الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية
تخصص: فلسفة العلوم

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

موسومة ب:

# العلوم الإنسانية بين الفهم والتفسير
# "فلهلم دلتاي" أنموذجا

إعداد الطالبة:
– رواي مريم

إشراف الأستاذة:
أ. بن ناصر حاجة

أعضاء لجنة المناقشة:

| | |
|---|---|
| أ. مبارك فضيلة | ..... رئيسا |
| أ. بن ناصر حاجة | ..... مشرفا ومقررا |
| أ. شادلي الهواري | ..... مناقشا |

السنة الجامعية: 1437ه–1438ه / 2016– 2017 م

# شكر


الحمد الله حق حمده والصلاة والسلام على

رسوله وعبده واله وصحبه

قال تعالى: "لَئِن شَكَرْتُم لأَزِيدَنَّكُم"

الشكر الجزيل لله العلي القدير، الذي أكرمنا بالعقل

الذي اهتدينا به إلى نور العلم... الحمد لله ألهمنا هبة الصبر

وتحمل عناء هذا المشوار، ووقفنا لإتمام هذا العمل المتواضع

نتقدم بالشكر للأستاذة "بن ناصر حاجة"

لإشرافها على هذه المذكرة

وعلى كل ما أفادنا به من توجيهات ونصائح

ليس فقط أثناء إنجازنا لهذا العمل فحسب

بل خلال مشوارنا الدراسي

ونشكر الأستاذ الفاضل "شادلي الهواري"

إلى لجنة المناقشة

كما نتوجه بالشكر كل أساتذة الجامعة

إلى كل من مدّ لنا يد العون والمساعدة في إنجاز عملنا هذا

# مقدمة

إن الاهتمام بالعلوم الإنسانية اخذ أشكالا عديدة في كل عصر، حيث عولجت مشكلاتها العويصة التي واجهت الكثير من الفلاسفة والمتخصصين في مناهج العلوم، إذ تعد مشكلة المنهج من بين هاته المشكلات التي ظهرت مع بدايات القرن التاسع عشر ميلادي،حينما بدأت العلوم الإنسانية علم النفس علم الاجتماع في الانفصال عن الفلسفة علما بعد علم، وازداد سعير لهيبها حينما حاول باحثوها إخضاعها لمناهج العلوم الطبيعية ،تزامنا مع ما حققته هذه الأخيرة في تقديمها لنموذج باهر للعلمية سواء من حيث دقة مناهجها أو نجاعة نتائجها،كما أن العلوم الطبيعية في ذلك الوقت كانت بمثابة كيان فكري متكامل له وعيه الخاص وثقته بالذات وعلى النقيض كانت العلوم الإنسانية وما تزال اقل من المستوى الذي كانت عليه العلوم الطبيعية،مما دفع بعض العلماء إلى محاولة إخراج هذه العلوم الإنسانية من دائرة تخلفها ولن يكون ذلك ممكنا إلا بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظاهرة الإنسانية،لقد ارتبط طموح الوصول إلى العلمية في العلوم الإنسانية بسعي الاتجاه الوضعي اوغست كونت جون ستيوارت مل إلى موضعة الظاهرة الإنسانية وتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها فقد تم استلهام منهج من العلوم الطبيعية واعتماده نموذجا للتطبيق في مجال الظاهرة الإنسانية سعيا لتفسيرها تفسيرا موضوعيا من خلال استبعاد العوامل الذاتية والتركيز فقط على العوامل الموضوعية، غير انه ونظرا لخصوصية الظاهرة الإنسانية وتعقدها فقد واجه منهج التفسير عدة عوائق في محاولته لدراستها والإحاطة بها، وحينما اتضح ذلك كان لابد من وجود منهج جديد، منهج يلائم طبيعة الظاهرة الإنسانية وكانت من بين تلك المحاولات التي أرادت تقديم منهج ملائم للعلوم الإنسانية تلك البادرة الدقيقة من الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي المتمثل في صياغة التأويلية كأساس منهجي للظاهرة الإنسانية الحياة في مقابل المعرفة التجريبية التي تميز العلوم الطبيعية، فالفكر يتخذ في كل هاتين الطائفتين من العلوم موقفا مختلفا ومنهج مغاير ،فالعلوم الطبيعية تعالج وقائع مادية محسوسة ،بينما تعالج العلوم الإنسانية معاني باطنية لا يمكن ملاحظتها إلا بالمعايشة الداخلية،إلا أن اختلاف موضوع العلوم الطبيعية عن موضوع العلوم الإنسانية،منها ما تعلق بإشكال موضعتها، وإشكال المنهج المعتمد

في دراستها وكذلك لم يكن هناك منهج موحد يحكم ظواهر العلوم الإنسانية،ومن هذا المنطلق نصل إلى طرح الإشكال التالي.

هل العلوم الإنسانية تفسر أم تفهم؟وما هو المنهج المناسب لها والذي يتلاءم مع طبيعة خصوصيتها؟ ما هو الأساس الذي اعتمده دلتاي في فهمه للعلوم الإنسانية؟وهل هذا الأساس كاف لفهم الظاهرة الإنسانية؟ما هي الانتقادات الموجهة لدلتاي؟

أما أسباب اختيارنا لهذا الموضوع كانت تتراوح ما بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية،فالذاتية كانت تتمثل في حب الإطلاع والبحث ومحاولة فهم الأساس الذي تقوم عليه فلسفة دلتاي ،أما الأسباب الموضوعية كانت تتمثل في قلة وجود دراسات لهذا الموضوع خصوصا عند دلتاي،أما السبب الثاني كان يتمثل في الاقتراحات المقدمة لي من طرف بعض الدكاترة لاختيار فلهلم دلتاي أنموذجا لهذه الدراسة باعتباره أول من صاغ التأويلية كأساس منهجي للظاهرة الإنسانية أما أهمية الموضوع كانت تتمثل في التركيز على فلسفة التأويل لدراسة دورها في تطوير الدراسات الاجتماعية وفهم التاريخ وأثرها في اللغة،كما هد فت إلى التعرف على معالم منهج دلتاي في فلسفة التأويل،وتأسيس منهج للدراسات الاجتماعية والإنسانية يتمتع بموضوعية حقيقية ومدى نجاح دلتاي في تحقيق مشروعه وتأثيره في فلسفة التأويل اللاحقة،وابرز التحولات الجذرية التي قام بها دلتاي في تحويل التأويل من دائرة التأويل الديني إلى دائرة التأويل الإنساني،واهم الاعتراضات والانتقادات التي وجهت لفلسفته

ولقد اعتمدنا في دراستنا هاته على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي النقدي وهذا نظرا لما تمتاز به الظاهرة الإنسانية من تشعب وتركيب وتعقد.

ولقد قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول،كل فصل ينقسم إلى ثلاثة مباحث،حيث كان عنوان الفصل الأول يندرج تحت عنوان جينيالوجيا وكرونولوجيا، فكان عنوان المبحث الأول جينيالوجيا المفاهيم،أما المبحث الثاني عنوانه كرونولوجيا المفاهيم، والمبحث الأخير عنوانه المسار الفكري لفلهلم دلتاي.

أما الفصل الثاني عنوانه الفهم كأساس للعلوم الإنسانية،فمباحثه كانت كالأتي: المبحث الأول: التمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، أما الثاني هو التأسيس الهرمينوطيقي للعلوم الإنسانية، أما الأخير هو الوعي التاريخي في تأويلية دلتاي.

أما الفصل الثالث فعنوناه ب: الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية وينقسم بدوره إلى ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول هو ثنائية الفهم والتفسير عند بول ريكور، أما الثاني هو: دلتاي في الأفق التأويلي لبول ريكور،أما المبحث الأخير يتمثل في مقاربات نقدية لإشكالية الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية،وختمنا بحثنا بخاتمة كانت بمثابة خلاصة عامة لما تناولناه في دراستنا.

أما الدراسات السابقة لهذا الموضوع كانت تتمثل في أطروحة دكتوراه بعنوان فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي،من إعداد مصطفى كمال ساكت المعاني، تحت إشراف الدكتور وليد عطاري بجامعة الأردن، وكذلك أطروحة ماجستير بعنوان،العلوم الإنسانية بين الفهم والتفسير،من إعداد اليزيد جميلة، تحت إشراف الدكتور مولفي محمد، بجامعة وهران.

أما الصعوبات التي واجهتنا في دراستنا هاته تتمثل في قلة المصادر المترجمة إلى اللغة العربية،كذلك قلة الدراسات والبحوث حول موضوع العلوم الإنسانية عند فلهلم دلتاي.

أما الأفاق المرجوة من هذه الدراسة هي أن تكون دراستنا هاته كمرجع للطلبة من اجل فهم محتوى هذه الدراسة.

# الفصل الأول

## جينيالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفاهيم

المبحث الثالث: المسار الفكري لفلهلم دلتاي

**تمهيد**

يتضمن هذا الفصل بالمجمل أهم المفاهيم التي نراها أساسية للبحث، والتي يمكن أن نعتبرها المحور الذي ينطلق منه هذا البحث، ذلك لأن تعديد المفاهيم وضبط التصورات تعد عملية أساسية في البحث الفلسفي، وانطلاقا من موضوع بحثنا نجد أن مفاهيم مثل: التأويل، الهيرمينوطيقا، الفهم، التفسير، العلوم الإنسانية، اللغة، الخطاب، النص، المنهج ..الخ تعد مفاهيم أساسية للبحث وركيزته، وبالتالي سيكون المنطلق هو محاولة تعديد وضبط هذه المفاهيم، لعل أول ما يطالع الباحث في قضايا علوم الإنسان هو مسألة المصطلح فمحاولة الوقوف على دلالته وتطور مفهومه وكذا مناهج البحث المطبقة فيه مسألة من الأهمية بما كان في الدراسات الإبستيمولوجية.

## المبحث الأول: جنيالوجيا المفاهيم:

### 1- الهيرمينوطيقا:

هناك رأيان بصدد الأصل الاشتقاقي لكلمة هيرمينوطيقا أحدهما يرى أن مصطلح هيرمينوطيقا مشتق من الفعل الإغريقي Hermeneuein معناه يؤول، وهو يشير إلى مجال العقلي المتعلق بطبيعته وإقتضاءات التأويل للتعبيرات الإنسانية والأخر يرى أن المصطلح "علاقة اشتقاقية مع اسم هرمس Hermes،* رسول الآلهة أو إله التخوم والحدود"[1]

لقد كان هرمس يحمل الرسائل من الآلهة إن البشر أي من مستوى إدراكي فائق إلى مستوى إدراكي أدنى، فهو يمثل جسرا بين التفكير الإلهي والتفكير البشري.

يرى بعض الباحثين أن هذا الارتباط الانتقالي يعكس البنية الثلاثية لفعل التأويل المتمثلة ب:

1- العلامات والرسائل والنصوص من مصدر معين تقتضي

2- وسيطا أو مفسرا (هرمس بالطبع) ينقلها ل:

3- جماهير الناس.

هذه البنية الثلاثية تشمل ضمنيا على المطالب العقلية التي تعاملت معها الهيرمينوطيقا وهي: طبيعة النص وطابع فهم النص أو معنى فهم النص وأخيرا الكيفية التي يمكن بها تحديد الفهم والتفسير عبر اعتقادات وافتراضات المفسرين والقراء.[2]

---

*هرمس: هو أخو اثينا الأوسط، ابن زوس من مايا وهو رسول الآلهة، (بيار غريمال، الميتودولوجيا اليونانية، تر: هانري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1982، ص 49-50.

[1] The Encycopedia of Religion, Mamillan publishing comany, New york, 1987, vol 06 p, 297.

كذلك: محمد عناني: مصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان، بيروت،،1996، أنظر ص 112.

[2] The Encyclopedia of Religion, IBid, p 279.

كذلك أنظر أحمد واعظي، ماهية الهيرمينوطيقا في مجلة المحجة – لبنان بيروت- عدد 06، 2003، أنظر ص 15-16.

كما أن الهيرمينوطيقا[1] عنون بها أرسطو إحدى رسائله: في باب التفسير Peri Hermencias وموضوعه مطبق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف في خصائص الأشياء.

إن كلمة Hermeneuein و**هيرمينيا** Hermeneia كانت واسعة الاستعمال في الإغريقية القديمة وهي على وجه العموم تعني ثلاثة معان: الأول التغيير والشفوي لهوميروس والنصوص الكلاسيكية الأخرى، حتى على أنهم كانوا يطلقون على مفسري هوميروس لقب **هيرمنيوت** Hermenuts والثاني الترجمة من لغة إلى أخرى.

كانت أيضا، ممارسة، هيرمينوطيقا وأخيرا شرح النصوص ومن هنا فالهيرمينوطيقا فما يرى بالمر بوصفها شرحا لنصوص، ترتبط بمبحث البلاغة( التي كانت آنذلك مجالا أوسع وأرحب ما هي عليه اليوم [2] ومن المجالات التي انتقلت إليها هيرمينوطيقا مجال الدراسات الإنسانية والنفسية والاجتماعية التي كان يسميها الألمان بعلوم الروح الأمر الذي جعلها منهجا يسعى إلى بلوغ الموضوعية في هذه الدراسات بنفس الكيفية التي وصلت بها العلوم المادية نحو الحقيقة، من هنا كان للهيرمينوطيقا بعدا ابستيمولوجيا شمل حقل العلوم الإنسانية العامة. [3]

يستخدم الفيلسوف الألماني **فلهلم دلتاي(1833–1911)** هذا المصطلح من أجل تبيين الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ففي العلوم الطبيعية على الباحث تفسير ظاهرة من الظواهر، مثلا لماذا تسقط الأجسام الى الأسفل بدلا من أن ترتفع إلى الأعلى؟ أما في العلوم الإنسانية فعلى الباحث أن يفهم موضوعه أي موضوع بحثه.

---

[1] أحمد واعظي ماهية الهيرمينوطيقا المرجع السابق، ص 13.

[2] PALMER. Richard, The Relevance of gadamer's philosophical hermeneutics to thirty, six topics lecture, April 1999, (www),

[3] داود خليفة، فلسفة اللغة والتأويل، مقاربة ابستيمولوجية، مجلة حور معرفة، مخبر تعليمية اللغات وتحليل الخطاب، كلية الأداب واللغات جامعة الشلف، ع 07، سبتمبر 2016، ص 44.

## 2-التأويل:

**لغة:** الترجيح والرد، والتفسير والتدبير، وحسن التقدير.

**اصطلاحا:** رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو عملا. [1]

إن التأويل عند العرب له ثلاثة معان متباينة.

أ. في القرن الرابع الهجري التأويل في أصله الاشتقاقي، ويدور حول معنى الرجوع، تقول الأزهري المتوفي في عام 370ه أن الأول هو الرجوع وقد آل يؤول أولا[2]

ب. في القرن السابع الهجري التأويل يعني التفسير فقول تأوله أي فسره، فالتأويل هو التفسير والتدبر وحسن تقدير الأمور. [3]

ج. في القرن السابع الهجري أيضا يقول **ابن الأثير** "التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إن ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ". [4]

وهذا المعنى ينقله **الزبيدي** في كتابه "**تاج العروس 1960**"، عن **ابن كمال** إذ يقول: قال ابن كمال: "التأويل صرف الأتية عن معناها إن معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المجتمع الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة".

وقد أوضح **الجرجاني** هذا المعنى في تعريفاته حيث يقول: "التأويل في الشرع صرف اللفظ عن معناه الطاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: "يخرج الحي من الميت".

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة ولنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2007، ص 158.

[2] الأزهري، تهذيب اللغة، تر: إبراهيم الابياري، ج15، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ط 1384، 1967، ص 437.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج13، المطبعة الأميرية، (د.ط)، 1302هـ، ص 33.

[4] مراد وهبة، المرجع السابق، ص 158.

إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسير، وأن أراد إخراج المؤمن من الكفر او العالم من الجهل كان تأويلا.

اما عند **ابن رشد** "التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب ففي التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1]

استخدمه آباء الكنيسة للدفاع عن المسيحية في مواجهة أعدائها والهراطقة وتأثر **فيلون** بالتراث اليوناني في الفهم المجازي لشعر هوميروس وهوزيود واستعان اوريجانوس بالمجاز على نحو ما هو وارد لدى فيلون فيميز بين ثلاثة مستويات في شأن المعنى في الإنجيل الحرفي والخلقي والروحي أو الصرفي.

أما **توما الإكويني** فلم يفرق بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي

أما **أوريجانوس** فقد ارتأى أن النص الإنجيلي ينبغي أن يكون على أعلى مستوى من المعنى وهو المستوى الروحي.[2]

أما التأويل عند **ابن تيمية** تحريف الكلم وتجريح السلف حيث يقول: "التأويل تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى في كتابه وهو إزالة اللفظ كما دل عليه المعنى". ويقول إنني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه وأنا تحريت في هذه العقيدة أتباع الكتاب والسنة فنفيت ما ذمه الله من التحريف و لم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات".[3]

اما عند **مالك ابن أنس** التأويل بدعة حيث يقول:"كان من اعتقاد مالك ابن أنس ترك التأويل وقيل إن سائلا سأله عن الاستواء على العرش فقال مجيبا له الاستواء معلوم والكيفية مجهوله والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".

---

[1] ابن رشد، فضل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الإيصال، دار المعارف، مصر، ط2، ص 32.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 159.

[3] د. سيد الجميلي، مناظرات ابن تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص 62-63.

أما عند **ليبنتز**: التأويل مرادف للاستقراء وهو الذي يؤدي إلى العلة الأولى وما يسميه الفلاسفة استقراء أسماه اللاهوتيون تأويلا.[1]

وقد جاء في لسان العرب **لابن منظور**: "أول الكلام وتأوله، دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره، المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، والتأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا تصح إلا ببيان غير لفظه"[2]

**3-التفسير:**

إن التفسير هو الإخبار عن أفراد أحاد الجملة ووضع كل شيء منها موضعه وإفراد ما إنتظمه ظاهر التنزيل، بينما التأويل هو الإخبار بمعنى الكلام على وجه يحتمل الحقيقة أو المجاز أي الإخبار بغرض المتكلم بكلام. [3]

وغاية التفسير كما يذهب إلى ذلك **جميل صليبا** هي الفهم، والافهتم، والمقصود هو أن يصير الشيء معقولا [4]

ارتبط التفسير في أول الأمر بالخطاب الديني تحديدا، حيث ظهر اتجاه إلى تفسير النصوص الدينية المقدمة، سواء كان ذلك في اللاهوت اليهودي حيث تفسير نصوص العهد القديم أو في اللاهوت المسييحي أين كان يتم تفسير الإنجيل.

وقد أخذ التفسير حيزا كبيرا في الفكر الإسلامي حيث ظهرت الحاجة الملحة إلى تفسير كتاب الله تعالى (قرآن الكريم)، وكان الفقيه وحده هو المهل لفهم كلام الله وتفسيره، وكانت تلك الحاجة تتمثل في شرح كلام الله لعوام الناس.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ج1، ط1، 1999، ص 264.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 160.

[3] أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، الباب الثاني، من قبيل الكلام التفسير والتأويل، نسخة إلكترونية.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 101.

بقي الارتباط بين التفسير والنص الديني حتى نهاية العصور الوسطى، إذ ومنذ بداية عصر النهضة ثم قيام الثورة العلمية لم يعد التفسير محتكرا على النص الديني، بل انتقل إلى مجال العلوم، ذلك لأن الحقائق العلمية أيضا بحاجة إلى تفسير وإلى شرح وتحليل.

من هنا أصبح التفسير كمنهج مطبق في الممارسة العلمية، فالنظرية العلمية ينبغي لها أن تأخذ طابعا تفسيريا، والقانون العلمي في جوهره تفسيري، وهكذا يغدوا التفسير منهجا للعلوم، ولكن ليس كل العلوم إذ أن هذه الأخيرة تختلف موضوعاتها وطبيعتها وبالتالي يتغير منهج البحث فيها، التفسير يناسب أكثر مجال العلوم الطبيعية لأن موضوعاتها مستقلة عن التجربة المعاشة، بعكس العلوم الإنسانية التي هي بحاجة إلى فهم لأنها نابعة من التجربة الداخلية للإنسان، من هنا يجب وضع اعتبار للفرق القائم بين مجال النشاط الإنساني ومجال الطبيعة

**4-النص:**

إن المفهوم اللغوي لكلمة نص في لسان العرب([1]) في مادة نصّص، النص: رفعك الشيء، النص الحديث ينصه نصا، رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، وقال **عمرو ابن دينار**: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند، يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه، والمنصة ما تظهر عليه العروس لترى، ونص المتاع نصا: جعل بعضه على بعض، ونص القدر: غلت، ونص على الشيء ينص نصا: عينه وحدده، ويقال نصوا فلانا سيدا أي نصبوه.

النص علامة كبيرة ذات وجهين: وجه الدال ووجه المدلول.

أما في اللغات الأجنبية فالنص Text مأخوذ من الفعل Textre في اللاتينية والذي يعني الحياكة والنسيج Tissu، في حين أن تعريفه في قاموس Larousse الفرنسي (النص) هو مجمل المصطلحات الخاصة نقرؤها عن كاتب، وتعريفه في قاموسROBERT الفرنسي (النص) مجموعة من الكلمات والجمل التي تشكل مكتوبا أو منطوقا.

[1] ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 523

وتطلق كلمة Texte على الكتاب المقدس، أو كتاب القداس، وتعني منذ العصر الإمبراطوري ترابط حكاية أو نص، والنص منظومة عناصر من اللغة أو العلاقات وهي تشكل مادة أو إنتاجا شفهيا كتابيا...[1]

ويحدد الدكتور محمد عمارة المعنى اللغوي العام للنص فيقول:"إن النص من حيث اللغة إنما يشتمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة مأثورة أو منشأة هي نص. [2]

**النص اصطلاحا:**

إن مفهوم النص اصطلاحا معناه في معجم المحيط يطلق على الكلام المفهوم من الكتاب والسنة، ويطلق لفظ النص ويراد به مجمل هذين الدليلين الأصليين الكتاب أي القرآن الكريم والسنة بأقسامها الثلاثة: أ- قول الرسول عليه الصلاة والسلام، ب- وفعله، ج- وتقريره، ويشكل هذان الأصلان المصدر الأول لكل الأحكام الشرعية.

**5-اللغة:**

مشتقة من اللفظ اللاتيني Lingua بمعنى اللسان، وعلم اللسان يعني علم اللغة، واللغة أداة اتصال بالرموز ولهذا يقال إن اللغة اتصال رمزي يستعين بأنماط من الكلمات المنطوقة أو المكتوبة وأنها للإنسان دون غيره من الكائنات.

**لغويات:** هي الدراسة العلمية للغة وتشتمل على الصوتيات ودلالتها وبنيتها والمعاني أو السيمنطيقا [3]

ويعرفا الجرجاني: هي ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم [4]

**6-الخطاب:**

---

[1] د. أنس ابن محمود فجال، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، جامعة صنعاء، 2009، ص 13.

[2] د. محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 33.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 540.

[4] الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، طبعة جديدة، 1985، ص 202.

الخطاب في اللغة من الفعل الثلاثي خطب، أي تكلم وتحدث للملأ أي لمجموعة من الناس عن أمر ما أو ألقى كلاما.

أما تعريف الخطاب اصطلاحا: فهناك الكثير من التعريفات المتعارف عليها للدلالة على الخطاب ومنها: أن الخطاب مجموعة متناسقة من الجمل أو النصوص والأقوال، أو إن الخطاب هو منهج في البحث في المواد المشكلة من عناصر متميزة ومترابطة سواء أكانت لغة أو شيئا شبيها باللغة ومشتمل على أكثر من جملة أولية، أو أي منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راو ومستمع وفي نية الراوي التأثير على المتلقي أو نص محكوم بوحدة كلية واضحة يتألف من صيغ تعبيرية متوالية تصدر عن متحدث فرد يبلغ رسالة ما.[1]

يهدف الخطاب إلى وصف التعابير اللغوية بشكل صريح، بالإضافة إلى أن الخطاب يفكك شفرة النص الخطابي عن طريق التعرف على ما يحتويه النص من تضمينات وافتراضات فكرية، وتحليل الخطاب هو معرفة الرسائل المضمنة في النص الخطابي، ومعرفة مقاصده وأهدافه، ويتم تحليل الخطاب عن طريق التفكير بشكل منطقي حسب الظروف التي نشأ وكتب فيها النص الخطابي وهو ما يسمى بتحليل السياق الذي يعتمد عليه النص.

ولكي يكون الخطاب مؤثرا ومفيدا يجب أن يكون متكامل الأطرف، وهو يقوم على عدة ركائز أو عناصر تنظم الخطاب وتقيم ركائزه وهذا العناصر هي: - **المؤلف**: وهو من يقوم بتوجيه الخطاب وتكون لديه القدرة على التكلم والإبداع في ترتيب الكلام بشكل منظم ومترابط، - **المتلقي**: أي من سيوجه له الخطاب ويتميز المتلقي بامتلاك حاسة التوقع والانتظار أثناء تلقيه الخطاب، - **الرسالة**: أي مادة الخطاب التي تصاغ بصورة أدبية إبداعية، - **وسيلة الإيصال**: قناة الوصل بين المؤلف والمتلقي عبر الكتاب أو وسائل الإعلام المقروءة أو المسموعة أو المكتوبة أو من خلال الانترنت والأجهزة الذكية.

[1] هبة عبد المعز أحمد، تحليل الخطاب، مؤسسة النور للثقافة والإعلام، أطلع عليه بتاريخ 2007/01/24، بتصرف.

**7-المنهج:**

المنهج يعني الطريقة المتبعة أثناء البحث، وكلمة منهج هي ترجمة للكلمة الفرنسية Méthode، ولهذا فهو طريقة في التفكير أو طريق للحصول على نتيجة في البحث. [1]

ويعرفه **رونيه ديكارت** *:"أعني بالمنهج جملة من القواعد السهلة التطبيق إذا ما وعاها الشخص بدقة تجعله لا يتخذ شيء خاطئا على أنه صحيح ولا يضيع أي جهد عقلي، بل تجعله ينمي معرفته خطوة خطوة حتى يصل إلى فهم صحيح لكل الأشياء التي في قدرته. [2]

واصطلاح المنهج Méthode من الكلمة اليونانية وله عدة معاني فقد يشير إلى الوسائل التي تستخدم من أجل الوصول إلى شيء معين، وقد يعني بشكل أكثر ببساطة الأسلوب المستعمل لبلوغ الهدف، كما قد يعني أيضا الفروض التي تقوم عليها البحث عن المعرفة.

المنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء أو في تعلم شيء طبقا لمبادئ معينة الوصول وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة [3]

المنهج إذن هو تلك الوسيلة المتبعة لتحقيق هدف ما، وطريقة محددة لتنظيم النشاط، وبالمعنى الفلسفي يقصد به طريقة للمعرفة ويحرص الباحثون على تعدد المنهج في معالجة المواضيع، وذلك قبل مزاولة البحث ولا يكون البحث العلمي ولا يقوم له مقام إلا بتوفير منهج واضح يلتزم فيه الباحث بتتبع خطوات ومراحل معينة، ومنهج البحث العلمي يعرف على أنه سبيل تقصي الحقائق العلمية، وإذاعتها

---

[1] إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، صادر عن مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (دط)، 1979، ص 195.

*رونيه ديكارت (1596-1650)، فيلسوف فرنسي، مؤسس المذهب العقلاني في القرن 17م وهو أب الفلسفة الحديثة، من أهم مؤلفاته: مقال عن المنهج، تأملات الفلسفة الأولى، مبادئ الفلسفة.

[2] رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود الخضيري، القاهرة، ط3، 1968، ص 25.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 673.

بين الناس... والبحث العلمي يستند أصله إلى منهج ثابت ومحدد تحكمه خطوات تشكل قواعد وأصوله.[1]

المنهج طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة حتى وإن كانت هذه الطريقة لم تحدد من قبل تحديدا إراديا وضروريا، وغالبا ما تقال هذه الكلمة على أساليب وطرق مألوفة للعقل أو لمجموعة العقول وهي طرق يمكن لحظها وتحديدها باستدلال سواء لتطبيقها لاحقا بنحو أوثق أو لنقدها وإظهار عدم صلاحيتها [2]

**8-التطبيق:**

ويقال له أيضا المطابقة والطباق والتكافؤ والتضاد، وهو أن يجتمع بين التضادين مع مراعاة التقابل فلا يجيء باسم مع فعل ولا بفعل مع اسم كقوله تعالى"فليضحكوا قليلا، وليبكوا قليلا".

التطبيق هو مقابلة الفعل بالفعل والاسم بالاسم[3]

التطبيق هو وضع المبادئ العلمية أو الفنية موضع الاختبار والاستعمال، ولا تقبل الحاجة إليه عن الحاجة إلى القانون والنظرية،وكثيرا ما ساعد على كشف أراء ونظريات جديدة، والتطبيق منسوب إليه ومنه العلوم التطبيقية.[4]

**9-العلوم الإنسانية:**

---

[1] غازي عناية، منهجية البحث العلمي عند المسلمين، دار البحث للطباعة والنشر، ط1، 1985، ص 92.

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص 628.

[3] الجرجاني، كتاب التعريفات، المرجع السابق، ص 63.

[4] إبراهيم بيومي مذكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 46.

العلوم الإنسانية مكون مركب من علوم وإنسانية، حيث يقتضي الأمر هنا تحديد المفاهيم مفردة ثم مركبة، كلمة علوم جمع علم، والعلم لغة عكس الجهل، وهي كلمة مشتقة من الفعل علم أي أدرك وبالتالي فلفظ العلم يعني المعرفة وإدراك الشيء على ما هو عليه.[1]

وكلمة إنسانية تعني بكل بساطة منسوبة إلى الإنسان، فنقول عن الشيء إنه إنساني أي خاص بالإنسان أو يتصل به أو من صنعه.

أما كلمة علم في الاصطلاح فلها دلالة عديدة، فنقصد بها كل معرفة منظمة التي تتضمن الحقائق والمفاهيم والقوانين والنظريات والمبادئ، أي المقصود هنا ذلك المحتوى المعرفي الذي تشير إليه كلمة علم، كما أن العلم هو تنظيم المعرفة والمعلومات التي تم إيجادها عن طريق البحث والتفكير وفقا لأسس وقواعد معتمدة ومنهجية مضبوطة، وبالمجمل فكلمة علم تعني تلك الدراسة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين.[2]

أما اللفظ المركب وهو علوم إنسانية فيوجد اختلاف حول تسميته بهذا الاسم، بسبب تعدد فروعها المختلفة المتعلقة بجوانب الإنسان، فقد كان الفيلسوف الإنجليزي **جون ستيوارت مل (1806-1873)** أول من وصفها بالعلوم الأخلاقية المرادف لمصطلح العلوم الروحية عند ألمان أو ما يعرف اليوم ب "العلوم الإنسانية"[3]

يطلق مصطلح العلوم الإنسانية على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية، وهي تبحث في أحوال الناس وسلوكهم[4]، وكذلك يطلق على مجموعة من العلوم التي تتخذ الإنسان كموضوع للدراسة بهدف

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د.ط)، القاهرة، 1983، ص 123.

[2] المرجع نفسه، ص 123-ص124.

[3] إلهام بن حواس، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، غادامير أنموذجا، مذكرة ماجيستر، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2013-2014، ص 28.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 101.

الكشف عن أبعاده المختلفة النفسية، الاجتماعية التاريخية...، التي تشكل الظواهر الإنسانية مجال بحثها، فهي تدرس الإنسان كإنسان له صفات مميزة وسمات خاصة، وهي العلوم التي تدرس الإنسان بوصفه موجودا يتميز عن الجماد والنبات والحيوان بسمات خاصة، ومن هذه العلوم: علم النفس، علم الاجتماع وعلم التاريخ...[1]

وبالتالي فإن العلوم الإنسانية سميت كذلك باعتبارها تمثل جنسا معرفيا خاصا تقوم خصوصيته على خصوصية موضوعه بما هو جزء من الطبيعة يتميز عن سائر الأجزاء الأخرى ويتعالى.[2]

وهي تسمى العلوم المعنوية وهي تتخذ من أحوال الناس وسلوك موضوع الدراسة وفق منهج منظم، حيث تدرس واقع الإنسان كفردية خالصة، أو باعتباره فردا من جماعة، أو باعتباره كائن له ماض خاص به، وبهذا المعنى فإن العلوم الإنسانية تتناول فعاليات الإنسان المختلفة الفردية والاجتماعية والتاريخية لضبط طبيعتها وتحديد دلالتها ومقاصدها المختلفة، وبالتالي فإن ما يكون موضوع العلوم الإنسانية هو كل ما يصدر عن الإنسان من سلوكيات من مختلف أبعادها.

من هنا فإننا نذكر هذه العلوم بالجمع فنقول عنها "**علوم إنسانية**"، "حيث لا يوجد علم إنساني واحد ينتظم كافة النشاطات الإنسانية في نسق واحد على نحو تتدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم، لأن ذلك يخالف طبيعة كل علم ومحتواه" [3]، هذا التعدد في حقول العلوم الإنسانية لا يعني بأي حال التباين والاختلاف لأنها في النهاية تشترك في موضوع واحد هو الإنسان.

وبشكل عام العلوم الإنسانية هي العلوم التي تهتم بدراسة الواقع الإنساني وحوادثه المختلفة وعلاقاته واتجاهاته وما تحمله من أبعاد فردية (**علم النفس**)، أو أبعاد اجتماعية (**علم الاجتماع**) أو أبعاد تاريخية (**علم التاريخ**).

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 159.

[2] محرز الحمدي، الفكر والحياة في فلسفة العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 11.

[3] محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص 75.

من هنا يتبين أن ميادين أو موضوعات أو مجالات العلوم الاجتماعية ثلاث: علم النفس، علم الاجتماع، وعلم التاريخ

## 1- علم النفس:

نشأ علم النفس في حضن الفلسفة، ذلك لأن النفس منذ الفلسفات القديمة كانت من أهم مباحث الفلسفة وعلم النفس هو العلم الذي يختص بدراسة السلوك عامة، سواء الظاهري منه أو الباطني، وبمعنى عام هو"العلم الذي يبحث في ظواهر النفسية شعورية كانت أو لا شعورية للكشف عن قوانينها العامة".[1]

إن ميادين موضوع علم النفس متشبعة للغاية فهو يتناول مثلا النشاطات والعمليات الفيزيولوجية المتعلقة بسلوك الفرد وأفعاله ومدى الارتباطات الوظيفية في السلوك الفردي، ويتعدى ليشمل السلوك الإنساني في علاقته بالجماعة ومدى تاثيره فيهم وتأثره بهم، وهذا يعني أن للظاهرة النفسية بعد اجتماعي رغم أنها فردية ذاتية.

هذا ويهتم علم النفس بدراسة الحياة العقلية كأحد اهتماماته كالذكاء والتخلف وغيرهما، وأيضا المراحل والتغيرات التي يمر بها الطفل منذ ولادته حتى نضجه، والعوامل المختلفة التي تأثر على نموه ونفسيته كالوراثة والبيئة وغيرها، ويزداد فضاء الموضوع في علم النفس ليشمل دراسة الفروق الفردية بين الأفراد والجماعات[2]، وبسبب هذا التشعب نجد أن علم النفس يدخل في علاقة مع علوم أخرى كالعلوم الاجتماعية البيولوجية.

## 2- علم الاجتماع:

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 484.

[2] الدراجي زروخي، مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أطروحة دكتوراه،، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة، الجزائر، 2011-2012، ص 137.

ينصب علم الاجتماع على دراسة الظواهر الاجتماعية، ويقرر أن لا مجتمع حقيقة متميزة من أفراده، وأن ظواهره خاضعة لقوانين ثابتة كالظواهر الطبيعية[1]، في حين يذهب **دوركايم** إلى أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن نماذج من العمل والتفكير والإحساس التي تنتشر في مجتمع من المجتمعات، بحيث يجد الأفراد أنفسهم مجبرين على إتباع تعاليم وقواعد هذا المجتمع، كما اعتبر دوركايم الظاهرة الاجتماعية نوع من الفهم الذي يمارس على سلوك وتفكير الفرد من طرف المجتمع[2] من خلال هذا التعريف يتبين أن علم الاجتماع علم متميز عن العلوم الإنسانية وعلم الحياة، حيث يتناول الظواهر الاجتماعية والعلاقات التي تربط بين أفراد المجتمع، والباحث الاجتماعي يهدف بصفة عامة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية، والقضاء على المشاكل التي تواجه الأفراد في علاقتهم مع الآخرين.

وبهذا فإن الظاهرة الاجتماعية أقل عمومية من الظاهرة الإنسانية، لأن الظاهرة الاجتماعية تتعلق فقط بتلك العلاقات التي يصفها اتحاد الأفراد وما ينشأ عنها.

وتتميز أيضا الظواهر الاجتماعية بخصائص من أهمها:

1- الظاهرة الاجتماعية إنسانية، أي أنها تعكس السلوكات التي يأتيها الإنسان فهي بذلك تتجاوز كل سلوك خارج عن الإنسان.

2- قسرية وقهرية وإلزامية، وهي تنبع عن ما يعبر عنه **دوركايم** ب "**الضمير الجمعي**"، من حيث هي قد تفرض على الأفراد فيذعن لها طائعا أو مكرها، فالفرد مجبر على تبني العادات والتقاليد الاجتماعية ولا يسمح لهم بالخروج عنها[3]

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 124.

[2] إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: علي الكتر، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 49.

[3] إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 53.

3- شديدة التعقيد والتداخل والتشابك مع غيرها من الظواهر الأخرى، فالباحث مثلا إذا أراد تحليل ظاهرة العنف كظاهرة اجتماعية فهو بحاجة إلى استقراء مختلف الظروف والعوامل التي تقف وراءها من سياسية واقتصادية ونفسية وتربوية.

## 3-علم التاريخ:

كائن تاريخي، يستفيد من ماضيه ليؤسس مستقبله، فهو الكائن الوحيد القادر على أن يعيش الأبعاد الزمنية الثلاث، فهو يعود بذاكرته إلى ماضيه ويعيش حاضره وينتقل بمخيلته إلى مستقبله.

إن التاريخ عند **ابن خلدون** هو العمران البشري بكل ما يحصل في المجتمع من تحولات وأحداث، فيعرفه بأنه "خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران لطبيعته من الأحوال". [1]

إذن الإنسان هو موضوع التاريخ، وهو صانع التاريخ أيضا، وهو المدون له وما يجعل الإنسان يدخل في هذه العلاقة هو اجتماعية الإنسان، واجتماعية التاريخ أيضا فالإنسان من خلال التاريخ يتعرف على علاقته بالآخرين الذين سبقوه، فهو لا يستغني عنهم لأنهم الأصل لفرعه ومن جهة أخرى يستقي من تجاربهم ليواصل الصرح الذي شيدوا، لذلك تصبح الحادثة التاريخية حادثة اجتماعية [2]

وهكذا فإن موضوع التاريخ هو جميع الظواهر الإنسانية الماضية، سواء كانت هذه الظواهر سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو فكرية، وعلى ذلك تتميز الحادثة التاريخية بخصائص تميزها عن الحوادث الأخرى ومن أهمها:

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر بيروت، (دط)، 2002، ص 46.

[2] الدراجي زروخي، مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المرجع السابق، ص 74.

أ- الحادثة التاريخية حادثة إنسانية، لأنها تخص الإنسان دون غيره وهي في نفس الوقت من صنعه، وحتى تناول بعض الحوادث الطبيعية في إطار تاريخي لا يكون إلا من جهة تأثيرها على الحياة البشرية سلبا أو إيجابا، ولما كانت الظاهرة التاريخية ظاهرة إنسانية

ب- فريدة لا تتكرر، الحادثة التاريخية فريدة تجري في زمان ومكان محددين، فهي لا تتكرر لأن الزمن الذي حدثت فيه لا يعود من جديد والظروف الاجتماعية التي حدثت فيها لا تبقى هي نفسها، وبالتالي لا يتحقق فيها مبدأ الحتمية الذي هو مبدأ رئيسي في علوم الطبيعة.

ج- الحادثة التاريخية حادثة اجتماعية، ذلك أن الحوادث الفردية لا تدخل في التاريخ ما لم تكن مؤثرة في الجماعة ككل وقد يهتم التاريخ بحياة وأفعال بعض الأفراد، ولكن لا يهتم بها إلا من حيث ارتباطها بحياة الجماعة وتأثيرها فيها.

**المبحث الثاني: كرونولوجيا المفاهيم**

**1- الهيرمينوطيقا:**

لقد استعمل الفيلسوف اليوناني **أفلاطون حوالي (428 ق.م، 347 ق.م)** مصطلح هيرمينوطيقا في محاورة آيون (ION) وهو شاعر يقوم بتلاوة أشعار هوميروس * ، ومن ثمة فهو يقوم بالتعبير وتأويل وتفسير معانيه مما يجعله حاملا لرسالة هوميروس لإيصالها للمستمعين وهذا ما يجعل وظيفته شبيه بوظيفة هرمس[1]، ولقد اعتبر أفلاطون الشعراء مفسري الآلهة [2]، وفي مقطع من محاورة آيون يؤكد بأن الشعراء مؤولون ووسطاء للآلهة والذين يقومون بتلاوة أثارهم (Les rhapsodes) هم وسطاء لهؤلاء الوسطاء، بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤولين [3]

تتموضع الهيرمينوطيقا انطلاقا من هذا في سياق ديني أو مقدس، فالمؤول هو لسان حال الآلهة، ومن ثمة فالمؤول عند أفلاطون ينقل رسالة ما، وبذلك فهي تعمل على أن تديم فعالية المعنى فهناك سلسلة هيمينوطيقية مصنوعة من حلقات ثلاث تتمثل في الشاعر (**رسول الآلهة**) والمستمع (**المرسل إليه**) والمؤول الذي يلعب دور الوسيط، ويبين أفلاطون أن تلاوة الأشعار ليست فنا ولا علما لكن مجرد مهارة فردية [4]

كما يقدم لنا في محاورة بروتاغوراس هرمس على أنه مبعوث زوس* ويرتبط اسمه بالخطاب ونشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب، فهو مؤول ورسول.[5]

---

*ميروس: شاعر ملحمي يوناني، القرن 8 ق.م، ينسب إليه تأليف الإلياذة والأوديسة

[1] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 24 - ص25.

[2] دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 21.

[3] J, grandin, la tachede l'herméneutique dans la philosophié, encienne, revue klésis, numero ½, 2006,p02, disponible sur le site : revue klésis, org

[4] D.ndeh, religion et ethique : une relective hermeneutique discours sur la religion de schleiermacher,thes de doctorat université de maren, la vallee. Octobre, 2002, pp 93-94, disponible sur le site : www.univ-mlv.fr.

* زوس: في الميتولوجيا اليونانية، إله السماء وإله آلهة الأولمب.

[5] عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، ع10، ص 79.

وإذا انتقلنا إلى تلميذ أفلاطون، الفيلسوف اليوناني **أرسطو (384 ق.م، 322ق.م)** نجده قد استخدم التأويل بمفهوم مغاير لأستاذه، إذ يعني عنده الإقرار أو الإعلان، وبهذا المعنى فالتأويل هو صياغة الأحكام التقريرية [1] التي تخبرنا عن شيء ما وذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب ويبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا ومحافظا على المعنى نفسه [2]

وبذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي لما هو معبر عنه شفاهيا، ليس هناك ما هو مفقود في سلسلة الانتقال من النفس إلى الخطاب ومن الخطاب إلى المكتوب، فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بطريقة موافقة الصوت وانفعالات النفس، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة أو تذكير لكلمة النفس المعبر بها (المنطوقة). [3]

أما عن مدرسة الإسكندرية من خلال أحد فلاسفتها الفيلسوف اليهودي، **فيلون الاسكندري (20 ق.م، 40 بعد الميلاد)** الذي انحصرت عنده أهمية الفلسفة في محاولة التوفيق بين العقل والنقل أي بين ما جاءت به الفلسفة اليونانية من جهة وما جاءت به الديانة اليهودية من جهة أخرى، ولتحقيق التوفيق بينهما فقد اعتمد على طريقتين: الأولى اعتقاده أن ما جاءت به الفلسفة اليونانية استمدت حقائقها من الديانة اليهودية، والثانية العمل على تفسير وتأويل النصوص الدينية لكي تتلائم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق[4]، وكلاهما يعبر عن الحقيقة بطريقتين مختلفتين، وللتوفيق بينهما اتسمت فلسفته بطبيعة تأويلية رمزية للتوراة.

يعد **أوريجين الاسكندري (185–254 م)** من بين ممثلي مدرسة الإسكندرية الذي تقوم عملية التأويل عنده على الأساس الرمزي للغة الإنجيل مما يجعل النص الديني غامضا ولا يمكن أن تدرك معانيه إذا أخذت حرفيا بل يجب الاعتماد على التأويل، كما أنه يميز بين عالمين: عالم واقعي ظاهري وعالم

---

[1] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 30–ص32.

[2] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 07.

[3] G. grandin, la tachede l'herméneutique, op cit, p 9.

[4] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ط1، 1984، ص 2019–ص221.

روحي عرفاني، وتبعا لذلك فالكون مليء بالرموز وأنواع العالم الغير مرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل [1]

فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم والخاصة ولهذا فهي تقوم باستخدام الأمثلة والصور والرموز لإيصال المعنى للناس، مما جعل وجود اختلاف في فهم هذه النصوص بين يأخذ بالظاهر وهم العامة ومن يأخذ بالباطن وجوهر معانيها وهم الخاصة، وهذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص [2] وهو شبّه النص بالجسم والمعنى الرمزي بالروح إلا أنه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي على حساب المعنى الحرفي [3]

لقد كان لتطور مفهوم الهيمينوطيقا في العصر اليوناني دور فعال في تفسير النصوص المقدسة وتطورها ومن ثمة تنوعها مما فتح المجال أمام تعدد القراءات ومن ثمة التفسير سواء تعلق الأمر بالديانة اليهودية أو الديانة المسيحية، وهذا ما سيكون له أثر في تفسير النص المقدس في العصر الوسيط وهذا ما نجده عند الفيلسوف واللاهوتي **القديس أوغسطن** (**354، 430 م**) إذ ما كان سائدا قبله هو الاعتماد في تفسير النص المقدس على المعاني الثلاثة إلا أنه عمل على تعديلها بإضافة مستوى آخر للتفسير هو الدلالة الرمزية[4]، ولهذا نجده قد طور من قراءة النص الديني وذلك لتعدد قراءاته مما يترتب عنه عدة تفسيرات، وهي محاولة منه لحل الصراع الهيرمينوطيقي الذي نشأ بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية، وبالتالي جمع بين القراءة الحرفية والرمزية في آن واحد، إذ لابد من التقيد بالقواعد اللغة والنحوية لفهم النص الديني.[5]

أما التأويل عند المسلمين أخذ مفهوما شاملا لكل عمليات الفهم والتفسير والشرح الموجه لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث كان **الجرجاني** يقول عن التأويل هو صرف اللفظ عن

---

[1] دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطقيا، المرجع السابق، ص 61-ص62

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3 1988، ص 220-ص221.

[3] د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 221.

[4] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 56-ص57.

[5] دافيد جاسبر، المرجع السابق، ص 64-ص65.

معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان للمحتمل الذي يراه موافقا من الكتاب والسنة، فالتأويل هنا يطلق على كل معنى مجازي يصل إليه المؤول من خلال الدراسة على الشرح والفهم والتفسير قصد إدراك المعنى الموافق للشرع في نظره، فيصبح معنى التأويلية في هذه الحالة يطلق على كل نزعة تحاول تأويل القرآن الكريم والسنة النبوية، هذا المعنى بالذات هو الذي كانت تحمله الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي حيث كانت تدل على فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس بدقة، وظهر هذا عند القديس أوغسطن في كتابه" العقيدة المسيحية" غير أن ذلك التأويل خضع للتأويل الرمزي وهو تأويل قديم يبحث عن معنى خفي أو باطني وراء رموز النص، بحيث يكون دور المؤول هو إخراج النص من دلالته الخارجية الرمزية إلى دلالته الباطنية الحقيقية [1]

إن السيطرة التي فرضتها الكنيسة بداية من العصر الوسيط في كيفية فهم النص المقدس، من حيث أنها تمثل الوسيط بين الإنسان والله وانتشار التفسير الرمزي للنص المقدس، مما يعني أن الإنسان عاجز عن فهم معانيه، وما صاحب ذلك من انحرافات لدى أباء الكنيسة، أدى إلى الدعوة لضرورة الإصلاح الديني والذي اهتم بكيفية التفسير النص المقدس، وما هي القواعد اللازمة لذلك أي أنه كان يمثل نهضة فكرية في تطور مفهوم الهيرمينوطيقا كتمهيد لتطوره في العصر الحديث.

هذا ما جسده الإصلاح البروتستني أو الديني في ألمانيا على يد اللاهوتي والمصلح الديني المسيحي ومؤسس المذهب البيروتستنتي **مارتن لوثر (1483–1546)**، ولقد أحدث هذا الإصلاح ثورة هيرمينوطيقيا و لم تخرج قراءة النص الديني على القراءات الأربعة إلا أن لوثر رفض القراءة الرمزية وكان يرمي عمله إلى تفاعل القارئ بكل حرية مع الإنجيل كمرجع ومعيار للممارسة الدينية والذي يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر للنص، متجاوزا في ذلك سلطة الكنيسة الكاثوليكية وفسادها وما كانت تفرضه من معان، مما يعني أنه كان بالدرجة الأولى يأخذ بالمعنى الحرفي والأخلاقي

[1] لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 19-ص20.

للإنجيل، وبهذا لم ينظر إلى الإنجيل كوقائع تاريخية بل كانت قراءته كريستولوجية* وذاتية اي أنه عبارة عن خطاب المسيح القارئ، كما أنه لا حاجة إلى أية مرجعية فالنص المقدس يفسر نفسه بنفسه، النص يفسر النص، وهو مرجع كل تفسير، وقراءة النص تبدأ بالمعنى الحرفي الذي ينمو منه الفهم الروحي لأن الإنجيل بالنسبة له طريق الوصول إلى الله. [1]

إن ما جاء به عصر النهضة كان ذا اثر فعال في تطور مفهوم الهيرمينوطيقا في عصر التنوير، الذي اتخذ من العقل معيارا وهذا ما يمكن أن نلمسه عند جوهان **مارتن كلادينوس (1710–1759)** انطلاقا من نزعته العقلية والذي أراد أن يجعل من التأويل علما قائما بذاته وليس شيئا تابعا للدراسات اللاهوتية، أي أراد أن يقدم تقنية للفهم الصحيح والكامل [2] وبذلك فنظريته تجاوزت الأبحاث الفيلولوجية والنقدية أي أنه لم يكن يهدف لفهم النص المقدس بل كان يرمي إلى تأويل وفهم كل النصوص بدون استثناء، وذلك انطلاقا من معرفة الأحوال والظروف السائدة ومعرفة مقاصد النص وما هو سائد من حس مشترك.[3]

ومنه فعملية التأويل تقوم استنباط المعاني من النص بالاعتماد على مجموعة من القواعد، فالأشخاص يختلفون في فهمهم لمعاني النصوص وهذا راجع حسب كلادينوس من جهة أولى للمنطلقات التي تنطلق منها كل ذات ووجهة نظرها، ومن جهة ثانية إلى علاقة الموضوع بالأفراد الذي يختلف من فرد لآخر، ومن جهة ثالثة يعود إلى الفروق الفردية في انتقاء الموضوع الذي يلتفت إليه الفرد.[4]

---

*كريستولوجي: فرع من علم اللاهوت يبحث في شخص وأثار المسيح ( petit larousse, illusrte, 1981, librairie larousse, paris,p2002)

[1] دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 88–ص89

[2] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 94–ص95.

[3] د. عادل مصطفي، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 57–ص58.

[4] المرجع نفسه، ص 62–ص63.

فهو يميز بين قواعد تفسير الإنجيل وقواعد تفسير النصوص الأخرى، فالنص المقدس يختلف في طبيعته من حيث أنه وحي إلهي ولهذا لابد من وجود نوعين من الهيرمينوطيقا، واحدة تخص الكتاب المقدس والأخرى تتعلق بالنصوص الأخرى وهذا النوع الثاني هو الذي يهمه. [1]

يميز كلادينوس بين الفهم المباشر والفهم الغير مباشر، فالأول هو الذي يظهر بصورة فورية من الاستخدام البسيط للألفاظ بينما الثاني أو ما يسمى بالتطبيق وهو الفعل المتوصل إليه من التصور انطلاقا من الألفاظ، الفهم الغير مباشر المقطع لا علاقة له بالألفاظ الموجود، لكنه يتوقف على استعمال الملكات الخاصة بالنفس والتي يغفلها تولد بداخلها تصورات أخرى متنوعة وحركة، فنحن هنا أمام عملية ملاءمة النص من طرف القارئ [2]

إن التطور الدلالي لمصطلح الهيرمينوطيقا في عصر النهضة والأنوار من خلال الأبحاث الفيلولوجية والنقدية أدى إلى ارساء قواعد لفهم النصوص الدينية من جهة وبداية اتساع هذه العملية إلى النصوص غير الدينية من جهة أخرى، وبذلك بدأت تأخذ طابعا أعم وهذا ما انعكس على مفهومها في العصر الحديث الذي غلب عليه الطابع الميتودولوجي من خلال أعمال كل من شلاير ماخر وفلهلم دلتاي.

لقد وضع **شلاير ماخر** (**1768-1834**) أسس هيرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم، إذ يرى أن ما يوجد هو فروع متعددة للهيرمينوطيقا منفصلة عن بعضها البعض، فهناك هيرمينوطيقا فيلولوجية وأخرى لاهوتية وثالثة قانونية، إلا أنها لا توجد كمبحث عام يهتم بفن الفهم [3]، وهذا الأخير يقوم في أساسه على ظاهرة سوء الفهم، فسوء الفهم هو الذي يدفعنا ويثيرنا من أجل الفهم وهذا من خلال وضع قواعد وشروط تضبط هذه العملية فتجعل منه فنا.[4]

---

[1] دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 97.

[2] T. fitch brian, introduction : le commentaire sans fin, revue, texte, numero 15/16, 1994, p 11, disponible sur le site : www.texte.ca.

[3] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 65.

[4] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص 44.

إن النص مهما كانت طبيعته فإنه يجسد من خلال اللغة، أي أن اللغة هي التي تجعل منه شيئا ملموسا، ولابد لفهمه والوصول إلى معانيه من الاعتماد على قواعد النحو، وانطلاقا من صياغة هذه المبادئ اللغوية يمكن إرساء قواعد الهيرمينوطيقا عامة، والتي يمكن أن تكون أساسا لكل هيرمينوطيقا خاصة[1]، والفهم لا يتم عند شلاير ماخر إلا من خلال الوقوف على الجوانب النفسية والعقلية والدوافع الذاتية لمؤلف النص مما يجعل عملية التأويل عنده تمر بمرحلتين أساسيتين: المرحلة اللغوية والمرحلة السيكولوجية.[2]

-أما **فلهلم دلتاي (1833-1911)** لقد رفض أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية، وهو ما جعله يعتمد الهيرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، وذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتعبيرات الإنسانية الاجتماعية والنفسية، فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة وتعبيراتها المختلفة وهذا للوقوف على الخبرة المعيشة، والحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة، ولكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي وأن نبحث في تاريخيته، هذا ما يتطلب سياقا يضم الماضي وآفاقه المستقبلية، إنها ذات أبعاد زمنية ومتناهية.[3]

إن فهم الحياة الإنسانية لا يكون إلا انطلاقا من خبرة الحياة نفسها، إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات والخبرة الداخلية للإنسان، وانطلاقا من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للآخر وهذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر، الذي ترمي من ورائه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتمادا على التأويل، أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها،

---

[1] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 66.

[2] المرجع نفسه، ص 67.

[3] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 78-ص80.

وهو ما يجعل من الفهم أساسا للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير.[1]

تحدث عملية الفهم انطلاقا من الدائرة التأويلية، وفي هذا فهو لا يخرج عن ما جاء به شلاير ماخر، أي أن فهم الكل يتوقف على فهم أجزاءه والعكس، وذلك من خلال ارتباطه بالسياق الذي أوجده أي الموقف، فعملية التأويل تتوقف على الموقف الذي يكون فيه المفسر نفسه وبذلك بالمعنى ليس شيئا ثابتا وإدراك هذا المعنى لا يتحقق إلا من خلال المشاركة في الخبرة المعيشة كتعبير عن الحياة لا أن نتعامل معها كموضوع مستقيم عن ذواتنا.[2]

أما عند **مارتن هايدغر** (**1884–1976**) فالتأويل ليس تفكير في علوم العقل وإنما إبراز الأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها، إذا فالهيرمينوطيقا عند مرتبطة بالأبعاد والأنطولوجية للفهم وفي الوقت نفسه متوحدة بالصنف الخاص بالفينومينولوجيا التي أتى بها، كما ارتبط التأويل عنده كذلك بمسألة اللغة باعتبارها المجال الذي يفهم به الكائن، ومنه يبدوا التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم، باعتباره المحايثة الواعية للوجود قبل أن يتقيد بالأطر الكتابة وبالنصوص، إذ كل فهم للعالم يتضمن فهما للوجود والعكس [3]

– إن التأويل الهيدغري هو الإصغاء إلى صوت الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة.

أما **هانز جورج غادامير** (**1900–2002**) لقد قام بتطوير الهيرمينوطيقا الهيدغرية إلى عمل نسقي منظم في الهيرمينوطيقا الفلسفية، ضمنها في كتابه "الحقيقة والمنهج" الذي يعتبره أكثر من مجرد تاريخ الهيرمينوطيقا، إذ هو مجادلة لربط الهيرمينوطيقا بعلم الجمال والفلسفة والفهم التاريخي، ومن ثم غدا التأويل عند غادامير أكثر من طريقة فهو السبيل الوحيد لإعطاء الشرعية للعلوم الإنسانية، لكن

---

[1] المرجع نفسه، ص 82–ص86.

[2] د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 101–ص104.

[3] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007،ص71.

الباحث في هذا المجال لا يمكنه إدعاء الموضوعية الكاملة في معالجة المفاهيم الإنسانية، فالتأويل يعترف بالتدخل المباشر لفعالية الذات، مما يحرره من كل أوهام الحقائق المطلقة، بذلك فيه استيعاب الموضوع هو نفسه استيعاب للذات التي تتصدى له.[1]

وطموح الهيرمينوطيقا عنده تنزع إلى فهم الفهم ذاته باعتباره فنا والفن باعتباره الفعل التخييلي الأكثر قدرة على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النص، ونعتبر هذا جهة جديدة للوعي بالذات، وتغيير هدف الفكر بالتأويل، وهنا لا يغدوا التأويل منهجا للعلوم الإنسانية، ولكن محاولة لفهم ماهية العلوم في الحقيقة ووعيها المنهجي بذاتها، وما يربطها بتحركها عن العالم ككل [2]

أما **بول ريكور (1913–2005)** فإن الأساس الذي يقوم عليه المشروع الهيرمينوطيقي الريكوري هو البحث في مسارات المعرفة، كما هو حال الفلسفات التأملية بمسألة نقدية لمجمل المدارس الفكرية كالوجودية والفينومينولوجية والبنيوية والتحليل النفسي (النظرية السردية) التفكيكية للتأسيس لهيرمينوطيقا الارتياب والانعطاف ويصبح عمل الهيرمينوطيقا بما هي فلسفة تأويل نص الوجود بامتياز، هو تفحص تحولات الذات الإنسانية عبر الوجود من خلال فك رمزيتها التي يمتد تاريخها إلى التراث الأسطوري، فتأويل الرمزية لا يكون هيرمينوطيقيا إلا في المعيار الذي يكون فيه فهما للذات نفسها وفهما للوجود، وخارج هذا العمل هو لاشيء.

من خلال هذا لم تعد الهيرمينوطيقا أداة لتفسير النصوص وفهمها فحسب بل ولفهم الذات المؤولة بذاتها، فهي إذا اشتغال الفهم على فك الرموز من خلال اعتماده على بعدين: أنطولوجي وهو الغاية وابستيمولوجي وهو المسلك، وعموما يمكن اعتبار الهيرمينوطيقا على أنها دراسة لفهم الأعمال الإنسانية ومحاولة لكشف المعاني الخفية والسبيل إلى كشفها هو الجهد التأويلي، وهي تتجاوز الأشكال اللغوية للتفسير ولا تنطبق مبادئها فقد على الأعمال المكتوبة وإنما تشتمل أيضا على الأعمال

[1] صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، (دط)، 1990، ص 36.

[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص 71.

الفنية، ولذلك فهي أساسية بالنسبة لكل العلوم الإنسانية التي تهتم بتفسير أعمال الإنسان وصولا إلى فهم أفضل لها، وعليه تعد كل من هذه التعريفات لهؤلاء الفلاسفة أكثر من مجرد لحظة تاريخية ومرحلة هامة من مراحل التأويل أو مدخل إلى مشكلات الهيرمينوطيقا.

## 2- العلوم الإنسانية:

من المعروف أن الفلسفة كانت أم العلوم، حيث هي الأساس الذي نشأت عنه مختلف العلوم، بما في ذلك العلوم التي تتناول الإنسان موضوعا لها، بل إن هذه العلوم هي آخر العلوم استقلالا عن الفلسفة، فإذا كانت الرياضيات انفصلت أولا مع **أفلاطون** (**427 ق.م-347 ق.م**)، وانفصال علوم الطبيعة مع بداية الثورة العلمية في القرن السادس عشر، فإن العلوم الإنسانية لم يتحدد موضوعها و لم يضبط منهجها إلا في القرن التاسع عشر، وبالتالي فإن التتبع الكرونولوجي لمصطلح العلوم الإنسانية يعود بنا إلى الفلسفة في أقدم عصورها.

لقد كان فلاسفة اليونان هم أول من وضع تحليلا منطقيا للعلوم المتعلقة بالمجتمع والإنسان، حيث ندين لهم حتى اليوم بالكثير من المصطلحات المتعلقة بموضوعات الاقتصاد والسياسة والأخلاق والتاريخ وعلم الاجتماع.[1]

وبالفعل فقد كان للسفسطائيين دورا في اتجاه البحث نحو الإنسان، حيث غيروا مجرى النظرة الفلسفية التي كانت تتجه إلى الخارج أي إلى الكون وتحويلها نحو الداخل أي الإنسان لما جعلته مقياس الأشياء جميعا، ودفعته إلى النسبية في نظرته نحو الأشياء وكافة المفاهيم الإنسانية بما فيها المعايير والقيم الأخلاقية.[2]

---

[1] صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمنهاج البحث، دار التوير للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، بيروت، 2007، ص 29.

[2] وول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، المكتبة الأهلية، بيروت، 1965، ص 45.

لكن نستطيع القول أن دراسة الإنسان ومشكلاته الأخلاقية والإجتماعية والسياسية ارتبطت **بسقراط (469 ق.م–399 ق.م)**، لما أنزل الفلسفة من السماء أي بإعتباره بحثا في الكون وعناصره ومكوناته إلى الأرض أي بحثا في الإنسان، حيث أصبح هذا الأخير موضوعا للتأمل والتفكير الفلسفيين، غير أن البحث في الإنسان وقتذاك كان بحثا ميتافيزيقيا خالصا، بمعنى أن دراسة الإنسان لا تكون بمعزل عن الفلسفة، فالعلوم حينذاك لم تتشكل معالمها بعد، إذ كلها مطوية تحت لواء الفلسفة، ورغم ذلك لا نستطيع القول أننا نستطيع أن نلمس لدى اليونان موضوعات تتعلق بالإنسان من حيث هو موضوعا للمعرفة، وسبب ذلك يعود إلى أن التفكير عندهم كان ميتافيزيقا إلى أبعد حد، وبالتالي فهو لم يتحرر بصورة مطلقة من التناول الأسطوري للإنسان. [1]

ورغم ذلك فقد كان لسقراط دورا كبيرا في تكوين فلسفة للوجود الإنسان حيث تحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه باعتباره محورا للتفكير الإنساني، وأصبحت الذات البشرية هي موضوع الفلسفة وغايتها وحور تأملاتها، من هنا ذهب سقراط إلى أن مهمة الفلسفة ليست النظر في طبيعة العالم بل في معرفة الذات.[2]

وقد كان أرسطو من الأوائل الذين خصصوا مباحث في الإنسان وتحديدا في النفس التي كانت من أولى المباحث المنظمة في هذا الميدان والذي عرض في قسم منه آراء السابقين في ماهية النفس، والقسم الآخر بين فيه ماهية النفس وأقسامها وقواها. [3]

إضافة إلى ذلك أن أرسطو في كتابه **"السياسة"** قدم دستورا للمدينة – الدولة، وقد أقام آراءه السياسية على نظريات أساسية وشاملة ذات طابع ميتافيزيقي أو أخلاقي، حيث يفترض أسبقية الكل

---

[1] محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، ص84.

[2] فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، (دط)، بيروت، (دت)، ص 83.

[3] أزفلد كوليه، المدخل إلى الفلسفة، تر: ابو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (دط)، القاهرة، 1942، ص 74.

على الجزء وسمو النفس على الجسد والعقل على الرغبة، وتشكل هذه الآراء جزءا لا يتجزأ عن نسق محبوك عن الفكر [1]

وفي العصر الوسيط ورغم أن الدراسات الدينية واللاهوتية هي التي كانت غالبة على التفكير الفلسفي في ذلك الوقت، إلا أننا نجد بعض الدراسات المتعلقة بالإنسان من ذلك مثلا: ما تناوله **أبو نصر الفارابي (872–950م)** في المدينة الفاضلة التي حاول من خلالها أن يعطي توره الخاص للتنظيم السياسي من حيث التنظيم والأسس التي تقام عليها المدينة الفاضلة، ونستنتج من ذلك كله أن محاولة الفارابي لم تخل من بعض الآراء الاجتماعية المتعلقة بالإنسان

ولعل من أهم الدراسات المتعلقة بالإنسان في هذا العصر ما نجده عند **ابن سينا (980–1037م)** الذي كان له اهتمام خاص بالمسائل النفسية والذي ربما سبق بها بعض العلماء المحدثين، إلا أننا لا يمكن اعتبار هذه المشاريع علوم إنسانية بمعنى كلمة علم لابتعادها عن التفسير الوضعي[2]

لا يختلف الحال في الغرب المسيحي عما كان عليه في الشرق الإسلامي، فالظروف الفكرية لم تكن مهيأة بعد لقيام علوم وضعية تهتم بدراسة الإنسان، وذلك بسبب سيطرة الفكر اللاهوتي الميتافيزيقي وقتذاك، فقد كان البحث في الإنسان كما في سائر الموضوعات الأخرى وسيلة لثبات حقيقة تسمو على النتائج المتوصل إليها منه، و لم يكن غاية في ذاته، وهذا أمر مضاد للعلوم الإنسانية التي تسير منذ نشأتها باتجاه دراسة الظواهر الإنسانية من حيث هي متعلقة بالإنسان الواقعي، هو الإنسان الذي يصدر عن رغبة والإنسان الذي يصنع التاريخ.[3]

في واقع الحال ارتبط ظهور العلوم الإنسانية كفرع معرفي مستقل عن الفلسفة والدراسات الميتافيزيقية مع النزعة الإنسانية في عصر الأنوار الأوروبية، حيث بدأ الاهتمام بموضوع الإنسان وظواهره

---

[1] صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 30.

[2] الهام بن حواس، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 32.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، نقلا عن: الهام بن حواس، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية: غادامير أنموذجا، المرجع نفسه، ص 32.

كموضوع للدراسة على غرار بقية الظواهر المادية التي تدرس داخل علوم الطبيعة، فالإنسان قبل هذه الفترة لم يكن موضوعا للتفكير، وهو ما يبرر تعذر ظهور العلوم الإنسانية خلال تلك الفترة [1]، إلى جانب ذلك تعززت الدراسات في ميادين التاريخ والفنون والآداب التي أصبحت فيما بعد تشكل فروعا لما يعرف اليوم بالعلوم الإنسانية.

لقد برزت في تلك الفترة ما يعرف ب " **النزعة الإنسانية:** التي حاولت رد الاعتبار للإنسان ومفهوم متفوق للإنسانية، بمعنى عملت على تعزيز فكرة الإنسان [2]، تلك النزعة التي عرفها **لالاند (1867-1963)** بأنها: مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقيمه واستبعاد كل من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أن بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية" [3]، فهي إذا حركة اهتمت بالأساس باسترجاع وتفسير واستيعاب لغة وأدب الحضارتين الإغريقية والرومانية وقيمها وعلمها، مع التأكيد على قدرة الإنسان وإبداعاته وتحريره من الخرافات اللاهوتية، إذ أن هذه الحركة أعطت للإنسان معنويات كبيرة ومنح الثقة لقدراته[4]، وهذا يعني في النهاية أن الإنسان أصبح محورا للتفكير وموضوعا للبحث، وتشكلت في هذا الوقت معالم العلوم الإنسانية.

يكاد يكون هناك اتفاق بين مؤرخي العلوم، أن العلوم الإنسانية قد نشأت في القرن التاسع عشر الميلادي، لما بدأت هذه العلوم تستقل عن الفلسفة علما تلو آخر كما حدث قبل ذلك لعلوم الطبيعة التي بدأت باستقلالها عن الفلسفة منذ منتصف القرن السادس عشر الميلادي.

---

[1] ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: فريق الترجمة بمركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 283-ص284.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، تر: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، أبو ظبي، 2011، ص 122.

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 569.

[4] زاردندش، ما هو العلم، رحلة التفكير العلمي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2009،ـــ ص 113.

لكن وقبل أن تأسس العلوم الإنسانية تأسيسا كاملا، كانت هناك محاولات كثيرة متفرعة، حيث بدأت فروع مختلفة من العلوم التي تتناول الإنسان في الظهور، قبل أن تندرج كلها فيما بعد تحت مسمى واحد هو العلوم الإنسانية، مثلا لقد سعى الفيلسوف الإنجليزي **دافيد هيوم (1711–1776)*** إلى تأسيس علم للأخلاق، فأطلق مصطلح العلوم الأخلاقية في كتابة "مبادئ الأخلاق"، داعيا إلى ضرورة دراسة الطبيعة الإنسانية والعلاقات البشرية وفق منهجية، وداعيا أيضا في الوقت ذاته إلى ضرورة استبعاد التفسيرات الغائية والدينية والميتافيزيقية من هذه الدراسة، والاكتفاء فقط بما ينشا عن الملاحظة والرصد.

كذلك نجد في العصر **جياني باتيستا فيكو (1668–1744)** الذي يعتبر صاحب فكرة إمكان وجود علم إنساني يكون مرآة للعقل، وسجلا للتطور الإنسان نفسه، وهو أول من أعلن أن المجتمع الإنساني صنعه الإنسان، ومن ثم يمكن للإنسان أن يفهمه [1]

من بين الذين كان لهم الفضل في التأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية نجد الفيلسوف والعالم الفرنسي الوضعي **أوجست كونت (1798–1857)** الذي ألح على ضرورة استبعاد الظواهر الاجتماعية عن كل ما هو لاهوتي أو فلسفي، من خلال ضرورة دراسة الظاهرة الطبيعية دراسة وضعية.

وتكاد تكون إسهامات العرب المسلمين الوحيدة في العلوم الإنسانية في العصر الحديث ما قام به العلامة عبد الرحمن **ابن خلدون (1332–1406)** في **"المقدمة"** التي أسس فيها ما أصبح يسمى ب **"علم الاجتماع"**، سبق به العالم الاجتماعي الفرنسي أوجست كونت، وجوهر إسهام ابن خلدون يتمثل في أنه قدم نموذجا لما ينبغي أن يكون عليه العلم في الدراسات الإنسانية أو الاجتماعية، والتاريخ

*هذا على سبيل المثال لا الحصر، حيث نجد الكثير من الفلاسفة في العصر الحديث كانت لهم اسهامات في العلوم الإنسانية، نذكر من ذلك مثلا: نيقولا ميكيافيلي (1469-1527) الذي قام بدراسة تجريبية لسياسة القوة أو السلطة، وأيضا جون لوك (1632-1704) الذي حاول دراسة الفلسفة تشبها بالعلوم الفيزيائية... وغيرهم.

[1] صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 41.

وعلم الاجتماع بطبيعة الحال ينطويان تحت هذا النموذج بوصفها علوما إنسانية [1]، وفي هذين العلمين دعا ابن خلدون إلى دراسة الظواهر لا بكيفية وصفية، ولكن بكيفية تحليلية تفضي إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها. [2]

## المبحث الثالث: المسار الفكري ل "فلهلم دلتاي"

**فلهلم دلتاي** Wilhlem dilthey (**1833–1911**) ولد في ببريخ بالقرب من مانتر، كان والده من قساوسة الكنيسة البروتستانتية، فدخل جامعة هيديليبريج لدراسة اللاهوت، وانتقل إلى جامعة بارلين ليحصل على الدكتوراه سنة 1864، وفي عام 1867 عين استاذا في جامعة بازل في سويسرا، ثم انتقل إلى جامعة كييل ثم إلى جامعة برسلو، وفي عام 1882 خلف لوتزه في كرسي الفلسفة في جامعة بارلين، وظل فيها حتى عام 1905.[3]

يتميز دلتاي عمن سبقوه من فلاسفة التأويل بتحليله المفصل للفهم، وبيانه الطابع المتميز للدراسات الإنسانية، فإن ثمة نوعا من التاريخ ليس هو تاريخ، المؤسسات ولكنه تاريخ العقول البشرية، واهتمامه بالتأويل وعلم النفس ومن أبرز كتبه "**العالم الروحي**" والذي ترجم ريكمان منه أجزاء كثيرة إلى الإنجليزية، وله ترجمة فرنسية قام بها ريمي، ويتضمن هذا الكتاب تاريخ العلوم الإنسانية وأفكار عن علم النفس الوصفي والتحليلي والحركة الأدبية والفلسفية وماهية الفلسفة وتطور التأويل والخيال الشعري وتحليل الوعي الأخلاقي ومشكلة الدين.

كذلك من أهم كتبه نجد "**وجهات نظر العالم**" وقد ترجم ريكمان أجزاء منه إلى الإنجليزية وله ترجمة فرنسية ل لويس سوزان، كذلك "**المعنى في التاريخ**" **1861** و"**الخبرة والشعر**" و"**مدخل إلى العلوم**

---

[1] المرجع نفسه ص 35.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 475.

**الإنسانية" 1886** كذلك و"**بناء العالم التاريخي" 1876 و"مقدمة لدراسة علوم الروح" 1886 و"تطور الهيرمينوطيقا" 1888، "الهيرمينوطيقا ودراسة التاريخ"1896، "نقد العقل التاريخي" 1878.**

ويملك دلتاي منذ شبابه أفكاره التوجيهية، وظل ملتزما بها حتى وفاته وكل ما كتبه كان تحقيقا لموضوع وحيد وتعميقا له، وقد نما فكره من خلال تناوله لموضوعات شتى، ودراسته للماضي الإنساني والعلوم الإنسانية بما فيها الفن، الشعر، الدين والفلسفة، والتي تعيده إلى الموضوع الوحيد للفلسفة والتاريخ، فهم الإنسان والمتمثل بنقد العقل التاريخي.

وينظر إلى أعمال دلتاي باعتبارها انجازات جزئية لهذا المشروع وبالدراسة الموسومة بعنوان "**مواد أولية لفن الشعر**" هي بحث عن مقولات الفكر الفلسفي.

لقد ازدادت فكرة النقد التاريخي للعقل في كتب دلتاي الأخيرة عمق، إذا استخرج دلتاي كافة النتائج المترتبة على أولوية الحياة على الفكر، فالذات هي الكل النفسي للكائن الحي، ويقوم النقد بتحليل المقولات التي يدرك بها الحياة نفسها، وذلك لأن الحياة في التاريخ هي في آن واحد ذات وموضوع.

ومن هنا فإن نقد العقل التاريخي، يتأطر بين تصور نقد تاريخي وتصور آخر لمقولات الحياة، لاسيما وان فقد دلتاي هو نقد تاريخي دوما، وهو في الوقت نفسه ببحث في التاريخ، والذي أدى ظهور موضوع نقد العقل التاريخي عند دلتاي.

لقد كتب دلتاي "**نقد العقل التاريخي**" كي يضع الأسس الإسيمولوجية للدراسات الإنسانية، وقد رأى المقولات الكانطة ليست كافية للحياة الباطنية للإنسان، من خلال التاريخ، فكانت فلسفة للحياة ضد النزعة الصورية والعقلية المحضة، فالحياة بوصفها مفهوما وعيشا وواقعا هي ما يشكل فكر دلتاي وفلاسفة الحياة، قد يناميه الحياة الداخلية للإنسان مركبة من المعرفة والشعور والإرادة، والإتيان

بمقولات كانط مثلا هو اقحام لمقولات من خارج الحياة فتكون بذلك متسمة بالكونية، فهي فعلا نقيض الحياة [1]

حتى التاريخ بنظر دلتاي لا يفهم بطريقة ديالكتيكية من خارج الحياة كما رأى هيجل وإنما يفهم من خلال الحياة ذاتها، وبالتالي فإن المعرفة لا تدرك وفق المعرفة المطلقة بل من خلال المعرفة المباشرة التي تعتمد على تجربة الحياة.[2]

وتعزى الصعوبة في دراسة أفكار دلتاي وتطورها إلى سببين: الأول: طول المدة التي قضاها دلتاي في تكوين فلسفية، إذ ظل يحمل أكثر من خمسين سنة والثاني، أنه كان في آن واحد مؤرخا وفيلسوفا ناقدا للعلوم ومؤرخا لها بل وأنه مؤرخ لنقد العلوم أيضا. [3]

وبالنظر إن دلتاي كمؤرخ وفيلسوف فهو تعبير عن الوحدة النظرية للفلسفة والتاريخ.

يعتقد دلتاي بأن العلم البشري الذي تتعامل معه العلوم الاجتماعية، يختلف تماما في العالم الفيزيائي الذي هو موضوع العلوم الطبيعية، فرأى دلتاي أن العلمية تقتضي من الفرد أن يحدد مناهجه وفق موضوع الدراسة، فجاءت منهجيته.لتنظم المدخل الرئيسي الذي رأى أنه ضروري للدراسة الشاملة للقائم البشري، لقد استقلت عن الميتافيزيقا، في الفترة الممتدة من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر بفضل التوضيح الابستيمولوجي لأساس هذه العلوم ولتطور منهجيتها، بينما الدراسات الإنسانية لم تحظ بالاستقلال وتحرر الضروريين لنموها وتقدمها، واستقرت قناعة لدى دلتاي لأن الدراسات الإنسانية تستطيع أن تحقق استقلالها فقط من خلال تطوير منهجية خاصة بها، وعليه فقد خالف دلتاي كلا من أوجست كونت وجون ستيوارت مل لجعل الدراسات الإنسانية فروعا علمية إمبريقية دقيقة، وأن تتخذ من النموذج العلمي معيارا لها ولذلك نجده يعارض تصورهم القائل بأن

---

[1] PALMER, Richard, E,Hermeneutics, North western, university press Evanston, 1969, p 102.

[2] Michael Ermarth, wilhelm,dilthey, the critique historical reason, the university of Chicago press, end london, 1978, p 99.

[3] ريمون آرون ، فلسفة التاريخ النقدية، تر: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص 22.

هذه العلوم لا تكون علمية إلا بمجاراتها لمناهج العلوم الطبيعية، ولذلك اعتقد دلتاي أن المدرسة التاريخية قد قدمت تصحيحا أساسيا لهذا الاتجاه، عبر تأكيدها على البعد التاريخي ورفضها لما يسمى بنسق الطبيعة، وعليه فإن أي ظاهرة بحسب رأيهم ينبغي أن تفهم في سياقها التاريخي بمعنى أن كل الأشياء بما فيها القوانين والأديان وطبيعة البشر هي نتاج التاريخ وأنها بالتالي تخضع للتطور والتغير التاريخي [1]

لم يكن مستغربا أن يعتبر دلتاي نفسه الناطق الفلسفي باسم هذه المدرسة وأهدافها ومنطلقاتها غير أنه رأى هذه المدرسة بحاجة إلى التسويغ الفلسفي المناسب، الذي نجد معالمه في ابستيمولوجيا كانط، ورغم أن دلتاي قد استلهم النظرية الابستيمولوجية من الفيلسوف الألماني كانط إلا أنه عدل في منظور كانط مبينا أننا نستطيع تقييم معرفتنا للعالم وتسويغها استنادا إلى العمليات الذهنية التي نكتسب عن طريقها تلك المعرفة وعليه فإن الذات العارفة عند دلتاي ليست وعيا خالصا أو ذاتا متعالية كما عند كانط، وإنما هي الوجود المتشكل وفق شروطه التاريخية.[2]

إذا كان دلتاي قد رفض المنظور الفلسفي الوضعي العلمي إلا أنه تبنى من هذه الفلسفة العلمية مبدأها وحده، فلا يكفي الفيلسوف أن يجمع النتائج أو يلاحظ من الخارج أبحاث العلم، بل إن عليه أن يشارك فيها مشاركة فاعلة وأن يكون نفسه عالما وأن يكون نفسه مؤرخا.

ويبقى القول بالتوحيد بين الفلسفة والعلم أمرا قائما أو مطروحا خلال المدة التي عاشها دلتاي كلها، فأعماله (كتبه أو دراساته) جزء لا يتجزأ من فلسفته، إذ نجد في سيكولوجيته ونظرته إلى الشعر وفي نظريته التربوية جملة الأجوبة التي يقدمها عن المسألة المطروحة وفي هذا تكمن أصالته.[3]

---

[1] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص 50.

[2] وليد عطاري، الفهم والتأويل بنظر دلتاي، المجلة الفلسفية العربية (قيد النشر)، ص 02.

[3] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص50-ص51.

وتعرفنا ثنائية الفلسفة بشخصية دلتاي والذي كان مولعا بعلموية كانط التي كانت سائدة في أيامه وكان دلتاي يحاول إدخال ألوانه الروحانية كلها، في إطار عالم شديد الدقة وكان على التاريخ فيما يراه أن يكون في آن واحد صحيحا وموضوعيا وقادرا على تمثل تراث المثالية الألمانية.[1]

لقد حاول دلتاي في أعماله الأولى التأليف بين نزعته العلموية وطموحه الروحاني وكان الاتجاه الوضعي لديه هو السائد، لأن السيكولوجيا الجديدة تبدو وسيلة للتأليف بين دقة العلم وغنى الحياة الداخلية، في حين حاول في المرحلة الثانية التجديد عن طريق استخدام بعض المفاهيم المستلهمة من دراساته "**الجمالية**" لدى تأمله في التاريخ أو تفكيره فيه وتقترب نظرية دلتاي بوصفه فيلسوفا أكثر ما يمكن من ممارساته باعتباره مؤرخا.

وتمثل هاتان المرحلتان في تفكير دلتاي جدلية الفكر بين العلوم والروح، أو الروحانية الوصفية التي تتحكم دوما في أصالة النظرية وحدودها أو في الأخذ بأولوية الحياة على الفكر.

[1] ريمون أرون ، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 23-ص24.

# الفصل الثاني

## الفهم كأساس للعلوم الإنسانية "فلهلم دلتاي"

المبحث الأول : التمايز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية

المبحث الثاني : التأسيس الهرمينوطيقي للعلوم الإنسانية

المبحث الثالث : الوعي التاريخي في تأويلية فلهلم دلتاي

**"نحن نفسر الطبيعة، اما الإنسان فإن علينا ان نفهمه "دلتاي"**[1]

**تمهيد**

لقد كان هذا شعار فلهام دلتاي الدائم، وكما بين بوخنسكي فان العلوم الإنسانية تهتم بإبراز مشكلة فهم الحياة من حيث أنها تتضمن مجموعة من الميول والعواطف والمشاعر والرغبات إضافة إلى الأفكار، فكل مظهر من مظاهر الحياة له أهمية بنظر دلتاي لأنه يتعلق بها كلها، ويعتقد دلتاي أن اكتساب المعرفة لا يتم عن طريق البصيرة، بل نحصل عليها بذاتنا وبطريقة مباشرة، الأمر الذي ترتب عليه قيامه بوضع نظرية مفصلة في المعرفة الخاصة بعلوم الذات، والتي اشتملت على ثلاثة عناصر، تتمثل في القول أن المعرفة التاريخية هي عملية تأمل تنصب على الذات، وان فهم الأشياء لا يعني التفسير لها بقدر ما يعني أن الفهم هو وظيفة خاصة بتكامل كافة القوى المحركة للذات، كما اعتبر أن التأويل بمثابة حجر الأساسي في العلوم الإنسانية، بمعنى أن كافة العلوم الإنسانية والاجتماعية موجهة إلى فهم تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء تلك التعبيرات المتعلقة بالأفعال التاريخية، أم الأعمال الفنية أم القانونية، أم الأدبية .

[1]: عادل مصطفى، فهم الفهم، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،2007، ص 130.

**المبحث الأول : التمايز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية**

لقد سعى دلتاي في كتابه **"مقدمة في العلوم الإنسانية"** إلى توضيح الوحدة التي تجمع موضوعات العلوم الإنسانية، فنقطة البداية في هذه العلوم ليست هي الذات ولا الموضوع، بل هي واقع العلوم الإنسانية من حيث هي علوم قيمية متميزة عن العلوم الطبيعية، وليس القيمة بالمعنى الذي قدمته فلسفة القيمة والتي طورها فند لبند، ريكهرت، فلقد بدى الموضوع الابستيمولوجي بالنسبة لدلتاي تجريدا لاروح فيه.[1]

إن المشكلة التي تصدى لها دلتاي فيما يرى" صلاح قنصوة " هي إصرار الوضعيين على تطبيق المنهج التجريبي بصرامته في دراسة الإنسان، فأصحاب منحى الوقائع و المعطيات الحسية ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وعلى الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج المتفق عليه في العلوم الطبيعية، لان فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية، قاعدة العلم ومحوره التي سرعان ما يختفي شبحها كمشكلة أمام هذا المنهج وتذوب الأوهام الميتافيزقية التي تكتنفها.

ومن هنا فدلتاي يثور ضد الوضعيين خاصة" **أوغست كونت**"( **1798 /1857**)،"**وجون ستيوارت مل**"(**1906/1873** ) حين أكد الاثنان على أن الحل الوحيد للعلوم الإنسانية من أجل الخروج من دائرة تخلفها هو تطبيقها لمنهج العلوم الطبيعية نفسه، وهذا ما نلمسه من قول "مل" إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الاجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية، وإن أملنا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية بأن نجعلها مناسبة للاستخدام في العلوم الاجتماعية.[2]

---

[1]:هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلى صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، ليبيا، ط1، 2007 ص 648 .

[2]: نصر حامد أبي زبد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الُثقافي العربي، الدار البّيضاء، ط7، 2005 ، ص24 .

لقد حاول دلتاي من خلال ثورته على الوضعيين تحرير العلوم الإنسانية من التبعية للعلوم الطبيعية وسيطرتها وتطبيق مناهجها والتي كان **"أوغست كونت" و"مل"** ممن طبقوا مناهج العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية.

لقد كانت ثورة دلتاي على الوضعيين بتأكيده أن مادة العلوم الطبيعية مشتقة من الطبيعة، أما العلوم الإنسانية فهي العلوم البشرية، ولهذا فإنه من المحال الاتفاق في منهج الدراسة، من هنا نكشف محاولة دلتاي في تأسيس ابستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، وتأكيده على الفهم كمقولة تخص هذه العلوم.[1]

إن الاساس الذي استند عليه دلتاي في محاولته الرامية للتميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إذن هو تمييز في الحقيقة بين "التفسير ومجاله العلوم الطبيعية، والفهم وميدانه الإنسان وهذا الأمر تؤكده المقولة المشهورة له : "نحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه".[2]

إذن ليس بإمكاننا تفسير الظاهرة الإنسانية، وإنما نحن نفسر الطبيعة ونفهم الإنسان، لذا يكمن الإسهام الأساسي لدلتاي في جهوده المبذولة للتأكيد على الاختلاف من حيث التعامل مع ظواهر الطبيعة في مقابل التعاطي مع الظواهر الإنسانية، لذلك على العلوم الإنسانية أن تتبنى طرائق المناهج خاصة بها وبالتالي فإن التأويلية هنا تعد بمثابة حجر الأساس لمنهجية العلوم الإنسانية.

كما يرى دلتاي أن معطيات الطبيعة هي بمثابة معطيات غير مباشرة، بينما معطيات العالم التاريخي والاجتماعي بمثابة معطيات مباشرة مما يعني أن العالم الأخير ليس أبكما كالطبيعة، بل هو يحاورها وندركه من الداخل في ملاحظتنا لأنفسنا.[3]

كما أنه ليس لهذه العلوم من تطور يقارن بتطور علوم الطبيعة، فهي تخرج من الواقع الذي ندرسه، ويتسع موضوعها بمقدار ما تنمو، وتقدمها ناشئ جزئيا على الأقل عن اتساع مجال ملاحظتها،

---

(1): نبيهه قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص 50 .

(2) dilthey whelheilm, la critique la raison historique introduction a l étude aux science de l ésprit traduction: sylvie mesure, édition du cerf paris 1992 p 37

(3) Palmer richard, herneneutics north western university prees evanston 1969 pp 103-104 .

وعندما قام أرسطو بإنشاء نظرية أشكال الحكم، لم يكن بين يديه مادة إلا تاريخ المدن الإغريقية، في حين أن علمنا نحن يتصرف بما يقرب من عشرين قرنا وهذه العلوم كلها أول كل شيء تغير عن المجتمع وقد نشأ الكثير منها عن الممارسة، فالتشريع كان فنا اجتماعيا قبل أن يصبح علما قانونيا.[1]

أما فيما يخص الاختلاف بين أنصار المنحى الوضعي وأنصار منحى الفهم يتمثل فيما يلي:

يرى أنصار المنحى الوضعي بضرورة اعتماد مناهج العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية وذلك للتخلص من الذاتية فيها، اما أنصار منحنى الفهم بزعامة دلتاي، بتروونيش، تيلور، غدامير فقد عارضوا أنصار المنحى الوضعي وركزوا على َضرورة اعتماد الفهم القائم على التجربة الحية والذي من خلاله يتمكن المؤول التحرر من التحيزات الثقافية، وبتالي تكوين نظرة موضوعية فيما يبحث فيه يستطيع عن طريقها إعادة تجربة الآخرين ذاتيا والتي تؤدي في المحصلة إلى الفهم المناسب للحوادث.[2]

**ويرى"كارل همبل 1977/1905"**من أنصار المنحى الوضعي بضرورة اعتماد المنهج العلمي في العلوم الإنسانية، وذلك لوجود مشكلة فيها، تكمن في اعتماد نتائج الدراسات على ذاتية المؤول الذي يتقمص تجربة الآخرين وهذا التقمص برأيه لا يمكن التحقق منه علميا وعليه يرى كارل همبل بضرورة المنهج اعتماد المنهج العلمي في تفسير الظاهر الكونية والافعال الإنسانية معا، واستنباط نتائجها بصورة منطقية من مجموعة المقدمات المؤدية للأحداث والتي يمكن التحقق منها تجريبيا، وبالتالي تعمل على تحيد الميول والرغبات والعواطف لدى المؤول.[3]

وعليه يرأي "**همبل**" ان التقمص الوجداني في إعادة التجربة الحية لدى دلتاي غير قابل للتحقق العلمي، وبالتالي نادى بضرورة تطبيق المناهج العلمية للعلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية معا، والتي برأيه نفسر الحوادث الطبيعية والإنسانية.

---

[1] : ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 34- ص.35

[2]: وليد عطاري، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مجلة الكرايات التونسية، عدد 174، 1998 ص 12- ص13.

[2]henpel g aspects of scientific explamation and other essays in the philosophy of science the free Rress Uk, p. 238-253-255

وبرأي"**بتروونيش** (**1997/1936**)"، أحد أنصار منحى الفهم فقد عارض أفكار المنحى الوضعي التي تمثلت في تطبيق النموذج الاستنباطي في العلوم الإنسانية وذلك لأن التحقق من السلوكات باستخدام القوانين أو الأساليب الإحصائية غير واقعي، وبالتالي فإنها قابلة للتأويل، الأمر الذي دفعه اقتراح معاير جديدة للتمييز بين التأويلات الصحيحة والخاطئة.

ويرى ضرورة دراسة الأفكار الموجهة للأفراد و أفعالهم لكي يتسنى التأويل الصحيح لها، أن فهم معاني ودلالات الأسس المبنية عليها، ممارستهم وتصوراتهم و معتقداتهم، وبرأيه أيضا فإن الاكتفاء بوجه النظر المعبرة عن المنظور الثقافي للفرد يؤدي إلى تقديم تأويلات ذاتية خالصة، وأن الابتعاد عن معايير وفهم المنظور التاريخي للفرد المؤول، يعتبر من الأساسيات في التحليلات التأويلية لدى الرومانسيين[1]

كما أن دلتاي على الرغم من أنه كان قد وقع تحت تأثير المناهج الطبيعية وبشكل دقيق تحت تأثير النزعة التجريبية خصوصا "**مل** " إلا أننا نجده يتعالى عن النزعة التجريبية ويفضل عليها المدرسة التاريخية الألمانية، يقول في مصنفه" **مدخل لدراسة علوم الروح**"

إن ألمانيا وحدها بإمكانها أن تأخذ مكانه التجربة الدوغمائية لجون ستيوارت "مل " لأن الدوغمائي تنقصه المعرفة التاريخية[2].

وفي الأخير يمكن استخلاص التمايز منهج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية فيما يلي[3].

**1** – تركز العلوم الطبيعية في ملاحظتها للأشياء المادية وفق نظام معنى خاص بها في حين تركز العلوم الإنسانية في تمثلاتها للعقل الإنساني بالاعتماد على فهم تعبيراته.

[1] : وليد عطاري، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 20- ص 21.

[2]Dilthey whelheilm, critque la raison historique introduction aux science à l étude de lésprit i op cit, p 09 .

[3]Palmer Richard, hermeneutics, op cit, p 102-103-105 :

**2**- تقوم العلوم الطبيعية على علاقات السببية والتشابه والاختلاف، بينما تقوم العلوم الإنسانية على علاقات داخلية لعالم الخبرة والحياة العقلية إذ لا استدلال فيها بل إدراك مباشر وذلك تركيزا على قراءة المعنى وليس تفسيره .

**3**- تقوم العلوم الطبيعية على مبدأ التحقق التجريبي، إذ لا وجود للتميز الذاتي فيها، أما العلوم الإنسانية فإنها تقوم على الذاتية واعتماد مبدأ الفهم المتبادل.

**4** –تعتمد العلوم الطبيعية أسلوب القياس و التجربة و التعبير الكمي في حين أن العلوم الإنسانية تعتمد أسلوب الفهم والتعبير الخارجي عن الحياة وتجارب الإنسان الداخلية والتي لا يمكن صياغتها في قوانين كمية .

**5**– تتعامل العلوم الطبيعية مع وقائع مادية، أما العلوم الإنسانية فإنها تتعامل مع وقائع الحياة ومنظومة القيم فيها.

**6** – يتم اكتساب المعرفة في العلوم الطبيعية بطريقة تركيبية بينما يتم اكتسابها في العلوم الإنسانية بطريقة تحليلية.

في ضوء ما سبق يمكن القول أن الظواهر الخاصة بالإنسان مختلفة عن الظواهر الخاصة بالطبيعة، باعتبار أن هذه الظواهر الخاصة بالإنسان هي نتاج لإرادة حرة واختيار حر يصعب إخضاعها للتنبؤ لأدوات القياس و التجريب و التحكم، مما يعني أن الأسلوب الأنسب لفهم هذه الظواهر بتمثل في تأويلها وليس نفسرها.

**المبحث الثاني : التأسيس الهرمينوطيقي للعلوم الإنسانية**

تضاءل الاهتمام بالميتافيزيقا التأملية وبناء النسق بعد وفاة هيجل، وتوجه الاهتمام نحو الرياضيات، والعلوم الطبيعية، فاستعار البعض الفلاسفة، فلسفة مل واستعار بعضهم الآخر وضعية كونت وآخرون فلسفة كانط، إذ بدؤا في إعادة فحص دقيق لتحليله العمليات المعرفية، وسمي هؤلاء بالكانطين الجدد[1] ولقد انقسم الكانطيين الجدد إلى مدرستين : مدرسة ماربورج ومدرسة بادن إذ اهتم أنصار المدرسة الأول بالعلم والمعرفة وتدعى" **المدرسة العلمية** " ومن أهم أنصارها: **"كوهن ليبمان، لانج"**، أما أنصار المدرسة الثانية فقد اهتموا بالقيم و الدراسات التاريخية وتسمى هذه المدرسة " **مدرسة القيم** " والتي تنظر إلى القيم بأنها ذات قيمة مطلقة، ومن أبرز أنصارها، **"فيند لبند، ريكهرت، لاسك"**[2] ، ولقد حظيت هذه المدرسة باهتمام دلتاي والتي عمل على مواجهتها، وذلك لأن أنصارها طبقوا المناهج العلمية والمبادئ الكانطية على الدراسات الإنسانية [3]

لقد هدف دلتاي الى اعتماد**"الهرمينوطيقا"** طبقا كطريقة للدفاع عن العلوم الاجتماعية في مواجهة سيطرة العلوم الطبيعية ومناهجها ، وبهذا يعد دلتاي الأب الثاني للتأويلية بعد شلايرماخر، والذي أوضح أن العالم البشري مختلف تماما عن العالم الطبيعي، وأن دراسته بشكل أولي، تتطلب مناهج خاصة به باعتباره مجالا متميزا عن الفيزياء باعتبار الهرمينوطيقا بوصفها منهجية نسقية، والمدخل لدراسة وفهم العالم البشري

[1] :بوخنسكي، تاريخ الفلسفة في أوروبا، تر: محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني طرابلس، ليبيا، 1996، ص 157- ص166

[2]rudolf a makkreel dilthey: philosopher of the human studies princton, university prees new jersy pp35- 44.

[3]: محمود سيد احمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، للطباعة والنشر بيروت، ط2، 2005، ص 08 .

**الخبرة المعيشة :**

يستخدم دلتاي لفظة بالألمانية erlebnis الخبرة المعيشة لم تكن تستخدم من قبله كاسم مفرد، قد استخدمها بمعنى شديد الخصوصية والتحديد ويعني بها وحدة متقومة بمعنى مشترك يجعل منها كلا مدمجا، يقول دلتاي " ذلك الذي في مجرى الزمان يشكل وحدة في الحاضر بفصلي حيازته لمعنى موحد هو الكيان الأصغر الذي يمكن أن تسميه **"خبرة "** فإذا مضينا أبعد من ذلك فإن بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من اجزاء صيانية مدمجة .

معا بفضل معنى مشترك لمسار الحياة اسم**"خبرة"** حتى لو كانت هذه الأجزاء العديدة منفصلة بعضها عن بعض بأحداث اعتراضية[1].

ويعد فهم ذلك الشيء المسمى "الخبرة" فهم مكوناته أمرا أساسيا لفهم تأويلية دلتاي، أولا يجب الا نفهم الخبرة على أنها محتوى فعل انعكاسي تأملي للوعي لأنها عندئذ ستغدو شيئا نحن على وعي به، بل هي الفعل ذاته، إنها شيئ نحيا فيه وخلاله، انها الموقف نفسه الذي نتخذه تجاه الحياة ونعيش فيه، إنها الخبرة بما هي كذلك الخبرة كما هي معطاة في المعنى قبل أي تأمل إنعكاسي وبوسع الخبرة أن تصبح فيما بعد موضوعا للتأمل، ولكنها عندئذ لا تعود الخبرة مباشرة بل موضوعا لفعل آخر من أفعال المواجهة، الخبرة إذن ليست موضوعا للوعي دوما، هي فعل للوعي وينبغي الا نتصورها كشئ يقف الوعي بإزائه ويعيه. [2]

يعني ذلك أن الخبرة لا تدرك، ولا يمكن أن ندرك نفسها بشكل مباشر، لانها عندئذ تكون فعلا انعكاسيا للوعي، والخبرة ليست معطى من معطيات الوعي لأنها عندئذ ستكون واقفة بإزاء ذات بوصفها موضوعا مقدما إليها الخبرة إذن توجد قبل انفصال الذات الموضوع ذلك الانفصال الذي يعد هو نفسه نموذجا يستخدمه الفكر الانعكاسي( التأملي)، الخبرة في حقيقة الأمر ليس متميزة عن

---

[1]: عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 130- ص131

[2]: المرجع نفسه، ص 131 -ص 132 .

الإدراك أو فهم نفسه، وكلمة erilebnes تمثل ذلك الاتصال المباشر بالحياة الذي تمنى أن نسميه **"الخبرة المعاشة المباشرة"** .

من المتعين أن يكون التحليل الوصفي لهذا العالم المراوغ السابق على الفكر الإنعكاسي هو الأساس لكل من الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية غير أنه مهم بصورة خاصة للدراسات الإنسانية، ذلك أن مقولات الفهم الإنساني والتأويلي نفسها يجب أن نستمد منه هذا العالم من الوعي قبل الانعكاسي هو بالضبط ما سيدخر لكي تظهر فينوميولوجيا هوسرل و هيدغر، فبينما كان دلتاي يسعى لإنجاز مشروعه المنهجي بانسجام شديد مع فلسفة الحياة عنده، وفيما كان يفصل فصلا، واضحا بين مجرد **"التفكير" وبين "الحياة" أو الخبرة"**كان في الحقيقة يؤسس القواعد لفينومينولوجيا القرن العشرين[1].

على أنه من الخطأ الفادح أن نتصور أن الخبرة تشير إلى ضرب من الواقع الذاتي لا أكثر لأن الخبرة هي بالتحديد ذلك الواقع الذي يتمثل لي قبل أن تغدو الخبرة موضوعية (تفرض من ثم انفصال عن الذاتي)، هذه الوحدة الأولى هي ما يريد دلتاي أن يصوغ منه مقولات يرجى لها أن تضم ( لا أن تفصل ) الشعور والمعرفة والارادة وهي العناصر الملتئمة معا في الخبرة لم يكن مقولات من قبيل، **"القيمة"**، المعنى، العلاقة ... وقد لقي دلتاي صعوبات كبيرة في صياغة هذه المقولات، غير أن المهمة بحد ذاتها هي على أعلى درجة من الأهمية، وكان اختيار دلتاي محكوما بهدفه في بلوغ معرفة ذات صواب موضوعي، وهذا الهدف بالتحديد هو ما فرض على تفكيره حدودا وقيودا لاداعي لها، غير اننا لا يسعنا الا الإعجاب بسعيه الدؤوب من أجل مقولات تعبر عن الحرية الحياة وحرية التاريخ، وإن استبصاره المثمر إنما يكمن في رؤية الخبرة كمجال سابق على أنه الذات و الموضوع، مجال تقدم لنا العالم وخبرتنا بالعالم معا في آن، لقد رأى بوضوح "فقر نموذج "الذات الموضوع كنموذج الالتقاء الإنسان بالعالم وعاين بوضوح سطحية الفصل بين المشاعر و الموضوعات، والفصل بين الاحساسات و الفعل كلي للفهم .

[1]: عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 132- ص 133 .

يقول دلتاي بتهكم و إزدراء: "نحن نعيش ونتحرك لا في عالم من الاحساسات بل في عالم من الموضوعات التي تقدم نفسها إلينا، لافي عالم من المشاعر بل في عالم من القيم والمعني ومن الممتنع وغير المعقول أن نفصل إحساسات المرء ومشاعره عن سياق الكلي للعلاقات المتضامنة معا في وحدة الخبرة[1]

ثمة استبصار خصب آخر لدلتاي وهو توكيده على الطبيعة الزمانية لسياق في العلاقات المعطاة في الخبرة، فالخبرة ليس شيئا سكونيا بل هي على العكس تميل في وحدة معناها إلى الامتداد لتضم تحت جناحها كلا من إعادة معايشه الماضي وتوقع المستقبل، في السياق الكلي للمعنى، فنحن لا يمكن أن نتخيل المعنى إلا في ضوء ما نتوقع في المستقبل ان يكون، ولا بإمكان المعنى أن يتحرر من الاعتماد على المادة التي يقدمها الماضي و المستقبل، إذن يشكلان وحدة بنائية مع حاضر كل خبرة، وهذا السياق الزماني هو الافق الذي لا مهرب منه و الذي يتم داخله تأويل أي إدراك يحدث في الحاضر[2].
وقد أفاض دلتاي في إثبات أن زمانية الخبرة ليست شيئا يفرضه الوعي بطريقة انعكاسية كما هو موقف الكانطيين، فالعقل لديهم هو الكيان ناشطا الذي يفرض وحدة على الإدراك، وإنما الزمانية عند دلتاي هي شيء كامن في الخبرة ذاتها كما هي معطاة لنا في هذا الصدد يمكن ان يسمى دلتاي واقعيا لا مثاليا.[3]

ان بتوكيد دلتاي على زمانية الخبرة يكون قد وضع الاساس لكل المحاولات التي ستأتي بعده لتأكيد تاريخية الوجود في العالم، فالتاريخية لا تعني التركيز على الماضي كما لاتعني ضربا من السلفية الذهنية التي تجعل المرء مستعبدا لافكار قديمة ميتة، فالتاريخية هي جوهريا إثبات زمانية الخبرة البشرية، إنها تعني أننا لانفهم الحاضر في حقيقة الأمر إلا في افق الماضي و المستقبل، فهذه المسألة لاتعتمد على جهد واع بل هي متأصلة في بنية الخبرة ذاتها، أن التاريخية تكشف بوضوح قاسي ان الخبرة لا ينبغي فهمها في مقولات علمية، بل إيجاد مقولات تاريخية تلائم طبيعة الخبرة المعاشة.

---

([1]): عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 133- ص 134 .
([2]): عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 134 .
([3]): المرجع نفسه، ص 134

**مفهوم الحياة كأساس للمعرفة الإنسانية:**

يتبنى دلتاي فلسفة الحياة بدلا من تبنيه المنهج العلمي في دراسة العلوم الإنسانية، وذلك بإظهار مشكلات عصره، إذ يعرض أهم ملامح عصره وهي سقوط الميتافيزيقا من دائرة الاهتمام المحوري في هذا العصر و احلال النظرية العلمية بديلا عنها، وذلك بسبب التقدم المثمر الذي أحرزته العلوم الطبيعية وقد ترتب على ذلك أن أصبح علم الطبيعة انها نموذجا لجميع العلوم وحقق سيادة للإنسان على العالم. [1]

لقد أدى هذا التقدم العلمي المذهل إلى تغيرات عديدة ومتنوعة في المجتمع غيرت من موازين القوى فيه، إذ أصبحت الطبقة العاملة فيه ذات نفوذ سياسي واقتصادي و اجتماعي، وتبعا لذلك فقد استثار هذا التغير في موازين القوى المجتمعية دلتاي إلى الكشف عن أسبابه، الأمر الذي دفعه التوصل إلى نقد المشكلة الاساسية في الفهم العام للإنسان مشكلة الفهم أو معرفة العالم الإنساني، وبرأي دلتاي فإن الموجود الإنساني الكلي المحاط بظروف اجتماعية وتاريخية والذي لايدرك الموضوعات فحسب، بل يعرفها ويقيمها عن طريق مفاهيم وتصورات خاصة به، يشكل الموضوع المعرفي الحقيقي.

تكمن الاهداف الاساسية لفلسفة دلتاي في هدفين فأول : الهدف الإبستيمولوجي لها الذي يتمثل في البحث في جذور المعرفة الإنسانية، والأساس الذي تقوم عليه، ومضمونها ومبادئها، وأما الثاني: فيتمثل فيما يسميه دلتاي بالوعي الميتافيزيقي أي البحث عما يوجد في طبيعتها ويدفعنا لإشارة أسئلة نظرية من النوع الذي ادعت الميتافيزيقي التقليدية الإجابة عنه [2].

وبهذا الصدد يعبر دلتاي عن منهجه التأويلي بضرورة فهم الحياة بصورتها الخام أي تعد الحياة الواقعية هي الأساسية التي تشكل نقطة البداية الفلسفية، وانطلاقا من ذلك يعتبر دلتاي نفسه بأنه فيلسوف

---

[1] : بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر و دلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 95-ص 96.

[2] dilthey w. construction of historical world In selected writing edited, trans: and introduced by nickman.hlp, camhridge unversity press 1976 p p 194 195

الحياة بإمتياز استناد تفكيره إلى ثلاثة موضوعات مترابطة فيما بينها، وهي قبوله بالمبدأ التجريبي أولا ونشوء الفلسفة من مشكلات الحياة اليومية ثانيا وضرورة وجود ارتباط ويكف بين الفلسفة من ناحية ومعرفة الحياة من ناحية أخرى ثالثا[1].

تعرف الحياة برأي دلتاي بأنها ناجمة عن تفاعلات بين الأفراد في الجماعات وهي تختص في العالم الإنسان وتحدد معناها من خلال المجال الموجودة فيه الأمر الذي يترتب عليه عدم سوء فهم لها، ولقد تناول دلتاي حقيقة الحياة بصورة مباشرة، وأشار إلى أنها تخص، في حياة الناس المكانية والزمانية، كما حاول الكشف عن البعد التاريخي فيها باعتبار أن التاريخ يشكل الحياة ذاتها وأن فهمها يتم عن طريق الحياة نفسها، كما يختلف دلتاي في فهمه لمفهوم الحياة عن مفهوم هيجل إذ لهذا ربطها بالسياق التاريخي لإعطائها بعدا واقعيا، وأن الحياة عنده تمثل التجربة الإنسانية برمتها، والتي يتم إكتسابها من خلال التجربة، والتعبير والفهم فضلا عن أن الحياة البشر تشتمل على المنظومة الاجتماعية والإنجازية الحضارية وهي لا تقتصر على حياة الفرد بعينه فحسب بل حياة الجماعات أيضا.

**مصادر فلسفة الحياة عند دلتاي :**

يشيد دلتاي في كتابه " **المقدمة** " أن الفلاسفة التجريبي والكانطيين والتاريخين والرومانيين الألمان ويبين الإيجابيات فيها والمأخذ عليها ، فقد تأثر دلتاي بهذه الأداء إذ إتفق مع بعضها واختلاف في بعضها فيما يتعلق بفلسفة الحياة ، ولقد اتفق دلتاي مع التجريبي فيما يتعلق بخضوع العقل الإنساني وتحليل القوانين والسلوكيات الاجتماعية لتجربة واعتبار علم النفس بمثابة أساس للدراسات الإنسانية ، وذلك لوجود المنهج التجريبي فيه[2] ولكن اختلف معهم في تصورهم للعلاقة القائمة غلى الحقائق الوعي المدركة جميعا باعتبارها أساسا للفلسفة .

[1] :محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، المرجع السابق، ص 11 –ص 12 .

[2]Dilthey w .construction , op cit, p 21 .

علاوة على ذلك لم يتفق دلتاي مع التجريبي في تفسيرهم للخبرة والمعرفة بأنها تاج الإدراك فقط ، وبالتالي فإن المعرفة برأيه هي تاج لي الإدراك فحسب ،بل مجموعة من العمليات العقلية كالتفكير ،و الشعور ، والتخيل و الارادة وغيرها، باعتبار الإنسان ذاتا عارفة والتي تعبر عن مختلف جوانب العملية الحقيقية للحياة [1].

كما عارض دلتاي الكانطيين باعتبار بأنه لا وجود لما هو قبلي وأكد على نشوء كفاءة الإنسان الاجتماعية من التجربة، والتي تستمد معناها من علاقتها بالحياة التجريبية[2].

وبرأي غدامير في مقالته : **الأسس الفلسفة للقرن العشرين** " فإن دلتاي قد تميو عن الكانطيين الذي لم نقبلواالنق الإيجابي في ضوء المتطلبات الإسيمولوجية للعلوم الإنسانية و التاريخية ، إذ سادت الظواهر التاريخية الاجتماعية على خطى العلوم الطبيعية عند الكانطيين .. والتي صنعوها كوقائع تمنى فئة من الفصائل العامة [3].

إن الفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية برأي دلتاي لايمكن في الفوق في موضوعاتها مع البقاء بين النضيف ضمن برأي عام واحد بل في تسبية الموضوعات ومكوناتها في كل من هذه العلوم .

لقد كان دلتاي متعاطفا مع الرومانيين الالمان في نظريتهم للحياة ووالفن ورأى في الشاعر غوته قيمة مهمة ، تتمثل في مهمة للحياة عن طريق الحياة ذاتها وفي تأكيده على الجانب فيها أن الحركة الرومانية قد ألهمت دلتاي معنى حيا لأعماق حياة العقل وحركته ،إلا أنها لم تربط هذا المعنى الحي بالنظرة العلمية للطبيعة ، أو حاولت تطبيقه بصورة كافية على اصلاح المجتمع .

**اللغة ومقولات الحياة :**

---

[2]dilthey whlhelm an introduction to thehuman sciences in dilthey selected writnigs edited and trans by .h.p: 26 rickman puper bachediton cambridge univerrity press 1986 pp 1610162 .

([2]): محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة ، المرجع السابق ، ص 18 .

([3]): محمود سيد أحمد ، المرجع السابق ، ص ص 20/19:

تعتبر اللغة عند دلتاي وسيلة للتواصل البشري ،وأداة للتعبير عن أفكارنا ، ومشاعرنا ، وأحاسيسنا ،وكما يعتبرها حاملة لما في الحياة من مقولات ،وهذه المقولات برأي دلتاي تختلف عن المقولات لدى كانط، من حيث أن المقولات عند دلتاي لا يتم فهمها إلا من خلال الحياة ذاتها بينما عند كانط فهي مقولات قبلية وسابق على التجربة والحياة[1]، ومع أن المقولات دلتاي لا يمكن حصرها، لإنها مستمدة من الحياة البشرية بتنوعاتها الغزيرة ،إلا أن هنالك مقولات رئيسية ومحورية نذكرها على النحو الآتي .

أ – **مقولة الزمانية** : the category of temporality

وهي تشكل أساس جميع المقولات عند دلتاي ويعني يها القبض على الزمان في الفهم ، وتربح قيمتها عنده إلى إنها الرابط للوحدة البنائية للحياة العقلية كالحياة عملية زمانية وأن الحدث الكامل الوحيد والمحدد بصورة واضحة والذي نواجهه في كل مكان في التاريخ وفي كل مفهوم في الدراسات الإنسانية هو مجرى الحياة ومجرب الحياة شيء زمني، والزمانهو الزمن الحي فهو ليس الوقت ،إنه الزمان الذي يوجد بالنسبة لنا عن طريق وحدة الوعي إنه مانقايشه وتخبره بوصفة تعاقبا يصبح فيه الحاضر باستمرار ماضا ويصبح المستقبل حاضرا [2].

ويعوق دلتاي بأنه امتلاء لحظة من الزمان بالواقع ، والحاضر فقط الذي نعايش ، بينما الماضي يصبح تذكرا و المستقبل يبقى غائبا وبه عمال الحياة إن سفينة الحياة برأي دلتاي تحمل على نهو متدفئ ويكون الحاضر باستمرار أينما نعيش ونعاني ونتذكر ، باختصار أينما نخبر لمال واقعنا .

ويضرب دلتاي منا لابوضح فيه أن الفعل العقلي فعل حاضر ، فإذا تذكرت ألما شعرت به بلأمن، فإن تذكري للتجربة يكون حاضرا بينما الألم يكون بالأمسفالماضي و المستقبل هما تجاوز لتجربة المعاشة الحية، تجاوز للحظة وليس تجاوزا للوعي ، وحتما ماعبر عنه

---

[1]Dilthey w. constrnction i op cit, p 209 .

[2]Dilthey w .construction, Ibid p 234.

دلتاي بقوله " إن كل شيء يوجد بالنسبة لنا توجد فقط بالنسبة لنا بوضعها معطاة في تجربة حاضره".

وهكذا فإنه إذا كانت الحياة البشرية زمانية فهي برأي دلتاي ذات طابع تاريخي.

**ب- مقولة المعنى** :the category of meaning

تنسق الخبرة الحياتية بنظر دلتاي مع مقولة المعنى التي تعكس عن العلاقة بين الحياة وعلاقتها بالعالم الخارجي وهذا يعني أن معنى الحياة لايتم الكشف عنه من الخارج الحياة وإنما من داخلها، فمثلما أن كلمات جملة ما تربط لتعطيها معنى، فإن التجارب ترتبط لتعطينا معنى الحياة ،وهذا لأن التجربة وحده مكونة من أجزاء يربطها معنى عام، ان معنى الحياة يتمثل عند دلتاي في الارتباط بين الاجزاء والكل وهو موجود فقط بالذاكرة فهو فعل داخلي وإعادة إنتاج للأحداث، وبهذه المقولة تتم عملية اتصال الحياة العقلية في الزمان وينبهنا دلتاي إلى أن معنى الذي تستمده واقعة من الواقع من حيث أنها رابطة ثابتة في المعنى الكل، وهو علاقة في الحياة وليس علاقة عقلية من ومع العقل، فالمعنى ينبثق من الحياة ذاتها.

والقول بان الحياة يكون بداخلها، يترتب عليه نتيجة هامة هي أننا لانستطيع أن نتجاوز الحياة، ولكن نحاول أن نفهمها من الداخل، وهذه النتيجة تقودنا إلى أن التاريخ يجب أن يفهم من الداخل، وهذا معناه أن كل قيمة وكل هدف في العالم التاريخي مغروس في تجربة الموجودات الإنسانية الفردية التي تعيش في زمان معين وفي ظروف معينة .

والمعنى هو مقولة تتعلق بسياق الحياة ككل، أي أن المعنى الحياة يتمثل في علاقة الأجزاء بالكل، ويترتب عليه نتيجة مفادها، أنه يكون كل حدث أو واقعة تأثير ومعنى وبالتالي لها يفهم من خلال النسق الكلي له[1].

[1]dilthey w . construction, op cit, p 234 .

**ج –مقولة الجزء والكل** : the category whole and part

تعتبر هذه المقولة ذات أهمية في معرفة العالم المادي، ولكن لها أهمية خاصة في فهم العالم البشري، فمثلا الكي نفهم حربا معينة، ينبغي أن نفهم العناصر المكونة لهذا الحدث، ولكي نفهم محاورة ما لأفلاطون ينبغي أن نفهمها في إطار سياق محاوراته من جهة وسياق المجتمع الذي انتمي إليه أفلاطون من جهة ثانية [1]

**د – مقولة التطور والجوهر** : the category developement and essence

يرى دلتاي في هذه المقولة بأنها من أهم مبادئ التنظيم، خاصية عامة في الحياة وتتخلص هذه المقولة بأن العقلية البشرية، تتسرب باستمرار جديدة على أساس خبرتها القديمة التي سماه اكتساب البنية العقلية، وهذه المقولة ذات حركة دؤوب، يحاول الإنسان من خلالها تجاوز إشكاليات حاضره وتدفعه للسمو المستمر عن ماضيه[2].

**ه – مقولة الداخلي والخارجي** :the category of inner and outer

ويتم عن طريق هذه المقولة معرفة غزارة الحياة وتشابكاتها فكل تعبير داخلي نجد له تعبيرات خارجية، وهنا يشير دلتاي إلى أن مايتم إدراكه في الفهم هو الحياة التي من ممكن التعرف إليها من الداخل ويمكن إدراكها عن طريق إعادة تركيب مجرى الحوادث في مدى الذاكرة، فالطالب مثلا الذي يستخدم القانون المدني في عصر فريديريك لكي يفهم عصره فإنه ينتقل من مقاصد المشرع، وثم يعود إن الروح التي نتجت عنها[3].

---

[1] dilthey w . construction, op cit p 16.

[2] ibid p 244 .

[3] وليد عطاري، الفهم والتأويل عند دلتاي، المجلة الفلسفية العربية، ( قبدائر ) ص 13

**و– مقولة القيمة** :the category of valuses

تتضمن حياة العقل عند دلتاي قيما مكثفة، تتميز بأنها ليست قبلية ،بل مستمدة من التجربة الحية الذاتية ، وأنها تعكس العلاقات لشخصية من الافراد، تبدو فيها الحياة مركبة من انسجام ونفور[1].

ولتتحقق من قابلية هذه المقولة للتطبيق، فقد إستعان دلتاي بالسيرة الذاتية لكل من غوته وروسو، وأوغسطين ، وبين تداخل هذه المقولة مع مقولة الهدف في سيرهم الذاتية[2].

**ن– مقولة الوسائل والغايات** : the category of means and ends

تعتبر هذه المقولة بحسب رأي دلتاي عن مدى ادراكنا لأهدافنا وغاياتنا و مقاصدنا من أجل أن نفهم الوسائل المستخدمة في أفعالنا لابد أن نربطها بأهدافنا وغاياتنا ومقاصدنا فمثلا لكي نفهم حادثة عبور قائد بحر لنهر معين، ينفي أن نعرف أهدافه ومقاصده والوسائل المتاحة له في استخدامه .

وبهذا المعنى يمكن القول أنه لأي عبارة لها هدف و مقصد يعبر عنها بكلمات شخص معين .

وينسحب هذا على حادثة عبور القائد المسلم طارق بن زياد لمضيق جبل طارق[3] .

**الدائرة التأولية :**

يرى دلتاي أن العمليات الفهم تحدث في إطار مبدأ الدائرة التأولية الذي صرح به أست، و شلايرماخر من قبل ومفاده أن الكل يأخذ دلالته ومعناه من " الأجزاء : والأجزاء الوقت نفسه لا يمكن فهمها إلا بإحالة إلى كل و الكلمة المحورية هنا هي كلمة " المعنى " فالمعنى هو ذلك الذي يظفر به الفهم في عملية التفاعل لجوهري المتبادل بين الكل والأجزاء[4].

---

(1) dilthey w. construction op cit, p 242

(2) محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، المرجع السابق، ص 07 .

(3) dilthey w. construction ibid p 16

(4): عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 146 .

إن العملية اللغوية تقدم لنا مثالا واضحا على التفاعل المتبادل بين الكل والاجزاء وعلى أهمية الطرفين في عملية الفهم، فنحن من معنى الأجزاء نظفر لفهم المعنى الكل الذي يغير بدوره حالة اللاتحديد في الكلمات المفردة إلى نمط ثابت وذي معنى، يورد دلتاي هذا المثال ثم صرح بأن العلاقة نفسها توجد بين الكل والاجزاء في حياة المرء، فمنعى الكل مستمد من معنى الأجزاء، ومن الممكن لحدث أو خبرة أن تغير حياتنا، بحيث يصبح ماكان ذا معنى من قبل شيئا لامنعى له، وبحث تأخذ خبرة ماضية هيئة معنى عظيما بأثر رجعي، إن معنى الكل يحدد معنى الأجزاء ووظيفتها، والمعنى هو شيئ تاريخي، إنه علاقة كل بأجزاء، ونحن نرى هذه العلاقة من وجهة نظر معينة في زمن معين بالنسبة لنجمع بعينه من الأجزاء، إنها ليست شيئا عاليا على التاريخ أو خارجا عنه، بل جزء من دائرة تأويلية محددة تاريخيا بصفة دائمة[1].

أن الصواب دلتاي يتجلى حين ذهب إلى أن المعنى قد يكون له أنماط مختلفة غير أنه دائما نمط من التماسك أو العلاقة أو القوة الرابطة، إنه ورغم أن المعنى هو مسألة علاقة وسياق، فإن هذا لا يعني أنه معلق في فراغ مثل تكوين فني عائم طليق، إليه ليس شيئا مكتفيا بذاته يقف قبالتنا كموضوع، إنه ذلك الشيء غير الموضوعي الذي نموضعه حين ستظهر معنى مايقول دلتاي: "ينمو المعنى أساسيا من علاقة الجزء بالكل، تلك العلاقة المتعصلة في طبيعة الخبرة المعاشة"[2].

وبعبارة أخرى فالمعنى داخل في نسيج الحياة، أي في مشاركتنا في الخبرة المعاشة إنه المقولة الأساسية الجامعة التي تصبح تحتها الحياة قابلة للفهم، والحياة ليست شيئا ميتافيزيقيا بل خبرة معاشة .

إن منفذنا في فهم الحياة هو في موقع أعمق من العقل، فالحياة تصبح قابلة للفهم من خلال موضوعتها، هاهنا في مجال الموضوعات يمكن أن يتيذ عالم من العلاقات الحقيقية التي يفهمها الأفراد في معرض الخبرة المعاشة المعنى ليس شيئا ذاتيا، وليس إسقاطا للفكر على الشيء (الموضوع)، بل هو إدراك العلاقة حقيقية داخل رابطة سابقة على انفصال الذات الموضوع في الفكر فأن نفهم معنى هو

(1) : عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق ، ص 147 .

(2) : المرجع نفسه، ص 147

أمر يتضمن أن تدخل في علاقة حقيقية، وليس علاقة خيالية، ومع صور الروح الموضعي المنبثة حولنا، إنه مسألة تفاعل متبادل بين شخص الفرد وبين الروح الموضوعي داخلة دائرة تأويلية تفرض مسبقا تفاعل الاثنين معا، المعنى هو الاسم الذي يطلق على مختلف ضروب العلاقات في هذا التفاعل المتبادل[1] .

ولدائرته المعنى نتيجة أخرى بالغة الأهمية للهرمينوطيقا": "فليس هنالك في الواقع الأمر نقطة بدء حقيقة للفهم مادام كل جزء يفترض الأجزاء الأخرى مسبقا، ويعني ذلك استحالة الفهم بلا فروض مسبقة، فكل فعل للفهم يتم في السياق أفق معطى، وحتى في مجال العلوم فإن المرء لا يفسر شيئا إلا بالنسبة إلى أو وفقا لإطار مرجعي ما وفي الدراسات الإنسانية فإن الفهم يتخذ الخبرة المعاشة كسياق له، والفهم الذي لا يتعلق بالخبرة المعاشة ولا ينتسب إليها ليس فهما ملائما للدراسات الإنسانية (العلوم الروحية)[2].

[1]: عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 150

[2]: المرجع نفسه، ص 150- ص 151 .

## المبحث الثالث : الوعي التاريخي في تأويلية دلتاي

ان الشرف الأول في إقامة الحلف بين التأويلية والتاريخ يعود إلى دلتاي الذي جعل نفسه، كما جهر بذلك في مصنفه " **مدخل للعلوم الإنسانية** " المنظر المنهاجي لمدرسة التاريخية، ذلك أن فيلسوفنا قد فطن إلى أنه، إذحق القول أن بروز الوعي التاريخي قد خلص الإنسان من قيود الميتافيزيقا وفك من إنارها، إلا أنه يحق القول، من الجهة ذاتها، إن معرفة التاريخية قد استحالت بفعل ذلك التحرير محرومة من كل أساس فلسفي تنهض عليه وتستند إليه، ومن ثم أثيرت المسألة التالية، كيف السبيل إلى النهوض بتدليل إبستيمولوجي على موضوعية المعرفة التي تسوقها الدراسات الإنسانية في شأن الإنسان و التاريخ والمجتمع ؟.

### 1 – التاريخية في تأويلية دلتاي :

إن دلتاي يؤكد في مجال العلوم الإنسانية على تاريخية الوجود الإنساني أي أن وجوده يتألف من ماضي وحاضر ومستقبل، ومن هنا سارع دلتاي إلى إقامة فلسفة الإنسان ككائن تاريخي، فقد أشار إلى أننا نفهم فهما تاريخيا ، لأننا كائنات تاريخية [1]، فمن التاريخ فقط يمكننا أن نفهم أنفسنا، ومشكلة فهم الإنسان تتمثل في استرجاع الوعي بتاريخية وجوده الخاص الذي افتقده نتيجة لسيطرة المقولات الكونية واللازمانية للعلم، إن فهم الحياة الإنسانية لاتقوم على مقولات خارجية عن الحياة بل على مقولات مستقاة من صميم الحياة ذاتها نحن نختار الحياة في لحظات فريدة وخاصة من المعنى، أي من خلال خبرة مباشرة بالحياة ككل وفهم أجزائها [2] .

من ناحية أخرى نجد دلتاي يقوم بالإجراء الربط بين العلوم الروح والتاريخ والفهم، وذلك أن علوم الروح تهدف إلى فهم التجربة الحياتية، والتجربة الحياة هذه ماهي إلا خبرة زمانية تاريخية، وكما يرى " **ريمون آرون**"، أن التجربة المعيشة والفهم يردان كل منهما إلى الآخر، فنحن نفهم فقط ماكنا

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، المرجع السابق، ص 326 .

[2] هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص 59 .

عشناه بأنفسنا ماكان يمكن أن نعيشه، ومن هذا أخرى فإن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بالفهم، بصورة غير مباشرة (بتأويل أعماله) لا بالاستيبطان وبالرجوع إلى الوراء أو استعادة الماضي لا بالتطابق مع الحياة، وأخيرا فإن الإنسان يكتشف نفسه أيضا باكتشافه لماضي الآخرين، وذلك لأننا كائنات تاريخية ونحن نحمل التاريخ في داخلنا، فالفكر الموضوعي والآخرون و الحياة المشتركة بين الناس هي المحطات التي تقوم بين الفرد وبين التاريخ العالمي[1].

بمعنى أن الإنسان من خلال التاريخ يفهم نفسه باعتباره عملية مستمدة من الفهم من خلال التاريخ وحده وليس من خلال الاستيبطان يفهم الإنسان ذاته، فمشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بتاريخية وجوده الخاص الذي ضاع نتيجة سيطرة المقولات السكونية للعلم.

لقد بدأت التاريخية في تأويلية دلتاي بإلحاق الإشكالية اللغوية والتفسيرية بالإشكالية التاريخية، إذ بدأ في دراستها من حيث انتهت دراسات مثلا شلاير ماخر، وتمثلت الإشكاليات التاريخية عند دلتاي في كيفيته جعل المعرفة التاريخية ممكنة، الامر الذي ساعد في التمييز بين التفسير المتعلق بالعلوم الطبيعية والفهم المتعلق بالعلوم الإنسانية، بالرغم من قبوله للتجربة إلا أنه اعتبرها غير مناسبة كأساس للموضوعية للعلوم الإنسانية[2].

كما يرى دلتاي أن الإنسان ككائن تاريخي يتمثل في امتلاك التعبيرات المعبرة عن إرثه ويعمل إلى صياغتها بصورة إبدائية، فهم الماضي برأيه ليس شكلا عبوديا، بقدر ما يعبر عن الذات المتناهية بالاستمرار الواعية بقدراتها على تكوين حاضرها[3].

كما أن الإنسان القادر على تغير ماهية ذاته، لديه القدرة على تفسير الحياة ذاتها أيضا، وبرأي دلتاي ان التاريخ لا ينحصر في فهم الانسان لذاته وتأويلها، بل يتجاوزه في تحديد ماهيته تاريخيا[4].

---

([1]) ريمون أرون، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 78-ص 79 .

([2]) عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 144-ص 145 .

([3]): هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 335-ص 316

[4] palmer. Richard, hermenuentics. Op cit. p 117

إن دلتاي يأمل في الحصول على المفاهيم التكونية التي سوف تؤسس كلا من الاستمرارية التاريخية معرفة هذه الاستمرارية، إن هذه المفاهيم بخلاف مقولات المعرفة الطبيعية مستمدة من الحياة، فاستخدم مفهوم "البنية" لتوصيف استمرارية التجربة النفسية عن الاستمرارية السببية للعمليات الطبيعية فالبنية تتميز بإحالتها على كلية العلاقات التي تعتمد على التعاقب الزمني السببي، إنما تعتمد على الارتباطات الداخلية[1].

لقد وجد دلتاي في مفهوم البنية نقطة انطلاق مشروعه، و تغلب بذلك على مواطن ضعف تأملات **"رانكة "ودرويزن"** المنهجية، غير أنه أقر بأن المدرسة التاريخية كانت مصيبة في نقطة واحدة، على أنه ليس هناك ذات كلية إنما أفراد تاريخيون فقط، من حيث لا ترجع الطبيعة المثالية لمعنى إن ذات متعالية، إنما تبزغ من الواقع التاريخي للحياة، فالحياة كما يرى دلتاي هي التي تظهر وتشكل نفسها في وحدات واضحة، والفرد هو من يفهم هذه الوحدات[2].

يتضح لنا أننا نستعيد المبدأ التأويلي القديم المطبق في فهم النص من خلال علاقة الجزء والكل، وضرورة فهم كل منهما في ضود الأخر في حركة دائرية لا تنتهي، غير أنه يتسع هنا ليشمل، أي مفهوم الجزء و الكل، تجربة الحياة نفسها إن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية ، وليس تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة[3].

يعني أن هذا انسجام الحياة البنيوي شأنه شأن انسجام نص ما، يعرف كعلاقة بين الجزء والكل ، وهذا هو المبدأ التأويلي المستخدم في النصوص وهو مبدأ ينطبق على انسجام الحياة بقدرما نفترض الحياة وحدة المعنى الذي تعبر عند جميع أجزائها، إن الخطوة الحاسمة في تأسيس دلتاي العلوم الإنسانية تأسيسا معرفيا هو الانتقال من بنية الانسجام في تجربة الفرد إلى الانسجام التاريخي، ولكي يتسنى لتاريخ لأن يصبح علما يتطلب فهم الحادثة التاريخية ككل من خلال جميع أجزائها ، ودراسته العوامل

---

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة المنهج، المرجع السابق، ص 317 .

[2]: المرجع نفسه، ص نفسها.

[3]: نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص29 .

المكونة لها، والشروط الضرورية لظهورها، وفهم معناها، وعدم الاكتفاء بسردها، وذلك لأنها تشكل شخصية تاريخية متكاملة لها وجودها ومقومتها، وعدم القيام بتجريفها وتشويهها، والحكم عليها بأحكام مسبقة تأخذه من عصرنا .

ويرى دلتاي أن المعنى التاريخي لا يعني به المعنى الديني الذي نادى به رجال اللاهوت، بل هو المعنى الذي يختصر في حدود الحادثة التاريخية ودون أن يستعيدها إلى الخير والشر و العناية الإلهية[1] .

لقد عارض دلتاي معظم الآراء الفلسفية التي حاولت إعطاء التاريخ معنى واحد كليا رأى الانتقال من معنى الحادثة التاريخية المحدودة إن معنى التاريخ ككل، ومن بين هؤلاء، فقد انتقد فلسفة هيجل التي تناولت المؤرخ حركة الوعي و التقدم الديالكتيكي، وفلسفة ماركس الذي تناول التاريخ بوصفه حركة التحرر وصراع الطبقات و فلسفة شوبنهاور والتي شخصت التاريخ بانه تحرر وارادة حياة وفلسفة نيتشه التي تنولت التاريخ باعتباره تعبير عن القوة و التفوق وبرأي دلتاي فقد تناول هؤلاء الفلاسفة التاريخ العام للبشرية فأصبحوا برأيه فلاسفة و لم يكونوا في الأصل مؤرخين، إذ يتطلب من المؤرخ الوقوف عند كل حادثة تاريخية بعينها وفهمها ضمن ظروفها الخاصة بها فقط .

ويقدم دلتاي جملة من الإشكاليات التي جعلت من تناول التاريخ قضية معينة وهي :

* الإشكاليات العلمية : وتتضمن فئات البحث التاريخي من حيث الحصول عليها ودراستها ومقارنتها.

* الإشكاليات الذاتية : فالتاريخ مادة للشعر، يفترض الحس المرهق، وأحيانا الخيال

وبالتالي يتطلب من المؤرخ أن لا يتوه في العواطف والخيال، بل يبقى حاملا، المبضع للمادة العلمية لينظر في الواقع ويرى بموضوعية الحادثة التاريخية نفسها و المجال الذي حدثت فيه .

* تحديد التاريخ: ما معنى التاريخ؟ كيف نكتب التاريخ؟ ما المقصود بالمادة التاريخية؟ (السياسية، العسكرية، الحضارة، العلم، الفن) كيف نؤرخ؟ من هو الجدير أن يصبح مؤرخا؟ وعليه تقرن صعوبة

[1] : عبد الله العروي، مفهوم التاريخ ج 1، الالفاظ و المذاهب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1992، ص357- 358- 359 .

المادة بصعوبة إيجاد المؤرخ أي العقل الإنساني الذي يتمتع بالسمات المناسبة لدراسة التاريخ، ولقد نوه دلتاي إلى معظم المؤرخين ممن سبقوه بدراسة التاريخ والذين افتقروا إلى المادة العلمية والروح النقدية فجعلوا التاريخ تراكما للمعلومات لانقدا لها[1].

## 2- نقد العقل التاريخي :

يعد فلهلم دلتاي صاحب محاولة توسيع مجال التأويلية إلى أبعاد الأورغانون لعلوم الروح، إذ كان يعتقد أنه لابد للعلوم الإنسانية أو علوم الروح من بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية أو العلمية، فقد كان شغله الشاغل إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية، وذلك من خلال ردها إلى أساسها الهرمينوطيقي وبذلك أضحت الهرمينوطيقا منهجا للعلوم الإنسانية[2].

إن محاولة دلتاي لتوفير أساس منهجي للعلوم الإنسانية تسعى إلى استخلاص النتائج المعرفية مما قرره **"رانكه" و"درويزن"**، ومن ثم محاولة تجاوز ضعف المدرسة التاريخية، الذي يتمثل في افتقار فكرها إلى التماسك المنطقي، وهكذا ألقى على عاتقه مهمة بناء أساس معرفي جديد وأكثر حيوية، يجمع بين التجربة التاريخية، والإرث المثالي للمدرسة التاريخية، وهذا هو فحوى قصده من وراء استكمال كتاب "كانط" نقد العقل المحض ب "نقد العقل التاريخي" ذلك أن مفكري المدرسة التاريخية وأمام الزحف الهائل والمظفر للعلوم الطبيعية، واهتموا كثيرا بمسألة التدليل على علمية المعرفة التاريخية، و لم يكن هذا في متناولهم إلا برفع عقبتين، الأولى: هي الأبنية الميتافزيقية التي أقامها هيجل، والثانية تكمن في النزعة العلموية التي رامت تنقيل طرائق العلوم الطبيعية والإفادة منها، في مجال الاستقصاء التاريخي، وأهم ثمرة أينعها ذلك الإكتشرات باثبات الخصوصية والفرادة هو الميز المنهاجي الذي أقامه درويزن بين التفسير

---

[1]Palmer, Richard, hermeneutics, op cit, p p 100 103 .

[2]:عبد الغاني بارة، الهرمينوطبقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 186 .

المعتمد منهجيا داخل العلوم الطبيعية وبين "الفهم" وهو لفظ راسخ في الموروث الألماني المتوسل طريقة في التاريخيات وترتيبنا على اداة تاويلية سوف تدخل موالج الميتودولوجيا وتعرج عن مسالكها[1] .

إن تعارض الطبيعانية والتاريخانية ذو أصل كانطي هذا التعارض عوض تدرجيا في الفلسفة العامة (الشعبية) خلال القرن التاسع عشر تعارضات كلاسيكية اخرى تحدثت عن الروح والجسد الفيزيقا والأخلاق أو الروح والمادة، بالرغم من هذه التعارضات المختلفة كانت بعيدة كل البعد عن الالتقاء، بدون شك، أن مؤلف دلتاي شارك بدرجة كبيرة في تشييع التعارض بين الطبيعة والتاريخ، وهذا على الأقل في الأوساط الجامعية فعلى سبيل المثال في مقدمه كتابه introduction à létude de science d ésprit قام بإدراج نظر التعارض بين الضرورة والحرية، وبالتأكيد أن دلتاي ورث هذه الإشكالية عن سابقيه وقد كان سابقا في زمنه في مساعدة الأذهان على إدراك فهم هذه الثنائية، ومن الواضح أنه في وقته وخلال السنوات اللاحقة صارت إشكالية أحد المواضيع السائدة في الفلسفة غالبا تحت شكل يعارض مدارس أو المناهج بين الطبيعة والتاريخية[2].

إن في نظر دلتاي أن المعرفة التاريخية بقيت المعرفة المغيبة (الغائية) في نسق الفلسفة الكانطية التي لم يمنحها فيما يرى دلتاي، صاحب نقد العقل المحض المكانة التي تستحقها، لذلك أتى نقد العقل التاريخي ليسد هذه الفجوة واجدا تبريره في الوعي بالغياب الفادح لبعد التاريخي في العقل النظري والعملي لكانط، حكما أن فيلسوف النقد قد جعل الوكد من صياتة تحديد مقتضيات الموضوعية في العلوم الحقة، كذلك بذل دلتاي وسعه في مجال العالم التاريخي لتحديد مجال علوم الإنسان لذلك يتساءل في نحو من التقابل المقصود مع تساؤل كانط كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ ان الاجابة عن هذه المساءلة الكانطية في هيكلها تستدعي بناء نقد للعقل التاريخي، إن الانشغال الأكبر بالنسبة إلى دلتاي هو إقامة مشروع لتأسيس علوم الروح تأسيسا فلسفيا ومعرفيا، وقد كان هذا المشروع

---

[1]: جون غروندن، أصول التأويلات وفصولها، تر : محمد المفيد، مجلة دراسات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 07،2002 ، ص 86 .

[2] julien, freund, les théories des sciences humaines, presses universitaires de France, 1 ere édition 1973 p 94.

على قدر من المجازفة بأن تمخض عنه كشف جليل هو التاريخانية بل وأكثر من ذلك إن القراءة الطقوسية التي تداول عليها الشراح في عرضهم لإشكالية " دلتاي على نحو يردها إلى اليقظة الحادة بين الفهم و التفسير فهذا كله من أجل توفير قاعدة منهجية صارمة للعلوم الإنسانية.

يعد دلتاي مفكرا وناقدا، وقد تأثر بنقده للعقل التاريخي بالآراء الفلسفية النقدية لذلك، الأمر الذي أدى إن تشكيل مذهب فلسفي جديد لديه، واشتمل نقده للعقل التاريخي على تحليله له، والذي يعتبر انعطاف على الذات وليس كخاصية من خصائص الذكاء فحسب، بل وسيمة فريدة مميزة للوجود الإنساني المنسحبة نحو الإحاطة بوعي الذات[1].

وتعتبر الفلسفة المشروعة برأي دلتاي تلك الفلسفة الهادفة لفهم ماضي الإنسان وأعماله، وتعد اهمية التأويل الميتافيزيقي للحقيقة كتعبير عن الحياة، وصولا إلى ذروة اليقين للكلية الكونية التي تطور في سياق الصيرورة الإنسانية[2].

لقد اعتمد دلتاي التتابع الجدلي في أعماله إذ بدأ بتقنين للتاريخ مرارا بنقده للعقل التاريخي، وصولا إلى الفلسفة الخاصة بالإنسان إذ تشتمل مؤلفاته على الخطوط العريضة للفلسفات التأويلية لمنظومة الفهم كافة ونسبية الحقيقة ولارتقاء بالصيرورة الى مستوى المطلقية ونقد المعرفة التاريخية ونسبية نقد المعرفة.

ويرى دلتاي بأن العلم الذي يسعى ليكون صفة للتاريخ لا يتمثل في سعة الاطلاع و الفضول بقدر ما هو وسيلة لتحديد مكانة الإنسان في العالم واكتشافه لنفسه.

### 3 – الوعي التاريخي :

لقد كانت جهود دلتاي منهجية منذ البداية إلى التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، لذلك كانت مكانة " الفهم و التعبير " مركزية دائما بالنسبة إليه، إن الفهم عند دلتاي هو أول ما يميز العلوم الإنسانية في تعارضها مع العلوم الطبيعية ، هو الفهم ما يسمح بفك شفرة الإشارات و

(1): ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 15 .
(2) المرجع نفسه، ص 17.

التعبيرات فالفهم هو الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس[1].

إن التعبير يحتل مكانة هامة عند دلتاي، فهو في نظره الأساس الذي تبنى عليه معرفتنا لذاتنا، ذلك أن ما يميز العلوم الإنسانية هو المسيرة الثنائية من الحسي إلى النفسي، فنحن نعيد الحياة إلى موضوع تتلقاه جوانبنا لنؤول دلالتها ومن ناحية الأخرى، إن التعبير هو الواسطة التي عن طريقها نعرف العقول الأخرى، ولا يمكن ذلك إلا من خلال التعبيرات التي يمكن فهمها وإدراكها، إننا نعي بصورة أساسية الحياة الداخلية للآخرين عن طريق تأثير إشارتهم وأصولهم و أفعالهم على حواسنا، فما هو معطى باستمرار تعبيرات الحياة، ولأنها تظهر في عالم الحواس فإنها تكون باستمرار تعبيرات عن عقل تساعدنا على فهمه ولفهم هذه التعبيرات يرى دلتاي أن ذلك يعتمد على حقيقة وجود مجال نسميه " الروح الموضوعي ".[2]

وأغلب الظن أن مصطلح "الروح الموضوعي" قد استمده دلتاي من هيجل إلا أن دلتاي كان حريصا على إلباسه ثوبا تجريبيا، يتميز من خلاله عن استخدام هيجل له،ولا أدل على ذلك من رفض دلتاي للبناء المجرد لهذا المفهوم، فالروح الموضوعي لم يعد لحظة من لحظات تنامي "الروح الموضوعي" والروح المطلق و لم يعد مظهر للمجموع النفسي لأن موضوع التطور هنا هو الحياة نفسها وهكذا فإنه مع دلتاي، تم توسيع مفهوم الروح الموضوعي، ليضم اللغة والأعراف واسلوب الحياة، وكذلك الأسرة المجتمع البرجوازي والقانون، حتى الفن والدين والفلسفة ... ، فكلها حقائق ملموسة أودعت فيها الحياة شيئا من الروح[3].

ومع أن دلتاي قد استقى مصطلح الروح الموضوعي من هيجل فإننا نجد دلتاي يعارض البناء المجرد لهذا المفهوم ليفسر هذه المعارضة عن استبدال الميتافيزيقا بالوعي التاريخي، إنه علينا اليوم البدء من واقع

---

[1]: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 177 .

[2]: محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، المرجع السابق، ص 31-ص 32 .

[3]: ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 69 .

الحياة وما ينسجم مع الوعي التاريخي، لقد جعل هيجل الروح الموضوعي عن تعبير في روح العالم لذلك كانت الروح متآلفة مع ذاتها تماما كما لو كانت في بيتها، وطبقا لهيجل فهذه الألفة تحدث في المفهوم الفلسفي، وهذا ما يرفضه دلتاي تماما، فبالنسبة إليه المفهوم الفلسفي له أهمية لا بوضعه معرفة بل بوصفه تعبيرا وهكذا فإن الفن والدين ليسا حقيقة مباشرة، وإنما أشكال من خلالها تعبر الحياة عن نفسها[1].

لقد جاء دلتاي بتصور جديد للروح الموضوعي يختلف عما هو موجود عند هيجل إضافة إلى ذلك انما ينسجم مع الروح الموضوعي هو الوعي التاريخي وليس الفلسفة التأملية، فهذا الوعي يرى أن جميع ظاهر العالم الإنساني والتاريخي مجرد موضوعات بموجبها تعرف الروح ذاتها معرفة تامة، وهو حين يفهم هذه الظواهر كتموضعات للروح، فإنها ينقلها للوراء حيث الحياة العقلية التي صدرت عنها، وهكذا فإن الأشكال التي يتخذها الروح الموضوعي هي بالنسبة إلى الوعي التاريخي موضوعات للمعرفة الذاتية للروح، ومن هنا يبلغ الوعي التاريخي الشمولية لأنه يرى جميع معطيات التاريخ كتجليات للروح التي تصدر منها هذه التجليات.

من هنا يصبح التراث ككل بالنسبة للوعي التاريخي الموجه الذاتي للعقل الإنساني، ففي الوعي التاريخي وليس في الفلسفة التأملية تتحقق معرفة الروح بنفسها وحتى الفلسفة فإنها تتخلى عن ادعائها المعرفة من خلال المفاهيم بقدر ما تعي هذه الحقيقة، كمجرد تعبير عن الحياة وتؤسس لنفسها كفلسفة للفلسفة، أي تفسر فلسفيا لسبب وجود الفلسفة جنبا إلى جنب العلم في الحياة، وقد خص دلتاي في كتاباته المتأخرة هذا النوع من فلسفة الفلسفة اي نسب أنماط رؤى العالم المتنوعة إلى تنوع الحياة التي تؤول نفسها [2] .

لقد تناول دلتاي في دراسة الفهم الوعي التاريخي من خلال تركيز العلوم الإنسانية على دراسة الإنسان ككل، أي الحقائق الداخلية للحياة كالأفكار والإرادة والعواطف.

(1) : هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، المرجع السابق، ص 324 .

(2): المرجع نفسه، ص 325 .

فالوعي التاريخي برأي دلتاي لا يعني الرفض الحي للميتافيزيقا، وذلك لأنها الوريث الشرعي له، والذي يتضمن كافة مفردات التراث السابق، كمحاميين النهضة، والروحانية الداخلية للإصلاح الديني وتعد العوالم التي كشفت عنها بحوث رجالية لعلم الموضوعية، والروح الخلاقة التي أفرزتها الفلسفة السياسية إذ لم يعد هناك شيئا ما مطلقا ولا عقيدة ماهائية، بل هناك ثمة حضور الماضي في الوعي المؤرخ[1] .

وفي كتاب دلتاي " **المقدمة** " لا توجد إشارة صريحة إلى وجود تضاد بين الوعي التاريخي والفلسفة، إذ يحاول تتبع تطور فلسفة ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ويعود رفض دلتاي لفلسفة الميتافيزيقيا إلى تأثره بكانط والذي أشار في كتابه نقد العقل المحض بأن الميتافيزيقا في استخدامها مفاهيم " الجوهر" و"السبب" وقد حصلت من محاولة الإنسان فهم العالم قد تواجه تناقضات لا يمكن حلها[2].

برأي دلتاي فقد وقع كانط في أخطاء فلسفية تتعلق في طريقة إصلاحه الميتافيزيقا ، وفي تحليله للعقل الذي يعمل بمقولات قبلية، وقدرته على المعرفة المجردة فقط .

كما رأى دلتاي أن مقولات الجوهر والسبب التي اشار إليها كانط، تتسم بعدم الوضوح التام للعقل إذ يكتنفها بعض الغموض، وذلك لأنها ناشئة عن تجارب الكائن الحي، ويتطلب فهمها العودة إلى المعطيات المباشرة للحياة وهدف دلتاي من تحليله لرؤى الكانطيين الفلسفية إلى تأكيد قيمة الوعي التاريخي في العقل الفلسفي، إذ أشار دلتاي إلى إمكانية تحقيق المعرفة التاريخية عن طريق تأسيس العلوم الاجتماعية على أسس أستولوجية، وليس من خلال تصورات الفهم اللامحدودة لدى **رانكه** (**1795 1886**) أو ملائمة المؤرخ وموضوع البحث عند **درويزن** (**1808**/)، لقد اهتم دلتاي بالتحليلات الإبستيمولوجية المتعلقة بتأسيس العلوم الاجتماعية لدى كانط معتبرا أن إتمام نقد العقل المحض ينقد العقل التاريخي، يؤدي إلى ظهور الأسس الإبستيمولوجية وبالتالي إلى تأسيس العلوم الإنسانية.

وبرأي دلتاي فإن نقد العقل التاريخي لا يعني العودة إلى الدائرة الكانطية نظر لأن كانط أغفل مشكلة فهم التاريخ، والنظم الثقافية من جهة وتاريخية العقل نفسه من جهة ثانية .

---

([1]): ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، المرجع السابق، ص 15 – ص28 .

[(3)]: ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر : موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص 60-72.

كما أن تحليل العقل التاريخي يتطلب توسيع الدائرة الكانطية اتشمل الحوادث التاريخية ، والمؤسسات، والأعراف الاجتماعية، وأن ضرورة العمل على تعديل النسق الكانطي لكي يتسنى للعقل نفسه الظهور بطريقة تاريخية[1].

## 4- التقمص الوجداني والفهم :

يرى دلتاي بأن الوجود الإنساني يتسم بالتفرد، والتميز عن غيره من الوجودات، وأن معرفته لا يمكن تحقيقها عن طريق التعامل معه كواقعة فيزيائية بل تتطلب التغلغل في أعماقه وفهمه، وعن طريق التواصل والتأثير المتبادل بين الناس، والذي يتحقق من خلاله إسقاط الباطنية الخاصة بنا على الاخرين، ويتحقق فهمنا للاخرين عن طريق انعكاس تجاربهم الخاصة فينا، او من خلال إعادة تأليفها بصورة خيالية وإعادة معايشها، وليس بصورة منطقية أو سيكولوجية فحسب بل وإبستيمولوجية أيضا .

كما أن عملية المعايشة أو إعادتها لا تتم بمعزل عن تجارب، فحتى يتسنى لنا فهم حياة عقلية لدى شخص ما ، تتطلب منا ادراك حياته الداخلية، الشبيهة بحياتنا وبالتالي فإننا نكشف ذاتنا في داخله، وذلك لأن الطبيعة البشرية ذات الرؤية الداخلية قاسم مشترك لدى أبناء الجنس البشري .

وبراي دلتاي أن الاعتقاد بأننا نعرف دوافعنا فيه خداع للنفس، وذلك لأن الاخر هو الذي يفهمنا بوضوح أكثر منا، وأن الفهم القائم على إعادة المعايشة هو سمة خاصة بالجنس البشري وأن فهمنا للحياة الداخلية يصل إلينا عبر تأثرنا بتعبيرات الأخرى الحسية والعرضية والوجدانية، والسكونية، وباعتبار الفهم عملية إدراك لإشارات الصادرة عن الاخر والمعبر عنها[2].

---

[1]: هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، المرجع السابق، ص 311-313-317-318.

[2] Dilthey .w .construction, op cit, 218/220:

إن المفاهيم الثلاثة: الفهم، الخبرة، التعبير، تساعد في تحليل إبستيمولوجي لفهم الآخرين ومعرفة ذواتنا، ويصنف دلتاي التعبيرات إلى أنواع ثلاثة: هي : التعبيرات الاصطلاحية أو المفهومية، وتعبيرات الأفعال الإنسانية، والعرضية أو القصدية أو الغائبة ، والتعبيرات الانفعالية[1].

وتتميز التعبيرات المفهومية برأي دلتاي، بأنها قائمة على نقل الأفكار وتبادلها بين عقول الناس بوضوح ودقة متناهية، وإنها تجريدات من التجربة التي حدثت فيها ،أي أنها مستقلة عن المكان و الزمان وتتفق تماما مع المعاير المنطقية .

وتشمل على المفاهيم والأفكار والبنى الفكرية العليا، وأما تعبيرات الأفعال الإنسانية برأيه لا تعبر عن قصد الشخص القائم بها فحسب، بقدر ما هي تنفيذ لقصد من المقاصد الأمر الذي يؤكد بنظره الغائية في حياة الانسان.

وبحسب رأيه هناك علاقة متبادلة ووثيقة بين الفعل والقصد، أي نستدل على القصد من خلال الفعل الذي يظهر أثره فيه[2] .

أما النوع الثالث من التعبيرات والتي سماها دلتاي بالتعبيرات الانفعالية تشتمل على تعبيرات الكلام التلقائي، والتعجب، والضحك، والايماءات، وهي تعبيرات غير اصطلاحية، فإما أن تكون حقيقية أو غير حقيقية[3].

فتعتبر الأنواع الثلاثة من التعبيرات، برأي دلتاي، نتاج كل من العقل الموضوعي و الترابطية معا، ويشير العقل الموضوعي إلى جملة العلاقات البنائية الحقيقية والواقعية الموجودة لدى الأفراد و الجماعات والتي تشمل على العادات والتقاليد والقوانين والدين والفن.

---

(2) alos see Michael ermarch. Wilheilm dilthey,t he critique historical reason, the university of chicago press and London, 1978 pp 271-291 .

(2)Rudolf makkreel, dilthey, op cit, pp 252-253 .

(3)Volmer.k .m. the hermeneutics reader blukwell ltd uk pp 153-154 .

كما يرى دلتاي بأن الذات تستقبل وتستمد المساعدة منذ الطفولة من عالم العقل الموضوعي وبالتالي فإن تشكيل التعبيرات الفردية يتم ضمن السياق العام [1].

أما الترابطية برأي دلتاي تشير إلى أن التعبيرات في حياة الإنسان ليست كوحدات مستقلة معزولة عن بعضها البعض، بقدر ماهي بمثابة سلسلة متصلة و متماسكة، ويتم فهم التعبيرات براي دلتاي بطرقتين: الطريقة البسيطة أو السفلى، والطريقة العليا أو المعقدة ، وذلك بحسب تناولها للتعبير فإذا تم تناوله كوحدة واحدة منفصلة يكون الفهم له بسيطا، أما إذا تم فهمه عبر سلسلة متصلة بغيره من التعبيرات يكون الفهم له بالطريقة العليا[2].

ويرى دلتاي أن الصورة العليا للفهم تتمثل في إعادة تجربة أو إعادة معايشة تجارب الآخرين، إذ أشار إلى وجود علاقة متبادلة ووثيقة بين الفهم و التعاطف " **التقمص الوحداني** "، فحتى يتسنى لنا فهم الآخرين يتطلب منا معايشتهم .

**5– علم النفس والدراسات الإنسانية :**

إن الإنسان ك كواقعة أولية في التاريخ والمجتمع هو توهم للشرح التكويني، الإنسان الذي تأخذه العلوم التحليلية كموضوع هو الفرد كجزء مندمج في المجتمع والمشكل العويص الذي عالجه علم النفس هو المعرفة التحليلية للطبائع العامة لهذا الإنسان، بهذه الكيفية أصبح علم النفس قاعدة لكل معرفة للحياة التاريخية ، إن المؤرخ بهذه الكيفية يحي المادة ويبعث فيها الحياة، ولهذا فإن أساس المعرفة هو قاعدة سيكولوجية، المؤرخ الذي يحي الماضي في ذهنه إذا أراد أن يكون مؤرخا حقا، يجب أن يفهم هذا الماضي الذي يحاول إحياءه، لأن عملية الإحياء تثير في المؤرخ ضرورة دمج تجاربه الخاصة بتجارب الماضي ومن ثم إعادة تشكيل الفكر الماضي في ذهن المؤرخ، وهو بذلك يعبر نوعا من الاتصال بين التاريخ وعلم النفس[3].

---

[1]Palmer Richard ,hermeneutics, op cit, pp 111-112 .

[2]dilthey .w . construction, op cit, pp 220 -225 .

[1]: بن مزيان بن شرقي، مكانة التاريخ في الفلسفة المعاصرة، من أعمال ملتقي الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة، جامعة وهران، أيام 22/21 ماي دار الغرب للنشر و التوزيع، 2002 ص 139

لذلك فقد كان " نقد العقل التاريخي " هو الموضوع القريب من قلب دلتاي وعقله، حيث يركز فيه على نقطتين جوهرتين أن كل ما هو إنساني هو جزء من العملية التاريخية وينبغي فهمه فهما تاريخيا، كما أن المؤرخ لا يمكنه فهم أي عصر إلا بتصور وجهات نظر الناس الذين عاشوا فيه .

إن انشغال دلتاي الأكبر هو إقامة مشروع لتأسيس علوم الروح على أساس راسخ ومتين، و لم يكن هذا الأساس إلا التجربة الداخلية أو لنقل الوعي الإنساني، من ثم أضفى على العلوم الإنسانية طابعا سيكو لوجيا و مضمونه التحري عن شروط موضوعية لقضايا المباحث الإنسانية، غير أن تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أن السيكولوجية التي شاءها دلتاي أساسا و نموذجا للإنسانيات لم تكن تفسيرية بل وصفية فكيف تم ذلك ؟ .

إن مقتضى السيكولوجية التفسيرية هو الدراك السببي المتمخض للظواهر النفسية وقوامه إرجاع الحياة النفسية وأحوالها إن عدد من العناصر، وعلى أي حال فعلم النفس التفسيري يحاول تفسير العالم العقلي وفقا لمكوناته وقواه وقوانينه بالطريقة نفسها التي يفسر بها الفيزيائي و الكيميائي الظواهر المادية، وهنا ننوه إلى أن دلتاي عندما تحدث عن علم النفس تفسيري فإنه يشير بصفة خاصة إلى المذهب الحسي، ومذهب التداعي، ذلك المذهب الذي أدخله " **دافيد هيوم**""**وجوين ستيوارت مل**" الى علم النفس فكما أن الموضوع في الفيزياء ينقسم إلى وحدات كثيرة مستقلة، فكذلك العقل ينقسم إلى وحدات كثيرة مثل الإحساسات والأفكار والمشاعر ومن هنا يرى دلتاي أن ما نطلق عليه بالتسمية علم النفس التفسيري لا يقدم لنا تفسيرا صحيحا ومقنعا للحياة العقلية، ومن ثم إذا أردنا الوصول لهذه الغاية علينا الاستعانة بعلم النفس الوضعي[1].

إن مدار هذه السيكولوجية التوصفية تكشف البنى الحيوية المقومة لمعطى النفسي و المكنى بالتجربة الحية (المعاشة ) فالسيكولوجية الوضعية على خلاف السيكولوجية التفسيرية، تصادر على أن الحياة النفسية كل متماسك و مجموع متجانس، تتدعى فيه الجوانب الشعورية و الإرادية و الفكرية،

[1] : محمود سيد أحمد، دلتاي و الفلسفة الحياة، المرجع السابق، ص 48.

وغرض هذه السيكولوجية هو وصف أحوال النفس، .بما هي كل متسق، فعلم النفس الوصفي يستخدمه دلتاي في مقابل علم النفس التفسيري وعلى خلافه يدرس الوقائع العقلية مستخدما في ذلك مفهوم البنية لتفسير الاستمرارية النفسية، ودلتاي بتدشينه لهذا المفهوم في النقاش الفلسفي يعد في نظر غادامير مساهمة لافتة للنظر، فهو يؤثر إلى مقاومة العلوم الإنسانية للغزو المنهاجي للعلوم الطبيعية[1].

وعلى الرغم من أن دلتاي يستعير مصطلح البنية من العلوم الطبيعية إلا أنه لا يستخدمه بالشكل الذي كان عليه في تلك العلوم، ولهذا فان البنية في هذا السياق لا تعني البحث في الأسباب، إنما تدل على ترابط معين بين أجزاء شيء ما إلى حد لا تكون هنا أسبقية معينة لجزء آخر، إن البنية لا تعني أن هنالك سببا تعقبه نتيجة، إنما هي علاقة بتفاعل النتائج[2]، وقد سمى دلتاي هذا الوصف فهما وقوام الفهم هو اعتماد التجربة الحية، لاستبصار الحياة النفسية للغير، فالإنسان لا يعرف ما يحيط به إلا بالتجربة النفسية فقط، يعرف ذلك فقط عن طريق التاريخ، إنه الكائن التاريخي وما يجعل في نظر دلتاي امكانية قيام المعرفة التاريخية هو في تجانس الذات والموضوع، بحكم أن الشخص الذي يدرس التاريخ هو الشخص الذي يصنعه[3].

عند تتبع الإنتاج الفلسفي لدى دلتاي، يتضح التأرجح في أدائه الفلسفية والتي تراوحت بين الأهمية البالغة لعلم النفس في مؤلفاته المبكرة من ناحية والتقليل من شأن علم النفس بالنسبة للعلوم الإنسانية في مؤلفاته المتأخرة من ناحية ثانية إذ نجد في كتابه " **مدخل إلى العلوم الإنسانية " 1883**، أنه أكد على اعتماد تطور العلوم الإنسانية ويقرنه بتطور علم النفس[4].

أما في مؤلفاته في المراحل المتأخرة، فيتضح التقليل من أهمية علم النفس، كما ورد في كتابه "**بناء العالم التاريخي 1910**"، وذلك بضعف فاعلية أسلوب الاستيبطان أو التأمل الباطني المعتمد في علم النفس

---

(1): هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، ص 26

(2): المرجع نفسه، ص 27.

(3): هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 316 .

(4) Dilthey w.construction, selected ,writings, op cit, pp 90-91 .

للكشف عن الحالة الشعورية والتعرف إليها لدى الإنسان، إن تخلي دلتاي عن التفسير السيكولوجي وعدم اعتماده كمنهج في العلوم الإنسانية ومنها الدراسات التاريخية بعود إلى الجملة من الأسباب منها:

*– تأثره بالمقولات الهيجلية المتعلقة بالعقل (الروح الموضوعي).

*–تأثره بهوسرل الذي رفض في كتابه : ابحاث منطقية(1900-1901) اعتماد التفسير السيكولوجي كأساس للمنطق

*– تأثره بفريجه (1952/1884) الذي رفض التفسير السيكولوجي أو سكلجة المعرفة التاريخية في كتابه "**فلسفة الحساب 1891**".

* – تأثره بالكانطية الجديدة التي رفضت اعتماد النزعة السيكولوجية في المعرفة .

وما يمكن قوله في ختام هذا البحث أن المهمة التي أرادت تأويلية دلتاي إنجازها تمثلت في توفير منهجية فهم على مستوى العلوم الإنسانية يكون لها القدرة على الوصول بنا إلى الفهم الصائب موضوعيا لتعبيرات الحياة، وفي سبيل بلوغ هذه الغاية كان لابد من صياغة نموذج تأويلي يكون بمثابة حجر الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية وهكذا يعد دلتاي المنجز الحقيقي لرؤية العالم التاريخية، بحكم إنه سعى إلى تسويغ ارتقاء الوعي إلى الوعي التاريخي وهو بذلك من خلال تركيزه على تجربة الحياة وتأكيده على تاريخية الوجود الإنساني، يكون قد وضع بذورا لمن جاؤوا بعده، ونقصد بذلك مارتن هيدغر وهانز جورج غادامير.

# الفصل الثالث

## الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية

**المبحث الأول: ثنائية الفهم والتفسير عند بول ريكور**

**المبحث الثالث: دلتاي في الأفق التأويلي لبول ريكور**

**المبحث الثالث: مقاربات نقدية لإشكالية الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية**

**تمهيد:**

إن الإحاطة بأهم خصائص الهيرمينوطيقا في التاريخ بعامة، وعند بول ريكور بخاصة من شانها أن تعطينا ملامح عامة لطريقة تفكيره وكيفية فهمه للهيرمينوطيقا، ولم ينشأ جدل الفهم والتفسير عند ريكور صدفة وإنما نتج عن مخاذ طويل من النقاش والجدال والصراع مع التأويلات الفلسفية الأخرى، لاسيما داخل الهيرمينوطيقا، لذلك فان استجلاء بعض ملامح ذلك الصراع مع تلك التأويلات فيما يخص جدل الفهم والتفسير لا تظهر لنا طبيعة ذلك المنهج فقط بل كيفية دفاع صاحبه عليه ومدى اهميتيه في فلسفته، فإذا كان دلتاي يعتمد على الفهم كأساس للعلوم الإنسانية فما هو البديل الذي جاء به بول ريكور لفهمها؟

## المبحث الأول: ثنائية الفهم والتفسير عند بول ريكور

إن الحديث عن بول ريكور* هو الحديث عن مشروع في الفلسفة التأويلية، فقد جاء ريكور من الفينومينولوجيا اولا ثم تحول إلى التاويلية وقد استعان بالفينومينولوجيا لخدمة تأويليته، هذين الحلقتين لم يجدا حسب ريكور في الفكر الغربي اهتماما يناسب أهميتها، وحاول بذلك تطوير الفينومينولوجيا والتأويلية في حقل العلوم الاجتماعية بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة.

إن كل هذا الغنى والتنوع الذي عرفته فلسفة بول ريكور راجع إلى حواره المستمر مع مختلف المذاهب والفلسفات الحديثة والمعاصرة فقام بإدخال تعديلات تتماشى مع تغير الأحوال، لأنه شاهد على عصره وعلى كل ما جاء به، فحبه للتجديد والانفتاح والحوار المستمر دفعه للبحث عن آفاق واسعة ومتنوعة للتفرد والتميز عن باقي الفلاسفة وذلك عن طريق التلامس مع مختلف المحاولات الأخرى، وهذا ماساعده على أغناء مشروعه الطموح وقدرته على محاورة معظم المناهج الفكرية الحديثة.[1]

وهذا ما نلمسه في فلسفته منذ بداياتها عندما انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية، كما تأثر بتفكير يامبرز وهوسرل والفينومينولوجيا الألمانية وبالقراءات التاويلية الانجيلية، والتحليل البنيوي السردي (التأثير بكريماص) واللسانيات (دوسوسير) دون إن ننسى فضلا أرسطو وأوغسطين وكانط وغيرهم، وبالتالي يمكن الاستنتاج مما ذكرنا إن حياة ريكور هي انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي،

*بول ريكور من مواليد 1913 بفانس، المتوفي عام 2005 فيلسوف فرنسي جمع بين الفينومينولوجيا الوصفية والتأويل الهيرمينوطيقي، لقد اسر في الحرب العالمية الثانية 1940 بقي خمس سنوات في السجن لكنها كانت مرحلة خصبة في حياته، حصل على الدكتوراه سنة 1950 لترجمة كتاب الأفكار لهوسرل، وتقديم اطروحة عن فلسفة الإرادة نشرت لاحقا عن "الإرادي واللارادي"، وقد درس في عدة جامعات فرنسية منها: ستراسبورغ، نانتير، وفي لوفين ببلجيكا، له عدة مؤلفات منها: الزمان والسرد في ثلاثة أجزاء، فرويد والفلسفة، مقال في التأويل 1965، صراع التاويلا ت 1961، الذات عينها كاخر 1990، بعد طول تأمل، من النص إلى الفعل 1986 ... الخ. انظر بول ريكور، الذات عينها كاخر ...

[1] بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زناتي، ج1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص 08.

والذي توصل من خلاله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه، استفادت منه كل الاتجاهات الفلسفية ليطور مشروعا اعتبره البعض أهم محاولة في القرن العشرين.

فحبه للتجديد والانفتاح جعل من فلسفته أو منهجه حوار مفتوح مع كل التيارات الفكرية والعلمية، ولكي نستطيع إن نفهم فلسفة ريكور يجب علينا أن نمر عبر كل هاته العلوم الإنسانية وذلك كي لا نجعل من الفلسفة مجرد حوار بين الفلسفة والفلسفة، ولان الفلسفة ومنذ وجودها ونشأتها وهي تقوم

بالحوار مع كل العلوم، وما على الفيلسوف إلا أن يقوم بزياراته لميادين من حقول المعرفة المختلفة من تحليل نفسي وبنيوي وماركسي واللسانيات ... الخ[1].

وقد كان اهتمام ريكور بكل هاته المناهج ليوضح النقلة الحركية المدهشة للفكر بين النص وتجربة المعيشة فهذا التحول من الطبيعة المعاشة إلى النص هو من اجل التعامل مع معطيات العالم، للوصول إلى المعطى الأساسي في فهم وشرح وتفسير العالم ضمن الخطاب وضمن قراءات منهجية تكون عن طريق اللغة، التي تعتبر الحاملة للمعنى فنصل إلى أن هناك علاقة بين القارئ والنص، القراءة والكتابة، بين الكلام والإصغاء.

فالفهم عند بول ريكور "هو الإمساك بسلسلة منم الدلالات الجزئية في فعل تركيبي ككل واحد"[2]، فهو يتجه الى المعنى الشامل للخطاب لكن مفهوم الفهم عند ريكور مفهوم متطور فقد ارتبط قبل سياق النصوص بسياق آخر هو سياق الرموز التي تشكل المعنى الأول للهيرمينوطيقا عنده وفي هذا المجال يبدو الفهم مرتبطا بنوعين من التأويل: التأويل ألاسترجاعي والتأويل النقدي، في الأول ينصب الفهم على استعادة المعنى الأصلي للرموز من خلال تأويلها وهذا ما نجده في تأويل الرموز الدينية

[1] جورج زناتي ، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، ص348.

[2] paul ricoeur, du texte à l àction, essais d herméneutique 2, edition du seuil, paris, 1986, p 104.

والأسطورية، وفي الثاني يضع الفهم معنى الرمز موضع تساؤل وشك ونقد يبحث عن أسبابه الخفية المطمورة والغير المعلنة.

حيث يجند ريكور النقد الجذري النيتشوي و التحليل النفسي الفرويدي ونقد ماركس وهابرماس للاديولوجيات، غير انه بربطه بين التأويليتين اصبحت عملية استعادة المعنى مرتبطة بضرورة نقده وذلك بتجاوز احكام الذات الجاهزة وقيمها الاديولويجة ودوافعها الشعورية واللاشعورية أي الوقوف منها موقفا نقديا مما يدل أن الفهم الريكوري فهم بناء ولكنه أيضا قلق ونقدي وهذا ما جعله يتجاوز ذاته باستمرار تجاوزا جدليا وهذا مايفسر انفتاحه وتفهمه وتقبله للآخر، فهو فهم لا يعتد بنفسه ويدرك أخطاءها وضعفها وحدودها وبالتالي فهو نسبي ومختلف عبر الزمان والمكان، مما يفسر إيمان ريكور بصراع التأويلات ولكن مشروعيتها أيضا أي مشروعية الاختلاف فيما بينها ما دامت مؤسسة وتنشد الحقيقة من زوايا مختلفة.

إن الفهم عند ريكور لا يمر عبر تأويل الرمز فقط بل لقد وجد في النصوص الانموذج الكامل للتأويل وهو في كلتا الحالتين فهم يتم من خلال وساطة الرموز والنصوص والثقافات وبالتالي فالفهم ليس مشكلة نفسية كماهو الحال في الهيرمينوطيقا الرومانسية حيث يتم بالمشاركة الوجدانية والتعاطف والانتقال إلى الحياة الغريبة للكاتب وإعادة معايشتها في الحاضر، والتعبير عنها واكتشاف مقاصد الكاتب ومدى اصالة ابداعه وعبقريته، حيث ينحصر التأويل والفهم بين ذاتيتين: ذاتية القارئ وذاتية الكاتب إلى حد فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه، كما لاحظنا عند شلايرماخر ودلتاي، على العكس من ذلك يؤكد ريكور لا نفسانية الفهم بتغييره لاطرافه حيث لا يحصر بين القارئ والكاتب بل بين خطاب النص وخطاب التأويل، وحيث إن قصد الكاتب باعتباره قصدا نفسيا ذاتيا لا يمكن الكشف عنه فان الفهم معنى بتحديد المعنى الموضوعي للنص وكذلك العالم الجديد الذي يكتشفه[1].

[1] لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، ص 105

إذا تتبعنا محور بول ريكور الهيرمينوطيقي فإننا نجد انه يتكلم عن الفهم القبلي من جهة وفهم الذات لنفسها من جهة أخرى، يتوسطهما عمل التفسير، ومن المهم التمييز بينهما إذا أردنا أن نصل إلى توضيح معنى الفهم عند ريكور، فالفهم القبلي يتميز بالبساطة والسذاجة لأنه إمساك ساذج بمفهوم النص ككل، إما فهم الذات أمام النص فهو فهم أكثر تعقيد وأكثر عمقا لأنه يأتي بعد إجراءات النقد والتفسير ، وإذا كان افهم القبلي تحكمه المعتقدات والمسلمات والأحكام المسبقة التي قد يسقطها القارئ على النص فان فهم الذات لنفسها يشكله عالم النص الذي ينشأ عن تتبع حركة النص من المغزى إلى الإحالة، إذن فما يحيل إليه النص من مرجع أمامه او طريقة وجود الذات في العالم الذي يكتشفه النص هو الذي يشكل الفهم الأخير، لذلك يقول ريكور" أود أن أعارض النفس التي تنبع من فهم النص بالذات التي تدعي أنها تسبقه، والنص بقوته الكلية على كشف العالم هو إلي يعطي الذات نفسا[1].

إن تسليم ريكور بضرورة تشكل الفهم الأخير من خلال عالم النص جعله يدرج أيضا أساسين أولهما نقدي وثانيهما دلالي داخل ذلك الفهم، فالأول هو نقد الايديولجيات والنقد الذاتي حيث تتخذ الذات مسافة من نفسها وبالتالي من إحكامها المسبقة ومن ايديولوجيتها بحيث لا تقرأ في النص ذاتها، إما الثاني إي الدلالي فانه يربط عالم النص بواقع القارئ، لكن ريكور يدرك أيضا انه في بداية الفهم مجرد تخمين وفي النهاية يرضى الفهم مفهوم التملك[2]

فالفهم في الأخير لا يتشكل من خلال عالم النص فقط وممارسة النص الذاتي بل يتشكل أيضا من خلال مفهوم التملك اي امتلاك الذات لعالم النص واشتراكها لإحدى إمكانياتها فيه، ان الفهم عند

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، الناش: المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط1، 2003، ص148.

[2] المصدر نفسه، ص121.

ريكور تتداخل فيه الإبعاد المنطقية والنقدية والبلاغية والجمالية، حيث ينقلنا من الواجهة الابستيمولوجية إلى الواجهة الانطولوجيه الإنسانية.

**أنماط الفهم:**

ليس التمييز بين الفهم وفهم الذات لنفسها عند ريكور الا تمييز منهجي ذلك أن الفهم في ماهيته صيرورة ترتبط بشرط ابستيمولوجي وآخر انطولوجي، فإما الشرط الابستيمولوجي للفهم هو التفسير، وأما الشرط الانطولوجي فهو عالم النص الذي يفتحه النص على قارئه ومفهوم التملك المرتبط بهن ومن هنا يمكن التمييز بين نمطين من الفهم عند ريكور: الفهم المعرفي الابستيمولوجي والفهم الانطولوجي.

## 1- الفهم المعرفي الابستيمولوجي:

بما أن الفهم القبلي إمساك ساذج بمعنى النص الإجمالي فهو رهان وافتراض يتطلب التحقق من مصداقيته عن طريق التفسير الذي يأخذ عند ريكور اشكالا متنوعة،لكن ليس التفسير فقط هو من يجعل ذلك الفهم يكتسي طابعا ابستيمولوجيا، بل الغاية التي وضعها ريكور له وهي إدراك المعنى الموضوعي للنص أي معناه الذي يدل على استقلاليته الدلالية، والتي لا يمكن أن تحصل إلا بتطبيق قواعد صارمة وملائمة، ومن هنا يكتسي الفهم طابعا علميا بتجاوزه للاحكام المسبقة والتجربة الخاصة[1]، معنى هذا تجاوز الفهم المسبق الذي قدم به القارئ إلى النص أي تجاوز علاقة الانتماء وتأكيد موضوعية الفهم.

## 2- الفهم الانطولوجي:

تأويل النص او الخطاب المكتوب لا يتوقف عند ريكور على إدراك المعنى الموضوعي، بل ينتقل الفهم من هذا المعنى الموضوعي إلى ما يحيل إليه من عوالم ممكنة، أي يحيل إلى عالم النص وهذا الفهم

(1) لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، ص108.

انطولوجي لأنه يحدد طريقة وجود الذات في العالم التي يطرحها النص، ويتشكل من خلالها باتخاذ مسافة من الذات عن طريق نقدها، ونقد أفكارها وقيمها المسبقة، لكن هذا التماهي للذات مع العالم الذي يفتحه النص ليس إلا لحظة موضوعية يعقبها اشتراع الذات لإحدى إمكانياتها الخاصة من خلال عالم نص.[1]

ان تشكل الذات بعالم النص ليس الا خطوة لتحقيق مشاريعها وقراراتها الحرة، حيث يرضى الفهم مفهوم التملك وهو رد ماهو غريب إلى الذات، يتضح مما سبق أن الفهم الابستيمولوجي ينشأ نتيجة لتطبيق قواعد التفسير فهو يتجه من الذاتية الى الموضوعية، بينما ينأى الفهم الانطولوجي عن كل القواعد ويرتبط اكثر بمدى قدرة الذات على الاستيعاب واستثمار المخزون المعرفي والثقافي في تقويم المعنى.

إن الفهم عند ريكور صيرورة تنتقل من البساطة إلى التركيب، ومن السذاجة إلى الاستيعاب فهو مفهوم شامل يغطي كل مراحل التأويل، الفهم هو اللحظة غير المنهجية في علوم التأويل التي تتركب مع اللحظة المنهجية للتفسير، هذه اللحظة تسبق، ترافق وتغلق وكذلك تشمل التفسير[2]

-أما مفهوم التفسير فلقد ارتبط عند ريكور بالسياق كغيره من المفاهيم الأخرى، ولما كان السياق هو الرموز والثقافات والنصوص، ولما كان لهذه جميعا وجودا موضوعيا مستقلا عن الأفراد من حيث هي مؤلفات أو أفعال إنسانية، فان التفسير هو الوسيلة الضرورية لفك عناصرها وتبسيط قضاياها وبالتالي تسهيل عملية فهمها، فهو يعمل على التحقق من علاقة أجزاء النص مع الكل وعلاقة كل نص مع النصوص الأخرى في لعبة التناص[3]، حيث تأخذ النصوص من بعضها البعض، ولكن التفسير

---

([1])لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق ، ص 108

[2] Paul ricoeur, du texte à l àction, op cit , p 20

[3] françois xavier amherdt, l'herméneutique philosophique de paul ricoeur et son importance pour l'éxégése biblique, edition du cerf editions saint augustin, paris, 2004, p 20.

الذي ينتهي بتحديد المعنى المستقل للنص ليس غاية في حد ذاته، بل هو الواسطة الابستيمولوجية للتحقيق من الفهم القبلي من جهة ومن جهة أخرى فهو أداة لفهم الذات لنفسها من خلال قدرتها على الانتقال من ذلك المعنى المستقل للنص إلى ما يحيل إليه مما يقوله إلى ما يتحدث عنه، وبالتالي يعمق التفسير الفهم وينقله من الدلالة السطحية إلى الدلالة العميقة، لذلك صاغ ريكور العبارة التالية "التفسير الأوفر من اجل فهم أفضل" التي صارت شعار الهيرمينوطيقا[1].

كذلك يرتبط التفسير عند ريكور بعلم السيمياء ولذلك فهو يأخذ طابع سيميائي ولغوي ملائم، ومن هنا يرى أن مشكلة دلتاي هو اعتقاده أن التفسير لا يستمد الا من العلوم الطبيعية، ولما كانت الحوادث الانسانية تفلت بطبيعتها النفسية والفردية والحرة من قوانيين الطبيعة الحتمية، انتهى دلتاي إلى فصل التفسير عن مجال العلوم الانسانية واقامتها على الفهم فقط، لكن الم يكن دلتاي يعلم بقوة القواعد اللسانية في الإقناع وإقامة الحجة والبرهان؟ الم يكن شلايرماخر مثله الأعلى وقد كان يهتم لقواعد الفيلولوجيا واللغة والنقد ومأثرة البلاغة والشعرية في الإقناع؟ الم يكن دلتاي نفسه يعتبر والتعبيرات الخارجية للفعل الإنساني يمكن ان تدلنا على الحياة الفردية الإنسانية الداخلية، كان شلايرماخر ودلتاي في الحقيقة على علم بأهمية التفسيرات اللغوية ولكنهما انتهيا إلى أن الحقيقة الإنسانية أعمق من أن يطاولها التفسير اللغوي، فما بالك بالتفسير الطبيعي المبني على مفهوم السببية، فالحقيقة الانسانية مبنية أكثر عندهما على الحدس والتعاطف والمشاركة الوجدانية التي تعمل على إعادة إحيائها من جديد في الذات وفهمها والتعبير عنها.

يظهر هذا المنعطف النفسي المباشر للفهم تأثرهما بالنزعة الرومانسية واستجابتهما لفلسفة عصر غير لغوي، عصر يرى التفسير مقتصر فقط على العلوم الطبيعية، على العكس من ذلك يؤكد بول ريكور ان هذا السلوك التفسيري على خلاف ما يفكر دلتاي ليس أبدا مستعار من حق معرفي آخر، ومن

[1] بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية والفكرية، تر: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم : د عمر مهيبل، الناشر الدار العربية للعلوم، لبنان، ص76.

نموذج ابستمولجي آخر غير حقل اللغة نفسها[1]، فالتفسير يفترضه نسيج النص نفسه وشروطه الموضوعية ولذلك نلاحظ إدراج ريكور لأشكال من التفسير متعددة ضمن محوره الهيرمينوطيقي في التأويل مهمتها الأساسية تحليل وتبسيط التركيبات المختلفة للنصوص.

**أنماط التفسير:**

ليست أنماط التفسير التي أكد عليها ريكور مستمدة من حقل العلوم الطبيعية كما أنها لا تختزل في السببية الهيومية، بل تستمد في راية أما من حقل التاريخ "كالطرق التاريخية النقدية المختلفة في علم التفسير" وأما من اللسانيات كالبلاغة، النقد الأدبي أو التحليل السيميائي والبنيوي[2]، ويمكن أن نضيف إلى هذا النقد الايديولجيات الذي أولاه ريكور أهمية بالغة على غرار هابرماس وماركس ونيتشه، وبهذا تصبح القطيعة الابستيمولوجية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية توجد فقط على مستوى طرق التفسير، وكثيرا ما وافق ريكور في تبيان ذلك جان لادريار وهيرش، وفي كتابه " **النقد والقناعة**" نجده يلخص تلك الطرق التي حللها لادريار في كتابه " **الخطاب العلمي وكلام الإيمان**".

في أربعة أنماط من التفسير[3]

**1-التفسير بالتضمن أو بالتصنيف:** وهو وضع حدث تحت قاعدة عامة بحيث يكون ذلك الحدث مثالا خاصا لتلك القاعدة العامة

**2-التفسير بالاختزال** : وهو تفسير ظاهرة ما بمستواها السفلي ذلك ما تقوم به البيولوجية الإنسانية عندما تحدد الشروط الضرورية لظهور هذا العضو أو ذلك

---

(1)Paul ricoeur, du texte à l àction, op cit, p 164.

(2) Paul ricoeur, du texte à l àction, ibid, p122

(3) Paul ricoeur, la crutique et la conviction, entretens, avec françois azouvi et marc de launay, calmann, lèvy, 1995hachettes litteraturs, pp ,14-15.

**3-التفسير الوراثي أو التوليدي:** وهو تفسير كيف تنتج ظاهرة من ظاهرة أخرى بسلسلة من التحولات المنظمة

**4-التفسير بالأمثل أو المستوى الأقصى:** وهو الذي يعمل على الوصول إلى المستوى الأمثل لكيفية اشتغال أنظمة جزئية متناسقة ومتقاربة

إن الأنماط التفسيرية ذات الطابع اللغوي في تأويل النصوص عند ريكور متعددة وتتناسب مع طبيعة الموضوعات التي تطبق عليها، ومن المهم تحليل بعضها على سبيل توضيح مفهوم بول ريكور لها، ولكيفية ربطها بما يسميه منطق الاحتمال والنظر إلى المواجهة فيما بينها نظرة ايجابية، بالإضافة إلى نقد الايديولجيات الذي يعتبر مظهر من مظاهر التفسير عند ريكور ومن المهم توضيح أهميته عنده.

**التفسير التاريخي النقدي:**

رغم النقد الذي وجهه ريكور لفكرة تحكم التجربة التاريخية في فهم الإفراد عند غادامير فان ذلك لا يعني إلغاء تلك التجربة، وإنما الحد غلوائها فقط حيث إن تملك التجربة التاريخية لفهمنا لا يمنعنا البتة من الحفر تحتها واتخاذ مسافة منها، وبالتالي تعزيز الفهم باستخدام طرق التفسير الموضوعية للنصوص والنظر إليها نظرة ايجابية ومنتجة وفي هذا السياق يدرج ريكور الطريقة التاريخية النقدية كمنهج لتفسير النصوص، وتتميز تلك الطريقة بوضع النص على مسافة من الذات لملاحظته ومعالجته كما ظهر في الواقع التاريخي، فهي إذن تراعي كيف تكون النص عبر التاريخ وبالتالي

البحث عن مصادره ومنابعه الأصلية، أي جينالوجيا النص التي تراعي المراحل المختلفة لكتابته قصد الوقوف عل نواته الأصلية، لكن هذا الطريق الصاعد يجب أن يقابله طريق نازل من ذلك المصدر الأصلي إلى النص في تركيبه الحالي، وذلك لفهم كيفية تشكله وتركيبه ولكن تبقى هذه الطريقة نسبية وافتراضية عند ريكور، باعتبار أن إعادة تشكيل النص تاريخيا لا يخلو من الثغرات، فهو عمل معقد وغير جاهز، لذلك فهو يرفض أي نظرة دوغمائية تدعي امتلاك حقيقة النص، ونقترح في

مقابل ذلك حماية هذه الطريقة من ثلاثة أوهام إذا أردنا إدراجها ضمن المحدد التأويلي أو الهرمينوطيقي.[1]

**أ. وهم المنبع:**

النص يتضمن منبعه ولذلك فمن الخطأ إدعاء معالجة نص انطلاقا من منبعه أو نواته الأصلية، لأن في ذلك إهمال لمسار تطوراته الأخرى.

**ب. وهم الكاتب أو المؤلف:**

عندما يفقد النص وضعيته الأصلية للإنتاج كخطاب، فكيف يمكن التعرف على كاتبه؟ ألم يعد وهما وبالتالي يجب إعادة تشكيله؟ مما يفتح المجال للاحتمال.

**ج. وهم المتلقي:**

المتلقي هو القارئ الذي يوجه له النص، ويمكن التمييز بين المتلقي الأصلي الذي عايش المصدر الأول للخطاب والمتلقين اللاحقين الذين أتوا بعده، والمتلقي الأصلي ليس جاهزا بل يجب إعادة كشفه، ولذلك لا يجب حصر التأويل عليه باعتباره مصدرا وحيدا لمعنى "بهذا المعنى فإن التأويل هو إعادة قول وتصحيح للقول".[2]

إن تجاوز منهج التفسير التاريخي لهذه الأوهام المتعلقة في الحقيقة بالمصادر الأصلية للنص سواء بمخطوطاته الأصلية أو مؤلفه أو جمهوره الأصليين، لا يعني إلغاء تلك المصادر وإنما تجاوز أي نظرة دوغمائية شائها وفي حالة ادعاء أصل النصوص، فإن ريكور يطلب تعزيز ذلك بالشواهد القوية، ويبقى تأويل النصوص مرتبطا دائما عنده بالتاريخ فالاستناد للتاريخ قيمة لا تعوض، ومع ذلك فإن ريكور لا يعطي للطريقة التاريخية النقدية قيمة مطلقة، ويدعو إلى إمكانية تصحيحها بالطريقة البنيوية،

---

(1) François – xavier amberdt, l'hermeneutique philosophique de paul ricceur. Op cit. p 391.

(2) François – xavier, Ibid, p 392.

مما يؤكد رطبه في التحليل بين الطرق المنهجية، لقد طبق ريكور هذه الطريقة أكثر على النصوص الدينية، حيث مشكلة أصل النص المسيحي مطروحة، وحيث كثرة الأناجيل تعمق مشكلة المصداقية وبالتالي الحقيقة.

## 2. التفسير البنيوي:

لقد سمى ريكور هذا النمط التفسيري بالمنهج السيميائي تأثرا قرماس ثم سماه بالمنهج البنيوي بعد ذلك، ولعله أراد تسمية الفرع بالأصل فقد نشأ منهج التفسير البنيوي من ذلك التمييز الأساسي الذي أقامه دوسوسيو بين اللغة والكلام، وتركيزه على اللغة كموضوع للدراسة أسس لعلم اللسانيات، واللسانيات عند ريكور لم تعرف إلا أنظمة وحدات خالية من الدلالات الخاصة، حيث لا تعدد كل واحدة إلا بالفرق بينهما وبين الوحدات الأخرى[1] مثل وحدات الكلام الصوتي ووحدات الكلام النحوي، وهذا النمط السيميائي هو الذي أعطى التفسير البنيوي المطبق على النص.

يتضمن التفسير البنيوي عدة طرق، لكن الذي أثار اهتمام ريكور من بينها إنجازات المدرسة الشكلانية الروسية، وعلى رأسها بروب الذي طبق ذلك التفسير على الحكايات الشعبية، وكذلك أعمال ليفي شتراوس في دراسته الأسطورة والقصة، كما استثمر بول ريكور أكثر أعمال جريماس، فهو يقول: "وبهذا الصدد كانت السيميائيات النصية عند بريماس في نظري أجلى بيان لهذه المقاربة الموضوعية والتحليلية والتفسيرية للنص، ليس من منظور لاسبي، بل وفق تصور بنيوي للتفسير، وهي حظيت بالأولوية ي محاولاتي لإدراج التفسير والفهم فيما كنت أدعوه بالقوس الهيمونيطيقي للتأويل.[2]

---

[1] Paul ricoeur, du texte à l'action, op cit, p 164.

[2] بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 76.

يتميز التغير البنيوي بمراعاته لبنية النص النهائية وببعض صوره المرحلية، وداخل بناء النص أو نظامه السيميائي والدلالي يمكن تحديد معناه الموضوعي وتكمن موضوعية هذا التفسير في مراعاته لنسيج النص وكيفية تركيبه، وبالتالي البحث عن القواعد والقوانين التنظيمية التي تنتظم تحتها الوحدات المختلفة للنص، وعدم مراعاة قصد الكاتب لأن ذلك مراعاة للذاتية، وهو ينقلنا من الدلالة السطحية إلى الدلالة العميقة، ففي مجال القصة ينتقل التحليل من مخطط الظهور على مستوى تصويري رمزي ثم التوظيف الأنثروبولوجي على مستوى الفاعلين والبرامج السردية والمواضيع ذات القيمة، وأخيرا المخطط النهائي لتشكيل المعنى على مستوى أعمق،[1] ولا يعبأ التفسير البنيوي بالتاريخ لأنه يعتمد على نظام اللغة الثابت الذي يغلب على الكلام المرتبط بالحياة العملية المتغيرة، وبالتالي يقوم على التزامن وليس التعاقب ولا يراعي السياق الاجتماعي والاقتصادي ودوره في بناء النص، وبالتالي فهو لا يهتم بلسانيات الجملة الذي يعتمد أكثر فأكثر على علم الدلالة عند ريكور، ففي لقائه مع رولان بارت أكد له أن الجملة البسيطة هي دائما الجملة الحاملة للمعنى وهي في تركيبها وليس في تحليلها تتضمن قول شيء عن شيء آخر لكن انتمى في الواقع إما فوق الجملة أو تحتها، وليست أبدا داخلها.[2]

إن منهج التفسير البنيوي يقوم على التجانس البنيوي بين مختلف المستويات اللسانية، وعلى التضمن وتصنيف الوحدات الصغرى ضمن الوحدات الكبرى، كما توضحه دراسة شتراوس للأساطير، كما يقوم على فرض مفاهيم مجردة على النص، وبالتالي تكريس حتمية النظام على المعنى، وبالنسبة لريكور فإن البنية تأتي كنتيجة لعمل النص وليس قبله، أي لا تفرض عليه وأكثر ما يعذر منه ريكور في البنيوية هو إيديولوجيتها الفلسفية التي تغيب الإنسان الفاعل الحر، لذلك فهو يفرق بين البنيوية والمنهج البنيوي.

---

[1] François xavier amberdt, op cit. p 393.

[2] Ibid, p 394.

### 3. نقد الإيديولوجيات:

تندرج الإيديولوجيا عند ريكور ضمن الخيال الاجتماعي وهي جزء لا يتجزأ من البنية الرمزية للنشاط العملي للناس، ولقد جاء اهتمامه بها في سياق متابعته لاعلام هرمينوطيقا الشك أو الارتياب في نظره، التي دشنها ثلاثة فلاسفة كبارهم ماركس ونيتشه وفرويد، فقد حاول كل واحد من هؤلاء على طريقته ربط الوعي الفردي أو الجماعي بدوافع مطمورة تظهر زيف ما يعتقده الإنسان عن نفسه وما يفكر فيه وأنه مسلوب الحرية ومرهون لدوافعه اللاشعوري وضعفه الإنساني، وإذا كانت الإيديولوجيا هي إحدى مظاهر الخيال الاجتماعي وشكل من أشكال الثقافة التي تستخدمها جماعة أو دولة أو أمة فيكف يفهمها ريكور؟ ولماذا يرى الحاجة إلى نقدها؟ وكيف يدرج ذلك النقد ضمن جدل الفهم والتفسير؟ وبالتالي كيف يعتبر نقد الإيديولوجيا مظهرا من مظاهر التفسير؟

ينظر ريكور إلى الإيديولوجيا في ثلاثة مستويات في كل مستوى تقوم بوظيفة مختلفة ففي المستوى الأول، وجد الوظيفة الأولى للإيديولوجيا عند ماركس وهي وظيفة تشويه أو تزييف الواقع، ذلك أن ماركس يقابل بينها وبين الواقع، فهي تنتمي عنده إلى ما يسميه البناء الفوقي الذي يتضمن كل أشكال الوعي في مقابل البناء التحتي المتمثل أساسا في علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، وبشكل عام الواقع أو الممارسة، وتظهر الإيديولوجيا كصورة معكوسة للواقع فهي ليست الواقع ولا الممارسة، بل هي الصورة المقلوبة التي تعكسهما وهي بذلك مجرد تمثلات خيالية تقدم الواقع في صورة مشوهة أو مزيفة وتعمل على إخفاء حقيقته، لا ينكر ريكور وظيفة التشويه والتزييف التي تميز الإيديولوجيا أحيانا، لكنه يرفض فصلها عن الحياة العملية ومقابلتها بها، كما يرفض مقابلتها بالعلم مثلما يظهره التوسير خاصة.

وهذا ليس بسبب "كون وظيفة التشويه تغطي مساحة صغيرة من الخيال الاجتماعي، تماما مثلما تشكل الهلوسات والأوهام قسما فقط من نشاط خيالنا بشكل عام،[1] بل لأن الفعل الاجتماعي في حد ذاته فعل رمزي فهو إذن يتضمن الإيديولوجيا من حيث خيال، ويصبح الخيال جزء من الواقع وبالتالي من النشاط العملي للناس، مما يعني أنه إذا كنا قادرين على كشف زيف الإيديولوجيات فهذا لا يبرر تجاوز ظاهرة الإيديولوجيا كلية، وهذا الحكم يجد تبريره في الطابع الرمزي والمتخيل للنشاط العملي، والذي جعل ريكور يبحث عن وظائف أخرى للإيديولوجيا.

أما في المستوى الثاني تظهر الإيديولوجيا كتبرير أو إضفاء الشرعية على نظام أو سلطة أو جماعة، فحيث تكون السلطة تكون في حاجة إلى مشروعية، ولتحقيق هذه المشروعية تلجأ إلى بلاغة الخطاب العام لإقناع المواطنين، هذا يتضمن الإشارة إلى جدلية الادعاء والاعتقاد عند ريكور، أي إدعاء السلطة أو الجماعة للشرعية، واعتقاد الأتباع أو المحكومين في مصداقية تلك الشرعية، هي جدلية سبقه إليها ماكس فيبر، لكنه كان يرى التكامل بين الادعاء والاعتقاد، ولم ير بحسب ريكور صورة الفارض بوضوح بينهما رغم وجودها الدائم في الحياة السياسية، ومشكلة الإيديولوجية هي سد الفجوة التي يخلقها ذلك التعارض.[2]

أما في المستوى الأخير تقوم الأيديولوجيا بوظيفة الإدماج والتمثيل فهي تعبر عن الأحداث المؤسسة لجماعة معينة أو شعب أو أمة، وتعزز ارتباط تلك الجماعة بتلك الأحداث إلى الحد الذي يصبح فيه ذلك الارتباط اعتقادا راسخا في نفوس أفرادها، باستمرار جماعة أو أمة مرهون بمدى قدرتها على

---

[1] Paul ricoeur, l'idiologie et l'utopie, trad : myriem revault et goel roman, éditions du seuil, paris, p 26.

[2] لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، ص 120.

المحافظة على الصورة الثابتة والدائمة التي تقدمها لنفسا عن ذاتها، هذه الصورة الثابتة تعبر عن المستوى الأعمق للظاهرة الأيديولوجية.[1]

إذن الأيديولوجيا تأخذ ثلاثة وظائف، وظيفة تشويه وتزييف الواقع وظيفة تبرير وإضفاء الشرعية وأخيرا وظيفة أعمق هي وظيفة الإدماج والتمثيل لهوية جامعة أو أمة، وهي إلى جانب ذلك ظاهرة لا يمكن تجاوزها، لكن ألا يطرح ذلك إشكالية نقدها، وماذا يمكن أن ينتقد باحث في إيديولوجيته التي ينتمي إليها باعتبار أننا كلنا منخرطين في لعبة الأيديولوجيا سواء علمنا أو لم نعلم، وسواء تكلمنا أو صمتنا، بحسب ريكور؟

لا هيدغر ولا غادامير استطاعا أن يقدما مفهوما مقبولا لنقد الاديولوجيات يمكن إدراجه ضمن الهرمينوطيقا، فالأول كان مهتما بالتأسيس الجذري لمعرفة الأشياء وفهمها وتأويلها أي بردها إلى أسس أنطولوجية هي ما قبل الفهم أو الفهم المسبق، ولذلك غلب عليه نقد الميتافيزيقا الغربية المستندة خاصة لفكرة الجوهر مثلما هو الحال عند أرسطو، أو الفكرة المطلقة كما هو الحال عند هيجل، أو الفكرة المطلقة كما هو الحال عند خيجل، حيث أحل ذلك النقد للميتافيزيقا محل نقد الإيديولوجيات حسب ريكور، أما غادامير فإنه رغم تأكيده على التنائي أي أخذ مسافة من علاقة الانتماء في تأويل النصوص والموضوعات، فقد ظل يصف ذلك التنائي بالاقتراب وبالتالي بالسلبية لأنه يهدد في نظره علاقة الانتماء التي يمثل الأحكام المسبقة لفهمنا وسلطة التراث والتاريخ عليه،ومن هنا تصبح الهرمينوطيقا معارضة لنقد الإيديولوجيات بدل استيعابها

وعلى العكس من ذلك يدرج ريكور نقد الايديولوجيا ضمن الهرمينوطيقا عامة، وفي سياق جدل التنائي والانتماء خاصة وبالتالي في سياق جدل الفهم والتفسير فهو يقول: "التنائي جدليا معارض للانتماء وبشرط إمكانية نقد الإديولوجيان ليس أمرا خارج الهرمينوطيقا أو ضدها، ولكن

[1] لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، الصفحة 120.

داخلها"[1] وهذا يظهر أن الباحث يمكنه أن يتخذ مسافة موضوعية مما يعتقد من إيديولوجية أو أحكام مسبقة في فهمه للنصوص،وجدل الثنائي والانتماء جدل أصيل في الهرمينوطيقا يمكن من اتخاذ تلك المسافة مما يعتقد أنه ينتمي إلينا أو ملكنا مثل الإيديولوجيا التي تنتمي إليها.

وبما أن الإيديولوجيا متعلقة بفهم الإنسان لنفسه ولهويته ومنظوره في الحياة، فإن نقدها يندرج ضمن اللحظة الثانية لجدل الفهم والتفسير أي لحظة العودة من التفسير إلى فهم الذات لنفسها أي تلك اللحظة التي يتعامل فيها الباحث مع عالم النص أو طريقة الوجود التي يلقي بها النص أمامه، أو قدرته على الوجود خارج ذاته، يخص إذن هرمينوطيقا القدرة على الوجود أن تلتفت نحو نقد الإيديولوجيات الذي يشكل الإمكانية الأكثر تجذر.[2] وحتى ينفي ريكور إطفاء الذات لأحكامها المسبقة وأوهامها وإيديولوجيا على النص وكل طابع نفسي للتأويل، فإنه يدعو بالعكس إلى تمثيل الذات لعالم النص والاتجاه قدر الإمكان بحسب وجهته وهذا في نظره لن يحصل دون تلك اللحظة النقدية للإيديولوجيات فهو يرى أن الوظيفة التوسطية للدلالات العميقة لا يجب إهمالها لأنه يتوقف عليها فقدان الاجتياز طابعه السيكولوجي والذاتي من أجل إعادة إحياء وظيفة إبستيمولوجية محظى[3]

إن دفاع بول ريكور عن وجود علاقة جدلية بين الفهم والتفسير فإنه يكمن بالأساس في اتخاذه لما يسميه بالطريق الطويل المنعطف لفهم الذات من خلال الرموز والنصوص والثقافات، فهذه الوسائط هي التي تفرض أساليب موضوعية ومختلفة للتحليل والبرهان وبالتالي تفرض وجود التفسير إلى جانب الفهم، فالذات لا يمكن فهمها فهما مباشرا، بل من خلال وساطة النصوص والرموز، والفهم يزداد عمقا كلما كان مبنيا على التفسير، كما أن هدف الفلسفة الهرمينوطيقية عند ريكور مزدوج: فهي تعمل على إعادة بناء ديناميكية النص لفهم معناه الموضوعي من جهة وفهم عالم النص

(1) Paul ricoeur, L'idieologie et l'utopie, op cit, p 11.

(2) Paul Ricoeur : du text a l'action, op cit ,p 408.

(3) Ibid, p 235.

الذي يلقيه إما القارئ من جهة اخرى مما يتطلب الفهم والتفسير معا، ومثلما هو لا يتوانى في رفض فهم مقصد الكاتب باعتباره مسعى نفساني في قراءتنا لنص معين، فإنه يرفض بنفس القوة حصر فهم النص في تفسيره كما تذهب إلى ذلك البنيوبة، وهذا الرفض المزدوج لفصل الفهم عن التفسير أو التفسير عن الفهم بدل على حرصه على الربط بينهما.[1]

ولقد أجاب ريكور في كتابه "النقد والقناعة" الذي يتضمن حوارا واسعا معه حول حياته وأفكاره عن سؤال يتعلق بإشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير والسجال الذي حصل حولهما،بأنه لا يقبل الفصل بين الفهم والتفسير، لأن ذلك يؤدي إلى الفصل بين الفلسفة الهرمينوطيقية والإبستمولوجيا، فإذا كانت الهرمينوطيقا تقوم على الفهم فانها تحتاج الى التفسير واذا كانت الابستيمولوجية تقوم على التفسير لارتباطها بفكرة العلم فانها تحتاج بدروها إلى الفهم، لأن الهرمينوطيقا تتضمن ثلاثة أفكار عند ريكور: علم تفسير النصوص القديمة، والقواعد المنهجية المرتبطة به، ثم الفهم وشروطه الذاتية والموضوعية، وأخيرا هرمينوطيقا علمية أكثر طموحا، والتي تدعوا إلى فهم العلم ليس فقط فهما ابستمولوجيا بل انطولوجيا أيضا، وربما تساءل ريكور بعد هذا التحليل لعناصر الهرمنيوطيقا، عن أي جزء من هذه الأجزاء يمكن أن نفصل فيه الفهم عن التفسير؟ ذلك إنه يجيبنا "الهرمينوطيقا في معناها الأول المعد المتعلق بالتفسير بشكل حسب وجهة نظري إبستمولوجيا أين مفهوم المعنى مشبع بالمعقولية".[2]

فتأويل النصوص لا يستدعي الفهم الذاتي لمقاصدها أو دلالتها، إنما تفسيرها ، وذلك عبر تحليل بنيتها ونظامها، وهذا يتطلب المعرفة بالقواعد النحوية والفيلولوجية والقانونية، وبمناهج المقارنة والترجمة والنقد وطرق التصديق، فالتفسير هذا المعنى هو إبستمولوجيا من حيث أنه يمكننا من معرفة معنى النصوص ودلالتها وتحليلها ونقدها وفقا لمنهاهج علمية وفنية وقواعد صارمة، ودقيقة، وعلى غرار

(1) لزهر عقبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، المرجع السابق، ص 73.

(2) Paul Ricoeur, La critrique et la conviction, op cit, p 114.

وذلك فإن المعنى الثاني للهرمينوطيقا عند بول ريكور هو الفهم الذي يضع له شروطا ووظائف أهم تلك الشروط هو ربطه الفهم بالتفسير ربطا جدليا، حيث الفهم المبنى على التفسير بتحول إلى استيعاب ودون التفسير يظل الفهم تخمينا أو تكهنا

ويصف ريكور الفصل بين الفهم والتفسير بوصف المعضلة المركزية في الهرمينوطيقا التي تحتاج إلى حل وفي معرض كلامه عن منهجية كتابه من النص إلى الفعل اكد أن الطريق أصبح بهذا مهيئا من أجل مبادرة لحل المعضلة الإنسانية للهرمينوطيقا المقدمة في هذا الموضوع الأول لمعرفة المقابلة الهدامة في نظري بين التفسير والفهم"[1] فالتقابل بين الفهم والتفسير ووضع أحدهما في معارضة الآخر أمر مرفوض عنده، ولذلك سعى إلى تأسيس التكامل الجدل بينهما، ذلك أن الهيرمينوطيقا والإبستمولوجيا ليسا منهجين مختلفين، بل هما يتداخلان باستمرار[2]

والحقيقة أن موقف ريكور من هذه الإشكالية موقف نقدي وبناء، نقدي لأنه يظهر لنا مدى تهافت فلاسفة التأويل الكلاسيين وكذلك غادامير، في الفصل بين الفهم والتفسير، عند بنائهم لنظرياتهم الهرمينوطيقية وهو بناء لأنه يعمل على إعادة ترتيب العلاقة بين الفهم والتفسير، والبحث عن مبرراتها وإعطاء التفسير والفهم مفاهيم جديدة وبالتالي علاقات جديدة تفيد في تأسيس التكامل بينهما.

(1) Paul ricoeur, du texte à l'action, op cit, p 83.

(2) Paul ricoeur, la critique et la conviction,op cit ; p 113.

## المبحث الثاني: دلتاي في الأفق التأويلي لبول ريكور

لا شك أن فلسفة دلتاي هي استمرار لفلسفة شلاير ماخر، من حيث أنه تأثر مثله بالافكار الرومانسية والنقد التاريخي، غير أن هيمنة النزعة التاريخية على فكره واهتمامه بالجانب الإبستيمولوجي هما السماتان اللتان يميزانه عنه، حيث بدا مؤرخا مبرزا لذلك كان وضعيا ثم تأثر من بعد بالفلسفة الكانطية تأثيرا شديدا، وكذلك بالفلسفة الحيوية وانتهى إلى تجاوزهما معا وبناء فلسفة جديدة قائمة على فلسفة التاريخ والتأويل، ويلخص بوخنسكي نظريته في طبيعة معرفة العلوم الروحية في ثلاثة مبادئ أساسية.

1- المعرفة التاريخية تقوم على التأمل الذاتي وهذا يعني أنها ليست معرفة معطاة يمكن لكل ذات أن تمثلها، بل هي معرفة ذاتية ترجع لدى حذاقة الذات وقواها النفسية وقدرتها على استيعاب الأحداث الإنسانية.

2- الفهم ليس هو التفسير ولا هو وظيفة عقلية بل يتم بكل القوى الانفعالية للنفس وهذا يظهر طابعه النفسي عند دلتاي.

3- الفهم هو حركة الحياة باتجاه الحياة، لأن الحقيقة حياة، فالحياة الأولى هي حياة الباحث النفسية أو القارئ الذي يجتهد ليفهم وأن الحياة الثانية فهي الحياة النفسية للكاتب.

وفي هذا السياق عالج دلتاي مسألة العلاقة بين الفهم والتفسير، حيث تبرز عنده ثنائية الفهم والتفسير بشكل واضح ومباشر، بل هو مبدعها ذلك أن طموح دلتاي كان منذ البداية هو فصل العلاقات المؤثرة في العالم الروحي عن العلاقات السببية التي تجري في سياق الطبيعة[1]، ولتحقيق ذلك الفصل استخدم تصور البنية لفصل التجربة المعيشة عن السياقات السببية الخاصة بما ينتج في الطبيعة، فتصور البنية يعبر عن عالم سيكولوجي فردي تأخذ فيه العلاقات بين الكلي والأجزاء شكل علاقات جدلية،

(1) G, gadamer, vérité et méthode, trad : etienne sacre, édition du seuil, paris, 1976, p244.

حيث فهم الكل يتوقف على فهم الأجزاء والعكس صحيح، وهذا ما يسمى في الهيرمينوطيقا بحلقة الفهم التي كان شلاير ماخر مبدعها، وبهذا فمصطلح البنية عند دلتاي يدل على عالم نفسي متميز في طبيعته عن عالمنا المادي، أي عالم نفسي له بنيته الخاصة التي تتطلب الفهم والذي لا يمكن أن نطبق عليه التصورات العلمية الخاصة بعالم الطبيعة، لذا نجده قد استخدم في البداية الثنائية تأويل، تفسير، فالتأويل يتجه إلى فهم المؤثرات الانفعالية الحدسية للتجربة الفردية المعيشة، أما التفسير فإنه يمكن من دراسة العلاقات سببية القائمة بين الظواهر الطبيعية، وعندئذ تصبح العلاقة بين التأويل والتفسير علاقة تعارض بحيث يميز بينهما إلى حد أن أحدهما يستبعد الآخر، فإما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ[1]، لكن التأويل هو صورة مشتقة من الفهم متعلقة بالعلوم الإنسانية[2]، فالفهم إذن هو الأساس وينجم عن ذلك أن الثنائية الجدية التي يحيلنا إليها دلتاي هي ثنائية الفهم والتفسير، وهي ليست فقط ثنائية إبستيمولوجية بل هي ثنائية أنطولوجية أيضا، لأن كل طرف فيها ينعت مجالين وحقلين مختلفين للمعرفة والوجود، فالتفسير ينصب على مجال من الوجود هو مجال الظواهر الطبيعية ويشير إلى حقل من المعرفة هو حقل المعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التقدير الكمي والتجريبي وكشف نظام الظواهر الطبيعية بالبحث عن أسبابها وقوانينها والنظريات التي تفسرها، أما الفهم فإنه بدوره يشير إلى مجال من الوجود هو مجال الظواهر الإنسانية المختلفة، كما يشير إلى حقل من المعرفة هو الفهم الذاتي لتجارب الفردية المعيشة الإنسانية المختلفة واستجلاء معناها ومغزاها، لذلك فعلوم الروح أو العلوم الإنسانية عند دلتاي تستدعي الفهم، أما العلوم الطبيعية فإنها تقوم على تفسير، مفاد ذالك واضح فالظواهر الإنسانية تنطوي على ذاتية فاعلها أي الإنسان وإرادته وحريته ومقاصده التي لا يمكن قياسها ولا التنبؤ بها، فضلا عن التجريب عليها كما أنها ظواهر خاصة لا تتكرر وبالتالي فهي تستدعي الفهم من الداخل، فهم الإنسان لتجارب الإنسان المعيشة، أما الظواهر الطبيعية فإنها يمكن أن تفسر وفقا لأنماط التفسير الملائمة لطبيعتها، بيد أن دلتاي وهو يقيم

(1) Paul ricoeur, du texte à l'action, op cit, p 153.

(2) Ibid, p153.

العلوم الإنسانية أو علوم الروح على أساس الفهم ويضع التفسير كأساس لعلوم الطبيعية، فإنه يريد أن يحافظ أيضا على ذلك الطابع العلمي الخاص بالعلوم الإنسانية.

الأمر الذي لم يمنع دلتاي من أن يبقى كليا تحت تأثير أنموذج معطى من قبل علوم الطبيعة، حتى عندما كان يريد بدقة تبرير استقلالية علوم الروح[1]، فإذا كان من غير اللائق بتلك العلوم استخدام أنماط التفسير الموجودة في العلوم الطبيعية فإنها يمكن أن تجد في التأويل، وهو صورة مشتقة من الفهم الوسيلة التي تضمن لها الطابع العلمي، ذلك أن مواضيعها هي التجارب الذاتية المعيشة للأفراد والتي يمكن أن تتجلى في ظواهر خارجية، هي عبارة عن تلك المظاهر الشواهد والآثار البشرية التي يمكن تسجيلها عبر التاريخ وكتابتها، ومنه يمكن تأويل تلك المظاهر الخارجية بصفة موضوعية فيصبح التأويل هو كذلك فن الفهم مطبقا على كذا مظاهر على كذا شواهد على كذا أثار، حيث الكتابة هي الصفة المميزة له[2]، إذن تقوم العلوم الإنسانية على ثنائية الفهم والتأويل، فالفهم يمكن من إدراك ما هو داخلي نفسي وقصدي في الظواهر الإنسانية إلى حد تقديم فهم أفضل للكاتب وقصده أثر مما كان يفهم هو نفسه، أما التأويل فإنه يرجع منه تحقيق الموضوعية العلمية، بما أنه يعتمد على وساطة التعبيرات والشواهد المكتوبة وهي عنده ثلاثة أنواع:[3] التعبيرات الاصطلاحية وهي تعبيرات منطقية ومجردة من التجربة مثل: الأحكام والتصورات والبناءات الفكرية العظمى، ثم تعبيرات الأفعال الإنسانية فكل فعل إنساني عند دلتاي هو فعل هادف، وأن هذا الهدف أو الغرض يمكن استخلاصه من الفعل نفسه، وأخيرا التعبيرات العاطفية وهي تعبيرات طبيعية عند الإنسان مثل: التعجب، الضحك، والإماءة وهذه التعبيرات التي تستخدم كواسطة تستدعي التأويل لفهم الحياة الفردية المعيشة.

---

(1) G, gadamer, vérité et méthode, op cit, p 22.

(2) Paul ricoeur, du texte à l'action, op cit, p 160.

(3) محمود أحمد السيد، دلتاي وفلسفة الحياة، المرجع السابق، ص 31.

إن أهمية دلتاي هاته هي التي دفعت فيلسوفا تأويليا آخر هو بول ريكور ينظر للتمييز الدلتاوي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، على أنه إحدى أهم لحظات تحول الهيرمينوطيقا، فهو يعتبر أن دلتاي يقع في المنعطف النقدي للهيرمينوطيقا، حيث أصبحنا بعد ذلك وعوضا من أن نطرح: كيف نفهم نصا ما انتمى إلى الماضي؟ صار السؤال المحوري الآن هو كيف نتصور تسلسلا تاريخيا وقبل انتظام نص معين يأتي انتظام التاريخ باعتباره وثيقة الإنسان الكبرى وأهم تعبير للحياة، بذلك استطاع دلتاي تنظيم الصلة بين الهيرمينوطيقا والتاريخ، واستطاع أن يجد أساسا كونيا للعلوم الإنسانية فأصبحت التاريخانية تهتم بالتسلسل التاريخي الذي يحمل اثار الإنسان الفنية والعقلية، هكذا طرح دلتاي سؤالا أساسيا وهو كيف يمكن أن تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ هذا السؤال يقودنا بالضرورة إلى عتبة العارض الكبير بين فهم الفكر وشرح الطبيعة، بهذا يمكن اعتبار دلتاي قد طور الجانب النفسي لهيرمينوطيقا شلاير ماخر التي تناقش المشكلة الأخرى للفهم وذلك في محاولة نقله للاخر، بمعنى أن التـــأويل الذي كان مرتبطا فقط بالنصوص المكتوبة أصبح الآن مرتبطا أكثر بمجالات الحياة النفسية الذاتية والأخرى الأجنبية، وأصبح التأويل الأول مجرد جزء بسيط من مجال الفهم الأكثر اتساعا والذي يهتم بالحياة في شموليتها، الحياة في نظره لا يمكن تأويلها إلا بصورة غير مباشرة عن طريق العلامات التي تمثل تجسيدا لها وتعبيرا عنها كالفن، الدين، الفلسفة... لهذا فإن كل معرفة عند دلتاي هي معرفة تاريخية تبقى راسخة في الذهن، ومن ذلك فإن دلتاي قد قام بإنزال الفكر في مفهومه الهيجيلي من السماء المتعالية على التاريخ، فهو يتجاوز المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ ليقرر معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة، إن كل من الدين والفن والفلسفة والعلم والمنطق هي عبارة عن تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للفكر وتجليات الحس التاريخي.[1]

[1] مجلة منتدى شباب الفلسفة، الكونية التأويلية، دلتاي وشلاير ماخر، الهيئة الأولى، المنتدى الأول، تاريخ التسجيل: 20-02-2010.

http//chababphilo.kalamfikalam.com /t7-topic.Htop.

إن بول ريكور ينكر على الكلاسيكيين إلحاحهم على الجانب الإبستيمولوجي واهمالهم للطرح الأنطولوجي لمسألة الفهم، حيث يبدو الفهم عند دلتاي مثلا إجابة على السؤال المعرفي الكلاسي كيف نفهم الذات الموضوع؟ ولكن الذات مرتبطة بالوجود بل إن وضعيتها ووجودها ولقاءها مع ذاتها هو اسبق من لقاءها بالمواضيع الأخرى، ولذلك يتكلم ريكور عن مرحلة ما قبل الفهم التي تسبق عملية الفهم، والتي تتحدد فيها الذات بوضعيتها وموقفها من تلك الوضعية، الرجوع إذن إلى الأسس الأنطولوجية للفهم أمر لا مفر منه، كما أن فهم موضوع النص يستدعي مراعاة المسافة الزمنية التي تفصلنا عنه، وهذه المسافة التي تنأى بنا عنه لا يمكن ردمها بإعادة بناء الحياة الفكرية للمؤلف أو الموضعية الأصلية لإبداع النص، وبالتالي الكف عن التموقع في المرحلة التي ظهر فيها، وفهمه من خلال مفاهيم تلك المرحلة، لأن حالما يكتب فإنه يمكن النظر إليه كشيء موضوعي مستقل عن صاحبه وعن وضعيته الأصلية، فالكتابة تعطي للنص بنية لغوية تحدد قواعده الخاصة وهذا يسمح بإدراج طرق تفسيره أو تناوله في تطوره وتطور النظرة إليه، أي في تاريخيته مثل النصوص الدينية المسيحية، ويعيب بول ريكور على فلاسفة الهيرمينوطيقا الكلاسيكيين ليس فقط اهمالهم لحوار الفلسفة الهيرمينوطيقية مع العلوم الطبيعية، بل تقسيمهم الفهم بين متطلبات الذاتية والموضوعية معا، فدلتاي أقام العلوم الإنسانية على الفهم الذاتي الذي يستهدف مقصد الكاتب وأصالته في الإبداع، ثم تأويل الآثار والشواهد المكتوبة التي تدل على الأخر، وبذلك يحافظ على الموضوعية، وإن مثل ذلك ذهب شلاير ماخر الذي استسلم لدواعي الفهم الذاتي في فهم الذات لمقصد المؤلف لكنه ألح أيضا على أن فهم ذات غريبة لا يتم إلا من خلال مقارنتها بأخرى، حتى ولو كانت ذاتنا، وهكذا يرتبط الفهم الذاتي لحيوية إنتاج المقصد الأصلي للكاتب بمقارنة موضوعية، حيث ينشطر الفهم بين الموضوعية والذاتية، وهذا هو "الشرح الهيرمينوطيقي الذي وقع فيه دلتاي وكان شلاير ماخر شاهدا عليه، كما يرى ريكور وتبرير ذلك نجده في اعتبار الموقف الكلاسي التأويل كجزء من الفهم، مما يجعله في خدمة الفهم الذاتي الذي يهيمن عليه، ويجعل التفسير مجرد وسيلة مصطنعة، لكن ريكور لا يوافق على ذلك فالتأويل عنده هو اسم لجدلية الفهم والتفسير برمتها، فهو يصفه بأنه جدل "بالغ التعقيد وكثير

الوساطات، وبالتالي فإن المصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني تعبيرات الحياة المكتوبة بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم.[1] والأهم من ذلك هو أن الموقف الكلاسي يغض الطرف عن الفرق بين الكلام والكتابة، و إذا اعتبرنا الموقف الحواري أحد مظاهر الكلام، فإن العلاقة بين الفهم والتفسير تبدو في ذلك الموقف مضمرة حيث يستقطب أحدهما الآخر، الأمر الذي يحيل إلى إقامة الحوار على تفاهم المتحاورين، وبالتالي على الفهم.

كما أن الكلام يتطلب الاستماع، لكن هذا لا يجب أن نعممه على النص المكتوب، لأن قراءته لا يكفي أن تقوم على الفهم، بل تحتاج إلى التفسير خاصة لما يتميز به النص من خصائص موضوعية ولبعد المسافة التي تفصلنا عنه وهكذا يميل الفهم الذي هو أكثر اتجاها نحو الوحدة القصدية للخطاب والتفسير الذي هو أكثر اتجاها نحو البنية التحليلية للنص الى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة.[2]

إن الطابع المنهجي لوحدة فلسفة بول ريكور المتمثل في جدل الفهم والتفسير والذي يقدمه كفكرة جديدة تدل على إسهامه في تطور الهيرمينوطيقا فهو يقول "إن جدلية التفسير والفهم المنتشرة على مدار النص صارت قضية التأويل الكبرى وأضحت تشكل من ثمة الرهان الأكبر للهيرمينوطيقا".[3] وهذا ليس غريبا بما أن جدل الفهم والتفسير أصبح عند ريكور نظرية عامة تتأسس عليها فلسفة الهيرمينوطيقة وحقولها الأنتروليوجية.

لقد ظلت فكرة المنهج مسيطرة على هيرمينوطيقا ريكور باستمرار فكانه لم يقرأ في كتب اسلافه من اعلام الهيرمونيطيقا إلا اهتمامهم ببناء مناهج، أما ما عدا ذلك من أفكارهم فقد كان محل نقده، فكان

[1] بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، المصدر السابق، ص 121.
[2] المرجع نفسه، ص 120.
[3] بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 74.

يثمن عاليا حرص شلاير ماخر على بناء منهج لعلم التفسير، واقتحام دلتاي لمفهوم الآثار المكتوبة ومحاولته لبناء منهج موضوعي لدراسة الحياة الإنسانية

إن فلسفة ريكور لم تكتمل في الحقيقة إلا باكتشافه لمقولات النص ومقولات التأويل المرتبطة بها جدليا وبالتالي اكتشافه لجدل الفهم والتفسير ضمن محور التأويل ونقله لذلك المنهج في نظرية النص إلى نظريتي الفعل والتاريخ، بحيث أصبح بمثابة قانون عام لتلك النظريات كما يخلو لريكور وصفه، ثم إن عزوف ريكور نفسه عن الطريق المباشر لفهم الذات في الفلسفات التأملية واستخدامه لوساطة الرموز والثقافات والنصوص لتحقيق ذلك الفهم، يستدعي تحليل وتفسير تلك الرموز والثقافات والنصوص تفسيرات ملائمة قبل الحكم على فهم الذات لنفسها مما يفرض جدل الفهم والتفسير.

غير أنه مع وجاهة ذلك المنهج عند ريكور وأهميته في فلسفته فإن هذه يدعو إلى تغليب فكرة أنه الأساس الوحيد الموحد لفلسفته ولا يمكن بالتالي أن نغلب افتراضا معينا من الافتراضات السابقة كأساس لوحدة تلك الفلسفة، بل العكس نؤكد التداخل فيما بينها وتكاملها حيث إذا كان فهم الذات لنفسها صفة لازمة لفلسفة ريكور رغم تقلباتها فإنها كانت تطرح أمامه معضلات متتابعة تتابعا اشكاليا ودلاليا، ولكن مواجهته لكل معضلة جديدة ناشئة عن سابقتها كان يفرض تغيير مفاهيمه ومناهجه وتعديلها بالشكل الذي يساهم في حل تلك المعضلات إلى أن انتهى الى جدل الفهم والتفسير كمنهج محكم لفلسفته الهيرمينوطيقة، تلك الفلسفة التي لا تتنكر لكل ميراثها السابق وتتطلع إلى تحقيق غايته وهي فهم الإنسان لذاته، وبالتالي فهي تتحمل مسؤولية كل أبعادها الهيرمينوطيقة والفينومينولوجية والتأملية.

## المبحث الثالث: مقاربات نقدية لإشكالية الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية

ما السبيل الى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تمييز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري، بل تكشف أيضا عن تطور منهج التأويل نفسه بدءا من دلتاي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة، لا شك أن منهج التأويل ينظر إلى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو إلى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية، والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته للملاحظة، ويكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس، إنه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء أطروحة دور كايم المنهجية حول "دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء"[1] لقد نحى المنهج التأويلي منحنى مغايرا، فلم يفترض انفصالا بين الباحث وموضوع بحثه، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية، وقدم أسلوبا منهجيا تنصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلا من النظر إليه من الخارج باعتباره شيئا خارجيا، على الرغم من اتفاق فلاسفة التأويل على أمور عديدة إلا أن، موقفهم يكشف عن قدر من الخلاف يعكس تتبعه نتيجة تطور فكرة التأويل وإمكانياتها المنهجية.

لقد اعتبر دلتاي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية يكمن في الخبرة الداخلية وهي لا تكتشف إلا من خلال الفهم التأويلي، ويعرف دلتاي الفهم التأويلي بأنه "العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي من الخارج عبر الأحاسيس، أو هو العملية التي من خلالها يتم إستيعاب بنية نفسية عبر الإشارات التي تشكل مادة حسية، وتعبر عن هذه البنية النفسية، وهذا يعني أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظها والتعمق خلفها، والتي لا تتحقق إلا من خلال تمكن الباحث من عنصرين متكاملين في عملية الفهم التأويلي، وهما: الأول: إعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فيها داخليا إلا بإعادة تصورها وتصور ما تحمله من أفكار ومشاعر، والذي يتم عن طريق عملية التقمص الوجداني يستدمج في الباحث خبرة الاخرين ويستوعها في داخله

[1] اميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع تر: ميلود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1907، ص 128.

والعثور على الإشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، والتي تعمل بمثابة الظواهر الكاشفة عنها، وبالمجسدة لتاريخيتها والتي تمكن من التقمص الوجداني للخبرة، وتتمثل هذه التعبيرات في النصوص المكتوبة النصوص الأدبية والأعمال الفنية، وعليه لا نستطيع الذات الفاهمة أن تقوم بعملية التقمص الوجداني، إلا إذا عثرت على التعبيرات الملائمة واستدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من إعادة إنتاج الخبرة مرة أخرى.

وبالرغم من أن رؤية دلتاي تقوم على افتراض أن المعرفة التي تنتج هنا تحقق درجة من الموضوعية، إلا أن عملية الفهم تدمج الذات في الموضوع دمجا وتخلق علاقة ذوبان بين الباحث وموضوع بحثه،، فذات الباحث هنا تعمل بمثابة مصفاة تعكس التعبيرات في عملية إنتاج الخبرة، فلا تتم عملية الفهم بشكل واحد أو بطريقة واحدة في كل الظروف، إذ تتحدد درجة الفهم دائما وفقا الدرجة الاهتمام، أو درجة الاستغراق في الموضوع، فكلما كان الاهتمام قويا دخل الباحث إلى أعماق الموضوع وعايش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي أقصى درجات الموضوعية، ولذلك فإن عملية الفهم عند دلتاي هي عملية ذاتية، فالباحث لا يمكن مطلقا أن يتحول إلى وسط محايد في عملية الفهم، فالخبرة التي يعيد إنتاجها أو يعيد تقمصها سوف تخرج بالضرورة وهي مثقلة برؤيته الخاصة.[1]

وربما يكون هذا السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاؤوا من بعد دلتاي، فالفهم عند هيدغر عنصر مؤسس للوجود ذاته ومن ثم فإن أية محاولة للتعمق في فهم الوجود، لابد وأن تبدأ بالبنى السابقة على الفهم التي تشكل أفقه، وتسيير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات التي تمثل مستوى من الوجود و ينتهي إلى العالم الذي يمثل مستوى آخر للوجود ويرتد إلى الذات مرة أخرى، إذ يبدأ التأويل يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة او الفاهمة و لم ينكر هيدغر امكانية ان يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية، إن كان يعتقد فيما اعتقده فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر، وإن كل اتصال أو تعامل مع

[1] مصطفى كمال ساكت المعاني، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، الجامعة الأردنية كلية الدراسات العليا، 02.03، 2011، ص78-79.

الموجودات لا يتم إلا إذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهور بنفسه، وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا يكون ممكنا إلا إذا سبقه ظهور هذا الموجود بنفسه الذي يعد خاصية أساسية فيه ويكشف الوجود عن نفسه برايه من خلال وسائط أو تعبيرات، شكل اللغة، فاللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة، بل هي طاقة وجودية تنظم العالم والإنسان معا، إن المشاركة في اللغة هي التي تمنح الوجود معناه، وتعبر عنه بوصفها طاقة وجودية تصبح مصدر للمعرفة وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن، ليس في الوجود الحاضر فحسب بل في الوجود التاريخي ايضا فالتاويل لا يكتمل الا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فإن فهمها له ينحصر في الفترة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم، وهو إدراك مشبع بالذاتية، طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي، وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم، فإن الذات الفاهمية تحقق وجود أفضل، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها أي أن عملية الفهم بهذه الصياغة هي حوار بين الذات والموضوع.

لقد اتضحت فكرة الحوار بين الذات والموضوع في الصياغة التي قدمها غادامير والذي أكد على أن الخبرة الفهم ليس خبرة أحادية، كما في العلم، (حيث يتحول الموضوع إلى كيان صامت لا يخاطب الذات المتفاعلة معه) كما انها ليست خبرة جدلية بمفهوم هيجل حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع بل هي خبرة حوارية فعندما تتعامل مع موضوعات الفهم، وهي غالبا ما تكون نصوصا مكتوبة، فإننا ندخل معها في حوار ينتهي إلى انصهار الذات في الموضوع والعكس، فالموضوع ليس كيانا جامدا، بل طاقة وجودية ولذلك فإن النصوص التي تفسرها تتحدث إلينا بوصفها اشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ، بل تنظر إليها من خلال تحيزاتنا وخبرتنا السابقة، وذلك لأن اللغة تتحدث عن وجودها الخاص، ومن ثم فإن لها وجودا مستقلا عن الأفراد، ولذلك فإن النصوص

يمكن أن تفهم منتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفها، فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحديثها، بل هي ربط عام للوجود الاجتماعي.[1]

وعليه فإن الفهم التأويلي هنا، هو حوار متصل بين الذات والموضوع فإذا كان المرء منا يعدل من طرائقه واستراتيجاته في الحوار فان عملية الفهم تتطلب هنا المراجعة، فكلما راجعنا أنفسنا تكتشف لنا النص بشكل أفضل، وتجلت لنا طاقته الوجودية، ولقد اطلق غادامير على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الافاق فإن، وهو تعبير بدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها، فهي اللغة التي يتحول فيها النص الى كائن وجودي حي له افقه الخاصة ويتحول فيها المفسر الى محاور ولاعب في الطراز الأول، فهو يغير دائما من استراتيجياته وأساليبه الحوارية، ويمكن جوهر الانصهار التأويلي هذا في أنه انصهار بين الماضي والحاضر، أو تواصل وجودي بينهما، فالأفق التي تنطلق منه الذات الفاهمة يرتبط بوجود الحاضر، بينما النصوص التي تتجه هذه الذات إلى تأويلها شمل على أفق أو أفاق الماضي أو الذي يهدف في المحصلة تعميق وجودنا بالحاضر، وفهمنا له، لقد اعتبر غادامير أن الوعي التاريخي الذي ينتج عن خبرة الفهم هو المشكلة الرئيسية في البحث الهرمنيوطيقي، وإلا يمكن لهذا الوعي التاريخي أن يصل إلى مداه، طالما أنه مقيد بحدود الفهم، فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي، وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر، إذ هذا الحوار لا ينقطع، بل إن كل محاولة جديدة للفهم تضاف إلى التراث، وتفتح فيه آفاق جديدة، تشارك في حوار الفهم المستمر، إن الفهم هنا عملية متصلة لا تكمل، فكشف الحقيقة يرتبط دائما بتواصل الحوار وتبادل التقاليد، ويبقى السؤال: ما صنيعة الوعي الناتج عن هذه العملية الغير المكتملة للفهم؟ لا شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا يشكل على نحو مطلق، وإنما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدودا على إمكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين، وهذا بحد ذاته شكل خلافا بين غادامبر وهابرماس، والذي كشفت عنه المناظرة المشهورة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية "بمناظرة هابرماس وغادامبر".

[1] مصطفى كمال ساكت، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، المرجع السابق، ص 80.

ولقد نقد هابرماس هرمنيوطيقا غادامير لأنها جنحت نحو المثالية فوقعت في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الوضعية عندما فضلت المعرفة عن المصلحة، ومن ثم فقد فصلتها (أي المصلحة) في الوعي التاريخي.[1]

لقد وافق هابرماس على أن نتخذ من اللغة مادة للدراسة والبحث في عملية الفهم ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية، وبرأي هابرماس فإن لذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في أطر واقعية، وذلك لأن التفاعل الاجتماعي لا يمكن فهمه بمعزل عن مقولتي العمل والسلطة، فالعمل هو شرط من الشروط الموضوعية التي تحدد مجال حركة حرية الذات ونطاق نشاطها كما أن السلطة تشكل إطارا ضابطا لهذه الحركة، وهذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فإنها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا في بنيتها الإيديولوجية فتصيبها بتشوهات تشبه تلك التشوهات التي كان فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض، ولقد كرس هابرماس جهدا كبيرا في دراسة أشكال هذا التشوه في البناء الإيديولوجي وهو الاتصال (التواصل) المشوه والذي يحدث في البناء اللغوي، وبرأيه فإن اللغة هي أسلوب عام من أساليب التواصل مع الآخرين ولكن الشروط التي يتم فيها هذا التواصل لظروف العمل والسلطة يفتت من عضد المقدرة اللغوية، فيأتي الأداء اللغوي للذات الفاعلة مشوها ومبتورا، وذلك لأن عملية التواصل اللغوي قد تخلو من التشوهات، إذا تمت وفقا لشروط صحية، والتي حصرها هابرماس في عناصر وهي:

1- تحقيق إجماع عام من خلال النقاش العقلي
2- التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل
3- الإشراف المتبادل بالحاق المشروع في النقاش

[1] مصطفى كمال ساكت المعاني، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، المرجع السابق، ص 81.

تختلف الشروط الواقعية التي تمر فيها الأداء اللغوي عن هذه الشروط الافتراضية مما يؤدي لأن يصبح الأداء اللغوي مثقلا بالتشوهات هي تشوهات تناظر التشوهات المرضية التي تهتم بها مدرسة التحليل النفسي (على المستوى الفردي)، إن المجادلة العملية التي تتم بين فردين مثلا تختلف في المحادثة النظرية التي يمكن تصورها وفقا المثاليات التفاعل، فالتفاعلات اليومية التي تقوم على عملية التفهم المتبادل للأدوار والأمكنة والقواعد، وهو ما يطلق عليه هابرماس الذاتية المتبادلة ترتبط بأشكال من الحوار (التخاطب) ذو بنية مزدوجة، والذي يشير إلى الازدواجية الكامنة في الحوار اللغوي (الكلام) بين المحتوى الافتراضي له، وبين ما يتم التعبير به في الواقع، فهذا المحتوى الافتراضي يتم التعبير عنه بأساليب مختلفة من الكلام، فيأتي هذا الأخير مثقلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريرات النظرية أو التأكيد على المحرمات أو إبراز الجماليات الفوقية وعليه يبدوا أن هابرماس بشير إلى أن مكبلات الحياة الاجتماعية تكاد تكبل التواصل اللغوي، فتخرجه عن طابعه الافتراضي وتحيله إلى تواصل مشوه فيه كثير من أساليب الالتواء أو القهر أو غيرها والتي يستخدمها الفاعلون لتحقيق أهدافهم في ضوء الظروف التي يتفاعلون فيها[1].

وعليه ماذا عسى ان يكون الفهم هنا؟ ليس الفهم وحده بل الفهم الهرمنيوطيقي والعلم الوضعي كلاهما يستخدم لتحقيق مهمة النوع الثالث من المعرفة التي أسماها هابرماس بالمعرفة النقدية، ليس المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الإيديولوجي، وما اشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي، الذي عليه أن يتعمق في أغوار اللاشعور لينفيه من شوائبه وتشوهاته، إن الذات الناقدة عليها أن تنقد البناء الإيديولوجي الذي يخلق هذه التشوهات، ويعمل على استمرارها، فمهمته هنا هي مهمة تحليلية وتركيبية في آن واحد، إلى عليه أن يفكك هذه البنية، ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية وما هذه الأطر إلا البحث عن إجابة الحالة الافتراضية للتواصل الإنساني السليم، إن هذه العملية لها بعد تاريخي، ذلك أن أشكال النشوة في البناء

[1] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2002، ص 251.

الإيديولوجي الراهن لا تكتشف إلا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما بفحص المحلل النفسي تاريخ المريض، وبالتالي فإن الوعي الذي يتشكل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة.[1]

على الرغم من الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مسلك التأويل ومجراه إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وإن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء، من حيث أنها عمية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية، حتى وإن كانت تكشف عن نفسها في إشارات اللغة، فضلا عن أن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن بتخلص من آفات عقله وتراثه، وأن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بها فيها وجود الباحث ذاته، وإن العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصال وتباعد بقدر ما هي علاقة توحد وتقارب، وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة.

إن الدعوى التي ملكت على غادمبر زمام تفكيره هي أن تحصيل الحقيقة ليس مبناه على مجرد اصطناع منهك محكم، أو ترسيم مسلك علمي صارم، فقد أنهم غادامير بنقد كل نزعة منهاجيه في العلوم الإنسانية تحاول تقعيد الفهم وأحكام مقاداته بضوابط صارمة يمكن من الظفر بحقائق موضوعية.

ومما يحسن ذكره هنا أن تاريخ ميلاد فيلسوفنا 11 فبراير 1900 هو تاريخ وفاة ديكارت قبل 250 سنة، وموضوع الطرافة ان صاحب "مقال في المنهج" هو إمام الفكر المنهجي الذي تسيد خلال الأزمة الحديثة، وأما صاحب "الحقيقة والمنهج" فقد كان همه الأول والثاني فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج، فالمنهج لايستغرق الحقيقة بكاملها ولا يحيط بتمامها.

لقد أشار غادامير في كتابة الحقيقة والمنهج إلى أن العمل المنهجي لم يكن كافيا لابراز الحقيقة التي يصورها، معتمدا في ذلك على الخلاصات النهائية لفلسفة هبدغر في اقترابها من النفس من ناحية، وبالذات في ربط الحقيقة بالجوهر المرتبط بالروح التي تظهر على الأشياء في لحظة تاريخية معينة من ناحية ثانية، وذلك لأن العمل المنهجي ما يرى غادامير يؤدي إلى التضييق المبدئي للرؤية.

[1] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة ، لمرجع السابق، ص 303.

ويمكن تلخيص هذا الإشكال المنهجي في التصور الذي تبنى عليه نظرية المعرفة منهجيا في البحث وهو تصور يفصل بين الذات والموضوع، فالاقتراب المنهجي الذي تفرضه نظرية المعرفة يقوم على اعتبار الأشياء معطاة بشكل نهائي، وأن الذات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر لهذه الأشياء، وعليه يكون الإشكال بالنسبة لنظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بالموضوع، وأن معرفة هذا الاستقرار في وضع الذات في علاقتها بالموضوع، لم يعد ممكننا لأنها أي الذات معطاة لا في بديهة نفسية ولا في حدس ذهني ولا في رؤية صوفية، ومن هنا فإن الإشكالية بالنسبة للهيرمينوطيقا ليست في توافق العقل مع قوانين الأشياء ولا في البحث في البنية المنطقية، التي تحكم هذه الأشياء وإنما في هيئة الوجود وظهوره الوجودي[1]

إن غياب معنى الوجود في نظرية المعرفة طرح إشكالا معرفيا بالمنهج أساس وهذا إشكال هرمنيوطيقي، لأن المنهج العلمي لم يصل إلى شموليته التامة بالمعرفة بفعل حدوده الناشئة من حدود المنهج نفسه اي من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذات من محتواها لتجعلها ذات عارفة دون أن تكون فاهمة أي مفكرة في هذا الذي تعرفه، مؤوله لما لم يظهر لها أثناء المعرفة، دون أن تكون منتجة لتمثلاتها الداخلية عن الأشياء، وإن الاختلاف المنهجي يمكن أساسا في الفرق بين المعرفة والفهم، وبين الوصف والتمثل، بين الحلول والانفصال.

إن الإفراط في الدعوة إلى الموضوعية لم ولن تجد استحسان وقبول لدى فلاسفة التأويل ممن جاؤوا بعد دلتاي.

ورغم تأثير دلتاي على غادامير نجد هذا الاخير يعارضه معارضة كبيرة من خلال تلك المعارضة يشد غادامير فلسفته ويمكننا القول إن منطقه النقدي في مصنفه "الحقيقة والمنهج" هو دلتاي.

[1] مصطفى كمال ساكت المعاني، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، المرجع السابق، ص 67.

يرى غادامير أن دلتاي في مشروعه الذي قام به، من خلال البحث عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابل منهج العلوم الطبيعية، قد باء بالفشل لأن مهمة الهرمينوطيقا، كما يرى ذلك غادامير، لست البحث عن منهج الإنسانيات بل هي محاولة فهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بغض النظر عن المنهج لذلك نجد غادامير يؤكد أنه وعلى الرغم من العمل الشاق الذي خصصه دلتاي طيلة عقود من الزمن لوضع أسس العلوم الإنسانية، ترك دلتاي نفسه تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية، حتى عندما يسوغ بدقة الاستقلالية الإسبتمولوجية للعلوم الإنسانية فإن ما يسمى منهجا في تصور العلم الحديث بقي هو هو.[1]

ويمكننا القول مع غادامير أن دلتاي كان حبيس معضلاته وعصره، فكل الجهد الذي بذله من أجل فهم حقيقة العلوم الإنسانية كان انطلاقا من الحياة إلا أن تصوره لموضوعية بقي مرتبطا بأصل مختلف تماما عن الخبرة المعيشة، لهذا السبب أخفق في حل المشكلة التي اختارها لنفسه، وهي تبرير العلوم الإنسانية بغرض جعلها مساوية للعلوم الطبيعية.[2]

إن تأويلية دلتاي وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في التوفيق بين منهجية العلوم الطبيعية وشكل المعرفة في العلوم الإنسانية، كانت كما يرى غادامير على حساب ما تتميز به هذه الأخيرة من تاريخية جوهرية، وهذا ما نلمسه من خلال تصور دلتاي للموضوعية، وهي موضوعية مماثلة للموضوعية التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، فقد عمل دلتاي جاهدا على جعل العلوم الإنسانية مساوية للعلوم الطبيعية مستعينا في تحقيق ذلك بنموذج التأويلية الرومانسية التي لا تولى أي اهتمام للطبيعة التاريخية للتجربة، وتنظر إن موضوع الفهم على أنه نص ينفي فك شفرته.[3]

---

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 54-55.

[2] هشام معاقة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، المرجع السابق، ص 65.

[3] المرجع نفسه، ص 64.

فبمعونة التأويلية الرومانسية أفلح دلتاي في إخفاء الاختلاف بين طبيعة التجربة التاريخية وشكل المعرفة العلمية فمن خلال تصوره للعالم التاريخية على أنه نص يجب فك رموزه وفهم معناه كان يضفي الشرعية على العلوم الإنسانية[1]، كما يرى غادامير أن دلتاي لم يفلح في مهمته الشاقة والمتمثلة في سعيه إلى عقد التوفيق بين الوعي التاريخي وطموح العلم الدائب إلى ملامسة تخوم الحقيقة.[2]

إن غادامير ينتقد مفهوم الوعي التاريخي القائم على إرث المدرسة التاريخية الذي تأسس على المبدأ الداعي للتخلص من النوازع ولأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة التي تلون حكمنا على الماضي، ولا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية وعلى العكس، يرى غادامير أن الأهواء والنوازع هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي تنطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا، إن المنهج العلمي حين يطالب المؤرخ بالتخلص من كل ما يشكل أفق تجربته الراهنة من أهواء ونوازع، لا يفعل أكثر من أن يترك هذه الأهواء تمارس عملها، في الخفاء إن هذا المنهج يجعلنا في حالة غربة عن الطاهرة التاريخية التي ندرسها.[3]

وينتقل غادامير من توضيح فكرة الفهم إلى تجربة الفن التي تتجلى فيها حقيقة الفهم في فهم حقيقة الآثار الفنية في ضوء المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في شكليها حملة شروط معقدة ومتعددة الأبعاد.

وعليه فالكتاب برأي غادامير وجد للفراءة القطعة الموسيقية وجدت للسماع، فالعلة الفائنة هي شرط ضروري للوجود الفعلي للأثر الفني الذي يتمثله الأفراد، تؤدي إلى ظهور حلقة شرطية تمنح للأفراد

---

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج ، المرجع السابق، ص 337-338.

[2] هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 74.

[3] مجدى عز الدين حسن، تأويل التاريخ وتاريخ التأويل، تأويل التاريخ، وتاريخه التأويل مجلة دراسات فلسفة، العدد 1، جانفي 2014، ص 148.

سلطة تقيم، واخفاء المعنى على الأثر الفني، وتمنح هذا الأخير سلطة إشراك الأفراد ضمن حقيقة المعيارية وكشفه عن حقيقة يحبها الأفراد.[1]

لقد تجاوز غادامير بذلك الفهم القصدي، لنتصبح قراءة الآثار الفنية والنصوص لا تنصب فقط على رؤى ومقاصد المؤلف، وانما أيضا تقيم الأثر من خلال قدرته المعيارية ودوافعه التي تحفز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة، والانفتاح الحيوي على الأثر، وخلافا شلاير ماخر ودلتاي ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة، لأن علاقة القارئ بالأثر الفني أو الأدبي أو الفلسفي تعني علاقته بالحقيقة، كانفتاح وكشف للمفهوم الذي يمنحه هدغر لكلمة الإغريقية (تعني الحقيقة كانفتاح وكشف) ان فهم الاثر الفني يعني فهم حقيقته غير ان هذه الحقيقة لا تنفك عن نمط التجارب المعايشة والمتمارسة وهنا لا يتعلق الأمر بحقيقة متعالية عابرة للخطات التاريخية وإنما بحقيقة محابثة لمنطق التجارب والمقاصد والتصورات، فإن انخراط الحقيقة في التجربة هو اعتبار الفهم كسماع شاعري كما يمكن أن يقوله الأثر أو النص في سياق لحظتنا الراهنة، فعلاقتنا به هي علاقتنا بذواتنا، فهو لنا كالمرآة نرى عبره واقعنا، ويتعلق الأمر بانصهار آفاق المعنى الذي تستخلصه من فهمنا للنص وعلاقة هذا المعنى بوضعيتنا الراهنة، أي جدلية العلاقة التي تتأسس بين المعنى المنتج والسياق المستهلك.

إن بنية الفهم التي يحللها غادامير بإسهاب لا يمكن أن تغفل ما قبل الفهم أو الإطار النظري والعلمي الذي يتموقع فيه الاعتراض المسبق، بينما كان هذا الأخير عصرا مهما يعيق البداهية والوضوح في عصر الأنوار، يرتد في الفكر التأويلي عند غادامير عنصرا فعالا في الفهم التأويلي، فتقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبيلة تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص ضمن منظور معنى، تعبر عن السيلان أو التدفق اللانهائي، للمعاني التي تتجه من الوعي الموضوعي (النص/الأثر) والافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص، فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقروء بطرحه عامل اللغة والتاريخ، ليس عائقا إبستيمولوجيا للفهم، وانما

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 672.

توجيها منهجيا ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته، ليس فقط وحدة المعنى المحايث الذي تفرضه العملية الفعلية للفهم، كل فهم لنص ما يفترض أن تكون هذه الوحدة موجهة من طرف الافتراضيات المتعالة، في علاقة أهداف النص الحقيقة، ويعتبر منطق الافتراض المسبق بوجود نص آخر أو قبل النص ووجود فهم آخر أو قبلي قبل الفهم، ووجود تأويل آخر أو ... قبل التأويل وتعتبر هذه التأسيسات القبلية، أن المواضيع التي يقصدها الوعي وأن النصوص التي يقرؤه المؤول ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، بل هي آفاق منصهرة من تأويلات، وقراءات آنية شكلت في الحاضر هنا، والآن وأخرى تأسست في الماضي، وعليه ينصهر التراث بكل امكانياته، ومكوناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية وبوتقة الحاضر، إذ تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلسفي تمثل قراءة وتأويل للتراث، ومادام هذا النص أو هذا الاثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته وصلاحيته، وبهذا يتخذ النص أو الأثر صورة وعاء يحتوي على تأويلات وتصورات وخطابات ومناهج سابقة ليحتوي أيضا على افتراضاتنا الخاصة، وتأويلاتنا وقراءاتنا الراهنة، تتمثل في النتائج التالية:

1- انفتاح النص على الوجود التاريخي والاجتماعي، المعرفي...

2- العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.

3- ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة أو التأويل الراهن، هي آفاق منصهرة أو عوالم متداخلة.

4- ما قبل النص أو المتضمن أيضا في النص ينصهر مع النص في سياق متبدل ومتغير[1] فضلا عن بنية الفهم والافتراضات المسبقة والتقاء النص بالتراث، يطرح غادامير مسألة الحوار كبعد أساسي في فاعلية الفهم وواقعية التفاهم، واعتبار أن التساؤلات التي طرحها شأن مشكلة الذاتية في الفهم، والاعتباطية في التأويل وسلطة التراث في فهم النصوص ظلت عالقة لأسباب المنهجية والمعرفية،

[1] مصطفى كمال ساكت المعاني، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، المرجع السابق، ص 74.

فالحوار الذي يثيره ويثريه المشاركون لمعالجة موضوع حديثهم، يفترض نسبية الأراء والافتراضات التي تطرح بشأنه، وأن المعرفة هي حصص موزعة (مهما اختلفت نسبها وتفاوتت مقاديرها) تنفي إطلاقيه الاستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون: كل حوار حقيقي يستلزم أننا نميل بالإنصات إلى الآخر وتمنح رأيه اهتماما خاصا، ونلج إلى فكره لنفهم لا الفرد في عينة وإنما ما يقوله ويعبر عنه، إن الحوار عند غادامير هو حوار سقراطي يتقصي التعسفية في الأحكام، والاستبداد بالاراء ليرتد الى فن هدفه إعادة تقييم الأفكار، والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات بهدف الفحص والمجاوزة فالفهم يعني تفاهم، وعليه يصبح الاجماع أو الاتفاق بين الأشخاص ضربا من ضروب الفهم التأويلي كتجربة، وتمرن وكحلقة تضاف إلى حلقات التراث.

# خـــاتمة

لقد تناولت دراستنا هاته أهم مرتكزات دلتاي في تأويليته والتي سعى من خلالها إلى فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية والتأسيس للعلوم الإنسانية تأسيسا ابستيمولوجيا، وقد تبين لنا أن هذا التأسيس الابستيمولوجي هو الذي يمكن بنظره من تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية، كما أن التأسيس كان ركيزة في منظوره التأويلي.

وإذا كان التأويل قديما جديدا في الثقافتين الغربية والعربية، إلا أن دلتاي قد فهم التأويل كممارسة فلسفية، وهذه الممارسة، كما يتضح من عبر هذه الرسالة، لم تع برهانها و لم تكتسب الصرامة إلا منذ شلايرماخر الذي جمع بين الجدارة في التأويل الفقهي اللغوي والكفاءة الفلسفية المكتسبة من المدرسة الترنسندنتالية، والذي نظر في الهرمينوطيقا كمسألة تهم تأويل الخطاب وجاوز قواعد التأويل إلى مستوى تحليل الفهم، أي إلى معرفة العمل القصدي نفسه، ليستنتج منه إمكانية تأويل ذي مشروعية كلية بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده.

يتميز دلتاي عمن سبقوه من الفلاسفة، بأنه من ابرز منظر بالتأويل التاريخي، وقد عمل على الانتقال من الابستيمولوجيا إلى الانطولوجيا، محاولا أن يضع الأسس التاريخية للتأويل الصحيح، وكان هدفه الأساسي التخلص من العناصر الرومانسية، ليمنح البحث التاريخي صفة عملية، ولا يعني ذلك انه قبل بالتجريبية على عواهنها، بل انه وجد إنها غير ملائمة لتكون أساسا تبني عليه الموضوعية في العلوم الإنسانية.

وهناك ثلاثة روافد أساسية أثرت في دراسة دلتاي للتأويل التاريخي، وهي: فلسفة كانط، والفلسفة الحيوية للحياة، وتأثير هيجل، علاوة على معرفته بالمؤرخين مثل درويسن droysen ورينكه ranke، إذ اخذ من هؤلاء المؤرخين، وحاول في الوقت نفسه تجاوزهم.

ولقد وقف دلتاي موقف العال في وجه معظم الفلسفات التي ناهضها، فلسفة هيغل التي جرفت الفرد في حركة الوعي والتقدم الديالكتيكي، وفلسفة ماركس التي نظرت إلى التاريخ كحركة تحرر في صراع الطبقات، وفلسفة شوبنهاور التي فهمت التاريخ على انه إرادة حياة وتحرر وفلسفة نيتشه الذي اعتبر التاريخ بمثابة تعبير عن القوة والتفوق الخ، لقد حارب دلتاي كل هؤلاء، لأنهم تناولوا التاريخ

العام للبشرية فأصبحوا فلاسفة، و لم يكونوا مؤرخين، إذ على المؤرخ برأيه، الوقوف عند كل حادثة لوحدها لدراسة شخصيتها وفهمها كحادثة تاريخية ضمن ظروفها الخاصة بها فقط.

لقد حاول دلتاي وضع الأسس الابستيمولوجية للعلوم الإنسانية التي يسميها "علوم الروح" وهو لهذا يعتبر من ابرز ممثلي المدرسة التاريخية الألمانية، حيث أكد على أن للتاريخ قواعد ومنهجا مثل العلوم الطبيعية، ففي عام 1880 أكد أن الأبحاث المنهجية في العلوم الإنسانية أنتجت على أسس معايير لا زمنية للوعي التاريخي، وبالتالي حاول وضع تفكير قائم على موضوعية الوعي، ومع كتابة "حول دراسة تاريخ علوم الإنسان" 1875 حاول وضع تأسيس ابستيمولوجي للعلوم الإنسانية يقوم على الفهم.

إن العلوم الإنسانية وجدت في دلتاي أول ابستيمولوجي لها يدعو للفصل بين علوم الطبيعة التي تعتمد "التفسير" وبين العلوم الإنسانية التي تعتمد "الفهم" understanding.

وتكمن أهمية دلتاي في رؤية الابستيمولوجية، في ضرورة تجاوز النزعة التاريخية والسيكولوجية، وإيداع فلسفة فيها التقاء الوضعية الانجليزية بالمثالية الألمانية، فالمهمة الابستيمولوجية عنده هي الوعي بالتاريخ، والإمساك بمجموع الظاهرة الإنسانية، وفهم تعبيرات الحياة من الحياة ذاتها.

وكذلك فان العالم التاريخي والاجتماعي برأيه، ليس بالأبكم كالطبيعة، بل هو يحاورنا ويجيبنا، ونحن ندركه من الداخل في ملاحظتنا أنفسنا، وليس فقط عبر الإدراك، وهكذا فنحن نتابع الأحداث بحرارة، ولا نستطيع أن نكون شهودا خارجيين، ذلك أن الماضي الذي نكتب تاريخه، ينشأ عنا نحن، انه حياتنا نفسها.

وأطلق دلتاي على العلوم الإنسانية "الفهم" وعلى العلوم الطبيعية علوم "التفسير" ورأى أن الفهم اعم من التفسير فكل تفسير سواء أكان سببا أو غائيا يتم لكي يزيد من فهمنا للأشياء، أما الفهم فانه يرتبط بالقصد وبالمعنى، في حين أن التفسير ليس كذلك.

إن الفهم عند دلتاي ليس حدسا لا يمكن تحليله، ليس ومضة من الضوء، انه صورة من صور المعرفة تعمل في المجال البشري.

وإذا سألنا أنفسنا ما الذي يجعل شخصا ما قادرا على أن "يعايش" ويختبر حياة شخص آخر وينقلها إليه، لكانت الإجابة، برأي دلتاي، لان هذا الشخص يملك بناءا عقليا يشبه بناء هذا الشخص الآخر، ولان الخبرات الفعلية فيه هي خبرات في الشخص الآخر.

ويرى دلتاي، أن هناك علاقة وثيقة بين الفهم والتعاطف empathy، فلكي "تفهم" يجب أن تعرف "مايختبره"أو "ما يعايشه" شخص ما، وذلك عن طريق "إعادة إنتاج" reproduce تجربة، أو "إعادة معايشتها" relive، والتي تمثل الصورة العليا للفهم.

إن الفهم يلعب دورا هاما في فلسفة الحياة عند دلتاي، وهو مرتبط بالتعبير والتقمص والمشاركة الوجدانية وبالتأويل لقد اعتبر دلتاي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية يكمن في الخبرة الداخلية، ولاتي لا تكتشف إلا من خلال الفهم التأويلي، ويعرف دلتاي الفهم التأويلي بأنه العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي من الخارج عبر الأحاسيس، أو هو العملية التي من خلالها يتم استيعاب بنية نفسية عبر الإشارات التي تشكل مادة حسية وتعبر عن هذه البنية النفسية، أي أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها، والتي لا تحقق إلا من خلال تمكن الباحث من عنصرين متكاملين في الفهم: الأول، إعادة معايشة الخبرة، فلخبرة لا تفهم فهما داخليا إلا بإعادة تصورها، وتصور ما تحمله من أفكار ومشاعر، والذي يتم عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج في الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله، والثاني، العثور على الإشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، التي تعمل بمثابة الظواهر الكاشفة عنها، والمجسدة لتاريخيتها، وهذه التعبيرات تمكن من التقمص الوجداني للخبرة، والتي تتمثل في النصوص المكتوبة (النصوص الأدبية والأعمال الفنية)، إذ لا تستطيع الذات الفاهمة إن تقوم بعملية التقمص الوجداني، إلا إذا عثرت على التعبيرات الملائمة، واستدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من إعادة إنتاج الخبرة مرة أخرى.

لكن نجد بول ريكور يدافع عن وجود علاقة جدلية بين الفهم والتفسير، ويكمن ذلك في اتخاذه لما يسميه بالطريق الطويل المنعطف لفهم الذات من خلال الرموز والنصوص والثقافات، فهذه الوسائط

هي التي تفرض أساليب موضوعية ومختلفة للتحليل والبرهان، وبالتالي تفرض وجود التفسيرات إلى جانب الفهم، فالذات لايمكن فهمها فهما مباشرا، بل من خلال وساطة الرموز والنصوص، والفهم يزداد عمقا كلما كان مبنيا على التفسير، كما أن هدف الفلسفة الهيرمينوطيقية عند ريكور مزدوج: فهي تعمل على إعادة بناء ديناميكية النص الذي يلقيه أمام القارئ من جهة أخرى، مما يتطلب الفهم والتفسير معا، ومثلما هو لا يتوانى في رفض فهم مقصد الكاتب باعتباره مسعى نفساني في قراءتنا لنص معين، فانه يرفض بنفس القوة حصر فهم النص في تفسيره كما تذهب إلى البنيوية، وهذا الرفض المزدوج لفصل الفهم عن التفسير أو التفسير عن الفهم يدل على حرصه على الربط بينهما.

-ولقد أجاب ريكور في كتابه "النقد والقناعة" الذي يتضمن حوارا واسعا حول أفكاره وحياته، عن سؤال يتعلق بإشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير، بأنه لا يقبل الفصل بين الفهم والتفسير لان ذلك يؤدي إلى الفصل بين الفلسفة الهيرمينوطيقية والابستيمولوجيا فإذا كانت الهيرمينوطيقا تقوم على الفهم فإنها تحتاج إلى التفسير وإذا كانت الابستيمولوجيا تقوم على التفسير لارتباطها بفكرة العلم فإنها تحتاج بدورها إن الفهم، لان الهيرمينوطيقا عنده تتضمن ثلاثة أفكار: علم تفسير النصوص القديمة والقواعد المنهجية المرتبطة به، ثم الفهم وشروطه الذاتية والموضوعية، وأخيرا هو هيرمينوطيقا علمية أكثر طموحا،والتي تدعوا إلى فهم العلم ليس فقط فهما ابستيمولوجيا بل انطو لجيا أيضا.

إن أهمية دلتاي هي التي دفعت ببول ريكور لينظر إلى التمييز الذي أقامه دلتاي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، على انه احد أهم لحظات تحول الهيرمينوطيقا.

فهو يعتبر أن دلتاي يقع في المنعطف النقدي للهيرمينوطيقا، حيث أصبحنا بعد ذلك وعوض أن نطرح ذلك السؤال: كيف نفهم نصا معينا انتمى للماضي؟ صار السؤال كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟ قبل انسجام النص يأتي انسجام التاريخ المنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة كأهم تعبير عن الحياة.

ولقد تعرضت تاويليه فلهم دلتاي الى انتقادات من بعض الفلاسفة، حيث يرى غادامير أن دلتاي في مشروعه الذي قام به من خلال البحث عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابل منهج

العلوم الطبيعية، قد باء بالفشل، لان مهمة الهيرمينوطيقا بما يرى ذلك غادامير ليست البحث في منهج للإنسانيات بل هي محاولة فهم العلوم الإنسانية على حقيقتها، بغض النظر عن المنهج، لذلك نجد غادامير يؤكد انه وعلى الرغم من العمل الشاق الذي خصصه دلتاي خصصه دلتاي طيلة عقود من الزمن لوضع أسس العلوم الإنسانية، ترك دلتاي بنفسه تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية، حتى عندما يسوغ بدقة الاستقلالية الابستيمولوجية للعلوم الإنسانية، فان ما يسمى "منهجا" في تصور العلم الحديث بقى هو، هو.

أما ليفي شتراوس فانه طبق المنهج البنيوي المستمد من اللسانيات عند دوسوسير على الظواهر الانتروبولوجية، وكما أن دوسوسير نظر إلى اللغة بوصفها نظاما مستقلا يتكون من وحدات مترابطة فكذلك شتراوس درس الظواهر الانتروبولوجية بوصفها نظما، نظام القرابة، نظام الأساطير، وركز همه على العلاقات القائمة بين الوحدات المختلفة بكل نظام، والذي يهم في هذا المنهج هو انه يتجاوز كل ذاتية، وكل فهم سيكولوجي لتلك الظواهر الإنسانية، ويفسر كل عنصر ضمن سياق بنى لتلك الظواهر أو أنظمتها، وهكذا فان العناصر الرمزية في الأساطير لا تنطوي على معنى ثابت عند شتراوس، حيث يثبت أن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات، معي ذلك أن تفسر الأسطورة من داخلها.

# قائمة المصادر والمراجع

**المصادر باللغة العربية**

1.بول ريكور، نظرية التاويل، الخطاب وفائض المعنى،تر.سعيد الغانمي، الناشر.المركز الثقافي العربي،ط1، 2003.

2.بول ريكور،الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر.سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية، جورج زناتي،ج1،دار الكتاب الجديد المتحدة،ط1، 2006.

3.بول ريكور،بعد طول تامل،السيرة الذاتية والفكرية، تر، فؤاد مليت، مراجعة وتقديم.د،عمر مهيبل،الناشر،الدار العربية للعلوم ،لبنان،دط

**المصادر باللغة الاجنبية**

4. dilthey wheleilm.construction of historical world in selected writing edited and introduced by.mackman.cambridge university.press1976

5. dilthey wheleilm.an introduction to the human science.in dilthey selected writings edited and tradition by. Rickman paper bachediton.cambridge university.press1986

6. Dilthey wheleilm.la critique raison historique. Introduction à l étude aux science de lesprit.traduction.sylvie mesure. Edition du cerf paris.1992

7. paul ricoeur.du texte a laction.essais dhermeneutique ;edition du seuil.paris.1986

8. Paul ricoeur.lidiologie et l'utopie ;trad. .myriem revault et goel roman ;edition du seuil .paris

9. paul ricoeur.la critique et la conviction.entretens avec froncois azouvi et marc de launay .calmann levy1995

**المراجع باللغة العربية**

10. أزفلد كوليه، المدخل الى الفلسفة،تر،أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،دط، القاهره، مصر.

11. ابن خلدون،المقدمة،دار الفكر،بيروت،دط،2002

12. ابن رشد، فضل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الايصال، دار المعارف، مصر، ط2، دت.

13. امام عبد الفتاح امام،مدخل الى الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،دط،1977

14. اميل دوركايم،قواعد المنهج في علم الاجتماع،تر، علي الكتر، موفم للنشر،الجزائر، دط،1990

15. اميل دوركايم،قواعد المنهج في علم الاجتماع،تر،ميلود قاسم،مكتبة المهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط،1997.

16. ايمانول كانط،نقد العقل المحض، تر،موسى وهبة، مركز الانماء القومي،بيروت،لبنان، دط، 1988.

17. بوخنسكي، تاريخ الفلسفة في أوروبا، تر، محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، دط، 1996.

18. بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط2008،1.

19. جاكلين روس،مغامرة الفكر الأوروبي،قصة الافكارالغربية، تر، امل ديبو،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث،ط1،أبو ظبي،2011.

20. جورج زناتي،الفلسفة في مسارها،دار الكتاب الجديد المتحدة،ط1،2002

21. دافيد جاسبر،مقدمة في الهرمينوطيقا،تر،وجيه قانصو،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1، 2007

22. رونيه ديكارت،مقال عن المنهج،تر،محمود الخضيري،القاهرة،ط3،1968

23. ريمون ارون،فلسفة التاريخ النقدية،تر،حافظ الجمالي،منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دط، 1999

**24**. زاردندش،ماهو العلم،رحلة التفكير العلمي،دار الفارابي،ط1،بيروت،لبنان،دط،2009

25. د،سيد الجميلي،مناظرات ابن تيمية،دار الكتاب العربي،بيروت،ط1،1985

26. صفدي مطاع،نقد العقل الغربي،الحداثة وما بعد الحداثة،مركز الانماء القومي، لبنان، دط،1990

27. صلاح قنصوة،الموضوعية في العلوم الإنسانية،عرض نقدي لمنهاج البحث،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دط،بيروت،لبنان،2007

28. عادل مصطفى،مدخل الى الهرمينوطيقا،نظرية التاويل من افلاطون الى غادامير،دار النهضة العربية،بيروت،لبنان،ط1،2003

29. عادل مصطفى،فهم الفهم،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2007

30. عبد الغني بارة،الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تاويلي،الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1،2008

31. عبد الله العروي،مفهوم التاريخ،ج1،الالفاظ والمذاهب،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1992

32. عمارة ناصر،اللغة والتاويل،مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتاويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1،2007

33. غازي عناية،منهجية البحث العلمي عند المسلمين،دار البحث للطباعة والنشر،ط1، 1985

34. فيصل عباس،الفلسفة والانسان،جدلية العلاقة بين الانسان والحضارة،دار الفكر العربي، دط، بيروت، لبنان، دت.

35. لزهر عقيبي،جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور،منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012

36. محرز الحمدي،الفكر والحياة في فلسفة العلوم الإنسانية،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2010

37. 37محمد شوقي الزين،تاويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط1، 2002

38. محمد عمارة،النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية،دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1998

39. محمد عبد الرحمان مرحبا،مع الفلسفة اليونانية،منشورات عويدات،بيروت،لبنان،ط3، 1998

40. محمد محمد قاسم،مدخل الى الفلسفة،دار النهضة العربية،ط1،بيروت،2001

41. محمد عناني،المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان،دط،1996

42. محمود سيد احمد،دلتاي وفلسفة الحياة،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط2، 2005

43. محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والايديولوجيا،دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1، بيروت، لبنان، دت.

44. ميشال فوكو،الكلمات والاشياء،تر،فريق الترجمة بمركز الانماء القومي،مركز الانماء القومي، دط، بيروت، لبنان،1990

45. نبيهة قارة،الفلسفة والتاويل،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،لبنان،ط1، 1998

46. نصر حامد ابي زيد،إشكاليات القراءة واليات التاويل،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط7، 2007

47. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر، علي حاكم صالح وحسن ناظم،دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002

48. هانز جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،تر،حسن ناظم وعلي حاكم،مراجعة.جورج كتورة، دار اويا،ليبيا،ط1، 2007

49. هبة عبد المعز احمد،تحليل الخطاب،مؤسسة النور للثقافة والاعلام،2007

50. هشام معافة،التاويلية والفن عند هانز جورج غادامير،الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2010

51. وول ديورانت،قصة الفلسفة،تر،احمد الشيباني،المكتبة الاهلية،دط،بيروت،لبنان،1965

52. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة،تر،حسن صقر،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

المراجع باللغة الاجنبية

53. francois Xavier amherdt.lhermeneutique philosophique de paul ricoeur et son importance pour lexegese.biblique.edition du cerf editions saint Augustin.paris.2004

54. henpel g.aspects of scientific explamation and other essays.in the philosophy of science the free rress.uk

55. julien freund.les theories des science humaines.presses universitaires de france.1973

56. j grandin.la tachede lhermeneutique dans la philosophie. encinne. revue klesis. 2006

57. michael ermarth.whelheilm dilthey.the critique historical reason.the university of chicago.press end london.1978

58. palmer Richard. Hermeneutics. north western university. press Evanston. 1969

59. palmer Richard.the relevance of gadamer s philosophical. hermeneutics to thirty. six topics lecture.april.1999

60. rudolf makkreel. dilthey philosopher of the human studies princton. university prees new jersy

**المعاجم والموسوعات**

**المعاجم**

61. الازهري، تهذيب اللغة،ج15،تر،إبراهيم الابياري،الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر، ط1384، .1967

62. الجرجاني،كتاب التعريفات،مكتبة لبنان'ساحة رياض الصلح،بيروت،دط،1985.

63. إبراهيم بيومي مذكور،المعجم الفلسفي،صادر عن مجمع اللغة العربية،الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية،دط،1979.

64. ابن منظور،تسان العرب،ج13،المطبعة الاميرية،دط،1302هـ.

65. جميل صليبا،المعجم الفلسفي،المجلد الأول،دار الكتاب اللبناني،دط،1982.

66. مراد وهبة،المعجم الفلسفي،دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة،2007.

**الموسوعات:**

67. اندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية،المجلد الأول،تر،خليل احمد خليل،منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1979.

68. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج2،ط1، 1984

**المجلات والاطروحات:**

**المجلات:**

69. احمد واعظي،ماهية الهرمينوطيقا،مجلة المحجة،لبنان،بيروت، ع06، 2003.

70. جون غروندن،أصول التاويلات وفصولها،تر،محمد المفيد،مجلة الدراسات الفلسفية،مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، ع07، 2002.

71. داود خليفة،فلسفة اللغة والتاويل،مقاربة ابستيمولوجية،مجلة حور المعرفة،مخبر تعليمية اللغات وتحليل الخطاب،كلية الاداب واللغات،جامعة شلف، ع07،سبتمبر،2016.

72. وليد عطاري،الفهم والتاويل بنظر دلتاي،المجلة الفلسفية العربية،قيد النشر.

73. وليد عطاري،الموضوعية في العلوم الإنسانية،مجلة الكريات التونسية، ع174، 1998.

**أطروحات**

74. انس ابن محمود فجال، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، جامعة صنعاء، 2009.

75. إلهام بن حواس، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية غادامير أنموذجا، مذ=كرة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2013، 2014.

76. العرابي زروقي، مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة، الجزائر، 2011، 2012.

77. مصطفى كمال ساكت، المعاني فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، أطروحة دكتوراه، جامعة الأردن، كلية الدراسات العليا، 2011.

**شكر**

**مقدمة** أ-ج

**الفصل الأول: جينيالوجيا وكرونولوجيا**

**المبحث الأول:** جينيالوجيا المفاهيم 6-21

**المبحث الثاني:** كرونولوجيا المفاهيم 22-36

**المبحث الثالث:** المسار الفكري لفلهم دلتاي 37-41

**الفصل الثاني: الفهم كأساس للعلوم الإنسانية "فلهم دلتاي"**

**المبحث الأول:** التمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية 44-48

**المبحث الثاني:** التأسيس الهيرميترطيقي للعلوم الإنسانية 49-62

**المبحث الثالث:** الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية 63-78

**الفصل الثالث: الفهم والتفسير في العلوم الانسانية**

**المبحث الأول:** ثنائية الفهم والتفسير عند بول ريكور 80-97

**المبحث الثاني:** دلتاي في الأفق التأويلي لبول ريكور 98-104

**المبحث الثالث:** مقاربات نقدية لإشكالية الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية 105-117

**خاتمة** **119-123**

**قائمة المصادر والمراجع** **125-131**