

التأويل العرفاني بين المصطلح والمفهوم نحو نموذج تساندي
-مقاربة مصطلحاتية-

**Cognitive Interpretation between the Term and the Concept:
Towards a Supportive Model**

-A Terminological Approach -

د. علفية مودع*

تاريخ الاستلام: 2021/03/24 تاريخ القبول: 2021/04/04

الملخص: تسعى هاته الدراسة لمساءلة مصطلح التأويل من منظور إيتيمولوجي باعتباره أحد أهم الحقول المعرفية واللسانية المعاصرة وتبيان مجال بحثه في النصوص العرفانية التي تتغيا البحث عن المجهول وارتياذ العوالم الغيبية فالقراءة التأويلية؛ مساءلة ذهنية دقيقة مؤسسة على مبادئ علمية واضحة على اختلاف المدارس التي قدمت آلياتها الإجرائية، وما يستفزها هو تلك الخطابات ذات الطابع اللغوي المتمايز والمتعدد والمنفتح على آفاق فكرية وروحية عالية وراقية في الوقت ذاته. على هذا الأساس بدا أنّ هناك حاجة ماسة لضبط مصطلحات هذا المنهج الدقيق الذي يسعى لفك شفرة واستغلاق هذا النوع المميز من الكتابة الفكرية الواعية، وتبيان خصوصيته كمنهج لساني/عرفاني جدي وأمين يسعى لقراءة هذه المدونات العرفانية في محاولة منه للقبض على كنهه وحقيقة هذه التجارب الذاتية والوجدانية المتضمنة فيها.

كلمات مفتاحية: العرفانية، التأويل، المصطلح، الوجدان.

Abstract : This study seeks to question the term interpretation from an etymological perspective, as it is one of the most important fields of contemporary knowledge and linguistics.

* المركز الجامعي مرسلتي عبد الله، تيبازة. البريد الإلكتروني: amouada@outlook.fr (المؤلف المرسل)

Besides, it aims at clarifying the field of this research in cognitive texts that are based on searching for the unknown and the occult worlds. The interpretive reading is a precise mental questioning based on clear scientific principles in the different schools that have presented their procedural mechanisms, and what provokes them are those discourses of a distinct linguistic character, pluralistic and open to high intellectual and spiritual horizons at the same time. On this basis, it seemed that there is an urgent need to adjust the terminology of this precise approach that seeks to decipher and shut down this distinctive type of conscious intellectual writing and to demonstrate its specificity as a serious linguistic / cognitive approach that seeks to read these secular codes in an attempt to capture the essence and reality of these subjective and emotional experiences enclosed in them.

Key words: Cognitive, interpretation, terminology, emotion.

1/- حول مصطلح هرمنيوطيقا: لقد حظي لفظ "الهرمنيوطيقا" كمصطلح لساني

معرفي باهتمام بالغ لدى أهل المعرفة عموماً وأهل اللغة بصفة خاصة، فقد ورد في معاجم اللغة العربية كمقابل للفظ "تأويل"، ويقصد به مجموعة من المعاني* جميعها معان لغوية وسعت مجاله وجعلته غير قابل للتحديد، إذ ورد عند علماء اللغة العربية وهو حامل لمعنى التفسير، حتى «دفع ذلك بعض مفسري الحديث وعلماء اللغة إلى القول بأن التفسير والتأويل شيء واحد».*

يقول فيه صاحب "اللسان": «وأول الكلام وتأوله دبره وقدره، وأوله وتأوله فسره وقوله (عز وجل): ﴿ولما يأتهم تأويله﴾؛ أي لم يكن معهم علم التأويل، وفي حديث ابن عباس: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».*. ولكن ما لبث هذا الاعتقاد أن تغير، فتم فصل "التأويل" عن "التفسير"، رغم أن المتأمل في المعاني اللغوية المختلفة لمفهومي التأويل والتفسير يوحى بحالة من التماهي بينهما، فكل مفهوم منهما يشتمل على معاني البيان والإبانة والكشف والتعريف، أي «أنهما يتحركان في فضاء دلالي

متسع يستحضر مفاهيم بلاغية وأسلوبية وسميائية وصوفية تتردد كثيرا في مفاصل النظرية النقدية المعاصرة؛ ولذلك ليس غريبا أن يستعصى على علماء المسلمين التفريق بينهما كما يظهر من قول حبيب النيسابوري: نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهدتوا إليه*». ونفهم من هذه المقولة أمرين اثنين، أحدهما: أن أول بيئة فكرية احتضنت مصطلح "التأويل" وجعلته مقابلا لمصطلح "التفسير" هي بيئة المفسرين والفقهاء الأوائل الذين استغلوا عليهم التفرقة بين هذين المصطلحين، لكن بمجيء المفسرين المتأخرين الذين أرادوا بمحاولاتهم التأسيس لرؤية منهجية مبكرة في مجال قراءة النص القرآني كـ "الراغب الأصفهاني" الذي قسم أجزاء النص القرآني إلى بُنى صغرى وهي الألفاظ وبنى كبرى وهي الجمل، وجعل التفسير مرتبطاً بتلك البنى الصغرى. أما التأويل فربطه بتلك البنى الكبرى، فهو بهذه النظرة يوحي لنا بفكرة "البنية والدلالة"، ويتجلى ذلك في قوله: «التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية..»*.

وتبعه في ذلك "الماتريدي"* الذي أشار إشارة صريحة لما أنتت به فيما بعد الناقدة البلغارية "جوليا كريستيفا"، إذ كشف لنا عن وعي نقدي جاد من خلال فهمه لهذين المصطلحين، في إطار ثنائية القصدية والمحتمل، إذ القصدية في نظر "كريستيفا" بيان حقيقة الخطاب الأدبي في حين أن المحتمل هو الذي يشابه تلك الحقيقة*.

وانطلاقاً من ذلك يصبح التفسير هو ما يحدد المقصد والمراد، أما التأويل فهو ما يفتح مجال الاحتمالات في الوصول إلى معنى اللفظ. وإذا جئنا لنسائل "التأويل" كمصطلح نقدي من منظور إيتمولوجي*، وجدنا أنه أحد المقابلات العربية لذلك المصطلح الوافد إلينا من الثقافة الغربية، وهو مصطلح (Herméneutique) باللغة الفرنسية أو (Hermeneutics) باللغة الإنكليزية.

وعندما نقول: إنه أحد المقابلات العربية فإننا نقصد بذلك أن الثقافة العربية عند استقبالها لمصطلح "Herméneutique" لم تبقيه على حاله، بل أخضعتة للعديد من الترجمات والتعريفات حتى انزاحت به عن معناه الأصلي، ذلك أن تعدد الترجمات يؤدي إلى تعدد المفاهيم والتأويلات، فكل يترجم وفق رؤيته التي يسعى إلى إثباتها.

ولما كانت البيئة الفكرية النقدية خير مستقبل لهذا المصطلح، فقد حمل نقادنا العرب مشعل ترجمته وتعريبه، فنجد في مقدمتهم المفكر الناقد "مصطفى ناصف" الذي خصص له كتاباً أسماه "نظرية التأويل"، حاول من خلاله أن يؤصل لنظرية نقدية تأويلية في الثقافة الغربية المعاصرة وفي التراث العربي داعياً إلى تبني المنهج التأويلي في قراءة تراثنا، مستعملاً تارة مصطلح التأويل وتارة أخرى نظرية التأويل، كما توقف عند أصل الكلمة في التراث الإغريقي القديم على وجه العموم، وفي الفينومولوجيا الألمانية والفلسفة الوجودية¹*. وهو المصطلح ذاته الذي تبناه صاحباً كتاب "دليل الناقد الأدبي" في معرض حديثهما عن لفظي التأويل والهرمينوطيقا كمصطلح وممارسة، معتبرين أنّ «مصطلح الهرمينوطيقا هو باختصار نظرية التأويل وممارسته»²*.

أما "محمد شوقي الزين" فقد ترجم كلمة "Herméneutique" بـ "فن التأويل" قائلاً: «تجدد الإشارة إلى أننا نبتغي صيغة "فن التأويل" ترجمة لكلمة "Herméneutique" تمييزاً لها عن "التأويل" بمعنى "interprétation"²» وكأنه من وراء هذا الفصل يجعل مصطلح "interprétation" مرتبطاً بالإجراء التأويلي الظاهر عبر فعل الترجمة، ومصطلح "Herméneutique" أشمل منه، كونه يطلق على فن أو علم قائم بذاته.

كما ذهبت أيضاً "نبهة قارة" في كتابها "الفلسفة والتأويل"، المذهب نفسه في اعتبار لفظة هرمينوطيقا ("Hermétique")، مشتقة من اليونانية ("Hermeneia") أي "فن التأويل"³. أما "عبد الملك مرتاض" فاعتراض بشدة على كل هذه الترجمات، بل ووصفها بالهيجنة والثقيلة، واستقر إلى أن "التأويلية" هي الصيغة الحقيقية لذلك المصطلح الغربي، إذ يقول: «على أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه "الهرمينوطيقا"، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهيجنة والثقيلة مادام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، لم يبق لنا إذاً إلا أن نستعمل "التأويلية" مقابلاً للمصطلح الغربي القديم»⁴. أما "نصر حامد أبو زيد" فقد قدم دراسات عديدة في مجال النقد تعد حدثاً تأسيسياً في الخطاب النقدي العربي المعاصر فقد جعل استناداً لذلك، مركب "نظرية التفسير" أو "علم التفسير" مقابل المصطلح ("Herméneutique") كي يميزها عن "التفسير" كمقابل لمصطلح (Exegesis)

قائلا: «ومصطلح الهرمينوطيقا قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمينوطيقا- بهذا المعنى- تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح ("Exegesis") على اعتبار هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى "نظرية التفسير"». *

وتبعه في الطرح ذاته "علي حرب" لما اعتبر "التفسير" مرادفا للشرح، أما التأويل فينظر إليه على أنه: «صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة»⁴؛ أي أنّ اختصاص التأويل هو البحث في المعنى الباطني المحتمل، على عكس التفسير الذي نجده مقصورا في البحث عن كل ما هو ظاهر وجليّ من المعاني. استنادا على ما تقدم، فإن تعدّد الترجمات وتباين المصطلحات عند نقادنا العرب، ناجم عن سعة لغتنا العربية وقابليتها لاحتضان العديد من المصطلحات الغربية، إما عن طريق الترجمة أو التعريب. وعلى ذكر التعريب فقد أجمع الدارسون على أن يكون مصطلح "هرمينوطيقا" هو المقابل العربي لمصطلح ("Herméneutique") الغربي.

وأثناء تتبعنا لتلك الأصول الاشتقاقية للهرمينوطيقا، وجدنا أنها قديمة، فهي مشتقة من الفعل اليوناني (hermeneuein) ويعني "يفسر"، والاسم (hermeneia) يعني "تفسير"، وليس هذا فقط بل تتعلق لغويا برسول الآلهة "هرمس" *، إذ يقول في ذلك "عادل مصطفي": «ومهما تكن شكوكنا حول صحة الصلة الإيتيمولوجية بين الهرمينوطيقا وهرمس، فإن الصلة بين خصائص الهرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لا شك فيه. فالهرمينوطيقا هرمنية قلبا وقالبا، من حيث هي فن الفهم وتأويل النصوص». * وكإجراء ارتبطت في بداياتها بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، ثم ارتبطت بإشكالية قراءة النصوص اللاهوتية والنصوص المقدسة خاصة عند اليهود والنصارى وإمكانية تطبيقها في الحياة.

إننا بطرقنا هذه الأصول الاشتقاقية الغربية للنظرية التأويلية، لا نفي بذلك الجهود العربية القديمة، فنحن كما يقول "نصر حامد أبو زيد": «في حالة حوار جدلي، وإننا يجب ألا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همونا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر، ومن هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي

أصالته وديناميته»*. فإذا ما نظرنا إلى البيئات الفكرية والمعرفية العربية، وجدنا أنها احتضنت التأويل إما بلفظه أو بدلالته ففي بيئة المفسرين كان عندهم أداة لسبر أغوار النص الديني، أما عند علماء الكلام فنجد المحور الذي دارت حوله وعليه خلافاتهم سواء كانوا معتزلة أم شيعة، حتى أصبحت العصبية المذهبية هي التي توجه دلالة اللفظ وتسيره. والفقهاء أيضا كان استعمالهم للتأويل من أجل غاية واحدة، هي توسيع آفاق النص ليستغرق أحداث الحياة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فكان التأويل بالنسبة لهم وسيلة من وسائل الكشف عن المقصد في الخطاب ومعرفة حقيقته، وفي مجال علم النحو فقد استخدمه البصريون من أجل تأويل الظواهر اللغوية حتى توافق القاعدة النحوية، وحاول الكوفيون توظيفه من أجل بناء قاعدة على كل شاهد*.

أما المتصوفة فقد ذهبوا مذهباً مغايراً في فهمهم للتأويل، مستندين في ذلك على توجههم الفلسفي والمعرفي الذي يقوم على فكرة تمجيد الباطن والاعتناء باللامرئي، ويؤكد هذه الفكرة "علي حرب" قائلاً: «إن الصوفية هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل المنهج التأويلي بامتياز، فمع العرفان بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان والحدس والاستدلال، والوحي والنظر، وبه يتصالح الرمزي والواقعي، وبطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق»*. أما عند الفلاسفة العرب فقد تم احتضان التأويل عندهم لغايتين؛ إما ليساير النص البرهان العقلي، وإما لإخضاع النص الديني لنظريات الفلسفة كملح مغاير وحدائي في طريقة تناول* . وبالتالي فهم لم يقصروا فعل التأويل في البحث عن البواطن من المعاني فقط بل وفي ظواهرها أيضاً فهم بهذه الطريقة أرادوا أن يعبروا من الظاهر ليصلوا إلى الباطن، ومهما يكن من الأمر، فقد تغير مدلول الهرمينوطيقا بوصفها أداة فعالة في البحث عن معاني تلك النصوص الدينية بتعدد البيئات الفكرية، سواء كانت غربية أم عربية فهي إذا قضية قديمة وحديثة في الآن نفسه، ذلك لما وسعت نطاق اشتغالها وقرنته بمعضلة تفسير النصوص بشكل عام، وبالتركيز أيضاً على علاقة المفسر بالنص وكذا كامل عناصر العملية الإنتاجية.

لكنها ما لبثت أن تعددت اتجاهاتها وتضاربت فيما بينها، فمنها الاتجاه المعرفي والاتجاه الوجودي ومنها الاتجاه التأملي اللغوي والتأملي غير اللغوي، ومنها كذلك

الاتجاه المتمسك بمبدأ المعنى في ذاته والاتجاه الذي يجعل المعنى تابعا لسياق الفهم وأسلوب الحياة⁵، وعلى هذا المنطلق استقر المفهوم الإيتيمولوجي للهرمينوطيقا باعتبارها «نظرية التأويل وممارسته، وليس هناك حدود توتر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه»⁶.

2/- المنعرج الإيتيمولوجي للمساءلة الهرمينوطيقية: إن عملية مساءلة أي نص من النصوص الأدبية، يستدعي مراعاة المسافة التي تقع بين العالم المعرفي الخاص بالقارئ، وبين ذلك الخاص بالمؤلف و«التغلب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب»⁷.

وعليه، يجد القارئ نفسه يعيش مغامرة الدخول في العوالم المعرفية الخاصة بالمؤلف، وإدراك نقاط الالتقاء بينها وبين عوالمه الحاضرة والظاهرة، إنها رحلة كشف واستنباط تقوم على فعل التبادل الحوارية الداخلي بين أنا حاضرة وأخرى تنجلي وتغيب.

وهذا كله مجال اختصاص الدرس الهرمينوطيقي الذي يسعى من خلال هذا الفعل الاندماجي بين أقطاب العملية الإنتاجية إلى انصهار آفاق التجربة العرفانية وخصوصياتها المعرفية، فالنص وفق المنظور الهرمينوطيقي أبعد وأعمق من أن يكون مرآة عاكسة لصورة صاحبه وحياته وحصيلة تجاربه النفسية والاجتماعية إنه صراع داخلي بين وعي الذات وتبصراتها الباطنية.

وهذا ما حاول إثباته أول منظر للفكر الهرمينوطيقي "دانهاور" الذي كان يهدف إلى تبين أن كل المعارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل*، وكأنه بذلك لا يجعل التأويل كتمارسه محصورا في تفسير تلك النصوص اللاهوتية المقدسة وشرحها، بل يجعله شاملا لكل أنواع العلوم والمعارف.

وتبعا لهذه الفكرة، اتسع مفهوم الهرمينوطيقا فيما بعد في عصر الأنوار، خاصة مع "كلادينوس" (1710-1759) الذي يمثل هذا المذهب الفكري خير تمثيل منطلقا من فكرة جوهرية، مفادها وضع قواعد أو أحكام لعملية تأويل النصوص متوصلا في الأخير إلى اعتبار الهرمينوطيقا «فن تقني ضروري للدراسات التي تعتمد على تأويل النصوص: التاريخ والشعر واللاهوت والقانون والإنسانيات باستثناء الفلسفة باعتبارها شكلا من الجدال المحض أو من الاختبار النقدي للأفكار»*.

فهو بهذه الرؤية جعل من الهرمينوطيقا فنا تقنيا له قواعده التي تحكمه لكي يظفر بفهم كامل لأي نص من النصوص، قائلا: إن «العمل المنطوق أو المكتوب ما لم يصطنع الكذب والخداع، يرمي إلى هدف واحد وهو أن يفهم القارئ أو المستمع النص المقروء أو المنطوق فهما كاملا».*

فكيف يصل إلى هذا الفهم الكامل ما لم يستند إلى تقنيات وآليات تمكنه من ذلك؟ أضف إلى ذلك أنه جعل للهرمينوطيقا جانبا تربويا، ذلك لما دعا لأن «يكون تفسير النص مكيفا بحسب جمهور المتلقين..».*

لكن مع مطلع القرن التاسع عشر اتسع مفهوم الهرمينوطيقا ليطال «إشكالية التأويل النصي قاطبة».*. ولعل الدعامة الأساسية لاتساع المفهوم الهرمينوطيقي في هذا القرن هي نظرية "كانط" حول: «الظاهرة الممكن إدراكها بالملكات العقلية والشيء في ذاته الذي لا يمكن إدراكه ويظل في دائرة المجهول واللامفكر فيه».*

ولعل هذا ما ساعد المفكر الألماني "شليرماخر" (1768-1834) في نقل مصطلح "الهرمينوطيقا" من دائرة الاستخدام اللاهوتي والتاريخي إلى حقل الأبحاث الإبيستيمولوجية باعتباره "علما" أو "فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص.

فقد أراد وفقا لذلك أن يجعل الهرمينوطيقا علما ومنهجا قائما بذاته، لما حرّر «فن التأويل كمذهب عام و عالمي في فهم التأويل من كل عناصره العقائدية والفرضية، التي لا تحصل عنده على نمط ملحق، في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص»⁸، إضافة لذلك فإن الشيء الأساس الذي هدف إليه "شليرماخر" في هذا المجال هو التأسيس لهرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم منطلقا من النص بوصفه حاملا لجانبين جانب موضوعي يرتبط بلغة النص وآخر ذاتي نفسي مرتبط بفكر المؤلف، وما على القارئ لهذا النص إلا أن يركبهما ليعيد بناء النص من جديد قصد فهم مراد المؤلف.

فهذان الجانبان «يمثلان القواعد الأساسية، والصيغة المحددة لفن التأويل عند "شليرماخر"، وبدونهما لا يمكن تجنب سوء الفهم. إن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه»⁹.*

نلاحظ هنا كيف أن "شليرماخر" تطلع إلى جعل مهمة الهرمينوطيقا تتجاوز فهم النص إلى فهمه أكثر مما فهمه مؤلفه، ولكنه وجدها «تتغير باستمرار، والتفسيرات كلها

تحت فقط على السعي لتحصل رؤى جديدة، وعلى الدخول في محادثات جديدة، كما لو كنا نتسلق جبلا، وحين نظن أننا وصلنا إلى القمة ندرك فقط هناك أن هنالك قمة أخرى أعلى وراءها تختبئ وراء شعورنا المؤقت بالنصر. لقد ضاعت الهرمينوطيقا النهائية في الغيوم إلى الأبد»¹⁰.

وهذا إقرار بأن الفهم الهرمينوطيقي يتغير باستمرار كما يتغير فهمنا لأنفسنا وأنه لا يمكننا أن نقبض على ذلك الفهم النهائي كونه متجددا هو الآخر باستمرار وهكذا يمكننا أن نلخص المبادئ الهرمينوطيقية لشليرماخر في نقطتين رئيسيتين هما:

الأولى: يصر "شليرماخر" على فهم النص كما فهمه مبدعه، ثم بعد ذلك أن يفهمه بشكل أفضل مما فهمه مؤلفه.

الثانية: جعل عمليه فهم النص وتفسيره قائمة على عملية تفاعلية بين التفسير النفسي للنص الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ والنص، والتفسير اللغوي الذي يتطلب فحصا لأسنيا ونحويا لبنية النص.

لكي يصل في الأخير إلى فهم عام للنص، فهو بهذا الاعتراف لم يستطع بلوغ هدفه في جعل الهرمينوطيقا علما متكاملا وقائما بذاته، فكان بذلك ممهدا لمن جاءوا بعده خاصة "ديلتاي" و"جادامير" قائلا: «إن نظرية التأويل رغم كل التقدم الذي أصابته ما تزال بعيدة عن أن تكون فنا متكاملا»¹¹.

فما لبثت الهرمينوطيقا بعد وفاته أن تراجع مشروعها الفكري لتصبح مرة أخرى مختصة في تلك الميادين القانونية والفيلولوجية وأيضا التاريخية، وبقيت على هذا الحال إلى غاية أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بمجيء فيلسوف التاريخ والحضارة ومؤرخ الأدب "ديلتاي" (1833-1911)، الذي أنعش فكر "شليرماخر" بدعوته الصريحة والواضحة لإقامة نظرية عامة في الفهم، بهدف الوصول إلى تأويلات صائبة موضوعيا للتغيرات الداخلية.

وهذه الحياة الداخلية تظهر من خلال الأعمال الأدبية، وتبعاً لذلك أخذت الهرمينوطيقا عند "ديلتاي" مسارا جديدا تصاعديا لما انصبت «على معنى أوسع من مجرد النص، إنها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها -بشكل كامل- العمل الأدبي طالما أنه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بها من إطار الذاتية

إلى الموضوعية»¹². وبناء على هذه الفكرة التي مفادها فهم العمل الأدبي بوصفه تعبيراً عن التجربة الحية، فقد رفض فكرة المعنى الثابت سواء في العمل الأدبي أم الحدث التاريخي. إن المعنى عنده يقوم على مجموعة من العلاقات.

ونحن في العمل الأدبي نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ، تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكسب أبعاداً جديدة من خلال الأفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا العمل، قد تغير مرة أخرى من فهمها للعمل نفسه، وهكذا ندور في دائرة هي "الدائرة التأويلية". ومفاد هذه "الدائرة الهرمينوطيقية"، أنه لكي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بد من أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حسّ مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكوناته وأجزائه، هذه الدائرية في الإجراء التأويلي «تتسحب على العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة، وبين معنى الجملة الكلي، كما تنطبق على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي والعمل الأدبي ككل»¹³.

ولعل هذا ما صرح به من قبل "شليرماخر" في أهمية ذلك التفاعل بين الأجزاء والكل في إنجاز عملية الفهم وعدم إهمال دور المفسر، ذلك أن عملية تأويل أي نص أدبي حسب "ديلتاي" يجب أن تستند إلى فهم المفسر المسبق للتجربة التي عاشها المؤلف والتعاطف معه، ثم تفكيك أجزاء نصه للوصول إلى الفهم الكلي الذي أراد التعبير عنه، قال: «الفهم هو إعادة اكتشاف للآخر»¹⁴.

لكن مع مطلع القرن العشرين تغيرت نظرة الفلاسفة وعلماء الفكر للحياة، وأصبحت تلك النظرة التاريخية أو لنقل: الكلاسيكية في عملية الفهم غير وافية بالعرض، فكلها نظرات تحاول أن تحيط بصعوبة الحياة دون أن تجد لها حلاً كما يقول "كارل ماكس": «لقد اقتصرتم مهمة الفلاسفة على تفسير العالم بطرق مختلفة في حين أن المهم هو تغييره»¹⁵. فوجدت الهرمينوطيقا نفسها تدور في فضاء من الأسئلة المعلقة في الهواء دون أن تقبض على واحد منها لتجد له جواباً، فأوجب ذلك ظهور فكر فلسفي يبحث في حقيقة الوجود والكون، وخير ممثل لهذا التيار الفلسفي الفيلسوف الألماني "هيدغر" (1889-1976)، الذي يعتبر أبرز مفكري هذا القرن لما له من دور فعال في إنعاش

الفهم الهرمينوطيقي من منظور أنطولوجي، وإخراجه من عالم التاريخ ليصل به إلى عالم الفلسفة الواسع. حيث يقيم «الهرمينوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمينوطيقي، وكلتا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في الوقت نفسه»¹⁶.

لقد انطلق "هيدغر" في فهمه الهرمينوطيقي من المساءلة قصد الكشف فوجدناه يرجع دائما إلى فينومينولوجيا أستاذه "إدموند هوسرل" الذي كان دعامة الأساسية في بناء تصوراته الهرمينوطيقية، هذا الأخير الذي جعل البحث في مقاصد المعاني جوهر اهتمامه التأويلي. وعليه فإن «العودة إلى الأشياء ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور. ثم إن البحث عن المعنى المستتر خلف الأشياء ومساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر، مهمة معقدة تستحق أن ننتعها بأنها هرمينوطيقية»¹⁷. ومفاد ذلك أن تأويلية "هوسرل" متأثرة بمرجعه الفكري الظاهراتي الذي يعتبر القصدية خاصة كل شعور، والشعور بشيء هو التضاييف بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود¹⁸.

وهي دعوة صريحة لضرورة اكتساب الذات للموضوع المقصود، وإذا ما طبقنا هذه النظرية على العمل الأدبي وجدنا أن "هوسرل" يركز جلّ اهتمامه في الوصول إلى وعي المؤلف قصد القبض على المعنى الذي قصد إليه دون أن يعير اهتماما بالسياق التاريخي المحيط به، فهو لا يعتبر العمل الأدبي واقعا موضوعيا وإنما هو «عالم الحياة، أي العالم الذي تنتظمه وتختبره فعليا ذات فردية معينة»¹⁹.

وهذا هو المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، فلما كانت الفينومينولوجيا تدعو إلى ترك الأشياء تظهر على ما هي عليه، فهي الوحيدة الكاشفة لنا عن نفسها، ولسنا نحن من نتكبد عناء كشفها، هذا ما يطمح له الفكر التأويلي، فهو «لا يتأسس على الوعي الإنساني والمقولات الإنسانية، بل على انكشاف الشيء الذي تقابله والواقع الذي يصادفنا»*. وبرجوعنا لإسهامات "هيدغر" في هذا المجال، نجد لا يبحث في الهرمينوطيقا بوصفها كيفية في فهم النصوص، بل يبحث فيما وراء هذا الانشغال، إنه يبحث عن "الكينونة" نفسها، يبحث عن «المدى الذي يمكن أن تبلغه قدرة الموجودات الإنسانية في انشغالها بفهم كل شيء وأي شيء»²⁰.

فمعه تبتعد الهرمينوطيقا عن الانشغال بالتفسير النصي لتعود بطريقة مثيرة للفضول، عبر الفلسفة وتطبيقاتها، إلى «السؤال اللاهوتي الأكثر عمقا، حيث يلتقي كل من الهرمينوطيقا واللاهوت من جديد. كان اهتمام هيدغر كهرمينوطيقي جيد منصباً على كسر محدودية التفكير القابعة وراء اللاهوت أو الفلسفة»²¹ رافضا بذلك الذاتية.

أما إذا ما قارنا بين توجهه الفلسفي كمرجعية معرفية وفكرية، وبين تداوله للأعمال الأدبية، وجدناه يطبق توجهات الإيديولوجية بحذافيرها، فقد كان «يفصل بين العمل الفني ومبدعه، ولم يكن يستطيع أن يتقبل أن العمل الفني هو رؤية خصوصية، ولم يكن يعي أن توجهه هذا من شأنه أن يوحد بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، ما دام النص الأدبي لم يعد يفصح ويعبر عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة»²². وتبعاً لذلك أصبح الفهم الهرمينوطيقي وفق المنظور الهيدغري هو «القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم، إنَّ الفهم ليس طاقة موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق، إنَّ الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصراً مؤسساً لهذا الوجود، وعلى هذا يعتبر الفهم -من الناحية الوجودية- أساساً وسابقاً على أي فعل وجودي»²³.

وبالتالي أصبح الفهم شكلاً من أشكال الوجود في العالم، شأنه شأن أي موجود في العالم مهمته الأساسية البحث في الاحتمالات، وليس هذا فقط؛ بل أصبحت «مهمة الفهم في أي خطاب هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكتشف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص»²⁴، أو لنقل بتعبير صريح: من خلال التأويل. وانطلاقاً من ذلك فقد كان هدف "هيدغر" هو أن يجعل من الهرمينوطيقا وسيلة لكشف الوجود وإظهاره فجعله أساساً منهجياً لعملية الفهم، ولا يقصد بذلك الفهم التاريخي بل الفهم الوجودي، فكان ممهداً لما أتى به فيما بعد تلميذه "هانز جورج غادامير" الذي قام بالتأسيس لأنطولوجيا جديدة لحدث الفهم من منظور فلسفي. لقد انطلق "غادامير" (1900-2002) في تأسيسه الهرمينوطيقي من مرجعية فلسفية تقوم على فكرة «البحث في مشكلة الحقيقة، وقد تبين له أنَّ الأمر هو أمر "تفسير"»

(hermeneutik). وواجه مشكلة الحقيقة كما تتجلى خارج العلوم، ذلك أن الفكر الحديث يرى أن المنهج العلمي هو وحده الذي يضمن لك تجربة الحقيقة لكن "غادامير" رأى الأمر على عكس ذلك، فطلب الحقيقة خارج ميدان العلوم الطبيعية وخصوصاً في الفن»²⁵. وقام بتعزيز هذه الفكرة بالدراسة في كتابه الشهير "الحقيقة والمنهج" قائلاً: «نحن لا نسأل تجربة الفن أن تخبرنا عن كيفية إدراكها لذاتها، إنما نحن نسأل عن ماهيتها الحقيقية وعن حقيقتها حتى إذا كانت لا تعرف ماهيتها ولا تستطيع أن تقول شيئاً عما تعرفه، تماماً مثلما يسأل "هيدغر" ماهية الميتافيزيقا.. وفي تجربة الفن نرى تجربة حقيقية يحدثها العمل، هذه الخبرة لا تترك متلقيها من دون تغييره..»²⁶. وقد تجاوز هذا الانشغال للبحث في الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحت الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية، فهو بذلك يشترك مع أستاذه "هيدغر" في هذه النقطة، لما جعل البحث في الحقيقة يتجاوز المنهج العلمي. كما أنه اختلف في الوقت نفسه مع "دلثاي" الذي كان هدفه منصباً في البحث عن منهج لفهم العلوم الإنسانية، على عكس "غادامير" الذي جعل اهتمامه أوسع من ذلك، فكان هدفه الأساس أن يصل إلى فهم حقيقة العلوم الإنسانية دون اللجوء إلى منهج علمي منظم يقيد هذه العملية، ذلك «أن عملية الفهم في الإنسانيات وفي العلوم الطبيعية أيضاً، عملية تتجاوز إطار المنهج، إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. إن أي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلى شيء جديد. هرمينوطيقية جادامير-إذن-تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها»²⁷. فعملية الفهم عند "غادامير" أخذت منعطفاً آخر، ولم تعد مقصورة في بحثها الوجودي، بل أصبحت لها قوانينها الخاصة التي تشكلها باعتبارها الدعامات الأساسية للممارسة الهرمينوطيقية عنده، فهو يعتبر أن كل فهم تأويل، وأن كل تأويل «هو بمعنى معين إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع، وإنما للعمل الإبداعي الذي يجب أن يمثل بصورة منسجمة على المعنى الذي يجده المؤول فيه»²⁸. وانطلاقاً من هذه المسعى، اعتبر "غادامير" العمل الأدبي وأي عمل فني على وجه العلوم لا يهدف إلى تحقيق المتعة الجمالية فحسب، بل يظهر وبدرجة أساسية، باعتباره "حاملاً للمعرفة"، وينجم عن هذا التصور أن عملية الفهم لن تكون متعة جمالية خالصة، بل ستقوم على

نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص²⁹. فأصبح النص وفقا لتصورات "غدامير" حاملا لحقيقته ولتجربته المعرفية وما النظر التأويلي إلا الكاشف عنها وليس عن تجربة المؤلف وسيرته الذاتية، فالفهم عند "غدامير" ببساطة تجاوز سياق النص الأدبي ليبحث فيما يقوله النص في حد ذاته، وبالتالي استقلت النظرية التأويلية على يد "غدامير" من ريق التيارات السيكلوجية التي تجعل من التجربة المعيشة عند المؤلف أساسا في فهم النصوص الأدبية، بل أصبح الفهم محصورا في البحث عن الشيء المقصود من وراء النص الأدبي ذاته. وبمجيء الفيلسوف والناقد "بول ريكور" تغير المسار الفلسفي للهرمينوطيقا لترتبط بقضايا الشعرية والخطابة، فبعد أن تخلصت الهرمينوطيقا من تلك الحمولات الفلسفية التي أعطت أهمية كبيرة للذات والوجود، أصبحت مهمتها كما يقول "بول ريكور": «البحث داخل النص نفسه من جهة، عن الديناميكية الداخلية الكامنة وراء تبيين العمل الأدبي، ومن جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون فعلا هو "شيء النص" اللامحدود. إن الديناميكية الداخلية والانقذاف الخارجي يكوّنان ما أسميه "عمل النص"، ومن مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص»³⁰. وبالتالي أصبح شيء النص اللامحدود هو ما يحتاج إلى تأويل، ذلك لأنه ليس ظاهرا، وأصبحت وظيفة المؤول هي فهم النص كي يستطيع فهم ذاته مقابل النص، «فمع "بول ريكور" لم تعد الهرمينوطيقا أداة لتفسير النصوص (والحياة والعالم والكينونة) وفهما فحسب، بل وفهم الذات المؤولة لذاتها أيضا من خلال كل ذلك»³¹. إضافة إلى نظر "بول ريكور" إلى النص نظرة ارتيائية قائمة على الشك، ولعل مرد هذا التوجيه الفكري مرجعته الفلسفية المستمدة من الكوجيتو الديكارتي*. فقد اعتبر النص مجموعة من الرموز، وما على النظر التأويلي إلا تفسيرها ويضع طريقتين للتعامل معها «الأولى هي التعامل مع الرّمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعاني، والطريقة الثانية هي التعامل مع الرّمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى الباطني المختبئ وراءها. إنّ الرّمز في هذه الحالة لا يكشف عن المعنى بل يخفيه وي طرح بدلا منه معنى زائفا ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح»³².

فهو وفق هذه الرؤية أراد استخدام التأويل كألية ليفضح الزيف ويكشف الباطن الحقيقي من وراء الظاهر السطحي المزيف، وبالتالي تتعدد التأويلات وتتصارع بتعدد الرؤى المفسرة للنص. أيضا ذهب "بول ريكور" إلى أبعد من ذلك حين تكلم عن حركية القراءة التأويلية القائمة على جدلية التفسير والفهم قائلا: «أقترح وصف الجدل أولا كنقطة من الفهم إلى التفسير، ثم كنقطة من التفسير إلى الاستيعاب، في المرة الأولى سيكون الفهم إمساكا ساذجا بمعنى النص ككل، في المرة الثانية سيكون الاستيعاب نمطا معقدا من الفهم، تدعمه إجراءات تفسيرية»³³. وتبعاً لذلك يتشكل الإجراء الهرمينوطيقي كفعالية ديناميكية لتفسير النصوص وتأويلها، بغض النظر عن ذاتية المؤول وقصدية المؤلف في الوقت نفسه. لكن مع مجيء الناقد الإيطالي "أمبرتو إيكو" أصبح تأويل النصوص والأعمال الأدبية مستندا إلى النظرية التي تركز على وضع حدود التأويل، وذلك لما صارت التأويلات تتراكم فوق النصوص الأدبية وتتضاعف وقد تخطى أحيانا في القبض على التأويل الصحيح، وبهذه النظرة لا يجعل "أمبرتو إيكو" للنصوص تأويلا نهائيا، بل إن النصوص وفق ما يراه يبقى بها دائما فسحة متجددة لاحتتمالات كثيرة ولتأويلات أكثر. ولكنه في الوقت نفسه أراد وضع ضوابط تعصم العملية التأويلية من الوقوع في الفوضى والخطأ، مركزا في ذلك على أقطاب العملية الإبداعية (الكاتب النص والقارئ)، وأي قطب هو الفاعل الفعال في إنجاح العملية التأويلية، ثم يقصرها في البحث في قصدية الأثر الأدبي (النص) قصدية القارئ، نافيا بذلك قصدية الكاتب قائلا: «والجدير بالملاحظة أن قصدية الكاتب الفعلي قد تم تجاهلها كليا ضمن جدلية قصدية القارئ وقصدية النص، فهل يحق لنا التساؤل عن فحوى القصدية الحقيقية لـ"وورديز وورث" عندما كتب ("poemslucy")؟ إن تصوري لتأويل النصوص باعتبار هذا التأويل، يكشف عن إستراتيجية، الغاية منها إنتاج قارئ نموذجي، يعتبر هو الآخر البديل المثالي للكاتب النموذجي (باعتباره إستراتيجية نصية فحسب) يجعل من مقولة قصدية كاتب فعلي لا أهمية له»³⁴. وكأنه بذلك أراد أن يقر بأن مؤول النص يصبح قارئاً نموذجياً للنص وبديلاً للكاتب أيضا، وبالتالي لم يعد النص عند "إيكو" «بناء مغلقا أو بابا موصدا له مفتاح واحد يفك رتاجه، بل أصبح عالماً مليئاً بالأسرار والطبقات التأويلية، يدعو القارئ كي يفتق أنسجته المعقدة ويرتق تصدعاته وتفككاته»³⁵. فأصبحت العملية

التأويلية قياما لذلك جدلية تفاعلية بين قصدية النص (الأثر الأدبي) وقصدية قارئه. وحقيقةً فإن مشروع "إيكو" الهرمينوطيقي -أي تأكيدا على انفتاح العمل الأدبي ولا نهائية إمكاناته التأويلية من جهة، وحرصه من جهة أخرى على وضع جملة من المعايير والقواعد والحدود التي تحكم عملية التأويل- جاء طرحه كرد فعل على مقولات الفكر التفكيكي، والفكر البراغماتي المتأثر بالتفكيكية، بل إنه يرى أن «كل تأويل ليس إلا انعكاسا لأهداف المؤول ومقاصده وتوجيهاته الخاصة»³⁶. ونستخلص مما عرضناه آنفا، أن السمات العامة التي تتقاطع فيها مجمل التعريفات والآراء التي تم عرضها تبين أن التأويل ليس نظرية تربطها قواعد وضوابط معينة وثابتة، وليس فلسفة بل تأخذ منها نتاج التأمل الذي تسلكه، وليس توجهها عقائديا ولا إيديولوجيا، بل هو طريقة ومنهج في الفهم والتفسير والتفويج الفني والجمالي، يكفي على المؤول أن يكون متشبها لمواقف فكرية مختلفة لكي يمارس عمليته التأويلية للنصوص الأدبية بما يتوافق مع مواقفه ومسارته الإيديولوجية، ذلك أن «التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق، فالنص ينحاز في النهاية لإيديولوجيا لها بذورها أو إرهاباتها الجينية في الثقافة»³⁷، فهو في النهاية نتاج تفاعل إيديولوجيتين؛ إيديولوجيا المرسل لتتشكل فيها بعد إيديولوجيا النص وبالتالي إيديولوجيا القراءة، وهذا هو الفضاء المعرفي الذي تشتغل عليه المقاربة التأويلية.

ذلك أن الفهم التأويلي تتجسد فاعليته ضمن مستويات نظرية القراءة في صرف الظاهر إلى الباطن باعتباره مؤشرا عليه، واعتماد مبادئ الحدس والرؤية التأملية في فهم النصوص وفق دلالتها المختزنة. كما تتجسد هذه الفاعلية أكثر في «إسهام المتلقي في تحليل معادلة التأويل، ليس بوصفه "أنا" متقبلة وحسب، ولكن بصفته أيضا "أنا" فاعلة توحى بمقدرتها على تفكيك النصوص بما تمتلكه من رؤى بحيث تعلن كل قراءة جديدة عن ولادة جديدة للمعنى أو الدلالة المتضمنة أو التي تم إسقاطها على النص»³⁸. فالشرط الجوهرى لمعادلة التأويل هو معرفة حياة العمل في وعي أجيال متعددة من القراء، مما يكسب المعنى الواحد دلالات متباينة ويجعله غير منغلق بل مفتوحا على إمكانات تأويلية ممكنة ومحتملة، بإمكانها فسح المجال لظهور معاني متعددة ومتنوعة.

وبالتالي أصبحت العملية التأويلية كممارسة نقدية تختلف عن غيرها من النظريات المعرفية الأخرى في نقطة جوهرية مفادها التفاعل بين أقطاب العملية الإبداعية، أي التفاعل بين بنية النص الأدبي ومنتقيه الذي يلعب دور المنتج الثاني للنص. فما هي إلا رحلة في البحث فيما يختبئ في ظلال الكلمات وما تم كتابته بين السطور، وفي ملء تلك البياضات التي يتعمد المؤلف تركها في نصه الأدبي قصد استفزاز قارئه، الذي يسعى جاهدا لكيلا يتركها فارغة، وأن يمنحها عمقها الدلالي وقيمتها الفعلية. وهكذا فإننا نستطيع وفق هذا التوجه أن نجعل المعنى نتاج تفاعل بين النص والقارئ، هذا الأخير الذي ينبغي عليه أن يدرك الإبداع، وأن يملأ تلك الفراغات التي تحتويها النصوص الإبداعية. ونتيجة لهذا التفاعل نجد أنفسنا إزاء نص جديد، لا هو نص المؤلف ولا هو نص القارئ، إنما هو نص القراءة، ونقصد بذلك القراءة التأويلية التي تستثمر ما أنتجته القراءة البنيوية والقراءة التفكيكية، إلا أن هذه الأخيرة لا تبتعد كثيرا عن القراءة التأويلية، ذلك أن التأويل ما هو إلا «حوار مع نص المبدع، يجعل من ذلك الحوار موضوع تشریح وتفكيك، وهو بذلك لا يقر بالنص النموذج؛ لذلك فالتأويل ينشئ نصا بحثيا يستند إلى آخر إيداعي»³⁹.

واستنادا على ما ذكرنا، اتضح كيف أن التأويل باعتباره نشاطا عقليا، أشبه بالفضاء الذي يستحيل تحديده، تكتفه عوالم شتى يستحيل معرفتها، وتتداخل فيه مكونات يصعب تبيانها، هدفه الوحيد هو النص الأدبي وحقيقته التي يسعى لاستنباطها.

3- النص الصوفي وسؤال المعنى: على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصرات الهرمنيوطيقية السابق طرحها تبين أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقارنة الشعر الصوفي، ذلك أن النص الصوفي ليس كأى نص آخر، فهو نص تكتفه عوالم شتى تدعو القارئ إلى اتخاذها حقا خصبا لتطبيق آليات الإجراء التأويلي.

أضف إلى ذلك أن للنص الصوفي، والشعري منه على وجه الخصوص فسحة كلامية متجددة قوامها التشفير الرمزي ف «التجربة الجمالية التي يعيشها الصوفي لا تتعامل مع الحسن الظاهر بصورته الفعلية الحقيقية، ولكن على أنه عارية مستعارة من الجمال الإلهي، ومن ثم فالصوفية دائما يبحثون عن الباطن ولا يعولون كثيرا على

المباشرة؛ لأنها لا تؤدي إلى معرفة حقيقية، يفسح المجال لانطلاق أجنحة وراء الألفاظ والعبارات الوضعية إلى معان أخرى يتحملها اللفظ بالتفسير والتأويل»⁴⁰.

وتبعاً لذلك صار من الضروري على كل قارئ للشعر الصوفي أن يستند على الدراسة التأويلية فـ «حيثما يوجد الرمز يتطلب فعلاً تأويلياً. فالترابط بينهما يدخل في صلب الاستشارة الرمزية. غير أن هذه الضرورة التأويلية لا يحددها الإنتاج النصي وحده، وإنما ينبع أيضاً من رغبة المتلقي واردة»⁴¹. ومن هنا يفرض التأويل نفسه كإجراء نقدي لقراءة الشعر الصوفي عبر مجازية العبارة ولا محدودية الدلالة.

وتبعاً لكل ما تقدم، أصبح الخطاب الصوفي -خاصة الشعري منه- فضاء مفتوحاً غير قابل للتحديد وأصبحت اللغة الصوفية لغة شعرية يكتنفها الرمز والغموض، وصار لزاماً على القارئ أن يكون على خبرة واسعة بطبيعة هذا الخطاب الذي لا يعطي مفتاح الولوج إلى عوالمه إلا لذلك القارئ الحذق الملم بكل خصوصياته، والقريب منه قرب صاحبه، فانبثاقه «..من بين شروق الدلالة ومغيب المعنى، حضوراً وغياباً فهو نص إيداعي تتفجر اللغة من خلاله فتولد معرفتنا به، فهو ينطق بما في عمق الإنسان، يطرح أسئلة عن الوجود والمطلق والحقيقة، ويعبر بجرأة مريكة، لكنها تحتلنا وترهقنا عقلياً ووجدانياً»⁴². ولما كانت القراءة عملية اكتشاف قبل أن تكون تأويلاً للنص المكتوب، صار لزاماً علينا أن نكتشف عالم النص الصوفي والكتابة الصوفية، باعتبارها فسحة كلامية متجددة يقف القارئ فيها أمام إرهاب الكلمة وعمق المعنى.

الهوامش:

* ورد بمعنى الرجوع والتدبير والتفسير والعاقبة.

* سعيد حسون العنكي: الشعر الجاهلي دراسة في تأويلاته النفسية والفنية، دار دجلة، الأردن، ط1، 2008 ص16.

* ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، م11، ص33، (مادة أول).

* عاطف أحمد الدرايسة: قراءة النص الجاهلي في ضوء نظرية التأويل، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص34.

- * جلال الدين السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، [د.ط]، 2005، ج4، ص167.
- * هو أبو المنصور الماتريدي، من علماء أهل السنة والجماعة، وإمام المدرسة الماتريديّة، يلقب بـ"إمام الهدى"، وقد عاش في عهد المتوكل الخليفة العباسي، ناهجا طريق أبي الحسن الأشعري، من أهم مؤلفاته "تأويلات أهل السنة".
- * ينظر، جوليا كرستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط2، 1997، ص4.
- *** * "الإيتيمولوجيا" Etymologie، هو العلم الذي يدرس أصول المصطلحات واشتقاقاتها اللغوية، ينظر: Gean Dubois Et Autres : Dictionnaire de linguistique , Larousse, Paris, 1^{er} édition, 1994, P187
- ¹ ينظر، مصطفى ناصف: نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000، ص20.
- * ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي "إضاءة لأكثر من تسعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2007، ص88.
- ² محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات "فصول في الفكر العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص29.
- ³ ينظر، عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة "نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص86.
- ♣ المرجع نفسه، ص87/86.
- ♣ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005، ص13.
- ⁴ علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص21.
- * ينظر، عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمينوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامر" دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص17.
- * المرجع نفسه، ص18.
- * نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص14.
- * ينظر، السيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة، الإسكندرية، مصر [د.ط]، 1997 ص9.

- * علي حرب: التأويل والحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2007 ص18.
- * ينظر، أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل "بين كل من الغزالي وابن رشد"، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص121.
- * طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995 ص38-39.
- ⁶ سعيد يقطين وفصيل درّاج: آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2003 ص230.
- ⁷ جوزيبي سكاتولين: تأملات في التصوف والحوار الديني، ص242.
- * ينظر، محمد شوقي الزين: "مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمينوطيقا)" [http : //www.altasamoh.net](http://www.altasamoh.net) (2009/03/01)، ص03.
- * عادل مصطفى: " فهم الفهم" مدخل إلى (الهرمينوطيقا)، ص58.
- * المرجع نفسه، ص58.
- * المرجع نفسه، ص63.
- * يوسف علمات: النسق الثقافي "قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم"، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009، ص65.
- * محمد شوقي الزين: مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمينوطيقا)، ص04.
- ⁸ هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل "الأصول، المبادئ، الأهداف"، (ترجمة محمد شوقي الزين)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص69-70.
- ⁹ *نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص22.
- ¹⁰ دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007 ص120.
- ¹¹ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20-21.
- ¹² المرجع نفسه، ص27.
- ¹³ دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص134.
- ¹⁴ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص30.
- ¹⁵ عمر مهيبيل: من النسق إلى الذات "قراءات في الفكر الغربي المعاصر"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص217.
- ¹⁶ جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقا للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص49.

- ¹⁷ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984 ص541.
- ¹⁸ ينظر، عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص105.
- ¹⁹ المرجع نفسه، ص106.
- * عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص154.
- ²⁰ هانز جورج غادامير: طريق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، [د.ب] ط1، 2007، ص145.
- ²¹ دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص146.
- ²² عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص116.
- ²³ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص33/32.
- ²⁴ إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008 ص131.
- ²⁵ عبد الرحمان بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص101-102.
- ²⁶ هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007، ص168.
- ²⁷ هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص13.
- ²⁸ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص38.
- ²⁹ ينظر، عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص37.
- ³⁰ بول ريكور: من النص إلى الفعل "أبحث التأويل، (ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية)، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص25.
- ³¹ عبد الكريم شرفي: من فلسفات إلى نظريات القراءة، ص50.
- * قول ديكرت: إنني مهما تماديت في الشك فإن هناك حقيقة تبقى موجودة لا يمكن الشك فيها هي أنني أشك، والشك علامة من علامات التفكير، والتفكير دليل على الوجود، فإذا "أنا افكر اذن أنا موجود". وهي عبارته المشهورة التي تلخص تجاربه السابقة التي جعلته يتوصل إلى الفهم الحقيقي في نظرية الوجود.
- ³² نصر حامد أبو زيد: إشكاليات التأويل وآليات القراءة، ص44.
- ³³ بول ريكور: نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص121-122.

- ³⁴Umberto Eco :Interprétation et Surinterprétation , 1^{er} édition, Presses Universitaire de France, Paris, 1996, P60
- ³⁵ وحيد بوعزيز: حدود التأويل "قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ص128.
- ³⁶ عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص57.
- ³⁷ نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة و إدارة الهيمنة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، ص100/99 .
- ³⁸ عبد القادر فيدوح: الرؤيا والتأويل "مدخل لقراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة"، دار الوصال، وهران، الجزائر، [د.ط]، 1994، ص73 .
- ³⁹ الحبيب شيبيل: "من النص إلى سلطة التأويل"، (أعمال ندوة صناعة المعنى وتأويل النص)، **قسم العربية**، كلية الآداب، منوبة ، تونس، 1992، ص449.
- ⁴⁰ شعبان أحمد بدير: الرمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الصوفي (www.diwanalarab.com)، (2009/12/13)، ص01.
- ⁴¹ فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، ص57.
- ⁴² سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب "قراءة في العد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص234.