ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 03 يناير 2017

# مشكلة التأويليات

رودولف بولطمان
ترجمة: المفيد محمد

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

# مشكلة التأويليات[1]

**رودولف بولطمان**

تعريب وتقريب: **المفيد محمد**

1 R. Bultmann, «Le problème de l'herméneutique» (1950), dans:

***Foi et Compréhension, t. 1, L'historicité de l'homme et de la révélation***, t. I, Seuil, 1970. p. 599-626.

## تقديم

هذا النص الذي أتينا على تعريبه وتقريبه للقارئ الكريم هو من الآثار القلمية الأساسية التي سطّرها رودولف بولطمان، وهو لاهوتي بروتستانتي ألماني، وواحد من أئمة الفكر الديني خلال القرن 20. تلقى تربيته الأولى في كنف أسرة دينية، حاضر لسنوات عديدة بجامعة ماربورغ. له تصانيف جليلة منها: «تاريخ الأناجيل المتوافقة» و«العهد الجديد والميثولوجيا» و«لاهوت العهد الجديد» و«الإيمان والفهم». وللعلامة بولطمان اجتهادات في مجال التفسير الديني وفلسفة الدين أثارت ردودا متضاربة، فقد صار عند البعض أعظم عالم عارف بالعهد الجديد خلال ق20، وعدَّه البعض الآخر كبير مهرطقي القرن. ويعنينا من سيرة الرجل أمران: أولهما صلته الوثقى وتأثره العميق بهايدغر، حيث أفاد من دروسه المبكرة حول «فينومينولوجيا الحياة الدينية»، كما قبس كثيرا من تحليلات هايدغر لأحوال الوجود الإنساني الأساسية التي بسطها في «الكينونة والزمان». وقد أثمرت تلك الإفادات والقبسات تأويلا وجودي المنزع للإصحاحات المقدسة. والأمر الثاني يتعلق بالمسلكية التأويلية التي توسلها بولطمان في تفاسيره، والتي كناها Démythologisation، وهي مسلكية غرضها تجديد قراءة الكتابات المقدسة وتنقيتها من الشوائب الأسطورية التي علقت بها. إن مسلكية «نزع الطابع الأسطوري عن الكتب المقدسة» منهجية تأويلية مجدِّدة تروم استجلاء المعاني العميقة والمغازي البعيدة الكامنة في بنية الخطاب الديني، حتى يُصار إلى جعله خطابا مقبولا مفهوما تستسيغه أفهام الناس في الوقت الحاضر. وبالجملة لقد تقصَّد بولتمان الفهم لا الهدم، ورام تجديد الاعتبار للمرامز الدينية واجتباء معانيها الإنسانية والوجودية البعيدة.

و النص التي نضعه أمام ناظرة القارئ اليوم من النصوص الكبرى في مبحث التأويليات، ومداره على أم المسائل التأويلية، أو قل المشكلة التأويلية بامتياز، عنيت مسألة الفهم. وليس للقارئ الكريم أن يستغرب من تشاغل أحد أئمة الفكر الديني بقضية أضحت منذ عهد شليرماخر شأنا إنسانيا كونيا ومسألة فلسفية مركزية، وبيان ذلك أن ثمة صلة وُثقى بين التأويليات واللاهوت؛ فالعارف بتاريخ مبحث التأويل يدرك أن حقل اللاهوت هو الذي أنبت وأثمر جُلى الاجتهادات التأويلية، فمسعى رجل الدين لافتكاك دلالات النصوص المقدسة وتعقل معانيها ومغازيها ساقه إلى الخوض النظري في مسائل المعنى والفهم والتفسير والتأويل، وبالمثال نذكر في السياق جهود أوريجين وفيلون السكندري وأوغسطين ولوثر وشليرماخر. ومما يرسخ تلك الصلة أيضا أن التأويليات في صورتها التقليدية كانت قسيمة بين ثلاث تأويليات جهوية من أهمها التأويليات القدسية. وفي وقتنا الراهن تشكل اجتهادات بولطمان أنموذجا للتواشج بين اللاهوت وبين التأويليات وقد أضحت بفضل جهود هايدغر وغادمير منزعا فلسفيا قائما بنفسه. لقد طرق صاحبنا مسألة الفهم في سياق تشاغله وهمامته بتفسير وتأويل العهد الجديد. ومما يجب التلفت إليه أن صاحبنا لم يكن لاهوتيا بالنظر والتأمل فقط بل كان أيضا شارحا ممتازا ومفسرا بارعا للعهد الجديد، لقد تولج على شاكلة شليرماخر - مجال النظر في قضايا الفهم والتأويل من باب المزاولة للتفسير وممارسته. وقبل أن نترك للقارئ الفاضل

فرصة إعمال النظر والتأويل في مقالة الرجل بقي أن نوجه النظر إلى أمرين أساسيين بمكنتهما أن يجلّيا ما غمض ودق دركه في المتن، أحدهما متعلق بالمنهل الأساسي والعذب الذي استلهم منه بولطمان بعض أنظاره التأويلية في موضوعة الفهم، والأمر الثاني مقترن بموضوعة الفهم ذاتها وبالوجه الذي فهم به الر جل الفهم نفسه.

في الشأن الأول نقول أن صاحبنا قد تأثر عظيم التأثر بهايدغر وبسفره النفيس «الكينونة والزمان»، فقد انعقدت بماربورغ صداقة وثيقة بين الرجلين خلال عشرينيات القرن الماضي، أثمرت صحبة فكرية أفاد فيها شارح العهد الجديد من صاحب «الوجود والزمان» إفادات عظيمة. منها أنه أتى على قراءة العهد الجديد قراءة وجودية استملى فيها استبصارات فينومينولوجيا الحياة الدينية ومقولات تحليليات أحوال الوجود الإنساني التي باشرها وبثها هايدغر كتاباته وأملياته خلال حقبة ماربورغ، ناقلا إياها إلى مضمار تأويل الإصحاحات القدسية، فصار هذا التأويل وجودي المنزع. يقول بولطمان: «الظاهر أن تحليل هايدغر لأحوال الوجود الأساسية تشكل عرضا فلسفيا إنسيا للتصور الذي يعرضه العهد الجديد للوجود الإنساني.» من ثمة فتأويليات بولطمان اللاهوتية تأويليات وجودية، ومن معالمها أنها تقرأ النص القدسي من جهة الرسالة التي يروم تبليغها للمؤمن، وهي رسالة لها وُصلة أكيدة بحياة ووجود الإنسان، حيث تخاطبه وتستحثه على تعقل نفسه وتبين أحواله تبينا جديدا أصيلا، من حيث هو موجود ملقى به في العالم وبما هو كائن تاريخي متطلع دوما للمستقبل. ومما له دلالة ههنا أن هذا الطريق في التأويل هو الذي ساق صاحبنا إلى استحداث مصطلح طار ذكره في الآفاق هو Démythologisation، والذي تغيَّا به تجديد قراءة اللغة الأسطورية التي انتسجت بها نصوص العهد الجديد قراءة أصيلة تلائم وضعية وأحوال إنسان ق 20، قراءة تروم تكشيف المعاني الوجودية للمرامز الأسطورية.

وفي الشأن الثاني - وهو موصول بالأول - يمكن القول أن بولطمان قد خص الفهم بخصيصتين أساسيتين متعالقتين: مؤدى الأولى أنه يكون فهما أوليا سابقا حاصلا، فما من فهم إلا وهو مرتكز على فهم مسبق لمدار النص ولموضوع الخطاب، وأمر هذا الفهم نلفي له مرجعية في حديث هايدغر عن الوضعية التأويلية المسبقة والتركيب القبلي للفهم والذي قوامه مدركات أولية وأحكام بدئية سابقة على كل كلام أو بيان. والخصيصة الثانية أن الفهم عند بولطمان تشاركي حي يصدر عن همامة أولية بالموضوع، ويتلبس هيئة رابطة حية بين طالب الفهم ومتعلَّق الفهم. فليس من شأن الفهم أن يكون موضوعيا متمحضا من كل مداخلة أو مشاركة للذات، فالأثر الفني يخاطب الذات والذات تشارك الأثر حقيقته وموضوعه، ما دام أن الموضوع يقع في قلب همامة الذات وانشغالها، ومن غير هذه المشاركة والمعايشة لا يتحصل الفهم. على هذا الترتيب يمكن القول أن الفهم كما توسمه بولطمان فهم عملي تنخرط فيه الذات بجمعية وجودها وليس فهما معرفيا نظريا يكون فيه المؤوِّل متنائيا عن مدار النص.

## النص المعرب

### I

يعتقد فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey [1] أن التأويليات، بوصفها نظرية تمكن من تعقل تمظهرات الحياة المرتسمة كتابة، لن تستثير البتة الاهتمام إلا «في سياق سيرورة تاريخية عظيمة»، سيرورة تصيِّر «فهم الوجود الإنساني كالعيني»، وتجعل «المعرفة العلمية بالذات الفردية»، وكذلك، وبوجه أعم، تجعل العلم بكبرى أشكال الوجود الإنساني المتفرد»، تجعل كل ذلك مسألة معرفية ملحة (1). ترتيبا على ذلك فنحن لئن ألفينا أنفسنا اليوم «في خضم حراك تاريخي عظيم»، فإن نظرنا في المسألة التأويلية سيغدو أمرا مبررا مستساغا. والحال أن التحاور مع الموروث التاريخي يشكل اليوم جزءاً من عملية تأمل الذات، والتي هي في الوقت عينه تفكر في «كبرى صور الوجود الإنساني المتفرد».

ووفقا لما ذهب إليه دلتاي فإن المسألة التي تروم التأويليات إحكام أمرها يمكن صوغها كالآتي: «هل معرفة من هذا القبيل (أي المعرفة بالأشكال الكبرى للوجود الإنساني المتفرد) ممكنة، ثم ما هي وجوه تحصيلها؟». وعلى جهة التدقيق، فإن مدار الإشكال هو على معرفة «ما إن كان تعقل الأمر الفردي يمكن أن يرقي إلى درجة الصلاحية الكلية»، «كيف لذات مخصوصة أن ترتقي لكي تتحصل فهما موضوعيا موسوما بالكونية لتجلّ من تجليات حياة فردية مغتربة عنها ومعطاة على نحو حسي؟(2)». من ثمة فإن المشكلة عندنا تكمن في إمكانية تحصيل الموضوعية على مستوى تعقل وجود تاريخي فريد ومخصوص؛ أي على مستوى فهم الماضي. إن الأمر ههنا يؤول في عمقه إلى السؤال حول إمكان تحقيق معرفة كلية بالظواهر التاريخية، بما هي شواهد دالة على وجود ذات إنسانية مخصوصة. وعلى هذا التأسيس، ستغدو التأويليات علما يعنى بفهم التاريخ بوجه عام. والواقع أن دلتاي قد قصر مدار التأويل على «تجليات الحياة المثبتة على نحو دائم»، أي على تأول الآثار الثقافية، وبخاصة الآثار الأدبية، وإلى جانبها الآثار الفنية التي تحظى مع ذلك هي الأخرى بأهمية بالغة (3).

### II

لقد استقرت العادة منذ أرسطو - Aristote على بسط قواعد تأويلية يُتوسل بها في تأويل النصوص الأدبية، فصارت هذه القواعد دارجة يعلمها الجميع ويعدها قواعد بديهية (4). وكما لاحظ أرسطو، فإن المقتضى الأول هو التحليل الشكلي للأثر الأدبي من جهة بنيته وأسلوبه في النظم (5)، إذ يتعين أن يكون متعلق أمر التأويل بتحليل البنية التي ينتظم بها الأثر، وبتعقل الأجزاء من خلال المجموع، والمجموع من خلال الأجزاء. وهذا الأمر منه استمِدت الفكرة التي مؤداها أن كل تأويل يتحرك داخل «حلقة تأويلية»Cercle herméneutique [2]. وما أن يتعلق الأمر بتأول نص مكتوب في لسان قديم أو أجنبي حتى نتبين أن

للتأويل مقتضى آخر قوامه مراعاة القواعد النحوية اللغوية. ولقد رسخ منذ القديم عند كتبيي الإسكندرية وجوب استلحاق العلم بقواعد اللغة بوجوب الإحاطة بالاستعمال الخصوصي لها من جهة الكاتب. وعلى هذا النحو وقع اكتشاف معيار يخول حل معضلات أصالة الأثر، ومثاله ما تعلق بتأول أشعار هوميروس. ومع تطور البحث التاريخي خلال عصر التنوير جرى توسيع مسألة الاستعمال المخصوص للغة من جهة المؤلف إلى مسألة الاستخدامات اللغوية الخاصة بالحقبة التي كتب فيها النص. بيد أن استقصاء التطور التاريخي للغة يكون مرتبطا أشد الارتباط بمعرفة التطور التاريخي بوجه عام، ومن ثمة ترتبط بمعرفة الاشتراط التاريخي، أي ظروف الزمان والمكان، التي تؤطر مختلف الآثار الأدبية، تلك الإشراطات التي يتعين اعتبارها من الآن فصاعدا بوصفها المقتضى الأساسي لكل تأويل سليم محكم.

إن العلم الذي يُعنى بتأويل النصوص الأدبية، والذي يستعين بمبحث التأويل، هو الفيلولوجيا Philologie[3]. غير أن التطور الذي شهدته الفيلولوجيا يدل على أن التأويليات - بما هي صناعة الفهم العلمي - لا يتحدد نطاقها قط، وعلى نحو كاف، بمجرد بسط قواعد تأويلية. فها هو Harald Patzer قد أوضح منذ وقت قريب كيف أن الفيلولوجيا، التي تتوسل في المقام الأول العلم التاريخي لتحقيق مباغي تأويلية، قد صارت بالتدريج في خدمة هذا العلم أو، قل، أضحت فرعا من فروع هذا العلم الذي يتعاطى مع النصوص بوصفها «شواهد» فحسب أو، قل، «مصادر» من خلالها يتم ترسّم صورة للتاريخ، أي إعادة إنشاء حقبة ماضية (6). وههنا نكون أمام واقعة يمكن تفهّم أمرها، لجهة أنه نلفي كذلك، وعلى نحو طبيعي، حلقة أو دائرة بين المعرفة الفيلولوجية وبين المعرفة التاريخية. غير أن النتيجة التي تترتب عن ذلك تكمن، بحق، في أن الفيلولوجيا صارت مفتقدة لموضوعها الخاص، والمتمثل في تأول النصوص بقصد فهمها. إن الباعث الحقيقي على هذا التطور يكمن في أنه لم يتم استيعاب مهمة الفهم على نحو دقيق وعميق، ذلك أنه تراءى أن معضلة الفهم يمكن حلها بمجرد اتباع القواعد التأويلية التي مر ذكرها. وبعبارة أخرى، إن السبب الحقيقي يتمثل في تواري الاهتمام بالنظر التأملي في ظاهرة الفهم ذاتها، والذي شكل مدار عناية شليرماخر.

لقد رأى شليرماخر Schleiermacher[4] بحق أنه ليس في مكنتنا تحصيل فهم حقيقي أصيل بمجرد مراعاة القواعد التأويلية. ذلك أنه علاوة على التأويل الذي ينضبط بتلك القواعد، وهو التأويل المكنى في اصطلاحه بالتأويل «اللغوي»، يتوجب أن يكون ثمة تأويل «نفسي». لقد اعتبر شليرماخر أنه لا يمكن تعقل البنية التي ينتظم بها الأثر، والظفر بوحدته ونضده بمجرد توسل مقولات التحليل الشكلي والمنطقي والأسلوبي، ذلك أنه يتوجب تعقل الأثر بما هو لحظة من لحظات حياة ذات مخصوصة[5]. إذ ينبغي مصاحبة إدراك الشكل الخارجي بتعقل الصورة الداخلية، وهذا التعقل ليس من شأن التأويل الموضوعي، بل هو مدار التأويل الذاتي؛ أي «التأويل القائم على التخمين» (Divinatoire Interpretation 7). يترتب عن ذلك أن التأويل يتوجب أن يتلبس هيئة «إعادة إنتاج» و«تجديد إنشاء -Reconstruction»[6] للأثر

في تعالق حي مع واقعة الإنتاج الأدبي ذاته. لقد أضحى الفهم عملية «استبعاث شخصي للسيرورة الحية التي انبثقت عنها الأفكار (8)». إن هذا الابتعاث أمر متاح لجهة أن «ذاتية المؤلف وذاتية المؤلف لا تتعارضان كحقيقتين متفردتين متمايزتين». بالضد من ذلك يمكن القول «أنهما بالسوية تشكلتا على قاعدة طبيعة إنسانية كونية. وعلى هذا الأساس، يكون أمر التخاطب والتفاهم ممكنا بين الأفراد.» (9) لقد استعاد دلتاي هذه الأفكار وسعى إلى توضيحها وتجليتها أكثر: «في نهاية التحصيل، فإن الفروق الفردية لا ترجع إلى اختلافات نوعية بين الأشخاص، بل تؤول إلى اختلاف أحوالهم الباطنية من حيث الدرجة. والحق أن المؤول إذ يختبر بوجه من الوجوه أمرا ما، فإنه ينقل حياته الخاصة وينتقل بأحواله إلى وسط تاريخي آخر، وحينئذ يكون في طوقه تبريز وتعزيز بعض الوقائع النفسية الداخلية لبعض الوقت وأن ينحي وقائع أخرى. وبالتالي، فإنه يعرض له أن يستبعث حياة ليست هي حياته.» إن الأساس الذي يقوم عليه الفهم «يكمن في أنه لا يمكن لشيء أن ينبثق عن تعبير أفصحت عنه ذات مغايرة للمؤول دون أن يكون ذلك الشيء متضمنا في حياة هذا الأخير.» تأسيسا على ما تقدم يمكن تقرير الأمر التالي: «إن التأويل هو إبداع فني شخصي، والنهوض به على الوجه الأتم منوط بعبقرية المؤول. ولئن استند التأويل إلى عنصر القرابة بين المؤول والمؤلف، فإنه يسمو إلى درجة أعلى من الإحكام من خلال تعالق وجداني وثيق، وعبر دراسة متأملة مستفيضة. (10)»

إن التصور الذي اصطنعه شليرماخر للفهم كانت له بالطبع صلة تاريخية «بالتأويل الذي أعطاه وينكلمان Winckelmann للآثار الفنية» و«باستبصار العبقرية الكامنة المستكنة في روح الأقوام والعصور» الذي رامه هردر Herder (11). لقد كان ذلك التصور مصروفا إلى تأول النصوص الفلسفية والشعرية. لكن السؤال هو: هل يصدق ذلك التصور على باقي النصوص؟ وعلى سبيل التمثيل، هل تأويل نص في العلم الرياضي، أو في مجال الطب، يتحقق من خلال تجديد إنشاء العمليات النفسية التي جرت في دواخل صاحبه؟ ما القول في نقوشات ورسومات ملوك مصر التي تسطر إنجازاتهم العسكرية؟ ماذا عن النصوص البابلية والآشورية العتيقة التي تروي وقائع تاريخية في شكل حوليات؟ وهل الكلام المنقوش على ضريح أنطيوخوس ملك كوماجيني، أو أعمال أغسطس الإلهية، هل هذه النصوص كلها يمكن تعقلها وتفهمها بمجرد الوقوف على الفعل الإبداعي الداخلي الذي عنه انبثقت؟

يبدو أن الجواب هو بالنفي. والحق أن الأمر ليس كذلك، لجهة أن مدار التأويل هو على تعقل ما تنقله تلك النصوص مباشرة، عنيت ما تنقله من معارف رياضية أو طبية، أو من قصص تنسجها عن وقائع وحوادث تاريخ العالم. والحال أن هذا الأمر هو الذي عليه مدار الاهتمام الأساسي لقارئي هذا الضرب من النصوص. ومن المؤكد أن هذه الأخيرة يمكن قراءتها أيضا من أفق اهتمام آخر، كما بين ذلك مثلا تأول جورج ميش G.Misch 7 للنقوش التي ذكرناها آنفا.(12) حيث يتعقلها بوصفها «تعبيرات عن الحياة» و«صورا للوجود التاريخي الفريدة»، سواء تعلق الأمر بحالات فردية، أو بـ«شعور مخصوص بالحياة» أو

تعلق بفهم وجود مرتبط بعصر معين. والبين أن تصور شليرماخر ودلتاي لمدار التأويل هو تصور أحادي، ما دام أنه موجه بموقف محدد من المسألة.

و المستبان من مجموع ما ذكرناه أنه ما من فهم مخصوص أو تأول معلوم إلا ويكون محكوما دوما بسؤال محدد وموجها بمقصدية مخصوصة. ومؤدى ذلك أنه ليس ثمة فهم أو تأويل متمحض من مسلمات مسبقة، أو قل بتعبير أدق، إنه موجه دائما بفهم سابق للشيء الذي يستفهم حوله النص. والواقع أن هذا الفهم المسبقPrécompréhension[8] هو وحده الأساس الذي تنهض عليه إمكانية مساءلة النصوص وتأويلها (13).

إن الشيء الذي تمحورت حوله مساءلة دلتاي للنصوص هو «الحياة-Vie»، والمقصود هنا الحياة التاريخية - الشخصية التي ارتسمت في النصوص بوصفها «تجليا للحياة صار محفوظا أبد الدهر». إن مدار عناية دلتاي هو على «الحياة النفسية» التي يتعين إدراكها بشكل موضوعي من خلال تأويل «تمظهرات معطاة للحواس ومدركة بها». غير أن هذا الموضوع ليس هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يستشرفه التأويل، وبالتالي فإن فعل الفهم الذي ينصب اهتمامه على الحياة ليس هو الفعل الوحيد الذي يمكن أن يتحقق في إطار العملية التأويلية. في المقابل، فإن سيرورة الفهم ستغدو مختلفة في كل مرة مرة تبعا لمرمى التأويل ومقصديته.

ومن الواضح أنه ليس يكفي القول أن فعل الفهم يتحدد وفقا لطبيعة النصوص، أي بالوفق مع الشيء الذي يُفصح عنه النص مباشرة، والأمر الذي عليه مدار النص، لأنه يمكن في الحقيقة تأول جميع النصوص وفقا للمنظور الذي ارتضاه دلتاي، بمعنى أنه بالمكنة تعقلها بوصفها شواهد دالة على الحياة التاريخية - الشخصية. والمؤكد أنه يجدر في المقام الأول، أن يكون متعلق السؤال الذي نوجهه للنص بالشيء الذي عليه مدار النصوص، والذي تروم هاته التعبير عنه مباشرة. وبالتمثيل أقول إنني أتأول نصا حول تاريخ الموسيقى بمساءلته عما في وسعه أن يستزيده لفهمي بشأن الموسيقى وتاريخها وما إلى ذلك..

## III

لكن السؤال المطروح ينشأ عن اهتمام راسخ متأصل في حياة الشخص السائل. إن ما يفترضه كل تأويل يروم الفهم هو أن موضوع الاهتمام الذي تحدثنا عنه يكون - بوجه أو بآخر - كامنا في ثنايا النص المؤوَّل، ويكون قوام تواصل ممكن بين هذا الأخير وبين المؤوِّل. لقد قُدِّر لدلتاي أن يجلّي المفترض الأساسي لكل تأويل ينشد الفهم، لجهة أنه يتبين في القرابة بين المؤلف والمؤول شرط إمكان كل فهم. والحق أن هذا الشرط ليس ينطبق فقط على الوجه الذي قارب به كل من شليرماخر ودلتاي المسألة، بل يصدق أيضا على كل تأويل، فهذا الأخير لا يمكن النهوض به بمجرد مراعاة «القواعد التأويلية» التقليدية. بالترتيب على ما

تقدم يكون من الأهمية بمكان أن نحدد على وجه الدقة هذا الافتراض المسبق. فعلى البدل من إعمال الفكر في شخصية المؤلف والمؤول وإجالة النظر في وقائعهما النفسية، وفي نبوغ أو ألمعية المتأول، على البدل من ذلك يتوجب إعمال الفكر في الواقعة التي مؤداها أن المفترض المسبق للتأويل هو العلاقة الحية التي يقيمها المؤول مع الشيء الذي يفصح عنه النص، على نحو مباشر أو غير مباشر (14).

إن حصول التأويل وتحققه لا يرجع إلى «كون ذاتية المؤول وذاتية المؤلف لا تتعين الواحدة منهما كحقيقة متمايزة متفردة عن الأخرى»، بل مرده إلى كون الطرفين تربطهما (أو بقدر ما تربطهما) ذات العلاقة الحية مع الشيء الذي عليه مدار السؤال، أو الذي يكون قيد البحث. وذلك لجهة أنهما ينتظمان (أو بقدر ما ينتظمان) على السوية ضمن نفس الوضع الحياتي. إن هذه الرابطة الحية مع الشيء الذي عليه مدار النص، أي مع الأمر الذي يتمحور حوله النص، هو المسلمة التي ينبني عليها الفهم (15). على هذا الأساس، ندرك السبب الذي يجعل كل تأويل محكوما بقصدية معينة. ما دام أنه بفضل سياق الحياة وحده يقدَّر لمسألة موجهة بشكل من الأشكال تكون ممكنة. كما ندرك أيضا أن كل تأويل يشتمل في ثناياه فهما أوليا مخصوصا، فهم يتولد حقا عن سياق الحياة الذي ينتظم فيه الشيء.

إن الحقيقة التي تفيد أنه في أساس كل تأويل تنشأ علاقة حميمية حية مع الشيء الذي يدور حوله النص9، أو الأمر الذي عليه مبنى مساءلته، بالمكنة تجليتهما بكل يسر من خلال التأمل في ظاهرة ترجمة لغة أجنبية. ولئن كانت هذه العملية خفية علينا بوجه عام فذلك لكون المعرفة التي نتحصلها عن اللغات القديمة، والتي تنتمي إلى مجالنا الثقافي تكون منقولة إلينا من خلال التراث، ولا تكون هناك حاجة إلى تحصيلها من جديد. إن تجديد معرفتنا بلغة أجنبية لا يكون أمرا مطلوبا (في حالة ما إذا كانت النصوص غير متاحة في عدة لغات) إلا إذا كانت الأشياء (موضوعات ومواقف وغيرها) مألوفة لدينا، أي مألوفة تحديدا من جهة استعمالنا لها وتداولنا لها في حياتنا. إن موضوعا مخصوصا أو سلوكا معلوما ليس لهما من معنى البتة في أحوال حياتنا أو داخل محيطنا ووجودنا ليس هناك من سبيل إلى فهمهما، أو ترجمتهما من جهة دلالتهما اللغوية، أو قد يجوز تعقلهما وترجمتهما بوجه محدد هو توصيف الشيء المعني توصيفا خارجيا [ سطحيا ]. وذلك بالتمثيل هو حال ترجمة لفظ Tiourounga - الذي يتداوله الأستراليون السود (16)- بـ«الخشب الصافر» وحين ننظر في استعمال هذا الشيء (كما نفهمه أو في حدود فهمنا له) يمكن أن نخلص إلى توصيف مجازي مطول، حيث يدل لفظ Tiourounga على آلة عجيبة جبارة، لأن مفهوم الأداة السحرية لا يغدو مفهوما عندي إلا داخل سياق مخصوص هو حياتي الخاصة. إننا في الأساس نصادف نفس الظاهرة إذا كانت النصوص مبسوطة في هيئة وفي ثنايا تمثيلات منمقة يستسيغها الفهم في الوسط الذي نحيا فيه. وبالفعل، فإن الفهم عند الطفل وتعلم اللغات عنده يتحقق في اللحظة نفسها التي يتأنَّس فيها بوسطه ويألف محيطه، وبالجملة حين يتكيف مع سياق حياتي خاص هو حياتنا نحن.

على هذا الترتيب، فإن التأويل يفترض دوما علاقة حية حميمية بالأشياء التي يفصح عنها النص على نحو مباشر أو غير مباشر، فليس في وسعي أن أفهم نصا معينا يتناول الموسيقى إلا إذا قدِّر لي أن تكون لي صلة اهتمام بهذه الأخيرة (لهذا السبب تجد مقاطع كثيرة من رواية الدكتور فاوست لطوماس مان Thomas Mann استغلق فهمها على كثير من القراء). وبالمثل ليس بإمكاني تعقل نص رياضي ما لم تكن لي بالرياضيات عُلقة ووُصلة. ولا يسعني أيضا أن أفهم مغزى خطاب تاريخي إلا حين تكون لي بالوجود التاريخي دراية ودربة، وحين تكون لي معرفة محضتها التجربة بكنه الدولة ووجه الحياة فيها والإمكانات التي تتيحها للأفراد. [ وبالمثال أيضا ] ليس في مكنتي أن أستوعب رواية مخصوصة ما لم أخبر معاني الحب والصداقة والأسرة والمهنة وغيرها. وهذا ما يفسر كون طائفة كبيرة من الناس يتعصى عليهم - بحسب سنهم وتكوينهم - فهم وتعقل بعض الآثار الأدبية.

و بطبيعة الحال، فإن علاقتي الحية بالشيء [ الموضوع ] يمكن أن تكون في مجملها ساذجة فات الفكر أن يحيط بها، وتكمن مهمة التأويل في الارتقاء بها إلى رتبة الوعي واستجلاء أمرها. وقد يعرض لتلك العلاقة أن تكون متسطحة مبتذلة، وبمكنة الفهم أن يمحصها ويثريها، وأن يعدلها ويقومها، لكن في جميع الحالات فإن الصلة الحية مع الشيء الذي به متعلق النص تبقى المقتضى الأساسي [ في كل تأويل ]. إن تبين هذا الأمر من شأنه أن يطَّرح بعض المشكلات الزائفة مثل المسألة المتعلقة بالوجه الذي يمكن من خلاله تعقّل حقيقة «ذات سيكولوجية غريبة»؟ إن إمكانية تحصيل الفهم تتيحها بكل بساطة العلاقة المشتركة المعقودة بين المؤلف والمؤول على السوية مع الشيء الذي عليه مدار اهتمامهما. وإذ يؤكد دلتاي أن شرط إمكان الفهم يكمن في «الأساس الذي تمثله الطبيعة الإنسانية الكونية»، وفي حقيقة أنه «لا يمكن أن ينبثق عن ذات فردية مغايرة للمؤول شيء غير متضمن في حياة هذا الأخير»، فإنه يلزم تبين الأمر على وجه الدقة، والإقرار بأن كل تأويل يستند إلى حقيقة مفادها أن المؤلف والمؤول بوصفهما بشرا يعيشان على السواء داخل نفس العالم التاريخي الذي في كنفه تجري أحوال الوجود الإنساني، وجود يجري داخل نفس الوسط، وفي إطار علاقة مع الأشياء وباقي الأفراد مبناها على التفهم والتفاهم. وبدهي أن هناك وجوها أخرى لرابطة الفهم هاته من قبيل الاستفهام والالتباس والتنازع والمعاناة والحبور والهروب أيضا.

## IV

إن الاهتمام الذي نبديه إزاء الشيء [ مدار النص ] يستحث التأويل ويملي عليه السؤال الذي يتوجب طرحه؛ أي مقصديته ومنتحاه. إن المنحى الذي يتخذه التأويل لا يثير أية مشكلة حين يكون هذا الأخير موجها بسؤال مطروح على الشيء الذي يروم النص تبليغه، كما هو الشأن بالنسبة إلى تأول نص رياضي أو نص متعلق بالموسيقى، أي حين أروم استخلاص معارف لها صلة بالرياضيات أو الموسيقى من ذينك النصين. والأمر نفسه يصدق بالنسبة لتأويل نص سردي حين ابتغي تعقل ما يفصح عنه وما يروم قوله، كما هو حال تأول الأخباريات وأيضا تاريخ هيرودوت Hérodote- أو توسيديد Thucydide-، حيث يكون غرضي

هو مجرد الاطلاع على الظروف والأحداث التاريخية التي جرى عرضها. والشيء ذاته ينطبق على حكاية اليونان القديمة التي تسرد، في الواقع، أحداثا متخيلة لكننا نقرأها بما هي قصة مسلية باعثة على المتعة. في الحالات السابقة، كما هو الشأن في الحالة الأخيرة، فإن مقصدية الفهم معرفة خبر من أخبار التاريخ، وفي كل هذه الحالات فإن طريقة المساءلة كانت من السذاجة بمكان. إن ماهية الفهم تتبدى بجلاء حين يتعلق الأمر بفهم نص شعري من الطراز الأول - كأشعار هوميروس مثلا - وهذا الضرب من النصوص لم يقرأ بما هو نص شعري بل بوصفه قصة فحسب، والأمر بخلاف ذلك تماما، لجهة أن أعمال الفن التشكيلي يعرض لها هي نفسها أن تثير اهتمام المشاهدين السذج - وبخاصة الأطفال - من جهة ما تعبر وتفصح عنه. إن الفن التشكيلي يقتبل هو ذاته بعضا من هذا المعنى لجهة أنه فن يروم - برسومه - التجلية والإبانة. ومثال ذلك ما نلفيه في المخطوطات «المزخرفة» للكتاب المقدس، أو ما نجده في بعض تشكيلات الفسيفساء في كاتدرائية مونريال. إننا - في الأساس نصادف الظاهرة عينها حين نخرج اليوم كتابا جامعا لصور غوته يجلّي أطوار حياة الرجل.

بيد أن الأمور سرعان ما تزداد تعقيدا لأن المساءلة الساذجة للنص لا تبقى دوما في هذا المستوى العفوي، بالرغم من أن هذا المستوى من المساءلة لا يفقد شيئا من أهميته، بما هو سؤال عما يروم النص تبليغه مباشرة. إن تلك المساءلة البسيطة تظل حاضرة بالخصوص بصدد النصوص العلمية التي تبغي تبليغ معرفة محددة وبشكل مباشر. والحق أنه حتى لو قدِّر أن يتسع أفق مساءلة هذه النصوص بحيث يُصار إلى تعقلها كشواهد متعلقة بتاريخ العلم المعني، فإنه لا يتوجب استبعاد الإحاطة أول الأمر بما تقدمه تلك النصوص مباشرة من معرفة مخصوصة. وعلى سبيل التمثيل، فإن الهمامة بتاريخ الرياضيات ستظل بالطبع موجهة وموقوفة على المعرفة الرياضية نفسها، وبالتالي إلى الشيء الذي عليه مدار تلك النصوص. إن التشاغل بنصوص الرياضيات لا يصرف التأويل نحو مدار اهتمام آخر، كالتشاغل مثلا بتاريخ الحضارات. وما يوضح ذلك أن مؤرخ الحضارات - من جهته - يمكنه أن يتجاهل تاريخ الرياضيات، وهو ما تشخصه حالة ياكوب بوكهارت - Jac.Burckhardt في كتابه «ثقافة عصر النهضة». لكن ومهما يكن فإن الغرض سيغدو مختلفا حين نقرأ النصوص العلمية، بما هي شهادات تدلنا على تاريخ العلم.

ثمة تعديل مماثل تتبدى معالمه حين نتأول النصوص السردية، لاسيما التاريخية منها. ولذلك التعديل وجهان. فحين نقرأ تلك النصوص فإننا نقرأها، بداءة، بما هي شهادات على العصر الذي تنتمي إليه، والذي تخبرنا عن أحواله، لا بوصفها شهادات عما تفصح عنه مباشرة (17). وهذا الأمر يمكن أن يحصل في دخيلة السارد نفسه، لكون المعرفة التاريخية التي يتحصلها هذا الأخير تمدنا بمعيار نقدي نقيس به درجة استيعابنا لروايته. والتعديل الذي عليه مدار كلامنا يحدث، تثنية، حين يجري تأول نص تاريخي مخصوص بما هو شهادة من التاريخ على التاريخ، أو قل شهادة من علم التاريخ على التاريخ. ههنا نضرب صفحا عن مقصدية

النص ولا نقيم لها أدنى اعتبار، لأن هذا الأخير لا يروم نقل علم للتاريخ بل يروم سرد التاريخ نفسه. إنه في هذه الحال غائص في تصاريف التاريخ، ونحن لا نتأوله مصدرا للتاريخ بل موضوعا للمعرفة.

لكن ما القول في الرواية وما شأنها؟ ها هو القارئ البسيط غير الحصيف نفسه لا يقصر عنايته على تبين ما سيحدث، ففي ثنايا شغف انتظاره لما ستؤول إليه الأحداث نلفي عنده ما هو أكثر من مجرد الفضول المعرفي، إننا نلفي مشاركة جوانية لمآل البطل، مآل يتماهى معه القارئ، ويستدخل نفسه في غماره. إن القارئ ليس يكتفي بمجرد الاطلاع والمعرفة، بل إنه يكون مشاركا، «مأخوذا» بالقصة، مشاعره تشتعل وتشتغل، وعواطفه تصحو من غفوتها. والسؤال: أبهذا الوجه وحده يمكن للقارئ أن يستجيب لمقصدية النص؟

الحق أن هذا الضرب من الفهم هو الذي يناسب الآثار الشعرية الموسومة بالأصالة، والتي لا تفصح عن مستكنهاتها إلا لمن طلب فهمها من طريق المشاركة الوجدانية. كما عرض لأرسطو أن يلمع إليه بطريقته المخصوصة، من خلال نظريته في الخوف والشفقة، بما هما من مفاعيل التراجيديا. إن هذه الأعمال تفتح أمام الفهم التشاركي الوجود الإنساني في سائر ممكناته، بما هي ممكنات خاصة بطالب الفهم.

ومما يجدر التنبيه إليه أن هذا الضرب من الفهم ليس موقوفا على الفهم الذي نتحصله بصدد الشعر وتأثيراته في النفوس، بل يمتد إلى الفهم الذي نتحصله بشأن الفهم بوجه عام. ولئن هو جاز لنا توسيم الأمر الجميل بأنه «الأمر الحقيقي الكامن في المرئي الظاهر للعيان (18)»، ولئن نحن تعقلنا «الأمر الحقيقي» في دلالته البعيدة ووصلنا به لمداه القصي، بوصفه تبدية للوجود الإنساني وتكشيفا له - تبدية تتحقق عبر الفن بما هو قوة إظهار الحقيقي في تضاعيف الجميل -، فإنه يتعين على التأويل أن يدلنا على ممكنات الوجود الإنساني التي تجليها الأعمال الشعرية والفنية.

وإذا كان الشعر والفن يجليان «الأمر الحقيقي» أمام الحدس العياني، وإذا عرض لنا أن نستملك ذلك الأمر من خلال فهم هو في ماهيته انفعال وجداني، وبما أن ذلك الأمر موضوع للفكر التأملي الاستقصائي، فإنه سيكون شأنا متعلقا بالفلسفة. لهذا السبب، فإن تأويل النصوص الفلسفية - إن هو رام أن يكون فهما صحيحا أصيلا حقيقيا - يتوجب في حقه أن يصيِّر مسألة طلب الحقيقة هاجسه ووازعه، بمعنى أنه ليس في طوق التأويل أن يمضي قدما إلا بالمحادثة مع المؤلف. [ من ثمة ] فالمرء الذي يفهم أفلاطون هو الذي يتفلسف معه. إن التأويل لا يفلح في تحصيل فهم حقيقي حين يتحرى في النص عن نظريات تعتبر نتاجا لبحث علمي [موضوعي] وحين نرى بالنتيجة في النص «مصدرا» لتبين مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة، ونتعقل بالتالي هذا التاريخ بوصفه حدثا من أحداث الماضي، على البدل من وصله بالحاضر. ذلك أنه من شأن عرض تاريخ الفلسفة أن يجعلنا نهجر ونتخلى عن الفهم الفلسفي الأصيل. إن النهوض بذلك العرض

يجب أن يتحقق على نحو يغدو معه فهم تاريخ الفلسفة فهما لأنفسنا، بما أن هذا التاريخ يكشف في تضاعيفه إشكالية فهم الوجود، وكذلك فهم الذات لنفسها.

V

بالنسبة إلى التأويل، فإنه يتعين تجديد العهد مع الكيفية الأصيلة في استنطاق النصوص والمآثر الشعرية والآثار الفنية، وهي كيفية جرى انتباذها واطّراحها من قبل طريقة في المساءلة أضحت متسيدة في مرحلة ما يكنى التاريخانيةHistorisme. ولهذا الغرض تحديدا، فإن جهود دلتاي وإفادته من شليرماخر تصبح ذات جدوى وفائدة. ففي ظل استئساد النزعة التاريخية واستيادها، فإنه جرى تعقل النصوص والآثار بوجه مختلف أيضا، بما هي«مصادر» وفي الأغلب الأعم كمصادر في ثناياها يتعين إنشاء صورة عن مرحلة تاريخية انصرمت، ولحظة من لحظات الزمان انقضت. ويجري تأول تلك المصادر بوصفها شواهد دالة على حقبة تاريخية، أو قل بوصفها حلقات أو لحظات سيرورة تاريخية. في هذا السياق، فإن الوجه الذي تتعقل به تلك السيرورة ليس له - من جهة المبدأ - أية قيمة، سواء كان مدار الفهم على التاريخ السياسي الاجتماعي، أو تاريخ الفكر أو الحضارة في معناها الأوسع.

و ليس يستفاد من ذلك أن النصوص والآثار لا يمكن، بل، لا يتوجب تعقلها بدورها كمصادر. فهناك بالفعل نصوص باعتبار مضمونها لا تستحق أن تصنف كمصادر. وينبغي ههنا الميز بينها وبين النصوص والآثار «الكلاسيكية»، رغم تعسّر ترسّم حدود فاصلة بينها. ولئن هو رمنا تأول تلك النصوص بما هي مصادر، فإنه يتعين ضرورة وبوجه عام تعقلها - لهذا الغرض - وفقا لمقاصدها المحايثة لها، بشكل مؤقت في التقدير الأدنى. وهو أمر نأتيه عادة بطريقة متسطحة ومن غير تفكر. وبيان ذلك بالمثال أنه إذا شئنا أن نجعل من أفلاطون مصدرا ننهل منه للتعرف على حضارة اليونان إبان ق5 ق م فإنه يتعين علينا - في بداءة الأمر - أن نحيط علما - بوجه أو بآخر - بكنه إنتاجه الفكري، حتى يصير لنا مصدرا ومنهلا. ورغم ذلك، فإن استنطاقنا عمل أفلاطون ومساءلته كمصدر يوثق تاريخ الحضارة اليونانية يجعلنا نخطئ مواطن الأهمية الكامنة في فكر أفلاطون، ويشق علينا أن نتعقل الرجل في عموم فكره وعمق معانيه. إن مساءلة النص ومقاربته بوصفه مصدرا ليس لها حظ من الرسوخ والصدقية إلا إذا كانت سلّما إلى تأويل صحيح أصيل. والحق أن ما من تأويل تأويل إلا ومداره بين جهتين: فمن جهة أولى تغدو الظاهرة الجزئية المفردة مفهومة في إطار زمانها (ومن خلال مكان انبثاقها). ومن جهة ثانية، فإن الإحاطة بذلك الزمان والمكان لا يصير بدوره ممكنا إلا من خلال الظاهرة نفسها. هكذا، فإن فهم أفلاطون من خلال زمانه يكون له دور في تأويل فكره تأويلا صحيحا، وهو أمر يرجع إلى مجال القواعد التأويلية التي أسلفنا ذكرها.

و كذلك بالمثل هناك طرائق أخرى في مساءلة النصوص جرى اصطناعها خلال حقبة تسيد النزعة التاريخية، طرائق متى أحطنا بمعناها أحق الإحاطة، فإنه يمكن توسلها في تحصيل فهم حقيقي أصيل.

وهذا ما ينطبق على ما قام به Heinrich Wölfflinحين تأول الأعمال الفنية تأولا ينقاد لتاريخ الأساليب l'histoire des styles. كما يصدق على عديد البحوث التي تناولت مسألة تاريخ الأنماط والبواعث، سواء في الأدب أو في الفنون الجميلة. بالرغم من أن كل الأبحاث التي هي من هذه الشاكلة يمكن أن تحجب المسألة الحقيقية التي يطرحها التأويل. وبمكنتنا قول الشيء نفسه عن التحليل الشكلاني للآثار الأدبية والفنية، والذي استنجز من منظور جمالي. إن النهوض بهكذا تحليل لا يعني تحقيق الفهم الحقيقي الأصيل، غير أنه يمكن أن يكون توطئة وبساطا له، كما هو الحال مثلا في كتاب Karl Reinhardt الذي أداره على صوفوكل Sophocle، أو مصنف Paul Friedländer حول أفلاطون. إن درجة اختلاف تأويل الأثر الفني الواحد حسب أفق الاهتمام، أكان هو أفق الشكل أو أفق المضمون، هو أمر يمكن أن يتوضح بالمقارنة بين تأويلات كل من Jacob Burckhardt وPeter Yorck von Wartenburg للوحة يوم القيامة للرسام مايكل أنجلو Michel-Ange التي تبسَّط فيها Karl Löwith. ولقد قدِّر لـErich Auerbach في مصنفه «المحاكاة» أن يبرز بكيفية رائعة كيف يغدو التحليل الشكلاني للآثار الأدبية مثمرا في تعقل مضمونها (21).

والمظنون عند دلتاي أن الفهم الحقيقي للشعر وللفن، وكذلك لمصنفات الفلسفة والدين، يكون منتحاه ومدار السؤال فيه على تعقل الوجود التاريخي المفرد. وكل الوثائق التاريخية يمكن (كما بينا ذلك أيضا) إخضاعها للمساءلة بنفس الشاكلة وذات المنوال، والسؤال هو: هل في المكنة أن ندرك بأدق إدراك وأحكمه هذا القصد الذي يتطلع إليه هذا التأويل؟ لقد عرض لنا أن نأتي على تعديله، حيث يغدو الأمر المهم هو تبين (ينظر أعلاه 611-610) الممكنات التي ينطوي عليها الوجود الإنساني ويبسطها شعرا وفنا، والأمر عينه يصدق بالنسبة للتآليف الفلسفية والدينية. وسأحاول الاستزادة في هذا الأمر تجلية وبيانا.

في مقالة له حول صورة اليونان عند J. J. Winckelmann عمد (Fritz blättner 22)، بطريقة فيها قدر كبير من الإجادة والإفادة، إلى المقابلة بين «معرفة قصدها الموضوع»INTENTIO RECTA وبين و«معرفة بغيتها التأملINTENTIO OBLIQUE»، وذلك في سياق التعاطي مع أثر فني مشوب بمسحة دينية. الضرب الأول يستوجب من الناظر في العمل إيمانا واعتقادا، حيث يتوسم فيه تمثيلا موضوعيا للأمر المقدس الذي يؤمن به، إنه لا يعتبر أبدا الأثر الفني أثرا فنيا. وفي باصرته أن الغرض الذي توم إليه صورة من صور العذراء هو ذاته غرض لوحة من لوحات رفائيل، أو تمثال پيتاPIETA ، الذي صاغه مايكل آنجلو. بالمقابل، فإن «المعرفة التأملية» لا تعنى بالدلالة الموضوعية للأثر الفني، فهي لا تكترث «أن يكون الماثل بين ناظريها هو Apollon أو القديس سبستيان، ولا يعنيها في شيء أن يكون الموضوع المقصود هو السيد المسيح، أو النبي أو موسى، أو حتى عبدا من العبيد». إنها تتساءل فحسب عن «الأمر الإنساني» أي «الروح التي وضعت الأثر الفني، والذي يكون هذا الأثر شاهدا عليها».

لقد تحقق هذا المنعطف معWinckelmann (10) الذي«كانت له بصيرة نافذة تستبين، وراء كل ما رامه العمل وأبان عنه موضوعيا، روحَ وعبقرية المبدع وشعبه، وتعتبر ذلك كنه العمل وقوامه» (blättner)

وعلى الشاكلة ذاتها تساءل كل من Friedrich Ast [11] وAugust Boeckh [12]، وهما من أكابر مبحث الفيلولوجيا، عن «روح» الأزمنة القديمة، بما هي كل أو مجموع من خلاله يتعين فهم أثر جزئي مخصوص (23). وهذا هو نمط الفهم الذي طوره هردر Herder، وأضحى متسيدا داخل رحاب الرومانسية. هذا الضرب من النظر يمكن بالطبع وصله بالمنزع التاريخي، وذلك حين عرض لفنكلمان أن يكتشف عصور تاريخ الفن الإغريقي، ولجهة تأكيده أن تعاقب تلك العصور كان تعاقبا منتظما بمقتضى قوانين، لهذا يمكن اعتبار الرجل سلفا لـ Oswald Spengler. إن مثل هذه الطريقة في السؤال والاستقصاء، والمتشبعة حقا بالمنزع البيولوجي قد ذهب بها - إبان الحكم النازي - مذهبا قصيا حد العبث. لكن من حيث المعالم الكبرى فإننا نلفيها أيضا حاضرة في المحاولات التي اختطها Herman Grimm حول تاريخ الفن، والتي كان مرادها ومدارها على كتابة تاريخ للمخيال الفني القومي(24).

وبطبيعة الحال، فإن هذا الوجه من الاعتبار له حظ من الوجاهة والصوابية، والمنزع إلى النسبية الذي يسمه ويختص به (والذي يمكن أن تكون خلفيته المرجعية عقيدة الحلول التي تؤمن بأن الأمر الإلهي القدسي حالٌّ في عموم الوجود الإنسي) ليس يغدو - بالضرورة - ذا شأن أو سطوة (مدركة). من ثمة فإن الروح عند فنكلمان التي أبان عنها الفن الإغريقي قد شكلت التمثيل النموذجي - والذي ينبغي على الإنسان السير على مقتضاه - للروح الإنسانية جمعاء.

ومن الجلي أن دلتاي قد استفرغ وسعه لمجاوزة هذا المنحى في النظر الذي سلكته الرومانسية، والذي تلبس - في نهاية الأمر - لبوسا جماليا. والحق أن الرجل [بالرغم من ذلك] قد ظل أسير ذلك المسلك حين اعتبر أن الاهتمام «بتجربة مشاركة الغير أحواله النفسية الباطنية» يجد أساسه ومساغه في ما يبتغيه في المؤول من سعادة غامرة، وحين هو تحدث عن «الغبطة» التي تأخذ بمجامع قلب ذاك الذي يتعالى عن كل حدود زمانه تشوفا واستشرافا لحضارات ماضية.

ومهما يكن، فإن الذي يأتي هذا الصنيع ليس يستمتع فقط بسحر أخاذ، بل هو «يستجلب لنفسه قوة وسلطان الماضي» لجهة أن من يمارس فعل الفهم «يستبين في كل تاريخ وفي عمومه تاريخ الروح»، ويعرض له أن يزيد فرديته الخاصة «اكتمالا»، من خلال استبصار تفهمي، ويتعرف «طريق تعقل ذاته بواسطة الفهم»، وإن هكذا مواقف تدل على أن ما يتغياه الفهم الحقيقي ليس استبصار فردية مغتربة في حقيقتها استبصارا أخاذا يغمر المؤول سعادة، بل بغيته البعيدة استكناه ممكنات ذاك الذي يروم الفهم، والذي يقع له أن يتعقل، خلال إتيانه فعل الفهم، تلك الممكنات الآنفة الذكر. على هذا الترتيب يكون مبنى الفهم الأصيل على تبين القضية التي يطرحها الأثر الذي عليه مدار التأويل، وتبصر المقصدية التي نلفيها منتثرة في تضاعيفه. ويكمن «الأمر الذي تكتمل به» ذاتنا الفردية في انفتاح إمكاناتها انفتاحا شديد الثراء بعيد الغور، وفي استحاثة الذات على التعالي عن نفسها (أي التعالي عن ذاتها التي يغمرها القصور، ويستبد بها الخمول، وتكون أبدا معرضة لآفة الركود والجمود)، بفضل انفتاحها على الأثر (25).

و لقد قيض للكونت يورك أن تكون له رؤية أوضح حتى من دلتاي، وذلك حين أقر، في مساق إبرازه حدود الكتابة التاريخية عند رانكه Ranke: «لئن كان هناك من مجال تصير فيه الأرض والسماء شأنا واحدا فهو مجال التاريخ». وبالفعل، فخلف هذا الكلام تثوي فكرة مؤداها أن قوام فهم التاريخ ليس يكمن في النظر فيه نظرا جماليا، بل فهم التاريخ واقعة دينية، لأن الواقع التاريخي لا يتكشف مطلقا للناظر الذي ليس له به انهمام خاص. «لقد كان رانكه [ أشبه ] بمنظار كبير ليس يمكن لشيء احتجب من أمامه أن يغدو واقعا مشهودا»(26).

و لكي نستبين كيف أن مدار الفهم التاريخي هو على تعقل نداء التاريخ، وإعمال التأمل النقدي في الذات، نقرأ الكلمات التالية التي اختطها يورك: «إننا نلفي مايكل أنجلو في كنيسة سنيستيا يدعو بحماسة شديدة إلى إحياء الفضائل الأخلاقية واستبعاثها. إن الصلبان البسيطة والصامتة التي انتقشها المسيحيون على جدران سجن مامرتينMamertine كانت تنطق وتدل لدى لوثر. ولئن كان هناك أمر أشد تأثيرا من لوحة يوم القيامة لمايكل أنجلو فهو هذه الصلبان، تلك العلامات التي تضيء فردوسا تحت الأرض، والأمارات الدالة على تعالي الوعي.»(27)

و لقد قدر لمسألة الفهم أن تبلغ مع هايدغر Martin Heidegger 13 درجة من الوضوح عظيمة وحاسمة، وذلك من خلال إثباته أن الفهم مقوم وجودي أساسي، وفي سياق تحليله للتأويل بما هو بسط وتجلية للفهم. ثم تقدّر ذلك - قبل كل شيء - في معرض تحليله لمسألة التاريخ وتأوله لتاريخ الكائن(28). وعلى شاكلة هايدغر وفي منتحاه قدم Fritz Kaufmann عرضا نقديا شاملا لفلسفة التاريخ المعاصرة، أبان في ثناياه بشكل واضح معنى التأويل الذي يتعقل الآثار التاريخية (29).

## VI

لنوجز الآن ما تقدم.

إن مقتضى كل تأويل يروم الفهم هو العلاقة الحية الأولية مع الشيء الذي يفصح عنه النص على نحو مباشر أو غير مباشر، والذي يحدد وجهة السؤال. ومن غير هذه العلاقة الحية التي تنشأ بين النص والمؤوِّل يتعذر مساءلة النص وتعقله. وبدونها لا يكون هناك مساغ للسؤال. ومؤدى ذلك أن كل فهم يكون محكوما بفهم قبلي للشيء الذي به متعلق السؤال أو عليه مدار المساءلة.

إن طبيعة السؤال ومقصدية الاستفهام ينبثقان من الاهتمام الذي نوليه للشيء، ومنه أيضا ينشأ المبدأ التأويلي الذي تصرَّم ذكره. إن مدار السؤال ومقصديته يمكن أن يتطابق مع قصدية النص. في هذه الحالة، فإن النص يعبر مباشرة عن الشيء الذي نتحرى عنه، غير أن غرض السؤال يمكن أيضا أن يتولد من التشاغل المنصب على موضوعات يمكن أن تتبدى في كل ظواهر الوجود الممكنة، ومن ثمة في كل

النصوص الممكنة. على هذا الترتيب فإن القصد الذي يؤم إليه السؤال ليس يتطابق مع ما تغياه النص، وههنا فإن النص يفصح عن الأمر المستهدف على نحو غير مباشر.

على هذا الأساس فإن ما يتقصده التأويل يمكن، مثلا، أن ينشأ من الاهتمام بإعادة إنشاء الماضي في مجموعه. سواء تعلق الأمر بالتاريخ السياسي، أو بتاريخ المشكلات وأشكال الحياة الاجتماعية، أو تعلق بتاريخ الفكر أو تاريخ الحضارة في معناها العام والشامل. وهكذا، فإن التأويل يكون دوما محكوما بالتصور الذي يشكله المؤول عن التاريخ بصورة عامة.

كذلك يمكن لتلك المقصدية أن تصدر عن أفق أهتمام جمالي المنزع، يخضع النصوص لتحليل شكلي، يسائل أثرا مخصوصا، كالأثر الفني من جهة بنيته أو شكله «الخارجي» و«الداخلي». ويمكن لهذا الاهتمام الجمالي أن يقترن باهتمام رومانتيكي ديني، غير أنه يمكن أن يظل ذلك الاهتمام في حدود الاعتبار الأسلوبي فحسب.

وفي المختتم يمكن للقصدية التأويلية أن تصدر عن الاهتمام بالتاريخ من جهة اعتباره مجالا للحياة، في تصاريفه يكون مجرى الوجود الإنساني. في هذا المجال يستحصل الموجود ممكناته ويزيدها ثراء. ومن خلال الإحاطة به يقتدر الموجود على تعقل ذاته وتبين إمكانياته. وبتعبير آخر فإن مقصدية التأويل يمكن أن تنال من السؤال الذي نطرحه حول الوجود الإنساني بما هو وجودنا نحن. والنصوص التي تنقاد أكثر من غيرها لهذا الضرب من المساءلة هي النصوص الفلسفية والدينية والأدبية. بيد أن النصوص في مجموعها (كما التاريخ في جملته) يمكن - من حيث المبدأ - إخضاعها لهذا النمط من المساءلة. هذه المساءلة تكون دوما موجهة بفهم أولي لوجود الإنسان، أي بفهم مخصوص للوجود. وقد يعرض أن يكون هذا الفهم في منتهى السذاجة، غير أنه يكون المصدر الذي تنتهل منه المقولات التي تتيح المساءلة. ومثال ذلك سؤال المرء عن «الخلاص» وعن «معنى» الحياة الشخصية، وتسأله عن «معنى» التاريخ، وعن المعايير الأخلاقية المقومة للفعل، وعن تنظيم المجتمع الإنساني، وأشياء من هذا القبيل. وبدون فهم مسبق من هذا القبيل، ومن دون الأسئلة التي توجهه تكون النصوص عجماء بكماء. إن المطلوب ليس تنحية الفهم المسبق بل الارتقاء به إلى رتبة الوعي والفطانة به، وافتحاصه نقديا من خلال فهم النص، ومن خلال مساءلته. وبالجملة، فالشأن أننا حين نستنطق النص فإننا - في الآن نفسه - نسلم مقادتنا للنص، حيث يسائلنا هو وبحيث نستبين مبغاه ودعواه.

إن هذه الأنظار تتيح لنا الجواب عن السؤال الذي يستريب في ذلك المسعى إلى تحقيق موضوعية التأويل وتحصيل معرفة موضوعية بشأن الظواهر التاريخية. ولما كان مفهوم المعرفة الموضوعية مستمدا من العلوم الطبيعية (وما يجدر ذكره هنا أن مفهوم الموضوعية قد أضحى - في دلالته التقليدية - مفهوما إشكاليا داخل هذه العلوم نفسها)، فإنه بالمكنة القول أنه لا يسري على تعقل الظواهر التاريخية، لأن هذه

تكون مباينة من حيث طبيعتها لظواهر الطبيعة، ذلك أنه لا وجود لظواهر تاريخية من غير ذات تاريخية تتعقلها. إن وقائع الماضي لا تغدو ظواهر تاريخية إلا إذا كان لها معنى بالنسبة إلى ذات تحيا في التاريخ وتشارك فيه. ولا تكون لها دلالة أيضا إلا إذا هي انتطقت وأفصحت. وهي لا تنتطق ولا تفصح إلا أمام ذات تتعقلها. وبطبيعة الحال ليس يستفاد من ذلك أن الذات تهب المعنى لتلك الظواهر بمحض التشهي ووفقا لهواها، بل المراد أن الظواهر لا تتحصل الدلالة إلا عند من له بها وُصلة في الحياة التاريخية. من ثمة يمكن القول، بوجه من الوجوه، أن من قوام الحدث التاريخي أن يكون له مستقبل أو مآل خاص به، في ثناياه فقط سيتبدى ذلك الحدث كما في حقيقته.

وسيكون من المجانب للصواب الإقرار بأن كل ظاهرة تاريخية تحتمل معاني متكثرة، بالرغم من أنه يمكن أن تكون عرضة لآفة الاعتباطية والاعتسافية في أي تأويل، فإنها من جهة الفهم العلمي لا تحتمل في الأساس إلا دلالة واحدة. وأيا كان الأمر فإنه ما من ظاهرة تاريخية إلا وهي ظاهرة معقدة تتقلب في وجوه دلالية مختلفة. ذلك أنه بالمقدور مساءلتها من أنحاء نظر مختلفة، سواء كانت ثقافية أو سيكولوجية أو اجتماعية، أو من أي منظور آخر. إن وجه المساءلة لا ينبثق إلا من العلاقة التاريخية التي تربط بين المؤول والظاهرة. إن كل مساءلة من هذا النمط تفضي إلى تحصيل فهم موضوعي، وذلك متى مارسنا التأويل بشكل منهجي محكم. ومن المؤكد أن الإقرار بأن الفهم الحقيقي يتولد من رحم النقاش ومن تنازع الآراء ليس دحضا أو اعتراضا على ذلك. من هذه الناحية فإن كون المؤول له قدرات محدودة متناهية ليس له - من جهة المبدأ- أية أهمية.

إن المعرفة المكسوبة بشكل منهجي تكون معرفة «موضوعية»، والمراد بذلك معرفة تتواءم وتتلاءم مع الموضوع المطروح لمساءلة مخصوصة. كذلك، فإنه لمن السخف توسيم طريقة المساءلة بأنها «ذاتية»، على الرغم من أنه بالمكنة توصيفها بذلك حين نعتبر بحق أن تلك الطريقة يقع اختيارها من قبل الذات. لكن ما المقصود ههنا بـ»الاختيار» (30)؟ إن كيفية المساءلة في حد ذاتها لا تنشأ من مشيئة المؤول وإرادته، بل من التاريخ نفسه، ذلك أن كل ظاهرة من ظواهر التاريخ تكشف عن تجليات مختلفة تتوافق مع طبيعتها المعقدة. بمعنى أنها تتخذ أو، بالأحرى، تتطلب دلالة وفقا لتوجهات مختلفة. وفي مضمار التاريخ فإن كل مؤول يكتشف طريقة المساءلة التي من خلالها تخاطبه الظاهرة، والتي تنسجم مع العوامل الفاعلة التي تؤثر في الحياة التاريخية بشتى مجاليها.

بناء على ما تقدم، فإن مطالبة المؤول بطمس ذاتيته والانسلاخ من فرديته بغية الظفر بمعرفة موضوعية هي من السخافات التي لا تخطر على البال. هكذا مطالبة لا يكون لها معنى ومساغ إلا إذا كان المراد أن صاحب التأويل يتوجب في حقه أن يخمد جذوة رغائبه الشخصية في ما يتعلق بنتائج التأويل. ومثالها رغبته في أن يدعم النص رأيا مخصوصا (= معتقدا راسخا)، أو تستفاد منه إرشادات بالنسبة إلى الحياة العملية، كما كان بالطبع يحصل غالبا، وكما هو الحال أيضا في التاريخ وعلم التفسير. والمؤكد أن المطالبة بالتجرد

من المفترضات المسبقة بخصوص النتائج هو أمر مطلوب بشكل واضح ومطلق بالنسبة للتأويل، كما هو الأمر بالنسبة لكل استقصاء علمي. لكن بالنسبة إلى باقي الأمور، فإن تلك المطالبة تجهل جهلا تاما ماهية الفهم الحقيقي. إن هذا الأخير يفترض بحق قدرا عظيما من التفاعل الحي من جهة الذات التي تبغي الفهم، كما يقتضي منها أن تظهر فرديتها بأقصى الإظهار وأثراه. وبالمثل، فإن تأول أثر أدبي أو فني لا يغدو ممكنا إلا متى أسلسنا قيادنا له، كما أنه في وسعنا أن نتعقل نصا سياسيا أو اجتماعيا بالقدر الذي نكون فيه معنيين متشاغلين بمشكلات الحياة الاجتماعية والسياسية. والأمر في المقام الأخير يصدق أيضا على الفهم الذي أدار عليه شليرماخر ودلتاي نظريتهما التأويلية، والذي يجوز توصيفه بأنه فهم للظواهر التاريخية في أسمى معانيه وأبعدها غورا، أعني بذلك التأويل الذي يسائل النصوص عن إمكانيات الوجود الإنساني بما هو وجودنا نحن. في هذا المقام فإن التأويل «الأكثر إيغالا في الذاتية» هو «الأكثر موضوعية». بمعنى أن الشخص المؤول في مقدوره تبين مطلبية النص، ويدرك أنه معني بالمشكل الذي يثيره وجوده الخاص. إن معالم التاريخ ومآثره «لا تتحدث إلينا إلا إذا كنا على أهبة أن نتبين بضرب من التفاعل الحي إشكالية وجودنا، أي أن نتبين الشقاء المحتوم والتهديد اللذين يشكلان أساس وجودنا في العالم وغوره البعيد»(31).

## VII

إن تأويل النصوص الكتابية القدسية يخضع لشرائط الفهم عينها التي يستقيم بها فهم أي جنس أدبي. ولا مراء أن تعقل تلك النصوص ينقاد، في المقام الأول، لنفس القواعد التأويلية القديمة التي ينتظم بها التأويل النحوي والتحليل الشكلي وتفسير النصوص، من جهة اعتبار شروط العصر التاريخية. وفي المقام الثاني من الجلي، ههنا أيضا، أن المسلّمة التي يفترضها الفهم هي قيام علاقة بين النص وبين المؤول، والتي مبناها على التواشج الحي للمؤول وعلاقته الأولية بالشيء الذي يدلنا عليه النص، في هذا الموضع أيضا يكون مقتضى الفهم هو الفهم الأولي للشيء.

إن هذه الدعوى تصطدم في عصرنا بالتعارض القائم بين الشيء الذي يتلفظ به الكتاب المقدس - لاسيما العهد الجديد - وبين الإرادة الإلهية، والتي ليس في الإمكان تحصيل أي فهم مسبق عنها، لجهة أن الإنسان بما هو إنسان ليس له ارتباط قبلي بالذات الإلهية، ما دام أنه ليس في طاقته، بالضد من ذلك، أن يدرك الله إلا من خلال الوحي الرباني، أي تحديدا من خلال فعل من أفعال إرادة الله.

إن هذا الاعتراض يبدو في ظاهره وجيها. صحيح أنه ليس في مقدور الإنسان أن يكون له إدراك قبلي للإرادة الإلهية التي تتحقق في حدث أكثر مما لديه بشأن أحداث أخرى بوصفها أحداثا، فقبل أن أعرف حقيقة موت سقراط من خلال التراث فإنه ليس في استطاعتي أن أعرف شيئا عن ذلك أكثر مما أعرفه عن اغتيال يوليوس القيصر أو عن إعلان القضايا الخمس والتسعين التي اختطها لوثر. بيد أنه لفهم هكذا أحداث، بوصفها أحداثا تاريخية وليس أحداثا طرأت عرضا واتفاقا، يتوجب أن يكون لي بالضرورة فهم مسبق

لشروط الإمكان التاريخية التي في إطارها تحصلت تلك الأحداث أهميتها، وبالتالي أضحت أحداثا تاريخية. إن المتأكد في حقي أن أتبين دلالة العيش في رحاب السؤال الفلسفي، وما الذي يصير وقائع مخصوصة أحداثا سياسية [بارزة]، وأن أعرف أيضا قوام الفهم الكاثوليكي ومبنى الفهم البروتستانتي بوصفهما شرطي إمكان في ثناياهما يلفي الإنسان نفسه كائنا يقرر مآله بنفسه (إنه لمن الضروري أن نلاحظ – بالكاد - أن معرفة من هذا القبيل غير محوجة بالطبع لأن تكون صريحة).

وعلى الشاكلة نفسها، فإن تفهم القصص التي تعرض أحداثا من تدبير الله يفترض فهما أوليا لما يمكن أن تكون عليه عموما ماهية الفعل الإلهي، وما يميزه عن الفعل الإنساني أو حوادث الطبيعة. ولئن اعترض عليه بأنه ليس في طاقة البشر أن يعرفوا، قبل نزول الوحي الرباني، طبيعة الذات الإلهية، وبالتالي ما يمكن أن يصدر عنها من أفعال فإننا نرد بالقول بأنه في طوق الإنسان أن يعرف ماهية الله بأتم المعرفة من خلال السؤال عن الله. لكن ما لم يصبح وجودنا مأخوذا في مجامعه (عن وعي أو عن غير وعي) ومشغولا بمسألة الله على النحو الذي نلفيه في عبارة القديس أوغسطين: «إلهي لقد خلقتنا لأجلك ومن أجلك، وأفئدتنا لن تستكين حتى تسكن إليك»، فإنه لن يستطيع أن يدرك الله في حقيقته من خلال أي وحي أو تنزيل. [ والواقع ] أن ثمة معرفة وجودية بالله تثوي في دواخل الموجود الإنساني، وتتلبس هيئة تساؤل حول «السعادة» و«الخلاص»، وحول معنى العالم والتاريخ ومدى أصالة وجودنا. ومع أنه ليس يحق توصيف ذلك التساؤل بكونه تساؤلا حول الله إلا من خلال تحقق الإيمان بالوحي الإلهي، فإن هذا الأمر في حد ذاته يشكل رابطة حية تشد الإنسان إلى الوحي.

إن المعرفة الوجودية بالله، حين تغدو واعية، تظهر من خلال تأويل مخصوص، إنها تغدو واعية في شكل سؤال مثل: «ماذا علي أن أفعل لأصبح سعيدا؟» (الإصحاح 16، آية 30من سفر أعمال الرسل)، والذي يفترض تمثلا مخصوصا لمعنى «الغبطة» (أو قل «الخلاص» إن شئنا الاقتراب من النص اليوناني). ونحن إذ نسائل العهد الجديد يتعين علينا حين ننصت للكلام الذي يتوجه به إلينا أن نكون على أهبة الاستعداد لتصحيح التمثل الحاصل لدينا. غير أن مثل هذا التصحيح لا يكون ممكنا إلا إذا توافق القصد الأساسي للسؤال المتضمن تحت مفهوم «الغبطة» (أو الخلاص) مع قصدية الجواب الذي يبسطه العهد الجديد.

من ثمة نتبين الأهمية العظيمة - على الأقل بالنسبة للتفسير الديني الذي يروم العلمية - للتأويل الدقيق للمسألة، أي في الآن نفسه للتأويل المحكم للوجود الإنساني. وأمر النهوض بهذا التأويل يؤول إلى التأمل الإنساني، وعلى التحقيق تلك مهمة ترجع للتحليل الفلسفي للأحوال الأساسية للوجود الإنساني. ومن البديهي أن مهمة من هذا الضرب ليست المسلمة التي يقتضيها الإدراك الخالص والبسيط للعهد الجديد، والذي يشير مباشرة إلى الفهم الوجودي للذات، وليس إلى إدراك أحوال الوجود الأساسية Savoir existential. غير أن الأمر يجري بخلاف ذلك بالنسبة إلى التأويل العلمي للكتاب المقدس، فمدار هذا وقصده يكمن في

الاستقصاء عن فهم للوجود الإنساني المبسوط في تضاعيف الكتاب المقدس. لذلك، يتعين عليه أن يتشاغل ببيان التصورات المناسبة التي من خلالها يمكن الحديث عن الوجود الإنساني.

إن مبنى هذه التصورات هو على العلاقة الحية التي تنقام بين المفسر والشيء الذي يفصح عنه الكتاب المقدس، وتشتمل في مطاويها على فهم قبلي للشيء. وإنه لمن الوهم أن يعتقد المرء أن في مكنته، من غير ذلك الفهم الأولي وتلك التصورات القبلية، أن يحيط ولو بكلمة واحدة من العهد الجديد، متى تعين علينا تعقل هذا الأخير بوصفه كلمة الله. إن المتأكد في حق المؤول أن يُعمل التفكير النقدي في التصورات المناسبة وذلك متى رام جعل نصوص الكتاب المقدس تتبدى كقوة تعبر عن الحاضر وتفصح عن الوجود الراهن، وليس التعاطي معها كخلاصة جامعة لتقريرات عقائدية، أو كـ«مصادر» تمكن من إعادة بناء لحظة من لحظات التاريخ المتصرم، أو تسعف في دراسة ظاهرة دينية مخصوصة، أو ماهية الدين بوجه عام، أو تقدرنا على تبين المسرى النفسي للخبرات الدينية والتعاطي النظري معها. وإذا كانت مقصدية التأويل هي التساؤل حول الله وحول الوحي الرباني فدلالة ذلك أن مدار التأويل هو على السؤال عن حقيقة الوجود الإنساني، عندئذ يتوجب أن يعنى التأويل بالأنظومة التصورية التي يتقوم بها فهم أحوال الوجود الأساسية.

## VIII

إن كارل بارث[14] يرفض الرأي الذي يقر أن قضية لاهوتية ما لا تكون مقبولة إلا إذا قدِّر لها أن تتبدى كعنصر أصيل يتقوم به الفهم المسيحي للوجود الإنساني (32)، وليس في وسعي ههنا أن أتحدث في هذا الأمر إلا بقدر ما تكون العبارات اللاهوتية تأويلات لإثباتات الكتاب المقدس، وأيضا بقدر ما يعترض بارث على مطالبتي بإعمال تأويل وجودي للكتاب المقدس. لقد ساق اعتراضه من خلال الكلام الآتي (والذي له علاقة بالمقررات الأساسية وأركان العقيدة المسيحية): «لا شك أن تلك المقررات لها ارتباط بالوجود الإنساني، إنها تؤسس الفهم المسيحي لهذا الوجود وتجعله ممكنا. من ثمة فإنها تغدو - بعد تحويرها - تحديدات للوجود الإنساني. والحال أن تلك المقررات - في صميم أمرها - ليست من ذلك في شيء. إنها تشير في الأصل إلى الوجود الإلهي وإلى الفعل الصادر عن الله المفارق للإنسان والمقابل له؛ أي عن الأب والابن والروح القدس. لذلك لا ينبغي اختزالها إلى عبارات تتعلق بحياة الإنسان الباطنية.»

إن العبارة الأخيرة تنم عن سوء فهم كامل لماهية التأويل الوجودي l'interpretation existentiale، ولمعنى الوجود الإنساني، إن هذا الأخير لا يعني إطلاقا «الحياة الداخلية للإنسان»، والتي يمكن تعقلها من خلال صرف النظر عما يغايرها ويقابلها (سواء أكان هو المحيط الخارجي، أو إنسان آخر أو الإله). وذاك التعقل على سبيل المثال يحصل من خلال مقاربة سيكولوجية - دينية، وليس قطعا عبر تحليل وجودي. والحق أن هذا الأخير يروم أن يضع نصب عينيه وأن يتعقل الوجود الفعلي (التاريخي) للإنسان، والذي لا يوجد إلا في إطار وصال حي مع ما هو «مغاير» له؛ أي في إطار أشكال التلاقي مع الآخرين. إن

مدار عناية التحليل الوجودي هو على إنشاء أنظومة تصورية Conceptualité مناسبة يمكن في إطارها النهوض بمهمة الفهم، لكن الظاهر للعيان أن بارث قد تعقل ذلك التحليل من منظور أنثروبولوجي مستمد من فيورباخ Feuerbach، والذي نسبه خطأ إلى فلهلم هرمان Wilhelm Herrmann، وذلك بدلا من تبين أن هذا الأخير يسعى بحق (وإن أتى ذلك داخل إطار تصوري ناقص) إلى فهم الوجود البشري بوصفه وجودا تاريخيا.

والواقع أنه يتعين أن نطالب بارث بعرض بنائه التصوري، فالرجل - على سبيل المثال - يسلّم معي بأن بعث السيد المسيح ليس واقعة تاريخية يمكن إثباتها بواسطة الاستقصاء التاريخي، غير أنه لا يترتب عن ذلك - كما وقع في ظنه - عدم حصول البعث: «إذا عرض أن هكذا قصة لا يمكن أن تحدث حقيقة، وأنه ليس في وسعنا أن نقيم بشأنها معرفة مشروعة، فهل يسوغ لنا - لاعتبارات متعلقة بالذوق السليم - أن نعرض عن اعتبارها 'حدثا تاريخيا ' وأن يجوز للمؤرخ بالمعنى المحدث أن يكنيها - في التقدير الأدنى - 'أسطورة' أو 'حكاية عجيبة' لأن تلك القصة تمتنع في الحقيقة على طرائق ذلك المؤرخ ومناهجه ومفترضاته الضمنية (33).»

وإني لأتساءل ههنا: ما الذي يعنيه بارث، في هذا المقام، بكلمات مثل «حدث» و«القصة»؟ وأي صنف من الحوادث يمكن أن نقول عنها «حدثت في الزمن حدوثا فعليا لا يماري فيه أحد، ويضاهي في ذلك الحوادث التي يمكن للمؤرخين تأسيسها وإقرارها (34)؟»إنه لمن البديهي أن بارث يتأول عبارات الكتاب المقدس من خلال نسق تصوري استحدثه استحداثا. وإني لأسأل: ما مغزى هذه الأنظومة وما هو مصدرها؟

وعلاوة على ذلك، ماذا نقصد بـ «الإيمان»، إذا هو تحقق أن يكون مداره على الإقرار بأحداث وقعت في الزمن وفي التاريخ، ومع ذلك لا يمكن إثباتها وتأسيسها من خلال أدوات ومناهج العلم التاريخي؟ وكيف لمثل هذه الأحداث أن تدخل نطاق إدراك المؤمن؟ وبمَ يتمايز هكذا إيمان عن التسليم الأعمى الذي يضحي فيه الإنسان بالعقل؟ بأي معنى وعلى أي وجه يتوسل بارث معيارا لاختبار الصدق يسمو درجة ويختلف طبيعة عن معيار الصدق الذي يقتضي منا أن لا نعد أمرا ما صادقا إذا تعارض مع المسلمات الفعلية لفهم العالم الذي يوجه كل نشاط يصدر عنا (35)؟ ما هي العناصر التي تنتظم بها هذه الصورة الأسطورية عن العالم، والتي لا يلزمنا قطعا أن نتبناها في جملتها، لكن يمكننا، بضرب من الانتقاء والاصطفاء، أن نستأثر بعناصر مخصوصة منها (36)؟ إن الغرض الذي رمته من خلال تأويلي الوجودي للأسطورة كان، بالفعل، البحث عن معنى مقبول للصورة الأسطورية عن العالم، وهو ما سعيت إليه بطريقة منهجية، بينما عند بارث لا يمكن أن نظفر سوى بتقريرات تعسفية، فما هو المبدأ الذي اعتمده في اختياره؟

لقد عارضني والتر كلاس Walter Klaas (37) - منتحيا بجلاء مسلك بارث - بالقول: «إن الشخص الذي يتأول الكتاب المقدس هو الذي يتعقله من خلال معيار أوحد وقاعدة وحيدة هي البشارة والرسالة (وأنا أتساءل: في أي موضع نازعت في ذلك)، إنه ذاك الذي يمتثل لكلام الرسل والحواريين ويردده كما سمعه.» إن هذا القول إن كان يدل على شيء فهو يدل على أن صاحبه لم يستبن بعد إشكالية تأويل الكتاب. هل يتعين على المفسر أن يتأول الكتاب بعد أن «يتعقل» كلامه، بوصفه حسيبا مسؤولا، لكن بأي وجه يمكن إدراك أمر ما من غير فهم؟ إن مشكلة التأويل هي على التحقيق مشكلة الفهم.

## هوامش المؤلف

(1) W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (1900)

نشر هذا المقال مع إضافات مأخوذة من مخطوطات متضمنة في المجلد الخامس من الأعمال الكاملة (1924) 317- 383 والأقوال المقتبسة مذكورة في ص 317 وص 332 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه 317 و334.

(3) نفسه 319.

(4) إن العرض الذي قدمه G.Heinrici في مقالته البديعة والثرية t.7 Realenzyklopadie fur protestantisch Theologie und kirche (1899) 718-750 قد اقتصر أمره على بسط القواعد التأويلية الكلاسيكية، ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن كتاب «تأويليات العهد الجديد» (1930) لصاحبه Fr.Torm. أما E.Fascher في مصنفه «في فهم العهد الجديد» (1930) فقد رام المضي بعيدا غير أنه ضل الطريق والتبست عليه الوجهة. وبالنسبة ل Joachim Wach فقد ترسَّم في مصنفه الكبير «في الفهم - Das Verstehen» «المعالم الأساسية لتاريخ تأويليات القرن 19» (والكتاب في ثلاث مجلدات 1926, 1929, 1933) وفيه قدم عرضا أجاد فيه كل الإجادة، غير أنه في نظري بدا شديد التحفظ من جهة تبدية موقف شخصي من شأنه أن ينير ذلك التاريخ بومضات نقدية. والمبادئ التأويلية التي عرضها Wach في 55, 1, (1936), Journal of Bilblical Literature 59-63 ليست هي أيضا سوى نفس القواعد التأويلية القديمة، والتي توسع فيها متعللا «بضرورة إعمال الفهم النفسي» ورائما بذلك الاستجابة للمطلب الذي سطره شليرماخر. غير أنه لم يتوسع في هذا المطلب آخذا بالاعتبار ما أقره دلتاي وألح عليه. إن مقالته الموسومة بـ«الفهم» المنشورة في Religion in Geschichte und ((Gegenwart, 5 (1931), 1570-73 لا تعدو هي الأخرى أن تكون بالتأكيد سوى تمهيد أولي. ولقد قدِّر ل Fritz Buri في Schweizerische Theologische Umschau, Festgabe für Martin Werner zum 60.Geburtstag 1947, أن يسهم بعرض نقدي ناقش فيه المشكلة التأويلية داخل رحاب اللاهوت البروتستانتي المعاصر. وأنا أتفق مع الرجل سواء في عراكه للنهوض بفهم تاريخي نقدي للكتاب المقدس، أو في انتباذه تأويل الكتاب المقدس تأويلا باطنيا روحيا يتعالى فوق التاريخ، ورفضه لما يكنى التأويليات اللاهوتية التي بموجبها يمكن إعمال تفسير كريستولوجي للعهد القديم. ولئن عرض لصاحبنا أن لا يتفهم محاولتي بأحق التفهم فذلك راجع، إلى حد ما وبكل تأكيد، إلى كوني حتى الوقت الراهن لم أميز بوضوح بين الفهم العلمي للكتاب المقدس وبين الامتثال للبشارة [ رسالة يسوع ]. غير أن تعذر الفهم ذاك يؤول في المقام الأول إلى عدم استيعابه الميز بين «التحليل الوجودي العيني» و«التحليل الوجودي الأساسي»، وهو ما تبدى بالفعل في حديثه عن نزوعي إلى إعمال «تفسير وجودي عيني» وهو أمر لا أستطيع له ردا. لقد أشار الرجل إلى عبارة سطَّرتها مقتبسة من

(Offenburung und Heilsgeschehen, 41) ومفادها أنه يتعين تأويل ميثولوجيا العهد الجديد تأويلا وجوديا أساسيا «existentiallement» غير أن الرجل كتب على البدل منها «existentiellement».

(5) دلتاي، المرجع نفسه ص 321 وما بعدها.

(6) H. Patzer, «Der Humanismus als Methodenproblem der Klassischen Philologie», Stadium Generale 1 (1948), 84-92. In, Das

(7) فضلا عن دلتاي، يراجع بوجه خاص **مصنف** Joachim Wach «Das Verstehen» القسم الأول وبخاصة، ص83 وما بعدها، ص102 وما تلاها ص143 ثم ص 148 ما بعدها.

(8) هذه الصيغ المشار إليها بحسب عبارة دلتاي يمكن الظفر بها في مرجع دلتاي المذكور سلفا في ص 327 وما بعدها وكذلك في ص 328 وص 335.

(9) دلتاي المرجع نفسه ص329، ينظر أيضا Wach نفس المرجع I، 141: لقد أقام شليرماخر مسلكه التخميني على واقعة مؤداها أن كل إنسان إنسان، فضلا عما يميزه ويعطيه خصوصيته، له قدرة على الانفتاح الآخرين من الناس جميعا

(10) دلتاي، المرجع ذاته، 329 وما بعدها، ثم ص334 وص 332.

(11) نفس المرجع 326 وما بعدها.

(12) G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I (1907)

(13) إن الصيغة التي مؤداها أن غرض التفسير هو فهم الكاتب وتعقل أثره :Monatschrift für die kirckliche Praxis 552 ،1904 (.Gunkle هي صيغة صحيحة لجهة أنها ترفض كون المفسر يجب (أو يمكن) أن يكون موجها بأغراض عقائدية أو عملية. غير أنها - فيما عدا هذا الأمر - لا تفيد شيئا يذكر بالنسبة للمسألة التأويلية، لأن هذه المسألة تبدأ ههنا ! وبالفعل، حين نتحدث عن فهم الكاتب فعن أي فهم نتحدث: هل عن الفهم السيكولوجي؟ أم الفهم البيوغرافي؟ أم عن ضرب آخر من الفهم؟ وبأي وجه يمكن تعقل الأثر: هل في إطار إشكالية تاريخية أو جمالية أم من أفق إشكالي آخر؟

(14) من المؤكد أن هذه الفكرة نجدها مبثوتة في ثنايا «ميتافزيقا الفهم المثالية، وبمقتضاها فإن الفهم لا يكون ممكنا إلا على أساس وحدة وهوية الروح الإنسانية في مختلف تمظهراتها، وعلى تطابق هذه الروح وتماهيها مع الروح المطلق. (Buri، نفس المرجع 25) غير أنه قد عرض لـ j.Chr.K.von Hofmann أن يتبين بطريقته الخاصة كنه الأمر حين أقر أن تأويليات الكتاب المقدس لا تزعم لنفسها أنها علم قائم بذاته منغلق على نفسه، بل إنها تفترض التأويليات العامة، لكن دون أن يفيد ذلك أنها مجرد تطبيق لهذه الأخيرة على الكتاب المقدس، إنها في المقابل تفترض علاقة مخصوصة بمحتوى الكتاب المقدس (1ss، Biblische Hermeneutik .1880) حول Hofmann يراجع أيضا 369 و365. Wach, das Verstehen, II,

(15) على هذا الوجه تعقل كل من هومبولدت وبوخ وبوجه خاص درويزن مطلبية «التماهي» التي يتعين على المؤرخ الاستمساك بها. في هذا الشأن ينظر .H. Astholz, Das Problem «Geschichte» untersucht bei Joh Gust Droysen (1933) ومن الأمور التي ألمع إليها عبارة اشتهر بها درويزن: «ما من شك أن كل إنسان هو مؤرخ، غير أن من يجعل التاريخ صنعته ومدار اشتغاله يتعين عليه أن ينهض بعمله على وجه مخصوص ومتفرد.»(ص 97).

(16) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, 41ss.

(17) Patzer, Studium Generale, 90

(18) K. Reinhardt, Sophocles, 2éd, 1943. - P. Friedlän, Platon, II: Die platonischen Schriften, 1930.

وأحيل ههنا إلى محاضرات ومقالات ك.رينهارت التي صدرت سنة 1948 تحت عنوان von verken und formen.

(19) Theol. Rundschau, N. F. II (1930), 44-46.

(20) E. Auerbach, Mimesis, 1946.

في كتابه Bildnisstudien، 1947، سعى Ernst Buschor إلى تصيير التحليل الأسلوبي بساطا ومطية للنهوض بتأويل يمكن أن نقول عنه بكل تأكيد أنه تأويل وجودي، حتى وإن لم يتيسر له أن ينهض بذلك من خلال مقولات واضحة وضوحا كافيا.

(21) F. Blätter, "Das Griechenbild J. J. Winckelmanns" in Jahrbuch Antike und Abendland, I (1944): 121-132.

(22) Wach, Das Verstehen, I 106, 185.

(23) أنظر المقدمة التي اختطها R.Buchwald لمحاولات Grimm والتي نشرت تحت عنوان Deutsche Künstler

(24) هذه الصياغات مستقاة من دلتاي (المرجع السابق ص 317 وص328) ومن المقالة التي سطَّرها Fr.Kaufmann وعنوانها Geschichtsphilosophie der Gegenwart (.Forschungsberichte 10. Philosoph)1931، 109-117.

(25) ينظرFr.Kaufmann المرجع السابق ص54 وما بعدها للوقوف على المطارحة بينه وبين Simmel، وكان مدارها على العلاقة الشخصية الحية مع وقائع التاريخ. ولتبين ما يقتضيه التاريخ عند درويزن ينظر كتاب H. Astholz السابق ص106، كما ينظر في ص 120 من الكتاب نفسه في شأن الفهم بما هو أمر متعلق بالوجود وبما هو فعل ونشاط.

(26) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897 (1923), 60.

(27) نفس المرجع، ص 120.

(28) يراجع: Heidegger: Sein und Zeit Martin, § § 31-32 I, 1927

(29) انظر Kaufmann، مرجع مذكور ص 41: وفيه أن مبنى الإحاطة بسياق حياة تاريخية هو على فهم «الوجه الذي قدر بمقتضاه لكائن في لحظة سابقة أن يتعقل إشكاليته الخاصة أو يغفل عنها، وأن يواجه تلك الإشكالية أو يعرض عنها». ينظر ههنا أيضا عن درويزن ما اختطه Astholz في مرجعه المشار إليه ص 121.

(30) طالما أن الأمر لا يتعلق باختيار قسري أو عشوائي لموضوع المقالة.

(31) Kaufmann، مرجع سابق، 41.

(32) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948) 534.

(33) Barth، نفس المرجع، ص 535.

(34) Barth، نفس المرجع، ص 535 وما بعدها.

(35) نفس المرجع، ص 536.

(36) نفس المرجع، ص 536 وما بعدها.

(37) Walter Klass, Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns 1947, 29

هذا المؤلف إسهامة موضوعية ولطيفة في النقاش. لكن ما ما يدعو للأسف هو أن الكاتب لم يتبين بجلاء معنى "التجريد الأسطوري" بما هو مبدأ تأويلي، ولم يهتد إلى المميزة بين الفهم الوجودي existentiale والفهم الموجودي existentielle.

## هوامش المعرب

1 فيلهلم دلتاي (1833-1911) مؤرخ للأفكار وفيلسوف ألماني، درس اللاهوت والفلسفة في جامعتي هايدلبرغ وبرلين، زاول مهنة التدريس في جامعة بال بسويسرا منذ سنة 1867، وشغل كرسي هيغل في جامعة برلين. أفاد في إنشاء نسقه الفكري من مناهل عدة أهمها كانط وشلنغ وشليرماخر والتجريبية الإنجليزية. تصدَّر للتأليف والتصنيف بعد سن الخمسين، ومن جليل تآليفه «المدخل إلى علوم الروح»(1883) و«التجربة الحية والشعر» (1905) و«إنشاء العالم التاريخي في علوم الروح» (1910)، ولا ننسى السيرة المخلّدة التي أدارها على «حياة شليرماخر» (1870). لقد تقسَّم عناية دلتاي الفلسفية مشروعان متضايفان: مشروع إقامة فلسفة في الحياة، والحياة عنده ليست تلك الواقعة البيولوجية المشروك أمرها بين الإنسان والحيوان، بل هي مختلف التمظهرات الفردية والجماعية التي تستغرق جمعية الوجود البشري: أفعال الأفراد وأفكارهم، مشاعرهم وآمالهم، إبداعاتهم الفكرية والعلمية والفنية، المؤسسات التي ينشئونها والقوانين والخلاق التي يصطنعوها. أما المشروع الثاني فهو تأسيس العلوم الإنسانية وبسط أصول ما يسمى «علوم الروح»، وتدخل في نطاقها مباحث علم النفس والتاريخ والاقتصاد والفيلولوجيا والدين المقارن.. وسائر العلوم التي تتناول وجها من وجوه الحياة الإنسانية. لقد كان همُّ **دلتاي** إقامة مشروع تأسيسي يضع لعلوم الروح، أو الإنسانيات، أسسها المعرفية والفلسفية، وكان غرضه تتميم المشروع النقدي الكانطي في مجال المعرفة، والموسوم بنقد العقل الخالص، بنقد جديد كناه نقد العقل التاريخي، رام به تأصيل المباحث الإنسانية تأصيلا رصينا يرتقي بها إلى رتبة العلم الدقيق والصارم على غرار العلوم الطبيعية. وهذا الوصل بين الإنسانيات والعقل التاريخي مرجعه إلى عميق الاعتقاد الذي استبد بدلتاي بأن الإنسان كائن تاريخي في كنهه وماهيته، وأن كل الظواهر الإنسانية وتمظهرات الحياة لا يمكن تعقلها إلا في تاريخيتها المحايثة لها. ومما يجب التلفت إليه هو أن صاحبنا صيَّر التأويليات الأساس المنهجي لعلوم الروح، ووجه الصلة أن منهجية علوم الروح هي الفهم وأن التأويليات هي المبحث الذي يسطّر للفهم قواعده.

2 لإحكام أمر الحلقة التأويلية وتبين مختلف وجوهها وأطوارها يراجع معجم التأويليات الذي أشرف عليه كل من Christian Berner وDenis Thouard وهما من أبرز المشتغلين بالفكر التأويلي ترجمة وتصنيفا.

**L'Interprétation. Un dictionnaire philosophique *(éd. en collaboration avec Denis Thouard), Paris, Vrin, 2015 (le cercle herméneutique, pp 75-79)***

3 يقول دلتاي: «الفيلولوجيا صناعة تعنى بإنشاء النصوص وتحقيقها وتأويلها وبيان قيمتها، وذلك استنادا إلى دراية عميقة وإحاطة دقيقة باللغة، ومجموع القواعد والأصول التي كانت تنهض عليها الممارسة الفيلولوجية الكلاسية تسمى فن النقد **Ars critica**»

**W.Dilthey, Origines et déveeloppement de l'herméneutique (1900), in, Le monde de l'esprit, Aubier. 1947, t I, 323**

4 فريديريك شليرماخر(1768م- 1834) فيلسوف رومانسي، ولاهوتي بروتستانتي، ومترجم ألمعي. اشتغل بالتدريس بجامعة برلين وكان من مؤسسيها. كان مبشرا وراعيا للمذهب البروتستانتي، وكانت له مخالطة شديدة بأرباب الرومانسية الألمانية، وفي طليعتهم الأخوان شليغل. اشتهر كذلك في المشهد الثقافي الألماني بترجمته البديعة للحوارات الأفلاطونية. وأكثر تشاغله كان بقضايا الفلسفة الدينية، وقد اختط في أمرها كتبا لاهوتية مخلدة أهمها «الخطابات في الدين»(1799) و«الإيمان المسيحي وفقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية» (1822). على المستوى الفلسفي عرف شليرماخر بإقلاله في الهمامة بقضايا الفلسفة التقليدية وكانت له محاضرات معدودة في بعض مدارات الفلسفة كالأخلاق والجدل واعلم الجمال، وقد جمعت تلك المحاضرات في ثلاث تصانيف هي «الأخلاقيات» و«الجدليات» و«الجماليات».

وفضلا عن الهمامة الشديدة لوالد اللاهوت الحديث بقضايا الفلسفة الدينية فقد اشتهر صاحبنا - أجلَّ اشتهار - بإسهاماته في حقل التأويل حيث تصدَّر لتدريس قضايا الفهم والتأويل من سنة 1805حتى سنة 1834. والمظنون عند معظم مؤرخي مبحث التأويل أن شليرماخر كان البادر إلى استشراف مشروع تأويليات عامة، رام فيه الترقي بهذا المبحث من رتبة المبحث الخصوصي التبعي الوسيلي الذي تتلون قواعده تبعا لخصوص الخطاب إلى رتبة الصناعة العامة التي تضع للفهم قواعده وتعين للتأويل ضوابطه. وقد عرض لأحد تلامذته وهو لوكّه أن يجمع تلك المحاضرات بين دفتي مصنف كناه «التأويليات».

5 بين التأويل اللغوي وبين التأويل النفسي تعالق يستند إلى مبدأين متضايفين سطَّرهما شليرماخر: الأول توكيده المعلوم بأن صيد التأويليات وضالة الفهم مبثوثة في تضاعيف اللغة وفي نسيجها، ههنا نقول: لا فهم من غير لغة. والثاني - وهنا وجه التضايف - أن اللغة هي موطن الفكر ومستقر المعاني وهذه المعاني من إنشاء ذات إنسانية. هذا الاقتران المثنوي بين الفهم واللغة، وبين اللغة والفكر، هو الذي ساق شليرماخر إلى الكلام عن مسلكين تأويليين: مسلك التأويل اللغوي أو النحوي ومتعلق الأمر فيه باللغة وقواعدها ووجوه بناء الخطاب. ثم مسلك التأويل النفسي أو الفني ومتعلَّقه بفهم قصدية صاحب الخطاب ومبنى فهم الخطاب هو على تعقل فكرِ وحياةِ منتج الخطاب ومُنشئه. من ثمة فمدار الفهم اللغوي على اللسان (الوجه الموضوعي لجهة انقياد الإنسان لقوانين اللغة) ومدار الفهم النفسي والفني على تمثل الذات الإنسانية التي أنشأت وأنتجت ذلك الخطاب (الوجه الذاتي لجهة الاستعمال الخصوصي للغة).

6 من المعلوم أن تأويليات شليرماخر قد انتهلت من المورد الرومانسي أمورا كثيرة وسمتها بميسم سيكولوجي واضح، من ذلك تأكيد صاحبنا أن قوام كل فهم يتحدد في إعادة بناء الأثر الإبداعي برمته وتجديد إنشائه، بحيث يقتدر طالب الفهم - المؤول - على تحصيل الوعي بأمور غربت عن بال واضع النص ولم يعرفها في نفسه. إن الفهم ههنا سيرورة سيكولوجية يستمع فيها المؤول للخطاب استماعا حيا، ويدخل في وصال وجداني حي مع الفعل الإبداعي للإحاطة بذاتية صاحبه على نحو يفضل إحاطة هذا بنفسه. وحقيق بالذكر أن هذا الإقرار من جهة شليرماخر يستند إلى تصور مخصوص للفعل الإبداعي استمده من الجماليات الرومانسية ومؤداه أن الإبداع الفني هو وليد عبقرية فذة، تأتي إبداعاتها على جهة الإلهام من غير تعمد أو اجتلاب.

7 جورج ميش (1878- 1965)، مؤرخ وفيلسوف ألماني ينتسب لمدرسة دلتاي، إلى جانب أسماء كثيرة مثل *Bollnow* O. و*F.Rodi* وH. Lipps (= حلقة جوتنجن)، كان شديد التعلق بدلتاي، فقد كان له صهرا وتلميذا، واختط لأستاذه سيرة حياتية طار ذكرها في الآفاق، كما كان له إسهام عظيم في نشر آثار وأعمال دلتاي. وما يميز إسهامة صاحبنا أمور منها أنه انتبذ وهجر فكرة توسيم العلوم الإنسانية بالصلاحية الشاملة والموضوعية الصارمة. ومنها تقريبه بين فلسفة الحياة عند دلتاي التي ارتسمت في كتاباته المتأخرة وبين الفكر الفينومينولوجي الذي أرسى قواعده هوسرل، وهذا التقريب نلفيه في كتاب ميش «فلسفة الحياة والفينومينولوجيا «(1930). ومما يحسن ذكره أن هذا الكتاب كان - حسب غادمير - من الردود القليلة والمميزة على كتاب هايدغر «الكينونة والزمان».

8 لقد استملى بولطمان هذا المفهوم من هايدغر، ومؤداه أن ما من فهم لموضوع مخصوص إلا وهو مستند إلى فهم أولي مسبق لذلك الموضوع، فليس هناك بداية مطلقة للفهم، أي فهم بدون مسبقات ومفترضات وتصورات حاصلة. هذه الوضعية يكنيها هايدغر الوضعية التأويلية السابقة والتركيب القبلي للفهم، وقوامها مدركات أولية وأحكام مسبقة. يقول غادمير في سفره النفيس: «يلح بولتمان على أن كل فهم فهم يقتضي علاقة حية بين المؤوِّل وبين النص، كما يستلزم وُصلة أولية بين المؤوِّل وبين الشيء الذي عليه مدار النص، هذه المسلمة التأويلية يكنيها بولتمان الفهم البدئي الأولي.»

9 يقول غادمير في سفره النفيس: «يلح بولتمان على أن كل فهم فهم يقتضي علاقة حية بين المؤوِّل وبين النص، كما يستلزم وُصلة أولية بين المؤوِّل وبين الشيء الذي عليه مدار النص، هذه المسلمة التأويلية يكنيها بولتمان الفهم البدئي الأولي.»

10 يوهان واكيم فنكلمان، ولد سنة 1717 وقضى مقتولا سنة 1768، من المبرزين في علم الآثار، مؤرخ ومنظر للفن، عده الكثيرون مؤسس تاريخ الفنون. التمع نجمه خلال ق 18و طار ذكره في الآفاق حدّا دفع غوته goethe، وهو من هو، إلى تلقيب ذلك القرن بـ«قرن فنكلمان». كان شديد لإعجاب بالفن الإغريقي وغُذي بغرامه، وأخلص فكره، كل فكره، للاحتفاء

والتعريف به. صير صاحبنا الأمر الجميل le beau مدار أنظاره وملاحظه الجمالية، والجميل في ناظرته يجد مثاله ونموذجه الاعتباري في الفن اليوناني القديم، والراسخ عنده أن مقصدية تاريخ الفن هي تهذيب الذائقة الجمالية الفنية عند صفوة الناس وجلّتهم، وأن ميلاد الفن وازدهاره يقتضي شرطا لا غناء عنه هو الحرية السياسية. من تآليفه مصنفه البديع «تاريخ الفن القديم» (1767) و«نظرات في محاكاة الآثار اليونانية في الرسم والنحت»(1755)، وفي هذا الكتاب المعدود في صفحاته أفصح الرجل عن منزعه الكلاسيكي، وشغفه الكبير بالموروث الفني اليوناني، يقول محتفيا بهذا الموروث: «إن الوجه الوحيد الذي من خلاله نغدو عظماء كبراء هو محاكاة القدماء [...] إن الميسم الأساسي والكلي للآثار اليونانية العظيمة هو بساطتها الراقية وعظمتها الهادئة». بقي أن نذكر أن فنكلمان تتلمذ على يده الكثير من المفكرين والأدباء مثل هردر وغوته وهولدرلين، واعتبر مؤسسا لنزعة الإنسانية المحدثة néo-humanisme وللمنزع الكلاسيكي الجديدnéo-classicisme..

ولبعض الاستزادة في نظرات الرجل الجمالية يراجع:

عبد الغفار مكاوي: البلد البعيد. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967 (ص ص -10 24)

⓫ **فريدريك آست**(1778-1841) فيلولوجي وفيلسوف ألماني، تقسمت عنايته مجالات عدة فلسفية وفيلولوجية وجمالية، كانت له دراية حسنة **بأفلاطون** وله كتاب فيلولوجي جيد كناه «المصطلحات الأفلاطونية». كان تلميذا **لشلنغ**، وله إسهام مميز في حقل التأويليات أبرزه العلامة **بيتر شوندي** في مصنفه «مدخل إلى التأويليات الأدبية». ويصنف صاحبنا كواحد من رواد التأويليات الرومانسية إلى جانب **ف.شليغل وشليرماخر**. وله في ذلك كتاب سماه «في أسس النحو والتأويليات والنقد»(1808). وللرجل تصور للفهم أنهضه على مسلمة أفادها من أستاذه **شلنغ** مؤداها أن كل مجالي الحياة وتمظهراتها تصدر عن روح واحدة وفكر كلي. وعلى هذا الترتيب فإن تعقل وجه من وجوه الحياة الإنسانية يقتضي بيان الروح التي أنشأته، فكل تجليات الحياة تصدر عن روح واحدة وفكر كلي، وتحقق الفهم يكون بتعقل تلك الروح وذلك الفكر. ففي الفهم إذن يلاقي الروح ذاته ويدرك الفكر نفسه بنفسه في نفسه.

⓬ أوغست بوخ August Boeckh (1785- 1865) من أصحاب المدرسة التاريخية الألمانية، وأحد كبراء مبحث الفيلولوجيا ومن أنجب تلامذة شليرماخر. درَّس الفيلولوجيا بجامعتي هايدلبرغ وبرلين، له مصنف طار ذكره في الآفاق ونشر بعد وفاته عنوانه «موسوعة ومنهاجية العلوم الفيلولوجية» Encyclopédie et méthodologie des sciences philologiques (1877). وهو عبارة عن دروس تصدَّر الرجل لإلقائها من 1809حتى 1865. رام بوخ أن يقدم تصورا نسقيا متماسكا للفيلولوجيا فطفق يترسم لها أدوارها ومقاصدها وطرائقها ومداراتها، كما تغيا تصييرها مبحثا محكم القواعد موطد الأسس، بحيث تغدو دراسة علمية لفعالية الفهم. والفهم في نظره نشاط ذو وجهين: وجه تأويلي يكون فيه مسلكا تأويليا مداره على تعقل خطاب الغير، وبخاصة الخطاب المكتوب. ثم وجه نقدي مبناه على تقويم الآثار والبت في صحتها وأصالتها، وإعمال يد التنقيح والتصحيح فيها. من ثمة كانت التأويليات (فن الفهم) ومبحث النقد (فن الحكم والتحقيق) مبحثين متضايفين يشكلان على السوية ما كناه صاحبنا «الأورغانون الفيلولوجي». إن الفيلولوجيا عند بوخ ذات دلالة موسعة في ثناياها نلفي مبحثي التأويل والنقد، وموضوعها بحسب عبارته الشهيرة هو «العلم بالمعلوم والمعرفة بالمعروف سلفا»، أي أن متعلقها بمحاولة معرفة وفهم وتقويم ما أبدعه الفكر البشري من آثار ومنتجات، ومن مقتضيات هذه المعرفة الفيلولوجية - فضلا عن التأويل اللغوي والنفسي - إعمال التأويل التاريخي ومبناه على وصل الأثر بالشروط التاريخية والواقعية وتأول كل عمل من خلال تعقل روح العصر.

⓭ هايدغر فيلسوف ألماني معاصر (1889-1976) درس اللاهوت بجامعة فرايبورغ، ثم عطف اهتمامه جهة الفلسفة حيث تتلمذ على هوسرل ثم أضحى خلفا له بنفس الجامعة سنة 1928. كان لهايدغر الأثر العظيم في فلسفة القرن العشرين، وبخاصة في ألمانيا وفرنسا، ألهم فكره العديد من الفلاسفة والمنازع الفكرية، وممن أفادوا من ذلك الفكر صاحبنا بولطمان. فكر هايدغر - كما قال أثيره وسجيره جون بوفري - عصي على الخزل والاختصار، حيث طرق الرجل قضايا عديدة مثل ماهية التقنية وكنه اللغة ومجاوزة الميتافزيقا، لكن تبقى مسألة الكينونة أمَّ المسائل التي أدار عليها هايدغر جمعية فكره. في هذا السياق عاب فيلسوف المعتكف على التقليد الميتافزيقي الغربي نسيانه أمر الكينونة وعدم تبينه الاختلاف الأنطلوجي العميق

بين الكينونة والكائن. ترك الفيلسوف ذخيرة فلسفية أثَّرت وأثْرت الفكر الفلسفي ومن أجل تصانيفه كتابه العمدة «الكينونة والزمان»(1927) «كانط ومشكلة الميافزيقا»(1929)، «مدخل إلى الميتافزيقا» (1935) «المسير إلى الكلام»(1959)، «رسالة في النزعة الإنسانية»(1946).

وفي شأن إسهامة الرجل في حقل التأويليات يمكن القول أن هايدغر قد تحرف بالتأويليات من حيز النظر الإبستيمولوجي المنهاجي إلى مقام التأسيس الأنطولوجي، إذ كان همه الأول والثاني تأوُّل الوجود وبيان معناه، فاستحالت التأويليات مبحثا أنطلوجيا وغدت الأنطلوجيا مبحثا تأويليا. إن مدار البحث التأويلي هو تأول الوجود الإنساني وبيان أحواله الأساسية (=التحليليات الأساسية) في أفق إنشاء نظرية عامة في الكينونة (=الأنطلوجيا الأساسية). لقد غاصت التأويليات في غمار الأنطلوجيا ولم تعد مجرد إبستيمولوجيا للتأويل ومنهاجية للفهم. وهذا ما تقصَّده هايدغر بقوله في «المسير إلى الكلام» (ص96 من الترجمة الفرنسية) حين أكد أن تأويلياته الوجودية وسيعة الآفاق متسعة المجال من التأويليات المعيارية التقليدية. فتلك غائصة تحت هاته لكشف شروط إمكانها الوجودية: فقبل السؤال عن الوجه الذي يمكن بمقتضاه تحصيل الفهم في شأن نص مخصوص، يتوجب الابتدار إلى السؤال عن الوضع الوجودي لطالب الفهم ولمنشئ النص، والاستفهام عن كيفية وجودهما ومعناه وأحواله.

14 كارل بارث(1886- 1968)، لاهوتي بروتستانتي سويسري، حظي بتقدير كبير من مختلف الأوساط اللاهوتية المسيحية، اختط مسارا لاهوتيا عرف باسم «اللاهوت الجدلي» عكف منذ سنة 1932 حتى سنة 1967 على تسطير وتحبير مصنفه الضخم والمخلد «في اللاهوت الكنسي»، من تآليفه أيضا «كلام الله والكلام البشري»(1934) و«مقدمة في اللاهوت الكنسي» (1964) واشتهر أيضا برسالة اهتزت لها الأوساط اللاهوتية وسيرت اسم صاحبها في الآفاق هي «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية» (1919). في هذه الرسالة أفصح صاحبنا عن عمق تأثره بمنهلين عذبين أفادت منهما الفلسفات الوجودية هما سورين كيركغارد ودويستوفسكي، فصارت لفكره اللاهوتي - على الأقل في أطواره الأولى- مسحة وجودية ظاهرة. في هذه الرسالة أيضا نلفي حرصا شديدا من بارث على تنزيه الله والتسامي به فوق البشر، حيث أقر له القداسة التامة والعلو المطلق على الإنسان. ومن مجالي ذلك التنزيه إقراره أنه ليس في طوق البشر التحدث عن الله أو الإحاطة علما به، وكل ادعاء من هذا القبيل يجعل الإنسان على مبعدة من الله: في العلم بُعد تناءٍ وفي الجهل قرب وتدانٍ، وكما قال الشيخ بن عربي في فتوحاته: «لو علمته لم يكن هو». ومن جميل مقررات بارث اللاهوتية قوله: «ليس ثمة طرقٌ أو وسائل بشرية للخلاص، وليس ثمة دَرَج يتوجب أن نتسلقه لتحصيل الإيمان، شأن الإيمان أنه يأتي تلقائيا عفو الخاطر، وهو يفرض نفسه فرضا. وهو عند الكافة يسير وعسير في الآن نفسه، وهو بقدر ما يسهل تحصيله ونواله بالنسبة للجميع فهو متعسر معتاص بذات القدر».

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018