Al-Adab Journal **Issue. No (152) Supplement (March) 2025**

E-ISSN: 2706-9931 **P-ISSN: 1994-473X**

Hermeneutical Reason and Religious Issue: An investigation of Jean Greisch's Thought

Muthana Yaseen Saleh
muthana.y.s@uomosul.edu.iq
University of Baghdad / College of Arts / Department of Philosophy
Prof . Ehsan Ali AbdulAmeer Al–Haidari (Ph. D.)
ehsanali@coart.uobaghdad.edu.iq
University of Baghdad / College of Arts / Department of Philosophy

Copyright (c) 2025 **Muthana Yaseen Saleh, Prof . Ehsan Ali AbdulAmeer Al–Haidari (Ph. D.)**

DOI: https://doi.org/10.31973/c4kmf324

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Abstract:

The thesis of hermeneutical reason is of fundamental importance in the overall preoccupations of the French philosopher Jean Greisch, as the various axes of his work on the religious issue are organized according to it in the context of his attempt to establish the field of philosophy of religion in an era of complete nihilism. The truth is that this thesis is the result of the work of a number of philosophers belonging to the hermeneutical phenomenological trend in the contemporary era, and whose works are necessary stepping stones towards enabling the systematic establishment of the hermeneutical mind. From this perspective, Greisch is credited with his explicit formulation of the term (the era of hermeneutical reason), and his tireless work to integrate these various works into the context of an innovative vision that suits the requirements of philosophy in its current era.

This research aims to present a philosophical approach to the hermeneutic mind thesis proposed by Greisch, in terms of describing its historical conditions: that is, Its relationship to the phenomenon of secularization and the processes of dismantling the mythical vision in the human sciences, and its direct connection to suspicious tendencies in the philosophical field. In addition to that, an analysis of its basic foundations and theoretical scheme, which the philosopher worked hard to establish in a number of his late works. This entails following the historical transformations and decisive turning points that phenomenology, hermeneutics, and philosophical anthropology alike went through, up to the moment when it was possible to cultivate the interpretive act within phenomenological intuition.

Keywords : Jean Greisch, phenomenology, secularism, hermeneutics.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

العقل الهيرمينوطيقي والمسألة الدينية: قراءة في فكر جان غريش

الباحث مثنى ياسين صالح أ.د. احسان علي عبدالأمير الحيدري
جامعة بغداد / كلية الآداب / قسم الفلسفة جامعة بغداد / كلية الآداب / قسم الفلسفة

(مُلَخَّصُ البَحث)

تحظى أطروحة العقل الهيرمينوطيقي بأهمية أساسية في مجمل انشغالات الفيلسوف الفرنسي جان غريش، إذ تنتظم وفقاً لها مختلف محاور عمله في المسألة الدينية بصدد محاولته الرامية إلى تأسيس مبحث فلسفة الدين بطريقة نسقيّة تتلاءَم مع شروط عصرنا العَلماني. الحقيقة أنّ هذه الأطروحة هي حصيلة أعمال عدد من الفلاسفة المنتمين للاتجاه الظاهراتي التأويلي في الحقبة المعاصرة، والذين تعد أعمالهم معابر ضرورية ناحية تمكين التأسيس المنهجي للعقل التأويلي. من هذه الناحية يحسب الفضل إلى غريش في صياغته الصريحة لمصطلح (عصر العقل التأويلي)، وعمله الدؤوب في سبيل دمج مختلف تلك الأعمال في سياق مشروع شامل ورؤية ابتكارية تحاكي حيثيات الواقع الفلسفي الغربي الراهن.

يستهدف هذا البحث تقديم مقاربة فلسفية لأطروحة العقل التأويلي المُقتَرحة من غريش، من حيث توصيف شروطها التاريخية: أي علاقتها بظاهرة العَلمنة وعمليات نزع الأسطرة الجارية في العلوم الإنسانية، وصلتها المباشرة بالنزعات الارتيابية في الحقل الفلسفي. فضلاً عن ذلك تحليل مرتكزاتها الأساسية ومخططها النظري الذي اجتهد الفيلسوف في إقامة ترسيماته الكبرى في عدد من مؤلفاته المتأخرة. يسترعي ذلك متابعة التحولات التاريخية والمنعرجات الحاسمة التي مرت بها الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا والأنثروبولوجيا الفلسفية على حدٍ سواء، وصولاً إلى اللحظة التي أمكن فيها استنبات الفعل التأويلي داخل الحدس الظاهراتي.

الكلمات المفتاحية : جان غريش، الظاهراتية، العَلمانية، الهيرمينوطيقيا.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المقدمة

تستهدف أطروحة العقل الهيرمينوطيقي عند غريش صراحةً إشكالية تأسيس فلسفة الدين واستكشاف منزلتها الإبستيمولوجية داخل النسق الفلسفي الشامل. وقد استدعت هذه الأطروحة العمل على جبهتين : الجبهة الخارجية، وهي تفترض مراعاة شروط اللحظة التاريخية ورهاناتها الكبرى، فلا يمكن لفلسفة الدين العمل إلّا في ظلّ سيرورة العَلمنة وتحت تأثيرات الفلسفات النقدية وهيرمينوطيقا الارتياب. في حين تفترض الجبهة الداخلية على فلسفة الدين الرضا بالانخراط، بلا قيد أو شرط، في خضم محادثة ثلاثية، تضم فضلاً عنها: علم اللاهوت، والعلوم الدينية. على أثر ذلك فقط يمكننا الحديث عن مشروع تأسيس حقيقي لمبحث فلسفة الدين، وهو مشروع يافع لا يزال في طور النشأة والتكوين، ولا يمكن الحديث عنه بصورة منجزة في صيغة الحاضر والراهن، ما دام هو قيد انتظار تشكّل الآفق التاريخي الجديد.

مشكلة البحث : مشكلة البحث تتعلق بـ :

١. اكتشاف الكيفية التي يمكن من خلالها فض النزاع التقليدي بين العقل الفلسفي وآخره الغريب في الفكر الديني، من دون التفريط بمكتسبات العلمانية والتنوير والحداثة الفلسفية، أو كيف يمكن استثمار نتائج العلمنة في صالح تأسيس فلسفة الدين نفسها ؟

٢. على صعيد متصل يعالج البحث إشكالية تتعلق بمدى قدرة العقل التأويلي في إعادة استملاك الأفق الميتافيزيقي على الرغم من الشرط الإلحادي الصارم للوجود العارض.

هدف البحث وفرضيته الأساسية :

يستهدف البحث تقديم مرتسم أولي لصورة العقل التأويلي كما تصورها الفيلسوف جان غريش. أما الفرضية الأساسية التي نعول عليها فإنها تتضمن القول بمشروعية وواقعية العقل التأويلي بوصفه متطلباً ضرورياً يتلاءم مع طبيعة وجود الإنسان في العالم، بقدر ما هو فكرة خلّاقة أفرزها التعقيد الابتكاري للواقع الفلسفي نفسه.

أهمية البحث :

يستمد هذا البحث أهميته في أنه يعالج إشكالية وجودية راهنة تتصل بالعلاقة بين المعرفة والإيمان في ظل معطيات عصرنا الحاضر. فضلاً عن ذلك يعدّ هذا البحث من الأعمال العربية الأولى التي سلطت الضوء على المنجز الفكري الأساسي للفيلسوف جان غريش، ولاسيما أطروحته عن بِنية العقل في عصره التأويلي.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

حدود البحث ومنهجه :

يتعلق هذا البحث بالحقبة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، ولاسيما الاتجاهين الظاهراتي والتأويلي. وقد اعتمدنا المنهج التحليلي بمعناه الفلسفي العام على سبيل القراءة والشرح والتوضيح.

تقسيم البحث :

يتضمن العمل مبحثين، في المبحث الأول حاولنا اكتشاف راهنية العقل التأويلي وعلاقته بالمسألة الدينية بما يصب في صالح تمكين مبحث فلسفة الدين. بينما حاولنا في المبحث الثاني تقديم مرتسم أولي لصورة العقل التأويلي وعلاقته بمباحث : الأنثروبولوجيا، والميتافيزيقا، وتأويلية الذات.

مدخل

يندرج عمل الفيلسوف جان غريش [١*] jean Greisch، وهو بمجمله دراسات وأبحاث في الظاهرة الدينية تحت شعار العقل التأويلي، فالمخطط النظري الذي اقترحه الفيلسوف لصورة العقل التأويلي هو الأنموذج الإبدالي والراعي الرسمي للهيئة التي من الممكن أن تتأسس وفقاً لها فلسفة الدين بصورتها المُنجَزة في عصر الارتياب وحقبة تهاوي صرح الميتافيزيقا وتفككّ السرديات الكبرى " سواء كان فلسفياً أو لاهوتياً، فقد دخل العقل عصره التأويلي" (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ٧). يستدعي ذلك بطبيعة الحال، الشروع في تأسيس مفهوم العقل التأويلي ذاته، واستشراف البحث في مدى عالميته، ولاسيما أنه مفهوم تكويني لا يمكن عدّه بديهياً بذاته، بقدر ما هو مرغم على المرور بمسارات طويلة ومواجهة تحديات كبيرة : ليست أقصرها المسارات الذي تفرضها الرؤية العقلانية النقدية، وليست أقلها التحديات التي تنجزها ظاهرة نزع الأسطرة متمثلةً بفعالية سيرورة العَلمنة في العلوم الإنسانية وتأثيرات الاتجاهات الارتيابية في الفلسفة.

---

[١]* فيلسوف فرنسي وكاهن من اللُّكسُمبورغ تولد ١٩٤٢، ينحدر من أصول متعددة نمساوية، أتمّ دراسته العليا وناقش أطروحة الدكتوراة بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس ونشرها عام ١٩٨٧، وهي عن فلسفة هيدغر بين الكلمات والأشياء، كان غريش قسّاً بالكنيسة الكاثوليكية، وكان كذلك أستاذاً باحثاً بالمعهد الوطني للبحث العلمي في فرنسا ومدير مختبر الفلسفة الهيرمينوطيقية والظاهراتية. أنشأ غريش أبحاثاً شتى تنسلك كلها في مجرى التفكر الفلسفي في ظاهرة الدين، واعتنى اعتناءً فريداً بمسألة الهيرمينوطيقا، وله في فلسفة الدين مؤلفات نفيسة أهمها على الأطلاق : العوسج الملتهب وأنوار العقل ٢٠٠٢، من اللا-آخر إلى الكلّيّ الآخر ٢٠١٢. أما في مسائل الهيرمينوطيقا فنشر عدداً من الأبحاث، أهمها : العصر التأويلي للعقل ١٩٨٥، شجرة الحياة وشجرة المعرفة ٢٠٠٠، الكوجيتو التأويلي ٢٠٠٠، بول ريكور : ترحّل المعنى ٢٠٠١، الإصغاء بأذن أخرى ٢٠٠٦، من نحن ؟ دروب فينومينواوجية نحو الإنسان ٢٠٠٨، ودراسات أخرى. (ينظر، المقدمة العربية لثلاثية جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٢٠، ص ١٠٥-١٠٨).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المبحث الأول : راهنية العقل التأويلي:

انشغل غريش مبكراً في كتابه (عصر العقل التأويلي ١٩٨٥) بقضية التمهيد لأطروحة العقل التأويلي على صعيد البِنية وآلية التصرف " من الواضح جداً أنّ هذا المفهوم ليس بديهياً، فالعقلانية النقدية على وجه الخصوص تتحدى بعنف المطالبة بعالمية الفكر التأويلي. على أساس بعض النقاشات المعاصرة، مشكلة العلمنة، مشكلة الأسطورة، وأخيراً، في السياق الكاثوليكي الأكثر تحديداً، أزمة الحداثة، أحاول أن أُظهِر كيف يتصرف العقل الذي يفتتح نفسه على التساؤل. يبدو لي أنّ هذا هو الجوهر الحقيقي للسجال، أي المطالبة بعالمية التأويل نفسه، الذي يؤسس لمفهوم العقل التأويلي" (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, pp. ٩-١٠). وحاول لاحقاً استكشاف مجالات تطبيقية لفكرة العقل التأويلي كما تجلى ذلك في ميادين تأويليةّ النص المقدس، مفتتحاً بذلك أسوةً بالفيلسوف بول ريكور Paul Ricœur (١٩١٣-٢٠٠٥) أفق البحث في علاقة التضمين المتبادلة بين تأويلية النص الديني المقدس والتأويل الفلسفي البحت. يعزز أهمية هذه المحاولة تزامن انبجاس فكرة العقل التأويلي مع حقبة فتور فعالية اللاهوت الوجودي " إذا كان عصر العقل التأويلي يتزامن أيضاً مع إغلاق اللاهوت الوجودي، فإنه يؤدي إلى تفكير غير مسبوق فيما يتعلق بمعايير الألوهية ووساطاتها اللغوية المحتملة " (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ١١).

أولاً- العقل التأويلي ومبحث فلسفة الدين

عدّ غريش أن مسار تاريخ الفكر الغربي يرتسم في سياق السجال التاريخي بين مفهومي العقل والدين أو المعرفة والإيمان، وهو سجال يحتم على الفلسفة راهناً الانفتاح على معنى أوسع للعقلانية، ويشترط على الفكر الديني التعامل مع مفاهيمه الخاصة بطريقة أكثر شمولية. نتحدث هنا بحسب غريش عن إمكانية لقاء مرتقب بين العقل وآخره الغريب الكامن في صلب الفكر الديني، وهذه مهمة منوطة بمبحث فلسفة الدين حصراً، وهي تفترض سلفاً بِنية ومعالم هذا المبحث الفلسفي المبتكر " ليست فلسفة الدين في جوهرها غير العمل المنهجي الصعب وغير المكتمل من أجل التعرف عليه [الآخر] " (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثالث ٢، ص ٨٣٥).

على هذا النحو احتلت فلسفة الدين عند غريش مكانة مميزة في بنيان الفلسفة بعامة، ما دامت هي قد تموضعت في محل اللقاء السجالي بين العقل الفلسفي وآخره الغريب في الفكر الديني. الأمر الذي استدعى بحكم الضرورة التفكير جدياً في تبني المنهج التأويلي بدروبه الطويلة والمتعرجة بوصفه تجاوزاً للميتافيزيقا وتعافياً في الفكر، على مسار التمهيد الابتدائي

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

لذلك التعرف الصعب، وتحقيقاً متجلياً للاعتراف بمستحقاته التفكّرية والوجودية " لا أتردد في إرجاع التأويلية إلى واحد من أشكال الفكر ما بعد الميتافيزيقي، إيذاناً بنهاية كل أنطوثيولوجيا، وكل مشروع تأسيسي، وأخيراً كل فلسفة أولى " (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ٢٨). عند هذه النقطة نكتشف المغزى العميق لأطروحة التوتر الأصلي بين العقل والدين، وهو توتر يتحكم في طريقة غريش الفلسفية، فبقدر ما يؤرقه فإنه يعمل على إيقاظ الممارسة الفلسفية وإيقاد جذوة التفكّر لديه. يتضح ذلك جلياً في مؤلفاته كافة، وعلى نحوٍ مخصوص في ثلاثيته الخلاقة (العوسج الملتهب وأنوار العقل ٢٠٠٢)، يقول الفيلسوف عن هذا الكتاب : تقوم الأطروحة الأساسية التي تتبنى عليها خلفية هذه الدراسة إجمالاً على إمكان تجاوز التضاد الثنائي بين العوسج الملتهب والعقل النقدي، تحت رعاية الإمكان الذي يوافق الموقف الثالث الذي تتبناه الفلسفة، وهو إمكان العقل الملتهب (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الثاني، ص ٢٦).

في خضم تجربة أزمة الفكر الديني وبعد تعريته من نقد الأيديولوجيات، وعلى طول مسار تجربة أزمة العقلانية وبعد مجابهتها بالاتجاهات الفلسفية اللاعقلانية في الحقبة المعاصرة، عملت الفلسفة التأويلية على ترسيخ مسارات الانتقال من عمل التفسير إلى عمل الفهم " إنّ الرهان التأويلي، مثل مسلمة عالمية العقل التأويلي، يصاغ على النحو الآتي : بقدر ما نفهم نحن منخرطون في حدث الحقيقة " Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p ٣٤)). في صدد مواجهة العقل النقدي وهيرمينوطيقا الارتياب، ينبغي على الفلسفة التأويلية الشروع في : إيجاد تواطُؤ معين في العقل التأويلي والذي يعمل بطريقة ما على هامش العلم ذاته، ومن ثم إعادة فتح المواجهة بين العقلاني والديني بطريقة جديدة، وحوار أكثر جذرية هو بمنزلة فكر جديد (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison,p ٣٥). بناءً على ذلك رسم غريش في كتابه (العصر التأويلي للعقل) المسارات المتعددة التي خاضتها الهيرمينوطيقا في صدد محاولتها إعادة استملاك آخر الفلسفة وصنوها اللدود في التجربة الدينية التي تستحوذ بطريقة ما على غرائبيتها الخاصة بالنسبة إلى الفكر الفلسفي العقلاني. تصب تلك المسارات كافة خاتمة مطافها في سياق تبني مفهوم فلسفي حصيف عن العلاقة بين الفكر اللغة، الحال الذي استرعى تسليط الضوء على أعمال عدد من الفلاسفة الذي افتتحت كتاباتهم العصر التأويلي للعقل في تعالقٍ تام مع الانعطافة اللغوية التي شهدتها الفلسفة المعاصرة، على غرار أعمال : مارتن هيدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦)، وهانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢)، وإمانويل ليفيناس Emmanuel

Levinas (١٩٠٦-١٩٩٥)، ولودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١)، وآخرين غيرهم " تدخل الفلسفة عصر التأويل عندما تكتشف التقارب بين أشكال معينة من القول والتفكير" (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ١٧٧).

ثانياً- فلسفة الدين والعصر العَلماني

على صعيد فلسفة الدين ارتأى غريش القول بالتلازم التأسيسي بين ظاهرة العَلمنة وانبثاق فلسفة الدين بصفتها مبحث فلسفي مستقل، فلا يمكننا فهم تاريخ نشأة فلسفة الدين بمعزل عن ظاهرة العلمانية ذاتها، ما دامت فلسفة الدين لم تُبتَكَر إلّا بعد انفتاح الإنسان على العالم بصورتيه الموضوعية والثقافية : فهناك من جهة أولى الانفتاح على العالم الموضوعي بسبب التأثير المباشر الذي مارسته العلوم الإنسانية عَلمانية الطابع والتي استهدفت نزع السحر عن العالم، وهناك من جهة ثانية الانفتاح على تعددية ثقافية وما انطوى عليه ذلك من حتمية المواجهة مع الآخر المختلف " إنّ فلسفة الدين هي أحد منتجات سيرورة العَلمنة، وهي، في الوقت نفسه، التي تجعلها مادة للبحث والتفكير. هذا ما تدل عليه النصوص التأسيسية في التخصص الذي يُظهِرُ تواصلاً بين الثقافات، إذ تشرع ديانة الآخر ورؤية العالم التي يفصح عنها غير المؤمن، بطرح السؤال على المؤمنين بديانة محددة. إن المؤمنين الذين تربطهم روابط مؤسّسية بتراثهم ولا يتنكرون لها، يكتشفون أن بعض الأسئلة، التي تمس جوهر الديني بالذات، تقتضي جهداً للفهم يختلف عن جهد اللاهوتيين" (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الأول، ص ١٥٤). هذا ويمكننا استكشاف موضوع فلسفة الدين في أفق العصر التأويلي للعقل عن طريق محاولة الإجابة عن السؤال الآتي : هل سيفرض العقل حدوده على الدين، أم أن للغيرية الدينية بغرائبيتها المطلقة القول الفصل في اختراق الحدود التي يفرضها العقل ؟ فهل ينبغي الإقرار بالشرط العقلي بطريقة نهائية عند دَرس الموضوع الديني، أم أن للمطلق (الله) تخوماً لا نهائية تدفع بالعقل إلى الانفتاح على عالم آخر فيما وراء ترسيمات الواقع الموضوعي الملحد ؟

أعلنَ غريش بداية بأن موقف فلسفة الدين التأويلية هو الموقف الجدير باستملاك مثمر لنتائج العَلمنة وإرهاصاتها، ولاسيما أن تأثيرات العَلمنة، بصحيح العبارة، لا تحد الفكر بحدود نهائية بقدر ما تستثيره على التفكير والفهم، موسعةً بذلك دائرة الوعي الإنساني والعقلانية نفسها " تثير العَلمنة مشكلة تأويلية تتعلق بشروط الفهم. إنّ العلمنة لا تؤدي إلى تفسيرات متعددة فحسب، بل تسمح أيضاً بتعدد التفاهمات" Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ٣٩. من هذه الناحية تُرغِم العَلمنة الفكر على

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

مواجهة مشاكله الأساسية وتجبره على النظر إلى نفسه من خلالها، من أجل إعادة تنظيم نفسه والارتكاز إلى أنموذج فكري قياسي للوعي الخالص قبيل الشروع في التعافي، تجنباً لأية إسقاطات وهمية تغتال الشعور الديني من حيث إنها تحاول إنقاذه. بعد ذلك ينتقل الصراع إلى مستوى آخر هو أكثر رُقِيَّاً وتعقيداً، ويُكتَشف مسار تأويلي متعرج لإمكانية طرح السؤال التقليدي عن ماهية الله. لاحقاً سينبثقُ صراعٌ جديد بين العقل والإيمان يختلف في مضمونه عن ذلك الصراع التقليدي البسيط بين العقل الفلسفي والاعتقاد الديني القائم على فكرة الصِدام بين المتغايرين ثم حتمية احتواء أحد الطرفين للآخر. أمامنا صراع من نوع جديد يتلاءَم مع النضج الذي بلغته العقلانية المنفتحة والديني الأكثر شمولية، وقطيعة إبستيمولوجية مع فحوى السؤال البسيط عن ماهية الله " ربما لكل عصر سؤال الله الذي يستحقه " (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ٢٦٦).

في صدد إجابته عن الأسئلة المذكورة آنفا أكد غريش : أن فكرة اللانهائي أو الله تؤثر في الذات الباحثة عن المعنى بطريقة تجعلها تتوقف عن فهم نفسها بعدّها صاحبة المبادرة في التشكيك بالمعنى أو صاحبة الحق التي تجمع المظاهر المتعددة المعنى في سجلات الحياة المختلفة والتشكيك في غاياتها (Greisch, 1985, L'Âge Herméneutique De La Raison, p. ٢٦٨). حينئذ تتضح معالم الموقف الثالث للعقل الذي بمقدوره تخطي التضاد التأسيسي بين العقل النقدي والعوسج الملتهب " هنا تظهر معالم فرضية الموقف الثالث المُحتمل للفلسفة بإزاء الإيمان الديني، وفيها اعتراف متبادل بين الغيريتين. باختصار، يتعلق الأمر بتحديد بِنية العقل الذي عاشَ تجربة تعدد أبعاده الداخلية، وأصبح قادراً بذلك على استقبال الغيرية الدينية التي تُمثّل له أحد أنماط صوت الآخر في داخله. إن هذا الصوت يُطابِقُ، على نحوٍ ما، الأنموذج الهيرمينوطيقي للعقل" (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الأول، ص ١٧٤).

بعد ذلك ارتأى غريش القول بأنّ فلسفة الدين لا تغدو ممكنة إلّا من بعد تحديد شروطها التأسيسية، إذ ينبغي عيها الموافقة أولاً ومن دون أية قيود مسبقة على مبدأ الهيرمينوطيقا القائل : المزيد من التفسير يؤدي إلى المزيد من الفهم. وتتضمن هذه الموافقة ضرورةً قبول الانخراط في المحادثة الثلاثية التي تضم فلسفة الدين وعلم اللاهوت والعلوم الدينية " وهذه علامة مميزة للوضع الإبستيمولوجي المعاصر الذي حاولت أن أصفه بأنه العصر الهيرمينوطيقي للعقل" (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الأول، ص ١٦٩). فعلى أرض الواقع تكشف لنا تجربة الإنسان الحَيَّة عن مدى أصالة وواقعية الغَيرّية

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المحضة للموضوع الديني، والتي لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال احتوائها في حدود مجرد العقل البسيط ، ولاسيما أنها تمكث فاعلة بغرائبيتها الجذرية كعقل آخر غير قابل للاستملاك بطريقة مكتملة ونهائية. إن الأسئلة الوجودية الكبرى لا يمكن عدها على الإطلاق مجرد أسئلة تأملية بحتة، بل هي تساؤلات ظاهراتية متجذرة بعمق في تجارب وجودية لا يمكن دحضها (Greisch, 2021, Transcender Libres méditations sur la fonction méta, p. ٣٢٢).

إذن لم تعدّ فلسفة الدين في هذا العصر تهتم إطلاقاً بمهمة البحث عن آليةٍ ما لعقلنة الظاهرة الدينية، ولم تعدّ منشغلة بمهمة إقامة تطابق تعسفي بين الغيريتين، بل أصبحت تستهدف تأويلياً سبرِ أغوار البِنية المعقدة للعقل الإنساني من قبل أن يتموضع على شاكلة لوغوس أو عقل خالص، لأنه : قبل انوجاد الفكر كان هناك كينونة وليس العكس.

المبحث الثاني : مرتسم أولي لصورة العقل في عصره التأويلي

يمكننا الإلمام بفكرة العقل الهيرمينوطيقي عند غريش عن طريق متابعة ترسيماته الكبرى التي وضعها الفيلسوف في أربعة كتب أساسية : (شجرة الحياة وشجرة المعرفة : الجذور الفينومينولوجية للتأويلية الهيدغرية ٢٠٠٠)، (الكوجيتو التأويلي : التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي ٢٠٠٠)، (بول ريكور : ترحّل المعنى ٢٠٠٠١)، (من نحن ؟ دروب فينومينواوجية نحو الإنسان ٢٠٠٨).

لكن قبل الشروع بهذه المهمة ينبغي التنويه إلى قضية على قدر كبير من الأهمية تتصل بما ينبغي أن تكون عليه علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، ولاسيما أنّ فلسفة غريش بشكلها العام، وفلسفته في الدين على نحو أخص، تتخذ هيئة مراجعة مستديمة – بقدر ما هي ابتكارية – لما كتبه فلاسفة سابقين بشأن الموضوع قيد الدرس. على هذا النحو، على سبيل المثال، تتبدى فلسفة الدين عنده بصيغتها النهائية بصفتها مجمل انشغالاته بتاريخ فلسفة الدين، على أن لا نفهم من ذلك أنها مجرد تكرار رتيب لما قيل سابقاً، بل هي تندرج تحت بند ما يمكن أن ندعوه بـ (الاستذكار الابتكاري المُبدِع)، فهي مراجعة تستهدف الوقوف على العناصر المُلهِمة في النصوص الفلسفية التأسيسية الكبرى. لذلك وصف غريش دراسته عن فلسفة الدين بأنها دراسة سلالِيَّة لتاريخ فلسفة الدين، مُستلهِما بذلك ما قصده الفيلسوف إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩–١٩٣٨) عندما تحدث عن (قصيدة تاريخ الفلسفة)، وهي القصيدة التي يتعيّنُ على كل من يفكر بذاته أن يبتدعها حتى يفهم ذاته في طريق بحثه مع الآخرين عن الحقيقة (غريش، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل، المجلد الأول، ص ٧). فالأفكار الفلسفية تنمو غالباً بشكل جديد ومختلف تماماً عن أصولها

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وعن كل ما قاله فلاسفة بعينهم، فيما يتعلق بكل من يقرأ تاريخ الفكر برفقة الفلاسفة بصدقٍ تام وهو منشغل كلياً بفهم نفسه تحت وَطأَة الانهمام الوجودي.

أولاً– سيرورة انتظام تأويلية الحياة والمعرفة

أولى محطات فكرة العقل التأويلي تجد مستقرها في صيغة التضاد الأولي بين : فعل الحياة وفعل المعرفة، كما تجلت في ثنايا كتاب (شجرة الحياة وشجرة المعرفة). في هذا الكتاب تأوَّل غريش معالم فكر هيدغر في طوره الأول الذي اهتم فيه بمسألة تحديد ترسيمات حياة الوجود الواقعي أو ما يعرف بهيرمينوطيقا الحدثيّة، ويعدّ هذا التحديد بمنزلة قطيعة تامة مع الظاهراتية المتعالية عند هوسرل، وبالقدر نفسه، قطيعة نهائية مع مجمل فلسفات الحياة العقلانية واللاعقلانية على حدٍ سواء.

في خضم التأويلات الفلسفية المتصارعة التي أنجزها تاريخ الفلسفة والمتعلقة بطبيعة وحقيقة الوجود الواقعي، وجد هيدغر نفسه ملزماً باقتراح منهجية تأويلية ظاهراتية بإمكانها فض السجالات الفكرية وبلوغ عتبة الحقيقة الواقعية لعالم الحياة، وهي منهجية تأخذ في حسبانها أولوية الوجود العارض وبِنيته التاريخية. يعني ذلك إعادة تأويل جميع المقاربات النظرية للواقع، ففي تجربة ما قبل النظرية للحياة نفسها نكتشف مجال أصلي للخبرة، ولا يعدُّ هذا المجال غامضاً أو أعمى تماماً، بل هو ينقل معاني تحفز فهماً أولياً، وقد اختار هيدغر أن يحدده بمصطلح الحدس التأويلي، فما يميّز ظاهرة الحياة هو قدرتها على نشر تعددية من العوالم : جمالية، ودينية، واجتماعية...الخ، فإذا ما كانت للحياة هذه القوة أو هذه الإمكانية فذلك لأنها لا تختلط مع أي من هذه العوالم، من هنا جاءت الحاجة إلى التفكير في الحياة التي لم تستثمر بعد في إنتاج عالم معين (Greisch, 2000, L'Arbre de Vie et L'Arbre du Savoir, p ٤٩). إنّ ما يميّز ظاهرة الحياة هو كونها تتقبل تعددية في التفسيرات المتباينة، لأجل ذلك ينبغي على الفلسفة اكتشاف نسيج الحياة الأساسي بوصفه مجال أصلي للخبرة، أي من قبل أن يتراءى أمامنا وفقاً لنظرية بعينها " إذا كان بواسطة الحياة نفهم طريقة في الكينونة، فإنّ الحياة الواقعانية تعني : الدازين الخاص بنا بوصفه موجوداً هنا في تعبيرية ما لخاصية كينونته، تعبيرية تنتمي له بفضل كينونته" (هيدغر، ٢٠١٥، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعية، ص ٣٨). إذن يتوجب على الفلسفة السعي إلى معرفة كيف تفهم الحياة نفسها ؟ فالفلسفة " هي طريقة في المعرفة، حاضرة في الحياة الواقعانية نفسها" (هيدغر، ٢٠١٥، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعية، ص ٥٣). يتعلق الأمر هنا بالهيئة التعبيرية للحياة التي تتخذ مسالك : الإحالة والفحوى والإنجاز، وليس مجرد حدس وجداني عفوي مباشر على طريقة فلسفات الحياة اللاعقلانية أو حدس عقلي متعالي

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

على طريقة فلسفات الوعي المُفرطة في عقلانيتها. في ضوء ذلك ينبغي على الفهم محايثة نمط كينونة الدازين فيما يخص أي تأويل أنطولوجي يأخذ على عاتقه مهمة فهم حياة الوجود الواقعي " هذا الطابع يُميِّز، بلا ريب، أنطولوجية الدازين على وجه التحديد، لكنه يخص كل تأويل، من قِبَل أن الفهم الذي يتشكل ضمنه إنما له بِنية الاستشراف" (هيدغر، ٢٠١٢، الكينونة والزمان، ص ٥٤٥).

على هذا النحو تبرز أمامنا إشكالية العلاقة بين شجرة الحياة وشجرة المعرفة، أي إشكالية البداية الجذرية فيما يتعلق بأية فلسفة أصيلة تستهدف فهم عالم الحياة بتشعباته اللانهائية، فهي المقصد الرئيس من وراء انهمام غريش بتأليف كتاب (شجرة الحياة وشجرة المعرفة). لقد حدد هيدغر أسوةً بهوسرل الفينومينولوجيا بأنها "علم أصل الحياة " (Greisch, 2000, L'Arbre de Vie et L'Arbre du Savoir, p ٢٨٢). لكنه حاول استنبات الظاهراتية في الذاتية الحيّة بأعمق مما فعل هوسرل، ولو تطلب ذلك إدخال تعديلات جوهرية على المقولات الأساسية للفينومينولوجيا، إلى الحد الذي أصبحت فيه الفلسفة عنده تعني الفهم الذاتي وتجربة الحياة الواقعية التي تتجدد. حينئذ تتكشف أمامنا على الفور دائرة هيرمينوطيقية أصيلة (الحياة – المعرفة – الحياة) لا يمكن تبسيطها أو اهمال طبيعتها المعقدة بأي شكلٍ من الأشكال، فليس ابتداء الممارسة الفلسفية قضية بسيطة على الإطلاق، وإنما هو رهان تأويلي" ولحظة مركزية في العمل الفلسفي نفسه" (Greisch, 2000, L'Arbre de Vie et L'Arbre du Savoir, p ٢٨٦). إنّ الأساس الأصيل للفلسفة يتجذر بعمق في حقيقة الوجود الواقعي، وهو في الوقت نفسه معرفة أو بالأحرى تَعرّف وجودي لا يفارقه الشك على طريق الإنجاز المكتمل. يمكن وصف الفلسفة بأنها سلوك معرفي تأويلي يعتمد أسلوب الاستفهام الأصلي (Greisch, 2000, L'Arbre de Vie et L'Arbre du Savoir, p ٢٩٤). حينئذ يتمظهر الفهم التأويلي على أنه يصمم طريقة وجود يقظة للدازين، ويلفت انتباهه إلى ما ينبغي إنجازه، وهذا هو الوجه الأول من وجوه العقل التأويلي الذي يمكننا استثماره بقدر ما ينبغي علينا تطويره.

ثانياً– التحولات الظاهراتية والهيرمينوطيقية للكوجيتو المجروح

من المفيد قراءة الخطوط العريضة لمسألة العقل الهيرمينوطيقي التي اعتنى غريش بتوضيحها في الفصلين الأول والثاني من كتابه (الكوجيتو التأويلي، التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي)، بوصف هذا العمل محطة رئيسة من محطات تكوين مفهوم العقل التأويلي.

ينقسم كتاب (الكوجيتو التأويلي) إلى ستة فصول أساسية يمكن تصنيفها إلى ثلاثة اهتمامات متتالية : يُعنى الفصلان الأول والثاني المشار إليهما آنفاً بمسألة استقبال الفكر

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

الفرنسي للإرث الظاهراتي الهوسرلي والإرث التأويلي الهيدغري، وهو استقبال ابتكاري يمكن وضعه تحت مُسمى التأسيس الثاني للفينومينولوجيا في الظاهراتية الفرنسية المعاصرة، فضلاً عن ذلك، احتضان هذا الإرث بعهدة مشروع تأسيس الفينومينولوجيا التأويلية عند بول ريكور. أما الفصلان الثالث والرابع فيتضمنان العمل على تطوير أطروحة تأويلية ثانية (تطبيقية إيتيقية) تتعلق بوجاهة استثمار الفينومينولوجيا التأويلية في تجديد الفلسفة الأخلاقية، سواء أكان ذلك على شاكلة أخلاقيات التأويل برعاية (مبدأ الإنصاف) تستهدف التأمل في موضوع التأويل من بوابة الشوق إلى الفهم، وهو تأمل إيتيقي لا يمت بصلة للفضول النظري أم إرادة المعرفة، أم على شاكلة التأمل في الافتراضات المتصلة بآداب الفضائل وطيب العيش. أخيراً يُعنى الفصلين الخامس والسادس بتحليل التعالق الجذري بين التأويلية والميتافيزيقا، برعاية ما يدعوه غريش بـ(الوظيفة ميتا والعصر التأويلي للعقل)، وينتهي الكتاب برسم لوحة الاهتداء في الفكر على اعتبار أنّ التأويلية شكل من أشكال الفكر ما بعد الميتافيزيقي.

أ- التحولات الظاهراتية : كان للفينومينولوجيا الألمانية بصورتيها : الظاهراتية الخالصة عند هوسرل، والظاهراتية التأويلية عند هيدغر، أثرٌ بالغ في الساحة الفكرية والفلسفية في فرنسا وعلى أنحاء متعددة، وعند عدد غير قليل من الفلاسفة، من أمثال : إمانويل ليفيناس، جان لوك ماريون Jean-Luc Marion (١٩٤٦) ، ميشل هنري Michel Henry (١٩٢٢-٢٠٠٢) ، مارك ريشير Marc Richir (١٩٣٤-٢٠١٥)، وآخرين غيرهم. الأمر الذي استرعى الحديث بما لا يقبل الشك عن مشروع تأسيس ثاني للفينومينولوجيا لا يخلو من أصالة فكرية وطابعاً تجديدياً عن إشكالية الكوجيتو الديكارتي، وموضوعات أخرى تتصل بفلسفة الدين. في هذا السياق يعدّ هيدغر بلا منازع رائد التأسيس الثاني التأويلي للفينومينولوجيا، فالدرس الأول الذي قدّمه في ماربورغ إنما يبسط مراجعة ذات أهمية خاصة لدعوى (العودة إلى الأمور نفسها)، ففي نظره ليس (الأمر نفسه) شيئاً غير الدازين الذي يطلب أن يُحرَّر، أي أن يقر به في خصوصية ضرب وجوده (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ٢١٠). وقد اختتم غريش حديثه عن مشاريع التأسيس الثاني للفينومينولوجيا مُشَخِّصاً أهم الفرضيات التي يمكن استخلاصها من أعمال هؤلاء الفلاسفة، وعلى النحو الآتي : (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ٨٤-٨٧).

١. لقد ألقى هؤلاء المؤلفون الضوء على إشكالية الكوجيتو المجروح، فكل واحدٍ منهم عمل على صياغة تأمله الديكارتي الخاص واقترح تأويلاً جديداً للكوجيتو يفصح عن جرح تأسيسي في بِنية الذات عينها. كأطروحة الانفعال بالذات عند ميشيل هنري، والانفعال بالغير عند

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

لفيناس، والأنا البدئي عند ريشير، ثم بما أسماه ماريون (الهبة أو العطاء). إنّ دراسة هذه التنويعات هي حافز شديد من أجل أن توضح التأويلية علاقتها الخاصة بديكارت، وبما لها من فكرة عن الكوجيتو المجروح.

٢. بعد ذلك عمل هؤلاء على وضع فكرة الرد الفينومينولوجي موضعاً متقدماً، وقد عرضوا لها تأويلاً جديداً هو في أغلب الأحيان تأصيل، فهم بذلك جعلوا التأويلية قادرة على تفسير الفكرة التي تصطنعها لنفسها عن الرد، وفي حال غيابها، على الإتيان بالأدلة التي تجوّز لها أن تستغني عنها. نتحدث هنا عن مركزية تأويل الانفعال الذاتي عند هنري، ومفارقة تأويل الأوضاع الرمزية عند مارك ريشير، وتأويلية تجلي وجه الآخر عند ليفيناس، وأخيراً العلاقة التي يقيمها ماريون بين المعاني الهيرمينوطيقية للتأويل أو الفهم ومعنى العطاء الفينومينولوجي.

ب- التحولات الهيرمينوطيقية : استكمالاً لما تقدم رسم غريش المسار التاريخي لنشأة وتطور الهيرمينوطيقيا، ووضع يده على الخط الفاصل بين طريقتين متباينتين : الهيرمينوطيقا على طريقة الألمان، والهيرمينوطيقا على طريقة الفرنسيين. تتعلق الأولى بالمسار الذي سلكته الهيرمينوطيقا الألمانية في أعقاب الفيلسوف فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٣-١٩١١) وأعماله بصدد تأسيس إبستيمولوجيا علوم الروح ونقد العقل التاريخي، ولسوف يقع ميراث ديلتاي تحت طائلة الاستئناف والتعديل من هيدغر، الذي لم يعد الفهم عنده – وهو المصطلح الرئيس في التقليد الهيرمينوطيقي – يؤخذ على أنه ضرب مخصوص من المعرفة، وإنما صار ضرب وجود مقوّم للوجود في العالم الذي للدازين، لاحقاً سيكون على غادامير استخلاص تبعات هذا المنعطف الأنطولوجي، لأجل إعادة تعريف منزلة علوم الروح ذاتها وإيلاء الهيرمينوطيقا عين الكلية التي من شأن الفلسفة نفسها، وقد صارت بعداً داخلياً من أبعادها (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١٢). بموازاة ذلك نجد الطريقة الفرنسية التي دمجت في منطلقاتها التأسيسة بين إرث الفلسفة التأملية الفرنسية من جهة والظاهراتية والهيرمينوطيقا الألمانية من جهة ثانية. وقد تحقق اكتمال الطريقة الثانية في مشروع الهيرمينوطيقا النقدية عند ريكور الذي وصف التقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه بأنه " يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى في منطقة الظاهراتية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية ضمن هذا الاتجاه الفلسفي" (ريكور، ٢٠٠١، من النص إلى الفعل، ص ١٩).

بعد ذلك لاحظ غريش أننا أمام ثلاثة تحولات كبيرة وسمت الهيرمينوطيقا الفلسفية بعامة: الطور الأول يرجع إلى أعوام العشرينيات من القرن المنصرم والتي اجتهد فيها عدد من المفكرين في إبراز الواجهة التي تجمع الفينومينولوجيا الهوسرلية وفلسفة الحياة عند ديلتاي، وقد كان هيدغر في الفترة نفسها (١٩١٩-١٩٢٣) يعمل على إعطاء الفينومينولوجيا المتعالية وجهة أكثر تأويلية تحت مسمى هيرمينوطيقا الحياة الحدثيّة، أما الطور الثاني فيمتد بين أعوام الستينيات والثمانينيات من القرن الماضي، فقد عرفت خلالها الفلسفة التأويلية، بفضل الجهود المتضافرة لغادامير وريكور، حضوراً فعالاً في كثير من المناظرات الكبرى للعصر، ويتعلق الطور الثالث بالتحول الذي أصاب الهيرمينوطيقا في فرنسا بعد أن اجتازت عتبة الثمانينيات، أمامنا هيرمينوطيقا الإنية عند ريكور، وهيرمينوطيقا للذات عند ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١٤-١٥).

تحظى الهيرمينوطيقا النقدية عند ريكور بأهمية بالغة فيما يتعلق بأطروحة العقل التأويلي التي يحاول غريش استكمالها. في هذا السياق لا يسعنا إلّا الإشارة إلى أن هيرمينوطيقا ريكور تميّز نفسها عن هيرمينوطيقا هيدغر بعدّها تتعمد سلوك المسار الطويل في عملية استنبات الهيرمينوطيقا في الظاهراتية، في حين تتصف أنطولوجيا الفهم عند هيدغر بمسارها القصير " فذلك لأنها تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أنطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه دُرجة للمعرفة، ولكن بوصفه دُرجة للكينونة " (ريكور، ٢٠٠٥، صراع التأويلات، ص ٣٦). لا تهتم أنطولوجيا هيدغر بالوسائل المنهجية التي يتكون عبرها الفهم، فالمنهج بحسب هيدغر مُعطى وضعي وحجر عثرة أمام بلوغ معنى الكينونة. في مقابل ذلك حاول ريكور استنبات الهيرمينوطيقا في الظاهراتية بطريقة موضوعية، الأمر الذي أوجب عليه سلوك المسار الطويل " الذات التي تؤوّل لنفسها تكف عن أن تكون هي الكوجيتو (أفكر) حال تأويلها الإشارات : إنها موجود يكتشف، بوساطة تفسير حياته، بأنه قائم في الكائن قبل أن يتثبت من ذاته ويهيمن عليها. وما دام هذا هكذا، فإن التأويل سيكتشف طريقة في الوجود ستبقى من البداية إلى النهاية كائناً مؤولاً، ويستطيع التفكير وحده، إذ يلغي نفسه بوصفه تفكيراً، أن يقود إلى الجذور الأنطولوجية للفهم. بيد أن هذا لا يتوقف عن الحصول في اللغة، وعن طريق حركة الفكر" (ريكور، ٢٠٠٥، صراع التأويلات، ص ٤٢).

ج- الهيرمينوطيقا الكلية أو ما قبل الرومانسية :بعد ذلك، وهي مسألة تتعلق بموضوع الهيرمينوطيقا الإيتيقية، اقترح غريش شجرتي أنساب مختلفتين لنشأة الهيرمينوطيقا بصورتها

التاريخية العامة : القراءة الأولى، تعرض علينا قوساً فكرياً ينطلق من مدينة فيتنبرغ الألمانية، أي من أزمة الإصلاح، ثم يمر على هاله Halle عاصمة التأويلية الجامعية، فقد تنازع طيلة قرن من الزمان العقلانيون والتقويّون، المدينة التي ابتدأ فيها شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤) دروسه التأويلية التي تطورت لاحقاً بفضل تعاليم ديلتاي، ووجدت تعبيرها الفينومينولوجي في فرايبورغ مع تعاليم هيدغر الشاب، من قبل أن تتفتق في هايدلبرغ بفضل تلميذه غادامير (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١١٧). تعد القراءة الأولى ذائعة الصيت عند الحديث عن تاريخ نشأة الهيرمينوطيقا؛ لكن بإزاء ذلك يُطلِعُنا غريش على تاريخ منسي وقراءة لشجرة ثانية عفا عليها الزمان. أما القوس الثاني فينطلق من ستراسبورغ، من قبل أن يبلغ هو أيضاً مدينة هاله، إذ يظهر أنه ينقطع فجأة في أواسط القرن الثامن عشر، فإن نحن اعتمدنا هذا الخط التاويلي الثاني لزم أن يكون مهد التأويلية، لفظةً وفكرةً، في ستراسبورغ، ذلك أن الفيلسوف واللاهوتي يوهان كونراد دانهاور Johann Konrad Dannhauer (١٦٠٣-١٦٦٦) هو الذي اصطنع في دروسه التمهيدية العبارة شبه المحدثة (هيرمينوطيقا)، للإشارة إلى نمط من العلم الجديد لتكملة الحدوس الواردة في كتاب العبارة لأرسطو، فيما يتعلق بفكرة المؤول الحسن والمدّعي بالباطل (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١١٧-١١٨). يستند دانهاور في محاولته ضبط الهيرمينوطيقا كعلم صارم إلى قاعدة تقول بأن : كل ما هو موضوع لعلم فهو يمتلك علمه الفلسفي الذي يناسبه، والتأويل بما هو موضوع علم فإنه يتوفر حتماً على العلم الفلسفي الذي يناسبه " إنّ هذه الأطروحة المضاعفة، التي بمقتضاها ينبغي أن يكون التفكير في المبادئ العامة للتأويل العقلي موكلاً إلى علم خصوصي، وأن هذا العلم جزء صميم من المنطق أو من الإبستيمولوجيا العامة" (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١١٨).

تخالف الهيرمينوطيقية الثانية – بطموحها المنطقي والمعرفي والإبستيمولوجي – على خطٍ مستقيم آليات بناء الفهم عند هيرمينوطيقا الشجرة الأولى التي لا تعترف على الإطلاق بأن الفهم ضرب من العلم، وإنما الفهم عندها هو نمط وجود للدازين ومن شأن الأنطولوجيا لا المنطق. لكنَ اختلاف شجرة أنساب تاريخ الهيرمينوطيقا بحسب غريش لا يعد أمراً داعياً إلى القلق يجبرنا على الاختيار، بقدر ما يمكننا النظر إليه بصفته اختلافاً مثمراً إذا ما أحسَنّا استعماله. هل يتعين أن نرضى بالقول إن التأويلية المعاصرة بلا تراث لكونها قد أنكرت أصولها الأولى، أو يتعين خلافاً لذلك المراهنة على إمكان التفاعل بين هذين التصورين من جديد ؟ لعله يكفي أن نتتبع المجادلات بخصوص مبدأ الإحسان في الفلسفة التحليلية أو بخصوص مولد فلسفة في التأويل في ألمانيا متميزة عن تأويلية الفهم، حتى نتبيّن أن أهم

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

التطورات التي عرفتها التأويلية المعاصرة غالباً ما تنزع إلى تأكيد فرضية التفاعل بين هذين التصورين، وهذا ما تشهد عليه أيضاً التأويلية على النمط الفرنسي التي ترفض أن تحول التعارض بين الحقيقة والمنهج إلى ثنائية صارمة (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١٢٠).

خلاصة القول فإنّ مجمل هذه التحولات الفينومينولوجية والهيرمينوطيقة كانت قد أدت دوراً حاسماً في توضيح صورة العقل الهيرمينوطيقي، فهو عقل فينومينولوجي تأويلي يراعي الإشكاليات الإبستيمولوجية والأنطولوجية للكوجيتو الجريح، فضلاً عن ذلك تعلقه المباشر بموضوعة الاهتداء في الفكر وتأويليّة الذات عينها، ولما لكل ذلك من علاقة أصيلة بمباحث : الأنثروبولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة الدين. على صعيد متصل حظيت الهيرمينوطيقا الثانية بمكانة مرموقة عند غريش وعلى مستويين : مستوى أخلاقيات التأويل بعامة وتأويلية النص الديني بشكل مخصوص، ومستوى آداب الفضائل وطيب العيش وعلاقة ذلك بالتجربة الفلسفية وتأويلية حكمة الارتياب " لا تعوزنا الحجج الحسنة الكثيرة – التاريخي منها والنسقي سواءٌ بسواء، وربما الأخلاقي أيضاً – للاعتناء بهذه التأويلية غير الراهنة بوضوح شديد" (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ١٢٣).

ثالثاً– الذات وتجليات المعنى في هيرمينوطيقا الذات عينها

انبثقت فكرة العقل التأويلي في الوقت الذي استشعر فيه هيدغر ضرورة إنجاز التحوّل التأويلي في الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل بغية الكشف عن إمكانياتها المضمرة. إنّ فينومينولوجيا الدازين إنّما هي هيرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، والفلسفة بناءً على ذلك هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، تنبع من هيرمينوطيقا الدازين، التي هي من حيث هي تحليلية الوجود قد عيّنت نهاية الخيط الهادي لكل تسآل فلسفي، من أين ينبجس وإلى أين يرتد (هيدغر، ٢٠١٢، الكينونة والزمان، ص ١٠٣–١٠٤). بعد ذلك فإن العقل التأويلي خَضَعَ للنحت المنهجي والتدقيق الأنطولوجي بأثر أعمال بول ريكور التي تندرج في سياق مشروعه الرامي إلى تلقيم الهيرمينوطيقا في الظاهراتية عبر مسارات طويلة ترنو بلوغ الأرض الأنطولوجية الموعودة بصيغة أكثر موضوعية. من هنا نفهم دعوة ريكور الصريحة إلى إعادة رسم مسيرة كتاب (الكينونة والزمان)، عبر الاستعانة بعدد من الوسائل الإجرائية، فعمد بدايةً إلى إنجاز التحليل الدلالي واللساني بوصفه الباب الضيق الذي يتوجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تعبر منه، بعد ذلك انتقل إلى تقديم مقاربة تفكرية : أولاً، عبر المستوى التأملي وتحت ضغط الرغبة الأنطولوجية في الفهم، ثانياً، عبر المستوى الوجودي من أجل استكشاف الأسس الأنطولوجية للمستويين : الدلالي والتأملي " كل هيرمينوطيقا

تكتشف، في كل مرة، وجه الوجود الذي يؤسسها منهجاً " (ريكور، ٢٠٠٥، صراع التأويلات، ص ٥٢). استناداً إلى ما تقدم، يمكن القول بأن هيرمينوطيقا الحياة الواقعية وتأويلية الدازين عند هيدغر من جهة أولى، والتأويلية النقدية مشفوعة بهيرمينوطيقا الذات عينها عند ريكور من جهة ثانية، تقترحان ما يمكن اعتباره النواة الصلبة لفكرة العقل التأويلي عند غريش.

يعدُّ كتاب غريش (بول ريكور : ترحّل المعنى) محاولة جادة لرسم معالم الوجه الثالث من وجوه العقل التأويلي أو الصيغة الثالثة التي اتخذتها الفينومينولوجيا التأويلية في فلسفة القرن العشرين. أما عبارة ترحّل المعنى فإنها تشير إلى الطرق المختلفة – أطوار من فكر الفيلسوف – التي حاول ريكور عبرها تأهيل الفينومينولوجيا التأويلية وتمكينها قصد إعادة استملاك الكوجيتو – وإن ظلّ جريحاً – أو بالأحرى إعادة استملاك الذات والمعنى من بعد تداعيات النقد الذي مارسته الاتجاهات البِنيوية والنزعات الارتيابية كافة. إنّ تجربة التأويل تواجهنا منذ البداية بمشاكل التوجّه، فلا يمكن بأي حالٍ من الأحوال اختزال المفهوم التأويلي للمعنى إلى سؤال دلالي بسيط حول المعنى والمرجع، أو إلى سؤال عملي بشأن استعمال العلامات، ففي المنظور التأويلي فإن ظاهرة المعنى تحيلنا مباشرةً إلى إشكالية التوجّه وتجربة المعنى Greisch, 2015, Paul Ricœur L'itinérance du sens, p. 25 على أثر ذلك ذهب غريش في رحلة استكشافية – ابتكارية في مختلف أصقاع فكر ريكور وعلى مستويات تطوره الروحي كافة، ابتداءً من إشكالية الحرية الإنسانية بين الإرادي واللاإرادي، ورمزية الشر في الأساطير الدينية، مروراً بمعالجته لقضايا الهيرمينوطيقا النقدية، وانتهاءً بتكشف معنى الكوجيتو السردي وفينومينولوجيا الإنسان القادر. يمكن قراءة فينومينولوجيا الإنسان القادر كمحاولة جديدة لإعطاء مضمون للمشروع الأولي في شعرية الإرادة، لكنه تحول عميق يحتضن كل التطورات المتعاقبة للفينومينولوجيا التأويلية عند ريكور، بما يتيح إمكانية الحديث عن نظرية تأويلية تعالج الظاهرة الدينية، ولاسيما أن هذه الفينومينولوجيا التأويلية تصب في خاتمة مطافها في صالح تقديم تفسير أو إجابة عن السؤال الكانطي الثالث الذي يلخص المصالح الكبرى للعقل : ما الذي أستطيع أن أرجوه ؟ Greisch, 2015, Paul Ricœur L'itinérance du sens, pp. 24-25

تتمحور فكرة الفينومينولوجيا التأويلية عند ريكور حول موضوع معالجة الكوجيتو الجريح بعد أن تلاشت مرتكزاته اليقينية كافة كتلك التي وضعها ديكارت، وتجري هذه المعالجة على أنحاء شتى وفقاً لسياق تجوال المعنى وترحّله في متنوع توجهات الوجود وآفاقه. آنذاك يظهر الكوجيتو على الدوام، هنا وهناك، بوصفته (أنا آخر)، لكن من دون ضُرٍّ أو تهديد لوحدة هويته الذاتية عبر الزمان. بمجرد دخول الكوجيتو المجروح إلى المشهد، فإنه لن يغادره أبداً،

والسؤال الوحيد هو معرفة الدور الذي سيتعيّن عليه أن يؤديه وفي أي نوع من السيناريورهات ؟ (Greisch, 2015, Paul Ricœur L'itinérance du sens, p ٣٤). لا يخفي ريكور رضاه بما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي غابريل مارسيل Gabriel Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣) في أن المشاركة في سر الوجود المتجسد يعني تبني الإيقاع الداخلي لدراما الوجود، فعلى الكوجيتو أن يكتشف نفسه في رحابة الحوار مع شروط تجذره الخاصة. إن الفلسفة التي تحتضن الإيقاع الداخلي للدراما ليست فلسفة اليأس، بل أنّ ما يميّزها بالأحرى هو أولاً وقبل كل شيء التطلع إلى استعادة المعنى الذي يبتغي فهم سر الوجود كمصالحة أو استعادة على المستوى الأكثر عمقاً للميثاق الأصلي (Greisch, 2015, Paul Ricœur L'itinérance du sens, p. 35).

على طول هذا المسار اتفق غريش وريكور على القول الصادح بأن الحياة ليس للعيش فحسب، بل هي تنطوي في أعماقها على مهمة بناء الذات، وعياً مُدركاً ووجوداً، انطلاقاً من حقيقة بينة الوضوح مفادها، صلابة الرغبة في الوجود والحياة رغماً عن الموت. ما يميز تحليل ريكور عن هيدغر هو أنه سعى إلى تحديد الوجه المحدد للصدفة التي تكشف لنا حقيقة الولادة البسيطة، فأن نولد هو أن نعرف أننا لا نستطيع السيطرة على أصلنا، عندها فقط واجه ريكور فكرة الوجود نحو الموت الهايدغرية بكل ما تتضمنه من قلق، وحول هذه النقطة سلكَ طريقه المتفرد، ففي نظره تظلّ فكرة الموت مكتسبة بالكامل من الخارج ومن دون أي مقابل ذاتي منقوش في الكوجيتو، على الضد مما ذهب إليه هيدغر بإدعائه بأن فكرة الموت محفورة بعمق في التاريخ، في مقابل ذلك وجد ريكور أنّ منبع القلق كامن في الشعور بافتقارنا إلى الأسس، وهذا أكثر حسماً من الناحية الميتافيزيقية من اليقين بأننا سنموت (Greisch, 2015, Paul Ricœur L'itinérance du sens, pp ٤٥-٤٦). يمكن القول بأنّ معرفة الفناء تؤدي إلى تفاقم الشعور بالاحتمالية وما يتضمنه ذلك من إيقاظ للموارد الأكثر عمقاً في الحياة، كالتعالي الوجودي والانفتاح الخلّاق على الممكنات.

رابعاً- تحولات الأنثروبولوجيا الفلسفية : نحو مشروع أنثروبولوجيا فينومينولوجية في أفق ميتافيزيقي

لا تكتمل صورة العقل التأويلي إلّا بمتابعة انشغالات غريش الأنثروبولوجية والتي تبدو أحياناً وكأنها الأرض الموعودة لمبحث فلسفة الدين، فالعلاقة بين فلسفة الدين التأويلية والأنثروبولوجيا الفلسفية التي يقترحها غريش تكاد هي الأخرى أن تشكّل دائرة هيرمينوطيقية من العسير تبسيطها. فمن جهة أولى نجد بأن مسعى فلسفة الدين النهائي عنده يتلخص بمراعاة وتَبَيّن أنثروبولوجيا فلسفية بشكلٍ أو بآخر، ومن جهة ثانية لا تكف الفرضية

الأنثروبولوجية التي يتبناها عن مهمة صياغة وتوجيه مبحث فلسفة الدين ذاته. لذلك كان لحقل الأنثروبولوجيا اهتماماً خاصاً في فكره، سواء على صعيد أطروحة العقل التأويلي في كتاب (من نحن ؟ دروب فينومينواوجية نحو الإنسان ٢٠٠٨) " هذا العمل هو استمرار لثلاثيتي : شجرة الحياة وشجرة المعرفة، بول ريكور : ترحّل المعنى، والكوجيتو التأويلي. لقد وضع لنفسه مهمة تحليل تأثيرات التحوّل – الذي يمكن وصفه أيضاً بـ الثورة الكوبرنيكية – على السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ في السؤال الهيدغري : من نحن؟ " (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous ? p. 5). أو على صعيد اللاهوت الفلسفي والميتافيزيقا في كتاب (من اللا–آخر إلى الكلّيّ الآخر ٢٠١٢).

في كتابه (من نحن ؟) تتبع غريش تاريخ تطور الأنثروبولوجيا الفلسفية المنحدرة من ظاهراتية هوسرل، ابتداءً من حقبة الثلاثينيات في القرن العشرين إلى يومنا الراهن، ولاحظ أنّ العقود الثلاثة الأخيرة شهدت تحولاً في الأنموذج الإرشادي لهذه الأنثروبولوجيا ناحية ما يمكن أن ندعوه بـ (تأويلية الذات أو هيرمينوطيقا الأنا). تحقق هذا التحوّل بأثر من الانعطافة التأويلية التي أحدثها هيدغر نحو الكينونة في صلب الممارسة الظاهراتية والتي أفرزت بدورها استبدال سؤال : ما هو الإنسان ؟ بسؤال : من نحن؟. لقد ظلّ سؤال الكينونة منسياً في التحديد الأنثروبولوجي للإنسان، لذلك ظلت الإشكالية الأنثروبولوجية غير متعيّنة من حيث أسسها الأنطولوجية الحاسمة، فليس مُشاحةً في الاصطلاح إن تحاشينا ألفاظ مثل عبارات (الحياة) و (الإنسان) لتخصيص الكائن الذي هو نحن أنفسنا (هيدغر، ٢٠١٢، الكينونة والزمان، ص ١١٩–١٢٤). من أجل ذلك حاول غريش إعادة استئناف البعد الظاهراتي في الانثروبولوجيا بما يضمن عدم إفراغ السؤال الفلسفي الأنثروبولوجي (ما هو الإنسان ؟) من كل مضمون بعد تلاشيه التام في سؤال من نحن. لقد رسم هيدغر خطاً واضحاً فاصلاً بين مسألة معرفة ما هو الإنسان، ومسألة من هو، الأولى يمكن بالمعنى الدقيق أن تُرفَض بصيغة الجمع؛ أم الثانية فلا تأخذ معنى إلّا بصيغة المفرد، فالمسألة عند هيدغر هي مسألة تتعلق بذاتية الإنسان (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous? p. 79). لهذا السبب رفض هيدغر مختلف الإحالات العدمية لسؤال من هو الإنسان، اللاهوتية والأنثروبولوجية والنفسية. من هذه الناحية يبدو الفصل الأخير الذي خصصه غريش للأطروحة المتعلقة بتأسيس أنثروبولوجيا فينومينولوجية عند الفيلسوف الألماني المعاصر هانز بلومينبيرغ Hans Blumenberg (١٩٢٠–١٩٩٠) جديراً بالاهتمام لما له من صلة بإعادة استملاك تأويلي للسؤال الأنثروبولوجي : ما هو الإنسان ؟ ومن ثم إعادة إحياء الأنثروبولوجيا الفلسفية نفسها على أسس خاصة بفينومينولوجيا المعنى وضمن أفق

رؤية ميتافيزيقية. لم يكتفِ أي إنسانٍ قط بالحقائق المجردة؛ لقد كانت الحياة تتغذى دائماً بفائض المعنى من الخيالات المسجلة في الاستعارات والأساطير، ووحدها أنثروبولوجيا التباعد هي التي تجعل من الممكن التغلب على البديل بين إزالة الأسطرة الاختزالية وإعادة الأساطير القديمة (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous ?, pp. ٤٢٥-٤٢٦).

بناءً على ذلك ذهب غريش باتجاه إجراء استقصاء شامل عن المفاصل الرئيسة لمجمل التحولات الأنثروبولوجية في تاريخ الفلسفة. ما يهمنا في هذا السياق استدعاءه لعمل الفيلسوف الألماني هانز بلومينبيرغ في محاولة منه للتوفيق بين بذرة الأنثروبولوجيا الظاهراتية عند هوسرل وتأويلية الدازين التاريخية عند هيدغر، بغية إنقاذ الظواهر نفسها بعد غمرها بالتاريخ وتأسيسها على قواعد أنثروبولوجية، بدعوى أنه وعلى الرغم من أهمية الحياد المنهجي في الظاهراتية إلّا أنه يتعيّن عليها الانخراط في العالم الحقيقي والتخلّي عن سمتها الاختزالية. كان هوسرل نفسه يعلم جيداً أنّ الاختزال الظاهراتي لا يمكن أن يتحقق إلّا بشكل متقطع، فضلاً عن ذلك فأنّ هذا الاختزال لا يفترض فقط انقسام الذات إلى ذات تجريبية وأخرى متعالية، وإنما أيضاً انقساماً في قلب الذات المتعالية نفسها إلى ذات تشكل معنى العالم وذات تصبح مراقباً نزيهاً للعالم ولنفسها، وهذا يعني بحسب بلومينبيرغ أنّ الوعي الخالص ليس خالصاً بالضرورة، مما يشير إلى فشل المشروع الفينومينولوجي نفسه وعمق المأزق النهائي الذي وصل إليه (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous ?, p. ٤٣٣). مع ذلك وجد بلومينبيرغ أنّ النظرية الهوسرلية يمكن أن تشكل أساساً جيداً للأنثروبولوجيا الفينومينولوجية، ولاسيما أنها منحت القصدية، بصفتها محور التجربة الواعية، دوراً مركزياً في تعيين الحاضر الأصلي، لكنّ ذلك يستدعي تطعيمها بتأويلية الدازين. من خلال تعريف القصدية باعتبارها اهتماماً ومن خلال معارضة واقعية الدازين مع المطلق الديكارتي الخاص بالثقة الذاتية للأنا المتعالية، يمكن أن يقدم هيدغر فرصاً أفضل للأنثروبولوجيا، فالشفافية الذاتية للقلق هي شكل من التفكير الذي يترك بصماته طوال تحليل الدازين، ومن وجهة النظر هذه فإن الفجوة بين هوسرل وهيدغر ليست عميقة كما قد يتصور المرء، علاوة على ذلك، فعلى الرغم من احتجاجات هيدغر المتكررة فإنه يمكن قراءة التحليل الوجودي كاقتراح لأنثروبولوجيا ملموسة تستند إلى أنطولوجيا أساسية (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous ?, p. ٤٥١). الحقيقة أن كل ما أراده هيدغر في تحليلة الدازين هو تعيين التحديدات الأنطولوجية الأساسية للكينونة، فليس هنالك ثمة مانع فلسفي من التفكير في إقامة أنثروبولوجيا فلسفية بالاستناد إلى تلك الأنطولوجيا الأساسية، بل إنه من المستحسن القيام بذلك. عندما يكون الطريق متاحاً لما لا نعرف الأنثروبولوجيا بأنها

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

تأويل الذات، أي " تأويل معرفة الذات، وقراءة النص وفكّ الرموز التي تريد الذات من خلالها أن تجعل نفسها قابلة للقراءة ضد مقاومتها " (Blumenberg, 2006, Beschreibung des Menschen, p. 526). فالسؤال المباشر: من أنا ؟ يمثل طريقاً مسدوداً أمام تطوير الأنثروبولوجيا، إذن يتوجب على الأنثروبولوجيا الفلسفية الاهتمام بالكيفية التي يكون من خلالها الإنسان ممكناً، على الصعيد الذاتي والوجداني وداخل الكهوف الأنثروبولوجية والثقافية التي تؤويه، بما يكشف النقاب عن قدرته الأصيلة على الانفتاح صوب العالم وناحية أفقه التاريخي. على هذا الأساس تبدو الأنثروبولوجيا الظاهراتية متعالقة بقوة مع فلسفة الثقافة وفلسفة الدين (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous? P. ٤٧٥).

وقد ختم غريش كتابه هذا بعدد من النتائج المفيدة، أهمها : الاعتراف بأنّ الأنثروبولوجيا الفلسفية مجال إشكالي بعدما تبين أنّ سؤال : ما هو الإنسان؟ فقد سذاجته الأولى وأصبح يتطلب تفكيراً ما بعد نقدياً حول ما نهدف إليه أو ما نريد معرفته في سياق طرحنا إياه، وحول ما يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، وفي الظروف التي يكون الإنسان في ظلها ممكناً " الإنسان، وهو حيوان مجازي من الناحية التأسيسية، هو حارس الوظيفة الفوقية، والتي تعتبر الاستعارات ناقلها اللغوي" (Greisch, 2009, Qui Sommes – Nous ?, p. ٥١٩).

أخيراً... تصب صورة العقل التأويلي في صالح تأسيس فلسفة الدين نفسها، ما دامت هي تستهدف استكشاف التعالي الوجودي الممكن في موضع تلاقي القطاعات الثلاثة (الوجود– الحياة– الفكر)، وما دامت تتمظهر بوصفها معيار التفلسف الساعي إلى رصد الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية التي تليق بالإنسان بما هو إنسان، ومن بعد تَبَيّن نمط ميتافيزيقا الدازين الجوهرية أو الأنطولوجيا الأساسية للذات عينها. في ضوء ذلك تصبح فلسفة الدين عند غريش الوجه الآخر للهيرمينوطيقا الفلسفية التي يتبناها، وتظلّ فاعلة بقوة في مختلف أرجاء الحقل الفلسفي لا بل والتجربة الفلسفية نفسها، ولاسيما مباحث واهتمامات : الميتافيزيقا، تأويلية الذات والاهتداء في الفكر، الأنثروبولوجيا، اللاهوت الفلسفي، هيرمينوطيقا النص الديني.

على هذا النحو نفهم سر اعتناء غريش بمشروع (إعادة استملاك الوظيفة ميتا أو الوظيفة الفوقية) بصفته رهان العصر. يُعنى هذا المشروع في البحث عن إمكانية إقامة توازن حصيف بين الميتافيزيقا والفينومينولوجيا التأويلية، ويكاد هذا المشروع أن يكون الخيط الهادي لفكرة العقل التأويلي نفسها " فالإمر يتعلق بتعريف لعبة الوظيفة ميتا بالرجوع إلى

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

مشروع بناء فينومينولوجية تأويلية، في ارتباط بالفرضية التي مفادها أننا قد دخلنا، منذ بداية قرننا، في العصر التأويلي للعقل" (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ٢٧٤). بما يضمن إمكانية الحديث عن البدء الآخر للفكر في مواجهة مباشرة مع التحديات التي تفرضها الميتافيزيقا، ويتوافق هذا الموقف تماماً مع انشغالات العقل في عصره التأويلي " لأنه بهذه الطريقة بالتحديد يتقدم مفهوم التأويل إلى مركز الميتافيزيقا" (Greisch, 1993, Hermeneutik und Metaphysik, p. 15). في هذه الأثناء فقط يحق لنا التفكير بإمكان فلسفة الدين ذاتها في عصر شارف فيه الدين نفسه على الأفول. على أثر ذلك حاول غريش تطوير الأطروحة الكانطية ناحية رسم لوحة متكاملة للاهتداء في الفكر، وفيما يتعلق به فإن هذه المحاولة تعادل بالتمام والكمال عملية الانتقال من جودة الفهم والتفسير إلى جودة التطبيق. إنّ المفاتيح التي تجيز الجمع بين الفلسفة المتعالية ومبدأ الاهتداء هي حرية الفكر وحاجة العقل، فأما المعنى الأخير، على وجه التحديد، فيتم تطويره بعبارة (حق حاجة العقل) في الاهتداء (غريش، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي، ص ٣٢٩).

خاتمة ونتائج

– فكرة العقل الهيرمينوطيقي تُستنبط بطريقة قسرية من طبيعة السجال الفلسفي الخلّاق الذي يسم عصرنا الراهن، فهي خير تعبير عما وصل إليه تاريخ الفلسفة من نضج ونماء وتعقيد ابتكاري، ولما لكل ذلك من علاقة بسيرورة العلمنة وعمليات نزع الأسطرة والآثار الفكرية والرهانات الكبرى للأطروحات العدمية.

– تتصل فكرة العقل الهيرمينوطيقي بشكلٍ مباشر بالمسألة الدينية، فلم يشرع العقل في الانفتاح على بعده التأويلي إلّا من بعد بلوغ التضاد الأصلي بين العقل الفلسفي والفكر الديني مراحله القصوى. على هذا النحو يمكن النظر إلى فكرة العقل التأويلي بصفتها محاولة فلسفية جادة لإعادة استملاك عقل الدين أو بعبارة أكثر دقة : رصد ما يطابق الحقيقة داخل الدين نفسه.

– فكرة العقل الهيرمينوطيقي هي بحق مشروع فلسفي تعاوني، فالمرتكزات الأساسية للعقل التأويلي لم تكن ممكنة إلّا بفضل جهود فكرية متعددة ومتنوعة شهدتها الفلسفة في حقبتها المعاصرة، على صعيد تحولات جوهرية في المرتسمات الأولية للفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا. من هذه الناحية تعدّ انشغالات هيدغر وريكور أساسية فيما يتعلق بتأصيل وترسيخ فكرة العقل التأويلي.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

– للعقل الهيرمينوطيقي علاقة مباشرة بموضوعة الاهتداء في الفكر وتأويلية الذات عينها، وهو يصب أخيراً في صالح تطوير تعيينات جديدة لمباحث : الأنثروبولوجيا الفلسفية، والميتافيزيقا، وفلسفة الدين.

– إنّ فكرة العقل الهيرمينوطيقي هي فكرة لا تزال قيد التطوير والتدقيق المستمرين، وقد استطاع غريش ببراعة فائقة وضعها بطريقة مركزية في سياق تاريخ الفلسفة المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

١. ريكور، بول، ٢٠٠٥، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة.

٢. ريكور، بول، ٢٠٠١، من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

٣. غريش، جان، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثالث ٢، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة.

٤. غريش، جان، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة.

٥. غريش، جان، ٢٠٢٠، العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة.

٦. غريش، جان، ٢٠٢٠، الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، ترجمة فتحي إنقزو، بيروت – الرباط : مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

٧. هيدغر، مارتن، ٢٠١٥، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة عمارة الناصر، بيروت – بغداد : منشورات الجمل.

٨. هيدغر، مارتن، ٢٠١٢، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة.

Cites:

1. Greisch, Jean, 1985, *L'Âge Herméneutique De La Raison*, Paris : Les Éditions du Cerf.
2. Greisch, Jean, 2000, *L'Arbre de Vie et L'Arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris : Les Éditions du Cerf.
3. Greisch, Jean, 2015, *Paul Ricœur L'itinérance du sens*, Grenoble : Jérôme Millon.
4. Greisch, Jean, 2009, *Qui Sommes - Nous ? Chemins Phénoménologiques Vers L'homme*, Louvain - Paris : Édition Peeters.
5. Greisch, Jean, 2021, Transcender Libres méditations sur la fonction méta, Paris : Hermann Éditeurs.
6. Blumenberg, Hans, 2006, Beschreibung des Menschen, Frankfurt : Suhrkamp.
7. Greisch, Jean, 1993, Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte, München : Wilhelm Fink Verlag.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

8. Greisch, Jean, 2020, The burning bush and the lights of reason, translated by Izz al-Arab by Hakim Bennani, V. I-III, Beirut : United New Book House.
9. Greisch, Jean, 2020, The Hermeneutic Cogito. Philosophical Hermeneutics and the Cartesian Legacy, translated by Fathi engazou, Rabat – Beirut: Mominoun Without Borders for Studies and Research.
10. Heidegger, Martin, 2012, Being and Time, translated by Fathi Al-Miskini, Beirut : United New Book House.
11. Heidegger, Martin, 2015, Ontology Hermeneutics of Realism, translated by Amara Al-Nasser, Beirut - Baghdad: Al-Jamal Publications.
12. Ricoeur, Paul, 2001, From Text to Action, Research in Interpretation, translated by Muhammad Barada and Hassan Bourqia, Cairo: Ain for Human and Social Studies and Research.
13. Ricoeur, Paul, 2005, The Conflict of Interpretations, a Hermeneutical Study, translated by Munther Ayashi, Beirut: United New Book House.
14. Ricoeur, Paul, 2005, The Conflict of Interpretations: A Hermeneutic Study, translated by Munther Ayachi, Beirut: United New Book House.
15. Ricoeur, Paul, 2001, From Text to Action: Research in Interpretation, translated by Muhammad Barada and Hassan Bourquia, Cairo: Ain for Human and Social Studies and Research.
16. Gresh, Jean, 2020, The Flaming Thorn and the Lights of the Mind: An Invention of the Philosophy of Religion, Volume 3, translated by Izz al-Arab by Hakim Bennani, Beirut: United New Book House.
17. Gresh, Jean, 2020, The Flaming Thorn and the Lights of the Mind: An Invention of the Philosophy of Religion, Volume 2, translated by Izz al-Arab by Hakim Bennani, Beirut: United New Book House.
18. Gresh, Jean, 2020, The Flaming Thorn and the Lights of the Mind: An Invention of the Philosophy of Religion, Volume 1, translated by Muhammad Ali Muqalled, Beirut: United New Book House.
19. Gresh, Jean, 2020, The Hermeneutical Cogito, Philosophical Hermeneutics and the Cartesian Legacy, translated by Fathi Inqazou, Beirut - Rabat: Believers Without Borders for Studies and Research.
20. Heidegger, Martin, 2015, Ontology Hermeneutics of Realism, translated by Amara Al-Nasser, Beirut - Baghdad: Al-Jamal Publications.
21. Heidegger, Martin, 2012, Being and Time, translated by Fathi Al-Maskini, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadeed United.