سلسلة نصوص

مكتبة
الفكر الجديد
21-09-2017

التأويلية

تأليف جان غروندان
ترجمة د. جورج كتوره

الكتاب الجديد

التأويليَّة

مكتبة
الفكر الجديد

جان غروندان

التأويليَّة

ترجمة

الدكتور جورج كتوره

دار الكتاب الجديد المتحدة

مكتبة الفكر الجديد

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

إنها لسعادة كبيرة لي أن أرى هذا العمل الصغير وقد تُرجم إلى اللغة العربية. إذ إن الحوار مع العالم العربي سيكون بالتأكيد أحد أكبر التحدّيات في القرن الحادي والعشرين. وممّا لا شكّ فيه أنه سيكون حواراً تقوده الأسئلة التأويليَّة التي باتت منذ الآن حادّة جداً. كيف يجب أن يَتَمَوْقَع المرء إزاء تقليده الفكري الخاص في زمن العولمة؟ بل أيضاً انطلاقاً من هذا الإرث الخاص، كيف سيُمكن الانفتاح على ثقافات أُخرى دون رفض الثقافة الخاصة بالطبع، وإلا فستكون خسارة لا يُمكن أن تُعوّض؟ يُطرح هذا التحدّي على العرب كما على كل الثقافات الأُخرى.

ويُفرحني بشكل خاص أن أرى هذا الكتاب وقد صدر في لبنان، حيث تتعايش منذ زمن طويل ثقافات مُختلفة استطاعت في غالب الأحيان أن تقيم فيما بينها حواراً هادئاً ومُثمراً بشكل متبادل. فشجاعته وتاريخه وانفتاحه وتسامحه أُمور تُثير الإعجاب وقد تكون هذه أمثلة للعالم العربي كما للغرب، الذي غالباً ما يقع ضحية نظرة كاريكاتورية عن الثقافة العربية، وهذا ما يُؤلم العربي وأنصار الحوار بين الثقافات.

أمّا وإنّ زمن انطواء الثقافات على نفسها ولّى، فإن التأويليَّة هي فكر الانفتاح على الآخر وهي فن الإصغاء. وقد كان يحلو

مكتبة الفكر الجديد

لـهانس ـ جورج غادامير أن يقول إن روح التأويليَّة تقوم على الاعتراف بأن الآخر يُمكن أن يكون مُحقّاً. فالجميع ينتظرون بفارغ الصبر الإسهام المتجدّد للعالم العربي في نقاش تأويليَّة الإنسانية مع نفسها.

جان غروندان

مكتبة الفكر الجديد

مقدّمـة

ما يُمكن أن تكون التأويليَّة

اللُّغة النسبيّة السائدة في زماننا؟

منذ وقت قصير قام جان بريكمون (Jean Bricmont) وآلان سوكال (Alan Sokal) بنشر مزحة هدفت إلى فضح النِّفاق الذي يستشري عادةً في العلوم الإنسانية. لقد أرسلا مقالة مملوءةً بأمور عبثية إلى المجلة الأميركية *Social Text* (النص الاجتماعي)، وهو عنوان يُوحي بأنّ كل نِتاج ثقافي أو علمي يُمكن عدُّهُ مجرّد «نص اجتماعي»، أي أنه بمثابة تأويل أو بناء أَيديولوجيَّيْن (Idéologiques). يقترح المقال البَرْهنة على أن الفيزياء الكمِّيّة، بالرَّغم من طموحها أن تكون موضوعية، لم تكن بحدّ ذاتها سوى بناء اجتماعي. كانت المقالة مملوءةً بالمراجع عن مُعادلات آينشتاين (Albert Einstein) (1879-1955)، وعن أساتذة «التفكيك» الأكثر شهرة (الذين منهم لاكان (Lacan) ودرّيدا (Derrida))، جُعل المقال مقبولاً ونُشر. في الحال أعلن المُؤلّفان المزحة، التي أحدثت اضطرابات مُتعدّدة في فرنسا[1]!

---

(1) J. Bricmont et A. Sokal, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, 1997.

مكتبة الفكر الجديد

إذا كنا قد استخدمنا هذا الجدل نُقطة انطلاق لنا، فلأن كلمة «التأويليَّة» كانت في عنوان المقالة التي أُقحمت على المجلة: «تجاوز الحدود، نحو تأويليَّة تحويلية للجاذبية الكمِّيَّة». لنكن على يقين أن فكرة «تأويليَّة تحويلية» فكرة مُبتذلة لا تُحيلنا على شيء مُتناهي الدّقة. لكن المؤلِفَيْن وقد سمحا لنفسيهما باستخدام عبارة التأويليَّة، وهي عبارة تُستخدم لِلدلالة على فكر معاصر و«ما بعد حداثي» ونسبي، هو ما كان بريكمون وسوكال يُحاولان فضحه.

هنا يكمن دون شك أحد المعاني المُمكنة لكلمة التأويليَّة، إذ إنها تُشير إلى مساحة عقلية وثقافية حيث لا وجود للحقيقة لأن كل شيء يُمكن أن يكون خاضعاً للتأويل. وَجدت كونيَّة سلطان التأويل أول تعبير عنها في عبارة فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) الصاعقة: «لا وجود للأحداث، بل للتأويلات فقط»[2]. وعن هذه التأويليَّة النسبية استطاع جيانّي ڤاتّيمو (Gianni Vattimo) أن يقول إنها القُوَينة السائدة، (Koiné) اللُّغة المشتركة في عصرنا[3].

مع ذلك، كما نكرّر دونما انقطاع، يجد هذا التصوُّر نفسه عند نقائض ما أرادت التأويليَّة أن تكون باستمرار، أي إنها عقيدة الحقيقة في مجال التأويل. بالفعل، فقد أرادت التأويليَّة الكلاسيكية أن تقترح قواعد تُتيح مُحاربة ما هو اعتباطي وذاتي في الاختصاصات التي لها علاقةٌ ما بالتأويل. ومن ثَمَّ تُجسّد التأويليَّة التي تقول بالاعتباطي وبالنسبي أكثر ما تُجسّد التفسيرات الخاطئة. مع ذلك، فإن المسار

(2) F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, nº 481.

(3) ج. ڤاتّيمو، **التأويليَّة بوصفها اللغة السائدة المشتركة koiné الجديدة**، في: *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, 1991, p.45-58.

مكتبة الفكر الجديد

الذي يقود من هذا التفسير الكلاسيكي إلى التأويليَّة «ما بعد الحداثية» ليس مساراً مُجرّداً من أي منطق. فهو مسار يتّسق مع توسيع أكيد لمجال التأويل، ومن غير المؤكّد مع ذلك إيصاله بالضرورة إلى النسبية ما بعد الحداثية.

ثمّة ثلاثة تصوّرات مُمكنة في التأويليَّة

في المعنى الدقيق والأكثر استعمالاً للكلمة، تُستخدم التأويليَّة في الوقت الحاضر لوصف أفكار مُؤلّفين مثل هانس ـ جورج غادامير (Hans-George Gadamer) (1900-2002) وبول ريكور (Paul Ricœur) (1913-2005) اللذين طوّرا فكرة تأويل كُليَّة تتناول العلوم الإنسانية وتُركّز على الطبيعة التاريخية واللُّغوية لتجربتنا عن العالم. بالتوازي، طبعت هذه الأفكار جُزءاً كبيراً من النقاشات الواسعة التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين (البنيوية، نقد الأيديولوجيات، التفكيك، ما بعد الحداثة)، وهذه جميعها تُشكّل جُزءاً ممّا أمكن تسميته بالفكر التأويلي المُعاصر. بالمقابل تُعلن أفكار غادامير وريكور ومن ورث أفكارهما فيما بعد، أنها تنتمي إلى التقليد القديم في التأويليَّة، حيث لم تكن هذه قد أشارت بعدُ إلى فلسفة تأويل كونيَّة، بل بوصفها فن التأويل الصحيح للنُّصوص. ولكن هذا التصوّر القديم يظل تصوّراً مُفترضاً وخاضعاً للنقاش من جانب التأويليَّة التي هي حداثةً، لذلك علينا أخذها بعين الاعتبار من خلال تقديم التأويليَّة تقديماً مُجْمَلاً. هكذا بإمكاننا أن نُميِّز بين معانٍ ثلاثة مُمكنة للتأويليَّة، وهي معانٍ تَوَالت على مرِّ التاريخ، لكنها تظلّ في ذاتها أفكاراً مُعاصِرَة، تامّة بالكلّية، يمكن الدفاع عنها.

1 ـ بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، كانت التأويليَّة عبارة عن فن

مكتبة الفكر الجديد

تأويل النُّصوص. وقد تطوّر هذا الفن بخاصة في صلب الاختصاصات ذات الصلة بتأويل النُّصوص المُقدّسة أو القانونية: اللاهوت (الذي فَسَحَ مجالاً لتأويل مُقدّس)، والقانون (تأويل قانوني) وفقه اللُّغة (تأويل دُنْيويّ). استفادت التأويليَّة آنذاك من وظيفة مساعدة، إذ كانت أمراً مُساعداً على التفسير، الذي بدوره كان يحتاج إلى مساعدة التأويليَّة حين تكون إزاء مقاطع غامضة أو تُثير الصدمة. لقد امتلكت التأويليَّة هدفاً معيارياً بشكل جوهري: اقترحت قواعد، مبادئ أو قوانين مُسوِّغةً جيداً لتأويل النصوص.

مُعظم هذه القواعد كانت استعارات من البلاغة، وهو علم يُشكِّل جُزءاً من علوم أساسية ثلاثة (إلى جانب النحو والجدل)، فغالباً ما نجد في البلاغة تأمّلات تأويليَّة هيرمينوطيقية حول فنّ التأويل interprèter. هذه الحالة عند كينتليان (Quintilien) (30-100)، الذي عالج التفسير في الخطابة في مُؤلَّفه *De institutione oratoria* (I,9)، لكن بخاصة عند القِدّيس أُوغسطين (Saint Augustin) (354-430)، الذي جمع قواعد في تأويل النُّصوص في مُؤلَّفه عن **العقيدة المسيحية** (396-426)، وهذا ما أثّر بالكُليَّة في تاريخ التأويليَّة[4]. عرف هذا التقليد تجدّداً مهمّاً مع البروتستانتية le Protestantisme التي شهدت ولادة مُؤلّفات مُتعدّدة عن التأويليَّة استفاد مُعظمها من **بلاغة** *Rhetorica* (1519) ميلنكتون (Melanchton) (1497-1560). استمر هذا التقليد الذي جعل التأويليَّة اختصاصاً ثانوياً مُساعداً ومعيارياً في العلوم التي تمارس التأويل حتى فريدريش شلايرماخر (Friedrich

(4) Augustin, *La doctrine chrétienne*, Institut d'études augustiniennes, 1997.

مكتبة الفكر الجديد

(Schleiermacher) (1768 ـ 1834). وإذا كان هذا الأخير جُزءاً من هذا التقليد، فإن مشروعه الداعي إلى تأويليَّة أكثر شُمولية إنما يُشكِّل تمهيداً لتصوّر ثانٍ للتأويليَّة سيُدشِّنه بخاصةً ڤيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911).

2 ـ كان ديلتاي مُلِمّاً بشكل جيد بالتأويليَّة الكلاسيكية، وقد افترضها باستمرار، إلا أنه أغناها بمُهمة جديدة: إذا كان على التأويليَّة أن تُركّز على قواعد عُلوم الفهم ومناهجها، فإن بإمكانها أن تكون أساساً منهجياً لكلّ علم إنساني (الآداب، التاريخ، اللاهوت، الفلسفة وما نُطلق عليه في يومنا هذا اسم «العلوم الاجتماعية»). بذلك أصبحت التأويليَّة تأمّلاً منهجياً يتناول الرغبة في الوصول إلى الحقيقة وإلى وضعية العلوم الإنسانية العلمية. يقوم هذا التأمّل على النسيج الأساس الذي عرفته العلوم البحتة في القرن التاسع عشر، حيث يُعزى نجاحها إلى صَلابة مناهجها، وبالمقارنة بها، تبدو العلوم الإنسانية شديدة الضعف. وإذا أرادت العلوم الإنسانية أن تُصبح عُلوماً تحظى بالاحترام، فإنَّ عليها أن تستند إلى منهجية يجدر بالتأويليَّة أن تُظهرها.

3 ـ أما التصوّر الثالث الكبير، فقد كان وليد ردّة الفعل على فهم التأويليَّة المنهجي هذا. لقد اتخذ شكل فلسفة تأويل كونيَّة. تقوم الفكرة الأساسية في هذا التصوّر (كما تصوّرها ديلتاي في مرحلة مُتأخّرة)، على أنّ الفهم والتفسير ليسا مُجرّد منهجين نجدهما في العلوم الإنسانية فحَسْب، بل إنهما سَيْرُورات أساسية نجدها في قلب الحياة بالذات. فالتفسير يبدو حينئذٍ أكثر فأكثر بمثابة سِمَة أساسية لحضورنا في العالم. يُعَدّ توسيع معنى التفسير مسؤولاً عن التقدّم الذي حظيت به التأويليَّة في القرن العشرين. ويُمكن أن نُعاين هذا التقدّم عبر قرينين: قرين غير

مكتبة الفكر الجديد

مُعلن، نجده في نيتشه (وهو غير مُعلن لأنه لم يتكلّم كثيراً على التأويليَّة) وفي فلسفته الكلّية عن التفسير. وقرين آخر مُعلن، هو مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1889-1976)، حتى لو دافع هذا الأخير عن تصوّر خاص للتأويليَّة، تقطع مع التأويليَّة الكلاسيكية والمنهجية: فهو يرى أن لا علاقة للتأويليَّة بالنُّصوص، بل بالوجود ذاته الذي ينغمس في التأويلات، وعلى التأويليَّة إيضاح ذلك. من هنا نجد التأويليَّة نفسها في خدمة فلسفة وجود عليها أن تنتبه لنفسها. إننا ننتقل هنا من «تأويليَّة النصوص» إلى «تأويليَّة الوجود».

يَنْدرج مُعظم مُمثّلي التأويليَّة المُعاصرة الكبار (غادامير، وريكور وَوَرَثَتهما) في خط هيدغر، إلا أنهم لم يتَّبعوا «خطه المباشر» في فلسفة الوجود. لقد اختاروا استعادة الحوار مع العلوم الإنسانية التي تركها هيدغر إلى حدٍّ ما. وبذلك ارتبطوا بالتقليد الذي اتّبعه شلايرماخر وديلتاي، هذا دون التقليل من عَدّ التأويليَّة ذات وظيفة منهجية. كان هدفهم تطوير أفضل تأويليَّة مُمكنة في العلوم الإنسانية تُخفّف من النموذج المنهجي الحصري، بما يُعيد الحق إلى البُعد اللُّغوي والتاريخي للفهم الإنساني. ففي الاقتران بشكل فلسفة فهم كونيَّة، انتهى الأمر بهذه التأويليَّة إلى ترك حقل التأمّل في العلوم الإنسانية والدفع باتجاه كوني. وسنرى هنا كيف يُمكن أن تتخذ هذه الكونيّة أشكالاً مُتعدّدة.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الأول

التصوّر الكلاسيكي للتأويليَّة

لم ترَ كلمة تأويليَّة Hermeneutica النُّور إلا في القرن السابع عشر حين استخدمها يوهان كونراد دانهاور (Johann Conrad Dannhauer) الستراسبورغي (le Strasbourgeois) ليُشير بها إلى ما كان يُسمَّى قبله فنّ التفسير «l'Auslegunslehre»، أو علم التفسير. كذلك كان دانهاور أول من استعمل هذا التعبير في عنوان أحد مُؤلّفاته كما يأتي: *«Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum»* الصادر في عام 1654، وهو عنوان يُلخّص المعنى الكلاسيكي لهذا الاختصاص: التأويليَّة المُقدّسة، والمنهج يقوم على تفسير (عرض وشرح) النُّصوص المُقدّسة. إذا كان ثَمّة حاجة إلى منهج كالآتي، فذلك لأن معنى الكتابة (المُقدّسة) لم يكن دائماً واضحاً وُضوح النهار. إنّ التفسير هو هنا الطريقة التي تُتيح فهم المعنى، من هنا كانت أهمية فهم هذا الرابط الغائي بين التفسير والفهم، إذ إنّ هذه التعابير قد تأخذ أحياناً معانيَ مُختلفة في التقليد التاويلي المُتأخّر، ولا سيّما مع هيدغر.

إنّ كلمة التأويل مُشتّقة من الفعل اليوناني «hermeneuein»، الذي يتضمن معنيين مُهمّين: فالكلمة تُشير في آنٍ واحد إلى سيرورة التعبير ـ والنطق (عبَّر، قال، أكّد شيئاً ما)؛ وإلى معنى

مكتبة الفكر الجديد

التفسير (أو الترجمة). في كلتا الحالتين نحن أمام نَقْلٍ لمعنى. إنَّ نَقْل المعنى عملية تجري في اتجاهين: يُمكنها أن تكون أولاً انتقالاً من التفكير إلى الخطاب، أو ثانياً الصعود من الخطاب إلى التفكير. إننا لا نتحدّث اليوم عن تفسير إلا لوصف السَّيرورة الثانية، التي تصعد من الخطاب إلى الفكرة الكامنة وراءه. غير أن اليونانيين كانوا يَعُدّون التعبير ـ النُّطق بمثابة سيرورة «تأويليَّة» لتوصيل المعنى، وقد كانت تُشير حينها إلى تعبير عن الفكرة بكلمات، أو ترجمة الفكرة بكلمات. من هنا استُخدم التأويل hermeneia لتسمية التعبير الذي يؤكّد شيئاً ما. الكتاب الثاني من **الأورغانون** لِأَرسطو (384 ـ 322ق.م.) *l'Organon* المُخصّص للعبارة، هو peri hermeneias، الذي كان قد تُرجم إلى اللاتينية بـ De interpretatione.

من الواضح أن الأمر لا يتعلّق بالتأويل بالمعنى الذي نفهمه به، أيْ بوصفه شرحاً للخطاب الذي يعود إلى إرادته بإبراز معنى، بل بالعكس إلى مُكوِّنات التعبير بحد ذاته، الذي يفهم بوصفه نقلاً لمعنى. فإذا كان المعنى اليوناني للكلمة قد بدا واضحاً، فذلك لأنه يُساعدنا على عَدّ سيرورة التأويل لا تقوم إلا على إبدال نظام التعبير الذي يمرّ من التفكير إلى الخطاب، ومن «الخطاب الداخلي» logos endiathetos إلى «الخطاب الخارجي» logos prophorikos كما قال الرواقيون les stoïciens ببراعة.

بإمكاننا أن نُميِّز والحالة هذه، الجُهْدَ التأويلي في شرح المعنى الذي يصعد من الخطاب الخارجي نحو داخله، من الجُهد البلاغي في التعبير الذي يسبق المُهمة التأويليَّة الصِّرف ويُعطيها كامل معناها: إننا لا نُريد تأويل تعبيرٍ ما بهدف فهم معناه، إلا لأننا نفترض أنه يُريد قول شيءٍ ما، أي إنه التعبير عن خطاب داخلي.

مكتبة الفكر الجديد

لذلك لم يكن مصادفَةً البتّة أن تكون أهم القواعد التأويليَّة هي القواعد التي اشتُقَّتْ من البلاغة rhétorique، فنّ البَلاغَة L'art de bien dire، الذي يقوم على وُجوب عَدّ الفكرة التي نريد توصيلها، فكرةً يجب تقديمها بطريقة فاعلة في الخطاب. هذه هي أهمية القاعدة التأويليَّة التي تُعرف بقاعدة الكلّ والأجزاء، وبمُوجبها يجب فهم أجزاء المكتوب انطلاقاً من الكلّ الذي يشكّله الخطاب في قصده العام، وهو ما يُشكّل عكس ما عَدَّهُ أفلاطون (Platon) (428/427 ـ 347ق.م.) قاعدة التأليف البلاغي في كتابه «**فايدروس** *Phèdre*» (264 *c*): يجب أن يُؤلَّف الخطاب بشكل عضو حيّ حيث تُوضع الأجزاء في خدمة الكلّ. يُستنتج من ذلك أنّ على الذي يقوم بالتأويل أن يعرف صُور الخِطاب الكبرى، «استعارات» البلاغة، إذا ما أُريد تفسير النُّصوص بدقّة. هذا وإنّ كبار منظّري التصوّر التأويلي الكلاسيكي كانوا على الدَّوام بالتقريب من أساتذة البلاغة.

هذه حالة القِدّيس أُوغسطين، الذي تأثّر بدوره بشيشَرون (Cicéron) (106 ـ 43ق.م.) المعروف ببلاغته. فقبل أن يكون مُنظِّر التأويل كان من مُمارسيه. إننا نجد عنده جُملة تأويلات (شُروح)، على نصوص مُقدّسة، بخاصة على **أعمال الرُّسُل** وعلى **سِفْر التكوين**، وقبلاً في **الاعترافات** (حيث تَعرِضُ الكتب الثلاثة الأخيرة تأويلاً لأول آيات **سِفْر التكوين**). في شرحه الأدبي لـِ **سِفْر التكوين** استعاد القديس أُوغسطين العقيدة الكلاسيكية التي ترقى إلى أوريجينس (Origène) (185 ـ 254) وفيلون الإسكندري (Philon d'Alexandrie) (13 ـ 54)، التي تقول بتضمّن الكتابة المُقدّسة لمعانٍ أربعة: «في كلّ الكتب المُقدّسة علينا أن نُميِّز الحقائق الأزلية المُودعة فيها aeterna، الأحداث التي تروى

مكتبة الفكر الجديد

facta والأحداث المُرتقبة futura، قواعد العمل agenda المُوصى بها أو التي يُنصح بها»[1].

لكنْ لِقاءَ فهم هذه الحقائق، هذه الأحداث، والأحداث المُرتقبة وقواعد العمل لا بدّ من بعض قواعد praecepta التأويل التي أودعها القدّيس أُوغسطين كتابه في **العقيدة المسيحية** *De doctrina christiano*. والقاعدة الأساسية عنده هي أنّ كلّ معرفة هي ذات صلة إمّا بأشياء res وإمّا بعلامات signa. علينا بلا شكّ أن نعترف بأوّلية الشيء على العلامات، ذلك أنّ معرفة العلامات تفترض بالضرورة معرفة الشيء الذي تُشير به إليها هذه العلامات. إنّ الكتاب الأول من **العقيدة المسيحية** سيكون مُخَصَّصاً لعرض «الشيء» الذي يجب أن يُقدّم في النص التوراتي، أي رواية الخلق القائمة في اللّهِ الثالوثِ وفي الخلاص الذي يقترحه.

حينها يميّز القدّيس أُوغسطين بين نَمَطين من الأشياء: الأشياء التي تُقال لذاتها frui، التي تكون غاياتها في ذاتها؛ والأشياء التي نستعملها uti لغاية أُخرى. والأشياء الأزلية وحدَها تقدّم قواماً حقيقياً ومعرفتها تتوافق مع الخير الأعلى. بحسب القديس أُوغسطين كان الهدف من التجسّد إطلاعنا على هذا الفارق الذي يُعبِّر عن نفسه في مبدإ الحب (وهو أولاً حُبُّ اللّه لخلقه). استخلص القدّيس أُوغسطين من ذلك أول مبدإ تأويلي: يجب تأويل كلّ النُّصوص تبعاً لأمر الحب هذا، الذي يُحيل كلّ ما هو قابل للتغيير على ما هو ثابت.

يجب فهم الأقوال والعلامات في الكتابة المُقدّسة تبعاً لهذه

(1) Augustin, *La genèse au sens littéral*, t. I, Desclée, 1972, p.83.

مكتبة الفكر الجديد

الأشياء الأساسية. حتى نفهم بماذا تُحيل العلامات إلى هذا الشيء لا بدّ من دراسة العلوم، ولا سيّما منها النحو والبلاغة. بذلك تُعلّمنا البلاغة تمييز الاستعارات ومجازات أُسلوب «**الكتاب المقدّس**»، وتمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي. ثم إنّ قواعد **العقيدة المسيحية** *Doctrina christiana*، ذات الوحي البلاغي هي أساس كلّ تفسير في العصور الوسطى. هذا وقد استعان كبار مُنظّري التأويليّة البروتستانتية protestante (ميلنكتون، فلاسيوس (Flacius)، دانهاور) بهذه القواعد، التي ظلّت قائمة وصولاً إلى شلايرماخر، حيث بدأت التأويليّة في اكتساب منحًى جديد.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثاني

ظُهور تأويليَّة أكثر كُليَّةً في القرن التاسع عشر

I ـ فريدريش شلايرماخر (1768 ـ 1834)

كان شلايرماخر مُعاصراً لكبار مُفكّري المثالية الألمانية: يوحنا غوتليب فيخته (John Gottlieb Fichte) (1762 ـ 1814)، هيغل (Hegel)، وشللنغ (Schelling)، غير أنه كان أكثر اقتراباً من رومانسية فريدريش شليغل (Friedrich Schlegel)، وكان في الآن نفسه فيلولوجياً كبيراً، وعالم لاهوت أَعْظَم، وفيلسوفاً ومُنظِّراً للتأويليَّة. وبوصفه عالم لُغة، ترجم كلّ «**مُحاورات**» أفلاطون إلى الألمانية وكتب لها مُقدّمات على جانب كبير من الأهمية، وهذا ما ميَّز الدراسات الأفلاطونية حتى يومنا هذا. إلا أنه بنى سُمعته بوصفه لاهوتياً قبل أيّ شيء آخر. فبعد أن نشر أقوى مقالاته «**في الدين** *Sur la religion*» عام 1799، حيث دافع عن فكرة عَدّ العقيدة تعبيراً عن شعور بالتبعية الكلّية (تبعاً لقراءة ذاتية ميَّزت لاهوته، وكذلك تأويليته) أصبح أُستاذَ اللاهوت في هاله (Halle)

مكتبة الفكر الجديد

عام 1804 قبل أن يُصبح عام 1810 العميد الأول لكلية اللاهوت في الجامعة الجديدة في برلين (Berlin). ثم أصدر عام 1821 ـ 1822 كتاباً مهمّاً في **الإيمان المسيحي**. غير أنَّ شلايرماخر ألقى أيضاً مُحاضرات في الفلسفة: نُشرت بعد موته «**الديالكتيك** *Dialectique*» (1839) و «**علم الأخلاق (الإتيقا)** *Éthique*» (1836)، و«**علم الجمال** *Esthétique*» (1842).

إلا أننا بلا شكّ لن نتناول هنا إلا الجانب التأويلي من فكره. يجدر بنا أن نُشير إلى نشأته في مدينة هاله، التي كانت في القرن الثامن عشر معقلاً مُهمّاً للتأويليَّة، حيث توالى قبله عددٌ من أساتذة التأويليَّة العقلانيين والتقويين. أما شلايرماخر فلم يُقَدِّم البتّة عرضاً منهجياً لتأويليته. ففي حياته لم يُصدر إلا نصَّ الخطابين اللذين ألقاهما في أكاديمية برلين (L'académie de Berlin) عام 1829: «بخصوص مفهوم التأويليَّة، إلى إقامة وزن لاقتراحات من ف.أ وولف (F. A. Wolf)، ومن رسالة آست «Ast»»، إلا أنه طَوال مدّة تدريسه في هاله وبرلين قد خصّص الكثير من المحاضرات للتأويليَّة. وقد استفاد تلميذه لوكه (Lücke) من مخطوطات أستاذه لينشر عام 1838 مُخْتَصَراً في أفكار شلايرماخر تحت عنوان، **التأويليَّة والنقد، بخاصة في نظر العهد الجديد**، عنوان يدرجه في وسط التقليد التأويلي الكلاسيكي («النقد» يعني هنا، الاختصاص الفيلولوجي الذي يهتم بالنشر النقدي للنصوص).

على غرار كلّ مُنظّري التأويليَّة الكبار، استوحى شلايرماخر بغزارة التقليد البلاغي. ففي بداية تأويليته نقرأ أن «كلّ فعل فَهْم إنما هو قلب لفعل الخطاب حيث يجب أن نحمل إلى الوعي الفكرة

مكتبة الفكر الجديد

التي نجدها في أساس الخطاب»[1]. إذا صحّ أن «كلّ خطاب يستند إلى فكرة سابقة»[2]، فمّما لا شكّ فيه أن المهمة الأولى في الفهم هي إعادة العبارة إلى إرادة المعنى التي تُحْيِيها: «إننا نبحث في الفكر عن الشيء نفسه الذي أراد الكاتب التعبير عنه». بذلك تُفهم التأويليَّة بوصفها عكس البلاغة.

من هنا «تقوم المهمة على فهم معنى الخطاب انطلاقاً من اللُّغة». «إنّ كلّ ما يجب أن نفترضه في التأويليَّة، يقول شلايرماخر، وهو حكمة يُوصي بها لأجيال قادمة، هو اللُّغة»[3]. إذا ما أُحيلت التأويليَّة على اللُّغة انقسمت إلى جزأين كبيرين: التأويل النحوي، الذي يتضمّن كلّ خطاب انطلاقاً من لُغة مُعطاة ومن علم تركيبها، والتفسير النفسي (أحياناً يقال «التقني»)، الذي يرى في الخطاب تعبيراً عن روح فردية. إذا كان على المُؤَوِّل أن ينطلق دائماً من إطار اللُّغة العام، فليس أقل وضوحاً من أن نرى الناس لا يُعبّرون دائماً عن الشيء نفسه بالكلمات نفسها (هذا ما ينطبق على الابتكارات العبقرية التي تُغني كنز اللُّغة). وإلا «كان كل شيء عبارة عن نحو»، يقول شلايرماخر متحسّراً.

يجسّد التفسير النفسي دون شك الجانب الأكثر أصالة عند شلايرماخر (وسيُصِرّ غادامير على هذه النقطة مُنتقداً ما عَدَّهُ انحرافاً نفسيّاً أطاح البحث عن حقيقة الفهم). وإذا كان شلايرماخر

---

(1) F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik (HuK)*, éd. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p.76; *Herméneutique*, tr. M. Simon, Labor & Fides, p.101; tr. C. Berner, Le Cerf, p.114.

(2) *HuK*, p.78; Simon, p.102; Berner, p.115.

(3) *Herméneutique*, Simon, p.57; Berner, p.21.

مكتبة الفكر الجديد

قد أطلق على التفسير اسم التفسير التقني، فذلك لأن هذا التفسير كان يهدف إلى فهم الفنّ technè الخاص بالكاتب، وفهم مهارته المتميِّزة.

أمل شلايرماخر في أن يطوّر «تأويليَّةً كُليَّةً» لم يَكُنْ بعدُ موجوداً: «إنّ التأويليَّة بوصفها فنّ الفهم لم تكن موجودة بشكلها العام، بل كانت عدّة تأويليات خاصة فقط»[4]. ما قَصَدَهُ هنا وجود تأويليَّة عامة لا تتحدّد بقطاع محدّد، مثل التأويليات الخاصة بـ **العهد الجديد** أو بالقانون. وإذا كان على التأويليَّة أن تكتسب وضعية كُليَّة، فذلك بوصفها فنّاً عاماً في الفهم، فنّ الفهم Kunst (غالباً: Kunstlehre des Verstehens).

إنّ النَّبْرة التي تحمل على الفهم كانت كفايةً جديدة، فقد كانت التأويليَّة بالأحرى تُفهم حتى ذلك الوقت، نَظيرَ فنّ في التفسير، عليها أن تُوصل إلى الفهم. أما الآن فإن فعل الفهم بالذات قد صار يحتاج إلى تأكيد مِنْ فنّ معيَّن، إنها اللحظة التي نعترف فيها باللحظة النفسية التي كانت بادية في لاهوت الحسّ عنده.

تتساوق هذه النَّبْرة مع الأُطروحة الخاصة بشلايرماخر، أُطروحة كون سوء الفهم المُمكن عملية كُلِّيَّة. ما الذي يسمح لنا بالقول إنَّ الفهم صحيح؟ هنا يميِّز شلايرماخر بين فكرتين مميَّزتين في التفسير:

1 ـ مُمارسة مُتوانية «تنطلق من الفكرة التي تقول إنّ الفهم يُنتج نفسه». هي مُمارسة ترى أنّ سوء الفهم هو الاستثناء. تعبِّر هذه الممارسة التأويليَّة عن الهدف سلباً: «يجب تحاشي خطأ

(4) *HuK*, p.75; Simon, p.99; Berner, p.113.

مكتبة الفكر الجديد

الفهم». ما نُصادفه هنا هو التصوّر الكلاسيكي للتأويليَّة الذي يجعل منها علماً مُساعداً لا نستخدمه إلا من أجل تفسير المقاطع الغامضة.

2 ـ مُمارسة صارمة stricte، تنطلق، بالعكس، «من عَدّ سوء الفهم حدثاً يحصل من تلقاء ذاته، وأنه لا بدّ من البحث عن الفهم في كلّ نقطة وإرادتها»[5].

يُوصلنا هذا التمييز إلى نتائج كبيرة. إنّ الممارسة المُتَوانية في التفسير تتوافق هنا مع مُمارسة حَدْسية لا تخضع لأية قاعدة ولا لأي فنّ. إنها تفترض أنّ الفهم يحصل تلقائيّاً. وإن كان سوء الفهم هو الطبيعي الذي يجب مُحاربته في كلّ لحظة؟ هذا ما افترضه شلايرماخر. على الفهم إذاً أن يقوم في كلّ نقطة تبعاً لقواعد صارمة لفن معيَّن: «إنّ عمل التأويليَّة يجب ألا يوجد حين يكون التعقّل غير مؤكّد، بل منذ بدايات أية محاولة تهدف إلى فهم نص معيَّن».

ما تحتاج إليه التأويليَّة، يقول شلايرماخر، «هو حيازتها مزيداً من المنهج»[6]. بذلك يفتح شلايرماخر الطريق أمام تعقُّل أكثر منهجية للتأويليَّة (هذا ما انتقده غادامير أيضاً)، وذلك من أجل احتواء خطر سُوء الفهم الكلّي بالضرورة. بذلك لم تَعُد التأويليَّة وظيفة مُساعدة، بل غدت الشرط الضروري لكلّ فهم جدير بهذه التسمية. لقد صارت إذاً بالمعنى الدقيق «عقيدة فنّ» الفهم.

ولذلك اتخذت العملية الأساسية في التأويليَّة أو في الفهم، مقدّمة الشكل من إعادة بناء reconstruction. حتى أستطيع فهم

(5) *HuK*, p.92; Simon, p.111-112; Berner, p.122-123.

(6) *HuK*، إضافة لم يترجمها سيمون، ص106. ولا برنر، ص118.

مكتبة الفكر الجديد

الخطاب. ولاتحاشى انحراف سُوء الفهم الثابت، عليَّ أن أُعيد بناءه انطلاقاً من عناصره كما لو كنت أنا المؤلِّفَ له.

هكذا تقوم مهمة التأويليَّة على «فهم الخطاب بشكل حسن، ثم أفضل من كاتبه»، تبعاً لحكمة طالما استعادها شلايرماخر (مع روايات مختلفة). إنّ إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724 ـ 1804)، هو من استعمل بلا شكّ هذه الحكمة أوّل مرة، إذ قال في «**نقد العقل المحض** *Critique de la raison pure*»، «لا شيء يُدهشنا في فهم أفلاطون أفضل مما فهم هو نفسه 'لأنه قام بنفسه وبشكل غير كافٍ بتحديد تصوّره'». (A314/B370). جعل شلايرماخر من ذلك مبدأً عاماً لتأويليته التي ستأخذ على نفسها إذاً بخصوص طريق الشرح التكويني: أن تفهم يعني من الآن فصاعداً أن «تُعيد بناء تكوين الـ....» (قريحة أصلية، وقريب من علم النفس سيميِّز التأويلات التي ستبدأ في الازدهار في القرن التاسع عشر). أتت الفكرة من المثالية الألمانية l'idéalisme allemand: إننا نفهم شيئاً ما حين ندرك تكوينه انطلاقاً من مبدإٍ أول. بالنسبة لشلايرماخر الرومانسي، هذا مبدأ أول، إنه قرارُ الكاتب التوليديُّ germinale. بذلك أعطى شلايرماخر أيضاً التأويليَّة منحى نفسياً. في خطابه عام 1829، قال إنَّ: «مُهمة المؤوِّل تقوم على إعادة إنتاج كلّ سيرورة نشاط تأليف الكاتب بأفضل شكل مُمكن»[7].

تماماً في بقائها وفية لشكلها الكلاسيكي، القائم على تفسير النصوص، اتخذت التأويليَّة مع شلايرماخر منحًى أكثر كُلِّيَّة.

(7) *HuK*, p.321; Simon, p.186; Berner, p.167.

مكتبة الفكر الجديد

أول لحظة من لحظات الكُليَّة تقوم على مشروع **تأويليّة عامّة**، يجب أن تسبق، بوصفها فنّ فهم التأويلات الخاصة المخصّصة لنماذج نصوص دقيقة (هذه هي الكُليَّة التي دافع عنها شلايرماخر). إلا أنّ ثمّة شكلاً لكُليَّة أخرى نجده في الفكرة التي ترى أنّ على التأويليَّة أن تنطبق على كلّ فهم صحيح. ما يقوم به شلايرماخر بوصفه رومانسياً يُمكن أن يظلّ أسير تمثّلاته الخاصة، هو دفع سوء الفهم المُمكن إلى حدود كُليَّة. هذا ما يقود إلى تفهّم أكثر منهجية وأكثر بنائية للمهمة التأويليَّة. عنصرٌ ثالثٌ في الكُليَّة ربما مُميَّزٌ في الفكرة، مُطوَّرٌ في خطاباته les discours هذا ما وسّعه في خطابه لعام 1829، إذ يقول: «التأويليَّة لا يُمكن أن تقتصر على النُّصوص المكتوبة وحدها، بل إنّ في استطاعتها أن تنطبق أيضاً على كلّ ظواهر الفهم: يجب ألا تقتصر التأويليَّة على الإنتاجات الأدبية؛ لأنني كثيراً ما أُفاجَأ جداً في وسط مُحادثة أليفة بتحقيق عمليات تأويليَّة (...) إنّ حلّ المسألة التي نبحث عن نظرية لها، لا يرتبط في كون الخطاب محدوداً في نظر الكتابة، بل هو يظهر حيث يكون علينا إدراك أفكار أو مُتابعة أفكار بوساطة الكلمات»[8].

يمكن كُلَّ شيءٍ أن يكون موضوع التأويليَّة. تتناسب هذه الشمولية مع توسيع الغرابة. إذا لم يشكّل الخطاب المَنْطُوق جُزءاً من مدى التأويليَّة الكلاسيكية، فلأنه كان مُعاصراً وحاضراً بشكل مُباشر وقابلاً بذلك للتعقُّل. والخطاب المكتوب وَحْدَهُ، وأكثر بوجه خاص خطاب الكتّاب القدامى والبعيدين، اشتمل على عنصرٍ من غرابة استدعى توسطاً تأويلياً.

(8) *HuK*, p.314; Simon, p.177; tr. Berner, p.159.

مكتبة الفكر الجديد

جعل شلايرماخر من هذا البُعد بُعداً شُمولياً: إنّ خطاب الغير، وإنْ يكن مُعاصراً، يتضمّن باستمرار لحظة غرابة. إنّ أول شروط التأويليَّة هو، في الواقع، أنَّ شيئاً ما من الغرابة لا بدّ أن يكون مفهوماً، يقتضي أن يكون مفهوماً، تبعاً لفكرة استعارها شلايرماخر من آست Ast. إنّ هذه الإشكالية بل المُفارقة، قد دفعت شلايرماخر إلى التطرّق إلى دائرة الكلّ والأجزاء، (التي تُسَهِّل ولادة «الدائرة التأويليَّة»). عَرَّف شلايرماخر هذه القاعدة جيداً، هي بلاغية وتأويليَّة معاً، كُلّ وأجزاء، إلا أنه يتساءل مُلِحّاً «إلى أين يُمكن الذهاب بَعْد استعمال هذه القاعدة»[9]. هذه التي ربما تكون ممتدّة إلى آفاق معنى أكثر شُمولية: يجب فهم الجملة في سياقها، وهذا يجب أن يُفهم انطلاقاً من العمل ككّل، وهذا العمل يجب أن يُفهم من ضمن أعمال الكاتب وسيرته، والكاتب يجب أن يُفهم انطلاقاً من عصره التاريخي، والعصر لا يُفهم إلا انطلاقاً من التاريخ في كُلّيَّتهِ. قليلاً قبل شلايرماخر، اعترف المؤوِّل آست[10]، تلميذ شيلنغ، بما لهذه التأويليَّة من امتداد لامتناهٍ: يجب فهم روح العصر إذا ما كان علينا أن نؤوِّل عملاً ما. إنَّ شلايرماخر سيُظهر من تحديد الـ «قدرة» لحلقةِ (دائرة) كُلٍّ وأجزاءٍ. إنه والحالةُ هذه سيقترح لها صوراً وقواعدَ موضوعية وذاتية. من ناحية موضوعية، يجب فهم الأثر أولاً انطلاقاً من جنسه الأدبي. من ناحية نفسية، يُعَدّ الأثر من فعل مؤلِّفه، فهو يشكّل جزءاً من كلّ حياته، ومعرفة الحياة تُوضح فهم عمله.

(9) *HuK*, p.330; Simon, p.194; tr. Berner, p.174.

(10) F. Ast, *Les principes fondamentaux de la grammaire, de l'herméneutique et de la critique*, Landshut, 1808.

مكتبة الفكر الجديد

II ـ ڤيلهلم ديلتاي (1833 ـ 1911)

إنّ التأويليّة التي عُدَّت لوقت طويل اختصاصاً فيلولوجياً عند شلايرماخر، اتخذت مع ديلتاي معنًى أكثر منهجية. والمنهجية نعني بها تأمّلاً بالطُرق التي تشكّل نمط علم معيَّن. إنّ مسألة التسويغ المنهجي للعلوم الإنسانية لم تكن موجودة أيضاً عند شلايرماخر. ولم تُصبح هذه مسألة ضاغطة إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بعد الانطلاقة الصارمة التي عرفتها العلوم الصحيحة، التي كان كانط قد قدّم اقتراحاً لمنهجيتها. يُعَدّ كانط أول من أطلق ضربة قاضية على الماورائيات التقليدية، العلم المستحيل لما يتعدّى الحسّ، والذي حوَّل الفلسفة إلى منهجية علوم صحيحة. ولكن كيف كان الأمر بالنسبة للعلوم الإنسانية، التاريخ، والفيلولوجيا خاصة، وهما علمان عرفا تطوّراً لا شكّ فيه في القرن التاسع عشر؟ إذا كان الأمر يتعلّق بعلوم، فلا بدّ من أن تستند إلى طُرق تؤسّس لصرامتها. هذا ما أَمَّلَ ديلتاي أن يجعل منه مُهمته، انطلاقاً من فلسفة كانط لتكوين «نقد للعقل التاريخي» critique de la raison historique. قدّم ديلتاي مشروعاً في الجزء الأول من مؤلَّفه **مُقدّمة للعلوم الإنسانية** *Introduction aux Sciences humaines* الصادر عام 1883، الذي كان جزؤه الأول قد صدر في حياته. وإذ جعل نفسه تحت مظلّة «نقد العقل التاريخي» بعد مئة سنة من صدور **نقد العقل المحض** لكانط، فإن ديلتاي قد وعد بتقديم أساس «منطقي، ومعرفي، ومنهجي» للعلوم الإنسانية. اقترح أن يؤسّس علوم الروح sciences de l'esprit على مقولات خاصة بها (منطقية) وعلى نظرية في المعرفة (إبستيمولوجيا) وعلى نظرية خاصة بالمنهجية. وبذلك كان ديلتاي يُصارع ضدّ عدوين كبيرين: أولاً، ضدّ وضعية أوغست كونت (Auguste Comte)

مكتبة الفكر الجديد

(1798 ـ 1857) التجريبية أو جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (1803 ـ 1873) اللذين يقولان بعدم وجود طُرق خاصة بالعلوم الإنسانية، وإنّ على هذه العلوم أن تستعير منهجية علوم الطبيعة إذا هي أرادت أن تكون علوماً؛ من زاوية أخرى، ضدّ «ميتافيزيقا التاريخ» métaphysique de l'histoire والفلسفة المثالية، وهيغل خاصة، الذي ادّعى أن بإمكانه إعادة صياغة سير التاريخ بشكل مُسبق تبعاً لمتطلّبات نظامه الفلسفي. وكما فعل كانط في مُحاربته الشكّية التجريبية عند داڤيد هيوم (David Hume) (1711 ـ 1776) والماورائيات الرؤيوية، حاول ديلتاي أن يقود سفينة العقل التاريخي بين حافَّتي الوضعية والمثالية.

بهدف تأسيس خصوصية العلوم الإنسانية المنهجية، استلهم ديلتاي التمييز الذي أطلقه المؤرخ درويزن (Droysen) (1808 ـ 1884) بين الشرح «Erklären» والفهم «Verstehen». عندما تحاول العلوم الخالصة شرح الظواهر انطلاقاً من فرضيات وقوانين عامة، تريد العلوم الإنسانية فهم فردية تاريخية انطلاقاً من تمظهراتها الخارجية. منهجية العلوم الإنسانية ستكون إذاً منهجية الفهم.

نتذكّر هنا أنّ مُصطلح الفهم ونظرية الفهم العامة قد أدّيا دوراً مهمّاً عند شلايرماخر. ومن جملة مآثر ديلتاي أنه كان عارفاً دقيقاً بأعمال شلايرماخر. إذ إنّ ديلتاي قد تقدّم بشهادة الدكتوراه عن أخلاقيات شلايرماخر عام 1864 ثم حرّر دراسة مهمّة عن «نظامه التأويلي» عام 1867 (لم تُطبع إلا عام 1966)، ثم أصدر سيرة وافية عن شلايرماخر عام 1870. وإذا ظلت التأويليّة غائبة عن مؤلَّفه **مُقدّمة للعلوم الإنسانية** (عام 1883) فهي تشغل حيّزاً من الدرجة الأولى في دراسته الصادرة عام 1900، وهذا ما فتح

مكتبة الفكر الجديد

المجال أمام عصر التأويليَّة، وأمام «أصل التأويليَّة». هنا يُلامس ديلتاي بخطوط كبيرة تاريخ مادة كانت حتى تاريخه مجهولة عند الجمهور الكبير، وقد عُدَّ شلايرماخر عنده أحد أكبر منظّريها، إلا أنه نسب إليه وظيفة جديدة مشدودة إلى مشكلة كبيرة من منهجية العلوم الإنسانية:

«لا بدّ الآن من حلّ مسألة المعرفة العلمية عند الأفراد، إلى جانب مسألة أشكال الوجود الإنساني الكبرى وهي مسألة فريدة بشكل عامّ. مثل هذه المعرفة، هل تُعَدّ مُمكنة، وما الوسائل المُتاحة لنا للوصول إليها؟ (...) وإذا كانت العلوم الأخلاقية النفسية [العلوم الإنسانية] قد توصّلت إلى قوانين عامة (...) من فهم هذا الشيء المفرد، ألا تظلّ سيرورات الفهم والتأويل أساس ذلك كلّه. وبغضّ النظر عن اليقين، على غرار التاريخ فهي تتعلّق بالسؤال الذي يقول إنّ فهم المفرد يُمكن أن يُوصلنا إلى مشروعية عالمية»[11].

وعدت التأويليَّة الإجابة عن هذا السؤال الذي يُعَدّ بمثابة «فنّ تأويل التجلّيات الحيوية المُثبتة بالكتابة». إنّ هدف التأويل هو فهم الفردية انطلاقاً من إشارات خارجية: «نُطلق اسم الفهم compréhension على السيرورة التي تُتيح لنا فهم «داخل ما» بمُساعدة علامات تُدرك بوساطة حواسنا من الخارج». يتوافق الداخل الذي يجدر بنا فهمه مع الشعور المعيش (Erlebnis)، مع خبرة المؤلّف، وهو شعور لا يُمكن التوصّل إليه مُباشرة، بل

(11) W. Dilthey, Origines et développement de l'herméneutique (1900), *Le monde de l'esprit*, Aubier, 1947, t. I, p.313.

مكتبة الفكر الجديد

بوساطة علامات خارجية. تقوم سيرورة الفهم على «إعادة خلق» الشعور المعيش من جانب الكاتب بالذات، انطلاقاً من تعابيره. وبالصعود من التعبير إلى الخِبرة، من الخارج إلى داخله، يقلب الفهم هنا السيرورة الخلاّقة، بالدرجة نفسها التي تُعَدّ فيها المهمة التأويليَّة بمثابة قلب لفعل التعبير البلاغي. بذلك تبدو ثلاثية المعيش، والتعبير، والفهم مُكوّنة لتأويليَّة العلوم الإنسانية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التأويليَّة تبدو حاملة لمُهمة جديدة، وهذا ما أوحى به ديلتاي بقوله: «إنّ دور التأويليَّة الأساسي» سيكون «إقامة مشروعية كُليَّة للتأويل، تكون أساس اليقين التاريخي، مقابل كلّ تدخل تحكّمي ورومانسي وضدّ كلّ ذاتية شكّية في مجال التاريخ»[12].

ظلّ هذا الهدف مدّةً طويلةً برنامج عمل ديلتاي، إلا أنّ الفكرة التي تقضي بإيجاد قاعدة منهجية للعلوم الإنسانية قد أعطت التأويليَّة قدرة ورؤية لم تعرفهما من قبله. فحتى أيامنا، ما زال مفكّرون كبار أمثال إميليو بِتّي (Emilio Betti) و أ.د. هيرش (E.D. Hirsch) يرون في التأويليَّة تأمّلاً منهجياً يطول وضعية العلوم الإنسانية. وهم يرون أنّ كلّ تأويليَّة لا تعترف بهذه المُهمة تفقد سبب وجودها.

إلا أننا نجد فكرة أخرى تضمّنتها الأعمال المتأخّرة لديلتاي، وهي تقود الإرث التأويلي في اتجاه مختلف. إنها الفكرة التي ترى أنّ الفهم الذي يتفتّح في العلوم الإنسانية ليس سوى الامتداد لعملية الفهم والصياغة التي تميِّز الحياة الإنسانية والتاريخية

(12) مرجع سابق، ص332-333.

مكتبة الفكر الجديد

بوصفها كذلك. إنّ الحياة «تحقّق ذاتها»، يقول ديلتاي، من خلال مُختلف أشكال التعبير التي تُحاول العلوم الإنسانية فهمها من خلال إعادة خَلْق المعيش الذي تنبثق منه. انطلاقاً من فلسفة كُليَّة تطول الحياة التاريخية، كان حَدْس ديلتايْ العميق المملوء بالنتائج، يقوم على عَدّ الفهم والتأويل مجرّد «طرائق» خاصة بالعلوم الإنسانية، بل هي تُتَرْجِم بحثاً عن المعنى وعن التعبير أكثر أصالة من الحياة نفسها.

لم تكن هذه السِّمة «التأويليَّة» المُرتبطة بالحياة نفسها إلا سِمَة تؤكّدها الأفكار التي أطلقها نيتشه في مرحلته المتأخّرة بخصوص فلسفته الكُلِّيَة المرتبطة بإرادة القوة، التي ترى بمُوجبها أن لا وجود لأفعال بل «لتأويلات فقط». إنّ ما يُستنتج من أعمال نيتشه، كما من أعمال ديلتاي المتأخّرة ليس إلا وجهاً جديداً لكُلِّيَة التأويليَّة، أو للمملكة التأويليَّة، التي يبدو أنها أثارت الشك في الحُلم الذي تصوّره ديلتاي بتأسيس معرفي تقوم عليه العلوم الإنسانية. أما من خلفوا ديلتاي (أمثال هيدغر وغادامير)، فإن هذا الحُلم بدا لهم حلماً لا يُطابق السِّمة التاريخية الصِّرف للحياة كما انتهت إليه أعمال ديلتاي الأخيرة، وهذا ما جعل التأويليَّة تُواجه مُهمات جديدة.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثالث

التوجُّه الوجودي للتأويليَّة عند مارتن هيدغر

بعد أن ظلّت التأويليَّة حتى القرن الثامن عشر فنّاً لتفسير النُّصوص، ثم تحوّلت إلى منهجية في العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، أصبحت شيئاً آخر مُختلفاً تماماً في القرن العشرين. لقد صارت «فلسفة»، بل مُصطلحاً شائع الاستعمال. هذه هي الحالة في بادئ الأمر في قلب مدرسة ديلتاي، حيث بذل تلميذه جورج ميش (Georg Misch) جهده ليقدّم «منطقاً تأويلياً» يُظهر أنّ مقولات المنطق الأساسية ومقولات العلم تضرب جذورهما عميقاً في بحثٍ عن فهم للحياة بحدّ ذاتها. هذا منطق قام جورج ميش بإبرازه في مُحاضراته، إلا أنّ هذه لم تصدر إلا منذ وقت قصير[1]، ولذلك لم تُؤَدِّ مقولاته إلا دوراً مُتواضعاً في نقل الفكر التأويلي.

لم يكن مارتن هيدغر (1889–1976) الوحيد الذي أثَّر الزمن في أعماله، بل كان الصانع الأساسي لهذا التحوّل الفلسفي في

---

(1) Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Alber, 1994 (بناء المنطق على أساس فلسفة الحياة).

مكتبة الفكر الجديد

التأويليَّة، وقد صار شكلَ فلسفةٍ خاصّاً قائماً بذاته. مع هيدغر غيّرت التأويليَّة موضوعها، ورسالتها ووضعيتها. لقد غيّرت موضوعها أولاً، إذ لم تَعُد تتناول النُّصوص أو العلوم التفسيرية، بل تتناول الوجود بذاته. بإمكاننا إذاً التحدّث عن انعطاف وجودي في التأويليَّة. كما غيّرت رسالتها أيضاً، إذ لم تَعُد التأويليَّة تُفهَم بوصفها طريقة تقنية أو معيارية أو منهجية. لقد اتخذت وظيفة أكثر ظاهراتية، أكثر «تقويضية» بالمعنى المُحرِّر للكلمة (terme)، بالمعنى الذي ينبثق من تغييرها وضعيتَها: لم تَعُدّ تأمّلاً يتناول التفسير فقط (أو مناهجه)، بل إنها صارت أيضاً استكمالاً لسيرورة تفسير تمتزج بالفلسفة نفسها.

I. تأويليَّة الواقعانية

قليلاً ما يُذكَر ذلك، ولكن هيدغر كان فعلاً أول من جعل من التأويليَّة عنوان فلسفة حين سعى إلى تقديم فكره عبر عنوان إحدى محاضراته عام 1923 (وقد ذكر ذلك في كتابه **الكينونة والزمان** *Être et temps* وفي عام 1959 أيضاً) بوصفه «تأويلاً للواقعانية». تُشير الحَدَثية هنا إلى الوجود العيني والفردي الذي لا يُشكّل لنا أول الأمر موضوعاً، بل مغامرة نُلقى فيها، وهي التي بإمكاننا أن ننتبه لها بطريقة سريعة أو لا.

تنطوي فكرة تأويليَّة الواقعانية، شأن تأويليَّة الوجود في **الكينونة والزمان** لعام 1927، على معنى سُزدوج ثمين، تماشياً مع معنى المُضاف إليه المُزدوج، بمعنى المُضاف إليه كما في عبارة «خوف الأعداء» التي تُشير أحياناً إلى الخوف الذي نشعر به من الأعداء (المُضاف إليه ـ الموضوعي) أو الخوف الذي عند الأعداء منا (المُضاف إليه ـ الذاتي).

مكتبة الفكر الجديد

بالمعنى الموضوعي، تُشير تأويليَّة الحَدَثية إلى أنّ للفلسفة موضوعاً هو الوجود الإنساني، على أن يُفهم بطريقة راديكالية بوصفه «وجوداً، أو كينونة تأويليَّة». يُستقى هذا المفهوم العريض للتأويليَّة من مصادر ثلاثة:

1 ـ جزئياً من ديلتاي ومن فكرته التي تَعُدّ الحياة بالذات تأويليَّة، أي إنها تقوم على تفسيرها لذاتها.

2 ـ كذلك تحدّدت التأويليَّة بمفهوم القَصْدية عند إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (1859 ـ 1938)، بمُوجب ذلك يعيش الوعي كلياً في عنصر غائية المعنى، مُدركاً دائماً العالم من خلال وهم بنائي.

3 ـ أما المصدر الثالث، فيأتي أخيراً من الفلسفة المسيحية من سورين كيركغارد (Sϕren Kierkeggard) (1813 ـ 1855)، الذي تحدّث عن الخيار الذي يجد الوجود نفسه أمامه والذي يُوجب أن يختار المرء تبعاً لتوجّهات كينونته، إنه خيار يفترض الوجود كينونة تفسير.

إلا أنه بالمعنى الذي للمُضاف إليه، فإن مشروع تأويليَّة «الواقعانية» يُوحي بأن على هذا التأويل أن يجري بوساطة الوجود بالذات. بعبارة أُخرى، لا ينبغي للفيلسوف ـ أو لِمؤلّف تأويليَّة الحَدَثية أن يجعل نفسه مكان الوجود بالذات. بإمكانه أن يطوّر «إشارات شكلية» تُتيح للوجود أن يكتسب إمكانات وجوده الخاصة. غير أنَّ على الوجود بالذات أن يحرّر التأويليَّة من حَدَثيتها الخاصة وأن يُصار إلى مُمارستها بطريقة واعية من خلال العيش في وسط بعض التأويلات. يقوم إمكان الإيضاح على ما يُعَدّ وجوداً، أي على مساحة مفتوحة، لا يعتمد على نظام

مكتبة الفكر الجديد

الغرائز، ولكن بالإمكان تحديد توجّهها الحيوي الأساسي والتحرّر من التأويلات التي «تَسلُب» كينونتها.

من هنا تُشير الواقعانية أيضاً عند هيدغر إلى «صفة الكينونة» الأساسية في الوجود الإنساني وإلى ما يُطلق عليه أيضاً اسم الـ «دازين» le Dasein، أو لنقُل «الكينونة ـ المُلقى بها ـ هناك»، هذه الكينونة التي هي خاصّة بي، والتي لا تُعَدّ عندي أولاً «غَرَضاً» يُوجَدُ أمامي، بل علاقة بذاتها تقوم على الانهمام والقلق الجذري. لقاءَ التطرّق إلى هذه الواقعانية، لم يكن اختيار كلمة التأويليّة مُصادَفةً، بل إنّ ذلك يتأسّس في الواقعانية بالذات ـ حسب هيدغر. ذلك أنّ الواقعانية: 1 ـ جديرة بالتأويل. 2 ـ بانتظار التأويل وبها حاجة إليه. 3 ـ تُعاش دائماً في وسط نوع من تأويل كينونتها.

إلا أنّ الواقعانية، وهي النسيان الإرادي، تنسى أيضاً ذاتها. إنّ مهمة تأويليّة الواقعانية بمعنى المُضاف إليه الموضوعي، هي أن تُذَكِّر الواقعانية بنفسها، وتنزعها من نسيانها لذاتها. إنّ التأويليّة هي «الهجوم» الذي يتصدّى لواقعانية أيٍّ كان: «إنّ مهمة التأويليّة هي أن تجعل كلّ دازين مُنتبهاً لكينونته، وأن توصل إليه وجوب التخلّص من اغتراب الذات الذي يُهاجم الدازين»[2].

بعبارة أُخرى، يتعلّق الأمر بإيقاظ الوجود على ذاته: «إنّ موضوعة التأويليّة هي دازين أيٍّ كان، وقد طُرح عليه السؤال بطريقة تأويليّة عن كينونته بهدف تحقيق صحوة كاملة لنفسه». نلمس هنا المسافة التي تفصل هيدغر عن التأويليّة الكلاسيكية:

(2) M. Heidegger, *Herméneutique de la facticité. Œuvres complètes*, t. 63, Klostermann, 1988, p.15.

مكتبة الفكر الجديد

لا علاقة للتأويليَّة هنا بالنُّصوص، بل بالوجود الفردي لأيٍّ كان بهدف جعل هذا الوجود الفردي مُنتبهاً لذاته!

ولمّا كان الهدف هو هَزَّ الوجود، وجب إذاً «القضاء» على التأويلات التي تُقيمه في حالة الغفوة: «لا تقوم التأويليَّة بمُهمتها إلا من خلال التقويض»[3]. إذا كانت الحاجة ضرورية إلى التفكيك، فذلك لأن الوجود يُحاول أن يتحاشى نفسه. مُنْهَمّاً بذاته، ينتاب الوجود الشعور بالتخلّص من هذا القلق الراديكالي الذي يشعر به لنفسه. يُحاول الوجود أن يخفّف على نفسه، وأن يتحاشى نفسه متخلّصاً بذلك من الرغبة في السقوط التي تُلازمه كظلّه[4]. من هنا يقع الوجود من تلقاء نفسه في الهُزال الذي يفرضه الرأي العام و «المجهول».

أيضاً مرةً أُخرى، لم يكن لدى هيدغر بالفعل نموذج أكثر اكتمالاً يقترحه على الوجود العيني. إنه يُذَكِّره فقط بأنه لن يكون هناك إذا تُرِك لنفسه وإذا أَهْمَل أن يأخذه بيده. إزاء هذا الوجود غير الأصيل، يُحيلنا هيدغر على مثال الأصالة الذي يسكن الوجود بوصفه مساحة مفتوحة قادرة على تحديد تأويل كينونته. لا يهدف الأمر إلى اقتراح أخلاق جديدة، بل إلى دعوة الدازين إلى أن يكون ما هو عليه، كينونة يُمكن أن تكون «هناك»، حيث تقع القرارات الأساسية من جهة كينونتها التي غالباً ما تكون في أكثر الأحيان في موضع آخر، غافلة، بعيدة عن ذاتها.

(3) المرجع نفسه، ص32.

(4) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), TER-Repress, 1992, p.19-23.

مكتبة الفكر الجديد

II . وضعية التأويليّة في الكينونة والزمان

استعاد هيدغر البرنامج التأويلي الذي قال به عام 1923 في عمله الرائد **الكينونة والزمان** الذي أصدره عام 1927. لكن يُوضع في خدمة مشروع جديد بأُنطولوجيا أساسية. تُصُوِّرَت الفلسفة فيه بوصفها أُنطولوجيا لأن السؤال الأساسي فيها هو سؤال الكينونة. تبعاً لهيدغر يُعَدّ السؤال جوهرياً وتبعاً لعنواناتٍ مُتعدّدة.

1 ـ يبدو السؤال أساسياً في العلوم، ذلك أنّ كلّ معرفة وكلّ علاقة بموضوع إنما يستندان إلى بعض فهم للكينونة التي لنا علاقة بها (إنّ الكينونة هي الفرضية المُسَبَّقة إلى حدٍّ ما لكلّ بحث علمي، إلا أنّ إيضاحها يعود إلى الفلسفة بشكل خاص).

2 ـ إنّ سؤال الكينونة يبدو أكثر إلحاحاً للوجود بالذات، ذلك أنّ هذا السؤال يتميَّز «بأن كينونته تتماشى مع الكينونة بالذات». لذلك لا سؤال أكثر أهمية من سؤال الكينونة. فقط، يبدو أنّ هذا السؤال قد «وقع في النسيان». هذا ما فعلته الأسطر الأُولى من الكتاب الصادر عام 1927.

لا بُدّ إذاً من فتح منفذ جديد. في هذه الخاتمة، لتحقيق هذه الغاية، اقترح هيدغر اتِّباع المنهج الظاهراتي la méthode phénoménologique. هذا المنهج ينطوي قبل أيّ شيء آخر على معنى زجري: فكلّ ما يُقال عن الظواهر يجب أن يكون موضوع تسويغ مباشر. إذاً، الضجر مع الكينونة، ذلك أنّ الكينونة لا تُظهر نفسها أبداً، والسؤال قد تُخُلِّيَ عنه الآن إذ أتت نظرية المعرفة لتطغى عليه. إنّ ما يجب أن تُظهره الفلسفة الظاهراتية، يقول هيدغر، هو ما لا يُظهر نفسه أوّل وهلةٍ، بل يحتاج إلى إيضاح: «ما الذي يجب على الفينومينولوجيا 'أن تُبين' عنه؟(...) من الجليّ أنه ذاك

مكتبة الفكر الجديد

الذي هو في أوّل الأمر وأغلب الأمر لا يكشف بالتحديد عن نفسه، الذي، على الضدّ ممّا هو في أوّل الأمر وأغلب الأمر يكشف عن نفسه، هو **محجوب**، وعلى ذلك هو، في الوقت نفسه، شيءٌ ما من حيث الماهية ينتمي إلى الذي هو في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر يكشف عن نفسه، بحيث هو يُشكّل معناه وأساسه»[5]. من هنا تُصبح الظاهراتية الطريق التي تسمح بالعبور إلى الكينونة، التي تُعَدّ بمثابة الظاهرة الأساسية، لكنها لا تُظهر نفسها بسبب نسيان الكينونة.

لكن كيف لنا أن نُظهر ما لا يُظهر نفسه والذي يُنشئ الموضوع في الأنطولوجيا l'ontologie؟ يحلّ هيدغر هذه المُعضلة بالاستناد إلى التأويليَّة، على أن نفهمها بوصفها تأويليَّة للوجود. هكذا تتخذ الظاهراتية «منحى تأويلياً». إنّ التطوّرات التي خصّصها هيدغر لمعاني الظاهراتية والتأويليَّة تُوحي بأن إخفاء ظاهرة الكينونة هو النتيجة لتغطية شيءٍ ما غير بريء. تقوم هذه التغطية، بالفعل، على إخفاء ذاتي للوجود، الذي بإخفائه موضوعة الكينونة إنما يُحاول الهروب من كينونته المُتناهية والزائلة. تقوم مهمة تأويليَّة الوجود على إعادة كسب («إنهاض» كما جاء في محاضرات عام 1923) الوجود وأطروحته الأساسية، الكينونة، ضدّ نزعته إلى حجب عَيْن ذاته.

المقصود هنا نسيان مُزدوج، لكن الذي يشكّل نظاماً: نسيان الوجود ذاته (أي نسيان الذات بوصفها مُهمة ومشروعاً) ونسيان الكينونة بوصفها موضوعة الفلسفة الأساسية. في كلتا الحالتين،

(5) *Être et temps*, tr. Martineau, p.47; Vezin, p.62 (SZ, p.35).
والترجمة العربية مأخوذة عن **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، الصادر عن دار الكتاب الجديد، 2012، ص99.

مكتبة الفكر الجديد

يستدعي النسيان «تدميراً»، أعني كشف الحوافز التي تحكّمت بتأسيس فكر يطمس الكينونة بوصفها موضوعة الفلسفة والوجود الأساسية. في المُقدّمة لـ **الكينونة والزمان** يشدّد هيدغر على نسيان الكينونة، إلا أنّ بقية العمل ستُوضح استناد هذا النسيان إلى نسيان ذات الوجود ونهائيته، مع ذلك جوهريَّتهما.

من أجل رفع هذا النسيان المُزدوج، ثمّة حاجة إلى التأويليَّة، أَي إلى كشفٍ «تفكيكي» (على أن يُفهم دائماً بالمعنى الإيجابي للصَّقْل الذي يبحث في فكٍّ يُحاول استخلاص الظاهرة التي كانت مُغطّاة): من جِهة أُولى، لتأويليَّة للوجود بذاته فتسحبه من تغطيته الذاتية؛ من جِهة أُخرى، لتأويليَّة النسيان الفلسفي للكينونة التي تُعلن نفسها تحت اسم «هدم» تاريخ الأُنطولوجيا.

هكذا يصل **الكينونة والزمان** إلى صفحة مكثّفة (المقطع 37)، إلى توصيف مُوجز ومكثّف لما يجدر بنا أن نفهمه من التأويليَّة. «إنّ المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي»، إنما يتعلّق بالتأويليَّة بالمعنى الدقيق، حيث يكون الوصف فعل عمل يقوم على التفسير («Auslegung» وسنعود إلى شرح هذه الكلمة الأساسية). إنّ السِّمة التأويليَّة للظاهراتية تُفيد وجوب إعلان أمرين من أجل فهم الكينونة، التي هي وجودنا: 1 ـ معنى الكينونة الأصلي، و 2 ـ البِنى الأساسية لكينونتها الخاصة. ولكن حتى نُوصل معنى الكينونة الأصلي والأساسي وبِنى الكينونة التي هي خاصّة بنا، لا بدّ من الانطلاق من «شرح سريع لكينونة الوجود»، وهذا ما يشكّل المعنى الفلسفي الأول للتأويليَّة في **الكينونة والزمان**. وإذا قلنا إنّ المعنى هذا هو أول، فذلك لأنه يشكّل القاعدة الفعلية للأُنطولوجيا الظاهراتية التي أراد هيدغر أن يجريها: من أجل تنشيط مسألة الكينونة، لا بدّ من الانطلاق من تفسير توضيحي وإن كان سريعاً لفهم الكينونة الذي يُعدّ الوجود بذاته.

مكتبة الفكر الجديد

إنّ الالتفات إلى هذه الإشكالية، الأساسية بين إشكاليات أخرى، ليس إلا طريقة مشتقّة. يقول هيدغر إنّ في الإمكان أن نفهم التأويليَّة بوصفها «منهجية علوم العقل التاريخية». هكذا يصرف هيدغر النظر عن التصوّر الذي قدّمه ديلتاي للتأويل، ولكن باسم فكر يثبت التأويليَّة بالوجود بالذات، مُقْتَفياً بعض اندفاعات ديلتاي الأخيرة.

III. تأويليَّة فهم جديدة

وعدت التأويليَّة إذاً أن تُعيد إلى الوجود بِنى كينونته الأساسية، وهذا ما أطلق عليه هيدغر اسم "الوجودانيات" existentiaux. وإذا صحّ أنّ الوجود مسكون بفهم الذات، فإن الفهم من باب تحصيل الحاصل يشكّل معنى وجودياً أساسياً، وقد أعطاه هيدغر معنى جديداً حاسماً بالنسبة للتأويليَّة اللاحقة.

نعلم قَبْلاً أنَّ الوجود تأويليّ، ذلك أنه كينونة فهم. ولكن ما معنى الفهم؟ هنا يقطع هيدغر مرة أُخرى مع التقليد السابق إذ يرى فيه أقل من تعقّل، أو معرفة وسلطة وقدرة ومهارة معيَّنة. هو يستند هنا إلى التعبير الألماني Sich auf etwas verstechen الذي يعني «تفاهم على شيء ما»، أو «كان قادراً عليه». و «تفاهم على» هي هنا صيغة فعل ضميري، تقحمني في ممارسته، لأنَّ هذه دائماً «إمكان» في أنا عيني moi-même تتفتّح، تُخاطر بنفسها أيضاً في الفهم.

الفهم يعني إذاً القدرة على شيء ما أو الاستطاعة، وما هو مقدور في هذه الاستطاعة، هو إمكان من الذات، إنّه «تفاهم» أو فهم للذات.

مكتبة الفكر الجديد

لتجذُّره في الوجود، ولقلقه الأساسي تجاه ذاته، يتخذ كلّ فهم بنية مشروع. هذا يعني أنّ الفهم يُعدّ قائماً في وسط بِنية توقّع، توقّع للدلالية، التي يتحكّم فيها الوجود وحاجته إلى التوجيه.

إلا أنّ هذا التوقّع لا يقوم بالضرورة على مشروع واعٍ. إنه حصيلة «مشروع يُرمى به»: يُرمى به في الوجود، والفهم يتغذى من مشاريع فهم هي عبارة عن إمكانات انسحاب من شأن العالم. إلا أنه من المُمكن إيضاح هذه الكينونة ـ المُسقطة، وإيضاح هذه التوقّعات، وبذلك يُصار إلى امتلاك مشاريع الفهم. يُوضَحُ الفهم بما يُطلِق عليه هيدغر اسم Auslegung التفسير = التأويل.

بذلك يستخدم هيدغر المُصطلح الذي يحدّد مُهمة التأويليَّة الكلاسيكية، أي مُصطلح التأويل، إلاّ أنه يُعطيه معنى لم يكن مُعلناً. إنّ التأويل، حَسَب ما سيقول هيدغر، ليس سوى شرح الفهم. هنا يلعب هيدغر على التعبير الألماني Auslegung، الذي يعني التأويل في اللغة الدارجة، إلا أن بناء التعبير يُشير إلى فكرة التبيين أو التوضيح (حيث يفضّل المترجمون بالنسبة لهذا المُصطلح الإبقاء عليه Auslegung).

ثمّة إزاحتان كبيرتان تحصلان هنا بالنسبة لإشكالية التأويل الكلاسيكية:

1 ـ ما يجدر بنا أن نُوضحه، ليس معنى النص أولاً أو قصد الكاتب، بل القصد الذي يسكن الوجود بالذات؛ معنى مشروعه. ترتبط هذه الإزاحة بالمنعطف الوجودي عند هيدغر الذي تخلّى عن مثال تأويل النصوص (ليس دون إحداث تأثيرات في التأويل كما لاحظ ورثة هيدغر، وهم بولتمان (Bultmann)، وغادامير وريكور).

2 ـ إنّ التأويل ليس هنا الوسيلة التي تُتيح التوصّل إلى

مكتبة الفكر الجديد

الفهم، تَبَعاً لبِنية التأويل الغائية والفهم التي كانت سائدة في تصوّر التأويليَّة الكلاسيكي. لا، إنّ التأويل هو التوضيح النقدي لفهم يسبقه. يوجد فهم أولاً، ثم يأتي تأويله، أو إنّ الفهم يتوصّل إلى فهم نفسه، أن يُدرك نفسه في توقّعاته.

يقوم الفهم على بنية ثلاثية تتّضح فيما أطلق عليه هيدغر مصطلح Auslegung، أو «التأويل الشارح». ينطوي كلّ فهم على:

1 ـ «مكسب سابق» Vorhabe، أُفُق منه يبدأ الفهم؛

2 ـ «رؤية ـ مُسبقة» Vorsicht إذ يتحقّق الفهم في وسط قصد معيَّن أو وسط هدف معيَّن؛

3 ـ «مُدْرَك أول» (تصوّر سابق) Vorgriff، إذ يتفتّح في وسط تصوّر يستبق ما يجب فهمه ولا يُمكن أن يكون بريئاً.

إنّ مصطلح التأويل الشارح يجب أن يستخلص لذاته بِنية التوقّع وما تنطوي عليه. هنا كان هيدغر مأخوذاً بوضوح بغائية التنوير أو الإيضاح (وهذا ما تعدّل إلى حدٍّ ما عند تلميذه غادامير). في **الكينونة والزمان** لم يفكّر هيدغر أولاً في أحوال التأويل الفيلولوجية وفي أحوال الفهم، لقد فكّر في نموذجين من التوقّع هما بانتظار الشرح أو «التفكيك».

أ ـ توقّع تصوّر ما للكينونة (كحضور مستمر، ما هو كائن، هو ما يمتدّ في حضور دائم تحت نظر مُشترك، إنه التصور الذي ساد كلّ تاريخ الماورائيات).

ب ـ توقّع تصوّر ما للوجود (الإنسان بصفته شيئاً مُفكّراً، أو حيواناً عقلانياً).

السؤال الذي طرحه هيدغر هنا هو الآتي: ولكن من أين تأتي

مكتبة الفكر الجديد

[معاني] الفهم هذه؟ هل أمكن في وقتٍ ما إدراكها لذاتها؟ هذا ما يقترح **الكينونة والزمان** القيام به، مُطبّقاً على مسألة الكينونة والإنسان بِنية الفهم والشرح التي هي قَبْلاً بِنية الوجود. بذلك يُمارس هذا العمل، على الصعيد الفلسفي، تأويليَّة الكينونة والوجود التي تحدث قَبْلاً داخل الوجود. من هنا نُدرك مجدّداً المسافة التي يُمكن أن تفصل هيدغر عن التأويليَّة الكلاسيكية: لا يجدر بنا أن نؤوِّل معنى نص أو فكرة كاتب، بل أن نُدرك الفهم المُسبق للوجود من أجل أن نحدّد هل كان ذلك يتعلّق بإدراك أصيل أو لا.

IV. دورة الفهم

بحَسَب هيدغر، يقوم كلّ الفهم على أساس بعض التوقّعات التي يُمليها قلق الوجود على ذاته. هكذا يُفهم الوجود انطلاقاً من مُكتسب ما، ومن غاية ما، ومن بعض التصور المفهومي. إنها طريقة أُخرى لقولِ أَن لا وجود لـ **صفحة بيضاء** tabula rasa في الفهم. ذلك أنّ مثال الصفحة البيضاء في الفهم هو ما حاولت المنهجية العلمية فرضه على تأويليَّة القرن التاسع عشر، ولا سيّما عند ديلتاي: بذلك تُفهم التأويليَّة بوصفها الاختصاص الذي عليه أن يُفرغ الذاتية من التأويل بهدف تأسيس المُطالبة بالموضوعية في العلوم الإنسانية. يفترض ذلك هنا أنه ليس بإمكاننا أن نفهم «موضوعياً» إلا إذا تحاشينا أحكام المفسِّر (المؤوِّل) المُسَبَّقة وتحاشينا عصره.

بحَسَب مثال الموضوعية هذا يبدو تصوّر هيدغر للفهم والتأويل وكأنه يُعطي انطباع أنه يجري ضمن دائرة تدلّ كلّ مظاهرها على أنها دائرة مُفرغة. إذ يبدو أن لا وجود لتأويل موضوعي، محايد، فكلّ تأويل لا يكون، على ما يظهر، إلا تطويراً لفهم مُسَبَّق. من هنا يُطرح السؤال الذي به تتحدّد التأويليَّة

مكتبة الفكر الجديد

الكلاسيكية: كيف يكون الخروج من هذه الحلقة اللعينة (هذا الدور الفاسد)؟ كيف يُصار إلى الوصول إلى تأويل يكون مُستقلاً عن تصوّرات المؤوِّل المُسبَّقة.

إنّ إرادة الخروج من هذه الدائرة تعني، بنظر هيدغر، الاحتفاظَ بأمل الوصول إلى فهم لا ينبثق أبداً من الوجود. لا بمعنى أنه لا وجود لشيء كهذا، بل إنّ الاحتفاظ بهذا الوهم يعني المرور كلّياً بمُحاذاة ما هو الفهم، أي البحث عن معقولية تكون انتظارات الوجود القلقة على نفسها هي المُحرّك لها. «ذلك بأن فصل الخطاب، يقول هيدغر، ليس أن نخرج من الدور بل أن نَلِج إليه بالطريقة المُناسبة». (**الكينونة والزمان**، 153). هذا يعني عنده، أنّ مُهمة التأويل الأوّلية ليست التخلّي عن الأحكام التحكّمية المُسَبَّقة، بل إنها تطوير بنية تَكَهُّن فهم انطلاقاً من الشيء بذاته (هذا يعني أنّ هيدغر لا يرفض أبداً تصوّر الحقيقة الكلاسيكي بوصفه تطابقاً مع الشيء).

تقوم حكمة هيدغر التأويليَّة على إخراج بِنية وتَكَهُّن الفهم بدلاً من التظاهر بأنها غير موجودة أبداً. إنّ ما يدعونا إليه هيدغر هو القيام بفعل صارم، أي إنه يدعونا إلى إخضاع التأويل للنقد الذاتي. إنّ هذا التمرين هو ما يهدف إليه كتابه **الكينونة والزمان**، سائلاً فيه عن الافتراضات التأويليَّة المُسَبَّقة لفهم ما نجده في الكينونة والوجود.

V. تأويليَّة هيدغر الأخيرة

يتوالى هذا التفسير النقدي في فلسفته الأخيرة، أي في تأويليّته الأخيرة، التي تأخذ تفسيراً مع تاريخ الميتافيزيقا وشكل تصوّره السائد عن الكينونة بوصفهما حضوراً مُتاحاً. إذا صحّ أنّ هيدغر

مكتبة الفكر الجديد

الأخير لا يتكلّم تقريباً أبداً على التأويليَّة، فهو يجعل وجوبها أكثر راديكالية، إذ يركّز كلّ جهوده على تبيان فرضيات الفكر الميتافيزيقي المُسَبَّقة التي يَعدُّها الآن مسؤولة عن نسيان الكينونة.

في **الكينونة والزمان** كان هذا النسيان مقيّداً بالوجود غير الأصيل الذي نسي مسألته الأساسية. أما هيدغر الثاني، فقد رأى فيه بالأوْلى نتيجة قَدَر الماورائيات الغربية: بإخضاع الكينونة لمنظور العقلانية («لا شيء دون سبب»)، تكون الماورائيات قد محت سرّ الكينونة الأصلي، وظهوره المجاني، دون معرفة السبب. وجدت ميتافيزيقا العقلانية هذه تمامها في ماهية التقنية: فالكينونة لا تكون فيه إلا مُعطًى مُمكناً قابلاً للاحتساب. يترصّد هيدغر فهماً آخر للكينونة، أقلّ تسلطية، ولا تكون كلّياً فيه تحت إدارة «مبدأ العقل». يهدف فكره إذاً إلى تهيئة بداية جديدة، وكذلك إلى «تجاوز» الفكر الماورائي، الذي يميل إلى إخضاع الكينونة إلى منظور الإنسان، حيث يفرض أنه يؤدّي له حساباته. تمدّد هذه التأويليَّة هدف الكينونة والزمان بمعنى أنّ قصده إظهار فرضيات تصوّر الكينونة الماورائية المُسَبَّقة، على حساب فكر آخر أكثر أصالة، أكثر انتباهاً لتدخّل الكينونة.

أدخل هيدغر فكرته الأُخرى هذه، إذ أَولى ظاهرة اللُّغة واللُّغة الشعريّة اهتماماً متجدّداً وتأويلياً بشكل كلّي. لقد سبق لكتاب **الكينونة والزمان** أن قال: إنّ مُهمة التأويليَّة تكمن في إعلام الوجود بمعنى الكينونة. إذاً، أليس هذا «الإعلام» فعلاً لازماً للّغة بالذات، حين كانت الكينونة مُلزمة على الدوام بالكلام؟ أليست هذه القدرة على فهم اللُّغة، والانفتاح مِن ثَمَّ على سرّ الكينونة هو ما يُؤسّس وجودنا «كينونتنا ـ هناك ـ باللُّغة»؟ لا عَجَبَ إذاً في أن نجد هيدغر الأخير في تأمّلاته في اللُّغة، بوصفها «بيت الكينونة»

مكتبة الفكر الجديد

وقد استطاع القول إنّ الكلام هو الذي يُقدّم الصوت إلى «العلاقة التأويليَّة» الجوهرية، التي هي بالكينونة والإنسان[6]. فضلاً عن ذلك، فإن هيدغر قد استعاد ذلك في «مقابلة» استعادية طُبعت عام 1959، حيث يعود بِحَنِين إلى مشروعه التأويلي في الواقعانية وحيث يستشهد أوّل مرة منذ ثلاثين سنة بنُصوص استقاها من شلايرماخر ومن ديلتاي. لقد أراد إذاً أن يسجّل تضامنه مع إرث التأويليَّة الذي سبقه، لكن مع تأكيد أنّ اللُّغة كانت عنصر العلاقة التأويليَّة. كما أنه استَبَقَ بذلك تطوّرات تأويليَّة لِوَرَثَتِهِ.

(6) M. Heidegger, D'un entretien de la parole, *Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard, 1967, p.118-120-126.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الرابع

إسهام بولتمان في انطلاقة التأويليَّة

إنّ أقلّ ما بإمكاننا قوله هو أنّ هيدغر قد عرض تصوّراً للتأويليَّة مُخالفاً بعض الشيء. في الوهلة الأولى هو مشدودٌ إلى مسألة الكينونة والوجود، لم يقدّم مشروُعه شيئاً يُذكر إذا ما قارنّاه أوّل وهلة بتصوّر التأويليَّة الكلاسيكي، بوصفها فنّ تأويل النُّصوص أو منهجية في العلوم الإنسانية. لقد بدا بعيداً جداً عن انشغالات التأويليَّة التقليدية التي سمح عددٌ من مؤرّخي التأويليَّة لأنفسهم بإغفالها أو بأن يرَوْا فيها خطراً قاتلاً (هذه ستكون الحالة لِبتّي Betti). أما من يُمكن تسميتهم بالمتحدّرين من هيدغر (بولتمان، غادامير، ريكور، فاتّيمو وآخرون)، فإن تأمّلاتهم «الثورية» بحقّ في الفهم والتأويل واللُّغة، هي التي كانت لها آثارها في الفكر التأويلي، الذي كان مُنصبّاً على تأويل النُّصوص وعلى ادّعاء الحقيقة في العلوم الإنسانية. يُمكننا القول إنّ هؤلاء الكتّاب قد انتابهم القلق، كلٌّ على مِنواله، على تطبيق دروس التأويليَّة الوجودية على مسائل أكثر تقليدية في التأويليَّة.

إنّ أول مفكّر واسع الاطلاع استطاع البرهنة على كيفيّة إمكان التصوّر الهيدغري أن يكون في خدمة المسائل التي هي

مكتبة الفكر الجديد

أكثر كلاسيكية في تأويل النُّصوص، كان بلا شكّ اللاهوتي رودولف بولتمان (1884 ـ 1976). قبل أن يعرف هيدغر كان بولتمان من مُفسّري العهد الجديد. ففي كتابه **تاريخ تقليد الأناجيل المُتوافقة** *Histoire de la tradition synoptique* الصادر عام 1921، قدّم بولتمان إسهاماً من الدرجة الأُولى لقراءة تاريخية ـ نقدية للنصّ التوراتي، من خلال إصراره على الأساليب والأنواع الأدبية في النصّ المقدس. عام 1921 صار أُستاذاً في ماربورغ (Marbourg)، حيث أمضى كامل خدمته وحيث أقام علاقات وثيقة بهيدغر (الذي كان أُستاذاً في ماربورغ بين عامَيْ 1923 و 1928) وبغادامير أيضاً (الذي أمضى 20 عاماً في ماربورغ، من عام 1919 إلى عام 1939).

فكّر بولتمان، على الدَّوام، في أنّ التأويل الوجودي الذي اقترحه هيدغر قد قدّم وصفاً مُحايداً للوجود الإنساني، يُمكن أن يستعمله في عمله في التأويل. هكذا كان أول مؤوِّل استخدم بنجاح أفكار هيدغر في حقل التفسير. بدا ذلك واضحاً في المقالة التي أصدرها عام 1950 في «مسألة التأويليَّة». وقد ظهرت هذه المقالة في وقت متأخّر في أعمال بولتمان، لكنها على جانب من الأهمية، لأنها تُعِينُ على فهم ما سيبقى لمفكّرين مثل غادامير وريكور، بصدد «المسألة التأويليَّة».

يقدّم بولتمان ما يسمّيه بالمسألة التأويليَّة استناداً منه إلى مقالة ديلتاي في «أصل التأويليَّة»، التي ظهرت قبل 50 عاماً من ذلك. لكنه يستند إلى ذلك لينتقد كليّاً التصوّر التكويني والحصري الذي يقدّمه ديلتاي عن الفهم: هل يمكن عدّ الفهم «إعادة تفعيل الظواهر الداخلية التي دارت في [خَلَد] الكاتب»؟ أليس الفهم شيئاً

مكتبة الفكر الجديد

آخر غير «إعادة خَلْق» «الحدث الخلّاق الداخلي الذي انطلقت منه هذه الظواهر»[1]؟

إنّ ما يفضحه بولتمان هنا، ليس إلا التوجّه النفسيّ لتأويليّة ديلتاي. إذ إنّ هذه التأويليّة برأيه قد أخفت حتى الجهد الذي يقوم على الفهم المركّز على الشيء الذي يجب فهمه، وانطلاقاً من التساؤل الأساسي الذي هو من عمل المفسِّر:

«إنّ الفهم، إنّ التأويل (...) إذاً هو دائماً ما يكون موجّهاً بسؤال محدّد، بهدف محدّد. ذلك يعني أن لا وجود البتّة للفهم دون فرضية مُسَبَّقة، أو بكلام أكثر دقةً، إنّ الفهم غالباً ما يُدار بفهم مسبَّق عن الشيء الذي يتّساءل النص عنه»[2].

ويرى بولتمان أنّ الفهم يكون دائماً موجّهاً نحو «شيء» النصّ، نحو رهانه، لا إلى حياة الكاتب النفسية. إلا أنّ فهم هذا الشيء لا يُمكن أن يكون إلا موجّهاً بفهم المؤوِّل المُسَبَّق. هذا يتأسّس بدوره في حياة الذي يفهمه: «إنّ السؤال عن العمق يسبق المصلحة المؤسّسة في حياة من يطرح السؤال. إنّ الفرضية المُسَبَّقة في كلّ تأويل فَهْمِيّ ترى أنّ المصلحة التي نتحدّث عنها قائمة بشكل أو بآخر في النصّ الذي نريد تأويله، وهي تؤمِّن التواصل بين هذا النصّ ومن يقوم بالتأويل»[3].

إننا والحالة هذه لا نفهم، يقول بولتمان، إلا بـ **المشاركة**

---

(1) R. Bultmann, Le problème de l'herméneutique (1950), *Foi et compréhension*, t. I, Le Seuil, 1970, p.599-626.

(2) المرجع السابق، ص604.

(3) المرجع السابق، ص605.

مكتبة الفكر الجديد

(participant) في ما قيل. هنا يتحدّث بولتمان عن فهم مُشترك، أو فهم يُتَشارَكُ فيه: أن نفهم، فذلك يعني المُشاركة في ما أفهمه. لا يُمكنني أن أفهم أفلاطون، وهذا ما يقوله بولتمان، إلا بالتفلسف معه. إذا كان بولتمان قد أصرَّ على فكرة التشارك هذه، فذلك لينتقد من خلالها تصوّراً فَهْمِيّاً شديد «الجمالية»، ويقوم على عَدّ المعنى الذي يجب فهمه تعبيراً عن فردية. يرفض بولتمان ذلك، ويقول إنّ الفهم يعني إدراك إمكانية وجود. تتمظهر إمكانية الوجود هذه، التي تُعَدّ في صلب «المسألة التأويليَّة» عند قُطبَي الفهم، الذي يُصبح بعد ذلك شأناً خاصاً بالجوار: أنا أفهم دائماً انطلاقاً من وجودي، وما أفهمه هو أيضاً إمكانية وجود يُوحي بها النصّ. بعد ذلك سيقول بول ريكور، الذي تأثّر بأفكار بولتمان، إنّ الفهم يتناول العالم الذي يفتحه الأثر أمامي والذي يُتيح لي أن أسكنه.

لا يُمكن إلغاء الفهم المُسبَّق الخاص بالمؤوِّل حتى لو كان ذلك تحت راية مثال تأويلي منهجي، بل يجب تطويره بذاته وجعله عرضة للمُساءلة: «يجب عدم إلغاء الفهم المسبَّق، بل رفعه إلى مستوى الوعي»[4]. وجعل ذلك واعياً، يُوضح بولتمان، يعني إخضاعه لتجربة النصّ، أي جعل النص يُخضعه للمساءلة حتى يتمكّن بذلك من إعلان ما يُريد Anspruch. إنّ مُراجعة الفهم المسبَّق مُمكنة دائماً، وهذا ما يحدث في العمل الذي يعتمده التأويل.

إذا كان بولتمان قد برهن بذلك على أنه قد أدرك الرابط الدقيق بين الفهم والتأويل ـ الشارح عند هيدغر، فإن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه كان أول من طبَّق، ضمن الدائرة التأويليَّة، هذا التصوّر على مسائل أكثر تقليدية في التأويليَّة، من خلال تطويره

(4) المرجع السابق، ص618.

مكتبة الفكر الجديد

ومُمارسته تأويليَّة وجودية للنُّصوص (اقتصر عمل هيدغر على تأويليَّة الوجود existence والميتافيزيقا métaphysique). فبتأكيد على تأسيس الفهم على «مصلحة قائمة في الحياة» استبق بولتمان فهم التأويليَّة الفلسفية كما اقترحها غادامير (التأويليَّة بوصفها تطبيقاً) وكما عند ريكور (التأويليَّة بوصفها انفتاحاً على العالم). إنه بذلك يُعارض أيضاً، قبل غادامير، تصوّر ديلتاي الشديد الحذلقة. إنّ تصوّره التشاركي للفهم قد فتح الطريق لإدراك الفهم كما الحوار. إنّ عودة التأويليَّة إلى أسئلتها التي هي أكثر قِدَماً قد صارت مُمكنة بعد أن مهّد هيدغر الطريق لذلك.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الخامس

هانس جورج غادامير:
تأويليَّة حَدَث الفهم

I. تأويليَّة غير منهجية للعلوم الإنسانية

حتى إذا كان هيدغر قد اقترح للتأويليَّة تصوّراً فلسفياً، فإن مُصطلح التأويليَّة لم يبدأ بفرض نفسه على الوعي بشكل عام إلا مع غادامير. عام 1960، قدّم غادامير لناشره مخطوطة طويلة حملت العنوان الآتي: **الخطوط الكبرى لتأويليَّة فلسفية** *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*». حينها رأى الناشر أنّ كلمة تأويليَّة ربّما كانت غريبة ويخشى أن تُخيف القراء. وحين دُعي غادامير إلى التفكير في شيء يكون أكثر جاذبيةً، فكّر أول الأمر في أن يجعل العنوان: «الفهم والحدث»، قبل أن يقع على العنوان الذي صدر فيه الكتاب وهو **الحقيقة والمنهج** *Vérité et méthode*. هذا وقد أصبح هذا المؤَلَّف الكتاب الذي جعل التأويليَّة في صلب النقاشات الفلسفية، إلى حدٍّ جعل الناشر يُصرّ بعد ذلك على جعل كلمة «تأويليَّة» في صلب عنوان لمقالات أصدرها غادامير فيما بعد في عام 1967...

مكتبة الفكر الجديد

صحيح أنّ غادامير كان تلميذ هيدغر وقد أخذ عنه الكثير، إلا أنّ انتقال التأويليَّة من هيدغر إلى تلميذه لم يكن كلِّيّاً. هذا لأن غادامير لم يأخذ «تأويليَّة الوجود» مُباشرةً من أستاذه، بل إنه حاول أن يُعيد انطلاقاً منها التفكير في الإشكالية، إشكالية ديلتاي في تأويليَّة العلوم الإنسانية (ولو كان غادامير قد انتهى به الأمر إلى تجاوز هذا الأفق إذ قدّم تأويليَّة كليَّة تتناول اللُّغة). إنّ ما استوقفه عند هيدغر لم يكن تأويليَّة الوجود المباشرة أو استعادة مسألة الكينونة بقدْر ما كان الفهم الجديد لدائرة التأويليَّة التي يجب ألا تُعَدّ تبعاً لمثال «الصفحة البيضاء» tabula rasa الشديدة التموضع. تقوم فكرة هيدغر الأساسية على عَدّ أمل الوصول إلى فهم خالٍ من كلّ تكهُّن أمراً عبثيّاً، وهذا «موضوعي» أيضاً، إذ إنّ الفهم عند الكائن المُتناهي، يعني العمل بمُوجب بعض التصوّرات المسبَّقة. فدون تكهّن بنَّاء، يفقد الفهم مُسوِّغ وجوده، وكلَّ مُلاءمة. لا وجود إذاً لأيِّ تأويل لا يكون مُنقاداً بفهم.

هذا ما يقوله هيدغر، بلا شكٍّ، في غرضية تأويليَّة الوجود، أكانت تكهنات الوجود قد تطوّرت بشكل أصيل منذ نهائية كينونتنا، أم لا؟ أما غادامير، بدوره، فسيطبِّق هذا التقويم الأكثر إيجابية ضمن دائرة التأويليَّة على إشكالية تأويليَّة خاصة بالعلوم الإنسانية. ألا يجب أن يكون لتصوّر هيدغر نتائج ترتبط بتأويليَّة تقوم على إعطاء حقّ ادّعاء الحقيقة في العلوم الإنسانية؟ كما نرى، ينطلق غادامير من هيدغر، لكنه يجدّد التأمّل في المسألة التي طرحها ديلتاي. فهو إذا كان قد جدّد الانفتاح على تساؤل ديلتاي، فقد شكّك في الوقت نفسه في مقدّمة ديلتاي القائلة إنّ المنهجية méthodolgie وحدها هي ما يمكّننا من إدراك الحقيقة في العلوم الإنسانية. هذا هو إلى حدٍّ ما معنى عنوان: الحقيقة والمنهج: إنّ الحقيقة ليست شأناً يتعلّق بالمنهج فقط، ذلك أنّ المنهج يقوم على

مكتبة الفكر الجديد

المسافة التي يتخذها المُراقب من موضوعه. فهل اعتُمِدَ فعلاً نموذج «الفهم من بُعد» في العلوم الإنسانية؟ أليس المُشاهد مُلتزماً إيّاها دائماً بطريقة من الطرائق؟ إنّ تصوّر الفهم هذا قد ورثناه من هيدغر بشكل عام: أن نفهم، يعني «أن يفهم المرء ذاته». إلا أنّ ذلك يذكّرنا أيضاً بالفهم التشاركي كما عند بولتمان.

إنَّ القَوْل البَدْئي لـ غادامير يقوم على تسويغ تجربة حقيقة العلوم الإنسانية (والفهم بشكل عام) انطلاقاً من هذا المفهوم «التشاركي» للفهم. إنه يتكوَّن في السطور الأولى من عمله، من خلال ما سمّاه «المسألة التأويليَّة»[1]. إلا أنّ هذه المسألة، قد غطّاها، برأيه، التصوّر المنهجيّ جدّاً الذي اقترحه ديلتاي للتأويليَّة. تقوم فكرة غادامير على أنّ ديلتاي قد خضع لتصوّر في المعرفة يستلهم منهجية العلوم الصحيحة، منهجية تَعُدّ كلّ انغماس في الذاتية لعنة.

وبدلاً من اتِّباع هذه المنهجية بشكل أعمى، علماً أنها لا تُناسِبُ مع مُمارستها الفعلية، أحسنت العلوم الإنسانية صُنعاً باستلهام تقليد الإنسانية المنسي إلى حدٍّ ما، حيثُ منه استقت العلوم الإنسانية تسميتها (humaniora). إنّ استعادة المسألة التأويليَّة قد ابتدأت بإعادة إحياء قوية للتصور الإنساني للمعرفة، وذلك على مدى المقاطع الأولى من كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج**. إنَّ السِّمة المميَّزة في العلوم الإنسانية لإعادة إبراز نتائج يُمكن قياسها أو إبرازها بشكل موضوعي، كما هو الحال في علوم الطبيعة المنهجية: لقد أَمَلَ أن يُسهِمَ في إعداد الأفراد

(1) H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode [VM]*, **الحقيقة والمنهج** Le Seuil, 1996, p.11; *Œuvers complètes* [*GW*] t. I, p.1.
وقد تُرجم إلى العربية وصدر عن دار أويا، 2007.

مكتبة الفكر الجديد

وتربيتهم من خلال تطوير قدراتهم على الحُكم. من خلال مثال الإعداد هذا، حيثُ يتشكّل حسّ مُشترك، حسّ مُشترك بين الجميع وحسّ بما هو مُشترك وصحيح، يتكوَّن أيضاً الارتقاء نحو الكُلّي، إلا أنه ليس بالكُلّي الخاص بالقانون العلمي. إنه يتوافق أكثر مع تجاوز لخُصوصيتنا التي تُتيح لنا الانفتاح على آفاق أُخرى، والتي تُعلّمنا أن نتعرّف، بتواضع، نهائيتنا الخاصة بنا. ألا نجد هنا «نمط معرفة» يُمكن أن يكون نموذجاً للعلوم الإنسانية ويتضمّن الفرد أيضاً؟ إذا كان هذا النموذج قد فقد عندنا قوّته المُلزمة، فذلك لأن الوضعية العلمية قد فَرَضَت نموذجاً وحيداً في المعرفة، إنه نموذج المعرفة المنهجية، المُستقلة عن المُؤوِّل. لا يعترض غادامير على المعرفة المنهجية بوصفها نظيراً، بل هو يعترف لها بكلّ مشروعيتها، إلا أنه يرى أنّ فرضها بوصفها نموذج معرفة وحيداً يجعلنا نتعامى عن كلّ أنماط المعرفة الأُخرى. إنّ التأمّل الذي يُريد إنصاف حقيقة العلوم الإنسانية، التأمّل الذي يقترب ممّا يُمكن أن نُسمّيه التأويليَّة، لا يُمكن أن يكون منهجية بالضرورة.

II. نموذج الفنّ: حَدَث الفهم

في البحث عن نموذج معرفة آخر غير نموذج العلم المنهجي، استفاد غادامير في القسم الأول من **الحقيقة والمنهج** من تجربة الفنّ. لا يقدّم العمل الفنّي لذة جمالية وحَسْب، بل هو يُعَدّ أولاً بمثابة التقاء مع الحقيقة، هذا ما يدعمه غادامير بقوة. إنّ جعل العمل الفنّي مجرّد عمل جمالي فقط، يعني جعله كالوعي المنهجي الذي يزعم احتكار مفهوم الحقيقة المحدودة بنظام ما يُمكن معرفته علمياً. لا، يقول غادامير، وَجَب الاعتراف أيضاً بأنَّ العمل الفنّي له حقيقته. هذا توسيع في فكرة الحقيقة، سيُتيح لاحقاً إنصاف حالة المعرفة في العلوم الإنسانية.

مكتبة الفكر الجديد

في ختام تأمّل التقاء الحقيقة هذا، يقترح غادامير الانطلاق من فكرة «اللعب»: إنّ فهم العمل الفنّي هذا يترك المرء نفسه ينساب في لعبته. في هذه اللعبة، نكون نحن أقلّ من يقود ممّن يُؤخذون بالعمل، ويؤثّر فيهم العمل الذي يقودنا إلى المشاركة في حقيقة أعلى. لا ينطوي اللعب، بحسب غادامير، على ما هو ذاتي صِرْف. بل على العكس، إنّ من يلعب سيجد نفسه محمولاً إلى واقع «يتجاوزه». إنّ من يُشارك في اللعب عليه أن يخضع لاستقلالية اللعبة: إنّ لاعب التنس يستجيب للكُرة التي ترسل إليه، والراقص يَتْبع إيقاع الموسيقى، والذي يقرأ شعراً أو رواية يُؤخذ بما يقرأ.

إذا كان هذا النموذج مُهمّاً، فلأنَّ «الذاتية» تكون هنا مُضمرة جداً، إلا أنها تكون كذلك لِمَا يفرضه العمل في كلّ موضوعيته: تجد الذات نفسها آنذاك مُرتبطة بالتقاء ما يُحوِّلها. إذا تعلّق الأمر بعمل فنّي، فإن «اللعب» يتكثّف عبر صورة، عبر عمل يأسر ويجعلني أكتشف شيئاً جوهرياً في ذاتي، بخصوص ما هو كائن، وبخصوص ذاتي أيضاً. بخصوص ما هو كائن، لأن هذا بمثابة زيادة على الواقع، الذي يتمثّل في الأثَر، أو العمل، أي إنّ هذا يُعَدّ بمثابة واقع أقوى وأكثر إيحاء أيضاً من الواقع الذي يُمثّله نفسه، إلا أنه يُتيح لي أن أعرف بشكل أفضل ومن أجل العمل الفنّي. هكذا، فإن لوحة غويا (Goya) *Dos de Mayo* (الثاني من أيّار) التي تُظهر فلاحين إسباناً فقراء يُصرعون بالبنادق على يد القوات الفرنسية، تجعلني أكتشف بنفسي ما هو واقع احتلال إسبانيا (Espagne) على يد نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) (1769 ـ 1821).

يُجَسِّد هذا التقاءَ الحقيقة، وفي الوقت نفسه التقاءَ الذات. إنها حقيقة «أُشارك» فيها (وهذا ما يدفعنا إلى التفكير مرة أُخرى في بولتمان)، ذلك أنّ العمل يستجوبني دائماً بطريقة فريدة. لذلك

مكتبة الفكر الجديد

نجد هذا الاختلاف في تأويل الأعمال الفنّية. إلا أنّ فكرة غادامير الأساسية هي أنّ هذا الاختلاف ضروري للمعنى نفسه. لذلك من النافلة أن نقوم باجتثاثه من التأويل. إنّ تجربة الحقيقة لا ترتبط بنظرتي إلى ذاتي، بل هي ترتبط بالأثَر نفسه الذي يفتح عينيَّ على ما هو كائن. علينا أن نُميِّز الحقيقة التي يتكلّم عليها غادامير من التصوّر الذرائعي الذي يُحيل الحقيقة على ما يُمكن أن يكون نافعاً لي: يجب ألا يخضع الأثَر لمنظوري، بل، على العكس على منظوري أن يتوسّع، أن يقبل التحوّل في حضور العمل.

هكذا نجد في تجربة العمل الفنّي لعبة قوية، تقوم على الجمع بين «مَزيد الكينونة surcroît d'être» التي تتمثّل أمامي، مثل الإيحاء، أو الإملاء، وبين الاستجابة التي هي خاصّة بي: لا يُمكن أيّاً كان أن يظلّ لامُبالياً إزاء العمل الفنّي الذي يربطنا بحقيقته. إن هذا الإيحاء، الذي يُحوّل الواقع «المُجمَّل» و «المُكتشف» في العمل الفنّي، هو إيحاء يحولنا أيضاً. إنّ العمل الفنّي يقول لي باستمرار: «عليك أن تغيّر حياتك!».

إنّ نموذج العمل الفنّي هذا، وما يرتبط به من قوّة خاصة به، هو ما طبَّقه غادامير على العلوم الإنسانية. إنّ حقيقة العلوم الإنسانية ترتبط، بحسب غادامير، بـ «الحَدَث» (الذي يأسرنا ويجعلنا نكتشف الواقع) أكثر من ارتباطها بالمنهج. ولذلك نفهم جيداً لماذا أراد غادامير أول الأمر أن يختار لكتابه عنواناً هو «الفهم والحدث» *Compréhension et événement*. لقد أراد بذلك أننا نتأخّر في الفهم إذا حاولنا أن ننسب إلى تجربة الحقيقة هذه، منهجية تكون ضامنة لـ «الموضوعية». ألا نتنازل بذلك عن منهج مثالي للمعرفة، مشروع في نظامه، لكنه يشوِّه تجربة الحقيقة التي تشهد عليها العلوم الإنسانية، والتي تساعدنا تجربة الفن على إعادة اكتشافها؟

مكتبة الفكر الجديد

III. الأفكار المُسَبَّقة، شُروط الفهم: إعادة الاعتبار للتراث

تقوم الوصفة القديمة لإعادة تأسيس حقيقة العلوم الإنسانية على إقصاء «الأحكام المُسَبَّقة» من الفهم على حساب تصوّر الموضوعية الموروث من العلوم الصحيحة. بطريقة فيها الكثير من الإثارة، سيرى غادامير في الأحكام المُسَبَّقة «شُروطاً للفهم». إنه يسمح لنفسه هنا بأن يستعير من تحليل بِنية تكهُّن الفهم عند هيدغر الذي برهن على أنّ إسقاط المعنى لم يكن وزناً مُعادلاً بل كان مُركَّباً أساسياً لكلّ فهم جدير بهذا الاسم. في طريقة التفكير نفسها، رأى بولتمان أنه لا وجود لتأويل دون «فهم مُسَبَّق» من جانب المؤوِّل. لم يفتح هذا التصوّر، سواء عند هيدغر أو عند بولتمان، الأبواب الكبيرة للذاتية، ذلك أنّ الأمر قد طال بدقّة تطوّر توقّعات تُطابِقُ الشيء الواجب فهمه. إنَّ التأويل لم يكن في الواقع عند هذين الكاتبين سوى دعوة إلى فحص نقدي لأحكامه المُسَبَّقة.

بدأ غادامير تحليله بنفسه، ونادراً ما أُشيرَ إلى ذلك، إذ أصرّ على سيرورة المُراجعة الثابتة التي تُميّز جهد التأويل: على التأويل الجيد أن يحمي نفسه من اعتباطية الأفكار المُتلقّاة، وأن يُوجّه النظر إلى الأشياء نفسها[2]. ومثل هيدغر، لم يكن غادامير عدو فكرة التطابق. فما شكّك فيه هو المثال النابع من التنوير، من فهم يكون خالياً كلّياً من الأحكام المُسَبَّقة.

تقوم دقّة تحليل غادامير على بَرْهنة أنّ هذا الإلحاح على الأحكام المُسَبَّقة كان نابعاً بدوره من حُكم مُسَبّق لم يطرحه على نفسه، إنه على وجه التحديد «الحُكم المُسَبَّق على الأحكام المُسَبَّقة». تستند حملة التنوير على الأحكام المُسَبَّقة إلى الفكرة

(2) المرجع السابق، ص287–288. **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، ص271–272.

مكتبة الفكر الجديد

التي لا تعترف بحقيقة شيء إلا ما كان قائماً على قاعدة يقين أول. هذا المبدأ هو الذي قاد عصر الأنوار إلى التقليل من قيمة كلّ معرفة تقوم على التراث والسلطة. إلا أنّ ذلك يُغْفِلُ أيضاً وُجود «أحكام مُسَبَّقة مشروعة» préjugés légitimes ، كما نستطيع القول بالفرنسية، الأحكام المُسَبَّقة المُثمرة التي تأتينا من التراث. يحكم غادامير والحالة هذه بأنّ التعارض بين العقل والتقليد كان مُجرّداً، وأن ذلك يرتبط أيضاً بتقليد ديكارتي يرفض كلّ حقيقة ما لم تكن مؤسّسة بطريقة نهائية. ولكن هل نجد شيئاً من هذا القَبيل، تساءل غادامير، أي هل نجد حقيقة لا تدين فعلاً بشيء للتراث، وتكون بذلك مُنفصلة كلّياً عن اللُّغة؟

لا يفكّر غادامير هنا في تراث محدَّد (حيث يُحسب «تراثياً»، وهو ليس كذلك)، إنه يفكّر في «عمل التاريخ [أو التاريخ الفعّال]» الذي يأتي في مقدّمة الفهم. إنَّ التراث يمثّل كذلك كل ما هو غير قابل لـ «المَوْضعة» في فهم يُحدّد التقليد ولكن بشكل يصعب إدراكه. يتحقّق الفهم انطلاقاً من بعض التوقّعات والأهداف التي يَرِثها من الماضي ومن حاضره، ولكنه لا يُمكن أن يظلّ على مسافة منها. إذا كان غادامير قد حافظ على المثال الكلاسيكي، والهيدغري، لفحص نقدي للأحكام المُسَبَّقة، فقد بدا له من الوهم أن يوجِّه حقيقة الفهم نحو مثال معرفة خالية من كلّ حُكم مُسَبَّق. إنّ مثالاً كهذا لا يُعطي، برأيه، الحق لتاريخانية بنّاءة لمجهود الفهم.

ويرى غادامير أنّ هذه التاريخانية أيضاً هي التي ستسمح بحلّ المسألة النقدية في التأويليَّة: كيف لنا أن نميِّز الأحكام المُسَبَّقة المشروعة، الأحكام التي تجعل الفهم مُمكناً، من التي ليست كذلك، والتي على العقل النقدي أن يتجاوزها[3]؟ غالباً ما

(3) المرجع السابق، ص298، 320. **الأعمال الكاملة**، I، ص281-304.

مكتبة الفكر الجديد

كان يقول إنّ مُرور الزمن، المسافة الزمنية، هو ما سيُتيح لنا أن نفصل بين الأحكام المُسَبَّقة الجيدة وتلك السيئة. هذا ما نجده في الفنّ المعاصر على سبيل المثال، ولكننا نجده في الفلسفة أيضاً: كيف لنا أن نُميِّز الإسهامات المُهمّة والأصيلة من تلك التي تُعَدّ أقلّ أهمية وأصالة؟ مُرور الزمن وحده هو الذي يُساعدنا هنا، وهذا ما يُتيح للثغرات الكبيرة أن تنبثق وأن تُثبت قيمتها. إنه حلّ مُقنع إلى حدٍّ ما، لأنّه يترك كلّياً مسألة توازن الأعمال المعاصرة، حيث لا وجود للمسافة الزمنية (لا لكلّ شكل من أشكال المسافة النقدية)، لكن أيضاً لأنه يستخفّ بالتنازلات حيث يُمكن المسافةَ الزمنية أن تُغطّي على الأعمال الكبرى وعلى التأويلات المُهمّة. إذا كان غادامير قد أصرّ على ما يُمكن أن يكشف التقليد وله الحق في ذلك، فهو لم يُشر بما فيه الكفاية ربما إلى ما يُمكِنُهُ أن يُخفي وفي ظروف معيَّنة يُمكِنُهُ أن يُنكر. لكن الصحيح أنّ هذا النقد قد افترض بما فيه الكفاية تصوّراً «حديثاً» للتراث، وهو التصوّر الذي يُحاول غادامير أن يجعله نسبياً.

IV. عمل التاريخ ووعيه

يقوم التصور الأساسي في تأويليَّة غادامير على فكرة تأثير التاريخ Wirkungsgeschichte. إنَّ الكلمة الألمانية الموجودة حتى قبل غادامير تُشير في دلالتها التي هي أكثر سهولةً إلى تاريخ التلقّي، أو ببساطة إلى تأثير التاريخ في المُستقبل. بهذا المعنى نستطيع أن نُشير إلى التمييز بين عمل سرڤنتس (Cervantès) ومستقبله، وإلى الثورة الفرنسية في تأثيرها في التاريخ. ثم لأن ذلك يُشكّل عملاً في التاريخ، فقد أشار غادامير إلى إنتاجيته، بإمكاننا أن نتحدّث هنا عن «عمل التاريخ».

إنّ القول بأثر التاريخ قد تطوّر في القرن التاسع عشر من

مكتبة الفكر الجديد

خلال مُؤرّخين فخورين بـ «وعيهم التاريخي» وقد التقوا على دراسةِ ما لحق بالأعمال الكبرى: فالمؤرّخ الذي يُريد دراسة فكر أفلاطون من أجل ذاته، سيتميَّز الأثر اللاحق ومن أحكامه المُسَبَّقة. إنَّ الوعي التاريخي لعمل التاريخ سيُتيح التخلّص من قَدَره المحتوم، لقاء تأويل موضوعي للماضي «كما كان فعلاً» قبل أن يُضفي عليه التاريخ معانيَ جديدة.

تساءَلَ غادامير السؤال عن مدى كون مثال الفهم هذا، الذي يُحاول الإبقاء على مسافة من تأثير التاريخ، مُحقّاً بالنسبة إلى عمل التاريخ. هل يعني مُجرّد دراسة الأثر اللاحق أننا نتملّص فعلاً من فعاليته؟ الأمر غير مؤكد، لأن التأويل الذي يزعم «مَوْضعة objectiver» عمل التاريخ إنما يقوم بدوره تحت اسم الأحكام المُسَبَّقة، وطبقاً لمثال موضعة، يكونان معاً ثمرة عمل سريّ يقوم به التاريخ (والحالة هذه، الوضعية positivisme). ويرى غادامير أن لا أهمية كبيرة لمَوْضعة عمل التاريخ هذه، إنها مُهمة مُستحيلة، إذ يعني ذلك زعم الإلمام بكلّ إلزاماته، والاعتراف بأن كلّ فهم إنما يندرج في عمل التاريخ، الذي ينبثق من الأعمال نفسها، لكن دون أن يكون واعياً ذلك دائماً إلا بشكل جزئي.

يقوم اقتراح غادامير بكلّيته على تطوير **وعي** *conscience* يُناسِبُ عملَ التاريخ هذا. قد يتعلّق الأمر، كما هو الحال مع هيدغر وبولتمان، بوعي يجهد لإيضاح عمل التاريخ، ومن ضمن ذلك تُبذل الجهود لإيضاح الموقف التأويلي الخاص. إنّ ذلك مشروع كلّياً في البحث التاريخي، إلا أنه من الأهمية بمكان في نظر غادامير أن يصار إلى وعي حدود مثل هذا الإيضاح. ذلك أنّ عمل التاريخ سيستمر بتحديد وعينا على وَفْق الوعي كما نملكه. إنَّ الوعي المُكتمل لن يكون أبداً مُلمّاً بكلّ تحديداته. وبشكل من الغموض الأساسي والمقصود، يُشير «وعي عمل التاريخ» وفي آنٍ واحد،

مكتبة الفكر الجديد

وتَبَعاً لما حدّده في مقدّمة الطبعة الثانية من **الحقيقة والمنهج** إلى: الوعي الذي ينحته التاريخ ويُصنّفه؛ وإلى وعي هذه الكينونة ـ المُحدّدة، وإلى الحدود التي يفرضها على مثال وعي شفّاف تجاه ذاته[4]. يبقى القول إنّ أمل غادامير هو على وجه التحديد أنّ الاعتراف بنهائيته سيدفع الوعي إلى الانفتاح على الغَيْرية وعلى تجارب جديدة.

V. انصهار الآفاق وتطبيقه

مقارنةً بهذا الوعي الذي يُظهر نهائيته، يبدو الفهم أقل من مجرّد نشاط للذات بقدْر ما هو حَدَث يرتبط بفعل التاريخ:

«علينا أن نفكّر في الفهم بحدّ ذاته لا بوصفه فعل الذاتية، بقدْر ما هو إدراج في حَدَث تراث، حيث يُصار إلى توسيط الماضي والحاضر بشكل مُستمرّ. هذا ما يجب أن نعترف به في النظرية التأويليَّة التي تُسيطر عليها أفكار الإجراء والمنهج»[5]. يُعَدّ هذا التوسيط الدائم للماضي والحاضر في أساس فكرة غادامير عن «انصهار الآفاق». إنّ فهم الماضي لا يعني الخروج من أُفق الحاضر وأحكامه المُسَبَّقة إلى الانتقال إلى أُفق الماضي، بل إنّ ذلك يعني ترجمة الماضي بلغة الحاضر، حيث تنصهر آفاق الماضي والحاضر. إنّ نجاح الانصهار يعني عدم التمييز بين ما يعود إلى الماضي وما يعود إلى الحاضر، من هنا كانت فكرة

(4) مقدمة الطبعة الثانية، في الترجمة الأولى من **الحقيقة والمنهج**، مرجع سابق، 1976، ص14.

(5) **الحقيقة والمنهج**، ص312. **الأعمال الكاملة**، I، ص295. راجع دراستي عن انصهار الآفاق. *Archives de Philosophie*, 68, 2005. p.401-418.

مكتبة الفكر الجديد

«الانصهار». إلا أنّ هذا الانصهار للحاضر والماضي، هو بشكل أساسي انصهار المؤوِّل إلى ما يفهمه. كما تعلّمنا من تجربة الفنّ، فإن الفهم تجربة انصهارية؛ إذ لا يُمكننا البتّة أن نميِّز بين ما يعود إلى الموضوع وإلى ما يعود للذات التي تفهم. فالاثنان «يذوبان» آنذاك عبر لقاء ناجح بين الذات والموضوع حيث تُصادف الصيغة الغاداميرية في تطابق الموجود والعقلي، في تطابق الشيء والفكر، الذي يُشكِّل التعريف الكلاسيكي للحقيقة.

إذا كان ثَمّة انصهار في الحاضر، فذلك يعود دائماً إلى تضمن الفهم باستمرار جانباً من التطبيق. إنَّ المؤوِّل، حين يفهم يضع شيئاً من ذاته، ولكن هذا الشيء «الخاص به» هو شيء خاص بعصره، وبلغته وبتساؤلاته. يُصار دائماً إلى تأويل العمل بدءاً من أسئلة، غالباً لا تكون مُدرَكة من جانب عصرنا. فالفهم يعني إذاً «تطبيق» معنى ما على الحاضر. هنا يُعلن غادامير انتسابه إلى «التطبيق اللطيف» «Subtilitas applicandi» القديم، الذي كان جُزءاً حتى ذلك الوقت، في تَقَوِيَّة القرن الثامن عشر، ومن المهمة الأساسية للتأويليّة. بالنسبة لقَسّ pasteur، يكون هذا التطبيق من خلال العِظة التي تجهد في تطبيق فهم النص المقدس على موقف المؤمنين الحالي. وقد أعطى غادامير هذا المعنى اتّساعاً لا سابقة له، إذ رأى أنّ الفهم ليس سوى تطبيق معنى على الحاضر. هنا يُعارض غادامير المثال المنهجي والبناء الذي قال به كلٌّ من شلايرماخر وديلتاي، المثال الذي أراد إقصاء الحاضر، بوصفه تهديداً للموضوعية. هل بإمكاننا أن نفهم، تَساءَلَ غادامير، دون أن نكون جزءاً من الفهم، دون أن يكون الحاضر مُعيَّناً؟

تقدّم لنا الترجمة مثالاً جيداً لما يعنيه غادامير بالتطبيق: إنّ

مكتبة الفكر الجديد

ترجمة نصّ تعني جعله يتكلّم بلُغة أُخرى. من الطبيعي أن تُطبَّق عليه آنذاك موارد ressources لُغتنا. إنّ المعنى الغريب لا يُمكن تقديمه إلا بلُغة نكون قادرين على فهمها. بنقل المعنى إلى لُغة أُخرى، فإن النصّ المُترجَم يصل إلى حدّ الانصهار (في أفضل الحالات) مع من يُقْدِم على ترجمته. بقدْر ما تكون الترجمة ناجحة ينتابنا شعور بأننا لا نقرأ ترجمة. هكذا نرى أنّ التطبيق ينطوي على حقيقته وعلى صلابته: لا نستطيع أن نُترجم نصّاً كيفما اتفق. ينبغي ترجمة النصّ الغريب، إلا أنّ ذلك لا يكون مُمكناً إلا بتطبيق ثروات لغتنا. من الخطأ إذاً أن نربط تطبيق المؤوِّل بشكل ذاتي تحكّمي. ونموذج التطبيق ليس أيّ نموذج كان، إذ هو يُظهر العنصر «اللُّغوي» في كلّ فهم وبه ينتهي كتاب **الحقيقة والمنهج**.

VI. اللغة، موضوع اكتمال التأويليَّة وعنصرها

يعني الفهم ترجمة المعنى، أو القُدرة على ترجمته. هذه الترجمة تتضمّن جعل المعنى في لُغة. يستنتج غادامير أنّ سيرورة الفهم وموضوعه لُغويان جوهرياً. ثَمّة موضوعتان هنا: الأُولى، هي أنّ الفهم باستمرار كناية عن سيرورة «لغوية»، وبشكل سلبي: لا مجال لفهم لا يكون بشكل من الأشكال وضعاً في لغة. أن نفهم يعني أن نُسائل عن معنى، وأن نُترجمه بلغة هي دائماً وبالضرورة لُغتنا. ثَمّة هنا انصهار بين سيرورة الفهم ووضعه في لُغة. ويرى غادامير أنّ اللُّغة ليست الترجمة الثانية لسيرورة عقلية تسبقها ويمكن أن تدور دون لُغة. لا، كلّ فكرة هي بمثابة بحث عن لُغة. لا فكرة دون لُغة. إلا أنّ ذلك بديهة كان الفكر الغربي مُجبراً على إغفالها منذ أفلاطون إذ لم ينسب إلى اللُّغة إلا وضعية ثانوية بالنسبة إلى الفكر المُستقلّ. يكشف غادامير هنا عن نسيانٍ للُّغة ساد كلّ تراثنا الغربي ولا يرى

مكتبة الفكر الجديد

في ذلك إلا استثناءً واحداً: الفكرة التي تقدّم بها القدّيس أوغسطين بشأن «هوية جوهر» أساسية بين الفكرة Logos وتمظهرها اللُّغوي (تجسّدها).

تطول لُغة الفهم هذه كلّ كائن قابل للفهم، وهي لا تقتصر إذاً على منظورها الخاص (منظور لُغة أو جماعة خاصة): «إنّ الشرط اللُّغوي لتجربتنا في العالم لا يعني منظوراً يُقصي المنظورات الأُخرى»[6]. إنّ التشديد لا يطول الصفة اللسانية لفهمنا، بل، على العكس من ذلك، إنه يحمل على الانفتاح الذي يتضمّنه: فاللُّغة، بفهمها انطلاقاً من الحوار، يمكن أن تنفتح على كلّ ما يُمكن أن يُفهم وعلى آفاق لغوية أُخرى تُوسّع آفاقنا. إنّ الترجمة والحوار ممكنان دائماً من حيث المبدأ. ذلك لا يعني أنّ لغتنا لا تعرف الحدود: إنّ كلماتنا غالباً ما تعجز عن التعبير عن كل ما نشعر به. إلا أنّ حُدود لُغتنا هي أيضاً حُدود فهمنا. إنّ كلّ نقد للُّغة لا يُمكن أن يحصل بدوره إلا في صُلب اللُّغة. هكذا تمتصّ اللُّغة كلّ الاعتراضات التي نُريد إظهارها ضدّ كفايتها. هكذا، يقول غادامير، تجري كونيَّة اللُّغة على قدم وساق مع كونيَّة العقل[7]. والعقل يتمفصل بدوره في لُغة يُمكن فهمها، ويظلّ غير قابل للتفكّر دونما لُغة.

لكن إذا كان باستطاعتنا الكلام على عالمية وعلى عقلانية حوارية في اللُّغة، في إشارة إلى الانفتاح على كلّ معنى يُمكن فهمه، فذلك لأن اللُّغة هي مرآة الكائن بالذات. من هنا نصل إلى أُطروحة غادامير الكبيرة الثانية: إنّ اكتمال الفهم ليس هو وحده استعمال اللُّغة، بل إنّ الفهم لُغوي بدوره. هذا هو معنى القول

(6) مرجع سابق، ص472، **الأعمال الكاملة**، I، ص452.

(7) مرجع سابق، ص424، **الأعمال الكاملة**، I، ص405.

مكتبة الفكر الجديد

المأثور الذي تركه غادامير: «إنّ الكينونة التي يُمكن فهمها هي لُغة». أمّا ما يتعلّق بالنُّصوص، فيُعَدّ ذلك من باب تحصيل الحاصل، إلا أنّ غادامير يرى أنّ العالم الذي أفهمه عالم يتمحور دائماً حول اللُّغة. لا يتمثّل العالم لي إلا «في لُغة»: هذا الجدار، هذا الطبيب، هذا القلق، لا تُقدّم نفسها لناظري بوصفها وقائع طبيعية أُضيف إليها فيما بعد تعيينات أو تسميات. لا، إنّ ما أراه هو حائط، منزل، وهذا قلق يُزعجني. إنَّ كلَّ ما يُمكن فهمه هو وجود يتمفصل في لُغة. حين أحاول أن أفهم ما هو شيء ما، فأنا أبحث عن وجود هو مُسَبَّقاً لغة وانطلاقاً من ذلك يُمكن فهمه.

أَساسيٌّ أن نرى أنّ التشديد عند غادامير لا يقع على وضع العالم في لُغة من جانب ذات ما، كما هو الحال في تصوّر هومبولت (Humboldt) الذي يجعل من اللُّغة «رؤية للعالم»، أو في تصوّر كاسيرر (Cassirer) الذي يجعل من اللُّغة «شكلاً رمزياً» لإدراكنا العالم. إنّ فكرة غادامير الأساسية هي أنّ اللُّغة هي التي تُخرج الكينونة من العالم، ذلك أنها هي التي تبيّن لُغة الأشياء بحدّ ذاتها. هكذا تجسّد اللُّغة «نور الكينونة» حيث كينونة الأشياء تُظهر نفسها لتُفْهَم.

تأثُّراً منهم بالفكر الحديث، لم يكن بإمكان المؤوِّلين إدراك مدى موضوعية غادامير. إنّ أُطروحته لا تقوم على أنّ الواقع يُستحضر دائماً عبر اللُّغة (التي هي تعبير عن لسان أو عن ثقافة تاريخية) وأنّه مِن ثَمَّ ستظلّ الكينونة بدورها خارج المعرفة. ما يقوله هو خلاف ذلك، وهو أنّ اللُّغة هي التي تجعلنا نعرف كينونة الأشياء. ينتقد غادامير الفكرة الحديثة بقسوة (فكرة هومبولت وكاسيرر، والفكرة التي تعود إلى كانط) والتي بمُوجبها لا ينال الواقع مفهوميته إلا من لُغتنا، من رُؤيتنا للعالم أو من مَقُولاتنا. إنّ الذات التي تُعطي المعنى لا تُوجد «تجاه» عالم موضوعات يكون

مكتبة الفكر الجديد

محروماً كلّياً من المعنى، ولا يتقبّل واحداً منها إلا انطلاقاً من لُغةٍ ما. يرفض غادامير هنا تصوّراً اسمياً وأدائياً خاصاً باللُّغة، يجعل منها أداة في أيدي الذات.

يرى غادامير أنَّ اللُّغة الآن هي لُحمة كينونة الأشياء بالذات. إنها ليست أداة تُوضع في خدمتنا. بل إنَّ الأمر يتعلّق بالعنصر الكوني وفيه تُوجَدُ الكينونة والفهم في آنٍ معاً. يُؤهّل هذا العنصر العالمي في البُعد اللُّغوي ـ بمعنى الكينونة والفهم ـ للارتفاع إلى مرتبة العالمية. تتجاوز التأويليَّة إذاً أُفقَ تفكير يتناول العلوم الإنسانية لتصبح تأمّلاً فلسفياً كونياً يتناول السِّمة اللُّغوية لتجربتنا في العالم وللعالم بالذات.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل السادس

التأويليَّة ونقد الأيديولوجيات

I. ردة فعل بتّي المنهجية

بعد أن أكّدت تأويليَّة غادامير بشكل ما بعدي a posteriori تصوّره لعمل التاريخ، أثارت هذه التأويليَّة نقاشات فلسفية حيوية أسهمت في استشعار معناها ومداها. أتت ردّة الفعل الأُولى من جانب رجل القانون الإيطالي إميليو بتّي (1890 ـ 1968)، الذي قدّم تصوّراً منهجياً صارماً للتأويليَّة، ضمَّنه كتابه الكبير **نظرية عامة في التأويل** *Theorie générale de l'interprétation* (1955) الصادر في (Giuffré Éd., Milan). تندرج أفكار إميليو بتّي في إطار إرث شلايرماخر وديلتاي، إلا أنّ نظامه الكبير كان أكثر توسّعاً وتراتبية ممّا كان عليه نظام أسلافه. استغرق كتابُ **النظرية العامة** *Teoria generale* ما يزيد على ألف صفحة، وهي بلا شكّ لم تكن مقروءة إلا قليلاً، إلا أن بتّي قام لاحقاً بتحرير مقالتين جدليتين بالألمانية لخّص فيهما الموضوعات الأساسية في أفكاره، وهذا جعلها تعرف شهرة كبيرة. مقالاته هذه هي: الأساس النظري العام للتأويل

«La Fondation d'une théorie générale de l'interprétation»

مكتبة الفكر الجديد

وقد صدرت عام 1954 ثم تبعتها مقالة أُخرى تحت عنوان: التأويليّة منهجيّةً عامةً للعلوم الإنسانية «*L'herméneutique comme méthodologie générale des sciences humaines*». (1962)[1].

في المقالة الأولى لا نجد تفصيلاً يتعلّق بغادامير، ومع ذلك تعرّض بتّي للعقائد «الهرطوقية» عند هيدغر وبولتمان، التي أرادت أن ترى في الفهم الأوّلي شرطاً للتأويل. يُدافع بتّي بحدّة عن العقيدة الكلاسيكية التي ترى أنّ الفهم المسَبَّق ضارٌّ أكثر ممّا هو نافع للفهم الصحيح. ثم يؤنّب هيدغر لقلبه الرابط الغائي الطبيعي بين التأويل والفهم، إذ جعل التأويل توسيعاً للفهم.

أما المقالة الثانية الصادرة عام 1962 فقد وجّهت الدَّحض الأول والمُهمّ إلى كتاب غادامير: **الحقيقة والمنهج** انطلاقاً من خطّ نقدي واضح، ولكن ذلك أتاح الفرصة لغادامير ليُوضح معنى تأويليته في إجاباته التي جاءت ضمن المُقدّمة الثانية لكتابه **الحقيقة والمنهج**، وفي مقالة صدرت عام 1965 تحت عنوان «Herméneutique et Historicisme»[2]. يستعيد بتّي تصوّر التطبيق الذي دافع عنه غادامير، مُنتقداً إياه بحدّة لخلطه بين دلالة العمل، أي معناه الأصلي من وِجهة نظر كاتبه، والمغزى، الذي في إمكان المؤوِّل الحالي أن يحصل عليه. وهو يرى أنّه لا تقوم مُهمة المؤوِّل الأساسية على تطبيق معنى على الحاضر، وهذا ما يقود إلى الذاتية، بل إعادة تكوين مقصد الكاتب. ينتقد بتّي «المنهجية

---

(1) E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, 1954.

أعادَ طبعه Mohr Siebeck، 1988: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswis-senschaften.*

(2) في غادامير *L'art de comprendre*، ج1، 1982، ص49-87.

مكتبة الفكر الجديد

التأويليَّة» التي يبدو أنّ غادامير قد اقترحها، هذه التي تقضي بالتخلّص من المنهج والاكتفاء بالأحكام المُسَبَّقة الخاصة. ممّا يتضح، نجد أنّ بتِّي قد افترض دون شكّ أنّ التصوّر المنهجي للتأويليَّة كان واحداً عنده وعند غادامير.

رأى غادامير في هذا النقد إساءة فهم لمقاصده الحقيقية. فهدفه لا يقوم على اقتراح منهجية جديدة - ولم تكن مِن ثَمَّ ما نسبه إليه بتِّي! -، بل هَدَف إلى أن يقود تأمّلاً يتناول تجربة حقيقة العلوم الإنسانية التي تُحاول بالتحديد تجاوز إطار المنهجية التي كانت ما زالت مُرتبطة بالعلوم البحتة. لقد لَطَّفَ ما يحمله التمييز بين الدلالة (الأصلية) والمغزى (الحالي) لعمل ما مُتسائلاً عن مدى إمكان فهم دلالة الماضي بمعزل عن المعنى الذي نملكه والذي تكوَّن عبر عمل التاريخ.

إلا أنّ ثَمّة نقاشاً آخرَ، هو الذي أسهم في معرفتنا التأويليَّة بشكل أوضح، إنه النقاش الذي جرى بين غادامير وهابرماس.

II. إسهام غادامير بحَسَب هابرماس

في الستينيات كان يورغن هابرماس (وُلد عام 1929) يعمل على المنطق في العلوم الاجتماعية، وهذا يُشبه إلى حدٍّ ما عمل غادامير في العلوم الإنسانية. حاول هابرماس أن يُسَوِّغ إسهام الحقيقة الخاص في العلوم الاجتماعية. كان كتابه المُتْقَن **منطق العلوم الاجتماعية** 1967 أول الأمر مقالة ظهرت في مجلة *Philosophische Rundschau* التي يُشرف غادامير على إصدارها. عام 1961، بعد أن عرف غادامير هشاشة وضع هابرماس في فرانكفورت عمد إلى إدخاله تحت جناحه، إذ أوكل إليه منصب أُستاذ في جامعة هيدلبرغ.

أخذ كتاب هابرماس **منطق العلوم الاجتماعية** شكل بحث

مكتبة الفكر الجديد

نقدي طويل، تناول الإسهامات الأساسية في إبستيمولوجيا épistémologie العلوم الاجتماعية. انطلق هابرماس من مدرسة فرانكفورت، جاعلاً مقصده إبراز أنّ العلوم تقوم على مصلحة معرفة «مُحرِّرة émancipateur» تؤهّلها لنقد المجتمع الموجود. ناضل هابرماس بشكل خاص ضدّ عُلماء الاجتماع الذين خضعوا في حقل اختصاصهم لتصوّر وضعي صِرْف. إذ رأوا أنّ على العلوم الاجتماعية أن تتعامل مع مُعطيات تجريبية يُمكن قياسها، وتكون نتائجها خالية من أية مصلحة معرفية، إذ إنّ ذلك قد يعوق طموحهم من أجل الموضوعية. في تسويغ هذا النَّمط من المعرفة في العلوم الاجتماعية، استند هابرماس إلى غادامير، دون أن يُوفّر فُرصة لانتقاده. ربما كان النقد أكثر شُهرةً من التضامن بين مُفكّرَيْن، إنه مهمٌّ أن نُذكّر بنِقاط توافقهما في العمق:

1 ـ يتضامن هابرماس كُلّياً مع نقد غادامير لـ «الفهم الموضوعي النزعة الذي كوَّنته العلوم الإنسانية التقليدية عن ذاتها»: «إنّ رجل العلم الذي يعمد إلى التأويل يظلّ مربوطاً بنقطة انطلاقه التأويليَّة، وهذا يُوصل إلى عدم تأمين موضوعية الفهم من خلال وضع الأحكام المُسَبَّقة جانباً، بل بالتأمّل في السياق التاريخي للموروثات التي تربط باستمرار الذوات العارفة بموضوعاتها»[3]. يستخلص هابرماس درساً قوامه أنّ الباحث الاجتماعي يظلّ مَعْنيّاً باستمرار بموضوعه، الذي يُشكّل جزءاً منه، والذي له كلّ ما يُربحه من خلال وعيه الأحكام المُسَبَّقة، المتحرِّرة بحَسَبه، تلك التي تُوجّه بحثه.

(3) هابرماس، **ارتقاء التاويليَّة للعالمية**، *Logique des sciences sociales*, PUF, 1987, p.245-246.

مكتبة الفكر الجديد

2 ـ استفاد هابرماس كثيراً من تصوّر غادامير للُّغة. من الواضح أنه لا يُمكن فهم الفعل الاجتماعي من خلال تناسي اللُّغة التي يرتبط بها هذا الفعل: يُفهم، لكن أيضاً يُصبح هو عَيْنه موضوع تأمّل. إلا أنّ هابرماس اكتشف عند غادامير ما هو أهمّ من ذلك أيضاً، وهو الفكرة التي لا تُشكّل اللُّغة بمُوجبها عالماً مُقفلاً، كما في النظرية الفتغنشتاينية la théorie wittgensteinienne في «ألعاب اللغة» (التي انتقدها هابرماس مُستفيداً من غادامير). فاللُّغة تكون مُزوّدة بـ **قدرة على تجاوز ذاتها**. الدليل هو إمكان ترجمة مضمون معنى غريب، كما أظهر ذلك غادامير. بإمكان اللُّغة أن تنفتح إذاً على كلّ آفاق المعنى المُمكنة، وأن تتجاوز حدود إطار لساني مُعطى: «إنّ الدوائر اللسانية ليست مُغلقة على ذاتها شأن الذرّات الروحيّة، بل لها مسامّ؛ وهي مفتوحة على الخارج كما هي مفتوحة على الداخل»[4]. إنَّ انفتاحها على الخارج يعني أنها قادرة على استقبال كلّ مضمون غريب وترجمته، والانفتاح على الداخل يتحقّق عبر قُدرة اللُّغة على التعالي على تعابيرها الخاصة وتمييزها وإيجاد تعابير جديدة لِمَا يجب أن يكون موضع فهم. يشهد هذا الانفتاح، في نظر هابرماس، على إمكان العقلانية اللازمة للّغة بالذات[5]. إنَّ العقل، كما سيقول لاحقاً، موجود في اللُّغة، بقدْر ما يجب على اللُّغة أيضاً أن تتعالى على نفسها. تقبُّل مدهش، وتطبيق مُدهش لتأويليَّة غادامير. هذا ما نجده عند هابرماس، الذي يُردف ذلك بنقد قاسٍ.

(4) هابرماس، **ارتقاء التاويليَّة للعالمية**، مرجع سابق، ص190.

(5) المرجع السابق، ص185.

مكتبة الفكر الجديد

III. نقد هابرماس لغادامير

إذا كان غادامير قد اكتشف قُدرة «العقلانية التواصلية» القادرة على تجاوز حُدود لُغة مُعطاة، فهو قد فهم مدى اكتشافه، بحَسَب هابرماس، إذ أصرّ على تأسيس الفهم على التراث أو التوافق الموجود الذي تحمله جماعة معيَّنة. بالإمكان إذاً التعالي على التوافق الموجود مُسَبَّقاً من خلال «نقد الأيديولوجيات». يقوم اقتراحه على التشكيك في الأيديولوجية السائدة في مجتمع معيَّن أو عند جماعة معيَّنة «بوصفها شكلاً مُلتوياً من أشكال التواصل»، وهو مُلتوٍ لأنه يُبعد التواصل عن غايته الطبيعية وهي التفاهم بين المُتحدّثين. يقوم هذا النقد على موقف مثالي من التواصل؛ وهو موقف غير واقعي دون شكّ. إلا أنه لا يُمكن التكهن به في كلّ فعل من أفعال الخطاب، حتى لو كان الخطاب قائماً على إرادة التواصل. مثلما يجب على المُحلّل النفسي أن يُشخّص التعثّر التواصلي عند المريض، كذلك على المُعالج الاجتماعي أن يُزيح القناع عن الإجماع الخطأ الذي يحمله مُجتمع معيَّن كما لو كان «وعياً خطأً». لكن إذا شكّكنا في التوافق الموجود عند جماعة معيَّنة، فإننا نكون قد تخلّينا عن حقل التأويليَّة لندخل حقل «نقد الأيديولوجيات». وبالانفصال بفعل التفكّر عن إطار الإرث، تُطوّر التأويليَّة نظامَ إحالة معيارياً[6]، وهذا يُتيح لها أن تُحرّك الانتماء غير المفكَّر فيه إلى الإرث: مثلما يُؤكّد التحليل النفسي ذلك مرة أُخرى، فإن الإرث الذي يصل إلى الوعي من طريق التفكير لا

(6) هابرماس، **ارتقاء التأويليَّة للعالمية**، ص215، «يعلن الحق في التفكّر المحدودية الذاتية للمقاربة التأويليَّة. فذلك يفترض نظاماً معيارياً يتجاوز سياق التقليد بوصفه تقليداً».

مكتبة الفكر الجديد

يعود قادراً على تحديدنا. هكذا ينتقد هابرماس أستاذه غادامير «لأنه يجعل من الموروثات الثقافية مُطلقاً»[7]. حين نتطرّق إلى نقد هابرماس من قُرب، فإننا نزداد يقيناً أنه حاول أن «يجعل غادامير يُفكّر ضد غادامير»[8]، لأنه يستعيد تصوّر غادامير للُّغة وقُدرتها على التعالي الذاتي ليجعلها مقابل تصوّر غادامير gadamérienne عن الإرث.

لكن هل يُمكننا الحديث عن إيصال الموروثات الثقافية عند غادامير إلى حدّها المُطلق؟ إنّ ذلك ليس أكيداً. يعترف غادامير كلّياً بإمكان تجاوز الحدود، أو لنقُلْ الحدود «الأيديولوجية» في لُغة أو في موقف معيَّن. أَوَلَيْسَ ذلك بالفضل الأكبر الذي يعترف به هابرماس في تصوّره عن اللُّغة؟ فضلاً عن ذلك، أشار غادامير في كتابه **الحقيقة والمنهج** إلى أنّ سلطة الإرث لا تتضمّن شيئاً سُلطوياً، بل هي تستند إلى فعل اعتراف وإلى العقل[9]، ذلك أنها قبل أيّ شيء آخر، الاعتراف بتفوّق معيَّن. لذلك لا يُعقل أن يكون غادامير قد جعل من الإرث معياراً مُطلقاً. في كلّ الأحوال، أثار غادامير الأمر في إجابة له عن تساؤلات هابرماس في مقالة حملت عنواناً مُوحياً، «البلاغة، التأويليَّة ونقد الأيديولوجيات» إذ قال: «يُخيّل إليَّ أنه من الخطأ القول إني جعلت من الإرث الثقافي مُطلقاً»[10].

(7) هابرماس، **ارتقاء التاويليّة للعالمية**، ص218.

(8) المرجع السابق، ص215.

(9) **الحقيقة والمنهج**، ص300. **الأعمال الكاملة**، I، ص284.

(10) غادامير، **التاويليّة والفلسفة**، 1999، ص97-98. وقد فهم ريكور ذلك جيداً. (**الزمان والسرد**، ج3، 1985، ص320). «إن إعطاء تقويم ايجابي عن التقاليد لا يعني جعل التقليد معياراً تأويلياً للحقيقة».

مكتبة الفكر الجديد

يبقى الخلاف كامناً في مسألة معرفة مدى كون التعالي عن حدود إرث مُعيَّن باسم نقد الأيديولوجيات، يعني الخروج فعلاً من عالم التأويليَّة، ومدى كون الوعي بالإرث من خلال التفكّر يعني كلّياً تعليق كلّ تحديد للإرث.

أكيدٌ أنَّ التفكّر قد يعني كسر قوة الإرث أو تعليقها distordue. حين أُدرك أني ضحيّة حُكم مُسَبَّق مُلتوٍ، فإن ذلك لا يعود عائقاً، منذ اللحظة التي يُصبح فيها فعل تأمّل. إلا أنّ غادامير يعرف ذلك بوضوح حين يكتب أنّ مُهمة نقد التأويليَّة تقوم على تطوير الأحكام المُسَبَّقة التي تُطابِقُ مع الشيء[11]. فقط، التأمّل لا يمحو هكذا كلَّ انتماء إلى الإرث. إنَّ التأمّل النقدي للإرث إنما يندرج بدوره في عمل التاريخ. لا أستطيع أن أُشكّك في إرث معيَّن إلا انطلاقاً من إرث آخر، حتى لو لم أكن على وعي واضح بذلك. إنّ التشكيك في إرثٍ ما لا يقوم بمُوجب «نظام إحالة» يكون مُستقلاً عن عمل التاريخ.

إذا كان غادامير قد اعترف بإمكان تجاوز حدود الإرث الثقافي، فهو يشكّ في أنَّ تجاوز التوافق الحاصل يُمكن أن يحصل بمعزل عن نقد الأيديولوجيات التي تزعم تشخيص «أمراض» المجتمع. إنّ تطبيق نموذج التحليل النفسي على أمراض المجتمع يبدو أكثر من تطبيق إشكالي في نظر غادامير؛ إذ إنَّ دور المُعالج النفساني يختلف كلّياً عن دور عالِم الاجتماع. ففي المُعالجة التحليل-نفسية نكون كلّياً إزاء مريض يقبل كفايات المُعالِج المُعترف بها. ولكن ألا نجد ادّعاءً من جانب الباحث الاجتماعي

(11) **الحقيقة والمنهج**، ص288، 298؛ **الأعمال الكاملة**، I، ص272، 281-282.

مكتبة الفكر الجديد

الذي يزعم تعرّض جزء من المُجتمع للمرض، ويدّعي لنفسه إمكان القيام بالعلاج «الاجتماعي»؟ هل نجد هنا مريضاً واعترافاً بإمكان التوصّل إلى العلاج؟

إننا لا نترك إذاً العالم التأويلي لنركن إلى نقد الأيديولوجيات. إنّ تجاوز التوافق الحاصل لا يقوم انطلاقاً من نظام معياري يقوم على نقد الأيديولوجيات، بحيث يكون نقداً واثقاً من نفسه ومُنفصلاً عن التراث إنْ صحّ القول، بل إنه يتحقّق دائماً في وسط الفهم والحوار التأويليين، وذلك حين يُعلن المُشاركون حدودهم ويلجؤون إلى فهم أفضل. إنَّ التفكّر، ما دام فِعْل «فهم» بحدّ ذاته، وما دامَ يدور في وسط لُغة يمكن أن تكون مفهومة، يندرج والحالَة هذه أيضاً في التأويليَّة ويندرج في حَدَث الموروثات.

يضع هابرماس نفسه في وسط إرث واعٍ نوعاً ما، في وسط إرث ينحلّ في التفكّر. إنَّ الطريقة الفُضلى لإظهار ذلك هي التذكير مع تأخّر يمتدّ إلى قُرابة جيل، بالسِّياق السياسي والاجتماعي الذي شكّل النسيج العميق لنقد هابرماس. هذا يعود إلى التمرّد الطلابي الذي حدث عام 1968 وتشكيكه الأعمى في كلّ سلطة تتأسّس على الإرث والسَّلف. وسط هذا السِّياق المُكثّف لا يُمكن أن يظهر غادامير إلا «مُحافظاً» (وهو الذي لا يُريد ذلك ولا يزعمه بتاتاً)، في حين أنّ هابرماس الذي أعلن نفسه مُتحرّراً من النقد الماركسي للأيديولوجيات وللتحليل النفسي، قد اتخذ لنفسه دور التقدّمي الجيّد. إنَّ السخرية، الصارخة إذا ما جرى التفكّر فيها، كانت ما يأتي: إنّ مَنْ دافعَ بحيوية قوية عن وجهة نظر نقد الأيديولوجيات، كان رُبَّما بلا شكّ مَنِ امتازَ خطابه بالقَدر الأَوفر من الأدلجة.

مكتبة الفكر الجديد

وقد همس غادامير في وقت متأخّر جداً بأنّ ما ينقص نقد الأيديولوجيات ربما كان جُرعة صغيرة من نقد الأيديولوجيات[12]، بدءاً من أيديولوجياته.

اعترف هابرماس بذلك على طريقته. بعد نقاشه الملحمي مع غادامير، عاد وتخلّى أكثر فأكثر عن بلاغة نقد الأيديولوجيات وعن فكرته في تحليل نفسي يطول النظام الاجتماعي، مُسَخِّراً كلّ جهوده من أجل بناء **نظرية في الفعل التواصلي** (1981)، تكون قائمة على أخلاقية الخطاب المُؤسّس على قُدرة اللّغة على التعالي عن ذاتها. حَدْس تأويلي، إذا صحّ القول، إذ هو يستند إلى فكرة غادامير التي تقول إنّ اللّغة تهدف أولاً إلى التفاهم مع نفسها. وهدف التفاهم هذا، على ما يقول هابرماس، لا يُمكن التفكّر فيه دون وجود التزام أخلاقي من جانب المُتخاطبين: يفترض هذا الهدف في الواقع مثالاً ما من المُبادلة والإحالة، وإرادة الاحتكام إلى الحُجّة الأفضل، ومن السعي لعدم تأسيس هذه المعايير على نقد الأيديولوجيات أو على التكهّن بموقف تواصل مثالي، بل على الاستخدام الذرائعي للّغة؛ يُمكننا القول إنّ هابرماس، بحُلّته الأخيرة، يكون قد اقترب من غادامير.

(12) حديث مع C. Barkhausen، في: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*, W. Fink, 1986, p.97.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل السابع

بول ريكور:
تأويليَّة الذات التاريخية
مقابل صراع التأويلات

I. مَسير شَجَرانيّ

إنَّ التطرّق إلى إسهام ريكور، بعد التطرّق إلى ما قام به غادامير وهابرماس، يبدو غير عادل على الإطلاق. وإذا كنا قد اعتمدنا ذلك، فلأن ريكور قد أسّس إحدى مُداخلاته التأويليَّة على محاولة التوفيق بين أفكار غادامير وأفكار هابرماس[1]. إلا أنه يربط بين التأويليَّة ونقد الأيديولوجيات بتمييز بين نَمَطين من التأويليَّة، بين الشكّ والثقة. لقد ميَّز ذلك حتى قبل المُواجهة

---

(1) التأويليَّة ونقد الأيديولوجيات، (1973). *Du texte à l'action [TA]*, Le Seuil, 1986. (مع الإشارة إلى ترجمة أعمال ريكور الصادرة عن دار الكتاب الجديد المتحدة).

مكتبة الفكر الجديد

الشهيرة بين غادامير وهابرماس. تقوم فكرة ريكور، ورُبّما كانت هذه الفكرة الرئيسة في تأويليّته، على وُجوب التفكّر في هاتين التأويليتين معاً، التأويليَّة التي تستخلص المعنى كما يتحصّل في الوعي مع توقّع التوجّه، والتأويليَّة التي تُقيم مسافة مع تجربة المعنى المباشرة من أجل إيصاله إلى تدبير أكثر سرّية.

توصّل ريكور إلى هذه الفكرة باتّباعه مساراً يتميَّز بوضوح من مسار غادامير. بل إنّ مساره كان مُستقلاً تماماً.

أطلق ريكور أُسس مساره في أعمال ظهرت طوال سنوات ما بينَ عامَيْ 1950 و 1960، مثل:

* *La philosophie de la volonté* (1950-1960), et
* *De l'interprétation* (1965) et
* *Le conflit des interprétations* (1969),

حيث لا نجد حُضوراً واضحاً لغادامير. لقد ظلّ هذا الحُضور شبه خفيّ حتى في أعمال ريكور اللاحقة. مع ذلك فقد استقى كلاهما من الإرث التأويلي نفسه، إرث شلايرماخر، وديلتاي وبولتمان وهيدغر، وإنْ بدرجات مُختلفة وبمقاصد مُختلفة. كان غادامير بالطبع أكثر نقداً لديلتاي وأكثر قُرباً من هيدغر، وقد حاولت تأويليّته تجاوز مِثال منهجية التأويليَّة. أما ريكور من جانبه، فلم يُرِد أن يتخلّص من إشكالية التأويليَّة المنهجية والمعرفية. بالإمكان القول إنه كان أقرب إلى ديلتاي مع ما في ذلك من التبسيط.

كان مسار ريكور واقعاً أكثر تعقيداً، إذ اعتمد مصادر أُخرى ولا يُمكن مِن ثَمَّ ردّه إلى إرث غادامير التأويلي وحده. فلقد تطوّر هذا المسار مع صُدور كُتبه الكبرى التي توالت في نحو ستين سنة من سنة 1947 حتى سنة 2004، في حين أنّ تأويليَّة غادامير

مكتبة الفكر الجديد

قد تركّزت في كتاب واحد، وهذا أتاح إبراز نظرية أكثر انتظاماً ربّما كانت قد أثارت نقاشاً تأويلياً فاق ما أثارته نظرية ريكور. تستفيد أعمال ريكور من ربح لمُختلف الاختصاصات: فلسفة الوجود، ـ وقد كان جُزءاً منها وقريباً من كُتَّاب أمثال غابريال مارسيل (Gabriel Marcel) وكارل ياسپرز (Karl Jaspers) أكثر منه إلى هيدغر ـ، ونظرية المعرفة التاريخية، وتأويل التوراة، والتحليل النفسي، والنظرية اللسانية، ونظرية الفعل، وظاهراتية الزمان، والذاكرة والمعرفة، ونظرية السرد والأخلاق. في كلّ كتاب من كُتبه يُلامس ريكور تصاوير تاريخية عريضة تُحاول المُصالحة بين مُقاربات مُختلفة. إنّ السر «الهيغلي hégélien» الصِّرف في هذا الفكر هو الذي يُقاوم فكرة النظام الكلّياني (ففي فصل مهمّ من كتابه، **الزمان والسرد** *Temps et récit*، نجد عنواناً مُوحياً، التنكّر لهيغل باسم عدم نهائية الحياة والنهائية البشرية). أما الوجه الآخر لهذه الثروة، وهذه صعوبة أُخرى، فيتمثّل بصعوبة إدراك نواة تصوّره التأويلي. الوحدة هي المشكلة الوحيدة التي تطرحها. هذه مسألة نسبية، إذ إنّها دليل غزارة.

لكنْ في الوحدة نجد الجميل والجيّد. بإمكاننا فهمها انطلاقاً من أُولى اندفاعات مسار ريكور: علينا البحث عن هذه المسارات في إرث الفلسفة الفرنسية التأمّلية، التي تعود إلى راڤيسون (Ravaisson)، ولاشالييه (Lachelier)، وهنري برغسون (Henri Bergson) (1859 ـ 1941) وامتداداً إلى مُفكّرين أكثر قُرباً من ريكور، مثل نابير (Nabert) ومارسيل. تنطلق الفلسفة التأمّلية من التأمّل الذاتي في الأنا l'ego، في الإرث الذي يرقى إلى سُقراط (Socrate) (حوالى 470 ـ 399ق.م.) في الصيغة الآتية: «اعرفْ نفسك connais toi-même» إلى تأمّلات رينيه ديكارت (René Descartes) (1596 ـ 1650). جذب هذا الإرث ريكور نحو

مكتبة الفكر الجديد

وُجودية ياسپرز وظاهراتية هوسرل التي تتمحور حول «أنا مُتعالية» تحاول تسويغ تجربتها عقلياً.

انطلاقاً من فلسفة الوجود وعَقْلنتها للإشكالية الأخلاقية، حيث تُعَدّ الذات حالة بحد ذاتها، أراد ريكور أول الأمر أن يُوسّع تحليل هوسرل الظاهراتي إلى ظاهرة الإرادة، هذا ما حاوله في القسم الأول من كتابه «**فلسفة الإرادة** *Philosophie de la volonté*» (1950). هنا كانت التأويليّة شبه غائبة، لكنها ظهرت بقوة في الجُزء الثاني الذي صدر تحت عنوان «*Finitude et culpabilité*» (1960)، والأكثر في الجزء الثاني من هذا الكتاب المُخصّص لـ «**رمزية الشر**» (*Symbolique du mal*). هنا نجد ما يُعرف عنده بـ «المُنعطف التأويلي» أو كما سيقول لاحقاً، «زرع [تطعيم] التأويليّة في الظاهراتية».

أما حافزه العميق فهو أنّ الأنا لا يُمكن أن تُعرف مُباشرةً بالاستبطان، إنها لا تُفهم إلا بطريق تأويل الرموز الكبيرة (آدم حواء، أيوب، الأورفية، إلخ...) التي تجهد في إعطاء مُشكلة الشر معنى مُعيَّناً. تَبَعاً لما سمّاه ريكور لاحقاً «تعريفه الأول للتأويليّة» تُعَدّ هذه «بمثابة فكّ للرموز التي كانت تُعَدّ عبارات لها معانٍ مُزدوجة»[2]. من هذا المنظور، يُعَدّ التأويل «عمل الفكر الذي يقوم على تفكيك المعنى الكامن في المعنى الظاهر، على نشر مُستويات الدلالة الكامنة في الدلالة الأدبية»[3].

هذا هو المعنى الأول لـ «انعطافه التأويلي»، الذي يختلف عن

(2) ريكور, Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995, p.31.

(3) Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, 1969, p.16.

مكتبة الفكر الجديد

انعطاف كلٌّ من هيدغر وغادامير. إذا كان الانعطاف من الجانب «الغَيْري» في التجارب قد استقاه من نابير[4]، فإن كلمة التأويليَّة تُعيدنا إلى ديلتاي وبولتمان، اللذين عدّا نظرية التأويليَّة نظرية في تأويل التمظهرات الحيّة التي ثُبِّتَتْ كتابة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ ريكور لم يكن يجهل أنّ هيدغر قد أراد أن يتجاوز ديلتاي، إلا أنه أراد أن يُقاوم دفعه التأويليَّة باتجاه الأُنطولوجيا، أي دمج التأويليَّة مع اكتمال الوجود الأساسي. إنّ هذه الحدّة الأُنطولوجية ستؤدّي برأيه إلى ضياع التوجّه المعرفي، ثُمَّ النقدي، كما هو في تأويليَّة ديلتاي[5].

II. ظاهراتية تَؤُول إلى تأويليَّة

بالرَّغم من مُقاومته تأويليَّة هيدغر، دافع ريكور نفسه عن فكرة «الانعطاف التأويلي» في الظاهراتية. إلا أنّ ذلك يأخذ معنى يختلف عمّا كان عند هيدغر. هذا الانعطاف يجد تسويغه عند ريكور انطلاقاً من استحالة الوصول المباشر إلى الظواهر وإلى **الأنا** بالذات. وهو يرى، «أنّ ما قامت التأويليَّة بتدميره، لم يكن الظاهراتية، بل أحد تأويلاتها، وبالتحديد التأويل الجانح للمثالية عند هوسرل بالذات»[6]. إنّ ما قامت التأويليَّة بتدميره كان على وجه الخصوص 1 ـ المثال الهوسرلي للعلمية، القائم على أساس نهائي. 2 ـ أوّلية الحَدْس طريقاً للوُصول إلى الظواهر. 3 ـ الأوّلية الديكارتية والهوسرلية لكُمُون الذات في نفسها. 4 ـ وضعية المبدإ

(4) Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p.142.

(5) ريكور *TA*، ص95، راجع: J. Greisch, *L'itinérance du sens*, p.140.

(6) *TA*, p.39.

مكتبة الفكر الجديد

النهائي الذي تعترف به الذات. وأخيراً، 5 ـ التصوّر الذي لا يزال نظرياً في ظاهراتية هوسرل وهو تصوّر التأمّل الذاتي: بوصفه الفعل المسؤول مباشرةً عن ذاته، يطوّر وعيُ الذات مضامينَ أخلاقية، وهذا ما سيُؤكّده دائماً مسار ريكور بشكل أعمق.

على خلفية هذا النقد، يقترح ريكور تطوير ظاهراتية تأويليَّة تتخذ طريق الموضوعات بوصفه انعطافاً لا بدّ منه لمعرفة الذات. نُسجّل هنا أنّ التأويليَّة ستقوم هنا بدور توصيف الظاهراتية. الأمر عند غادامير كان معكوساً قليلاً، إذ إنّ ما اقترحه هو تأويليَّة ظاهراتية، أي تأويليَّة تعود إلى ظاهرة الفهم على أنّ تكون خالصة من العبء المنهجي. بإمكاننا والحالة هذه أن نتحدّث عن انعطاف تأويلي للظاهراتية عند ريكور، وعن انعطاف ظاهراتي للتأويليَّة عند غادامير[7].

إذا كان ريكور قد أصرّ على انحراف الظاهراتية التأويلي، فعلينا تَبَعاً لآرائه ألا ننسى فرضيات التأويليَّة الظاهراتية أيضاً. الأُولى هي «أنّ كلّ سؤال يتعلّق بموجود ما هو سؤال عن معنى هذا الموجود». إلا أنّ هذا السؤال هو أولاً سؤال غامض، كثيف، ويجب إيضاحه من خلال الجهد التأويلي. «إنّ الخيار للمعنى هو أكثر الفرضيّات عمومية في كلّ تأويليَّة». إلا أنّ ذلك «لا يعني أبداً أن تكون للذاتية المُتعالية الأوّليةُ المطلقة لما يجب أن يتوجّه إليه المعنى. بل العكس هو الصحيح، إذ بإمكان الظاهراتية أن تسحب إلى الاتجاه المعاكس، أي إلى سيطرة المعنى على الوعي

(7) راجع دراستي لهذه المسألة. في:
Le tournant herméneutique de la phénoménologie, PUF, 2003, p.84-102.

مكتبة الفكر الجديد

بالذات»[8]. أما الفرضية الظاهراتية الثانية، فهي تتناول حق التأويليَّة في تجربة إقامة مسافة معيَّنة: إذا تميَّز الوعي أولاً بانتمائه إلى المعنى، فإنَّ بالإمكان وضع هذا المعنى على مسافة معيَّنة وتأويله. أما الفرضية الثالثة فتعترف، كما يقول هوسرل، بسِمَة اشتقاق النظام اللُّغوي تجاه المعنى والأشياء. يبدو ريكور هنا مُبتعداً عن غادامير، وذلك ليس صحيحاً تماماً، لأن غادامير قد دافع هنا، كما يقول هابرماس، عن فكرة «انفتاح» أساسية تتميَّز بها اللُّغة، فتنفتح على كلّ شيء لتُصبح قادرة على تجاوز نفسها. يصل ريكور إلى نتيجة مفادها أن النظام اللُّغوي ليس مُستقلاً، وأنه يُحيلنا على تجربة العالم. إلا أنّ هذه التجربة لا تُقَدَّم لنا عبر خطّ التأويليَّة التي تُخصَّص لتأويل موضعات المعنى.

III. صراع التأويلات: تأويليَّة الثقة والشكّ

ولكن كيف نؤوِّل تموضعات المعنى؟ هذا في الأقل سؤال التأويليَّة الكلاسيكي. وهذا ما سيكون سؤال ريكور أيضاً. فهل يُمكن الركون إلى راهنية المعنى كما يُقَدَّم لنا، تَبَعاً لما يبدو أنه التوجّه الأساسي في التفسير التوراتي الذي اتّبعه ريكور في انعطافته التأويليَّة في **رمزية الشر** لعام 1960؟ إذا كان السؤال مطروحاً بهذه الحدّة، فذلك لأن ريكور بعد أن أنهى هذا العمل، وجد نفسه في مُواجهة تأويلات أُخرى أكثر إقصاءً، تُشكّك في هذه القراءة الساذجة للمعنى. هكذا توصّل إلى إظهار شكلَيْن مُتميِّزين من التأويل يصعب ظاهرياً التوفيق بينهما:

(8) *TA*, p.57.

مكتبة الفكر الجديد

1 ـ يرتبط الشكل الأول بتأويليَّة الثقة، أو إعادة «تجميع المعنى». إنها تأويليَّة تأخذ المعنى كما يُقدّم للفهم وكما يُوجّه الوعي، إنه معنى يُوحي بحقيقة أكثر عُمقاً، ويعود للتأويليَّة العامة أن توضحه. هنا يتحدّث بول ريكور عن غائية المعنى. هذه التأويليَّة، التي تستقي أمثلتها من التفسير التوراتي وفينومينولوجيا الوعي، عليها أن توصل إلى فهم المعنى بالمعنى الذي أعطاه ديلتاي لها: إنها تنفتح على إمكانات المعنى وعلى المعيش الذي يجب أن يُفهم من خلف التعابير.

2 ـ يُقابل ذلك تأويليَّة الشكّ، التي تُحذّر من المعنى كما يُقدّم لها، لأنه يستطيع أن يغيب عن الوعي. ما يبدو حقيقة ربّما لا يكون إلا خطأً مفيداً، كذبة، أو خللاً، على تأويليَّة الشبهة أن تقوم بإعادة بناء هندسته الخفيّة. قد تكون هذه الهندسة أيديولوجية، واجتماعية، وغريزية وبنيوية. مثل هذه التأويليَّة هي ما دافع عنه «مُعلّمو الشك»: لودفيغ فويرباخ (Feuerbach)، وكارل ماركس (Karl Marx) (1818–1883)، ونيتشه (1884–1900)، وسيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856–1939) والبنيوية le structuralisme. هكذا نجد في قُبالة التأويليَّة المُوسّعة، الغائية، تأويليَّة الثقة تأويلاً مُبتسراً لا يتعمّد الفهم، بل شرح ظواهر الوعي، التي تقوم على أمر سِرِّيّ ومكبوت يستلهم هذا التأويل من نماذج شرح العلوم الصحيحة.

لانطلاقه من الفلسفة التأمّلية ومن الوجودية ، بإمكاننا أن نشكّ بأنّ ريكور أكثر قُرباً من الظاهراتية ومن تأويليَّة الثقة. لكن الأمر ليس كذلك كلّياً. ففي كُتبه التي ظهرت في الستينيات كان في الواقع أكثر تعلّقاً بمعلّمِي الشك، ولاسيّما فرويد في كتابه **عن التأويل** *De l'interprétation* الصادر عام 1965، والبنيويّة في كتابه **صراع التأويلات** *Le conflit des interprétations* (1969) [صدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة]. لقد قام ريكور ها هنا بمُقاربة تصالحية بشكل فذّ، لا ترتبط بشيء بتأويليَّة الشبهة

مكتبة الفكر الجديد

الاختزالية. تقوم فكرته الأساسية على وجوب الذهاب إلى مدرسة الشكّ إذا ما كان علينا أن نقضي على أوهام الوعي الساذج. قد يبدو هذا الإقصاء خلاصياً للوعي، لأنه سيُؤدّي إلى فهم أفضل للذات. إذا كان على الأنا أن تضيع في تأويليَّة الشك، فذلك لتجد نفسها بشكل أفضل، متخلّصة من كلّ أوهامها.

إذا جاز لنا هكذا أن نعترف بحقٍ مُتساوٍ لكلٍّ من الاستراتيجيتين التأويليّتين، فإن ريكور قد احتفظ بمعنى حادّ لـِ «المَوْضعات» ولـِ «بناءات المعنى» التي يجب تأويلها . هذا هو الذي استدرجه إلى مُقاومة المحاولة الهيدغرية لجعل كلّ شيء تابعاً لتأويليَّة فهم أُنطولوجية[9]، بل أيضاً للمحاولة الغاداميرية التي تُشكّك في أوّلية المسافة المنهجية. إذ إنّ الفهم عند غادامير لا يعني أن يجد الإنسان نفسه تجاه مَوْضعة يجب فكّ قانونها، بل أن يكون المرء مأخوذاً، أو مسكوناً بالمعنى. ومُذْ ذاك تحدّث غادامير عن اتّحاد أو ذوبان بين المعنى ومن يتفهّمه. هذا هو حَدَث الفهم الذي على التأويليَّة أن تعمل جاهدة لتسويغه. من جانبه، تنكّر ريكور لهذا الاتّحاد جاعلاً بشكل كلّي الفهم في مُواجهة المَوْضعات التي تُساعد مُقاربات التحليل النفسي والمُقاربات البنيوية على حلّها. إلا أنّ الكلمة الأخيرة لن تكون لهذه المُقاربات، إذ إنّ الوعي هو الذي يُحاول أن يفهم نفسه باستمرار. تَبَعاً لشعار ريكور في هذه المدّة: «إنّ كثرة الشرح تعني فهماً أفضل».

IV. تأويليّة جديدة في الشرح وفي الفهم، انطلاقاً من فكرة النص

من خلال ذلك، يُجدّد ريكور فكرة التمييز التي قال بها

(9) *TA*, p.33.

مكتبة الفكر الجديد

ديلتاي بين شرح العلوم الصحيحة وفهم العلوم الإنسانية. إلا أنّ الأمر عند ريكور لا يتعلّق بتمييز منهجي بين نَمَطين من العلم، بقدْر ما يتعلّق بإجراءات الوعي التكميلية، بهذا الذي سيُسمّيه أكثر فأكثر «قوس تأويليَّة التأويل» أي مُجمل الإجراءات التي تُشكّل الجهد التأويلي. على الوعي النقدي أن يتجنّب وُضوح المعنى المُباشر الذي يفهمه ويُحصّله طبيعياً. ينبغي له قبول أنّ هذا المعنى قد يُوضع على مسافة مُعيّنة من خلال الانحراف عن شرح يفضح أوهام الوعي.

إننا نفهم أنّ ريكور قد أراد ربط هابرماس بتأويليَّة التماسف، وغادامير بتأويليَّة الانتماء. من خلال هذه التسميات الجديدة، نتعرّف بسهولة تأويليات الشكّ والثقة: إذا كان غادامير قد ركّز على انتماء الفهم إلى المعنى بالمعنى المُتوارث، فإن نقد الأيديولوجيات يُحذّرنا من الأدلجة التي تنجم عن هذا الفهم. إنّ الوعي التأويلي، كما فَكَّرَ فيه بول ريكور، لا يُمكن أن يسمح بإغفال تأويليَّة عدم الامتلاك. أفلا يكون الوعي الذي تخلّص من أوهامه قد توصّل إلى امتلاك نفسه بشكل أفضل؟

إنّ التعمّق في هذا الجدل الخاص بالشرح وبالفهم، سيضعنا أمام أُطروحة جديدة ظهرت في مسيرة ريكور مع بداية السبعينيات، وهي ما يُمكننا ربطه بفكرة النصّ. وقد أوصلنا ذلك إلى توسيع تصوّره الأوّلي عن التأويليَّة: فالتأويليَّة لا تقوم على فكّ الرموز المُزدوجة المعنى، بل هي تتناول جُملة المعنى القابل للفهم الذي بإمكاننا أن نُسمّيه «نصّاً»[10]. كيف لنا أن نؤوّل النُّصوص إذن؟ هنا أيضاً، ظلّ ريكور مُتأثّراً بالمُقاربات البنيوية

(10) Ricoeur, Qu'est-ce qu'un texte?, *TA*, p.137-159.

مكتبة الفكر الجديد

والدلالية (ولا سيّما مُقاربات غريماس (Greimas))، التي تعُدّ النصّ وحدة مُقفلة على نفسها ولا تُحيل إلا على نفسها. إنّ أخذ هذه التأويلات بعين الاعتبار يُجسِّد عند ريكور المرحلة الأُولى الضرورية في التأويل: «ثَمّة حِقبة جديدة من التأويليَّة قد انفتحت مع نجاح التحليل البنيوي: لقد صار التفسير الطريق الإلزامية للفهم»[11]. إلا أنّ التحليل البنيوي لم يكن بالتحليل الوحيد، ذلك أنّ عالم النصّ ليس مُقفلاً على ذاته أبداً. إنه يفتح عالماً في إمكان الوعي أن يسكنه. بل إنّ فكرة النصّ بحدّ ذاتها تُحيلنا على فعل قراءة يُصبح فيه عالم النصّ خاصاً بالقارئ الذي يتمكّن من فهمه بشكل أفضل. ففي القراءة تكتمل التأويليَّة الكاشفة للمعنى: «إنّ تحليل النصّ يكتمل بتحليل ذات الفاعل الذي سيفهم نفسه بشكل أفضل، أو بشكل مُختلف، أو سيبدأ بتفهّم نفسه»[12]. تُصبح مُهمة التأويليَّة مُزدوجة: يتعلّق الأمر «بإعادة بناء الدينامية الداخلية للنصّ وبإعادة إحياء قدرة الأثر على إسقاط نفسه إلى الخارج وسط عالم بإمكاني أن أسكنه»[13].

سيُوصلنا جدلُ الشرح هذا الذي يُقيم مسافة ما، وجدلُ الفهم الذي ينشر عالم النصّ، إلى تصوّر تأويليَّة أكثر شمولية: «يُواجه الجدل الجديد إجراءَيْن (الشرح والفهم) وقد جعلهما ديلتاي مُتعارضَيْن في بداية القرن. إلا أنّ مُعالجة هذا الموقف الصراعي قد أوصلني إلى تجديد تصوّري السابق للتأويليَّة وقد ظلّت حتى ذلك الوقت لصيقة بفكرة الرمز الذي عَدَدتهُ تعبيراً له بمعنى مُزدوج، وقد وجدت هذه المُعالجة أسلوبها الصراعي عبر التأويل

(11) *TA*, p.110.

(12) *TA*, p.152.

(13) *TA*, p.32.

مكتبة الفكر الجديد

المُوسّع والتأويل المحدود. لقد أصبح الجدل بين الشرح والفهم، الذي يدور حول النصّ بوصفه الوحدة التي هي أكبر من الجُملة، شُغل التأويل الأكبر وقد شكل منذ ذاك أُطروحة التأويليَّة ورهانها»[14].

في كتابه **من النص إلى العمل** *Du texte à l'action*، تبنّى ريكور منذ ذلك الوقت التعريف الآتي للتأويليَّة: «إنها نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النُّصوص»[15]. إنّ أكثر ما أثار إعجاب ريكور هنا هو مدى اتّساع فكرة «النصّ»، اتّساعاً لا نهاية له. كلّ ما يكون قابلاً للفهم، يُمكن أن يُعَدّ بمثابة نصّ. لا الكتابات بحدّ ذاتها بلا شكّ، بل الفعل الإنساني والتاريخ، سواء أكان فردياً أم جماعياً، وهذان لا يُفهمان إلا بمقدار ما يُمكن قراءتهما بوصفهما نصّاً. إنّ الفكرة التي تُستنتج من ذلك هي انبناء فهم الواقع الإنساني من خلال النُّصوص والسرديات. من هنا يجب فهم الهُوية الإنسانية بوصفها هُوية سردية أساساً. إنَّ نظرية السرد التاريخي، التي تطوّرت بعد الثمانينيات، ستسمح بتبنّي إجابة جديدة عن السؤال التوجيهي في كلّ فلسفة تأمّلية: من أنا؟ Que suis-je?.

V. تأويليَّة الوعي التاريخي

إنّ الذات التي تنبثق من تأويليات الشكل والتماسف هي بلا شكّ «كوجيتو» Cogito مكسور، كما يقول ريكور دائماً. ينبغي لهذه (الذات) أن ترفض مِثال الشفافية الكاملة، إلا أنها لم يكن

(14) *Réflexion faite*, p.49.

(15) *TA*, p.75.

مكتبة الفكر الجديد

بمقدورها أن تفهم نفسها من خلال مَوْضعات المعنى في كُبريات «النُّصوص» الأدبية، والفلسفية، والدينية التي آلت إليها عبر تاريخ البشرية والتي تندرج فيها تجربتها الجذرية بشأن الزمانية. في كتابه **الزمان والسرد** (1982 ـ 1985) قدّم ريكور هذا التصوّر الجديد للتأويليَّة. وهو يُشكِّل امتداداً للاتساع الجديد الذي وجده في مفهوم النصّ (وفي القراءة) وفي تأويليته للشرح والفهم، إلا أنّه يقع مباشرة في خدمة ظاهراتية زمنيتنا الأساسية: إنّ الذات لا يُمكنها أن تُقَدّم تجربتها الأساسية عن الزمان التي لا يُمكن تجاوزها إلا من خلال لسان حال التصوّر السردي. إنّ «الذات المُنكسرة» التي تعرف نفسها أنها كذلك، يُمكنها أن تُدرك قُدراتها المُتواضعة، بل الفعلية، من أجل إعادة تشكيل عالمها الخاص. تُشير تأويليَّة ريكور السردية بشجاعة إلى المَظْهرين معاً: السِّمة المأساوية للوجود الإنساني، الذي ليس بمقدوره أن يتوصّل البتّة إلى فهم شامل لنفسه، هذا إلى جانب استجابة الإنسان لهذه المُفارقة، جانب المُبادرة التي تعود إليه، برغم كلّ شيء، بوصفه إنساناً قادراً.

في الجزء الأخير من **الزمان والسرد**، تتصالب اللحظتان في «تأويليَّة الوعي التاريخي». لا يُمكن هذه الصيغة أن تمرّ دون أن تُذكّرنا بغادامير وبفكرته عن تأويليَّة وعي عمل التاريخ. لقد اعترف ريكور بفضل غادامير بإصراره بالتحديد على «الكائن ـ المتأثّر ـ بالماضي»: «نحن لسنا عملاء التاريخ بقَدْر ما نحن مَرْضاه»، ذلك «أننا لسنا البتّة في موقع المُبتكرين المُطلق، بل نحن أولاً في موقع الوَرَثة». يستند هذا الشرط أولاً، كما عند غادامير، إلى ظرفنا اللُّغوي: «إنّ اللُّغة هي المُؤسّسة الكُبرى ـ مُؤسّسة المُؤسّسات ـ التي سبقت كلّ واحد منا». بوصفنا كائنات مُتكلّمة، لسنا تابعين لنظام اللُّغة فحَسْب، وهذا ما تُصرّ عليه

مكتبة الفكر الجديد

المُقاربات البنيوية، بل نحن أيضاً «أشياء قيلت سابقاً وسُمعت وتُلُقِّيَتْ». إنّ العالم بالشكل الذي نشعر به عالم يُعبِّر عن نفسه بلُغة، وعبر هُويّة تاريخية تُلُقِّيَتا أولاً. لذلك يُردف ريكور قائلاً: «لا يُمكن اتِّخاذ المسافة، والحرية تجاه المضامين المنقولة أن يُشَكِّلا الموقف الأول»[16]. هنا يقترب ريكور كثيراً من غادامير، ربما أكثر من أيّ مكان آخر له في مُؤلَّفه.

إلا أنه أيضاً لم يكن حريصاً على تضمين المسافة المنهجية، المُموضعة، وأن يجعلها مُكمّلة لتأويليَّة الوعي التاريخي. فبحَسَب ريكور كان غادامير قد اعترف هو نفسه بضرورة هذا الإكمال، إذ أصرَّ على فكرة التطبيق وعلى كون التأويليَّة باستمرار نتيجة اتّحاد الآفاق بين الماضي والحاضر. إنَّ للحاضر كلمته في حَدَث التقليد الذي هو الفهم، إلا أنه يُشكِّل استجابة تنسحب على عُمق انتماء أوّلي. من هنا توصّل ريكور إلى توصيف ما سمّاه بـ «المُؤسف»[17]، الجدل الذي عارض التأويليَّة بنقد الأيديولوجيات. ذلك أنّ مواقف كلٍّ من غادامير وهابرماس قد انطلقت من «مكانين مُختلفين»: إعادة تأويل النُّصوص المُتوارثة عند أحدهما، ونقد الأشكال الأيديولوجية للتواصل المُلتوي عند الآخر. لا يُمكننا إذن أن نُراكم ما يَعُدّهُ غادامير حُكماً مُسبقاً، بمعنى الحُكم المُسبق المُناسب، والظاهرة الأيديولوجية التي اهتمّ بها هابرماس، أي التواء التواصل.

هكذا، إذا كُنّا وَرَثة التقليد، فإن الهوية السردية التي نَرِثها

(16) **الزمان والسرد** Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, p.313, 320, 321, 324

(17) مرجع سابق، ص314. يُوضح ريكور الحُكم الذي قدّمه عام 1973 حين تكلّم على جدل خاص يقوم بين التأويليَّة ونقد الأيديولوجيات.

مكتبة الفكر الجديد

من التاريخ ليست ثابتة ولا مُقفلة. إنها تعتمد على الإجابة التي نحملها إليها. يتناول الإصرار هنا قوة الإجابة والمُبادرة التي تميّزها. إنّ ما يُصار إلى اكتشافه هنا هو البُعد الأخلاقي عند الإنسان القادر. يُشكّل ذلك آخر مركز لتأمّلات ريكور التأويليّة. إنّ إجابة الفلسفة التأمّلية «من أنا؟» Que suis-je? ستُخلي المكان أمام الإجابة الأخلاقية التي هي أقلّ تأويليّة «ماذا أستطيع؟ Que puis-je?».

VI. فينومينولوجيا تأويليّة الإنسان القادر

نحن لسنا وَرَثة التاريخ السلبيين فقط، فثَمّة مساحة مُبادرة تبقى لنا. ينبغي كذلك لِتأويليّة الوعي التاريخي أن تُوصل إلى فينومينولوجيا سلطات الإنسان القادر. فبتطويره فلسفة تأويليّة في الهُويّة، أو الآنية، يعود ريكور في مرحلته الأخيرة للتصالح مع ما عَدَّهُ «إحدى قُدْمى قناعاته»، وهي:

«إنّ ذات معرفة الذات ليست الأنا الأنانية والنرجسية التي فضح مُؤَوِّلو الشكّ نِفاقها فضلاً عن بساطتها (...). إنّ ذات معرفة الذات هي ثمرة حياة جرى تفحُّصُها، حَسَب كلمة سقراط في «**الدفاع**» *Apologie*. والحياة التي جرى تفحُّصُها هي في جزء كبير منها، حياة مُنقّاة، مُوضَحة، بفعل آثار الروايات التاريخية التطهيرية أو الخيالية التي انتقلت إلى ثقافتنا. إنّ الهُويّة هي التي تعلّمت من آثار الثقافة التي طبَّقتها على نفسها»[18].

تتغيَّر الهوية السردية إذاً بتغيُّر الجماعات والأفراد أيضاً. وفي كِلتا الحالتين يُمكن أن تستعير الذات إلى حدٍّ ما هُويّتها

(18) **الزمان والسرد**، III، مرجع سابق، ص356.

مكتبة الفكر الجديد

السردية. في فينومينولوجيا الإنسان القادر التي ذَكَّرَنا بخطوطها الرئيسة في كتابه: *Parcours de la reconnaissance* الذي صدر قبل عام من وفاته، انطلق ريكور من الاستعمالات الأساسية التي يُقال بمُوجبها بالفرنسية[19]: «أنا أستطيع» (Je peux): «أنا أستطيع أن أتكلّم، أنا أستطيع أن أفعل، أنا أستطيع أن أروي، أستطيع إعلان مسؤوليتي عن أعمالي، وأن أعزوها إلى نفسي بوصفي فاعلاً حقيقيّاً». تفتح هذه الاستعمالات الأربعة حقول فلسفة اللُّغة، وفلسفة الفعل، والنظرية السردية والفلسفة الأخلاقية.

إلا أنّ عنوان المشروع الفلسفي عند ريكور يظلّ عنوان «تأويليَّة الذات»[20]. تُذكّرنا الصيغة إلى حدٍّ ما بفكرة هيدغر بشأن تأويليَّة الحَدَثية. ذلك أنّ التأويليَّة لا تتناول هنا رموزاً أو نُصوصاً، تَبَعاً لما كانت عليه أول تصوّرات التأويليَّة عند ريكور، بل الذات عينها. تأخذ التأويليَّة هنا شكل «أُنطولوجيا أساسية»، تجعل الأوّلية لأفكار كالفعل، والقوة والإمكان، خلافاً للقَبول الجوهري الذي ساد في الفلسفة الكلاسيكية[21]. يُخفّف ريكور هنا على ما يظهر من نقد «الجِدَّة» الأُنطولوجية التي تميَّزت بها أولى مُداخلاته التأويليَّة. إذا كانت الأُنطولوجيا نُقطة انطلاق عند هيدغر، فهي قد صارت نُقطة وُصول عند ريكور.

يُمكننا أن نرى في الأُنطولوجيا التأويليَّة للإنسان القادر نهاية كلّ مسار ريكور، وفي الوقت نفسه رجوعاً إلى الإشكالية التأمّلية

---

(19) *Parcours de la reconnaissance*, Stock, p.137-163.

(20) *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990, p.345. و المرجع السابق، ص137.

(21) *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, p.639.

مكتبة الفكر الجديد

التي أطلقت «انحرافه من خلال التأويليَّة». ينبغي لِتأويليَّة الذات هذه أن تُذكّرنا بأن الذات ـ المُتأثّرة ـ بالماضي، التي أصرّ عليها غادامير ليست المُحدِّدة الوحيدة للوعي. الإنسان كائن المُمكنات قادر على إعادة تصوير عالمه (بل ماضيه أيضاً، من خلال الذاكرة، بالعفو، أو بالاعتراف). بعد استخلاص الدروس الجوهرية من مدرسة الشكّ، تخلّت هذه التأويليَّة نهائياً عن الوهم بامتلاك الذات كلّياً من خلال التأمّل، إلا أنّ هذا التفكيك لم يُتِحْ له الوُصول إلى التخلّي قَدَرياً عن عمل التاريخ الذي لا مردّ له. إنها تأويليَّة تُساعدنا، خلافاً لذلك، على إعادة اكتشاف المصادر الأخلاقية «في الذات القادرة» تجاه الشر والظلم الفعلي اللذين يُحيطان بها.

تقع دلالة تأويليَّة الذات هذه تحت المعنى. وكتابه **الذات عينها كآخر** *Soi-même comme un autre* قد طوّرت بالفعل «أخلاقية صغيرة»[22]، تُحاول أن تُحاصر التوتر الأخلاقي الجوهري إذ تتميَّز «بتوجّه الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله في مُؤسّسات عادلة». إلا أنّ هذا المعنى للعدالة والحياة الجيدة لا ينزل من السماء. بوصفنا كائنات تاريخية، نحن وَرَثة وُعُود تأسيسية[23]، إذن وَرَثة رجاء، وما تأويليَّة الذات إلا الذاكرة. هكذا أتاح لنا ريكور أن نرى أنّه إذا كانت التأويليَّة دون أخلاق تبقى فارغة، فإن الأخلاق دون تأويليَّة تظلّ أخلاقاً عُمْياً.

(22) *Soi-même comme un autre*, p.202.

(23) *Parcours de la reconnaissance*, p.197.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثامن

التأويليَّة والتفكيك

I. التفكيك، تأويليَّة وتأويل عند درّيدا

أدّى اللقاء الشهير الذي حصل بين هانس ـ جورج غادامير وجاك درّيدا (1930 ـ 2004) في باريس عام 1981 إلى مُواجهة بين تأويليَّة الثقة وتأويليَّة الشكّ. ومع ذلك، خلافاً لصراعات التأويل التي تفرق في أغلب الأحيان بين تأويليي الشكّ وتأويليي الثقة، فإن هذين المُفكّرَيْن قد انطلقا من أُصول مشتركة: فدرّيدا، شأنه شأن غادامير، قد انطلق من برنامج تأويليَّة هيدغر في **الكينونة والزمان**، أي إنّ قصده قد تمثّل في اكتشاف الفرضيات الميتافيزيقية التي يقوم عليها التقليد الغربي.

يستعيد درّيدا على الخصوص كلّ فكرة هيدغر التي مفادُها أنّ الفكر الغربي، أو «الميتافيزيقي» قد تأثّر بتحديد الكائن بوصفه حضوراً[1] (نعني بذلك الفكر من أفلاطون إلى هيغل الذي كان

---

(1) راجع درّيدا. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, p.411.

مكتبة الفكر الجديد

يتوق إلى وضع شرح كلّياني للكينونة): الكينونة هي ما يُتاح للنظر ويفرض عليه قصده في السيطرة. استفاد درّيدا من عُدّته البنيوية، فطبَّق هذا الحَدْس على فهم العلامات، وهذا ما دفعه إلى التساؤل عن التصوّر الذي عُدّ ميتافيزيقياً بين المعنى والحقيقة بحدّ ذاتها. في لسانية فردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) تعبِّر فكرة المعنى عن نفسها عبر زوج من الدالّ ومن المدلول. إنّ الدالّ (أو العلامة) يُحيلنا على «حضور دلالي»، يُجسّد حضوراً مُمتلئاً للشيء أو للمعيار. حين نكفّ عن التفكير في هذا المدلول، نزداد يقيناً أنه ليس بإمكاننا القيام بذلك إلا في ضمن نظام العلامات أو نظام الخطاب. من هنا يظل المعنى مُتميّزاً باستمرار من ضمن لعبة ما سمّاه درّيدا «الاختلاف» différance، حيثُ علينا أن نفهم الفرق (المزعوم) بين العلامة وبين المعنى وإرجاء اكتماله (النهائي)، إذ لا يُمكننا إطلاقاً الخروج من إمبراطورية العلامات.

بذلك يعترف درّيدا بدور البناء اللغوي الكبير في الفهم، وهذا، على ما يبدو، ما يُقرّبه من غادامير. هنا أيضاً تظلّ المسافة دون شك أشدّ أهمية عند درّيدا من المُجاورة الكامنة. بل إنّ درّيدا قد ظلّ أكثر اقتراباً من البنيوية من غادامير أو حتى من هيدغر: ففي حين يعتقد هذان أنّ اللغة تحمل الكينونة على الكلام، فإن درّيدا لا يعدّ «الكينونة» إلا أثراً من [آثار] «الاختلاف»، لأنّه لا يُمكن الوصول إلى الكينونة خارج العلامات التي تُعبِّر عنها. فخارج النص الذي يُشير إليه، يكتب أن «لا وجود لخارج النصّ»[2]. يُمكننا أن نتساءل هنا (وقد يكون ذلك مُناسبة لانتقادات غادامير) عن مدى كون هذا التفكيك، على طريقته، محكوماً

(2) *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p.227.

مكتبة الفكر الجديد

بالوُقوع في اسمية الفكر الحديث من حيث التركيز حصرياً على نظام العلامات والاختلافات اللُّغوية. وبذلك يكون درّيدا نفسه ضحية «ميتافيزيقا الحُضور» وضحية العلامات بحدّ ذاتها.

إنّ تقويض ميتافيزيقا هيدغر قد اتّخذ عند درّيدا شكل تفكيك منطق الفكر الذي يقودنا إلى اعتقاد فكرة حُضور فعلي للمعنى خارج العلامات، تُوحي بالسراب ولكنها لا تُظهر دائماً إلا نفسَها. ألزمت هذه الجذرية «المُقَوِّضة» لمشروع هيدغر درّيدا إعلان الارتياب الأكيد تجاه المشروع التأويلي بحدّ ذاته. هذا وإن كان ذلك قد بدا له مشبوهاً، فذلك لأنه قد جعله يتماهى مع رؤية مفهومية ومع تفكيك يبحث عن معنى بعيد خلف العلامات (وهو تصوُّر ربّما يكون قد استقاه من ريكور ومن تأويليّته التي «تسترجع» المعنى). لا يعني ذلك الوُقوع في الوهم الميتافيزيقي عند درّيدا، بل هو لم ينقطع عن رفض إرادة استحواذ آسرة. والتقويض الهيدغري لا يتزاوج هنا مع نقد إرادة الفهم عند لڤيناس (Levinas)، التي تتصدّى ضرورةً للغَيْرية التي تسعى إلى «امتلاكها» من خلال فرض هدفها الكلّياني. يجب ألا نفهم الآخر بحَسَب درّيدا، بل يجب «قطع» إرادة الفهم بالتحديد، بوصفها من شعائرية «الميتافيزيقا».

إلى ذلك، فإن درّيدا وبمعنى ما لم يكن خفياً عن الشارحين، لم يقُمْ بالدفاع عن تصوّر يُمكن وصفه بـ «القريب من التأويليَّة»، لأن تصوّره يرفض كلّياً إمكان إيجاد معنى خارج الخطاب، وكلّ علاقة بالكينونة إنما تلحق لعبة التأويلات. تجاه «كلّيّة اللغة» يقوم درّيدا، بعناية، بالتمييز بين استراتيجيتين مُمكنتين، أو «بين تأويلين للتأويل، للبِنية والعلامة واللعب».

1 ـ «تُحاول الاستراتيجية الأولى أن تكشف، أو تحلم بكشف حقيقة أو أصل فات اللعب ونظام العلامة، وتعيش ضرورة

مكتبة الفكر الجديد

التـأويل كمـا لـو كـان مـلاذاً». يـفـكـر درّيـدا هـنـا فـي الـتـأويـليَّـة الكلاسيكية، التي ما زالت ميتافيزيقية، والتي تُحاول أن تُلمّ بمعنًى أو أن تُدرك معنى، يُؤمل أن يكون وجوداً حيّاً، خلف العلامات. يبعث ذلك على التفكير في كُتَّاب أمثال هيدغر، وريكور، وغادامير. وقد قام درّيدا بكلّ اعتزاز بمُقارعتهم بتأوُّل «آخر» للتأويل.

2 ـ «الثانية، التي لا تتوجّه صوب الأصل، تؤكّد اللعبة وتُحاول أن تتجاوز الإنسان والإنسانية. واسم الإنسان هو اسم ذلك الكائن الذي حلم بالوُجود المُمتلئ من خلال تاريخ الميتافيزيقا والأنطو ـ اللاهوت، أي من خلال تاريخه كلّه، وقد حلم بالأساس المتين، بأصل اللعبة ونهايتها». إلا أن فكرة الوجود المُمتلئ والمُباشر لم تَعُدْ، عند درّيدا، مُمكنة بعد ظُهور البنيوية. هذا هو الوجه «الحزين» لهذا «التأويل الثاني للتأويل»، إلا أنه يحمل وجهاً مُحرّراً ولعَبياً من خلال رفضه لِفكرة الحقيقة المُعاندة. يقول درّيدا إنّ نيتشه هو الذي «أشار إلى هذه الطريق» لهذا «التأويل الثاني للتأويل»، وهذا ما حداهُ إلى التضامن معه بحماسةٍ أكيدة:

«بتوجّهها نحو الحُضور، الضائع أو المستحيل، للأصل الغائب، تُشكّل موضوعة البنيوية المباشرة المقطوعة، الوجه الحزين إذاً، السلبي، الحنيني، الخاطئ، المُذنِب لفكرة اللعب التي تُشكّل التأكيد النيتشوي، ـ التأكيد الفرح للعبة العالم ولبراءة الصيرورة، تأكيد عالم علامات بدون خطأ، بدون حقيقة، بدون أصل، عالم يُقَدِّم لتأويل فاعل، الوجهَ الآخر»[3].

منذ عام 1967 كان درّيدا يُوصي بعدم إمكان التوفيق بين هذين التأويلين. بل إنّ فكره قد قام على «تحفيز عدم توافقهما».

(3) Derrida, *L'écriture et la différence*, p.427.

مكتبة الفكر الجديد

إلا أنَّ هذين التأويلين للتأويل هما اللذان سيكونان موضع لقاء، حين نُظِّمَ نقاش عام بين غادامير ودرّيدا في معهد غوته (Goethe) في باريس في نيسان/أبْريل عام 1981.

II. اللقاء الباريسي بين درّيدا وغادامير

بغضّ النظر عن نِقاط انطلاق مُشتركة بين كلٍّ منهما، ويكفي أن نفكّر في تحدّرهما الهيدغري، ونقدهما للعلموية، وبأطروحتهما المشتركة بشأن موضوع كليّة اللغة مع ما في ذلك من اختلافات، فإن لقاء عام 1981 قد شكّل دون شك إخفاقاً إذ أتاح المُناسبة لنوع من حوار الطرشان[4]. لهذا السبب بالذات، ظلّ هذا الحوار خِصباً ومُفيداً. كان اللقاء في كلّ الأحوال حَدَثاً ازدادت أهميته توسّعاً على مرّ السنين.

قدّم غادامير أولاً مُحاضرة عن «التحدّي التأويلي»[5]. وقد

---

(4) نُشرت النُّصوص التي قدمت في هذا اللقاء في la *Revue internationale de philosophie*, nº 151 (1984). كما نجد توثيقاً أكثر شمولية في العمل الجماعي الذي نشره: D. Michel-felder et R. Palmer, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Suny Press, 1989. راجع أيضاً الكتاب الجماعي الألماني الذي نشره P. Forget, *Text und Interpretation*, Fink, 1984. والنص الذي قدمه درّيدا لا نجده إلا في المجموعتين الألمانية والأميركية.

(5) نُشير إلى أنّ نصّ غادامير الذي نُشر في **المجلة العالمية للفلسفة** *(RIP)* لم يكن سوى ثماني صفحات، في حين كان مُؤلّفاً من اثنتين وثلاثين صفحة في نصّه الألماني. وقد استُعيدَ هذا النص الطويل في *L'art de comprendre*، ج2، Aubier, 1991, p.193-234.

مكتبة الفكر الجديد

أشار فيها إلى تحدّي أنّ فكره التأويليّ قد أُريدَتْ إعادة بنائه، وأشار فيها أيضاً إلى التحدّي الذي يعنيه له التقاؤه درّيدا إذ كانت أعماله مألوفة عنده (والعكس كان أقلّ صحة). بإمكان غادامير أن يتعرّف نفسه، إلى حدٍّ ما، من خلال المشروع الدرّيدي الهادف إلى تفكيك لغة الماورائيات المفهومية. إلا أنّ مُعلّم التأويليَّة كان يعني بذلك مُصطلح الفكر المُتحجِّر، الذي ابتعد عن «الحوار الحيّ» والذي تستقي منه كلّ لغة فعلية: والتفكيك بالمعنى الإيجابي، يقوم برأيه على إعادة إدراج مفهوم بات فارغاً في اللُّغة التي انطلق منها والتي تُعطيه كامل معناه[6]. على وجه التحديد كانت هذه الصورة الثابتة للفكر بشأن حوار اللُّغة الحيّة، هي ما دفعه إلى التشكيك في فكرة وجود لُغة مُقفلة في الماورائيات: «يبدو لي أنّ فكرتي يُعبَّر عنها كما يأتي: لا وُجود للغة مفهومية، ولا للغة ميتافيزيقا بإمكانها أن تُحيط بالفكر بشكل نهائي. ما إنْ يترك المُفكّر نفسه للُّغة، فإن هذا يعني قَبوله مُحاورة مُفكّرين آخرين يُفكّرون بشكل مختلف عنه»[7].

ونُذَكِّرُ بأنَّ تصوّره للُّغة قد كان نابعاً من حوار حيّ ومن وعد بالمُفارقة الذاتية، أشار غادامير أيضاً وبفكرٍ مُنّقد، إلى الآمال التي يُعلّقها على الحوار الذي يُفكّر في إمكان إقامته مع درّيدا. عبَّر غادامير عن التجربة التأويليَّة للحوار انطلاقاً من تجربة الفنّ وتاريخ الفلسفة، حيث يقيم المُؤوِّل حواراً مع من يُحاوره، دون أن يخرج منه مُتحوّلاً. من هنا، فإن ما يُقال لنا عبر العمل الفنّي لا يُمكن أن يُصار إلى إنهائه مفهومياً، هذا ما يقوله غادامير. إنّ

(6) *(RIP)*، يستعيد غادامير غالباً في كتاباته المُتأخّرة هذا المعنى الأوّلي للتفكيك بالمعنى الهيدغري الذي لم ينتبه إليه درّيدا. راجع:
La philosophie herméneutique, PUF, 1996).

(7) *(RIP)*, 1984, p.334-335.

مكتبة الفكر الجديد

عدم اكتمال تجربة المعنى يُشكّل جُزءاً أساسياً من النهائية الإنسانية. أراد غادامير أن يُشير بذلك إلى توافقه مع فكرة درّيدا بشأن اختلاف différance المعنى اللانهائي.

بعد التذكير بهذه العناصر المُشتركة، شرح غادامير السبب الذي شكّل لقاء «الساحة الفرنسية» تحدّياً له. ذلك أنّ درّيدا بالرَّغم مما يُثقل كاهله تجاه فكرة التقويض، قد انتقد هيدغر لنزعته المركزية إذ ظلّ يُتابع طرح سؤال المعنى، أو حقيقة الكينونة مُعتقداً أنّ المعنى بمثابة مُعطى يُمكن أن نجده في مكان ما. هنا أصبح نيتشه أكثر جذرية عند درّيدا، ولاسيّما فكرته القائلة بعدم عَدّ التأويل اكتشافاً للمعنى، بل الالتجاء إلى لعبة المنظورات والأقنعة. بهذا المعنى كان يُشار إلى نقد قراءة هيدغر لنيتشه «في فرنسا»: لم يكن نيتشه من حاول أن يُوصل الميتافيزيقا إلى نهايتها، من حيث تفكيره في الكينونة بوصفها قيمةً، بل هو من أتاح تجاوزها أفضل من هيدغر، من حيث تأكيده لانهائية لعبة التأويلات. من هنا كان النقاش، عند غادامير، محصوراً بمعرفة أيهما كان أكثر جذرية، هيدغر أم نيتشه.

في هذه المسألة، ألقى غادامير أوراقه كلّها مُعلناً تضامنه مع هيدغر: «لقد تجاوز هيدغر نيتشه بما لا يُقاس». وقد انتقد غادامير ورثة نيتشه من الفرنسيين لعدم تلقّيهم كما يجب فكره التمهيدي والمُغري. هذا ما دفعه إلى التفكير في أنّ تجربة الكينونة عند هيدغر كانت «أقلّ جذرية من تطرف نيتشه»[8]. أما تفوّق هيدغر، فيقوم على نجاحه في إدراج فكرة نيتشه عن «القيمة» في امتداد

(8) راجع غادامير *L'herméneutique en rétrospective*, Vrin, 2005, p.162-178. *RIP*, 1984, p.338.

مكتبة الفكر الجديد

الميتافيزيقا الغربية. لقد استطاع هيدغر أن يتجاوز فكرة القيمة الميتافيزيقية (وإحراج فكر أراد إحداث تحويل القِيَم) مُتفكِّراً في تجربة الكينونة التي لا تعود إلى تمظهرها القابل للقياس، أي إلى كينونة لا تُفصح أبداً عن نفسها بشكل كامل، بل هي تحتفظ بجزء من سرها. وبذلك قد ذهب أبعد ممّا ذهب إليه نيتشه، إذ أشار إلى كينونة لا تُحَدّ بقيمة يُمكن حسابها ويُمكن تقدير منفعتها التقنية.

لقد قدّم غادامير حَدْساً عبَّر عنه بقناعة لكن ليس دون إعطائه منحى درّيدياً: «هكذا حاولتُ باستمرار أن احتفظ بذهني بالحدّ الذي تفرضه كلّ تجربة تأويليَّة للمعنى»[9]. إنَّ التأويليَّة تعترف كلّياً بأن الكينونة لا يُمكن أن تُشكِّل البتّة موضوع فهم كلّياني، كالتي ينتقدها هيدغر ودرّيدا. بالاعتراف بحُدود كلّ تأويل للمعنى، كانت التأويليَّة تدعونا إلى الانفتاح على الآخر «على إمكانية الغَيْرية»: «قبل أخذ الكلام للإجابة، تُساعدنا التأويليَّة بمُجرّد حُضورها على اكتشاف ضيق أحكامنا المُسَبَّقة وعلى العمل على تفجيرها»[10]. إنّ الانفتاح على الغَيْر قد بدا شاهداً على استعداده للحوار مع درّيدا، وعلى أخذ الأشياء وتعلّمها منه.

أما المُفاجأة الكبرى في اللقاء الحاصل عام 1981، فكانت في عدم الإشارة إلى أيّ استعداد من هذا القبيل من جانب درّيدا. بعد العَرْض الذي قدمه غادامير، ألقى درّيدا مُحاضرته مُشيراً إلى هيدغر ونيتشه دون أية إشارة إلى غادامير. لم يُفكّر أحد في انتقاده إلا أنّ عدم المُوازاة كانت صارخة، مع أنّ مُعلِّم التأويليَّة هنا كان بمثابة الأخ الأكبر. ولجعل الحوار مُمكناً تعمّد مُنظّمو

(9) *(RIP)*, 1984, p.338.

(10) *(RIP)*, 1984, p.340.

مكتبة الفكر الجديد

الحوار دعوة درّيدا بعد إلقائه مُحاضرته إلى طرح أسئلة على غادامير. كانت الأسئلة الصغيرة جداً والجيدة أيضاً التي طرحها مادة أغنت النقاش في التأويليَّة والتفكيك.

تمحور السؤال الأول الذي طرحه درّيدا حول الدعوة إلى الإرادة الطيبة التي كان غادامير قد تحدّث عنها، إذا بدا هذا السؤال في الوهلة الأولى غريباً، فذلك لأنه لم يكن من صلب مُحاضرته؛ ولم يفصح غادامير عن ذلك إلا ليُشير إلى الفكرة السخيفة في نظره، وهي أنّ الذين يُباشرون الحوار يُحاولون التفاهم ويُبدون حدّاً أدنى من الانفتاح. غادامير لم يَرَ في ذلك إلا بداهة الحسّ المُشترك.

إلا أنّ درّيدا تساءل عن بداهة هذه البداهة. هذه المُسلّمة اللاشرطية، بحَسَب درّيدا، «ألا تفترض أن تظلّ الإرادة شرط هذه اللاشرطية، العَوْد المطلق، تحديد اللحظة الأخيرة؟»[11]. الإحالة على هيدغر قد أعطت هذا التساؤل كامل مداه: «ألا يُشكّل تحديد اللحظة الأخيرة جزءاً ممّا أطلق عليه هيدغر بالتحديد اسم كينونة الكائن بوصفه إرادة، أو ذاتية إرادية؟ ألا ينتمي هذا الخطاب في ضرورته إلى عصرٍ ما، عصر ماورائية الإرادة؟».

في سؤاله الثاني حاول درّيدا تحديد ادّعاء هذه الإرادة الطيبة سامحاً لنفسه بالاستعانة بالتحليل النفسي وبنيتشه أيضاً. أوحى درّيدا بأنّ تصوّره عن التأويل «ربما كان أقرب إلى تأويل النمط النيتشوي منه إلى أيّ تقليد تأويلي آخر». وقد يُوحي ذلك عفوياً بالتفكّر بالتأويل الثاني للتأويل كما عبَّر عنه في: **الكتابة والاختلاف** *L'ecriture et la différence*، وهذا ما يؤكّد لعبة العلامات

(11) *(RIP)*, 1984, p.342.

مكتبة الفكر الجديد

اللانهائية التي لا حقيقة لها والتي ترفض فكرة حلّ (رُموز) نهائية. أبدى درّيدا في هذا السياق دهشته لإشارة غادامير إلى فكرة حوار «حيّ» ربطه بالبحث عن نَسَق: «لقد كان أمس مساء أحد الأمكنة الحاسمة، والأكثر إشكالية في نظري، بشأن كلّ ما قيل عن التماسك السِّياقي، التماسك النَّسقي وغير النَّسقي، ذلك أنّ كلّ تماسك لا يرتدي بالضرورة شكل النَّسق».

هذا وقد ربط درّيدا التأويليَّة بفكرة النَّسق، مُشيراً إلى إرادة الفهم التي تُجاور عنده شهوة السيطرة والنزعة إلى الكلّيّانية: ألا يعني الفهم إدراج الآخر في نظام كلّيّاني؟ وبقَدْر ما يُعارض درّيدا إرادة السيطرة هذه يُمكن وصف فكره بالمُعادي للتأويليَّة.

زِدْ على ذلك أنّ السؤال الثالث ركّز النقاش في تعبير الفهم بالذات: «بإمكاننا أن نتساءل عن مدى كون شرط الفهم Verstehen، بدلاً من أن يكون مُحتوى «العلاقة» كما صُوِّرَ ذلك بالأمس، يعني قطع العلاقة، أو هو عبارة عن علاقة قطع، وتعليق كلّ توسيط». هنا يُماهي درّيدا الفهم مع شكل عنف يُضاف إلى الآخر: ألا تعني إرادة الفهم إلزام الآخر الانطواء على نفسه، والتكيف مع رُسَيْمات الفكر التي أفرضها عليه والتي تتجاوز خُصوصيته؟ بعبارة أُخرى هل يفرض الانفتاح على الغير بالضرورة بذل جهد لـ «الفهم»؟ بالإمكان التعبير عن هذا القلق تحت شكل مُفارقة paradoxe: «هل أنا أفهم الغَيْر حين أفهمه»؟

تميَّزت ردّة فعل غادامير الأُولى بعدم الفهم. فما أثاره هو أنّ درّيدا قد قوَّض إمكان اللقاء بحدّ ذاته من خلال تشكيكه في الأفكار بالذات، ولا سيّما في الإرادة الطيِّبة، والحوار والفهم. لقد أراد غادامير أن يُشير إلى أنّ عبارته كانت شديدة البُعد عن كلّ ميتافيزيقا، وأنه أراد الإشارة فقط إلى الإرادة الأوّلية في الفهم، إرادة من يفتح فمه

مكتبة الفكر الجديد

ليكون مفهوماً ويفتح أُذنيه ليفهم الآخر، لا أكثر. على أساس هذه القواعد كان التفاهم مع درّيدا مُستحيلاً كلّياً.

والحال أنّ عُمق النقاش قد تركّز بالتحديد على إمكان الفهم بالذات، هذا ما جعل الإخفاق في التفاهم مُفيداً في هذه الحالة الخاصة. هذا لِقاءَ أن يظلّ التفاهم مُمكناً عند غادامير. أما عند درّيدا فذلك ليس موجوداً بالفعل. وإذا كان التفاهم مُمكناً عند غادامير، فذلك لأن البحث عن المعنى هو من مُهمّات كلّ لُغة دون أن يعني الوصول إلى إشباع هذا البحث؛ قد يكون عدم إشباع جهد الفهم هو الذي يُحرّك البحث عن الحقيقة، والانفتاح على معنى، ولكنه قد يختلف باستمرار، حتى يتسنّى لنا استعادة مُصطلح درّيدا. هذا الفارق هو ما دفع درّيدا إلى الابتعاد عن إرادة الفهم. هل يُوصل الفهم فعلاً للآخر؟ ألا يظلّ الفهم رغماً عنه أسير الأنظمة، البِنى والعلامات التي تُشكِّل حجاباً لما يدور خلف العلامات لا يستطيع أبداً التعبير عن نفسه؟ يُمكننا القول إنّ الخطاب هو العدوُّ الأكثر سوءاً للقول، كما الفهم عدوُّ المعنى الذي يجب تفهّمه.

III. مُتابعات اللقاء

إنّ اللقاء الحقيقي يُحوِّل transforme المُتحاورين باستمرار؛ حتى لو اتّسم الموقف الأول الذي أبداه غادامير بالدهشة، فإن اعتراضات درّيدا لم تطل أُذناً طرشاء. بعد اللقاء الذي انعقد عام 1981، عاد غادامير مِراراً إلى نقاشه مع درّيدا[12]. إذا كان التحدّي

(12) راجع النُّصوص المتأخرة: Romantisme, herméneutique et déconstruction (1987). et Sur la trace de l'herméneutique 1994 dans *l'herméneutique en rétrospective*, p.161-219.

مكتبة الفكر الجديد

الذي طرحه درّيدا قد قاد غادامير إلى التفكّر في الفُروق الجوهرية بين تأويليّته والتفكيك، فإن ذلك ربّما قاده أيضاً ضِمناً إلى مُراجعة بعض أُطروحات تأويليّته بالذات.

تركّز نقد درّيدا على ميتافيزيقا الإرادة وقد تجاوزها إلى ما هو أبعد منها، إلا أنّ ذلك قاد غادامير إلى التخفيف من معنى الفهم الذي قدّمه في **الحقيقة والمنهج**. لقد صوّره هناك بمثابة شكل تطبيق وتخصيص: إنّ فهم المعنى الغريب يعني في الواقع امتلاكه عبر تطبيقه أو ترجمته بلُغتنا. ألا تُوافِقُ فكرة الفهم هذه إلى حدٍّ ما إرادة هيغلية بالامتلاك؟ فهل أفهم النصّ الغريب في خُصوصيته حين أُطبِّقه على موقفي؟ لا يُمكننا تبنّي كون نقد درّيدا حاسماً أو لا، إلا أنّ غادامير قد عدّل أخيراً تصوّره للفهم. إنّ شهادتنا على ذلك مُلاحظة صغيرة أضافها عام 1986 على الفصل الذي خصّصه في **الحقيقة والمنهج** للمسافة الزمانية، وهو الفصل الذي سبق الفصل المُخصّص للتطبيق: «إنّ الخطر الذي نُواجهه دائماً في الفهم هو في «امتلاك» ما هو غَيْرٌ، وفي عدم الاعتراف بالغَيْرية»[13]. نصّ قصير جداً، إلا أنه يُوازي النقد الذاتي في هذا السِّياق. صحيح أنّ غادامير لم يُشكّك في فكرة تُضَمِّن الفهم جانباً من التطبيق، إلا أنه بدا عام 1986 أكثر انتباهاً لخطر الفهم الذي يتملّكه الآخر إنما يتسبّب بالعنف لغَيْريته. وحتى لو لم يتكلّم مباشرةً على فكرة التطبيق، فإن ذلك ما أشار إليه درّيدا حين تساءل عن ميتافيزيقا الإرادة التي تقع تحت الفكر التأويلي. هكذا لم يكن اللقاء بين التأويليَّة والتفكيك عقيماً كما كان يُقال دائماً.

(13) **الحقيقة والمنهج**، ص321. **الأعمال الكاملة**، I، ص305. و *L'herméneutique en rétrospective*, p.167.

مكتبة الفكر الجديد

ثمّة تأكيد أخير نجده في «تعريف définition» التأويليَّة الذي لم ينفكّ غادامير في نهاية حياته عن الإشارة إليه. ففي كتاباته الأخيرة أشار غادامير بمَحْض إرادته إلى أنّ روح التأويليَّة إنما تقوم على الاعتراف بـ «أن الغَيْر ربّما يكون على حق»[14]. بذلك لا يُصبح الفهم تملّكاً بقدْر ما يُصبح انفتاحاً على الغَيْر وعلى أسبابه. كذلك أكثَرَ غادامير في كتاباته المُتأخّرة من الحديث عن عالمية اللُّغة، بدلاً من الحديث عن «حُدود اللُّغة»، وذلك في قُبالة كلّ ما قيل سابقاً[15]. فمن غير المُستحيل أن تكون هذه المناحي الجديدة في تأويليَّة غادامير نحو الانفتاح على غَيْرية الآخر وعلى حُدود اللُّغة، ثمرة التلاقي بين التفكيك والتأويليَّة.

IV. الحوار الأخير بين درّيدا وغادامير

ساد اعتقادٌ زمناً طويلاً أنّ غادامير كان الوحيد الذي تابع حواره الداخلي مع درّيدا. مع ذلك اعترف درّيدا بعد وفاة غادامير في 13 من آذار/مارس عامَ 2002، بأنّ هذا الحوار قد رافقه باستمرار. في الخامس عشر من شباط/فبراير عامَ 2003 ألقى مُحاضرة في جامعة هيدلبرغ تخليداً لذكر غادامير، وكان عنوانها:

Béliers. Le dialogue interrompu: entre deux infinis, le poème (Galilée, 2003).

---

(14) راجع المقابلة مع هانس جورج غادامير. *Le Monde* العدد 3 شباط 1995؛ *L'héritage de L'Europe*, Rivages, 1996, p.141.

(15) راجع مقالته عام 1985 في حُدود اللُّغة. في *La philosophie herméneutique*, p.169-184. و L'Europe et l'*oikoumenè*، حيث قال (ص230) «إنّ مبدأ التأويليَّة الفلسفية الأعلى هو أننا لا نصل أبداً إلى ما نُريد الوصول إليه».

مكتبة الفكر الجديد

إنّ عنوان المحاضرة الذي يستند إلى قراءة لائقة لإحدى قصائد الشاعر تسيلان (Celan)، قد استعاد فكرة أثيرة لدى غادامير، فكرة الحوار. إلا أنّ المُفارقة هي أنّ درّيدا قد تحدّث هنا عن «حوار لا انقطاع فيه» في الوقت الذي جاء فيه الموت (موت غادامير) ليقطعه. أما درّيدا فقد شكّل هذا الموت عنده جزءاً حميمياً من الحوار الذي انعقد بين صديقين؛ فقد قضى قانون الصداقة أن يعيش أحد الصديقين بعد وفاة الآخر. وهذا يعني أن يحمل الحيّ صديقه في نفسه. «الحوار الذي لا انقطاع فيه» هو الحوار الذي أحسن درّيدا اتّباعه والذي استقاه من أبيات سولان: «لقد رحل العالَم/ولي الآن أن أحملك». يعود الأمر كما لو كان درّيدا قد أراد أن يُجيب عبر ذلك عن فكرة الحوار الحيّ الذي أشار إليه غادامير عام 1981، مُستعيناً بفكرة حوار بعد الموت، حيث ينبغي لِمَن بقي على قيد الحياة أن يسمع صوت الصديق الميت كما لو كان يُكلّمه.

لا يُمكن فكرةَ الحوار التي لا انقطاع فيها إلا أن تكون صدى للدور الذي أدّتْهُ فكرة الانقطاع في أثناء المُواجهة عام 1981. إنَّ السؤال الثالث الذي وجّهه درّيدا عن الفهم يجب ألا يُفهم دون فكرة الانقطاع بدلاً من التواصل: «بالإمكان أن نتساءل عن مدى كون شرط الفهم، بدلاً من أن يكون «تواصل العلاقة» نوعاً من علاقة الانقطاع، شيئاً من علاقة الانقطاع، أو تعليقاً لكلّ توسيط؟». ربما يكون لفكرة القطيعة ارتباط بما أكّده درّيدا بشأن السِّمة العهدية لكلّ حديث: إنها وصية تظلّ بعد وفاة قائلها، وعلى الصديق أن يحمل ذلك في قلبه حين يغيب أحد الصديقين.

بعد ذلك عبَّر درّيدا عن شهادته على هذه الصداقة، من خلال نصّ أصدره بالألمانية، وذلك بعدْ وفاة غادامير بأسبوعين فقط. جاء النصّ تحت العنوان الآتي:

مكتبة الفكر الجديد

Comme il avait raison! Mon Cicerone Hans Georg Gadamer[16].

وقد أفصح فيه عن الإعجاب الودود الذي كان يُكنُّه على الدوام لغادامير، هذا الحيّ الطيب الذي طالما أحبّ أن يحيا والذي كان يُبدي القدرة على تأكيد الحياة، التي يقول درّيدا إنه حرم نفسه منها. ولذلك يعترف درّيدا بقوله:

«لا أؤمن بموت غادامير. لا سبيل لي إلى ذلك. لقد اعتدتُ إذا تجرّأتُ على القول، أن أُؤمن بأن غادامير لن يموت أبداً. إنه لم يكن إنساناً مُقدّراً له أن يموت، (...) منذ عام 1981، تاريخ أول لقاء بيننا (...) كلّ ما كان يأتيني منه كان يزيدني اقتناعاً بالانطباع الذي مفاده أنّ غادامير كان يُوصل ذلك بنفسه إليَّ، بنوع من العدوى أو من الإشعاع الفلسفي. لقد أحببتُ أن أراه يعيش، يتكلّم، يضحك، يمشي، وأن يعرج أيضاً، ويأكل ويشرب.. أكثر مني!. كنت أشتهي هذه القوة التي تُصرّ على الحياة عنده. كانت قوة لا تُقهر على ما يبدو! بل كنتُ مُقتنعاً بأنَّ غادامير يستحق ألا يموت، إذ نحن نحتاج إلى هذا الشاهد المُطلق، إلى مَنْ عاين كلّ النقاشات الفلسفية في هذا القرن وشارك فيها».

ولأنَّ غادامير لم يكن يستحقّ الموت، اعتقد درّيدا إمكان تأجيل الحوار مع فكره إلى ما لا نهاية. وهو الذي يعترف بأنه انفصل عنه قليلاً عام 1981. إلا أنّ موت درّيدا المُفاجئ في 9 تشرين الأول/أكتوبر عام 2004 قد قطع هذا الحوار المُتأخّر. إذاً، على أصدقائهما الآن أن يُتابعوا هذا الالتقاء بين «لامُتناهيين»، التأويليَّة والتفكيك.

(16) راجع G. Leroux, C. Lévesque et G. Michaud (dir.), *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal, 2005, p.53-56.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل التاسع

تأويليَّة ما بعد الحداثة: رورتي وڤاتّيمو

خلافاً لدرّيدا، أعلن كلٌّ من ريتشارد رورتي (Rorty) (ولد عام 1931) وجياني ڤاتّيمو (ولد عام 1936) انتماءهما فعلياً إلى الفكر التأويلي، لكن من أجل جرّ الأخير إلى اتجاهٍ أكثر «نسبية» أو إلى اتجاه «ما بعد حداثي». استند كلاهما إلى عبارة غادامير المشهورة: «إنّ اللُّغة هي الكينونة التي يُمكن أن تُفهم»؛ إلا أنهما استنتجا أنه من الوهم زعم أنّ فهمنا يتعلّق بحقيقة موضوعية يُمكن الوصول إليها بوساطة اللُّغة. فما دامَ كلّ شيء لا يستقي في نهاية الأمر إلا من اللُّغة، علينا التنكّر لفكرة مطابقة الفكر للواقع. هذا ما قاد رورتي إلى ذرائعية pragmatisme وقاد ڤاتّيمو إلى عدمية nihilisme سعيدة.

I. رورتي: الإجازة الذرائعية المُؤدّاة إلى فكرة الحقيقة

في مُؤَلَّفه الصادر عام 1979، *Philosophy and the Mirror of Nature*، أظهر رورتي تحالفاً جديداً بين الذرائعية الأميركية والتأويليَّة بغَلَبة فكر غادامير عليها. كان مقصده أن يُظهر السبب

مكتبة الفكر الجديد

الذي يُوجب على الفلسفة أن تُعلن حِدادها على معرفةٍ أرادت لنفسها أن تكون مُجرّد «مرآة للواقع miroir du réel»، إذ لم يكن رورتي يرى في ذلك إلا مُجرّد مجاز أو أثر للُّغة. كما أبدى شكّه في الفكرة التي كانت سائدة آنذاك في العالم الأنغلو ـ ساكسوني، والتي زعمت الفلسفة بمُوجبها أنها يجب أن تكون «نظرية في المعرفة» أو إبستيمولوجيا، وأن تكون مُهمّتها مُقتصرة على شرح كيفية العلاقة بين معرفتنا والواقع.

لا يُعَدّ نقد الوضعية هذا، بحدّ ذاته، أو نقد التجريبية المُرتبطة بالإبستيمولوجيا الأنغلو ـ ساكسونية نقداً أصيلاً. لقد بدأ ذلك مع ذرائعية كواين (Quine) ورفضه «عقائد التجريبية»، التي منها الإحالة على العالم الواقعي، كما بدأ أيضاً مع عمل مُؤرّخ العلوم توماس كُون (Thomas Kuhn) الذي أظهر في مُؤَلَّفه المشهور بخُصوص **بنية الثورات العلمية** *La structure des révolutions scientifiques* (1962) أننا مدينون جداً في قبول النظريات العلمية لِلُّغة، والبلاغة، ولعقائد أقل صِلة بالبرهان العلمي، منها بـ «النماذج» المَرْعية الإجراء التي تُحدّد معايير العقلانية العلمية في عصر مُعيَّن.

تقوم أصالة رورتي على إعلانه الواضح انتماءه إلى فكر غادامير، الذي لم يكن معروفاً جداً في العالم الناطق بالإنكليزية، وتقوم أيضاً على قناعته التي أعلن بمُوجبها وُجوب إحلال الإبستيمولوجيا في الفكر التأويلي: «من الإبستيمولوجيا إلى التأويليَّة». قد نقع في الخطأ إذا اعتقدنا وُجوب استبدال الإبستيمولوجيا بالتأويليَّة، لأن ذلك سيكون أكثر تطابقاً أو تماشياً مع الواقع. لا، تكمن فائدة التأويليَّة عنده في الابتعاد عن هذه الفكرة وتقديم فكرةٍ أُخرى تتناول الثقافة الإنسانية:

مكتبة الفكر الجديد

«إنّ اقتراحي لا يقوم على تقديم التأويليَّة بوصفها اختصاصاً يكون «وارِث» الإبستيمولوجيا، كما لو كان ذلك يهدف إلى ملء الفراغ الذي كانت تشغله، في ذلك الوقت، الفلسفة التي تركّزت في نظرية المعرفة. في التأويل الذي أقترحه، لا تُعَدّ التأويليَّة اسمَ اختصاص أو منهجاً يُفترض به أن ينجح حيث أخفقت نظرية المعرفة، وهي ليست أيضاً اسمَ برنامج بحث. إنَّ التأويليَّة، بخلاف ذلك، هي التعبير عن أمل أنّ الفضاء الثقافي الذي انفتح بانحسار الإبستيمولوجيا لن يُملأ. إنها التعبير عن أمل أن تصبح ثقافتنا ثقافة لا يُصار داخلها إلى الشعور بالإلزام والمُواجهة»[1].

لا تُعَدّ التأويليَّة عند رورتي، منهجاً، أو منهجاً جيداً يُساعد على الوصول إلى الحقيقة، إنها تُعلّمنا العيش بلا فكرة الحقيقة، الحقيقة بمعنى مُطابقة الواقع. يُمكن آنذاك استبدال البحث عن الحقيقة بثقافةٍ تُحبّذ مُثُلَ البناء والحوار. يستخدم رورتي هنا فكرة الثقافة Bildung كما وردت عند غادامير في **الحقيقة والمنهج**. لقد أشار غادامير إلى هذا التعبير واستعمله ليُظهر أنّ معرفة العلوم الإنسانية لم تكن معرفة منهجية أو مِن بُعد، بل كانَت إعداداً ينطوي على تحوّل الفاعلين أنفسهم. ومن ذلك استقى رورتي نتائج أكثر نسبية:

«بدأ غادامير كتابه **الحقيقة والمنهج** بنقاش لدور الإرث الإنساني الذي أعطى فكرة الثقافة معنى «شيءٍ يُعَدّ بحدّ ذاته الغاية القصوى لنفسه». حتى تأخذ مثل هذه الفكرة كلّ معناها،

(1) R. Rorty, *L'homme spéculaire*, Le Seuil, 1990, p.349; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, 1979, p.315.

مكتبة الفكر الجديد

علينا أن نُدرك نسبية كلّ خطاب وصفي نسبة إلى عصره، وإلى التقاليد التاريخية التي انطلق منها. هذا ما يستطيع الإرث الإنساني أن يفعله في التربية، وهو ما لا يُمكن أن يتأتّى من إعداد يتبع نتائج العلوم الصحيحة»[2].

لا تقوم مُهمّة الفلسفة بحَسَب مثال الإعداد هذا على اقتراح توصيفات للواقع أكثر صحّةً، بل على تحفيز مُتابعة الحوار بين البشر. ذلك أنّ المعرفة لا تُفارق البتّة نظام الحوار لتصل إلى عالم الواقع أو الماهيات.

إذا كان عمل رورتي الذي حاول إحداث تحويل تأويلي في الفلسفة التحليلية قد أسهم في جعل الفكر التأويلي أكثر تفهّماً في العالم الأنغلو ـ ساكسوني، فإن ذلك فضل لا يُقدّر له. لقد وجّه الفكر التأويلي باتجاهٍ نسبي كان غريباً إلى حدٍّ ما على غادامير: صعبٌ علينا أن نُفكّر في أن من أعطى كتابه الأساسي عنوان **الحقيقة والمنهج** قد أراد التنكر لفكرة الحقيقة!

أشاد رورتي مُجدّداً بفضائل التأويليَّة كما كان يتصوّرها في مُحاضرة له ألقاها يوم 12 من شباط/فبراير عامَ 2000 في هيدلبرغ، وذلك لِمناسبة الذكرى المئوية (لمولد) غادامير. أعلن حينها أنه مع الشعار الذي يقول إنّ الكينونة الموجودة هي اللُّغة، إلا أنه أعطى ذلك معنى «اسمياً» صِرْفاً، وصفه على النحو الآتي: «أعني بالاسمية الفكرة التي تَعُدّ كلّ الماهيات بمُوجبها ماهيات اسمية، وكلّ الضرورات ضرورات تابعة للخطاب. هذا يعني أن لا توصيفَ حقيقيّاً أو مُطابقاً لطبيعة الموضوع مثل أيّ توصيف

(2) المرجع السابق، ص398، *Philosophy*, p.362 .

مكتبة الفكر الجديد

آخر»[3]. هكذا، سيُصِرّ «الاسمي على القول إنّ نجاح المُصطلح الجُسيمي على مُستوى الحمل والشرح لا تأثير له في وضعيته الأُنطولوجية، بل إنّ فكرة الوضعية الأُنطولوجية يجب أن تُتْرَك».

إنّ التخلّي عن الأُنطولوجيا كان غريباً عن غادامير أيضاً. بل إنَّ عنوان الجزء الأخير من **الحقيقة والمنهج** قد أشار بالتحديد إلى تحوّل أُنطولوجي في التأويليَّة من خلال اللُّغة. إنَّ اللُّغة ليست ما يُشكّل حجاباً للكينونة عند غادامير، بل بالعكس، إنها العنصر الذي تتبدّى فيه الكينونة لنفسها. لا يُمكننا الحديث هنا عن فلسفة اسمية لأن اللُّغة عند غادامير هي للأشياء قبل أن تكون لفكرنا. إنّ كلّ النقد الذي وجَّهه غادامير لنسيان اللُّغة في الفكر الغربي قد هدف إلى إبطال التصوّر الأداتي والاسمي الذي يجعل اللُّغة أداة الفكر المُسيطر تجاه الواقع الذي لا معنى له دون الفكر. أما رورتي، فلم يحاول سوى إعادة تأهيل هذه الفلسفة الاسمية:

«إننا لا نفهم شيئاً البتّة إلا من خلال الوصف، إلا أنه لا وُجود لوصف مُتميِّز. لا وُجود لوسيلة تجعلنا نصل إلى ما يتجاوز لغتنا الوصفية نحو الموضوع كما هو، لا يعني ذلك تحديداً لمَلَكاتنا، بل لأنَّ التمييز بين ما هو «لنا» وما «هو في ذاته» ليس إلا بقية مُصطلح وصفي، مُصطلح الميتافيزيقا التي فقدت منفعتها»[4].

مع أنَّ رورتي ما زال يزعم انتماءَه إلى «ثقافة غاداميرية»

(3) R. Rorty, Being that can be understood is language, *London Review of Books*, 16 mars 2000, p.23-25.

(4) المرجع السابق.

مكتبة الفكر الجديد

جديدة، يصعب علينا ألا نكتشف هنا قِمّة البنائية الحديثة التي استحال عبرها العالم إلى التصوّر الذي نكوّنه عنه. انتقد غادامير بقوة هذه الاسمية التي تتضمّن اللُّغة بطريقة أداتية صِرْف. إنّ القول «إنّ الكينونة التي يُمكن أن تُفهَم هي لغة»، لا ينبغي فهمه عنده بمعنى اسمي، حيث تُختَزَل الكينونة في الوصف الذي نُعطيه إيّاها، بل بمعنى أُنطولوجي: إنّ الكينونة هي التي تُقال في اللُّغة، ولغتها هي التي تُتيح لنا أن نُصحّح الأوصاف غير المُطابقة التي نقترحها لها.

إذا كان رورتي قد فسّر التأويليَّة بطريقة أيضاً لا ـ أُنطولوجية واسمية، فإن ڤاتّيمو قد استقى من ذلك نتائج لا تقلّ نسبية، بل إنها قد جرّته إلى الدفاع عن فكرة الأُنطولوجيا العَدَمية.

II. ڤاتّيمو: «من أجل» عَدَمية تأويليّة

يتحدّث ڤاتّيمو بطريقة إيجابية جداً عن «الدعوة العدمية» في التأويليَّة. يَصْحَبُ ذلك نقد لغادامير لا نجده فعلاً عند رورتي. هو يعتقد بالفعل أنّ التأويليَّة لم تتطوّر إلى الأُنطولوجيا العَدَمية التي تسير إليها سرّاً. دون هذه الأُنطولوجيا التي هي أكثر راديكالية وأكثر مردودية، تظلّ التأويليَّة دون شكّ اللُّغة المُشتركة في الفكر المُعاصر، إلا أنها لُغة مُشتركة لا تقطع بشيء، وهي تكتفي بالقول إنّ كلّ شيء هو موضع تأويل[5]. إنّ الدلالة الفلسفية للتأويليَّة تُصبح آنذاك دلالة مُخفّفة. يستقي هذا النقد من قراءة مُتأنّية لكلّ

(5) G. Vattimo, La vocation nihiliste de l'herméneutique, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Éd. de Boeck, 1997, p.9-22.

مكتبة الفكر الجديد

من هيدغر ونيتشه اللذين تحدّثا كثيراً عن «العَدَمية»، وهذا ما لم يفعله غادامير. العَدَمية تعني هنا أنه لا يُمكننا قول الشيء الكثير عن الكينونة، وللحقيقة، لكلّ حقيقة علاقتها بالتقليد وباللُّغة.

على التأويليَّة المُنتجة عند ڤاتّيمو أن تنفتح على أُنطولوجيا عَدَمية: فالكينونة ليست شيئاً بحدّ ذاتها إذا ما استحالت إلى لُغتنا وإلى تأويلاتنا. يُمكننا أن نعترض على هذه الأُطروحة لأنها هي أيضاً ليست إلا تأويلاً. كيف نُسَوِّغ ذلك؟ لا يُمكننا فعل ذلك، يقول ڤاتّيمو، إلا إذا اعترفنا بأن العَدَمية هي بحدّ ذاتها إجابة عن تاريخ الكينونة التي تؤوِّل نظير مجيء العَدَمية. نصل من ذلك إلى عَدّ العدمية «تخفيفاً لا نهاية له [للخطاب بشأن] الكينونة»[6] الذي ميَّز تاريخ حداثتنا والذي يُسَوِّغ أساس التأويليَّة بوصفها Koinê (لغة سائدة) كلّيّة. وإذا أرادت التأويليَّة أن تكون مُتماسكة، فلا يُمكن أن تُقدّم نفسها نظيرَ التأويل الفلسفي الأكثر إقناعاً لموقف، أو لعصر، أو بالضرورة لشيء لمصدرٍ ما. وإذ تُقدّم نفسها بوصفها الانتهاء المُتماسك لتاريخ أو لمصدر، فهي بذلك تُسَوِّغ طموحها لتكون كلّيّة.

علينا في كلّ الأحوال فهم حكمة غادامير بِعَدّ الكينونة كامنة في اللُّغة بمعنى عَدَميّ كلّياً، وقريبة من الشكل الذي فهمه رورتي. يقول ڤاتّيمو إنّ هذه الجُملة، «لا تُؤدّي المعنى السخيف القائم على التماهي بين حقل الفهم وهذا النوع للكينونة التي تُقدّم نفسها بوصفها لُغة». خلافاً لهذه القراءة الضعيفة يقترح ڤاتّيمو «قراءة أُنطولوجية راديكالية»، تقوم على تماهي الكينونة مع اللُّغة، وهي أُطروحة لم يقم غادامير بالتفكّر فيها حتى النهاية، مع أنها الانتهاء

(6) المرجع السابق، ص21.

مكتبة الفكر الجديد

السديد لما فكّر فيه[7]. ضمن رؤية الأمور بهذا الشكل، تجد الكينونة نفسها مُختَطَفَةً باللُّغة وبالمنظور الذي يُحيط بها. حتى إذا سلّمنا بصفة هذه القراءة «ما بعد الحداثية» فإنها تظلّ مُنسجمة كلّياً مع روح الحداثة، التي تُحيل كلّ معنى على ذاتية، على أن تكون هذه الذاتية ذاتية تاريخية.

إلا أنَّ تأويليَّة غادامير وأُنطولوجيته قد نَحَتْ مَنْحًى آخر: ليست الكينونة هي المُختطَفَة باللُّغة، بل إنّ لُغتنا هي التي تُدرَك بالكينونة، فاللُّغة هي أولاً «ضوء» الكينونة بحدّ ذاتها.

لنفهم التأويليات والفُروق التي بينها، يبدو لنا مُهمّاً أن نُسلّط الانتباه على الدور الخاص الذي استطاع مُؤلّفون آخرون أداءه، أمثال نيتشه وهيدغر للوَرَثة ما بعد الحداثيين لغادامير، ولرورتي وڤاتّيمو أيضاً (بل درّيدا أيضاً). إنّ نيتشه الذي كان مُهّماً عندهم هو من قال بعدم وُجود أحداث ووقائع، بل بوُجود تأويلات فقط. أما نزعتهم الهيدغرية فكانت تستلهم آخر كتابات هيدغر التي تقول إنّ فهمنا يُحدَّد من جانب لآخر بالإطار الذي يضمّ تاريخ الكينونة، بوصفه تعبيراً عن قُدوم العَدَمية. أما المُؤلّفون المُتأخّرون فقد ربطوا عفوياً هذه الرؤية النيتشوية والهيدغرية بفكر غادامير، ولا سيّما بنقده الوضعية في العلوم الإنسانية وبإصراره على دور الأحكام المُسَبَّقة والصفة اللُّغوية في فهمنا. إنهم بتقديمهم لمظاهر فكر غادامير هذه، اعتقدوا أنّ التأويليَّة ستقود إلى رفض فكرة الحقيقة الكلاسيكية، التي تُعَدّ مُطابَقَةً للكينونة.

(7) G. Vattimo, Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être, *(RIP)*, p.213, (2000), p.502, 505.

مكتبة الفكر الجديد

أدّت هذه النظرة النيتشوية إلى جعل المدى الأنطولوجي في التأويليَّة يغيب عن نظرهم. لم يكن نيتشه حليفاً لفكر غادامير، بل هو من أوصل اسمية الفكر الحديث إلى قِمّتها إذ جعل هذا الفكرُ الكينونةَ تعني ما تعنيه فكرة الإرادة، واللُّغة ليست سوى أداة الذات. في سياق كهذا، حيث كلّ شيء يتعلّق بالذات، يبدو واضحاً أن لا وجود لحقيقة موضوعية ولا لقِيَم مُتناقضة. إلا أنّ غياب القيمة والحقيقة لا يقوم، كما يلاحظ غادامير، إلا إذا بقينا في إطار الفكر الحديث حيث لا دلالة للعالم ولا نظامَ دون الذاتية التي تَهَبُ المعنى. أما فكرة الذات السيّدة التي تجد نفسها إزاء عالم لا شكل له، نعتقد خلوّه من المعنى، فهي التي أتاحت للتأويليَّة التساؤل. إنَّ التأويليَّة تُساعدنا كذلك على إعادة اكتشاف الكينونة وعلى تجاوز العَدَمية.

مكتبة الفكر الجديد

خُلاصة

أَوْجُه كونيَّة التأويليَّة

إذا كانت التأويليَّة هي اللُّغة المُشتركة في عصرنا، فهي مع ذلك تُمثِّل وجهاً مُتناقضاً لم نشهد مثله البتَّة. وبوصفها فلسفة، تزعم التأويليَّة أنها قد وضعت الإصبع على أحد المُكوِّنات الكلّيَة في تجربتنا للعالمَ، إلا أنه يُمكن فهم هذه الكلّيَة بطريقة مُختلفة جداً. بالإمكان البرهنة على ذلك انطلاقاً من الحكمة التي هي أكثر بساطة: «كلّ شيء عُرضة للتأويل». إنّ المعاني المُختلفة التي يُمكن إعطاؤها لهذه الصيغة قد يُمكن ربطها بمُختلف مُمثّلي التأويليَّة الكبار، و «المُؤوِّلين غير المعْلَنينَ» أيضاً، الذين يُدافعون عن هذه الأُطروحة دون إعلان انتمائهم إلى الإرث التأويلي. سنرى لاحقاً أنّ لكلٍّ من هذه التأويلات آثارها في تصوّر الحقيقة:

1 ـ يُمكننا أولاً قراءة هذه الصيغة «كلّ شيء عُرضة للتأويل» بمعنى نيتشوي، بمعنى منظورية إرادة الاقتدار، وهي فكرة استقت دون شكّ من سفسطائيي sophistes عصر أفلاطون: «لا وُجود لوقائع، لا وُجود إلا للتأويلات». في سياقٍ لا وجود صِدْقاً للحقيقة، بمعنى مُطابقة الشيء، والحقيقة كما يُضيف نيتشه بخُبث ليست «إلا هذا النوع من الخطأ الذي لولاه لا استطاعة لجنس من الكائنات المُحدّدة جداً أن يعيش». إنَّ ما نعتقد أنّه

مكتبة الفكر الجديد

الحقيقة la vérité، ليس أكثر من منظور بين منظورات أُخرى، تفرضه سرّاً إرادة اقتدار تسعى إلى فرض نفسها.

وتُشير الصعوبات التي ترتبط بهذه النظرية المنظورية إلى وُجود وقائع وأخطاء وضلالات. فالقول: إنّ باريس (لا مرسيليا) هي عاصمة فرنسا، هو واقعة، وليس تأويلاً، وكذلك القول إنّ جُزَيْئية الماء تتكوّن من ذرّة أوكسجين وذرَّتَيْ هيدروجين (لا ثلاث)، ومثله أيضاً، أني لم أذهب قطّ إلى [كوكب] پلوتون (Pluton).

2 ـ يُمكن فهم المنظورية بمعنى أكثر قُرباً من نظرية المعرفة: والأُطروحة قد تعني آنذاك أنه لا معرفة للعالم دون رُسَيْمة مُسَبَّقة، دون «مثال» تأويل (بحَسَب توماس كُون في **بنية الثورات العلمية**)[1]. يعتقد كُون أنّ كلّ علم إنما يعمل تَبَعاً لقاعدة تأويلات العالم العامة التي تقتطع إطاراً من المعقولية والتماسك يُمكننا أن نُميِّز داخله الحقيقة والخطأ. إلا أنّ هذا الإطار نفسه يظلّ عُرضةً للتغيّر وخاضعاً للثورات العلمية التي تأتي لتقلب الثوابت التي تُلُقِّيَتْ. وبذلك قد ينجح مثال ما في قلب مثال آخر. يُمكِنُنا هنا أن نتصوّر الحقيقة، إلا أنها ترتبط بنموذج مُعيَّن (هنا تُصبح مسألة حقيقة النماذج موضوعاً خاضعاً لمُناقشات في كلّ نظرية معرفة).

(1) عام 1962 كان كُون (Kuhn) يجهل كلّ شيء عن التقليد التأويلي، إلا أنه أشار إليه مع مُوافقة كلّية في كتابه الأخير.
La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences (1977), Gallimard, 1990.

مكتبة الفكر الجديد

3 ـ قد تأخذ صيغة «كلّ شيء تأويل» معنى تاريخياً عاماً: كلّ تأويل هو ابن عصره. تُوافِقُ هذه النظرة ما يُمكننا تسميته بالتاريخانية. هذا ما تسعى التأويليَّة الكلاسيكية والمنهجية (ديلتاي) إلى احتوائه، إلا أنّ النسبية ما بعد الحداثية تَعُدّ ذلك تحرّراً: تُحرّرنا هذه النظرة من الحقيقة بوصفها تطابقاً، والحقيقة لن تكون آنئذٍ إلا «منظوراً نافعاً». في نظام تاريخاني، تظلّ الحقيقة مُمكنة، إلا أنّ تأويل ظاهرة بحقيقةٍ يعني فهمها انطلاقاً من سياقها ولا بُدّ من إقصاء الحقيقة اللاسياقية ـ أو خارج السياق.

4 ـ يُمكننا أن نفهم الصيغة المُشار إليها بطريقة أيديولوجية: وهذا يعني حينها أنّ كلّ رؤية للعالم ستكون محكومة بمصالح مُعلنة أو غير مُعلنة. هذا ما يدفعنا إلى التفكير بماركس، وفرويد، إلى نقد الأيديولوجيات وإلى كلّ ما أطلق عليه ريكور اسم «مُعلِّمو الشك». تُؤدّي هذه الشبهة إلى ولادة تأويليَّة أعماق ترفع ادّعاء الوُصول إلى الحقيقة، إلا أنها تظلّ تأويليَّة مثالية، بل أُخروية: لا تبقى هذه التأويليَّة حصة المُنظِّر (الذي يقول هو أيضاً بحقيقة الظواهر الأخيرة)، بل إنّ «موضوعه» لن يكون قادراً على معرفتها كلّيّاً إلا بتخلّصه من الأيديولوجيا التي تشوِّه وعيه حالياً. والمُنظِّر لا يتكهّن إلا بهذه الحقيقة المثالية حين ينتقد حالة المُجتمع الحاضرة أو حالة الوعي الحاضر.

هذه كلّها أشكال حاضرة كلّيّاً ومُقْنعة، وهي تتناول التأويليَّة بحضورها الكلّي، إلا أنّ المُمثّلين الأساسيين للتقليد التأويلي قد دافعوا عن تصوّرات أكثر تركيزاً على هذه الكلّيّة:

5 ـ أمّا هيدغر، فيرى أنَّ كلّيّة التأويليَّة تنطوي على معنى وُجودي بشكل خاص: إذا كانت التأويليَّة تساؤلاً عن الذات، فإن

مكتبة الفكر الجديد

الإنسان كائن قَدَرُه التأويل. إنه يحتاج إلى التأويل وهو يعيش في وسط التأويلات، إلا أنه قادر على الإيضاح. جعلت هذه الحالة المأساوية للتأويليَّة ذات الطابع الأوغسطينيّ منها فلسفة كونيَّة لـ «الوقائعية» الإنسانية تهدف إلى سحب هذه الأخيرة من نسيان الذات الذي وقعت فيه بإرادتها. هنا لا بُدّ من الاحتفاظ بالحقيقة ـ المقابلة. ويرى هيدغر أنّ على التأويل أن يُطوّر مشاريعه بالتفهّم نسبة إلى الأشياء نفسها. وذلك يعني أنه بالإمكان مُباشرةُ مشاريعَ تُطابِقُ ما عليه الوجود حين يتقبّل نفسه. إذا كان لا بُدّ من القضاء على التأويلات «السيئة» أي غير المُتطابقة ولأنها تُبعدنا عن نهائيتنا، فذلك يعود إلى تقبّل مثال الأصالة.

6 ـ بالنسبة إلى كاتب مثل غادامير، علينا أن نفهم كونيَّة التأويليَّة بمعنى «لغوي»: فكلّ تأويل وكلّ علاقة بالعالم تفترض مُسَبَّقاً عنصر اللُّغة، ذلك أنّ اكتمال الفهم وموضوعه هما لغويان ضرورةً. في هذا العالم تُصبح الحقيقة ـ المُقابَلة مُمكنة، لكنّ ذلك يفترض مُطابَقَةً لِلُغَةِ الاشياء نفسها. لذلك يُمكن مُراجعة تأويلاتنا بمُقابلتها مع ما «تقوله» الأشياء نفسها، أي مع لُغتها. والطريقة هذه أقل فضولية مما تظهر. وإذا استطعنا أن نقول إن الأطروحة التي بمُوجبها «تدور الشمس حول الأرض» باطلة، فذلك لأنها ترفض ما يقوله الواقع نفسه، «بداهته». هكذا يُمكن على الدوام رفض تصوّر علمي أو فيلولوجي من خلال فهم أكثر تطابقاً يستدعي لغة الواقع نفسه، بداهة الأشياء، حتى لو لم تظهر هذه إلا عبر اللُّغة. واللُّغة هذه عند غادامير هي لُغة الأشياء نفسها قبل أن تكون لغة عقلنا (الذي يتلقاها من الأشياء).

لم يكن تصوّر كونيَّة اللُّغة هذا هو التصوّر الوحيد الذي دُوفِعَ عنه في التأويليَّة.

مكتبة الفكر الجديد

7 ـ إنّ أكثر الأُطروحات انتشاراً هي دون شكّ الأُطروحة التي تنحو باتجاه ما بعد الحداثة (أو الحديث جداً) الذي يرى في اللُّغة «وضع الواقع ضمن شكلٍ ما»، إنه ترسيم يجعل فكرة الواقع نفسها التي بمُوجبها نقول عن تأويلاتنا إنها مُتطابقة، فكرة ضبابية (ذلك أنّ الواقع نفسه «يتكوَّن» من تأويلاتنا). تسمح هذه الأُطروحة ما بعد الحداثية بحُرِّية، بتقديم معانٍ منظورية، ومعرفية، وتاريخية، وأيديولوجية وجودانية، ولُغوية قمنا بتمييزها، وذلك في كلّ مرة يُصار فيها إلى الاعتراض على الفكرة الخُرافية القائلة بمُطابَقَةٍ للواقع. بإمكاننا أن نربط هذه التأويليَّة بمنظوريّة إرادة الاقتدار المُشار إليها آنفاً، إلا أنّ الفكرة ما بعد الحداثية تتميّز بِعَدِّ المعنى مُحاطاً بإطار تأويلي شامل، صلب إلى حدٍّ ما، ناجم أحياناً عن تاريخ «الماورائيات» (درّيدا) وأحياناً عن المعرفة العامة لعصر ما (فوكو) (Foucault) وأحياناً عن التقليد أو الإرث (ڤاتّيمو) أو عن إطار المنفعة العامة التي تُحدّد ثقافتنا (رورتي). هنا لا نجد تطابقاً، وسط نظام مُعيَّن، بل محواً لكلّ معيار خارج اللُّغة، بما يجعل قبول تعدّدية التأويلات مُمكناً. إذا كان لا بُدّ من القَبول لهذا المبدأ، فإن اختفاء فكرة الحقيقة يبدو قاتلاً لهذا التصوّر عن التأويليَّة: لماذا يجب أن تكون هذه النظرية أكثر صدقاً من أية نظرية أخرى؟

إذاً، إذا كانت التأويليَّة شاملة بحقّ، فذلك لأننا كائنات نعيش كلّيّاً في عنصر المعنى الذي لا يُمكن تجاوزه، المعنى الذي نجهد لفهمه والذي نفترضه ضرورة. والمعنى هذا هو معنى الأشياء بالذات، ما تُريد قوله، المعنى الذي يتجاوز تأويلاتنا الفقيرة بالأفُق المحدود. ولكن نشكر اللّه على أنّ المعنى يمتدّ بامتداد لُغتنا.

مكتبة الفكر الجديد

البيبليوغرافيا

Augustin, *La doctrine chrétienne*, Institut d'études augustiniennes, 1997.

Bultmann R., Le problème de l'herméneutique (1950), dans *Foi et compréhension*, Le Seuil, 1970, 599-626.

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967 ; Questions à Gadamer, dans *Revue internationale de philosophie*, n° 151 (1984), 341-343 ; *Béliers*, Galilée, 2003.

Dilthey W., Origines et développement de l'herméneutique (1900), dans *Le monde de l'esprit*, Aubier, 1947, t. I, 313-340 ; *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Le Cerf, 1988.

Gadamer H.-G., *Vérité et méthode* (1960) *[VM]*, tr. partielle : Le Seuil, 1976 ; intégrale : Le Seuil, 1996 ; *L'art de comprendre. Écrits I*, Aubier, 1982 ; *Écrits II*, Aubier, 1991 ; *Langage et vérité*, Gallimard, 1995 ; *La philosophie herméneutique*, PUF, 1996 ; *Herméneutique et philosophie*, Beauchesne, 1999 ; *Les chemins de Heidegger* (1983), Vrin, 2002 ; *Esquisses herméneutiques* (2000), Vrin, 2004 ; *L'herméneutique en rétrospective* (1995), Vrin, 2005.

Greisch J., *Herméneutique et grammatologie*, Éd. du CNRS, 1977 ; *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Millon, 2001 ; *Le cogito herméneutique*, Vrin, 2003.

Grondin J., *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, 1993 ; *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993 ; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Le Cerf, 1999 ; *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003 ; *Du sens de la vie*, Bellarmin, 2003.

Habermas J., L'approche herméneutique, *La logique des sciences sociales* (1967), PUF, 1987, 184-215.

Heidegger M., *Être et temps* (1927), Gallimard, 1986 ; Authentica, 1985 ; *Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard, 1976.

Ricœur P., *Philosophie de la volonté*, t. II : *Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960 ; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, 1965 ; *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, 1969 ; *La métaphore vive*, Le Seuil, 1975 ; *Temps et récit*, 3 t., Le Seuil, 1982-1985 ; *Du texte à l'action*, Le Seuil, 1986 ; *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990 ; *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995 ; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, 2000 ; *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.

Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, tr. *L'homme spéculaire*, Le Seuil, 1990 ; Being that can be understood is language, *London Review of Books*, 16 mars 2000, 23-25.

Schleiermacher F., *Herméneutique*, Labor & Fides, 1988 ; Le Cerf, 1989.

Vattimo G., *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Le Seuil, 1987 ; *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, 1991 ; *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Éd. de Boeck, 1997.

مكتبة الفكر الجديد

المحتويات

مقدّمة الطبعة العربية 5

مقدّمة 7

الفصل الأول: التصوّر الكلاسيكي للتأويلية 13

الفصل الثاني: ظُهور تأويليّة أكثر كُليَّةً
في القرن التاسع عشر 19

الفصل الثالث: التوجُّه الوجودي للتأويليّة
عند مارتن هيدغر 33

الفصل الرابع: إسهام بولتمان في انطلاقة التأويليّة .. 49

الفصل الخامس: هانس جورج غادامير:
تأويلية حَدَث الفهم 55

الفصل السادس: التأويليّة ونقد الأيديولوجيات 71

الفصل السابع: بول ريكور: تأويليّة الذات التاريخية
مقابل صراع التأويلات 81

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثامن: التأويليّة والتفكيك 99

الفصل التاسع: تأويليّة ما بعد الحداثة:
رورتي وڤاتّيمو 115

خُلاصة: أَوْجُه كونية التأويليَّة 125

البيبليوغرافيا 131

مكتبة الفكر الجديد

التأويلية

انبثقت الهيرمينوطيقا من التفكير في فن تأويل النصوص وصحة العلوم الإنسانية، وتحولت بفضل ديلتاي ونيتشه وهيدغر إلى فلسفة تأويل كونية. وقد عرف تطورها امتداداً واسعاً ظهرت أهم نتائجه ومعالم تأثيره في فكر كل من غادامير (1900 - 2002) وريكور (1913 - 2005).

يقدم هذا الكتاب أول استعراض تركيبي لهذا التيار الكبير، المتمثل في الهيرمينوطيقا، من خلال الانكباب على فحص أصولها وكتّابها الكبار والمساجلات التي أثارتها، وكذلك من خلال الاشتغال على معنى كونيتها.

جان غروندان

أستاذ الفلسفة بجامعة مونتريال. متخصص بفكر كانط، غادامير وهيدغر.

د. جورج كتورة

من مواليد لبنان العام 1945.

حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن- ألمانيا (الغربية)، 1977.

عمل أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية، وتولى منصب عميد كلية الإعلام والتوثيق.

مكتبة الفكر الجديد

21-09-2017

ISBN 9959-29-440-1

9 789959 294401

موضوع الكتاب دراسات فلسفية

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com