

النص والتأويل جدل الأصول والتلقي

Text and Interpretation the Controversy of Origins and Reception

الأستاذة: روميسا كعبش

جامعة محمد لمين دباغين سطيف.

تاريخ النشر: 2021/02/28

تاريخ القبول: 2020/12/12

تاريخ الاستلام: 2020/11/26

ملخص:

يتناول هذا المقال بالتحليل الجدل القائم بين النص والتأويل، حيث يطرح تطبيق الآليات النظرية على النصوص جدلاً يتسع كلما اغترب النص في الزمان أو ارتحلت النظرية عبر الثقافات المختلفة، الأمر الذي يتسبب في تشكّل سوء فهم للنظرية والنص على حدٍ سواء.

نحاول الوقوف في بحثنا عند أهم القضايا التي تطرحها مواجهة نظرية التأويل أو الهرمينوطيقا الغربية المنشأ، لنصوص الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة النصوص التراثية وبحث مدى قابلية هذه الأخيرة لتطبيقات النظرية التأويلية في صيغتها المعاصرة عليها. ونتساءل من خلال ذلك عن إمكانية تحقيق نظرية تأويل عربية قد تأخذ أولى خطواتها من الثقافة الغربية، ولكنها، في الوقت ذاته، تنبثق من عمق الثقافة العربية الإسلامية وتشتغل عليها.

كلمات مفتاحية: التأويل؛ الهرمينوطيقا؛ الثقافة الإسلامية؛ النص؛ التراث.

Abstract:

This article analyzes the debate between text and interpretation, when the application of a theoretical mechanisms

to texts rises a debate that expands whenever the text is alienated in time or the theory travels across different cultures, that what causes a misunderstanding of both theory and text

So we try in this article to focus on the most important issues raised by confronting the theory of interpretation or hermeneutics of western origin, for the texts of Arab-Islamic culture, especially patrimony texts, and to examine the extent of the latter's ability to apply the hermeneutic theory in its contemporary form to it. Through this, , we wonder about the possibility of realizing an Arabic theory of interpretation that may take its first steps from the Western culture, but at the same time, it emerges from the depth of Arab-Islamic culture and works on it.

Keywords: Interpretation; Hermeneutics; Islamic culture; Text; Patrimony.

مقدمة:

إنَّ التأويلية باعتبارها فنَّ فهم النص الذي يجسّد التعدّد والانفتاح، تعيد بلورة مفهوم كل من النصّ والقراءة وفق مفهوم فلسفيّ تتماهى فيه الحدود وتفتح عبره الآفاق، متّجهة نحو اللانهاية عبر اللغة التي تُخترق في كلّ مرّة، في مسار السّعي نحو الحقيقة، والتي تبقى مجرد وهمٍ يستحيل القبض عليه أو الوصول إليه. وضمن المفهوم الكوني للتأويل فإنّنا نجد أنفسنا نقف مراراً عند عتبات ومداخل النص، نمارس قراءتنا التي تنقض كلّ قراءة سابقة عليها حتى وإن اتخذتها منطلقاً لها، فهي لا تنطلق منها إلا لتؤسّس فهماً جديداً، ينقض سابقه أو على الأقلّ يختلف عنه.

عُرفت نظريّة التأويل -أو ما يُصطلح عليه بالهرمينوطيقا- ضمن المباحث الكنسيّة اللاهوتية الغربيّة ثم انتقلت إلى الفلسفة ثم إلى الأدب لتشكل ثورةً جديدةً في نظريات القراءة والتعامل مع النص في كلّ المجالات، لتنتقل لاحقاً إلى

الثقافة العربيّة بفضل جهودٍ عديد الباحثين الذين رأوا فيها إستراتيجية لائقةً بالثقافة العربيّة وإجراءً ناجحاً يُمكنُ من دراسة نصوص التراث عامّةً والنصّ المقدس (القرآن الكريم)، ومن هؤلاء نذكر دراسات عمارة ناصر ومحمد شوقي الزين وبارة عبد الغني وعبد الكريم شرفي. إضافةً إلى عدّة باحثين كان لهم الفضل الأول في الالتفات والتأسيس لتأويلية عربيّة، حيث رأوا بأن النظرية التأويلية موجودة ضمن تراثنا الإسلامي ذاته، من خلال إشارات وكتابات تكاد تتطابق مع الهرمينوطيقا المعاصرة، ومن هؤلاء نذكر: نصر حامد أبو زيد الذي يعدُّ طرحه من أكثر الأبحاث إثارة للجدل.

تكتسب المقاربات التأويلية في التلقي العربي طابعاً جدلياً يتولّد من المفارقة التي يطرحها استحضار النظرية الغربيّة وإسقاطها على الثقافة العربيّة، وفي الوقت ذاته فإنّ هذا الجدل هو ما يُغني ساحة الدّراسات التأويلية العربية التي لازالت تعيش مرحلة استقبال المصطلح والنظرية، ومنه فإنّنا نروم في هذا المقال أن نُجيب عدّة تساؤلات أهمّها: إلى أي مدى يمكن لنظرية التأويل أن تقدم قراءة مناسبةً لنصوصٍ عجز المنهج عن الإحاطة بها؟ ثم كيف يتأسس مصطلح التأويل في الثقافة الإسلامية وما هي علاقته بمصطلح التفسير، وكيف يؤسّس كل منهما لفهم مغاير للنص؟ وهل يمكن الحديث عن مشروع تأويل خاص بالثقافة العربيّة؟

للإجابة عن هذه التساؤلات ارتأينا تقسيم الدراسة لثلاثة محاور أساسية، المحور الأول تحت عنوان: انفتاح النص ولا نهائية المعنى؛ وخلالها تمّ التفصيل في مفهوم النص، والتأويل وعلاقته بالفهم والمعنى داخل اللغة. أمّا المحور الثاني والمعنون بالنص بين التفسير والتأويل فقد تمّ خلاله تقديم الإطار المفاهيمي لكلٍ من مصطلحي التفسير والتأويل وارتباطاتهما بالثقافتين العربيّة والغربيّة. وتم خلال المحور الثالث، المعنون بـ: التلقي العربي لنظرية التأويل، عرض نظرية التأويل في

تلقيا العربي وبوصفها نظرية في طور التشكُّل. يُلحق ذلك بخاتمة تستعرض أهمَّ النتائج والخلاصة التي وصل إليها البحث.

1. انفتاح النص ولا نهائية المعنى:

إن النص في الدراسات المعاصرة مفهوم معقد يحيل إلى الترابط والغموض على عكس المفهوم التراثي الذي كان يعرف النص على أنه الواضح والإظهار والبيان. الكتابة حسب التفكيك «هي دوماً كتابةً متشظيةً أو أشتاتٌ من التَّعبيرات تقول الشيء وتقول نقيضه في الوقت نفسه.» (الزين، 2008، صفحة 38) ليكون النص وفقاً لذلك زُبقيّاً دائم المراوغة والاختفاء يحكمه منطق التناقض والتعارض والأليقين، فهو لا يتوقَّف عن «كونه مجالا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد لأن يقبض على دلالته [...] فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها أو حصر دلالاتها» (حرب، 2007، صفحة 17). لقد سعى التأويل إلى التأسيس لتعدد المعنى والإيمان بوجود معنى في هذا الإطار يستدعي اللانهائية، حيث إنَّ النص مفتوح على التعدد والاختلاف والتنوع، والقراءة التأويلية لا تزعم القبض على المعنى الكامن فيه، وإنما تُحيله على القراءات التالية، ليغيب بذلك المعنى الواحد أو الفهم المطلق، ويُفَتِّح باب القراءة التي تسعى للبحث عن هذا المعنى الغائب.

كل ذلك يشير إلى أن التأويل ليس منهجاً في قراءة النصوص، فالهرمينوطيقا Herméneutique عند غادامير (1900-2002) H.G.Gadamer ليست منهجاً في العلوم الإنسانية، أو منهجاً للحصول على الحقيقة المطلقة، بل هي محاولة للوصول إلى فهم ما. (عمارة، 2007، صفحة 22) فالتأويل، إذًا، يتَّجه إلى النَّص باعتباره نصّاً قائلاً لا نصّاً مقولاً، نصّاً له كينونته ووجوده وله أن يعبرَ عنهما، كائن يملك كينونته الخاصة هي كينونة عالم يحمله ضمن لغته. (عمارة، 2007،

صفحة 25) وتحقيق الفهم يكمن في مدى تركنا له يعبر عن ذاته أماماً بكلّ ما يحمله من اختلافات وتناقضات.

يتجلى العالم بكل أشكاله في اللغة وبالتالي في النص، لا ليتضح ويتكشف، بل ليكون أكثر غرابة في كل مرة نعتقد فيها أننا قد فهمناه، فيزيد غموضاً وعمقاً وانفتاحاً في الوقت نفسه، وانفتاح النص هذا هو ما يجعل من التأويل ضرورةً حتميةً لفهم واستيعاب النص الذي يتجاوز المعاني الظاهرة للغة، ذلك أنّ التأويل يتضمن وعياً يتمشى مع الانفتاح المرجو على النص حيث «إنّ فهم نصّ ما هو أن نكون مستعدين لتركه يقول شيئاً ما، لأن الوعي المُشكّل في التأويل يجب أن يكون مفتوحاً بسهولة على تغاير النص، يعني أن نضع في الحسبان بأننا مسبوقين بكون النص ذاته يعرض في تغايره، ويمتلك كذلك إمكانية معارضة حقيقته العميقة.» (عمارة، 2007، صفحة 25) هذه الحقيقة التي هي منطقة المسألة والاستجواب تماماً حيث يشتغل التأويل، ويُلجّ في البحث، ولا نقصد بالتأويل «وجود ذات تجهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استنطاق الأشياء عن دلالاتها عبر اللغة، ذلك أن الكلام ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استنفاد القول فيه بحيث يكون دوماً ثمة مجال للبدء من جديد [...] لذا ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو طريق للحقيقة، وإنّما هو مجال للفهم يُتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء.» (حرب، 2007، صفحة 23) فالتأويل، إذًا، وقبل كل شيء، إعادة للنظر وتعطيل للمسلمات ومحاولة لقراءة العالم كما لم يُقرأ من قبل، لعبة من الإحالات والأسئلة التي تسعى لبلوغ الحقيقة، لا عبر الإمساك بها ولكن عبر مواصلة البحث عنها.

تتوسط اللغة الفهم والعالم، ولذلك تتخذ الهرمينوطيقا من الكتابة وضعيّة أولى لفتح الذات على الوجود بواسطة تأويل اللغة، بفك رموز هذه اللغة وتحرير المعنى من فعل الكتابة وفتح عالمها على الذات، فحسب

دلتاي (1833-1911) W.Dilthey، التفسير والتأويل هما فنّ فهم التّمظهرات المكتوبة للحياة، ومن ذلك نقول إنّ تعلّق الهرمينوطيقا بعالم النص الذي هو عالم الكتابة، هو من أجل تشييد الوجود الذي يوجد بالفهم، ليتجاوز اختزال اللّغة للمعنى والوجود من خلال رابطة الدال و المدلول. (عمارة، 2007، صفحة 21) ليكون التأويل إذاً هو البديل الذي يضمن للنص كينونته عبر ما يمكن تسميته "اللاعتراف" بالمعنى الثابت أو المدلولات المباشرة للغة، بل يتجاوزها ويفتح اللغة على إمكاناتها اللامحدودة. حيث يتأجل وجود المعنى في ظلّ توارى الحقيقة الدائم.

يرى أمبرتو إيكو (1932-2016) Umberto Eco «أنّ النص من خلال تداخل دواله وتشابك دروبه هو مكان للانهاية التأويلات، حيث يتيه القارئ في فجواته، وتنزاح الدوال عن مدلولاتها مُشكّلةً عالماً دلاليّاً مخصوصاً يشبهه بالمتاهة *Labyrinthe*» (بارة، 2008، صفحة 117) فالقراءة وفق منطق التأويل تُعتبرُ النص عالماً غامضاً يتجلى عبر رموز اللغة، حيث لا توجد سلطة يمكن أن تفكّ لغز أو كثافة هذه الرّموز بشكلٍ نهائيّ، إذ هناك دائماً مكانٌ للبدء والانطلاق من جديد نحو تحقيق فهم أفضل.

«إن التحوّل من العالم إلى النص يحمل معه المسافة الفاصلة بين الفهم والعالم كموضوع والتي تتحول هي كذلك مع انتقال النص إلى الذات إلى مسافة بين النص وقارئه وعليه تقوم الهرمينوطيقا بفكّ رموز النص وفتح عالمه على الدّات، وبهذا الشّكل تتمّ قراءة العالم الواقعيّ قراءة متعدّدة الجهات والزوايا، وإن كانت رؤية العالم وحيدة الجهة فإن قراءة العالم عبر النص متعددة الجهات.» (عمارة، 2007، صفحة 30) فالنص يُزيح مؤلّفه لي طرح بذلك مشكلة الفرق بينه وبين العالم وتوسّط الكتابة، «فإذا كان العالم لا يُفهم إلا بما نمتلكه عنه من لغة، وليست لدينا إمكانيةً حدسيةً لتمييز مختلف الأشكال الذاتية

للوحي، فإن الإمكانية المتوفرة لإنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللغة تتم في النص، حيث يشكل النص الوساطة بين الذات والعالم من خلال رمزية لغته [...] فاستحالة العالم إلى نصٍ لا يُعدُّ مرحلةً نهائيةً في مستويات الاقتراب من الحقيقة.» (عمارة، 2007، صفحة 24) بل إنَّ الحقيقة تزيد انمحاء واختفاءً داخل النص، حيثُ لعبةٌ متواصلةٌ من الدّوال -إذا استعملنا مصطلح جوليا كريستيفا- التي لا تحيل إلا على نفسها، ليختفي المدلول ومعه المعنى، ويبقى مؤجلاً، وبذلك يشتغل التأويل داخل النص في مسار حلقِيّ مفتوح على اللانهائية.

2. النص بين التفسير والتأويل:

إنَّ نظرية التأويل باعتبارها فلسفةً في الوجود، تُعدُّ الحل الأمثل في إطار السعي لإجابة تلك التساؤلات الشائكة التي يطرحها الفكر في كل مرة يصطدم فيها مع (النص باعتباره ملُكًا لقائله)، حيث تمارس اللغة سلطتها في حيازة المعنى، و يمارس الحضور سلطته، يظهر التأويل ليجعل من اللغة مجرد مدخل ينفذ من خلاله إلى (النص كما يرومه التأويل ويؤسس له)؛ وهو النص الذي يبني علاقته مع قارئه بعيداً عن قائله، «حيث تركز الهرمينوطيقا بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص، أو الناقد في حالة النص الأدبي، هذا التركيز هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا.» (أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 2005، صفحة 13) ثم بعيداً عن كونه لغةً تُعبّر عن معنى مطلق إذا اعتبرنا أن اللغة في ذاتها لم تنشأ إلا انطلاقاً من التأويل في أحد مستوياته البدئية، وذلك قبل أن يكون التأويل ممارسةً على اللغة، حيث إن التأويل عند أرسطو «هو الدلالة ذاتها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بصورة عامة، فالتأويل هو كل ما نرسله عن طريق الصوت وله معنى، فهو في هذا السياق يرتبط بالقول، فبمجرد التلفظ بالأسماء التي نعين بها الأشياء، وكذلك الأفعال تعدّ تأويلاً.» (كيحل، 2011، صفحة 87) ومن جهة ثالثة بعيداً

عن كونه مجرد نسق مغلق من البنى المرصوفة التي يحكمها منطق الثنائيات، وبالتالي منطق التناقض والتعارض. ومن خلال ذلك فإن التأويل لا يعترف بحدود النص أو حدود المعنى وإنما يتجه إلى فتحه على لانهائية الدلالة .

ولعل أهم إشكالية تتعلق بالتأويل وفق هذا المعنى هي مساءلته للتراث، وتعامله مع نصوص تبتعد عنا زمنياً بقرون عديدة، وهو ما يجعل من الأمر مغامرة غير متوقعة النتائج، خاصة إذا كان التراث الفكري والأدبي والنقدي متمركزاً بمجمله حول نصٍ ما، هو النص الديني فيما يتعلق بثقافتنا الإسلامية متمثلاً في القرآن الكريم، وتزداد المشكلة تعقيداً كون النظرية التأويلية تعيد مراجعة التراث وقراءة ما كان قد اعتُبر حقيقةً مُسلماً بها، فهي «بوصفها فن الفهم والممارسة بامتياز، لا تتردد في الإلحاح على مساءلة التراث ومرادته عن نفسه، وذلك لما له من قيمة في وجود الكائن الإنساني.» (بارة، 2008، صفحة 510) إنها تُعيد فهم النص، لا فهمًا واحدًا، ولكن فهمًا متعدّدًا. ومن هنا نطرح إشكالية قداسة النص الديني في الثقافة الإسلامية ويطرح السؤال نفسه مُلِحًا: هل يجوز -بكل ما تحمله هذه اللفظة من حمولة عقديّة- قراءة المقدّس وفتحه على اللّانهاية والألحدود؟ وينجرُّ عن ذلك تساؤلاتٌ حول كلّ نصوص التراث خاصّةً ما ارتبط منها بالقرآن الكريم، كالتفسير وكتب الفقه ومؤلفات الفلاسفة المسلمين وتراث المتكلمين حول قضايا الكتاب والمتصوّفة، وتبقى الإجابة عن كلّ ذلك مؤجّلة لا يمكن بأيّ حال ادّعاء الوصول إليها، لعلّ كل ما يُتاح لنا في هذا المقام هو أن نوضّح ما إذا كان العقل العربيّ قد نجح في إرساء قواعد تأويل عربي منطلقاً من فلسفات العقل الغربي، ومن بعض الملامح المنتشرة في ثنايا التراث نفسه، هي ملامح كانت تحاول التساؤل حول الوجود والنص، إلّا أنّها لم تجد الأرضية المناسبة لاستقبال مثل هكذا طرح، ونخص بالذكر تساؤلات المتصوفة خاصة متمثلة في طرح الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، «حيث إننا حين نقرأ ابن عربي

فنحن نستحضر غادامير وريكور، وعند القراءة لفلاسفة الهرمينوطيقا، نستحضر ابن عربي، إذ إن الأسئلة التي تأخذ مداها الأعمق في فلسفة الهرمينوطيقا موجودة عند المتصوفة.» (حسو، 2003، صفحة 34)

وفي إطار حديثنا عن التأويل عند العرب أو في الثقافة الإسلامية، تجدر الإشارة إلى أنه قد عُرف التأويل متعلقاً بمتشابه القرآن الكريم في أكثر القضايا إثارة للجدل، وهي قضية المحكم والمتشابه، ونشير في الوقت ذاته إلى أن ادعاء امتلاك الثقافة الإسلامية للتأويل بمعناه المصطلحي الذي تمّ التأسيس له من قبل فلاسفة الهرمينوطيقا الغربية يظلُّ مغالطَةً، إذ علينا الفصل بين مفهومين متوازيين للتأويل نشأ كلُّ منهما في محضن مخالف تماماً، مع تطابق التأويل في الثقافة الإسلامية- في معظم الأحيان- مع مصطلح التفسير بما هو شرحٌ وتوضيحٌ للنص الديني، وبذلك تظلُّ دعوى التطابق أو التماثل بين الثقافتين العربية والغربية أو الفكرين العربي والغربي باطلا لا يمكننا أن نزعمه، إلا أننا يمكن أن نتحدث عن "تجاوب" (حسو، 2003، صفحة 34) في الأسئلة المطروحة، مع سبق الطرح في الثقافة العربية الإسلامية.

إنّ شيوع مصطلح (التأويل) بدل (التفسير) في الثقافة الإسلامية وفي الممارسات التي خضع لها النص الديني يُعدُّ لافتاً إلا أنه كان يُستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن، (أبوزيد، الخطاب والتأويل، 2000، صفحة 174) ومن هنا نطرح مشكلة المصطلح داخل الثقافة الإسلامية نفسها بين "التأويل" باعتباره تفسيراً، و"التفسير" باعتباره تفسيراً! ويُطرح الإشكال على نطاقٍ أوسع إذا تعلّق الأمر بخارج حدود الثقافة، إذا اعتبرنا أنّ ما عرفته هذه الأخيرة هو (التفسير) في حين تعلّق (التأويل) بالهرمينوطيقا الغربية في الممارسات الكنسيّة المسيحيّة الأولى مُعادلاً للتفسير الإسلامي، ليتطوّر لاحقاً مع فلاسفة الهرمينوطيقا، بدايةً من شلاير ماخر F.Schleiermacher مروراً بغادامير H.G.Gadamer وصولاً

إلى ريكور P.Ricoeur و إيكو U.Eco، ليبدأ بعد ذلك مشروع تأويل عربي يتَّجه متباطئاً نحو الهدف، والذي هو إعادة قراءة التراث ومراجعته بدءاً بإعادة قراءة النصِّ الديني، وسبيلُ المراجعة الوحيدُ هو التأويلُ بوصفه فعلاً يتجدَّد باستمرار.

3. التلقي العربي لنظرية التأويل:

تبدو بوضوحُ الهوةُ كبيرةٌ بين الفكر العربي والفكر الغربي* من ناحية المرجعيةِ والمنطلق، الغاية والهدف، الوسائل والطُّرق، ومن ناحية إدراك الوجود والعالم، وتبدو الهوةُ أعمق عند الحديث عن علاقة كلٍّ من الفكرين العربي والغربي بالتراث وعن علاقة الحاضر بالماضي، إذ إنَّ الفكر الغربي يجمع في علاقته بالتراث بين الانفصال والاتصال في آن واحد قادرٍ على إحداث القطيعة والاتكاء على مرجعيَّاته وتراثه دون أدنى تناقض. «فمنذ سيكون وديكارت والفكر الأوربيُّ يُعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر، من التَّقد ونقد التَّقد، إنَّ الانفصال عن التَّراث كان من أجل تجديد الاتصال به والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه [...] فقد كان الفكر الأوربي ولا يزال يتجدَّد من داخل تراثه وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة» (الجابري، 2005، صفحة 35) بينما يعيش العقل العربيُّ -بما هو بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنيَّة- الانفصال التام؛ حيث «تبدو العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومةً مقطوعةً لا يربطها جسر ولا يصلها خيط.» (الجابري، 2005، صفحة 37) فقد ظلَّ العقل العربيُّ يقف على التراث ويقدِّسه ويعيش ضمن تراكماته مُحدِّثاً القطيعة - في مفارقة عجيبة- مع النصِّ الأوَّل أو الأصل الذي بُني عليه

* يفرق محمد عابد الجابري في كتابه (إشكاليات الفكر العربي المعاصر) بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، حيث يعادل الأوَّل مفهوم العقل بما هو بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية في حين أن الفكر كمحتوى هو بنية من التصورات والآراء والأفكار والنظريات. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2005، ص 51، 52.

التراث برُمته وتشكّل من خلاله وهو النصّ القرآني، حيث أُحيطت النصوص الثّواني بهالة من القداسة وتوقّف الاجتهاد والتّفكير، واحتكر المتقدّمون معاني النصّ ودلالاته رغم أنّهم ليسوا إلاّ ذواتًا تاريخيّةً سياسيّةً، لطالما كانت محكومةً بظروف عصرها، فقد « ظلّ العقل العربيّ في التراث والتاريخ مشدودًا إلى سلطتين قائمتا دائما بدور الكابج الذي يمنعه من الإنتاج الحرّ للمعرفة، هاتان السلطان هما سلطة النصّ الدينيّ والسلطة السياسيّة الحاكمة. » (أبوزيد، الخطاب والتأويل، 2000، صفحة 129) ويمتدّ ذلك إلى العصر الحديث حيث تتدخّل المصالح السياسيّة بقوةً لتحمي التراث الخادم لها بالضرورة والذي نشأت ضمنه، وبقائه هو ضمان استمرار سلطتها، ومن هنا نفسيّر "حروب التكفير" التي قادتها المؤسّسة الدينيّة ضدّ الفلاسفة والمفكرين في الثّقافة الإسلاميّة منذ العصور القديمة وحتى عصرنا المتأخّر، والذين حاولوا قراءة النصّ الدينيّ وفق منظورٍ مخالفٍ تمامًا لمنظور ومنهج السّابقين لهم، ولعلّ من أبرز هؤلاء: نصر حامد أبو زيد.

وفي هذا السّياق نشير إلى أنّ سلطة الدّين حقيقةً، ليست سلطة النصّ بما هو القرآن الكريم، بقدر ما هي سلطة أولئك الذين نصّبوا أنفسهم أوصياء على النصّ والدّين (أصحاب النصوص الثّواني) فقدّموا فهمهم الخاص وأكسبوه طابع الصواب والقداسة واليقين «حيث قعدوا القواعد وعلى رأسها " لا اجتهاد مع النص"، لتضاؤل - في نظرهم- مساحة المحتمل الذي يسعى إلى توسيع دائرة النص لينفتح على حدود القراءة المدركة لأصول القضايا.» (تومي، 2011، صفحة 229) ومن هنا انقطعت العلاقة بين العقل العربيّ والنصّ الدينيّ، لتكون بذلك الحقيقة الوحيدة هي علاقة القطيعة مع النصّ داخل حضارة النص!

من كلّ ذلك تبرز الحاجة إلى ضرورة إعادة العلاقة بين النصّ والعقل العربيّ، بعيداً عن الظّروف الخارجيّة والأحكام التاريخيّة والمصالح السّياسيّة،

حيث «إن تطابق السياسي بالديني سيجعل من العقل هامشياً تبريراً» (أبوزيد، الخطاب والتأويل، 2000، صفحة 130) ليجد العقل العربي نفسه يقف في مواجهة فلسفات العقل الغربي في نظريات القراءة والتعامل مع النص والتراث والآخر، وهو مُثَقِّلٌ بتساؤلاتٍ عميقةٍ حول التراث، ومنبثقة في الوقت نفسه عنه، وينجرُّ عن ذلك معضلةٌ أساسيةٌ تتمثل في مدى قابلية هذه النصوص الحاملة لكلِّ تلك القداسة، لإعادة النَّظَر وإعادة القراءة والتَّحليل والمساءلة، وكيفية هذه المراجعة، لكلِّ هذه الأسباب، فقد انتقلت التأويلية إلى العقل العربي محاطةً بنظرة استهجان وتعالٍ ورفض وحذر، وانهار في الوقت نفسه.

وعلى الرَّغم من ذلك فقد بدأت محاولاتٌ عديدة في العقود الأخيرة تقتحم هذه النَّظرة لعلَّ من أهمها وأبرزها محاولة نصر حامد أبو زيد، حيث قدَّم مشروعاً تأويلياً يهدف إلى مراجعة النَّص وإعادة قراءة التراث* وإعادة فهم النص الديني بكل ترسُّباته وتراكُماته، «تكتسي مقارباته في معظمها طابع امتصاص الحدود العامة لنظريات تفسير النص وتأويله في نسخها الغربية، وأهم مسألة يعالجها وفق هذه الأرضية: كيف نفهم التراث؟ وما هي معايير وصولنا إلى فهم القصد الإلهي؟ كل ذلك يدور في إطار قداسة- لا الخطاب الديني وحسب- بل التراث برمته حتى أصبح الحفر فيه من المحظورات الأساسية.» (تومي، 2011، صفحة 117) وتبرزُ في كل ذلك المرجعيَّات الدِّينية بمختلف مذاهبها باعتبارها معارضةً لمثل هذا الطَّرح جملةً وتفصيلاً؛ حيث «يعد تطبيق نظرية التأويل بصيغتها الغربية داخل الثقافة العربية كما يقدمها نصر حامد أبو زيد خرقاً للمنظومة التفسيرية التي توارثها الفقهاء والمفسرون، وخروجاً عن الأصول العامة

* يفرق نصر حامد أبو زيد بين التراث والموروث؛ إذ التراث هو جزء من الموروث الممتد إلى حاضرتنا والذي يؤثر فيه سلباً وإيجاباً.

الثابتة التي أقرتها المؤسسة الفقهية في فهم النص الديني.» (تومي، 2011، صفحة 118)

إنَّ الخطاب التأويلي كما يقدِّمه نصر حامد أبو زيد وباعتباره حفرًا في التراث ومراجعةً له وإعادةً لتشكيل الفهم، يكتسب أهميةً بالغةً في إطار البحث عن الإنسان العربي بما هو ذاتٌ واعية مدركةٌ للعالم تمارس عمليةً القراءة والفهم للنص انطلاقاً من اعتبار التأويلية فلسفةً تعيد إحياء العقل العربي، وتروم إعادة بعثه بإزاحة الطبقات والترسبات التي تغلفه تحت غطاء المقدَّس والمحظور، حيث «يستدعي نصر حامد أبو زيد الهرمينوطيقا الغربية ليقوم بتعرية الفقيه، رجل الدِّين المدجَّج بأسلحته التاريخية، وتفتيت طبقات السلطة الدينية وتفكيكها.» (تومي، 2011، صفحة 12) وبالتالي محاولة الوصول إلى أعماقها وأسسها وأصولها لإثبات تهافتها وهشاشتها. حيث إنَّ أبو زيد ينطلق من مرجعية فكرية يعتمد خلالها في جوانب كثيرة على التصوف، وبالتحديد التأويل الصوفي عند ابن عربي، متَّخذاً الإجراءات ذاتها، ومحاولاً تتبُّع خطى الصوفية في محاولة فهمهم للنص المقدَّس في معناه الأول، لحظة نزوله، غير آبهين بكلِّ ما تلاه من كتابات حوله.

ومن خلال ذلك يتضح أن جدل المماثلة يظلُّ قائماً بقوة، حيث تتأرجح التأويلية في التلقي العربي عامَّةً وعند نصر حامد أبو زيد خاصَّةً بين مسعى المماثلة الذي تفرضه قوة النظرية الغربية وآلياتها وإجراءاتها، وضرورة المغايرة والمخالفة نظراً لاختلاف الثقافات وحساسية التلقي العربي لنظرية التأويل، مع بروز خصوصية الثقافة المستقبلية ومقاومتها لكل اختراقٍ من الآخر قد يُخلخل أنظمتها المعرفية والتفكيرية. خاتمة:

من كل ما سبق نصل إلى أنَّ نظرية التأويل قد تُقدِّم نموذجاً ناجحاً في التعامل مع كلِّ ما هو آخر مختلف، وبالأخص في التعامل مع التراث ونصوصه، إلَّا أنَّ انتقال النظرية من أصولها الثقافية والفكرية إلى الثقافة المستقبلية يطرح

مشكلات عديدة على مستوى التلقي والتطبيق، إذ يخلق التقاء النظرية مع النص تصادمًا فكريًا بين مرجعيات معرفية وفلسفية وفكرية مختلفة، بل وقد تكون متعارضة لدرجة يصبح فيها التطبيق مُخلًا بأسُس وخصوصية الثقافة المستقبلية، مما قد يجعل هذه الأخيرة في مقام الرفض التام لأي إجراء من الآخر قد يساهم في خلخلة أنظمتها أو إعادة صياغتها كما هو الحال بالنسبة لتلقي الثقافة الإسلامية لنظرية التأويل الغربية المنشأ. إلا أنه - وبالرغم من ذلك - يمكن إيجاد ثغرات تكمن في عمق الثقافة ذاتها وفي تراثها العريق، قد تُمكن الثقافة المستقبلية من التعامل أكثر ليونة مع النظريات الوافدة، وهو ما فعله نصر حامد أبو زيد حيث وجد في الفكر الصوفي المنطلقات والآليات التأويلية ذاتها والتي تكاد تتطابق في أحيان كثيرة مع مبادئ النظرية التأويلية الغربية، وبذلك فقد يُمكن تحيين فهم التراث من إيجاد ما يشارك الفلسفة الغربية قلقها وهواجسها ونظرياتها إلى درجة تسمح بتجاوب الأسئلة المطروحة، مما يفتح باب الحوار بين الثقافتين، وهو الأمر الذي قد يسمح بتبني مشروع نظرية عربية في التأويل في إطار يخدم النص والثقافة ولا يتجاوزها.

قائمة المراجع

- أحمد حسو. (2003). نصر حامد أبو زيد وتأويل القرآن، غدامير والتراث العربي الإسلامي. مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية، 34.
- اليامين بن تومي. (2011). مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد. الرباط، الجزائر: دار الأمان، منشورات الاختلاف.
- عبد الغني بارة. (2008). الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي. بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- علي حرب. (2007). التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- محمد شوقي الزين. (2008). الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية. بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- محمد عابد الجابري. (2005). إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- مصطفى كيجل. (2011). الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. الرباط، الجزائر: دار الأمان، منشورات الاختلاف.
- ناصر عمارة. (2007). اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي. بيروت، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- نصر حامد أبوزيد. (2000). الخطاب والتأويل. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- نصر حامد أبوزيد. (2005). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.