مجلة "مدارات في اللّغة والأدب" الصادرة عن مركز مدارات للدراسات والأبحاث، تبسة–الجزائر.

المجلد:01. العـدد:02. السنة2019. ص265– 291
ISSN 2661-765x

التَّأْوِيلُ مُقارِبَةٌ فِي الْمُصطلح والمفهوم.

***د. أمين مصرنّي.**

المدرسة العليا للأساتذة، وهران، الجزائر.

البريد الالكتروني: aminemasreni@gmail.com

مُلخّص البحث

يغدو التأويل تفاعلاً، و انسجامًا و تماهيًا بين الذّات و الموضوع، من خلال إدراكٍ واعٍ، ضمن مقولة كلّ وعي هو وعي "بـ" شيء ما أبدًا،إنّها محاولةٌ لا تنتهي قصد الوصول إلى الجميل، أو التّأويل الجميل، و الجميل ها هنا هو ذلك التّماهي الحاصل بين الذّات و الموضوع، فإذا هي هو، و هو هي، و فق هيرمينوطيقا جماليّة ؛ تفصح عن نفسها متلبّسةً ثوب الأنطولوجيا و الفينومينولوجيا، باحثةً أبدًا عن قارئ نموذجيّ، وعن كائن تأويليّ جماليّ.

الكلمات المفتاحيّة: التأويل . الأنطولوجيا . الفينومينولوجيا . الجميل . الذّات . الموضوع.

Abstract:

Interactive interpretation becomes and harmonious and identification between self and subject, through conscious awareness within a saying all consciousness is consciousness of something, it's endless attempt to achieve the beautiful, beautiful, beautiful or interpretation here is that estrangement he, and he is she, and it's an between the subject and the Object, If she is aesthetic hermeneutic, Revealing herself in the Act and ontology dress phinominology, researcher of the typical reader, Interpretive and aesthetic object.

keywords : The interpretation – The ontology – phinominology -The beautiful – The subject – The object.

* المؤلف المرسل: د. أمين مصرني aminemasreni@gmail.com

من الثّابت في تاريخ الدراسات التأويلية، وعند فلاسفة الهرمينوطيقا أن التأويل "فعالية ذهنية إنسانية، تتيح للمتلقي تعمق أغوار النص، والبحث عن حقائقه المضمرة، وربما المغمورة لاعتبارات خاصة بغرض فهمه"[1].

وعلى ذلك فإنه (أي التأويل) ذلك "التجسيد العمليُّ لمضمون الفهم في كلّ عملية تواصلية... بل إنّه وسيلة لاكتشاف السَّنن باختلاف أنواعها: دينية، علمية، أخلاقية، ثقافية، إبداعية ...."[2]، ولذلك تستحيلُ عمليةُ التأويل لصيقةً بمحاولة فهمِ إشكاليّة وجود الفهم أو كينونته، لا باعتبارها تصوُّرًا نفسيًّا، ولكن بوصفها تصوُّرًا وجوديًا، يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود، ذلك أن للفهم أبعادًا وجوديةً وجمالية وتاريخية[3].

المبحث الأوّل: تَأْثِيل المصطلح والإحاطةُ بِه:

أ. تَأْثِيل المصطلح اللغوي:

تكاد معاجمُ اللغة تُجْمِعُ على أن مفهوم كلمة "التأويل" يتمركز حول معاني الرجوع والمآل، والعاقبة، والتفسير، والوضوح، ويتركّز على التأمل و التدبر،إذ يقول ابن منظور: "الأوْلُ الرجوع آل الشَّيْءُ يَؤُول أَوْلاً ومَالاً رَجَعَ إليه الشيء رَجعهُ وأُلتُ عن الشيء ارتددت وفي الحديث (من صام الدّهر فلا صام ولا آل) أي لا رجع إلى خير، ويقال طَبَخْت النبيذَ حتى آل إلى الثّلث أو الرُّبع أي رَجَعَ.....

1-الجوديّ، لطفي فكري محمّد، **النّصّ الشّعريّ بوصفه أفقًا تأويليًّا: قراءة في تجربة التّأويل الصّوفيّ عند محي الدّين بن عربيّ**، (مؤسّسة المختار للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص 15.

2-المرجع السابق، والصّفحة السابقة.

3-الزين، محمد شوقي، "الفينومينولوجيا وفن التأويل"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، 1999م، العدد 16، ص: 71.

وأوَّلَ الكلامَ وتأوَّله دبَّره وقدّرَه وأوَّله وتأَوَّله فسَّره وقوله عز وجل "ولما يَأتِهم تَأْوِيلُه"(يونس: 39)، أي لم يكن معهم علم تأويله وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه وقيل معناه لم يأتهم ما يؤُول إليه أَمرهم في التكذيب به العقوبة ودليل هذا قوله تعالى: "كذَلِكَ كذَّبَ الّذينَ من قبلهم فانْظُرْ كانَ عَاقبَةُ الظَّالِمِين"(يونس: 40).

والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما تُرِك ظاهرُ اللفظ..

أما التأويل فهو: "تفعيل من أوّل يؤَوِّل تأويلاً، وثُلاثِيُّهُ، آل يؤُول أي رجع وعاد، وسُئِل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأْويل، فقال: التأْويل والمعنى والتفسير واحد قال أبو منصور يقال أُلتُ الشيءَ أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أَشكَلَت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب أوّل اللهُ عليه أَمرك أَي جَمَعَه، وإذا دَعَوا عليه قالوا لا أوَّل اللهُ عليك شَمْلَكَ، ويقال في الدعاء للمُضِلِّ أوَّل الله عليك أي رَدَّ عليك ضالَّتك وجَمَعَها لك، ويقال تأَوّلت في فلان الأجرَ إذَا تَحرَّيته وطلبته..... والتأَوُّل والتَّأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[1]. ولا شكّ في أنّ هذا الرّأي الأوّل دالّ على أن المعنى ينصرف إلى مصطلحيْ "الشرح" و"التفسير" "L'explication " و "L'exégèse"، خصوصا عندما يرد بتصدير "أيْ".

وليس يختلف "الأزهريّ" عن ذلك حين يذهب هو الآخر إلى أنّ: "التأويل من "آل يؤول، أي رجع وعاد...وأُلْت الشيء: جمعته وأصلحته، فكأن "التأويل" جَمْعُ معانٍ مُشكِلَة بلفظ واضح لا إشكال فيه"[2].

1 -ابن منظور، **لسان العرب**، جـ 11 ، (دار صادر ، بيروت، ط1، 2003) ، ص: 32 وما بعدها.

2-الأزهري، **تهذيب اللغة**، (دار الكاتب العربي، جـ15، القاهرة 1967م)، ص437 .438.

وقد ذكر الزّبيديّ أن معناه مأخوذ من "آل إليه يَؤُولُ أَولاً ومآلاً: رَجَعَ ومنه قولُهم: فُلان يَؤُول إلى كرم. وطَبخْتُ الدّواءَ حتى آل المِنَّان مِنْه إلى مَنّ واحِدٍ. وفي الحديث:"مَنْ صامَ الدَّهرَ فلا صامَ ولا آلَ"أي رَجَع إلى خيرٍ وهو مَجازٌ"[1].

وعليه فإنّ التأويل لغةً هو الرّجوعُ و التّفسير و المآلُ، فلكأنّه العمليّة اللغويّة العقليّة التي تُعمِل الذّهن و تعتملُ فيه من أجل العود إلى المعنى الأصلي و فهمِه وتفسيرِه.

تأثيلُ المصطلحِ الفلسفيُّ:

ممّا يقال في مقدّمة هذا العنصر أنّ التأثيل الفلسفي الذي نحن بصدده يتكئ على المعنى اللغوي الذي أشرنا إليه آنفًا و يحاول التعرض خلال ذلك لمسألتين اثنتين، هما:

- الرّجوع إلى تاريخ الكلمة، و مصادرها و أوليّات استعمالها.
- و محاولة إيجاد معادل حاضرًا و تاريخًا و فلسفةً.

يذهبُ "لالاند" إلى أنّ التّأويل HERMENEUTIQUE

هو: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص **الكتاب** (شرح مقدّس). تُقال هذه الكلمة خصوصًا على ما هو رمزي"[2]، و من ثمّة فلا يخرج التأثيل الفلسفي . وفق لالاند . عن التفسير، غير أنّه مخصوصٌ بتفسير نصوص فلسفية و دينية و هو ما سينطلق منه "شلايرماخر" لاحقًا، كما سيأتي، ولأنّ التأويل عند "لالاند" مرتبط بالفلسفة وبالدّين، فلقد كان محظوظًا أن تأتي لفظة " HERMETISME " بعد "HERMENEUTIQUE "مادام الجذر واحدًا "HERME" نسبة إلى "هرمس"، وعليه فما الهرمسيّة؟

1-الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس، ج 7**، (دار الفكر للطباعة والتوزيع، القاهرة (د . ت)، ص215.

2-أندري لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الأول (A–G)، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات،** (منشورات عويدات، باريس، ط2، 2001)، ص555.

يقول "لالاند": هرمسيّة HERMETISME

أ. يُطلق اسم هرمسية على مجموعة عقائد يُظنُّ أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسمّاة كتب توت Toth المثلث العظمة هذه العقائد معروضة في نصوص يونانية يحوم الشكُّ حول تاريخها وأصلها؛ طبعها للمرة الأولى، في ترجمة لاتينية، Marsile Ficin بعنوان:

Mercurii Trismegisti liber de potestate et et sapientia Dei (Trévise, 1471)

وفي النص اليوناني، طبعها Ad.Turnébe (باريس، 1554). وهي تتألف من (عدة أجزاء ومأثورات).

ب. مرادف **خيمياء** Alchimie مصدر الربط بين هذين المعنيين هو انتساب الخيميائيين اليونانيين إلى هرمس، واعتباره بمثابة مبدع علمهم. عزا خيميائيو العصر الوسيط إلى **هرمس**، فضلاً عن الكتب المذكورة أعلاه، كتاب Smargdina la Tabula (المنشور للمرة الأولى في سنة 1541 والذي يظهر منذ ذلك الحين في كل المباحث الخيمائية)[1].

وعلى ذلك فإنّا نفهم من "هرمس" أنه الخارق إبداعًا، المانحُ إياه، و المعين عليه، أو كما يقول "إيكو" رمز للنهائي. و كون الشيء ونقيضه في آن، للوصول للتفسير اللانهائيّ، كما سيأتي[2]، و لا بدّ أن نبيّن أنّه حال ورود اللّفظ السّابق يردُ رديفًا له، و مرادفًا أو مشترِكًا لفظيًّا لفظُ " Interpretation " وهو ما يدفعُ "جميل صليبا" لتفسير الكلمة قائلاً:

"التأويل: في الفرنسية Anagogique(sens)

في الانجليزية Anagogic interpretation

1-المصدر السّابق، ص556.

2-أومبرتو إيكو،**التأويل بين السيميائيّة و التفكيكيّة، تر: سعيد بن كراد**، (المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004)، ص28 و ما بعدها.

التّأويل مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، تقول أوله إليه رجّعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية.

قال الجرجاني(ت816): التأويل في الشرع "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت. إن أراد به إخراج الطّير من البيضة كان تفسيرا، و إن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا "[1].

وإذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملةً على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل. فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان. والتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها.

والتأويل عند (ليبني) مرادف للاستقراء منها إلى الملة الأولى، وهي الله. وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا. والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء"[2]، ومن هذا فإنّ "صليبا" يتقدّم خطوة ليجعل التّأويل ك. الهرمسيّة . تأويلاً فلسفيًّا و دينيًّا، غير أنه أكثر عمقًا من سابقيه، إذ بالتأويل ينكشف التعارض ويتلاشى، إنّه إذن "الفهم" أو الطريق المؤدّية إليه، انتهاءً . اتّكاءً على ليبنيز . إلى أن الاستقراء و التأويل شيء واحدٌ، الفرق بينهما هو التّمثّل، فإذا كان التّمثّل و الميدانُ لاهوتيّا، نعتناه بـ "التّأويل"، و إذا كان فلسفيًّا وسمْناهُ بـ "الاستقراء"، وبذلك يهيّؤنا "جميل صليبا" لما سيحدث في الممارسة التأويلية الّتي تحاول الرّهان على

1-الجرجانيّ (محمّد السّيّد الشّريف)، **معجم التّعريفات، تحقيق و دراسة، محمّد صدّيق المنشاويّ**، (دار الفضيلة للنّشر و التوزيع والتّصدير، القاهرة، 2004)، ص46.

2-صليبا، جميل، **المعجم الفلسفيّ**، (دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت ، 1982م)، ص: 234.

الشقّ التّأويليّ الدّينيّ أو اللاّهوتيّ، والشّقّ الثّاني الفلسفيّ، ممثّلا في "الفينومينولوجيا" و"التّفكيكيّة"، وغيرها.

أمّا "مراد وهبة" فيناقش المصطلح هو الآخر، و ينتهي من حثه إلى أنّه:

"تأويل" Interpretation; Interprétation

1. **لغة:** الترجيح والرد، والتفسير، والتدبر وحسن الخلق.

واصطلاحا: رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان أو عملاً.

وهو عند ابن رشد "إخراج دلالة اللفظ .....وأول من عرض مسألة التأويل عند ابن رشد هو المستشرق الاسباني Alonsoفي كتابه: El Tàwily. Y la Herméunitica secra de Avorroés. Per Al- Andulus. Tom7. 1942.p.127.151

ونظرية ألنسو تستند إلى أربع نقاط:

- الوحي الإلهي لا يلتزم بالضرورة وجود أسرار.
- مبادئ الميتافيزيقا فاشلة في فهم العقائد.
- ابن رشد لا هو عقلاني ولا هو أدري.

و في رأي كوربان لا يمكن فهم ابن رشد من غير مفهوم التأويل.

والتأويل غير التعليم الباطني Esotérisme ولكنه مثل الباطنية في التفرقة بين الظاهر والباطن، وبين الخاصة والعوام.

2. التأويل والتنزيل متلازمان عند الشيعة. التنزيل هو ألفاظ الوحي كما أملاها جبرائيل والتأويل هو العودة إلى الأصل، إلى المعنى الحقيقي.
3. استخدمه آباء الكنيسة للدفاع عن المسيحية في مواجهة أعدائها والهراطقة. وتأثر فيلون بالتراث اليوناني في الفهم المجازي لشعر هوميروس وهزيود. واستعان أوريجانوس بالمجاز على

نحو ما هو وارد لدى فيلون فميز بين ثلاثة مستويات في شأن المعنى في الإنجيل: الحرفي والخلقي والروحي أو الصوفي (De Principiis. Iv.16.18.20)

أمّا توما الاكويني فلم يفرق بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي.

أمّا أوريجانوس فقد ارتأى أن النص الإنجيلي ينبغي أن يكون على أعلى مستوى من المعنى وهو المستوى الروحي.

4. يرفض Cruz Hermandez لفظ شرح"Commentary"ويؤثر لفظ قراءات "Readings " ليدل على تأويلات ابن رشد لأعمال أرسطو"[1]، لا شكّ أنّ الانطباع الّذي نجده بعد الاطّلاع على هذا الكلام، هو أنّ "مراد وهبة" يستثمر جهد سابقيه و يحاول جمعه، والانطلاق منه إلى الجديد، وهو ما يُحب له، مع أنّه لم يضف على ما قاله أسلافه، إلاّ انّه فصل بين التّأويل وتأويل يسمّيه "التّأويل الإشاريّ" أسند إليه تأويل الكتب المقدّسة، و هو:

"تأويل إشاري: Anagogic interpretation, Anagogique: تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً يشيرإلى معان خفية"[2].

و ليس بعيدا عن هذا يقف "جلال الدّين سعيد"، و يضيف حين ينتهي إلى أنّ:

التأويل:Interprétation :

هو استخلاص المعنى الكامن انطلاقًا من المعنى الظاهر، أي أنه، بعبارة أخرى، الانطلاق من المعاني المجازية بحثا عن المعاني الحقيقية. ومن أهم المجالات التي يمارس فيها منهج التأويل النص الديني الحافل بالرموز والاستعارات والذي لا يخلو في كثير من الأحيان من الغموض والتناقض الظاهري.

1- انظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفيّ**، (دار قباء الحديثة، القاهرة ، 2007م)، ص: 158 . 160.

2-المصدر نفسه، ص :160.

لكن منهج التأويل ينصبّ أيضا على نصوص أخرى غير النص الديني، فنجد التأويل كذلك الطريقة المثلى التي يعتمدها التحليل النفسي لسبر أغوار اللاشعور انطلاقًا من معاينة التصرّفات اليومية العادية (من النسيان والزلّات والهفوات إلخ) ومن تفسير الأحلام.

- "إذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي وعمّا ينبغي أن يكون عليه، وما ينبغي أن يعرفنا به أساساً:

- يجب أن نفهم طبيعة اللغة وخصائصها التي دوّنت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلّفوها التحدث بها. وبذلك يمكننا فحص كلّ المعاني التي يمكن أن يفيدنا النص حسب الاستعمال الشائع

- يجب تجميع آيات كلّ سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى تستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلقة بنفس الموضوع، وبعد ذلك تجمع كلّ الآيات المتشابهة والمجملة، أو التي يعارض بعضها البعض.

- يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة. أعني سيرة مؤلّف كلّ كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها ومن هو وفي أيّ مناسبة كتب كتابه وفي أيّ وقت ولمن وبأيّة لغة كتبه"[1]، في هذا التأثيل الأخير يقدّم لنا "جلال الدّين سعيد" طرحًا كالّذي سبقت الإشارةُ إليه ملخصًا إياه،و يُعقِبُه بأهمية التأويل، وبحضوره في ميادين كثيرة منها اليومي، و التحليل النفسي، والدين برؤيةٍ فلسفيةٍ يقصرها على فيلسوف له باعٌ في ميدان اللاهوت والكتاب المقدس، ألا وهو "سبينوزا"، يعرض من خلاله لصعوبة التأويل باعتباره ممارسة لا تنظيرا يستوجب أركيولوجيا آليّةً وتقنيّةً، لفحص الكتاب المقدّس، وتنخيله، ليكون التّأويل صحيحًا وهو يستند للمعلوماتِ الصّحيحة لا المنحولة. وكلّ هذا سيكون –مع تعديلاتٍ لا تمسّ الجوهر– مدارَ التأويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

1–جلال الدّين سعيد، **معجم المصطلحات و الشّواهد الفلسفيّة**،(دار الجنوب القديم، تونس، 1994)، ص: 90–91.

المبحث الثالث: مقاربة مصطلح التأويل في الفكر الغربي:

لم يكُ مصطلح (التّأويل) في الفكر الغربيّ يُعرف إلاّ بـ (الهرمينوطيقا- Herméneutique) " وهي مشتقّة من الفعل الإغريقيّ "Hermeneuein"، وهو فعل يدلّ على عمليّة كشف الغموض الذي يكتنف شيئًا ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها[1]. يشتق الفعل من اسم الإله الإغريقي هرمس (Hermes) وهو إله متعدد المواهب: فهو رسول الآلهة، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة"[2]. ومن هذا نجد أنّ مواهب هرمس قِوامها سمتان اثنتان هما:

– الوساطة بين الحروف؟

– والقدرةُ على استخدام الحيل رؤمًا للوصول إلى الهدف المنشود الذي قد يكون الفهم، لتتم عملية التواصل.

ومِن ثمّة فهاتان خصلتان مهمّتان للوصول إلى الكشف عن الغموض الذي يدل عليه اللفظ الإغريقي (Hermeneue)، الّذي منهُ اشتقت الكلمة الإنجليزية (Hermeneutics)، والتي اعتاد الباحثون العرب، ودرجُوا على ترجمتها ومقابلتها بمصطلح "الهرمينوطيقا"، وهي في أبسط تعريف" وصفٌ للجهود الفلسفيّة التحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل"[3].

وعلى كل الذي سبق ويلحق تقوم الهرمينوطيقا في الفكر الإنساني، والغربي خاصة على فلسفة التغلغل و التعمق إلى الما وراء، أي ما وراء ظاهر التعبيرات والعلامات والرموز للكشف عن المعاني الممبثوثة المتوارية، والجوانب غير المتعينة من الخبرة "L'experience"،التي استطاع الإنسان

1-أحمد زايد: "التأويل والظاهرة الاجتماعية"، **مجلة: التسامح**، وزارة الأوقاف الشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد11، صيف 1426هـ، 2005م، ص: 152.

2- انظر: بيار ريمال: **الميثولوجيا اليونانية، تر: هنري زغيب**، (منشورات عويدات، باريس، 1982)، ص:50-51

3 - المرجع نفسه، ص51.

خلال الثقافة أن يتجاوز بها، أو أن يخرج من ربقة "الهنا" و"الآن"[1]، في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم، أو الغائب بالشّاهد،أو الحاضر بالغائب –على حدّ تعبير دريدا – فجوهر عملية التأويل في الفكر الغربيّ تقوم أساسًا على الكشف عمّا يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعانٍ، ومحاولة سبر غوْر الغموض اللاّئح خلال ظاهر النصوص، سبرًا يتعمّق بُناها الداخليّة، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص، وربّما المطموسة لاعتبارات تاريخية ومذهبية، نقول هذا الكلام معبّرين عن أنّها اللّحظة الّتي يسجم فيها سؤال التأويل، وسؤَالَ التّفكيك.

فالتّأويليّة أو ما يُطلق عليها "هرمينوطيقا" تطلقُ –بدايةً–على كلّ تلك الاتجاهات التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وهم يولون الاهتمام الخاصّ لمشكلات: الفهم، والتّأويل والتّفسير. فالكلمة كلمةٌ جامعةٌ تعني ذلك كلّه، إذ أنّ اللفظ اليوناني يشير في وقت واحد إلى "الهرمسيّة" الّتي هي الكلام والتّفسير في آنٍ، مما قد يعني أنّ الكلام هو الطّريقة التّي يفسر بها الإنسانُ أفكاره للآخرين، فهي تعني "هرمينوطيقا" في الاستعمال الفلسفيّ، و المعجميّ تفسيرَ النّصُوص، و إن كانت لا تخرج عن نطاق تفسير النّصوص اللاّهوتيّة، إذ كانت مرتكزة على القواعد والآليّات و الخطوات الّتي ينبغي لمفسّر النّصّ "الكتاب المقدّس" سلوكَها.

وسيظلّ هذا الفهمُ هو السّائدَ المقتصرَ على اللاهوتيّات، والتي منها البروتستانتيّات تحدِيدًا،إلى حين مجيئ "شلايرماخر""Schleiermache"، الّذي يُنسب له، ويُحسبُ نقلُ المصطلح من الاستخدام اللاهوتيّ الضّيّق، إلى دائرة أوسعَ يصيرُ معها فنًّا أو عمليَّةً لعملية للفهم بكلّ ما تستوجبه من شروط و مقدّمات و مراحل للوصول إلى تحليل النّصّ[2].

1–انظر: أومبرتو إيكو، **العلامة . تحليل المفهوم و تاريخه .، تر: سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانميّ**، (المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2010)، ص19.

2–المرجع السابق، ص: 20.

وأساس نظرة "شلايرماخر" أن النص هو ذلك الوسيطُ اللغوي الذي ينقل فكرَ المؤلف إلى القارئ[1]، وعلى ذلك فهو يشير إلى جانبين اثنيْن: لغوي يخص اللغة بكاملها. ونفسي قوامه العلاقة الرابطة بين الذات المبدعة،و الذات المتلقية[2]. وعلى ذلك تغدو عملية التأويل متنائيةً عن مجرّد تفسير أيٍّ كان، إلى مسألة تتعقّد كلما تقدمت الكتابة وتقدم الزمن، وهو ما يراه"شلايرماخر" داعيًا لوضع قواعد الفهم التي أساسها اللغوي والنفسيّ[3].

وهنا – من دون شكّ– تكمن قيمة هرمنيوطيقا "شلايرماخر" الذي استطاع أن يتعد الانطباع، إلى عملية المنهجة العامة التي تخضع للعقل والقانون، الذي يرى أن شكل التعبير لا بُدَّ يعكس الروح العامة للثقافة، وهذا ما صار يجهل من "الهيرمينوطيقا منهجًا مستقلاّ له حدوده وقوانينُه، وآليّاته ومنطلقاتُه[4].

ومن ثَمَّ تصير مسؤولية التأويل مسؤوليّةً دلاليّة تفرضها العلامةُ بقوانينها، بل بوجودها أساسًا، وذلك باعتماد وسيلتين هما: عملية تجريد المعنى، أو إخراجِه من سياقه، ثمّ وضعه في سياق جديد. باعتبار التّأويل نظرية للمعنى المتعدّد . حسب "ريكور" و غيره .، وإن تدَخَّلَ السِّياقُ في إنتاج هذا التّعدّد، أليس يقول (أي ريكور): "سوف أنطلق من التعريف الذي يعتبر الهييرمينوطيقا فنا لتأويل

1. Interpréter et traduire la pensée , Réflexions à partir de Schleiermacher, ''Conférence inédite, Journée d'étude La traduction philosophique, Centre d'étude des systèmes, Faculté de philosophie, Université de Lyon 3, Lyon, 30 mars 2001''p4.

2- انظر: مختار لزعر، "المصطلح النّقديّ Hermenetics، بين خلفيّة الفكر الغربيّ وواقع التّصوّر العربيّ"، **مجلّة النّدوة الدّوليّة الثّانية، قراءة التّراث الأدبيّ واللّغويّ في الدّراسات الحديثة**، جامعة الملك سعود، قسم اللّغة العربيّة، شبه الجزيرة العربيّة، 2014، ص785 وما بعدها.

3-المرجع نفسه، ص: 788.

4-انظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (المركز الثقافي العربي، بيروت . الدار البيضاء، ط7، 2005)، ص: 156.

النصوص. فعندما تؤدي المسافة الجغرافية والتاريخية والثقافية التي تفصل النّص عن القارئ إلى وضعية انعدام الفهم، والتي لا يمكن تجاوزها إلا في إطار قراءة متعددة، أي في إطار تأويل متعدد الأبعاد، آنذاك يصبح وجود فن مخصوص أمرا لازما. وبهذا الشرط الأساسي يغدو التأويل باعتباره موضوعا مركزيا للهيرمينوطيقا، نظريّةً للمعنى المتعدّد"[1].

والفضل لا شكّ يرجع إلى "شلايرماخر" في أنّه أوّلُ من عمل على توسيع الدلالة، وإن لم تسلم نظريَّة "شلايرماخر" من النقد، بسبب ما وضعه من قانون يحتم على القارئ –عند تفسير النّصّ– أن يتناءى، وأنْ يتباعد عن ذاته، وعن أفقه التّاريخيّ الرّاهن، حتّى يتسنّ له أن يكون موضوعيًّا و يفهمها فهماً موضوعيًّا تاريخيًّا، خلال موضعة نفسه محلّ المؤلف، إذ رأى فيها البعض الاستحالةَ المنطلقة مِنْ اللاّواقعيّة[2]، وهو ما سيعمل التّأويليّون اللاّحقون من قبيل: "ويلهلم ديلتي""Dithey Wilhelm" و"هايدغر" "Heidegger" و"غادامير""Gadamer" على تجاوزها.

فلم يتوقف في هذه المرحلة تطوّر الرؤيا التأويلية عند آراء "شلايرماخر" "Schleirmacher" بل تعدّتها إلى آراء "ويلهلم ديلتاي" "Wilhelm Dilthey"، ولقد تميّزت نظرتُه التّأويليّة بانجذابها نحو مصطلحاتٍ أهمّها: "النّوايا" و "التّقمّص العاطفي" و"الذاكرة" و"خبرة القراءة"، وهي الّتي –وفق "ديلتاي"–"منطلقةً من مقولة أن فهم أي تعبيرٍ ثقافيٍّ تجود به قريحةُ الكائن البشري، لا يمكنُ أن يكون إلا بتقمصٍ عاطفيٍّ لهذا التعبير، و يرومُ ذلك و يرمي إلى إقامةِ التعبير الثقافي على أساس منهجي يختلفُ عن أساس العلوم الطّبيعيّة المنهجيِّ، من خلال فارق جوهريٍّ مائزْ، ينطلقُ من اعتبارٍ مفادُه أن مادة العلوم الإنسانية هي العقول البشرية، وهي المادّة المعطاةُ سلفًا، وليست

1–بول ريكور، "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، تر: مصطفى النحال"، **مجلة فكر ونقد، المغرب**، العدد 16، فبراير 1999، ص: 113.

2–انظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص:23.

مشتقة من الطبيعة، بخلاف مادة العلوم الطبيعية، وعليه فإنّ العلوم الروحية تجد مفتاح العالم في نفسها وليس في خارجها[1].

فالأساس المعرفي الجديدُ الذي يقترحه "ديلتاي" يتأسس على التجربة الذاتية، التي هي المقابل الموضوعي للتجربة في العالم الخارجي بالنسبة للعلوم الطبيعية. وهي الشرط الضروري الذي لا يمكنُ لأي معرفةٍ أن تتجاوزه ما دامت مشتركًا عامًّا بين البشر، ومن هنا يصير من اليسيرِ، بل من المتيسِّر الإدراكُ الموضوعيُّ القائمُ خارج الذات[2]، و مِن ثمّة يصيرُ التعبير السمة أو العنصر الحاضرَ في كل سلوك اجتماعي وتعبير ثقافي سواءً كان نصًّا مكتوبًا أو شفهيًّا.

وعلى كلٍّ فنظريّة "ديلتاي" تقوم على أن "الهرمينوطيقا" لا تعني عملية الفهم لشيء معطًى سلفًا،بل إنّ هناك شراكةً بين المتلقّي والنّصّ الأدبيّ هو تجربة الحياة "Experience de vie la "، هذه التجربة ذاتية عند المتلقي، ولكنّها تحدِّد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها. وهي تجربة موضوعيّة باعتبارِ الميدان المختلِف.

وغير بعيد عن "ديلتاي" يقفُ "مارتن هايدغر" "Heidegger"، إذ يحاول السيرَ على نهجه متجاوزًا بعد التّفاصيل المنهجيّة السّيمتريّة الصّارمة الّتي يؤسّس على ضوئها "ديلتاي". فمنهج "مارتن هايدغر" يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها، معتمدًا على الوجود الإنساني، إذ الفهم عنده هو قدرة إدراك الذات للوجود في سياق حياة الشخص، ووجوده في العالم. ففهم الوجود بما هو موجود هو أساس "الهرمينوطيقا" عند " هايدغر"،ألسنا نراهُ يقول: "إنّ التّجربة الجماليّة الخاصّة لا تستطيع أن تغضّ الطرف عن طابع العمل الفنّيّ، فالحجر موجود في العمل الفنيّ المعماريّ... والصّوت موجود في العمل الفنيّ اللّغويّ، واللّحن موجودٌ في العمل الفنيّ

1-المرجع نفسه، ص24 . 25.

2-المرجع نفسه، ص: 25.

الموسيقيّ، فالطّابع إذن لا يتزحزحُ عن العمل الفنّيّ، حتّى إنّنا لنكاد نقول العكس حتمًا؛ يغلب على الظنّ أنّ السّؤال عن ذلك سيكون زائدًا عن اللّزوم ومُربكًا، لأنّ العمل الفنيّ شيء آخر بعد أن يتجاوز الشّيئيّ....العمل الفنيُّ شيءٌ مصنوعٌ، ولكنّه يقول شيئًا آخر غير الشيء المجرد في ذاته... العمل يُعرف بآخره علنًا، يوحي بشيء آخر، إنّه المجاز، ومع الشّيء المصنوع يُجمع في العمل الفنيّ شيءٌ آخر... العمل الفنيُّ رمزٌ. المجازُ والرّمزُ يقدّمان إطارَ التّصوّر، الّذي يتحرّك في مجال رؤيته وصف العمل الفنيّ"[1].

وهو في الوقت ذاته أساسٌ للُّغة والتّأويل، إذا علمنا أنّ التأويل "هو عبارة عن إضفاء الصراحة على الفهم، لأن الفهم متقّدمٌ على التأويل فيكون التأويل مبنيًا على أصل الفهم"[2].

وفي ما يتعلّق بـ "غادامير" "Gadamer" فقد نهج نَهْج "ديلتاي" و"هايدغر" غير أنّه أضفى على ذلك الفضاء جديدًا وشيئًا من الاختلاف. فصار الفهم عنده لا يشير إلى علم التّأويل أو قواعده، ولا إلى ذلك منهج العلوم الإنسانية المعرفي كما هو عند "ديلتاي"، فهو عنده فعلٌ فلسفيّ، مرتكِزٌ على عمليّة الفهم، وإمكانيّة حدوثه. فهو يري أن الفهم فعل تاريخي، انطلاقًا من نظرة يشوبها شيء من الهيغليّة[3]، بمعنى أن النص لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر، ولهذا فإن الفهم يرتبط دائمًا بالزمن الحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم خاص يختصّ بعصره يجب أن لا ينفك عنه، بل لا يستطيع ذلك[4].

1-مارثن هايدغر، **أصل العمل الفنّيّ، تر: أبو العيد دودو**، (منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003)، ص62 . 63.

2-مشيل باسل عون، **الفسارة الفلسفية بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ، الفصل الخامس: "فسارة هايدغر"**، (دار المشرق، ، بيروت، سلسلة المكتبة الفلسفية ،ط1، 2004)، ص: 254.

3-انظر: عادل مصطفى، **فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، . نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامر** . (دار رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2007)، ص278 و ما بعدها.

4-انظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة و المنهج، . الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة . تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة:جورج كتورة**، (دار أويا للطباعة و النّشر و التّوزيع و التّنمية الثّقافيّة، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007)، ص:311.

وحين كانت مهمّة العمليّة التأويلية تتمركز حول الواقع وحركيّته في علاقته بالإنسان في سياق تاريخيّ متغيّر، كان التّأويلُ عمليّة متمركزةً حول الواقع وحركيَّات النّصّ في علاقته بالمتلقّي، ومِن هنا يبدأُ الاهتمام بدور القارئ في دراسة النص الأدبي، هذا الاهتمامُ الّذي سيشغل حيزًا ذا أهميّة في الدراسات الغربيّة المعاصرة، منذ تربّع مقولة الإنسان على العرش الفلسفيّ الغربيّ وقد اختلفت نظرة هذه المدارس إلى القارئ باختلاف منطلقاتها وتوجّهاتها، فلم تعد العلاقة علاقة منتج بمستهلك، إذ أنّها شيئا فشيئا صارت تتعدى ذلك إلى حدود التفاعل والمشاركة، فلم يعد القارئُ مستهلكًا، ولم يعد النص يسطيعُ السلطة على القارئ، بعد أن صار القارئ هو الآخر قادرًا على بسطِ سلطته على النّص، والدّخول إلى عالمه، مالئًا فجواته، سائرًا به إلى مدًى أبعد من مدَى صاحبه الأوّل، وصار التسلّط تجاذُبًا و شراكةً[1].

لقد أدركت الدراسات التي تتعامل مع النص تنظيرًا وتطبيقًا أن المنتج يدعو القارئ لتقبل العمل، ودون هذا التقبل لا وجود للنص ولا مبرر لمشروعيته. فالتلقي أصبح عنصرًا مهما في دراسة النص وتأويله؛ لأن دراسة النص دون تفاعل بين النص والقارئ تغدو دراسة مبتورة وناقصة، مما يعني أن النص في حقيقته نصان: نص ظاهر تفيض به اللغة، ونص خفي تفيض به قريحة القارئ/ المتلقّي، حين صرنا عاجزين وغير قادرين على تحديد المبدع الأكبر إذا ما أردنا المقارنة بين المبدع والقارئ، حيث ظهرت بذلك مقولةُ اللاّتحديد"Indeterminacy"[2].

فعلى القارئ يُناطُ "دورٌ مهم وفاعل في الكشف عن أسرار النص ومعانيه التي لم يبح بها بشكل مباشر، وهذا الكشف لا يمكن أن يتم إلا بالتفاعل الواعي، والعميق بين النص والقارئ. فالعمل

1-انظر: سوزان روبين سليمان و إنجي كروسمان، **القارئ في النّصّ . مقالات في الجمهور والتّأويل . تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح**، (دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007)، ص39.

2-انظر: المرجع نفسه، ص: 40.

الأدبي بخصائصه الأسلوبية واندراجه التاريخي ضمن جنس أو نوع إنما يتحدد باستقباله وما يتحقق جماليًا بالقراءة، وتلك مهمة المتلقي الذي يذهب إلى النص بتراكمه المعرفي، فيكشف عبر هذا التفاعل كوامن العمل الأدبي التي تفتقدها في الدراسات التي تقف عند حدود التقبل دون أن تتفحصه"[1].

وهكذا يتضح أن النص الأدبي نسيج من الألفاظ المرتبة ترتيباً يفضي إلى معنى، ومن ثم فهو ممارسة دلالية، بمعنى أنه يقيم معنى ويؤسس مرجعية، أي يحيل على العالم الخارجي ، بما فيه من أشياء وأشخاص ووضعيات وما إلى ذلك .... على حدّ تعبير "رولان بارث".

وممّا يجب تأكيده أنّ مسألة التّأويل قد عرفت ثلاث حلقات لا تزال كلّها موجودةً:

– حلقة التّأويل و الدّين.

– حلقة التّأويل و الفنّ أو التّأويل الجمالي للوجود.

– حلقة النّصّ الأدبيّ كنصّ تأويليّ متعالٍ، بظهور "نظريّة التّلقّي الّتي استلهمت البعد الفلسفيّ الهيغلي والنيتشويّ والهيدغريّ.

ومن أبرز دارسي هذه الحلقة الثّالثة ومنظّريهم "فلفغانغ إيزر" Wolfgang Iser " و"هانز روبرت ياوس" "Hans Robert Jauss" وهما اللّذان أسّسا مدرسة "كونستانس" التّأويليّة النّقديّة الألمانية[2]، غير أنّ التّأويل والنّصّ الأدبيّ لم يقف عليهما فقط،–وإن اختلفت الرّؤية والتّوجّه –إذ نجد من أعلام الفكر السيميائي الغربيّ "رولان بارت" "Rolan Barthes" و"ريفاتير" "

1 – الجوديّ، لطفي فكري محمّد، **النّصّ الشّعريّ بوصفه أفقا تأويليًّا**، ص: 33.

2–مدرسة (كونستانس)من أشهر المدارس النقدية التي ظهرت في ألمانية، في الستينات وأوائل السبعينات من القرن الماضي، والتي توجهت بأكبر محاولة لتجديد دراسات النصوص، على ضوء القراءة والتلقي، و ينادي رائداها، هانز روبرت ياوس، وفولفغانغ أيزر، بالانتقال في الدراسة، من العلاقة بين الكتاب ونصه، إلى العلاقة بين القارئ والنص، انظر: محمود عباس عبد الواحد: **قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وثراتنا النقدي . دراسة مقارنة .**، (دار الفكر العربي، ، القاهرة، ط6،1991م)، ص 27 وما بعدها.

M.Riffaterre" الفرنسيانّ، و"أمبرتو إيكو" "Umberto Eco" الإيطاليّ، ويرى "آيزر" أنّ للعمل الأدبي قطبيْن يمكن عدُّهما قطبيْ العمل الأدبيّ، وهما: القطبُ الفنّيُّ والقطب الجماليُّ، إذ القطب الفنّيُّ هو نصّ المؤلّف، أمّا القطب الجماليُّ فهو ذلك الإدراك الّذي يضطلع به القارئ للنّصّ، ومن خلال الحوار النّاشئ بينهما،أو الدّيالكتيك الفنّيّ الواعي يتشكل الأثر الجمالي"L'œuvre esthétique". فالعمل الأدبيّ -في الأخير-"ليس نصًّا تمامًا، وليس ذاتية القارئ تمامًا، ولكنه يشملهما مجتمعين أو مندمجين"[1].

فالتواصل بين الكاتب والقارئ داخل النص حسب مفهوم إيزر له هو "عملية لا يحركها أو ينظمها قانون مسبق، بل تفاعل مقيد وموسع متبادل بين المعنى الواضح والمعنى الضمني، بين الكشف والخفاء. إن الشيء الخفي يحرض القارئ على الفعل، ويكون هذا الفعل مضبوطاً بما هو ظاهر، ويتغير الظاهر بدوره عندما يخرج المعنى الضمني إلى الوجود، وكلما سد القارئ الثغرات بدأ التواصل، وتعمل الثغرات كالمحور الذي تدور حوله العلاقة بين القارئ والنص"[2].

أما "هنس روبير ياوس" فيستفيد من تيارات معرفية مختلفة في فهم عملية القراءة، ويدافع عن الإنجاز المرتقب من خلال التفاعل الخلاق بين النص والقارئ، بين ما هو قائم وما هو متوقع؛ وذلك بتقدير المسافة الجمالية بين عالم النص وعالم القراءة، أو بين عملية تحطيم أفق كائن وبناء أفق ممكن، من خلال تشغيل مفاهيم (الشعرية – Poésis) و(الإدراكية – Aisthésis) و(التطهيرية – Catharsis) وما إلى ذلك[3]، أمّا "رولان بارت" فيرى في الومضات المثيرة للمعاني جاذبية مغرية

1- انظر: محمد خرماش: "النّص الأدبيّ وإشكاليّة القراءة والتأويل"، **مجلّة قراءات**، بسكرة. الجزائر، السنة 2010، العدد 12، ص19 وما بعدها.

2- انظر: فيرناند هالين، فرانك شويرفيجن، ميشيل أوتان، **بحوث القراءة و التلقّي . فصل: من التّأويليّة إلى التّفكيكيّة .، تر: محمد خير البقاعيّ**، (دار النّشر، دوكولو، باريس، 1987)، ص19 . 20.

3-المرجع نفسه، ص16 . 17.

تستدرج القارئ للوقوع في غواية رقص الكلمات الهاربة والاستمتاع بلذة النص وعذاباته، فتتفجر الهوية (القرائية) الآمنة[1].

ويلحُّ "ميشال ريفاتير" على ثنائية الصّلة بين النّصّ والمتلقّي: قائلاً إنه "لا يقفُ تشكّل الظاهرة الأدبية على النص، فحسب، بل تتشكل كذلك من القارئ أو ردود الأفعال الممكنة التي يبديها حيال النص – الملفوظ والتلفظ"[2]. وينفي أن يكون للمؤلف علاقة بالنص، ففي الظاهرة الأدبية "تكمن العلاقات بين النص والقارئ، وليس بين النص والمؤلف، أو بين النص والواقع"[3].

ومعنى هذا أنّ التّعبير الثّقافيّ، والأثر الفنّي، أو النّصّ الشنعري يملكُ طاقة خاصة، تختلف عن الدلالة المعتادة. وبناء على ذلك، فإن هذا المنحنى النقدي يخالف ما كان متداولا في التراث، حيث يعالج النصّ الخارج، كما يرى ريفاتير، وأن الخطوة العادية لإدراك الرسالة ومقاربتها من المتلقي، هي الانطلاق من الداخل إلى الخارج[4].

وتزداد أهمية المتلقي عند "ريفاتير"، فيربط بين جماليات النص ومتلقّيه، ربطًا أسلوبيًّا و فنّيًّا، ضمن مقصديّة يحتملُها عُرف النّصِّ، فيقول: "لا يكون النص أثرًا فنيًا، إلا إذا فرض نفسه على القارئ، واستثار وجوبًا رد الفعل، وضبط بشكل ما سلوك من يتولى فك رموزه"[5]، وعلى ذلك فنحن أمام مسنِّن L'encodeur ، ومفكّك لهذا السّنن، واعٍ به، ومكمِّلٍ ما به من فراغاتٍ، ولذلك نكون أمام أنواع من القارئين:

1-المرجع نفسه، ص 17 .

2-نقلاً عن: مصطفى درواش: **خطاب الطبع والصنعة –رؤية نقدية في المنهج والأصول**، (منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا 2005)، ص279.

3-المرجع نفسه، ص:280

4-المرجع نفسه، ص 279، أو انظر: فريدة بوساحة، "القارئ و بنية النّصّ"، **مجلّة العلوم الإنسانيّة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر**، نوفمبر، 2006، ص:278.

5-ميكائيل ريفاتير، **معايير تحليل الأسلوب، ترجمة، تقديم، و تعليقات: حميد لحميدانيّ**، (منشورات دراسات. سال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993)، ص: 25 -26.

– القارئ المخبِر "L'informateur": وهو القارئ الذي يخبر –عند "ريفاتير" –عن وجود أحداث أسلوبيّةٍ في النّصّ، وما يهمّ الباحثَ الأسلوبيّ ليست الاستجاباتُ، وإنّما المثيرات، أي التّراكيب النّصيّة، حيث يُطلب من القارئ المخبر تسطير كلّ ما يشدّ انتباهَه....[1].

– القارئ الأعلى: هو قارئ استكشافي داخل عالم التّراكيب، ونسيجٌ نصيٌّ بنيويّ لثنائيّات متضادّة متضَمّنَةٍ في النّصّ، وهو وسط حقيقيّ بين قارئيْن، "القارئ المتوسّط"" Le Lecteur Moye" و"القارئ المتفوّق" " Le Sur Lecteur"، فالقارئ المتوسّط قارئ سطحيّ، والمتفوّق يخرج بالنّصّ إلى معارفه، وثقافته الواسعة، ولذلك يكون الوسط الّذي هو القارئ الأعلى هو الأحسن والأجمل.

وعلى ذلك فالقارئ هو المؤوِّلُ على رأي "فولفغانغ إيزر"حيث يقول: "إنّ مُهمّةَ المؤوِّلِ.. يجبُ أن تكُونَ هيَ توْضِيحُ المعاني الكامنةِ في النّصّ، وينبغي أن لا يقتصر على معنًى واحد فقط، فمن الواضح أنّ المعنى الكامنَ الكليَّ لا يمكنُ أبدًا إنجازُه من خلالِ عمليّة القراءة، ولكنّ هذا الأمرَ ذاتَه هو ما يجعلُهُ أكثرَ جوهريَّةً إلى حدِّ أنّ المرءَ يجب عليه أن يتصوّر المعنى كشيءٍ يحدُثُ، لأنّنا آنئذٍ فقط ندرك تلك العواملَ الّتي تكون شرْطًا سابقًا لتكوين المعنى، وحتّى لو كان المعنى المحقَّقُ في كلِّ حالةٍ على حدةٍ معنًى فرديًّا، فإنّ فعلَ صياغتِه ستكون له دائمًا خصائصُ يمكنُ التَّأكُّدُ منها بطريقةٍ تذَاوُتيَّةٍ. والآنَ بدأ الشّكلُ التّقليديُّ للتّأويل، وهو قائمٌ على البحث عن المعنى الوحيد بإرشاد القارئِ، وبالتّالي جنح إلى تجاهُل طبيعة النّصِّ بوصفه حدثًا وتجربةً للقارئ، ينشّطها هذا الحدثُ في

1–انظر: المرجع نفسه، ص: 30.

آنٍ واحد... إنّ هذا المعنى المرجعيّ لا يمكنُ أن تكونَ لهُ طبيعةٌ جماليَّةٌ، ومع ذلكَ فهو شيْءٌ جَمَالِيٌّ أَصلاً، لأنّه يحملُ إلى العالَمِ شيْئًا لمْ يكُن موجودًا مِن قبْلُ..."[1].

وفي ما يتعلّق بـ "أمبرتو إيكو" فإنّه يرى أنّ فعل القراءة ليس يقوم إلاّ على أساس تنشيط للنّصّ، وأنّ ذلك يقتضي تشغيلَ الكفاءة القرائيّة، ومراقبة أمكنة الثغرات الحدسية في القراءة الخطية، وبناء سلسلة المرجعيات الممكنة حسب شبكة العلاقات العاملة الموجهة لحدس القارئ وتخميناته في حركة دائبة بين معطيات الكتابة، وإمكانيات القراءة، ولذلك يقول: "إذن فالنّصّ إن هو إلاّ نسيجُ فضاءاتٍ بيضاءَ، وفُرُجاتٌ ينبغي ملؤُها، ومن يبُثُّهُ يتكهّنُ بأنّها (فُرُجاتٌ) سوف تُملأُ، فيتركَها بيضاءَ، لسببيْن: الأوّلُ، وهو أنّ النّصَّ يمثّلُ آليّةً كسولةً (أو مقتصِدةً) تحيا مِن خلال قيمة المعنى الزّائدة الّتي يكون المتلقّي قد أدخلها إلى النّصّ؛ والحقّ أنّ النّصّ لا يُوسم باللّغو ولا يكتسِبُ تعييناتٍ لاحقةٍ إلاّ في حال بلوغه ذروةَ الحذْلقة، وذروة الاهتمام التّعليميّ أو في حالٍ من الكبْت ، إلى الحدِّ الّذي تُنتهكُ فيه القواعدُ التّحادثِيّةُ المألوفةُ، ومن ثَمَّ، فإنّ النّصّ بقدر ما يمضي في وظيفته التّعليميّة إلى وظيفته الجماليّة، فإنّهُ يتركُ للقارئ المبادرةَ التّأويليّةُ، حتّى لو غلبتْ فيه الرّغبةُ، بعامّة، في أن يكون النّصّ مُؤوَّلاً وفق هامشٍ من الأُحاديّة كافٍ، أنّ نصًّا غالبًا ما يتطلّبُ إعانةَ أحدهم لكي يتحقّق عملُه "[2].

وبعد كلِّ هذا تكون نظرية التّأويل أو القراءةِ أو التّلقّي قد تخطت النظرة الأحادية للعمل الأدبي عند هؤلاء النقاد، ومن ثَمَّةَ أصبح العمل الأدبيّ مسيرة إنتاجيّة، تحتاج في تفاعلها إلى جميع العناصر المساهمة في إنتاج النص، وهي "المؤلّف"+ "النّصّ" + "القارئ"، –من دون ذكر عناصر "ياكوبسون" في نظريّة التّواصل –حيث تجسّد العناصر الثلاثةُ مُثلّثَ العمليّة الإبداعيّة الأساس.

1–فولفغانغ إيزر، **فِعل القراءة . نظريّة جماليَّةِ التّجاوب في الأدب، تر: حميد لحمدانيّ و الجلالي الكُدية**، (منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1995)، ص 13–14.

2–أمبرتو إيكو، **القارئ في الحكاية . التّعاضد التّأويليّ في النّصوص الحكاية .، تر: أنطوان أبو زيد**، (المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1996)، ص 63 –64.

فالسلطة هنا ليست سلطة القارئ على النص فقط، ولكن للنص أيضًا دور وسلطة يمارسها على القارئ، إذ يمارس دوره في توجيه القارئ نحو القراءة المختارة. فتتحدد عمليّةُ التأويل النصّي في البحث المستمر عن شكل الفهم والاستيعاب الأمثل والأعلى، من منطلق التّداوتِ، ومن منطلقِ أنّ كلَّ فهم يفتح طريقاً إلى التّساؤل وإلى تنشيط الفكر؛ ومن ثَمّةَ يصحُّ القولُ أو يجوزُ بتجاوز منهجيّة العلوم الطّبيعيّة القائلة بامتلاك الحقيقة كلّها، ومراجعة مفهوم التّسلسل المنطقيّ للوقائع الطّبيعيّة، واستبدال ذلك كلّه بمقولة الإنسان المتلقّي الفاعل، وبمفهوم فهم الإنسان والكون، أيْ بالمفهوم القائم على تحديد"العلامات/ الدِّلالات" سواءً على المستوى الطّبيعيّ أو على المستوى السُّلوكيّ، قصد الوصول إلى ذلك الإدراك الذكيّ العارف للقيم والمعلومات، ومن ثم الخلوص إلى ارتباط الفهم بالقدرةِ على تصوُّر الآخَر –مهما كان هذا الآخر–وقبوله بعيدًا عن المعياريّة الضّيقةِ الثّابتة، أو الموضوعيّة المتزمّتة.

وبذلك تتغذّى نظريّة التّأويل من الظّاهراتيّة /الفينومينولوجيا .Phenomenology، الرّامية إلى أنّ الإدراك يتمّ بالضّرورة عن طريق تفاعل الذّات والموضوعَ،وتجاوز معادلة الفصل بين الذّات والموضوع، التي رسختها المناهج العلمية. فالتأويل محكوم بعملية استطلاع الحقيقة السرية أو المعنى المختفي وراء الإشارات والتعبيرات المختلفة؛ "وحينما نتحدث عن تأويل النّصّ الأدبيّ، فإننا نفترض أنّ في معناه من الاتّساع والعمق أو التّعدّد ما يجعلُ القراءة الواحدةَ غيرَ مدرَكَةٍ، وغير كافيةٍ، وحتّى القراءاتُ المتعددة"[1]، إذ من الممكن أن يتخذ القارئ، أو القارئون أدوار المفسّرين في مقابلة لا تنتهي بحيث يظلون منغمسين في استكناه الشّبكة الدّاخليّة للنّصّ، وهو ما يمكن تحقُّقه ضمن العالَم الّذي تحدِّدُه اللُّغةُ، ويربطه بالعالم المتحرّك، وبالنّاس الّذين هو منهم، بلْ إنّ الإدراك يتدخّل في تشكيل

1 . محمّد خرماش ، **النّصّ الأدبيّ وإشكاليّة القراءة والتأويل**، ص 20.

النّصّ، حيث تتلاشى ثنائيّة الذّات والموضوع، وتصيران في بوتقة واحدة. على رأي صاحب كوجيتو الجسد "ميرلوبونتي"[1].

ومن ثمّةَ فإنّه يجدر القولُ إنّ هناك منعرجًا هرمينوطيقيًّا، "سيبدو في صورة من يسعى لتجذير برنامج الفينومينولوجيا وتعميق نظرتها، ولذلك فإنّه تجاذب بين حقلين كبيرين في تاريخ الفلسفة، إذ يمكن القول بأنه منعرج هيرمينوطيقيّ للفينومينولوجيا، ومنعرجٌ فينومينولوجيّ للهيرمينوطيقا، لعلّة أنّ هذا المنعرج قد وُضِع موضعَ تساؤُلٍ التصور التّأسيسوي للفلسفة يمكنُنا أن نجده عند هوسرل، لا لشيء إلاّ لأنّه اكتشف تصورا أكثر أصالة، وأكثر تجذُّرًا في التجربة الهرمينوطيقية للغة. لكن من الصعوبة بمكان موقعة هذا المنعرج في تاريخ الفينومينولوجيا، فهل كان تمهيدٌ له من قِبَل "هوسرل"؟، ولم يُنجز إلاّ مع "هيدغر"؟ أم تُراهُ يتعلق بتوجّه متأخّر يُعزَى لكلٍّ من "غادامير" "Gadamer" و "ريكور" "Ricoeur"؟ ذلك أنه لا "هوسرل" ولا "هيدغر" تحدثا بشكل مباشر عن "منعرج هرمينوطيقي"، بل إنّ "غادامير" و"ريكور" نفسيهما لم يشيرا إلى ذلك إلا في محاولات ذات طابع استعادي ماضوي ألفت في مجملها بعد أن أنهيا إنجاز مؤلفاتهما الهرمينوطيقية الأساسيّة[2].

ولكن لنقل إنّه المنعرج الّذي يتوافق مع منعرج قائم في فكر "هيدغر"، هو المنعرج الألسنِيُّ القائم في الفلسفة الأنجلو سكسونيّة[3]، وهكذا يمكنُ فهم المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، خلال اكتشاف نسيج اللغة، انطلاقًا من تصوُّرها شرْطًا أساسيًّا لكل فكر، من منطلقٍ غادامِيريٍّ يسير وفقه في خطٍّ متواز ووضعه لذلك التّصوّر الأداتي أو النومينالي (الاسمي) للّغة، حيث تصيرُ موضع تساؤل، والذي تميز بحضور لافت عبر تاريخ الفلسفة فالكلمات بالنسبة لهذا التصور الأداتي ما هي

1-انظر: ميرلوبونتي، **العين و العقل،تر: حبيب الشّاروني**، (منشأة المعارف، الاسكندريّة، مصر، 1989)، ص 14 و ما بعدها.

2-انظر: جان غراندان، **المنعرج الهيرمينوطيقيّ للفينومينولوجيا، ترجمة و تقديم: عمر مهيبل**، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007)، ص: 20 -21.

3-نشير هنا إلى التّيّار التّحليليّ الّذي نشأ على يد "برتراند راسل" و "فتجنشتين".

إلا تعييناتٌ يلجأ إليها العقل إذا ما قرّر الإفصاح عن أفكاره، أو أراد الإبلاغ بها، فلكأنّ التّفكير يتمّ بدايةَ الأمر لغة. وبهذا المعنى يظهر أمرُ اللغة كأنّها عنصرٌ ثانويٌّ ، إن لم نقل عنصر التباس خطيرًا بالنّسبة إلى الفكر، إلى الحدّ الّذي يشبهُ ما يسمّيه "غادامير" نسيانَ اللُّغة[1].

وليس ينبغي بعد ذلك إلاّ توفّرُ مُعطًى وحيدٍ لأيٍّ فينومينولوجيا هرمينوطيقية وهو أن تعمل على تجذير فكرة القصدية حيثُ تقومُ معها بتجريد "الأنا" من دوْر الذات الذي كانت تمارسه، بوجود دازاينٍ متناهٍ يحاول الالتفاف حول معنًى متأبٍّ على الوصول إلا المآل، وممّا سبق يتضح أنّ المتلقّي قد انتقل من دور الشّارح و المفسّر، وارتفعت بذلك مسؤوليّاته حيال العملية التّأويليّة للنّصّ، إذ لم يعد عملُه مجرّدَ تلميع للنّصّ وإظهار لبريقه، وإزالة لما به من غموض، بل تعدّاه إلى البحث عن الدّلالات الممكنة، وتفتيق للعلامات الظّاهرة والخفيّة بوضع (فهم/ دلالة)، ما دمنا مع مفهوم "الانفتاح" ومفهوم "البناء الغائب" ومفهوم "الأثر المفتوح".

مصادر البحث ومراجعُه:

1. أحمد زايد: "التأويل والظاهرة الاجتماعية"، مجلة: التسامح، وزارة الأوقاف الشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد11، صيف 1426هـ، 2005م.

2. الأزهري، تهذيب اللغة، دار الكاتب العربي، ج15، القاهرة 1967م.

3. أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية . التّعاضد التّأويليّ في النّصوص الحكاية .، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.

4. التّأويل بين السيميائيّة و التّفكيكيّة، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004.

1-انظر: هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التّأويل . الأصول. المبادئ. الأهداف . ، تر: محمّد شوقي الزّين**، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006)، ص 23.

5. العلامة . تحليل المفهوم و تاريخه .، تر: سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانميّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2010،

6. أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الأول (A-G)، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات،منشورات عويدات، باريس، ط2، 2001.

7. بول ريكور،البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، تر: مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، فبراير 1999.

8. بيار ريمال: (الميثولوجيا اليونانية)، تر: هنري زغيب، منشورات عويدات، باريس، 1982.

9. جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقيّ للفينومينولوجيا، ترجمة و تقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

10. الجرجانيّ (محمّد السّيّد الشّريف)، معجم التّعريفات، تحقيق و دراسة، محمّد صدّيق المنشاويّ، دار الفضيلة للنّشر والتوزيع والتّصدير، القاهرة، 2004.

11. جلال الدّين سعيد، معجم المصطلحات و الشّواهد الفلسفيّة، دار الجنوب القديم، تونس، 1994.

12. الجوديّ، لطفي فكري محمّد، **النّصّ الشّعريّ بوصفه أفقًا تأويليًّا: قراءة في تجربة التّأويل الصّوفيّ عند محي الدّين بن عربيّ**، (القاهرة: مؤسّسة المختار للنشر والتّوزيع، ط1، 2011.

13. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 7، دار الفكر للطباعة والتوزيع، القاهرة (د . ت).

14. الزين، محمد شوقي، "الفينومينولوجيا وفن التأويل"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، 1999م، العدد 16، ص: 71.

15. سوزان روبين سليمان و إنجي كروسمان، القارئ في النّصّ . مقالات في الجمهور و التّأويل . تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

16. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1982.

17. عادل مصطفى، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، . نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامر .، دار رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

18. فريدة بوساحة، القارئ و بنية النّصّ، مجلّة العلوم الإنسانيّة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، نوفمبر، 2006.

19. فولفغانغ إيزر، فِعل القراءة . نظريّة جماليَّةِ التّجاوب في الأدب، تر: حميد لحمدانيّ و الجلالي الكُدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1995.

20. فيرناند هالين، فرانك شويرفيجن، ميشيل أوتان، بحوث القراءة و التلقّي . فصل: من التّأويليّة إلى التّفكيكيّة تر: محمد خير البقاعيّ، دار النّشر، دوكولو، باريس، 1987.

21. مارثن هايدغر، أصل العمل الفنّيّ، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003.

22. محمد خرماش: "النّص الأدبيّ وإشكاليّة القراءة والتأويل"، **مجلّة قراءات**، بسكرة. الجزائر، السنة 2010.

23. محمود عباس عبد الواحد: (قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وثراتنا النقدي . دراسة مقارنة .، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة 1996م.

24. مختار لزعر، المصطلح النّقديّ Hermenetics، بين خلفيّة الفكر الغربيّ وواقع التّصوّر العربيّ، مجلّة النّدوة الدّوليّة الثّانية، قراءة التّراث الأدبيّ واللّغويّ في الدّراسات الحديثة، جامعة الملك سعود، قسم اللّغة العربيّة، شبه الجزيرة العربيّة، 2014.

25. مصطفى درواش: (خطاب الطبع والصنعة –رؤية نقدية في المنهج والأصول)، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا2005.

26. مشيل باسل عون، الفسارة الفلسفية بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ، الفصل الخامس: "فسارة هايدغر"، دار المشرق، ، بيروت، سلسلة المكتبة الفلسفية ،ط1، 2004.

27. ميرلوبونتي، العين والعقل، تر: حبيب الشّاروني، منشأة المعارف، الاسكندريّة، مصر، 1989.

28. ميكائيل ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة، تقديم، و تعليقات: حميد لحميدانيّ، منشورات دراسات. سال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993.

29. ابن منظور، لسان العرب، جـ 11، بيروت، دار صادر، ط1، 2003.

30. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت . الدار البيضاء، ط7، 2005.

31. هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، . الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة . تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنّشر و التّوزيع و التّنمية الثّقافيّة، ط1، 2007.

32. هانس غيورغ غادامير، فلسفة التّأويل . الأصول. المبادئ. الأهداف .، تر: محمّد شوقي الزّين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.

33. وهبة، مراد، **المعجم الفلسفيّ**، دار قباء الحديثة ، القاهرة، 2007م.

المراجع الأجنبيّة:

34. Schleiermacher,Interpréter et traduire la pensée , Réflexions à partir de"Conférence inédite, Journée d'étude,La traduction philosophique, Centre d'étude des systèmes, Faculté de philosophie, Université de Lyon 3, Lyon, 30 mars 2001".