الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

الهرمينوطيقا عند هانز جورج غادامير

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماسترفي الفلسفة

اللجنة العلمية المناقشة:

من إعداد الطالبة:

رحمة بوختالة

أسماء الأساتذة	الجامعة	الصفة
خوضر رياض	المسيلة	رئيس لجنة المناقشة
جلول مقورة	مسيلة	مقررا ومشرفا
خيرة بورنان	مسيلة	عضوا مناقشا

السنــة الجامعيــة:2016/2015

مقدمة:

ثمة تقليد فلسفي شائع يعتقد أن التأويل مرتبط أساسا وحصريا بالكتابة والنص ويعتني بالمعنى فهما وشرحا وتكثر عنده الدلالة وتعدد، والتأويل يقع في جذر المعرفة الإنسانية سواء كانت عملية أو عامية، إنه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، أي إنه مرتبط بعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، ولما كان عالم الإنسان مكونا من العلامات والرموز، فإنه لن يصبح موضوعا للمعرفة والإدراك إلا إذا أصبح موضوعا وآلية للتواصل بين أفراد المجتمعات البشرية وعليه كان التأويل إذن نتاجا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه وإنه يمثل نتاج لتراكمات معرفية ولتاريخ هرمينوطيقي طويل بدأت معالمه الأولى مع رجال الدين والأدباء وأيضا فلاسفة القانون، وصولا إلى التأويل الفلسفي في الفترة الرومانية بفروعه المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي، لكن مع تحولات العقل التأويلي في الثقافة الغربية المعاصرة أصبح ذلك الاعتقاد ليس هناك ما يبرره خاصة مع ظهور إنطولوجيا الفهم وهرمينوطيقا الوجود مع مارتن هيدغر تلك الهرمينوطيقا التي تعني بحقيقة الوجود في العالم بوصفه فهما أي تحليل البنى الأساسية ويعتبر التأويل ممارسة يتوقف عليها بناء المعرفة الإنسانية إذ لا تخلو منها أي ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير ذلك أن بناء المعرفية وإنتاج الثقافة وممارسة التفكير كلها تقوم على التواصل تواصل الذات مع الآخر، وتواصلها مع العالم بأشيائه ووقائعه ولما كل التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل كآلية لإقامة هذا التواصل وبالتالي لبناء المعرفة ولهذا فإن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ المعرفة الإنسانية، وإنما هو يمتد إلى زمن أرسطو القائل بأن في كل كلام تأويلا، وذلك أن اللغة تمثل تحريفا للأشياء والوقائع وهو راسخ على مراحل تجربة التفكير الإنساني فقد مورس التأويل في الثقافة الإغريقية على منهج التقليد الأرسطي، بالمنطق القائم على وحدانية المعنى، إذ مهما تعددت الأغراض واختلفت يبقى المعرفة ماهية وجوهر وحقيقة ثابتة ومورس التأويل على نهج ما عرف بعلم تفسير النصوص المقدسة، حيث النص المقدس يمثل موضوع المعرفة، ويمثل مستودع الحقيقة المفروض أنها معطاة فيه سلفا من قبل ذات متعالية، هذا ليمارس التأويل على نهج العلوم الإنسانية، هذه التي شرعت تبحث عن القواعد والقوانين والعلاقات والمعاني والدلالات الكاهنة وراء ما يعيشه الناس لتظهر الهرمينوطيقا كتتويج لتجربة البحث عن المعنى والحقيقة، ولقد وعى الفلاسفة

بعمق دور الذات المحققة لفعل التأويل في إنشاء المعرفة هذا الإنشاء الذي يأخذ شكل تأويل لا يمكن فصله عن الإنسان الذي تحمل مسؤولية إحداثه، إن المعرفة إذن ناتجة عن التأويل والتأويل لا يخلو من ذاتية المؤول التي تضفي طابع النسبية على حاصل المعرفة وهكذا أخذ الفيلسوف يعترف أنه ليس له إلا تأويله الخاص وأن معرفته نسبية ولا خسارة في ذلك عنده في عصر أصبحت فيه الحقائق العلمية تقدم نفسها على أنها حقائق نسبية ووقتية تابعة لشروط التجربة التي أفرزتها وبعد هذا أو بعدما كانت مهمة التفسير الديني تكمن في البرهنة على ما هو مبرهن عليه سلفا.

وتعتبر قوام الهرمينوطيقا المعاصرة تمثل في تلك النقلة النوعية من الطابع الأنطولوجي مع هيدغر إلى البعد اللغوي مع هانز جورج غادامير، هذا الأخير قد كان بحق إبراز فيلسوف استطاع أن يجسد من خلال دراسته فلسفة تأويلية تجمع بين مشروع هوسرل في الفيومينولوجيا ومشروع التأويل الإنطولوجي الذي افتتحه هيدغر، هذا وقد عمل من خلال هذه الرؤية على تأسيس صرح هرمينوطيقا كونية تعني "بحث الفهم في حد ذاته" وبشروطه التاريخية الممكنة أي فهم الفهم بما هو حدث تاريخي وبما هو تجربة وجودية بامتياز ومن هذا المنظور نشهد ميلاد فلسفة هرمينوطيقية جديدة ذات تطعيم إنطولوجي رفيع ومجمع ذلك كله وسيط اللغة وأدبيات الحوار بوصفها الغاية القصوى التي تجري إليها هذه الهرمينوطيقا إذ أن غادامير جعل اللغة معيار الأنظمة الفكرية الثقافية الغربية، لأن التجربة الإنسانية لا تتبلور إلا من خلال اللغة بل لغة بامتياز لها أساليبها المتنوعة وطرقها المختلفة في مقاربة عوالم ممكنة قابلة لتشكيل والابتكار ولأن التجربة الإنسانية هي الحلبة الفكرية والعملية التي تجوبها الحقيقة ليس كمبتغى أصلي أو نتاج طريقة أو منهج استقرائي، وإنما كإعادة وصف وقراءة أو إبداع وتأويل.

كما أن بلورة أنموذج للفهم غير وسيط اللغة هو شيء يكونه الإنسان لا أن يدعي فعله حقيقة ليكون التأويل كما يبتغيه غادامير، سؤلا وجدلا بين الماضي والحاضر وتفاعلا ديناميا بين الإنسان المؤول وتراثه وذلك عبر انصهار آفاق كل منهما داخل أفق جديد في المقام التأويلي زمن الراهن ولقد كان التأويل مقصورا في البدايات على تأويل النصوص المقدسة، لكن مجاله اتسع خلال القرن التاسع عشر ليشمل بشكل التأويل النصي على نحو أشمل ثم إن أحدث تطور عرف في هذا المجال تجسيد فيما راكمته الأبحاث اللسانية

والسيميائية ونظريات التلقي هذه التي دشنت أبحاث منهجية تخص فعل القراءة ومشكلات التأويل وشرعت تبحث دور المخاطب والمتلقي وهذا مع شساعت التنظير وتطوير البحث لم يعد التأويل مقصورا على نوع بعينه من أنواع الخطاب، بل أصبح يمثل الإستراتيجية التي تمتد إلى مختلف ضروب الأفعال والسلوكات الإنسانية التواصلية وعلى رأسها التواصل اللغوي، سواء كان إبداعيا فنيا أو عاديا يوميا مادام ينطوي على درجة من الالتباس والغموض وما دام الالتباس يمثل الخاصية الجوهرية للغات الطبيعية ويمثل الركيزة الأساسية لكل تأويل.

وكذلك تعتبر فلسفة غادامير المنهل الفلسفي الذي تنهل منه الهرمينوطيقا المعاصرة لذلك كانت تتمحور إشكالية بحثنا حول: **إلى أي مدى يمكن تجاوز معنى الهرمينوطيقا المرتبط بالمنهج المساعد على الدراسات الإنسانية إلى مدلولها كنشاط فلسفي يجادل الفهم على أنه عملية إنطولوجية في الإنسان؟**

وهذه الإشكالية تتفرع إلى مجموعة من المشكلات.

- هل بالإمكان وضع قواعد أو أحكام لعملية التأويل؟ وهل عملية التأويل تخضع للشكل؟ ومن ثمة هل هي خاضعة لمنهج محدد ومعين؟
- وما هو دور الذات في عملية التأويل؟ وهل يمكن لعملية التأويل أن تبقى على هوية النص أو حقيقته؟
- وما هي علاقة الذات بالموضوع (النص) في عملية التأويل؟

أما سبب اختيار لهذا للموضوع فهناك أسباب ذاتية وأسباب أخرى موضوعية هو أنه لدينا اهتمامات خاصة بفلسفة التأويل عموما وبغادامير على وجه التحديد ومن جهة أخرى فإنني أهتم كثيرا بالنصوص الفلسفية ولذلك وجب التركيز على مجموعة النظريات والقواعد والضوابط والشروط التي تربط النص بالمتلقي.

إضافة إلى ذلك فإن شخصية غادامير الفلسفية وتموقعها التاريخي في الفلسفة المعاصرة يجعل لها من الجاذبية ما يدفع الباحثين إلى الاهتمام به لأنها نظرية جديدة تحتاج إلى الفهم وفهم الفهم وإلى التحليل والنقد.

وقد كان يتطلب علينا استخدام وتحديد طبيعة المنهج انطلاقا من الإشكالية التي طرحت في هذا البحث وقد كان يعتمد على التحليل أساسا للوقوف على النقاط المهمة التي

تساعدنا في حل المشكلات المطروحة وكيفية تجاوزها، كما يقوم أيضا هذا المنهج على المقارنة على أهم نقاط الاختلاف والتشابه في حالات معينة والتي كانت تستوجب علينا الإشارة فيها إلى ذلك لتبيين ما مدى تميز غادامير فيما ذهب إليه في تأويلية الفلسفية.

ولهذا فقد استوجب علينا تقسيم بحثنا هذا إلى ما يتوافق معه من تصورات وكان التقسيم كالتالي:

مقدمة: واشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع وما مدى أهميته خاصة في العصر الحديث وقد حددت من خلالها الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع كما اشتملت أيضا على الإشكالية الأساسية للبحث.

ولقد تطرقت إلى تقسيم هذا البحث إلى مدخل وثلاثة فصول يتضمن كل واحد منها على مباحث أساسية وقد أطلقت تسميته المسار التاريخي لمشكلة التأويل للمدخل التمهيدي وتطرقت فيه إلى عرض مختصر لمفهوم التأويل وتطوره التاريخي ابتداعا بالعصر اليوناني وانتهاء بالعصر الحديث، وتم التركيز على بعض الأعلام الكبار الذين كان لهم الفضل في تطوير هذا المصطلح وكذلك تم التركيز على من كان لهم علاقة بالتأويلية الفلسفية عند غادامير.

وقد كان الفصل الأول بعنوان الهرمينوطيقا والوعي التاريخي والذي تعرضت فيه إلى تفصيل مفهوم الوعي التاريخي، وذلك من خلال التحليل المباحث التي ضمنها هذا الفصل والتي كانت بعنوان الأحكام المسبقة كشرط للفهم وكذلك من خلال الدلالة المسافة الزمنية وعلاقتها بالفهم وكذلك بين أهمية الوعي التاريخي بالنسبة لغادامير والذي كان يمثل خطورة جوهرية في العملية التأويلية ومن ثمة الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية من حيث أنه يمكننا من فهم الآخر وكذلك حددت شروط التي يقوم عليها الفهم.

أما بالنسبة للفصل الثاني فقد كان تحت عنوان التأويل والوعي الجمالي والفني وهذا تبين من خلال شمولية المجالات التي تعرضت للبحث فنجد أن ظاهرة الفن مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحقيقة والتي هي تعبير عن الواقع المعيشي ومن ثمة هي حاملة للخبرة الجمالية والتي من خلالها تعرفنا بصيغة تاريخية من الخبرة الحقيقية ولا يمكن للمنهج العلمي أن يصل إليها وفق أطره وقواعده وهذا ما يجعلها تنتمي للعلوم الإنسانية وتطرقت إلى تبيين الهدف من الوعي الجمالي ولتبين كذلك أهمية اللعب في فهم الأعمال الفنية.

أمـا الفصـل الثالـث والـذي كـان تحت عنـوان اللغـة بوصـفها مجددة للماهيـة الإنسـانية والتـي نجد أن غادامير انصب بحثه في مسألة اللغة في جوهره كما هو الحال في العملية العلمية التأويلية في الفن والتاريخ وبداية تطرقت إلى تحديد طبيعة اللغة وما علاقتها بالفكر من حيث أنها تعتبر الوسيط الذي يجمل العملية التأويلية وهذا ما يعطيها صيغة الشمولية وكذلك طبيعتها وكشفها للعالم وكذلك اللغة باعتبارها وسيط للتجربة التأويلية وذلك بدمج مع عملية الترجمة وعلاقتها بالتأويل وكذلك فصلنا في لغوية الفهم الإنساني ومدى مشاركتها وفعاليتها في ذلك.

وأما الخاتمة فقد كانت عبارة عن استنتاجات ترتبت عن هذه الدراسة وقد كانت تعتبر أن التأويل لا ينفصل كما هو تاريخي وكذلك أن التأويل جعل من الفن حاملا للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى وكذلك النتيجة التي توصلت إليها هو أن التأويل لا ينفصل عن اللغة وذلك لأنها الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل انطلاقا من العالم الذي تبنيه اللغة القائم بذاته ومستقلا عن الذات، ومن بين أهم المراجع التي اعتمدتها نجد كتاب الحقيقة والمنهج وكذلك عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ط1، أما ما أورد أن أبنيه في هذا البحث هو أن للتأويل أهمية إذ تعتبر تيار فلسفي يهدف إلى فهم الآخر من خلال تجلياته وتعبيراته دون الوقوع في النظرة التقييمية الرافضة كما هو مغاير لنا فكريا وثقافيا.

مدخل تمهيدي

المسار التاريخي للهرمينوطيقا

مدخل تمهيدي

لابد لنا في البداية إلى ترجمة كلمة هرمينوطيقا Herméneutique فقد حار الباحثون والمتربصون في ترجمتها، فمنهم من ترجمها بالتأويل والشرح ومنهم من تركها على حالها معتبرا أن الأمر يتعلق بإشكالية الترجمة، ومنهم من حاول إبداع مفهوم خاص معتمد الاشتقاق اللغوي للمفهوم، وهو ما فعله الباحث المقتدر محمد شوقي الزين، عندما لاحظ أن الكلمة "Herméneutique " (تتضمن في اشتقاقها اللغوي على كلمة Tethoré التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني للآليات والوسائل اللغوية والمنطقية والتصويرية والرمزية والاستعمارية)[1]، وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل والتقنيات دور الكشف عن حقيقة شيء ما لذلك كلمة Herméneutique فن التأويل، وهو ما وصل إليه شوقي محمد الزين، لكن الأمر لا يعد مشكلا في في حد ذاته، فالكثير من الكلمات التي لا نجد لها ترجمة، أو مقابلا في لغتنا نتركها كما هي، واللائحة طويلة كإستمولوجية وفينومينولوجيا وانتروبولوجيا فأخذت مكانتها في القاموس العربي المتداول بين الباحثين والقراء وبدأت تفهم من خلال نطقها اللاتيني.

ولقد ظهر مبحث الهرمينوطيقا تحت ضغوط تفسير وشرح النصوص الدنية، حيث شهد القرن السابع عشر والثامن عشر ظهور ثلاث أنواع من الهيرمسنوطيقا، اللاهوتية التي تهتم بالنصوص المقدسة والأنية التي تنظر في التأليف الكلاسيكية اليونانية منها اللاتينية ثم الهرمينوطيقا القضائية "Juridique" وهدفها التطبيق السليم والصائب للقوانين والتشريعات[2].

لقد كان التوراة هو الكتاب المقدس الذي كانت تعتمد عليه الكنيسة، لكن قراءة حسب بعض اللوتريين، نسبة إلى رائد الإصلاح مارتن لوثر كانت حبيسة التراث الدوغماتي الذي يكبل كل قراءة منفتحة معاصرة للنص الديني[3] إننا لا نحتاج إلى التراث لتفسير وفهم النص الديني، بل إننا نحتاج حسب اعتبار من المذهب الذي تنتمي إليه عليه فإن التفسير لا يعتمد

[1] – محمد شوقي الزين: مفتاح التأويل في فهم التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، عدد 28 أفريل 2000، ص49.

[2] – جون غروندان: أصول التأويلات وفصولها، ترجمة وتقديم: محمد المفيد، مجلة مدارس فلسفية، عدد 7، ص82.

[3] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص17.

هنا على أفكار وتوجيهات المذهب والشرح اللاهوتي، بل إنه يعتمد على التطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة وهو ما يسمى بالتأويل المطبق[1].

ويعد مصطلح الهرمينوطيقا من المصطلحات القديمة الجديدة، حيث ظهر استعماله في عهد اليونان وعند أفلاطون وامتدت استعمالاته إلى العصر الحديث، وقد استعمل قديما في الدراسات اللاهوتية، بعدئذ ليشير إلى مجموعة من القواعد الضرورية التي لابد منها لفهم النص الديني أي الكتاب المقدس والهرمينوطيقا بهذا المعنى "تختلف عن تفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى العام 1654 ومازال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية.

ويعتبر الإطار المعرفي لأصل مفهوم الهرمينوطيقا في نظري هو إطار فلسفي حتى وإن كان الفضاء الديني واللاهوتي هو الذي احتضن هذا المفهوم وحدد دلالته وإثارة بعض القضايا المعنى والتأويل من خلال تفسير النصوص المقدسة ولاسيما في التقاليد اليهودية والمسيحية، فقد اكتسب هذا المفهوم عمقه النظري ويعده الفلسفي عبر العديد من اللحظات والمحطات التي رسمت تاريخ تطوره وتحولاته، ولئن كانت الفلسفة في أبرز تعريفاتها هي "**فن تشكيل المفاهيم واختراعها وصناعتها**"[2]، فإن "**كل مفهوم له تاريخ أيضا**" فالبحث إذن عن تاريخية المفهوم تطورا وتحولا هو الذي يكفل لنا معرفة الإطار الإبتستيمي (المرجعي)، على تنوعه وغزارته وتنوع أشكاله لظهور ذلك المصطلح ونحوه، ولما كان الأمر على ما وضعنا من الغزارة والتنوع والتشعب والتعقيد افترضنا على تلك اللحظات الحاسمة والأساسية في تاريخ الهرمينوطيقا.

1- أرسطو ومسألة التأويل:

تمثل المقالة الثانية من كتاب الأرغانون[3] لأرسطو والموسومة بـ Periherméneas de l'interpretation أي في التأويل المصدر الأساسي الذي يمكننا تحديد المعنى الأولى للتأويل ولئن لم يعرف أرسطو مصطلح هرمينا Hermênieas فإنه قد أوحى بذلك في ثنايا كلامه في

[1] – عادل مصطفى: مرجع سابق، ص ص20-22.

[2] – Aréstot: Organon Icategories II de L'unleprétation traduction nouvelle et notes J. tricote. L'brairie philosophisue. J. vrin, 1994. P33.

[3] – Ibid, p25.

العديد من المناسبات وهو ما شكل في الحقيقة صعوبة كبرى في محاولة تتبع المفهوم ودلالته لدى أرسطو، ولولا جهود الفيلسوف بول ريكور أن لفظة هرمينا ذاتها لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان، وإنما لا تعني العلم الذي يبحث في الدلالات العلامات والرموز وإنما هي الدلالة ذاتها دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بصورة عامة[1] فالتأويل هو كل ما نرسله عن طريق الصوت وله معنى، فهو وفق هذا السياق يرتبط بالقول فمجرد التلفظ بالأسماء التي تعين بها الأشياء في الواقع وكذلك الأفعال تعد تأويلها لذلك يرى ريكور أن المعنى الكامل أو الخطاب **Logos** هو دلالة الحملة بالمعنى المنطقي للجملة ومكوناتها ينتهي إلى ضبط من هذا التصور الأرسطي للجملة ومكوناتها ينتهي إلى ضبط ذلك التعريف البليغ عند أرسطو: "**أن تقول شيئا ما عن شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوى للكلمة تأويل**"[2]، فالتأويل إذن عند أرسطو هو قول الوجود أو الواقع بمعنى أن نسمي الأشياء بواسطة علامات اللغة ورموزها، ومن هنا كان التأويل لدى أرسطو محكوما برؤية للكلام أو الخطاب ويتصوره لفلسفة اللغة عامة إلى حد امتزج فيه التأويل بالبعد الدلالي للكلام ذاته لذلك فإن ريكور يقر بأن التأويل الأرسطي وباعتباره لم يطرح شكل تعدد المعاني والدلالات، يبدوا قاصرا عن إعطائنا توضيحا كافيا عن أصول الإشكالية الحديثة للتأويل[3] وبغض النظر عن قيمة كتاب أرسطو وما أثاره من قضايا تتصل بالاسم والدلالة وعلاقتهما بالواقع، فإن مفهوم التأويل ليست له علاقة بمصطلح الهرمينوطيقا في دلالته الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

من قضايا التفسير في العصر الوسيط:

إن التفسير المقصود هنا هو تفسير النصوص المقدسة Exégése ولاسيما تفسير العهد القديم، فقد ضبطت اليهودية جملة قواعد للتأويل الحرفي والروحاني والقانوني لتفسير النص التوراتي، فزاد هذا الأمر في التفريق بين المعنى الحرفي والمعنى الرمزي أو المجازي وبظهور المسيحية، ينبثق وضع جديد ستتطور فيه الهرمينوطيقا بأنها إعادة تفسير النص

[1] – جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص ص30–31.

[2] – دافيد جاسبير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص21.

[3] – نفسه، ص28.

المقدس في ضوء مجيء المسيح، وفي هذا السياق الديني اللاهوتي يحدد ريكور الهرمينوطيقا بأنها تأويل مخصوص لنص معين[1] ففي هذا الإطار من التطابق المفهومي والدلالي بين التفسير والتأويل و"**اتجاه ضرورة تفسير تاريخ**" العهد القديم لتجسيد مسبق للعهد الجديد الذي يظهر فيه المسيح وتفسير على ضوء الإيمان والحاضر من خلال الأصل الأخرى في مملكة الله المستقبلية يأتي التأويل التصنيفي على يد القديس بولس[2] وتكمن أهمية التأويل التصنيفي بتميزه لطبقات المعنى، في كونه سيؤدي بعد بضعة قرون إلى ظهور تلك العقيدة الشهيرة حول "**معاني الكتابة الأربعة**" والتي وضح أويجان أسسها، وتقوم هذه النظرية على إمكانية تأويل النص الواحد من منظورات أربعة: المعنى التاريخي، المعنى المجازي، المعنى الأخلاقي، المعنى الصوفي.

ولقد أثار تفسير النص الديني في المسيحية من القضايا ما زاد في حدة ذلك الصراع المذهبي بين **(الكاثوليكية والبروتستانية)** وخاصة ما تعلق بمنهج التفسير وقواعده ومقاصده وما تولد عن ذلك من جدول حول ثنائية المعنى الحرفي والمعنى المجازي أثناء التعامل مع تلك المقاطع الغامضة التي تستوجب الحرفي والمعنى المجازي أثناء التعامل مع تلك المقاطع الغامضة التي تستوجب أكثر من معنى في الفهم والتفسير، ومن هنا أيضا كان موقف حركة الإصلاح الديني تزعمها لوثر، فقد كان لوثر رافضا لنظرية المعاني الأربعة للكتابة ودعا بالمقابل إلى إقرار المعنى الحرفي في النص المقدس ذلك أنه متى فسر هذا النص على وجهه الصحيح كانت الدلالة الروحانية التي يتضمنها تفهم وتدرك بصورة واضحة ومباشرة أيضا.

لقد أدى هذا كله إذن إلى جعل مفهوم الهرمينوطيقا مرتبطا بالتفسير وقواعده فكانت هذه الهرمينوطيقا تبعا لذلك هرمينوطيقا معيارية ومما زاد في تحديد ذلك وتقنيته "**هو استناد حركة تفسير النصوص أو تأويلها إلى سلطة ملكية أو سكينة**" ومهما كان الأمر، فإن ما نحتفظ به في هذا الإطار هو أن مفهوم التفسير ببعده الديني واللاهوتي وما أثاره من مفاهيم وقضايا عبر الجدال والسجال بين الأديان والمذاهب فضلا عن نظرية "**الكتابة المقدسة**" أو

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، 2003، ص19.

[2] – نفسه، ص28.

"**معاني الكتابة الأربعة**" كل ذلك لعب دورا خطيرا وكبيرا في تهيئة المهاد الإشكالي لظهور الهرمينوطيقا بطباعها الفلسفي.

التأويلية عند شلايرماخر ودلتاي:

ظهرت معالم التأويلية الحديثة على أنها المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة دون التداخل مع برهانية المنطق الداخلي للغة ومع الحفاظ على التمايز بين التأويل النحوي أو الموضوعي الخاص بميزات عامة من الخطاب الثقافي، هي خصائص اللغة ذاتها، والتأويل النفسي ذو الطابع التكهني الخاص بالفرد، ومنه كانت محاولة دلتاي الذي أراد توسيع التأويلية إلى أبعاد أرغانون لعلوم الفكر[1] من خلال وضع تقنية للفهم وقواعد لعملية التأويل، محاولا "**منح التأويل وضعية العلم بالمساواة مع علوم الطبيعية**"[2] ولعلها اللحظة التي تم فيها تعديل جهة القبض على المعاني بتغير نظام الإشارة وتحرير المنظور الموضوع للرؤية والتمثل ثم تبديل أرضية استقبال لغة النصوص والطريقة التي بموجبها يتعامل مع اللغة، أي ليس باعتبارها منحدرة من أصول، ولكنها تخمن وتتكهن إنها اللحظة التي وضع فيها الفهم أمام النص وليس خلفه.

وقد لاحظ بول ريكور أنه "**مع الآباء الإغريق وكل التأويلية الوسيطة تشكلت أربعة معان للقراءة يعني أربعة مستويات أدبية، أو تاريخية أخلاقية رمزية صوفية وبالنسبة للمحدثين نشأت هرمينوطيقا إنجيلية جديدة من إلحاق العلوم وبالنسبة للمحدثين الكلاسيكية بالتفسير القديم فمنذ النهضة، خصوصا من القرن 18 شكلت فيلولوجيا النصوص القديمة حقلا ثانيا مستقلا للتأويل**" وإن تكن الفيلولوجيا بها هي تأصيل من الدرجة الثانية لمعاني النصوص بالكشف عن الجذور اللغوية واحتمالات تواجدها داخل نسق ثقافي ما، هذا العمل الذي أنتج في اتجاه معاكس لعمل الفهم الإبداعي، كثافة إضافية إلى التراث الفلسفي.

---

[1] – الناصر عمارة: التأويلية وفتح النص مشروع إنقاذ المعنى الغربي شلايرماخر، هيدغر، غادامير، كتابات معاصرة، العدد الثالث والستون، مجلد 16 مارس–أفريل 2007، ص ص11–13.

[2] – نفسه، ص14.

هذا لاتضايق ما كان ليجد تمفصلا منهجا إلا مع التأويلية الحديثة التي حافضت على سلوك اللغة النحوي والنفسي وعلى ذلك الفارق بين التاريخ المؤلف وتاريخ القارئ، وأصبح "**التأويل ترجمة دلالة سياق ثقافي إلى آخر حسب قاعدة تعادل المعنى**"[1].

وهكذا تحددت مهمة التأويلية الحديثة من خلال روادها (شلايرماخر ودلتاي) في تأسيس أويل عام يتحكم بالتأويلات الخاصة **(تفسير الإنجيل الفيلولولجيا الكلاسيكية...)** بناء على منهجية تنقل الفهم المشروط بخصوصية النصوص إلى شروط عامة لتأويل النصوص، وتبدو أهمية التعديلات الحديثة على التأويل في التحرر تدريجيا من البنى الاستباقية للحياة النفسية للمؤول.

بعد أن نزعت من الفهم حمولته النفسية ارتبط التأويل بالمسألة الأكثر عمقا، مسألة اللغة باعتبار الكائن لا يفهم إلا في مجال التكلم باللغة ومنه يبدو أن التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم، لكن الفهم ليس باعتبار منهجا متولدا من فقه اللغة، وإنما باعتباره المعايشة الواعية للوجود قبل أن يتقيد بأطر الكتابة بالنصوص، إذ لكل فهم للعالم يتضمن فهما للوجود والعكس كذلك[2].

ويكون هيدغر قد أدرج مسألة الكائن ضمن استباقه الفهم المتضايق مع الوجود، هذا الفهم لا يؤخذ عمومي بل ككينونته مكونة للدزاين Desein ومبرهنة عن "المكان" الذي يفترض أن المعاني تاوية فيه ويتوسط القراءة الهيغرية اللغة الوجود طريقا فينولوجية ستجعل من الهرمينوطيقا لحظة في البحث عن الكاهنات.

إن هيدغر بمحاولة "فهم الكائن في العالم" مر باستحضار الوجود المتلاحم بحدود إنشاءات اللغة، وكما يقول: "**تأويل الكائن دون طرح مسألة حقيقية الوجوه، هو ميثافيزيقا**"[3] الأن تأويل الكائن هو تفكير في الحقيقة، وكل تفكير هو خروج من الواقع الوجود، وبما أن التفكير يستمر كفعل لا ينفصل عن الشعور بالوجود فإنه لا يدعنا نقرأ بوضوح خريطة هذا الوجود ومواقع إصدار المعاني وأفعال الفهم ونشاطات التمثيل "**صحيح**

---

[1] – دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا مرجع سابق، ص97.

[2] – عادل مصطفى: مدخل إلى نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص65.

[3] – هـ. يونج سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2001، ص28–29.

لا تفكر في الفرق بين الوجود والموجود"[1] ولئن سعى هيدغر إلى التفويض هذه الميثافيزيقا من خلال كتابه الوجود، **(فالميثافيزيقا الغربية بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معين ولن يعني استنطاق أصل هذه الهيمنة تذويب مدلول متعال وإنما التساؤل عما يشكل تاريخنا وما أنتج "التعالي" نفسه وهذا ما يذكر به هيدغر نفسه عندما لا يدعنا نقرأ كلمة "الوجود" إلا تحت علامة شطب (X) هذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة محددة)** ومنه فإن التأويل الوجودي هو مراجعة المواقف الدوال التي ينسحب منها الفهم ليبرهن عن حالة وجودية استباقية عن مجمل الماهيات التي تستعرضها ظروف القراءة والتأويل نفسه.

وهنا لا تحمل اللغة شيئا من ذاتها، فمنذ اللحظة الهيرغرية تتماثل من كونه حاملا للأصول اللغوية التي تتغذى بها تعاليات الميثافيزيقا إلى كونه حاملا لتاريخيى الفهم عبر دائرية الوجود، هنا والمعنى الذي يصدره.

ويعتمد هيدغر مجموعة من المفاهيم التي يتمحور حولها الفهم المتجذر في تاريخية الوجود وذلك من خلال المعنى الذي يخلعه على العلامة وعلاقتها بالإحالة، بل مفهوم العلاقة ذاته إذ كما يقول: "**أن تحيل يعني أن تضع في العلاقة**"[2] وبتوفيره القاعدة الأنطولوجية لإستباقية الفهم يتمكن من تأويل الإحالة ضمن شروطها الراهنة ليخصها للدرايين، إنها القاعدة الصامتة وفي صمتها تنتهي جميع حالات الإختراق التي يفرزها نموذج الإحالة، ومنه تتأسس جميع مفاهيم الكائنات بل وتصبح قادرة على الاستمرار في الكينونة "**فالتأويل أي كائن ضمن نموذج العلاقات ينجح دائما لأنه –في العمق– لا يقول شيئا**"[3] وهو ما يشكل وضعا للفهم يكون فيه مستعدا لما هو آت سواء من العالم أو من لغته هذا الاستعدادات ذو طابع تكهني أي أنه لا يسمح بإفلات الكائنات التي ليست من جنس "**الوجود هنا**" أو العلامة من خلال الرؤية التكهنية، رؤية تحتاج إلى كائن عملي يوفر لها

[1] – هـ. يونج سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، مرجع سابق، ص38.

[2] – عادل مصطفى: صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2004، ص300.

[3] – نفسه، ص378.

في كل لحظة إمكانية إبانة العالم حيث يستمر في الوجود، ومن خلال الأداتية التي مهمتها استخراج قصدية الكائن.

ويجهز هيدغر العلامة بقاعدة ظاهرتية تضمن لها الارتكاز إلى معنى ثاني في الوجود كعالم أول، وكذا بنظام إحالة أداتي يكفل لها الإنتماء اللحظي التاريخ لسحب المتحدد لمواقع التفكير بذاتها، يستحيل إلى "**خلق للعالم**" بدل رؤيته خلال استبعاد اللغوية لتمثيلات الوجود والعدم في أدوات الوجود والزمان.

* التأويل الهيدغري هو الإصغاء إلى صوت الوجود وتحقيق الإصغاء الجيد "**فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة**"[1] ومنه فالمعرفة تنطلق من الدوائر الشيئية التي تم التأسيس لها وجوديا وتعمل اللغة بعدئذ على حمل الكينونة إلى مستوى الخطاب من خلال ملتقى العلامة حيث "**أن العلامة لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط، بالمعنى الذي تعوضه، إنها هذا الشيء نفسه الذي تكونه**"[2]، ومنه خلال العلامة المجهزة بالإحالة الأداتية يتم إلحاق الفهم بمعنى الوجود من جهة ومن خلال القضاء على داله ودمجه في لوغوس اللغة، ومن جهة أخرى يتم تدمير فارة العلامة سحب الفهم من وحدة الكلمة وكشفه للوجود الظاهراتي وهي مرحلة التأويل في اللغة.

يمثل هابرماس بامتياز أنموذج الفيلسوف النقدي المعاصر حيث بدأت بوادر تشكل الوعي النقدي لديه في سن مبكرة من حياته الإبداعية باعتبار أن النقد ضرورة معرفية، وأداة فعالة نستطيع من خلالها استكشاف أعماق العقل والواقع في آن وقد بدأ هذا الوعي النقدي جليا منذ مؤلفاته الأولى التي أثارت انتباه الباحثين والنقاد لصرامتها وقوتها ووضوحها المنهجي[3] وبخاصة مقاله الشهير "**التفكير مع هيدغر ضد هيدغر**" الذي نشر سنة 1953م ويلجأ هابرماس منذ البداية إلى توضيح هام وأساسي وهو أنه لا ينوي الحديث في بحثه عن هيدغر السياسي، هيدغر المنغمس في لعبة التوتزنات الاجتماعية في لحضة توتر كبرى من تاريخ ألمانيا وما مارسه من تأثيرات في الأوساط الثقافية والجامعية آنذاك وخاصة في صقل

[1] – عمر مهيبل: عقلانية، تواصلية وحداثة، مجلة كتابات المعاصر، العدد الأربعون، مجلد 10 أفريل–ماي 2000، ص ص70–74.

[2] – عمار ناصر: اللغة التأويل،مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007، ص24.

[3] – عمر مهيبل: عقلانية تواصلية وحداثة، مرجع سابق، ص ص70–73.

إدارة الطلبة وتأجيج حماسهم وإندفاعهم ذلك أنه في نظر هابرماس لم يكن مفكرا عاديا بل كان عبقية مبدعة فذة وقد كان هابرماس يستخدم طريقة أرسطو عندما يميز ما بين نوعين من التقنية واحدة يمكن اكتشافها باستخدامها منهج وأخرى مشبوهة يتم استخدامها من قبل المقنع وهي موجودة سلفا[1] الشيء كما يؤكد ففي التأويل وفن الفهم يعتمدان على نوع من اللغة هي اللغة الطبيعية التي تقدم لمستخدميها مجالا أوسع للتعبير واكتشاف الدلالات بينما اللغة العادية مخلفة بحدود وقواعدها ومنطقها، فلدى استخدام اللغة الطبيعية نكون في مجال التواصل العادي المدعم بفن الفهم وفن التأويل سيما التواصل القائم على اللغة العادية يعد تواصلا مشبوها.

تواصل اللغة الطبيعية يقدم وعيا هرمينوطيقيا يتجلى من خلال تساؤل يطرحه هابرماس.

كل الهرمينوطيقا الفلسفية هو: إذا لم تكن للهرمينوطيقا أي علاقة مع الفن الفهم والتكلم أو حتى مع اللسانيات، فهي ماذا يرتكز الوعي الهرمينوطيقي وفي هذا الصدد يقدم أربعة إجابات كالتالي:

1. **الوعي الهرمينوطيقي:** يحطم الفهم الموضوعي للعلوم الإنسانية فلا يمكن أن يؤمن بمجرد وضع الأحكام المسبقة بين قوسين بل بمجرد التفكير في المحتويات التاريخية للتقاليد التي ترتبط الباحث بمواضيعه.
2. إنه يوجه العلوم الاجتماعية إلى تذكر المشاكل الناتجة من التركيبات السابقة لرموز مجالات مواضيعهم فالمرور إلى هذه المواضيع لم يكن عن طريق الملاحظة الموجهة بل عن طريق تواصل قائم على اللغة العادية.
3. هذا الوعي يهتم به كذلك الفهم العلمي للعلوم الفيزيائية بغض النظر عن مناهجها، فشرعية القرارات تترأس استراتيجيا البحث وبنيات المناهج الخاصة بمراقبة النظريات ويعود الفضل في ذلك إلى المناقشات المبرمة من قبل الباحثين.
4. ثمة في النهاية قطاع تأويلي أصح الحديث في المجال الاجتماعي المكتسب من قبل الوعي الهرمينوطيقي وهو ترجمة العالم المعيشي إلى اللغة مع تقديم المعلومات

[1] – محمد شوقي الزين: الهرمينوطيقا فن الاقناع "فن الفهم" غادامير هابرماس، مجلة كتابات معاصرة، العدد 66، مجلد 17 نوفمبر–ديسمبر 2007، ص34.

العلمية التي سيترتب عنها المستقبل فكل علم موجه إلى الرأي العام، لا إلى المختصين وجب أن يستخدم الخطابة[1].

ومهما يكن فإن نظرية الفعل التواصلي لهابرماس تمثل إسهاما واضحا في تشكيل الأفق المعرفي للنظرية النقدية ومدها بوسائل التجدد والنقد الدائمين، وربط أواصر الحوار مع النظريات الأخرى وخاصة تأويلية غادامير "H.G.Gadadmer" ففي كتابة "**نظرية الفعل التواصلي**" حاول إعادة بناء العقلانية النقدية الحديثة وريثة الأنوار بعقلانية وظيفية وعملياته تستمد دعامتها مما يسميه "**الفعل التواصلي**" عقل يمتزج فيه –كما بينا– البعد الاجتماعي الواقعي.

وفي الأخير يمكن القول أن إشكالية التواصل إشكالية محورية في سبيل عقلانية جديدة عند يورغين هابرماس وهي تتبلور من خلال مفاتيح نظرية تعد بمثابة استكشاف للبنى الفكرية[2].

ويعد كل من دلتاي والذي شكل أحد معيار مشروع فلسفة غادامير حتى استلمهم منه الكثير ولذا عليه يتقاطع معه في نظريته المركزية وبالتجديد في مسألة معرفة الأنا والأنت التي تنص على أن فهم الآخر يتعين تبعا لفهمهما أي إسقاط الإنسان لذاته داخل وعي الآخر المبدع، ومن ثم الشعور بالانعكاس التجربة، والثاني هيدغر تتلمذ على يده فتأثر به بنظرياته بالغ التأثير وخاصة فيما يتعلق بالتعديلات التي أجراها على أستاذه "**هوسرل**" الذي كان يدعو إلى العودة والرجوع إلى الأشياء ذاتها وأراد أن يدعوا إلى المقاصد الظاهرة أو غير الظاهرة من خلال أن العلامات اللغوية هي تجسيد للقصدية.

ونجد أن هوسرل لا يبحث عن الألفاظ اللغوية وإنما هو يبحث عن المقاصد وهو يبحث عما ما هو خفي ومستمر وليس عن ما هو ظاهر وهو كذلك لا يعطي الشرعية للأنا المفكر ولكن إلى الإمساك بالدلالة الأخلاقية والوجودية (الإنطولوجية).

والهرمينوطيقا عنده تستوجب التخلص من كل زيف والأحكام المسبقة[3]، والهرمينوطيقا التي نادى إليها هوسرل متشاركة في الجوهر والتأويل من الوجهة

---

[1] – محمد شوقي الزين: الهرمينوطيقا فن الإقناع من الإقناع غادامير هابرماس، مرجع سابق، ص ص35–37.

[2] – من طلبة: الهرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، ص120.

[3] – نفسه، ص58.

الفيومينولوجية ليس شيئا يفعله القارئ بل هو شيء يحدث له ويقدر ما يضرب عن السياق التاريخي والتقاضي[1].

هانز جورج غادامير: (1900-2002) .H.G

يعتبر غادامير: Hans Georg Gadamér (1900-2002) من أكبر الفلاسفة الألمان المعاصرين، وهو أب الهرمينوطيقا الفلسفية، حيث قبض على طرفي القرن الماضي، ولذلك مدة تلاميذ الإيطالي "ريكاردو دوتوري" درس القرن La leçon de Siecle ولقد تقاطع في حياته الفلسفية بعدة تيارات وعدة فلاسفة حيث تذكر بول ناتورب Natorp الذي أشرف على رسالته الجامعية حول "ماهية اللذة في حوارات أفلاطون" كما تأثر باشادة هيدغر (1889-1976) الذي انطلق من فلسفته لبناء لفلسفته التأويلية[2] واشتهر بكتابه "الحقيقة والمنهج".

ولقد بدأ غادامير مساره الفلسفي بدراسة فقه اللغة الفيلولوجيا Philologie واتخذ منه مدخلا لدراسة القضايا الفلسفية ومن خلال رد المفاهيم الفلسفية إلى أصولها اليونانية، وذلك من تكوين معرفة عميقة بالتراث اليوناني وقد تأثر ايضا ب هوسرل Hussrel (1938-1859) الذي عمل على إقامة الفلسفة على أسس علمية، واهتم أيضا بالقضايا التي أثارها هيغل حول الحقيقة والفن وكان لهيدغر الأثر الأكبر عليه خاصة من خلال محاضراته في هاربورغ وسيظهر هذا التأثير جليا في فلسفته[3].

البنية الأنطولوجية للفهم:

في سياق صياغة غادامير لفلسفته في التأويل، كان عليه أن يعيد النظر في العلوم الإنسانية أو العلوم الفكر كما سماها ديلتاي Dilthy من من خلال نقد الأسس التي تقوم عليها وهي التي تستند إلى خلفية استمولولجية وتوجهها رؤية وصحية علموية على غرار ما حصل في العلوم الطبيعية أو علوم المادة، بمعنى مساءلة هذه الأسس للكشف عن تناهيها الخاص واستحالة تشكيل معرفة صحيحة تعتمد بالمطلق على الصرامة المتودولوجيا[4].

---

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص147.

[2] – مصطفى كيحل: غادامير والإصغاء إلى التاريخ، مجلة كتابات معاصرة، العدد 75، المجلد 19، جانفي-فيفري 2010، ص ص27-28.

[3] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص193-194.

[4] – غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين: منشورات الاختلاف، الجزائر، ص ص12-13-14.

ويتحد غادامير عن خصائص للعلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية حيث ترتبط بالرقة والدقة وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمنهاج مطبقة وقواعد صارمة، الطابع لهذه العلوم يتجلى في مفهوم التكوين الفكري، انطلاقا من فكرة العلم الحديث، فهذا التكوين رقة ودقة حذاقة وتعلم وممارسة ذاتية وفراسة[1] ويوضح الأمر أكثر عندما ما يقول: "تقترب خصوبة لمعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي[2]، فالعلوم الإنسانية تحتاج عنده إلى مفردات جديدة من مثل: الحذاقة والرقة والشاعرية والحساسية والذوق أي ثمة ما يمكن تسميته استقراء فنيا لفكر التشكيل الذاتي وشروطه النفسية وأول ما نلاحظه هو استعادة مفهوم الذاتية لموقعه في العلوم الإنسانية فالذات لا يمكن التخلص منها، كما أنها ليست مصدر الخطأ كما هو الحال في المنظور العلموي، أي مع غادامير هناك تجاوز لثنائية الذات والموضوع كما هي مطروحة في نظرية المعرفة "**وهي الفكرة الذي أخذها هيدغر عن موسرل وطورها إلى فكرة الوجوه الإنساني في العالم باعتبارها خاصية تميز أسلوب وجود الإنسان كوجود منخرط في العالم لا ينفصل فيه الوعي عن الأشياء التي توجد في عالمه**"[3] وهي الفكرة التي أخذها لأن فلسفته الهرمينوطيقية تريد أن تقطع مع كل التحديدات المذهبية والتريسمات المنهجية التي تدعى وجود الحقيقة الموضوعية، فالحقيقة تضل دائما حقيقة إنسانية بمعنى أنها تظل لحقيقة بالنسبة لنا، وليست حقيقة في ذاتها.

وكما أن مفهوم الحقيقة عنده يعود إلى هيدغر فعلاقة الذات بالحقيقة هي علاقة انفتاح وانكشاف، كما أن معرفة معنى وحقيقة ظواهر الوجود الإنساني لا تحتاج بالضرورة إلى وصف وملاحظة هذه الظواهر على نحو ما يعتقد الوضعيون من خلال الفصل بين الذات والموضوع، وإنما نحتاج في حالات كثيرة إلى الإنصات والمحادثة، وعبور الهوة القائمة بين الذات والموضوع لأن حقيقة أو معنى الظاهرة لا يكون معطى لنا بالضرورة بصورة مباشرة، أو جاهزة، فإنها بالتالي تحتاج إلى تفسير أي إلى نشاط هرمينوطيقي ولذلك

[1] – نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1998، ص23.

[2] – غادامير: فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، دار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص18.

[3] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007، ص24.

تسمى الحقيقة "**أليثيا Aletheia**" وهي كلمة تعني حرفيا "**كشف الحجاب عن**" وعلى ذلك فإن التفسير يعني هنا السماح للحقيقة بأن تحدث وتتكشف من خلال التحجب والتخفي، والمفسر يتيح للحقيقة أن تتكشف على ذلك النحو حينما يمارس عملية فهم الحقيقة باعتبارها تنتمي إلى عالمه المعاش وإلى سياقه التاريخي الذي يحيا فيه أي حينما يلتزم بالبعد الإنطولوجي لعملية الفهم الذي كان بمثابة نقطة تحول رئيسية في الهرمينوطيقا ففهم الحقيقة في التفسير الإنطولوجي معناه أن المفسر محكوم بالشرط الإنطولوجي لوجوده، أي محكوم بزمانيته، أي لم يعد مجرد جهد ذاتي يقوم به الفرد حيال موضوع ما إنما هو نمط وجود الكائن نفسه في هذا الوجود[1].

[1] – G. Gadamer, verité et méthode les grandes lignes d'un herméneutique philosophique, p101.

الفصل الأول:

الهرمينوطيقا والوعي التاريخي

يعتبر الوعي التاريخي بالنسبة لهانز جورج غادامير مرحلة حازمة وخطوة جوهرية في العملية التأويلية ومن هذا فقد اعتبره بمثابة الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية وهذا كله يمكننا من الفهم الآخر، وبالتالي فهرمينوطيقا الوعي التاريخي ترمي إلى تحديد شروط الفهم.

أولا: الأحكام المسبقة كشرط للفهم "Préjugé":

حدد كانط سنة 1784 في إجابته عن السؤال لمجلة ألمانية دورية حول ما الأنوار؟ المبدأ الأساسي للتنوير في أجرؤ على استخدام عقلك الخاص فرغم قصر هذا النص ورغم أنه لا يمكن اعتباره وصفا كافيا وشاملا لمرحلة فكرية معينة[1] فإن هذا النص يبقى ذا أهمية كبرى كونه أراد فهم الحاضر انطلاقا من اختلاف بين ما سبق وما نحن عليه الآن.

ولقد كان النقد الأنوري موجها بالدرجة الأولى إلى التراث الديني المسيحي في شكله الدوغماتي، فلم تكن الأنوار تحن إلى التراث كرصيد معرفي يمكن الاستفادة منه في ظل حاضرها، بل ظلت الأطروحة الأساسية للأنوار هي عدم القبول بأية سلطة غير مسلطة العقل[2] إن الكتب المقدسة والتراث بصفة عامة تفقد سلطتها أمام محكمة العقل، فهذا الأخير هو الحكم الوحيد في كل الأمور المرتبطة بحياة الإنسان.

على أساس انتقاد والأنوار وإعادة الاعتبار للسلطة والتراث يحاول غادامير أن يؤسس لإمكانية الفهم بحضوره الأحكام المسبقة كشرط أساسي لحصول عملية الفهم، يقول إن الشرط الأولي بالنسبة للهرمينوطيقا يبقى هو ما قبل الفهم "**La précompréhension**"[3] ومن أجل ذلك انطلق غادامير من الرمانسية كنقطة انطلاق مرورا عبر المرحلة الاستمولوجية لعلوم الفكر عند دلتاي وصولا إلى الانتقال الإنطولوجي مع هيدغر، حيث سيؤكد هذا الأخير على مفهوم الحكم المسبق، أو ما سماه بالنشاط الأولي للفهم.

إن مسألة مجاوزة الأحكام المسبقة التي دافعت عنها الأنوار بشدة هي أيضا حكم مسبق تتبناه الأنوار كشرط للاستعمال الحر للعقل لذلك لا يتردد غادامير في إقرار أهمية الأحكام المسبقة أكبر من أن ينظر إليها مجرد اعتبارات شخصية إنها بعبارة ليست خالصة

---

[1] – هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص18.

[2] – بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاف التأويل، ترجمة، محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004، ص ص240–243.

[3] – نفسه، ص248.

للمفسر، إنما الحقيقة التاريخية لكينونته، الأحكام المسبقة لا يجب الاستغناء عنها بل يجب استباقها لأنها أساس قدرتنا على أن نفهم التاريخ.

من أين لنا هذه الأحكام؟ إنها بكل بساطة من التراث Tradition الذي نحيا فيه فهذه الأحكام ليست دخيلة على تفكيرنا ولا تعاكسنا ولا تمثل مجرد موضوع، إنها نسيج علاقة حية أو أفق تسبح فيه، فعندما نتلقى رسالة من صديق ما نرى الأشياء بعيني المراسل التي أراد إبلاغها ونحن نرى هذه الأشياء بعينة، فليس في اعتقادنا الشخصي، وإنما الرسالة وليس فيما يفكر فيه، يتناقض ودلالة الرسالة[1].

إن التراث الذي تأتينا منه الأحكام المسبقة لا علاقة له بمناهج معينة ذات نمط موضوعي علمي، إن التراث هنا لا يتعارض مع العقل إنه يمدنا بإمكانية التمييز بين الأحكام المستبقة المساعدة على الفهم وتلك التي تعوقنا للوصول إلى الفهم، رغم ذلك يبقى التراث عند غادامير نزعة محافظة لكنها أيضا من إنتاج العقل[2] إن الثورات التغيرات المهمة التي تطال فترة معينة من التاريخ البشري تنعت على أنها عقلانية، لكن بتزامن مع حركة التغيير هذه فإن شيئا من الماضي يبقى لصيقا، بل جزء لا يتجزأ من الشيء الجديد، فليس هنا شيء جديد بإطلاق، كل جديد ينبني على أنقاض القديم ويتأسس عليه، والجديد هو جديد في اتجاه معين إنه موجه لغرض وأهداف معينة رغم ذلك لا يمكن أن نساوي بين النزعة المحافظة أو التراث، وبين كل حركة تغيير وتجديد، لكن النقد الذي وجهته الأنوار للتراث وإعادة الاعتبار له من طرف الرومانسية، يبين بحق مدى حيويته التاريخية[3].

لا شك أن غادامير لم يكن ينوي السقوط في حبال الرومانسية وهو يعلن أن هذه الأخيرة قامت بقلب أطروحات عصر الأنوار، حيث ردت الاعتبار للأحكام المسبقة والتي هي مقولة للأنوار، وأكدت دور التراث والسلطة في التأويل لكن تكمن المسألة الأساسية حسب ريكور فيما إذا كانت الهرمينوطيقا قد تجاوزت بالفعل نقطة انطلاق الرومانسية، وما إذا كان تأكيدها على أن الكائن الإنساني يجد منتهاه في كونه يوجد أولا في حضن التراث[4].

---

[1] – سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص23.

[2] – محمد شوقي الزين: الفيومينولوجيا وفن التأويل، م، فكر ونقد، عدد16، 1999، ص77.

[3] – جان غروندان: أصول التأويلات وفصولها، ترجمة وتقديم: محمد المفيد، مدارات فلسفية، عدد7، 2007، ص82.

[4] – نفسه، ص84.

إن الأحكام المسبقة في نظر غادامير هي أحكام إيجابية تدعم وتنشط فاعلية الفهم والحوار، تختفي هذه الأحكام في أول لقاء بين المؤول –كقارئ– وبين موضوعه، منطق الحكم المسبق يعتبر أن قبل النص هناك نص قبلي وقبل الفهم، هناك نص قبلي، وقبل الفهم هناك فهم قبلي وقبل التأويل يوجد تأويل قبلي وهذه التأسيسات القبلية تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي والنصوص التي يؤولها القارئ ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة[1] من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا وأخرى في الماضي ومنه ينخرط التراث بكل إمكانياته الدلالية والرمزية والتاريخية في آنية الحاضر[2]، يقول غادامير: "**نقض شيء ما كحكم مسبق هو تعليق الصحة المفترضة، وعليه فإن الحكم المسبق لا يمكنه أن بتحكم فينا كحكم مسبق إن لم نكن واعون إزاءه لكن لا يمكن اكتشاف حكم مسبق إذا بقي مرتبطا بالأثر، ينبغي أن يكون إن صح القول مثارا، لكن هذه الإشارة إلى أحكامنا المسبقة هي بالضبط ثمرة لقاء متجدد بالتراث كان هو في حد ذاته أصلا لهم**"[3].

تريد أن تبين مثل هذه الدراسة كيف تطورت آفاق انتصارات وما هي الأجوبة التي قدمها نص ما عن أسئلة القراء في كل عصر، كما أنها تقدم لنا النص في لحظات تفاعله مع القراء كونه يمارس تأثيره عليهم ثم ينتجونه من جديد –القراء– عن طريق التأويل والفهم طبقا للظروف المحيطة.

إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة والتراث والسلطة للوصول إلى الفهم واستبعاد سوء الفهم وانتقاد الموضوعية في قراءة النصوص وفهمها فهما موضوعيا بعيدا عن المؤثرات والظروف التاريخية، لقيت معارضة شديدة من طرف أحد رواد الهرمينوطيقا في إيطاليا إيميل بيتي Emile Betti الذي ألف كتابا ضخما أسماه النظرية العامة في التأويل (955) وكان مراده تأسيس منهج جامع يضع ضوابط للتأويل حتى يصبح منهجا صارما وموضوعيا،

---

[1] – يحيل هذا المفهوم عند غادامير "Fusion des horizons" إلى النصوص باعتبارها تأويلات سابقة وأيضا تأويلات تشكلت في الحاضر هنا والآن، إن هذا المفهوم الذي يحدد نموذج الدراسة التاريخية التي يراد منها أن تكون جديدة.

[2] – دايفد جاسير: مقدمة الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1988، ص38.

[3] – إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005، ص34.

فغادامير حسب بيتي، فتح الباب على مصرعيه أمام سيطرة النزعة الذاتية ودافع عن التراث والسلطة والأحكام المسبقة في أعمال الفهم والتأويل[1].

إن الحوار الغادامير هو حوار استقراطي يقضي العسفية في الأحكام والآراء يرتد إلى فن إيتيقي هدفه إعادة تقييم الأفكار والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات على سبيل الفحص والمجاوزة "**الفهم**" هو قبل كل شيء "**تفاهم**" حول الشيء المقصود نفسه، وعليه يصبح الإجماع أو الاتفاق بين الأشخاص ضربا من ضروب الفهم التأويلي كتجربة وتمرن وكحلقة تضاف إلى حلقات التراث، فإذا كان "هيدغر" قد ركز في فلسفته الإنطولوجية على تجربة "**الدزاين في الوجود أو الوجود في العالم**" المتجذر في الزمن كإمكانيات محتفظة ومحددة تؤطر "**فهم الذات**" فإن غادامير يوسع حلقة الفهم لتصبح "وجود مع الآخر" عبر تجربة التواصل الذاتي فهناك اهتمام بالذات مثلما أنه تطبيق آليات ووسائل لاستخراج المعنى تلفق حوله آليات آفاق الذات وآفاق الآخر[2] وعليه انصهار الآفاق لا يعني فقط انصهار أفق المؤول مع أفق النص، إنما أيضا انصهار أفق فهم الذات مع أفق فهم الآخر، ومن ثم يمكن تعميم التجربة التأويلية إلى تجربة وجودية مع الآخر.

لعل هذا التوجه الحواري الذي يتبناه غادامير في فلسفته التأويلية لم يكن محض صدفة أو مجرد توليفة من شتان الفكر، وإنما يمثل جهد غادامير في الحثيث عن مواقع فن الحوار والسؤال داخل بنية العقل الغربي بعثها من جديد في مجال العلوم الإنسانية التي اعتقد باحثوها أن ركوب المنهجية العلمية هو أمثل نموذج يرفع مكانتها أمام العلوم الصحيحة ويجعل مقاربتها للنصوص أكثر دقة وموضوعية وهو الوهم الأكبر، فالفهم من منظور الرؤية الجدلية هو: فن الحوار بامتياز إذن أن الذات داخل الجدل يترك الموضوع المقابل له يطرح أسئلته التي تحتاج إلى إجابات التي تتحول بدوره إلى أسئلة دون أن يكون في ذلك انتزاع حقيقة الموضوع كما يفعل المنهج، إنه منطلق السؤال والجواب حيث لا سلطان إلا للمسائلة التي تنزل الذات من تعاليها وتجعلها بمنطق الجدل موضوعا يستوعب حتى وكأنها بفعل التبادل الحاصل بينهما وبين الموضوع، خلق جديد من نتاج هذا التداخل في الجدل دون سواه، فيكون الموقف التأويلي بذلك وليد هذه اللحظة التفاعلية بين الذات

[1] – غادامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، م، فكر ونقد، عدد 16، 1999، ص82.

[2] – محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص41.

والموضوع فجدلية السؤال والجواب تسبق دائما حسب غادامير جدلية الفهم وهي التي تجعل من الفهم حدثا[1] ومن ثم الحديث عن الذات في مقابل الموضوع لبلوغ حقيقته ما أصبح مع غادامير قضية لا يمكن الدفاع عنها بتاتا، وأكثر من ذلك فهي وهم مقتنع روحت له مدعاة العملية والوضعية المعاصرة.

[1] – عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر العاصمة، 2008، ص274.

ثانيا: دلالة المسافة الزمنية وعلاقتها بالفهم: La distance temporelle

يكشفنا عن الدور الذي تلعبه الأحكام المسبقة التي تشركنا جميعا في عملية الفهم فإن بمقدورنا الآن تحديد بدقة دلالة ظاهرة الانتماء Appartenance بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلي، ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو لوجود في علاقة مع "**الشيء نفسه**" الذي يظهر عبر ومع التراث أي يمكن للشيء الاتصال به[1].

إن المشتغل بفن التأويل **(الهرمينوطيقا)** تتنازعه مسألتان تتعلق الأولى بانتمائه إلى تراث معين، ثم المسافة الموجودة بينه وبين المواضيع باعتبارها مبحث لانشغالاته فإذا كانت الأحكام المسبقة لها دور فعال في الفهم انطلاقا من علاقة الذات بالتاريخ وانتمائها إلى التراث Mecomprelension فإذن ما هو الأساس الذي تتبني عليه هذه الأحكام؟ وما الذي يميز الأحكام المشروعة عن تلك الفاسدة؟

إذا كان المبدأ الأساسي عند شلايرماخر هو فهم المؤلف خير من فهمه لنفسه أي محاولة التموقع فيما أنتجه هذا المؤلف ومحاولة فهمه فهما جديدا بل وتبيان الهفوات التي تسقط فيها من منظور تأويلي إذا كان الأمر هكذا عند شلايرماخر فإن الأمر عند غادامير يستدعي ما يسميها بالمسافة الزمنية التي توجد بين الكاتب ومؤوله إنها المسافة التاريخية التي تفصلهما فعكس ما تصورناه من قبل بين الزمن هو ينبغي تجاوزها لإيجاد الماضي بل إنه الأرضية التي تحملنا إلى المستقبل فالمسافة الزمنية لا ينبغي تجاوزها وتمر لها حسب التصور الساذج للتاريخانية Historicisme ولا هي حاجز يمنع حصول الفهم السليم بل إنها فرصة للفهم على نحو آخر Comprendre autrement.

تمكننا المسافة الزمنية انطلاقا من الرجوع عبر الزمن من اختفاء الأحكام المسبقة عبر المؤسسة بشكل جيد، والتي تعيق الفهم وتؤدي إلى سوء الهرمينوطيقي النقدي **(فيما يتعلق بالأحكام المسبقة)** بمعرفة الحد الفاصل بين الأحكام الصحيحة والمشروعة والتي تساعد على الفهم وتلك الفاسدة التي تؤدي إلى سوء الفهم.

عمل التأويل هو فهم النص لا فهم الكاتب وتصور "**المسافة الزمنية**" والتأكد على الفهم التاريخي للمعنى، لا يعني أن المرء يتخلى عن عالمه المحيط به بقدر ما تؤكد أن

[1]– هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: علي عالم صالح، حسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2002، ص13.

النص يخاطبه أو يخاطب عالمه الحاضر المؤول بإذن للنص أن يكون حاضرا معاصرا، فالفهم ليس عملا ذاتيا إنه وضع المرء في سياق التراث وانتقال التراث إليه، الفهم بعبارة أخرى مشاركة في جريان الثقافة في لحظة تمزج الحاضر بالماضي، قراءة عمل ما وفهمه هو نتاج التكامل بين أفقنا الحاضر وأفق هذا العمل، فالصلة بالحاضر ماثلة دائما في كل فهم ولا صحة للادعاء بأن فهم قصيدة لزهر بن أبي سلمى، أو نص لأفلاطون يحتاج منا أن نعود إلى لبيئة التي كان يعيش فيها ونشرك عالما الذي يحيط بنا[1].

إن الموضوع الذي يأتينا من التاريخ ليس فقط هو موضوع الذي ننظر إليه من بعيد وإنما "**المركز**" الذي يظهر فيه الوجود الفعلي للتاريخ والوجود الفعلي للوعي التاريخي، فالمعرفة التاريخية بالمعنى الفينومينولوجي تهتم بالآخر من حيث هو كذلك ذلك أننا ندعي معرفتنا بالآخر، لكن في واقع الأمر إننا نختزل هذا الأخير اختزالا مريعا ونحوله إلى مفهوم أو أداة باسم الموضوعية وشروطها نحاول أن نكون أسيادا على كل شيء متوهمين أن التاريخ و"المسافة الزمنية" بين شيئين تعني الفاصل التاريخي، لكن غادامير يؤكد أ، ما نود قراءته وفهمه يأتينا عبر التاريخ وهو حامل لمجموعة من التأويلات والتصورات التي حاولت فهمه طوال مدة حضوره داخل هذا التاريخ[2] بينما يجعلنا التاريخ منهمكين في محاولة تخليص النص المراد فهمه من الأحكام التي طالته، والتي ربما تكون عائقا أمام الفهم أو تؤدي إلى سوء الفهم، تمكننا "المسافة الزمنية" من استحضار النص بعيدا عن كل المؤشرات التي أنتج فيها إننا كما لو أننا نعيد إنتاجه من جديد فالمؤلف لا يدرك المعنى الحقيقي لنصه، لاسيما يمكن للمؤول أن يدرك هذا المعنى إدراك المعنى هذا ليس نهائيا، فكل مرحلة تمكن من فهم النص فهما معينا وبطرق خاصة، إن إدراك المعنى هنا يعني أن تفهم النص على نحو آخر، فالمعاني والدلالات في إنتاج جهد وعراك و"**عنف**" يتعرض لها النص[3] في كل مرحلة تسعى لاستخراج معنى ودلالة معينة.

---

[1]– مصطفى العارف: الهرمينوطيقا والفهم (شلايرماخر، دلتاي، غادامير)، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، 2006، ص ص152–153.

[2]– هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص311.

[3]– حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص33.

"**المسافة الفنية**" إذن هي إمكانية إيجابية منتجة للفهم فهي ليست مسافة للتجاوز وإنما اتصال حي لعناصر تتجمع وتتراكم لتتحول إلى تراث بمعنى النور الذي من خلاله نحصر كل ما بإمكاننا استحضاره من ماضينا.

إن الفهم لا علاقة له بما يسمى بالمنهج Méthode فهذا الأخير حسب غادامير ينبغي أن يعاد فيه النظر فليس المنهج هو الذي يوصلنا إلى الحقيقة، الحقيقة ممكن أن تراوغ المنهج، هذا الأخير هو صيغة العملية للتعرف، هذه الصيغة لها مكاسب لا يمكن النزاع في أمرها، إن صيغة المنهج العلمي هي الذات التي تسيطر على الموضوع، هذا النوع من الفهم لا يهتم به غادامير، إنه يبحث عن الوجه الإنطولوجي للفهم لذلك، كان عمل غادامير هو تطوير لرؤى وتوجهات تعود في مجملها إلى كتاب "**الوجود والزمان**".

الفصل الثاني:

التأويل والوعي الجمالي والفني

أولا: التأويل والوعي الجمالي

لقد توسعت الفلسفة التأويلية مع الهرمينوطيقي غادامير لتشمل كل ما هو قابل للفهم والتأويل، ومن بين المجالات التي شملتها بالبحث ظاهرة الفن المرتبطة ارتباطا وثيقا بالحقيقة والتي هي تعبر عن الواقع المعيشي ومن ثمة هي حاملة لخبرة جمالية، وكل هذا يعطينا صيغة تاريخية تساعدنا في معرفة أنفسنا، مما يعني أن خبرة الفن تقدم لنا نماذج من الخبرة بالحقيقة، لا يمكن للمنهج العلمي أن يصل إليها وفق آخره وقواعده وهذا ما يجعلها تنتمي للعلوم الإنسانية[1].

ولقد تطرق غادامير لظاهرة الفن وكل ما يحمله من حقيقة يجعله من أهم المباحث في فلسفته التأويلية.

يذهب غادامير إلى أن مفهوم "**الوعي الإستيطيقي**" Alsthitic conxiousness كشيء متميز ومنفصل عن مجالات الخبرة "**غير الإستيطيقية**" هو مفهوم حديث نسبيا، وأنه في الحقيقة نتاج للاتجاه العام إلى إضفاء الذاتية Subje citizing على الفكر منذ ديكارت، أي الميل إلى تأسيس كل المعرفة على اليقين الذاتي، وفقا لهذا التصور تعد الذات التي تتأمل موضوعا إستيطيقيا هي وعي خال يتلقى إدراكات حسية وبطريقة ما يستمتع بالواقع المباشر للشكل الحسي الخالص، هكذا تنفصل الخبرة الإستيطيقية، وتنبت عن المجالات العلمية الأخرى، ولا يمكن قياسها بمعيار "**المضمون**" Content لأنها استجابة لشكل Form إنما لا صلة له بفهم الذات المدركة لنفسها ولا صله له بالزمن[2] إنها لحظة غير زمانية ولا تشير إلى أي شيء غير ذاتها، وبهذا فهو لا يساعدنا في وعينا بذواتنا وخبراتها وهذا ما يجعله موضوعا غير قابل للدراسة العلمية وهذا هو الجانب الذي أدى بدوره إلى التميز بين الشكل والمضمون وقام بحصر اللذة الجمالية في الشكل وإلى هنا ينتهي بهذه الفكرة أن الفن والفنان لا مكان لهما في العالم لأنهما لا يقدمان أي شيء بمعنى أنهما لا يعبران عن الحقيقة ولا يقدمان معرفة وليس لهما أية وظيفة أو دور يقدمانه من الناحية أو الجانب الاجتماعي[3].

---

[1] – هانزبورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص ص15–16.

[2] – عاد مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص ص200–201.

[3] – هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص ص17–18.

إن الوعي الجمالي –فيما يرى غادامير– هو ذلك الوعي الذي يربطنا بخاصية الشكل سلبا أو إيجابا، من خلال الحكم على الشكل الفني الذي قد نقره ونستحسنه أو ننكره ونرفضه[1]، وهذه تسمى العلاقة التي تربط الذات بالفن والتي جعلت الماضي يفقد قيمته وأهميته بالنسبة للحاضر بمعنى لا علاقة له بالحاضر وهذا نعرضه إلى فقدان صبغته التاريخية.

وما نستطيع أن نلاحظه أيضا عند الفيلسوف الألماني كانط من خلال كتابه نقد ملكة الحكم وهذا المؤلف هو الذي استغله كانط ليتبين أن الحكم الجمالي هو حكم صادر عن الذوق كملكة شخصية ومن ثمة فالمبدأ المحدد له هو شعور الذات وبهذا فكل واحد منا ذوقه الخاص به القائم على أساس اللذة والألم[2].

ولقد كانت تعتبر الفلسفة اليونانية أم مفهوم الذوق كان مرتبطا بمفهوم الأخلاق فهي ترتبط بحسن الذوق أو الذوق السليم[3] وذلك أن تأشير كانط ونظرته الخاصة في الفلسفة الأخلاقية التي عمل من خلالها على تنقية علم الأخلاق من كل إستيطيقيا أي من كل حس جمالي أو شعور لأن الحكم الأخلاقي حكم عقلي صوري خالص قبلي، وهذا كان له انعكاسا سلبيا على العلوم الإنسانية إذ حصر مفهوم المعرفة في مجال الاستخدام النظري والعملي للعقل واستبعد الذوق وفاعلية الحكم الجمالي، مما يعني أن الذوق والحكم الجمالي لم يعد فيهما أية معرفة.

ولقد كان الوعي الجمالي مصدرا للمعرفة الحاصلة من خلال الأسطورة أو الدين ولم يكن مستقلا عن الواقع والحياة الاجتماعية بأبعادها الدينية والدنيوية ونجد أن الفيلسوف غادامير بين لنا أن مشكلة اغتراب الوعي الجمالي سببها كانط، مما يستدعي ضرورة تبرير وتجاوز هذا الاغتراب ليستعيد الفن مكانته في الحياة والواقع الأخلاقي[4].

وفي نظر غادامير يرى أن استقراء التاريخ المعاصر للخبرة الجمالية بين أن فكرة الجمال عند الألماني كانط تقوم في الأساس بين جانبي هذه الخبرة وهما الجانب الذاتي

[1] – هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص19.

[2] – نفسه، ص21.

[3] – إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، ص137.

[4] – مجاهد بوسكين: النظرية الهرمينوطيقية، مجلة كتابات معاصرة العدد الحادي والتسعون، مجلد 23 مارس–أفريل 2014، ص ص66–67.

المتعلق بالذات الواعية والجانب الموضوعي المرتبط بالجوانب المحيطة بالعمل الفني[1] حيث استطاع التميز بين عالمين، عالم متعال وآخر تعريبي.

ويعتر فن المظهر الجميل أنه أنتج في النهاية تعارضا بين الفن والواقع العملي، وأصبح فهمنا للفن قائما على هذا التعارض.

وحلت هذه العلاقة في الوعي الجمالي محل العلاقة التكاملية الإيجابية التي كانت بين الفن والطبيعية ويقول غادامير في هذا السياق "**إن تجربة الوجود الجمالية تنكشف لنا مثل لعب وتمثيل**"[2]

ولا تخفى علاقة مفهوم التمثيل Représentation بمفهوم المحاكات الأرسطي... ولكن دون أن يعني ذلك أن التمثيل انعكاس مراوي للواقع بل إن التمثيل الفني يبرز حقيقة الواقع يقول غادامير **(إن الفن هو الذي يضع من هذا الواقع حقيقة)**[3] فالكتب التي تقرأ والمسرحيات التي تشاهد أو اللوحات التي ينظر إليها كلها تمارس على الفرد نفوذا تصل به إلى حد يضع بمقتضاه حياته نفسها موضع سؤال.

فليس الأثر الفني في نظر غادامير مجرد متعة جمالية تشكلية وإنما شأنه شأن أي نشاط معرفي وإبداعي آخر يتضمن معنى وحقيقة، وأثناء تفاعل القارئ مع ذلك الأثر الفني وعالمه فإنه يحقق فهما أعمق لذاته.

إن دعوة غادامير إلى تغير وعينا الجمالي في علاقتنا بالأثر الفني وربطه بالوعي التاريخي هي محاولة لتجاوز حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان المعاصر، فتقبلنا للأثر الفني على أنه صورة تشكلية جميلة جوفاء من المعنى ومن الحقيقة هو موقف جمالي يعمق هذا الشعور بالاغتراب.

إن الطرح الغادامري لظاهرة اللعب يمكن أن يسلط الضوء على العمل الفني وأسلوبه في الوجود، غير أن غادامير هو لا يريد بحال أن يبعث نظريات اللعب التي تفسر الفن بأنه تصريف لفائض الطاقة وجلب للذة الإستطيقية، تقوم هذه النظريات على أن اللعب هو نشاط للذات الإنسانية وأن الفن هو نوع من اللعب الذي يجلب متعة اللذات الإنسانية التي تترك

---

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفية، مصدر سابق، ص ص145–147.

[2] – نفسه، ص148.

[3] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص205.

العالم يستمتع بلحظة إستيطيقية تسمو على وجودها الأرضي وتنفصل عنه وتنظر هذه النظريات إلى الفنان على أنه طفل كبير مرهق الحس يستمد متعته الإستيطيقية من اللعب بالأشكال المواد الخام والتلاعب بها وتحويلها إلى أشكال ذات نسب منسجمة وهيئة منسقة تبعث السرور واللذة[1].

لا جرم يخدم غادامير هذه النظريات ويرى فيها الخطأ نفسه الذي يسم الفكر الحديث كله، وخطأ إحالة كل شيء إلى نشاط ذات إنسانية تبتكر وتستمتع ولا يعني به حرية، الذات الإنسانية التي يمكنها أن تنخرط فيه اللعب وإنما يشير اللعب فيه نظرية غادامير إلى طريقة وجود العمل الفني نفسه وهو حين يستعين بمفهوم اللعب بمعرضه لتفسير الفن إنما هم يهدف إلى أن يخلص الفن من الميل التقليدي إلى ربط الفن بنشاط الذات[2].

والفن ما هو إلا لعب غايته المتعة الذاتية التي تفصلنا عن واقعنا المعيشي، والفنان يستمد متعة جمالية من اللعب بالأشكال التي يقوم بإعطائها هيئة منسقة منسجمة تبعث الإحساس باللذة الجمالية واللعبة يصبح لها وجود خاصا وذاتيا بمعنى لها روحا خاصة تميزها وتجعلها قائمة بذاتها ونحن من يدخل إلى هذا الوجود[3].

ونجد أن الهرمينوطيقي غادامير أعطى أهمية بالغة وكبيرة للعمل الفني وأهميته في العملية التأويلية ومن ثمة كمفهوم ومؤسس للعلوم الإنسانية، أي أن هذه الظاهرة متميز في طبيعتها وذلك لأنها عاملة للخبرة الإنسانية وهذه الخبرة ليست شيئا يمكن موضعته ومن ثمة إخضاعه للمنهج العلمي الموضوعي ومن حيث أنها خبرة إنسانية فهي حاملة للمعنى من حيث أنها هادفة وقصدية وحاملة للمعاني الإنسانية وهذا المعنى لا يمكن أن يفهم إلا بالمشاركة في هذه الخبرة ولأجل ذلك انتقد غادامير النظرة الجمالية التي كانت سائدة والتي لم ترى في العمل الفني كمصدر للمعرفة بل كان بالنسبة لها موجودا للمتعة أو ينظر إليه كشكل خاص من المضمون والحكم عليه من الناحية الشكلية فقط والذي عبر عليه بمصطلح التمايز الجمالية وعارضه بمصطلح آخر هو التمايز اللاجمالي كما أقحم مفهوم اللعب كوسيلة موصلة إلى معنى العمل الفني والذي يتميز عن الوعي الجمالي لكي تؤكد على أن

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص204.

[2] – نفسه، ص205.

[3] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفية، مصدر سابق، ص ص178–179.

العمل الفني يحمل حقيقة وهذه الحقيقة جديرة بالطلب وهذا ما تهتم به تأويلية الفلسفية تعطي العمل الفني أبعاده.

ثانيا: التأويل والوعي الفني

إن الفن على خلاف هذه النظرة الجمالية الضيقة والمغلقة فعل إبداعي منخرط في التاريخ وكاشف عن الوجود ومرتبط بالناس[1] ويعتبر الفن بمثابة الفعل التخيلي الأكثر قدرة على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النص، **(ونعتبر الفن بمثابة الفعل التخيلي الأكثر قدرة على فتح الوعي الإنساني)** ويعتبر هذا جهة جديدة للوعي بالذات وتغيرا لهدف الفكر بالتأويل، والذي ليس منهجا نستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات فهناك كذلك تطبيق للتجربة عملية معتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة 55[2] والتجربة الفنية بتراثها الرومانسي، أي التفكير المسبق بحالة شاعرية للتمثل تسمح بحمل فعل الإصفاء والإنصات إلى مستوى الإفلات من اللوغوس للتعايش الراهني مع الفعل التاريخي الذي ليس خاضعا في كل مرة لسابقة نظرية والطابع الفني الوجودي يدشن "**مسيرة تعمل في كل قراءة وفهم للمكتوب على رفع ما هو ثابت في النص إلى عبارة جديدة وتكثيفية بطريقة جديدة**"[3] بالنسبة للوعي العملي، التحريض الأكثر حضورا على إعادة معرفة حدوده المحضة[4].

وهذا ما يذكرنا به عنوان مؤلفه الكبير الحقيقة والمنهج، أي الإتجاه نحو قوة الحقيقة المتجلية في الفهم والانزياح عن كل تقنية منهجية وهو ما يوضح تحت عنوان مشروع الهرمينوطيقيا لأنه لا يمكن استقبال اللغة في نصيتها بدون التلون بجماليتها هذا التلوث يقرأ على مستوى الوعي بالوجود، لكنه يتلاشى إلى حد الامحاء في دوال الفهم عندما نحاول التعبير كما نفهمه أي أننا لا نعيد صيغ اللون على مستوى الخطاب الفهمي.

ومع غادامير نجد قوة فلسفية أولى في ربط الفن بالتاريخي أي أن التجربة الحسية لفعل اللغة تمنح وجود نار أمنية أعمق بالفعل التاريخي، فامتلاك المعنى يجب أن يمر

[1] – بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004، ص83.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفية، مصدر سابق، ص150.

[3] – نفسه، ص413.

[4] – نفسه، ص430.

بمرحلة امتلاك الوجودي له، الذي ليس في كل الحالات قابلا للبرهنة التي نحس فيها أننا تستمع إليه "**ومنه إعادة إكتشاف الفن كمكان للحقيقة**"[1].

ويجهز غادامير الظواهرية، المخففة في الوصول إلى الشفافية المطلقة بمجال جمالي بحيث تتمكن فيه الظاهرة من بسط جميع كينونتها على مواقع الفهم.

داخل هذا المجال يتم تخفيف المنطق إلى أفق المسائلة واختزال الصيرورة إلى دائرة، والوعي إلى فهم وعبر الفن تصل الظاهرة التأويلية إلى مدها، إذ يكتشف غادامير أن "**الوعي في كينونته لا يرتبط بشيء، وأن الوعي القارئ يكون في حالة امتلاك بالقوة التاريخية**"[2] وبهذا تتضاعف مهمة التأويل بالعودة في كل مرة إلى قراءة تاريخ الذات.

إن اللعب هو اللعب وما هو بالجد، إلا أن للعب نوعا قدسيا من الجدية، وحقيقة الأمر أن الشخص الذي لا يأخذ اللعب مأخذ الجد فهو يفسد المباراة، فاللعبة لها ديناميتها وأهدافها الخاصة بمعزل عن وعي أولئك الذين يلعبونها، المباراة ليست "**موضوعا**" في مقابل "**ذات**"، إنما هي حركة من الوجود محددة ذاتيا ندخل فيها وننخرط في مناخها، إن اللعبة "**وليس اشتراكنا فيها تصبح هي الذات الحقيقية، صحيح أن اشتراكنا هو الذي يأتي بالمباراة ويجعل منها عرضا ومثولا، غير أن ما يمثل الآن ليس ذواتنا الداخلية بل المباراة، المباراة الآن قائمة إنها تحدث من خلالنا**"[3]

ومن جهة نظر المذهب الذاتي فإن اللعب نشاط تقوم به ذات من الذوات ويستخدمه المرء لمتعته الخاصة.

ويعتبر الفن أن القيمة التي تملك وجودها في ذاتها بعيدا عن أية سلطة قد تدعي لنفسها الحق في إملاء الأذواق الجمالية المتلقين، إن الأثر الفني هو أكثر من أن يكون مجرد موضوع يمكننا قبوله أو رفضه بحرية، "**أليست الحقيقة هي بالأحرى الشيء الذي**

---

[1] – الناصر عمارة: التأويلية وفتح النص مشروعه إنقاض المعنى الغربي، كتابات معاصرة، العدد الثالث والستون، مجلد 16، مارس– أفريل 2007، ص413.

[2] – طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، ج1، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص33.

[3] – رشيد الحاج صالح: الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، دار الثقافة والإعلام الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2002، ص73.

يستوي علينا ويحرك مشارعنا، مثل الأثر الفني والذي لا يترك لنا الحرية وإبعاده عنا ولا قبوله أو رفضه من تلقاء أنفسنا"[1].

ولعل التساءل الأخير يتضمن بصورة غير مباشرة "**الدهشة**" التي تتناسب معه في حضرة العمل الفني إلى درجة خضوعنا إن لم نقل أن هذا الشيء الذي يحضر نفسه أمامنا ينجز الحضور الأقصى مهما كان أصله بعيدا في الزمن عنا إلى درجة أنه يجذبنا إلى خارج ذواتنا وفي الواقع إن حالة الوجود خارج الذات هي الإمكانية الإيجابية للوجود كليا مع شيء آخر، فهذا النوع من الحضور هو نوع من نسيان الذات وشرط المتلقي يتمثل في استسلامه لنسيان ذاته أمام ما يشاهده، من هنا فإن نسيان الذات ليس سوى شرط خاص لأنه ينبثق من تركيب المرء كل انتباهه للأمر الذي في متناوله[2].

وفي غمرة هذا الوجدان خارج الذات تتجلي سيادة الحقيقة الجمالية لتجربة الفن إلى حد كبير داخل حلقة معناه الخاصة والقائمة بذاتها بحيث أن لا أحد يتأهب لالتماس مستقبل أو واقع آخر يقع خلفه، فالمستفرج يوضع عند مسافة ثابتة تحول دون المشاركة العملية أو الغرضية، غير أن هذه المسافة هي مسافة جمالية بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنها تدل على المسافة الضرورية للرؤية، وبذلك تجعل من المشاركة الأصلية والشاملة فيما يعرض أمامنا أمرا ممكنا، فالمشاهد المنجذب إلى حد نسيان ذاته منسجم مع استمرارية ذاته، فالحالة التي يفقد فيها المتفرج نفسه هي بالضبط الحالة التي تطالبه بإدراك استمرارية المعنى، وحقيقة عالمنا الذي نحيا فيه هي التي تعرض أمامنا وندرك أنفسنا فيها، وكما أن النمط الإنطوائي للوجود الجمالي هو حاضر فينا حضورا مطلقا، وكما أن العمل الفني رغم ذلك متطابق مع ذاته في كل لحظة ينجز فيها الحضور، فكذلك اللحظة المطلقة التي يقف فيها المتفرج هي لحظة ينسى فيها ذاته وعمله مع حقيقة العمل الفني، تلك اللحظة الزمانية المنشاهية هي لحظة اختصار المسافات وانصهار الآفاق ومن هنا يبدأ انجلاء طبيعة هذه الزمانية المنتمية إلى الوجود الجمالي[3].

---

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص204.

[2] – هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مصدر سابق، ص201.

[3] – هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفة، مصدر سابق، ص ص202–203.

ومن هنا فإن حقيقة الوجود الجمالي يعتمد على كونه حاضرا لا تدل ضمنها على نقص، أو على افتقار للمعنى المستقل، إنما بالأحرى هو ينتمي إلى ماهيته ذاتها والمتفرج عنصر جوهري في هذا النوع من اللعب الذي ندعوه لعبا جماليا[1].

ففي كل الحالات العمل الفني يقول لنا أشياء والاتصال به يكون من خلال السياق الذي نود فهمه وما قاله هو تعبير مجازي أي أنها تحمل إيحاءات ومعاني ولا بد من فهم ومعرفة المعنى الإيجابي الممكن إيضاحه وهذا هو موضوع الهرمينوطيقا والعمل الفني يثير فينا مواجهة مع ذواتنا أي أن هنالك تصادم ما بين ذواتنا وبينه[2].

إن معاصرة الوجود الجمالي وحضوره تدعي عموما لازمانية، غير أن هذه اللازمانية يجب أن يفكر فيها صحبة الزمانية التي تنتمي إليها جوهريا، فاللازمانية هي في الأساس مجرد ميزة جدلية تنشأ عنها وبالصد منها وهذا لأنه يحافظ على قيمته الجمالية في كل عصر غير أن هذه اللازمانية يجب أن يفكر فيها صحبة الزمانية التي ينتمي إليها بالأساس، وهذا الأمر يعيد مرة أخرى مأزق الوعي التاريخي والجمالي على حد سواء لأن الإستمرارية التي يتعين على كل فهم للزمان أن ينجزها حتى لو كان الأمر يتعلق بزمانية عمل فني.

ومن النقاط التي يرتكز عليها غادامير هو أنه يتخذ من خبرة الفن نقطة إنطلاقية ودليله الذي يؤسس عليه دعاواه، فهم يكشف لنا أن ما يسمى "**الوعي الإستطيقي**" هو شيء غير معتمد من طبيعة الخبرة الفنية، وإنما هو بناء انعكاسي تأملي قائم على مراعاة الذاتية.

إن خبرة الفن بالتحديد هي التي تثبت لنا أن العمل الفني ليس مجرد موضوع قائم قبالة ذات مكتفية بذاتها، فالوجود الحق للعمل الفني يقوم على حقيقة أن هذا العمل حين يصبح خبرة فإنه يغير صاحب هذه الخبرة ويحوله، العمل الفني ليس عاطلا أو متباطلا العمل الفني يعمل والذات Subject الخاصة بخبرة الفن أي الشيء الذي يثبت ويبقى خلال الزمن ليست ذاتية الشخص الذي يخبر العمل، بل هي العمل نفسه إما هنا بالتحديد تتجلى أهمية القياس باللعب وطريقة وجود اللعب[3] فاللعبة أيضا لها طبيعتها الخاصة المستقلة عن وعي أولئك الذين يلعبونها لقد غير غادامير بذلك على نموذج لا يبرهم فقط على إفلاس

[1] – هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفة، مصدر سابق، ص207.

[2] – نفسه، ص196.

[3] – نفسه، ص198.

الإستيطيقا الذاتية بل يقدم أيضا الدليل الذي يدعم الطابع الدياليكتكي والإنطولوجي لتأويلية الخاصة[1].

ولكن أليس هذا التصور عن استقلالية العمل الفني والالتفات إلى ديناميات وجود العمل نفسه شبيها في روحه بالنقد الجديد ألا يجوز أن يكون غادامير قد وصل من خلال تحليل معقد إلى نفس الموقف الذي ارتآه النقد الجديد على الدوام بوصفه واقعية أرسطية؟ إن هناك أوجه إلتقاء لا يسع الناقد الجديد معها أن يختلف مع هذا التصور الشبيه الذي قدمه غادامير غير أن الأهم من ذلك أن الأنالوجي الذي طرحه غادامير **(أي قياس العمل الفني باللعب)** يقدم تبريرا قويا للاستقلالية العمل الفني دون الفصل الذي يستلزمه الأخذ بخرافة التمايز الإستطيقي، إن دفاع النقاد لتجديد عن استقلالية العمل الأدبي لم يجر وراءه حتى الآن إلا إضعاف الصلة بين الأدب والحياة ودفاعهم الرائع عن الشعر لم يذكرنا إلا بأن الشعر والشاعر لم يعد لهما مكان في المجمع وأن المدافعين اللذوعين كانوا ملائكة متبطلين يرفرفون بأجنحتهم المضيئة في الفراغ **(باستعارة تعبير مانيو أرنولد ميرا إلى شيلي)**[2] ولكن يبقى أن التأويل "**الموضوعي**" الأصيل للعمل الأدبي عند غادامير والذي يحرر التأويل من خرافات الإستيطيقا الذاتية **(وبخاصة قسمة الذات، الموضوع وقسمة الشكل والمضمون)** مازال يحفظ العمل الأدبي بمعزل عن آراء مؤلفة وعن فعله الإبداعي وعن الميل إلى اتخاذ ذاتية القارئ كنقطة إنطلاق، بل إن النقاد الجدد يتحدثون أحيانا عن "**الاستسلام**" الوجود العمل الأدبي، وهم وفي ذلك على وفاق حقيق مع غادامير[3].

على أن النقاد الجدد ظلوا متورطين في أوهام الاستيطيقا الذاتية دون أن يعوا بذلك، وقد كان تصور غادامير كفيلا أن يكشف لهم بوضوح أكبر طبيعة الاتصال والاستمرار بين الفهم الذاتي المستمد من الأدب والفهم الذاتي الذي نوجد فيه ومن خلاله، وكان تصوره خاصا أن يبصرهم بتاريخية الأدب ولقد اتخذ أتباع النقد الجديد من الشكل نقطة انطلاق لتحليلاتهم، مما أوقعهم على الفور في جميع الأخطاء التي يجرها التمايز الإستيطيقي[4].

---

[1] – هانز غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفة، مصدر سابق، ص199.

[2] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص207.

[3] – نفسه، ص ص207–208.

[4] – هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002، ص211.

في الوقت نفسه ما يزال الكثيرون من مفسري الأدب يجلفون من فكرة أن الأدب ذو صبغة تاريخية، صحيح أن العمل الفني ليس مجرد "**أثاث في كتاب التاريخ**" غير أنه من الخطر بنفس الدرجة أن يغفل حقيقة أن الفهم الذاتي لروح عظماء الماضي إنما يتمثل وينتقل إلينا تاريخيا من خلال الأعمال الفنية، ومن شأن مذهب التمييز بين الجوانب الشكلية للأدب بوصفها الجانب الاستطيقي، والجوانب غير الشكلية أن تجعل المفسر يحس أنه يحيد عن التناول الفني للعمل كلما شرع في تأمل ما "يقوله" العمل، أنا نتناول معنى العمل بالنسبة ليومنا الحاضر فلا مكان له فيما يبدو في فلسفتهم عن العمل الأدبي، والحق أن التوتر القائم بين الماضي والحاضر كثيرا ما يتم كتبه في التحليلات الشكلية للشعر والتي تتسم باللازمانية واللاتاريخية، وهنا أيضا نجد النقد الأدبي الحديث مفتقرا بشدة إلى فهم الطبيعة التاريخية والزمانية للعمل الفني الأدبي[1].

الثقافية ويترتب على ذلك أن يصبح العمل الفني من حيث هو خبرة أبعاد تاريخية ولغوية فمن الناحية التاريخية ومن خلال علاقة المشاركة بجمع بين الحاضر والماضي وهذا ما عبر عنه غادامير بانصهار الآفاق سابقا، ويخلق حوار بينهما وهذا ما عبر عنه بالجدل الهرمينوطيقي، وبالتالي لا يمكن أن نفصل التأويل في الفن عن التأويل التاريخي.

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص208.

صل الث:

ددة لماهية الإنسان

انصب البحث الغادامیري على مسألة اللغة في جوهرها كما هو الحال في العملية التأويلية في الفن والتاريخ، بداية بنقد النظرة السائدة للغة وخاصة النظرة الأداتية مما أدى به إلى إعادة النظر في طبيعة اللغة، من حيث إنها الوسيط الذي يحمل العملية التأويلية وهذا ما يعطيها صبغة الشمولية.

أولا: طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر

في الغالب من تصور غادامير للغة رفضه لنظرية "**العلامة Sing**" في طبيعة اللغة وفي المقابل التوكيد على الشكل وعلى الوظائف الأداتية للغة يشير غادامير إلى طبيعة اللغة الحية ومشاركتها فيها، يقول غادامير إن تحول الكلمة إلى "**علامة**" هو أمر أساسي في العلم، فالعلم غايته المثالية هي التسمية الدقيقة والمفاهيم المحددة غير الملتبسة، لقد أصبح تصور الكلمات على أنها علامات تصور شائعا وبديهيا بحيث يقتضي الأمر عملا بطوليا من الرياضة الذهنية لكي نتذكر أن حياة اللغة خارج نطاق العلم ومطلبه الخاص من الدقة والتحديد نمضي في طريقها غير متأثرة بذلك[1].

أن تنظر إلى الكلمات على أنها علامات هو أن تسلبها قوتها البديئة الأصلية وتجعلها مجرد أدوات أو وسائل لتسمية الأشياء "وحيثما تم النظر إلى الكلمة في وظيفتها كمجرد علامة فإن العلاقة الأصلية بين الكلام والتفكير تتحول إلى علاقة "أداتية" تغدوا الكلمة أداة للتفكير وتقف كمقابل للتفكير وللشيء الذي تسميه، ولا نعود نرى العلاقة العضوية بين الكلمة وما تسميه بل نرى للكلمة كمجرد علامة بذلك يظهر التفكير كشيء منفصل عن الكلمات ويستخدم الكلمات للإشارة إلى الأشياء[2].

يربط غادامير فكرة ظهور نظرية العلامة في الفكر العربي بفكرة "**اللوجوس**" في الفكر اليوناني يقول غادامير: **(إذا اختزل نطاق الأمور العقلية The Notice بعناصره المتعددة وتم تمثيله بنطاق اللوجوس فإن الكلمة تغدو عندئذ شأنها شأن العدد، مجرد علامة على وجود محدد جيدا ومن ثم معروف سلفا، بذلك ينقلب السؤال على نفسه، يغدو التساؤل من حيث المبدأ معكوسا، فالآن لا يمضي المرء من المسألة المطروحة إلى السؤال، أي وجود**

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص ص241–242.

[2] – نفسه، ص244.

الكلمات بوصفها وسائط، بل نبدأ بالوسيط –أي الكلمات– ثم نسأل ماذا وكيف تنقل العلامة شيئا ما لمستخدميها في صميم طبيعة "العلامة" أنها تحظى بوجودها وخاصيتها الحقيقية الوحيدة في وظيفة الاستعمال حين يجري استخدامها)[1].

إنما تختفي في وظيفتها "**التسمية**" ولا تقود مهمة في ذاتها كلمة بل كعلامة فقط لا يعود يشار إلى قوتها على كشف الوجود بل يتولى "**اللوجوس**" تزويد العلامات بواقع جاهز معروف سلفا لكي تشير إليه، لا تقود هناك مشكلة في جانب الكلمات وتتركز المشكلة الحقيقية في جانب الذات التي تستخدم الكلمات هكذا ينظر إلى الكلمات كأدوات للإنسان من أجل توصيل فكره، وهكذا ينظر إليها في نهاية على أنها أداة للذات منفصلة تمام الانفصال عن وجود الشيء الذي تفكر فيه[2].

يتصل بهذه الفكرة اتصالا وثيقا تصور اللغة كشكل رمزي وهو التصور الذي أصبح مألوفا لنا من خلال فلسفة إرنست كاسير E. Cassaire فهنا أيضا ما تزال الوظيفة الأداتية للغة هي المبدأ وهي الأساس

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص ص540–541.

[2] – نفسه، ص543.

وإن كان ذلك بطريقة تتجاوز وظيفتها كمجرد علامة، يرى غادامير أن لغويات كاسير الحديثة وكذلك فلسفة اللغة الحديثة بصفة عامة تخطي حين تجعل "**الشكل**" في اللغة قاعدتها ومحور اهتمامها فمن اللغة بوصفها لغة هي شكل رمزي؟ ومن يفي مفهوم الشكل بما يمكننا أن نسميه "**الصبغة اللغوية Lingrasticality**" للخبرة الإنسانية؟ أو هي تصور لكوني يجرد الكلمة من طابعها كحدث من قوتها على القول من منزلتها كشيء أكثر بكثير من مجرد أداة للذات؟ فإذا لم تكن اللغة علامة ولا هي شكل رمزي يبدعه الإنسان، فماذا نكون إذن؟

أولا وقبل كل شيء، الكلمات ليست شيئا ينتمي للإنسان، بل هي شيء ينتمي إلى الموقف إن المرء يبحث عن الكلمات، الكلمات التي تنتسب إلى الموقف إن ما تحمله الكلمات حين يقول المرء "**الشجرة الخضراء**" ليست تأملا إنعكاسيا بشريا بقدر ما هو الموضوع نفسه الذي يهم هنا ليس شكل العبارة أو حقيقة أن العبارة تدلي بها ذات إنسانية، بل صانع العبارة لم يختر أي كلمة من كلماتها، لقد تعلمها وعملية تعلم اللغة لا تأتي إلا بالتدريج ومن خلال الانغمار في تيار الموروث، صانع العبارة لم يضع كلمة ثم يسبغ عليها معنى معينا فهذا التصور هو بناء ذهني محض للنظرية اللغوية يقول غادامير: **(الكلمة اللغوية ليست "علامة" يقبض عليها المرء، ولا هي شيء موجود يشكله المرء ويسبغ عليه معنى ما فيصنع منه علامة ليظهر بها شيئا آخر فكلا الاحتمالين خطأ وإنما وجه الأمر أن المعنى الأمثل يقبع في الكلمة نفسها إن الكلمة هي دائما محلاة بالمعنى سلفا)**[1].

ويعتبر سؤال المشروع كما إذا كانت الكلمة ليست غير "**علامة محضة**" أو هي بدلا من ذلك شيء يشبه "**نسخة**" أو "**صورة**" هو سؤال مرفوض كليا في محاورة كراتيل، وما دامت مجادلة هذه المحاورة التي تفيد أن الكلمة نسخة هي مجادلة تسير على نحو مناف للعقل Debasurdun يبدو أن البديل الوحيد هو أن الكلمة علامة وعلى الرغم من أن هذه النتيجة غير مؤكدة بصورة خاصة، فإنها تنجم عن المناقشة السلبية في محاورة كراتيل وتقر عبر أبعاد المعرفة إلى العالم المعقول، وهكذا وفي النقاش حول اللغة بأسره منذ ذلك الحين،

[1]– هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص ص80–81.

استبدل مفهوم الصورة "**Eikon**" بمفهوم العلامة "**Sémeion or Sémainon**" وهذا الإستبدال ليس تغيير! مصطلحيا وحسب إنه يعبر عن قرار يستهل عصرا جديدا للتفكير في اللغة[1] فالقول إن الوجود الحقيقي للأشياء يجب أن يبحث من دون أسماء يعني أن لا مدخل للحقيقة في الوجود المناسب للكلمات بحد ذاتها، ورغم ذلك لا يمكن بطبيعة الحال إقامة سؤال وإجابة وإرشاد وتمييز من دون مساعدة اللغة وهذا يعني أن الفكر جد مستقل عن وجود الكلمات، التي يتخذها الفكر مجرد علامات يظهر بها ما يشير إليه كالفكرة والشيء، حيث تختزل علاقة الكلمة بالسيئ إلى علاقة ثانوية فهي مجرد أداة للتواصل، هي توليد Ckpherein وقول Logosprophorikos ما تعنيه في وسيط صوتي نشأ عن هذا الوضع أن نظاما مثاليا من العلامات غرضه الوحيد تنسيق العلامات في نظام غير ملتبس، يجعل قوة الكلمات Dunames tn onomaton أي نطاق تنوع المحتمل في اللغات التاريخية كما تطورت فعليا، يجعلها تبدو ذات خلل من حيث منفعتها، وهذا هو مثال اللغة العالمية Characteristion universales [2].

ولهذا فالوعي التأويلي يجعل من علاقة اللغة بالعقل علاقة وطيدة فمن خلال العملية التأويلية نبحث عما وراء ما هو مكتوب، فالوعي التأويلي لا ينظر إلى الإشكالية اللغوية بمنظار منطقي أي ما مدى صدق ما تصدره من أحكام وأقوال بقدر ما أصبح ينظر لها كمسألة ترتبط بالفكر ومن ثمة كمعنى حامل للوجود[3] وبهذا فشمولية اللغة تتماشى مع شمولية العقل والوعي الهرمينوطيقي لا يقوم إلا بالمساهمة فيما يشكل العلاقة العامة بين اللغة والعقل، فاللغة هي لغة العقل ذاته كما أن اللغة هي التي تحدد علاقتنا بالعالم وبالآخرين، فالأساس اللغوي هو الحامل للمعنى وهو الذي يعطيه وجوده المادي الملموس وهذا ما يؤدي إلى ارتباط اللغة ارتباطا وثيقا بعملية الفهم وبذلك فالتأويل من حيث أنه يهتم بعملية الفهم وشروطها فهو يحاول الوقوف والاهتمام بهذا البناء الإنطولوجي الشامل[4].

---

[1]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحولاته، مجله الآداب العالمية، مرجع سابق، ص95.

[2]– عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع نفسه، ص241.

[3]– نفسه، ص242.

[4]– نفسه، ص244.

وهذا يعني أن اللغة ليست شيئا يتوقف على الذات بقدر ما تتوقف في وجودها على الموقف الذي تعبر عنه، فما تحمله الألفاظ هو الموضوع ذاته من خلال اختراعا ذاتيا بل هي مكتسبة عن طريق التعلم وبصورة تدريجية فهي جزء من الموروث الخاص بالذات، وهذا ما يجعل كلا من الخبرة والتفكير والفهم محددة بصورة قبلية من طرف اللغة لأن اللغة من حيث هي تعبير عن موقف أو وجود في وصف للخبرة، إنه لا يمكن أن نفصل بين الشكل والمضمون في اللغة لأن النظرة الأداتية تنظر لهما بنظرة انفصالية، فاللغة تصنيف انطلاقا مما تحمله تاريخيا كما أنه لا يمكن أن نفصل اللغة عن الفكر إذ اللغة ظاهرة شاملة ومحيطة بعملية الفهم وهي وسيط وليست أداة[1].

– **طبيعة علاقة الفكر باللغة:** لقد اعتمد غادامير في تفكيره اللغوي على ما جاءت به الديانة المسيحية لمفهوم التمثل الإنجيلي من خلال مبدأ التثليث، والمعبر عن مسألة التجسيد لتبين كيفية تجلي الإله فحسب رأيه كانت اللغة منبثة في الفكر العربي قبل القديس أوغسطس والمقصود بكلمة النسيان هنا أن التراث الفلسفي تجاهل الرابط الضروري بين الفكر واللغة وحلت محل هذه المسألة البحث في علاقة الفكر بالعالم مما ترتب عنه أن أصبحت اللغة مجرد أداة للتعبير عن الفكر وبذلك لم تكن مسألة اللغة منسية بصورة تامة في الفكر الغربي، وهذا من خلال الفكر المسيحي الذي يعبر عن الوجود الحقيقي للغة من خلال فكرة التجسيد[2].

وبناء على هذا اعتمد على التصور التوراتي حول اختلاط الألسن اللغوية لكي يحدد علاقة الفكر باللغة من خلال محاولة تبيين ما مدى ارتباط عملية التأويل والتفكير كأساس في عملية الترجمة وهذا لا يمكن أن يتم خارج نطاق اللغة لأجل ذلك اعتمد على ما قدمته الديانة المسيحية في مسألة التجسيد الإلهي والتي ربطتها بمسألة الكلام كما يعبر التجسيد الإلهي على الالتحام بين الفكر واللغة من جهة أخرى[3].

فالإله لا يتحول إلى إنسان وإن تبدى للناس في صورة إنسان مع بقائه محافظا تماما على ألوهيته المتجاوزة لقدرة البشر، ففكرة التجسيد مرتبطة إرتباطا وثيقا بمشكلة الكلمة حيث

---

[1]– عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع نفسه، ص246.

[2]– هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص ص546–547.

[3]– د. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة ، ج1، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص ص123–124.

أن تفسير مسر التثليث ينعكس على المشكلة الأساسية التي طرحت في فكر العصر المسيحي الوسيط حول علاقة الكلام بالفكر عند الإنسان[1].

ومنه فمبدأ التثليث أو الأقانيم الثلاث يعبر على فكرة التجسيد والذي تم فيه الربط بين ما هو إلهي وما هو إنساني وهذا ما يشبه العلاقة القائمة بين اللغة والفكر إذ اللغة تجسيد للفكر، حيث أنها تجعله ملموسا أو هي تعطيه بعده المادي رغم طبيعته المجردة الصورية الباطنية ويصبح كلاما حقا من حيث أنه يعبر على الشيء ذاته، كما أن ربط التجسيد بالكلام يظهر في عملية الخلق الذي لا يتم إلا من خلال الكلام الإلهي، ويظهر من ظلال إرسال الإله الغبن المجسدة في إرسال الكلمة حيث أن صدوره من الإله الأب لا ينقص منه شيء وهو ما يجعل من اللغة البشرية موضوعا للتأمل والتفكير في مقابل المشكلة اللاهوتية عن الكلمة، فسر وحدة الله والأب والله الابن ينعكس على مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في معالجة ظاهرة اللغة[2].

وتعبر ظاهرة التثليث عند غادامير انطلاقا من هذا عن الالتحام الموجود بين اللغة والفكر، من خلال الكلام النفسي أو الحوار الباطني أو كما عبر عنه أفلاطون بجوار النفس مع ذاتها الذي هو الفكر والكلام الخارجي الذي هو اللغة ويعد هذا تعبيرا عن الالتحام الأصلي الظاهر في مبدأ التثليث وإن هذا التميز بين ما هو باطني وما هو خارجي في اللغة تبعا لظاهرة التجسيد يمكن أن نلمسه في فكر القديس أوغسطين والذي يعود في أصوله إلى الفكر الرواقي الذي يميز بين العقل الداخلي والعقل الخارجي إذ عند الرواقية العقل الباطني يشير إلى عملية التفكير التي تنسق الإظهار أو التجسيد اللغوي له كما يعبر أيضا عن القدرة العقلية التي تميز النوع الإنساني وبذلك فالرواية تركز في تفكيرها اللغوي على العقل الباطني، إلا أن ما يميز التفكير اللغوي الأوغسطيني وفكرة التجسيد هو التأكد على تميز العقل الخارجي وتفرده حيث لم ينظر إليه على أنه تجل ثانوي وغير ضروري[3].

---

[1] – طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص124.

[2] – هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص ص546–547.

[3] – J. grondin « L'universalité de l'herméneutique de la rhétorique ses sourcesdand le passage de Platon à Augustin dans vérité et méthode », p08.

وبذلك حاول آباء الكنيسة أن يعتمدوا في تفسيرهم للتجسيد على هذه الثنائية المستمدة من الفكر الواقي والتي كان لها إنعكاسا إيجابيا في تفسير علاقة ما هو باطني من الكلام هو خارجي مما يكسب الكلمة المنطوقة قيمة تبعا لما تحمله من مضمون[1].

وينتج عن هذا أن طبيعة اللغة تبرز من خلال مبدأ التثليث الذي يعبر عن قيمة اللغة التي نلمس فيها الحقيقة من خلال الكلمة لأنها حاملة لماهية الشيء، وهذا ما يحدد طبيعة وجودها الكامنة في فعل الإظهار أو الكشف أي إظهار ماهية الشيء، وبذلك فالعلاقة الإنسانية بين التفكير والكلام رغم نقصانها تطابق على الأقل العلاقة الإلهية التي توجد في التثليث الكلمة الباطنية للروح تشتمل نفس هوية الوجود مع فكرة الله الإبن والله الأب، إذن فهذه الوحدة في الهوية بين الكلمة الباطنية والكلمة الخارجية تعني بالنسبة لهرمينوطيقا غادامير اللغوية أن الفعل الخالص للتفكير لا يمكن أن نميزه وأن نفصله عن تجسيده أو عن تجليه اللغوي، وبذلك تكف الصيغة المادية للغة على أن تظهر كتجل ناقص أو غير كامل للفكر لكي تصبح المكان الوحيد والحقيقي لعملية تحديث، فالوحدة التي تهمه هنا هي تلك المتعلقة بالفكر والكلمة الباطنية التي يمكن أن تعرض إلا من خلال اللغة وبهذا فهو يرى أنه لا يمكن على الإطلاق أن نفكر في عملية التفكير خارج نطاق اللغة فالصبغة المادية للغة هي المكان والمعطى أين يمكن لكل تفكير أن يظهر ويجب[2].

ولقد انتهى الفيلسوف غادامير من خلال تأمله للتفكير اللغوي عند القديس أوغسطين إلى تحديد سمتين أساسيتين في علاقة الفكر باللغة يكملان بعضهما البعض: إذ هناك من جهة تماهٍ بين الفكر وتعبيراته اللغوية لأنه لا يمكن أن يكون هناك فكر قابل لأن تفكر فيه من دون عنصر اللغة لكن من جهة أخرى لا يمكن أن نجعل من اللغة المعبر بها تعبيرا كاملا للفكر، بمعنى تعبير كاف لما نريد أن نقوله أو مكان يجب قوله لكي يفهم بالطريقة المناسبة فالمبدأ الأسمى للهرمينوطيقا الفلسفية –وهذا ما يجعل منها فلسفة هرمينوطيقية– هو أنه لا يمكننا أبدا أن نقول بصورة دقيقة ما كنا نريد أن تقوله[3].

---

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص547.

[2] – Ibid, p09.

[3] – سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص98.

وبهذا فغادامير مدين للفكر الأوغسطيني في تحديده لعلاقة الفكر باللغة وعلاقتها بالإنسان، إذ أن تناهي الإنسان هو نابع من علاقته الضرورية باللغة فالفكر حتما لا يمكن أ، يمر إلا من خلال اللغة حتى إذا كانت هذه اللغة المعبر لا تفي بالغرض الذي كنا نريد أن نقوله.

ثانيا: اللغة وكشف العالم وكوسيط للتجربة التأويلية

إذا كانت وظيفة اللغة ليست الإشارة إلى الأشياء، وإذا كان اتجاه اللغة لا يمضي من الذات، عبر العلامة/الأداة إلى الشيء المسمى فنحن إذن بحاجة إلى تصور للغة ووظيفتها بمضي في الاتجاه الآخر من الشيء أو الموقف –عبر اللغة– إلى الذات، وقد قيض غادامير لهذا الغرض مفهوم الكشف أو التمثيل، فاللغة تكشف لنا عالمنا **(ولا نعني بعالمنا ببيئتنا التي يتناولها العلم بل نعني عالمنا الحياتي)**.

ولكي نفهم تصور غادامير للغة علينا أولا أن نذكر ما يعنيه بالعالم لأن اللغة عنده هي التي تخلق إمكانية أن يكون للإنسان عالم[1]. والعالم غير البيئة فالإنسان وحده هو من لديه عالم يتعين على المرء لكي يكون له عالم أن يكون قادر على أن يحتفظ أمامه بفضاء مفتوح يتسنى فيه للعالم أن يكشف له كما هو، أن تمتلك عالما يعني في الوقت نفسه أن تمتلك لغة الحيوانات مثلا بعضها ليس لديها عالم وليس لديه لغة، من المؤكد أن الحيوانات يفهم بعضها بعضا بطريقة ما، ولكن هذا ليس لغة "**اللهم إلا عند رجل العلم الذي يعتنق نظرة أداتية محضة إلى اللغة بوصفها علامة**" فاللغة بوصفها القدرة على فتح فضاء يكشف فيه العالم عن نفسه هي شيء لا يملكه الحيوان فالحيوانات، على سبيل المثال لا يمكنا استخدام جهازها التواصلي قي الوصول إلى "**الفهم**" حول موقف أو حدث في الماضي أو المستقبل، وحدها اللغة بقوتها الحقيقية على تأسيس عالم يمكنها أن تفعل ذلك[2].

من بالغ الخطأ أن نظر إلى هذا العالم على أنه من ممتلكات الذات أو مقتنياتها، فهذا خطأ يتسم ويميز التفكير الحديث المرتكز على الذاتية إنما العالم شيء "**ببينذايتي**" Intersubjective و"**غير شخصي**" Transpersonal وكذلك اللغة ولما كانت اللغة مصنوعة

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص514.

[2] – نفسه، ص519.

لتلاءم العالم فهي مهيأة للعالم وليس لذاتيتها بهذا المعنى **(وليس بالمعنى العلمي)** تكون اللغة شيئا موضوعيا.

العالم إذن ليس شيئا لا شخصيا، ولا هو دائرة مغلقة على فرد معزول كأنها بالون هائل من إسقاط عقله وإدراكاته، والأقوم أن ننظر إلى العالم على أنه "**بين الأشخاص**" إنه الفهم المشترك بين الأشخاص والوسط الحامل لهذا الفهم والشيء الذي يتيحه ويجعله ممكنا هو اللغة واللغة بوصفها مجال تفاعل متبادل، ليست في حقيقتها "**أداة**" مشيدة من أجل الفهم فلو كان الأمر كذلك لكان الإنسان يعيش في نطاق أشبه بنطاق الفهم القائم بين الحيوانات إنما الفهم في حالة الإنسان هو فهم لغوي، ومن ثم فالذي بين الناس هو "**عالم**" العالم إذن هو أرض مشتركة يميزها كل شخص وتربط بين كل من يتواصل في إطارها[1]، وحيث إن الفضاء المفتوح الذي يعيش فيه الإنسان هو مجال الفهم المشترك الذي تخلقه اللغة بوصفه عالما فمن البين إذن أن الإنسان يعيش في اللغة، لما كانت اللغة مجرد شيء مثبت يصادفه الإنسان في عالمه، إنما في اللغة ومن خلال اللغة يتسنى للإنسان أن يمتلك عالما على الإطلاق يعني ذلك أن كلا من اللغة والعالم يند عن التحول الكامل إلى "**الموضوع**" Object اللغة **(وكذلك العالم)** تشمل الإنسان وتحيطه وتعمره بحيث لا يستطيع الإنسان بأي معرفة أو تأمل، أن يتجاوز اللغة أو العالم[2].

وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الخبرة اللغوية بالعالم هي "**مطلق**" Obsolète من المطلقات وما من موضوع للمعرفة إلا هو مشمول باللغة وواقع داخل أفق اللغة ولنا أن نسمي هذه الحقيقة "**الصيغة اللغوية لخبرة الإنسان بالعالم**".

ومن شأن هذا التصور أن يوسع الأفق الذي نرى فيه الخبرة التأويلية توسيعا هائلا، فالذي نفهمه من خلال اللغة ليس مجرد خبرة معينة بل العالم الذي تتكشف داخله هذه الخبرة، إن قدرة اللغة عن الكشف تتخطى حتى الزمان والمكان، وبإمكان نص قديم من أناس ذهبوا منذ عهد بعيد أن يحيى العالم اللغوي "**بين الشخصي**" الذي كان موجودا بين أولئك القوم بدقة مذهلة ويجعله حاضرا أمامنا، هكذا تتجلى عوالمنا اللغوية الخاصة بعالمية معينة

---

[1] – J. grondin « L'universalité de l'herméneutique de la rhétorique ses sourcesdand le passage de platon à Augustin dans vérite et méthode » op.cit, p14

[2] – Ibid, p457.

تكمن في هذه القدرة على الفهم موروثات أخرى وأماكن أخرى يقول غادامير: "**إن عالمنا اللغوي الخاص، هذا العالم الذي نعيش فيه ليس بالسياج الضيق الذي يعوق الأشياء كما هي بل هو على العكس عالم رحب يحيط بكل شيء يمكن أن يكون لصيرورتنا المختلفة عن غيره، وأن العوالم التاريخية على مر التاريخ قد اختلفت عن بعضها البعض وعن عالمنا اليوم غير أن العالم في الوقت نفسه هو دائما عالم إنساني، وهذا يعني أنه عالم ممن خلق اللغة عالم ممثل في موروث أيا ما كان هذا الموروث**"[1].

تتمتع اللغة بقدرة على القول تسمح لها أن تخلق العالم الذي يمكن لكل شيء أن يتكشف فيه، وتتمتع اللغة بشمول وإحاطة تسمح لنا أن نفهم مختلف كشف تسمح حتى للنص القصير نسبيا أن يفتح عالما مختلفا عن عالمنا غير أن بإمكاننا أن نفهمه.

ثالثا: اللغة وسيط للتجربة التأويلية:

تعتبر اللغة بمثابة العالم القائم بذاته الذي يحتاج بالدرجة الأولى للفهم والذي لا يكون إلا إذا كان هناك تأويل لا يتم إلا من خلال لغة مشتركة للتفاهم وهذا ما يعطي اللغة دورا جوهريا في التجربة التأويلية وكذلك تعتبر حقيقة تجربتنا التاريخية المتناهية قد تجد مستقرا لها في مسألة اللغة بوصفها المرآة التي تعكس بنية الوجود الإنساني ونظام تجربتنا في العالم، ولأنها سجل التناهي ليس بسبب من أن اللغة الإنسانية متعددة الأنواع من جانبها الألسني، بل لأن اللغة كلما تعبر عن تجربتنا في العالم تبقى تتشكل وتتطور باستمرار عبر الزمن، بسبب ما تختزنه في نواتها المبدعة من لا محدودية المعنى الذي يحتاج في كل مرة لكي ويفسر ويؤول وعليه فإن الظاهرة التأويلية لا يمكن إيضاحها إلا في ضوء التناهي الرئيس للوجود، الذي هو موجود لغوي كليا[2]، إننا نحيا داخل اللغة تكلم هي عبارة ردها غادامير في أكثر من مناسبة ليؤكد لنا أن اللغة ليست مجرد نسق من العلامات نعبر عنها بواسطة ملامس الآلة الكاتبة في المكتب أو نرسلها عبر أمواج محطة إذاعية وكما تعتبر الترجمة من حيث التعبير بها[3].

---

[1] – هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مصدر سابق، ص85.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص594.

[3] – هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مصدر سابق، ص ص117–118.

الترجمة والتأويل:

تعتبر الترجمة بمثابة المغير عن العملية التأويلية ترتبط ارتباطا مباشرا بعملية الفهم، فهي وسيلة لفهمها لذواتنا من جهة وتحديد رؤانا للعالم من حولنا من جهة أخرى فالترجمة تساعد الذات في الانتقال من لغة إلى أخرى وبالتالي الانتقال عبر عوالم مختلفة ومن ثمة التفاعل مع خبرات مغايرة، وبذلك فهي عملية يتم من خلالها حوار بين ثقافات مختلفة غايتها الفهم والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العملية التأويلية[1]، وكما يضيف غادامير غي تبريره أن اللغة كوسيط للفهم يجب أن يبدعها بوعي توسط واضح ونمط العملية الواضحة هذا لا يستقيم بلا ريب معيار في المحادثة، وليست الترجمة معيارا للطريقة التي تقارب بها لغة أجنبية ففي الحقيقة إن الاعتماد على الترجمة يساوي تخلي طرفين عن سلطتهما المستقلة وحيثما تكون الترجمة ضرورية فلابد من الأخذ بعين الاعتبار الفجوة القائمة بين روح الكلمات الأصلية وإعادة إنتاجها، إنها الفجوة التي لا يمكن أبدا ردمها تماما وفي هذه الحالات لا يحدث الفهم حقيقة بين المتحادثين بل بين المؤولين الذين يتلاقون في عالم مشترك من الفهم **(مما هو معروف جيدا أن لا شيء أصعب من حوار بين اثنين بلغتين مختلفتين حيث يتكلم أحدهما لغة بينما يتكلم الآخر أخرى، وكل واحد منهما يفهم لغة الآخر من دون أن يتكلمها، وكما لو كانت اللغة مكرهة من طرف قوة كبرى، تحاول إحدى اللغتين دائما أن تؤسس نفسها على الأخرى كوسيط للفهم)**[2]، أي حيثما يكون الفهم لا تكون هناك ترجمة بل كلام وأن الفهم لغة ما نتمكن حقيقة من لغة ما حينئذ لا تكون ثمة ضرورة للترجمة، في الواقع تبدوا أية ترجمة شيئا مستحيلا أما فهم كيفية الكلام فليس هو حتى في ذاته، فهما حقيقيا وهو لا يتضمن عملية تأويلية إنه فهم يتأتى من الحياة ذلك أنك تفهم لغة ما عبر العيش فيها وكما يعج هذا القول: كما نعلم على اللغات الحية والميتة أيضا، وهكذا لا تعني المشكلة التأويلية بالتمكن الصحيح من اللغة بل بلوغ فهم مناسب عن موضوع الكلام الذي يحدث عبر وسيط اللغة إن كل لغة تعلمها بغية استعمالها استعمالا تاماً هذا الوضع لم يعد يعني ترجمتها من وإلى لسان أصلي بل يعني التفكير في اللغة الأجنبية،

[1] – عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب العالمية، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 133، شتاء 2008، ص ص93–94.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص ص506–507.

والتمكن من اللغة هو شرط مسبق لبلوغ فهم ما في محادثة ومن الواضح أن كل محادثة تفترض مسبقا أن المتكلمين الاثنين يتحدثان اللغة نفسها، وحين يستطيع اثنان أن يجعلا نفسيهما مفهومين عبر اللغة بالحديث معا، في هذه الحالة فقط يمكن لمشكلة الفهم والاتفاق أن تثار أما الاعتماد على ترجمة مؤول **(مترجم شفوي)** فهي حالة قصوى تضاعف العملية التأويلية[1] إذ يقول غادامير: "**أن التأويل والفهم يعني أن ننقل الشيء بعبارتي الخاصة**"[2]، ولهذا تعد الترجمة نموذجا في العملية التأويلية لأن القيام بفعل الترجمة لا يرغمنا فقط على إيجاد الكلمة المناسبة بل على إعادة بناء المعنى الأصيل للنص في أفق لغوي جديد بصورة كلية الترجمة الحقيقة تنطوي دائما على فهم يمكن شرحه، وذلك يرى أن الترجمة مستحيلة من دون فهم، لأنه لا يمكننا أن نبدأ بالترجمة قبل أن نفهم الموضوع الذي يتناوله النص.

وكما يضيف غادامير أن الترجمة تجعنا نعي أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي بفضله نتفاهم، فإن نكون رهينة للترجمة يعني أن نكون بحاجة تحت الوصاية –أي وصاية المترجمين– فحينما تكون الترجمة ضرورية يجب أن نقبل المسافة التي تنشأ بين ما قيل وتأويله، فهي مسافة لا يمكن ردمها.

وكما أقر أيضا غادامير وتوصل إلى أن أفكار المؤول الخاصة أي أفقه الخاص يلعب دورا حاسما في كشف معنى النص، لكت لا يعني هذا أننا نفرضها على النص لأنها تبقى وجهة نظر أو إمكانية في بلوغ وفهم ما يقال في النص وهذا ما عبر عنه بانصهار الآفاق.

ثالثا: اللغة كفهم للماهية الإنسانية

يعتبر الفهم حسب غادامير أنه بمثابة التأويل وليس هو شيئا يضاف للفهم، أي أن التأويل هو صورة الملموسة للفهم، واللغة ومختلف الصور الذهنية للتأويل تمثل بنية الفهم الداخلية والحقيقية، مما يعطي اللغة دورا مركزيا في العملية التأويلية وكل هذا للتجربة التأويلية ومنها يمكن استنباط المعنى، مما يجعلنا نقف من خلال العملية التأويلية على

[1] – هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص49.

[2] – د. طه عبد الرحمان: مرجع سابق، ص ص108–113.

العلاقة الجوهرية بين اللغة والفكر[1] والوجود القابل للفهم هو اللغة وبذلك فاللغة هي الوسيط الكلي الذي يحدث فيه الفهم وعلى هذا فكل فهم هو تأويل، وكل تأويل ينمو في وسط لغوي يحاول من خلاله أن يحضر الأشياء من خلال الألفاظ مع بقائها بصورة كلية لغة المؤول الخاصة[2] وكل هذا يعني أن كل تأويل يكون ذا طبيعة لغوية مما يترتب عليه أن يكون كل فهم لغوي وبالتالي لا تكون اللغة مجرد وسيلة للتعبير عن العالم الخارجي ومن خلال الحواس الذي ينشأ بين عالم النص وعالم الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم والاتفاق بين الشركاء ومثال الترجمة يجعلنا نعي أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي بفضله نتفاهم[3].

وبهذا فالتأويل ليس عملية ذاتية تنحصر في جوهرها في الذات المؤولة بل يستمد أساسه من الوجود الإنساني في العالم من خلال الخبرة المعيشية التي تأخذ صيغة لغوية أي في الصيغة الإنطولوجية للحدث اللغوي فالشيء لا يكشف عن وجوده الخاص إلا من خلال منطق المساءلة الذي ينشأ من انصهار الآفاق، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال اللغة الحاملة للوجود الإنساني مما يعطي للفهم والوجود صبغة لغوية هو نابع من كونها ظاهرة معيشة[4]، وإن ما يعبر عن العلاقة الضرورية بين العنصر اللغوي والفهم، أنه لا يمكن أن نتواصل مع التراث إلا من خلال اللغة مما يعني أنها الوسط الحامل له، بحيث أن موضوع التأويل بامتياز هو من طبيعة لغوية[5]، فالطبيعة المكتسبة للغة تحدد للذات طريقة تفكيرها انطلاقا من الموقف الراهن، فالتفكير مرتبط بالموقف واللغة وسيلة للانفتاح على الوجود وبهذا لا يمكن لها أن تكون عائقا لعملية التفكير من خلال أنها وسيلة الانفتاح على التراث وهذا ما يتحكم في الخبرة التأويلية، التي يلتقي فيها بالنص وما يحمله من موروث فالاشتراك في اللغة أي أن النص ينتمي للغة والذات تنتمي بدورها للغة يولد ذلك أفقا مشتركا بينهما

---

[1] – بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص582.

[3] – نفسه، ص584.

[4] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص ص197–198–199.

[5] – نفسه، ص201.

للتفاهم[1]، وهذا ما ذهب له هيدغر أيضا على أن خبرة اللغة هي مشاركة في العالم الذي تحمله اللغة مما يساعد على إحداث تغير في الذات.

فالتراث المكتوب من حيث هو تراث لغوي هو الوحيد الذي بإمكانه تحقيق الانفصال من تأثير الحياة الماضية لأنه يصبح عالما قائما بذاته منفصلا عمن أوجدوه، ومن خلال محاولة فهمه عن طريق التأويل وربطه بالحاضر يمكننا أن نستدل من خلاله على وجود الآخر، ولا يعني الفهم هنا إعادة بناء الماضي، فهو لا يهتم بعلاقة شخص المؤول بشخص المؤلف، بل هو مشاركة في الموضوع الذي يشترك فيه النص معنا[2].

وبهذا فالخبرة التأويلية هي تفاعل بين أفقين أفق النص وما يحمله من موروث وأفق المؤول، والصبغة اللغوية هي نقطة التواصل بينها واللغة هي الوسط الحامل للتراث والمحافظة عليه عبر الزمن فالإنسان من حيث هو كائن اجتماعي وكائن زمكاني يكون له بعد تاريخي وبذلك فاللغة هي العامل المساعد على انصهار الآفاق، كما أنها أساس الوعي التاريخي وبذلك فالصبغة اللغوية لخبرتنا بالعالم هي أساس الخبرة التأويلية وعلى هذا فأفق التأويل لا يكتسب في العملية التأويلية إلا من خلال انصهار الآفاق وهذا ما تؤكد الطبيعة اللغوية للتأويل، إذ من خلال هذا الانصهار سيتحمل النص على الكلام، والحال هذه فلن يتكلم أي نص إذا لم يتكلم اللغة التي تصل الآخر، فالتأويل إذن يجب أن يجد اللغة المناسبة إذ أراد فعلا أن يجعل النص يتكلم فالمسافة التي تكون بين النص والمؤول لا يمكن أن تتم الوساطة بينهما إلى اللغة التي تساعد المؤول على تقديم ما فهم في النص وبهذا فالوعي التأويلي يكمن في الانفتاح على الآخر من خلال النص الذي يمثل عالما ووجودا قائما بذاته، إذ أن فهم النص هو أن نتركه يقول شيئا ما وأن نستمع له، وبذلك فهو يعبر عن وجوده الخاص، الذي تحمله اللغة فالرموز هي التي تولد الجدل بين الكتابة والقراءة من أجل الفهم، فالكتابة هي نقل للعالم من خلال الرمز والقراءة وسيلة لفك هذه الرموز لفهم هذا العالم وولوجه، والجدل هو وسيلة الذات للانفتاح عن نفسها ويترتب على هذا أن الذات لا يمكن أن تكون مسيطرة على النص ومعناه، وإنما بهذا المعنى تصبح الذات هي الخاضعة للنص ليس انطلاقا من أنه موضوع للملاحظة كما هو الحال في النزعة العلمية بل بالإصغاء لما يقوله

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص204.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص515.

النص والمشاركة في فهم معناه، وبذلك يمكن للذات أن تنفذ إلى العالم الذي يحمله النص، وهذا ما يجعل الخبرة التأويلية ذات أهمية لحياة الذات في الحاضر، هذه الصورة الموضوعية للغة من حيث إنها ما لم تعطيها صبغة إنطولوجية وبذلك فالعملية التأويلية عملية تجمع بين الذات المؤولة والنص، وهي عملية تقول في أساسها على الانفتاح أي الذات المؤولة على التراث الذي يخاطبها من خلال النص[1] وبذلك فعملية التأويل هي تلقي خبرة لا معرفة، وذلك لأن لقاء الذات بالنص ليست عملية تقوم من خلالها الذات يتصور لشيء ما قائم ومستقل عنها[2] وبذلك يمكن القول بأنها لا يقوم ببناء معرفة بل تقوم هذه العملية في أساسها على انفتاح الذات على عالم جديد ومن ثمة على خبرة ومن خلال التقاء الأفقين تتحقق الخبرة التأويلية.

رابعا: الطابع الشمولي للتأويلية

إن المشكلة الحقيقة التي تطرح أمام التأويلية كما يبينها غادامير تكمن في مسألة شموليتها وكونيتها، ولهذا لا يمكن حصرها فيما تم عرضه من خلال فكرة الوعي الجمالي والفني والوعي التاريخي، وتقييدها بميدان العلوم الإنسانية من خلال الصراع القائم حول فهم الظاهرة الإنسانية[3]، وبما أن علاقة الإنسان بالعالم هي في جوهرها لغوية، فهي بذلك تصبح عملية فهم بهذا الوجود، وبهذا فالهرمينوطيقا هي ذات صبغة شاملة في الفلسفة ولا يمكن اختزالها في صورة منهجية لما نسميه بالعلوم الإنسانية، فالعمل الذي قام به غادامير والمتمثل في محاولة تخليص نمط وجود الفن والتاريخ، وتبعا لذلك التجربة المرتبطة بهما من الحكم المسبق المتضمن في نموذج موضوعية العلم أي من خلال هاتين التجربتين انتهى إلى القول بالهرمينوطيقا الشاملة التي تحمل على علاقة عامة بين العالم والإنسان[4].

فالمشكلة التأويلية تبعا لذلك لا تتعلق بمشكلة المنهج اللازم اعتماده في هذه العلوم بل هي مشكلة إنسانية، من حيث أنها مشكلة تحمل على إمكانية وجود الإنسان ذاته[5]، وبذلك

---

[1] – د. عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص251.

[2] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص ص614–615.

[3] – نفسه، ص612.

[4] – نفسه، ص614.

[5] – G. Gadamer, verité et méthode les grandes lignes d'un herméneutique philosophique op.cit, p501.

فهي مشكلة تنشد الشمولية أو الكونية، فمن حيث هي نقد للنقد أو ميتا النقد وهذا ما وجدناه بداية في الوعي التاريخي ثم في الوعي الجمالي وأخيرا في الوعي اللغوي، إذ كانت البداية نقدية للنظرة العلمية ونموذج المنهج العلمي، وبذلك تتسع التأويلية لتشمل جميع مجالات الفهم بما في ذلك ميدان العلم، ومن خلال ذلك تصبح لها أهمية مثل أهمية العلم لتغطيتها للمجالات التي يمكن للعلم أن يتناولها بالدراسة لأنها قائمة على تجربة الذات أو خبرتها بالعالم والتي هي أساس كل معرفة[1].

ويطرح غادامير مجموعة من الأسئلة التي يحاول من خلالها الوقوف على ما مدى شمولية الظاهرة التأويلية.

- ✓ هل يتعلق البحث في ميدان الفلسفة بحالة خاصة أم هي الوضعية الجوهرية للإنسان في كل تجربة؟
- ✓ كيف نُكَوِن تجربتنا بالعالم؟
- ✓ ألا نقترب من الوقائع باللغة دائما أوليست اللغة هي التي تكون مسبقا كل إمكانيات التأويل نتائج ملاحظاتنا[2]؟

وانطلاقا من فكرة البنية اللغوية للعالم، التي هي بمثابة الوعي المدرج في الصيرورة التاريخية المحددة بصورة قبلية في كل إمكانيات المعرفة، حتى تلك المتعلقة بالطبيعة أي المعرفة العلمية، حيث إنه لا يمكن للباحث أن يكون حتى في هذا الميدان بمنأى عن العوامل المتعددة والمرتبطة بمحيطه من خلال ما هو سائد في عصره ومجتمعه من أفكار، فما يوجد في خبرته العلمية من أفكار تظهر بصورة مفاجئة وطارئة لتحدد الفكرة الخصبة مما يجعلها تفلت في كثير من الأحيان من صرامة القواعد الاستدلالية[3].

وانطلاقا من هذا يرى غادامير أنه لا يمكننا الشك في أن أفق الماضي، الذي على أساسه تتبني ثقافتنا وحاضرنا، ألا يكون ذا فعالية في كل ما نريده ونأمله أو نخافه مستقبلا، وبذلك فالتاريخ حاضر أمامنا في ضوء هذا المستقبل الذي يخصنا[4].

---

[1] – بول ريكور: مرجع سابق، ص242.

[2] – Hans-Georg. Gadamer: Herméneutique et philosophie, preface de J. Greisch, beauchensne, paris, 1999, p52.

[3] – ibid, p p40-41.

[4] – ibid, p35.

هذا ما يجب أن نفهمه في مسألة الشمولية كتعبير عن أهمية الهرمينوطيقا، فالفهم مرتبط باللغة، من خلال أننا نحيا حقيقة في اللغة، وبهذا نتجاوز النظرة الأداتية والنسبية في اللغة من خلال تعدد اللغات ذاتها، إذ لسنا مقيدين بحدود اللغة، فالتجربة الحاصلة من خلال تعلمنا اللغة الأجنبية تتأتى بالانفتاح على عوالم أخرى[1].

فمهمة الهرمينوطيقا من خلال شموليتها هي محاولة التخلص من سيطرة الذات وتعسفها من خلال الممارسات العلمية، وهذا ما ترتب عليه الاغتراب الذي كان سائدا ميدان الوعي التاريخي، والوعي الجمالي وأيضا الوعي اللغوي، فالمباعدة التي تنشأ بين الذات والموضوع نتيجة هذه الممارسة أدت إلى ضرورة نقد النقد وإعادة تأسيس الأرضية الإنطولوجية التي تحقق الفهم بين هذه الميادين انطلاقا من الخبرة المعيشة كأساس لتحقيق التفاهم من خلال المشاركة[2].

فاللغة من خلال الوعي المدمج في الصيرورة التاريخية تمارس فعاليتها، إذ أن ما يكون اللغة من أنفاض ووسائل تعبيرية مختلفة لم تستقر في اللغة بطريقة تحكمية طارئة، إنما بطريقة قصدية غائية ترمي لإدراك وفهم العالم[3].

فالتجربة الإنسانية بالعالم ذاتها هي ما أسميه هرمينوطيقا، وهذه العملية لا تنفك على أن تتكرر على مستوى الأشياء الأكثر ألفة، فالعالم الذي تتدخل فيه تجربتنا كشيء جديد فهي تعمل على إرباك ما قد وجه ما كنا ننتظره والذي سيعاد تنظيمه في خضم هذا الإرباك ذاته، فهو دائما العالم الذي نشأ انطلاقا مما قمنا بتأويله وعليه ليس المحرك لعملية التأويل كفن لا سوء الفهم ولا الغيرية كما اعتقد ذلك شلايرماخر لتجنب سوء الفهم، بل نحن مدفوعون بما هو مألوف لدينا، ومن خلال الاتفاق نهتم بما هو آخر ونتقل ما هو غريب والذي سيسهم بإثراء تجربتنا بالعالم[4].

فهذه الفكرة المتصلة بشروط الفهم تمثل جوهر العملية التأويلية، إذ التأكيد على الفهم مسبقا يحمل سوء الفهم هو ميزة الميتا نقد، إنه يقودنا إلى مفهوم الكونية عند غادامير،

---

[1] – Gadamer, herméneutique et philosophie, op.cit, p43.

[2] – بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص243.

[3] – Gadamer, herméneutique et philosophie, op.cit, p41.

[4] – ibid, p43.

فالعنصر الكوني الذي يسمح بإبراز جوهر العملية التأويلية هو اللغة نفسها، والاتفاق الذي يحملنا هو التفاهم داخل الحوار، وليس بالضرورة المواجهة، بل العلاقة بين السؤال والجواب[1].

ولهذا اللغة ليست تقييدا لتجربتنا بل مجرد وسيط يقربنا إلى الأشياء، ويبقى هذا الاقتراب محدودا قليلا، إلا أنه بإمكاننا أن نغير وجهة نظرنا كما يمكننا أن نقترب من وجهة نظر أخرى في لغة أخرى، لهذا فالهرمينوطيقا ضرورية وليست على الإطلاق محدودة بمسألة منهجية العلوم الإنسانية، لأن الاقتراب من العالم عن طريق اللغة، ليست قضية تخص العلوم الإنسانية بقدر ما تتعلق بالوضعية الإنسانية عمومها[2].

لذلك يرى غادامير أن مسألة شمولية العملية التأويلية تحتاج غلى توضيح وهذا من خلال ما هو سائد في الفلسفة الحديثة، إذ هناك ما يشير إلى أن نموذج المعرفة هو النموذج القائم على الفحص والتحقيق، والأكيد من خلال هذا أنه بدون تحقيق يبقى ما نفكر فيه تحكميا، إلا أن الحياة الإنسانية في مجملها قائمة على التجارب التي تفحص ويتحقق منها مما يعني أن واقعية التجربة لا تنحصر أبدا في تجربة العلوم بل هي أوسع وأشمل من ذلك من خلال ارتباطها بحياة الإنسان ككل، حيث أن شمولية العلوم من خلال نموذج التحقيق هي شمولية مقيدة بصورة كبيرة ولهذا الهرمينوطيقا تظهر أهميتها من خلال اندماجها مع المعرفة المكونة، وإلى تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الخاصة يجعل منها أكثر شمولية من شمولية العلوم[3].

وانطلاقا من هذا فالصبغة اللغوية للوجود الإنساني هي في النهاية مرتبطة بطابعه الاجتماعي إلى حد عميق، حيث صلاحية الإشكالية التأويلية وصحتها وحدودها لا يمكن أن نفصلها عن هذا البعد الحيوي وهذا ما يجعلها مسألة تخص المنظر في العلوم الاجتماعية أيضا[4].

---

[1] – بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص243.

[2] – Gadamer, herméneutique et philosophie, op.cit, p52.

[3] – Ibid, pp53-54.

[4] – Ibid, p86.

فشمولية الصبغة اللغوية للإنسان تظهر أيضا انطلاقا من عملية الفهم كوسيط غير محدود يحمل كل شيء، ليس فقط الثقافة المنقولة بفضل اللغة، لكن قطعا الكل لأن كل شيء يأخذ مكانه في فلك الفهم أين نتحرك مع بعضنا البعض[1].

ومما تم عرضه يمكن أن نلاحظ أن التأويلية الفلسفية تتخذ من اللغة كأساس وجوهر في كل عملية تأويلية، وهذا ما حاول أن يبينه بعد أن انتقد النظرة الأداتية للغة والتي لم تقدر اللغة حق قدرها وتصوراتها مجرد وسائل اصطناعية تحت تصرف الذات، وفي هذا فهو لا يبتعد عن أستاذه هيدغر، فاللغة بالنسبة لغادامير تمثل وجودا قائما بذاته، وهي المجال الذي تتبلور فيه الخبرة الإنسانية بالعالم، ولهذا فهو يرى أن الوجود الجريد بالفهم هو اللغة.

وعلى هذا لا يمكن الفصل بين التأويل والفهم المرتبطين باللغة كوسط وتعد الترجمة عنده أحسن نموذج للتعبير عن العملية التأويلية وما يحدث فيها من حوار وانصهار للآفاق أي أن هذا الانصهار هو انصهار لغوي من خلال جدلية السؤال والجواب، وأنه من خلال اللغة تتسع خبرة الإنسان بالعالم نظرا لما تحمله اللغة من خبرات وتجارب، وتعدد اللغات وسيلة للانفتاح على عوالم متنوعة وتجارب مختلفة تساعد على الفهم انطلاقا من التراث، الذي لا يمكن أن ينقل إلا من خلال اللغة التي تنقله عبر الأجيال، وبذلك تحدث تواصلا بين التجارب الماضية والحاضرة والمستقبلية.

هذه السمة التي تتميز بها اللغة هي التي تعطي العملية التأويلية بعدها الشمولي أو الكوني، حيث أن التجربة الإنسانية هي ذات تصور شامل وواسع وهي لا تتبلور إلا من خلال اللغة، وبذلك فهي ترتبط بوجود الإنسان ككل، وتأويل غايته فهم هذا الوجود كما يعبر الفهم أيضا عن الصبغة الشمولية للتأويل انطلاقا من أنه المجال الكلي الشامل لجميع هذه الأبعاد الماضية والحاضرة والمستقبلية.

[1] – Gadamer, herméneutique et philosophie, op.cit, p91.

التفكير مع غادامير ضد غادامير:

إن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة حول مشروع غادامير الهرمينوطيقي يثير الكثير من العوائق والحواجز بالنظر إلى تعقيد المفهوم من جهة، وكذا الطرقة التي تعرض بها أفكاره من خلال دأبه على مواجهة وتحليل ومناقشة طروحات فلسفية أخرى، وبرغم ذلك فمشروعه غادامير فلسفي يقدم توليفة إبداعية للمفاهيم والكثير من التساؤلات جديدة ويقدم إجابات أصلية حول المهمة الجديدة الهرمينوطيقا التي تتعدى حدود المنهج لتعبر عن كينونة ووجود إنطولوجية الذات البشرية ولأن أي عمل بشري مجتهد لن يبلغ مبلغ الكمال فإن هذا المشروع الطموح والجديد تعرض لبعض الهزات والملاحظات تنتهي كلها إلى ضرورة الاعتقاد في أن على حد تعبير "**تتشه**" لا وجود لحقائق وإنما هناك تأويلات.

وتعتبر التأويلية الفلسفية كما عرضها غادامير تمتد على ثلاثة مجالات أساسية ورئيسية فهي تتعلق في البداية بالمجال الوعي التاريخي ثم بمجال الوعي الجمالي والفني وأخيرا بالمجال الوعي اللغوي، إذ أراد أن يؤسس للحقيقة خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية الموضوعية، مما يعني أن الحقيقة لا تتوقف فقط على هذا النموذج، وأن هذه الحقيقة أكثر جوهرية وحيوية، لأنها تتعلق بشروط إنسانيتها، لأنه من خلال هذه التجارب الثلاثة تتكون كل تجاربنا بالمعنى حيث أن هذه التجربة بالمعنى هي التي تجعلنا نفهم ونتفاهم فيما بيننا.

إن ما ذهب إليه غادامير لم يسلم من انتقادات وردود أفعال بين مؤيد ورافض ومن بين المبادئ التي أثارت النقد والرفض فكرة الشمولية من خلال موقف الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس المولود سنة 1929م، والفيلسوف "جاك ديريدا" (1930–2004) من خلال التساؤل من جهة إذا كان شيء قابلا للفهم فعلا، ومن جهة أخرى إذا كان كل شيء قابلا لأن يأخذ صيغة لغوية[1].

كما أن غادامير يؤخذ فيما ذهب إليه في تأويلية الفلسفية من جانبين أساسيين الجانب الأول ويتعلق بتصنيفه مع أنصار النزعة الذاتية، والجانب الثاني يتعلق بأن محاولته لتجاوز الذاتية التي يفرضها المنهج صنف من أنصار المحافظة، إذ من أجل الاختيار التأويلات المختلفة والممكنة، تعتمد على التراث كمعيار ومساعد على التأويل ووسيلة لبلوغ الحقيقة، ويعود الاعتراض الثاني إلى كل من هابرماس وأوتو آبل، إذ في نظرهما الأخذ بالتراث

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص291.

كمعيار لصحة التأويل يلغي إمكانية وجود علامة تساعدنا على تثمين للعقلانية، كما لا يأخذ بعين الاعتبار أن التأويلات التراثية يمكن أن تزيف من طرف الإيديولوجيات[1].

ومن خلال ذلك يرى هابرماس أن محاولة غادامير إخضاع عملية الفهم لسلطة التراث، ينجز عنها تشويه لعملية الفهم وذلك لأن التراث قد لا يؤدي إلى تعريف المعنى ويقود إلى سوء الفهم بتأثير من الإيديولوجيا التي يمكن أن توجه معنى الماضي تبعا لما يخدم مصلحتها، كما أن الأحكام المسبقة التي يعدها غادامير أساسا للعملية التأويلية قد يكون بمثابة عوائق وقيود للعقل وهذا ما يعني ضرورة تمحيصها ونقدها عن طريق العقل ويعتبر الفهم عند غادامير مرتبط دائما بالظروف التاريخية التي بموجبها المؤول يدرك موضوعه وبانشغالاته الراهنة التي يضعها في علاقة معه، مما يعني أن وجهة النظر هذه يترتب عليها نتائج ذاتية، نحن ندرك الحقيقة بالنسبة لنا من وجهة نظرنا وليس بصورة موضوعية قد يترتب على هذا أنه قد لا يمكننا التميز بين فهم تأويلي وتأويل ذاتي يمكن أن يكون انتهازيا هذا ما يؤاخذ عليه الناقد والمؤرخ الإيطالي إلميليو بيتي غادامير فلقد انعكس تأويلية سلبا علمي المجهودات المقدمة في ميدان الهرمينوطيقا من طرف الفكر الرومنسي لكل من شلايرماخر وللدراسات الإنسانية وانحرفت العملية مع غادامير وبالتالي أصبحت لا تقدم منهجا بديلا للدراسات الإنسانية كما أنها تنعكس سلبا على عملية التأويل من خلال عدم تحقيق الموضوعية مما يعرض التأويل ذاته للشك.

يضيف إيميليو بيتي أن هذا يفتح المجال أمام تأويلية غادامير مما يقود إلى تحميلية الذات في تحديد المعنى ويهدد بأن يحجب الحقيقة ويشوهها ومن ثمة يؤدي إلى بتر الحقيقة التاريخية.

وبذلك يرى بيتي أن هدف التأويل هو تحقيق الموضوعية ولا يكون هذا إلا برفض النظرة الذاتية التي ينادي بها غادامير وذلك من خلال البحث في ذاتية المؤلف لفهم ما أراد أن يقول وإعادة بناءه، إذن على المؤول أن يفقد إلى غيره الموضوع.

إذن انتقادات بيتي كانت موجهة إلى النزعة الذاتية وتاريخية الفهم عند غادامير لأن هذه النظرة لا تؤسس لمعيار موضوعي يمكن من خلاله أن تميز بين ما هو صحيح وما هو

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص275.

خاطئ، كما أن القول بضرورة التطبيق لا يمكن أن يكون دائما ذا وظيفة إيجابية ففي فهم التاريخ الهدف هو فهم ما حدث فعلا.

وإعادة الاعتبار للحكم الأسبق يلوح بوضوح بشيخ الذاتية، وإذا كنت أفهم بالضرورة نصا ما من خلال أحكامي المسبقة فما هو الفرق بين الفهم والتأويل الذاتي.

ولذلك يرى هيرش أن غادامير اهتم في تأويلية بقضايا بعيدة جدا عن المهمة الحقيقية للهرمينوطيقا مما يشكك في إمكانية الوصول إلى معنى موضوعي، كما أنه لا يقدم لنا معيارا يمكن أن يحقق من خلاله المعنى الصحيح للنص.

وفي هذا ينحاز هيرش إلى كل من شلايرماخر ودلتاي ويرى أنه يمكننا أن نختار بين التأويلات المتضاربة بالابتعاد عن معنى النص كما تصور ذلك غادامير وأن نرجع إلى مقاصد المؤلف انطلاقا من إعادة بناء المعنى من معرفتنا بحياته وانشغالاته ومعتقداته، كما يعترف أن هذا التأويل يبقى مجرد احتمال لأنه لا يمكننا أن نكون أبدا متأكدين مما أراد أن يقول المؤلف فعلا[1].

ولهذا نجد أن هيرش أن ما يؤخذ على غادامير ليس هو فهم النص بمعزل عمن كتبه، بل الغاية من تأويل النص هو الوصول إلى مقصد المؤلف والذي يمثل في الحكم على صحة أي تأويل[2].

وفي الأخير يظهر لنا أن هرمينوطيقا غادامير أمام سلبيات وصعوبات فهي من جهة لا يمكن أن نتجب الانتهازية التي يمكن أن تظهر في المعنى انطلاقا من إخضاع عملية التأويل إلى اعتبارات خاصة وذاتية ومن جهة أخرى يبعدها هذا عن أن يكون لها معيار يمكن من خلاله التميز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ[3].

---

[1] – عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص277.

[2] – نفسه، ص280.

[3] – نفسه، ص279.

خاتمة

خاتمة:

يعتبر العقل الغربي في جوهره عقل تأويلي، لا يركن إلى حقيقة ما واعتبارها حقيقة مطلقة دون معاودة مساءلتها وتأويلها من جديد ذلك قبل أن ترتد مذهب دوغماتيا يسيطر على أطر المعرفة بشكل عام، وكما احتلت الهيرميونطيقا أو التأويل مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة وأصبحت تمثل توجها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجيهاتهم وتياراتهم والأكيد أن هذا التوجه فتح مجالات للمعرفة لم يكن ينظر إليها كمصدر للحقيقة لأنها أقل من الظاهرة الطبيعية ولا يمكن أن تحقق الموضوعية، هذا المجال يتعلق بفهم الآخر من خلال تجلياته وتعبيراته بمعنى أننا نتناول آثار الإنسان ونرى أن نكشف الحقيقة التي تتضمنها من أجل معرفة الآخر، وبذلك أ، نربط الحاضر بالماضي والمستقبل وليس أدل على ذلك سوى سؤال الأصول والبدايات كما هو الشأن مع هيدغرو غادامير وذلك بفتح حوار تساؤلي مع النصوص زمن تأويلها الأول لتأسيس تأويل مغاير هو ثمرة انصهار المسؤولين في الماضي مع نظرائهم في الزمن الراهن، الزمن الهيرمونطيقي باعتباره زمنا خطيا ينقضي ويؤول، فإن الزمن الهيرمونطيقي باعتباره زمنا حلقيا يهدد دائما الفكر أو الهيرمونطيقا بإعادة تأويل ذاتها وهذا المنطق خلفي هو الذي يخلص الهيرمونطيقيا من شبح الثنائيات الضدية، ثنائية الظاهرة والباطن، الخارج والداخل، الجوهر والعرض لترقى حينئذ إلى منطق السؤال والمسائلة والحوار وليس التحوير وتتحول إلى بحث في مناطق الصمت والغياب في الفكر الإنساني وعليه أمكننا الحكم على فكر غادامير الهيرمونطيقي إنه فكر مرن ذو عقل متحرك يستفيد من تعديد الاختصاصات وفروع المعرفة بقدر ما ينفتح على التجربة الوجودية بكل مستوياتها وأبعادها من غير إقصاء أو استبعاد.

ولكن هذا لا يعني أن التأويل كمبحث كان وليد الفلسفة المعاصرة ولم تكن له امتدادات عبر التاريخ الطويلة للفلسفة، فلقد كان متداولا منذ العصور القديمة، فنجد في الفلسفة اليونانية.

إلا أنه لم يصبح مبحثا ذا أهمية إلا في العصر الوسيط لارتباطه بالكتاب المقدس المسيحي ولقد أخذ أبعاد مغايرة في العصر الحديث وأصبح يتسم بنظرة أعم لأنه يتناول بالدراسة كل النصوص دون استثناء وغلب عليه الطابع المنهجي لغاية ابستيمولوجية أي يرمي لتحقيق معرفة موضوعية.

ومشروع غادامير الهيرمونطيقي بما هو متابعة لإنطولوجيا هيدغر لا يتأسس على مقولة الوعي الذاتي، بل في الوجود وعلى وجه التحديد في الطبيعة اللغوية للوجود الإنساني في العالم فالتجربة الهيرمونطيقية التي يفكر فيها غادامير انطلاقا من مركز اللغة في مشروع الهيرمونطيقيا الغادامييري، تجعل عملية التأمل في اللغة حدثا نهائيا مقارنة بالتوسط الجدلي للمفهوم عند هيغل وكذلك تعتبر التغير الذي طرأ على العملية التأويلية في عصر الحاضر أخذ أبعادا مغايرة لما كان سائدا من قبل، وهذا ما لمسناه من خلال ما قدمه غادامير في فلسفته التأويلية التي وضع أسسها وأهم المشكلات التي تبحث فيها، وهذا ما حاولت إبرازه من خلال معالجة هذه الإشكالية للوقوف على حقيقة التأويل وآلياته، ولإبراز كيفية الانتقال من التأويل الذي يغلب عليه الطابع الإبستيمولوجي إلى التأويل ذي طبيعة أنطولوجية ولقد ترتب عن هذه الدراسة عدة نتائج نذكر أهمها:

– أن الهيرمونطيقيا الفلسفية كما رآها غادامير كانت تمثل بحق المشروع المنقذ للعقل الفلسفي المعاصر فهي فلسفة فهم وتأويل وإعادة قراءة للتأويل التاريخي، وأنه لم يكن منهجا غايته التأسيس لمعرفة موضوعية بقدر ما كان يبحث في كيفية فهم الآخر من خلال تعبيراته أي أنه يبحث في عملية الفهم كيف يمكن أن تتحقق خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية لتجاوز الصراع الذي نشأ في تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع وبذلك أصبح التركيز على الوجود كأساس للفهم والتأويل بمعنى أنه ينطلق من الذات التي تعيش الوجود وبذبك فهي تنظر إلى الفهم كعملية إنطولولجية في الإنسان وأن هذا الفهم يرتبط بالخبرة المعيشية المباشرة التي تربطنا وأنه جعل من الفن والجمال عاملان للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى وأنه لا يقل عنها شأنا في كشف الحقيقة لأنه حامل للمعنى الذي قصده الإنسان وتعبير عن خبرته المعيشية وبهذا ليس هدفه المتعة أو اللذة لأنه يعبر عن الحياة ومن ثمة فهو لغة حاملة لثقافة ما ومن خلاله يمكن أن نصل إلى ما كان سائد في معان في أي مرحلة تاريخية، وبذلك تجاوز في الشكل دون المضمون مما يعني أن العمل الفني مهما كان طابعه فهو عالم قائم بذاته يزخر بمعان متنوعة ومتعددة يمكن أن تتكشف عن طريق التأويل.

وكذلك اعتبر أن التأويل لا ينفصل كما هو تاريخي وهنا نلمس أهم العناصر المتحكمة في عملية التأويل لأنها تحدد عملية الفهم فهي تعتبر على أن لكل ذات موروث

خـاص اكتسـبته مـن خـلال التربيـة أو التنشـئة الاجتماعيـة وأنهـا لا يمكـن أن تفكـر دون خضوعها إلى هذا الموروث سواء بصورة واعية أو لا واعية وهذا لا يصدق على الميدان دون آخر بل يصدق حتى في الميدان العلم وأنه بفضل هذه التاريخية أنشأ عملية حوار بين الذات المؤولة والآخر ومن خلال ما خلفه من آثار والمتحكم في هذا الحوار هو السؤال والجواب المتبادل بينهما، مما يعني أن الذات ليست هي مصدر المعنى بل هو التفاعل الذي ينشأ بينهما وبذلك ففهم ما هو تاريخي لا يتم إلا بالانخراط فيه والمشاركة لفهم تعبيراته.

وكما أقر أن التأويل لا ينفصل عن اللغة وذلك لأنها الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل انطلاقا من أن اللغة تبني عالما قائما بذاته ومستقلا عن الذات وهي التي تأتي بالأشياء للوجود ومن ثمة فهي أن اللغة هي الوجود الذي يمكن أن تنقلها من جيل إلى آخر مما يعني أن اللغة هي الوجود الذي يمكن أن نفهمه ولأنها حاملة للخبرة الإنسانية التي هي أعمر وأشمل ومنه تكون التأويلية ذات صنعة شمولية أو كونية وهذا يجعل من التأويل مرتبطا بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجا أو مجالا يتعلق إلا بالعلوم الإنسانية.

وخلاصة القول إن المهمة الملقاة على عاتقنا بوصفنا عرب هي محاولة بناء عقل تأويلي معاصر له القدرة على مجاوزة كل ما هو قهري سلطوي أو فكر دوغماتي سكوني ما يؤدي إلى تجديد الأفكار والمفاهيم، أو تحديث أساليب المعرفة وتغيير طرائق التفكير ولن يستطيع أحدنا أن يفكر بصورة منتجة ما لم يخرج من قوقعته لكي يتعاطى مع ذاته التاريخية بصورة مستقلة وحرة ويخضع فيها وجوده الراهن للنقد والتحليل، فإن مثل هذا النوع من التفكير يتيح لنا أن نسهم في صنع حقيقتنا بقدر ما يتيح لنا أن نحضر على مسرح هذا العالم، على الأقل على المستوى الفكري ذلك هو رهان الفكر الفلسفي في العالم العربي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ- العربية

1. هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007.
2. هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: علي عالم صالح، حسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2002.
3. هانز جورج غادامير: تجلي الجميل، ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة: د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
4. هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، دار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، مركز الثقافي العربي، ط2، 2006.

ب- بالفرنسية:

1. G. Gadamer, verité et méthode les grandes lignes d'un herméneutique philosophique, Edi: p frouchou J. Grondin, G. melion seuil, paris, 1996.
2. Hans-Georg. Gadamer: Herméneutique et philosophie, preface de J. Greisch, beauchensne, paris, 1999.

ثانيا: المراجع

أ- العربية:

1. إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005.
2. بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004.
3. جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
4. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

5. دافيد جاسبير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
6. رشيد الحاج صالح: الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، دار الثقافة والإعلام الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2002.
7. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002.
8. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
9. عادل مصطفى: صوت الأعماق قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2004.
10. عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003.
11. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002.
12. الناصر عمارة: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
13. نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1998.
14. هـ. يونج سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2001.

ب- بالفرنسية:

1. Aréstot: Organon Icategories II de L'unleprétation traduction nouvelle et notes J. tricote. L'brairie philosophisue. J. vrin, 1994.

ج- المجلات:

1. عمار ناصر: اللغة التأويل،مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007.

2. عمر مهيبل: عقلانية، تواصلية وحداثة، مجلة كتابات المعاصر، العدد الأربعون، مجلد 10 أفريل-ماي 2000.
3. غادامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، عدد16، 1999.
4. مجاهد بوسكين: النظرية الهرمينوطيقية، مجلة كتابات معاصرة العدد الحادي والتسعون، مجلد 23 مارس-أفريل 2014.
5. محمد شوقي الزين: الهرمينوطيقا فن الاقناع "فن الفهم" غادامير هابرماس، مجلة كتابات معاصرة، العدد 66، مجلد 17 نوفمبر-ديسمبر 2007.
6. محمد شوقي الزين: مفتاح التأويل في فهم التراث الإنساني، م، فكر ونقد، عدد 28 أفريل 2000.
7. مصطفى العارف: الهرمينوطيقا والفهم (شلايرماخر، دلتاي، غادامير)، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 14، 2006.
8. مصطفى كيحل: غادامير والإصغاء إلى التاريخ، مجلة كتابات معاصرة، العدد 75، المجلد 19، جانفي-فيفري 2010.
9. الناصر عمارة: التأويلية وفتح النص مشروعه إنقاض المعنى الغربي، كتابات معاصرة، العدد الثالث والستون، مجلد 16، مارس- أفريل 2007.

د- المواقع الإلكترونية:

1. عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر العاصمة، 2008، في الموقع: http://www.awu.dam.org.
2. منى طلبة: الهرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10في الموقع: http://aorakphalsaphia.com
3. Jean: paul Resweber "Le champ de l'hereménentique, trayectoires et carrefours" Revrue, Volume 10, numero 02, Automne, 2002. www.erudit.org.

فهرس

الموضوعـــات

فهرس المحتويــات

بسملة

كلمة شكر

إهداء

مقدمة 1

المدخل التمهيدي: المسار التاريخي للهرمينوطيقا

أرسطو ومسألة التأويل 8

من قضايا التفسير في العصر الوسيط 9

التأويلية عند شلايرماخر ودلتاي 11

هانز جورج غادامير (1900-2002) 17

البنية الأنطولوجية للفهم 17

الفصل الأول: الهرمينوطيقا والوعي التاريخي

أولا: الأحكام المسبقة كشرط للفهم "Préjugé": 21

ثانيا: دلالة المسافة الزمنية وعلاقتها بالفهم: La distance temporelle 26

الفصل الثاني: التأويل والوعي الجمالي والفني

أولا: التأويل والوعي الجمالي 31

ثانيا: التأويل والوعي الفني 36

الفصل الثالث: اللغة بوصفها محددة لماهية الإنسان

أولا: طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر 43

ثانيا: اللغة وكشف العالم وكوسيط للتجربة التأويلية 50

ثالثا: اللغة كفهم للماهية الإنسانية 54

رابعا: الطابع الشمولي للتأويلية 57
نقد: التفكير مع غادامير ضد غادامير
خاتمة 66
قائمة المصادر والمراجع 70
فهرس الموضوعات 74