

نظام المماثلة «النسق المركزي»^(١) في العقل التأويلي الغربي مقاربة معرفية

مدخل

تقومُ فكرةُ المماثلةِ Analogue على افتراضِ أصلٍ مركزيٍّ، تصدر عنه الصورُ الأخرى بناءً على قاعدةِ النسخ، وكلُّ ما صدر عنه يمثُلُ نسخةً فرعيةً تكتسبُ صلاحيتها بقدرِ قربها من مثيلها المركزيِّ. وقد يعبرُ المتماثلُ مع أصله عن علاقةٍ منطقيةٍ أو تبعيةٍ تاريخيةٍ أو بيولوجيةٍ، وقد يكشف عن تلاقٍ ووحدةٍ بين أنظمةٍ تبدو بلا جامعٍ مشتركٍ^(٢). وفي حقلِ قراءةِ النصوصِ والتأويلِ نلمسُ هذا التصوُّرَ، في اتخاذِ عقلِ القارئِ «أصلاً مركزيّاً» يتَّجهُ إليه في قراءتهِ للنصِّ، فوراءِ إنتاجِ النصِّ قصدٌ محدّدٌ يُرادُ إيصاله إلى المتلقِّي، والنصُّ مُلكٌ للذاتِ التي أنتجته، وهي المرجعيةُ الوحيدةُ للقصدِ، فعلى القارئِ أن يبحثَ عنه، ويحرص على مماثلتهِ في فهمه، فيصل بهذا إلى الحقيقةِ المودعةِ فيه، وهي حقيقةٌ موضوعيةٌ متعاليةٌ لا دخلٌ لذاتِ القارئِ فيها كما يرى أصحابُ هذا التصوُّر، وبحثنا في هذا الخيارِ معرفياً يقومُ على تتبعِ قيامِ نظامِ معرفيٍّ في العقلِ التأويليِّ الغربيِّ أسهم في صياغةِ نظرتِهِ للوجودِ والعالمِ وأشياءِهِ بناءً على جملةٍ من اللحظاتِ المعرفيةِ، والمقولاتِ التي أسستِ خياراته المركزيةِ، وأوجدت مساراً نسقيّاً فيه، وسأبني مقاربتِي في بحثِ هذا النظامِ على ربطِ بينِ نظريةِ المعرفةِ التي أسست هذا التصوُّرَ من جهةٍ، ونظريةِ التأويلِ التي حملتهِ رؤيةٌ للوجودِ من جهةٍ أخرى. وسأقسّمه في بُعدين رئيسين: أصوله المعرفيةِ (بنيتهِ)،

أحمد عويّز

ومظاهره في حقل الاشتغال المؤثر فيه.

المبحث الأول:

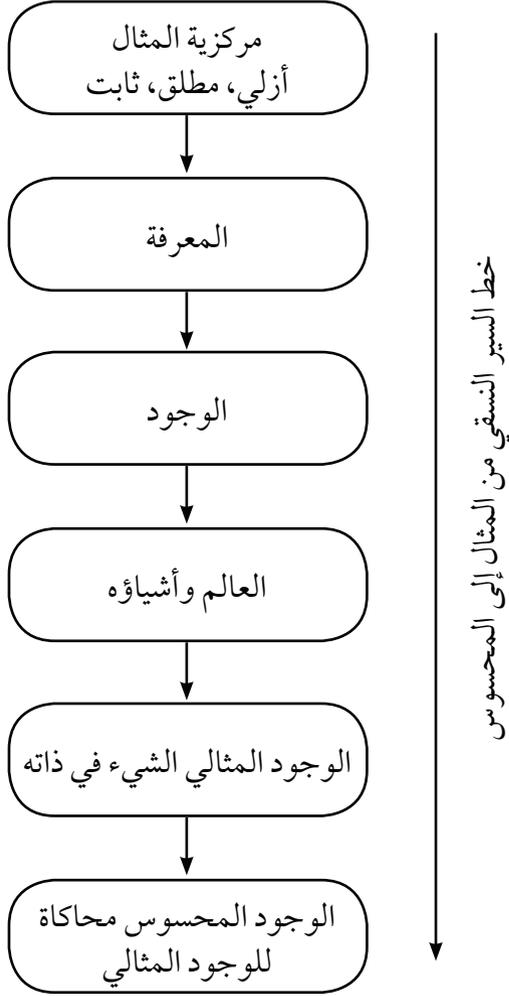
الأصول المعرفية لنظام المماثلة

تقوم الأصول المعرفية لهذا التصور على ثلاث نظريات مهمة في المعرفة ترسخ النسق المركزي، قادنا إليها تتبع التحوّلات المعرفية في العقل الغربي، فصاغت رؤاه عن المعرفة والفهم والتأويل، ورسمت مساره ونزعه. الأولى: مركزية الأصل المتعالي المثالي في فكرة المُثل الأفلاطونية، ونظيرتي المحاكاة والتلقّي، التي رسخت فهم مماثلة يستهدف مثلاً مركزياً. الثانية: مركزية الذات المفكرة «الوسيط» وتمثلها رؤية العقلانية Rationalism الغربية الحديثة الديكارتيّة، وإثباتها مركزية الوسيط في بناء المعرفة. الثالثة: مركزية المعرفة المتعالية ويمثلها المشروع الكانطي في وضع نظام المعرفة العقلية وخط سير نسقي داخل الذات المفكرة، وبيان مكونات المعرفة ومصادرها. وقد تلتقي مركزيّتان أو أكثر من هذه المركزيّات في «تأويل المماثلة» كاجتماع المتعالي المثالي «الربّ منسئ النص» مع المعرفة المتعالية التي يمثلها «المعنى» في النص الديني، وعندها يحلّان بؤرةً يتوجّه إليهما نشاط التأويل، وكذا الحال في النصّ الأدبي، وقد تنفرد إحداها حينما يحلّ قصد المنشئ محلّ المنشئ نفسه، ويبقى مداراً للتأويل.

وبحثنا في هذا الخيار معرفياً يقوم على تتبع قيام نظام معرفي في العقل التأويلي الغربي أسهم في صياغة نظريته للوجود والعالم وأشياءه بناءً على جملة من اللحظات المعرفية

أولاً/ نظرية المعرفة المثالية وتأسيس منطق المماثلة ومساره النسقي

١- الأصل المتعالي الأفلاطوني «مركزية المثال» التصور Conception الذي تقوم عليه «نظرية المُثل» الأفلاطونية مبني على إيمان بوجود عالم مفارق متعال عن المدركات الحسية، الخاضعة لقانون الزمان والمكان، وأصل المعرفة يصدر عن ذلك المثال المتعالي، والمثال عند أفلاطون «صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة بذاتها لا تتغير ولا تدر ولا تفسد»^(٣)، والمُثل مبدأ معرفة ومبدأ وجود معاً، فالنفس لا تدرك الأشياء، إلا إذا كانت قادرة على تأمل المُثل، وهي مبدأ وجود مادام الجسم لا يتعيّن في نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المُثل^(٤)، فثمة عالم من الواقعات الأبدية «المُثل» المنفصلة تماماً عن العالم الذي تدركه الحواس، يدركها العقل الخالص، فالجسم شبح والمثال نموذج الجسم أو مثاله الأعلى^(٥)، وقد بنى أفلاطون رؤيته على ذلك الأصل «المثال المتعالي» المفارق غير المتحيّز وغير الخاضع لشروط الزمان



مخطط توضيحي لنظرية المثل الأفلاطونية في المعرفة والوجود

وسنرى كيف وظّف فلاسفة التأويل أمثال شلاير ماخر ودلثاي هذا المفهوم في ما سمّوه بالدائرة الهرمنيوطيقية Hermeneutic Circle، وقد بُنيت نظريته اللاحقة في الفهم على فكرة المثل، ولاسيما المحاكاة، والتلقي، وهي ما أثار في إسباغ فكرة المماثلة على تأويلاته للأشياء

والمكان، الذي يتّصف بالمركزيّة الأزلية، فالعالم المحسوس صور عن المثال المركزيّ، والمعارف نفسها لا تتحقق إلا بإدراك «المثال المركزيّ»، هكذا ينتهي الوجود كله إلى الأصل المركزيّ ويجعله يدور في فلكه، فكلُّ شيءٍ متوقفٌ عليه، وعلى حقيقة وجوده ومركزيته المتعالية. فالمعلومات عند أفلاطون لا تتحصّل إلا عن طريق الأفكار، ولو كنّا لا ندرك إلا الأشياء المفردة الجزئية لكان التفكير مستحيلاً، ذلك بأننا نتعلّم الأشياء ونصنّفها بناءً على ما بينها من أوجه شبه، ومن ثمّة نعبر عن الصنف بأجمعه باسم عامّ له، وهذا يدخل فيما يسمّى بالجدل الصاعد في المعرفة. منهج يرتفع فيه العقل من الأفراد إلى الأنواع ثم إلى الأجناس، بالبحث في صفات مشتركة، ثم يتصاعد إلى البحث في صفة مشتركة موحدة لهذه الأجناس ثم إلى صفة واحدة تعمّ الجميع^(٦). وأفلاطون متأثر بسقراط في جدله مع السفسطائيين، جدل ينتقل به العقل من معانٍ إلى أخرى عبر معانٍ، فالعلم الكلّي بالمبادئ الأولى والدائمة يأتي للعقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم ويربطها بمبدئها ويفسّره، وهكذا يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل، من الجزء إلى الكلّ ومن الكلّ إلى الجزء^(٧)، وفي هذا ترسيخ لخط سير نسقيّ، ويمكن إيضاح مسار نظرية المعرفة المثالية الأفلاطونية بالمخطط الآتي:

والوجود، وترسيخ القول بمركزية المتعالي.

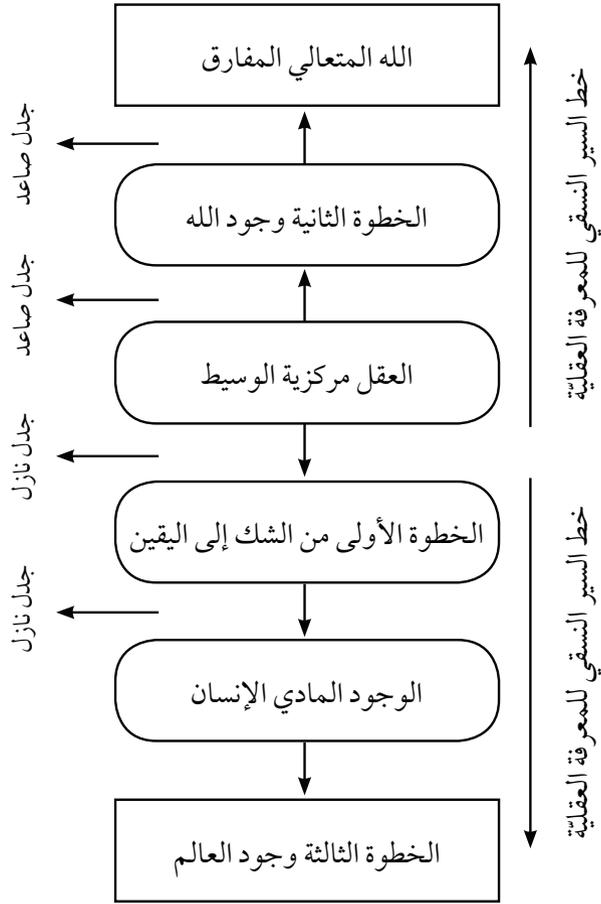
٢. المسار النسقي المقلوب «تأسيس مركزية الذات المفكرة المتعالية»

بدأت فكرة المثال المتعالي عند أفلاطون نقطة التقاء المتعاليات، فهو مركزٌ تجمعت فيه المعاني وحقائق الأشياء، العقل والمعرفة والقوة المدركة، وإن كانت النصوص الإبداعية أفعال الخلق فهي صورٌ لأفعال المتعالي الإله، ومادام النص الديني فعل الإله فهو المعبر عن قصده وحقيقته، وهو حاضرٌ في النص بقصده وحقيقته، التي يُريد وصولها إلى المتلقي، واتجاه المؤول إلى النص معناه اتجاهه إلى مركزية المتعالي، وإذا كان المنقول نصاً بشرياً، ففعل البشري، يصبح مركزاً يتجه إليه فعل الوسيط التأويلي، ونشاطه الإدراكي، فالمستهدف في الإدراك هو النص، وحمولته المتعالية، وإدراك هذا الفعل يكون فعلاً بشرياً، ومن هنا يحل «العقل» بوصفه آلة إدراك لأفعال متعالية ومحاثة على حدٍ سواء، فالعقل يمثل المتصل الأول في سلسلة الجذب Attraction نحو مركزية النص ومعناه، ومن هنا قامت مركزيات جديدة، وإن كانت لا تلغي فكرة الأصل المتعالي، فرأت العقلانية الديكارتية الحديثة أن العقل بوصفه أداة تفكير مركزية تتحدد «المعرفة والمتعالي والوجود». فقد أعطت هذه اللحظة العقل مركزية حتى مع علوه منذ عهد الإغريق، وجمعت فكرة «اللوغوس» (logos^(٨)) و«الله»، وتمركز التفكير حول العقل، وجاءت فروضه بوصفها حقائق مطلقة^(٩) لا يمكن تغييرها أو تخطئتها.

وقد جاء المسار النسقي في الكوجيتو الديكارتية إثباتاً لمركزية الذات، فحاول قلب المسار الأفلاطوني فجعله من «الذات المفكرة إلى المتعالي»، ومن ثم إلى العالم وأشياءه، فالمثال لدى أفلاطون مركز سلسلة الجذب، أما ديكارت فاهتم «بالوسيط» الذي يربط الأشياء بالمثال فلولاها لما حدث الجذب أصلاً. لأنه «هرمس» الوسيط ناقل الرسائل وشارحها بدل الإله «زيوس»، فهو يقود الناس إلى الآلهة، وهو الدليل إلى عالم النص بعد أن يفك لهم رموزه ويبين دلالاته، ويوضح ما غمض من معانيه.

وهذا التأسيس للمسار النسقي الجديد أوجب نقض كل مركز معرفي مزاحم للمركز الجديد، فكان الانطلاق من نقطة تنعدم فيها المعرفة اليقينية، وهنا تتأسس مشروعية حلول الشك Doubt بوصفه بديلاً عن غياب المعرفة، لأنّ التقيض لا يجتمعان، ومن هذه الفكرة شرع ديكارت في إرساء خط جديد لسير المعرفة. ففكر بأن وجود المعرفة اليقينية متوقف على نفي الشك، ونفي الشك نفسه متوقف على إثبات وجود المعرفة نفسها، وهذا الجدال لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، فافتراض وجود الشك ممكن، ولكن لا يمكن أن نفترض وجود المعرفة اليقينية، لأن حاجتنا للاستدلال Reasoning تكون معدومة. إذن افتراض وجود المعرفة اليقينية دائماً لا يمكن أن يكون بدايةً صحيحة^(١٠). إذن يصلح الشك نقطة بداية، وهذا ما يمكن أن نسميه «بالمقابل الديكارتية» البديهي^(١١). ولكن إطلاق الشك على هذه الطريقة يحيل إلى

بالمخطط الآتي:



مخطط توضيحي لمركزية العقل في الرؤية الديكارتية فقد أقام الوجود على المدرك العقلي وجعل للوجود الماهوي السابق. وفي النتيجة كانت خطوات ديكارت خطوة مؤسسة «للمسار النسقي المقلوب» بالجدل الصاعد والنازل في خط سير المعرفة، وهو المسار الذي سلكته «نظرية التأويل الحديثة»، وكما سيأتي بالتفصيل.

٣. نظام المعرفة النسقية «من القبلية الى الملكة المركزية»

العدمية، والجدل الفكري المتولد يصل إلى حقيقة وجود التفكير نفسه، إذن التفكير نفسه هو الحقيقة الأولى، وهو المبدأ الأول للمعرفة اليقينية^(١٣).

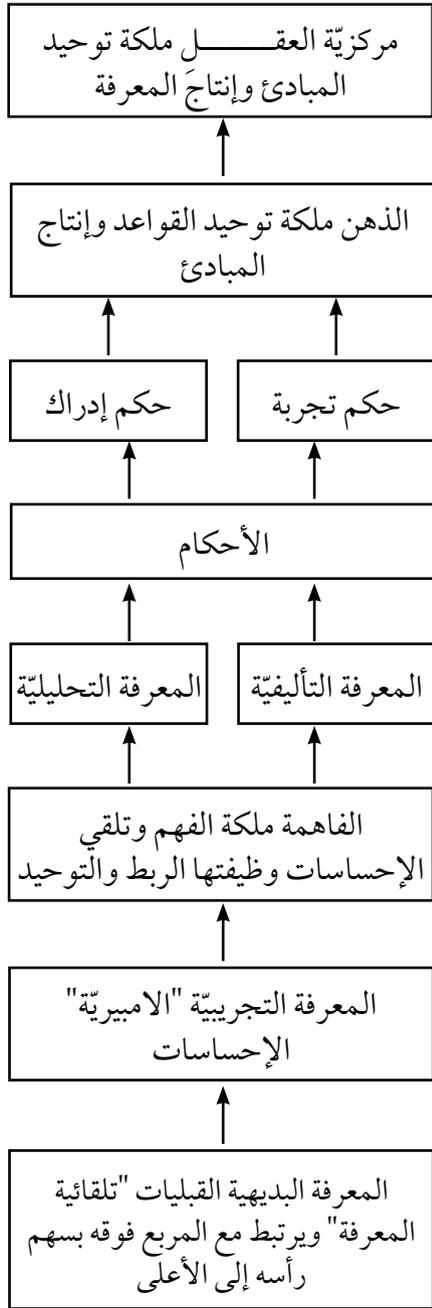
وئمة مغالطة مهمة للقاعدة التي قادته إلى الحقيقة هي العلم بوجود الشك والعلم معرفة فمن أين جاءت هذه المعرفة إذا كان قد انطلق من افتراض غيابها؟ والشك يمكن أن يدخل في دائرة الشك كاحتمال حله. إذن بدايته هي بداية بالمعرفة. فديكارت يُقيم الوجود على المعرفة، والمعرفة على العقل ويحوّل المركز من المتعالى المفارق إلى الوسيط بنسق صاعد، فالوسيط طريق المعرفة إلى المتعالى، والعقل شبيه برسول الإله «هرمس» الذي يتلقى التعاليم، ومن هذا يؤسس مركزية العقل والمسار النسقي المقلوب في تحصيل المعرفة. فمن الحدس والبدهة العقلية في إثبات الذات إلى إثبات الله الجوهر اللامتناهي الأزلي^(١٣)، ثم يتجه بنسق نازل إلى إثبات العالم وأشياءه اعتماداً على فكرة اللامتناهي نفسها^(١٤). ويمكن إيضاح الخط النسقي لسير المعرفة عنده

فديكارت يُقيم الوجود على المعرفة، والمعرفة على العقل ويحوّل المركز من المتعالى المفارق إلى الوسيط بنسق صاعد، فالوسيط طريق المعرفة إلى المتعالى، والعقل شبيه برسول الإله "هرمس" الذي يتلقى التعاليم

الفهم للمقارنة والربط، فالتجربة مُقدمة زمنياً^(٢٢). ثم عاد مفترضاً بدايةً جديدةً تسبق المعرفة التجريبية سمّاها معرفة قبلية، وتفرق عن التجريبية «البعديّة» فلربما رُكبت التجريبية منها^(٢٣). وهذا النسقي الصاعد همّه رسم خطّ يجمع المعارف ويحصّل الفهم؛ فالأشياء انطباعات حسية أو أفكار تتحقق بوصفها تمثّلات ذهنيّة، فليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوّة المتعلّقة التي تدركها، فوجودها مستفاد من هذه القوّة ذاتها^(٢٤). ويندفع صعوداً الى التفريق بين أحكام تحليلية وأحكام تأليفية بفكرة الحامل والمحمول^(٢٥). فالأولى أحكام أولية سابقة على كلّ تجربة، تفسيرية^(٢٦)، والثانية: تُبنى على تأليف جديد بين المحمول والموضوع^(٢٧). ويظهر أنه قلب وظيفة النقد في معالجته للمشكلات المعرفية من الوصفية الكاشفة للأخطاء إلى نظام معياريّ في خطّ سير المعارف. ووصل في نسقه الصاعد، إلى «الحساسية، فبوساطة الحساسية تُعطى لنا الموضوعات، ولكن «الفاهمة» هي

بعد مركزية «المثال» والوسيط «العقل»، جاء كانط Kant بالركن الثالث للمركبة النسقية فقدم ما سمّاه بالفلسفة الترنسنتاليّة Transcendental idealism، وهي فكرة علم يقوم نقد العقل المحض برسم مخطوطه الكامل معمارياً، يُبنى على تحليل مفصّل للمعرفة البشرية القبليّة^(١٥) Priori بنظرة نقدية^(١٦). فانطلق بتخطئة الاعتقاد الذي يقول بأن معرفتنا يجب أن تنتظم وفقاً للموضوعات، ورأى أن على الموضوعات أن تنتظم وفقاً لمعرفتنا، وهو ما يتوافق مع إمكان معرفة قبلية^(١٧). فنظريّة المعرفة في العقلائيّة الدوغمائية ترى تطابقاً بين الذات والموضوع. وهو يقول بـ«الخضوع الإلزامي» من الموضوع للذات، لأنّ الفيلسوف مشرّع للطبيعة^(١٨). وقد قسّم العقل على ثلاثة: عقل نظري ووظيفته المعرفة، وعملي ووظيفته الأخلاق، وملكة الحكم ووظيفتها الجمال والدين، فوضع مباحث الفلسفة المشهورة، فالحق في العقل النظري، والخير في العملي، والجمال في ملكة الحكم^(١٩). وبهذا التقسيم يدخل نشاط الفهم والتأويل في حقل المعرفة، والمعرفة مجالها العقل النظري^(٢٠) وكذلك المعنى أو الحقيقة، لأنهما يرجعان إلى المعرفة، وفي المعرفة القبليّة لا يمكن أن نُضيف إلى الموضوعات إلا ما تستمده الذات المفكّرة من نفسها. ومن سعيه لبناء النظام فرّق بين المعرفة المحضة والمعرفة الأمبيرية، ورأى أن كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة، لأنّ قدرتنا المعرفية تعمل عند اصطدام الموضوعات بحواسنا، فتحدث تصوّرات تلقائية، ويتحرّك نشاط

فالمماثلة تظهر في فكرة الوسيط،
فالوسطاء أوعية أفرغت فيها كلمات
الإله لنقلها إلى الجمهور، ومعانيهم لا
يملكون منها شيئاً، وما يعتقد الجمهور أنّه
أفعال المتكلمين هي أفعال ماثلت الفعل
المركزي للذات الخالقة



مخطط توضيحي للنظام النسقي لسير المعرفة العقلية عند كانط
«العقل المحض»

المسار النسقي للمعرفة العقلية نحو الملكة العليا

التي تفكر بهذه الموضوعات ومنها تتولد الافاهيم^(٢٨) .
والعالم الذي بُني على المعرفة النسقية الصاعدة تبعاً
للحساسيّة والفاهمة هو عالمٌ ظواهر^(٢٩) Phenomena
عالم الأشياء كما تبدو لنا.

فالفهم عنده ملكة قواعد ومقولات يتعقل
الموضوعات التي يعرضها الحس عليه، ليجد قاعدة
بها يُضمّ جزء إلى آخر، وكلّ ما يصنعه ضمّ موضوع
معطى في الزمان والمكان إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة
عامة^(٣٠). ووصل إلى أن ثمة نوعين من الأحكام «حكم
تجربة وحكم إدراك»^(٣١) وانتهى إلى الذهن، أكتمالاً
لصورة النسق

المعرفي، فرأى فيه ملكة تلقائية المعرفة، وملكة
التفكير في موضوعات العيان الحسي، وأنه ملكة معرفة
بالتصورات، معرفة تصوّرية^(٣٢) فالمعطيات الحسيّة
تكون منفصلةً بعضها عن بعض، وإذا اقتصر عليها لا
يُعرف سوى انطباعات منفصلة، وبالذهن تُربط هذه
الانطباعات، وتوحد^(٣٣)، إلا أن القوة المعدّة لاكتساب
المعرفة محتاجة إلى قوّة أعلى هي العقل. فالذهن ملكة
بين الإحساس والعقل، لأن المعارف تبدأ من اصطدام
المعطيات بالحواس، ثم تنتقل في خطّ صاعدٍ إلى
الذهن الذي يربط الموضوعات المنفصلة ويوحد فيما
بينها، وينقلها إلى العقل. فالعقل ملكة المبادئ والذهن
ملكة القواعد، والعقل يوحد القواعد التي أنتجها الذهن
بالمبادئ، وهو الذي ينشد الكليّة، وبه تعرف الجزئيات
أنها متضمنة في الكليّات. وهذا المسار نسقٌ صاعدٌ يمكن
إيضاحه بالمخطط التوضيحي الآتي:

وكلّ صور الموجودات التي يأتي بها الصنّاع ليست إلا محاكاة ومماثلة ينقلُ الصانع ما يدركه منها. والفنان يُحاكي المُدرك الحسّي والمدرك الحسّي يحاكي المثال المتعالي. والنجّارُ الصانع للسرير كذلك لا يكون إلا مصدرًا ثانويًا مماثلًا لا غير^(٣٧)، لأنّ المثال المتعالي، خالق «فكرة السرير» الحقيقة

يؤسس كانط نظاماً نسقياً صاعداً لسير
المعرفة العقلية من القبلية الى الملكة
المركزية العقل الحاكم والمعياري على
كل معرفة

المطلقة الخالصة. وفكرة محاكاة المتعال المركزيّ الأفلاطونية أسهمت في ترسيخ المماثلة في العقل التأويلي الغربي، فسيطرت على أحكامه، كما سيظهر في تحليلنا للمظاهر.

٢. المماثلة في نظرية التلقي الأفلاطونية «فكرة الجذب» والمسار النسقي
إنّ فكرة المحاكاة نفسها تضمّنت فكرة مهمّة أقيمت عليها مسألة التلقي عن المصدر المتعالي، فللتلقي شروطه كما أن للانتظام على صورة المثال شروطه، فنشأ القول بالجذب^(٣٨) Attraction، وهو قدرة المركز المتعالي على جذب المتلقي نحوه، وهي من الأركان المهمّة في فكرة مركزية الأصل وفكرة المماثلة في ضوء شروط مُنحت للوسيط في إنجاز

وهكذا يؤسس كانط نظاماً نسقياً صاعداً لسير المعرفة العقلية من القبلية الى الملكة المركزية العقل الحاكم والمعياري على كل معرفة، وهذا لم ينشأ إلا من تأثيرات الجدل الأفلاطوني الصاعد وهو وارث شرعي له، فقد انطلق من الجزئيات وانتهى إلى الملكة العليا، فأكمل المثلث الميتافيزيقي «الأصل المثالي، الوسيط العقلي، المعرفة» وهي موافقة للأركان العامة في نظرية التأويل كما سيظهر.

ثانياً: أصول فكرة المماثلة في التراث الغربي
١. أصول فكرة المماثلة في نظرية المحاكاة الأفلاطونية

تقومُ نظرية المعرفة الأفلاطونية على «المثال» وترسخ فكرة المماثلة للمتعال، وهو ما تطوّر إلى القول «بالمحاكاة» Mimetism، ولإيضاح فكرة المحاكاة والمماثلة فيها نأخذ مقطعاً من محاورة جلوكون^(٣٤)، فبعد وصول المتحاورين إلى الحديث في مسألة الفنان ومقدرته في صنع الأشياء، يُشير سقراط إلى أن ثمة طرقاً متعددة تُصنع بها الأشياء ويقول: فليس أسرع من إدارة مرآة في كل اتجاه، فبالمرآة تصنع الشمس والسموات والأرض وتصنع نفسك والحيوانات والنباتات وكلّ الأشياء^(٣٥). فالصانع هنا هو الوسيط الناقل أشبه بالمرآة، لا يصنع الوجود ولا يخلقه، وإنما يقوم بفعل المماثلة فقط. والصورة لن تكون إلا مظاهر فقط، لأن الصانع لم يصنع الفكرة التي هي جوهر الموجود، فهو عاجز عن صنع الوجود الحقيقي وإنما يصنع نوعاً يشبهه^(٣٦). وكلّ متصل بالمثال هو ناقل صورة، ماثلت الأصل،

يغني بفنّه، بل بقوة إلهيّة، فهو ممثل، وسيط يتلقى الوحي، والله ذاته يتكلّم على لسانه، ويخاطبنا به^(٤٠). فالمماثلة تظهر في فكرة الوسيط، فالوسطاء أوعية أفرغت فيها كلمات الإله لنقلها إلى الجمهور، ومعانيهم لا يملكون منها شيئاً، وما يعتقد الجمهور أنّه أفعال المتكلّمين هي أفعال ماثلت الفعل المركزيّ للذات الخالقة، فالمتعالّي الغائب عن الناس حاضر بفعله الذي يتمثله الوسطاء وينقلون مثاله إلى الجمهور. وبالجذب يكون الوسيط ناقلاً أميناً ومرشداً مسيراً، ينقل الفعل وأثره Effect إلى الآخرين. وفي المحاورّة أيضاً يأتي المتفرج آخر الحلقات المتلقية لقوة المغناطيس من بعضها بعضاً، ويأتي الناقل حلقة متوسطة، بين الإله والمتلقين فتنقل القوة إلى الحلقات الأخرى^(٤١). وكلُّ متصل بالوسيط الناقل عبر النصّ هو متصل بالمثال المتعالّي، وهذا ما يرسخ المماثلة المركزيّة. ويمكن إيضاح نظريّة التلقي الأفلاطونيّة وفكرة الجذب بالمخطط التوضيحي الآتي:

فعل الاتصال بمصدر الجذب «المتعالّي المفارق أو المحايث»، وهذا ما تظهره محاورّة أيون Ion يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورته لا يون متكلماً في الموهبة: «إنّ موهبتك للتكلّم عن هوميروس ليست فناً، لكنّها... إلهام؛ توجد ألّهات تحرّك مثل تلك المحتواة في الحجر والتي يدعوها يوريبايدس مغناطيساً، والذي يعرف بحجر هيراقليطس بشكل عام، إنّ هذا الحجر لا يجذب الحلقات الحديدية فقط، بل يضفي عليها قوة مماثلة لجذب الحلقات الأخرى أيضاً، ويمكن أن ترى بعض المرات عدداً من القطع والحلقات الحديدية متدلّية بعضها من بعض لتشكّل سلسلةً طويلةً تماماً؛ وتستمد كلّها قوّة من الحجر الأصلي. وبشكل مماثل فإن إحدى ألّهات الشعر ألهمت الرجال قبل كلّ شيء، وتتدلى من هؤلاء الأشخاص الملهمين سلسلة من الأشخاص الآخرين الذين يتلقون الوحي»^(٣٩). وهنا تظهر سمة الجذب Attraction الذاتية لمركزيّة المتعالّي وبها يُمنح فعل الأصل إلى المتصل «المتلقي الأوّل» الذي وقع في «دائرة الجذب»، وقد مثل المتصل الواسطة Copula «هرمس» لجذب متصلين آخر بالمركز، عبر «مسار خطّي نسقي»، وهذه الأبعاد هي عينها التي يقوم عليها التأويل. فثمة مصدر يكون أصلاً يتصل به الوسيط «المؤول» لنقل رسالته، إلى متلق، وثمة سمة جذب مقارنة للمعنى «محمول النص» أو الحقيقة التي يريد وصولها إلى متلقين بأمانة. ونجد أن مفهوم الإلهام الأفلاطوني خاضع لفكرة المماثلة والوسيط أيضاً فيظهر في محاورّة أيون إن الشاعر لا

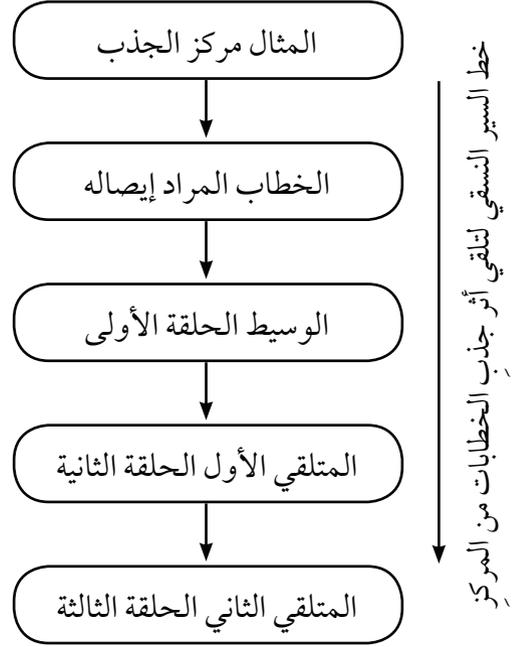
وستحکم نظرية التّأويل الغربيّة كما سيظهر، ومنها: ١. مركزية الأصل المتعالي ومماثلته. ٢. المسار النسقي للمعرفة. ٣. ثنائية الحضور والغياب. ٤. الخضوع التام للنظام، والاتصال الدائم بالمركز والتقيّد بمساره. ٥. الحقيقة الموضوعيّة والحكم الكلّي وغيرها.

المبحث الثاني:

مظاهرُ نظام المماثلة في نظرية التّأويل الغربيّة
أولاً/ المماثلة وتبدل منهجيات التّأويل

١- المماثلة في القراءة الحرفيّة للنص الديني

تعتمدُ نظرية التّأويل على ثلاثة أركان «منشئ، ونص يستبطن معنى، ومتلقٍ أو قارئ» والتزاحم الذي يولّد نشاط التّأويل يكون واقعاً بين قطبين «منشئ Author وقارئ Reader على أرض النص» استهدافاً لمحموله «معنى كان وحقيقة»، ونتيجته انقياد المنشئ للقارئ أو انقياد «القارئ» «للمنشئ» ومادماً في نظام المماثلة واقعين تحت تأثير البحث في المثل والانبثاق من أصل مركزيّ، فإن مسار البحث يتحرّك مدفوعاً بمرجعيتِه المعرفيّة ومبادئها، ولاسيّما «الأصل المتعالي والنسق المركزيّ»، ويبقى الفارق بين القراءات تحقيق الاقتراب من الأصل المركزيّ، ونجد التجلي الأكبر لهذا الحراك الهرميوطيقي، في النشاط التّأويلي الذي أوجده «النص الديني المقدس» حوله فتزاحمت القراءات بين المؤولين الكنسيين أنفسهم، انطلاقاً من أن النص الديني ما هو إلا حقائق مطلقة ويقينية متعالية يتعين على القارئ الوصول إليها بأمانة، فلا يخترقها هوى قارئ مجازفٍ



مخطط الجذب المركزيّ في نظرية التلقي الأفلاطوني

فالرؤية الأفلاطونية تُرسي ثلاثة أركان لتلقي الجذب «الأصل المركزيّ» و«المتصل الأول الوسيط» و«المتصل الأخير» «متلقي قوّة الجذب» والحلقة الأخيرة في هذه السلسلة كلّها، وكلّما كان الوسيط أقدر على نقل قوّة الجذب إلى المتصل كان أثر الاتصال أكبر فيه، وعدد المتصلين أكثر، وهذه أبعاد كونت أركان نظرية التّأويل. مصدر يُصدر النص، ووسيط مؤول يكشف معناه، ومتلقٍ يقوده معنى النص أو حقيقته. وثمة إشارات لفكرة التماثل في الفكر الغربي بعد أفلاطون ولاسيّما عند أرسطو^(٤٢)، وغيره^(٤٣).

ومما تقدّم يمكننا أن نخرج بأهمّ المقولات الأساسيّة أو المبادئ التي بُني عليها «نظام المماثلة معرفياً».

أو عقل مؤولٍ منفلت، لأنّ عرض غير مراد النصّ خيانة «للمراد» منشئ النصّ الأصلي «الإله»، فقصدته محمولٌ أودعه في نصه. ويجب أن يكون النص نفسه مرجع القراءة الأمانة الكاشفة عن القصد، فالنص يجب أن يبقى شاهد ذاته. وهذه الدعوى مثلها مارتن لوثر Luther فيما سمّاه بـ«التأويل الحرفي»، ردّة فعلٍ على دعاوى الكنيسة ومنهجها الذي يُبيح تعدد معاني النصّ الديني^(٣).

فلوثر رأى أن مركزية النصّ الديني تعرضت للزحزحة ومضى معناه وحقيقته في تعددية قراءاتٍ يتحكم فيها القارئ، ابتعدت عن مراده الحقيقي فضاء محموله، ويجب إعادة تلك المركزية المفقودة «مركزية القراءة الحرفية» التي سلبت من النصّ الديني فحلّت مركزية الفهم الكنسي محلّها، وصلاح الإنسان يكون في إعادة المعنى الحرفي المغيب، ومن هنا كان توجهه الشديد في انتقاد «مركزية الفهم الكنسي»، وشيوع احتكار فهم الكتاب لاهوتياً على يد الخط الكاثوليكي.

وفي سعيه للبحث عن أصلٍ كان عليه أن يُزيح عن الفهم كلّ ما يُسبب انحرافاً عن «مماثلة معنى النصّ وحقيقته»، فمادام التأويل الكنسي الكاثوليكي يحمل تأثيرات الفلسفة الأرسطية، فيجب تنحيته والرجوع إلى أصلٍ لا يُخالطه ذلك الأثر، والبداية تكون من إيجاد فصلٍ بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي الحقيقي، فالفلاسفة والمناطق كانوا مدفوعين بقراءة تُظهر المسيح بوصفه الجوهر الذي تحدّث عنه أرسطو في وصفه لقوام المادة وأحوالها وأعراضها على حين أنّه يرى في قراءة اللاهوتيين للنصّ الديني أن المسيح هو

حجرُ زاويةٍ، والكلمة في الكتاب أنه بشرٌ وكائنٌ حيٌّ يُخاطب الإنسان ويستنهضه، ولكنه في الفلسفة نطقٌ وصياغةٌ وحاملٌ ومحمولٌ وعقلٌ ومعقولٌ، وهذه كلّها تعجز عن إدراكِ العلاقة الوجودية الناشطة بين الله والإنسان^(٤)، إرساءً لهمنوطيقا الإيمان التي تؤمن بكلّ كلمةٍ في النصّ المقدّس^(٥). وظهر منحى يميّز بين النصوص التي تعرض الوقائع وترى صحتها حرفياً وبين النصوص الخيالية أو المختلقة، فنشأت مشكلة التفريق بين حقيقتين: «حقيقة حرفية واقعية» تعبّر عن أقصى مستويات المماثلة و«حقيقة أدبية خيالية» لا تعبّر عن ذلك، وهذا التفريق أثار موضوع «جنس الخطاب»، فالحرفية تربطه بالتأويل الإنجيلي عبر الفهم اللغوي الظاهري «حرفية النصّ الديني» تحقيقاً لمماثلة أمانة لقصد الرّب، بيد أن تحديد علاقة المعنى الحرفي بالمعنى الحقيقي مهمة عسيرة، ذلك بأن المعنى الحرفي يرتبط بالمعنى التاريخي^(٦)، والمعنى التاريخي حدثٌ محكومٌ بأفق إنتاجه، وهذا يجعل من النصّ الديني محكوماً بالأفق الزماني «أحداث، الشخصيات، الوقائع

فالقراءة الحرفية أرادت تحقيق أكبر أنواع المماثلة بـ«إيجاد الممثل الحرفي» فمعنى النصّ يصدر منه فقط، والنصّ شاهد ذاته، وبدلاً من احتكار الفهم عند طبقة معينة يكون فهم النصّ مشاعاً لكل من يأخذ بالتأويل الحرفيّ طريقاً في القراءة

والأخبار»، وليس هو المتحكم بالتاريخ^(٧).

وهذا يضع المؤول أمام خيارين: إما الإقرار بتاريخيته وإنقطاعه عن الحاضر مادام يمثل مرحلة من الزمان المنصرم، وإما اللجوء إلى فك الرموز بالتوسل بقراءة تأويلية تخترق تاريخيته وأفق حرفيته وتعترف بمجازية معانيه، وهذا ما سلكته الكنيسة، لأن الإقرار بالتاريخية^(٨) يهدد «مركزية الخطاب بوصفه خطاباً يتعالى على شروط التاريخ»، ففيه هداية الناس لكل الأزمان، وهنا ظهرت مشروعية منهج المعاني الأربعة ذي الأصل الاوغسطيني، فالإقرار بالمعنى التاريخي واقع غير منتف، ولكنه معنى من المعان لا المعنى الوحيد، حتى لا يضع الكنيسة في مشكلة مع النص المقدس وليخرج بحل توفيقى ينقذه من تهديد تقادم الزمن فيبقى حياً مقروءاً، وبهذا أرضى رغبته بتاريخية النص، ورغبة قرّاءه غير المعاصرين لنزوله، فيتحقق الفهم المناسب، هنا ترسخت سلطة الكنيسة حينما أصبح المعنى المنتج من النص «قصد الإله» يمرّ عبر الفهم الكنسي حصراً، لأن النص لا يمكن أن يفسّره غير الكنيسة، وهذا ما أثار اعتراض أتباع التأويل الحرفي وأولهم لوثر.

إن هذه الخطوة أوجدت تزامناً بين مركزيّتين «مركزية النص» التي تزحزحت إزاء مركزية «فهم النص» أي أن البحث التأويلي انتقل من النص المتعالي إلى الفهم المتعالي أو من الله المتكلّم في النص إلى الله المتكلّم عبر الفهم الكنسي، فصورة المسيح كما يرى لوثر في الفهم الكنسي غير صورة المسيح في النص نفسه، بيد أن تعاليم الكنيسة عُدتّ تعاليم الله، لأنّ

فهم التعاليم يمرّ عبرها فقط «فالنص غامض والكنيسة وحدها يمكن أن تكشف معناه الحقيقي»^(٩)، من هنا كانت سلطتها مطلقة لإطلاقية المعرفة التي آمنت بها، لذا «يبقى التفسير الحرفي مستهجناً للمفسّر المسيحيّ الأوّل أو للهرمنيوطيقيين الأوائل»^(١٠)، هنا حاول لوثر في حركته الإصلاحية إثبات المغالطة في قول الكنيسة و«جادل لوثر بأن الفهم الصحيح... يعني بأنّ القارئ يجب أن يأخذ بالسياق التاريخي والتركيب القواعدي... ويُجاهد لإبقاء اتساق سياقي. هذه الطريقة كانت نتيجة اعتقاد لوثر أن الكتب المقدسة واضحة، معارضاً في ذلك رؤية الكنيسة في القرون الوسطى»^(١١).

فهو يعتمد على المسار النسقي حينما يلتزم بأنساق النص اللغوية ومرجعيتها التاريخية الثابتة، فمرجعية تأويله تفترض الأصل في حرفية النص مماثلة للقصد المركزي للرب، حتى يبرئ الفهم من أي نشاط خارجي يأتي برؤية يحاكم فيها معناه، فهو يحاول أن يرجع «للنص الديني مركزيته المطلقة» بالقراءة الحرفية ويزيح من طريقه المركزيات الأخرى ويقول: «يجب أن لا تقرر الكنيسة ما الذي يُعلمه الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس يجب أن يحكم ما الكنائس تعلم»^(١٢)، وهذا موقف لا يقلّ تطرفاً عن الموقف الكنسي في الاحتكام إلى المركزية المفترضة. فالقراءة الحرفية أرادت تحقيق أكبر أنواع المماثلة بـ«إيجاد المثل الحرفي» فمعنى النص يصدر منه فقط، والنص شاهد ذاته، وبدلاً من احتكار الفهم عند طبقة معينة يكون فهم النص مشاعاً لكل من يأخذ بالتأويل الحرفي طريقاً في القراءة. والمؤول

الحرفيّ يتّصل مباشرةً بالنص فيصل إلى مرادِ الإله، ويحقق أقصى درجاتِ الأمانة في النقل، ويبقى المسارُ النسقي هو المسيطرُ في القراءة الحرفيّة المتجهة صوب المتعالي، فلوثر حاول الارتباط بالمتعالي المفارق عبر النص نفسه من دون وسيطٍ، لأنّه مصدرُ الحقائق وبه يتحدد الوجود والمعرفة وهو اليقينُ المحض.

وكأنّ لوثر يستعير الرؤية الأفلاطونيّة، التي أعطت للمتعالّي رتبة السبق وأرجعت كلّ شيءٍ إليه وتوقفت بإزاء إرادته كلّ الإرادات الأخرى، هكذا يفهم لوثر طبيعة الفهم والأمانة، وهو تصوّر ميتافيزيقي محض يتوسّل بفكرة «الحضور والغياب» Presence and Absence حضور المتعالي المفارق في النص وإن كان غائباً، ومركزيّة المثال والمسار النسقي، وهي مقولات نظام المماثلة. في حين كان ثمة وجود وسيطٍ بين الأصل المتعالي الحال في النص والمتلقين عبر وسيط «الكنيسة» فالكنيسة تمثّل هرّمس ناقل الرسائل بين الآلهة والناس بالفهم المقدّم إليهم، ولكن بتصرفٍ. والمؤول الحرفي يرى أنّ مهمة الهرمنيوطيقا تجعلنا «نفكر بحذر أكثر من الطريقة التي تعودنا أن نفكر بها، وبأن نكون أقلّ تجريداً في فهمنا لهذه الكلمات، تحذرنا الهرمنيوطيقا أيضاً من التعاطي بسذاجة مع فكرة أن النص مطابق لمقاصد وغايات مؤلّفه»^(١٣). ولوثر حاول سحب اهتمام الهرمنيوطيقا من نشاط الفهم إلى نشاط المعنى.

٢. المماثلة في هرمنيوطيقا الحداثة «كلادينيوس»

يذهب مؤرخو الحداثة الأوربية إلى أنها تبدأ بالكوجيتو الديكارتّي وما بعده، وقد مضى أثرها

يأخذ الفكر الأوربي، ولاسيّما في نظريّة التأويل فقد زحزحت التصورات القديمة عن العالم والأشياء، ومنحت هامشاً جديداً للقراءة في ضوء المعطى العقليّ، وقد حلّ كلادينيوس Chladenius^(١٤) حاملاً معه الأثر الديكارتّي ومقرراً أنّ الذهن العقلانيّ والحس المشترك هما وحدهما يوصلانها إلى فهم كامل للنصوص، ولكن الذهن العقلانيّ عنده انطلق من أساسين: الأول: جعل العقل وسيطاً مؤولاً بدلاً من حرفيّة النص، مع هامش حريّة. الثاني: إن تحكيم العقل في التأويل يوجب مراعاة الفصل بين أجناس النصوص حتى يسلم النص الديني من الاهتراء الذي قد تسببه النظريات العقلية، فلا بدّ من التفريق بين النص البشريّ والنص الديني المقدس. ويجب حفظ مزيّة النص الديني، لأن قواعده خاصّة وقوانين مختلففة، وأن ثمة حقائق نقاد إليها في النص بعيداً عن أيّ شيءٍ آخر، فالنص المقدس يفترض تأويلاً خاصاً به يُراعي مزيّته، لأنّه نص الإله^(١٥). فلا بدّ من احتفاظه بمركزيّته وتعالّيه، والفصل بين جنسين من النصوص، يوصل إلى أنّ ثمة نوعين من الهرمنيوطيقا عنده الأولى: مرتبطة بنص مقدّس، والثانية مرتبطة بنص غير مقدّس، والبداية في النص غير المقدّس تتمثل في الانطلاق من افتراض شكّ يُزيح أمامه أي معرفة بفهم قبليّ، فيأتي بـ«هرمنيوطيقا الشك» إلى جانب «هرمنيوطيقا الإيمان» التي كانت عماد الرؤية اللوثرية في القراءة الحرفيّة، وهذا نتيجة التغير الذي حصل في إحلال مركزيّة الوسيط بدل مركزيّة الأصل المثالي بتأثير العقلانيّة الديكارتية. وقد انطلق ممّا سمّاه «وجهة نظر»

Point of View وتتلخص في سؤال هو «لماذا نرى شيئاً على هذا النحو وليس على نحو آخر» وهو مفهوم - كما يرى غادامير - منحدر من علم البصريات، ولكنه استُعير من لايبنتز^(١٦)، والتأويل يُعنى بالخطابات العقلانية، ويهتم بتقديم تلك الأفكار الضرورية لفهم فقرة ما فهماً نموذجياً، فالتأويل إنما يقصد منه دفع الالتباس من النصوص المعيقة للدارس والممانعة من تحصيل الفهم التام، فإذا كانت فقرة ما تُفهم فهماً مباشراً، وكان القارئ على اطلاع بموضوعها، فليس ثمة من حاجة للتأويل، لأن الحاجة تظهر مع انهيار الفهم الواضح ذاتياً، فمتى ما ظهر الغموض وولد الالتباس شاخصاً يلجأ المؤول إلى التوسل بالتأويلية لدفعه^(١٧).

فالتأويل هنا يحل بوصفه منهجاً عقلياً ليدفع إشكالية سوء الفهم Misunderstanding القائمة، بعد أن عجز الفهم البديهي للنص من استحصال المعنى، والمهم هو التوجه إلى إدراك الموضوع إدراكاً واعياً من دون نقصان، فالتأويل خطوة يحقق بها المؤول المماثلة بين القصد المتعالي الكامن في النص، والنتج من القراءة وهذه هي الغاية الأهم. وبعد الانطلاق من الشك بأية معرفة أو «تغيب المعرفة» كحال الرؤية الديكارتية، رجع كلادينوس ليوجه الإدراك نحو الموضوع، أي هو يريد إثبات وعي بالموضوع المُدرَك، فالذهن يتوجه إلى بؤرة تلتقي فيها المعارف وتوحد في مبدأ عام يستهدفه الوعي، ويكون الحاكم فيه عقل المؤول، ولعل هذا ما أفاد منه هوسيرل Husserl فيما سمّاه بـ«القصدية». لأن الوعي القصدية هو وعي بشيء ما^(١٨)، فأثر العقلانية

الحديثة بنسختها الديكارتية، واضح، في تعامله مع النص البشري غير المقدس، وإذا ما انطوى النص على معنى أكثر مما خرج به الدارس، فالمهمة التأويلية الحقيقية لا تتمثل في الوصول إلى ذلك كله، إنما تدور في الوصول إلى المعنى الحقيقي للنصوص ذاتها، لأنه يُريد تقديم تأويل منضبط وبذلك تتحقق المماثلة. فالمهم هو التوجه لإدراك الموضوع إدراكاً واعياً من دون نقصان. أما في النص الديني، فقد أكد على المعرفة النحوية القواعدية لكل هرمينوطيقا؛ فحينما يكون الاحتكام إلى النص من دون المؤول، تكون قواعد النص والمعرفة النحوية فيه طريقاً إلى فهم معناه، لأن النص شاهد ذاته، والنفاد إليه لا يكون إلا بمعرفة نظامه الداخلي ومكوناته النحوية، توخياً لمماثلة القصد المتعالي في النص، وتوخياً لفهم موضوعي صارم لا يُخالطه هوى المؤول، وهو هنا أمين لأصله اللوثري في تحقيق المماثلة.

ثانياً/ المماثلة من تأويل التمثيل إلى تأويل التمثيل

١ - أ - التأويل مماثلة للوجود «القبلي» وفكرة الأصل «شلاير ماخر»

أقر أستاذ التأويل اللاهوتي شلاير ماخر بأن التأويل يتعالى على الفصل بين أجناس الخطابات بتأثير من كلادينوس مادام سوء الفهم يمثل مشكلة عامة لا تستثنى أيّاً من النتائج، فالتأويلية هي «فن تجنب سوء الفهم»^(١٩)، والتأويل يوجد حيثما يوجد سوء الفهم^(٢٠)، وأنه لكي نصل إلى الفهم الصحيح يجب افتراض الفهم الخاطئ ومن هذه البداية الديكارتية اندفع إلى وضع نظرية عامة في الفهم، على أن يبقى الهدف الأول

للمعطيات الأولى فتتقلها إلى الذهن ليوحدها في قواعد، ويتتج مجموعة مبادئ يتلقفها العقل ليوحدها ويتوصل إلى معرفة كليّة^(٢٣) لإرجاعه إلى الوجود القبلي «أي معرفة قصد المؤلف عند كتابته لنصه» حتى يفهم المعنى ويتوصل إلى القصد، ويبقى الاهتمام عند شلاير ماخر حول نقطة مركزيّة هي «إشارة إلى الحقيقة المخفية في النص التي يجب أن يُسلط الضوء عليها وفي الحقيقة، فإنّ ما يفهم ليس فكراً يُعدّ جزءاً من حياة أخرى، إنما هو يُعدّ حقيقة... فشلاير ماخر يعتقد أن المؤلف يمكن أن يفهم فهماً حقيقياً فقط عبر الرجوع إلى أصل فكره^(٢٤)» وفهم المؤلف يكون في إثبات أصدق مماثلة لقصد المؤلف والاتجاه في خط سير نسقي صاعد من النص الوجود المشخص «مكتوباً» إلى «الفكرة الأصل» للمنشئ «قصد المؤلف»، فثمة وجود قبليّ يجب إدراكه بالعقل التأويليّ، والنص يتوسّط بين وجودين «القصد المتعالي» و«الفهم»، وإدراك القصد المتعالي لا يكون إلا بالفهم، ويمكن القول: إن عمل المؤلف يكون أشبه بعمل المرآة التي ينعكس فيها فكر المنشئ ومعناه الذي يحمله جسد النص، وهنا يكون المؤلف ناقلاً أميناً. ولكن هذا الارتداد نحو الأصل المتعالي يلزم الوقوف على بعدين مهمين كما يرى، الأوّل: المادة اللغويّة التي بُني منها النص، وهي رموز لغويّة أفرغت في نسق قواعديّ مؤلّف من متتاليات جمليّة تسمى النص، وهذا يمثل الجانب الملموس «الوسيط» الذي يتعامل معه المؤلف وصولاً إلى الأصل المتعالي للمنشئ «القصد»، وهو الخطوة الأولى من حدوث اصطدام عقل القارئ

مادام الحراك التأويليّ يتتبع خطوات
الجدل الأفلاطونيّ، فإن مساره لا يكون
دائرياً كما زعم شلاير ماخر ومن شايعه، بل
نسقيّ صعوداً ونزولاً

للمؤول «فهم كاتب كما فهم نفسه»^(٢١) ومماثلته بأمانة، وهي المقولة المركزيّة في تأويل المماثلة. ومادام النص المنجز قد تألّف وجوداً «ماهويّاً قبليّاً» في عقل منشئه قبل أن يحلّ جسداً مكتوباً أو منطوقاً في رموز لغويّة، فإنّ «ماهيته المدركة» في هذه الرؤية تسبق «الوجود المشخص»، وعند حلول النص جسداً مكتوباً يكون قد تهيأ للقراءة، وصُلح للتأويل. فالوجود «الماهوي القبليّ» عنده يسبق الوجود المشخص^(٢٢).

وهذه رؤية ورثها من الأصل الميتافيزيقي والمثاليّة العقلانيّة قبله فقد أثبتت قبليّة الوجود الماهوي وأعلت من شأن المثال على حساب المحسوس، وأن العالم إنما يصدر عن متعال مثالي، وتأسيساً على هذا الأصل المعرفي فالدخول إلى فضاء فهم النص يستلزم متّ الوقوف على ذلك الوجود «القبليّ الماهوي» للنص المراد تأويله بمسار يرتدّ باتجاه مخالف، لأنّ النص حلّ في وجوده «بالفعل» وعلينا الرجوع إلى الوجود «بالقوة أو القبلي» حتى يتحقق الفهم المراد في النص، وعقل المؤلف في المسار النسقي ينطلق من إمكانات الفهم والإدراك الواعي بعد اصطدام موضوعات العالم بحواسنا فتتقل الانطباعات إلى «الفاهمة» الرابطة

مع النص. وهو يشترط على المؤول المعرفة اللغوية بذلك النسق القواعدي^(٢٥)، لأنه المستوى السطحي الذي تظهر تشكيلاته أمام القارئ، والمراد إدراك البعد الأعمق وراءه، وهذا يكون بتحرر عقل المؤول من مشخّص «النسق القواعدي واللغوي» الحاضر إلى مُدرَك «نسق الأفكار أو النسق النفسي» الغائب، فالهدف إذن الاستعانة بحضور النسق اللغوي القواعدي لاستعادة نسق الأفكار، وهذا لا يعني فصل النسقين عن بعضهما، لأنهما متلاحمان، وإنما يعني النفاذ إلى ما يُضمّره النسق اللغوي القواعدي من أفكار للمؤلف أو قصد مفكّر فيه. وهنا تتجلى ثنائية الحضور والغياب اعتماداً على الأصل المعرفي «الفكر الميتافيزيقي المثالي» القائم على فكرة المماثلة في التأويل.

هذه الاستعادة تستوجب بعداً ثانياً: هو المعرفة النفسية «بالمنشئ»^(٢٦) حتى نصل إلى ما سمّاه شلاير ماخر إعادة بناء تاريخية موضوعية Objective Historical Reconstruction^(٢٧)، فيُفصح بأن المؤول يمكن أن يصل إلى تأويل موضوعي مماثلة للأصل المتعالي بإعادة البناء القائمة على تحليل النسقين «اللغوي والنفسي». ولكنه لا يتوقف في المعرفة النفسية عند هذا التصوّر، بل يتجّه إلى بسط أعمق لتلك المعرفة، فيذهب في رؤيته إلى التوسّل بمفهوم الإلهام الأفلاطوني الذي شهدناه في محاوره أيون. فالتأويل النفسي عنده عملية إلهامية ينزل فيها المرء نفسه ضمن الفضاء الكلي للمؤلف وإدراك «الأصل الباطني» لعملية تأليف عمل ما، وإعادة إبداع للفعل الإبداعي، فالفهم هو إعادة إنتاج

لعملية أصلية، والأساس النهائي له بأسره يجب أن يكون فعلاً إلهامياً من أفعال التجانس الروحي، ويعتمد إمكان هذا الفعل على رابط موجود قبلاً بين الأفراد، وفردية المؤلف يمكن أن تُفهم مباشرة بأن ينقل المرء نفسه إلى الآخر^(٢٨)، فشلاير ماخر لا يكتفي بعد نشاط التأويل فعلاً إلهامياً، بل يُثبت وجود رابط قبلي بين الأفراد، وبهذا الرابط الذي يمكن أن نشبّه بالمعرفة القبليّة الكانطية كأنه يسير بخطوات كانطية متخذاً المسار النسقي طريقاً في تحصيل الفهم والإمساك بالمعرفة؛ بل ويمكن القول أيضاً: إنه أفاد ممّا سمّاه «بالنقل» من فكرة الحلول عند سبينوزا^(٢٩)، فلكي يُفهم قصد المنشئ يجب أن يحلّ عقل المؤول في قلب النص عبر الترابط الروحي والانسجام القبلي بين الاثنين، وشلاير ماخر في هذا لا يضع حدوداً معلومة لهذا الترابط والفهم، فيبقى الخيار نظرياً مجرداً، وسلوكه إليه نابع من نظرة ميتافيزيقية ونزعة لاهوتية تحركه. ويرى أنّ هذا الشعور تمثّل أو استبطان للوجود كلّه، ومن خصوصياته أنه يجعل الإنسان داخلياً في الإيمان بالارتباط بالمتعالي^(٣٠)، وهو ما يرسّخ المركزية وقد دعاه «بشعور التبعيّة المطلقة». فعمليات «التمثّل» ذات طبيعة سيكولوجية واقعية، ففي هذه الحال تدخل النفس مع الشيء الذي تتمثّله في علاقة متميزة تُعدّ علاقة تماثل منطقيّ مع ما تتمثّله، وبناءً على ذلك فالتمثّل في جوهره صيرورة تماثل منطقيّ متحقق في الواقع أو تمثّل محتمل أو عملية تطابق عقليّ مع موضوع ما بعملية سيكولوجية^(٣١). فالمؤول يكون واقعاً في مسار جذب نحو المركز المتعالي في النص بالإلهام الذي استعاره

شلاير ماخر من الرؤية الأفلاطونية في محاورَة أيون، فجعل من المؤول المتصل الأوّل لسلسلةِ الحلقات التي تتبعها، فشلاير ماخر ينتقل من مستوى إلى مستوى أعمق فمن «التمثيل» الذي هو محض تصوّر يحدث في عقل القارئ لا يشترك فيه الشعور إلى «التمثل» الذي يتجاوز الإدراك العقلي المحض إلى إشراكِ الشعور فيحلّ الآخر في ذات المؤول بعملية الاستعادة النفسية، فتتحقق أكمل صور التأويل بالمماثلة.

ب - جدل الأنساق والمغالطة في التفسير الدائري للفهم

إنّ المتتاليات الجمالية التي يتألّف منها نصّ ما، هي أساسٌ في توليد «كليّة النص»، التي اختزلت في نسقين مهمين عند شلاير ماخر، نسق قواعديّ ينتمي للإرث اللغويّ لأغلبية ناطقة، وهي قواعد اتفافية تمثّل الجزء الموضوعي في المنجز النصي وتبين ارتباط ذلك النتاج بكليّة يوحدها وسطه، ويمكن للمؤول الاستعانة بهذه المعرفة اللغوية القبليّة «معرفة القواعد» التي يستمدّها الإنسان من محيطه، وتنتقل إلى لاوعيه فيستحضرها بمجرد الحاجة إليها في النطق والكتابة، في الوصول إلى نسق النص المراد تأويله. ويجب الفهم سلفاً أن اللغة هي «الكل» والخطاب يمثّل لحظة من لحظاتها، فضلاً عن مجموعة الحياة الفرديّة التي يعبر عنها الخطاب بطريقته الخاصة^(٣٢). ومع وجود بعدٍ موضوعيّ، فإن النص يحتفظ ببعده الذاتي، وهو الأساس في تمايز كلّ الآثار الإبداعية، وهذا مهمّ في الوصول إلى النسق الثاني لفهم النص «نسق الأفكار الذاتية أو النسق النفسي» وهو

أيضاً عنده يُبنى من جزئيات.

إذن يسعى شلاير ماخر إلى صياغة مفاهيم عامّة لنظريته التأويلية مثل «كليّة النص والخطاب، وجزئيات النص والخطاب»، وهذان المفهومان توزّعا على بعدين: ذاتي «نسق الأفكار أو النسق النفسي»، وكلي موضوعيّ «النسق اللغويّ القواعديّ»، وهذا الأخير يظهر فيه أيضاً بعدٌ ذاتيّ متعلّق باختيارات المنشئ من الخزين اللغويّ عامّة. وهنا يضع شلاير ماخر مبدأ مهمّاً سمّاه «الدائرة التأويلية أو الحلقة الهرمنيوطيقية»، وهو في الأساس مبدأ تفسيريّ وجدت إشاراته عند تأويلين قبله فوظفه ليفسّر كيفية حدوث الفهم، فالفهم يحدث عند الظفر بمعنى جزئيّ يمرّ بالسياق الـ«كليّ» فقط، وهذا يصدق في فهم الوحدات الجمليّة المؤلفة للنسق اللغويّ القواعديّ، فضلاً عن انطباقه على نسق الأفكار والفهم النفسي فكلُّ «بنية فكرية لا بدّ من النظر إليها بوصفها عنصراً في السياق الإجماليّ لحياة امرئ ما»^(٣٣). ومن هنا يتحرّك الفهم كما يرى في حركة دورية «دائرية» بالانطلاق من الجزء إلى «الكل» ومن «الكل» إلى الجزء وهو افتراضٌ لجدل قبليّ وشرعة دوغمائية على حدّ اصطلاح غادامير^(٣٤)، وعلى الرغم من ذلك يرى شلاير ماخر أنها مجرد تحديدات نسبية، ولكن الفهم دائماً حركة دائرية، وهذا السبب في أن العودة المتكررة من «الكل» إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى «الكل» أمر جوهريّ.

ونرى أن مبدأ «الدائرة التأويلية أو الهرمنيوطيقية» عند شلاير ماخر استعير من كلا دينيوس، فهو في مفهومه

إرثٌ يرجع إلى تلك المنظومة المعرفية المبطنة بالرؤية الميتافيزيقية، وإذا دققنا النظر في تفسير حركة الفهم في ضوء هذا المبدأ نجد أن أصوله أفلاطونية محضة ترجع إلى «الجدل الأفلاطوني» الصاعد والنازل فالانطلاق من الأجزاء للوصول إلى «الكل» هو جدلٌ صاعدٌ، وحينما ينحلُّ من «الكل» فيسلك مساراً نازلاً نحو الأجزاء يكون جدلاً نازلاً، فالعقل ينتقل في تأويله من مركزيته باتجاه النص مستهدفاً معناه المتعالي وهي الرؤية النسقية، التي شهدناها في نظرية المعرفة الديكارتية، ومادام الحراك التأويلي يتتبع خطوات الجدل الأفلاطوني، فإن مساره لا يكون دائرياً كما زعم شلاير ماخر ومن شايعه، بل نسقيٌ صعوداً ونزولاً، لأن النص المكتوب أو المنطوق في نسقيه «القواعدي اللغوي والفكري» له بنية عميقة وبنية سطحية تظهر على السطح بتشابك الوحدات الصغرى للمتتاليات الجمالية وصياغاتها، وهي خاضعة للنسق اللغوي القواعدي، والإدراك في الجدل الصاعد يكون برصد تلك الوحدات الجزئية وحمولاتها، ومن ثم يربطها بسياقها الأصغر «سياق الجملة» وبعدها السياق الأكبر «سياق النص»، ويمكن الارتداد بخط سير نازل من الإدراك الكلي الإجمالي إلى الأجزاء، ومن هذا يتجلى مسارٌ نسقيٌ للجدل التأويلي، لأن المؤول في ضوء هذه النظرة لا يبقى يتحرك في دائرة مغلقة كما زعم لا تلتقي عند مركز، بل إن ثمة معنى مركزياً مقراً يتجه إليه الإدراك، كامناً في النص يراد الوصول إليه، وهي الغاية التي يطلبها شلاير ماخر، فإن تحرك مساره المعرفي والمبادئ التي أقرها والمقولات التي ثبتها لا يوصل

إلى حركة دائرية، بل إلى حركة نسقية «ومسارٍ خطيٍّ صاعدٍ ونازلٍ» يتجه نحو مركز متعال معين ولا يدور في حلقة مفرغة، وسواء كان شلاير ماخر واعياً بهذا الحكم أم لم يكن واعياً، فالمبادئ والمفاهيم والمقولات التي التزمها تقود إلى هذا الحراك النسقي فهو ينتمي بفكره إلى منظومة معرفية ترسخ «الخيار النسقي» وتتوسل بالمركزيات المتعالية، أما «المسار الدائري»، فلا يلتقي عند مركز معين ولا يصل إلى معنى محدد مستهدف قبلياً، بل يبقى يدور من دون كشف موضوعي، لأن النظرة الدائرية لا تعترف بوجود مركز ومركزية لانتمائها لمنظومة معرفية أخرى لها أصولها ومقولاتها، فالمحرك الأساس في البحث التأويلي هو الأصل المعرفي، وهذا كله يوصلنا إلى النظام المعرفي العام الذي ينتمي إليه فكر المؤول، وشلاير ماخر لم يخرج عن نظام المماثلة النسقي في نظريته التأويلية، وفي تفسيره للدائرة الهرمنيوطيقية وهو من أهم المؤولين الذي رسخوا هذا التصور المركزي.

٢- التأويل مماثلة تجربة الحياة «التمثل التاريخي (دلثاي)»

أ- مركزية الاستبطان ومغالطة قاعدة التعمص في تأويل تعبيرات الحياة
تمثل مقولة «النقل» التي شهدنا ملامحها في نظرية التأويل عند شلاير ماخر مقولة مركزية عند دلثاي فقد أقام عليها نظريته التأويلية ولخصها في قوله: من التجربة الخاصة تُبنى وتفهم لاحقاً تجربة ما، بالنقل خارج ذاتنا نحو ذات المنشئ^(٣٥). وقد أثبت فصلاً بين

منظومة العلوم الإنسانية ومنظومة العلوم الطبيعية^(٣٦). تحصيلًا لنتائج علميّة تتصف بالموضوعيّة كحال نتائج العلوم الطبيعية، فمنهج دراسة الحياة العقلية والتاريخ والمجتمع تختلف اختلافًا كبيراً عن المستعملة في معرفة العلوم الطبيعية فهي «تتعامل مع حقائق تطرح نفسها على الوعي بصفها ظواهر خارجية ومنفصلة» تُكتشف بالاستنتاج والفرضيات، ويترتب على الإنسانيات «إعادة خلق وإعادة عيش» حالة عقلية سابقة من خلال «التقمّص»^(٣٧)، هذا الهاجس دفعه لإعادة النظر في المسار المعرفي للعلوم الإنسانية، والبحث عن

فهم المؤول لشخص آخر مبني على أن المؤول يحمل بناءً عقلياً أو نفسياً يشبه بناء الشخص صاحب التجربة المعيشة "الأخر"، فتجارب الآخرين موجودة فينا بالقوة عبر قدرتنا على تمثّلها، ونشاط الفهم يكون في جعل هذه القوة فعلاً بإعادة اكتشاف ذاتنا في ذات الآخر. وهذا القول فيه مغالطة كبيرة

أساس يضمن المعرفة الموضوعيّة، ومثلما حاول كانط في «إرساء نظام للعقل والمعرفة العقلية»، حاول دلثاي تقديم «نظام للمعرفة التاريخية» وهو جزء من مشروعه في إقامة إيستمولوجيا التأويل. فبحث في التسلسل والانسجام التاريخي، لأنه وثيقة الإنسان الكبيرة وهو تعبير للحياة^(٣٨)، ولكنه رفض تاريخيّة الميتافيزيقيا

التي تدّعي العودة إلى الوراثة مجانية الحياة، ورأى أن التاريخيّة المشروعة في الميتافيزيقيا هي المجتهدة لفهم الإنسان من ماضيه وأعماله، بتأويل الميتافيزيقيا بوصفها تعبيرات حياة^(٣٩)، وبهذا يبدأ دلثاي بحثه بمقولته المركزيّة «مماثلة تجربة الحياة الحيّة». فهي «مفتاح نظريته في علوم الروح البشرية»^(٤٠)، ونظرية التأويل عنده بحث في تجربة الحياة التاريخية، فالحياة خاضعة لشروط التاريخ، والتاريخ ليس إلتجارب حياة، وفهمها يكون بذاتها لا غيرها، وبهذا يتحدّد نظام سيرها.

ورأى أن فهم أي تجربة حياة إنما يقوم على حقيقتين: الأولى: وجود مجال يسمّى بالعقل الموضوعي Objective mind يرجعنا للارتباطات البنائية الموجودة في الأفراد والمجموعات، فالعقل يجب أن ينطلق من حقيقة واقعية لا من بناء مثالي^(٤١)، وهو يكافئ الأنموذج الثقافي باصطلاح الانثربولوجيين، لأنه يضمّ العادات والتقاليد والقوانين والدين والفن والعلم والفلسفة، وبالجملة كلّ ما أنتجته البشرية، وحمل الأفكار والمشاعر والمقاصد، فهو صورة «يتموضع» Objected فيها عالم الحواس، وكل ما يتمسك به الأفراد بوجه عام^(٤٢)، وهو أشبه بالوسط الذي تُفهم فيه تعبيرات الآخرين، فالطفل ينمو في نظام يحمل عاداته الأسرية وتقاليدته يشترك فيها مع أفراد المجتمع الآخرين، فيكتسب فهم التعبيرات والإشارات والجملة وهو يقابلها بالطريقة نفسها ويفهمها بالطريقة نفسها، فثمة حياة عقلية مشتركة بين أفراد المجتمع، والذات تستقبل وتتعلم منذ الطفولة من «عالم العقل الموضوعي»

الواقع لا يُريد أن يكشف عن ذاته في نشاط التأويل، بل يريد أن يكشف عن ذات الآخر، فالفاعل هو الأنا والمفعول هو الآخر. أذن هو يريد أن يصل إلى «إعادة اكتشاف الآخر بالأنا» كما قدّم وهي التي أسس عليها نظريته تبعاً للإرث الديكارتية، أما مقولة «إعادة اكتشاف الأنا في الآخر» فتعود إلى اكتشاف تجربة المؤول لا تجربة المنشئ، فالمركزية تكون لذات المؤول لا للمنشئ وهذه مغالطة معرفية، فيجب أن تكون لذات المنشئ المراد اكتشافها، وهو كشلاير ماخر حينما أقام التأويل على الخبرة اللغوية القبليّة، فهذه الخبرة تتيح معرفةً بالنسق القواعدي للنص، لأن الإنسان عند شلاير ماخر يستبطن هذه المعرفة كالأطفال، ويأتي دلثاي ليفترض وجود نسق قبليّ عقليّ نفسيّ موجود في الذات، وهذه المعرفة تتيح فهم النسق النفسي للحياة المنشئ، وتبقى معطيات الحس خاضعة للمعرفة القبليّة ومفهوم «الاستبطان» فالبنى القبليّة مفتاح تأويل تجربة الآخر، وعلى هذا يقوم «التمثّل التاريخي» وتأويل التجربة الحيّة.

ولإقامة الفصل بين الإنسانيّ النفسيّ والتجريبيّ الوضعيّ، يرى دلثاي أنّ تعاملنا مع الظواهر الطبيعية يكون بتفسيرها أو شرحها، ولكن تعاملنا مع الحياة النفسيّة بفهمها وتمثّل ذلك الفهم نفسياً بمجموعة القرائن المباشرة الشاملة التي تحملها تجربة الحياة إلى ذات المؤول، ويكون إدراك الفهم النفسيّ يعتمد على الحياة النفسيّة في أصل بنيتها الجامعة^(٤٧). لأنّ المعرفة في العلوم الطبيعيّة معرفةً خارجيّةً محض

فيكون وضعّ التعبيرات الفرديّة في سياق عام أمراً سهلاً^(٤٣)، فالعقل الموضوعيّ هو ما استقرّ في الذاكرة الجمعيّة، وأصبح يوجّه الأفراد بوصفه أرضيّة مشتركة اجتمعت عليها الذوات البشريّة في زمان ومكان معينين، ولكن التأويل يبدأ من الذات فما أمثله أنا لا أبلغه إلا من حياتي الخاصة ومعرفة الذات^(٤٤). ومع وجود مشترك بيني وبين الآخرين، يُمنح الفهم شرعيّة الوجود، والفهم عند دلثاي النظر في الفعل البشري، «فعل تنصهر فيه كلّ من التجربة والإدراك النظري»^(٤٥)، ويُقيمه على مقولة مركزيّة هي «إعادة اكتشاف الأنا في الأنت»^(٤٦)، فإذا ما أردنا فهم شخص يحمل تجربةً حيّةً يجب علينا الشعور بانعكاس التجربة فينا بإعادة معاشتها وتأليفها، وهي فكرة استمدّها من شلاير ماخر واعتمد عليها في تأويليّة، وكأنّ دلثاي يعرض مفهوم الذاتيّة انطلاقاً من كليّة عامة، ففهم المؤول لشخص آخر مبنيّ على أن المؤول يحمل بناءً عقلياً أو نفسياً يشبه بناء الشخص صاحب التجربة المعيشة «الآخر»، فتجارب الآخرين موجودة فينا بالقوة عبر قدرتنا على تمثّلها، ونشاط الفهم يكون في جعل هذه القوة فعلاً بإعادة اكتشاف ذاتنا في ذات الآخر.

وهذا القول فيه مغالطة كبيرة، لأننا في الفهم نطلق من افتراض قبليّ في تشابه البناء العقليّ فينا مع المنشئ والوصول إلى المماثلة في التأويل يكون بمرجعيّة إمكان التشابه الكامنة فينا بالقوة، فتكون المسألة على خلاف ما قرر دلثاي أي «إعادة اكتشاف الآخر فينا، وليس إعادة اكتشاف الأنا في الآخر» وقد تكون العلاقة جدليّة، لأنّ المؤول في هذه الحالة يبحث عن ذاته «أناه»، وهو في

الإبداع لكل وهذا محال، فهامش التمايز يبقى موجوداً بين الأفراد، وهو ما يدفع المؤول لتحصل الفهم ولو لم يوجد لما احتيج إلى الفهم، وقصد دلثاي المتقدّم ينطبق على فهم تعبيرات التجارب العامّة لا الخاصّة وبارجاع الخاص إلى العام لا يتحقق الفهم والتأويل المنشود. فدلثاي ردد ما قاله شلاير ماخر في قيام التأويل على المعرفة القبليّة والمجال المشترك بين الأفراد، وإن كان شلاير ماخر خصّها بالمعرفة اللغويّة، وفصل بين ما هو قبليّ نفسيّ، وما هو تجريبيّ وهي خطوات كانطيّة.

ب- التمثل في تأويل التعبيرات ونسقيّة الفهم

يرى دلثاي أنّ «الفهم الهرمونيّ طريقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة: نحو تعبيرات لغويّة، وأفعال، ونحو تعبيرات تجارب حيّة»^(٥٢) فالأولى تنقل الأفكار من عقل إلى آخر، وغرضها الوضوح والدقة، وهي تمثّل تجرّيدات من التجربة التي حدثت فيها كالتعبيرات الاصطلاحية المطابقة للمعايير المنطقيّة، وهذا يعني أن معناها مستقلّ عن الزمان والمكان، ويندرج في هذا النوع المفاهيم والأحكام والبناءات الفكريّة العظمى، والنوع الثاني: يشمل الأفعال الإنسانيّة Human actions والتعبير هنا تنفيذ لغرض من الأغراض، ولما كان ثمة علاقة وثيقة ومنظمة بين العقل والغرض، فإن الغرض يمكن أن يقرأ في العقل، ويمكننا أن نستدلّ عليه منه، والنوع الثالث يسمّيه التعبيرات العاطفيّة Emotive Expressions ويضمّ الكلام التلقائي والتعجب والضحك والإيماء، وهي تعبيرات طبيعيّة محضة، ولكنها مرتبطة بطريقة الإنسان، وفهمه الذي ينتج^(٥٣). فدلثاي يحصر التعبيرات في

كميّة، على حين يكون الفهم في العلوم الإنسانيّة داخليّاً يرتبط بالتفاعل الوجداني وبالمعاني^(٥٤)، ويرى أن كلّ تعبير مفرد عن الحياة، وكلّ كلمة وجملّة وحركة وكلّ أثر فنيّ أو فعل تاريخيّ هو قابلٌ للفهم، لأنّ ما هو مشترك يرتبط من يعبر عن هذه الأشياء مع من يفهم، فالفرد يعيش التجربة يفكر ويتصرّف بصورة متواصلة في حيز من المشاركة وهو لا يفهم إلا في مثل هذه الأجواء^(٥٥). فتعبيرات الحياة الفردية الموجهة للذات المؤولة تنتمي إلى مجال مشترك، و«نمط» من العلاقة بين تعبير من تعبيرات الحياة والعقل، فالجملّة مفهومة، لأن معنى الكلمات، ومغزى القواعد النحويّة يكون مشتركاً بالنسبة للمجتمع، فالفرد يفكر ويعمل باستمرار

أبسط حالة يظهر فيها المعنى هي فهم جملة ما، فكلّ كلمة من الكلمات لها معنى ويربط هذه الكلمات نستنتج معنى الجملة من الكلمات المفردة، ولكن هناك تفاعل بين الكل والأجزاء. وهذا مسارٌ نسقيّ لجدل صاعدٍ وهو صيغة جدل أفلاطوني محض

في ذلك المجال، يفهم كلّ شيءٍ والبشر منسوجون في هذا^(٥٦). فنحن نفهم تعبيرات الآخرين بمشابهتها لتجاربنا الشخصية^(٥٧). والواقع أن تجارب الحياة قد تكون مشتركة، وكذا القواعد العامة كاللغويّة وغيرها، ولكن يبقى التمايز في التجارب الإبداعية وتعبيراتها الخاصة بصاحب التجربة، والقول بالاشترك يمنح صفة

لأنها تحيلنا على فكرة أو شيء، ولكنها في الوقت نفسه، ذات دلالة لأنها جزء من كل هو نفسه له معنى، ثم أن معنى «الكل» هو الذي يعطي للكلمة دلالتها الصحيحة، ونجد أن مقولة الدلالة التي أصبحت مقولة للحياة تحتفظ بفكرة هذا التضامن بين الأجزاء والكل، وتعني الدلالة إذن علاقة أجزاء الحياة بالجملة ولا تتحدد دلالة تجربة ما أبداً إلا بالكل الذي تنتسب إليه. وأكثر من ذلك، أنها علاقة هذه اللحظة باللحظات الأخرى^(٥٧). ومن هذا قد لا توصلنا «الصورة الأولية» إلى حقيقة معينة فقد تخلق عندنا تناقضاً، ويكون الرجوع عندها إلى «الصورة العليا» هو الحل، ولكي نصدر حكماً، لا بد من اللجوء إلى الحياة الاجتماعية والأسرية بوصفها أشياءً يمكننا من معرفة الناس الذين يحيطون بنا فنفهمهم، ونحقق مماثلةً آمنةً لتجربة حياتهم.

فالصورة الأولية للفهم تكون نوعاً من الجدل النسقي الصاعد، ولكنه يتوقف عند الصور الجزئية ولا يتعداها إلى الكلية، وحينما يتجاوز هذا الجدل صعوداً حتى نصل إلى الصورة الكلية يكتمل عندنا الجدل بصورة تامة ونحصل على تأويل مماثلة لتجربة الحياة، وفي هذا الجدل إفادة من الجدل الأفلاطوني، ولكن بطريقة تجزئة المكونات، والاكتفاء بالخط الصاعد من الجدل من دون دخول جدل نازل تنحل فيه كلية التجربة إلى أجزائها، ومن هذا نرى أن بلوغ الفهم عند دلثاي يكون بطريق واحد هو تتبع الجزئيات للوصول إلى «الكل» حتى مع إشارة دلثاي بأن الفهم يكون بالتفاعل بين «الكل» والأجزاء، وهذا التفاعل لا يؤكد وجود

ثلاثة أصناف «أفكار ومفاهيم مجردة، وأفعال إنسانية، وعلامات» فهو يصنّف ما يصدر عن تجربة إنسانية ما تصنيفاً شبه سيميائي.

ولكن فهم هذه التعبيرات يسلك مستويين أو طريقتين، الأولى سمّاها «الصور الأولية» Elementary أو الطرق البسيطة والثانية «الصور العليا» Higher، والصور البسيطة هي «تفسير تعبير مفرد من تعبيرات الحياة»^(٥٤). فثمة تعبيرات مفردة وتعبيرات كلية، وفهم التعبيرات المفردة من دون ربطها بالتعبيرات الكلية يُعدّ فهماً أولياً فيرى «عن طريق الفهم الأولي لا نرتد إلى السياق الكلي للحياة الذي يشكل الموضوع الدائم للحياة»^(٥٥). فهو الجزء من الكل وعليه يكون الفهم الأولي هو فهم للجزء، ولكن عندما نصادف تعبيراً مفرداً كفهم إشارة أو كلمة أو جملة، ونرجع لربطها بالسياق الكلي للحياة الإنسان أو نأخذ مجموعة تعبيرات بوصفها تصدر عن عمليات مركبة تكون الصور العليا للفهم، ويرى أبسط حالة يظهر فيها المعنى هي فهم جملة ما، فكل كلمة من الكلمات لها معنى وبربط هذه الكلمات نستنتج معنى الجملة من الكلمات المفردة، ولكن هناك تفاعل بين الكل والأجزاء^(٥٦). وهذا مسارٌ نسقيٌ لجدل صاعد وهو صيغة جدل أفلاطوني محض.

فالانتقال عنده من «الصورة الأولية» للفهم إلى «الصورة العليا» سببه أن التعبيرات الوجهية والإشارات والكلمات قد تناقض المضمون العقلي، لذا علينا أن نرجع إلى السياق الكلي للحياة، فالمعنى يتحدد باعتماد مفهوم الدلالة على مقولة الجزء والكل، فلاية كلمة معنى

التي اشترطها أصحاب هذا التأويل وخياراته. ولا تخرج المقولة المركزية التي نلمسها في تأويلية هيرش عن مفهوم «إعادة بناء قصد المؤلف ومعناه» بوصفه مبدأً معيارياً يعتمد عليه الجهد الجماعي للتأويل^(٥٩)، بعد أن غادر في زحمة تعالي دعوات «النقد الجديد» الانجلو-أمريكي الذي لم ير في هذه المقولة سوى محض دوغمائية تضيق أفق الفهم والتأويل وتحد من المعرفة، لذا أنتج نظرية تقف بالضد من نظرية قصد المؤلف سمّاها «نظرية الاستقلال الدلالي» Theory of semantic autonomy^(٦٠)، فهيرش يرى أن مهمة المؤلف واتجاهاته ومعطياته الثقافية، أي باختصار إعادة إنتاج عالمه. وإن اتسمت عملية التحقق Verification بتعقيد وصعوبة بالغين يبقى الهدف النهائي لهذا التحقق بسيطاً جداً، وهو يتلخص تحديداً ببناء خيالي جديد للذات المتكلمة^(٦١)، وليس المقصود بالبناء الخيالي الجري وراء خلق خيالي، بل إعادة بناء عقلية محضة كبناء نسق أفكار المؤلف المودعة في النص اعتماداً على فكرة المماثلة أو المخالفة أو الخلق الجديد.

من هنا انطلق هيرش في خطّ شلاير ماخر ودلثاي

فهيرش يُقصي أي مؤثر في الدلالة سوى القصد المتعالي للمؤلف، وينتقل من بنية النص إلى بنية الوعي فيضرب مركزية بنية النص، ويثبت مركزية بنية الوعي ويقيم عليها القصد "قصد المؤلف"

جدل نازل كما هي عادة التأويليين قبله في هذا النظام الذين آمنوا بشيء اسمه الدائرة الهرمنيوطيقية. ويمكن القول إن ما سمّي مغالطة «بالدائرة الهرمنيوطيقية» التي يتحرك فيها الفهم من الكل إلى الجزء ومن الجزء إلى الكل تكون قد فقدت نصفها وباتت عند دلثاي بنصف واحد فقط، وهذا النصف يؤكد الحركة الخطية النسقية لهذا النظام المعرفي وهرمنيوطيقا المماثلة بنسختها «الدلثية». ويمكن القول أيضاً إن ثمة تشابهاً بين «الصورة الأولية» للفهم عنده وما سمّاه كانط بالأحكام التحليلية وبين «الصورة العليا» وما سمّاه بالأحكام التأليفية^(٥٨)، فدلثاي هنا حاول أن يخطو خطوات كانطية ليؤسس «نقداً للعقل التاريخي» بتأويل تجربة الحياة التاريخية بالنقل والتمثّل.

ثالثاً/ التأويل مماثلة المعنى الأصل المتعالي

«أ.هيرش»

١- تأويل المماثلة بين مركزية وعي المنشئ وهامشيّة

بنية النص

وجد المسار النسقي الذي سلكته هرمنيوطيقا المماثلة ابتداءً من «كلادينيوس، شلاير ماخر، دلثاي» صداه أيضاً عند الناقد وفيلسوف التأويل الأمريكي المعاصر «هيرش» في كتابه عن «صلاحية التأويل» Validity in Interpretation فقد كان أميناً لمنظومة المماثلة نفسها التي تؤمن بالركون إلى الأصل المتعالي فمضى مرسخاً هذا الخيار اعتماداً على منطلقاته المعرفية، من جهة وافترض وجود المعرفة القبليّة من جهة ثانية، فضلاً عن مفاهيم «الكليّة والموضوعيّة والصحة وغيرها»

حساب النص واستقلاله الدلالي، ونظام العلاقات النصية عنده لا يخلق المعنى، وإنما المعنى قصد متعال في عقل المؤلف فقط لا تصنعه مكونات النص إلا حينما يقصد إليها المؤلف، فهيرش يستعين بالقصدية للرد على من يؤمن بنظرية «الاستقلال الدلالي للنص عن مؤلفه» ولا سيما من البنائين الذين وجدوا في النظام الداخلي مرجعاً في تحديد المعنى، وإن أي اختلاف في بنية هذا النظام «في التقديم أو التأخير أو غير ذلك» يدفع باتجاه تغيير المعنى، فالتركيب الجديد يعنى معنى جديداً، لأن الأصل هو النظام فهو المتحكم في إنتاج المعاني المختلفة لا القصد الغائب في عقل القارئ. فالمؤلف يُقصد بالكامل من ساحة التأويل وتبقى سلطة النسق. ولا يتوقف هيرش عند هذا الحد، بل يمضي باسطاً الرأي أكثر ويقرر أنه يمكن استبدال الكلمات بكلمات أخرى في النص نفسه من دون تغيير المعنى^(٦٨). «فالمعنى هو شيء يريد المؤلف، فعل ذهني شبحي، صامت دون كلام «يتثبت» إلى أبد الأبد في مجموعة محددة من الدواليل المادية؛ أي أنه مسألة وعي وليس مسألة كلمات»^(٦٩).

فهيرش يُقصي أي مؤثر في الدلالة سوى القصد المتعالي للمؤلف، وينتقل من بنية النص إلى بنية الوعي فيضرب مركزية بنية النص، ويثبت مركزية بنية الوعي وقيم عليها القصد «قصد المؤلف»، ونلمس هنا تحريفاً في القصدية التي لجأ إليها هيرش، لأن القصدية مبنية على فكرة الدمج بين الذاتي والموضوعي في فعل القراءة والوعي ف«بالنسبة للظاهراتي ليس العمل بناءً

في تدعيم نظرية قصد المؤلف، للتخلص من فوضى التأويلات والوقوف بوجه دعوات النقد الجديد، فثمة معنى متعال «ثابت ومطابق للذات يمكن استنساخه»^(٦٦). فالمعنى عنده مطلق وثابت ومقاوم تماماً لتغييره التاريخي^(٦٣)، وهو هنا متفق مع فريجه في مقاله «المعنى والدلالة» حينما رأى أن الأفكار - أي مغزى الجملة إذا كانت حقيقية فإنها تكون حقيقية أزلية ولا زمانية^(٦٤) متعالية. فهو يضع مركزية المتعالي نقطة في انطلاق بحثه التأويلي، ويجعلها هدفاً يسعى إلى بلوغه، فمرجعياته ومنطلقاته المعرفية مثالية محضه، وتحديد الأفلاطونية. التي ترى في المثال المتعالي صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة بذاتها لا تتغير، وهو مبدأ معرفة ومبدأ وجود وهو الأصل الذي يتعالى على أي شيء آخر^(٦٥). ولإسباغ مشروعية أكبر وتدعيم نظريته مضى متوسلاً بمفهوم «القصدية الهوسرلية»^(٦٦)، فهو لم يغفل النقود التي وجهت إلى النزعة الذاتية في اعتمادها على نظريات نفسية، ولا سيما نظرية دلثاي فعاد إلى القصدية ليجد فيها حجة قوية يدعم بها رأيه ونظريته، وهنا بنى رأيه على قول تأسيسيّ مأثور هو أن «تسلسل الكلمات لا يعني شيئاً إلا إذا أراد الشخص أن يعني بها شيئاً أو يفهم منها شيئاً»^(٦٧).

فهنا يستحضر هيرش مقولة هوسرلية انطلاقاً من وجود أصل متعال، فيعيد صياغة رؤيته بالمزاوجة بين المقولتين الأصل المتعالي والقصدية فينتج رؤية مركزية نسقية مدعّمة، لأنه يربط المعنى بشيء ضروري خارجة يتحدد به، فرؤيته مبنية على تقديم قصد المؤلف على

موضوعياً بقدر ما هو لقاءٌ بين ذوات؛ وعي القارئ الذي يبعث الحياة في وعي الأفعال التاليفيّة الكامن في حالة سباتٍ داخل العلامات السود التي تختزنه^(٧٠). بيد أن هيرش ينقل هذه الفكرة من قصدِ القارئ إلى قصدِ المؤلفِ فيستحيل القصد المقصود قصداً للمؤلفِ فقط، فهو الذي قصد شيئاً في التركيب الذي صاغه، وليس وراء تلك الصياغة إلا قصده المتعالي، فلا سلطة للنسق على قصدِ المؤلفِ، لأن قصده هو الذي أعطى للنسق دلالته، ومع ذلك فإن هيرش لم يُقدّم سوى صيغة نظريّة يُمارس بها الإيهام، فكيف يُتوصّل إلى ذلك القصد الأزلي من دون الاستعانة بالنسق اللغويّ للنص؟ لأن القصد المتعالي يبقى موجوداً بالقوّة، وجوداً مجرداً محضاً، وهو ما يُضعف قطعاً إمكان الوصول إليه، فضلاً عن مماثلته، وبدلاً من أن يستعين هيرش بهذا التصوّر لتدعيم رؤيته فهو يتجه إلى تجريدٍ يُضعف من إمكان قيام تأويلٍ مماثلة، وما إيمانه بذلك القصد المتعالي الأزلي إلا من تأثير الأصل المعرفي المثالي الذي يحمله.

بيد أن هيرش لا يتوقف عند هذا الحد إذ يرتفع أكثر مُعلماً من شأن القصد ومقللاً من شأن الكلمات حينما يقرر أن الوعي القصدّي الذي هو موجودٌ قبل القولِ الفعلي بوصفه خطّةً أو هدفاً، قد لا تحيط به كلمات فقد يخفق القولُ الفعليّ ويتحدّث عن شيءٍ آخر، أي أن مرحلة تحوّل القصد من الوجود بالقوّة «فكرة في عقل المؤلف» إلى جسدٍ لغويّ ملموس «وجود النص بالفعل» فقد يتعالى القصدُ على جسده اللغويّ نفسه حتى مع كونه، لا يتحقق إلا في تلك الرموز الملموسة

أو في تلك المرحلة من الوجود «وجود النص». التي هي مرحلة تثبيت للكلام، لأنّ الخطاب أو النص يوجد في لحظة زمنيّة، فقد يفلت كلاماً ويثبت كتابة^(٧١).

وهيرش يرى أن اللغة قد تكون غير ملائمة إلى حدٍّ ما في عملية «التثبيت» تلك، فهي قد تخفق في إنصافِ الشعور الفعلي، وهذا الإخفاق أرجعه ديفيد كوزنز هوي إلى أن اللغة نفسها منغلقة على ذاتها حتى مع كونها نظاماً مفتوحاً^(٧٢)؛ على حين أن المسألة ليست كما ذهب هوي فيإفاء اللغة بقصدِ المؤلفِ راجع إلى إمكاناتِ المؤلفِ لا إلى اللغة نفسها، فإمكاناته هي التي تكون الفيصل في إيفائه لقصده أو عدمه، لأنّ تجسيدَ القصدِ المجرد في كلماتٍ ملموسةٍ خاضعٌ لأمرٍ منها: طور اختيار الألفاظ المناسبة، وهو مرتبطٌ بالخزين اللغويّ للمؤلفِ والى معرفته بقواعد اللغة وبراعته في التصرّف فيها كيف يشاء وأنى شاء كما يقول الفراهيدي. واستناداً إلى هذه الرؤية، فإن هيرش يُعطي «الوجود القبلي الماهوي» الأهمية الكبرى، ويقدمه على الوجود الحسّي كحال التأويليين قبله، ولاسيّما شلاير ماخر، ويقدم كينونة القصد القبلي على البعدية النصيّة، وهذا نتاج النظام المعرفيّ الذي يقف وراء تصوراتهِ وأحكامه، فهيرش أولاً أقرّ بمركزيّة القصد المتعالي، ثم سلك في التأويل طريقاً لمماثلة تلك المركزيّة وهي رؤية تأسيسية في نظام المماثلة المعرفي وفي تأويليته.

٢. المعنى الأصل بوصفه معياراً «من التعدد إلى

الوحدة»

يأتي هيرش بافتراضٍ آخر يرفعُ من تعالي المعنى

المشترك» ومفهوم البنية العميقة في مدرسة النحو التوليدي التحويلي. التي تظهر في صور مختلفة على السطح «البنى السطحية»، بيد أن التمايز لا يكون إلا إذا اختلفت البنية العميقة فهي البنية الأساس، والصيغات السطحية لا أثر لاختلافها إذا كانت بنيتها العميقة واحدة، لأنها البنية الكلية التي ترجع إليها التشكيلات السطحية للمتاليات الجمليّة جميعها^(٧٧)، لأنّ المعنى النمط عنده مبدأ لتوليد الأجزاء، وهو يتجسّم في أكثر من مثال.

فضلاً عن توظيف هيرش للقصدية الهوسرلية نراه يوظف رؤية مقارنة للنحو التوليدي التحويلي في ترسيخ تصوّره، وإسباغ الشرعية عليها، وتدعيمها بمسوغات علمية، فالمعنى الكلي يمكن أن يظهر بصور مختلفة، وينحلّ إلى جزئيات أو يتولد عنها، والمنطق «الهيرشي» في تحديده هو منطق الجدول الأفلاطوني نفسه الصاعد بحركة نسقيّة من الجزء إلى «الكل» ومن المعنى الفردي إلى المعنى الكلي «النمط» الشامل، فهو لا يقيم وزناً للتشكيلات الظاهرة على السطح، ويجعل لها المركزية في نظريته كالبنايين وغيرهم، بل يجعل من المتعالي الكلي حاكماً، ومن التشكيلات السطحية صوراً تقودنا إليه، فالنمط هو موضوع ذهني أو فكرة جوهرية لا يتغير على الرغم من إمكان تباين في ترتيب الكلمات، والتأويل يمكن أن يستعيد من الناحية النظرية قصد المؤلف ويمثله. والملاحظ أن هيرش في خطوات صياغة نظريته يحاول دفعنا لاعتراض المعنى الكلي الذي هو هدف التأويل الأساس وغاية المؤول. ومع كل ما تقدّم فإنه لا يستطيع أن ينكر أن عملاً

أكثر، ويعتمد عليه في دعم رؤيته، يفترض صعوداً إلى ذلك المتعالي ما سمّاه «المعنى النمط المشترك» ويقوم بوصفه حلقة وصل بين الماضي والحاضر وبين معنى المؤلّف ومعنى المؤول، وتمثل فكرته في كونها مجموعة عليا من إمكانات المعنى تكتسب عن طريق التعلّم، ويشترك فيها أعضاء ثقافة معينة، وتحديدته يعتمد على الخبرة السابقة والأعراف التي يتعلّمها المرء وأنّ لها حدوداً تبين ما يعود إليها وما يقع خارجها فهو معنى كلي كامل يصفه هيرش بقوله «وسمة المعنى الكامل إنه يحتفظ بتكامله وکليته حتى وإن لم ينطق بجميع تضمّناته... فإنّ المعنى الكامل ليس مجموعة من الأجزاء، بل إنه أيضاً مبدأ لتوليد الأجزاء الأخرى»^(٧٣)، فهو يمكن أن يتجسّم في أكثر من مثال واحد لذا هو يمتلك إمكانات سحرية في احتواء أجزاء من ذاته وتوليدها لا يحتويها على نحو صريح، أي يمكن إعادة توليد «الكل» من الأجزاء^(٧٤).

فهيرش يرتفع من المعنى الفردي المحدد بالقصد الفردي إلى متعال آخر سمّاه «المعنى النمط» أو الجنس الضمني كما في مقارنة تيري ايغلتن^(٧٥). وهو معنى كلي شامل ترجع إليه جميع المعاني الجزئية وتحدد كينونته بالمعرفة القبليّة ومرجعها «الثقافة، والبيئة أو المحيط، والأعراف»، وهو بهذا يتبع خطوات شلايرماخر ودلثاي في إقامة التأويل على معرفة قبليّة ويردد أقوالهم نفسها، وهي رؤية مرجعها التصوّر الكانطي في بلوغ المعرفة^(٧٦) حتى مع وجود هامش اختلاف عن الرؤية الكانطية، وثمة شبهة بين صياغته لفكرة ما سمّاه «المعنى النمط

معنى المؤلّف بشيءٍ خارجه، فهو المعنى بالنسبة إلى شيءٍ ما وليس المعنى في ذلك الشيء^(٨٢).

فهيرش لا يجد بداً من الاعتراف بتعدد التّأويلات واختلاف القراءات للنص الواحد في أزمنة مختلفة، وعند قراء متعددين، فحاول اجتراح صيغة جامعة عبر ثنائيّة المعنى والمغزى أو «الثابت والمتغير» حتى يفك الارتباط بين ما يقوله ويدعو إليه، وبين حقيقة تعدد التّأويلات التي لا يستطيع إنكارها مطلقاً، فضلاً عن أنه لا يرى فيها إلا فوضى، وهنا لابدّ من إرجاع ذلك التعدد إلى أصل مركزيّ واحد تخلّص فيه من فوضى القراءات ونوقف لا نهائيّة التّأويل وضياح القصد ونردّها إلى الوحدة، فيجعل من «المعنى أو القصد» حاكماً في اختبار «مشروعيّة تأويل» معين من التّأويلات أو «صحته»، وهذا هو الهدف المركزيّ في كتاب هيرش «Validity in interpretation»، لأنّ المغزى محكوم بالآنيّة الزمانيّة والمكانيّة والإمكانات الشخصيّة للقارئ، والقارئ المؤول يكون مقيداً بتلك الظروف. وكما يرى ديفيد كوزنز هوي أن هيرش بهذا التفريق يحاول أن يتجنّب نظرية التّأويل الحلقية، على حين أن نظرية التعليق النصي Textual commentary ذات الطابع الأكثر خطيّة Linear التي تفترض فهماً «ضرورياً» يكون أساساً شكلياً تنطلق منه استنتاجات التّأويل، يصبح مبدأ موضوعياً لإمكان الوصول للتّأويل الصحيح^(٨٣)، كما يرى هيرش، فالحلقية ترتبط بالمغزى والإيمان بالزمن «الآني» في التّأويل، على حين أن النسقيّة الخطيّة تؤمن بالمعنى والزمن الثابتين في الماضي «زمن المؤلّف

أدبياً ما يمكن أن يعني أشياء مختلفة لأناس مختلفين في أوقات مختلفة^(٨٤)، لأن إمكان التعدد يحلّ بمقام البداة في كثير من النصوص، لذا يُخضع هذا التعدد لقاعدتين أساسيتين: الأولى: إنّ التّأويل لا بدّ من أن يقع في مركزيّة قصد المؤلّف ومعناه فلا يخرج عنه. الثانية: إنّ هيرش يميّز بين مفهومين محددين مهمين يقوم عليهما إمكان تعدد حمولة النص، وهذان المفهومان هما «المعنى والمغزى أو الدلالة»، فهيرش يرى أن ثمة مستويين في النص الأوّل: «المعنى» الذي لا يتغيّر ويكون ثابتاً مطلقاً متعالياً، والثاني «المغزى أو الدلالة» وهو الذي يكون فضاءً للتباين والتغير ويتحدد بمركزيّة المعنى الثابت لا العكس^(٨٥)، ويعرّفه هيرش بقوله: «المعنى اللفظي هو أي شيء يرغب شخص ما في نقله عن طريق متتالية خاصة من العلاقات اللغويّة، أو يمكن أن يُنقل «يكون مشتركاً» بوساطة تلك العلامات اللغويّة»^(٨٦).

وعلى الرغم من أن كلمة معنى Meaning تحمل دلالات مختلفة، فإن الربط الذي اصطنعه هيرش بين التّأويل والوعي «وعي قصد المؤلّف» يجعل المفردة تحلّ مرادفة لكلمة قصد Intention، لأنّ القصد عند هيرش هو وحده المستهدف، على حين تحيل مفردة «مغزى أو دلالة» Significance على «المعنى النصي فيما يتعلق بسياق أكبر، أي بذهن آخر، وحقبة أخرى، ومادة موضوع أوسع ونظام غريب من القيم وهلم جرا. وبكلمات أخرى: فإن «الدلالة» هي معنى نصي بمقدار تعلقها بسياق معين، وفي الحقيقة بمقدار تعلقها بأيّ سياق خارج نفسه»^(٨٧). فالمغزى أو الدلالة هو ربط

وإنتاج القصد في النص. وما دام هيرش يرى أن ليس ثمة من معنى محدد للكلمات من دون إرادة الفاعل، وقصده، وليس ثمة معانٍ جزئية «فرعية» توصلنا إلى كلياتٍ متعالية، فإنه يمكن القول إن هذه التضمينات الفرعية نتجت عن قصدٍ معين، وهذه التضمينات هي تضمينات لنمط ما لأنها مقصودة التضمن من فاعل في الماضي، فالفعل هو ضمن فعل متعدد ومقولة الأنماط هي عرض تتوالد منه الأمثلة، ويتعلمها المرء من خبرة سابقة يمكن استرجاعها فيما بعد^(٨٤).

ويصل هيرش إلى أن مهمة المؤلف من هذه الناحية تشبه مهمة المؤرخ حينما يحاول أن يقف على كل ما يمكن معرفته عن المؤلف واللغة والزمن والثقافة^(٨٥). بل يبدو أنه أفاد من مقولات النقد السياقي أيضاً، في هذا الجانب، فنراه يستعين بالقصدية الهوسرلية مرة، والنقد السياقي تارة أخرى مستهدفاً الوصول إلى تأويلٍ مماثلةٍ صحيحٍ يحمل «الصفة الموضوعية» ويرتبط بمرجعية مركزيةٍ عليا هي القصد المتعالي «قصد المؤلف»، لأن المؤلف واحدٌ وهو أصل العمل وأصل القصد، على حين أن المؤلفين والقراء متعددون وأيهم اقتراب من هذا الأصل المقصود كان املك لزمام التأويل الموضوعي الصحيح، فلا توجد موضوعية عنده ما لم يكن المعنى ذاته غير متغير ويعدّ «الفهم الذي يقبض المعنى فهماً محايداً تماماً لا تشوبه شائبة»^(٨٦). لذا يجب الانطلاق من غائية الوصول إلى الفهم الموضوعي حتى تُقاس عليه التأويلات الأخرى فترجع إلى أصل واحد أو تكون قريبة منه إلى حد ما، فمعنى المؤلف وقصده هو مبدأ

معياريّ يعتمد عليه الجهد الجماعي للتأويل، ويبلغ هيرش هذا الهدف من طريق المعنى الفردي، ومن ثمّ المعنى التجريبي على أنه معنى مشترك بين الذات. فيرسخ خياراً مركزياً متعالياً ومساراً نسقياً. وتبعاً لهذا ينتهي هيرش إلى تفريق مهم بين التأويل والنقد حينما يجعل التأويل مرتبطاً بالمعنى فقط على حين يكون النقد مختصاً بالمعنى فقط مادام المعنى يمثل العلاقة بين المعنى وشخص أو فكرة أو ظرف أو شيء آخر ويمكن تصوّره^(٨٧). هكذا يحاول هيرش أن يكون أميناً لتأويل المماثلة والنسق المركزي الذي سلك المماثلة طريقاً مناسباً للتأويل المشروع والحقيقة الموضوعية، فلا تحيد عنها عبر أصل مركزي متعال يتوقف عنده الزمن من دون حراك، فلا سلطة للمتغير، بل للزمن الثابت وحده «زمن القصد»، وهذا قول يرسخ تاريخية الأشياء والتأويل. وفي النهاية يمكن القول إذا كانت هرمنيوطيقا اللاهوت عُنيّت «بالمعنى» بوصفه مشكلة نظرية التأويل، واهتمت الهرمنيوطيقا الحديثة عند شلاير ماخر بمشكلة الفهم، فإن هرمنيوطيقا هيرش عادت لتجعل همّها مشكلة المعنى في المقام الأول.

الخاتمة

أقام البحث مقارنة كشفت وجود نظام معرفي مركزي مؤثر في العقل التأويل الغربي يبني تصوّره في المعرفة والوجود على فكرة المماثلة، ويتحرك بمسار نسقي خطّي نحو مركز متعال، ويعتمد على نظريات المعرفة المثالية، غايته الأولى الحقيقة الموضوعية أو المعنى

المركزيّ. وقد بيّن البحثُ جملةً من النتائج والمغالطات لهذا التوجّه في «بنية المعرفة ومظاهره» منها: إثباته للحركة النسقيّة لما سُمّي بالدائرة الهرمنيوطيقيّة عند شلايرماخر ودلثاي، فهي نتاج الجدل الأفلاطوني الذي ينتقل فيه العقل من الكل إلى الجزء، ومن الجزء إلى الكل، وهي صيغةٌ تؤسس لحركة نسقيّة مركزيّة، لا دائريّة كما توهم بعض المنظرين. ومنها أن الصيغة التي قدّمها دلثاي لقاعدة التأويل في مقولة «إعادة اكتشاف الأنا في الأنت» تنتهي إلى إثبات «إعادة اكتشاف الآخر فينا». وهي مغالطة لم يلتفت إليها دلثاي. وقد انتقل كلاهما بالتأويل من مستوى التمثيل الذي هو محض تصوّر يحدث في عقل القارئ لا يشترك فيه الشعور إلى مستوى أعمق هو «التمثّل» الذي يتجاوز الإدراك العقلي المحض إلى إشراك الشعور حينما يحلُّ الآخر في ذات المؤول بعملية الاستعادة النفسية اعتماداً على مفهوم «النقل» ذي الاصل الميتافيزيقي، وبهذا تتحقق أكمل صور المماثلة. وقد دفع النظام المعرفيّ هيرش إلى إقصاء أي مؤثر في الدلالة سوى القصد المتعالى للمؤلف، بيد أنه أقام مركزيّة وعي المنشئ بإزاء هامشيّة بنية النص، فضرب مركزيّة بنية النص، وأثبت مركزيّة بنية الوعي وأقام عليها «قصد المؤلف» وهذا تحريف للقصدية الهوسرلية التي توّسل بها دعماً لرأيه، ومع ذلك لم يقدّم سوى صيغة نظريّة يُمارس بها الإيهام. وأثبت البحث كذلك أن كلا دينيوس مؤسس نظريّة التأويل الحديثة، لا شلايرماخر كما يذهب أغلب الباحثين، فهو أوّل المتأثرين بـ«الكوجيتو الديكارتية» الذي عدّ نقطة انطلاق الحداثة الغربيّة، ولحظته التأويلية كانت تحملُ بداية ديكارتيّة. وكذلك بيّن أن التأويل الحرفيّ يسعى لأكبر أنواع المماثلة بـ«إيجاد المثل الحرفي» من دون واسطة أمانة لقصد الإله المنشئ.

المركزيّ. وقد بيّن البحثُ جملةً من النتائج والمغالطات لهذا التوجّه في «بنية المعرفة ومظاهره» منها: إثباته للحركة النسقيّة لما سُمّي بالدائرة الهرمنيوطيقيّة عند شلايرماخر ودلثاي، فهي نتاج الجدل الأفلاطوني الذي ينتقل فيه العقل من الكل إلى الجزء، ومن الجزء إلى الكل، وهي صيغةٌ تؤسس لحركة نسقيّة مركزيّة، لا دائريّة كما توهم بعض المنظرين. ومنها أن الصيغة التي قدّمها دلثاي لقاعدة التأويل في مقولة «إعادة اكتشاف الأنا في الأنت» تنتهي إلى إثبات «إعادة اكتشاف الآخر فينا». وهي مغالطة لم يلتفت إليها دلثاي. وقد انتقل كلاهما بالتأويل من مستوى التمثيل الذي هو محض تصوّر يحدث في عقل القارئ لا يشترك فيه الشعور إلى مستوى أعمق هو «التمثّل» الذي يتجاوز الإدراك العقلي المحض إلى إشراك الشعور حينما يحلُّ الآخر في ذات المؤول بعملية الاستعادة النفسية اعتماداً على

- وهي توازي المعرفة القبليّة الكانطيّة، وإن اختلفت عنها.
- ١٢ ظ، مبادئ الفلسفة، ٣٨، ٣٩.
- ١٣ التأمّلات في الفلسفة الأولى، ١٥٢، ١٥٣.
- ١٤ ظ، م.ن، ٢٢١، ٢٢٢، ظ، نصه في إثبات أشياء العالم، ٢٣٧.
- ١٥ القبلي عند أرسطو مقابل للبعدي والمعنى القبلي، صفة الحكم الذي يصدر عن العلم بعلّة الشيء من حيث إن العلة متقدّمة على المعلول، وهو المعنى الفطري الذي لم يستمد من التجربة. ظ، المعجم الفلسفي، ٢/١٨٤، ١٨٥، ظ، نقد العقل المحض، ٤٥، ٤٦.
- ١٦ ظ، م.ن، ٥٥.
- ١٧ م.ن، ٣٤.
- ١٨ ظ، فلسفة كانط النقدية، ٢٤، ٢٥.
- ١٩ ظ، مقدمة في علم الاستغراب، ٢٠٦، ٢٠٧.
- ٢٠ مادام التأويل يدخل في نشاط العقل النظري، لذا ساعتمد في عرض آرائه ومناقشاته على كتابه نقد العقل المحض أكثر من غيره من كتبته.
- ٢١ ظ، نقد العقل المحض، ٣٦.
- ٢٢ ظ، م.ن، ٤٥.
- ٢٣ ظ، م.ن، ٤٥.
- ٢٤ ظ، رواد المثالية الغربية، ٧، ٨، ظ، كانط أو الفلسفة النقدية، ٤٧، ٤٨، هذه الفكرة اعتمد عليها هوسيرل في ظاهراتيته ومفهومه للقصدية. ظ، الباب الثاني من كتابنا "العقل التأويلي الغربي".
- ٢٥ ظ، كانط أو الفلسفة النقدية، ٤٩.
- ٢٦ مثلاً قولنا الأجسام ممتدة فنستخرج فكرة الامتداد من فكرة الجسم نفسها، لأن المحمول متضمن في الموضوع، فتتسع المعرفة بالموضوع.
- ٢٧ مثلاً قولنا كل الأجسام ثقيلة فإمكان التأليف بين محمول الثقل وموضوع الجسم يرجع إلى التجربة، لمعرفة اتصاف الجسم بالثقل. ظ، نقد العقل المحض، ٤٩، ظ، كانط أو الفلسفة المثالية، ٤٩، ظ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ٢١٧، ٢١٩.
- ٢٨ ظ، نقد العقل المحض، ٥٩.
- ٢٩ الظواهر Phenomena كلمة يونانية تعني يظهر، أي موضوع للخبر يُدرك بواسطة الحواس، وتختلف عند كانط من حيث المبدأ عن الشيء في ذاته النوميون، الذي يبقى وراء حدود الخبر لا يبلغه المتأمّل. الموسوعة الفلسفية، ٢٨٨.
- ٣٠ ظ، رواد المثالية الغربية، ٩٦، وهذا ما يعتمد عليه بعض

الهوامش

- * أكاديمي من العراق، يعمل أستاذاً في جامعة الكوفة، متخصص في (النظرية النقدية الغربية والهرمنيوطيقا)، حاصل على شهادة الدكتوراه في أبستمولوجيا نظرية التأويل الغربية، له عدد من البحوث المنشورة في مجلات أكاديمية محكمة. في حقل (التأويل وقراءة النص والنقد)، شارك في عدد من المؤتمرات الأكاديمية. له قيد الإصدار: «العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمتها المعرفية ومساراتها»، و«الذاكرة والمتخيل: نظرية التأويل الباشلاروية».
- ١ هنا لا بد من التفريق بين لفظ "النظام System" وبين "النسق Order"، فكلنسق نظام وليس كل نظام نسقاً فمسار النسق خطي أما النظام فقد يكون خطياً أو دائرياً أو لولبياً.
- ٢ ظ، موسوعة لالاند الفلسفية، ١/٦٣.
- ٣ المعجم الفلسفي، ٢/٣٣٥.
- ٤ ظ، م.ن، ٢/٣٣٥.
- ٥ ظ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ٦٤، ظ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ٩٠.
- ٦ ظ، موسوعة الفلسفة، ١/١٦١.
- ٧ ظ، دراسات في الفلسفة اليونانية، ١/٢٥٦، ظ، موسوعة الفلسفة، ١/١٦١.
- ٨ اللوغس logos باليونانية يعني القول أو العقل، وهو مصطلح معناه الأصلي في الفلسفة القانون الكلي وأساس العالم، وعند المثاليين، ولاسيما هيجل العقل الكلي، وعند الرواقيين قانون العالمين الفيزيقي والروحي، وعند فيلون الاسكندردي جماع الأفكار الأفلاطونية، وقوة خلاقة تعمل كوسيط بين الله والعالم المخلوق، وهذا المعنى عند الغنوصيين وفي الأدبيات المسيحية أيضاً. ظ، الموسوعة الفلسفية، ٤١٤.
- ٩ ظ، المركزية الغربية، ٤١٤، ٤١٥، ظ، ألقمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، ٥٧.
- ١٠ هذا الافتراض سنجدّه عند عدد من المؤلّين بوصفه نقطة انطلاق يقينية.
- ١١ المقصود بالمقابل عند ديكرت نقطة بداية المعرفة التي نرى أنها بديهية ذاتية، وضرورية أساسية لا يمكن إلغاؤها، لأن المعارف كلها تتأسس عليها، ومنها ينطلق المستدل في إدراك التصورات،

- مؤولياهرمنيوطيقا الرومانسيّة كما سيأتي.
- ٣١ فسخونة الصخرة لتعرّضها للشمس، تعبير عن علاقة ذاتيّة محضّة بين ظاهرتين تتعاقبان بشكل مألوف في شعورنا، ولكن قولنا بأن الشمس تسبّب السخونة يكون حكم تجربة لأننا ربطنا ربطاً موضوعيّاً، بين سقوط الشمس على الصخرة سخونتها. ظ. كانط أو الفلسفة النقدية، ٥٢.
- ٣٢ ظ، ايمانويل كنت، ١٦٥، ١٦٦.
- ٣٣ ظ، حكمة الغرب، ٢ / ١٤١.
- ٣٤ كذلك محاوره طيموس. ظ، تحليلنا في كتاب العقل التأويلي الغربي.
- ٣٥ ظ، نصوص النقد الأدبي اليونان، ١ / ٥٧ فما بعدها.
- ٣٦ ظ، م.ن، ١ / ٥٧.
- ٣٧ ظ، النظرية النقدية الغربيّة من أفلاطون إلى بوكاشيو، ٢٨، ظ، في نظرية الأدب، ٢٤، ظ، الحس الجمالي وتاريخ الفن، ٥٢، سنجد أن نقل صورة حرفيّة للأصل المائل يأخذ بعداً كبيراً في القراءة الحرفيّة، للنص الديني فقد رأى فيه المؤولون تمثلاً صادقاً ينقل قصد المثل المركزي الربّ إلى عامّة الناس، وهذا مظهرٌ مماثلة في نظريّة التأويل الغربيّة.
- ٣٨ الجذب Attraction بوصفه ظاهرة طبيعيّة هو اقتراب الأجسام بعضها من بعض، وقد يكون قوة مثل القوة المغناطيسيّة أو الكهربائيّة، ويطلق الجذب على النزوع الداخلي مادياً كان أو روحياً. ظ، المعجم الفلسفي، ١ / ٣٩٥، ٣٩٦.
- ٣٩ أفلاطون المحاورات الكاملة، ٣ / ١٩.
- ٤٠ ظ، م.ن، ٣ / ٢٠.
- ٤١ ظ، م.ن، ٣ / ٢١.
- ٤٢ ظ، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ٦٦، ظ، دلّناي وفلسفة الحياة، ٣٤.
- ٤٣ ظ، م.ن، ٣٤، ٣٥.
- ٤٤ ظ، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ٦٦.
- ٤٥ المعرفة والمصلحة، ١٧٤.
- ٤٦ القراءات المتصارعة التنوع والمصدقية في التأويل، ٧٧.
- ٤٧ ظ، الفسارة الفلسفية بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي، ٩٣.
- ٤٨ ظ، جماليات الفن، ٣٥.
- ٤٩ ظ، المعرفة والمصلحة، ١٨٧.
- ٥٠ ظ، دلّناي وفلسفة الحياة، ٣٥.
- ٥١ ظ، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية، ٧٦.
- ٥٢ المعرفة والمصلحة، ١٩٦.
- ٥٣ ظ، دلّناي وفلسفة الحياة، ٣٢، ٣١.
- ٥٤ م.ن، ٣٦.
- ٥٥ م.ن، ٣٦.
- ٥٦ ظ، م.ن، ٦٥.
- ٥٧ ظ، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ٧٣.
- ٥٨ ظ، نقد العقل المحض، ٤٩.
- ٥٩ ظ، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ١٠٣.
- ٦٠ ظ، القراءة النسقيّة سلطة البنية ووهم المحايثة، ١٥١، ظ، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ٦١٦٢، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ٢٧.
- ٦١ م.ن، ٢٧.
- ٦٢ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ١٠٤، ١١٦، ١٠٥.
- ٦٣ ظ، نظرية الأدب «مدخل»، ١١٣.
- ٦٤ ظ، الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ٤١.
- ٦٥ ظ، تعريف المثل في، المعجم الفلسفي، ٢ / ٣٣٥، ظ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ٥٩.
- ٦٦ ظ، نظرية الأدب «مدخل»، ١١٢، ظ، المعنى الأدبي، ١٠٤، ظ، الحلقة النقدية، ٤٦، ومقولة القصدية المهمة: إن الوعي هو وعي بشيء ما. ظ، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ٣٩.
- ٦٧ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ١٠٤، ظ، هل يكون القراء المعنى، ضمن القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، ١٨٣.
- ٦٨ ظ، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ١٠٤، ١٠٥.
- ٦٩ نظرية الأدب «مدخل»، ١١٣.
- ٧٠ القراءات المتصارعة التنوع والمصدقية في التأويل، ٢٩.
- ٧١ ظ، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ٥٧، ظ، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ١٠٦.
- ٧٢ ظ، رأي هوي في، الحلقة النقدية، ٦١.
- ٧٣ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ١٠٦، ١١٤.
- ٧٤ ظ، م.ن، ١٠٥، ١٠٦.
- ٧٥ ظ، نظرية الأدب «مدخل»، ١١٤ ثمة مصطلحات مقارنة له مثل الجنس الجوهرية في ترجمة خالدة حامد لنصوص هيرش في كتاب الحلقة النقدية والجنس الضمني في ترجمة تاجر ديب لنظرية الأدب، على حين ترجمه يوثيل يوسف عزيز في المعنى الأدبي بالمعنى النمط وبين هذا الترجمات ثمة رابط مشترك وقد

- ٨١ م.ن، ١٧٩.
- ٨٢ ظ، المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، ١٠٨.
- ٨٣ ظ، الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ٤٤.
- ٨٤ ظ، المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، ١١٤.
- ٨٥ ظ، م.ن، ١١٥.
- ٨٦ الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ٢٩.
- ٨٧ ظ، المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، ١٠٨.
- ٧٦ ظ، هذا التصوّر في، نقد العقل المحض، ٤٥ فما بعدها.
- 77 see, A Dictionary of Linguistics & Phonetics, David crystal, Blackwell publishing, Fifth Edition, 2003, 125,446.
- ٧٨ ظ، نظرية الأدب «مدخل»، ١١٢.
- ٧٩ ظ، الحلقة النقدية في التاريخ والأدب والهرمنيوطيقا الفلسفية، ٤١، ٤٠، ظ، نظرية الأدب «مدخل»، ١١٢.
- ٨٠ هل يكون القراء المعنى، ضمن القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، ١٧٨، ١٧٩.