

التأويل بين فعل الفهم وفعل اللغة، حقيقتان متلازمتان من جهة الاستعمال

أ. سلس حفيظة

جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر

الفرق بين اللغة وعالم الفهم فرق ما بين الشيء وأثره؛ على أساس أنّ مدار أيّ شيء في الوجود على مقدار ما يحمله وما يؤديه من قدرة على الفهم، أولاً في ذاته كذات مستقلة متميزة عن باقي الذوات، ثم فيما يحققه من بعد تواصله بينه كذات وبين من يلتصق به حتى يظهر في وجوده ظهوراً دالاً على معنى يريد أن يبلغه إلى المتلقي فتحدد حوالته التي يسبح فيها. لنقل بطريقة أخرى ونحن نقرب هذا الشيء وأثره بين اللغة والفهم؛ في كون أنّ كل واحد منهما يختلف باختلاف الإطلاق ومن ثم الاستعمال؛ على أساس أنّ خالق الوجود قد أجرى بحكمته التي لا يعلم إلا هو، بأنّ سلطان أحدهما لا يمكن أن يحلّ حيث يحلّ سلطان الآخر.

فاللغة شأنها شأن الأرض التي يكون فيها سلطان النخيل لا يكون العنب بها طائلاً ولا كثيراً؛ لأنّه إنّما يخرج في الأرض الرخوة اللينة المعتدلة غير السبخة؛ فينمو فيها ويكثر، كذلك اللغة لا يمكن أن تجد ضالتها المنشودة فتؤدي وظيفتها التواصلية الإبلاغية إلا في ظل المفردات البائنة السهلة المعتدلة البعيدة كل البعد عن التكلف وما من شأنه أن يعيق الفعل التواصلية من باب الشمولي.

وأما النخيل فنموه وكثرته في الأرض الحارة السبخة، وهي لا تناسب العنب؛ فالنخل في أرضه وموضعه أنفع وأفضل من العنب فيها، والعنب في أرضه ومعدنه أفضل من النخل فيها، كذلك هو الفهم الواقع في أرضه ومعدنه اللامحدود

وهو التصور والعقل فإنه مع ذلك تصبح له القدرة في أن يحقق بعدا تواصليا داخليا -قبل خروجه- وخارجيا-بعد خروجه-.

إذا تصورنا هذا الحال وهذه الحاجة بين هذين الإطلاقين؛ فكيف يتحقق يا ترى الجمع بينهما أي اللغة والفهم؟ ثم من باب أولى هل نبدأ بالفهم ثم اللغة، أم العكس؟ وهل في مورثنا اللساني العربي محطات بارزة حددت لنا الإطار الذي يسبح فيه الفهم ومن ثم اللغة، وحينها تتكشف العملية التواصلية التي تختلف باختلاف المقامات والأحوال؟ وهل ما هو موجود في التراث الغربي وبخاصة عند فلاسفة الألمان في شأن الفهم يسمح لنا بإحداث نوع من التقاطع المعرفي والمنهجي بينه وبين القدامى العرب؟.

الفهم واللغة؛ حقيقتان متجاورتان:

كل شيء في الوجود له أول وآخر، وظاهر وباطن، حتى الخطرة والنفس وأدنى من ذلك وأكثر لا تستطيع أن تتسلخ عن هذه الحقيقة الوجودية الكونية بحال. فمعنى الظهور-على حسب أهل الاختصاص-يقضي العلو، وظاهر الشيء هو ما علا منه وأحاط بباطنه؛ فيكون من ثمة الحامل لهذه الحقيقة هو اللغة؛ على أساس أنها تمثل الباطن؛ فهي من ثمة تحيط بكل شيء من الظاهر والمتمثل أساسا في الفهم؛ كيف ذلك؟

قد يعترني على المتلقي/المستمع بعض الغموض في مثل هذا الطرح الذي نقدمه في شأن الفهم واللغة من زاوية أنه لربما غلب عليه الطابع الصوفي الباطني الروحي؛ لأنه لا يتمشى وما تقتضيه طبيعة الظاهر العيان، والحقيقة ليست كذلك، وإنما نستطيع القول وبكل بساطة، إنَّ القادر على حل هذا الإشكال هو الطرح الذي أشار إليه رواد الفلسفة الألمانية من مثل: وليهام ديلتاي (Wilhem Dilthey) وشلايرماخر (Schleir Macher) وهايدجر (Martin Heidegger) وهانس

جورج جادامر (H. G. Gadamar) هؤلاء وغيرهم كثر الذين استطاعوا أن يفرّدوا وقفة متأنية عند مفهوم الفهم. لكن لسائل أن يسأل لماذا هايدجر وليس غيره سواء من الغرب أو العرب؟ والجواب أنّ حل هذا النوع من الإشكال الواقع بين الفهم واللغة لا نستطيع التقرب منه إلا من خلال من عالجوا قضية الفهم في ربطها بالوجود والموجود، وذلك على اختلاف مستوياتهما. ونحن نعتقد -والله أعلم- أنّ رجوعنا إلى هايدجر سيساعدنا على تحديد مفهوم الفهم، ثم اللغة، وبعدها ننظر هذا النوع من التحديد أين سيحملنا لعقد عملية ربطية بينه وبين تراثنا اللساني العربي أولاً على جهة الاتصال وثانياً على جهة الاستعمال.

الفهم عند شلاير ماخر (Schleir Macher):

لعل الطابع المميز في ما أشار إليه شلاير ماخر في تعامله مع الظاهر اللغوية أنّه قد ربطها بمجال فقه اللغة أو ما يسمى بـ: الفيلولوجيا التي كانت سائدة في عصره لاسيّما مع العالم والمنظر فريدريك أست الذي كان يرى بأنّ التعامل مع فقه اللغة ينبغي أن يسير مع حركية ما أسماه بـ: روح العصر؛ هذا المفهوم أو الضابط الذي يعني فيما يعنيه التفرقة بين الباطن القائم على وحدة الوجود وانسجام أجزائه، وبين الجانب الخارجي للغة؛ الشيء الذي يجعل من فقه اللغة يحمل شيئاً من مواصفات الروحانية في تعامله مع الظواهر على اختلاف أشكالها وأنواعها⁽¹⁾. إنّ نظرية التأويل بكل ملبساته الداخلية والخارجية من منظور شلاير ماخر قد ميّزت بين الجانب الفهمي والإدراكي للأشياء؛ فهي من ثمة عملية تمييزية للشرح اللغوي؛ على أساس أنّ الشرح اللغوي لا يخرج عن ثلاث مواطن وهو يتعامل مع الظواهر اللغوية في علاقتها بروح العصر؛ وهي: الكلمات، المعنى، وروح العصر⁽²⁾.

من هذا المنطلق أضحي شلاير ماخر لا يبالي بتلك النظريات المعرفية التي سبقته في تعاملها مع عالم النصوص من "فيلولوجية، ولاهوتية، وقانونية وهلمّ جراً، ولكن مع ذلك فإنه لا يوجد قدراً أساسياً من التماسك والترابط ما يجعل هذه النظريات تكون متماسكة ومترابطة في ما بينها. بدون شك إنه الفهم -على حدّ اعتقاده- الكفيل في ربط هذا التباعد الفكري الوجودي؛ لأنه يمثل بفعل ممارسة الحياة والشعور بمفهومهما الواسع. إنه يرفض ذلك الزعم المنتشر في ما يخص قضية فن شرح النصوص القائم على الجانب الميتافيزيقي المثالي عن ممارسة عالم الحياة والشعور. إنه التأويل الكفيل في أن يجسدّ فعلاً حركيّة الفهم وهو يتعامل مع النصوص قصد اكتشاف معانيها"⁽³⁾. لعله الفهم الذي وسمه شلاير ماخر بسمّة الباطن والقائم على الحوار بمفهومه الشامل، ومن ثم يصبح" في كل عملية حوارية متكلم منشئ الخطاب يؤلف جملة أو جملاً من الحدث الكلامي. وذاتية المتلقي لهذا الحدث الأخير تستقبل مجموعة من كلمات، وبفضل عمليات غامضة متتالية ومتتابعة يحدثها المرسل/المرسل مع المتلقي/المستمع يستطيع أن يفهمها الباث المرسل عندما تكون تلك الجمل في ذاتيتها الكونية الباطنية وهو معتزل الجانب الذهني الفكري، ثم بعدها تتجسّد في العملية التّواصلية بينه وبين المتلقي المستمع بما يطلق عليه في هذه الحالة بالمؤوّل المتلقي؛ لأنّه في مقام يحاول بكل ما أوتي أن يُعيد تكوين تلك العمليات الذهنية التلفظية للباث المرسل. بمعنى آخر، أنّ المؤوّل المتلقي ينطلق من الحدث الكلامي للباث عائداً إلى الحياة الذهنية السيكلوجية في معناها الواسع، فهو ينفذ إلى بعد حركيّة الحدث الكلامي في لحظتين تتفاعلان معاً: لحظة لغوية خارجية شكلية تلفظية، ثمّ لحظة سيكلوجية تشمل الحياة النفسية لذاتية الباث المرسل"⁽⁴⁾.

لقد أراد شلاير ماخر من الجانب التأويلي أن يمر عبر عملية الفهم التي لا تتف عن ضابطين اثنين: ضابط تأويلي لغوي، والآخر تأويل سيكولوجي نفسي، بعبارة أدق، إنّ "عملية الفهم التأويلي تمرّ وفق ضابطين اثنين: أحدهما تأويل لغوي. والثاني تأويل سيكولوجي نفسي. فإذا كان الأمر ينصبّ أساساً على الجانب اللغوي اتّجه مسار العمل إلى فكرة المتكلم المرسل، والمتلقي المستمع وموضوع الحديث. أمّا إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المتكلم بالمخاطب وعلاقة الحدث الكلامي بالباحث المتكلم؛ اتّجه المسار مباشرة إلى ما يسمى بالتأويل السيكولوجي. وبالتالي فكل قول له علاقة مزدوجة في وجوده الذي يتحرك فيه؛ له علاقة باللغة من ناحية، وعقل المتكلم مرسل الخطاب من ناحية أخرى. وفي كل عملية تفهّمية لحظتان اثنتان تسير جنباً إلى جنب دون مجاوزة إحداهما الأخرى بحال من الأحوال؛ فالفهم التأويلي ينبثق أساساً من ذاتية حركية اللغة من مستواها الخارجي، ثمّ ينبثق في الآن نفسه من ذلك الإيماء الدّخلي إلى عقل المتكلم المرسل معاً. إنّها عملية الفهم التي تحدث قبل التلّفظ في ذهنية المتكلم المرسل بينه وبين نفسه، ثم بينه وبين ذاتية المتلقي المستمع لحظة العملية التلّفظية"⁽⁵⁾.

إذاً، لقد كانت جلّ اهتمامات شلاير ماخر التركيز على محطتين اثنتين: إحداهما عالم الكلمات وهي تزد داخل السياقات التركيبية سواء منها المنطق أم المكتوب والقادر على عكس الجانب السيكولوجي فيها والثانية له علاقة بالمقاصد التي لربّما أوقعته في كثير من المقامات في نوع من التناقض أو الإضراب فيما آمن به في قضية الفهم في علاقته بالجانب اللغوي النفسي. همّ شلاير ماخر أنّ الفهم للظاهرة مهما كان نوعها لا يخرج عن اللغة والجانب النفسي الذي تعكسه من داخلها؛ الأمر الذي في ما بعد أحد النقاد الألمان وهو هايدجر لا يتماشى مع هذا الطرح فيما يتعلق بالفهم وهو ما سنبينه بشيء من التفصيل في أوّانه.

الفهم عند دلتاي وليهام دلتاي (Wilhem Dilthey):

إذا كان شلاير ماخر ينظر إلى التأويل ومن ثم إلى عملية الفهم من زاوية تركيبية نفسية في علاقتها بالجانب النفسي، كل هذا وذلك في تواصل مستمر مع واقع العصر أو روح العصر؛ فإنّ دلتاي يسهم هو الآخر في نفس الاتجاه الذي سار عليه شلاير ماخر، ولكن من جهة أخرى؛ على أساس أنّه رأى بأنّ العلوم الروحية في علاقتها بالعلوم الطبيعية ينبغي أن يعاد النظر في شأنها، بحكم الثورات التي جاءت بها هذه العلوم الطبيعية في شتى المجالات مما أدى ذلك إلى إهمال لعالم العلوم الروحية التي لها من الحقائق ما يؤهلها لأن تسهم هي الأخرى في تأسيس مفهوم التأويل والفهم معا.

لعل الفارق الجوهرى الإيستيمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية أهّل للفلاسفة أن يعيدوا النظر في كثير من الحقائق المعرفية، وبالضبط فصل التاريخ عن العلوم الطبيعية؛ الأمر الذي جعل من محاولة دلتاي أن تقف تجاه موقف التاريخ "... موقفا ميتودولوجيا؛ فالظروف التاريخية والعلمية التي ميزت عصر دلتاي، فرضت عليه الانخراط بقوة لمواجهة الفلسفة الوضعية التي رأت أنّه من الواجب على العلوم الإنسانية أن تستفيد من مكتسبات العلوم الطبيعية، وأن تستلهم منها أدواتها المنهجية، وأن تسير في الخط الذي سارت فيه هذه العلوم، إلا أنّ دلتاي رفض هذا الموقف الطبيعي، الذي لا يقيم أيّ وزن للفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية، ويتمثل جوهر الإشكالية القائمة في هذا الصراع في اختزال ما هو إنساني إلى ما هو موضوعي مادي، مع تجاهل مطلق لذلك التمايز الجوهرى بين عالم الإنسان وعالم الأشياء، وخصوصية كل منهما، بفعل اجتياح النزعة الوضعية في تفسير جميع ظواهر العالم من منطلق العقلانية الصارمة والعد والحساب، وهي النزعة التي ثار عليها أيضا كل من إدموند هيرسل (Edmund

(Husserl) ومارتن هايدجر (Martin Heidegger) وجادمار فيما بعد، من هذا الواقع الإبستيمولوجي الجديد للمعرفة العلمية⁽⁶⁾.

إذاً لقد حاول دلتاي بكل ما يملك أن يرتقي بالعلوم الروحية إلى مصاف الدراسات القائمة على الجانب العلمي والمنهجي، ومن ثم بدأ النضال على نية إرساء منهج للعلوم الإنسانية، يختلف جملة وتفصيلاً عما هو سائد في المنهج الاستقرائي القائم في العلوم الطبيعية؛ الأمر الذي جعل من دلتاي في هذا المقام بالذات أن يرفع من صالح العلوم الإنسانية ومدافعاً عنها "... مبيناً خصائصها النابعة من طبيعتها. لقد استقرت محاولة دلتاي عند ذلك التمييز الشهير الذي صار الاستشهاد بهش ضائعاً منذ ذلك الوقت، والذي أقره بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. إنّ ذلك التمييز في الموضوع سيترتب عنه بالضرورة اختلافاً في المنهج؛ فالعلوم الطبيعية تتناول الظواهر المحسوسة في الطبيعة الخارجية، وهي موضوعات تقع خارج الزمان والإنسان، بينما العلوم الإنسانية تبحث في الفهم الإنساني للقيم وإبداعاته المختلفة في الفن والدين والفلسفة، والتي تتغذى منها وتغني وجوده بها، ومن ثم فموضوعها يكمن في الإنسان نفسه، وليس خارج الإنسان أو غير مناهج العلوم الطبيعية"⁽⁷⁾.

يمكن القول بأنّ هم دلتاي كان ينطلق وفق تلكم الخلفية المعرفية التي أخذها من كانط، وهكذا واهتداء بما أشار إليه هذا الرجل الأخير راح ينطلق دلتاي من وجود فارق أساسي بين المعرفة الاجتماعية والمعرفة التاريخية وذلك كواقع، وهو ما أهل من دلتاي أن يبحث عن أسسها التي ظنّ أنّها ليست طبيعية آلية، وإلا لم يكن هناك فرق يذكر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية البتة⁽⁸⁾.

إنّ مثل هذه الثنائية -تجاوزاً- القائمة بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية على حد تعبير دلتاي هي التي جعلته يحدد وظيفة كل واحدة منهما، وعليه إذا "...

كانت علوم الطبيعة تقوم على التفسير السببي والحتمي؛ فإنّ علوم الروح تقوم على الفهم، وإذا كانت الأولى تهدف إلى السيطرة على الطبيعة كغاية قصوى؛ فإنّ الثانية تهدف إلى فهم الإنسان في أبعاده المختلفة كسيرورة وتاريخ ووعي وإرادة واندماج؛ لأنّ الفعل الإنساني يبدو بدلالات مختلفة: نفسية، اجتماعية، دينية، حضارية، زمانية... وتناولها بالدراسة يفترض منهجيا إقامة حقول معرفية مختصة تتناول هذه الأبعاد المختلفة للإنسان، وتتناسب مع طبيعة الظاهرة الإنسانية. ولذلك خُصّ دلّناي إلى أنّ الحقلين متميزان مما يستدعي اختلافهما منهجيا، من خلال توضيح مهمة كل من الحقلين، وعليه فإنّ مهمة العلوم الطبيعية هي تفسير الطبيعة، بينما مهمة العلوم الإنسانية هي فهم الحياة⁽⁹⁾.

على هذا الأساس وبناء على هذا التصور القائم بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية غدا دلّناي يتوقف عند قضية الفهم التي تتوسط كل منهما ولكن وفق ما تقتضيه طبيعة التأويل؛ إذ الفهم أو عملية الفهم تحدث واقعا معرفيا متميزا بينها وبين التأويل.

لعل المرجعية المعرفية والمنهجية التي اتخذها دلّناي لنفسه وهو يتعامل مع العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كون أنّ كلا منهما يشتركان في عملية الفهم، غير أنّ الذي يجعلهما يمتازان عن بعضهما البعض هو الغاية وليس الإجراء؛ على أساس أنّ طبيعة العلوم الإنسانية -على حد دلّناي- يحويها كثير من المعطيات النفسية والتاريخية والرمزية والاجتماعية؛ هذه المعطيات التي تستدعي وتستوجب حتما جانبا مهما من الفهم العميق الذي يحقق نوعا من التلازم مع التأويل في إدراك الأبعاد المعرفية التي تحتويها مثل هذه المعطيات التي يتوزع في ظلها عالم النص. على خلاف العلوم الطبيعية التي همها الوحيد أنّها تقوم أساسا على الإطار التفسيري الشرحي الذي لا يستطيع أن يجاوز حدود السطح أو سطح البنيات

التركيبية؛ لأنّ طبيعته الأصلية قائمة على هذا الغرض. بعبارة أدقّ إنّ ما يميز "... العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية في كون موضوعات هذه الأخيرة تظهر للوعي آنية من الخارج بصفقتها ظواهر، بينما موضوعات العلوم الإنسانية، خلافاً لذلك تظهر آنية من الداخل بصفقتها واقعا وكلا أصيلا وحياء، ومن هذا يتم إذاً تنظيم الطبيعة بالنسبة للعلوم الطبيعية ويتم الحصول عليه باستنتاجات متتالية تعتمد على ربط الفرضيات، أما العلوم الإنسانية فيتم تنظيم موضوعاتها لارتباط الحياة النفسية بصفقتها منطوق الأساس العام والأصيل، الطبيعة نفسرها، أما حياة النفس فنفهمها"⁽¹⁰⁾.

إنّ غير المصرّح به في خلفية دلتاي وهو يتعامل مع مفهومي: التفسير - العلوم الطبيعية- والفهم -العلوم الإنسانية- كونه يعتقد اعتقاداً جازماً بأنّ التفسير لا يمكن له بحال من الأحوال أن يقتحم ولا أن يغوص في عالم النفس، بحكم أنّ طبيعة العلوم الإنسانية قائمة في جلها العام على هذه الحقيقة، وهذا ما جعل من حركية التفسير لا تحقق انسجاماً بعيد وعميقاً مع العلوم الإنسانية.

بخلاف عملية الفهم التي همها الوحيد أنّها تقوم أساساً على عملية تدبيرية عقلية تصويرية لما يحويه اللفظ من أبعاد عميقة، مما يؤهل من عملية الفهم أن تحقق انسجاماً واتساقاً مع العملية التأويلية لعام النص.

ما يمكن قوله في شأن عملية الفهم التي ذهب إليها دلتاي في كثير من المقامات وهو يتعامل مع العلوم الطبيعية والإنسانية، كون أنّ خصوصية "... موضوع العلوم الإنسانية واختلافه عن موضوعات العلوم الطبيعية أو التجريبية، يجعل التفسير في الظواهر الإنسانية متعذراً خاصة إذا ما أدرنا التفسير في دلالاته الوضعية أي على نحو يسمح بالتوقع والتنبؤ بالنتائج، على هذا النحو يتعذر التفسير في علوم الإنسان ويستبدل بالفهم، والفهم بمعنى تدبيراً عقلياً لجملة من الدلالات

والمعاني للظاهرة الإنسانية في إحدائياتها المتحركة، ومن هذا المنطلق لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تكون شأن تفسير لأنها ليس شأن بنية (Structure)، وإنما شأن دلالة ومعنى (Symbole et sens)؛ فالاختلاف بين التفسير والفهم حسب تحليل دلتاي في هذا الموضوع هو اختلاف بين البنية والمعنى⁽¹¹⁾.

لقد صار واضحا بعد التمييز الذي أراده دلتاي من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ على أساس أن أحدهما يرتكز على مبدأ التفسير والآخر على عملية الفهم؛ الأمر الذي جعل من عملية الفهم أن يُنظر إليها من قبل من أتوا بعد دلتاي بنظرة تختلف من حيث الإطلاق والوظيفة؛ على أساس أن الفهم حتى ولو لازم العلوم الإنسانية محققا معها بعدا عقليا تصوريا، إلا أنه مع ذلك قد أهملت في مثل هذا التلازم بعضا من الجوانب المهمة في عملية الفهم والإدراك، تماما ما بينه مارتن هايدجر عند تعامله مع الفهم في علاقته بالوجود من جهة وبالوجود من جهة أخرى وهو ما سنبيّنه آنفا.

الفهم عند مارتن هايدجر (Martin Heidegger):

ميزة الإنسان لدى فلسفة مارتن هايدجر أنه لا يخلو في وجوده الذي وجد فيه من طرح الأسئلة؛ فهو من ثمة يريد أن يحقق بعدا معرفيا يختلف جملة وتفصيلا عن باقي الموجودات الأخرى على الإطلاق. إنه يريد بكل بساطة أن يحقق شرط-الفهم- بكل صورته وأشكاله التي تتماشى ومقصدية السر الوجودي الكينوني⁽¹²⁾.

هذه الحقيقة المعرفية هي التي أهلت من هايدجر أن يبني تصوره الفلسفي القائم على مبدأ الفهم؛ إذ رأى أن الإنسان بحكم أنه موجود في هذا الوجود-العالم الخارجي- فهو مطالب بأن يستوعب كل أسرارته التي تحيط به؛ لأن ذلك هو الذي يعطي له الشرعية في أن يحقق مبدأ الفهم الذي هو مطالب به.

ولقد اختلف المنطلق المعرفي والفلسفي لهایدجر؛ فعوض أن يهتم بفكرة الوعي ومقولاته راح يولي اهتمامه البالغ إلى فكرة الوجود وقدراته الداخلية والخارجية؛ الأمر الذي جعل من مسار البحث يختلف جذريا؛ على أساس أننا وجدنا شلاير ماخر يهتم في جل تحليلاته بالحقيقة الداخلية - النفسية في علاقتها بالظاهر اللغوية- وكذا ديلتاي مهتما بفكرة الإبداع والمستوى العميق لمبدأ التمثل، كان هايدجر يعطي اهتمامه للفهم في علاقاته بالسر الوجودي على كافة مستوياته، وهو القائل بأنّ الفهم "... ليس شيئا يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم، وهو أساس كل التفسيرات اللاحقة. الفهم إذا هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا نحن، فهم من ثمة ليس مقصورا على موقف معيّن نتعامل معه. الفهم، بعبارة أدق، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم" (13).

إنها بدون شك لفئة متميزة لدى هايدجر في شأن تحديده لمفهوم الفهم، والتي جعلت من هذا التحديد أن يختلف عن دلتاي في كون هذا الأخير ركز اهتمامه على أنّ ثمة نوعين من الفهم في الوجود الإنساني: الفهم العلمي والفهم التاريخي؛ حيث لم يكتف هايدجر بهذا النوع من التحديد الذي رآه عبارة عن جانب سطحي لا يفي بالغرض المقصود، محاولا في الوقت ذاته أن يذهب بالفهم إلى ما يمكن تسميته بـ: الماوراء الفهم أو المفاهيم؛ بحكم أنه يهتم بداخل الذات الإنسانية ليس غير.

لقد استوجب من هذا الطرح المتعلق بقضية الفهم المرتبط بالسر الوجودي، أن يتحول واقع الفهم من اللغة في حدّ ذاتها إلى الماوراء لغوي، ومن علاقة التواصل الخطية إلى فضاء عميق له القدرة في أن يخرج الدلالة من المصطلح اللساني النسقي-ثنائية الدال والمدلول- إلى الغوص في مدلول الدال ومدلول المدلول، وحينها يتولد من جديد تاريخ جدلية الإطار التأويلي القائم على مبدأ

التخريج، بأن يتنزل الميتالغوي وفق استراتيحية فكر فلسفي عميق عندما تنثار قضية الوجود التي ما برحت أن تذكر على لسان أحوال المشتغلين في هذا المجال، ليصبح الأمر بعدها قائما على التفكير في معنى الوجود المرتبط بعالم الإنسان في ظل واقع اللغة التي تأخذ هذا النوع من الشرعية وهي تريد أن تحقق بعدا إبلاغيا ينسجم مع طبيعة الوجود في علاقته بالموجود -الإنسان- ليس إلا(14).

لعل غير المصرح به (Le non dit) في مثل هذا الاستشهاد السالف الذكر، ينم بحق أنّ هايدجر وهو يعطي للفهم قيمته المعرفية، وذلك في علاقته بالوجود من جهة وبالموجود من جهة أخرى، فهو يعطي للجانب التأويلي شرعيته المعرفية والمنهجية التي ينبغي أن يعقدها مع الفهم؛ على أساس أنّ التأويل لا يستطيع أن يكتفي بتفسير الشيء -النص- وإنما يحاول أن يسعى إلى فهمه، والفهم من ثمة هو موضوع سؤال الأسئلة لدى هايدجر؛ ذلك أنّ عملية الفهم ليست ألبتة قائمة على وظيفة نفسية أو معرفية لا تستطيع الانسلاخ عن نظرية المعرفة، بل إنها تمثل فعلا ذلك الجسر الذي ستنبني عليه علاقة الكائن بعالم الكينونة(15).

لقد استطاع هايدجر بتعامله مع عالم الفهم وفق ما تقتضيه طبيعة الوجود، أن يخرج الفهم من محدوديته المعيارية الوصفية إلى مكانه الجوهرى العميق الساري مع حركية الوجود المطلق؛ الأمر الذي أهله فيما بعد لأن يجعل كلا من التأويل واللغة يكونان بمثابة سرّ الخروج، وسر الوجود، وسر الكشف الذي لا يزول ولا يضمحل بحال. وفق هذا التصور من التأمل في السر الوجودي للفهم، عاش هايدجر في أيامه جاعلا من الطابع الوجودي للفهم أداة لإعادة تقدير الواقع اللغوي والعمل الفني والفلسفة وكذا تأويل النصوص وفق ما يقتضيه سر المعرفة الذي ظل يؤمن به في وجوده(16).

غير أنّ اللافت للانتباه في علاقة الفهم بالوجود والموجود، جعل من هايدجر لا يستقر باله المعرفي على دلالة كل من الوجود والموجود على نية هذا الإطلاق الشامل الذي يحتاج نوعاً ما إلى تقييد مفاهيمي يجعلهما ينصبان في مجرى واحد لا شرطي له. لقد اختار هايدجر مصطلحاً ألمانياً يفى بالغرض المقصود ويستطيع في الوقت أنه الجمع بين الوجود والموجود من جهة، وبين الوجود الإنساني وعالم الفهم من جهة أخرى.

إنّه مفهوم -الدازاين (Dasein)- الذي يعني في لغته الأصلية الألمانية الوجود أو الموجود، ولكن نلفي هايدجر يقصد به معنى مزدوجاً: الموجود العيني، وهو الفرد الذي يكون دائماً وفي استمرار على علاقة بعالم الوجود، وكيونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني⁽¹⁷⁾؛ الشيء الذي يجعل من واقع اللغة في ظل هذا الدازاين أن يكون بمثابة بيت الوجود، ومخبأ ميلاد الإنسان. إنّه مبدأ الحضور الذي يتوسط بين الوجود واللغة على حد اعتقاد هايدجر ومن تبعه⁽¹⁸⁾.

لعلها وقفة وجيزة فيما يتعلق بتحديد الفهم لدى هايدجر وهو يحاول ربطه بالوجود والموجود، دون إغفال اللغة التي تعكس هذا النوع من الإشراق أو البلاغ الذي يأخذه واقع السياق التركيبي على اختلاف أحوال المقامات، وهي وإن كانت منصبية أساساً حول علاقة الفهم بالوجود أو الموجود، إلا أنّها قدرت أن تمدنا بتحديد معرفي وفلسفي للفهم الذي لربّما وجدنا من جاءوا من بعد هايدجر من خالفوه في الطرح في بعض جوانب ما يتعلق بالفهم. إنّه جورج جادامر الذي حاول أن ينهض بالفهم وفق زاوية تختلف عن سابقه الذين عاصروه بحكم أنه تناول الفهم في علاقته باللغة من جهة ثم بالجانب التأويلي من جهة أخرى.

الفهم عند جورج جادامر (H. G. Gadamar):

لعل الحديث عن عالم الحقيقة لدى جادامر يحيل مباشرة إلى طرق اللغة، واللغة تحيل إلى واقع النص، والنص بدوره يحيل إلى القارئ؛ هذا الذي يعده صاحبنا مؤولا بمعنى من المعاني، بعبارة أشمل وأدق إنّ التأويل كحقيقة يحيلنا إلى طرح مفهوم آخر وهو مفهوم اللغة، واللغة بدورها تحيلنا إلى طرح مسألة الفهم، ومن ثم فكل تأويل يستند لا محالة إلى لغة، وكل لغة تحمل في بعدها الوجودي فهما معينا للنص المراد تأويله وتخريجه حسب ما تقتضيه طبيعة السياقات والمقامات⁽¹⁹⁾.

أبعد من ذلك أنّ هذا الذي أشرنا إليه آنفا قد قاله جادامر بصريح العبارة "ينبغي القول إنّ عوائق التعبير اللغوي هي في الواقع عوائق للفهم؛ فكل فهم تأويل، وكل تأويل يصب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام، والتي هي اللغة الخاصّة بالمؤول في الوقت ذاته"⁽²⁰⁾.

من هذا المنطلق ينطلق جادامر إلى أنّ هناك فرقا شاسعا بين اللغة كلغة ولغة النص ولغة التأويل؛ بحيث الجامع للغة النص والتأويل هي اللغة الشاملة التي يراها جادامر بأنّها قادرة على تبيان البعد الحقيقي للفهم المتعلق سواء في ذاته النص أم في العملية التأويلية التي يقوم بها المتلقي وهو يتعامل مع واقع النصوص. بعبارة أدق "إنّ لغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم نظرا لارتباطهما اللصيق باللغة؛ فهي المفتاح السحري لفهم النص، ومن ثم إعادة قراءته وتأويله فيما بعد، ولكون اللغة والتأويل أيضا يمثلان بعدا إجرائيا واحدا تجاه النص، وعليه نجد أنّ جادامر يبرر سوء التعبير عن فكرة ما يسوء فهمها أصلا، لذا فإنّ مهمة التأويل الحقّة لا تكمن في تطوير إجراءات الفهم فحسب، بل تتعدى ذلك إلى تفسير الشروط التي تتيح الفهم، ولكي نفهم ينبغي أن نحدد شروط الفهم ومن ثم شروط التأويل،

ففعل التأويل يختزن صوت الآخر ويدعمه بوصفه متلقيا تاريخيا يتواصل مع وعي القارئ، أي قارئ في كل لحظة نباشر فيها تجربة القراءة⁽²¹⁾.

ومما يستدعي التريث في ما يتعلق بقضية الفهم وهو يحقق بعدا تواصليا بين القارئ والمقروء، أننا نجد جادامر لا يتوقف عند هذا الحد بل يبتعد إلى أبعد من ذلك حين يشير إلى الوظيفة الأساسية التي يؤديها الفهم بين الأنا والآخر؛ حيث يحاول بكل ما يملك أن يغوص في لب الباث والمتلقي معا فيعيش التجربة مما يسهل عليه في نهاية المطاف أن يقدم للجانب التأويلي خدمة لا يبستهان بها أبدا.

يرى جادامر في الجزء المخصص أساسا في شأن دور اللغة وهي تحقق بعدا تواصليا بينها وبين التأويل بأنّ "... تحليل التأويل الرومانسي - على حد تعبيره - يبين أنّ الفهم لا يتأسس انطلاقا من تحويل الأنا إلى آخر، أو من مشاركة مباشرة لأحدهم مع الآخر؛ فلكي نفهم خطاب أحدهم فهما سليما وأصيلا يستحسن أن نتقمص تجربته، وأن نعيش هذه التجربة وكأنّها تجربتنا الخاصة، وهذا ما يضيف عليها مصداقية وصدقا... لذا فليس اعتباطا أن نجد أنّ الإشكالية الخاصة بالفهم تصنّف عادة ضمن مجال القواعد والبلاغة، على اعتبار أنّ اللغة هي المجال الرحب الذي ينظم العلاقة - وهي علاقة وفاق - بين المؤلفين أنفسهم، وبين المؤلفين وموضوعات تأويلهم⁽²²⁾.

والحديث عن بعد اللغة في علاقتها بالتأويل والفهم، يجر جادامر إلى الحديث عن هذه الحقيقة المعرفية عندما تلامس السياق الترجمي القائم على نظامين لغويين مختلفين؛ إذ يستوجب من المترجم أن يكون على علم عميق بأنّ الفعل الترجمي الذي يقوم به إنّما يعكس فهما وتأويلا، وعليه تصير - على حد جادامر - "كل ترجمة بذاتها نوعا من التأويل، بل يمكننا القول إنّها شكلت دائما تنمة للتأويل الذي أسبغه المترجم على الكلمة التي أسندت إليه⁽²³⁾.

إنه بدون ريب السياق اللغوي الجامع المانع والقادر على تحقيق بعد تواصلية بين لغتين متباينتين عن طرق الفعل الترجمي الذي يستوجب منه احترام المعنى والدلالة في النصوص الأصلية؛ على أساس أنّ المترجم ليست له الحرية المطلقة في ترجمة النصوص وفق ما يميله هواه وميله اللامبرر، إنّ للنصوص حرمة ينبغي التحلي بأخلاقها ومبادئها وبخاصّة النصوص المقدسة.

ولعل أكبر دليل على هذا التعقيب السالف الذكر المتعلق بالفعل الترجمي وهو يريد تحقيق بعد تواصلية بين الفهم والتأويل، ما نجد جادامر بنفسه يشير إلى إشكال معرفي ومنهجي يتعلق بهذه الحقيقة الأخيرة قلّ مكن تتبه إليه من أهل الدارسين؛ فهو يرى مثلاً بأنّ "الحديث عن حوار تأويلي سيصبح حواراً مبرراً، لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقية، أن تلجأ المحادثة التأويلية إلى صهر لغة مشتركة، وأنّ فعل الصهر هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والاتفاق" (24).

لعل المسكوت عنه الذي يريده جادامر من هذا الطرح السالف الذكر أن ينبّه إلى حقيقة معرفية مفادها بأنّ اللغة التي تستطيع أن تحقق بعداً تواصلية بين الفهم وعملية التأويل، لا يتوقف أمرها عند اللغة المسموعة - المنطوقة - فحسب، وإنما المكتوب منها يعدّ لديه من أهم الموروث اللغوي اللساني الذي له القدرة في امتلاك خاصية تأصيلية وتأويلية فعالة، والعلة في ذلك حسب جادامر "... أن مجرد القول بأنّ التقليد الفلسفي يميّزه العامل اللغوي يؤدي إلى إسقاطات هامة بالنسبة للتأويل، وبالمحصلة، بالنسبة للفهم، على اعتبار أنّ الفهم المتوصلّ إليه عن طريق اللغة يحتفظ - وعلى خلاف أنماط الفهم الأخرى - بنكهة خاصّة وبأولوية محضّة، كما يمكننا القول بأنّ ماهية الموروث المتميزة ببعدها اللغوي تستطيع أن تبلغ دلالاتها التأويلية القصوى متى تحول هذا الموروث إلى موروث - مكتوب - فاللغة المكتوبة

تمتلك خاصية تأصيلية وتأويلية فعّالة، وتملك في الوقت ذاته حرية مناورة وتأقلم نادرتين، فهي مفتوحة على الحاضر بقدر انغماسها في الماضي، وهي تكون مفتوحة على الآخر -الموضوع- ما بقدر ما تكون متمسكة بأصالتها وماهيتها الحقيقية؛ هذه الخطوة ما كلن للكتابة أن تبلغها لولم يكن لها القدرة على التعايش مع الأوضاع المختلفة وربما المتناقضة أحيانا⁽²⁵⁾.

بالمحصلة يعتقد جادامر بأنّ كل مكتوب يمكن أن يحتل مقاما يصب في عمق الجانب التأويلي، وهذا ما بدا جليا وواضحا عند مناقشته ظاهرة اللغة الأجنبية التي تحيل بدورها إلى طرح إشكالية الترجمة، وهذه الأخيرة بدورها تحيل إلى إشكالية الفهم وجميعها تحيل مرة أخرى إلى طرح مسألة التأويل، وما الهدف من ممارسة التأويل سوى البحث عن الحقيقة وبلوغ الطمأنينة المعرفية التي تجعل من عملية الفهم في علاقتها باللغة وفي اللغة التي تمثل بحق حلقة وصل أساسية بين الدلالات الوجودية والتاريخية والجمالية كما نص ذلك جادامر في كتاباته المتنوعة وبخاصة الحقيقة والمنهج.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام بالذات، أنّ ما أشار إليه جادامر في عملية الفهم من زاوية مفهومي: الحقيقة والمنهج التي جاء بها كمنظرية معرفية أسهمت بقسط وافر في البعد اللغوي الذي ينبغي أن يؤديها داخل العملية التواصلية، قد تنبعت إليه نظرية التلقي وهي تعطي الاهتمام البالغ إلى علاقة العمل الأدبي بواقع المتلقي المستمع.

لعل أهم خاصية تقوم عليها نظرية التلقي أنّ أهم شيء في عملية الأدب هي تلك المشاركة الفعّالة التي يأخذها كل من واقع النص الذي أصبح مألوفاً لدى المبدع والقارئ المتلقي/المستمع. أي أنّ أصحاب هذا النظرية قد افترضوا أنّ المعنى الجوهرية إنّما يتكون عبر عملية الفهم القائم في ذاتية القارئ المتلقي بجميع

أنماط البنيات اللغوية التي أصبحت لديه من المسلمات البديهية لإدراك كل عمل أدبي بلغ درجة من النضج؛ على أساس أنّ "العمل وأثره يندمجان لصياغة المعنى؛ فقد كانت جمالية التلقي تتقاسم مع نظريات البنيوية التي طورها النقد الأدبي الغربي لما بعد سنة 1968 مفهوم العمل المفتوح بتعبير أمبرتو إيكو، ورفضت مركزية اللوغوس، وإعادة إدماج الفاعل وإعادة تقييم النص الأدبي عبر وظيفة التحول الاجتماعي" (26).

في هذا الإطار، وبناء على هذا الزعم المعرفي والمنهجي المتعلق بعلاقة النص بواقع المتلقي، غدا يابوس (Jauss) يبني تصوره المعرفي والفلسفي حول تاريخ الأعمال الأدبية، والتغيرات التي يأخذها المعنى عن طريق عملية التلقي، مخرجا لنا في الوجود المعرفي مفهوما جديدا يعطي لشرعية الاستقبال المعرفي شرعية شاملة وكافية، لا لأنها قد احتوت عالم المتلقي فحسب، بل جمعت كل من النص -صاحب التكوين الأولي- وواقع المتلقي المستمع؛ وذلك تحت مفهوم وسمه بـ: أفق التوقعات (Horizons des espérances) زاعما فيما يزعمه بأنّ "كل نص كان قد قرئ عكس عدد من التوقعات الثقافية التي تتغير بمرور الزمن، وأنّ أفق التوقعات هو إطار ثقافي براغماتي ينشأ المعنى من خلاله" (27).

غير أنّ اللافت للنظر أنّ مفهوم أفق التوقعات، يقوم أساسا على خلفية معرفية وفلسفية محض قد صاغها يابوس وأتبع مسلكها تبعا لتلك الأصول التأويلية التي كان يؤمن بها جادامر، ومفاد هذه النظرية أنّها تعطي الاهتمام البالغ لعملية الفهم في الممارسة التأويلية في ظل واقع النظام اللغوي؛ الشيء الذي يؤهل من يابوس أن يصل في نهاية المطاف إلى أنّ عملية الفهم تبعا لما جاء به جادامر ينبغي أن تمر وفق مرحلة الفهم في حدّ ذاته، ثم بعدها التفسير وأخيرا الجانب التطبيقي أو التجسيدي، بحكم أنّ التفسير يعد عنده الشكل الظاهري لا الباطني لعملية الفهم.

إنّ معنى أن نفهم شيئاً ما -حسب يابوس- هو إدراكنا لما يحويه السؤال من أجوبة استطعنا أن نفهم عن طريق عملية تأويلية مصاحبة لعملية الفهم، وعليه فإنّ التأويل الأدبي الذي تمارسه جمالية التلقي يعني بالتعرف على السؤال الذي يقدم النص جواباً عنه، وبالتالي إعادة بناء أفق الأسئلة والتوقعات الذي عاشه العصر الذي فيه دخل العمل الأدبي إلى متلقيه الأوائل⁽²⁸⁾.

إنّ النص على حد يابوس لا يستطيع أن يؤتي أكله من حيث ما يمليه الضابط القصدوي والوظائفي القائم في عملية الجمالية "إلا من خلال فعل التحقق القرآني وتجسيده عبر عمليات ملء الفراغات والبياضات وتحديد ما هو غير محدد، وإثبات ما هو منفي، والتأرجح بين الإخفاء والكشف على مستوى استخلاص المعاني عن طريق الفهم والتأويل والتطبيق"⁽²⁹⁾.

لقد كان هدف يابوس في دراسته لتاريخ الأدب أن يتخطى مرحلة القراءة الأحادية؛ هذه القراءة التي ليس لها القدرة الكافية في أن تجعل من فعل القراءة يتجدد ويتغير تبعاً لعملية الفهم الكائنة في ذوات القراءة على اختلاف توقعاتهم؛ الأمر الذي جعله يقرّ إقراراً جازماً بأنّ اقتحام النص الأدبي إنّما يحتاج في الغالب الأعم "... إلى دينامية لاحقة تنقله من حالة الإمكان إلى حالة الإنجاز، ومن حالة الكمون إلى حالة البحث، بمعنى أنّه لا يجوز القول بوجود المعنى الجاهز أو النهائي في النص، وإنّما معناه المرتقب ناتج عن فعل القراءة وفعاليتها التي هي عبارة عما سيتولد بين النص وقارئه، بين البنية الأصلية أو السنن الأولى وبين خبرات القارئ وهو ما يدعى بأفق الانتظار"⁽³⁰⁾.

هذا الأفق بضربيه: التوقع والانتظار قد أهل من يابوس أيفرد بتخريرية مفاهيمية تقوم أساسية على ما يمكن تسميته: كيف يفهم الفهم؟ بعبارة أدق لقد توصل يابوس إلى مفهومين اثنين: الأفق ومبدأ الحوارية؛ حيث تصبح عملية فهم

النصوص وإدراك معانيها وفق عملية جدلية قائمة في أساسها بين الموضوع -أي واقع النص- والأفق -أي واقع المتلقي المستمع- ومبدأ الحوارية الذي ينصب أمرها أساسا حول مركزية النص وعملية التأويل.

بناء على هذا الزعم المفترض في عملية الفهم وهي تحذو حذو هذين الأفيين: التوقف والانتظار، بأنّ يابوس بأنّ اللغة في عملية الفهم تمثل وسيطا يحقق الاندماج والفهم معا، تماما ما راح جادامر في بعض من السياقات يؤمن بأنّ الفهم القائم في عالم الوجود إنّما يكون انطلاقا من فهمنا لواقع اللغة وعليه "يتضح أنّ الأسس الجمالية لفلسفة جادامر تقوم على إيجاد علاقة جديدة بين الذات والفهم واللغة والحقيقة والمنهج وصولا إلى بناء تصور تأويلي يتجسّد من خلال التاريخ" (31).

لكن مع ذلك كله، وبناء على الحقيقة المعرفية التي ينبغي أن يتحلّى بها الباحث النزيه، أنّه حينما ينعدم مبدأ التساؤل سواء في شخصية الباحث -المنتبع للحقيقة- أم المتلقي للحقيقة في ما يتعلق بإشكالية صورة المفهوم والذي نقصده في هذا المقام صيغة -الفهم- بهذا الشكل؛ فإنّ المنكلم يرتّب الكلام على نحو يظهر منه قصده الحقيقي؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر إذا قدّم الفعل فإنّه ينوّه عن الحدث وفاعله وصفته على الترتيب، وإذا قدّم الفاعل فإنّه يرمي إلى التأكيد عليه، وإذا قدّم الوصف فإنّه يرمي إلى وصف الحدث كما لو كان السائل يعلمه إجمالا لكنّه لا يعلم صفة الضرب؛ فالترتيب ينبئ عن قصد القائل وتغييره يغيّر هذا القصد ولو لم تتغير أيّ واحدة من الألفاظ.

تماما ما حاولنا أن نستشفه في صيغة -الفهم- في علاقتها بالبعد اللغوي التي توقف عندها جادامر والتي راح يعطي لها من الصور والأشكال الدلالية المتماشية مع حركية السياق حسب ما تقتضيه طبيعة المقامات؛ الأمر الذي لفت

انتباهنا بأن أصحاب الترجمة يولون الاهتمام البالغ إلى صيغة المفهمة (Conceptualisation) على صيغة الفهم (Compréhension)؛ على أساس أنهم في تعاملهم للفعل الترجمي مع اللغة المكتوبة فرقوا بين مفهومين اثنين هما: الكفاءة والمهارة.

فالكفاءة -على حد أهل الاختصاص- هي تلك الخصائص اللغوية التي في الغالب تكون متصلة بتجربة المترجم، والتي تؤهله سلف لأن يوظفها أحسن توظيف في الفعل الترجمي الذي يقوم به، والقابلة مع ذلك كله لمبدأ التطوير، على أن تكون المهارة يتوقف أمرها الوظيفي عند الإحالة على استعداد المترجم أو قدرته على الفعل الإنجازي الذي يقوم به؛ ومن ثمة فالمهارة تحيل على أهليته وتمكنه ومواهبه الفكرية وحنكته كالذكاء والفتنة⁽³²⁾.

هذا المعطى هو الذي جعل من أهل الاختصاص في المجال الترجمي يفضلون استخدام المفهمة على الفهم؛ على أساس أن المفهمة تعني أن المترجم ينكب أساسا على قراءة اللغة/المصدر، محاولا التفكير فيها في شكل مفاهيم، وعليه فعملية المفهمة هذه تجعله قادرا على إدراك بأن الأفكار في النص/المصدر توجد كما هي ممثلة في شكل رموز لغوية في اللغة/الهدف، وعلاوة على ذلك فإن معظم الخصائص الدلالية التي تربط الكلمات في اللغة/المصدر، تجعله قادرا على بناء الإطار المفاهيمي، وعلى إعطائها وجودا واقعا في فعله الترجمي...⁽³³⁾.

ولعله السبب الرئيسي الذي جعل منهم لم يستعملوا مصطلح -الفهم- لكونه لا يستطيع أن يكفي لنقل الدلالة التي يشير إليها فعل -الفهم- على أساس أن عملية الفهم تعني إدراك المعنى وحصره والإمساك به والنقاطه، ولكي يفهم شخص معين لغة نص، مصدر؛ فهو في حاجة إلى أن يكون مستأنسا بها كثيرا، بيد أن المترجم يحتاج إلى مفهمتها كما سبق حتى يتمكن من إنتاج ترجمة جيدة. وبحكم أن واقع

المتلقي العادي البسيط للغة/المصدر ليس مفروضا عليه أن يترجمها؛ فإنه ليس محتاجا إلى تحويل الأفكار المتضمنة في هذه اللغة إلى مفاهيم، وتقتصر مهمة هذا القارئ المتلقي على فهم الطابع اللغوي للغة/المصدر. إنه بكل بساطة لا يقرأ إلا من أجل معرفة الرموز أو لربما الكلمات المستخدمة في هذه اللغة؛ فكل فرد يستطيع فهم عبارة معينة، ليس مجبرا على صوغ مفهوم لها، اللهم إلا إذا طلب منه أن يترجمها إلى لغة أجنبية فذاك شيء آخر (34).

ويبتعد بعد الفعل الترجمي في علاقته بالفهم من جهة والمفهمة من جهة أخرى، حين نجد أن الترجمة باعتبارها فعلا فكريا، فإنها تهتم أساسا بالمعرفة الكاملة للاختلافات اللغوية والدلالية بين لغتين مختلفتين حسب ما أشار إليه رينشاردز، وعليه فالترجمة تقتضي في الغالب الأعم أكثر من مجرد فهم اللغة/المصدر، أن يفهم المرء معناه أن تكون له معلومات ومعارف حول واقع الشيء الذي يريد التعامل معه... على أسن مسألة المفهمة تستلزم في إجرائها التفكير الواعي في الطريقة التي تنتظم بها الكلمات في اللغة المصدر؛ فالمترجم الذي يتق إلى ترجمة جيدة، عليه أن يعرف كيف تؤثر الكلمات المجاورة في الكلمات الأخرى، داخل نفس البنية التركيبية وكيف تغير من معانيها حسب ما ذهب إلى ذلك كواين (35).

نستطيع الآن، انطلاقا من هذا التمييز الذي أومأنا إليه بشيء من التفصيل والمتعلق بالفهم والمفهمة/أن نستبين أهمية البعد المعرفي والمنهجي الذي يأخذه البعد اللغوي أو بالأحرى النظام اللغوي في عملية الفهم سواء عند جادامر أو هايدجر أو غيرهما وهو يتعامل مع الظواهر على اختلاف أشكالها الداخلية والخارجية؛ الشيء الذي جعلنا نستنتج بعضا من التخريجات في مثل هذا التحديد

المتعلق بالفهم في علاقته بالواقع اللغوي من منظور ما أشار إليه غالبية الغربيين وهو على النحو الآتي:

• للجانب النفسي في النظام اللغوي أثر بالغ في تحقيق بعد تواصلية يختلف باختلاف المقامات والأول، تماما ما حاول تبيانها شلاير ماخر ومن لفّ حوله؛ الشيء الذي جعله يعقد ربطا محكما بين الإطار النفسي للغة والجانب التركيبي النحوي، وهو بذلك يحاول ربطهما بما أسماه روح العصر. لكن هنا لا بد من التوقف لقول حكم نراه من الأهمية بمكان، ومفاده أنّ شلاير ماخر كعادة الغربيين لما أراد أن يعطي لنظريته هته بعدا معرفيا يستحق الجدارة والاهتمام راح يربطها بهذا الحكم المتعلق بروح العصر والمقصود منه روح الواقع الإنساني الذي يعيش فيه ومن ثم فهو في أمس الحاجة لأنّ يلتجئ إلى مثل هذا الطرح الذي أشار إليه هو. ونحن نعتقد أنّ مثل هذا الزعم لا يليق بمقام الجانب المعرفي؛ بحكم أنّ المعرفة التي تنتسبها الذات الإنسانية لنفسها ومن ثم لغيرها لا تعدو حدود النسبية، وعليه من باب العقل والنظر السديد أن نتعامل مع النظرية حسب سياقها الذي سبقت فيه، لننظر أهم المحطات المعرفية والفلسفية التي تأسست في أحضانها لنصل في نهاية المطاف بأنّ مثل هذه الإرهاصات الأولية ما هي إلا إسهامات من نوع خاص تجاه النظرية الشاملة الكلية. إنّ اللغة من هذا المنظور عكست لنا مفهوم الفهم وفق ما اقتضته طبيعة الجانب النفسي في علاقته بالبعد اللغوي النحوي الذي آمن به شلاير ماخر وهي لفنة لطيفة تستحق الاهتمام والعناية حسب ما تقتضيه طبيعة الاستعمال والوظيفة ليس إلا.

• على أنّ اللغة في علاقتها بالفهم تعطي الاهتمام إلى الجانب النفسي، غدت في الوقت نفسه ترتفع إلى درجة هي ما بعد النفسي، أي الوجود حسب ما أشار إليه هايدجر حين رأى بأنّ اللغة ينبغي ألاّ تتعد في تعاملها مع الظواهر عما يقتضيه

الضابط الوجودي بكل نواميسه. غير أنّ هايدجر كان على علم عميق من الطرح الذي قدمه فهو حين اشترط في التعامل مع الفهم في علاقته باللغة جعل الوجود شرطاً أساسياً في تحقيق البعد التواصلية بينهما؛ لكن هذا الوجود له قدما: وجود يتعلق بالكون أو العالم، ثم وجود يتعلق بالموجود؛ هذان الإطلاقان جعلاً من هايدجر يقيدهما بمفهوم ألماني (**Dasein**) الدازاين؛ هذا الذي له القدرة في أن يجعل من عملية الفهم توتّي أكلها حسب طبيعة الاستعمالات اللغوية من منظور ما يقتضيه سر الوجود. إنّها بدون شك إشارة تستحق بحق التنويه والتنبيه لأهمية العلاقة بين اللغة وعملية الفهم التي يقوم بها الدازاين أو الموجود محاولاً تحقيق بعد تواصلية يتماشى وما تقتضيه العلاقة بين الباحث والمتلقي.

• غير أنّ مسار حركية اللغة في علاقتها بعملية الفهم لا يقف عند هذا الحد، بل نجده يتخذ لنفسه مساراً آخر يختلف عن سابقه، وهو بعد اللغة في علاقتها بالفهم والإفهام من جهة، وبالتأويل من جهة أخرى؛ الأمر الذي جعل من جادامر يعقد بعداً ترابطياً بين اللغة ليست كنظام تعارف عليه أهل اللسان، وإنّما كوظيفة وجودية لا تؤمن إلا بمبدأ الاستعمال الشمولي القادر على تحقيق عدة أبعاد معرفية داخل السياقات وخارجها، وعملية الفهم التي تستوجب حتماً بعداً فلسفياً له القدرة في الغوص إلى بنية النظام اللغوي ليكتشف الأبعاد المعرفية التي تجعل من الذات المتعاملة مع الظواهر أن تتحرر من قيود التقعيد والمعيارية للوصول إلى مبدأ وظائفي يختلف باختلاف الإطلاقات والاستعمالات السياقية، وهذا ما حاول جادامر البرهنة عليه في حقل اللغة بكل أنظمتها من جهة، وفي حقل الترجمة بتعاملها مع أنظمة لغوية مختلفة؛ على أساس أنّ في الفعل الترجمي نجد صوراً وأشكالاً لعملية الفهم ومن ثم للمفهمة ما يستحق الجدارة والاهتمام في ما يتعلق بالعلاقة الرابطة بين اللغة كنظام والفهم كحقيقة معرفية.

تعقيب وتوجيه:

هي إذاً بعض التخريجات الوجيهة المتعلقة بتحديد علاقة اللغة بعملية الفهم التي عمدنا الحديث عنها من منظور أفق الغرب وهم يتعاملون مع النظام اللغوي وفق ما تقتضيه طبيعة الخلفية المعرفية الفلسفية لكل واحد منهم؛ الشيء الذي جعلنا ننتيقن بأنّ مثل هذه الإطلاقات أو الأحكام لربّما تحقق نوعاً من التقاطع المعرفي لدى القدامى العرب الذين تعاملوا بدورهم مع الفهم في علاقته بالجانب اللغوي.

لكن الملفت للانتباه أنّ تعامل القدامى مع اللغة ومن ثم مع الفهم كان ينطلق في الغالب الأعم مما تقتضيه طبيعة الوحي القرآني الذي يركز عليه الموروث اللساني العربي، مثلما هو عليه الشأن في الثقافة الغربية التي يدور رحاها حول الفلسفة الغربي بكل اتجاهاتها الفكرية والفلسفية معاً.

على هذا الأساس يمكن أن نطرح عدة أسئلة في ما يخص مفهوم الفهم عند القدامى؛ على أساس أنّ هذا المفهوم هل ورد في حقل معرفي واحد، أم أنّنا نجده عند كثير ممن تعاملوا مع الظواهر على اختلاف سياقاتها، وعليه نقول:

• كيف نتعامل مع اللغة؛ هل انطلاقاً مما قيده أهل التععيد والتقويض في أبحاثهم اللغوية من مثل: النحاة والبلاغيين وهلم جرا؟ أم نتعامل معها على جهة ما تستدعيه طبيعة الاستعمالات الوظيفية التي تتماشى مع طبيعة القرائن السياقية؟

• هل هناك فرق شاسع بين اللغة كلغة، واللغة كنظام تحكمه مجموعة من الضوابط والقواعد لا تستطيع الخروج عن ذلك بحال؟

• هل الفهم هو ما لازم العلائق الظاهرية الكائنة في التراكيب، أم أنّ الفهم له سياقه اللاعلائقي في التراكيب؟

• هل هناك فرق بين الفهم القائم على مبدأ الاستعمال، والفهم القائم على مبدأ

الإطلاق؟

• هل ينزاح الفهم إلى جهة الوظيفة أم إلى جهة المواضع والاصطلاح؟
لا مندوحة لنا حالة اقتحامنا لهذا النوع من الإشكالات المتنوعة في حق مبدأ التداول القائم على واقع-الفهم-في علاقته باللغة، أن نعود إلى واقع التراث اللساني العربي، وفق ما أشارت إليه بعض من الأيدي أو الأقلام التي نراها بأنّها لم تتجاوز حدود الأصابع المعدودة بحكم أنّها كانت من القلة النادرة التي عرفت قدر أسرار عالم اللغة من بابها الشمولي، وهو الأمر الذي أهل من عالم الفهم أن يجد بغيته الوجودية في أحضان تحديدات معرفية توقف عندها بعض القدامى أعطت للفهم شرعية معرفية ومنهجية لأن يحقق بينه وبين اللغة عالماً متميزاً إن في الشكل أو المضمون.

وبحكم أنّ مثل هذه النصوص تعد على الأصابع؛ فإنّنا سنكتفي بسرد بعض التعريفات للقدامى ثم بعدها سنركز اهتمامنا على استنشاء واحد خلفه لنا شيخ الجاحظ بشر ابن المعتمر، وذلك في نصين اثنين نراهما يحققان بعداً معرفياً في ما يخص علاقة اللغة بعملية الفهم، محاولين في نهاية المطاف أن نحقق نوعاً من التقاطع المعرفي والمنهجي بينها وبين ما أشار إليه كل من هايدجر وجادامر وهلم جرا.

1- يعرف العلامة اللغوي ابن جني (ت281هـ) اللغة قائلاً: «أما حدّها فإنّها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم؛ هذا حدّها وأما اختلافها فلما سنذكره في باب القول عليها: أمواضع هي أم اصطلاح؟ وأما تصريفها ومعرفة حروفها فإنّها فعلة من لغوت»(36).

2- يقول أبو بكر الباقلاني «إن كان الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، إذا كان كذلك وجب أن يُتخيّر من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب»(37).

3- يقول الثعالبي: «... والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد، إذ هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة ووسائل أنواع المناقب»(38).

4- يقول عبد القاهر الجرجاني: «... قد فرغنا من الكلام على جنس المزية وأنها من خير المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك خير تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رؤيتك، وتراجع عقلك، وتستجد في الجملة فهمك وبلغ القول في ذلك أقصاه، وانتهى إلى مداه»(39).

5- يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ اللغة في المتعارف، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن يصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم»(40).

6- يقول بشر بن المعتمر (226هـ) في هذا المقام ما بيّنه: «ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما؛ فإنّ حقّ المعنى الشريف هو اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما، وعما تعود من أجله أن تكون أسوأ حالا منك، قبل أن تلتمس إظهارها وترتهن نفسك بملاستهما وقضاء حقهما. فكن في ثلاث منازل؛ فإنّ أولى الثلاث أن يكون لفظك وثيقا عذبا، وفخما سهلا ويكون معنالك ظاهرا مكشوفاً، وقريبا معروفاً، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت»(41).

ويواصل بشر بن المعتمر في السياق نفسه؛ فيقول: «وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسّم أقدار الكلام

على أقدار المعاني، وأقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»(42).

لعل المعنى الشامل لكل هذه التعريفات أنها تعطي الاهتمام البالغ إلى البعد التواصلية الإبلاغي للغة سواء في ذاتها أو بين المرسل والمرسل إليه، وهي تعريفات تجعلنا نعطي الاهتمام إلى الجانب الذي يخدم عملية الفهم في علاقتها بالواقع اللغوي، وعليه سنكتفي بما أشار إليه بشر بن المعتمر لعله أنه يخدم المقام الذي نحن بصدد.

قبل البدء في عملية الاستنباط وفق ما يحويه هذان النصان من أحكام معرفية نحن بصدد الحديث عنها، لا بأس أن نقول شيئاً ذا بال لدى من نراهم يهتمون بالمجال المعرفي القائم في واقع التراث اللساني العربي والقادر في أن يحقق تقاطعاً معرفياً بينه وبين الحداثة.

إن غالبية الحجج النصية -إلا من رحم ربك- ليست حججا بل هي أفخاخ ينصبها كل من يرد أن يستمد سلطة من واقع النصوص على نية أن يسكت بها خصومه، وذلك تحصناً بقديسية النص للإلجام لا للإفهام، وهي في جلها وتجوأها تستخدم لتأليب العوام.

إنّ النظر فيما يحمله الشاهدان السابقان -لبشر بن المعتمر- من اعترافات واضحة لدى الإطار العام الذي تقوم به اللغة، لينم بحق عن بعد معرفي لعملية الفهم التي تحقق بعداً وسطياً بين المتكلم والمتلقي المستمع على اختلاف طبقاته؛ الشيء الذي يلزماً حتماً وبالضرورة أن نشير إلى أهم هذه المحطات من خلال الشاهدين فنقول:

1-إنّ قوله: (ومن أراغ معنى كريما فليلمس له لفظا كريما؛ فإنّ حقّ المعنى الشريف هو اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما

ويجهنهما، واما تعود من أجله أن تكون أسوأ حالا منك، قبل أن تلتبس إظهارها وترتهن نفسك بملاستهما وقضاء حقهما). يحوي على عدة أبعاد من بينها:

- هناك تلازم بين اللفظ والمعنى الذي يدل عليه، ولكن هذا التلازم قل من وصفه يمثل هذه المواصفة التي تجعل من الحدث الكلامي يحقق بعدا انسجاميا بينه وبين معناه. ولعل السياق الوحيد الذي يحقق هذا النوع من المعنى الشريف في علاقته باللفظ الشريف هو عملية الاختيار التي يقوم بها المتكلم قبل إحداث عملية التلاطف.

- ثم إنّ هذا التلاطف الشريف المصاحب لمعناه الشريف النزيه يستوجب مقاما يليق بذلك، ولعل المقام الذي يحقق هذا بالتفصيل هو مبدأ القصد؛ إذ بالقصود تتبين مدى صلاحية الكلام، ومن ثم مبدأ الاستعمال اللغوي المقدم من قبل المتكلم.
- وهذا المعنى الشريف واللفظ الشريف لا يؤدي وظيفته إلا إذا حافظ عليه المتكلم مما يشوّه مقامه. ولعل المسكوت عنه في هذا الطرح هو أنّ عملية الفهم السليمة التي تؤتي أكله بين المتكلم والسامع هي العملية التي وجدت وسطا نقيا وصالحا لكل من المعاني والألفاظ المستخدمة من قبل المتكلمين؛ وهي لفظة تجعلنا نؤمن بأنّ بشر بن المعتمر كان على علم عميق بحرمة العملية التواصلية التي تؤديها اللغة في علاقتها بعملية الفهم؛ إذ كل يكمل الآخر.

ثم بعدها ينتقل بشر بن المعتمر في النص نفسه إلى تبيان محطات أخرى أين تجد عملية الفهم بعدها المعرفي والمنهجي في علاقتها بالجانب اللغوي القائم على مبدأ الاستعمال؛ إذ يقول: (فكن في ثلاث منازل؛ فإنّ أولى الثلاث أن يكون لفظك وثيقا عذبا، وفخما سهلا ويكون معنك ظاهرا مكشوفاً، وقريبا معروفاً، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت)؛ هذه العبارة يمكن تقسيمها من حيث عملية الفهم إلى منازل التي لا تخرج عن:

• استعمال اللفظ وثيقا عذبا؛ وهو ليس اللفظ الذي يغلب عليها المعنى الخارجي للإطلاق، وإنما هو اللفظ الذي استطاع أن يحقق مع عملية الفهم صلة وثيقة يوم كان في ذهن المتكلم قبل أن يخرج عن طريق عملية التلفظ؛ فهو من ثمة ونتيجة تحليله بهذا الشرط اللفظ الوثيق العذب الذي له القدرة في أن يحرك المتلقي المستمع.

• واللفظ الوثيق الصلة المصاحب لصفة العذوبة لا ينبغي أن يكون إلا سهلا وفخما، سهلا في عملية الإلقاء ومن ثم الإدراك، وفخما من حيث الدرجة والمقام؛ هذان الشرطان يجعلان من عملية الفهم تحقق بعدا توصليا مع اللفظ؛ بحكم زيادة اللفظ على توفر صفة الوثقى والعذوبة يكون فخما وسهلا من حيث الاستيعاب والفهم، كل هذا وذلك يجعل من المتلقي يفهم عملية التلفظ الخارجة من قبل المتكلم.

• وأخيرا هو اللفظ القريب المعروف والقادر على جعل من عملية الفهم تؤتي أكلها كل حين. لكن ما السر المعرفي في احتواء اللفظ على صفتي: القرب والمعروف؟ لربما كانت دلالة القرب المصاحبة للفظ هي الدلالة التي تحقق قربا بين المتكلم والمتلقي المستمع؛ وهو القرب المشتمل على الجانب الداخلي والخارجي أي قرب الجانب التصوري/الذهني-المتكلم/المستمع-، ثم القرب الجسدي-المتكلم/المستمع. ليأتي شرط المعروف ليحيط رحاله على عملية القرب لتنهض بدورها عملية الفهم في ذاتية كل من: اللغة على نية الاستغراق والشمول، والمتكلم على سبيل مبدأ الاستعمال/التداولي، ثم المتلقي على نية الفهم والتواصل. عند تحقق هذا النوع من التلازم المميز في عملية التلفظ في علاقتها بعملية الفهم، يؤهل المتكلم أن يجعل من كلامه يحوي على مفهوم الطبقة القائمة على واقع الناس؛ إذ ثمة الخواص وخاصة الخواص والعاميين؛ هؤلاء كل واحد تتسجم معه طريق التلفظ ومن ثم طريق الفهم التي تليق بهم.

بعدها نجد مسار عملية الفهم في علاقتها باللغة تلتجئ إلى مسار آخر لربما يبين حقيقة عملية الفهم أكثر بكثير من الشاهد الأول؛ على أساس أن بشر بن المعتمر غدا يتعامل مع البعد التواصلية اللغوية مباشر في علاقتها بالمتكلم والمستمع وفق ما تقتضيه طبيعة عملية الفهم من بابها الواسع.

فهو يقول بصريح العبارة: «وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، وأقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات». وإذ نحن أمام حقيقتين اثنتين؛ اللغة وعملية الفهم؟ فما هما وكيف يعملان داخل عملية الإرسال التي يقوم بها المتكلم وواقع أقدار المستمعين؟

• إنها نظام الشبكة الرامزة، وهي شبكة الإطلاقات أو الإرسالات التي يقوم بها المتكلم وفق نظام الشبكة المرموزة إليها وهي شبكة الأقدار المتعلقة بواقع المستمعين.

• ثم إن تلقي أقدار المستمعين لعملية التلاطف تعد من قبيل القدر المتحتم الذي لا يجوز الخروج عنه، شريطة أن تتوفر فيه عملية الفهم في اللغة في حد ذاتها ثم في عملية الإرسال.

• وعملية الإرسال لا تستطيع أن تحقق بينها وبين عملية الفهم بعدا تواصلية إلا إذا راعت أقدار المستمعين؛ فيتحقق لدى النظام اللغوي أن يسير وفق ما يقتضيه مبدأ الاستعمال؛ إذ هو سار على عدة أوجه تكون في الغالب تبعا للمقام الذي يستحقه كل من المتكلم والمستمع، وهو ما يجعل من عملية الفهم تساهم في هذا النوع من التواصل الإبلاغي.

• ثم إنّ عملية الفهم ما رضيت أن تتماشى ومسار أقدار المستمعين إلا لكون المتكلم لما كان على علم عميق بالبعد المعرفي والمنهجي للنظام اللغوي في علاقته بعملية الفهم، أهله ذلك لأن يقسم أقدار المستمعين لعملية التلفظ حسب هذه الحقيقة المعرفية الأخيرة. وهي إشارة جعلت من بشر بن المعتمر يشير إلى هذا التلازم الثلاثي المتفاوت من حيث الاستعمال ومن ثم الوظيفة.

• وأخيرا هناك سرّ عجيب نستشفه وفق ما يقوم عليه ضابط المسكوت عن أو غير المصرّح به في ذاتي الشاهد، حتى ولولم يقصده صاحبه، وهو كون أنّ الإنسان في علاقته بعالمه الداخلي -نقصد الذهني التصوري- يمر بوسيط وهو الجانب اللغوي بمفهوم الشامل الإطلاقي لا التقعيدي المعياري، وفي علاقته ككل نفسه وجسده بمحيطه وواقعه المعيش -الناس- يمر بوسيط هو عملية الفهم المصاحب للجانب المعرفي المزوّد به، والعكس بالعكس بمعنى أنّه يتعلق بالتصور اللامحدود بتوسط جسده، ويمر في علاقته ككل نفسه وجسده بواقعه الوجودي وسيطا بينه وبين الجانب اللغوي الاستعمالي. فهذه الوساطة شبيهة إلى حد بعيد بعلاقة اللغة بعملية الفهم، ومن ثم نفترض وجود سياق معرفي خالص -التصور- وسياق واقعي خالص -الوجود الإنساني-، وسياقين ناتجين عن فعل الأول في الثاني والثاني في الأول، وسياق مزيج من كل ذلك هو ما يمكن تسميته بأفق عملية الفهم في كل فعل لغوي ترميز مجسّد أساسا في الباث أو المتلقي.

هذه بعض التخريجات التي حاولنا أن نستخرجها وفق ما تيسّر لنا فهمه وربطه بما توحيه اللغة في علاقتها بعملية الفهم، على حسب ما أشار إليه بشر بن المعتمر في الشاهدين السابقين؛ وإن كنا نؤمن إيماننا جازما بأنّ للنص سياقه وللنص أحواله الداخلية والخارجية؛ فهو له القدرة في أن يعطي للمتلقي أبعادا معرفية ومنهجية حسب ما تقتضيه طبيعة الأشياء والتصورات، وهذه هي أخلاقيات القدامى

رحمهم الله تعالى جميعاً أنهم في تصورهم للأشياء كانوا ينطلقون من موسوعة كبيرة لا تؤمن بمبدأ النظر الأحادي للأشياء وإنما هو التعدد المستغرق للأشياء ما علمنا منه وما لم نعلمه.

غير أن هناك مسألة أساسية ينبغي حسمها في ضوء هذا الطرح القائم بين التراث والحداثة؛ بحكم أن هذا النوع من الصنف من الدراسات أصبح شوكة في خصر الأمة؛ فنقول: هل الحدود والأحكام المتوقف عندها لدى القدامى هي واجبة التطبيق دائماً فقط في سياقها الذي وردت فيه، أم هي من جنس الأحكام القسوى التي يمكن لمن أوتي عقلاً وبصيرة وفكراً ثاقباً أن يحدد شروط تطبيقها على الواقع المعرفي الحداثي ليحقق نوعاً من التقاطع المعرفي بين الأوائل والمعاصرين، ليظل الخيط المعرفي الوجودي الكوني مستمراً لا ينقطع بحال؛ فيتعين حينها شرعية التراث ومن ثم شرعية الحداثة؟

قد كثر الجدل وتنوع الخطاب البرهاني في إشكالية التقاطع المعرفي والمنهجي الحاصل بين التراث والحداثة من مناصر أو مؤيد ومعارض أو مخالف، وذلك تبعاً لخلفية كل واحد والاتجاه الذي يؤمنه به، ونحن في هذا الأمر لا مندوحة لنا من اتخاذ وسطية بين الأمرين مبتعدين كل البعد عما تمليه الذاتية من ميولات ليست من الحق المعرفي في شيء؛ فنقول وبالله التكلان ما يأتي:

• إن الحداثة هي امتداد لواقع التراث بكل ملابساته الداخلية والخارجية على حدّ سواء؛ وهي حقيقة تستوجب من الباحث عن الحقيقة المعرفية أن يلتزم بهذا المبدأ الثنائي التقابلي القائم على نية الآخذ والعطاء لا الاستقلالية التي لا تؤمن بالطرف الآخر؛ على أساس أن مثل هذا الحكم الأخير لا يمكن أن يحقق بعداً حوارياً بينه وبين الآخر؛ إذ طبيعة الأشياء تقتضي الإيمان بالطرف الآخر حتى يتحقق البعد التواصلية داخل الحقل المعرفي وخارجه.

• لعل ما يميّز الرصيد الثقافي العربي من خلال النماذج التي اخترناها في شأن مفهوم النص، وغيرها كثر لا يسمح المقام إلى ذكرها والتوقف عندها، تتم من قريب أو من بعيد على أنّ أصحابها كانوا ينظرون إلى الحقيقة على أنّها موجودة وجودا موضوعيا في الشيء أو في عليته الداخلية أو الخارجية، وذلك بغض النظر عن وجود الإنسان وشروطه المعرفية والتاريخية؛ والعلة في ذلك أنّ الحقيقة بموضوعيتها تلك كافية أن تنطلق من نفسها لتعود إليها من جديد، بمعنى تملك شروط صدقها الذاتي، أما الإنسان فما عليه إلا أن يتصل بها عن طريق ما يمليه عقله عليها، أي أن يقبلها، لا أن يطمع في صنعها أو تغييرها أو التأثير عليها⁽⁴³⁾، تماما ما جعل من القدامى يلتزمون بهذا المبدأ المعرفي في تعاملهم مع الظواهر في الوقت الذي تؤمن فيه بأنّ التخريجات لكل واحد منهم تختلف باختلاف مرجعية كل واحد منهم.

• إنّ زمن الاعتقاد الجازم بوجود الحقيقة هناك وجودا موضوعيا، خارج الإنسان، وما على الإنسان سوى تقبلها، هو زمن قد ولّى إلى غير رجعة؛ فلا يجوز البتة أن يعتقد الباحث أنّ كل ما أشار إليه القدامى هو الحقيقة التي لا يجوز مجاوزتها بحال؛ هذه الصفة التي تنزاح إلى فكرة الكمال التي ينبغي التخلي عنها؛ على أساس أنه لم تعد مثل هذه النظرة الشاملة القادرة على تفسير كل شيء وتحيط بجميع المظاهر تستهوي عقول الباحثين والمفكرين على اختلاف اتجاهاتهم، بل صار الواقع يظهر الحداثوي مختلفا تماما، ممثلا بالتنوّات والاستثناءات الجزئية وبأشكال من الصدف والفوضى، التي صار لها هي أيضا الحق في العناية والتفسير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان لزاما أن نقر بأنّ العقل الواحد القائم في عالم القدامى لم يعد للباحثين الحق أن يدافعوا عنه على نية عجزهم المحدود في الوقت الذي قد مكنّ الله فيهم قدرات هائلة لأنّ يقنّموا فكر التعدد والاختلاف

والتطور وهي فكرة ظلت سائدة ولا تزال. لقد نالت عدوى التعدد عالم المناهج؛ فلم يعد التقدم العلمي والفكري مرهونا بالتراكم المعرفي المتأني عن مزاوله نموذج وحيد للتفسير والفهم والتأويل، بل أضحي نتيجة تنافس من أجل ابتكار أشكال جديدة من التفسير والتأويل والفهم والمقاربات المتنوعة حسب ما تقتضيه طبيعة السياقات، وذلك قصد إنتاج فعاليات معرفية ودلالية جديدة. هكذا ينبغي أن يعترف الباحث الذي يريد أن يحقق نوعا ما تقاطعا معرفيا بين التراث والحداثة وهو ما يؤهله المقام الاعتراف بحق التعدد في التأويل والقراءة والمقاربة على اعتبار أنّ الظاهرة نفسها لا يمكنها أن تكون إلا مركبة ومتعددة الأبعاد، وهو ما يصعب معه ردها إلى وجه واحد منها أو بعد واحد دون آخر (44).

• لعل القاسم المشترك بين مفهوم اللغة بين القدامى والمحدثين - حسب العينات التي استشهدنا بها سابقا - تكشف أنّ طبيعة اللغة لا تخرج عن حيزين اثنين: أحدهما طبيعي والثاني تاريخي؛ ثم تأتي مرحلة الجمع لتجعلهما ينصهران في الحيز الوجودي بكل مستوياته المعرفية والسياقية وهلم جرا. بعبارة أدق اللغة لها حيزان طبيعيين هما الزمان والمكان، ويحددان انفصالا يتميز به تعين الوجود المحسوس في عالم الإدراك الحسي، وله في الوقت نفسه حيزان تاريخيان هما السلم والدورة، ومن ثم فهما يحددان في كثير من الإطلاقات انفصالا يتميز به تعين الوجود المعقول في عالم الإدراك العقلي، ليأتي في نهاية المطاف شرط الجمع والانضمام فيحط رحاله بين الطبيعي والتاريخي الحيز الوجودي، تماما ما حاولنا تبيانه بالنسبة للقدامى وهم يتتبعون الحيز الزماني والمكاني لمفهوم اللغة، وكذا عند المحدثين جميعا وهم يعودون في تحديد مفهوم اللغة إلى الوراء متقيدين بما يمليه الحيز الزماني والمكاني، وهي مقاربة جعلت من أفق التراث والحداثة يحققان نوعا ما تقاطعا معرفيا يحسن السكوت عنه.

• لعل ما أشار إليه دلتاي في شأن التفرقة التي قام بها بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، يتم بحق عن بعد معرفي ومنهجي قد تنبه إليه أيضا القدامى حين راحوا يحددون الفهم وعملية الإفهام التي تقع بين المتكلم والمتلقي والتي يخلف مقامها الإجرائي حسب طبيعة المقامات المعرفية.

• أبعد من ذلك أنّ ميزة العلوم الطبيعية لا يمكن أن تتجاوز حدود السطح والعلوم الإنسانية هو ما سارت على ما يقتضيه الفهم القائم على مبدأ التصور، وهو تلازم يجعلنا نستشف في ظله تقاربا معرفيا بينه وبين ما أشار إليه بشر ابن المعتمر وهو يقسم مسار المعنى انطلاقا من الظاهر ووصولاً به إلى الباطن.

• أضف إلى ذلك أنّ التفسير الملازم للعلوم الطبيعية هو التفسير الذي لا يجاوز قشرة البنية الظاهرية، والفهم هو ما حقق نوعاً ما تلازماً مع الباطن؛ هذه اللفتة تجعلنا ننتيقن من أنّها تقترب إلى حد بعيد مع مفهوم: التفسير والتأويل لدى القدامى؛ إذ كلهم قد أجمعوا بأنّ التفسير قائم على الشرح والبيان السطحي لما يقوم عليه اللفظ -العلوم الطبيعية على لسان دلتاي- بينما التأويل هو الجانب القائم على الفهم العميق المصاحب لحركية العقل والتصور غير المحدود-العلوم الإنسانية على حال دلتاي-.

• اللغة من منظور دلتاي لا ينبغي أن نتعامل معها إلا في ظل مفهومي: التفسير وعملية الفهم؛ الشيء الذي يجعل من عملية الفهم القدرة على تحقيق بعد تواصلية مع اللغة بحكم الإطار النفسي الذي يجمعها معاً. وهي لفتة قد أشار إليها كثير من القدامى وعلى رأسهم ابن جني كما مر بنا في تعريفه للغة والوظيفة التي تؤديها داخل المجتمع.

• ولعل المفهوم الأنطولوجي الذي يلازم مفهوم اللغة في عملية الفهم، وهو يحقق بعداً تواصلياً إبلاغياً عند هايدجر، يقترب إلى حد بعيد مع مفهوم اللغة عند

ابن جني ومن تبعه؛ على أساس أنهم قد حاول بالقدر الكافي أن يجمعوا بين الإطار اللغوي وعملية الفهم من داخل العلاقة ومن خارجها، وهو جمع يستحق الجدارة في أن تكون له الشرعية المعرفية والمنهجية في أن يلتقي مع ما أشار إليه هايدجر.

• هذه الإشارة التي توقف عندها هايدجر والمتعلقة ببعد اللغة في علاقتها بالوجود على كافة مستوياته، نجد ما يبررها في الموروث اللساني العربي وبالضبط عند ابن عربي وهو يتعامل مع القضايا اللغوية ليس انطلاقاً مما تدل عليه من أحكام معيارية لا تستطيع أن تفي بالغرض المقصود، وإنما وفق دلالات مطلقة لها القدرة في أن تحقق بعداً معرفياً مع عالم الوجود الكينوني. يقول ابن عربي في تحديده لمفهوم الكينونة اللغوية ما نصّه "قشهادة صورة كلمة كن اثنتان: كاف ونون، وهكذا عالم الشهادة له وجهان؛ ظاهر وباطن؛ فظاهره النون وباطنه الكاف، ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب؛ فإنه من آخر حروف الخلق بين الخلق واللسان، والنون من حروف اللسان، وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون، وهي من حروف الشفتين؛ فلها الظهور، وهي حروف علة لا حرف صحيح، ولهذا وجد عند التكوين؛ لأنه حرف علة، ولما كان من حروف الشفتين بامتداد النفس من خارج الشفتين إلى ظاهر الكون، ولهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح، فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه، وكان روحه غيباً؛ لأنّ الواو لا وجود لها في الشهادة لأنها حذفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من خلف الحجاب؛ فهي غائبة في العين ظاهرة في الحكم"⁽⁴⁵⁾. بل نجده يتعد بدراسة اللغة إلى أبعد من هذا حين نجده يصرح بصريح العبارة إلى أنّ "... اللغة معطى حسي، وإنما المقصود هو أنّ العارف الصوفي حينما ينظر إلى العالم فإنه ينظر إليه في رمزيته وفي تشابك مباشرته ولا مباشرته، في ارتباط ظاهره بباطنه، وبالفعل حينما نقول بأنّ العالم يتكلم بواسطة الرموز ويكشف عن ذاته؛ فإنّ الأمر

لا يتعلق بلغة نفعية وموضوعية. إنّ الرمز ليس نسخة مطابقة للواقع الاجتماعي، إنّهُ يكشف عن شيء ما أكثر عمقا وأهمية⁽⁴⁶⁾. ألا تعد هذه الإطلاقات في حق بعد اللغة وهي تحقق نوعا من التقاطع المعرفي مع عملية الفهم، حقيقة معرفية تقترب إلى حد بعيد مع ما أشار إليه هايدجر الألماني في علاقة اللغة بالوجود والموجود؛ الشيء الذي يجعل من اللغة في علاقتها بالفهم تعطي بعدا تأويليا يتماشى إلى حد بعيد مع طبيعة النصوص مهما كان نوعها أو جنسها.

• ثم ما بيّنه جادامر في شأن اللغة وهي تتوسط بين الفهم والتأويل قد حقق أيضا بعدا منهجيا في التراث الغربي وفي التراث العربي؛ على أساس أنّ مثل هذه العملية الوسطية التي تأخذها اللغة بين عملية الفهم والعملية التأويلية قد أشار إليها أيضا القدامى حسب المقامات التي تحتلها، وبخاصة في النصوص المفتوحة على واقع الجانب التأويلي.

• ثم إنّ اللغة في علاقتها بعملية الفهم سواء عند القدامى أم المحدثين، يجعلنا نستشف في ظل هذا النوع من التقارب المعرفي أنّها تمثل بما يسمى بالوسيط اللغوي في عملية الفهم؛ على أساس أنّ ما أشار إليه يابوس (Jauss) يجعل من اللغة تمثل بحق وسيطا له القدرة الكافية في أن يحقق الاندماج والفهم معا، تماما ما وجدناه مجسدا عند بشر بن المعتمر وغيره من القدامى حين راحوا في كثير من السياقات يكشفون عن هذا الاندماج والفهم معا في علاقته باللغة التي تحقق وسيطا من نوع خاص بين المرسل والمرسل إليه، وهو المعبر لدى يابويس بنظرية التلقي القائم على واقع ما يتلقاه المتلقي من أبعاد معرفية تختلف باختلاف المقامات.

• ثم إنّ الذي جاء به يابوس في شأن عملية التلقي القائمة بين المرسل والمرسل إليه، حتى ولو كانت جذورها الأولى تنطلق من خلفية فلسفية ألمانية محض، إلا أنّ ما يبرر وجودها المعرفي في الطرف المقابل للتراث العربي، أنّ

المفهوم قد ورد في واقع الوحي القرآني جملة وتفصيلاً؛ الأمر الذي جعل من القدامى يتعاملون في ضوءه ولا يحددون عنه بحال. إنّه قوله تعالى {إنا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً} من سور المزل الآية 5؛ وهي آية صريحة في شأن عملية التلقي القائمة بين الوحي -الله تعالى- وواقع المتلقي -محمد صلى الله عليه وسلم- حيث ظل هذا الحكم باقياً وسيبقى في شرعية التقاطع المعرفي الحاصل بين أفق من جاء بنظرية التلقي الغربية وما ورد في حقها في التراث اللساني العربي القائم على الوحي القرآني. ونحن إذ نقول بهذه الحقيقة ليس على نية الكفر بما جاء به غيرنا ولكن على نية تماشي المفهوم وفق ما يحقق نوعاً ما تقارباً معرفياً ومنهجياً بين الأفقيين ليس إلا.

قد يظن القارئ في مجال تعليمية اللغة أنّ مثل هذا الطرح الذي قدّمها ليست له علاقة بالفعل التعليمي؛ لأنّ المدونة المفاهيمية الغالب فيه تنتمي إلى حقل الفلسفة أو بالأحرى فلسفة اللغة (*La philosophie du langage*) وهو تصور نعتقد أنّه لا يفي بالغرض المقصود؛ ذلك أنّ غالبية مؤسسي حقل التعليميّة كانوا من علماء النفس والفلسفة وغيرهما؛ الأمر الذي أده حقل التعليميّة يحدوه نوع من التقاطعات المعرفية والفلسفية في سياق المدونة المفاهيمية والإجراءات، وعليه بات من الضروري أن يتناول الباحثون القضايا المعرفية وفق هذا التصور الشمولي الذي حاولنا نحن التوقف عنده تبعاً لمفهوم الفعل التأويلي وهو يتوسط بين فعل الفهم وفعل اللغة؛ هذان الفعلان متلازمان في استعمال الفعل التأويلي بين الباث والمتلقي حسب ما تقتضيه طبيعة السياقات والأحوال التي يعيشها الواقع الاجتماعي على اختلاف المستويات.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1. ابن جني: الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. دار الكتب. القاهرة. 1971م.
2. ابن خلدون: المقدمة. دار الكتابي اللبناني. 1967م.
3. ابن عربي: الفتوحات المكية. دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329م.
4. الباقلائي: إعجاز القرآن الكريم. تحقيق: أحمد صقر. دار المعارف مصر القاهرة. 1964م.
5. الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. مصر. 1954م.
6. الجاحظ: البيان والتبيين. دار الكتاب. بيروت.
7. جميل حمداوي: منهج التلقي أو نظرية القراءة والتقبل، مجلة أفق الثقافية، العدد7، 2006.
8. خديجة هني: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية، طرح دلتي، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد السابع.
9. الزاوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.
10. عبد الرواق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، ديسمبر، 1992م.
11. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة. 1969م.
12. عبد الله الحميدات: المقومات الذهنية التامة في عملية الترجمة. تر الحسين الحافر. مجلة فكر ونقد، العدد 10 يونيو 1998م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

13. عمر مهيبيل: خطاب التأويل وخطاب الحقيقة. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 112-113. مركز الإنماء القومي. بيروت. باريس. 2000م.
14. لزعر مختار: التأويلية من الرواية إلى الدراية - مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي - الديوان المطبوعات الجامعية. 2007م.
15. مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977م.
16. محمد المصباحي: العقل، العلم، الإنسان؛ موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 98-99، مركز الإنماء القومي. باريس. 1992م.
17. محمد خرماش: فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، العدد 140، 1998م.
18. محمد مهدي غالي: النص /التأويل من التعاطف إلى العنف. مجلة علامات. ج39، مج10، ذو الحجة 2001م.
19. مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بجدة. المملكة العربية السعودية. ط1 2000م.
20. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية - نموذج محي الدين ابن عربي - ط1، الرباط، 1988م.
21. منى طلبة: الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر.
22. ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
23. نابي بوعلي: فلسفة التأويل من شلاير ماخر إلى دلتاي. كتاب جماعي تحت عنوان: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير. تحت إشراف د/إبراهيم أحمد. منشورات الاختلاف. ط1، 2009م. الجزائر العاصمة.

24. ناظم عودة: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، در الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1997م.
25. ناظم عودة: تحولات النظرية النقدية الحديثة في حركة التجديد الجمالي، التخيل والحقيقة- متعارضان أم متكاملان؟ الزمان، العدد 25-2000م.

باللغة الأجنبية:

1. Martin Heidegger: Etre et Temps, traduire François Vezin, Ed, Gallimard- Janvier 1986, France.
2. Rymond Bellour: Le livre des autres, Ed 140, Paris, 1978.
3. Dominique Folscheid: la philosophie Allemande de Kant à Heidegger, PUF, 1993.

الهوامش:

- 1- ينظر في هذا الصدد مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بجدة. المملكة العربية السعودية. ط1 2000م. ص: 47.
- 2- ينظر محمد مهدي غالي: النص /التأويل من التعاطف إلى العنف. مجلة علامات. ج39، مج10، ذو الحجة 2001م. ص: 170-171.
- 3- لزعر مختار: التأويلية من الرواية إلى الدراية. -مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي- الديوان المطبوعات الجامعية. 2007 م. ص: 42.
- 4- لزعر مختار. التأويلية. المرجع نفسه.
- 5- المرجع نفسه. ص: 46.
- 6- نابي بوعلي: فلسفة التأويل من شلاير ماخر إلى دلثاي. كتاب جماعي تحت عنوان: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير. تحت إشراف. د/إبراهيم أحمد. منشورات الاختلاف. ط1، 2009م. الجزائر العاصمة. ص: 186.
- 7- المرجع نفسه. ص: 187-188.
- 8- ينظر خديجة هني: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية، طرح دلثاي، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد السابع، ص: 13.
- 9- نابي بوعلي. المرجع السابق. ص: 192.
- 10- منى طلبة: الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر، ص: 17.

- 11- نقلا عن نابي بوعلي. المرجع السابق. ص:195.
- 12 - Cf. Martin Heidegger: Etre et Temps ،traduire François Vezin ،Ed ،Gallimard-Janvier 1986 ،France ،p:95.
- 13 - Rymond Bellour: Le livre des autres, Ed 140, Paris, 1978, p: 311.
- 14- ينظر الزاوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص:48.
- 15- ينظر المرجع نفسه. ص:261. وكذلك في ما أشار إليه ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص: 259 وما بعدها.
- 16- ينظر عبد الرواق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، ديسمبر، 1992م، ص: 168 وما بعدها.
- 17- ينظر مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977م، ص:49 وما بعدها.
- 18 - Dominique Folscheid: la philosophie Allemande de Kant à Heidegger, PUF, 1993, p:324.
- 19- ينظر عمر مهيبيل: خطاب التأويل وخطاب الحقيقة. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 112-113. مركز الإنماء القومي. بيروت. باريس. 2000م. ص:43.
- 20- نقلا عن المرجع نفسه. ص:43.
- 21- المرجع نفسه. ص:43.
- 22- المرجع نفسه. ص:473.
- 23- نقلا عن عمر مهيبيل المرجع نفسه. ص:43.
- 24- عمر مهيبيل. المرجع نفسه. ص:44.
- 25- المرجع نفسه. ص:44.
- 26- ناظم عودة: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، در الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1997م، ص:134.
- 27- ناظم عودة: تحولات النظرية النقدية الحديثة في حركة التجديد الجمالي، التخيل والحقيقة- متعارضان أم متكاملان؟ الزمان، العدد 25-2000م.
- 28- الأصول المعرفية، المرجع السابق، ص: 136.
- 29- جميل حمداوي: منهج التلقي أو نظرية القراءة والتقبل، مجلة أفق الثقافية، العدد7، 2006.
- 30- محمد خرماش: فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، العدد140، 1998م.
- 31- ناظم عودة: الزمان. العدد 25 - 2002.

- 32- ينظر عبد الله الحميدات: المقومات الذهنية التامة في عملية الترجمة. تر الحسين الحافر. مجلة فكر ونقد، العدد 10 يونيو 1998م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء. ص: 86.
- 33- ينظر المرجع نفسه. ص: 86.
- 34- ينظر المرجع نفسه. ص: 86-87.
- 35- ينظر المرجع نفسه. ص: 87.
- 36- ابن جني: الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. دار الكتب. القاهرة. 1971م. 33/1.
- 37- الباقلائي: إعجاز القرآن الكريم. تحقيق: أحمد صقر. دار المعارف مصر القاهرة. 1964م. ص: 117.
- 38- الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. مصر. 1954م. ص: 120.
- 39- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة. 1969م. ص: 104.
- 40- ابن خلدون: المقدمة. دار الكتابي اللبناني. 1967م. ص: 1056.
- 41- الجاحظ: البيان والتبيين: 1/ 135 139.
- 42- الجاحظ: المصدر نفسه: 139.
- 43- ينظر محمد المصباحي: العقل، العلم، الإنسان؛ موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 98-99، مركز الإنماء القومي. باريس. 1992م. ص: 38.
- 44- ينظر المرجع نفسه. ص: 43-43.
- 45- ابن عربي: الفتوحات المكية. دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329م. 2/ 331-332.
- 46- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية-تمودج محي الدين ابن عربي- ط1، الرباط، 1988م، 95.