الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون –تيارت–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية تخصص فلسفة عامة

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

موسومة بـــ:

التأويل عند هانز جورج غادامير

إعداد الطالبتين:

لحسن نجمة

محارزي زهرة

إشراف الأستاذة:

بن ناصر حاجة

لجنة المناقشة

أ/ لكحل فيصل.....	رئيسا
أ/ بن ناصر حاجة	مشرفا
أ/بوعمود أحمد.....	مناقشا

السنة الجامعية: 1437-1438هـ /2016-2017م

كلمة شكر

أحمد الله عز وجل حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والذي أنعم علينا بالصحة والتوفيق إلى طريق العلم والمعرفة وبعد شكر الله عز وجل وحمده، يسعدنا أن نتقدم في هذا المقام بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذتنا المشرفة على المذكرة بن الناصر حاجة التي تعهدتنا برعايتها ومرئياتها العلمية، وبحسن تعاملها وكرم أخلاقها وسعة صدرها وتوجيهاتها السديدة.

كما نتقدم بخالص الشكر والتقدير لأعضاء اللجنة المناقشة لكحل فيصل وبوعمود احمد لتفضلهم بقبول مناقشة هذه المذكرة وتقييمها وابداء توجيهاتهم.

كما نتوجه بشكر خاص إلى كل أساتذة قسم الفلسفة وإلى مجتهد اقرّ بقيمة المذكرة

إهداء

أهدي ثمرة نجاحي إلى أطهر الأرواح التي غادرتنا لتسكنا زرقة السماء، اسكنه الله فسيح جنانه : **أبي الغالي**

إلى قدوتي التي أنارت دربي وعلمتني أن اصمد أمام الأمواج الثائرة والتي أدعوا الله عز وجلّ أن يبقيها ضخرا لنا ولا يحرمنا ينابيع حبها وحنانها : **أمي الغالية**

إلى أعز إخواني وإلى أغلى اخوتي خاصة الأخت لبنى وإلى كل زميلاتي خاصة زميلتي في المذكرة **"لحسن نجمة"**

إلى كل من يقع نظره على هذا الجهد المتواضع وعسى أن يجعله الله علما نافعا وعملا مقبولا .

زهرة

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

إلهي لا يطيب الليل إلى بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك

الله جل جلاله

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة إلى نبي الرحمة ونور العالمين

سيدنا محمد ﷺ

إلى من علمني العطاء بدون انتظار، إلى من أحمل اسمه بكل افتخار **والدي العزيز**

إلى ملاكي في الحياة إلى منبع الحب والحنان، **أمي قرة عيني**

إلى أخي الغالي **محمود** وإخوتي **سعاد، ليلي، الهام، لبنى**

والبراعم: **ياسين، محمد، عبد الرحمان والكتكوتة مريم**

إلى زميلتي في المذكرة **محار نزي زهرة**

إلى من تميزت بالوفاء والعطاء إلى رفيقة دربي **فرنان هند حياة**

إلى من كانو معي في طريق النجاح والخير صديقاتي

جميلة، ياسمين، مريم .

لجمة

مقدمة

مقدمة

يعتبر القرن العشرين قرن تضارب واختلاف في الآراء والمذاهب الفلسفية، كما نجد كذلك اختلاف في الأنساق الفلسفية من طرف فلاسفة الفكر الغربي المعاصر الذين آثاروا عدة قضايا على غاية من الأهمية، وعلى هذا الأساس يحضر فكر الفيلسوف هانز جورج غادامير كسلطة فلسفية تتمحور حول ما يعرف بالتأويل" والذي طرحت حوله عدة قضايا فلسفية.

فهناك من اعتقد أن التأويل مرتبط أساسا بالكتابة والنص، ذلك الاعتقاد كان نتاجا لتراكمات معرفية ولتاريخ هرمينوطيقي طويل الذي كانت بداياته الأولى مع رجال الدين، ثم تطور بعد ذلك ليدل على نمط خاص في قراءة النصوص بشكل عام وهذا ما بينه منذ فريدريك شلايرماخر Schleirmacher Friedrich وفيلهام دلتاي W. Dilthey، إذ قدموا موقفا خاصا من اشكالية الحقيقة، لكن مع التطورات التي عرفتها التأويلية في الثقافة الغربية المعاصرة اصبح ذلك الاعتقاد ليس له ما يبرره خاصة مع ظهور أنطولوجيا الفهم وهرمينوطيقا الوجود التي بدأت مع مارتن هيدغر Marthen Heidgger وطرحت كنظرية علمية لتفسير النص من قبل تلميذه هانز جورج غادامير الذي أحدث تحولا رئيسيا في اتجاه التأويلية، هذا الأخير الذي كان بحق أبرز فيلسوف استطاع أن يجسد من خلال دراساته فلسفة تأويلية كانت تجمع بين فينومينولوجيا ادموند هوسرل Edmmund Husserl ومشروع التأويل الانطولوجي الهيدوغري.

ومن هذا المنظور نشهد ميلاد فلسفة هرمينوطيقية جديدة بمسحة أنطولوجية قائمة على أساسيات الحوار واللغة، هذه الأخيرة التي جعل منها غادامير معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية وينكر الفصل بين الفهم واللغة حيث يرى أن حقيقة الفهم لغوية وهذا الفهم يحصل داخل اللغة كما أن بلورة نموذج الفهم عبر وسيط اللغة هو شيء يكونه الإنسان ليكون التأويل كما يبتغيه غادامير سؤالا وجدلا بين الماضي والحاضر وتفاعلا بين الإنسان

المؤول وتراثه بغية فهم العلوم الإنسانية، وقد تمخض عن هذا الفهم للتأويل نمط جديد من التأويلية يحل محل المنهج ويسد الثغرات التي تنتج من جراء استخدامه، فالصراع الذي نشأ حول الحقيقة راجع إلى تعدد الرؤى والمناهج المستخدمة في مقارباتها، وهذا ما ركز عليه في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" إلى فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج، وقد كان هذا الارتباط واقعا في العلاقة بين المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعية ومن هنا يرفض المنهج سواءا كانت الغاية منه دراسة النص أو الوصول إلى الحقيقة وبالمقابل يصبح المنهج شيئا ينبع من الذات للوصول إلى نتيجة.

وعلى هذا فغادامير لم يجد بالضرورة في أن تكون الحقيقة مرهونة بالمنهج، وفي تحليله لمفهوم الحقيقة في الإنسانيات عموما وفي الفن على وجه التحديد يرى أن الفن هو في حقيقته مضمون معرفي وليس شكلا جماليا مجردا ولذلك فإن العملية التأويلية عند غادامير ينبغي أن تكرس جهودها لإخراج الفن من خانة الاغتراب، ومهمة الهيرمينوطيقا تكمن في تجاوز هذا الاغتراب بجعل ماهية الفن ودوره التاريخي أم مفهوم بالنسبة لنا وينتمي إلينا، وإنطلاقا من هذا ولضرورة معرفية نطرح الاشكال التالي:

ما معنى التأويل عند هانز جورج غادامير؟ وما هي شروطه؟ وما الذي يميزه عن تأويلية سابقيه وحتى معاصريه؟ وما اسقاطاته الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر؟

وتحت هذه الاشكالية تطرقنا إلى مشكلات جزئية هي:

- كيف أثرت وأسهمت أنطولوجيا هيدغر في هيرمينوطيقا غادامير؟
- وما موقف غادامير من المنهج؟
- هل تأويل المنهج هو الطريقة للوصول إلى الحقيقة اليقينية؟
- وما مكانة اللغة عند غادامير؟
- وفيما تكمن علاقة التأويل بالعلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر؟

أما من اسباب اختيارنا لهذا الموضوع هناك أسباب ذاتية والتي تتمثل في رغبتنا لدراسة هذا الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير الذي يمثل أحد أقطاب التأويلية في العصر المعاصر، والتعرف على شخصيته ومسيرته الطويلة تاركا وراءه بصمة في التاريخ الفلسفي أما الاسباب الموضوعية شساعة وكثرة الدراسات حوله كونه أحدث تحولا في المجال الهرمينوطيقي.

فموضوع التأويل احتل مكانة مرموقة في الفكر الغربي المعاصر مما جعل العديد من الفلاسفة يطلعون على دراساته والبحث في حقيقته، كما هو المعروف فإن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج فانطلاقا من الاشكاليات المطروحة في مذكرتنا اتبعنا المنهج التحليل النقدي المقارن للوقوف على أهم نقاط الاختلاف والتشابه خاصة مع الفيلسوف يورغن هابرماس.

تبعا لهذا قسمنا مذكرتنا كما يلي مقدمة اشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع ومدى أهميته وثلاثة فصول يتضمن كل واحد منهما ثلاث مباحث أساسية، فعنون الفصل الأول بجينالوجيا المفاهيم وكرونولوجيا الفيلسوف الذي تطرقنا فيه إلى عرض مجموعة من المفاهيم كالتأويل والهرمينوطيقا، اما المبحث الثاني بعنوان كرونولوجيا التأويل أي عرض مفهوم التأويل عبر العصور مع التركيز على أهم الفلاسفة الذين كان لهم أثر في تطور هذا المفهوم، والمبحث الثالث عنون بالمرجعية الفكرية لغادامير والتي ركزنا فيها على الفيلسوف مارتن هيدغر الذي كان له دور بارز في ظهور التأويلية الغادامييرية، أي أهم المشارب والتأثيرات التي استلهم منها غادامير أصول تأويليته، بينما الفصل الثاني عنون بهرمينوطيقا غادامير فكان المبحث الأول تحت عنوان من أنطولوجيا الوجود إلى أنطولوجيا الفهم، أما المبحث الثاني كان بعنوان من الفهم إلى جمالية التلقي بمعنى الدور الذي لعبه الفن في تأويلية غادامير وأهم الفلاسفة الذين تأثروا به في جمالية التلقي أمثال ياوس وايزر، وفيما يخص المبحث الثالث عنون الحوار والاتفاق ودور اللغة، الذي بينا من خلاله طبيعة

اللغة والحوار من خلال غادامير فاللغة عنده قاعدة لبناء الحوار الذي لا يكون إلا من خلال حضور كلا الطرفين، أما الفصل الثالث فجاء بعنوان الهرمينوطيقا وبناء الحقيقة، فكان المبحث الأول بعنوان التأويل والعلوم الإنسانية عند غادامير أي الدور الذي لعبه التأويل في العلوم الإنسانية، والمبحث الثاني بعنوان الهرمينوطيقا بين الحقيقة والمنهج بمعنى طبيعة المنهج عنده وأهم الخصائص التي بني عليها، أما المبحث الثالث الذي فصلنا فيه جملة من الانتقادات التي وجهت لتأويلية غادامير ومسألة الفهم خاصة يورغن هابرمس، وختمنا مذكرتنا بخاتمة شاملة بينا فيها ما تمخض عن هذا البحث من نتائج.

وفيما يخص الدراسات المختلفة لفتت انتباهنا الدراسة التي قام بها الطالب بن حديد عارف لنيل شهادة الماجستير التي عنونت بالتأويل عند غادامير بجامعة منتوري بقسنطينة الذي أهمل مكانة المنهج وعلاقة العلوم الإنسانية بالتأويل، والحق أن صعوبة دراسة التاويل في حد ذاتها دراسة صعبة خاصة أن هناك فلاسفة كبار أمثال هانز جورج غادامير نظرا لنصوصهم العميقة فلا يمكن فهم أفكاره مباشرة إلا بعد تحليل معمق إضافة إلى غزارة انتاج غادامير الفلسفية وشساعة مشروعه ونأمل أننا وفقنا في إعطاء هذا الموضوع المتطرق إليه حقه، وأن تكون محاولتنا حافزا لدراسات أخرى تبحث فيما فات هذا البحث من جوانب تبدو لغيرنا مهمة، ونرجو أن نكون قد وفقنا فيما سعينا إليه وأن يلاقي هذا الجهد قبولا حسنا وما توفيقنا إلا بالله.

الفصل الأول:

مدخل مفاهيمي إلى الفلسفة التأويلية

المبحث الأول: جينالوجيا المفاهيم

المبحث الثاني: كرونولوجيا التأويل

المبحث الثالث: المرجيعية الفكرية لغادامير

تمهيد الفصل

مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين بدأ الاهتمام بالنص، بعدما طرحت إشكالية المنهج، إذ أصبح بالإمكان لكل قارئ أن يفسر النص إنطلاقا من عملية القراءة لاستخراج المعنى، وقد ظهر الإهتمام منذ مدرسة كونستاس الألمانية، وإمبرتوإيكو وجاء عصر القارئ الذي يؤول النص انطلاقا من عملية الفهم، وهذا ما عرف بالهرمينو طيقا، فهي في أصلها الاشتقاقي تعود إلى هرمس الذي يتقن لغة الآلهة، وخلال لحظة التأسيس إرتبطت التأويلية الهرمينوطيقية بالنص الديني ثم تطورت بعد ذلك لتدل على نمط خاص في قراءة النصوص مقدمة موقفا خاصا من الإشكالية العميقة .

المبحث الأول: جينالوجيا المفاهيم

1- مفهوم الهرموسية:

تشير في منابعها الإغريقية الأولى إلى التأويل، أي إلى نشاط معرفي الذي يقود إلى إستعادة معنى النص، لذلك وجب النظر إليها بإعتبارها مجموعة من القواعد الذي يعتمدها المؤول من أجل تبيين طريقه، وأصل هذه التسمية إغريقي كما يوحي بذلك الجذر "hermeneias" وهذا اللفظ دال على التأويل أي على وجود ممكنات معنوية مودعة في النص خارج معانيه الحرفية .

تكون الهرموسية في المرحلة الثانية مشتقة من إله يوناني شهير "هرمس" الملقب بمثلث العظمة، وهو إله عظيم الأطوار كان أية لكل الفنون وشيخا وشابا، في الوقت ذاته، وبذلك نظر إليه بإعتباره رمزا للإتحاد المتناقضات وتعاشيها ذلك أن التأويل في جميع الحالات لا يكتفي بالبحث عن الحقائق.[1]

أما بمفهومنا الخاص نفهم أن الهرموسية هي مصطلح إغريقي تعبر عن التأويل وسميت بالهرموسية نسبة إلى إله هرمس الذي كان يفهم لغة الألهة ويقوم بترجمتها لكبار الملوك الإغريق، الذي كان ذكيا ومحتالا فصار إله الكلمة ومن هنا نفسر الشكل المتماهي للهرمينوطيقا .

[1]– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السميائيات، الدار العربية للعلوم، بيروت– لبنان، ط1، 2012، ص ص29–30.

2- مفهوم الهيرمينوطيقا Hermenentik:

أ- **لغة:** تعني في اليونانية Hermé ويقصد بها القول التعبير، التأويل، التفسير، وقد إستمدت من هذه الكلمات كلمات أخرى هي المعلن Hermenens والمفسر Hermen وكلمة Hermeineia تعني قدرة على تعبير، القدرة على التفسير .[1]

مفهومها في لسان العرب لإبن منظور: "الجهود التأويلية التي مارسها الإنسان لتفسير النصوص وفهمها والبحث عن المعاني المضمرة في باطن النص، ويرده إلى البداية الأولى والمصادرة، وهي الدلالة التي تتفق مع التعريف".[2]

حسب مفهومها أن كلمة هيرمينوطيقا تتعلق بالإله هرمس رسول الألهة، ومنابعها واصولها الأولى إرتبطت إرتباطا وثيقا بالإغريق وإتسع مفهومها مع بداية الفترة المعاصرة مع مختلف الفلاسفة المعاصرين أمثال شلابرماخر دلتاي وصولا إلى غادمير هذا الأخير الذي أحدث نقله نوعية في هذا المفهوم حيث أصبح يعرف بفن التأويل.

ب- اصطلاحا: تشير في معناها الاصطلاحي إلى أنها مصطلح قديم بدأ إستخدامه في الدوائر اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "(الكتاب المقدس) لكن ثمة من يردها إلى المجهودات بذلها الأثنيون في العصر الكلاسيكي من أجل إستخراج معنى ملاحم الهوميريةالتي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر، ويقرر حامد أبو زيد أنّ مصطلح الهرمينوطيقا في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال العلم اللاهوت إلى دوائر أكثر إتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع، وفلسفة الجمال. [3]

---

[1]- مليكة دحمانية، هيرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات إتحاد العرب، دمشق- سوريا، د ط، 2008، ص 41.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مج 11، تح: عبد الله علي الكبير وأخرون، دار بيروت- لبنان، ط3، 1994، ص33

[3]- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، 2005، ص 13.

3- مفهوم التأويل:

أ- **لغة:** أول، الأول: الرجوع أل الشيء يؤول أولا ومالا: رجع وأوّل إليه الشيء رجّعه، رائت عن الشيء إرتددت وفي الحديث من صام الدهر فلا صام ولا آل، لا رجع إلى الخير وقيل فيه ثلاث لغات: إيل، أيل، أي.

وأوّل الكلام وتأوله: دبّره وقدره، وأول وتأوّله فسّره، وقوله عز وجل:﴿ **وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾[1] أي لم يكن معه علم تأويله وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه.

وفي حديث إبن عباس: «**اللّهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**» .[2]

كان رسول صلى الله عليه وسلم: يكثر في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا ويجده يتأول القرآن تعني أنه مأخوذه من قوله تعالى: ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا**﴾[3]، أبو إسحاق: "معناه هل ينظرون إلى ما يئول إليه أمرهم من البعث".[4]

أما بمفهومنا الخاص نقول أن التأويل يرتبط بالعقل، وهو الرجوع إلى أصل وباطن الشيء سواء كان متعلق بالفعل أو بالحديث بهدف إكتشاف معانيه ودلالاته .

ب- مفهومه اصطلاحا: هو إرجاع النص أو الرسالة اللغوية إلى دائرة الفهم، وقد خرجت عنه دوافع لم يكن المستقبل قد وقف عليها عند إستقبال الرسالة، أو عند النظر فيها وهذا

---

[1]- سورة يونس: الآية 39

[2]- إبن منظور، لسان العرب، مج11، المرجع السابق، ص 29

[3]- سورة النصر: الآية 03

[4]- إبن منظور، لسان العرب، مج11، المرجع السابق، ص 29

الفارق الأساسي بين التفسير والتأويل، فالتأويل هو إظهار الإيحاءات التي يتضمنها النص أو الرسالة.[1]

4- مفهوم الفهم:

أ- لغة.

إدراك موضوع التفكير وتحديده، وإستخلاص المدلول عليه، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فإن لم يحصل معناه في النفس بالقوة أو بالفعل كان كألفاظ اللغات الأجنبية تسمعها ولا تدرك معناها .

وجملة القول أن الفهم هو تصور المعنى من اللفظ المخاطب .

تعريفات الجرجاني: تصور المعنى:

والفهم المرادف للإدراك ولقوة الذهن Entendrement التي هي إستعداد تام للإدراك المعلوم والمعارف بالفكر، أي فهم الشيء والتمكن منه والقدرة على فهمه وتملكه .

تعريف الجرجاني: هو وجودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم، وأغلى درجات الفهم أن تعلم ما تصرح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته وهو بهذا المعنى مرادف للعلم اليقيني. [2]

ومن هنا حسب رأينا بمعنى القول أن مفهوم الفهم هو مرتبط بالشرح ومعناه إزالة الغموض عن المعنى المراد تعريفه اي جعل المفهوم واضح .

ب- اصطلاحا: يمكن تعريفه أنه مجمل المحمولات لقضايا صحيحة التي يكون موضوعها حدا معينا وهو ليس فقط مجموعة من المزايا التي تكون مشتركة بين كل الأفراد، بل أيضا

---

[1]- سمير شريف إستيتية، لسانيات المجال، الوظيفة المنهج، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، أريد، الأردن، ط 2، 2008، ص 714.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص 179

هو مجموعة المزايا تنتمي إلى هؤلاء بطريقة تعاقبية كما هو الحال بالنسبة إلى مثلث ينبغي أن يكون بالضرورة إما حاد الزوايا أو إما قائم الزوايا .[1]

أما في نظر غادمير فهو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم، فهو في تصوره ليس عملية ذاتية للإنسان بل هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، ومنه هو التوصل إلى التطبيق وإستعمال المعنى على وضعيتها الراهنة [2]

5- مفهوم التفسير:

أ- لغة: كلمة تفسير هي من "فسّر" أم من "سفر"، وإذا كان من المفسر كما ورد في اللسان: نظر الطبيب إلى الماء والتفسير هي البول الذي يستدل به على المرض وينظر فيه الأطباء فيبدلون بلونه على علة العليل، فإذا كان الطبيب يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه، فالتفسير هو كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به .

فبمفهومنا الخاص نقول أن التفسير عندما نتناول مفهوم ما يمكن أن نفسره أي نشرحه ونكشف معناه الحقيقي أي معناه الخفي مثلا يمكننا أن نفسر أية قرآنية بمعنى نكشف شأن الآية، أي أنه هو إظهار الدلالات للنص او الآيات القرآنية بما تقتضيه ألفاظها.

ب- اصطلاحا: نلاحظ مفهوم التفسير في تصور الباحث يعني بالجوانب الخارجية للنص، أو أنه يدل على مجموعة القواعد التي تتبني عليها علوم القرآن الذي يجر وسطه إلى نقص الظواهر، فالتفسير عنده جزء من تأويل للمعنى السالف. [3]

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة لالاند الفلسفية، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، دس، ص 1029

[2]-عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص106.

[3]- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 163-164.

وهو كذلك ما ينتج فهما لكيفية كون شيء ما أو لسبب ما كونه ما هو، ظهر في الفكر اليوناني القديم، وظهر تدريجيا تمييز بين النظريات المفسرة والنظريات المتعلقة بطبيعة التفسير، فأفلاطون طرح في المثل تفسيرا منظوما للأشياء إبستمولوجيا في التفسير يرتبط به.[1]

أما غادامير فيعتبره الموضوعية أو المنطقية التي تمنح الفهم وجوده الملموس إنه تفسير الشكل الخارجي للفهم ويمكن أن يكون هذا الشكل لغوي، فهو وسيط لغوي أو غير لغوي تتحقق بواسطته إمكانية الفهم، فالتفسير ليس إلا ذلك الشكل اللغوي الذي يعبر عن الفهم ويتجلى فيه الفهم، فهو ليس مستقل عن الفهم أو سابق عنه [2]

6-مفهوم التطبيق:

أ- **لغة:** جمع تطبيقات، مصدر طبق، حاول تطبيق القاعدة: تجريبها وهو إخضاع المسائل والقضايا لقاعدة علمية أو قانونية، تطبيق إسم مصدر الفعل طبّق، يطبق، تطبيقا، طبق الماء وجه الأرض، عم وانتشر، طبق في صلاته، جمع بين أصابع يديه وجعلها بين ركبتيه في الركوع والسجود والتشهد، أما في الفلسفة، إخضاع المسائل القانونية أو النحوية، أطبق القوم على أمر، إجتمعوا عليه متوافقين،[3]

أما بمفهومنا التطبيق هو عنصر أساسي في التاويل عند غادامير، فلقد أعطت الهيرمونطيقا التاريخية والأدبية، عامل التطبيق أي ربط معنى النص بمجريات الحاضر، فالهيرمونطيقا ليست فهما وتفسيرا فحسب، بل هي ايضا تطبيق وربط النص بزمن الحاضر، فالفهم عند غادامير يشمل التطبيق.

---

[1]-تدهوترتش، دليل أكسفورد الفلسفة، ج2، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، دط، د س، ص29.

[2]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 22.

[3]- إبن منظور، لسان العرب، مج11، المرجع السابق، ص 74.

ب- اصطلاحا: وعلى غرار المشائية يعتبر التطبيق جزاءا أساسيا وممكملا للاجراء التأويلي، تماما كالفهم والتأويل، لأنه ملازم لكل شكل من عمليات الفهم، فإن تفهم يعني أن تطبق.[1]

7- مفهوم الفن Art:

بالمعنى العام جملة من القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالا كانت أو خير أو منفعة، فإذا كانت لهذه الغاية تحقيق الجمال، سمي الفن بالفن الجميل، وإذا كانت لتحقيق الخير سمي الفن بفن الأخلاق، وإذا كانت لتحقيق منفعة سمي الفن بالمناعة .

ومعنى ذلك أن الفن مقابل للعلم، لأن العلم نظري والفن عملي، والفرق بين الفن والعلم، إن غاية الفن تحقيق الجمال على حين أن غاية العلم تحصيل الحقيقة .

أما الفن بالمعنى الخاص يطلق على جملة وسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور بالجمال كالتصوير والنحت والنقش والشعر والموسيقى وغيرها، وتسمى هذه الفنون بالفنون الجميلة.

وعادة يقسمها العلماء إلى قسمين كبيرين: الفنون التشكيلية والفنون الإيقاعية كالشعر والرقص، وإذا استعمل لفظ الفن بصيغة المفردة تدل على الحقائق المشتركة بين الأشياء، وإذا استعمل بصيغة الجمع تدل على الوسائل المستعملة للتقشر الخارجي من الجمال بواسطة الخطوط والألوان .

فهو ثلاث أقسام: الفن الرمزي Art symlo هو التعبير عن الأفكار بالرموز والفن الكلاسي Art classique والانسجام التام بين الفكرة والصورة الرومانسي Art romantique هو الذي يفصل الفكرة عن الصورة لأن الفكرة غير متناهية والصورة المتناهية.[2]

---

[1] - على بخوش، تأثير جمالية التلقي المانية في النقد العربي، دن، د ط، د س، ص ص 2- 3

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص ص 175-177.

8- مفهوم جمالية التلقي:

ظهرت نظرية جمالية التلقي في ألمانيا بعد ظهور عدة نظريات نقدية، سعت إلى وصف ومقاربة النص الأدبي من زوايا عدة ثائرة على المقاربات السابقة، إذ كان النقد القديم يدرس النص الأدبي من خلال الكتابة، فقد ركز الاتجاه الواقعي والنفسي مثلا على المؤلف في نقده للأعمال الأدبية، ومن بين الأصول المعريفية، لنظرية التلقي، فهي ترجع في أصولها إلى فلسفتين عرفتهما ألمانيا خاصة وهما الظاهراتية والهيرمونطيقا، فالأولى أغلب المفاهيم فيها الفلسفة الذاتية عن طريق أعلامها وأبرزهم هوسرل وأنجاردن وأبرز مفاهيمها المتعالي والقصدية، أما الهيرمونطيقا التأويلية من أبرز روادها ياوس وتمثلت اعتراضاته في شرعية إسهام الذات في بناء المعنى خلال أراء الفيلسوف هانز جورج غادامير. [1]

9- اللغة la langue:

أ- **لغة:** مجموعة من الأصوات المفيدة وهي ما يعبر بها كل قوم من أغراضهم وتطلق أيضا على ما يجري على لسان كل قوم لأن اللسان هو الاله التي يتم بها النطق أو تطلق على الكلام المصطلح عليه أو على معرفة الكلمة وأوضاعها .

ولكن العلماء النفس يوسعون معنى اللغة ويطلقونه على مجموعة الاشارات التي يعبر بها عن الفكر لهذا انقسمت اللغة إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، ووضعية ولغة الكلام [2]

أما بمنظورنا الخاص فاللغة تختلف بالاختلاف الإشارات المستعملة في التفكير فهناك اللغة الصم والبكم مثلا الإنسان الكائن الذي ميزه الله عن باقي المخلوقات (الكائنات) باللغة.

ب- اصطلاحا: فهي مترادفة للسان (Langue) وهي ظاهرة إجتماعية تختلف بإختلاف الشعوب والعصور وليبنيز من الفلاسفة الذي عززوا فكرة اللغة العالمية أو الكلية للإستعانة بها على تحقيق صعوبات الاستدلال .

---

[1]- إبن منظور، لسان العرب، مج11، المرجع السابق، ص 74.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص ص 286-287.

هي الشفرة أو مجموعة الشفرات التي تنتج المتحدث للاستناد إليها رسالة معينة وتظل اللغة موضوعا لعلم واحد، ألا وهو ووصف الأنساق التزامنية للغة وتعتمد على إمكانية نوعين من العلامات وأهمها الإندماج في كليات أكبر والانقسام إلى أجزاءه.[1]

10- مفهوم الخطاب Discoure:

أ- **لغة:** عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة بنحو خاص تعبير عن الفكر وتطوير له سلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة. [2]

ب- اصطلاحا: ومن هنا تتحرك المعاني المعجمة لكلمة خطاب من الفكر إلى الكلام في الإشكالية المتنوعة إلى مناقشة المثبتة للنص، ويحتفظ النعت المقابل للخطاب الاستطرادي شيء من هذا التوتر من المعاني الحديثة والمحاججة المنظمة فهذه الكلمة ‘ما أن تعني الهائم المتنقل من الموضوع أو المتسلسل النابع من الاستدلال أو الحجة .

أي إستدلالي وبالمعنى الأخير ما تقابل الكلمة بالحدسي، وفي استعمالاته المعاصرة نحتاج أن نميز بين الخطاب بمعنى النص الموحد من حيث الموضوع أو الموقف المتماسك بالمعرفة أو الحقيقة الخطاب بمعنى الشيء مثل كون اللغة المنظمة كالشبكة من علاقات المعرفة الاجتماعية .

إنبثق مفهوم الخطاب بالنسبة إلى الجزء الكثير من النظرية المعاصرة فجعلت منه هدفا للنقاد غير الراضين على التحدي الذي يشيره، كما أنه استخدمه استخداما واسعا غالبا ما يتخلله الارتجال حتى فقد الكبير من معناه الدقيق [3]

---

[1]- بول ريكور، نظرية التاويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط 2، 2006، ص ص 33-34.

[2]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، المجلد A. G، ط 2، 2001، ص287.

[3]- طوني نبيت وآخرون، معجم المصطلحات الثقافية والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص ص 322-325.

11-النص Texte :

أ- **لغة:** تشير تعريفات النص الأولى في معجم الأسكفورد الانجليزي إلى الكتابات المقدسة وجملها نفسها ومن هنا فهو الكتابات المقدسة ذاتها أما بمفهومين الخاص أن النص يحتوي على مجموعة من الفقرات المترابطة للتعبير عن موضوع ما .

ب- إصطلاحا: يعني قطعة قصيرة الاستناد من الكتاب المقدس، يمكن أن تكون موضوعا للاتساع المناسب، وسرعان ما تم التوسع بالاستعمالات لتشمل الإدراج أي الشيء المكتوب أو المطبوع في الكلمات أي البنية التي تشكلها الكلمات، ويشير النص إلى الكتلة الأصلية الشكلية فأصبح في القرن 19 يشير إلى موضوع الذي يتحدث عنه المرء. [1]

12- مفهوم الحقيقة:

أ- **لغة:** هي الثبات والاستقرار والقطع واليقين، ومخالفة المجاز، فالحقيقة في لسان العرب لإبن منظور بمعنى: "الحق والصدق والصحة والوجوب واليقين يقول إبن منظور في لسانه بلاغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه".

أما الحقيقة في كتاب التعريفات لأبي الحسن الجرجاني: "فهي إسم لما أريد به ما وضع له، وهي فعلية من حق الشيء إذا ثبت".[2]

الحقيقة بمفهومنا الخاص أن نقول حقيقة شيء ما بمعنى هذا الشيء مستقر وموجود، أي كل شيء أقول عنه أنه موجود بمعنى هو حقيقي والذي أقول عنه أنه ليس موجود فهو غير حقيقي بمعنى أن الحقيقة هي الصدق ومنافية للكذب .

---

[1]-طوني نبيت وآخرون، معجم المصطلحات الثقافية والمجتمع – المرجع السابق، ص ص 687-688.

[2]- جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، دار أويا للطباعة والنشر، ط 1، 2015، ص ص 6-7.

ب- اصطلاحا: هي كل ما هو صادق وثابت وواقعي ويقيني أو هي مطابقة الفكر للفكر أو الفكر للواقع، كما يقول العرب الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان لما هو في الأعيان، فهي تتنافس مع الكذب والباطل والشك.

ويقصد بها كذلك "كل ما هو صادق وحسن ويقيني وثابت مقابل الكذب والشيء والزائل لذا يقول هيغل في موسوعته: عادة ما نطلق لفظ الحقيقة على مطابقة موضوع ما لتمثلنا، وفي هذه الحالة فإننا نفترض وجود موضوع ينبغي أن يتطابق مع تمثلنا له، فمفهومها الفلسفي مطابقة محتوى ما لذات.[1]

تعريف الحقيقة عند البرغماتية:

يرى أصحاب الاتجاه البرغماتي" الذي ترجع أصوله إلى وليام جيمس، أن تعريف الحقيقة هي: "التطابق مع الواقع" هو تعريف لا يحسب حسابا بطابع الفكر الجوهري، إذ يجعل من الفكر المجرد "نسخة" من الواقع ومن الحقيقة مجرد علاقة ساكنة جامدة، بينما الفكر في جوهره مرتبط بالفعل، بالعمل الذي يحقق فرصا ولهذا ينبغي أن نعرف الحقيقة بواسطة نتائجها العملية في المختبر صحة هذا الغرض .

فالحق هو ما يمنح وهو المفيد، وهو المفيد وهو النافع، والأمر واضح أيضا بالنسبة إلى الاعتقاد الأخلاقي.

يقول وليام جيمس "التطّابق" بالمعنى الواسع للكلمة، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من الإثنين، أما الوصول المباشر إلى الواقع أو الاقتراب منه أو هو الاتصال المباشر بالواقع ابتغاء المزيد من التأثير فيه وهو الذي صرف البرغماتيين عن البحث عن الحقيقة الكونية فهم لا يعنون بالحقيقة (في صيغة المفردة) بل الحقائق في صيغة الجمع.

---

[1]- جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، المرجع السابق، ص ص 8-9.

وبالجملة فإن كلمة حقيقة ليست بالنسبة للفيلسوف البرغماني غير إسم يخفي العمليات المفيدة للإنسان، وأما حقيقة المطلقة المتعالية، عن أية منفعة فهي تمثل في نظر الفيلسوف البرغماتي تلك النقطة المثالية التي لا يمكن الوصول إليها بأية خال من الأحوال والسبب في اننا نسمي الأشياء حقيقة هو السبب في أنها حقيقة أي لأننا اعتبرناها كذلك لحسب تحقيقها لما نريده من أفعال [1]

13- المنهج Methode:

أ- **لغة:** المنهج أو المنهاج هو طريق الواضح، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الإسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح والسلوك البين أو السبيل المستقيم والمنهج الدراسي أو الخطة الدراسة مجموعة من المواد الدراسية والخبرات العلمية الموضوعية لتحقيق أهداف التربية وهو يشمل على مجموعتين أساسين أولهما المعلومات المستمدة من التراث الثقافي ومن جهة ما هي ذات قيمة موضوعية وثانيتها مجموعة من الخبرات التي يمارسها الطفل لنفسه هذه المادة القيمة وان تكون نافعة في الحياة، ملائمة لحياة الطفل وميوله وقدراته ومراحل نموه. [2]

وفي نظرنا هو المسلك الذي يسلكه أو يتبعه أي باحث في مشروعه العلمي للوصول إلى نتيجة يقينة ويختلف باختلاف موضوعات الدراسة فهناك منهج تاريخي، منهج تحليلي، منهج رياضي.

ب- **اصطلاحا:** طبقا لديكارت تفترض كلمة: منهج ليس هناك سوى منهج واحد يقود إلى الحقيقة ويؤكد ديكارت أن هناك منهجا كليا واحدا للجميع موضوعات المعرفة الممكنة، وحتى ولو اعترفنا أن ذلك المنهج يتسم بالمرونة من حيث إجرائيات فهذا المنهج قد أحرز اليد

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978، ص 131.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 435.

الطولي والمهيمنة على الابسمولوجية الحديثة، فهو ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما ما وإنما يتعلق بموضوعاتنا.[1]

14- التراث:

أ- لغة: Heritage: هو من ورث إرثاء فأصل الهمزة هنا واو والإرث من الشيء اليقين من أصله والجمع إرث والإرث هو في الصدق أي الأصل ويقال إرث من كذا أي أمر قديم توارثه الآخر ونقل إبن منظور عن ابن الأعرابي قوله: "الإرث الحسب والورث في المال".[2]

ب- اصطلاحا: في إستعمالاته الأولى منذ القرن 13 كان يحمل معنى روحي ومعنى دنيوي أي روحيا كان يدل على الشعب اختاره الله كملك خاص له، فكان يقال تراث الرب، أما في افتراضاته الدنيوية كما في الإرث Inheritance أو الميراث Heirtoom فكان يدل بالذات على العقار أو أرض، إنتقلت ملكيتها عبر الأجيال وحصل عليها الأبناء في العادة عند الموت والدهم، أما كلمة تراث في عباراته الحديثة هي تصف العادات التي إنتقلت عبر التقاليد هكذا إكتسى التراث معنى أكثر شمولا فصار يستند إلى كل ما إكتسبه المرء بحكم ظروف ميلاده، وأصبح هذا المعنى يتداخل في الحقبة الحديثة مع فكرة الثقافة نفسها. [3]

15- مفهوم الوعي:

كلمة تعبر عن حالة عقلية يكون فيها العقل بحالة إدراك وعلى تواصل مباشر مع محيطه الخارجي عن طريق منافذ الوعي التي تتمثل بحواس الإنسان الخمس، كما يمثل الوعي عند العديد من علماء النفس الحالة العقلية التي يتميز بها الإنسان بملكات المحاكمة

---

[1]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 137-138

[2]- إبن منظور، لسان العرب، مج11، المرجع السابق، ص 84.

[3]- طوني نبيت وآخرون، معجم المصطلحات الثقافية والمجتمع، المرجع السابق، ص ص 176-177.

المنطقية الذاتية، الاحساس بالذات والإدراك الذاتي والشعورية والكلمة أو العقلانية والقدرة على الإدراك الحسي للعلاقة بين الكيان الشخصي والمحيط الطبيعي له.[1]

الوعي الاستطيقي: عند غادمير هو مفهوم حديث نسبيا وأنه في الحقيقة نتاج للإنتباه العام لإضفاء الذاتية على الفكر منذ ديكارت أي الميل إلى تأسيس كل معرفة على اليقين الذاتي لهذا التصور تعد الذات التي تتأمل موضوع إستيطيقا هي وعي الحال يتلقى إدراكات حسية وبطريقة ما يتمتع بالواقع المباشر للشكل الحسي الخاص. [2]

[1]– مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن– عمان، د ط، 2012، ص 694.

[2]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص 284.

المبحث الثاني: كرونولوجيا التأويل

إن بداية الفلسفة الإغريقية تمثل بداية الثقافة الغربية، وهذه الموضوعة ليست مجرد موضوعة الاهتمام التاريخي، بل هي تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة التي لا تجد نفسها لمواجهة التغير الجذري فقط، وإنما بمواجهة اللايقين والإفتقار إلى الثقة بالذات وهذا هو السبب الأول لإهتمامنا بالمراحل الأولى لتطور الفكر الإغريقي ومنه يستهل غادامير مرحلة تأويله ما قبل سقراط ببداية مختلفة، فعلى عكس ما درجت عليه التواريخ المدرسية والأكاديمية والتي تتخذ من طاليس أو هوميرويس وهريود فهو يقف وسط التيار ويطل على هذه المرحلة عبر أفلاطون وأرسطو وهذان الفيلسوفان البوابتان اللتان تدفق عبرهما سبل المرحلة السابقة، والمدخل الفلسفي الوحيد للتأويل فلسفة قبل سقراط، ويتطلب هذا الزغم التمهيدي إقامة دليل عليه، كما نعلم أن الرومانسيين هم أول من وضعوا على عاتقهم مهمة بحث وتقديم تأويل للفلسفة قبل سقراط ذلك التأويل الذي برز من الانشغال رومانسي بالنصوص الأصلية، أما العالم والمفكر فريدريك شلايرماخر عالم اللاهوت الشهير ومترجم أعمال أفلاطون للغة الألمانية، يشكل استهلالا، لا للتعاون الجديد بين علماء الفيلولوجيا من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وعلى العكس من هيغل كان لشلايرماخر شعور خاص بالفردية والظواهر، وفي الحقيقة كان اكتشاف الفرد في ذلك الوقت إنجاز كبير للثقافة الرومانسية، وبفضله كانت هذه المحاولة رائدة لدراسة الفلسفة قبل سقراط. [1]

إن البحث في تاريخ الفلسفة يجعلنا نلمس مدى تطور مفاهيمنا وإختلاف دلالاتها من عصر إلى آخر وهذا تبعا للسياق الذي تبلورت ونمت فيه، مما يعني أنها تعبر عن طريقة حياة الإنسان والتفكير في كل حقبة زمنية ومن بين هذه المفاهيم الحاملة لثقافة الإنسان الهيرمنيوطيقا أو فن التأويل الذي أخذ في العصر الحديث المعاصر دلالات متباينة ومغايرة

[1]– هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت– لبنان، ط1، 2002، ص 6-7-9-10.

لتلك التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية أو الوسطية والذي أدت إلى نشأة مذهب قائم بذاته يتمثل في التأويلية الفلسفية وقبل الخوض في الموضوع يجدر بنا تقديم صورة مختصرة لتطور لفظ التأويل أو الهرمنيطيقا تاريخيا بدءا من اليونان إلى العصر الحديث .

أولا: العصر اليوناني:

الهرمنيوطيقا كلمة مشتقة من أصلها اليوناني Hermeeneuein والذي يعني يفسر وإسم Hermeneia ترتبط في أصلها بالاله هرمس رسول الإله الأولب الرشق الخطو الذي يحكم وظيفته، يتقن لغة الألهة ثم يترجم مقاصدهم، ومهما تكن شكوكنا حول صحة الصلة الابستيمولوجية بين الهرمنيوطيقا وهرمس فإن صلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس هي الصواب المؤكد واليقين ولا شك فيه، فالهرمنيوطيقاهرمسية من حيث هي "فن الفهم وتأويل النصوص، ورغم أن مفهوم[1] الهرمنيوطيقا قد إتّسع في القرن التاسع العشر ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية .

وهرمس هو بالضبط ذلك الوسيط فهو المراسل فيما بين "زميوس" وبني البشر وهو وفقا لأسطورة اللص الشرير وهو رب الأحلام ووسيط بين اليقظة والحلم، فالتأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، وأن تفهم قدرية الأنباء، أن تستمع أولا وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الألهة تماما مثلما يفعل الشعراء، كما يقول أفلاطون في محاورة أيون "ومن قدر الإنسان حقا أن يتخذ موقفا تأويليا من وجودية الخاص، ومن قدر البشر بقدر ما يكونوا البشر حقيقين ويستمعوا إلى الرسالة وينتمون أ إليها بوصفهم بشرا. [2]

وصفوة القول أن هرمس يظل الطرق والمفارقات وعابر الحدود فهو إله الترجمة وإله جميع التعاملات بين العوالم، ويبدوا أن ماهية الهرمنيوطيقا أن تكون جدية وأن تتوسط جميع مجلات سواء بين الله والبشر، الصحوة والنوم ويبدوا أن أبعاد الاله الميثولوجي هرمس تؤدي

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 24.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 26–28.

هي إلى عصر محصوري في معنى الهرمنيوطيقا، وهو أنها وساطة بين العوالم، وفي حالة شديدة يعد رسالة هرمس مزلزلة للعالم، فهي تحدث كما يقول **هيدغر**: "تحولا في الفكر "[1]

أ- أرسطو (384-322 ق م):

يعرف أرسطو التأويل في رسالته Peri hermeneias بأنه الإقرار أو الإعلان فالهرمينا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه، فالتأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذا يصوغ حكما صادقا عن شيء ما وفقا لأرسطو، إذن لا يعد الدعاء والطلب والسؤال عبارة شي ما بل شيئا مشتقا من عبارة أو هو شكل الثانوي من الجمل ينطبق عن موقف يكون في الذهن أدركه سلفا في شكل عبارة: "الفكر بطبيعيته عند أرسطو يدرك المعنى كعبارة" مثال ذلك أن العبارة الأصلية أو التأويل شجرة بنية اللون تسبق أي جملة تعبر عن رغبة أو الإستخدام لها، فالتأويلات إذن ليست جملا تهدف إلى الاستخدام أو العرض أو النفع، كما هو الحال في الدعاء أو الطلب، بل هي عبارات حول شيء ما يتصف بأنه حق أو باطل (صادق أو كاذب) ويعرفها أرسطو: "الكلام الذي ينطوي على الصدق أو الكذب"[2]

والإعلان أو الإقرار عند أرسطو ينبغي ألا يختلط بالمنطق فالمعنى ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة أما الإعلان فهو صياغة العبارات ذاتها وليست عملية الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة وبذلك يقسم أرسطو العمليات الأساسية للفكر إلى:

1- فهم الأشياء (الموضوعات) المسبقة.

2- عمليات التجمع والتقسيم.

3- عمليات الإستدلال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة .

---

[1]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 32.

[2]- المرجع نفسه، ص 44.

يتناول الإعلان وفقا لأرسطو العمليات الثانية فحسب اي عمليات التقسيم والبناء خاصة يوضح العبارات التي تنطوي الصدق أو الكذب الإعلان إذن ليس بالمنطق ولا هو بالخطابة ولا الشعر بل هو الشيء أكثر أولية إنه إقرار بصدق شيء ما كذبه بوصفه عبارة.[1]

وبذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي كما هو معبر عنه شفاهيا، ليس هناك فرق ما هو مفقود في سلسلة الإنتقال من النفس إلى الخطاب ومن الخطاب إلى المكتوب.

فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بالطريقة المماثلة وموافقة الصوت وانفعالات النفس، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة أو تذكير كلمة النفس المعبر عنها.[2]

من خلال تجسيد أرسطو لوجود إمكانية التأويل في الكلام سواءا كان خطابا أم جملة أم عبارة وهذا ما جعله يلفت انتباه من جاء بعده وذلك في مقالته الثانية من الأورغانون التي أسماها في التأويل التي ينظر فيها إلى خطاب على أنه تجسيد لغوي للفكر أو الروح والنقل أو ترجمة الفكر إلى كلمات فأرسطو كما هو واضح في هذا النص لم يحدد معنى التأويل كما يعرف اليوم على أنه تتبع دلالات الرموز أو العلامات إذ من غير لائق البحث دون أي مصوغ في المفهوم الأرسطي للتأويل عما يشغلنا اليوم، فإن كلمة هرمينيا لم تستخدم عند أرسطو إلا في العنوان وليس هو ذلك العلم الذي يعني بالبحث عن دلالات وإنما هو الدلالة عينها، دلالة الإسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بوجه عام.[3]

---

[1]–عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص ص45–46.

[2]– دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه القاصر، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 61.

[3]– عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1، 2008، ص ص 157–158.

كما أن التأويل عنده لا يهيئ بالضبط لفهم تلك العلاقة الدينامية بين طبقات عديدة من الدلالات في النص نفسه، فهو يتطلب فعلا نظرية عن القول لا عن الفعل والتي تفترض حسب أرسطو أن (الأصوات الصادرة عن الكلام هي رموز معبرة عن حالات النفس كما أن الكلمات المكتوبة تعد رموز لكلمات صادرة عن التحول)

ولذلك إخترع التأويل بالبعد الدلالي للكلام ذاته، فالتأويل هو الخطاب ذاته بل هو الخطاب مهما كانت طبيعته.[1]

صحيح أن أرسطو لن يعن بالمشكلة التأويلية، ولم يعن بتأكيدها التاريخي، ولكنه عنى بالتقييم الصائب للدور الذي يتعين على العقل أن يلعبه في الفعل الأخلاقي، ولكن ما يهمنا هنا على الوجه الضبط، هو ان عناية أرسطو بالعقل والمعرفة لا بوصفها منفصلين عن الكائن الذي هو الميزة بل بوضعهما متخذين له.[2]

يوضح أرسطو الصيغة الخاصة للمعرفة الخلقية وفضيلة إمتلاكها، من خلال وصف صورة حسية من المعرفة الخلقية، فهو يقول أن الإنسان الداهية خسيس إنسان لديه كل المتطلبات والمواهب الطبيعية من أجل المعرفة الخلقية هذه: إنسان يعرف بمهارة لافته، كيف تؤكل لحمة كتف إنسان قادر على أن يحول الأمور لصالحه، وأن يلفت من المأزق فوصف أرسطو لظاهرة الأخلاقية، وخصوصا وصفه لفضيلة المعرفة الخلقية، ببحثنا الخاص فنجد أن تحليليه يوفر في الواقع نموذجا من نماذج مشكلات التأويلية فالتطبيق ليس جزء لاحقا لظاهرة الفهم، فالمؤول الذي يتناول نصا تراثيا يحاول تطبيقه على نفسه هو، وبعد ذلك يستخدمه في التطبيقات الجزئية. [3]

---

[1]–عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، المرجع السابق، ص 160.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا لطباعة والنشر، طرابلس– ليبيا، دط، 2007، ص 430.

[3]– المصدر نفسه، ص 438.

ب- أفلاطون (428 - 347 ق م):

استعمل كلمة الهيرمونطيقا سفي عدة محاورات، فنبدأ بمحاورة "فيدون" إذا شئنا دقة أكبر وهنا يجعل أفلاطون بعد وقت طويل من نهاية سقراط المأسوية، من سقراط مخططا لسيرته العلمية والفلسفية وقبل أن نمضي في تأويل هذا النص يجب أن نشير أن المحاورة كاملة، فيدون برمتها في النص الوحيد الذي على أساسه يكون ممكنا صياغة المسألة التي حاول أفلاطون توفير الإجابة عنها، وتعد هذه المحاورة من المحاورات أكثر شهرة للأفلاطون، لقد أشار نيتشه إلى الصورة التي رسمها أفلاطون لسقراط قبل موته على أنها المثال الجديد الذي يرشد شباب اليونان، وفي هذا القول هناك شيء صحيح وواضح وفي الحقيقة يجد المرء موضوعه هومرية رئيسية في بداية المحاورة.[1]

ما يمكن أن نلخصه من محاورة فيدون أنها لم تكن بحثا وإنما عمل أدبي رفيع وهناك صور صادقة من الحياة في هذه المحاورة وهي تحقيق مزاجا للمحايجة النظرية والفعل الدرامي، وهكذا فإن المحاججة الأقوى في محاورة فيدون التي تتعلق بخلود النفس لم تكن حقيقة محاججة على الإطلاق وإنما كانت تتعلق بحقيقة أن سقراط يتمسك بالقناعته حتى النهاية ويثبتها من خلال حياته وموته. [2]

وفي المحاورة تشخص الأسطورة التي تصف الأرض التي تعيش عليها وتصور علاوة على ذلك، كيف أن هذه الأرض يجب أ تكون مسرح الحياة الفضلى، ليس بمقدورنا أبدا توفير حجة مقنعة تكون بمثابة إجابة عن الأسئلة التي تشار حول تكون العالم الذي يبنى على مبدأ الخير، وهكذا فإن الأسطورة بفعاليتها الخاصة تنال فرصتها بدلا من ذلك، ولقد حاول أفلاطون نفسه أن نوضح الملاحظة التحذيرية التي ترى أننا مع الاساطير لا تتعامل مع مجرد القصص بل إن هناك تصورات وتأملات منبثة فينا، ولذلك فهي على نحو معين

---

[1]–هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 48.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 65–66.

توسيع للمحاججة الجدلية أي أنها توسيع في إتجاه يتعذر فيه الوصول إلى تصورات ودليل منطقي ولنأخذ نص المحاورة الجمهورية من جهة أخرى نجد هناك سقراط معينا يبدو مختلف تمام الإختلاف نظرا للطريقة التي يدير بها المحادثة والمحاججة وهنا يرغب أفلاطون في أن يصف المدينة المثالية مدينة تتشكل فيها طبقة النخبة، هذه النخبة تكون قادرة على حكم الحياة العملية، إن الميزة الأخرى المحاورات أفلاطون حيث أن محاوري سقراط يعبرون عن أنفسهم فهم يقولون "نعم" "لا" "ربما" "طبعا" بدون تطور في الشخصية. [1]

ثانيا: العصر الوسيط:

أ- أوغسطين (154-430 ق.م):

يعد هذا الفيلسوف اللاهوتي الذي جسد دوره المتمثل في قيامه بتعديل تفسير النص المقدس على المعاني الثلاثة وذلك بإضافة مستوى أخر للتفسير هو الدلالة الرمزية[2] ولهذا نجده قد طور من قراءة النص الديني وذلك لتعدد قراءاته مما يترتب عليه عدة تفسيرات وهي محاولة منه لحل الصراع الهرمنيوطيقي وبالتالي جمع بين القراءة الحرفية والرمزية في آن واحد، وذلك بضرورة التقيد بالقواعد اللغوية والنحوية لفهم النص الديني ومما يعني ان عملية تفسير النص المقدس في العصر الوسيط قامت على أربعة معاني مختلفة.

التفسير الحرفي، التفسير الرمزي، والتفسير الباطني (الروحي) والتفسير الخلفي.[3]

تدل كلمة الهيرمنيوطيقا في علم اللاهوت عن فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) بدقة وهذا ما نجده في مؤلفة "العقيدة المسيحية" فنشاط العقيدة المسيحية قد أملاه التوتر الذي كان بين تاريخ الخاص للشعب اليهودي والذي أوّله العهد القديم على أساس أنه تاريخ الخلاص وبين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد، فقد

---

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص ص 66-67.

[2]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص ص56-57.

[3]– دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، المرجع السابق، ص 264.

استعمل في هذه الفترة التفكير المنهجي قصد إيجاد حلول لهذه المسائل، لذلك نجد أوغسطين في العقيدة المسيحية يبين كيف أن الروح (الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبدع المعنى الروحي .

وما كان سائدا عند أغسطين هو المبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور (عليها تفسير النصوص المقدسة، وأولها هو الإلتزام بحرفية الرمز أي الظاهر، والثاني المغزى الخلفي والثالث هو الدلالة الروحية (أي خاصة بالإيمان والراحة النفسية)، وقد قام القديس بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت المعنى الأصلي الحرفي والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس أي أنه عدّل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص فجعله إستشفائي يقوم على ما توحي به الكلمات لا على ما تعنيه وأضاف الدلالة الرمزية.[1]

فبفضل مؤلفه العقيدة المسيحية الذي يعد دراسة هرمنيوطيقة بامتياز أن يقدم في هذا المؤلف أول هيرمنيوطيقة متفردة ويتميز النص الأوغستطيني عمن سبقه موضح حد للإبهام التي يعتمد البعض في رسم الكتابة المقدسة بها فأغسطين لم يكن أبا للهرمنيوطيقا الوجودية بل هو أيضا في أصل صاحب الفضل في الحث على تأسيس هرمنيوطيقا تحكمها قواعد والأصول. [2]

ب- توما الإكويني(1225 – 1374 ق.م):

هو أعظم اللاهوتيين القروسطيين على الاطلاق الذي كان قلب مشروعه كلمة التفكير العقلي والتي استعملها بطريقة مختلفة عن الطريقة التي نستعملها نحن فهي تعني بالنسبة لتوما التفكير بالنحو يتطابق مع عقل الله، ومما يعني أن تلك الكلمة كانت مرتكزة

[1]– محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار المنشورات عويدات، بيروت– لبنان، ط3، 1983، ص 222.

[2]– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، المرجع السابق، ص 170.

حول الله ولم تكن كما أصبح الأن متمركزة نح الإنسان ومع ذلك فإن اللاهوت بالنسبة للاكويني كان علما وشأنا أكاديميا جمع في عمله العظيم "خلاصة اللاهوت" مع ممارسة تخمينه للاهوت أصبحت النصوص الانجيلية مجرد براهين لابد أن تقرأ حرفيا وأخذت القراءات الرمزية تختفي من وجه الاهوت الأكاديمي الجديد في حين أخذ المفسرون القرون الوسطى يملؤون النص المقدس بحواشيهم وتفسيراتهم العلمية ومع ذلك فإن الاكيوني لم يهجر القراءة الرمزية للإنجيل بالكامل بل كان لديه الميل بحكم عقله فلسفي والمنطقي إذ أصبح النص الديني أساس وغايات لعم الهيرمونطيقا[1].

بالتأكيد ليست قضية أن الإكويني لم يأخذ الانجيل على مجمل بديل على العكس إلا أن مشكلة التفسير الرمزي أخذت بتحول إلى الشيء الذاتي بالمفسر حين كرس نفسه للفهم الفلسفي أثبت أن الانجيل هو المصدر الرئيسي للوحي والابهام.[2]

ثالثا: العصر الحديث:

أ- شلايرماخر (1768 – 1834م):

يعد مؤسس التأويلية العامة وهو صاحب الفضل في نقل مجال اهتمام التأويل من ظواهر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي لتكون فن للفهم عينة، فكانت تأويلية لديه ردا على كلا من المفهوم الهيجيلي الذي يفسر النص الديني كالتجلي للروح المطلق في التاريخ.[3]

لقد فحص شلايرماخر من قبل حلقة تأويل وخاصة في أبعادها الموضوعية والذاتية من جهة كل نص ينتمي إلى جملة أثار المؤلف وعلى الأدب أين يتشكل ومن جهة أخرى إذا أردنا إدراك النص في مصداقية دلالته الأصلية فينبغي رؤيته كتجلي لخطة إبداعية

---

[1]– دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمونطيقا، المرجع السابق، ص ص 71–72

[2]– المرجع نفسه، ص 72

[3]– عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، المرجع السابق، ص 107

وإعادة توظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلف لذلك ينشأ الفهم إنطلاقا من الكل، المشكل ليس فقط من العوامل الموضوعية وإنما أيضا من ذاتية المؤلف [1]

تقوم التأويلية شلايرماخر على اساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي هو يشير إلى جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها ويشير إلى جانبها النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه وهذا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، ومن ذلك لا بد من قيام علم أوفن يعصمنا من سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم [2]

والفهم عند شلايرماخر، بوصفه فهما هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فهي عكس التأليف، لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقري إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية (بالمعنى العريض لكل ما تشمل عليه الحياة النفسية للمؤلف، أما المبدأ الذي تقوم عليه دائرة التأويلية دائرة التأويل [3]

ومن أبرز ما جاء به شلايرماخر في الهيرمنيوطيقا العامة، أنه لم يعد ينظر إلى الهيرمنيوطيقا على أنها مادة تخصصية تتبع اللاهوت أو الأدب أو القانون بل أصبحت هي فن الفهم، ومن أقوال شلايرماخر الهيرمنيوطيقا هي بالضبط طريقة الطفل في فهم معنى كلمة جديدة ففي نظره تبدأ الهيرمنيوطيقا من أحكام الحوار، فهي حوارية ولكن للأسف لم يتفطن إلى المتضمنات الخلاقة لهذه الطبعة الحوارية لذلك نجد الفيلسوف دلتاي الذي أكمل

---

[1]–هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت–لبنان، ط 2، 2006، ص41.

[2]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، 2007، ص 17.

[3]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص ص111–113

هذا المسار حين جعل بعينه الصواب الموضوعي في المعرفة حين افترض أن مهمة الهيرمنيوطيقا هي اكتشاف قوانين فهم ومبادئه.

ومهما يكن من شيء فإن شلايرماخر يعد بحق أبا لتأويلية حديثة ويدين له الفضل كل مفكرين التأويل في القرن التاسع العشر بجميع تخصصاتهم وإتجاهاتهم الفكرية وقد حملت بصمة جميع النظريات التأويلية وعلى رأسها فيلهم دلتاي. [1]

لقد كانت جهود شلايرماخر التأويلية ترمي إلى تحويل الفهم إلى علم منظم وذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في الوحدة المتماسكة منهجيا، فالفهم في رأيه يجري وفقا لقوانين يمكن إكتشافها والتصريح بها، ولم يقتصر طموح شلايماخر على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في المبحث التأويل القديم، بل يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم وتحويل مبحث الفهم برمته إلى علم منهجي، يمكن أن يرشدنا في عملية إستخلاص المعنى من نص ما .

تطور فكر شلايرماخر من التمركز على اللغة إلى التمركز على الذاتية، فتخلى عن التصور الخاص يهويه الفكر واللغة وكان سبب هذا التخلي فلسفيا في صميمه، لقد كان شلايماخر في فكره المبكر في موقف أقرب إلى التصور الحديث حين ذهب إلى أن تفكير الإنسان بل وجوده كله تحدده اللغة وأن فهم الإنسان لنفسه وللعالم هو الشيء تقدمه اللغة، غير أنه تخلى عن هذا الموقف المنهجي المتماسك الخفي واتخذ موقفا سيكولوجيا تحولت الهرمنيوطيقا بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، وهي مهمة لم تعد لغوية في جوهرها ورغم أن الأسلوب ما يزال في نظر شلايماخر يشير إلى شخصية غير لغوية لا يعد أسلوبها أن يكون مظهرا إمبيريقيا[2]

---

[1]–عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 112

[2]–المرجع نفسه، ص107–108–109.

ب- فيلهام دلتاي(1839 – 1911م):

لقد رفض دلتاي أن يكون المنهج المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية، وهو ما يجعله يعتمد على الهرمنيوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، لذلك يعتبر دلتاي تلميذ شلايماخر من المنتمين إلى مجال الهيرمنيوطيقا استنادا إلى تصوره لفهم الذي يمثله مقولة مركزية توجه كل مؤلفه وبالفعل قد كان دلتاي يعد شلايماخر من السياقين إلى حيث تحقيق التقاء التأويل. التأويل الفيولوجي بالفهم المقابل للتفسير الذي يمثل الطريقة المفضلة لدى العلوم الإنسانية "أريد إن أبين التطور التاريخي المنتظم للهيرمنيوطيقا كيف أن الحاجة إلى فهم عميق والأكيد، ولدت مهارة في فقه اللغة".[1]

يعتبر دلتاي هو الأول من قام بتعميم مفهوم الهيرمنيوطيقا على كامل العلوم الإنسانية (أو العلوم الروحية) التي تتعلق بمقولة الفهم بدلا من التفسير، إلا أن هذا التعارض المبدئي الذي أقامه دلتاي بين الفهم والتفسير لم يمنعه من الإقرار على أن فهم المواقف للتأويل يمثل على نحو ما تفسر ففي الحين يمثل الفهم مهمة لا حصر لها، يحدد التفسير دائما إنطلاقا من الفهم أو من مستوى معين من الفهم، لذلك ليس هناك تنافر أساسي بين العلوم الوضعية والعلوم التفسيرية.[2]

وفي سياق العلوم الإنسانية أو العلوم الروح يعتبر دلتاي كرائد التيارات المعاصرة الخاصة بفلسفة التاريخ، وقد هدف على غرار ما فعل كانط بالنسبة للعقل المجض، ومن هنا كانت أهمية التي منحها دلتاي للمظهر الموضوعي والتاريخي لما يسمى بالعلوم وتأكيده على تاريخية الوجود الإنسان وعلى ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره، يتألف وجود الإنسان على ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره، وهو بذلك يسعى إلى إقامة فلسفة الإنسان حسب عبارة ريمون Raymond وإلى التأسيس إبستمولوجي جديد

---

[1]– نبيهة قارة، فلسفة التأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، د ط، 1998، ص 48.

[2]–المرجع نفسه، ص 49.

يصبح بالنسبة للحكم التاريخي الذي من شأنه أن يثير إشكالية القول حول الإلتباس التاريخي بما هو كذلك فهو خارجي وباطني في آن واحد .

والتأويل هو النهج الأساسي لكل العلوم التي تدعى بالروحية أي مجموع الدراسات الذي يتمثل موضوعها في حقيقة التاريخ والمجتمع، وهذه العلوم تتضمن معرفة بالعلامات داخل مجتمع أي سيميولوجيا، يمكننا انطلاقا منها أن نرتقي إلى المعنى وهنا يتدخل مفهوم الأساسي آخر في فلسفة دلتاي وهو مفهوم الحياة [1]

إلا أن دلتاي لم يطرح بوضوح العلاقة بين إشكالية اللغة، فالفهم عنده ليس نشاط لغويا بقدر ما هو إستطاعة التسرب إلى الحياة النفسية، إن إدراك الواقع يمثل بالضرورة اكتشاف الحياة الحميمية التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلف الخاص واكتشاف الحياة الحميمية التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلف الخاص ولمجموع المؤلفات وهذه الحياة تختلف بالاختلاف مجالات الإنتاج فهي عند الشاعر الملكة الإبداعية وعند الفيلسوف نظرته الشاملة إلى الإنسان والحياة وعند الرجل النشيط موقفه العملي تجاه الواقع، ومع أن ديلتاي أكد على الحياة الحميمية لصاحبه فإنه قد أدرج مفهوم النص في سياق العملية التي ترتبط بين الفهم والتأويل (يحوي فن الفن حول التأويل على الشهادات الإنسانية التي تم الإحتفاظ بها بواسطة الكتابة، لان فهم المذهب النفسي عنده هو الفهم بأن كل التجربة المعاشة تهيكل من طرف المجموعات الرمزية. [2]

[1]–نبيهة قارة، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 49.

[2]–المرجع نفسه، ص 51.

أ- بول ريكور PAUL RECOEUR:

يتجاوز التأويل العائق الميثولوجي الذي أحدث فرقا بين الكلمتين الفرنسيين Herméneutique interprétation حيث تعني الأولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى الظاهر والمجازي على معنى الباطن أو الحقيقي في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى إمساك بالكائن من خلال تأويل تغييرات عهده من أجل الوجود لذلك نجده يسعى إلى إعادة البناء وبلورت مفهوم الذاتية بشرط أن يبتعد عن النقد الذي قدم للكوحيتو الديكارتي، ويتنهى في ذلك إلى فصل مفهوم الذات عن مفهوم الأنا وإلى التميز بين معنيين للهوية الهوية بمعنى الذاتية Ispeit é المتعلقة بـ" Le soi " والهوية بمعنى التماهي Memete أي إمتلاك خصائص ممتدة للزمن.[1]

ويفرد كذلك المعنى مغاير يفيد الإختلاف، وهنا يرى أن معرفة ذات التأويل لا يمكن أن تتم إلا بتوسط البنيات الرمزية ومختلف صنوف السرد والحكاية .

وهنا يركز بول ريكور جهوده على تشريح الرمز فينقسم إلى نوعين:

الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها بل هو نموذج المباعدة والنص بالنسبة للتواصل ونظرية النص في تصوره تنظم حول إشكالية المباعدة حول خمس سيمات.

1-إنجاز الكلام كخطاب .

2-إنجاز الخطاب كأثر عيني .

3-علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب كانعكاس لعام ما .

[1]- الياميين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 136.

4-الخطاب وأثر الخطاب كالوسيط للفهم الذات، كل هذه السمات المجتمعة تشكل معايير نصية يحدد هاريكور أولا في مستوى الشفوي هي مباعدة القول فيما يقول، وإنتقالا إلى الكتابة يرى ريكور أنها لا تعبر سوى عن العالم الخارجي مادي بالتثبيت الذي يجعل حدث الخطاب منادى عن دمار ينتهي ريكور في تيماته على كيفية فهم الإنسان ذاته أما الأثر الأدبي فهو يقرر لهذا الجدل مسألة مهمة يختصرها في الملائمة أو المطابقة فالنص في ذاته مجموعة من الرموز يمثل فيما يرى مرجعيته وعلامات النص تفتح على بعضها البعض وتمتد فيما بينها شبكة هائلة من العلاقات الدلالية، وهذا ما يجعل عملية التأويل هذه التي يدعمها النص ومادام الأمر على ذاته وعليه تنتهي إلى أن ريكور قد ركز إستقلالية المعنى في النص وتعدد مستوياته فيمكن القول بأن السلسلة المفتوحة للمؤولات التي تساوي السلسلة التي تضاف إلى العلاقة بين الرمز وبين الموضع، تولد علاقة ثلاثية بين كل من الموضوع والرمز اللغوي المؤول .

لكن بول ريكور جاء على عكس من دلتاي لقد حاول ريكور التقليل في حدة التناقض بين المقولة التفسير والتأويل باحثا عن التكامل المتبادل بينهما فقد أشار في هذا السياق إلى أن مفهوم التفسير فقد خضع لتحويل أساسي نقله من مجال الأصلي الذي وضعه فيه دلتاي إلى مجال جديد فلم يعد مقتبسا أصلا من العلوم الطبيعية ولكن من النماذج اللسانية الخالصة على رأي ريكور نحن نفسر النص أولا وذلك عندما ندرس علاقات الداخلية ونحدد، بنياته الخاصة ثم بعد ذلك نقوم بالتأويلية، بحيث نسمح لهذه العلاقات وهو ما دفعه إلى الإمتداد بالإنجازات التي حققتها البنيوية عندما وفرت الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية.[1]

فنحن مطالبون عندما نفسر هذه النصوص بأن نعطي دلالة ما لهذه النتائج التفسيرية بمعنى علينا أن نؤولها، وإلا كانت عديمة الجدوى وإنطلاقا من هذا يجد التفسير تتميمة في

[1]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 19-20.

التأويل ويجد التأويل أساس علمي ومرتكزه الموضوعي في التفسير بناءا على هذا التمييز يكتسب التفسير سمة موضوعية ويبدو التأويل وكأنه مهدد بالأحكام والتوجهات الذاتية من هنا كانت البنيوية التي سادت في الستينات تميز بصرامة بين علم الأشكال الفارغة والنقد الذاتي، في حين كانت الهرمنيوطيقا من وجهة نظر البنيوية مقاربة لا يمكن التفكير فيها.

ويذهب بول ريكور في كتابه: صراع التأويلات إلى المطابقة بين مفهومي الهرمنيوطيقا والتأويل، إلا أنه يحرص على إعطاء مفهوم الهرمنيوطيقا نوعا من الشمولية مقارنة بمفهوم التأويل ذلك أنه في إعتقاده يرتبط بالتفسير النفسي المباشر في معناه الدقيق أما الهرمنيوطيقا بانها تحرك المسألة العامة للفهم ما المعنى الواسع لفهم العلامات أيا كانت هذه العلامات أو أيا كان الخطاب الذي تشكله، ومن هنا يكون التأويل مهتم بالمسائل التقنية للتفسير النصي الملموس حالة جزئية من الفهم الذي تشير المسائل الأهم للدلالة واللغة ومن زاوية أخرى ينصب ريكور الهرمنيوطيقا الفلسفية حكمه بين التأويلات المتصارعة لكونها تستطيع بإعتبارها فلسفة تحليلية أن تمنحها تصورا أكثر تعقيدا وتعمقا عن العلامات وإستعمال هذه العلامات ودلالاتها الممكنة [1].

ب- إمبرتو إيكو Umberto Eco:

إن العمل الأدبي مفتوح في نظر إمبرتو إيكو هو العمل الذي ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة، إنه كل عمل يكون حقلا من الإحتمالات التأويلية ويترك القارئ أو المؤول يتموقع بمحض إرادته، ومرجعيته الخاصة، ومن هنا فإن الأعمال الأدبية المفتوحة لا تهدف إلى فرض موضوع أو التأويل محدد نهائي ومحتوم على المؤول، بل تميل إلى تفضيل الأفعال التي تمارسها الحرية الواعية لدى المؤول، وفي الواقع إن مشروع إيكو الهرمنيوطيقي أي تأكيده على إنفتاح العمل الأدبي ولا نهائية إمكاناته التأويلية من جهة، وحرصه من الجهة الأخرى على وضع معايير وقواعد تحكم عملية التأويل قد جاء كرد فعل على مقولات

[1]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 20–21.

الفكر التفكيكي، والتي أصبحت تميل إلى منع المؤول الحرية الكاملة في تأويل النص، ومنه فكل تأويل ليس إلا إنعكاسا لأهداف المؤول.[1]

لقد ميّز إيكو بين تأويل النصوص وإستعمالها مؤكدا أن تأويل النص يعني الخضوع إلى الوحدة العضوية وإنسجامه الداخلي، وليس القارئ الذي يتعامل مع النص إلا قارئا شيئا في نظر إيكو لأن كل شيء يهمه على ما يبدو خلال قراءته عدا طبيعة النفس .

إن عملية التأويل في نظر إيكو تسمح لنا بالكشف عن التأويلات التي تتناسب مع النص ولا نستطيع أن نقول هذا تأويل أفضل وأنسب إلا إذا تخيلنا عن فكرة وجود قراءة جيدة ومناسبة للنص. [2]

لقد كان إيكو يميز بين ما يسميه الإنسجام النصي الداخلي ومسارات القارئ التي لا يمكن مراقبتها، وفي نظره فإن الأول يراقب الثاني والكيفية الوحيدة لإختيار وتخمين تأويلي معين إنطلاقا من قصد النص، تكمن في إختياره إنطلاقا من النص ككلية وكوحدة متماسكة.

كان إيكو يدرك أن النص أكثر من كونه مقياسا يعمل على إعطاء المصداقية للتأويل هو موضوع يبنيه التأويل في محاولته الدائرية لإضفاء الشرعية على نفسه بأن يتأسس على ما يبنيه هو بنفسه، وبالتأكيد فإنها الدائرة الهرمنيوطيقية بامتياز يدعم إيكو معيار قصد النص بثلاثة معايير أخرى مكملة، تتمثل في مفهوم النسق ومفهوم المدار أي مدار الحديث أو الخطاب ومفهوم التشاكل الدلالي.[3]

ففي كتابه العمل الفني المفتوح حاول أن يبين لنا أن إنفتاح العمل الفني وتعدد إمكانات تأويله يرجعان إلى إمكاناته الدلالية المذهلة إلى العلاقات الدلالية اللامتناهية وأن

---

[1]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، 2007، ص 56.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 58–59.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 66–67.

مهمة القارئ ليست فقط أن يبني معنى من معاني الممكنة التي تسمح بها النص، بل عليه أيضا أن يدرك هذه الإمكانات الدلالية المتعددة، ولكن يتحقق له ذلك فعليه أن ينشط عملية التأويل أقصاها وإن كل نص يؤسس قارئه المثالي الخاص، ولكن هذا النوع من الممارسة التأويلية سوف يصبح في كتابه المتأخر حدود التأويل: تأويلا فعاليا ومبالغة في التأويل وتأويلا شكليا، ولن يكون في نظر إيكو سوى تضييع للطاقات الهرمنيوطيقة لا يقبله النص ولا يدعمه وحتى لا تذهب هذه الطاقات صدى يدعو إيكو إلى محاولة الكشف عن ممارسة نهائيا، والاكتفاء بأقل من الجهد التأويلي.[1]

يأخذ التأويل لدى هانس جورج غادامير بعدا فلسفيا مغايرا تماما لتصور شلايرماخر، دلتاي، بول ريكور، وإن كان يستند إليهم من تحليلاته، فالممارسة التأويلية في نظرة فيها ثلاث مراحل الفهم والتفسير أو التأويل والتطبيق وكل مرحلة من هذه المراحل تشكل جزءا لا يتجزأ من العملية التأويلية، فلا يمكن وجود أي تفسير دون فهم، فنحن نفسر أولا ثم نفهم، ولهذا يكون التشابك وثيقا بين التفسير والفهم، وهما في النهاية شيء واحد.

ينظر غادامير إلى التأويل أو التفسير بإعتباره "الموضوعية" أو "المنطقية"التي تمنح الفهم وجوده الملموس، إنه التفسير الشكل الخارجي للفهم، ويمكن أن يكون هذا الشكل لغويا كأن يكون لوحة فنية يتجلى فيها فهم الفنان للوحة أو أداة لقطعة موسيقية، إذ أن طريقة الأداة تعبر عن فهم معين ولكن علاقة الشكل بالمحتوى يجب أن تفهم بمعناها الحديث أي أنهما متداخلان وليس أي منهما سابقا على الآخر. [2]

ومنه غادامير لا ينظر إلى التعبير كما فهمه ريكور بمعناها تفسير للبنيات والصيغ الأساسية للعمل الأدبي بل ينظر إليه باعتباره وسيطا لغويا أو غير لغوي تتحقق بواسطته إمكانية الفهم والتفسير ليس إلا بذلك الشكل اللغوي الذي يعبر عن الفهم أو سابقا عليه،

---

[1]–عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 79–80.

[2]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، ، المرجع السابق، ص 21

وبالإضافة إلا ذلك في كل ممارسة تأويلية يوجد تطبيق ما فمن جهة هناك تطبيق لأفكارنا ومعاييرنا على النص، ومن جهة أخرى هناك تطبيق لمقولات النص ومعايره الخاصة عن معاييرنا نحن، أي هناك ترجمة للنص وتطبيق له في حياتنا العملية والواقعية، وتتجلى هذه الحقيقة بامتياز في علم التأويل اللاهوتي وعلم التأويل القانوني فالأول ينتهي غلى تحقيق تعاليم الوحي في الحياة اليومية والثاني ينتهي إلى تطبيق القانون فعليه أو عمليا في حالة معينة وكلا النتيجتين "تطبيق" للنص من خلال فهمه وتفسيره. [1]

إستطاع غادامير أن يلقي الضوء على الخاصية جوهرية في الممارسة التأويلية، تتمثل في كون هذه الأخيرة "تطبيقا "للنص" أو ضمن الوضع الراهن للشارح أو المفسر وسوف يكون هذا التطبيق بالضرورة نتيجة للتفاعل بين أفق النص والافق الراهن والمفسر وسوف يؤثر بالضرورة على ذات المفسر في مفاهيمه وفي واقعه اليومي .

ومن هنا نرى تصور واضح في الاختلاف بين غادامير والفلاسفة السابقين أمثال شلايرماخر ودلتاي للهرمنيوطيقا، فإذا كانت الهرمنيوطيقا إتخذت مع هيدغر بعدا فينومينولوجيا أو أنطولوجيا أين أرسى هيدغر دعائم الهرمنيوطيقا الفينومينولوجيا بإعتبارها كشف عن الحقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني، لأن حقيقة أو معنى ظاهرة لا يكون معطى لنا بصورة مباشرة أو جاهزة فإنها بالتالي تحتاج إلى تفسير أي إلى نشاط هرمنيوطيقي يكون التفسير هنا بمعنى السماح للحقيقة بأن تحدث وتتكشف من خلال التحجب والتخفي والمفسر يتيح للحقيقة أن تتكشف على ذلك النحو حينما يمارس عملية الفهم فهم الحقيقة بإعتبارها تنتمي إلى عالمه المعاش وعلى سياقه الذي يحيا فيه حينما يلتزم بالبعد الأنطولوجي لعملية الفهم الذي كان بمثابة نقطة تحول رئيسية في الهرمنيوطيقا وامتد تأثيرها بقوة إلى غادامير .

[1]–عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من الفهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 22.

ورغم أن الهرمنيوطيقا الفلسفية لدى غادامير المتأصلة في الهرمنيوطيقا الانطولوجية قد تجاوزت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية لدى شلايرماخر ودلتاي إلى حد كبير، فإن غادامير يتخذ نقطة إنطلاقه من إستبصار أصيل لدى شلايرماخر، يرى الهرمنيوطيقا انها نشاط كلي عام يجعل من الفهم لأول مرة مشكلة أساسية وعامة وتبدع أساسا نظريا عاما للهرمنيوطيقا[1]

[1]–عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من الفهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 24.

المبحث الثالث: المرجيعية الفكرية لغادامير

هناك من اعتقد أن التأويل مرتبط أساسا وحصريا بالكتابة والنص، ويعتني بالمعنى فهما وشرحا وتكثر عنده الدلالة وتتعدد ذلك الإعتقاد، كان نتاجا لتركمات معرفية ولتاريخ هرمنيوطيقي طويل، بدأت معالمه الأولى مع رجال الدين والأدباء وأيضا فلاسفة القانون، وصولا إلا التأويل في الفترة الرومانسية بفروعه المعرفية إلى وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي ولكن هذا الإعتقاد ليس هناك من يبرره، خاصة مع ظهور أنطولوجيا الفهم مع هيدغر إلى البعد اللغوي مع هانز جورج غادامير فالبعض ذكر بأن التأويلية مرت بثلاث مراحل الكلاسيكية، الرومانسية والتأويلية الفلسفية.

الكلاسيكية: تمثلت في فلاسفة العصر الوسيط (الكنيسة) التي تستمد طرح منهاج لتفسير النص المقدس نشأت في عصر نهضة في القرن 16ع/م والرومانسية: شلايرماخر، دلتاي، اللذان كان لهما أثر واضح على هيرمنيوطيقا غادامير التي إستفادت من تجاوزتهما أيضا ولا شك ان الهرمنيوطيقا تمثل الآن واحد من التيارات الأساسية السائدة في الفلسفة المعاصرة ولعل ايضا هذا التيار قد تشكل في صورته المعاصرة داخل الفلسفة الألمانية بدأ من شلايرماخر ودلتاي ومرورا بهيدغر وغادامير ويورغن هابرماسن وحتى من بين المعاصرين، من أمثال بول ريكور الذي يعد من أبرز أعلام هذا التيار في فرنسا لكن المرحلة أكثر تأثيرا ونفوذا في عصرنا هي التأويلية الفلسفية وهي الروح الحاكمة على هيرمونطيقا القرن العشرين. [1]

يركز غادامير بشكل أساسي على معضلة الفهم بإعتبارها معضلة وجودية، يبدأ غادامير في كتابة حقيقة والمنهج بطرح تاريخ نقدي للهرمنيوطيقا منذ شلايرماخر، ويرى أن تركيز على وضع قواعد التي تعصمنا من سوء الفهم الذي تكون أقرب إلى الوقوع فيه،

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، بيروت– لبنان، ط 1، 2002، ص87.

خاصة إذا تباعدا النص عنا في الزمان فنقطة البدء فيما يرى غادامير، ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم بل الأخرى الإهتمام بما يحدث بالفعل في العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد. [1]

تتبني تأويلية شلايرماخر على التميز بين مقولتين أساسين أول مقولة إني أفهم كل شيء إلى أن اصطدم بتناقض أو لغو وثانيا إني أفهم شيئا لإدراك ضرورية ولا أستطيع أن أجنبه.

وبهذا المسعى على بصمة مزدوجة النقدي هو الخطة المقاومة سوء الفهم، فهو يثير إلى ضرورة استخدام الخاص أو المتفرد للغة المشتركة وبالتالي فلا يمكن فهمه إلا بعلاقته باللغة ومن جهة أخرى يحمل على أفكار المؤلف ونفسية التي يمكن وراء هذا الانسجام المخصوص للغة. (2)

إن غادامير يتخذ نقطة إنطلاقه من إستبصار أصيل لدى شلايرماخر حيث يرى أن الهرمنيوطيقا هي نشاط كلي عام ويجعل من الفهم لأول مرة مشكلة أساسية وعامة معا بالضرورة وتبدع أساسا نظريا عامة لهرمنيوطيقا، فإسهام شلايرماخر كان بمثابة محاولة أولى لتأسيس الهرمنيوطيقا بوصفها نشاط عاما في التفسير يقوم على الفهم. [3]

نجد شلايرماخر أنه تأثر بالرومانسية التي شاعت في عصره فالتأويلية تقوم على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يسير إلى جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها ويشير إلى جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي فعلاقة بينهما علاقة جدلية وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة والتأويل، المرجع السابق، ص 37.

[2]– الياميين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 122.

[3]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 85.

إلى الفهم وينطلق شلايرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانب النص اللغوي والنفسي ولكن ينفذ المفسران معنى نص يحتاج إلى موهبتين الموهبة اللغوية والقدرة على نفاذ إلى الصيغة البشرية، وموهبة اللغوية وحدها لا تكفي وحتى الموهبة في النفاذ إلى الصيغة لا تكفي، لأنها مستحيلة الكمال.[1]

تقوم نظرية شلايرماخر على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو النص يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة ويشير إلى جانبه النفسي أو الذاتي إلى الفكر الذاتي لمبدعه وعلاقة بينهما علاقة جدلية .

كل هذه الأراء أثرت في هيدغر وغادامير فهذا الأخير كان ينبغي إلى تأكيد إجراء بين جوهرين:

1) ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي والتي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلايرماخر، وبالتالي ضرورة فصل النص من ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه.

2) ضرورة تحويل الإهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثاتها الخفية وفي بعدها التاريخي، وهو المبدأ الذي يختلف تماما عن شعور شلايرماخر الذي ركز على القواعد التي تعصمنا من سوء الفهم.

-إستفاد غادامير من كل الأعمال التي سبقته حيث جاءت أفكاره مصححة ومكملة لما جاء به شلايرماخر ودلتاي.[2]

1) شلايرماخر ركز على جانب سيكولوجي (نفسي) وأن إعادة بناء سياق التاريخي في عملية أساسية لفهم أي نص .

---

[1]- نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المرجع السابق، ص 23.

[2]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 36.

2) إنما غادامير لم يركز كما فعلا شلايرماخر ودلتاي على محاولة ضبط لمنهجية صارمة للتأويل وإنما ناهض ذلك بشدة فكتابه هيكلة المنهج فصل بين حقيقة والمنهج .

3) سعى غادامير إلى ترك المنهج جانبا، ومن جراء علاقة الحقيقة بالمنهج حاول بالإعطاء البديل بالتفريق بينهما على عكس شلايرماخر أعطى الأولية للمنهج .

-طالب أن تكون تأويليته وضعية عالمية كونها كانت ضائعة في التفسيرات السيكولوجية للفهم لشلايرماخر، أو في المنهجية في العلوم الإنسانية (دلتاي) [1]

4) تنحصر مهمة الهرمنيوطيقا عند غادامير في فهم النص لا في فهم المؤلف وهذا التوجه مخالف لشلايرماخر الذي يرى أن مهمة الهرمنيوطيقا في فهم المؤلف .

5) يتفق شلايرماخر مع غادامير في نقطة إعادة تأسيس للعالم الخارجي وإعادة تشكيل أصول العمل الفني ضرورة للفهم. [2]

6) يرى شلايرماخر أن للفهم لحظتين رئيستين بالضبط، كما أن لكل حديث علاقة مزدوجة باللغة ككل، وبجماع التفكير المتحدث كذلك هناك في كل فهم لحظتين:

1- لحظة لغوية: التأويل اللغوي وتعد إجراء سلبيا وعاما يفرض حدود البنية التي يعمل الفكر في إطارها .

2-لحظة واقعية: تأويل سيكولوجي: ستطلب إندماج وجدانيا بالمؤلف ويعد أساسا في عملية التأويل .

فالفهم حسب شلايرماخر قائم على مبدأ الحوار بين المتحدث والمستمع ولكنه حوار مشروط بحيث يجب على المتلقي أن يقضي ذاتية إذ ينطلق من سلسلة كلمات للمتحدث ليصل إلى

---

[1]- روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الشافي، جدة، ط1، 1994، ص112.

[2]- المرجع نفسه، ص 113.

الحياة الذهنية للمؤلف، فهو يمر عبر لحظتين: التأويل من التأويل اللغوي إلى التأويل السيكولوجي المرتبط بذات الكاتب المتضمنة من خلال نصه.[1]

-من هنا نفهم أن التأويل عند شلايرماخر كان مقصده الأول هو التعبير عن سوء الفهم ومن خلاله يمكننا أن نفهم بنية النص .

-ركز على الجانب السيكولوجي النفسي بينما غادامير تجاوز ذلك إلى أبعاد أخرى، فغرض شلايرماخر من هذا التأويل النفسي هو معايشة تجربة المؤلف على عكس غادامير الذي يرى أنه من الصعب الوصول إلى تجربة المؤلف وبالتالي تجاوز الجانب النفسي لشلايرماخر.

في أواخر القرن 19 بدأ الفيلسوف النابغ ومؤرخ الأدب فيلهام دلتاي الذي يرى أن الهرمنيوطيقا أساس للعلوم الروحية أي أن الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كل تلك الأفرع البحثية التي تقودبنا إلى التفسير عن تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، فهدف دلتاي هو تسيير المناهج للوصول إلى التأويلات الصائبة وكان رد فعله حادا إتجاه الدراسات الإنسانية التي تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية، وتطبقها في دراسة الإنسان[2] كما تمثلت الهرمنيوطيقا عنده المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم أساسا الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية، ولكن تؤول أي تعبير عظيم للحياة الإنسانية يلزمنا فعل من الفهم التاريخي، وهذه العملية تختلف جوهريا عن الفهم العلمي للعالم الطبيعي، فالفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية عند دلتاي تتمثل في موضوع الدراسة من جهة وفي المنهج من جهة أخرى، فالتفسير هو النمط الملائم في الفهم العلوم الطبيعية التي تفسر من خلال الروابط السببية [3]

---

[1]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 26.

[2]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 116.

[3]- المرجع نفسه، ص 75.

-كما عرفنا فيما سبق رؤية شلايرماخر حول تحديد مهمة الهرمنيوطيقا والتي تساعد القارئ على تجنب سوء الفهم، حاول دلتاي إكمال هذه النظرية وتوظيفها في مجال العلوم الروحية .

-حاول دلتاي إقامة منهج للعلوم الإنسانية على عكس غادامير الذي ألغى فكرة المنهج وركز على عملية الفهم بذاتها .

-إهتم دلتاي بالجانب التاريخي، فالهرمنيوطيقا عنده ترتكز على تغيرات الحياة، فيجب فهم النص في سياقه التاريخي في تسلسل وإنسجام .

إن تصور دلتاي مغاير تماما لتصور شلايرماخر فقد جعل دلتاي التأويل شكلا خاصا من أشكال الفهم وحالة جزئية منه، كما أنه يميز بينهما وبين التفسير تمييزا كاملا، يناقض كل طرف منهما الآخر ويستبعد كلية، فالتفسير في نظر دلتاي هو المنهج العلمي الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية في حين يشكل الفهم أو التأويل المنهج العلمي المناسب لحقل الفكر والعلوم الإنسانية، فالعلم الطبيعي يفسر مادته او مادة علوم الفكر فهي في حاجة إلى فهم أو تأويل ولايمكن إطلاقا لأي منهج من المنهجين لا يطيق على الحقل المقابل. [1]

يقول دلتاي: "لا ينتمي علما ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعا متاحا لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والفهم والتعبير"، هذه الصيغة خيرة تعبير فهم ليست واضحة بذاتها لان كل حد من حدودها له معنى محدد في فلسفته ويستحق منا وقفة إستكشافية منفصلة "الخبرة" يستخدمها دلتاي بمعنى شديد الخصوصية والتحديد (الخبرة المعاشة) ويعني بها الوحدة المتقومة بمعنى مشترك يجعل منها كلا مدمجا، والخبرة لا تدرك ولا يمكن ان تدرك نفسها بشكل مباشر لأنها عندئذ ستكون فعلا إنعكاسا للوعي وهي ليست معطى من معطيات الوعي، أما التعبير هو الحد الثاني في صيغته التأويلية الخبرة

[1]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 19.

والتأويل والفهم أما الفهم معنى خاص يختلف عن معناه فهو لا يشير إلى فهم التصور العقلي مثل مسالة رياضية بل هي لحظة خاصة حيث الحياة تفهم الحياة، إننا نفسر بواسطة عمليات فكرية محضى ولكننا نفهم بواسطة نشاط مشترك لجميع القوى الذهنية في الإدراك ويعبر عن هذه الفكرة في "حكمة شهيرة" نحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه [1]

إستعمل هيدغر كلمة الهرمنيوطيقا في سياق بحثه الواسع عن الأنطولوجيا الأساسية، فقد كان هيدغر شأنه شأن دلتاي يبحث عن المنهج الذي يكشف عن الحياة في ضوء الحياة ذاتها، وفي كتابة "الوجود والزمان" 1927م اقتبس مع مصادقته لهدف دلتاي في فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها فالفهم عند هيدغر مصطلح خاص أي القدرة على الشعور بالشيء مما يشعر به الشخص آخر ذلك أن الفهم فيما يبدو يبلغ فيما هو جوهري ويلمسه، وفي بعض الإستعمالات يبلغ ما هو شخصي فهو تصور بعيد كل البعد عن التصورات السابقة.[2]

يؤكد هيدغر على البنية المسبقة للفهم، فهو يتجاوز النموذج القديم (نموذج الذات والموضوع) كذلك يلقي ضلالا من الشك حول ما يمكن أن يعنيه التأويل الموضوعي أو التأويل بدون فروض مسبقة، فهو يطرح هذه المسألة ويقول "التأويل ليس على الإطلاق فهما بلا فروض مسبقة لشيء ما".

إن محاولة الوصول إلى التأويل مبدأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي المحاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم.[3]

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونطيقا "نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص130–137–142.

[2]–المرجع نفسه، ص 222.

[3]–المرجع نفسه، ص ص 232–233.

من بين إسهاماته فقد ترك هيدغر بكتابه "الوجود والزمان" أثرا حاسما على نظرية التأويل ونقل الهرمنيوطيقا نقلة كبرى، ووضع مسألة الفهم في سياق جديد عام، فالهرمنيوطيقا عنده تخطت الحدود التي فرضها عليها دلتاي حين تصورها على أنها شكل تاريخي للفهم، فجاء هيدغر ليعلن أن كل فهم هو فهم زماني قصدي تاريخي وأن الفهم ليس عملية عقلية بل عملية وجودية.[1]

إن جوهر وجود الإنسان في العالم هو بالتحديد تلك العملية التأويلية للتساؤل إنه نوع من السؤال من شأنه أن يصل إلى الوجود المحتجب يجعل منه حدوثا تاريخيا عينا السؤال إذن هو ما يجعل الوجود تاريخيا .

وفي كتاباته المتأخرة يتحول إهتمام هيدغر من تساؤل الإنسان إلى ضرورة الإنفتاح اليقض على الوجود، ما يزال الوجود في هذه الكتابات تاريخيا غير أن حدوثه يعد هبة من جانب الوجود إنتاجا للبحث الإنساني وفهمه فإنه يحاول في أعماله المتأخرة أن يؤكد موقفه غير متمركز على الذات، ولهذا السبب فهو يحول الصورة من إظهار الإنسان تساءلا مجادلا لوجود إلى إظهار الإنسان على انه راعي الوجود [2]

كانت رؤية هيدغر للتأويل مبنية على الفينومينولوجية، فكانت فينومينولوجية هرمنيوطيقا في الأساس لأنها تحاول تأويل الإنسان والعالم معا، فبمعنى فهم الكينونة في العالم، فهو يعتبر الهرمنيوطيقا هي إسما للمفنومينولوجيا أو التأويل الدازاين ويقول أن الهرمنيوطيقا هي الفينومينولوجيا بكل أبعادها الأصلية، فهناك نوع من التداخل والتكامل بين الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا معا يظاهرة الفهم والإدراك.[3]

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 238.

[2]– المرجع نفسه، ص 253.

[3]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 20–21.

فيما يخص هيدغر فإن الفهم عنده مختلف كل الإختلاف عن التصورات السابقة فهو قدرة المرء على الإدراك ممكنات وجوده، فالفهم لا هو بموهبة ولا قدرة على الإدراك أحد تعبيرات الحياة، فهو ليس شيء نمتلكه بل الشيء نكونه، أي هو الشكل من أشكال الوجود في العالم وهو أساس لكل تفسير ومصاحب الوجود وقائم من كل فعل من أفعال التأويل .

لقد إهتم هيدغر في اعماله الفلسفية ليس فقط بجعل العلاقات اللغوية موضوعا لأبحاثه وإنما إهتم أيضا بماهية اللغة، فهو يتخذها لحل مشاكله وشرح مقترحاته فيها، فميز مشكلاته الرئيسية أي سؤال الكينونة بوصفها مشكلة تحديد مصطلح من معنى تقليدي معتاد، فتحليله للدازاين يعتمد على تأملاته الاترنداستالية لكنها لم تفهم إلا بوصفها أوصافا لا غير اشتغل هيدغر جل وقته بالوظيفة المتنوعة.[1]

توجد في تأويلية هيدغر فكرة أثبتت أنها فكرة ناجحة وذات نتائج خاصة كثيرة ألا وهي فكرة البنية المسبقة للفهم التي إعتبرت شرطا لكل فهم، وكان لهذه الفكرة عدة نتائج لأنها إرتبطت بمفهوم أن كل التفسيرات ليست عليها فقط أن تفهم المفهوم بشكل مسبق وبأي كيفية، وإنما يجب أن تتمسك أيضا بهذا الفهم المسبق وهذا الفهم يقود بالتأكيد إلى رد الإعتبار للأحكام المسبقة التي تناقض منهجية العلوم وهذا ما يفعله هيدغر بكل وضوح لتحليله لدائرة الفهم.[2]

إن أهمية الوجود بالنسبة للدازاين الذي يتميز بالفهم ترجع التمييز بين الوجود والموجود فالبحث في شيء ما هو البحث في الوجود، وقد كان هدفه التأويلي هو تحديد السؤال بشكل عام، إذ لن يكن الهدف منها صياغة نظرية تعني بالعلوم الإنسانية من جهة ولا تتجاوز النزعة التاريخية من جهة أخرى.

---

[1]– الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، الهرمنيوطيقا وإشكالية النص، سلسلة ملفات بحثية، الفلسفة والعلوم الإنسانية، دط، 2016، ص 91.

[2]–المرجع نفسه، ص 97.

وعلى إثر هيدغر أقدم هانز جورج غادامير على محاولة إثبات شمولية الفهم كي يدلي بالتالي على الأهمية الاصلية للتأويل، وقد حاول في الوقت نفسه كما حاول هيدغر قبله التشكيك في النموذج الموضوعي للتفكير العلمي فالفلسفة التأويلية التي صورها غادامير والتي تتبع بعض الموضوعات الفكر الهيدغري تختلف بشكل تام عن التأويلية الكلاسيكية، فتأويلية غادامير تزعم أنها تقدم تصورا شاملا للتجربة الإنسانية كلها، أما نجاح هذا التصور الشامل مع العلوم المحددة فيعود جزئيا إلى سوء فهم ما لأن هذا الإتجاه الفلسفي لا يستطيع أن يساعد في حل المشاكل الخاصة، إضافة إلى مشاكل هذه العلوم يوجد خلاف ذلك الكثير من المساهمات التي لا تعتمد التأويل كعلامة تجارية، وهذا التأويل يقف ضد كل مفهوم النظري العلمي الذي طوره ماكس فيبر لحقل العلوم الإجتماعية ومن النظرية اللغوية لكارل بوهلر، وقد أثبت فلاسفة الألمان مثل هايرماس وكارل اوتوا بل وجود تقارب بين المفاهيم الفلسفية المسطرة في المجال اللغوي والتأويل الأوروبي.[1]

إن مشروع الهرمنيوطيقا لدى غادامير يتجه نحو قوة الحقيقة الظاهرة في الفهم والإبتعاد عن التقنية المنهجية وهو ما ظهر بجلاء الإبتعاد بهدف إلى تأسيس فلسفة تأويلية عالمية تعمل على نشر أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال فعل الفهم كممارسة تأويلية وجعل الإنسان يلتفت غلى ذاته وغلى العالم من حوله رغبة في الفهم [2]

على الرغم من القضايا الجوهرية التي يستند فيها فكر غادامير إلى فكر هيدغر، تجاوز الثنائية التقليدية للذات والموضوع في نظرية المعرفة، وعي الفكرة التي أخذها هيدغر مع غيره من الفينومينولوجيا من هوسرل وطورها إلى الفكرة "الوجود الإنساني في عالم باعتبارها خاصية مميزة للأسلوب وجود الإنسان في العالم فلا ينفصل منه الوعي عن الأشياء التي

[1]–الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، الهرمنيوطيقا وإشكالية النص، المرجع السابق، ص 98.

[2]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 123.

توجد في عالمه كما تعلم غادامير من هيدغر التحرر من أسلوب التفكير الغربي التقليدي الذي ساد الميتافيزيقيا الغربية [1]

ومع هيدغر إتخذت الهرمنيوطيقا بعد الفينولوجيا أو انطوالوجيا ولقد أرسى هيدغر دعائم الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية باعتبارها كشفا عن حقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنسان فلأن حقيقة أو معنى الظاهرة لا يكون معطى لنا بصورة مباشرة أو جاهزة فإنها بالتالي تحتاج إلى تفسير، أي إلى نشاط هرمنيوطيقي ولذلك تسمى الحقيقة (ألثيا) وعلى ذلك فإن التفسير يعني هنا السماح للحقيقة بأن تحدث أو تتكشف من خلال التحجب والتخفي .

وبوجه عام يمكن القول أن غادامير قد وجدو في هرمنيوطيقا هيدغر الفينومينولوجية أساسا يرتكز عليه ويتجاوز في نفس الوقت من خلاله لأسلوب التفكير التقليدي الغربي في الميتافيزقيا الغربية.[2]

إستند جورج غادامير في نظريته الهيرمنيوطبقا لجدل علوم العقل بدءا من الأنطولوجيا الهيدغيرية، ليعود بإتجاه القضايا الإبستمولوجية يظل غادامير وفيا للمنحنى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهرمنيوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص وهو ما سماه هيدغر بالمنعطف الانطولوجي الحاسم في تجربة الفهم الذاتي ولتشكيل مفهوم للفهم اكد غادامير على ضرورة تخليص عملية الفهم النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلايرماخر إن عملية الفهم في حد ذاتها وفي حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي ومقولة التاريخي في تصور غادامير تعني بمسالتين مهمتين إنارة وتنوير وضعيتنا الوجودية الخاصة والوعي بتناهينا وحدودنا النظرية .

---

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 87.

[2]– المرجع نفسه، ص 88.

-وفاعلية النشاط التاريخي هو الإقرار بالتناهي الفهم الذاتي وتحرير متواصل لمكبوتاته النظرية فالفهم عند غادامير هو التوصل إلى تطبيق وإستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا[1]

إن غادامير لا يسعى إلى صياغة قواعد متخصصة لممارسة الفهم، بل يقتصر على وصف كيفية إنجاز الفهم التأويلي كما لم يسعى إلى التأكيد على وجود دائرة تأويلية بقدر ما عمل على التأكيد على ما تتمتع به من معنى أنطولوجي إيجابي فعلى كل تأويل حقيقي أن يتجنب الأوهام والقرارات الإعتباطية التي يفرضها الفكر.[2]

إن المهمة التي نذرت هرمنيوطيقا غادامير نفسها لتحقيقها هي البحث عن ذلك النوع من الحقيقة التي تتجاوز العلم والسيطرة والتحكم التقني، فإشكالية التأويل تمحورت لديه في جدلية الحقيقة والمنهج،وإذا كانت الهرمنيوطيقا الحديثة قد شهدت الحقيقة وأدت إلى طمسها أو جعلها غير مدركة نتيجة لإستعارتها للنموذج الفعالي في منهجيته، وعلى هذا غادامير انتقل من المنهج إلى الحقيقة لتميز العلاقة بين التأويلية والحقيقة علاقة إيضاح وكشف وإزالة اللبس والغموض بينهما.[3]

مع غادامير يتاسس مفهوم جديد للهرمنيوطيقا فبعدما كانت تستند على البعد النفسي لدى شلايرماخر ودلتاي وعلى الأنطولوجيا مع هيدغر وعلى الفينومينولوجيا مع إيدموندهوسرل، صارت إلى البعد الفلسفي العالمي، فمع غادامير أصبحت قائمة على حلقة الفهم والتفسير الفهم أو التأويل والتطبيق ونقطة الإنطلاق الجوهرية لعملية التأويل هي كون الهرمنيوطيقا نشاط كلي عام، وإتسع مجالها ليشمل كل ظاهرة تتطلب تفسيرا.[4]

---

[1]- اليامين بن تومي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 132-133.

[2]- هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، المصدر السابق، ص 62.

[3]- هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص 96.

[4]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص 55.

لكي نفهم المرء ينبغي أن نفهم سلفا ويكون لديه موقف إستياق سياقه هذا هو ما يعرف بدائرة الهرمنيوطيقا، فالمرء لا سيمة أن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته، يمكن أن نعد دائرة الهرمنيوطيقا عملية تضييف فطري وتعمية ذاتية لا تسمح للمرء بأن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته، بحسب النظرية التأويلية الفينومينولوجية فإن دائرة الهرمنيوطيقا ليست مغلقة بل مفتوحة وذلك بفضل الطبيعة الرمزية والتأملية الذاتية لوجودنا، في معرض تفسيره لهايدغر يتناول غادامير هذا الأخير الذي هو من أكبر فلاسفة الهرمنيوطيقا في القرن 20 وكتابه الشاخص على ذلك هو الحقيقة والمنهج 1960م، ولد في ماربورغ بألمانيا في 11 فيفري 1900م وتوفي في 24مارس 2002م، نال الدكتوراه تحت إشراف بول ناتروب المتخصص في فلسفة أفلاطون 1920م، وأكمل دراسته بكتابة أطروحة عن الأخلاق الجدلي عند أفلاطون تحت إشراف مارتن هيدغر وذلك عام 1920م.[1]

قضى قسطا كبيرا من حياته في التدريس في جامعة هايد لبيرغ من مؤلفاته الحقيقة والمنهج 1960م وللتفصيل في سيرته الذاتية العودة إلى كتابه "تعلمات فلسفية التي ترجعنا إلى طفولته المبكرة وتعلمنا كيف يمكن لحياة فرد أن تلقي الضوء على عصره بأكمله وكيف يمكن لهذا العصر التعبير عن هذه الذات فتجربته تجربة لحياة غاضت أربعة تحولات سياسية وتاريخية بألمانيا حضر رسالته الجامعية حولة ماهية اللذة في حوارات أفلاطون لم يتجاوز 22 سنة تحت إشراف بول ناتروب.[2]

تأثر بهيدغر صاحب النزعة الوجودية وتحديدا في فكرة التناهي الإنساني التي سوف تشكل قطب روحي في المجال الهرمينوطيوقي فلقد أثارت محاضرات هيدغر تأثيرا بالغا وظل معجب بأفكاره، عمل محاضرا في هايدليبرغ وزملائه كارل ياسبرز وكارل لوفيت .

---

[1]– علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج 2، منشورات الضفاف، الجزائر العاصمة، ط 2، د س، ص 1169.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 16.

توفي فيلسوف غادامير في 13مارس 2002 ووصفت فلسفته بكونها فلسفة هيرمونطيقية.

انتقل غادامير من التجربة الجمالية إلى التجربة اللغوية ويتضح هذا المسار التلاقي منذ البداية في كتابة "الحقيقة والمنهج 1960 في أجزائه الثلاثة: الأول: مسألة الحقيقة كما تبدو في تجربة الفلسفة الفنية، والثاني توسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانية لإستمرار مساهمات شلايرماخر ودلتاي وهوسرل، والثالث تحول أنطولوجي للعلوم التأويل والمسار الداعم لتأمين هرمنيوطيقا شمولية .

تجلي الجميل 1997: يشرح أيلوب الهرمنيوطيقا الغادامييرية في تناولها الظواهر الفن والجمال يقدم لنا غادامير لقطات حية لما أسماها بالهرمنيوطيقا الفلسفية أو ما نسميه نحن بالتفسير.[1]

التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية وشهادة يقدمها الفيلسوف 1900-2002 ما بين حربين عالميين وتفكك الألمانيتين بفضل ترجمة إنجازها حسن ناظم وعلي حاكم صالح.[2]

بداية الفلسفة 2002 الصادر حديثا: مجموعة من الدراسات التي قدمها غادامير في مجال الفكر التأويل الصادر في كتاب الجريدة المتحدة 2002[3]

فلسفة التأويل: الأصول المبادئ الأهداف التي تحدث التي تحدث فيها غادامير عن عالمية الفكر التأويلي، فالمشكل الأساسي الذي ألهم شغل هانس جورج غادامير هو الفهم الذاتي التي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي الذي تتمتع به العلوم الدقيقة. [4]

---

[1]- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر السابق، ص 7.

[2]- هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2013، ص 8.

[3]- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 6.

[4]-هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، المصدر السابق، ص 9.

طرق هيدغر، شهادة إنسانية يدونها فيلسوف كبير عن فيلسوف كبير وهذه الشهادة لا ترمي بالاعتراف بالجميل وهي وثيقة تاريخية فلسفية تكشف عن الطرق الذي انبثق فيها فكر هيدغر.[1]

بالإضافة إلى الأخلاق الديناليكتية عند أفلاطون 1931،أفلاطون والشعراء 1434، الشعب والتاريخ في تفكير هيدغر 1942، باخ وفيمار 1945، غوتة والفلسفة 1947، في أولية الفلسفة 1948، في الروحي للإنسان 1949، الحركة الفينومينولوجية 1963، مشكلة الوعي التاريخي 1963، بالفرنسية الديناليكتيك والسفسطة في رسالة أفلاطون السابعة .

[1]–هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم، دار الشباب الجديدة المتحدة، ط1، 2013، ص ص8–9.

خلاصة الفصل

الهرمنيوطيقا مفهوم ينطوي على مجموعة من المفاهيم المتداخلة تشير إلى أصناف من التعاطي مع العملية التأويلية، كانت منابعها الأولى إغريقية تجسدت في الإله "هرمس" ومع فلاسفة اليونان أمثال أرسطو وأفلاطون أما في العصر الوسيط أمثال أوغسطين وتوما إيكوني التي تمحورت الهرمنيوطيقا عندهم في كيفية تأويل النصوص الدينية، وفي العصر الحديث فتمثلت التأويلية الهرمنيوطيقية مع شلايرماخر الذي يقصي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية، أما دلتاي يجعل من التأويل شكلا من اشكال الفهم وعلى عكس من دلتاي فإن بول ريكور كان هدفه البحث عن التكامل الموجود بين التفسير والتأويل، أما هيدغر فتمثل التأويل عنده في كينونة الكائن كما أنه يعطي أهمية كبيرة للفهم، وصولا إلى غادامير الذي تجسدت عنده الهرمنيوطيقا في ثلاث مراحل أساسية هي الفهم التفسير أو التأويل والتطبيق، فلا يوجد تفسير دون فهم ولا تفسير دون تطبيق.

الفصل الثاني:

هيرمنوطيقا غادامير

المبحث الأول: من أنطولوجيا الوجود إلى أنطولوجيا الفهم

المبحث الثاني: من الفهم إلى جمالية التلقي (الفن)

المبحث الثالث: الحوار والاتفاق ودور اللغة

تمهيد الفصل

لقد شكلت الفينومينولوجية بإعتبارها تصورا جديدا لسيرورات الإدراك وإنتاج المعرفة الحقيقية واليقينية، الحجر الأساس في بلورة أليات ومنطلقات الفهم الذي يمكن أن يقوم على هرمنيوطيقية متحررة من النص الرومانسي، ومتحررة أيضا من إكراهات القواعد المنهجية التي تعتبرها علوم الطبيعية شرطا أساسا للوصول إلى الحقيقة، ومن هنا يمكن أن نقول لعل أبرز تلامذة هيدغر ورواد الهرمنيوطيقا الفلسفية، هو بدون شك هانز جورج غادامير، لذلك تعتبر هرمنيوطيقية هيدغر أساس هرمنيوطيقا غادامير الذي قدم لنا نظرية هرمنيوطيقية أكثر إكتمالا، ناقدا الهرمنيوطيقا المنهاجية، ومتابعا آراء أساتذة هيدغر، معتبرا الهدف الأساسي للهرمنيوطيقا هو تقديم فلسفة تدور حول الفهم وشروطه، وتمثل الموضوع الرئيسي للهرمنيوطيقا وعلاقاتها الوطيدة مع الفن، بمعنى أن التجربة الفنية لها علاقة مع التجربة الهرمينوطيقية للكشف عن الحقيقة دون التخلي عن الحوار الذي إحتل مكانة مرموقة عند غادامير للوصول إلى الفهم ودور اللغة كوسيط للحوار والتفاهم والإتفاق .

المبحث الأول: من أنطولوجيا الوجود إلى أنطولوجيا الفهم

يدور فكر مارتن هيدغر Heidgger (1889-1970م) كما هو معروف حول منوال الكينونة، وهو السؤال المركزي في عمل هيدغر الرئيسي الكينونة والزمان، وقد توقع المرء كإجابة عن هذا السؤال شيئا من قبيل تحديد المصطلح وتعريفه ويمكن للمرء أيضا أن ينتظر لمحة عن الجدالات والصراعات بين المفاهيم التي تحددت حتى الآن حول هذا المصطلح، ولكن فكر هيدغر كما هو معروف وليد تقليد مختلف نحو تيار الظاهرات "الفينومينولوجي" الذي يعود إلى هوسرل وهذا ما يمنح السؤال عن معنى الكينونة ثقلا خاصا لديه، مما جعله ببالغ في إظهار أسبقية جانبها الأنطولوجي "الوجودي" [1]

وجد هيدغر في فينومينولوجيا ادموند هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لدلتاي أو نتشيه، ووجد منهجا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وأيديولوجيته .

إذ أن الفهم عند هيدغر مصطلح خاص يعني غير ما تعنيه الكلمة الإنجليزية Understanding في إستعمال الدراج، ويعني غير ما يعنيه المصطلح نفسه عند دلتاي وهو عند هيدغر يتمثل في أنه تصور بعيد كل البعد عن التصورات السابقة وهو القدرة على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه فالفهم ليس شيء نمتلكه بل هو شيء نكونه وهو شكل من أشكال الوجود أو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم.[2]

توجد في تأويلية هيدغر فكرة أثبتت انها فكرة ناجحة ذات نتائج خاصة كثيرة، ألا وهي فكرة "البنية المسبقة للفهم " التي اعتبرت شرطا لكل فهم، وكان لهذه الفكرة نتائج كثيرة

---

[1]- هانس ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، تر: عبد السلام حيدر، دراسات وأبحاث، د ط، د س، ص ص 2-3.

[2]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 313.

وبصفة خاصة لأنها إرتبطت بمفهوم مؤداة ان كل التفسيرات ليس عليها فقط، أن تفهم المفهوم بشكل مسبق وبأية كيفية، وإنما يجب أن تتمسك أيضا بهذا الفهم المسبق .

وللفهم كما يراه هيدغر سمة هامة أخرى، هي انه يعمل دائما داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل داخل كل علائقي، فاسهام هيدغر في النظرية التأويلية هو اسهام متعدد الجوانب حقا في الوجود والزمان، إذ أعاد هيدغر صياغة تصور الفهم ذاته في سياق جديد تماما وبذلك يكون هيدغر تغييرا في الطابع الإنساني.[1]

فأول ما قام به هيدغر إعادة صياغة مفهوم الهرمنيوطيقا، وكان لها تعريف مشابه تماما للتعريف الذي قدمته فينومينولوجية هوسرل، وأعطى هيدغر أهمية للكلمات في أحداث الفهم وعرفها على أنها عملية الكشف والإظهار، فتجاوز مفهوم دلتاي العريض عن الهرمنيوطيقا كأساس منهجي للعلوم الإنسانية، واعتبر ان كل فهم شيء متأصل في الطبيعة للفهم الوجودي، وهذه الفكرة هي التي جعلته يمهد الطريق لتلميذه غادامير وتأويليته الفلسفية.

يمكن القول أن الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر إذا أرادت بلوغ حد الشرعية الفلسفية تقوم على وجهين أساسيين عند هيدغر لا يمكن الفصل بينهما، ،فمن جهة أنها هرمنيوطيقا كانت تسعى جاهدة لإبعاد كل تمويه قد يظهر بظاهرة الكينونة ومن جهة أنها فينومينولوجيا أرادت أن تجعل الدزاين يحيا بالقرب من الأشياء ذاتها او بعبارة هوسرل بالقرب من الأشياء كما تبدو لنا.[2]

وعلى هذا الأساس يصفه البعض على أنه فكر التأسيس والأصل لغادامير خاصة إذا كنا نعلم أن غادامير ذاته يقر صراحة أن مشروعه التأويلي لم يبرح المنظور الأنطولوجي الذي إفتتحه هيدغر وذلك في مقدمة مؤلفه "الحقيقة والمنهج" الذي يرى ان مفهوم الهرمنيوطيقا يتشكل ضمن أسس الأفق الفلسفي الهيدغري فالفهم والقول لغادامير ليس فهما

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 323.

[2]– عبد السلام بن عبد العلي، أسس الفكر المعاصر، دار توبال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص131.

لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة بل هو نمط وجود الدزاين نفسه فالإنسان كما رأينا مع هيدغر لا يكتمل وجوده في هذا العالم بل يبقى على الدوام يبحث عن تحقيق كمال كينونية التي تبقى مجرد إمكانية تناه يدفعه غلى الشروع في مستقبله .

ولو أردنا أن ننفي الوجود الإنساني وتاريخيته فمن الضروري إعادة الإعتبار لمفهوم المسبق والإعتزاز بوجود أحكام مسبقة ومفهوم المفهوم المسبق عند غادامير الذي تم بناءه وفق الرؤية الهيدغرية الانطولوجية خاصة بما يتعلق ببعدها التاريخي ودلالاتها العميقة. [1]

من أهم الأفكار التي إنتهى إليها هيدغر هي البحث في حقيقة العمل الفني ودلالته الأنطولوجية التي تعتبر فكرة عميقة وجريئة في آن واحد قد تجد تطورا وسندا لها في مشروع الفلسفة الهرمنيوطيقية لهانز جورج غادامير وصفوة قول هيدغر في الهرمنيوطيقا الأنطولوجية هو التأكيد على سؤال الوجود هو السؤال الوحيد الذي يمنحنا إمكانية الانفتاح على نظام المعنى وإن كان هذا السؤال يجعلنا لا نخرج من دائرة الهرمنيوطيقا، حين يضعنا السؤال أمام اللغة الرمزية، وإشكالية الدلالة لأن تلك الدائرة تفرض علينا وجود فهم مسبق للكينونة بالتركيز على الفهم كونه السؤال المطلوب والجواب عليه في الوقت نفسه، هو الجواب المطلوب السؤال حوله، وقد كانت رؤية هيدغر للتأويل مبنية على الفينومينولوجية، فكانت فينومينولوجيته هرمينوطيقية في الأساس لأنها تحاول تأويل الإنسان والعالم معا، بمعنى فهم الكينونة في العالم، ونقول أن الهرمنيوطيقا الفينومينولوجيا بكل ابعادها الأصلية وهنا يكمل نوع من التكامل والتعاون والتداخل معا لاهتمامها بظاهرة الفهم والإدراك .

أكد جل المفكرون بان تأويلية غادامير ماهي إلا إمتداد لهيدغر وغادامير الوجودي وبهذا نلمس موقفه التأويلي إذا كان خاضعا لقراءته التي تقوم على المتابعة والحرص .[2]

[1]– هانز جوج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق، ص 383.

[2]–شعيب حليفي، مرايا التأويل، دار الطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2009،ص115.

فما كان يهم غادامير هو الوقوف عند ظاهرة الفهم ذاتها وعند هذه النقطة يلتقي في تعريفه للهرمنيوطيقا مع هيدغر من خلال أن الفهم طريقة للوجود الإنساني القائم على تناهيه وتاريخيته وهذا ما يجعل من عملية الفهم واسعة وشاملة .

ويظهر من خلال هذا أن عملية الفهم ليست عملية ذاتية بقدر ما هي تعبير عن وجود الدزاين فالفهم عند هيدغر تصور بعيد عن التصورات السابقة فهو ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر ولا هو القدرة على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي وليس شيء نمتلكه بل هو شيء نكونه باعتباره شكل من أشكال الوجود العالم أو عنصر مكون من عناصر الوجود وهو ساس كل تفسير وقائم في كل فعل من أفعال التأويل وله جانب ثاني يتمثل في حقيقة أن الفهم دائما يتعلق بالمستقبل وهذه هي سمة إستقاطه للفهم .

والفهم كما يراه هيدغر سمة هامة أخرى هي أن يجعل دائما داخل مجموعة من العلاقات المؤولة الأصل داخل كل علائقي.[1]

وتبقى مسألة اللغة والتناهي الذاتي تربط غادامير بأستاذه هيدغر وهذا ما أسماه هيدغر "المنعطف الانطولوجي" الحاسم في تجربة الفهم الذاتي ولتشكيل مفهوم الفهم أكد غادامير على ضرورة تخليص عملية الفهم النفسي الذي وسمتها به هرمنيوطيقية دلتاي وشلايرماخر إذ أن دلتاي في تصور غادامير لم ينجح في المهمة الشاقة التي طالما شغلت باله متمثلة في التوفيق نظريا بين الوعي التاريخي وطموح العلم إلى إدراك الحقيقة حيث ينطلق كل مرة من مركز الذات لتبقى الذاتية هي الدائرة التي تشغل فلسفة دلتاي. [2]

---

[1]–عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص ص 222–223.

[2]–اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 132.

يرى غادامير أن فعل الكتابة هو الوسط الذي يتلاشى بل تمنحني رائحة الأصل بمعنى أن النص لا تربطه علاقة بالذاتية، وهو بالتالي يخرج النص إلى مجال الامتداد فهو يعمل على تصنيع أفقه في عملية القراءة وهو يتشكل تاريخيا بحسب المعطى الثقافي الذي يعيد تجربة النص الوجودية وهي لحظة تحيي الماضي لا في ماضيه وإنما في راهنيته بمعنى أن وعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقة بحيث أن لا حرية له للوقوف في وجه الماضي لأننا دائما قائمون في التاريخ وهذا ما يقودنا إلى تفكير غادامير في وجود حالة جدلية التي تقوم بين المؤول والنص.[1]

إن المشاريع الثلاثة لهرمنيوطيقا هيدغر لم تترك لغادامير أي مجال للامبالاة، وعدم الإكتراث فتارة نجده يستلهم من الهرمنيوطيقا الحدوث اي من هيدغر الأول، الذي كان يحضر دروسه إبتداء من عام 1923 حديثه في الحقيقة والمنهج، عما يساميه خلف الفهم كذلك من خلال تتبعه لمؤلف الكينونة والزمان وتارة أخرى نجد نفسا أمام صعوبة إلحاق غادامير بأي التصورات الهرمنيوطيقية الثلاثة التي دافع عنها هيدغر، وبالرغم من أن غادامير يأخذ ببعض البديهات الهيدغرية المتعلقة بموضوع الحلقة الهرمنيوطيقية فإنه ليس بوسعنا القول بأن غادامير وافق على التصور الهرمينوطيقي الموجود في مقدمة الكينونة والزمان، معتبرا أن اللوغوس الفينومينولوجي لوغوس هرمينوطيقي ما يوّد إيصاله إلى الدزاين هو المعنى الحقيقي للكائن والبنية الأساسية لهذه الكينونة [2] أما على طاولة الفعل فإن غادامير لم يعاود النظر في مسألة الكائن (الكينونة) كما طرحها هيدغر، وحتى عندما تحدث عن المنعرج الأنطولوجي للهرمنيوطيقا فإنه لم يقصد المعنى الذي كان يقصده هيدغر في مقدمة الكينونة والزمان (أي ما معنى الكائن ؟) ذلك أن غادامير يعتقد أن المنعرج

---

[1]–اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق ص135.

[2]–جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2007، ص ص 122–124.

الأنطولوجي يأتي، وبكل بساطة كحوصلة لأطروحته حول الهرمنيوطيقا الشاملة والتي مفادها أن الكائن الذي يمكن فهمه هو في النهاية لغة. [1]

وهنا نقف عند إختلافين هامين ينبغي أن نعمل على إستخراجهما :

1-**الإختلاف الاول:** إختلاف عادي إن لم تقل بأنه لا يتضمن أية دلالة خاصة، ففي الوقت الذي كان هيدغر يؤكد على ضرورة تقويض (تهديم) التقليد نكان غادامير يتحدث عن الخصوبة التي تميز هذا التقليد من المسافة الزمانية .

2-**الإختلاف الثاني** :إختلاف يتضمن نوعا من الحذاقة يتميز بالتستروالخفية، إنه يتعلق بالعلاقة بين الفهم والتأويل وبحسب هيدغر فإن التأويل يعني الفهم الذي يقوم به فهم ذاته على أن ما يهم غادامير وهو يتحدث عن الفهم وعن التأويل وهو ضبط حد الأنوار وتحديد البديهية وهكذا يذكر غادامير أن تفهم يعني أن تفقد القدرة على التأويل أو الشرح. [2]

غادامير وتأكيده على هذا الجزء التاريخي، إنما يهدف لشيء معين كان في جزء كبير منه أيضا هدفا لهيدغر، لكنه مع ذلك لم يتطرق إليه في الواجهة المشروعة الأساسية المتمثلة في هرمنيوطيقا حدوث الدزاين والميتافيزيقيا، هذا الشيء الذي قد إستهدفه غادامير بالنقد هو ذلك التصور الأداتي والمنهجي الذي ميز كلا من الهرمينوطيقا والفلسفة الحديثة، فغادامير يود أن يذكرنا هنا بأن المنهج وبالرغم من مزاياه العديد فإنه لا يكفي لوصف تجربة الحقيقة التي هي تجربة العلوم الإنسانية .

يقول غادامير "لئن جعلنا الفهم موضوعا لتفكيرنا، فليس المرمي إلا ذلك، هو الفهم أو تقنية الفهم" بهذه العبارة يدشن غادامير عهدا جديدا في التاريخ الهرمنيوطيقي الذي يأبى البقاء فهي عبارة تبين لنا بالوضوح إتجاهه الهرمنيوطيقي وذلك بإتباع الفهم للقواعد المنهجية

---

[1]-جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص 124.

[2]-المرجع نفسه، ص ص 131-134.

تكون بمثابة الضامن الوحيد للتقنية، لأن الظاهرة التأويلية يقتصر عملها على وصف كيفية إنجاز الفهم التأويلي بحيث يكون المعيار هو الشيء نفسه "إذا إتخذنا الفهم كموضوع تأمل فإن الهدف لا يتمثل في إعداد تقنية للفهم على النحو الذي كانت تسعى إليه الهرمنيوطيقا القديمة ذات الطابع اللاهوتي، وإنما في إبراز مشروط مكان الهرمنيوطيقا أي الشروط التي تسمح بحدوث الفهم، بحيث تحول السؤال ماذا يجب أن نفعل ؟إلى سؤال آخر يشد إلى ألفاظ كانطية كيف يكون الفهم ممكنا ؟[1]

والهرمنيوطيقا كما يصفها غادامير هي فلسفة وليست نقطة تقتصر على فهم أراء الأخر فهي تسعى إلى إبراز العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم وإلى الإعلان أن الفهم ليس بالسلوك الذاتي بإتجاه الموضوع بل هو ينتمي إلى الوجود ما هو قابل للفهم. [2]

من هنا نصل إلى نقطة جوهرية في تأويلية غادامير إلا وهي التطبيق إذ يعتبر مفهوم التطبيق جزءا أساسيا ومكملا للإجراء التأويلي الغادامير تماما كالفهم والتأويل لأنه ملازم لكل شكل من أشكال عملية الفهم، فان نفهم النص، يتطلب منك أن تعرفه وتفسره الأمر الذي يتطلب سلفا أن تطبقه، أو أن تربط النص بزمن الحاضر :الفهم يتضمن دائما شيئا شبيها بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة من أجل فهمه فنحن نعد التطبيق كالفهم والتأويل بالضبط عنصرا مكملا لعملية التأويلية. [3]

التطبيق عند غادامير ليس مجرد إضافة تعقب الفهم والتأويل قد يستغنى عنها، فهو يشكل الكل الذي لا يتجزأ بين الثلاثة في وحدة متماسكة لا بد منها في الفهم الهرمنيوطيقي هو في جوهره وحقيقته أمر عملي.

---

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص29.

[2]– نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص 57.

[3]–هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 424.

إذ هو لحظة التفاعالية يتم فيها الإلتحام بين الأفاق المسبقة كالحزن التراجيدي الذي يمارسه فعل التطهير أثناء العمل الدرامي التراجيدي من خلال إثارة الانفعال "الخوف والشفقة".[1]

يعطي غادامير للتأويل مفهوما خاصا ويعطيه دفعا جديدا متميزا عن سابقيه ومختلفا عن ومعاصريه، لقد حرر غادامير التأويل كالمفهوم من الكثير مما اكتنفه من الغموض واللبس فربطه بشروط تاريخية لا تفصل بين النص ذاته والشروط التاريخية للمؤول أو لوضع النص، فكل تأويل يبقى دائما مشروطا بوضعية تاريخية التي ينتمي إليها ويكون في المقابل مرتبطا بواقع النص ذاته فمهما كانت الشروط التاريخية التي تحكم فهمنا أو تأويلنا فلا يمكنه في الأصل أن يمتلك أي وجود مستقل عن هذا النص ولا يمكنه أيضا أن يكون إنتاجا جديدا للنص الأصلي.

لقد قام هيدغر بإجلاء هذا المفهوم الجديد المتعلق بالحدس الهرمنيوطيقي من خلال قوله أن الأمر هنا يتعلق بحدس قائم كالشكل من أشكال الفهم، وإذا كانت هذه الرابطة القائمة بين الفهم وبين ما يمكن نعته بالهرمنيوطيقي التي كان لها صدى في عقيدة هوسرل القصدية فإنه يبدو أن هيدغر قد قام بالتركيز على المفهوم لجهة جعله أكثر راديكالية كما أراد الحديث عن الحدس الهرمنيوطيقي، ويقول "إذ ما كنت سأمارس الحدس عن طريق الفهم، فإن ذلك لا يرجع إلى وجود بنية عقلية مسبقة بل لأن هذا الحدس ينطلق منه وبشكل ثابت وللواقع أنه يمكننا دوما"، أدنى شك أن نلخص أساسيات المشروع الأول لهيدغر تحت شعار "من أجل الهرمنيوطيقا للحدوث " وهذا ما قام هيدغر ذاته من أجل تلك المرحلة، ولكن في مرحلة لاحقة أيضا وسواء في الكينونة والزمان إنما توقف عندما يسميه هيدغر الدزاين.[2]

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص315.

[2]– جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص ص 102-106.

لذلك الفهم يعد بعدا مركزيا في الدزاين وهو ما يحدد مظاهره المتعددة، فان يحضر الإنسان في الوجود من خلال المعنى وداخله فهذا معناه أنه هو ذاته الذي يمنح أشياء الكون أبعادا أخرى هي ما يتسرب إلى الذاكرة وتتسع دائرة الخبرة الإنسانية وبعبارة أخرى يعتبر الإنسان الكائن الوحيد الذي يطرح التساؤلات حول كينونته وكينونة العالم الذي يحيط به والحاصل أن الفهم لا يعني نمطا للكينونة شبيها بالأنماط الأخرى بل هو نمط كينونة الدزاين نفسه، إن الفهم هو العنصر المركزي داخله أنه الفكر ولا شيء غيره، وذلك أن الإنسان كائن يفكر وفكره ليس منفصلا عن كينونته. [1]

وانطلاقا من هذه التمايزات يمكن تحديد ظاهرة الفهم وآلياته فعلى عكس ما يمكن ان توحي به الصيغة التقريرية الدالة على عملية إستيعاب ما يأتي به خارج محايد فإن الفهم سياق الهرموسية يتعلق بما يطلق عليه غادامير "إستبطان عالم" والعيش فيه في إنسجام أو في تنافر مع المحيط المادي لا يتكلم إلا من خلال هذا الاستبطان ذاته.[2]

إن هيدغر بمحاولته بفهم الكائن في العالم مرورا باستحضار الوجود المتناغم لحدوث إنشاءات اللغة، وكما يقول هيدغر أن تأويل الكائن دون طرح مسألة حقيقة الوجود، هو الميتافيزيقا لأن تأويل الكائن هو تفكير في الحقيقة، ومنذ اللحظة الهيدغرية تتماثل الهرمنيوطيقا مع وجود كائن وهنا يعتمد هيدغر مجموعة من المفاهيم التي يتمحور حولها الفهم المتجذر في تاريخية الوجود، فالتأويل الهيدغري هو الإصغاء إلى صوت الوجود فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة.[3]

ويرى هيدغر أن الوجود لا يكشف عن ذاته بكيفية مباشرة ونهائية بواسطة التجلي والإنكشاف والإنفتاح بل بواسطة الاخفاء أيضا انه يتوجه إلى الإنسان ويلامسه ولكنه أيضا

---

[1]– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، المرجع السابق، ص 130.

[2]– المرجع نفسه، ص 131.

[3]– ناصر عمارة، اللغة والتأويل، دار الفرابي، الجزائر العاصمة، ط 1، 2007، ص ص 71-72.

يتمتع ويختفي، ونكتشف حقيقة العالم، كما يفهمها هيدغر، ليست نورا خالصا منزها من الظلام، وليست تفتحا بل هي إنفتاح وإظهار بواسطة الإخفاء وينظر إلى اللغة بإعتبارها مسكن الكينونة إي بإعتبارها المكان أو المجال الذي تتجلى من خلاله حقيقة العالم، فهي ليست مجرد أداة للتواصل بل إنها الكيان الحقيقي الذي يأتي بالعالم إلى الوجود والمكان الذي يكشف فيه الواقع عن نفسه. [1]

يشكل الإنجيل مصدر العقيدة المسيحية الرئيسي، ومرجع لمعتقدات الكنيسة بعبارة أخرى يقدم النص الإنجيلي المبادئ التي تخصص بها تفسير النص الإنجيلي، ولكن أيهما يأتي أولا النص أم التقييم، والجواب هو ليس أيا منهما بل كلاهما، وقد وصف شلايرماخر دائرة الهرمنيوطيقية بالطريقة التالية: "من أجل تحميل رؤية شاملة عن النص وتحليله، لا بد أن نعطي إهتماما مناسبا للتفاصيل والخصوصيات ولكن لا يمكن معرفة ميزة هذه التفاصيل من دون وجود رؤية واضحة عن النص بأكمله أي أننا نبدأ بالفكرة الكبيرة، ثم نقرأ تفاصيل النص بوضوح على ضوء هذه الفكرة، ثم نستعين بالنص لتثبيتها .

كما لاحظ الفيلسوف مارتن هيدغر بما أنّ الأهمية لا تكمن في الخروج من دائرة التأويل (وهذا مستحيل على كل حال) ولكن تكمن في كيفية التحول إليها من البداية بعبارة أخرى بأي فكرة تبدأ عملية القراءة بالاستناد إلى الإيمان أم إلى الشك، أم بمزيج من الاثنين.[2]

إنما ما أسميناه فعل الاستعادة الهرمنيوطيقية للقاعدة هو ما تنظمه الوظيفة النظرية لمفهوم الدائرة، وهذا المفهوم هو ما يشرح نظريا كيف يمكن للنص أن يحافظ على معنى ما دون إمتلاك شروط الحقيقة فلا يأتي هذا الإلتباس إلا داخل لعبة الدوران، أي من خلال الانتقال خارج سياق الكون، فالدائرة تعمل وفق الاستعداد الذاتي لتعديل الرؤية بين المعنى

---

[1]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 109–110.

[2]– دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، المرجع السابق، ص 39.

وشروط الحقيقة وبهذا المعنى فإن الفكر الهرمنيوطيقي يغوص فيما يمكن أن تدعوه الدائرة الهرمنيوطيقية.[1]

إن الدائرة تميل إلى التبادل بين الإيمان والمعرفة بين الفهم (الوجود والإستدلال) فهي تمنح للمؤول أساسا للإصغاء إلى النص لأن فعل الإصغاء ذاته لا يمتلك أية إمكانية إستدلالية إلا من خلال الجدل مع الكتابة بدورها لا تحقق الرغبة للإرادة الحقيقية في النص وهذا الدوران، يسترجع المعاني التي تؤطرها اللحظة الإلتزامية لفعل الفهم التاريخي، دون أن نفقد مرجعيتها داخل جسد اللغة ولهذا فالدائرة الهرمنيوطيقية للكلام والكتابة لكتابة التراث فطرح الهرمنيوطيقا لدائرة لا يشتمل على اية إستراتيجية بالمعنى الذي لا يدع مجالا لترك اللغة تخلق تأويلها أو تسحب حالة الفكر أمام نشاط الإنسان. [2]

قاعدة التأويلية التي تعتبر أن كل ينبغي أن يفهم إنطلاقا من الجزء والجزء إنطلاقا من الكل فهي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل على العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم، في كلتا الحالتين يتعلق الامر بالعلاقة الدورية، فالاستفسار المسبق للمعنى الذي يفصله يدرك الكل ولا يثير فهما واضحا، إلا إذا حددت الأجزاء المحددة تبعا للكل بدورها هذا الكل، فعندما تعلمنا اللغات الأجنبية تعلمنا قبل كل شيء ضرورة تركيب جملة مفيدة قبل أن نفهم المعنى الألسني لأجزائها، لكن مسار التركيب هذا يبقى تحت توجيه إنتظار المعنى النابع من السياق السابق، هذا لا يعني الإنتظار يتغير بالاستمرار ووجود إنتظار جديد للمعنى هو الذي يزود النص لتتجه نحو الجزء وتعود مرة أخرى إلى الكل وهذا ما نلمسه عند شلايرماخر عندما ميز هذه الحلقة التأويلية لكل أجزاء حسب ما أثبتته الموضوعية والذاتية. [3]

---

[1]– ناصر عمارة، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص 40.

[2]– المرجع نفسه، ص 47.

[3]– هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، المصدر السابق، ص ص 119–120.

ليست دائرة شكلية من حيث موضوعيتها وهي ليست ذاتية ولا موضوعية إنما هي تصف التفاعل حركة التراث، وحركة المؤول، فتوقع المعني الذي يحكم فهمنا للنص ما ليس فعلا ذاتيا، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث، فالتراث ليس مجرد شرط مسبق إنما نحن بالأحرى نتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره ومن ثم نحدده نحن وعليه فإن دائرة الفهم ليست دائرة منهجية إنما هي تصف عنصرا في بنية الفهم الأنطولوجية تنطوي هذه الدائرة الأساسية لكل فهم على المضمون التأويلي آخره معنى التطور المسبق للإكمال فهذا التصور الأخير الذي يوجه فهمنا يتحدد دائما بمضمون المعني. [1]

إن البعد الذي تنطوي عليه المشكلة التأويلية قد فكك أواصره الوعي التاريخي والمنعطف النفسي، الذي سلكته التأويلية على يد شلايرماخر عندما تم تسليط الضوء على مأزق النزعة التاريخية، فأدى ذلك في النهاية إلى تطور أساسي جديد وصفه هيدغر بالإنتاجية التي تتمتع بها المسافة الزمانية، يمكن فهمها فقط عندما منح هيدغر الفهم وجهة أنطولوجية من خلال تأويلية تأويلا وجوديا، وعندما أوّل نمط وجود الدزاين بمقتضى الزمان ولم يعد الزمان فوجه فاصلة يجب حسرها، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى التي يمد فيها الحاضر وجوده لهذا فالمسافة الزمانية ليست شيئا يجب التغلب عليه، إن الشيء مهم هو أن نميز المسافة الزمانية شرط إيجابيا وخصبا يقدم العون للفهم فهي ليست هاوية سخيفة، إنما هي مملوءة بإستمرارية العادات والتقاليد وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسه لنا. [2]

فغادامير يرى أنه من بين أسباب التوتر القائم بين الحاضر والماضي هو عمل محوري في الهرمنيوطيقا، بل انه لا يخلو من جوانب البناء مثمرة، يقول غادامير "موقع بين الغرابة والالف يوجد بين ما هو مقصود تاريخيا، وبين إنتسابنا لتراث معين هذا هو الموقع

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص ص 402–403.
[2]–المصدر نفسه، ص ص 406–407.

الحقيقي للهرمنيوطيقا، تتوسط الهرمنيوطيقا كلا من الشيء الذي كان مقصودا تاريخيا والتراث، إلا أنه ذلك لا يعني أن مهمة الهرمنيوطيقا هي تأسيس الإجراء المنهجي للفهم، بقدر ما هي تبيان للشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث الفهم.[1]

إن ما يجسده النص وينقله لا تكمن أهميته عند المفسر في كونه شعورا أو رأيا لمؤلفه، بل هو مهم في ذاته كشيء معنى ومقصود غير أننا نعلم من الخبرة أن الزمن وحده له أكبر دلالة بالنسبة لنا هو ما يفرز الدال من غير الدال، ليس لأن المسافة الزمانية قد قتلت إهتماماتنا الشخصية بالموضوع، بل لأن من عمل الزمن أن يقصي ما هو غير جوهري، فيسمح للمعنى الحقيقي المخبوء في الشيء أن يظهر ويتجلى، هكذا يتبين أن للمسافة الزمنية إلى جانب سلبياتها أثار إيجابية فالمسافة الزمنية لا تتيح فقط لفروض سبقيه معينة خاصة بالموضوع أن تنتهي بل تأتي أيضا بذلك الفروض التي تؤدي إلى الفهم الصحيح وتدفع بها إلى الصدارة.[2]

يعارض غادامير بشدة إقرار الممارسة التأويلية لمقولتي الحياة الذاتية للمؤلف والقارئ الأصلي، ويؤكد في المقابل أن فعل الكتابة يفصل النص عرضة أصله ومبدعه، ويحرر أفق المعنى ويؤكد في المقابل من فهم المؤلف وفهم القارئ الأصلي بحيث يتصنع لنا آن الإحالة إلى القارئ الأصلي تماما كما الإحالة إلى المعنى الذي يقصده المؤلف، ليست إلا قاعدة تأويلية وتاريخية بدائية جدا، وأن ما نسميه رأي المؤلف أو فهم القارئ الأصلي ليس في الحقيقة إلا مكانا قارئا يمتلئ وفق ظروف الفهم.[3]

يميز غادامير بين نوعين من الفهم (1) الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة التي تكتشف بالقراءة، (2) الفهم القصدي وهو فهم مقاصد وأهداف (مؤلف، ولا نصل بعد قراءتنا

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 310.

[2]– المرجع نفسه، ص 311.

[3]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط1، 2002، ص 73.

للنص معين إلى الهبة من خلال الفهم الجوهري وهنا يمكن ملاحظة تقارب نوع الفهم عند غادامير مع نوعي التأويل عند شلايرماخر كما يلي :

1-التأويل اللغوي ←الفهم الجوهري .

2-التأويل السيكولوجي←الفهم القصدي .

أما المنهج يرتكز على البعد النفسي عند شلايرماخر يجعل من التأويل مجرد تأويل اللغوي أما غادامير فيتجاوز صرامة المنهج ليعتبر بأنه هناك دوما حقيقة ممكنة نستخلصها من خلال فعاليتنا إتجاه النص أو وجود علاقة حوار بين النص والقارئ.[1]

تعد الأحكام المسبقة جزء مركزي في عملية الفهم، فهي ليست قوانين تحتاج إلى تصديق مخبري بل تستدعي ما يسميه غادامير بالتوافق مع الشيء المدروس إن الانسجام الذي هو غاية كل تأويل يرفض أحكاما مسبقة ويقبل بأخرى وما يرفضه النص لا يدخل ضمن الأحكام المشروعة لأنه يشوه المعنى الأصلي ويحجبه وهذا ما يجعل الأحكام الفردية منفصلة عن وعي المؤول ذاته، لأن المؤول لا يتصرف بشكل حرفي الأحكام المسبقة والتصورات المسبقة.

إن الزمنية التاريخية وحدها هي ما سيحدد المضمون الحقيقي للأحكام المسبقة ودورها في سيرورة الفهم والتأويل فلا يمكن تحديد هذه الأحكام إلا من خلال ربطها بمفهوم المسافة الزمنية والتي تعتبر مفهوم رئيسي في هرموسية غادامير فهذه المسافة وحدها تكمن من الإجابة عن السؤال المركزي للهرموسية النقدية، وهو سؤال يميز بين الأحكام المسبقة الصحيحة التي هي أساس كل فهم، وبين الأحكام المسبقة المزيفة التي تقود إلى سوء الفهم،

[1]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص 37.

فكلما توغلنا في هذه المسافة تأكدت قيمة الاحكام، فالزمن كبير، يختصر ويصنف ويمنح الفرصة للتأمل الخارجي للظواهر.[1]

يرى غادامير أن الأمر الذي يتعلق بالمسافة الزمنية وبدلالتها هو الأساس للفهم، على عكس ما كانت تتصوره من قبل، فالزمن ليس صورة ينبغي أن تتجاوزها، فهو في الحقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتخذ الحاضر منها أصله، وليس المسافة الزمنية مسافة يمكن أن تتجاوز صاحب التصور الساذج للتاريخانية .

إن تحفة المسافة الزمانية هي الكشف عن الأحكام المسبقة التي تؤسس الأفكار الموجهة والمؤسسة للفهم الحقيقي، فبفضل ظاهرة المسافة الزمنية وتوضيح مفهومها يمكننا إكتساب النشاط النقدي لفن التأويل، الذي يميز بين الأحكام المسبقة المضللة والأحكام الصحيحة وعليه فالنشاط الهرمنيوطيقي هو الذي يكفل نوعا من الأحكام المسبقة إنطلاقا من عملية الحوار والنقاش.[2]

قد يكون الفن المعاصر من زاوية العمل الذي يقوم به الزمن أكثر غربة من الفن الكلاسيكي، فهو جزء مثالي يسلم مضمونه الحقيقي إلا عندما نشعر بوجود فاصل بيننا وبينه، وإن التباعد الزمني وحده يخلص العين من أحكامنا الخاصة لكي تتبنى أحكام التاريخ، وذاك ما يقوم به الزمن إنه يفصل بيننا وبين أحكامنا، ولهذا السبب فإن الشيء يصبح قابلا للتعرف الموضوعي في دلالته الثابتة وعليه، فالمسافة الزمنية لا تكتفي بالقضاء على الأحكام التي هي مصدر الفهم الحقيقي.[3]

بمعنى أن المسافة الزمنية هي الفضاء الذي يصبح الفهم فيه ممكنا، فبدون هذه المسافة الزمانية لا تستطيع الأحكام المسبقة القيام بمختلف وظائفها.

---

[1]– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، المرجع السابق، ص ص 186–187.

[2]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، المرجع السابق، ص ص 49–50.

[3]– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، المرجع السابق، ص ص 189–190.

إن إعتراف بوجود إمكانية إيجابية وإنتاجية للفهم في المسافة الزمنية، لأنها مغمورة بالإتصالية المصدر والتراث، وبموجبها يتجلى لنا كل تراث، فالمسافة الزمنية التي تمنحنا معايير كبيرة ومضمونة النتائج، فالحكم الذي نصدره مثلا حول الفن المعاصر عبارة عن تهديد مثبط في تاريخ الفن، فالمعنى الحقيقي المتواجد في نص أو إبداع فني هو في حد ذاته مسار لا نهائي وغير مكتمل، فالمسافة الزمنية التي تنجز ضده الغربلة تظل فريسة حركة وإمتداد لا نهائي، وغالبا ما تسمح المسافة الزمنية بحل المشكلة النقدية لفن التأويل والمتمثلة في التمييز بين الأحكام المسبقة الصحيحة وغير صحيحة فالوعي الذي نقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي، إذ أنه يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التراث.[1]

يقترح غادامير أهمية تطوير وتوظيف الأحكام المسبقة بعدما إستبعدها عصر الأنوار معتبرا إياها كعائق معرفي يحول دون إدراك الحقيقة، يتموضع غادامير في ارضية نقدية تهيء وتحرر وتصبح التصورات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات يقول "لو نظرنا في مبدأ عصر التنوير عن الحكم لوجدناه يقيم التقسيم الآتي علينا أن نصنع تمييزا أساسيا بين الحكم المسبق الناشئ عن سلطة بشرية والحكم المسبق الناشئ عن التسرع وقد إعتبر هذا التقييم للأحكام المسبقة كشرط أساسي تبناه عصر التنوير المعروف الذي صاغه كانط بالشكل الآتي "تشجّع على إستخدام فهمك الخاص".[2]

لقد كان هدف غادامير هو نقد فكر الأنوار الذي عمل على عزل الأحكام المسبقة باعتبارها مناقضة للبداهة، فعصر التنوير حسب غادامير يتجه إلى عدم قبول سلطة ما، وأن يحطم كل شيء أمام منصة الحكم العقلي جاعلا من التراث المكتوب للنص المقدس، وتكون

---

[1]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 99–100.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 375.

حقيقة هذا التراث تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل، فالعقل وليس التراث هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية.[1]

وهكذا فليس كل الأحكام المسبقة باطلة، والمشكل يعود إلى استعمال الشيء لهذه الأحكام، لا الأحكام في ذاتها كإمكانات في الفهم والتقدير، بحيث يصبح الحكم المسبق مجرد رأي أولي أو تخمين حول مسألة لم يتم التطرق إليها هو على غرار الأحكام القضائية التي لا يتم الجزم فيها إلا بعد الإقرار الفعلي للوقائع، فهناك إذن سبق في شكل تحرير أولي للمكونات يستهدف الفهم أي إدراك الأشياء ذاتها، ولهذه الصورة فإن غادامير لا يتردد في الإقرار بأهمية الأحكام المسبقة ومشروعيتها في عملية الفهم، ومن هنا يتعذر مقاربة نصوص التراث بمقاييس الماضي، كما حاولت النزعة الموضوعية أن تفهم أن الماضي لا يتم إلا بالتخلص من أحكامنا وآرائنا الذاتية المسبقة، قصد الإنفتاح على القيم والمفاهيم الخاصة والمتعلقة بذلك الماضي. [2]

فالقول بنشاط الأحكام المسبقة إنما مرجعيته عصر التنوير، فلا يمكن للشخص المؤول الاستغناء عن أحكامه الخاصة في ممارسة التأويل، فلا وجود فهم بلا فروض مسبقة، فالتراث والسلطة عدوان للعقل والحرية العقلية كما كان سائد في عصر الأنوار، وفي الحقبة الرومانسية، فالتراث يقدم لنا تيار التصورات الذي نقف فيه.[3]

إن الفروض المسبقة هي أساس قدرتنا على ان نفهم التاريخ، هذه الفروض التي مصدرها التراث الذي نقف فيه، فهذا التراث أو التقاليد، ليست دخيلة على تفكيرنا بل هي نسيج علاقات حية تنتج فيه هذه التقاليد.[4]

---

[1]–هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 377.

[2]– عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، المرجع السابق، ص 299.

[3]– عادل مصطفى، مدخل الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 217.

[4]– مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2000، ص 118.

تؤكد مدارس التأويل ذات النزعة الموضوعية ضرورة تحرير الوعي التاريخي من الأحكام المسبقة القديمة، التي تتعلق بالماضي، أما غادامير فيؤكد على ضرورة إعادة النظر بنية الفهم بشكل جذري، حيث أن كل فهم يتضمن حتما حكما مسبقا، وان كل حديث عن فهم يوصلنا إلى الحقيقة موضوعية للتراث والماضي هو مجرد أوهام لا يمكن تحقيقها، ولذلك لا بد من تحرير الأحكام المسبقة من السمعة السيئة التي لحقت بها منذ عصر التنوير حتى يومنا هذا .

وتتلخص قصة عصر التنوير مع الاحكام المسبقة ذلك أن العصر أراد أن يحرر فهم التقليدي للتراث من العناصر اللاعقلانية والتحيزات التاريخية، وذلك من خلال إقامة التراث على أسس عقلانية، بحيث يقبل من التراث ما يقبله العقل ويرفض من التراث ما يرفضه العقل فحقيقة التراث أصبحت تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل [1]

إن غادامير يخوض نقاشا واسعا لكي يعيد الإعتبار للأحكام المسبقة، فالبشر لا يستطيعون أن يتحرروا من تلك الاحكام بشكل نهائي، ولذلك لا يبقى أمامنا سوى فهم آلية عمل تلك الأحكام، وكيف يمكن للفهم أن يستثمرها في عملية تأويله للتراث، فغادامير يؤكد أن الرغبة في إستبعاد الأحكام المسبقة هو مطلب عصر التنوير والنزعة التاريخانية هو نفسه حكم مسبق ولا بد من رفض فكرة المطلق .

وغادامير يميز بين الاحكام المسبقة الممتدة من التاريخ والتراث وهذه هي التي تحكم وجودنا التاريخي لأننا نعيش داخلها، وبين الأحكام المسبقة القادمة من الفكر النظري والعقلي المجرد، لأنها أحكام تضر بعملية الفهم التاريخي لأنها تشوه الوجود والوعي التاريخي [2]

---

[1]– رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1–2، 2014، ص595.

[2]–المرجع نفسه، ص ص 596–597.

إن فن التأويل بالنسبة لغادامير يلتمس وضعية الوسيط يتنازع المؤول انتماؤه إلى التراث، إذ لا يمكن الحديث عن التأويل أو المؤول دون الإشارة إلى ظاهرة الإنتماء بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلية حيث ينطلق فن التأويل من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث فيقول غادامير: "إنّ نشاط التأويل على التوتر الكائن بين الألفة والخاصية للتعاليم والدروس التي ينقلها إلينا التراث، لكن هذا التوتر ليس له علاقة بالتوتر النفسي كما هو الحال عند شلايرماخر، فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخية التأويلية لا يتعلق الأمر بحالة نفسية وإنما بالشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل التأويلي".[1]

يرى غادامير أن الإنتقال المستمر للماضي والحاضر هو إنتقال يضمن الحوار الدائم للتقليد في واقعنا الراهن، فتصبح أفكارنا ومفاهيمنا القبلية والمسبقة نابعة من التقليد ذاته او من التراث مادام التراث لم يعد يتكلم عبر الماضي، بل عبر المؤول ذاته (فعل التأويل) فإنه يتوسط دائما عملية التأويل، وفي عملية التوسط يبقى هذا التراث حيا، وعلى هذا تصبح قوة الأفكار المسبقة من التقليد والسلطة والتاريخ فهي المؤولة عن الفهم.[2]

أستنتج ان التراث هو الذي يؤسس لفعل الفهم، والتقليد بفضل قوة الأفكار المسبقة هو الذي يضمن الفهم رغم الزمن الذي يمر، فهنا تتوصل إلى وجهة نظر مغايرة لغادامير الذي يخلف التصور التفكيكي حيث يرى أن في كل تقليد هناك سلبيات عديدة ينبغي أن تتجاوزها .

فالتراث عند غادامير يتأسس على الحس التاريخي والنقدي، على عكس دلتاي وشلايرماخر الذي كانت رؤيتهم للتراث أنها تتأسس على التوتر النفسي.

إن الحديث عن علاقة الفهم بالتراث هنا يشير غادامير إلى أن الفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي وهو أن يدع نفسه لتوجيه التراث،

---

[1]- عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 83-84.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 43-44.

ومهما تكن طبيعة التراث في أنه لا يوجد إلا من خلال ملائمته فإن من طبيعة الإنسان أن يكون قادرا على مخاصمة التراث وتفكيكه، ومن هنا أكد غادامير على ضرورة تمثل ما مضى من التراث، وعمل على إعادة النظر في التراث، وإختار تجربة الفن والتراث بغية فهم العلوم الإنسانية من خلال فن التأويل.[1]

لقد أعاد غادامير الإعتبار لمفهومين أساسين هما الأحكام المسبقة والتراث لأن هذا الأخير له اهمية العظمى في تشكيل وعينا الفردي والجمعي والتراث ليس موضوعنا يقف أمامنا وبمعزل عنا، ولكن نحن متموقعون في هذا التراث الذي يمكن إعتباره جزء من نسيج التأويلية وممارسة التأويلية ذاتها، فالإنسان كائن مؤول تصله خيوط التواصل بالتراث ليس عبر النص المكتوب بل عبر ذاكرة فالحكم المسبق هو البرهان الساطع على الإحتكام التأويل إلى التاريخ واللغة، ولهذا فالتراث هو مصدر هذه الأحكام المسبقة وهذه الأخيرة تمارس سلطتها في توجيه نظرتنا إلى الماضي والحاضر.[2]

إن الفهم يتأسس إنطلاقا من مفهوم التراث والتاريخ ويكشف لنا عن مختلف الفعاليات الضرورية في العملية التأويلية، وما يسمى بالممارسة التأويلية، ولكن التأويل لا يتم من الفهم وحده ولا التفسير أو التراث أو الأحكام المسبقة، أي لا يمكن أن يكون تأويل دون فهم ولا فهم دون تاريخ ولا تاريخ دون تراث، ففهم التراث يكون إنطلاقا من فن التأويل، فلا يمكن ان نفصل بين هذه العناصر لأنها تعتبر محور أساسي في العملية التأويلية.

لقد أكد غادامير على أن التراث هو الذي يساهم وفي تأسيس سلطة الأفكار المسبقة وإعتقاده أن للتقليد سلطة يجب أن يخضع لها، وليس هناك سوى إمكانية ضئيلة تحدي هذه السلطة نقديا، لأن التقليد له تبريره الذي يقع خارج حجج العقل، وهو الذي يجعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق بين أفق النص للماضي والأفق للحاضر، ومن هنا يكون

---

[1]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 87–88.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 89–90.

غادامير قد أعطى وجهة نظر مغايرة بالنسبة للفينومينولوجيا "هوسرل" التي تستبعد الأحكام المسبقة في عملية الفهم وتطالب الذات المدركة بالتخلي الكلي من أجل فهم الظاهرة في حقيقتها .

يربط غادامير التقليد والتراث بحلقة من حلقات العملية التأويلية وحسب "التطبيق" إذ يعتبر حقيقة التراث تطبيق لقضاياه ومسائلة، لكن وفق العقل النقدي والوعي التاريخي، ودقة التطبيق ليس إجراء لاحقا عن الفهم وإدراك المعنى كما يرى شلايرماخر وإنما فهم الذات تكون بواسطة التراث والتطبيق هو الذي يساهم في إنتاج الفهم التاريخي والوعي النقدي من أجل فتح فتح مغالق التراث وإنارة الأفكار.[1]

والتراث بين الأناواة والآخر، فنحن نفهم ونتفاهم ونتجاوز لأن أشياء النص تكون من أعماق وأفاق التراث الذي ينتمي إليه ونسكن فيه بقدر ما تسكن فينا وبتأويل في حفريات ذاكرتنا، ومن هنا يمكن أن نقول أن للتراث علاقة وطيدة بيع الفهم والحوار واللغة عن طريق السؤال بالجواب والمتسائلة بالتجارب، وهي كلها شروط أساسية في العملية التأويلية، فلا يمكن أن تتجاهل أي طرف منها.[2]

إن خير مثال يطبق عليه غادامير طريقته في تأويل التراث هو إستعادة الحضارة الغربية التراث العصر الكلاسيكي، أي أن الحاضر وهمومه هي التي تحدد توجهاتنا نحو التراث والتراث ليس هو الذي ينتمي إلينا بل نحن الذي ننتمي إليه.[3]

إن فهم التراث عند غادامير يقوم على ما هو مشترك بيننا وبين ذلك التراث، بحيث لا يعود تأويل التراث، إلى ذات الملتقى والدور والوظيفة وقارئ التراث، ولا يعود إلى النص التراثي المستحضر، بقدر ما يعود إلى معنى والدور والوظيفة التي يمكن أن يقوم بها التراث

---

[1]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص91–92.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 92–93.

[3]– رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، المرجع السابق، ص 599.

بالنسبة إلى الحاضر وأزماته، ففهمنا للتراث لا يقوم على محاولة الوصول إلى المقاصد الحقيقية للنص التراثي، بل يتحدد في مدى قدرتنا على الإندماج بالتراث وإدماج التراث في الحاضر، وعلى ذلك ليس هناك تأويل أفضل وأصدق من تأويل آخر لان تأويل هو توسط بين التراث والحاضر، توسط يتغير بتغير ظروف الحاضر والسيرة التاريخية للنص التراثي، وبذلك لا يعود هناك صراع حول المعنى الحقيقي للنص التراثي، ولا إدعاء من قبل أحد انه يفهم حقيقة التراث أكثر من غيره لأن مسألة التأويل أو الفهم أصبحت تخضع لعوامل عديدة، وعلى هذا فغادامير رفض النزعة التاريخانية التي حجزت المعنى والتأويل ضمن قوالب موضوعية مستقلة ولا يمكن للحياة الإنسانية أن تتموضع داخلها وحجته في ذلك أن الوجود الإنساني لا يمكن أن يكون وجودا تاريخيا وهذا يعني أن الإنسان لا يستطيع الخروج عن التاريخ والنظر إليه نظرة خارجية.[1]

إن غادامير يعترف ببقاء عالم التراث عالما مفتوحا، وينكر في الوقت نفسه أي قصد سياسي لهذا الإنفتاح لأن الخيرة المباشرة والمستمرة للتراث هي التي تجعل أفاته مفتوحة، فالتراث هو ملك الجميع بمعنى أن التأويلات كلها مدعوة لأن تمارس عملية الفهم للتراث.[2]

إن غادامير يدافع عن السلطة التي تتمتع بها النصوص التراثية، ويعدها عقلية في جوهرها، فالسلطة لا تقوم على الطاعة العمياء والتسليم الكامل بآراء المؤسسة الدينية ورموز الماضي وعقائدهم، بقدر ما تبنى طاعتها على أسس عقلية فسلطة الرمز لا تقوم على الطاعة والتسليم وإنما على الإعتراف والمعرفة، فهذا الرمز يكون أفضل معرفة وأوسع رؤية، ولهذا فإن لأحكامه أسبقية على أحكامي فالسلطة لا توهب وإنما تكتسب عندما يدعي شخص ما حق التمتع به، ومن ثم فإنها تستند إلى الإعتراف الذي يمكن إعتباره فعل عقلي، فالسلطة إذن فعل مبني على المعرفة وليس على الطاعة، هكذا يعيد غادامير الإعتبار

---

[1]–رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، المرجع السابق، ص ص 600–601.

[2]– المرجع نفسه، ص 606.

لسلطة التراث، ويمارسه هذا التراث من نفوذ قوي على مواقفنا وسلوكنا وعقائدنا، وحججه في ذلك ان التراث لم يعد نقيضا للعقل والحرية كما هو في عصر التنوير[1]ولقد إتضح أن في التراث عناصر عقلانية وأخلاقية ومنطقية، ولذلك فإن غادامير يجد مكانا للتراث حتى في الأوقات التي يعتقد أنها سترفض التراث وتثور عليه، فهو لا يستطيع أن يرى التراث إلا ونحن مستوقعون فيه، "وتموقعنا هذا ليس تموقعا " بإزاء موضوع فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر أو شيئا غريبا عنا"

وعلى ذلك فإن الحاضر الذي تعيشه والمستقبل الذي نرنو إليه، لا يمكن التفكير فيهما بعيدا عن التراث وتوظيفاته، فالحاضر هو الذي يحدد الطريقة التي نريد فيها تحفيز التراث الذي يمكن ان نعتبره جزء منا ولا يمكنه الإنفصال عنا.[2]

[1]–رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، المرجع السابق، ص 597

[2]– المرجع نفسه، ص 589.

المبحث الثاني : من الفهم إلى جمالية التلقي (الفن)

هناك قرابة غريبة بين الفن والهرمنيوطيقا عند غادامير، إذ تلتقي التجربة الفنية مع التجربة الهرمنيوطيقية في كونهماتكتشفان عن حقيقة المعيش الإنساني، ولعل إرتباط الفن بالهرمنيوطيقا قد صار من الأمور التي ينبغي توضيحها وفهمها قبل الإنتقال إلى الإهتمام بهرمنيوطيقا الفن في حد ذاتها ومساهمتها في فهم العالم والآخر والذات على حد السواء، تسعى هرمنيوطيقا الفن إلى تجاوز مشكلة إغتراب الفن إيمانا منها بأن العمل الفني هو من أكثر الأشياء التي تبدو أكثر حميمية وألفة بالنسبة إلى الإنسان لأنه يخاطبنا مباشرة دون توسط [1]تنظر هذه الدراسة في هرمنيوطيقا الفن عند غادامير من خلال ثلاث لحظات اللحظة الأولى تبحث في مفهوم المعاصرة الجمالية، إن اللغز الذي تثيره قضية الفن في تقدير غادامير لغز يعاصر الماضي والحاضر دون استياق أو توقع ويتساءل عن محافظة ذيمومته في الزمان، يوضح غادامير أن معاصرة الوجود الجمالي تعني بوجه عام حضوره اللازماني، فالزماني هو الأصل الذي ينشأ عنه اللازماني فهما من الأضداد لكنهما ينتميان إلى جوهر واحد هو الزمان، يقصد غادامير بالمعاصرة الجمالية أن ينجز أمامنا الحضور الجزئي للعمل الفني حضورا أقصى مهما كان أصله نائيا في الزمان أما اللحظة الثانية تنظر في مفهوم اللعب الجمالي من جهة كونه قهر للزمان فتصير المعاصرة الجمالية ماهية الذات المتفرجة منتمية لماهية العمل، وإنعطاء الذات لدى العمل الفني لا يدل على نقص الوجود الجمالي لكن الذات تقصد العمل الفني من جهة اللعب الجمالي، أما الثالثة الهوية الهرمنيوطيقية هي ما يؤسس وحدة العمل، فالعمل الفني ينجز مرة واحدة لتبقى هويته حاضرة إلى الأبد والذي يضمن هوية العمل الفني هو تعهد الفنان بمهمة إنجاز العمل.[2]

---

[1]– الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، الهيرمونطيقا وإشكالية النص، المرجع السابق، ص 7.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 7–8.

يحتل الفن ضمن هرمنيوطيقا غادامير موقعا أساسيا، إذ لم يعينه مجرد موضوع تأويلي، بل جعله مساهما في قيام المهمة التأويلية في حد ذاتها فيمثل وجها من وجوه النشاط التأويلي الذي تتحقق ضمنه أبرز معاني التواصل التاريخي تجاوزا لإغتراب الوعي التاريخي، فتأويلية الفن تصير التراث الفني والتاريخي مألوفا إلينا وحاضرا في عالمنا، كما لو أن الفن يحدث ضربا آخر من اللغة التي تتصالح مع الزمان الماضي وتسعى إلى جعله معاصرا لنا ضمن لا زمانية الفن والجمال، لما كان الفهم منذ هيدغر ضربا من المشاركة الوجودية فإن غادامير الذي يقتضي أثر أستاذه هيدغر، لا يتردد في جعل هرمنيوطيقا الفن قائمة على جعل هذه المشاركة في الوجود مشاركة في الزمان، فالفهم يقوم على أساس الحوار بين المتلقي أو القارئ والعمل الفني أو النص، وإن كان النص أو الأثر الفني هو الذي يجعل حدوث الفهم ممكنا، ويمكن القول أن هناك قرابة فريدة يقيمها غادامير ومن قبله هيدغر بين خبرة الفن والخبرة الهرمنيوطيقية إذ ينبغي أن يفهم كل عمل فني مثل أي نص فهما، ويشدد غادامير على ضرورة إكتساب فن هرمنيوطيقا لبناء هرمنيوطيقا الفن، وهذا الضرب من الفهم يجب إكتسابه فيمنح الوعي التأويلي شمولية تفوق حتى شمولية الوعي الجمالي إذ لا بد لعلم الجمال أن يكون متشربا من التأويلية.[1]

تصبح تجربة الفن موضوعا للهرمنيوطيقا، فإن كانت الهرمنيوطيقا هي فهم وتفسير كل ما يقال، فإن الفن هو ضرب من اللغة التي تستدعي هي الأخرى تدبرا وإيضاحا إذ تفيد الهرمنيوطيقا في أصولها الاولى أمر تدبر الحدث اللغوي ونقله ترجمة وفهما من لغة إلى أخرى، لذلك كان غادامير يعين التجربة الفنية على أنها منذ منشأتها تجربة لغوية فهو يراوح بين فن الفهم وفهم الفن.[2]

[1]– الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، الهرمينوطيقا وإشكالية النص، المرجع السابق، ص ص 8–9.

[2]– المرجع نفسه، ص 10.

إن الفن عند غادامير هو احد الموضوعات التاريخية لأننا من خلال الفن يمكن أن نتعرف على أنفسنا، فالفن يصنع تاريخا حينما يؤثر في أولئك الذين يختبرونه فخبرة الفن جنبا إلى جنب مع خبرتي التاريخ والفلسفة، فغادامير يصرح في مقدمة كتابه "الحقيقية والمنهج" على أن الفن هو الكشف عن ذلك النوع من الخبرة بالحقيقة التي تبقى من إختصاص علوم الروح، والحقيقة أن الفن يشغل مساحة واسعة من إهتمام الهرمنيوطيقا الغادامیرية، فالفن في النهاية لا يمثل كما يصرح غادامير نفسه إلا في مجال واحد من مجالات البحث الهرمنيوطيقي، وعلى ذلك يظل الفن موضوعا خصبا بالنسبة لهذا البحث، فكان الفن يمثل بالنسبة للهرمنيوطيقا موضوعا محوريا خصيا مثلما كان بالنسبة للفينومينولوجيا ذاتها، فالفن إذن عند غادامير يقدم لنا مثالا أو نموذجا خصبا للحقيقة التي تحدث في خبرتنا من خلال خطاب مباشر، وتظهر لنا تناهي الفهم الإنساني بإعتبارها حقيقة ليست نهائية، وإنما حقيقة ترتبط بعالم الإنسان المعاش وعلى هذا فهناك قرابة بين خبرة الفن والخبرة الهرمنيوطيقية في كونها كشفا للحقيقة، فأصبح الفن عند غادامير يمثل ظاهرة تتطلب تفسيرا، لأن فهم ماهية الفن ودوره في حياتنا أو عالمنا الإنساني أصبح مفتقدا، فيمكن أن نفهم ماهية الفن على أساس فهم الحقيقة التاريخية التي يقولها لنا هو ما يمكن أن يمدنا بإجابة على هذه التساؤلات، وهو فهم حجبه إغتراب الوعي الجمالي الذي نسى ماهية الفن وخبرته الأصلية بالحقيقة وهنا تأتي مهمة الهرمنيوطيقا لتتجاوز هذا الإغتراب. [1]

ومن هنا أصبح الفن يمثل موضوع تاريخي عند غادامير، ومعرفة وخبرة بعمل فني أي المشاركة فيها، وبهذا فهو يحتل مكانة هامة في النشاط الهرمنيوطيقي ويمثل نموذجا خصبا للحقيقة، أي بين خبرة الفن وخبرة الهرمنيوطيقا علاقة وطيدة تكمل في الكشف عن الحقيقة.

[1]– هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر السابق، ص15–16–17.

إن العمل الفني ليس مجرد أثر من الأثريات التراثية التي تعيننا على فهم أو إعادة تأسيس العالم العقلاني الذي تنتمي إليه بإعتبارها بقايا الماضي، ولا هو مجرد مصدر من المصادر التي تشكل تراثا لغويا مفسرا لعالم ما، وتكون بمثابة سجلات تم حفظها، لكننا ننظر إليه مثلما ينظر المؤرخ إلى الوثيقة التاريخية، ولا شك أن العمل الفني يحمل طابع وثائقي من حيث أنه يبقى ويدوم، فحتى الفنون الوقتية كالموسيقى على سبيل المثال تبقى من خلال إمكانية إعادة عرضها على الدوام، والأعمال الفنية تدوم وتبقى حاملة معها تاريخها الأصلي أو عالمها الذي إنحدرت منه، فالعمل الفني لا يدوم ويبقى بهدف إسترجاع شيء ما قد حدث لأنه لا يستفيد في بقائه على طابعه الوثائقي وإنما على صداره الذي يتردد في وعي الأجيال أي أنه يعتمد في بقائه على إرادة حافظة تتمثل في أولئك يلتقون ويفهمون رسالته أو خطابه [1]وعليه فالعمل الفني لا يشير إلى مفهوم التذوق أو الوعي الجمالي الذي ينصرف إلى المتعة بالمظاهر الشكلية أو الخصائص الجمالية للعمل الفني، وإنما تشير إلى فهم الحقيقة التي يقولها العمل حينما يكشف ماهيته، وهذا الفهم يتطلب نوعا من التعرف الذي يقوم على مجرد معلومات وأفكار عن شيء ما، وإنما هو رغبة في الفهم والمشاركة في نداء الحقيقة التي يتردد صداها في العمل الفني فيقول غادامير: "نحن لا يمكن ان نفهم إلا إذا كنا نريد أن نفهم، أي لا يمكن أن نفهم دون أن نتيح لشيء ما أن يقال لنا ومنه ينفتح أمامنا عالم العمل الفني وتصبح حقيقته التاريخية متواصلة في عالمنا"، والحقيقة أن الطابع التعاصري هو ما يميز لغة العمل الفني، وما يقوله لنا فهو بمثابة الحضور المطلق بالنسبة لكل حاضر جزئي، وهو يحتفظ بكلمته مهيأة لكل مستقبل، فهذا الطابع التعاصري يجعل العمل الفني قادرا على التجلي والإندماج والتواصل الحميم معنا على نحو إغترابنا عنه. [2]

---

[1]– هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر السابق، ص 22.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 23–24.

إن ما يهدف إليه مشروع غادامير في نقد علم الجمال على نحو ما بدأه في الحقيقة والمنهج هو تخليص علم الجمال من الذاتية وإستبعاد الذاتية هنا هو إستبعاد فهم الفن من خلال وعي المشاهد والمبدع معا وفهم الوعي في كلتا الحالتين من خلال طبيعة الفن أو النتاج الفني نفسه، أي من جهة الحقيقة التي تحدث في الفن وهذا المنحنى في الفهم يعد إستمرار لنفس التوجه الهيدغري الفينومينولوجي (الظاهراتي) في تناول الفن الذي يؤكد بقوة على فهم الظاهرة نفسها وليس من خلال الوعي الجمالي أو الخبرة الجمالية بالعمل الفني.[1]

إن الوعي الجمالي عند غادامير قد أصبح مغتربا عندما أسس نفسه على فكرة الجميل فحسب ناسيا أن الجميل ليس مفهوما "مجردا" ومستقلا يمكن اختزاله إلى عالم الوعي أو الشعور ومنه فصورة الفن الجميل كانت على الدوام بمثابة تجليات للحقيقة الإنسانية التي تحدث فيها ممثلة في الدين والأسطورة وأشكال الحياة الإجتماعية، والوعي الجمالي بهذا المعنى يصبح إتجاها خاطئا وغير مشروع إزاء الفن بل إن الفن نفسه كموضوع لمثل هذا الوعي يفقد مصداقيته ومشروعيته، ففكرة الوعي الجمالي ذاتها تصبح أمرا مشكوكا فيه، وكذلك يصبح موقف الفن يختص به هذا الوعي، ولنتساءل هل الإتجاه الجمالي إزاء عمل فني ما هو الإتجاه الملائم ؟أم ما نسميه بالوعي الجمالي هو تجريد ؟وإذا كان الإختلاف بين الوعي الميثولوجي (المتعلق بالأساطير) والوعي الجمالي ليس إختلافا مطلقا فلا يصبح بذلك مفهوم الفن مشكوك فيه، ومنه لا يمكننا الشك في أن العصور العظيمة في تاريخ الفن هي تلك العصور التي كان فيها الناس لا يعرفون أي وعي جمالي ومفهومنا عن الفن يحيطون أنفسهم بإبداعات يمكن فهم وظيفتها الدينية ومنه يمكن تطبيق الخبرة الجمالية على هذه الإبداعات دون إختزال لوجودها الحقيقي.[2]

---

[1]– هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر السابق، ص 27.

[2]– المصدر نفسه، ص 28.

يستفاد من هذا أن فكرة الوعي الجمالي بإعتباره وعيا مجردا او متجردا من الواقع والطبيعة والحقيقة الإنسانية، ومنصرفا غلى السمات الشكلية الجمالية في الفن إنما هي فكرة حديثة نسبيا ولا تعد من ماهية وعي الإنسان بالفن ولا تمثل أصلا لدور الفن في حياته، فالوعي الجمالي خلق نوعا من القطيعة والتعارض بين الفن والطبيعة، وبين الواقع والمظهر، في حين أن الفنون الجميلة هي إنجاز متقن للواقع، وهكذا يرى غادامير أننا ينبغي أن لا نفهم الفن من خلال تلك المفاهيم الشائعة المظهر واللاواقعية والوهم والسحر والحلم، وكأن الجميل هو نوع من التحويل للواقع، فلو كان الفن مظهرا جماليا لكان المعنى ذلك أن خبرتنا بالفن تؤول إلى خبرة بالإحباط عندما نرتد إلى الواقع أو عالمنا المعاش فإن ما كان مظهر لا حسب سيكون قد كشف عن نفسه وما كان سحريا يفقد سحره وما كان وهما يصبح عيانا وما كان حلما نصحو منه.

فالوعي الجمالي ينطوي على أسلوب فهمنا للفن أو خبرتنا به، والبداهة تقتضي كما تعلمنا الفينومينولوجيا الهوسرلية، ان كل وعي يكون وعيا بشيء ما، وهذا الشيء الجمالي أو الخبرة الجمالية تكون خبرة موجهة نحو موضوعها أي نحو العمل الفني نفسه.[1]

ينتهي غادامير في تأصيل ملامح نظرة الفلسفي ينفض إلى تحليل الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة، إن الفن فيما يرى غادامير لا يهدف فحسب إلى المتعة الجمالية غالبا على الشكل عند فلاسفة الإستطيقا.

نجد غادامير قد إهتم بمضمون الفن ومعناه على حساب الشكل مما روج له ولأفكاره ولدى علماء جماليات الإستقبال : "إن الوعي الجمالي فيما يرى غادامير له مكانة ثانوية إذ قرر بالإدعاء للحقيقة الذي ينبع من العمل الفني نفسه".[2]

---

[1]– هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر السابق، ص ص 28–29.

[2]– الياميين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص ص 133–134.

يكشف غادامير عن إحدى منطلقاته الفكرية بقوله: "تكمن إحدى منطلقاتي الفكرية فيما يلي السيادة الجمالية التي تظهر في ميدان تجربة الفن مقارنة مع الحقيقة هذه التجربة التي نمارسها تحت أشكال التعبير الفني"،هذا فيما يتعلق بالوعي الجمالي كالتجربة الأولى، فالعمل الادبي مثلا أو أي عمل في آخر لا يهدف في نظر غادامير إلى تحقيق المتعة الجمالية، بل يظهر في إعتباره حاملا للمعرفة وينجم عن هذا التصور أن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية خالصة، بل ستقوم على نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص.[1]

إن الفن قادر على قهر المسافات الزمنية ومجاوزتها بفضل إستخدامه للدلالات وتوظيفه للصور التي تخترق محدودية المكان، ومنه يصبح الفن وسيلة أساسية للفهم ومن ثم فهو إنتاج للحقيقة، ومع أن الفن ليس موضوعا بسيطا للشعور التاريخي إلا أن فهمه يختزن بمعنى من المعاني نوعا من الوساطة التاريخية.[2]

إن التجربة الفنية لا تحيل على الجماليات المنفصلة عن دائرة الوجود الإنساني إنها جزء منها، ولا تتخذ بداخلها، صحيح أن الفن يبلور قوانينه في الإستقلال عن قوانين الواقع، وقد تكون تلك وسيلته الوحيدة التي تجعله قادرا على الفعل فيه وتجاوزه، ذلك أن الفن لا يستنسخ الواقع بل يغطي على جوانب النقص فيه، ولذلك جاءت الفكرة القائلة "الفن لا يستجيب سوى للفن" .

إن الفن في تصوره على العكس من ذلك أداة من أدوات الفهم، أي وسيلة تهتدي بها للوصول إلى الحقيقة، وسيلتنا في ذلك هي التخلي عن الوعي الجمالي من أجل الدفاع عن

---

[1]– عبد العزيز بوالشعير، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص 140–142.

[2]– عمر مهيبل، من النسق إلى الذات "قراءة في الفكر الغربي المعاصر"، الدار العربية للعلوم، بيروت– لبنان، ط1، 2007، ص 160

تجربة الحقيقة التي يكشف عنها العمل الأدبي، وهذ ما يؤكد بعبارة أخرى، أن تجربة الفن تقدم لنا أشياء كثيرة لا يستطيع الوعي الجمالي إدراك كنهها. [1]

إن الواقع ليس أفقا للفن إن الفن هو الذي يمنح هذا الواقع كل أفاقه أي يمنحه فرصة التخلص من الأبعاد المادية للمعيش والإنكفاء على حالات الرمز فيه، ومنه لا يأخذ الفن أي شيء مثل الاستمتاع بأثر معماري أو بقطعة موسيقية أو بقصيدة أولوحة، معناه منح الفن فرصة التأثير فينا.[2]

إن فهم الفن لا يأتي من خلال تقطيعه وتقسيمه منهجيا بوصفه موضوعا، ولا من خلال فصل الشكل عن المضمون، وإنما يأتي من خلال الإنفتاح على الوجود، ومن خلال الإصغاء إلى السؤال الذي يلقيه علينا العمل الفني، ومنه فالعمل الفني يقدم لنا عالما حقا .

يرى غادامير أن اللعب يشير إلى طريقة وجود العمل الفني نفسه /ومنه فهو يستعين بمفهوم اللعب في معرض تفسيره للفن، وعلى هذا الأساس فهو يهدف إلى تخليص الفن من الميل التقليدي إلى ربط الفن بنشاط الذات [3]

لقد استعان غادامير في نظريته الهرمنيوطيقية التي تمثلت في الفن، بنظرية اللعب الذي إعتبره بمثابة مفتاح يسمح لنا بإلقاء الضوء على العمل الفني وأسلوبه في الوجود، ومن هنا فغادامير يؤكد أن بحثه في علاقة اللعب بتجربة الفن لا يهدف إلى فهم الفن من خلال سلوك المبدع أو المشاهد، وإنما إلى فهمه من خلال نمط وجود العمل الفني ذاته، أي خبرة الفن هي خبرة بالوجود ويرى العمل الفني ليس مجرد موضوع في مواجهة ذات مكتفية بذاتها، بل عالم مستقل بذاته لا يجسد وجوده الحقيقي إلا عندما يصبح تجربة تحدث تغييرا في

---

[1]– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السميائيات، المرجع السابق، ص ص 143–144.

[2]– المرجع نفسه، ص 150.

[3]–عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص ص 286–290

الشخص الذي يخبرها، فإن الذات الحقيقية في تجربة الفن ليست ذاتية من يجربها بل العمل الفني ذاته، وهذا ما يجعل نمط وجود اللعب يأخذ أهمية كبرى، لان اللعبة تمتلك ديناميتها وأهدافها الخاصة في إستقلال تام عن وعي اللاعبين .

فاللعبة في "الحقيقة والمنهج" تأتي بوصفها إستعارة تكشف لنا عن نمط وجود العمل الفني، فهي المفتاح الذي يتيح لنا إمكانية معرفة الحقيقة وفهم الوجود، [1] بمعنى أن نظرية اللعب تحتل مكانة مرموقة في هرمنيوطيقا غادامير أي من مفهوم اللعب نستطيع أن نفهم النمط الحقيقي لوجود العمل الفني، ومنه يشهد الفن عدة تطورات بشكل دائم إنطلاقا من نظرية اللعب.

إن تحليل غادامير لمفهوم الخبرة المعاشة وربطها بمفهوم الحياة ومن خلال ثمة بالواقع هدفه هو الوصول على علاقة هذا المفهوم بفكرة الجمال كالخبرة معيشة من نوع خاص إذ يعد العمل الفني عاملا مستقلا بذاته، فالعيش الجمالي يتطلب تجربة المعيشة، فهو تمثيل رمزي للحياة إذ تناول غادامير لظاهرة الفن وما يهمه من الحقيقة يجعله من أهم المباحث في الفلسفة التأويلية، لهذا فهو يركز على مبدأين أساسيين للدلالة حقيقة الوعي هما التمايز الجمالي واللاتمايز الجمالي.[2]

يعد الفن بالنسبة لغادامير أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة لذلك أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة هامة لديه وحين يطرح غادامير السؤال عن العمل الفني، فإنه يطرحه معتمدا على الإجابات الخاصة بالتصورات الجمالية التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام والذوق والحكم، فمشكلة الشكل الجمالي عند غادامير هي مشكلة الوعي الجمالي الذي أعقل الحقيقة التي يقولها لنا الفن والأدب على السواء، وبذلك أصبح الأدب مثل الفن مغتربا عن علمنا أي غير مفهوم بالنسبة لنا وأوضح لنا غادامير أن التمييز

---

[1]– هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص 143–144–146.

[2]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 233.

الجمالي لها هو تجريد غير قادر على محو أو حذف إنتماء العمل الفني لعالمه كما أوضح لنا من جهة أخرى أن الفن قادر على التغلب وتجاوز كل المسافات الزمنية بفعل حضوره الدلالي مكثف ولكن نجده يعارض فكرة التمايز الجمالي من خلال وصفه لمصطلح اللاتمييز الجمالي الذي يعني التوصل لفهم الماضي بوصفه منتميا إلى أفقنا التاريخي.[1]

تأثر ياوس R .Jauss بالهرمنيوطيقا الفلسفية خاصة بأستاذه هانز جورج غادامير، وهو يستعين بآليات الهرمنيوطيقا الغادامييرية للفهم، التفسير، التأويل، ويرى أنه لا يمكن إدعاء دراسة تلقي الأعمال إلا إذا إعترفنا وسلمنا بأن المعنى إنما يتشكل بالحوار، وهو يعطي أهمية بالغة للتاريخ الأدبي من حيث كونه يتأسس على تجارب القراء السابقة ومن ثم فتأسيس تاريخ ما يتطلب رصده وتحديد أفق التوقعات هذا وما كان يراه ياوس في عملية الإدراك أنها عملية موجهة يمكن فهمها من خلال فهم البواعث التي تكمن خلفها والإشارات التي تحركها. [2]

ففهم النص عند ياوس مرتبط بفهم السؤال الذي نام في قضاءه النص، وقدم جوابا عنه، وهذا ما يقتضي إلى المنطق سؤال وجواب عند كل عملية فهم النصوص وتفسيرها كما ذهب إلى ذلك غادامير الذي يظهر أن ياوس تأثر بمفاهيمه كثيرا .

لقد ذهب غادامير إلى أن فهم النص من النصوص يتجلى إنطلاقا من طبيعة سؤاله وأكيد أن ياوس قد إستعار من غادامير هذا المبدأ ليعزز به أولا مفهوم الأفق في تأسيسه وتغييره وثانيا علاقة التأويل والتفسير بمعرفة السؤال الذي يقدم النص جوابا عنه، هذا ما يتطلب الدخول في علاقة حوارية معه من أجل ما أسماه ياوس وغادامير بالتملك أو

---

[1]– علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية "الفلسفة الغربية المعاصرة"، ج2، ص 263.

[2]– إمبرتو إيكو، الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار سوريا – دمشق، د ط، 2001، ص ص 2-17.

التخصيص بمعنى أن يجعل النص منتميا إلى أفقنا التاريخي وسياقنا الثقافي دون إغتراب واستلاب. [1]

نظرية التلقي تهتم بالكيفية التي تم بها تلقي النص الأدبي في لحظة تاريخية معينة، ويتزعمها "هانس روبرت ياوس" الذي يطرح نظرية التلقي بوصفها منظورا تحليليا للتاريخ الأدبي، مستثمرا غادامير وهوسرل في صياغة مفهوم أفق التوقع.

أما نظرية التلقي التي تعتبر أن النص يبنى بكيفية مسبقة يتزعمها "فولفانغ أيرز" الذي قام بدراسة النص الأدبي من حيث هو علاقة تواصلية مع القارئ والفرد، وهو فعل قصدي يقوم على إستهداف القارئ وإحداث تأثير فيه ورغم إزدواجية مفهوم "جمالية التلقي" فإن ثمة تداخلا بين التلقي والتأثير وذلك من حيث بنيات النص التأثيرية التوجيهية من جهة والإستعدادات الفردية من جهة أخرى. [2]

ياوس في محاولته لتأسيس التاريخ الأدبي الجديد، يوظف مفهوم آخر أخذه من غادامير وهو إندماج الآفاق، وذلك لوصف العلاقة الحوارية بين الأفق التاريخي الراهن وبين الأفق الماضي للعمل الأدبي من خلال إعادة بناء علاقاته بالقراءة والوقوف على سيرورة التلقيات المثالية وعلى أساس هذه المراجعة يقوم إلتقاؤنا بالماضي أيضا وهذه الحوارية التفاعلية بين الأفقين الماضي والحاضر، تميل فعل التلقي إلى التملك أو التخصيص.[3]

يعد فولفانغ إيزر أحد أقطاب مدرسة كوتسانس الألمانية الذي ساهم إلى جانب ياوس في بلورة جمالية التلقي وتطويرها غير أن العديد من البحوث والدراسات، خاصة في كتابه النظري الكبير "فعل القراءة" الصادر في ألمانيا 1976، ورغم أوجه التشابه بين ياوس وإيزر

---

[1]– ياوس هانس روبرت، نحو الجمالية التلقي، تاريخ الأدب تحدي لنظرية الأدب، تر: محمد مساعدي، النايا للدراسات والنشر، سوريا، دمشق، ط 1، 2014، ص ص 75–77.

[2]– عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 143

[3]– المرجع نفسه، ص 168.

من حيث تركيز الجهود على العلاقة القائمة بين النص والمتلقي، فإن ذلك لا يلغي وجوه الإختلاف الجوهرية بينهما، فإذا كان ياوس قد انصبت اهتماماته على العديد من القضايا المتعلقة بالتاريخ، فإن إيزر قد طرح قضية الصلة بين الأدب والمتلقي، من حيث عمليات تحليل النص تمتد على نحو أساسي إلى فعل المتلقي في إدراكه للعمل الأدبي ما، وهذا طرح يعتبر إضافة نظرية إجرائية أثرت في جمالية التلقي، وجعلت منها نظرية متكاملة من حيث إستعابها الشمولي لمختلف القضايا الأدبية. [1]

يبنى إيزر W.Iser فرضياته لتعزيز جانب آخر في جمالية التلقي، وسيتوجه بالأساس إلى فعل القراءة والنظر لسيرورة القراءة، وقد ركز اهتماماته على كيفية تفاعل النص مع قرائه الممكنين، فنظرية إيزر ظهرت للتأثير الجمالي فهو يرى ان النص لا يشكل أو يصوغ معناه بنفسه ويدرك المعنى كصورة تمثيلية تملأ فضاءات النص وتجسد ما لم يعط في هذا التصور، فينتج عن هذا المعنى نتيجتان الاولى نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ والثانية يكون المعنى حدثا، أو تجربة معاشة، لأنه ينجم عن تأثير معيش يمارسه النص على القارئ وليس مجرد فكرة يتم إستخراجها من النص، وهنا بالضبط تكمن طبيعته الجمالية. [2]

إن العمل الأدبي أو الموضوع الجمالي هو بناء للنص في وعي القارئ، وهو لا يكتسب سمة السيرورة التي تميزه في خصوصيته إلا أثناء القراءة، فينتقل مركز الإهتمام من النص في مكوناته وبنياته وتقنياته ومن القارئ في تركيبته النفسية إلى فعل القراءة بوصفه نشاطا عمليا فينتهي بناء المعنى أو الموضوع الجمالي في وعي القارئ ومنه إيزر يحتفظ دائما بالقارئ داخل النص لان الميزة الأساسية للموضوع الجمالي الأدبي يتم إدراكه من الداخل وهو لا يلغي مشاركة التجربة الذاتية لدي القارئ في بناء المعنى، فهو يؤكد أن كل عملية تحقيق للمعنى تكون مشروطة بإستعدادات فردية لدى القارئ .

---

[1]– ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 1997، ص 148.

[2]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 179–180.

وجد إيزر مفهوم القارئ الضمني الذي أسس له الأداة الإجرائية لوصف التفاعل الحاصل بين النص والقارئ لأنه يبين لنا كيف يرتبط القارئ بعالم النص، ومنه فالقارئ الضمني له جذوره المغروسة في بنية النص. [1]

إن مفهوم القارئ الضمني يتناسب تماما مع توجهات نظرية التأثير التي أسسها إيزر والتي تفترض أن البنيات النصية هي التي توجه عملية القراءة، ويتناسب أيضا مع توجهات إيزر الفينومينولوجية التي تفترض أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بالقارئ ملموس تاريخي بل إن القارئ الذي نقصده عن كل وجود حقيقي، وليس القارئ المسجل أو المكتوب داخل النص.[2]

إن بنية الموضوع والأفق في نظر إيزر ليست مسؤولية فقط عن تنظيم أفعال الفهم وعمليات بناء الموضوع الجمالي لدى القارئ، بل إنها إستراتيجية نصية، تسبق عملية بناء النص في حد ذاته، إذ على أساسها يتم توزيع العناصر المنتقاة في السجل النصي على مختلف منظورات العرض، ومنه يكون التوزيع المسبق لعناصر السجل على منظورات العرض يكون له تأثيرات معينة على كيفية إستغلال بنية الموضوع والأفق، وعلى هذا حاول إيزر أن يطور فلسفة فينومينولوجية لتحليل فعل القراءة بإعتباره عملية لتجميع المعنى أو لبناء الموضوع الجمالي في وعي القارئ .

فإيزر يتخذ من مفهوم وجهة النظر المتحركة الأداة الإجرائية الجوهرية في تحليله الفينومينولوجي لسيرورة القراءة، ذلك أن الموضوع الجمالي لا يمكن رؤيته أو إدراكه دفعة واحدة بل يتجلى أو يتشكل في وعي القارئ تدريجيا.

إن الخاصية المميزة لسيرورة بناء الموضوع الجمالي تجعلها ذات طبيعة شخصية أو فردية لأن تأثير الموضوع النصي الجديد ثم إختزاله في الذاكرة في شكل من أشكال دلالية

---

[1]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 182–183–185.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 188–189.

معينة بإعتباره فعلا من افعال الوعي، وهنا نكشف النقطة الجوهرية حيث تتمازج العلامات النصية ونشاط الوعي لدى القارئ في فعل خلاق، وإذا كانت علامات النصية هي التي تحث الوعي على الإستذكار فإن فعل الإستذكار ذاته متعلق بالوعي. [1]

إن مشاركة القارئ وإنهماكه في إنتاج المعنى أو الموضوع الجمالي يرجعان إلى إن كون هذا الأخير ليس معطى في النص بل يتجلى من خلال التشكيل الدلالي الذي يبنيه القارئ بنفسه، وهذا يعني أن عملية بناء الموضوع الجمالي تستدعي في الوقت نفسه تجربة القارئ السابقة وتدفعه إلى تصحيحها وتجاوزها، لأنها لا تسمح له بفهم وإدراك تجربة النص ومادامت تجربة القارئ قد أصبحت متجاوزة فليست هي التي تضمن مراقبة عملية الفهم والبناء، بل التوجهات والتأثيرات النصية هي التي تتكفل بذلك، ويعرف القارئ خلال سيرورة بناء الموضوع الجمالي بفضل العلاقات الدلالية.[2]

[1]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 205–206–209.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 212–213.

المبحث الثالث: الحوار والإتفاق ودور اللغة

الخطاب الفلسفي صورة من صور التواصل يهدف فيها المشاركون إل محاولة الوصول إلى الإتفاق والتفاهم، وهدف الهرمنيوطيقا عند هانز جورج غادامير هو محاولة الوصول إلى فهم آخر، ومحاولة النفاذ إليه حتى نكتشف المعنى الذي يحتوي عليه، وبالتالي فإنها صورة من صور التواصل والسؤال مطروح هنا ما هو الآخر الذي تحاول هيرمنيوطيقا غادامير أن تفهمه وتتواصل معه، وتنفذ إليه وتكتشف المعنى الذي يحتوي عليه؟

يعطي غادامير للحوار مكانة مهمة في كثير من مؤلفاته وبصفة خاصة في كتابة "الحقيقة والمنهج"، إيمانا منه ان الحوار هو في جوهره إنفتاح على الأخر، وهذا الإنفتاح هو ما يميز الوعي الهيرمنيوطيقي "إن الظاهرة الهيرمنيوطيقة تتضمن أسبقية الحوار" فضلا على ذلك يرى غادامير على منطق السؤال والإجابة، أو على جدل السؤال والإجابة وبالتالي فإننا نستطيع أن نصفه بأنه "حوار جدلي وليس الجدل الهيجلي لان الحوار عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه، فالحوار عند غادامير ليس ذلك بل هو حوار بين الأطراف وهو حوار بين الأنا والأخر، ويمكن أن نقول أنه أقرب إلى الحوار السقراطي ويصرح غادامير بأنه مدين لكولنجوود (1889-1943) في اهتمامه بالحوار القائم على السؤال والإجابة .

لقد نظر غادامير إلى الفهم على انه حالة الوجود نفسه أو على أنه بناء أساسي للوجود أي أنه فهم يخص وجود ما نفهمه ومن ثم أضفى على عملية السؤال والإجابة طابعا أنطولوجيا، وأعنى بذلك "أن الحوار عنده لا يقتصر على المخاطبة اللغوية بين الأطراف بل يتعدى إلى العلاقة من المؤول وموضوع التأويل". [1]

من أهداف الحوار عند غادامير هو محاولة الوصول إلى الفهم، أو إلى تفاهم يخفي موضوع الحوار أيضا، في هذا الحوار لا يأخذ طرف من الأطراف ما يقوله الأخر على انه

[1]- بدر سعيد عبد الوهاب الرفاعي، عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، المجلد 37، 2009، ص 251.

تعبير عن نفسه، بل أنه تعبير عن موضوع يدور حوله الحوار، ويأخذ هذا التعبير على انه موجه إليه، وينجم عن هذا أن الحوار يكمن في الإهتمام بموضوع مشترك وتكون العلاقة بين المتحاورين علاقة متبادلة، إن كل طرف من الحوار يكون منفتحا على ما يقوله الأخر وتكون لديه رغبة في أن يفهم ما يفترضه، ويفكر في واحد يسير من الأنا إلى الأخر فهذه عملية ينبغي أن تسير أيضا من الأخر إلى الأنا، وبالتالي فإن الحوار عند غادامير يتيح لنا التعرف على الأخر كما يعلمنا أنه لا يمكن لأحد من الطرفين أن يكون وحده محقا بالرؤية.[1]

إن كل حوار يتضمن أن نتجاوب مع الأخر، وأن نقبل وجهة نظره بوصفها وجهة نظر صحيحة إلى حد يسمح لنا ألا نفهم شخصيته بل نفهم ما يقول ونتعايش معه من جديد والسؤال الذي يجب أن نسأله كيف يحدث هذا الحوار الذي يسير من الأنا إلى الأخر ومن الأخر إلى الانا، لكي يحدث هذا الحوار لابد من وجود وسيط بين الأطراف التي تشترك فيه، فما هو هذا الوسيط؟ .

اللغة كوسيط للحوار والفهم:

ثمة فلاسفة كثيرون سبقوا غادامير في تأكيد أهمية اللغة ودورها في الحوار والتفاهم ومن هؤلاء الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الذي اعتبر أن اللغة في مجال الفهم وينبغي للإنسان أن يفهم من خلالها.[2]

فالحوار الحقيقي هو أن هناك موضوعا ما يدور حوله هذا الحوار ويكون بمثابة قضية مشتركة بين المتحاورين تشغل إهتمامهم وتؤلف بينهم، فعلى حد غادامير إن الطريقة

[1]– بدر سيد وعبد الوهاب الرفاعي، عالم الفكر، المرجع السابق، ص 252.

[2]– المرجع نفسه، ص 253.

الوحيدة التي تبلغ بها، إمكانية التحدث مع بعضنا البعض هي ان يكون لدينا لنقوله لبعضنا البعض وهذه العملية فيما يرى غادامير مختلفة عن طريقة لنقل المعلومات. [1]

واللغة التي يقصدها غادامير ليست اللغة المكونة من كلمات ومجموعة القواعد النحوية فقط، وليست أداة من أطراف أدوات، إن الوجود الحقيقي للغة عنده يتمثل فيما يقال فيها، وما يقال فيها تكون العالم المشترك الذي نعيش فيه فاللغة كما يراها غادامير هي تجسيد للتفكير وهي الوسط الذي يحدث فيه تفاهم الشركاء والإتفاق بينهم على شيء ما .

فغادامير عندما تحدث عن اللغة المرتبطة بالهيرمنيوطيقا، فإنه يركز على اللغة المكتوبة، ففي صورة الكتابة يصبح كل تراث أو كل نص معاصر لكل زمن حاضر يقول غادامير: "حيثما يكون لدينا تراث مكتوب، فإننا لا نعرف شيئا معينا، لأن البشرية ماضية تصبح ناصرة ومماثلة أمامنا"، إن فتح الحوار مع النص يعني فهم السؤال الذي يكون النص إجابة عنه من حيث انه سؤال مفتوح، وإذا كان السؤال مفتوح، فإن الإجابة التي يقدمها النص لا تكون محددة، وحتى إذا أثارت إجابته سؤالا، فإنه يكون سؤالا مفتوحا للمناقشة، وهذا يعني أن النص يصبح مفتوحا للتأويل. [2]

الترجمة كوسيط للحوار والفهم :

يرى غادامير أن مهمة المترجم ليست تصوير ما يقال، لان الترجمة ليست نقلا لجمل وعبارات إلى جمل وعبارات في لغة أخرى، بل مهمة المترجم هي أن ينقل المعنى الذي يجب فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه، فينبغي على المترجم أن يفهم دلالة النص، ولا ترغمنا الترجمة على إيجاد اللفظ المناسب فقط بل أيضا على إعادة بناء وتشكيل المعنى للنص داخل أفق لغوي جديد فالترجمة الحقيقية تلتزم دوما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه ومن ثمة، فإن كل ترجمة هي في الوقت نفسه تأويل ويمكن القول بأنها التأويل الذي منحه

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 160.

[2]– بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي، عالم الفكر، المرجع السابق، ص 255.

المترجم للكلمات فكما يرى غادامير أن الترجمة مثل كل تأويل اي زيادة في الإيضاح وعلى المترجم ان يفهم القيام بزيادة إيضاح الجزء من مهمته، فعندما نفهم النص يمكننا مباشرة الترجمة لأنه لا يمكن الشروع في الترجمة دون فهم حول ما يدور في موضوع النص لقول غادامير "إن كل مترجم مؤول "[1]

فالفهم دائما هو التأويل وتبعا لذلك يمثل التأويل الشكل المحلي للفهم إذ أن اللغة الجهاز التصوري للتأويل يشكلان العناصر الهيكلية الداخلية للفهم وما يمكن أن نستخلصه هنا أنه رابط أساسي بين الفهم والترجمة وهو اللغة ومن هنا فإن اللغة هي الوسيط الكلي الذي نبسط فيه كل ترجمة تخص المعنى وهي لغة العقل ذاته أو بلفظ أخر الوعي التأويلي يسهم في الشيء يشكل العلاقة العامة بين اللغة والعقل [2]

لعل إختلاف والسمع والرؤية في نظر غادامير إختلاف مهم وذو معنى عميق لأنه ليس هناك شيء متاح للسمع من خلال وسيط اللغة على عكس جميع الحواس الأخرى التي لها مشاركة في كلية التجربة اللفظية للعالم، هذه المفاضلة التي تنبه إليها غادامير في اللغة التي يكون السمع شريكها ليست كلية، بمعنى الذي يمكن التعبير عن كل شيء عنها [3]

إن الإنسان لولا اللغة لما أقام على هذه الأرض حوارا وتفاهما، فهو لا يملك عالما إلا بتوسط اللغة وحدودها هذه الحقيقة لا يمكن إنكارها، فهي تدخل في إطار ما يسميه غادامير الطابع اللغوي لتجربة الإنسان في العالم، حيث أن كل معرفة إنسانية تكون بواسطة اللغة هذا ما يجعل أفق تحليلنا للتجربة الهيرمنيوطيقية يزداد إنفتاحا وبدلا من أن تبقى الممارسة

---

[1]– بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي، عالم الفكر، المرجع السابق، ص 259.

[2]– نبيهة قارة، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 58.

[3]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 595.

محصورة في بيئة اللغة يخرج الإنسان إلى هذا العالم الذي صنعه ليفهم أخاه الإنسان مادام انه يحدث على أرض العالم.[1]

إن غادامير يتفق مع هيدغر عندما يمنح للتأويلية كيانا أنطولوجيا فيقول: "فالكائن الذي يمكن أن يفهم هو اللغة ".[2]

بمعنى أن الاتفاق يكون قائم على وسيط اللغة وعلى هذا يحدث التفاهم الإنساني الذي يختلف عن التفاهم الذي تجريه الحيوانات فيما بينها .إن مشكل التأويل عند غادامير لا يتمحور حول الإتقان الجيد للغة، وإنما يتمحور حول الإتفاق الذي قد يتحقق بين الأشياء ضمن مجال اللغة ثم إن إتقاننا للغة يجعلنا نفكر ضمن أطر هذه اللغة الأولى أو ما نسميها بلغة الأم ومن خلال تمكننا لهذه اللغة يحصل الإتفاق والوفاق داخل أجواء المحادثة والحوار التي تقع بين المسؤولين، فكل محادثة تفترض بداهة لغة مشتركة بين المتحدثين بغية تسهيل عملية الفهم والإفهام والاتفاق، وعلى هذا فتكون الترجمة أكثر حميمية وأكثر تجسيدا للمعنى الأصلي المتضمن في النص المترجم .

فإنطلاقا من هذه الإشكاليات القائمة حول الترجمة وإسقاطاتها حول الفهم والتأويل، يرى غادامير أن الحديث عن حوار تأويلي سيصبح حوار مبرر ينتج عن ذلك. [3]

يحتل الحوار مكانة مرموقة في فلسفة غادامير، لذلك نجد كاتلين رايت يقول: "على الرغم من أن الفهم الإنساني يبدأ وينتهي فإنما يبقى بلا نهاية عند غادامير إنما هو الحوار الذي يحل محل هذه المشروعات التي تهدف إلى تجاوز تناهي الفهم الإنساني"، وعلاوة على ذلك فإن الحوار يعمل في نفس الوقت على تأمين الفهم الإنساني ضد التورط في النزعة النسبية الساذجة، ويمكن القول بأن الهيرمنيوطيقا المعاصرة بوجه عام متفقون على أهمية

---

[1]– عبد الغني بارة، الهيرمنيوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، المرجع السابق، ص ص 130–131.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 330.

[3]– عمر مهيل، من النسق إلى الذات، المرجع السابق، ص ص 165–166

الحوار في البحث عن الموضوعية والحقيقة بشرط أن نعي دائما أن الموضوعية والحقيقة هنا لا تعني أن الحوار سوف يفضي بنا إلى نقطة تتيح لنا الهروب من تناهينا وإنما هو يتيح لنا فحسب فهما أفضل لما نحاول تفسيره.[1]

تعد الهيرمنيوطيقا نشاطا فلسفيا بإعتبارها تجربة فكرية، فيمكن أن نفهم البعد التأويلي على أساس أنه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا، ومن هنا تتكشف لنا طبيعة العمل التأويلي ونموذجه الفهمي على أنه محادثة وحوار، ويمكن للحوار أن يتبنى أغوار العلاقة بين القارئ والنص وبالآلية والنتيجة نفسها التي يعمل بها في الحوار بين الذاتي. [2]

هذا يعني إذا أردنا أن نفهم ظاهرة تأويلية فإننا نلجأ إلى أسلوب المحادثة التي تكون بين شخصين مهما يحاولان أن يصلا إلا إتفاق مع الغير، ومن ثم يأخذ الفهم صورة لغوية تعيد معنى الحوار، ولكن يشترك في الحوار المنتج للفهم والإتفاق أن لا يستحوذ أحد المشاركين على مكانة أعلى بحق الآخرين يقول غادامير: "يصبح التفاهم الحواري متعذرا إذ لم ينفتح أحد الشركاء على الحوار".

يقدم غادامير حدا للإجماع والإتفاق فيقول : "كل مجهود للمفهمة يسعى إلى الإجماع الممكن وهذا المجهود ينبغي أن يرتكز في حد ذاته على الإتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه"، فإن لم نجد شيء يربطنا بالأشياء التي اتفقنا عليها فإن هذا الاتفاق يؤول إلى الإخفاق. [3]

---

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص ص 100–101.

[2]– علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزائر، ط 1، 2013،ص 158.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 158–159.

ومنه يمكن القول أن الحوار هو محاولة لا تتوقف من أجل الفهم والتفسير ولقد كان القدماء على وعي تام بأهمية وضرورة فن الحوار حتى أنهم قد شيدوا فكرهم وفلسفتهم على هذا الفن.

ولا شك أن الحوار هو في الأصل الكلام أو الحديث مع ذلك فليس كل كلام أو حديث يعد حوار، ولذلك فإننا يمكن أن نفهم معنى وسمات الحوار عند غادامير على أفضل نحو، وفن المحادثة أو الحوار هو شكل من أشكال الإتصال ومنه يصبح فن الحوار عند غادامير يقتضي غياب التفكير ألأداتي والإستراتيجي أي التفكير الذي يتم من خلال عملية الإحلال والإستخدام للكلمات أثناء المحادثة .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم إهتمام غادامير بالفن وحبه للشعر على وجه خصوص فالشعر هو أحد المجالات الأساسية التي يتجلى فيها الحوار، لان ماهية الشعر كما تعلمها غادامير من هيدغر تكمن في اللغة وماهية اللغة تكمن في الحوار إذن يمكن أن نتعلم من الهرمنيوطيقا الغادامييرية، وأن ننصت إلى الفن ونتحاور معه ومن ثم نفهمه. [1]

تعتبر اللغة المرآة التي تعكس بنية الوجود الإنساني ونظام تجربتنا في العالم، فهي متعددة الأنواع من جانبها الإلهي بسبب ما تختزنه في نواتها المبدعة من لا محدودية المعنى الذي يحتاج في كل مرة لكي يفسر ويؤول، وعليه فإن الظاهرة التأويلية لا يمكن إيضاحها إلا في ضوء التناهي الرئيسي للوجود الذي هو الوجود اللغوي كليا وإننا نحيا داخل اللغة تلك هي عبارة رددها غادامير في أكثر من مناسبة ليؤكد أن اللغة ليست مجرد نسق من العلامات نعبر عنها بواسطة ملامس الأدلة الكاتبة في المكتب أو نرسلها عبر أمواج محطة إذاعية، فهذا لا يعني التعبير بها، ينقصها لا نهائية الفعل الذي بواسطته تتشكل اللغة .

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 101–103–104.

وحتى في بحثنا عن الكلمة المناسبة هناك لغة فكرية لا متناهية تتجاوز نفسها بإستمرار وهي الحوار الجدلي، يجيب على شيء ما تم التفكير فيه أو بضرورة مبدأ التراث، فاللغة بأي حال مثل الحقل الذي تنمو فيه بذور متنوعة وهنا نتذكر تأويل هيدغر. [1]

ساهم غادامير في تأسيس نظرة إلى اللغة بإعتبارها توسط بين الإنسان والوجود في تجربة الفهم والتفاهم، فمشروعه يقوم على إعادة الإعتبار للغة بوصفها إبداع يحيط بالإنسان وموجودات الوجود، فاللغة ليس لها وجود حقيقي إلا عندما يكون للعالم وجود فيها حيث يرى غادامير بأن إنفتاح الإنسان عن العالم من خلاله عبر وسيط اللغة يجعله يمتلك هذا العالم، وبهذا أصبحت اللغة تلعب دور كبير في التفكير فهي تضعه في إطار محدود من الكلمات المتناهية، ومنه غادامير ربط اللغة بالفكر عن طريق صياغة الكلمات وأكد على المهمة الرئيسية للهيرمنيوطيقا أنها تكمن في إيجاد لغة مشتركة. [2]

يرى غادامير أن اللغة لا يمكن أن تنفصل عن الفكر، فهو يبرهن على وحدة اللغة والفكر نفسه ومبدأ الصيغة التأملية لعملية تكوين الكلمات، فاللغة عنده ظاهرة شاملة محيطة كالفهم نفسه، ومن المستحيل الإمساك بها كواقعة، فشأن اللغة هو شأن الفهم، وقد لاحظ غادامير أن اليونانيين الأوائل لم يكن لديهم كلمة أو تصور للغة نفسها، فاللغة التي تغمر كل شيء وتحيط بكل فهم وتحيط بكل مفسري النصوص، تلتحم بعملية الفكر (ومن ثم بالتأويل) إلتحاما بحيث لا يبقى في يدنا شيء لو أننا إنصرفنا عما شملنا إياه للغة في المضمون وأردنا التفكير في اللغة كشكل لم تزل لا شعورية اللغة هي أسلوبها الحقيقي الأصيل في الوجود .

---

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص 494.

[2]– علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص142–143–144.

إن اللغة في نظر غادامير هي التي تخلق إمكانية أن يكون للإنسان عالم، بمعنى أن تمتلك عالما يعني في الوقت نفسه أن تمتلك لغة مثلا الحيوانات ليس لديها عالم ليس لديها لغة، ولا يمكنها إستخدام جهازها التواصلي في الوصول إلى الفهم.[1]

تتمتع اللغة بقدرة على القول تسمح لها أن تخلق العالم الذي يمكن لكل شيء أن ينكشف فيه، فهي تتمتع بشمول وإحاطة تسمح لنا بفهم مختلف العوالم التي تمثلت في اللغة فهي تتمتع بقوة كشف تسمح حتى للنص القصير أن يفتح عالما مختلفا على عالمنا غير أن بإمكاننا أن نفهمه. [2]

ومن هنا يمكن أن نقول أن للغة دور كبير في الهيرمنيوطيقا غادامير، فهي بمثابة وسيط بين المؤول والوقائع، وتمتلك إمكانات من الخطأ الإستهانة بها، وحيثما نسعى للاتصال بشيء ما والتعبير عنه يتواصل في الوقت نفسه بناء وتشييد عالم خاص داخل اللغة، هو الترابط الذي يجمع الأفراد بعضهم ببعض والناتج عن كون كل فرد بشكل دائرة لغوية، فالشيء الذي يتجدد دوما هو اللغة بمصطلحها وتركيبها النحوي، لأن الحوار بين شخص وأخر يستعمل اللغة وهذا يعني أن اللغة ليست نسقا من الرموز بل طاقة متجددة نحيا في ثناياها، وهي مفتوحة على إمكانية التعبير عن كل شيء بصفة لا نهائية .

هذا يعني أن غادامير عمل على رد الاعتبار إلى البعد التواصلي للغة، لكن ذلك لم يكن ممكنا في رأيه لأن الإحالة الموضوعية للحوار التي تحكم مسار الفهم المفروض لا تتحقق إلى على أرضية إجماع سابق خلقته التقاليد المشتركة. [3]

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 340–342–341.

[2]– المرجع نفسه، ص 344.

[3]– جميلة حنيفي، يورغن هايرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلة"، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، د ط، 2016، ص ص 148–149.

من هذا نفهم أن الحوار يكون بين طرفين أو أكثر بإستعمال اللغة أي أن هناك بعد تواصلي للغة، فهذا الحوار لا يتحقق إلا عن طريق تواصل بين الأفراد، بشرط يجب أن يكون كلا الطرفين حاضرا ولا يكون حوارا إذا غاب أحدهما لتحقيق التفاهم والتواصل المبني على طريقة ثنائية السؤال والإجابة أي بين الأنا والآخر .

خلاصة الفصل

إن هرمنيوطيقا الفلسفة كما أرادها غادامير كانت تمثل يحق مشروع المنقذ للعقل الفلسفي المعاصر، فهي فلسفة فهم والتأويل، فكانت فلسفته فلسفة مشروع الإستعادة الإنسان وتأسيس للأدبيات الحوار والتفاهم، على نحو كوني سواء هذا الحوار، الواحد من الكينونة وكيف يتعاطى مع لغته لكي يعم وجوده أنطولوجي، دون أن ننسى دور الفن التي تحققت ضمنه أبرز معاني التواصل التاريخي، فالفن يقوم على أساس الحوار بين المتلقي والنص.

الفصل الثالث:

مكانة الهيرمينوطيقا وبناء الحقيقة

المبحث الأول: التأويل والعلوم الانسانية عند غادامير

المبحث الثاني: الهرمينوطيقا بين الحقيقة والمنهج

المبحث الثالث: بين تأويلية غادامير والتأويلية النقدية لهابرماس

تمهيد الفصل

تعتبر إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية من بين أهم القضايا التي تناولتها الفلسفة على مر الزمن، وهذا ما تناوله الفيلسوف هانز جورج غادمير الذي رأي بأن الحقيقة لا يمكنها التثبت بالوسائل المنهجية.

فبعدما كانت الفلسفة تهتم بالطبيعة وتبحث عن الوجود وأصوله أصبحت تهتم بالإنسان وما يرتبط به من مشكلات، وكان الهدف من ذلك هو البحث عن الحقيقة فالتأويل مرتبط بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون مجالاً يتعلق بالعلوم الإنسانية، فالبرغم من الإنجازات التي حققها غادامير في مشروعه الهيريمينوطقي إلا أنه تعرض للعديد من الإنتقادات وخاصة من الفيلسوف يورغن هابرماس.

المبحث الأول: التأويل والعلوم الانسانية

يعتبر التأويل عند غادامير معرفة مركبة بإعتبارها تتحرك داخل شبكة من المعارف التي يمكن أن نسميها بالعلوم الإنسانية، وبالرغم من تأثير دلتاي على مرجعيته حول هذه العلوم إلى أنه سيحاول إضافة تصور ووعي جديد لهذه المعارف ومن هذا نتساءل ما علاقة التأويل بالعلوم الإنسانية؟

لقد كانت مجالات العلوم الإنسانية من طرف أساتذة كبار كانوا أكثر قرابة من الكانطية الجديدة مثل نيكولاي هارتمان N. Hartman وريتشراد هونقزفيلد وبول ناتورب Paul Matrorp.

ويتمحور المضمون الأساسي الشهير "الحقيقة والمنهج" في التفكير التأملي حول العلوم الإنسانية الذي وضعت الأحكام المسبقة الوضعية في فضاء تساؤلي بإعتبار هذه الأحكام المسبقة عائقا: أمام هذه العلوم فمنذ التأسيس الأول للعلوم الإنسانية وهي تعاني من عقدة نقص بالمقارنة مع العلوم الدقيقة المؤسسة على مناهج خاصة بها لملأ هذا الفراغ للوصول إلى الحقيقة. [1]

من هنا نقول أن التأويلية مع الفيلسوف الألماني المعاصر غادامير، حيث إستعمل هذا الأخير الظواهرية كمرجعية نظرية لفهم التأويل ومن ثم لفهم العلوم الإنسانية فيمكن أن نعتبره من المؤسسين لنظرية جديدة في العلوم الإنسانية من خلال نظريته على الهرمينوطيقا والتي أصبحت يعتمد عليها بشكل كبير في الدراسات الإنسانية والفلسفية واللسانية. [2]

---

[1] – علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص ص127–130.

[2] –أحمد إبراهيم، التأويل والترجمة، الدار العربية للعلوم، بيروت– لبنان، ط1، 2009، ص 93.

فحسب غادامير هذا الوسواس المنهجي سيبعد كل حقيقة موضوعية عن هذه العلوم الإنسانية لينتقد بشدة المسافات الموجودة بين هذه العلوم والعلوم الدقيقة وينتقد مفهوم الانتماء حول ما قبل والتقليد أين تؤسس تجربة الحقيقة التي تحملها العلوم الإنسانية. [1]

فالحقيقة التي من خلالها تتعدى فكرة النهاية أي نهاية العلوم الإنسانية لا تأتيها من عقلانية ما فقط منهجية أو ما فوق تاريخية، ولكن من خلال أبحاث التاريخ التي هي بمثابة حكي للتجارب التي فرضت ذاتها على مر العصور والأجيال.

إن الحدس الأساسي والمنهج هو تحليل وعي سريع حول عمل التاريخ فالعقل الإنساني يكون من خلال هذه الأحكام المسبقة أكثر من الأحكام ذاتها، وتحقيق الوعي التاريخي يكون من خلال خصوصية أحكام التقليد وذلك في عملية الفهم، فالأحكام المسبقة هي الأفاق الأكثر إنتاجه والعمل التاريخي يمثل ربحا تفكيريا وجوهريا من اجل البحث العالمي لفكرة الفهم والعمل التاريخي التي تحدد النهاية الإنسانية.

إن الفهم يأتي من خلال عملية الحوار مع الأخر، والتقليد ونستطيع فهم الوجود من خلال اللغة المركزة حول ذلك البحث، وبهذا تمثل اللغة مجالا تقريباً للتأويل، فهذا التأويل ليس نسباويا أي لا ينتمي لا للنزعة النسبية ولا التاريخانية، فالعمل الجبار الذي قام به غادمير هو الإخراج من الفضاءات المغلقة للنزعة التاريخية والهيغلية. [2]

إن الملاحظة النصية لغادمير تطبّق على نفس المحاولة التي قام بها فلهايم دلتاي الذي حاول تطوير مجالات الهرمينوطيقا داخل أروغانون علوم الروح وفي هذا الصدد يقول فادمير: "لا شيء يمنع من التساؤل حول النتائج التي تستنتج داخل هرمينوطيقا علوم الروح

---

[1] –علي عبود الحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص 130.

[2] – المرجع نفسه، ص ص، 131–132.

ولا شيء يمنع من التساؤل حول النتائج التي نتوصل إليها من خلال فلسفة هيدغر التي جعلت مبدأ أساسي للفهم".[1]

حيث يقول غادمير: "إن الفهم في علوم الروح يدرك بشكل صحيح عندما يرفض كليانية العلوم الحرة حول الأحكام المسبقة التي تمتلك نقاطا مشتركة مع تلك التقاليد التي تعيش في الماضي والحاضر، إن هذا الإفتراض أساسي ومهم في علوم الروح، ويرى أن كل هرمينوطيقا تاريخية يجب أن تبدأ بتحطيم التعارض الموجود بين التقليد وعلم التاريخ بين التاريخ والمعرفة حتى يتشكل البحث التاريخي الذي يمثل جوهر الهرمونيطيقا".

إذا حاولنا البحث في تاريخ الهرمنيوطيقا يجب أن نأخذ بعين الإعتبار الإختلاف بين علوم الروح وعلوم الطبيعية، فإذا كانت علوم الروح تجعل من التقاليد جوهرها وفي نفس الوقت الطابع المميز بينهما وبين علوم الطبيعة فيمكن الإشارة إلى أن تاريخ الرياضيات نفسها وعلوم الطبيعة هي جزء من تاريخ الفكر الإنساني. [2]

إن التفكير المنطيقي لعلوم الروح أو ما يسمى بالعلوم التاريخية إرتبط إرتباطا وثيقا بمسألة المنهج التي إرتبطت بالمناهج النموذجية الموجودة في العلوم الطبيعية، فبضل جون ستيوارت ميل استطعنا أن نطبق الإستقراء على العلوم الروحية حيث يقول: "إن المنهج الإستقرائي هو مدخل للإماكانيات التي يفتحها العلم المستخلص من الطبيعة وتعتبر التجربة أساس هذا العلم"، لهذا حاولت علوم الروح أن تطبق هذه المناهج المتمثلة في مجموعة من القوانين على موضوعاتها لكنها وقعت في جملة من المشاكل أهمها أن المشكلة الحقيقية في علوم الروح هي أنها لم تدرك صحيح ماهيتها عندما حاولنا أن نقيسها بمعايير وخصائص المعرفة المتمثلة في جملة القوانين الموجودة في علوم الروح.

---

[1] – أحمد إبراهيم، التأويل والترجمة، المرجع السابق، ص 101.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 114-115.

والطريقة الإستقرائية الموجودة في علوم الطبيعية لا يمكنها الإنسجام بشكل كلي مع مكانة التجربة في العالم الإجتماعي، والقوانين التي تحكم هذه العلوم هي قوانين متغيرة بتغير الظواهر الإنسانية حيث يقول غادمير: "إن العلوم الإنسانية تحاول فهم كيف هذا الإنسان تحول إلى هذه الحالة، وكيف هذا الشعب وهذه الدولة صارا إلى هذه الحالة، لكن القوانين التي تحكمها، وتتغير بتغير الناس والشعوب والدول وهذا التغير مرتبط بالتقاليد التي تحكم هذه المجتمعات".[1]

فالعلوم الإنسانية تتعلق بالتجربة الإنسانية التي لا يمكن للعلم أن يلتزم بها أو يخضعها لمنهجية خاصة، فهذه العلوم تتجاوز ثنائية الذات والموضوع من خلال إهتمامها بالإنسان، فثنائية الذات والموضوع تمثل جوهر علوم الطبيعة فما كان ذاتياً أصبح من الضروري في مجال العلوم الإنسانية. [2]

لكن هناك في تاريخ المعرفة من أكد على أن العلوم الروحية بإمكانها أن تنسجم وتتطابق مع مناهج العلوم الطبيعية، إذ قسم الفيلسوف الألماني هلمهولتر "helmholtz" الإستقراء إلى قسمين إستقراء منطقي وآخر فني غريزي، فالأول تحكمه قواعد علمية والثاني بنيات نفسية وهذا ما يتلاءم مع علوم الروح.[3]

ثم نجد درويزن "Droysen" يؤكد على أن العلوم الطبيعية تعتمد على الجاذبية بإعتبارها مبدأ أساسي في فيزياء الأجسام، وعلوم الروح كذلك تملك جاذبية خاصة حيث يقول: "جاذبية علوم الروح تتمثل في المعرفة التاريخية ومن خلالها تتحرك هذه العلوم وتؤكد على مبدأ الإستمرارية والتواصل في معارفها وتؤسس لإمكانية تقدم لاحق"، فهو يرى علوم الطبيعية وعلوم الروح مجرد نظريات تاريخية في نهاية الأمر.

---

[1] – أحمد إبراهيم، التأويل والترجمة، المرجع السابق، ص ص 126-127.

[2] – هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص ص 38-39.

[3] – أحمد إبراهيم، التأويل والترجمة، المرجع السابق، ص 127.

ثم يأتي دلتاي ليتأمل في مشكلة المنهج التي تعاني منها علوم الروح وهو نفسه وقع تحت تأثير المناهج الطبيعية وبشكل دقيق تحت تأثير النزعة التجريبية ومنطق جون ستوارت ميل، حيث فضّل المدرسة التاريخية الألمانية التي تجعل من الحدوس قانونا أساسيا في فهم علوم الروح حيث يقول دلتاي: "إن ألمانيا وحدها بإمكانها أن تنتج تجربة عملية واقعية تأخذ مكان التجريبية الدوغمائية لجون ستيوارت ميل المليئة بالأحكام المسبقة".

وهكذا بدأ دلتاي يعمل لعشر سنوات من أجل بناء منهج خاص لعلوم الروح تحت متطلبات المنطق العلمي الصحيح، تفسيراته التي أعطاها لهذه العلوم بقيت تحت تأثير وسلطة مناهج علوم الطبيعة.[1]

إن العلوم الإنسانية لها طابع خصوصي من حيث إعتبارها تلك العلوم التي تدرك العالم على أنه ينطوي على معاني وهذا أن علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى المعاني والأفكار والمشاعر والمقاصد التي تقف وراء الوقائع أو التغييرات المختلفة وإدراكها إدراكا كيفياً. [2]

لقد إختلف العديد من الفلاسفة حول تسمية العلوم الإنسانية نظراً لفروعها المختلفة التي تتعلق بجوانب الإنسان وعلاقته بمحيطه وتاريخه فنجد الفيلسوف الإنجليزي جون ستوارت ميل أول من نعتها بمصطلح العلوم الأخلاقية les sciences morales الذي يرادف مصطلح العلوم الروحية والتي ظهرت في القرن 19 مع الألماني فيلهم دلتاي، هذه العلوم علوم الفهم لا علوم التفسير، وفي التقليد الفرنسي يستخدم مصطلح العلوم المعنوية حيث يقصد بالمعنوي ما هو عقلي أو روحي أو نفسي في المقابل ما هو مادي وهو الذي تتعلق به العلوم الطبيعية غير أي التسمية السائدة في فرنسا هي العلوم الإنسانية. [3]

---

[1] – أحمد إبراهيم، التأويل والترجمة، المرجع السابق، ص ص 128–129.

[2] – عادل عوض، منطق النظرية العلمية المعاصرة، دار الوفاء، الاسكندرية– مصر، ط1، 2006، ص 346.

[3] – صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، بيروت– لبنان، ط2، 1984، ص 6.

نظراً لتعدد مفاهيم العلوم الإنسانية جعلها محل للإهتمام من قبل العديد من الفلاسفة، والموضوع المحوري والرئيسي لهذه العلوم هو الإنسان، فهي تسلط الضوء على النشاطات المتعددة له، فالإنسان كما له حقوق وله واجبات، ومن بين فروع العلوم الإنسانية ننظر علم النفس، علم الإجتماع، علم الإقتصاد، علم الأنثروبولوجيا الذي يدرس الإنسان وتطور سلوكه فلفظ العلوم الإنسانية لا يمكن الإقرار بوجوده عند اليونان وحتى المسلمين كون هذه العلوم كانت مرتبطة بالميتافيزيقا، ولكن عند المسلمين لا يمكن إنكارها منها السياسة في فلسفة الفرابي التي شكلها في المدينة الفاضلة وعند ابن سينا بإكتشافه لكثير من المناهج النفسية لمعالجة الأمراض العصبية، أما في عصر النهضة التي كانت بمثابة ثورة على كل ما هو قديم، وتجاوزت العوائق الإبستمولوجية، ولعل أبرز نقطة هي تلك اللحظة التي تبنى فيها ديكارت المنهج الشكي والذي فتح الباب أمام إعادة بناء العلم والفلسفة، وبناء تصورات جديدة وذلك بالتقيد للتصورات القديمة وهذا ما تبلور من خلال أعمال غاليلي وتيوتن ومن هنا بدأت العلوم افنسانية بالتوسع وهذا ما ظهر عند أوغسطت كونت من خلال بناءه لمشروع علمي خاص بدراسة الظواهر الإجتماعية أما مع نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 بلغت العلوم الإنسانية الإستقلالية التامة[1]« هكذا توالت الدراسات للعلوم الإنسانية وفروعها والتي قامت من أجل البحث في مستوى من مستويات فعاليات الإنسان سواء كان فردا وجماعة، كما يجب أن لا ننسى أن هذه العلوم ذات طبيعة خاصة بإعتبار أن الإنسان هو الذي يهمنا ككل وليس جزء منه، فالإستقلال الذي حققته العلوم الإنسانية لم يكن مع الفلسفة بل كان مع جميع العلوم الأخرى بداية من علم الإجتماع، وعلم النفس وعلم اللغة»

ومن هنا يرى غادامير أن العلوم الإنسانية تتجلى في مساءلة نقدية لأسس وشرعية هذه العلوم، حيث يعتبر المنحى النقدي الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية. [2]

[1] – مصطفى إبراهيم، في فلسفة العلوم، دار الوفاء، الإسكندرية– مصر، ط1، 2000، ص 179.

[2] – عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير"، المرجع السابق، ص 58.

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا بين الحقيقة والمنهج.

لعل أن التأويل أصبح اليوم من بين أهم مناهج التحليل المعرفية فالتأويل كمنهج معرفي يعمل على إعادة الخطاب إلى مستوى الوضوح والتبين وان كان البعض يعتبر أن الهيرمينوطيقا ليست منهجاً للحصول على الحقيقة، لكنها مع ذلك هي محاولة من أجل فهم ما ففهم العالم والتأويلية يبحث دائماً عن الفضاءات المفتوحة التي تبحث في النصوص، فالهرمينوطيقا كالمصطلح ومنهج أصبحت مستعملة في مجالات مختلفة من حقول المعرفة.

لقد عمق هانز جورج غادامير المنهج الهيرمنوطقي خاصة في كتابه "الحقيقة والمنهج" الذي حاول فيه تطبيق الهيرمينوطقا على الفنون الجميلة وهو يدعونا إلى الأخذ بالخيار نهائي ما بين الأخذ بالحقيقة وبين هيمنة البحث عنها، ففي مجال العلوم الإنسانية إن الحقيقة النسبية تتوقف على طبيعة المنهج الذي يوصلنا إليها، وبالتالي المنهج عند غادامير يتم في مجالات ثلاث.

المجال الجمالي يتعلق بالأعمال الفنية، والمجال التاريخي يتعلق بموروث الماضي، والمجال اللغوي يتعلق بالعلاقات والمعاني والدلالات وعلى هذا الأساس طرح غادامير المنهج الهيرمينوطقي كبديل لحل أزمة الوعي الجمالي وذلك من خلال وصفه للمصطلح اللا تمايز الجمالي الذي يقوم على أساس الخبرة الهيرمينوطقية التي تقوم على ثلاث عناصر: الفهم، التعبير، والحوار. [1]

إن المنهج هو خطة محدودة المعالم تحكمها قواعد العقل المنطقية، فالاستدلال والاستنباط والقياس كلها طريق للمعرفة لأن موضوعها مشترك وهو الحجاج والإقناع وهذا ما يمثل لب منطق الفلسفة التي تقيم رابطة بين العمليات الذهنية، لأن المنهج في حد ذاته هو قواعد علمية ذات طابع علمي هدفها واحد هو إنتاج معرفة أو الوصول إلى المعرفة.

---

[1]– بن معمر بوخضرة، مجلة الأداب واللغات، جامعة مرباح قاصدي، ورقلة – الجزائر، العدد 9، 2010، ص230.

على الرغم من أن فكرة المنهج إلى تنامت مع العلم الحديث وتبنتها العلوم الإنسانية ازاء العالم، إلاّ أنها قد ردت على هذا الاغتراب بالإغتراب مماثل فالمنهج هو القواعد والأدوات الإستراتجية تفرضها الذات على الموضوع وبذلك فإن الذات لا تفهم الموضوع كما هو معطى لها في الخبرة المباشرة، وإنما تفسر الموضوع وفقا لتصوراها بدلاً من ان تلتحم به في الخبرة الحميمية. [1]

وبالتالي يكون المنهج عند غادمير، هو نوع من التفكير الإستراتيجي الذي ساهم في تعميق إغتراب الإنسان المعاصر، إذ أنه عبارة عن قواعد تفرضها الذات على الموضوع وباذلك فإن هذه النزعة الموضوعية تقودنا إلى نوع من الوعي في ممارسة الفهم والتأثير ولكن النص يفلت منها عندئذ بالإستمرار وينتهي إلى حالة من الإغتراب الناتجة عن عدم فهم الموضوع أو النص، ونجد أنفسنا أمام نفس التفسير لا النص المراد تفسيره. [2]

و لكي نفهم النتائج المترتبة عن هيرمنوطيقا غاداميرا بالنسبة لتصور المنهج، يلزمنا أن نتعمق الجذور الهيدغرية في فكر غادميرا والطابع الديالكتي للهرنيوطيقا كما تصورها غادميرا، فإن غادميرا شأنه في ذلك شأن هيدغر يوجه سهام نقده للتفكير التقني مستجدر في مذهب الذات، فطريقة غاداميرا قريبة إلى الجدل السقراطي، إذ أن الحقيقة عنده لا تطلب منهجيا بل جدليا هذه الطريقة الجدلية في الحقيقة هي نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقل، فالمنهج غير قادر على كشف حقيقة الجديدة ولا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمرة سلفا، فالذات الباغتة في المنهج تمسك بالزمام وتقوم بالقياد والتحكم والتلاعب، أما الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله ويلقي أسئلة الخاصة إلى تعيين اجابة عنها.[3]

---

[1] –سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 150.

[2]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع سابق، ص 278.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 279–280.

إن الهيرمينوطيقا تشق طريقها بعيدا عن الذاتية المطلقة سواء التي أنشئها هيجل عبر مفهوم الأبدية، أو الجدل الذي أقامه أفلاطون على أساس النزعة المشائية بل أنه يقيم داخل بنية الوجود مثلما كان عند هيدغر فالتأويل الجدلي يفتح نفسه لأسئلة الشيء لا السائل وهنا يكون الموضوع متحرر من القيود وآحدابة المنهج ويصبح ذاتيا.

كان اهتمام غادامير الحقيقي اهتماما فلسفيا وهو يرى أن هذا الإهتمام ليس ما نفعله أو ما يجب أن نفعله، بل ما يحدث لنا عبر أرائنا وفعلنا وفيما وراءهما، لذلك ليس مناهج العلوم الإنسانية هي نقطة نقاش هنا يمكن إيضاح هذا الأمر بموجب علم الإجتماع والمعرفة ولا يحول هذا الأمر دون أن تطبق مناهج العلم الطبيعي الحديث على العالم الاجتماعي، فالروح المنهجية للعلم نتخلل كل مكان ولذلك لم يكن غادامير ينوي أن ينكر بصورة منعزلة ضرورة العمل المنهجي، ضمن العلوم الإنسانية (العلوم الروح)، ولم يكن ينوي إحياء النقاش العتيق عن المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية فالقضية هنا تكون قضية مناهج مختلفة. [1]

إن نظرية غادامير، كما تبدو من خلال مؤلفة الرئيسي "الحقيقة والمنهج" تريد أن تكون "هرمينوطيقا عامة لا مجرد تفكير من الدرجة الثانية"، وهي تسعى إلى إبراز العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم، وفي هذا السياق يؤكد غادامير على ضرورة التمييز بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقسيمات البحث المنهجية المقررة من جانب علوم الروح المقررة المزعومة "إن العلوم الإنسانية تلتقي ببعض الأصناف من التجارب القائمة خارج العلم بتجربة الفلسفة وكل الأنواع من التجارب تعلن عن هيئة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بالوسائل المتودولوجية للعلم، فالفهم ليس منهجا مكملا لمناهج علوم الطبيعة والمعارضة الجذرية التي يجب أن نخاطر بها تخص الحقيقة والمنهج بحيث أن البنية المشتركة التي

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية غادامير"، المصدر السابق، ص 35.

توجد بين الظواهر التأويلية تتمثل في مقاومة الحقيقة لكل محاولة اقتحام من طرف العلم».[1]

إن غادميرا يجابه مسألة التجربة الحقيقة كما تبدو خارج العلم بالقيام ضد علموية الفكر الحديث، والاعتقاد بأن المنهج العلمي هو الوحيد القادر على ضمان الحقيقة، وهكذا تبرز ملامح النزعة التأويلية الكلية، فالهرمينوطيقا الفلسفية تنظر إلى مجاورة تعدد المناهج وتقنيات التأويل، بإتجاه كلية الشعور التأويلي بجد في البنية اللغوية للعالم ضمانا لفعاليته، فطبيعة الأشياء ذاتها تجعل من حركة الفهم حركة شاملة وكلية، لذلك ينزع طموح الهرمنيوطيقا بالجملة إلى فهم الفهم. [2]

إن البعض يعتبر أن الهرمينوطيقا ليست منهجا للحصول على الحقيقة لكنها مع ذلك هي محاولة من أجل الفهم والتأويل الذي أصبح اليوم من أهم مناهج التحليل المعرفية فالحقيقة النسبية تتوقف على طبيعة المنهج الذي يوصلنا إليها وبالتالي فهو يظل من منهج تام ومتكامل.

التأويل حسب عبد الغني بارة في كتاب "الهيرمنوطيقا والفلسفة" لا يمكن أن يفهم إلا من خلال منهج أركيولوجي، فالتأويل كمنهج يعتمد كفاعلية نفسية لا يتفق عند حد أو نزع الوصول، فالصحيح أن المنهج هو الذي يقود إلى مسار معين يفضي إلى الوصول فالصحيح أن المنهج هو الذي يقود إلى مسار معين يفضي إلى نتائج معينة وبالتالي نرى أن المنهج هو الذي يسيطر على النص في حين أن التأويلية تخلق في نص فضاءاً مفتوحا لا يعني هذا فتح باب غموض المناهج ولكنها دعوة إلى تسخير المعرفة والنقد بإعتبارهما من الوسائل التي يمكن أن نعبر بها على النصوص وبالتالي فالهرمينوطيقا كمنهج لا ترى مانعا

---

[1] –نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص ص 54–55.

[2] – المرجع نفسه، ص 55.

من أن تعرض نصوصها على النظريات لهذا اعتبر صاحب كتاب "الهيرمونطيقا والفلسفة" هو أصل المناهج كلها.[1]

خصائص المنهج الهيرمينوطقي:

يمكننا تلخيص قواعد المنهج في جملة من الخصائص:

1- المنهج الهيرمنوطيقي: يقوم على أساس التزواج بين الفلسفة والنقد انهما يشتركان في غاية واحدة وهي الأصول التي تفهم التجربة الوجود وتفصح من خلال اللغة أو من خلال الشكل الجمالي، فالبحث الهيرمينطقي يقوم على أساسين:

أ- التأمل الفلسفي في أسس وشروط بنية الفهم.

ب- هو فهم النصوص ذاتها وتعبيرها عبر وسيطها اللغوي. [2]

2- المنهج الهيرمينوطيقي: هو منهج غائي خلافا لمناهج النقد الأدبي الأخرى التي هي إما معيارية أو وصفية فهو يبحث عن معنى القيمة (الحقيقة) وليس عن المعنى الذي يختفي وراء المعنى الذي يبحث عنه المنهج يوجد أمام النص وليس وراءه.

3- المنهج الهرمينوطيقي: يتعامل مع الموضوعية على أساس النسبية التي ترتكز على الثبات الموضوعي، فهذا المنهج لا يفصل الذات عن موضوعها، بل يجعلها شيء واحداً متكاملاً.

1- غائية الهرمينوطيقا تبحث عن الجانب الطبيعي في النص.

2- الهيرمينوطيقا تحتاج إلى الإرتقاء إلى مستوى الفهم الذي لا تحده ضوابط إلا ضابط العقل الذي يبقى مفتوحاً على الحقيقة أو ما سماها هيدغر بالكينونة.

---

[1] – بن معمر بوخضرة، مجلة الأداب واللغات، المرجع السابق، ص 288.

[2] – المرجع نفسه، ص 230.

3- حسب المنهج الهيرمنيوطقي تتحول المناهج الأخرى إلى الإجراءات وليست المناهج القائمة بذاتها هي التي تستعمل لفهم الأشياء. [1]

التأويلية في نظر غادمير ليست مشكلة المنهج، ولا تسعى إلى صياغة المناهج للحكم، ولا تشيد معرفة مثبتة، على غرار المعرفة العلمية على الرغم من أنها معينة في الوقت نفسه بالمعرفة والحقيقة، فغادامير على غرار هيدغر يرفض تلك النظرة التي ترى في الهرمينوطيقا مجرد منهج للعلوم الإنسانية والتاريخية، فهي في نظره تتركز حول عملية الفهم الإنسانية والفهم ليس فعلاً نحققه منهجيا وموضوعيا، وانما هو حدث فحسب الفيلسوف جان غراندان أن عنوان المؤلف "الحقيقة والمنهج" كان المفروض أن يكون الفهم والحدث والمسألة لا تتعلق كما يقول غادامير بما يجب أن نفعله وإنما الذي يحدث وراء أرانا وفعلنا.[2]

إن الحقيقة التي يبحث عنها غادمير لا ترجع إلى الابتسمولوجيا بقدر ما ترجع إلى العمق وهذا الأخير هو بمثابة الأرضية ومنبع الحياة وليس معرفة المعنى الدقيق للكلمة فالنظرة القديمة للهيرمينوطيقا باعتبارها منهجا خاصا للعلوم الإنسانية نجدها قد فقدت قوتها وفكرة المنهج ذاتها قد وضعت أمام المساءلة، حتى عنوان الكتاب يتضمن نوعاً من التهكم إذ أن المنهج ليس السبيل إلى الحقيقة بل على عكس من دأب الحقيقة ورغم كل هذه التنقاضات غير أن غادامير لم يرفض المنهج مطلقا لأنه من الضروري تتبع منهجية ولم يخطر أبداً بحظر أبداً في بال غادامير أن يخاصم المنهج بل العكس، فقد استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة. [3]

---

[1] – بن معمر بوخضرة، مجلة الأداب واللغات، المرجع السابق، ص 231.

[2] – هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص ص 27-28.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 28-29.

المبحث الثالث: بين تأويلية غادامير والتأويلية النقدية لهابرماس.

اتخذت الهرمينوطيقة النقدية من نقد الإيديلوجيات مشروعية التحدي النقدي ضد الهرمينوطيقة والتقاليد التي تشكلت في هرمينوطيقة غادامير القائمة على الوعي ضد التاريخي وإعادة الإعتبار للمفاهيم المترتبطة بالحكم المسبق والسلطة والتقاليد التي استفزت التفكير النقدي الهرمينوطيقي الذي يحاول نقد وتجاوز الإيديولوجيات التي تغلقت بوصفها تأويلاً زائفاً للواقع وللوعي الإجتماعي، ولم يتوقف هذا الإحراج والإستفزاز الهيرمنوطيقي عند الصراع بين الفلسفة ونقد الإيديولجيات، إذ أن الصراع بين الرومانسية وفكرة الأنوار التي ناضلت من أجل الوقوف ضد الأحكام المسبقة ووجانبها الرومانسي الذي تجلى فيه، وبذلك يكون مفهوم انصهار الأفاق الغادميري المتجلي في لحظة التحدي بين الإنتماء وللإنتماء المرتبط بفكرة الأنوار هي حالة من التقدم وتجاوز القديم[1]، وفي محاولة من التفكير الهرمينوطيقي النقد في تجاوز هذه الإشكالية التأويلية، فإنه حاول أن يعمل على تشكيل المفاهيم تغوص، فإذا كان غادامير قد استعرض الرومانسية مفهوم الحكم المسبق المعاد تأويله بواسطة موضوعه، فإن هابرماس يحلل ويوسع مفهوم المصلحة المنحدرة من الماركسية والذي أعيد تأويله من لدن لوكاش، فضلاً على أن غادامير عندما اعتمد على العلوم الإجتماعية النقدية ضد التشيئات المؤسساتية، نجد عند غادامير سوء الفهم اطلاقة تأويلية، فإن الهرمينوطيقة النقدية تطور الإيديولوجيات على أساس أنها منهجية للتواصل بواسطة تأثيرات العنف. [2]

إذا كان غادامير يؤسس المهمة الهرمينوطيقة على أنطولجيا الحوار نجد هابرماس يستدعي المثل الأعلى الضابط للتواصل بدون حدود وأرغامات وهذا لا يمنع من كون هيرمينوطيقة غادامير اعتنت بالميراث الثقافي وتقاليده المتمركزة على تأويل النص،

---

[1] – المحمود خليف خيضر الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية، منشورات الضفاف، بيروت– لبنان، ط1، 2016، ص 20.

[2] – المرجع نفسه، ص 21.

وهرمينوطيقة النقد التي اتخذت من الظواهر المؤسساتية والظواهر السيطرة ودوائرها كينوتها وغايتها في تأويل وكشف من حدود العمل والممارسة التأويلية التي تساعد على فهم الواقع واللغة فكلاهما يخضعان للبعد الهرمينوطيقي. [1]

عالج هابرماس مشكلة الحداثة والعقل الأداتي من خلال اطروحته النقدية التي تختلف كليا عن أطورحات ومسارات فلاسفة مدرسة فرانكفورت، إذ أن نقد ايديولوجيا الحداثة وتفكيك منجزاته التقنية.

ما يمكن أن نفهمه أن التواصل لا يكون إلا بين الأفراد والنظام الديمقراطي لأن النظام الديمقراطي هو أفضل الأنظمة التي يعبر عن مبدأ الحرية والعدل فنجد هابرماس نقد الإيدولوجية من خلال سيطرتها على الإنسان وهو ما جعله يعطي البديل لمفهوم العقل الأداتي وهو العقل التواصلي فهابرماس لم يلغي العقل الأداتى بل حاول إعادة ترميمه من جديد مع المحافظة عليه.

وكذلك نجد هابرماس تأثر بنقد فلسفة التنوير خاصة الفيلسوف الألماني كانط، وحتى هيجل والماركسية، فالنقد عنده يتمثل في الدرجة الأولى في الفلسفة ومعنى هذا أن الفلسفة ومعنى هذا أن الفلسفة هي التي تقوم بالنقد.

1-المعرفة والمصلحة:

تكشف الإبستمولوجيا النقدية لهابرماس عن علاقة وطيدة بين المعرفة والمصلحة، حيث توضع المصلحة المؤسسة للمعرفة دوماً بصفة قبلية وهي تتعلق بالدوافع المشكلة، ولقد إستمد هابرماس مفهوم المصلحة من كانط وعلى هذا فهابرماس يصنف المصالح إلى ثلاثة أنواع حيث تقود كل مصلحة صنفاً معنيا من العلوم، العلوم التجريبية التحليلية وتتضمن

[1] – المحمود خليف خيضر الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية، المرجع السابق، ص 136.

مصلحة معرفية تقنية والعلوم التاريخية الهرمينوطيقية وتتضمن مصلحة عملية والعلوم النقدية وتتضمن مصلحة تحررية.

أ- المصلحة المعرفية التقنية:

يستعين هابرماس في المصلحة التقنية بمنطق البحث العلمي لدى بيرس peirce وليؤكد رفض الفيلسوف الوهم الموضوعاتي الذي يزعم أن المعطيات الأولى للتجربة ممكنة دون تدخل الذاتية والوقائع ذات الدلالة في العلوم التجريبية لا تتشكل في حد ذاتها إلا بواسطة تنظيم مسبق للتجربة. [1]

يقر هابرماس بأن بيرس قد دفع بالتأمل الذاتي في العلوم الطبيعية إلى درجة أصبحت المصالح الموجهة للمعرفة قابلة للإدراك، والحقيقة أن بيرس لم يقتنع بالموقف الذي تبنته الوضعية القديمة القائم على المطابقة بين المعرفة والعلم لأن النتائج قابلة للمراجعة دوماً وكل ما يمكن للعلم أن ينجزه هو إجماع دائم.

إن منطق البحث لدى بيرس متميز عن المنطق الصوري، ومن هذا المنطق تتحقق لديه المعرفة وفق شروط تجريبية، وبهذا تندمج في منطق البحث الترابطات المنطقية للرموز، فمنطق البحث عند بيرس ثلاثة أشكال من الإستدلال هي الإستنتاج والإستقراء والاستبعاد وهو نوع من المحاججة والتأمل الذاتي لجماعة الباحثين، حيث يوسع أفق المعرفة البشرية، فالموضوعات لا يمكن إثبات وجودها من خلال المنطق الإستنتاجي وإنما بالمنطق الترنسندنتالي. [2]

---

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ص ص 107-108.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 109-110.

ب- المصلحة العملية:

أما العلوم التاريخية الهرمونيطيقية فتكسب معارفها في إطار منهجي مختلف، يقوم على تأويل النصوص وفهم المعنى بدلا من الملاحظة والتحقق التجريبي كما هو الشأن في العلوم التجريبية التحليلية، فقواعد التأويل هي التي تحدد هذا المعنى القضايا المرتبطة بهذا الصنف، ومنه فالفهم يتطلب توفر عنصرين الذات المسؤولة للباحث والنص الموروث، ويسمح حضورهما بإنشاء تواصل بين العالمين، حيث يدرك المؤول المحتوى الحقيقي لما هو موروث، وفي الآن ذاته يقوم بتطبيقه على نفسه، وإذا كان التقارب بين التأويل والتطبيق ممكنا فهذا يعني أن البحث الهرمينوطيقي سيكشف الواقع استجابة لمصلحة الحفاظ على البنذاتية وتوسيعها حتى يكون الفهم بين الأفراد ممكنا وموجها للفعل مما يسمح بتحقيق إجماع بين الذوات الفاعلة في إطار مفهوم على الذات المستمد من التقليد.[1]

توصل هابرماس أن المصلحة العملية التي تقود هذا الصنف من العلوم تقوم على تحليل أسس العلوم التأويلية لدى دلتاي W.Deltley الذي يبين أنه إلى جانب علوم الطبيعة تطورت أيضا علوم الروح، حيث سعى إلى إثبات الموقع الإستثنائي الذي تحتله علوم الروح في منظومة العلوم كلها، فعلوم الروح تتمثل في الوقائع من الداخل كواقعة وكمجموع حي أصيل بينما علوم الطبيعة تتمثلها كظواهر منعزلة ومعطاة الوعي من الخارج، وبناءا على هذا يستقرأ الإنسان الطبيعة ويفهم النفس، فالفهم لا يقتصر على الإدراك النظري بل تتصهر التجربة فيه أيضا.

تعد مقولة الفهم مفتاح الفهم الهرمينوطيقي الذي يتخذ ثلاثة أشكال من تعبيرات الحياة تعبيرات لغوية وأفعال وتعبيرات تجارب حية، فتتم إجراءات العلوم الهرمينوطيقة على مستوى الفعل التواصلي إنطلاقا من المشاركة الممكنة بين الذوات، فهابرماس يبين أن الفعل

---

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ، ص 110.

التواصلي في العلوم الهرمنيوطيقية لا يمكن أن تكون له أهمية بالطريقة ذاتها بالنسبة إلى العلوم التجريبية لأن موضوع علوم الروح لا يتأسس ضمن الشروط المتعالية لمنهجية البحث بل هو موجود أمامنا بوصفه متأسساً. [1]

يقدم هابرماس قراءة تحليلية ونقدية لبدايات المنعرج اللغوي الذي يتم في الفلسفتين التحليلية والتأويلية أي المنعرج يتم بصيغتين صيغة هرمينوطيقية وصيغة تحليلية، ويعد كارل أوتو آبل من الأوائل الذين إكتشفوا الصيغة التحليلية والهرمينوطيقية وهو امر لم ينفه هابرماس، بل أكد إستفادته من قراءة زميله آبل.

إن هابرماس وجد نظرية هومبولد اللغوية الداعامة التي يمكن أن يرتكز عليها التأريخ لبدايات المعرج اللغوي في الفلسفة الألمانية، فتصوره للغة تضمن عناصر التداولية الصورية أو التحليل التداولي، وقد بين هابرماس طريقة نظر همبولدت إلى اللغة بوصفها أداة تفكير حيث يقول: "إن الإنسان يفكر ويشعر ويحيا في اللغة فقط وبواسطتها يجب أن يتشكل". [2]

يشير هابرماس إلى أن التأليف بين هذه الوظائف من وجهة نظر دلالية المتعلق بتنظيم مضامين الرموز اللغوية المتعلقة بتحقيق التفاهم بين المتكلمين وعلى هذا فهابرماس يعتبر تصور العالم المعيشي المشكل بواسطة اللغة كفناء خلفي للمارسة اليومية للتواصل ومنه ربط النظرية الإجتماعية بنظرية اللغة. [3]

من هنا نفهم أن المنعرج اللغوي يكون وفق مبدأين مبدأ هرمينوطيقي ومبدأ تحليلي، أكتشف من طرف كارل أتو أبل، فهابرماس أكد على أن اللغة هي الدعامة التي يقوم عليها المنعرج اللغوي لأنه يرى باللغة يحدث التفاهم والتواصل بين مختلف الأفراد، فالعالم في نظره لا يكون ذو كفاءة وخبرة إلا من خلال اللغة فهو يعتبرها أداة للتواصل.

---

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ص ص :111-112.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 143-144

[3] –المرجع نفسه، ص 146.

ج- المصلحة التحررية:

ينتقل هابرماس إلى النظر في نظرية التحليل النفسي لسجموند فرويد الذي يظهر من خلال ترجمة ظواهر اللاوعي إلى وعي عن طريق تفسير الأحلام، فهابرماس لا يعتقد إطلاقا أمكان أن تحل تقنيات العلوم التجريبية محل التحليل النفسي لأن التحليل النفسي متعلق بإعادة تكوين حلقات مفقودة من تاريخ الحياة وبالتحديد بالتأمل الذاتي للأفراد، وإنطلاقا من إشكاليات التحليل النفسي وجد فرويد نفسه من منظور هابرماس في مجال نظرية المجتمع الذي تكشف لديه عن صراع أساسي بين طرفين متنازعين هما الأنا الأعلى المتمثل في سلطة المجتمع والهو المتمثل في سلطة الرغبات منها الليبدو والغريزة العدوانية.

تأسيساً لما سبق تبين لهابرماس أن فرويد قد إستطاع بالفعل أن يستقي مما وراء علم النفس إطاراً لفعل تواصلي معين، وإن كان مشوها لأن الناس مجبرون على حفظ بقائهم ليس بواسطة العمل والتفاعل فقط بل بالتنازل عن الدوافع أيضاَ حيث يقول هابرماس: «أدرك فرويد المؤسسات من حيث أنها قوة من خلالها أخذ القسم الداخلي الدائم لتواصل مشوه ومحدد لذاته مكان قوة خارجية حادة".[1]

تتأكد وحدة المعرفة والمصلحة في جدلية تعيد بناء ما تم قمعه وذلك إنطلاقا من أثار تاريخية للحوار، وعندما تتكشف الفلسفة في المسار الجدلي للتاريخ أثار العنف الذي شوه الحوار، وأعاق التواصل فإنها تقوم بتعميق الأزمة بدل الإسهام في تقدم النوع البشري وتحرره، لأنها لا تزل تحتفظ يوهم النظرية الخالصة الذي حولها إلى إيديولوجيا، وعلى هذا فهابرماس سعى إلى تخليص الفلسفة من الوهم حتى لا تسنى لها القيام بمهمتها النقدية القائمة على أرضية التواصل. [2]

---

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ص 113-114-115.

[2] – المرجع نفسه، ص 117.

ينتقل هابرماس إلى تحليل هرمينوطيقا غادامير التي تختلف تمام الإختلاف عن هيدغر، لم ينطلق في تحليل فهم المعنى من وجهة نظر دلالية أو من وجهة نظر الإنفتاح اللغوي على العالم لكن من وجهة نظر تداولية عمادها البحث عن التفاهم بين المؤلف والمؤول، فهو يعتبر اللغة نوعاً من الوجود في العالم وعنصر لا يتحدد عن طريق الحوار مع الأخر سواء شخص أو نص منطوق أو مكتوب وإن ما يهم هابرماس هو العلاقة الوطيدة بين اللغة والواقع الإجتماعي، ومن جانب أخر يرفض أطروحة فيتجينشاين المتعلقة بالسياج أو الإنغلاق على الذات إنغلاق يبقى الفاعل الإجتماعي دوما أسير أشكال حياة مؤطرة بوسطة الفضاء اللغوي الذي يحدد وضعه. [1]

بالرغم من كلا من أيل وهابرماس يعيدان وريثي المنعرج اللغوي التداولي فإن هابرماس طور ما يسمى بالتداولية الكونية أو الشاملة بينما آبل طور ما يسمى بالتداولية الترسندنتالية.

لقد تبين لهابرماس بعد تفحص نقدي لنظرية أفعال الكلام "لأوستين" أن فعل القول والفعل الحاصل بالقول يتوافقان مع الفعل التواصلي أما فعل التأثير بالقول يتوافق مع الإستراتيجي، ومنه فهابرماس أدرك أهمية تحديد أوستين" لمعنى الموقف الإنجازي الذي يقوم على الربط بين المتحدث والمستمع أي بين الأنا والغير.[2]

إن هابرماس يقصد بالمعقولة التواصلية تطبيق المعرفة بشكل تواصلي على أفعال اللغة، وعلى هذا يتحقق التفاهم والإجماع دون عنف، ولقد تطور هذا التفاهم التواصلي إنطلاقاً من الموقف الفينومينولوجي الذي ينطلق من تصور عالم موحد وموضوعي ومعيش، يتميز الفعل العقلاني بكونه فعلا مسؤولا، يعني أن الشخص المشارك في جماعة تواصلية هو شخص مسؤول حيث يقول هابرماس: "نسمي أيضا عقلانيا، ذاك الذي يتبع معياراً

---

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ص 147.

[2] – المرجع نفسه، ص 151، 152، 153.

موجوداً ويستطيع تبرير فعله"، فهابرماس يميز بين أربعة أنماط من الأفعال التواصلية أفعال مرتبطة بإدعاءات الحقيقة، وأخرى مرتبطة بإدعاءات النجاعة وأخرى بالسداد المعياري، وأخرى بالنزاهة الذاتية.

في الممارسة التواصلية يقوم الإجماع على الإعتراف البينذاتي بإداعاءات الصلاحية القابلة للنقد، يعني الإتفاق المتحصل عليه بطريقة تواصلية عملية إجرائية تستند إلى حجج مما لا يدع مجالا للشك. [1]

يميز هابرماس ثلاث خطوات في المسار الحجاجي، يقتضي تحقيق الفهم المتبادل إستبعاد كل الدوافع أو الضغوط الخارجية من العملية البنذاتية وإعتبار المحاججة شكلاً من التفاعل ويتم بمقتضى خصائص داخلية جوهرية إنتاج حجج ملائمة مقنعة وبفضلها يمكن قبول إداعاءات الصلاحية أو رفضها. [2]

يثير هابرماس إلى أن الهرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثية الأركان الناتجة عن الكلام أي علاقة لغوية بموضوع لها تعبيرا عن نية المتكلم أو تعبيراً عن إنشاء علاقة بينذاتية بين المتكلم والمستمع أو تعبيراً عن شيء ما في عالم خارج اللغة.

فالتفسير اللغوي السابق يصنفه هابرماس إلى ثلاثة أشطار من أجل فهم العالم ومصالحها الإنسانية، فالعالم الأول هو الذي ينتج قولا للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات والثاني هو الذي ينتج مقولا تعبيرا عن الفاعلية البنذاتية والثالث القول حول خارج اللغة وهو عالم الطبيعة فحلل هابرماس شروط الجدال العقلاني في الفعل التواصلي على أساس التمييز بين إدعاءات شرعية التي تثار في الخطابات وهي ثلاثة أنواع، الخطاب النظري حول

[1] – جميلة حنيفي، يورغن هابرماس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، المرجع السابق، ص ص 157–159.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 160.161.

الحقيقة والخطاب الأخلاقي العملي حول الحقيقة المعيارية والنقد الجمالي والعلاجي حول الأصالة والصدق. [1]

يحكم هابرماس بأن الهرمينوطيقا تراقب اللغة في عملها، أي اللغة كما يستعملها المشاركون من أجل الوصول إلى فهم مشترك، وعلى هذا فالعقلانية التواصلية تقع تحت تصنيف الفعل الذي يهدف إلى تفاهم متبادل، وكأنه عملية الوصول إلى إتفاق بين المتحدثين للتوافق مع تفسيراتهم للعالم، وذلك لتجنب سوء الفهم يحاول هابرماس أن يعتمد على مواد العالم المعاش في تقريراته عن العقلانية التواصلية وينظر هذا العالم إلى اللغة من منظور وسائلية وتخدم ثلاث وظائف إعادة إنتاج الثقافة والحفاظ على التقاليد (من خلاله طور غادامير الهرمينوطيقا)، والتكامل الإجتماعي والتنشئة الإجتماعية. [2]

في كتاب المعرفة والمصلحة ظل الطابع السائد هو نقد المعرفة، ولم يقدر لهابرماس أن ينشغل بهرمينوطيقا النظرية والعملية بشكل جاد ودائم، ويتحول بالتالي من نقد المعرفة إلى نقد اللغة إلا بعد إشتباكه مع غادامير في سجال عنيف، فهو يعتبر أطول المعارك الفكرية في تاريخ الحديث.

في هذا الجدل نجد هابرماس يأخذ على غادامير ميله إلى إخضاع الفهم والتأويل لسلطة التراث، فالتراث في نظر هابرماس هو وعاء يحوي التعريفات الإيديولوجيا الهائلة، كما سخر هابرماس من إحجام غادامير عن التنظير في المنهج التأويلي أما السلطة التي دافع عنها غادامير برءها من الحكم المسبق.[3]

من هنا نفهم أن هابرماس نقد غادامير في قضية الحكم المسبق، حيث كان هابرماس يرى أنها أحكام مسبقة لها علاقة وطيدة بتراثنا وفي نفس الوقت الذي حاول فيه غادامير أن

---

[1]– علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص ص 162–163.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 164–165.

[3] – عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 410.

يبعد الإشتباك القائم بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية، في حين أن هابرماس أعطى الأولوية المغلقة للموضوعية في الهرمينوطيقا.

إذ تتجلى وضعيته التي يتخذها في مقابل فكر غادامير بصورة التقارب أحيانا وفي حالات أخرى تظهر بصورة النقد، فمرة يتقارب هابرماس مع غادامير ومرة أخرى يناقضه تماما. فالتقارب بين هابرماس وغادامير يتجلى في وقوفهما ضد التصور الوضعي، فكل منهما يتجاوز الوضعية في إدعائها الذي حاولت من خلاله تهيئة التوجه العقلاني للمعرفة.

كان الحوار الذي قام بين هابرماس وغادامير من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة، وللأهمية القصوى في مشروعهما: العقلانية التأويلية لغادامير والعقلانية التأويلية لهابرماس، لقد كانت البداية الأولى لهابلرماس في اهتمامه بمشروع غادامير تتجلى في كتابه منطق العلوم الإجتماعية، حيث أن أهمية التأويل تكمن في أنه جاء في فترة كان فيها انقاش حول العلوم الإجتاماعية وأهميتها وعلاقتها بالعلوم الدقيقة والإيديولوجيا، وأضاف إسهامات قيمة لهذا النقاش من أجل فتح آفاق جديدة لبلوغ نوع جديد من اللغة والذي يسميه بلغة الملاحظة التي ترفع آفاق التحليل الإجتماعي فوق مستوى الملاحظات والإنطباعات الشخصية الذاتية في حين نجد غادامير يرى أن التأويل يعمل على الترابط بين أطراف عملية الفهم، ففي مؤلفه الحقيقة والمنهج أضاف إلى الفلسفة التأويلية أشكالا جديدة، حيث يرى أن الفهم ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني وما ينظم وجود العالم[1].

إن هابرماس يرى أنه يمكن إعادة إرساء تيار التواصل عن طريق تفسير تعبيرات الحياة فيقول: إن وظيفة الفهم في سلوك الحياة مماثل للوظيفة التي وضعها بيرس بالنسبة

[1]– عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، المرجع السابق، ص ص 169– 170.

للبحث التجريبي التحليلي، فكلتا المقولتين من مقولات البحث مضمرتان داخل أنساق الأفعال التي تهدف إلى إستبعاد الشك وتأسيس أوجه السلوك اليقيني[1].

ومنه هابرماس يتهم غادامير بالعداء للعلم والموضوعية وإنتصاره للتقليد وسلطة الترتث، ولعل هذه النظرة السطحية للفهم هي ما جعلت هابرماس يسخر طاقة هامة لنقد مشروع غادامير الهرمنيوطيقي، ورفض التراث الذي ينظر إليه على أنه وعاء يختزن تشوهات ايديولوجية قد تصيب الفهم، فما يعيبه هابرماس على غادامير هو افتقاره لموقف نقدي بما فيه الكفاية لمرجعية التراث، أين تتحول الأحكام المسبقة التي جعل منها غادامير أداة ضرورية للفهم إلى عائق وقيد للعقل فينبغي أن نخضعها للتحميص النقدي باسم العقل والتأمل، ولابد ان نضع طاقة العقل وسلطانه في مواجهة الطبيعة الظاهرية[2].

يعد إعتراض هابرماس على ما تتميز به الهرمنيوطيقا من طابع شمولي واحد من أهم اعتراضاته على غادامير، فزعم غادامير أن الهيرمنيوطيقا تطبيقا شموليا يقوم أساسا على المبدأ القائل: "إن الفهم يحدث في اللغة، في حين نجد أن اللغة كما يؤكد هابرماس لا تعكس إلا جانبا واحد من الواقع وتحولت معه إلى موجود إيديولوجي يبطن حشدا كبيرا من الخرافة والزيف، فلا جدوى من فهم اللغة إذا لم يتم تحقيق نهائي من الإيديولوجيات وتفكيكها، ورأى أيضا الحوار الذي يجمع بين الأنا والأنت حوار أخوي وصريح عند غادامير، لكنه أعقل وجود حوار زائف يضمن شكلا من أشكال الإيديولوجيا ويحول هذه العلاقة "أنا وأنت" من علاقة مبنية على الحوار المتبادل بين الأطراف إلى قوة وسيطرة[3].

إذا نظرنا إلى تأويلية غادامير على أنها تأويلية لا منهجية بمعنى أنها لا تتقدم خطوات منهجية واضحة ودقيقة، وعلى كل مؤول أن يتبعها للوصول إلى فهم معنى نص ما،

---

[1]– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، مصر، ط1، 2001، ص37.

[2]– هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص 236.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 236– 237.

ولا تساعد المؤول على أن يحدد بدقة النتيجة التي سيصل إليها، غير أن غادامير كثيرا ما يؤكد أن هذا التداخل هو من طبيعة الحياة والتراث وليس عيبا تعاني منه الهرمنيوطيقا، فالتراث والفن والأدب والتاريخ لا تخضع بذاتها لمنهجية صارمة لذلك نجده يتمسك بنزع الصفة المطلقة على المثل الأعلى للمنهج، يضاف إلى ذلك أن تأويلية غادامير للتراث لا تحمل نقد لمناهج العلوم الطبيعية[1] وينظر إلى تأويليته على أنها إسهام في حل مشكلات العالم المعاصر التي سببها له التحالف المشؤوم بين الرأسمالية المعاصرة والعلوم التكنولوجية، حيث أصبحت هذه الحضارة المعاصرة تنظر إلى الإنسان والتراث والفن على أنها أشياء لها قيمة، وهذا يعني أن إلحاح غادامير على الحوار والإنفتاح وصهر الأفاق، أما هابرماس ومع مشاركته لغادامير تخوفه من الحضارة المعاصرة، وحالة الإنغلاق اللا أخلاقي والسياسي التي نعيشها اليوم إلا أنه يرفض تأويلية غادامير ويتهمها بأنها دعوة الهروب إلى الماضي ويدل هابرماس على ذلك بغياب الفكر النقدي عند غادامير وإستلامه للأحكام المسبقة.

غير أن غادامير يرفض مثل هذا الفهم الخطأ له، معتبرا أن رجوعه للتراث كان بعقلية نقدية تقوم على رفض الفهم اللميتافيزيقي للحياة والتراث وترسيخ الفهم الواقعي والتاريخي، فهو يؤكد على أهمية الفكر النقدي ولا يلغيه مثلما يدعي هابرماس، فالنقد كما يقول غادامير: "موجود في كل فكر حقيقي ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف للمساءلة، ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة"[2].

فيما يتعلق بالحل الذي يقدمه هابرماس لأزمة الحضارة المعاصرة هو إخضاع العلوم المعاصرة لتحليل نفسي وتأمل ذاتي يجعل ضده العلوم تهتم بتحقيق التواصلية والإنفتاح، لكن غادامير يرفض هذا الحل ويعد أن المشكلة لا تتعلق بالتحليل النفسي للحياة المعاصرة، بل

---

[1]– رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، المرجع السابق، ص 607.

[2] – المرجع نفسه، ص 608.

بتغيير فكرتنا عن الوجود الإنساني من حيث أنه وجود واقعي ومنفتح يسمح للبشر بالتعبير عن الإمكانيات المتاحة كلها.

يبدوا أن تأويلية غادامير ستأخذ حقها من الدراسة والبحث والتحليل في الثقافة العربية الإسلامية أكثر من غيرها من الثقافات، لأن الأمة العربية الإسلامية أكثر الأمم المعاصرة إشتغالا بتراثها، والتراث العربي الإسلامي يكون أكثر التراثات العالمية حضورا في الساحة الثقافية المعاصرة، فإذا كانت إشكالية التراث تبدو ثانوية في العالم الغربي المعاصر كما يلاحظ هابرماس، فإن لإشكالية التراث مكانة مركزية في العالم الإسلامي، وهذا ما سيمح لنا بالقول أن سيكون لغادامير أهمية في الفكر الغربي المعاصر قد تفوق مكانته في الفكر الغربي المعاصر[1].

في جولتنا في أروقة النصوص الغادامیرية والهابرماسية وجدنا مفارقات كبرى وانقطاعات في المنطلق والأسلوب لدى كل واحد منهما في موضوع الهيرمنيوطيقا، من بين التمايزات التراث، وكأننا أمام عقلين العقل الخارق والعقل المارق، هو من يجد في التراث مسكنا بينما الثاني العقل الحداثي وفي الأول تتضح الأحكام المسبقة التراثية وكأنها ضرورات للفهم بينما في العقل الثاني تظهر بصفتها أكنة تمنع الفهم[2].

لقد مثل التراث لدى غادامير مكمنا للحضور الدائم في مسار فهمنا، وهذا يعني ان التقاليد المسبقة وما تتضمنه من أحكام إنما هي جزء من كينونتنا لا يمكن أن نفارقها، بينما هابرماس يرى أن التراث حوصلة كل تشويه وحضور إيديولوجي وإذا كانت نظرة غادامير للفهم بما هو توافق للمعنى فذلك لأنه بالمقابل لم ينتبه إلى أن هذا التوافق قد يكون مشوها وهذه الإشارة إلى الإيديولوجيا كمثال على الفهم المشوه.

---

[1] – رشيد الحاج صالح، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، المرجع السابق، ، ص 609.

[2] – علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص172.

يعترض هابرماس على تصور غادامير في إمكانيات التراث وتحيزاته من جانب انها ممكن، فهو يقر بأهمية التحيزات في فهمنا وما يرفضه هو إعادة الضمنية لتأصيل التحيزات.

إن تصورات هابرماس في الحوار غير المشروط والذي يقطع تماما مع الأحكام المسبقة أنها زائفة، فيجب أن نركنها بعيدا عن عمليات التواصل ومضامينها العقلانية نحو الفهم، ومنه هابرماس وجه عتاب لغادامير يخص ظاهرة التفاهم الذي يحول الإتفاق إلى مجرد فهم وخداع أي لا تعطي الأمور الموضوعات غير صورتها الواقعة وليس صيغتها المرفوضة على الأصول التراثية والتاريخية[1].

لذلك وجدنا غادامير يحاول تقوية ترسانته في الرد على هجامات هابرماس وانتقده في الحوار بلا ايديولوجيا أو بصورة مثالية مخاطبا إياه: إنك تتصرف كما لو أن الفهم والحوار غير ممكنين وهذا يقودنا إلى أن نسلم بالتناقض الداخلي للحوار، إلا أن هابرماس انتقد نظرة التأويلية القارة إلى التحيز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير الغاية أو الهدف المطلوب، لذلك يحاول هابرماس التأكيد والتركيز في الإنتاج للخطاب، بينما مع غادامير المهم كيف أن نصنع ذلك الفهم وعليه ينفي الحدود الذي فرضها هابرماس على قدرة التأويل إذ أنه يرى أن هابرماس يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحقيقة المنطوقة في حين أن التأويل يأخذ الأراء المسبقة[2].

قدم كذلك كل من غادامير وهابرماس رؤى متفارقة في طبيعة التحليل النفسي فرفض غادامير ما جاء به التحليل النفسي وإعماله على الهرمنيوطيقا بقوله: "إننا لا نشغل بالنا في الكشف عن أوهان الأخر قصد تبيان إننا على حق إطلاقا وإنما إن خطابه يصبح منيرا ولا يبدو لي هذا الموقف هام وأساس لكل فهم"، وعليه فالتأويل حسب منظار التحليل النفسي لا

---

[1]– علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص ص173– 174.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 174– 175.

يطمح إلى تبيان وتوضيح ما يقال لأنه يقبع في الجوانب اللاشعورية، بينما الهرمينوطيقا مع غادامير تهدف لكشف العمل الفهمي فهي شعورية[1].

وعلى هذا فإن غادامير إعترض قوة التحليل النفسي التي ركز عليها هابرماس في التحرر وتخليص الإنسان المتسلب حيث قال: لفت نظر هابرماس إلى أن أمثال الحوار التحليلي النفسي الذي يريد تطبيقه على علم الإجتماع غير مقبول في الوقائع، ويرى الحوار الذي أسس عليه هابرماس أطروحته في الفعل التواصلي عبر الحجاج، إنما هو يقتضي بطبعه الإحالة لمفهوم مسبقة حيث قال: "أن المحاججة أو الحوار يتضمن الركون لمفهومات مسبقة".

بالرغم من كل الفروقات والإختلافات إلا أن هناك اتفاقات بين غادامير وهابرماس، وأن عالمية التأويل لدى الأول لا تبحث عن ذرية اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وإنما محتوياتها ومضامينها تواصلية وهذا في نظر هابرماس، وتقبل هابرماس نتائج الهيرمنيوطيقا الغادامييرية في كونها تعمل على مناهضة الوضعية وكأنها المعرف الحقة والواحدة وكذلك المنعطف اللغوي هو طبيعة عمليهما، وكلاهما أكد على فاعلية الحوار في كشف وإنتاج الحقيقة، والحلقة اللهيرمنيوطيقية الغادامييرية حاضرة لدى هابرماس في تصوره للتواصل والتفاعل دون شرط مسبق، ونحتاج إلى تفاهم لمعنى الفعل التواصلي[2].

يتفق غادادمير مع هابرماس في الحوار الذي يجب أن يكون تفاعلا متبادلا وحرا بين قوتين، وأن ممارسة لعبة التأويل تعني ممارسة لعبة اللغة غير أن ممارسة اللغة عند هابر ماس تعني ممارسة السيطرة والعنف[3].

---

[1] – علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، المرجع السابق، ص 176.

[2] المرجع نفسه، ص ص 177– 178.

[3] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، المرجع السابق، ص 413.

خلاصة الفصل الثالث:

لقد كان هدف غادامير حينما انتقل من المنهج إلى الحقيقة هو البحث عن هذه الحقيقة التي حجبها وطمسها العلم في الأنظمة الإنسانية، وبالتالي تصبح العلاقة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف. فالفهم من وجهة نظره حدث لغوي ولا وجود للفهم بدون لغة، وهذا النوع من التجربة لا ينطبق في نظر غادامير على العلوم الإنسانية فحسب بل على التجربة الإنسانية عامة.

خاتمة

خاتمة:

لقد احتلت الهرمينوطيقا أو التأويل مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة، وأصبحت تمثل توجها قائما يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم وتياراتهم، لكن هذا لا يعني أن التأويل كمبحث كان وليد الفلسفة المعاصرة ولم تكن له امتدادات عبر التاريخ الطويل للفلسفة فقد كان متداولا عبر العصور القديمة فنجده 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 وغلب عليه الطابع الابستيمولوجي أما في عصرنا الحاضر أخذ التأويل أبعادا مغايرة لما كان سائدا من قبل فمشروع غادامير الهرمينوطيقي بما هو متابعة لأنطولوجيا هيدغير، لا يتأسس على مقولة الوعي الذاتي بل في الوجود وعلى وجه التحديد في الطبيعة اللغوية للوجود الإنسانية فالتجربة الهيرمينوطيقية التي يفكر فيها غادامير انطلاقا من مركز اللغة، بما هي الأصل الذي يقف وراء تجربة الإنسان سواءا كانت لغة الحوار أم لغة الفهم والكائن الذي يمكن أن يكون مفهوما إنما هو اللغة وعليه فإن الفلسفة الهرمينوطيقية تفتح بطريقة أو بأخرى فضاءات للحوار والتواصل.

كان هدف غادامير حينما انتقل من المنهج إلى الحقيقة البحث عن هذه الحقيقة التي حجبها، وطمسها العلم في الأنظمة الإنسانية وبالتالي تصبح العلاقة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف فالفهم من وجهة نظره حدث لغوي ولا وجود للفهم بدون لغة وهذا النوع من التجربة لا ينطبق في نظر غادامير إلى العلوم الإنسانية فحسب بل على التجربة الإنسانية العامة، فالهرمينوطيقا الفلسفية كما أرادها غادامير كانت تمثل بحق المشروع المنقذ للعقل الفلسفي المعاصر فهي فلسفة فهم وتأويل وإعادة قراءة للتراث التاريخي كما أن التأويل جعل من الفن حاملا للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى وأنه لا يقل شأنا في كشف الحقيقة لأنه حامل للمعنى الذي قصده الإنسان والتعبير عن خبرته المعيشية فغادامير قد أعاد للعلوم الإنسانية إنسانيتها، وذلك عندما ركز في فلسفته على طبيعة الإنسان الروحية.

وهذا ما لمسناه من خلال ما قدمه غادامير في فلسفته التأويلية التي وضع أسسها وأهم المشكلات التي تبحث فيها وهذا ما ترتب عنه النتائج التالية:

1. القاعدة التأويلية عند غادامير تقوم على ثلاثة أساسيات الفهم، التفسير، التطبيق.
2. التأويل مع غادامير لم يكن منهجا غايته التأسيس لمعرفة موضوعية بقدر ما كان يبحث في كيفية فهم الآخر من خلال تعبيراته، وكذلك فلسفته هي فلسفة مشروع لاستعادة الإنسان وتأسيس أدبيات الحوار والتفاهم، لأن الفهم في وجهة نظره حدث لغوي لا ينفصل عن اللغة أي لا وجود للفهم بدون لغة، وهذا النوع من التجربة لا ينطبق على العلوم الإنسانية في نظر غادامير بل ينطبق على التجربة الإنسانية عامة.
3. التأويل لا ينفصل عن اللغة وذلك لأنها الوسيط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل.
4. وبالرغم من كل الانجازات التي حققها غادامير في مشروعه الهرمينوطيقي إلا أنه وجه له العديد من الانتقادات أبرزها وأهمها نقد يورغن هابرماس وعليه يبقى التأويل محل للنقاش والدراسة من طرف العديد من الفلاسفة المعاصرين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولا: المصادر

1.غادامير هانز جورج، التلمذة الفلسفية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2013.

2.غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس- ليبيا، ط1، 2007.

3.غادامير هانز جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2002.

4.غادامير هانز جورج، تجلي الجميل، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، د ط، 1997.

5.غادامير هانز جورج، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2007.

6.غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، دار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، ط 2، 2006.

ثانيا: المراجع:

1.ابراهيم أحمد، التأويل والترجمة، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2009.

2.ابراهيم مصطفى، في فلسفة العلوم، دار الوفاء، الاسكندرية – مصر، ط 1، 2000.

3.أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2005.

4.أحمد ابراهيم، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

5.ألبرت هانس، هيدغر والتحول التأويلي، تر: عبد السلام حيدر، الدراسات والأبحاث، د ط، د س.

6.ايكو امبرتو، الأثر المفتوح، تر: علي عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار، سوريا دمشق، د ط، 2001.

7. بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.

8. بخوش علي، تأثير جمالية التلقي الألمانية في النقد العربي، دن، دط، د س.

9. بدوي عبد الرحمان، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978.

10.بن تومي اليامين، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2011.

11.بن عبد العلي عبد السلام، أسس الفكر المعاصر، دار توبال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2000.

12.بنكراد سعيد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السميائيات، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2012.

13.بوالشعير عبد العزيز، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

14.بوعزة الطيب وبن عدي يوسف، الهرمينوطيقا وإشكالية النص، سلسلة ملفات بحثية الفلسفة والعلوم الإنسانية، دط، 2016.

15.توفيق سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2002.

16.جاسبير دافيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه القاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

17.حليفي شعيب، مرايا التأويل، دار الطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط1، 2009.

18.حمداوي جميل، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، 2015.

19.حنيفي جميلية، يورغن هابرمس "من الحداثة إلى المعقولية التواصلية"، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، د ط، 2016.

20. الحياني المحمود خليف خيضر، الهرمينوطيقا النقدية، منشورات الضفاف، بيروت – لبنان، ط1، 2016.

21.خضر ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، د ط، 1997.

22.دحمانية مليكة، هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات اتحاد العرب، دمشق – سوريا، د ط، 2008.

23.روبرت ياوس هانس، نحو جمالية التلقي، تاريخ الأدب تحد لنظرية الأدب، تر: محمد مساعدي، النايا للدراسات والنشر، دمشق– سوريا، ط1، 2014.

24.ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، 2006.

25. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط1، 2002.

26.شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، 2007.

27.عمارة ناصر، اللغة والتأويل، دار الفرابي، الجزائر العاصمة، ط1، 2007.

28.عوض عادل، منطق النظرية العلمية المعاصرة، دار الوفاء، الاسكندرية – مصر، ط1، 2006.

29.غراندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2007.

30.قارة نبيهة، فلسفة التأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، دط، 1997.

31.قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، بيروت– لبنان، ط2، 1984.

32. المحمداوي علي عبود وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

33.مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، دار المنشورات، بيروت . لبنان، ط3، 1983.

34.مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير"، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

35.معافة هشام، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2010.

36.مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2007.

37.ناصف مصطفى، نظرية التأويل النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000.

38.هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، مصر، ط1، 2001.

39.هولب روبرت، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: عز الدين اسماعيل، النادي الأعلى الثقافي، جدة، ط1، 1994.

ثالثا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

1.ابن منظور، لسان العرب، مج11، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، بيروت– لبنان، ط3، 1994.

2.استيتية سمير شريف، لسانيات، المجال، الوظيفة، المنهج، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن . عمان، ط2، 2008.

3.المحمداوي علي عبود، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الضفاف، الجزائر العاصمة، ط2، د س.

4.بدوي عبد الرحمان، موسوعة لالاند الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، دس.

5.تدهورتردتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د ط، د س.

6.حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن . عمان، دط، 2012.

7.صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني بيروت– لبنان، دط، 1982.

8.لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مج: A-G، منشورات عويدات، بيروت . لبنان، ط2، 2001.

9.نبيت طوني وآخرون، معجم المصطلحات الثقافية والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت . لبنان، ط1، 2010.

رابعا: المجلات:

1.بوخضرة بن معمر، مجلة الآداب واللغات، جامعة مرباح قاصدي، ورقلة – الجزائر، العدد9، 2010.

2.الرفاعي بدر سيد عبد الوهاب، عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، مج37، 2009.

3.صالح رشيد الحاج، مكانة التراث وتأويله عند غادامير، مجلة جامعة دمشق، مج30، العدد: 1–2، 2014.

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر

إهداء

إهداء

مقدمة .....أ

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي إلى الفلسفة التأويلية

تمهيد الفصل.....6

المبحث الأول: جينالوجيا المفاهيم.....7

المبحث الثاني: كرونولوجيا التأويل.....21

المبحث الثالث: المرجيعية الفكرية لغادامير.....41

خلاصة الفصل:.....56

الفصل الثاني: هرمينوطيقا غادامير

تمهيد الفصل:.....58

المبحث الأول: من أنطولوجيا الوجود إلى أنطولوجيا الفهم :.....59

المبحث الثاني : من الفهم إلى جمالية التلقي (الفن):.....82

المبحث الثالث :الحوار والإتفاق ودور اللغة :.....96

خلاصة الفصل.....106

الفصل الثالث: مكانة الهرمينوطيقا وبناء الحقيقة

تمهيد الفصل.....108

المبحث الأول: التأويل والعلوم الانسانية.....109

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا بين الحقيقة والمنهج.....115

المبحث الثالث: بين تأويلية غادامير والتأويلية النقدية لهابرماس. 121

خلاصة الفصل.....137

خاتمة.....139

قائمة المصادر والمراجع.....141

الفهرس.....147