

الدين والتجربة الهرمنيوطيقية

عند غادامير

يوسف بلعربي⁽¹⁾

يعيش الإنسان عودة غير مسبقة لكل ما هو ديني ويحاول إحياء كل العلاقات ذات الصلة بالدين. وهذه العودة تستدعي بوصفها تصدّ للأزمات الكبرى التي تواجه الإنسانية، فالحداثة والمشروع التنويري الأوربي المعرفي والتقني جرد الإنسان من ذاته وماهيته. فكارثة الحداثة تمثلت أساسا في تخطيها للمتعالى لأنه شكل أساسا لكل ميتافيزيقا، فالعودة إلى الدين هي عودة نائرة عن كل قيم الحداثة، فهي تجسير للهامش التي صاغتها الحداثة بين الإنسان والمتعالى.

كذلك يمكن هذه العودة مرتبطة بالرؤى والتنبؤات حول نهاية العالم والخطاب المقدم حول القيامة، وتبدو مخاوف الإنسان من نهاية محتملة للعالم مشروعة نظرا للتطورات الخطيرة التي عرفها العالم المعاصر، خاصة البيولوجيا والتسابق نحو التسليح والخوف من اندلاع حرب نووية تعجل هذه النهاية. كما أن تقدم البيولوجيا وتوصلها إلى التلاعب بالشفيرة الوراثية وضياع معنى الإنسان ساهم بشكل واضح في هذه العودة. يمكن أن يضاف إلى هذا ما يشهده العالم المعاصر من مذاهب وتيارات حديثة عجلت بنهاية الفكر النسقي وظهور ما بعد الحداثة بوصفها ثورة على الأنساق الكبرى التي قوضت الإنسان وهمشته، "إن هذه العودة تتزامن من الناحية الفلسفية مع تفكك الأنساق الكبرى التي رافقت تطور التقنية والتنظيم الاجتماعي. فالفكر الفلسفي والفكر النقدي بصفة عامة - من منظور ذائع الانتشار - بتخليهما عن فكرة الأساس ومبدأ الأصل أصبحا عاجزين عن إعطاء معنى للوجود الذي يتم البحث عنه في الدين"⁽²⁾. يبدو أن كل ما قدمته الحداثة من تطور على جميع الأصعدة فشل في تقديم معنى للوجود فشل

(1) باحث واكاديمي من الجزائر.

(2) محمد أندلسي، فلسفة الدين، دلالات عودة الراهن إلى الدين.

في تحديد هوية الإنسان المعاصر، فشلت في تقديم نموذج حضاري للإنسان، ولهذا تم استدعاء الثقافات الدينية والدين كبديل عن الأزمة التي قدمها المشروع الحداثي. وبهذا فكل البحوث الفلسفية المعاصرة تلامس التجربة الدينية بشكل أو بآخر، تلامسه في أبعاده أو في بعضها، إما بالرفض لكل صلة بالمتعالي، وإما محاولة فهم وعقلنة الظاهرة هذه الظاهرة.

والهرمنيوطيقا كأحد أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة تحاول الاقتراب من الدين في بعده المكتوب كنص مفتوح على القراءة والتأويل، والهرمنيوطيقا باعتبارها نشاط يهدف إلى فهم وتفسير وترجمة، والبحث عن المعاني المتشظية في النصوص والكشف عن أبعادها الأنطولوجية، والمعرفية، والجمالية في النصوص الدينية، والتي يعد غادامير من أهم روادها في القرن العشرين، إذ تنفتح معه والهرمنيوطيقا لا باعتبارها بحثا عن معنى محجوب، ولا كشفا لطبقات ترسبت حجبت عنا المعنى الأصلي، إنما هرمنيوطيقا حوار كدمج للأفاق، أو كاتفاق ضمنى النص وقارئه. فما موقف غادامير من الدين؟ وهل قدسانية النص الديني والشرعية الإلهية التي يحملها تجعله مختلفا عن باقي النصوص؟ أم سيجرده غادامير من كل سلطة ويلحقه بباقي النصوص؟

1- هرمس والرسالة المقدسة:

إن الحديث عن الهرمنيوطيقا يستدعي هرمس بوصفه الجذر الاشتقاقي للدلالة عن المعنى *hermeneuein* التي تأخذها الهرمنيوطيقا، "تأتي كلمة هرمنيوطيقا من الفعل اليوناني ويعني "تفسير" ويبدو أن كليهما يتعلق *hermeneia* ويعني "يفسر" والاسم رسول آلهة الأولمب الرشيح الخطو الذي كان بحكم *hermes* بالآله "هرمس" وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اطلع على الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من "زيوس" كبير الآلهة، إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر"⁽¹⁾.

إن وظيفة هرمس حلقة وصل بين الآلهة والبشر، وهذا ما مكنه من يحول لغة

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 2003، ص 17.

الآلهة في رسائلهم، إلى لغة يفهمها البشر. فتمثل دوره ترجمة وتفسيراً وتأويلاً واختزالاً للمسافات، وإزالة للفوارق بين خطاب الآلهة وخطاب البشر. ولكن ليس هذا فقط، "فهو لا يعبر المسافات الفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي والمحجوب، بين اليقظة والمنام وبين الوعي واللاوعي، إنه الإله الزئبقي للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهو أيضاً لص، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ"⁽¹⁾.

هرمس يختصر كل المسافات ويجمع بين كل المتناقضات، ويرسم ويرسم ويرسم على كل الفجوات والأطراف والهوامش والتخوم له خوذة تظهره وقتما يشاء، كما تخفيه. ناقل لكل ما هو مقدس، ولكن خارج عن كل قدسي، لا يعترف بالشرائع وينقلها، يخترق الفجوات ويحوي كل المفارقات، الحقيقة/الكذب، الحكمة/العلم، الشك/اليقين، كما أنه: "يرمز إلى إلى الكلمة التي تنفذ إلى أعماق أعمق الوعي"⁽²⁾. إن شخصية هرمس وجمعه لكل الأضداد في الوقت نفسه هيأته لحمل الرسالة المقدسة، والشرائع الإلهية للبشر الفانين، مكتته من اجتياز عقبة في مستوى الخطاب، إذ مهمته تمثلت في فهم وتفسير والبشر، مكتته من اجتياز عقبة في مستوى الخطاب، إذ مهمته تمثلت في فهم وتفسير وشرح وترجمة الخطاب الإلهي (الخالد)، إلى الخطاب البشري (الفاني) بسهولة ويسر. ويشير هيدغر إلى "الصلة الوثيقة التي بين معنى الهرمنيوطيقا وبين شخصية هرمس فيقول: إنه لمما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الآلهة، وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم وبعض، ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنه يحمل الخبر الصاعق والنبأ الجلل"⁽³⁾.

خلاصة القول إن هرمس الوسيط بين الآلهة والبشر يقوم بعملية إفهام عن طريق تجسير المعنى ونقله من لغة الآلهة إلى لغة البشر، يبلغ المقصد الإلهي بلغة بشرية، إذ اللغة هي العنصر الأساسي في الهرمنيوطيقا كذلك، أي يعمل على إلباس الكلام الإلهي حلة بشرية متجاوزاً الفاصل الأنطولوجي بين وجودين مختلفين. إن الصلة بين

(1) نفسه، ص 17.

(2) عبد الغاني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر، ط 1، 2008، ص 116.

(3) فهم الفهم، ص 19.

الهرمنيوطيقا وهرمس اشتراك في خصائص إظهار ما خفي بالنسبة للهرمنيوطيقا في معاني النصوص، وبالنسبة لهرمس إظهار وإيصال معنى الكلام الإلهي للبشر، الكشف عما هو متواري ومستتر ومحجوب.

إن البدايات الأولى للهرمنيوطيقا كانت اشتغالا بتفسير النص المقدس، فكانت علما خاصا يتعامل مع النصوص المقدسة ولكنها ستأخذ منحى آخر مع "شلايرماخر" - مفكر ديني في العصر الرومانسي - إذ ستعتبر أعماله فاتحة الهرمنيوطيقا الفلسفية، كما أنه لم يقصر الهرمنيوطيقا على تأويل النصوص المقدسة بل ستفتح معه على تأويل النصوص الدنيوية التراثي الإنتاج والإبداع البشري. قدم شلاير ماخر الهرمنيوطيقا على أنها فن للفهم، أي أنه رغم تعدد النصوص بتعدد الموضوعات (دين، أدب، تاريخ، فن، ...) إلا أنها تجتمع في وحدة أصيلة. "إن جميع هذه النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة"⁽¹⁾ فالفهم هو استعادة تجربة المؤلف في تكوين النص أي محاولة إرجاع العمليات الذهنية العمليات الذهنية التي أنتجت لنا الجملة. فالهرمنيوطيقا مع شلايرماخر تنقسم إلى لحظتين أساسيتين "اللحظة اللغوية" واللحظة السيكلوجية"، إذا استطاع المؤول استعادتهما يتمكن من تكوين فهم كامل للنص أفضل حتى مما فهمه صاحبه.

عرف شلايرماخر الهرمنيوطيقا: "تجنب سوء الفهم"، ولكي نتجنب سوء الفهم للنصوص الدينية أو غيرها من النصوص ألا تقتصر على فهم الكلمات، والوقوف عند اللحظة الفيلولوجية فقط، بل لا بد من استعادة فردية المتكلم أو الجانب السيكلوجي يرى غادامير على أنها: "العملية الإلهامية ينزل الإنسان فيها نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف وإدراك الأصل الباطني لعملية تأليف عمل ما"⁽²⁾. فالقارئ يحاول استحضار لحظة انبثاق النص، أو اللحظة الإبداعية للنص فهو يحاول إعادة عملية إنتاج النص كما أبدعه صاحبه، أي استعادة اللحظة الأولى لتشكيل المعنى.

يأتي بعد شلايرماخر فلهام دلتاي في عمله الفاتحة "مدخل إلى علوم الفكر" الذي سيحاول إقامة فصل بين علوم الطبيعة وعلوم الروح فالأولى تعتمد على الشرح، والثانية

(1) عبد الغاني بارة، نفسه، ص 188.

(2) غادامير، الحقيقة والمنهج، ت حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا طرابلس ليبيا، ط 1، 2007، ص 271.

عمادها الفهم⁽¹⁾ والتي كانت أقصى غاياتها أن تفهم تعبيرات الحياة. وهكذا نكون نكون أمام مشروع هرمنيوطيقي جديد الذي حول موضوعه من "دراسة الظواهر الطبيعية إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية (من الداخل)، وبوصفه ذاتا تاريخية مرتبطة بسياق أو خبرة تاريخية (من الخارج)"⁽²⁾. أصبح الفهم هو المنهج العلمي لعلوم الفكر يتعامل مع ما هو باطني عبر الهرمنيوطيقا، فتصبح الحياة تجربة الإنسان في التاريخ، "فمهمة الهرمنيوطيقا عند دلتي لا تنحصر في إعادة بناء النص بعيدا عن ظروف التجربة الإبداعية التي تصحبه، ولا باستحضار تجربة الحياة بمفهومها البسيط، وإنما إعادة إنتاج الحدث الأصلي الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كاف على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحقيقه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما"⁽³⁾. فتصبح التجربة المعاشة ليست شيئا ساكنا بل تمتد "لتضم تحت جناحها كلا من إعادة معاشة الماضي، وتوقع المستقبل في السياق الكلي للمعنى"⁽⁴⁾.

2- الهرمنيوطيقا الفلسفية وتأصيل الفهم بعد إنساني:

أما الهرمنيوطيقا مع هيدغر فتأسست كمشروع أنطولوجي تجاوز فيه المنهج الهوسرلي والصرامة الهوسرلية، القوائم على مركزية الذات، فسعى، فسعى مثل دلتي من أجل تأسيس منهج موضوعي للعلوم الإنسانية يبتغي من ورائه فهم الحياة من الحياة نفسها، فصب جهده للارتقاء بالهرمنيوطيقا إلى مصاف التأمل الفلسفي، فعمل على رد الاعتبار للوجود من منظور تأملي من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها في بداياتها الأولى - الأصول - بعدما غابت حقيقة الذات. وجه هيدغر الفهم نحو فهم الوجود ليتجاوز بهذا: "قصيدة الوعي إلى قصيدة الوجود الإنساني حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية"⁽⁵⁾. فبنية الفهم هي التي تستطيع أن تكشف عن بنية الوجود من حيث ظاهره، "لأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، وأكثر منها بداءة وأساسية"⁽⁶⁾ وبهذا أصبح الفهم في المشروع الهيدغيري جزءا من

(1) بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص 91.

(2) عبد الغاني بارة، نفسه، 188.

(3) نفسه، ص 189.

(4) عادل مصطفى، نفسه، ص 91.

(5) عبد الغاني بارة، نفسه، ص 209.

(6) عادل مصطفى، نفسه، ص 155.

بنية الوجود الإنساني، أي شكلا من أشكال الوجود في العالم. فالفهم عند هيدغر هو: "قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه"⁽¹⁾. فماهية الفهم تكمن أساسا في الثدرة على الكشف عن إمكانيات الوجود داخل الأفق الخاص لموقع المرء في العالم، فالفهم لي شيئا نمتلكه وإنما هو شيء نسعى إلى تكوينه فيصبح "أساس لكل تفسير وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء في كل فعل من أفعال التأويل"⁽²⁾. كذلك ارتكز مشروع هيدغر الهرمنيوطيقي على إعادة الاعتبار للفروض المسبقة وقوله أن التأويل الذي بدايته خالية من كل تحيز وميل غير ممكن، ف"محاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم"⁽³⁾.

يتضح من خلال هذا أن الفهم لا يتم خارج الزما والمكان ولا خارج الأفق الخاص بالمرء، وضمن اهتماماته الخاصة وتوجهاته الفكرية، وإلا مالذي يفسر اختياره لذلك النص دون غيره من النصوص، فالفهم والتأويل لا تخلو بدايته من الفروض المسبقة، فمع هيدغر أصبح الفهم زماني، قصدي، تاريخي، وهو ليس عملية عقلية وإنما عملية وجودية.

أما الهرمنيوطيكا الفلسفية مع غادامير هي "المهمة الأساسية للفهم والتأويل، وهي فتح وتبادل للرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص"⁽⁴⁾. مع غادامير تنفتح التجربة التأويلية على الفن والتراث من أجل فهم أعمق للعلوم الإنسانية، الذي حاول في كتابه الحقيقة والمنهج محاربة المنهج العلمي من أجل فك قيود البحث والخروج من مأزق المنهج الصارم الذي يمتاز به العلم الحديث، والتي حاولت العلوم الإنسانية على غرار تأسيس منهج صارم، إذ يؤكد أن مشكلة الهرمنيوطيكا ليست مسألة منهج على الإطلاق، وهي لا تهتم بيوفير منهج للفهم نخضع خلاله النصوص لبحث علمي صارم، إنها لا تهتم بتجميع المعارف المتشظية في النص من أجل استيفاء النموذج المنهجي للعلم، مع أنها تهتم بالمعرفة وبالحقيقة "إنها تهتم بتلمس التجربة التي تتعالى على حقل المنهج

(1) نفسه، ص 155.

(2) السابق نفسه، ص 163.

(3) نفسه، ص 163.

(4) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007، ص 44.

العلمي، أينما وجدت تلك التجربة وتهتم بشرعيتها"⁽¹⁾. قدم غادامير الفهم على أنه: "ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما أيضا فعالية إنتاجية على الدوام"⁽²⁾. والفهم بهذا المعنى لا يتجاوز فهم مؤلف النص لنصه، أو أننا أحطنا بالموضوع إحاطة تامة نتيجة وضوح أفكاره، "ويكفي القول إننا نفهم بطريقة مختلفة هذا إن كنا نفهم"⁽³⁾. وهذا الفهم لا يتم فجأة بل لا بد من توفر فروض مسبقة نواجه بها النص، وهذه الفروض تمثل أساسا قدرتنا على فهم التاريخ، وبأي حال لا يمكن مغادرة حاضرننا متوجهين إلى الماضي، وهذا الماضي التراث/النص/النص المقدس لا يمكن فهمه في حدود ذاته، بل يتحدد في الأسئلة الراهنة التي تحكم الحاضر. فلا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، وهنا يسترد التراث والأحكام المسبقة مكانتهما مع الهرمنيوطيقا الفلسفية بعدما رفضا منذ عصر التنوير ليتحولا مع غادامير من شروط التأويلية.

ومع إعادة الاعتبار للفروض المسبقة والتراث واستحالة قيام الهرمنيوطيقا دونهما نكون أمام مفهوم آخر هو المسافة الزمانية، وهنا يظهر عمل المؤول إذ يختزل غادامير مهمته في: "توسيع وحدة المعنى وبسطها ومعياري الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل، فإذا ما أخفق هذا التناغم فهذا يعني أن الفهم قد أخفق"⁽⁴⁾. وهذا ما يسميه غادامير بالتحام الأفاق، فحينما نحاول أن نفهم نصاً، نحن لا نستحضر عقل المؤلف، وإنما نستحضر الأفق العام الذي كون فيه المؤلف أفكاره، إضافة إلى الأحكام المسبقة الأساسية للمؤول التي تكون عوناً له على فهم أفضل للنص. وهنا يكون القارئ/المؤول أمام تجاذب تيارين، أحكامه المسبقة من جهة والتراث الذي ينتمي إليه النص من جهة أخرى، "فعمل التأويل يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغربة، غير أن هذا القطب يجب ألا يعد كما عده شلايرماخر قطبا نفسيا بوصفه المدى الذي يشمل لغز الفردية، بل يجب ألا يعد في الحقيقة قطبا تأويليا، أي يتعلق بما قيل باللغة التي يخاطبنا بها النص، وبالقصّة التي يخبرنا بها. وهنا أيضا ثمة توتر بين غرابة النص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي البعيد عنا والانتماء

(1) غادامير، نفسه، ص 397.

(2) نفسه، ص 406.

(3) نفسه، ص 408.

(4) السابق نفسه، ص 400.

إلى التراث. إن الموضوع الحقيقي للتأويلية في المابين⁽¹⁾. إن الألفة والغربة التي يحيلنا إليها غادامير تعود إلى المسافة الزمانية التي تفصل المؤول/ القارئ عن النص، ويؤكد أنه مع هيدغر أمكن مجاوزة هذا التوتر إذ لم يعد الزمان فجوة تفصل المؤول عن النص. فالمسافة الزمانية ليت سببا يعيق الفهم، بل هي دافع لنا لفهم أفضل لأن هذه المسافة "مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا"⁽²⁾. فالمسافة الزمانية تدع المعنى الحقيقي للنص ينكشف، عرف غادامير أفق الالتقاء هذا على أنه: "مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة، وعندما نطبق هذا التعريف على العقل المفكر فإننا نستطيع أن نتحدث عن ضيق الأفق وعن توسع ممكن للأفق وعن تدشين آفاق جديدة"⁽³⁾. فالأفق الذي نتحرك فيه هو التراث، والذي يتحرك معنا هو أحكامنا وفروضنا المسبقة وهذه كلها تشكل معا "الأفق العظيم الواحد" أو كما سماه غادامير التحام الأفاق وانصهار الأفاق، وفي الفهم تنصهر هذه الأفاق محدثة عملية انصهارية بينها. يتحد فيها القديم والجديد من أجل "إنتاج شيء ذي قيمة حية"⁽⁴⁾ دون أن يكون لأحدها الصدارة عن الآخر. "إن الطرح الغاداميري للفهم يفترض مفاهيم مسبقة" لكي تحمل اللغة هدف النص "وهو عمل التفسير، غير أن هذه المفاهيم الوسيطة قابلة للاختفاء والتلاشي عندها تنهي إيصال هدف النص إلى مستوى اللغة، وهي ذاتها فكرة التعبير، مما يجعلنا نعتقد بوجود لغة تصل الفهم بلغة التعبير لكنها تختفي عندما يتحقق التواصل واختفاؤه هو علامة الإصغاء الفعلي للنص"⁽⁵⁾.

الهرمينوطيقا الفلسفية مع غادامير لم تشتغل بإشكاليات التأويل والتفسير بقدر بقدر ما قدمت نفسها على أساس أنها فن الفهم الذي تنصهر فيه آفاق الماضي والحاضر، إن أي محاولة لفهم نص ما، ما هي إلا محاولة لمعرفة حقيقة ما وهذه الحقيقة لا يمكن معرفته إلا في نطاق الاستماع بما يقوله النص لما يود أن ينقله لنا من حقيقة، بفتح حوار مع الحاضر التي ننتهي إليه بمنطق السؤال والجواب. فالهرمينوطيقا مرتبطة أساسا بالسؤال والجواب وهذا لا يحدث إلا بانصهار الآفاق.

(1) نفسه، ص 404.

(2) السابق نفسه، 412.

(3) نفسه، ص 415.

(4) نفسه، ص 416.

(5) عمارة ناصر، نفسه، ص 75-74.

3- الدين قدسانية الخطاب والتجربة الهرمنيوطيقية:

إن الهرمنيوطيقا تستدعي في فهم النصوص مجموعة من الآليات كي يمكننا من فهم أفضل للنص إذا كان نصاً (أديباً تاريخ قانون...) أو كل التراث الإنساني الذي قدم مكتوباً. أما والحال غير ذلك أي أننا نقف على عتبات النص المقدس، النص الذي تشكل في السماء ليرسم الخطوط العريضة للإنسان في الأرض، النص الذي ينتمي أنطولوجيا إلى عالم مفارق لا نعرفه ولا صلة لنا به إلا من حيث إيماننا بوجوده، نصوص شكلت ضراعات ايديولوجية عديدة عبر التاريخ، نصوص يزعم المنتسبون إليها أنها تمتلك وتحتوي كل الحقائق تقدم كل الحلول، تجيب عن كل الانشغالات الإنسانية، ترسل علامات ورموز لمن يفهمها، نصوص تشكل صميم كل دين خاصة الكبرى منها (اليهودية، المسيحية والإسلام) فكيف سيحاول غادامير قراءة النصوص المقدسة، وفق مشروعه التأويلي؟ وهل من الممكن الفصل بين النص المقدس والدين؟ وهل يمكن تحديد الأفق الذي ينتمي إليه النص المقدس؟ أو بعبارة أخرى هل النص المقدس يخضع للتاريخية بحيث يمكن تشكله كأفق؟ أسئلة كثيرة تدهمنا ونحن نكتشف الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير وتتابع تعرجات الدين داخل متونه، إذ معه تفتح رحبة على قراءة كل النصوص، فهل من الممكن أن يصنف النص المقدس مع باقي النصوص؟ أم أن المصدر السماوي سيجعله ينفلت محدثاً فجوة بين السماوي والأرضي؟ أم أن روح هرمس حاضرة في ذهن كل مؤول بحيث يستطيع اجتياز الفواصل الأنطولوجية والفيزيائية بين السماوي (النص المقدس) والأرضي (الفهم/ الإنسان)؟

أ - من المشافهة إلى الكتابة:

تستوقفنا الكتابة بسلطانها على المشاريع الهرمنيوطيقية باعتبارها أساس كل عمل تأويلي، الكتابة هي فعل التدوين، هي كل شيء كتب ليقراً، ليمارس على متلقيه سلطة ما، رسالة ما يريد تمريرها، كذلك هي فعل من أفعال القول، لكن غادامير لا يقف عند هذا الحد في قراءته للكتابة وإنما يضيف: "إن كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق"⁽¹⁾. ولكن عملية الاستنطاق تكون موجهة للنص أم لصاحبه؟ فحسب غادامير أنه في أن

(1) غادامير، تجلي الجميل، ت سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 285.

النص في البداية لا يدعي أنه يتحدث هو بقدرته على الاستمرار والتواصل بل المتحدث هو الذي يمارس علينا عملية الاستنطاق، ولكن حينما نمعن الفكر وندقق القراءة نكتشف أن النص/ الرسالة هو من يتحدث إلينا وهو الذي يعاد استنطاقه من جديد، "الواقع أننا نسمي الكتابة فنا حينما ينجح الشعر والأدب في أن يتحدث إلينا، وربما نتساءل كيف يتسنى لفنان الكلمة المكتوبة أن يوجد لها بحيث يتحدث النص بذاته"⁽¹⁾ النص الناجح هو الذي بإمكانه أن يتحدث إلينا بعيداً عن صاحبه ينخرق فجوات الزمن ليتحول إلى "كلمة معاشة"، "ويعتبر غادامير أن الكتابة هي مركز الظاهرة التأويلية بالذات ففيها - الكتابة - يظهر التأويل مجرداً من كل عنصر نفسي، لأن الجهد الجمالي في إنشاء اللغة يتغلب عن كل تلون نفسي للتعبير، فبدءاً من الكلام تبدأ اللغة مفتوحة على كل الملكيات"⁽²⁾ الدين يتوجه في دراسته للدين بدءاً من الكتابة لأنها تمنحه فرصة أن يتكشف الدين أمامه بعيداً عن تأثير الطقوس الممارسة ولا الخطابات الوعظية الكتابة من حيث إمكانية عقلنتها وفهمها في كل الأديان وخاصة ذات الصلة بالوحي "وطالما أنها قصة تتعلق بالكلام واللغة المكتوبة فإنها تعد موضوعاً هرمينوطيقياً"⁽³⁾. ومن هنا تبرز "المكانة المركزية التي تحتلها الكتابة في الظاهرة التأويلية حينما تنفصل عن المؤلف والقارئ وتسمو إلى حالة مثالية تكشف عن عالم من المعنى يجلب معه تاريخه الخاص ويشكل خبرة مساوية بالنسبة لكل شخص يقرأه"⁽⁴⁾. فالكتابة كما أكد غادامير نوع من الاغتراب الذاتي تحتاج إلى علامات إلى أن تحول إلى كلام ذي معنى، لأن المعنى قد أصبح مغترباً عندما صار مكتوباً، لذا تقدم النصوص المكتوبة مهمة تأويلية حقيقية والتغلب عليها بمعنى قراءتها، يعد من المهام الأساسية للفهم. والدين يقدم نفسه في نصوص ليست ككل النصوص، وإنما هي نوع خاص من الكلام يمتاز بالقداسة والتزيه وقبل تطرقنا للكتابات المقدسة نعرج أولاً على الدين لدى اليونان، باعتبارها مهداً للهرمينوطيقا.

(1) نفسه، ص 286.

(2) عمارة ناصر، نفسه ص 75.

(3) غادامير، تجلي الجميل، ص 284.

(4) هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جيوغ غادامير، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف بيروت/ الجزائر، ط 1، 2010، ص 222.

ب - اليونان والدين وغادامير:

theologie يحلنا غادامير في دراسته بموضوع الدين إلى الجذر الاشتقاقي لكلمة
التيولوجيا وبهذا سيتتبع تشكل المقدس بداية من اليونان، فيقول إنها تعبير عن المقدس
أو الكلام عن المقدس، وأدرك أنه في اليونان لم يكن هناك تمايزا بين التيولوجيا
والشعر لأن الشعر يعني الصنع من خلال الكلمة، فالدين عند اليونان قدم على شكل
أشعار ستسمى فيما بعد بالأسطورة، فاللغة التي تنقل تعبيرات دينية هي لغة طافحة
بالشعرية، وبهذا نكون أما سؤال مهم الشعر أم الدين عند اليونان؟ "لقد اتخذنا نقطة
انطلاقنا من الحقيقة القائلة بأنه من المستحيل في التقليد اليوناني أن نفصل بوجه خاص
بين اللغة الشعرية واللغة الدينية"⁽¹⁾. فاللغة الشعرية اعتبرت وسيطا انتقل عبره الدين
لدى اليونان، والشعر كان بارزا في التأليف الملحمي الذي سيتحول إلى أسطورة،
لأن الشاعر من خلال قصائده كان ينتقد الآلهة وسلوكاتهم، وبهذا كان الفصل بينهما
مستحيلا. "ووحدة الكلام الديني والشعري التي لا تقبل الانفصال، إنما تشهد أيضا
أنه حتى النقد الفلسفي للتقليد الديني يبقى في النهاية شكلا من أشكال التيولوجيا
أيضا"⁽²⁾. وأهم ما ميز الخطاب الديني/ الشعري لدى اليونان قدرته على الجمع بين
المتناقضات، الحقيقي/ المزيف، الواقع/ المثال... "إن الفهم الذاتي للشعر اليوناني يبدأ
بقصيدة هزبود التي تظهر فيها ربات الشعر أمام الشاعر ليقطعن على أنفسهن عهدا له،
فهن قادرات على أن يبننه في وقت واحد بالكثير من الحقيقة والكثير من الكذب"⁽³⁾.
يتبدى هنا أن دين اليونان ارتبط بالملحمة والقول الشعري واللغة الشعرية وقدرة الشاعر
على سرد أخبار الآلهة وتعاملاتهم مع الناس والأبطال، فإبداع الشاعر يتمثل في الأداء
المتقن لفعل "الروي" فهو راوي قصص عن الآلهة ويردد أسماءهم بالذكر والابتهال
" هذا الابتهال يتجه إلى ما هو أبعد مما نعرفه ويكشف عن شيء ما يبقى مختفيا عن
إدراكنا، شيء ما يتجاوز على الأقل ما نعرفه عنه. إن متعة الشاعر التي يستشعرها في
فعل الذكر - في سرد الأسماء في ذاتها على نحو صريح - هي لحظة جوهرية في

(1) غادامير، تجلي الجميل، ص 287.

(2) السابق نفسه، ص 287.

(3) نفسه، ص 287-288.

الاتجاه الملحمي لدى الراوي"⁽¹⁾.

فالدين عند اليونان بحسب غدامير لا يفرق بين الشعر والدين، فالكلام الشعري هو الذي كان مستعملاً في عملية الذكر والابتهاال، الذكر بوصفه تكرار لكلام ما يتعلق بالآلهة والتقرب منهم، والابتهاال فيه نوع من الإنشاد. فالذكر والابتهاال من الطقوس الدينية لدى اليونان "فالطقس الديني والاحتفال وكل أشكال ومظاهر الشعيرة الدينية التي تأسست من قبل يمكن إعادتها مراراً وتكراراً وفقاً للعرف المقدس، دون أن يشعر أي فرد بأنه من الضروري أن يصدر حكماً عليها"⁽²⁾.

إن الفرد اليوناني في تلقيه للدين من خلال الشعر ينصت إليه بخشوع وتدبر في المعنى الذي يريد أن يقدم نفسه له، دون إصدار حكم على الكلام، فهو يحاول التقاط العلامة/ الرسالة الموجهة له من خلال هذا الطقس الديني، فالدين لدى اليونان ارتبط بالروي والراوي والملحمة والقول الشعري، ارتبط بالمشافهة في طقوس الذكر والابتهاال، على أسس أنهما شعائر وصلوات، فما يؤلفه الراوي ويسرده مشافهة يتلقاه الفرد على أنه خطاب مقدس من الآلهة يحمل علامة رسالة يحاول التقاطها في الإنصات. "وقصارى القول أنه بمقدورنا أن ننظر إلى هذه الأشياء باعتبارها أشياء تجد نفسها بالفعل كنقاط مرحلية على الطريق نحو استقلالية النص، حتى أن تحولها إلى أعمال مكتوبة، وإلى أعمال مقصودة أساساً لأجل القراء"⁽³⁾. نستشف من خلال هذا أن الدين لدى اليونان ارتبط بالمشافهة والأداء الطقوسي لفعل الذكر والابتهاال، ومرحلة الكتابة والتدوين تأتي كمرحلة متأخرة للكلام الديني/ الشعري.

ج - بين النص المكتوب والكتاب المقدس :

تأسست الهرمنيوطيقا نع غدامير باعتبارها محاولة الانفتاح على النصوص المكتوبة، والكتاب المقدس نص مكتوب كباقي النصوص، لكنه يحمل خصوصية المصدر والحضور الطاغي لسلطة وشرعية هذا المصدر، باعتباره نصاً يحوي الكلام الإلهي المفارق لعالم البشر الذي يقدم نفسه باعتباره جزءاً من الإله - الكلمة - مختلف عن باقي النصوص في أن سلطة المتكلم دائماً حاضرة، وصعوبة الانفتاح على النصوص

(1) نفسه، 290.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) السابق نفسه، ص 291.

المقدسة قراءة وتأويلا في عدم قدرة القارئ/ المؤول إلغاء المصدر الذي انبثق منه النص، فالقداسة التي يحويها ليست في ذاته كنص مكتوب، وإنما في المصدر الإلهي الذي يمنحه شرعيته.

الحديث عن النص المقدس حديث عن الوحي، الديانات التي تستمد سلطتها من السماء، ضمنت فيفي رسائل وأسفار في كتاب ينسب إلى الله. حديث غادامير عن ديانات الوحي حديث متوتر لأنه من المعروف أن ديانات الوحي الكبرى ثلاثة هي اليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أنه يستثني الإسلام مبررا ذلك بعدم الإطلاع الكافي باللغة العربية، وبالتالي سيغض الطرف عن الإسلام عن الإسلام باعتباره من ديانات الوحي، وسيقتصر في دراسته لما اصطلاح عليه "الديانات الموحى بها" اليهودية والمسيحية، ويبدو أن التبرير المقدم من غادامير حول استثنائه للإسلام من الديانات الموحى بها واه جدا لأن ما كتب حول الإسلام من قبل المستشرقين وكذلك ما كتب حوله في اللغات الأجنبية، لكاف على الأقل بتقديم صورة ولو بسيطة عن الإسلام. وهذا الحكم الصادر من غادامير ربما يخالف حتى التوجه الذي رسم من خلاله طبيعة رؤيته للرمنيوطيقا. ولسنا الآن بصدد محاكمته ولذا سنقتصر على التحليلات التي قدمها عن اليهودية والمسيحية.

يؤكد غادامير أن: "مصطلح الدين الموحى به يمكن تطبيقه بالفعل على الديانتين اليهودية والمسيحية فقط. فكلتا الديانتين تمتلكان وثيقة شرعية أصيلة لا تخبرنا فحسب بتاريخ وإنما بالأحرى تشهد عليه"⁽¹⁾. فالنص هو تلك الوثيقة الشرعية التي تحتويها الديانات الموحى بها، تروي تاريخا وتشهد عليه. من المعروف أن اليهودية ونصها التوراة جمع في كتاب مقدس وشروحاته في كتاب أطلق عليه "العهد القديم" - العهد القديم هو كتاب اليهود المقدس يتكون من ثلاثة أقسام رئيسة هي: التوراة، وأسفار الأنبياء، وأسفار المكتوبات الحكمة - والمسيحية وكتابها الإنجيل جمعت في كتاب العهد الجديد، والملاحظ أن التسميتين توحيان بالاستمرارية واللائقصال بين اليهودية والمسيحية، وكأن الفرق الحاصل بينهما فرق زمني إضافة إلى الفرق في مستوى الخطاب. ويعرف غادامير العهد القديم فيقول: "العهد القديم يدعي أنه كلمة الله، أي إلزام، قانون، عهد راعاة القانون. فعقاب الله وإخلاص الذي يقوي الوعد هما

(1) السابق نفسه، ص 294.

أمران متلازمان معا. وأسفار المنزلة تشهد على إخلاص الميثاق فيما يتصل بالقانون وطاعة القانون"⁽¹⁾. من خلال هذا التعريف ترسم صلة اليهودية بطاعة القانون والالتزام بما جاء في نصوص وأسفار العهد القديم من أجل تجنب عقاب الله، والوصول إلى مرتبة الإخلاص، فنصوص العهد القديم تقدم عهداً بين المؤمن والله مبني على الطاعة والالتزام بل ما من شأنه أن يقوي الصلة بين المؤمن وربّه. فالعهد القديم هو ميثاق طاعة واحترام والتزام للقانون.

ويؤكد غادامير أنه في حديثنا عن العهد القديم نستدعي مفهومين هما: الطاعة والقانون. أما في حديثنا عن العهد الجديد: "فإننا يجب أن نتحدث الآن عن إعلان البشارة، عن الرسالة والإيمان"⁽²⁾ فالعهد الجديد يقدم نفسه حسب غادامير على أساس أنه إعلان للبشارة، هذه البشارة ملزمة إلا لمن يقبلها، فالرسالة التي يقدمها العهد الجديد مبنية على الميثاق والوعد، "والميثاق الجديد لا يعني أيضاً مجرد الوفاء التعاقدي بين الطرفين، فهو لا يعني فحسب أن الشخص الذي يعدّ يكون حراً في ارتباطه بعلاقة ما. فليس الشخص يعدّ هو فحسب ما يكون حراً بهذا المعنى، لأن كل وعد يكون موجهاً من حيث ماهيته نحو الحرية. فليس من المستحيل فحسب أن نجعل وفاءه ملزماً بواسطة وسائل قانونية - على نحو ما تستطيع فعل ذلك في حالة العقد - بل إن وفاءه لا يصبح بالفعل وعداً على الإطلاق إلا عندما يصبح مقبولاً... فالقبول وحده هو ما يعطي شرعية ملزمة للوعد... فرسالة البشارة تكون مطروحة بحرية، وتصبح فقط بمثابة البشارة بالنسبة للشخص الذي يقبلها"⁽³⁾. إذن نستنتج من هذا الكلام أن المسيحية رسالة تبشيرية حسب غادامير، قائمة على الوفاء بالوعد الذي لا يكون ملزماً إلا للشخص الذي يقبل هذه البشارة، للشخص المؤمن الذي يقبل الميثاق ويلتزم بنفسه الوفاء به، لأن قبول البشارة وحده يمنح السلطة للوعد الذي لا يلزم إلا صاحبه - المؤمن - . فالرسالة المسيحية تمثل عرضاً مطروح بحرية، وعد حر يوجه لكل منا، لا نكون ملزمين إزاءه بشيء إلا إذا أعلننا قبولنا لها، هذا القبول يتمثل في إعلاننا للرسالة. فإعلان الرسالة لا يعني مجرد ترديدها، فإن أي شخص يعلن الرسالة بطريقة غير مفهومة، أي طريقة حرفية

(1) نفسه ص 294.

(2) نفسه، ص 295.

(3) نفسه، ص 295.

غير مرتبطة بسياق عياني، حتى أنها تكتسب تفسيراً خاطئاً في موقف معين، هو شخص لات يقوم بإعلان الرسالة على الإطلاق. "إعلان الرسالة يقتضي أن تفهم ما الذي تعنيه، ومن الذي تخطابه. وهذا هو السبب في أنه يجب أن تعلن على ذلك النحو الذي يجعلها تصل بالفعل إلى الشخص الذي تكون موجهة إليه. وبذلك فإن العهد ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالاً واعياً. وهذا يعني أن الرسالة تتطلب ترجمة"⁽¹⁾. فالرسالة مرتبطة بالفهم، فهم معناها وإمكانية إدراك المخاطب الموجهة إليه. وهذا الفهم للرسالة يتطلب واسطة تمر عبرها ما تريد أن تبلغه الرسالة. وهذه الواسطة حسب غادامير هي الترجمة. "مهمة الترجمة أو الواسطة إنما هدفها ليس إقرارا التواصل والحوار بين عالم الآلهة وعالم البشر، أو إثبات الاختلاف والتعدد على مستوى الألسن، بل الوصول إلى لغة الأصل/الحق/الخالصة، تلك الكامنة في أعماق الإنسان السابقة لكل شيء حتى الوجود المتكلم بها، ففي البدء كانت الكلمة كما هو معروف عنهم في القول الديني المسيحي"⁽²⁾. فالترجمة هي معبر وتجسير بين الرسالة والمتلقي لها، ومن هنا يؤكد غادامير أنه لكي تكون رسالة البشارة مقبولة ومفهومة لدى كل العقول لا بد من ترجمة الإنجيل إلى كل اللغات ومن ثم إعلان رسالة البشارة في كل لغة، وغادامير في دراسته للمسيحية يحاول منحها المشروعية في أن تكون المصدر للهرمنيوطيقا. إذ يؤكد: "يبدو لي أن فيلاثيوس مؤسس الهرمنيوطيقا البروتستانتية في تنبرغ، قد أظهر لنا بحق المهمة الأصلية للهرمنيوطيقا تنشأ من الطبيعة الخاصة للإعلان المسيحي. فكل السمات الغريبة التي نلقاها في الإنجيل وانعزالية اللغة والنحو والتقاليد وما إلى ذلك هي أمور تتطلب بالتأكيد معرفة متخصصة لكي تعيننا على فهم أفضل للنص الغريب، ولكن المهمة الحقيقية للهرمنيوطيقا هنا هي تجاوز الغرابة والأساسية والخاصية الغريبة التي تكمن في الرسالة المسيحية"⁽³⁾.

وهنا أود أن أعود إلى كلام غادامير عن اللاتمايز بين الخطاب الديني والشعري لدى اليونان، وإنما تمايزا وافتراقا عن بعضهما فقط في التراث المسيحي، أين أصبحت

(1) نفسه، ص 296.

(2) إبراهيم أحمد، التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم والتفسير، دار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر ط 1، 2009، ص 20.

(3) تجلي الجميل، نفسه، 297.

نوعين متمايزين من الكلام، ولكنه يعود ليؤكد أن هذا التمايز لا يعني أن مضمون الذين لم يعد يعبر عنه من خلا الشعر، ولا يعني أنه ليس للنصوص الدينية مظهر شعري، ويسند مهمة أخرى للهرمنيوطيقا وهي كيف يمكن أن نجعل من هذا التداخل بين الشعري والديني متعلقا؟ وبهذا يفتحنا غدامير على مفهوم آخر يمكن من خلاله تحقيق هذه المهمة ألا وهو مفهوم "الرمز"، "يمكننا أن نعرف الرمز باعتباره ذلك الذي من خلاله نعرف ونتعرف على شخص ما أو شيئا ما، وهذا يعكس المعنى الأصلي للكلمة اليونانية حيث لعب الرمز الدور المألوف لنوع من جواز المرور في العالم القديم.⁽¹⁾ فالرمز هو الذي يمنحنا شرعية التداخل بين الشعري والديني وهو الذي يسهل علينا عملية التعرف، ويؤكد غدامير أنه مثلا في ممارسة الطقوس الدينية المسيحية يعرف جماعة المصلين رموزهم وهذا ما يمنحهم تأكيدا لإيمانهم ودعما له، في هذا التعرف على الرموز.

ومن الرمز ينتقل بنا إلى "العلامة" كمفهوم آخر في تقديمه لتصوراته الدينية عن المسيحية، فإذا كان الرمز يمنحنا سلطة التعرف، وهذا ما يقوي ميثاقنا مع رسالة البشارة، فإن مفهوم "العلامة" عكسه تماما، فهو مالا يمكن رؤيته، ولا يفهمه جميع المؤمنين، وإنما فقط لطائفة منهم، وكأننا نتدرج معه في فهم النص المقدس من الحرفي إلى الباطني، ومن الوقوف عند حدود الكلمات إلى إبحار في أعماق المعاني المتحفية في باطن هذه الكلمات، والتي لا يدركها إلا جماعة/ فئة معينة. وكأنه يتدرج بنا دون إعلان في مقامات صوفية في بحث عن دلالات لا نهائية داخل النص المقدس ومادام هذا النص الصادر عن اللانهائي فإنه بالأخرى أن يكون كذلك هو لا نهائي. فغدامير يبعدنا عن المفهوم المجرد للعلامة كما صيغت في علم العلامات، السيميوطيقا، ويرجعها إلى أصلها الديني، ويؤكد بـ: "أن المسألة تبدو لي بخلاف ذلك تحديا عاما متضمنا في قبولنا للرسالة المسيحية، وهو أقبه كما عبر عن ذلك لوثر "بالأصالة عن نفسي". والمسألة تنطوي هنا على ما هو أكثر من مجرد تجميع رموز مشتركة من قبل، وقد يكون هذا حقا إحدى النتائج، وهو بالتأكيد يعد عنصرا في عبادة في أي دين، ولكن العلامة شيء يوهب فقط لشخص ما يكون على استعداد لقبولها بما هي كذلك"⁽²⁾.

(1) نفسه، ص 298.

(2) نفس المرجع السابق، ص 300.

من خلال هذا يحاول غادامير ربط العلامة بالمعنى الأصلي لرسالة البشارة، فالإنصات مثلاً لعظة أثناء تأدية الصلاة، يحاول فئة من المنصتين الاتصال المباشر برسالة البشارة. " وهذا مثال توضيحي على ما أعنيه بالعلامة إنها ليست شيئاً ما كان كل امرء قادراً على رؤيته، ولا هي شيء ما يمكن أن يشير إليه المرء ومع ذلك فإنها -إذا ما اتخذت كعلامة- يكون هناك فيها شيء، ما يقيني على نحو لا جدال فيه"⁽¹⁾. وهنا يظهر توجه غادامير الصوفي في دراساته للدين وما يعرف بالعرفان، بمحاولة الاتصال المباشر بالمصدر الأصلي للمعرفة، حيث يكون تلقينا منه مباشرة دون إعطاء أي اعتبار للواسطة التي تقوم بتجسير هذه المسافة. وفي كلام غادامير ما يؤكد هذه الرؤيا حينما يسرد قصة صديقه الذي كان يؤدي الصلاة مع أحد أصدقائه، وحينما أنهوا هذه الصلاة قال أحدهما للآخر أن الواعظ أن كان يثرثر كالأطفال، فأجابه الثاني بأن كلامك يمكن أن يكون صحيحاً ولكني لم أشعر بذلك، يعلل غادامير هذا الغياب التام عن العظة التي ألقاها القسيس للصديق الثاني أنه تماهى مع رسالة البشارة ويحاول الاتصال بها مباشرة دون واسطة.

(1) السابق نفسه، ص 301.