أن تُقضي في النهاية إلى فهم موضوعي مكتمل. وكان (شلايرماخر) يرى في هذه الدائرية خطرًا منهجيًا ينبغي ضبطه؛ لأنَّها قد تُقضي إلى فهم مغلق على مسبقاته لا يفتح على جديد. أما عند (هايدغر) فالدائرة ليست مسار قراءة، بل بنية وجودية أصيلة تصف طبيعة الوجود الإنساني ذاتها في علاقته بالعالم، وبالنصوص، وبكل ما يُصادفه من ظواهر المعنى.

فالدازين حين يُقبل على نص أو موقف أو ظاهرة لا يُقبل عليه بوعي فارغ خال من كل توقُّع، بل يحمل معه ما يُسمِّيه (هايدغر) بالبنية القبلية الثلاثية للفهم: التملُّك المسبق (Vorhabe) الذي يُشير إلى الإطار العام المُكتسب من الإلقاء والتقليد الذي يُحدِّد ما يمكن أن يكون موضوعًا للفهم أصلاً، والرؤية المسبقة (Vorsicht) التي تُشير إلى المنظار الخاص الذي ينظر من خلاله الدازين إلى ما يُريد فهمه،

والمفهوم المسبق (Vorgriff) الذي يُشير إلى التوقُّع المفهومي الذي يُرسم به الفهم قبل أن يبدأ. وهذه البنية الثلاثية ليست عشوائية بل هي المحتوى الوجودي للإلقاء: ما أُلقي فيه الدازاين من تقليد، وثقافة، ولغة، يُحدِّد تملكه المسبق، ورؤيته المسبقة، ومفهومه المسبق قبل كل قرار تأويلي واع^(١).

وما يجعل هذا التوصيف الأنطولوجي للدائرة بالغ الأهمية هو ما يستخلصه (هايدغر) منه: لا ينبغي تجنُّب الدائرة أو الخروج منها، بل الدخول فيها بالطريقة الصحيحة. فمن يعتقد أنه يقرأ النص من خارج مسبقاته فهو لا يتجاوزها بل يُخفيها، ويجعلها أكثر سيطرةً عليه؛ لأنَّها تعمل في غياب وعيه بها. أما الدخول الصحيح في الدائرة، فيعني الوعي الصريح بالمسبقات التي نحملها، والاستعداد للسماح للنص بأن يُزعزعها حين يقول ما لا نتوقَّعه، والانفتاح على ما يتعارض مع توقُّعاتنا الأولى. وهذا الموقف الوجودي من الدائرة هو ما سيُطوِّره (غادامير) لاحقاً في مفهوم انصهار الآفاق الذي يرى فيه الفهم الحقيقي لقاءً يُزعزع كلا الطرفين، ويُنتج أفقاً مشتركاً جديداً لم يكن موجوداً قبل لحظة الفهم.^(٢)

١ - مارتن هايدغر: الوجود والزمان، ص ١٩١.

٢ - يقول (هايدغر) نصّاً: «المهمُّ ليس الخروج من الدائرة بل الدخول إليها على النحو الصحيح... فيها يكمن إمكانٌ إيجابيٌّ لأكثر أنواع المعرفة أصالة».

لكنَّ هذا الموقف الهايدغري من الدائرة — رغم عمقه الحقيقي وكشفه المهم — يحمل في طيّاته توترًا بنويًا لم يُعالجه (هايدغر) بصورة كافية: ما الفارق الدقيق بين الدخول الصحيح في الدائرة والدخول الخاطئ الذي يُعيد إنتاج المسابقات في صورة جديدة دون أن يتجاوزها؟ وإذا كانت كل أدوات التقويم التي نملكها هي بدورها داخل الدائرة، فهل يمكن أن يكون ثمة نقد حقيقي للتأويل من داخله؟ وهل الاعتراف بأنَّ المسابقات شرط الفهم لا يُشرِّع ضمنيًا لكلِّ تأويل مهما بلغ من التعسف والإسقاط؟ هذه الأسئلة، التي تنبثق من داخل المشروع الهايدغري ولا تجد إجاباتها فيه، هي التي ستُشكِّل خيوط التوتر التي سينسج منها (هابرماس) نقده الكبير لـ (غادامير)، وستُشكِّل بدورها جزءًا من مادة النقد الجوهري التي يحملها هذا الكتاب إلى فصله الأخير. وما يُضيف إلى هذه الإشكالية بُعدًا لا يمكن تجاهله، في سياق كتابنا، هو أنَّ الإلقاء الذي يُقرَّب به (هايدغر) بوصفه شرط الفهم هو دائمًا إلقاء خاص في تقليد خاص، وإذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية تُقرَّب بهذا الإلقاء، ثم تُرسِّخ تقليدًا واحدًا بوصفه الأفق الكوني للفهم الإنساني، فإنَّها لا تتجاوز إشكالية المركزية الثقافية، بل تُعيد إنتاجها بأدوات أكثر رهافةً وأعمق تجذيرًا في الوجود الإنساني ذاته.

ثالثاً: اللغة بوصفها بيت الوجود

١ - اللغة لا تصف العالم بل تفتحه

بلغ مشروع (هايدغر) في مرحلته المتأخرة تحولاً جوهرياً يُكمل ما بدأه في «الوجود والزمان»، ويُعمّقه في اتجاه لم يكن بيناً في صياغاته الأولى: التحول نحو اللغة بوصفها الأفق الأشمل الذي يقوم فيه الفهم والوجود معاً. فإذا كانت المرحلة الأولى قد أثبتت أنّ الفهم بنية وجودية أصيلة للذازين، وأنّ الدائرة الهيرمينوطيقية حقيقة وجودية لا مشكلة منهجية، فإنّ المرحلة المتأخرة تُعمّق هذا الإثبات بطرح سؤال أكثر أصالة: في أي وسط يكون هذا الفهم الوجودي؟ وما الأرضية التي يقف عليها الذازين في فهمه لنفسه وللعالم؟ والجواب الذي توصل إليه (هايدغر) هو اللغة، لا بوصفها أداةً يستخدمها الإنسان للتعبير عما يفكر فيه، بل بوصفها البيت الذي يسكنه الوجود الإنساني، والأفق الذي يفهم من خلاله ويكون فيه ومن خلاله قبل كل تأمل وقبل كل قرار.

وهذا التصوّر للغة يختلف جذرياً عن كل تصور فلسفي سابق لها في التقليد الغربي. فاللغة، في هذا التقليد، كانت تُفهم في الغالب بوصفها وسيلة: أداةً للتعبير عن أفكار موجودة قبلها في الذهن، أو نظاماً من الرموز يُحيل إلى أشياء خارجه، أو وسيطاً بين الذات الداخلية والعالم الخارجي. وكل هذه التصوّرات — من (أرسطو) إلى (فرديناند

دي سوسير (Ferdinand de Saussure) — تُبقي اللغة في مرتبة ثانية بعد الفكر أو بعد الواقع؛ إذ هي تأتي بعد أن يكون المعنى قد تشكّل في مكان ما لتُنقله أو تُعبّر عنه. أما (هايدغر) فيقلب هذه الأولوية رأساً على عقب: اللغة ليست أداةً للتعبير عن المعنى، بل هي المكان الذي يظهر فيه المعنى ويتشكّل، وليست وسيطاً بين الإنسان والعالم، بل هي الأفق الذي يُفتح فيه العالم للإنسان أصلاً. فقبل اللغة لا يوجد عالم للإنسان، بل فوضى من المثيرات الحسية التي لا معنى لها، وباللغة وحدها يتشكّل العالم بوصفه عالماً ذا معنى، وبنية، وأبعاد، وأفق. وهذا يعني أنّ اللغة ليست في يد الإنسان يتصرّف فيها، بل الإنسان في يد اللغة يُشكّل من خلالها قبل أن يستطيع تشكيلها^(١).

والمقولة الهايدغرية الشهيرة "اللغة بيت الوجود" تحمل في طياتها هذا المعنى الكامل بصورة مكثفة: البيت ليس شيئاً يُبنى بعد الوجود ليؤوي ما هو موجود، بل هو الشرط الذي يجعل وجوداً بمعنى إنساني ممكناً أصلاً. فالإنسان لا يوجد أولاً ثم يتكلّم، بل هو يوجد بوصفه كائناً يتكلّم وكل وجوده الإنساني — فهمه، ومعرفته، وعلاقاته، وتاريخه، وتأويله — يتشكّل في اللغة ومن خلالها، ولا يُمكن انتزاعه

١ - مارتن هايدغر: في الطريق إلى اللغة، ص ٣١.

منها دون أن يتفكك. وهذا يعني -هيرمينوطيقياً- أنَّ التأويل ليس فعلاً يُنجزه الإنسان بأدوات لغوية ثمَّ يُترجمه إلى لغة، بل هو حدث يقع في اللغة، وبها، ومن خلالها، قبل كل إرادة، وقبل كل منهج. والنص الذي يُؤوَّل ليس كيئناً صامتاً ينتظر من يُضيف إليه لغةً من الخارج، بل هو حدث لغوي يُتحدَّث فيه وجود يُخاطب وجوداً آخر، وما يُسمَّى بالفهم هو في جوهره استجابة وجودية لهذه المخاطبة، لا معالجة منهجية لرموز خارجية^(١)

وقد ذهب (هايدغر)، في مرحلته المتأخرة، إلى أنَّ الشعر هو الصورة الأعلى لما تكونه اللغة حين تكون أصيلةً في ذاتها؛ لأنَّ الشعر لا يستخدم اللغة أداةً، بل يُتيح للغة أن تتكلَّم في أصالتها وكثافتها الوجودية الكاملة. وهذا الموقف من الشعر ليس تفضيلاً جمالياً، بل موقفاً هيرمينوطيقياً عميقاً: يُذكِّرنا الشعر بأنَّ اللغة ليست تقنية تواصلية، بل حدثاً وجودياً تُفتح فيه الأشياء على معانيها الأصيلة التي يُغلِّقها عليها الاستخدام اليومي العادي. ولهذا كانت قراءة (هايدغر) لـ (فريدريش هولدرلين-Friedrich Hölderlin)، و(راينر ماريا ريلكه-Rainer Maria Rilke)، و(جورج تراكل-Georg Trakl)

١ - مارتن هايدغر: في الطريق إلى اللغة، ص ٥٩.

تأويلًا فلسفيًا حقيقيًا لا نقدًا أدبيًا؛ إذ كان يرى في هؤلاء الشعراء شهودًا على اللحظة التي تتكلم فيها اللغة بوصفها بيتًا للوجود لا أداة للتواصل.

٢ - إشكالية أيّ لغة هي بيت الوجود؟

لكنّ مقولة (هايدغر) عن اللغة بوصفها بيت الوجود — رغم عمقها الفلسفي الحقيقي وما أنتجته من خصوبة في الفكر الهيرمينوطيقي اللاحق — تحمل في طيّاتها إشكالية يمكن أن تكون من أخطر ما في مشروع (هايدغر)، وأكثره ثغرات قابلية للنقد الجذري. فإذا كانت اللغة هي بيت الوجود، وكان الإنسان يُشكّل من خلالها قبل أن يُشكّلها، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه، بإلحاح لا يمكن تجاوزه، هو: أيّ لغة هي بيت الوجود؟ وهل كل اللغات تُسكن الوجود الإنساني بالطريقة ذاتها، وبالعمق ذاته، وبالأبعاد نفسها، والأفق ذاته؟ أم أنّ ثمة لغةً بعينها تحتل في هذا المقام مرتبةً أعلى من سائر اللغات؟

والجواب الضمني الذي يُقدّمه (هايدغر) — وإن لم يُصرّح به دائماً بهذه الصراحة — هو أنّ اليونانية والألمانية هما اللغتان اللتان تُسكنان الوجود بصورة أكثر أصالةً وعمقًا من سائر اللغات؛ لأنّهما اللغتان اللتان تملكان من الموارد الصرفية والدلالية ما يُتيح التفكير

الفلسفي الأصيل. وقد صرَّح (هايدغر) بهذا، في أكثر من موضع، حين رأى أنَّ الإغريق قالوا ما لم يستطع أي تقليد آخر قوله بسبب طبيعة لغتهم، وحين رأى أنَّ الألمانية هي اللغة الفلسفية الكبرى في الحداثة؛ لأنَّها تُتيح من التركيب المفهومي ما لا تُتيح لغات أخرى^(١).^(٢)

وهذا التصريح — مَهْمَا أُوِّلَ وَخُفِّفَ — ينطوي على مفارقة فلسفية حادة في مشروع يدَّعي تجاوز الميتافيزيقا الغربية، وإعادة طرح سؤال الوجود بصورة لا تُشرِّع لأي مركزية ثقافية. فإذا كانت بعض اللغات تُسكن الوجود أصالةً أكثر من غيرها، فإنَّ هذا يعني ضمناً أنَّ الشعوب التي تتكلَّم هذه اللغات أقرب إلى الوجود وأكثر قدرةً على الفلسفة الأصيلة، وهو موقف لا يختلف في بنيته عن الموقف الاستشراقي الذي يرى في الشرق عالماً عاجزاً عن الفكر الفلسفي الصارم. وما يجعل هذه الإشكالية أكثر حدةً، في سياق كتابنا، هو أنَّ (هايدغر) يُقدِّم

١ - مارتن هايدغر: مقدمة في الميتافيزيقا، ص ٤٧.

٢ - صرَّح (هايدغر) بذلك في «مدخل إلى الميتافيزيقا» (١٩٣٥): «الألمانية — إلى جانب اليونانية — هي الأقوى والأكثر روحانيةً بين اللغات»، وفي مقابلة «دير شبيغل» (١٩٦٦): «الفرنسيون حين يبدؤون التفكير يتكلَّمون الألمانية»، مع رفضه أن يأتي الخلاص «عبر تبني زن-البوذية أو التجارب الشرقية».

هذا التفاوت بين اللغات بوصفه حقيقة وجودية لا تقويمًا ثقافيًا، ما يُضفي عليه عمقًا فلسفيًا يصعب نقده من داخل إطاره. فحين يقول (هايدغر) إنَّ اليونانية أتاحَت ما لم تُتَحَ لغات أخرى، فهو لا يقول ذلك بوصفه رأيًا شخصيًا قابلاً للمناقشة، بل بوصفه كشفًا عن طبيعة اللغة بوصفها بيتَ الوجود، وهذا التأطير الوجودي للتفضيل اللغوي يجعله أشدَّ خطورةً من أي تفضيل ثقافي صريح؛ لأنه يُقدِّم بلغة الضرورة لا بلغة الاختيار.

وفي هذه الإشكالية تحديدًا يتكشف ما يمكن تسميته بالمركزية الغربية الوجودية عند (هايدغر): ليست مركزيةً ثقافيةً سطحية تُقدِّم الغرب أفضل حضاريةً، ولا مركزيةً منهجيةً تُقدِّم مناهج الغرب أدق علميةً، بل مركزيةً وجودية تُقدِّم بعض لغات الغرب أقرب إلى الوجود ذاته، وأكثر تحقيقًا لأصالة الفهم الإنساني. وهذه المركزية هي الأشدَّ إحكامًا والأصعب نقدًا؛ لأنَّها تُقدِّم بوصفها كشفًا فلسفيًا لا ادعاءً ثقافيًا، وتستند إلى أعمق ما في الفلسفة الهايدغرية من تحليل وجودي، لا إلى ما فيها من تحيُّزات ظرفية. والنقد الحقيقي لها لا يكون بالرفض من الخارج، بل بالسؤال من الداخل: هل الوجود الذي تُسكنه اليونانية والألمانية هو الوجود الإنساني الكلي، أم هو وجود أُسقط عليه اسم الكلي، وهو في حقيقته وجود جزئي؟ وهل التقاليد التأويلية الكبرى

في التراث العربي الإسلامي — التي طوّرت منظومات لغوية ومفهومية في غاية الرهافة للتعامل مع مسألة الوجود، والمعنى، والنصّ — تُسكن وجوداً أدنى درجةً في أصلته؟ هذا السؤال، الذي يتركه (هايدغر) معلقاً بلا إجابة، هو من الأسئلة التي سيُجيب عنها الفصل الأخير من هذا الكتاب بما يكشف فيه من أنّ المشروع الهيرمينوطيقي الغربي — حتى في أعماق صوره الوجودية — لم يتجاوز حدوده الحضارية، بل جذّرها في أعماق الفلسفة، ما جعل نقدّها أصعب وأكثر إلحاحاً في آنٍ واحد.^(١)

المبحث الثالث: (غادامير) - الأفق والانصهار والتقليد الحيّ

إذا كان (هايدغر) قد أنجز الانقلاب الأنطولوجي الذي حوّل الهيرمينوطيقا من علم المنهج إلى تحليل الوجود، فإنّ (غادامير) جاء ليُنجز ما لم يُنجزه (هايدغر): أن يُحوّل هذا الإنجاز الأنطولوجي إلى

١ - وفي «حوارٍ حول اللغة بين ياباني وسائل» يقول (هايدغر) صراحةً: «نحن الأوروبيين نسكن... بيتاً مختلفاً تمام الاختلاف عن بيت الإنسان الشرق-آسيوي».

نظرية هيرمينوطيقية متكاملة، تُعالج بتفصيل دقيق ما يجري فعلاً حين يفهم الإنسان نصّاً، أو عملاً فنياً، أو حدثاً تاريخياً. كان (هايدغر) يصف بنية الوجود الإنساني، ويثبت أنّ الفهم طريقته الأصلية، لكنّه لم يهتم كثيراً بما يعنيه هذا عملياً حين يجلس إنسان أمام نص يريد فهمه، ويسأل: كيف يتحقّق هذا الفهم؟ وما الذي يجري في هذه اللحظة التي يلتقي فيها أفق القارئ بأفق النص؟ وما دور التقليد والسلطة والتاريخ في تشكيل هذا اللقاء وتحديد مساره ومداه؟

هذه هي الأسئلة التي أخذها (غادامير) على عاتقه في كتابه "الحقيقة والمنهج"، الذي صدر عام ١٩٦٠، وأحدث في الدراسات الهيرمينوطيقية أثراً لا يُقارن بأثر أي عمل فلسفي آخر في القرن العشرين في هذا الميدان، وذلك ليس لأنّه قدّم إجابات نهائية، بل لأنّه طرح أسئلةً بطريقة جعلت العودة إلى ما قبله مستحيلةً. لم يكتفِ (غادامير) بتبني الأسس الأنطولوجية الهايدغرية بل بنى عليها نظريةً تتناول ثلاثة محاور كبرى، تُشكّل في مجموعها خريطة التجربة الهيرمينوطيقية: إعادة الاعتبار للتقليد والسلطة في مواجهة الوهم التنويري بالعقل المستقلّ، ثمّ مفهوم انصهار الآفاق الذي يُشكّل قلب نظريته في الفهم، وأخيراً أولوية اللغة والحوار بوصفهما الوسط الذي تجري فيه التجربة الهيرمينوطيقية كلّها.

لكنَّ ما يجعل (غادامير) محطةً استثنائية، في سياق هذا الكتاب، ليس فقط عمق مشروعه الفكري، بل ما ينطوي عليه من توترات داخلية ستكون المادة الخام لأحد أهم الجدالات في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية: الجدل بينه وبين (هابرماس) الذي سيتناوله الفصل التالي. فحين يُعيد (غادامير) الاعتبار للتقليد ويجعل منه شرطاً إيجابياً للفهم لا عائقاً أمامه، وحين يرفض وَهم المنهج الموضوعي الذي يتجاوز التاريخية، ويدّعي الوقوف فوق التقليد ومحاكمته من الخارج — يفتح باباً يُثير سؤالاً لم يجد إجابةً مُقنعةً في إطار مشروعه: إذا كان التقليد شرط الفهم، وكان لا مفرّاً من الإقامة فيه، فكيف نُميِّز بين التقليد الذي يُتيح الفهم الحقيقي، وبين التقليد الذي يحمل السلطة والتشويه والأيدولوجيا المُهيمنة؟ وهل الإقامة في التقليد تعني في نهاية المطاف القبول به كما هو دون إمكانية للنقد الجذري؟ هذان السؤالان، اللذان يُثيرهما مشروع (غادامير) دون أن يُجيب عنهما بصورة كافية، هما جزءان رئيسان من مادة النقد الذي يتراكم في هذه الفصول، لئُفجَّر في الفصل الأخير.

أولاً: نقد الوعي التاريخاني والتنوير

١ - إعادة الاعتبار للتحيز (Vorurteil) والتقليد

لا يمكن فهم الموقف الغاداميري من التحيز والتقليد والسلطة دون

الوقوفُ أولاً عند الموقف الفلسفي الذي يُجادله (غادامير) في صلب «الحقيقة والمنهج»: الموقف التنويري الأوروبي الذي جعل من نقد السلطة والتحرُّر من الموروث علامةً على النضج العقلي وشرطاً للمعرفة الحرَّة. فمنذ (فرانسيس بيكون-Francis Bacon)، الذي جعل من الأوهام الأربعة — أوهام القبيلة، والكهف، والسوق، والمسرح — مصادر التحيز الكبرى التي تُعيق المعرفة الصحيحة، إلى (ديكارت) الذي جعل الشكَّ المنهجي الكاسح للموروثات نقطة الانطلاق الفلسفية الأولى، وإلى (كانط) الذي صاغ روح التنوير في مقولته الشهيرة ”الجرأة على استخدام عقلك دون وصاية خارجية“ — كان التقليد الفلسفي الغربي الحديث يُرسِّخ صورةً للعقل بوصفه القوة التي تُحرِّر الإنسان من قيود الموروث، وتُتيح له المعرفة النقية الخالية من التشويه. وقد ورث المشروع الهيرمينوطيقي المنهجي هذه الصورة في موقفه من مسبقات التأويل: فـ (شلايرماخر) يُريد الوصول إلى المعنى الأصيل بتجاوز التحيزات الذاتية للمؤوِّل، و(ديلتاي) يُريد معرفةً إنسانية موضوعية تتجاوز القيود التاريخية الخاصة، وكلاهما يُعامل مسبقات الفهم عواتق منهجية تنتظر التجاوز.

وقد شنَّ (غادامير) على هذا الموقف التنويري نقداً فلسفياً لا يُهاجمه من خارجه، بل يكشف تناقضه من داخله. فالتنوير حين يُنكر شرعية التقليد، ويجعل من التحيز سمةً سلبية ينبغي اجتثاثها، إنَّما يقع هو

الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٣١ -

نفسه في تحيُّز من نوع أخطر وأقل وعياً بنفسه: تحيُّز ضدَّ التحيُّز. فحين (كانط) يدعو إلى الخروج من القصور العقلي يفترض ضمناً أنَّ العقل يستطيع الوقوف خارج كلِّ تقليد، وكل سياق، ومحاكمتها من موضع محايد ومستقلّ، وهو افتراض يُثبت (هايدغر) — و(غادامير) من بعده — أنَّه وَهْم وجودي لا أساس له: لا عقل يقف خارج سياقه التاريخي، ولا فهم ينبثق من فراغ، بل كل عقل وكل فهم يقوم على أرضية من المُسبقات والموروثات التي تُشكِّله قبل أن يُشكَّل هو أي شيء. فالفيلسوف التنويري، الذي يدَّعي تجاوز التقليد، لا يقف في فراغ، بل يقف في تقليد آخر يُقدِّمه بوصفه العقل الكوني المحايد، وهذا التقديم ذاته هو أعمق صور التحيُّز؛ لأنَّه تحيُّز لا يعرف نفسه تحيُّزاً^(١).

ومن هذا النقد للتنوير ينبثق الموقف الغاداميري الأكثر استفزازاً للحساسية الفلسفية الحديثة: إعادة الاعتبار للتحجُّز (Vorurteil) بوصفه شرطاً إيجابياً للفهم لا عقبةً أمامه. وكلمة Vorurteil في الألمانية تعني حرفياً الحكم القبلي أو الحكم المسبق — أي الحكم الذي يسبق الفحص والتقويم — وقد كانت هذه الكلمة في الخطاب التنويري تحمل دلالة سلبية بامتياز: هي التحيُّز والوَهْم والخطأ الذي يُكسوه

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٣٦٧.

الموروث الإنساني. أمّا (غادامير) فيأخذ هذه الكلمة ذاتها، ويُعيد لها المعنى الأصلي الذي كانت تحمله قبل أن يُوصم بها التنوير كل ما هو سابق على النقد العقلي: معنى الحكم الأوّلي الذي يُشكّل الأرضية التي ينطلق منها كل فهم ممكن. فالتحيّزات التي نحملها ليست أخطاءً عشوائية تعترض الفهم، بل هي البنية الأصيلة لوجودنا التاريخي في العالم — هي ما ألقينا فيه من تقليد، ولغة، وثقافة، وتاريخ، وهي ما يجعل الفهم ممكنًا أصلاً؛ لأنّه يمنحنا نقطة الانطلاق وأفق التوقُّع الذي من دونه لا يمكن لأي شيء أن يكتسب معنى^(١).

وقد ذهب (غادامير) في هذا الاتجاه إلى تمييز دقيق ومُهمّ بين نوعين من التحيُّز: التحيُّزات المشروعة التي تُتيح الفهم الحقيقي وتُفتح على ما يقوله الآخر، والتحيُّزات غير المشروعة التي تُغلق الفهم وتجعل المؤوّل لا يُقبل على النصّ إلا ليجد فيه ما جاء يبحث عنه. وقد رأى أنّ هذا التمييز لا يُنجز بتعليق كل التحيُّزات كما يطلب المنهج التنويري — وهذا التعليق وهمٌّ كما أثبتنا — بل يُنجز بالوعي بالتحيُّزات وبالاستعداد للسماح للنص بتزعزعها، وتعديلها، ومفاجأتنا بما لم نتوقَّعه. والفهم الحقيقي عند (غادامير) ليس الفهم الذي تجاوز

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٣٧٨.

التحيّزات بل الفهم الذي يُتيح لتحيزاته أن تُختبر في مواجهة الآخر، وتُعدّل في ضوء هذه المواجهة. وهذا هو المعنى العميق لما سيُسمّيه لاحقاً بانصهار الآفاق: ليس إلغاء أفق المؤوّل، بل اختباره في مواجهة أفق النص وتوليد أفق مشترك جديد منهما معاً.

٢ - السلطة والتقليد ليسا نقيضَي العقل

من إعادة الاعتبار للتحيز ينبثق منطقياً الموقف الأكثر جدلاً في مشروع (غادامير) كلّ: إعادة الاعتبار للسلطة والتقليد بوصفهما مصدرَي معرفة حقيقيين، لا مجرد إكراه اجتماعي ينبغي تجاوزه. فالحداثة الفلسفية منذ (ديكارت) كانت تُقيم تعارضاً حاداً وصارماً بين العقل والسلطة، وبين النقد والتقليد: العقل يُحاكم، ويُقوّم، وينقد، من موضع استقلاليته، والسلطة تُكره وتُقيّد وتحول دون التفكير الحرّ، والتقليد يُكرّر ما هو كائن دون أن يسأل لماذا هو كائن. أما (غادامير) فيرى أنّ هذا التعارض يقوم على خلط مفهومي بين أنواع مختلفة من السلطة لا يصح تسويتها في حكم واحد.

فالسلطة عند (غادامير) ليست صنفاً واحداً: ثمة سلطة القسر التي تفرض الامتثال بالإكراه والتهديد، وهذه هي السلطة التي يُجادلها التنوير بحق، لكن ثمة أيضاً سلطة المعرفة والحكمة المتراكمة التي

تستحق الاعتراف، لا لأنّها تملك القوة بل لأنّها تملك ما يتجاوز قدرة الفرد المنفرد من عمق التجربة وسعة الأفق وثراء الفهم. فحين نقرأ (أفلاطون) أو (أرسطو) أو (ابن سينا)، ونشعر بثقل ما يقولونه، ونُسَلِّم بكثير مما يطرحونه، فنحن لا نخضع لسلطة قسرية، بل نعترف بسلطة حكمة أثبتت عبر الزمن عمقها وقيمتها وقدرتها على إضاءة ما خفي. وهذا الاعتراف ليس تخليّاً عن العقل بل هو في ذاته فعل عقلي: العقل الذي يعرف حدوده يعترف بما يتجاوزه ويستفيد منه بدلاً من أن يرفضه بدعوى أنّه لم يُنتج بمنهجه الخاص^(١).

وقد طوّر (غادامير) هذا الموقف من السلطة إلى موقف أشمل من التقليد، بوصفه الوسط الحي الذي يعمل فيه الفهم الإنساني ومن خلاله، لا القيد الذي يُحاصره. فالتقليد ليس كتلة صماء من الموروثات الجامدة تنتظر الفرد ليكرّرها أو يرفضها، بل هو عملية حية متجدّدة تتواصل عبر الأجيال، وتشكّل في كل لحظة من خلال ما يُضيفه كل جيل إلى ما تلقّاه. فحين أقرأ النص الكلاسيكي لا أقرأه كما قرأه معاصروه، بل أقرأه محمولاً على كل تراكم القراءات التي جاءت بين لحظة كتابته ولحظة قراءتي، وهذا التراكم ليس تشويشاً يحول دون

الوصول إلى النص الأصلي، بل هو جزء من معنى النص ذاته الذي لا يكون إلا في هذا المسار التاريخي الحي. ومن هنا، رفض (غادامير) صراحةً مبدأ (شلایرماخر) في استعادة المعنى الأصلي؛ لأنَّ هذا المبدأ يفترض أنَّ النص يملك معنىً ثابتاً يسبق تاريخ تلقّيه، وهو افتراض يتجاهل أنَّ المعنى يتشكّل في التاريخ لا قبله، وأنَّ ما يُسمّى بالمعنى الأصلي هو نفسه تأويل تاريخي لا معطى أزلي خارج الزمن.^(١)

وما يجعل هذا الموقف الغادامري من التقليد بالغ الأهمية في سياق نقدنا هو أنَّه يحمل في طيّاته بذرة نقدية لم يتفطن إليها (غادامير) بالصورة الكافية: فإذا كان التقليد الحي هو الوسط الذي يعمل فيه الفهم ومن خلاله، وإذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية ذاتها تقليدًا من التقاليد نشأ في سياق حضاري خاص وتراكم عبر تاريخ محدّد، فإنَّ النقد الغادامري للتنوير ينطبق عليها هي أيضًا: هي ليست علمًا كونيًا يقف فوق التقاليد ويحاكمها من موضع محايد، بل هي تقليد بعينه يُقدّم نفسه بوصفه الأفق الإنساني المشترك. وهذا هو السؤال الذي يزرعه هذا المبحث في ذهن القارئ، ليكون من أسئلة الفصل الأخير: إذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية تقليدًا، فأين التقاليد التأويلية الأخرى

في خريطتها؟ وما الذي يجعل أفقها هو الأفق الكوني للفهم الإنساني لا تقليدًا من التقاليد المتعددة التي لا يملك أي منها الحق في احتكار العلمية والكونية؟

ثانيًا: انصهار الأفاق (Horizontverschmelzung)

١ - الأفق بوصفه حدود الفهم الممكن

لا يمكن الوصول إلى مفهوم انصهار الأفاق — وهو المفهوم الأكثر أصالةً في مشروع (غادامير) والأكثر خصوبةً في تأثيره على الهيرمينوطيقا اللاحقة — دون الوقوف أولًا عند مفهوم الأفق (Horizont) ذاته، وما يعنيه (غادامير) به تحديدًا؛ إذ إنَّ سوء فهم هذا المفهوم يُفضي حتمًا إلى سوء فهم المشروع برمته. فالأفق، بمعناه اليومي المادي، هو خط الحدود البصري الذي يفصل ما يُمكن رؤيته من الأرض عن السماء، وهو خط متحركٌ بطبيعته: كلما تقدّم الناظر اتسع أفقه وكشف ما كان وراء الخط السابق، لكنّه، في الوقت ذاته، يكشف دائمًا خطأً جديدًا لم يكن مرئيًا من موضعه السابق. وهذه الطبيعة المتحركة للأفق هي ما يستلهمه (غادامير) في استخدامه الفلسفي للمفهوم: فالأفق الهيرمينوطيقي هو مجموع ما يُمكن رؤيته وفهمه من موضع وجودي وتاريخي بعينه، وهو بالمثل متحركٌ ومتّسعٌ ومتجدّدٌ — لكنّه يظلّ

في كل لحظة محدوداً، بما لا يُمكن رؤيته من هذا الموضع، وهذه المحدودية ليست نقصاً عارضاً بل هي الشرط النبوي الذي تقوم عليه كل رؤية ممكنة.

فالمؤوّل الذي يُقبل على نصّ تاريخي لا يُقبل عليه من لا مكان، ومن لا زمان، بل يُقبل عليه من أفق وجودي وتاريخي محدّد يُشكّل ما يستطيع رؤيته في النصّ وما يفوته، وما تبدو له مشكلةً وما يبدو له محلاً للتساؤل، وما يُثير اهتمامه، وما يمر عليه دون أن يُلاحظه. وهذا الأفق ليس سجنًا يُقيّد المؤوّل بل أرضية تُتيح له الرؤية أصلاً؛ إذ لو كان المؤوّل بلا أفق، لكان بلا موضع وبلا نقطة انطلاق، وبالتالي بلا فهم. والنصّ بدوره يحمل أفقه الخاصّ: أفق العصر الذي أُنتج فيه والتقليد الذي ينتمي إليه والأسئلة التي كانت تُقلق صاحبه والمفاهيم التي كانت متاحة له. وبين هذين الأفقين — أفق المؤوّل وأفق النصّ — يقع الفهم الهيرمينوطيقي بوصفه لقاءً وحواراً وحدثاً، لا يمكن تقليصه إلى أي من طرفيه^(١).

وقد استخلص (غادامير) من هذا التصرّو للأفق نتيجةً تعارض مباشرةً مع ما يطلبه المشروع الهيرمينوطيقي المنهجي عند (شلايرماخر)

و(ديلتاي): أنَّ الهدف من التأويل لا يمكن أن يكون استعادة أفق المؤلف الأصلي، أو إعادة بناء المعنى كما كان في لحظة إنتاجه. فهذا الهدف يفترض إمكانية الخروج من أفق المؤلِّ ودخول أفق المؤلف دخولاً كاملاً، وهو مستحيل؛ لأنَّ أفق المؤلِّ ليس ثوباً يُخلعه بإرادته، بل هو بنيته الوجودية التي لا يستطيع الوجود خارجها. وما يُسمَّى بالفهم التاريخي الأمين للنص ليس في الحقيقة خروجاً من أفق المؤلِّ، بل هو دائماً لقاء بين أفقين: أفق المؤلِّ في حاضره وأفق النص في ماضيه، ولقاء كهذا لا يمكن أن يُنتج استعادةً خالصة، بل يُنتج دائماً شيئاً جديداً لم يكن موجوداً في أيٍّ من الأفقين منفرداً. ومما يُعمِّق هذا التصرُّو الغادامي للأفق هو ما يُلاحظه من أنَّ الأفق التاريخي للمؤلِّ ليس معزولاً عن الأفق التاريخي للنص، بل هو في الحقيقة نتاج تراكم تأويلي طويل يتضمن هذا الأفق الأقدم ويحيط به. فنحن حين نقرأ (أرسطو) اليوم لا نقرأه في الفراغ، بل نقرأه محمولاً على كل تاريخ قراءة (أرسطو) عبر العصور — الشراح اليونانيون، والعرب، والمدرسيون، واللاحقون — وهذا التاريخ ليس حجاباً بيننا وبين (أرسطو)، بل هو جزء من أفق قراءتنا الحالية نفسه. ومن ثمَّ، فإنَّ أفق الحاضر ليس أفقاً منفصلاً عن أفق الماضي، بل هو أفق متراكم يحتوي الماضي ويتجاوزه في آنٍ واحد، وفي هذا التراكم يكمن ما يُسمَّيه (غادامير) بالتأثير

التاريخي (Wirkungsgeschichte) الذي يُشير إلى حقيقة أنَّ النصوص الكبرى لا تُفهم فهمًا منفصلاً عن تاريخ تأثيرها، بل يتشكّل فهمنا لها جزئيًا من خلال هذا التاريخ، سواء وعينا بذلك أم لم نَعِه^(١).

٢ - الحوار النصي وشرط الانفتاح

من فهم الأفق بوصفه حدود الفهم الممكن ينبثق مفهوم انصهار الآفاق (Horizontverschmelzung) الذي يُشكّل القلب النابض للنظرية الهيرمينوطيقية الغادامرية ومحور الجدل الذي أثاره مشروعه في الفكر الفلسفي المعاصر. فانصهار الآفاق هو الاسم الذي يُعطيه (غادامير) لما يجري فعلاً في لحظة الفهم الحقيقي: ليس انتقال المؤلّ من أفقه، إلى أفق النص، ولا استيعاب أفق النص في أفق المؤلّ، بل توليد أفق مشترك جديد لم يكن موجوداً قبل لحظة الفهم، ولا يُختزل في أيٍّ من الأفقين منفرداً. فحين يفهم إنسان نصاً فهمًا حقيقياً، فإنّه لا يبقى بعده كما كان قبله: أفقه قد اتّسع وتغيّر بفضل لقائه بأفق النص، والنص بدوره لا يبقى ما كان قبل هذه القراءة، بل يكتسب في ضوء السؤال الذي وجهه المؤلّ إليه أبعاداً جديدة لم تكن مرئية في قراءات سابقة.

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤١٥.

وقد أصرَّ (غادامير) على أنَّ انصهار الآفاق هذا ليس تسويةً بين المؤلِّ والنصِّ ولا ذوبان أحدهما في الآخر، بل هو حدث يحافظ على تمايز الأفقيين في الوقت الذي يولِّد منهما شيئاً جديداً. فالمؤلِّ الذي يقرأ الإلياذة لا يُصبح يونانياً من القرن الثامن قبل الميلاد — أفقه التاريخي والثقافي يظلّ محدداً بزمّنه وسياقه — لكنّه، في الوقت ذاته، لم يعد يقرأ الإلياذة من خارجها، بل يعيش لحظة التقاء أفقه بأفقهها توليداً لأبعاد جديدة في فهمه لكليهما. وهذا الحدث الذي يصفه (غادامير) هو ما يجعل الفهم الحقيقي دائماً نوعاً من التجدّد: لا فهم حقيقي دون أن يتغيّر المؤلِّ بفضلّه، ودون أن ينكشف النصّ على أبعاد لم تكن مرئية قبل هذه المواجهة بالذات^(١).

وشرط هذا الانصهار عند (غادامير) هو الانفتاح — وهو شرط بسيط في صياغته، وعميق في مضمونه. فالمؤلِّ، الذي يُقبل على النصّ بأسئلة محدّدة سلفاً وإجابات يريد أن يجد لها تأييداً، لا يُقبل على النصّ، بل يُقبل على مرآة لنفسه. أمّا الانفتاح الحقيقي فهو استعداد المؤلِّ للسماح للنصّ بأن يطرح عليه أسئلة لم يكن يسألها، وأن يُزعزع توقُّعاته، وأن يُفاجئه بما لم يتوقع. و(غادامير) هنا يُقلب المنطق

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٢١.

التأويلي المعهود: المؤوّل لا يسأل النصّ فحسب، بل النصّ يسأله هو أيضاً، وما يُسمّى بالفهم ليس عملية أحادية الاتجاه من المؤوّل النشط إلى النصّ السلبي، بل هو حوار يتكلّم فيه كلا الطرفين ويستمع كلاهما. ولهذا أعطى (غادامير) الأولوية في منطق الحوار للسؤال لا للجواب: فهو يرى أنّ الفهم لا يبدأ بإجابات، بل بأسئلة، وأنّ فهم النصّ يستلزم أولاً فهم السؤال الذي كان النصّ إجابةً عنه في سياقه الأصلي، وهو سؤال لا يطابق بالضرورة الأسئلة التي يطرحها المؤوّل في سياقه الحاضر^(١).

وما يجدر التوقّف عنده، نقدياً في هذه النقطة بالذات، هو ما ينطوي عليه مفهوم انصهار الأفاق من مشكلة بنيوية لم يُعالجها (غادامير) بما يكفي: فإذا كان الانصهار يُنتج دائماً أفقاً مشتركاً جديداً لا يُختزل في أيّ من الأفقين السابقين، فمن يُحدّد هذا الأفق المشترك؟ وهل الانصهار دائماً حدث متساوٍ بين الأفقين يُنصف كليهما، أم أنّ الأفق الأقوى تاريخياً وثقافياً يهيمن على الأفق الأضعف، ويتشكّل الأفق المشترك وفق منطق الهيمنة لا وفق منطق الحوار المتكافئ؟ وتعبير أكثر صراحةً: حين يُقرأ نصّ من التراث غير الغربي بأدوات الهيرمينوطيقا الغربية، هل الانصهار

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٣٧.

الذي يجري هو انصهار حقيقي بين أفقين متكافئين أم هو استيعاب للأفق الأضعف في الأفق الأقوى مع إعطاء هذا الاستيعاب اسم الانصهار؟ هذا السؤال هو الذي سيُجبر (هابرماس) على مجادلة (غادامير) بأنَّ انصهار الأفاق، الذي لا يمرّ بنقد الأيديولوجيا، هو في أحيان كثيرة انصهار زائف يُعيد إنتاج الهيمنة في صورة أكثر رهافةً وأقلَّ قابليةً للمعارضة.

ثالثاً: اللغة والحوار بوصفهما وسيطين للتجربة الهيرمينوطيقية

١ - أولوية السؤال عن الجواب

لا يمكن فهم الموقف الغاداميري من اللغة دون استحضار ما يُميّزه جوهرياً عن موقف (هايدغر) منها، رغم الصلة الوثيقة بينهما؛ حيث جعل (هايدغر) اللغة بيتاً للوجود بمعنى ميتافيزيقي أنطولوجي عميق: اللغة هي الأفق الذي يُفتح فيه الوجود ذاته، ويتكلّم من خلاله، والشعر هو الصورة الأعلى لهذا الانكشاف. أما (غادامير) فيأخذ هذه الأولوية الهايدغرية للغة، ويُعيد توظيفها في سياق أكثر تحديداً وأقرب إلى الممارسة الهيرمينوطيقية الفعلية: اللغة عنده ليست بيت الوجود، بالمعنى الشعري الهايدغري العميق فحسب، بل هي أيضاً الوسط الحي الذي تجري فيه التجربة الهيرمينوطيقية، وأنَّ كل فهم حقيقي هو حدث لغوي لا يمكن انتزاعه من اللغة دون أن يتفكك ويضيع ما فيه

من حياة. والفارق بين الموقفين دقيق لكنه حاسم: يصف (هايدغر) ما تكونه اللغة في بنيتها الوجودية الأعمق، بينما يصف (غادامير) ما تفعله اللغة في التجربة الهيرمينوطيقية الفعلية — وهذا التحويل من الوجود إلى الممارسة هو ما يُعطي مشروع (غادامير) طابعه المتميّز.

والمدخل الذي يُقدّمه (غادامير) إلى أولوية اللغة في الفهم الهيرمينوطيقي هو مفهوم الحوار (Gespräch)، وما ينطوي عليه من منطق خاص يُعيد رسم طبيعة الفهم كلّ؛ حيث يرى (غادامير) أنّ النموذج الأصيل للفهم الهيرمينوطيقي ليس الفرد المنعزل الذي يجلس وحده أمام نص، ويُحاول استخراج معناه بأدواته المنهجية، بل الحوار الحي بين شخصين يتبادلان الكلام ويتفاعلان في الوقت الراهن. فالحوار الحقيقي — لا الحوار الزائف الذي يكتفي كل طرف فيه باستعراض موقفه دون الاستماع الحقيقي للآخر — يتميّز بخصيصة لافتة: أنّه لا يُخطّط لنهايته مسبقاً، ولا يُحدّد أحد المتحاورين إلى أين سيصل. فالحوار الحقيقي يُفاجئ المتحاورين أنفسهم ويأخذهم إلى حيث لم يكونوا يتوقعون قبل بدايته؛ وهذا لأنّ الحوار لا يخضع لإرادة طرفيه، بل له منطقة الداخلي الخاص الذي يسير وفقه^(١).

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٤٧.

وقد استخلص (غادامير) من هذا الفهم للحوار نتيجةً هيرمينوطيقية بالغة الأهمية: أنَّ ما يجري بين القارئ والنص هو في جوهره حوار من هذا النوع، وهو حوار عبر الزمن بين وجودين يتكلمان لغةً مشتركة، وإن فرقت بينهما القرون والثقافات والسياقات. فالنص ليس كياناً صامتاً يُلقى معلومات على قارئ سلبي، بل هو طرف في حوار يسأل، ويُجيب، ويثير، ويُفلق، ويُفاجئ. وحين يقرأ إنسان نصّاً قراءةً حقيقيةً، فإنّه يُصغي لما يقوله النصّ قبل أن يُقرّر ما يُريده منه، ويسمح للنصّ بأن يُخرجه، ويُربكه، ويدفعه إلى أسئلة لم يكن يطرحها. وهذا الإصغاء هو الشرط الأول للحوار الحقيقي مع النص، وهو ما يُميّز الفهم الهيرمينوطيقي الأصيل عن الاستغلال التأويلي الذي يُسخر النصّ لإجابة أسئلة لم يطرحها النص، ولم تكن يوماً أسئلته.

ومن منطق الحوار ينبثق ما يُعطيه (غادامير) من الأولوية للسؤال عن الجواب في منطق الفهم الهيرمينوطيقي. فهو يرى أنَّ الفهم يبدأ دائماً بسؤال، وأنَّ النص الذي نفهمه هو في حقيقته إجابة عن سؤال سبقه في السياق الذي أُنتج فيه، وفهم النصّ فهمًا حقيقياً يستلزم، قبل كل شيء، فهمَ هذا السؤال الأصلي الذي كان النصّ إجابةً عنه. وهذا لا يعني أنَّ على المؤلِّد أن يتخلّى عن أسئلته الحاضرة، ويعود إلى أسئلة الماضي فحسب، بل يعني أنّه يجب

أن يَضَع أسئلته الحاضرة في حوار مع الأسئلة التي أنتجت النص ليؤلِّد من هذا الحوار فهماً جديداً لا يُختزل في أيٍّ من الطرفين. والسؤال عند (غادامير) دائماً أكثر أصالةً من الجواب؛ لأنَّ الجواب يُغلق إمكانية المعنى، بينما السؤال يُبقيها مفتوحة: الجواب يقول: هذا هو المعنى، أمَّا السؤال فيقول: ما الذي قد يعنيه هذا؟ وكل فهم حقيقي هو في طبيعته عودة من وَهْم الجواب المكتمل إلى حيوية السؤال المفتوح^(١).^(٢)

٢ - أفق (غادامير): أفق واحد يتظاهر بالكونية

لكنَّ هذا المشروع الغاداميري الذي يبدو، في صياغاته الكبرى، مشروعاً يُسرَّع للتعدُّد، ويكرِّم الاختلاف، ويجعل من الحوار بين الأفقين المتقابلين شرطاً للفهم الحقيقي — يحمل في بنيته الداخلية توتُّراً لم يُعالجه (غادامير) بالصراحة الكافية، وهو توتُّر يتعلَّق بطبيعة الأفق الذي يجري فيه الحوار، ومن يُحدِّد لغته وشروطه ومعايره.

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٥٩.

٢ - يأخذ (غادامير) «منطق السؤال والجواب» صراحةً عن المؤرِّخ-الفيلسوف (ر. ج. كولينغود)، ويقرُّ بذلك في «الحقيقة والمنهج» (ص ٣٣٣). R. G.

فحين يتحدّث (غادامير) عن الحوار بين الأفقيين، بوصفه الصورة الأصلية للفهم الهيرمينوطيقي، يفترض ضمناً أنّ ثمة أرضيةً مشتركة تُتيح هذا الحوار وتجعله ممكناً، وأنّ هذه الأرضية المشتركة هي اللغة بوصفها الوسط الكوني الذي يجري فيه كل فهم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بالاحاح هو: أيّ لغة هذه؟ وهل اللغة التي يعينها (غادامير)، حين يُؤسّس عليها كونية الحوار الهيرمينوطيقي، هي اللغة الإنسانية الكونية، أم هي في حقيقتها اللغة الفلسفية الغربية التي تُقدّم نفسها بوصفها اللغة الكونية؟

والقارئ على هذا التحيزِ الضمني في مشروع (غادامير) كثيرة، وإن كان يمكن لمن يريد الدفاع عنه أن يؤوّلها في اتجاه آخر. فالأمثلة التي يستشهد بها (غادامير) في "الحقيقة والمنهج"، حين يُريد توضيح ما يعنيه بالحوار الهيرمينوطيقي الحقيقي وانصهار الآفاق، هي في الغالب أمثلة مستمدّة من التقليد الغربي: (أفلاطون)، و(أرسطو)، و(هيغل)، والأدب الألماني، والفن الكلاسيكي الأوروبي. وحين يتحدّث عن التقليد الذي يُشكّل أفق الفهم الإنساني، فإنّه يعني في المقام الأول التقليد الغربي بامتداداته اليونانية، واللاتينية، والألمانية. وهذا ليس مجرد حدّ في العيّنات المختارة، بل هو عرض على نظرية: الأفق، الذي يجعله (غادامير) شرط الفهم الكوني، هو في حقيقته الأفق

الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٤٧ ▪

التأويلي للحضارة الغربية بامتداده التاريخي المحدد، وادّعاء كونيته هو بالضبط نوع التحيز الذي نقده هو نفسه في التنوير — تحيز يُقدّم نفسه بوصفه كونياً؛ لأنه لا يرى نفسه تقليداً من التقاليد، بل الأفق الإنساني المشترك^(١).

وما يجعل هذه الإشكالية أعمق من مجرد محدودية في العينات هو أنّها تتصل بطبيعة الحوار الذي يطرحه (غادامير) بوصفه نموذجاً للفهم. فالحوار، الذي يصفه (غادامير)، هو حوار يفترض أنّ طرفيه يتشاركان في أرضية لغوية وثقافية مشتركة تُتيح التواصل، وإن اختلفا في الأسئلة والإجابات. لكن ما الذي يجري حين يكون الحوار بين تقاليد لا تشترك في هذه الأرضية المشتركة — بين هيرمينوطيقا غربية وتأويلية إسلامية، أو بين فلسفة يونانية وحكمة صينية؟ وهل انصهار الآفاق الذي يجري في هذه الحالة هو انصهار متكافئ يُنتج أفقاً مشتركاً جديداً يُنصف كلا التقليدين، أم هو استيعاب للتقليد الأضعف تاريخياً في التقليد الأقوى مع منح هذا الاستيعاب اسم الانصهار والحوار؟ وإذا كان التقليد الغربي هو الذي يُحدّد لغة الحوار ومعايير ومفاهيمه — وهو ما يحدث فعلاً في الممارسة الأكاديمية العالمية — فكيف

١ - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ٢٤٣.

يكون الحوار حواراً حقيقياً وليس استيعاباً مُفَنَّعاً؟

هذه الأسئلة لا تُطرح هنا لنقض مشروع (غادامير) كله، بل لكشف حدوده البنيوية التي تتولّد من داخله لا من خارجه. فالمشروع الغاداميري يُقدّم أدوات نقدية حقيقية ضد المركزية الثقافية — مفهوم الأفق الذي يجعل كل فهم نسبياً لموضعه، ومفهوم التحيز الذي يكشف أنّ ادعاء الكونية هو نفسه تحيز لا يعرف نفسه — لكنّه، في الوقت ذاته، لا يُطبّق هذه الأدوات على ذاته بالصورة الكافية ولا يسأل: هل الهيرمينوطيقا ذاتها بوصفها تقليداً فكرياً ناشئاً في سياق حضاري محدّد تخضع للنقد الذي تُقدّمه أدواتها؟ وهل التقاليد التأويلية الأخرى — كتأويلية أصول الفقه، وعلوم القرآن، والحكمة الإسلامية التي طوّرت منظومات بالغة التعقيد للتعامل مع النص والمعنى والوجود — تُشكّل آفاقاً يستحقّ الحوار الحقيقي أن يلتقي بها ويتعلم منها، أم أنّها ستظلّ، في أحسن الأحوال، موضوعاً للتأويل الغربي، لا شريكاً في الحوار الهيرمينوطيقي؟ هذه الأسئلة المعلقة هي التي تربط هذا المبحث بالفصل الأخير من هذا الكتاب، وتجعل ما كُتب هنا إعداداً ضرورياً لما سيأتي.

الفصل الرابع: **الامتدادات النقدية الداخلية**

إذا كان الفصل السابق قد رسم لنا صورة الهيرمينوطيقا في أعماق تحولاتها الوجودية واللغوية — من المنعطف المعكوس عند (هوسرل)، إلى الانقلاب الأنطولوجي عند (هايدغر)، وصولاً إلى النظرية المتكاملة عند (غادامير) — فإنَّ هذا الفصل يتناول ما جاء بعد هذه الذروة من امتدادات نقدية لم تقف خارج المشروع الهيرمينوطيقي لتهاجمه، بل نشأت من داخله وتغذّت بمفاهيمه وأدواته. وفي هذا بالضبط يكمن ما يجعل هذا الفصل بالغ الأهمية في بنية هذا الكتاب: ف (ريكور) و(هابرماس) لم يأتيا لرفض الهيرمينوطيقا، بل جاءا لإكمالها، وتصحيح مساراتها، وتوسيع آفاقها، وفي هذا السعي إلى الإكمال والتصحيح من الداخل تتكشف حدود المشروع بصورة أكثر وضوحاً مما تكشفها أي مهاجمة من الخارج.

جاء (بول ريكور) إلى الهيرمينوطيقا حاملاً تكويناً فلسفياً استثنائياً، يجمع بين الفينومينولوجيا الهوسرلية، والوجودية الهايدغرية، والتحليل اللغوي، والفلسفة التأملية، وقد رأى في الهيرمينوطيقا الغادامرية — رغم عمقها الحقيقي — قصوراً في معالجة علاقة الفهم بالتفسير، وفي التعامل مع النص بوصفه كياناً مستقلاً عن مؤلفه وسياقه الأصلي. فطور (ريكور) ما أسماه بالقوس الهيرمينوطيقي الذي يجمع بين الفهم الأولي، والتفسير المنهجي، والفهم المتعمق، في حركة دائرية لا تتعارض فيها الموضوعية والذاتية بل تتكامل. وأضاف إلى الهيرمينوطيقا بُعداً لم يُعطَ حقه عند (هايدغر) و(غادامير): وهو بُعد النص بوصفه فعلاً يتجاوز قصد مؤلفه، وبُعد الاستعارة بوصفها أداةً لابتكار المعنى لا مجرد نقله، وبُعد الهوية السردية التي تجعل من القصة، لا التفسير المجرد، الطريق الأصيل لفهم الإنسان لنفسه.

أما (يورغن هابرماس)، فقد جاء من موقع مختلف جذرياً: فهو لم ينشأ في الكنف الهيرمينوطيقي، بل في كنف النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وحين التقى بمشروع (غادامير) لم يره مكتسباً للتطوير والتعميق، بل موقفاً فلسفياً يستوجب المجادلة الجذرية في بعض افتراضاته الأساس. فالجدل الذي نشأ بين (هابرماس) و(غادامير)،

في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، هو من أخصب الجدالات في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، وهو جدل لم يُنتج فائزاً ومهزوماً، بل كشف عن توتر حقيقي في صميم مشروع الهيرمينوطيقا: التوتر بين الفهم والنقد، وبين الإقامة في التقليد والتحرُّر من سلطته، وبين الانفتاح على الآخر والوعي بأنَّ هذا الانفتاح قد يكون وهمًا حين يجري في ظلَّ علاقات قوَّة غير معترف بها.

ولعلَّ أهم ما يجعل هذا الفصل مفصلياً في بنية الكتاب هو أنَّه يُقدِّم النقد الذي يوجَّهه أصحاب البيت لبيتهم قبل أن يأتي النقد من خارج البيت في الفصل الأخير. فحين يُعيد (ريكور) رسم علاقة الفهم بالتفسير، وحين يُطالب (هابرماس) بنقد الأيديولوجيا شرطاً لأي فهم حقيقي — كلاهما يقرآن ضمناً بأنَّ الهيرمينوطيقا، كما صاغها (غادامير)، لم تُكمل مشروعها، ولم تُجب عن أسئلتها الكبرى. والنقد من الداخل الذي يُقدِّمناه — رغم أهميته الحقيقية — يبقى نقداً يعمل داخل البيت ذاته، ويُبقي على أسسه الحضارية والثقافية الكبرى دون أن تُساءل. وهذا هو الحدُّ الذي يتوقف عنده هذا الفصل ليكون الجسر الذي يُعبِّر إلى الفصل الأخير: فإذا كان النقد من الداخل يبقى داخل البيت، فما الذي يُمكن أن يقوله من يقف خارجه ويرى ما لا يستطيع من يسكنه أن يراه؟

المبحث الأول:

(ريكور) — النص والفعل والهوية السردية

(بول ريكور) فيلسوف لا يُصنَّف بسهولة ولا يُختزل في مدرسة، وهذه الصعوبة في التصنيف ليست عجزاً فيمن يقرأه بل هي انعكاس لطبيعة مشروعه الفكري الذي رفض منذ البداية أن يُقيم في بيت واحد ويغلق أبوابه على ما سواه. ف(ريكور) جمع في مشروعه ما لم يجمعه أحد غيره بهذا الاتساق وهذا العمق: الفينومينولوجيا الهوسرلية والوجودية الهایدغرية والهيرمينوطيقا الغادامرية والتحليل اللغوي الأنجلوأمريكي والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت والفلسفة التأملية الفرنسية والتراث اللاهوتي الكتابي — كل هذه الروافد تجري في مشروعه الفكري دون أن يبتلع أحدها الآخر أو يُلغيه، بل في حوار متواصل يُنتج من توتراته ومن لقاءاته ما لم يكن ممكناً في أي من هذه الروافد منفردة. وهذه الطبيعة الحوارية لمشروع (ريكور) هي في حد ذاتها تطبيق عملي لما يؤمن به نظرياً: أن الفهم لا يُولد في العزلة بل في المواجهة، وأن الطريق إلى الفهم العميق يمر دائماً عبر الاعتراف بالآخر والمرور الإلزامي بما يُعارضنا ويُزعزعنا قبل أن نصل إلى ما يُطمئنا. وقد جاء (ريكور) إلى الهيرمينوطيقا من باب مختلف عن بابي (هايدغر) و(غادامير): لم يأت من الأنطولوجيا الوجودية التي تسأل عن بنية الوجود

الإنساني، ولم يأت من نقد الوعي التاريخاني والدفاع عن التقليد، بل جاء من باب اللغة والرمز والأسطورة ومن قلق فلسفي حقيقي أمام ما أسماه بكثافة الرموز: تلك الظاهرة اللافتة التي يكون فيها التعبير الرمزي - الديني والشعري والأسطوري - حاملاً لمعنى لا يُستند بالتفسير المباشر ولا يُختزل في الوضوح المنطقي، بل يظل مفتوحاً على تأويلات متعددة تُثري بعضها بدلاً من أن تلغي بعضها. وقد رأى (ريكور) في هذه الكثافة الرمزية ليس مشكلةً منهجية تستوجب الحل، بل بنيةً أصيلة في اللغة الإنسانية تستوجب التأمل والفهم، وهذا الموقف هو ما قاده إلى الهيرمينوطيقا لا بوصفها علم المنهج الذي يضبط التأويل، بل بوصفها الفلسفة التي تُعطي الرمز حقه في الوجود وتُتيح للمعنى المتعدد أن يتنفس. لكنَّ (ريكور) لم يكتفِ بتبني الهيرمينوطيقا كما وجدها عند (هايدغر) و(غادامير)، بل جادل فيها وطوّرها في اتجاهات لم يذهب إليها سابقوه. فقد رأى في الهيرمينوطيقا الغادامرية - رغم اعترافه بعمقها وأهميتها ما أنجزته - قصوراً في معالجة علاقة الفهم بالتفسير، وفي التعامل مع النص بوصفه كياناً مستقلاً عن مؤلفه، وفي إعطاء الإجراءات المنهجية حقها في الفهم الهيرمينوطيقي. وقد صاغ (ريكور) رده على هذه الإشكاليات في مفهوم القوس الهيرمينوطيقي الذي يُشكّل واحداً من أكثر مساهماته الهيرمينوطيقية أصالة وتأثيراً، وفي نظريته عن النصّ بوصفه فعلاً يتجاوز قصد مؤلفه وينفتح على معانٍ لا

تُستنفد، وفي فلسفته السردية التي جعلت من القصة لا التفسير المجرد الطريق الملكي لفهم الإنسان لهويته ومصيره.

يتناول هذا المبحث مشروع (ريكور) الهيرمينوطيقي في محاوره الثلاثة الكبرى التي تُشكّل في مجموعها إضافة حقيقية لا تكراراً لما سبق: القوس الهيرمينوطيقي بوصفه المحاولة الأجرأ لإصلاح الثنائية الديلتاينية بين التفسير والفهم، وتجاوزها نحو وحدة منهجية أكثر تعقيداً وأمانةً للظاهرة التأويلية، ثمّ نظريته في النص، والاستعارة، وفائض المعنى التي تُعيد رسم حدود ما يمكن للتأويل أن يبلغه، وما يظلّ دائماً وراء كل تأويل مهما بلغ من الدقة والعمق، وأخيراً فلسفته السردية وما تُقدّمه من إجابة عن السؤال الأكثر إلحاحاً في الفلسفة الإنسانية: من أنا؟ وكيف يفهم الإنسان هويته في الزمن؟

أولاً: تجاوز ثنائية التفسير والفهم

١ - القوس الهيرمينوطيقي — من الفهم الساذج إلى الفهم المتعمق
الثنائية التي خلفها (ديلتاي) بين التفسير والفهم — وقد رأينا في فصل سابق كيف أنّها، رغم قيمتها التحليلية الحقيقية في الدفاع عن استقلالية العلوم الإنسانية، انطوت على تعارض بنيوي لم يستطع (ديلتاي) حسمه — هي الثنائية التي آثر (ريكور) مواجهتها مواجهةً

مباشرة لا تجاوزها بالتجاهل. فبينما ذهب (هايدغر) و(غادامير) إلى تجاوز هذه الثنائية عبر ردها إلى الأنطولوجيا الوجودية التي تجعل الفهم سابقاً على كل تفسير، ولا حاجة معه إلى منهج يضبطه، أثر (ريكور) أن يقف عندها ويسألها من الداخل بصبر المحقق لا بجرأة من يريد إلغائها بضربة واحدة: هل هي ثنائية حقيقية بين منهجين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما، أم هي لحظتان متتاليتان في حركة هيرمينوطيقية واحدة تتطلب كليهما وتُفسد بغياب أي منهما؟

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد من استحضار ما كان يعنيه (ديلتاي) بكل من الطرفين. فالتفسير (Erklären) عنده هو الإجراء المنهجي الذي يُخضع النص أو الظاهرة لأدوات التحليل الموضوعية — البنيوية واللغوية والتاريخية — بهدف الكشف عن قوانينه الداخلية وعلاقاته البنيوية وبنيته المنطقية، بصرف النظر عن التجربة الداخلية لمن أنتجه. أما الفهم (Verstehen)، فهو الحركة العكسية التي تعود من هذه البنى الخارجية إلى التجربة المعيشة الداخلية التي أنتجتها، وهو ينطوي على نوع من إعادة العيش والتعاطف الوجداني الذي لا تُتيحه الأدوات المنهجية وحدها. وقد جعل (ديلتاي) هذين الإجراءين متعارضين: العلوم الطبيعية تُفسَّر ولا تُفهم، والعلوم الإنسانية تُفهم ولا تُفسَّر بالمعنى الوضعي للكلمة. وهذا التعارض هو ما أراد (ريكور) تجاوزه؛

لأنَّه رأى فيه تبسيطاً للظاهرة التأويلية يُخطئ في حق كليهما: التفسير ليس محايداً بلا فهم، والفهم ليس مستقلاً بلا تفسير.

وقد كانت نقطة الانطلاق الريكورية في مجادلة هذه الثنائية هي الثورة البنيوية في اللغويات والأثروبولوجيا التي شهدتها فرنسا في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. فالبنوية، بمشروعها في تحليل النصوص والأنظمة الثقافية تحليلاً موضوعياً صارماً، تعرض هيمنة الذاتية وتجعل المعنى ناتجاً عن علاقات بنيوية لا عن قصد فردي — هذا المشروع البنيوي كان يمثل في نظر (ريكور) نموذجاً حياً للتفسير الموضوعي المطبق على النصوص الإنسانية. ولم يُواجه (ريكور) البنيوية بالرفض، كما فعل كثيرون، بل اعترف بصلاحيته ما تُنجزه في مجالها، وأصرَّ في الوقت ذاته على أنَّ ما تُنجزه ليس تأويلاً كاملاً بل مرحلة فيه: مرحلة التفسير البنيوي الموضوعي التي لا تُستغنى عنها، لكنَّها لا تكفي وحدها للوصول إلى ما يريده التأويل من إضاءة الوجود الإنساني وإعادة توجيهه^(١).

ومن هذا الموقف المركَّب من البنيوية وُلد مفهوم القوس الهيرمينوطيقي (L'arc herméneutique) الذي يُشكِّل ربما أكثر مساهمات (ريكور) الهيرمينوطيقية أصالةً وقيمةً منهجية. والصورة التي يُعطيها (ريكور) لهذا

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تص ٧٦.

القوس هي صورة حركة ذات ثلاث لحظات متتالية ومتكاملة: تبدأ بالفهم الأولي الساذج (Naïve understanding) الذي يُقبل فيه المؤول على النص بكليته ودون تدخل منهجي واعٍ، كما يُقبل القارئ المبتدئ على الرواية منجذباً إلى حكايتها الكلية دون أن يُحلل بنيتها السردية أو يدرس صياغتها اللغوية. ثم تنتقل إلى مرحلة التفسير المنهجي التي يُشغل فيها المؤول كل الأدوات النقدية والتحليلية المتاحة — البنيوية، واللغوية، والتاريخية، والنفسية، وسواها — ليعمق فهمه لبنية النص وآليات اشتغاله وعلاقاته الداخلية. ثم تنتهي بالفهم المتعمق (Appropriating understanding) الذي يستوعب ما أنتجه التفسير المنهجي، ويتجاوزه نحو معنى أكثر ثراءً وأبعد أفقاً مما كان يستطيع الفهم الأولي الساذج بلوغه. وما يُميّز هذه اللحظة الثالثة عن مجرد جمع نتائج التفسير هو أنّها لحظة تملك حقيقية: لا يخرج المؤول من قراءة النص كما دخل إليها، بل يخرج منها وقد تغير شيء في علاقته بنفسه وبعالمه، وهذا التغير هو ثمرة التأويل الحقيقي لا مجرد ثمرة المعرفة التقنية بالنص.^(١)

وما يجعل هذا القوس الهيرمينوطيقي إنجازاً فكرياً حقيقياً، لا مجرد

١ - يُلخّص (ريكور) القوس بمعادلته: «أن نُفسّر أكثر هو أن نفهم على نحو أفضل»؛
فالتفسير وسيطُ الفهم لا نقيضه، وتُتّوج الحركة بالتملك. P. ٨٧, Interpretation Theory

تسوية توفيقية، هو أنَّه يُعيد رسم العلاقة بين الموضوعية والذاتية في التأويل على نحو يتجاوز ثنائية (ديلتاي) دون أن يُلغيها: فالمرحلة الثانية من القوس — التفسير المنهجي — هي مرحلة موضوعية حقيقية تُتيح للمؤوِّل تجاوز مسبقاته الأولى، وتصحيح انطباعاته السطحية، وإخضاع توقُّعاته لاختبار النص، والمرحلة الثالثة — الفهم المتعمِّق — هي مرحلة ذاتية بالمعنى الأعمق للكلمة: ذاتية لا تعني التحكم الفردي بالمعنى، بل التورُّط الوجودي في ما يقوله النص، والاستعداد للتحوُّل تحت تأثيره. وبهذا الجمع بين الموضوعية المنهجية والتورُّط الوجودي، يُقدِّم (ريكور) موقفًا هيرمينوطيقيًا لا يضحِّي بأحد الطرفين لصالح الآخر، بل يُثبت أنَّ كلاً منهما يحتاج إلى الآخر لبلوغ ما يُريده التأويل الحقيقي من إضاءة المعنى وتجديد العلاقة بالنص والذات والعالم معاً^(١).

وقد طوَّر (ريكور) هذا المفهوم عبر مراحل كتابته المتعدِّدة بما يجعل القوس الهيرمينوطيقي ليس مجرد وصف لإجراء منهجي، بل إطاراً فلسفيًا متكاملًا يُعيد فيه (ريكور) تأسيس الهيرمينوطيكا على أرضية تجمع بين الأمانة للنص وحرِّية الفهم، وبين الانضباط المنهجي

١ - بول ريكور: من النص إلى الفعل: بحوث في التأويل، ص ٩٧.

والانفتاح الوجودي. وهو في هذا يختلف عن (غادامير) الذي يرى في المنهج التفسيري عائقاً أمام الفهم الحقيقي، أو على أقل تقدير لحظة ثانوية فيه، وعن (شلايرماخر) و(ديلتاي) اللذين يجعلان من المنهج ضامنَ الموضوعية وغايتها. فالمنهج عند (ريكور) لا يضمن الفهم ولا يعيقه، بل يُتيح: هو الطريق الإلزامي لمن يُريد أن يتجاوز الانطباع الأول، ويصل إلى ما في النص من عمق لا تَبْلُغه القراءة العجلى.

٢ - النص بوصفه فعلاً يتجاوز قصد مؤلفه

من القوس الهيرمينوطيقي إلى نظرية النص تتشكّل النقطة الثانية من أبعاد إسهام (ريكور) في هذا المحور، وهي النقطة التي يُعيد فيها (ريكور) رسم العلاقة بين النص، ومؤلفه، وقارئه، رسماً يختلف جذرياً عما قدّمته الهيرمينوطيقا من قبل. فالمشروع الشلايرماخري — كما رأينا — كان يجعل المؤلف مرجعاً أعلى للتأويل وغاية يسعى إليها، والمشروع الديلتايناني كان يجعل من التجربة المعيشة للمؤلف الأرضية التي ينبغي إعادة بنائها. وكلا الموقفين يُبقي المؤلف مركزاً لا يُستغنى عنه في العملية التأويلية. أمّا (ريكور)، فيذهب في اتجاه مختلف حين يُقرّر أنّ النص حين يُكتب يكتسب استقلاليةً دلاليةً تجعله يتجاوز قصد مؤلفه، لا بمعنى إلغاء هذا القصد أو تجاهله، بل بمعنى أنّ معنى

النص لا ينحصر فيه ولا يُختزل به.

والمنطلق الذي يُقدِّمه (ريكور) لهذه الاستقلالية هو التمييز الدقيق بين الخطاب الشفهي الحي والنص المكتوب. فالكلام الحي يجري في سياق حضور مشترك بين المتكلِّم والمستمع: الإشارات، والنبذة، والسياق، والعلاقة المباشرة، والزمن المشترك، كلها تُساعد على تحديد ما يعنيه المتكلِّم وتضييق هامش التأويل وتقريب المسافة بين ما يُريد قوله وما يُفهم منه. أما النص، فقد قُطعت صلته بهذا الحضور المشترك بصورة لا رجعة فيها: المؤلَّف غائب، والسياق الأصلي بعيد، والنص يواجه قراءً لم يكن مؤلِّفه يعرفهم، ولم يكتب لهم تحديدًا، وربما كانوا يعيشون في أزمنة وثقافات لم يتخيَّلها. وهذا الانفصال — الذي يبدو خسارةً للكلام الحي المباشر — هو في نظر (ريكور) ما يُعطي النص قوَّته الخاصة وثرأه الدلالي الذي لا حدود له: فبسبب هذا الانفصال يصبح النص متاحًا لقراءات لا تحدُّها نية مؤلِّفه ولا يُقيِّدها سياقه الأصلي، وكل قارئ في كل زمان ومكان يستطيع أن يُواجه النص من موضعه الخاص، ويجد فيه ما يُلقي ضوءًا على سؤاله، وما يُتيح له فهم نفسه وعالمه بطريقة لم تكن مُتاحة له قبل هذه القراءة^(١).

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ٨٩.

وبناءً على هذا التصور النصي، بلور (ريكور) أطروحته الأصيلية المتعلقة بـ "فائض المعنى" (Surplus de sens): فالنص لا يحمل معنىً واحدًا مُغلَقًا يمكن استخراجه باستيفاء الشروط المنهجية المناسبة واستعادة قصد المؤلِّف، بل يحمل دائماً فائضاً من المعنى يتجاوز ما يُمكن أن يقوله أي تأويل مفرد مهما بلغ من الدقَّة، والعمق، والأمانة. وهذا الفائض ليس غموضاً يعترى النص بسبب نقص في الكتابة أو قصور في القارئ، بل هو بنية أصيلة في اللغة ذاتها تتجلَّى بصورة خاصة في النصوص الكبرى: تتميز الرواية العظيمة، والقصيدة الحقيقية، والنص الفلسفي الأصيل، والنص الديني العميق، بالضبط في كونها لا تُستنفد بقراءة واحدة، ولا تُختزل في تأويل نهائي مغلق، بل تظلُّ تُلهِم قراءات جديدة في كل عصر، وتنكشف على أبعاد لم تكن مرئية في قراءات سابقة.

ومن هذا المنطلق، يُطوِّر (ريكور) نظريته في الاستعارة الحية (La métaphore vive) التي تُشكِّل واحداً من أكثر أعماله أصالةً وتأثيراً في الفكر الهيرمينوطيقي المعاصر. فالاستعارة في التقليد البلاغي الكلاسيكي كانت تُفهم بوصفها زينةً أسلوبية: أسلوب يُحيل شيئاً بغير اسمه لغرض جمالي أو تأثيري، ويمكن في المبدأ استبداله بالتعبير الحرفي المعادل دون خسارة في المعنى. أما (ريكور)

فيرفض هذا الفهم الكلاسيكي، ويرى في الاستعارة الحقيقية فعلاً دلالياً جذرياً يُنتج معنىً جديداً، لا يوجد قبلها، ولا يُعبر عنه غيرها: حين يقول الشاعر "الوقت يجري" فهو لا يُحيل بكلمة مجازية إلى معنى حرفي مُتاح بكلمة أخرى، بل يُضيء بُعداً في تجربة الوقت لم يكن مُدرَكًا بهذه الصورة قبل هذه الاستعارة. وهذه الإضاءة الجديدة هي ما يُسمّيه (ريكور) بابتكار المعنى (Innovation sémantique). فالاستعارة لا تنقل معنىً موجوداً، بل تخلق معنىً لم يكن موجوداً قبلها^(١).

وما يجعل هذه النظرية في الاستعارة بالغة الأهمية الهيرمينوطيقية هو أنّها تُقدّم نموذجاً لما يعنيه فائض المعنى في أكثر صوره تجلياً: فالاستعارة الحية هي الدليل الأوضح على أنّ اللغة ليست أداة لنقل معانٍ موجودة سلفاً، بل هي قوة إبداعية تُنتج معاني جديدة، وتفتح أبعاداً في الواقع لم تكن مرئية قبل أن تُنتجها هذه اللغة. وهذا الفهم للغة يُعيد تشكيل مهمّة التأويل كلها: فإذا كانت اللغة تخلق معنىً لا تنقله، فإنّ التأويل ليس استعادةً لمعنى سابق، بل مشاركة في الخلق المتجدّد للمعنى الذي لا ينتهي. ومن هنا، يفهم (ريكور)

لماذا تظلّ النصوص الكبرى حيةً عبر الأجيال: ليس لأنّ تأويلاتها السابقة كانت ناقصة، بل لأنّ فائض المعنى فيها لا ينضب ولا ينتهي، وكل جيل يُضيف إلى تأويلها بُعدًا جديدًا دون أن يُنهيهَا أو يُغلِقها.

وما يجعل هذا المفهوم بالغ الأهمية، في سياق نقدنا للهيرمينوطيقا الغربية، هو أنّه يفتح بابًا لم تستطع الهيرمينوطيقا المنهجية الدخول منه، وهو باب الاعتراف بأنّ النصوص الكبرى في التقاليد غير الغربية تحمل، هي الأخرى، فائضًا من المعنى لا يُستنفد بالقراءة الغربية مهما بلغت من الدقّة والتعمّق، وأنّ التأويل الغربي لهذه النصوص حين يدّعي تحديد معناها الحقيقي أو استنفادها في إطار مفهومي غربي لا يقوم بعمل هيرمينوطيقي أمين، بل يُخطئ في حق ما في هذه النصوص من فائض، لا يُدرّك إلا من داخل التقليد الذي أنتجها، والأفق الحي الذي تعيش فيه. والقرآن الكريم، الذي طوّرت حوله التأويلية الإسلامية منظومات تأويلية بالغة التعقيد ومتعدّدة الطبقات، هو خير مثال على نص يحمل من فائض المعنى ما لا تستطيع أي قراءة من خارج تقليده أن تُنصفه أو تستوفيه^(١).

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ١٠٧.

ثانيًا: الاستعارة والسرد - أدوات تأويلية

١ - الاستعارة الحية وابتكار المعنى

لم يكن اهتمام (ريكور) بالاستعارة اهتمامًا بلاغيًا عابرًا يندرج في سياق الدراسات الأسلوبية للغة الأدبية، بل كان اهتمامًا فلسفيًا جذريًا يرى في الاستعارة نموذجًا مصغّرًا لما تفعله اللغة حين تكون في أصالتها الإبداعية الكاملة، ومدخلًا لفهم كيف يُنتج المعنى في اللغة لا كيف يُنقل. وهذا التمييز — بين إنتاج المعنى ونقله — هو الذي يجعل نظرية (ريكور) في الاستعارة ذات أهمية هيرمينوطيقية تتجاوز ما يبدو عليها من اختصاص لغوي ضيق؛ إذ إنّها في حقيقتها نظرية في طبيعة الفهم ذاته، وفي العلاقة بين اللغة والوجود، وبين الكلمة والواقع الذي تُلقِي عليه ضوءها.

يبدأ (ريكور) في كتابه "الاستعارة الحية" من نقد التراث البلاغي الكلاسيكي الذي عالج الاستعارة معالجةً اختزالية، جعلتها مجرد انحراف عن الاستخدام الحرفي للكلمة: تسمية شيء بغير اسمه، لغرض زينة أو تأثير، مع افتراض دائم أنّ الاستخدام الحرفي المعادل متاح، ويمكن الرجوع إليه متى أُريد. وقد كان هذا الفهم يعني ضمنيًا أنّ الاستعارة لا تُضيف معنىً جديدًا، بل تُلبس معنىً موجودًا ثوبًا مختلفًا، وأنّ فهم الاستعارة يعني في نهاية المطاف ترجمتها إلى لغتها

الحرفية التي ينطوي عليها المجاز. أما (ريكور) فيرى في هذا الفهم الكلاسيكي للاستعارة تفويثاً جوهرياً لحقيقة الاستعارة في أصالتها: فالاستعارة الحية ليست استبدالاً لكلمة بأخرى على مستوى الكلمة المفردة، بل هي حدث دلالي يجري على مستوى الجملة والخطاب كله، وهي لا تلبس معنىً موجوداً ثوباً مجازياً، بل تُنتج معنىً جديداً لم يكن موجوداً قبلها، ولا يمكن التعبير عنه بغيرها دون خسارة حقيقية في المعنى ذاته^(١).

ومدار الحجة الريبكورية في هذه المسألة هو مفهوم التوتر الاستعاري (Tension métaphorique): فالاستعارة الحية تقوم على صدام دلالي بين مفهومين لا يجمعهما في الاستخدام المعتاد جامع، وهذا الصدام — بدلاً من أن يُنتج لا معنى — يُنتج معنىً جديداً من نوع خاص: معنى يُضيء بُعداً في الواقع كان مخفياً قبل هذا الصدام، ويجعله مرئياً بصورة لم تكن ممكنة قبل الاستعارة. فحين يقول الشاعر "الشيخوخة هي مساء الحياة"، فإنه لا يُحيل بكلمة مجازية إلى معنى حرفي يمكن التعبير عنه بغيرها دون خسارة، بل هو يُضيء بُعداً في تجربة الشيخوخة — بُعد التراجع، والهدوء، والاقتراب من الانتهاء — بصورة تجعله

١ - بول ريكور: الاستعارة الحية، ص ٥٧.

حاضرًا في الوعي بكثافة لم تكن تُتيحها أي صياغة حرفية مهما بلغت من الدقة. والمعنى الجديد الذي تُنتجه هذه الاستعارة ليس مجرد تشبيه يُقَرَّب مفهومًا غامضًا بمفهوم أوضح، بل هو ابتكار معرفي حقيقي يُغيِّر طريقة رؤيتنا للشيخوخة ذاتها.

وقد ذهب (ريكور) في تطويره لهذه النقطة إلى ما هو أعمق من مجرد وصف ما تفعله الاستعارة في اللغة؛ إذ ربطها بما يُسمَّيه بالقوَّة الرجعية للاستعارة (Référence métaphorique). فالاستعارة لا تُعيد وصف واقع موجود، بل تُعيد وصف الواقع بصورة تكشف عن أبعاده التي كانت مخفية، وهي في هذا تُؤدِّي وظيفة معرفية حقيقية لا مجرد وظيفة أسلوبية جمالية. فإذا كانت الاستعارة التقنية أو العلمية — كاستعارة ”المجال المغناطيسي“ في الفيزياء — تُؤدِّي هذه الوظيفة المعرفية بصورة لا يُنكرها أحد، فإنَّ الاستعارة الشعرية والفلسفية تُؤدِّي وظيفة مماثلة على مستوى أعمق: تُضيء الأبعاد الوجودية والعاطفية والروحية للتجربة الإنسانية بصورة لا تستطيعها اللغة الحرفية المباشرة. وهذه الوظيفة المعرفية للاستعارة هي ما يجعلها أداة هيرمينوطيقية لا مجرد أداة بلاغية: فالنصوص الكبرى — الفلسفية والدينية والأدبية — تتكلَّم بالاستعارة؛ لأنَّها تُريد أن تُضيء ما لا يُضاء باللغة الحرفية، وتأويلها يستلزم الوعي بهذه الوظيفة المعرفية للاستعارة، وعدم اختزالها

في حرفيتها أو تفسيرها تفسيراً يُفقدُها توتُّرها الدلالي الذي هو مصدر ثرائها^(١).

ويتضح من هذا العرض لنظرية (ريكور) في الاستعارة أنَّها ليست نظريةً في اللغة الأدبية فحسب، بل نظرية في اللغة الهيرمينوطيقية بامتياز: هي تُثبت أنَّ المعنى لا يُنقل بل يُنتج، وأنَّ إنتاجه لا يُنجز في المرور الأول على النص، بل في العودة إليه مرَّات عدَّة من مواضع مختلفة، وأنَّ كل تأويل يدَّعي استنفاد معنى النص هو تأويل يُخطئ في فهم طبيعة اللغة قبل أن يُخطئ في فهم النص. وهذا الموقف يحمل في طيَّاته بُعداً نقدياً موجَّهاً ضدَّ كل هيرمينوطيقا تُقدِّم نفسها بوصفها العلم الذي يُحسم المعنى ويُغلقه: فالمعنى لا يُغلق؛ لأنَّ اللغة ذاتها لا تُغلق، والاستعارة الحية هي الشاهد الأكثر إقناعاً على هذا الانفتاح الجوهرى.

٢ - الهوية السردية (Identité narrative)

من الاستعارة إلى السرد تنتقل فلسفة (ريكور) إلى ما يمكن تسميته بأعمق ما في مشروعه، وأكثره ارتباطاً بالسؤال الفلسفى الجوهرى:

١ - بول ريكور: الاستعارة الحية، ص ٣١٥.

سؤال الهوية الإنسانية؛ حيث لم يطوّر (ريكور) فلسفته السردية بوصفها استطراداً أدبياً في هوامش مشروعه الهيرمينوطيقي الأصلي، بل جاء إليها من قلق فلسفي عميق أمام سؤال طالما حير الفلسفة الغربية، ولم تجد له إجابةً مُقنعةً: من أنا؟ وما الذي يجعل الشخص ذاته رغم تغير حالاته وأزمته وتحولاته عبر الزمن؟ ورأى (ريكور) أنَّ الإجابات الفلسفية التقليدية عن هذا السؤال — سواء تلك التي أرجعت الهوية إلى جوهر ثابت أم إلى وعي مستمر أم إلى شرط ترانسندنتالي — كلّها إجابات تُخطئ شيئاً جوهرياً في طبيعة الهوية الإنسانية: أنَّها هوية زمنية تشكّل في الزمن وعبر الزمن لا رغمه، وأنَّ أصل الطريق لفهم هذا التشكّل الزمني هو السرد.

وقد أسّس (ريكور) لهذه الفكرة بتميز محوري بين نوعين من الهوية، يُعبّر عنهما في الفرنسية بكلمتين متميزتين: هوية الإيسيتيه (ipseité) ، وهوية الميميتيه (Mêmeté) ، فالميميتيه تُشير إلى هوية الشيء ذاته، بمعنى الاستمرارية والثبات عبر الزمن — هوية ما يبقى واحداً دون تغيير — وهي الهوية التي يُتجهها السؤال: ما هذا الشيء؟ أمّا الإيسيتيه، فتُشير إلى هوية الذات بمعنى الوفاء لها رغم التغيير — هوية من يعد ويلتزم بوعده رغم تحولاته — وهي الهوية التي يُتجهها السؤال: من أنا؟ والخلط بين هذين النوعين من الهوية هو مصدر كثير

من الإشكاليات الفلسفية التي تتعلّق بالذات والهوية الشخصية؛ لأنّ البحث عن ثبات، يُشبه ثبات الأشياء في هوية الذات الإنسانية، هو بحث في غير المكان الصحيح^(١).

والحجّة الريبكورية الكبرى هي أنّ هوية الإبيستيمية — أي هوية الذات الإنسانية في تمييزها الحقيقي — لا يمكن فهمها إلا سردياً: الإنسان يعرف نفسه ويُعرّف نفسه لنفسه وللآخرين عبر الحكايات التي يرويها عن نفسه، والهوية ليست معطًى ثابتاً يُكتشف بالتأمّل، بل مشروعاً متجدّداً يُبنى في السرد ومن خلاله. فحين يُسأل إنسان من أنت؟ فإنّه لا يُجيب بتعريف مجرد بل يحكي: هذا هو ما حدث لي، وهذا هو ما فعلته، وهذا هو الخيط الذي يربط تجاربي في ما يُشبه وحدة الحياة. وهذا السرد ليس مجرد تسجيل لوقائع حدثت، بل هو تأويل لهذه الوقائع في ضوء ما يُعطيها وحدةً، ومعنىً، وتماسكاً. والهوية السردية ليست هوية ثابتة لا تتغير، بل هوية تتجدّد مع كل رواية، ومع كل إعادة قراءة للحياة الماضية في ضوء الحاضر^(٢).

وقد استخلص (ريبكور) من هذه الفكرة الكبرى نتيجةً هيرمينوطيقية

١ - بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص ١٤٣.

٢ - بول ريكور: الزمان والسرد، ج ٣، ص ٢٤٧.

بالغة الأثر: أنَّ العلاقة بين الإنسان والنص علاقة سردية في جوهرها، لا علاقة منهجية. فحين يقرأ إنسان نصًّا — أيًّا كان هذا النص، رواية أو فلسفة أو لاهوتًا أو تاريخًا — فإنَّه لا يستخرج منه معلومات يُضيفها إلى رصيده المعرفي، بل يُعرِّض هويته السردية للاختبار والتجدد: يُقدِّم له النص عوالم ممكنة وتجارب، لم يعشها، وذواتًا مغايرة لذاته، ومواجهة هذه العوالم تُتيح له إعادة وصف حياته الخاصة وإعادة تأويل هويته في ضوء ما كشفه النص. وهذا ما يُسمَّيه (ريكور) بالتملُّك (Appropriation)، أن يُصبح ما كان غريبًا عن المؤوِّل ملكًا له ومُدمجًا في فهمه لنفسه، لا معلومةً مخزونةً في ذاكرته. والتأويل الحقيقي عند (ريكور) ليس ما يُنتج معرفةً بالنص، بل ما يُنتج فهمًا جديدًا للذات التي تقرأ النص: ”المؤوِّل الذي يفهم النص يفهم نفسه من خلاله“ — وهذه العبارة، التي تُلخِّص جوهر موقف (ريكور)، هي في الوقت ذاته ما يجعله أقرب إلى (غادامير)، وأبعد عن (شلايرماخر) و(ديلتاي)^(١).

وقد طوَّر (ريكور) هذا المفهوم في ثلاثيته الكبرى ”الزمان والسرد“ بصورة تجعل من الهوية السردية ليس مجرد إجابة عن سؤال فلسفي، بل

١ - بول ريكور: من النص إلى الفعل: بحوث في التأويل، ص ١٦٣.

أفقا هيرمينوطيقيا شاملا يُعيد رسم العلاقة بين الزمان والفعل الإنساني والسرد. فالزمان عند (ريكور) لا يُعاش بصفته سلسلة من اللحظات المتعاقبة، بل يُشكّل في السرد ومن خلاله: نحن لا نفهم زمان الحياة الإنسانية إلا حين نُرويه ونُشكّله في صورة حكاية تربط بداياته بنهاياته، وتُعطي لمفاجآته معنى، ولتحوّلاته اتجاهاً. والسرد بهذا المعنى ليس شكلاً أدبيّاً، بل بنية أنثروبولوجية أصيلة: الإنسان كائن يروي لأنّه كائن يعيش في الزمن، ويحتاج أن يُعطي لزمانه معنى، وتماسكاً، ووحدةً. وهذا الاستنتاج يحمل أهمية هيرمينوطيقية بالغة الأثر: فإذا كان الإنسان يفهم نفسه سردياً، فإنّ تأويل أي نص سردي — أي رواية أو قصة أو تاريخ — هو في عمقه تأويل للإمكانات الإنسانية التي يكشفها هذا السرد، وتعرض الهوية الإنسانية للمؤوّل لاختبارها في ضوء هذه الإمكانات.

وما يجعل هذه الفلسفة السردية بالغة الأهمية، في سياق كتابنا النقدي، هو ما تكشف عنه من حدّ آخر في الهيرمينوطيقا الغربية لم يُعالج بما يكفي: فإذا كانت الهوية الإنسانية تتشكّل سردياً، وكان كل سرد يحمل خصوصيته الثقافية والتاريخية والحضارية، فإنّ الهيرمينوطيقا التي تُؤسّس نفسها على التراث السردى الغربى — الرواية الأوروبية، والملحمة اليونانية، والسرد التاريخى الغربى — ستنتج فهمًا

للهوية الإنسانية يعكس هذا التراث السردى الخاص ويُقدّمه بوصفه النموذج الكونى. والتقاليد السردية فى الثقافات الأخرى — السرد القرآنى وما يُنتج من فهم مختلف للزمان والهوية والمصير، والسرد الملحمى فى الثقافة الهندية، وما ينطوي عليه من تصوّر مختلف لعلاقة الفرد بالكونى، والأشكال السردية الشفهية فى الثقافات الأفريقية، وما تُجسّده من منطق مغاير للزمن والذاكرة والهوية الجماعية — كل هذه التقاليد لا تُشكّل فى الهيرمينوطيقا الغربية أفقاً يستحقّ الحوار، بل تُشكّل فى أحسن الأحوال موضوعاً للتأويل الغربى الذى يُطبّق عليها مقولاته السردية الخاصة، ثم يدّعى أنه يفهمها. وهذا النقد الذى يتولّد من داخل مفاهيم (ريكور) ذاتها هو نقد لم يطرحه (ريكور) على نفسه بالصراحة الكافية، وهو ما سيُطوّره الفصل الأخير فى مواجهة الهيرمينوطيقا الغربية كلها، بما فيها مشروع (ريكور) نفسه.

ثالثاً: حدود النقد من الداخل — ما أنجزه (ريكور) وما لم يُنجزه

لا يُنصف (ريكور) من يكتفى بعرض مفاهيمه دون مساءلتها، ولا من يُسارع إلى نقدها دون الاعتراف بما فيها من إنجاز حقيقى لا يمكن القفز فوقه. فـ (ريكور) مفكّر يستحقّ من ناقده أن يأخذ بجديّة

تامة؛ لأنَّه، هو نفسه، أخذ خصومه بجدية تامة، وأن يُجادله من داخل مشروعه؛ لأنَّه، هو نفسه، لم يكتفِ بالهجوم من الخارج بل دخل إلى كل تقليد فكري واجهه وتعلَّم منه قبل أن يُجادله. وهذا الموقف، الذي يجمع بين الاعتراف بالإنجاز والمطالبة بالمحاسبة، هو الموقف الوحيد الذي يليق بمقام فيلسوف من طراز (ريكور)، وبمقام كتاب يدَّعي أن نقده مشروع لا مجرد اعتراض.

يمكن القول إن (ريكور) أنجز في مشروعه الهيرمينوطيقي ثلاثة إنجازات حقيقية لا يمكن التقليل من شأنها: الأول، هو أنه أعاد للمنهج اعتباره في مواجهة الهيرمينوطيقا الوجودية التي كادت تُقلل منه إلى حد الإلغاء، وفي مواجهة البنيوية التي كادت تجعله كل شيء، فوجد المسار الأمين الذي يجعل المنهج شرطاً ضرورياً لا غايةً قصوى. والثاني، هو أنه أعاد للنص استقلاله الدلالي، ورفض أن يُختزل في قصد مؤلفه أو في حدود تلقّيه التاريخي، وفي هذا تحرير حقيقي للنص من سجنين مختلفين. والثالث، هو أنه ربط الهيرمينوطيقا بالسؤال الأكثر إلحاحاً في الفلسفة الإنسانية — سؤال الهوية، والزمان، والسرد — وأعطى بذلك للتأويل بُعداً وجودياً لم يكن ممكناً في الهيرمينوطيقا المنهجية، ولم يكن مُفصلاً بما يكفي في الهيرمينوطيقا الوجودية.

لكنَّ هذه الإنجازات الحقيقية تقف على أرضية من الافتراضات لم

تُساءل بما يكفي، وهي افتراضات تتعلق بحدود النقد من الداخل، الذي يمارسه (ريكور) داخل البيت الهيرمينوطيقي الغربي، دون أن يطرح السؤال عن البيت ذاته. وهذه الحدود لا تنقض ما أنجزه، بل تُبين أين توقف وأين كان يمكن — بل ينبغي — أن يذهب أبعد.

يتعلّق الحدّ الأول بما يمكن تسميته بالسردية الغربية الضمنية في مشروع (ريكور). فحين يُؤسّس (ريكور) نظريته في الهوية السردية، ويجعل من الرواية الحديثة النموذج الأمثل لكيف يتشكّل الزمان الإنساني في السرد، إنما يستند إلى تراث سردي بعينه: الرواية الأوروبية من (ميغيل دي سرفانتيس-Miguel de Cervantes)، وصولاً إلى (غوستاف فلوبر-Gustave Flaubert)، وانتهاءً بـ (مارسيل بروست-Marcel Proust) و(فيرجينيا وولف-Virginia Woolf)، والملحمة اليونانية من ”هوميروس“ إلى المأساة الأتيكية، والسرد التاريخي من (أغسطينوس-Augustine) إلى (هيغل). وهذا التراث السردى، رغم ثرائه الحقيقي وعمقه الإنساني، ليس التراث السردى الإنساني الكونى، بل تراث حضارة بعينها لها خصوصياتها في فهم الزمان، والذات، والمصير. فالسردية القرآنية — وهي تمثّل أنموذجاً سردياً مختلفاً جذرياً في علاقته بالزمان، والهوية، والمعنى — تقوم على منطق مغاير لمنطق الرواية الأوروبية: فالحدث فيها لا يسير في خط زمني

من البداية إلى النهاية، بل يتكرّر، ويتراكب، ويتشابك في شبكة من الإحالات والمعاني التي لا تُختزل في سردية الشخصية المتطوّرة أو الحبكة المتصاعدة^(١).

وما يجعل هذا الحدّ بالغ الأهمية ليس مجرد غياب النماذج غير الغربية من كتابات (ريكور) — وهذا غياب يمكن أن يُعزى إلى حدود الاطلاع الشخصي لا إلى قصور في النظرية — بل الافتراض البنيوي الأعمق الكامن في نظريته: أن نموذج الرواية الأوروبية هو النموذج الأكمل والأكثر تطوراً لتشكيل الهوية السردية الإنسانية. وهذا الافتراض حين يُصرّح به بهذا الشكل يبدو ادعاءً يحتاج برهاناً فلسفياً صارماً لم يُقدّمه (ريكور)؛ لأن ما يُقدّمه في الحقيقة هو وصف لما تفعله الرواية الأوروبية، ثم ترقية هذا الوصف إلى نظرية كونية عن السرد الإنساني، دون أن يمر باختبار الضروري: هل تفعل التقاليد السردية الأخرى الشيء ذاته بطرق مختلفة؟ وإذا كانت تفعله بطرق مختلفة، فهل اختلاف الطريقة يعني اختلاف البنية الأنثروبولوجية العميقة أم مجرد اختلاف في الشكل مع وحدة في الوظيفة؟ هذان السؤالان المعلّقان هما ما يُثقل ادعاء الكونية في نظرية (ريكور) السردية.

ويتعلّق الحدّ الثاني بمفهوم فائض المعنى، وما ينطوي عليه من تناقض داخلي لم يُعالجه (ريكور). ف (ريكور) يقرّر أن النص يحمل فائضاً من المعنى لا يُستنفد بأي تأويل مفرد — وهذا إقرار بالغ الأهمية كما رأينا — لكنه في الوقت ذاته يبني نظريةً في القوس الهيرمينوطيقي التي تجعل التفسير المنهجي مرحلةً ضرورية في الوصول إلى الفهم المتعمّق. والتناقض الكامن بين هذين الموقفين دقيق لكنه حقيقي: إذا كان المعنى يفيض ولا يُستنفد، فكيف يستطيع التفسير المنهجي — الذي يعمل وفق معايير موضوعية قابلة للتحقق — أن يتيح الوصول إلى هذا الفائض؟ وهل الفائض، الذي لا يُستنفد، يبقى فائضاً حقيقياً أم يتحوّل إلى مجرد ما لم يُنجزه هذا التفسير بعينه، وقد يُنجزه تفسير آخر أكثر دقة؟ وإذا قلنا إن الفائض حقيقي ولا يُستنفد مبدئياً، فهل يعني ذلك أن كل تأويل مهما بلغ من التعسّف يدّعي أنّه يُضيء شيئاً من هذا الفائض؟ هذه الأسئلة لم يُجب عنها (ريكور) بصورة مُقنعة في نهاية مطافه، وهي تكشف أن فكرة فائض المعنى رغم إلهامها الحقيقي تبقى فكرة تحتاج تأطيراً فلسفياً أكثر صرامةً لتُصبح نظريةً مكتملة^(١).

والحدّ الثالث هو الأكثر صلةً بالمشروع النقدي الذي يحمله هذا

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ١٣١.

الكتاب: حدّ ما يمكن تسميته بالتأويل المشروع في مقابل التأويل المتعسف. ف (ريكور) يُقرّر، في مواضع عدّة، أنّ التأويل الجيد هو الذي يُعطي النص الأمانة التي يستحقها، ولا يُسقط عليه ما لا يحتمله، وأن هناك تأويلات أكثر صلاحيةً من غيرها. لكنه حين يُسأل بأي معيار يتحقّق هذا التمييز، يُقدّم إجاباتٍ تنتهي في الغالب إلى نوع من الحكم التأويلي الذي يُنجزه المؤوّل المتمرّس الذي يملك الحساسية الكافية، والأدوات المنهجية اللازمة، والانفتاح الوجودي المطلوب. وهذه الإجابة، رغم صحتها الجزئية، تتضمّن افتراضاً لم يُساءل: من يُحدّد من هو المؤوّل المتمرّس؟ ومن يملك سلطة الحكم على التأويلات؟ وهل الإجماع التفسيري، الذي يُشير إليه (ريكور) أحياناً بوصفه معياراً للتأويل الصالح، هو إجماع فعلي بين التقاليد التأويلية المختلفة أم هو إجماع داخل التقليد الأكاديمي الغربي الذي يُقدّم نفسه بوصفه الإجماع الإنساني الكوني؟

وهذا السؤال الأخير هو الذي يُوصّل النقد الريكوري إلى ما يتجاوز (ريكور): فهيرمينوطيقا التأويل المشروع التي يُبشّر بها — وهي هيرمينوطيقا تحترم النصّ، وتُنصف الآخر، وتأبى الإسقاط والتعسف — تبقى هيرمينوطيقا غربية في مرجعيّاتها، وفي نماذجها، وفي معايير مشروعيتها، وما تُقدّمه من إجراءات التأويل المشروع لم يُختبر فعلاً في

مواجهة التقاليد التأويلية الكبرى خارج الغرب: لم يُختبر في مواجهة التأويلية الإسلامية، التي طوّرت منظومات للتعامل مع النص المقدّس، تتجاوز في تعقيدها ودقّتها كل ما طوّره الهيرمينوطيقا الحديثة، ولم يُختبر في مواجهة تأويلية الـ«ميماسا» الهندوسية التي مثّلت قبل ألفي عام نظريةً متكاملة في المعنى، والنص، والتأويل. وهذا الغياب ليس مجرد قصور في التطبيق، بل هو كاشف عن حدٍّ في النظرية ذاتها: نظرية التأويل المشروع عند (ريكور) مشروعةٌ داخل الأفق الذي نشأت فيه، وادّعاء كونيتها هو ادّعاء يحتاج اختبار ما هو خارج هذا الأفق قبل أن يُقبل — وهذا الاختبار هو بالضبط ما سيُحاول الفصل الأخير المضي فيه.

المبحث الثاني: (هابرماس) — نقد الأيديولوجيا والتواصل الحر

حين يُقرأ (يورغن هابرماس) في سياق تاريخ الهيرمينوطيقا، فإن أول ما يلفت النظر هو أنه لم يجئ إليها من بابها، بل جاء إليها من باب مواجهتها: فهو لم ينشأ في الكنف الهيرمينوطيقي، كما نشأ (ريكور)، ولم يتشكّل فكره في خضم قراءة (هايدغر) و(غادامير)، وإن قرأهما

لاحقًا بعمق وجدية، بل نشأ (هابرماس) في كنف النظرية النقدية التي أسَّسها ماكس (ماكس هوركهايمر-Max Horkheimer) و(تيودور أدورنو-Theodor Adorno) في مدرسة فرانكفورت، تلك النظرية التي وجدت في الماركسية موارد للنقد الاجتماعي، وفي (سيغموند فرويد-Sigmund Freud) أدوات لكشف ما يخفيه الوعي عن نفسه، وفي التنوير الأوروبي موضوعًا للنقد الداخلي الجذري الذي يُسأله في افتراضاته الكبرى لا مجرد نقد في تطبيقاته. ومن هذه الخلفية الفكرية الغنية والمتوترة، جاء (هابرماس) إلى مجادلة (غادامير)، لا بوصفه متخصصًا في الهيرمينوطيقا، يُصحح مسارها من الداخل كما فعل (ريكور)، بل بوصفه فيلسوف اجتماع ونقد يرى في المشروع الغاداميري خطرًا فلسفيًا محددًا يهدد ما يعتبره شرطًا لا تنازل عنه لأي فكر نقدي مشروع: إمكانية تجاوز التقليد ونقده من خارجه.

ومفارقة (هابرماس) الكبرى في تاريخ الهيرمينوطيقا هي أنه جاء إلى هذا الحقل ليُجادله ففتح فيه بابًا لم يكن مفتوحًا: باب السؤال عن السلطة والأيدولوجيا والتشويه البنيوي في أعماق الفهم الإنساني. فبينما كانت الهيرمينوطيقا الغاداميرية تتحدث عن التقليد بوصفه وسطًا حيًا للفهم، وعن الأفق بوصفه شرطًا إيجابيًا للمعرفة، وعن انصهار الآفاق بوصفه الصورة الأصلية للتواصل الإنساني، جاء (هابرماس)

ليسأل بصوت لم يسبقه فيه أحد داخل الهيرمينوطيقا: ماذا لو كان التقليد نفسه حاملاً للتشويه والهيمنة؟ وماذا لو كان الأفق الذي يقف فيه المؤول أفقاً مُشوَّهاً بعلاقات قوَّة غير معترَف بها؟ وماذا لو كان ما يُسمَّيه (غادامير) بانصهار الآفاق ليس لقاءً بين أفقين متكافئين، بل إخضاعاً لأفق ضعيف في أفق قوي مع إعطاء هذا الإخضاع اسم الفهم والتواصل؟

هذه الأسئلة التي طرحها (هابرماس) بحدَّة وصرامة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته — في مجادلاته الشهيرة مع (غادامير) التي تُشكِّل من أخصب الجدالات الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر — ليست أسئلة تقنية تتعلَّق بتفاصيل المنهج، بل أسئلة تمسُّ قلب ما تدَّعيه الهيرمينوطيقا من كونية وحياد وانفتاح. وقد ذهب (هابرماس) في مجادلته لـ (غادامير) إلى تطوير مشروع بديل يرى فيه المكمل الضروري للهيرمينوطيقا، لا رديفها ولا نقيضها: مشروع نظرية الفعل التواصلية الذي يجعل من العقل التواصلية الخالي من الهيمنة المثال التنظيمي الأعلى لكل تفاهم بشري مشروع.

وما يجعل مبحث (هابرماس) محورياً في بنية هذا الكتاب ليس فقط أهمية مشروعه الفكري في ذاته، بل دوره الاستراتيجي في سياق الكتاب؛ حيث يُقدِّم (هابرماس) النقد الأشدَّ حدَّةً للهيرمينوطيقا الغربية

من داخلها، وهذا النقد — رغم أنه يبقى نقدًا داخليًا لم يتجاوز حدود البيت الغربي كما سنرى — يُعطي القارئ الأدوات المفاهيمية الأولية لفهم ما سيأتي في الفصل الأخير: إذا كان نقد الأيديولوجيا ضروريًا داخل التقليد الغربي ذاته كما يقول (هابرماس)، فكم هو أكثر ضرورة حين يتعلّق الأمر بادعاء هذا التقليد الكونية في مواجهة التقاليد التأويلية الأخرى؟

يتناول هذا المبحث مشروع (هابرماس) في محاوره الثلاثة الكبرى: نقده لـ (غادامير)، وكشفه للحدود التي يقف عندها مشروع التقليد الحي، ثم نظريته في الفعل التواصل، وما تُقدّمه من معيار للتفاهم المشروع خارج حدود الهيمنة والتشويه، وأخيرًا الحدود البنيوية التي يقف عندها (هابرماس) نفسه ويكشف عنها — دون أن يتبّه إليها كليًا — موقفه من العقل التواصل بوصفه معيارًا كونيًا.

أولاً: نقد (هابرماس) لـ (غادامير)

١ - التقليد يحمل السلطة والتشويه لا الحكمة وحدها

الجدل الذي نشأ بين (هابرماس) و(غادامير) في أواخر ستينيات القرن العشرين، وامتدّ إلى سبعينياته، لم يكن جدلاً أكاديميًا بين متخصصين يتنازعون في تفاصيل المنهج، بل كان مواجهةً بين فهمين

مختلفين جذريًا لما تعنيه العقلانية الإنسانية، وما تستلزمه من موقف من التقليد والسلطة والتاريخ. ف (غادامير) — كما رأينا في الفصل السابق — يرى في التقليد الوسط الحي الذي يعمل فيه الفهم الإنساني ومن خلاله، ويرى في الأحكام المسبقة الموروثة شرطًا إيجابيًا للفهم لا عبئًا أمامه، ويرى في السلطة التي يحملها التقليد سلطةً حكمة متراكمة تستحق الاعتراف لا مجرد إكراه اجتماعي ينبغي تجاوزه. أما (هابرماس)، فيقرأ هذا الموقف الغاداميري بعين المفكر النقدي، الذي تشرب من مدرسة فرانكفورت، الشك الجذري في كل ادعاء بالحياد والطبيعية، وكل تطبيع للسلطة تحت مُسمّى الحكمة والتقليد، فيجد فيه خطرًا فلسفيًا حقيقيًا لا مجرد اختلاف في التأكيد.

فالخطر، الذي يراه (هابرماس) في المشروع الغاداميري، يتمركز في نقطة واحدة محددة: أن (غادامير) حين يُعيد الاعتبار للتقليد ويجعل من الإقامة فيه شرط الفهم الحقيقي، إنما يفقد الفكر الإنساني القدرة على نقد هذا التقليد نقدًا جذريًا من خارجه. فإذا كنّا دائمًا، وبالضرورة داخل التقليد، نفهم من خلاله ولا نستطيع الوقوف خارجه، وإذا كانت محاولة تجاوزه وهمًا تنويريًا لا أساس له، فبأي أفق نستطيع نقده؟ وكيف نُميز بين ما في التقليد من حكمة حقيقية تستحق الاعتراف، وما فيه من هيمنة وتشويه وإكراه تاريخي يستوجب المقاومة؟ والجواب

الغادامري الضمني — أن التمييز يتم من داخل التقليد ذاته في ضوء ما تُتيحه لحظات الحوار وانصهار الآفاق — لا يُنفع (هابرماس)؛ لأنه يفترض أن التقليد يُتيح دائماً من الداخل أدوات نقده، وهذا افتراض يُكذِّبه التاريخ مراراً: فأشد التقاليد قمعاً وهيمنةً هي بالضبط تلك التي تمتلك من الداخل آليات إعادة الإنتاج التي تجعل ما فيها من تشويه يبدو طبيعياً وبديهيًا لمن يعيش في كنفها^(١).

ولفهم عمق هذا النقد لا بد من استحضار المفهوم الذي يشكّل نواته الصلبة: مفهوم التشويه الأيديولوجي (Ideologische Verzerrung)؛ حيث ورث (هابرماس) من (ماركس-Marx)، ومن مدرسة فرانكفورت الاعتقاد بأن العلاقات الاجتماعية، القائمة على الهيمنة والاستغلال، تُنتج بالضرورة وعياً مُشوَّهاً يُخفي على حامله حقيقة وضعه، ويُقدِّم له بنى الهيمنة بوصفها بنيةً طبيعيةً وكونيةً، لا تاريخيةً وقابلةً للتغيير. وقد استفاد (هابرماس) من فرويد أيضاً في هذا الاتجاه: فكما أنَّ الكبت النفسي يُنتج وعياً لا يعرف نفسه مُشوَّهاً، بل يرى في تشويهِه حقيقةً، فكذلك الهيمنة الاجتماعية تُنتج وعياً يُضفي على بنى القهر طابع البدهية والطبيعية، وينكر تاريخيتها وقابليتها للنقد والتجاوز. وما

١ - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ٢١٨.

يُسَمِّيهِ (غادامير) بحكمة التقليد المتراكمة هو، في كثير من الحالات، هذا الوعي المُشوَّه الذي تكلَّس عبر الأجيال واكتسب من خلال تكلَّسه مظهر الحكمة الراسخة وسلطة ما هو بديهي لا يُسأل^(١).

ويُقَدِّم (هابرماس)، لتوضيح هذه النقطة، أمثلةً من التاريخ الاجتماعي، يجد فيها الدليل الأوضح على أن التقليد لا يُتَّيح دائماً من الداخل أدوات نقد التشويه الذي يحمله. فتقاليد العبودية في المجتمعات القديمة كانت تُنتج وعياً يرى في العبودية نظاماً طبيعياً قائماً على اختلاف طبيعي بين البشر، وكان كل من يعيش في كنف هذا التقليد — سواء أكان سيِّداً أم عبداً في حالات كثيرة — يدرك علاقات الهيمنة هذه بوصفها معطيات طبيعية، لا إكراهاً تاريخياً. وما الذي أتاح نقد هذا التقليد وتجاوزه في نهاية المطاف؟ ليس الحوار الداخلي مع التقليد واستجلاء حكمته المتراكمة كما يقترح (غادامير)، بل إطاراً مرجعياً مغايراً نشأ خارج التقليد، يُتَّيح رؤية ما كان مخفياً فيه، ونقده بمعايير تتجاوز معاييرهِ. وكذلك تقاليد التمييز بين الجنسين، والعنصرية، والاستعمار، كلّها تقاليد نشأت، وترسّخت، وطرّرت آليات داخلية لإعادة إنتاج نفسها، وتقديم هيمنتها بوصفها طبيعيةً، ولم يكن

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ج ١، ص ١٤٧.

ممكناً تجاوزها إلا بالوقوف خارجها، ونقدها من أفق لا تُتيحه هي من الداخل.

ولهذا يرى (هابرماس) أن الهيرمينوطيقا، بوصفها فناً للفهم الممكن داخل التقاليد، تحتاج إلى تكملة ضرورية لا تقدر عليها بمفردها: نظرية نقدية تكشف التشويه الأيديولوجي الكامن في التقاليد، وتُقدّم معياراً للتمييز بين الفهم الحقيقي والفهم الزائف — أي الفهم الذي يُعيد إنتاج الهيمنة تحت مُسمّى الفهم الأصيل. وهذه التكملة ليست شيئاً يمكن للهيرمينوطيقا تقديمه من الداخل بل شيئاً تحتاجه من خارجها: نظرية اجتماعية نقدية تُحلّل بنى السلطة والهيمنة، وتُقدّم للممارسة التأويلية معياراً خارج التقليد يُتيح الحكم عليه لا الاستسلام له. وهذا المعيار هو ما سيُطوّره (هابرماس) في نظريته عن الفعل التواصلي التي ستُشكّل الجواب عن سؤال: من أين يأتي معيار النقد إذا كنّا دائماً داخل التقليد؟

٢ - ضرورة نقد الأيديولوجيا خارج الهيرمينوطيقا

ينبثق مشروع (هابرماس) من نقده لـ (غادامير) الإيجابي الذي لا يكتفي بالهدم، بل يُقدّم بديلاً فلسفياً محدّداً: ضرورة نقد الأيديولوجيا بوصفه شرطاً للفهم الحقيقي لا إضافةً تحسينيةً له. وهذا المشروع يستند إلى تمييز محوري طوّره (هابرماس) في كتابه «المعرفة والمصلحة» بين

ثلاثة أنواع من المصالح المعرفية التي تُحرِّك أشكال المعرفة الإنسانية المختلفة: المصلحة التقنية التي تُحرِّك العلوم التجريبية، وتسعى إلى التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها، والمصلحة العملية التي تُحرِّك العلوم التأويلية — بما فيها الهيرمينوطيقا — وتسعى إلى التفاهم والتواصل بين الذوات الإنسانية، والمصلحة التحريرية التي تُحرِّك النظرية النقدية، وتسعى إلى التحرُّر من كل أشكال الهيمنة والتشويه الأيديولوجي^(١).

وما يجعل هذا التمييز الثلاثي بالغ الأهمية، في سياق الهيرمينوطيقا، هو أنَّه يُبيِّن أن الهيرمينوطيقا، بوصفها علم التفاهم العملي، تخدم مصلحة مشروعة وضرورية، لكنَّها لا تستطيع وحدها تأمين شرط التحرُّر من التشويه الذي تُنتجه بنى الهيمنة في الفهم الإنساني. فالهيرمينوطيقا التي تسعى إلى فهم ما يقوله التقليد، والانفتاح على أفقه، والحوار مع نصوصه، تعمل دائماً داخل ما هو معطى من إطار ثقافي وتاريخي دون أن تسأل: ما الذي يجعل هذا الإطار ممكناً ومقبولاً وطبيعياً؟ وما الذي يُسكت الأصوات التي لا تجد لها مكاناً في هذا الإطار؟ وما الذي يجعل بعض التأويلات تبدو بديهيةً ومقبولةً بينما تبدو تأويلات أخرى

١ - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ٩٧.

شاذةً وغريبةً قبل أن تُختبر بأي معيار نقدي حقيقي؟ هذه الأسئلة لا تُثيرها الهيرمينوطيقا من تلقاء نفسها؛ لأنَّ طبيعتها — كونها فنًّا للفهم الممكن داخل التقليد — تجعلها تُجيب دائماً عن سؤال كيف نفهم لا عن سؤال ماذا يُخفي هذا الفهم.

وقد وجَّه (هابرماس) نقده إلى (غادامير) عبر مفهوم محوري، استمدّه من التحليل النفسي، ووظَّفه في السياق الاجتماعي: مفهوم التواصل المُشوَّه بنيويًا. (Systematically distorted communication). فالتواصل الإنساني لا يجري دائماً في شروط الحرية والتكافؤ التي يفترضها (غادامير) حين يتحدَّث عن الحوار وانصهار الآفاق، بل كثيراً ما يجري في شروط علاقات قوَّة غير متكافئة، تُنتج تشويهاً بنيويًا في التواصل يجعل ما يبدو حواراً حرّاً في الظاهر إكراهاً مُقنَّعاً في الباطن. وهذا التشويه لا يحدث بالضرورة بفعل إرادة واعية من طرف مهيمن، بل يحدث بصورة بنيوية من خلال آليات تُنتجها علاقات القوَّة المتجدِّرة في البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية: الجنس الاجتماعي، والطبقة، والعرق، والتفاوت الثقافي، تُنتج كلها تشويهاً في التواصل، يجعل بعض الأصوات أكثر مسموعةً، وبعض التأويلات أكثر شرعيةً، وبعض المشاركين في الحوار أكثر تأثيراً — لا بسبب جودة حججهم، بل بسبب موضعهم في شبكة علاقات القوة.

والمثال الذي يُقدِّمه (هابرماس) على هذا التشويه البنيوي في التواصل هو العلاقة بين المعالج النفسي ومريضه في التحليل النفسي: فالمريض يتكلَّم، لكن ما يقوله لا يُعبِّر عن حقيقة حاجاته الأصلية، بل عن تشويه نفسي يحول دون التعبير المباشر عن هذه الحاجات. والتحليل النفسي يكشف هذا التشويه، لا بالاستماع السلبي لما يقوله المريض — أي لا بالفهم الهيرمينوطيقي المحض — بل بتعليق ما يُقال والتساؤل عما لا يُقال، وعن الآليات التي تمنع قوله. وكذلك الحال في التشويه الاجتماعي والأيديولوجي: النقد الاجتماعي لا يكتفي بفهم ما يقوله التقليد، بل يسأل عما يُسكته التقليد، وعن الآليات التي تجعل بعض الأسئلة غير قابلة للطرح في الفضاء التداولي الذي يُتيح هذا التقليد^(١).

وما يجعل هذا النقد الهابرماسي بالغ الأهمية، في سياق كتابنا، هو أنَّه يُقدِّم — دون أن يُدرك ذلك كاملاً — أداة نقدية يمكن توجيهها ضد الهيرمينوطيكا الغربية ذاتها، لا ضد مجرد تطبيقاتها. فإذا كان التواصل يمكن أن يكون مُشوَّهاً بنيوياً بفعل علاقات قوة غير معترف بها، وإذا كانت الهيرمينوطيكا الغربية قد نشأت وتطوَّرت في سياق حضارة كانت

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ج ١، ص ١٧٩.

في ذروة هيمنتها الكونية، فهل من الممكن أن تكون الهيرمينوطيقا الغربية ذاتها نوعاً من التواصل المُشوّه بنيوياً: تواصلاً يدّعي الكونية، ويُقدّم نفسه بوصفه العلم الإنساني الكوني للفهم، بينما هو في حقيقته تأطير لتجربة حضارية خاصة في مصطلحات كونية تُسكت التجارب الأخرى، وتجعلها لا تجد لها لغة مناسبة في الفضاء الأكاديمي الذي تهيمن عليه هذه الهيرمينوطيقا؟ هذا السؤال الذي لم يطرحه (هابرماس) على الهيرمينوطيقا الغربية بهذه الصراحة — لأنّه كان مشغولاً بنقد الهيرمينوطيقا من داخل البيت الغربي لا بنقد البيت ذاته — هو السؤال الذي سيطرحه الفصل الأخير من هذا الكتاب بكل وضوح، وبكل ما يستلزمه من جرأة فلسفية.

ثانياً: نظرية الفعل التواصلي

١ - التواصل الخالي من الهيمنة بما هو مثال تنظيمي

لم يكن (هابرماس) مفكراً يكتفي بالهدم والنقد ثم يترك الساحة فارغة من البديل، فهذا النمط من الفلسفة السلبية كان يرفضه بوصفه عقماً فكرياً لا يُسهم في مشروع التحرّر الإنساني الذي التزم به. ولهذا فإنّ نقده لـ (غادامير) — رغم حدّته وجذريته — لم يكن غايةً في ذاته، بل مدخلاً لمشروع إيجابي طموح: بناء نظرية في العقلانية التواصلية

تُقَدِّمُ معيارًا للتفاهم الإنساني المشروع يتجاوز حدود الهيرمينوطيقا دون أن يُلغِيها، ويُجِيبُ عن السؤال الذي تركته معلقًا: من أين يأتي معيار التمييز بين الفهم الحقيقي والفهم المُشوَّه إذا كنَّا لا نستطيع الوقوف خارج التقليد الذي نفهم منه؟

والجواب الذي أسس له (هابرماس) هذه النظرية هو مفهوم الفعل التواصلِي (Kommunikatives Handeln) الذي يُمَيِّزُه تمييزًا جوهريًا عن الفعل الاستراتيجي. فالفعل الاستراتيجي هو ذلك الفعل الذي يسعى فيه الفاعل إلى تحقيق أهداف محدَّدة مسبقًا باستخدام الآخرين وسائل لا غايات، أي الفعل الذي يُعامل الآخر موضوعًا للتأثير، والإقناع، والتوجيه، لا شريكًا في البحث المشترك عن الحقيقة. أمَّا الفعل التواصلِي فهو ذلك الفعل الذي يسعى فيه المتحاورون إلى التفاهم والتوافق من خلال تبادل الحجج المشروعة التي يمكن للجميع فهمها، وتقويمها، والموافقة عليها، أو رفضها بحُرِّيَّة؛ أي الفعل الذي يُعامل الآخر شريكًا في حوار تحكمه قواعد العقلانية لا علاقات القوة^(١).

وما يجعل هذا التمييز هيرمينوطيقيًا في عمقه — رغم أن (هابرماس)

لا يُقدِّمه في سياق هيرمينوطيقي صريح — هو ما ينطوي عليه من إعادة تعريف لما يعنيه الفهم الحقيقي. فالفهم الحقيقي عند (هابرماس) ليس ما يُنتجه انصهار الآفاق غاداميريًا، وليس حدثًا يجري في لحظة اللقاء بين المؤول والنص في كنف التقليد الحي، بل هو ما يُنتجه الحوار الخالي من الهيمنة بين ذوات عاقلة تتبادل الحجج المشروعة في فضاء تداولي، يضمن لكل مشارك حق الكلام، والاعتراض، والمطالبة بالتبرير. وهذا الحوار ليس وصفًا لما هو كائن، بل مثالًا تنظيميًا (regulatives Ideal) يُحدّد ما ينبغي أن يكون عليه التواصل الإنساني حتى يُنتج فهمًا حقيقيًا، لا فهمًا مُشوَّهًا بعلاقات القوة والهيمنة.^(١)

ومفهوم المثال التنظيمي هذا هو من أكثر المفاهيم الهابرماسية دقّة وأكثرها عرضةً لسوء الفهم. ف (هابرماس) لا يدّعي أن الحوار الخالي من الهيمنة موجود فعلاً في الحياة الإنسانية الراهنة، أو أنه مُحقّق في أي مجتمع بعينه — وهذا ما يجعله في مأمن من الاعتراض السهل بأن الواقع يكذّبه، بل يقول إنه المثال الذي يُحيل إليه كل فعل تواصلية فعلي حين يدّعي المتحاورون أنهم يتحاورون بحسن نية: فحين يقول

١ - اسمه الاصطلاحيّ الأشهر «وضع الكلام المثالي»؛ واللافت أنّ (هابرماس) تراجع عنه لاحقًا فوصفه بأنه «مُفرط في التشيء»، مستبدلاً به «افتراضاتٍ تداوليةٍ مناقضةٍ للواقع».

متحاوران إنهما يبحثان عن الحقيقة معاً، فإنهما يفترضان ضمناً إمكانية حوار خالٍ من الإكراه، وهذا الافتراض الضمني هو بالضبط ما يجعل التواصل ممكناً ويُعطيه معناه. والمثال التنظيمي لا يصف الواقع بل يُقدِّم معياراً ينقد الواقع، ويُظهر كيف يُخفق التواصل الفعلي في تحقيق ما يدّعيه، وهذا الإخفاق هو ما تكشفه النظرية النقدية حين تُحلّل بنى الهيمنة في التواصل الاجتماعي^(١).

وقد بنى (هابرماس) مفهوم الفعل التواصلي على ما يُسمّيه بادّعاءات الصلاحية (Geltungsansprüche) التي يرى أنها كامنة في كل فعل كلامي حقيقي: فحين يتكلّم إنسان في سياق تواصلي جادّ، فإنه يرفع ضمناً ثلاثة ادعاءات متزامنة — ادعاء الصحة بأن ما يقوله حقيقي، وادعاء الصواب الخُلقي بأن ما يقوله مشروع في السياق المعياري الذي يجري فيه الحوار، وادعاء الصدق بأنه يُعبّر فعلاً عما يعتقد. وهذه الادعاءات الثلاثة ليست حكماً يُصدره الفاعل على كلامه من الخارج، بل هي شرط الكلام ذاته: من يتكلّم يرفع هذه الادعاءات ضمناً، ومن يُنكر أنه يرفعها في الحقيقة يكون إما مُخادعاً أو خارجاً من دائرة الكلام الجاد. والتواصل الخالي من الهيمنة هو التواصل الذي تُناقش فيه هذه

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ج ١، ص ٢٤٣.

الادعاءات بحُرِّية وتستطيع كل ذات مشاركة أن تطرح أسئلة عن أي منها، وتطالب بتبريره، وترفضه إذا أخفق في تقديم تبريره الكافي^(١).

٢ - العقل التواصلي وميعار الاتفاق الحرّ

من مفهوم الفعل التواصلي ومن نظرية ادّعاءات الصلاحية يُطوّر (هابرماس) مفهومه الأكثر طموحًا وإثارةً للجدل في آن واحد: مفهوم العقل التواصلي (Kommunikative Vernunft) بوصفه الشكل الوحيد للعقلانية الذي يستطيع الصمود في مواجهة النقد ما بعد الحداثي، دون الانزلاق إلى النسبية الجذرية التي تجعل كل تمييز بين الفهم الحقيقي والفهم المُشوّه مستحيلًا. ف هابرماس) يُدرك — وهذا ما يجعله أكثر تطورًا من كثير من المدافعين عن العقلانية الحديثة — أن العقل الأداتي الذي انتقده (هوركهايمر) و(أدورنو)، في "جدل التنوير"، هو عقل أحادي البعد، يُختزل في السيطرة والتحكّم، ولا يستطيع تأسيس معيار للتواصل الإنساني الحقيقي. لكنه يرفض، في الوقت ذاته، الاستنتاج الذي يصل إليه كثير من منتقدي الحداثة: أن نقد العقل الأداتي يُفضي بالضرورة إلى نقد العقلانية كلها، والاستسلام

١ - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ٢٦٧.

للتقليد، أو لتعدد اللغات والأنظمة المعيارية التي لا يجمعها جامع. والخروج الذي يُقدِّمه (هابرماس) هو التمييز الجذري بين العقل الأداتي المتقدم وعقل تواصلِي مغاير، لا يعمل في منطق السيطرة على الطبيعة والآخرين، بل في منطق التفاهم المتبادل والبحث المشترك عن الحقيقة. وهذا العقل التواصلِي لا يُوجد في عقل فردي متأمِّل كما يُوجد العقل الترانسندنتالي عند (كانط) و(هوسرل)، بل يُوجد في الممارسة التواصلية الفعلية بين الذوات حين تتحاور وتتبادل الحجج، وتسعى معاً إلى التوافق الحرّ. ولهذا فهو ليس عقلاً يملكه الفرد، بل عقل يتشكّل في العلاقة بين الذوات ويتجلّى في جودة إجراءات التواصل لا في محتوى نتائجه: التواصل الذي يجري وفق معايير الحوار الحرّ يُنتج فهمًا مشروعًا بصرف النظر عمّا يصل إليه من نتائج، والتواصل الذي يجري في ظلّ الإكراه والهيمنة يُنتج توافقًا زائفًا مهما بدا في ظاهره حرًّا وطبيعياً^(١).

وقد دفع (هابرماس) هذا المشروع إلى أبعد مداه حين صاغ ما يُعرف بخُلُقِيّات الحوار (Diskursethik) التي تجعل من إجراءات الحوار الحرّ معياراً للحكم الخُلُقِيّ ذاته: ليس ما يقوله المحتوي الخُلُقِيّ

هو ما يُعطيه مشروعيته، بل ما تُقرّه إجراءات الحوار الحرّ بين جميع المعنيين. وهذا الانتقال من خُلُقيات المحتوى إلى خُلُقيات الإجراء هو واحد من أكثر المساهمات الهابرماسية تأثيراً في الفلسفة الخُلُقية المعاصرة وفي الفلسفة السياسية؛ لأنه يُقدّم معياراً للمشروعية يتجاوز الخصوصيات الثقافية، دون أن يفرض محتوىً معيارياً بعينه. فبدلاً من أن يقول (هابرماس): هذه القيم صحيحة كونياً — وهو ادعاء يستلزم الاستناد إلى تقليد محدد ينكر كونيته من حيث يدّعيها — يقول: هذه الإجراءات مشروعة كونياً؛ لأن كل ذات عاقلة حين تُشارك في الحوار الجاد تفترض ضمناً شروطه. وهذا التمييز بين الإجراء والمحتوى هو ما يُعطي النظرية الهابرماسية ادّعاءها بالكونية في مواجهة اعتراض النسبية^(١).

وما يجعل هذا المشروع الهابرماسي الطموح بالغ الأهمية الهيرمينوطيقية — وإن لم يُقدّمه (هابرماس) في إطار هيرمينوطيقي صريح — هو أنه يُقدّم معياراً خارج التقليد يُتيح نقده وتقويمه بمعايير لا تستمدّها من التقليد المُراد نقده. فحين تُحلّل نصوص التقليد في ضوء السؤال: هل أتاح هذا التقليد لجميع المعنيين المشاركة الحرّة في

تشكيل المعنى؟ وهل أسكت أصواتًا كان ينبغي أن تُسمع؟ وهل قدّم ما هو إكراه تاريخي بوصفه حكمةً كونيةً؟ — حين تُطرح هذه الأسئلة يصبح نقد التقليد ممكنًا من خارجه دون الحاجة إلى تقليد بديل يملك بدوره ادعاءاته الخاصة بالكونية. وهذا بالضبط ما افتقر إليه (غادامير) في مشروعه، وما كان ينبغي أن يُضيفه (ريكور) لكنه لم يفعل بالصورة الكافية.

لكنَّ الفائدة الكاملة من نقد الأيديولوجيا الهابرماسي لا تتوقّف عند ما يُقدّمه داخل التقليد الغربي، بل تمتدّ إلى ما يمكن استخلاصه من الخارج: فإذا كان التواصل المُشوّه بنويًا يُنتج تفاهمًا زائفًا، يُعيد إنتاج الهيمنة تحت مُسمّى الفهم، وإذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية قد نشأت وسادت في سياق هيمنة حضارية كونية، فهل من المشروع أن نسألها بالمعيار الهابرماسي ذاته: هل أتاحت لجميع التقاليد التأويلية المشاركة الحرّة في بناء معايير الفهم المشروع؟ وهل قدّمت معايير التأويل التي نشأت في سياقها الحضاري الخاص بوصفها معايير كونية، دون أن تخضع لاختبار الحوار الحر مع التقاليد الأخرى؟ هذا السؤال الذي يتولّد من أدوات (هابرماس) ذاتها هو السؤال الذي يتجاوزه هو نفسه — كما سنرى في المحور الثالث — ويُلقِي بثقله على ما سيأتي في الفصل الأخير.

ثالثاً: من يحدد شروط التواصل "الحُر"؟ - حدود المشروع الهابرماسي وتناقضاته الداخلية

لا يمكن الاكتفاء في قراءة (هابرماس) بالإعجاب بما أنجزه من نقد جذري للمشروع الغادامري، وبما قدّمه من إطار بديل لتفكير في التواصل الإنساني، ينتصر للعقلانية النقدية في مواجهة الاستسلام للتقليد. ف(هابرماس) نفسه يستحق من قارئه ما طالب هو بتطبيقه على (غادامير): أن يُخضع مشروعه لاختبار نقد الأيديولوجيا الذي يطالب به غيره، وأن يسأل عن التشويه البنيوي الكامن في مشروعه ذاته دون أن يُعفيه من المحاسبة بحجة أنه هو صاحب المعيار النقدي. وهذا ليس نقضاً لمشروعه كله بل إكمال لمنطقه الداخلي: فالمفكر الذي يُؤسّس مشروعه على مبدأ أن كل ادعاء بالمشروعية يستلزم التبرير العام والمساءلة الحرة يُلزم نفسه قبل غيره بالخضوع لهذا المبدأ، ومن يُجادله بأدواته ذاتها لا يخونه بل يكرمه.

والتناقض الأول الذي يتولّد من داخل المشروع الهابرماسي يتعلّق بما يمكن تسميته بالتناقض بين الإجراء والمحتوى في نظرية الفعل التواصلية؛ حيث يدّعي (هابرماس) أنّ نظريته تتجاوز الخصوصية الثقافية؛ لأنها لا تفرض محتوىً معيارياً بعينه، بل تُقدّم إجراءات الحوار الحُرّ بوصفها معياراً كونياً يُقبله كل عاقل بصرف النظر عن انتمائه

الثقافي. لكنَّ هذا الادعاء يصطدم بسؤال لم يُجب عنه (هابرماس) بما يكفي: من أين جاءت هذه الإجراءات ذاتها؟ وما الخلفية الفلسفية والحضارية التي أنتجتها وشكّلت ما تعنيه؟ فالحوار الخالي من الهيمنة، الذي يُقدّمه (هابرماس) مثلاً تنظيمياً، هو في صياغاته المحددة نموذج يستند إلى تصور للعقلانية يُجذّر في التقليد الكانطي للفلسفة النقدية، وفي التقليد الغربي للديمقراطية التداولية، وفي نموذج الفضاء العام البرجوازي الأوروبي. وهذا النموذج ليس عقلانيةً كونيةً تجاوزت ثقافتها، بل عقلانية غربية تُقدّم نفسها بوصفها كونيةً؛ لأنها تملك من القوة الحضارية ما يُتيح لها هذا التقديم^(١).

والدليل على هذا التحيزُ الضمني في نظرية الفعل التواصلي يكمن في طريقة تعامل (هابرماس) مع التقاليد الفكرية غير الغربية؛ حيث يُقرّ (هابرماس) بأن ثمة تقاليد متعددة تُقدّم إجاباتٍ مختلفة عن أسئلة الأخلاق والعدالة والتواصل، لكنه يرى أن التقليد الغربي الحديث وصل إلى مستوى من التمايز البنوي والتعقيد العقلاني الذي لم تبلغه التقاليد الأخرى بعد. وهذا الحكم التطوري — وإن صاغه (هابرماس) بلغة سوسيولوجية هادئة لا بلغة استشراقية صريحة — هو في جوهره

الفصل الرابع - المبحث الثاني ٢٠١ ▪

حكم يُعيد إنتاج التراتبية الحضارية الغربية بأدوات فلسفية: التقليد الغربي مرحلة متقدمة والتقاليد الأخرى مراحل سابقة لم تبلغ ما بلغه بعد. ولا يختلف هذا الحكم في بنيته — وإن اختلف في صياغته — عن حكم (هيجل) الذي جعل من التاريخ الأوروبي غاية التاريخ الإنساني وعن حكم (ماركس) الذي جعل من الرأسمالية الأوروبية المرحلة الضرورية السابقة على التحرر الكوني^(١).^(٢)

ويتعلّق التناقض الثاني بما يمكن تسميته بمشكلة المشاركة المتكافئة في الحوار الكوني الذي يطرحه (هابرماس)؛ حيث يُقرر (هابرماس) أن الحوار المشروع هو الحوار الذي يُتيح لجميع المعنيين المشاركة الحرّة، وأن أي قيد على هذه المشاركة يُفسد الحوار ويحوّله إلى تواصل مُشوّه. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: من هم المعنيون بالحوار؟ وبأي لغة يجري؟ وفي أي سياق مؤسسي وأكاديمي وثقافي تُطرح موضوعاته وتُحسم قضاياها؟ فإذا كان الحوار يجري باللغة

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ج ١، ص ٣٤٧.

٢ - يُسند هذا النقْدَ نقْدٌ من داخل النظرية النقدية ذاتها: ترى إيمي ألن أن تطوّر (هابرماس) و(هونيث) «فرضٌ لمُثل الغرب على غيره» (The End of Progress)، ويبيّن (ديبيش تشاكرابارتي) أن هذا المنطق التاريخانيّ أحوال غير الأوروبيين إلى «غرفة انتظارٍ في التاريخ» (Provincializing Europe).

الأكاديمية الغربية بمفاهيمها وأطرها ومعاييرها المشروعة، وإذا كانت المشاركة المتكافئة تستلزم الإلزام بهذه اللغة وهذه الأطر ومسلّماتها، فإن التقاليد التأويلية الأخرى لا تستطيع المشاركة في الحوار الكوني إلا بشرط أن تُترجم نفسها إلى اللغة المشروعة للحوار — أي بشرط أن تتخلى عما هو أصيل فيها، وخاص بها، وغير قابل للترجمة إلى هذه اللغة. وهذا يعني في الحقيقة أن المشاركة المتكافئة التي يعدها (هابرماس) شرطاً للحوار الحرّ هي مشاركة في حوار تحدّد قواعده طرف واحد، وهذا الطرف الواحد هو بالضبط التقليد الذي تدّعي الهيرمينوطيقا الغربية التحدث باسمه حين تتكلم عن الفهم الإنساني الكوني.

وقد كشف عن هذا التناقض بوضوح النقدُ ما بعد الكولونيالي للنظرية النقدية — كما عند المؤرّخ (دييش تشاكرابارتي-Dipesh Chakrabarty) والفيلسوفة (إيمي ألن-Amy Allen)؛ إذ يلاحظ أن نظرية (هابرماس) في التواصل الحرّ تُقدّم نفسها بوصفها معياراً كونياً، لكنها في حقيقتها تستلزم قبول الإطار المعياري الغربي للعقلانية التواصلية شرطاً للمشاركة في الحوار الذي يُفترض أنه يُحدّد هذا الإطار المعياري بصورة تشاركية. وهذه الحلقة الدائرية — الحوار يُحدّد المعيار، لكن المعيار يُحدّد من يُشارك في الحوار — هي بالضبط ما

يجعل ادعاء الكونية في نظرية (هابرماس) ادعاءً مثل كل الادعاءات السابقة: مشروع حضارة خاصة يُقدّم نفسه بوصفه مشروع الإنسانية كلها^(١).

ويتعلّق التناقض الثالث بالعلاقة بين مشروع (هابرماس) ومشروع الحداثة الغربية التي يرى نفسه ناقداً لها ومدافعاً عنها في آن واحد؛ حيث يرى (هابرماس) — خلافاً لما بعد الحداثيين — أنّ مشروع الحداثة لم ينتهِ ولم يَفْشَلْ، بل هو مشروع ناقص لم يُكْتَمَلْ ويستوجب الإكمال لا التجاوز. وهو في هذا الدفاع عن الحداثة بوصفها مشروعاً ناقصاً لا فاشلاً، يُقدّم مساهمته في الفكر الفلسفي المعاصر بوصفها الصيغة الأكثر نضجاً لمشروع التنوير الأوروبي. لكنّ هذا الالتزام بمشروع الحداثة الغربية يجعله — من خارج هذا المشروع — شاهداً على إشكاليته لا خارجاً منها: فالمُفكّر الذي يرى مهمّة إكمال مشروع التنوير الأوروبي وتصحيح مساراته هو مُفكّر يقف داخل هذا المشروع، ويحمل قيمه الأساس، ويُعيد إنتاج ادّعاءاته الكبرى، وإن بصورة أكثر تعقيداً وأكثر انتباهاً لانتقاداته. والنقد الذي يوجّه للمشروع التنويري هو نقد من يُريد إصلاح البيت لا من يُريد بناء بيت آخر، ومن يُريد

إصلاح البيت يبقى ساكنه مهما تدمّر من بعض جدرانها. وهذه الحدود الثلاثة مجتمعة تُقدّم صورةً مركّبةً لمشروع (هابرماس) في سياق كتابنا النقدي: فهو من جهة يُقدّم الأدوات الأنجع حتى الآن داخل التقليد الفلسفي الغربي لنقد الهيمنة التأويلية، وكشف التشويه الأيديولوجي في الفهم المُعلَن عنه، ومن جهة أخرى هو يستخدم هذه الأدوات من داخل ما يُريد نقده ولا يستطيع — ولا يُريد — الخروج منه. وهذا يعني أن نقد الأيديولوجيا الهابرماسي يُقدّم نقدًا داخليًا للهيرمينوطيقا الغربية ينتهي بإصلاحها وتصحيح مساراتها، لا بمسألة أسسها الحضارية الأعمق؛ إذ يسأل (هابرماس): من يحدّد شروط التواصل الحرّ داخل التقليد الغربي؟ لكنه لا يسأل: من يحدّد شروط التواصل الحرّ بين التقليد الغربي والتقاليد الأخرى؟ والفصل الأخير من هذا الكتاب هو الذي سي طرح هذا السؤال بكل مباشرة، وبكل ما يستلزمه من مسألة لأسس الهيرمينوطيقا الغربية في مجملها — ليس بوصفها علمًا قاصرًا يحتاج إصلاحًا، بل بوصفها تقليدًا حضاريًا بعينه يُقدّم نفسه بوصفه العلم الكوني للفهم الإنساني.

الفصل الخامس:

النقد الأساس

وصلنا أخيراً إلى اللحظة التي كان الكتاب كله يسير نحوها منذ سطره الأول: لحظة المحاسبة. فالفصول الأربعة السابقة لم تكن استعراضاً تاريخياً لمسار الهيرمينوطيقا الغربية من إرهاصات الكتابة اللاهوتية إلى امتداداتها النقدية الداخلية عند (ريكور) و(هابرماس)، بل كانت بناءً تدريجياً متعمّداً زُرعت فيه البذور النقدية، وتراكت الإشارات المرجأة، وتكثّفت الأسئلة المعلقة — كل ذلك في انتظار هذا الفصل الذي يحصد ما زُرع، ويُجيب عما أُرجى، ويُفجّر ما تراكم. والقارئ الذي تتبّع معنا هذا المسار الطويل يحمل الآن في ذاكرته جملةً من الخيوط المتشابكة التي لم تُحسم: اللاهوتي الكامن في الفلسفي، والأفق الواحد الذي يتظاهر بالكونية، والتقليد الذي يُشرّع دون نقد،

والتواصل الذي يحدّد شروطه طرف واحد، والآخر التأويلي الغائب عن الخريطة — وكل هذه الخيوط ستُنسج في هذا الفصل في نقد متماسك يُعالج الهيرمينوطيقا الغربية من أعماقها.

ولا بدّ من التأكيد منذ البداية على طبيعة هذا النقد ومنهجه حتى لا يُساء فهمه. فهذا الفصل لا يُقدّم نقداً من الخارج يقف موقف الرفض المعارض الذي لا يعترف بما في الهيرمينوطيقا الغربية من إنجاز حقيقي وعمق فلسفي. فقد أعطينا في الفصول السابقة هذه الهيرمينوطيقا حقّها كاملاً، وعرضنا مشاريعها بأمانة وعمق وبأقوى صورها الممكنة، ولم نكن في ذلك العرض نتظاهر بالحياد قبل أن نضرب. كنا صادقين في الاعتراف بأن (شلايرماخر) كشف شيئاً حقيقياً حين جعل سوء الفهم القاعدة لا الاستثناء، وأن (ديلتاي) دافع عن شيء مشروع حين أصرّ على استقلالية العلوم الإنسانية، وأن (هايدغر) أنجز انقلاباً فلسفياً حقيقياً حين جعل الفهم بنيةً وجودية لا فعلاً منهجياً، وأن (غادامير) كشف وهماً حقيقياً حين فضح ادعاء التنوير بالوقوف خارج التقليد، وأن (ريكور) أضاف بُعداً إنسانياً عميقاً حين ربط التأويل بالهوية السردية، وأن (هابرماس) طرح سؤالاً لا يمكن تجاهله حين طالب بنقد الأيديولوجيا شرطاً للفهم الحقيقي. كل هذا حقيقي ومُعترف به ولا نقض له.

لكن الاعتراف بالإنجاز لا يُسوِّغ التغاضي عن الحدود، وهذه الحدود لا تُكتشف من الخارج بل من الداخل: من منطق المشاريع ذاتها، وبأدواتها ذاتها، ومن الأسئلة التي تُثيرها دون أن تُجيب عنها. ومن أعمق ما في هذا النقد أنه نقد يستخدم ما أنتجته الهيرمينوطيقا ضدها: ف (غادامير) الذي يُعلِّمنا أن كل أفق له حدوده، يُعلِّمنا في الوقت ذاته أن أفقه هو محدود، و(هابرماس) الذي يُطالب بكشف التشويه الأيديولوجي في كل تقليد، يُلزمنا بتطبيق هذا المطلب على تقليده هو، و(ريكور) الذي يُثبت أن النص يحمل فائضاً من المعنى لا يُستنفد بأي تأويل مفرد، يُثبت في الوقت ذاته أن التأويل الغربي للتجربة الإنسانية لا يستنفد هذه التجربة.

ويسير هذا الفصل في مسار متصاعد من العام إلى الخاص، ثم من الخاص إلى البديل. يبدأ بالنقد البنيوي العام الذي يُسائل الهيرمينوطيقا الغربية في جذرها اللاهوتي الذي لم تتجاوزه حقاً رغم ادعائها التجاوز، ثم ينتقل إلى النقد الحضاري الذي يكشف كيف أن مركزية الذات الغربية أنتجت إقصاءً للآخر التأويلي أعمق مما اعترفت به الهيرمينوطيقا لنفسها، ثم ينزل إلى مستوى التفصيل في نقد كل مشروع هيرمينوطيقي كبير على حدة، ليُثبت أن الإشكاليات ليست طارئة بل بنيوية متجذرة في كل محطة من محطات المسار، ثم يُواجه الاختبار

التطبيقي الأصعب: ماذا يحدث حين تُطبَّق هذه الهيرمينوطيقا على نصوص من خارج أفقها؟ ثمَّ يعترف بغياب التراث التأويلي العربي الإسلامي عن الخريطة، ويكشف ما فيه من ثراء لا يُختزل في أدوات الهيرمينوطيقا الغربية، وينتهي بخطوط أولى لمشروع تأويلي بديل لا يدّعي الاكتمال، بل يدّعي أن السؤال قد تغيّر، وأن السؤال المتغيّر هو بداية كل فلسفة حقيقية.

وثمة ما ينبغي الإشارة إليه صراحةً عن الأفق الذي ينطلق منه هذا النقد: فهو ليس نقداً من فراغ ولا من موقف الناقد المتفرج الذي لا ينتمي إلى أي تقليد. بل هو نقد يحمل أفقه التأويلي الخاص، أفق تأويلي يرى في عمق التراث الفلسفي الإسلامي — الذي طوّر مفاهيم الظاهر والباطن ومراتب الوجود والتأويل المشروع والسلطة التأويلية المفوّضة إلى درجة من التعقيد والعمق لم يُعطها المشروع الهيرمينوطيقي الغربي حقها — يرى في هذا التراث أرضيةً لتأويلية بديلة لا تلغي ما أنجزته الهيرمينوطيقا الغربية بل تُجاوزه نحو أفق أوسع وأكثر أمانةً للتجربة الإنسانية في تنوّعها وراثتها وتعدد مساراتها. وهذا الأفق لا يُقدّم بوصفه تقليداً خاصاً يُنافس تقليداً آخر بل بوصفه شاهداً على إمكانية أخرى للفهم ظلت غائبة عن الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية طويلاً — وغيبها ذاته جزء من النقد.

المبحث الأول:

العودة إلى الجذر اللاهوتي الكامن في الفلسفة

حين يُعلن علمٌ ما أنه تجاوز أصوله ونسب نفسه إلى أرومة مغايرة لتلك التي نبت في كنفها، فإن أول ما ينبغي على الناقد فعله هو أن يسأل: هل التجاوز المُعلن هو تجاوز حقيقي أم هو تسمية جديدة لشيء قديم؟ وهل تغيير الالاففة يعني تغيير البنية الداخلية؟ وهل الجذر الذي يُدعى الانقطاع عنه قد انقطع فعلاً أم أنه يُغذي الشجرة من تحت الأرض بينما تدّعي أغصانها أنها لا تعرفه؟ هذه الأسئلة هي التي تفرض نفسها على من يُريد أن يقرأ الهيرمينوطيقا الغربية قراءةً تتجاوز ما تقوله عن نفسها إلى ما تكشف عنه بنيتها الداخلية حين تُضغَط بسؤال دقيق. فالهيرمينوطيقا الغربية الحديثة — من (شلايرماخر) إلى (هابرماس) — قامت على ادعاء تجاوز أصولها اللاهوتية الكتابية وانتقالها من خدمة نص مقدّس بعينه إلى خدمة الفهم الإنساني في مجمله. وقد رأينا في الفصل الأول كيف أن هذه الأصول كانت عميقة وراسخة: الهيرمينوطيقا وُلدت في أحضان المشكلة الدينية الأولى — كيف نفهم نصاً يُدعى له القداسة حين يتعارض ظاهره مع ما يطلبه الإيمان أو العقل — وتطورت في التقليد الكتابي اليهودي والمسيحي تطوراً أنتج

الأدوات المفهومية الأولى التي ستبقى حاضرة في كل ما جاء بعدها. ثم جاء (شلايرماخر) — وهو لاهوتي قبل أن يكون فيلسوفًا، ومفسّر للكتاب المقدّس قبل أن يكون منظرًا للفهم الإنساني — ليُعلن النقلة من الهيرمينوطيقا الخاصة إلى الهيرمينوطيقا العامة، مُقدِّمًا هذه النقلة بوصفها تحريرًا للمنهج من قيود اللاهوت وانطلاقًا به نحو آفاق فلسفية كونية.

لكنّ السؤال الذي لم يطرحه (شلايرماخر) على نفسه بما يكفي — والذي تهرّبت منه الهيرمينوطيقا التي جاءت بعده بصور متعددة — هو: حين تنقل المنهج من خدمة نص مقدّس بعينه إلى خدمة النص الإنساني في مجمله، هل تنقل المنهج وحده أم تنقل معه الأسئلة التي صاغته، والافتراضات التي أنتجته، والبنى اللاهوتية التي كانت تعمل فيه؟ وهل يكفي أن تُغيّر الموضوع من النص المقدّس إلى النص الإنساني حتى تتغير بنية المنهج وافتراضاته الأساس؟ أم أن البنية تبقى وإن تغيّر الموضوع، كما تبقى بنية الإناء حتى حين يُفرّغ ثم يُملأ بمحتوى مختلف؟

هذا المبحث يُجيب عن هذا السؤال بتتبع دقيق للبنى اللاهوتية التي انتقلت من الهيرمينوطيقا الكتابية إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية محتفظةً بطبيعتها الجوهرية، وإن ارتدت ثيابًا فلسفيةً جديدة. وهو يفعل ذلك في

مسارين متكاملين: يتناول المسار الأول ما أبقتة الهيرمينوطيقا الحديثة من بنى لاهوتية في مفاهيمها الأساس، وهي تدّعي تجاوز اللاهوت، بينما يكشف المسار الثاني المفارقة الكبرى في هذا المشروع: أن الهيرمينوطيقا الغربية نجحت في علّمنة نفسها في المستوى المعلن، لكنها أعادت إنتاج اللاهوت في المستوى البنيوي العميق — وهذه الإعادة المُفَنّعة أشد خطورةً من اللاهوت الصريح؛ لأنها تعمل دون اعتراف بنفسها، ودون إمكانية للمساءلة المباشرة.

أولاً: مسار التحوّل من التفسير الكتابي إلى الفلسفة العامة

١ - ما احتُفَظ به وما تُرك في النقلة التحديثة

حين يُريد المرء أن يفهم ما جرى حقاً في النقلة التي حوّلت الهيرمينوطيقا من فن تفسير النصوص المقدّسة إلى نظرية عامة في الفهم الإنساني، فإن أول ما ينبغي له هو أن يتوقف عند طبيعة هذا التحويل ويسأل بدقّة: ما الذي تغيّر فيه وما الذي بقي؟ فهذه النقلة التي يُصوّرُها تقليد هيرمينوطيقي بأكمله، بوصفها تحريراً للمنهج من قيود اللاهوت وانطلاقاً به نحو آفاق فلسفية كونية، هي في حقيقتها أكثر تعقيداً مما تبدو عليه؛ إذ إنها لم تكن قطيعةً بنيوية حقيقية، بل تحويلاً في مستوى التطبيق

مع الإبقاء على كثير من البنى العميقة التي كانت تُشكّل هذا المنهج، وتُحدد طبيعة الأسئلة التي يطرحها، والافتراضات التي يستند إليها. فما تُرك في هذه النقلة التحديّية — أي ما أُعلن التخلّي عنه بصورة صريحة — هو الطابع الوثوقي الخاص بالنصوص المقدّسة: لم تعد الهيرمينوطيقا في طورها الحديث مُلزَمةً بخدمة الكتاب المقدّس، ولا بالدفاع عن قداسته، ولا بالتوفيق بين ظاهره ومتطلّبات الإيمان. وهذا التخلّي الظاهري هو ما أتاح للهيرمينوطيقا أن تدّعي الانتقال من اللاهوت إلى الفلسفة، ومن الخاص إلى الكوني. لكنّ ما احتُفظ به في هذه النقلة — وهو الأكثر أهمية وأعمق تأثيراً — لم يُصرّح به، ولم يُعترف به؛ لأنه لم يكن في وعي من أنجزوا النقلة بوصفه إرثاً لاهوتياً ينبغي الاعتراف به والتساؤل عن مشروعية نقله، بل كان يبدو لهم أمراً بديهياً وكونياً لا يستلزم تبريراً. وفي هذا الغياب عن الوعي بالإرث اللاهوتي، يكمن بالضبط ما يجعل النقد ضرورياً؛ لأن ما لا يُعترف به لا يُساءل ولا يُخضع للمحاسبة النقدية.

وأول ما احتُفظ به وأعمقه أثراً هو بنية السؤال الأصلي للهيرمينوطيقا الكتابية: كيف نُؤمّن الفهم الصحيح لنص يميل إلى التناقض والغموض، ويحتمل تأويلات متعارضة؟ هذا السؤال، في صورته الكتابية، كان يُواجه نصّاً مقدّساً يُؤمن بكماله وعصمته وثبات حقيقته، ومن هنا كانت

الحاجة إلى منهج يؤمن الوصول إلى هذه الحقيقة رغم ما يعترى النص من ظاهر إشكالي. وحين انتقلت الهيرمينوطيقا إلى الفلسفة لم تتخلَّ عن هذا السؤال بل حولته: لم يعد النص مقدَّساً، لكن الهيرمينوطيقا لا تزال تبحث عن المعنى الحقيقي الكامن وراء الظاهر، وهذا البحث عن العمق تحت السطح، وعن الحقيقة وراء الظاهر — وهو ما يُشكِّل البنية الجوهرية للتأويل اللاهوتي من (أوريجن) إلى (أوغسطين) — هو بالضبط ما أبقته الهيرمينوطيقا الفلسفية في صميمها، حتى في لحظات ادِّعائها التجاوز الأكثر جرأة. فالبحث عن المعنى الأعمق لم يُلغَ، بل تغيَّر المكان الذي يُفترض أنه يكمن فيه هذا العمق: من إرادة الله في النص المقدَّس، إلى قصد المؤلِّف، ثم إلى التجربة المعيشية للإنسان، ثم إلى بنية الوجود الإنساني ذاته. لكن الحركة من الظاهر إلى الباطن، ومن السطح إلى العمق، ومن المُعطى إلى المكنون — هذه الحركة ظلت ثابتة في بنيتها الجوهرية عبر كل هذه التحولات.^(١)

١ - تنتمي هذه الملاحظة إلى «نظرية العلمنة»: (كارل شميت)، «كُلُّ المفاهيم الدالَّة في نظرية الدولة الحديثة مفاهيمٌ لاهوتية مُعلَّمة... بحكم بنيتها المنهجية أيضاً» (، P.37Political Theology)، وكارل لوفيت (Meaning in History). ويردِّها (هانس بلومبرغ) (The Legitimacy of the Modern Age)، غير أنَّ بديله «إعادة شغل المواقع» يدعم صياغتنا: علمنةٌ في البنية لا في المحتوى.

والثاني مما احتُفِظَ به هو بنية السلطة التأويلية ومشكلة المشروعية. فالهيرمينوطيقا الكتابية كانت تُواجه دائماً سؤالاً لا يُمكن تجنبه: من يملك الحق في التأويل؟ وبأي شرعية يدّعي المفسّر أن تأويله هو التأويل الصحيح دون سواه؟ وقد أجابت التقاليد الكتابية المختلفة عن هذا السؤال بإجابات متفاوتة تتراوح بين احتكار السلطة في المؤسسة الدينية وتفريقها على كل مؤمن. لكن الإجابات المختلفة كلها كانت تواجه السؤال ذاته ولم تستطع الإفلات منه. وحين انتقلت الهيرمينوطيقا إلى الفلسفة، لم تُلغ هذا السؤال بل حوّلت: تغيّر المكان الذي يُودع فيه مفتاح التأويل المشروع — من الكنيسة إلى المنهج، ثم إلى التقليد الحي، ثم إلى إجراءات الحوار الحرّ — لكن السؤال الأصلي بقي حاضراً في بنيته اللاهوتية الأصيلة: من يملك مفاتيح الفهم الصحيح؟ ومن يُقرّر أيّ التأويلات مشروع وأيّها متعسّف؟ وما الذي يُسبغ على تأويل ما سلطةً المشروعية ويُجرّد تأويلاً آخر منها؟ هذه الأسئلة ليست أسئلة فلسفية محايدة، بل هي الأسئلة ذاتها التي صاغت الهيرمينوطيقا الكتابية، وأنتجت تعقيداتها ومشكلاتها، وهي لا تزال تُحرّك الجدل الهيرمينوطيقي الغربي حتى اليوم، وإن تغيّرت صياغاتها وخفّت صراحتها اللاهوتية.

والثالث مما احتُفِظَ به هو افتراض وحدة المعنى وقابليته للحصول

المنهجي. فالتأويل الكتابي كان يُؤسّس على افتراض أن للنص معنىً حقيقياً — وإن تعددت طبقاته — وأنّ هذا المعنى يُمكن الوصول إليه بالأدوات الصحيحة والروح الصحيحة والمؤهلات الصحيحة. وقد ورث الهيرمينوطيقا الفلسفة هذا الافتراض، وإن خفّفته ونوّعت في صياغاته: فحتى حين يُقرّ بعض الهيرمينوطيقيين بتعدد التأويلات المشروعة، فإنهم لا يزالون يُميّزون بين التأويل المشروع وغير المشروع، وهذا التمييز ذاته يستلزم افتراض معيار يُحدّد المشروعية — وهذا المعيار هو الوريث الفلسفي للمعيار اللاهوتي الذي كان يُحدّد في الهيرمينوطيقا الكتابية ما يتوافق مع إرادة الله في النص وما يخرج عنها. فبنية الحد الفاصل بين التأويل المقبول والتأويل المرفوض — مهما اختلف المحتوى الذي يملأ هذه البنية — هي بنية لاهوتية أصيلة انتقلت إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية محتفظةً بشكلها الجوهري.

والرابع مما احتُفظ به — وهو من أقل ما انتبه إليه المؤرخون للهيرمينوطيقا — هو الموقف الاستثنائي من النص في مقابل سائر الظواهر. فالهيرمينوطيقا الكتابية نشأت في خدمة نص يُعامل بوصفه كياناً استثنائياً لا يُشبه أي كلام آخر: نص يحمل حقيقةً تتجاوز ما يقوله ظاهره وتتراكم فيه طبقات المعنى بصورة لا تتراكم في أي كلام إنساني عادي. وحين انتقلت الهيرمينوطيقا إلى الفلسفة نقلت معها —

بصورة مُخَفَّفة ومُعَلَّمة — هذا الموقف من النص: فالنص الفلسفي، أو الأدبي، أو التاريخي، صار يُعَامَل بوصفه كياناً يحمل معنىً يتجاوز ظاهره وتأويلاته السطحية، ويستحق التعمق والمداومة والتأويل المتجدد. وهذا الموقف من النص — الذي يجعله أكثر من مجرد معلومات قابلة للاستخلاص — هو الموقف الذي ورثته الهيرمينوطيقا من جذرها الكتابي، وحوَّلته إلى افتراض فلسفي عام دون أن تسأل: هل هذا الموقف من النص موقف كوني صالح لكل الأنماط الثقافية وكل التقاليد النصية؟ أم هو موقف نشأ في سياق حضارة بعينها علاقتها بنصوصها المقدَّسة علاقة لاهوتية خاصة، لا تتوفَّر بالضرورة في كل حضارة وكل تقليد؟

٢ - البنى اللاهوتية المضمرة في المفاهيم الفلسفية

إذا كان الأمر يقتصر على انتقال بعض الأسئلة والبنى من السياق اللاهوتي إلى الفلسفي، لكان يمكن القول إن هذا الانتقال طبعي ومشروع طالما أن المفاهيم تُجرَّد من طابعها اللاهوتي، وتُعاد صياغتها في لغة فلسفية صارمة. لكن المشكلة أعمق من ذلك: فثمة بنى لاهوتية لم تُجرَّد ولم تُعاد صياغتها، بل انتقلت كما هي في جوهرها إلى قلب المفاهيم الفلسفية الكبرى للهيرمينوطيقا، وهي تعمل في هذه المفاهيم

بصورة خفية، تجعل نقدها من الخارج أمراً بالغ الصعوبة؛ لأنها تُقدّم بلغة فلسفية لا دينية وتُسَبّر بأدوات تحليلية تبدو محايدة.

البنية اللاهوتية الأولى هي بنية الدائرة بين الجزء والكل بوصفها الشرط الأصيل للفهم. فهذه البنية التي تُقدّم في الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة، بوصفها اكتشافاً فلسفياً لطبيعة الفهم الإنساني الكوني، هي في حقيقتها البنية الجوهرية للقراءة الليتورجية للنص المقدّس في التقاليد الكتابية الثلاثة التي أنتجت الهيرمينوطيقا الغربية. فالمؤمن الذي يعود إلى نصّه المقدّس مراراً في دورات منتظمة لا يقرأه في كل مرةً ليستخرج معلومةً جديدة، بل ليعمّق فهمًا قائمًا من خلال الكل الذي يُضيء الجزء، والجزء الذي يُعيد تشكيل الكل في حركة لا تنتهي. وليس المقصود بهذه الملاحظة أن بنية الدائرة الهيرمينوطيقية خاطئة أو أنه ينبغي إلغاؤها، بل المقصود أن ادعاء كونيتها بوصفها بنية الفهم الإنساني في مجمله يستلزم برهاناً لم يُقدّم: برهاناً يُثبت أن ما صدق على علاقة التقليد الكتابي الغربي بنصوصه يصدق على كل العلاقات الإنسانية الممكنة بالنصوص والمعاني في كل الثقافات والتقاليد.

البنية اللاهوتية الثانية هي بنية اللقاء المُنتج بين أفقين مختلفين. فالفكرة القائلة إن الفهم الحقيقي يتحقّق في لقاء بين عالمين مختلفين، يُنتج منهما فهمًا أكثر شمولاً من كل منهما منفردًا — هذه الفكرة هي

في جذرها اللاهوتي بنية الوساطة الإلهية التي تُشكّل العمود الفقري للتيولوجيا الكتابية: يلتقي الله بالإنسان في اللحظة التأويلية، ويُنتج من هذا اللقاء فهمًا يتجاوز ما كان يستطيع كل منهما بلوغه منفردًا. وحين تعلّمن الهيرمينوطيقا هذه البنية فتجعل اللقاء بين أفق النص وأفق القارئ هو الصورة الأصلية للفهم الهيرمينوطيقي، فإنها لا تتخلى عن البنية اللاهوتية، بل تُبدّل موضعها: لم يعد الله طرفًا في اللقاء، لكن البنية التي جعلت اللقاء مُنتجًا للمعنى الأعلى لا تزال حاضرة في صلب المشروع. والأشدّ لفتًا للانتباه أن هذه البنية تظهر في الهيرمينوطيقا الغربية بوصفها بديهيّة فلسفية لا تستلزم تبريرًا، وهذا البديهي هو بالضبط ما ينبغي مساءلته: هل اللقاء بين الأفقين المنتج للمعنى الأعلى بنيةٌ كونية، أم هو افتراض ديني مُعلّمَن؟

البنية اللاهوتية الثالثة هي بنية التحوّل الذاتي من خلال النص. فالفكرة القائلة إن الفهم الحقيقي للنص لا ينتهي باكتساب معرفة بل يُعيد تشكيل من يفهم من الداخل — هذه الفكرة هي في أصلها اللاهوتي البنية الجوهرية لكل ممارسة دينية للقراءة التأملية في التقاليد الكتابية: لا تُنتج قراءة النص المقدّس معلومة، بل تُحوّل القارئ وتُقرّبه من الحقيقة التي يُجسّدُها النص. وقد عرفت هذه البنية في التقاليد الكتابية المختلفة أسماءً متنوّعة وطرقًا متباينة، لكنها اشتركت في

افتراض واحد: أن النص قادر على التأثير في القارئ لا مجرد إعلامه. وحين تنقل الهيرمينوطيقا الفلسفية هذه البنية إلى نظرية الفهم العام، فإنها تعلمن افتراضاً لاهوتياً عميقاً — افتراض أن النص فاعل في قارئه لا مجرد وعاء للمعنى — دون أن تسأل هذا الافتراض وتسأل: هل هذه الفاعلية التحويلية للنص بنيةً كونية في كل النصوص وكل القراءات، أم هي خاصة أسبغها التقليد الكتابي الغربي على نصوصه قبل أن نعمّمها الهيرمينوطيقا على النص الإنساني في مجمله؟

وما يجمع هذه البنى الثلاث — الدائرة بين الجزء والكل، واللقاء المُنتج بين الأفتين، والتحوّل الذاتي من خلال النص — هو أنها كلها تعمل في الهيرمينوطيقا الغربية بوصفها بديهيات فلسفية كونية، بينما هي في حقيقتها مفاهيم نشأت في سياق ديني بعينه، وتحمل في بنيتها أثر هذا السياق. وتعميمها إلى نظرية كونية للفهم الإنساني يستلزم برهاناً يُثبت أن ما صدق على التجربة الكتابية الغربية، في علاقتها بنصوصها المقدسة، يصدق على التجربة الإنسانية في كل تنوعها، وراثتها، وأشكالها غير المحصورة. وغياب هذا البرهان ليس مجرد ثغرة في مشروع هيرمينوطيقي بعينه، بل هو الثغرة المشتركة في كل المشاريع الهيرمينوطيقية الغربية الحديثة، وهو ما يجعل ادعاء الكونية في هذه المشاريع ادعاءً لم يُختبر، بل افتراضاً مُتوارثاً من الجذر اللاهوتي الذي لم يتجاوز حقاً.

ثانيًا: مفهوم ”النص“ في الهيرمينوطيقا - من النص المقدّس إلى العالم

١ - مشروعية التعميم أم إرث مقنّع؟

من أكثر ما يستوقف المتأمّل في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة تلك الحركة التوسّعية التي شهدتها مفهوم النص في مسار هذه الهيرمينوطيقا: فقد بدأ المفهوم ضيقًا محددًا يُشير إلى النص الكتابي المقدّس بعينه، ثم اتسع تدريجيًا ليشمل النصوص الأدبية والفلسفية والتاريخية، ثم اتسع أكثر ليشمل الفعل الإنساني والمؤسسة الاجتماعية والتاريخ كله بوصفه نصًّا قابلاً للقراءة والتأويل، وانتهى في بعض صوره إلى جعل العالم نفسه نصًّا. وهذه الحركة التوسّعية لم تُقدّم في الغالب بوصفها قرارًا فلسفيًا يستوجب التبرير، بل بوصفها نتيجة طبيعية لاكتشاف أن منطق الفهم التأويلي ينسحب على كل ما يحمل معنىً — وأن كل ما يحمل معنىً يمكن قراءته بوصفه نصًّا. لكن هذا التبرير، الذي يبدو بديهيًا، ينطوي على مصادرة بالمطلوب: فهو يفترض أن منطق الفهم التأويلي الذي نشأ في خدمة النص الكتابي المقدّس هو منطق يصلح لكل ما يحمل معنىً في كل سياق وكل ثقافة، وهذا الافتراض هو بالضبط ما ينبغي إثباته لا افتراضه.

والمسألة ليست مجرد خلاف على حدود المفهوم، ومدى التوسع

المشروع في تطبيقه، بل هي مسألة تتعلق بالبنية الداخلية لهذا التوسّع ومنطقه الخفي. فحين تُوسّع الهيرمينوطيقا من النص المقدّس إلى النص الإنساني العام، ثم إلى الفعل والمؤسّسة والتاريخ، تنقل معها في كل مرحلة من مراحل التوسّع شيئاً من البنية الأصلية التي أنتجتها: الافتراض بأن ما يبدو لأول وهلة غامضاً، أو متناقضاً، أو ملتبساً، يحمل وراءه معنىً أعمق ينتظر من يكشفه، وأن هذا الكشف يستلزم منهجاً خاصاً ومؤهلاً خاصاً وطريقةً خاصة في التعامل مع الموضوع. وهذه الافتراضات كلها كانت مفهومةً ومبرّرةً في سياقها الكتابي الأصلي: فالنص المقدّس يُؤمّن بأنه يحمل حقيقةً إلهية وراء ظاهره، ومن الطبيعي أن يستلزم التعامل معه أدوات ومؤهلات خاصة تُتيح الوصول إلى هذه الحقيقة. لكن تعميم هذه الافتراضات على كل ما يُسمّى نصّاً أو فعلاً أو تاريخاً يستلزم تبريراً مستقلاً، يُثبت أن ما كان صادقاً في السياق الكتابي الديني يصدق بالمنطق نفسه في السياق الإنساني العام.

وقد بلغت هذه الحركة التوسّعية ذروتها حين أُعلن أن كل شيء قابل للقراءة بوصفه نصّاً: الفعل الإنساني نصّ، والمؤسّسة الاجتماعية نصّ، والحلم نصّ، والطقس الديني نصّ، والجسد نصّ، والتاريخ نصّ. وهذا التعميم، الذي يبدو في ظاهره تحريراً للهيرمينوطيقا من ضيق موضوعها الأصلي، هو في حقيقته أكبر توسّع مشكوك في مشروعيته في تاريخ هذا

العلم؛ لأنه يُسقط على كل الظواهر الإنسانية نموذجًا تفسيريًا — نموذج النص الكتابي القابل للقراءة والتأويل — ويجعل هذا النموذج الأرضية الكونية لكل فهم ممكن. والسؤال الذي لا يُجيب عنه هذا التوسُّع هو: لماذا النص؟ ولماذا يكون نموذج النص هو النموذج الكوني للفهم الإنساني لا نموذج آخر — نموذج الصوت مثلاً في الثقافات الشفهية، أو نموذج الطقوس في الثقافات التي تُعبّر عن معانيها الكبرى بالممارسة الجسدية لا بالكتابة؟ أليس في اختيار النموذج النصّي بوصفه النموذج الكوني للفهم إعلاءً ضمناً للثقافة الكتابية على الثقافات الشفهية، وللحضارة التي تُمرّكز الكتابة في علاقتها بالمعنى على الحضارات التي تُمرّكز أشكالاً أخرى من التعبير والتواصل؟^(١)

والجواب الذي يُقدّمه هذا الكتاب هو أن هذا الاختيار ليس اختياراً فلسفياً محايداً، بل هو حمل لاهوتي واضح الأثر: فالحضارة التي أنتجت

١ - أثبتت أنثروبولوجيا الشفاهة أنّ الثقافات الشفهية تنظّم المعنى ببنية معرفية قائمة بذاتها لا نقصاً في الكتابة

Walter Ong: Orality and Literacy ; Jack Goody: The Domestication of the Savage Mind

والطريف أنّ (دريدا) نقد التراتب المعاكس — إعلاء الكلام على الكتابة — بمقولته «لا شيء خارج النص».

الهيرمينوطيقا هي بالضبط الحضارة التي تُمرّز الكتاب — الكتاب المقدّس — في قلب علاقتها بالحقيقة، والمقدّس، والمعنى. وتمركز النص الكتابي في هذه الحضارة لم يكن مجرد واقعة ثقافية عارضة، بل كان افتراضاً لاهوتياً عميقاً: أن الحقيقة الإلهية تجلّت في نصّ مكتوب، وأن الوصول إليها يمر بالضرورة عبر هذا النص. وحين توسّعت الهيرمينوطيقا لتجعل النص نموذجاً كونياً للفهم، فإنها عمّمت هذا الافتراض اللاهوتي على كل الحضارات والثقافات والتقاليد دون أن تُدرك أنها تفعل ذلك، ودون أن تسأل: هل كل الحضارات تُمرّز النص في علاقتها بالمعنى؟ وإذا كانت بعضها لا تفعل ذلك فهل هي حضارات لم تبلغ بعد مرحلة النضج الهيرمينوطيقي، أم هي حضارات تحمل نماذج مغايرة للتعامل مع المعنى لا تقبل الاختزال في نموذج النص الكتابي؟

٢ - مفارقة المنهج الذي يدّعي العلمانية ولم يُعلَمَ بالكامل
من هذا التحليل لمفهوم النص في الهيرمينوطيقا الغربية، يتكشف ما يمكن تسميته بمفارقة التعلّم الناقص: فالهيرمينوطيقا الغربية الحديثة أعلنت تجاوز أصولها اللاهوتية، وانتقالها إلى الفضاء الفلسفي المحايد، وهذا الإعلان كان صادقاً في المستوى الظاهري — فلا أحد من هيرمينوطيقيي القرن العشرين يُلزم قراءته باعتبار لاهوتية صريحة، ولا يجعل الإيمان

شرطاً للفهم. لكن التعلُّم الذي أنجزته الهيرمينوطيقا كان تعلُّماً في المحتوى لا في البنية؛ أي إنها استبدلت المحتوى الديني بمحتوى فلسفي مع الإبقاء على البنية التي كانت تحمل هذا المحتوى، وتُنظِّمه، وتُعْطيه معناه. ومفارقة التعلُّم الناقص هي أن هذا الإبقاء على البنية مع تغيير المحتوى يُنتج شيئاً أكثر خطورةً من اللاهوت الصريح: لاهوتاً مضمراً لا يُعترف به، ولا يُمكن مساءلته؛ لأنه يرتدي ثوب الفلسفة المحايدة.

وتتجلَّى هذه المفارقة بأوضح صورها في طريقة تعامل الهيرمينوطيقا الغربية مع مسألة الأصالة والتحريف في الفهم. فهذا التقليد يُميِّز دائماً بين الفهم الأصيل — الذي يبلغ ما يُريد النص قوله حقاً، أو ما تكشف عنه بنيته الداخلية — وبين الفهم المحرّف الذي يُخطئ هذا المرمى. والتمييز بين الأصيل والمحرّف هو تمييز لاهوتي بامتياز في أصله: ففي الهيرمينوطيقا الكتابية كان الفهم الأصيل هو الفهم الذي يُوافق إرادة الله في النص، والفهم المحرّف هو الفهم الذي يُغضب عن هذه الإرادة أو يُحرّفها. وحين تعلَّم الهيرمينوطيقا الفلسفية هذا التمييز، فإنها تُبدِّل المرجع الذي يُحدده — من الإرادة الإلهية إلى قصد المؤلف، ثم إلى بنية النص، ثم إلى شروط الحوار الحرّ — لكنها تُبقي على البنية الجوهرية: ثمة فهم صحيح، وثمة فهم خاطئ، وثمة منهج يُميِّز بينهما. وهذه البنية هي، في جوهرها، بنية لاهوتية تُسبغ على الفهم طابعاً إما

مشروعاً وإما غير مشروع وفق معيار يدّعي الكونية. والأعمق من ذلك كله هو ما يُمكن تسميته بلاهوت المعنى المكتنز المضمّر في الهيرمينوطيقا الغربية. فهذا التقليد — في معظم صورهِ وعلى اختلاف مشاريعه — يقوم على الإيمان بأن المعنى ليس معطًى على سطح النص أو الظاهرة، بل هو كامن في أعماقها ينتظر من يكتشفه ويُبلّغه. وهذا الإيمان بالمعنى المكتنز في الأعماق هو اللاهوت المضمّر الأكثر تأثيراً في الهيرمينوطيقا الغربية؛ لأنه يُعطي لهذه الهيرمينوطيقا مبرّر وجودها: فإذا كان المعنى على السطح لما احتج إلى هيرمينوطيقا تُنقّب، وتُفسّر، وتُعمّق. والإيمان بالمعنى المكتنز في الأعماق هو إيمان لاهوتي صريح في أصله: الحقيقة الإلهية لا تُعطى على السطح، بل تتطلّب النفاذ إلى الباطن وراء الظاهر، ومن هنا كانت الحاجة إلى التأويل الذي يكشف ما خفي. وحين تعلّم الهيرمينوطيقا هذا الإيمان تُنتج فلسفة تُقدّم التأويل بوصفه ضرورة معرفية كونية، لا بوصفه ممارسة دينية خاصة — لكن البنية التي تحرك هذه الضرورة تظل لاهوتية في جذرها مهما علا فوقها من الطابق الفلسفي.

وهنا يتكشف الحجم الحقيقي لما يعنيه هذا النقد: فإذا كانت الهيرمينوطيقا الغربية تحمل في بنيتها العميقة إرثاً لاهوتياً لم يتجاوز حقاً، وإذا كانت تُعمّم هذا الإرث على كل التجربة الإنسانية بوصفه نظرية كونية

للفهم، فإن ما تُقدِّمه من نماذج ومعايير وأدوات تأويلية ليس محايداً ولا كونيّاً، بل هو حامل لافتراضات حضارية وثقافية ودينية خاصة. وتطبيق هذا المنهج على نصوص من خارج التقليد الذي أنتجه — على القرآن الكريم، أو على النصوص الكونفوشيوسية، أو على الحكمة الشفهية الأفريقية — ليس تطبيقاً محايداً لأدوات كونية على مواد متنوعة، بل هو إخضاع هذه النصوص لأسئلة لم تطرحها على نفسها، ولمعايير لم تنبع من داخلها، ولنموذج في التعامل مع المعنى يختلف عن نموذجها الخاص. وهذا الإخضاع — حين يُقدِّم بوصفه فهمًا هيرمينوطيقياً كونياً — هو في حقيقته نوع من الاستعمار الدلالي الذي يُنهي تنوع التجربة الإنسانية في النص والمعنى، ويُختزله في نموذج واحد يدّعي أنه النموذج الإنساني المشترك؛ لأنه لا يستطيع رؤية ما وراء حدوده الخاصة.

المبحث الثاني: مركزية الذات الغربية وإقصاء الآخر التأويلي

ثمة سؤال لم تطرحه الهيرمينوطيقا الغربية على نفسها بالجدية والصراحة الكافيتين، رغم أنه يقف في قلب كل ما تدّعيه من كونية وانفتاح وحوار: سؤال الآخر. لا الآخر بوصفه موضوعاً للتأويل — فهذا

حاضر في كل المشاريع الهيرمينوطيقية الكبرى — بل الآخر بوصفه شريكاً في صياغة المعايير التأويلية ذاتها؛ أي الآخر الذي لا يُقرأ بل يُقرأ، والذي لا يُفسَّر بل يُفسَّر، والذي لا يُدرَج في أفق الهيرمينوطيقا الغربية، بل يمتلك أفقه التأويلي المستقل الذي قد يتعارض مع هذا الأفق، أو يتجاوزه، أو يكشف حدوده. هذا الآخر التأويلي الحقيقي غائب عن خريطة الهيرمينوطيقا الغربية غياباً ليس عرضياً بل بنيوياً، غياباً لا يُفسَّر بالجهل أو الإهمال وحسب، بل يُفسَّر في جزء منه بأن الهيرمينوطيقا الغربية — في بنيتها العميقة — لا تستطيع استيعاب هذا الآخر شريكاً متكافئاً دون أن تُكسر افتراضاتها الرئيسة.

وما يجعل هذا المبحث في موضعه، قبل نقد المشاريع الفردية، هو أن الغياب الذي يرصده ليس غياباً يخص هذا المفكر أو ذاك، بل غياب يسري على التقليد الهيرمينوطيقي الغربي بوصفه كلاً متماسكاً يُنتج مركزيته الحضارية بصرف النظر عن الاختلافات الكبيرة بين أعلامه. ف (شلايرماخر)، و (هايدغر)، و (غادامير)، و (ريكور)، و (هابرماس)، يختلفون اختلافاً جوهرياً في كثير مما يطرحونه، لكنهم يشتركون في شيء لم يُساءل بما يكفي: أن نماذجهم للفهم والتأويل والحوار تُستمد حصراً من التجربة الثقافية الغربية — اليونانية، واللاتينية، والأوروبية الحديثة — وأن هذه التجربة حين تُعمَّم إلى نظرية كونية لا تُقدَّم

بوصفها تعميمًا يستلزم تبريرًا، بل بوصفها بداهة لا تحتاج برهانًا. وهذه البداهة المزعومة هي بالضبط ما يُسمّيه هذا المبحث بمركزية الذات الغربية في مشروع الهيرمينوطيقا.

ولا يُقصد بمركزية الذات الغربية هنا ما يُقصد به عادةً في الخطاب ما بعد الاستعماري من استعلاء ثقافي صريح أو ازدراء مباشر للآخر، فهذا النوع من المركزية يُمكن نقده بسهولة؛ لأنه يُعلن نفسه. بل يُقصد به شيء أكثر خفاءً وأشدّ خطورة: ذلك النمط الذي تُقدّم فيه التجربة الحضارية الغربية في علاقتها بالنص، والمعنى، والفهم، بوصفها التجربة الإنسانية النموذجية التي تُقاس عليها كل تجربة أخرى، وتُحكم بها على كل تقليد آخر، دون أن يُطرح السؤال عن المشروعية التي تُعطي هذا التقليد بعينه حق التحدّث باسم الإنسانية جمعاء في مسألة الفهم والتأويل. وهذا النمط من المركزية هو الأصعب نقدًا؛ لأنه لا يُعلن نفسه ادّعاءً، بل يُقدّم نفسه بحثًا وكشفًا وعلمًا، وهو الأعرق أثرًا؛ لأنه لا يعمل على مستوى النتائج والتطبيقات، بل على مستوى الأسئلة التأسيسية ذاتها.

يتناول هذا المبحث مركزية الذات الغربية في الهيرمينوطيقا من خلال مسارين متكاملين: المسار الأول يكشف الآليات البنيوية التي تُنتج هذه المركزية، وتُعيد إنتاجها حتى حين يدّعي المشروع الهيرمينوطيقي الانفتاح على الآخر والحوار معه، والمسار الثاني يُحدّد

طبيعة الآخر التأويلي الغائب، ويُبيّن لماذا يبقى غائبًا بنيويًا لا عرضيًا، ولماذا يكون استحضاره شرطًا لأي هيرمينوطيقا تدّعي الكونية بصورة مشروعة.

أولاً: الهيرمينوطيقا والمسألة الاستعمارية

١ - التأويل الغربي للنصوص الشرقية - من المستشرقين إلى ما بعدهم لا يمكن الحديث عن مركزية الذات الغربية في الهيرمينوطيقا دون استحضار السياق التاريخي الذي نشأت فيه هذه الهيرمينوطيقا ونضجت وادّعت الكونية: سياق الهيمنة الاستعمارية الأوروبية على العالم. فالهيرمينوطيقا الحديثة لم تنشأ في فراغ تاريخي محايد، بل نشأت في القرن التاسع عشر الذي كان بالضبط القرن الذي بلغت فيه الهيمنة الأوروبية على بقية العالم ذروتها الجغرافية، والاقتصادية، والثقافية، والذي أنتج فيه العلم الأوروبي — بما فيه الفلسفة والعلوم الإنسانية — منظومةً من المفاهيم والتصنيفات والمناهج التي جعلت من الحضارة الأوروبية المعيار الذي تُقاس عليه كل الحضارات الأخرى، وترتّب في سُلّم تطوري تقف الحضارة الأوروبية في قمّته. وهذا السياق ليس خارجًا عن الهيرمينوطيقا يُمكن فصله عنها، بل هو الهواء الذي تنشّفته، وإن لم تعترف بذلك صراحةً، وإن كانت الفلسفة الهيرمينوطيقية في

أرقى صورها تفتقر إلى الوعي بهذا الاشتراط التاريخي فيها. ولفهم هذه الصلة العضوية بين الهيرمينوطيقا والسياق الاستعماري، لا بد من البدء بالاستشراق بوصفه المختبر الذي طُبِّقَتْ فيه المناهج التأويلية الغربية على النصوص والثقافات غير الغربية للمرة الأولى بصورة منهجية ومؤسسية. فالاستشراق — كما كشف (إدوارد سعيد) في عمله التأسيسي — لم يكن مجرد مجموعة من الأخطاء والتحيزات الفردية يمكن تصحيحها بمزيد من الدقة والموضوعية، بل كان نظاماً معرفياً متكاملًا أنتج الشرق بوصفه موضوعاً للمعرفة الغربية وفق شروط لم يُشارك الشرق في وضعها، ولم يُستشر في مشروعاتها. فالمستشرق الذي يُفسّر القرآن الكريم، أو الحكمة الهندية، أو الفلسفة الصينية، لا يأتي إليها بعقل فارغ، بل بإطار مفهومي ناضج ومتكامل نشأ في سياق الثقافة الغربية، وتشكّل بمفاهيمها، ومقولاتها، وأسئلتها الجوهرية، وهو حين يُطبّق هذا الإطار على النصوص الشرقية، فإنه لا يُدرك النص في أصالته، بل يُنتج صورةً له متوافقة مع ما يُمكن للإطار الغربي استيعابه والتفكير فيه^(١).^(٢)

١ - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٤٧.

٢ - ومما يدعم النقد أنّ سعيد نفسه صاغ مفهوم «الموقف النصّي» (textual attitude): «من ضعف الإنسان الشائع أن يُفضّل السلطة التخطيطية لنصٍّ على اضطرابات اللقاء المباشر»، وأنّ هذه النصوص «تخلق... الواقع ذاته الذي تبدو واصفةً له».

وما يجعل هذه الملاحظة «السعيدية» ذات أهمية هيرمينوطيقية مباشرة هو أنها تكشف عن ديناميكية تُجسّد بصورة مكثفة ما يُسمّيه (غادامير) بالتحيز المسبق، لكنها تُبين في الوقت ذاته ما لم يدركه (غادامير) بالعمق الكافي: أن التحيز المسبق لا يعمل فقط على مستوى المؤلّ الفردي ومسبقاته الشخصية، بل يعمل على مستوى البنية المؤسسية والحضارية الكاملة التي تُنتج نوعاً خاصاً من التأويل، وتُضفي عليه الشرعية وتُقصي أنواعاً أخرى. فالمستشرق لا يُسيء الفهم بسبب قصور شخصي في الانفتاح والتعاطف، بل يُسيء الفهم بسبب بنية معرفية مؤسسية تجعل بعض الأسئلة مطروحةً وأسئلةً أخرى غير قابلة للتفكير، وتجعل بعض الإجابات مشروعةً، وإجاباتٍ أخرى خارج نطاق الخطاب الأكاديمي المعترف به. وهذا النوع من التحيز المؤسسي البنيوي هو ما لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغاداميرية بأدواتها الداخلية كشفه أو نقده؛ لأن أدواتها ذاتها جزء من البنية التي تُنتجه.

لكنّ ما يهمنا هنا أكثر مما كشفه (سعيد) — وهو ما تجاوزه (سعيد) نفسه دون أن يوفيه حقّه — هو ليس فقط أن المستشرقين أساءوا فهم الآخر، بل أن الهيرمينوطيقا الفلسفية ذاتها التي جاءت بعد الاستشراق الكلاسيكي لم تُحل هذه الإشكالية، بل طوّرت أشكالاً أكثر رهافةً منها. فالاستشراق الكلاسيكي كان صريحاً في نظرتة الدونية إلى نصوص

الشرق وثقافته، مُقدِّمًا إياها على أنها مرحلة أدنى في سلم التطور الحضاري تستحق الدراسة بوصفها أثرًا تاريخيًا، لا بوصفها تقليدًا فكريًا حيًّا يُنافس التقليد الغربي في قيمته المعرفية. وقد واجه هذا الاستشراق نقدًا واسعًا من داخل الأكاديمية الغربية ذاتها، وأنتج هذا النقد ما يُسمَّى بالاستشراق ما بعد الكولونيالي الذي يدّعي الانفتاح على الآخر، وإنصافه والاعتراف بتعقيد تقاليده وعمقها. لكن هذا الاستشراق الما بعد كولونيالي — رغم تقدّمه الحقيقي في بعض الجوانب — يقع في شرك لاحق يجعله أقل صراحةً في مركزيته دون أن يتجاوزها فعلاً: فهو يُقرّ بأن للآخر نصوصًا تستحق الدراسة الجادة، ولكنه يُصرّ على دراستها بأدوات الهيرمينوطيقا الغربية، وفي إطار الأسئلة التي يطرحها التقليد الغربي، وبمعايير المشروع التي تحكم الأكاديمية الغربية.

وهذا بالضبط هو ما يُسمّيه هذا الكتاب بالاستيعاب التأويلي: أن يُقرأ الآخر بأدوات أُنتجت في غيابه، ووفق أسئلة لم يطرحها، وبمعايير لم يشترك في وضعها، ثم يُقدّم هذه القراءة على أنها فهم أمين للآخر وإنصاف له، بل ربما على أنها أعمق مما يفهم الآخر نفسه لنفسه. وهذا الاستيعاب التأويلي لا يختلف في بنيته عمّا كان يفعله المستشرق الكلاسيكي؛ إذ إن كليهما يُدرج الآخر في إطار لم يُنتجه الآخر، ولم يوافق على شروطه، ولم يُعطَ حق الاعتراض عليه. والفارق الوحيد

هو أن المستشرق الكلاسيكي كان يفعل ذلك بصراحة أحياناً واستعلاء واضح، بينما الاستشراق ما بعد الكولونيالي يفعل ذلك بلغة الانفتاح والحوار والإنصاف — وهذا يجعله أشد خطورة؛ لأنه يصعب نقده ويُخفي طابعه الإقصائي تحت مصطلحات مأخوذة من المعجم الليبرالي للتعددية والاحترام المتبادل.^(١)

٢ - (إدوارد سعيد) وما لم يقله عن التأويل

يشكّل كتاب (إدوارد سعيد) «الاستشراق» — الذي صدر عام ١٩٧٨ وأحدث زلزالاً في الدراسات الثقافية والأكاديمية الغربية — نقطة محورية في الحديث عن مركزية الذات الغربية في مشروع الفهم والتأويل؛ حيث أثبت (سعيد)، بصورة لا تُردّ، أن الاستشراق الغربي لم يكن معرفةً محايدة بالشرق، بل كان خطاباً يُنتج الشرق بوصفه موضوعاً للهيمنة الغربية، وأن ما يدّعي المستشرق أنه فهم للآخر هو في حقيقته تأطير للآخر في إطار يُكرّس تفوق الذات الغربية، ويُسوِّغ هيمنتها.

١ - وما يُسمّى هنا «الاستيعاب التأويلي / الاستعمار الدلالي» يقع في صميم نقد فكّ الاستعمار المعرفي: «العنف المعرفي» (epistemic violence) عند (غاياتري سيفاك) (Can the Subaltern Speak?)، و«إبادة المعارف» (epistemicide) عند (بوافنتورا دي سوزا سانتوس) (Epistemologies of the South).

وهذا الكشف ثمين وضروري، ولا يمكن المضي في الحديث عن التأويل والمركزية الثقافية دون الاعتراف بعمقه وأهميته.

لكنَّ ما يهمنا، في سياق هذا الكتاب، هو ما لم يقله (سعيد) أو قاله بصورة ناقصة؛ إذ ركَّز (سعيد) نقده على الخطاب الاستشراقي بوصفه ممارسة أيديولوجية خادمة للاستعمار، لكنه لم يذهب إلى العمق الكافي في نقد المنهج الهيرمينوطيقي ذاته الذي استخدمه المستشرقون، ولا يزال يُستخدم في دراسة التقاليد غير الغربية، حيث يقول: المستشرق أساء فهم الشرق لأسباب أيديولوجية، لكنه لا يسأل: هل المناهج الهيرمينوطيقية التي تدَّعي الموضوعية والكونية هي مناهج يمكن تطبيقها على نصوص الشرق دون خسارة في المعنى الأصيل؟ وهل المشكلة في سوء استخدام المنهج أم في المنهج ذاته؟^(١)

وهذا السؤال الذي لم يطرحه سعيد بصورة كافية هو السؤال الأكثر أهمية من منظور هيرمينوطيقي: فليست المشكلة فقط أن مستشرقين بعينهم حملوا تحيُّرات أيديولوجية جعلتهم يُسيئون فهم الشرق، بل المشكلة البنيوية الأعمق هي أن الهيرمينوطيقا الغربية ذاتها — بمفاهيمها عن الأفق والتقليد، والانصهار والحوار — نشأت في

سياق حضاري بعينه وطوّرت أدواتها في خدمة أسئلة هذا السياق، وحين تُطبّق على نصوص من سياق مغاير جذرياً، فإنّها لا تُدرك هذه النصوص في أصلاتها، بل تُدرجها في الإطار المفهومي الذي نشأ بمعزل عنها. فتفسير القرآن الكريم بمناهج الهيرمينوطيقا الغربية ليست مشكلته فقط أن المفسّرين الغربيين يحملون تحيّزات دينية وثقافية — وهذا صحيح — بل مشكلته البنيوية أعمق: أن القرآن الكريم نص ذو طبيعة تأويلية خاصة تختلف اختلافاً جوهرياً عن طبيعة النصوص التي طوّرت الهيرمينوطيقا الغربية أدواتها في خدمتها، وأن تطبيق هذه الأدوات عليه تُفرض عليه أسئلة ليست أسئلته وتُنكر عليه أسئلة هي في صميم طبيعته.

وما يُضاف إلى ما قاله (سعيد) من منظار هيرمينوطيقي هو أن الإشكالية لا تنتهي بنقد الاستشراق الكلاسيكي، بل تمتد إلى النقد ما بعد الكولونيالي ذاته. فـ (سعيد) وكثير من المفكّرين ما بعد الكولونياليين — رغم تقديم الجذري للهيمنة الثقافية الغربية — يطلّون في الغالب أسرى الإطار المفهومي الغربي الذي ينقدونه: فهم يستخدمون مفاهيم (ميشيل فوكو - Michel Foucault) عن الخطاب والسلطة، ومفاهيم (أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci) عن الهيمنة، ومفاهيم نظرية الأدب الغربي عن الهوية والتمثيل والآخرية — كل هذه المفاهيم مُنتجة في الإطار الفكري الغربي،

وتحمل افتراضاته الرئيسة. وحين يُطبَّقها الناقد ما بعد الكولونيالي على نقد الهيمنة الغربية، فإنه يُنجز نقدًا قيِّمًا، لكنه يُنجزه من داخل البيت ذاته الذي يُريد نقده، ما يجعل نقده نقدًا إصلاحيًا لا تجاوزيًا. والهيرمينوطيقا ما بعد الكولونيالية، التي تُبنى على هذه الأسس، ستظلُّ هيرمينوطيقا غربية الأدوات تُطبَّق على موضوع غير غربي، وهذا ليس تجاوزًا للمركزية الغربية، بل إعادة إنتاجها بأدوات أكثر رهافةً وأبعد عن الاعتراض.

ثانيًا: غياب تقاليد تأويلية كاملة عن الخريطة

١ - التأويل الهندوسي (Mimamsa) وتعدُّ المعنى

الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية التي يرسمها المشروع الهيرمينوطيقي الحديث — من (شلايرماخر) إلى (هابرماس) — خريطة ذات منطقة مركزية واحدة هي التقليد الفلسفي الغربي بامتداده من اليونان إلى ألمانيا، وذات هوامش لا وجود لها في الحقيقة؛ لأن ما هو خارج هذا المركز ليس هامشًا محددًا، بل فراغًا يمتد إلى ما لا نهاية. فالتقاليد الفكرية الكبرى خارج الغرب — الهندية، والصينية، والإسلامية، والأفريقية — لا تُشكِّل في هذه الخريطة أفقًا يستحقُّ الحوار، بل تُشكِّل في أحسن الأحوال موضوعًا للتطبيق التأويلي الغربي. وهذا الغياب ليس مصادفة تاريخية يمكن إصلاحها بإضافة فصل عن «الهيرمينوطيقا غير الغربية» في

نهاية الكتاب المدرسي، بل هو غياب بنيوي ناتج عن افتراض ضمنى لم يُساءل: أن الهيرمينوطيقا، كما طوّرها التقليد الغربي، هي الهيرمينوطيقا الإنسانية الكونية، وما عداها إما صور بدائية منها أو انحرافات عنها. ولإثبات أن هذا الافتراض غير مبرّر لا يكفي أن نُقرّر أن ثمة تقاليد تأويلية أخرى موجودة — فهذا الإقرار الشكلي موجود أحياناً في الكتابات الهيرمينوطيقية الغربية دون أن يُغيّر شيئاً في بنية الخريطة — بل لا بد من أن نُبين أن هذه التقاليد تُقدّم إجابات مغايرة عن الأسئلة الجوهرية التي تطرحها الهيرمينوطيقا، وأنها تطرح في بعض الأحيان أسئلة لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية طرحها بأدواتها الحالية. وهذا هو ما سنفعله في ما يأتي.

تمثّل مدرسة الـ "ميمامسا" الهندوسية — وهي مدرسة فلسفية لاهوتية هندية كلاسيكية تُعنى تحديداً بتأويل النصوص الفيديّة وبنظرية المعنى والفهم — نموذجاً لافتاً على تقليد تأويلي متكامل ومتطور، طوّر إجابات عن أسئلة الهيرمينوطيقا بصورة مستقلة تماماً عن التقليد الغربي، وتوصّل في بعض الأحيان إلى مواقف أكثر دقّة وتعقيداً مما توصّل إليه الغرب في اللحظة التاريخية ذاتها. فالـ "ميمامسا" طوّرت نظريةً متكاملة في علاقة اللفظ بالمعنى، وفي طبقات الدلالة، وفي شروط التأويل المشروع — نظرية لا تُشبه ما طوّره (سوسير) في

اللغويات، أو ما طوَّره (شلایرماخر) في الهيرمينوطيقا، بل تقف مقارنةً لهما ومغايرةً لهما في آن واحد.^(١)

قال «ميمامسا» تُؤمِّنُ بأن الكلمات اللغوية لها قوة دلالية موضوعية أصيلة، لا تُختزل في قصد المتكلِّم، ولا في سياق الاستخدام، بل تُوجد فيها كجوهر ثابت يُكشف لا يُعطى — وهذا موقف يختلف جذرياً عن الموقفين الغربيين الكبيرين: الموقف القائل إنَّ المعنى قصد المؤلِّف، والموقف القائل إنَّ المعنى ينتج في فعل القراءة. فمدرسة الـ «ميمامسا» تُقدِّم موقفاً ثالثاً لا يُختزل في أي منهما: أن للكلمة طاقةً دلالية مستقلة عن قصد كلٍّ من المتكلِّم والمستمع، وأن التأويل المشروع هو الذي يُدرك هذه الطاقة في أصالتها، لا الذي يُسقط عليها قصداً من الخارج. وهذا الموقف — وإن بدا غريباً من منظار الهيرمينوطيقا الغربية — يُقدِّم في الحقيقة حلاً مغايراً لمشكلة الدائرة الهيرمينوطيقية: بدلاً من أن يجعل الفهم دائرياً بين الجزء والكل، أو بين المؤلِّ والنص، يجعل اللفظ نفسه حاملاً لمعناه الأصيل الذي يسبق كل قراءة وكل تأويل.^(٢)

١ - الأدقُّ تسميةً «بورفا-ميمامسا»، ومؤسَّسها (جايميني) مطلع الألفية الأولى؛ وهي تأويليةٌ صريحةٌ في تأويل النصِّ الفيديّ ونظرية المعنى (شَبْد).

٢ - كومارياله ومنداناسواهما — نقلاً عن فرانسيس كلوني: اللاهوت المقارن،

والأهم من تفاصيل موقف الـ «ميمامسا» هو ما يُثيره وجود هذا التقليد بوصفه واقعة تحتاج إلى تفسير: كيف يمكن لهيرمينوطيقا تدّعي الكونية أن تُقدّم نفسها علماً عاماً للفهم الإنساني، بينما تُشكّل تقليد الـ «ميمامسا» الضخم — بكل ما أنتجه من نصوص ونظريات وجدالات فلسفية على مدى قرون — غياباً شبه تام من خريطتها؟ وهل يُمكن تفسير هذا الغياب بأن الـ «ميمامسا» لا تستحق الإدراج في هذه الخريطة، بسبب قصور في عمقها أو دقتها، أم أن التفسير الأصدق هو أن الهيرمينوطيقا الغربية لم تبين خريطتها بمعايير معرفية كونية حقيقية، بل بمعايير تعكس حدود أفقها الحضاري الخاص؟

٢ - التقليد الكونفوشيوسي والنص الطقوسي

يُقدّم التقليد الكونفوشيوسي الصيني مثلاً آخر من نوع مختلف على تقليد تاويلي كبير يُغيّب بوصفه مجرد تراث ثقافي محلي لا هيرمينوطيقا فلسفية، بينما هو في حقيقته نظرية متكاملة في الفهم، والتأويل، والنص، طوّرت في سياقها الخاص إجاباتٍ عن أسئلة تعود إلى ما قبل الهيرمينوطيقا الغربية بقرون. ففلاسفة الكونفوشيوسية الكلاسيكيين، من (كونفوشيوس-Confucius) ذاته إلى (منسيوس-Mencius)، و(شون تزي-Xunzi)، وما جاء بعدهم من التقليد النيو-

كونفوشيوسي، طوّروا في تعاملهم مع النصوص الكلاسيكية الصينية — كتاب التحوّلات، وكتاب الأشعار والوثائق التاريخية — نظريةً في العلاقة بين النص والممارسة، وبين الفهم والفعل، لا تُشبه ما طوّره الهيرمينوطيقا الغربية في افتراضاتها الأساس.

فالتقليد الكونفوشيوسي لا يفصل بين فهم النص وتجسيد النص في الممارسة الطقوسية والخُلُقِيّة: تعني قراءة النص الكلاسيكي قراءةً حقيقيّةً، في هذا التقليد، تحويل النص إلى سلوك، ونمط حياة، وعلاقة مع الآخرين، وليس استخراج معنى مجرد يبقى في مستوى الفهم الفكري. والنص، في هذا التقليد، لا يُقرأ لِيُفْهَمَ بالمعنى الهيرمينوطيقي الغربي — أي لِيُسْتَخْرَجَ منه مفهومه أو معناه العميق — بل يُقرأ لِيُحوَّلَ بنيةً وجوديّةً في شخصية القارئ وعلاقاته. والفرق بين هذا الموقف والموقف الريكوري من التحوّل الذاتي عبر النص دقيق، لكنه جوهري؛ حيث يرى (ريكور) التحوّل الذاتي ثمرةً للفهم الهيرمينوطيقي ونتيجته، بينما التقليد الكونفوشيوسي يرى الممارسة الطقوسية والخُلُقِيّة شرطاً للفهم ومدخله — أي أنك لا تفهم النص ثم تُطبّقه، بل تُمارسه أولاً، فتعطيك الممارسة فهماً لا تُعطيه القراءة المجردة.

وهذا موقف يقلب العلاقة بين الفهم والممارسة التي تفترضها الهيرمينوطيقا الغربية قلباً جذرياً: فبينما تجعل الهيرمينوطيقا الغربية

الفهم سابقًا على الممارسة — نفهم ثم نُطبّق ما فهمنا — يجعل التقليد الكونفوشيوسي الممارسة شرطًا للفهم — نمارس ثم نفهم بفضل ما مارسناه. وهذا الاختلاف ليس مجرد اختلاف في الأسلوب، بل اختلاف في رؤية: ما الفهم؟ وما العلاقة بين الإنسان والنص والحقيقة؟ — وهو اختلاف يكشف أن الهيرمينوطيقا الغربية حين تدّعي أنها تصف الفهم الإنساني في مجمله، إنما تصف نمطًا خاصًا من العلاقة بالنص، طوره تقليد بعينه في سياق حضاري بعينه.

٣ - الفلسفة الأفريقية الشفهية وتأويل اللا مكتوب

يُقدّم التقليد الفلسفي الأفريقي — وهو تقليد لا يزال الأكثر إقصاءً وتغيبًا في الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية حتى في أكثر صورها انفتاحًا — نموذجًا على تحدٍّ يختلف في طبيعته عن تحدّي الـ«ميمامسا» أو الكونفوشيوسية: فبينما هذان التقليدان يعملان مع نصوص مكتوبة، ويُطوّران نظريات في تأويل الكتابة، فإن كثيرًا من التقاليد الفلسفية الأفريقية الكبرى تعمل في وسط شفهي لا كتابي، ما يجعل الهيرمينوطيقا الغربية، التي تُعرّف نفسها ابتداءً بوصفها نظريةً في تأويل النصوص المكتوبة، عاجزةً أصلاً عن مواجهة هذا التحديّ. فالفلسفة الأفريقية الشفهية لا تعمل مع نصوص مكتوبة ثابتة، بل

مع أقوال، وأمثال، وأساطير، وطقوس، ورقصات، وحرف يدوية، تُشكّل بمجموعها نصّاً ثقافياً حياً لا يوجد في كتاب، بل في الممارسة الجماعية المتجدّدة. وهذا يُثير سؤالاً جوهرياً للهيرمينوطيقا الغربية: هل الهيرمينوطيقا التي تُعرّف نفسها بوصفها علم تأويل النصوص قادرة أصلاً على استيعاب هذا النوع من الحكمة، ونقله، وفهمه، أم أنها حين تُحاول ذلك تُحوّله إلى نص مكتوب وتُدّرجه في إطار الكتابة الغربية — أي تُلغي ما هو أصيل فيه، وهو شفهيته وجماعيته، وحيويته المتجدّدة — وتُسمّي هذا الإلغاء فهماً وتأويلاً؟

وهذا التساؤل ليس اعتراضاً طارئاً يمكن الإجابة عنه بتوسيع تعريف النص ليشمل الكلام الشفهي — وهو ما يفعله بعض الهيرمينوطيقيين الغربيين من باب حُسن النية — بل هو كشف عن حدّ بنيوي في مشروع الهيرمينوطيقا الغربية ذاته: فهذا المشروع نشأ في حضارة الكتابة، وصاغ مفاهيمه وأدواته في خدمة ثقافة الكتابة، وادّعاؤه الكونية يعني، في ما يعنيه، ادعاءه أن ثقافة الكتابة هي المعيار الذي تُقاس عليه كل ثقافة أخرى، وكل نمط من أنماط حفظ المعرفة ونقلها. وهذا الادعاء ليس بريئاً فلسفياً، بل هو عرض من أعراض المركزية الغربية التي تجعل من خصائص تقليد بعينه معايير كونية يُحكم بها على كل تقليد آخر.

والخلاصة التي تنتهي إليها هذه الاستعراضات الثلاثة —

الـ"ميماسا" الهندوسية والتقليد الكونفوشيوسي والفلسفة الأفريقية الشفهية — ليست مجرد الإشارة إلى أن ثمة تقاليد تأويلية أخرى موجودة في العالم، بل الخلاصة هي أن هذه التقاليد تُقدّم إجاباتٍ مختلفة جذرياً عن الأسئلة التي تطرحها الهيرمينوطيقا، وتطرح في بعض الأحيان أسئلةً لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية بأدواتها الحالية طرحها، وأن غيابها عن الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية ليس دليلاً على أنها لا تستحق الإدراج، بل دليلاً على أن هذه الخريطة رُسمت بمعايير تعكس حدود أفق حضاري بعينه، لا كونية الفهم الإنساني في مجمله. وهذا الغياب هو في حد ذاته أحد أقوى الحجج ضد ادعاء الهيرمينوطيقا الغربية الكونية؛ لأن العلم الذي يدّعي الكونية لا يستطيع أن يُبرّر غياب نصف الإنسانية من خريطته بأسباب معرفية وجيهة، فهو يكشف بهذا الغياب عن حدوده الحضارية التي يرفض الاعتراف بها.

المبحث الثالث:

نقد المشاريع الهيرمينوطيقية الكبرى

إذا كان المبحثان السابقان قد تناولا الهيرمينوطيقا الغربية بوصفها تقليداً واحداً، يُشترك في بنيته الجذرية اللاهوتية، ويُنتج في مجمله

مركزيةً حضاريةً تُقْصِي الآخر التأويلي، فإن هذا المبحث ينزل من مستوى النقد البنيوي العام إلى مستوى النقد التفصيلي الخاص: نقد كل مشروع هيرمينوطيقي كبير على حدة، وكشف ما هو خاص بتناقضاته وحدوده الداخلية التي لا تنحل بأدواته ومفاهيمه الخاصة. وهذا النزول، من العام إلى الخاص، ليس إعادةً لما قيل بصورة أكثر تفصيلاً، بل هو كشف لما لا يظهر في النقد العام: فكل مشروع هيرمينوطيقي كبير يحمل تناقضاته الخاصة التي تنبثق من داخله لا من خارجه، وهذه التناقضات تختلف بحسب طبيعة كل مشروع، وطموحاته، ومفاهيمه المحورية.

والمنهج الذي يتبعه هذا المبحث، في نقد كل مشروع، هو منهج لا يأتي من خارج المشروع ليُطبَّق عليه معايير غريبة عنه، بل يُدخل إلى كل مشروع من بابه الخاص، ويسأله بأسئلته ذاتها: ما الذي وعد به هذا المشروع؟ وما الذي أنجزه فعلاً؟ وأين تقع المسافة بين الوعد والإنجاز؟ وما الذي تُنتجه هذه المسافة من تناقض داخلي لا يُحلّ بالأدوات التي أنتجته؟ وهذا المنهج هو الأكثر أمانةً في النقد الفلسفي؛ لأنه لا يُسقط على المشروع المنتقد ما ليس فيه، بل يُحاسبه بمعايره الخاصة التي أعلنها هو لنفسه.

ولا يُقدِّم هذا النقد التفصيلي بدافع التقليل من إنجازات هؤلاء

المفكرين — وقد اعترف هذا الكتاب في فصوله السابقة بما في مشاريعهم من عمق حقيقي، وإضافة فلسفية لا يُنكرها منصف — بل يُقدِّم؛ لأن النقد الذي يعترف بالإنجاز ثم يكشف الحد هو النقد الوحيد الذي يُبني لا يهدم، والذي يُمهّد لبديل لا يُكتفى منه بالسلب. فكل تناقض داخلي يُكشف في هذه المشاريع هو في الوقت ذاته إشارة إلى ما ينبغي أن يكون عليه البديل، وما ينبغي أن يتجنبه، وكل حد يُرصد في هذه المشاريع هو خيط يقود إلى ما يتجاوز هذا الحد في المبحثين اللاحقين.

أولاً: (شلايرماخر) — وهم استعادة القصد وسلطة المؤول

١ - وهم استعادة القصد - حين يُنتج المؤول ما يدّعي استعادته لا يكفي في نقد (شلايرماخر) أن نُقرّر أنه أخفق في تحقيق ما وعد به؛ لأن هذا النوع من النقد يُفوّت ما هو أعمق: أن (شلايرماخر) أخفق بسبب ما وعد به لا رغمه، وأن التناقض الذي يسكن مشروعه ليس طارئاً يُمكن إصلاحه بتعديل جزئي، بل بنيوي متجذّر في الافتراضات التأسيسية التي قام عليها المشروع منذ بدايته. فـ (شلايرماخر) لم يُخفق لأنه لم يكن موهوباً بما يكفي، أو لأن أدواته لم تكن دقيقة بما يكفي،

بل أخفق لأن ما أراد تحقيقه مستحيل بطبيعته، وهذه الاستحالة لا تنبثق من خارج مشروعه بل من قلبه.

الوعد الكبير الذي أطلقه (شلايرماخر)، وشكّل الأساس الذي قام عليه مشروعه كله، هو وعد استعادة قصد المؤلف: أن يُمكن للمؤوّل — بالأدوات المنهجية المناسبة، والروح الصحيحة، والتعاطف الكافي — أن يُعيد بناء ما أراده المؤلف حين كتب، وأن يفهمه فهمًا يُعيد تجربة التجربة الأصلية التي أنتجت النص. بل ذهب (شلايرماخر) إلى ما هو أبعد وأكثر طموحًا حين أعلن أن الغاية القصوى للتأويل هي فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه — وهو ادعاء لا يمر بسهولة لمن يتأمله بجدية فلسفية. فالمؤوّل الذي يدّعي فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه، يضع نفسه في موقع أعلى من المؤلف في الوصول إلى معنى النص، ويمنح نفسه سلطةً تأويلية لا تختلف في بنيتها — رغم اختلاف لغتها — عن سلطة الكاهن الذي يدّعي فهم الكتاب المقدّس أعظم مما يفهمه المؤمن العادي. وقد مرّ هذا الادعاء في تاريخ الهيرمينوطيقا مرور الكرام دون أن يُستوقف بالنقد الذي يستحقّه، بل صار جزءًا من المعجم الهيرمينوطيقي المألوف دون أن يُساءل معناه الفعلي، وما ينطوي عليه من افتراضات إشكالية.

فما الذي يعنيه فهم المؤلف أفضل مما فهم نفسه؟ يعني في الحد

الأدنى أن المؤلّ يستطيع الوصول إلى معنى النص بمعزل عن قيود أنتجتها اللحظة التاريخية للمؤلف، أو حدود وعيه بما كان يفعله — وهذا يستلزم أن المؤلّ يقف في موقع تاريخي يتجاوز موقع المؤلّف، ويرى منه ما لم يستطيع المؤلّف رؤيته. لكن هذا الادعاء يصطدم فوراً بما يُقرّ به (شلايرماخر) نفسه في مكان آخر: أن كل قارئ ابن عصره، ومحاصر في أفقه التاريخي الذي لا يستطيع تجاوزه تجاوزاً تاماً. فكيف يكون المؤلّ محاصراً في أفقه التاريخي، ومستطيعاً في الوقت ذاته فهم المؤلف بتجاوز أفقه التاريخي؟ هذا التناقض لم يُعالجه (شلايرماخر)، ولم يُقرّ به، بل تركه معلّقاً كما يترك المبني على افتراض يحمل نقيضه في طياته بالضرورة^(١).

وتبلغ إشكالية استعادة القصد عمقها الحقيقي حين ندرك أن المؤلف ذاته لا يملك وصولاً مباشراً وشاملاً إلى قصده، وهذا ليس مجرد اعتراض خارجي، بل استنتاج ينبثق من مقدّمات (شلايرماخر) ذاتها؛ حيث (شلايرماخر) أن الكاتب حين يكتب يفعل ذلك من داخل لغة تسبقه، وتتجاوزه، ومن داخل تقاليد فكرية يستمد منها ويضيف إليها دون وعي كامل بكل ما يستمدّه أو يضيفه. فإذا كان المؤلّف لا

١ - فريدرش شلايرماخر: فن التأويل، ص ١١٢.

يُحِيطُ بِمَا يَنْتَجِهُ إِحَاطَةً كَامِلَةً؛ لِأَنَّ اللُّغَةَ الَّتِي يَكْتُبُ بِهَا تَحْمِلُ مِنَ الْمَعْنَايِ وَالْإِيحَاءَاتِ مَا يَتَجَاوَزُ مَا يَقْصِدُهُ صِرَاحَةً، فَإِنْ قَصِدَ الْمُؤَلِّفُ لَيْسَ مَعْطًى ثَابِتًا وَاضِحًا يَنْتَظَرُ مِنْ يَسْتَعِيدِهِ، بَلْ هُوَ نَفْسُهُ بَنِيَّةٌ مَعْقَدَةٌ مُتَعَدِّدَةُ الطَّبَقَاتِ، لَا تَمْلِكُ وَحْدَةً تَجْعَلُ اسْتِعَادَتَهَا مُمْكِنَةً. وَمَا يُسَمِّيهِ (شَلَايِرْمَاخِر) بِاسْتِعَادَةِ الْقَصْدِ هُوَ فِي حَقِيقَتِهِ بِنَاءُ قَصْدٍ مُتَخَيَّلٍ لِلْمُؤَلِّفِ تَنْتَجِهُ فِي الْغَالِبِ مَادَّةَ الْمُؤَوَّلِ الْخَاصِ — تَوَقُّعَاتِهِ وَأَفْقُهُ وَمُسَبِّقَاتِهِ — أَكْثَرَ مِمَّا تُنْتِجُهُ مَادَّةُ النَّصِّ ذَاتِهِ. فَالِاسْتِعَادَةُ الْمَزْعُومَةُ هِيَ فِي جَوْهَرِهَا إِنتَاجٌ جَدِيدٌ يَرْتَدِي ثَوْبَ الْاسْتِعَادَةِ، وَهَذَا الْارْتِدَاءُ هُوَ بِالضَّبْطِ مَا يَجْعَلُهَا أَكْثَرَ خَطُورَةً مِنَ الْإِنْتِاجِ الْمُعْتَرَفِ بِهِ؛ لِأَنَّ مَنْ يَعْتَرِفُ بِأَنَّهُ يُنْتِجُ مَعْنًى جَدِيدًا يُخْضَعُ نَفْسُهُ لِلْمَسْأَلَةِ، بَيْنَمَا مَنْ يَدَّعِي الْاسْتِعَادَةَ يَضَعُ نَفْسَهُ فِي مَوْقِعِ الْأَمَانَةِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي لَا تُسَاءَلُ.

٢ - التناقض بين الموضوعية المنهجية والحدس النفسي - العلم الذي يُلغِي نفسه

يَبْلُغُ التَّنَاقُضُ الدَّاخِلِي فِي مَشْرُوعِ (شَلَايِرْمَاخِر) ذُرُوتَهُ فِي الْعِلَاقَةِ بَيْنَ مَا يَرِيدُهُ مِنَ الْهَيْرِ مِِنْوَطِيقًا، وَمَا يَجْعَلُهَا تَحْتَاجُهُ فِي لِحْظَتِهَا الْحَاسِمَةِ. فـ (شَلَايِرْمَاخِر) يَرِيدُ أَنْ تَكُونَ الْهَيْرِ مِِنْوَطِيقًا عِلْمًا مَنِهْجِيًّا مَوْضُوعِيًّا يُنْتِجُ فَهْمًا يُمْكِنُ التَّحَقُّقُ مِنْهُ، وَالْإِتْفَاقُ عَلَيْهِ، وَتَعْلِيمُهُ، وَنَقْلُهُ — وَهَذَا

هو الطموح الذي دفعه إلى تحويل الهيرمينوطيقا من فنٍّ خاص إلى علم عام في مواجهة ما كان يراه فوضى تأويلية بروتستانتية. ولكنه، في الوقت ذاته، يجعل الوصول إلى القصد الأصيل للمؤلف مرهوناً بما يُسمّيه الفهم التخميني النفسي (Divinatorisches Verstehen): نوع من الحدس العاطفي والتعاطف الوجداني الذي لا تُتيح الأدوات المنهجية، بل يتطلّب نوعاً من القرابة الروحية بين المؤلِّ والمؤلَّف، يُشبه ما تُسمّيه التقاليد الروحية بالمعرفة القلبية لا العقلية. وهذا الفهم التخميني النفسي ليس مرحلة تمهيدية تُتيح البدء في العمل المنهجي، بل هو — بحسب (شلايرماخر) — القمة التي يُفضي إليها العمل المنهجي كله، وغايته التي تُبرِّره^(١).

وما يجعل هذا التناقض بين الموضوعية والحدس خطيراً بنيوياً، لا مجرد إشكالية منهجية عارضة، هو أنه يكشف أن مشروع (شلايرماخر) في تأسيس الهيرمينوطيقا علماً موضوعياً ينقض نفسه من الداخل: فإذا كانت اللحظة الحاسمة في التأويل — الوصول إلى قصد المؤلف الأصيل — لا تتحقّق بالمنهج، بل بالحدس، فما معنى المنهج؟ وما الذي يُنجزه، كونه يُمهّد لشيء لا يستطيع هو نفسه تحقيقه؟ وبما أن

١ - فريدريش شلايرماخر: فن التأويل، ص ١٣٥.

الحدس النفسي لا يخضع لمعايير موضوعية مشتركة، فكيف يتميز تأويل عن تأويل؟ وبأي معيار نحكم على مؤوّل بأنه وصل إلى قصد المؤلّف الأصيل ونحكم على آخر بأنه أخفق؟ والأعمق من ذلك أن الحدس النفسي، الذي يجعله (شلايرماخر) غاية المنهج، ينطوي على افتراض لم يُقله صراحةً، لكنه يعمل في مشروعه بصورة فاعلة: افتراض أن المؤوّل الأفضل هو من يمتلك قدرة حدسيةً أعلى على التعاطف مع نفسية المؤلّف — وهذا يعني ضمناً أن التأويل موهبة لا علم، وأن المؤوّلين متفاوتون في قدرتهم التأويلية بسبب قدراتهم الحدسية، لا بسبب إتقانهم للمنهج. وهذا التفاوت في القدرة الحدسية يُعيد إنتاج نوع من السلطة التأويلية، تُشبه في بنيتها السلطة الكهنوتية التي أراد (شلايرماخر) تجاوزها حين أعلن قطيعته مع احتكار الكنيسة للتفسير: فبدلاً من سلطة المؤسسة الدينية، صارت سلطة الموهبة الحدسية، لكن الاحتكار بقي، والتفاوت بقي، وإن تغيّر مصدر الشرعية من المؤسسة إلى الموهبة الفردية.

٣ - الادعاء بتجاوز اللاهوت مع الإبقاء عليه - المشروع الكوني الذي لم يُعلن مرجعيته
إنّ (شلايرماخر) لاهوتي قبل أن يكون فيلسوفاً، ومؤلّف الخطابات

الشهيرة «عن الدين» قبل أن يكون منظراً للهيرمينوطيقا — وهذا ليس مجرد ملاحظة سيرة ذاتية لا علاقة لها بالحكم على مشروعه، بل هو مفتاح لفهم بنية هذا المشروع وحدوده. فـ (شلایرماخر) لم يفصل، في الحقيقة، بين مشروعه الهيرمينوطيقي ومشروعه اللاهوتي، بل قدّم الهيرمينوطيقا العامة بوصفها الإطار الذي يُتيح تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً عقلياً مشروعاً في مرحلة ما بعد التنوير. وما يعنيه هذا هو أن الهيرمينوطيقا العامة، التي ادّعت أنها تجاوزت خدمة النص المقدّس، كانت في حقيقتها مشروعاً يسعى إلى إنقاذ إمكانية التفسير الديني في مواجهة النقد التنويري.

والنقد الذي يوجّهه هذا الكتاب هنا ليس نقداً للمرجعية الدينية في حدّ ذاتها — فهذا الكتاب نفسه ينطلق من أفق ديني عميق، ولا يرى في الانطلاق من مرجعية دينية عيباً وشيئاً — بل النقد موجّه تحديداً ضدّ ادعاء الكونية الفلسفية مع الإخفاء الضمني للمرجعية الدينية الخاصة. فالمشروع الديني الصريح، الذي يُعلن مرجعيته ويعترف بأفقه الخاص ويُقدّم نفسه تأويليةً من التأويليات لا التأويلية الكونية الوحيدة، لا يقع في الخطأ الذي يقع فيه (شلایرماخر). أما (شلایرماخر)، فيقع في خطأ بنيوي مختلف: أنه يبني على افتراضات لاهوتية لاهوته الخاص — افتراض أن قصد المؤلف يحمل قيمةً تستحق الاستعادة، وافتراض أن

النص يحجب حقيقةً باطنة تستحق الكشف، وافترض أن الفهم يسير من الظاهر نحو الباطن — ثم يُقدّم هذه الافتراضات بوصفها معطيات فلسفية كونية لا تستلزم تبريراً؛ لأنه لم يُدرك أنها افتراضات أصلاً، بل رآها بداهات.

وهذا بالضبط ما يُميّز المشروع الديني الصريح من المشروع الديني المُقنّع: الأول يُعلن مرجعيته، ويُخضعها للمساءلة، ويُقدّم حججه بوصفها حججاً من داخل تقليد بعينه، لا بوصفها حقائق كونية تعلو فوق كل تقليد، بينما الثاني يُخفي مرجعيته تحت لغة الفلسفة الكونية المحايدة، فيُقصي كل مرجعية أخرى، لا بالحجة، بل بالادعاء الضمني بأنه يتحدث باسم العقل الإنساني الكوني، لا باسم تقليد بعينه. ومفارقة (شلايرماخر) هي أن هذا الإخفاء لم يكن مقصوداً، بل كان نتيجة عدم الوعي بالطابع الخاص لمرجعيته، وهو عدم وعي طبيعي في من يعيش في كنف تقليد بعينه، ولا يعرف من خارجه ما يجعله يرى خصوصيته.

٤ - الدائرة الهيرمينوطيقية ومبدأ استعادة القصد - تناقض لا يُحلّ من الداخل

يتجلّى التناقض الرابع والأخير في مشروع (شلايرماخر) في العلاقة بين مبدأ استعادة القصد، ومبدأ الدائرة الهيرمينوطيقية: فالدائرة — كما

يُقرّها (شلايرماخر) — تعني أننا لا ندخل إلى النص بعقل فارغ، بل نحمل دائماً فهمًا مسبقًا يُشكّل قراءتنا، ويُحدّد ما نرى وما نُغفل. لكن هذا الإقرار بالفهم المسبق يتعارض تعارضًا صريحًا مع مبدأ استعادة القصد: فإذا كنا دائماً محكومين بمسبقاتنا التي تُلوّن فهمنا للنص، فكيف نستطيع الوصول إلى قصد المؤلف الأصيل الذي هو بالضرورة من خارج هذه المسبقات؟

وهذا التعارض لم يحلّه (شلايرماخر)، بل تركه قائماً يُثقل مشروعه من تحت: الإقرار بالدائرة يُناقض مبدأ الاستعادة، والإصرار على الاستعادة يُناقض الإقرار بالدائرة. وما يجعل هذا التناقض ذا أهمية تتجاوز (شلايرماخر) شخصيًا هو أن من جاء بعده لم يستطع حلّه، بل كان محكومًا بالاختيار بين طرفيه: (هايدغر) أخذ الدائرة وجعلها بنيةً وجوديةً أصيلة، وتخلّى عمليًا عن إمكانية استعادة قصد المؤلف، و(غادامير) فعل الشيء ذاته بصورة أكثر تفصيلاً، وجعل انصهار الآفاق بديلاً عن الاستعادة، و(ريكور) حاول التوفيق بين الطرفين بمفهوم القوس الهيرمينوطيقي، دون أن يُحلّ التناقض الجذري، بل وضعه في إطار أكثر تعقيداً. أما أن يُحتفظ بكلا المبدئين في اتساق حقيقي، فهذا ما لم يستطعه أحد؛ لأن طبيعة التناقض بينهما تجعل هذا الاتساق مستحيلًا داخل الإطار الذي أسّسه (شلايرماخر).

وهذه الاستحالة هي، في حقيقتها، الإرث الأهم الذي خلفه (شلايرماخر) للهيرمينوطيقا التي جاءت بعده: ليس المفاهيم التي أنتجها وليس المنهج الذي طوره — وكلاهما قيم في حدوده — بل الإشكالية البنيوية التي زرعها في أساس المشروع الهيرمينوطيقي كله، والتي أثبتت أنها لا تُحلّ بالأدوات التي أنتجتها، بل تستلزم تحويلاً في السؤال ذاته. وهذا التحويل في السؤال هو ما سيأتي به (هايدغر) لاحقاً، لكنه سيحيي بثمرن مختلف، وبإشكاليات جديدة لا تقل عمقاً عما تجاوزها — وهذا ما سيتناوله هذا المبحث في نقطته الرابعة المخصصة لـ (هايدغر).

ثانياً: (ديلتاي) — التاريخانية التي تقوّض مشروعها

١ - العلم الذي يُحاكم نفسه — التاريخانية بوصفها سيفاً ذا حدين لو كان في تاريخ الفلسفة مثلاً واحد على مفكر بنى مشروعه بيده، ثم أمسك بالمعول وهدمه بيده دون أن يدري، لكان (ديلتاي) هذا المثال بامتياز. فـ (ديلتاي) جاء إلى الفلسفة يحمل مهمّة واضحة ومحدّدة: تأسيس العلوم الإنسانية على أرضية فلسفية صلبة، تميّزها عن العلوم الطبيعية، وتُثبت استقلاليتها المنهجية في مواجهة المدّ الوضعي الذي كان يُهدّد بابتلاع كل معرفة إنسانية في آلة المنهج

التجريبي الواحدة. وقد كان السلاح الذي اختاره لهذه المهمة هو مفهوم التاريخية: فالإنسان كائن تاريخي، والفهم الإنساني فهم تاريخي، والعلوم الإنسانية علوم تُدرك هذه التاريخية وتستثمرها، لا علوم تتجاهلها وتُحاول القفز فوقها. وقد بدا هذا السلاح في أول الأمر سلاحًا مثاليًا: يُميّز العلوم الإنسانية عن الطبيعية؛ لأنها وحدها تتعامل مع كائنات تاريخية، ويثبت استقلاليتها؛ لأن فهم التاريخية يستلزم منهجًا مغايرًا لمناهج العلوم الطبيعية. لكن (ديلتاي) لم يتنبه، في بداية مشروعه، إلى أن هذا السلاح له حدّان: وإذا كان الحدّ الأول موجّهًا نحو الوضعية التي يُريد دحضها، فإن الحدّ الثاني كان موجّهًا نحو مشروعه هو، وكان سيصيبه بجرح لم يستطع إغلاقه حتى نهاية حياته الفكرية.

فالتاريخية الجذرية التي جعلها (ديلتاي) أساس مشروعه تعني — حين تُطبّق بصرامة ودون استثناء — أن كل معرفة ابنة سياقها التاريخي الخاص، ولا تتجاوز حدود العصر الذي أنتجها. وهذا المبدأ — رغم صحّته الظاهرة، وقدرته على تفسير كثير من الظواهر الفكرية — يتحوّل حين يُطبّق على مشروع (ديلتاي) ذاته إلى منشار يقطع الفرع الذي يجلس عليه: فإذا كانت كل معرفة ابنة سياقها التاريخي، ولا تدّعي صلاحيةً تتجاوز هذا السياق، فالهيرمينوطيقا ذاتها — بوصفها علمًا نشأ

في القرن التاسع عشر الأوروبي، وتشكّل بأسئلة هذا السياق ومفاهيمه — لا تستطيع أن تدّعي صلاحيةً كونية تتجاوز هذا السياق. وإذا لم تستطع ذلك، فبأي حق تُقدّم نفسها علمًا عامًّا للفهم الإنساني، وليس مجرد صياغة محلية لأسئلة محلية في سياق تاريخي محلي؟

وقد أدرك (ديلتاي) هذا الخطر — وهذا ما يُميّزه عن كثير من المفكرين الذين لا يرون تناقضاتهم الداخلية، لكنه لم يستطع الخروج منه، بل تقلّب في محاولات للتحرر منه انتهت جميعها بإعادة إنتاج الإشكالية بصورة أكثر تعقيدًا. فقد حاول في مرحلة أولى أن يُميّز بين التاريخية بوصفها حقيقة واقعية لا يُنكرها أحد، وبين إمكانية العلم الذي يدرس هذه التاريخية بصورة تتجاوزها نسبيًا، لكن هذا التمييز لا يصمد أمام السؤال: كيف يتجاوز العلم الذي هو نفسه تاريخي التاريخية التي يدرسها؟ ثم حاول في مرحلة لاحقة أن يجد في الوعي التاريخي نفسه أداةً للتجاوز النسبي، لكن الوعي التاريخي هو بدوره وعي تاريخي، ولا يقف خارج ما يُحاول تجاوزه. وفي كل هذه المحاولات، كان (ديلتاي) يُعيد إنتاج المشكلة التي يُحاول حلّها؛ لأن كل أداة يستخدمها لتجاوز التاريخية هي نفسها أداة تاريخية تخضع للقيد الذي يُريد تجاوزه^(١).

وما يجعل هذه الإشكالية نقداً للمشروع، لا مجرد ملاحظة تاريخية، هو أنها تكشف حداً بنويًا في كل هيرمينوطيقا تُؤسّس على الذاتية التاريخية، مهما بلغت درجة تجذير هذه الذاتية في الحياة والتجربة والتاريخ. فأى مشروع يجعل التاريخية شرط الفهم ويُريد، في الوقت ذاته، أن يُنتج فهمًا ذا صلاحية تتجاوز التاريخية، يسير نحو تناقض لا يُحل من داخل هذا المشروع: إما أن يُؤمن بالتاريخية ويتخلّى عن الكونية، وإما أن يُؤمن بالكونية ويتخلّى عن التاريخية. ومحاولة الجمع بينهما — وهي محاولة (ديلتاي) الجوهرية — لا تُنتج اتساقًا بل توترًا لا ينحلّ، بل يتراكم مع كل محاولة جديدة لحله.

٢ - التجربة المَعيشة - الأساس الذي لا يحمل ما يُبنى عليه

إذا كانت إشكالية التاريخية تُصيب مشروع (ديلتاي) في مستواه المنهجي العام، فإن مفهوم التجربة المَعيشة — وهو الأصيل الأعظم في مشروعه، والأبعد تأثيرًا في الهيرمينوطيقا التي جاءت بعده — يحمل هو الآخر إشكاليةً داخلية لا يستطيع تجاوزها بأدواته الخاصة. يجعل (ديلتاي) التجربة المَعيشة (Erlebnis) الأساس الأنثروبولوجي للفهم: الإنسان يعيش تجربته من الداخل في وحدة متكاملة، لا تعرف الانفصال بين الإدراك، والانفعال، والإرادة، وهذه الوحدة الحيّة هي

الأرضية التي ينبني عليها كل فهم ممكن. وقد بدا هذا الأساس في أول الأمر متيناً ومقنعاً: فهو يجذّر الفهم في الحياة الإنسانية الفعلية لا في عقل مجرد، ويثبت أن الفهم ليس عملية معرفية باردة، بل حدثاً وجودياً حياً، ويُقدّم للعلوم الإنسانية أرضيةً لا تستطيع العلوم الطبيعية المنازعة عليها.

لكن مفهوم التجربة المَعيشة يحمل في بنيته الداخلية افتراضاً لم يُساءَل بما يكفي: افتراض أن التجربة الداخلية للإنسان مصدر موثوق للمعرفة، يستطيع التعبير عن نفسه في التعبيرات الخارجية تعبيراً أميناً يُمكن إعادة بنائه. يرى (ديلتاي) أن مسار الفهم يسير من التعبير الخارجي — النص، والفن، والمؤسّسة، والفعل — إلى التجربة الداخلية التي أنتجت؛ أي من الخارج إلى الداخل في حركة إعادة بناء، تُسمّى إعادة العيش (Nacherleben). وهذا الافتراض يستلزم أن التجربة الداخلية تجد تعبيرها الكافي في التعبيرات الخارجية، وأن التعبيرات الخارجية تُحِل بصورة موثوقة إلى التجارب الداخلية التي أنتجتها. لكن ما يكشفه التحليل النفسي، الذي جاء بعد (ديلتاي)، وما أثبتته (فرويد) بصورة لا تُردّ — هو أن التجربة الداخلية لا تجد تعبيرها الكافي في التعبيرات الخارجية دائماً، بل كثيراً ما يكون التعبير الخارجي إخفاءً للتجربة الداخلية الحقيقية، أو تشويهاً لها، أو تعويضاً

عنها. فالكاتب حين يكتب لا يُعبّر عن تجربته الداخلية تعبيراً أميناً شفافاً، بل يُنتج نصّاً معقّداً تتشابه فيه الدوافع الواعية وغير الواعية، والرغبات المكبوتة والمُصرّح بها، والهواجس المُقنّعة والمُعلّنة^(١). وهذا لا يعني أن إعادة بناء التجربة الداخلية مستحيلة بصورة مطلقة، بل يعني أن الطريق من التعبير الخارجي إلى التجربة الداخلية ليس طريقاً مستقيماً أميناً، كما يفترض (ديلتاي)، بل طريقاً ملتوياً ومُعقّداً، يمرّ بما يُخفيه التعبير، لا مجردّ بما يُظهره. وهذا الإخفاء لا يعمل على مستوى النية الفردية للكاتب، بل يعمل على مستوى بنوي أعمق: فاللغة التي يكتب بها تحمل من القيود والإخفاقات والتشويهات البنيوية ما لا يختاره الكاتب ولا يدركه، والسياق الاجتماعي والتاريخي الذي تُنتج فيه التجربة، يُشكّل ما يمكن تجربته وتعبيره، وما لا يمكن، بصورة تسبق الإرادة الفردية وتتجاوزها. ومن ثمّ فإن إعادة العيش الديلتاينية — حتى حين تتحقّق بصورة ناجحة من الناحية الفنية — تُعيد بناء ما ظهر لا ما بطن، وتُدرّك ما أُريد التعبير عنه لا ما جرى إخفاؤه وتشويهه، وهذا يعني أنها تُنتج فهماً حقيقياً، لكنه فهم جزئي يُخطئ ما هو أعمق في التجربة الإنسانية؛ لأنّ منهجه لم يُصمّم للوصول إليه.

١ - فيلهلم ديلتاي: مدخل إلى العلوم الإنسانية، ص ١٨٧ .

والأخطر من ذلك هو الافتراض الكامن في مفهوم إعادة العيش عن إمكانية التعاطف عبر الزمن والثقافة؛ حيث يرى (ديلتاي) أن الباحث يستطيع إعادة بناء تجربة شخص من عصر مغاير وثقافة مختلفة، بسبب ما يشتركان فيه من طبيعة إنسانية مشتركة. لكن هذا الافتراض يُثير تساؤلاً جوهرياً لم يُعالجه (ديلتاي) بما يكفي: ما مقدار ما يشترك فيه الباحث الأوروبي في القرن التاسع عشر والفيلسوف الصيني في القرن الثالث قبل الميلاد من طبيعة إنسانية مشتركة تُتيح إعادة العيش؟ وهل هذه الطبيعة الإنسانية المشتركة كافية لتجسير هوة ثقافية وتاريخية بهذا العمق والاتساع؟ والأهم: من الذي يُقرّر ما هو مشترك في الطبيعة الإنسانية وما هو خاص بثقافة بعينها؟ وإذا كان هذا التقرير يصدر عن الباحث الغربي، فكيف يضمن أنه لا يُسقط مفهومه الخاص عن الطبيعة الإنسانية المشتركة على ثقافات لم تُشارك في تحديده؟

٣ - الروح الموضوعي - الهروب من التاريخانية بأداة تاريخية
في مرحلته المتأخرة، لجأ (ديلتاي) إلى مفهوم الروح الموضوعي، مستعيناً بمصطلح هيغلي أعاد توظيفه في سياق مغاير لسياقه الهيغلي الأصلي. فقد رأى (ديلتاي) أن التعبيرات الإنسانية — النصوص،

والأعمال الفنيّة، والمؤسّسات، والقوانين — لها وجود موضوعي مستقل نسبيًا عن الذاتية التاريخية لمنتجها، وأنها تشكّل ما يسمّيه الروح الموضوعي الذي يُمثّل التراكم التاريخي للتعبيرات الإنسانية في أشكالها الحضارية المتنوّعة. وقد رأى في هذا المفهوم مخرجًا من ورطة التاريخانية: فإذا كانت التعبيرات الإنسانية الكبرى تمتلك استمراريةً تتجاوز سياقها الأصلي، وتُتيح لكل جيل الدخول إليها من موضعه الخاص، فثمّة أرضية مشتركة يمكن تأسيس الفهم الموضوعي عليها، دون الادعاء بتجاوز التاريخية كليًا.

لكن هذا المخرج المُقترح يُثير إشكاليةً، تكشف عن حد بنيوي لا يُحل في المشروع: فمن الذي يُقرّر ما يدخل في الروح الموضوعي وما يُقصى منه؟ وما المعيار الذي يُميّز التعبيرات الكبرى ذات الاستمرارية الكونية من التعبيرات المحلية التي لا تتجاوز سياقها؟ وحين نُمعن النظر في الأمثلة التي يقدّمها (ديلتاي) على الروح الموضوعي، نجدّها -بلا استثناء- أمثلةً مستمدّةً من التراث الحضاري الأوروبي: الفلسفة اليونانية، والأدب الألماني، والموسيقى الكلاسيكية الأوروبية، وما إلى ذلك. فالروح الموضوعي، الذي يطرحه (ديلتاي) بوصفه أرضية كونية للفهم الإنساني المشترك، هو في حقيقته الروح الموضوعي للحضارة الغربية، يُقدّم بوصفه

الروح الإنساني الكوني، وهذا تحديداً ما يُسمّيه هذا الكتاب بمركزية الذات الغربية المضمرة في المشروع الهيرمينوطيقي: ليست مركزية معلنةً يسهل نقدها، بل مركزيةً تعمل في صلب المفاهيم التي تدّعي الكونية، وهي في حقيقتها تُعيد إنتاج الخصوصية الثقافية تحت لغة الإنسانية المشتركة^(١).

وفضلاً عن ذلك، فإن مفهوم الروح الموضوعي، حتى لو قبلنا به بوصفه أرضيةً مشتركة، يظل يحمل مشكلةً لم تُعالج: فهو يُفترض أن التعبيرات الإنسانية الكبرى تتجاوز سياقاتها، وتُتيح الوصول إليها من كل موضع، لكن هذا يُثير السؤال الكانطي الكلاسيكي: كيف؟ وبأي شرط يستطيع الباحث، الذي هو ابن سياق تاريخي محدّد، أن يصل إلى تعبير من سياق مغاير بصورة تُنصف هذا التعبير وتدرّكه في أصالته؟ وإذا كان الجواب هو التعاطف وإعادة العيش، فنعود إلى إشكاليات مفهوم التجربة المعيشة التي تناولناها في النقطة السابقة، وإذا كان الجواب هو المنهج العلمي، فنعود إلى إشكاليات التاريخانية التي بدأنا منها. وهكذا يدور مشروع (ديلتاي) في دائرة تتصل نهايتها ببدايتها، دون أن تُنتج مخرجاً.

١ - فيلهلم ديلتاي: نشأة الهيرمينوطيقا، ص ١١٧.

٤ - إرث (ديلتاي) — الإشكالية التي أنتجت المسار كله

لا يُنصف (ديلتاي) من يُغرق في نقد حدوده دون الاعتراف بما جعلت هذه الحدود ممكنًا. ف (ديلتاي) كان الأول الذي أدرك بعمق حقيقي أن الفهم ليس فعلاً يُضاف إلى الوجود الإنساني من الخارج، بل هو شيء يخص طبيعة هذا الوجود ذاتها، وأن العلوم الإنسانية تستحق أساساً فلسفياً مستقلاً، لا يُختزل في مناهج العلوم الطبيعية. وهذان الإدراكان — رغم أن (ديلتاي) لم يستطع بناءهما بصورة خالية من التناقض — هما اللذان فتحا الطريق أمام (هايدغر)، و(غادامير)، و(ريكور)، وكل من جاء بعدهم في الهيرمينوطيقا الفلسفية.

لكن الإرث الأكثر أهمية من الإنجازات هو الإشكاليات التي خلفها (ديلتاي) دون حل، والتي أثبتت أنها لا تُحل داخل الإطار الذي أنتجها. فالتوتر بين التاريخانية والكونية، والتوتر بين الذاتية والموضوعية، والتوتر بين التجربة الخاصة والفهم المشترك — هذه توترات لم تُحسم في مشروع (ديلتاي)، بل أورها لمن جاء بعده، وجعلهم يُعيدون طرحها بأشكال جديدة. ولم يحل (هايدغر) هذه التوترات، بل قلب السؤال الذي أنتجها، ولم يحلها (غادامير)، بل وسّع الإطار الذي تُطرح فيه، ولم يحلها (هابرماس)، بل أضاف إليها توتراً جديداً. وهذا الإرث المفتوح من الإشكاليات الداخلية يكشف أن ما يُقدّم بوصفه تطوراً

تراكمياً في الهيرمينوطيقا الغربية هو في حقيقته إعادة إنتاج متجددة لتناقض أصيل لا يُحلّ من داخل المشروع الهيرمينوطيقي الغربي؛ لأنّ هذا التناقض لا ينبثق من قصور في هذا المفكر أو ذاك، بل من بنية السؤال الذي يُوطّر المشروع كله: السؤال الذي يريد تأسيس الفهم الإنساني الكوني على الذاتية التاريخية الخاصة، وهو سؤال يحمل في بنيته تناقضاً لا ينحلّ بمزيد من الدقّة والعمق، بل يستلزم تحويلاً في طبيعة السؤال ذاته. وهذا التحويل هو ما سيطرحه هذا الكتاب في مبحثه الأخير.

ثالثاً: (هوسرل) - اليقين الذي أنتج ضده

١ - المشروع الترانسندنتالي - حين يُحكم البناء فيتصدّع الأساس
ثمة نوع من الفشل الفلسفي أشدّ إثارة للاهتمام وأعمق دلالة من النجاح: الفشل الذي يُنتجه النجاح ذاته، حين يبلغ المشروع من الإحكام الداخلي ودقّة البناء، ما يجعل تناقضاته تظهر بصورة أكثر وضوحاً لا أقلّ. و(هوسرل) يمثّل هذا النوع بامتياز: فهو المفكر الذي بنى، بصبر العالم وعزيمة المؤسّس، أكثر المناهج الفلسفية إحكاماً في القرن العشرين، فإذا بهذا الإحكام نفسه هو الذي يكشف عن الحد البنوي الذي لا يتجاوزه المشروع، مهما بلغ من الصرامة والاتساق.

جاء (هوسرل) بمشروعه الفينومينولوجي في مواجهة أزمة مركبة كانت تُعصف بالفكر الأوروبي في مطلع القرن العشرين: أزمة أسس العلوم، وأزمة نسبية المعرفة، وأزمة ما بعد النقد التاريخاني. وكان جوهر هذه الأزمة، في نظره، أن الفلسفة الغربية سمحت لنفسها بأن تُبنى على ما لم يُؤسَّس، وعلى افتراضات لم تُساءل، وعلى معطيات أُخذت بوصفها بديهيات، وهي في حقيقتها فرضيات. وكان الحلّ، الذي اقترحه (هوسرل)، بسيطاً في مبدئه، وهائلاً في طموحه: العودة إلى الأشياء ذاتها؛ أي تعليق كل الافتراضات المسبقة، والعودة إلى ما يُعطيه الوعي مباشرةً في تجربته الخالصة، قبل كل نظرية، وقبل كل تفسير. وقد سمّى (هوسرل) هذا الإجراء بالإيويخيه، أو التعليق الفينومينولوجي: لا تُنكر العالم، لكن تُعلّق كل ادّعاء بوجوده المستقلّ، وتدرسه بوصفه ظاهرةً للوعي، لا شيئاً مستقلاً عنه.

وقد بدا هذا المشروع، في صياغته الأولى، مشروعاً سيُوفي بما وعد: تأسيس فلسفة كونية صارمة لا تقبل الاعتراض؛ لأنها تبدأ من الأكيد المطلق — الوعي ذاته في تجربته الخالصة — ولا تُضيف إلى هذا الأكيد إلا ما يُشتق منه بصرامة لا تقبل الطعن. لكن ما تكشفه القراءة الدقيقة للمشروع الهوسرلي هو أن مفهوم التعليق الفينومينولوجي ذاته

ينطوي على مشكلة لم تتكشف كاملةً إلا لاحقاً: من يُعلّق؟ الوعي الذي يُجري الإيخويه هو نفسه وعي تاريخي يعيش في سياق ثقافي ولغوي وتاريخي محدّد، وهذا السياق لا يمكن تعليقه بقرار منهجي؛ لأنه ليس شيئاً يقف أمام الوعي لِيُعلّق، بل هو ما يكون فيه الوعي، وما يُشكّل طبيعته قبل كل قرار. وحين يُجري (هوسرل) الإيخويه، لا يُعلّق العالم، بل يُعلّق ما يستطيع تمييزه بوصفه افتراضاً. أما ما يُشكّل أفقه التاريخي واللغوي الأعمق فيبقى حاضراً في بنيته الواعية يعمل دون اعتراف^(١).

وهذا بالضبط هو ما كشفه (هايدغر) بعمق حين أثبت أن التعليق الهوسرلي لا يصل إلى الوعي الخالص، بل يصل إلى وعي يظن نفسه خالصاً، بينما هو في حقيقته مشبّع بتاريخيته التي لا يدركها. فما يُسمّيه (هوسرل) بالوعي الترانسندنتالي الكوني هو في تحليل (هايدغر) وعي تاريخي بعينه يُضفي على نفسه طابع الكونية؛ لأنه لا يرى ما يُحيط به ويُشكّله من خارجه. وهذا الكشف الهایدغري ليس مجرد اعتراض خارجي على (هوسرل)، بل استخلاص من مقدمات (هوسرل) ذاتها:

١ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ص ٦٣.

فحين يُقرّر (هوسرل) أن الوعي دائماً وعي بشيء (القصدية)، ويُقرّر أن كل موضوع للوعي يُعطى دائماً في أفق (مفهوم الأفق)، يزرع في تحليله البذرة التي ستقوّض مشروعه لاحقاً: فإذا كان الوعي دائماً قصدياً، فلا وعي خالص بلا موضوع، وإذا كان الموضوع دائماً مُعطى في أفق، فلا تجربة خالصة بلا سياق محدد. والوعي الترانسندنتالي، الذي يدّعي (هوسرل) الوصول إليه بالإيويخيه، هو وَهْم منهجي لا وعي حقيقي: وَهْم أن التعليق أفضى إلى الخلو، بينما أفضى في الحقيقة إلى مستوى أعمق من السياق الذي لا يزال يعمل دون أن يُدرّك.

٢ - القصدية والأفق - المفاهيم التي انقلبت على صاحبها

ليس مجرد صدفة أن أعمق ما في مشروع (هوسرل)، وأكثره أصالةً من حيث المفاهيم، هو بالضبط ما أنتج أشد النقد لمشروعه من الداخل، وعلى يد أقرب تلاميذه إليه. فمفهوم القصدية ومفهوم الأفق — وهما من أكثر المفاهيم الفلسفية في القرن العشرين خصوبةً وتأثيراً — كانا في قلب المشروع الهوسرلي بوصفهما أداتين لتحليل بنية الوعي وإثبات كونيته، فإذا بهما يتحوّلان على يد (هايدغر) و(غادامير) إلى أداتين لإثبات تاريخية هذا الوعي وخصوصيته.

فمفهوم القصدية عند (هوسرل) — أن الوعي دائماً وعي بشيء،

وأن العلاقة بين الوعي وموضوعه علاقة بنوية لا علاقة عرضية — كان يهدف إلى تجاوز الثنائية الديكارتية بين الذات الداخلية والعالم الخارجي، وإثبات أن الوعي والعالم يتشكّلان معاً في بنية واحدة لا تنفصل. وهذا إنجاز حقيقي لا يُنكر. لكن ما يفتح هذا المفهوم من باب لم يُرِدْهُ (هوسرل) هو أنه يجعل من المستحيل تعليق العالم تعليقاً كاملاً كما تتطلبه الإيبوخيه: فإذا كان الوعي دائماً متوجّهاً نحو موضوع، وإذا كان هذا التوجّه بنوياً لا عرضياً، فإن الإيبوخيه التي تُعلّق العالم تُعلّق في الوقت ذاته ما يجعل الوعي وعياً — أي تُعلّق قصديته — وتُنتج وَهْمَ وعي خالص لا يوجد فعلاً بل يوجد في التجريد المنهجي فحسب^(١). أما مفهوم الأفق فيحمل من الانقلاب على صاحبه ما هو أوضح وأكثر مفارقةً. طوّر (هوسرل) مفهوم الأفق لوصف بنية الوعي القصدي: كل موضوع للوعي يُعطى دائماً على خلفية من التوقّعات والإمكانات الأخرى التي تُشكّل أفق هذا الموضوع، وتجعل إدراكه ممكناً. وكان (هوسرل) يرى في هذا المفهوم أداةً لتحليل بنية الوعي الترانسندنتالي بوصفها بنيةً كونية تصف كيفية عمل كل وعي إنساني بصرف النظر عن سياقه التاريخي. لكن حين أخذ (هايدغر) هذا المفهوم وأعاد توظيفه

الفصل الخامس - المبحث الثالث ٢٧١ ▪

في تحليل الوجود التاريخي للإنسان، صار الأفق شيئًا مختلفًا جذريًا: لم يعد الأفق بنيةً ترانسندنتالية كونية تصف عمل كل وعي، بل صار الأفق التاريخي المحدد الذي يوجد فيه هذا الإنسان في هذه اللحظة بعينها من داخل هذا التقليد بعينه، وهذا الأفق لا يُعلّق ولا يتجاوز التاريخية، بل هو تجسيد التاريخية.

وقد حمل (غدامير) هذا التحويل إلى نتائجه الكاملة حين جعل انصهار الآفاق، لا توحيدها، الوصف الأصيل للفهم الهيرمينوطيقي: فبدلاً من أفق ترانسندنتالي كوني يقف فوق التاريخ، صارت ثمة آفاق تاريخية متعدّدة يلتقي بعضها ببعض في لحظات الفهم الحقيقي، دون أن تذوب في بعضها، أو تلغي خصوصيتها. وهذا التحويل الكامل لمفهوم الأفق من أداة لإثبات الكونية إلى أداة لإثبات التاريخية هو خير دليل على ما نُسمّيه بالمنعطف المعكوس في مشروع (هوسرل): مفاهيمه سارت في الاتجاه المعاكس لما أرادها صاحبها، وانتهت إلى إثبات ما أراد نقيضه.

٣ - العالم المعيش - الجرح الذي أحدثه (هوسرل) في مشروعه بيده أشد ما في مسيرة هوسرل الفكرية كشفًا عن الحد النبوي في مشروعه ليس ما كشفه منتقدوه من خارجه — وإن كان ذلك ثمينًا —

بل ما كشفه هوسرل نفسه حين أدخل في مرحلته المتأخرة مفهوم العالم المعيش (Lebenswelt) مفهوماً محورياً في تحليله. فهذا المفهوم الذي يُشير إلى العالم الذي نعيش فيه قبل كل نظرية وقبل كل منهج وقبل كل تعليق — عالم التجربة اليومية الحية الذي يسبق كل موقف علمي أو فلسفي — جاء في كتاباته المتأخرة ليؤدّي وظيفة يحتاجها المشروع، لكنها تُقوّضه في الوقت ذاته.

أدخل (هوسرل) مفهوم العالم المعيش؛ لأنه أدرك أن المشروع الترانسندنتالي بصورته الأولى يبدأ بصورة تجريدية مفرطة؛ إذ يبدأ من الوعي الخالص ويحاول اشتقاق كل شيء منه، بينما الحقيقة هي أن الوعي لا يوجد في فراغ، بل يوجد دائماً منغمساً في عالم من الممارسات، والتقاليد، والعلاقات التي تسبق كل تأمل. لذا، فإن أي تفكيك للوعي يتغافل عن تجربة (Erlebnis) العالم المعيش، يقع في فخ التجريد ويفقد ركيزه الملموسة التي وجب التأسيس عليها. وهذا الاعتراف الهوسرلي بالعالم المعيش هو، في حقيقته، اعتراف ضمني بأن الإيويخيه لم تُنجز ما وعدت به: فإذا كان ثمة عالم معيش يسبق كل تعليق وكل موقف فلسفي، فإن الوعي الخالص الذي تصل إليه الإيويخيه لم يكن خالصاً بالمعنى الحرفي، بل كان ما تبقى بعد تعليق ما يمكن تعليقه مع بقاء ما لا يُعلّق؛ لأنه يُشكّل الوعي ذاته.

والمشكلة الأعمق في مفهوم العالم المَعِيش، من منظار نقدنا لمركزية الذات الغربية، هي أن (هوسرل) يُقدِّم العالم المَعِيش بوصفه أرضيةً كونيةً مشتركة بين البشر جميعاً، فكل إنسان له عالمه المَعِيش، وهذه العوالم المَعِيشة تشترك في بنية عامة تُتيح الفهم المتبادل، والتواصل الممكن. لكن هذا الادعاء بالكونية لمفهوم العالم المَعِيش يستلزم سؤالاً لم يطرحه (هوسرل): ما الذي يُشكِّل عالمه المَعِيش الخاص الذي انطلق منه في تحليله؟ فـ(هوسرل) يعيش في فيينا ثم في فرايبورغ في مطلع القرن العشرين، يُفكِّر باللغة الألمانية، ومن داخل التقليد الفلسفي الأوروبي، ويستمدُّ تجربته المَعِيشة من واقع حضاري بعينه. وحين يصف بنية العالم المَعِيش، فهو يصف في الحقيقة بنية عالمه المَعِيش الخاص، مستمدّاً من سياقه الحضاري بعينه، ثم يُعمِّمها بوصفها بنيةً كونيةً لكل عالم مَعِيش إنساني.

وهذا التعميم هو النقطة التي ينهار عندها ادعاء الكونية في الفينومينولوجيا الهوسرلية: فالعالم المَعِيش لإنسان يعيش في ثقافة شفوية لا كتابية يختلف اختلافاً جذرياً في بنيته عن العالم المَعِيش لإنسان في ثقافة الكتابة المتطورة. والعالم المَعِيش في ثقافة ترى الوقت دورياً لا خطياً يختلف في بنيته عن العالم المَعِيش في ثقافة ترى الوقت

تاريخًا خطيًا مستقبليًا. والعالم المَعِيش في ثقافة لا تفصل بين الديني والديوي يختلف في بنيته عن العالم المَعِيش في ثقافة نضجت على التفريق بينهما. وإذا كانت هذه الاختلافات في بنية العوالم المَعِيشة حقيقية وعميقة — وهي كذلك — فإن وصف (هوسرل) لبنية العالم المَعِيش، بوصفها كونية، يعني في الحقيقة أنه أخذ البنيات الخاصة بعالمه المَعِيش الغربي الحديث، وجعلها المعيار الكوني الذي تُقاس عليه كل البنيات الأخرى، وهذا بالضبط ما يُسميه هذا الكتاب بالمركزية الغربية المضمرة في المشروع الفلسفي الذي يدّعي الكونية^(١).

٤ - (هوسرل) والهيرمينوطيقا - ما أعطى وما لم يرد أن يُعطي في ضوء النقد

تنظم الخلاصة النقدية لمشروع (هوسرل)، في سياق هذا الكتاب، في ثلاثة مستويات متميزة. المستوى الأول هو ما أنجزه (هوسرل) فعلاً وما ينبغي الاعتراف به: فهو أسّس للفلسفة الحديثة أدوات تحليلية للوعي، وللعلاقة بين الذات والموضوع وللبنية القصديّة للتجربة

١ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ص ٢٢١.

الإنسانية أدوات لا يمكن لأي فيلسوف جادّ تجاهلها، أو الاستغناء عنها. وهذه الأدوات أتاحت لاحقاً للهيرمينوطيقا أن تتجاوز النموذج الذاتي الديكارتى، وأن تُؤسّس لتصور أكثر تعقيداً للعلاقة بين المؤول والنص.

والمستوى الثاني هو الحدّ البنيوي الذي تكشف في مشروعه: أن اليقين الكوني الذي سعى إليه أنتج بمفاهيمه ذاتها — القصديّة، والأفق، والعالم المعيش — الأدوات التي ستثبت تاريخية الوعي وخصوصيته، بدلاً من كونه وعلوّه على التاريخ. وهذا الحدّ ليس قصوراً في ذكاء (هوسرل) أو في صرامة منهجه، بل هو دليل على أن ادعاء الكونية الفلسفية المطلقة ينقض نفسه من الداخل حين يُطرح بصورة جذرية كافية.

والمستوى الثالث هو ما يُضيفه موقع (هوسرل) في الفكر الغربي إلى الحجّة النقدية لهذا الكتاب: فـ (هوسرل) بوصفه منعطفاً معكوساً -أي مفكراً أراد اليقين الكوني فأنتج أدوات نقضه — يمثّل الدليل الأوضح على أن مشروع الهيرمينوطيقا الغربية في كونه لا يُحلّ من الداخل مهما بلغ من الإحكام والصرامة. وإذا كان المفكّر الأكثر صرامة وإحكاماً في القرن العشرين لم يستطع تحقيق الكونية التي وعد بها، بل أنتج عواقب نقيضها، فإن هذا يُبين أن المشكلة ليست في كيفية

بناء المشروع، بل في طبيعة السؤال الذي يُؤطره — وتغيير السؤال هو ما يطرحه هذا الكتاب في مبحثه الأخير بوصفه المدخل الوحيد لما يتجاوز الفوضى الهيرمينوطيقية، لا ما يُعيد إنتاجها بأشكال أكثر رهافةً.

رابعاً: (هايدغر) - الإلقاء الغربي يتظاهر بالكونية

١ - الوجود والزمان - حين يُصبح التحليل الوجودي تحليلاً

حضارياً

لا يُوجد في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية مشروع أعمق تأثيراً من مشروع (هايدغر)، ولا أكثر منه استحقاقاً للنقد من داخله. ف (هايدغر) أنجز ما لم يُنجزه أحد قبله: كشف أن الفهم ليس فعلاً يُضاف إلى الوجود الإنساني، بل هو الوجود الإنساني ذاته في طريقته الأصلية، وأن كل منهجية تأويلية تدّعي الوقوف خارج الفهم لتضبطه، تقع في وَهْم يُشبه وَهْم من يُريد أن يرى عينيه بعينه. وهذا الإنجاز ثمين ولا يُنكره أحد يقرأ (هايدغر) بجديّة. لكن ما يجعل النقد ضرورياً ومشروعاً هو أن (هايدغر) — وهو الذي علّمنا أن كل فهم يصدر من إلقاء تاريخي لا يُختار، وأن الكونية المدّعاة كثيراً ما تكون خصوصية لا تعرف نفسها — لم يُطبّق هذا المبدأ على مشروعه هو بصورة كافية، بل قدّم تحليلاً للوجود الإنساني يدّعي أنه يصف «الدازين» الإنساني الكوني، بينما

هو في حقيقته يصف نمطاً بعينه من الوجود الإنساني، نشأ في سياق حضاري محدّد، وتشكّل بمفاهيم تقليد فلسفي خاص.

فتحليل (هايدغر) للدازين، في "الوجود والزمان"، يبدأ من الدازين الذي يجد نفسه مُلقى في عالم، ويتحمّل ثقل هذا الإلقاء، ويتحرّك نحو إمكانياته في مواجهة الموت. وهذا التحليل الوجودي يدّعي (هايدغر) أنه يصف بنية الوجود الإنساني في أصلاتها الكونية؛ أي أنه يصف ما يكون عليه أي إنسان في أي زمان ومكان من حيث هو دازين موجود في العالم. لكن القارئ الذي يأتي من خارج التقليد الفلسفي الغربي يلاحظ شيئاً لافتاً: الدازين الهايدغري يُشبه بصورة لافتة نمطاً بعينه من الوجود الإنساني — النمط الفردي الأوروبي الحديث الذي يعيش وجوده بوصفه مشروعاً شخصياً، يتحمّل فيه الفرد مسؤولية أصلته في مواجهة القطيع والهيمنة. وهذا النمط ليس النمط الإنساني الكوني، بل هو نمط نشأ تاريخياً في سياق بعينه: سياق الحضارة الغربية الحديثة التي طوّرت مفهوم الفرد المستقل الذي يتحمّل مسؤولية وجوده وأصلته.

فمفهوم الأصالة (Eigentlichkeit)، الذي يُشكّل أحد المحاور الجوهرية في تحليل (هايدغر) — الدازين يُمكنه أن يعيش وجوده أصيلاً في مواجهة القطيع، أو غير أصيل مُنساقاً مع الـ "داس مان"

(المرء) — هو مفهوم يحمل في طَيَّاته تصوُّراً للفرد، والجماعة، والأصالة، والانتماء، نشأ في سياق الحداثة الأوروبية وتشكَّل بتوتُّراتها. فثقافات كثيرة تُقدِّم المشاركة في التقاليد الجماعية لا انفصلاً عنها بوصفها أعلى صور الأصالة الإنسانية، وترى في الانخراط في المجتمع والتقليد لا في مواجهته المسارَ الأصيل للوجود الإنساني. فالإنسان في التقليد الكونفوشيوسي يكون أصيلاً حين يتجسَّد في دوره الاجتماعي والأسري تجسيداً كاملاً، لا حين ينفصل عنه في مشروع فردي مستقل. والإنسان في التقليد الصوفي الإسلامي يكون أصيلاً حين يُفني فرديته في الحقيقة الإلهية، لا حين يُؤكِّدها في مواجهة القطيع. وهذه الاختلافات في مفهوم الأصالة ليست مجرد اختلافات ثقافية سطحية، بل هي اختلافات في البنى الوجودية الأساس التي يصفها (هايدغر) بوصفها كونية^(١).

٢ - الإلقاء بوصفه مفهوماً كونياً وأداةً حضارية

مفهوم الإلقاء (Geworfenheit) — وهو من أكثر المفاهيم الهايدغرية عمقاً وأبعدها أثراً — يُشير إلى حقيقة أن الدازاين لا يختار

١ - مارتن هايدغر: الوجود والزمان، ص ٢٦٤.

شروط وجوده الأولى بل يجد نفسه مُلقًى فيها: في زمن بعينه، وثقافة بعينها، ولغة بعينها، وتقليد بعينه. وهذا المفهوم حين يُطرح بوصفه وصفاً كونياً لبنية الوجود الإنساني يُقدّم حقيقةً فلسفية ثمينة: أن الإنسان يسبق تاريخيته، وأنه لا يستطيع اختيار الأفق الذي يفهم منه. لكنّ المفارقة العميقة في هذا المفهوم تظهر حين نُطبّقه على مشروع (هايدغر) ذاته: ف(هايدغر) مُلقًى بدوره في إلقاء بعينه — إلقاء الفيلسوف الألماني في مطلع القرن العشرين المشبع بالتقليد الفلسفي الغربي من (أرسطو) إلى (كانط) إلى (هوسرل) — وهذا الإلقاء يُشكّل ما يستطيع رؤيته وما يفوته في تحليل الوجود الإنساني.

فحين يُحلّل (هايدغر) بنية الفهم المسبق (Vorverständnis) بمكوّناته الثلاثة — التملّك المسبق، والرؤية المسبقة، والمفهوم المسبق — فإنه يُقدّم هذا التحليل بوصفه كشفاً عن بنية الفهم الإنساني الكوني. لكن هذا التحليل ذاته نتاج فهم مسبق خاص بإلقاء (هايدغر): فالمقولات التي يستخدمها لوصف بنية الفهم المسبق — الأفق، والإمكانية، والمشروع، والإلقاء — هي مقولات نشأت في سياق التقليد الفلسفي الغربي، ولا تُوجد مقابلات لها في كل التقاليد الفلسفية. فالفلسفة البوذية - مثلاً - تصف علاقة الإنسان بوجوده بمفاهيم مختلفة جذرياً — اللا ذات، واللا تعلق، والتبعية المشروطة — وتُقدّم فهماً

للوجود الإنساني لا يُختزل في المقولات الهايدغرية دون خسارة في المعنى الأصيل. والفلسفة الإسلامية، بتمييزها بين الوجود الإمكانى، والوجود الواجب، ومفهوم التجليّ، والظهور الوجودي، تُقدّم تحليلًا للوجود الإنساني يتجاوز ما يستطيع الإطار الهايدغري استيعابه؛ لأنه يُدخل في صلب الوجود الإنساني بُعدًا لاهوتيًا وجوديًا لا يُقبله الإطار الأنطولوجي الهايدغري الذي يصرّ على العُلمانية الوجودية.

والنقد هنا ليس أن (هايدغر) كان ينبغي له أن يعرف كل التقاليد الفلسفية في العالم — فهذا مطلب غير واقعي — بل النقد هو أنه أعطى تحليله طابع الكونية دون أن يُبرّر هذه الكونية بما يكفي، ودون أن يعترف بأن ما يصفه هو نمط من أنماط الوجود الإنساني، لا البنية الكونية لكل وجود إنساني ممكن. وهذا الفارق بين النمط الوجودي والبنية الكونية هو الفارق الذي تتعلّق به الحجة النقدية كلها: فمن يصف نمطًا يدعو إلى الحوار مع الأنماط الأخرى ويعترف بأن فهمه جزئي، ومن يصف بنيةً كونيةً يُغلق الباب أمام هذا الحوار؛ لأنه لم يترك ما يُضاف إليه.

٣ - اللغة بيت الوجود - لكن أيّ لغة وأيّ وجود؟

مقولة (هايدغر) الشهيرة «اللغة بيت الوجود» — وهي من أكثر

المقولات الفلسفية في القرن العشرين تداولاً وتأثيراً — تحمل في طياتها إشكالية لم يُواجهها (هايدغر) بالصراحة اللازمة، وإن أشار إليها في بعض المواضع بصورة تُثير الانتباه لما فيها من صراحة غير مقصودة. فإذا كانت اللغة هي البيت الذي يسكنه الوجود الإنساني، والأفق الذي يُفهم منه، ويكون فيه ومن خلاله، فإن السؤال الذي لا يمكن تجنبه هو: أيّ لغة هذه؟ وهل كل اللغات تُسكن الوجود الإنساني بالطريقة ذاتها، وبالعُمق ذاته، وبالأبعاد التأويلية نفسها؟

والجواب الضمني الذي يُقدّمه (هايدغر) — والذي يُصرّح به في مواضع من كتاباته المتأخرة — هو أن اليونانية والألمانية هما اللغتان اللتان تُسكنان الوجود بصورة أكثر أصالةً وعمقاً من سائر اللغات، لأنهما اللغتان اللتان تملكان من الموارد الصرفية والدلالية ما يُتيح التفكير الفلسفي الأصيل الذي يُقارب الوجود بصورة مباشرة لا يُتيحها غيرهما. وهذا التفضيل اللغوي ليس رأياً شخصياً عابراً يمكن إغفاله، بل هو مبنيٌّ على الجوهر النظري لمشروع (هايدغر) ذاته: فإذا كانت اللغة هي البيت الذي يسكنه الوجود، فإن اللغات التي تستطيع استيعاب التفكير الوجودي الأعظم هي اللغات التي تُسكن الوجود بصورة أكثر أصالةً. وبما أن (هايدغر) يرى التفكير الوجودي الأعظم في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية والفلسفة الألمانية الحديثة، فإنه يستنتج — أو

يفترض ضمناً — أن اليونانية والألمانية هما اللغتان الأقرب إلى بيت الوجود الأصيل^(١).

وما يجعل هذا الموقف بالغ الخطورة النقدية هو أنه يُجسّد المركزية الغربية بأعمق صورها وأشد أشكالها إحكامًا: ليست مركزية ثقافية تُفَضَّل الغرب بسبب إنجازاته التاريخية — وهذا قابل للنقاش والمجادلة — بل مركزية وجودية تُقدّم بعض لغات الغرب بوصفها أقرب إلى الوجود ذاته، وأكثر استيعابًا للحقيقة الوجودية الأصيلة. وهذا الادعاء يضع اللغات الأخرى — بما فيها اللغة العربية التي طوّرت تقليدًا فلسفيًا وتأوليًّا بالغ العمق والتعقيد — في موقع اللغات التي تُسكن وجودًا أقل أصالةً وأبعد عن حقيقة الوجود كما يفهمه (هايدغر). وهذا الموقع لا يُبرّر بأي معيار فلسفي مستقلّ، بل يعكس بصورة مباشرة إلقاء (هايدغر) الخاص في التقليد الغربي الذي لا يرى من خارجه ما يجعله يُراجع هذا التفضيل.

والأشد في هذا النقد هو أن (هايدغر) يُقدّم هذا التفضيل اللغوي بلغة الضرورة الوجودية لا بلغة التفضيل الثقافي؛ أي يُقدّمه بوصفه حقيقةً تكشف لا رأيًا يُختار. فمن يُفَضَّل ثقافهً بوصفه رأيًا يُمكن مجادلته، أما من يُقدّم هذا التفضيل بوصفه كشفًا عن طبيعة الوجود ذاتها، فإنه يُضفي عليه طابع اليقين

١ - مارتن هايدغر: مقدمة في الميتافيزيقا، ص ٤٧.

الفلسفي الذي لا يستوجب المجادلة؛ لأنه يدّعي أنه يقول ما هو كائن لا ما هو مُفضَّل. وهذا التأطير الوجودي للتفضيل الثقافي هو أدق صور المركزية وأصعبها نقدًا؛ لأنه يُقدِّم نفسه بلغة الكشف الفلسفي المحايد.

٤ - التفكيك والبناء - (هايدغر) والمسؤولية التأويلية تجاه الآخر
ثمّة بُعد أخير في نقد (هايدغر) لا يتعلق بمفاهيمه الهيرمينوطيقية مباشرة، بل يتعلق بالعلاقة بين مشروعه الفلسفي والمسؤولية التأويلية تجاه الآخر الحضاري؛ حيث يُعلِّمنا (هايدغر) أن الأصالة الوجودية تستلزم الانفتاح على ما يُزرع الإلقاء الموروث وما يكشف حدوده، وأن الفهم الحقيقي للنص يتطلب الاستعداد للسماح للنص بأن يُفاجئنا بما لم نتوقعه. لكن هذه التعاليم — وهي ثمينة حقًا — لم يطبّقها (هايدغر) على علاقته بالتقاليد الفكرية الأخرى خارج الغرب. فالحضور شبه المعدوم للفلسفة الشرقية في كتاباته الضخمة ليس مصادفةً تاريخيةً، بل انعكاسًا للافتراض الضمني القائل إن ما هو خارج التقليد اليوناني الألماني لا يستحق الحوار الجاد؛ لأنه لم يبلغ مستوى السؤال الوجودي الأصيل.

وهذا الافتراض الضمني لا يتعارض فقط مع ما تُثبته الدراسات الفلسفية المقارنة الجادة من عمق التقاليد الفلسفية الشرقية والإسلامية،

بل يتعارض مع مبادئ مشروع (هايدغر) ذاته: فإذا كان الفهم يبدأ بالانفتاح على ما يُرْزَع المسبقات، فإن إغلاق الباب أمام التقاليد الفلسفية الأخرى هو بالضبط الموقف غير الأصيل الذي يتعارض مع ما يُبَشِّر به. وإذا كانت اللغة بيت الوجود وكانت اللغات المختلفة تُسكن أوجه الوجود بأشكال متنوّعة، فإن إغلاق باب الحوار مع هذه اللغات يعني إغلاق الباب أمام أوجه من الوجود، لا تستطيع اليونانية والألمانية وحدهما استيعابها. وهذا التناقض بين ما يُعَلِّمه (هايدغر) وما يُمارسه هو الدليل الأوضح على أن المركزية الغربية في مشروعه ليست طارئةً يمكن إصلاحها بتعديل جزئي، بل هي بنيوية متجذّرة في الافتراضات التي لا يستطيع رؤيتها من داخل إلقائه الخاص، وهو بالمفارقة الكبرى بالضبط ما يُثبت أن مفهوم الإلقاء الذي طوّره ينطبق عليه هو قَبْل أن ينطبق على غيره.

خامساً: (غادامير) - التقليد الواحد يحتكر الأفق

١ - التقليد الحي أم التقليد المُهَيمن؟ - ما لم يسأله (غادامير)

عن نفسه

يقف مشروع (غادامير) في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية موقفاً فريداً من حيث إنه يُقدِّم نقدًا جذرياً للوهم التنويري في الكونية المجردة، ثم

يقع في وهم مماثل لم يُدرکه. فلقد علّما (غادامير) — وهو محقّ في تعليمه — أن الفيلسوف التنويري الذي يدّعي الوقوف خارج التقليد ومحاكمته من موضع محايد، إنما يقف في تقليد آخر يُقدّمه بوصفه العقل الكوني المحايد. وقد كان هذا الكشف خطوةً فلسفية حقيقية نقلت الهيرمينوطيقا من وَهْم الموضوعية المنهجية إلى الاعتراف بالتاريخية الجذرية للفهم. لكن الذي لم يُدرکه (غادامير) — أو أدركه ولم يُطبّقه بالكامل — هو أن هذا الكشف ينطبق على مشروعه هو بالدرجة ذاتها التي ينطبق بها على خصومه التنويريين؛ حيث يدّعي (غادامير) أن التقليد الحي هو الأفق الإيجابي للفهم، لكنه لا يسأل: أيّ تقليد هذا؟ ومن يُقرّر ما هو التقليد «الحي»؟ وما هو التقليد «الميت»؟ وهل التقاليد كلها متساوية في حضورها في الخريطة التي يرسمها لأفق الفهم الإنساني، أم أن بعضها حاضر وبعضها غائب بصورة لا يُفسّرها إلا الموقع الحضاري للرسّام؟

فالتقليد الحي، الذي يُشكّل في مشروع (غادامير) الأفق الذي يجري فيه الفهم وتنصهر فيه الآفاق، هو في كل أمثله واستشهاداته وتطبيقاته التقليدُ الفلسفي والأدبي والفني الغربي: (أفلاطون)، و(أرسطو)، و(هيغل)، والتراجيديا اليونانية، والشعر الألماني، والفنّ الأوروبي الكلاسيكي. وهذا التقليد حين يُقدّم بوصفه النموذج الذي تُبنى عليه

نظرية الفهم الكوني، لا بوصفه تقليدًا من التقاليد تُستمد منه الأمثلة التوضيحية، يرتقي من مرتبة الشاهد إلى مرتبة المعيار، ومن مرتبة المثال إلى مرتبة الأصل الذي تُقاس عليه كل التقاليد الأخرى. وهذا الارتقاء، الذي لا يُعلَن صراحةً بل يعمل ضمناً في بنية المشروع، هو بالضبط ما يُفرّق بين نظرية هيرمينوطيقية تدّعي الكونية، وأخرى تعترف بخصوصيتها ومحدوديتها، وتُقدّم نفسها مساهمةً في حوار لا نهاية له بين التقاليد التأويلية المختلفة^(١).

والأشدُّ في هذا النقد هو أن (غادامير) يُقدّم نفسه بوصفه المدافع عن التقليد في مواجهة غرور التنوير الذي يُريد تجاوزه، وهذا الموقف منه صحيح في حدوده. لكن التقليد الذي يُدافع عنه (غادامير) ليس التقليد الإنسانيّ في مجمله، بل التقليد الغربي بخصوصيته التاريخية. فحين يُقرّر أن الانصهار في التقليد شرط الفهم لا عائق أمامه، فإنه يُشرّع ضمناً للمؤوّل الذي يقرأ نصّاً من خارج تقليده أن يُدرجه في تقليده الخاص، ويُسمّي هذا الإدراج فهماً وانصهاراً. والمؤوّل الغربي الذي يقرأ القرآن الكريم أو الفلسفة الإسلامية أو الأدب الفارسي من داخل أفقه التقليدي الغربي يُنجز بحسب منطق (غادامير) انصهاراً

مشروعاً للآفاق، لكن ما يُسمّيه انصهاراً هو في حقيقته استيعاب للآخر في أفقه هو، وإدراجه في إطار لم ينشأ من أجله، ولم يُستشر في وضعه. وهذا الاستيعاب، المُسمّى انصهاراً، هو نسخة مُرهفة من الاستشراق الكلاسيكي: كلاهما يُدرج الآخر في إطار الذات، لكن أحدهما يفعل ذلك باسم الهيمنة الحضارية الصريحة، والآخر يفعله باسم الحوار وانصهار الآفاق.

٢ - انصهار الآفاق أم ابتلاع الأفق الضعيف؟

مفهوم انصهار الآفاق هو ربما الأكثر أصالةً وتأثيراً في مشروع (غادامير) كله، وهو يستحقّ نقداً مفصلاً يُفرّق بين ما فيه من صحة حقيقية، وما فيه من إشكالية بنوية لم تُعالج. فما فيه من صحة هو الاعتراف بأن الفهم الحقيقي ليس فهم من يُبقي نفسه خارج ما يفهمه، بل فهم من يسمح لما يفهمه بأن يُؤثّر فيه ويُغيّر بعض مواضعه. وهذا الموقف يُعالج إشكالية حقيقية في الهيرمينوطيقا المنهجية التي تُقدّم الموضوعية بوصفها عزل المؤوّل عن موضوعه، ويثبت أن الفهم الحقيقي يستلزم نوعاً من التورط الوجودي بين المؤوّل وما يُؤوّل. لكن ما فيه من إشكالية بنوية هو افتراض التكافؤ بين الأفقين اللذين ينصهران: فانصهار الآفاق يفترض — ضمناً على الأقل — أن الأفقين

يلتقيان في شروط تُنصف كليهما وتُنتج من التقائهما أفقاً مشتركاً يحمل من كليهما ما هو أصيل فيهما. لكنَّ هذا الافتراض يُخفي حقيقةً أكثر تعقيداً: أن الأفقين لا يلتقيان دائماً في شروط متكافئة، بل يلتقيان في سياق علاقات قوَّة تجعل أحدهما أكثر قدرةً على تشكيل الأفق المشترك، وتحديد لغة اللقاء ومعاييره.

فحين يلتقي أفق المؤوِّل الغربي - الذي تشكَّل في كنف التراكم الفلسفي الغربي الضخم، والمؤسسة الأكاديمية العالمية، والهيمنة الثقافية الكونية - مع أفق نص من التراث العربي الإسلامي، أو الهندي، أو الأفريقي، هل هذا لقاء بين أفقين متكافئين؟ وهل الأفق المشترك الذي "يُنتجه" هذا الانصهار يحمل من كلا الأفقين بصورة متساوية، أم أن الأفق الأقوى تاريخياً وثقافياً ومؤسسياً هو الذي يحدّد لغة اللقاء وأُسُله، ومعايير ما يُعدّ فهماً وما يُعدّ سوء فهم؟ هذه الأسئلة، التي لا يطرّحها (غادامير) على مفهومه، تكشف أن انصهار الآفاق في غياب تحليل علاقات القوَّة التي تُشكِّل هذا الانصهار ليس وصفاً دقيقاً للفهم، بل وصفاً لما يجري حين يكون الأفق الأقوى يستوعب الأضعف، ثم يُسمّى هذا الاستيعاب انصهاراً متبادلاً. وهذا بالضبط ما أدركه (هابرماس) في نقده الشهير لـ(غادامير) حين قال إن التقليد لا يحمل الحكمة وحدها، بل يحمل أيضاً الهيمنة والتشويه، لكن

(هابرماس) لم يذهب بهذه الملاحظة بعيداً بما يكفي لي طرح السؤال عن الهيمنة الحضارية، لا الهيمنة الاجتماعية الداخلية فحسب^(١). وتزداد هذه الإشكالية حدّةً حين نلاحظ أن (غادامير) لا يميّز بين أنواع الأفق في علاقاتها ببعضها: فأفق نص كُتب في القرن الخامس قبل الميلاد يلتقي مع أفق قارئ في القرن الحادي والعشرين، في ظروف مختلفة جذرياً عن ظروف التقاء أفق نص من تراث غير غربي مع أفق قارئ في المركز الأكاديمي الغربي. ففي الحالة الأولى يفصل بين الأفقين زمن، وليس هيمنة ثقافية معاصرة، وفي الحالة الثانية لا يفصل بينهما الزمن فحسب، وإنما تفاوت في القوّة الحضارية والمؤسسية الراهنة يجعل من المستحيل أن يكون اللقاء لقاءً بين متكافئين. وحين يُقدّم (غادامير) نموذج في انصهار الآفاق، يستمدّ أمثلته من الحالة الأولى — لقاء القارئ الحديث بالنص الكلاسيكي القديم من تراثه هو — ثم يُعمّم هذا النموذج على كل أنواع اللقاء بين الآفاق، بما فيها الحالة الثانية التي تختلف عنها في بنيتها الجوهرية. وهذا التعميم هو مصدر الإشكالية: ليس لأنّ نموذج خاطيء في سياقه الأصلي، بل لأنّ تعميمه على سياقات مختلفة بنيويّاً يُنتج وصفاً مُضللاً لما يجري فعلاً

١ - هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٤٢١.

في لقاء الأفق الغربي المهيمن بالأفق الآخر.

التأثير التاريخي — حين تكتب الهيمنة التاريخ الذي يُقرأ به النص من أكثر المفاهيم الغادامية أصالةً وأبعدها أثراً مفهوم التأثير التاريخي (Wirkungsgeschichte) الذي يُشير إلى حقيقة أن النصوص الكبرى لا تُفهم في قراءتها الأولى فحسب، بل في تاريخ تأثيرها المتراكم عبر الأجيال، حيث إنّ كل قراءة تحمل معها ما تراكم من قراءات سابقة، وتأويلات ووجهات نظر أضافتها الأجيال اللاحقة إلى فهمها للنص. وهذا المفهوم صحيح في جوهره، ويكشف شيئاً حقيقياً: أننا حين نقرأ (أفلاطون) لا نقرأه في الفراغ، بل نقرأه محمولاً على كل تاريخ قراءة (أفلاطون) من المشائين إلى الأفلاطونية الحديثة، وصولاً إلى تأملات العصر الوسيط، وانتهاء بعصر النهضة وما بعده. وهذا التاريخ المتراكم جزء من أفق قراءتنا الحالية ولا يمكن فصله عنها، كما يوهم المنهج التاريخاني الذي يُريد الوصول إلى الأصل متجاوزاً التقليد.

لكنّ مفهوم التأثير التاريخي يحمل في بنيته افتراضاً لم يُساءل: أن التاريخ الذي يُشكّل أفق قراءتنا هو التاريخ الذي وصلنا؛ أي التاريخ الذي كُتب، وحُفظ، ونُقل. لكن ما التاريخ الذي وصلنا؟ إنه في الغالب التاريخ الذي تولّت كتابته وحفظه ونقله الجهات التي كانت تملك

القوة الكافية لذلك. فتاريخ تأثير القرآن الكريم في الفكر الإنساني — وهو تاريخ ضخّم متراكم عبر أربعة عشر قرناً أنتج منظومات فكرية وفلسفية وتأويلية بالغة العمق والتنوع — هو تاريخ لم يدخل في الكتب الهيرمينوطيقية الغربية بوصفه تأثيراً تاريخياً، يُشكّل الأفق الذي ينبغي مراعاته في فهم ما كتب عن النص، والمعنى، والتأويل. فالتأثير التاريخي الغادامي هو في الغالب تأثير التقليد الغربي في تقليد غربي آخر — تأثير (أفلاطون) في (أرسطو) وفي (أوغسطين) وفي (أكويناس)، وفي (ديكارت)، وفي (كانط)، وفي (هيجل) — وهذا التسلسل المتصل يمنح مفهوم التأثير التاريخي بُعداً يبدو عالمياً في صياغته، لكنه محلي في تطبيقه.

والأخطر من ذلك هو ما يعنيه هذا على مستوى الممارسة التأويلية الفعلية: فإذا كان التأثير التاريخي يُشكّل أفق قراءتنا، ولا يمكن تجاهله أو تعليقه، وإذا كان التأثير التاريخي للهيرمينوطيقا الغربية يكاد يخلو من أي حضور جاد للتقاليد التأويلية غير الغربية، فإن أفق الفهم الذي يُنتجه هذا التأثير التاريخي هو أفق غربي خالص يدّعي الكونية. وحين يُقدّم هذا الأفق بوصفه الأفق الإنساني الكوني، فإن التقاليد التأويلية الأخرى لا تجد فيه مكاناً لها إلا بشرط أن تُترجم نفسها إلى لغته، ومفاهيمه، وأسئلته — أي بشرط أن تتخلّى عما هو أصيل فيها، وما

لا يُترجم منها إلى هذه اللغة. وهذا الشرط — وهو شرط غير مُعلن لكنه حاضر في بنية المشروع — هو شرط الاستيعاب لا شرط الحوار، وهو ما يجعل الهيرمينوطيقا الغادامرية، رغم كل انفتاحها المُعلن، هيرمينوطيقا تقليد واحد يحتكر الأفق تحت مُسمى الانصهار والحوار.

٣ - نقد التحيز من موقع المتحيز - المفارقة الكبرى في مشروع (غادامير)

بلغ (غادامير) من الصراحة الفلسفية ما جعله يُقرّ بشيء نادرًا ما يُقرّ به الفيلسوف: أنه لا يستطيع الوقوف خارج تقليده ليحكم عليه من موضع محايد، وأن كل نقد للتقليد يجري من داخله لا من خارجه. وهذا الإقرار يستحق الاحترام؛ لأنه ينمّ عن صدق فلسفي حقيقي، ويُجنّب مشروعه ادعاء الكونية الصريحة التي نراها عند (شلايرماخر) و(ديلتاي). لكن هذا الإقرار ذاته ينطوي على مفارقة لم يتنبّه لها (غادامير) بالصورة الكافية: فإذا كان كل نقد للتقليد يجري من داخله، فهل يُمكن لأي نقد من الداخل أن يُغيّر شيئًا جوهريًا في التقليد؟ وهل الإقامة في التقليد التي يدعو إليها (غادامير) لا تُنتج في نهاية المطاف إلا إعادة إنتاج التقليد بأشكال أكثر تعقيدًا ورهافة دون القدرة على تجاوز حدوده البنيوية؟

وهذا السؤال ليس مجرد اعتراض من خارج المشروع، بل هو استنتاج من داخله؛ إذ يُقرّ (غادامير) بأن التقليد يحمل في طياته آليات إعادة إنتاجه ذاتها، وأن الحوار مع التقليد لا يُنتج قطعةً معه بل تعميقاً له. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن ما يُسمّيه (غادامير) بالفهم التجديدي، الذي يُضيف للتقليد شيئاً جديداً، هو في الحقيقة تجديد داخل الحدود التي يرسمها التقليد، لا تتجاوز لهذه الحدود. وهذا يعني أن الهيرمينوطيقا الغادامرية تستطيع أن تُجدد التقليد الغربي وتعمّقه وتُثريه، لكنها لا تستطيع — ولا تريد — أن تُفتح على ما هو خارجه فتحةً حقيقياً يُزعزع أسسه، ويُعيد رسم حدوده.

والنقد الأعمق الذي يوجّهه هذا الكتاب لـ (غادامير) ليس أنه أخطأ في وصف ما تفعله الهيرمينوطيقا، بل أنه أخطأ في وصف ما ينبغي أن تفعله. فهيرمينوطيقا تُقدّم التقليد بوصفه الأفق الإيجابي للفهم، وتجعل الانصهار فيه شرط الفهم الحقيقي، تُنتج في أحسن أحوالها فهماً غنياً وعميقاً داخل التقليد الذي تعمل فيه. لكن ما تعجز عنه هو ما يحتاجه الفهم الإنساني الحقيقي في زمن صارت فيه التقاليد الإنسانية الكبرى تلتقي، وتتفاعل، وتتحدّى بعضها: أن تُتيح لقاءً حقيقياً بين تقاليد مختلفة بنوياً لقاءً يُنصف كل منها، ولا يستوعب أحدها في الآخر تحت مُسمّى الانصهار. وهذا اللقاء الحقيقي لا يمكن أن يجري

في إطار هيرمينوطيقا تجعل التقليد الواحد — مهما كان هذا التقليد — شرطاً للفهم ومعياره؛ لأنه يستلزم بالضرورة أن تقف كل الأفق الكبرى — وليس أفقاً واحداً — في مستوى واحد من المشروعية التأويلية^(١).
الدائرة الهيرمينوطيقية في مشروع (غادامير) — حين تُصبح الدائرة سَجْنًا

طَوَّر (غادامير) مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقية تطويراً وجودياً يتجاوز الصياغة المنهجية التي قَدَّمَهَا (شلايرماخر) و(ديلتاي)، وجعل منها ليس مشكلةً منهجية، بل بنيةً وجودية أصيلة يُقِيم فيها الفهم الإنساني ولا يتجاوزها. وهذا التطوير في حدوده صحيح، ويكشف شيئاً حقيقياً: أن الفهم لا يبدأ من نقطة صفر، بل من داخل ما هو معطى من تقليد وأفق وتوقعات، وأن هذه البنية الدائرية ليست عيباً في الفهم، بل طبيعته الأصلية التي لا تتجاوزها إرادة، ولا تُزيلها صرامة منهجية. لكن حين تُطبَّق هذه البنية الدائرية الوجودية على واقع التنوّع التأويلي الإنساني، فإنها تُنتج نتيجةً لم يُردها (غادامير)، ولم يُدرِكها: أن كل تقليد محاصر في دائرته الوجودية الخاصة، ولا يستطيع فهم تقليد آخر فهماً حقيقياً إلا بإدراجه في دائرته هو.

فالمؤول الغادامري الذي يُقبل على نص من خارج تقليده يُقبل عليه بكل ما يحمله من مسبقات أفقه التاريخي والثقافي، ويفهمه من خلال هذه المسبقات، ويُعيد تشكيلها في ضوءه — لكن هذا التشكيل المتبادل يجري دائماً داخل الدائرة الخاصة بالمؤول، لا في فضاء تأويلي مشترك حقيقي. فالأفق الغادامري الجديد، الذي "يُنتجه" انصهار الأفقين، هو في الحقيقة أفق المؤول الموسّع، وليس أفقاً مشتركاً بالتساوي: فالنص الآخر يُضاف إلى أفق المؤول ويثره، لكنه لا يُزعزع بنية هذا الأفق، أو يُعيد رسم حدوده الجوهرية. وهذا يعني أن الدائرة الهيرمينوطيقية في النسخة الغادامرية — رغم ما فيها من صحة وجودية حقيقية — تعمل في الممارسة الفعلية بوصفها آليةً تُمكن التقليد الأقوى من استيعاب ما يأتيه من خارجه دون أن يتغيّر هو بصورة جوهرية، بل يتوسّع ويغتنى، لكنه يبقى هو نفسه في أسسه وحدوده الكبرى.

والدليل على ذلك هو ما يلاحظه أي قارئ غير غربي للهيرمينوطيقا الغادامرية: أن قراءة (غادامير) أثّرت في كيفية فهم الفلاسفة الغربيين للتقليد الغربي ذاته تأثيراً بالغاً وعميقاً، لكنها لم تُنتج في الممارسة الأكاديمية الفعلية تغييراً جوهرياً في كيفية تعامل الأكاديميا الغربية مع التقاليد الفلسفية الأخرى. فالتقليد الفلسفي الإسلامي، الذي أنتج قروناً من التأويل الفلسفي الرفيع، لا يزال هامشاً في الخريطة

الهيرمينوطيقية الغربية حتى بعد (غادامير). والتقليد الهندي، بكل تقاليده التأويلية المتطورة، لا يزال غائبًا بصورة شبه كاملة. وهذا الغياب المستمر — رغم مرور عقود على الثورة الغادامرية في الهيرمينوطيقا — هو أبلغ دليل على أن انصهار الآفاق، الذي يعدّه (غادامير) شرط الفهم الحقيقي، لم يُنجز على أرض الواقع الانصهار الذي يعدّه، بل أنجز توسيع أفق الغرب بما استطاع استيعابه من الآخر، دون أن يجعل هذا الآخر شريكًا متكافئًا في تشكيل الأفق المشترك.

سادسًا: (ريكور) - السردية الغربية تدّعي الإنسانية

١ - القوس الهيرمينوطيقي - حلٌّ وَهْمِيٌّ لإشكالية حقيقية

يُعدّ (ريكور) من بين كل الهيرمينوطيقيين الغربيين الأكثر وعيًا بالتوترات الداخلية في مشروعه والأكثر جرأة في الاعتراف بها، وهذا ما يجعل نقده أصعب وأكثر إلحاحًا في الوقت ذاته: أصعب؛ لأنه لا يقدّم مشروعه بوصفه يقينًا مكتملاً، بل بوصفه مسعىً متواضعًا يعترف بحدوده، وأكثر إلحاحًا؛ لأن هذا الاعتراف يجعل الإشكاليات أكثر تجذرًا لا أقل؛ لأنها تعمل من داخل الاعتراف لا من خارجه. ف (ريكور) لا يدّعي أن القوس الهيرمينوطيقي يُحلّ إشكالية الفهم كليًا، بل يُقدّمه بوصفه المسار الأكثر أمانةً في مواجهة هذه الإشكالية، وهذا

التواضع في الادعاء هو ما يُخَفَّف من وطأة النقد لكنه لا يُلغيه. فالقوس الهيرمينوطيقي — بمراحله الثلاث من الفهم الأولي الساذج، إلى التفسير المنهجي، وإلى الفهم المتمق — يُقدِّم نفسه بوصفه الجمع المنهجي بين ما أخفق فيه (شلايرماخر) و(ديلتاي) من جهة، وما طرحه (هايدغر) و(غادامير) من جهة أخرى. ف(شلايرماخر) و(ديلتاي) جعلوا المنهج غايةً، فأفقدوا الفهم أصالته الوجودية، و(هايدغر) و(غادامير) جعلوا الفهم الوجودي كل شيء، فأهملا دور المنهج في تصحيح الانزلاقات التأويلية. و(ريكور) يريد أن يجمع الطرفين: منهج يخدم الفهم لا يُقيِّده، وفهم وجودي يستفيد من المنهج لا يتجاهله.

لكنَّ ما يكشفه النظر الدقيق في هذا القوس هو أن (ريكور) يُقدِّم حلاً أجمل مما تستحق الإشكالية التي يُعالجها. فالإشكالية الجوهرية في الهيرمينوطيقا ليست التوترُ بين المنهج والفهم الوجودي — وهذا ما يُعالجه القوس — بل هي إشكالية أعمق: ما المعيار الذي يُحدِّد أنَّ الفهم المتمق الذي يصل إليه القوس هو فهم أصيل لا إسقاط متطور؟ وكيف يُميِّز (ريكور) بين الفهم الذي وصل إلى الأفق الثالث حقاً، والفهم الذي يدَّعي الوصول إليه بينما هو لا يزال محاصراً في مسبقاته لكن بصورة أكثر رهافةً وتعقيداً؟ هذا السؤال الذي يُعيد طرح

إشكالية الدائرة الهيرمينوطيقية بصورة أكثر تعقيداً لا يجد (ريكور) إجابةً مقنعةً عنه؛ لأن كل معيار يقترحه هو نفسه نتاج الأفق التأويلي الذي يريد تجاوزه. فالقوس الهيرمينوطيقي يصف مساراً جميلاً لكنه لا يضمن أن المسار يصل إلى ما يعده به، وهذا الغياب للضمان ليس قصوراً في تطبيق القوس بل حداً بنيوياً فيه.

فضلاً عن ذلك، يحمل مفهوم القوس الهيرمينوطيقي افتراضاً ضمناً لم يُستنطقه (ريكور): أن النص، الذي يُطبَّق عليه القوس، نص ينتمي إلى أفق ثقافي يُتيح هذا التنقل الثلاثي المراحل. فحين يُطبَّق القوس على نص من داخل التقليد الغربي — رواية أوروبية، أو نص فلسفي يوناني، أو شعر ألماني — فإن المؤول يملك من الأدوات المنهجية المتاحة ومن التراكم التأويلي السابق ما يُمكِّنه من السير في مراحل القوس الثلاث بصورة منتجة. لكن حين يُطبَّق القوس على نص من خارج هذا التقليد — نص قرآني، أو نص من الفلسفة الإسلامية، أو نص من الشعر الصوفي الفارسي — فإن الأدوات المنهجية المتاحة في مرحلة التفسير هي أدوات غربية نشأت في خدمة أسئلة التقليد الغربي، ومرحلة الفهم الأوَّلي الساذج تحمل مسبقات ثقافية تختلف بنيوياً عن الأفق الذي أنتج النص، وما يُسمَّى بالفهم المتعمَّق في نهاية القوس هو في الحقيقة فهم متعمق من داخل أفق المؤول الغربي، وليس فهماً

يُنصف النص في أصلاته التأويلية الخاصة. فالقوس الهيرمينوطيقي الريكوري مصمّم للسير في اتجاه واحد: من أفق المؤوّل الغربي إلى النص، ثم عودةً إلى هذا الأفق، وهو أكثر ثراءً — لكنه لا يُتيح السير في الاتجاه المعاكس: على النص أن يعيد رسم حدود أفق القراءة السائد ويحدث فيه تحولاً جذرياً، بدلاً من مجرد إثرائه من الداخل^(١).

٢ - فائض المعنى - حين تُصبح الأداة النقدية حجاباً

مفهوم فائض المعنى هو من أكثر ما في مشروع (ريكور) إلهاماً وأصالة، وهو يُقدّم في ظاهره أداةً نقديةً تستطيع استخدامها ضد كل هيرمينوطيقا تدّعي استنفاد معنى النص، وإغلاقه في تأويل نهائي مغلق. وقد وظّف هذا الكتاب هذا المفهوم في فصوله السابقة بوصفه حجةً على حدود التأويل الغربي للنصوص غير الغربية. لكن ما يُثير التساؤل هو أن (ريكور) ذاته لم يستخلص هذه النتيجة بصورة كاملة، وأن مفهوم فائض المعنى، حين يُدرج في إطار نظريته الأشمل، يتحوّل من أداة نقد لكل هيرمينوطيقا مغلقة إلى ما يشبه الترخيص المضبوط: نعم، المعنى يفيض، لكن هذا الفيضان يجري داخل القوس الهيرمينوطيقي

١ - بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ٧٦.

وبأدواته، ومن يُريد الوصول إلى هذا الفائض يمرّ بالمنهج الذي يُتيحه (ريكور).

وهنا تبرز الإشكالية: فائض المعنى في نظرية (ريكور) فيضان مضبوط منهجيًا — أي أنه يفيض لكن في الحدود التي تُتيحها الأدوات المنهجية المتاحة لمؤوّل من داخل التقليد الغربي. أما الفيضان الحقيقي — أي الفيضان الذي يتجاوز الأدوات ذاتها، ويكشف حدودها — فهو ما لا يُتيحه القوس الهيرمينوطيقي الريكوري بطبيعته. فحين يقرأ مؤوّل غربي القرآن الكريم بأدوات القوس الهيرمينوطيقي، يجد فيه فائضًا من المعنى، لكنه الفائض الذي تستطيع أدواته رصده، أما الفائض الذي تتكشف أبعاده فقط لمن يعيش داخل التقليد الذي أنتجه، ومن داخل اللغة التي نزل بها، ومن داخل المنظومة العقدية، والفقهية، والصوفية التي طوّرت أدوات للتعامل معه على مدى أربعة عشر قرنًا، هذا الفائض لا تصله أدوات القوس الهيرمينوطيقي الغربي؛ لأنه يقع خارج حدود ما يستطيع رصده. وهذا لا يعني أن القراءة الغربية للقرآن بلا قيمة، بل يعني أن هذه القيمة محدودة بحدود الأدوات التي تستخدمها، وأن ادعاء الوصول إلى فائض المعنى في نص من خارج التقليد بأدوات نشأت داخل تقليد آخر هو ادعاء يستلزم تواضعًا منهجيًا لا يُقدّمه (ريكور) بصورة كافية.

والأعمق من ذلك، هو أن مفهوم فائض المعنى ذاته نشأ في سياق تحليل نصوص من التقليد الغربي — الروايات الغربية، والشعر الغربي، والنصوص الفلسفية الغربية — ثم عُمِّم على النص الإنساني في مجمله. وهذا التعميم يحمل افتراضاً ضمناً: أن بنية فائض المعنى في النص الغربي الحديث هي البنية الكونية لكل فائض معنى في كل نص. لكن ما لم يسأله (ريكور) هو: هل فائض المعنى في النص القرآني له البنية ذاتها التي وصفها (ريكور)؟ وهل نظرية الاستعارة الحية التي طورها (ريكور) في تحليل الشعر الغربي تنطبق على الاستعارة القرآنية بالطريقة ذاتها؟ والتقاليد التأويلية الإسلامية التي طوّرت نظريات دقيقة في ظاهر النص، وباطنه، ومحكمه، ومتشابهه، وحقيقته، ومجازه — هل هي مجرد نسخ محلية من نظرية (ريكور) في فائض المعنى، أم هي نظريات مستقلة تصف بنيةً مختلفة في طبيعتها لا تُختزل في المفاهيم الريبكورية دون خسارة حقيقية في المعنى؟^(١)

الهوية السردية — حين تُصبح الرواية الغربية نموذج الوجود الإنساني تبلغ إشكالية المركزية الغربية في مشروع (ريكور) ذروتها في نظريته عن الهوية السردية، وهي النظرية التي أُريد بها أن تقدّم أعمق إجابة

فلسفية عن سؤال الهوية الإنسانية في الزمن. يرى (ريكور) أن الإنسان كائن يفهم نفسه سردياً، وأن الهوية ليست معطى ثابتاً، بل مشروعاً متجدداً يُبنى في السرد ومن خلاله. وهذه الفكرة في حدودها الأولى صحيحة، وتكشف شيئاً حقيقياً: أن الإنسان يستخدم السرد أداة لبناء معنى حياته، وفهم هويته في الزمن، وأن هذا الاستخدام عابر للثقافات بصورة ما. لكن حين يبني (ريكور) نظريته التفصيلية في الهوية السردية، ويجعل من الرواية الحديثة النموذج الأكثر تطوراً لهذا السرد الإنساني، تنكشف الإشكالية البنيوية في مشروعه.

فالرواية التي يجعل منها (ريكور) النموذج الأعلى للسرد الإنساني في ثلاثيته الكبرى: "الزمان والسرد"، هي الرواية الأوروبية الحديثة بامتداداتها، من (ميغيل دي ثيربانتس سايدرا-Miguel de Cervantes)، إلى (ليف نيكولايفيتش تولستوي-Leo Tolstoy)، وصولاً إلى (أدلين فيرجينيا وولف-Adeline Virginia Woolf) و(مارسيل بروسـت-Marcel Proust). وهذه الرواية ليست نمطاً سردياً محايداً، بل هي نمط نشأ في سياق تاريخي بعينه — سياق الحداثة الغربية بنزعتها الفردية، وفهمها الخطي للزمن، ومفهومها للشخصية المتطورة عبر الزمن. والنماذج السردية الأخرى في تقاليد إنسانية كبرى لا تشترك مع هذه الرواية في افتراضاتها الأساس: فالسرد القرآني لا يسير في

الفصل الخامس - المبحث الثالث ٣٠٣ -

خط زمني من البداية إلى النهاية، بل يتراكب، ويتشابك، ويتكرر بما يُنتج بنيةً سرديةً مختلفة تمامًا لا تُختزل في نظرية (ريكور) دون خسارة في جوهرها. والملاحم الهندية الكبرى — المهابهاراتا والرامايانا — تعمل وفق منطق سردي يتشابك فيه الزمن الأسطوري بالزمن التاريخي بصورة لا تُشبه ما يصفه (ريكور) في نظريته. والقصاص الشفهية في الثقافات الأفريقية تبني هوية جماعية لا فردية، وتعمل وفق منطق دوري لا خطي^(١).

وما يجعل هذا النقد أكثر من مجرد ملاحظة عن غياب الأمثلة غير الغربية هو أنه يمس البنية النظرية لنظرية (ريكور) ذاتها؛ إذ يُقرّر (ريكور) أن الإنسان كائن يفهم نفسه سرديًا بوصفها قضيةً أنثروبولوجية كونية؛ أي أنها تصف طبيعة الإنسان بما هو إنسان، لا طبيعة الإنسان الغربي الحديث. لكن النسيج الذي يبني عليه هذه القضية الكونية نسيج حصري من الأمثلة الغربية: رواية غربية، وفلسفة غربية، وشعرية أرسطية، وتراجيديا يونانية. فالقضية الكونية مبنية على شواهد خاصة، وهذا يُنقص من كونيتها ما لم يُثبت (ريكور) أن ما اختار من الأمثلة يمثل التجربة الإنسانية الكونية، لا التجربة الغربية الخاصة، وهذا ما لم يُقدّمه.

١ - بول ريكور: الزمان والسرد، ج ١، ص ٩٥.

والأعمق من ذلك، أن نظرية الهوية السردية الريكورية تفترض نمطاً بعينه في العلاقة بين الهوية والزمن: نمطاً يجعل الهوية مشروعاً فردياً يُبنى في الزمن عبر السرد الشخصي. لكن ثقافات كثيرة تُقدّم الهوية بوصفها انتماءً جماعياً، أو دينياً، لا مشروعاً فردياً يُبنى في الزمن. وفي هذه الثقافات قد لا يكون السرد الذاتي الفردي هو الأداة الأصلية لبناء الهوية، بل قد تكون الطقوس الجماعية، أو التلاوة المقدسة، أو الممارسة الخلقية الجماعية. فإذا كانت هذه الأنماط من بناء الهوية صحيحة في سياقاتها — وهي كذلك — فإن نظرية (ريكور) في الهوية السردية ليست نظريةً كونيةً، بل نظرية تصف نمطاً بعينه من أنماط الوجود الإنساني، وتُقدّمه بوصفه النمط الكوني.

٣ - التملك والتحوّل الذاتي - من يحقّ له التحوّل ومن يجب عليه؟

مفهوم التملك (Appropriation) الذي يجعله (ريكور) غاية التأويل الحقيقي — أي أن يُصبح ما كان غريباً عن المؤوّل ملكاً له ومُدمجاً في فهمه لنفسه — يُثير إشكاليةً لم يتنبّه لها (ريكور)، رغم أنها من أكثر الإشكاليات صلةً بالنقد الحضاري لمشروعه؛ فمفهوم التملك في ظاهره مفهوم يُكرّم الآخر: القارئ يُتيح لنص من الآخر أن يُغيّره ويُعيد تشكيل فهمه لنفسه، وهذا يبدو موقف الانفتاح على الآخر،

والاستعداد للتحوّل تحت تأثيره، لكن بنية التملّك الفعلية تعمل في اتجاه واحد: المؤوّل هو الذي يتملّك النص ويدمجه في فهمه؛ أي إن الحركة تسير من النص إلى المؤوّل، فيكسب المؤوّل من هذه الحركة ويتوسّع ويتحوّل، لكن النص يظلّ موضوعاً لهذا التملّك لا فاعلاً فيه. وحين يُطبّق هذا المفهوم في سياق الهيرمينوطيقا الحضارية تظهر إشكاليته بصورة حادة: فالمؤوّل الغربي الذي يتملّك نصّاً من التراث الإسلامي، أو الهندي، أو الأفريقي، يُثري فهمه لنفسه ويتوسّع ويتحوّل — وهذا جيّد في حدوده. لكن ما الذي يُقدّمه هذا التملّك للتقليد الذي أنتج النص؟ وهل النص المُتملّك يُدرّج في الفهم الذاتي للمؤوّل بصورة تُنصفه في أصلاته، أم بصورة تُذيبه في أفق المؤوّل وتجعله عنصراً في مشروع التحوّل الذاتي للمؤوّل لا شريكاً في حوار متكافئ؟ فالنص القرآني حين يتملّكه مؤوّل غربي، في إطار مشروع فهمه لنفسه ولهويته الإنسانية، يُصبح موضوعاً لتحوّل المؤوّل لا حدثاً يُصغي فيه المؤوّل إلى ما يقوله هذا النص في سياقه الأصيل. وهذا نوع مُرهف من الاستيعاب التأويلي يضع النص الآخر في خدمة مشروع الذات المؤوّلة تحت مُسمّى التملّك والتحوّل الذاتي^(١).

١ - بول ريكور: من النص إلى الفعل: بحوث في التأويل، ص ١٦٣.

٤ - (ريكور) والتقليد الديني - ما أخذ وما لم يُعط

ثمة بُعد في مشروع (ريكور) لا يُذكر كثيراً في القراءات النقدية العربية لمشروعه، لكنه بالغ الأهمية في سياق هذا الكتاب: علاقته بالتقليد الكتابي اليهودي المسيحي. فـ (ريكور) مفكرٌ ديني عميق قبل أن يكون فيلسوفاً هيرمينوطيقياً — وهذه الصفة لا تُقال قليلاً من شأنه، بل توصيفاً لبُعد جوهري في مشروعه. فهو استمدّ من التقليد الكتابي اليهودي المسيحي كثيراً من مفاهيمه الأساس: مفهوم الزمان بوصفه تاريخاً مفتوحاً نحو مستقبل موعود مستمدّ من التقليد النبوي الكتابي، ومفهوم الهوية السردية مستمدّ من فهم الذات الكتابي الذي يجعل الإنسان قصة لها بداية وسير ونهاية، ومفهوم التملّك الذي يحمل صدىً من مفهوم التهديد الروحية (Edification) في التقليد البروتستانتي. لا يُخفي (ريكور) هذه الصلة، بل يعترف بها في كثير من كتاباته، ويرى في التقليد الكتابي أفقاً فلسفياً ثرياً لا مجرد موروثة ديني.

لكن ما يُثير الإشكالية هو أن (ريكور) يستمدّ من التقليد الكتابي اليهودي المسيحي مفاهيمه الأساس، ثم يُقدّمها بوصفها مفاهيم فلسفية كونية صالحة لكل التقاليد الإنسانية — دون أن يسأل إذا كانت التقاليد الدينية الأخرى تُقدّم فهمًا مختلفًا لهذه المفاهيم يُنافس فهمه ولا يؤكّده. فمفهوم الزمان المفتوح نحو مستقبل موعود — وهو محور

ثلاثيته الكبرى — ليس الفهم الكوني الوحيد للزمان، بل هو فهم ذو جذور توراتية وإنجيلية خاصة. والتقليد البوذي، الذي يرى في الزمان سلسلة من الولادات والموت وإعادة التجسيد، يُقدّم فهمًا مختلفًا جذريًا لعلاقة الهوية بالزمان لا يُختزل في نظرية (ريكور) السردية، بينما يُقدّم التقليد الإسلامي — برؤيته لزمان محاط بالأزل والأبد، وهوية تتجذّر في صلتها بالله قبل سرديّتها الذاتية — فضاءً معرفيًا للزمان والهوية تعجز نظرية (ريكور) السردية عن استيعابه دون تفرّغه من أصلاته.

والخلاصة النقدية لمشروع (ريكور) هي أنه من أكثر الهيرمينوطيقيين الغربيين وعيًا بحدود مشروعه، ومن أكثرهم أمانةً في الاعتراف بها، وهذا ما يجعل نقده أكثر تعاطفًا من نقد غيره. لكن هذا الوعي بالحدود لم يدفعه إلى طرح السؤال الأصعب: ماذا يعني أن يكون المشروع الهيرمينوطيقي أمينًا حين يُعالج نصوص تقليده الخاص، لكنه يُنتج تأويلًا ظالمًا حين يُطبّق على نصوص تقاليد أخرى؟ وهل الأمانة التأويلية داخل التقليد كافية لأن يدّعي المشروع الكونية خارجه؟ هذان السؤالان اللذان يتركهما (ريكور) دون إجابة كافية هما ما يجعل مشروعه، رغم كل عمقه وثرائه، جزءًا من الفوضى الهيرمينوطيقية التي يُسمّيها هذا الكتاب بعنوانه: فوضى لا تنشأ من غياب العمق، بل من

توجيه هذا العمق نحو أسئلة تقليد بعينه، وادّعاء الكونية التي لا يُتيحها هذا التوجيه.

سابعًا: (هابرماس) - العقل التواصلي يحدّد شروط حوار

١ - نقد الأيديولوجيا بوصفه أيديولوجيا - المفارقة الكبرى في مشروع (هابرماس)

يقف (هابرماس) في تاريخ الهيرمينوطيقا الغربية موقفًا استثنائيًا: هو المفكّر الذي طوّر أدوات النقد الأكثر حدةً وجذريةً لكشف التشويه الأيديولوجي في التواصل الإنساني، ثم وقع هو نفسه في نوع من التشويه الأيديولوجي لم تستطع أدواته رصده؛ لأنه يعمل في المستوى الذي تقف عنده هذه الأدوات وتتوقّف. يُعلّمنا (هابرماس) — وهو محقّ في تعليمه — أن التواصل المُشوّه بنيويًا هو ذلك التواصل الذي تعمل فيه علاقات قوّة غير معترف بها، تجعل ما يبدو حوارًا حرًا في الظاهر إكراهًا مُقنّعًا في الباطن. ويُعلّمنا أن من يدّعي الحياد، ويُقدّم موقفه بوصفه عقلاً كونيًا، يُخفي في الغالب مصلحةً خاصة أو موضوعًا ثقافيًا بعينه تحت هذا الادّعاء. ويُعلّمنا أن كل ادعاء بالمشروعية يستلزم تبريرًا عامًا يخضع للنقاش الحرّ بين جميع المعنيين. لكنّه حين يُطبّق

هذه التعاليم على مشروعه هو — نظرية الفعل التواصلي ومفهوم العقل التواصلي ومعايير الحوار الحرّ — يُعفيها ضمناً من النقد ذاته الذي يُطالب به كل شيء آخر، ويُقدّمها بوصفها المعيار الذي يحكم به على غيره، لا الموقف الذي يحكم عليه هو بمعيار آخر^(١).

فالعقل التواصلي الذي يُقدّمه (هابرماس) بوصفه المثال التنظيمي الكوني للتواصل الإنساني — أي الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه كل تواصل مشروع حتى يُنتج فهماً حقيقياً لا تشويهاً مُقتعاً — ليس كونياً بالمعنى الحقيقي، بل هو نمط بعينه من العقلانية نشأ في سياق الحداثة الغربية، وتشكّل بتوتراتها وأسئلتها. فمعايير الحوار الحرّ التي يطرحها (هابرماس) - حقّ كل مشارك في الكلام، والاعتراض، والمطالبة بالتبرير، وأفضلية الحجة الأقوى دون إكراه، والبحث المشترك عن الاتفاق الخالي من الهيمنة — تحمل في بنيتها افتراضات فلسفية وأثروبولوجية محدّدة تنتمي إلى تقليد بعينه: افتراض أن الفرد وحدة الحوار الأساس، وأن العقل الاستدلالي هو أداة التواصل المشروع، وأن الاتفاق الخالي من الإكراه هو المعيار الأعلى لصحة الموقف الخُلقي. وهذه الافتراضات ليست كونية، بل

١ - يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ٢١٨.

هي إنجاز تاريخي محدّد لحضارة بعينها في مرحلة بعينها من تطورها، وتقديّمها بوصفها المعايير الكونية للتواصل الإنساني المشروع هو بالضبط نوع الهيمنة الأيديولوجية التي يُعلّمنا (هابرماس) نقدها في غيره.

وتتضح هذه المفارقة بصورة حادة حين نلاحظ أن (هابرماس)، حين يُطبّق نظريته على التقاليد الإنسانية الأخرى غير الغربية، يُقوّمها بمعايير العقل التواصلية الذي طوّره هو؛ أي يُقوّمها بمعيار لم تُشارك في صياغته، ولم تُعطَ حقّ الاعتراض عليه. فحين يرى (هابرماس) أن التقاليد الدينية والتقاليد الثقافية غير الغربية لم تبلغ بعد مستوى التمايز البنوي الذي بلغته الحداثة الغربية، وأنها تقاليد ما قبل نقدية أو ما قبل حديثة ينبغي أن تسيّر نحو ما بلغته الحداثة، حين يُقرّر هذا، فإنه لا يُصدر حكمًا معرفيًا محايدًا، بل يُصدر حكمًا أيديولوجيًا يُعيد إنتاج التراتبية الحضارية الغربية بأدوات نظرية رفيعة. والفارق بين هذا الحكم الهابرماسي وحكم المستشرق الكلاسيكي الذي يرى في الشرق مرحلة أدنى من التطوّر الحضاري فارق في الأسلوب والرهافة، لكنه ليس فارقًا في البنية: كلاهما يجعل من مرحلة التطوّر التاريخي الغربية المعيار الذي تُقاس عليه كل التقاليد الأخرى، وتُرتّب بالنسبة إليه على سلّم من الأدنى إلى الأرقى.

٢ - من يحدّد شروط التواصل الحرّ؟ - الإشكالية التي لم يُجب عنها (هابرماس)

يُقدّم (هابرماس) مفهوم الوضع الكلامي المثالي (Ideale Sprechsituation) بوصفه المثال التنظيمي الذي يُحيل إليه كل تواصل جاد حين يدّعي البحث عن الحقيقة: فكل متحاور حين يقول إنه يتحاور بحُسن نية، يفترض ضمناً إمكانية حوار خالٍ من الإكراه، حيث يتساوى المشاركون في حق الكلام، والاعتراض، والمطالبة بالتبرير. وهذا المفهوم يحمل قيمةً نقديةً حقيقية: فهو يُتيح كشف أشكال الإكراه الخفي في التواصل، ويُقدّم معياراً لتمييز التواصل المشروع من غير المشروع. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بالاحاح لا يُجيب عنه (هابرماس) بما يكفي: من حدّد شروط هذا الوضع الكلامي المثالي؟ وبأي إجراء تشاوري وصل (هابرماس) إلى هذه الشروط بعينها؟ وهل التقاليد الإنسانية الأخرى التي لم تُشارك في صياغة هذه الشروط مُلزَمة بها؟

فالوضع الكلامي المثالي الهابرماسي يستلزم نموذجاً بعينه من التواصل: التواصل القائم على الحجّة الاستدلالية اللفظية المنظورة بمعايير العقلانية الغربية الحديثة. فالحجّة التي تُقنع في هذا الوضع هي الحجّة المنطقية الاستدلالية التي تخضع لمعايير الصحة المنطقية،

وقابلية التنفيذ والعمومية، وهذه معايير تنتمي إلى تقليد فلسفي بعينه هو التقليد الغربي من (أرسطو) إلى الفلسفة التحليلية. فأشكال الحجة في التقاليد الأخرى — الحجة بالتجربة الروحية في التقليد الصوفي، والحجة بالسلطة التأويلية في التقليد الفقهي الإسلامي، والحجة بالانسجام الخُلقي في التقليد الكونفوشيوسي — لا تفي بمعايير الوضع الكلامي المثالي الهابرماسي، ليس لأنها أدنى قيمةً، بل لأنها تعمل وفق منطق مختلف لا يُختزل في معايير (هابرماس). عندما يُحكم على هذه الأشكال الحجاجية بالبدائية وحاجتها للتطور نحو الحجة الاستدلالية وفقًا للوضع الكلامي المثالي، ينقلب الحوار إلى ساحة قضاء؛ يملك المدعي العام وحده سلطة تشريع المعيار وإسقاطه على متَّهمين مغيَّبين عن صياغته.

والمفارقة الأعمق هي أن هذا الخلل في مشروع (هابرماس) يمكن كشفه بأدواته هو، لا بأدوات خارجية: فإذا كان التواصل المشروع هو الذي يُتيح لجميع المعنيين المشاركة الحرّة في صياغة المعايير التي يُحكم بها على التواصل، وإذا كانت التقاليد غير الغربية لم تُشارك في صياغة معايير الوضع الكلامي المثالي الهابرماسي، فإن فرض هذه المعايير عليها هو بالتعريف الهابرماسي ذاته نوع من التواصل المُشوّه بنيويًا. وبعبارة أخرى: يقع (هابرماس) في الخطأ الذي يُحذّر منه حين

يُعلن معايير الحوار الحرّ من طرف واحد، ثم يطالب الأطراف الأخرى بالامتثال لها باعتبارها كونية، وهذا بالضبط ما يُسمّيه هو التواصل المشوّه بنويًا حين يُنتجه غيره^(١).

٣ - العقل التواصلّي والعلمانية الإلزامية - حين يُصبح الدين شرطًا سلبيًا

ثمّة بُعد في نظرية (هابرماس) لم يُعالج بما يكفي في النقد الفلسفي العربي، ولا في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، رغم أنه من أكثر ما يمس مشروع هذا الكتاب: موقف (هابرماس) من الدين والتقاليد الدينية في إطار نظرية الفعل التواصلّي. إن الموقف الأكثر تعقيدًا الذي تبناه (هابرماس) تجاه الدين في مرحلته المتأخّرة، متجاوزًا رؤيته القديمة التي صنّفت الدين بوصفه طورًا ما قبل علماني، لم يمنعه من الإبقاء على جوهر نظريته؛ حيث تظل العلمانية الإجرائية لديه شرطًا رئيسًا للمشاركة التامة في الفضاء التواصلّي العام. فالحجج الدينية في الفضاء العام — بحسب (هابرماس) — تحتاج إلى ترجمة إلى لغة علمانية كونية حتى تستحقّ أن تؤخذ بجديّة في الحوار الديمقراطي المشروع.

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلّي، ج ١، ص ٢٤٣.

وهذا الشرط — شرط الترجمة إلى اللغة العلمانية الكونية — هو شرط يُمَيِّزُ ضمناً بين شكلين من أشكال الحضور في الفضاء التواصلية: حضور من يتكلَّم باللغة العلمانية الكونية مباشرةً — وهو الحضور الكامل غير المشروط — وحضور من يتكلَّم بلغة دينية أو تقليدية، ويحتاج إلى وسيط يُترجم حجته إلى اللغة الكونية — وهو حضور مشروط يستلزم تنازلاً مسبقاً عما هو أصيل في طريقة حجاجه. وهذا التمييز ليس تمييزاً بين العقلاني وغير العقلاني — وهذا ما يُقدِّمه (هابرماس) — بل هو تمييز بين من ينطلق من موضع الأصالة في الفضاء التواصلية، ومن ينطلق من موضع التبعية. فالمُفكِّرُ الإسلامي، الذي يُحاجج من داخل المنظومة التأويلية الإسلامية بمنطقها الداخلي وأدواتها الخاصة، لا يجد مكاناً كاملاً في الفضاء التواصلية الهابرماسي إلا بشرط أن يُترجم حجته إلى اللغة الفلسفية العلمانية الغربية؛ أي بشرط أن يتخلَّى عما هو أصيل في طريقة تفكيره، ويُقدِّم نفسه في لباس مستعار.

ولا يُساعد (هابرماس) في هذا الشرط أنه في مرحلته المتأخِّرة أقرَّ بأن التقاليد الدينية تحمل موارد دلالية قيِّمة، لا يستطيع الخطاب العلماني الكوني الاستغناء عنها. فهذا الإقرار — وإن كان يُمثِّل تقدُّماً عن الموقف الأوَّل — يبقى محاصراً في منطق استيعاب ما في

التقليد الديني من موارد قيّمة في الإطار العَلْمانِي الكوني، لا منطق الحوار المتكافئ بين التقليد الديني والإطار العَلْمانِي بوصفهما أفقين متساويين في المشروعية. فالتقليد الديني في هذا الموقف المتأخر لـ (هابرماس) لا يزال موضوعاً للاستيعاب لا شريكاً في الحوار، وهذا الاستيعاب، وإن بدا أكثر رحابةً من الرفض الأوّل، فإنه يُنتج في نهاية المطاف ما هو مشابه له في بنيته: التقليد الديني يُعطي من موارده لكنه لا يُشكّل الإطار الذي يجري فيه الحوار. والإطار يُحدّده العقل التواصلِي العَلْمانِي الذي لا يُساءل في كونيته، ولا يخضع للاختبار الذي يخضع له غيره^(١).

٤ - نظرية المراحل التطورية - (هيغل) بلغة سوسيولوجية
من أكثر ما يُثير التساؤل في مشروع (هابرماس) — وأقلّه حضوراً في النقد الفلسفي العربي — استخدامه لنظرية المراحل التطورية في تحليل التطور الخُلُقِي والثقافي للمجتمعات الإنسانية. يستمد (هابرماس) من نظريات التطور المعرفي عند (جان بياجييه-Jean Piaget) و(لورنس كولبرغ-Lawrence Kohlberg) نموذجاً يُطبّقه على تطور المجتمعات

١ - يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثاء، ص ٣٨٧.

الإنسانية: كما أن الفرد يمرّ في تطوّره المعرفي الخُلقي بمراحل متدرّجة من الأدنى إلى الأرقى، كذلك تمرّ المجتمعات الإنسانية بمراحل متدرّجة من المجتمعات الأسطورية ما قبل الحديثة إلى المجتمعات الحديثة التي بلغت مستوى التمايز البنيوي وتطوير العقل التواصلي. وفي هذا النموذج التطوّري تحتلّ المجتمعات الغربية الحديثة المرحلة الأرقى بوصفها المجتمعات التي بلغت أعلى مستويات التمايز البنيوي، وأكثر أشكال العقلانية التواصلية تطوُّراً.

وهذه النظرية التطوّرية المطبّقة على المجتمعات هي في حقيقتها فلسفة (هيغل) في التاريخ مُعادة صياغةً بلغة سوسيولوجية ومعرفية حديثة: بدلاً من روح العالم التي تتحقّق في التاريخ الغربي، ثمة العقل التواصلي الذي يتحقّق في المجتمعات الغربية الحديثة. وبدلاً من المجتمعات الشرقية التي تقع في طور التاريخ الأدنى عند (هيغل)، ثمة المجتمعات التقليدية والدينية التي لم تبلغ بعد مستوى التمايز البنيوي عند (هابرماس). والفارق بين (هيغل) و(هابرماس) هو فارق في الأسلوب والدقّة التحليلية، لكنه ليس فارقاً في البنية: كلاهما يجعل من مرحلة التطوّر التاريخي الغربي المعيار الكوني الذي تُقاس عليه كل المجتمعات الأخرى، وتُرتّب في سلّم يمتدّ من الأدنى إلى الأعلى. وما يجعل هذا النقد بالغ الأهمية في سياق كتابنا هو أنه يكشف أن

الفصل الخامس - المبحث الثالث ٣١٧ -

نظرية (هابرماس) في العقل التواصلي ليست مجردَ نظرية في الفهم والتواصل، بل هي في بنيتها الأعمق أيديولوجيا حضارية تُضفي على الحداثة الغربية طابع المعيار الكوني، وتُقدّم كل ما هو غير حداثي وغير غربي بوصفه مرحلةً أدنى في السلم التطوري، وهذا بالضبط ما يُسمّيه مفهوم نقد الأيديولوجيا عند (هابرماس) نفسه: معرفة تُقدّم موضوعاً خاصاً بوصفه كونياً وتُشرّع لهيمنة بوصفها طبيعة^(١).

٥ - (هابرماس) والإسلام - اختبار كشف التناقضات

لا يوجد اختبار أكثر كشفًا لحدود مشروع (هابرماس) من موقفه من الإسلام والتقليد الفلسفي الإسلامي، وهو موقف يُجسّد بصورة مركّزة كل التناقضات التي تناولناها في النقاط السابقة. فلقد تناول (هابرماس) الإسلام في كتاباته المتعدّدة بوصفه مثلاً على التقاليد الدينية التي تحتاج إلى إصلاح ديني، يُشبه الإصلاح البروتستانتي الأوروبي، حتى تستطيع الانخراط الكامل في الفضاء التواصلي الحديث. وهذا الموقف ينطوي على افتراضات متعدّدة تستحقّ المساءلة: أن المسار الغربي من الإصلاح الديني، إلى العلمانية، وصولاً إلى الحداثة التواصلية، هو

١ - يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ج ١، ص ٣٤٧.

المسار الكوني الذي ينبغي أن تسير فيه كل التقاليد الدينية، وأن الإسلام في وضعه الراهن لم يبلغ بعد المرحلة التي بلغتها المسيحية الغربية بعد الإصلاح، وأن المعيار الذي يُحدّد ما الذي وصل إليه الإسلام، وما ينبغي أن يصل إليه، هو معيار العقل التواصلي الغربي الحديث.

وما يجعل هذه الافتراضات إشكاليةً ليس أن (هابرماس) يُقدّم رأيًا في الإسلام قد يختلف معه المسلمون — فهذا حقه بصفته مفكرًا — بل أنه يُقدّمه بوصفه استنتاجًا من معايير كونية، لا بوصفه رأيًا يعكس موضعه الثقافي، ويعبّر عن أفق تقليده. فالمفكر، الذي يعلن أن التواصل الحرّ يستلزم الاعتراف بتعدّد الأصوات وحق كل طرف في صياغة معايير الحوار، لا يستطيع أن يقوم تقليدًا بمعيار لم يُشارك هذا التقليد في صياغته، ثم يدّعي الكونية لهذا التقييم — هذا تناقض بنيوي لا يُحلّ بالتعديل والتحسين، بل يكشف عن حدّ جوهري في المشروع.

إن التقليد الفلسفي الإسلامي — بما شيده عبر أربعة عشر قرنًا من منظومات متكاملة في الفهم والتأويل والوحي والعقل — لا يحتاج إلى إصلاح ينمّطه وفق النموذج الغربي، بقدر ما يفتقر إلى حوار نديّ ينصف أصالته؛ ليكون شريكًا في صياغة معايير التواصل الإنساني الكوني، لا موضوعًا لمحاكمة بمعايير صيغت بمعزل عنه.

٦ - ما أنجزه (هابرماس) وما لم يُنجزه - خلاصة النقد

لا يُنصف (هابرماس) من يكتفي بنقده دون الاعتراف بأن مشروعه يُقدّم إسهامًا فلسفيًا حقيقيًا لا غنى عنه. فنقد الأيديولوجيا الذي طوّره، وكشف التشويه البنيوي في التواصل، والمطالبة بأن يخضع كل ادّعاء بالمشروعية للتبرير العام الحرّ — هذه مساهمات ثمينة تُقدّم أدوات لا يستطيع أي مشروع فكري جاد الاستغناء عنها. والكتاب الذي بين يديك يستخدم هذه الأدوات الهابرماسية ذاتها في نقد الهيرمينوطيقا الغربية كلّها، بما فيها مشروع (هابرماس)، وهذا دليل على أن قيمة الأداة لا تلغيها إشكالية السياق الذي طوّرها.

لكن الحدّ الجوهرى في مشروع (هابرماس) — والحد الذي يجعله جزءًا من الفوضى الهيرمينوطيقية التي يُسمّيها هذا الكتاب بعنوانه — هو أنه يُطالب بنقد الأيديولوجيا داخل التقليد الغربى دون أن يُطبّق هذا النقد بالصرامة ذاتها على موضع التقليد الغربى ذاته في خريطة التقاليد الإنسانية. فهو يسأل: من يحدّد شروط التواصل الحرّ داخل المجتمع الغربى؟ لكنه لا يسأل بالجدّة والإلحاح ذاتهما: من يحدّد شروط التواصل الحرّ بين الحضارات والتقاليد؟ وهل الإطار الذي يُقدّمه هو للإجابة عن هذا السؤال الثانى إطار يُشارك فيه أصحاب التقاليد الأخرى، أم هو إطار يُصاغ من طرف واحد، ثمّ يُدعى الآخرون إلى القبول به؟

والجواب الصادق عن هذا السؤال — وهو جواب تكشفه بنية المشروع الهابرماسي لمن يقرأه بعين نقدية — هو أن الإطار يُصاغ من طرف واحد. وهذا هو التشويه الأيديولوجي الأعظم في مشروع (هابرماس): ليس التشويه الذي يعمل في الخطاب العام بين المواطنين داخل مجتمع واحد — وهو ما طوّر (هابرماس) أدوات رائعة لكشفه — بل التشويه الذي يعمل في الخطاب بين الحضارات حين يُقدّم أحدها نفسه بوصفه صاحب المعيار الكوني الذي يُحكم به على الجميع. وهذا النوع من التشويه لا تستطيع أدوات (هابرماس) رصده؛ لأنه يعمل في المستوى الذي تقف عنده هذه الأدوات وتتوقف — المستوى الذي تكون فيه هي نفسها جزءاً من التشويه الذي تدّعي كشفه.

المبحث الرابع:

إشكالية التطبيق الحضاري — هل يُصدّر المنهج؟

لم يكن كافياً أن تُثبت الفصول السابقة أن الهيرمينوطيقا الغربية نشأت في سياق حضاري بعينه، وتحمل في بنيتها افتراضات لاهوتية وحضارية لم تُعلن ولم تُساءل. فهذا الإثبات — رغم أهميته الجوهرية — يبقى في مستوى التحليل البنيوي الذي يُمكن دائماً أن يُواجه بحجّة

من نوع: «نعم، المنهج نشأ في سياق خاص، لكنه تجاوز هذا السياق وأصبح صالحاً للتطبيق الكوني». وهذه الحجّة — وإن كانت ضعيفة بما أثبتناه في المباحث السابقة — تظلّ تُطرح في الأوساط الأكاديمية، وتُقنع كثيرين ممن لا يُريدون أن يروا في الهيرمينوطيقا الغربية إلا ما تُريد أن تُقدّمه عن نفسها. ومن ثمّ فإن الاختبار الحقيقي لصحّة النقد البنيوي الذي قدّمناه هو الاختبار التطبيقي: ماذا يحدث فعلاً حين تُطبّق الهيرمينوطيقا الغربية بأدواتها، ومناهجها، ومفاهيمها على نصوص من خارج الأفق الحضاري الذي أنتجها؟ هل تُنتج فهمًا أمينًا يُنصف هذه النصوص في أصلاتها؟ أم تُنتج ما يمكن تسميته بالاستيعاب التأويلي — أي إدراج هذه النصوص في إطار لم يُصمّم من أجلها وقياسها بمعايير لم تُشارك في وضعها؟

هذا الاختبار التطبيقي هو ما يتناوله هذا المبحث، ولا اختبار أكثر كشفًا، ولا أشدّ إلحاحًا من اختبار تفسير القرآن الكريم بمناهج الهيرمينوطيقا الغربية؛ لا لأن القرآن نص ديني يستحقّ حماية خاصة من النقد، بل لأنه النص الذي تتجلّى فيه بصورة أكثر وضوحًا من أي نص آخر الإشكالية النبوية التي يُثيرها تطبيق أدوات تأويلية نشأت في سياق بعينه على نص ذي طبيعة مختلفة جذريًا. فالقرآن الكريم نص لا ينتمي إلى أي من الأجناس الأدبية التي طوّرت الهيرمينوطيقا الغربية

أدواتها في خدمتها — ليس رواية، ولا ملحمة، ولا خطاباً فلسفياً، ولا وثيقةً تاريخيةً — بل هو نص يُقدّم نفسه كلاماً إلهياً مُنزَلاً بلغة بشرية، وهذه الطبيعة المزدوجة — إلهي في مصدره، وبشري في لغته — هي تحديداً ما يجعله يطرح تحدياً لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية مواجهته بأدواتها الحالية، دون تبسيط مُخلٍّ، أو إخضاع مُجحف.

وقد شهدت العقود الأخيرة تجارب متعدّدة في تطبيق مناهج الهيرمينوطيقا الغربية على تفسير القرآن الكريم والتراث الإسلامي عموماً، وقد كان أبرز هذه التجارب وأكثرها إثارةً للجدل المشروع الذي تبناه (نصر حامد أبو زيد). وهذا المشروع — رغم ما فيه من جهد فكري حقيقي وجراءة على طرح الأسئلة — يُجسّد بصورة واضحة ما يُثيره هذا المبحث من إشكاليات؛ ليس لأن (أبو زيد) أخطأ في نواياه، أو قصد بمشروعه ما يُنسب إليه أحياناً بصورة مجحفة، بل لأن الإطار المنهجي الذي اختاره يحمل في بنيته اشتراطات لا تتوافق مع طبيعة الخطاب القرآني، وأن هذه الاشتراطات تُنتج بالضرورة تحويلاً في طبيعة النص قبل أن تُنتج فهماً له.

يتناول هذا المبحث هذه الإشكالية في مسارين متكاملين: يُحلّل المسار الأول تجربة (أبو زيد) بوصفها نموذجاً حياً على ما يحدث حين تُطبّق الهيرمينوطيقا الغربية على القرآن الكريم، ساعياً إلى نقد

منهجي أمين يُمَيِّز بين ما هو إسهام حقيقي فيه، وما هو إشكالية بنيوية تنبثق من اختيار الإطار المنهجي، لا من سوء في النية، أو ضعف في القدرة. بينما يطرح المسار الثاني سؤالاً أكثر عمومية: هل ثمة حدود لما يمكن استعارته من الهيرمينوطيقا الغربية في سياق التعامل مع التراث الإسلامي؟ وما الذي يُستفاد؟ وما الذي يُرفض؟ وما الشروط التي يجب توافرها في أي استعارة منهجية حتى لا تتحوّل من أداة للفهم إلى أداة للاستيعاب؟

أولاً: الهيرمينوطيقا وتفسير القرآن الكريم - (نصر حامد أبو زيد) نموذجاً

١ - المشروع - طموحه ومنطلقاته

لا يُنصف (نصر حامد أبو زيد) من يُقدّمه مجرد ناقل للهيرمينوطيقا الغربية إلى السياق الإسلامي دون تفكير أو تصرّف، فهذا توصيف ظالم يُخطئ في حقّ جهد فكري حقيقي، بذله مفكّر واجه إشكاليات حقيقية، وأراد الإجابة عنها بصدق. انطلق (أبو زيد) من قلق فكري مشروع: كيف يمكن تجديد قراءة التراث الإسلامي وتحريره من أسر القراءات التقليدية المتكلّسة التي أغلقت باب التأويل، وجعلت من تفسيرات تاريخية بعينها مرادفةً للنص ذاته؟ وكيف يمكن مواجهة

التوظيف السياسي للنص الديني الذي يجعله أداةً للهيمنة، وإسكات الأصوات المعارضة باسم القداسة؟ وكيف يمكن للمسلم المعاصر أن يتعامل مع نصه المقدس تعاملاً حياً لا يُدْعَن فيه للتقليد ولا يتخلى فيه عن العقل؟ هذه أسئلة حقيقية وضرورية، ولا يمكن لأي مفكر إسلامي جاد أن يتجاهلها، أو يُقَلِّلَ من أهميتها.

لكنَّ المشكلة لا تكمن في الأسئلة التي طرحها (أبو زيد) — فهي أسئلة مشروعة — بل تكمن في الإطار المنهجي الذي اختاره للإجابة عنها؛ حيث اختار (أبو زيد) أن يستمدَّ إطاره المنهجي بصورة شبه كاملة من الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة — من (شلايرماخر)، و(ريكور)، و(غادامير)، ومن اللسانيات البنيوية، والنقد الأدبي الغربي — ثمَّ طبق هذا الإطار على القرآن الكريم. وهذا الاختيار المنهجي هو الذي يستحقُّ النقد المنهجي لا سواه؛ لأنه اختيار يحمل في بنيته اشتراطات لا تتوافق مع طبيعة النص الذي يُراد فهمه، وهذه الاشتراطات تُنتج تحويلاً في طبيعة النص قبل أن تُنتج فهماً له. فالإطار المنهجي ليس وعاءً محايداً يحمل كل المضامين بالتساوي، بل هو بنية تُسبغ على ما يُدرَج فيها طابعها، وأسئلتها، ومقولاتها، وما لا يتوافق مع هذه المقولات لا يُدرك في أصالته، بل يُحوَّل ليتوافق مع ما تستطيع البنية استيعابه.

والمنطلق الأساس الذي يقوم عليه مشروع (أبو زيد) — وهو ما يُميّزه عن التفسير الكلاسيكي المسلم تمييزاً جوهرياً — هو مفهوم القرآن بوصفه نصّاً؛ حيث يُقرّر (أبو زيد)، في عمله المحوري "مفهوم النص"، أن القرآن نصّ، وأن كل ما يصح على النصوص يصح عليه، وأن الهيرمينوطيقا بوصفها العلم الذي يتعامل مع النصوص هي الأداة المنهجية المناسبة للتعامل معه. وهذه القضية، التي تبدو بديهية في ظاهرها، تحمل في باطنها قراراً فلسفياً وعقدياً خطيراً لم يُفصح عنه (أبو زيد) بالوضوح الكافي: فتسمية القرآن نصّاً، والتعامل معه وفق منطق النصوص الإنسانية، يفترض ضمناً إخضاعه لما يُخضع له النص الإنساني — أي التاريخية، والسياقية، والقصدية، والمحدودية — وهذه افتراضات لا يُسلّم بها التقليد الإسلامي في علاقته بالقرآن الكريم؛ ليس لأن العقل يأبأها، بل لأن طبيعة النص القرآني ذاتها تتجاوز ما تستطيع مقولة "النص" باستخداماتها الهيرمينوطيقية الغربية استيعابه^(١).

٢ - هل القرآن نصّ؟ المشكلة في المنطلق

نشأ مفهوم النص في الهيرمينوطيقا الغربية — كما رأينا في الفصول

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٤.

السابقة — في سياق تعامل التقليد الغربي مع نصوصه الفلسفية، والأدبية، والتاريخية، وتشكّل بافتراضات محدّدة عن طبيعة الكتابة، وعلاقتها بالمؤلّف، والسياق، والقارئ. وأبرز هذه الافتراضات ثلاثة: أوّلها أن النصّ تعبير عن تجربة إنسانية — فردية أو جماعية — يمكن تأريخها، وتسييقها، وفهمها في إطار شروط إنتاجها. وثانيها أن النصّ يحمل معنىً يرتبط ارتباطاً جوهرياً بمن أنتجه، وبالشروط التاريخية التي نشأ فيها، حتى حين يُقرّ الهيرمينوطيقيون بتجاوز النصّ لقصد مؤلّفه، فإنهم يُقرّون بذلك في إطار علاقة النصّ بمؤلّفه، ثم انفصاله عنه. وثالثها أن النصّ كائن لغوي يخضع بوصفه لغةً لقوانين اللغة الإنسانية، وبنيتها، وتحولاتها التاريخية.

هذه الافتراضات الثلاثة، التي يحملها مفهوم النصّ الهيرمينوطيقي الغربي، تصطدم بطبيعة القرآن الكريم، كما يُقدّمه هو نفسه، وكما يُقدّمه التقليد الإسلامي اصطداماً بنويّاً لا يُحلّ بالتوفيق، ولا بالتأويل الجزئي. فالقرآن، في تقديمه لذاته، ليس تعبيراً عن تجربة إنسانية، بل كلام الله المنزّل على محمد ﷺ. وهذا التقديم الذاتي ليس قضيةً عقديةً يمكن تعليقها بالإبوخيه المنهجية، ثم مواصلة التحليل كما لو لم يكن — كما يفعل (أبو زيد) ضمناً — بل هو جزء من طبيعة النصّ ذاتها يُحدّد ما هو، وكيف ينبغي التعامل معه. فالنصّ، الذي يُقدّم نفسه كلاماً إلهياً،

يطالب بنوع مختلف من التعامل التأويلي عن النصّ الذي يُقدّم نفسه رواية أو خطاباً فلسفياً؛ ليس لأن الأول مقدّس بمعنى يُعفيه من التفكير النقدي، بل لأن طبيعته المدّعاة — وهي طبيعة يقبلها المؤمن ويجعلها أساس تعامله مع النص — تستلزم أدوات تأويلية مختلفة عن الأدوات التي طوّرتها الهيرمينوطيقا في خدمة النصوص الإنسانية.

وحين يُقرّر (أبو زيد) أن القرآن نصّ، وأن التعامل معه ينبغي أن يسير وفق منطق النصوص الإنسانية، فإنه يُجري بهذه القضية تحويلاً في طبيعة الموضوع قبل أن يبدأ التحليل: فالقرآن لم يعد في إطاره المنهجي ما يُقدّم نفسه عليه، بل ما يُمكن للهيرمينوطيقا الغربية التعامل معه. وهذا بالضبط ما يُسمّيه هذا الكتاب بالاستيعاب التأويلي: ليس فهم الآخر في أصالته، بل تحويل الآخر إلى ما تستطيع أدوات المؤوّل استيعابه، ثم تسمية هذا التحويل فهماً. وما يجعل هذا التحويل إشكالياً ليس أنه نتاج سوء نية — ف (أبو زيد) كان صادقاً في سعيه — بل أنه نتاج اختيار منهجي يحمل في بنيته ما يُنتج هذا التحويل حتماً، بصرف النظر عن نية من يستخدمه.

٣ - التاريخية والإنزال - أين تقف الهيرمينوطيقا؟

يُشكّل مفهوم التاريخية (Historicity) محور المشروع التأويلي لـ

(أبو زيد)، وهو المفهوم الذي يستمدّه من الهيرمينوطيقا الغربية، ومن التفسير التاريخي النقدي للكتاب المقدّس لِيُطبَّقه على القرآن الكريم. ومفهوم التاريخية في تطبيق (أبو زيد) يعني أن القرآن نزل في سياق تاريخي بعينه، وخاطب واقعاً بعينه، واستجاب لحاجات هذا الواقع وأسئلته، وأن فهمه يستلزم إدراك هذا السياق التاريخي إدراكاً دقيقاً، ثم التمييز بين ما هو تشريع مرتبط بشروط هذا السياق، وما هو مبدأ كوني يتجاوزه. وهذا المفهوم، بصورته الأولى، ليس غريباً عن التفسير الإسلامي الكلاسيكي — فعلم أسباب النزول هو في جوهره علم بالسياق التاريخي للآيات — لكن المشكلة تكمن في ما يُضيفه (أبو زيد) إلى هذا الفهم الأولي من اشتراطات هيرمينوطيقية تُحوّله جذرياً. لا تعني التاريخية، في معناها الهيرمينوطيقي الغربي، أن النص نزل في سياق تاريخي فقط — وهذا ما لم ينكره التفسير الكلاسيكي — بل تعني أن النص محدود بهذا السياق، وأن معناه مُنتج تاريخياً لا منزّلاً من خارج التاريخ، وأن كل قراءة للنص هي إعادة إنتاج للمعنى، لا استعادة لمعنى ثابت سابق. وهذه الاشتراطات تُناقض بصورة مباشرة ما يُقدّمه القرآن عن نفسه، وما يُؤمن به التقليد الإسلامي: أن القرآن كلام الله المنزّل الذي لا يحده السياق التاريخي، وإن جاء بلغة العرب وخاطب واقعهم، وأن معانيه، وإن تعدّدت طبقاتها، ليست إعادة إنتاج

من القارئ، بل كشفًا لما هو كامن في النص من كلام إلهي^(١). وما يجعل هذه الإشكالية أكثر من مجرد خلاف عقدي هو أنها إشكالية منهجية: فالمنهج الذي يطبقه (أبو زيد) يُنتج بالضرورة نتائج معينة بصرف النظر عن نواياه؛ لأن هذه النتائج مُتضمنة في الاشتراطات البنوية للمنهج. فحين يُطبق مفهوم التاريخية الهيرمينوطيقي على القرآن يُنتج حتمًا — وليس عرضًا — ما يُسميه (أبو زيد) "الاشتراط التاريخي للنص": أي أن المعنى القرآني مُنتج في التاريخ، ومُتقيد به، لا مُنزّل من خارجه. وهذه النتيجة ليست خطأ في التطبيق، بل نتيجة طبيعية لاختيار المنهج — وهذا بالضبط ما يُثبت هذا الكتاب: أن الهيرمينوطيقا الغربية حين تُطبّق على نصّ ذي طبيعة مختلفة، لا تُنتج فهمًا أمينًا له، بل تُحوّل طبيعته لتتوافق مع ما تستطيع استيعابه.

والمفارقة العميقة في مشروع (أبو زيد) هي أنه يُريد تحرير القرآن من الأسر الذي وضعته فيه القراءات التقليدية المتكلّسة، فيضعه في أسر جديد لا يقلّ تقييدًا وإن اختلفت طبيعته: أسر مفهوم النص الهيرمينوطيقي الغربي الذي يُخضعه لمقولات التاريخية، والبنوية، والقصدية، والتلقّي التي لم يُنتجها تقليد التعامل مع القرآن، بل أُنْتُجها

١ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٦٧.

تقليد التعامل مع نصوص ذات طبيعة مختلفة. وكلا الأسْرَيْن — أَسْر القراءة التقليدية المتكَلِّسة، وأَسْر المنهج الهيرمينوطيقي الغربي — يشتركان في شيء واحد: أنهما يُقَيِّدان النص بإطار لم يختره النص، ولم تُنتجْ طبيعته، بل أُسْقِط عليه من خارجه.

٤ - الثنائية اللغوية - حين يكون القرآن نصًّا كسائر النصوص

من أكثر ما يكشف عن الإشكالية المنهجية في مشروع (أبو زيد) وأبعده أثرًا في نتائجه موقفه من اللغة القرآنية؛ حيث يستمد (أبو زيد) من اللسانيات البنيوية التمييز بين الدالّ والمدلول، ومن البنيوية الأدبية مفهوم النظام اللغوي وتحولاته التاريخية، ليقرّر أن القرآن ظاهرة لغوية تخضع لقوانين اللغة الإنسانية وبنيتها وتحولاتها. وهذا الموقف يُنتج ما يُسمّيه (أبو زيد) بالثنائية اللغوية في القرآن: القرآن كلام الله من حيث مصدره، لكنه كلام بشري من حيث لغته، وصياغته، وأساليبه التعبيرية. وهذه الثنائية تُستخدم لإضفاء الشرعية على تطبيق مناهج اللسانيات والنقد الأدبي الغربي على القرآن بوصفه ظاهرة لغوية، يصحّ التعامل معها وفق هذه المناهج.

لكن هذه الثنائية تحمل في بنيتها اشتراطًا لم يُفصح عنه (أبو زيد) بصورة كافية: حين تُنزَل اللغة في مرتبة الصياغة البشرية التي تخضع

لقوانين اللغة الإنسانية، فإن ما يتبقى من الإلهي هو مجرد المصدر — أي القرار الإلهي بالإنزال — في حين أن المضمون، وطريقة الصياغة، والبنية التعبيرية، كلها تُصبح خاضعةً لمقولات التحليل اللساني والأدبي الغربي. وهذا يعني ضمناً أن ما هو جوهري في القرآن — أي المعنى الموحى والبنية التعبيرية الإلهية — يُصبح موضوعاً للتحليل اللساني الذي يُعامله معاملة أي نص إنساني. وهذا الإخضاع اللساني للقرآن ليس مجرد تطبيق منهجي محايد، بل هو في بنيته ردّ فعل للطبيعة الإلهية المدّعاة للقرآن إلى الطبيعة الإنسانية التي تستطيع الأدوات اللسانية الغربية التعامل معها. فما لا تستطيع هذه الأدوات التعامل معه — ما هو بالتحديد إلهي في طبيعة الكلام القرآني من حيث إعجازه، وتنظيمه، وإحكامه، وعمق طبقات معانيه — يُصبح غائباً من الصورة؛ لأن الأدوات المستخدمة لا تملك وسائل رصده^(١).

وهذا بالضبط هو ما يعنيه هذا الكتاب بالاستيعاب التأويلي في صورته الأكثر رهافةً: لا يُقال صراحةً إن القرآن ليس كلام الله — (أبو زيد) يُقرّ بأنه كلام الله في مصدره — لكن المنهج المطبق يُنتج تحليلاً

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٥.

يُعامله معاملة النص الإنساني في كل ما يتعلق ببنيته، ومعانيه، وطريقة فهمه. فالإلهي في المصدر يظلّ معترفًا به لفظيًا، في حين أن الإلهي في البنية، والمعنى، والتأثير، يُختزل بصورة فعلية في ما تستطيع الأدوات اللسانية والهيرمينوطيقية رصده. وهذا الاختزال الفعلي — الذي لا يُعلن بصورة صريحة — هو الأثر الأكثر خطورة للمشروع؛ لأنه يعمل في المستوى المنهجي دون أن يُصرَّح به في المستوى العقدي.

٥ - القراءة والسلطة - ما أراد (أبو زيد) نقده وما أنتجه بدلاً عنه

انطلق (أبو زيد) من رغبة حقيقية في نقد توظيف السلطة الدينية للنص القرآني بوصفه أداةً للهيمنة وإسكات الأصوات المعارضة. فهو رأى — وكان محققًا في رؤيته — أن كثيرًا من القراءات التقليدية تُوظف النص الديني لتثبيت سلطات سياسية واجتماعية بعينها، وتُقدّم قراءتها الخاصة بوصفها المعنى الأصيل الوحيد للنص. وقد رأى في الهيرمينوطيقا الغربية أداةً نقديةً تُتيح كشف هذا التوظيف، وتُحرّر النص من سلطة القراءة الواحدة. لكن ما لم ينتبه له بالكامل هو أن الهيرمينوطيقا الغربية التي استعان بها ليست أداةً محايدة لنقد السلطة، بل هي بدورها محكومة بعلاقات سلطة بعينها — السلطة الحضارية الغربية التي أنتجتها وشكّلت أسئلتها ومعاييرها.

فحين يستخدم (أبو زيد) الهيرمينوطيقا الغربية لنقد سلطة القراءة التقليدية للنص القرآني، فإنه لا يتخلص من المشكلة، بل يستبدل سلطةً بأخرى: يتحرّر النص من سلطة التفسير التقليدي المؤسّسي، فيقع في سلطة المنهج الغربي الذي يُحدّد ما هو نص، وما هو تاريخ، وما هو لغة، وما هو تأويل مشروع. وهذه السلطة الجديدة ليست أقل قيوداً من السلطة القديمة، بل قد تكون أكثر إكراهاً؛ لأنها لا تُعلن نفسها سلطةً، بل تُقدّم نفسها علماً ومنهجاً ومعرفةً — وهذا بالضبط ما ينبّه إليه نقد الأيديولوجيا الهابرماسي حين يقول إن أشد أشكال الهيمنة خطورةً هي تلك التي لا تعرف نفسها هيمنةً.

وهنا تظهر المفارقة الأكثر إيلاّماً في مشروع (أبو زيد): فهو الذي أراد أن يكشف كيف يُوظّف النص لخدمة السلطة قد وقع بدوره — دون قصد — في توظيف المنهج لخدمة سلطة أخرى. فبدلاً من أن يُتيح منهجه للنص القرآني أن يتكلم بصوته الأصيل من داخل أفقه التأويلي الخاص الذي طوّره التقليد الإسلامي على مدى قرون، يُخضع النص لأسئلة لم تكن أسئلته، وبمعايير لم تُنتجها طبيعته. وتحرير النص الذي كان يبحث عنه (أبو زيد) لا يأتي من تطبيق منهج من خارج التقليد، بل من الحوار العميق مع التقليد ذاته، واستجلاء ما فيه من إمكانيات تجديدية لم تُستنفد — وهذا الحوار لا يُتيحه الإطار الهيرمينوطيقي

الغربي، بل التقليد التأويلي الإسلامي الذي طوّر على مدى أربعة عشر قرناً من الغنى والتعقيد ما يُتيح مثل هذا الحوار من الداخل^(١).

٦ - ما يُستفاد من نقد (أبو زيد) - وما لا يُستفاد

يُخطئ من يقرأ هذا النقد قراءةً دفاعيةً يرى فيها رفضاً للتجديد في قراءة التراث، أو دعوةً إلى الإغلاق أمام كل ما هو غير إسلامي الأصل. فالتجديد في قراءة التراث ضرورة حضارية لا يُنكرها أحد، ومواجهة توظيف الدين للهيمنة السياسية مطلب خُلقي ملح. لكن ما يُثبتته نقد مشروع (أبو زيد) هو أن الطريق إلى هذا التجديد لا يمر بالاستيراد الكامل لإطار منهجي من خارج التقليد، بل بالحوار النقدي العميق مع التقليد ذاته، واستجلاء إمكانياته التجديدية من الداخل.

فما يُستفاد من تجربة (أبو زيد) ليس مشروعه المنهجي — الذي كشفنا إشكالياته — بل جرأته في طرح الأسئلة الصعبة، ورفضه للقراءات المتكاسّة التي تُغلق باب التأويل. وما لا يُستفاد هو الإطار الذي اختار لطرح هذه الأسئلة: إطار يُحوّل القرآن من نص ذي طبيعة خاصة تستلزم أدوات تأويلية خاصة، إلى نص من النصوص الإنسانية

١ - نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ٢٣.

يخضع لأدوات الهيرمينوطيقا الغربية. فالأسئلة التي طرحها (أبو زيد) كانت تستحق إجابات من داخل التقليد الإسلامي الذي طوّر على مدى قرون منظومات تأويلية بالغة العمق والتعقيد — أصول الفقه، وعلوم القرآن، والفلسفة الإسلامية، والتأويل الصوفي — وهذه المنظومات تحمل إمكانيات تجديدية لم تُستنفد ولا تزال قادرة على الإجابة عن أسئلة التجديد بصورة تُنصف النص في أصالته، وتُنصف التقليد في غناه وثرائه. وهذا ما سيتناوله المبحث الآتي.

ثانياً: حدود الاستعارة المنهجية - ما يُستفاد وما يُرفض

١ - الاستعارة المنهجية بين الإثراء والإخضاع

لا تنتهي الإشكالية التي كشفها نقد مشروع (أبو زيد) بنقده هو وحده؛ إذ إنها إشكالية أشمل وأعمق تطال كل محاولة لاستعارة المناهج الهيرمينوطيقية الغربية وتطبيقها على التراث الإسلامي، سواء أكانت هذه المحاولة جذرية بوصفها مشروع (أبو زيد)، أم معتدلة تسعى إلى توظيف بعض الأدوات الغربية مع الاحتفاظ بالإطار الإسلامي. والسؤال الذي ينبغي طرحه بصراحة قبل أي استعارة منهجية هو: ما الفارق بين الاستعارة المنهجية المشروعة التي تُثري الفهم وتُعمّق الأسئلة، وبين الاستعارة المنهجية الإشكالية التي تُخضع الموضوع

لأدوات لم تُصمَّم من أجله، وتُنتج تحويلاً في طبيعته قبل أن تُنتج فهمًا له؟

فالاستعارة المنهجية في حد ذاتها ليست مشكلة، بل هي جزء طبيعي من حركة التفكير الإنساني: فالتقليد الفلسفي الإسلامي ذاته استعار من الفلسفة اليونانية مفاهيم، وأدوات، وإشكاليات، فيما طوّر الفقه الإسلامي مناهجه في اجتهادات مستحدثة، استجابةً لوقائع لم يعهدها العصر الأول، والعلوم الإسلامية في أوج ازدهارها كانت تُحاور الإرث الحضاري الإنساني، وتستفيد منه وتُضيف إليه. فالانفتاح على الآخر والاستفادة من أدواته ليس خيانةً للتقليد، بل جزءاً من طبيعته الحيّة التي لا تعيش في عزلة. لكن الفارق الجوهرى بين الاستعارة المنهجية المشروعة، وتلك الإشكالية يتحدّد بثلاثة معايير لم تُستوفَ في مشروع (أبو زيد)، ولا تُستوفى في كثير من محاولات التطبيق الهيرمينوطيقى الغربى على التراث الإسلامى.

المعيار الأول هو معيار السيطرة على المنهج لا الخضوع له: فالاستعارة المنهجية المشروعة هي التي يظلّ فيها التقليد المستعير صاحب السلطة الأعلى في تحديد ما يُستفاد من المنهج المستعار وفق أسئلته وحاجاته الخاصة، لا تلك التي يُصبح فيها التقليد خاضعاً للمنهج المستعار، بحيث يُحدّد المنهج ما الذي يمكن سؤاله، وما

الذي لا يمكن. فحين استعار الفلاسفة المسلمون من المنطق الأرسطي كانوا أسياذ هذه الاستعارة: أخذوا ما وجدوا أنه يُفيدهم في تنظيم حججهم، وصياغة مفاهيمهم، وتركوا ما تعارض مع إطارهم العقدي، ولم يُخضعوا التوحيد الإسلامي لمقولات الأوسيا الأرسطية، بل جعلوا الأوسيا الأرسطية تخدم في حدودها ما يُريد التوحيد التعبير عنه. أما حين يُطبَّق الإطار الهيرمينوطيقي الغربي على القرآن، فإنَّ المنهج هو الذي يُحدِّد ما الذي يمكن قوله عن القرآن وما الذي لا يمكن — أي أن المنهج يصير سيِّداً والنص خاضعاً له.

المعيار الثاني هو معيار الملاءمة الموضوعية: فالاستعارة المنهجية المشروعة هي التي تُستعار فيها الأداة لمعالجة مشكلة تتوافق مع طبيعتها، وسياقها الذي نشأت فيه. فمنهج النقد التاريخي مثلاً صُمِّم لمعالجة نصوص تاريخية، يُراد تحقيقها، وتسييقها، وفهم ملابسات نشأتها، وهو ينجح نسبياً حين يُطبَّق على نصوص من هذا القبيل. لكن حين يُطبَّق على نص يدَّعى له طبيعة مختلفة جذرياً — كالقرآن الذي يُقدِّم نفسه كلاماً إلهياً تتجاوز طبيعته حدود النص التاريخي الإنساني — فإنه لا يُنتج فهماً أميناً، بل يُنتج فهماً مشروطاً بافتراضاته الأولية التي لا تتوافق مع طبيعة موضوعه. فالملاءمة الموضوعية بين الأداة وموضوعها شرط ضروري لأي استعارة منهجية مشروعة، وغياها

يُفْضِي إِلَى مَا يُشْبِه استخدام مبضع الجراح أداةً لإصلاح آلة موسيقية. المعيار الثالث هو معيار الحوار لا الاستبدال: فالاستعارة المنهجية المشروعة هي التي تُوظَّف فيها الأدوات المستعارة في حوار مع الأدوات التأويلية الموجودة في التقليد ذاته لإثرائها وتطويرها، لا تلك التي تُستبدل فيها الأدوات الموجودة بالأدوات المستعارة بوصفها أرقى وأكثر علميةً. فحين يُقال إن الهيرمينوطيقا الغربية هي الأداة العلمية للتعامل مع النصوص وأن المناهج التفسيرية الإسلامية مناهج تقليدية ما قبل علمية تحتاج إلى استبدالها بالمنهج الهيرمينوطيقي، فإن ذلك ليس استعارةً منهجية، بل استبدالاً حضارياً يُنطوي على افتراض أن الغرب يملك علم الفهم الحقيقي، في حين أن التقليد الإسلامي لا يملك إلا ممارسات تفسيرية لم تبلغ مستوى العلم. وهذا افتراض لا يصمد أمام أي فحص جاد لعمق المناهج التأويلية الإسلامية وتطورها^(١).

٢ - ما يُستفاد من الهيرمينوطيقا الغربية - بشروط

لا يعني ما سبق أن لا شيء يُستفاد من الهيرمينوطيقا الغربية في سياق

١ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٨٩.

التعامل مع التراث الإسلامي، فهذا موقف انغزالي لا يُسندُه العقل، ولا يُؤيِّده التاريخ. إن المساهمات الحقيقية للهيرمينوطيقا الغربية يمكن توظيفها بصورة منتجة إذا خضعت لشروط الاستعارة المشروعة التي ذكرناها. فثمة مستويات يمكن الاستفادة فيها من الهيرمينوطيقا الغربية دون الوقوع في إشكاليات الإخضاع التأويلي.

المستوى الأول هو مستوى الأسئلة الجديدة: فالهيرمينوطيقا الغربية طرحت أسئلة لم تكن مطروحةً بهذه الصياغة في التراث التفسيري الإسلامي الكلاسيكي، كالسؤال عن علاقة الفهم بالسياق الوجودي للقارئ، وعن دور التاريخية في تشكيل الأفق التأويلي، وعن بنية الدائرة الهيرمينوطيقية. وهذه الأسئلة يمكن استيعابها في السياق الإسلامي بوصفها أسئلة تُستحضر من داخل منظومة التأويل الإسلامية، لا أسئلةً مستوردةً تحتاج إلى المنظومة الغربية ذاتها للإجابة عنها. فالمنظومة التأويلية الإسلامية تملك من الموارد ما يُتيح الإجابة عن هذه الأسئلة من داخلها بصورة أكثر أمانة للنص وأعمق انسجاماً مع طبيعته.

المستوى الثاني هو مستوى الحوار النقدي: فقد الهيرمينوطيقا الغربية لادعاء الموضوعية المطلقة، ولوهم القراءة الخالية من المسبقات، يمكن توظيفه في مواجهة القراءات التفسيرية الإسلامية التي تدعي الأمانة المطلقة للنص مع تجاهل المسبقات التي تُشكِّل

قراءتها. فالتنبية الهيرمينوطيقي إلى أن كل قراءة قراءة من موضع بعينه يمكن توظيفه نقداً لأولئك الذين يُطابقون بين قراءاتهم وبين النص ذاته، لكن يمكن توظيفه دون الحاجة إلى الإطار الهيرمينوطيقي الغربي كاملاً، وبأدوات مستمدة من التقليد الإسلامي ذاته الذي عرف هذه الإشكالية وعالجها في علم التفسير وأصول الفقه.

المستوى الثالث هو مستوى المقارنة النقدية: فالحوار بين المنظومة التأويلية الإسلامية والهيرمينوطيكا الغربية يمكن أن يكون منتجاً إذا جرى على قدم المساواة بين طرفين متكافئين، لا على قدم التبعية والاستيراد. فحين يُقارَن مفهوم الظاهر والباطن في التأويل الإسلامي بمفهوم فائض المعنى عند (ريكور)، ومفهوم المقاصد الشرعية بمفهوم الأفق الغائي في الهيرمينوطيكا، ومفهوم الحديث القدسي وإشكالياته التأويلية بإشكالية التمييز بين الكلام الإلهي والصياغة البشرية في اللاهوت الكتابي المسيحي، حين تُجرى هذه المقارنات بروح الحوار المتكافئ لا بروح الاستيراد والتطبيق، يمكن أن يُنتج كلا التقليديين من هذا الحوار، ما يُعمِّق الفهم ويُوَسِّع الأفق دون أن يُخضع أحدهما للآخر.

٣ - ما يُرفض من الهيرمينوطيكا الغربية - بوضوح

في المقابل، ثمة ما ينبغي رفضه بوضوح من الاستعارة الهيرمينوطيكية

الغربية، لا من باب الانغلاق، بل من باب الفهم الصحيح لطبيعة ما يُرفض وما يُقبل.

أول ما يُرفض هو الافتراض بأن المناهج التفسيرية الكلاسيكية في التراث الإسلامي مناهج ما قبل علمية، تحتاج إلى ترقية بالهيرمينوطيقا الغربية. فهذا الافتراض — الذي كثيراً ما يكمن ضمناً في دعوات التطبيق الهيرمينوطيقي — هو استعارة أيديولوجية لا معرفية: فعلم أصول الفقه بمنهجية في التعامل مع النص — من تحليل دلالات الألفاظ، إلى مباحث المفهوم والمنطوق، وقواعد الترجيح بين التأويلات المتعارضة — هو منهج تأويلي متطور بالغ الدقة طوّره العقل الإسلامي على مدى قرون لمعالجة إشكاليات تأويلية حقيقية. وعلوم القرآن من مباحث النسخ والمنسوخ إلى المحكم والمتشابه، وأسباب النزول، هي أدوات تأويلية متطورة طوّرت تحديداً لمعالجة خصوصية النص القرآني، لا للنصوص الإنسانية عموماً. وإخضاع هذا التراث المنهجي الضخم لمعيار الهيرمينوطيقا الغربية، وتقويمه بالنقص والقصور، هو حكم يعكس المواضع الحضارية لا المعايير المعرفية.

وثاني ما يُرفض هو الافتراض بأن تحرير القراءة من الهيمنة السياسية يمرّ حتماً بالهيرمينوطيقا الغربية. فالإطار الذي طوّره (هابرماس) لنقد الأيديولوجيا داخل التقليد الغربي، لا يمكن استعارته لنقد التوظيف

السياسي للدين في السياق الإسلامي بصورة مباشرة؛ لأن هذا الإطار يحمل في بنيته افتراضات عن العلاقة بين الديني، والسياسي، والعقلاني، لا تتوافق مع الطريقة التي يُنظَّم بها الإسلام هذه العلاقات. فنقد التوظيف السياسي للدين يجب أن يجري من داخل التقليد الإسلامي بأدواته الخاصة، وهذه الأدوات موجودة في التراث ذاته: من مبدأ الشورى إلى حدود السلطة السياسية في الفقه الإسلامي، إلى النقد الداخلي الذي مارسه العلماء للسلطة السياسية على مدى قرون.

وثالث ما يُرفض — وهو الأكثر جوهريةً — هو اشتراط المرور بمرحلة الهيرمينوطيقا الغربية بوصفها شرطاً للتجديد في التفسير الإسلامي. فهذا الاشتراط — وكثيراً ما يُطرح بصورة ضمنية — يُكرّس المركزية الغربية في أعماق صورها: لا يقول صراحةً إن الإسلام منظومة دنيا، بل يقول ضمناً إن التجديد فيه يستلزم المرور بما أنتجه الغرب. والتجديد الحقيقي في الفهم الإسلامي، لا يستلزم المرور بهذه المحطة، بل يستلزم الحوار العميق مع التقليد ذاته، واستجلاء إمكانياته التجديدية الداخلية. وهذه الإمكانيات، كما سيُظهرها المبحث الآتي، هائلة ولم تُستنفد، بل لم تُستكشف بعد بما تستحقه من جدية وعمق^(١).

١ - بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص ١٨٩.

٤ - الاستعارة المنهجية والهوية الحضارية

ثمة بُعد آخر في إشكالية الاستعارة المنهجية يتجاوز الجانب المعرفي والمنهجي، ليمس الهوية الحضارية ذاتها: فحين يُستعار الإطار الهيرمينوطيقي الغربي كاملاً وتُطبَّق مقولاته على التراث الإسلامي، فإن ما يُنتج في نهاية المطاف ليس فهماً إسلامياً للتراث الإسلامي، بل فهماً غريباً للتراث الإسلامي يُقدّم بوصفه الفهم العلمي الحديث المتجاوز للفهم التقليدي. وهذا الإنتاج — رغم نواياه التجديدية — يُسهم في عملية إزاحة ثقافية تتراكم مع الزمن: فالأجيال التي تُشكّل وعيها بتراثها من خلال أدوات مستعارة من سياق حضاري آخر تجد نفسها أمام تراثها بعيون غريبة، ترى فيه ما تراه هذه الأدوات، وتفوتها ما لا تستطيع هذه الأدوات رؤيته. وهذا التشكّل الجديد للنظرة إلى التراث يُنتج في المدى البعيد حالةً من اغتراب الأجيال عن تراثها، لا بسبب إهمال هذا التراث، بل بسبب قراءته بأدوات لا تُنصف ما هو أصيل فيه.

وهذا ما يجعل إشكالية الاستعارة المنهجية إشكاليةً حضاريةً قبل أن تكون معرفيةً: فالمعرفة ليست محايدة وأدوات الفهم ليست بريئة، وحين تُشكّل الأجيال المسلمة وعيها بالقرآن والتراث الإسلامي بأدوات نشأت في خدمة أسئلة حضارة أخرى فإن ما يُنتج هو هوية معلقة بين

تقليدين: لا هي متجذّرة في تراثها الأصيل ولا هي قادرة على الحوار الحقيقي مع التقليد الغربي من موضع الندية والاعتزاز. والبديل — وهو ما سيقدّمه المبحث الخامس في خطوته الأولى — ليس الانكفاء على التراث والإغلاق أمام كل ما هو خارجه، بل هو التجذّر العميق في هذا التراث، وما يحمله من إمكانيات تأويلية هائلة بوصفه شرطاً للحوار الحقيقي مع الآخر لا عائقاً أمامه: فمن لا يعرف موضعه لا يستطيع الحوار بل الذوبان، ومن يعرف موضعه ويتجذّر فيه يستطيع الحوار بروح الندية والإضافة، لا بروح التبعية والاستيراد.

المبحث الخامس:

التراث العربي الإسلامي — تأويلية لم تُقرأ

حين يتأمّل الغياب شبه التام للتراث التأويلي الإسلامي عن خريطة الهيرمينوطيقا الغربية — في كتبها الكبرى ومعاجمها ومقرّراتها الأكاديمية وجدلياتها الفلسفية — فإن أول ما يطرح نفسه هو سؤال الدلالة: هل هذا الغياب دليل على أن التراث الإسلامي لا يملك تأويلية بالمعنى الفلسفي العميق؟ أم هو دليل على أن الخريطة رُسمت بمعايير تعكس حدود أفق رسّامها لا طبيعة ما يُرسم؟ والجواب الذي

يُثبت الفحص الجاد لهذا التراث هو الثاني دون تردد: فالتراث الإسلامي يملك منظومات تأويلية متكاملة ومتطورة ومتنوعة ذات عمق فلسفي حقيقي يضاهي أو يتجاوز في أبعاد كثيرة ما أنتجته الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة، وغيابها عن الخريطة الغربية لا يُفسَّر بقصورها، بل بقصور الخريطة عن استيعاب ما لا تستطيع أدواتها رؤيته.^(١)

ولا يعني هذا القول ادعاءً أن التراث التأويلي الإسلامي كامل لا يحتاج مراجعةً ولا يقبل نقداً، فهذا ادعاء لا يُسنده عقل ولا يُؤيده تاريخ. بل يعني أن هذا التراث — بكل ما فيه من غنى وتنوع وتعميد وأحياناً توتر داخلي — يُمثِّل إسهاماً إنسانياً حقيقياً في مسألة الفهم والتأويل لا يمكن تجاهله أو إدراجه في الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية بوصفه مجرد تطبيق محلي لمبادئ كونية أنتجها الغرب. ومن يُريد أن يبني هيرمينوطيقا حقيقية كونية، لا هيرمينوطيقا غربية تدّعي الكونية لا يستطيع تجاوز هذا التراث، بل يجب أن يبدأ منه.

١ - هذا الغياب ليس تاماً؛ ف (هنري كوربان) — أول مترجم فرنسيٍّ لـ (هايدغر) — درس (السهروردي) و (ابن عربي) و (حيدر آملي) و (ملا صدرا)، وترجم «تأويل» بـ «الهيرمينوطيقا الروحية» (herméneutique spirituelle) وربطه بفينومينولوجيا (هايدغر)؛ ويضمّم إليه (توشيهيكو إيزوتسو).

والغياب الذي يرصده هذا المبحث ليس غيابًا واحدًا بسيطًا، بل هو غياب متعدّد المستويات: غياب علم أصول الفقه بوصفه نظريةً متكاملة في التأويل القانوني والنصّي تسبق الهيرمينوطيقا الغربية في طرح إشكالياتها الجوهرية، وغياب علوم القرآن بما تحمله من نظريات دقيقة في طبقات المعنى والعلاقة بين النص، والسياق، والمقاصد الكبرى، وغياب الفلسفة الإسلامية بتقاليدها التأويلية المتعدّدة من التأويل الفلسفي الرشدي، إلى الحكمة الإشراقية السهروردية، والحكمة المتعالية الصدرائية التي طوّرت أعمق ما في التراث من نظريات في العلاقة بين الوجود والمعنى والتأويل. وكل هذه الغيابات تجتمع في غياب اعتراف الهيرمينوطيقا الغربية بأن الإنسانية طوّرت خارج حدودها الحضارية تأويلات كبرى، تستحقّ الشراكة في بناء علم الفهم الإنساني الحقيقي.

يتناول هذا المبحث ثلاثة من أبرز هذه التقاليد التأويلية الإسلامية التي تُجسّد هذا الغياب المُفارق وتُثبت ثراء ما أقصته الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية: علوم القرآن وأصول الفقه، بوصفهما منظومتين تأويليتين متكاملتين نشأتا لمعالجة إشكاليات الفهم والتأويل من داخل التقليد الإسلامي، والفلسفة الإسلامية بما طوّرت من نظريات تأويلية في النص، والوجود، والمعنى، ثم فلاسفة الإسلام الشيعي بما

أنتجوه من تأويلية وجودية عميقة تُقدِّم رؤيةً مغايرة جذرياً لبعض أعمق الأسئلة الهيرمينوطيقية. وفي كل هذه التقاليد، سيجد القارئ المتأمل ليس مجرد ممارسات تفسيرية محلية، بل نظريات في الفهم، والمعنى، والتأويل، تقف ندّاً لما أنتجته الهيرمينوطيقا الغربية، وتتجاوزه في أبعاد جوهرية لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية بلوغها؛ لأنها لم تطرح الأسئلة التي تُتيح بلوغها.

أولاً: علوم القرآن وأصول الفقه بوصفهما نظامي تأويل

١ - ظاهر ومجاز وتأويل

لا يُدرك من يقرأ الهيرمينوطيقا الغربية وحدها أن التقليد الإسلامي طور، قبل قرون من (شلايرماخر)، نظريةً متكاملة في طبقات المعنى النصي، لا تُشبه ما طورته الهيرمينوطيقا الغربية في مفاهيمها ومصطلحاتها، بل تتجاوزها في أبعاد جوهرية لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية بلوغها؛ لأنها لم تطرح الأسئلة التي تُتيح بلوغها. فالتمييز بين الظاهر والباطن، والتنزيل والتأويل -الذي شكّل محور التفكير التأويلي الإسلامي الكلاسيكي- ليس مجرد تصنيفٍ منهجيٍّ يُيسّر عملية التفسير، بل هو موقف فلسفي عميق من طبيعة المعنى، ومن طبيعة

اللغة في علاقتها بالحقيقة، يختلف اختلافاً جوهرياً عن كل ما طرحته الهيرمينوطيقا الغربية.

فالظاهر في المصطلح التأويلي الإسلامي لا يعني المعنى السطحي الذي ينبغي تجاوزه إلى المعنى الحقيقي الأعمق — كما قد يُفهم من موازاته بسطح النص في الهيرمينوطيقا الغربية — بل يعني المعنى الأول الذي تُعطيه الألفاظ في استعمالاتها الراسخة، والذي يُشكّل الأرضية الأولى التي لا يُنكرها التأويل، بل يبني عليها. والباطن لا يعني المعنى الخفي الذي يُلغي الظاهر أو يُناقضه، بل يعني الطبقة الأعمق من المعنى التي تتكامل مع الظاهر، وتُغذّيه دون أن تُلغيه. لا توجد بين الظاهر والباطن علاقة تعارض أو تراتب بسيط، بل علاقة تكامل وجودي: يحمل الظاهر الباطن ويُجسّده في اللغة الإنسانية المُدرّكة، بينما يُعطي الباطن الظاهر عمقه ومداه الذي يتجاوز حدود الاستعمال اللفظي المألوف.

وهذه العلاقة بين الظاهر والباطن تتجلّى في التراث التأويلي الإسلامي في سياقات متعدّدة تشابك وتتكامل. ففي علوم القرآن طوّر العلماء نظريّة دقيقة في الدلالات اللغوية، تُفرّق بين المنطوق والمفهوم، وبين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وبين الصريح والكنية، وبين الحقيقة والمجاز — وكل هذه التفريقات ليست مجرد

أدوات لغوية، بل نظرية متكاملة في كيفية حمل اللغة للمعنى وتجاوزها لحدود الاستعمال الحرفي. فالمجاز، في النظرية اللغوية الإسلامية، ليس انحرافاً عن الحقيقة يستلزم الردّ إلى الحرفية — كما يفهمه الفهم البلاغي الغربي الكلاسيكي — بل هو طريقة من طرق حمل اللغة لمعان تتجاوز ما تُطبقه الحقيقة اللفظية المباشرة، وهو في كثير من استعمالاته القرآنية أكثر دلالةً على الحقيقة من الحقيقة اللفظية ذاتها.

وقد طوّر علماء التأويل الإسلامي الكلاسيكيون تفريقاً محورياً بين التفسير والتأويل يحمل من العمق الفلسفي ما لم يدركه الهيرمينوطيقيون الغربيون حين طرحوا تفريقاتهم الموازية. فالتفسير في مصطلحهم هو إيضاح المعنى الظاهر المتاح للفهم الإنساني بأدوات اللغة، والتاريخ، وأسباب النزول، والسياق، أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الراجح إلى معنى مرجوحٍ يحتمله بدليلٍ يقترب به فيصيرُه راجحاً. وهذا التعريف يحمل في طياته نظريةً في مشروعية التأويل وحدوده وشروطه لا تقلّ دقةً عمّا طوّره (شلايرماخر) و(غادامير)، بل تتجاوزهما في اشتراط الدليل بوصفه معياراً يضبط التأويل ويُميّزه من التحكم. فالتأويل المشروع في هذا الإطار ليس كل ما يحتمله اللفظ، بل ما يحتمله بدليل يُرجّحه، وهذا الاشتراط يُقدّم معياراً أكثر صرامةً وأكثر دقةً من معيار ”انصهار الآفاق“ الغادامري، أو معيار ”فائض

المعنى“ الريكوري؛ لأنه يُبقي التأويل مضبوطاً بالنص ذاته، لا بالأفق التاريخي للمؤوّل وحده^(١).

يتميز التأويل الإسلامي عن الهيرمينوطيقا الغربية بقدرته على إبراز جانب غفلت عنه الأخيرة؛ وهو الربط البنيوي بين مستويات الفهم النصي ومراتب الوجود العيني. فالظاهر والباطن في النص ليسا مجرد طبقتين من طبقات الدلالة اللغوية، بل مرآة لظاهر الوجود وباطنه: فاللفظ في ظاهره يُحيل إلى عالم الشهادة، وفي باطنه يُحيل إلى عالم الغيب، والقرآن في ظاهره يتكلّم بلغة البشر، وفي باطنه يحمل أسرار الحقيقة الإلهية. وهذا الربط بين طبقات المعنى النصي وطبقات الوجود هو ما يجعل التأويلية الإسلامية ليست هيرمينوطيقا نصية فحسب، بل هيرمينوطيقا وجودية بالمعنى الأعمق، يكون فيها فهم النص وفهم الوجود وجهين لحركة واحدة من الكشف والتجلي.

٢ - مقاصد الشريعة بوصفها هيرمينوطيقا غائيّة

إذا كانت نظرية الظاهر والباطن وطبقات المعنى تمثّل الوجه الأول للتأويلية الإسلامية — وجه التعامل مع بنية المعنى في النص — فإن

١ - الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة “أوّل“.

علم المقاصد يُمثّل وجهها الثاني الأكثر أصالةً فلسفيًا؛ حيث يتعامل مع غائية المعنى، وبُعدّه التوجيهي في العلاقة بين النص والفعل الإنساني. وعلم المقاصد — الذي بلغ بناؤه النظري ذروته في أعمال الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري، ثم تطوّر في أعمال المفكرين اللاحقين — هو من أكثر ما أنتجه التفكير الأصولي الإسلامي أصالةً وأبعده أثرًا في نظرية التأويل، وهو في جوهره ما يمكن تسميته بالهيرمينوطيقا الغائية التي تُقدّم إجابةً مختلفة جذريًا عن كل ما طرحته الهيرمينوطيقا الغربية عن سؤال: ما الذي يضبط التأويل المشروع ويميّزه من التأويل المتعسّف؟

فالهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها تبحث عن معيار ضبط التأويل: إما في المؤلّف (شلايرماخر)، أو في التقليد الحي (غادامير)، أو في إجراءات التواصل الحر (هابرماس)، أو في القوس المنهجي بين الفهم والتفسير (ريكور). وكل هذه المعايير تعمل في مستوى اللغة والتاريخ والتواصل الإنساني. يقدم علم المقاصد معيارًا غائيًا فريدًا، يركّز على الكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال). هذه الغايات لا تنفصل عن النص، بل تتجلّى عبر القراءة الاستقرائية لمجموع نصوصه لا أحاده، لتشكّل الأفق الكلي الحاكم لتفسير كل آية، واستنباط كل حكم.

وما يجعل هذا المعيار المقاصدي بالغ الأهمية الفلسفية هو أنه يحل إشكالية لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية حلها: كيف نميّز بين التأويل الذي يخدم ما جاء النص لأجله، والتأويل الذي يُوظّف النص لخدمة ما لم يأت لأجله؟ فحين يقول (غادامير) إن التأويل يجري في الأفق الحي للتقليد، لا يُقدّم معياراً يميّز بين التقليد الصحيح والتقليد الذي يُشوّه المعنى، وحين يجعل (هابرماس) الحوار الحرّ معياراً للمشروعية لا يُجيب عمّا إذا كان الاتفاق الحرّ يمكن أن يُنتج تأويلاً يُناقض مقصود النص. أما علم المقاصد فيُقدّم إجابةً من طبيعة مختلفة: ليس الاتفاق الحرّ، ولا التقليد الحي، ولا قصد المؤلّف، هو المعيار الأعلى، بل مقصود الشارع من التشريع كله، وهو مقصود لا يدرك بتأويل نص مفرد، بل بتأمل مجموع النص، وما يتجلّى منه من غايات كبرى تحكم كل تأويل جزئي^(١).

والأبعد أثراً في علم المقاصد من منظار الهيرمينوطيقا هو ما يطرحه من إجابة عن إشكالية العلاقة بين النص والواقع، وهي الإشكالية التي شغلت الهيرمينوطيقا الغربية منذ (شلايرماخر). فالنص المقدّس كُتب في زمان ومكان بعينهما، والواقع الذي يواجه المؤوّل يختلف عن ذلك الزمان والمكان اختلافاً يجعل التطبيق الحرفي المباشر متعدّراً في كثير

١ - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥.

من المسائل. وقد أجابت الهيرمينوطيقا الغربية عن هذه الإشكالية بصورة رئيسة بمفهوم التاريخية: فالنص نسبي بتاريخيته، ومن ثمّ فكل تأويل نسبي بتاريخيته هو الآخر، وليس هناك معيار للتأويل المشروع خارج التقليد الحي وأفقه. أما علم المقاصد فيُجيب بصورة مختلفة: لا بنسبية المعنى، بل بتمييز المقاصد الكلية الثابتة عن الوسائل والأشكال التي تتغير بتغيّر الزمان والمكان. فما يثبت هو المقصد — حفظ الكرامة الإنسانية، ودرء الأذى، وتحقيق العدل — وما يتغيّر هو الوسيلة التي تُحقّق هذا المقصد في كل سياق. وهذا يُنتج نظرية تأويلية تجمع بين الثبات والمرونة بصورة لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية — في تأرجحها بين التاريخانية والكونية — بلوغها.

وما يُعمّق هذا الإنجاز المقاصدي أكثر هو أن علم المقاصد طور ما يمكن تسميته بالتأويل السياقي الكلي؛ أي قراءة كل نص جزئي في ضوء سياق النص الكلي، لا في ضوء سياقه التاريخي الخارجي فحسب. فحين يواجه المجتهد حكماً قرآنياً في مسألة بعينها، لا يكتفي بفهم هذا الحكم في سياقه التاريخي الأصغر، بل يقرأه في ضوء مقاصد الشريعة الكبرى التي تُشكّل الأفق الكوني للفهم. وهذا يعني أن الدائرة الهيرمينوطيقية في علم المقاصد لا تجري فقط بين الجزء والكل النصي — كما عند (شلايرماخر) — بل بين النص الجزئي والمقصد الكوني الذي جاء النص لتحقيقه، ما

يُعْطِي الدَّائِرَةُ بُعْدًا ثَالِثًا، وَهُوَ بُعْدُ الْغَايَةِ، لَمْ تُدْرِكْهُ الْهَيْرَمِينُوطِيْقَا الْغَرْبِيَّةُ فِي صِيَاقِهَا لِلْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ، وَهَذَا الْبُعْدُ يَشْكَلُ أَفْقَ كُلِّ فَهْمٍ مُمْكِنٍ لِلنَّصِّ، وَيُعْطِيهِ مَعْيَارًا يَتَجَاوَزُ اللَّغَةَ وَالتَّارِيخَ وَالتَّقْلِيدَ مَعًا. وَهَذَا الْبُعْدُ الْغَائِي فِي التَّأْوِيلِ هُوَ تَحْدِيدًا مَا يُمَيِّزُ التَّأْوِيلِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ عَنْ كُلِّ مَا طَرَحَتْهُ الْهَيْرَمِينُوطِيْقَا الْغَرْبِيَّةُ بِوصْفِهِ مَعْيَارًا لِلتَّأْوِيلِ الْمَشْرُوعِ، وَيَجْعَلُهَا تَأْوِيلِيَّةً لَا تُخْتَزَلُ فِي أَيِّ مِنْ هَذِهِ الْمَعَايِيرِ، وَلَا تُدْرَجُ فِي أَيِّ مِنَ الْأَطْرَافِ الَّتِي صَاغَتْهَا الْهَيْرَمِينُوطِيْقَا الْغَرْبِيَّةُ لاسْتِيعَابِ التَّقَالِيدِ التَّأْوِيلِيَّةِ الْآخَرَى.

ثَانِيًا: الْفَلَاسِفَةُ الْمُسْلِمُونَ وَالتَّأْوِيلُ

١ - (ابن رشد) وَتَأْوِيلُ الْخَطَابِ الْفَلَسْفِيِّ

لَا يُمْكِنُ الْحَدِيثُ عَنِ التَّأْوِيلِيَّةِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ دُونَ الْبَدْءِ بـ(ابن رشد) الَّذِي يُمَثِّلُ فِي تَارِيخِ التَّفَكِيرِ التَّأْوِيلِيِّ الْإِسْلَامِيِّ لِحِظَةً فَارِقَةً، لَا لِأَنَّهُ أَعْمَقُ الْمَفْكَرِينَ الْمُسْلِمِينَ فِي التَّأْوِيلِ، بَلْ لِأَنَّهُ الْأَوْضَحُ صِرَاحَةً فِي طَرَحِ إِشْكَالِيَّةِ التَّأْوِيلِ بِوصْفِهَا إِشْكَالِيَّةً فِلَسْفِيَّةً مُسْتَقَلَّةً تَسْتَحِقُّ الْمَعَالِجَةَ الْمُنَهْجِيَّةَ. فِرْسَالَتُهُ «فَصْلُ الْمَقَالِ فِي مَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِتِّصَالِ» لَيْسَتْ مُجَرَّدَ رَأْيٍ فِي مَسْأَلَةِ لَاهُوتِيَّةٍ، بَلْ نَظَرِيَّةٌ مُتَكَامِلَةٌ فِي التَّأْوِيلِ الْمَشْرُوعِ، وَشُرُوطُهُ، وَمَعَايِيرُهُ، وَحُدُودُ أَصْحَابِ الْحَقِّ فِي مُمَارَسَتِهِ، وَهِيَ نَظَرِيَّةٌ تَسْبِقُ الْهَيْرَمِينُوطِيْقَا الْفَلَسْفِيَّةَ الْحَدِيثَةَ فِي طَرَحِ

بعض أسئلتها الجوهرية بأكثر من ستة قرون.

يُقرّر (ابن رشد) بوضوح لا يقبل اللبس أن الشريعة توجب على الفيلسوف التأويل حين يتعارض ظاهر النص مع ما يُثبت البرهان العقلي؛ لأن الحق لا يُعاكس الحقّ، بل يشهد له. وهذا الإيجاب ليس مجرد ترخيص، بل هو التزام، والمطلوب من الفيلسوف أن يؤوّل النص لا أن يهمله. لكن هذا التأويل ليس متاحاً لكل أحد، بل محدوداً بأصحاب البرهان؛ أي من أتقنوا العلوم العقلية، وبلغوا مستوى يُتيح لهم الجمع بين الظاهر والباطن بصورة تُنصف كليهما. وهذا التحديد لأصحاب التأويل المشروع يطرح إشكاليةً هيرمينوطيقية حادة تُشبه ما طرحه (أوريجن) من قبل، وما سيطرحه (هايدغر) من بعد: لمن السلطة التأويلية؟ وبأي معيار يُحدّد من يملك أهلية الوصول إلى المعنى الباطن؟ لكنّ إجابة (ابن رشد) عن هذا السؤال أكثر صرامةً، وأقل غموضاً من إجابة سابقه ولاحقه في التقليد الغربي: الأهلية تُحددها السلطة البرهانية، لا المؤسسة الدينية، ولا الموهبة الحدسية، ولا التقليد الحي، وهذا يجعل معياره أكثر قابليةً للتحقق، وإن ظلّ يحمل إشكالية تحديد من يملك البرهان الحقيقي^(١).

٢ - (ابن عربي) والتأويل الصوفي - تعدُّد المعنى اللانهائي

يعدُّ (ابن عربي) في الخريطة التأويلية الإسلامية شخصية استثنائية بكل المقاييس: فهو لم يُقدِّم نظريةً في التأويل بقدر ما جعل من التأويل ذاته طريقةً في الوجود، وأسلوباً في الكون في العالم. فحين يقرأ (ابن عربي) آيةً قرآنية، أو يتأمل واقعةً كونية، أو يُفسِّر حديثاً نبوياً، فإنه لا يُمارس إجراءً منهجياً، بل يعيش تجربةً وجوديةً تجري على مستويات متعدِّدة في آنٍ واحد: المستوى اللغوي، والمستوى العقلي، والمستوى الروحي، والمستوى الوجودي الكوني — تُعطي كلُّها في اللحظة التأويلية ذاتها ما لا يُعطيه كل منها منفرداً. وهذا ما يجعل قراءة (ابن عربي) أمام منظومته التأويلية خبرةً لا يُدرَكها من يحمل مفاهيم الهيرمينوطيقا الغربية بوصفها الأدوات الوحيدة المتاحة للتعامل مع التأويل.

فمفهوم التجلِّي عند (ابن عربي) هو بُعد تأويلي لا نظير له في الهيرمينوطيقا الغربية: فالنص القرآني عنده لا يُفهم بوصفه تعبيراً عن قصد المؤلِّف، ولا بوصفه ظاهرةً لغوية ذات بنية تُحلَّل، ولا بوصفه أفقاً تاريخياً ينصهر مع أفق القارئ، بل يُفهم بوصفه تجلياً من تجليات الحقِّ سبحانه في مرتبة الكلام؛ أي حضوراً وجودياً للحقيقة الإلهية في صورة لغوية يُتيح للإنسان الوصول إليها بحسب مرتبته الوجودية وقدرته

على الاستيعاب. ومن ثمَّ فإنَّ فهم النصِّ القرآني عند (ابن عربي) لا يتقدَّم بالأدوات المنهجية وحدها، بل بتقدُّم القارئ في مراتب الوجود وبتوسُّع قلبه — بالمعنى الوجودي للكلمة — على استيعاب ما يتجلَّى من المعنى. وهذا يعني أنَّ التأويل عند (ابن عربي) ليس عملاً يُنجزه العقل المنهجي، بل كشفاً يُنعم به على من بلغ من الصفاء الوجودي ما يجعله مرآة لهذا التجلي^(١).

٢ - (حيدر آملي) - التأويل بين الولاية والوجود

يقف (حيدر آملي) في تاريخ التأويلية الإسلامية موقفاً لا يُشبهه موقف آخر، فهو المفكِّر الذي أنجز ما لم يُنجزه أحد قبله بهذه الصرامة والاتساق؛ حيث جمع بين التأويلية الصوفية الكبرى في تقليد (ابن عربي) والفلسفة الشيعية الكلامية في تقليد الإمامة والولاية ضمن منظومة واحدة متماسكة تجعل من التأويل ليس مجرد فنٍّ في قراءة النص، بل نظريةً في طبيعة الوجود والمعرفة والإنسان في علاقته بالحقبة الإلهية. وهذا الجمع ليس توفيقاً يُدغم تقليدين بصورة اعتباطية، بل هو تركيب نشأ من إدراك عميق؛ لأنَّ إشكاليات التأويل

١ - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٣.

الصوفي عند (ابن عربي)، وإشكاليات التأويل الولائي في التقليد الشيعي ينبثقان من سؤال واحد يُشكّل مفترقهما: من يملك المعنى الباطن للنص وبأي شرعية يملكه؟

يُقرّر (آملي) بصورة تُشكّل المحور الذي يدور حوله مشروعه كله أن الولاية بمعناها الشيعي الدقيق - أي ولاية الإمام المعصوم بوصفه الوارث الحقيقي لمعاني النبوة وأسرارها — هي الشرط الأنطولوجي للتأويل الحقيقي، وليس مجرد شرط سياسي أو اجتماعي. فالنص القرآني عند (آملي) يحمل ظاهراً يُدرك بالفهم اللغوي والتاريخي، وباطناً لا يُدرك إلا في ضوء الولاية؛ أي في ضوء الاتصال الوجودي بالحقيقة الإمامية التي تحمل من أسرار النص ما لا يُدرك بالجهد الفردي المنهجي مهما بلغ من الدقّة والعمق. وهذا ليس احتكاراً تعسّفاً للتأويل، بل نتيجة ضرورية لرؤية وجودية محدّدة: إذا كان النص القرآني يحمل في باطنه أسرار الحقيقة الإلهية، فإنّ المؤهّل للوصول إليها هو من اتصل بهذه الحقيقة وجودياً، لا مجرد من أتقن أدواتها اللغوية والمنطقية.

والأهمية الهيرمينوطيقية الكبرى لهذا الموقف تكمن في أنه يطرح على إشكالية السلطة التأويلية — وهي الإشكالية الأكثر حضوراً في تاريخ الهيرمينوطيقا من (أوريجن) إلى (هابرماس) — إجابةً من طبيعة أنطولوجية لا إجرائية ولا مؤسّسية. فالهيرمينوطيقا الغربية، في مجمل

محاولاتها للإجابة عن سؤال من يملك التأويل المشروع، لم تتجاوز ثلاثة أطر: إطار المؤسسة (الكنيسة الكاثوليكية، الأكاديمية العلمية)، وإطار المنهج (شلايرماخر)، و(ديلتاي)، وإطار الإجراء (هابرماس). يمتاز طرح (آملي) بتقديم إطار رابع غير مسبوق غربياً في الهيرمينوطيقا، وهو "الولاية الوجودية" التي تعني الاتصال الأنطولوجي بمصدر المعنى لا المعرفة المنهجية به. هذا الطرح — برغم إشكالاته العميقة في ضبط آليات هذا الاتصال — يؤسس لرؤية قلبية مغايرة لطبيعة الفهم والمعنى، ويعيد تعريف مؤهلات التأويل الحقيقي^(١).

وقد طور (آملي) في كتابه "جامع الأسرار" نظرية متكاملة في طبقات الفهم، تتجاوز في دقتها وعمقها ما طرحه (أوريجن) في معنى ثلاثي، وما طرحه الحاخاميون في مفهوم الـ "پَرْدِس" (Pardis). يفرّق (آملي) بين أربع مراتب من الفهم تتوافق مع أربع مراتب من الوجود: الفهم الحسي الظاهري الذي يدرك ما تُعطيه اللغة في استعمالها المباشر، والفهم العقلي البرهاني الذي يدرك ما تُعطيه البنية الاستدلالية للنص، والفهم العرفاني القلباني الذي يدرك ما تُكشف عنه المعاني الباطنة للألفاظ لمن صفا قلبه وتطهّرت روحه، والفهم الولائي الإمامي الذي

١ - حيدر آملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٧٣.

يُدرك ما لا يُدرك إلا بالاتصال الأنطولوجي بمصدر الوحي، وبمن يحمل ميراثه الحقيقي. وهذه المراتب الأربع ليست مترتبة فحسب، بل متكاملة: كل مرتبة تشترط ما قبلها، وتُتيح ما لا يُتيحها الوقوف عندها دون التقدُّم إلى ما بعدها.

وما يجعل هذه النظرية بالغة الأهمية، في سياق نقدنا للهيرمينوطيقا الغربية، هو أنها تُقدِّم إجابةً عن سؤال لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية الإجابة عنه بصورة مُقنعة: لماذا يبلغ بعض المؤولين من عمق الفهم ما لا يبلغه آخرون، وإن استنوا في الأدوات المنهجية والمعرفة اللغوية؟ الإجابة الهيرمينوطيقية الغربية الأكثر رهافةً — وهي إجابة (غادامير) — هي أن التأويل الأعْمَق يتعلَّق بالانفتاح الوجودي لا بالمهارة المنهجية، وأن من يحمل أفقًا أوسع وتاريخيةً أعمق يفهم ما لا يفهمه من يحمل أفقًا أضيق. بينما يتجاوز (آملي) ذلك بتقديم إجابة أرسخ جذراً وأدقَّ فحصاً، فالفهم في عمقه ليس اتِّساعاً للأفق التاريخي وحده، بل هو ثمرة اتصال وجودي منبعه أصيل. وهو اتصال لا يُنال بالسبل المنهجية، أو بالتراكم المعرفي والتوسُّع الثقافي، بل بمسار وجودي خالص، ركيزته التزكية الروحية، والتقربُ الإيماني، وتجلي الحُجُب. وثمة بُعد آخر في تأويلية (آملي) لم يُدرکه الدارسون بما يكفي: موقفه من العلاقة بين التأويل الصوفي الأكبري — أي تأويلية (ابن عربي) —

والتأويلية الشيعية في مسألة الولاية. فلم يأخذ (آملي) من (ابن عربي) مفاهيمه مجردةً، بل أعاد قراءتها في ضوء الولاية الشيعية، وأثبت أن ما يُسمّيه (ابن عربي) "الإنسان الكامل" هو في حقيقته الإمام المعصوم في التصوّر الشيعي، وأن ما يُسمّيه بالولاية الكونية هو ما يُسمّيه التقليد الشيعي بالإمامة في بعدها الميتافيزيقي. وهذه القراءة ليست مجرد تأويل لأعمال (ابن عربي)، بل إعادة تأسيس للتأويلية الصوفية على أرضية الولاية الشيعية، بما يجعل التأويل الصوفي مستحيلاً في كماله بمعزل عن الولاية، وهذا ادّعاء هيرمينوطيقي عميق، يقول إن شرط التأويل الكامل ليس مجرد صفاء روحي مطلق، بل هو اتصال تاريخي ووجودي بمصدر محدّد للمعنى هو الإمام. وهذا ما يجعل تأويلية (آملي) مغايرة جذرياً لكل هيرمينوطيقا، تُقدّم التأويل إجراءً يمكن أن يُنجزه أي قارئ بلغ من الصفاء والانفتاح ما يكفي^(١).

٣ - (صدر الدين الشيرازي) - الوجود بوصفه نصّاً والتأويل بوصفه كشفًا

إذا كان (حيدر آملي) قد طور تأويليةً تجعل من الولاية شرط الفهم

١ - حيدر آملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، ص ٨٩.

الأعمق، فإن (صدر الدين الشيرازي) — المعروف بـ(الملا صدرا) — يذهب بهذه التأويلية إلى أعماق يصير فيها التأويل وجوداً والوجود تأويلاً في حركة لا تنفصل؛ لأنها تُجسّد حقيقةً أنطولوجية واحدة يتجلى فيها المعنى الإلهي في طبقات الوجود المتعددة، وفي طبقات النص المتعددة بصورة واحدة لا صورتين.

فالحكمة المتعالية التي أسّس لها (صدرا) ليست مجرد فلسفة في الوجود تُضاف إليها هيرمينوطيقا من الخارج، بل هي في جوهرها فلسفة في الوجود والتأويل معاً بصورة لا تنفصل. فمبدأ تشكيك الوجود - أي تفاوت الوجود في الشدة والضعف مع وحدته الأصيلية - ليس مجرد مبدأ ميتافيزيقي يصف كيفية وجود الموجودات، بل هو في الوقت ذاته مبدأ تأويلي يصف كيفية تجلّي المعنى الواحد في طبقات متعدّدة، يتفاوت بعضها عن بعض في الشدّة والوضوح والكمال، دون أن يتوقّف عن كونه المعنى الواحد في تجلياته المختلفة. وهذا يعني أن المعنى النصي — كالوجود تماماً — لا يكون إما حاضراً وإما غائباً، بل يكون دائماً حاضراً، لكن في درجات من الحضور تتفاوت بحسب قدرة من يستقبله على الاستيعاب والإدراك. وهذه الفكرة تُقدّم حلاً هيرمينوطيقياً عميقاً لإشكالية التعدّد التأويلي؛ حيث لا تنحصر التأويلات المختلفة بين الخطأ والصواب، بل هي تجليات متفاوتة في

مرتبتها الوجودية لمعنى واحد تشكيكي يحضر في كل تأويل بقدر ما يستطيع المؤول استيعابه^(١).

وتبلغ الأهمية الهيرمينوطيقية لمشروع (صدرا) ذروتها في مفهومه الفريد عن العلم الحضوري (العلم بالشيء حضور لا تصور)، في مقابل العلم الحصولي (العلم بصورة الشيء لا بالشيء ذاته). فالهيرمينوطيقا الغربية، في مجملها، تتعامل مع الفهم بوصفه نوعاً من العلم الحصولي: المؤول يُكوّن في ذهنه صورةً عن معنى النص، ويبحث في مطابقة هذه الصورة لما يقوله النص فعلاً. لكن (صدرا) يُقرّر أن أعمق أنواع الفهم ليس علماً حصولياً بصورة المعنى، بل علماً حضورياً بالمعنى ذاته؛ أي إن الاتحاد الوجودي بين العارف والمعنى يُلغي المسافة بينهما، لا مجرد مطابقة معرفية بين الصورة الذهنية والواقع الخارجي. وهذا المفهوم يُقلب المشروع الهيرمينوطيقي الغربي رأساً على عقب: بدلاً من أن يكون الفهم عملاً يُنجزه المؤول من موضعه المنفصل عن النص، ساعياً إلى الوصول إليه عبر أدوات منهجية، يصير الفهم حدثاً وجودياً يُلغي المسافة بين المؤول والمعنى، ويُحقّق نوعاً من الاتحاد الوجودي يُجاوز كل ما تستطيع المناهج التأويلية إنجازه.

وقد طوّر (صدرا) هذا المفهوم في سياق تفسيره للقرآن الكريم، ليُقرّر أن الفهم الحقيقي للنص القرآني ليس إدراكاً معرفياً لمعانيه، بل نوعاً من الحضور الوجودي في فضاءه الدلالي؛ وهو حضور يُغيّر القارئ من الداخل لا لأنه اكتسب معلومةً جديدة، بل لأنه اقترب من الحقيقة الوجودية التي يُجسّدها النص. وهذا يعني أن قراءة القرآن في مستواها الأعمق ليست قراءةً بل سلوكاً إلى الحقيقة عبر النص، لا معرفة بالحقيقة من خلال النص. وهذا التمييز بين السلوك إلى الحقيقة والمعرفة بها هو ما يُغيّب كلياً في الهيرمينوطيقا الغربية التي تُقدّم التأويل معرفةً لا سلوكاً وجودياً، وهو ما يجعل تأويلية (صدرا) غير قابلة للاستيعاب في أيّ من أطر الهيرمينوطيقا الغربية الكبرى، بل تُقدّم تحدياً لهذه الأطر في أسسها^(١).

وثمة بُعد آخر في تأويلية (صدرا) ينبغي التوقّف عنده بعناية؛ لأنه يُقدّم ما هو أكثر من نقد للهيرمينوطيقا الغربية: يُقدّم بديلاً حقيقياً لها في مسألة العلاقة بين الوجود، والمعنى، واللغة. يُقرّر (صدرا) — في ما يمكن اعتباره أعمق اشتباكه مع إشكالية الهيرمينوطيقا — أن الوجود ذاته نص؛ أي إن العالم بما فيه من موجودات وظواهر وأحداث هو

كتاب تكويني يُقابل الكتاب التدويني (القرآن)، ويتشاركان في الانبثاق من المصدر الواحد — الحقيقة الإلهية. ومن ثمَّ فإن التأويل الحقيقي ليس مجرد قراءة للنص المكتوب، بل قراءة للوجود كله في مرآة النص، وقراءة للنص في مرآة الوجود، في حركة تأويلية كونية تجعل من الإنسان الكامل — الذي يبلغ من الوجود ما يُتيح له قراءة الكتابين معاً في توافقهما الأصيل — التجلي الأكمل لما يعنيه الفهم الحقيقي. وهذا الربط الصدراي بين الكتاب التكويني والكتاب التدويني يجعل من الوجود كله نصّاً، والنص وجوداً في حركة واحدة، وهو ما لم يستطع أي هيرمينوطيقيّ غربي تقديمه. فحين يقول (هايدغر) إن اللغة بيت الوجود، يلمح إلى شيء من هذا، لكنه يبقى في حدود الأفق اللغوي ولا يتجاوزه إلى الأفق الوجودي الكوني الذي يفتحه (صدرا). فاللغة عند (هايدغر) هي أقصى ما يمكن الحديث عنه؛ لأنه يقف عند حدود التقليد الفلسفي الغربي الذي يجعل من اللغة الحد الأخير للفكر، أما (صدرا) فيجاوز هذا الحد إلى ما يُسمّيه البيان الوجودي، حيث يكشف الوجود ذاته عن الحقيقة الإلهية لمن بلغ من الصفاء والانفتاح الوجودي ما يُتيح له سماع هذا البيان، وقراءة هذا الكتاب الكوني المكتوب بلغة الوجود، لا بلغة الحروف. وحين يُقرأ (صدرا)، في ضوء الإشكاليات التي واجهتها

الهيرمينوطيقا الغربية، يتضح أنه يُقدّم إجاباتٍ عن أسئلة ظلت معلقةً في التقليد الغربي، حيث يُجيب عن سؤال معيار التأويل المشروع بالعلم الحضوري والاتحاد الوجودي، لا بالمنهج أو التقليد أو الإجراء، ويُجيب عن سؤال العلاقة بين وحدة المعنى، وتعدّد التأويلات بمبدأ تشكيك الوجود الذي يجعل التعدّد تجلّيات متفاوتة لوحدة أعمق، ويُجيب عن سؤال التاريخية والكونية بجعل التأويل سيراً وجودياً لا يتقيد بحدود الزمن والسياق، بل يتجاوزهما إلى الحضرة الوجودية التي هي خارج الزمان في جوهرها، وإن كانت تُمارَس في الزمان. وكل هذه الإجابات تُؤسّس على رؤية وجودية متكاملة لا على ترقيع منهجي، وهذا ما يجعلها أكثر اتساقاً وأعمق جذراً مما أنتجتة الهيرمينوطيقا الغربية في محاولاتها المتعاقبة للإجابة عن الأسئلة ذاتها^(١).

ثالثاً: لماذا لم يُدرج هذا التراث في الخريطة الغربية؟

١ - الغياب ليس صدفةً - بنية الإقصاء في المشروع الهيرمينوطيقي حين يواجه الباحث غياب التراث التأويلي الإسلامي عن الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية بصورته شبه التامة — في كتب (غادامير) الكبرى،

وفي (ريكور)، و(هابرماس)، وفي المراجع الأكاديمية الهيرمينوطيقية الرئيسة — فإن أول ما يطرح نفسه هو سؤال التفسير: هل هذا الغياب عرضي يُعزى إلى ظروف تاريخية ومحدودية الاطلاع، أم هو بنيوي متجذّر في طبيعة المشروع الهيرمينوطيقي الغربي ذاته، بحيث لو تجاوزنا الظروف التاريخية، وأُتيحت الفرصة للمعرفة الكاملة بالتراث الإسلامي لما تغيّر الإقصاء في جوهره؟ والجواب الذي يُبته التأمّل الجاد في بنية هذا الغياب هو الثاني: أن الغياب بنيوي لا عرضي، وأن مساراته تكشف عن آليات إقصاء متعدّدة تعمل في مستويات مختلفة من المشروع الهيرمينوطيقي الغربي.

فالغياب لا يُفسّر بمجرد جهل هيرمينوطيقيي الغرب الكبار بوجود التراث الإسلامي، فهذا التراث كان معروفاً في الأوساط الأكاديمية الغربية عبر الدراسات الاستشراقية، فـ (غادامير) -مثلاً- الذي ألّف "الحقيقة والمنهج" في ستينيات القرن العشرين، وقدم فيه نظرية شاملة في الفهم الإنساني، كان يعيش في سياق أكاديمي يعرف اسم (ابن رشد)، و(ابن سينا)، وربما يعرف بعض ما يُقال عن التصوّف الإسلامي. لكنه آثر — بوعي أو بغير وعي — ألاّ يُدرج هذا التراث شريكاً في بناء نظريته، وهذا الإيثار لا يُفسّر إلا بأن الإطار المفهومي الذي بنى فيه نظريته لم يكن يُتيح استيعاب هذا التراث إلا بوصفه موضوعاً

للتطبيق، لا مصدرًا للمفاهيم وموردًا للأسئلة. فالفرق الجوهرى بين أن تُدرج تقليدًا بوصفه شريكًا في بناء النظرية وأن تُدرجه مثالاً يُطبَّق عليها، يكشف عن طبيعة الإطار الذى يُحكم تشكيل الخريطة؛ إذ إن الشراكة فى البناء تعنى أن أسئلته وإشكالياته ومفاهيمه يمكن أن تُعيد رسم حدود النظرية، أما المثال التطبيقى فهو موضوع تُثبت النظرية عليه صحتّها، دون أن تُتاح له إمكانية تحدّي أسسها.

ولفهم هذه البنية الإقصائية فى عمقها، لا بدّ من تمييز ثلاث آليات متميزة تعمل فى الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية لإبقاء التراث التأويلي الإسلامى خارج حدودها: آلية الأسلفه الزمنية، وآلية النمذجة الحضارية، وآلية التصنيف الجنسى.

تعمل آلية الأسلفه الزمنية بجعل التراث الإسلامى سلفًا تاريخيًا تتجاوزه التطور الفلسفى الغربى، لا شريكًا فلسفيًا معاصرًا يقف على المستوى ذاته. فالطريقة التى تُقدّم بها الفلسفة الإسلامية فى التاريخ الفلسفى الغربى — حين تُقدّم أصلًا — تجعلها محطةً فى المسار الذى قاد من اليونان إلى أوروبا الحديثة: فـ(ابن رشد) "وسيط" نقل الأرسطية إلى الغرب، و(ابن سينا) "مترجم" أثر فى التفكير المدرسى، و(الفارابى) "مؤسّس" سبق، لكنه أدرج فى المسار الغربى بوصفه محطةً لا مصدرًا مستقلًا. وهذه الأسلفه الزمنية تُحوّل التراث الإسلامى من كيان فلسفى

مستقلّ يملك إشكالياته وأسئلته وإجاباته الخاصة إلى خطوة في مسيرة الفلسفة الغربية نحو نفسها، وهذا التحويل ليس وصفاً تاريخياً أميناً، بل قراءة أيديولوجية تُسخّر الآخر في خدمة سردية الذات.

أما آلية النموذجية الحضارية فتعمل بجعل الفلسفة اليونانية والمسيحية الأوروبية النموذج الذي تُقاس عليه كل فلسفة وكل تأويلية، فالتقليد الذي يُحاوَر اليونان مباشرةً، ويُطوّر هذا الحوار في الاتجاه الصحيح هو التقليد الأصيل، وما عداه إما تابع له، أو منحرف عنه، أو لاحق يُحاول اللحاق به. والتراث الفلسفي الإسلامي يُدرج في هذه الخريطة بوصفه "الفلسفة العربية" التي حفظت التراث اليوناني وأثّرت في الغرب، لا بوصفه فلسفة مستقلة طوّرت أسئلةً يونانية في سياق وجودي وعقدي مغاير، وأنتجت إجابات لم يصل إليها اليونان أنفسهم. فالتشكيك الوجودي الصدرائي ليس تطويراً لـ(أرسطو)، بل تجاوزاً له في أبعاد لم يطرحها (أرسطو). والتأويلية الآملية ليست تعليقاً على أفلوطين، بل نظرية أصيلة في الوجود والمعنى والفهم لا نظير لها في الفلسفة اليونانية، ولا في الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة.

وأما آلية التصنيف الجنسي، فهي الأكثر خفاءً والأبلغ أثراً؛ فهي تعمل بتصنيف التراث الإسلامي في خانة "الدراسات الدينية" أو "الدراسات الإسلامية"، لا في خانة "الفلسفة"، أو "نظرية المعرفة"،

أو "الهيرمينوطيقا". فحين يُدرَج ابن عربي في كتب التصوف الإسلامي لا في كتب الهيرمينوطيقا الفلسفية، وحين يُدرَج صدرا في أقسام الدراسات الإسلامية لا في أقسام الفلسفة المقارنة، فإن هذا التصنيف يُنتج فصلاً مؤسسياً يجعل من المستحيل عملياً أن يُقرأ هذا التراث قراءة هيرمينوطيقية مقارنة مع التقليد الغربي. وهذا الفصل المؤسسي ليس مجرد تنظيم أكاديمي إداري، بل هو تقنين للإقصاء؛ فما يُصنّف "دراسات إسلامية" يُقرأ بوصفه موضوعاً للمعرفة الغربية، لا بوصفه شريكاً في إنتاج هذه المعرفة.

٢ - التأويلية الإسلامية وتحدي الهيرمينوطيقا - ما لا تستطيع الخريطة الغربية استيعابه

والأعمق في تفسير الغياب هو أن التأويلية الإسلامية — لا سيما في صورتها الآلمية والصدرائية — تُقدّم تحدياً حقيقياً للهيرمينوطيقا الغربية لا يمكن تحييده باستيعاب هذه التأويلية في الإطار الغربي، بل يستلزم إعادة رسم هذا الإطار من الجذر. وهذا التحدي لو أدرك في عمقه لاستلزم من الهيرمينوطيقا الغربية ما لا تستطيع تقديمه دون أن تُقوّض بعض افتراضاتها الأساس.

فالتأويلية الإسلامية في صورتها الأعمق تُقدّم تحدياً على ثلاثة

مستويات متميزة ومتشابهة. المستوى الأول هو تحدّي الفصل بين التأويل والوجود، فالهيرمينوطيقا الغربية، حتى في أعرق صورها الهايدغرية والغادامرية، تُقدّم التأويل بوصفه طريقة الإنسان في الكون في العالم، وهذا ربط عميق للتأويل بالوجود. لكن (صدرا) يذهب أبعد من ذلك بكثير؛ حيث إنّ التأويل عنده ليس فقط طريقة الإنسان في الوجود، بل هو طريقة الوجود في الإنسان؛ أي أن الوجود ذاته يُؤوّل ويتجلّى في الإنسان كما يتجلّى في النص، وفهم النص وفهم الوجود وجهان لحركة كشف واحدة. وهذا يُقلب المعادلة الهيرمينوطيقية الغربية رأساً على عقب، فبدلاً من أن يكون الإنسان مؤوِّلاً يتعامل مع نصوص من خارجه، يصير الإنسان نفسه "نصّاً" يُقرأ في ضوء الوجود كله، والتأويل الحقيقي هو الذي يدرك هذه المعادلة المزدوجة، ويُحقق الحضور الوجودي في كلا الاتجاهين في آن واحد.

والمستوى الثاني هو تحدّي معيار التأويل المشروع: فالهيرمينوطيقا الغربية تبحث عن هذا المعيار، إما في النص (شلايرماخر)، وإما في التقليد (غادامير)، وإما في الإجراء (هابرماس)، وإما في القوس المنهجي (ريكور). لكن (آملي) و(صدرا) يُقدّمان معياراً من طبيعة مختلفة: المعيار الوجودي. فالتأويل المشروع ليس ما يتوافق مع المنهج، أو مع الأفق التاريخي، أو مع الإجراء التواصلّي، بل ما يُنتج في صاحبه تقدماً في مراتب

الوجود، وما يُقَرِّبه من الحقيقة لا مجرد ما يُوسَّع معارفه. وهذا المعيار الوجودي يُقدِّم للهيرمينوطيقا معياراً يتجاوز اللغة، والتاريخ، والإجراء، إلى ما هو أصيل في الوجود الإنساني، وهو ما افتقرت إليه دائماً. وهذا المعيار ليس مستحيل التطبيق، بل يستلزم إطاراً معرفياً مختلفاً عن الإطار الذي تعمل فيه الهيرمينوطيقا الغربية، وهو إطار يُؤمن بأن للوجود الإنساني غايةً كمالية تُقاس عليها مراتب الفهم، وتُحكم بها على التأويلات.

والمستوى الثالث هو تحدي اللغة وحدودها: فالهيرمينوطيقا الغربية، من (هايدغر) إلى (غادامير)، تجعل من اللغة الأفق الأشمل الذي لا يتجاوز، فـ ”اللغة بيت الوجود“، والفهم دائماً فهم لغوي، والتأويل دائماً تأويل في اللغة ومن خلالها. لكن (صدرا) يُقدِّم ما يمكن تسميته بما وراء اللغة في التأويل؛ حيث إنَّ المعنى في أعلى مراتبه ليس لغوياً، بل وجودياً يتجاوز اللغة وإن تجلَّى فيها، والفهم في كماله ليس لغوياً، بل حضورياً وجودياً يتجاوز كل وساطة. وهذا الادعاء، بأن الفهم في مرتبته الأكمل يتجاوز اللغة، ليس اقتراحاً لإلغاء اللغة أو تجاهلها، بل هو إثبات أن اللغة ليست الحد الأخير للفهم الإنساني، وإنما هي وسيلة تُشير إلى ما يتجاوزها، وما يتجاوزها هو بالضبط ما تعجز الهيرمينوطيقا الغربية، في إطارها اللغوي، عن الحديث عنه؛ لأنها حصرت الفهم في حدود ما تستطيع اللغة التعبير عنه.

٣ - استعادة الغائب - شروط الحوار الهيرمينوطيقي الحقيقي
يطرح هذا الغياب الموثق للتأويلية الإسلامية عن الخريطة
الهيرمينوطيقية الغربية سؤالاً أكثر أهمية من مجرد توثيق الغياب: ما
الذي ينبغي أن يتغير لكي يُدرج هذا التراث شريكاً حقيقياً في بناء
هيرمينوطيقا تدّعي الكونية بصورة مشروعة؟ وهذا السؤال ليس سؤالاً
عن الإضافة والتكميل — أي عن إضافة فصل عن «الهيرمينوطيقا
الإسلامية» في نهاية كتاب هيرمينوطيقا غربي — بل سؤالاً عن
إعادة التأسيس: ما الذي ينبغي أن يتغير في الأسس التي تُبنى عليها
الهيرمينوطيقا الكونية المُرتقبة حتى تُتيح للتراث الإسلامي الحضور
بوصفه شريكاً لا موضوعاً، وبوصفه مصدراً للمفاهيم لا ميداناً
للتطبيق؟

الشرط الأول هو الاعتراف بتعدد منطلقات الهيرمينوطيقا الكونية:
أي الإقرار بأن الفهم الإنساني يُمارَس في تقاليد متعددة متكافئة في
المشروعية المبدئية، وإن تفاوتت في الأسئلة، والأدوات، والإجابات،
وأنّ بناء هيرمينوطيقا كونية حقيقية لا يكون بتعميم تقليد واحد، بل
بحوار بين تقاليد متعددة تُسهّم كل منها بما هو أصيل فيها. وهذا الشرط
يعني تحديداً أن التأويلية الإسلامية بتمييزها بين الظاهر والباطن،
وبنظريتها في المقاصد، وبتأويليتها الوجودية الآملية والصدراية لا

تُقَدَّم بوصفها تطبيقاً محلياً لمبادئ هيرمينوطيقية كونية أنتجها الغرب، بل بوصفها مساهمةً أصيلةً في صياغة هذه المبادئ.

والشرط الثاني هو الاعتراف بأن بعض الأسئلة الهيرمينوطيقية الأساس لم تُطرح في الغرب بصورة كافية، وأن التراث الإسلامي طرحها وأجاب عنها بصورة تستحقّ الأخذ بجديّة. فسؤال العلاقة بين الوجود والمعنى الذي طرحه (صدرا)، وسؤال شرط التأويل الأنطولوجي الذي طرحه (آملّي)، وسؤال الغاية الكبرى بوصفها معيارَ التأويل المشروع الذي طرحه (الشاطبي)، لم تُطرح بهذه الصورة في الهيرمينوطيقا الغربية، وإجاباتها تُقدَّم مساهمات أصيلة، لا يمكن استيعابها في الإطار الغربي دون أن تُعيد رسم بعض حدوده الجوهرية.

والشرط الثالث — وهو الأكثر جذريّةً وصعوبةً — هو الاستعداد للتعلم من الآخر، بمعنى يتجاوز الاقتباس والاستيعاب إلى التحوّل الحقيقي. فالحوار الهيرمينوطيقي الحقيقي بين التقليدين لا يكون حين يُضيف الغرب ما يجده قيماً في التراث الإسلامي إلى مشروعه الهيرمينوطيقي القائم دون أن يُغيّر في أسسه، بل حين يفتح هذا الحوار إمكانية أن يُعيد التراث الإسلامي توجيه الأسئلة الكبرى للهيرمينوطيقا من جذرها. وهذا الانفتاح الحقيقي هو ما لم يُنجز بعد، ولا تُشير الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية الراهنة إلى أنه يُؤخذ بجديّة كافية، وهو

ما يجعل هذا الكتاب بعنوانه "فوضى الهيرمينوطيقا" يُشير إلى فوضى لم تُحلّ بعد؛ لأن شرط حلّها الحقيقي، الحوار المتكافئ بين الأفق الكوني للتأويل، لم يتحقق بعد، ولن يتحقق ما لم تعترف الهيرمينوطيقا الغربية بأن ما أقصته من خريطتها كان في الحقيقة من أكثر ما يستحقّ الحضور فيها.

المبحث السادس: نحو تأويلية جديدة

بلغنا في هذا الكتاب نقطة لا يكفي فيها النقد وحده، ولا ينبغي أن يكتفي. فالنقد مهما بلغ من العمق والشمول يظلّ ناقصاً ما لم يُفَضَّ إلى شيء، لا بالمعنى الذي يوحى بأن كل نقد ملزم بتقديم بديل جاهز مكتمل، فهذا مطلب يُثقل النقد بما لا يطيق، بل بالمعنى الذي يجعل النقد الحقيقي منطقاً لا نهايةً، وانفتاحاً على إمكانية مختلفة، لا مجرد رفض للإمكانية القائمة. وما تراكم في هذا الكتاب من نقد للهيرمينوطيقا الغربية — من لاهوتيتها المضمرة، إلى مركزيّتها الحضارية، ووصولاً إلى تناقضات مشاريعها الكبرى، وإشكاليات تطبيقها على نصوص من خارج أفقها، وانتهاءً إلى ما أقصته من خريطتها من تأويلية إسلامية

بالغة العمق — لم يُقصد به الهدم، بل تمهيد الأرضية لطرح السؤال الذي كان الكتاب كله يسير نحوه منذ سطره الأول.

وقبل الخوض في هذا السؤال، يستوقفنا في مستهل هذا المبحث أمر يتعلّق بالمصطلح ذاته. فقد حرص هذا الكتاب طوال فصوله على استخدام مصطلح الهيرمينوطيقا حين يتحدّث عن التقليد الغربي في علم الفهم والتأويل؛ لأن هذا المصطلح ارتبط ارتباطاً عضوياً بهذا التقليد، وأصبح حاملاً لكل افتراضاته ومفاهيمه وإشكالياته التي نقدها الكتاب. لكن حين نصل إلى هذا المبحث، الذي يُقدّم مشروعاً بديلاً ينطلق من التراث الإسلامي ويستمد روحه من أعماق هذا التراث، فإن استمرار استخدام مصطلح الهيرمينوطيقا للحديث عن هذا البديل، سيكون تناقضاً في المصطلح قبل أن يكون تناقضاً في الفكر؛ إذ كيف يُنقد مشروع بمصطلحه، ثم يُستعار هذا المصطلح لوصف ما يتجاوزه؟ ولذا، يعتمد هذا المبحث مصطلح التأويل بديلاً عن الهيرمينوطيقا حين يتحدّث عن المشروع المقترح، وهذا الاختيار ليس تفصيلاً لغوياً عابراً، بل موقفاً فلسفياً وحضارياً تستوجهه طبيعة المشروع. فالتأويل مصطلح قرآني راسخ ورد في محكم التنزيل — ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ [آل عمران: ٧] — وهذا الجذر القرآني يُعطيه عمقاً وجودياً وإيمانياً لا يملكه مصطلح الهيرمينوطيقا

الذي نشأ في أحضان الإشكالية الكتابية اليونانية والأوروبية، ثم تطوّر بعيداً عن أي تقليد آخر. فالتأويل، في التراث الإسلامي، ليس مجرد مقابل عربي للهيرمينوطيقا، بل هو مصطلح يحمل من المضامين الفلسفية والوجودية والإيمانية ما يجعله أداة أكثر دقّة وأعمق أصالة للتعبير عن مشروع تأويلي يستمدّ إمكانياته من هذا التراث. واستخدامه بدلاً من الهيرمينوطيقا في هذا المبحث هو في حدّ ذاته فعل استقلال حضاري، يُجسّد في مستوى المصطلح ما يدعو إليه المشروع في مستوى النظرية؛ بأن التقليد الإسلامي لا يحتاج إلى استعارة أدوات من بيت آخر للحديث عن إشكالياته الأصلية.

والسؤال الذي كان الكتاب يسير نحوه هو: ما الذي ينبغي أن تكون عليه تأويلية حقيقية كونية؟ وما الخطوط الأولى التي يمكن رسمها لمشروع في علم التأويل يتجاوز فوضى الهيرمينوطيقا نحو فهم أكثر أمانةً للتجربة الإنسانية في تنوعها وراثتها وعمقها؟ وهذا المشروع الذي يُقدّم هنا في خطوطه الأولى لا يدّعي الاكتمال، فهذا الادعاء سيقع في الخطأ ذاته الذي انتقده في الهيرمينوطيقا الغربية من ادعاء الاكتمال حيث ينبغي الاعتراف بالبداية، بل يدّعي تقديم خطوط أولى لمشروع في طور التأسيس يُؤسّس على وعي حقيقي بحدود ما سبقه، ويطرح أسئلةً مختلفةً تُتيح إجاباتٍ مختلفةً.

وهذا المشروع يستمد ثراءه من التراث التأويلي الإسلامي الذي استعرضناه في المبحث السابق، ليس بوصفه مجرد نموذج للاستشهاد، بل بوصفه مورداً فلسفياً حقيقياً يُتيح طرح أسئلة لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية طرحها بأدواتها الراهنة. فما طوره هذا التراث من نظريات في طبقات المعنى الوجودية، والعلاقة بين الفهم والوجود، والمعيار الغائي للتأويل المشروع تُتيح تأسيس مشروع في علم التأويل، يختلف اختلافاً جوهرياً عما طرحته الهيرمينوطيقا الغربية في افتراضاتها الكبرى. وهذا الاستمداد من التراث الإسلامي لا يعني إحلاله محلّ الهيرمينوطيقا الغربية في موقع الكونية المدّعاة، بل إدراجه شريكاً في حوار تأويلي كوني حقيقي لا يحتكره تقليد واحد.

يتناول هذا المبحث المشروع المقترح في ثلاثة مسارات: أولاً المبادئ التأسيسية لتأويلية ما بعد مركزية، وما ينبغي أن تتجاوزه من أوهام الهيرمينوطيقا الغربية، وما ينبغي أن تبنيه بدلاً منها، ثم الأسس الفلسفية التي يُؤسس عليها المشروع، مستمدةً من التراث التأويلي الإسلامي في إمكاناته الأعمق، وأخيراً الخطوط العملية لحوار تأويلي كوني حقيقي يُنصف التقاليد الإنسانية الكبرى في تنوعها، ويُتيح لها المشاركة المتكافئة في بناء علم التأويل الإنساني، لا يُنجزه تقليد واحد، مهما بلغ من العمق والثراء، بل يتشكّل في الحوار بين التقاليد، ويتجدّد في كل لقاء حقيقي بين أفق وأفق.

أولاً: ما ينبغي أن تتجاوزه التأويلية الجديدة

لا تنشأ تأويلية جديدة من فراغ، ولا تُبنى في الهواء، بل تنشأ دائماً من وعي حقيقي بما ينبغي تجاوزه، وإدراك دقيق لما يستوجب التجاوز. والتجاوز هنا لا يعني الإلغاء، ولا يعني الرفض المطلق لكل ما أنتجته الهيرمينوطيقا الغربية، فقد أثبت هذا الكتاب في فصوله السابقة أن في هذا التراث إنجازات حقيقية لا يُنكرها منصف، بل يعني الانفكاك من الأوهام البنيوية التي جعلت هذا التراث يدور في فوضاه الداخلية، دون أن يستطيع الخروج منها بأدواته. فما يُسمّيه هذا الكتاب فوضى الهيرمينوطيقا ليس فوضى طارئة تُعالج بتعديل جزئي أو إضافة مفهوم ناقص، بل هي فوضى بنيوية تنبثق من افتراضات تأسيسية حكمت المشروع الهيرمينوطيقي الغربي منذ بداياته الكتابية حتى امتداداته النقدية الأخيرة. وما لم تتجاوز التأويلية الجديدة هذه الافتراضات من جذرها، فإنها لن تُنتج تأويليةً جديدة، بل ستُنتج هيرمينوطيقا غربية بلغة عربية، وهذا هو النوع الأخير من الاستيعاب التأويلي وأشدّه خطورة؛ لأنه يُوهم صاحبه بالاستقلال وهو لا يزال في الأسر.

هذه الافتراضات المستهدف تجاوزها ليست عشوائية، بل تتوزع على ثلاثة محاور رئيسة ناقشتها الفصول السابقة من زوايا متنوعة. وقد باتت هذه المحاور واضحة في مراحل الهيرمينوطيقا الغربية كافة رغم

تنوّع مظاهرها، وهي: أولاً، وَهْم الأفق الكوني الموحد الذي يحوّل تجربة تراثية معينة إلى مقياس عالمي لكل التجارب الإنسانية. ثانياً، احتكار النصية في شكل الكتابة الخطية الغربية، ما يستبعد أي أسلوب آخر لنقل المعنى. ثالثاً، تمركز الذات المفسّرة التي تحوّل المؤوّل إلى محور وحيد، وتتعامل مع النص والآخر والوجود أشياء خاضعة للدراسة، بدلاً من اعتبارها أطرافاً مشاركة في صناعة الفهم. هذه المحاور الثلاثة يتناولها هذا القسم بالتفصيل والتحليل؛ لأن استيعابها هو شرط الانطلاق نحو التأويلية الجديدة لا إضافةً تكميليةً يمكن التأخّر فيها.

١ - تجاوز وَهْم الأفق الكوني الواحد

إن أعمق مظاهر الاضطراب في الهيرمينوطيقا الغربية وأكثرها ارتباطاً ببنيتها التأسيسية، يكمن في ذلك الوهم المهيمن على مراحلها كافة، والمتمثّل في افتراض وجود أفق تأويلي كوني موحد، تلتقي عنده مختلف التجارب الإنسانية، وتتمحور حوله التقاليد التفسيرية في العالم كافة. والمفارقة هنا أن هذا الأفق المزعوم يتطابق — وكأن الأمر مجرد مصادفة توافقية — مع النموذج الذي شكّله الفكر الفلسفي الغربي، وطوّره، ثم صبغه بصبغة العالمية. وهذا الوهم لا يُعلن صراحةً

في معظم المشاريع الهيرمينوطيقية الغربية — فهذا الإعلان الصريح كان سيُسَهِّل نقده ويُتيح مواجهته مباشرةً — بل يعمل ضمناً في بنية الأسئلة التي تُطرح والأمثلة التي تُستشهد بها والمقولات التي تُصاغ فيها الإجابات. يتجلى هذا المسلك بوضوح في طروحات أعمدة الفكر الغربي؛ فعندما يؤسس (هايدغر) لمفهوم «الذازين» باعتباره تعبيراً عن الإنسان الكوني، وعندما يؤصّل (غادامير) لـ«التقليد الحي» بوصفه الأفق المشترك للبشرية، وعندما يقدّم (هابرماس) «العقل التواصلي» بصفته معياراً عالمياً للحوار العقلاني، فإنهم جميعاً يقعون في المعضلة ذاتها: إضفاء صبغة الكونية على ما هو خصوصي، وتحويل المعطى المحلي إلى نموذج عالمي، ورفع التجربة التاريخية المحدودة إلى مرتبة الوجود الوجودي الأصيل.

والتأويلية الجديدة التي يقترحها هذا المبحث تبدأ بالاعتراف الصريح بأن الأفق الكوني الواحد في التأويل وهم، ليس لأن الكونية مستحيلة، بل لأن الطريق إليها لا يمرّ بادّعائها من طرف واحد، بل بالحوار المتكافئ بين الآفاق المتعدّدة. وهذا الاعتراف ليس استسلاماً للنسبية المطلقة التي تجعل كل تأويل مقبولاً وكل فهم صحيحاً — فهذا خطأ يُفضي إلى الفوضى ذاتها التي يُراد تجاوزها — بل هو اعتراف بأن الكونية لا تُدعى، بل تُبنى، وأن بناءها يستلزم أولاً الاعتراف بالتعدّد

الأفقي الحقيقي، ثم الانخراط في حوار جاد بين هذه الأفاق، تأخذ فيه كل منها صوتاً متكافئاً لا صوتاً تابعاً يُصادق عليه من الأفق المهيمن. وللوصول إلى فهم حقيقي لما يعنيه تجاوز وهم الأفق الكوني الواحد، لا بد من التمييز بين ثلاثة مستويات يعمل فيها هذا الوهم، تتفاوت في درجة الخفاء والوضوح، وفي طبيعة ما تستلزمه من تجاوز. المستوى الأول هو مستوى المفاهيم الأساس: فالمفاهيم التي تُشكّل العمود الفقري للهيرمينوطيقا الغربية — الأفق، والدائرة الهيرمينوطيقية، وانصهار الأفاق، والتقليد الحي، والوجود في العالم — هي مفاهيم تُقدّم بوصفها وصفاً للتجربة الإنسانية الكونية في الفهم والتأويل، لكنها في حقيقتها مفاهيم نشأت في سياق ثقافي ولغوي وتاريخي بعينه، وتحمل في بنيتها أثر هذا السياق بصورة لا يمكن محوها بمجرد إعلان الكونية. فمفهوم الأفق ذاته — الذي يشكّل ربما أكثر هذه المفاهيم تأثيراً وأوسعها انتشاراً — يفترض نوعاً بعينه من العلاقة بين الرائي وما يراه، تقوم على الانفصال المبدئي بين الذات والموضوع والمسافة التي يتشكل منها الأفق. لكن التراث التأويلي، الذي يرى في الفهم حضوراً وجودياً لا إدراكاً من بُعد، لن يجد في مفهوم الأفق أداةً وصفية دقيقة لما يحدث في لحظة الفهم الحقيقية، وليس هذا لأن التراث الآخر أقل عمقاً، بل لأن المفهوم نشأ في خدمة نموذج مختلف للعلاقة بين الإنسان والمعنى والوجود.

والتأويلية الجديدة حين تتجاوز وَهْم الأفق الكوني الواحد في هذا المستوى لا تُلغي مفهوم الأفق، ولا تُنكر قيمته الوصفية داخل التقليد الذي أنتجه، بل تُعيد تحديد مكانته: هو أداة وصفية مفيدة لنوع من أنواع الفهم الإنساني، وليس وصفًا كونيًا لكل فهم إنساني ممكن. وهذا التحديد المتواضع للمكانة يُتيح في الوقت ذاته استيعاب مفاهيم من تقاليد أخرى تصف أنواعًا من الفهم لا يستوعبها مفهوم الأفق، كمفهوم الحضور الوجودي في التراث الإسلامي الذي يصف نوعًا من الفهم يتجاوز المسافة بين الرائي وما يراه نحو اتحاد وجودي لا أفق فيه، بل هو حضور مباشر. وهذا الاستيعاب لا يعني دمج المفهومين في مصطلح توفيقى واحد، بل الاعتراف بأن لكل منهما مداه الوصفى الخاص، وأن الوصف الكوني للفهم الإنساني يستلزم الجمع بينهما في حوار لا في اختزال.

والمستوى الثاني هو مستوى الأسئلة التأسيسية، فالهيرمينوطيقا الغربية لا تُفرض كونيتها فقط في الإجابات التي تُقدّمها، بل قبل ذلك في الأسئلة التي تطرحها، فعندما تسأل الهيرمينوطيقا "كيف نضمن موضوعية التأويل؟" أو "ما معيار التأويل المشروع؟" أو "كيف نتجاوز سوء الفهم نحو الفهم الصحيح؟"، فإن هذه الأسئلة ليست أسئلة كونية فلسفية محايدة، بل أسئلة نشأت في سياق معين تحكمه هواجس

معيّنة، وتُعبّر عن قلق معين. فهاجس الموضوعية، الذي يُسيطر على هيرمينوطيقا (شلايرماخر) و(ديلتاي)، هاجسٌ نشأ في سياق الصراع مع الوضعية العلمية الغربية، ومحاولة إثبات أن للعلوم الإنسانية قيمةً معرفية تُضاهي قيمة العلوم الطبيعية، وهذا سياق يخص الحضارة الغربية الحديثة خصوصاً، لا يشترك فيه كل التقاليد الإنسانية. وهاجس التقليد وعلاقته بالعقل، الذي يُسيطر على هيرمينوطيقا (غادامير)، هاجسٌ نشأ في سياق التنوير الأوروبي الذي رأى في التقليد عقبةً أمام الحرية العقلية، وهذا أيضاً سياق أوروبي خاص لا يُشكّل الإشكالية ذاتها في التقاليد التي لم تعرف هذا النوع من الصراع بين التنوير والموروث.

وما يترتب على هذا الوعي بخصوصية الأسئلة هو أن التأويلية الجديدة ينبغي أن تبدأ بطرح أسئلتها الخاصة، لا بالإجابة عن أسئلة الهيرمينوطيقا الغربية. إن التساؤلات عن طبيعة علاقة التأويل بالوجود، والروابط القائمة بين فهم النص وفهم الذات في مسيرتها نحو الكمال، فضلاً عن البحث في المعيار الوجودي للتأويل المشروع في مواجهة المعيار الإجرائي، هي في حقيقتها أسئلة تنبع من قلق مغاير، وتعبّر عن هواجس تأويلية ذات خصوصية مستقلة، وهي تُتيح إجابات لا يمكن الوصول إليها حين تكون أسئلة الهيرمينوطيقا الغربية هي الإطار الذي

يُحدّد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن. وهذا لا يعني رفض أسئلة الهيرمينوطيقا الغربية كلها أو ادعاء أنها لا قيمة لها، بل يعني رفض احتكارها لمكانة الأسئلة الكونية الوحيدة التي ينبغي على كل تأويلية تستحقّ هذا الاسم أن تُجيب عنها.

أما المستوى الثالث، وهو الأعمق والأصعب في التجاوز، فهو مستوى ما يمكن تسميته بالبنيات التأويلية الأصيلة؛ أي تلك الافتراضات العميقة التي لا تظهر في المصطلحات، ولا في الأسئلة، بل في طريقة تصوّر ما يجري في لحظة الفهم ذاتها. فالهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها تصوّر الفهم بوصفه حركةً أفقيةً من المؤلّ إلى النصّ، ومن النصّ إلى المؤلّ، في حركة ذهاب وإياب تجري في أفق مشترك، هو أفق اللغة، والتاريخ، والتقليد. وهذا التصوير الأفقي للفهم يعكس نمطاً يرى فيه الإنسان كائنًا أفقيًا يتحرك في مستوى التاريخ، والثقافة، واللغة، ولا يتجاوز هذا المستوى إلى ما هو فوقه أو تحته. لكن التراث التأويلي الإسلامي في أعماق تجلياته يُصوّر الفهم بوصفه حركةً عموديةً أيضًا: من الظاهر إلى الباطن، ومن الباطن إلى الأكثر بطونًا، في حركة تصاعدية تجري في أفق الوجود، لا فقط في أفق اللغة والتاريخ. فالفهم عند (صدر الدين الشيرازي) و(حيدر آملّي) ليس فقط حركةً بين المؤلّ والنصّ في المستوى الأفقي للتاريخ والثقافة، بل

حركةً في مراتب الوجود تصاعداً من الكثافة المادية نحو الرقّة الروحية، ومن حضور الإدراك الحسيّ نحو حضور الإدراك العقلي، ثم العرفاني، ثم الحضور في مستوياته الأعلى.

وهذا التصوير العمودي للفهم ليس مجرد إضافة روحية على الهيرمينوطيقا، بل هو تحدّد لبنيتها الأساس: فإذا كان الفهم يجري أفقياً في مستوى اللغة والتاريخ، وعمودياً في مستوى الوجود ومراتبه، فإن الهيرمينوطيقا التي تكتفي بالبُعد الأفقي لا تصف الفهم الإنساني في كماله، بل في مستوى واحد من مستوياته. وما تُسمّيه الهيرمينوطيقا الغربية اكتمال الفهم -أي اللحظة التي يتحقّق فيها انصهار الآفاق أو يُنجز فيها القوس الهيرمينوطيقي- قد يكون في منظار التأويلية الجديدة مجرد بداية لحركة تأويلية أعمق، تتجاوز أفق اللغة والتاريخ نحو أفق الوجود ومراتبه. وتجاوز وَهْم الأفق الكوني الواحد في هذا المستوى، يعني الاعتراف بأن الفهم الإنساني ذو بنية متعدّدة الأبعاد، لا تستطيع أي تأويلية تدّعي وصفها الكوني أن تُقيّدها في بُعد واحد، مهما كان هذا البُعد حقيقياً وعميقاً في نطاقه.

وخلاصة ما يعنيه تجاوز وَهْم الأفق الكوني الواحد في التأويلية الجديدة هو إعادة تعريف معنى الكونية: الكونية لا تُدّعى بل تُبنى، ولا تُبنى بتعميم تقليد واحد، بل بحوار متكافئ بين التقاليد يُنصف كل منها

في أصالتها، ويُتيح لكل منها المساهمة بما هو أصيل فيها في بناء علم التأويل الإنساني المشترك. وهذا الحوار لا يُنتج أفقاً كونياً جاهزاً يُعلن في كتاب أو يُرَسَّخ في مدرسة، بل يظلّ مفتوحاً متجدّداً؛ لأن التجربة الإنسانية في الفهم أغنى من أن يحتويها أفق واحد مهما اتَّسع، وأعمق من أن يستنفدها تقليد واحد مهما بلغ من الشراء والعمق.

٢ - تجاوز احتكار الكتابة معياراً للنص

ثمة افتراض يسكن في قلب الهيرمينوطيقا الغربية سكوناً هادئاً لا يُلاحظ؛ لأنه لا يُعلن، بل يعمل في مستوى البداهة التي لا تُساءل: أن النص كتابة، وأن التأويل تأويل لما هو مكتوب، وأن الفهم الحقيقي يجري في الوسط الكتابي ومن خلاله. فحين يُعرّف (شلايرماخر) الهيرمينوطيقا بأنها فنّ فهم الخطاب المكتوب، وحين يجعل (ريكور) من الكتابة الشرط الذي يُعطي النص استقلاليته الدلالية، وحين يُؤسّس (غادامير) نظريته على نماذج من الأدب الكلاسيكي المكتوب والفلسفة المدوّنة والفن البصري الموثّق — في هذه الحالات كلّها تُعدّ الكتابة الشرط المُسبق للتأويل المشروع دون أن يُطرح على طاولة النقاش. والنتيجة الحتمية لهذا الافتراض أن كل ما لا يمر بالكتابة يقع خارج نطاق ما تستطيع الهيرمينوطيقا التعامل معه بوصفه تأويلاً حقيقياً،

فيُدرج في أحسن الأحوال في خانة «ما قبل التأويل»، أو «التأويل الشعبي»، أو «الممارسة التفسيرية غير المنهجية».

وهذا الافتراض ليس بريئاً معرفياً، بل هو حامل لبُعد حضاري عميق: فالكتابة بالمعنى الذي تفهمه الهيرمينوطيقا الغربية — الكتابة الخطية الأبجدية المدوّنة التي تُنتج نصوصاً قابلة للقراءة الصامتة، والتحليل المنهجي، والنقل عبر الطباعة - هذه الكتابة بعينها ليست الشكل الوحيد الذي يحمل به الإنسان معانيه، ويُورثها، وينمي عليها تأويلاً، بل هي شكل واحد من أشكال متعددة لحمل المعنى ونقله نشأت في سياق حضاري بعينه، وتطوّرت في ظروف تاريخية محدّدة لا تمثّل مسار الإنسانية كله، بل مسارَ حضارة بعينها. وجعل هذا الشكل بعينه معياراً للتأويل الحقيقي هو بالضبط ما يُنتج الإقصاء الذي رصده المبحث السابق: إقصاء التقاليد الشفهية، والبصرية، والطقوسية، والعرفانية من خريطة التأويل الإنساني الكوني.

والتأويلية الجديدة التي يقترحها هذا الكتاب تتجاوز هذا الاحتكار بالاعتراف بأن النص — في معناه التأويلي الأصيل — أوسع بكثير مما تستطيع الكتابة الخطية استيعابه. فالنص في أصله اللغوي العربي مشتق من «نصّ»، بمعنى رفع، وأظهر، وأوضح، وهذا الأصل اللغوي يُشير إلى أن النصّ في جوهره كل ما يُظهر معنىً، ويوضّحه، ويرفعه

من مستوى الكمون إلى مستوى الظهور — سواء أكان هذا بالكتابة، أم بالكلام، أم بالفعل، أم بالإشارة، أم بكل ما يحمل دلالةً ويستدعي تأويلًا. وهذا التوسيع في مفهوم النص ليس تمييعًا يُفقدّه تحديده، بل تصحيحًا لانحياز جعل شكلاً واحداً من أشكال حمل المعنى يحتكر مفهوماً ينبغي أن يشمل كل الأشكال.

وتتجلى الأهمية الفلسفية لهذا التجاوز حين ندرك ما يترتب عليه من إعادة رسم لخريطة التأويل الإنساني في ثلاثة مستويات متميزة ومتشابكة.

المستوى الأول هو مستوى التأويل الشفهي في التقاليد الكبرى. فالتقليد الإسلامي يُقدّم نموذجاً فريداً لما يمكن أن يُسمّى بالتأويل الشفهي المتجاوز للشفهية: فالقرآن الكريم، وإن كان مكتوباً في المصحف، فإن أصله الجوهرى صوتي، وتلاوة القرآن بوصفها فعلاً صوتياً ليست مجرد أداء خارجي للمكتوب، بل هي نمط مستقل من التعامل مع النص، يُنتج أبعاداً في الفهم لا تستطيع القراءة الصامتة إنتاجها. فالمقامات الصوتية وما تُحدثه من أثر في النفس والعقل، وتجويد الحروف وما يُعبر عنه من دقة في المعنى وتميز في الدلالة، والتلاوة الجماعية وما تُنتجه من بُعد اجتماعي تأويلي لا يُختزل في قراءة الفرد المنعزل، كلها أبعاد لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية،

بمفاهيمها المصممة للتعامل مع الكتابة الخطية، استيعابها في التأويل القرآني. والحديث النبوي الشريف — وهو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي — يُقدّم مثلاً آخر أكثر تعقيداً؛ فهو نصّ نقلته رواية شفوية قبل أن تُدوّن الكتابة، وعلم الحديث بأسانيده، وطرق نقله، ودرجات صحته، يُجسّد نظريةً في التأويل الشفهي لا نظير لها في الهيرمينوطيقا الغربية التي لا تصوّر كيف يُمكن أن ينتقل نصّ بالسلسلة الشفهية عبر الأجيال مع الحفاظ على درجة من الأمانة تُتيح الحكم على صحته.

والمستوى الثاني هو مستوى ما يمكن تسميته بالتأويل الوجودي؛ أي تأويل الوجود ذاته بوصفه نصّاً يُقرأ ويُفسّر. فحين يُقرّر (صدر الدين الشيرازي) أن الكون كتاب تكويني يُقابل الكتاب التدويني ويُكمّله، وأن قراءة آيات الوجود ليست استعارةً شعريةً، بل منهجاً تأويلياً أصيلاً يُتيح الوصول إلى معانٍ لا تبلغها الكتابة الخطية، فإنه بهذا يُقدّم تصوّراً للنصّ يكسر احتكار الكتابة كسراً جذرياً: فإذا كان الوجود كلّ نصّاً، فإن التأويل الحقيقي لا يكتمل بتأويل المكتوب فحسب، بل يستلزم قراءة الوجود بكل ما فيه من آيات وعلامات ودلالات. وهذا ليس ضرباً من المجاز الشعري، بل موقفاً فلسفياً دقيقاً يُؤسّس على نظرية في الوجود، تجعل من كل موجود علامة تُحيل إلى ما خلفها، وتستدعي لتأويلها يُدرك هذه الإحالة في عمقها. والهيرمينوطيقا الغربية، حين تُقصر

التأويل على الكتابة، لا تُنكر هذا البُعد من التأويل الوجودي فحسب، بل تُعجز نفسها عن الحديث عنه؛ لأن أدواتها المُصمَّمة للتعامل مع الكتابة لا تملك وسائل الوصول إليه^(١).

والمستوى الثالث هو مستوى التأويل الطقوسي، وهو المستوى الأكثر إقصاءً في الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية، رغم أنه من أكثر الأنماط التأويلية حضوراً في التجربة الإنسانية الفعلية عبر التاريخ. فالطقس الديني في كل التقاليد الروحانية الكبرى — مثل الصلاة، والزياره، والحج، والأذكار، والمواكب، والشعائر — ليس مجرد ممارسة اجتماعية ثقافية، بل هو شكل من أشكال التأويل، يُعبّر عن فهم للنص والمعنى والوجود، لا يُمكن التعبير عنه بالكتابة الخطية وحدها، ولا يُختزل فيها. فشعيرة الحج، بوصفها حركةً في الفضاء المقدّس، تُعيد تأويل قصة إبراهيم وهاجر وإسماعيل لا بوصفها مجرد ذكرى تاريخية، وإنما بوصفها تأويلاً فعلياً يجري في الجسد والزمان والمكان في آن واحد، تُشارك فيه كل جوارح المؤلّ لا عقله المجرد فحسب. وزياره الأئمة في التقليد الشيعي ليست مجرد زيارة قبور، وإنما قراءة تأويلية لنصوص حياتهم وشهادتهم في لغة الحضور الجسدي لا في

لغة الكتابة. وكل هذه الأشكال من التأويل تقع خارج نطاق ما تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية، بمفاهيمها الكتابية، استيعابه وتصنيفه بوصفه تأويلاً حقيقياً لا ممارسةً شعبيةً ما قبل تأويلية.

وما يجعل تجاوز احتكار الكتابة أمراً فلسفياً ضرورياً، لا مجرد اعتراض ثقافي، هو أنه يُثبت أن الهيرمينوطيقا الغربية حين تدّعي الكونية، لا تصف التجربة الإنسانية في فهمها وتأويلها، بل تصف جزءاً من هذه التجربة يجري وسط الكتابة الخطية، وتُقدّمه بوصفه الكل. وهذا الاختزال الحضاري هو ما يجعل التأويلية الجديدة المقترحة تُؤسّس على اعتراف أشمل بمجالات التأويل وأوساطه، فالمعنى يتجلّى في الكتابة، وفي الكلام، وفي الفعل، وفي الطقس، وفي الوجود ذاته، وعلم التأويل الحقيقي هو العلم الذي يستطيع الحديث عن كل هذه التجليات بأدوات تُنصف كلاً منها في أصالتها وخصوصيتها، دون أن يُخضعها لمعيار شكل واحد جُعل معياراً كونياً بغير حقّ.

وهذا التجاوز يستلزم في التأويلية الجديدة أن تُوسّع نظرية النص توسيعاً جذرياً، فالنص ليس ما كُتب، بل ما أظهر معنىً واستدعى تأويلاً، وهذا يشمل الكلام المسموع، والفعل المشهود، والطقس المُمارَس، والوجود الكوني المقروء بعين التأويل. وهذا التوسيع لا يُفقد مفهوم النص تحديده؛ لأنّ الضابط ليس الوسط الذي يجري فيه، بل الدلالة

التي يحملها، والتأويل الذي يستدعيه، فليس كل ما يجري في الوجود نصًّا، بل ما يحمل دلالةً تتجاوز مجردَ الحضور المادي، وتستدعي قراءةً تُدرك هذه الإشارة في عمقها. إن هذا المعيار الدلالي الأصيل يضمن للنص الحفاظ على ماهيته المحددة، وفي الوقت ذاته، يحرّره من الاختزال الكتابي الذي ضيّق نطاقه، وتسبّب في إقصاء التجارب الإنسانية الأكثر اتساعاً وغنى وعمقاً من فضاء التأويل الحقيقي.

٣ - تجاوز تمرکز الذات المؤوِّلة

يمثل التخلص من مركزية الذات المؤوِّلة العقبة الأكبر والأكثر خفاءً أمام المشروع التأويلي الجديد؛ نظراً لعمل هذه المركزية في مستوى البداهة غير المرئية، حيث يصرّ هذا المنظار على جعل المفسّر المحور الأوحد للعملية التفسيرية، والمركز المشعّ لمفاهيمها الجوهرية كافة. فالهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها — رغم ما بينها من اختلافات جوهرية — تشترك في افتراض ضمني لم يُساءل بما يكفي: أن الفهم فعل تُنجزه الذات، وأن التأويل حدث يقع في وعي المؤوِّل، وأن النص والمعنى والوجود موضوعات تقف في مواجهة هذه الذات تنتظر منها الفهم والتأويل. وهذا التمرکز للذات لا يعني بالضرورة أن الهيرمينوطيقا الغربية تُقدّم الذات سيّدةً مطلقةً تفرض معانيها على

النص؛ فكثير من الهيرمينوطيقيين الغربيين انتقدوا هذا التصوّر، وطوّروا نظريات في الانفتاح على الآخر وعلى النص. لكن حتى هذا الانفتاح يبقى انفتاحاً تُنجزه الذات، وتُديره وتُحدّد شروطه، وحتى الانصهار الغادامري يجري في أفق المؤوّل الموسّع، لا في فضاء يقع خارج سيطرة الذات.

والجذر الفلسفي لهذا التمرّكز يعود — كما تتبّعناه في فصول هذا الكتاب — إلى الاقتراض الديكارتي الذي ورثته الهيرمينوطيكا الغربية مع كل ما ادّعته من القطيعة معه، والمتمثّل في أن الذات الواعية هي المنطلق والمرجع الأول لكل معرفة وكل فهم؛ حيث يجعل (شلايرماخر) الفهم استعداداً تُنجزها ذات المؤوّل لذات المؤلف، بينما يجعله (ديلتاي) إعادة عيش تُنجزها الذات المعيشة لذات أخرى. أما (هايدغر)، وإن تجاوز الديكارتية بمفهوم "الكون في العالم"، فيبقى الدازاين عنده كائناً ينطلق من موضعه الوجودي هو، ويفهم العالم من داخل إلقائه هو. أما (غادامير)، فيجعل الأفق الذي ينصهر في أفق النص أفق المؤوّل المنطلق من تقليده هو، وتاريخيته هو. وفي كل هذه الصور تبقى الذات — مهما تواضعت ومهما أقرّت بمحدوديتها — هي الكيان الذي يُنجز الفهم، ويُدير التأويل، ويُحدّد شروط اللقاء مع الآخر.

وتجاوز هذا التمرکز لا يعني إلغاء الذات أو إنكار دورها في الفهم — فهذا سيُنتج نسبية أو ذوبانية لا تأويلية — بل يعني إعادة تعريف موضع الذات في العملية التأويلية: من كونها المحور الذي يدور حوله كل شيء، إلى كونها طرفاً في حدث أكبر منها، لا تملك التحكم فيه، بل تُشارك فيه. وهذا التحوّل في موضع الذات هو ما يُتيحه التراث التأويلي الإسلامي في أعماق تجلياته بصورة لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية بلوغها؛ لأنها بقيت أسيرة الموروث الديكارتّي، حتى في أشد محاولات جذريةً في تجاوزه.

فالتأويلية الإسلامية في صورتها الأعمق — ولا سيّما عند (صدر الدين الشيرازي) و(حيدر آملي) — تُقدّم نموذجاً مختلفاً وجذرياً لموضع الذات في التأويل، لا يتحقّق فيه الفهم الحقيقي حين تُنجزه الذات بكفاءة أكبر ومنهج أدقّ، بل حين تُخلي الذات عن تمركزها، وتتيح للمعنى أن يتجلّى فيها، لا أن تستخرجه هي منه. فالتأويل في هذا النموذج ليس فعل الذات على النص، بل هو حدث يجري في الذات بفضل انفتاحها الوجودي على ما يتجاوزها. وهذا الانقلاب في اتجاه الحركة التأويلية — من الذات نحو النص، ومن النص نحو الذات — ليس مجرد تعديل منهجي، بل هو تحوّل في الرؤية الكاملة لما هو التأويل، وما هو الإنسان في علاقته بالمعنى والوجود.

وتتجلّى أهمية هذا التجاوز في ثلاثة مستويات متميزة ومتشابهة، تكشف كل منها بُعدًا مختلفًا من أبعاد تمرّكز الذات، وما يستلزمه التحرّر منه.

المستوى الأول هو تجاوز ذاتية القارئ في مقابل موضوعية النص. فالهيرمينوطيقا الغربية طوال تاريخها تتأرجح بين قطبين: إما أن تجعل المعنى موضوعيًا كامنًا في النص، تستخرجه الذات بأدواتها المنهجية — وهذا موقف (شلايرماخر) و(ديلتاي) وكل الهيرمينوطيقا المنهجية — وإما أن تجعل المعنى منتجًا في الذات من خلال تأويلها، وهو ما تقترب منه بعض القراءات الراديكالية لـ (ريكور)، وما تنزلق إليه الهيرمينوطيقا حين تُبالغ في تأكيد فائض المعنى. وفي كلا القطبين، تظلّ الذات هي المحور: في الأول هي التي تستخرج، والمعنى ينتظرها، وفي الثاني هي التي تُنتج والمعنى نتيجة لفاعليتها. والمستوى الذي يُتيح التراث الإسلامي في نظريته عن الظاهر والباطن يتجاوز هذا التّأرجح؛ حيث إنّ المعنى ليس موضوعًا كامنًا في النص تستخرجه الذات، ولا ناتجًا من إنتاجها، بل هو منتجٌ في مراتب متعدّدة يُدرك منها كل مؤوّل ما يتناسب مع مرتبته الوجودية، لا ما يتناسب مع مهارته المنهجية. فعلاقة الذات بالمعنى علاقة استحقاق وجودي، لا استخراج منهجي، ولا إنتاج إبداعي. هذا التّصوّر يُزيح الذات من مركز

العملية التأويلية، ويحلّ محلّها الوجود بمراتبه المتعدّدة بوصفه الأفق الحقيقي الذي يتجلّى فيه المعنى، لا الذات بوصفها الفاعل الوحيد الذي يُنجز التأويل^(١).

والمستوى الثاني هو تجاوز استقلالية الذات المؤوِّلة، بمعنى انفصالها عن سياقها الوجودي الشامل. فالهيرمينوطيقا الغربية، حتى في أكثر صورها وعياً بالتاريخية والإلقاء — كما عند (هايدغر) و(غادامير) — تُقدِّم الذات كياناً يُدرك تاريخيته، ويُعيد تشكيل أفقه عبر الحوار مع الآخر، والنص، والتقليد. لكن هذه الذات تبقى كياناً يُدير هذا الحوار، ويُقرّر متى يفتح، ومتى يُغلق، ومتى يُعدّل أفقه؛ أي تبقى صاحبة الزمام حتى حين تعترف بأنها لا تملك الزمام كله. أما في النموذج التأويلي الإسلامي الأعمق، فالذات فيه ليست مُديرة الحوار، بل مُنخرطة فيه بصورة تتجاوز إرادتها: فالمؤوِّل الذي يتلو القرآن لا يُدير علاقته بالنصّ، بل النصّ يُدير علاقته به، والمتأمِّل في آيات الوجود لا يختار ما يتجلّى له، بل يتهيأ لما سيتجلّى. وهذا الانقلاب في مبادرة الحدث التأويلي — من الذات إلى المعنى، ومن المؤوِّل إلى النص، ومن الإنسان إلى الوجود — هو ما يُميّز التأويلية التي تتجاوز

تمركز الذات تجاوزاً حقيقياً عن تلك التي تُعلن التجاوز، وتُبقي على التمرکز في مستوى أعمق.

والمستوى الثالث هو تجاوز معيارية الذات في الحكم على التأويل. فالهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها تجعل من الذات المؤولة — بأشكال مختلفة — المرجع الذي يُحدّد ما هو تأويل مشروع، وما هو تأويل متعسّف: إما عبر المنهج الذي تُتقنه وتُطبّقه، وإما عبر الأفق التاريخي الذي تحمله وتُعمّقه، وإما عبر الإجراءات التواصلية التي تُشارك فيها وتلتزم بها. وفي كل هذه الحالات يبقى معيار صحة التأويل مُؤسّساً على قدرات الذات، أو مواضعها، أو إجراءاتها. أما حين تتجاوز التأويلية الجديدة هذا التمرکز، فإن المعيار يتحوّل من قدرات الذات إلى خصائص الحدث التأويلي ذاته: ليس ما أنجزته الذات بكفاءة، بل ما حدث في الذات من تحوّل وجودي يُثبت أن الفهم كان حقيقياً. فالتأويل المشروع في هذا النموذج لا يُعرّف بامتناله لمعايير منهجية خارجية، ولا باتساقه مع التقليد الحي، ولا بانطباقه على معايير الحوار الحرّ، بل بما يُنتجه في المؤوّل من تقدّم وجودي نحو الحقيقة، يُدركه المؤوّل من الداخل، ويشهد له التقليد من الخارج في تلاقٍ بين الأثر الداخلي، والاعتراف الخارجي، لا في خضوع أحدهما للآخر.

وخلاصة ما يعنيه تجاوز تمرکز الذات المؤولة في التأويلية الجديدة

هو إعادة رسم العلاقة بين الإنسان، والنص، والمعنى، والوجود، بصورة تجعل الإنسان طرفاً في هذه العلاقة لا محورها، يُسهم ويُستجيب ويتحوّل، لكنه لا يملك الاحتكار، ولا يمتلك الزمام الكامل، ولا يُحدّد وحده شروط اللقاء. وهذا يُنتج نموذجاً للتأويل أكثر أمانةً للتجربة الإنسانية الفعلية في الفهم؛ إذ ثَمَّ اعتراف بأن أرقى تجليات الفهم الحقيقي تتمثّل في تلك اللحظة التي يوقن فيها المرء بأن المعنى لم يكن نتاجاً لاستخراج ذاتي، بل كان تجلياً وانكشافاً له. هذا الانكشاف لا يعني غياباً للذات، بل يمثّل ذروة حضورها؛ الحضور القائم على الاستقبال لا الفرض، والشهود لا الاحتكار، والوعي بأن الذات غدت محلاً لحدث يتجاوز حدودها الإنجازية.

ثانياً: الأسس الفلسفية للتأويلية الجديدة

لا يكفي في بناء تأويلية جديدة أن يُحدّد ما ينبغي تجاوزه — وإن كان هذا التحديد ضرورياً لا غنى عنه — بل لا بد من الانتقال إلى ما هو أصعب وأكثر إلزاماً: بناء الأسس الفلسفية الإيجابية التي تقوم عليها هذه التأويلية، وتُعطيها طابعها المميّز عما سبقها. فالتجاوز وحده لا يُنشئ علماً بل يُخلي المكان، والمكان المُخلّ يحتاج إلى بناء حقيقي لا مجرد نقد مستمر يدور في فلكه دون أن يُنتج شيئاً. وهذا البناء هو

ما يطرحه هذا القسم في خطوطه الكبرى، مع التأكيد المتجدد على أن ما يُقدّم هنا خطوط أولى لمشروع لا يدّعي الاكتمال، بل يؤمن بأن الاكتمال المدّعى مسبقًا هو أول علامات الفشل الفلسفي.

وهذه الأسس لا تُستمد من فراغ، ولا تُبتدع من العدم، بل تُستمد من التراث التأويلي الإسلامي الذي استعرضناه في المبحث السابق — لا بطريقة الاستيراد التي انتقدها هذا الكتاب في سياق آخر، أي لا بأخذ مفاهيم جاهزة وإلصاقها بمشروع مغاير — بل بطريقة الاستنبات: استنبات الأسئلة والمبادئ والرؤى التي يُتيحها هذا التراث في التربة الفلسفية الراهنة، بما يُنتج نموًا حقيقيًا، لا استنساخًا لما كان. فالفرق بين الاستيراد والاستنبات فرق جوهري: المستورد يأخذ الشيء كما هو ويضعه في سياق لم يُنتج فيه، أما المستنبت فيأخذ البذرة ويُتيح لها النمو في السياق الجديد بما يُنتج شيئًا يحمل روح أصله، ويُحقّق إمكانياته في وسط مختلف.

والأسس التي يطرحها هذا القسم أربعة، تتشابك، وتكامل، ولا يُفهم أي منها بمعزل عن الآخر: التأويل بوصفه حدثًا وجوديًا لا إجراءً منهجيًا، وطبقات المعنى الوجودية التي تتجاوز ثنائية السطح والعمق نحو تصوّر مغاير لبنية المعنى في النص والوجود، والمعيّار الغائي للتأويل المشروع الذي يُقدّم المقاصد بديلاً عن الإجراء في

ضبط التأويل وتمييز المشروع من المتعسف، وأخيراً إشكالية الأهلية التأويلية التي تُسائل من يملك الفهم الأعظم، وبأي شرعية يملكه. وهذه الأسس الأربعة معاً تُشكّل الإطار الذي يُتيح بناء تأويلية جديدة تنطلق من التراث الإسلامي في عمقه، وتُخاطب الإشكاليات الراهنة في شمولها، وتُقدّم بديلاً حقيقياً عما وصفه هذا الكتاب بالفوضى الهيرمينوطيقية، وليس مجرد نقیض يعكسها.

١ - التأويل بوصفه حدثاً وجودياً لا إجراءً منهجياً

في قلب ما يُميّز التأويلية الجديدة المقترحة عن سابقتها الغربية يقع مفهوم واحد يُعيد رسم طبيعة التأويل من جذره: مفهوم الحدث الوجودي. فالهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها — رغم ما بينها من تباين جوهري — تُقدّم التأويل في نهاية المطاف إجراءً: إجراءً منهجياً عند (شلايرماخر) و(ديلتاي)، وإجراءً وجودياً عند (هايدغر) و(غادامير)، وإجراءً تواصلياً عند (هابرماس). والإجراء — مهما اختلف وصفه ومهما تعمّق تحليله — يفترض في بنيته أن ثمة فاعلاً يُنجزه، وموضوعاً يُنجز عليه، وخطوات تسير بينهما. لكن التأويلية التي يُؤسّس عليها هذا المشروع تنطلق من تصوّر مختلف جذرياً: التأويل الحقيقي ليس إجراءً يُنجزه المؤلّ بل حدثاً يقع فيه، وليس

فعلاً يُمارسه بل انكشافاً يحدث له، وليس طريقاً يسير فيه بل لقاء يجري بينه وبين المعنى في فضاء لا يملك أيُّ منهما تحديده وحده. وهذا التمييز بين التأويل بوصفه إجراءً وبوصفه حدثاً ليس مجرد فارق في التسمية، بل هو فارق في الرؤية الكاملة لما هو التأويل، وما هو الإنسان في علاقته بالمعنى والوجود. فحين يكون التأويل إجراءً، فإن المؤول يقف في موضع الفاعل الذي يُحرِّك العملية، ويُحدِّد مساراتها، ويُقوِّم نتائجها بمعايير يملكها هو أو يشاركها مع غيره في إطار من القواعد المتفق عليها. أما حين يكون التأويل حدثاً، فإن المؤول ينتقل من موضع الفاعل إلى موضع المُنْفَعَل الذي لا ينفي فاعليته، بل يضعها في سياق أشمل: هو يُهَيِّئ، ويتهيأ، ويستعدّ، ويفتح، لكنه لا يُنتج الحدث بل يُتيحه، ولا يصنع الانكشاف بل يقف في موضعه الوجودي المناسب حتى يجري الانكشاف فيه.

والجذر الفلسفي لهذا التمييز يكمن في فهم مختلف للعلاقة بين الإنسان والمعنى والوجود، هذا الفهم يرفض أن يجعل الإنسان المنيع الذي يُصدر المعنى أو الوعاء الذي يستقبله سلبياً، ويُقدِّم بدلاً من ذلك تصوّراً للإنسان بوصفه موضعَ تجلٍّ: المكان الوجودي الذي يتجلّى فيه المعنى حين تتوفّر شروط هذا التجلّي. وهذه الفكرة — فكرة الإنسان بوصفه موضعَ تجلٍّ لا مصدرًا للمعنى ولا مستقبلاً سلبياً له — هي

ما يُميّز التأويلية الإسلامية في عمقها عن كل ما طرحته الهيرمينوطيقا الغربية، ويجعلها موردًا فلسفيًا حقيقيًا لبناء تأويلية مختلفة في طبيعتها. فالتأويل في هذا النموذج يبدأ بالتهيئة لا بالإجراء. والتهيئة هنا ليست إجراءً من نوع آخر، بل حالة وجودية تسبق كل إجراء، وتُشكّل الأرضية التي يُمكن أن يجري فيها الحدث التأويلي. فالمؤوّل الذي يُقبل على النص بقلب مشغول، ووجود متشّتت، ومسبقات مُتحرّجة، لا يُحقّق التهيئة اللازمة مهما أُنقن المنهج وأحسن استخدام أدواته، بينما المؤوّل الذي يُقبل على النص من موضع وجودي صافٍ، ومتجرّد، ومنفتح، يُهيئ الشروط التي تُتيح للمعنى أن يتجلّى، وإن كانت هذه الإتاحة لا تعني الضمان الآلي؛ لأن الحدث التأويلي يبقى حدثًا لا يُستدعى بإرادة. وهذا التمييز بين التهيئة والإجراء هو ما يجعل السؤال عن أهلية المؤوّل سؤالًا وجوديًا لا سؤالًا تقنيًا: ليس من يملك المنهج الأصح، بل من يبلغ من التهيئة الوجودية ما يُتيح للمعنى الانكشاف فيه.

وقد طوّر التراث التأويلي الإسلامي هذا المفهوم بأدوات مفهومية بالغة الدقة لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية الوصول إليها. فمفهوم الصفاء القلبي — بمعناه الفلسفي الوجودي لا بمعناه الخلقي الوعظي — يُشير إلى تلك الحالة الوجودية التي تُزال فيها الحجب التي تحول دون انكشاف المعنى، لا تلك التي تُزال فيها الأخطاء المنهجية التي

تُعيقُ الفهم. فالحجاب في هذا السياق ليس خطأ في الاستدلال، بل تكاثفًا وجوديًا يُقيّد الإدراك في مستواه الظاهري، ويمنعه من الوصول إلى ما وراء الظاهر. وإزالة الحجب ليست تحسينًا في الأدوات المنهجية، بل تخفيفًا في الكثافة الوجودية التي تُعيق الإدراك العميق. وهذا مفهوم لا نظير له في الهيرمينوطيقا الغربية التي تُقدّم عوائق الفهم إما مشكلات منهجية تُعالج بالأدوات المناسبة، وإما تحيزات تاريخية تُعالج بالوعي النقدي بها — لا عوائق وجودية تُعالج بالتركية والصفاء والتخلية قبل أن تُعالج بأي أداة منهجية^(١).

وما يُعمّق هذا التصور للتأويل بوصفه حدثًا وجوديًا هو ما يترتب عليه من إعادة فهم لطبيعة النتيجة التأويلية ومعياري نجاحها. فإذا كان التأويل إجراءً، فإن نتيجته معرفة تُستخلص وتُقاس بمعايير خارجية: صحة المنهج، وأمانة الاستخراج، ودقّة الوصول إلى ما قصده المؤلف، أو ما تحمله البنية النصية. لكن إذا كان التأويل حدثًا وجوديًا، فإن نتيجته تحوّل يُدرّك لا معرفة تُستخلص. وهذا التحوّل لا يُقاس بمعايير خارجية، بل يُدرّك من الداخل، بما هو اتساع في الأفق الوجودي، وانكشاف في طبقة من طبقات الوجود كانت محجوبة. وهذا التحوّل

الوجودي هو ما يُسمّيه التراث الإسلامي بالتقدّم في مراتب اليقين، من علم اليقين إلى عين اليقين، وانتهاء بحق اليقين، وهي مراتب لا تُحدّد بدقّة المعرفة المُستخلّصة، بل بعمق الحضور الذي يتحقّق في المؤوّل، وبمدى تحوّلته الداخلي تحت تأثير ما انكشف له.

وهذا يُقدّم معياراً للتأويل المشروع يختلف جذرياً عن كل المعايير التي طرحتها الهيرمينوطيقا الغربية: ليس المعيار المنهجي الشلايرماخري، ولا المعيار الأفقي الغادامري، ولا المعيار التواصلّي الهابرماسي، بل المعيار الوجودي: هل أنتج التأويل تحوّلًا حقيقيًا في المؤوّل؟ وهل يُقرّب هذا التحوّل من الحقيقة أم يُبعد عنها؟ وهل يُنتج اتساعاً في الأفق الوجودي أم انكماشاً فيه؟ هذه الأسئلة ليست ذاتيّة تفتقر إلى الضبط، بل هي أسئلة تستجيب لمعايير وجودية قابلة للتحديد، وإن كانت هذه المعايير تختلف في طبيعتها عن معايير الإجراء المنهجي، وتستلزم إطاراً فلسفياً مختلفاً لصياغتها والحكم بها. وثمة بُعد أخير في تصوّر التأويل بوصفه حدثاً وجودياً ينبغي التوقّف عنده؛ لأنه يُقدّم ما هو أكثر من مجرد نموذج بديل للهيرمينوطيقا، حيث يُقدّم إجابةً عن إشكالية التعدّد التأويلي التي ظلّت معضلةً لم تجد حلاً مُقنعاً في الهيرمينوطيقا الغربية. فإذا كان التأويل حدثاً وجودياً يجري في المؤوّل بحسب مرتبته الوجودية، فإن تعدّد التأويلات لا يعني تعارضها،

بل تفاوتها تفاوتًا يعكس تفاوت المؤلّين في مراتبهم الوجودية، وما تتيحه كل مرتبة من انكشاف. وهذا يُقدّم حلاًّ للتعدّد التأويلي لا يُفضي إلى النسبية المطلقة التي تجعل كل تأويل مقبولاً، ولا إلى الاحتكار الذي يجعل تأويلاً واحداً هو الصحيح الوحيد: فالتأويلات المختلفة قد تكون كلها مشروعة في مستوياتها الوجودية المتفاوتة، كما يتفاوت انعكاس الضوء في المرايا المختلفة دون أن يعني هذا التفاوت أن بعضها يعكس ضوءاً زائفاً، بل يعني أن بعضها أكثر صفاءً وأتمّ انعكاساً. وهذا النموذج لتفسير التعدّد التأويلي أكثر أمانةً من نموذج الهيرمينوطيقا الغربية؛ لأنه يُبقي على إمكانية التمييز بين التأويلات دون الوقوع في احتكار المعنى، ودون الانزلاق إلى فوضى تساوي كل التأويلات في المشروعية.

٢ - طبقات المعنى الوجودية: من الظاهر إلى الباطن لا من السطح إلى العمق

يقف الباحث في الهيرمينوطيقا الغربية أمام إشكالية لم تجد فيها إجابةً مُقنعةً حتى اليوم: إشكالية طبقات المعنى. فالهيرمينوطيقا الغربية تُدرك — بدرجات متفاوتة من الوضوح — أن النص لا يُعطي معناه في قراءة واحدة، وأن ثمة طبقات من الدلالة تنكشف تدريجياً مع تعمّق القراءة. لكنّها حين تُحاول تحديد طبيعة هذه الطبقات، ووصف العلاقة بينها،

والإجابة عن سؤال ما الذي يُتيح الوصول إليها تتأرجح بين إجابتين متقابلتين كلتاهما قاصرة: إما أن تجعل الطبقات العميقة طبقات تاريخية وثقافية يصلها من يملك المعرفة الكافية بسياق النص، ولغته، وظروف إنتاجه، وإما أن تجعلها طبقات دلالية تُنتجها القراءة المتجددة عبر الأجيال في إطار فائض المعنى الريكوري. وفي كلتا الإجابتين تبقى الطبقات الأعمق طبقات في مستوى اللغة، والتاريخ، والثقافة؛ أي طبقات أفقية لا عمودية، وطبقات في المستوى الإنساني لا في مستوى الوجود. وهذا بالضبط هو ما يُقدّم التراث التأويلي الإسلامي في نظريته عن الظاهر والباطن تجاوزاً حقيقياً له، لا مجرد إضافة إلى ما هو قائم. فالتمييز بين الظاهر والباطن في هذا التراث ليس تمييزاً بين السطح والعمق بالمعنى الذي تفهمه الهيرمينوطيقا الغربية؛ أي بين المعنى الأول الأسهل تناولاً، والمعنى الأعمق الأصعب بلوغاً في مستوى واحد من مستويات الفهم الإنساني، بل تمييزاً بين مستويات وجودية متفاوتة في طبيعتها، لا في درجة صعوبة بلوغها فحسب. فالظاهر، والباطن، والباطن الأعمق، لا يختلف بعضها عن بعض كما يختلف ما يظهر بسهولة عما يظهر بصعوبة في المستوى المعرفي الواحد، بل يختلف كما تختلف مراتب الوجود في كثافتها، وشفافيتها، وقربها من الحقيقة الأصلية. وهذا يعني أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن ليس

انتقالاً في مستوى المعرفة — من الأقل علماً إلى الأكثر علماً — بل انتقالاً في مستوى الوجود من مرتبة إلى مرتبة، ومن حضور إلى حضور أكثر أصالة وأعمق اتصالاً بمصدر المعنى.

وقد صاغ التراث التأويلي الإسلامي هذه النظرية في طبقات المعنى الوجودية بأدوات مفهومية دقيقة تتراكب وتتكامل في منظومة متسقة، لا يفهم أي عنصر فيها بمعزل عن العناصر الأخرى. فالتمييز الذي طوّره علماء التفسير بين الظاهر والمجاز والتأويل ليس تصنيفاً لغوياً بلاغياً بحثاً، بل تصنيفاً يحمل رؤية في طبيعة الدلالة وعلاقتها بالوجود؛ فالظاهر يُحيل مباشرةً إلى ما في المستوى الحسيّ المدرك، والمجاز يتجاوز الحرفية إلى ما يُعبر عنه من معنى لا يستطيع الظاهر استيعابه، والتأويل يتجاوزهما معاً إلى ما لا تستطيع الدلالة اللفظية المباشرة أو غير المباشرة الوصول إليه، بل يُشير إليه إشارةً يستلزم إدراكها مرتبةً وجودية تتجاوز مرتبة مُدرك الظاهر والمجاز. وهذا التصنيف الثلاثي — الظاهر، والمجاز، والتأويل — لا يُختزل في التصنيف الثنائي الغربي بين الحرفي والمجازي، بل يُضيف إليه بُعداً ثالثاً لا تملك الهيرمينوطيقا الغربية مفهوماً مناسباً له؛ لأنه يقع في مستوى لا تصله أدواتها^(١).

والأعمق في نظرية طبقات المعنى الوجودية هو ما طوّره الفلاسفة المسلمون — ولا سيّما (صدر الدين الشيرازي) في حكمته المتعالية — من ربط بين طبقات المعنى في النص وطبقات الوجود في الكون. فالظاهر في النص يُوازي عالم الشهادة في الوجود — ما يُدرك بالحواس ويُقاس بالمقاييس المادية — والباطن يُوازي ما وراء الشهادة من حقائق لا تُدرك بالحس، بل بالعقل ثمّ بما يتجاوز العقل من مراتب الإدراك. وهذه المناظرة بين طبقات المعنى النصّي، وطبقات الوجود الكوني ليست مجرد استعارة تعليمية بل رؤية فلسفية متماسكة تُقرّر أن النص — حين يكون كلاماً إلهياً أو حكماً ناضجاً، تعكس الحقيقة الكونية — يُجسّد في بنيته الدلالية البنية الوجودية للكون ذاتها. وهذا يعني أن فهم طبقات المعنى في النص ليس مسألة لغوية ولا تاريخية، بل مسألة وجودية: من يفهم الوجود في طبقاته العميقة يفهم النص في طبقاته العميقة؛ لأنهما يعكسان حقيقة واحدة في وسطين مختلفين^(١). وما يجعل هذه النظرية في طبقات المعنى الوجودية بالغة الأهمية لمشروع التأويلية الجديدة هو أنها تُقدّم إجابةً عن سؤالين ظلّ بلا إجابة مُقنعة في الهيرمينوطيقا الغربية. السؤال الأول: لماذا تختلف التأويلات

المتعدّدة لنص واحد وبعضها أعمق من بعض؟ والإجابة في ضوء هذه النظرية: لأن التأويلات لا تختلف فقط بسبب اختلاف أفق المؤلّين التاريخي والثقافي — كما يُفسّر (غادامير) — بل بسبب تفاوتهم في المرتبة الوجودية التي تُتيح أو تمنع إدراك الطبقات الأعمق من المعنى. فليس كل من يملك المعرفة التاريخية الكافية بسياق النص، وكل من يحمل أفقًا ثقافيًا متسعًا يصل إلى طبقاته الأعمق؛ لأن ما يحجب هذه الطبقات ليس الجهل التاريخي، بل الكثافة الوجودية التي لا تُزيلها المعرفة التاريخية وحدها.

والسؤال الثاني: ما الذي يُميّز التأويل المشروع الذي يصل إلى طبقات حقيقية في النص من التأويل المتعسف الذي يُسقط على النص معانيَ من خارجه؟ والإجابة: التأويل المشروع هو الذي يتحرّك في المستوى الوجودي الذي يُتيحه النص نفسه؛ أي يُدرك ما في النص من إشارة إلى ما وراء ظاهره، ويسير في الاتجاه الذي تُشير إليه هذه الإشارة. أما التأويل المتعسف فهو الذي يُسقط على النص معنىً من مستوى وجودي لا يُتيحه النص ذاته؛ أي يأتي إلى النص بما ليس فيه بذرة أو إشارة ولو من بعيد. وهذا المعيار أدقّ وأكثر ضبطًا من معيار الإجراء المنهجي الشلايرماخري؛ لأنه يُحيل إلى النص ذاته لا إلى أدوات تحليله، وأكثر صرامةً من معيار انبهار الآفاق الغاداميري؛ لأنه

يُقيّد التأويل بما في النص من إمكانيات دلالية وجودية لا يُجيز ما تُجيزه الآفاق المنصهرة ما لم يُتَحها النص من الداخل.

وهناك بُعد آخر في نظرية طبقات المعنى الوجودية ينبغي التوقف عنده؛ لأنه يُقدّم ما لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية استيعابه دون إعادة بناء أسسها: العلاقة بين طبقات المعنى في النص وطبقات معرفة الذات. يُقرّر (صدر الدين الشيرازي) — في ما هو من أعمق مساهماته في نظرية التأويل — أن الكشف عن طبقة جديدة من معنى النص مصحوب دائماً بكشف مواز عن طبقة جديدة من معرفة الذات: من تعمّق فهمه للنص تعمّقت معرفته بنفسه، ومن انكشف له باطن النص انكشف له في الوقت ذاته شيء من باطن وجوده الخاص. وهذه المصاحبة بين فهم النصّ ومعرفة الذات ليست مجرد ملاحظة سيكولوجية، بل رؤية فلسفية تُقرّر أن النصّ والنفس يُعبران عن بنية وجودية واحدة في وسطين مختلفين، فكما أن النص يحمل ظاهراً وباطناً وباطن الباطن، كذلك الإنسان يحمل ظاهراً في جسده ومظهره، وباطناً في عقله ووجدانه، وباطن باطن في روحه الأعمق التي تتصل بمصدر الوجود. وهذا الربط بين فهم النص وفهم الذات — وإن كان (ريكور) قد أشار إلى شيء منه في مفهوم التملّك — يذهب عند (صدر الدين) إلى أعماق لم يبلغها (ريكور)؛ لأنه يؤسّس على نظرية في وحدة

الوجود لا على نظرية في الهوية السردية: فليس الإنسان يتعرّف إلى نفسه عبر قصص النصوص، بل يكشف في طبقات المعنى النصي طبقات من وجوده الحقيقي كانت محجوبة عنه بحجب الظاهر^(١).

٣ - المعيار الغائي للتأويل المشروع: المقاصد بديلاً عن الإجراء
لعلّ أكثر ما أرهق الهيرمينوطيقا الغربية وأنهك طاقتها الفلسفية عبر تاريخها الطويل هو البحث عن معيار يُميّز التأويل المشروع من التأويل المتعسّف، ذلك الحد الفاصل الذي يقف عنده التأويل الحقيقي، ويبدأ منه الإسقاط والتحكم. وضع (شلايرماخر) هذا المعيار في قصد المؤلف، فأنّج مشكلة استحالة استعادته. ووضعه (ديلتاي) في صدق إعادة العيش، فأنّج مشكلة التاريخانية التي تُقوّض إمكانية التحقق. وتخلّى (هايدغر) عن البحث عنه منهجياً، وجعله وصفاً لبنية الوجود، فترك التأويل بلا معيار ضابط. ووضعه (غادامير) في انصهار الآفاق، فأنّج مشكلة التأويل الذي لا يُعرف متى يكون انصهاراً حقيقياً، ومتى يكون استيعاباً للأضعف في الأقوى. ووضعه (هابرماس) في الإجراءات التواصلية، فأنّج مشكلة من يُحدّد هذه الإجراءات وبأي معيار يُحدّد

معيّار الإجراء. وفي كل هذه المحاولات يتراءى خيط جامع: يُوضع المعيار دائماً في الإجراء — إجراء الاستعادة، أو إعادة العيش، أو الحوار، أو الانصهار، أو التواصل — ثم يُكتشف أن الإجراء ذاته يفتقر إلى معيار ضابط يُحدّد متى يكون قد أُنجز بصورة صحيحة.

وهذا ما يجعل مفهوم المقاصد في أصول الفقه الإسلامي مورداً فلسفياً بالغ الأهمية للتأويلية الجديدة؛ لأنه يُقدّم معياراً لضبط التأويل لا يقع في إجراء يفتقر بدوره إلى معيار، بل يقع في غاية تسبق الإجراء، وتُشكّل الأفق الذي يُقوّم فيه — غاية لا يصنعها المؤوّل، ولا يُنتجها الحوار، بل تُكشف من خلال التأمل في مجموع النصّ لمن بلغ من العلم والتقوى ما يُتيح هذا الكشف. فالمعيار في علم المقاصد ليس إجرائياً بل غائياً: ليس كيف تؤوّل بل لأجل ماذا تؤوّل، وليس بأي خطوات تسير بل في أي أفق تقرأ. والأفق الغائي هو ما يُسمّيه (الشاطبي) بمقاصد الشارع: تلك الغايات الكبرى التي جاء النص لتحقيقها، والتي تُشكّل المعيار الأعلى الذي يُحكم بالرجوع إليه على كل تأويل جزئي: هل يخدم هذه الغايات أم يُعيق تحقيقها؟

والفارق الجوهرى بين المعيار الغائى المقاصدى، والمعايير الإجرائية للهيرمينوطيقا الغربية، يتجلّى في ثلاثة أبعاد متميزة، يكشف كل منها عن وجه مختلف مما يُقدّمه علم المقاصد للتأويلية الجديدة.

البُعد الأول هو بُعد السبق الزمني: فالمعايير الإجرائية الغربية تأتي بعد النص؛ أي بعد أن يُقرأ النص ويُحلَّل وتُستخلص طبقاته، تأتي الإجراءات لتُقوم ما جرى. أما المعيار الغائي المقاصدي فيسبق النص؛ أي يشكّل أفق القراءة قبل أن تبدأ ويُحدّد ما ينبغي البحث عنه في النص قبل أن يُفتح. فالمؤوّل في النموذج المقاصدي لا يُقبل على النص بعقل فارغ ثم يُقوم ما استُخلص بالرجوع إلى الغاية لاحقًا، بل يُقبل عليه وهو يحمل الوعي بالغاية الكبرى التي جاء النص لتحقيقها، ومن هذا الوعي المسبق يُشكّل توقعاته التأويلية، ويُحدّد ما يستحقّ التأويل العميق مما يُكتفى فيه بالظاهر. وهذا يجعل المعيار الغائي معيارًا تأسيسيًا لا تقويميًا، يُشكّل التأويل من البداية لا يحكم عليه في النهاية. والبُعد الثاني هو بُعد الكلية في مقابل الجزئية: فالمعايير الإجرائية الغربية تعمل في مستوى النص الجزئي — هذه الآية أو تلك الرواية أو ذاك الخطاب الفلسفي — وتقوم التأويل بالرجوع إلى بنية هذا النص الجزئي، ولغته، وسياقه، وقصد مؤلفه. أما المعيار الغائي المقاصدي فيعمل في مستوى النص الكلي، ليس هذه الآية بمعزل عن غيرها، بل النص في مجموعه المتكامل ومقاصده المستخلصة من هذا المجموع. وهذا يعني أن تأويل الجزء يُقوم بالرجوع إلى دلالة الكل، لا بالرجوع إلى البنية المحلية للجزء وحدها. وهذا نوع من الدائرة الهيرمينوطيقية

يتجاوز الدائرة الشلاير ماخرية البسيطة بين الجزء والكل اللغوي نحو دائرة أشمل بين الجزء النصي والغاية الكونية التي يخدمها هذا النص في مجمله. فالآية القرآنية لا تُفهم فقط في سياقها اللغوي المباشر ولا في سياق أسباب نزولها التاريخي، بل في سياق الغاية الكبرى التي جاء القرآن كله لتحقيقها، وهذا السياق الأشمل هو ما يُعطي التأويل الجزئي معناه الكامل، ويمنعه من الانجراف نحو التعسف الذي يُفقد الجزء اتصاله بالكل.

والبُعد الثالث هو بُعد الثبات في مقابل النسبية: فالمعايير الإجرائية الغربية تقع في خطر النسبية الذي لا تستطيع الهيرمينوطيقا الغربية الإفلات منه. وقد كشفت الفصول السابقة كيف أن كل محاولة لتجاوز النسبية في هذه المعايير تُعيد إنتاجها في مستوى أعمق. فإذا كان معيار التأويل المشروع في إجراء يُحدّده المؤوّل، أو التقليد، أو الحوار، فإن هذا المعيار نسبي بالضرورة؛ لأن الإجراء يتغيّر بتغير السياق والموضع والأفق. أما المعيار الغائي المقاصدي فيحمل بُعدًا من الثبات لا تملكه المعايير الإجرائية: فمقاصد الشريعة الكبرى — حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال — ثوابت تُشكّل الأفق الذي يُقوّم فيه كل تأويل جزئي، وتتجاوز في ثباتها التحولات التاريخية والثقافية للمؤولين. وهذا لا يعني أن التأويل ثابت لا يتجدّد — فالاجتهاد في

تحديد ما يخدم هذه المقاصد يتجدّد بتجدّد السياقات والوقائع — بل يعني أن معيار الحكم على التأويل ثابت في غايته، وإن تجدد في تطبيقاته.

وما يُعَمِّق قيمة هذا المعيار الغائي للتأويلية الجديدة هو أنه يُتَّيح التمييز بين نوعين من التعدّد التأويلي الذي لم تستطع الهيرمينوطيقا الغربية التمييز بينهما بصورة مُقنعة: التعدّد المشروع والتعدّد المتعسّف. فالتعدّد المشروع هو تعدّد التأويلات التي تخدم جميعها — وإن بطرق مختلفة وفي سياقات متفاوتة — المقاصد الكبرى للنص وتتحرك في الأفق الغائي الذي رسمه النص لنفسه. أما التعدّد المتعسّف فهو تعدّد التأويلات التي تستخدم النص أداةً لخدمة غايات تتعارض مع مقاصده الكبرى — سواء كان هذا استخداماً أيديولوجياً أم سياسياً أم ذاتياً. والفرق بين التعدّدين ليس فرقاً في الأسلوب المنهجي، بل في الغاية التي يخدمها كل تأويل، وهذا المعيار الغائي يُتَّيح الحكم على التأويل حتى حين تتعدّر إعادة بناء قصد المؤلّف وحين يتعدّر إثبات الإجراء المنهجي الصحيح.

ويتضح مما سبق أن المعيار الغائي المقاصدي لا يُلغي الجهد المنهجي في التأويل، ولا يستغني عن الأدوات اللغوية والتاريخية والعقلية التي طوّرتها الهيرمينوطيقا الغربية، بل يُعيد توجيه هذا الجهد

نحو غاية تُشكّله وتُعطيه معناه الكامل. فدراسة سياق النص التاريخي واللغوي لا تلغيها المقاصد، بل تُدرجها في إطار أشمل يُعطيها وجهتها الصحيحة: الدراسة التاريخية ليست غايةً، بل أداة تُتيح فهم كيف حقّق النص في سياقه الأصلي مقاصده الكبرى، والتحليل اللغوي ليس غايةً، بل أداة تُتيح فهم كيف استخدم النص لغته لخدمة ما جاء لأجله، والوعي بالأفق التاريخي للمؤوّل ليس غايةً، بل أداة تُتيح التمييز بين ما في القراءة مما يخدم المقاصد وما فيها مما يعكس الموضع التاريخي الخاص للمؤوّل. وهكذا تُصبح الأدوات الهيرمينوطيقية الغربية — بعد إعادة توجيهها — عناصر في منظومة تأويلية أشمل تحكمها الغاية لا الإجراء، وتقوّم فيها النتائج بالرجوع إلى المقاصد، لا بالتحقّق من صحة المنهج وحده.

وخلاصة ما يُقدّمه المعيار الغائي للتأويلية الجديدة هو إعادة وضع التأويل في أفقه الصحيح: لا أفق المؤوّل وحده كما عند (شلايرماخر)، ولا أفق التقليد الحي كما عند (غادامير)، ولا أفق الإجراء التواصلية كما عند (هابرماس) — بل أفق الغاية الكبرى التي جاء النص لتحقيقها، وهي غاية تتجاوز المؤوّل والتقليد والإجراء معاً لأنها منسجمة مع طبيعة النص ذاته في مقاصده الأعمق التي يُكشف عنها بالتأمل والعلم والتقوى جميعاً لا بالمنهج وحده.

٤ - الأهلية التأويلية: سلطة الفهم بين الأهلية الوجودية والمؤسسة
لعل أكثر الأسئلة التأويلية حساسيةً وأشدّها صلةً بالواقع الحضاري
الراهن هو سؤال الأهلية: من يملك الحق في التأويل؟ ومن يُقرّر أن
تأويلاً ما مشروع وآخر متعسّف؟ وهل السلطة التأويلية نتاج أهلية
حقيقية تستحقّها أم مجرد قوة مؤسسية تفرضها؟ وهذا السؤال —
رغم أنه يبدو في ظاهره سؤالاً سياسياً أو اجتماعياً — هو في حقيقته
سؤال فلسفي يمس صميم نظرية التأويل؛ لأن الإجابة عنه تُحدّد من
أي موضع يجري الفهم الحقيقي ومن أي مصدر يُستمد الحكم على
التأويلات المتعارضة.

والهيرمينوطيقا الغربية في مجمل مساراتها لم تُجب عن هذا السؤال
بصورة مُقنعة — وقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن كل إجابة أنتجت
إشكالية أعمق مما حلّت. ف(شلايرماخر) جعل الأهلية في امتلاك
المنهج والموهبة الحدسية فأنّج نخبويةً منهجية لا تختلف في بنيتها
عن الاحتكار الكهنوتي الذي أراد تجاوزه. و(غادامير) جعل الأهلية في
الانتماء إلى التقليد الحي والإقامة فيه فأنّج محافظةً حضارية تُسرّع
للتقليد السائد وتُقصي من هو خارجه. و(هابرماس) جعل الأهلية
في المشاركة في الحوار الحر المستوفي لشروط التواصل العقلاني
فأنّج نخبويةً إجرائية تُقصي من لا يتكلم لغة هذا الحوار. وفي كل

هذه الإجابات تبقى الأهلية التأويلية مُؤَسَّسةً على معيار ينتجه التقليد الغربي ذاته ويخدم في نهاية المطاف إبقاء السلطة التأويلية في يد من يشترك في هذا التقليد ويُتقن أدواته.

وما يُقدِّمه التراث الإسلامي في نظريته عن أهلية التأويل يختلف جذرياً عن هذه الإجابات؛ لأنه يُؤَسِّس الأهلية على معيارين متكاملين لا يُختزل أحدهما في الآخر: الأهلية العلمية والأهلية الوجودية. فالأهلية العلمية هي ما تعرفه الهيرمينوطيقا الغربية — إتيقان أدوات التحليل اللغوي والمنهج التاريخي والاستدلال العقلي — وإن طوَّرها التراث الإسلامي في سياق أدواته الخاصة من علم اللغة وعلم الأصول وعلم الحديث. لكن الأهلية الوجودية هي ما لا تعرفه الهيرمينوطيقا الغربية ولا تملك له مفهوماً مناسباً: تلك المرتبة الوجودية التي يبلغها المؤوِّل من خلال التزكية والتقوى والصفاء الداخلي التي تُزيل الحجب التي تحول دون إدراك الطبقات الأعمق من المعنى. وهذان المعياران لا يعملان في نموذج التراث الإسلامي بوصفهما بديلين يُستغنى بأحدهما عن الآخر، بل بوصفهما شرطين متلازمين: من يملك الأهلية العلمية دون الوجودية يصل إلى الظاهر ويعجز عن الباطن، ومن يدَّعي الأهلية الوجودية دون العلمية يقع في الدعوى بلا برهان وفي الكشف بلا ضابط.

وهذا التمييز بين الأهلية العلمية والوجودية يُنتج نموذجًا للسلطة التأويلية يختلف عن كل ما عرفته الهيرمينوطيقا الغربية. فالسلطة في هذا النموذج ليست ملكًا للمؤسسة الدينية التي تحتكر التفسير، ولا للمنهج الأكاديمي الذي يُجيز الكفاءات التأويلية ولا للحوار الذي يُنتج الاتفاق — بل هي في نهاية المطاف ملك للمعنى ذاته الذي يتجلى لمن بلغ من الأهلية العلمية والوجودية معًا ما يُتيح استقباله. وهذا يعني أن السلطة التأويلية ليست سلطة يُمنحها أحد أو تُفرضها مؤسسة، بل سلطة تُستحق بالبلوغ إلى الأهلية التي تُتيح الفهم الأعظم — وهذا الاستحقاق لا يُقرره الفرد لنفسه ولا تُقرره المؤسسة له، بل يشهد له التقليد الذي يحمل الأهلية معاييرها الداخلية.

ولفهم ما يعنيه هذا النموذج للتأويلية الجديدة لا بد من تناول ثلاثة أوجه يتجلى فيها تمايزه عما عرفته الهيرمينوطيقا الغربية.

الوجه الأول هو وجه العلاقة بين العلم والتزكية في تأهيل المؤول. فالتراث الإسلامي في أعظم تجلياته يرى أن العلم وحده لا يؤهل للتأويل الأعظم وأن التزكية وحدها لا تكفي بلا علم، وهذا الجمع بين المطلبين هو ما يُميّز النموذج الإسلامي عن نموذجين غربيين كلاهما يكتفي بأحد الطرفين. فالهيرمينوطيقا المنهجية من (شلايرماخر) إلى (هابرماس) تكتفي بالعلم والمنهج وتتجاهل البعد التزكوي الوجودي

في تأهيل المؤول. والتيارات الصوفية الغربية التي تُقدّر التجربة الروحية كثيراً ما تُقلّل من شأن الضبط العلمي المنهجي وتُسرع لكل من يدّعي الكشف. أما النموذج الإسلامي فيُقرّر أن العالم العارف بأدوات التأويل اللغوية والمنهجية لن يصل إلى الطبقات الأعماق من المعنى ما لم تُزك عنه الحجب الوجودية التي تحجب هذه الطبقات عن الإدراك، وأن المتزكي المتقي لن يصل إليها ما لم يُتقن العلم الذي يُتيح التمييز بين ما هو تجلّ حقيقي وما هو وهم نفسي يتلبّس ثوب الكشف^(١).

والوجه الثاني هو وجه العلاقة بين الأهلية الفردية والسلطة المؤسسية في التأويل. فالتاريخ الإسلامي عرف توتراً حقيقياً بين أهلية الفرد الذي بلغ من العلم والتقوى ما يُتيح له التأويل الأعماق وبين السلطة المؤسسية التي تحتكر الإفتاء والتفسير وتُقيّد ما يُقال باسم الدين. وهذا التوتر — الذي لا يزال حياً في الساحة الإسلامية المعاصرة — لا يُحل بإلغاء أحد الطرفين لصالح الآخر: فإلغاء الأهلية الفردية لصالح المؤسسة يُعيد الاحتكار الكهنوتي الذي ثار عليه الإصلاح البروتستانتي في الغرب، وإلغاء السلطة المؤسسية لصالح الأهلية الفردية يُفضي إلى فوضى تأويلية يدّعي فيها كل أحد الكشف والفهم بلا ضابط. والنموذج الذي

١ - حيدر آملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢١٧.

تقترحه التأويلية الجديدة هو نموذج التوتر المُنتج: أن يظل التوتر بين الأهلية الفردية والضبط المؤسسي قائماً ومتحركاً؛ لأن في انهيار أحد الطرفين فساداً حقيقياً للعملية التأويلية، لكن أن يكون هذا التوتر مُداراً بمعايير الأهلية العلمية والوجودية لا بمعايير القوة السياسية والنفوذ الاجتماعي.

والوجه الثالث هو وجه إشكالية الأهلية التأويلية في سياق التعدد الحضاري. فإذا كانت التأويلية الجديدة تُقرّر أن الأهلية التأويلية تستلزم الأهلية الوجودية بمعنى بلوغ المرتبة الوجودية المناسبة لإدراك الطبقات الأعظم من المعنى، فإن سؤالاً جوهرياً يطرح نفسه في سياق التعدد الحضاري: هل يستطيع المؤول من خارج التقليد — من تقليد حضاري مختلف — أن يبلغ الأهلية الوجودية المناسبة لتأويل نص من التقليد الآخر؟ وهل الأهلية الوجودية التي تُشترط للتأويل الأعظم أهلية يمكن اكتسابها من أي موضع حضاري أم هي مشروطة بالانتماء إلى التقليد الذي أنتج النص والعيش في كنفه؟

والإجابة التي تقترحها التأويلية الجديدة هنا لا تُعلق الباب أمام تأويل المؤول الخارجي بل تُقيّد هذا التأويل بالاعتراف بحدوده: المؤول الخارجي يستطيع أن يُقدّم قراءةً مشروعةً للنص من الخارج لكنه لا يدّعي الوصول إلى ما لا يصله إلا من هو في كنف التقليد

وعاش في فضائه الوجودي واستمد أهليته الوجودية من ينابيعه الحية. فهناك تأويل مشروع من الخارج وهناك تأويل مشروع من الداخل وبينهما فارق في العمق لا في المشروعية المبدئية — وهذا الفارق يُوجب على المؤول الخارجي أن يُقرّ بما لا يصله ويعترف بأن ثمة طبقات من المعنى لا تُتاح إلا لمن بلغ الأهلية الوجودية التي تستلزم الانتماء والعيش والتزكية داخل التقليد. وهذا الاعتراف ليس إقصاءً للمؤول الخارجي بل تحريراً له من ادعاء ما لا يملك وتحريراً للنص من الإخضاع لتأويل يدعي الإحاطة بما لا يستطيع الإحاطة به.

وتتجلى الأهمية الكبرى لهذه النظرية في الأهلية التأويلية حين نُطبّقها على ما رصده هذا الكتاب من إشكاليات في تطبيق الهيرمينوطيقا الغربية على القرآن الكريم والتراث الإسلامي. فما يُنقص مشروع (أبو زيد) ليس الأهلية العلمية — فهو عالم متمكن من أدوات التحليل اللغوي والمنهج التاريخي — بل الاعتراف بأن الأهلية العلمية وحدها لا تُؤهل للتأويل الأعظم، وأن الإطار الهيرمينوطيقي الغربي الذي استعاره لا يوفر البديل الكافي عن الأهلية الوجودية التي يُشترطها التراث في مؤول نصوصه الكبرى. وما يُنقص الاستشراق الغربي في كل صوره — كلاسيكياً كان أم ما بعد كولونيالياً — ليس حسن النية ولا الإتقان المنهجي، بل الاعتراف بأن ثمة طبقات من المعنى في التراث

الإسلامي لا يصلها إلا من عاش في كنف هذا التراث وبلغ من الأهلية الوجودية ما يُتيح استقباله — وهذا الاعتراف يستلزم من الهيرمينوطيقا الغربية تواضعاً معرفياً حقيقياً لا تزال تفتقر إليه.

وخلاصة ما تُقدّمه نظرية الأهلية التأويلية للتأويلية الجديدة هو إعادة رسم العلاقة بين العلم والوجود والسلطة في التأويل: فالعلم شرط ضروري لكنه لا يكفي، والسلطة المؤسسية ضابط مشروع لكنها لا تحتكر، والوجود المتزكي المتهبى هو ما يُتيح الفهم الأعمق الذي لا يُنجزه العلم وحده ولا تُجزئه المؤسسة وحدها، بل يتحقق في التلاقي بين الأهلية الحقيقية والانفتاح الوجودي والموضع التراثي الذي يُتيح ينباع المعنى أن تجري في المؤول بما يجعله موضعاً للتجلي لا مجرد أداة للتحليل.

ثالثاً: خطوط عملية لحوار تأويلي كوني

بلغنا في هذا المبحث نقطة لا يكفي فيها التأسيس النظري وحده — وإن كان هذا التأسيس ضرورياً لا غنى عنه — إذ إن كل نظرية في التأويل تقف عند حدود إمكانياتها ما لم تمتد إلى أرض الممارسة الفعلية وتُترجم مبادئها إلى خطوط عملية قابلة للتطبيق. فالتأويلية الجديدة التي طرحت أسسها الفلسفية في القسم السابق لا تكمل

مشروعها بمجرد إثبات أن الفهم الإنساني أعمق مما رأته الهيرمينوطيقا الغربية وأن التراث التأويلي الإسلامي يُقدّم موارد فلسفية حقيقية لبناء بديل أصيل — بل تستكمل مشروعها حين تُجيب عن السؤال الأكثر إلحاحًا في الراهن الحضاري: كيف يجري الحوار التأويلي الحقيقي بين التقاليد الإنسانية الكبرى في زمن أصبحت فيه هذه التقاليد أكثر تداخلًا وأشد حاجةً إلى فهم متبادل من أي وقت مضى؟

فالعالم الذي نعيش فيه عالم لا يُتيح لأي تقليد حضاري كبير أن يعيش في عزلة تأويلية — أي أن يؤوّل نصوصه وتجاربه بمعزل عن الأسئلة التي يطرحها الآخر ودون أن يستجيب للتحديات التي يرفعها. فالتقليد الإسلامي يعيش اليوم في تقاطع مستمر مع التقليد الغربي بكل إرثه الفلسفي والعلمي والسياسي، ومع تقاليد إنسانية أخرى كثيرة تطرح أسئلة لا يستطيع أي تقليد تجاهلها. والحوار بين هذه التقاليد لا مناص منه — لكنه حوار يمكن أن يجري على مستويين مختلفين جذريًا: إما أن يجري على مستوى الاستيعاب والإخضاع حيث يُدرج التقليد الأقوى مؤسسيًا التقاليد الأخرى في إطاره وأسئلته ومعاييرها، وإما أن يجري على مستوى الندية والتكافؤ حيث يُنصف كل تقليد في أصالته ويُتاح له المساهمة بما هو خاص به في بناء فهم إنساني مشترك لا يملكه أحد وحده.

وهذا القسم لا يدّعي تقديم الخطة التفصيلية الكاملة لهذا الحوار — فهذا مشروع يتجاوز ما يستطيع كتاب واحد إنجازه — بل يُقدّم الخطوط الكبرى التي ينبغي أن تُوطّر هذا الحوار وتُحدد شروطه وآفاقه: التعددية التأويلية بوصفها موقفًا فلسفيًا لا نسبيّة فكرية، والحوار بين التقاليد بوصفه شرطًا للفهم لا مجرد ترفّ أكاديميّا، والاعتراف بالآخر التأويلي شريكًا لا موضوعًا بوصفه الشرط الخُلقي والمعرفي الأول لكل حوار يدّعي الجدية والأمانة. وهذه الخطوط الثلاثة متشابكة ومتكاملة لا يفهم أي منها بمعزل عن الآخرين ولا يُطبّق واحد منها دون أن يستلزم الآخرين — وهي معًا تُشكّل ملامح الأفق الذي يُريد هذا الكتاب أن يفتحه لا أن يُغلقه.

١ - التعددية التأويلية لا النسبية المطلقة

أول ما ينبغي تحديده بدقة قبل الخوض في مضمون هذه النقطة هو التمييز بين مفهومين كثيرًا ما يُخلط بينهما في النقاش الفلسفي المعاصر حتى يكاد أحدهما يُذاب في الآخر: التعددية التأويلية والنسبية المطلقة. فكل من يُنادي بالتعدد في التأويل لا يُنادي بالضرورة بالنسبية، وكل من يرفض النسبية لا يُنادي بالضرورة باحتكار المعنى. والخلط بين الموقفين أنتج في الفلسفة المعاصرة استقطابًا ثنائيًا زائفًا جعل كثيرًا

من المفكرين يختارون بين نسبية تُساوي كل التأويلات وبين احتكار يحصر المعنى في تأويل واحد — وكلا الخيارين فاسد فلسفياً وضار حضارياً. فالنسبية المطلقة تُفضي إلى فوضى تأويلية لا يمكن فيها التمييز بين التأويل الذي يخدم الحقيقة والتأويل الذي يخدم الهوى، والاحتكار يُفضي إلى استبداد تأويلي يُسكت الأصوات المغيرة باسم المعنى الصحيح الوحيد. والتأويلية الجديدة ترفض كلا الخيارين وتُقدّم ما هو أصعب منهما وأكثر أمانة: التعددية التأويلية المضبوطة بمعايير حقيقية لا تنفي التعدد ولا تُجيز كل تأويل.

فما الذي تعنيه التعددية التأويلية في هذا السياق؟ تعني في أولى دلالاتها الاعتراف بأن النص — لا سيما النص الكبير الذي يخاطب التجربة الإنسانية في أبعادها العميقة — يحمل من فائض المعنى ما يتجاوز ما يستطيع أي تأويل واحد استيفاءه. وهذا الفائض ليس دليلاً على غموض النص أو قصور مؤلّيه بل دليل على ثرائه الأصيل: فالنص الذي لا يُستنفد بقراءة نص حيّ يتجدد مع كل لقاء ومع كل موضع وجودي جديد يُقبل عليه. وقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن التراث التأويلي الإسلامي يُفسّر هذا الفائض بنظرية وجودية أعمق من التفسير الريكوري: ليس فائض المعنى ناتجاً من بنية اللغة وفاعلية القارئ فحسب بل من تفاوت مراتب الوجود التي تُتيح لكل مرتبة أن

تُدرك من المعنى ما يتناسب مع عمقها الوجودي. وهذا التفسير يُعطي فائض المعنى أساسًا أنطولوجيًا لا مجرد أساس لساني أو تأويلي.

لكن الاعتراف بفائض المعنى وتعدد التأويلات لا يعني الاعتراف بتساوي التأويلات. وهنا يكمن الفارق الجوهرى بين التعددية التأويلية والنسبية المطلقة: التعددية تُقرّ بأن ثمة تأويلات مشروعة متعددة يصح الأخذ بأي منها مع الاعتراف بمشروعية الآخرين، وفي الوقت ذاته تُقرّ أن ليس كل تأويل مشروعًا وأن بعض التأويلات متعسّفة تنبغي مجادلتها والرد عليها بمعايير فلسفية جادة. والفارق بين التأويل المشروع والتأويل المتعسّف ليس فارقًا تحكميًا يُقرّه صاحب السلطة المؤسسية ولا فارقًا إجرائيًا يُقرّه صحة المنهج المستخدم بل فارقًا تحكمه معايير حقيقية تتقاطع عند ثلاثة محاور: المحور الأول هو انسجام التأويل مع المعيار الغائي الذي تناولناه في النقطة السابقة — أي مع المقاصد الكبرى التي جاء النص لتحقيقها — فكل تأويل يخدم هذه المقاصد ويتحرك في أفقها تأويل مشروع وإن اختلف في تفاصيله مع تأويلات أخرى مشروعة. والمحور الثاني هو انسجام التأويل مع بنية النص الداخلية — أي أن يكون ما يُقوله التأويل محتملاً بصورة ما في اللفظ أو في السياق أو في الأفق الدلالي للنص ولا يُسقط عليه من خارجه ما لا تحتمله بنيته. والمحور الثالث هو انسجام التأويل مع

الأهلية الوجودية التي تناولناها — أي أن يصدر التأويل عن موضع وجودي تتوفر فيه الأهلية العلمية والتزكوية اللازمة للمستوى التأويلي الذي يدّعيه.

وهذه المحاور الثلاثة لا تُنتج تأويلاً واحداً صحيحاً تُنفى بموجبه كل التأويلات الأخرى بل تُنتج مساحةً تأويليةً ذات حدود: داخل هذه المساحة تعدد التأويلات وتتنوع وتتجادل بصورة مشروعة، وخارجها يكون التأويل متعسفًا ينبغي الرد عليه بالحجة لا السكوت عنه باسم احترام التعدد. وهذه المساحة ذات الحدود هي ما يُميّز التعددية التأويلية التي تُقترحها هذه التأويلية الجديدة من النسبية التي تُلغي الحدود ومن الاحتكار الذي يُلغي التعدد داخلها.

وللتعددية التأويلية المقترحة هنا بُعد ثانٍ يتجاوز المسألة المنهجية إلى المسألة الحضارية: فهي لا تُنادي بالتعدد داخل التقليد الواحد فحسب بل بالتعدد بين التقاليد المختلفة. فإذا كانت التعددية داخل التقليد الواحد تعني الاعتراف بأن للنص الواحد تأويلات مشروعة متعددة داخل التقليد الذي أنتجه، فإن التعددية بين التقاليد تعني الاعتراف بأن التقاليد الإنسانية الكبرى تُقدّم إجاباتٍ متعددة ومتكافئة في المشروعية المبدئية عن أسئلة الفهم والمعنى والوجود لا تُختزل إجاباتٍ منها في إجاباتٍ أخرى ولا تلغيها. والاعتراف بهذه التعددية البينية لا يعني الاعتراف بأن

كل إجابة صحيحة بالقدر ذاته بل يعني الاعتراف بأن لكل تقليد موضعه الخاص في الخريطة الإنسانية الكبرى، وأن إقصاء أي منها لا يُفقر هذا التقليد وحده بل يُفقر الحوار الإنساني كله.

وما يجعل هذا البُعد الحضاري للتعددية التأويلية راهناً وملحاً هو أن الفوضى الهيرمينوطيقية التي وصفها هذا الكتاب ليست مجرد فوضى أكاديمية في النقاشات الفلسفية، بل فوضى حضارية تمتد آثارها إلى كيفية تعامل الثقافات مع بعضها، وإلى كيفية قراءة كل تقليد لثقافته، وإلى كيفية الحكم على التأويلات المتنازع عليها في الفضاء العام.

فحين تُهيمن هيرمينوطيقا واحدة بادعاء الكونية، تُنتج ثقافةً تأويليةً أحادية تُضيّق الأفق الإنساني المشترك وتُفقر الحوار الحضاري حتى يتحول من حوار حقيقي بين متكافئين إلى حوار مُزيّف يُلبس الإخضاع لباس التفاهم. وحين تسود النسبية المطلقة بحجة الاحترام المتبادل، تُنتج فوضى لا تتيح التمييز بين التأويل الذي يخدم الكرامة الإنسانية والتأويل الذي يُهدرها ويُسخّر النص أداةً للقمع باسم التعدد المشروع.

وبين هذين الشريّن تقف التعددية التأويلية المضبوطة بمعايير حقيقية بوصفها الموقف الفلسفي الوحيد الذي يُنصف التنوع الإنساني دون أن يتخلى عن إمكانية الحكم على ما يستحق الحكم والتمييز في ما يستحق التمييز.

وخلاصة ما تعنيه التعددية التأويلية في هذا السياق هو موقف فلسفي مركّب يجمع بين الاعتراف والضبط: اعتراف بأن المعنى أغنى من أن يحتكره تأويل واحد، وأن التقاليد الإنسانية متعددة في أفقها التأويلي ومتكافئة في مشروعيتها المبدئية، وضبط بمعايير حقيقية تُميّز داخل هذا التعدد بين ما هو مشروع فعلاً وما هو تعسّف يتلبّس ثوب التعدد. وهذا الجمع بين الاعتراف والضبط هو ما يجعل التعددية التأويلية موقفاً أصعب من النسبية ومن الاحتكار معاً — لأنه يرفض الراحة السهلة التي يُوفّرها كل منهما: راحة إلغاء المعايير أو راحة احتكارها — ويُقدّم بدلاً منها مسؤولية فلسفية حقيقية: مسؤولية التمييز والحكم في ظل الاعتراف بالتعدد لا بعد إلغائه.

٢ - الحوار بين التقاليد شرطٌ للفهم

هناك وهم راسخ في بعض تيارات الفكر التقليدي — الإسلامي وغيره — يرى في الحوار مع التقاليد الأخرى خطراً على الهوية يستوجب الحذر والانكفاء. وثمة وهم مقابل راسخ في بعض تيارات الفكر الحداثي يرى في هذا الحوار حلاً سهلاً يكفي فيه أن تلتقي التقاليد في الفضاء العام وتبادل المصطلحات وتتوافق على الصيغ المشتركة حتى يتحقق التفاهم الإنساني المنشود. وكلا الوهمين يُخطئ

ما هو أصيل في طبيعة الحوار التأويلي الحقيقي: فالأول يظن أن الهوية تُصان بالإغلاق، بينما الهوية الحقيقية تتعمق وتتجذّر بالحوار لا بالعزلة، والثاني يظن أن الحوار السطحي السهل يُعني عن الحوار العميق الصعب، بينما الأول يُوهم بالتفاهم ويُبقي على سوء الفهم في الأعماق.

وما تُقدّمه التأويلية الجديدة هو موقف مختلف جذريًا من طبيعة الحوار بين التقاليد: ليس الحوار ترفًا أكاديميًا يُمارَس في المؤتمرات، ولا خطرًا على الهوية ينبغي تجنبه، ولا صيغةً تسوية يُرضى بها لتجاوز الخلافات — بل الحوار الحقيقي بين التقاليد شرط معرفي لا غنى عنه لأي تقليد يُريد فهم نفسه فهمًا حقيقيًا، لا مجرد فهم ذاتي يعكس مسبقاته ويكرّس حدوده دون أن يدرك أنها حدود. فالتقليد الذي لا يُحاور تقاليد أخرى يُخاطر بأن يُقدّم ما هو خاص به بوصفه كونيًا، وما هو تاريخي بوصفه أصيلًا، وما هو مشروط بوصفه مطلقًا — وهذا بالضبط ما انتقده هذا الكتاب في الهيرمينوطيقا الغربية حين جعلت من أفقها الخاص الأفق الإنساني الكوني.

والحجة التي تدعم هذا الموقف ليست مجرد حجة خُلُقِيّة تدعو إلى احترام الآخر — وإن كانت الأخلاق تُوجبه — بل هي حجة معرفية صارمة: التقليد يفهم نفسه بصورة أعمق وأكثر أمانةً حين يرى نفسه من

الخارج بعيون الآخر المختلف. فما يبدو بديهيًا من الداخل كثيرًا ما يكشف الحوار مع الخارج أنه افتراض لا برهان عليه، وما يبدو كونيًا من داخل التقليد كثيرًا ما يكشف لقاء الآخر أنه خاص يعكس السياق التاريخي الخاص للتقليد لا طبيعة الأشياء في ذاتها. وهذا الكشف — الذي لا يمكن الوصول إليه بمجرد التأمل الداخلي في التقليد مهما بلغ هذا التأمل من العمق والجدية — هو ما يجعل الحوار مع الآخر شرطًا معرفيًا لا مجرد فضيلة خُلُقِيَّة. فالتقليد الإسلامي حين يُحاور التقليد الغربي لا يُقدِّم له معروفًا ولا يتلقى منه منَّةً، بل يُنجز في هذا الحوار جزءًا من مهمة فهم نفسه التي لا تكتمل بمعزل عن هذا الحوار.

لكنَّ الحوار الذي تدعو إليه التأويلية الجديدة ليس أي حوار، بل حوار ذو شروط حقيقية تُميِّزه من صور الحوار الزائف التي كثيرًا ما تُحتجَّ بها المركزية الحضارية لإضفاء الشرعية على ما هو في حقيقته إخضاع. والشروط التي تُحدد الحوار الحقيقي وتُميِّزه من صوره الزائفة ثلاثة كبرى يستلزم بعضها بعضًا.

الشرط الأول هو شرط التكافؤ الابتدائي: أي أن يبدأ الحوار من الاعتراف بأن كلا الطرفين يحملان إسهامًا حقيقيًا في الفهم الإنساني، وأن لا طرف يملك قبل الحوار الحقيقة الكاملة التي على الآخر قبولها. وهذا الشرط ينقض بصورة مباشرة النموذج السائد الذي يجري

فيه الحوار بين الحضارات في الأوساط الأكاديمية المعاصرة: حوار يُحدد فيه التقليد الغربي بمؤسساته وأدواته ومصطلحاته أجندة الحوار وأسئلته ومعاييرَه، ثم يدعو التقاليد الأخرى إلى المشاركة في حوار شروطه محددة سلفًا. فالتكافؤ الابتدائي لا يعني التساوي في كل شيء — فالتقاليد تتفاوت في قدراتها على بعض الأسئلة كما تتفاوت في مساهماتها في بعض الميادين — بل يعني التساوي في الحق الابتدائي في تحديد أسئلة الحوار وفي رفض الأسئلة التي لا تنبثق من الحاجة المشتركة، بل من أجندة طرف واحد يُريد فرضها على الآخر.

والشرط الثاني هو شرط الاستعداد للتحوّل: أي أن يدخل كل طرف في الحوار مستعدًّا لأن يخرج منه مختلفًا بصورة ما عما كان حين دخل. فالحوار الذي يدخله أحد الطرفين مُحصَّنًا بقناعاته من البداية إلى النهاية، ولا يُريد منه إلا تأكيد ما يعتقدُه، ليس حوارًا، بل مناظرة يُريد أحد طرفيها الانتصار على الآخر. والتحوّل الذي يُشترط هنا لا يعني التخلي عن الهوية والذوبان في الآخر — فهذا ليس حوارًا، بل استيعابًا — بل يعني الانفتاح على إمكانية أن يعمّق الحوار فهم كل طرف لتراثه الخاص، ويُزيح عنه مسبقات ما كان يُدركها بوصفها مسبقات لولا مواجهة الآخر المختلف. فالتقليد الإسلامي حين يُحاوِر التقليد الغربي المشبع بأسئلة الحداثة والنقد التاريخي لا يخسر هويته، بل قد يُدرك

من خلال هذا الحوار أبعاداً في تراثه ظلت مطمورة تحت طبقات التقليد المتكلس — وهذا الإدراك ليس خسارةً بل إحياء. والتقليد الغربي حين يُحاور التأويلية الإسلامية الجادة لا يُقوّض مشروعه، بل قد يُدرك من خلال هذا الحوار حدوداً في مفاهيمه ظل يظنها كونيةً حتى أثبت الحوار أنها تاريخية خاصة.

والشرط الثالث هو شرط الأمانة للاختلاف: أي ألا يسعى الحوار إلى إذابة الاختلافات الحقيقية في توافق مصطنع يُرضي طرفيه بتسمية الاتفاق حيث لا اتفاق. فمن أكثر ما يُفسد الحوار بين التقاليد في الممارسة الفعلية هو ذلك الميل إلى التسرع في إعلان التشابه وادعاء أن كل التقاليد تقول في نهاية المطاف الشيء ذاته بطرق مختلفة — فهذا الادعاء يُجهز على الحوار قبل أن يبدأ لأنه يُلغي التعدد الحقيقي الذي يجعل الحوار ضرورياً. فبعض الاختلافات بين التقاليد اختلافات حقيقية عميقة تعكس رؤى مغايرة لطبيعة الوجود والإنسان والمعنى — ولا تُحل هذه الاختلافات بإعلان التشابه ولا بالتوافق على صياغات مشتركة تُخفي التباين تحت اللغة العامة. والأمانة للاختلاف تعني الاستعداد للجلوس مع الاختلاف الحقيقي والتأمل فيه والتعلم منه دون السعي المتسرع إلى تجاوزه نحو توافق مريح — فالحوار الذي يُتيح الاختلاف الحقيقي أن يظهر ويُعاش ويُفكر فيه أعمق نفعاً وأصدق

معرفةً من الحوار الذي يُنهي نفسه في توافق سطحي يُطمئن الطرفين دون أن يُثري فهمهما.

وما يُعطي هذه الشروط الثلاثة ثقلها الفلسفي الحقيقي هو أنها ليست شروطاً تحكمية يختارها هذا الكتاب اختياراً اعتباطياً، بل هي مستخلصة مما تُثبته نظرية التأويل ذاتها: فإذا كان الفهم يجري في أفق ولا يتجاوزه إلا بالمواجهة مع أفق آخر مختلف — كما أثبت (غادامير) في أفضل ما في مشروعه — فإن التكافؤ الابتدائي شرط لحوار لا يُعيد إنتاج الأفق المهيمن بدلاً من تجاوزه. وإذا كان الفهم الحقيقي يُنتج تحولاً وجودياً لا مجرد معرفة تقنية — كما تُثبته التأويلية الإسلامية في أعمق تجلياتها — فإن الاستعداد للتحول شرط لحوار يُنجز فهمًا حقيقيًا لا مجرد تبادل معلومات. وإذا كان التأويل المشروع يستلزم الأمانة للنص والأمانة للآخر في أصالته — كما تُقرّره التأويلية الجديدة في مبادئها — فإن الأمانة للاختلاف شرط لحوار لا يخون الطرفين بتوافق مصطنع على حساب ما هو حقيقي في كل منهما.

وخلاصة ما يعنيه جعل الحوار بين التقاليد شرطاً للفهم لا عائقاً أمامه هو قلب الصورة الشائعة لعلاقة الهوية بالحوار: فالهوية لا تُصان بالإغلاق ولا تُهدّد بالحوار الحقيقي، بل هي تتعمق وتتجدّر وتكتشف إمكانياتها المطمورة من خلال مواجهة الآخر المختلف مواجهةً أمينة

تحتزم شروط الحوار الحقيقي. والتقليد الذي يرفض الحوار خوفًا على هويته يُثبت بهذا الرفض أن هويته هشة لا راسخة — لأن الهوية الراسخة هي التي تستطيع الدخول في الحوار الأشد تحديًا وتخرج منه أكثر وضوحًا وأعظم فهمًا لما هو أصيل فيها وما هو عرضي يمكن التخلي عنه دون خسارة.

٣ - الاعتراف بالآخر التأويلي شريكًا لا موضوعًا

يصل هذا الكتاب في هذه النقطة إلى ما يمكن وصفه بقلب المشروع وروحه: الاعتراف بالآخر التأويلي شريكًا لا موضوعًا. فكل ما تقدم — من نقد المركزية الغربية إلى عرض التراث التأويلي الإسلامي إلى طرح الأسس الفلسفية للتأويلية الجديدة إلى الدعوة إلى التعددية التأويلية والحوار المتكافئ — كل هذا يصبّ في نهاية المطاف في هذا الاعتراف ويستمد منه معناه الكامل. فالاعتراف بالآخر شريكًا لا موضوعًا ليس مطلبًا خُلقيًا مُضافًا إلى المشروع التأويلي من خارجه، بل هو شرطه المعرفي الأول والأخير: لأن التأويلية التي لا تعترف بالآخر شريكًا في إنتاج الفهم لا تُنتج فهمًا حقيقيًا، بل تُنتج صدىً لما تحمله الذات من مسبقات يعود إليها مُلبسًا ثوب الفهم.

وهذا الاعتراف الذي تدعو إليه التأويلية الجديدة يختلف عن ذلك

الاعتراف الشكلي السائد في الخطاب الأكاديمي المعاصر الذي يُقرّ بوجود التقاليد الأخرى ويُدرجها في قوائم التنوع الثقافي ثم يُعاملها في الممارسة الفعلية بوصفها موضوعات للدراسة لا أطرافاً في الحوار. فالفارق بين الاعتراف الشكلي والاعتراف الحقيقي هو بالضبط الفارق بين الموضوع والشريك: الموضوع يُدرَس ويُحلَّل ويُفسَّر من موضع خارجي لا يُعطيه حق الاعتراض على القراءة التي تُقدَّم عنه، أما الشريك فيحمل صوتاً مستقلاً وأفقاً خاصاً وإسهاماً لا يُختزل في ما يستطيع الطرف الآخر استيعابه من موضعه — وإدراج هذا الصوت في الحوار يُغيّر الحوار ذاته لا مجرد يُثريه.

والاعتراف بالآخر التأويلي شريكاً يستلزم على المستوى العملي تحولات جوهرية في كيفية ممارسة التأويل وفي كيفية بناء الخريطة التأويلية الإنسانية الكبرى، تحولات لا تُنجزها إعادة توزيع الصفحات في الكتب الأكاديمية بل تُنجزها إعادة رسم الأسس التي تُؤطّر الممارسة التأويلية في مستوياتها العميقة. وهذه التحولات تتجلى في ثلاثة مستويات متميزة ومتشابكة يُكمل بعضها بعضاً ولا يُفهم أي منها بمعزل عن الآخرين.

المستوى الأول هو مستوى الاعتراف المعرفي: وهو ما يعني الاعتراف بأن الآخر التأويلي يمنحنا وعياً أصيلاً بالفهم الإنساني، يعجز

عن إدراكه أي تقليد فكري يفتقر إلى فضيلة الإنصات والإصغاء إليه. وهذا الاعتراف المعرفي يختلف عن الاعتراف الثقافي بوجود تقاليد متنوعة — فالتنوع الثقافي يُدرج التقاليد الأخرى موضوعات للاهتمام والدراسة، بينما الاعتراف المعرفي يُدرجها مصادر للمعرفة. فحين يعترف التقليد الغربي بأن التأويلية الإسلامية في عمقها الفلسفي — في نظريتها عن طبقات الوجود وعن الأهلية التأويلية وعن المعيار الغائي للفهم — تُقدّم معرفةً بالفهم الإنساني لا يملكها التقليد الغربي بأدواته الراهنة، فإن هذا الاعتراف يُغيّر موضع الآخر في الخريطة التأويلية من موضع المُدرّس إلى موضع المُتعلّم منه. وهذا التغيير في الموضوع ليس إعلاناً خطابياً بل تحولاً عملياً في كيفية بناء النظريات التأويلية: فبدلاً من أن تُبنى النظرية من داخل التقليد الغربي ثم تُختبر على نماذج من التقاليد الأخرى، تُبنى من الحوار الحقيقي بين التقاليد بما يجعل كلاً منها مصدراً للمفاهيم لا ميداناً للتطبيق.

والمستوى الثاني هو مستوى الاعتراف الخُلقي: أي الاعتراف بأن لآخر التأويلي حقاً في تأويل نصوصه بأدواته الخاصة ومن داخل أفقه الخاص دون أن يُخضع لمعايير وُضعت بمعزل عنه. وهذا الاعتراف الخُلقي ينبثق من مبدأ فلسفي عميق: أن النص ليس ملكاً لمن يؤوّله، بل أمانة يحملها المؤوّل، وأمانة النص تستلزم الأمانة للتقليد الذي أنتجه

وللأفق الوجودي الذي يتجلى فيه معناه الأصيل. فالنص القرآني الذي جاء في سياق تقليد بعينه وتُشكّل معناه الأعماق في هذا السياق يستحق أن يُؤوّل أولاً من داخل هذا السياق وأن يُعطى صوته المستقل قبل أن يُخضع لتأويل خارجي يدّعي الوصول إليه. وهذا لا يُلغي إمكانية التأويل الخارجي بل يُقيّده بالاعتراف بأن ثمة طبقات من المعنى لا يُتاح الوصول إليها إلا من الداخل، وأن التأويل الخارجي، حتى حين يكون مشروعاً، يبقى تأويلاً جزئياً لا يُغني عن التأويل الداخلي.

وما يجعل هذا الاعتراف الخُلقي ذا أهمية عملية بالغة هو أنه يُقرّر معياراً للتمييز بين نوعين من التأويل الخارجي: التأويل الخارجي الذي يعترف بحدوده ويُقدّم نفسه قراءةً من موضع محدد تُثري الحوار دون ادعاء الاستيفاء — وهذا تأويل مشروع ومفيد — والتأويل الخارجي الذي يدّعي الإحاطة الكاملة بما في النص ويتجاهل ما لا تصله أدواته ويُقدّم قراءته بديلاً عن القراءة الداخلية لا مُكمّلاً لها — وهذا هو الاستيعاب التأويلي الذي انتقده هذا الكتاب في مواضع متعددة. والفارق بين النوعين هو فارق الاعتراف بالحد: من يعرف حدود قراءته ويُعلنها شريك حقيقي في الحوار، ومن يتجاهل هذه الحدود ويدّعي ما لا يُتيحه موضعه يُحوّل الحوار إلى استيعاب مُقنّع.

والمستوى الثالث هو مستوى الاعتراف الوجودي: أي الاعتراف بأن

الآخر التأويلي يعيش في أفق وجودي مختلف يُنتج فهمًا لا يُختزل في الفهم الذي يُنتجه الأفق الآخر مهما بلغ من العمق والشمول. وهذا الاعتراف الوجودي هو الأعمق والأصعب لأنه يتجاوز الاعتراف المعرفي والخُلقي إلى ما هو أشمل منهما: الاعتراف بأن الوجود الإنساني متعدد الأفق الوجودية تعددًا حقيقيًا لا يُختزل في أفق واحد مهما ادّعى الكونية. فالإنسان الذي يعيش في كنف تقليد روحي يُشكّل علاقته بالوجود وبالمعنى وبالأخر بصورة مغايرة للإنسان الذي يعيش في كنف تقليد علماني حداثي — وهذا الاختلاف ليس مجرد اختلاف ثقافي سطحي يزول بالتثقيف المتبادل، بل اختلاف في طريقة الكون في العالم والانفتاح على المعنى وتلقّي ما ينكشف من الحقيقة. والاعتراف الوجودي بهذا الاختلاف يستلزم من كل طرف في الحوار أن يدرك أن ما يبدو له بديهيًا من موضعه الوجودي قد لا يكون كذلك من موضع الآخر — وأن هذا الاختلاف في البداهة ليس دليلًا على قصور أحد الطرفين، بل على تعدد الأفق الوجودية التي تُتيح رؤية مختلفة لحقيقة واحدة.

وما يجعل هذه المستويات الثلاثة — المعرفي والخُلقي والوجودي — تُشكّل في مجموعها برنامجًا حقيقيًا للاعتراف بالآخر التأويلي شريكًا هو أنها تتكامل في منظومة واحدة: الاعتراف المعرفي يُتيح للآخر أن

يكون مصدرًا للمفاهيم لا موضوعًا للتطبيق، والاعتراف الخُلقي يُتيح للآخر أن يؤوّل نصوصه من الداخل قبل أن يُخضع لتأويل خارجي، والاعتراف الوجودي يُتيح لأفق الآخر الوجودي أن يكون أفقًا له حقه في الوجود والتأثير في الخريطة التأويلية الكونية. ودون أي واحد من هذه المستويات الثلاثة يبقى الاعتراف ناقصًا: الاعتراف المعرفي دون الخُلقي يُنتج استيعابًا معرفيًا يأخذ من الآخر ما يُفيده دون أن يعترف بحق الآخر في تأويل نفسه، والاعتراف الخُلقي دون الوجودي يُنتج احترامًا رسميًا لا يُغيّر في حقيقة الخريطة التأويلية شيئًا، والاعتراف الوجودي دون المعرفي يُنتج اعترافًا بالتعدد دون الانخراط الحقيقي في ما يُقدّمه هذا التعدد من معرفة.

وحين يتحقق هذا الاعتراف الثلاثي الأبعاد — المعرفي والخُلقي والوجودي — في الممارسة التأويلية الفعلية، فإن الخريطة التأويلية الإنسانية تتغير تغييرًا حقيقيًا: لا يبقى فيها مركز واحد يُصدر المعايير وهوامش تتلقاها، بل تتشكّل من شبكة من الأفق المتحاور التي يُسهّم كلّ منها بما هو أصيل فيه في بناء فهم إنساني مشترك لا يملكه أحد ولا يحتكره تقليد. وهذه الخريطة الجديدة هي ما يعنيه هذا الكتاب حين يتحدث عن تأويلية ما بعد مركزية: ليست تأويليةً تُلغي المراكز، بل تأويليةً تُحوّل المركز الواحد المُحتكر إلى مراكز متعددة متحاور لا

يوجد بينها مركز يدّعي فوق الجميع ولا هامش يُقبل بأن يظل دائماً في الأطراف. وهذا التحوّل ليس ترفاً فلسفياً، بل ضرورة حضارية يفرضها الراهن الذي صارت فيه التقاليد الإنسانية الكبرى أكثر تداخلاً وأشد حاجةً إلى فهم متبادل حقيقي من أي وقت مضى في تاريخ الإنسانية الطويل.

وهنا يصل هذا الكتاب إلى نهاية ما استطاع طرحه — لا لأن الموضوع قد استُنفد، بل لأن ما طُرح كان تمهيداً لا نهايةً: تمهيد الأرضية لحوار تأويلي كوني لا يزال في بداياته ويستلزم من كل التقاليد الكبرى ما لم تُقدّمه بعد من الانفتاح الحقيقي والاستعداد للتعلم والجرأة على مراجعة ما ظنّ كلّ منها أنه بديهي. وما كان الكتاب يُريد قوله طوال صفحاته هو في نهاية المطاف شيء واحد بصور متعددة: أن الفوضى الهيرمينوطيقية ليست فوضى في النظريات وحسب، بل فوضى في المواضيع — فوضى ناتجة من تقاليد تقف في غير موضعها: مركز يتوسع في غير حقه وهوامش تُقصى من حقها، وآخر يُبحث عنه موضوعاً في حين ينتظر أن يُعترف به شريكاً. وتجاوز هذه الفوضى لا يبدأ بنظرية جديدة بل باعتراف قديم ظل مؤجّلاً: أن الفهم الإنساني أوسع من أن يحتويه تقليد واحد وأن الحقيقة — مهما تعددت مساراتها — لا تُودّع في بيت واحد.

خاتمة

آفاق لتأويلية خارج المركز

حين يبلغ القارئ هذه الصفحة الأخيرة، فإنّه يقف على عتبة. فالكتاب الذي حمله بين يديه ظلّ — في عمق مقصده — كتاباً عن سؤال أقدم من الهيرمينوطيقا وأوسع منها، وإن اتّخذ من الهيرمينوطيقا موضوعاً يعالجه وميداناً يمارس فيه نقده: سؤال مَنْ يملك الحقّ في الفهم، وبأيّ شرعيةٍ يرتقي تقليدٌ بعينه إلى منصّة الحكم فيقرّر صورة الفهم الحقّ وصورة الفهم الزائف، وما الذي يمنح خريطةً ما صفّة الخريطة، وما الذي يبقى وراء حدودها لأنّ راسمها أقام تخومها عند منتهى بصره، فاتّسع لما رآه، وأبقى ما وراءه لأفقٍ أرحبَ يسعه وفهمٍ آخرٍ يحتضنه.

وهذا السؤال — سؤال مَنْ يملك الفهم — يمسّ الوجود الحضاريّ لمجتمعات بأكملها حين تجد نفسها محكومةً بأدواتٍ صيغت في معزل عنها، ومُقومةً بمعاييرٍ وُلدت في غيابها، ومدعوةً إلى حوارٍ تتولّى جهةً واحدةً وضعَ شروطه ثمّ إعلانَ نتائجه فيما تُسمّيه تفاهماً إنسانياً مشتركاً. وما وجهه هذا الكتاب إلى الهيرمينوطيقا الغربية نقدٌ يُقرّ أولاً بعمقها الفلسفيّ الذي يعترف به كلّ منصف، ثمّ يتوجّه إلى ما يتجاوز هذا العمق: إلى الادّعاء بأنّ العمق وحده يُخوّل صاحبه الكلام باسم

الإنسانية جمعاء في مسألة الفهم. وهذا الادّعاء هو ما تُسمّيه هذه الصفحات الأخيرة بالفوضى الحقيقية: فوضى المواضع التي تسبق فوضى النظريات وتفوقها خطراً.

وأبقى ما يبقى بعد هذا الكتاب هو الأسئلة التي فتحها، أو التي أعادها إلى الواجهة في صورةٍ تفرض نفسها على كلّ نظرٍ من بعده. فسؤال ما يستلزمه الحوار التأويليّ الحقيقيّ بين التقاليد الإنسانية الكبرى وجد في هذه الصفحات خطوطه الأولى وحدها، وسؤال الأدوات المفهومية التي تُبنى لخدمة تأويليّة ما بعد مركزية بقي عند بداياته ينتظر من يُتمّه، وسؤال كيف يُترجم المعيار الغائيّ المقاصديّ من إطاره الأصوليّ الفقهيّ إلى نظرية فلسفيّة في التأويل قادرة على محاورة التقاليد الأخرى ظلّ معلّقاً يطلب من يُجيب عنه بما يستحق. وهذه الأسئلة المفتوحة علامةٌ عافيةٌ في الكتاب ودليلٌ حياةٍ فيه؛ فالكتاب الذي يُغلق أسئلته جميعاً ويسدّ آفاقه ينطفئ عند خاتمته، والكتاب الذي يبلغ خاتمته وقد تضاعفت أسئلته عمّا كانت عليه في فاتحته يستأنف ولادته من حيث ينتهي.

ولعلّ أشدّ ما يستوقف المتأمّل في المشهد الفكريّ الراهن أنّ الحاجة إلى ما يدعو إليه هذا الكتاب — تأويليّة ما بعد مركزية تُنصف التقاليد الإنسانية في تنوعها وتُتيح الحوار المتكافئ بينها — بلغت

من الإلحاح ذروةً تتجاوز كلَّ ما سبقها. فالعالم الذي نعيشه عالمٌ يتصاعد فيه الصراع بين الحضارات في مستوييه الظاهر والخفي، ويردُّ كثيرٌ من هذا الصراع في جذره إلى أصلٍ تأويليٍّ: صراعٌ على الحقِّ في الفهم، وعلى المعايير التي تُحكَّم في التأويلات، وعلى امتلاك الصوت المسموع في الخريطة الإنسانية الكبرى. والأزمات الحضارية الكبرى التي يحياها العالم الإسلامي — من أزمة الهوية إلى أزمة التجديد إلى أزمة العلاقة بالحدثة الغربية — أزماتٌ تأويليةٌ في جوهرها، أزماتٌ فهمٌ تجد حلَّها في ما يتجاوز السياسة والاقتصاد، وتستلزم قبل ذلك وضوحًا في السؤال التأويليِّ الأساس: كيف نقرأ نصوصنا وتراثنا من داخل أفقنا الخاصِّ قراءةً تجمع بين الرسوخ فيه والانفتاح به، فنُقيم فيه إقامةً تصون ذاتيتنا حين يتقدَّم أفقٌ آخر ينسب الكونية إلى نفسه؟

وما يمنح هذا السؤال أمله في الإجابة — على ضخامته وتعقيده — أنَّ التراث الذي يحمله المسلمون، وإن طلب قراءةً جادةً متجددةً وحوارًا حقيقيًّا مع الراهن، يضمّر في أعماقه من الموارد الفلسفية والتأويلية ما يُتيح هذه القراءة ويُغذّي هذا الحوار. فصدر الدين الشيرازيُّ وحيدر الآمليُّ وما طوّراه من تأويليةٍ وجوديةٍ عميقةٍ يخبئ في طياته خزائنَ تنتظر استثمارها، ويطلب من المشهد الفكريِّ الإسلاميِّ الراهن قراءةً تُوفّيه ما يستحقّه من الجدِّ والعمق. وعلم المقاصد بكلِّ ما يحمله

من إمكان لتقديم معيارٍ غائيٍّ للتأويل يتجاوز ما طرحته الهيرمينوطيقا الغربية يبقى أمامه طريقٌ يقطعه ليصير نظريةً فلسفيةً في التأويل جديدةً بالحضور في الحوار الإنساني الكبير. وعلوم القرآن بنظرياتها في طبقات المعنى وفي العلاقة بين الظاهر والباطن تُعرض في الغالب بوصفها أدوات تقنية تتنظر من يكشف فيها رؤيتها الفلسفية في الفهم؛ وفي إعادة قراءتها بوصفها نظريةً في التأويل إمكانٌ حقيقيٌّ يطلب من يرتاده ويبلغ به ما يستحق.

والأفق الذي يفتحه هذا الكتاب أفقٌ يدعو إلى السير نحوه بثباتٍ وصبرٍ ووعيٍّ بأن ما ينتظر عند منتهى هذا السير أفقٌ آخرٌ أوسعُ منه وأكثرُ إشراقاً، يتجدد كلما بلغ ويتراجع مداه كلما اقترب السائر منه، فيظل السير ولادةً متصلةً وغايةً تتجدد. وهذه الدعوة إلى السير تتسع لكل قارئٍ يؤمن بأن الفهم الإنساني أوسعُ من أن يحتويه تقليدٌ واحدٌ مهما عظم، وأن الحقيقة أسخى من أن تُقيم في بيتٍ واحدٍ تُعلق دونه أبوابها، فهي تبسط ضيافتها لكل طارقٍ يقصدها، ولكل راحلٍ يسعى إليها من أي دار أقبل.

وما يبقى بعد هذه الصفحة الأخيرة هو ما كان حاضراً قبل الصفحة الأولى: السؤال. وهو سؤالٌ تحوّل — ولو قليلاً — في طريقة طرحه؛ فبعد أن كان يسأل: ما الهيرمينوطيقا الصحيحة؟ صار يسأل: من نحن

في علاقتنا بالمعنى؟ وهذا السؤال الأخير أعرق أصالةً وأبعد غورًا وأجدرُ بكلِّ من يطلب الفهم في معناه الحيِّ الذي يتَّسع، ويؤثر الحوار الذي يلتقي فيه الطرفان على قدم المساواة، ويقصد الحقيقة قصدًا من يستضيفها في رحاب القلب المفتوح، ويصحبها صحبةً الباحث الذي يطلبها أنى كانت، ويلقاها لقاءً من يفرح بحضورها في أيِّ دارٍ تجلّت.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر العربية الكلاسيكية

- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٧.
- أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، لا ط، لا ت.
- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩٢.
- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٠.
- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣.
- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة

- العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لا ط، لا ت.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
- أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨.
- أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: الشفاء — المنطق، تحقيق: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٦.
- حيدر آملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، انستيتو ايراني فرانسه، طهران، ط١، ١٩٦٩.

- حيدر آملی: المقدمات من كتاب نص النصوص، تحقيق: هنري كوربان، انستيتو ايراني فرانسه، طهران، ط ١، ١٩٧٥.
- حيدر آملی: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط ١، ١٩٩٥.
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادی، خزنة ابن خلدون، ط ١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١.
- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي: مفاتيح الغيب، تحقيق: محمد خواجهوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط ١، ١٩٦٣.
- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي: شرح أصول الكافي، تحقيق: محمد خواجهوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط ١، ١٩٨٧.
- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي: المشاعر، تحقيق: هنري كوربان، كتابخانه طهوري، طهران، ط ٢، ١٩٦٣.

- محيي الدين محمد بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- محيي الدين محمد بن عربي: فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

ثانيًا: الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة

- إدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٣، ١٩٩٤.
- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- جورج طرايشي: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

لائحة المصادر المراجع ٤٥٣ ▪

- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الخُلقي للحدّثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ترجمة: محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
- محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٧.
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
- محمد أركون: الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٢.
- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٩٨.
- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤، ١٩٩٥.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٠.

- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦.
- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

ثالثاً: المراجع الفلسفية الغربية المعرّبة

- بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- بول ريكور: الاستعارة الحية، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- بول ريكور: من النص إلى الفعل: بحوث في التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.
- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- بول ريكور: الزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الكتاب

- الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
- بول ريكور: الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: محمد نديم خشفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
- بول ريكور: صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- فريدريش شلايرماخر: فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٣.
- فريدريش شلايرماخر: الدين: خطب إلى المثقفين من محترقيه، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.
- فيلهلم ديلتاي: مدخل إلى العلوم الإنسانية، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- فيلهلم ديلتاي: نشأة الهيرمينوطيقا، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- فيلهلم ديلتاي: بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية، ترجمة: منير الكحلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- هانس غيورغ غادامير: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية

لهيرمينوطيقا فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار
أويا، طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧.

• هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف،
ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ٢،
٢٠٠٦.

• هانس غيورغ غادامير: التلمذة الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي
حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.
• إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا
الترانسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية
للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.

• إدموند هوسرل: تأملات ديكرتية، ترجمة: عزيز لزرق ومخير
الكحلي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.

• إدموند هوسرل: أفكار ممهّدة لعلم الظاهريات الخالص، ترجمة:
فتحي إنقزو، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.

• مارتن هايدغر: الوجود والزمان، ترجمة: فالح عبد الرحمن وحسن
ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.

• مارتن هايدغر: مقدمة في الميتافيزيقا، ترجمة: محمد بقاعي،
المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.

- مارتن هايدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.
- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن مسكين، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، ترجمة: فاروق كامل، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٧.
- يورغن هابرماس: خُلُقَيَات الحوار، ترجمة: مصطفى بغوري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠.
- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدائث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٩٥.
- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨.
- جاك دريدا: في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.
- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.

رابعًا: المراجع الأجنبية غير المعرّبة

- Henry Corbin: Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Princeton University Press, Princeton, 1969.
- Francis Clooney: Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010.
- Seyyed Hossein Nasr: Islamic Philosophy from its Origin to the Present, State University of New York Press, Albany, 2006.
- Seyyed Hossein Nasr: The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition, HarperOne, New York, 2007.
- Seyyed Hossein Nasr: Knowledge and the Sacred, State University of New York Press, Albany, 1989.
- William Chittick: The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, Albany, 1989.

- William Chittick: The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology, State University of New York Press, Albany, 1998.
- William Chittick: Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- Fazlur Rahman: Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Fazlur Rahman: Major Themes of the Qur'an, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1980.
- Mohamed Arkoun: Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, trans. Robert D. Lee, Westview Press, Boulder, 1994.
- Talal Asad: Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

الفهرس

المقدمة ٥

الفصل الأول: إرهابسات الهيرمينوطيقا ١٣

١٨ | المبحث الأول: الهيرمينوطيقا - المفهوم والمصطلح

٢٤ | المبحث الثاني: التأويل في الفكر اليوناني

٣٣ | المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا الكتابية

الفصل الثاني: النشأة الحديثة للهيرمينوطيقا ٤٧

٥١ | المبحث الأول: (شلايرماخر) - التأويل الرومانسي

٦٣ | المبحث الثاني: (ديلتاي) - الهيرمينوطيقا ومنهج العلوم الإنسانية

الفصل الثالث: التحولات الوجودية واللغوية ٨٧

٩٤ | المبحث الأول: (هوسرل) - المنعطف المعكوس أو
حين يُنتج اليقين ضده

١٠٧	المبحث الثاني: (هايدغر) - الفهم بوصفه بنية وجودية
١٢٧	المبحث الثالث: (غادامير) - الأفق والانصهار والتقليد الحيّ
١٤٩	الفصل الرابع: الامتدادات النقدية الداخلية
١٥٤	المبحث الأول: (ريكور) — النص والفعل والهوية السردية
١٨٠	المبحث الثاني: (هابرماس) — نقد الأيديولوجيا والتواصل الحر
٢٠٥	الفصل الخامس: النقد الأساس
٢١١	المبحث الأول: العودة إلى الجذر اللاهوتي الكامن في الفلسفي
٢٢٨	المبحث الثاني: مركزية الذات الغربية وإقصاء الآخر التأويلي
٣٤٥	المبحث الثالث: نقد المشاريع الهيرمينوطيقية الكبرى
٣٢٠	المبحث الرابع: إشكالية التطبيق الحضاري - هل يُصدّر المنهج؟
٣٤٤	المبحث الخامس: التراث العربي الإسلامي - تأويلية لم تُقرأ

٣٧٥ | المبحث السادس: نحو تأويلية جديدة

خاتمة ٤٤٤

لائحة المصادر والمراجع ٤٤٩



مركزُ برائثا للدراساتِ والبحوثِ

مركزُ بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والاجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السموبالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

مُلخَص الكتاب

الهيرمينوطيقا علمٌ وُلد بوعد كبير: أن يُؤسَّس للفهم الإنساني منهجاً يُنقذه من التعسُّف ويصون المعنى من الانزلاق. لكن ما أكل إليه هذا الوعد هو فوضى من نوع خاص: فوضى لا تنشأ من غياب النظريات، بل من تكاثرها وتعارضها وأدعاء كلٍّ منها الكونية التي تنقضها التالية — وهذا الكتاب تشریح لهذه الفوضى في جذورها. يتبع الكتاب مسار الهيرمينوطيقا الغربية من إرهاباتها اللاهوتية الأولى حتى امتداداتها الفلسفية الكبرى عند (شلايرماخر)، و(ديلتاي)، و(هوسرل)، و(هايدغر)، و(غادامير)، و(ريكور)، و(هابرماس) — معترفاً بعمق هذا التراث ومُثبتاً في الوقت ذاته حدوده البنيوية التي أنتجت الفوضى ذاتها التي أراد تجاوزها. ومن هذا النقد ينتقل الكتاب إلى استجلاء ما أقصته الخريطة الهيرمينوطيقية الغربية: تراث تأويلي إسلامي بالغ العمق في علم المقاصد وفلسفة (ابن عربي) و(حيدر آملي) و(صدر الدين الشيرازي)، وهو تراث يُقدِّم إجاباتٍ عن أسئلة الفهم والمعنى تسبق الهيرمينوطيقا الغربية في بعض ما توصَّلت إليه وتتجاوزها في أبعاد لم تصلها. وينتهي الكتاب بخطوط أولى لتأويلية جديدة تُؤسَّس على فهم إنساني مشترك لا يحتكره تقليد واحد، وهو فهم يُدرك أن المعنى أغنى من أن يحتويه أفق واحد.

♦ الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز ♦