الفصل الأول

إشكـــالات نظـريـــة

- تحليل الخطاب.
- من اللغة إلى الفكر.
- المنهج الفلسفى.
- إشكالية التأويل.

obeikandl.com

obeikandl.com

تحليل الخطاب

١ـ مقدمة: حضارة الكلمة وحضارة الطبيعة.

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية باستثناء الحضارة اليابانية، وحضارة الطبيعة وهى الحضارة الغربية الحديثة باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث. فى حضارة الكلمة، تكون الكلمة هى العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة. فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ولا يضع له قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة. وهى أيضا العنصر المتوسط بين الله والعالم. فالله يتكلم. بل أنه يخلق العالم بالكلمة "كن فيكون". الله هو الكلمة كما هو الحال فى إنجيل يوحنا وعند فيلون. لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهى الذى يصل الله بالعالم والخطاب الإنسانى الذى يصل الإنسان بالله وبالعالم.

وفى حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضارة الكلمة عن طريق الفعل دون وعى نظرى بعلوم التأويل مثل حضارات الهند والصين التى تغيب فيها علوم التأويل، والتفكير الجديد على النص القديم. تكفى لذلك التجربة الروحية التأملية فى الهند، فالحقيقة فى الداخل وليست فى الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية فى الصين. فالحقيقة فى الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد فى الأسرة والمجتمع والدولة كمواطن صالح. لا يقرأ أحد الماضى لتجديده بل يضيف إليه لتجاوزه.

(*) جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمى الثالث، ١٢ أيار- مارس ١٩٩٧، "تحليل الخطاب العربى"، ص١٧-٣٨.

فأقوال كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات فى حضارة الصين القديم. والفيدا والفيدانتا متجاوران دون أن يكون أحدهما تأويلا للآخر فى الهند. والزند أفستا يضع الحقيقة ذاتها دون تأويل لها فى فارس. ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين فى العراق. فملحمة جلجامش لا تجديد فيها. وقوانين حمورابى لا تأويل فيها. وكذلك يضاف إلى ذلك "كتاب الموتى" فى حضارة مصر القديمة، كتاب مقدس لا تخريجات فيه ولا شروح.

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسير والتأويل كمقدمة للفعل مما يتطلب وعيا نظريا لغويا ومنطقيا هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة فى الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام. ففى اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحا له. فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا. وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقا والهاجادا، ونشأت طبقة الكهنة والأحبار ومناهج الاستدلال والفتاوى. وأصبح التراث اليهودى حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى. والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية. لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين فى "الديا تصيرون" وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى" وتم تقنينها فى نظرية المعانى الأربعة فى العصر الوسيط. ثم جاء الإسلام قارنا للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجا الجديد من القديم وواضعا أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعا علوم التأويل قبل الغرب الحديث.

وقد حدث وعى نظرى بتحليل الخطاب عند اليونان بعيدا عن حضارة الكلمة والبعد الدينى بالتأمل فى اللغة والبرهان وصياغة ذلك فى المنطق بأبحاثه الثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن. فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة، له دلالات ومعانى، وله مقاييس صدقه فى اتساق النتائج مع المقدمات. فإن غاب هذا النمط المثالى من

الخطاب فى منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال فى الجدل أو التمويه بقلب الحق باطلا والباطل حقا كما هو الحال فى السفسطة أو التأثير فى النفس عن طريق الخطابة أو التخييل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعى النظرى بالخطاب أساس تحليل الخطاب فى العصور الحديثة بعد أن تجاوز الإشكال الدينى الشرقى، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة فى ذاتها بمنطقها الداخلى وكعالم مستقل وليست مجرد واسطة بين عوالم. فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامة ودليل. فى البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول تحليل الخطاب من المستوى الأدبى إلى المستوى الإنسانى. فالله لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصده إلا بلغة الإنسان. ولا يفهم هذا القصد إلا بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله. فكل خطاب من الله "Discours der Dieu" هو خطاب عن الله "Discours sur Dieu". وأصبح علم التأويل أو الهرمنطيقيا علما إنسانيا وليس علما مقدسا بفضل شليرماخر. فالكلام يتكون فى وعى الإنسان. وهو الذى يحدد مقاصده. لذلك بدأ النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنسانى للنص المقدس لغة وقصدا وبيئة. فالنبى والحوارى والكاتب والراوى والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم. فما تصوره القدماء إنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغير مفهوم الوحى والنبوة. فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبى أو الكاتب. ولا يقع الخطأ فى المعنى الروحى إنما يقع فقط فى التدوين. الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف. وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية، ومن الموضوع إلى الذات. وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل أن

النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولا ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك فى نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشئوه. وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهى أو موعظة إلى آخر ما هو معروف فى مدرسة الأشكال الأدبية[1].

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيدا عن الدين والفلسفة. وأصبح غاية فى ذاتها بصرف النظر عن العوالم الأخرى التى تكشف عنها اللغة، علم المعانى أو عالم الأشياء. وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون فى العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الدينى أو الخطاب السياسى، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوى النفسى كما هو الحال فى علم اللسانيات النفسى Psycho-linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوى الاجتماعى من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعى للغة كما هو الحال فى علم اللسانيات الاجتماعى Social linguistics، ومنهج التحليل اللغوى الخالص كما هو الحال فى علم اللسانيات العام General linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية فى تحليل الخطاب أم أن هناك منطقا واحدا لتحليل الخطاب فى كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة وبالتالى تصبح مقياسا لجميع الحضارات؟ فالعام هو فى حقيقته خاص. ولا يمكن استقراء منطق الخطاب فى كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلا افتراضا.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة فى تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضارى مثل التحول من الخطاب الشفاهى إلى الخطاب المدون. فعادة ما ينقل الخطاب شفاهة كما هو الحال فى النص المقدس والنص

(١) انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

الشعبى قبل التدوين. كما توجد بعض المؤلفات القديمة أمالى من الأساتذة على الطلاب مثل "المغنى" للقاضى عبد الجبار بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل. كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية. ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت فى بابل والبعض منها بعد ذلك فى المشناه. وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن فى الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن فى الإنجيل الرابع. والنص القرآنى وحده هو الذى دون منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازا، كلاما أو إشارة، ألفاظا أو علامات. وهناك مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية. وهناك مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذى يمكن أن يكون معيار الصدق الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى عالم الأشياء أو عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائما: هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كان فصل الخطاب؟ ألم تستطيع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغة وعبارات؟ أليست الحروف الصينية رسوما والحروف الهيروغليفية صورا؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصمت لغة وقد تكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس رمزا، وما فى بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب؟

هل يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرا على الكلام. فاللغة نسق إشارى، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام. والكلام أحد وسائل اللغة. هناك لغة الطبيعية ولغة الطير ولغة النمل، تلك التى

فهمها سليمان. وما من شئ إلا ويسبح بلغة. ولكن الإنسان لا يفهمها أنه تعود على لغة واحدة، لغة الكلام. ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما المعنيان اللذان تشير إليهما لفظ "آية" التى تعنى النص المدون والظاهرة الطبيعية فى آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب فى وصف لغة الكلام الشفاهى فى الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس فى قواعد الكلام دون رؤية فلسفية للخطاب، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات فى التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات[١]. وتحلل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق فى التفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصوراته، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية فى الخطاب، والاتساق فى فهم الخطاب[٢]. وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهى، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات، وبواعثها واتساقها ونبراتها[٣]. وتبين دراسة رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب. وأتنوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهى والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبى[٤]. وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيديولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليل النص فى البحوث الاجتماعية، وعن الوعى اللغوى النقدى[٥]. وكثير منها يكرر بعضه بعضا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة فى أيدى اللغويين المحترفين.

---

(١) John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function, Blackwell, USA 1992.

(٢) Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University Press, USA 1983.

(٣) Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis, Routeledge & Kegan Paul, London 1981.

(٤) Malcolm Coulthard: An Introduction to Discourse Analysis, Longman, London 1981.

(٥) Norman Fariclougih: Critical Discourse Analysis, the critical study of language, Longman, London 1995.

٢- أنـــواع الخطـــاب.

وبـالرغم مـن وجـود بنيـة واحـدة للخطـاب إلا أنـه علـى أنـواع متعـددة يمكـن إجمالها فـى أنـواع ابتـداء مـن الأكثـر إلـى الأقـل تعقيـدا والأعمـق إلـى الأقـل عمقـا، والأشمل إلى الأقل شمولا على النحو الآتـى:

١- الخطاب الدينى. سواء كان مقدسا أو دنيويا، إلهيا أم إنسانيا، وحيا أم إلهاما، نقلا أم عقلا. وهـو أكثـر الخطابـات عموميـة لأنـه سـلطوى أمـرى تسـليمى إذعانى. يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ويعتمد على التصوير الفنى وإثارة الخيال، والحيـاة المسـتقبلية ومـا بهـا مـن وعـود وخـلاص مـن آلام البشـر. قـد يكـون خطابـا عقائـديا كمـا هـو الحـال فـى علـم الكـلام أو باطنيـا كمـا هـو الحـال فـى التصـوف أو تشـريعا كمـا هـو الحـال فـى الفقـه وأصـوله. يقدسـه النـاس حتـى ليصـبح بـديلا عـن المقدس ذاته. له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حق وباطل، فرقة ناجية وفرقـة هالكـة. يعتمـد علـى سـلطة النـص أكثـر مـن اعتمـاده علـى سـلطة العقـل. يعتبـر نفسـه حكمـا ومقياسـا لأنـواع الخطابـات الأخـرى. يتوحـد بـه الحكـام بحيـث يصـبح الخطـاب الـدينى والخطـاب السياسـى خطابـا واحـدا. تكثـر المـذابح والحـروب ويـتم تكفير المخالفين باسمه. يـدل علـى مرحلـة تاريخيـة قديمـة قاربـت علـى الانتهـاء لأنـه أقدم أنواع الخطاب. يـؤدى أحيانـا إلـى الغـرور والتعـالى والتعصـب ولا يقبـل الحـوار لأنه خطاب أخلاقى يعتمد على سلطة القائل وإرادته. لا يحتاج إلى مقاييس للصـدق إلا من صدق القائل.

٢- الخطاب الفلسفى. وهو تطوير للخطاب الدينى ووارث له. ينزع منه الجانب العقائدى القطعى النقلى السـلطوى ويحيله إلى خطاب عقلى برهانى. يقبـل الحـوار، والرأى والرأى الآخر. ويحتـوى علـى مقاييس صـدقه، الاتسـاق، وتطابـق النتائج مـع المقدمات إذا كان استنباطيا ومع الواقع إذا كان استقرائيا ومع التجربـة الإنسـانية إذا كـان خطابـا مـن العلـوم الإنسـانية. وهـو قـادر علـى التعميـم والتجريـد والصـياغات النظريـة للقـوانين. إنسـانى النزعـة، متفتـح علـى الحضـارات الأخـرى، يخاطـب جمهـور

العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية. يعاديه الخطاب الدينى لأنه يعتبره منافسا له على المعرفة والسلطة. واستشهد أصحابه مثل سقراط والجعد ابن درهم والحلاج والسهرودى المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب. تقدمت البشرية من خلاله. أحيانا لا يفهمه إلا الخاصة وأحيانا تفهمه العامة إذا كان بسيطا واضحا بعيدا عن المصطلحات الفلسفية. مثالى الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقى النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة. تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة.

٣- الخطاب الأخلاقى. وهو قراءة للخطاب الدينى والخطاب الفلسفى إلى الحد الأدنى الذى يتفق عليه الناس جميعا وهو الفضائل والتمييز بينها وبين الرذائل. يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة. فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهانى والصوفية، والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازى، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى فى القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان. قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق. ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفى. بل قد يمارسها من لا يطيق الشعائر ولا العقائد من الصفوة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور. العقائد والفلسفات تفرق الفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذى قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى الذى يصل إليه كل الناس يقينا.

٤- الخطاب القانونى. وهو اختزال للخطاب الدينى والفلسفى والأخلاقى. إلى مجموعة من الأوامر والنواهى. فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل. لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الدينى والفلسفى مثل القياس فى الشريعة الإسلامية والحلقا فى اليهودية والقانون الكنسى فى المسيحية. بل توحدت الشريعة

مع الدين وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية مثل الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية. والخطاب القانونى خطاب عام للناس جميعا يضع قواعد للسلوك وعقوبات فى حالة خرق القانون. يعتمد على العقاب أكثر مما يعتمد على الجزاء. وقد يصل العقاب إلى حد الموت. وعادة ما تحدث المفارقات بين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشدة واللين، بين حسن النية وسوءها، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكيه للتأكيد على هذا الجانب فى الخطاب الدينى. ووضعت فى الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقا للقدرة، والتعزيز تقديرا للعقوبة.

٥- الخطاب التاريخى. وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره. فالحاضر حله فى الماضى، والمدينة الفاضلة كانت فى عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت فى الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب. وقد يكون الخطاب التاريخى وضعيا مهمته الإخبار. فالخبر أحد مصادر المعرفة. فى هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولا كما بين ابن خلدون فى أول "المقدمة". لذلك وضع علماء الحديث علما بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجى، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلى[١]. وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد النص[٢].

٦- الخطاب الاجتماعى السياسى. وهو الخطاب الذى يتحول من الخطاب الدينى بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنسانى الذى يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب فى الحياة اليومية من بسطاء الناس. فاللغة اتصال. والاتصال بين الذوات. والذوات أعضاء فى مجتمع وفى نظام سياسى. الغرض منه الترابط الاجتماعى،

---

(١) انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦.

(٢) وأيضا Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

والصراع أحد مظاهره، أو التأثير فى الناس وتوجيههم كما هو الحال فى الخطاب الأيديولوجى. يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية فى حراك اجتماعى بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف فى مسار تاريخى يحكمه قانون التاريخ.

٧- الخطاب الأدبى الفنى. وهو الخطاب النقدى الذى يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير فى الملتقى وإثارة خياله، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان. وهو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذى يصورانه ويعبران عنه. وقد تكمن الحقيقة فى الجمال أى على المستوى الوجدانى الانفعالى وليس على مستوى التجريد العقلى كما هو الحال فى الخطاب المنطقى الرياضى أو الطبيعى المادى كما هو الحال فى الخطاب العلمى. صاغه النقاد العرب مثل عبد القاهر الجرجانى وحازم القرطاجنى وأعاد صياغته علماء النقد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبى أو الفنى نفسه إبداع. وتحليله نقديا يدخل فى إطار الخطاب النقدى الجمالى.

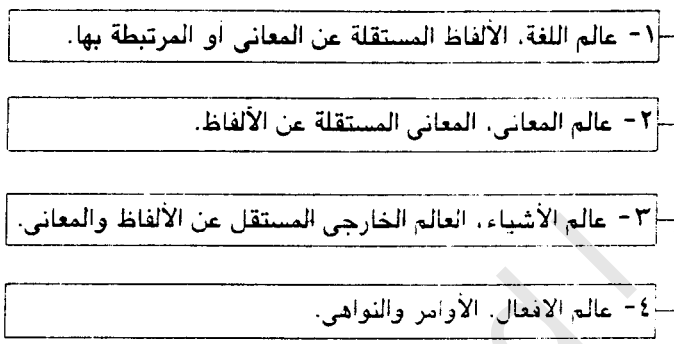
٨- الخطاب الإعلامى المعلوماتى. وهو الخطاب الذى يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل أيضا للتأثير على السامعين وتوجيههم فى اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته. فلا يوجد خبر إلا من وسائل الإعلان عنه، كما لا يوجد مضمون بلا صورة. وهو الخطاب السائد والشائع والذى تحول فى هذا العصر إلى الخطاب الرئيسى لأنه الطريق إلى القوة فى السياسة والاقتصاد. وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات فى وسائل الاتصال السمعية والبصرية. وقد تطور الإعلام نفسه حتى أصبح علما مستقلا هو المعلوماتية. وتحول من علم إنسانى تقليدى إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظيم المعلومات والاستفادة منها فى كيفية صنع القرار.

٩- الخطاب العلمى المنطقى. وهو أشد أنواع الخطاب صرامة ودقة. يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضية المنطقية. وهى نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحيانا تبدو متباينة، موضوعات صورية خالصة فى المنطق والرياضة، وأخرى طبيعية مادية فى العلوم الطبيعية. فالرياضة هى القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحال فى المنطق الرياضى وفى الطبيعة الرياضية. ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى. كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية. وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم فى الذهن البشرى عن طريق معرفة قوانين الفكر. وهو الخطاب الذى يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة فى الخطاب العلمى المنطقى العربى قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمى المنطقى الغربى الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب فى الأدبيات المعاصرة قد تم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوى ومنهج تحليلى واحد. وفى العمومية تختفى الخصوصية. فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون المضمون. وبالتالى لم تعنى إلا بالألفاظ والتراكيب. والمضمون يعنى أى مضمون، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بدينى أو فلسفى أو أخلاقى أو قانونى أو تاريخى أو اجتماعى سياسى أو أدبى فنى أو إعلامى معلوماتى أو علمى منطقى. فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معانى ودلالات. وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام. فالخطاب الدينى جزء من الفكر الدينى، والخطاب الفلسفى أحد موضوعات الفلسفة، والخطاب الأخلاقى موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانونى جزء من منطق القانون، والخطاب التاريخى يدخل فى فلسفة التاريخ، والخطاب الاجتماعى السياسى جزء من العلوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبى الفنى جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامى المعلوماتى الموضوع الرئيسى لعلوم الاتصال، والخطاب العلمى

المنطقى جزء من فلسفة العلوم. فأنواع الخطاب فى اللسانيات المعاصرة تدخل فى علومها الخاصة وليس فى علم اللسانيات نظرا لسيادة النزعة الشكلية فيه. من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسه عن باقى العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه خطابا لغويا خالصا بصرف النظر عن مضمونه وموضوعه وقصده وباعته[1].

٣ـ أبعاد الخطاب.



وأبعاد الخطاب هى مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهى أربعة:

١- عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعانى أو المرتبطة بها. وهو ما يعادل مباحث الألفاظ فى علوم اللغة، تقسيم الجمل إلى اسم وفعل وصرف، والاسم إلى نكرة أو معرفة، مكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمان وصيغة، والزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف فى علم النحو والصرف العربى القديم وفى اللسانيات المعاصرة التى استقر فيها التحليل الصورى للغة فى علم الأصوات وعلم التراكيب[2]. كما وضح عند

---

(١) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة فى علم تحليل الخطاب من فصل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه. بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التى خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دى سوسير De Saussure وجاكبسون Jakoposon قد كتب "الخطاب الفلسفى" Le Discours Philosophique وأسس "حفريات المعرفة" كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفى.

Faucault: Le Discours Philosophique, Paris, Gallimard.

Faucault: L'archeologie du Savoir, Paris, Gallimard.

(٢) وقد وضح ذلك فى المبادئ اللغوية فى مقدمة "المستصفى" للغزالى.

أرسطو فى مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزدم Wisdom وفتجنشتين Wittgenstein ومور Moore وكواين Quine وفى التفككية المعاصرة Deconstructionism عند دريد Derrida تحت هيدجر. فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقالا من الشفاه إلى التدوين. ومهمة التفكيك القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم الغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معانى ولا أشياء ولا أفعال. "الكتابة فى نقطة الصفر" كما يقول كارل بارت[1].

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطق محكم للألفاظ خاصة فى مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائى، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلى. لذلك يغلب على هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقى العملى التعليمى الشفاهى بالرغم من صوريتها وعدم وضوح الغاية أو القصد، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالى التأثيرى فى اللغة[2]. وسلبياته الوقوع فى الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شأن له بباقى مستويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المستوى الذى ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة فى تحليل الخطاب والتى يغلب عليها التحليل الكمى.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعانى دون أن تستقبل المعانى عنها كما هو الحال فى علوم البلاغة، البيان والبديع فى علوم اللغة العربية القديمة، وفى مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال، الظاهرة والمؤول لاكتشاف أعماق النفس فى فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنسانى المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به. كما ظهر

---

(١) Jacques Derridda: La Grammatologie, Ed. De Seuil, Paris.
R.Baruth: L'Ecrnititure au point Zero.

(٢) وهو مستوى بحث هادى النعمان: الظواهر اللغوية الحديثة فى الخطاب الإعلامى العربى، المنشور فى ها المجلد.

هذا البعد أيضا فى علوم القرآن فى التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجانى واضعا نظرية "التخييل". كما ظهرت مشكلة النقل والعقل فى علم أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأى وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين فى القياس اللغوى، وبين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعى لتدخل العقل فى فهم الخطاب. وهو ما حاوله أرسطو أيضا فى مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى". وهوسرل فى "منطق القضايا" فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسنتالى"، وفى علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهى أساس علوم التأويل[1]. وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته فى الوقوع فى هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن. لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة فى التحليل للخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق فى التفسير[2].

٢- عالم المعانى المستقل عن الألفاظ. وهو أقرب إلى معانى لعقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبوات، أو معانى النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامع والتى لا يمكن صياغتها فى لفظ أو عبارة إلا لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التى لا يفهمها إلا أهلها. والصمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام. وهو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون، والمعانى فى النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسية ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، عالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات

---

(١) - John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function.

- Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis.

(٢) - Saint Augrstin: Le Magistere Chretien.

- Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale.

المستقلة عند هوسرل. وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالى بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعانى إلا بالحدس أو الاستبطان إدراكا ذاتيا. لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة والنزعة الرومانسية التى وضحت فى علوم التأويل عند ريتشل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل "المرتعشون" Quaker، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام[1]. ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعيبه الإيغال فى النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحى بين الذوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

٣- عالم الأشياء، العالم الخارجى المستقل عن الألفاظ والمعانى. وهو عالم التحقق من صدق القضايا التى تصدر أحكاما على الواقع حتى تصبح أحكاما علمية. لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد فى العالم الخارجى الذى يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى الماصدق. وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود. كما تبنت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفى بريل هذه النزعة الشيئية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء. وتتم رؤية الأشياء فى العالم الخارجى رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها. كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتى، بالسباحة فى بحر الأشياء وبالغوص فى محيط العالم. وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعانى عودة للبراءة الأصلية فى العالم وفى النفس. كما دعا روسو من قبل إلى "العودة إلى الطبيعة". وقد ميزت الوطعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب. فمقياس الصدق فى الأولى تطابق النتائج مع المقدمات، وفى الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية

---

(١) انظر بحث عصام نجيب: الأسس النفسية للخطاب.

- Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis.

يقين العلوم الطبيعية التجريبية. وهو ما ركزت عليه أيضا بعض الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق فى تفسير الخطاب. ولم يغب هذا البعد الذى اشتهر به التراث الغربى الحديث عن التراث الإسلامى القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين، مستوى المعانى، وحق اليقين، مستوى التصديق، وعين اليقين مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذى يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمنى وتعجب واستفهام واستنكار وتعجب من ناحية أخرى. الأولى تعبر عن عالم الأشياء فى مقابل عالم التمنى. والآية فى القرآن تعنى العبارة والظاهرة الطبيعية فى آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق، تحقق الآية كلغة فى الآية كطبيعة. كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية فى القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخى فى شبه الجزيرة العربية. وتم تحليل ألفاظ الرواية فى الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر. السماع المباشر فى "سمعت"، وغير المباشر فى "قال"، وإبراز مضمون القول فى "أمر" أو "نهى"، وتعيين المأمورين فى "أمرنا" أو "نهانا". ووصف الواقع الفعلى أثناء النبوة "كنا نفعل". كما ارتبط النص القرآنى بالواقع المكانى فى "أسباب النزول" وبالواقع الزمانى فى "الناسخ والمنسوخ" مما يدل على صدق الوحى، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور. ويقاس القياس الأصولى على التحقق من وجود علة الأصل فى الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية قبل العلم الغربى الحديث[1]. ويمتاز هذا البعد فى تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة. فاللغة وسيلة وليست غاية. وصدق الحكم فى تحقيقه. ويعيبه أحيانا ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفى، وإسقاط الإنسان الذى يقوم

---

(١) انظر دراسات:

- صالح السنوسى: أزمة المصدقية فى الخطاب السياسى العربى.
- د. أسمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية فى صياغة الخطاب السياسى. =
- نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
- محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل فى تحليل الخطاب.

بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعى البرجماتى من أجل السيطرة على الطبيعة.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى. وهو البعد الإنسانى للخطاب الذى يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معانى، البعد الثانى، وليس التحقق من صدقه فى الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعى. فالله تكلم، وكلامه فعل "كن فيكون". وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردى والأمر الجماعى، والأمر والنهى للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. وقسموا أحكام التكليف وهى صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبى الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضا بين قطبى الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيرا المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعى على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابى أو سلبى. كما أول الصوفية النصوص تأويلا عمليا وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعودا إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطا أحكام التكليف فى صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيرا التراث الغربى إلى منطق الأفعال Deonticiogic. وظهرت نظرية الخطاب – الفعل عند أوستن J. Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Performance Speech. وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق للسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل. كما تناول عديد من الفلاسفة المعاصرين نفس القضية. فمصير النص وغايته الفعل عند ريكير. والمعرفة عند هابرماس فعل اتصال. والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة. فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهى فى الإنسان ودليل على وجود الله. والفعل عند لافل هو سر الوجود. وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر

تغيير العالم وليس فقط فهمه متنقلا من العقل Logos إلى الفعل Praxis[1]. وقد أبرزت بعض الدراسات المعاصرة هذا البعد السلوكى للخطاب فاللغة أيديولوجية وقوة. والخطاب يهدف فى النهاية إلى التغير الاجتماعى والثقافى. لذلك كان تحليل الخطاب جزءا من الوعى النقدى للفرد ومرآة للصراع الاجتماعى. ويمتاز هذا البعد السلوكى للخطاب بأنه إنسانى فعال يهدف إلى التكوير والتغيير ويقضى على الخطاب النظرى المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية. ولكنه أحيانا يوحى بالقهر والإلزام، والأمر الخارجى. فيضيع السلوك الطبيعى بين الأمر والمأمور. وصيغة الأمر فى اللغة العربية ثقيلة على النفس. وكثيرا ما تصطدم بالشعور بالحرية.

٤ـ مناهج تحليل الخطاب.

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب. فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية فى الصغر والتى يصعب ضمها فى مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظرى أكثر من الطابع العلمى، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظرى أو نتيجة عملية. هى أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التى ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم فى دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهى، والخطاب فى الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحيانا حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفاهى قبل التدوين، عود إلى البدائية. كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج

---

(١) - P. Ricoeur: De Texte a l'eaction.
- P. Habermass: The orny of communicative action.
- M. Blondel: L'Action. (2 vols)
- L. Avelle: L'Acte.

عن بؤرة الخطاب باعتباره قصدا وغاية وحركة وباعثا وصراعا. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات فى الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول فى تحليل الخطاب أى اللغة المستقلة عن المعانى والأشياء والأفعال. كما ارتبط تحليل الخطاب فى الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أى بعلم النفس المرضى. أصبح التحليل شكلا بلا مضمون فكرى أو نفسى أو أساس اجتماعى. لذلك يغيب الخطاب الفكرى أو المقال الفلسفى لإثبات التحليل والتركيب وكأن التحليل غاية فى ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكرى أو نفسى أو اجتماعى. غاب الفكر باعتباره قصدا، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه. كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخى طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقى اللغات. كما أن مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة مثل النصوص الدينية التى تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك.

ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج فى تحليل الخطاب:

١- تحليل الألفاظ. وينصب هذا المنهج أساسا على البعد الأول للخطاب. ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلا منها دفعا للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد استعمل المناطقة هذا المنهج ابتداء من مبحثى المقولات والعبارة لأرسطو فى الوضعية المنطقية المعاصرة. كما استعمله المناطقة الرياضيون فى المنطق الرمزى.

٢- تحليل اللغة. وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثانى والثالث من أبعاد الخطاب، المعانى والأشياء. وهو المنهج الغالب فى تحليل النصوص الفلسفية. يبدأ

من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشئ. ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال فى القضايا الأدبية والخبر كما هو الحال فى القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول فى القضايا الرياضية والثانية فى القضايا العلمية.

٣- تحليل الأحلام بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسى. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج). وهو منهج يكشف البعد النفسى الغائب فى منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة. فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هى مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

٤- منهج تحليل المضمون. وهو المنهج الأشمل والأعم الذى يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفاظ، وتحليل المعانى وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنسانى أو العالم الطبيعى. فالكلام اسم وفعل وحرف أى أشياء وأفعال وعلاقات، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجى ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب. والاسم نكرة أو معرفة، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسيط أو مركب يشير إلى شئ واحد أو إلى شيئين مضافين. وهو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير. والمفرد لا يجمع مثل الله. ويضاف إلى ضمائر الملكية فى حالة الملكية أو يظل جوهرا فرادا فى العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظاهر الطبيعة التى يعيش الناس فيها ولا يمتلكونها. وضمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطب أو الغائب، للفرد أو الجمع. فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة ويصيغه السلب "هلك عنى ماليه" فى حين أنه يضاف جمعا إلى ضمير الغائب عشرات المرات "أموالهم" مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين. وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب

وضعه فاعلا أو مفعولا أو مجرورا. والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعل. والفعل له زمان، ماضى وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة. ويضاف أيضا إلى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائب، المفرد أو الجمع وأكثرها الغائب تلبية لمجموع البشر. كما أن للتكرار دلالته على أهمية الموضوع. فالاسم الذى لا يتكرر ليس محورا فى الفكر مثل لفظ "زهد" الذى ذكر واحدة سلبا ﴿وكانوا فيه من الزاهدين﴾. واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصدر المؤول. والاسم مثل "توحيد" أقوى من "واحد" لأنه يدل على فعل التوحيد. والحرف له دلالته على العلاقة مثل لفظ "المال" الذى يتكون من حرف صلة "ما" وحرف الجر "ل". فالمال ليس جوهرا بل علاقة أى وظيفة اجتماعية مما ينفى شكل الملكية المباشرة. كما أن للسياق معناه الذى تنتج تحته معانى الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاته وإشاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر ، والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعى ثم العالم الذاتى. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاستفهام والتمنى والتعجب تدل على الجانب الذاتى فى الكلام فى حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعى فيه. والتقديم والتأخير لهما دلالتهما فى أهمية المقدم، اسما او فعلا أو حرفا.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية للخطاب طبقا لأبعاده الأربعة، ووضع النص فى سياقه الاجتماعى وفى آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهى نفسها بنية الموضوع. وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجل إحكام معانى الألفاظ

دون الوقوع فى الإنشاء، ومعرفة المعانى الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصد البواعث والمقاصد فى الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته. ومن ثم يمكن المساهمة فى إحكام الخطاب العربى المعاصر ودفع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم نصية، وأن عقليتهم عقلية تأويلية، وأنهم لا يحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء.

obeikandl.com

من اللغة إلى الفكر

عادة ما يظن الناس أن اللغة مجموعة من الألفاظ والتراكيب، تصح أو تشذ، تحسن أو تقبح، تنقى أو تختلط وكأن اللفظ غاية فى ذاته، وأن اللغة مجرد أصوات. وقد يقوّى ذلك علم اللسانيات الحديث بتحليل اللغة إلى مقاطع صوتية أو بنيات يتم تركيبها أو تفكيكها، لا فرق بين لغة ولغة. فالكل يخضع لقوانين علم اللغة العام. وغُلّب علم فقه اللغة القديم على فروع علم اللغة الحديث: علم نفس اللغة، علم اجتماع اللغة، علم أنتروبولوجيا اللغة، علم تاريخ اللغة... الخ.

أصبحت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظا بلا معنى، صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجى أو وقائع مادية وكأن الإشارة مجرد شفرة من شخص إلى آخر لإيصال معان دون أن تشير إلى وقائع، وإن كانت توحى بحقائق. وأصبح الكلام يؤدى وظيفة ملء الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين، مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود إلى لا يلتفت إليه أحد، أو تخفيفا للتوتر أثناء حدة الانفعالات فى الفرح أو الحزن، والعالم الخارجى لا وجود له ومُسقطٌ من الحساب.

ليست قضية اللغة قضية مصلحات وكيفية نقلها من لغة إلى لغة عن طريق الترجمة، تحويل المعنى إلى لفظ أصيل أو التعريب، النقل الصوتى للفظ. وينشأ التفاخر والتناحر بين الطريقين إلى حد السخرية من "شاطر ومشطور وبينهما طازج" لصالح "سندويتش" أو من "الحاسوب" لصالح "كمبيوتر". ويتبارى علماء

(*) دمشق ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥، الاحتفال بمرور ٧٥ عاما على نشأة مجمع اللغة العربية.

اللغة فى اختيار هذا الطريق أو ذاك. وتتنافس المجامع اللغوية فى تفضيل البعض النقاء اللغوى على العجمة، وأخرى فى تفضيل الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثة، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا. فتلهث اللغة وراء المعانى الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية فى وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعربت بالاستعمال فى هذا القرن. وهو توتر فى كل معجم بين الأصيل والدخيل. ويتم تحديد معانى الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، فى وحدات متفرقة، وجزيئات متجاورة. ويغيب السياق إلى قد يعطى اللفظ المفرد معناه. كما يغيب تطور معنى اللفظ فى التاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخر. فندرت القواميس التاريخية للغة العربية، وعزت معاجم اللغة للاستعمال، وتباين معانى الألفاظ من قطر عربى إلى آخر.

واللفظ عرفى فى إحدى جوانبه. واللغة للاستعمال. وهى لغة الحياة اليومية التى يتم بها التفاهم والاتصال. والألفاظ لها حياة كما قيل "حياة الكلمات". اللغة بطبيعتها ضد التقنين والتعقيد التنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات فى كليات وقوانين عامة. وما يند عن التقعيد يظل شاهدا وقاعدة بفرده كما هو الحال فى وضع الشواذ فى اللغة. وما دام العربى البدوى الصحراوى قد نطق بها فإنها تصبح قاعدة على العربى الحضرى المدنى فى البصرة أو بغداد قديما أو فى دمشق أو القاهرة حديثا. فالقاعدة استثناء، والاستثناء قاعدة. وهى قضية القياس فى اللغة بين الإثبات والنفى. وهى أيضا قضية القياس فى الشرع بين الوجوب والاستحالة.

وبدأت ازدواجية اللغة بين الفصحى والعامية. وانشغلت المجامع بالدفاع عن الفصحى، وانبرى الزجالون للدفاع عن العامية. وتتسع الشقة بين العلماء والشعراء الشعبيين، بين الفقهاء والزجالين. وتتسع المسافة بين لغة الكتابة والقراءة من ناحية ولغة الحديث والتخاطب من ناحية أخرى. وبدأ اللحن فى الفصحى عند الأساتذة والمثقفين، وفى خطب الرؤساء والسياسيين لأنهم يقرؤون نصا لا يتحدثون به، وينطقون لغة لا يتكلمون بها. واستقرت الفصحى على البرامج الدينية والترتيلات الإذاعية المسموعة والمرئية عن الإسلام والعروبة. أما الترتيلات والأعمال الفنية الشعبية فى باللغة العامية. وأصبح المتكلم بالفصحى رجل دين أو أزهرى أو دريحى أو من الجماعة الإسلامية أو إخوانى أو متحذلق. ونشأت دعوات فى الغرب لتقنين اللغة العربية الحديثة، لغات الصحافة والكتابة النثرية الشائعة كبديل عن العربية الفصحى وكحل وسط بين الفصحى والعامية. ودون تأييد لهذه الدعوة فإنها تمارس بالفعل، وواقعة عند كل المتحدثين والمتخاطبين.

واقتصر دور مجامع اللغة العربية على حماية الفصحى ضد طغيان العامية. فانغلقت على نفسها تبحث فى أمهات الكتب القديمة عن حلول المشاكل المعاصرة أو تؤبن الراحلين الذين أفنوا عمرهم فى خدمة اللغة، وتصوّت على الأحياء الداخلين إلى مجمع الخالدين. وأصبحت صورة المجامع فى الذهن الشعبى، العلماء الكبار، أصحاب العمم الملفوفة أو أصحاب الطرابيش الحمراء، عربا وعجما، مواطنين وأجانب، أعضاء ومراسلين.

وانضمت إلى الجمعيات العلمية لسائر العلوم الطبيعية الكيمياء والطبيعة والأحياء... الخ. وهى جمعيات علمية متخصصة لا يدخلها إلا المتخصصون فأصبحت اللغة صنعة، وأصبح الكلام حرفة، وتحولت اللغة من السوق إلى القاعة، ومن الطبيعة إلى الصنعة، يسرى عليها ما يسرى على الشعر من قانون للتطور "طبيعة فصناعة فصنعة فتصنع".

والحقيقة أن اللغة ليست مجرد شكل كما يقول المحدثون بل هى مضمون كما يقول القدماء. لفظ ومعنى، معنى وشىء يشير إليه اللفظ وكما قال هوسرد مؤسس الظاهريا تفى تعريف فعل "يفكر" بثلاثة أشياء: يتكلم وهو اللفظ، يفكر وهو المعنى، والشىء موضوع التفكير. فاللغة عالم من المعانى كما هو الحال فى "علم الدلالة". وهو عالم من الإشارات كما هو الحال فى "علم الإشارة". وإذا كانت الدلالة معنى فإن الإشارة توحى بفعل من أجل الإتيان بشىء دون استعمال صيغة الأمر بالضرورة فاللغة عالم مركب من الأصوات والدلالات والأفعال.

وفى كل لغة عنصر ثابت وعنصر متحول. الثابت يضمن لها البقاء فى التاريخ والاستمرارية عب الأجيال، والمتحول يضمن لها التجدد المستمر والتكيف طبقا لمعطيات الواقع المتغير. الثابت أشبه بجذع الشجرة والمتحول أشبه بالأوراق والثمار التى تسقط فى الفصول والمواسم كى تعود من جديد كل عام. واختلف فقهاء اللغة اى عنصر من عناصر اللغة الثلاث هو الثابت وأيها المتحول. هل يثبت اللفظ فيتغير المعنى أم يثبت المعنى ويتغير اللفظ؟ هل يثبت الشىء، فالطبيعة لا تتغير، الأرض أرض، والسماء سماء، والماء ماء، والهواء هواء، وتتغير الألفاظ طبقا للغات وحياة الكلمات وتتغير المعانى طبقا للتصورات والنظريات وتقدم المعارف والعلوم؟

وقد تعرض القدماء للثابت والمتحول فى نظرية المعانى الثلاث للفظ. فكل لفظ له معنى اشتقاقى يبين نشأة اللغة من تقليد أصوات الطبيعة عواء القط ونباح الكلب وزقزقة العصافير. وله معنى عرفى فى الاستعمال اليومى، فالعادة هى التى تعطى المعنى. وتشمل العادة الاتفاق والمواضعة والعرف والتقاليد. وله المعنى الاصطلاحى وهو المعنى الجديد الذى يرتبط بالاشتقاق والعرف مع تثبيت أحد جوانب المعنى نحو معيار دائم. فالمعنى الاشتقاقى مرتبط بجذر اللفظ فى الطبيعة وهو أقرب إلى الثبات منه إلى التحول. والمعنى الاصطلاحى أيضا هو المعنى الثابت المعيارى الذى لا يتغير. والمعنى العرفى هو المتغير طبقا للاستعمال من عصر إلى عصر وإن لم يكن من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل.

ويبدو أن مجامع اللغة العربية أقرب إلى تغليب الثابت على المتحول نظرا لحرصها على تطابق اللفظ مع المعنى المعيارى، وتطابق اللفظ مع الشيء أو بالأحرى تطابق الشيء مع اللفظ إذا كان الشيء جديدا فاللفظ هو الثابت والمعنى هو المتغير فى تصور مجامع اللغة العربية الأمينة على بقاء الألفاظ واستمرارها فى التاريخ حرصا على نقاء اللغة وحياة الألفاظ فى المعاجم والقواميس باسم "لسان العرب". ويُزاح الاستعمال جانبا لأنه يقال من ثبات اللفظ خاصة فى مجتمع عربى متعدد الأعراف والتقاليد، من المحيط إلى الخليج، وفى إطار من الوحدة العربية التى تجسدها اللغة، وبباعث القومية العربية التى أحاطت بها الأخطار حتى توارت عن الأنظار فى الخطاب السياسى وفى الواقع العملى. أما المعنى فإنه أقرب إلى ثبات اللفظ. فهو الوحيد الباقى كطرف للمعنى بعد استبعاد الاستعمال.

والحجة فى ذلك أن تغليب المتحرك على الثابت فيه ضياع لثبات اللغة التى هى حامل الوحى، لغة الضاد، لغة القرآن الكريم، أداة التعبير عن الوحى الإلهى القديم المدون فى اللوح المحفوظ، ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾. كما أن بقاء اللغة ثابت فى التاريخ يحمى الأمة من الضياع والاغتراب. فاللغة هى الهوية الثابتة فى الوعى التاريخى وإن تغيرت الثقافات وتعددت الحضارات. والحقيقة أن هذا افتراض نظرى صرف، وحجة إنشائية. فالوحى مقروء ومكتوب ومحفوظ ومفهوم ومُفسر ومؤول. وأنزل فى مكان وزمان معينين لشعب بعينه بلغة محددة وفى ثقافة خاصة هى الثقافة العربية قبل الإسلام. وكانت اللغة العربية، ليست فقط لغة القرآن، بل لغة مستعملة بين الأعراب، تنطق بها القبائل، وتوحى بأعراف وعادات ومعانى يعرفها العرب. فلغة القرآن أيضا للاستعمال فى بيئة ثقافية محددة. وللخطاب القرآنى مستويات عدة بين الثبات فى العلم الإلهى والتحول فى الفهم الإنسانى بل إن الخطاب القرآنى ذاته فى العلم الإلهى إحدى مراحل الوحى الذى بدأ لآدم حتى محمد على فترات من الزمن. ولكن شدة الإيمان وضياع العرب المعاصرين جعلهم يتمسكون بالثبات حرصاً على وجودهم فى التاريخ ووقاية لهم من تحولات الزمن. وإذا كانت الثقافة العربية قد غلّبت المتحول على الثابت، وهى تمثل تحديا لنا، وتعزز آثارا

سلبية على ثقافتنا وسلوكنا، فالأولى كرد فعل أن تكون لنا خصوصيتنا وثقافتنا إلى تغلّب الثابت على المتحول.﴿كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾.

والحقيقة أن التراث اللغوى القديم كله قد حاول الجمع بين الثابت والمتحول فى اللغة. ففى علم أصول الفقه، للقرآن معانى أولية هى المعانى الثابتة التى يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى غير العربية. أما المعانى الثانوية للألفاظ فهذه خاصية اللغة العربية وحدها ولا يمكن ترجمتها، وهى الخاصة بالوجدان العربى، وبالجمال العربى، وبالتصور العربى، كما بين علم الأصول فى مبحث الألفاظ ثبات المعنى وحركته فى ثنائيات الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المقيد والمطلق، المبين والمجمل... الخ. وعلى الفقيه أن يقوم بالانتقال من المحكم إلى المتشابه لإعطائه مزيدا من حرية الفكر والقدرة على الاستنباط لصالح الزمن الجديد. واستعمل الفلاسفة والمتكلمون خاصة المعتزلة التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفى بعيدا عن اللفظ الثابت الأول إلى معنى آخر يتفق مع العقل عند المتكلم والفيلسوف، ومع المصلحة عند الأصولى والفقيه. أما الصوفية فإنهم رفعوا اللفظ كلية باعتباره سجنا للمعنى، وقيد للحقيقة، وآثر لغة الصمت أو لغة الإشارة الرمزية الأكثر اتساعا والتى هى أقرب إلى الحركة منها إلى الثبات. فالتصوف حركة، والطريق إلى الله تحرك. بل إن الله نفسه حركة فى القلب، وسيلان دائم فى الشعور.

الكلام إذن أكثر اتساعا من اللفظ، وأكثر رحابة من الحرف والكلمة والأداة. الكلام إيحاء وإيماء وإشارة وعلامة مثل حركات الوجه، وغمز العين، وهز الرأس، ومط الشفتين، وتحريك الحواجب، وإخراج اللسان، والتنهد بالرئتين، وتحريك اليدين والقدمين بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت (البانتوميم) والرقص الإيقاعى أو الباليه. والصورة الفنية أبلغ من العبارات التقريرية الوصفية. لذلك اعتمد القرآن على التصوير الفنى أكثر من اعتماده على الخطاب الأمرى، فالصورة الفنية تُقنع، والخطاب الأمرى ثقيل على النفس. والقصص القرآنى أبلغ من العظات المباشرة التى لا تؤثر فى النفس، وتُنسى بمجرد سماعها.

وفى الثقافة العربية، الكلمة شخص، وهو السيد المسيح "كلمة الله". والكلمة وجود كما هو الحال فى معنى Logos عند فيلون ويوحنا. واللغة عند هيدجر "منزل الوجود"، يسكن فيها الوجود ويخرج منها. وفعل الكينونة ليس مجرد فعل بل هو الوجود المتضمن فيه. يظهر فى اللغات الأجنبية ولا يظهر فى اللغة العربية لأن الوجود متضمن فى الكلام ولا يحتاج إلى إثبات كما لاحظ الفارابى من قبل فى "كتاب الحروف".

فإذا كانت اللغة بمثل هذا الاتساع فما هو برنامج مجامع اللغة العربية للتحول من اللغة إلى الفكر، ومن الفكر إلى العالم؟

١- تحليل الخطاب العربى المعاصر السياسى، والدينى، والفلسفى، والاجتماعى، والإدارى، والقانونى، والتاريخى من أجل معرفة إلى أى حد يدل على شىء أو يفيد معنى أم أنه مجموعة من الألفاظ المنغلقة على ذاتها يتحول فيها اللفظ إلى معنى وإلى شىء، فاللفظ هو كل شىء أو على أقصى تقدير يُحمَّل بأكبر قدر ممكن من الانفعالات فى أقصى درجات حدتها لملء الفراغ اللغوى فى اللفظ، فيصبح إنشاءا وخطابة وصخبا وصرخا. فالخطاب السياسى العربى المعاصر يعد ويتوعد، يُمنّى ويتمنّى، يرهّب ويرغّب، يكشف على السطح ويتستر فى العمق. يخاطب الوجدان البطولى وكأنه خطاب عنترة بن شداد أو طارق بن زياد. الانفعال فيه عل، والإنشاء أخبار، والتمنى تقرير. لا فرق بين الخطاب السياسى أو الخطاب الدينى أو الخطاب الإدارى. وأحيانا ينغلق الخطاب على نفسه فى مجموعة من الألفاظ وكأنها توحى بذاتها كما هو الحال فى الأيديولوجيات القطعية والمذاهب المغلقة دينية أو سياسية، سلفية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية. ثم توجيه هذا الخطاب إلى عالم الأشياء والوقائع لإعادة قياسه عليه حتى لا يصبح فضفاضا أكثر منه أو ضيقا عليه أقل منه. وبدلا من أن يمتلئ بالإنشائيات أو بالصراخ، حتى لقد وصف البعض العرب بأنهم ظاهرة صوتية، فإنه يتأسس على واقع إحصائى دقيق حتى تستطيع الكلمات أن تصبح وقائع، ويتحد اللفظ بالشىء، والكلام بالعالم. ويقترب الخطاب

الأدبى من الخطاب العلمى بدلا من هذه الهوة الشاسعة فى الفكر العربى المعاصر بين الإنشاء والخبر.

٢- التحول من تحليل الخطاب المدون إلى تحليل الخطاب الشفاهى فى ثقافة بدأت شفاهية وكان التدوين فيها متأخرا. ومازال مركزها يحفظ شفاهيا. ومايزال علمها فى شعب تبلغ الأمية فيه ٦٥٪، ينقل شفاهيا، ومازال نموذجها مبنيا أميا، وكما أن للخطاب المدون قواعد وتراكيبه اللغوية فإن للخطاب الشفاهى آلياته وأساليبه.

وهنا تظهر أهمية الأمثال العامية وسير الأبطال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كملون رئيسى للوجدان الشعبى، يستمد منها قيمه ومثله، ويستشهد بها فى أحزانه ومصائبه أكثر مما يلجأ إليها فى أفراحه وانتصاراته. فالنصر لا يحتاج إلى تبرير مثل الهزيمة. النص الدينى والمثل الشعبى يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامة والثانى كثقافة شعبية، الأول من الله، والثانى من تجارب البشر وحكمة الشعوب. الوحى والطبيعة نظام واحد، التنزيل والتأويل كما قال القدماء. تحيا اللغة فى الذاكرة الجمعية ويستدعيها الناس كمجموعة من الأقوال المأثورة. لا فرق بين على بن أبى طالب أوبى زيد الهلالى. اللغة ما يتحدث به الناس، وما تثير فى ماضيهم من نخوة إذا ما تعثر الحاضر، وضاق الحال.

٣- إن مهمة مجامع اللغة العربية ليست فقط إقرار ما هو موجود وصفا وتحليلا من استعمالات اللغة حديث الناس، اللغة كما تتخلق فى الأسواق والطرقات بالإضافة إلى لغة المعاجم والقواميس ولكن أيضا توجيه اللغة واستبدال الألفاظ. فعالم اللغة مصلح اجتماعى يساهم بدوره مثل السياسى والمصلح الدينى والمثقف الثورى فى التغير الاجتماعى عن طريق فك رموزه وإعادة توجيه المسار اللغوى. فالألفاظ تهرم وتشيخ وتعجز أحيانا عن التعبير عن المعانى المستجدة والوقائع المتغيرة وتبدل مستوى الثقافات. مثلاً، الحلال والحرام لفظان تشريعيان فى الفقه القديم. ولهما مصادرهما فى الأدلة الشرعية الأولى. ولما كان الإسلام دين الفطرة،

وكانت صبغة الله أحسن صبغة، وأصبح التصور الشعبى لهذين اللفظين الموروثين يعنيان غير المقصود منهما، ومترادفين للأمر والنهى فى مجتمع مقهور يئن من الأوامر والنواهى ويتوق إلى الحرية ويسعى إلى التحرر فإنه يمكنه أيضا القيام بعملية استبدال لغوى مثل طبيعى وغير طبيعى، فطرى وغير فطرى. فالحلال سلوك طبيعى فطرى والحرام سلوك غير طبيعى وغير فطرى يساعد اللفظان الجديدان على عملية التحرر ويساهمان فى التخلص من نفسية الإنسان المقهور. ولا يصبح اللفظان القديمان فى يد الحاكم القاهر، يستعملهما للإيحاء بالطاعة العمياء له. فلا فرق بين الأوامر والنواهى الإلهية والأوامر والنواهى السياسية. فيتوحد فى ضمير الناس الله والسلطان. مثل آخر لفظ "الدين" الموروث القديم بالرغم من وجوده فى الأدلة الشرعية الأولى إلا أنه أصبح محملا بمعانى تخالف القصد منه. فأصبح الدين فى الموروث الثقافى يعادل العقائد والقطعية، والشعائر والشعائرية، فالدين عقيدة وشريعة. وأصبحت العقائد مقدسات وليس اجتهادات بشرية فى فهمها، وتحولت الشريعة إلى مظاهر خارجية "طقوس" كما هو الحال فى الديانات السابقة. وانفصلت العقيدة عن الفكر، كما انفصلت الطقوس عن العمل الصالح. وهنا يأتى عالم اللغة من أجل المساهمة فى عملية الاستبدال اللغوى ليحل "الأيديولوجية" أو المذهب السياسى ليعبر عن مضمون التوحيد وهو أنه تصور عام نظرى وعملى للكون والمجتمع والفرد فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والقانون والاجتماع والجمال. وبهذه الطريقة قد يخف الصراع الحاد بين السلفيين أنصار اللغة القديمة وبين العلمانيين أنصار اللغة الجديدة، ويصبح عالم اللغة هو الأمين على تجديد اللغة والمسئول عن وحدة الثقافة.

٤- وهناك مجموعة أخرى من الألفاظ فرضتها حياتنا المعاصرة وكثر استعمالها إبان حركة التحرر العربى وإن خفت الآن فى الخطاب السياسى السائد. مثل الأرض والوطن، الحرية والاستقلال، الديموقراطية والتعددية، العدالة والمساواة، النضال والمقاومة، حقوق الإنسان. ونظرا لأنها فى أصلها وافدة فى المائتى عام الأخيرة منذ فجر النهضة العربية فإنها لم تستطع أن تحفر طريقها فى الثقافة نظرا لأن الألفاظ

المعروفة تمثل سداً منيعا فى الوجدان القومى تمنع من اختراقه مثل الأمة والجماعة، والشورى والجهاد، والرزق، والصحابة، والطاعة لأولى الأمر... الخ. وهنا يظهر عالم اللغة ليجدد من معانى الألفاظ الموروثة حتى يجعلها أكثر قدرة على قبول الألفاظ الحديثة. فالحرية لفظ قديم تقال فى مقابل العبودية فى مجتمع مازال الرق فيه سائدا ولكنها تفيد الآن حرية الأفراد من القهر وحرية الشعوب من الاستغلال الداخلى والاستعمار الخارجى. كما أن مفاهيم العدالة والمساواة تعبر عن حاجات الناس ومطالبهم وتصطد بمفاهيم موروثة من الدين أو من الثقافة الشعبية مثل الرزق، والقسمة والنصيب والرزق المقدر وجعل الناس طبقات. فتمنع الألفاظ القديمة من التغير الاجتماعى وتحاصر الألفاظ الجديدة على أنها وافدة مادية الحادية. هنا يأتى عالم اللغة ليقوم بتقليل المسافة بين اللغتين الموروثة والوافدة، ويظهر المعانى الجديدة المتضمنة فى الألفاظ القديمة قدر الإمكان. كما يبين مدى تعبير الألفاظ الجديدة عن متطلبات العصر ومطابقتها للمعانى المتجددة للألفاظ القديمة حتى يُرفع الحصار عنها، ويبدأ غرسها فى الثقافة الشعبية أسوة بالألفاظ القديمة، وحنى يقوم الزرع الجديد النامى مقام الزرع القديم اليابس. وكذلك الأمر فى ألفاظ الوطن والشعب، واستثارة الذاكرة الجمعية لاستعمالات لفظ الوطن وتراثه مثل رسالة أبى حيان التوحيدى فى الحنين إلى الأوطان والأقوال المأثورة مثل حب الوطن من الإيمان حتى تقل المسافة بين المفاهيم الموروثة عن الأمة والجماعة والديار وبين المفاهيم المعاصرة التى ذاعت ومازالت محاصرة من الجذور مثل الوطن والأرض والهوية والثقافة. ويقوم عالم اللغة أيضا باستخراج أدبيات مصر والشام وفلسطين والقدس عن فضائل الأماكن والشعوب مثل "فضائل مصر" للكندى من أجل إقالتها من عرشها، ونهضتها من كبوتها وحتى تظل الشام وفلسطين والعراق حية فى وجدان الأمة من خلال استعمال الألفاظ.

٥- وإذا كنا نحاول منذ فجر النهضة العربية إثارة الفكر وبداية حركة تنوير جديد فإن دور اللغة هنا يكون رئيسياً فى إثارة معانى الألفاظ ونثر الغبار التاريخى عنها أو استعمال ألفاظ جديدة لتحريك المياه الراكدة، وبعث الناس على التساؤل

حول صحة الأفكار الشائعة والمسلمات الاجتماعية وذلك مثل ألفاظ الطبيعة، المادة، الإلحاد، الجنس، الدين، السلطة، وهى أقرب إلى المحرمات فى الثقافة الشعبية، لا يجور الاقتراب منها أو تحليلها مثل "التابو". وفى مقابل ذلك تقبل ألفاظ أخرى مسموح الحديث عنها مثل الله، والروح، والإيمان، وألقاب الزعماء. فالطبيعة فى الذهن الشعبى لا قوام لها من ذاتها، ولا قانون ضابط لها، فانية، أتت من لا شىء وتنتهى إلى لا شىء، تأتى من عدم وتنتهى إلى عدم. وبهذا المفهوم لا يمكن السيطرة عليها أو معرفة قوانينها أو تعميرها. وقد اتُهم الطبائعيون قديما بالإلحاد لأنهم حاولوا جعلها باقية، منظمة، عاقلة، فاعلة. أما لفظ المادة فمازال لفظا مدانا بنوع من التطهر الفردى والاجتماعى لأنه غير مقرون بالروح، ويؤدى إلى إنكار وجود الله كما قال الأفغانى فى الرد على الدهرين "وكما يفعل بعض الدعاة فى الرد على مادية القرن العشرين وإلحاده. والطبيعة خاضعة لقانون ينتظم حوادثها، وموضوع للتأمل والتفكر لإدراك دلالتها وجمالها كما فعل ابن رشد فى فلسفته وإقبال فى شعره. والمادة ليست قبحا، وليست ضد الروح بالضرورة وقديما عرّف النظام الروح بالجسم المتحرك، والإنسان بالبدن المرئى".

وحديثا حاول البعض رد الاعتبار إلى النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية. وقد حلل الأصوليون العلل المؤثرة أى المادية فى سلوك البشر لمعرفتها والقياس عليها. وحاول التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى المعاصر الدعوة للعلم الطبيعى والمجتمع المدنى. وتبرير نظرية النشوء والارتقاء، وتبرير المادة الغربية ولكنه ظل محاصرا مطرودا لأنه لم ينفذ بالجذور. أما الإلحاد فإنه تيار فى الفكر العربى يدعو إلى التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ويرفعه أن يجعل الله متجسدا، حالا فى التاريخ، أو متكلما لشعب خاص دون غيره أو أن يقام له تمثال أو ترسم له صورة، أو أن يكون أداة للقهر فى يد رجال الدين. أما الجنس والدين والسلطة فهى المقدسات المحرمات فى الثقافة الشعبية بالرغم من التفكير فيها فى الأعماق دون الإفصاح، وبالرغم من أنها بواعث للسلوك الفردى الجماعى. مهمة عالم اللغة تحليل مثل هذه الألفاظ من أجل خلق حركة تنوير ابتداء من الحفر فى اللغة.

٦- اللغة فى النهاية ليست فقط مجرد أداة لتوصيل المعرفة بل هى "اقتضاء فعل" بمصطلح القدماء الأصوليين. بل أن الإخبار نفسه فعل معرفى لتغيير الذهن. اللغة باعث على الفعل، ودافع على السلوك، وإلا كان القول طائرا فى الهواء، مجرد أصوات وملء فراغ. وفى عام المجاعة كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص "القوت، القوت. النجاة، النجاة" لفظان مكرران لا يعطيان خبرا بل يقتضيان فعلا. وكلما كثر القول قل الاقتضاء، وكلما زاد الكلام نقص الفعل. لذلك كان الرسول يتهجد ويتعبد ليلا تأويلا لقرآن. وعازف الآلة الموسيقية مفسر للنوتة الموسيقية بعزفه.

والآيات القرآنية التى تبدأ بأفعال القول مثل "قل" أو "قولوا" إنما هى اقتضاء فعل. ومن ثم يتحقق ما نادى به محمد عبده من قبل "ما أكثر القول وأقل العمل". ويدخل عالم اللغة فى معارك الثقافة، ويحول مسارها من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى العمل عن طريق حفره فى اللغة وتحليل الألفاظ وليس كداعية سياسى أو مصلح دينى. فالفعل إحدى مقولات اللغة فيما يسميه علماء اللغة المعاصرون "جمل الاقتضاء" Performante Statement. قد يقال أن الانتقال "من اللغة إلى الفكر" تحويل لعالم اللغة إلى ميدان السياسة وإخراج لمجامع اللغة العربية من قاعاتها العلمية وعملها الأكاديمى إلى ميدان خارج عن اختصاصها. والحقيقة أن ذلك اختصار. فإما أن يظل البحث العلمى مجردا عن سياقه الاجتماعى والتاريخى وإما أن يكون جزءا من نهضة أمة وتطور اجتماعى وتحليل لثقافة الناس واستعمالاتهم اليومية للغة للقضاء على موانع التقدم والمساهمة فى إرساء قواعد التقدم ومنها اللغة. فاللغة قد تكون سترا أو كشفا، حجابا أو استنارة، ضيقا أو اتساعا.

وقد يقال أيضا أن هذه المهمة خارج إطار علم اللغة بل أدخل فى علم اجتماع الثقافة أو انتروبولوجيا الثقافة. والحقيقة أن الثقافة لغة. وأن اللغة أصبحت علما شاملا بل هو العلم الإنسانى بالأصالة. فعناك علم اللغة النفسى، وعلم اللغة الاجتماعى، وعلم اللغة الأنتروبولوجى، وعلم اللغة التاريخى، وعلم اللغة الأخلاقى،

وعلم اللغة السياسى، وعلم اللغة القانونى. فلماذا يقتصر دور المجامع على علم فقه اللغة وحده؟

إن دور المجامع يتطور بتطور العلوم وإلا توقفت المجامع على فقه اللغة، وتطورات علوم اللغة، فتزداد المسافة اتساعا بينهما، ويضيع الناس، وتصبح لغة التداول متأرجحة بين الخاصة والعامة.

وقد يقال أخيرا إن هذا الدور الجديد للمجامع يمارسه البعض وإن لم يكن على نطاق واسع. وقد يحتاج ذلك تصديقاً للحكم إلى دراسة مجلات المجامع عن طريق تحليل المضمون لمعرفة مدى تعبيرها عن دور المجامع القديم أو دورها الجديد. ومعرفة النفس خير وسيلة لمعرفة العالم. ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم﴾. ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

obeikandl.com

obeikandl.com

المنهج الفلسفى

١ـ مقدمة: المنهج عند كل الشعوب.

ليس المنهج حكرا على شعب بعينه أو وقفا على ثقافة بعينها أو قصرا على حضارة خاصة بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف فى كل الثقافات، وموجود فى كل الحضارات. ونظرا لسيادة الثقافة الغربية فى العصور الأوروبية الحديثة وتصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزا، وثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج فى الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب فى الثقافات الشرقية والإسلامية. فازدوجت الثقافات اللاغربية بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع ومناهج توحد بين المنهج والموضوع، مناهج صورية عقلية أو تجريبية من أجل المعرفة ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، بين النظر والعمل، بين الحق والخير والجمال، بين المعرفة والأخلاق والفن، بين الفكر والحياة.

ينشأ المنهج فى كل حضارة بناء على ظروفها وتاريخها، ومن خلال نشأتها وتطورها، وطبقا لتكوينها وبنيتها. فالحضارة الغربية عرفت بأنها حضارة المنهج لأنها فى نشأتها القديمة سادها المنطق اليونانى خاصة فى العصر الوسيط بعد

(*) قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦.

obeikandl.com

التحول من أفلاطون فى عصر آباء الكنيسة إلى أرسطو فى العصر المدرسى. وفى بداية العصور الحديثة بدأت القطيعة المعرفية بين الحاضر والماضى بعد ان اكتشف العقل وصدقته التجربة تعارض أرسطو والكتاب المقدس وأقوال الآباء مع بداهة العقل والحس، وتم إسقاط الغطاء النظرى المعرفى الموروث، وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية فتدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظرى والبحث عن طرق بديلة للمعرفة اعتمادا على اليقين الجديد، يقين البداهة العقلية والبداهة الحسية. ولولا هذه القطيعة المعرفية فى بدايات العصور الحديثة لما نشأت الثورة المنهجية، ولما بدا هذا القلق المنهجى فى الغرب.

أما فى الشرق، فى الصين واليابان والهند، فلم تحدث هذه القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، وتبنت الثقافات الشرقية نموذج التجديد والتطوير الذى انتهى إلى استبقاء المناهج التقليدية فى الحياة الخاصة وتقليد المناهج الغربية فى الحياة العامة. ولما كان الفن والصناعات الحرفية التقليدية وأساليب الحياة اليومية أقرب إلى الحياة الخاصة فقد سادتها المناهج التقليدية التى لا تهدف إلى المعرفة وحدها بل أيضا إلى السلوك، جامعة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق. ارتبطت الأصالة بالمناهج التقليدية، وارتبطت المعاصرة بالمناهج الغربية. أصبحت المناهج التقليدية تعبيرا عن الهوية، والمناهج الغربية تعبيرا عن الاختلاف، الأولى تعبير عن الصدق والثانية تحقيق للمنفعة.

ولفظ المنهج ليس غريبا على الحضارة الإسلامية، فقد ظهر فى كتاب ابن رشد الشهير فى صيغة الجمع "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة". "فالمنهج" هنا يعنى الطريق، و"مناهج" طرق الاستدلال فى فهم العقائد والتى تؤدى إلى التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الفاسد، بين العقيدة والبدعة، وليس فى الرياضيات والعلوم الاستنباطية أو فى الطبيعيات والعلوم التجريبية. كما استعمل لفظ "نهج" فى الثقافة الإسلامية كما هو الحال فى "نهج البلاغة" المنسوب إلى على بن أبى طالب. ويعنى أيضا الطريق،

طريق الكلام. والكلام ليس مجرد صوت بل هو تعبير عن فكر ورؤية ومعايير للسلوك.

كما أن اللفظ ورد فى القرآن الكريم ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾.واستعمل لفظ المنهاج وليس المنهج. فالمنهاج هو الطريق أو الشريعة فى حين أن المنهج مجرد طريقة فى الاستدلال. المنهاج أسلوب حياة، نظام أخلاقى واجتماعى وسياسى فى حين أن المنهج أقرب إلى طريقة النظر. وهو أقرب إلى اللفظ اليونانى μεταόδος (metahodos) أو طبقا للطريق، وسلوكا فى الطريق، واتباعا للطريق.

وفى الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئا واحدا. فلا يوجد منهج مستقل عن الموضوع، آلة خارجة عن تطبيقها فى ميدان. المنهج موضوع متحقق، والموضوع منهج مطبق. والوعى متحد بهما معا. الموضوع يقرض منهجه من ذاته، والمنهج يقرض موضوعه من ذاته. هكذا كان يفعل صانع الخزف فى الصين، والرسام فى اليابان، والمثّال فى الهند، والفنان فى مصر القديمة. وحدة المنهج والموضوع وحدة مبدئية، وحدة الذات والموضوع، الطريق والغاية، المقدمة والنتيجة، البداية والنهاية، الخلق والبعث. إذا وضع المنهج وضع موضوعه، وإذا وضع الموضوع قرض منهجه.

وفى الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة. كان الإيمان تسليما دون برهان، وكان أرسطو المعلم الأول، المعصوم الذى لا يخطئ، وكانت أقوال الآباء أيضا تعبيرا عن تجسد الروح القدس فى التاريخ. ثم انهار كل ذلك بعد إعمال العقل والالتجاء إلى التجربة. ونشأت المناهج معادية لموضوعاتها فى بداية العصور الحديثة. العقل متربص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر. المنهج ضد الموضوع، والموضوع ضد المنهج. العقل لا يقبل إلا ما كان عقليا متسقا مقدماته مع نتائجه. ووجد ضالته فى الرياضيات. التجربة لا تقبل إلا ما كان محسوسا قابلا للقياس. فوجدت فى المحسوسات والمجربات والظواهر الطبيعية ضالتها. مقياس الصدق فى المنهج العقلى اتساق

المقدمات مع النتائج، وفى المنهج التجريبى، تطابق الحكم مع التجربة. كان الموضوع ضد المنهج فى العصر الوسيط فأصبح المنهج ضد الموضوع فى العصور الحديثة. ولم يقع الوئام بين المنهج والموضوع إلا أخيرا فى الظاهريات فى نهاية العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول، والعصور الحديثة على وشك غلق الأقواس.

وفى الحضارة الإسلامية تتأكد وحدة المنهج والموضوع كما هو الحال فى الحضارات الشرقية. فالوحى وهو الموضوع الأول لها هو فى نفس الوقت منهج العقل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والطبيعة أيضا الموضوع الثانى لها تخضع لنظام العقل من خلال القانون. فنسق الطبيعة هو نسق العقل. والنظر فى الآفاق وفى النفس يؤدى إلى نفس الحقيقة، وفى الأرض وفى النفس آيات اليقين. والتأويل هو أداة الربط بين العقل والوحى إذا ما بدا تعارض ظاهرى بينهما من اجل التأكيد على وحدة المنهج والموضوع.

٢ـ المنهج فى الغرب.

ارتبط المنهج فى الغرب بمنطق اليونان بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج والمنطق. المنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هى علم البرهان. ولما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذى يقوم فى معظمه على الشكل وليس على المضمون كان مقياس الحقيقة فيه اتساق النتائج مع المقدمات. يكون العلم صحيحا ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة. وقد لخص المسلمون ذلك فى قولهم: "المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور يُنال بالحد، والتصديق يُنال بالبرهان". أما الاستقراء فقد كان هامشيا فى المنطق بالرغم من الاتجاه الطبيعى التجريبى عند أرسطو.

وكان المنطق نوعان، وكما لخص المسلمون، منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، ومنطق الظن: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. كان

الفلاسفة يستعملون منطق اليقين فى حين كان السوفسطائيون والخطباء والشعراء يستعملون منطق الظن. ولم تكن هناك غلبة لأحد المنطقين على الآخر. وكانت ممارسة التفلسف والكلام سابقة على تطبيق قواعد المنطق. وكانت هذه القواعد مجرد تجريد للتفكير وللكلام بالفعل.

فلما جاء عصر آباء الكنيسة فى القرون الخمسة الأولى كان منطق الظن هو السائد على منطق البرهان. فقد كان آباء الكنيسة الأوائل فى معظمهم خطباء. وكانت الخطابة أحد وسائل الدفاع عن الدين عند المحامين والوّعاظ الآباء. كانت أساليب البلاغة وطرق البيان أسرع فى الإقناع، وأقوى فى الإيحاء، وأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان العوام. وقد قوى ذلك اعتماد على عصر الآباء على أفلاطون الذى تسود فلسفته الأسطورة والشعر وفنون الأدب والبلاغة.

وفى العصر الوسيط المتقدم من القرن التاسع حتى القرن الحادى عشر أو المتأخر من القرن الثانى عشر حتى الرابع عشر تحول المنطق من منطق الظن إلى منطق البرهان، ومن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر إلى المقولات والعبارة والقياس والبرهان. فقد تحول الاختيار من أفلاطون إلى أرسطو بعد أن اكتشفه بويتيوس فى القرن الخامس فى نهاية العصر الكلاسيكى، وقام بشرحه وتقديمه للناس. وكان لترجمة الفلسفة الإسلامية أثر كبير فى هذا التحول من الخطابة إلى البرهان، ومن الإقناع إلى الاستدلال. فقد قدم الإسلام نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى مقابل النموذج السائد مفارقة الوحى للعقل والطبيعة وكبديل عنه.

سادت العصر الوسيط الفنون الحرة السبعة: الثلاثى، المنطق والنحو والبلاغة، والرباعى: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. ومن الثلاثى ساد المنطق على النحو والبلاغة، وفى الرباعى ساد نظام العقل تحت تأثير علماء المسلمين. كان المنهج هو التلقين والتعليم من أجل إعطاء ثقافة العصر. ثم بعد ذلك يبدأ الجدل دفاعا عن العقيدة والنقاش بين الخصوم كما هو الحال فى جدل المتكلمين.

وأضاف العصر الوسيط على المنهج الاستدلالى القديم منهج التأويل كما بدأ

فى نظرية المعانى الأربعة للنص الدينى: المعنى الحرفى، والمعنى المجازى، والمعنى الأخلاقى، والمعنى الروحى. أصبح المنهج فى مواجهة موضوع وهو الكتاب المقدس بعد أن كان فى مواجهة عقيدة فى عصر الآباء أو فى مواجهة نفسه عند اليونان. ونشأ الصراع بين أنصار المعنى الحرفى من ناحية وأنصار المعانى المجازية والأخلاقية والروحية من ناحية أخرى كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين المتكلمين والفلاسفة دفاعا عن اللفظ حتى ولو أدى إلى التشبيه أو دفاعا عن المعنى حتى ولو أدى إلى التنزيه.

وفى العصور الحديثة بدأ المنهج فى الظهور بعد القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، ورفض المصادر القبلية للمعرفة، الكتاب المقدس، وأقوال الآباء، وأرسطو، وبطليموس. وبدأ العقل يواجه نفسه، ما مقياس الصدق؟ ويواجه الطبيعة، ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعى الأوروبى يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائى: منهج عقلى ومنهج تجريبى. الأول مستنبط من الرياضيات والثانى مستقى من العلوم الطبيعية. أسس الأول ديكارت، والثانى بيكون.

قام المنهج العقلى على نقطة بديهية هى الكوجيتو "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ولكى يكون الفكر صحيحا عليه اتباع قواعد أربع: الأولى الوضوح والتميز فى إدراك الأشياء، الشىء الواضح بذاته، المتميز عن غيره. والثانية التحليل، تحليل الأشياء لو كانت مركبة من أجل إدراك كل جزء منها على حدة بوضوح وتميز. والثالثة التركيب، تركيب الأجزاء فى كلها الأول. والرابعة المراجعة للتأكد من صحة القواعد وحسن التطبيق وعدم الخطأ أو النسيان. ويسبق ذلك الشك فى كل الموروث من أجل تطهير العقل من كل التلقين السابق وتقليد القدماء.

وقام المنهج التجريبى على نقطة بديهية أخرى هى أن الحواس مصدر للمعرفة وأن صدق الحكم فى مطابقته للواقع من خلال الحواس، وبالتالى تم استبعاد كل ما لا يمكن التحقق من صدقه فى الواقع المشاهد والعالم المدرك. ويتم ذلك بعد تطهير الذهن من أوهام الجنس وكل ما يتعلق بأوهام الإنسان من حيث هو كذلك، ومن

أوهام الكهف وكل ما يتعلق بالمزاج الفردى، ومن أوهام السوق وكل ما يتعلمه الفرد من الناس دون التحقق من صدقه، ومن أوهام المسرح وهو ما تراكم عبر المعارف التاريخية الطويلة من الروايات والمرويات.

ثم جاءت مرحلة ثانية فى الفكر المنهجى الغربى عندما تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل. فقد كان العقل فى القرن السابع عشر صوريا رياضيا فارغا ثم تحول إلى خطابة ومقال وتنوير للجماهير فى القرن الثامن عشر عند فلاسفة التنوير. فقامت الثورة الفرنسية، ومن ثم برز العقل الجدلى القادر على إدراك المتناقضات فى الفكر بين الملكية والثورة، بين الشىء ونقيضه. وتأسس المنهج الجدلى عند هيجل من أجل الكشف عن المتناقضات فى الفكر والواقع، فى العقل والتاريخ. واستطاع المنهج الجدلى فهم كل شىء وتركيب كل تناقض. ثم تحول على يد ماركس إلى جدلى مادى فى المادية الجدلية رادا الروح إلى المادة بعد أن ردها هيجل إلى الروح. كما تحول على يد انجلز إلى جدل الطبيعة بعد رد العقل إلى الطبيعة.

ثم حدث رد فعل عليه فى المنهج التحليلى من أجل العودة من جديد إلى الجزء لا الكل وإلى المتناهى فى الصغر وليس المتناهى فى الكبر. فالتحليل رد فعل على التركيب. وطبق التحليل فى المدركات الحسية فنشأت الوضعية. كما طبق فى اللغة فنشأت الوضعية المنطقية. ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة فى الفلسفة التحليلية. وقد راجت حتى أصبح العصر كله عصر التحليل، والحضارة الغربية كلها حضارة التحليل.

وفى المرحلة الثالثة بدأ الوعى الأوروبى يتجاوز ثنائية المنهجية الأولى، المنهج العقلى والمنهج التجريبى، وثنائية المنهجية الثانية، المنهج الجدلى والمنهج التحليلى إلى وحدة المنهج، المنهج الظاهراتى أو المنهج الشعورى الذى يحلل الظواهر باعتبارها تجارب حية فى الشعور. فالظاهرة معنى، يدركها الشعور إدراكا مباشرا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية. ويتكون هذا المنهج من ثلاث خطوات. الأولى التوقف

عن الحكم على الأشياء المادية الموجودة فى المكان، خارج الشعور قبل أن تتم عملية الإدراك، ووصفها بين قوسين، وإخراجها خارج دائرة الانتباه. والثانية بناء الماهية فى الشعور وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان. فيتحول الخارج إلى الداخل ويصبح الشعور ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت. قصدا متبادلا بين قالب الشعور ومضمون الشعور، بين العقل والتجربة. ثم تأتى التجربة المشتركة من أجل إعطاء اليقين لتحليل الشعور الفردى. فالموضوعية إنسانية وليست تجريبية، اتفاق الماهية بين الذوات وتطابق التجربة مع الآخرين. والثالثة الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات. فالظاهريات أيضا نظرية فى الوضوح فى النهاية وليس فى البداية، بعد عملية الإيضاح.

وفى المرحلة الرابعة والأخيرة عاد الفكر المنهجى الغربى إلى ثنائية العدمية من جديد فى المنهج البنيوى الذى أراد التركيب من جديد، تركيب الظواهر فى بنيات صورية مجرد فى الذهن أم فى الواقع ثم فى المنهج التفكيكى الذى أراد تفكيك البنية والانتهاء إلى لا شىء. واتجه المنهج البنيوى إلى اللغة والأساطير والفكر البدائى كما وضح ذلك فى الأنثروبولوجيا. ثم تحول إلى علم النفس والتحليل النفسى، وتاريخ العيادات النفسية والجنون ودراسة المرضى والمهمشين والخارجين على القانون.

ثم حدث رد الفعل الأخير على البنيوية فى المنهج التفكيكى الذى يريد إنهاء العقل وآلة العقل والانتهاء إلى لا شىء. فالفكر كتابة، والكلام صوت، والمعنى حرف، والأشياء كلمات، والوجود عدم. انتهى التركيب والنظام والنسق إلى غير رجعة، ولم يعد يبقى إلا التحليل والفوضى والعدمية. ينخر التفكيك فى كل شىء حتى لا يبقى ما يفككه فيفك ذاته، وينتهى العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب.

٣ـ المنهج عند المسلمين.

استعمل المسلمون كلمة طريق ، وغالبا فى صيغة الجمع "طرق" للدلالة على

المنهج والمناهج فى "طرق النظر"، بالرغم من استعمال ابن رشد للفظ "مناهج" وعلى بن أبى طالب لفظ "منهج" والقرآن الكريم لفظ "منهاج".

ظهر المنهج عند المتكلمين فى نظرية العلم، المقدمة الأولى فى علم الكلام، إجابة على سؤال كيف أعلم؟ وتستبعد الشك والظن والوهم والجهل والتقليد، وتستبقى العلم كمطابقة مع المعلوم. والعلم بديهى ضرورى أو استدلال نظرى. والطريق إليه النظر، فالنظر الصحيح يفيد العلم. والنظر واجب بالسمع والعقل. بل هو أول الواجبات. وطرق النظر: التعريف، والاستدلال، والقياس، وقياس الغائب على الشاهد أو التمثيل. والمقدمات قد تكون قطعية أو ظنية. والأدلة نقلية أو عقلية. والدليل النقلى وحده ظنى لأنه يعتمد على اللغة وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين. وقد ظهر هذا المنهج بوضوح فى مشكلة العقل والنقل بين المعتزلة والأشاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة لذلك وجب التأويل فى حالة التعارض حفاظا على التنزيه، والنقل أساس العقل عند الأشاعرة ولو أدى ذلك إلى التشبيه. وفى كلتا الحالتين المنهج الكلامى منهج دفاعى، يعقل الإيمان ولا يتساءل عنه. كل فرقة تجادل فى فهمها وتأويلها للعقائد دفاعا عن نفسها وهجوما على الفرق الأخرى. فتحول الجدل إلى مقارعة للخصوم من أجل الانتصار عليهم وإثبات الفرقة الناجية فى مقابل الفرق الضالة. لذلك ذم الفقهاء الكلام والمتكلمين، وأدانوا الجدل والمجادلين اعتمادا على نقد القرآن للجدل ﴿وكان الإنسان أكثر شىء جدلا﴾.

ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان. واستعملوا المنطق طريقا إلى اليقين. وأصبحت المقولات والعبارة والقياس مقدمات إلى البرهان. فإذا ما نقص البرهان ظهر الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وقد أحكم الفلاسفة المنهج العقلى البرهانى وعرّف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. ولم تعد الفلسفة بحاجة إلى تبرير الدين كما كان الحال فى علم الكلام لأن الفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة وإن اختلف الطريق، الفلسفة

عن طريق العقل، والدين عن طريق الوحى كما بين الكندى. وفى حالة التعارض فإن التأويل يدرأ هذا التعارض. فلقد تم التعبير عن الوحى مجازا من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظر عن مستوى تعليمهم. أما الخاصة فهم القادرون وحدهم على البرهان. وأصبح العقل مركز كل شىء، الله العقل الفعال، والإنسان العقل المنفعل أو العقل بالقوة أو العقل بالملكة، أو العقل المستفاد حتى يصير عقلا بالفعل. والإنسان حيوان ناطق، وأهم قوة فى النفس القوة الناطقة.

ثم حدث رد فعل على هذه العقلانية الشاملة، الجدلية عند المتكلمين والبرهانية عند الفلاسفة فى منهج الذوق عند الصوفية، الذوق فى مقابل النظر، والإشراق فى مقابل الاستدلال، والقلب فى مواجهة العقل، والبصيرة فى مواجهة البصر. فالمعرفة على مستويات. المعرفة الحسية من خلال الحواس وتعطى ظاهر الموجودات. ثم المعرفة العقلية من خلال العقل وتعطى صورة الموجودات، والمعرفة الكشفية من خلال القلب وتعطى حقيقة الموجودات. الأولى علم اليقين، والثانية حق اليقين، والثالثة عين اليقين. وهو منهج عملى قبل أن يكون نظريا. يقوم أولا على الرياضيات والمجاهدات قبل أن يكشف الله الحجاب. يبدأ بالطريقة كى يصل إلى الحقيقة. والناس على مراتب فى العلم، العامة ولهم المحسوسات، والخاصة ولهم المعقولات، وخاصة الخاصة ولهم الهوامع والطوالع واللوامع. ويتكون الطريق من الأحوال والمقامات. فالأحوال تحصل من عين الجود، والمقامات ببذل المجهود. الأحوال علامات على الطريق تنبئ السالك بعبور المرحلة. وهى علامات مزدوجة بين السلب والإيجاب مثل: الخوف والرجاء، الهيبة والانس، السكر والصحو، الفقد والوجد. السلب عندما يعبر إلى المرحلة التالية، والإيجاب بعد أن يتعود عليها. والمقامات مثل التوبة، الشكر، الفقر، الزهد، الرضا، الصبر، التوكل، الورع، الفناء. المنهج الصوفى إذن منهج صاعد، طريق إلى الله، إسقاط الأوصاف الدنية والتحلى بالأخلاق الإلهية. فلا يرى الصوفى إلا بعين الله مثل وحدة الشهود ثم يصبح صور الله والعالم شيئا واحدا كما هو الحال فى وحدة الوجود.

ثم جاء رد فعل على هذا كله فى المنهج الأصولى فى علم أصول الفقه الذى يرفض أن يجعل المنهج مجرد جدل أو نظر بل هو منهج عملى لتحقيق الشرع. وليس العمل هو الطريق الصوفى، فهو طريق فردى ذاتى، محفوف بالمخاطر، يعنى بالتأويل، ويترك التنزيل، يصعد بالإنسان إلى الله دون أن ينزل بالشرع إلى العالم. ويقوم المنهج الأصولى على وضع منطق للأفعال يسمى الأحكام التكليفية وجعلوها خمسا. الفرض أو الواجب وهو الضرورى إيجابا، وعكسه المحرم أو المحظور وهو الضرورى سلبا. ثم المندوب وهو الاختيارى إيجابا وعكسه المكروه وهو الاختيارى سلبا. وما بين الإيجاب الضرورى والاختيارى، والسلب الضرورى والاختيارى هناك الحلال أو المباح، الطبيعى الذى تكمن الشرعية فى وجوده، البراءة الأصلية والفطرة الأولى. هذه الأحكام التكليفية الخمسة من جهة الفاعل تقوم على أحكام وضعية خمسة أخرى من جهة ميدان الفعل. فكل فعل له سبب، وشرط، ومانع، ويؤتى عزيمة أو رخصة، ويكون صحيحا أو باطلا. السبب مثل الصلاة للتقوى، والشرط مثل الوضوء، والمانع مثل الحيض، والعزيمة وقوفا والرخصة قاعدا أو مستلقيا، والصحة عدد الركعات والبطلان الزيادة عليها أو النقصان منها. فالفعل حر له عدة مستويات من الوجوب ويتحقق فى ميدان متشابك وفى عالم ضرورى.

ويقوم منطق الفعل من أجل تحقيق المقاصد، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع أربع: وضع الشريعة ابتداء تعبيرا عن المصالح العامة فالمصلحة أساس التشريع، ثم وضع الشريعة للامتثال أى للاقتناع الحر، ثم وضع الشريعة للإفهام أى لفهمها دون إجبار وأخيرا وضع الشريعة للتكليف أى للتحقيق كنظام طبيعى مثالى للعالم.

ومن أجل الحصول على هذه الثمرة يطبق منطق اللغة المزدوج على مصادر الشرع الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس مثل: الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى لبيان أبعاد النص المختلفة كصورة فنية أو كتعدد فى المواقف أو كتوضيح لمعنى أو

كتطبيق على حالة خاصة فردا أو جماعة أو توجيها لفعل إيجابى أو سلبى. ويؤخذ فى الاعتبار أيضا السياق، لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والمسكوت عنه، ما لم يصرح به الشرع إلا بالإشارة.

أما مصادر الشرع فالكتاب الذى أعطى الوحى فيه، فى المكان بدليل أسباب النزول، وفى الزمان بدليل الناسخ والمنسوخ، والسنة أول تطبيق للوحى فى التاريخ كتجربة نموذجية، والإجماع الوعى الجماعى فى الاستدلال والمشورة، وأخيرا الاجتهاد الوعى الفردى لإعمال النظر وإبداء الرأى القائم على تحليل العلل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة.

هذا أيضا منهج كلى شامل يجمع بين النظر والعمل، بين المنطق والسلوك، بين العقل والتجربة، بين الاستنباط والاستقراء، بين الاستدلال الفردى والاستدلال الجماعى، بين المعرفة المباشرة عن طريق الحس والعقل والوجدان، والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية وهو المنهج الذى أبقى على المسلمين فى التاريخ وحفظ لهم إبداعهم واستقلالهم الحضارى.

٤ـ خاتمة: التنظير المباشر للواقع.

والآن وبعد استعراض المنهج فى الغرب وعند المسلمين، ما موقفنا من هذه الازدواجية المنهجية بعد أن سادت مناهج الغرب المتعددة ونقلنا فى ثقافتنا صراعها التاريخى والعلمى حتى توارى فكرنا المنهجى القديم تحت دعوى الفكر الدينى أو الفكر القديم فى مقابل الفكر العلمى أو الفكر الحديث؟ ما العمل أمام هذه التجزئة المنهجية الوافدة من الغرب والإجحاف بالموروث تكرارا للأفكار الشائعة أو استسهالا للتقليد؟

مما لا شك فيه أننا منذ مائتى عام، ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة نصارع التقليد وندعو إلى إعمال العقل سواء فى تيار الإصلاح الدينى أو فى الفكر السياسى الليبرالى أو فى التيار العلمى العلمانى. وقد أصبح العقل والعقلانية

والتنوير إحدى مطالب العصر. وإذا كنا مازلنا نعانى من سيادة اللامعقول وغياب الترشيد والتخطيط فإن التنظير المباشر للواقع اعتمادا على المنهج العقلى كحاجة من حاجات العصر بصرف النظر عن نشأته فى وعينا المعاصر من الوافد أو الموروث ضرورة ملحة نظرا لغياب التخطيط الكلى فى الحياة الخاصة والعامة. وكثيرا ما حكم المفكرون العرب المعاصرون على حياتنا الفكرية والثقافية بالخطابة الإنشائية والشعرية والصوفية والكلامية والانفعالية مع التركيز خاصة على الخطاب السياسى والخطاب الإعلامى. وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج العقلى الواضح الخطوات من أجل المساهمة فى الانتقال من مرحلة الخطابة إلى مرحلة التفكير، ومن بلاغة الإنشاء إلى منطق الفكر.

ولما كان العقل مجرد أداة فإن موضوع التفكير هو الواقع والتحديات العصرية من احتلال وتخلف وتجزئة وقهر وتبعية وسلبية وضياع. ولا يمكن معرفة هذا الواقع معرفة انطباعية كما يفعل الروائى أو الشاعر، معرفة كيفية خالصة لا يختلف عليها المبدع والمتلقى. المعرفة الإحصائية الكمية ضرورية لمعرفة مكونات الواقع والبنية الاجتماعية. فلغة الإحصاء خير دليل على صدق الفكر: آثار الاحتلال ومظاهر الكمية فى فلسطين ولبنان، مدى التجزئة وعمقها ومظاهرها وأسبابها، ألوان القهر وأنواع القوانين المقيدة للحريات وكيفية صدورها، مدى التبعية فى الغذاء والسلاح والتعليم، ومقدار السلبية فى المشاركة فى الحياة العامة بمؤشرات دقيقة خاضعة للقياس. لم يعد الفكر خطابة بل هو حكم كمى من أجل تغيير الواقع وإعادة التفاعل بين مكوناته وتوجيه مساره. هكذا فعل الأصولى القديم فى مناهج البحث عن العلة مثل السير والتقسيم، إحصاء العلل إحصاء كاملا ثم تحييدها إلا واحدة تخضع للتجربة لمعرفة هل هى العلة الفاعلة أو المؤثرة أم الملائمة أو المناسبة. ومن هنا لا يستبعد التنظير المباشر للواقع المنهج التجريبى الإحصائى الاستقرائى الذى يستطيع إعطاء صورة للواقع الذى يتم التعبير عنه بالقول والتنظير له بالفكر.

كما يتضمن التنظير المباشر للواقع بالإضافة إلى مناهج العقل والاستدلال من

ناحية ومناهج الحس والتجربة من ناحية أخرى مناهج الإدراك المباشر، وتحليل التجارب الحية الفردية والاجتماعية، الإحساس بالناس والتاريخ، بالأزمة والعصر، بالماضى والحاضر، وحمل هموم المستقبل للعالم والمواطن. فالعلم قضية، والبحث التزام، والمعرفة تحقق.

إن التحدى الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، ليس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتها. فالأزمة فى المنهج قبل أن تكون فى الموضوع. فالموضوع واحد منذ مائتى عام، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبى. والأزمة فى كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير. لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقاط التحول فى تاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج. وقديما قال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال.

obeikandl.com

إشكاليـــة التأويـــل

تحليل فينومينولوجى

١ـ كيف يعرض المفكر العربى المعاصر لإشكالية التأويل؟

إذا ما أراد المفكر العربى اليوم تناول أى موضوع فإنه يواجه بأنه "عربى بين ثقافتين"، الموروث والوافد، ما يأتى من حضارته وما يأتى من حضارة الآخرين. فى حين أن الباحث الأوروبى لا يعيش هذه الأزمة، تعدد الثقافات والمصادر العملية، لأن الغرب هو المصدر الوحيد للعلم. لا تتنازعه ثقافتان. ولا يدين الغربى بالولاء إلا لثقافة واحدة. ولا ينشأ فى وعيه تعارض بين الموروث والوافد بعد أن قطع مع الموروث اليونانى الرومانى واليهودى المسيحى منذ عصر النهضة وآثر أن يبدأ بالعقل فى مواجهة الطبيعة لاكتشاف قوانينها منذ كبلر وجاليليو ونيوتن، وفى قلب المجتمع لوضع العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم والذى يفسر نشأة السلطة فى المجتمع.

أما العربى فإنه مازال يحمل على عاتقه همين، هم الموروث القديم، المصدر الأول للعلم الممتد عبر أربعة عشر قرنا والذى مازال حيا فى قلوب الناس فى الوعى أو اللاوعى الفردى والجمعى، وهم الوافد الحديث الذى بدأ يتراكم على هامش الشعور عند النخبة والجماهير على حد سواء منذ قرنين من الزمان. فإن لم يعى هذه الازدواجية فى الثقافة والمعرفة وآثر أن يشطر بينهما، لصالح الأول كان سلفيا

(*) الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الثالث ٢٠٠٤.

obeikandl.com

"أزهريا" أو لصالح الثانى أصبح علمانيا "أفنديا". وإن آثر الجمع بينهما فكيف؟ الموروث مرة، والوافد مرة متجاورين فى زمن واحد أم تحقيق وحدة عضوية بينهما لصالح الموضوع نفسه وهو الهدف، والثقافتان مدخلان له ومصدران معرفيان لإنارته؟ وهذه هى الجبهة الثالثة، القاعدة التى يرتكز عليها ضلعا المثلث، الموروث والوافد، والقادرة على التحول من النص إلى الواقع، ومن المعلومات إلى العلم ومن النقل إلى الإبداع. هى القدرة على التنظير المباشر للواقع واستعمال الثقافتين، الموروث والوافد لإبداع وصف جديد للموضوع، يتحد فيه كلاهما فى التفلسف الجديد القائم على الاتحاد بالموضوع ورؤيته رؤية مباشرة.

ويحتار الباحث أى موروث يختار؟ إذ يتعدد الموروث بين التأويل العقلى عند المعتزلة وابن سينا وابن رشد. فقد أوّل المعتزلة آيات التشبيه دفاعا عن التنزيه، وآيات القدرة إثباتا للحرية الإنسانية، وآيات الإرادة حرصا على قانون الاستحقاق فالعقل أساس النقل.

وأوّل ابن سينا المعوذتين، والحروف الهجائية فى أوائل السور إثباتا لحق العقل فى الفهم وتجاوزا للحرفية التى قد توقع فى التشبيه أو فى السحر إلى ما يرتضيه الفيلسوف والعاقل.

ووضع ابن رشد قانونا للتأويل حتى يبعده عن الشطحات والنسبيات والأهواء وتقلب الأمزجة[1].

ومارس الصوفية التأويل بامتياز، إرجاع الشىء إلى أصله طبقا للمعنى الاشتقاقى للفظ. والأصل إما فى أعماق التجربة الإنسانية أى فى الشعور "عن قلبى عن ربى أنه قال" كما يروى ابن عربى، أم فى الطبيعة الخارجية فى الوجود أم فى الملأ الأعلى، عالم المثل وصوره الفنية المختلفة كاللوح المحفوظ أو التصورات الدينية كالذهن الإلهى.

---

(١) انظر الملحق الأول: قانون التأويل عند ابن رشد.

ومارسه أيضا علماء أصول الفقه حفاظا على المصالح العامة. ووضعوا له القواعد فيما يسمى بعلم القواعد الفقهية، قواعد عامة تحفظ التأويل من الوقوع فى المصالح الشخصية مثل "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "لا ضرر ولا ضرار"، "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، "الأمور بمقاصدها"، "الأعمال بالنيات"، وهو أيضا علم "الأشباه والنظائر".

وقد يعتمد الباحث على الوافد الغربى القديم اليونانى الرومانى أو الوسيط الكنسى المدرسى أو الحديث والمعاصر حتى انه قد استأثر بالموضوع، وحوله إلى أحد علومه "الهرمنيطيقا"، ونظّره أكثر مما مارسه عمليا فى حين أن الموروث مارسه عمليا أكثر مما نظّره. فظن الناس أن الهرمنيطيقا علم غربى له أصوله اليونانية فى "بيرى هرمنياس" أى مبحث العبارة، الكتاب الثانى من منطق أرسطو.

مارسه فيلون اليهودى فى الإسكندرية وأوغسطين فى روما. وظهرت نظرية "المعانى الأربعة" للكتاب مسيطرة على التأويل فى العصر الوسيط المسيحى، المعنى الحرفى فى مقابل المعنى الروحى، أى الظاهر والباطن، الحقيقة والمجاز بلغة الموروث، ويشمل المعنى الأخلاقى والمعنى الصاعد Anagogique والمعنى المجازى.

وازدهر العلم فى العصر الحديث بعد اكتشاف الذاتية. مارسه اسبينوزا وكانط فى تفسير الكتاب المقدس. خرج عند اسبينوزا من النقد التاريخى، وعند كانط من النقد العقلى[1]. وأسسه شليرماخر نظريا بأن أنزله من السماء إلى الأرض، من "الهرمنطيقا المقدسة" إلى "الهرمنطيقا الإنسانية"، من اكتشاف المعنى الإلهى إلى اكتشاف المعنى الإنسانى. وحوله الرومانسيون إلى أداة لنسج الأسطورة، وإطلاق العنان للخيال بلا حدود.

وفى الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح

---

(١) انظر الملحق الثالث: التأويل عند كانط.

علما "علم النص"[1]. نظّره دلتاى فى أول دراسة معاصرة "محاولة فى التأويل". وبعد تأسيس الفينومينولوجيا فى أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى "مدرسة الأشكال الأدبية" عند بولتمان وديبليوس فى أواخر العشرينات من القرن الماضى[2]. وأصبح جزءا من تحليل الوجود الإنسانى عند هيدجر، ثم تطبيقه فى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى "الأشكال الرمزية" للمعرفة عند كاسيرر، وفى "الأساطير الدينية" عند بول ريكير.

فهل يحتاج المفكر إلى هذين "العكازين"، الموروث والوافد حتى يساهم فى التأويل أم أنه يستطيع أن يستقل بنفسه ويتعامل مع موضوعه تعاملا مباشرا، ويقوم بفعل التفلسف والاقتراب منه وعيشه ويحلله باعتباره قصدا فى الشعور، ويعود إلى "أصل" التأويل فى الشعور مادام التأويل هو الرجوع إلى الأصل "الأول"، ويعيد توظيف الموروث والوافد باعتبارهما رؤى فى الموضوع؟

٢ـ ماذا يعنى التأويل؟

التأويل اشتقاقا من فعل "أول" أى الرجوع إلى المصدر الأول، العودة من الفروع إلى الجذور، ومن الأوراق إلى الجذوع. وبلغة التأويل، الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومن الحرف إلى الروح، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة إلى المجاز، ومن القضية الحملية إلى الصورة الفنية.

والسؤال هو: أين الأصل، فى الذهن أم فى الواقع أم فى الشعور؟ هل هو بتعبير القدماء فى عالم الأذهان أو فى عالم الأعيان أو فى النفس؟ وبتعبير المحدثين، هل هو فى العقل أم فى العالم أم فى التجربة الإنسانية؟

والتأويل عادة ما يكون لنص. والنص اشتقاقا هو خروج وبروز وظهور كما

---

(١) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٣٩-٥٥٠.

(٢) انظر دراستنا: "مدرسة الأشكال الأدبية"، السابق ص٤٨٧-٥٢٢.

ينص البعير أو الناقة أى إظهار رقبتها وبروز رأسها. فالنص بهذا المعنى تعبير عن شيء، وإظهار لحقيقة، وبروز لمعنى. النص. مدلول له دلالة، علامة لها معنى.

ولما كان المدلول فى الطبيعة فإن التأويل قد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع أنواع العلامات الاجتماعية والطبيعية. فالسواد علامة الحداد، والبياض علامة الإيمان. والإشارة الخضراء للعبور، والحمراء للتوقف. وفى الطبيعة آيات أى علامات دالة. والآية نص وعلامة فى آن واحد.

وفى كل شيء له آية ∴ تدل على أنه الواحـــد

وهناك فرق بين التفسير والتأويل. فالتفسير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج كما يعنى ذلك حرفا Ex. فى حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل إلى أعماق النفس كما يقتضى بذلك حرفا In. التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريق اللغة العربية وأسباب النزول، وكلاهما فى العالم الخارجى. فى حين أن التأويل فى علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلوم الحكمة، عند الفلاسفة وعلوم التأويل عند الصوفية. التفسير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم فى حين أن التأويل صعود من العالم إلى النص. التفسير لأهل الظاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن، الصوفية.

والنص متعدد الأنواع. فهناك النص الدينى الذى يتضمن معرفة بالصورة الفنية أو بالتشبيه، قياس الغائب على الشاهد على مستوى التصورات، ومعرفة بالأمر على مستوى الفعل والتحقيق. الأول عقيدة، والثانى شريعة. الجهل بالأول كفر، وعدم الالتزام بالأمر الثانى عصيان. الأول له جزاء، والثانى له عقاب. والثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة على حد سواء.

وهناك النص الأدبى القريب من النص الدينى على مستوى الصورة والخيال. والغاية ليست المعرفة عند المتلقى بل التعبير عند الأديب أو الفنان. لا يتطلب فعلا

كما هو الحال فى النص الدينى بل يهدف إلى التذوق الجمالى، متعة الذهن فى الأدب، ومتعة الأذن فى الموسيقى، ومتعة العين فى الفنون التشكيلية. ليس له مقياس للخطأ والصواب إلا الصدق فى التعبير وجمالياته. وليس له صدق نظرى أو عملى بل له القدرة على التأثير الجمالى فى النفس.

وهناك النص القانونى التشريعى الذى يشارك النص الدينى ليس فى الجانب المعرفى بل الجانب العملى الأمرى. فليس الهدف من النص القانونى المعرفة التى هى موضوع نظرية القانون أو فلسفة القانون بل الأمر والطاعة والتنفيذ وإلا أدى العصيان إلى العقوبة فى الدنيا دون الآخرة. يخلو من الثواب المباشر إلا حسن المواطنة.

وهناك النص التاريخى، سجل الأحداث الماضية. الهدف منه المعرفة الخالصة. هو خبر مدون، يقوم مقام الرواية الشفاهية التى يغلب عليها التمدد والانكماش طبقا لقوانين الرواية عبر الأجيال وزيادة الخيال فيها من جيل إلى جيل. وقد يقع المؤرخ فى التدوين أيضا. فالذاكرة تخون إذا كان شاهد عيان. والخيال يكمل السببية فى وصف الأحداث.

وللتأويل وظيفة معرفية، تحقيق الوئام النظرى بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصى عليها بعلاماته ودلالاته. هنا يأتى التأويل ليبنى الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوما تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه.

التأويل هو ما يعادل نظرية "المعرفة التقليدية" ولكن هذه المرة بتوسط النص بين الشعور والعالم. فالنص يعكس العالم. والشعور يلتقط الصورة ويحاول فهمها من خلال النص والعودة إلى العالم. الفهم بالنص يقتضى اللغة والعودة إلى العالم تتطلب التجربة المعاشة لما يعكسه النص. وهذا هو التأويل الفلسفى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره وجدانا مع العالم مباشرة باعتباره صورا فنية

وإحساسا بالجمال. وقد يتوسط العمل الفنى بين الشعور والعالم كما هو الحال فى التذوق الجمالى والنقد الأدبى. فالطبيعة شعر كما هو الحال عند باشلار. وهذا هو التأويل الجمالى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره عقلا مع العالم مباشرة من أجل فهمه واكتشاف قوانينه والسيطرة عليه والانتفاع به، وقد تتوسط بين العقل والطبيعة معادلة رياضية أو قانون علمى سابق أو تجربة معملية. الطبيعة لا تتحدث عن نفسها بل يقرؤها العالم بعد إدراكها. بل إن المنهج التجريبى نفسه فى حاجة إلى أسس نظرية، كما حاول لاشيلييه فى "أسس الاستقراء"، وكلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبى"، ومحمد باقر الصدر فى "الأسس المنطقية للاستقراء". وهذا هو التأويل العلمى.

والسؤال هو: هل العنصر المتوسط، النص أو العمل الفنى أو المعادلة الرياضية لها معنى ثابت فى الداخل لا يتغير أم أن معناه متغير بتغير العلماء والفنانين والنقاد والفلاسفة؟ وما الضامن إذا تعددت القراءات والتفسيرات للعناصر المتوسطة من عدم الوقوع فى النسبية المطلقة وإسقاط المعيارية وبالتالى استحالة وجود تفاهم مشترك بين البشر وفهم متقارب حول موضوع واحد؟ هل تدخل الشعور كعنصر متوسط بين النص والعالم يقضى على موضوعية النص وإطلاقه لصالح ذاتية الشعور أى نسبيته؟

ليس للنص معنى ثابت نظرا للتعددية فى الفهم، والمجاز فى اللغة، والاشتباه فى الوجود الإنسانى، والمستويات فى الثقافة والسلوك، وطبقات الفهم عند الناس. إذا ما ثبت معنى النص فإنه يوقع فى القطعية وأحادية النظرة بل والتسلط إذا ما تمثلته السلطة السياسية أو العلمية أو الثقافية واعتبرته هو الصحيح وكل فهم آخر باطل فتضيع حرية الفكر الممثلة فى القول المأثور "فيها قولان".

ليس للفظ معنى قاموسى من خلال معانى الألفاظ فى المعاجم بل اللفظ سياق، والسياق علاقات داخل النص وخارجه. وقد يوجد معناه فى التجربة

الإنسانية، الفردية والجماعية. فلا يفهم النص لغويا إلا باستعادة تجربته معاشيا. وداخل التجربة معانى وماهيات ودلالات سماها الفقهاء الأصل، والاجتماعيون "الأنماط المثالية"، وفلاسفة العلم "النماذج الإرشادية"، وعلماء التحليل النفسى "الأنماط الأولية"، نوع من مثل أفلاطون داخل الشعور وليس خارجه.

٣ـ تأويل النص.

فإذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ظهرت ضرورة تأويل النص الذى يقوم بدور المرآة المزدوجة، يعكس رغبات الذات اللانهائية وتصوراتها الذهنية. كما يعكس واقع العالم ومحدداته وإمكانياته الفعلية. يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوما ومصدرا للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهى بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحى والطبيعة نسق واحد يكتشفه التأويل. وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.

ويقوم التأويل على التعددية فى الفهم، والاشتباه فى الواقع، والتشابه فى اللغة. فلا يوجد معنى واحد للنص، ولا فهم واحد للدلالة، ولا يرجع ذلك إلى أبعاد فى اللغة أو إلى مستويات فى الواقع بل إلى أعماق الشعور ومستويات المعرفة. لذلك تم التمييز فى كل حضارة بين طبقتين معرفتين، العامة والخاصة. الأولى تدرك الظاهر بينما تغوص الثانية فى بواطن الأمور. وقد تكون القسمة ثلاثية لثلاث طبقات معرفية: العامة وخاصة العامة والخاصة. العامة وهم الناس أو الجمهور. وخاصة العامة هم المثقفون، أصحاب المواقف والرؤى المتعددة. والخاصة وهم أهل المعرفة الباطنية. الأولى لا تأويل لهم. والثانية تأويلهم ظاهرى، فى حين أن الثالثة أصحاب التأويل الباطنى. وأحيانا تكون القسمة رباعية عن طريق تضعيف القسمة الثنائية، العامة، وخاصة العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ويمكن تضعيف القسمة

أكثر من ذلك طبقا لمستويات التعليم عند الناس.

وقد يكون هذا هو معنى الحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف". لا تعنى الأحرف هنا اللهجات أو القراءات أى الصوتيات. فالقرآن ليس فقط صوتا بل معنى. والمعنى فى النفس. إنما تعنى سبعة مستويات فى الفهم طبقا لمستويات التعليم والثقافة أى طبقا للطبقات المعرفية للبشر. وقد تكون سبعة، عامة العامة، العامة، خاصة العامة، عامة الخاصة، الخاصة، خاصة الخاصة. عامة العامة هم الدهماء، والعامة هى التى تتمتع بثقافة شعبية تقوم مقام المعرفة النظرية. وخاصة العامة هم الذين لديهم الوعى العامى وبداهة الفطرة. وعامة الخاصة هم حملة العلم وناقلوه دون وعى به. والخاصة هم أهل العلم، وخاصة الخاصة هم الراسخون فى العلم. ومازالت السابعة قيد البحث والنظر[1].

لذلك تناولت عديد من العلوم الإنسانية ظاهرة التأويل. أولها الفلسفة بطبيعة الحال كتطور طبيعى لنظرية المعرفة بعد رد الاعتبار للنص الذى أصبح موضع نقد خاصة النصوص المقدسة بعد نشأة النقد التاريخى. وكانت نظرية المعرفة التقليدية الحسية أو العقلية قد جعلت الذات مباشرة فى مواجهة الموضوع دون عنصر وسيط وهو النص، وبعد إزاحة سلطة النص لصالح سلطة العقل. بل لقد استقلت "الهرمنيطيقا" عند شليرماخر وريتشل ودلتاى وهيدجر وجادمر وبول ريكير وأصبحت بديلا عن نظرية المعرفة التقليدية.

وتناولها علم النفس بكل فروعه، علم التحليل النفسى فى تفسير الأحلام، وعلم النفس الوصفى لوصف الظاهرة الشعورية، والفينومينولوجيا باعتبارها تطويرا له، والاستبطان، وقلب النظرة، والتحول من الخارج إلى الداخل، ومن الزمان إلى المكان، ومن التعالى إلى المحايثة.

وتعرضت لها العلوم الاجتماعية. فالنص كاشف لقوى المجتمع والصراع

---

(١) انظر الملحق الثانى: التأويل الباطنى.

الاجتماعى. ليس النص نظرية مجردة بل هى لحظة تجسيد لصراع اجتماعى. فمعارك التفسير هى فى أصلها معارك اجتماعية. المجتمع شفرة، والتأويل فك لها.

كما تناولها علم المنطق خاصة منطق اللغة. فالتأويل هو منطق اللغة، للتعبير والإيصال. ومهما حاول المنطق الرمزى تجاوز اللغة إلى شفرات من أجل القضاء على الاشتباه فإنه يعود إلى تعريف الشفرة، والبحث عن أسس الرياضيات المغروزة فى النفس كما تقول المدرسة النفسية.

وللتأويل وظيفة عملية أخرى وهى التنفيذ والتحقيق والممارسة. فالتأويل النظرى ليس هدفا فى حد ذاته ولكن يعطى معيار السلوك العملى. وهذا هو معنى اللفظ الأجنبى الحديث Interpret أى يعزف كالموسيقى. فالعزف تأويل للنوتة الموسيقية، وإخراجها من العلامة المدونة إلى الصوت الجميل بإحساس العازف وقدرته على فهم أصل اللحن قبل تدوين المؤلف له.

وبالمثل فى المجتمعات التقليدية التى يقوم فيها النص بدور الشرعية تكون وظيفة التأويل تحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقا بين القصد الإلهى ومصالح الناس. فقد وضعت الشريعة ابتداء كما يلاحظ الشاطبى دفاعا عن المصالح العامة، وهى أداة التوافق بين النص والواقع بدلا من التضحية بالنص فى سبيل المصلحة كما هو الحال فى القوانين الوضعية أو التضحية بالمصلحة فى سبيل النص كما تفعل أحيانا بعض الاتجاهات السلفية.

لذلك تكشف معارك التأويل عن الصراع الاجتماعى بين قوى التقدم وقوى المحافظة فى كل مجتمع. فهى ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" هذا التأويل أو "صحة" هذا التفسير بل هى صراع مصالح، بين مصالح الحكام ومصالح المحكومين، مصالح الأقلية أو مصالح الأغلبية.

لذلك كانت حركات الإصلاح ومعارك التقدم فى المجتمعات التراثية النصية تقوم كلها حول "حرية التفسير". تود قوى المحافظة احتكار التفسير كما فعلت

الكنيسة فى العصور الوسطى. وتريد قوى التقدم حرية التفسير حتى تخرج النص من يد الحكام وتفك الارتباط بين السلطتين الدينية والسياسية كما فعل لوثر فى الإعلان عن بعض المبادئ البروتستانتية "الكتاب وحده" ضد سلطة الكنيسة. "حرية التفسير" ضد احتكارها للتفسير.

وفى الحضارة الإسلامية حاول المعتزلة عن طريق التأويل الحفاظ على "التنزيه" ضد "التجسيم" و"التشبيه". فاليد فى "يد الله فوق أيديهم" تعنى القدرة وليس اللحم والدم والأصابع والأظافر والعروق والأعصاب. كما حاولوا الدفاع عن حق الإنسان فى كمال العقل واستقلال الإرادة.

كما دافع الفلاسفة عن التنزيه، انتقالا من الإله المشخص فى الذات والصفات والأفعال إلى واجب الوجود، ومن الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومن الخلق من عدم إلى الفيض أو القدم، ومن الحجج النقلية إلى الأدلة العقلية، ومن السجال والجدال إلى الدليل والبرهان.

وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع. وكما يؤول النقل لصالح العقل فى حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة فى حالة التعارض. ووضعوا قواعد أصولية تأكيدا لهذا المبدأ مثل "لا ضرر ولا ضرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"، "العادة محكّمة".

وأخيرا فضل الصوفية العودة إلى مصدر النص الأول، وصولا إلى المرسل بعد تلقى الرسالة، والنهل من النبع الأول وليس من المصب. فالرسالة علامة دالة والغاية الدلالة وليست العلامة. ومن ينهل من نبع النص يفهم النص من أصله، من المعنى وليس من اللفظ، من الدلالة وليس من المدلول، مباشرة دون توسط اللغة.

مهمة التأويل هى القدرة على تحريك المستويات، والانتقال من مستوى إلى آخر، وغالبا ما يكون الانتقال من السماء إلى الأرض بلغة الشرق، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات بلغة الغرب. فقد قام كونفوشيوس بقراءة جديدة لكتاب التغيرات، كتاب

الصين المقدس، من أجل تحويل الدين الإلهى إلى دين إنسانى، وتعدد الآلهة إلى مبادئ خلقية عامة تضع قواعد للسلوك لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأهله وأصدقائه ومواطنيه وموظفى الدولة والحاكم.

وفى الهند حول بوذا الدين الهندوكى من تعدد الآلهة إلى وحدانية الآلهة، ومن الشعائر والطقوس الخارجية إلى يقظة الضمير وقوة الإرادة الذاتية بالسيطرة على انفعالات النفس.

ولدى اليونان نقد سقراط تعدد الآلهة كما هو الحال فى الأساطير اليونانية، ودعا إلى إله واحد يتجلى فى عالم الفضيلة والخير والمعرفة. فالإيمان بالله يتطلب ممارسة الفضيلة. وهو تأويل إنسانى أخلاقى للدين اليونانى القديم.

وفى عصر آباء الكنيسة أول أوغسطين الدين المسيحى تأويلا روحيا وجوديا. فأكبر دليل على صدق المسيحية ليس فى الصحة التاريخية للأناجيل ولا فى صدق العقائد المسيحية بل فى تطابقها مع التجربة الإنسانية. وهو ما أعلنه أيضا كيركجارد فى العصور الحديثة. كما أن تأويل أبيلار والرشديين اللاتين للعقائد المسيحية جعلها تتفق مع العقل والبداهة من أجل إرساء قواعد للدين العقلى قبل أن ترسى العصور الحديثة قواعد الدين الطبيعى.

بل إن العصور الحديثة كلها قراءة أخلاقية روحية ذاتية عقلية تنزيهية للمسيحية الكنسية العقائدية المدرسية، اقترابا من تصورات المعتزلة والفلاسفة المسلمين فى نظرية الذات والصفات والأفعال أو فى نظرية واجب الوجود. لقد استطاعت العصور الحديثة تحويل المسيحية من الخارج إلى الداخل، ومن العقائد إلى الأخلاق، ومن الشعائر إلى الفضائل، ومن الأسرار إلى بداهات العقول عن طريق التأويل.

إن التأويل هو القاسم المشترك بين الحضارات، لا تكاد تخلو أى حضارة منه، هو عصب الحضارة، وعمودها الفقرى. تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب

الحراك الاجتماعى. لا تقطع مع الماضى كما هو الحال فى الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية بل تتواصل معه وتعيد قراءته، تطويرا للماضى وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتغير من خلال التواصل. تتوحد فيه المناهج اللغوية والتحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمنيطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة. بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل. ونظرا لمركزية النص فى الفكر الغربى المعاصر، وفى التراث الإسلامى برزت علوم التأويل وكأنها هى العلوم بالأصالة. واقتربت الفلسفة من الأدب فى علم النص، قراءة النص، تأويل النص، رواية النص، لذة النص، التناص ...الخ.

أعاد التأويل إلى الفلسفة الغربية حيويتها وقدرتها على التأمل والتساؤل والتفلسف من جديد منذ "التأملات فى الفلسفة الأولى" ليكارت و"الآلة الجديدة" لبيكون. لم يقدم مذاهب فلسفية مغلقة، ولا أنساق فلسفية تفسر كل شىء. بل أعطى منهجا للتفكير والبحث، يغوص فى أعماق النص فيكتشف أعماق النفس، ويبصر آفاق العالم. كما أعاد إلى الفكر العربى الإسلامى حيويته، ودفعه إلى تأسيس نهضة عربية ثانية تبدأ من تأويل النص بدلا من القطيعة معه أو الإغراق فيه وشق الثقافة إلى علمانية وإسلامية، عقلية ونصية. ويقتتل الأخوة الأعداء فيما بينهم صراعا حول سلطة النص أو سلطة الحكم. التأويل قادر على الحوار بين الماضى والحاضر، وبين الفرق المتنازعة. يقوم على الاشتباه بالرغم من بحثه عن الإحكام. لا يرفض أحدا بل يحاور كل الناس. يعود بالناس إلى تواضع العارف بعيدا عن غرور المعرفة.

٤. تأويل الذات.

وقد يكون التأويل فهما ذاتيا لمعرفة النفس قبل معرفة الآخر موضوعا أو ذاتا، ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. لذلك كان مطمح الفلاسفة دائما. فتحقيق الوئام المعرفى مع النفس يسبق تحقيقه مع الآخر.

كانت الأحلام والسير الذاتية والاعترافات وأحاديث النفس (المونولوجات) بل والصمت مادة خصبة للتأويل. ففى الحلم يعبر الإنسان عن مكمونات النفس عندما يغيب الرقيب الذاتى والاجتماعى فى حالة النوم ويستيقظ عالم اللاشعور. وظهر فى كل حضارة تفسير الأحلام منذ شيشرون وابن سيرين حتى فرويد.

وفى "الاعترافات" لأوغسطين استرجاع بالذاكرة للسيرة الذاتية منذ أشكال الوعى الأول بالنفس وبالعالم حتى لحظة القص. تكشف عن معانى التجارب الإنسانية ودلالات مسار الحياة. لذلك حرص عديد من الفلاسفة على كتابة سيرهم الذاتية كنوع من تفسير أعمالهم فى الشعور مثل السير الذاتية للغزالى، والكاردينال نيومان، وياسبرز، وجابريل مارسل، ورسل، وعبد الرحمن بدوى أخيرا. وقبله عثمان أمين.

والتأملات نوع من السيرة الذاتية رأسيا وليس أفقيا فى الحديث مع الله أكثر من الحديث مع النفس أو مع العالم. ومنها "الإيمان باحثا عن العقل" لإنسيلم، و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت.

ويقوم تحليل النفس على القدرة على الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والتعبير عن مضمون الشعور. و المنهج الفينومينولوجى قادر على ذلك بعد أن بدأه دلتاى وبرنتانو باعتباره منهجا وصفيا للتجارب الحية قبل أن يصيغه هوسرل منهجا محكما، ويطبقه شيلر فى وصف الظواهر الخلقية والاجتماعية. ومعظم فلاسفة الوجود، فى الجسم عند ميرلوبونتى، وفى الوجود الإنسانى عند جابريل مارسل وهيدجر وياسبرز، وفى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى التجارب الدينية عند بول ريكير.

الذات أيضا نص ولغة ومنطق وتركيب، هى نص لأنها مقروءة، ولغة لأن لها أشكالها فى التعبير، ومنطق لأن لها تداعياتها الخاصة، وتركيب لأنها المكون الرئيسى للشخصية الإنسانية. بل إن قراءة النص بالمعنى الدقيق تعتمد على قراءة الذات باعتبار الذات مرآة كاشفة للنص فى عمليات الفهم والقراءة والتأويل.

تأويل الذات سابق على تأويل الموضوع نصا أو علامة أو حدثا. وإذا كان"التأويل" اشتقاقا يعنى الرجوع إلى الأول، فإن الأول هنا ليس فى تجربة المفارقة أو التعالى، الأول فى اللوح المحفوظ أو العلم الإلهى كما يقول الصوفية بل فى الذات. ومعرفة الذات سابقة على معرفة الغير. ومن لا يعرف ذاته لا يستطيع أن يفهم الغير. لذلك بدأ إقبال بالذاتية كما بدأت بها الفلسفة الترنسندنتالية فى الغرب عند ديكارت وكانط.

وفى الذات يتم انكشاف الآخر فى القصدية. فالذات ليست فقط وجودا فى العالم بل العالم أيضا وجود فى الذات. وبعد فهم الذات صورة ومضمونا، عقلا ومعقولا بلغة القدماء يمكن استئناف التأويل مع العالم الخارجى، عالم الآخرين أو عالم الأشياء.

٥ـ تأويل العلاقات بين الذوات.

ولما كانت الذات وجودا من أجل الآخرين أصبح التأويل ليس فقط فهما للذات بل أيضا فهما للعلاقات بين الذات، علاقات المحبة والصداقة، والزمالة والجيرة من ناحية أو علاقة الكراهية والعداوة، والمنافسة والوقيعة، والحسد والحقد من ناحية أخرى. فالعلاقات الاجتماعية تدور حول معانى وعواطف وانفعالات ومصالح. وكل سلوك هو تأويل عملى بمعنى ما. لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم السلوكية والعلوم الاجتماعية.

بل إن الجسد له لغته الخاصة فيما يعرف بلغة الجسد، حركات الإيماء والإشارة، وتحريك الأصابع والأيادى والأذرع والرأس بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت والرقص الإيقاعى من أجل الإيحاء بالمعانى إلى المشاهد، ونقل التجربة الجمالية له.

ليس التأويل حرفة أو صنعة، حرفة تأويل النصوص للمفسر أو صنعة تحليل المضمون للأستاذ الجامعى، لا تخرج عن النص والكتاب، تخصص دقيق فى

الجامعات. تقام حوله الرسائل وتصدر عنه الكتب بل هو شأن يتعلق بالحياة اليومية وطريقة تعامل، إحداث أفعال وردود أفعال. التأويل عمل يومى مع الذات ومع الغير، مع النفس ومع الآخرين. هو أسلوب تعامل ومنهج حوار. يتنفس الناس التأويل كل يوم، ويذهبون إلى ما وراء الألفاظ. فقد تعنى "نعم" "لا"، وقد تعنى "لا" "نعم". وسكوت البنت دليل على رضاها.

لقد جعل هوسرل العلاقات بين الذوات مجرد تجربة معرفية مشتركة، نوعا جديدا من الموضوعية تعنى تطابق تجربة الفرد مع الفرد الآخر فى تحليل مشترك لعالم الماهيات وليس تطابق الفكر مع الواقع المادى كما هو الحال فى التطابق التقليدى فى العلوم الطبيعية.

لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم الاجتماعية، وكانت الظاهرة الاجتماعية تكوينا ذهنيا Mental construct. الواقع بنية اجتماعية، والبنية الاجتماعية تكوين ذهنى. والسلوك الاجتماعى تعبير عن هذا التكوين الذهنى.

التأويل إذن له طابع عملى، الخروج من الفهم إلى الفعل. وهو معنى العزف فى الموسيقى، فالعازف هو المؤول للنوتة الموسيقية Interprete. والرسول عندما كان يتهجد ليلا كان "يتأول القرآن" أى يحوله من نص مدون أو مقروء إلى حركة وفعل وسلوك.

الصراعات الاجتماعية كلها صراعات تأويلات وليس مجرد اختلاف رؤى أو صراع مصالح. والعلاقات الاجتماعية كلها تحققات لمفاهيم وتصورات. وكما يولد الإنسان فنانا وشاعرا ثم يتحول الفن إلى دين فإنه يولد أيضا مؤولا عندما يعود الدين إلى نشأته الأولى فى الفن.

٦ـ تأويل الطبيعة.

ولما كانت الذات وجودا فى العالم فإن الشعور أيضا يكون فى علاقة مع الطبيعة بتوسط الظواهر الطبيعية مباشرة أو بالعلامات التى تشير إليها. فالنص ليس

فقط النص المدون فى صياغة وقول بل قد يكون العلامة المقروءة، والإشارة الدالة. فإشارات المرور تقوم بوظيفة اللغة فى الأمر والنهى. وبالرغم من أن عالم الطبيعة خارج الذات إلا أنه فى علاقة معها على التبادل، وهو ما سمته الفينومينولوجيا القصدية أو الإيحاء المتبادل. وقد تتعدد المعانى، وتتشعب الدلالات وفى نفس الوقت تتجه كلها إلى دلالة واحدة. فالتنوع يقود إلى الوحدة. وهو ما اعتمد عليه علماء الكلام فى إثبات وجود الله.

بل إن ظواهر الطبيعة كلها علامات لها دلالات كما هو معروف فى علم العلامات (السيميائية) أو الدلالات (السميوطيقا). الأرض والنبات والحيوان والأفلاك والإنسان بينها علامات لها دلالات. الأرض للسعى والكد والكدح والإعمار. والنبات للطعام والزينة. والحيوان أيضا للغذاء والانتقال. والأفلاك للإنارة ليلا والاهتداء بها فى السير، والإنسان مركز الكون، وكل شىء فيه مسخر له. وقد لاحظ ذلك إخوان الصفا والشعراء، وكل الاتجاهات الهرمسية، والقبالا اليهودية بل واستمر التيار فى الغرب فى بدايات العصر الحديث عند يعقوب البوهيمى وسويدنبرج.

وبلغ التيار الذروة فى الرومانسية التى وحدت بين الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج فى فلسفة الهوية، والروح والتاريخ كما هو الحال عند هيجل فى "ظاهريات الروح".

إن فلسفة العلم تأويل مؤقت للطبيعة طبقا لمعطيات العلم. تقف عند مستوى التصورات والمفاهيم. هو نوع من التأويل العقلى المحدود دون أن يتحول إلى "شاعرية العلم" باستثناء باشلار وبعض الغنوصيين الجدد.

إن التأويل هو الذى يحمى الطبيعة من التحول إلى نماذج رياضية ومعادلات حسابية ونماذج رياضية. فهذا إعمال للعقل الصورى فى الطبيعة المادية، طرف فى مواجهة طرف، وكلاهما نقيضان وقرينان، مختلفان ومتشابهان، متغايران ومتحدان، الصورة والمادة، الشكل والمضمون، الرياضيات والفيزياء كما هو الحال فى الفيزياء

المعاصرة منذ النظرية النسبية.

وهو الذى يحمى الطبيعة أيضا من التجريبية الساذجة والمباشرة فى التعامل معها. التأويل هو الذى يحول الطبيعة المادية إلى صورة فنية أو تصور فلسفى حتى يستطيع العقل أن يتعامل معها فتقل المسافة بين الذات والموضوع.

التأويل هو القادر على إدراك دلالات الطبيعة وفهم معانيها حتى يعيش الإنسان فيها فى ونام معرفى، وألفة سلوكية. لا يكون فيها غريبا، ولا تكون هى غريبة فيه. أما تسخير قوانين الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة طبقا لنموذج "الإنسان سيد الطبيعة" فهو قفز على التأويل واتجاه مباشر نحو المنفعة مما يدمر الطبيعة ويلوثها، ويوقع الإنسان فى الاغتراب الطبيعى الذى لا يقل أهمية عن الاغتراب الدينى.

٧ـ تأويل الزمان (التاريخ).

ولما كانت الذات وجودا زمانيا فى التاريخ وكان الزمان متصلا بين الماضى والحاضر والمستقبل مع توهم الانفصال كانت مهمة التأويل تحقيق هذا التواصل بين الماضى والحاضر وإعادة قراءة القديم فى مرآة الجديد، وتراءى الجديد فى مرآة القديم. فالظاهريات حركة مزدوجة تقدمية – تراجعية Progressive - Regressive فى آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية. التأويل هنا ضد القطيعة المعرفية التى وردت من باشلار وفوكو فى الثقافة العربية المعاصرة خاصة فى المغرب ثم أصبح تعبيرا سحريا مع "النظام المعرفى" و"الإبستيمة" فى المغرب والمشرق.

مهمة التأويل هنا تجاوز مسافة الزمن والتطور والتاريخ، والعيش فى البنية من الزمان إلى الخلود، ومن التاريخ إلى الميتافيزيقا.

وتلك وظيفة قصص الأنبياء فى مسار واحد فى التاريخ، من آدم حتى محمد لرؤية البنية والاكتمال، ومن محمد إلى آدم لرؤية النشأة والتطور. فقد أول المسيح

الوصايا العشر، وقدم قراءة مسيحية لليهودية. وهذا هو معنى الإكمال "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". وقدم محمد قراءة شاملة لتاريخ الوحى فى آخر مرحلتين كبيرتين له، اليهودية والمسيحية، الشريعة والمحبة، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم فهو خير للصابرين﴾.

إن أحد مكتسبات الفلسفة المعاصرة بل وأحد أسباب نشأتها وازدهارها هو رؤية القديم فى فى مرآة الجديد بعد أن حاول ديكارت أن يفصل بينهما من أجل إنهاء العصر الوسيط والبداية ببداية جديدة خالصة، من العلم وليس من المعلومات، من اليقين الداخلى وليس من الصدق الإلهى. وكان عصر النهضة قبل ذلك بقرن قد جاهد فى سبيل القطيعة لاستحالة المصالحة بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس من ناحية وبين مكتشفات العلم الحديث عند كبلر وجاليليو من ناحية أخرى، وبين الحق الإلهى أو الثيوقراطية فى العصر الوسيط من ناحية والعقد الاجتماعى والدستور والبرلمان فى العصر الحديث من ناحية أخرى.

ونظرا لقوة الانقطاع بين القديم والجديد فى عصر النهضة وبداية النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر وبلوغه الذروة فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فى "مدرسة الأشكال الأدبية" بدأ العود إلى اكتشاف النص ورد الاعتبار له وإنشاء علم بأكمله خارجا من الهرمنيطيقا التقليدية وهو "علم النص" وبعض علوم اللغة المساندة مثل "علم العلامات" "السميوطيقا"، وعلم الدلالات "السيمانطيقا"، ودراسة ظواهر "التناص"، والقص.

وتتم "القراءة" داخل الحضارة نفسها وداخل المدرسة نفسها لإثبات وحدتها الثقافية مثل تأويل اسبينوزا لديكارت فى "مبادئ فلسفة ديكارت"، وتأويل الفلاسفة بعد كانط لكانط مثل فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور، ثم تأويل الكانطيين الجدد لكانط مثل كوهين وناثورب وكاسيرر وجادامر وماركوز، وتأويل الهيجليين الشبان لهيجل مثل شترنر وماركس وباور وشتراوس، وتأويل هيدجر لنيتشه وهوسرل وشلنج ودنز سكوت وهيلدرلين وهيجل، وتأويل فلاسفة الوجود

للظاهريات عند هوسرل مثل هيدجر وياسبرز وميرلو بونتى وسارتر ومارسل وغيرهم.

وقد يكون التأويل بين ثقافتين متعاصرتين كالفرنسية والألمانية داخل الحضارة الواحدة، الحضارة الغربية مثل تأويل ميرلو بونتى لجولد شتين فى "بنية العضو الحى"، وتأويل رينوفييه فى فرنسا لكانط فى "الكانطية الجديدة"، وكروتشه فى إيطاليا لهيجل، وبوزانكيه وماكتاجارت لهيجل فى بريطانيا، وروزمينى لكانط فى إيطاليا، وكيركجارد لهيجل فى الدانمارك... الخ.

وقد يمتد التأويل كى يصبح بين حضارتين، حضارة جديدة تؤول حضارة قديمة. فالفكر الإنسانى جامع بين الحضارات وذلك مثل تأويل ناثورب لنظرية المثل عند أفلاطون، وتأويل جادمر لأفلاطون، وتأويل هيدجر لأرسطو، وتأويل مارسل لسقراط وتسمية فلسفته "السقراطية الجديدة"، وتأويل حكماء المسلمين لفلاسفة اليونان.

إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذى يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعى من خلال القارئ. سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو خوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات.

obeikandl.com