

التصورات المُمكنة للتأويلية في الفلسفة المعاصرة:

• بن هلال وليد

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

ملخص:

لقد أضى التأويل في الفلسفة المعاصرة اللغة الشائعة للعصر-على حد تعبير "الفيلسوف الايطالي جيانى فاتيمو (Vatimo Gianni) ¹ - إذ لم يعد جهداً مخصوصاً ولا محصوراً على حقل معين من الدراسة سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية والأدبية، بقدر ما بلغ فيه أفق الاتساع والانفتاح نحو مناطق فكرية وفلسفية أخرى لم تطرق من قبل، ولم يكن باب التأويل مفتوحاً فيها على مصرعيه كما هو الحال اليوم.

مقدمة:

إذا ما صرفنا نظرنا صوب قيمة التأويلية وأثرها في الفلسفة المعاصرة، لتبدى لنا ذلك التحول من اعتبار التأويل كمنهج تطبيقي خاص بالنصوص، سواء أكانت هاته النصوص أدبية أو قانونية أو دينية جهة أكبر إلى التأكيد على أن التأويلية المعاصرة قد أخذت شكل الرهان الكلي والعام بحيث تغدو ضرباً من اللسان المشترك بين الثقافات المعاصرة، أو اللغة النسبية السائدة في زماننا وبنينا، ألم يقر فوكو مرة في حديثه عن "تقنيات التأويل أو التأويل كتقنية" بأن التأويلية المعاصرة صنعتها الثقافة ليكون الغرض الأساسي منها: "الكشف عن اللغة التي تريد أن تعني غير ما نقوله، وتخمين وجود لغة خارج اللغة، وأنّ التأويل ينعكس دوماً على ذاته، كأننا في لعبة مرآيا بعضها عاكس لبعض بلا نهاية".

• باحث أكاديمي في الفلسفة المعاصرة وطالب دكتوراه في فلسفة القيم و ابستمولوجية العلوم الإنسانية بجامعة سطيف 2.

¹ Vatimo (Gianni), Au-delà de l'interprétation : la signification de l'herméneutique pour la philosophie, Bruxelles /Paris, éd. De Boeck-Université, 1997.

أولاً: سمات الوضعية التأويلية:

إننا أمام أفق جديد للتجربة التأويلية ضاقت بإحاطته الرؤية التقليدية القديمة، يقول ريكور في اعتراضه على غادامير: "أنّ التأويلية الحديثة ليست ترميماً منطقياً لضعف ما أصاب الآلة التأويلية عند تطبيقها، وإنما هي مغادرة لليقين وشك جذري موجع مؤلم، بل إن من المسلمات التأويلية اليوم، ليس اليقين من النصوص، وإنما الشك فيها، التظنن عليها"¹، قد نقف مع هذا القول بشيء هام ومثير وهو الانعطاف بمفهوم التأويل من النقيض إلى النقيض، إذ لم تعد التأويلية تفسيراً وشرحاً وتحييناً بقدر ما غدت تمرداً وإضاعة للمعنى بدلاً من إيجادها.

سنحاول في هذا الحيز الهام الاقتراب قليلاً من المشهد التأويلي المعاصر، والوقوف على الدلالات الجديدة للتأويلية، التي غدت ضرباً من الانسحاب والمغادرة من المفهوم الثالوثي أو الثلاثي الكلاسيكي للشأن التأويلي (التأويل كفن، التأويل كفن للفهم، والتأويل باعتباره فن التطبيق على النصوص) إلى مساحة أخرى للفكر الفلسفي تبدو واسعة وموغلّة في التعقيد، وإذا تقرر لنا ذلك سنجد أن الملامح الكبرى للتأويلية المعاصرة لم تكون محصورة في مدرسة فلسفية واحدة ومحددة كما هو الأصل في العهود الأنفة، بل سنلمح التأويلية كروح للعهد الفلسفي الراهن، بل وسنعاين اشتغالا واهتماما كبيراً بموضوع التأويل من جهات متعددة: تأسيساً ونقداً واستعادة وتحليلاً، ولعل أهم هاته النماذج حصرها "فتحي انقزو" في مقالة له عنونها "تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات" هي كالآتي:

أ/ خط التأسيس والذي ينحدر من ديلتاي ويفضي إلى التأصيل الفينومينولوجي للتأويلية مثلما هو الأمر عند هايدغر غادامير وبولنو، ورواد المنطق التأويلي مثل ليبس وميش وبلسنر، ويجد عند ريكور تتمته القصوى وهو في مختلف وجوهه مبني على قراءة تأويلية لكتابات هوسرل.

ب/ خط النقد والمساءلة ومثله نيتشه ويقوم على نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية ومنه تطورت مختلف النزعات الجينياولوجية كالتحليل النفسي لفرويد والأركيولوجيا لدى فوكو.

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة-حسان بورقيبة، غين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص85.

ج/ خط الاستعادة (استعادة التأويل في مقاربة الدين)، ومثله كل من بولتمان وكارل بارت، وباول تليتش، وكذا دي لوباك.

د/ خط التحليل الذي تمثله محاولات نقد الميتافيزيقا والتدبيرات المعاصرة لما بعد الحداثة بشقيها التحليلي والقاري عند رورتي وديفيدسون، و فاتيمو وغيرهم ممن انشغلوا بالتأويلية.

ثانيا: النماذج الأساسية في التأويلية المعاصرة:

من الوجه، التأكيد أن هذا التقسيم المنهجي الذي حطَّه الباحث في التأويلات "فتحي انقزو" ليس تقسيما جامعاً ولا نهائياً، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الكشفُ المُغلَقُ لمسارات التأويلية المعاصرة، بقدر ما يجوز لنا الحديث عن مداخل منهجية وبحوث مجزؤة، قدمها باحثين ومفكرين وفلاسفة* لضبط الشأن التأويلي، ولو قدر لهاته التقسيمات أن تختلف و تتعارض في بعض الأحيان، فليس غرضنا من هذا البحث بيان الاختلاف و أوجه التعارض، بل بتبيان هذا أهم وجاهات النظر والتقسيم، كما لا يفوتنا في هذا المقام التعرض لتقسيم ثان* وضعه مؤرخ التأويل "جان غروندان" في كتابه الموسوم بـ"التأويلية"، والذي يعتقد بموجبه أن التأويلية المعاصرة هي "وليدة رد الفعل على فهم التأويلية المنهجية" (عند دلتاي على وجه مخصوص)، ولقد اتخذ هذا الرد شكل فلسفة تأويل كونية، تقوم على اعتبار أن الفهم والتفسير ليسا ثنائيتين منهجيتين لفهم العلوم الإنسانية، بل إنهما

بخصوص أهم الفلاسفة ممن انشغلوا بمسألة تقسيم الفلسفة التأويلية المعاصرة إلى تيارات
* يمكن مراجعة الكتب التالية:

-Gusdorf G, Les origines de l'herméneutique, paris : Payot, 1988.

-Molino J, Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique, vol12, N2(1985).

-Grondin J, L'universalité de l'herméneutique, Paris : PUF, 2006.

*والحق أننا نعتقد بأن تقسيم جان غروندان لمصب التأويل في الفلسفة المعاصرة، يبدو إلى حد بعيد خادما لمضمون البحث وأفاقه.

سَيَرُورَاتٍ أُسَاسِيَّةٍ،¹ نَجِدُهَا فِي قَلْبِ الْحَيَاةِ بِالذَّاتِ، فَالتَّفْسِيرُ يَبْدُو حِينَئِذٍ أَكْثَرَ فَاكْثَرٍ بِمَثَابَةِ سِمَةِ أُسَاسِيَّةٍ لِحَضُورِنَا فِي الْعَالَمِ".²

كُلُّ هَذَا لِنَ نَجِدَ لَهُ مِثِيلًا أَكْثَرَ تَطْبِيقًا وَتَنْفِيزًا إِلَّا مَعَ نَمُودَجِينَ اثْنَيْنِ أُسَاسِيَيْنِ اخْتَرَقَا الْفَلَسَفَةَ الْمَعَاصِرَةَ كُلَّهَا، إِذْ لَا يَوْجَدُ فِيلَسُوفٌ مَعَاصِرَ اخْتَصَّ بِالشَّأْنِ التَّأْوِيلِي دُونَ أَنْ يَمْرُعَ هَازِينَ الْقَرْنَيْنِ-بِتَعْبِيرِ جَانِ غِرُونْدَانِ- : قَرِينٌ غَيْرُ مَعْلُنٍ نَجِدُ صَدَاهُ فِي فِلَسَفَةِ الْأَلْمَانِيِّ نَيْتْشَةَ وَفِي رُؤْيَيْهِ الْكَلِيَّةِ الْجَدِيدَةِ عَنِ التَّأْوِيلِ، وَقَرِينٌ آخَرُ مُعْلَنٌ، لَا يَقُلُّ أَهْمِيَّةً عَنِ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْفِيلَسُوفُ مَارْتِنُ هَايْدَغَرُ الَّذِي حَاوَلَ بِكَيْفِيَّتِهِ الْخَاصَّةِ أَنْ يُوجِدَ نَمَطًا آخَرَ مِنَ التَّأْوِيلِيَّةِ، تَقْطَعُ مَعَ التَّأْوِيلِيَّةِ الْإِغْرِيقِيَّةِ وَالشَّلَايِرْمَارْخِيَّةِ، فِي تَأْوِيلِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تَتَجَاوَزُ تَأْوِيلَ النُّصُوصِ إِلَى مَحَاوَلَةِ الْبَحْثِ فِي تَأْوِيلِ الْوُجُودِ.³

1. إِرَادَةُ الْاِقْتِدَارِ وَالْمَنْظُورِ الْجَدِيدِ لِلتَّأْوِيلِ عِنْدَ نَيْتْشَةَ

مِنَ الْمُؤَكَّدِ أَنَّ اللَّحْظَةَ النَّيْتْشَوِيَّةَ قَدْ مَثَلَتْ لِحْظَةً فَارِقَةً لَيْسَ فِي سَمَاءِ الْفَلَسَفَةِ الْمَعَاصِرَةِ فَقَطْ بَلْ فِي تَارِيخِ الْفَلَسَفَةِ الطَّوِيلِ كَكُلِّ، لَكِنْ أَنْ يَكُونَ تَأْثِيرُهُ جَلِيًّا فِي الْمَشْهَدِ التَّأْوِيلِي الْمَعَاصِرِ بِالذَّاتِ فَهَذَا مَا يَضْعُنَا أَمَامَ حَيْرَةٍ وَتَسْأُؤَلٍ : إِذْ كَيْفَ يُمْكِنُ لِفِيلَسُوفٍ لَمْ يَكُنْ اِهْتِمَامُهُ يَرْتَفِعُ مَقَامَ الْمُؤَسَّسِ -كَمَا كَانَ الْحَالُ مَعَ شَلَايِرْمَاخِرٍ وَدَلْتَايِ- لِيَتَحَوَّلَ إِلَى مَلْهَمٍ بَعْدَ ذَلِكَ لِفَلَّاسَفَةٍ أَفْنَوْا حَيَاتَهُمْ فِي الْاِشْتِغَالِ بِشُؤُونِ التَّأْوِيلِيَّةِ*.

أ/ التَّأْوِيلُ بِوصْفِهِ قِرَاءَةُ جِينِيَالُوجِيَّةٍ لِهَذَا الْعَالَمِ

مَكْمَنُ السَّرِّ فِي قِيَمَةِ "نَيْتْشَةَ" التَّأْوِيلِيَّةِ يَظْهَرُ فِي أَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ أَعْلَنَ وَبِشَكْلِ صَرِيحٍ، أَنَّ الْعَالَمَ قَدْ اسْتَحَالَ إِلَى نَصِّ مُتَعَدِّدِ الْمَنْظُورَاتِ وَالتَّأْوِيلَاتِ، مَفْطُورًا عَلَى الصِّيْرُورَةِ وَمَعْدُومًا فِيهِ الثَّبَاتُ، هَاتِهِ الصِّيْرُورَةُ هِيَ مِنْ أَفْضَى الْقَوْلِ بِهَا إِلَى وُجُودِ تَفْسِيرَاتٍ لَا

¹ عبد الله بريحي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2010، ص 74.

² جان غرونْدَان، جان غرونْدَان، التَّأْوِيلِيَّة، تَرْجَمَةُ جُورْجِ كَنْتُورَةَ، دَارُ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ، بِيْرُوت، 2017، الطَّبعَةُ الْأُولَى، ص 11-12.

³ الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، ص 13.

* أَكَّدَ عَلَى ذَلِكَ غَادَامِيرُ وَهُوَ الْمَعْلَمُ التَّأْوِيلِي الْمَعَاصِرُ الْكَبِيرُ عَنْ قِيَمَةِ نَيْتْشَةَ وَعَنْ مَدَى تَأْثِيرِهِ فِي كِتَابِهِ "بَدَايَةُ الْفَلَسَفَةِ" قَائِلًا "لَقَدْ تَشْرَبَ مَوْقِفُنَا مِنَ الْمَاضِي بِنَيْتْشَةَ، كَمَا أَنَّهُ خَلْفَ أَثَرِهِ عَلَى أَعْمَالِنَا الْفَلَسَفِيَّةِ الْحَالِيَّةِ"، أَنْظُرْ غَادَامِيرُ بَدَايَةَ الْفَلَسَفَةِ، تَرْجَمَةُ عَلِيِّ حَاكِمٍ صَالِحٍ وَحَسَنٍ نَاضِمٍ، دَارُ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ، بِيْرُوت، 2002، ص 64.

يحكمها نظام ولا منطق، ولا تتجه بسيورتها إلى غاية معينة، لتتكشف بعدها المعرفة بوصفها شبكة من العلاقات والعلامات التي ينظم بها المؤول العالم، وينتقي منه ما يُبصر فيه مطلباً لحاجاته الحيوية، وإذا تقرر هذا تتحول تجربة المعرفة عند نيتشه من مقام البحث في الحقيقة إلى مقام آخر هو مقام التأويل والتقويم، حيث تتبدى باعتبارها أثراً لإرادة القوة أو علامة عليها، "فإذا كان هناك معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنه قابل للتأويل بطرق متنوعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معاني غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظورية perspectivisme".¹

لعله حري بنا ونحن في هذا المقام بيان العلاقة الوطيدة بين المنظورية والتأويل التي جعلها نيتشه في مقام الصلة الحميمة والمتبادلة، "فإذا كانت المنظورية تحيلنا بصورتها الفضائية إلى المَواطن المتعددة التي يتمركز بها في الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية قد يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها الأفراد من منظورات مختلفة وفق قراءتهم المتنوعة لنص العالم، فتعددية التأويل دائماً ما تستجيب لتعددية المنظور، والنص هو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، لذلك تشقه صراعات عنيفة بين الإرادات المختلفة، والتي تريد كل واحدة منها أن تفرض تأويلها الذاتي بدعوى أنه هو الذي من منظورها الخاص يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم".²

والحق أيضاً، أن هذا البحث الجينيالوجي في متن نيتشه لم يكن صدفة، ولم يخرج من الفراغ، فالمنهج الجينيالوجي (La Méthode généalogique) في الأصل يعد أحد المناهج المهمة في دائرة العلوم الإنسانية والتاريخية، وغرضه الأساسي هو البحث في نشوء الظواهر الإنسانية أي العودة إلى الأصول الأولى و النبش في حقيقتها ومعرفتها، دالة أيضاً على "العلم المتخصص في ذكر أصول ونسب العائلات وعلى

¹ يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، السنة 19، العددان 102-103، (كانون الثاني/يناير-شباط/فبراير 1998)، ص49.

² المرجع نفسه، ص50.

سلسلة من الأسلاف، ويفترض أن قرابة نسبية تجمع هؤلاء الأسلاف لكونهم ينحدرون من أصل مشترك".¹

لكن هذا المنهج مع -نيتشه- يغدو أداة تأويلية نقدية تمتلك قدرة تفسيرية ووصفية فاعلة، تخرج من إطارها التكويني الأصلي أي ميدان العلوم التاريخية إلى فضاء آخر، هو فضاء نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية، كما أن هذا البحث الجينيالوجي بالمفهوم النيتشوي الجديد لا يبقى رهين البقاء عند إثبات النسب والوصول إلى الأصل، بقدر ما نصل به إلى أبعد من ذلك، "إنه الحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ووضعها موضع تساؤل، وهنا بالذات نحتاج إلى معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها"،² وكل هذا لن يتأتى ما لم نحتكم إلى المسألة الجينيالوجية.

ب/ التأويل باعتباره تقويماً للأخلاق

في ذات السياق، وعلى نفس المسار تشكلت ملامح صِلّة أخرى ربط فيها "نيتشه" بين التأويل (interprétation) وبين التقويم (évaluation)، انطلاقاً من إرادة الاقتدار باعتبارها الجامعة بينهما، فهي التي تُؤَوِّل وتُقَوِّم، وإذا تقرر القول لدينا بأن التأويل هو تحديد الاقتدار الذي يعطي معنى للشيء، فإن التقويم هو تحديد لإرادة الاقتدار من جهة ما تعطيه للشيء من قيمة، وهكذا تُشتق قيمة القيم ودلالة المعنى من إرادة الاقتدار نفسها،³ يحلل جيل دولوز هذا التواشج في نص شهير حول "نيتشه والفلسفة" هما: حركتان مترابطتان (التأويل والتقويم)، أي نسب كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم، لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء يكون أصلها ويقرر قيمتها".⁴

وإذ عرف هذا الترابط الموجود بين التأويل والتقويم النيتشوي بما هما منهجيان سياسيان ظلّاً ملازمين لفلسفة نيتشه كلها، حَقّ لنا الخوض في تمظهراته وتطبيقات

¹ عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2001، ص184.

نيتشه فريدريك : جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، ص14.

³ المرجع نفسه، ص12.

دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص6.

هاذين المنهجين خصوصاً في الجانب القيمي الأخلاقي، وبالذات في مشكلة "قيم الخير والشر"، ونحن على أعتاب القيمة، نتابنا العديد من الأسئلة: إذ كيف يمكن للتأويل أن يصبح بحثاً في القيمة أي قيمة الأصل وأصل القيم؟ وكيف له يَغْدُو تقويماً وتخريجاً لمشكلة الأخلاق كلها؟

إن إرادة الاقتدار أو القوة-على حسب نيتشه- هي الكاشفة الأولى لقيم "الخير والشر"، وهي الباحثة في أصول الأخلاق ومصدرها ونشأتها، وهي الناظرة في تشكل وتكون العديد من المفاهيم الأخلاقية، كأن نقول "الحسن والقبیح"، و"النافع والضار" والخير والشر"، وما هاته المفاهيم إلا تقويمات خاطئة، وغير معيارية، ولا عادلة وضّعها "السيد"، "التسلطي"، "القوي"، ودَعَمَها وكرستها النُظم الفلسفية الأفلاطونية، وأثنت عليها الرؤية الدينية المسيحية العامة.

لقد أدت هاته الثنائيات المتضادة إلا ضرب من الإقصاء، أي إقصاء جميع جوانب الحياة من التمثيلات والتفسيرات الأخلاقية، فلا الجسد ولا الغريزة ولا حتى الشَّرهي معاني تم تقديمها على وجهها الكامل والصحيح عبر التاريخ، "كل ما هنالك أن "اللغة المقننة أو تقنين اللغة"* تعمل على الإخفاء والتمويه، فمفهوم الخير لا يدلّ حقيقة على ماهو "غير أناني"، ومفهوم "الشرير" لا يدلّ فعلاً على ماهو "أناني"، بل إن "غير الأناني" ليس المقابل الحقيقي لـ"الأناني"، هذا التقابل ليس تقابلاً موجوداً في أصل الكلام، بل إنه يستخدم للدلالة في الواقع على تفسير وضعه الأسياد الذين استحوذوا على حقّ وضع الكلام بناءً على تراتبية المجتمع وتباين المراتب والدرجات، فإحساسهم بالترقّع والعلو جعلهم يضعون مسافة لغوية بين "الخَيْر" و"الشرير" و"النبيل" و"الوضيع"، هذه المسافة اللغوية تلي غرور حكمهم وتتوافق مع المسافة الموجودة افتراضاً بين الأسياد ومجتمع العبيد.¹

إن التأويل الجديد عموماً، -وعلى حسب نيتشه- هو فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بما فيها التظاهرات الدينية والأخلاقية التي حولت التأويل إلى

* أي اللغة بوصفها واضحة القوانين. وهي التي تضع الحدود بين الصدق والكذب (مشكلة الحقيقة) وبين الصحة والخطأ، والقوانين على حسب نيتشه ليست في جوهرها سوى منتج لغوي، ومنتج بلاغي، فاللغة عنده هي فن بلاغي، إن البلاغة ليست ضرباً من اللغة وإنما اللغة نفسها ليست سوى بلاغة.

¹ فوزية ضيف الله، تأويلية إرادة الاقتدار عند نيتشه، ص 189.

فن القراءة المريضة، يقول: "إن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي... هي دائما طريقة تحكمية، بحيث تجعل الفيلولوجي فاقدا للصبر مجنوناً"،¹ لابد علينا إذن، نحن معشر الفلاسفة أن نتخلص من هذا التأويل المريض الذي يمتنع عن ممارسة التقويم وفي الآن ذاته يخلط بين الواقع والقيمة، ولن يتأتى لنا هذا ما لم نتحرر من هذا التأويل إلى تأويل آخر جديد: فأن نفهم بشكل مغاير هو موقف تأويلي مضاد لكل نمط تقليدي، ذلك ما فعله نيتشه تحديداً، الذي لم يُضفَ إلى جانب ماركس وفرويد وبحسب عبارة فوكو _ معنى جديد على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل وبدّلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها".²

2. مارتن هايدغر والتصور الخاص للتأويلية: أو من تأويلية النصوص إلى تأويلية الوجود

من البين أن تصور هايدغر لمفهوم التأويل يبدو للوهلة الأولى تصوراً يحتاج الكثير من الفحص والتعمق والبحث في سياقاته وحيثياته، كيف لا، وهو الذي قامت عليه العديد من النقاشات و التجاذبات في الفلسفة المعاصرة، سواء في انتماءه/من عدمه في التيار التأويلي التقليدي والذي يمثلته شلايرماخر ودلتاي، أو في رؤيته ورهانه على صياغة تأويلية خاصة تختلف وتتغير مع من سبقه، مع هايدغر -كما يصرح جان غروندان- غيرت التأويلية موضوعها، ورسالتها ووضعيتها، بل وغيرت موضوعها، إذا لم تعد تتناول النصوص أو العلوم التفسيرية، لتتناول الوجود بذاته.³

أ/ هايدغر والإرث التأويلي الكلاسيكي: أو هايدغر بين شلايرماخر ودلتاي

إن الطريقة التي استعاد بها هايدغر في مقارنته لمفهوم التأويلية قد لا تقترب بشكل كبير مع ما قدمه شلايرماخر، لا تتجه صوبه، بقدر ما أنها تتصل بمسالك فلسفية متحررة من روح العصر الرومانسي وبالتنوير: بين دلتاي هوسرل، أي بين المطلب التاريخي والمطلب الفينومينولوجي، وبالتحديد في مفهوم الحياة، وهو المبحث

¹ نقلا عن : عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياح، المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مندى المعارف ،بيروت ، الطبعة الأولى، 2013،الصفحة148.

² فوكو "نيتشه ماركس فرويد " ص48-49.

³ جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص 34.

الذي سينتظم بعد ذلك في فلسفة هايدغر، ليغدو مشروعاً متكاملًا منذ أن أعلن عنه في عنوان طريف قدمه كدرس في سداسي صيف 1923، سماه بـ"انطولوجيا تأويلية الحديثية"¹.

موقف "هايدغر" من جهة "شلايرماخر" قد تبدو مشروعة ومؤسسة إذا ما علمنا بأن كتابات "شلايرماخر التأويلية" لم تكن تمتلك تلك المساهمة والمناظرة الفعلية في مشروع هايدغر الجديد، والذي يرى بأنه ما يمكن أن نستعيده ونعمل به حقاً - في التراث التأويلي الغربي - سوى عنصرين أو لحظتين أساسيتين وحاسمتين في الإعداد لهذا المشروع: أولاً: العنصر الفلسفي الإغريقي، والذي يشتق معناه من التصور الأصلي للهرمينوطيقا عند أرسطو وأفلاطون أي : العبارة الناطقة عن الوجود على شاكلة تأويلية فينومينولوجية للوغوس بوصفه قولاً مُبيناً، وثانياً: العنصر اللاهوتي الوسيط الحديث، ويرأوح في "هايدغر" تارة بين كتب أوغسطين (في تعاليم المسيحية) وتارة بين كتب رجال الإصلاح الديني، ونخص بالذكر أفكار لوثر.

غياب "شلايرماخر" عن المشهد التأويلي الهايدغري لم يكن غياباً تاماً ولا نهائياً، بقدر ما يُعد موقفاً نسبياً وخاصاً بـ "تأويلية الحديثية"، فما نلمسه في كتابات "هايدغر" قبل فترة 1923 يعكس هذه الحقيقة، في دروس ترجع إلى سنوات 1918-1919 قدمها "هايدغر" بعنوان "الأسس الفلسفية للتصوف في العصر الوسيط" أورد فيها مقتطفات نصية من كتابي شلايرماخر "أحاديث في الدين" و"العقيدة المسيحية"، إذ كان الغرض من التنصيص إجراء مناظرة فكرية مع شلايرماخر، غايتها الكشف عن القراءة الفينومينولوجية لتجارب التصوف المسيحي الوسيط واللاهوت عامة والتأويلية الفلسفية، إذا كان هذا في تعامل هايدغر لشلايرماخر، فما إذن عن علاقة هايدغر بـ "دلتاي" ؟

مهما كان الأمر، فإن "شلايرماخر" قد ترك مكانه لـ "دلتاي"²، لقد وجد "هايدغر" في تركة "دلتاي" الفلسفية والتأويلية ما يمكن أن يشفي غليله، وما يدعم عناصر تأويليته الخاصة، خصوصاً في فكرته حول مفهوم الفهم، ولو أنهما يختلفان جذرياً

¹ فتحي انقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية، من شلايرماخر على دلتاي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، 2017، ص 67.

² فتحي انقزو، معرفة المعروف، مرجع سابق، ص 68.

في منح الدلالة المناسبة لهذا المفهوم، والذي يأتي عند دلتاي مرادفاً لمستوى إدراكنا لشيء ما، فإذا كنا بصدد محاولة فهم لوحة أو قصيدة في حدود اعتبارها مجرد معلومة من المعلومات أو بيان من البيانات، عندما نفهمها كتعبير عن الوقائع الباطنة أو تعبير عن الحياة ذاتها .

في حين يبقى تصور هايدغر بعيداً كل البعد عن ما جاء به دلتاي، فالأصل في الفهم ليس اعتباره موهبةً خاصة أو قدرة معينة على الإدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، "الفهم ليس شيئاً نمتلكه - يكتب هايدغر - الفهم شيء نكونه"، هو شكلٌ من أشكال "الوجود في العالم" أو عنصرٌ مكوّنٌ من عناصر "الوجود في العالم"، الفهم هو أساس كل تفسير، وهو متأصل ومصاحبٌ لوجود المرء وقائم في كل فعلٍ من أفعال التأويل.¹

لقد رفع هايدغر -وعلى حسب عبارات ريكور- سقف الطُموح التأويلي عالياً، بأن نقل مشكلة التأويل برمتها من الطرح السيكلوجي التاريخي والذي يدخل في دائرة الدلتائية والشلاليرماخرية إلى طرح مغاير، هو الطرح الوجودي، ومن فضاء النص الذي ارتبط وعُقد وثاقه مع مسارات التأويلية القديمة إلى فضاء جديد هو فضاء اللغة، ومن البحث في الإشكالية الثقافية إلى الرهان في إشكالية -الكائن في العالم-، ولم يعد الفهم عنده: "فكرة سيكلوجية، لقد انفصل تماماً عن كل معرفة للغير، وعن كل إدراك لأي وعي غريب، إن الفهم يؤول بعبارات انطولوجية، باعتباره أحد مكونات الكائن، طارحاً على نفسه مسألة الكينونة، انطلاقاً من أوضاع، ومن مشاريع محددة وعلى ركيزة الفناء والانتفاء".²

ب/ تأويلية الحديثة: أو في الإزاحة الفينومينولوجية لفعل التأويل

بهذا التقدير يرى "هايدغر" أن عناصر تأويليته "في الحديثة"، "جديرة بالتأويل، وهي في انتظاره وبها حاجة إليه، بل لا تعاش دائماً إلا وسط نوع من تأويل لكنونتها"، ما فتى أن أعاد التذكير بها في كتابه "الكينونة والزمان" (1959)، تستقي من ثلاث روافد أساسية: أولاً، جزئياً، من دلتاي وفكرته في مسألة تأويل الحياة

¹ عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير-، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص222.

بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن،
² خريف 1989، ص28.

وتفسيرها، ثانياً: هوسرل، ومفهومه للقصدية ومحاولة ربطها بالتأويل، بحيث يغدو عيش الوعي كلياً في عنصر غائية المعنى، مدركاً العلم من خلال وهم بنائي، أما عن المصدر الثالث، فيأتي أخيراً من الفلسفة المسيحية، من وحي "سورين كيركغارد" (1813-1855)، الذي تحدث عن الخيار الذي يوجد نفسه أمامه والذي يوجب المرء تبعاً لتوجهات كينونته، إنه خيار الوجود كينونة.¹

والحق أن "الحديثية" هنا قد تُشير إلى الوجود العيني والفردى الذي لا يشكل لنا أول الأمر موضوعاً، بل مغامرة نُلقى فيها، وهي التي بإمكاننا أن ننتبه لها بطريقة سريعة أولاً، في حين تنطوي فكرة "تأويلية الحديثية" على معنى ثنائي مزدوج، تماشياً مع معنى المضاف إليه المزدوج في عبارة "الخوف من الأعداء" التي تشير تارة إلى الخوف الذي نشعر به من الأعداء (المضاف إليه- الموضوعي) أو الخوف الذي عند الأعداء منا (المضاف إليه- الذاتي).

بهذا المعنى، يبقى رهان "هايدغر" في مشروعه "لتأويلية الحديثية" على أن التأويل قد يجري بواسطة الوجود بالذات، وبعبارة ثانية، لا يمكن للفيلسوف أو المؤلف تأويلية الحديثية أن يجعل نفسه مكان الوجود بالذات، بل يمكن له أن يطور "إشارات شكلية" تتيح للوجود أن يكتسب إمكانات وجوده الخاص، يقول هايدغر: "إن موضوعة التأويلية هي "دازين" أيّ كان، وقد طرح عليه السؤال بطريقة تأويلية عن كينونته بهدف تحقيق صحوة كاملة لنفسه"²، هنا نلمس الفرق بين التأويليات الكلاسيكية وتأويلية هايدغر، إذ لا علاقة للتأويلية هاهنا بالنصوص، بل بالوجود الفردي لأيّ كان بهدف جعل هذا الوجود الفردي مُنتبهاً لذاته.

مهما يكن من أمر، فإننا قد نستفيد بكل تأكيد في درس هايدغر التأويلي، من لفتتان منهجيتان كانا لهما الأثر البالغ على امتداد الفلسفة التأويلية المعاصرة، ولا ضير أن نعتبرهما بمثابة إزاحتين فكريتين كبيرتين حدثتا في فعل التأويل الكلاسيكي، الأولى: في أن ما تجدر الإشارة بنا لتوضيحه في فعل التأويل، ليس معنى النص أولاً أو قصد الكاتب، بل القصد الذي يسكن الوجود بالذات، وهو ما يميز "تأويلية

¹ جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص35.

² M, Heidegger, Herméneutique de la facticité, (Œuvres complètes, t63, Klostermann, 1988, p, 15.

الحدثية" بالتخلي عن تأويل النصوص لصالح تأويل الوجود، الأمر الذي أحدث منعطفاً وجودياً هاماً لمفهوم التأويل، وصل صداه، وبلغ أشده مع ورثة هايدغر التأويلي، وبالأخص مع بولتمان، غادامير وإلى جانب ريكور.

والثانية تكمن في أن مفهوم التأويل –مع هايدغر- قد تغير تماماً، إذ لم يعد تلك الوسيلة التي تُتيح التوصل إلى الفهم، تَبَعاً لبنية التأويل الغائية والفهم التي كانت سائدة في تصور التأويلية الكلاسيكي، بل أضحي مفهوم التأويل يرتبط بالأساس بالتوضيح النقدي لفهم يسبقه، إذ يوجد فهم أولاً، ثم يأتي تأويله، أو إن الفهم يتوصل إلى فهم نفسه، وأن يدرك نفسه في توقعاته، ذلك ما اصطلاح عليه في الفلسفة: معرفة المعروف، أو فهم الفهم.

قائمة المراجع:

- فتحي انقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية، من شلايرماخر على دلتاي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، 2017.
- عبد الله بريعي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2010.
- غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2002.
- يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، السنة 19، العددان 102-103، (كانون الثاني/يناير-شباط/فبراير 1998).
- عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2001.
- نيتشه فريدريك : جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة محمد محبوب، المركز الوطني للترجمة، تونس.
- دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- عبد الرزاق بلعقروز : المعرفة والارتباب، المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مندى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989.

M, Heidegger, Herméneutique de la facticité, (Œuvres complètes, t63, Klostermann, 1988.

-Gusdorf G, Les origines de l'herméneutique, paris : Payot, 1988.

-Molino J, Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique, vol12, N2(1985).

-Grondin J, L'universalité de l'herméneutique, Paris : PUF, 2006.