وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس

كلية الآداب

قسم الترجمة

التأويل بين المقترح الغربي والإسهام العربي

الفخر الرازي وبول ريكور نموذجا

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في حقل الترجمة

إشراف:أ.د صبّار نور الدين

تقديم:الطالبة المترشحة:

بصافي نزهة

السنة الجامعية:2015-2016

المقدمة

لقد تبنى فكر التجديد في الموروث العربي عدة أفكار وأحكام غربية نشأت في سياقات معرفية وفلسفية معينة؛مما جعل هذه الرؤية أن تكون سببا في وقوع كثير من التناقضات في ما يخص الأحكام المعرفية والفكرية التي لم تحقق انسجاما مع ما أشار إليه الأوائل من القدامى. ولعل السبب الأساسي في مثل هذا النوع من التصور إنّما يعود في جوهره إلى عدة حقائق من بينها:

1. عدم التفرقة بين المنبعين المعرفين:التراث الغربي والتراث العربي؛ على أساس أنّ الأول منبعه الفلسفة بخلفياتها الفكرية والعقائدية والاجتماعية والسياسية وهلم جرا؛على أنّ الثاني قام على الوحي القرآني؛هذا الوحي الذي في ضوئه مشى تصور التراث على ما بيّنه القدامى في أبحاثهم المعرفية والفلسفية واللغوية....

2. عدم إدراك مفهوم الآخر(**Autre**)سواء في الموروث العربي أم في الموروث الفلسفي الغربي؛على أساس أنّ إطلاق هذا المفهوم لا يزال لحد الآن يُنظر إليه على أنّه مفهوم غربي نشأ في ظل ما سمّي في حقل الدراسات الأدبية بـ:الأدب المقارن (**Léttérature Comparée**) وهو زعم اتخذه معظم الدارسين في هذا المجال

مرجعية معرفية مفادها بأنّ الغرب هو ناشر للمعرفة وما على الشرق–العرب–إلا الإتباع والانصياع؛فهو الآخذ والتابع لا المتطور الخلاق المبدع المستقل،وأصبح لكل من أراد أن يعرّف أو يتناول هذا المفهوم–الآخر–عليه أن ينطلق من التحديد المتفق عليه في حقل الأدب المقارن،وكأنّ بي هذا الإطلاق تفردت به المدونة الغربية وحدها،ولم على الإطلاق في المدونة العربية الإسلامية.

3. إنّ تحقيق نوع من التقارب المعرفي والمنهجي بين التراث العربي والحداثة لن يتأتى للباحث الدارس القيام به إلا إذا أعطى لكل واحد منهما حقّه الذي يستحقه،سواء على سبيل المفاهيم أم المصطلحات أم المناهج،وبهذا يتحقق شرط التقاطع المعرفي والإجرائي بين الموروثين:الغربي والعربي.

على هذا الاعتبار حاولنا أن نربط هذا الاعتبار بإشكالية تجسد معالم البعد المعرفي والفلسفي والمنهجي الذي مارسه الفكر الغربي والعربي طيلة قرون قد مضت في ميادين متعددة وبالأخص في القضايا التي تلامس الدين والعقيدة والأدب وغيرها مما سنبينه في أوانه.

ولكي يكون هذا التصور يسير وفق إطاره العلمي الموضوعي، حاولنا أن نقيّده في شخصيتين بارزتين:إحداهما من الموروث العربي وهو:الفخر الدين الرازي الفيلسوف العقلي،والأخرى من التراث الغربي وبالضبط بول ريكور(**P Ricœur**)هذا الذي استطاع أن يخلف للموروث المعرفي عدة حقائق لا يستهان بها؛فرأينا أنّه من باب أولى أن نبحث عن أهم السياقات المعرفية والإجرائية التي يلتقي فيها فكر الرازي مع ريكور،مع الالتزام بمدونة كل منهما لأنّ ذلك يمثل الحجر الأساس في الأمانة العلمية التي ينبغي المحافظة عليها لكي يتيّسر لنا تحقيق بعد علائقي بين التصورين وبالأخص في كثير من المفاهيم والمصطلحات الغربية كيف تجد ضالتها في ضوء الفعل الترجمي الذي سنشير إليه في آخر فصل من هذه الرسالة.

ونحن إذ نحاول أن نتوقف عند هذا النوع من الإشكال بين شخصية الفخر الرازي وشخصية ريكور؛فإنّنا على قناعة مسبقة أنّ كتب بول ريكور في أغلبها قد حصلنا عليها في لغتها الأصلية،فقمنا بما تحقق لنا من جهد علمي نحسبه كان في اتجاهه الإيجابي بترجمة كثير من النصوص التي لها علاقة ببعض من المفاهيم التي قد أشار إليها الفخر الرازي،من مثل:الفهم والتفسير والتأويل والنص واللغة والدلالة والمعنى وغيرها مما سيكون مفصلا نوعا ما في طيات هذه الرسالة.

غير أنّه يجب التذكر حسب ما تقتضيه منهجية البحث أنّنا لم نلتزم في الفصلين الأولين بالعلاقة بين الفخر الرازي وريكور فحسب،بل حاولنا الإشارة إلى بعض ممن يلتقون مع فكر الرازي في كثير من المفاهيم من مثل:بيرس(**Pierce**)الأمريكي وأمرتو إيكو(**U Eco**) الإيطالي وغيرهما مما هو مبيّن في سياقه.

من هذا المنطلق حاولنا أن نقيّد إشكال الرسالة حول عنوان وسمناه بـ:**التأويل بين المقترح الغربي والإسهام العربي–الفخر الرازي وبول ريكور نموذجا**– وهو تصور نعتقد أنّه يفي بالطرح الذي قدمناه آنفا.

ثم لدراسة هذا الإشكال دراسة علمية موضوعية قمنا بتوزيعه وفق خطة منهجية تقوم أساسا على: مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

عنونا الفصل الأول بـ:**المرجعية المعرفية والفلسفية للتأويل؛** حيث دار فلك هذا الفصل حول عدة محطات مفاهيمية ومنهجية؛ منطلقين من مسلمة مفادها:أين تكمن شرعية التأويل؛هل في المصطلح العربي،أم في المصطلح الغربي (**Herméneutique**)؟

للإجابة عن هذا النوع من التساؤل حاولنا أن نعود إلى المصطلح الغربي من حيث النشأة والتطور؛فابتدأنا بالحديث عن ورود هذا المصطلح الغربي في الكتاب المقدس وبالضبط التوراة والإنجيل؛على أساس أنّ المتعاملين معها كانوا من كتبة الكتاب المقدس،يقومون بشرح وتفسير ما ورد في الكتاب المقدس؛وهو ما جعل من مفهوم التفسير يأخذ طابعا تأويليا سمّي لدى أهل الاشتغال بمجال النقد ونقد النقد بـ"(**Herméneutique**).

وتجدر الإشارة في شأن المكافئ الترجمي إلى أنّنا وجدنا كثيرا من المشتغلين في مجال التأويليات،لم يحبّذوا في التعامل مع هذا المصطلح الغربي إلا على سبيل الاقتراض فقالوا بـ:الهيرمنيوطيقا على قصد المحافظة على التسمية الأصلية.ولكننا وبعد تمعننا جيدا في المصطلح من جهة التحديد والوظيفة ومن ثم المنهج وجدنا بأنّ مثل هذا الطرح قد يجد له المبرر التكافئي من جهة والوظيفي من جهة أخرى،فرأينا بأنّ المكافئ الترجمي لمصطلح (**Herméneutique**)هو المفهوم العربي الأصيل"**التأويل**".

والسبب المنهجي في هذا الاستعمال كون أنّ المصطلح الغربي يقوم في أساسه الأول على الإطار التأويلي الذي لا يخرج عن نصوص

الكتاب المقدس–التوراة والإنجيل–،وهو تعامل نحسب بأنّه يحقق بدرجة كبيرة قاسما مشتركا مع مفهوم التأويل العربي. لكن التساؤل الذي قد نعتقد أنّه يبعد المسافة بين رؤى الغرب في تعاملهم مع التأويل ورؤى العرب في هذا المجال أيضا،هو الخلفية المتعبة لدى كل منهما؛هل كانت تنطلق من خلفية معرفية وفلسفية واحدة،أم كل والشاكلة التي كان ينطلق منها؟

لقد حاولنا التوقف عند أهم الرواد الغربيين الذين تعاملوا مع الظاهرة المعرفية وفق ما يقتضيه مصطلح(**Herméneutique**)؛ فوجدنا عدة نظريات قد خلّفها هؤلاء الغرب في تعاملهم مع هذا المصطلح الغربي،من أهمها:النظرية النفسية اللغوية لصاحبها شلاير ماخر (**Schleir Macher**) والتي مفادها أنّ المعطى المعرفي التأويلي لا ينبغي أن يخرج عن إطاره اللغوي النفسي في علاقته بالعصر أو روح العصر على حد زعمه،ليأتي فيما بعده وليهام ديلتاي (**Wilhem Dilthey**)؛هذا المنظر الذي حاول أن يتجاوز شيخه شلاير ماخر في كون أنّ أهم إشكال يراود الدراسات الكائنة في العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية هو مسألة التفسير أو التأويل؛الأمر الذي جعل من دلتاي فيما بعد يتوقف عند مفاهيم أساسية تتعلق بالواقع التأويلي حسب الزمن الذي عايشه هو وهي/الفهم والتفسير ثم

التأويل،وهذا الطرح في اعتقادنا له ما يبرره في الموروث العربي الذي حاولنا تبيانه في طيات الرسالة.

بعد هذه النظرية التفسيرية/التأويلية التي حاولت أن تحقق قاسما مشتركا بين الفهم والتفسير في ضوء التأويل،جاءت رؤية المنظر الغربي إدموند هسرل(**Idmund Husserl**)؛هذا الذي أراد من طرحه أن يخالف نوعا ما طرح دلتاي لكن ليس في التفسير في حدّ ذاته بل في ما له علاقة بالفهم الكائن مع الإنسان في المستويين الشعور واللاشعور،وهذا ليؤكد بأنّ الفعل التأويلي الذي مارسته كثير من الشخصيات قديما لم تراع اهتماما ملحوظا لفعل الشعور بكل مستوياته.

على أنّنا بعدها حاولنا تناول شخصية أخرى جاءت على أنقاض ما أشار إليه هرسل في كون أنّ الفعل التأويلي لا يمكن أن يقف عند الجانب الشعوري واللاشعوري المتعلق بالفهم،بل هناك علاقة أخرى ينبغي أن يأخذها المؤول في حسبانه وهو يتعامل مع الظواهر.إنّها علاقة الوجود–العالم–بالموجود–الإنسان–في ضوء ما تمليه اللغة،وهو تصور للناقد الألماني مارتن هايدجر(**Martin Heidegger**)حيث نجد بأنّ هذا الطرح يقترب إلى حد ما مع ما أشار إليه محيي الدين ابن عربي الصوفي في كثير من المحطات،حين كان يتحدث عن اللغة في

علاقتها بالوجود والكينونة وغيرها مما هو مجود في كتاب الفتوحات المكية،ليأتي في نهاية المطاف تصور الناقد الألماني جورج غادامير (**Gadamer**) فيما أسماه بالحقيقة والمنهج،وهو تصور حاول صاحبه أن يقلب الموازين جملة وتفصيلا وذلك بإعادة النظر في المنهج كمنهج والحقيقة كحقيقة والواو الواقعة بين(الحقيقة/المنهج) ليست واو عطف وإنّما هي واو فصل.

على أنّنا من باب الإنصاف العلمي لم نهمل شخصية عرفت بنتاجه العلمي والمعرفي في هذا المجال وهي شخصية فرنسية–بول ريكور(**Paul Ricœur**)التي حاولت هي الأخرى أن تسهم بقسط وافر في مجال النظرية التأويلية في علاقتها بكثير من الحقول المعرفية كالفلسفة والفن والرواية والأدب واللغة وغيرها مما هو مدون في غالبية مصنفات ريكور.

وبحكم أنّ هذه الشخصية التي أدخلناها في هذا المجال الدراسي لأنّ مدار الإشكال يدور حولها لأنّها استطاعت أن تخلف لنا رصيدا معرفيا لا يستهان به أبدا،وهذا ما جعلنا حسب مطالعتنا المتواضعة أن نعقد نوعا من الترابط والانسجام بينها وبين شخصية الفخر الدين الرازي الذي نعتقد أنّهما يلتقيان في كثير من الإطلاقات المفاهيمية من مثل: التفسير والتأويل والفهم والشرح وغيرها مما هو مدون في الرسالة.

عنونا الفصل الثاني بـ:**الفخر الدين الرازي؛الشخصية العلمية؛** حيث تناولنا في هذا الفصل أهم المحطات الأساسية التي ميّزت شخصية الفخر الدين الرازي من جهة الإطار المعرفي والفلسفي والديني والعقائدي واللغوي،بعيدا عن الإطار التقليدي القائم على النشأة والتطور وغيرها...

والجدير بالاهتمام أنّ ذكرنا لأهم ملامح شخصية الفخر الدين الرازي في هذا الفصل فقط لنؤكد بأنّ الزاد المعرفي الذي آمن به الرازي وهو يتعامل مع القرآن الكريم هو في حقيقة أمره يمثل رصيدا معرفيا، وفي الوقت نفسه يمثل شرعية معرفية لها الحق في أن تجعلنا نحقق في ضوئها تقاطعا مع ما أشار إليه بول ريكور.

عنونا الفصل الثالث بـ:**الفعل الترجمي في ضوء المفاهيم والآليات بين بول ريكور والفخر الرازي**-؛هذا العنوان في الحقيقة أخذ منا وقتا طويلا والسبب في ذلك هو عدم توفر مصنفات برول ريكور في المكتبة إلا على النزر القليل،هذا من جهة ،ومن جهة أخرى هو قراءتنا لهذه المصنفات قراءة متأنية والتوقف عند أهم المفاهيم والمصطلحات التي تلتقي مع ما أشار إليه الفخر الدين الرازي،وهذا جعل منا أن نقوم

بترجمة عدة نصوص لها علاقة ببعض من المفاهيم التي تخدم الإشكال من مثل:التفسير والتأويل والفهم،والشرح،والنص،والخطاب وغيرها.

وهذه الطريقة التي سلكناها في عملية الترجمة فقط لنعطي بالدليل القاطع على أنّ بين الفخر الرازي وبول ريكور أفقا علميا وحضاريا يحقق نوعا من الانسجام في الطرح والرؤية،وهو نوع من الجهد يحملنا إلى الإقرار ولو بنسبة قليلة على أنّ بين التراث والحداثة وشائج معرفية وفلسفية وفكرية باستطاعتها أن تجمع لا أن تفرّق، وأن تقرّب لا أن تبعّد،وأن تجسّد نوعا من الحرية والتآلف والإيمان بالطرف الآخر،لا الإبعاد والإهمال وعدم الاعتراف بهذا الطرف.

ثم لدراسة هذا الإشكال بين فكر الفخر الرازي وفكر بول ريكور اقتضى مسار البحث أن نستعين بعدة مناهج علمية نظرا لطبيعة الطرح؛فغرفنا من المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي والمنهج النقدي في كثير من السياقات؛هذه المناهج في الحقيقة استطعنا عن طريقها أن نعيش لحظتنا مع الإشكال وفق أفق علمي موضوعي،وهو ما جعلنا بالتأكيد نبتعد عن الإطار التقعيدي أو المعياري الملزم في شأن المنهج الأحادي الذي يلزم الباحث التقيد به طيلة تناوله للإشكال.

ويجب الإقرار في تناول مثل هذا الإشكال بأنّ الدراسات في هذا المجال على سبيل المقارنة بين التراث والحداثة هي قليلة جدا، وعليه صعب علينا إيجاد المراجع التي تناولت هذا النوع من الطرح اللهم إلا على الشيء اليسير المعتبر الذي حاولنا عن طريقه أن نبني تصورنا. ولكن هناك بعض من العلائق النصية حاولنا باجتهادنا الخاص أن نقيم نوعا من التقاطع العلمي والمنهجي بين شخصية الفخر الرازي وبول ريكور،بل أبعد من ذلك أنّنا حاولنا في بعض من الأحوال أن نستعين ببعض من النصوص الغربية التي وجدناها تعطي مصداقية لما طرحه الفخر الرازي في واقعه المعرفي،من مثل:أمرتو إيكو الإيطالي(**E Uco**) وبيرس الأمركي(**Pierce**)وغيرهما مما هو مبيّن في الرسالة.

وفي نهاية هذا التَّطواف، لابد من وقفة عرفان وامتنان لأهل الفضل،يتقدمهم في ذلك الأستاذ المشرف أ.د صبار نور الدين الذي تأبى الكلمات أن تحصي أفضاله علي،بما شملني به من كريم عنايته ورعايته،وما ظل يسديه لي من ثمين نصحه وتوجيهه القيم،وما تحلى به من صبر وحكمة حين كان يلمس مني تقاعسا أو تقصيرا خلال مراحل إنجاز هذا البحث}فجزاه الله عنا خير الجزاء ولن ننسى هذا الجميل ما حيينا....

كما لا يفوتني أن أشكر جزيل الشكر كل من ساهم بجهد أو نصح أو مشورة حتى رأى هذا البحث طريقه إلى النور،وأخص بالذكر غالبية

الأساتيذ لقسم اللغة العربية وآدابها سواء الذين غدوا يصححون لنا الأخطاء اللغوية أم الذين أمدونا بكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن التفسير والتأويل وغيرها،وأيضا لا ننسى الذين تجشّموا عناء قراءة هذا العمل وتقييمه من الأساتيذ الكرام،وحسبي في الأخير أنّني اجتهدت،وأخلصت في اجتهادي؛فما كان من فضل وصواب فمن الله، وما كان من نقص وخطأ فمن نفسي،ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سينا محمد وآله وصحبه أجمعين...

الطالبة المترشحة:بصافي نزهة

بحمد الله تمّت الرسالة في يومها:الجمعة 26من شهر جوان سنة2015

الفصل الأول

المرجعية المعرفية والفلسفية للتأويل.

توطئة:

يستدعي الحديث عن المفهوم(**Concepts**) التوقف عند الجذور المعرفية والفلسفية والفكرية التي نشأ في ضوئها فتأسست معالمه وأطره المعرفية(المدونة)؛فأضحى حينها ينعت أو يوصف في مجال الدراسة والتحليل إما على سبيل الاستعمال (**Utilisation**) أو الوظيفة(**Fonction**).

ولكي تتضح هذه الحقيقة المعرفية لا بد من إعطاء بعض من الأدلة التي تجعل من المفهوم يتحلى بشرعية معرفية؛وهو الأمر الذي يحتّم علينا بالضرورة العودة إلى الأصول الأولى التي نشأ فيها مفهوم التأويل **Interprétation** فأصبح مفهوما مستقلا في حدّ ذاته.غير أنّه من باب أولى أن ننبه في هذا السياق إلى أنّه لا يستقيم الحديث عن التأويل في التصور العربي إلا إذا عدنا أولا إلى المفهوم الغربي (**Herméneutique**) لنرى كيف تعامل أهل الترجمة معه؟ثم هل راعى المترجمون السياق الثقافي والمعرفي والعقائدي الذي نشأ فيه المفهوم؟

الهيرمنيوطيقا(Herméneutique) وإشكالية المكافئ الترجمي:

غالبا عندما يذكر المصطلح الغربي(**Herméneutique**) في مجال الدراسات النقدية،يلتفت الفكر مباشرة إلى النصوص المقدسة – المسيحية واليهودية– من جهة،وإلى النصوص الفلسفية والأدبية والتاريخية والاجتماعية واللغوية من جهة أخرى.بيد أنّ فهم هذا التصور من جهتي:العرب والغرب يستدعي طرح تساؤل وجيه وهو:كيف تتم عملية فهم نص ما؟.

إنّ فهم النصوص فهما يتماشى وطبيعة التصور المعرفي،قد ولّد لدى النقاد الغربيين عدة نظريات هيرمنيوطيقية اختلفت تبعا لاختلاف وجهات نظر أصحابها–الروّاد–؛على أساس أنّ كل رائد كانت تتحكم فيه خلفيات معرفية وفلسفية جعلته ينصاع إليها،وبخاصّة النص المقدس؛ فظهرت حينها عدة نظريات من مثل:النظرية التفسيرية لصاحبها وليهام ديلتاي (**Wilhem Dilthey**)،والنظرية النفسية/اللغوية لصاحبها شلاير ماخر(**Schleir Macher**)،والنظرية القصدية/الفلسفية لصاحبها إدموند هسرل(**Idmund Husserl**)،والنظرية الوجودية في علاقتها بالنظام اللغوي لصاحبها مارتن هايدجر الألماني(**Martin Heidegger**)،والنظرية المتعلقة بقضيتي:الحقيقة/المنهج لصاحبها غادامير (**Gadamer**)، والنظرية التأويلية/التفسيرية لصاحبها بول

ريكور (**Paul Ricoeur**)، والنظرية التأويلية في علاقتها بالدليل أو العلامة أو العلاماتية لصاحبها إمبرتو إيكو(**Umberto Eco**)، وغيرهم كثر مما لا يسع المقام إلى ذكره...

واللافت للانتباه أنّ مثل هذه النظريات التأويلية لن تقوم لها قائمة،إلا إذا رجعنا إلى الموروث العربي الذي بدوره قد برزت فيه بعض النظريات التأويلية التي تحقق–في اعتقادنا– تقاطعا معرفيا مع النظريات التأويلية التي أشار إليها الغرب.وعليه كيف يكون الاختيار الأنسب للتكافؤ الترجمي لمصطلح (**Herméneutique**)؛هل على نية الاقتراض الذي لا يخرج عن إطلاق (**الهريمنيوطيقا**)،أم يحاول مجاوزة ذلك ليصل إلى الجانب الوظيفي (**Fonctionnement**)الذي يراعي مستلزمات السياق داخليا(القرائن اللفظية) وخارجيا(القرائن العقلية أو المعنوية).

تعني كلمة **الهريمنيوطيقا**(**Herméneutique**)–من منظور التصور اليوناني إيرمنيا(**Hermeneia**)–التأويل؛فهي تحاول أن تقيم

حدا فاصلا بين المجال والمشاكل المنهجية،المتعلقة بالسياقات سواء الدينية أو الفلسفية أو الأدبية وغيرها([1]).

[1]- ينقل لنا في هذا الإشكال المتعلق بالتكافؤ الترجمي لمصطلح(Herméneutique)الباحث نزّار حبوبة في كتابه الموسوم بـ:المساءلة والتأويل في الفكر والأدب؛حقيقة معرفية ومنهجية تتعلق بالمسوّغ المفاهيمي والمصطلحاتي التي تتماشى ومقصدية المصطلح الهيرمنيوطيقي؛إذ يقول فيما معناه إنّ لاختيارنا-على حسب زعمه- النقل الصوتي للمصطلح مسوغين اثنين: أما أولاهما فعسر تعريبه تعريبا كافيا دقيقا،تكون له القدرة الكافية في أن يلم بجوانبه المعرفية المتداخلة جملة وتفصيلا. ولعل هذا ما أدى بكثير من الدارسين المهتمين بالمجال التأويلي من العرب وبخاصة المنظر نصر حامد أبو زيد إلى نقل مصطلح الهيرمنيوطيقا نقلا صوتيا يحقق نوعا ما انسجاما مع عملية الإطلاق القائمة في أصل النسخة،وذلك في مقال له ورد ضمن كتابه المشهور الموسوم بـ: إشكاليات القراءة وآليات التأويل،ص ص:13-49.

وثانيها قصور ترجمات المصطلح العربي عن آراء معانيه أداء صادقا كليا،وسقوطها في الضيق المفهومي والمعرفي،إضافة -حسب نزار- إلى عدم استجابة المعرّب لأوساع المفهوم الفلسفية والنقدية...وفي هذا المقام بالذات الفلسفية غدا كثير من الدارسين المشتغلين بالدراسات التأويلية في مسألة التعريب،وذلك في مناسبات متباينة،وفي مواضع عديدة يصعب ضبطها أحيانا؛الأمر الذي خلّف لنا فيما بعد عدة أبعاد معرفية عربية تصدت لتعريب مصطلح الهيرمنيوطيقا الغربي؛فقيل في حقه عدة احتمالات تقابلية من مثل: فن التأويل،والتأويلية،وعلم التأويل وإن اعتراها النقص وأصابها الخلط.

غير أنّ الهيرمنيوطيقا أبت مع ذلك كله إلا أن تحافظ على بعدها النظري المتعدد الجوانب والاتجاهات من نظريات وفنون وعلوم مختلفة المقاصد والاتجاهات والمنطلقات،بل تأويليات تشمل التاريخ وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال والنقد الأدبي ... وعليه فالمصطلح في

ولقد تبنى نفر غير قليل من المفكرين والنقاد العرب مصطلح الهيرمنيوطيقا وهم يحاولون بكل ما تيسّر لهم من فهم عميق تجسيد ذلك على كثير من الآيات القرآنية؛ منطلقين من مسلمة منهجية مفادها أنّ جل المتلقين على اختلاف مستوياتهم لهم الحق في ممارسة عملية الفهم وإدراك المعاني حسب المعتقد الذي يؤمنون به؛مما جعلهم يخضعون النص القرآني إلى الإجراء الهيرمنيوطيقي/التأويلي؛فيكون النص حينها محكوما بما يقتضيه العقل واضعينه موضع النقد، من هؤلاء:أدونيس،ونصر حامد أبو زيد،وعلي حرب،ومحمد أركون وغيرهم كثر([1]).

جوهره عبارة عن منظومة تتصل بعملية التأويل عامة،وتعين شروطها وقواعدها ومجالاتها الواسعة التي تتعدى المكتوب إلى المعيش والشفوي؛فيغدو كل تجل للكائنات والأشياء والمفاهيم والأفكار بنية فهم تتطلب التأويل ،وتتيحه في آن واحد. انظر بالتفصيل إلى: نزّار حبّوبة: المساءلة والتأويل في الفكر والأدب،دار الإتحاف للنشر والتوزيع، ط1، 2004م، المغاربية. ص ص:181-182.

[1]- ينظر في هذا الصدد إلى عبد الخالق العف: موت المؤلف؛منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟ مجلة الجامعة الإسلامية-سلسلة الدراسات الإنسانية- المجلد السادس عشر، العدد الثاني، 69، 2008م، ص ص: 60-61.

ويؤكد أدونيس سياق استخدام البعد الهيرمنيوطيقي التأويلي على النص القرآني حين نجده يصرح بصريح العبارة بأنّ"القول بإلهية النصوص والإصدار على طبيعتها الإلهية،يستلزم أنّ البشر ينزوون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية لوهب البشر طاقات خاصة من الفهم ؛وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي،وتصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة، وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلم

ونتيجة لهذا الإلحاق غير المبرر لمفهوم الهيرمنيوطيقا؛حصل عند أمثال هؤلاء ما يسمى بمبدأ المساواة أو الموازاة بين المقدس والمدنّس أو على حد تعبير نصر حامد أبو زيد بين الإلهي والبشري في حق النص القرآني–التأويل–،وهو ما أدى بوضع النصوص القرآنية موضع النصوص الأخرى من فلسفية ولغوية وأدبية وقانونية وهلم جرا؛الشيء الذي جعل من الناقد حسن جابر يدافع عن هذا الزعم قائلا"لكن الثابت في علاقة النص الديني بالنص البشري،أنّه يمكن كلاهما أن يخضعا لمنهج واحد،هم منهج التأويل القائم على تفكيك المعنى،وفتح مجالات واسعة أمام إمكان المعنى وكلاهما أيضا يمكن أن ينفعلا في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق ووعي القارئ؛فمن الثابت لدى جميع من اشتغل في علم النص أنّ ثمة علاقة بين القارئ والنص لا يستطيع أحد إنكارها؛حيث الإقرار بأنّه لا وجود للمعنى إلا في الوعي البشري الذي هو نسيج من الأهواء والتقاليد والانفعالات والمؤثرات واللون الثقافي والحضاري،ويستوي في ذلك قارئ النص الديني والنص البشري؛فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني"([1]).

نفسه ويناجي ذاته" نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني. ط3، مصر، مكتبة مدبولي، 1995م، ص:202.

[1]– عبد الرحيم بودلال:الاتجاه الهيرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية.الموقع الإلكتروني (WWW.tafsir.net)

بل هناك من غدا يربط الاتجاه الهيرمنيوطيقي الفلسفي بفهم النصوص المقدسة بما في ذلك النص القرآني؛على أساس أنّه في انعدام الآليات يصعب على من يتعامل مع النص الديني إسقاط شيء بما يقتضيه الإجراء الهيرمنيوطيقي؛وعليه فإنّ"الهيرمنيوطيقا هي فن–تقنية منهجية لتفسير المعنى الحقيقي لكل نص،وهي تقصد على وجه الخصوص النصوص المقدسة،سواء تعلق الأمر بالنص القرآني الإنجيلي والتوراتي، ومن دون الانفتاح على آليات الفهم سيتعرض النص الديني إلى تهديد الفهم الخاطئ أو السيئ"([1]).

على اعتبار أنّ الهيرمنيوطيقا اتجاه يقوم أساسا على تأويل النصوص المقدسة تبعا لسياقاتها الفلسفية والدينية؛فإنّنا نلحظ بأنّ هناك من النقاد العرب من حاول بالقدر المستطاع أن يوفّق في إيجاد التكافؤ الترجمي لمصطلح الهيرمنيوطيقا (Herméneutique)،وذلك تبعا لمفهوم التأويل من منظور أفق الأوائل من أسلافنا.

[1]– عبد القادر بودومة:الخطاب الديني وسؤال التأويلية،الموقع الإلكتروني: (WWW.almultaka.net)

إنّ هذه الرؤية هي للناقد العربي عبد الملك مرتاض الذي وفّق إلى حدّ بعيد في تعامله مع مصطلح الهيرمنيوطيقا ليس انطلاقا من الاقتراض الممقوت–على حسبه–ولكن انطلاقا مما هو وارد في الموروث اللغوي العربي القائم على شرعية الوحي القرآني؛الشيء الذي جعل عبد الملك يرى بأنّ الذين انغمسوا في إطلاق الهيرمنيوطيقا على المصطلح الغربي الأصل،إن هي إلا تخريجة ليست من الحق في شيء؛على أساس أنّهم لم يعودا إلى الأصول الأولى لمصطلح التأويل الوارد في الموروث العربي.

يقول عبد الملك مرتاض"وعلى أنّ من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه(الهرمنيوطيقا)،وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل(التأويلية)مقابلا للمصطلح الغربي القديم"([1]).

[1]– د/عبد الملك مرتاض:التأويلية بين المقدّس والمدنّس.مجلة عالم الفكر.المجلد 29،ع1، الكويت. 2000.ص:263.

إنّ مثل هذا التصريح ينم عن بعد استراتيجي معرفي في شأن المصطلح الغربي المشار إليه سابقا؛وعليه فإطلاق مصطلح التأويلية من قبل الناقد عبد الملك مرتاض يعد بحق مكافئا ترجميا يفي بجميع الأغراض،وهي رؤية نعتقد أنّها تجعل من مصطلح التأويلية يحمل قدرة على اقتحام النصوص بما تحمله من معان.

لنلو عنان القلم عائدين من حيث ابتدأنا في شأن مصطلح البلهيرمنيوطيقا كيف وظفت لدى الرواد الغربيين مما أسفر عن ذلك مجموعة من النظريات التي همها الوحيد هو تفسير ما هو كائن داخل النصوص–التوراة والإنجيل–.وما دامت النظريات كثير فسنكتفي ببعض منها محاولين في الأخير عقد سياق ربطي بين التصور الغربي والتصور العربي.

التأويلية؛الإطار النفسي/الإطار اللغوي:

يعتقد أنصار المدرسة التأويلية بأنّ العلاقة بين النص والتأويل لا يمكن أن تخرج عن منظومتين أساسيتين:أولاهما تنبثق عن إيمان عميق بأنّ اللغة ما هي إلا تمثيل لروح كاتبها ولروح العصر في آن واحد، وعليه فثمة وحدة جامعة بين النص وكاتبه،وبين الكاتب وقارئ النص، بل بين أجزاء النص في ما يحمله من معان.وهذا الزعم المعرفي

والفلسفي تبنته مدرسة تأويلية تمثلت في شخصية شلاير ماخر (**Schleir Macher**) (1768-1834)ووليهام ديلتاي (**Wilhem Dilthey**) (1833-1911) وسيتزر (1877-1960) دون نسيان نقاد مدرسة جنيف لدى(جورج بوليه، وريشار، وستاروبنسكي) بخاصّة؛هذه الثلة من النقاد الغربيين استطاعت أن تعطي لمفهوم التأويل بعدا يتمركز أساسا على ردّ المعنى وفق ثلاثية لا رابع لها؛وهي: تأويل النص وتأويل المعنى الموجود في ذاتية الكاتب،ثم تأويل القارئ لم هو موجود في عالم الكاتب عن طريق نصه. بعبارة أدق"فإنّ التأويل ليس ملكا للقارئ، وإنّما هو ملك للمؤلف في حضوره:الأصلي والمحاكي؛فيغدو فعل التأويل هو ذاته فعل التأليف،وقد ارتد على ذاته وكرّر عبارته تكرار المرآة للصورة المنعكسة عليها.يتواضع المؤول إذن أمام المؤلف ذي الوعي الفريد تواضعا يصل إلى حد أنّه يلغي ذاته وينفي حضوره أمام سلطة المؤلف،ويكتسب شرعية وجوده من نطقه باسم المؤلف وصوته،إنّ صاحب التأويل يقدم ذاته ثمنا للوصول إلى المعنى"([1]).

[1]– محمد مهدي غالي: النص والتأويل؛ من التعاطف إلى العنف. مجلة علامات في النقد. المجلد39،مج 10، ذو الحجة، 2001م.ص:170.

إنّ غير المصرّح به في عالم الكاتب من خلال نصه المكتوب، يعكس بحق بأنّ القارئ المؤوّل–على حد تعبير التصور الغربي–يحاول أن ينطلق من الإطار المكتوب المادي في الأصوات والحروف،إلى ما سمّي لديهم بـ: روحانية النص والمؤلف؛فهو من ثمة تماهي وارد بين المؤلف للنص والمؤوّل له.بعبارة أخرى إنّ مثل"...هذا التماهي بين المؤلف والمؤوّل يفضي،لا محالة،إلى لون من التأويل قائم على التعاطف،من لدن قارئ ذي إمكانات خاصة،قادر على أن ينتقل في الزمن إلى الماضي،وأن ينفذ من مادية الأصوات أو الحروف إلى(روحانية)النص والمؤلف؛قارئ ذي شفافية،ولهذا لا ينسى أصحاب هذا الاتجاه عن الإشارة إلى أنّه ليس ثمة منهج يُسبر في ضوئه كل نص؛ذلك لأنّ منطقه ونقطة ارتكازه مسألة إلهامية لا يمكن أن تخضع لتفسير،ولا تصدر عن منهج منضبط صارم يمكن أن يخضع للتلقين أو التعليم،بل تُبنى على حدس القارئ الباحث عن مركز يستقطب كل جزئيات النص عبر قراءة سلبية تستسلم للنص ينجم عنها هذا الإدراك الحدسي للمعنى"([1]).

هذا ما تعلق بالمنظومة الأولى المستقرة على روحانية اللغة في حدّ ذاتها،أما المنظومة الثانية–حسب صاحب النص المستشهد آنفا–فلقد

---

[1]– المرجع نفسه. ص:171.

نشأت"...بفعل جملة من التحولات المعرفية طرأت على الدرس السيكولوجي إثر اكتشاف ازدواج البنية النفسية إلى الوعي واللاوعي؛ وعلى الدرس السوسيوتاريخي باكتشاف ازدواج البناء الاجتماعي بين الأنساق الثقافية والقاعدة التي تستند إليها؛وعلى الدرس الإبستمولوجي حين اكتشف أوهام الأيديولوجيا،وإرادة القوة التي تكمن تحت الأنظمة المعرفية السائدة...لقد انتهت هذه النظرة القديمة للغة إلى نظرة جديدة قوامها الشك في اللغة؛إذ لم يعد الدال،وفق هذه النظرة،بريئا نقيا،ولم تعد للغة هذه الشفافية التي تنم على نحو صاف عن روح تسكنها ومعنى يستقر فيها،ولم يعد النص تمثيلا أمينا لروح الكاتب والعصر والواقع، وإنّما صار يُنظر إليه بوصفه مراوغا لا يعرف الوحدة والتجانس،يعمل ضد نفسه،يقول ما لا يعنيه ،ويعني ما لا يقوله،ناقص يمتلئ بالثغرات ....وتحول التأويل إلى عنف يُمارس على الخطاب،حتى ينطقه بالمسكوت عنه"([1]).

إنّ التعامل مع النص–حسب هذا التوجه الأخير–ينبغي أن يكون بعيدا عن روح العصر والواقع الذي نشأ في ضوئه النص إلى أن بلغ أشدّه؛مما جعل من مسار الإطار التأويلي ينحرف جملة وتفصيلا عن دوره الذي وجد من أجله.

---

[1]– نفسه. ص:171.

لعل مردّ ذلك حسب المدرسة التأويلية التي كان يترأسها شلاير ماخر أنّ هؤلاء لم يعطوا للإطار النفسي/اللغوي حقه في العملية التفسيرية/التأويلية لعالم النص؛الشيء الذي جعل شلاير ماخر يعقد علاقة ثلاثية بين:اللغة والواقع وروح العصر.

إنّ هدف شلاير ماخر هو محاولته إعطاء الشرعية المعرفية والإجرائية للفهم التأويلي أن يحقق نوعا من الانسجام بين ما يمكن تسميته بالتأويل اللغوي والتأويل النفسي.بمعنى آخر ينبغي أن تمر"عملية الفهم التأويلي وفق مرحلتين؛ تأويل لغوي.ثم تأويل سيكولوجي نفسي.فإذا كان الأمر ينصبّ أساسا على الجانب اللّغوي؛اتّجه مسار العمل إلى فكرة المرسل،والمتلقي،وموضوع الحديث.أمّا إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المرسل بالمخاطب وعلاقة الحدث الكلامي بالباث(المرسل)؛اتّجه المسار مباشرة إلى ما يسمى بالتأويل السّيكولوجي .وعليه،فكل قول-على حدّ اعتقاده-له علاقة مزدوجة؛باللغة من ناحية،وعقل المرسل من ناحية أخرى.وفي كل عملية تفهّمية لحظتان اثنتان؛فالفهم التأويلي ينبثق أساسا من اللّغة،ثمّ ينبثق في الوقت نفسه من ذلك الإيماء الدّاخلي إلى عقل المرسل معا"([1]).

[1]- لزعر مختار: التأويلية من الرواية إلى الدراية.ص:46.

بل يبتعد مسار هذه المدرسة إلى أنّ"التّأويل في نظر شلا ير ماخر ينبغي أن ينطلق من ثلاثية تتلاحم في ما بينها تلاحما لا يجوز الانفكاك والتّباعد عنها بحال من الأحوال:ذاتية المرسل على مستوييها السّيكولوجي واللّغوي، ثمّ المتلقي مجسّدا عملية تأويلية للحدث الكلامي من قبل المرسل، ثمّ موضوع الحديث، أو البحث الذي بفضله تمت عملية الفهم.كل هذا وذاك ينبغي أن لا يبتعد عن سرّ حركيّة واقع روح العصر أو الحياة؛إذ إنّ الفهم التأويلي ينبغي ألاّ يخرج–في اعتقاده–عن الجانب اللّغوي، ثم الجانب النفسي، ثم عن الحياة"([1]).

ما يمكن قوله في شأن التأويل لدى شلاير ماخر أنّه يتوزع على سياقين اثنين:أحدهما لغوي،والأخر نفسي،ليأتي السياق الجامع بين الاثنين وهو:روح العصر؛إذ لا قيمة للتأويل اللغوي والنفسي إذا لم يكن يربطهما خيط روح العصر.لكن الملفت للانتباه في مثل هذا الزعم الذي تبناه شلاير في مفهوم التأويل،أن وجد من النقاد من حاول أن يضيف إلى هذا الزعم موقع العلوم الطبيعية والتجريبية التي أشار إليها دلتاي حين توقف عند مفهوم التأويل في علاقته بهذه العلوم.

[1]– نفسه. ص ص"45–46.

الفهم؛التفسير؛ثم التأويل لدى دلتاي:

إذا كان شلاير ماخر فيما بيّناه سالفا يعطي للفهم حقيقته المعرفية والمنهجية المنبثقة من قبل الضابط الهيرمنيوطيقي؛فإنّنا نلفي انتباها إلى أنّ دلتاي حاول بالقدر الكافي أن يشير إلى الفارق المنهجي والمعرفي بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية منطلقا أساسا مما تمليه عليه الهيرمنيوطيقا التأويلية؛الشيء الذي جعله يكمل نظرية شلاير ماخر، محاولا"...توظيفها في مجال التأسيس المنهجي للعلوم الروحية.إنّ الفارق الإبستيمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مهّد الطريق لتحول اهتمام الفلاسفة،إلى محاولة فصل التاريخ منهجيا عن العلوم الطبيعية، وهنا نجد المحاولة الرائدة لدلتاي، في القرن التاسع عشر،الذي وقف من التاريخ موقفا ميتودولوجيا؛ فالظروف التاريخية والعلمية التي ميزت عصر دلتاي، فرضت عليه الانخراط بقوة لواجهة 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"([1]).

---

[1]– نابي بوعلي: فلسفة التأويل من شلاير ماخر إلى دلتاي. من تأليف كتاب جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة–مقاربات لآليات الفهم والتفسير–الدار العربية للعلوم ناشرون– منشورات الاختلاف. ط1، 2009م. ص:186.

إذن لا يجوز،لدى دلتاي،الخلط بين ما هو إنساني وما هو موضوعي مادي؛إذ العلوم قبل مجيء دلتاي كانت لا تهتم إلا بما هو ثابت على مستوى العيان،مغفلة من حسبانها الإطار الروحي الذي يعتمد على الإطار اللغوي الشمولي،مما مكّن من دلتاي إعادة صياغة أخرى لمفهوم الفهم في علاقته بالتفسير ومن ثم التأويل.

والجدير بالذكر أنّ دلتاي أراد أن يعيد النظر في العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الروحية؛إذ رأى في كثير من السياقات بأنّ ما يعاب على الدراسات الإنسانية/الروحية كونها لم تعط قيمة معرفية ومنهجية للمنهج العلمي، ومن ثم"... مثلت دراسات دلتاي منعطفا كبيرا في الدراسات الهيرمنيوطيقا،فيما اتخذ من موقف فلسفي خاص ضد التفسير العقلي الصارم،الذي ميّز الفلسفة الوضعية بنزعتها التجريبية الخالصة،وهي نزعة ترفض الأفكار المثالية ذات الميول الميتافيزيقية،ولا تعتمد إلا على المعرفة القائمة على دراسة الوقائع المادية،والاحتكاك بالظواهر،وترفض أيّ معرفة لا تقبل القياس والملاحظة الخارجية.لقد رفع دلتاي لصالح العلوم الإنسانية ودافع عنها بقوة،مبينا خصائصها النابعة من طبيعتها."([1]).

[1]– المرجع نفسه. ص:187.

لعل غير المصرح به(**Le non dit**)فيما سبق ذكره في النص السالف الذكر،إنّما ينم على أنّ دلتاي يؤمن إيمانا جازما بأنّ ميزة العلوم الطبيعية أنّها تتعامل مع المحسوس الكائن في الطبيعة الخارجية؛على أن يكون دور العلوم الإنسانية يهتم بالفهم الإنساني الذي يمتاز بالطابع الأخلاقي والفني والديني والفلسفي والعقائدي.

لكن قد ينتابنا تساؤل في هذا المقام بالذات في الوقت الذي نتحدث فيه عن الفهم الإنساني الذي ميّز العلوم الإنسانية/الروحية عن العلوم الطبيعية،وهو:ما هي الخلفية المعرفية والفلسفية للتأويل لدى دلتاي؟وللإجابة عن هذا التساؤل فإنّ المدونة الفلسفية تحملنا إلى الإقرار بأنّ شخصية دلتاي استطاعت أن تميّز بين الطابع الإجرائي الموجود في العلمين:الطبيعي والإنساني؛على أساس أنّه إذا"...كانت العلوم الطبيعية موضوعها الطبيعة المادية؛فإنّ العلوم الإنسانية موضوعها الإنسان،ولما كانت غاية العلوم الطبيعية من دراسة الطبيعة هي السيطرة عليها وتحقيق المقولة الديكارتية بأن يصبح الإنسان سيدا للطبيعة ومالكا لها، لأنّ الإنسان يخضع للطبيعة من أجل السيطرة عليها فيما يرى ذلك بيكون،بينما دراسة الإنسان غايتها فهم الإنسان لأبعاده ووجوده ومصيره،ومن هنا كان المنهج الهيرمنيوطيقي هو الأنسب،ولذلك كانت

محاولة دلتاي في تأسيس منهج للعلوم الإنسانية أو الروحية محاولة متقدمة،حيث يحتل دلتاي مكانة بارزة ضمن فلسفة التأويل والهيرمنيوطيقا،التي كان قد بدأها سلفه شلاير ماخر،فأخذت هذه الفلسفة أبعادا جديدة حيث بدأت تحوز موضوعاتها وتحدد مناهجها،لاسيّما بعد أن نقل شلاير ماخر التأويل من المجال الديني إلى مجال الفلسفة في إطار شمولي ونظرة كلية،تتجاوز ذلك الجدال الكلاسيكي العقيم حول الدين ووظيفته"([1]).

لقد حاول دلتاي أن يتعامل مع العلوم الإنسانية ليس انطلاقا مما يمليه المنهج الطبيعي الكلاسيكي الذي ساد منذ زمن بعيد،بل ما يقتضيه ضابط العلوم الإنسانية بما يحقق نوعا من الترابط مع طبيعة الإنسان وبخاصّة من جانبها الروحاني؛هذا الجانب الذي لم يتعامل معه المنهج العلمي القائم على مبدأ التجريد،وهو ما جعل من الهوة تزداد شيئا فشيئا في العلوم الإنسانية لأن تصبح حقلا معرفيا له القدرة الكاملة لأن يقتحم عالم الإنسان من جانبه الداخلي والخارجي معا.

ولكي يحقق دلتاي هذا التصور المعرفي الذي يجعل من الإنسان إنسانا شاملا يحوي على روح لها القدرة في أن تقتحم المعرفة على

---

[1]– المرجع نفسه. ص:190.

اختلاف أشكالها وأنواعها،كان لزاما عليه البحث عن الإطار المرجعي للمعرفة الاجتماعية والتاريخية في ظل المشاكل المعرفية المتعلقة بالفلسفة النقدية التي كانت مطروحة أنداك؛وعليه،وبناء على ذلك"واهتداء بكانط انطلق دلتاي من وجود المعرفة الاجتماعية والتاريخية كواقع،ولكنّه أراد أن يبحث عن أسسها التي ظن أنّها ليست طبيعية آلية، وإلا لم يكن هناك فرق يذكر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية"([1]).

---

[1]– خديجة هني: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية،طرح دلتاي؛ مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد السابع،ص:13.

يقول الباحث نابي بوعلي في شأن أزمة الفهم التي كان من أهم أسبابها تفشي الفلسفة الوضعية والمثالية ما بيانُه"لقد تحددت مهمة دلتاي على وجه الدقة،بالرد على الفلسفة الوضعية والفلسفة المثالية في آن واحد؛فأما بخصوص الفلسفة الوضعية التي كانت شائعة في عصره،حيث ساد الاعتقاد أنّ كل الظواهر بما في ذلك الظواهر الإنسانية،تخضع للمنهج التجريبي الوضعي،الذي أعطى نتائج باهرة في مجال العلوم الطبيعية،فلقد كان القرن التاسع عشر بحق قرن الانفجار العلمي،وانتصار المنهج العلمي واتساع نطاق المعرفة العلمية ضد حصون الجهل ومعاقل الخرافة،وهكذا حاولت الروح الوضعية بسط سيطرتها على العلوم الإنسانية،بعدما أحكمت هيمنتها على العلوم الطبيعية،مما دفع الباحثين في العلوم الإنسانية إلى محاولة محاكاة هذا المنهج توخيا للدقة العلمية والضبط في النتائج والدقة في القياس.لقد كان ذلك دون إدراك منهم للفرق الموجود بين المجال الطبيعي والمجال الإنساني،غير أنّ تفاؤل أنصار النزعة العلمية لم يصمد أمام الصعوبات المنهجية،والعوائق الإبستمولوجية،وحالات الفشل التي اصطدمت بها الأبحاث في ميدان العلوم الإنسانية،وهو ما جعلها تتراجع عن موقفها الصارم الداعي إلى استخدام نفس المنهج العلمي لعلوم الطبيعة". المرجع نفسه. ص:191.

إنّ هم دلتاي هو إقامة الحد الفاصل بين المنهج في العلوم الطبيعية–الوضعية الصارمة–والعلوم الإنسانية بكل ما له علاقة بالإطار التاريخي والاجتماعي والنفسي،وهو جانب جعل من دلتاي يبني تصوره في ظل الاتجاه الهيرمنيوطيقي/التأويلي وهو يتعامل مع الظواهر على اختلاف سياقاتها،وهو بذلك ينحو نحو شاكلة أخرى لم تكن من ذي قبل سائدة لدى النقاد الغربيين الذين تعاملوا مع الفهم،والتفسير،ومن ثم التأويل.

يقول دلتاي–نقلا عن منى طلبة–في هذا الشأن" تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية في كون موضوعات هذه الأخيرة تظهر للوعي آنية من الخارج بصفتها ظواهر،بينما موضوعات العلوم الإنسانية، خلافا لذلك تظهر آنية من الداخل بصفتها واقعا وكلا أصيلا وحيا،ومن هذا يتم إذن تنظيم الطبيعة بالنسبة للعلوم الطبيعية،ويتم الحصول عليه باستنتاجات متتالية تعتمد على ربط الفرضيات،أما العلوم الإنسانية فيتم تنظيم موضوعاتها لارتباط الحياة النفسية بصفتها منطق(ستكون بذلك) الأساس العام والأصيل،الطبيعة نفسرها،أما حياة النفس فنفهمها"([1]).

[1]– منى طلبة: الهيرمنيوطيقا؛المصطلح والمفهوم،مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر، ص:17.

نعتقد أنّ سياق التفسير مع سياق الفهم،إنّما يحقق نتيجة إيجابية عندما يكون المقام يحقق ترابطا محكما مع العلوم الإنسانية،سواء على سبيل المفاهيم أم المناهج؛والعلة في ذلك كون أنّ"...خصوصية موضوع العلوم الإنسانية واختلافه عن موضوعات العلوم الطبيعية أو التجريبية يجعل التفسير في الظواهر الإنسانية متعذرا خاصة إذا ما أدركنا التفسير في دلالاته الوضعية،أي على نحو يسمح بالتوقع والتنبؤ بالنتائج،على هذا النحو يتعذر التفسير في علوم الإنسان ويستبدل بالفهم،والفهم بمعنى تدبيرا عقليا لجملة من الدلالات والمعاني للظاهرة الإنسانية في إحداثياتها المتحركة،ومن هذا المنطلق لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تكون شأن تفسير؛لأنّها ليست شأن بنية (**Structure**)،وإنّما شأن دلالة ومعنى (**Symbole et sens**)؛فالاختلاف بين التفسير والفهم حسب تحليل دلتاي في هذا الموضوع هو اختلاف بين البنية والمعنى"([1]).

وغني عن البيان أنّ دلتاي يذهب بعملية الفهم الموزعة تارة على التفسير وتارة على التأويل،إلى ما سمّي في المجال الدراسات التأويلية بـ: الدائرة الهيرمنيوطيقا؛هذه الأخيرة التي حاول دلتاي أن يقيم في ظلها مفهوم الفهم الذي يستدعي بالضرورة شروطا لعل من أهمها التعبير؛إذ

[1]– نابي بن علي. المرجع السابق. ص:195.

التعابير تمثل وسيطا حقيقيا للفهم؛وهي من ثمة تختلف باختلاف الاستعمالات المتماشية مع طبيعة السياقات؛فهي حينها–التعابير– من صلب ما يقوم به البشر فيما بينهم؛وهو الذي صرّح بصريح العبارة قائلا "...فأنا أرى إنسانا في موقف حزين،تملأ الدموع وجهه؛فهذه تكون تعبيرات عن الحزن ولا أستطيع أن أدركها بصورة عادية بدون أن أشعر بداخلي بانعكاس الحزن الذي تعبر عنه،وعلى الرغم من تعلقه بعقل آخر ليس عقلي،ومكونا لجزء من تاريخ عقلي ليس هو تاريخ عقلي إلا أنّه يأتي ليحيا في نفسي"([1]).

إنّه الفهم وتوزعه داخل السياقات والأحوال التي يرد فيها،وهو الأمر الذي جعل من دلتاي يتعامل مع الفهم وفق مستويين اثنين: أحدهما "أولي للفهم،والثاني أعلى للفهم.إنّ الشكل الأول من شكلي التعبير،يمكن القول عنه إنّه مباشر،ويتمثل في فهم تعبير ما عما يعبر

---

[1]– ولهام دلتاي،في محمود سيد أحمد،فلسفة الحياة، دلتاي نموذجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 2005م، ص: 63.

من هذا المنطلق فإنّ التعابير بمعناها الواسع"تعتبر جسرا للتواصل بين الفواصل النفسية للأفراد لتلتحم بعالم الحياة المشتركة،حيث تكتسب قابلية الفهم لأنّها من إبداع كائنات عقلانية روحية أهم ما يميزها الوعي الذاتي والتواصل مع الآخرين،وهكذا يشرع الوعي أبوابه ليبتلع تجارب الآخرين ويعيشها،ويحتضنها،ويضمها إليه" نابي بن علي. المرجع السابق. ص:198.

عنه من خلال إدراك العلاقة الرابطة بينهما،كتعابير الوجه الدالة على الفرح أو الحزن أو المرض،مثال ذلك ابتسامة على شفاه حزينة،فهي دلالة مباشرة،أما الفهم الأعلى،وهو يزيد عن الشكل الأول للفهم،فإنّه يتوجه إلى المعنى المعبّر عنه،والبحث عن علاقته بأشكال أخرى لها علاقة به،وبالسياق العام الذي يساعد على إدراك أبعاد المعنى ودلالته ويتوجه إلى العملية الأساسية في الفهم والمتمثلة في ربط الأجزاء بالكل والكل بالأجزاء في وحدة مركبة كلية"([1]).

لعل ما ينم عن بعد هذا الاستشهاد كون أنّ دلتاي حاول أن يجعل من العلوم الإنسانية طابعا خاصا يميز الإنسان وفق سلوكه الذي يتمتع به، والذي من خلاله يستطيع أن يشارك في فعل القراءة القائمة على مبدأ التأويل وهي ما تجعل من مسار الاتصال البشري يحقق نوعا من التواصل فلا النزعة التاريخية ولا النقدية ولا ما كان يمليه الاتجاه الوضعي قادر على أن يرفع الإنسان إلى مرحلته الإنسانية أبدا.إنّها تلك القراءة/التأويلية التي حاول دلتاي أن يؤسس لها إطارا معرفيا ومنهجيا يقوم في أساسه الأول على إنسانية الإنسان،معطية اهتمامها الأساسي للجانب النفسي واللغوي الذي يختلف باختلاف الأحوال،مصرحا قائلا "قدر العلوم الإنسانية أنّها اختصت بدراسة أثار كائن حر مريد،تقف

[1]– نابي بن علي. المرجع السابق. ص:198.

القوانين السببية عنده مستأذنة،وتتحدد نتائجه الحتمية مضروبا في لا يقين الحرية"([1]).

إنّه الفهم المغاير والتحليل المتميز ومن ثم ذلك التأويل المحكم الخاص الذي يملك قدرة منهجية في أن يحقق بعدا معرفيا ومنهجيا مع الفهم أولا ثم التفسير ثانيا.

وتجدر الملاحظة في مثل هذه الحقيقة المعرفية التي أشار إليها دلتاي،أنّ الدراسات التي تناولت هذه الحقيقة حاولت أن تزيد فيها شيئا وفق ما يقتضيه الإطار المنهجي للتأويل،وهو بالضبط مبدأ الشعور بالذات واللاذات؛الشيء الذي جعل من رؤية دلتاي ينظر إليها بمنظار نقدي بالنسبة للذين جاءوا من بعده وعلى رأسهم الناقد الألماني الغربي إدموند هرسل(**Idmund Husserl**)؛هذا الرجل الذي حاول بدوره أن يأخذ الدائرة التأويلية/الهيرمنيوطيقا إلى مسار آخر؛إذ عوض الوقوف عند الإطار النفسي/اللغوي بما يتماشى مع الحياة أو روح العصر على حد تعبير شلاير ماخر ودلتاي، ينبغي أن يكون الاتجاه التأويلي يحقق نوعا من الترابط المنهجي مع الشعور الذي يختلف من سياق إلى

[1]– ولهام دلتاي، في مصطفى عادل، ص:77.

آخر،وهو يحاول أن يعطي لمبدأ ظواهرية الأشياء حقها الذي يليق بعالم المعرفة.

الظاهراتية لدى إدموند هرسل(Idmund Husserl):

إنّ الهمّ الوحيد لمبدأ الظاهراتية(**Phénoménologie**) هو دراسة القضايا دراسة خالصة ماهوية–ماهية الأشياء ليس غير–،وذلك قصد الوصول إلى كنه الأشياء مهما كان نوعها أو جنسها؛تماما ما صرّح به إدموند هرسل نقلا عن تيسير قائلا" لقد وجدت في نفسي بداهة، أنّه يجب عليّ قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ما هوية تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق–أو يمكن أن تتحقق–بها علم فلسفي هي الفلسفة الأولى"([1]).

لعل الخلفية المعرفية التي كانت ترتكز عليها الفنومينولوجيا هي الفلسفة الديكارتية؛وعليه فإنّ الفينومينولوجيا «قد تحولت عن طريق دراسة التأملات التي كتبها ديكارت إلى نموذج جديد من نماذج الفلسفة المتعالية.وأنّنا لا نستطيع أن ندعوها ديكارتية جديدة على وجه

[1]– إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية.ترجمة تيسير شيخ الأرض. ط2، بيروت للطباعة والنشر. 1978م. ص:172–174.

التقريب،رغم أنّها وجدت نفسها مقصورة على إطراح جميع المضمون المذهبي المعروف عن الديكارتية تقريبا»([1]).

لقد اعتبر هرسل أنّ الفلسفة الديكارتية ارتكبت خطأ منهجيا حينما زعمت بأنّ العالم لا يخرج عن قسمين اثنين:مادي ومثالي؛وهو تقسيم لا يفي بالغرض المقصود،بحكم أنّه قد أهمل من حسبانه العالم والإنسان؛الشيء الذي جعل من هرسل بنفسه يصرح قائلا"ومما يؤسف له، أنّ هذا ما حدث لديكارت جرّاء خلط قليل الأهمية، ولكنّه لم يكن إلا من أشأم ما عرف؛إذ إنّه جعل من الأنا جوهرا مفكرا منفصلا، وفكرا متحققا في الروح الإنسانية ونقطة انطلاق لاستدلالات سببية.إنّ هذا الخلط هو الذي جعل من ديكارت أبا لهذا التفسير الخاطئ الذي هو المذهب المثالي الواقعي»([2]).

هذا الزعم المعرفي الذي أراده هرسل جعله لا يقر بذلك المبدأ الفلسفي الذي ظل يسير مع حركية الوجود زمنا طويلا والقائل:أنا أفكر إذاَ أنا موجود؛هذا المبدأ حاول هرسل أن يستبدل أحد طرفيه ليجعل مبدأ الشعور قائما في الذات المفكرة –الإنسان–وفي الذات نفسها؛ومن

---

[1]– إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية. المرجع السابق. ص:41–42.

[2]– المرجع نفسه. ص:87.

ثم يصبح المبدأ القصدوي يحقق ترابطا محكما مع الذات المفكرة الحاوية على الشعور،وعليه فإنّ ورود كلمة القصد أو القصدية على تصور هرسل إنّما تعني وفق المعتد الفلسفي"...شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة والعامة، التي تجعل الشعور شعورا بشيء ما، وتجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به([1])".

ولعل المبرر المفاهيمي لتصور هرسل تحجاه النقد الموجه إلى ديكارت جعله بحق يغيّر المبدأ الفلسفي السالف الذكر والقائل::أنا أفكر إذاَ أنا موجود،إلى مبدأ فلسفي آخر يسمى بـ: الكوجيتاتوم([2]) ونصّه ما يلي:«أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة».

من هذا المنطلق أضحى هرسل يبني تصوره المعرفي والفلسفي فيما يخص مفهوم:الفينومنولوجيا/التأويلية الذي همّه هو الإيمان بالعلاقة التلازمية بين الشعور والموضوع؛وهو تصور–حسب هرسل–قادر على

---

[1]– إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية. المرجع السابق. ص:183.

[2]– ينظر فريدة غيوة:أسس المنهج الظواهري عند إدموند هوسرل. مجلة التواصل. ع4، 1999م. ص:201 بشيء من التصرف.

أن يعطي لمبدأ القصد المصاحب لفعل التأويل حقّه الذي يستحقه وهو يتماشى مع الظواهر على اختلاف سياقاتها([1]).

على هذا الأساس يصبح مبدأ القصدية المحقق لمبدأ التأويل شرطا أساسيا في إدراك مفهوم الأنا واللاأنا في المجال الظاهراتي الذي ظل يؤمن به هرسل منذ زمن بعيد؛الشيء الذي جعل من القصدية "تشترط في شيء أن يكون له بداية ونهاية؛على أساس أنّ البداية تظل مجهولة وتظل مسلمة ميتافيزيقي،وعليه فمن يا ترى القادر على تسديد مبدأ الشعاع الأولي للبداية،إلى حركية الذات وهي تنتقل نحو مبدأ الانسلاخ إلى واقع اللاذات،لكي تستحوذ على اللاأنا؟....في هذا التداخل الواقع بين الجانب المعرفي والوجودي يذهب هرسل إلى أنّ الذات، إنّما هي ذات لشيء ما، وأنّ الوعي هو وعي بشيء ما وهو تأكيد ربّما يحل المشكلة إلى حدّ ما كونه يعطي بيانا واضحا لمبدأ البداية الممكنة"([2]).

---

[1]– ينظر عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة. القاهرة,ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1985م. ص:31.

[2]– مختار لزعر. المرجع نفسه. ص:56.

غير أنّه من باب الإنصاف العلمي أن ننوّه إلى أنّ النظرية الهرسلية على الرغم من اعتمادها على الإطار الفلسفي في تعاملها مع الظواهر وفق ما يستدعيه التأويل،إلا أنّنا وجدنا من سلّط على هذه النظرية نقدا ينطلق أساسا من الإجراء المفاهيمي والمنهجي،والمتعلق أساسا في عدم إعطاء النظرية الظواهراتية حق الوجود(Existence) مع الموجود معا(Etre Humain).إنّها نظرة هايدجر الألماني الذي تعامل مع مفهوم النظرية التأويلية وفق مبدأ الوجود–العالم– والموجود معا.

التأويل في ظل إشكالية الوجود مع الموجود:

لقد رأى هايدجر بأنّ معظم الدراسات التي تناولت موضوع اللغة في علاقته بعالم المعرفة قد أهملت العلاقة الثنائية القائمة بين الوجود والموجود؛على أساس أنّ هذه العلاقة الأخيرة لا يصح أن تدخل في مجال حقل التأويل؛ومن ثم فإنّ العالم/ الوجود "بمفهومه الوجودي في نظر هايدجر ليس عبدا لحركية الذات، وما تمليه من السيطرة والجانب التسّلطي في اتخاذ الأحكام والقرارات المزيفة البعيدة عن عالم الحقيقة، وهي تتعامل مع الأنساق المختلفة والمتغيرة وفق حركية الوجود،وإنّما العالم هو أبعد من ذلك كله.وعليه كان لزاما على هذه الذات الإنسانية أن تتواضع وهي تتعامل مع هذا المطلق الذي يحويها من كل ناحية.إنّه

التعامل الوجودي الهيدجري،الذي أراد من حركية العالم(الوجود)أنّها دائما تكون في استعداد تام ومتواصل، في إعطاء للذات الإنسانية كل ماله علاقة بمقامها الوجودي والمعرفي والفكري على السواء"([1]).

ولقد استلزم من هذا الاتجاه أو الزعم الفلسفي أن يبني هايدجر تصوره المعرفي على مسلمة مفادها أنّ دراسة التأويل لا تكون إلا في ظل ما تمليه العلاقة بين اللغة والوجود/العالم والإنسان؛هذه المحطات هي التي جعلت منه"لم يهتم بالميتا–لغوي إلا في إطار الدازاين؛لأنّ مشغل الكتاب الأول–على حد تعبير ميشال فوكو–هو إكساب التأويلية أساسا أنطولوجيا يقارب المعيش المتخفي والواقعي العميق.لقد تحوّلت التأويلية بذلك من تركيب ثنائي:فهم فتأويل إلى موقع،فهم فتأويل،وإذا كانت التأويلية السابقة تنطلق من تفسير النصوص وتوظف لذاك فقه اللغة؛فإنّ تأويلية هايدجر تعود إلى ما قبل تفسير النصوص بالتطرق إلى الأشياء حيث الرجوع إلى الأصل،ولا تفي اللسانيات وفقه اللغة بهذه الحاجة،بل إنّ البحث في العلاقة الحميمية البدائية بين اللغة والأشياء يستلزم نفي أي مسبق بالحفر في ماهية اللغة والأشياء معا فكانت التأويلية سجينة طرق ثنائية الذات الموضوع وتدور في مجال حركة ذهنية مغلقة هي حركة ذهاب وإياب بين الفهم والتأويل

[1]– المرجع نفسه. ص:59.

ضمن خط تواصلي واحد متكرر،وقد تم بالحفر الأنطولوجي بعث مشروع منهاجي يهز الطرق من الداخل ويفتحه بهدم قلاعه وذّاك أسسه القديمة"([1]).

لقد حاول هايدجر–تبعا لهذا الطرح– أن يعطي لقيمة الوجود في علاقته بالموجود حقهما من حيث التأويل الذي يتماشى وعالم الأشياء. بعبارة أدق"إنّ الوجود يتجلى حين نفكر فيه بصفته حضورا.إنّ الفكر الغربي اهتم بالوجود من خلال المعطى–الكائن الموجود–،في حين إنّ الوجود ليس على هذا الإطلاق،حول هذه الفكرة تظهر إسهاماته التي جعلت من الوجود الهاجس المستمر لفلسفته.إنّ الآنية أو الدازاين هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز الموجود نحو الوجود،ومن هنا نشير إلى الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود والذي كان محور كتابه–الوجود والزمن–(أي الفرق بين الوجود كدلالة للموجود ومعنى الوجود في حدّ ذاته)...يمكن القول إذن إنّ كلمة دازاين تعني في لغتها الألمانية الأصيلة الوجود أو الموجود،ولكن هايدجر يقصد بها معنى مزدوجا: الموجود العيني،الفرد الذي يكون دائما على علاقة بالوجود،

[1]– ميشال فوكو:الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، 1990م، ص:259.

وكينونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني "([1]).

هدف هايدجر أن يجعل من الوجود في علاقته بالموجود يتكلم بلغة تليق بمقام هذا التقابل بين الوجود والموجود؛هذه اللغة التي تمثل بحق الحامل المادي لهذا التقابل المعرفي الفلسفي؛لأنّ منبعه الوحيد هو الوجود–المطلق–؛الشيء الذي جعل من هايدجر نفسه يقر إقرارا واضحا وقاطعا على أنّ"اللغة هي في حقيقة أمرها بيت الوجود،ومخبأ ميلاد الإنسان"([2]).

ولعل اهتمام هايدجر بالعلاقة بين الوجود والموجود ومن ثم اللغة، جعلته فيما بعد يشير إلى حقيقة معرفية تتعلق بمفهوم الاختلاف الذي يحقق بعدا شموليا مع التأويل في ظل التقابل الموجود بين الوجود والموجود.

---

[1]– مارتن هايدجر: نداء الحقيقة،ترجمة:عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، 1977م، ص:49.

[2] - Dominique Folscheid : La philosophie Allemande de Kant à Heidegger, PUF, 1993, p :324.

بعبارة أدق إنّ فكرة التماثل من منظور هايدجر"... أو التطابق الذي ظلت العقلانية منذ زمن بعيد تكرّسها على مجموعة من السياقات على اختلاف أنواعها،إنّما هي فكرة قائمة على مبدأ الاستبداد والظلم والتسلط، على أغلى شيء بثه صاحب الرعاية المطلقة في كل ذات إنسانية دليلا ساطعا على أنّه كائن بكينونته التي لا يعلمها إلا هو.إنّه مبدأ الاختلاف الوجودي الذي يتماشى مع الفهم التأويلي التخريجي المتغيّر والمتجدّد عبر تغيّر حركيّة الواقع"([1]).

إذا إنّ علاقة الإنسان بالعالم حسب ما أشار إليه هايدجر"ليست علاقة ذات متقوقعة ومنطوية بموضوع خارج أمامها...إنّ الإنسان هو دائما وبكيفية مسبقة كائن في العالم،أي أنّه في علاقة ألفة مع العالم، وهذه العلاقة لا تنشأ بقرار منه،بل هي محدد أساسي لوجوده"([2]).

لقد كانت جل أعمال الناقد هايدجر طرح فلسفة جديدة في ما بخص العلاقة الثلاثية:العالم–الوجود–،والإنسان،واللغة؛والمحرك لهذه العلاقة بأكملها هو اللغة ولكن ليس من جهة التقعيد ومبدأ الاستعمال،

---

[1]– لزعر مختار. المرجع السابق. ص ص:60–61.

[2]– إبراهيم أحمد: هيدجر وإشكالية الفهم اللغوي للوجود. كتاب جماعي تحت عنوان اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة. منشورات الاختلاف ط1، 2010م. ص: 224.

ولكن على جهة الإطلاق مع عالم الوجود؛الشيء الذي جعل من هذه العلاقة تفرز في نهاية المطاف قلقا وجوديا معرفيا له ما له وعليه ما عليه([1]).

لعل ما كان يريده هايدجر وهو يتعامل مع الواقع اللغوي في ظل الوجود في علاقته بالموجود،أنّ العملية التأويلية لن يستقيم لها حال مفاهيمي ومنهجي إلا إذا أعطت الحق اللازم والمفروض للإنسان الذي يعد بحق المحرك الأساسي للعلاقة بين الوجود واللغة؛وهو بالضرورة ما يجعل من التأويل يساهم هو الآخر في عملية تأويلية تتماشى والواقع.

---

[1]– ينظر مارجوي جرين: هيدجر،تعريب:مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية،للدراسات والنشر،1973م، ص:25 وما بعدها

الإنسان في فلسفة الناقد الألماني هايدجر يعد كائنا يسأل في كثير من السياقات بمعنى يريد أن يحقق فعل الفهم.ولقد حدّد في كتابه المشهور:الوجود والزمن أنّ الإنسان كائن موجود في هذا العالم،وأنّ فهمه المحدود يستوجب منه استيعاب هذه الوضعية السابقة . .. ولقد انتقل هذا الناقد الألماني من الاهتمام بفكرة الوعي ومقولاته إلى الاهتمام بفكرة الوجود وقدراته،وهكذا تغيرت دلالة الفهم مع الزمن القادم؛إذ كما تروى الروايات أنّ شلاير ماخر كان معنيا بالحقيقة الداخلية،وكان دلتاي معنيا هو الآخر بفكرة الإبداع والإطار النفسي العميق المصاحب للمنهج العلمي ،ولكن مع هذا وذاك كان الفهم لدى هايدجر يعني فيما يعنيه التقاط الإنسان لممكنات الوجود،والفهم على هذه الشاكلة ليس قدرة على استشعار موقف إنسان آخر. ينظر إبراهيم أحمد: المرجع السابق. ص:217.

لكن مع هذا كله ظلت رؤية هايدجر يحدوها نوع من النقص فيما يتعلق بالمفهوم والإجراء،وهو ما جعل من جاء فيما بعده لا يوافقه في الطرح الذي قدّمه فيما يخص مفهوم التأويل في علاقته بالوجود والموجود ومن ثم اللغة؛الشيء الذي جعل من جورج غادامير (**Gadamer**)ينتقده من جهة المنهج؛مؤلفا مصنفه المشهور المنهج والحقيقة (**Vérité et Méthode**)؛هذا المصنف الذي أصبح بمثابة الحجر الأساس لدى المشتغلين في الدراسات التأويلية.

فعل التأويل بين المنهج والحقيقة:

إذا كان هايدجر الألماني قد بنى تصوره على الفهم في علاقته بالوجود والموجود في ظل ما يمليه الإطار التأويلي الهيرمنيوطيقي؛ فإنّ غادامير راح يبني تصوره على مبدأ الفهم من زاوية أخرى أطلق عليها بـ: تاريخانية الفهم التي لها القدرة الكافية في أن تتخطى كل الصعوبات المتعلقة بالإطار الأنطولوجي الذي كان يؤمن به هايدجر([1]).

ولعل القول بتاريخانية الفهم لدى غادامير ينم من الوجهة المنهجية إلى الرجوع إلى الأصول الأولى لنشأة الهيرمنيوطيقا التاريخية المهتمة بالإطار النفسي والتي دعا إليها شلاير ماخر ودلتاي من بعده؛

[1] - Gadamer, Hans- George : Vérité et méthode, Seuil, Paris, 1996, p :286.

وهو ما أدى بغادامير الإقرار أنّ هذه الإرهاصات تمثل الحجر الأساس في ما يسمى بالهيرمنيوطيقا التقليدية القائمة على الجانب التقني في عملية الفهم([1]).

ويذهب غادامير في سياق آخر إلى أنّ عملية الفهم تتعلق بتلك الممارسة اللامحدودة للفهم الجامع بين الإطار التقني والإجراء التأويلي. بعبارة أخرى"إنّنا–غادامير– نستنتج بالضرورة أنّ نظرية ما قد لا تطبّق عمليا لكن قد تفتح على الأقل إمكانية بالخصوص تحت سلطة قواعد طابعها تقني،ومن هنا يجب أن نربط فهم الذات بالممارسة اللانهائية لذلك الفهم القابل للتصحيح على الدوام"([2]).

ومن الطبيعي أن يظل غادامير وفيا صادقا في أخذه عن شيخه هايدجر في كثير من الحقائق التي لها علاقة بالتأويل؛إذ يعتقد بأنّ فعل الفهم ينبغي ألا يخرج عن الدائرة الهيرمنيوطيقا التي أسّس بنيانها الداخلي–الوجود/العالم– والخارجي–الموجود/اللغة–هايدجر،والتي جعلت من غادامير لا يحيد عنها أبدا؛إذ نلفيه يصرّح قائلا"إنّ الهيرمنيوطيقا ليست دائرة مفرطة،بالعكس إنّها دائرة تخفي وراءها إمكانية وضعية

[1] - Cf Ibid. p :127.

[2]– تروين مصطفى: التأويل والعلوم الإنسانية عند جورج هانس غادامير. كتاب جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف. ط1، 2010. ص: 101.

لمعرفة الأصل وبموجب هذه الإمكانية يمكن للتأويل أن يفرض نفسه كفضاء لما هو علمي،وبالتالي يتحرر من سيطرة الحدوس ومصطلحات المعرفة الشعبية وهذا الطابع العلمي في التأويل لا يكون إلا من خلال عالم الأشياء نفسها"([1]).

بل يبتعد هايدجر في نظر غادامير إلى أنّ مفهوم الهيرمنيوطيقا إنّما يعود إلى مفهوم الوجود،وهو المحقق لمبدأ الاكتمال لفعل التأويل في علاقته بفعل الفهم. بعبارة أخرى إنّ هايدجر"يصف حالة الاكتمال للتأويل الفهمي نفسه باعتبار أنّ التفكير الهيرمنيوطيقي عند هايدجر يمثّل دائرة لها معنى أنطولوجي،وضعي يظهر من خلالها الوصف كقاعدة واضحة،بذاتها أي بديهية لكل مؤول يعرف منذ البداية عمله أو ماذا يفعل"([2]).

من هذا المنطلق بات من الضروري أن يعتمد غادامير على تفرقة مهمة تصب في لب البحث العلمي والمتعلقة بتحديده لمفهوم المنهج؛إذ يرى بأنّ المؤوّل عليه قبل اقتحام عالم النص أن يكون صارما بعيدا عما تمليه الذاتية من ميولات لا تتماشى والموضوعية العلمية الصارمة.

---

[1]– المرجع نفسه. ص:102.

[2]– المرجع نفسه. ص:102.

يقول غادامير في هذا السياق بالذات ما بيانُه"... وحتى تتحقق هذه الأخلاقية للهيرمنيوطيقا يجب أن تكون النظرة الموجهة للشيء نفسه صارمة على مختلف الجوانب والجهات،باعتبار أنّ المؤول طعم صائغ لحدوثه،وكل من يريد أن يفهم نصا ما،يجب أولا أن يكون صارما مع ذاته عندما يبدأ وهم المعنى الأول للنص،لهذا يجب على كل مؤوّل أن لا يرسم منذ البداية خطا واضحا للنص من خلال المعنى الأول،بل يجب أن ينتظر وبخطوات متأنية المعنى الذي لم يتحدد بعد في الأفق ومن هنا يبدأ التقدم في ولوج المؤوّل إلى المعنى الذي يمثل فهما لكل ما هو معطى"([1]).

ولكي يكون لفعل الفهم مصداقية معرفية في الدائرة التأويلية يرى غادامير أنّه لا يجب أن نضع الثقة الكاملة فيما نقرأه أن نسمعه لأن ذلك سيجني على عملية الفهم ومن ثم تحقيق جانب تأويلي تخريجي لما يقوم عليه النص من حقائق معرفية،وعليه لتفادي مثل هذا النوع من الفهم غير المنهجي يذهب غادامير فيما معناه بأنّه"لا يجب أن نأخذ بشكل عام كل ما يعطى لنا في النص بل يجب أن نحدث قطيعة بين جملة أفكارنا وما ننتظره حقيقة من هذا النص،فبالعكس إنّ كل ما يقوله

[1]– المرجع نفسه. ص:103.

لنا شخص ما من خلال الحوار أو من خلال رسالة ما أو من خلال كتاب ما أو شيء آخر؛فهو يعبر رأيه وليس عن رأينا،وبالتالي قد أشاطره الرأي وقد أختلف معه بالضرورة لكن هذا ليس شرطا لتسهيل الفهم، بل بالعكس يصعب أكثر من هذه المهمة باعتبار أنّ آرائي المسبقة التي تحدد فهمي قد تصبح من خلال هذا الفهم الأول غير مدركة وغير مهمة،وهكذا يحدث سوء الفهم،يمكن أن يصبح مستقبلا دافعا لفهم أكثر عمقا،لكن شريطة أن ندرك حقيقة هذه الحالة ونعمل بجهد للقضاء على سوء الفهم ونؤمن النص منه"([1]).

ثم إنّ عملية الفهم أو فعل على حد تعبير الفعل الترجمي الفهم لن يتحقق بين الباث والمتلقي إلا إذا كان ينطلق من مبدأ نسبي،ومن ثم يتحقق مبدأ الانفتاح؛هذا المبدأ هو الذي يجسّد معالم الفهم على مستوى الفرد المتلقي أم على مستوى الآخرين([2]).

غير أنّ هذا الانفتاح قد انجر في سبيله اتجاها آخر يقوم أساسا على الأحكام المسبقة؛هذه الأحكام جعل من كثير من الباحثين ينظرون إليها بمنظار سلبي على أساس أنّها تخل من شرعية المعرفة،وهي رؤية

---

[1]– المرجع نفسه. ص:107.

[2] - Cf Gadamer, Hans- George : Vérité et méthode. P : 289.

لم يؤمن بها غادامير بحكم أنّها تعطي لفعل الفهم بعدا آخر،على أساس أنّ الأحكام المسبقة تساهم هي بدورها في المجال المعرفي مفهوما ومنهجا([1]).

لكن لسائل أن يسأل في شأن الأحكام المسبقة أيّ مرجع معرفي وإجرائي ترتكز عليه؟يجيب غادامير عن هذا التساؤل قائلا"إنّ الأساس في الأحكام المسبقة لا يخرج عن سبيلين اثنين:أحدهما أحكام مسبقة لها الصدارة أو السلطة،والثاني سريعة النفوذ لكنها لا تؤتي أكلها،وعليه إذا كان فلاسفة الأنوار قد عدّوا أنّ مثل هذه الأحكام المسبقة مرادفة لمبدأ الخطأ،بحكم أنّهم لم يجدوا منهجا قويما يقف مرصادا أمام هذا النوع من الخطأ،وبوجود ديكارت وباكتشافه لفكرة المنهج استطاع هذا الأخير أن يواجه مثل هذه الأحكام المسبقة، ولاسيّما سريعة النفوذ التي لربّما تجعل عقلنا يظل عاجزا في اكتساب المعرفة"([2]).

إنّ المسكوت عنه في هذا الرد المنهجي المشار من قبل غادامير يحملنا إلى القول بأنّ غادامير يحاول أن يحقق نوعا من التقاطع المفاهيمي والمنهجي بين فعل التأويل مع فعل الفهم شريطة أن هذا التقاطع مرتبطا مع الإنسان؛وهو تصور نعتقد بقوة أنّه تصور مأخوذ من

[1] - Cf Ibid. p :298.
[2] - Obcit. P :298.

هايدجر حين كان يتحدث عن العلاقة الثلاثية القائمة بين اللغة والوجود والموجود.ودليلنا على ذلك ما صرّح به غادامير بنفسه حين قال:"إنّ الدراسات التي سنقرأها هنا تعالج مشكلة التأويل؛ ذلك أنّ ظاهرة الفهم، ومن ثمّ تأويل ما فهم تأويلا صحيحا، لا يشكل مشكلا متميّزا يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط؛فالفهم وتأويل النصوص ليسا حكرا على العلم ولكنّهما يتعلقان أساسا بالتجربة الشاملة التي يكونّها الإنسان عن العالم، ومن ثمّ فإنّ ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية"([1]).

هذه اللفتة التي يشير إليها غادامير ستمكنه بحق لأن يتناول قضية خطيرة باتت من اللوازم على الدراسات التأويلية الأخذ بها والعمل وفقها.إنّها قضية التفرقة بين المنهج والحقيقة؛في الوقت الذي نجده يركز اهتمامه على المنهج نظرا لخطورته المتميزة في العلوم الإنسانية بخاصّة"إنّ الحقيقة ربّما في سياقات تراوغ المنهج؛ ذلك أنّ المنهج هو تلك الصيغة العلمية للتعرّف التي لها مكاسب،لا يمكن بحال من الأحوال النزاع في أمرها وشأنها.على الرّغم من أنّ كل صيغة لها

[1]-Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricoeur, Ed Seuil, 1976, (introduction), P: 20.

نقلا عن د/مختار لزعر. التأويلية. المرجع السابق. ص ص:65-66.

خسائرها(...)إنّ صيغة المنهج العلمي هي حركيّة الذات التي تسيطر على الموضوع"([1]).

ويذهب غادامير في سياق آخر إلى أنّ دراسة التأويل ومن ثم تحقيق تجسيد فعل الفهم لا يتحقق إلا بالرجوع إلى الدراسات أو العلوم المعرفية قصد استقاء منها المناهج،ولكن ينبغي زيادة على ذلك العودة إلى جل العلوم لكي يُستفيد منها فعل التأويل في علاقته بفعل الفهم؛ وهذا ما جعل من غادامير يؤكد تأكيدا مباشرا على:«أنّه إذا ما أردنا أن نموقع عملنا داخل المنظومة الفلسفية لعصرنا؛فإنّه ينبغي أن ننطلق من أنّنا حاولنا أن نقدّم إسهاما يكون بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة والعلوم، ومن ثمّ مواصلة العمل المثمر في ذلك المجال الواسع الذي هو مجال التجربة العلمية، هذا دون أن ننسى تساؤلات هايدجر الجذرية التي أفادتنا أيّما إفادة»([2]).

---

[1]- Hans Georg Gadamer: Ibid. PP: 18-19.

نقى عن التأويلية. المرجع نفسه. ص:65.

[2]–Hans Georg Gadamer: L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon, Ed Aubier–Montaingne, Paris, 1982, P: 90.

والحديث عن علاقة فعل التأويل بفعل الفهم يجر غادامير إلى الحديث عن علاقة فعل الفهم بفعل اللغة([1])؛إذ يرى بأنّ العوائق التي تصب الباحث أو المتلقي مهما كان نوعه في الجانب اللغوي مردّها الأساسي هو العائق القائم في فعل الفهم،وهذا الأخير في فعل التأويل؛فكل تأويل هو في أمس الحاجة إلى فعل الفهم المرتبط بفعل اللغة([2]).

إنّ الفعل التأويلي الذي ظل يؤمن به غادامير طيلة وجوده هو ما لازم شرط التغير القائم في المجالات المعرفية المصاحبة لواقع العصر بكل ملابساته([3]).

---

[1]– من باب أولى أن ننبه إلى استخدامنا لهذا النوع من الإطلاق في شأن فعل الفهم مع فعل التاويل وبالتالي فعل اللغة إنّما مرده إلى الفعل ترجمي الذي نؤمن به والذي نحاول بالقدر المستطاع أن نقيم في ضوئه بعدا تقاطعيا مع تصور الرازي وريكور في سياقه الذي سيكون مجسدا في الفصل الأخير،لذا إذا ما تكرر هذا النوع من الاستعمال في مثل هذه السياقات فالمقصود منه هو الفعل الترجمي الحركي الذي يؤمن بمبدأ الانفتاح في التصور والمنهج والوظيفة.

[2]-Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Ibid. P: 235.

ينظر التأويلية . المرجع السابق بشيء من التصرف.

[3]– ينظر مصطفى ناصف.: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي. جدّة. ط1، 2000م ص:122–123. نقلا عن التأويلية. المرجع السابق. ص ص:68–69.

واللافت للانتباه أنّ غادامير وهو يؤكد على ضرورة فعل التأويل المطبّق من قبل المؤوّل؛فإنّه يوصي فيما يوصي إليه في كتابه–الحقيقة والمنهج–بأنّ المؤوّل ينبغي أن يلتزم في العملية التأويلية بالضابط التاريخي والضابط الذي يجده في واقع النص؛هذان الضابطان هما اللذان يؤهلان المؤوّل لأن يحقق في هذه العملية التأويلية ما يسمى بـ:فعل السؤال مع فعل الجواب؛هما إذاَ ركيزتان أساسيتان في شرعية الإطار التأويلي في علاقته بفعل الفهم لدى غادمير([1]).

لا يبرح غادامير في جل تحليلاته التي يقيمها على النصوص وبخاصة المقدسة أن يبتعد عن الجانب الإيجابي للأحكام المسبقة في علاقتها بفعل الفهم والتأويل معا؛على أساس أنّ"...العقل تكوّن من خلال هذه الأحكام المسبقة(**Les préjugés**)أكثر من أحكام ذاتها،وتحقيق هذا الوعي التاريخي يكون من خلال خصوصية وغنى هذه الأحكام والتقاليد(**La tradition**)في نفس الوقت وذلك في عملية الفهم بإعطاء وسائل اختيار العودة التفكيرية حول العمل التاريخي الذي يكوننا؛فالأحكام المسبقة هي الآفاق الأكثر إنتاجا والعمل التاريخي يمثل ربحا فكريا جوهريا وأساسا من أجل البحث العالمي،الكوني والشمولي

[1] -Cf. Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Ibid. P: 219.
نقلا عن التأويلية. المرجع نفسه. ص:69.

لفكرة الفهم (**Compréhension**) التي تحدد النهاية(**La finitude**) ...فالفهم يأتي من خلال فكرة الحوار مع الآخر (**L'autre**) والتقليد،ونستطيع هكذا فهم الوجود من خلال اللغة الواقعية مجالا تقريبيا للتأويل...فهذا التأويل ليس نسباويا أي لا ينتمي لا للنزعة النسبية (**Relativisme**) ولا للتاريخانية (**Historicisme**)فعائق النزعة النسبية أنّها لا ترى المعنى إلا على أساس الحقيقة المطلقة بحيث وضع كل من هايدجر وغادامير حدا لهذه الأصول الميتافيزيقية محررين العقل من الحقيقة التي يلهمها العقل الإنساني وحده؛فالعمل الجبار الذي قام به غادامير هو إخراج الفلسفة من الفضاءات المغلقة للنزعة التاريخانية الهيغلية،وذلك من خلال التأويل"([1]).

أبعد من ذلك أنّنا نجد تقاربا معرفيا بين شخصية غادامير وهرسل في اعتماد كل منهما على المنهج الذي ينبغي أن يسير مع فعل الفهم؛ وهو ما جعله–غادامير–يثني على هرسل في هذا النوع من التصور، يقول في هذا الشأن"إنّ الفهم يمثل طابعا وخاصية ظواهرية أصيلة للحياة الإنسانية نفسها،التي تسعى إلى تحقيق مسافة من الحرية تجاه الذات؛هذه الذات التي تمثل بنية أساسية للحياة الإنسانية،ترتكز عليها مهمة الفهم وإنّ هذه المهمة كذلك هي تفكير طواهري جذري يكشف عن

[1]– تروين مصطفى: التأويل والعلوم الإنسانية عند غادامير. المرجع السابق. ص:119.

طبيعة هذه البنية من خلال التحليل المتعالي، الذي يصل في نهاية الأمر إلى جعل التعالي خلاصة نهائية تتجاوز عالم الموجودات عن طريق مهارة نظرية،تتمثل قبل كل شيء في حسن القراءة من أجل حسن التأويل"([1]).

بل أبعد من ذلك أنّ الراجع أو العائد إلى الأصل الإبتيمولوجي لكلمة الفهم في اللغة الألمانية يجده يعكس دلالة لها علاقة بالمهارة العملية([2])،وعليه يكون"معناها لا يعرف القراءة وبمعنى آخر لا يملك القدرة على ذلك،لكن هذا المعنى يختلف عن الفهم في معناه النظري والمعرفي؛فإذا حاولنا النظر من قريب نجد أنّ هناك نقاطا مشتركة بين كلا الاتجاهين فيما يخص مسألة المعنى؛لأنّنا سواء تعلق الأمر بالجانب العملي أو النظري فإنّنا أمام مسألة معرفية،إنّنا نريد أن نعرف وأن نفهم شيئا ما فحتى الذي يريد فهم نص ما وقانون ما فإنّه يبذل جهدا وباكتمال هذه العملية المتمثلة في الفهم فإنّه سيتحصل على حرية

---

[1]- المرجع نفسه. ص:124-125.

[2]- لا ينبغي أن يبتعد ذهن المتلقي عند سماعه لهذا الإطلاق-المهارة العملية-إلى ما يقتضيه حقل التعليمية،بحكم أنّه عبارة عن مهارات عملية في الفعل التعليمي، بل المعنى من المهارات ما يمتاز بها الفعل التأويلي وهو يقتحم عالم السياقات المعرفية التي تختلف باختلاف مستعمليها،وما الاستعمال الذي نحن بصدد الحديث عنه لدليل على هذا الطرح الذي نقدمه. وهو الاستعمال الفلسفي.

فكرية جديدة...وهو ما جعل من غادامير يصرح بأنّ ظواهرية هرسل فتحت إمكانية شمولية للتأويل ومن أجل رؤية وتحديد وإدراك العلاقات واستخلاص النتائج،هذه الإمكانية التي تشكل بالتحديد مجالا معرفيا لفهم النصوص،وكلما كانت هذه الإمكانية مبنية على عقلانية الغايات،فإنّها ستؤسس لمعايير من خلالها تتأكد وتتوضح حياة النصوص"([1]).

ما يمكن قوله فيما جاء به غادامير في ظل كتابه–الحقيقة والمنهج– بأنّ"الفهم أو التأويل كما يعبّر عنه غادامير،في النهاية،لا ينحصر في التراث الفني للشعوب وفي تراثها التاريخي،إنّما يرتبط بشمولية الحياة والتجربة الإنسانية،نتوصل بهذا–على حد غادامير–إلى التوفيق بين تجربة العلم وتجربة حياتنا الإنسانية عموما.لقد انتقد غادامير بشدة تقسيم عمليات التعلم والفهم إلى عناوين وتصنيفات ومجالات منفصلة وجامدة،الأمر الذي يجعلنا نخسر الحس الكلي والمجمل بالحياة،ومعه أصبحت الهيرمنيوطيقا غير أكاديمية،بحيث صارت تمثل مقاربة جديدة في أسلوب الفهم،تفضل أن تدع الأسئلة معلقة في الهواء،وتقاوم كل الحلول والأجوبة السهلة"([2]).

---

[1]– نفسه. ص:125.

[2]– عباس الشارف: غادامير هيرمنيوطيقا العمل الفني وأزمة الإستيطيقا. نحو إعادة تأسيس الوعي الجمالي في الفكر الغربي. كتاب جماعي تحت عنوان. التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف. ص:172.

تعقيب وتوجيه:

إنّ ما يقتضيه الطابع العلمي الموضوعي في مثل هذه الحقائق التي حاولنا تناولها وفق ما يستدعيه مقام الدراسة،هو محاولة إقامة شيء من التقاطع المنهجي والمفاهيمي فيما يتعلق بمفهوم الهيرمنيوطيقا الذي كان في جل الاستعمالات والوظائف يترأس مفهوم–التأويل–في كثير من المقامات.

وقولنا بالتأويلية المكافئ الترجمي للمصطلح الغربي الهرمنيوطيقا؛فإنّنا نحاول بما تيسّر لنا جمعه من مادة معرفية أن نعطي الإطار العام الذي دار فيه مصطلح الهيرمنيوطيقا وهو يتلون من حيث المفهوم والإجراء من نظرية إلى أخرى،لنعطي في نهاية المطاف المعادل المعرفي والمنهجي القائم في الموروث اللساني العربي الذي يؤمن في عملية الإطلاق ومن ثم الوظيفة بمرجع واحد وهو:الوحي القرآني،وهو من ثمة يختلف عما يرتكز عليه التصور الغربي في مجالاته الفلسفية.

إنّ أدنى تأمل في المحصلة المعرفية والفلسفية المتعلقة بمفهوم الهيرمنيوطيقا من خلال ما أشار إليها الرواد الغربيون،يجعل الباحث

المتخصص في مثل هذه القضايا يتوقف عند كثير من الحقائق المنهجية التي من أهمها أثرا ما يأتي:

1. التأويل هو فنّ الفهم،وهو يرتبط ارتباطا وثيقا بنظرية القراءة؛ولما كانت القراءة لا تؤمن بأحادية التصور سواء في المفهوم أم المناهج، استلزم من القراءة أن يكون لها فعل هو الفعل نفسه الموجود في التأويل؛فكان كل من فعل القراءة وفعل التأويل يحتويان على بعد شمولي له ما له وعليه ما عليه؛لأنّه بكل بساطة هو من تصور بشري ليس غير.
2. لا حياة للإطار التأويلي بمعزل عن النص؛في الوقت الذي يقرّ فيه التصور الغربي أنّ البذور الأولى لنشأة الإطار التأويلي إنّما كانت من خلال دراسة القدامى لنصوص الكتاب المقدس،ولكن مع ذلك كله لم يتقيد هذا الإطار بنص معين بل ظل يتعامل مع كثير من النصوص التي كتبها كتبة الكتاب المقدس.
3. إنّ التأويل يرتبط ارتباطا وثيقا بالإطار النفسي/اللغوي في علاقته بروح العصر كما ذهب إلى ذلك شلاير ماخر في نظريته التي أشرنا إليها سابقا؛الشيء الذي جعل منه يبني تصوره الثلاثي على العملية الهيرمنيوطيقا/التأويلية وهو ما جعل من فعل التأويل يتوقف شيئا فشيئا عند فعل الفهم الذي لم يخرج عن إطاره النفسي/اللغوي، وأضحت هذه الرؤية بمثابة الحجر الأساس للدرس الهيرمنيوطيقي/

التأويلي لكل من يريد أن يتناول هذا المفهوم أن يعود إلى هذه الحقيقة المعرفية والإجرائية التي تنبه إليها شلاير ماخر.

4. لم يبرح التأويل بعدها أن يظل ملتزما بهذه الرؤية لشلاير ماخر،بل غدا بدوره يضيف إليها شيئا آخر لم يتنبه إليه هذا المنظر الأخير، وهي موقع العلوم الإنسانية من الدرس التأويلي، بحكم أنّ كثيرا من الدراسات التأويلية تركز اهتمامها إلى كل ما له علاقة بالعلوم الطبيعية محاولة إسقاط مثل هذه الأحكام على العلوم الإنسانية ؛ االشيء الذي جعل من دلتاي ينفرد هو الآخر بتخريجة لها وزنها المعرفي والفكري والتي لم تخرج أساسا على إشكالية الإطار المنهجي للعلوم الروحية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر..

5. إنّ فعل التأويل لا ينبغي أن يخرج عما سمي بفعل الظاهراتي أي (**Phénoménologie**)؛هذا المفهوم الذي يركز أساسا على دراسة ماهية الشيء محاولا الوصول إلى لب أو جوهر الظاهرة،مرتكزا في ذلك على مفهوم القصدية(**Intentionnalité**)الذي يحاول بالقدر المستطاع البحث عن فعل القصد الكائن في طيات أيّ ظاهرة يريد التعامل معها المؤوّل،وهو ما أدى بهرسل أن يتوقف عند مفهوم الأنا واللاأنا بما يلازم ذلك من معان فعل الشعور وغيرها مما بيناه في سياقه سابقا.

6. يأتي بعدا هذا التصور الهرسلي القائم على الفعل القصدوي/التأويلي ما أسماه هايدجر الألماني بالفعل اللغوي الذي له علاقة بالوجود والموجود،في ما سمّاه بمفهوم .:الدازاين(**Desein**)؛هذا المبدأ الذي حاول هايدجر أن يجعل منه دليلا قاطعا على شرعية الفهم التأويلي الذي لا يخرج عن:العالم(الوجود)،والموجود(الإنسان)ثم اللغة.هذا التصور في نظره هو الذي جعل من فعل التأويل يحقق نوعا من التقاطع المفاهيمي مع طبيعة الفهم لكن من زاوية وجودية لا تتعداه.
7. ليجيء في نهاية المطاف صاحب كتاب–الحقيقة والمنهج–غادامير متوقفا عند الفرق الجوهري بين المنهج،**و**الحقيقة؛هذه –**الواو**– الموجودة في طيات العنوان قد ظن فيها كثير من الباحثين،أنّها تفيد الجمع أو الربط أو المشاركة، لكن الأمر ليس كذلك؛إذ الراجع إلى الكتاب يدرك بأنّ غادامير أراد نية الفصل وليس الجمع،وهو تأكيد منه على أنّ العلوم الإنسانية قد ارتكبت خطأ فادحا حين غدت تعتمد على المناهج معتبرة ذلك هو المقصد الوحيد في معرفة حقيقة الأشياء ملغية من حسبانها بأنّ المنهج شيء آخر غير الذي تعارف عليه المهتمون في المجال الدراسي.

هو اختصار وجيه دار فيه أفق الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية في شأن مفهوم التأويل الهريمنيوطيقي،مسقطين ذلك

على كثير من الظواهر على اختلاف أشكالها؛وهو ما حملنا أن نطرح بعضا من الأسئلة وهي:

- هل هذا المفهوم الهيرمنيوطيقي الذي أخذ شرعيته في ظل نصوص الكتاب المقدس له ما يقابله من حيث التحديد والإطلاق في التراث العربي؟
- هل يمكن اعتبار أنّ الإجراء الهيرمنيوطيقي هو إجراء ينسجم مع كل النصوص التي يمكن أن يتعامل معها،أم هناك حد معين لهذا المفهوم؟
- هل الأحكام المعرفية والأبعاد المنهجية التي انفرد بها كل منظر غربي لها ما يبررها عند القدامى من المفسرين واللغويين والفلاسفة وغيرهم؟

للإجابة عن هذه الأسئلة في إطارها العام لا التفصيل،يستدعي السياق التركيز على الموروث العربي فيما ورد فيه من مفاهيم من مثل: الفهم،والتفسير،وبعدها التأويل؛هذا الأخير الذي يحط رحاله على واقع النصوص التي تحمل شرعيته أو بالأحرى مصداقيته.ولا مانع من أن نستدل على مثل هذه الحقيقة على بعض من النماذج من المدونة العربية الإسلامية دون أن نراعي الإطار الأنكروني التزامني لأنّ سياق المقام لا يستدعي ذلك.

ولكي نعطي للإطار المفاهيمي المتعلق بالتأويل،يكفي أن نعود إلى المدونة القائمة على شرط التحديد،ثم بعدها نقيم الإطار الإجرائي الذي يحقق نوعا ما تقاطعا مع ما أشار إليه الغرب.

التأويل لغة:

1- يشير ابن فارس في معجمه إلى كلمة(التأويل)على أنها مأخوذة من الأول-بسكون الواو-وهو معنى الرجوع.يقول:«التأويل مأخوذ من (الأول،وأول)أصلان هما لابتداء الأمر،انتهاؤه؛فمن استعماله على سبيل الابتداء قولك: الأوّل:وهو الشيء.ومؤنثه أولى وجمعه أوائل. ومن استعماله في انتهاء الأمر. والأيّل وهو الذكر من الوعول،وسمّي أيّلا لأنه يؤول إلى الجبل، وينتهي إليه ليتحصن به. وهو مشتق من صيغة التفضيل، وفعله الماضي رباعي وهو الأوّل، تقول:أوّل يؤوّل تأويلا. وقولهم:آل بمعنى رجع، ولهذا قالوا:أوّل الحكم إلى أهله أي أرجعه ورُدّه إلى أهله، والإيالة هي السياسة؛لأن الرعية تُرجع الأمور وتعيدها وتردّها إلى راعيها. وقولهم:آل الحاكم رعيّته إذا أحسن لسياستها. وآل الرجل: أهل بيته. وسمّوا بذلك لأن مرجعهم ومآلهم في الانتهاء إليه، كما أنّ مرجعه ومآله إليهم لأنهم ابتداؤه.ومن هذا المنطلق الأول بمعنى

الانتهاء والمرجع، قولهم تأويل الكلام وهو عاقبته، وما يؤول وينتهي إليه»([1]).

2- وهذا الراغب الأصفهاني يشير إلى معنى(التأويل)التي لا تخرج عن معنى الرجوع إلى الأصل والعاقبة.يقول في هذا المقام ما نصّه:«الأول السياسة التي تراعي مآلها،وتلاحظ نهايتها»([2]).

3- وهذا ابن منظور لا يبتعد في معجمه عن هذا المعنى الذي أشار إليه الراغب؛ حيث يقول ما بيانه:«الأول:الرجوع،وآل الشيء يؤول مآلا:إذا رجع وعاد. وأوّل الكلام وتأوّله: إذا دبّره وقدّره وفسّره.يقال:ألت الشيء إذا جمعته وأصلحته؛ فكأنّ التأويل هو جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، والتأويل يطلق على معنى المرجع والمصير مأخوذ من آل إلى كذا إذا صار إليه»([3]).

بين الأول والوأل:

فكما لاحظنا منذ قليل أنّ ثمة تقارب بين(السّفر والفسر) من حيث الدلالة التي يحملها كل منهما تجاه الآخر؛ فكذلكم الحال بالنسبة للأول

---

[1]- ابن فارس: مقاييس اللغة. 158/1، 159،160،161.

[2]- الراغب الأصفهاني. نفسه.

[3]- ابن منظور: لسان العرب. 32/11....38.

والوأل؛إذ إنّ الأول يُطلق–كما رأينا– على معنى الرجوع والانتهاء إلى الغاية فكذلك الوأل يطلق بمعنى المرجع والمنجى والملجأ،هو ما أشار إليه ابن فارس؛على أساس أنّ الوأل كلمة تدل على تجمع والتجاء([1])،مستدلا على ذلك بقوله تعالى:{وربّك الغفور ذو الرحمة، لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب،بل لهم موعد لن يجدول من دونه موئلا}([2])أي عندما يحين موعد عذاب الله للكفار،فسيقع بهم لا محالة،ولن يجدوا موئل يئلون إليه،ولا ملجأ يلجئون إليه، ولا مرجعا يرجعون إليه.

ويقول السمين الحلبي في كتابه(عمدة الحفاظ)عن معنى الموئل ما نصه:« قيل هو المرجع.وقال الفرّاء:الموئل: المنجي.يقال:وأل زيد من العدوّ إذا نجا منه. وقيل: هو الملجأ. يقال:وأل فلان إلى فلان:إذا لجأ إليه.»([3]).وعليه فإنّ بين اللفظتين من المعنى ما يجعلهما متقاربتين؛إذ الأول يدل على الرجوع إلى الأصل والانتهاء إليه، والثاني(الوأل)هو الرجوع أيضا إلى الملجأ والنجاة إليه والاحتماء به.

---

[1]– ينظر في هذا الصدد: ابن فارس: مقاييس اللغة 79/6.

[2]– سورة الكهف الآية 58.

[3]– السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق: محمد التونجي. طبعة عالم الكتب. بيروت. 318/4.

التفسير في الاصطلاح:

لا ضير من الاقتصار في شأن تحديد مفهوم التفسير من الوجهة الاصطلاحية عند الإمام السيوطي **(ت911هـ)** في كتابه (الإتقان) الذي استطاع أن يجمع أهم التحديدات الجامعة المانعة،ولعل من أهمها أثرا ما يأتي:

التفسير هو علم نزول الآيات،وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ومكيّها ومدنيّها،ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيّدها،ومجملها ومفسّرها، وحلالها وحرامها،ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها.

وقال الزركشي**(ت794هـ)**:التفسير:علم يُفهم به كتاب الله تعالى، المنزّل على نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام،وبيان معانيه،واستخراج أحكامه وحكمه. واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف،وعلم البيان،وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ([1]).

[1]– ينظر في هذا المقام بالتفصيل. السيوطي: الإتقان. المصدر السابق. 1191/5وما بعدها بتصرف.

ربّما يتبادر إلى ذهن المتلقي(صاحب العقل) أنّ هذه التعاريف قد تجعل من مفهوم (التفسير)وهو يسير مع النص القرآني يأخذ حدّا غير محدود ومنضبط، سواء ما تعلق برؤية علماءنا الأقدمين أم المحدثين.فهذا الإمام أبو البقاء الكفوي نجده يتتبع هذه التعارف وغيرها التي أوردها السيوطي مختارا تعريفا واحدا كان يراه الأنسب لتحديد مفهوم التفسير وهو تعريف أبي حيان للتفسير الذي قال فيه: هو علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن،ومدلولاتها،وأحكامها الإفرادية،ومعانيها التركيبية([1]).

على أنّنا نلفي انتباها ملحوظا أنّ محمد حسين الذهبي يشير إلى تخريجات أخرى في مفهوم التفسير تزيد عما أشار إليه صاحب الإتقان؛حيث يقول:«وعرّفه بعضهم:بأنه علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد،من حيث دلالته على مراد الله تعالى،بقدر الطاقة البشرية»([2]). وغيرها كثر...

---

[1]– أبو البقاء الكفوي: الكليات. المرجع السابق. ص: 260.

[2]– د/ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. 15/1.

التأويل في الاصطلاح:

يقول أبو منصور الماتريدي(ت **333هـ**)ما نصه:«التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»([1]).

ويقول ابن حزم الأندلسي(ت **456هـ**)الظاهري في ما يخص مفهوم التأويل ما بيانه: «التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره،وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر؛فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق،وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»([2]).

أما الإمام الغزالي(**ت505هـ**) فيقول في شأن التأويل مبينا حدوده ومعانيه ما نصه:«التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل،يصير به

---

[1]– أورده صاحب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي. 173/2. كما أورده طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. تحقيق: كامل بكري وآخرين, القاهرة.ص:64.

[2]– أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام. ط2. القاهرة.1345هـ. 42/1.

أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»([1]).

ونجد الآمدي(**ت631هـ**) يأخذ مسارا آخر في تحديده لمفهوم التأويل لا يخرج عما أشار إليه الغزالي من ذي قبل.يقول:«والحق في ذلك أن يقال:أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان:فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له.وأما التأويل المقبول الصحيح فهو:حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده»([2]).

وهذا ابن قدامة المقدسي(ت **620هـ**) يتفق إلى حدّ ما مع ما أشار إليه الغزالي؛إذ يقول:«التأويل:صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من

---

[1]– أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول.القاهرة. 1322هـ. 387/1.

[2]– الآمدي:الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.1383هـ. 49/3. هذا ومن ينظر بعين فاحصة في ما أشار إليه ابن الحاجب(ت646هـ) في كتابه مختصر المنتهى يجده لا يخرج عما أشار إليه الآمدي حيث يقول في معنى التأويل ما بيانه:«هو حما الظاهر على المحتمل المرجوح،وإن أردت الصحيح زدت: بدليل يصيره راجحا» ينظر في هذا الصدد: مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية السعد التفتزاني وحاشية المحقق السيد الشريف الجرجاني.المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.مصر المحمية.1316هـ.168/2.

المعنى الذي دل عليه الظاهر»([1]) وغيرها من التعاريف التي لا تحصى ولا تعد....

لكن وبناء على ما يقتضيه الإطار التقابلي بين الاتجاه الهريمنيوطيقي الغربي والتأويلي العربي،نقول بأنّ:

- التفسير في المدونة العربية يقوم أساسا على مبدأ الرواية؛إذ المفسّر وهو يقوم بعملية تفسيرية للخطاب القرآني إنّما يعتمد فيما يعتمد عليه على مبدأ الشروح التي تستدعي نصوصا أخرى أو أحكاما أخرى لتبيان معنى آي القرآن الكريم،وهذا المبدأ هو المبدأ الأساسي في التفسير إذ لا يجوز له أن يخرج عن الإطار الظاهري للنص،وهذه العملية تقترب إلى حد بعيد مع العملية الشرحية المعتمدة لدى شراح الكتاب المقدس.
- إنّ التفسير/التأويل المرتبط بالإطار النفسي/اللغوي في علاقته بعالم أو روح العصر على حد تعبير شلاير ماخر،نجد ما يبرر هذا الزعم المعرفي في الموروث اللساني العربي وبالضابط عند صاحب كتاب– النفس–للعالم ابن سينا؛حيث غدا يبين الإطار المعرفي والمنهجي

[1]– ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر. ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران.مكتبة المعارف الرياض. ط2. 1990م.30/2.وما بعدها.

لعلاقة بعد مفهوم اللغة بعالم النفس،مبينا الحدود الإجرائية التي يمكن أن يلعبها أو يقوم بها الإطار التأويلي.

- إنّ ما أشار إليه هايدجر الألماني في العلاقة الثلاثية القائم على: الوجود/العالم،والموجود/الإنسان،واللغة في ارتباطها بالإطار التأويلي،أيضا له ما يبرره من حيث التحديد والوظيفة عند المتصوفة (**Soufisme**)وبالضبط عند محي الدين ابن عربي؛هذا الذي راح يفرد سياقا معرفيا وفلسفيا وفكريا حول علاقة اللغة بعالم الوجود،وهو يشير ضمنيا إلى أنّ اللغة لا يمكن أبتة أن تنفصل عن عاملها الإطلاقي الذي وجدت فيه؛الأمر الذي جعل من ابن عربي يعقد علاقة تأويلية/تخريجية بين عالم الإنسان وعالم اللغة ثم عالم الوجود.
- إنّ شرعية البعد الهيرمنيوطيقا(**Herméneutique**)لا ينبغي أن يُنظر إليه بمنظار الاستقلالية التي تأبى أن تحقق تقاطعا فكريا وفلسفيا مع غيرها؛بحجة أنّ هذا المفهوم هو مفهوم غربي يبتعد جملة وتفصيلا عما ورد في واقع الوحي القرآني.هذا الزعم غير المبرر في اعتقدنا لا نستطيع أن نقبله ولا أن نؤمن به في المجال العلمي؛على أساس أنّنا حاولنا بالقدر المتيسّر أن نعود إلى المنبع الفلسفي الذي نشأ فيه مفهوم الهيرمنيوطيقا–الكتاب المقدس– معتقدين أنّ مثل تلك التحديدات المشار إليها من قبل الرواد الغربيين،هي في أساسها العام

تقترب مع ما أشار إليه القدامى الأوائل.وعليه يمكن القول إنّ صاحب التفسير الكبير الفخر الدين الرازي قد أشار إلى كثير من الحقائق المعرفية والمنهجية المتعلقة بالبعد التفسيري التأويلي الذي يحقق بعدا انسجاميا مع كثير من الرواد الغربيين وبخاصة مع المنظر الغربي بول ريكور(**Paul Ricœur**)،وذلك في جل مصنفاته التي اشتهر بها وتحديدا القضايا التأويلية والتفسيرية التي تناولها بالبحث والتنقيب،ناهيك عن المنظر الإيطالي إمرتو إيكو(**U Eco**)؛ هذا الذي تحدث عن التأويل والدليل والعلامة وغيرها مما سنحاول تبيانه ببعض من الأدلة في غضون هذه الرسالة.

إنّ الشخصية العلمية التي جعلناها نموذجا لهذا الطرح العلمي يستوجب منا السياق العلمي المنهجي أن نعطي الآن الكلمة لشخصية الفخر الدين الرازي لا لأن تتحدث هي عن نفسها،ولكن ليتحدث التاريخ الأصيل عنها مبينا أهم ما امتازت به من زاد معرفي وبالتحديد المجال المتعلق بالتأويل/التفسير،لنعطي بعدها لشرط العلائق يخرّج ويستنبط تبعا لما تقتضيه طبيعة الإشكالية ليس إلا.

الفصل الثاني:

الفخر الدين الرازي:

الشخصية العلمية الفلسفية

الفخر الدين الرازي؛النشأة؛التطور؛الاستقلال:

هو فخر الدين الرازي العلامة أبو عبد الله محمد بن عمر حسين القرشي الطبرستاني الأصل الشافعي المذهب؛المفسّر المتكلم صاحب التصانيف الضخمة،ولد سنة أربع وأربعين وخمسة مئة(**544هـ**) ، مشتغلا على والده الإمام العلامة ضياء الدين خطيب الرازي صاحب محي السنة البغوي([1]).

لقد روت غالبية المدونات التراثية في شأن شخصية الفخر الدين الرازي بأنّه كان"فريد عصره ومتكلم زمانه،جمع كثيرا من العلوم ونبغ فيها؛فكان إماما في التفسير والكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة. ولقد أكسبه نبوغه العلمي شهرة عظيمة فكان العلماء يقصدونه من البلاد،ويشدون إليه الرحال من مختلف الأقطار،وقد أخذ العلم عن والده ضياء الدين المعروف بـ:خطيب الري،وعن الكمال السّمعاني والمجد الجيلي وكثير من العلماء الذين عاصرهم ولقيهم"([2]).

---

[1]– الحافظ الذهبي: العبر في أخبار من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، ط1، 1985م، ص:142.

[2]– محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ط7، مكتبة وهبة القاهرة، 2000م، المجلد السابع، ص:206.

أبعد من ذلك أنّ الرجل–الفخر الدين الرازي–لم يكن علمه مقتصرا على مجال معرفي واحد،بل كان بمثابة المطر الغزير الذي إن حل على أرض واسعة الأرجاء أتاها من كل مكان،ومن ثم لم يترك لا شاردة ولا واردة إلا وكان على علم عميق بها؛فقد تحدث عن علوم التفسير كلها،وعلم الأصول والفقه،وعلم الكلام،واللغة،والبلاغة،والنحو،وعلم الأصوات، والمنطق،والفلسفة وغيرها مما هو موجود في كثير من المصنفات التي أحصاه المجال العلمي([1]).

ولقد ذُكر أهل الاختصاص في شخصية الرازي،أنّه كان كثير الاستنباط والاستبطان لكثير من الحقائق المعرفية والفلسفية والمنطقية والأصولية واللغوية التي كان يشير إليها في كثير من السياقات القرآنية،وهو ما جعله يكون"...مولعا بكثرة الاستنباطات والاستطرادات في تفسيره،ما دام يستطيع أن يجد صلة ما بين المستنبط أو المستطرد إليه،وبين اللفظ القرآني"([2])،وهو القائل في عدة مواطن من أهمها أثرا ما نضّمه قائلا:

نـهاية إقدام العقول عقـال** وأكثر سعي العالمين ضلال**

---

[1]– ينظر في هذا الصدد جمال الدين أبي الحسن يوسف القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: محمد أمين الخانجي الكتبي، ط1، دار الكتب العلمية الخدوية، مصر، 1326هـ، ص:190 وما بعدها

[2]– التفسير والمفسرون, المصدر السابق. 201/1.

وأرواحنا في وحشة من جسومنا** وحاصل دنيانا أذَى ووبال**
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا** سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا**
وكم قد رأينا من رجال ودولة ** فبادروا جميعا مسرعين وزالوا**
وكم من جبال قد علت شرفاتها** رجال فزالوا والجبال جبال ([1])**

إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى عن عمر يناهز ستا وستمائة من الهجرة **(ت606هـ)** بمدينة هراة ودفن في قرية تدعى مزداخان([2]).

وككل عالم من القدامى له من المؤلفات ما تعجله يمتاز عن غيره من العلماء؛ فلقد ترك الفخر الدين الرازي عدة مصنفات لا تحصى ولا تعد،لكن لعل من أهمها:التفسير الكبير،والمحصول في علم أصول الفقه،وعصمة الأنبياء؛هذا الكتاب يذكر الذي حقّقه وهو الدكتور محمد حجازي أنّ للفخر الدين عدة مؤلفات تربو عن اثنان وثمانين مؤلفا([3]).

وتفاديا لما جرت عليه عادة دراسة الشخصيات التراثية من أن يُفرد لها فصلا كاملا عن حياتها وغيرها،نرى أنّه من الأهمية بمكان أن

---

[1]– ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ت ط، 250/4.

[2]– ينظر صاحب الأعيان وأبناء الزمان لابن خلكان. المصدر السابق. 252/4.

[3]– ينظر الفخر الدين الرازي:عصمة الأنبياء، تحقيق: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1986م، ص:17.

نشير إلى أهم المحطات المعرفية والفلسفة والمنهجية التي ميّزت نظرة الفخر الدين الرازي في تعامله مع الحقائق سواء أكانت دينية أم لغوية أم فلسفية أم كلامية/جدلية،وهذا حتى نقدر في نهاية الأمر أن نعقد بينها وبين بعض من الغرب الذين يلتقون معه في التصور والوظيفة معا.

الإطار العقلي في شخصية الفخر الدين الرازي:

لا نريد أن نتصفح المدونة الفلسفية بكاملها فيما يتعلق بالزاد المعرفي والفكري والفلسفي الذي ميّز الفخر الدين الرازي،ولكن حسبنا أثرا أن نشير إلى الإطار العقلي الذي ميّز الفخر الدين الرازي في تعامله مع اللفظ في علاقته بالمعنى،بحكم أنّنا نعتقد أنّ كثيرا من القضايا التي أشار إليها الفخر الدين في مصنفاته وبخاصة التفسير الكبير تحقق تقاطعا معرفيا مع الدرس اللغوي الحداثي من مثل ما أشار إليه كل من:دي سوسير (Dessausure)وبيرس(Pierce) وأمرتو إيكو(Uco) وبول ريكور(Ricœur) وغيرهم كثر....

العائد إلى الموروث اللغوي العربي فيما يخص إشكالية العلاقة بين اللفظ ومعناه يجدها لم تستقر على حكم واحد لدى القدامى، وذلك حسب الخلفية الفلسفية التي تعامل معها كل واحد منهم،وعليه يمكن أن تعود كل الخلافات إلى مقولتين أساسيتين هما:

أولاهما: هناك اعتقاد-حسب بعض من القدامى-يذهب إلى أنّ اللفظ موضوع للموجود الخارجي لا الداخلي،وهو اعتقاد أبي إسحاق الشيرازي(**ت476هـ**)ومن سار على شكالته ([1]).

وثانيتهما هناك اعتقاد آخر يقوم أساسا على أنّ اللفظ هو في أساسه الأول موضوع للصورة الذهنية لا غير،وهو اعتقاد كل من الجويني (**ت478هـ**)والرازي(**ت606هـ**)([2]).

ومما يستدعي التريث في هذين الاتجاهين هو أنّ الفخر الرازي كان على علم عميق بهما،لكن الذي آمن به وكان يقول به في كثير من المناسبات هو المعتقد الثاني الذي يرى بأنّ ثمة علاقة لا تردم في كون أنّ اللفظ له صورة ذهنية تلازمه من قريب أو من بعيد.

يقول الفخر الدين الرازي مؤكدا على الاعتقاد الثاني القائم على الصورة الذهنية ما نصّه"للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان،ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني؛لأنّ المعاني هي التي عناها العاني،وهب أمور ذهنية،والدليل على ما ذكرناه من وجهين:

---

[1]- ينظر بالتفصيل السيوطي: المزهر، 42/1.

[2]- ينظر بالتفصيل الممل إلى الشوكاني: إرشاد الفحول. ص:14

الأول:أنّا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة،قلنا إنّه صخرة؛فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا إنّه طير؛فإذا ازداد القرب علمنا أنّه إنسان،فقلنا إنّه إنسان؛فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أنّ مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لهذه الأعيان الخارجية.

الثاني:أنّ اللفظ لو دلّ على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان: العالم قديم،،وقال آخر:العالَم حادث لزم كون العالَم قديما حادثا معا وهو محال،أما إذا قلنا إنّها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالّين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين وذلك لا يتناقض"([1]).

هو نص على سبيل المثال لا الحصر للفخر الدين الرازي الذي يحاول من خلاله تبيان حقيقة معرفية مفادها أنّ علاقة اللفظ بمعناه لا يمكن أن تخرج عن إطارها التصوري الذهني،وهو اعتقاد يلامس الأفق العلمي والمعرفي من جهتين اثنتين:من جهة القدامى ،ومن جهة المحدثين.

غير أنّه من الضروري أن نشير في هذا المقام إلى أنّ نظرة الفخر الرازي إلى قضية اللفظ في علاقته بمعناه تبعا لمبدأ التصور

[1]– الفخر الدين الرازي: التفسير الكبير. 31/1. وكذلك 238/28.

الذهني،إنّما تعود إلى الخلفية التي كان يؤمن بها،وهو أمر يستدعي حتما أن نعود إلى أصوله الأولى لنستشف التقاطع المنهجي بين الخلفية والحكم،أبعد من ذلك حتى تعامله مع مفهومي:التفسير والتأويل لا يبتعد عن هذه الحقيقة،وعليه يمكن طرح تساؤل وجيه في هذا السياق بالذات؛ ما هي الخلفية المعرفية والفلسفية لنظرية المعرفة لدى الفخر الرازي؟

بحكم أنّ طبيعة الطرح في هذه الرسالة لا يتعلق في أساسه الأول على مجال النظرية المعرفية؛فإنّنا سنكتفي بسرد نص واحد قد ورد في التفسير الكبير للفخر الرازي أين يشير في طياته إلى قضية خطيرة لم يتنبه إليه كثير من الباحثين والمنظرين،وهو نص جدير بأن يجعلنا نحقق في ضوئه تقاطعا منهجيا فيما يخص مفهوم العلاقة بين اللفظ ومعناه،من جهة،وبين مفهومي التفسير والتأويل من جهة أخرى؟...

يقول الفخر الرازي"التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية وإما أن تكون بديهية،والكسبيات،إنّما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب البديهيات؛فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية،وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول:هذه العلوم البديهية إما أن يقال:إنّها كانت حاصلة منذ خُلقنا أو ما كانت حاصلة،والأول باطل؛لأنّا بالضرورة نعلم أنا حين كنا جنينا في رَحم الأم ما كنا نعرف أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان،وما كنا نعرف أنّ

الكل أعظم من الجزء،وأما القسم الثاني فإنّه يقتضي أنّ هذه العلوم البديهية تصير كسبية،ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية،وكل هذا محال،وهذا سؤال قوي مشكل،وجوابه أن نقول:الحق أنّ هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا،ثم إنّها حدثت وحصلت،أما قوله؛فليزم أن تكون كسبية،قلنا:هذه المقدمة ممنوعة،بل نقول:إنّها إنّما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر،وتقريره أنّ النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلا أنّه تعالى خلق السمع والبصر،فإذا أبصر الطفل شيئا مرة بعد أخرى ارتسم في بصره وخياله ماهية ذلك المبصر،كذلك إذا سمع شيئا مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع،وكذا القول في سائر الحواس،فيصير حصول الحواس سببا لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل"([1]).

وخير تعليق نراه يتماشى إلى حد ما مع طبيعة ما كان يقصده الفخر الرازي في هذا النص في حد ذاته،ما أشار إليه الباحث محي الدين محسّب قائلا"ومعنى ذلك أنّ الرازي لا يؤمن بوجود أفكار فطرية أولية مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض،كما كان يذهب الغزالي مثلا،وعلى ذلك فإنّ مصطلح البديهيات عنده لا يعني أنّها

[1]– الفخر الرازي: التفسير الكبير المصدر السابق. 91/20.

مبادئ عقلية سابقة على التجربة ومستقلة عن الحواس،إنّها حصلت في نفوسنا بعد أنّها ما كانت حاصلة،وإنّها إنّما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس،وهي بذلك لا تختلف عن النظريات،إلا في درجة ممارسة العقل الإنساني لفاعليته مع هذه المكتسبات من الخارج.....إنّ العالم الخارجي أو الأعيان الخارجية هي مصدر هذا التكوين المعرفي،وأنّ الحواس هي الوسيلة الأولى له، وأنّ التصورات هي المعطى العقلي الأول لتفاعل الحواس مع العالم وأنّ التصديقات هي ممارسة الذهن لفاعليته في إدراك العلاقات المختلفة القائمة بين هذه التصورات....إنّ الرازي يختار أن يكون وضع الألفاظ عملية عاكسة للمحتوى الذي تكون عن طريق إدراك الذات للعالم،إدراك أعيان العالم أولا،ثم تكوين تصورات ذهنية عن هذه الأعيان،ثن التعبير باللغة عن النسب الذهنية القائمة بين هذه التصورات"([1]).

ولعلنا بهذا الزعم المعرفي والإجرائي الذي آمن به الرازي فيما يتعلق بقضية التصورات الذهنية في علاقتها بالبديهيات والتصديقات، يجعلنا نستشف إلى أنّه يعقد تقاربا مفاهيميا بين الإطار النفسي الداخلي والجانب التصوري للفظ مهما كان نوع العلاقة التي تربطه بمعناه؛الشيء

[1]– محيي الدين محسّب: علم الدلالة عند العرب–فخر الدين الرازي نموذجا– دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008م، ليبيا. ص ص:53.–54.

الذي يجعلنا نؤمن بأنّ هذا التقارب المفاهيمي يقترب إلى حد ما مع التراث والحداثة معا؛ففي جانب التراث مع ابن سينا،وأما الحداثة فمع العالم السويسري دي سوسير،حينا كان يتحدث عن علاقة الصور الذهنية بالمفهوم المرتسم داخل النفس والذي لا يستطيع الانفصال عنه أبدا.

وفي اعتقادنا أنّ أحسن من استطاع أن يعقّب عن مدى استيعاب نظرية المعرفة في ضوء عالم الأحاسيس والمدركات من منظور الفخر الرازي؛هو الباحث محيي الدين محسّب حين كان يتحدث في كتابه المبيّن في الهامش آنفا عن علاقة اللفظ بمعناه وفق إطاره الفلسفي والفكري الذي كان يمتاز به الفخر الرازي،والذي جعله يحقق تقاطعا منهجيا مع بعض من الحداثيين والقدامى أنفسهم.

يقول في هذا السياق"ولعلنا بهذه النتيجة نستطيع أن نفهم الرابطة بين جوهر نظرية الصورة الذهنية عند الرازي ونظرية الاشتقاق عنده أيضا؛إذ إنّهما ليستا متعارضتين أو متناقضتين في سياق فكر الرازي؛فالعقل المكوّن للصورة الذهنية الناتجة عن عملية الإدراك هو أيضا المكوّن للصورة اللفظية المعبرة عن هذا المدرك أو ذاك،ومراعاة المناسبة تجعله يكوّن الصورة اللفظية الممثلة للانطباعات الإدراكية التي

أحدثها المدرك في عقل الذات المدركة،كما أنّ هذا العقل هو أيضا الذي يقوم بتجريد الدال من مدلوله القديم أو الأصلي بتعبيرهم إلى دلالة أو دلالات جديدة،بما يلمحه في ذلك من إدراك لعلاقات التشابه الجزئي،أو الارتباط العلّي،أو ما إلى ذلك من مناسبات الارتباط الدلالي"([1]).

ولكي يعطي محيي الدين هذا النوع من الارتباط بين اللغة والفكر ومن ثم العالم لدى الفخر الدين الرازي،يلتجئ مباشرة إلى إعطاء بعض من النماذج من الفلاسفة القدامى الغربيين،وليكن أرسطو سائقا نظريته على النحو الآتي"إنّ الكلام رمز لما في العقل،والكتابة رمز للكلام،وكما أنّ حروف الكتابة ليست واحدة لكل البشر،كذلك الألفاظ،ولكن المعقولات–التي تعد هذه الأصوات علامات مباشرة لها–واحدة بالنسبة للجميع،وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعد هذه المعقولات صورا لها متماثلة بالنسبة للجميع"([2]).

ولعل خير دليل معرفي وإجرائي يعطي مصداقية لهذا النوع من الارتباط بين الكلمة والعالم الخارجي بما تؤديه من دلالات متعددة وفق ما بيّنه أرسطو،ما نجده واضحا عند صاحب معيار العلم الإمام أبو

---

[1]– المرجع نفسه. ص:54.

[2]– نفسه. ص ص:54–55.

حامد الغزالي(ت505هـ)حين كان يتحدث عن مراتب الوجود الأربعة قائلا"اعلم أنّ المراتب فيما نقصده أربعة،واللفظ في المرتبة الثالثة؛ فإنّ للشيء وجودا في الأعيان،ثم في الأذهان،ثم في الألفاظ،ثم في الكتابة؛فالكتابة دالة على اللفظ،واللفظ دال على المعنى الذي في النفس وهو مثال الموجود في الأعيان"([1]).

ولا يقف هذا النوع من التقاطع المعرفي فيما أشار إليه الفخر الرازي في شأن نظرية المعرفة عند هذا الحد،بل يبتعد إلى سياق معرفي آخر ليصل إلى ما يسمى بنظرية الرواقيين؛هؤلاء الذي غدوا يهتمون بدراسة المعنى في علاقته بالمفهوم أو بعبارة أدق بين معنى ما يمكن قوله وبين ما نفكر فيه عندما نقوله،أي بين المعنى والفكر([2]).

ولسائل أن يسأل أين الموطن المعرفي الذي يلتقي فيه الفخر الدين الرازي مع أرسطو أو الرواقيين؟وهل هذا الموطن الذي يلتقي فيه يحقق نوعا من الانسجام في التحديد والوظيفة أم في التحديد فقط؟.

يحدّد الفخر الرازي المعنى بقوله"المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية؛لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني

---

[1]– الغزالي: معيار العلم. ص ص:50–51. وكتابه المستصفى ص ص:21–22.

[2]– ينظر عثمان أمين: الفلسفة الرواقية. ص :123 وما بعدها بتصرف.

وقصده القاصد،،وذلك بالذات هو الأمور الذهنية،وبالعرَض الأشياء الخارجية،فإذا قيل:إنّ القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصوّر"([1]).

إنّ هذا القول يلتقي من حيث التحديد والوظيفة مع القدامى من العرب، من بينهم:

- ابن السرّاج النحوي حين يقول بصريح العبارة"الكتابة دليل الكلام،كما أنّ الكلام دالّ على ما في النفس"([2]).
- الفارابي حين يقول هو الآخر في السياق نفسه"فتحدث حينئذ ألفاظ وتقدر،ويقع تأمل لها وإصلاح،وأن يتم المحاكاة بها للمعقولات... تجعل الألفاظ الدالة أولا على ما في النفس،وما في النفس مثالات ومحاكاة للشيء خارج النفس،والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس"([3]).
- ابن سينا حين يذهب قائلا"فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس،وهي التي تسمى آثارا،والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني،أي مقاصد النفس،والكتابة تدل على اللفظ"([4]).

---

[1]– الفخر الرازي: التفسير الكبير، 32/1.

[2]– ابن السراج: الأصول. ص:45.

[3]– الفارابي: الحروف. ص:76.

[4]– ابن سينا: العبارة. ص:3.

- وهذا أبو علي الفارسي نقلا عن أبي هلال العسكري حين ينقل عنه في شأن مفهوم القصد في علاقته بالمعنى قائلا"قال أبو علي:إنّ المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول"وكذلك يقول هو بنفسه–أبو هلال–"إنّ المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه"([1]).

لكن اللافت للانتباه أنّنا لا نتفق إلى حد ما مع هذا التقارب بين مفهوم المعنى والقصد الذي سار عليه كل من ابن سينا والفارابي ومن بعدهما الفخر الرازي،والسبب في ذلك أنّ في استعمال القصد نعتقد أنّه يعكس خلفية معرفية فلسفية تنم عن شمولية هذا الاستعمال الذي لا يؤمن بحد ولا قيد؛وهو ما جعلنا نستشف بأنّ القدامى وعلى رأسهم الفكر الاعتزالي قد فرّقوا بين المعنى(**Le sens**)والقصد (**Intention**) وهم يتعاملون مع التراكيب القرآنية،وعليه نقول إنّ هذا النوع من التساوي غير المشروع–في اعتقادنا–يستدعي التريث وعدم الإيمان به مطلقا؛بحجة أنّ الاتجاه الفينومنولوجي الظاهراتي –الذي أشرنا إلي سابقا–هو الآخر آمن بفكر القصد أو القصدية (**Intentionnalité**) في الحدث الكلامي،ولم يؤمن بفكرة المعنى(**Le sens**)؛ على أساس أنّ الأولى لا يخرج على الإطار الفلسفي،في حين يغلب على الثانية

[1]– **أبو** هلال العسكري: ص: 25 وما بعدها.

الطابع التقعيدي من مثل الجانب النحوي أو البلاغي أو غيرها مما هو موجود في حقل التعليمية.

إنّ هذا التماثل أو التناظر القائم بين ما أشار إليه كل من الرازي وأرسطو في شأن اللغة في علاقتها بالفكر والعالم الخارجي المرتبط بالتصور الذهني،إنّما يعد"أمرا عقليا بالدرجة الأولى،إنّما يدور في إطار نظر منطقي عام متشابه...يرى أنّ العلم يقوم على عمليتين هما–كما وضعهما أرسطو–التصور والتصديق"([1]).

تعقيب منهجي:

ضمن هذا الإطار بالذات نرى أنّه من الواجب أن نعقد جانبا ترابطيا بين رؤية الرازي المتعلقة بمفهوم العقل الذي غدا يسلطه على المعرفة مخرّجا من وراء ذلك بعد علاقة العقل بالإطار التصوري الذهني الذي سيجعله فيما بعد الركيزة القوية في شأن شرعية كل من التفسير والتأويل،وبخاصة ما أشار إليه هايدجر وغادامر ومن وراء ذلك بول ريكور في غالبية كتبه الفلسفية.

[1]– محيي الدين محسّب. المرجع السابق. ص:58.

غالبا ما يعقد كل من التحليل والتركيب مع الإطار العقلي/التأويلي عملية ربطية من منظورين اثنين:أحدهما وظيفي والآخر سياقي؛الشيء الذي جعل من هايدجر الألماني يبني تصوره في كون أنّ"...العلاقة بين الوعي والعالم قائمة أساسا في البنية الكينونية التي يجد كل من الوعي والعالم نفسيهما مؤسسين بها وعليها منذ البداية...وبالتالي فإنّ التفكير في هذه العلاقة يجئ بدئيا ويظل كذلك طيلة العملية التفكيرية والمراحل التي تجتازها؛فلا يأخذ التفكير هنا صيغة التحليل لموضوع مركب،بل هو يمضي ضمن عملية تقدم تركيبي متواصل؛لأنّ كل تحليل لكينونة الوجود–في العالم لا يمكنها أن تصل إلى عناصر أبسط تؤلف هذه الواقعة–فالطريق الوحيد المفتوح أمام العقل هو المضي في مزيد من التحليل التركيبي لها،وهنا يبرز منهج التأويل باعتباره هو الأسلوب الوحيد المؤهّل لتحقيق ترجمات متنامية للحالة الوحيدة الأصلية التي ستبنى بقية ظواهر الكينونة والتواجد في العالم بالنسبة لها،وسيكون على الفيلسوف أن يكتشف في كل لحظة تأويل تلك الساعة الأصيلة التي تسجل مضيّ الوقت،ذات الوقت والمختلف في آن معا"([1]).

[1]– مطاع صفدي: النمذجة بين التأويل والتفسير. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 40، 1986م، مركز الإنماء القومي بيروت. باريس. ص :6.

إذا هو التأويل القائم على الإطار العقلي الذي إذا روعي الجانب المنهجي كان يمتاز بطابع خاص لا يتقيد بقيد ولا يؤمن بضابط؛إذ ليس من المعقول أن ينصاع التأويل إلى منهج معين؛فيحتكر لدى هذه الطائفة التي قدرت–على زعمها–أن تحدد المواطن والمجالات التي يرد فيها التأويل؛فينسب حينها التأويل/العقلي إلى مدرسة فكرية معينة؛ هذا الأمر لم يؤمن به الفخر الدين الرازي وهو أفق نعتقد أنّه يحقق تقاربا فكريا وتصورا ملحوظا بينه وبين هايدجر وغادامر وبول ريكو؛هؤلاء الذي قدروا أن يتعاملوا مع هذا الإطار في ضوء ما تمليه الحقائق النصية من أحكام معرفية ينظر إليها بنظارات مختلفة تختلف باختلاف المنهج والقصد.

من هذا المنطلق يمكن أن ننبه إلى أنّ الإطار التأويلي/العقلي الذي "...لم يتحدث عنه هايدجر مباشرة وعبر المصطلح المنطقي، ولكنّه انتهجه وطبّقه في كل تنميات فلسفته،وكان لا بد من اكتشافه عبر الأبنية الفكرية الرائعة التي قدّمها؛هذا التأويل لم يجد مصطلحه المستقل إلا عبر الثورة اللسانية التي أتت بعلم الدلالة أو السيمياء كجسد منطقي فلسفي لمنهجية التأويل،لكن ليس معنى هذا أنّ التأويل يمكن أن تحتكره مدرسة فكرية واحدة أو يمكن تعيينها بالذات؛إذ يهدف التأويل أصلا إلى التحرر من أية نزعة تصنيفية،حتى من خانة المنهجية ذاتها؛فلا مناص

إذن من أن تكون كل فلسفة تأويلية خاضعة للتأويل،قابلة لإعادة قراءتها من قبل فلسفة أخرى،بما يقدمها من خلال جسد معرفي أو مفهومي مختلف.إنّ التأويل أو فلسفة الدلالة،هو تتويج عصري لتجربة الفلسفة،وقد كان غادامير أحد الذين وعوا هذه الحقيقة بشمولية وعمق،معتبرا أنّ التأويل يزيد على فلسفة الدلالة باعتراف صريح بدور الذات من حيث إنّ الذات تحقق فعل التأويل،فهي مثلما تؤلف أحد قطبي العلاقة البدئية –الوجود–في العالم–فإنّها تتحمل،كذلك ومن الأساس،فعل إنشاء المعرفة التي تأخذ شكل تأويل لا يمكن فصله عن الإنسان الذي ابتكره وتحمل مسؤوليته"([1]).

لعل المسكوت عنه(Le non dit) في تعامل الرازي مع مفهوم العقل بما يساير الإطار التصوري الذهني،على أنّ التفسير يتماشى وقضية التغيير؛إنّما بعود إلى أنّ هذين الاتجاهين يستلزمان من الإطار العقلي أن يجعل من التأويل لا يقف عند حدّ معيّن ولا يقف عند حكم

---

[1]– المرجع نفسه.ص ص:6–7. وكذلك

Heidegger : Kant et le problème métaphysique ; Ed ; Gallimard .

وكذلك:

Paul Ricœur : De l’interprétation, Ed, Seuil .

ما؛بل يظل سائرا مع الوقائع والمستجدات؛وهو ما يجعلنا نؤمن بأنّ تصور الفخر الدين الرازي يحقق تقاربا معرفيا بل حتى إجرائيا مع بعض من النقاد الغربيين من مثل: كانغيليم (**Canguilhem**).

لعل الفارق الأساسي بين النموذج التغييري والنموذج التفسيري إنّما يرجع أساسا إلى الجانب الإيديولوجي،لكن مع ذلك فإنّ علاقة كل منهما مع الإيديولوجي يحقق نوعا من المعرفة يختلف باختلاف الحكم والتقدير؛ذلك أنّ"...الأيديولوجيا حين تقدم عملية التفسير ترشحها أو تبطنها في الآن ذاته بنزعة تقييمية تأمرنا بقبول هذا المعطى إن كان موافقا للنموذج الأخلاقي الآخر الذي يختفي وراء النموذج العقلاني كشبح له.أو تأمرنا برفضه وتجاوزه في حال عدم توافقه مع ذلك النموذج بصفحتيه العقلانية والتقييمية معا،أي تقدم لنا وسائل الاستهواء من أجل تغييره...غير أنّ الأمر يختلف في حقل العلم المادي؛إذ إنّ التفسير يعطي إمكانية التغيير؛لأنّه ليس ثمة جسر أيديولوجي غير منظور يخلط بين حدي التفسير والتغيير بما يتنافى والمرجع الواقعي المباشر لهما...من هنا كانت التفسيرات الكبرى للظاهرة الإنسانية تنطوي ضمنا على دعوات غير مباشرة،هامسة،من أجل تقليد دلالاتها، أي من أجل أن يتطابق الواقع مع ادعاءاتها،أكثر مما يجب عليها هي أن تنجز فعل

المطابقة انطلاقا من ذاتها،من فهمها لصحتها العملياتية ونوعها في التفسير السليم المتطابق مع موضوعه"([1]).

حتى ولو كان مفهوم التغيير يختلف وفق هذا الطرح الذي نستشهد به،بحكم أنّ خلفيته غربية تنطلق من مرجعية فلسفية وفكرية،لكن مع ذلك كله يلتقي مع ما أشار إليه الفخر الدين الرازي في معظم مصنفاته وبخاصة التفسير الكبير؛على أساس أنّ مبدأ التغيير كان يلازم الرازي في طرحه الذي دخل به في شأن المعرفة؛وهو تغيير على الرغم من أنّه ديني عقائدي؛فإنّه قد ساهم بقسط وافر في تبيان البعد المعرفي والإجرائي لمفهوم كل من:التفسير والعقل والمجالات التي يعمل فيها كل منهما،وعليه نعتقد أنّ النموذج التغييري مع النموذج التفسيري يحققان تصورا إجرائيا بين الرؤية الغربية والرؤية العربية.

ولعل الدليل القاطع على هذا النوع النموذجي الذي كان يدعو إليه الفخر الدين الرازي،هو أنّه كان يميّز بين التفسير والتأويل مغلبا في حسبانه الثاني،بحكم أنّ التفسير لا يمكن أن يتجاوز الجانب السطحي للفظ،وهذه الإشارة تنم عن عدم قبول الرازي لتلك الأحكام المسبقة والتي لا تقبل لا المزيد ولا الإبداع في التعامل مع النصوص بعامة والخطاب

[1]– مطاع صفدي. المرجع السابق. ص ص:13–14.

القرآني على وجه أخص؛وهو ما أدى ببعض من النقاد العرب لا يؤمنون بهذا التصور المحدود في شأن مبدأ التخريج الذي لا يجاوز حدود التفسير أو الشرح في علاقته بدلالة العنصر اللغوي فحسب.

يقول محمد المصباحي في هذا السياق«...على أنّ صاحبه يصادر على أنّ للحقيقة دلالة واحدة تواطؤية،لا تقبل التعدد والاختلاف.وهذا معناه أنّ الباعث الحقيقي لفعل التفسير هو رفض التفاسير الأخرى المختلفة للنص الواحد، اعتقادا من المفسّر أنها شروح خاطئة أو تطابقات مشوّهة للأصل،والرغبة في استبدالها بالتفسير الوحيد والضروري الذي يمتلك الحقيقة،والذي هو تفسير المفسّر الرافض للآخر.فيكون المحرّك على التفسير في الحقيقة هو الرغبة في الاستحواذ على الرجل المشروح والتوحّد به،لا الانفصال عنه والاختلاف معه واكتشاف الحكمة الخاصة.وأخيرا ونتيجة لما سبق يتضح أنّ التفسير دليل على أنّ صاحبه لا يعتقد في فكرة التقدم،إذ القيام بفعل التفسير معناه البرهنة على توقف الزمن ،وعلى أنّ نقطة الخلق موجودة في الماضي ولا يمكن أن يكون لها مثيل في المستقبل.إنّ التفسير خنق للصيرورة وتجميد لها في جوهر ثابت وكامل لا تاريخ له»([1]).

[1]– محمد المصباحي:العقل ،العلم ،الإنسان:موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر .ع98–99. مركز الإنماء القومي ، بيروت.1992م. ص:39.

ويواصل محمد المصباحي،في تبيان خطورة هذه العملية التفسيرية في كونها أنّها لا تؤمن بمبدأ الخلق والإبداع وهو ما كان يؤمن به الرازي ضمنيا،ما بيانُه«...عندما تكون الحقيقة واحدة وجودا ودلالة ،وتكون موجودة وجودا موضوعيا،وتكون ثابتة في بينتها العقلية الوجودية ،خالدة بالنسبة إلى زمانها ،ويكون قد سبق لأحدهم في الماضي أن توصل إلى كشفها وإلى صياغتها في قول مكتوب؛فإنّ معنى ذلك بالنسبة لفكرنا الفلسفي القديم أنّ ذلك الرجل صار حجة وسلطة ثابتة أو إماما كاملا لا يناقش،معتبرا قوله تاما غير قابل للتجاوز ومن ثم فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق والإبداع»([1]).

---

[1]– المرجع نفسه.

يطلعنا في هذا المقام الباحث لزعر مختار حين كان يتحدث عن مثل هذه الخطورة التي تتعلق بمفهوم التفسير والتي جعلت غالبية المصادر التفسيرية تأخذ ظاهرا إطلاقا تأويليا ولكن داخل المدونة التفسيرية تجد أحكاما لا تتجاوز حدود الشرح والبيان فقط.

يقول"لا شك أنّ إلقاء أدنى التفاتة في المدونة التفسيرية التي اعتنت بالجانب البياني لواقع النص القرآني المطلق ،لم تخرج عن تلك التفسيرات المعتمدة في الغالب الأعم على سرد كثير من النصوص قصد شرح وبيان المعنى الكائن في الآية ،حتى الذي راح يسمّي مصنفه التفسيري بالجانب التأويلي ،كالذي نجده عند الطبري في تفسيره لا يخرج عن هذا الضابط الأخير ،اللهم إلا على النزر القليل ،الذي استطاع إلى حدّ بعيد أن يجعل من تفسيره يأخذ طابعا عقليا يعتمد على مبدأ النظر والتدبر مستخدما العملية التفسيرية ليست

من هنا بات من الضروري أن نتيقن بأنّ إطلاق كلمة التفسير التي تتبادر أو تتشكل في الذهن مباشرة،إنّما تستدعي سياقا يقوم أساسا على الاستبدال،أي استبدال كلمة بكلمة؛على أساس أنّ "... معنى هذا الاستبدال يحتاج إلى وقفة قصيرة؛فالكلمات تنتميان إلى مستويين لغويين مختلفين،أي أنّنا نبحث دائما عن تواصل نشاط اللغة بعضه ببعض،ولا ننكر في الوقت نفسه مع التواصل قدرا من التمايز؛ فالمستويات اللغوية تتعاون،ولكنها لا تبلغ في هذا التعاون حدّ الاندماج أو الاستعلاء الحاد أو الإلغاء. الاستبدال في حقيقته اعتراف بأنّ بعض المستويات أضيق نطاقا من بعض،الاستبدال لا يعني أنّ الكلمتين تتساويان؛فنحن أقرب إلى أن ندخل الكلمة في نطاق ثان لتؤدي وظيفة ثانية،لا ريب كان كل

غاية في نفسها ،وإنّما مرحلة أولية من أجل الولوج إلى عمق الآيات الكريمات مطبقا إجراءه التأويلي الذي راح يختلف تجسيده من مقام لآخر ، كالذي نجده عند كل من المعتزلة والمتصوفة وغيرهما.

من هذا المنطلق اعتبر علماؤنا الأقدمون أنّ قضية المعنى تعدّ بحق الركيزة العظمى الذي لا يستطيع أن ينسلخ عنها كل من التفسير والتأويل؛ذلك أنّ مفهوم المعنى عندهم يختلف من نص إلى آخر؛ ففي النص الشعري تسمى تلك العملية التي يقوم بها الشارح أو المبيّن بالشرح ،على خلاف ما يقوم به المبيّن والشارح للنص القرآني أنّها عملية تفسيرية يحاول عن طريقها المفسّر إدراك المعنى الذي أراده الخالق سبحانه وتعالى "ينظر في هذا السياق بالذات بالتفصيل إلى: ينظر في هذا المقام إلى الزركشي: البرهان في علوم القرآن.ط. عيسى البابي الحلبي. ط2. د ت. 2/146-147.

تفسير ينطوي على نوع من المجاوزة؛هذه المجاوزة تتم طورا لحساب بعض القراء،وتتم طورا لحساب النص نفسه،وغالبا ما يختلط أكثر من هدف واحد"([1]).

والحديث عن بعد مفهوم التفسير المقترن بالإطار اللغوي،يجر الرازي في سياقات أخرى من كتابه التفسير الكبير،إلى تناول العلاقة بين الإفهام واللغة في علاقتها بالواقع الاجتماعي؛إذ يقول بصريح العبارة"إنّ من عرف شيئا؛فإما أن يعجز عن تعريف غيره كونه عارفا بذلك الشيء،أو يقدر على هذا التعريف،أما القسم الأول فهو جملة الحيوانات سوى الإنسان؛فإنّه إذا حصل في بطنها ألم أو لذة فإنّها تعجز عن تعريف غيرها تلك الأحوال تعريفا تاما وافيا،وأما القسم الثاني،فهو الإنسان؛فإنّه يمكنه غيره كل ما عرفه ووقف عليه وأحاط به،فكونه قادرا على هذا النوع من التعريف هو المراد بكونه ناطقا،وبهذا البيان ظهر أنّ الإنسان الأخرس داخل في هذا الوصف؛لأنّه وإن عجز عن تعريف غيره ما في قلبه بطريق اللسان؛فإنّه يمكنه ذلك بطريق الإشارة وبطريق الكتابة وغيرهما،ولا يدخل فيه الببغاء؛لأنّه وإن قدر على تعريفات

[1]– مصطفي ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م. ص:73.

قليلة،فلا قدرة له على تعريف جميع الأحوال على سبيل الكمال والتمام"([1]).

ويؤكد الرازي تأكيدا مباشرا في مقام آخر في نفس السياق–علاقة اللغة بالواقع الاجتماعي– قائلا"إنّ الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني هي أنّ الإنسان خُلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته،فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير ،ولا بد لذلك التعريف من طريق،والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصنيف باليد والحركة بسائر الأعضاء،إلا أنّ أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذا الألفاظ"([2])،بل إنّ"المقصود من الكلام الإفهام،فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها"([3]).

لعل أهم تساؤل وجيه شغل الرازي من خلال هذه النصوص هو موقع قضية الفهم،أي ما الذي يجعل هذا الكلام يكون مفهوما؟ثم كيف يتحقق فعل الفهم؟

---

[1]– الفخر الرازي: التفسير الكبير. 14/21.

[2]– المصر نفسه. 33/1.

[3]– نفسه. 3/2.

الحقيقة إنّ المتدبّر في شأن النصوص التي أسردناها آنفا-الثلاثة-يدرك بدون شك أنّها تحتوي على مجموعة من الحقائق لها علاقة بمفهوم:اللغة والفهم والتفسير والعقل والتأويل وغيرها،وعليه لعل من أهم ما تعكسه هذه النصوص من قضايا معرفية ومنهجية ما يأتي:

1. بحكم أنّ طبيعة الأشياء-على حد اعتقاد الفخر الرازي-تسير وفق سنن الكون الذي جعله الله تعالى سرّا من أسراره؛فإنّ إدراك مثل هذه الحقائق-على حد تعبير أحد الباحثين في مجال التأويل-([1])لا يتحقق إلا بإدراك السر الوجودي وهو أمر لم بتيسر لكل البشر ولكن قلة منهم من له القدرة في أن يتحمل عبء ذلك.

2. إنّ إدراك المعرفة لا يكون إلا إذا تحقق شرط التواصل الدال على تحقق المعرفة من حيث الشكل والمضمون،وهو ما حاول أن يشير إليه الفخر الرازي فيما يخص ضربي المعرفة؛إذ أحدها يتعلق بالشكل والآخر بالمعنى.في الضرب الأول نجده مجسدا في عالم الحيوانات؛وهي المعرفة الغريزية المحققة للبعد التواصلي،على أن

---

[1]- لعل من أهم هؤلاء هو الباحث مختار لزعر في بعض كتبه من بينها: التأويلية من الرواية إلى الدراية، وكتابه التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي وكتابه من النص إلى التأويل هذه الكتب يحاول الباحث تصوير البعد التأويلي في علاقته بعالم الكون الوجودي من بابه الواسع.

يكون الضرب الثاني من عالم الإنسان الذي لا يخرج عن البعد التواصل الإبلاغي في ضوء النظام اللغوي.

3. ثم إنّ مقدرة الإنسان على تحقيق شرط المعرفة في باب البيان دليل على أنّ الإنسان يحبّذ في المعرفة أن يكون نطقه قائما على الشرح والبيان والوضوح،وهي مستلزمات أساسية لمفهوم–التفسير–؛هذا المفهوم الذي بدون شك يملك قدرة في الإنسان حتى يجعل من الإطار التفسيري يحقق بعدا معرفيا على مستوى المنطوق والمكتوب معا.

4. بيد أنّ هذا التفسير القائم على سبيل البيان–كما بينه الرازي–إنّما يبتعد في بعض من المقامات إلى تحقيق نوع من الترابط مع شرط الفهم أو الإفهام،ولن يتأتى هذا النوع من الترابط إلا بمعية شرط القصد في الكلام،وهو ما يجعل من الإفهام يحقق نوعا متميزا في مجال المخاطبة أو التخاطب بين المتكلم والمستمع،وفي حالة عدم تحقق هذا تكون المخاطبة عبثا وسفها على حد الرازي.

5. من طبيعة الرازي في توضيح مفهوم الفهم أو الإفهام في العملية التفسيرية بين الواقع الاجتماعي،أن يشير إلى بعض من المفاهيم

التي تؤدي بدورها دورا فعّالا في عملية الإفهام في الحدث الكلامي،من مثل الإشارة أو الكتابة أو الحركة باليد وسائر الأعضاء وهي إطلاقات تلتقي بدرجة عالية مع ما أشار إليه الجاحظ في أقسام البيان اللفظي الذي يحقق بعدا تفسيريا داخل اللغة وخارجه([1]).

---

[1]- يقول الجاحظ(ت255هـ)في هذا المقام:«قال بعضُ جهابذة الألفاظ ونُقَّادِ المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المُتصوِّرة في أذهانهم ،والمُتخلِّجة في نفوسهم ،والمُتَّصِلة بخواطرهم ،والحادثة عن فِكرَهم ،مستورةُ خفيّة ،وبعيدةُ وحشية ، ومحجوبةُ مكنونة ،وموجودةُ في معنَى معدومةٍ ،لا يعرف الإنسانُ ضميرَ صاحبِه ، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنَى شريكِه والمعاونِ له على أموره ،وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره.وإنما يُحي تلك المعانيَ ذكرُهم لها ،وإخبارُهم عنها واستعمالُهم إيّاها(...). والدِّلالة الظاهرة على المعنى الخفيِّ هو البيان الذي سمعت الله تعالى يمدحه ،ويدعو إليه ويحث عليه.بذلك نطقَ القرآن ،وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت أصناف العَجَم. والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيء كشَفَ لك قِناعَ المعنى ، وهَتَك الحِجاب دون الضمير ، حتى يُفضيَ السّامع إلى حقيقته ، ويَهجُم على محصولِه كائنا ما كان ذلك البيانُ ،ومِن أيِّ جنس كان الدّليل؛لأنّ مَدَار الأمرِ والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع ،إنما هو الفهمُ والإفهامُ؛فبأيِّ شيء بلغتَ الإفهامَ وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع(...).وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ ،خمسة أشياءَ لا تنقُص ولا تزيد:أولها اللفظ ،ثم الإشارة ،ثم العَقد ،ثم الخط ثم الحالُ التي تُسمّى نِصبةَ. والنِّصبة هي الحال الدالةُ ،التي تقوم مقامَ تلك الأصناف ، ولا تقصِّرُ عن تلك الدلالات» الجاحظ:البيان والتبيين..تحقيق:عبد السلام محمد هارون.دار الجيل بيروت.لبنان.. 1/75-76.

ويواصل في تبيان حدود الإشارة في علاقتها بالفهم قائلا"والإشارة واللفظ شريكان ،ونِعمَ العونُ هي له ،ونعمَ الترجمانُ هي عنه.وما أكثرَ ما تنوب عن اللفظِ ،وما تُغنِي عن الخطِّ. وبعدُ هل تَعدو الإشارةُ أن تكون ذاتَ صورةٍ معروفة ،وحِلية موصوفةٍ ، على

6. والتعريف ما في ضمير الإنسان ألا يعتمد أو بالأحرى ينم عن مفهوم التفسير أو الإبانة التي يعتمدها المرسل؛فيحقق حينها بعدا تواصليا بينه وبين المتلقي؛الشيء الذي يلفتنا إلى أنّ هذه النظرة كان قد أشار إليها أبو حامد الغزالي حين كان يتحدث عن علاقة اللفظ بمعناه وفق ما هو موجود داخل ضمير المتكلم.

7. والحديث عن الإطار القصدي أو المقصدي المشار إليه من قبل الفخر الرازي هو حديث عن التأويل؛على أساس أنّ القصد المتحقق في شرط الفهم أو الإفهام في الفعل الكلامي،يمثل بعدا تأويليا،تماما ما جعل أحد الغربيين ولعله باتريك شارودو (**Patrick Charaudeau**)ينحو نحو التصور المعرفي الذي أشار إليه الرازي من قبله؛قائلا"إنّ التأويل هو عملية بحث عن المقصدية"([1]).

اختلافها في طبقاتها ودلالاتها.(...).ولولا الإشارة لم يَتفاهم الناسُ معنى خاصّ الخاصّ ،ولَجهِلوا هذا الباب البتّة.ولولا أنّ تفسيرَ هذه الكلمة يَدخل في باب صناعة الكلام لفسَّرتها لكم" البيان والتبيين. المصدر السابق. 78/1. ويقول في موطن آخر:«فأمّا الإشارة فباليد ،وبالرأس ،وبالعين والحاجب والمنكِب ، إذا تباعَدَ الشخصان ،وبالثَّوب وبالسَّيف.وقد يتهدَّد رافعُ السّيف والسَّوط فيكون ذلك زاجرا ،ومانعا رادعا ،ويكون وعيدا وتحذيرا» المصدر نفسه.77/1.

[1] – Patrick Charaudeau : langage et discours, élément sémiolinguistique, Hachette, Paris, 1983, p24

8. ثم إنّ الفهم لن يتحقق–حسب الرازي–بين المتكلم–صانع الخطاب–والمتلقي–إلا إذا كان اتجاه المعرفة الموجود بينهما يحقق تقاربا ملحوظا في الحكم والدلالة–المعنى–؛ وهو تصور علمي يقترب مع المنظر الغربي باتريك شارودو؛إذ يرى بأنّ الفهم أو الإفهام ليس معطى دلاليا يمكن أن يمتلكه أي مرسل للخطاب،وذلك "عن طريق أو بواسطة معرفة مطلقة ثابتة بكيفية نهائية ضمن معجم يجب الانطلاق منه لمعرفة معاني الكلمات"([1])،ولكنّه إنّما يتحقق عبر تلك"المعارف التي يقتسمها المتلفظ أو مرسل الخطاب والمؤوّل حول الموضوع اللغوي"([2]).

9. ويزداد بعد الفهم أو الإفهام المصاحب للإطار اللغوي في جانبه الاجتماعي يحقق نوعا من التواصل لدى الفخر الدين الرازي حين نجد هذا الزعم يلتقي أيضا مع المنظر الإيطالي أمبرتو إيكو (**U.Eco**)حين كان يتحدث عن قدرات المؤول المتلقي بما يتلقاه من أنظمة لسانية على اعتبار أنّ النظام اللغوي اللساني يعد الحجر الأساس في البعد الاجتماعي بين المرسل والمستقبل،وعليه يرى إيكو فيما معناه"أنّ المؤلف يفترض،وهو يبني نصّه،أنّ يؤوّل بناء على

[1] - Patrick : langage et discours. P : 22.
[2] - Cf Op.cit.

قدرات القراء اللسانية آخذا في الاعتبار اللسان بوصفه تراثا اجتماعيا"([1]).

10. في ربط الرازي اللغة بإطارها الاجتماعي أو المعارف الاجتماعية،نراه يحقق تقاطعا معرفيا في الرؤية أيضا مع إيكو،حين يرى بأنّ "الموسوعة بوصفها مسلمة سيميائية وفرضية إبستمولوجية فإنّها قادرة لا محالة على أن تجسد عالم المعارف التي تختزل البعد الثقافي داخل إرث المعارف الجماعية"([2]).أبعد من ذلك أنّنا نجد جون فاست (**Jean Fiset**)يذهب إلى أنّ هذا النوع من الفهم الذي لا يتوقف عند البعد الخارجي للفظ وإنّما لعمقه وهو يحقق نوعا من التواصل الفريد من نوعه،إنّما يرتكز في جلب استعمالاته على الإطار التفسيري/التأويلي؛وعليه يرى بأنّ جل المتتاليات اللغوية والقائمة على التناظر والتشابه؛فإنّها قادرة على أن"...تحول مسرح

---

[1] - Eco Umberto : les limites de l'interprétation, trad., Myriem Bouzaher, Grasset, Paris, 1992, p :133.

[2] - Eco : Sémiotique et philosophie du langage trad., Myriem Bouzaher, P ,U,F 1988, 110. et aussi Eco Umberto : le signe, histoire et analyse d'un concept, trad. Jean-Marie Kinkenberg. Labor, Bruxelles, 1988, p :148.

العالم أو الوجود كله إلى ظاهرة لغوية،في الوقت نفسه الذي يسحب من اللغة قدرتها على الإبلاغ مؤدية دورا آخر أشمل وأعم"([1]).

هي أبعاد حاولنا أن نستنتجها في ضوء النصوص الثلاثة التي استقيناها من التفسير الكبير للفخر الدين الرازي،والتي في رأينا تعكس بعدا معرفيا فيما يتعلق بالفهم والإفهام؛ هذا الإطار المعرفي الأخير نجد الرازي لا يكتفي بمثل هذه التنبيهات،ولكن يذهب في سياقات أخرى من الكتاب إلى تبيان البعد المنهجي الذي يأخذه الفهم والإفهام في علاقتهما بمفهومي :المفيد والإفادة بما يحققان نوعا من التلازم بين المتكلم والمستمع معا.

يقول الرازي فيما يتعلق بالمتكلم قبل أن يذكر الكلام المقصود "...ذلك المقدّم على المقصود قد يكون كلاما له معنى مفهوم،كقول القائل:اسمع،واجعل بالك إلي،وكن لي،وقد يكون شيئا هو في معنى الكلام المفهوم كقول القائل:أزيد ويا زيد وألا زيد،وقد يكون ذلك المقدّم على المقصود صوتا غير مفهوم،كمن يصفّر خلف إنسان ليلتفت إليه،وقد يكون ذلك الصوت بغير الفهم يصفق الإنسان بيديه ليقبل

[1] - Jean Fiset :Pour une pragmatique de la signification, Monterial Québec, XYZ, 1966, p :38.

السامع عليه،ثم إنّ موقع الغفلة كلما أتم والكلام المقصود كان أهم كان المقدّم على المقصود أكثر"([1]).

النص يوحي إلى مجموعة من الحقائق المعرفية المتعلقة بالفهم أو الإفهام،ولعل من أهمها ما يلي:

1. يشير الرازي إلى أنّ النظام اللغوي قائم على شرط التشابه أو التناظر الذي يساعد عملية الفهم ومن ثم الإفهام للمتلقي،وهي رؤية معرفية نظن أنّها تحقق تقاطعا مصطلحاتيا مع مفهوم لساني يسمى بـ:شبه اللغة أو التناظر اللغوي (**Paralanguage**)؛وهو مصطلح يقوم في إطاره السياقي على ما يصحب الاستعمال اللغوي من إشارات أو حركات تحقق معنى معينا لدى أبناء المجتمع الناطقين بهذا النظام اللغوي([2]).

---

[1]– التفسير الكبير. المصدر السابق. 27/25..

[2]– يقول محيي الدين محسّب في شأن دور هذا المصطلح الذي يلعبه من جهة الفهم والإفهام ما بيانُه"... هذا المصطلح ترجمه الدكتور محمد علي الخولي بـ:لغة مصاحبة،وذلك في معجم علم اللغة النظري...وعليه راح يعرفه بقوله ما يصاحب اللغة من إشارات جسمية تكمل معنى الكلام. إلى أن يقول ولقد اخترت ترجمة المصطلح بـ:شبه اللغة للّبس القائم في مصطلح لغة مصاحبة من ناحية،ولأنّ بعض الدارسين يجعلونه مرادفا لمصطلح(Language Like)من ناحية أخرى،أما عن قصره على الإشارات الجسمية فقط فذلك أيضا ليس دقيقا،؛إذ إنّ المصطلح يشمل:

2. ثم إنّ هذا الإطار من التشابه اللغوي تكون له القدرة في أن يحقق أيضا ترابطا مع مبدأين اثنين هما: المفيد أو الإفادة والمستفيد أو الاستفادة التي تتم بين المتكلم والمستمع،وهو ما حاول تبيانها الفخر الرازي بقوله"وذلك لأنّ المفيد إذا أفاد فائدة يذكرها على وجه جيد يختاره؛فإن فهمه السامع المستفيد فذلك،وإلا يذكرها على وجه أبين منه،وينزل درجة فدرجة،وأما المستفيد فإنّه يفهم أولا الأبين ثم يرتقي إلى فهم ذلك الأخفى الذي لم يكن فهمه فيفهمه بعد فهم الأبين المذكور آخرا؛فالمذكور من المفيد آخرا مفهوم عند السامع أولا"([1]).

إنّها إشارة واضحة بما كان يؤمن به الرازي في شأن الفهم والإفهام في علاقتهما بكل من التفسير والتأويل.ودليلنا على ذلك قوله بالحرف الواحد:(على وجه جيد يختاره؛فإن فهمه السامع المستفيد فذلك....وينزل درجة فدرجة)والذي يدل دليلا ساطعا على معنى التفسير القائم على البيان الواضح والشرح البائن الذي لا يحتاج إلى تخريج،ثم لا يبرح أن

- ظواهر لفظية(Vocal phenomena)من مثل: علو الصوت،تغييرات نغمة الصوت،طول الصوت أو كميته
- ظواهر غير لفظية(NON VOCAL PHENOMENA) من مثل: حركات العين،إيماءات الرأس، تعبيرات الوجه، الإشارات، وضع الجسم" محيي الدين محسّب. علم الدلالة عند العرب –فخر الدين الرازي نموذجا–. المرجع السابق. ص:77.

[1]– التفسير الكبير. 10/25.

يزيد في مثل هذا البيان لكي يعطي للطرف المقابل للتفسير حقه وهو التأويل؛إذ يقول (وأما المستفيد فإنّه يفهم أولا الأبين ثم يرتقي إلى فهم ذلك الأخفى الذي لم يكن فهمه فيفهمه بعد فهم الأبين المذكور آخرا)وهي رؤية تعطينا إشارة واضحة على أنّ التأويل لن يتحقق داخل السياق إلا إذا سبقته مرحلة التفسير أو الشرح؛على أساس أنّ التأويل هو ما صاحب الأمر الخفي لا الظاهر المكشوف الذي نجده في شأن التفسير.

3. ربّما نعطي حكما نحسب بأنّه يحقق بعدا مصطلحيا مع أفق الفكر الغربي الذي نبّه أو بالأحرى لمّح إليه الرازي في تعامله مع مفهومي:الفهم والإفهام.إنّه مفهوم المفهمة(**Conceptualisation**) هذا الإطلاق من منظور الرازي يخلف لنا فكرة مفادها أنّ المفهوم مهما استطاع أن يعطي من الأبعاد الفكرية والفلسفية يظل تابعا للإطار العقلي أو ما سمّي في المجال الدراسي الفلسفي بالنموذج العقلي وبخاصة ما أشار إليه صاحب النظرية التوليدية التحويلية نوم تشومسكي؛الشيء الذي جعل من الرازي يركز اهتمامه على النموذج المعلوماتي بالدرجة الأولى في شأن المعرفة،وهو ما لامسناه في مصنفاته وبالأخص التفسير الكبير،لكن ومع هذا كله فإنّ"...هذه المعلومية غير المحدودة كما وكيفا،إنّما تحتاج إلى مرجعية الوعي الذي لا يكفّ عن طلب المزيد من مواسمها، وهو حتى يتمكن من

السيطرة عليها لا بدّ له من قدرة متفوقة فيما هو أصل كل تفكير،أي العزل والتصنيف في بحران الكثرة المتغيرة....فإنّ مفهوم المفاهيم لا يمكنه أن يكون مفهوما بين المفاهيم"([1]).

ومما يجعلنا نلفي انتباها في مثل هذه التخريجات للفهم في علاقته بالسياقات المعرفية المتنوعة،أنّ الرازي ينتقل من ذكر هذا النوع من المعرفة إلى دراسة مفهوم المعنى بصوره الداخلية–العقل والتصور والإدراك وغيرها–والخارجية الإحالة وما جرى مجراها؛ هذه الجوانب لم نجدها في مصنف واحد من مصنفاته بل في كثير من مصنفاته وهي ترد على سبيل التنوع والتجدد في سياق المعرفة.

أ–**المعنى وشرط الاشتقاق:**يرى الرازي بأنّ مبدأ الاشتقاق المساير للواقع اللغوي يعطي له ميزة معرفية يجعله قادرا على التعامل مع الحقائق المعرفية وفق مبدأ متجدد ومتباين من حيث المفاهيم والأحكام الإجرائية التي يسلطها على الظاهر أو الحقائق؛فهو يرى مثلا بأنّ "معنى اللغة يشبه أن القدر المشترك بين كل تقاليبها هو الإمعان في الشيء والخوض التام فيه على خلاف ابن جني:لغوت تكلمت"([2])على هذا

---

[1]– مطاع صفدي. النمذجة بين التأويل والتغيير. المرجع السابق.ص:17.

[2] الرازي، مفاتيح الغيب،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط 3،(د،ت)، ج 1،ص 15.

الاعتبار تكون اللغة حسب الرازي في أتم الاستعداد لأن تستقبل كل ما يجري في حركية الاشتقاق من تقليب في مجال الحروف وغيرها،كل هذا وذاك يعكس في طياته مبدأ التأمل والتفكر والاستنباط في الواقع اللغوي شكلا ومضمونا.

فالرازي على سبيل المثال لا الحصر يتعامل مع لفظ الجلالة- الله-سبحانه وتعالى وفق مبدأ تخريجي يقوم في أساسه الأول على الاشتقاقات؛إذ يرى بأنّ لفظ الله "اسم علم لله تعالى وأنه ليس بمشتق البتة، لأنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولو كان كذلك لما كان قولنا – لا إله إلا الله– توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين"([1]).

ينقلنا الرازي كعادة القدامى إلى حقيقة معرفية مفادها أنّ بين المعنى ومبدأ القصد وشائج تجعل من اللفظ إما أن ينصاع إلى شرط التقييد الدلالي المعنوي،أو أنّه يظل باقيا على شموليته الاستغراقية،وهذا كلفظ الله تعالى الذي يرى الرازي بأنّه لفظ لغوي أصيل لا يقبل

[1] الرازي، م،غ، ج 1،ص 156.

الاشتقاق،ولعلها لفتة منهجية ذي بال في شأن مفهوم المعنى في علاقته بمبدأ القصد،فالله تعالى واحد لا شريك له وهو أحد صمد لا يشبهه شيء على الإطلاق،وهو الشيء أو الأمر الذي جعل من الرازي ينتبه إلى هذه الحقيقة التوحيدية التي تأبى إلا أن يظل لفظ الجلالة الله باقيا على وحدانيته الأصلية لا يقبل الاشتقاق ولا يؤمن بمبدأ التخريج.

ويبتعد الرازي في ظل بعد مفهوم الاشتقاق المساير لحركية النظام اللغوي إلى أنّ الأصل في إطلاق اللفظ إنّما يكون على سبيل الإطار المجازي الذي لا يستطيع أن يوجد إلا مع مبدأ الحقيقة؛ فنجده مثلا يرى في بعد مفهوم اللفظ ليس على سبيل التحديد وإنّما على سبيل الاستعمال الوظائفي،يقول الرازي في هذا الشأن"أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لأنها تحدث عند مخارج النفس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعينة، ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس أو زمان إطلاقه والحاصل أن اللفظ هو: الرمي(...) بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل

إلى الخارج صار ذلك شبيها بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج والمشابهة إحدى أسباب المجاز"([1]).

ما يميّز تعامل الرازي في شأن الاشتقاق مع الواقع اللغوي أنّه لا ينظر إليه–الاشتقاق–على جهة الاستقلال عن المعنى أو القصد،بل في انضمام كل منهما بحيث لا يجوز الانفصال بين الاشتقاق والمعنى القصدي،وهذه لفتة تحسب للجهد المعرفي الذي كان يمتاز به الرازي في تعامله مع اللغة وقضية الاشتقاق.

لكن في مثل هذه العلاقة بين الاشتقاق والاستعمال اللغوي الذي يجعله يتجدد ويتنوع حسب التراكيب يجعل من الفخر الرازي لا يكتفي بالإشارة إلى هذا الحد فحسب،بل يحاول أن يبتعد بقضية المعنى القصدي إلى علاقة المعنى بالإطار الدلالي لما في ذلك من التلازم المعرفي والإجرائي الذي يلتقي مع الدرس الدلالي الحداثي.

[1] الرازي، م،غ، ج 1،ص 15

ب-بين المعنى وعلم الدلالة لدى الفخر الرازي:

لقد أشرنا في بداية الحديث عن الإطار المعرفي الذي امتاز به الفخر الرازي حين ابتدأ بقوله المبين في الصفحات الأولى حين قال بصريح العبارة في شأن الدلالة"فللألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان لهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين:الأول أنّا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا أنه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة"[1]، وعلى هذا يكون تقدير المعنى كصورة ذهنية فعلا للتمثل الداخلي منافيا للهوية"فعلاقة الدلالة هي إلى حد ما علاقة مضادة للهوية ومناقضة لها إذ الدلالة هي في ذات الوقت حضور وغياب، إشارة وارتفاع إنها أساسا مزدوجة"[2].

---

[1] المرجع نفسه ، ص 31.

[2] وتزيفان(أزولد)، ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ص 25.

مـا نريـد تبيانـه فـي شـأن علاقـة اللفـظ بمعنـاه مـن وجهـة نظـر ذهنيـة/صـورية ليس للواقـع الخـارجي دخل فيهـا،أنّ الرازي–فـي تصـورنا– يلتقـي بقـدر كبيـر مـع العـالم السوسـيري دي سوسـير فيمـا يخـص علاقـة الدال بالمدلول وفق ما تمليه طبيعة التصور الذهني ليس غير.

يـرى دي سوسـير بـأنّ الـدال والمـدلول حقيقتـان متلازمتـان ينبغـي التعامـل معهمـا وفـق مـا يستلزمه شرط الإطـار النفسـي الـذي ليسـت لـه علاقـة علـى الإطـلاق بالعـالم الخـارجي،وحتى العمليـة التوليديـة التـي تتم بين الدال والمدلول لا ينبغي أن تخرج عن هذا الإطار؛الأمر الذي جعل من دي سوسير أن يقول فيما معناه بـأنّ عمليـة التلفظ تتم علـى النحـو الآتــي:أن يرتســم هــذا الــتلفظ فــي شــكل صــورة ذهنيــة(**Image Acoustique**) ترتسـم فـي الخيـال ثـم بعـدها يـأتي مـا سـمّاه بـالمفهوم (**Concept**) ومـن ثـم فكـل إطـلاق يرسـله المرسـل لا يخـرج عـن هـذه الحقيقـة وكـل العمليـات التوليديـة التـي تتم بـين الـدال والمـدلول لا تخـرج عن إطارها النفسي.

في هذا الصدد نعتقد أنّ دي سوسير في هذا الطرح يحقق تقاطعا معرفيـا مـع مـا أشـار إليـه الفخـر الـرازي حـين قـال بالعلاقـة النفسـية أو

الذهنية التصورية الجارية بين الدال والمدلول. يقول:"فللألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان لهذا السبب يقال:الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية" هو إذن تصريح أو إقرار واضح لا يحتاج إلى تأويل فيما تعلق بقضية التصور الذهني بين الدال والمدلول.

أبعد من ذلك أنّنا نجد هذا التقارب لا يتوقف بين الرازي ودي سوسير،بل يبتعد ليصل إلى صاحب العبارة ابن سينا حين كان بدوره يتحدث عن علاقة اللفظ بمعناه وفق الإطار الذهني التصوري الذي لا يتجاوز حدود إطاره النفسي.يقول:"فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس،وهي التي تسمى آثارا،والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني،أي مقاصد النفس،والكتابة تدل على اللفظ"([1]).

إذن؛ هو تقارب معرفي أحدثته تلك العبارات المشار إليها من قبل الرازي في شأن علاقة اللفظ بمعناه وفق مبدأ التصور الذهني الذي سار مع رؤية دي سوير في تعامله مع الدال والمدلول.غير أنّنا عند رجوعنا

[1]– ابن سينا: العبارة.تحقيق: محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1952م. ص:3.

إلـى المدونـة اللسـانية الغربيـة وجـدنا المنظـر جـورج مونـان)(G)
(**Mounin**) يشـير إلـى الإطـار النفسـي الـذي أشـار إليـه كـل مـن دي سوسـير مـن جهـة والفخـر الـرازي مـن جهـة أخرى؛حيـث يقـول بصـريح اللفظ"فعندما نتعامل مع كل من الدال والمدلول؛فإنّ اللغة التي تجسد ذلك لا نجدها تحتوي لا على أفكار ولا على أصوات توجد مسبقا في التركيب اللغوي أو اللساني، ولكن يوجد تمايز كبير في الجانب المفاهيمي الفوني ناتج في الغالب عن هذا النظام الأخير"([1]).

إنّ هم المعنى الدلالي القائم في النص إنّما يحدّد حسب زعم الفخر الرازي تبعا لما هو موجود في الأذهان لا في الأعيان الخارجية لأنّ كل ما هو موجود في الأعيان إنّما مرجعيته الدلالية/المعنوية تعود في أصلها الأول إلى ما هو في التصور الذهني؛فهو بمثابة الحجر الأساس في ذلك.وهذه الملحوظة العلمية أو المعرفية إنّما تنم عن بعد معرفي ومنهجي له علاقة باللفظ في علاقته بفعل الفهم الذي يتمركز أساسا في التصور الذهني وهي حقيقة مثلما كانت في التراث العربي الإسلامي كانت في الموروث اللساني الحداثي.

[1] – Mounin (G)," Saussure"; P127.

بعدها يتخذ الفخر الرازي لهذا التصور الذهني الساري مع علاقة اللفظ بمعناه مخرجا آخر يكون مطية في إدراك بعد هذه العلاقة من زاوية أخرى وهي علاقة المعنى بالمرجع،وهو ما حاول أن يشير إليه في نصّه السالف الذكر وبالضبط في قوله بأنّ " اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان: العالم قديم وقال آخر حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال،أما إذا قلنا أنها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين وذلك لا يتناقض"([1])؛فهذا النص دليل قاطع على عدم إيمان الفخر الرازي بالمرجع في قضية اللفظ بمعناه؛إذ ليس كل تعيين لفظي يلازم معناه وفق ما هو مبثوث في العالم الخارجي الذي يمثل مرجعا يرجع إليه كل شيء.

بعبارة أدق حسب الفخر الرازي يوجد في عالم المعرفة معنى قائما في ذاته وليس للفظ في شيء من هذه الحقيقة المعرفية المتعلقة بالمعنى؛فهو القائل بصريح المقصد بأنّ "...المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظ الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد،

[1] الرازي، م،غ ،(د،ف) ، م1،ج1، ص 31.

أمـا الـذي يقـول بـه بعـض المتكلمـين فهـو أمـر خفـي لا يتصـوره إلا الخواص من الناس، وإذا كان كذلك وجب أن يقال: الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس العالمية، والقدرة اسما للقادرية، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية "([1]).

بيد أنّ هذا الذي يؤمن به الرازي في شأن تحرر المعنى عن المرجع ومن ثم استقلاليته استقلالا شاملا،يجد صداه المعرفي مع بعض من الحداثيين ولعلهم بيرس الأمريكي(**Peirce**)؛هذا المنظر الذي رأى بأنّ غالبية ما نستحضره إنّما يعكس تمظهرا ظاهراتيا لما هو داخل أنفسنا ليس غير([2]).وعليه إذا كان بيرس ينظر إلى أنّ ما يستحضر في عالمنا هو من قبيل ما يجري داخل أنفسنا؛فإنّ الفخر الرازي يلتقي معه في كون أيّ متلفظ يتلفظ من قبل الإنسان إن هو إلا استحضار لما هو في التصور الذهني الذي له علاقة بالإطار النفسي الموجود داخل الإنسان وهو تقارب رؤيوي بين الفخر الرازي وبيرس.

---

[1] المرجع نفسه، ص 32.

[2] – Peirce, "écrits sur le signe", P248 .

ما يقصده الرازي حسب من درسوا هذه الشخصية من جهة،وحسب ما حاولنا فهمه من خلال التخريجات التأويلية المتعلقة بزاده المعرفي،أنّ اللغة التي يتعامل معها الرازي هي عبارة عن نظام تركيبي لا ينبغي أن يكون حاملا معنى خارجيا بالقدر الذي ينطلق ذلك المعنى من داخل الإنسان،وهو يحاول أن يوصل الإطار التكويني الذي يسعى البشر فيما بينهم تحقيقه في ظل البعد التواصلي.المسألة إذن من منظور الرازي تتعلق بالخلفية الصوفية أو الروحانية التي ظل يؤمن بها في كثير من السياقات المعرفية التي عالجها وفق هذا الزعم؛ فكل حقيقة معرفية يتوقف عندها الرازي ينبغي ألا تخرج عن الحقيقة الداخلية للإنسان الناطق أو السامع معا.

لنأخذ على سبيل المثال مفهوم الكلمة الإلهية أو كلمة الله التي استدل بها الرازي في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي دعاءه المشهور"أعوذ بكلمات الله التامات من شرّ ما خلق"؛إذ التساؤل الذي يوجهّه الرازي على فعل هذه الكلمات؛هل هي كلمات كباقي الكلمات المنطوقة من قبل البشر؟أم هذه الكلمات هي مصاحبة–على زعمه– بفعل الكينونة الملازمة لعف اللغة من جهة،وفعل الدلالة الداخلية– الباطنية–من جهة أخرى؟

يجيب الفخر الرازي عن هذا التساؤل وهو يستحضر فعل كلمات الله قائلا" فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى(إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله (كن) نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، والجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة، والخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا، وأما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة"([1]).

حتى ولو كانت المرجعية المعرفية التي تبناها الفخر الرازي في شأن مفهوم الكلمة في علاقتها بالتصور الذهني للواقع اللغوي،تنطلق من الوحي القرآني؛فإنّها مع ذلك كله تقترب إلى حد ما مع ما أشار إليه أيضا بيرس الأمريكي؛هذا الذي كان ينطلق في جل تحليلاته للقضايا المعرفية واللغوية من حقل الرياضيات وكذا الفلسفة التي كان يؤمن بها، وعليه فإنّنا نجد بيرس يشير إلى أنّ أيّ كلمة أو علامة أو قرينة التي يستعملها الإنسان هي في حقيقة أمرها من الإنسان نفسه أي تخرج من الإنسان لتعود إليه من جديد([2]).

---

[1] المرجع نفسه، ص 79.

[2] – Peirce, "écrits sur le signe", P248.

لعل هذا الطرح الذي يقدمه بيرس فيما يخص الكلام أو الكلمة التي يستعملها الإنسان في حدّ ذاتها،إنّما يعكس حقيقة معرفية تميل بدرجة كبيرة إلى ما يسمى في مجال الدراسات الفلسفية بالوجودي الكينوني(**Etre Savoir**) أو التعايش الكينوني (**Etre vivre**) أو (**Etre faire**)أكثر من ميلها إلى جانب معرفي يعتمد فيما يعتمد عليه على مبدأ الضبط أو المقاييس التي لا ينبغي الخروج عنها أبدا.

غير أنّنا من باب التتبع واقتفاء الأثر فيما يتعلق بالإطار المعرفي والمنهجي الذي يلتقي فيه أفق الفخر الرازي مع أفق الغرب وبالضبط بيرس الأمريكي،أنّ الرؤية العلمية والمعرفية التي بنى بيرس تصوره للقضايا التي كانت يتوقف عندها تؤسس رؤية معرفية مشتركة بينه وبين الرازي وبالتحديد فيما تعلق بالوجود الكوني القائم على مبدأ العلامات(Le Signe).

يقول بيرس نقلا عن ريشارد ترسمان(**Richard Tursman**)" إنّ نسق عالم الطبيعة هو في حقيقة أمره مساوق لنسق الأفكار"([1])،بل يبتعد في سياق آخر ليشير إلى حقيقة معرفية أخرى هي ملازمة للأولى

---

[1] – Richard Tursman : Peirce’s theory of scientific discovry, 1987, p :103.

ومفادها أنّ"كل شيء في الوجود يقدم لنا هو في الحقيقة يمثّل تمظهرا ظاهراتيا لعالم ذواتنا"([1]).

أليست هذه التخريجة لبيرس فيما يخص علاقة النسق اللغوي بعالم الذات في ضوء الوجود الكوني يذكرنا بما أشار إليه الفخر الرازي حين كان يتحدث عن كينونة الإطار اللغوي في علاقته بالوجود الإنساني من جهة وبالوجود المطلق من جهة أخرى.

ثم لا يلبث بيرس أن ينطلق في تبيان هذه الحقيقة المتعلقة بما سمّي في مجال فلسفة اللغة(**La philosophie de langage**)بـ: كسمولوجي أي انتظام كوني أو وجودي،الذي يعتقد بأنّ هذا الانتظام الكوني أو الوجودي يرتكز عليه كل من مفهوم التواصل والاتصال معا،ومفهوم الانتظام أو الاتساق وأيضا مفهوم الترابط؛وهي استعمالات تحقق بعدا مفاهيميا/مصطلحاتيا مع النظرية التداولية أو الاستعمال اللغوي (**La pragmatique**)([2]).

---

[1] - William J Callaghan : Charles Sanders Peirce : His general theory of signs. 1986 , P :128.

[2] - Cf Encyclopédie philosophie universelle : les notions philosophiques , PUF 1990, Voir le concept pragmatique, pp :2015-2018.

إنّ هذا الطرح–في نظرنا–يقترب إلى حد ما مع ما أشار إليه الفخر الرازي في شأن علاقة اللفظ بالمعنى؛إذ يرى بأنّ اللفظ ينفتح عبر المعنى عن طريق اللامعنى،والعكس بالنسبة للمعنى المنفتح عبر اللفظ عن طريق اللافظ،وهي مناسبة وجودية جعلت من الرازي يصرح بهذه الحقيقة في شاكلة لامنطوقية(**L'indicibilité**)قائلا" يجب الاحتراز في الحدود، عن الألفاظ الغريبة والمجازية والمستعارة والوحشية، فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب له، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة، فليدل على ما يراد به، ثم ليستعمل "([1]).

وإذا كان بيرس ومن تبعه من المنظرين الغربيين في المجال التأويلي/المنطقي يبنون تصورهم على التصور العقلي؛فإنّنا نجد الفخر الرازي يذهب إلى نفس الوجهة حين يعتقد بأنّ الذي يعقل الأشياء على اختلاف مستوياتها السياقية والمقامية هو وحده الذي يعقل ذاته ووجوده الكوني؛إذ يقول في هذا الصدد"إنّ كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلا لغيره، فكل من عقل كونه عاقلا لغيره، فإنه يعقل لا محالة ذات "([2]).

---

[1] الرازي،(فخر الدين)، "لباب الإشارات والتنبيهات"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،ط1، 1986، ص 28.

[2] الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص 127.

والرازي كعادة القدامى الذين إذا ما كانوا يتحدثون عن حقيقة معرفية معينة لا يلتزمون بضوابطها ومن ثم لا يخرجون عن سياقها، وإنّما تجدهم يتنوعون في السياق المعرفي الواحد إلى التنقل من حقيقة معرفية إلى أخرى،وذلك وفق ما تستوجبه طبيعة الإحالات المعرفية،وهذا ما نجده في تحديد الرازي لمفهوم المعنى؛إذ لا يكتفي بتناوله للدلالة أو المرجع بل يبتعد إلى تناول المعنى من زاوية لها علاقة بالبعد الاتصالي أو التواصلي،ولكن ليست تلك الحقيقة المتفق عليها في الدرس البلاغي،وإنّما تلك الملازمة لفعل الخيال الساري مع مبدأ التصور الذهني الذي بنى الرازي تصوره لمفهوم اللفظ في علاقته بالمعنى.

يقول الرازي في شأن اللفظ في علاقته بالمعنى من الوجهة التصورية الذهنية" " فيحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى،وحينئذ يندفع الدور[1]إنّه التواصل الحقيقي الذي يعطي لعلاقة اللفظ بمعناه وفق ما ينبني على أساس ذهني تصوري أو خيالي،وهو الجانب الذي حاول الرازي أن يربط هذه العلاقة–اللفظ/المعنى–وفق مبدأ الإطلاق القائم في الخطاب القرآني حتى ولو لم يصرّح بها في كثير من السياقات.

[1] الرازي، م، غ، ج1، ص 31.

لكن ما يجعلنا نولي الاهتمام المتميّز في شأن علاقة اللفظ بالمعنى،هو أنّ الرازي في مقامات أخرى يحاول أن يطبق ما يسمى بمبدأ التغاير أو المغايرة بين اللفظ والمعنى عن طريق توظيفه لعالم الخيال القادر على تحقيق هذه المغايرة،وذلك في ظل الحدث الكلامي الذي ينطلق منه لبرهنته عن هذه العلاقة قائلا:"الكلام صفة مغايرة للحروف والأصوات والدليل عليه هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير وأيضا اللفظ الذي يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح "([1]).

إذاَ مبدأ التغاير اللغوي في ظل واقع الحقيقة يجعل من النظام اللغوي–لدى الرازي–يوصف بصفة الثبات والاستقرار،ولكن ليسن بالمعنى الذي يأخذه مفهوم الثبات المعياري،وإنّما هو ذلك الثبات القصدي المتغير لفعل الحدث الكلامي الملازم لفعل الدلالة وهي إشارة يلتقي فيها الرازي مع ريكور حين كان يتحدث عن فعل اللغة في علاقته بالمعنى أو الدلالة وهو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل الثالث.

[1] الرازي،(فخر الدين)، "أصول الدين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،(د،ت)، ص 61.

الفصل الثالث:

الفعل الترجمي

في ضوء المفاهيم والآليات

بين بول ريكور والفخر الرازي

بول ريكور؛الشخصية العالمة:

بول ريكور من مواليد 27 فبراير سنة 1913م بمدينة (**Valence**) فالنسيا، وهو يتيم الأبوين،بدأ دراسته الأولى بثانوية رانس (**Rennes**)على يد أستاذه المعروف رولان دلبيز(**Roland Dalbiez**) ليصطحب فيما بعد مع صديقه الفيلسوف المعروف إيملويل مونييه.وبعد خروجه من السجن في الفترة ما بين 1940-1945 يصبح أستاذا في جامعة ستراسبوغ(**Starbourg**)في الفترة ما بين1946-1956،لينتقل بعدها مباشرة إلى جامعة باريس-السوربون -بداية من سنة 1956 إلى غاية 1970 ليصبح أستاذا للفلسفة وعميدا بكلية نانتير (**Nanterre**)للآداب،ثم في الفترة ما بين 1970إلى غاية 1985 يصبح بعدها أستاذا مدرسا بجامعة شيكاغو (**Chicago**)ليخرّج عدة أعمال ذات قيمة معرفية ومنهجية في سنة 1995م تحت عنوان: (**The library of living philosophers**)([1]).

من خلال السنوات ما بعد 1995م يصبح بول ريكور ناقدا ومنظرا فرنسيا في المجال الفلسفي متحديا كثيرا من الباحثين على

---

[1]- ينظر سواريت ابن عمر: التأويل بين الفهم والتفسير عند بول ريكور. الكتاب الجامعي تحت عنوان. التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف. ص ص:201-202.

اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية،تحت شعار ما أسماه بـ: فلسفة الإرادة أو فلسفة القوة([1]).

ظل ريكور متشبثا بهذا الحقل الفلسفي طيلة حياته،محاولا في جل كتبه واهتماماته أن يجعل من الفلسفة بابا يتناول في طياته كثيرا من القضايا المعرفية من مثل:النصوص المقدسة واللسانيات والسيميائيات وغيرها مما هو مدوّن في مصنفاته بالتفصيل...

غير أنّه من باب أجدر وأنفع أن نشير إلى أنّنا ونحن نختار هذه الشخصية للدراسة من جهة،ثم للتقارب المعرفي والفكري بينها وبين شخصية الفخر الدين الرازي،لا يقتضي منا الحال أن نتناول شخصية ريكور تناولا تقليديا ينطلق من المولد والنشأة إلى الممات،فذاك موجود في المكتبات وغيرها،ولكن حسبنا لأن نشير إلى أهم الخصائص المعرفية والمناهج الفكرية التي تبناها ريكور في تعامله مع المعرفة،ثم بعدها نحاول حسب ما اقتضت الضرورة المنهجية في ذلك أن نعقد ترابطا منهجيا بينه وبين كثير من الغربيين والعرب وبخاصة الفخر الرازي.

[1] -Cf Dosse : Paul Ricœur ; Les sens d'une vie , La dicouverte, Paris 1997, p :06

بين الفكر وعالم المعرفة لدى بول ريكور:

في الوقت الذي نؤمن فيه بأنّ كلا من الرازي وريكور ينطلقان من منبعين مختلفين؛أحدهما القرآن الكريم والآخر ما يمليه الكتاب المقدس– الإنجيل–؛فإنّنا نعتقد أنّه قد توجد كثير من الوشائج التعالقية بينهما في قضية إشكاليات المعرفة التي تناولها كل منهما،وهو الجانب الذي نريد أن نحطّ الرحال عنده بنوع من التحليل والاستنباط لندرك القاسم المشترك الذي يحقق شرط التقاطع المعرفي بين الثقافتين:العربية والغربية دون أن ننحاز إلى واحد منهما على نية الأسبقية أو الأفضلية؛لأنّ ذاك ليس من شيم البحث العلمي الموضوعي.

يعتقد أهل الاختصاص في المجال المعرفي أنّ ثمة علاقة منهجية بين المعرفة وموضع المتلقي لهذه المعرفة؛ في الوقت الذي نعلم فيه بأنّ المعرفة ثابتة من حيث ما تحتويه من حقائق، لكن الذي يجعل من هذا النوع من الثبات هو موقع المتلقي الذي يختلف أمره من زمان إلى آخر،وهذا راجع إلى عدم استقرار الفهم على وتيرة واحدة؛فهو متغير ومتجدد تبعا لما هو موجود في سياق المعرفة من جهة،وفي المتلقي من جهة أخرى،من هذا القبيل غدا ريكور يعتقد أنّه ما دام أمر الذات– المتلقي– لا يستقر على حال؛فإنّ النتيجة الجدلية ستؤدي لا محالة إلى أنّها "...غير مؤهلة لمبدأ العطاء لا من جهة بديهة نفسية ولا أيضا في

حدس ذهني ولا في بعد صوفي إطلاقي"[1]؛الشيء الذي يجعل من الذات نتيجة هذا الزعم أن يتحول أمرها إلى موضوع أساسي في مجال المعرفة،وهو ما يؤدي منطقيا إلى تحقيق نوع من الكشف الذي ينصب في أساسه الأول–على حد ريكور–إلى القدرة على"الكشف عن المضمونات المتعلقة بالوجود على نية الوظائف الداخلية المندرجة أو الموضوعة تحت ظل ما يمكن تسميته بـ:تأويل الذّات"[2]،بعبارة أخرى سيصل الأمر بين المعرفة والمتلقي إلى عملية جدلية أساسها الأول هو اقتحام القضايا المعرفية من زاوية ما سمّي في المجال التصوفي بـ:الإنية في علاقتها بما سمّي لدى الفخر الدين الرازي بمبدأ التغاير أو التمايز الذي سنشير إليه في أوانه.

إنّ مثل هذا الطرح الذي تبناه ريكور فيما يخص علاقة المعرفة بالإنسان جعله يتناول موضوع الكينونة وفق شاكلة نعتقد أنّها تختلف عن شاكلة كل من هايدجر وغادامير أثناء تناولهما لفعل الكينونة؛فهو يرى بأنّ المعرفة ليس همها الوحيد ما هو موجود في العالم–الوجود– بقدر ما يهمنا تمثل الذات لما هو موجود في العالم وهو يحقق شرط الكينونة؛الأمر الذي جعل من ريكور يعتقد أنّ"السبيل اليسير في كل

[1] - Ricœur," le conflit des interprétations", , P 321.

[2] – Ricœur (Paul)," soi même comme un autre", Edit : Seuil, Paris, 1990, P 345

ذلك، إنّما هو أنطولوجية الفهم أو الوجود الفهمي،على حال لسان هيدغر؛على أساس أنّ الهرمينوطيقا تمثل مجالا لتحليل الوجود،أي الدزاين،الكائن عن طريق الفهم"[1].

ولعل مثل هذه العلائق التناظرية التي يقيمها ريكور بين المعرفة والإنسان والوجود،هي التي سيجعل منها عالما خاصا يتعلق بالفكر؛هذا الفكر الذي سيحاول بقدر ممكن أن يجعل كل التصورات التي تجري في داخله مجسّدة في الواقع الخارجي في شكل ما أسماه ريكور–نصا يحسن التثبت عنده–؛هذا النص الذي سيكون مليئا بالعلامات والرموز والإشارات التي تجعل المتلقي يتعامل معه وفق معطيات معرفية،ولن يكون ذلك محققا إلا في ظل الكتابة القادرة على عكس النص بما يمتاز به من جانب معرفي؛على أساس أنّ الكتابة–على حد ريكور–"هي وحدها القادرة في تبيان ما تحيله أو ما تنقله من عالم ليس مستقرا بين المتخاطبين، إلى عالم لا يبتعد عن عالم النّص والذي هو في الحقيقة ليس من النّص في شيء"[2].

---

1 – Ricœur, le conflit des interprétations, op.cit, P 10.

2 – Ricœur," lectures III ,Aux frontières de la philosophie ",Edit :Seuil ,Paris , 1994, p:286

لعل ما كان يقصده ريكور من هذا التلازم بين النص واللانص في ظل الكينونة، أنّه لا يستقر أمر النص على جهة التثبيت ومن ثم الوظيفية التي يؤديها داخل التركيب وخارجه، إلا في غضون عالم الكينونة التي هي وحدها–على حد ريكور–القادرة على إعطاء الشرعية اللازمة والضرورة للنص،بعدها آن له الأوان أن يحط رحاله أو زمامه في شكل ما تمليه الكتابة من ضوابط ومعايير؛أين يصبح الفكر في ظل الكتابة قادرا على فك كل الرموز والعلامات القائمة في الأنظمة اللغوية مما يجعل من فعلي:الكتابة والمعنى يستقلان عن بعضهما البعض،وهو ما يجعل كل من التفسير والتأويل –على حد تعبير دلتاي–يتمظهران بشكل ملحوظ وبفاعلية متجددة في المكتوب القادر على تعبير عن واقع الحياة[1].

وغني عن البيان أنّ مثل هذا الطرح الذي آمن به ريكور في شأن الكينونة في علاقتها بالنص،جعله يتبنى فكرة تقترب إلى حد بعيد مع فكرة غدامار ولو من زاوية مغايرة تماما؛إذ اعتبر ريكور أنّ المشكلة المتعلقة بالحقيقة المطلقة ليست مشكلة منهج،بل أبعد من ذلك أنّ المشكل يقوم أساسا في تجلي عالم الكينونة لكينونة ما،أين يكون عالم الوجود مستغرق تماما في فهم وإدراك الكينونة[2].

[1] - Ricœur, "le conflit des interprétations", P 66.
[2] - Cf Ibid, P 13.

والحديث عن فعل التثبيت الملازم للكتابة وهذا الأخير الملازم لفعل الكينونة سيجر ريكور إلى الإشارة إلى النص وما يصحبه من أبعاد منهجية تتعلق بالفهم والرمز والتأويل وغيرها،مما هو موضح في أغلب كتبه المشهورة،وعليه ما هو تحيد النص لدى ريكور؟وكيف يتم فعل الفهم في شأنه؟ وكيف يتم أيضا فعل التأويل مع النص هل من داخله أم من خارجه؟.

بين النص والفهم والتأويل لدى ريكور:

ينطلق ريكور كعادة المنظرين والنقاد الغربيين من تحديد ملحوظ لمفهوم النص؛حيث نجده يربطه بالكتابة والقراءة ومن ثم التأويل؛فهو يرى بأنّ "كلمة نص تطلق في الغالب على كل خطاب ثم تثبيته من خلال الكتابة؛على أساس أنّ عامل التثبيت بالكتابة يكون بمثابة المؤسس للنص نفسه.إنّ النّص هو الموطن الذي يلجأ إليه المؤلف، وعليه يكون إبعاد المؤلف من طرف نصه المميز،بمثابة القراءة الأولى التي تطرح جملة واحدة،عدة قضايا تتعلق في أساسها الأول بكل من عمليتي: الشرح والتأويل،هاتان العلاقتان تتولدان نتيجة القراءة لا ريب"[1].

[1] ريكور، من النّص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 10.

إنّ ما ينم عن هذا النوع من التحديد لدى ريكور هو أنّ للنص ميزة معينة في تعامله مع الحقائق ولعل من أهمها أثرا الكتابة والقراءة ثم العملية التفسيرية/التأويلية التي يقوم بها كل من الباث والمتلقي معا. لكن هذا النوع من التحديد يجعل من ريكور يعطي الأهمية لجانب معين يراه يحقق تقاطعا منهجيا مع النص ألا وهو مفهوم الواقع؛بحكم أنّ النص لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الواقع،وعليه فإنّ الذي يحقق هذا التقارب بين النص كحقيقة والواقع كإجراء هو النظام اللغوي؛على أساس أنّ اللغة–على حد ريكور–حقيقة لم تقم لذاتها،وإنّما بوجودها الفعّال داخل العالم تقوم بسبر أغواره–العالم–العميقة مكتشفة أسراره؛الشيء الذي يجعل من تأويل اللغة في مثل هذا الاتجاه ليس مغايرا أو بعيدا عما يمكن تسميته بـ:تأويل العالم[1].

وفق هذا الزعم المبرر من قبل ريكور يكون دور تأويل النص في مقابلته لتأويل العالم أو الوجود،مخرجا وجيها لابتعاد الأحكام المعرفية التي يتوصل إليه المتعامل مع النص بعيدة كل البعد عن الوهم المخل مقتربا من الواقع المعيش الذي يتماشى وما تقتضيه طبيعة النصوص.

[1] - Ricœur, "lectures III, aux frontières de la philosophie", op.cit, P 304.

ثم إنّه إذا كان العالم أو الوجود بما يحمله من معان وحقائق يمثل الشيء الثابت المستقر الساري مع عالم الحقيقة المطلقة؛فهو حينها يمثل الثبات والاستقرار على جهة واحدة؛فإنّ تأويل النص في علاقته بهذا النوع من الثبات الوجودي العالمي تعددا وتجددا متغيرا لا يستقر على جهة واحدة،بل هو في تنوع مستمر ومتواصل؛الشيء الذي يجعل من الدائرة التأويلية/الهيرمنيوطيقا–تحقق تقاربا مع هذا التنوع المتجدد مع النص،فتعطي للنص–على حد زعم ريكور–لا الفهم فحسب بل اللافهم غير المحدود أي ذلك التأويل المتعدد والمتجدد. [1]

هنا بالذات يأتي الفهم–على حد ريكور–ليقترب من النص في ظل ما تمليه الكينونة الرابطة بين العالم/الوجود والنص،هذا الاتجاه هو الذي جعل من ريكور يطلق عليه ما أسماه بسؤال الكينونة في شكل ما يمكن الإطلاق عليه اللامدعى.بعبارة أدق يرى ريكور بأنّ سؤال اللامذكور هو السؤال الذي يرتكز عليه معنى الكينونة شكلا ومضمونا[2].

إنّ مثل هذا النوع من التساؤل الكينوني هو الذي يعطي لشرعية الفهم أن يحط رحاله على النص حتى يستطيع أن يقوم بعملية تنفسية مع السياقات التي يوجد فيها،وعليه يعتقد ريكور بأنّ غالبية "التأويلات

[1] - Ricœur," lectures II", op.cit, P 487.

[2] ريكور، "من النّص إلى الفعل"، مرجع سابق، ص 44.

التي تكون متصارعة فيما بينها،تندرج في جلها وتجلالها في إطار ما يسمى بالجذور الأنطولوجية لعملية الفهم[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ريكور كعادته لا يصرّح تصريحا مباشرا في شأن تعامله مع الأحكام المفاهيمية حتى لا يلبث به الأمر ينتقل من حكم مفاهيمي إلى آخر دون أن يترك أثرا في ذلك،وهي صفة نجدها أيضا في التراث اللساني العربي لدى من يشتغلون بحقل الفلسفة والمنطق والتفسير كالفخر الرازي في تفسيره؛الشيء الذي جعل من ريكور يشير إلى علاقة التأويل بالمعنى؛إذ يرى بأنّ استعادة تجدد المعنى في المعنى نفسه،إنّما يعود بالدرجة الأولى إلى التأويل لا غير، وهو القائل بصريح القول إنّ"التأويل هو إصلاح وإعادة تجميع للمعنى" [2]،تماما ما أدى ريكور يبني تصورا جديرا بالاهتمام والرعاية وذلك في كون أنّ تلازم الإجراء التأويلي مع المعنى وإعادة صياغته سيعطي شرعية متميزة لكل من الذات كذات وللشعور مخرجا إياه إلى اللاشعور وإلى المقدس مخرجا إيّاه إلى اللامقدّس،كل هذا إنّما يأتي من خلال بعد استعمال الإطار التأويلي الهيرمنيوطيقي القادر على تحقيق ترميز تأويلي يتماشى وهذه الأبعاد الثلاث [3].

---

1 - Ricœur, "le conflit des interprétations", op.cit, P 26.
2 - de l’interprétation, P 38.
3 - Cf Ibid, P 328.

نعتقد أنّ مثل هذا التلاحم المفاهيمي وفق هذه العوالم الثلاث التي تعد لدى ريكور غير محدودة؛لأنّها تسير مع المطلق أي التأويل غير المتناهي،تنم عن بعد رمزي آمن به ريكور منذ الوهلة الأولى جاعلا إياه في رتبة متميزة مع الإجراء التأويلي الذي حاول أن يحدّد معناه في قوله "الرمز عبارة عن بعد لغوي يحتوي على بعد مزدوج يستدعي بالضرورة تأويلا،وهذا الأخير بدوره يستدعي فهما له القدرة الكافية على فك الرموز"[1]؛هذا النوع من الرمز أو الترميز القائم في غضون عالم النص قد أطلق عليه ريكور حكما معرفيا سمّاه بـ:النّص الذاتوي[2]،أي مدى اشتغال عالم النص على ذاته إذ له القدرة على التموقع والتقوقع على ذاته بأشكال مختلفة ومتنوعة.

وإذا كان لابد من تجسيد نوع من التلاحم أو التقاطع المفاهيمي بين هذه الحقيقة المعرفية المشار إليها من قبل ريكور وما هو موجود في مدونتنا العربية،نقول لعل ما أشار إليه على سبيل المثال لا الحصر العسكري يعطي نوعا من التلازم مع تخريجة ريكور،وذلك حين كان العسكري يتحدث عن دلالة البرهان في علاقتها بدلالة الكلام؛هاتان الدلالتان تحققان ترابطا ملحوظا في شأن مفهوم الترميز أو الرمز لدى ريكور.

---

1 - Cf Ibid, PP :18-19

2 - Cf " lectures III", P 307.

يقول العسكري في هذا السياق "فدلالة البرهان هي الشهادة للمقالة بالصحة، ودلالة الكلام إحضاره المعنى النفيس من غير شهادة له بالصحة إلا أن يتضمن بعض الكلام دلالة البرهان فيشهد بصحة المقالة،...والاسم دلالة على معناه وليس برهانا على معناه...؛فتأثير دلالة الكلام خلاف تأثير دلالة البرهان"[1] .هذه الأحكام التي نرى بأنّها تلتقي بشكل غير مباشر مع ما أشار إليه ريكور لها القدرة في أن تجعل من الفهم على حد تعبير ريكور مطية لعالم الوجود قبل أن يكون سببا في وقوع المعرفة[2].

وفق هذا الشأن من التلاحم بين الدلالة أو بالأحرى الرمز أو الترميز وعملية الفهم،يعقد ريكور تقاربا منهجيا بينها وبين الإطار التأويلي الذي يقوم أساسا–على حد رأيه–بترجمة سياق ثقافي معين وتحويله إلى سياق ثقافي آخر وفق ما يمليه الضابط التعادلي بين السياقين[3]؛الشيء الذي يجعل من المكتوب أو المدون وكذا الموروث

---

[1].العسكري، المرجع السابق، ص 61.

[2] - Cf " lectures II", P 453.

[3] - Cf Ibid, P 489.

يتحول عن طريق الدائر التأويلية/الهيرمنيوطيقة–حسب ريكور–إلى أبعاد معرفية لا تخرج عن إطارها الوجودي [1].

على هذا الاعتبار يرى ريكور بأنّ الهيرمنيوطيقا في ظل ما تقوم به من عملية تفسيرية للنصوص التي تتعامل معها وفق ما يجري على حال التأويل،إنّما يمثل تعالقيا مع ما نبّه إليه غادامير فيما أسماه بفن التأويل التفسيري لتخريج النصوص المكتوبة لا المنطوقة؛على أساس أنّه–على اعتقاد ريكور– "يمكن للمتحدثين في الخطاب المنطوق أو الملفوظ وجها لوجه أن يحيلا إلى ما له علاقة بالعالم الخارجي الذي يشتركان فيه،في الوقت الذي تبقى فيه الكتابة بإمكانها أن تحيل إلى عالم لا علاقة له بالمخاطبين في شيء،بل إلى واقع عالم النص القائم على ما يمليه الضابط الهيرمنيوطيقي"[2].

وريكور لا يقف عند هذا الحد من اهتمام الإطار الهيرمنيوطيقي بواقع النص في تلازمه مع المتلقي،بل نجده في بعض من السياقات يشير إلى أنّ عالم النص له القدرة في أن يعطي بعدين معرفين: أحدهما

[1] - Cf Ibid, " lectures III", P 270.
[2] Ricœur," lectures III", op.cit, P 286.

للمتلقي حتى يعلم بسر وجوده من جهة علاقته بالعالم المحيط به،وبعلاقته بواقع النص بما يحمله من معان وأسرار([1]).

[1] - Cf Ibid,,P:300-301.

نعتقد أنّ هذه الحقيقة المعرفية التي تنبه إليها ريكور في تعامله مع البعد التأويلي/الهيرمنيوطيقي في علاقته بواقع النص من جهة وواقع المستمع أو المتلقي من جهة أخرى،تحقق نوعا من التلازم المنهجي والمفاهيمي مع ما أشار إليه محيي الدين ابن عربي الصوفي في شأن علاقة المقروء–القرآن الكرم–مع المتلقي الذي لا ينبغي أن ينظر إليه المتلقي على أنّه كتاب سماوي تستوي فيه جميع أفعال التلقي لدى البشر،وإنّما عليه أن يقر أنّ هذا المنزول له القدرة في أن يعطيه أشياء وقضايا وأسرارا تكون في مجملها حسب قدرات واستيعاب أبعاد عملية التنزيل أو الإنزال.

يقول ابن عربي في هذا المقام:«...ألا ترى العالم الفهم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص وإنما الموطن والحال تجدد،ولا بدّ من تجدّده؛فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية» يقول ابن عربي في هذا المقام:«...ألا ترى العالم الفهم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص وإنما الموطن والحال تجدد،ولا بدّ من تجدّده؛فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية» ابن عربي: الفتوحات المكية(أربعة مجلدات).دار صادر بيروت بدون تاريخ. وهي صورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر. 1329م 258/4.

بل نجده في مقام آخر يؤكد تأكيدا مباشرا على هذه الحقيقة قائلا: «...ولا تظن يا بني أنّ تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصّة، ليس هذا حظ الصوفي،بل الوجود بأسره{كتاب مسطور في رقّ منشور}تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالما.قال تعالى{وما يعقلها إلا العالمون} ولا يحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور الذي هو عبارة عنك؛فإنّ الحق تعالى تارة يتلو عليك من الكتاب

ولعل ما يسترعي التريث قليلا في شأن تعامل ريكور مع أبعاد مفهوم النص في علاقته بالفهم من جهة وبالتأويل من جهة أخرى،أنّنا نجده يركز اهتمامه على قضية مهمة قلّ من عرفها في شخصية ريكور العلمية،وهي مدى تلاقي مثل هذه الأحكام المعرفية مع الخلفية أو المرجعية الدينية القائمة على الإنجيل؛حيث هذا الأخير تكون له القدرة في أن يجعل من الفلسفة في مقام خارج عنها يكون في الغالب–على رأي ريكور– يحتل مقاما هامشيا يقيم حدا فاصلا بين ما يمكن تسميته بـ: التاريخ المتعالي والديني التاريخي وهي مقابلة لا يستطيع حلّها وتناولها بل واقتحامها إلا الإطار الهيرمنيوطيقي فحسب [1].

غير أنّه لا بدّ أن نبيّن على حسب زعم ريكور–بأنّ اللغة الدينية المنسوبة للكتاب المقدس–الإنجيل–جعلتها الفلسفة بمثابة السند القويم في اقتحامها للمجالات المعرفية ابتداء من النظام اللغوي؛حيث أضحت الدراسات آنداك لا تنظر إلى اللغة كلغة شعرية أو متصفة بصفة

الكبير الخارج،وتارة يتلو عليك من نفسك فاستمع وتأهّب لخطاب مولاك في أيّ مقام كنت،وتحفظ من الوقر والصمم؛فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة،وهو الكتاب المعبّر عنه بالفرقان إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير» ابن عربي: مواقع النجوم وطالعة أهلة الأسرار والنجوم. تحقيق: محمد علي صبيح. مصر. 1965م. ص:67–68.

[1] - Ricœur," lectures III" p19

شاعرية لها ما لها وعليها ما عليها،وإنّما تستقي قدراتها من اللغة الدينية–الإنجيل–بحكم أنّها تمتاز بأفق إطلاقي له خاصيته الإيجابية في تحقيق نوع من الانفتاح على عالم الذات الناطقة فتعيش حينها لحظتها الوجودية بكل استقلال[1].

لكن إذا كان هذا الطرح الذي قدّمه ريكور في شأن اللغة الدينية الإنجيلية لها القدرة في أن تجعل من الواقع الفلسفي تكون لها القدرة في تحقيق بعد معرفي في اللغة؛فكيف يكون شأن تأويل النص الإنجيلي كنص له صلاحية أن يُمارس عليه الإجراء التأويلي قصد اكتشاف ما تحويه نصوصه من معان؟...

إنّ الشاكلة التي سار على منوالها ريكور في تعامله مع الحقائق التأويلية المطبقة على واقع النص أو الكتاب المقدس،تجعله لا ينسى المرجعية المعرفية والعقائدية التي تربى في أحضانها؛وعليه فإنّه في تعامله مع إشكال تأويل النص الإنجيلي يهرب إلى الحقل الفلسفي ليعطي في ظله شرعية الجواب؛فيرى بصريح القول وبدون لبس بأنّ" الإنجيل عبارة عن نص ليست له صلة بالفلسفة،ومن ثم فالصليب هو رمز ليس من الفلسفة في شيء"([2]).

---

[1] - Cf Ibid, . PP :300-301..

[2] - Lectures III",p146.

إنّ مثل هذا الإقرار الجازم لدى ريكور ينبئ على أنّه ثمة فاصل معرفي ومنهجي بين النص الديني–الإنجيل–والفلسفة لكن من جهة الإطار المفاهيمي لا غير،وعليه يستوجب من الباحث في مثل هذه السياقات التيولوجية–على حد ريكور–أن يبني تصوره الفلسفي لا الديني وفق ما تمليه النظريات الفلسفية من أحكام وضوابط من مثل:الفلسفة الكانطية والديكارتية والأفلاطونية والأرسطية وهكذا دواليك.

إنّ مثل هذه العلاقة المنهجية بين اللغة الدينية واللغة الفلسفية من منظور ريكور تجعلنا ننتبه إلى قضية مهمة جدا لها علاقة بالكلام القائم في الكتاب المقدس؛إذ من المعلوم كما تروى الروايات بأنّ "...بداية نسخ أو نساخ النصوص الدينية القديمة تمّ تقريبا في القرن العاشر قبل الميلاد **10 siècle avant J-C** وفي ظل حكم الملك دافيد(**David**)وابنه سالومون (**Salomon**)من بعده وذلك في كتابة النصوص التي تعدّ أولى العناصر المشكلة للنسخة القديمة أو ما يسمى بالكتاب المقدس اليهودي. وتظهر في هذا المقام بالذات أسفار موسى الخمسة في المقدمة لوحدها جزءا أساسيا، في حين تتربّع بقية نصوص النسخة القديمة في مساحة قدرها مئتان وواحد وثلاثين صفحة،وهي تتكون من خمسة أقسام موسومة بـ: التكوين(**La Genèse**)، الخروج (**l'exotique**) ، اللاويين(**Lévesque**)، العدد (**Les Nombres**)

،التثنية(**Le Deutéronome**) وغالبا ما تُختصر هذه الأسماء حسب ورودها في الكتاب المقدس بـ: **Ge., Ex., Lé., No., D** "([1]).

بل يذهب الباحث في موطن آخر من الكتاب نفسه إلى أنّه"...قد تمّ تصحيف الكتاب المقدس اليهودي(**La matérialisation de la Bible Juive**) عبر تسعة قرون ونصف.وتعدّ الوصايا العشر(**Dix Commandments**) بمثابة المكونات الأساسية للرسالة التي نزلت على سيدنا موسى عليه السلام(**Moise**) وهو رسول من بني إسرائيل، وكان من المفروض لهذه الوصايا العشر أن تسبق نصوص الكتاب المقدس التي جاءت بعدها في عملية تنقيح لها، وبدلا من ذلك فقد وردت متضمنة فيها"([2]).

ويضيف في السياق نفسه إلى"...أنّ كثيرا من مؤلفي الكتاب المقدس يُولون أهمية بالغة للعامل الكرونولوجي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد جاء هذا الترتيب متعمدا قصد إثبات قضية مهمة كونها أنها كانت ولا تزال جزءا من الرسالة الموجهة إلى موسى من قبل جوهوف(**Jehovah**).من هذا المنطلق ينكشف بُعد مفهوم الغيرية

---

[1] – د/مختار لزعر: التأويلية من الرواية إلى الدراية. ص:157.

[2] – المرجع نفسه. ص:157.

بشكل واضح ومميّز في النصوص التكوينية(**La Genèse**) ابتداء من الآيات التالية: **1/16، 2/16، 3/16، 4/16، 5/16، 8/16، 9/16، 12/16، 9/21، 10/21، 12/21، 13/21، 21/21، 6/25، 7/26، 12/26، 46/27، 1/28، 6/28، 1/29**.بل هناك آيات أخرى سنتطرق إليها بإسهاب قصد التوضيح للقارئ المتخصص أكثر من أجل بيان بُعد واقع الغيرية والأبعاد التي تحويها في حواليتها التي تسبح فيها"([1]).

على هذا الاعتبار وبناء على سبق ذكره فيما تعلق بكتابه الكتاب المقدس،نرى بأنّ ريكور يذهب إلى أنّ كلا من"الدين اليهودي والمسيحي يقومان أساسا على حدث كلامي منسوب إلى كلام الله، شريطة أن يكون هذا الكلام المزعوم من قبلهم غير قابل لمبدأ الاستعمال خارج الكتابات التي دوَّنها رجال الدين،وهذا ما يجعل من علاقة كلام الله بالكتابات المقدسة لا تتجاوز حدود الدائرة أو موقعا دائريا"([2])؛الأمر الذي يجعل من هذه العلاقة الدائرية حسب ريكور أن تكتسب كل من الكتابة والحدث الكلامي شرعية لأن يمارس عليهما الإطار التأويلي في

---

[1] – المرجع نفسه. ص:158.

[2] - Ibid,p :268

ظل واقع اللغة التي تمثل بحق واسطة بين الكتاب المقدس–النص الديني–والشيء المكتوب.

ثم إنّ الحديث عن مثل هذه العلاقة المطلقة التي يقيمها ريكور بين النص الديني–الإنجيل–وواقع الذات المركزة على الإطار الرمزي اللغوي–الشيء المكتوب–يجره للحديث عن علاقة النص الديني/الإنجيلي في علاقته بالذات الإليهية التي يتعامل معها ريكور في شكل شرعية الحدث الكلامي أو بعبارة أخرى في شكل ذات متكلمة،وهذا ليصل به المقام إلى إدراك بعد ما أسماه حقّ الشهادة في شأن المتعالي اللامنتهي أو المطلق،وذلك كفعل تفسيري/تأويلي([1]).؛هذه الشهادة التي يعتمدها ريكور في العملية التفسيرية التأويلية فقط ليبين الدليل القاطع على تماشي هذا النوع مع ما هو وارد في النص الإنجيلي؛ إذ غدا يعتبر أنّ الاتجاه الهيرمنيوطيقي ينظر في شخص المسيح أنّه يحقق بعدا وجوديا في حق مبدأ الشهادة التي يوزعها على سياقين اثنين من التفسير:تفسير يقوم أساسا على ما أسماه بشهادة التاريخ المطلق،والثاني على شهادة الذات نفسها المتجسدة في ذاتية المسيح في علاقتها بالمطلق وهو نقدية الإلهي([2]).

[1] - Cf -"lectures III",P130-131.
[2] - IDEM IDEM.

نظن في هذا النوع من الطرح الذي يذهب إليه ريكور في شأن مبدأ الشهادة في علاقتها بالمطلق أو نقدية الإلهي،يلتقي فيه إلى حد ما مع ما أشار إليه الفخر الدين الرازي حين كان يتحدث عن بعد الشهادة القائمة في حق الذات الإلهية،في الوقت الذي نعلم فيه بأنّ المنبعين يختلفان جملة وتفصيلا:الوحي القرآني/الإنجيل،لكن ما يحقق التقارب المعرفي هو كيفية التعامل مع مفهوم الشهادة المطلقة عن طريق الإجراء التأويلي لا غير.

ينطلق الفخر الدين الرازي في شأن الشهادة من قوله تعالى {شهد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إليه إلا هو العزيز الحكيم}؛حيث يبني تصوره الملحوظ على شاكلة الدائرة التأويلية العربية التي تقيم حدا فاصلا بين الشهادتين:شهادة الإنسان في حد ذاته كعبد مأمور بذلك،وشهادة الخالق سبحانه وتعالى كشهادة تليق بمقامه القدسي،وعليه يقول فيما بيانُه"فإن قيل المدعي للوحدانية هو الله، فكيف يكون المدعي شاهدا ؟ الجواب من وجوه: الأول، وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة(...)وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده،ولهذا قال(قل

أي شـيء أكبـر شـهادة قـل الله)"([1])وعليـه يكـون الشـاهد مـن الـذات المحتجبة بالغيب، شهادة تحتوي العالم الذي أوجده بالخلق وهو الفعل الذي يسحب التاريخ إلى الحدود التي ترسمها الحادثة الإنسانية والمعنى الذي يتخللها.

في هذا الصدد يرى ريكور أنّ ارتباط الشهادتين:عالم الخلق مع عالم الذات الإلهية سيؤديان لا محالة إلى الفاصل الوجودي والكينوني بين التاريخ والحقيقة،أو بعبارة أخرى يؤديان إلى ما أسماه ريكور بتأويلين اثنين هما: تأويل الشهادة التاريخية لعالم الإطلاق،وتأويل لعالم الذات الإلهية في ظل نقدية الإلهي ليس غير([2]).

ويزداد تبيان بعد مفهوم الشهادة لدى الفخر الرازي مما أشار إليه ريكور حين نجده يربط ذلك برابط وجودي كينوني معطيا لمفهوم الشهادة بعدا وجوديا يقترب إلى حد ما مع ريكور؛حيث يقول بصريح البيان"أنه هو الموجود أزلا وأبدا وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدما صرفا ونفيا محضا،والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر،فكل ما سواه فقد

---

[1] المرجع نفسه، 4/ 205.

[2] - CF " lectures III",P 130.

كان غائبا، وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل، فلهذا قال:"شهد الله أنه لا إله إلا هو"([1]).

إنّ القاسم المشترك بين ريكور والفخر الرازي هو فعل الشهادة ؛إذ الأول يعتبرها حقيقة قام عليها السر الوجودي وهو ينطلق من كل ذلك من حادثة المسيح في علاقته بواقع الحقيقة المطلقة كما يزعم هو وكما آمن به كتبة الكتاب المقدس؛على أن يكون الثاني يقر في فعل الشهادة بما لازم الذات الإلهية من حقيقة مطلقة لا تخرج عن السر الواحدي الأحدي الذي هو من لب ما يقوم عليه التوحيد؛الشيء الذي جعل من ريكور يحدد بعد مفهوم الإله–حسب ما تروى الروايات–في سياق المحكي أو الحكائي والبعد المعرفي الذي يؤديه في الواقع التاريخي([2]).

من هذا المنطلق فإنّ المصداقية التي يأخذها الفهم كحقيقة معرفية وإجراء سياق،تكون من الحقيقة الإنجيلية على زعم ريكور بحكم أنّ هذا النص الإنجيلي قد احتوى في باطنه على حقائق رمزية جعلت من الواقع اللغوي يرقى بمستوى عملية الفهم،وهو ما جعل هذا الأخير يحقق نوعا

---

[1] الرازي، م، غ، م 4، ج 7، ص 205.

[2] - -Cf Ricœur,"lectures III", P :130.

من التلاحم مع الإجراء التأويلي الذي آمن به ريكور في كثير من كتاباته.

على هذا الطرح يبني الفخر الرازي تصوره فيما يتعلق بالفهم الكائن في الحقيقة والذي يتوزع حسبه على مستويين اثنين:أحدهما يسمى بالفهم عن المتكلم أو الفهم عن مرسل الخطاب،والثاني الفهم عن الكلام أو الحدث الكلامي؛وهذان المستويان يعكسان حقيقة معرفة واحدة وهي شرعية الجانب التأويلي في ضوء الفهمين:عن الكلام والمتكلم معا. لكن السؤال الوجيه في مثل هذه التخريجة يقوم أساسا هل هذه الحقيقة لها ما يبررها في الموروث اللساني العربي أم في الموروث الغربي؟.

لعل الحقيقة المعرفية التي يقوم عليه مستوى الفهم عن المتكلم أنّ المتلقي مهما كانت الدرجة التي يحتلها من الإدراك والاستيعاب لا يجوز له أن يقول إنّ مراد المتكلم أو مرسل الخطاب هو كذا وكيت؛لأنّ مثل هذا يشين من عملية الفهم القائمة في الخطاب أو النص،ولكن عليه أن يقول لعل مراد المرسل أو المتكلم أنّه أراد كذا و.....؛الأمر الذي وجدناه مجسّدا عند الشعراني حين كان يشير إلى هذه القضية بصريح العبارة قائلا"فلا يصح أن يقال مراد القائل من هذا الكلام كذا فقط وإنما الأدب أن يقال الذي فهمته منه كذا، ولا يقطع لأنه حصر للحق في

مذهب واحد،وماذا بعد الحق إلا الضلال؛فعلم أنه ليس فهم كلام المتكلم أن نعلم جميع وجوه ما ضمنته تلك الكلمة بطريق الحصر بما يحتوي عليه مما تواطأ عليه أهل اللسان "([1]).

إنّها حركية الفهم التي لها القدرة في أن تتوسط بين سياقين اثنين:أحدهما الفهم المتقدم لدى من يرسل الخطاب أو الكلام،والفهم المنتظر الذي يتموقع أساسا على واقع المتلقي؛فتحدث ما سمّاها ريكور بالمبدأ الدائري التأويلي أحدهما مالكا لحقيقة الفهم–المتكلم– والآخر مؤول يجتهد بكل ما أوتي في تحقيق نوع من الفهم الوسطي الذي يجعله يقترب ولو بقسط معين من الباث أو مرسل الخطاب.

وكأن بي صاحب القول في إطلاقه للفهم المصاحب عن المتكلم أنّه يقصد من كان يملك سر الكينونة في حق حقيقة الكلام وبدون شك هو من اصطفاه الخالق سبحانه وتعالى فأعطاه الفهم عن المتكلم أي عن الإنزال؛على أن يكون الفهم عن الكلام هو الموطن الذي يتساوى فيه غالبية البشر لانعدام الفهم عن المتكلم لا عن التكلم؛الشيء الذي جعل من الألوسي يجمع هذين المستويين من الفهم في قوله" ينبغي لك

[1] الشعراني، (أبو المراهب)،" الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مطبوع على هامش، الطبقات الكبرى، دار الجيل، بيروت،1988 ،ص:93.

أن تفرق بين الفهم للكلام والفهم عن المتكلم وهو المطلوب.فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من أنزل القرآن على قلبه، وأما الفهم للكلام فهو للعامة، فكل من فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على اليقين له من كل الوجوه أو من بعضها"([1]).

الفعل الترجماتي في رحاب نصوص ريكور وتلازماتها مع الرازي:

الحقيقة مثل هذا النوع من التقاطع المعرفي والإجرائي بين تصورين فكرين: أحدهما غربي والآخر عربي، ليس بالأمر الهين التوقف عنده في مثل هذه الورقات المحدودة من لدن قانون المناقشات العلمية؛إذ السياق يستوجب حفرا عميقا في المرجعية الفلسفية والفكرية والدينية والعقائدية واللغوية التي تأسس في ضوئها كل تصور وهو يتعامل مع المعرفة،ولكن حسبنا أنّنا حاولنا أن نختار بعض النصوص لبول ريكور التي في اعتقادنا أنّها تلتقي إلى حد بعيد مع ما أشار إليه الفخر الدين الرازي بالنسبة لكثير من المفاهيم والمصطلحات والحقائق المعرفية؛الأمر الذي أدى بنا أن نقوم بترجمة من قبلنا كانت في الغالب تسير وفق بعض المسلمات المفاهيمية والمنهجية التي حاول ريكور الالتزام بها في غالبية كتبه،وإن كنا لا نتفق معه في بعض المفاهيم التي

[1] الشعراني، المرجع السابق، ص93

أعطى لها تحديدات لا يتماشى مع ما هو موجود في الثقافة أو التصور العربي،من مثل الفهم والتفسير والتأويل وغيرها.

على هذا الأساس قمنا باختيار نصوص من بعض كتب ريكور ثم مباشرة قمنا بترجمتها وأخيرا عقّبنا على كل ترجمة وفق ما يحقق تقاطها وتقاربا بين الشخصيتين: ريكور والرازي.

يقول بول ريكور:

النص الأول:

« La première dialectique, ou plutôt la première figure de l'unique dialectique, résulte directement de notre thèse selon laquelle comprendre un texte n'est pas rejoindre son auteur. La disjonction entre la signification et l'intention crée une situation absolument originale qui engendre la dialectique de l'explication et de la compréhension. Si la signification objective est autre chose que l'intention subjective de l'auteur, elle peut être construite de multiples façon. Le problème de la compréhension juste ne peut plus être résolu par un simple retour à l'intention alléguée de l'auteur ». Du texte à l'action. P :223.

ترجمة النص:

إن أول جدلية، أو بالأحرى أول أشكال الجدلية الوحيدة، هي نتاج طرحنا الذي مؤداه أن فهم نص ما لا يعني موافقة كاتبه؛ فالفصل بين الدلالة والقصدية يخلق وضعية أصيلة تماما تتمخض عنها جدلية الشرح والفهم. وإذا كانت الدلالة الموضوعية تختلف عن القصدية الذاتية للكاتب، فإنها تنبني على عدة أوجه. لذلك لا يمكن حل إشكال الفهم الصحيح بمجرد العودة إلى قصدية الكاتب المتعلل بها"

Du Texte à l'action, p : 223

تعقيب:

هي القصدية التي حاول ريكور التوقف عندها وفق ما يتماشى والضابط الفلسفي،في كون أنّ القصدية لا يمكن أن تقتصر فقط على جهة ما رمى به القاصد أو الكاتب،بل هناك عوالم استلزامية أخرى لها أثر كبير في الفعل القصدوي،من مثل: الفهم والتفسير؛وهما إطلاقان لربّما اقتربا من حيث الدلالة أو الوظيفة من سياق القصد،وهو الأمر الذي أدى بريكور أن يأخذ بالألباب إلى إعادة النظر في شأن جدلية العلاقات التلازمية التي يأخذها مل من: فعل الفهم مع فعلا التفسير وفعل القصد.

إنّ هذا الطرح الذي آمن به ريكور في شأن مفهوم القصد قد أشار إليه الرازي في كثير من السياقات حين كان يفسّر السياقات القرآنية التي تستدعي من المتلقي أن يراعي في تعامله مع فعل القصد السياقات التي تسبق فعل القصد وهي:فعل الفهم والتفسير ليأتي في نهاية المطاف الفعل القصدوي محاولا بكل ما يملكه القارئ الوصول إلى أغراض لربّما لم يتنبه إليها كثير ممن تعاملوا مع صاحب النص أو بالأحرى الباث.

النص الثاني:

« Cette construction prend nécessairement la forme d'un procès. Comme Hirsch le dit dans Validity in interprétation, il n'existe pas de règle pour faire de bonnes conjecture. Cette dialectique entre conjecture et valider constitue un figure de notre dialectique entre comprendre et expliquer. Les deux termes de cette dialectique importent» Ibid. p :223. et voir Hirsch Validity in interpretation , New Haven (Conn) Londres, Yale University Press, 1967-1969.

ترجمة النص:

تتخذ هذه البنائية بالضرورة شكل قضية. وعلى حد قول Hirsch في كتابه "Validity in Interpretation" ليس ثمة من قاعدة لإيجاد موافقات جيدة. وهذه الجدلية بين التوافق والتثبيت تشكل وجها من أوجه جدليتنا بين الفهم والشرح. إن مصطلحي هذه الجدلية مهمان. Idem.

ينظر كذلك: Hirsch, Validity in interpretation, New Haven (conn) Londres, Yales University Press, 1967-69.

تعقيب:

لقد كانت جدلية الفهم والتفسير تعكس في باطنها رؤية حضارية وجودية عبر الوجود الإنساني بكامله؛الشيء الذي جعل كل واحد من طرفي الجدل يريد تحقيق استقلالية مطلقة لذاته من حيث الاستعمال،ولغيره-خارج الذات- من حيث فرض الوجود،تماما ما حاول ريكور أن يتناول هذه الجدلية في كتاباته معبرا عن هذه الجدلية التي كانت قائمة ولا تزال قائمة في كثير من الحقول المعرفية وبخاصة الفلسفية والنقدية والدينية(اللاهوت).

وهذا الذي بيّنه ريكور في شأن جدلية الفهم مع التفسير قد تنبه إليه الرازي منذ قرون طويلة حين حاول التوقف عند ما سمّاه علماء الدين(علماء القرآن) بمبدأ الرواية(الوقوف عند حدود النص) وهو المعبّر بمبدأ التفسير،ومبدأ الدراية أو الإطار العقلي،وهو المعبّر عنه بالفهم،بحكم أنّ فعل الفهم في تعامله مع القضايا الدينية والعقائدية والفلسفية–على حد تعبير الرازي([1])– يستدعي بل يستوجب بالضرورة قدرة عقلية فلسفية تكون كفيلة في استنباط الأحكام والحقائق مجاوزة محدودية التفسير الذي لا يستطيع مجاوزة البنية السطحية للنصوص.

النص الثالث:

Repartons de notre analyse du texte et du statut autonome que nous luis avons reconnu par rapport à la parole et à l’échange de parole. Ce que nous avons appelé l’occultation du monde ambiant par le quasi-monde des textes engendre deux possibilités. Nous pouvons, en tant que lecteur, reste dans le suspens du

[1]– يقول الفخر الرازي في هذا السياق"وذلك لأنّ المفيد إذا أفاد فائدة يذكرها على وجه جيد يختاره؛فإن فهمه السامع المستفيد فذلك،وإلا يذكرها على وجه أبين منه،وينزل درجة فدرجة،وأما المستفيد فإنّه يفهم أولا الأبين ثم يرتقي إلى فهم ذلك الأخفى الذي لم يكن فهمه فيفهمه بعد فهم الأبين المذكور آخرا؛فالمذكور من المفيد آخرا مفهوم عند السامع أولا" التفسير الكبير. 10/25.

texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur ; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante ; alors nous l'interprétons. Ces deux possibilité appartiennent toutes les deux à la lecture et la lecture est la dialectique de ces deux attitudes. Du texte à l'action Ibid p :163.

ترجمة النص:

فنلعد لتحليلنا للنص ولوضعية الاستقلالية التي أقرينا له بها مقارنةً بالكلام وبتبادل الكلام (التحاور). إن ما أسميناه احتجاب العالم المرجعي بشبه عالم النصوص يولد احتمالين اثنين: إذ يمكننا، بوصفنا قارئا، أن نبقى في أرجوحة النص وأن نتعامل معه بوصفه نصا من دون عالم ومن دون كاتب، ومن ثمة نشرحه من خلال علائقه الداخلية، أي من خلال بنيته؛ كما يمكن أن نزيل تعليق النص وننزله منزلة الكلام ونعيد بعثه تواصلا حيا؛ ومن ثمة نؤوله. إن هذين الاحتمالين ينتميان كليهما إلى القراءة، والقراءة هي جدلية هذين الموقفين.

Du Texte à l'action, p : 163

تعقيب:

يحاول ريكور في هذا النص أن يشير على جهة المسكوت عنه إلى حقيقتين معرفيتين كانت اللسانيات قد تناولتهما بشيء من التفصيل: أولهما ما سمّي في المدونة بمبدأ الثنائيات اللسانيات التي لا تعطي أدنى اهتمام إلى العالم الخارجي للمعطى اللغوي؛فتظل مكتفية بما هو داخل اللغة(البنية أو نسقية البنية). وثانيهما ما سمّي بالإطار التأويلي على يد المنظر اللساني بيرس(الدال+المدلول+المؤولة أو المفسّرة).

على هذه الشاكلة نعتقد من جهة مبدأ التلازم المعرفي المفاهيمي أنّ رؤية ريكور تقترب إلى حد ما مع ما أشار إليه الرازي حين كان يتحدث عن علاقة اللفظ بمعناه وفق إطاره النفسي الداخلي الذي لا يراعي ما هو خارج البنية التركيبية؛ إذ يقول بصريح العبارة""فللألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان لهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين:الأول أنّا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا أنه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن

مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة"[1]، وعلى هذا يكون تقدير المعنى كصورة ذهنية فعلا للتمثل الداخلي منافيا للهوية"فعلاقة الدلالة هي إلى حد ما علاقة مضادة للهوية ومناقضة لها إذ الدلالة هي في ذات الوقت حضور وغياب، إشارة وارتفاع إنها أساسا مزدوجة"[2]

ما نريد تبيانه في شأن علاقة اللفظ بمعناه من وجهة نظر ذهنية/صورية ليس للواقع الخارجي دخل فيها،أنّ الرازي–في تصورنا– يلتقي بقدر كبير مع العالم السوسيري دي سوسير فيما يخص علاقة الدال بالمدلول وفق ما تمليه طبيعة التصور الذهني ليس غير.

يرى دي سوسير بأنّ الدال والمدلول حقيقتان متلازمتان ينبغي التعامل معهما وفق ما يستلزمه شرط الإطار النفسي الذي ليست له علاقة على الإطلاق بالعالم الخارجي،وحتى العملية التوليدية التي تتم بين الدال والمدلول لا ينبغي أن تخرج عن هذا الإطار؛الأمر الذي جعل من دي سوسير أن يقول فيما معناه بأنّ عملية التلفظ تتم على النحو

[1] المرجع نفسه ، ص 31.

[2] وتزيفان(أزولد)، ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ص 25.

الآتـي:أن يرتسـم هـذا الـتلفظ فـي شـكل صـورة ذهنيـة(**Image Acoustique**) ترتسم فـي الخيـال ثـم بعـدها يـأتي مـا سـمّاه بـالمفهوم (**Concept**) ومـن ثـم فكـل إطـلاق يرسـله المرسـل لا يخـرج عـن هـذه الحقيقـة وكـل العمليـات التوليديـة التـي تـتم بـين الـدال والمـدلول لا تخـرج عن إطارها النفسي.

النص الرابع:

Il lui suffit d'élever cette notion de précompréhension, d'abord appliquée à l'exégèse des textes, au rang d'une théorie générale des préjugés, qui serait coextensive à la connexion historique elle-même. De même que la mécompréhension est une structure fondamentale de l'exégèse…,le préjugé est une structure fondamentale communication dans ses formes sociales et institutionnelles » Ibid p :56.

ترجمة النص:

يكفيه أن يرفع مفهوم الفهم المسبق هذا، الذي كان مطبقا في تفسير النصوص، إلى مستوى نظرية عامة للأحكام المسبقة، التي قد تتجاوز سيرورة التاريخ نفسها. فكذلك سوء الفهم هو بنية أساسية في

التفسير...، إن الحكم المسبق هو بنية أساسية في التواصل بأشكاله الاجتماعية والمؤسساتية" Ibid. p56

تعقيب:

نعتقد أنّ ريكور في هذه المسلمة الكائنة في فعل الفهم في علاقته بالإطار المؤسساتي الاجتماعي يؤسس نظرة معرفية ومنهجية للوجود الإنساني من خلال التصورات العقلية التي يبنيها تجاه عالم المعرفة. غير أنّ هذه التصورات من شأنها أن تعكس في نهاية المطاف بعدا تأويليا ينطلق في أساسه الأول من عمق الذات،بحكم أنّها تريد دائما أن تعطي تفسيرات لعالم الأشياء وفق تحقيق فعل الفهم الذي تراها هي من زاويتها وليس تبعا لما تقتضيه علاقة التلازم القائمة بين الفهم والتفسير.

ولعل ما يجوّز فعل التقاطع بيت تصور ريكور وتصور الرازي في شأن سوء الفهم المنجر عن عدم وعي عميق بواقع التفسير،ما حاول تبيانه الرازي فيما يخص علاقة الفهم بالإفهام التي تحقق في نهاية المطاف بعدا علائقيا بين الفهم والتفسير الكائن بين الوجود الإنساني داخل المؤسسات الاجتماعية التي يعيشها. يقول في هذا المقام ما بيانُه""إنّ من عرف شيئا؛فإما أن يعجز عن تعريف غيره كونه عارفا

بذلك الشيء،أو يقدر على هذا التعريف،أما القسم الأول فهو جملة الحيوانات سوى الإنسان؛فإنّه إذا حصل في بطنها ألم أو لذة فإنّها تعجز عن تعريف غيرها تلك الأحوال تعريفا تاما وافيا،وأما القسم الثاني،فهو الإنسان؛فإنّه يمكنه غيره كل ما عرفه ووقف عليه وأحاط به،فكونه قادرا على هذا النوع من التعريف هو المراد بكونه ناطقا،وبهذا البيان ظهر أنّ الإنسان الأخرس داخل في هذا الوصف؛لأنّه وإن عجز عن تعريف غيره ما في قلبه بطريق اللسان؛فإنّه يمكنه ذلك بطريق الإشارة وبطريق الكتابة وغيرهما،ولا يدخل فيه الببغاء؛لأنّه وإن قدر على تعريفات قليلة،فلا قدرة له على تعريف جميع الأحوال على سبيل الكمال والتمام"([1])".

النص الخامس:

« S'il en est ainsi, l'herméneutique a de quoi rendre compte à partir d'elle-même à la fois du caractère insurmontable du phénomène idéologique et de la possibilité de commencer, sans jamais pouvoir l'achever, une critique des idéologies ; l'herméneutique le peut, parce que, à la différence de l'idéalisme phénoménologique, le sujet dont elle parle est depuis toujours offert à l'efficace de l'histoire…

[1]– الفخر الرازي: التفسير الكبير. 14/21.

Parce que la distanciation est un moment de l'appartenance, le critique des idéologies peut être incorporée, comme un segment objectif et explicatif, dans le projet d'élargir et de restaurer la communication la compréhension de soi. L'extension de la compréhension par l'exégèse des textes et sa constante rectification par la critique des idéologies appartiennent de droit au processus de l'Auslegung. Exégèse des textes et critique des idéologies sont les deux voies privilégiées sur lesquelles la compréhension se développe en interprétation et ainsi devient elle-même.» Ibid p :57.

ترجمة النص:

إذا كان الأمر كذلك، فللتأويلية ما تبرر به من محض ذاتها تعصّي الظاهرة الإيديولوجية من جهة، وإمكانية الشروع في نقد للإيديولوجيات دون إنهائه أبدا من جهة أخرى. يمكن للتأويلية ذلك لأنها، على خلاف المثالية الظاهراتية، تطرق موضوعا كان دائما على محك التاريخ... لأن المباعدة هي لحظة للانتماء، يمكن للناقد الإيديولوجي أن يندمج فيها بمثابة فئة موضوعية شارحة ضمن مشروع توسيع وترميم تواصل الذات بذاتها وفهم ذاتها لذاتها. إن اتساع الفهم عن طريق تفسير النصوص وكذا تصحيحه المستمر من خلال نقد

الإيديولوجيات إنما ينتميان شرعيا إلى إجراء الأوزلغونغ (Auslgung)([1]). إن تفسير النصوص ونقد الإيديولوجيات هما الطريقان الأمثلان اللذان يمكن للفهم أن يتطور عليهما ليصبح تأويلا ويصبح التأويل تأويلاً.

تعقيب:

يؤكد ريكور في هذا النص بانّ شرعية الفهم الكائن في سياقات النصوص بعامة والمقدسة على وجه أخص لن يستطيع أن تؤتي أكله ما لم يجسّد معالمين اثنين هما من صلب النقد: التعصّي لسياق الإيديولوجيات مهما كان نوعها أو جنسها،ونقد هذه الإيديولوجيات وفق تصور شامل ومتجدد مما يؤهّل من الفهم أن يظل باقيا ومجددا في ذاته وخارج ذاته،وهو يتعامل مع عالم النصوص. إنّه المشروع الذي ظل يؤمن به ريكور في جل كتاباته معطيا للفهم حقه وللتفسير حقّه وبين هذا وذاك يفرض التأويل وجوده فيتمتع بحق–على حد اعتقاده– بالشرعية المعرفية والفلسفية لعالم التأويل.

[1]– كلمة أو مفهوم ألماني يعني التفسير على الأرجح الأقوى.

نحن في هذا الطرح نعتقد إلى حد ما بأنّ مشروع ريكور يلتقي فيه مع مشروع الرازي من جهة الإجراء لا الحقيقة،كون أنّ الرازي حاول أن يعطي من خلال تفسيره المعروف الإطار الحق لمفهوم التأويل حينما غدا هذا التأويل يوظّف من لدن إيديولوجيات إسلامية دينية أفرزت فيما بعد عدة اتجاهات كل واحد منها والمرعية الفكرية والفلسفية التي تعاملت بها مع الوحي القرآني؛الأمر الذي أدى بالرازي أن يعيد النظر في مثل هذا التعامل مع حقيقة التأويل في واقع الوحي القرآني عن طريق تحديد مفهوم الفهم والتفسير والتأويل والدليل والإفهام. مثل هذا الزعم المبرر الذي ظل يؤمن به الرازي هو الذي جعل من بعض المفاهيم التراثية أن يحدث فيها نوع من التجدد والتغيير بحكم أنّ طبيعة الوجود الإنساني الملازمة للحقيقة المطلقة تأبى إلا أن تظل سائرة وفق نقد الإيديولوجيات ومجاوزتها بأي طريقة. ولعل خير من مثل هذه الحقيقة التي دعا إليها الرازي في جل كتاباته هو الناقد المغربي المصباحي حين بيّن بالدليل القاطع السياق المعرفي والإجرائي الذي ينبغي أن يتخذه التفسير داخل التصور العربي انطلاقا من الموروث اللساني العربي ووصولا إلى واقع عالم الحداثة؛ ذلك أنّ"...الأيديولوجيا حين تقدم عملية التفسير ترشحها أو تبطنها في الآن ذاته بنزعة تقييمية تأمرنا بقبول هذا المعطى إن كان موافقا للنموذج الأخلاقي الآخر الذي يختفي وراء النموذج العقلاني كشبح له.أو تأمرنا برفضه وتجاوزه في حال عدم توافقه مع ذلك النموذج

بصفحتيه العقلانية والتقييمية معا،أي تقدم لنا وسائل الاستهواء من أجل تغييره...غير أنّ الأمر يختلف في حقل العلم المادي؛إذ إنّ التفسير يعطي إمكانية التغيير؛لأنّه ليس ثمة جسر أيديولوجي غير منظور يخلط بين حدي التفسير والتغيير بما يتنافى والمرجع الواقعي المباشر لهما...من هنا كانت التفسيرات الكبرى للظاهرة الإنسانية تنطوي ضمنا على دعوات غير مباشرة،هامسة،من أجل تقليد دلالاتها، أي من أجل أن يتطابق الواقع مع ادعاءاتها،أكثر مما يجب عليها هي أن تنجز فعل المطابقة انطلاقا من ذاتها،من فهمها لصحتها العمليانية ونوعها في التفسير السليم المتطابق مع موضوعه"([1]).

النص السابع:

« Le discours, même oral, présente un trait absolument primitif de distanciation qui est la condition de possibilité de tous ceux que nous considérerons ultérieurement. Ce trait primitif de distanciation peut être placé sous le titre de la dialectique de l'évènement et de la signification.

D'un coté, le discours se donne comme évènement : quelque chose arrive lorsque quelqu'un parle. Cette

[1]– مطاع صفدي. المرجع السابق. ص ص:13-14.

notion de discours comme évènement s'impose dés que l'on prend en considération le passage d'une linguistique de la langue ou du code à une linguistique du discours ou du message. La distinction vient, comme on sait, de Ferdinand de Saussure et de Louis Hjelmslev. Le premier distingue la langue et la parole, le second le schéma et l'usage. La théorie du discours tire toutes les conséquences épistémologiques de cette dualité. Alors que la linguistique structurale se borne à mettre entre parenthèse la parole et l'usage, la théorie du discours lève la parenthèse et pose l'existence de deux linguistiques, reposant sur des lois différentes. C'est le linguiste français Emile Benveniste qui a été le plus loin dans cette direction. Pour lui, la linguistique du discours et la linguistique de la langue s'édifient sur des unités différentes. Si le signe – phonologique et lexical- est l'unité de base de la langue, la phrase est l'unité de base du discours. C'est la linguistique de la phrase qui support la dialectique

de l’évènement et du sens d’où part notre théorie du texte ». Ibid p : 116

ترجمة النص:

إنّ الخطاب، حتى المنطوق منه، يعرض خاصية بدائية جدا للمباعدة وهي شرط في إمكانية حصول كل ما سوف ندرسه لاحقا. ويمكن لخاصية المباعدة البدائية هذه أن تدرج تحت جدلية الحدث والدلالة. فمن جهة، يتقدم الخطاب على أنه حدث: شيء ما يحدث عندما يتحدث شخص ما. مفهوم الخطاب هذا بوصفه حدثا يتكرس بقوة بمجرد أن نأخذ بعين الاعتبار انتقال لسانيات اللسان أو لسانيات السنن إلى لسانيات الخطاب أو الرسالة. يعود هذا التفريق –كما نعلم– إلى فرديننند دوسوسير ولويس هيلمسلف؛ إذ يميز الأول بين اللغة والكلام، في حين يميز الثاني بين الخطاطة والاستعمال. وإنما تستثمر نظرية الخطاب كلها التبعات المعرفية لهذا التعارض. ففي حين تتوقف اللسانيات البنوية عند حصر الكلام والاستعمال، تقوم لسانيات الخطاب بفك هذا الحصار وتضع رواسي علمين لسانيين اثنين يقومان على أسس مختلفة. وقد كان اللساني الفرنسي إميل بنفنست أبعد من ساروا على هذا النهج؛ وبالنسبة إليه تقوم لسانيات الخطاب ولسانيات اللسان

على وحدات مختلفة. فإذا كانت العلامة الصوتية والمعجمية هي الوحدة الصغرى للغة، فالجملة هي الوحدة الصغرى للخطاب. إن لسانيات الجملة هي الحامل لجدلية الحدث والمعنى التي تنطلق منها نظريتنا في النص." Ibid. p116

تعقيب:

قد يجوّز لنا أو بالأحرى يسمح لنا ضابط التقاطع المعرفي والفلسفي أن نقارب بين مستلزمات الفعل الكلامي واللساني والتخاطبي بين ريكور والرازي؛ في الوقت الذي نقرّ فيه بأنّ إطلاق اللسان على ما هو عليه في واقع الحداثة لم يكن معروفا ولكن السياق الشرعي والمعرفي الذي يجعل التصورين يلتقيان معا هو الإنجاز المعرفي والفلسفي والفكري والاجتماعي الذي توقف عنده الرازي في تعامله مع مفهوم الكلام وفق منظور شامل قد حوى في داخله على مستلزمات اللسان والكلام والاستعمال وغيرها مما هو معروف في خطاب القدامى رحمة الله عليهم جميعا.

يؤكد الرازي في تعامله مع اللغة في ارتباطها بالبعد الاجتماعي ما أكدته الدراسات التي توقف عندها الرواد في ذلك من مثل هالداي (Halliday) وريكو وغيرهما. غير أنّنا نؤكد تأكيدا قويا أنّ الرازي حاول أن يعطي لدلالة الخطاب والاستعمال والفهم أبعادا معرفيا لازمت مفهوم الكلام من بعده الشامل؛فتناول الكلام معنى الفهم والإفهام والخطاب والقصد وصوره السياقية وغيرها مما يجعلنا نقول بأنّ مثل هذا التصور يقترب إلى حد ما مع ما أشار إليه ريكو.

يقول الرازي في هذا الشأن ما بيانُه"إنّ الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني هي أنّ الإنسان خُلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته، فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير،ولا بد لذلك التعريف من طريق،والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصنيف باليد والحركة بسائر الأعضاء،إلا أنّ أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذا الألفاظ"([1])،بل إنّ"المقصود من الكلام الإفهام،فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها"([2]).

---

[1]– المصر نفسه. 33/1.

[2]– نفسه. 3/2.

لعل أهم تساؤل وجيه شغل الرازي من خلال هذه النصوص هو موقع قضية الفهم،أي ما الذي يجعل هذا الكلام يكون مفهوما؟ثم كيف يتحقق فعل الفهم؟

الحقيقة إنّ المتدبّر في شأن النصوص التي أسردناها آنفا–الثلاثة–يدرك بدون شك أنّها تحتوي على مجموعة من الحقائق لها علاقة بمفهوم:اللغة والفهم والتفسير والعقل والتأويل وغيرها،وعليه لعل من أهم ما تعكسه هذه النصوص من قضايا معرفية ومنهجية ما يأتي:

1. بحكم أنّ طبيعة الأشياء–على حد اعتقاد الفخر الرازي–تسير وفق سنن الكون الذي جعله الله تعالى سرّا من أسراره؛فإنّ إدراك مثل هذه الحقائق–على حد تعبير أحد الباحثين في مجال التأويل–([1])لا يتحقق إلا بإدراك السر الوجودي وهو أمر لم بتيسر لكل البشر ولكن قلة منهم من له القدرة في أن يتحمل عبء ذلك.

2. إنّ إدراك المعرفة لا يكون إلا إذا تحقق شرط التواصل الدال على تحقق المعرفة من حيث الشكل والمضمون،وهو ما حاول أن يشير

[1]– لعل من أهم هؤلاء هو الباحث مختار لزعر في بعض كتبه من بينها: التأويلية من الرواية إلى الدراية، وكتابه التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي وكتابه من النص إلى التأويل هذه الكتب يحاول الباحث تصوير البعد التأويلي في علاقته بعالم الكون الوجودي من بابه الواسع.

إليه الفخر الرازي فيما يخص ضربي المعرفة؛إذ أحدها يتعلق بالشكل والآخر بالمعنى.في الضرب الأول نجده مجسدا في عالم الحيوانات؛ وهي المعرفة الغريزية المحققة للبعد التواصلي،على أن يكون الضرب الثاني من عالم الإنسان الذي لا يخرج عن البعد التواصل الإبلاغي في ضوء النظام اللغوي.

3. ثم إنّ مقدرة الإنسان على تحقيق شرط المعرفة في باب البيان دليل على أنّ الإنسان يحبّذ في المعرفة أن يكون نطقه قائما على الشرح والبيان والوضوح،وهي مستلزمات أساسية لمفهوم-التفسير-؛هذا المفهوم الذي بدون شك يملك قدرة في الإنسان حتى يجعل من الإطار التفسيري يحقق بعدا معرفيا على مستوى المنطوق والمكتوب معا.

4. بيد أنّ هذا التفسير القائم على سبيل البيان-كما بينه الرازي-إنّما يبتعد في بعض من المقامات إلى تحقيق نوع من الترابط مع شرط الفهم أو الإفهام،ولن يتأتى هذا النوع من الترابط إلا بمعية شرط القصد في الكلام،وهو ما يجعل من الإفهام يحقق نوعا متميزا في مجال المخاطبة أو التخاطب بين المتكلم والمستمع،وفي حالة عدم تحقق هذا تكون المخاطبة عبثا وسفها على حد الرازي.

5. من طبيعة الرازي في توضيح مفهوم الفهم أو الإفهام في العملية التفسيرية بين الواقع الاجتماعي،أن يشير إلى بعض من المفاهيم التي تؤدي بدورها دورا فعّالا في عملية الإفهام في الحدث الكلامي،من مثل الإشارة أو الكتابة أو الحركة باليد وسائر الأعضاء وهي إطلاقات تلتقي بدرجة عالية مع ما أشار إليه الجاحظ في أقسام البيان اللفظي الذي يحقق بعدا تفسيريا داخل اللغة وخارجه([1]).

---

[1]- يقول الجاحظ(ت255هـ)في هذا المقام:«قال بعضُ جهابذة الألفاظ ونُقَّادِ المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المُتصوِّرة في أذهانهم ،والمُتخلِّجة في نفوسهم ،والمُتَّصِلة بخواطرهم ،والحادثة عن فِكرَهم ،مستورةُ خفيّة ،وبعيدةُ وحشية ، ومحجوبةُ مكنونة ،وموجودةُ في معنَى معدومةٍ ،لا يعرف الإنسانُ ضميرَ صاحبِه ، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنَى شريكِه والمعاونِ له على أموره ،وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره.وإنما يُحي تلك المعانيَ ذكرُهم لها ،وإخبارُهم عنها واستعمالُهم إيّاها(...). والدَّلالة الظاهرة على المعنى الخفيِّ هو البيان الذي سمعت الله تعالى يمدحه ،ويدعو إليه ويحث عليه.بذلك نطقَ القرآن ،وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت أصناف العَجَم. والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيء كشَفَ لك قِناعَ المعنى ، وهَتَك الحِجاب دون الضمير ، حتى يُفضيَ السّامع إلى حقيقته ، ويَهجُم على محصولِه كائنا ما كان ذلك البيانُ ،ومِن أيِّ جنس كان الدّليل؛لأنّ مَدَار الأمرِ والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع ،إنما هو الفهمُ والإفهامُ؛فبأيِّ شيء بلغتَ الإفهامَ وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع(...).وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ ،خمسة أشياءَ لا تنقُص ولا تزيد:أولها اللفظ ،ثم الإشارة ،ثم العَقد ،ثم الخط ثم الحالُ التي تُسمّى نِصبةَ. والنِّصبة هي الحال الدالةُ ،التي

6. والتعريف ما في ضمير الإنسان ألا يعتمد أو بالأحرى ينم عن مفهوم التفسير أو الإبانة التي يعتمدها المرسل؛فيحقق حينها بعدا تواصليا بينه وبين المتلقي؛الشيء الذي يلفتنا إلى أنّ هذه النظرة كان قد أشار إليها أبو حامد الغزالي حين كان يتحدث عن علاقة اللفظ بمعناه وفق ما هو موجود داخل ضمير المتكلم.

النص الثامن:

l’acte de discours, selon ces auteurs, est constitué par une hiérarchie d’actes subordonnés, distribués en trois niveaux :

تقوم مقامَ تلك الأصناف ، ولا تقصِّرُ عن تلك الدلالات» الجاحظ:البيان والتبيين..تحقيق:عبد السلام محمد هارون.دار الجيل بيروت.لبنان.. 1/75-76.

ويواصل في تبيان حدود الإشارة في علاقتها بالفهم قائلا"والإشارة واللفظ شريكان ،ونِعمَ العونُ هي له ،ونعمَ الترجمانُ هي عنه.وما أكثرَ ما تنوب عن اللفظِ ،وما تُغنِي عن الخطِّ. وبعدُ هل تَعدو الإشارةُ أن تكون ذاتَ صورةٍ معروفة ،وحِلية موصوفةٍ ، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها.(...).ولولا الإشارة لم يَتفاهم الناسُ معنى خاصّ الخاصّ ،ولَجهِلوا هذا الباب البتّة.ولولا أنّ تفسيرَ هذه الكلمة يَدخل في باب صناعة الكلام لفسَّرتها لكم" البيان والتبيين. المصدر السابق. 1/78. ويقول في موطن آخر:«فأمّا الإشارة فباليد ،وبالرأس ،وبالعين والحاجب والمنكِب ، إذا تباعَدَ الشخصان ،وبالثَّوب وبالسَّيف.وقد يتهدَّد رافعُ السّيف والسَّوط فيكون ذلك زاجرا ،ومانعا رادعا ،ويكون وعيدا وتحذيرا» المصدر نفسه.1/77.

1-niveau de l’acte locutionnaire ou propositionnel : acte de dire :
2-niveau de l’acte (ou de la force)illocutionnaire : ce que nous faisons en disant ;
3-niveau de l’acte perlocutionnaire, ce que nous faisons par le fait que nous parlons. Si je vous dis de fermer la porte, je fais trois choses ; je rapporte le prédicat d’action(fermer) à deux arguments(vous et la porte) ; c’est l’acte de dire. Mais je vous dis cette chose avec la force d’un ordre, et non d’une constatation, ou d’un souhait, ou d’une promesse ; c’est l’acte illocutionnaire. Enfin, je peux provoquer certains effets, telle la peur, par le fait que je vous donne un ordre ; ces effets font- du discours une sorte de stimulus qui produit certains résultats, c’est l’acte perlocutionnaire » Ibid p :118.

ترجمة النص:

الفعل الكلامي، حسب هؤلاء المؤلفين، يتألف من تراتبية لأفعال تابعة تنقسم إلى ثلاثة مستويات:

- مستوى الفعل الكلامي أو القضوي: فعل القول
- مستوى الفعل (أو القوة) التكليمي(ة): ما نفعله إذ نقول

- مستوى تأثيري، وهو ما نفعله بقولنا. فإذا قلت لك أغلق الباب، فأنا أقوم بثلاثة أمور: أربط مسند الفعل (أغلق) بحجتين (أنت والباب) وهذا فعل الكلام. غير أنني أقول لك ذلك بقوة الأمر، لا بمحض التقرير أو الرغبة أو الوعد، وهذا فعل تكلمي. وفي الأخير يمكن أن أثير عدة أثار مثل الخوف مثلا من حيث إني آمرك؛ وهذه الآثار تجعل من الخطاب نوعا من المحفز الذي ينتج نتائج معينة، وهذا فعل تأثيري" Ibid. p :118

تعقيب:

في هذا السياق النصي يحملنا ريكور إلى حقيقة معرفية أصبح لها رواج وتطور متميزا في المجالات المعرفية،وهي الحقيقة التداولية(La pragmatique) أو إن شئنا أن نحدّد ما هو وارد على سبيل التلميح لا التصريح من خلال النص بمبدأ التخاطب الكلامي الذي حاول ريكور أن يشير إلى جانب واحد منه وجو الفعل الكلامsي أو على الأصل نظرية الأفعال الكلامية(Théorie du langage) لصاحبها من حيث النشأة والjطور أوست(Austin).

غير أنّ الذي يلفت للتنبه في هذا الطرح المتعلق بالفعل الكلامي والذي جسّده ريكور على ثلاث مستويات:مستوى الفعل الكلامي أو القضوي: فعل القول،ومستوى الفعل (أو القوة) التكليمي(ة): ما نفعله إذ نقول وأخيرا مستوى تأثيري، وهو ما نفعله بقولنا. فإذا قلت لك أغلق الباب. هذه الحقيقة تتم في داخله عن أمر قامت عليه النظرية التداولية وهو مفهوم الاستعمال. وهو المفهوم الذي في اعتقادنا يقترب إلى حد بعيد مع ما توقف عنده الرازي في كتابه التفسير الكبير حين كان يفسّر قوله تعالى{وتلك الأيام نداولها بين الناس}([1])؛ حيث بيّن أهم الأبعاد المعرفية والإجرائية التي يتخذها الفعل التداولي في عالم السياقات الاستعمالية بما في ذلك البعد الكلامي. وعليه من أراد ذلك فالمدونة موجودة في المكتبات على اختلاف صورها.

النص التاسع:

« En ce sens, le mot(**Dieu**) ne fonctionne pas comme un concept philosophique, serait- ce celui d'être, qu'il soit pris au sens médiéval au même au sens heideggérien ; mais si on est tenté de dire- dans la métalangage théologique de tous ces langages préthéologiques- que (**Dieu**) est le nom religieux de

[1]– من سورة آل عمران الآية 140.

l’être, le mot(**Dieu**) dit plus : il présuppose le contexte total constitué par l’espace entier de gravitation des récits, des prophètes, des législations, des hymnes, etc ; comprendre le mot(**Dieu**), c’est suivre la flèche de sens de ce mot. Par flèche de sens j’entends son pouvoir double ; de rassembler toutes les significations issues des discours partiels, et d’ouvrir un horizon qui échappe à la clôture du discours.

Je dirai la même chose du mot(**Christ**). A la double fonction que je viens de dire du mot(**Dieu**),il ajoute le pouvoir d’incarner toutes les significations religieuses dans un symbole fondamentale ; le symbole d’un amour sacrificiel , d’un amour plus fort que la mort. C’est la fonction de la prédication de la Croix et de la Résurrection de donner au mot(**Dieu**) une densité que le mot(etre) ne recèle pas. Dans sa signification est contenue la notion de sa relation à nous comme gracieux et de notre relation à lui comme ultimement concernés et pleinement reconnaissants.

Ce serait donc la tache d’une herméneutique biblique de déployer toutes les implications de cette constitution et de cette articulation du God-Talk.

On voit maintenant en quel sens cette herméneutique biblique est à la fois un cas particulier de la sorte d’herméneutique générale décrite plus haut,

et cas unique. Un cas particulier, parce que l'être nouveau dont parle la Bible n'est pas à chercher ailleurs que dans le monde de ce texte qui est un texte parmi d'autres. Un cas unique, parce que tous les discours partiels sont référés à un Nom, qui est le point d'intersection et l'index d'incomplétude de tous nos discours sur Dieu, et parce que ce Nom est devenu solidaire de l'évènement-sens prêche comme Résurrection. Mais l'herméneutique biblique ne peut prétendre dire une chose unique que si cette chose unique parle comme le monde du texte qui s'adresse à nous, comme la chose du texte. C'est le point essentiel sur lequel je voulais insister en plaçant l'herméneutique théologique sous la troisième catégorie de l'herméneutique générale, à savoir le monde de l'œuvre ». Ibid p :154.

ترجمة النص:

على هذا النحو، لا يشتغل لفظ (الله) بوصفه مفهوما فلسفيا، ولو بمفهوم الكينونة، سواء اعتبر بمعناه القروسطي أم بمعناه الهيدغري؛ غير أني أميل إلى القول – في اللغة الدينية الواصفة لكل اللغات قبل الدينية– إن (الله) هو اسم ديني للكينونة، ولفظ (الله) حمّال لأكثر من ذلك: فهو يفترض السياق الشامل المؤلف من بؤرة القصص الديني والأنبياء والشرائع والتراتيل...إلخ. إن فهم لفظ الجلالة (الله) هو اتباع

مسار معنى هذه اللفظة. ونقصد بمسار المعنى القدرة المزدوجة على اشتمال كل الدلالات الصادرة عن الخطابات الجزئية وعلى فتح أفق أوسع من انغلاق الخطاب.

وأقول الأمر نفسه في لفظ (المسيح). ففضلا عن ازدواج الوظيفة التي بينتها في لفظ (الله) هناك القدرة على تمثل كل الدلالات الدينية في رمز أساسي، رمز محبة قربانية، محبة أقوى من الموت. إنها نبوءة الصليب والبعث هي التي تمد لفظ (الله) بشحنة لا يحتملها لفظ الكينونة(...).يرجع الأمر إذن إلى تأويلية كتابية لكشف كل اقتضاءات هذا التشكيل واقتضاءات كلام الله.

نرى الآن كيف أن هذه التأويلية الكتابية هي حالة خاصة من قبيل التأويلية العامة الموصوفة أعلاه، وحالة فريدة في الآن نفسه. هي حالة خاصة لأن الكائن الجديد الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس ليس موجودا إلا في عالم هذا النص الذي هو نص من بين نصوص أخرى؛ وهي حالة فريدة لأن الخطابات الجزئية كلها تحيل إلى "اسم" هو نقطة تقاطع ومؤشر على عدم الاكتمال في خطاباتنا كلها عن الله، ولأن هذا الاسم أصبح متحدا بالحدث–المعنى في خطاب البعث. لكن التأويلية

الكتابية لا يمكنها ادعاء قول شيء فريد ووحيد إلا إذا كان هذا الشيء الوحيد يتكلم مثل عالم النص الذي يكلمنا، مثل شيء النص. إنها النقطة الأساسية التي أردت التركيز عليها بوضع التأويلية الدينية ضمن الفئة الثالثة من التأويلية العامة، اي عالم العمل الأدبي" Ibid., p :154

تعقيب:

العائد إلى فلسفة ريكور في تعامله مع التفسير والتأويل والفهم والشرح يجده أنّه كان ينطلق من خلفية عقائدية لم تخرج في الغالب عما هو وارد في الإنجيل الذي آمن به الرجل طيلة حياته.

ودليل التلازم بين ريكور والفخر الرازي ما أشرنا إليه في هذا الفصل وبالضبط في الصفحة السابع والثلاثين بعد المائة حين فسّر الرازي بعد الشهادة المتعلقة في حق الله تعالى من وجهة وجودية كينونية تتماشى في اعتقادنا إلى حد ما مع ما أشار إليه ريكور في ترجمة النص السالف الذكر.

ينطلق الفخر الدين الرازي في شأن الشهادة من قوله تعالى {شهد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إليه إلا هو العزيز الحكيم}؛حيث يبني تصوره الملحوظ على شاكلة الدائرة التأويلية العربية التي تقيم حدا فاصلا بين الشهادتين:شهادة الإنسان في حد ذاته كعبد مأمور بذلك،وشهادة الخالق سبحانه وتعالى كشهادة تليق بمقامه القدسي،وعليه يقول فيما بيانُه"فإن قيل المدعي للوحدانية هو الله، فكيف يكون المدعي شاهدا ؟ الجواب من وجوه: الأول، وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة(...)وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده،ولهذا قال(قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)"([1])وعليه يكون الشاهد من الذات المحتجبة بالغيب، شهادة تحتوي العالم الذي أوجده بالخلق وهو الفعل الذي يسحب التاريخ إلى الحدود التي ترسمها الحادثة الإنسانية والمعنى الذي يتخللها.

في هذا الصدد يرى ريكور أنّ ارتباط الشهادتين:عالم الخلق مع عالم الذات الإلهية سيؤديان لا محالة إلى الفاصل الوجودي والكينوني بين التاريخ والحقيقة،أو بعبارة أخرى يؤديان إلى ما أسماه ريكور

[1] المرجع نفسه، 4/ 205.

بتأويلين اثنين هما: تأويل الشهادة التاريخية لعالم الإطلاق،وتأويل لعالم الذات الإلهية في ظل نقدية الإلهي ليس غير([1]).

النص العاشر:

« l'opposition initiale, chez Dilthey, n'est pas exactement entre expliquer et interprétation, mais entre expliquer et comprendre, l'interprétation étant une province particulière de la compréhension. C'est donc de l'opposition entre expliquer et comprendre qu'il faut partir. Or, si cette opposition est exclusive, c'est parce que, chez Dilthey , les deux termes désignent deux sphères de la réalité qu'ils ont pour fonction de départager. Ces deux sphères sont celles des sciences de la nature et des sciences de l'esprit ». Ibid p :159.

ترجمة النص:

إن التعارض الأول لدى Dilthy هو ليس بالتحديد بين الشرح والتأويل، إنما هو بين الشرح والفهم. لكن إذا كان هذا التعارض إقصائيا فلأن المصطلحين لدى ديلتي يحيلان إلى فضاءين للحقيقة

[1] – CF " lectures III",P 130.

ويتنازعانهما. ذينك الفضاءين هما علوم الطبيعة وعلوم العقل. Ibid. p : 159

تعقيب:

الثابت الذي لا مرية فيه أنّ الرازي قد وفق إلى حدّ لا يتصور في تحديد مفهوم الفارق المفاهيمي بين الشرح والتفسير والتأويل والفهم والإفهام،وهي فروقات نعتقد أنّها تلتقي إلى حد بعيد مع ما أشار إليه ريكور في النص السالف الذكر،والعائد إلى هذا الفصل من البداية أو الفصل الثاني يجد عدة سياقات بيّن فيها الرازي مثل هذه الفروقات المفاهيمية والإجرائية المتعلقة بالشرح والتفسير والتأويل.

الخاتمة

جرت العادة لدى غالبية الرسالات الأكاديمية أن يؤمن أصحابها بالخاتمة التي تجري وفق بعض من الأحكام والنتائج التي يظن بأنّها تمثل بحق الحجر الأساس للإشكال؛فتكون حينها الرؤية يحدوها نوع من الإغلاق غير المحمود.

هذا الزعم لا نريده نحن في هذا السياق بالذات،وذلك لعدة أسباب لعل من أهمها أثرا أنّ مثل هذا الإشكال الذي حاولنا التوقف عنده يقر ضمنيا بمبدأ الانفتاح غير المحدود وغير المقيّد؛الأمر الذي يجعلنا فعلا أن نطرح عدة تساؤلات مفاهيمية ومنهجية لعلها تكون بمثابة الباب الذي يدخل من خلاله المتخصص في المجال الترجمي، محاولا أن يضيف إليه لبنة أخرى وهكذا دواليك مع جميع من يقتحم مثل هذه القضايا المعرفية.

إنّ الحديث عن التقاطع المعرفي الحاصل بين التراث والحداثة من زاوية ترجمية تجعلنا نطرح في ضوئه عدة تساؤلا لعل من أهمها أثرا ما يأتي:

1. كيف يمكن للمترجم المالك للأنظمة اللغوية أن يتعامل مع الحقائق المعرفية والفلسفية والفكرية التي تحملها هذه الأنظمة؟

2. هل يعتمد المترجم في تعامله مع المعطى الغربي والعربي فيما يراه هو من تقارب فكري ومنهجي بين المعطيين،أم أنّه يحاول أن يحقق نوعا من الانسلاخ(Le dépouillement) فيما يعكسه كل معطى فكري من حقائق معرفية؛الشيء الذي يجعل من المترجم يقبض على القاسم المشترك القائم بين النموذجين المختارين–الفخر الرازي وبول ريكور–؟.

3. هل للمترجم الشرعية المعرفية والإجرائية في أن يحدث بين الحين والآخر هذا النوع من التقاطع المعرفي بين النماذج العربية والغربية في الوقت الذي ظلت كثير من الأفواه والأقلام على اختلاف اتجاهاتها تؤمن إيمانا ينقصه–في اعتقادنا–نوع من الدليل بأنّ بين النماذج العربية والغربية بعد المشرقين،بحجة أنّ كل نموذج له منبعه الخاص الذي نشأ فيه وترعرع إلى أن وصل مرحلته الاستقلالية؟.هذا زعم حسب ما نرى وما نعتقد لا يعطي لا للنموذج العربي ولا الغربي شرعيته المعرفية والمنهجية في أن يحقق نوعا من العلائق المعرفية مع علوم أخرى تختلف باختلاف المقامات والأحوال. إنّ الذي ينبغي أن يؤمن به باحثو هذه الأمة وهو يشتغلون على واقع النظام اللغوي العربي الأصيل الآخذ شرعيته من الوحي القرآني أن يقتحموا عالم الفكر الغربي بكل اتجاهاته الفلسفية والفكرية والعقائدية واللغوية ثم

بعدها في ضوء ذلك يحاولون أن يجدوا السياقات المعرفية التي تحقق نوعا من التقاطع أو التلاقي بينها وبين الفكر العربي الأصيل؛تماما ما حاولت هذه الدراسة المتواضعة أن تقيمه في ظل ذلك الخيط المعرفي الجامع –في اعتقادنا–بين شخصية الفخر الرازي العالم الفيلسوف العقلي،وشخصية بول ريكور العلم الفيلسوف الغربي الذي غدا يحاول أن يعطي لكل من الفهم(**Compréhension**) والتفسير(**Exégèse**) والتأويل (**Interprétation**).

البيبليوغرافيا

القرآن الكريم

المصادر والمراجع باللغة العربية:

إبراهيم أحمد:

- هيدجر وإشكالية الفهم اللغوي للوجود. كتاب جماعي تحت عنوان اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة. منشورات الاختلاف ط1، 2010م.

ابن السراج:

- الأصول.تحقيق عبد الحسين الفتلي. مؤسسة الرسالة.

ابن حزم الأندلسي :

- الإحكام في أصول الأحكام. ط2. القاهرة.1345هـ

ابن خلكان:

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ت ط، 4

ابن سينا:

- العبارة.تحقيق: محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1952م.

ابن عربي:

- الفتوحات المكية(أربعة مجلدات).دار صادر بيروت بدون تاريخ. وهي صورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر. 1329م . ابن عربي: مواقع النجوم وطالعة أهلة الأسرار والنجوم. تحقيق: محمد علي صبيح. مصر. 1965م.

ابن فارس:

- مقاييس اللغة.تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. 1979

ابن قدامة المقدسي:

- روضة الناظر وجنة المناظر. ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران.مكتبة المعارف الرياض. ط2. 1990م.

ابن منظور:

- لسان العرب. بيروت

أبو البقاء الكفوي:

- الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوي. تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة. ط2، 1998.

أبو هلال العسكري:

- الفروق اللغوي. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

إدموند هوسرل:

- تأملات ديكارتية.ترجمة تيسير شيخ الأرض. ط2، بيروت للطباعة والنشر. 1978م.

الآمدي:

- الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.1383هـ.

تروين مصطفى:

- التأويل والعلوم الإنسانية عند جورج هانس غادامير. كتاب جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف. ط1، 2010.

الجاحظ:

- البيان والتبيين..تحقيق:عبد السلام محمد هارون.دار الجيل بيروت.لبنان..

جمال الدين أبي الحسن يوسف القفطي:

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: محمد أمين الخانجي الكتبي، ط1، دار الكتب العلمية الخدوية، مصر، 1326هـ، ص:190

الحافظ الذهبي:

- العبر في أخبار من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

خديجة هني:

- إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية،طرح دلتاي؛ مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد السابع.

الرازي:

- التفسير الكبير. بيروت.
- عصمة الأنبياء، تحقيق: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1986م.
- مفاتيح الغيب،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط 3،(د،ت).
- "أصول الدين"، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،(د،ت)
- "لباب الإشارات والتنبيهات"، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،ط1، 1986.

الراغب الأصفهاني:

- المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروتّ. ط1 – 1412 هـ

الزركشي:

- البرهان في علوم القرآن.ط. عيسى البابي الحلبي. ط2. د ت.

السمين الحلبي:

- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق: محمد التونجي. طبعة عالم الكتب. بيروت.

سواريت ابن عمر:

- التأويل بين الفهم والتفسير عند بول ريكور. الكتاب الجامعي تحت عنوان. التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف.

السيوطي:

- الإتقان في علوم القرآن.مصطفى البابي الحلبي. ط3، القاهرة.1951م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها. شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي. المكتبة العصرية صيدا بيروت.1987.

الشعراني:

- "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية"، مطبوع على هامش، الطبقات الكبرى، دار الجيل، بيروت،1988

الشوكاني:

- الإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.دار المعرفة بيروت.لبنان.

طاش كبرى زاده:

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. تحقيق: كامل بكري وآخرين, القاهرة..

عباس الشارف:

- غادامير هيرمنيوطيقا العمل الفني وأزمة الإستيطيقا. نحو إعادة تأسيس الوعي الجمالي في الفكر الغربي. كتاب جماعي تحت عنوان. التأويل والترجمة. منشورات دار الاختلاف.

عبد الخالق العف:

- موت المؤلف؛منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟ مجلة الجامعة الإسلامية–سلسلة الدراسات الإنسانية– المجلد السادس عشر، العدد الثاني، 69، 2008م

عبد الفتاح الديدي:

- الاتجاهات الفلسفية المعاصرة. القاهرة,ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1985م.

عبد الملك مرتاض:

- التأويلية بين المقدّس والمدنّس.مجلة عالم الفكر.المجلد 29،ع1، الكويت. 2000.

الغزالي:

- المستصفى من علم الأصول.القاهرة. 1322هـ.
- معيار العلم. بيروت.

الفارابي:

- الحروف.

فريدة غيوة:

- أسس المنهج الظواهري عند إدموند هوسرل. مجلة التواصل. ع4، 1999م.

لزعر مختار:

- التأويلية من الرواية إلى الدراية، مبادئ لتأصيل البحث التأويلي العربي. ديوان المطبوعات الجامعية. وهران. الجزائر. 2007.

مارتن هايدجر:

- نداء الحقيقة،ترجمة:عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، 1977م.

مارجوي جرين:

- هيدجر ،تعريب:مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية،للدراسات والنشر ،1973م.

محمد المصباحي:

- العقل ،العلم ،الإنسان:موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر .ع98-99. مركز الإنماء القومي ، بيروت.1992م.

محمد حسين الذهبي:

- التفسير والمفسرون، ط7، مكتبة وهبة القاهرة، 2000م، المجلد السابع.

محمد مهدي غالي:

- النص والتأويل؛ من التعاطف إلى العنف. مجلة علامات في النقد. المجلد39،مج 10، ذو الحجة، 2001م.

محيي الدين محسّب:

- علم الدلالة عند العرب–فخر الدين الرازي نموذجا– دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008م، ليبيا.

مصطفى ناصف.:

- نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي. جدّة. ط1، 2000م.

مطاع صفدي:

- النمذجة بين التأويل والتفسير. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 40، 1986م، مركز الإنماء القومي بيروت. باريس.

منى طلبة:

- الهيرمنيوطيقا؛المصطلح والمفهوم،مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر

ميشال فوكو:

- الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، 1990م.

نابي بوعلي:

- فلسفة التأويل من شلاير ماخر إلى دلتاي. من تأليف كتاب جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة–مقاربات لآليات الفهم والتفسير–الدار العربية للعلوم ناشرون–منشورات الاختلاف. ط1، 2009م.

نزّار حبّوبة:

- المساءلة والتأويل في الفكر والأدب،دار الإتحاف للنشر والتوزيع، ط1، 2004م، المغاربية.

نصر حامد أبو زيد:

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل,
- نقد الخطاب الديني. ط3، مصر، مكتبة مدبولي، 1995م

باللغة الأجنبية:

Dominique Folscheid :

- La philosophie Allemande de Kant à Heidegger, PUF, 1993,

Dosse :

- Paul Ricœur ; Les sens d'une vie , La découverte, Paris 1997,

Eco Umberto :

- les limites de l'interprétation, trad., Myriem Bouzaher, Grasset, Paris, 1992
- Sémiotique et philosophie du langage trad., Myriem Bouzaher, P ,U,F 1988, 110. et aussi Eco Umberto : le signe, histoire et analyse d'un concept, trad. Jean-Marie Kinkenberg. Labor, Bruxelles, 1988,

Hans Georg Gadamer:

- L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon, Ed Aubier-Montaingne, Paris, 1982
- Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de

l'allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricoeur, Ed Seuil, 1976, (introduction)

Heidegger :

- Kant et le problème métaphysique ; Ed ; Gallimard Paul Ricœur : De l'interprétation, Ed, Seuil

Jean Fiset :

- Pour une pragmatique de la signification, Monterial Québec, XYZ, 1966,.

Patrick Charaudeau :

- langage et discours, élément sémiolinguistique, Hachette, Paris, 1983,

Peirce,

- "écrits sur le signe", .

Richard Tursman :

- Peirce's theory of scientific discovry, 1987.

Ricœur (Paul),

- " soi même comme un autre", Edit : Seuil, Paris, 1990,
- "lectures III, aux frontières de la philosophie".
- " le conflit des interprétations", ,
- " lectures III ,Aux frontières de la philosophie ",Edit :Seuil ,Paris , 1994

William J Callaghan :

- Charles Sanders Peirce : His general theory of signs. 1986 ,.

المواقع الإلكترونية"

- عبد القادر بودومة:الخطاب الديني وسؤال التأويلية،الموقع الإلكتروني : (WWW.almultaka.net)
- عبد الرحيم بودلال:الاتجاه الهيرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية. الموقع الإلكتروني (WWW.tafsir.net)

فهرس الموضوعات

المقدمة.....**أ–م**

الفصل الأول:المرجعية المعرفية والفلسفية للتأويل.....**14**

الهيرمنيوطيقا(Herméneutique) وإشكالية المكافئ الترجمي 16

التأويلية؛الإطار النفسي/الإطار اللغوي.....23

الفهم؛التفسير؛ثم التأويل لدى دلتاي.....**29**

الظاهراتية لدى إدموند هرسل(Idmund Husserl).....**39**

التأويل في ظل إشكالية الوجود مع الموجود.....43

فعل التأويل بين المنهج والحقيقة.....49

تعقيب وتوجيه.....**62**

الفصل الثاني؛ الفخر الدين الرازي؛الشخصية العلمية الفلسفية.....**77**

الفخر الدين الرازي؛النشأة؛التطور، الاستقلال.....**78**

الإطار العقلي في شخصية الفخر الدين الرازي.....81

تعقيب منهجي.....92

الفصل الثالث؛ الفعل الترجمي في ضوء المفاهيم والآليات–ريكور الرازي–.....**130**

ريكور؛الشخصية العالمة.....**131**

بين الفكر وعالم المعرفة لدى ريكور.....**133**

بين النص والفهم والتأويل لدى ريكور.....**137**

الفعل الترجماتي في رحاب نصوص ريكور وتلازماتها مع الرازي.....**156**

الخاتمة.....**190**

البيبليوغرافيا البحث.....**194**

فهرس الموضوعات.....**207**

ملخص

نحاول أن نضبط إشكالية البحث حول هاتين الشخصيتين: بور ريكور ممثل المشروع الغربي في فلسفته ودينه وعقيدته، والفخر الدين الرازي ممثل المكشروع العربي الإسلامي، مقيدين هذه الإشكالية تبعا للسياق الترجمي والمنهجي الذي ننتمي إليه كتخصص في مجال المعرفة، وعليه حاولنا أن نجمع قدرا ممكنا من النصوص والحقائق التي أشار إليه ريكور مترجمين ذلك ترجمة شخصية حسب ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

على هذه الشاكلة قيدنا التصور وفق الإشكالية الموسومة في عنوان الرسالة وهي: **التأويل بين المقترح الغربي والإسهام العربي – الفخر الدين الرازي وبول ريكور نموذجا.**

Résumé

On essaye de faire une précision sur la problématique de faire une recherche sur ces deux personnalités. Paul RICOUR représentant du projet occidental dans sa philosophie, sa religion et idéologie, et Fakhre El Dine El Razi, représentant du projet Arabe Islamique, en imitant cette problématique selon le contexte interprétatif et méthodique auquel on fait parti, comme spécialité dans le secteur du savoir. Pour cela, on a essayé de regrouper les textes et réalités possibles mentionnés par RICOUR effectuant une traduction personnelle le plus possible.

Et d'après cela, on a limité la conception selon la problématique désignée dans le titre de la thèse qui est l'interprétation entre la proposition occidental et la contribution arabe de Fakhr El Dine El Razi et Paul RICOUR comme modèle.