ظاهريات التأويل

قراءة فى تحليل الخطاب عند حسن حنفى

محمد هاشم عبد الله(*)

أولا: مدخل تأسيسى (فى الموضوع، والمنهج، والرؤية):

يمكنـــنا القـــول بإيجاز بأنه إذا كان الاقتضاب المعنوى أو الرد réduction الفينومينولوجى للوقائع المادية يؤدى إلى الانتقال من "الخارج" إلى "الداخل"؛ أو من "الظاهرة المحسوسة" إلى "ماهيتها"؛ فان ذلك يتم بفضل ملازمة "الأنا" لكل تـــصوراتنا وعملياتنا القصدية، وهذا "الأنا" أو "**الكوجيتو**" من حيث هو "وعى" قاصد لموضوعاته؛ يمتد عند "حسن حنفى" فى أبعاد ثلاثة هى:

أ- "الشعور التاريخى" الذى يحدد صحة النص ودرجته من اليقين الوثائقى.

ب-"الشعور التأملى" الذى يحدد معنى النص ويجعله عقليا.

جـــــ- "الـــشعور العملى" الذى يأخذ المعنى كأساس نظرى للعمل، ويقود الوحـــى إلى هدفه النهائى فى الحياة الإنسانية، وفى العالم، كبناء مثالى يجد الإنسان كماله فيه(1).

(*).مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب، جامعة المنصورة – مصر.

(1). Hanafi (h.) "Hermeneutics as Axiomatics", in Religious and revolution; cairo; Anglo Egyptian Bookshop; 1997; p.1.

ومن هنا نستطيع القول بأن "الشعور القصدى" عند حنفى هو أساس فعل وحركة فى هذا العالم، وفى نفس الوقت "قالب كل تفكير" أما مضمون هذا التفكير فيتمثل فى "معطيات الوحى" التى تتحول بفضل "القصدية" إلى "أبنية شعورية" تهدف إلى صياغة الوحى كايديولوجا تعبر عن منطق الوجود المميز لحضارتنا وهو منطق يكشف عن نفسه من خلال (عملية وصف انتقال الوحى من مرحلة "الكلمات" إلى مرحلة "العالم" أو بمعنى آخر عملية وصف انتقال "الوحى" من "الحروف" إلى "الواقع"؛ أو من "اللوجوس" إلى "البراكسيس" أو من "العقل الإلهى" إلى "العقل الإنسانى")[1]. وفى هذا الإطار ذهب "حسن حنفى" إلى أن "معطيات الوحى الإسلامى" تمثل موضوع المعرفة للوعى الإسلامى لا الماهيات الأفلاطونية التى تشكل دعامة أساسية فى منهج "هوسرل" الظاهراتى، وهذا معناه أن "الوحى" ليس نتاجا "للتاريخ" كما يزعم المستشرقون الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية وإنما هو "معطى ماهوى" أمام الوعى القاصد، معطى يتحول بفضل هذا الوعى إلى نظرية خالصة فى العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيهان وبالتالى يصبح جليا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا. وهكذا يمكننا القول بناء على ما سبق بأن "الوعى"، أو "الشعور" عند "حسن حنفى" قد أصبح يشكل الركيزة الأساسية وراء كل تحليل أو تجديد، سواء فى علوم تراثنا، أو فى علوم الآخر عبر مساره التاريخى، أو فى واقع بيئتنا الثقافية المعاصرة وتبدو مظاهر ذلك فى

(2) ibid, p.1.

نـــواح عديدة تركزت معظمها حول علوم تراثنا باعتبار أن تحليلها هو فى نفـس الوقت –"تحليل لعقليتنا المعاصرة"، وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتـــنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث وتجديد له؛ فالماضى والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور ووصف الشعور هو فى نفس الوقت وصـــف للمخـــزون النفـــسى المتراكم من الموروث فى تفاعله مع الواقع الحاضر؛ إسقاطا من الماضى أو رؤية للحاضر؛ فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف للماضى على أنه حاضر معاش، ومن ثم تصبح قضية "التراث والتجديد" هى قضية التجانس فى الزمان[1]. بوصفه زمانا شعوريا يعبر عن وحدة كيفية خالصة ولـــيس زمانا موضوعيا كميا مرتبطا بالمكان الخارجى وإن كان يحيل إليه علـــى مـــستوى الدلالـــة، ويرجع ذلك إلى أن الوقائع والأحداث تمثل عند "حنفى" الحوامل التاريخية للماهيات الشعورية التى تقوم بتوجيهها فى ضوء المقاصـــد الحـــضارية التى أنتجتها كتعبير عنها، وهكذا تعد الماهيات لديه "ماهـــيات حيه" على النهج الوجودى، وليست ماهيات ثابتة –كما هو الحال عند هوسرل– باستثناء الماهيات الخاصة "بفينومينولوجيا اللغة" وذلك على النحو الذى سنبينه فى حينه. ويرجع ذلك إلى أن مشروع "حنفى" بالأساس هـــو مـــشروع عملى غايته تحقيق نهضتنا المعاصرة من خلال إعادة بناء القـــديم بمـــا يلبى حاجتنا فى زماننا المعاش. ومن ثم ينتفى بناء على ذلك

(1). حنفى،حسن: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

الفـــصل الحـــاد بين "الماهيات" و"الوقائع" ذلك الفصل الذى يلجأ إليه بعض الباحثين رغبة منهم فى إثبات "مثالية حنفى الذاتية" تلك المثالية التى أدت به حـــسب رأيهـــم إلـــى الوقـــوع فـــى تناقضات القفز بين المثالية والواقعية والتجـــريبية، أو بـــين الذاتية الفردية والتاريخية الجماعية.. إلى آخر تلك القسمة التى لا أساس لها عنده وليس فى مشروعة ما يدل عليها. فإذا كانت الأســـبقية المنطقية عنده "القالب الشعور" فان تمام"القصيدة" لديه إنما يتحقق فـــى"مضمونة"وذلك من أجل"الإيضاح"Eclaircessment الذى هو غاية كل فينومنولوجـــيا تـــريد أن تـــرى العالم فى أجلى صورة سواء على مستوى "الماهـــية" أو علـــى مستوى الوقف والفعل بعد إزالة الأقواس التى سبق لنا وضع العالم بينها كخطوة منهجية أولى تبعتها خطوات أخرى أفضت بنا – فـــى الـــنهاية- إلى العودة إلى نفس هذا العالم ورؤيته من جديد فى ضوء الماهـــيات التـــى تحملهـــا وقائعـــه عبر مسار الزمن وتوافق "الذات" مع "الموضوع" أو "الداخل" مع "الخارج" وبناء عليه يصبح "الشعور" هو محور كل معرفة، وأساس كل يقين ومصدر كل علم.

ثانيا: مظاهر تجليات الشعور.

يتجلى الشعور فى علوم تراثنا القديمة فى مظاهر عديدة يرصدها "حسن حنفـــى" بـــنوع مـــن الحـــركة التـــراجعية للحقـــيقة le movement rétrograde du vrai أو ترائى الحاضر فى الماضى le mirage du present au passé، وذلـــك علـــى نحـــو ما فعل برجسون حين أراد الكـــشف عـــن "منابع الوجودية" فى فلسفة أفلوطين فالشعور عند حنفى

يظهر على سبيل المثال فى البناء الثلاثى لعلم أصول الفقه (فى الأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام. فتحليل الأخبار هو أساسا تحليل لشعور الراوى، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخى، للمأثورات الشفهية؛ بل أن مناهج النقل التاريخى، التواتر والآحاد الخاصة بالسند قائمة أساسا على مبدأ وجود الراوى، ومدى صلته بالرواة الآخرين، وصحة النقل كلها مرهونة بشعور الراوى وموضوعيته وحياده والتى يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وهى كلها أحوال لشعور الراوى. أما المبادئ اللغوية فهى تقوم أيضا على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعورا لغويا منطقيا. فالحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية وهو بعد شعورى والظاهر والمؤول يشيران إلى بعد شعورى يتعلق بمستويات العمق فى التحليل، وتحليلات العلة وأقسامها المختلفة إن هى إلا تحليلات للعملية المنطقية التى تدور داخل شعور المجتهد. وأخيرا تكشف الأحكام أيضا عن شعور المكلف الذى يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية) (١). وهكذا يبدو الشعور عند حنفى مجالا خصبا لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية.

ويظهر الشعور كذلك فى (علم أصول الدين: إذ يكفى تحليل الأصول الخمسة لدى المعتزلة والتى تحدد معظم مسائل العلم لرؤية الشعور فى كل أصل فالتوحيد عندما يتحدد بعلاقة الذات بالصفات والأفعال هو فى الحقيقة

(1). المصدر السابق ص١١٣.

وصف "للإنسان الكامل" أو الإنسان كما ينبغى أن يكون، ولن نفهم حقيقة القسمة إلـــى ذات وصفات وأفعال إلا بالرجوع إلى الذات الإنسانية وصفاتها وأفعالها. وفى العدل يظهر شعور الإنسان على أنه شعور حر فى أفعاله الداخلية؛ أفعال الإيمـــان والعلـــم أو أفعاله الخارجية أفعال الجوارح وفى الحسن والقبح يظهر الـــشعور العاقل وقدرة الإنسان على التمييز بين الخطأ والصواب فى الأفعال. وفـــى المنـــزلة بين المنزلتين يظهر الشعور على أنه أساس للفعل ويظهر فى جانبـــيه "النظـــر والعمـــل" أو "النية والفعل" وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يظهر الشعور على أنه الحارس المتيقظ لسلوك الآخرين وللبناء المثالى للواقـــــع)[1]. ويخلـــص حنفى من ذلك إلى أن مادة أصول الدين لن تحيا وتجد دلالتها إلا إذا تحولت إلى مادة شعورية وإلا إذا رجعت إلى أصلها فى "الشعور" (ويظهـــر الشعور فى الفلسفة فى نشأتها منذ عصر الترجمة حيث يقوم المترجم بفهـــم العـــبارة الأجنبية، ويحاول أن يجد لها مقابلا فى لغته الخاصة، ثم عند الشارح الذى يقوم بفهم العبارة الدخيلة ووضعها داخل قوالب حضارته الخاصة ثـــم عند الفيلسوف ذاته الذى يقوم بعملية الاحتواء الحضارى كلها ويستعير لغة الحضارة المعروفة حديثا للتعبير بها عن معانيها الأولية التى على قوامها نشأت حـــضارته. هذه العمليات كلها تحدث فى الشعور فى شعور المترجم أو شعور الشارح)[2].

(1). المصدر السابق ص ١١٣.

(2). المصدر السابق ص ١١٤.

وقد ظهر الشعور أخيرا واضحا للعيان (فى التصوف، بل إن التصوف إن شئنا هو علم الشعور كما يبدو من علوم الأخلاق والنفس والفلسفة التى تتخلل مراحل الطريق الصوفى، فتصفية النفس، والتشبه بصفات الكمال، والتوبة، والخوف، والحزن، والبكاء كلها أفعال للشعور وأحوال النفس وما يعتريها من قبض وبسط، خوف ورجاء، صحو وسكر، غيبة وحضور..ألخ. كلها أحوال شعورية خالصة حتى يصل الصوفى إلى وحدة الذات أو وحدة الشهود أو وحدة الوجود)[1].

نخلص من ذلك كله إلى أن الشعور عند حنفى قد أصبح يعبر عن (وصف حقيقى للمعرفة وللوجود إجابة على سؤالى: كيف يحصل الإنسان على المعرفة، وكيف يعيش الوجود؟ لا شىء فى العالم الخارجى يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور والتصورات لا تفكر بل تعمل من خلال الشعور، والأشياء لا تعنى إلا من خلال الشعور فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معا. لأنه هو ذاته معرفة ووجود فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنسانى فى وقت واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعملنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به؛ فالبداية بالشعور هى بداية لا تسبقها بداية أخرى)[2]، ومادام الأمر كذلك، فأنه يمكننا القول من جانبنا أن عملية تحويل كل ما هو "ثيولوجى" إلى "انثربولوجى" إنما تمثل "ماهية التجديد" لديه.

---

(1). المصدر السابق ص ١١٤.

(2). المصدر السابق ص ١١٥.

ثالثًا: مفهوم الخطاب ومستوياته.

تتم عملية إعادة بناء العلوم القديمة عند حسن حنفى فى إطار تجديد لغة الخطاب، وذلك على أساس أن حضارتنا العربية الإسلامية هى بالدرجة الأولى حضارة مركزية نشأت حول النص القرآنى فهى حضارة الكلمة بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. وذلك على العكس من حضارة الغرب الطردية التى لا يوجد لها أساس ثابت أو محور ترتكز عليه، ومن ثم تعد "قراءة النص" فى سياق حضارتنا من الأهمية بمكان. والقراءة هنا تعنى "الفهم" الذى يتضمن "التفسير" و"التأويل". والفهم عند حنفى (مباشر بغير حاجة إلى تفسير أو تأويل. فإذا استعصى الفهم البديهي المباشر نشأت الحاجة إلى التفسير أى إلى الفهم من الدرجة الثانية اعتمادا على منطق اللغة أو توجه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر. فإذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة وقوى توجه النص، وفرضت ضرورة الموقف نفسها، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة إلى "التأويل" باعتباره إخراجا للفظ من معناه الحقيقى إلى معنى مجازى لشبهة أو قرينة. أما الشرح فأنه يتضمن كل ذلك: الفهم والتفسير والتأويل. الشرح هو العلاقة بين القارئ والنص. بين الذات والموضوع باعتبارها موقفا معرفيا شاملا)[1]. والنص من حيث هو موضوع عبارة عن عملية تحول إرادى من الشفاهى إلى الكتابى حرصا على (تسجيل المواقف وسرعة تنقيتها انتقالا من التعدد إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى الاتفاق. فالنص بهذا المعنى قضاء على

(1). حنفى (حسن)، دراسات فلسفية، كتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨، ص ٥٢٦ – ٥٢٧.

التعددية في الحاضر وإيثارا لوحدة المستقبل حتى تبقى الروح في التاريخ وتتوارث الأجيال الفكر جيلا بعد جيل. النص إذن ليس وثيقة مدونة تشبه السجلات القديمة بل هو كائن حي في حالة سكون يبعث بالقراءة فيحيا من جديد وبأشكال جديدة)[1].

وبالرغم من "ذاتية" النص تدوينا وقراءة فأنه توجد بعض الضمانات لتقديم (قراءة موضوعية وشامة للنص تتجاوز الذاتية بمعنى الفردية والنسبية وتضارب وجهات النظر والشك في المعاني وإنكار الماهيات المستقلة وهو ما سماه القدماء "المحكمات" في مقابل "المتشابهات" –أي المعاني المستقلة في مقابل المعاني المتغيرة– ولا تعني الموضوعية هنا إرجاع النص إلى ملابساته التاريخية التي منها نشأ بل إيجاد معنى له عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية يدركه كل إنسان في كل عصر وحضارة ببداهته العقلية)[2]. وهذا هو الذي يسمى في التراث الغربي المعاصر بالجانب الشمولي للهرمنوطيقا، أو القيمة الشاملة، أو المعيارية في التفسير ويمكن تخصيص ذلك –طبقا لحنفي– في الآتي:–

١– (بداهة العقل التي تجعله قادرا على رؤية "معنى النص" بوضوح وتميز خاصة إذا أن الشعور في حالة البراءة الأصلية دون أية دوافع إلا باعث الحق لاكتشاف تطابق "المعنى" مع "الحاجة".

---

(1). المصدر السابق ص ٥٣٠.

(2). المصدر السابق ص ٥٤٠.

٢- اطراد التجربة البشرية: لما كانت المواقف الإنسانية واحدة تتكرر باستمرار من عصر إلى عصر، فإن هذا الاطراد يصبح كالثوابت بالنسبة إلى المتغيرات، و"كالعموم" بالنسبة إلى "الخصوص".

٣- منطق اللغة: لما كان النص منطوقا مدونا لغة معينة وكان لكل لغة فقهها ومنطقها، فإن معرفة فقه اللغة التى كتب بها النص تكون أحد المداخل لقراءته وفهم معناه، وبالإضافة إلى منطق الألفاظ هناك منطق السياق أو كما قال القدماء "فحوى الخطاب" و"لحن الخطاب" ومفاهيم "الموافقة" و"المخالفة" فالمعنى لا يظهر فقط فى اللفظ ولكن فى علاقات الألفاظ وتركيب الجملة وأساليب التعبير فى التقديم والتأخير والاختيار بين المترادفات فالألفاظ أصوات وأشكال ومعان وتراكيب ولكل منها فرع فى علوم اللغة.

٤- **الموقف الأولى:**- لما كان النص تدوينا وتسجيلا لحدث ورد فعل عليه؛ فأنه لا يفهم إلا بإرجاعه إلى الموقف الأول الذى منه نشأ وعنه صدر ويكون العيب الرئيسى فى المناهج التقليدية فى التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها لا تحتاج إلى واقع تشير إليه وبالتالى تقع فى "الحرفية" و"القطعية" و"الشيئية"[1]. وبناءا على ذلك نستطيع القول بأن هذه الضمانات تمثل ضمانات عامة تنأى بذاتية القارئ عن التضخم على حساب "الموضوع المقروء" وتمنعه -فى نفس الوقت- من الوقوع فى وهم "الإسقاط الذاتى" على المادة المقروءة

(1). المصدر السابق ص ٥٤١ - ٥٤٣.

وتدعيما لوجهة النظر هذه رأى حنفى أيضا أن هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى وهذه الأبعاد تمثل مستويات هذا الخطاب أو مكوناته أو عوالمه فهناك:

أولا: مستوى اللغة حقيقة أم مجازا، كلاما أم إشارة، لفظا أم علامة.

ثانيا: مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، سواء كانت مطلقة أم نسبية، اصطلاحية أم عرفية.

ثالثا: مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة فالعالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ وهذا الواقع هو الذى يمكن أن يكون معيار الصدق فيها الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى هو عالم الأشياء أم عالم الأفعال)[1]. وهذا العالم الأخير يمثل -عند حنفى- المستوى الرابع من مستويات الخطاب غير أننا نستطيع القول فى ختام هذا البحث أن هذه القسمة الرباعية لمستويات الخطاب تعود "بحسن حنفى" إلى ذلك التصور الكلاسيكي الذى يفصل بين "اللفظ" و"المعنى" و"الشىء" و"الفعل"، وهو تصور قديم تجاوزته الفلسفة المعاصرة إلى غير رجعة وذلك حين ألغت التفرقة بين "اللفظ" و"المعنى" ورأت أن اللغة هى نسيج الفكر كما قال "بول ريكور" أو منزل الوجود كما ذهب "مارتن هيدجر". فلا شىء خارج اللغة يمكن أن يتجاوزها، أو يحيل إليه، ففيها نولد، وفى ممارساتها تتكون تصوراتنا وأفكارنا، وفى مدارها ينجذب وجودنا

(1). حنفى، حسن: تحليل الخطاب، في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة السادسة، العدد السادس، ١٩٩٧، ص ٢٦١ – ٢٦٢.

نحـــو أفـــق يمثل "عالم ما بعد اللغة"، أو "الأنطولوجيا الشاملة" بحسب تعبير"هيدجر" نفسه.

نخلـــص ممـــا ســـبق إلـــى أن "الشعور" أو "الوعى" عن حنفى بأبعاده المختلفة قد أصبح ركيزة كل "منطق فى تجديد اللغة"، وأساس كل تحليل فلسفى لمعنـــى الخطـــاب، ومستوياته وتجلياته سواء فى "اللغة"، أم فى "الفكر"، أم فى "الأشياء"، وأن هناك من الضمانات ما يكفى لحماية هذا الوعى من الوقوع فى الذاتـــية المتطرفة، وذلك عن طريق تحقيق أكبر قدر من المعايير الموضوعية التـــى تتناسب مع الطبيعة الإنسانية للوعى أو الشعور، ولكن يظل السؤال مع ذلك قائما، وحائرا فى نفس الوقت ويتمثل فى الصيغة الآتية: هل يكفى ما ينتجه "الأنـــا الواعـــى" أو "الكوجيـــتو" بمعنـــى أصح لصنع نهضة عربية إسلامية معاصـــرة؟ أين نصيب عالم "اللاشعور" أو "اللاوعى" من ذلك كله؟ أليس لهذا "اللاشـــعور" ســـواء في بعده الفردى أو الجمعى كما يذهب "فرويد" ومن بعده "يونج" حتميته الضاغطة والتى قد تسير بالأمم والجماعات فى طريق غير الذى توقعه "الشعور" أو "الوعى الفردى"؟؟ إن المقاصد الحضارية لأى أمة من الأمم، إنمـــا تـــتحقق عبر "مكر الرغبة الشاملة"، ذلك المكر الذى لن نفهمه إلا بانفتاح "عـــالم اللاشـــعور" علـــى "عالم الشعور"، أو بانفتاح عالم اللاوعى على عالم الوعـــى، وذلـــك على النحو الذى ذهب إليه "بول ريكور" في كتابيه "**التأويل: محاولـــة على فرويد**"، و "**صراع التأويلات**". وتعد الرموز الثقافية الخاصة بكل حضارة من الحضارات جماعا لانفتاح عالمى الوعى واللاوعى، وتفاعلهما مع بعضهما البعض ونم هنا اكتسبت هذه الرموز قوتها في مجتمعاتها. وبناء عليه

تصبح مهمة الفيلسوف الحقيقية ممثلة في محاولة فهم تلك الرموز عبر منهج محدد، اقترح "ريكور" في كتابه "رمزية الشر" أن يكون منهج "فك الشفرات" Déchiffrage بغرض معرفة على أى أرض تقف تلك الحضارات، وفى أى اتجاه تسير أو تنكص، أو تتحول، أو تركد، أو ترتد على عاقبيها، أو تخمد إلى الأبد، ولكى يتم الفهم الشامل، وتكتمل الرؤية، لابد من إدخال شتى العوامل الخارجية المؤثرة في كل حضارة مثل ظروفها التاريخية، والإجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية في حساب "الوعى القاصد" لموضوعاته حتى لا يفاجئ بما لا يتوقعه، أو لم يكن في حسابه..