

في تقبّل فلسفة شلايرماخر التأويلية: من يكون الفيلسوف؟ On Embracing Schleiermacher's Hermeneutics: Who is the Philosopher?

عُمر بن بوجليدة*

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 09 أفريل / جامعة تونس،

amorbenboujlida@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/12/16؛ تاريخ القبول: 2021/01/10؛ تاريخ النشر: 2021/06/30

ملخص:

لقد كان "هيرودوتس" نفسه يتلو تواريخه على حافة الطرقات، فالمؤلف هو مفسّر نفسه، وليس كلامه بمنتسب إليه بالأخصّ، وهو يردّ إلى تقاليد المدينة ما وهبته إياه. وإنه ضمن هذا الأفق علينا أن نشد العزم إلى تأكيد "ريكور" والذي مفاده أن "مجرّد كون النص، على حدّ عبارة "غادامير"، مفتوحاً لكلّ من يحسن القراءة، يقتضي أنّ صاحب الخطاب الشّفوي يترك مكانه لقارئ محبوب. وها هنا تبدأ مغامرة النصّ في المجهول. وهكذا فإن تلك الأبنية التي لا تولي "النص" ممكنات قراءة وتأويل لا متناهي، تكسّت وبالتالي لم تتملّك من الآليات الحديثة، ومستلزمات الإقامة في العصر، ما يبارك استمرارها. ف"النص الفلسفي لا يستقيم أمره بغير القارئ الذي له عهدة فهمه وتأويله بما في ذلك نقله من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة مهما تباعدت الأمكنة والأزمنة ومهما غلبت نزعات التمرکز العرقيّ والقوميّ واللغويّ وما يرافقها من استهجمات حول الغير وحول الغريب وحول امتناع أصلي للترجمة وكأنّ اللّغة التي يُكتب بها من جنس السّنن المغلق الذي لا يفكه إلا أهله والعارفون بأسراره. ولقد استبان أنّ ما يريد "الباحث" إظهاره بصورة بارزة إنّما يتعلّق بتأكيد مفاده أنّ "التأويلية" شحنت برموز ومعان خفيّة تعد بواحة اندهاش وتأمّل من جهة ما هي عناصر عتيقة كانت موجودة من قديم، إلا أنّها انطمست واندست في ثنايا النصوص. وهو ما من شأنه أن يكشف كثرة المعنى وتعدّد الدلالة، التي ما تفتأ تخاطبنا على الدوام والتي تفترض انتباه أولئك

الذين أتوا سعة قصوى في التبصر، ما دامت التأويلية ليس لها غرض وحيد ولا مقصد نهائي.. وأن النص الفلسفي نفسه حجة بالغة على بطلان أوهام (الانغلاق)؛ لكونه في الأصل تشكيل لغوي كثيف متراكم الطبقات متراتب الأجناس القولية والبلاغية مفتوح على إمكانات العبارة والمعنى بلا نهاية.

كلمات مفتاحية: الفلسفة: التأويل: المنهج: الفهم: التفكير.

Abstract:

"Herodotus" himself used to recite his histories at the edge of the roads. The author is the interpreter himself, and his words are not specifically affiliated with him, and he refers to the traditions of the city what it gave him. It is within this horizon that we must firmly assert Ricoeur's assertion that "the mere fact that the text, according to the phrase "Gadamer", is open to all who can read well, requires that the author of the oral speech leave his place for a veiled reader. And here begins the adventure of the text in Thus, those structures that do not assume the "text" with infinite reading and interpretation capabilities, have calcified and therefore do not possess modern mechanisms, and the requirements for residency in the era, which blesses their continuation. In that, his transfer from language to language and from culture to culture no matter how far places and times are, and whatever tendencies of ethnic, national and linguistic concentration prevail, and the delusions that accompany them about others and about the stranger and about an original abstention from translation as if the language in which he is written is of the closed Sunnah that only his family and those who know his secrets can decipher. It has been evident that what the "researcher" wants to show prominently is related to the assertion that "interpretation" has been loaded with hidden symbols and meanings that are considered an oasis of amazement and contemplation on the one hand, which are archaic elements that existed from ancient times, but which are blurred and intruded into the folds of the texts. This would reveal the abundance of meaning and the multiplicity of connotations, which continue to address us always and which presuppose the attention of those who

have come to the utmost capacity for insight, as long as the interpretation has neither a single purpose nor a final purpose. Closure) because it was originally a dense, accumulating linguistic formation, the rhetoric of rhetorical and rhetorical races, open to the possibilities of expression and meaning without end.

Key words: philosophy; Hermeneutics; Curriculum; Understanding; Thinking.

استهلال:

قليلة هي القراءات النقدية التي ارتأت أن تحتذي بـ"المأثور التأويلي" أو تستأنف القول حوله والعودة إليه للاستفادة منه الفائدة الجلى وأن تجعل له في أنفسنا موضعاً مهماً. وما أدراك ما التأويل وفنونه ومناهجه ومسألته وأمر الحاجة إليه. وتلك غفلة شائعة، لم تشأ أن تزول.

ولقد نعلم أنّ المسألة التأويلية تتسم براهنية لافتة – تُهون ضنى الإجهاد - ، إذ تسعى سعياً ونيداً إلى فهم معضلات وإشكالات "الفكر النقدي"، وتلك صلة قد تحجبها غواشي اللغة، التي هيأت إلى الغايات سُبُلها، ولعلّه من غير المبالغة القول أنّها أرادت دائماً أن تعيد التفكير والفهم بنحو جذريّ. في "الفرضيات التأسيسية"، ولما نزل في بدئها ناشئة، ما يسهم في دفع المعاصرين إلى آفاق غير معهودة. فكلّمة "تأويلية" اليوم عند الفلاسفة جزء من رطانة، مستخدموها هم في أكثر الأحيان، عاجزون عن تعريف حدودها بإحكام⁽¹⁾. هكذا كان البحث في الأعمق والأوسع والأبعد، من الطروحات والمكنون في مَعْرِزها والمنسيّ من السرود والمطموس من الأساطير والمختلف حوله من الحكايا واستردادها، ليستبين، كيف تشكلت الثقافة على حوافّ "النصّ". الذي يكتنفه كثير التباس، وقد جاورته وزاحمته النصوص الثواني وأتاحت الالتفاف على المجاز والشفوي في "الكتاب" المتفجّر بدفق المعنى. "إنّ التراجيديا والكوميديا والتراثيل والتلاوات والخُطب، كلّ ذلك ينتهي إلى ثقافة الصّوت الحيّ. لحظتذاك كان الناس قراء

(1) انظر، غوسدورف، جورج، أصول التأويلية، ترجمة فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2018، ص41.

Gusdorf, Georges, Les Origines de l'Herméneutique, Paris, les Editions Payot, 1988, 428 p.

أنفسهم التي لهم، فهم يقرؤون في أنفسهم. هذه العبارة الرائعة تشير إلى عين إدماج اللغة في إطار الفعل⁽¹⁾.

ولقد كان "هيرودوتس" نفسه يتلو تواريخه على حافة الطرقات، فالمؤلف هو مفسّر نفسه، وليس كلامه بمنتسب إليه بالأخص، وهو يردّ إلى تقاليد المدينة ما وهبته إياه. ولعلّه لهذا السبب - لا شك - لن تُطرح المسألة المتعلقة بهويّة شخصيّة هوميروس قبل العصور الحديثة. ما "هوميروس" إلا اسم أو اسم مستعار يصلح لنسبة القصيد. فالمهمّ ليس "هوميروس"، بل القصيد⁽²⁾. وإنه ضمن هذا الأفق علينا أن نشد العزم إلى تأكيد "ريكور" والذي مفاده أن "مجرد كون النص، على حدّ عبارة "غادامير"، مفتوحاً لكلّ من يحسن القراءة، يقتضي أنّ صاحب الخطاب الشّفوي يترك مكانه لقارئ محجوب، بل ربما حتى لجمهور قراء لا حدّاً لهم ولا تحديداً، وها هنا تبدأ مغامرة النصّ في المجهول"⁽³⁾.

فكيف لنا إذن استنبات المفردات والمعاني والرؤى والدلالات التي اندرست مع صروف الدهر - وتلك طريقة في المقام على الأرض وسكنى العالم - في علاقات سرية مع حشود من نصوص وتقاليد وثنيّة ودينيّة وروحيّة وإيمانيّة جديدة تلك التي من شأنها، أن تساهم في الخلق المستمر للمعنى و تجديد الخطاب والمواءمات وتستفيد من المراكمات الفكرية النقدية؟

1/ الشأن التأويلي قرين القول والخطاب:

تنبئ القرائن أنّ التأويل إنّما هو قول يروم الاشتغال على وعي مؤداه، نقدي - حتى إن لم يدرك تمام الدّرك-، نتوخى الإيماءة إليه، ما دام الشأن التأويلي، أو

(1) Proust, M. Le temps retrouvé , in a la recherche du temps perdu , t III, P, Clarac, et A, Ferré.

انظر، ريكور، بول، مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة، محمد محجوب، منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2013، ص48.

(2) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذکور، ص60-61.

(3) Gadamer, H.G. Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, éd, intégrale revue et complétée par P, Fruchon, J, Grondin et G.Merlio, Seuil, 1976, 1996. P 414.

انظر، ريكور، بول، مقالات ومحاضرات في التأويلية، (مرجع مذکور)، ص21.

الهرمينوطيقي⁽¹⁾ قرين القول والخطاب، مناط العبارات والعلامات ومثوى الرموز والإشارات. وليس اقتضاؤه للحقيقة إلّا من باب التجوّز والمسامحة، ولا اعترافه بالمطابقة إلّا بحكم التّرتيب والفكر، لا بشرط الوجود والحدوث⁽²⁾.

أمّا وقد ثبت أن ليس ثمة طريقة واحدة لقصّ الأحداث المؤسّسة ولا صيغة مفردة لتسمية "النصوص" كما زعم بعض من الأوّلين وما دما نرى العالم من خلال صور ورموز، فإنّ الإشكال الأعماق إنّما يتمثل - على ما أقدر- في أنّ تلك الأبنية التي لا تولي "النص" ممكنات قراءة وتأوّل لا متناهي، تكسّست وبالتالي لم تتمكّن من الآليات الحديثة، ومستلزمات الإقامة في العصر، ما يبارك استمرارها. ف"النص الفلسفي لا يستقيم أمره بغير القارئ الذي له عهدة فهمه وتأوّله بما في ذلك نقله من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة مهما تباعدت الأمكنة والأزمنة ومهما غلبت نزعات التمرکز العرقيّ والقوميّ واللغويّ وما يرافقها من استيهامات حول الغير وحول الغريب وحول امتناع أصلي للترجمة وكأنّ اللّغة التي يُكتب بها من جنس السنن المغلق الذي لا يفكه إلّا أهله والعارفون بأسراره"⁽³⁾. وحسبك أنّ مثل هذا القول - والذي لما يزل مجهولا - بدّد بقويّ حجته ما زعمه زاعمون من خصومة النص والتأوّل، إلّا أنّه سيستبين أنّ التأوّل مآباً يفيء إليه النصّ إذا حيّزته متاهات الظنون. ف"في العمل على النصّ وضبط التقنيات التي من شأنه، ما يؤسس تقليدا فكريا جديدا. فقبل العصر الإسكندري وإلى حدّ الذروة الإبداعية للعبقريّة الإغريقيّة، تنخرط الآثار الفنيّة انخرطا مباشرا في الشّعائر اليوميّة للمدينة، وهي تدخل في الاحتفالات المهرجانيّة، وتُعرض في الهواء الطلق، لإعجاب الجماهير، الذين يُقبلون عليها إقبالا مباشرا، دون أيّ حاجة إلى التفسير"⁽⁴⁾.

(1) التمسك بالفرق بين التأوّلية والهرمينوطيقا وهم من قبيل التمسك بالفرق بين الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، إحداهما الاسم المعرّب والثانية هي الاسم العربي لنفس المسعى.

انظر، ريكور، بول، مقالات ومحاضرات في التأوّلية، المرجع نفسه، ص 9 (الهامش).

(2) انظر، انقزو فتحي، معرفة المعروف، تحولات التأوّلية من شلايرماخر إلى ديلتاي، مؤمنون بلا حدود، للنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، 2017، ص 12.

(3). انظر، ريكور، بول، سيرة الاعتراف، ثلاث دراسات، ترجمة فتحي انقزو، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، طبعة أولى، 2010، ص 9.

(4) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 60.

وترتيباً على ما سبق يكون التساؤل عن الدلالات التي انحفظت وما أضمر من رؤى وعن المعاني وما انطمرو عن الذي يدفع إلى مثل هذا الجمع، وفيه ما فيه من التنافر والتضاد والتعاند المنطقي والأنطولوجي، في مراهنة لا نكاد نفطن لها. بأي معنى ينطوي هذا الحدس التأويلي الفذّ على تعريف أصيل للجهد الهرمينوطيقي، وعلى مشترك معنويّ جامع لأطراف من القضايا، والمسائل والمفاهيم والنصوص المرسلّة على آفاق لا متناهية؟ أليس هذا المقام هو عين الحاجة إلى التأويل، وعين الاضطلاع به وترسيخ أسسه؟⁽¹⁾ سيّما أن "المسألة التأويلية قد ترسّخت اليوم مطلباً فلسفياً في ثقافتنا، وقد أضحي من أوكّد المهمّات المطروحة على المهتمّين بالشأن التأويلي أن يخلقوا السياق الملائم لذلك، وهو سياق مضاعف قوامه من جهة التعريف تعريفاً متواتراً ومتجدّداً بتاريخ التأويليّة، ومن جهة ثانية مراكمة الدراسات النظرية التأويليّة، ومراكمة المقاربات التأويليّة لنصوصنا الروحية"⁽²⁾.

ويحاول "فتحي إنقزو" في روعة انسجام، على غاية من الدقّة، وبعد تطواف عميق، الوقوف على انعكاسات السيرورة التاريخيّة للتأويليّة وحيثيّات شرائطها المعرفيّة بأن يستوحي ما يؤشّر إلى "أنّ انتساب التأويل وفنونه ومناهجه إلى ميثاق المعرفة، وتعلّقه بمطلوبها، أعني بالمعروف، من الأمور التي يستبعد أن ننقاد إليها بالتسليم أصلاً"⁽³⁾. لقد رأى "فوكو" أن "تقنيّات التأويل" التي تصطنعها كلّ ثقافة، غرضها "الكشف عن اللّغة التي تريد أن تعني غير ما تقوله وتخمين وجود لغة خارج اللّغة"، إذ لا يخفي أنّ التأويل "ينعكس دوماً على ذاته"، كائناتنا في لعبة مرايا بعضها عاكس لبعض بلا نهاية"⁽⁴⁾.

وفي هذا المقام، لسوف نلحظ وشائج قربي واختلاط مقاصد، فلسفية وغير فلسفية، بعضها من غير تلك، لا يعبؤون بها وتبأثيراتها، فهم في غفلة عنها، فمن ذا الذي

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص12.

(2) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص7.

(3) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص12.

(4) فوكو، ميشال، نيتشه، ماركس، فرويد، ضمن، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص.ص 34-35.

Foucault, M. « Nietzsche, Marx, Freud » in, Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967, in Dits et écrits, Paris, Gallimard, 1994.

ينكر أنّها متداولة بشيء من المروق عن المراسم والشعائر السائدة، وإن شئت فقل إنّ "التأويلية ليست هي الفلسفة وإنّما أمر مؤقت تماما، له، مع ذلك شأن هو أخصّ به، ولا يتعلّق الأمر بالخلاص منها في أقرب وقت، بل بالمقام فيها واحتمالها ما وسعنا ذلك"⁽¹⁾.

ومن أمائر ذلك أن "غوسدورف يدافع عن أطروحة في تكوّن العقل الهرمينوطيقي ويستبعد في مقابل ذلك، أطروحة قامت عليها أغلب سرديات العقل الهرمينوطيقي إلى اليوم. فالأطروحة الرّائجة اليوم في غير نصّ من نصوص إعادة استشكال تاريخ التأويلي، تسارع إلى طرح "هاجس الكشف عن المعنى" هاجسا مؤسّسا للتأويليّة وتبحث عن هذا الكشف في ثنايا العلاقة بين "الوحي" بما هو رسالة وبين التلقّي بما هو "فهم" تحجبه طبقات المجاز وبلاغات الاستعارة التي قد لا تأبه بنصيّة النص، ما دامت رمزيّته لا مادّيّته هي التي تعطي معناها"⁽²⁾.

وبلغ انبهارك علاه وأنت تكتشف طيّ النصّ أنّ التأويليّة وفق هذا التّصوّر إنّما تدين بمآتها لتقلّبات العلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، ضمن أعمال التفسير والشرح. وحين نرجع النظر سندرك أنّه ثمة في عنوان غوسدورف وفي رؤيته الأساسيّة مراهنة لا يتيسّر التّهدّي إليها إلا على بعضهم: فالأمر لا يتعلّق بتاريخ التأويليّة وإنّما بتعيين أصولها التي تلتقي - لا محالة - مع التاريخ ولكنّها لا تلتقي معه إلا لتعيّن المآتي والمآتي عند غوسدورف هو أولا تكوّن النصّ قبل مفهومه ممارسة تمتدّ إلى القرن الثالث قبل الميلاد. (...) ستكون مكتبة الإسكندريّة هي الفضاء الثقافيّ الذي يرجع إليه تكوّن المجال الإيستمولوجي الذي يستجيب للهرمينوطيقا الحديثة"⁽³⁾.

وفي محاولة منه لمجاوزة المجازات المفرطة في مديحها لتاريخ التأويليّة، يحاول "انقزو" الاعتصام بالموضوعيّة. إذ يشير في بعض من الاستثنائيّة والفرادة، إلى أنّ هذا التّعيين الأنطولوجي لسياق التأويل وما به تَمّاز التأويلية، ليس قصده أن يهوّن من شأنه، ما دام قد أثبت عدم المطابقة بينه وبين الفلسفة أو موضوعها، وإنّما الأمر خلاف ذلك كون القُنية أو الكسب السابق الذي من شأن التأويل إنّما يدلّ على "تجربة أساسيّة". وليشفي غلّة الباحث ويبرّد عطشه يوضّح أنّها إنّما هي كيفيّة للإقبال والمساءلة والاستقصاء وهي

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص15.

(2) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص8 - 9.

(3) (3) انظر، غوسدورف، جورج، المرجع نفسه، ص8 - 9.

سيرورة مساوقة لحدوث الوجود بما يحمل من قبل من الإمكان. ولقد اهتدى مؤلف كتاب "معرفة المعروف" وهو يحاول بلورة الإشكالية التي اهتجس بها مؤلفه أن يتبين أن الاستعداد للتأويل إنما يكون محكوما بما تقتضيه "المراهنة التأويلية" بعبارة "هايدغر" من نمط مخصوص من "الحيثية" الأنطولوجية التي هي سمة وجود ملازمة للحدثية لا أمر يقع اختراعه ولا هو حاصل حصولا نهائيا بل هو "تجربة أساسية"⁽¹⁾.

لقد استبان أن ما يريد "الباحث" إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلق بتأكيد مفاده أن "التأويلية" شحنت برموز ومعان خفية تعد بواحة اندهاش وتأمل من جهة ما هي عناصر عتيقة كانت موجودة من قديم، إلا أنها انطمست واندست في ثنايا النصوص. وهو ما من شأنه أن يكشف "كثرة المعنى وتعدد الدلالة"⁽²⁾ التي ما تفتأ تخاطبنا على الدوام والتي تفترض انتباه أولئك الذين أتوا سعة قصوى في التبصر، ما دامت التأويلية "ليس لها غرض وحيد ولا مقصد نهائي"⁽³⁾، و"أن النص الفلسفي نفسه حجة بالغة على بطلان أوهام (الانغلاق) لكونه في الأصل تشكيل لغوي كثيف متراكم الطبقات متراتب الأجناس القولية والبلاغية مفتوح على إمكانات العبارة والمعنى بلا نهاية"⁽⁴⁾.

وهكذا فمدار الأمر في أول المطاف وآخره على المعنى، غير أن المشهد يذهب فيما أبعد مما ذكر، إذ يمكن أن يتسع الأفق، ليتأكد لدينا، أنه من وجوه التأويل، عند "أفلاطون" ما كان قريبا من الحماسة والهنديان الإلهي متعلقا بشرح كلام الآلهة وسائر الأحاديث المقدسة، غير معني بالحكمة الفلسفية أو بالحقيقة التي تُحصل بالروية والفكر، إنه عمل متقدم على الفلسفة، قريب من الكهانة والنبوءة"⁽⁵⁾. واشتغالا بالغرض الذي هو آخذ في صوغه يوضح "فتحي انقزو" أنه قول لا على الحقيقة بل قول على مقول سابق وعلى غير هذا المنوال الشعري – الإلهي العتيق، ذهب "أوغست بوك" إلى أن مهمة الفيلولوجيا في المقام الأول إنما هي "معرفة المعروف".

وليستبين ما هو شاقّ وغامض، في هذا القول الثقيل، يبسط المؤلف المغزى

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص16.

(2) انظر، انقزو، فتحي، "كلمة العدد"، تأويليات" العدد الأول، شتاء 2018، ص4.

(3) انظر، انقزو، فتحي، "كلمة العدد"، تأويليات"، ص4.

(4) ص9. انظر، ريكور، بول، سيرة الاعتراف، ثلاث دراسات، مرجع مذكور.

(5) انظر، انقزو، فتحي، معرفة المعروف، مرجع مذكور، ص17.

ويشير، إلى أنه لا يبعد أن يكون هذا الحدس راجعا، إلى نزعة أفلاطونية قديمة، الذي يقضي بوجود اللوغوس مبثوثا في الواقع التاريخي، منشورا في الزمان⁽¹⁾. وإننا لتحت هدي هذا النحو من النظر، نحن مدعوون الآن إلى تفحص لحظة عمل المؤول كقارئ لنص أو لوثيقة أو لصرح من صروح المعنى منطوقا كان أو مكتوبا والذي يتقوم بالافتراض كيفما قلبته، أي بما يسبقه من تشكيلات القول ومن السندات التاريخية والنفسية والأنطولوجية التي تثوي تحت الموضوعات والمعطيات⁽²⁾. وهكذا انكفاً "النص" وأذعن لسلطة القارئ وكفّ عن كونه خطابا ميتا، مذ أطرح بين يدي المؤول. حينذاك استطاع أن يخطّ أثرا فريدا غير متكرّر تنتهي جذوره العميقة إلى بعيد. فخلق الأساطير ليس مجرد تأليف النخب قصصا، بل الناس عطشى لتلك السرديات، فنحن في حاجة إلى سماع حكايات عن الماضي تصوّرنّا الأحيار.

وأنت إذا ردّدت نظرك في نبت ما خلف "الأولين" من مصنّفات، أخذك الدهش وتملكك العجب. وبالرغم من أنّ الحاجة إلى التأويل ليست حاجة دينية أو فلسفية بالمعنى المستطرف الذي جرى على لسان "هامان" - نبيّ الثورة التأويلية - فإنه، منذ الأزمنة الأولى، قد تطّلع إلى الغيب والتكهن، إلى ما بين البشري والإلهي، ومن ذلك كان الاعتقاد في صلة اشتقاقية رابطة بين "الصناعة التأويلية" وبين اسم الإله هرمس⁽³⁾.

ولأنّ التقاليد تبوئ النسب مكانا عظيما، يتعلّق بالإنجاب التذكاريّ للمؤسس، وما يقتضيه الأمر من لجوء إلى الفداء ضمن لهرمس، موقعا لا يمكن إلا أن يكون فيه علامة المطلق المليء بالأسرار، تتلاشى تحت ضوء صحراء الذاكرة خلال الأفق اللانهائي للملابسات. ذلك أنّ المعنى لا يخلو من سوابق عند القدامى، ولا من الصدى والأثر عند المتأخرين، بل لعلّه يصلح عنوانا دالّا على مقام مشترك جامع بين فنون كثيرة⁽⁴⁾. لقد

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص 18.

(2) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص 19.

(3) كثير من مؤرخي التأويلية يضعون هذه القرابة الظاهرية موضع سؤال، أما الفلاسفة فيتحدثون عنها بشيء من الحذر، مثل (بوك وغادامر) ويبدو أن "هايدغر" الذي أشار إلى الغموض الذي يكتنف أصل الكلمة في درس 1923 يميل إلى التسليم بهذه القرابة في نص متأخر "عن محاوراة في الكلام بين ياباني وسائل". (انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، هامش ص 21).

(4) F. Rodi, Erkennen des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. Und 20 Jahrhunderts, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 H.G, Gadamer, «Die Hermeneutik und die

سدّوا الأفق، بأن أقاموا جدار التقليد والذي نقرؤه اليوم إنما هو ثمرة أعمالهم، فما كان "الأمر" قبل أن يفصلوا الأمر؟

ف"صورة هرمس تهيمن على العصر الجديد للمعرفة. وغرض صفاء المعنى يقابله الإغماض. والبداهة ليست معطاة في البدء بلا أيّ مقابل، أو بالأحرى إن كان لها أن تعطى، فإنها ستضيع بعد ذلك بخطأ من المتلقين، عن غفلة منهم ومعصية. إنّ الحقيقة المحتجبة ينبغي لها أن تُستكشف بفعل رياضة طويلة وشاقة"⁽¹⁾.

وهكذا جعلت الهرمسيّة من العالم لا صورة لكتاب مفتوح على أفق مرسل لا نهاية له شأنه أن يُقرأ فحسب، بل مثالا لمكتبة عظمى، كتلك التي حلم بها "بورخس" قائلا "لطالما تمنيت لو كانت الجنة مكتبة كبيرة"⁽²⁾. صورة من قوة الإبداع، مذهلة. ذلك هو حلم هذا الكاتب الكبير، روح جامحة إلى المطلق مفتونة بالأبد، وبصر ضارب في أعماق الحلم. إشارات متصوفة وعلامات ولا نجم ولا هم يهتدون. وفي البدء كان الحلم وكان تأويل الأحاديث تعبيرا للرؤى والأحلام عبورا من طور إلى طور ومن معنى إلى معنى ومن خيال إلى خيال⁽³⁾. يمتزج فيه الصوفيّ المفعم بالرموز وتعليم العرفان المنطوي على استعارات ميثولوجيّة، من جهة ما هو تحدّد للمعقوليّة الأولى، دوامة سؤال لا يدع أمرا إلا استفهم عنه. وهو يحيل على قراءة ثانية أو ثالثة، هي من شأن الأصفياء، أمّا البلاغ فلا يقول ما يقول والمعنى الحقيقي يغوص في لعبة مرايا ومدارات تنفذ إلى غيابات اللاعلم الإلهي⁽⁴⁾. مآهات تتوالد فيها الحكايات والخرافات والأوهام والملاحم. ولا تنس أن زعزعة التخيّلات الأولى وإعادة تركيب الماضي، هي عصف بالأصل، يمكنها أن تهزّ المعادلات القائمة هزّا.

Dilthey – Schule (1991) “ , Gesammelte Werke , Bd. 10, Hermeneutik im Ruchblick , Tubingen; J.CB.Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp 185- 205 (= GW).

(1) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص72.

(2) Borges, J. L. «Bibliothèque de Babel», in Fictions, tr, P, Verdevoye, I, 8, R, Caillois, Paris, Gallimard, 1983, pp, 71- 81.

Foucault, M. Dits et écrits, 1954-1988, I , 1954- 1969, Paris, Gallimard, 1994, pp, 260- 261.

(3) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص23.

(4) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص72.

في هذا المستوى نلاحظ رابطا وطيدا وتلازما بين تاريخ التأويلية وتاريخ شلايرماخر، ف"قارئ كتاب التأويلية لشلايرماخر"⁽¹⁾ (...) تشتد حيرته إذا ما تعلّق الأمر بصاحبه وما كان من منزلته في تاريخ التأويلية، إذ لا يكاد يجد مصنفا على منوال المصنفات الكلاسيكية في الفلسفة، بل مجموع من الشذرات والتعليقات والحواشي"⁽²⁾. ما يجعل تحيّر الناظر يصل إلى أقصاه، مالتا الذهن دهشة وذهولا: فهل يستقل تاريخهما عن بعضهما البعض ؟ أهو تاريخ فلسفي صرف أو يحتاج إلى تواريخ ومجالات وصناعات أخرى كاللاهوت وفقه القانون والفيلولوجيا وسائر المعارف العلمية الصورية والتجريبية والإنسانية؟⁽³⁾. ومثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحيُّرا حين تعلم أن تلك "الغافلة عن أصلها" لمّا تزل تحتل فضاءات النقاش.

إن الحديث عن "العصر التأويلي للعقل" وعن "النموذج التأويلي للعقل" وعن "الأفق التأويلي للفكر المعاصر"⁽⁴⁾. وكلّها من الدلائل الشائعة على هذه المطابقة بين حدوث المعاصرة نفسها، فكرا وزمانا، وبين ظهور الفلسفة التأويلية لا مجرد مدرسة من المدارس الرائجة وإنّما روح للزمان الحاضر وللфكر الذي يتشكّل منه أفقه وأنموذجه الأخصّ الأقرب إلى التعبير عنه⁽⁵⁾. ولقد ضرب نص "غوسدورف" (أصول التأويلية) مثالا لاستعادة موجّهة للأصول في نوع من القصّ الذاتي المفضي إلى اضطلاع العقل بنفسه واعترافه بإيائيته التي له، فهو في تبدّلاته الكثيرة وفي تغيّرات السؤال المطروح عليه، يظلّ هو إيّاه⁽⁶⁾.

(1) "لهذا العمل تاريخ طويل ومعقد من النشرات والتحقيقات والمراجعات، فالنشرات الألمانية يمكن تمييزها كالآتي: 1/ نشرة لوكة، عنوانها: التأويلية والنقد، في نطاق الأعمال الكاملة (القسم الأول ، المجلد السابع) لسنة 1838 وقد أعاد نشرها وتحقيقها "مانفرد فرنك" سنة 1977 وأضاف إليها نصوصا أخرى. 2/ نشرة كيموله سنة 1959 التي أعادها منقحة سنة 1974. 3/ سنة 1984 أضاف فيرموند نصا مهما هو التأويلية العامة 1809- 1810 ، الذي فُقد نصه الأصلي وحفظته نسخة نقلها تلميذ لشلايرماخر هو تفسّتن". (را ، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، هامش ص93).

(2) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص94.

(3) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص52.

(4) Greisch, J. L'Age herméneutique de la raison, Id. (dir), Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison, Paris, Beauchesne, 1993, Grondin, J. L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993.

(5) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص53.

(6) انظر، غوسدورف، مرجع مذكور ، ص8 - 9.

يَبَيِّنُ إذن أَنَّهُ لا يمكن أن يحصل إجماع حول تاريخ التأويلية وبنيتها ومحتواه ولا حول مختلف الطبقات التي يتشكّل منها (الفينومينولوجي: المنحدر من ديلتاي، والمبني على قراءة لهوسرل وتحويل لإشكاليته/الجنيالوجي: المنحدر من نيتشه، ومنه تطورت مختلف النزعات الجنيالوجية كالتحليل النفسي لفرويد وأركيولوجيا فوكو/والثيولوجي: والذي يمثل اللاهوت وفلسفة الدين، - بولتمان -، و- كارل بارت -/والخط الذي تمثّله محاولات نقد الميتافيزيقا والتدبيرات المعاصرة لما بعد الحداثة بشقيها التحليلي والقاري عند رورتي وديفيدسون وفاتيمو⁽¹⁾). لما بينها من الاختلاف والتفاوت في المنابع والوسائل والأشكال، وفي ذلك، يستوي الفلاسفة أنفسهم ممن اعتمدوا قراءات لهذا التاريخ متفاوتة الأهمية والمتانة.

أما إذا تعلق الأمر بـ"شلايرماخر" وصلته بهذا التاريخ فإنّ الخصومة بين قرائه تبلغ أشدها وذلك انعكاس لاختلاف القراء حول منزلة فلسفته نفسها وموضع التأويلية منها، بين منكر لهذه الفلسفة ولاستحقاق صاحبها صفة الفيلسوف أصلاً، وبين مختزل لها في غرض رئيس ووحيد هو الغرض التأويلي، دون باقي الأغراض والقضايا كالجدلّية والأخلاق والجماليات فضلاً عن الأغراض اللاهوتية⁽²⁾. وقد كان "ديلتاي" أوّل من نبّه إلى ضرورة الاحتياط من إدراج "النسق الهرمينوطيقي لشلايرماخر" ضمن "النسق الفلسفي لشلايرماخر"⁽³⁾. وربّما يرجع ذلك إلى أنّ انتظام القول عند "شلايرماخر" يقتضي معنى مخصوصاً للنسق أو هو غير نسقي أصلاً⁽⁴⁾.

ولعلّك قد انتبهت إلى أنّ التأويلية إنّما كانت من قبل مجرد منظومة من القواعد وهي اليوم مجرد نظرية في الفهم. ونزيد مضياً في مطالعة الكتاب وتقليبه فتطالعنا هذه الجملة ذات الوزن، إذ يتعلق الأمر في نص ديلتاي (نشأة الهرمينوطيقا)⁽⁵⁾، بتنزيل

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص53-54.

(2) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص55.

(3) Dilthey, W. Leben Schleiermachers ; Schleiermachers System als philosophie und theologis, GS XIV- 2, C Berner, La philosophie de Schleiermacher , p 10. N 1.

(4) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص55.

(5) كتب ديلتاي سنة 1900 تحديدا نصاً شهماً شارك به في ذكرى الاحتفال بمولد الفيلسوف "سيغفارت" عنوانه نشأة الهرمينوطيقا، وهو في حقيقة الأمر، استئناف مكثف لنص مطول، كان قد تقدم به لنيل جائزة مؤسسة شلايرماخر في سنة 1860 وعنوانه انسق الهرمينوطيقي لشلايرماخر من خلال المناظرة مع الهرمينوطيقا البروتستانتية المبكرة.

شلايرماخر ضمن تاريخ الممارسة التأويلية أي تاريخ صناعة وقفت عند صياغة القواعد، والتجويد الموضوعي لفاعليتها التطبيقية بمصادرها الفيلولوجية والتاريخية المختلفة ليرفعه إلى مستوى الرهان الذي أصبح خاصّة الفكر الحديث: المعرفة بالمفرد معرفة علمية والإحاطة بشرط شروط هذه المعرفة أي اللغة. فالفهم في الأصل هو حاصل العمل الموضوعي لقواعد التأويل الذي يعبر عنه ديلتاي بمصطلح: "المهارة الفيلولوجية"، ولكنه كذلك حاصل المقايسة بين (التجربة الداخلية) التي لكل ذات بذاتها وبين تجربة الغير أي الالتقاء بالآخر، ونقف على الجملة الأخرى التي هي الأرجح وزنا في غرضنا، والتي مفادها أنّ "فنّ الفهم يدور على شرح أو تأويل شواهد الوجود البشري التي حفظتها الكتابة، وبعبارة أخرى كلّ ما حفظته اللغة وثبّته بنحو موضوعي قابل للإدراك⁽¹⁾.

فيكون من ثمة غرض قائلها أو مستعملها أن يُشعر سامعه أو المتلقي عنه بأنّ ما سيلقي به إليه من حديث إنّما هو أمر أمعن النظر فيه. ولعل ذلك هو المقصد الأبعد لما لا ينفك يردّه شلايرماخر، وما لا ينفك يردّه من بعده "غادامر" خاصّة هو أنّ اللّغة هي "الوسط الجامع للفهم"⁽²⁾ وأنّها "كلّ ما ينبغي افتراضه في التأويلية"⁽³⁾. ويعني افتراض اللغة وسطا للفهم أنّ فهم كلّ خطاب خاصّ، وكلّ قول ذاتي شخصي، هو فهم يجري داخل اللغة⁽⁴⁾. هذه التعريفات هي في الحقيقة إعادة صياغة لما اقترّبه شلايرماخر من سبق اللّغة في إنتاج كلّ أثر، وفي الطابع المفرد لكل إبداع وخلق، فمن ذلك كان التأويل استثناء للمسار الحيّ لفعل الإنشاء والإبداع لمعاودته⁽⁵⁾. ولأنّ ما تقلّده كان ثقيلا وما تصدّى له كان عظيما، ف "إن منطلق شلايرماخر منذ 1805، الذي يرسم ملامح مشروعه ويجعل له وجهة فلسفية لا تُضاهى، إنّما هو البحث عن تأويلية عامّة، ذات صلاحية كلّية ومعقولة، تفوق الميادين الجزئية التي كانت تنطبق عليها صناعة

انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص 64.

(1) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص 66.

(2) Gadamer, H, G , Vérité et Méthode, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio , Seuil, Paris, 1996 p 419.

(3) F, Schleiermacher, Herméneutique , tra, Fr, par Christian Berner, Cerf, Paris, 1987 , p 173.

(4) انظر، محبوب محمد، "في شروط التجدد التأويلي" تأويليات ، العدد 1 شتاء 2018، ص 14 – 15.

(5) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور ، ص 66.

التأويل"⁽¹⁾. ولو تمعنا قليلا في ما يبتغي هذا القول بيانه وإظهاره لاستنتجنا أنّه إنّما هو ضرب من ضروب "البحث على أساس نظري متين لفنّ الفهم من حيث هو جامع للفاعليات التأويليّة كلّها"⁽²⁾. ولأستبان لنا أيضا أنّ "الفهم ليس أمرا تلقائيا كذلك الذي يكون عند تبادل أحاديث معتادة، بل أمرا مشكلا لعلّه مرتبط بسوء الفهم أو بعدمه أصلا عند مواجهة تناقض مثلا أو كلام لا معنى له، ذلك ما قصده الشذرات الأولى حين ألمعت إلى أنّ الفهم مهمّة لا متناهية" أو أنه المهمة الأولى للتأويلية"⁽³⁾.

وليس من شأن هذه المحصلة أن تكون مؤذنة بالاكتمال أو بما في معناه، بل غاية أمرها أن تهيّء صاحبها لارتياح آفاق جديدة. فقد أثّرت هذه القراءة التي اختصرها ديلتاي في نص 1900، في تقبّل شلايرماخر طيلة عقود، رغم ما شابهها من عثرات ونقائص، وقد شدّت الانتباه إلى تأويليته التي كانت مغمورة من قبل.

2/ في العارفين الجدد بالنص: أو شلايرماخر ومقام التخوم والأقاصي:

وإذا قد تبين هذا فينبغي أن تناط العناية من جديد بالجذور المكيّنة والأصول المتينة، إذ من الحريّ بنا أن نوضّح أنّ مثل هؤلاء لا يشار إليهم إلا قليلا، ولعلّ ما يكون بيانا لذلك أن الضرب في متونهم الفلسفيّة لا يزال من انتظارات المستقبل، ذلك أنّ "تاريخ الفلسفة شأنه شأن أيّ تاريخ إنّما هو مكتوب من جانب المنتصرين - الغالبين، الذين كان همّهم الأول إسكات صوت المغلوبين -، فهم الذين يختارون أجدادهم، ما داموا ينتخبون من بين الطائفة الكبرى لأسلافهم، المؤلفين الذين سوف يتحدثون عنهم ويكتبون سيرتهم ويمتدحونهم لدى أخلافهم" وهكذا باتت الفلسفة تنوء بعبء التقاليد، فتتعطف على نفسها تتأمل أدواتها. وقد اتخذ "فتحي انقزو" من قول "رورتي" تصديرا للباب الأوّل من كتابه، ليظهر وكأنّ المؤرّخين اتّفقوا على عدّ، "شلايرماخر" من فئة غير فئة الفلاسفة، فلا نعثر عليه إلّا قليلا إلى جانب أسماء لامعة في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث"⁽⁴⁾. "فهل يستحقّ هذا الرجل أن يُدرج في خانة ليست للفلاسفة إلا عرضا، هي

(1) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص 96.

(2) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص 96.

(3) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص 96.

(4) انظر، انقزو، فتحي، معرفة المعروف، تحولات التأويلية، من شلايرماخر إلى ديلتاي، ص 39.

خانة اللاهوتيين"؟⁽¹⁾.

إنّ علينا إذن أن نستفهم للتوّ عمّن يكون الفيلسوف، وليس ثمة أبلغ من استقصاء القول في الأمارات الدالة عليه، فلقد نظر، فظهر له أنّ "شلايرماخر"، - وما في مقام "شلايرماخر" نفسه- من الإشكال في تاريخ التأويليّة عند قرائه وقبل ذلك عند أخلافه ممّن تابعوا مشروعه، واستكملوه⁽²⁾.

إنّ هذا الشتات الإشكالي والتسائي - ولنتوقف حيناً من الزمن عنده - لا يثني الباحث عن عزمه بل يدفعه إلى المراهنة على ما نهض له في بادئ أمره، استهداء بحياة تستولد المعاني والأفكار، والسبيل إلى دركها، وأبلغ المعاني الدالة عليها ما أوماً إليه من أنّه "صرف جزءاً عظيماً من حياته لهذا الضّرب من الانشغال الدينيّ، بل مارسه في حياته العمليّة وانتسب إلى السّلك الكهنوتي"⁽³⁾. واقفا عند ما مفاده أنه "كسائر مفكري التأويليّة ومنظريها المحدثين ليس فيلسوفاً بالنشأة والتكوين"⁽⁴⁾. أليس انتسابه الفكري إلى مذهب الرومانسيين وإلى عصرهم أدخل في تكوينه الروحي وأبعد عن المناخ الفلسفي المثالي؟⁽⁵⁾

هكذا تظهر طيّ هذا القول شوابك قرابة تنتصب حجّة بالغة على أنّه إنّما "كان أشبه شيء بمحور التقاء تيارات دينيّة وفلسفيّة متباينة: المذهب التقويّ، التنوير، المدرسة الرومنطقية، المثالية الألمانية"⁽⁶⁾. فقد "عزم بعبارة - كارل بارت - على أن ينتهي ينتهي إلى عصره وأن يحمل في نفسه وعيا بزمانه"⁽⁷⁾. وذلك ما شهد به "ديلتاي"، الذي

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص39.

(2) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص51.

(3) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص39.

(4) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص39.

(5) جهده الفلسفي في نطاق اللاهوت وفلسفة الدين لا ينكر (...)، وإضافاته الفلسفية في مجالات الأخلاق والجماليات والترفيه، وما أدرجه تحت عنوان الجدلية فنا فلسفياً قائماً بنفسه (...) أما عن التأويلية فلم ينشر عنها شيئاً تقريباً في محياه، بل اكتفى بتدريسها لطلبته والحديث عنها في منابر علمية مرموقة مقصورة على الخاصة من العارفين (...)، ولعلّ غلبة الانشغال اللاهوتي على فكره وحياته يفسر هذا الحال.

انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص40.

(6) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص41.

(7) انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص42.

أعدّ أطروحته باللاتينية عن مبادئ الأخلاق لدى شلايرماخر، وأنجز عمل حياته الأعظم أي كتاب سيرة فيلسوف: حياة شلايرماخر وكاتب سيرته، "إنّي أكتب سيرة رجل هو، إلى يوم الناس هذا، من يشغل المكانة الأعظم في تطوّر الديانة في أوروبا منذ تحوّلها مع التّنوير الذي استكمّله كانط بقوة"⁽¹⁾.

وأوّل ما يمكن أن نشير إليه في هذا المستوى بالذات، والذي هيّأ إلى الغايات سبيلها هو أنّ شخصيّة "شلايرماخر"، تشكّلت، انطلاقاً من أثّرين حاسمين: الأثر الديني الذي لقيه من النزعة التقويّة السائدة في الأوساط البروتستانتية المتحرّرة نسبياً من ضغط الشكليات الكنسيّة الرّسميّة والثوقيّة، والأثر الرومنطقي الذي لقيه خاصّة من مخالطة "شليغل" والارتياض والتدرب على التجربة الجماليّة وعوالمها الخياليّة اللامتناهية. ومن أجل الوقوف على ذلك يحاول "غوسدورف" أن يستفرغ الوسع في أطراح طريق شلايرماخر إلى الرّومنطقيّة، والذي يمرّ عبر المذهب التقويّ الذي تكوّن في كنفه ضمن المؤسّسات التربويّة، التي هي محكومة بالهام هذه المسيحيّة المستبطنة إلى درجة التعبير عن شعور بالاضطهاد الرّوحي، فقد قدّرله أن يصير واعظاً لدى الجماعات المورافيّة، ودخل "مدرسة باربي"، حيث عاش تمرّداً خطيراً ضدّ مناخ ثقيل لم يقوَ عليه. وقد تنبّهت وتيقّظت وتحرّرت نفسه من هذا الوسط الذي لم يعد يطبق ما به من ضيق.

ومن مجمل ما تقدم يتضح لنا أنّه استكمل دراساته اللاهوتيّة في "جامعة هالّة" في حال من شبه كفر: وبالتالي يكون الانزياح الرهيف من التمرد إلى حياة حرّيته الرّوحيّة التي تاقّت نفسه إليها. وليس أقلّ الأمارات على ذلك أنّ هذا التمرد رسم أيضاً عتبة لمسلك الدّربة. ههنا نستلمح دلالة أخرى تؤكّد أنّ الذي أمكن له التّباعد سيجد من بعد ذلك دلالات كانت في غير متناوله، حينما كان حبيب المعنى الحرّفي.

ونحن إذا أجدنا النظر فيما يعنيه "غوسدورف" نجد مقصده إنّما هو تأكيد، أنّ النزعة التقويّة وقد تسامت واكتُشفت في أصلاتها، قد نُقشت في شخصيّة شلايرماخر نقشا لا يمحي وفي التوجّهات التي انتظمت كيانه الديني⁽²⁾. فيتحصّل ممّا أسلفناه أنّه

(1) "ألّفْتُ مع الدراسات اللاهوتيّة تصور العالم عند الشاب شلايرماخر، والتي تكوّن تجارب الإنسانيّة بحسبها، ومن حيث هي تشخيص محدّد للكون، كلاً مغلقاً مستقلاً ومكتفياً بنفسه".

انظر، انفرو، فتحي، مرجع مذكور، ص 128.

(2): انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 483.

وبالرغم ممّا بيّن هذين المصدرين من التباعد (الرومنطقيّ والتقويّ)، يجد النّاظر في نصّ "شلايرماخر" من القرائن على هوان هذا الفرق ما لم يكن يتوقّع. فهرمينوطيقياه "ستبدو بمثابة القول المنقطع المستأنف دائما والمحفوظ جزئيا وهو صاحب تجربة هذا اللاهوتي الفيلولوجي المترجم، اللاهوتي الذي كان يصدر عن مؤسّسة الكنيسة المسيحيّة من جهة وعن التّيار الرّومنطقي من جهة ثانية من خلال لقائه منذ كان قسّا أحد كبار ممثليه"⁽¹⁾.

إن ألقت ما يشدّ الانتباه هو نفاذ أثر "شليغل"⁽²⁾ في نفسه عميقا وإعجابه بعبقريّته - وبنا إلى هذا كلّ حاجة شديدة - ورفعة مقامه وقدراته العقليّة الفائقة وموسوعيّة طبعه المعرفي وكان يشعر بفخر أنّه معاصر لرجل يصّاعد في مدارج الفكر وتفتّح روحه وأفكاره على أمر جلل⁽³⁾. لقد أسرّ إلى أخته، فأنبأها في عبارة جميلة، بالرجّة التي أحدثها اللّقاء - وذلك من هوادي الكلام إلى إبداعات بكر في شأنها فريدة في بابها - "إنه بمقدوري أن أسرّ إليه بكلّ ما حصل فيّ من قبل إضافة إلى ذلك، إنّ كثيرا من الأشياء التي كانت تغفو في نفسي قد حرّكها الفيض العامر لوجهات النظر الجديدة والأفكار التي لم تنفكّ تتدفّق إليه"⁽⁴⁾.

واشتغالا بالتلفّت إلى الغرض الذي هو آخذ في صوغه يوضّح "غوسدورف" في قصد بليغ الدلالة، أنّ الشابّ "فريدريش" نفسه قد كان يرى في رفيقه "رجلا قدّ من معدن الرّجال وهو لذلك "ينتسب في نظره إلى فئة عليا"، ويفضّله بما له من "نضج أخلاقي"، وفي أحد الأيام سيكتب فريدريش إلى رفيقه في قول يعلو على كل قول، "إنّما أنت في نظري، من جهة الإنسانيّة بمكانة غوته وفيشته بالنسبة إلى الشعر والفلسفة"⁽⁵⁾. إنّ طرافة هذا الابتكار إنّما تتراءى في كونه يرسم سبلا لمحاورة بين "نصوص مختلفة"، وإنّّه لسبيل افتتاحه ومقام، هو أهل لبدء عظيم. وبيّن كل البيان أنّه وفي هذا

(1) محجوب، محمد، "في شروط التجدّد التأوليّ"، تأويليات، العدد 1، شتاء 2018، ص 11.

(2) لقد شدّ "شليغل" انتباه المثقفين بمقالات في الأدب القديم ولا سيما عمل رائع عنوانه "في دراسة الشعر الإغريقي"، وقد أهر الدوائر التي كان يخالطها بذكاء له ألف لون ولون، حيث كان ألّفه منتشرا على محياه الطلق. انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 486.

(3) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص 44.

(4) انظر، رسالة من شلايرماخر إلى أخته شارلوت، صيف 1797، ضمن ديلتاي، المرجع نفسه، ص 268.

(5) انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 488.

المناخ الروحي الرفيع، حيث تكوّنت بواكير التجربة الرومنطقيّة (مناخ الصداقة والألفة والحوار) مع مشروع الفلسفة كمقام صحبة وجمع ومع فكرة "الأثينيوم" والحلم بتأسيس مجلة تنطق عن هذه الحركة وتحمل هذا الاسم لتكون رسالة طبعّت بأثرها الشاب شلايرماخر بنحو لا يَمَيّ، ليكتشف مغتبطاً، عوالم الإبداع الشعري الحيّ مع ظهور كتاب "حديث في الشعر" ونشر رواية "لوسنده"⁽¹⁾.

وحقّ يتسوّ لنا الظفر بالأفق الذي يصبح عنده الإشكال الذي نقصد إيضاحه منظوراً، نحن مطالبون بالانتباه إلى أنّ "شليغل" ورفاقه إنّما كانوا يبحثون عن خلق دين جديد وكتاب جديد يبشّر بعالم مختلف وكان "شلايرماخر" لتلك العبارات أفهم وإلى تلك الألفاظ أميل وإليها أحسن وبها أشغف. وقد نشر بعد فاتحة مشروعه وتمكّن من المقام الذي ينبغي له، يشقّ طريقه نحو تجديد الدين الأنسب لعقول مستنيرة، ولأنفس قابلة لشعور بالإيمان غير سائر في ركاب المؤسّسة الرسميّة. غير أنّ "شلايرماخر" فضلاً عن ذلك، تبيّن له حسن فلسفيّ منذ وقت مبكر، وميل إلى قراءة نصوص كبار الفلاسفة من القدامى والمحدثين جمعا بين رأس الأولين أفلاطون ورأس المتأخرين كانط⁽²⁾، وليس

(1) انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذکور، ص 45.

"وإنه لحظّ نادر أن يكون المرء رفيقا مقرباً من عقل استثنائي في لحظة صعوده المذهل، إلا أنه وفي نهاية السنة نفسها أشار شلايرماخر إلى السذاجة شبه الطفولية لصديقه وتلقائيته وهو العدو لكل الأشكال والقواعد وعلى الرغم من سعة عقله وقدرته على قبول الأفكار فإنه ينساق بمحض إرادته إلى عداوات فيه يمكن أن تجعل منه امرأ سوء" إن مجرد اللطف والجمال لا يشدّان انتباهه وذلك لكونه إذ يبالغ في الركون إلى القياس على حسّه الباطني يرى أن كل ما لا يظهر له حاداً وقويّاً ضعيف لا محالة (انظر، رسالة من شلايرماخر إلى أخته شارلوت، 19 ديسمبر 1797 ضمن ديلتاي المرجع نفسه، ص 270) وبين المزاجين ارتسم خطّ فاصل معلنا عن قطيعة وشيكة.

انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذکور، ص 487.

ولقد وجد اللقاء بين شلايرماخر وفريدريش شليغل، واحداً من أمكنته المفضلة في صالون هنرييت هرتس، وهي شابة من أصل يهودي متزوجة من الطبيب مرقس هرتس الذي كان واحداً من مراسلي كانط، كانت "هنرييت" وهي إحدى مهمات الرومنطقيّة الألمانيّة تستقبل في بيتها جمعا من المصطفيين، حيث يختلط الموظفون الأستقراطيون الشبان بنخبة من اليهود حديثي العهد بالتحزّر أو كذلك بمثقفين مثل الأخوين شليغل والأخوين الإسكندر وفلهلم هومبولد، ولقد تفلّنت سيدة البيت للعبقريّة المسترة للشباب شلايرماخر وساعدته على التخلص من مكبوتاته ومن انطوائه على نفسه الذي كان يعزله عن الآخرين وجعلته يدرك قيمة نفسه، لقد أسهمت بشكل كبير وهي الصديقة الوفية للاهوتي الشاب في انشراح صدره وبفضلها اكتسب الصّيغة التي كان يفتقدها، شيء من أريحيّة إزاء الآخرين وإزاء نفسه. انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذکور، ص 486.

أحدهما كالآخر. أما الأول فقد دفعه إلى ترجمته رفيقه "شليغل" في زمن كانت فيه الترجمة شيئا أكثر من مجرد الفضول أو الاحتفاء بالنصوص القديمة أو القادمة من ثقافات ولغات غريبة. حتى لتظن أنّ الترجمة في العصر الرومنطقي حدث روحي، وإذا تأملتها فضل تأمل، استبان لك منها أنها أيضا أمر جليل وخطير، لم يشأ أن يزول، شيء من الشغف الأصلي بالفكر وباللغة في الوقت ذاته. فقد ظهر المجلد الأول لترجمة شكسبير بقلم "أوغست فلهلم شليغل" وهو صرح من صروح الأمانة وواحد من المكاسب الدائمة للرومنطقيّة الألمانيّة، وفي السنة نفسها نشر المجلد الأول من ترجمة "تيك" لكتاب "دون كيخوته" حيث عدّ "سرفانتس" أحد رواد الشعر الرومانطقي الجديد.

وفضلا عمّا سلف، نود ههنا أن نبين أنّه في ذلك الوقت وحينما كان شلايرماخريتم تحرير كتاب "الأحاديث في الدين"، ينتظم له ما حاول ويتسق له ما أمل، إذ عرض عليه فريدريش شليغل أن يشاركه العمل على ترجمة آثار أفلاطون، وكان عرضا مناسبا لأحد الأبعاد المتميّزة للمطلب الروحي الجديد⁽¹⁾. فقد كان حريصا على أن يحققه بنفسه أو أن يحققه له نفس أعزّ على نفسه من نفسه. وإذا كان الأمر كذلك فإنه ما يعني أنّهم إنما تفتنوا إلى أنه قد ينبغي أن يضربوا بأيديهم إلى كتب الأولين، فينظروا فيما قالوه. وعلينا أن نتساءل للتوّ إذا ما كانت تلك اللحظة إنّما هي بحث عن منبث مفهوم جامع يؤكد ضرورة "التنادي بين النصوص" وتفتح دربا جديدا - كان يبدو متعسرا حافلا بالهزّات على مرّ الدهور - وإنّها للحظة وعي بوحدة التراث ووحدة منابعه، التي تشكّل منها الغرب الحديث برجوع احتفاليّ إلى منبع المنابع كلّها: الإغريق. ولا مرية أنّ ترجمة أفلاطون وتأويل فلسفته ينخرطان في هذا السياق⁽²⁾.

وإنّه ههنا ينكشف ملمح من ملامح كشوفات "غوسدورف" الباهرة، ذلك أنّه يفترض أنّ البحث عن المعنى ضمن التماسك الداخلي للروح يقتضي الأبعاد نفسها التي تقتضيها التجربة الروحيّة مثلما يشهد بذلك حديث شديد الدلالة يرجع إلى مارس

(2) Dilthey, Leben Schleiermacher, I. Bd. Berlin. G. Reimer, 1870, Gesammelte Schriften, Bd. XIV, hrsg. M. Redeker, 1960, pp37 – 59. L. Braun, Histoire de L'histoire la philosophie, Paris ; Ophrys, 1973, pp 310 – 326; M. Guérout Dianoématique. Livre I; Histoire de L'histoire, de la philosophie 2; En Allemagne, de Leibniz à nos jours, Paris, Aubier, 1988.

(1): انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص486.

(2): انظر، انتقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص46.

1806، ينبئ عن فكرة أثيرة عند شلايرماخر يردها في أكثر من مقام: "أمل قريباً أن أكون قادراً على فهم الرسول بولس كفهني لأفلاطون نفسه"⁽¹⁾.

إنّ هذا الأمر ليفترض أن "تتحقّق المقاربة نفسها في حال المُعلّمين الرّوحيين، اللّذين يظهر لهما شلايرماخر الولاء نفسه، فالوحي الكتابي لا تحميه محرّمات وتعاليم مفروضة من لدن سلطان متعال، وبالتالي تتراءى لنا جليّة خلفيّة موعلة في الشفافيّة كاشفة عن أنه "يجب أن نقرأ الكتاب إنسانياً" كما نادى بذلك "هردر" أي بروحه كلّها، بالنظر إلى مقتضى للحقيقة مضاه لذلك الذي يجري على الوثائق التي تكشف عن المروءة الإنسانية"⁽²⁾. فانظر كيف سيكون على شلايرماخر طيلة مسيرته كلّها أن يواجه رأساً مهمّة تأويل الكتب المقدّسة وتأويل النصوص الأفلاطونيّة، فقد شَفَّ له الحجاب وأدرك بفعل دربة شاقّة، أنّ المهمّة من الجهة الصناعيّة، نفسها في الحالتين، ثم انظر كيف أنّ درس التأويليّة، يبقى في نظره تعبيراً عن كفاءة لصاحب صناعة مقتدر، لا كما يحدث أحياناً، تأملاً لمن ليس أهلاً لذلك في عمل الآخرين⁽³⁾.

في رحاب مخاضات عسيرة، ضيّقة دفينّة فاضت وتجلّت صورة "أفلاطون" التي اعتنى بها "شلايرماخر" فكأنّها الانبعاث في مبتدأ الزمان، ولن نستوعب صفاء اللّحظة وعبء ما كان ثقيلاً عليه ميراً كثيباً حالذاً⁽⁴⁾. وليس كأفلاطون من معلّم رَوّض نفسه ورفعها إلى مدارج هذا المقام⁽⁵⁾. "فليس ثمة من كاتب كان له في نفسي أثر بلغ هذا الحدّ، وقد درّني على قُدس الأقداس، لا في الفلسفة فحسب، بل في الإنسانّي بعامّة"⁽⁶⁾. كما أنّ الأمر لاقى في نفسه هوى عتيقاً، فهي صورة "الفنان - الفيلسوف" الذي جعل من

(1): انظر، أ. مولو، 31 مارس 1806، ديلتاي، ص 757.

(2): انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 506.

(3): انظر، غوسدورف، جورج، المرجع نفسه، ص 495.

(4): شلايرماخر سينكب بجد على الأمر ابتداءً من 1802 في المنفى البوميراني لشتولبة مستعينا بالفيلولوجيا لتخطي محنة حياته العاطفية البائسة، ولسوف تكون ترجمة أفلاطون واحدة من الأعمال الكبرى في مسيرة المفكر الديني حيث سيتمد نشرها من 1804 إلى سنة 1828.

انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص 495.

(5): انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص 87.

(6) Simon, M. La philosophie de la religion, p 12, n 11, Aus Schleiermacher Leben , IV, 1863, p72.

من رسالة إلى برينكمان بتاريخ 1800 /6/9 مذكورة في:

الحوار تجربة حيّة للفكر، وكأنّه بعض عشرينه الأولين، حيث يمكن الجمع بين التأمل الفلسفي وبين الشكل الفنيّ للأثر المكتوب الذي هو مختلط أصلا بتصاريف الحياة وأحاديث الأيام والتداعي العفويّ للأفكار والمعاني⁽¹⁾.

وليس يخفى على الناظر الحصيف أنّ تأثير الأفلاطونيّة وتقبّلها في السياق الحديث الذي اجتهد "شلايرماخر" في ابتناؤه أفقا لمعاصريه لا ينفصل عن تأثير الفلسفة الكانطيّة عليه⁽²⁾. ويذهب "ديلتاي" - وهو أكبر العارفين بميراث شلايرماخر بلا منازع - في مقالة "نشأة الهرمينوطيقا" إلى الجمع بين الأثرين وكأنّهما تعبير عن مصدر روحيّ وفلسفي واحد، ففي "روح شلايرماخر" اجتمعت تلك "الموهبة الفيلولوجيّة" - التي اكتسبها بقراءة أفلاطون - لأول مرّة بملكة فلسفيّة عبقرية مكوّنة في مدرسة الفلسفة الترنسندنتاليّة وهو الأمر الذي وقر إمكان طرح المشكل التأويليّ وحلّه بشكل عام⁽³⁾.

وإذا نحن قلبنا النظر فسنلاحظ أنّ عبارة "الفلسفة الترنسندنتاليّة الألمانيّة" تشير إلى المدرسة أو الروح الذي ميّز الفكر الألمانيّ منذ لايبنتس وكانط، وهي تدلّ بشكل عام على ماهية المنهج النقدي الذي يجعل العالم وجماع الظواهر والوقائع تحت سلطان ذاتيّة قبلية منشئة لها، كما وضع "كانط" تشريع ذلك في "نقد العقل المحض"، وإن كان المحصّل من هذا الموقف في السياق الرومنطقيّ، ضربا مختلفا من الذاتيّة، بل هو "ملكة خلاقة متجانسة وغير واعية" هي أقرب إلى معنى الروح، الذي يتحقّق في كيانات فردية عبقرية مختلفة عن الذاتيّة اللاشخصيّة لكانط، من أجل أنّها تصل ما بقي منفصلا عنده: الطبيعة والأخلاق. لمثل ذلك، إنّ البرنامج التأويلي لشلايرماخر في تقدير بعض قرائه مثل "ريكور" ليس بوسعه إلّا أن يحمل أمارتين، الأمانة الرومنطقيّة "بدعوته إلى علاقة حيّة بضرورة الإبداع" والأمانة النقدية "برغبته في صياغة قواعد صالحة كليّا للفهم"⁽⁴⁾.

وحقّ يتيسّر لنا تنزيل الإشكال في فضاءه الأعمّ، حريّ بنا أن نستنتج ميل المفسرين

(1) : انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص46.

(2) : انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص46.

(3) Dilthey, GS V, pp328- 329, Le Monde de L'esprit, I, tr, M, Rémy, Paris, Aubier, 1948, p330 (ME I) (Œuvres 7, Cerf, 1995, p, 30, (= OE).

(4) Ricœur (Paul), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*. Paris, Seuil, coll. «Esprit», 1986, p 79

أغلبهم في مستوى هذا الموقف – إذا تأملناه أفضل تأمل - وكذلك مواقف منظّرين كبار للتأويلية من طبقة "ديلتاي" و"غادامر"⁽¹⁾، نحو هذا الافتراض: أنّ فلسفة "كانط" إنّما هي أصل من الأصول الكبرى للتأويلية الحديثة، ولكنّ الباحثين لا يتفقون حول كانطية "شلايرماخر"، ولا حول وجود فلسفة خاصّة به، بإمكانها أن تنبني على مناظرة جدية مع فيلسوف كونيغسبرغ⁽²⁾.

وهكذا فحين يؤتّى بهذا المعطى، الذي لا ينبغي أن يُصرفَ النظر عنه، فليس لفحص وجهة مثل هذه المواقف المتناقضة أو الفصل بينها، بل لتأكيد "تأمّلات تكشف حقيقة الموقف من الفلسفة الكانطية، أي نمط الحاجة إلى الموقف النقدي وضرورة استصلاحه واستئنائه بغير همّ نسقي أو مذهبي"⁽³⁾. فقد اعتزّم "فتحي انقزو" – حين اعتزّم إيرادها- إفراز وإثارة هذا التردّد بين "أفلاطون" و"كانط" الذي شاع في زمن "شلايرماخر" وانبت عليه فلسفات كثيرة. ولقد تفسّرت لحظته تفسّراً صريحاً لدى كارل بارت" لما أوضح أن شلايرماخر "يريد بكلّ الوسائل (...) أن يكون رجلاً حديثاً (...)", فإنّ أكثر شوقه وأوكده أن يشارك الوعي الثقافي لعصره في أعماق (أبعاده) في وجهه

(1) Gadamer, H. G. L'art de comprendre, Ecrits2, Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp 69 - 80.

(2) Berner, C. La philosophie de Schleiermacher, Herméneutique, dialectique, éthique, Paris, Cerf, 1995 pp 90 – 91, n1.

يرجع اهتمام شلايرماخر بكانط إلى السنوات الأولى التي عرفت تشكّل تجربته الروحية والفكرية، من جهة انشغاله خاصة بالحياة العملية ومعنى الوجود الخُلقي للإنسان في وقت باشر فيه قراءة أرسطو وترجمة بعض المقالات من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" تركيزاً على مسألة الصداقة بوجه خاص وقد كان الدافع إلى ذلك مزدوجاً: متابعته لدروس إبرهارد في هائلة ونصيحة والده بقراءة كانط كما جاء في بعض المراسلات بينهما، وذلك لحمايته من التزعّات العقلانية المغالية لفلاسفة التنوير، بل من النزعة الحتمية في مجال الأخلاق التي اعتمدها الأستاذ إبرهارد ذائع الصيت في ذلك الوقت، وفي حين كانت دعوة شلايرماخر الأب متجهة إلى تشجيع ابنه على قراءة "نقد العقل المحض" و"المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة" من أجل استثمار الموقف النقدي لفائدة الموقف الديني، نجد أن هذا الأخير وقد أقرّ والده على حسن الظن بكانط وبفلسفته لا يصرف همّاً لقراءة الكتاب العمدة لفيلسوف كونيغسبرغ ولعله لم يجده بل يكتفي بالمقدمات لينشغل مباشرة بالنصوص العملية في المدوّنات الكانطية (را: مراسلات شلايرماخر مع والده، - أورده انقزو، فتحي، مرجع مذکور، ص79).

(3): انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص80-81.

الأكثر صرامة وفي تعبيره الأكثر حيوية (...) إن قصده هو الإسهام في تشكيل الوعي الثقافي، وأن يكون واحدا من حَمَلته⁽¹⁾.

والحال الأكثر لفتا للنظر هي أن أعمال "شلايرماخر"، هذا العقل الحر، ما تفتأ تستعصي على القواعد المألوفة، هناك يقف الذهن خاسئا محتارا، وتزداد يقينا أن شلايرماخر يسبح وحده، فاستبان له ما لم يكن يستبين واكثرث لما لم يكن يُكثرث له، وقد سلك في التكلم في جميع ذلك مسلكا لم يسلكه أحد قبله من أرباب هذه الصناعة، لصعوبة مرامه وتوعر سبل الوصول إليه، فهذا عمل من الممتنع المحال ضرورة. وعندئذ لن تكون الفجاءة غريبة أنه تمكن أن يفكر بحرية، إذ عرض كتاب (الأحاديث في الدين) - فعرفت به وشاع ذكره بها - البيان الديني للرومنطقيّة مستقلاً تمام الاستقلال عن كلّ نزعة أرثوذكسيّة، وقد أثار الكتاب ما أثار من المجادلات واصطدم شلايرماخر بخصوم، ولكنه أفلح في مسيرته واعظا وأستاذا لاهوت.

وإذ قد تبين هذا فيجب أن نشير إلى أنّه لم يقف عند حدود شغفه الأوّل باللاهوت، وبفلسفة الدين، سبيله الجمع بين هذين الأمرين، وقد صار مصدر إشكالات كثيرة في قراءة آثاره وتصنيفها وترتيب أجزاء فلسفته ونسبها إلى مصادرها الفكرية وإلى المسابقات الثقافية التي انخرطت فيها. وتقاسمت حدوسها وأفكارها، ولذلك بقيت كتابته صوره لهذا التردّد، إذ ليس ثمة كتاب في الفلسفة كتبه ونشره ليدلّ عليه وعلى طريقتة وإثما ملاحظات وأشتات ومقاطع في دروسه تعكس المسار الحيّ لفكره لم يثبت ولم يتخذ أبدا شكلا نهائيا يخرج للناس وإن اتخذت بعض نصوصه شكلا أقرب إلى الاكتمال⁽²⁾.

(1) Barth, Karl, La théologie protestante au XIXe Siècle, trad, L. Jeannert, Genève, Labor et Fides 1969, pp 234 – 235. Cf. W. Dilthey, Leben Schleiermachers (1870) 2é éd. Berlin- Leipzig, 1922, t I, Préface, p. XXIII.

(2) : مثل تأويلية 1809 و 1819 وجدلية 181 وأخلاق 1812 / 1813 ، فإنها بقيت على شاكلة دفاتر استعملها مادة لدروسه لم ينشرها بنفسه، أما ملاحظات تلامذته فإنها - وإن كانت تيسر المضامين المتعسرة أصلا - تجعل مهمة النشر والتحقيق معقّدة غاية التعقيد : لقد تسببت هذه العوامل في صعوبة الاطلاع على كتابات شلايرماخر لكونها غير منتظمة في مفاصلها ومكوّناتها كلها وصعوبة فهمها وتأويلها من قبل ما أحدثه شكلها غير النسقي من المعوقات وما زينه من الأحكام والتقديرية المتسّعة فضلا عمّا يتّصل بلغته، وهي المتحركة بحركة فكره لا تثبت على نظام جاهز من المفاهيم، من اقتضاء مشاركة القارئ واجتهاده، وهو الذي كان يعتقد من بين قلة من معاصريه "أنّ كلّ تفلسف ليس له أن يعمل إلا على إنماء اللغة"

(أورده فتحي انقزو) Berner, La philosophie de Schleiermacher, p 45.

وبالرغم من أنه كان مستبصرا بإضاءاته وتنويراته فإنه ينبغي تخلص شلايرماخر من قراءة ديلتاي⁽¹⁾، الذي بقي كسائر أخلاف شلايرماخر (هايدغر، غادامر) على قمة فلسفة في الفهم دون التزول إلى الممارسة المباشرة والفعليّة للتأويلات ولمناهجها⁽²⁾. ولعلّه لمثل ذلك انتبه "غوسدورف"⁽³⁾، - وإنه لعمل هائل دون شك - أنه شكل من الكتابة لتاريخ التأويلية لا أثر فيه لمساريفضي إلى شيء كالتأويلية الأنطولوجية المرسومة سلفا في خط فكريّ متّصل، بل رجوع بشلايرماخر إلى المناخ الروحيّ الذي تشكّلت منه فلسفته في التأويل، ولا سيّما برافديه الرومنطقيّ واللاهوتيّ⁽⁴⁾، أمّا القراءة الاتصاليّة الكلاسيكيّة لتاريخ الهرمينوطيقا، فلا مساع لها أصلا، إذ لو كان الخلف أكثر فهما لسلفه منه لنفسه لكان أولى بنا أن نستغي عن الأسلاف كلّ مرّة. وهكذا فالكتب الجيدة تلقي بظلالها، فهي تقترح بداية جديدة، اذ تحجب ما جاء قبلها⁽⁵⁾.

ولو تمعنّا من قريب نرى أنّ هذه الطريقة التي استّتها هايدغر للاضطلاع بمفهوم التأويلية مناسب لإشكاليّته الفلسفيّة، وبعبارة حاسمة ونهائيّة، هي لا تتّصل رأسا بإرث شلايرماخر وتعاليمه قدر اتصالها بمسالك فلسفيّة متحرّرة من روح العصر الرومنطقيّ والتّنوير: ديلتاي وهوسرل. فمن الجلي أنّ الجمع بين المطلب التاريخيّ والمطلب الفينومينولوجيّ هو الذي انتظم مشروع هايدغر منذ أعلن عنه في عنوان طريف لدرس قدّمه في سداسي صيف 1923: انطولوجيا (هرمينوطيقا الحديثيّة) صرّح فيه منذ المقدمة "إنّ شلايرماخر قد اختزل بعد ذلك فكرة التأويلية التي وقع تحديدها بنحو شمولي وحي (انظر أغسطينوس) إلى فنّ (صناعة) الفهم (التأويلية والفهم 1938 ص7) قول الآخر، واعتبرها فنا متّصلا بالنحو والبلاغة، متعلّقا بالجدل، إنّ هذه المنهجية النظرية صوريّة"⁽⁶⁾.

انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص49.

(1) Muessner, F, Histoire de l'herméneutique, De Schleiermacher a nos jours, Paris, Cerf, 1972, pp 21 – 27.

(2) Szondi, P. « l'herméneutique de Schleiermacher » in, Poésie et poétique dans l'idéalisme allemand, tr, J , Bollack, Paris, , Gallimard, 1975, pp , 291 – 315.

(3) : انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذكور، ص482.

(4) Stevens, B. « Les deux sources de l'herméneutique, Revue philosophique de Louvain, N 75 (1989) pp 504 – 515.

(5): انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذكور، ص62.

(6): انظر، انقزو، فتحي، المرجع نفسه، ص67.

ظاهر إذن أنّ موقف هايدغر، الذي أفصح عنه درجات من الإفصاح متفاوتة، يميل ميلا قويا إلى أن لا يرى في شلايرماخر مناظرا فعليًا له، هكذا ولما نحاول أن نتفطن إلى معنى هايدغر العميق ندرك أنّ مبتغاه ومقصده الأسمى، إنّما هو أن يبقى شلايرماخر في وضع أدنى من أوغسطينوس، ويبقى ديلتاي بفعل تعلّقه به أدنى من لوثر لتمسكه بتجديد نظرية المنهج أساسا لمعقوليّة تأويليّة علميّة أجراها على علوم الروح⁽¹⁾.

خاتمة:

ومهما حاولنا استكناه مقاصد واهتمامات ورؤية شلايرماخر فلن نستنفد المرمى لهذا المشهد الساحر يقينا. إذ صار مرجعا ضروريا لا يمكن إغفاله. إلا أنّها صورة لحياة رجل لم يحسم أمره كبعض معاصريه من الفلاسفة التزاما ببناء منظومة منسقة وتامة تحتوي على كلّ شيء "فهو رجل لم يكن يتكلّم إلا عمّا كان يعلم على حد عبارة لامعة لـ "كيركغورد" تميزا له عن "هيغل"⁽²⁾.

ولقد خلّف كتابه (العقيدة المسيحيّة حسب مبادئ الإصلاح) وتأويله للأخلاق المسيحيّة أثرا عظيما في صيرورة الوعي الدينيّ الألمانيّ، فقد جاء حدثا فارقا. ولا ريب أنّ الكتاب مقلق. وعليه فقد صرّح اللاهوتي "نياندر" لتلامذته - ونادرون أولئك الذين يروونه جديرا باهتمام جاد - "سوف يفتح فكره يوما عصرا جديدا من تاريخ الكنيسة". إنّ مسألة موت الله لدى "نيتشه" ليست لها الدلالة التي نجدها لدى معاصرينا. إنّ الإله الميّت للأديان القائمة الذي استنكره "نيتشه" إنّما يقصد بالأحرى عبارات ساقها "شلايرماخر" من قبل، في كتاب "الأحاديث" بصدد الكتاب المقدّس وقد صار "ضريحا للدين"، صرحا يشهد أنّ روحا عظيما قد كان هنا، وأنه قد فارقنا" فإنّ "نيتشه" هو أيضا قد صرف اهتماما كبيرا للتأويليّة، لنشأة المعنى وقيّمته في صيرورة الفكر⁽³⁾.

إنّ حدوس شلايرماخر تعرض منافذ لفهم الوقائع الإنسانية، لا يظهر أنه تمّ تجاوزها اليوم. فالأمر لا يتعلّق، في هذا المقام، للأسف، بغير ملحوظات غير مكتملة، توحى أكثر من مرة بشذرات نيتشه التي تخصّ المجال نفسه⁽⁴⁾.

(1): انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذکور، ص 69.

(2) Kierkegaard, S. Le concept d'angoisse, tr, K, Ferlov, 8. J.J Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p11.

(3): انظر، غوسدورف، جورج، مرجع مذکور، ص 517.

(4): انظر، غوسدورف، المرجع نفسه، ص 517.

ولأنّه حاول وطء أرض لم نجرؤ كثيرا على اقتحامها وقول قول في المسألة التأويلية، بإيقاعات تسعى بهمة فريدة عالية إلى أن يكون "قولا رصينا لا تتخطفه الأحداث". ولا يخفى على نبيه، جلال وعظمة الغاية التي تتغياها المتمثلة في إقدار الدّين على الخوض في هكذا قضايا وإشكاليات، وتلك نصوص تنطوي في بعض نفسها على رغبة في الحياة، تحسّ في مستواه بعمق وقوّة ما لا تفهمه.

ومن ثمة فقد كرمه، "كارل بارت" - الشخصية المهمة للأهوت الإصلاحية في القرن العشرين والذي تعارض اتجاهاته الشخصية اتجاهات شلايرماخر من الناحية المذهبية - بعبارات أعطاها بقلمه شكلا مخصوصا "إنّ لنا شأنا يبطل هو في اللاهوت أمر من الندرة بمكان (...) وإنّ أثرا يمكن أن يضارعه وشخصية يمكن أن تبلغ مقامه لا أن تنقده، لا وجود لهما بعد (...) وهو لم يكن لهذا القرن مفكرا كسائر المفكرين وإنما هو يمثّل تمام الأزمنة"⁽¹⁾.

إنّ مقام شلايرماخر هو مقام التّخوم والأقاصي، حيث الجوار والقربى بين النبوءة والعقل، بين التّصوّف والحدائث، بين الحدس والفكر، حيث يكون الفيلسوف "مُبشّرا بديانة جديدة" داعية ونذيرا⁽²⁾.

(1): انظر، غوسدورف، مرجع مذکور، ص 482.

(2) Dilthey, «Das problem der Religion (1911)» GS VI,, "Le problème de la religion (1911)", ME II, pp. 297 – 298.

انظر، انقزو، فتحي، مرجع مذکور، ص 92.