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

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في تخصص فلسفة التأويل موسومة بـــــ

التأويلية الوجودية في الفكر الفلسفي المعاصر- هانز جورج غدامير انموذجا-

إعداد الطالبتين:
– سدي سعيدة.
– بوديس شهيناز

إشراف الأستاذة
حمر العيـــن زهـــور

أعضاء اللجنة المناقشة

كرطالي نور الدين ..... رئيسا
حمر العين زهور ..... مشرفا
سعيدي توفيق .....مناقشا

الموسم الجامعي:2018/2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في تخصص فلسفة التأويل موسومة بـ

التأويلية الوجودية في الفكر الفلسفي المعاصر- هانز جورج غدامير انموذجا-

إعداد الطلبتان:

– سدي سعيدة.

– بوديس شهيناز

تحت إشراف الأستاذة: كرطالي نور الدين

أعضاء اللجنة المناقشة

..... رئيسا

..... مشرفا

.....مناقشا

الموسم الجامعي: 2018-2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شکر وتقدیر

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله على إحسانه والشكر له على توفيقه وامتنانه ونشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له تعظيما لشأنه، ونشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبده ورسوله الداعي إلى رضوانه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم.

بعد شكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث المتواضع نتقدم بجزيل الشكر إلى من شرفنا بإشرافه الأستاذ الدكتور كرطالي نور الدين على توجيهاته العلمية التي لا تقدر بثمن والى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد على إتمام هذا العمل وكتابته وطباعته دون استثناء.

والى كل طلبة فلسفة التأويل دفعة 2018/2017.

الإهداء

الإهداء

أحمد الله عز وجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث فلكل بداية نهاية، ولكل نهاية نتيجة، ونتيجة جهدي أتقدم بإهدائها إلى الذي وهبني كل ما يملك حتى أحقق له آماله، إلى من كان يدفعني قدما نحو الأمام لنيل المبتغى، إلى من علمني العطاء انتظار، إلى من احمل اسمه بكل افتخار، إلى الذي لن يكرره الزمن –والدي العزيز-

إلى جهتي الخامسة وقلبي الثاني والحرف التاسع والعشرون من أبجديتي إلى كتفي الثالث واليوم الثامن وحبيبتي الأولى والأخيرة إلى التي لا تقدر بثمن –أمي الغالية-

إلى من لا يمكن للكلمات إن توفي حقها، إلى من لا يمكن لأرقام أن تحصي فضائلها أختاي :دنيا، فاطمة.

إلى سندي في الحياة إخوتي.

إلى شريكتي في البحث وتوأم روحي شهيناز

إلى الأساتذة الكرام دون استثناء، وخصوصا الأستاذ بونوة بن ظافي.

إلى كل من كان معي على طريق النجاح أصدقائي.

سدي سعيدة

الإهداء

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولم نكن لنصل إليه لولا فضل الله علينا.

إلى من احترق لينير دربي، إلى اللذان يعجز اللسان عن تعداد فضائلهما، إلى الذي أعطى وضحى، وكان صبره وحرصه وإصراره نبراسا يضيء مسيرة حياتي والدي الحبيب.

إلى التي بعثت في نفسي الصبر والتفاؤل والأمل للمضي قدما في تحقيق أحلام والدتي الحبيبة.

إلى كل أخواتي رمز ثقتي وسر سعادتي.

إلى الغالي على قلبي أخي العزيز وزوجته.

إلى الطفولة البريئة هديل وأشرف، حذيفة.

إلى الأخت التي لم تنجبها أمي سعيدة.

إلى جميع الأهل والى كل من دعمني على إتمام هذا العمل.

والى كل من يعرف شميناز دون استثناء.

بوديس شميناز

قائمة المختصرات

قائمة المختصرات:

تر:ترجمة.

ط:طبعة.

ج:الجزء.

ص:صفحة.

د.ص:دون صفحة.

ت:توفي.

ق.م: قبل الميلاد.

م:ميلادي.

هـ:هجري.

تح:تحقيق.

ع:عدد.

تق:تقديم.

مقدمة

التأويل واحد من العمليات الاجتهادية التي يسلكها المجتهدون والناظرون، ويعد من أهمها مسلكا ومن أوسعها سبيلا للوصول إلى الأحكام وقد حظي باهتمام كبير من رجال الدين والفلاسفة خصوصا وزاد الاهتمام به في القرون المتأخرة فظهرت اتجاهات جديدة وفلاسفة بارزين عالجوا فكرة التأويل من جوانب متعددة.

يقول الفيلسوف اليوناني سقراط: "أعرف نفسك بنفسك"، ومع هذه المقولة تغير مجرى الفلسفة، من خلال القول أن سقراط قد انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فبعد أن كانت مع الفلاسفة الطبيعيين تبحث في الوجود المادي وأصله، أصبحت تهتم بالإنسان وحياته وما يرتبط بها من مشكلات، وكان الهاجس من وراء ذلك كله هو البحث عن الحقيقة.

ومما لا شك فيه أن الخاصية المميزة للفكر الفلسفي الغربي في الفترات المعاصرة في اتجاهه نحو التأويل واستغلال ارثه الكلاسيكي، هذا الاتجاه الذي بدأ مع شلايرماخر، وأطلق عليه الفلاسفة الألمان اسم "الهيرمينوطيقا" ليصبح مع كل من "دلتاي" و"هيدغر"و "غدامير" وكذا "بول ريكور" تقليدا لا يعبر عن مجال أو نظام معرفي بقدر ما يدل على توجه فكري، فأصبحت التأويلية المعاصرة قادرة على أن تؤسس صرحا يتخذ بشكل نظرية فلسفية، تنظر إلى التفسير باعتباره مطلبا وتوجها فكريا ضروريا في عصر يغلب عليه طابع التعقيد والغموض، وهو غموض يجعلنا عاجزين عن استيعاب دلالة الشيء بصورة واضحة، وهذا بطبيعة الحال يفسر حضور التأويلية في جميع مشارب الفكر الفلسفي.

لقد تعددت المناهج واختلفت عن بعضها البعض، فوجود المنهج التجريبي كنموذج لبناء المعرفة، ومن ثمة بلوغ الحقيقة لم يكن كافيا لمعرفة جميع الظواهر وخاصة فيما يتعلق بالظاهرة الإنسانية التي كانت تمثل عائقا أمام علمية هذا المنهج للوصول إلى الحقيقة، ولقد قال الفيلسوف المسلم أبو حيان التوحيدي "الإنسان أشكل عليه الإنسان" مقولة تعبر عما يعترضنا من عوائق عندما نحاول فهم الآخر من خلال سلوكاته، لأنها تفلت من النظرة الميكانيكية الآلية لطبيعتها القصدية الهادفة.

وهذا ما ترتب عليه أن الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن تدرس علميا نظرا لما تطرحه من عوائق، وأنها تبقى خاضعة للنظرة القيمية أو المعيارية أكثر من أن تكون قابلة للخضوع لقانون

عام يمكن أن نتنبأ من خلاله بهذه الظاهرة، مما يجعلها أدنى من الظاهرة الطبيعية لأنها لا توصل إلى الحقيقة.

هذه الطبيعة المغايرة دفعت الباحث لكي يفهم أثار الإنسان وما تحمله من معان إلى ضرورة إيجاد مناهج تتناسب معها، فاختلفت الرؤى بين أصحاب النزعة الوضعية التي ترى أن العلمية والموضوعية تمر حتما بالمنهج التجريبي، وأصحاب النزعة الإنسانية التي ترى انه يمكن تحقيق العلمية الموضوعية بمناهج أخرى تفرضها طبيعة الظاهرة الإنسانية.

وفي خضم هذا الصراع كان البديل عن المنهج التجريبي عند البعض الهيرمينوطيقا حيث تمثل منهجا للفهم، أي المنهج المناسب لتحقيق الموضوعية في دراسة الظواهر الإنسانية أو كل ما يمكن أن يعبر عن الإنسان سواء في ميدان النصوص الأدبية أو الآثار الفنية، وهذا ما حدث في العصر الحديث على يد كل من شلايرماخر ودلتاي، إذ اعتبر هذا الأخير الهيرمينوطيقا بمثابة منهج للعلوم الإنسانية.

إلا أن هذه النظرة وجدت في العصر الحديث من يرفضها وهذا من خلال رأي هانز جورج غدامير الذي لم ير في الهيرمينوطيقا منهجا بديلا للمنهج التجريبي، كما أنه يرى أن الظاهرة الإنسانية ذات معنى ودلالة، وبالتالي فهي حاملة للمعنى وموصلة إلى الحقيقة ولا تقل أهمية على الظاهرة الطبيعية، بل قد تعبر عن الحقيقة التي يجب على الإنسان أن ينشدها ويهتم بها، ولعل هذا هو الدافع الذي وجهني إلى اختيار التأويل عند غدامير لتبين ما مدى أهمية الظاهرة الإنسانية لما تحمله من حقيقة ومن فهم للآخر.

واختيارنا للفيلسوف الألماني هاتز جورج غدامير يعود إلى أنه يمثل أحد أهم أقطاب التأويلية في العصر الحديث، والذي تحول معه التأويل إلى مذهب قائم بذاته ولهذا تعرف فلسفته بالتأويلية الفلسفية التي وضع أسسها، ولقد حاولنا من خلاله أن نعالج في هذا البحث الإشكالية المتمثلة في الفهم من خلال تحديد الأسس والمبادئ التي تقوم عليها عملية التأويل وما يميزها عن غيرها من النظريات التأويلية الأخرى سواء كانت كلاسيكية أو رومانسية.

وعليه تتمحور إشكالية هذا البحث حول عنوان المذكرة التي استشرفها غدامير حول التأويلية، فيما تتمثل التأويلية الوجودية لغدامير؟ وما هي الإضافات التي قدمها غدامير للتأويل؟ وتتفرع من هذه الإشكالية إشكاليات فرعية:

1-كيف تطور مفهوم التأويل عبر العصور؟

2- ما دور الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي وما علاقتها؟

3- ماذا يتضمن مشروع غدامير التأويلي؟

ويقتضي هذا النوع من الدراسة الاعتماد على المنهج التحليلي الذي يتوافق مع سياق الدراسة للوقوف على أهم الأسس التي تعطي حلا للمشكلات المطروحة وكيفية تجاوزها، كما يقوم أيضا هذا المنهج على المقارنة للوقوف على أهم نقاط الاختلاف والتشابه في حالات معينة، والتي كان يجب الإشارة فيها إلى ذلك لتبين ما مدى تميز غدامير فيما ذهب إليه في تأويليته الفلسفية.

واقتضت طبيعة موضوع دراستنا أن نعتمد على خطة شاملة تستوفي كل العناصر، وجعلنا الهيكل العام مكونا من مقدمة وثلاثة فصول تتلوها خاتمة لرصد نتائج الدراسة، هذا إجمالا، أما بالتفصيل فكانت كالآتي:الفصل الأول والمعنون بـ:سياقات منهجية تناولنا فيه ضبط بعض المفاهيم: التأويل واللغة والخطاب، وركزنا فيه على إلقاء نظرة تاريخية لمفهوم التأويل، وعرض مفهوم التأويل "الهيرمينوطيقا" منذ العصر اليوناني حتى الفلسفة المعاصرة مع ذكر أهم الفلاسفة الذين كان لهم أثر في تطور هذا المفهوم، ومن كان لهم علاقة بالتأويلية الفلسفية عند غدامير، ثم بعد ذلك تطرقنا إلى حياة جورج هانز غدامير، وفيما يخص الفصل الثاني فقد تم التطرق فيه إلى:إشكالية الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي تناولنا فيه العلاقة التي تربط التأويل بالبنيوية والتأويل بالوجودية وبعد ذلك تطرقنا إلى الحقيقة في فكر غدامير.

أما الفصل الثالث فقد جاء بعنوان المشروع الفلسفي النقدي جورج هانز غدامير تطرقنا إلى مشكلة المنهج عند غدامير، ومن ثمة ذكرنا المنعطفات التأويلية والوجودية لبول ريكور، ثم انهينا هذا الفصل بجملة من الانتقادات التي وجهت لتأويلية غدامير من طرف بعض الفلاسفة المعاصرين.

وانهينا هذه الدراسة بخاتمة موجزة فيها عرضنا أهم النتائج المتوصل إليها، وما يمكن أن تنتجه من آفاق الدراسة.

الفصل الأول:

سياقات منهجية

المبحث الأول: ضبط المفاهيم

المبحث الثاني: كرونولوجيا مفهوم التأويل

المبحث الثالث: المسار الفكري لغدامير

المبحث الأول:ضبط المفاهيم:

أولا:مفهوم التأويل:

1-المفهوم اللغوي للتأويل:من مطالعتنا لقواميس اللغة العربية وجدنا أنها تكاد تجمع على أن للتأويل معان عدة أهمها:الرجوع والمال والعاقبة، والتفسير، والوضوح، والتدبر، ومنها ما جاء في القاموس المحيط:

"أول الكلام تأويلا، وتأوله:دبره وقدره وفسره، والتأويل:عبارة الرؤيا"[1].

2-مفهوم التأويل في قاموس الأدب:(Le dictionnaire littéraire):

يحيلنا هذا القاموس عند بحثنا عن كلمة « Interpretation» إلى كلمة" herméneutique "

«on peut défini l'herméneutique de nom du dieu hermès[2] -comme l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens »

(Michel Foucault, 1966).l' herméneutique que engage un travail d'interprétation ; elle suppose que les signes et les discours ne sont pas transparents, et derrière un sens patent reste à découvrir un sens latent, plus profond ou plus élève, c'est-à-dire, dans notre culture de plus grande valeur[3].

---

[1]-أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1983، ص48.

[2]-الإله هرمس hermès رسول آلهة الأولب الرشيق الخفو الذي كان بحكم وظيفته ،يتقن لغة الآهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من البشر.ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007، ص24.

[3] -Alain Viala ,Denis saint –jacque et Paul arin,le dictionnaire du littéraire ,1 ère édition ,presses universitaire de France ,paris ,2000,p260.

الترجمة:

"يمكن تعريف الهرمينوطيقا (التأويلية) –المشتقة من اسم الإله هرمس–بأنها مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح باستنطاق العلامات اللغوية ،وكشف معانيها (ميشال فوكو 1966م) وتقتضي الهيرمينوطيقا جهدا تأويليا لأنها تفترض أن العلامات اللغوية والخفايات ليست شفافة، وأن كل معنى جلي يخترق معنى آخر أعمق وارفع منه منتشرا بين ثناياه ينبغي الكشف عنه .أي انه–في ثقافتنا–ذو قيمة أكبر".

3–المفهوم الاصطلاحي للتأويل:

أ–**التأويل في اصطلاح العرب:** لقد اقترن الحديث عن التأويل بالحديث عن التراث الإنساني بشكل عام وبحكم أن النصوص الدينية أعمق وأقدم ما ورثته البشرية منذ آدم –عليه السلام– إلى خاتم الأنبياء محمد –صلى الله عليه وسلم(فقد عد النص الديني من أعظم وأرقى منابع التراث والتاريخ معا.

ارتبطت التأويلية في بداياتها بالثورات القديمة ثم انتقلت بعد تأويلها للنصوص الدينية إلى دراسة أهم المستويات الخطابية المتعلقة أساسا بالروايات التاريخية، ثم عنت بتأويل نصوص العهد الجديد ثم دراسة الجوانب الانثروبولوجيا التي تربط بمجموع الأنشطة الإنسانية، وبعد ذلك عملت على دراسة الآثار الحضارية للممالك القديمة[1].

أما في تراث الثقافة العربية الإسلامية فلا يخفى على أي باحث في هذا المجال، ما مصطلح التأويل من قيمة وحمولة معرفية عالية؟ حيث بوأته الأقلام مكانة الذروة في شتى الدروب المعرفية بالشرح والتأليف والبحث والتمحيص لتوسيع ممارسة واستكشاف حدوده من خلال النصوص سواء كانت دينية أو أدبية.

ب–**المعنى القرآني للتأويل:** تأسس التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بشكل ممنهج [2] مند نزول القران الكريم، وقد ورد لفظ التأويل في القران الكريم في العديد من المواضع منها:قول الله

---

[1]–فتحي بوخالفة، شعرية القراءة والتأويل في الرواية الحديثة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ص97.

[2]–المرجع نفسه، ص22.

تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا."[1]

فالتأويل هنا بمعنى الإرجاع إلى ما يحفظ عليهم الوفاق، ولا يحتمل أن يكون المراد به هنا التفسير، أو صرف الكلام عن ظاهره[2]، قال الله تعالى:" هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ"[3]

ويراد بالتأويل هنا الحوادث التي تقع مطابقة لما اخبر به الكتاب[4].

كما وردت كلمة التأويل في ثمانية مواضيع من سورة يوسف –عليه السلام– ،وهي الآيات 6، و 21، و،36، 37، و 44، و 45، و 100، و 101، والمقصود به تعبر الرؤيا أي:ما تؤول إليه الحوادث الواقعية التي كان يمثلها ما رأى في تلك الرؤى المنامية[5].

وعلى العموم تعني كلمة التأويل في الاستعمال القرآني: المآل أو المرجع أو المصير، ولا تعني الشرح والتفسير.

1–التأويل لدى الفلاسفة العرب: لقد نال المفهوم الاصطلاحي لكلمة التأويل اهتمام اغلب المفسرين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة وصولا إلى الأدباء والنقاد خاصة في القرن الثاني والثالث والرابع هجري.

2–التأويل لدى ابن حزم الظاهري (ت. 456هـ): يعرفه بأنه: "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك انه باطل"[6].

---

[1]–سورة النساء، الآية 59.

[2]–حسب تفسير الآية في المصحف الشريف.

[3]–سورة الأعراف، الآية 53.

[4]–حسب تفسير الآية في المصحف الشريف.

[5]–ساحي عطا حسن، كلمة التأويل، دلالتها وأطوارها، مجلة الدراسات، علوم الشريعة والقانون، مج: 33، العدد:1، 2006، ص، ص225، 226.

[6]–ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الفكر، القاهرة، 1978، ص42.

يتبين من هذا التعريف أن ابن حزم الظاهري قد وضع شروطا لقبول التأويل في السياق الديني للتصدي لبعض الفرق العقائدية التي تؤول القران حسب ما يخدم أفكارها وأهواءها.

3-التأويل لدى ابن رشد (ت. 1198م):يرى ابن رشد أن التأويل هو:" إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز، ومن تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[1].

ومعنى هذا القول أن التأويل يخرج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى الدلالة المجازية مع ضرورة مراعاة العلم بالوضع اللساني.

4-التعريف الفلسفي للتأويل:

أصل ودلالة الكلمة: تحمل هذه الكلمة الكثير والكثير من التراث الدلالي حيث تشير كلمة herméneutique في علم الفلسفة إلى الفرع الذي يدرس مبادئ التأويل والإدراك، فيما تحمل الكلمة ذاتها اسم نظرية معروفة في الميثودولوجيا "علم المناهج" في أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها بالأخص التوراة والإنجيل.

ويعود أصل مصطلح الهيرمنتيكية إلى الفعل اليوناني herméneuein الذي يعني يفسر، يصرح، يعلن ،يوضح أخيرا يترجم [2]، وقد تم اشتقاق المصطلح أيضا من اسم الإله اليوناني"هرميز" والذي نسبت له الإغريق أصل اللغة والكتابة، واعتبروه رائد الاتصال والتفاهم بين البشر، ومن المؤكد أن هذا المصطلح في الأصل كان يعبر عن فهم وشرح أي حكم غامض أو مبهم من الآلهة كان يحتاج إلى تفسير صحيح، ويعود اشتقاق مصطلح الهيرمنتيكية مباشرة إلى الصفة اليونانية، والذي يعني الفعل يعرف أي التوضيحية أو التفسيرية، وخاصة من الكتاب المقدس ومعاني كلمات النصوص وبالتالي فإن تحليل النظرية نفسها أو العلم قد تحول إلى تفسير وتأويل العلامات وقيمتها الرمزية، ومصطلح الهيرمنيوطيقا مشتق من hermé وتعني القول والتعبير والتأويل والتفسير وكلها دلالات متقاربة من حيث الاتجاه نحو الإيضاح والكشف

---

[1]-أبو الوليد بن محمد بن احمد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح:محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972، ص43.

[2]-الهيومننوطيقا:élnassiri .اطلع عليه بتاريخ 12 أكتوبر 2012.

والبيان[1]، أما في علم اللاهوت فيعرف بكونه فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس، فالتأويل هو العلم الديني[2] بالأصالة والذي يكوّن له فلسفة الدين ويقوم عادة بمهمتين متمايزتين تماما.

-البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي.

-فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية.

وهناك معنى آخر يقترب من مصطلح herménein بمعنى التعبير هو معنى الترجمة، أي ترجم لغة إلى لغة أخرى.

ثانيا: مفهوم اللغة

إن كلمة اللغة [3]لها معنيان:المعنى اللغوي، وهو ما تسجله معاجم اللغة، والآخر اصطلاحي، وهو ما يتفق عليه بين العلماء والجمهور أو بين العلماء فقط.

1-المفهوم اللغوي لكلمة اللغة:

أ/لغا:اللغو واللغا:السقيط وما لا يعتد به من كلام وغيره، ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع، قال الله تعالى في كتابه الكريم :" لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ" [4]

واللغو في الأيمان مالا يعقد عليه القلب.

وقال الشافعي كما ورد في لغات العرب للدجني:"اللغو في لسان العرب ،الكلام غير المعقود عليه."

ب/اللغا:ما لا يعد من أولاد الإبل في دية أو غيرها لصغرها وشاة لغو ولغا، قال ذو الرمة:"يهلك وسطها المرئي لغوا كما ألغيت في الدية حوارا".

---

[1] -kelkel (arion lother), la légende de l'etre, langage et poésée chez marlin heidger (libraires philosophique, jean vrin, paris, 1980, p186.

[2] -جانفي حسن، تأويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، ط1، 2006، ص384.

[3]-ابن منظور، لسان العرب، طبعة يوسف خياط، طبعة دار صادر، لبنان،1995،د. ص

[4]-سورة البقرة، الآية225.

ج/الاسم والخطأ:قال الأصمعي كما ورد في "لغات العرب" للدجني "لغا يلغو إذا حلف يمينا بلا اعتقاد، وقيل معنى اللغو الاسم، ويقال لغوت باليمين، وقيل لغا في القول يَلْغُو ويلغا لَغَا ولغى بالكسر يَلْغي وملغاة اخطأ وقال باطلا".

قال رؤية وسيه ابن بري للعجاج:ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم وكلمة لاغية:فاحشة، كما قال الله تعالى في التنزيل العزيز :" لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً"[1] أي كلمة قبيحة أو فاحشة ونباح الكلب لغو أيضا، قال قلنا للدليل أقم إليهم، فلا تلغى لغيرهم كلاب.

د/إبطال الشيء:ألغيت الشيء: أبطلته وكان ابن العباس رضي الله عنه يلغي طلاق المكره أي:يبطله وألغاه من العدد.

هـ/اللغة:اللسن وحدها أنها أصوات يعبر بتا كل قوم عن أغراضهم، وقيل أصلها لغي أو لغو، والهاء عوض وجمعها لغى، والجمع لغات بالضم ولَغَوْنَ.

و/اللغة:اسم ثلاثي على وزن فعة، أصله لغوة على وزن فعلة، فحذفت لامه، وهو الفعل الثلاثي المتعدي بحرف:لغا بكذا، أي تكلم، فاللغة هي التكلم، أي الإنساني.

2-المفهوم الاصطلاحي لكلمة لغة:

اللغة اصطلاحا[2] هي نسق من الرموز والإشارات التي يستخدمها الإنسان بهدف التواصل مع البشر، والتعبير عن مشاعره، واكتساب المعرفة، وتعد اللغة إحدى وسائل التفاهم بين الناس داخل المجتمع، ولكل مجتمع لغة خاصة به، وتعرف اللغة اصطلاحا بأنها عبارة عن رموز صوتية لها نظم متوافقة في التركيب، والألفاظ، والأصوات، تستخدم من اجل الاتصال والتواصل الاجتماعي والفردي.

3-تعريفات بعض العلماء للغة:

-عرفها ابن جني[3]بأنها:"أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم".

---

[1]-سورةالغاشية، الآية 11.

[2]-ابن خلدون، مقدمة، ج1، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، د. ص.

[3]-ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص46.

-وصفها ابن خلدون بقوله:"اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها يحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التركيب".

-عرفها ابن حزم بأنها:"ألفاظ يعبر بها عن المسميات، وعن المعاني المراد إفهامها ولكل أمة لغتها".

-وقال الجرجاني في تعريف معنى اللغة:"ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم".

-وقال عبد الوهاب هاشم:"إن اللغة نظم متوافقة من الرموز الصوتية الإرادية العرفية لتلبية الاحتياجات الفردية والاجتماعية"

-وقال العصيلي :"إن اللغة أصوات وألفاظ وتراكيب تسير وفق نظام خاص بها، لها دلالات ومضامين معينة ،يتصل بها الناس فيما بينهم ويعبرون بها عن حاجاتهم الجسدية، وحالاتهم النفسية، ويستخدمونها في أنشطتهم الفكرية والعلمية، ويحفظون بها تاريخهم وتراثهم وعلومهم."

-وقال عادل خلف في تعريف معنى اللغة:"نظام إنساني من الرمز الصوتي متفق عليه-كل في بيئته- للتعبير عن المعنى والاتصال،ويتعدد بتعدد بنيات الاتفاق".

-وقال إبراهيم أنيس في تعريف معنى اللغة:"نظام عرفي لرموز صوتية يستغلها الناس في الاتصال ببعضهم البعض."

4-مفهوم اللغة في الفلسفة:

اللغة[1]هي بناء أفكار الإنسان، وهي ما تميزه عن الحيوانات الأخرى، فمن خلالها يعني الفرد أقواله على العكس عن باقي الحيوانات على الرغم من امتلاكهم لأعضاء النطق. من جهة أخرى فإن الفكر واللغة يعتبران وجهين لعملة نقدية واحدة.يرتبطان بشكل وثيق ولا يمكن الفصل بينهما، والدليل على هذا الأمر بأننا نفكر من خلال اللغة.

ترتكز فلسفة اللغة على دراسة التفكير الإنساني بناءا على رموز لغوية يتمكن العقل من تشكيلها.مفهوم اللغة هو احد أهم المفاهيم التي حظيت باهتمام عال من قبل الفلاسفة، وانشغلت بها الفلسفة المعاصرة وبعض العلوم الإنسانية (علم الاجتماع وعلم النفس اللغوي واللسانيات) حيث أن صياغة اللغة وفحصها هي الوسيلة الفضلى لحل كافة مشاكل وعراقيل

[1]-إبراهيم أنيس، اللغة بين القومية والعالمية، دار معارف، القاهرة 1970.

فروع الفلسفة على اختلافها، من هنا جاء الاهتمام الذي أبداه الفلاسفة المعاصرون باللغة، وصب اهتمامهم على تخليها عن طريق ما يسمى (التحول اللغوي).

ثالثا:مفهوم الخطاب:

1-المفهوم اللغوي للخطاب: يعد مفهوم الخطاب [1]من المفاهيم التي يختلف على تعريفها الدارسون وعلماء الاجتماع، فهو مصطلح حديث تتعدد الموضوعات التي يطرحها بشكل كبير، وفي المعجم الغني جاء التعريف كالتالي:خطب لغة يعني:ألقى كلاما أو حديثا.الخطاب هو المصدر من خاطب، وألقى خطابا أمام جمهور غفير، ما يلقيه الخطيب من كلام أو حديث أمام الناس، وسيلقي الملك خطاب العرش، حديث منقول يستعرض فيه الملك المنجزات والقضايا السياسية الهامة التي عرفتها البلاد.

2-المفهوم الاصطلاحي للخطاب: أما الخطاب اصطلاحا فهو ما اختلف عليه الكثيرون، وبشكل عام فان الخطاب هو نص [2]كلامي يحمل معلومات ووسائل يريد المتكلم (المرسل)أن يوصلها للمستمع (المتلقي)، ويعتبر الخطاب من أهم وسائل التواصل بين البشر، فمن خلاله يستطيع الخطيب إرسال أفكاره إلى جمهوره، وللخطاب أشكال مختلفة منها ما يمكن أن يكون على شكل حوار خطابي يسمح للآخرين بالمشاركة فيه، أو أن يكون خطابا بالشكل المعروف كخطاب احد المسؤولين وما شابه ذلك.

3-مفهوم الخطاب عند الباحثين العرب: وضع عدد من الدارسين العرب تعريف للخطاب فتم تعريفه على أنه كيان أفرزته علاقات معينة بموجبها التأمت أجزاؤه، وقد تولّد عن ذلك تيار يعرف الملفوظ الأدبي بكونه جهازا خاصا من القيم طالما أنه محيط ألسني مستقل بذاته، وهو ما أفضى إلى القول بأن الأثر الأدبي بنية ألسنية تتحاور مع السياق المضموني تحاورا خاصا.

4-مفهوم الخطاب عند الغرب: بالنسبة لعلماء الغرب الذين درسوا هذا المصطلح وسعوا لوضع مفهوم محدد له، فإنهم يتباينون ويختلفون في نظرتهم أيضا، ينسب البعض مفهوم الخطاب لميشيل فوكو(1926-1948م)، وهو صاحب نظرة مختلفة للخطاب، حيث يربط فوكو الخطاب بالسلطة، ويعتقد بأنه وسيلة من أجل الحصول على السلطة، وهذا الارتباط الشديد

---

[1]- ابن منظور، مصدر سابق، د.ص.

[2]-كشاف اصطلاحات الفنون، تح:لطفي ع البديع، ط 2، الحسية العامة للكتاب، مصر، 1972، ص175.

بين السلطة والخطاب كما يرى فوكو إنما هو علاقة وثيقة بين اللغة وأشكال السيطرة والهيمنة الاجتماعية.

للفرنسي ايميل بنفست رأي أخر، فقد عرّف الخطاب على أنه كل لفق فيه متكلم ومستمع، ويهدف إلى تأثير المتكلم على المستمع بطريقة أو بأخرى.لا تغفل عن ذكر نوع مهم من أنواع الخطاب، ألا وهو الخطاب الديني، الذي بات له دور كبير في أيامنا، بغض النظر عن الدور الايجابي أو السلبي حسب محتوى هذا الخطاب، ولعلّ الخطاب الديني يحتاج إلى بحوث مستقلة لإيفائه حقه.

5–مفهوم الخطاب للدكتور عبد الرحيم الخلادي: من المفاهيم التي أثبتت جدارتها وفرضت نفسها على الحقلين الأدبي والنقدي، وباقي الحقول التي يتقاطعان معها، مفهوم الخطاب الذي ازدهر بقوة بظهور مباحث علم اللسانيات وما تلا ذلك من تطورات منهجية ونقدية، امتدت لتشمل حقولا أخرى كعلم النفس والاجتماع وغيرها من العلوم والمعارف المعاصرة والتي جعلت من تحليل الخطاب عمدة أساسية لفهم وتحليل ومناقشة النصوص والقضايا والأفكار المطروحة، وفق ما تمليه حدود وميكانيزمات التلقي والتأويل، والتفكيك والتركيب، وكذا أفاق الحوار والتواصل، فمن التعاريف الحديثة للخطاب أنه (مظهر نحوي مركب من وحدات لغوية، ملفوظة أو مكتوبة تخضع في تشكيله وتكوينه الداخلي لقواعد قابلة للتنميط والتعيين مما يجعلها خاضعة لشروط الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه سرديا كان أم شعريا) [1] بل أن الخطاب يخضع للحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، ولذلك نجد الخطاب الأدبي والخطاب النقدي، والديني والفلسفي، والسياسي، والإيديولوجي....الخ.

لقد لعبت اللسانيات والبنيوية دورا كبيرا في تحديد مفهوم الخطاب، والذي اهتم به بشكل علمي جماعة الشكلانيين الروس، الذين دعوا إلى تأسيس علم الأدب بالتركيز على الأدبية، أي ما يجعل من عمل ما أدبا، كما انتقلت اللسانيات من الاهتمام بالجملة إلى الاهتمام بالخطاب باعتباره متتالية من الجمل، فـ"هاريس" هو أول لساني حاول توسيع مجال البحث اللساني، يجعله يتعدى دراسة الجملة على دراسة الخطاب، والخطاب هو عبارة عن

[1]–إشكالية المصطلح النقدي(الخطاب والنص)، مجلة آفاق عربية، السنة 18، مارس 1993، بغداد، ص59.

ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية وبشكل يجعلنا في مجال لساني محض[1].

[1]- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، 1988، ص17.

المبحث الثاني: كرونولوجيا مفهوم التأويل:

أولا: العصر اليوناني: الهيرمينوطيقا كلمة مشتقة في أصلها من الفعل اليوناني hermeneuein الذي يعني يفسر الاسم hermeneueia ويعني تفسير، والتي ترتبط في أصلها بالإله هرمس رسول آلهة الاولمب والوسيط [1]. ويمكن حصر معنى كلمة هومينوطيقا من الناحية اللغوية في ثلاث معان أساسية هي التعبير، التفسير والترجمة، وبذلك فهي تسير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة والمنطق لتفسير وترجمة النصوص، ومن بين فلاسفة التأويل في هذا العصر اليوناني نجد:

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

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 سلسة هومينوطيقية مصنوعة من حلقات ثلاث تتمثل في الشاعر (رسول الآلهة) والمستمع إليه (المرسل إليه) والمؤول الذي يلعب دور الوسيط، ويبين أفلاطون أن تلاوة الأشعار ليست فنا ولا علما لكنها مجرد مهارة فردية [3]، كما يقدم لنا في محاورة بروتاغوراس هرمس على أنه مبعوث زوس [4] ويرتبط اسمه بالخطاب ونشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب، فهو مؤول ورسول، كما يظهر أيضا لفظ هيرمينوطيقا في السياسي ويعبر عن فن

---

(1)-عادل مصطفى، مرجع سابق، ص17.

(2)-المرجع نفسه ،ص23.

(3) - ndeh, religion et éthique, une relecture herméneutique des discoure sur la religion de Schleiermacher, thèse de doctorat, université de marne -la valle, octobre, 2002,p p.93, 94, disponible sur le site : www .univ-mlv.fr

(4)-زوس في الميتولوجيا اليونانية اله السماء و آلهة الاولمب. Zeus ressource électronique

التنبؤ أي تأويل الوحي الإلهي وهذه هي مهمة الكاهن أي أن يقدم تحليلا معقولا للرسائل الإلهية، وبذلك فهي تعتبر دور الكاهنة كواسطة بين الآلهة والبشر، أي أن المؤول يترجم معنى الوحي[1].

2-أرسطو:وإذا انتقلنا إلى تلميذ أفلاطون، الفيلسوف اليوناني أرسطو (384 ق.م(322 ق.م) نجده قد استخدم التأويل بمفهوم مغاير لأستاذه، إذ يعني عنده الإقرار أو الإعلان، وبهذا فالتأويل وصياغة الأحكام التقريرية[2]، التي تخبرنا عن الشيء ما وذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب، ويبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا ومحافظا على المعنى نفسه[3]، وبذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي لها هو معبر عنه شفهيا، ليس هناك ما هو مفقود في سلسلة الانتقال من النفس إلى الخطاب ومن الخطاب إلى المكتوب، فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بطريقة موافقته للصوت وانفعالات النفس، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة تذكير لكلمة النفس المعبر بها (المنطوقة)

ثانيا:فلسفة العصور الوسطى:

إذا كانت نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة لبلوغ الحقيقة بذاتها عن طريق العقل أو أعمال العقل لبلوغ الحقيقية، فما هو تصور فلاسفة العصر الوسيط، سواء تعلق الأمر بالديانة اليهودية أو الديانة المسيحية أو الإسلامية، وهذا ما سيكون له أثر في تفسير النص المقدس في العصر الوسيط.

1-الديانة اليهودية:موسى ابن ميمون: هو موسى بن ميمون [4] بن عبد الله القرطبي(30 مارس 1135م-13 ديسمبر 1204م) ولد في قرطبة في بلاد الأندلس اشتهر بكون أهم شخصية يهودية كبيرة وعريقة وذات صيت كبير، ويتضح عن فكره أنه لم من الذين يجهرون بالإلحاد بل أنه قد حاول لكي يرجع المعجزات الواردة في الكتاب المقدس إلى علل طبيعية ،ولكنه كان يدعو إلى الاعتقاد بأن كل لفظ في أسفار موسى الخمسة موحى به من الله، والى

---

[1]-عبد العزيز العيادي، الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الأخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، ص 79. في الموقع: aorakphalsaphia.Com

[2]-introduction à Hans-Georg gadamer- pp3-5.

[3]- عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ص 30-32.

[4]- أبو عمران موسى بن ميمون ، موسوعة المورد، منير البعلبكي، 1991، د.ص.

العقيدة الدينية القائلة بأن الشريعة الشفوية قد نقلها موسى إلى كبار رجال إسرائيل، ولعلّه كان يشعر بأن اليهود لا يستطيعون أن يكون اعتقادهم في الكتاب المقدس أقل شأنا من اعتقاد المسيحيين والمسلمين فيه، ولعلّه هو أيضا كان يرى أن لا قيام للنظام الاجتماعي بغير الاعتقاد في قدوسية أصل القانون الأخلاقي، وكان ابن ميمون [1] وطنيا شديد الحب لوطنه لا يقبل في عقيدته جدلا، "يجب على جميع بني إسرائيل أن يتبعوا كل ما ورد في التلموذ البابلي، وعلينا أن نرغم اليهود في جميع أنحاء الأرض على أن يتمسكوا بالعادات والأساليب التي قررها حكماء التلموذ"، وكان أكثر حرية إلى حدّ ما مع معظم المسلمين والمسيحيين في أيامه، ويقول اليهود الذين ينبذون الشريعة اليهودية يجب أن يقتلوا، وارتضى دون عناء عقوبة الإعدام التي يفرضها الكتاب المقدس جزاء السحر، والقتل، وعبادة الأوثان...الخ، وقد جاء في كتابه الشهير "دلالة الحائرين" (1990) أنه لا يوجد إلا صدى لأفكار فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام وخاصة الأشاعرة، ولذلك فحين ألّف "إسرائيل ولفنسون" كتابه موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، وهو الكتاب المنشور بالعربية في القاهرة سنة 1936م، كتب الشيخ مصطفى عبد الرزاق مقدمة الكتاب فقال فيها:إن موسى ابن ميمون يعد من فلاسفة المسلمين ويقول الدكتور حسين أتاي :إذا أخذنا في الاعتبار أن الشهرستاني قد عد "حنين بن إسحاق النصراني"، فيلسوفا إسلاميا فإنه لا يوجد فرق بينه وبين موسى بن ميمون اليهودي، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" [2] يرى أن موسى بن ميمون حتى في مناقشاته لنصوص التوراة، إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية فقد عاش طوال حياته بين المسلمين، ويلاحظ أنه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لهم بأسلوب خال من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضا، وأنه ينقد بني دينه بشكل أشد، إذا فابن ميمون يعتبر فيلسوفا إسلاميا، وهذا ما يعتبره أيضا المؤرخون الأوروبيون، وقد توفي سنة 1204م، وهو في السبعين من عمره.

من أهم مؤلفاته:مشناة التوراة- دلالة الحائرين- اقتصار الكتب الستة عشر لجالينوس.

[1]-أبو عمران موسى بن ميمون، الموسوعة العربية المسيرة، 1965، د.ص.

[2]-أبو عمران موسى بن ميمون، الأعلام، خير الدين الزركلي، 1980، ب.ص.

2-الديانة المسيحية:

1-توما الاكويني[1]:ولد سنة 1225م هو ابن الكونت الاكويني الذي كان يملك قلعة في مملكة نابولي، بدأ بدراسته الفلسفية على يد الفيلسوف البيرتس مانكوس الذي كان متقدما في معرفته عن الفلسفة الأرسطالية، لقد نجح من خلال لاهوتيته وفلسفته في إقناع الكنيسة الكاثوليكية في تبنيها للفكر الأرسطالي بعدما كانت الكنيسة تثبت لاهوت القديس أوغسطينوس القريب من الفكر الأفلاطوني قبل تسعمائة عام، استطاع توما الاكويني أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت وجعل الثانية تخدم الأولى، فتألب عليه الأصدقاء الأعداء حتى بعض إخوته من نفس الرهبنة حرمت تعاليمة من قبل أساقفة باريس وكنتر بري، إلا أن البابا يوحنا 22 أعلن في 1318م بأن تعليم الاكويني كان معجزة وأنه بوحده أنار الكنيسة أكثر من كل الأساتذة قبله فأعلنه قديسا 1323م، ثم أعلنه البابا بيوس الخامس الدومينيكي ملفانا للكنيسة في 1567م، وسمي بملفان الملائكي ويعتبر توما الاكويني من أعظم فلاسفة سكولاتيك(وهو أشد المذاهب المحافظين على تقاليد ومبادئ الكاثوليك) يعتبر لاهوته أساس لمذهب الكنيسة الكاثوليكية منذ مجمع الفاتيكاني سنة 1879م لحد الآن، يعتبر من كبار فلاسفة التاريخ يأتي عند البعض ثالثا بعد أفلاطون وسقراط وأعظم من هيجل، في القرن الثالث عشر ميلادي كان الصراع بين الفكر الأفلاطوني والأرسطالي لازال محتدم بين لاهوتي الكنيسة كما ذكرنا أنفة خاصة عند أباء الدومينيكان، ابن رشد كان أحد أعظم فلاسفة العرب في بلاد الأندلس وكان قد قام بوضع شروحات للكتب الفلسفية لأرسطو المترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، وكانت تعتبر هذه الكتب من المصادر الرئيسية في الجامعات الأوروبية للدراسات الفلسفية واللاهوتية في حينها، ومن تلك التفاسير المهمة لابن رشد في شروحاته عن فلسفة أرسطو عن وحدة العقل هي:أن الروح[2] في الفرد هي شيء خاص به لكن ليست أبدي، بل فاني وزائل، وأن الخلود يعود فقط للنفس الإنسانية الكلية (الروح الشاملة لجميع البشر) التي تشارك فيه كل الكائنات العاقلة التي يمكن الاستدلال عليها عن طريق نشاط الكائنات العاقلة المختلفة وهذه الفكرة جلبت انتباه بعض لاهوتي الكنيسة منهم الاكويني بسبب تعارضها للعقيدة الإيمانية

[1]-روسيل، تاريخ الفلسفة الغربية، ب.ص.

[2]- القديس اوغسطينوس، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، د.ص.

للمذهب الكاثوليكي حيث أن لكل فرد روح أو نفس خالدة غير فانية، وأنها سوف تنتقل إلى العالم الآخر وتنال جزائها حسب أعمالها على الأرض، يقول توما الاكويني في لاهوته [1]:علي أن أؤكد بأن الإيمان حسب المذهب االكاثوليكي هو الطريق الصحيح، لكن يجب أيضا أن اقبل بالبرهان الموجود في الطبيعة مادام هناك من لا يقبل أو يسلم بكلام الكتاب المقدس، إن للبرهان المعتمد على البرهان المعتمد على الظواهر الطبيعية لوجود الله يستطيع أن يشمل بعض المواضيع، لكن لا يشمل غيرها، مثلا يمكن أن تبرهن الطبيعة على وجود الله وخلود النفس أو وجود الروح، لكن الطبيعة لا يمكن أن تبرهن على الاقانيم الثلاثة والقيامة والاستحقاق الأخير، فكل ما تظهره الطبيعة لنا يطابق إيماننا المسيحي ولا يوجد أي تناقض له مع الإلهام أو الوحي أي لا يوجد أي تناقض بين الوحي والفكر، لكن من المهم جدا أن نفصل بين الأجزاء التي يمكن البرهنة عليها عن طريق العلة الطبيعية من التي لا يمكن إيجاد البرهان لها، توفي الكويني عام 1274م، ومن مؤلفاته:تنقسم كتب توما الاكويني التي كانت كثيرة مقارنة لعمره القصير 49 سنة إلى خمسة أقسام (حسب رولان جوسلان) هي:المجموعات الالهوتية، شروحات على الكتابات الفلسفية، الكتب اللاهوتية، المسائل المتنازعة، السؤال والجواب.

3–الديانة الإسلامية:

ابن رشد:أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد ابن رشد[2] (520هـ–595هـ) يسميه الأوروبيين avroes واشتهر باسم ابن رشد الحفيد من مواليد 14 أفريل 1126م بقرطبة، هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضي وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي، نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس والتي عرفت بالمذهب المالكي، حفظ موطأ مالك، وديوان المتنبي، ودرس الفقه على المذهب المالكي والعقيدة على المذهب الأشعري، يعد من أهم فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة وصحح للعلماء وفلاسفة سابقين له كإبن سينا والفارابي، فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو، قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيبا ثم قاضيا في قرطبة، يرى ابن رشد أن لا تعارض بين الدين والفلسفة، ولكن هناك

[1]–مغران كوركيس كرمو، الإنسان والله (كتاب اللاهوت العقائدي) ، د.ص.

[2]–الرشدية بذرة العلمانية الأولى، تاريخ الولوج 28 ماي 2009، نسخة محفوظة 17 أكتوبر 2013 على موقع واي باك مشين.

بالتأكيد طرق أخرى يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة، ويؤمن بسرمدية الكون ويقول بأن الروح منقسمة إلى قسمين اثنين:القسم الأول شخصي يتعلق بالشخص والقسم الثاني فيه من الإلهية ما فيه، وبما أن الروح الشخصية قابلة للفناء، فإن كل الناس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الروح وروح إلهية متشابهة، ودعي ابن رشد أن لديه نوعية من معرفة الحقيقة، الأول معرفة الحقيقة [1] استنادا على الدين المعتمد على العقيدة وبالتالي لا يمكن إخضاعها للتمحيص والتدقيق والفهم الشامل، والمعرفة الثانية للحقيقة هي الفلسفة، والتي ذكر بأن عدد النحويين الذين يحظون بملكات فكرية عالية توعدوا بحفظها وإجراء دراسات جديدة فلسفية، وفي آرائه الأخلاقية من مذهبي أرسطو وأفلاطون، فقد اتفق مع أفلاطون أن الفضائل الأساسية الأربع هي(الحكمة والعفة والشهامة والعدالة)، ولكنه اختلف عنه بتأكيده أن فضيلتي العفة والعدالة عامتان لكافة أجزاء الدولة (الحكماء والحراس والصناع)وهذه الفضائل كلها توجد من أجل السعادة النظرية، التي هي المعرفة العلمية الفلسفية، المقصورة على الخاصة، وقد قصر الخلود على عقل البشرية الجمعي الذي يعتني ويتطور من جيل إلى أخر، وقد كان لهذا القول الأخير دور كبير في تطور الفكر المتحرر في أوروبا في العصرين الوسيط والحديث.

عرف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه لفلسفة وكتابات أرسطو والتي لم تكن متاحة لأوروبا اللاتينية في العصور الوسطى المبكرة، وقد ساهمت شروح ابن رشد [2] على ازدياد تأثير أرسطو في الغرب في العصور الوسطى، وأثرت مدرسة ابن رشد في الفلسفة والمعروفة باسم الرشدية تأثيرا قويا على الفلاسفة المسحيين أمثال توما الاكويني، والفلاسفة اليهود أمثال موسى بن ميمون وجرسون ديوس وعلى الرغم من ردود الفعل السلبية من رجال الدين اليهوديين والمسيحيين ظلّت المدرسة الرشدية الفكر المهيمن في أوروبا حتى القرن السادس عشر ميلادي، وقد كانت أعماله اقل تأثيرا على العالم الإسلامي في العصور الوسطى منها على العالم المسيحي اللاتيني وقتها، كما يدل على ذلك حقيقة أن الأصل العربي الكثير من أعماله لم يعش، ولكن موضوعات الفقه الإسلامي بدلا من الغرب، وقد تزامن وفاته مع وجود تغيير في ثقافة الأندلس، توفي في العالم الإسلامي سنة 595هـ/1198م بمراكش في أربعة أقسام:شروح

[1]– محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ص.

[2]–ابن رشد أشهر علماء الموحدين، موقع قصة الإسلام.

ومصنفات فلسفية وعلمية، شروح ومصنفات طبية، كتب فقهية وكلامية، أدبية ولغوية، لكنه اختص بشرح كل التراث الأرسطي، وقد أحصى جمال الدين العلوي 108 مؤلفا لابن رشد وصلنا منها 58 مؤلف بنصها العربي.

ثالثا:العصر الحديث:

إن التطور الدلالي لمصطلح الهيرمينوطيقا في عصر النهضة والأنوار من خلال الأبحاث الفيلولوجية والنقدية أدى إلى إرساء 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 شلايرماخر ودلتاي.

1-شلاير ماخر freiedrrich Schleiermacher: لقد وضح شلايرماخر أسس هيرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم، إذ يرى أن ما يوحد فروع متعددة لهيرمينوطيقا منفصلة عن بعضها البعض فهناك هيرمينوطيقا فيلولوجية وأخرى لاهوتية وثالثة قانونية إلا أنها لا توجد كمبحث عام يهتم بفن الفهم[1]، وهذا الأخير يقوم في أساسه على ظاهرة سوء الفهم (la mécomprehension) فسوء الفهم هو الذي يدفعنا ويثيرنا من اجل الفهم، وهذا من خلال وضع قواعد وشروط تضبط هذه العملية فتجعل منه فنا[2].

إن النص مهما كانت طبيعته فهو يجسد من خلال اللغة، 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 لهيرمينوطيقا عامة، التي يمكن أن تكون أساسا لكل هيرمينوطيقا خاصة[3]، والنص إذا كان يأخذ صيغة لغوية فهو من ناحية أخرى يحمل فكرا خاصا أي أنه يعبر عن الفكر، مما يجعله تركيبة تحتاج لفهمها إلى إدراك العلاقات التي خضعت لها أثناء البناء.

---

[1]-عادل مصطفى، مرجع سابق، ص65.

[2]-نبيهة قارة، مرجع سابق، ص44.

[3]- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الإنسانية ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008، ، ص34.

2-دلتاي:Wilhelm dilthey : لقد فرض دلتاي أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية وهو ما جعله يعتمد على الهيرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، وذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتغيرات الإنسانية الاجتماعية والفنية، فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة وتعبيراتها المختلفة وهذا للوقوف على الخبرة المعيشية، والحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة، ولكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي وأن نبحث في تاريخيته وهذا يتطلب سياقا يضم الماضي وآفاقه المستقبلية، أنها ذات أعاد زمانية ومتناهية[1].

إن فهم الحياة الإنسانية لا يكون 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 هذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر، التي ترمي من وراءه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتمادا على التأويل، أي فهم تغييرات الحياة وفك رموزها، وهو ما يجعل من الفهم أساسا للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير[2].

تحدث عملية الفهم انطلاقا من الدائرة التأويلية وفي هذا فهو لا يخرج عن ما جاء به شلايرماخر أي أن فهم الكل يتوقف على فهم أجزائه والعكس، فحياة الإنسان لا تفهم إلا من خلال ربط كل أجزائه، ولهذا يأخذ المعنى بعدا تاريخيا، وذلك من خلال ارتباطه بالسياق الذي أوجده أي الموقف، فعملية التأويل تتوقف على الموقف الذي يكون فيه المفسر نفسه وبذلك فالمعنى ليس شيئا ثابتا، وإدراك هذا المعنى لا يتحقق إلا من خلال المشاركة في الخبرة المعيشية كتغيير عن الحياة لا أن تتعامل معهما كموضوع مستقل عن ذواتنا[3].

والفهم لا يتم عند شلايرماخر إلا من خلال الوقوف على الجوانب النفسية والعقلية والدوافع الذاتية لمؤلف النص مما يجعل عملية التأويل عنده تمر بمرحلتين أساسيتين: المرحلة

---

[1]- عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ص 78- 90.

[2]-المرجع نفسه، ص ص82- 86.

[3]-المرجع نفسه، ص ص 101- 104.

اللغوية والمرحلة السيكولوجية (وتتعلق بكل ما تشمل عليه الحياة النفسية للمؤلف والتي تقف وراء النص)[1] وهذا ما جعله يميز بين نوعين من التأويل:

أ–التأويل اللغوي: يعتبره ذا وظيفة سلبية فهو يبحث في القواعد اللغوية التي تضع الأطر والحدود التي يجب للفكر أن يعمل وفقها وذلك بتحديد القوانين الموضوعية العامة التي من خلالها يمكن الوصول إلى المعنى.

ب–التأويل السيكولوجي(التقني): يعتبره وظيفة ايجابية في عملية التأويل فهو يبحث في الشروط الفكرية التي تقف خلف النص، ومن ثمة فهو يركز على الجانب الذاتي الخاص بالمؤلف، وهو من أجل ذلك يتطلب اندماجا وجدانيا بالمؤلف.

وبهذا فهدف التأويل عنده فهو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، إن الفهم هو إعادة بناء التفكير الخاص بالمؤلف [2]، ولا يتم ذلك إلا إذا وضع القارئ نفسه مكان المؤلف من اجل معايشة نفس التجارب الذهنية التي كانت سببا في ميلاد النص بالتالي إدراك مقاصده وأهدافه لإعادة تأسيسها ويسمى شلايرماخر هذه الحلول بالفعل التكهني، ولهذا ففهم ذاتية المؤلف هي الغاية من عملية التأويل وكما يرى شلايرماخر فهم المؤلف كما فهم نفسه وربما أحسن مما فهم نفسه[3].

أما عملية الفهم فتخضع لمبدأ جوهري هو الدائرة التأويلية التي تتجلى من جهة في المستوى اللغوي من خلال التفاعل الجدلي بين الكل والجزء مما يجعل الفهم عملية دائرية، ومن جهة أخرى على مستوى المادة المقدمة أو المضمون الفكري أي أن يشترك المؤلف مع القارئ في اللغة والموضوع فعملية الفهم تقوم على المعارف المسبقة والتي تظهر من خلال اللغة من حيث هي وسيط حسي والموضوع.

رابعا:العصر المعاصر:إن الصراع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في العصر الحديث كان له انعكاس على تطور مفهوم الهيرمينوطيقا باعتبارها منهجا لفهم الظاهرة الإنسانية كبديل عن

---

[1]–نبهة قارة، مرجع سابق، ص35.

[2]–عادل مصطفى، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، ط 1، دار النهضة العربي، بيروت، لبنان، 2004، ص372.

[3] –فيلهم دلتاي(1833– 1911) فيلسوف تاريخ وحضارة ومؤرخ للفلسفة ألماني، ينظر:عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص476.

المنهج التجريبي الذي كان يعد بمثابة نموذج لبناء المعرفة العلمية، وهذا ما كان له أثر مباشر في العصر المعاصر في تطور هذا المفهوم من خلال المنهج الفينومينولوجي عند كل من هوسرل وهيدغر:

1-هوسرل: Edmund husserl:لقد أراد الفيلسوف الألماني ايدموند هوسول 1859-1938م من خلال فلسفة الرد على أصحاب النزعة العلمية والبحث عن منهج بديل للعلوم الإنسانية والذي تمثل في المنهج الظاهراتي أو الفينومينولوجي الذي يبحث في الظواهر قصد الوصول إلى ماهيتها، ويقوم منهجه على قاعدة أساسية ألا وهي الذهاب إلى الأشياء ذاتها والتي تستبعد كل ما يمكن أن يقف عائقا أمام الفكر في إدراكه كماهيتها، وهذا ما يجعل من هذا المنهج قائما على علاقة الذات بالموضوع المبنية على فكرة قصدية الوعي[1].

لكن الحديث على الهيرمينوطيقا عند هوسرل هو الحديث عن مجال لم ينل البحث والاهتمام الكافي من طرفه وذلك لرفضه مثل هذا النوع من البحث المرتكز على التاريخانية في الفهم وهو الشيء الذي كان يرفضه كوسيلة للمعرفة، إذ كانت تهم الظواهر ذاتها وليس التأويلات التي تنشأ حول هذه الظواهر، ورغم هذا لم يكن رفضه مطلقا للتأويل إذا كان يوصلنا إلى ماهية الأشياء، وذلك لأن التأويل من حيث هو بحث في القصدية من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها وسبله لإدراك ماهيتها[2].

ومن ثمة فالدعوة للرجوع إلى الأشياء ذاتها هي الدعوة لتجاوز الألفاظ إلى المقاصد الظاهرة أو غير الظاهرة، من خلال أن العلامات اللغوية هي تجسيد للقصدية [3]، ولهذا فعملية التأويل من المنظار الفينومينولوجي لا تكون إلا إذا وضع النص في سياقه الذهني الخاص، ولهذا فالعودة إلى الأشياء ذاتها تعني من جهة العودة إلى النص ذاته، وهو —منهجا- العمل على عزل النص عن كل ما هو دخيل عليه أي عملية تقويس(وضع بين قوسين) كل ما هو دخيل على النص وأن نترك النص يوصل للذات ما يحمله من معان، ومن ثمة الوقوف على حقيقة النص

---

[1]-نبيهة قارة، مرجع سابق، ص35.

[2]-جان غرندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر:عمر مهيبل،ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص ص43، 44.

[3]-المرجع نفسه، ص ص 24، 25.

كما هي دون التدخل من الذات، مما يجعل التأويل عملية تأثير فعالة تبدى من النص كموضوع إلى الذات المنفعلة[1].

ومن ثمة فما نبحث عنه من وراء الألفاظ اللغوية ليست الأشياء وإنما هي المقاصد، كما أنها تبحث عما هو خفي وغير ظاهر [2]، يمكن القول أن المسعى الفينومينولوجي يسجل في المنطق الهيرمينوطيقي للتفكير الفلسفي، وإذ يعد الالتفات إلى الظواهر أو العودة إلى الأشياء بمثابة الطريق المخلص من الانساق التي تقدم تأويلات جامدة ومعرقلة، فهوسرل لا يبحث عن إعطاء الشرعية للانا المفكر ولكن إلى الإمساك بالدلالة الأخلاقية والوجودية (الانطولوجية) البيتذاتية، وبذلك يظهر أن مهمة الهيرمينوطيقا تستوجب أن نسأل انطلاقا من الصفر أي أن نعمل أولا على تخليص الظاهرة من كل الآراء التي زيفت الحقيقة ثم على التخلص من كل الأحكام المسبقة للرأي المشترك ولهذا فالاختزال الفلسفي الذي يوجه إلى الأفكار التي تصلنا لا يمكن فصلها عن الاختزال الفينومينولوجي الذي ينشر الظاهرة من إسقاطات الذات.

هكذا نرى أن هذا المسار يجد نفسه نهائيا مؤسسا على أخلاق الأنا التي تكتشف باستمرار أنها شبيهة بالآخر، باستخدام لغة هوسرل يمكننا القول بأن الهيرمينوطيقا متشاركة في الجوهر مع الفينومينولوجيا.

2-هيدغر martine hiedegger:كان يرمي عمل الفيلسوف هيدغر(1989-1976) إلى الرد على أصحاب النزعة العلمية الذين أرادو إبعاد الذات عن كافة مجالات المعرفة بدافع تحقيق الموضوعية إلا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة تفلت من هذا المنهج[3].

لقد عمل هيدغر على ربط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا بطريقة مغايرة لما تصوره أستاذه هوسرل، من خلال أن كليهما منهج، يرمي أحدهما إلى فهم النص، والآخر لفهم العالم، وإذا كان العالم لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال اللغة، فتأويل النص وفهمه هو تأويل وفهم

---

[1]-عادل مصطفى، صوت الأعماق، مرجع سابق، ص372.

[2]-جان غراندان، مرجع سابق، ص49.

[3]-عمارة ناصر، اللغة والتأويل:مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص23.

للوجود مما جعل المبحث اللغوي يرتبط بالمبحث الأنطولوجي لأن اللغة هي التي تحمل الوجود الإنساني[1].

ارتباط التأويل بمسألة اللغة انطلاقا من الوجود لا يفهم من خلال اللغة، ومنه يبدو أن التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم، ومن حيث أن الفهم مضايقة واعية للوجود قبل أن يتقيد باللغة، والفهم ليس عملية وعي تقوم بها الذات بل هو شيء تكوّنه، مما يجعل من الهيرمينوطيقا طريقا للبحث عن الماهيات، لأن تأويل الوجود هو تفكير في الحقيقة[2].

وبذلك فالفهم والتأويل ملازمان لماهية الإنسان، والفهم عند هيدغر عملية تاريخية إذا لذات المؤولة تخضع لتاريختها الخاصة أي لتحيزاتها وأحكامها المسبقة، أن ما يظهر من الموضوع هو ما سمحت له الذات أن يظهر انطلاقا من أحكامها المسبقة، أن الذات لا يمكنها أن تعرف العالم إلا من خلال الفهم المسبق، لكي تفهم الذات ينبغي أن تفهم سلفا، ولا يمكنها أن تقرا النص انطلاقا من خلفياتها المعرفية المسبقة وبتوقعات معينة مما يجعل عملية الفهم إسقاط ذاتية والتي تحتاج إلى مراجعة مستمرة انطلاقا مما هو مائل أمامنا وبهذا فالمعنى شيء متجدد، ويصبح المعنى أكثر وضوحا ويتبين كيف يمكن أن تترابط الرموز والعالم، وهذه العملية المستمرة هي حركة الفهم والتأويل ولا يمكن للذات أن تبلغ أقصاها في الفهم بانخراط فقط في هذا الحوار مع النص بل يجب عليها أن تفحص مصدر المعنى المسبق الذي بداخلها وما مدى صحته [3]، ولهذا فالتأويل هو تفكير فيما تم فهمه انطلاقا من القراءة، وأن نبحث فيما فكر فيه عن اللاّمفكر فيه والذي لا يزال مختفيا، وبذلك التفكير هو الاتجاه نحو ما يجب التفكير فيه[4].

ينتقل هيدغر من تأويل الوجود وكشف الحقيقة المختفية، إلى البحث في العلاقة التي يمكن أن تكون بين العمل الفني والفنان وما هو المعنى الذي يمكن أن نفهمه من خلال عملية التأويل، فالنظرة الفنية الموضوعية يمكن أن نفصل بينهما على أساس أنهما مختلفان، إلا أنه من خلال مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقة التي تعبر عن حقيقة انكشاف ALETHEIA في علاقة

---

[1]-منى طلبة، مرجع سابق، ص12.

[2]-عمارة ناصر، مرجع سابق، ص71.

[3]-عادل مصطفى، صوت الأعماق، مرجع سابق، ص373، 374.

[4]-عمارة ناصر، مرجع سابق، ص23.

العمل بالفنان، ومن ثمة نجد بأنه نقل عملية التأويل من الموجود المتصل بالوجود إلى العمل الفني الذي هو أصل الفنان يؤول بمقتضى جعل الفنان أصلا للعمل، مما يعني أن حقيقة الفن لا تنكشف إلا في تأويل العلاقة بين الفنان والعمل الفني[1].

وانطلاقا من هذه العلاقة التي تحدد الدائرة الهيرمينوطيقة التي ترسم مكان الفن أي من خلال أن العمل الفني هو أصل الفنان وأن الفنان هو أصل هذا العمل الفني، وأن الفن هو أصل لكليهما[2].

إن الدائرة الهيرمينوطيقة تكشف حقيقة الموجود من جهة والعمل الفني من جهة أخرى، فالمؤول يدع الموجود أو العمل يتكلم لذاته، أي أن تستمع لما يقال، مما يساعد على التكلم من خلالهما، إن التكشف في الوقت نفسه هو فهم الذات لذاتها وفهم معنى الوجود أو معنى العمل الفني أيضا[3].

ويؤكد هيدغر على العملية التأويلية التي تتغير من ثمة على الطبيعة النسبية التي تتميز بها انطلاقا من أن العمل الفني يعبر عن خبرة وجودية في صراع بين ما هو خفي وما هو ظاهر، ما يعني أن الوجود الذي يحمله العمل الأدبي والذي ينكشف من خلال اللغة لا يتحقق إلا من خلال عمل مستمر للتأويل، كما إن عملية الفهم هي عملية تاريخية، لأن العمل الأدبي مرتبط بزمنه من جهة، وعملية التأويل والفهم مرتبطة بما ورثناه أي بتراثنا[4].

إذا تقدم هيرمينوطيقا هيدغر وصفا التأويل الذي لا يتخذ من الذات أو الأنا كمركز وهذا ما كان شائعا في الظاهراتية الهوسرلية[5].

انطلاقا من هذه النظرة التاريخية للتطور الدلالي لمصطلح الهيرمينوطيقا الذي كان في عمومه مصاحبا للتطور الثقافي أي أنه كان وليد السياق الفكري والاجتماعي والسياسي

---

(1)-ج.هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، تر:حسن ناظم، حاكم صالح، ط 1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2001، ص37، 38.

(2)-المرجع نفسه، ص42.

(3)-المرجع نفسه، ص50.

(4)-منى طلبة، مرجع سابق، ص132.

(5)-ج.هيوسلفرمان، مرجع سابق، ص59.

والنفسي والتاريخي على العموم، وبذلك يمكن أن نميز بين هيرمينوطيقا لاهوتية، وهيرمينوطيقا رومانسية، وأخرى انطولوجية.

فبعد أن كانت التأويلية مرتبطة بأبعاد لاهوتية غيبية عند اليونان دون أن تكون خاضعة لقواعد وأسس تجعل منها منهجا للتفكير، ونلاحظ أن ارتباطها بتفسير النص المقدس في العصر الوسيط وعصر النهضة، أدى إلى ضرورة تأسيس قواعد تضمن التأويل الصحيح والموضوعي وهذا ما جعل مفهوم الهيرمينوطيقا يرتبط بفقه اللغة(الفيلولوجيا) من جهة وبالنقد التاريخي للنص المقدس من جهة أخرى، أي بداية التأسيس لفكرة المنهج أو النظرة الميتودولوجية التي ستصاحب مفهوم الهيرمينوطيقا، ثم بعد ذلك محاولة التأسيس للتأويل الموضوعي وفقا لمعطيات المنهج التجريبي العلمي وما ترتب على ذلك من صراع بين أصحاب النزعة الوضعية وأصحاب النزعة الإنسانية الداعية إلى إيجاد مناهج تتماشى مع الظاهرة الإنسانية ويمكن من خلالها تحقيق الموضوعية خارج نموذج المنهج العلمي وأصبحت التأويلية شاملة وعامة أي يمكن تطبيقها خارج النص الديني وهذا ما تجسد في العصر الحديث، أما في العصر المعاصر فلقد ارتبطت التأويلية بالمنهج الفينومينولوجي وكان هدفها فهم الوجود الإنساني بجميع أبعاده خارج النظرة المنهجية التي فرضتها النظرية العلمية، وهذا ما كان عاملا مساعدا في إيجاد نظرة مغايرة للظاهرة الإنسانية من حيث أنها تعبير عن الخبرة الإنسانية القصدية والهادفة وهذا ما سنجده مجسدا بصورة اشمل في التأويلية الفلسفية عند هانر جورج غدامير الذي نظر إلى هذه الخبرة في مستويات مختلفة ومتفاوتة بدءا بالتأويل على مستوى الوعي الجمالي، منتقلا إلى التأويل على مستوى الوعي التاريخي، منتهيا بالتأويل على مستوى اللغة.

المبحث الثالث: المسار الفكري لغدامير:

ولد هانز جورج غدامير بيرسلو بألمانيا في 11 فيفري 1900م والده جوهان يجسد رجل العلم الكامل[1] المؤمن بالنزعة الوضعية حيث كان يرى في العلوم الطبيعية الصورة الوحيدة للمعرفة الموثوق بها، وقد حاول بشتى الطرق أن يجعل هانز جورج غدامير يهتم بالعلوم الطبيعية لكن دون نتيجة، وهذا ما صرح به جورج غدامير على أن والده لم يكن راضيا عنه طول حياته، وهذا الصراع الداخلي قد يكون سببا في التوجه الفكري لهانز جورج غدامير، ولقد باشر الدراسات الكلاسيكية، الإنسانية، في فقه اللغة، وتابع دراسة الفلسفة في جامعة ماربورغ على يد كل من نقولاي هارتمان [2]، وأحد مؤسسي الكانطية الجديدة الفيلسوف الألماني بول ناتورب(1854-1924) الذي أشرف على رسالته سنة 1922م، تعرف على الفيلسوف الألماني ماكس شيلر (1874-1928) الذي وجهه نحو الفينومينولوجيا، وهو الفرع الذي درسه فيما بعد في فرايبورغ على يد كل من هوسرل وهيدغر وفي هذه الاثناء تخصص غدامير في التفكير الأفلاطوني، قرأ البحوث المنطقية لهوسرل وسجل في جامعة فرايبوغ أين تابع دروس هيدغر التي أثرت في مساره الفكري حيث في ملاحظة صادرة عن غدامير تعبر عن طبيعة العلاقة والتأثير الذي مارسه هيدغر عليه يقول أن الكتابة كانت تمثل بالنسبة لي ولفترة طويلة هما حقيقيا حيث كان ينتابني شعور دائم أن هيدغر يراقبني، والحال أن العلاقة بهيدغر لن تكون دون انعكاسات على المسار الفكري لغدامير ففي رسالة صارمة سنة 1925م كتب له هيدغر هذه الكلمات:إذا لم تصبح قاسيا حيال نفسك، لن يكون منك شيء، ذلك يمكن لأن هيدغر كان متشددا حيال طالبه الشاب مما جعل غدامير يوجه دراساته نحو فقه اللغة (دراسة النصوص الكلاسيكية) هذا التدريب سيكون فاصلا في مساره الفكري، ناقش أطروحته للتأهيل تحت إشراف هيدغر:الأخلاقية الجدلية عند أفلاطون سنة 1928م، وهذه الأطروحة مكنته من أن يصبح فيما بعد مكلف بالتدريس في جامعة ماربورغ حتى سنة 1938م، نسجل أنه نشر

---

[1]-desroches, c. de rosement, « hans-georg gadamer (1900-2002) », des pomible sur le site : www.cvm.qc.ca.

[2] -نقولاي هارتمان فيلسوف ألماني (1882-1950) بدأ كانطيا جديدا ثم تحول إلى الظواهرية ثم بعد ذلك أنشا مذهبا خاصا وهو الانطولوجيا الوافقية،عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص528.

سنة 1934م نص محاضرة بعنوان أفلاطون والشعراء التي تمثل أحد أندر ما نشر بين سنة 1931م و1945م قبيل الحرب العالمية الثانية عرض عليه أن ينقل كتبه إلى جامعة ليبزغ في سبيل أن يصبح أستاذ كرسي خلال الفترة النازية الصعبة لم يشارك في أي نشاط رسمي وتجنب المشاكل السياسية في جامعة ليبزغ [1] في الفترة الكبرى لإعادة بناء الجامعات الألمانية، شغل بموافقة القوات السوفياتية الوظيفة الإدارية رئيس جامعة، درس فيما بعد في فرانكفورت سنة 1947م و 1948م كذلك في جامعة هيدلبرغ سنة 1949م من أجل تعويض الفيلسوف الألماني الوجودي كارل ياسبرس (1883-1969).

بضغط من طلبته نشر سنة 1960م ملخص لدروسه في كتاب كان بمثابة خلاصة حقيقية للفلسفة والذي يعبر عن فلسفته التأويلية ومجالاتها إذ فكر في البداية في عنوته الفهم والحدث كذكرى لرودلف بولتمان، إلا أنه غيّر رأيه بتأثير من الناشر فاختار في النهاية متأثرا بكتاب عنونه للشعر والحقيقة، وعنوان الحقيقة والمنهج، إذ يقدم فيه حسب تعبيره "الخطوط الكبرى للهيومينوطيقا الفلسفية" درس فيه الفن، التاريخ واللغة ليتبين أن حقيقة الفلسفة تتناول التجربة الإنسانية بأكملها وتذهب دائما أبعد من الوعي المنهجي العزيز على العصر الحديث والمعاصر، وتوفي غدامير في 14 مارس 2002م في هيدلبرغ في سن 102.

أعماله: هانز جورج [2]غدامير هو مؤسسة المدرسة التأويل وله مشروع فلسفي تم تحديده في كتاب الحقيقة والمنهج هو محتوى ذو علاقة مع الهيومينوطيقا الفلسفية، ويكمن انجاز غدامير في اكتشاف وإبراز طبيعة الفهم البشري على مستوى نظري –منهجي.

[1]– هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج...الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفة، arab -uprising، اطلع عليه بتاريخ 12 أكتوبر 2012.

[2] – هانز جورج غدامير، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، nizua، اطلع عليه بتاريخ 12 أكتوبر 2012.

الفصل الثاني:

إشكالية الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا والبنيوية

المبحث الثاني:الهيرمينوطيقا والوجودية

المبحث الثالث:الحقيقة في فكر غدامير

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا والبنيوية:

بدأت ملامح التحول عن الأسس المنهجية [1] التي بلورها مفكرو القرن التاسع عشر والتي أخفقت في إيجاد أطروحات فاعلة في فهم العلاقة بين الأقطاب الثلاثة للفعل الإبداعي:يعني المؤلف والنص والمتلقي أو العالم الخارجي، فكرّست دور المؤلف وأعطت له حجما كبيرا فأصبح النص تابعا لا متبوعا، وتحول الإنتاج الأدبي إلى مجرد وثيقة تاريخية أو مساحة لصراع الأفكار والمبادئ، وهذه المرحلة يطلق عليها لحظة المؤلف وتشمل مرحلة ممتدة في القرن التاسع عشر حيث ساد المنهج التاريخي والنفسي والاجتماعي في معالجة العمل الأدبي، لتنشأ حركة بديلة دفعتها إلى ملامسة العمل الفني فبرزت النزعة البنيوية التي صادرت صاحب العمل الأدبي وبشرت بموته وانتهائه، وأعلت من سلطة النص باعتباره نظاما محكم النسيج، فخصبت الأبحاث التي تدور في فلك النص أو شاعت قواعد عملها، فتعددت جهود الممارسين لمشروعها حتى غدت البنيوية الاتجاه المهيمن على ساحة البحث العالمي، وصار وصف العلمية قرينة لمن يسلك درب هذا المنهج ويستأنس بضوابط قواعده.

ولقد حفزت النظرية التأويلية [2] التي وضعت مشكلة الفهم في المركز من التفكير النقدي لأصحاب النظريات الأخرى على معالجتها من وجهة نظرهم الخاصة، لذا كان التأويل في مساره التاريخي يتعامل في مناهجه عبر تيارين كبيرين:

الأول:تيار ذو مرجعية علمية، ووسيلته التحليل السيميائي، أو البنيوي، أو التفكيكي، وكان يعتمد في الغالب على تتبع الدال والمدلول بمفهوم "دي هوسيير" لهما، وكذلك ملاحظة محوري:الاختيار أي المحور الاستبدالي، والتركيب أي المحور النظمي للوصول إلى أفق النص، والعلاقات النحوية أو اللغوية بين مكوناته الذاتية بعيدا عن أي مرجعية، وأصحاب هذا التيار غالبا ما يتعاملون مع النص الأدبي على أنه يستوي مع نصوص أخرى خارج أفق المفهوم المحدد للأدب ووظائفه الخاصة به، وهم يرتكزون في هذا على قول "جاكبسون"القاضي بالبحث عن الأدبية في الأدب، ولذلك راحوا يبحثون عن الشعرية في الشعر، وعن النثرية في النثر وهكذا، ويمثل الاتجاه الأول، وهو المهم في هذا السياق البنيويون، وكل من اتخذ الأسلوب منهجا

---

[1]-محمد عبد العظيم، معاني النص الشعري ضمن صيانة المعنى وتأويل النص، ص209.

[2]-روبرت شولر، السيمياء والتأويل،تر:سعيد الغانمي، مؤسسة العربية للتأليف والنشر، بيروت1994،د.ص.

لتحليل النص الأدبي، وذلك أن هؤلاء يركزون جميعا على لغة النص بذاتها فيجتهدون لإيجاد الأنظمة والأنساق والبنى التي تحكم وضع هذه اللغة وعلاقاتها وأشكالها داخل النص الواحد، كما يرفضون الإحالة خارج النص، فيدعون موت المؤلف وإلغاء المعنى الواحد ويطلقون حرية القارئ في اختيار التأويل المناسب[1].

وخلاصة هذا الاتجاه أن النظام اللغوي الذاتي هو الهدف العلمي الذي يقصده المنشغلون به فالليسانيات تعد علما صعبا، وهي في ذلك اقرب إلى العلم منها إلى الأدب، فالعلم بالنسبة إليها هو "أفق وغاية" ولقد صار هذا الاتجاه بالنص إلى الانغلاق على نفسه، إذ لا إحالة فيه إلى شيء خارجه.

أما التيار الثاني فهو تيار ذو نزعة إنسانية، ويهتم بتحليل رؤيا الذات المنغمسة في موضوع هو النص الذي يوحدها شبيكة من العلاقات الداخلية فيه، وخاصة شبكة تشكيلات الخيال والصور والإيقاع والأوضاع اللغوية الانزياحية، وبما تثيره من أفكار وعواطف إنسانية تجمع بين المتلقي والمؤلف، سواء اتفقا في ذلك أم اختلفا، وهذا يعني تجاوز قصدية المؤلف أو تعيينهما، والتحرك خارج حدودهما.

يري ريكور أن تأويل الرسالة لا يتحقق إلا مع النص ككل، كما أن التحليل العلمي البنيوي لا يتحقق إلا مع وحدات النص أي مع جزئياته، وأصبحت مهمة التأويل بموجب ذلك أيضا منصبة على دراسة العلاقة بين المعنى والذات، وذلك من خلال الفهم الوجودي لهما، ولا يوجد فهم على ذلك النحو[2].

ينصب حوار اغلب المفكرين المشتغلين بالتأويل على هذا الثالوث (المؤلف، النص، القارئ المؤول)، أما عن العنصر الذي يشكل حلقة وصل بين القارئ والمؤلف فهو طبعا النص، لأنه هو الموضوع والمختبر الذي عرضه المؤلف على القارئ للانشغال عليه تفسيرا وإنتاجا.

تعتبر المدرسة الرومانسية من أهم الاتجاهات التي أعلت من شأن المؤلف، إذ جعلت ذاتيته محور العلمية الإبداعية كلها، فحضوره في النص ضروري، لكن البنيوية وما شاكلها من نظريات حكمت عليه بالإعدام ومنحت النص قيمة كبرى، لإن همها هو اكتشاف النظام

---

[1]-جبريل فالنس، النقد النصي، تر:رضوان ظاظا، عالم المعرفة، ع221، 1997، ص210.

[2]-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ع164، 1992، ص52.

الذي بني على أساسه النص اللغوي، وقد دفع إهمال هذه المقاربات بعض النقاد المحدثين إلى إثارة الانتباه للمؤلف وقصديته في النص من جديد، أمثال "هيرش" الذي آثر دور المؤلف في النص، وأراد استرجاع قصد المؤلف مفتاحا لمعنى النص، فقد أعلن في كتابيه "المصداقية في التأويل"و"أهداف التأويل" أننا لا يمكنا الحديث عن تأويل محدد، ما لم نفترض سلفا قصدا للمؤلف يوجه ذلك التأويل، ومنهج "هيرش" هو أكثر المناهج محافظة للوصول إلى المعنى، أنه يفترض أن مؤلف النص تحديدا أفضل من القارئ لكن العبء يقع على القارئ الذي عليه أن يسترجع نية المؤلف وقصده، ومن الذين يساندون "هيرش" في التركيز على مقصد المؤلف الذي يرى ضرورة تركيز التأويلية على معنى النص، وصولا إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المؤول ليعرض رؤيته على النص[1].

النص:يعتبر من المفاهيم التي طرأت عليها تغيرات في معانيها ودلالاتها في اللغة العربية، وبحكم تطور حقوق المعرفة في الدراسات الإنسانية، إذ إن ظهور المفهوم ارتبط بحقل الدراسات الأدبية، الذي بدأ يتبلور منذ عصر النهضة تحت تأثير الاستفادة من النظريات الغربية، وخاصة في الكتابات المتصلة بتاريخ الأدب وتحليل النصوص، هذا النص اختلفت المذاهب النقدية في تعريفه وتحديده حتى أن "سوينسيكي" قال:"بأن لكل إنسان مثقف إلى حد ما تصورا للنص مرتبطا لغويا بالمحيط الذي يعيش فيه، ولذا سنحاول الإحاطة بجمل الأفكار المختلفة حول النص.

لقد صنف بعض الباحثين تعريفات النص إلى مجموعتين متقابلتين، حيث تمثل الأولى ما نتج عن القراءات التي اتخذت الألسنية منطلقا لها، وعدّت اللغة وسيلة وغاية، فكان أن أصبح النص في عرفها بنية لغوية مكتفية بذاتها، أي بنية منغلقة على نفسها، لا يحتاج النص معها إلى أي حالة خارج نظامه الداخلي، وتمثل الثانية اتجاها مناقضا يتيح له تعدد الرؤى والمناحي[2].

أما صلاح فضل فقد خطا خطوة مشابهة للأولى حيث قسم النص إلى قسمين:

---

[1]-محمد بن هاشم عبد الله، ظاهريات التأويل، قراءات في دلالات المعنى عند بول ريكور، التسامح، ع 9، السنة13، شتاء 2005/1426، ص117.

[2]-جورج غدامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، تر:أمال أبي سليمان، ص29، 30.

نص ثابت وهو ناتج عن ممارسة البنيويين التحليلية لالتقاط العناصر الفاعلة في نظام علاقاته التركيبية، ونص متحرك وهو الذي ولع به التفكيكيون، ويرتكز على مفهوم التناص.

وبعد دخول الدراسات اللغوية مرحلة التأسيس العلمي على يد ديسوسير عام 1916م (سنة نشر كتابه دروس في علم اللسان [1] العام)، وهيمنة الشكلانية الروسية والنزعة البنيوية على الدراسات اللغوية والأدبية، تم إقرار المعنى العام للنص بأنه كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة.

لقد تبين أن مفهوم التأويل عرف حضورا بارزا في المدارس الغربية إذ كان لنقاد القرن التاسع عشر خاصة شلايرماخر، ودلتاي السبق في نقل التأويلية من الأجواء الكنسية إلى العلوم الإنسانية، ثم تبلور أخيرا منذ الستينيات من هذا القرن في نظريات مازالت حاضرة بدرجات متفاوتة في عالم النقد الأدبي، أبرزها نظرية التلقي وهي جزء من النظرية التفكيكية وهي التي أعطت القارئ حرية القراءة وتشكيل معنى النص دون اعتبار لمقصد مؤلفه، وقد جعلت النص مفتوحا لاحتمالات كثيرة ومتطورة بتطور الحياة في الزمان والمكان، وتطور درجات وعي القراء حاضرا ومستقبلا، ولا شك أن هذا هذه النظريات تدعو إلى تغييب المؤلف أو موته بتعبير بارت.

إذ أن هذا الاتجاه يرى أن الإعلاء من شأن النص خارج إطارنية صاحبه هو هدف القراءة كذلك لأن معناه انفتاح النص على قارئه في كل حال، ومع هذا الاكتساح وجد داخل هذا الاتجاه من يدعو كهيرش إلى استحضار قصد المؤلف كمرجعية ضرورية لكل فهم وتأويل ،ورأيه هذا يضع الحوار بين القارئ والمؤلف على تأويل النص، من أجل استخراج المعاني التي يقصدها المؤلف من خلال بنية النص.

إن تعريف ريكور للنص بأنه:"كل خطاب تم تثبته بواسطة الكتابة"[2]يجعل النص مرادفا للمتن في السياق الثقافي الغربي الحديث، مع أنه في السياق الإسلامي مجرد جزء منه، إذ ليست كل الشواهد المكتوبة نصوصا في بابها، بل النص درجة من درجات البيان أو الظهور في دلالة القول، لكن رغم هذا التباين، تم نقل المفهوم الغربي للنص على نحو ما فعل أبو زيد، وسميت

[1]-محمد هاشم عبد الله، مرجع سابق، ص122.

[2]-عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ع298، عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 2003، ص116، 117.

كل الآيات والأحاديث والأخبار نصوصا، وتم التعامل معها كما تعامل المفكرون الغربيون مع تراثهم المكتوب المسمى عندهم نصوصا.

وهذا التعريف للنص الذي استقر عليه الأمر في الفكر الغربي، بقدر ما كان عاما، بقدر ما أثار من التساؤلات والتفسيرات في مجالات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية، لأن هذا التثبيت إن كان مقوما أساسيا في تعريف النص، فهل كل ما انتقل من درجة الشفاهة إلى الكتابة يعد نصوصا؟ كما أن كلمة "خطاب"في هذا السياق تظل عامة، فهل يقصد بها ما تم نطقه فيزيائيا أو عقليا؟ وهل يعني أن كل كتابة كانت في البداية على شكل كلام منطوق؟وهل يظل المنطوق خارج مفهوم النص حتى يصير مكتوبا؟ومن يحدد وظائف الكتابة، هل سلطة النص ذاته أم المؤلف أم القارئ؟

إن مفهوم النص وقف بين عبارة الخطاب discours، وصفة العمل أو الأثر وبين المؤلف أو المتلقي، وبين الفرد والجماعة، وتجاذبته تيارات أفرزتها فلسفات ونظريات متعاقبة، من جدلية إلى شكلية إلى بنيوية، إلى تفكيكية[1]...الخ.

وإذا كانت النظرة البنيوية كادت بموت المؤلف معلنة قطيعة بين النص وكاتبه، مانحة السلطة للنص وحده باعتباره رسالة تتمتع بقدر من الإلزام، فقد أشارت الناقدة جوليا كريستيفا إلى نتيجتين مدمرتين للبنيوية وهما:

1-ظهور مفهوم التناص intertextualité، الذي جعل النص الواحد نصوصا، ففتح المجال أمام طريقتين من النظر:أحدهما هو القول الجدلي، لأن التناص ينبغي تفسيره بتعدد المراكز الثقافية والاجتماعية الفاعلة في وحدة النص، وثانيهما هو القول التفكيكي الذي رأى في تعددية النصوص داخل النص طريقا إلى مبدأ "انفتاح المعنى" في النص أو "لا نهائية المعنى".

2-الإعلان رسميا عن موت المؤلف، ووضع القارئ بديلا له في تحديد مفهوم النص، فلا يوجد نص قبل عملية القراءة، لقد أصبح القارئ هو الذي يصنع النص ومعناه، وهكذا انتهى الأمر إلى تجاذب السلطة على النص سواء من طرف المؤلف مع المذهب التاريخي والنص نفسه مع البنيوية، والمتلقي مع التفكيكية ومدرسة التلقي، وأدى ذلك إلى فراغ في السلطة بالكلية، فقد

---

[1]-هانز غدامير، في الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، تر:نخلة فريفر، مر:مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العربي، ع13، 1988، ص08.

تم نقل سلطة النص إلى كل قارئ قادر على قراءة النص قراءة تفسيرية، تحول المعرفة الإنسانية، بما فيها المعرفة التي تصلنا عن طريق النصوص الأدبية إلى فوضى التفسير ولا نهائيته، فلا يتحدد معنى النص من قصدية قائلة، بل تحدد هذه القصدية ذاتها من قبل القارئ وعبثا كان دفاع مؤسسي الفلسفية الظاهرية الألمان عن مبدأ القصدية الذي هدف ابتدءا إلى الربط بين القائل والقول، ولم يكن أولئك المفكرون المؤسسون يظنون أنه سيخرج من صلب تلاميذهم من يق لي الفائز والقول معا، الحجة القصدية نفسها، فالقصدية هنا قصدية القارئ ما دام النص خطابا مكتوبا"إلى" ومتجها"نحو" القارئ[1].

وبالجملة، قد تبين واتضح مما لا يدع مجالا للشك، من خلال الوقوف عند أهم ما أفرزته المدارس الغربية حول نظرية التأويل ما يلي:

إن زعماء نظرية التفكيك/التلقي على اختلاف مشاربهم يتفقون على أن العلاقة الجديدة التي يقصدونها هي علاقة بين القارئ والنص، وليس بين القارئ والمؤلف وقد حرص غدامير صاحب التأثير القوي في نظرية التلقي على تأكيد هذه العلاقة وترسيخها إذ تحول القارئ إلى السلطة الوحيدة القادرة على منح النص وثيقة وجوده، وليس معناه فقط، ورغم هذا كله، فهذه السلطة تؤدي إلى حرمان النص من القدرة على الدلالة أو المعنى، كما تعني أيضا حرمان القارئ نفسه القدرة على تحقيق معنى محدد وتثبيته، فالقارئ لا يعْدو أن يقدم نسخته الممكنة من تفسير النص والتي تتحكم فيها سياقات ثقافية وتاريخية واجتماعية تختلف عن سياقه الآخر في ظل هذه القراءات اللانهائية المتعددة للنص الواحد، لا يستطيع أصحاب النظرية مواجهتها مهما اشتدوا في تفصيل ضوابط القراءة، وهذا ما يؤدي لتعبير حمودة إلى الإحباط داخل الرية النقدي وفوضى التفسير[2].

إن البنيوية لم تكن انطلاقا من عبقرية فرد واحد، ولا ظهرت أبحاثها في بلد واحد، ولا بلغة واحدة، وأنها ليست م ذهبوليس لها كتاب، إنها منهج نشأ من الانقلاب على ما هو سائد ولكن بعدما تغذى م ن ثماره، وتشكل من جهود أفراد وأعلام، ولكنه تكون أيضا من جهود حلقات قامت هنا هناك، وقد عكست البنيوية باستمرار صورة الكثرة والتنوع، كثرة

---

[1]-بول ريكور، البلاغة الشعرية والهيرمينوطيقا، تر:مصطفى النحال، ع16، السنة 2، 1999، ص112.

[2]-محمد الماكري، الشكل والخطاب، المركز العربي، بيروت، 1991، ص33.

دوائر البحث وتنوع الاختبارات والنتائج كما أنها واجهت ككثير من المذاهب والاتجاهات والعقائد والمناهج حالة من سوء الفهم، سلبية وايجابية في الظاهر، وضارة لها في الحالتين، فقد بالغ بعض النقاد في انتقادها إلى حد التحامل عليها، لأسباب شتى، فقالوا أن أصحابها نجحوا في التحليل النظري وفشلوا في تطبيق العملي [1]، وأنها أتعبت القارئ بغموض مصطلحاتها وغرابة رسومها، وأنها قتلت النص بإخراج روح الكاتب منه وأنها وأضاعت المعنى بفصل النص عن إطاره التاريخي...الخ، والواقع أن البنيوية خلافا للشائع عنها لم تنكر أهمية المؤلف وإطاره الثقافي والاجتماعي، ولكنها آثرت السلامة المنهجية فحصرت همّها في ما هو قابل للدراسة العامية، فالعالم لا يدرس سوى المادة، والمادي في النص هو الشكل لا المعنى والبنيوية لم تقفل الباب أمام الدراسة التعاقبية للأدب ولكنها رأت أن هذه الدراسة ينبغي أن تتم من خلال دراسات تزامنية ولفترات متعددة من تاريخ الأدلة ومقارنتها واكتشاف الثابت والمتغير فيها واستخراج قوانين سيرها، وقد فتح الشكلانيون الروس الطريق إلى مثل هذه الدراسة باهتمامهم بالدينامية البنيوية واكتشافهم لمفهوم بتدّل وظيفة العامل وبالغ نقاد آخرون في تقديرها إلى حد اعتبارها المنهج الوحيد للدراسة الأدبية، واعتبار سواها جزءا من الماضي تجاوزه نظر والواقع أن قبول القراء البنيوية اللغة سير قبولهم بالتحليل البنيوي للأدب، ولكن ما إن يخرج المحلل من المستوى اللغوي الشكلي إلى مجال المضمون المخصص تقليديا للنقد حتى تواجه المقاربة البنيوية مسائل مبدئية تهدد شرعيتها، فالبنيوية منهج يقوم أساسا على دراسة البنى حيث يجدها، ولكن هذه البنى ليست مبذولة أمام الباحث بل هي بنى كاملة تحتاج إلى من يكشفها[2].

[1]-أسعد القيطان، الهيرمينوطيقا الحديثة وفهم النص، الحياة الطيبة، ع14، 2004/1425، ص111- 115.

[2]-محمد عبد العظيم، مرجع سابق، ص197.

المبحث الثاني:الهيرمينوطيقا والوجودية:

لسنا نبالغ إذا قلنا أن هيرمينوطيقا غدامير هي استمرارية طبيعية لهيرمينوطيقا هيدغر، حتى أن غدامير ذاته أعلن طواعية انتسابه لهيدغر ولمشروعه هيرمينوطيقي [1]، إذ وجد في هذا الأخير ما يتيح له إمكانية تجاوز ميتافيزيقيا الغرب عامة، والهيرمينوطيقا ذات التوجه المنهجي خاصة، إلى درجة القول بأن فلسفته تميزت بطابع فينومينولوجي على طريقة هيدغر، وفي تعريفه لهيرمينوطيقا يشير صراح ة إلى الصلة الوثيقة التي تربطه بمشروع هيدغر الهيرمينوطيقي، يقول غدامير:"بين تحليل هيدغر الزماني للدّاز اين، بحسب اعتقادي، أن الفهم ليس فقط فهما لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدّازاين نفسه، وإنه بهذا المعنى استعمل مصطلح التأويلية هنا، فهو يدل على الوجود الحيوي الأساسي للدّاز اين الذي يشكل تناهيه وتاريخيته"[2].

فإذ لزمت التفرقة إذن، بين نوعين من الهيرمينوطيقا، هيرمينوطيقا ذات طابع ابستمولوجي وأخرى ذات طابع وجودي، فعندئذ يمكننا القول بأن هذا الانقلاب الأنطولوجي لهيرمينوطيقا يأتي على يد هيدغر، وبالفعل فإن بول ريكور يتحدث في مطلع كتابه"صراع التأويلات" عن تطعيم لهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، أو بعبارة أخرى عن إرساء لأسس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا من خلال أنطولوجيا الفهم عند هيدغر، فالفهم لم يعد مرتبة من مراتب المعرفة، بل بالأحرى مرتبة للكينونة، وهذا الانتقال إلى انطولوجيا الفهم يعكس الانقلاب الجوهري للإشكالية والسؤال ذاته، انقلاب يضع مكان ا بستمولوجيا التأويل أنطونولوجيا الفهم، فعوض أن نتسآل عن الشروط التي تتيح للكائن العارف إمكانية فهم نص أو التاريخ، فإننا نتسآل عن من هو هذا الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ والهيرمينوطيقا بهذا المعنى أصبحت مجالا من مجالات تحليل الكائن –أي الدزاين–الذي يوجد و هو يفهم، والغاية من كل هذا التملص من كل أسلوب معرفي نظري ينظر إلى الهيرمينوطيقا باعتبارها منهجا يرقى بالعلوم الإنسانية إلى مصف العلوم الطبيعية، مما يعني البقاء على أرضية نظرية

---

[1] –جان غرندان، مرجع سابق، ص121.

[2]–غدامير ،الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص36.

المعرفة الكانطية ومسلمات المعرفة الموضوعية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، الإفلات من إشكالية الذات والموضوع، للتساؤل عن الكائن.

فالفهم لم يعد دربا من دروب المعرفة، وإنما أسلوب من أساليب الكينونة، أي طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم[1].

هذا المدخل لا يتيح لنا فقط أمكانية الولوج إلى مشروع هيدغر دفعة واحدة، و إنما يزودنا بإمكانية فهم منطلقات هيدغر ذاته، إذ ينطلق في بلورة معالم مشروعه الهيرمينوطيقي من نقده للميتافيزيقا ومفهومها للذاتية، التي تنظر إلى الإنسان باعتباره محور الوجود والعامل الوحيد الفاعل في المعرفة، ومن ثم لا يصبح للوجود إلا دور ا يخضع للذاتية ويستجيب لمقولاتها. ففي "الكينونة والزمان" عمل هيدغر بوحي من منهج هوسرل الفينومينولوجي على تجاوز الذاتية التريستندتالية، من أجل بلوغ موضوعية تتموقع خارج ثنائية الذات والموضوع، وتتخذ من وقائعية الوجود نقطة مرجعية نهائية[2].

إن مشكلة هيرمينوطيقا الحدوث كما هيدغر، تتمثل في تفويض الافتراضات الميتافيزيقية المتعلقة بمفهوم الأساس والذاتية، وفي هذا المعنى يقول:"كان واضحا أن على مشروع هيدغر عن أنطولوجيا أساسية أن يضع مشكلة التاريخ في مقدمة أولياته.ولكن ظهر عاجلا أن أهمية هذه الأنطومولوجيا الأساسية لا تتمثل في كونها حلا لمشكل التاريخية، ولا كونها بالتأكيد تأسيسا للعلم، ولا في كونها كما هو الحال مع هوسرل، تأسيسا جذريا نهائيا للفلسفة ذاتها. بل لكونها بالأحرى الفكرة الكلية عن التأسيس ذاته التي خضعت لعملية قلب كلية[3]."

إذا كان مفهوم الأساس قد طرح للمساءلة، فذلك لان هيدغر سلط الضوء على "مضمراته الانطونولوجية" " sous-entendu ontologique ". وإذا كانت النزعة الذاتية تبحث عن أساس مطلق وتفكر فيه كشيء حاضر حضور دائما، فمن أجل الإفلات من زمانيتها المتناهية، إذن فضرورة أساس متين ونهائي تتبع من شطب الزمانية التي تسكن

---

(1)-بول ريكور، صراع التأويلات، تر:منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2005، ص36-38.

(2) -عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص213.

(3)-غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص375.

التجربة الإنسانية[1]، وما دفع هيدغر إلى استدعاء الدّازاين في زمانيته الأساسية هو المغالاة في هذا الافتراض، بمعنى النظر إلى الإنسان بوصفه النقطة المرجعية للوجود برمته، استجابة للفكر الحديث، فهل الذات الإنسانية أساس متين لكل ما هو كائن؟ أليست بالأحرى مقذوفا بها في الوجود لزمن وبوساطة نتائج لن تكون أبدا سيدة لها؟

نستطيع دونما جهد يذكر أن نقرأ في هذا الصدد نقدا لهوسرل، فما يعيبه هيدغر على فينومينولوجيا هذا الأخير هو عدم تأسيسها للذاتية المتعالية تأسيسها أنطولوجيا. والسبيل الوحيد لتجاوز هذه المعضلة هو إحياء سؤال الوجود، إذ أن ماهية الوجود تقتفي تحديدها في إطار الزمان، وهذا ما جعل بنية الزمان تظهر على أنها تحديد أنطولوجيا للذاتية. إلا أن هيدغر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يذهب إلى القول أن الوجود ذاته زمان، هذه النظرة لا تفوض فقط النزعة الذاتية للفلسفة الحديثة، وإنما تهد م الأفق الكلي للتساؤلات التي تثيرها الميتافيزيقا. التي تحدد الوجود على أنه ما هو حاضر[2].

ويحسن بنا قبل الحديث عن مضمون تصور هيدغر للوجود أن نلقي بعض الضوء على نظرة الميتافيزيقا له، فالميتافيزيقا في طرحها لمسألة الزمان وماهيته، فإنها نطرحها بنفس الكيفية التي تنتهجها في طرقها للمختلف المسائل، إذ تتساءل عن وجود الموجود؟أي عن وجود الموجود انطلاقا من الموجود.إنها تتساءل: ما هذا الذي يوجد في الزمان؟ وسرعان ما يدرك الفكر الميتافيزيقي الذي يثير هذا السؤال، ما يقصده بالموجود ولفظ الوجود، إن الموجود عنده هو الحاضر، وبقدر ما يزداد حضورا يزداد وجودا، وهو يزداد حضورا ك لما طالت مدة إقامته، وكل جهد الفلسفة في شكلها الحديث، بداية من ديكارت وصولا إلى هيغل، يتمثل في تحويل الحضور إلى مثول أمام الذات، والموجود الأسمى إلى ذات تدرك نفسها في المعرفة المطلقة، فالحضور يستحيل إلى موضوع يوضع أمام الذات ويخضع للسيطرة التقنية لها[3]، إن الإنسان في الفكر الغربي لا ينظر إلى الوجود لشيء متدفق، بل كحضور ساكن لفكرة ما، وكل تفكير

---

(1) -jean grondin, op.cit, p117.

(2)- غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص375.

(3)- عبد السلام بلعيد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر،ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص47.

يهدف إلى الحقيقة لا يتأسس على الوجود، وإنما على إدراك فكرة، لأنه لم يعد يتصور الوجود كخبرة حية بل كفكرة، أي كحضور دائم لا زماني[1]، إن ما يريد أن يؤكد عليه هيدغر هنا هو أن الكيفية التي تنتهجها الميتافيزيقا في التفكير في الوجود يمثل عائقا يمنع الإنسان من إقامة علاقة أصيلة بالوجود[2]، فالميتافيزيقا تفكر في الموجود بما هو موجود، أي تبحث عن أساس الموجود وتطلق عليه اسم الوجود الذي يُوجِدْ الموجود ويحضره ويظهر وجوده، وهي إذ تفعل ذلك تغفل حقيقة الوجود، لأن انسحاب وأقول الوجودية خاصة أساسية للوجود، وبعبارة أخرى إن الوجود عندما ينسحب ويحجب ماهيته يكشف عن شيء آخر هو أساس في صورة العلة والمعلول[3]، وقد اتخذ هذا الأساس أشكالا وقوالب مختلفة عبر تاريخ الميتافيزيقا، سارت جميعها في اتجاهات خاطئة فوتت معناه الحقيقي، إذ أتخذ عند أرسطو والعصور الوسطى صورة الإله بوصفه السبب الأسمى والأخير، وهذا عند كانط السبب التريستندتالي، والحركة الجدلية للروح المطلقة لدى هيغل، وتفسير عملية الإنتاج عند ماركس، أما عند نتشه فاتخذ صورة إرادة القوة[4]، ومنذ ذلك الحين أصبحت الميتافيزيقا تعيش حالة من إ غفال الوجود ونسيان له، غير أن نسيان الوجود لا يمثل كما يرى هيدغر حدثا عرضيا، بل ينتمي انتماءا جوهريا إلى ماهية الوجود[5]، ذلك أن ظهور الموجود وانكشافه يخفي الوجود ويغفله، هكذا فإن الميتافيزيقا ونتيجة لنسيانها للوجود نسيت الإنارة والإضاءة، وهي كما رأينا الشرط المسبق للانفتاح، وبدونها لا تظهر الأشياء عبره ويتفاعل المضيء والمظلم والظاهر والخفي [6]، وهذا ما دفع هيدغر إلى التفكير في الوجود من جهة الألبيثيا أو اللاتحجب.فالألبيثيا هي المسكن الذي يستقر فيه الوجود والحقيقة ويتفاعلان فيه، بحيث تغدو الحقيقة بمعناها التقليدي، أي انطباق الحكم مع

---

[1]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص170.

[2] -Heidegger, question 1et2, traduit par kostas ascelos, Gallimard, paris ; 1968, p30.

[3] - عبد السلام بلعيد العالي، مرجع سابق، ص49.

[4]-عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص221.

[5] -Heidegger, op.cit, p31.

[6]-عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص 226.

الشيء ممكنة فقط من خلال الإنارة، وهي الأصل الذي تناسته الميتافيزيقا واغفلته عبر انشغالها بما يصدر عنه.

إن مجمل ما تقدم هو ما يتيح لنا فهم التمييز الهيدغري بين الألبيثيا والحقيقة، فلا ينبغي أن نخلط بينهما، لان الألبيثيا هي التي تضمن وجود الحقيقة، وكلما اتجهنا إلى فهم الحقيقة بمعنى التطابق وجب ألا نغفل الإنارة التي سبقتها، فالتحجب والتخفي جزء لا يتجزأ من الظهور والانفتاح والانكشاف، وبالتالي فإن الحقيقة لا تنفصل اللاحقيقة، وهي صراع بين الإنارة والظلام، بين التحجب واللاتحجب، وهو صراع يجد الإنسان نفسه مقحما فيه باستمرار.

واضح بأن هذا الصراع الكامن في جوهر الحقيقة بين الإنارة والتحجب يقربنا من الصراع والتوتر الحاصل في العمل الفني بين العا لم الذي يمثل الانفتاح، والأرض التي تمثل التحجب، وهذا ما يؤكد أطروحتها السابقة عن الكون والفن مجالا خصبا لانكشاف هذا النوع من الحقيقة سواء لدى هيدغر أو غدامير، إذ يفسر هيدغر ماهية الفن والعمل الفن من خلال فهمه الألبيثيا أو الحقيقة كما استوعبها اليونان، بمعنى الت جلي والانفتاح والظهور من ثنايا التحجب والخفاء.

لذا فإن العمل الفني بطبيعته صراع وتوتر بين العالم والأرض، أي بين الانكشاف والتستر، وعبر هذا الصراع بين حديها الأصليين تحدث الحقيقة في العمل الفني، وفي هذا المعنى يقول غدامير:" أن تجلي الحقيقة الفريد يحدث في العمل الفني، والإحالة إلى العمل الفني الذي يؤلف فيه الحقيقة يجب أن تدل بوضوح على أن الحديث عن حدوث الحقيقة هو حديث ذو معنى بالنسبة لهيدغر، لذلك لا يجد مقالة هيدغر(أصل العمل الفني) نفسها بتقديم وصف مناسب جدا لوجود العمل الفني، بل في الحقيقة أن تحليليه يعزز انشغاله الفلسفي المركزي في تصور الوجود نفسه بأنه حدوث الحقيقة" [1].ويضيف قائلا:"ما يعرض في العمل الفني، يجب أن يؤسس ماهية الوجود ذاته، فالصراع القائم بين التكشف والتحجب لا يمثل حقيقة العمل

[1]–غدامير ،طرق هيدغر، مصدر سابق، ص230.

الفني وحده، بل يمثل حقيقة كل ما موجود...فالحقيقة مثلها مثل اللاتحجب، هي دائما هذا التقابل القائم بين التكشف والتحجب"[1].

أن أهمية الوجود بالنسبة للدازين الذي يتميز بالفهم ترجع إذن، إلى التمييز بين الوجود و الموجود. فالبحث في شيء ما هو بحث في الوجود، إلى أنه بحث يجري في اتجاه لم يتعرض له البحث السابق في وجود الموجودات، وهو اتجاه ظل متوازي نتيجة لهيمنة البحث الميتافيزيقي في الوجود. ومفتاح هذا اللغز يوجد في الفكرة التي تتردد كثيرا في فكر هيدغر، وهي العدم. فقد بين أن نسيان الوجود الأساس الذي ميز الفكر الغربي منذ ميتافيزيقا اليونان يرجع إلى مشكلة العدم، فكل سؤال وجود في نظره ينطوي على سؤال العدم"[2].

إن ظاهرة هيدغر التأويلية من خلال إحيائها لسؤال الوجود لا تهدف إلى صياغة نظرية تعني بالعلوم الإنسانية، أو تجاوز معضلات النزعة التاريخية، فقد رأينا أن هوسرل قد تجاوز تلك النظرة الضيقة المتمثلة في البحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية، ذلك أن تحليله لعالم الحياة وإنتاج المعنى انطلاقا من العقل، الذي يمثل أساسا التجربة برمتها، أضفى على مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية معنى جديدا، فالعودة إلى الحياة الخصبة نميط اللثام عن العلاقة الحقيقية التي تجمع بين الطبيعة و الروح، وتزيل كل تناقض ظاهرة بينهما. لذا يجب أن نفهم العلوم الطبيعية والإنسانية:"كانجاز لقصيدة الحياة الكلية، أي قصيدة التاريخية المطلقة وهذا النوع من الفهم فقط يلي إغراض التأمل الذاتي للفلسفة" [3]. وهكذا فبدل أن ينساق وراء تبرير الخصوصية المنهجية للعلوم التاريخية، كما فعل دلتاي، فان هيدغر وعلى غرار هوسرل لا يميز بين الوجود التاريخي والوجود الطبيعي، بل بالعكس، إن المعرفة العلمية نوع من الفهم" يبقى ضمن المهمة المشروعة لإدراك الأشياء كحضور دائم بمقدار عدم وضوحها الأساس" [4]. فالفهم لم يعد عند هيدغر مثالا للمعرفة التي تتبناه الروح في سن متقدمة، ولا مثالا بسيطا لمنهجية الفلسفة، بل هو الشكل الأصلي لاكتمال الدّازاين كوجود في العالم، قبل كل اختلاف للفهم في اتجاهين،

---

[1]-المصدر نفسه، ص234.

[2]-غدامير:الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص358.

[3]-المصدر نفسه، ص،360.

[4]-غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص، 360.

الأول لأغراض علمية، والثاني لأغراض علمية. فالفهم هو نمط وجود الدازين الذي ينطوي على معرفة الوجود وإمكان الوجود[1].

إن الفهم من منظور هيرميتوطيقا الحدوث ليس عملية معرفية أو منهجية تكون أساسا للعلوم الإنسانية، وإنما هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية ذاتها، وعلى كل المعنى المنهجي للظاهرة التأويلية أن يفتح المجال لهذا التحول الانطولوجي. فالفهم لا يدل على إمكانية ضبط منهجي لسلوك الفكر البشري ورفعه إلى درجة الإجراء العلمي، بل يقيم الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني فقد كشف هيدغر من خلال تحليله لبنية الدّاز اين عما تميز بت كل فهم باعتباره مشروعا ونظرا إلى فعل الفهم على أنه تجاوز لما هو قائم[2].

وضمن هذه الرؤية، تحدد الكيفية التي نظر بها هيدغر للفهم، فهو لا يقصد بالفهم ذلك المعنى العقلي فقط، فكوننا نفهم موقفا في الوجود لا يعني بأننا نحدده ونشرحه ونتأمله فقط، بل أن الفهم ينطوي على معنى عملي. وفي هذا يستند هيدغر وبعبقريته إلى العبارة الألمانية" verstehen " الفهم "، وتعني القدرة العملية، إن معنى الفهم في هذه الحالة تختلف عن معناه الذي يحدث في العلوم، و كذا المعرفة، إلا أن هناك شيء مشترك بينهما، فكلهما ينطوي على عنصر التعرف، بمعنى التضلع في شيء ما، فالشخص الذي يعرف كل ما يتعلق بآلة ما ويفهم كيفية استخدامها، لا ينظر إليها على أنها مجرد أداة ،بل يديرها ويشتغل بها، كذلك الفهم الذي يدرك من خلاله الدّاز اين ذاته في وجوده وعالمه لا يقتصر فقط على السلوك وتصرف تجاه موضوعات المعرفة، بل انه الوجود في العالم نفسه للدّازين [3]. ولهذا فان الشخص الذي يفهم، فهو في الحقيقة "يشرّع" " se projette" اتجاه إمكانيات، هي إمكانياته الخاصة.

ومن الممكن أن هيدغر ظهر بأنه يعزز فكرة النزعة الذاتية عندما يتحدث هنا عن مشاريع الفهم، ومع ذلك فإنه مع الواضح بأننا لسنا أمام مسالة مخططات أو تصميم واعي للذاتية، فالمعرفة التاريخية: "شروع" " projection"بمعنى شيء يكيف من

---

[1]-Gadamer, le problème de la conscience historique, p, 50.

[2]- غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص361.

[3]- غدامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص176.

أجل موضوع معين، وقياس مبني على وقائع الشيء، ومع ذلك فان هذا الشيء ليس فعلا صعب المأخذ، ولا مجرد شيء في متناول اليد، أو شيء يمكن تثبيته وقياسه، بل هو أساسا شيء يتمتع بنفس وجود الدّازاين"[1]، إنما استدعى انتباه غدامير، كما يرى غراندان، هو النظرة الوحدوية بفكر هيدغر ونتائجها الهيرمينوطيقية، فالفهم في نظره مشروع، حيث يتمتع كل من العارف والمعروف-أي موضوع الفهم- بنمط وجود تاريخاني. إلى أن هذا المشروع لا يرجع فقط إلى الذات، أو إلى عملية أدائية، بل هو أيضا محصلة لعمل التاريخ، بمعنى الانتماء إلى تراث ما. فالفهم ليس مسألة منهج مصدر التبرير مشروعية هذا النوع من المعرفة، إذ يتعرف دائما بوجود معايير محايدة للمعرفة العلمية، التي ترجع إلى المنهج. ويؤكد على استحالة تحقيق تطابق تام بين الانتماء الانطولوجي للتاريخ مع التبعية العاطفية والمشاركة الوجدانية[2]، لأن الانتماء يعني شيئا آخر غير التبعية إلى هذا الحكم المسبق أو ذلك الذي يمكن السيطرة عليه في بعض الأحيان ، بل هو شرط أنطولوجي لتناهي، أي الاستحالة التي تضمن الأساس الأخير بجميع مشاريع المعنى. إلا أن حديث عن الضمان والأساس أمر عوضي مسبقا، لأن هذه المصطلحات قد خانت نسيان الزمانية، فما تسعى هيرمي نوطيقا غدامير إلى تنميته هو تلك الإنتاجية للزمانية والتاريخ، حتى يتسنى له زعزعة الضمانة التي تقودنا إلى إدراك الفهم بمعاني المنهج والأ داتية، وتؤثر أيضا على فهم التراث الذي يفهم عادة كما لو كان موضوعا للبحث، ففي كل فهم يوجد التراث والحدوث، ونسيانهما كما يرى غدامير، يعني أن نتعرض بصورة عمياء لسلطان الأحكام المسبقة التي لم يتم السيطرة عليها بعد[3].

وينتهي غدامير إلى ملاحظة هامة محورية هامة طول جهد هيدغر، تتمثل في كون راديكاليه انطولوجيا هيدغر قادرة على أن تساهم في بناء تأويلية تاريخية ، وهذا ما عمل على تجسيده في تأويليته، التي تسعى إلى تطوير هذه الأوجه الجديدة لمشكلة التأويلية التي تظهر على خلفية التحليل الوجودي للدّاز اين.ففي"الحقيقة والمنهج" ينطلق غدامير من الدلالة المتعالية للمشروع الهيدغيري، مما يجعل المشكلة التأويلية مشكلة كلية، ويضفي عليها بعدا جديدا

---

[1]- غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق،ص361، 362.

[2] -jean grondin, op.cit, p119.

[3]- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ص.

انطلاقا من التأويل المتعالية للفهم ، إن انتماء المؤول الموضوعة، وهي الفكرة التي لم يكن في وسع المدرسة التاريخية تفسيرها بشكل دقيق، يتخذ عند هيدغر دلالة عينية يمكن للتأويلية أن تبرهن عليها، ووصفه لبنية الدّازاين أنها مشروع إلقاء يتجه نحو المستقبل من حيث هو ممكنات يسعى دائما إلى تحقيقها، ينطوي على أهمية بالغة بالنسبة للعلوم الإنسانية [1]، وفي هذا المعنى يقول غدامير:" فالقول أن بنية الدّاز اين شروع متقذف، والقول أن الدّاز اين يفهم من خلال تحقيق وجوده هو قول يجب أن يصدق أيضا على فعل الفهم في العلوم الإنسانية ، فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي بحيث أن الروابط العينية التي تربط ما هو سائد والتراث وممكنات المرء المستقبلية تصبح ذات حضور مرئي مؤثر في الفهم نفسه، فالدّاز اين الذي يشرّع نفسه على ما ينطوي عليه من إمكانية وجود كامنة فيه، كان موجودا".

بمعنى أن اهتمام هيرميتوطيقا الحدوث ينصب بالدرجة الأولى على "الانقذاف"، فليس هناك علاقة تختارها بكل حرية تتجاوز وقائعية الوجود، وكل ما هو متوفر "الإسقاط الدّاز اين" " se projection" لا يتعدى هذه الوقائعية.

[1]-نبيل راغب، المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، مكتبة مصر، القاهرة.د.ص.

المبحث الثالث:الحقيقة في فكر غدامير:

أولا:مهمة الهيرمينوطيقا :لقد كان الشغل الشاغل لهرمينوطيقا [1] غدامير، هو البحث عن الحقيقة، لكن ذلك النوع من الحقيقة الذي يتخطى العلم وآلياته المنهجية، وبهذا الصدد يكفي التذكير بأن كل معقولية لا زالت متشبثة بذلك الافتراض القائل بـأن المنهج هو السبيل الوحيد لها، وأن الحقيقة لا تستجيب إلا لمعايير وأسس موضوعية، ومن الغريب أن تغلغل النزعة العلمية الموضوعية في ثقافة الإنسان المعاصر، أدى إلى سيطرة الذاتية على جميع خبراتنا بالعالم، مما ترتب عليه تشويه ذلك النوع من الحقيقية وطمسها، وبالتالي أصبح الإنسان يعيش في حالة من الاغتراب والاستلاب إزاء عالمه، وبالخصوص إزاء الفن والتاريخ.

وأمام هذه المحنة التي تعصف بالإنسان المعاصر، لم يكن على غدامير إلا العمل على تفويض هذه النظرة وزعزعتها، غير أن هذا التفويض والرفض يتخذ عنده غدامير أ وجهه مختلفة، ربما أنصعها وأكثرها جلاء، ذلك الذي يرفع لواء الخصوصية التي يتميز بها الفن، فظاهرة الفن هي أكثر من مجرد ذوق وظاهرة استيطيقية [2]، بل هي عالم يكشف لنا عن حقيقة لا يمكن إدراكها بمنأى عن الواقع والحياة الإنسانية وفي هذا الفصل الذي خصصناه لبيان المهمة التي تضطلع بها هرمينوطيقا غدامير، سنتعرض أولا إلى مقاربة مفهوم الهرمينوطيقا من الناحية اللغوية والتاريخية، ثم إن العلاقة التي تجمع بين الهرمينوطيقا وخبرة الحقيقة باعتبارها تكشف للمتحجب، ودور هيدغر في بلورة مفهوما لدى غدامير، ولكن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأننا نجمع بين مفهومين متباعدين، فالحقيقة والتأويل وجهان لعملة واحدة، وعبارة نيتشه "Nietzsche" الشهيرة "ليست هناك حقائق، هناك فقط تأويلات " تترجم العلاقة الحميمية القائمة بينهما، ثم تعمل على إلقاء الضوء، من جهة على العلاقة التي تربط خبرة الحقيقة بخبرة الفن، التي تعد أكثر الموضوعات خصوبة في هرمينوطيقا ه، ومن جهة أخرى على حالة الاغتراب التي يعاني منها الإنسان المعاصر إزاء العمل الفني، ثم نستعرض إلى تحليل ظاهرة سيطرة منهج العلوم الطبيعية على علوم الروح، والنتائج المترتبة على ذلك عند كل من

---

[1]-عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والفكر المعاصر، أوراق فلسفية، العدد10، 2004، ص46.

[2]-دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر:وجيه فانسو،ط1، الدر العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص21.

شلايرماخر Schleiermacher ودلتاي Dilthey والمدرسة التاريخية l'école historique.

وسنتعرض في الأخير إلى مجاورة غدامير لنموذج الا بستمولوجي، وتحرير الهرمينوطيقا من فكرة المنهج من خلال البحث الظاهرا تي، فالتعرض إلى الدور الذي لعبته فينومينولوجيا هوسرل Husserl من جهة، ومفهوم الحياة عند كونت يورك conte yorck من جهة ثانية، وثم هيدغر وغدامير، ومن جهة ثالثة أين أصبحت الحقيقة تشير إلى أسلوب ونمط لوجود الدّاز اين dasein في العا لم.

ثانيا:الهرمينوطيقا بوصفها خيرة بالحقيقة:يقول غدامير:" لئن جعلنا الفهم موضوعا لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم"، بهذه العبارة يفتتح غدامير عهدا جديدا في تاريخ الهرمينوطيقا، فهي عبارة تكشف لنا منذ البداية عن مقاصده، وتسمح لنا بموضعه هرمينوطيقا ه في سياق الدراسات التي تبحث عن فهم ما هو الفهم، ولكن في الإطار الذي يأبي أن يركن للتسهيلات التي يقدمها التحكم التقني للفهم ويأبي الادعاء بإمكانية إخضاع الفهم لقواعد منهجية تكون بمثابة الضامن الوحيد للحقيقة، ومن هنا كان المدخل الحقيقي للفهم هرمينوطيقا غدامير، فغدامير يرفض تلك النظرة التي تختزل الفهم، ومن ثمة الحقيقة إلى مجرد قواعد، الظاهرة التأويلية في نظره ليست مشكلة منهج، ولا تسعى إلى صيا غة مناهج للفهم ولا تشيد معرفة مثبة، على غرار المعرفة العلمية، على الرغم من أنها معنية في الوقت نفسه بالمعرفة والحقيقة.

إن غدامير وعلى غرار هيدغر يرفض تلك النظرة التي ترى الهرمينوطيقا مجرد منهج للعلوم الإنسانية والتاريخية، فالهرمينوطيقا في نظره تتمركز حول عملية الفهم الإنسانية، والفهم ليس فعلا تحققه منهجيا وموضوعيا، وإنما هو حدث . إننا نعلم تبعا لجان غراندن أن العنوان الأول لمؤلف "الحقيقة والمنهج" كان من المفترض أن يكون الفهم والحدث" compréhension et événement" فالمسألة لا تتعلق كما يقول غدامير:"بما يجب أن نفعله، وإنما المهم الذي يحدث فيما وراء إرادتنا وفعلنا" عندما نفهم ونسكن العا لم.

إن هذا النص يكشف لنا بأن الحقيقة التي يبحث عنها غد امير لا ترجع إلى الايستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، بقدر ما ترجع إلى العمق fond، وهذا الأخير أي العمق هو بمثابة الأرضية، ومنبع وماء الحياة، وليس معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

إننا عندما نقرأ كتاب غدامير "الحقيقة والمنهج"، نرى إلى أي حد كانت هائلة تلك الخطوة التي قادته إلى إعادة استكشاف مبحث الحقيقة في ميدان التأويلية، ومجاوزة النموذج الابستيمولوجي، وهذا ما يفصح عنه العنوان الذي اختاره لكتابه، فالنظرة القديمة له رمينوطيقا، أي باعتبارها منهجا خاصا بالعلوم الإنسانية، نجدها قد أهملت، وفكرة المنهج ذاتها قد حولت، حتى أن عنوان الكتاب يتضمن نوعا من التهكم أذن المنهج ليس السبيل إلى الحقيقة. ولهذا يجمع اغلب الباحثين أن العنوان الأنسب لكتابه هو"الحقيقة أو اللامنهج". وكلل هل هذا يعني بان غدامير يرفض فكرة المنهج رفضا مطلقا؟

إن مشروع غدامير، وعلى الرغم من كونه ثورة ضد المنهج و الا داتية، لكنه ليس رفضا مطلقا لهما، لأنه من الضروري تتبع منهجية معينة إذا ما أردنا بناء جسر ما، أو حل مشكلة رياضية، أو الأمل في إيجاد لقاح لمرض السيدا، فهذا جد واضح وبديهي، ولم تخطر أبدا في بال غدامير أن يخاصم المنهج، بل العكس فقد استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة عليه، ولازال يكن لها احتراما وإجلالا كبيرين. إنها بالنسبة إليه مكتسبات، وليس العلم الذي يضعه محل نقاش وجدال أبدا، وإنما الإغراء الذي يفوح ويوشك أن تختزل الفهم إلى مجرد عملية اداتية[1].

لقد شعر غدامير منذ البداية لضرورة طر ح مسألة الفهم بكيفية مغايرة الكيفية التي كانت تتبعها التأويلية التقليدية (شلايرماخر ودلتاي) وقد جد ضالته في المنهج الفينومينولوجي، ولما بلوره هوسرل وهيدغر من بعده، مما يعني أن غدامير لا يسعى إلى التخلص من كل نزعة منهجية على الإطلاق طالما أن كتابه هو كتاب ظاهراتي ومن حيث منهجه بل إن المنهج الذي يسعى إلى التحرر منه هو منهج العلوم الطبيعية. وهو النموذج الذي ساد العلوم الإنسانية، التي ترى فيه مثال الدقة والموضوعية، والسبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة، فمن الخطأ كما يرى "ريديجر بونير" أن فهم موقف غدامير على أنه رفض مطلق للمنهج، ذلك أن التقابل بين الحقيقة والمنهج لا ينبغي أن يفهم على أنه تناقض بين حدين، بحيث أن ثبوت أحدهما يؤدي إلى رفع الآخر، مما يفقد الإجراء المنهجي للعلوم مشروعية ادعاء الحقيقة، بل العكس يجب أن نفهم

[1]–أميرة حلمي مطر، التأويل وجذوره في الفكر القديم، الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الثالث، 2004-2005، ص13.

موقفه على أنه تأكيد على أولية الحقيقة على المنهج، وكل وجهة منهجية ينبغي أن تضع في الحسبان وجود عالم يحتفيه من خلال خبرة أولية سابقة على كل تفكير منهجي، فالحقيقة الأزمة في نظره تتواجد في الحوار المتحررة تماما من المنهج.

غن نظرة غدامير تبدوا كأنها تفتقد إلى المشروعية في ظل سيطرة العلم، ذلك أن كل معقولية لازالت محتفظة بذلك التصور الذي يرى ب أن الحقيقة تخضع فقط لمعايير وأسس موضوعية ومع ذلك فإن البحث العميق في ظاهرة الفهم كفيل بأن يبرر مشروعية الحقيقة التي تتجاوز العلم وآلياته المنهجية بل إن هذا السؤال ذاته لا يمكن تجاوزه حتى داخل ميدان العلم، فظاهرة الفهم تكتسب شرعية مستقلة داخل المنهج العلمي ذاته، وتقاوم كل محاولة لإذابتها فيه، وعليه يصير هدف الهرمينوطيقا عند غدامير هو البحث عن خبرة الحقيقة التي تتجاوز المنهج العلمي أينما وجدت، إن المنهج وعلى الرغم من امتيازاته المتعددة يبقى عاجزا عن وصف تجربة الحقيقة التي هي تجربة العلوم الإنسانية، والتي تتلامس مع أنماط أخرى من التجربة وتشكل معها تجارب مشتركة دون أن تكون مرتبطة بالعلم ك التجربة الفلسفة والفن والعلم، والتاريخ وهي كلها أنماط من التجارب تقبض على حقائق يعجز العلم عن التثبت منها بأدواته المنهجية[1].

إن هذا التصور الذي ينظر إلى الحقيقة على أنها انكشاف ولا تحجب – أي ذلك النوع من الحقيقة التي تخفى على المنهج– لم يكن غدامير أول من طرفه، فقط سبقه إلى ذلك أستاذه هيدغر، ويحسن بنا قبل أن نتعرض لمفهوم الحقيقة عند غدامير، أن نلقي بعض الضوء على مفهومها عند هيدغر.

ينطلق هيدغر في بسطه لتصوره عن الحقيقة من نقده للتصور الشائع عنها، الذي يحدد الحقيقة على أنها تشير إلى التطابق، أي تطابق الحكم والموضوع، وهذا التصور هو نتيجة للتفسير القديم الوجود الموجود وهيدغر في نقده للتصور التقليدي للحقيقة، لا يريد بأية حال أن يرفضه، أو حتى يلغيه، غير أنه يود التوكيد على أن تطابق الشيء مع الحكم أو العبارة، هو

[1]–بول ريكور، من النص إلى الفعل، ط1، تر:محمد برادة، وحسن بورقية، دار الأمان، الرباط، 2004، 55.

نوع من التكافؤ[1]، يكشف عن الحالة التي يكون عليها الشيء، ولا يعني أن الحكم قد أصبح هو الشيء الذي يعبر عنه، أي أنه يتخذ مع الشيء علاقة من نوع خاص.

وهكذا إن توقفنا عند هذه العلاقة كما كرستها النظرة التقليدية لن شألها، سرعان ما تبين أنها قائمة في أساسها على التمثل. والتمثل هو أن نضع الموضوع أمامنا باعتباره موضوعا، إلا أن التمثل يقتضي أن يكون الكائن المتمثل موجودا في النور الذي يتيح للشيء بأن له، على أن يكون هذا الأخير في مجال مفتوح أمامه، وظهور الشيء في مواجهتنا، أي في مجال مفتوح، ولا يعني أن التمثل هو الذي خلق انفتاحه. وإنما"أخذ من جانب التمثل مأخذ مجال للعلاقة" [2].

إن العلاقة بين العبارة والشيء الذي يخلف تلك الإحالة، تتم في صورة مسلك يتم داخل المجال المفتح ويرتبط بالشيء الذي يكشف عن نفسه بنفسه، ولكن السؤال الغالب الذي يطرح نفسه هنا، هو كيف يكون هذا التوافق ممكنا من الناحية الباطنية؟

إن الحقيقة عند هيدغر هي ترك الأشياء توجد وتكشف عن ذاتها، ومن ثمة ف إن جوهر الحقيقة هو الحرية، فحتى يحصل التوافق لا بد أن يتحرر الإنسان ليتمكن من الولوج إلى المجال المفتوح، ويتم ظهور ما يظهر له، على أن الترك الذي يقصده هيدغر، لا يعني الالتقاط وعدم الاكتراث، بل يعني ترك الموجود يوجد، أي أن نهب أنفسا له، فالحقيقة في صورتها الأصلية ليست من صنع العقل، بل كما تصورها الفكر الغربي في بدايته عند اليونان ووصفها باللامتحجب "أليثيا" alechia أي انكشاف الموجود أو تكشفه.

ولكن يست جل مفهوم الحقيقة عند اليونان، يستند هيدغر إلى أسطورة الكهف لأفلاطون، إذ تشير الأسطورة إلى أن الحقيقة هي الانكشاف واللاتحجب، لأن المسجون الذي يفك قيده ويتجه نحو النور متجاوزا عالم الظلال والمظاهر الذي اعتاد عليه ا، ويتجلى له الموجود في صورته الحقيقة، ويتفتح في ضوء النهار، والحقيقة بهذا المعنى تدل على ما ي نتزع من التحجب والخفاء، وهي تتكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف.

وانصراف الإنسان إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك، هو نوع من التراجع أمام الموجود حتى ينكشف على ما هو عليه. وعليه يصير الحرية كما يمثلها هيدغر بناءا على ماهية

---

[1]-بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص55.

[2]-ناصر حامد أبو زيد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، أوراق فلسفية، العدد10، 2004، ص21.

الحقيقة، هي التعرض للموجود من حيث أنه بطبيعته يكشف عن نفسه، والتعرض هو القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج ذاته "بالقرب..." بمعنى التخارج والتواجد. في حين أن الإنسان الذي يفتقر للحرية يكون منغلقا على ذاته، عاجزا عن الخروج منها لأنه يفتقر أساسا للقدرة على التعرض، ومن ثم فهو لا يوجد على الإطلاق. فما يميز الإنسان عن الحيوان هو قدرته على التعرض والتواجد، ومن خلاله فقط، يعبر الإنسان عن انفتاحه ويؤكد آنيته لكن قد يحدث للإنسان أن لا يترك الموجود يوجد في كليته ولا يلتزم بحقيقته، بل يحجبه ويشوهه، فتسود اللاحقيقة كما يرى هيدغر ليست حالة سلبية، بل خطوة حاسمة نحو الكشف عن ماهية الحقيقة. فاللاحقيقة من حيث هي تحجب تمنع "الألي ثيا" من التكشف وتحفظ لها في الوقت نفسه أخص ما يخصها، لأن التحجب بوصفه عدم التكشف، يعد بمثابة اللاحقيقة الأصلية التي تنتهي إلى ماهية الحقيقة انتماءا أصيلا، وقد تظهر صيغة هيدغر على أنها صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، لكن إذا أمعنا النظر في موقفه لاكتشفنا بأنه ينطوي على استبصار أصيل، ذلك أن الإنسان في طريقه نحو الانفتاح على الوجود يتأثير بالموجود في كليته ويستقر فيه، إلا أن هذا المسلك الحر "للدّاز اين" يؤدي بالإنسان إلى الكشف عن الموجود الخاص به ويحجب في الوقت نفسه الموجود بكليته، ولا يقف عند هذا الحد، بل بمرور الزمن يميل إلى إخفاء هذا التحجب ذاته عن نفسه، وهذه هي حال ميتافيزيقا الغرب التي تتساءل عن الموجود بما هو موجود وتعطيه معان مختلفة دون أن يحاول التفكير في التحجب ولم يجعل السر- ترك الموجود يحقق تحجب المتحجب- موضوعا لها فظلت تائهة في ظلال الموجودات ولم تهتد إلى الحقيقة ومعناه[1].

إن التحجب إذن شرط ضروري للحقيقة بوصفها كشفا، وهو كا من من في صميم الدّازاين ومحجوب عنه بحكم طبيعته، لأن الإنسان يخفي عن نفسه ذلك النوع من الاحتجاب الذي يلازم انكشاف الموجود ويفقد علاقته بالسر ويتناساها أثناء فعل الترك. إلا أن هذا النسيان لا يفسد علاقته بالموجود الجزئي، وإنما يوجهها في اتجاه خاص، نحو الخصائص التي تحدد الموجود فتعييه فيضعف معنى وجود الموجود ويتشبث الإنسان بالواقع المعتاد الذي يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ويعجز عن رؤية الوجود في الموجود وينظر إليه باعتباره موجود

[1]-غدامير، فن الخطابة والتأويل النص ونقد الايدولوجيا، مصدر سابق، ص13.

حاضر، أمامه يهتم بخصائصه وتحديداته للسيطرة عليه، فتصبح ذاته هي المحور الذي يدور حوله كل شيء، ويجعل من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذي يقيس كل شيء.ويجعل من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذي يقيس له كل شيء [1]، إن المتأمل في الفلسفة الحديثة يدرك بدون صعوبة أن تأكيد الإنسان ذاته تأكيدا مطلقا هي النزعة الغالبة عليها، لتبلغ النزعة الذاتية ذروة انتصارها وخطرها كما يرى هيدغر مع النزعة التقنية، وهذا الانتصار الذي يعبر عن نسيان الإنسان للعلاقة الأصلية التي تجمعه بالسر تحول إلى حيرة وعجز ويأس واغتراب في مواجهة أخطار التقنية التي ما فتئت تنشر المحنة على العصر الذي تعيش فيه.

إن اتجاه لإنسان نحو الشائع (المعتاد) من الوجود وانصرافه عن السر، هما نتيجة للحيرة والبلبلة التي يتميز بتا الداز اين، فلهفة الإنسان بين الهرب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد، واندفاعه من موضوع إلى آخر، وغفلته المستمرة عن السر، كل هذا يدعوه هيدغر بالضلال والزيغ والخطأ.

ولما كان الضلال ينتمي انتماءا أصيلا إلى الحقيقة، لأن اللاحقيقة بوصفها حجبا للاحتجاب وضلالا، تنتمي إلى الماهية الأصلية الحقيقية، فيمكن للإنسان أن يسترد السر حينما يجرب الضلال ويحس بهمن حيث هو كذلك، فإدراك الإنسان للخطر الذي يحذق بهمن جهة الضلال كفيل بان يهديه إلى طريق السر، مهما كان نسيانه له، ولهذا يدعو هيدغر إلى ضرورة توجيه تفكيرنا نحو حقيقة الوجود، لا نحو وجود الموجود ات فقط، وهي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها، وحاولت الميتافيزيقا عبثا تحقيقها دون أن يتسنى لها ذلك، لأنها كانت منغمسة في التفكير في الموجود متناسبة الوجود وحقيقته، فلا مناص إذن من مجاوزتها بالرجوع إلى أساسها، وهو التفكير في الوجود من خلال الموجود الوحيد الذي يمتلك القدرة على التساؤل عنها وكشفها والانفتاح عليها[2].

وهذا يمكن للترابط الداخلي بين الانحجاب والانكشاف وعلاقته بمفهوم الماهية في فكر هيدغر، أن ينكشف في مجالات عديدة، فقد ينكشف في وجود الأداة، وكذا الشيء القائم

---

[1]–صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا اللغة عند غدامير، الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد03، القاهرة، 2005/2004، ص136.

[2]–غدامير، تجلي الجميل، تر:سعيد توفيق، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 1997، مقدمة المترجم، ص13.

بذاته، وفي الكلمة، وأخيرا في وجود العمل الفني [1]، علما أن ما يهمنا هنا هو انكشاف الحقيقة في العمل الفني، ولقد كان لهذه المسالة أثرا حاسما على غدامير، حتى أنه يعرف بأن كتاب هيدغر "أصل العمل الفني" لعب دورا أساسيا في صياغته لفكرة الهيرمينوطيقا الفلسفية.

إن حقيقة العمل الفني في نظر هيدغر ليست مفهوما ما عل مي أو منطقيا، وإنما تحدث في الخبرة باعتبارها تكشّفا لماهية شيء ما، يظهر إلا اللاتحجب وجوده، إلا أن الحقيقة لا تنكشف إلا من خلال الصراع القائم بين العالم الذي يمثل الظهور والانكشاف واللأرض التي تمثل الانحجاب والتستر.

وقد كان لهذين المصطلحين مكانة أساسية في مناقشة هيدغر، ومفاتيح لفهم كيفية حدوث الحقيقة في العمل الفني، وفي هذا المعنى يقول غدامير:"إن مفهوم العالم كان منذ البداية أحد المفهومات التأويلية الرئيسية لدى غدامير".

إن العمل الفني كما يرى هيدغر يؤسس العالم وهو شبح الأرض، والإنتاج يعني أن العمل الفني يحفظ الأرض في انفتاح على عالم ما، فالعمل الفني يجعل الأرض أرضا، أي يظهر ماهيتها بوصفها تحجبا ذاتيا، لأن ماهية الشيء يظهر بهذه الكيفية. وكون العمل الفني يظهر الشيء ولا يحجبه، فإنه يظهر باعتباره متحجبا، أي بوصفه أرضا. فالحجر كما يرى هيدغر يجثم في الأرض ويكشف عن ثقله، ومحاولة الولوج إليه عن طريق كسره لا تظهر أي شيء، وحتى إذا حاولنا ذلك عن طريق وضعه على الميزان، فإن الثقل يتحول إلى مجرد حساب، ومن ثم يتحسب الثقل عنا. كما أن اللون يلمع، ولكن عندما نحلله بمقاييس إلى أرقام من ذبذبات، فانه يتخفى عنا. وبناءا على هذا فأن الأرض لا تظهر نفسها إلا عندنا تطل في الخفاء بعيدة عن أي توضيح وتفسير، فكل تفسير يحمل معه كما يرى هيدغر مظهر السيطرة في شكل من التجسيد التقني والعلمي. وكل محاولة لتفسير الشيء أو تحليله عن طريق نظريات عملية، ويجعله يفر منا، ويجعلنا يبتعد عن طبيعته، لان الشيء يظهر بوصفه متحجبا وفي هذا التحجب تظهر ماهيته[2]، إذن فخبرة العمل الفني هي خبرة بحدوث الحقيقة في العمل ذاته، وحدوث الحقيقة لا يعني أن هناك شيئا يعرض هنا بشكل صحيح، وإنما يعني أن الموجود قد انكشف، أي بلغ

---

[1]-جان غراندان، مصدر سابق، ص149.

[2]-عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001، ص139.

مرحلة اللاتحجب، ومثال ذلك، الحقيقة التي يحدث في لوحة "فان غوغ" فهي لا تعني أن شيئا ما موجودا قدر رسم بشكل صحيح، بل إن الموجود أو العالم أو الأرض في لعبها المتناقض يصلان إلى الكشف عن طريق ظهور أداة الحذاء الذي هو موضوع اللوحة.

إن الغاية من هذا الاست يراد ليست تحليل مشروع هيدغر، لأن هذه المهمة أوسع من أن تحيط بها في بضعة صفحات، وإنما إظهار إلى أي مدى لعبت نظرة هيدغر للحقيقة بصفة عامة، وحقيقة العمل الفني بصفة خاصة، دورا حاسما في بلورة مفهومها عند غدامير بوصفها تكشفا للتحجب. وتجدر الإشارة هنا إلى أن غدامير وعلى الرغم من اتفاقه مع هيدغر على الحوار والجدل، نجد أن هيدغر ينظر إلى الجدل على أنه يشوش أسلوب ينطوي على المخاطرة[1].

إن الفن يحتل مكانة هامة في تأويلية غدامير بوصفه أكثر الموضوعات حميمة وألفة لدينا، حتى إننا نفترض دائما بأنه ليس ثمة أي مسافة تفصلنا عنه، ويمثل نموذجا للحقيقة يتخطى نطاق المعرفة العلمية ولهذا يكون الفن مدخلا خص با لفهم هيرمينوطيقاه، ونقطة الانطلاق الكبرى في الحقيقة والمنهج بقول غدامير"لقد فاجأ كتابي الأساسي "الحقيقة والمنهج" الكثيرين، عندما اتخذت الفن ذاته كموضوع في الجزء الأول منه، عوضا من العلوم الإنسانية، وذلك بالنظر إلى ما نفهمه من العنوان الفرعي الذي يتحدث عن التأويلية". وهذا ما يقودنا إلى التساؤل عن العلاقة بين خيرة الحقيقة وخيرة الفن عند غدامير.

ثالثا:الحقيقة والفن :إن مشكلة تبرير الفن والبحث في العلاقة بين الحقيقة والفن ليست مشكلة حديثة وإنما ترجع إلى أقدم العصور، ولهذا يرى غدامير بأن مسألة تبرير الفن ظهرت إلى الموجود لأول مرة في ظل الطرح الفلسفي الجديد للمعرفة والحقيقة مع الفكر السقراطي، الذي يتميز بكونه نزعة عقلية متشددة تتعارض مع روح الفن القائمة على الحدس والإلهام والعاطفة، وفي هذا المعنى يقول غدامير:"فهنا نجد لأول مرة أنه لم يعد من البديهي النظر إلى التلقي والتفسير الواسع الانتشار لموضوع متداول في شكل تصوري أو قصصي، على أنه ذو مشروعية بالفعل فيما أدعاه من حقيقة". وعلى درب أستاذه انتقد أفلاطون الفن في المراحل الأولى من

[1]–هيدغر، نداء الحقيقة، تر:عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،1977، ص206.

تفكيره فالفن في نظره محاكاة للأشياء، وهذه الأخيرة مجرد نسخ لصورها الخالدة، ولذلك فإن الفن بوصفه محاكاة، تقع على بعد ثلاث مسافات عن الحقيقة.

ومنذ ذلك الحين أصبح التعارض بين الحقيقة والفن لا يمكن إنكارها، فالفن ينظر إليه اليوم كموضوع جمالي، أي أننا نفكر في الجمال ونعزله عن المعرفة والحقيقة، فخبرة الفن أصبحت خبرة جمالية سلبت منها كل قدرة على البوح بالحقيقة، ولم يعد الفن المعاصر يلعب أي دور تاريخي في عالمنا بل أصبح بالنسبة إلينا كما يقول هيغل:"شيئا من الماضي"لا يحمل أي حقيقة يمكن أن نشارك فيها، إن الفن باعتباره فن الإنسان، أصبح يفتقد إلى إمكانية التلاقي وتداول الخبرات المختلفة بين البشر بوصفها خبرات الإنسانية جمعاء وليس أدّل على ذلك من التطور الذي عرفته مؤسسة المتحف، فالنظام المتخف ما هو إلا تعبير عن سيطرة الوعي الجمالي المجرد الذي يعزل الإعمال الفنية عن حياة الإنسان بجميع أشكالها الاجتماعية والدينية، وينظر إليها بمعزل عن سياقها التاريخي الأصلي بناءا على معايير جمالية خالصة.

إن هذا إن دل إنما يدل على أن الإنسان المعاصر يعيش حالة من الاغتراب تجاه الفن، التي عملت الاستطيقا على ترسيخه عندما حاولت البحث عن قوله نظرية الفهم بمعزل عن الحقيقة والأخلاق[1]، ومن الواضح أن غدامير يثير موقفا هجوميا من هذا الاتجاه الذي يتسيد نظرتنا إلى الفن، وهذا ما عمل على تفويضه، فغدامير وبناءا على خلفيته الفلسفية، نجده لازال وفيا للمنحى الفينومينولوجي الذي سلكه كل من هوسرل وهيدغر، والمتمثل في التحرر من كل نزعة منهجية تقتدي بمنهج العلوم الطبيعية، فكان من الطبيعي أن يتجه أولا إلى خبرتنا بالعمل الفني، فالفن وحده القادر على أن يكفل لنا الاقتراب من حقيقة تتعالى على المنهج وآلياته، هذا الأخير الذي قد يخفي الكثير ما يمكن أن يعلّمه لنا الفن والتاريخ[2].

هكذا يتجلى لنا بوضوح السبب الذي دفع غدامير إلى التساؤل في كتابه"الحقيقة والمنهج" وبلغة تنطوي على استنكاره:أفلا توجد معرفة في الفن؟ ألا تنطوي تجربة الفن على إدعاء الحقيقة التي تختلف بالتأكيد عن حقيقية العلم، ولكنها ليست دونها بالتأكيد؟

---

[1]-محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العلي، الحقيقة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996، ص07.

[2]-هيدغر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص272.

إن الفن عند غدامير موضوع تاريخي، وليس شيئا حاضرا لا زمانيا يمتثل للوعي الحالي الخالص ذلك أن العالم الفني ليس عالما غريبا ننتقل من خلاله سحريا إلى فترة معينة من الزمان، بل العكس، في الفن نفهم أنفسنا ونتعرف إليها من خلاله. إن الفن معرفة والخبرة بعمل فني تعني المشاركة فيها.

ومن هنا تتبين العلاقة الوثيقة التي تجمع بين الهيرمينوطيقا والفن، فإذا كانت الهيرمينوطيقا قد اتسعت مع غدامير لين طوي تحتها كل ما هو قابل للفهم والتفسير، فإن الفن يحتل مكانة هامة في النشاط الهيرمينوطيقي، إذ لم يكرس غدامير وقتا لموضوع أكثر مما كرس لمسألة الفن، كما أنه لم يستبعد مسألة كما فعل مع هذه، إن الفن يمثل نموذجا خص بالحقيقة التي تحدث في خبرتنا وتكشف عن تناهي الفهم الإنساني، وهي حقيقة تنتمي إلى عالم الإنسان المعيشي وسياقه التاريخي الذي يحيا فيه، وتتجاوز حدود المنهج وما تخلفه من انفصال بين الذات والموضوع، بحيث تنسلخ الذات عن عالمها لتنظر إليه من الخارج مستعينة بأدوات وقواعد منهجية تفرضها عليه.

يتبن من خلال ما سبق أن هناك قرابة بين خبرة الفن وخبرة الهيرمينوطيقا باعتبارها كشفا للحقيقة، فإذا كان الوعي الحديث يحول بين ا وبين فهم الفن ودوره التاريخي عندما ركز الرجل اهتمامنا على الشكل الجمالي، واستبعدا المعرفة والحقيقة من مجال الفن، مما يجعل الفن ظاهرة تتطلب التفسير، فان مهمة الهيرمينوطيقا هي تجاوز هذه الحالة من الاغتراب [1]. ويقول غدامير:"أود الانطلاق من تجربتي المسافة الاغترابية والاستلابية اللتين تصادفهما في ميدان المرجعيات الهامة، أقصد تجربة الوعي الجمالي وتجربة الوعي التاريخي"[2]، بمعنى أن الوعي الجمالي الذي يتجه نحو خاصية العمل الفني ويتصرف إزاءها سلبا أو إيجابا، يستعيد إمكانية احتواء العمل الفني على شيء ما يقول لنا. فإذا كان الفن عند القدماء قد جسد الحقيقة الدينية، فإن هذا العلم ينطوي على تجربتنا الإنسانية يفقد سلطته البدائية واليقينية عندما يصبح موضوعا للحكم الجمالي. وهذه الأزمة المعرفية كانت إحدى المنطقيات الأساسية لفكر غدامير.

---

[1]- عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص158.

[2]- هيدغر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص288.

إن عالم التراث الفني ليس مجرد موضوع نطلبه أو نعرضه بكل حرية، لأن الحقيقة تستولي علينا وتحرك مشاعرنا ولا تترك المجال أما م استبعادها أو رفضها أو قبولها من تلقاء أنفسنا. وه ذه المشكلة كما يراها غدامير، ثم طرحها من قبل السياسة الفنية الوطنية الاشتراكية، بنقدها لنزعة الشكلية والدعوة إلى ضرورة الربط بين الفن والشعب. وعلى الرغم من أن هذا الطرح كان مشوها، لأنه كان تابعا لأهدافها وغاياتها السياسية، إلا أنه ينطوي على استبصار أصيل، وذلك أن كل إبداع ني يرتبط بالجمالية التي ينتمي إليها وليس منفصلا عنها.

إن الهيرمينوطيقا إذن تتخذ من خبرة الفن موضوعا خصبا بها، لأنها خبرة تنطوي على رسالة أو شيء يقال لنا يقتضي الفهم والتفسير. أنها تسعى إلى استعادة ذلك الطابع الحميمي الذي تتميز به خبرة الفن لا النظر إليه كمجرد موضوع يثير متعة جمالية من خلال انسجام الألوان والإشكال. فالهيرمينوطيقا بوصفها فن تفسير ما يقال عندما نعجز عن فهم ما قيل مباشرة، هي فن نقل إيضاح ما ق يل في لغة غريبة ومبهمة في لغة مفهومة إلى شخص أخر، وهذا ما جعل غدامير يؤكد على إننا نكون دائما إزاء حدث لغوي. فكل خبرتنا بالعالم يمكن فهمها وتفسيرها بوصفها حدثا لغويا، أي أن العالم يكشف ذاته من خلال اللغة، أو من خلال الفهم والتفسير، أن التراث لغة، ولا يقصد بذلك الأشياء التي تحمل الطابع اللغوي كالنصوص التاريخية فحسب، وإنما أيضا الأشياء الأخرى التي تحمل هذه الصفة، ومع ذلك تكون قابلة للتفسير اللغوي كالأدوات والتقنيات...الخ، وذلك يجب أن ننظر إلى العمل الفني ذاته على أنه خبرة لغوية مادام يقول لنا شيئا ما. غير أن خبرة الفن تحتل مكانة خاصة، العمل الفني لا يخاطبنا كأي موضوع آخر من التراث، ذلك أن العمل الفني لا يبقى من استرجاع ما حدث في الماضي، فبقاؤه لا يتأسس على طابعه الوثائقي وإنما على صداه الذي يمتد إلى الأجيال اللاحقة، أي على إرادة تحفظ رسالته و يجعلها متواصلة[1]. وهذه الفكرة نفسها تجدها عند هيدغر في حديثه عن عملية حفظ العمل الفني في كتابه"أصل الع م ل الفني"، يقول هيدغر:"إن المحافظة على العمل الفني لا تجعل الناس فريدين في تجاربهم، بل تزحزحهم نحو الانتماء إلى الحقيقة الواقعة في العمل الفني وتؤسس بهذه الطريقة وجود الناس بعضهم مع بعض من أجل بعض بوصفهم المعاناة التاريخية للموجودة الأتي بناءا على ما لهم من علاقة

[1]- هيدغر، أصل العمل الفني، ط1، تر:أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2001، ص66.

بالكشف"[1]، بمعنى أن عملية حفظ العمل الفني ليست مرتبطة بالوعي الجمالي المجرد الذي يتجه إلى الجوانب الشكيلية للعمل الفني وخواصه، بل ترتبط بفهم الحقيقة التي تحدث فيه، أي المعرفة، وهذه المعرفة ليست أفكارا أو معلومات إنما هي رغبة في المشاركة في نداء الحقيقة.

ولكن قبل استعادة حقيقة الفن، وهي كما أسلفنا الذكر حقيقة متوازية، لا بد أن نشرع أولا في تفويض ما يمنعنا من رؤيتها، فإذا كان غدامير قد باشر هذه العملية فمن الواضح أنه يتتبع خطى منهج أستاذه هيدغر في مواجهته الكبرى لتاريخ الفكر بغية الوصول إلى حقيقة الظواهر. إن نقطة الانطلاق الضرورية تقتضي منا تهديم الوعي الجمالي إذا ما أردنا الوصول إلى حقيقة الفن، ذلك أن الوعي الذي ينظر إلى الإعمال الفنية كموضوعات جمالية، يجردها تماما من مضمونها الأخلاقي والمعرفي، وإذا كان هذا التجريد قد قاد إلى تطور الفن المستقل في الحداثة فإن الثمن الذي تدفعه مقابل هذه الاستقلالية هو بتر الإعمال الفنية عن إمكانية امتلاكها للحقيقة، وتتناسى في الوقت نفسه أن العمل الفني هو قبل كل شيء مشاركة في خبرة الحقيقة. فلهذا فإنه لأمر ملح بالنسبة لغدامير أن نستعيد هذه الخبرة الحقيقة من جديد، لأنها لا تسمح لنا فقط بتحرير مفهوم الحقيقة من اللغة التي تفرضها العلوم الحديثة، بل أيضا التصدي للنتائج السلبية الناتجة عن اختزال العلوم الإنسانية وكذا الفلسفة إلى مجرد قضية جمالية.

إن الوعي الجمالي كما يرى غدامير هو منتوج مباشر للوعي المنهجي، لذلك ينطلق من المشكلة التي يطرحها المنهج في العلوم الإنسانية، وهي نتيجة لعقدة النقص التي تشعر بها هذه الأخيرة أمام التطور والنجاح الصاخب الذي حققته العلوم الدقيقة. و إذا كان تطبيق منهج العلوم الطبيعية على الظاهرة الإنسانية قد أدى إلى تشويه حقيقتها نظرا لما تتميز به من خصوصية، فإن أول محاولة جادة لرفع العلوم الإنسانية إلى مستوى العلوم الطبيعية مع الحفاظ على استقلاليتها المنهجية، نرجع إلى دلتاي. غير أن كل النقاشات الابستيمولوجية التي أثارها دلتاي حول –المسألة وهي نتيجة لتحد يتمثل في بلوغ فهم دقيق وحقيقي للعلوم الإنسانية– كانت محكومة كليا بفكرة المنهج، وتستبعد تدخل أي عامل خاص بالملاحظ ذاته[2].

---

[1]–أيمن فؤاد، الحقيقة والفن عند غدامير، الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد03، القاهرة، 2005/2004، ص187.

[2]–هيدغر، أصل العمل الفني، مرجع سابق، ص76.

الفصل الثالث:

المشروع الفلسفي النقدي هانز جورج غدامير

المبحث الأول:غدامير مشكلة المنهج

المبحث الثاني: بول ريكور ومنعطفات التأويلية الوجودية

(غدامير، هيدغر)

المبحث الثالث:الدراسات النقدية لتأويلية غدامير

المبحث الأول:غدامير مشكلة المنهج

في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين أعطت التأويلية أهمية للشرط الإنساني والفهم المتبادل الذي كان مهمل في أساليب العلوم الإنسانية. غادمير لم يهتم أعماله بالمنهجية المدرسية للعلوم الإنسانية، لم يقصد في كتابه الحقيقة والمنهج وضع آلية للفهم أو قواعد للوصف –كما عند شلايرماخر– ولا توجيه المسار المنهجي لهذه العلوم، بل الاعتراف بالنزاهة العلمية التي تعترف بكل أشكال الفهم، وهذا لا يتعلق بما يجب أن نفعله ولكن الأمر يتعلق بما يحدث فوق إرادتنا كلما حاولنا أن نؤول ونفهم، الالتزام العلمي عند غدامير ليس هو من نوع أنطونولوجي، كما عند هيدغر أي با لنظر إلى الفهم ليس كوحدة من السلوكيات الممكنة للذات، بل كنمط للوجود الإنساني وتجربته في العالم[1].

الدكتور وليد عطاري في مقالته تصور غدامير الفهم التأويلي أراد مناقشة أهمية وجود منهج في العلوم الإنسانية وإذا ما كانت موضوعيتها تختلف عن تلك العلوم الطبيعية. التي تعتمد على الملاحظة بدلا من التأويل وعلى التفسير بدلا من الفهم. على أية حال غدامير رفض سواء الاتجاه الوصفي أو الاتجاه المنهجي الذي يريد الوصول إلى الموضوعية بأي وسيلة[2].

بما أن غدامير يربط الموضوعية بالعلوم الإنسانية التطبيقية، ف إنه ينتقد تلك الموضوعية التي تأتي من خلال حيادية المؤول. لإن شرطها الأول للفهم يكمن في تحييد التأثيرات التراثية المتأصلة في المؤول وقيمه الموروثة، وفي تحليليه للتراث التأويلي يرى غدامير أنه لا يمكن أن يكون التأويل مقتصر على توضيح المعاني المبهمة تبعا لمرور الزمن، بل هو أساس أي فهم في كل المجالات، وبفضل الرومانسية وتقديرها للفردانية individualism أصبح التأويل فرعا من فروع التاريخ، وبما يتعلق بالدائرة التأويلية عند شلايرماخر أي أن التأويل ينقسم إلى جزأين لغوي (موضوعي) ونفسي (ذاتية المؤلف). فغدامير ينكر هذا الفصل لأن اللغة قادرة عن التعبير عن الفردانية بالرغم من كونها وسيط اصطلاحي، ولأن التعابير الفردية تعكس أكثر مما هو موقف شخصي، أما طريقة دلتاي في التأويل (التقمص الوجداني) فمنها نحصر معنى النص

---

[1]–وليد عطاري، تصور غدامير للفهم التأويلي، الجامعة الأردنية،الأردن،ب.ت، ص2.

[2]–عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا،مرجع سابق، ص186.

فقط في مقاصد المؤلف وروح عصره وبما أن سياق المؤلف غريب عن المؤول [1] فعملية بناء الماضي تتطلب قدرة غير عادية لكن ينتزع نفسه من أفق سياقه الحالي وموضعها في أفق سياق نص النموذج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي يهتم بما يلي:

- المقاصد الأصلية لمؤلف النص.

-الفكرة الداخلية بوضع خلف تلك المقاصد.

-فهم النص من خلال تحرير الإنسان من عصره التاريخي.

أما النموذج التأويلي عند غدامير، فالمؤول وتراثه هما مكملان لبعضهما البعض بشكل انطونولوجي وحركة التاريخ والتحيزات هما شرطان ضروريان للفهم، لأن تأويلية غدامير تفتح من اندماج الماضي مع الأفق الحاضر للمؤول وموضوعية الفهم تأتي من عملية إسقاط افتراضاتنا المسبقة، الناتجة من تحيزات تراثنا على النصوص ومشروعية هذه التحيزات تظهر من خلال الجدل التي تثيره المسافة الزمنية، وهنا يقول غدامير:" إذ كنا نحاول أن نفهم ظاهرة تاريخية من مسافة زمنية، فهذه هي خاصية الموقف التأويلي والوعي بالأفق الخاص. المؤول والمتاحة نحو التراث وعلاقته الجدلية مع النص هو ما يسميه غدامير التاريخ الفعال[2].

أما عن الحقيقة والمنهج فهو كتاب ألفه الفيلسوف الألماني هانز جورج غدامير (1900-2002) hans-georg gadamer ظهر الكتاب في سياق الصراع بين المناهج الطبيعية والإنسانية وحيث طرح غدامير سؤاله، هل المنهج هو الطريق إلى الحقيقة. كما في العلوم الطبيعية، أو أن هناك طرق أخرى لبلوغها؟

يقول غدامير أن المنهج لا يعود إلى الحقيقة، بل هو شيء ينتج من الذات ويصل إلى نتيجة وهذه لا تعني الحقيقة كما فسرتها العلوم الطبيعية، فليس هناك ضرورة أن تكون الحقيقة مرتبطة بالمنهج فمثلا الفن يمكن أن يقول لنا، الكثير من حقائق الفهم والتفسير دون أن يكون له منهج وهذا لا يعني انه ينكر مناهج العلوم التجريبية بل ينفي أن يكون هناك قواعد في العلوم الإنسانية، أو علوم الفكر كما نتعتها، لأن عملية الفهم في التأويل، مثلا هي نتيجة حوار المؤول مع النص، أو اندماج أفقهما، كما يقول غدامير[3].

---

[1]-عبد العزيز بو الشعير، غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ب.ص.

[2]-عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت،2007، ص41.

[3]-وهيبةمجدي، معجم مصطلحات الأدب، ط1، مكتبة لبنان، 1971، ص101.

الهيرمينوطيقا أو(التأويلية) تعتبر نشاط كليا وعاما، ولأن المؤول محكوم بزمانيته، فإشكالية التأويل الفلسفي، أو عملية الفهم تكمن في بعدها الانطونولوجي، غدامير يقول أن مهمة الهيرمينوطيقا هي الوصول إلى المهم من خلال لغة مشتركة قائمة على الاتفاق، ومن ثم إلى فهم موضوعي ولكن لا يعني إلغاء دور ذاتية المفسر في عملية الفهم من خلال طرحه لتساؤلات وتوقعات، فالسؤال يصبح ما هي العلاقة بين التأويل والحقيقة وما الذي يميز تصور غدامير للحقيقة والتأويل عن غيره من الهيرمينوطيقيين فمثال شلايرماخر ودلتاي وريكور.

غدامير في تأويليته ينتزع الصفة المطلقة للمنهج، لأن الفهم هو الأساس، وما يجعل الفهم ممكنا هي اللغة، باعتبارها الوسط التواصلي للبشر فالفهم عند غدامير لا يعني فهم لسلوكيات الذات الممكنة بل هو نمط وجود الكينونة وتجربتها للعالم(وهنا واضح تأثير هيدغر) علاقة التراث بالتأويل عند غدامير تعني قراءة التراث من خلال تشكيل وعي تأويلي قوامه التاريخ والنقد في معالجة موضوعاته قالب مثلا؟ ومن ثم فحص أصوله وفهم تركيبته، بمعنى الكشف عن حقائق التاريخ والتراث بالنسبة للجملة الراهنة[1].

علاقة البعد الفلسفي للتأويل بالعلوم الإنسانية باعتبار التأويلية عمل ابستيمولوجي هدفه الوصول إلى تأسيس فلسفة تأويلية عالمية، أي نشر أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات، ومن خلال الفهم لممارسة تأويلية،وحمل الإنسان يلتفت إلى ذاته والى العالم من حوله، وتعطيه الرغبة في فهم التأويلية يجعل الإنسان يدرك أن التجربة الحقيقة تجعله واعيا يكشف عن محدودية عقله وتوقعاته المتناهية.

أو هام الحداثة هي ما أدى بالعقل العربي إلى الاتجاه نحو الهيرمينوطيقا، أي أن الهيرمينوطيقا جاءت لتكشف عن القيم المعيارية لأحلام المماثلة والمطابقة والتعالي والتمركز وابتعادها عن الحقيقة ظهور الهيرمينوطيقا ارتبط بأزمة الحداثة الأوربية، أو بالأحرى بأزمة المناهج العلمية وسلطتها الشمولية، في المقابل المنهج التأويلي بحث عن طريقة جديدة لتوسيع مسا حة الحقيقة وجعلها أكثر مرونة، الفهم الهيرمينوطيقي منوط بكثرة الط وق الذي فرضته ترانسلد نتالية الفلسفة التأملية، وتغير علاقة منهج –حقيقة من الوضعية القائمة على الدوغما تية. إلى الوضعية على انفتاح، التي تعتمد في نهاية المطاف على القدرة في فهم الآخر.

-[1]محمد شوقي الزين، مرجع سابق ص53.

غدامير أراد تأسيس هيرومينوطيقا فلسفية من خلال مراجعة شاملة لتاريخ الفلسفة، وفي إجراء نوع جديد من المصالحة الانطولوجية بين "الذات والموضوع"،"الآن والآخر"، لذلك فانه لم يتوقف على نقد مناهج العلوم الطبيعية فقط، بل أيضا كل الفلسفة الحديثة من حيث هي التعبير عن الذاتية.

العمل الإبداعي ليس شكلا جماليا مجرد، ولا يعبر رومانسيا عن نفسية أو حياة المبدع، بل هو مضمون معرفي ذا وجود مستقل، وهذا المضمون يصبح موضوع عندما يتجسد في نص أو فن، ولذلك ربما النص ينفصل عن قصد المؤلف، فمعناه الحقيقي لا يرتبط بسياقه التاريخي، بل من خلال فهم جديد يتم في أفق الحاضر أي أن الماضي معاصر للحاضر دائما، فهذه المعاصرة تفسح مجالا لنوازع المؤول ومفاهيمه المسبقة التي يغيرها غدامير خلافا هرمينوطيقيين الذين سبقوا بأساس وجودنا ونقطة انطلاقنا الراهن لفهم الماضي والحاضر معا أما عند المنهج العلمي يطالب المؤرخ بالتخلي عن نوازعه وتجربته الراهنة، فما يحدث هو أن نوازع المؤرخ تعمل في الخفاء لأنه لم يواجهها كعوامل أساسية في عملية الفهم. و تبعا لما سبق تبدو واضحة نسبية معنى النص عند غدامير الذي يؤكد أنه لا يوجد أي منهج يستطيع الوصول إلى معرفة حقيقة النص كما هو[1]، فما يميز تأويلية غدامير هي أنها ترتبط بالأفق الحاضر للمؤول وبالتالي تتجاوز الموضوعية التي حاولت المناهج الإنسانية الوصول إليها من خلال تجاوز ذاتية المؤول فما هو الفهم الموضوعي عند غدامير؟ الموضوعية كما يقترحها غدامير تتمثل في فهم ناتج عن عملية دمج سببا للنص والمؤول أي أن عملية التأويل لا تتجاوز شروط التجربة الراهنة في نفس الوقت لا تحمل عن دلالات معنى النص فالمعنى الجديد يتشكل تبعا لعملية حوارية متقدمة بين المؤول النص ، أو اندماج الآفاق كما يقول غدامير، ولكن ربما أن غدامير يركز على ذاتية المؤول ودلالة النص في المقابل يهمش المؤلف، فيمكننا القول أن عملية الفهم سلبية كما هي عند هايدغر أما عملية الإبداع فليست كذلك؟ أي أن السلبية تتبعا لهيدغر يجب أن تكون في حالة الإبداع وفي حالة الفهم على السواء، فكما العمل الإبداعي يعبر عن تجربة وجودية للمبدع، فكذلك عملية الفهم يجب أن تكون كذلك، أي تجربة وجودية للمؤول مستقلة عن نزعاته، وبمعنى آخر "فكما النص يكون نتاج تجلي الوجود فكذلك يكون فهمه دون شرط لأي ذاتية،

[1]-مني طلبة، مرجع سابق، ص24.

وكما يقول هيدغر يجب أن تنصت إلى النص، فالمعنى لا يكون معطى نصنعه وإنما معنى يحدث فينا؟[1]

أما البحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت والقانون والتي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية والتأويلية يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث[2].

فقد كان التصور المنطقي المستمد من العلوم الطبيعية والقائم على أساس الاستقرار بمثابة النموذج الذي كان يجب على العلوم الإنسانية أن تعتمده من أجل تطورها خلال القرن التاسع عشر وهذا ما جسده الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل (1806-1873) من خلال محاولته تطبيق الاستقراء على العلوم الأخلاقية. فالحالة المتأخرة للعلوم الأخلاقية لا يمكن أن تتحسن إلا إذا طبقنا على هذه الأخيرة المناهج المعتمدة في العلوم الفيزيائية.

وجاءت محاولة دلتاي كوسيلة لتبين ما مدى تميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية مما يستدعي ضرورة إيجاد مناهج تتماشى مع طبيعة هذه الظاهرة، لكن رغم ذلك فهو لم يخرج عن نموذج العلوم الطبيعية الذي يرمي إلى تحقيق الموضوعية وهو متأثر في ذلك بالنظرة المنطقية التجريبية لجون ستيوارت ميل [3]، وبهذا يعتبر ما قدمه دلتاي بمثابة مقاومة للمنهج العلمي أو المنطق الاستقرائي كوسيلة وحيدة لبناء المعرفة والذي كان يجب على العلوم الإنسانية الالتزام به ا إذا أرادت أن تكون علما ومن ثمة الوصول إلى الحقيقة[4].

إلا أن الفلسفة التأويلية وإن كانت تدخل في إطار الصراع حول فكرة المنهج كأساس للمعرفة فهي تتجاوز هذا الجانب بالتشكيك في النزعة الدوغماتية التي تعلي من ش أن منهج وتحط من قيمة آخر، كما أنه لا يمكن أن تبطل أهمية المعرفة المنهجية بصورة مطلقة، ولم يكن

---

[1]-بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي،ط2 ، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، 2008، ص13.

[2]-بيار بونت، ميشال أيزار، معجم الانتربولوجيا والانطونولوجيا، تر:مصباح الصمد،ط 1، المؤسسة الجم اعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006، ص342، 343.

[3] -عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص192.

[4]-سخادي كسحو، مدخل إلى هيرمينوطيقا، 2013 ، د.ص.

هدف غدامير من المقابلة بين الحقيقة والمنهج هو القول باللامنهج، أو القول ب أن الحقيقة تستبعد المنهج، وهذا ما لا يمكن أن ننكره في ميدان العلوم الطبيعية، كما أنه لا يدعو إلى التحرر المطلق من المنهج، إذ يصرح بأنه يعتمد منهج ا فينومينولوجي يقوم على وصف تجربتنا المباشرة بالظواهر كما تعطي لوعينا وخبرتنا الإنسانية المعيشية، ولكن المقابلة هدفها هو إنكار خضوع الظاهرة الإنسانية لنفس هذا المنهج لفهمها و أن التأويل ليس منهجا بديلا للمنهج التجريبي وبذلك فمهمة التأويل هي محاولة لتجاوز الاغتراب الذي فرضته فكرة المنهج عن الذات.

وعلى هذا فبرأي غدامير يجب في ميدان العلوم الإنسانية تغير معنى كلمة المنهج، لأنه لا وجود هنا لذات تقوم بالملاحظة في مقابل الموضوع الملاحظ، فحسب الفيلسوف الفرنسي ديكارت(1596-1650) لا يمكن بناء معرفة والوصول إلى الحقيقة إلا بالاعتماد على منهج واحد، وهذا التصور قد سيطر على نظرية المعرفة في العصر الحديث، إلا أن غدامير الذي اهتم بالجدل القائم بين العلوم الإنسانية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى ف إنه يرى بأن الاختلاف الموجود بين جون ستيوارت ميل ودلتاي هو تضاد بين مناهج موضوعية قائمة على نفس الافتراض المسبق، وهو موضوعية المنهج، أي الوصول إلى معرفة موضوعية.

مما يعني أن الوصول إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية لا يخضع لأي منهج أو تقنية وهذا الخلل الذي وقع فيه دلتاي عندما أراد أن يؤسس لهذه العلوم منهجا بديلا عما هو سائد في العلوم الطبيعية يتماشى مع طبيعتها ويمكن أن تحقق الموضوعية كما هو الحال في العلوم المادية، أن الحقيقة التي نشدها من وراء العملية التأويلية تتجاوز الصور النموذجية للمنهج العلمي لكن هذا لا يعني أن الهيرمينوطيقا هي منهج بديل لهذا المنهج لأنها عملية تتجاوز حدود المنهج إلى الفهم. فهي لا ترمي إلى إخضاع النصوص للدراسة العلمية بقدر ما تهدف إلى فهمها ومعرفة ما تتضمنه من حقيقة، إن العلوم الإنسانية تتعلق بالتجربة الإنسانية التي لا يمكن للعلم لأن يلم بها وأن يخضعها للنظرة المنهجية الضيقة.

وبذلك فالعلوم الإنسانية مجال اهتمامها هو الإنسان ذاته، وما تبحث عنه هو فهم الآخر بأبعاده المختلفة، ولهذا فهي تتجاوز ثنائية الذات والموضوع اللتين تعدان الأساس في العلوم الطبيعية لتصبح علاقة مشاركة، وعلى هذا فما كان ذاتيا يجب أن يستبعد في الدراسة العلمية لتحقيق الموضوعية أصبح ذا أهمية في معرفة الآخر بإبعاده الثقافية والاجتماعية.

من هنا فالأساس هو المشاركة والحوار، وهذا يعني أنه ليس هماك موضوع في مقابل الذات فالهيرمينوطيقا إذن ليست منهجية للعلوم الإنسانية بقدر ما هي بحث عن الحقيقة وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم وهذا ما يجعلها عملية تتجاوز حدود المنهج، فالمنهج يزيد الهوة بين الذات والموضوع وبذلك فهو يبعدنا عن الحقيقة[1].

[1]-وليد عطاري، مرجع سابق، ص12.

المبحث الثاني:بول ريكور ومنعطفات التأويلية الوجودية (غدامير، هيدغر):

أولا:قراءة في مشروع بول ريكور التأويلي :من ناحية الرؤيا ينطلق ريكور [1] في مذهبه الفلسفي من نطقه أساسية، وهي أن الإنسان يؤلف وحدة كلية فالإنسان كائن عارف وحاس وفاعل في نفس الوقت ولا يجوز أن نتناوله من ناحية واحدة. واعتبر الإنسان أيضا وجودا وماهية، ولم يعط لأحد هاتين المقولتين الأسبقية كما فعل بعض الفلاسفة من قبله. فلا الوجود يسبق الماهية ولا الماهية تسبق الوجود لذا انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية والفلسفة الوجودية، مركزا على الإرادة التي من خلالها تناول الفكر الأخلاقي والميتافيزيقي. وقد تأثر منذ أيام الدراسة بتفكير جابرييل مارسل الذي كان يقود تيار الوجودية "المسيحية" كمقابل لوجودية سارتر، كما تأثر بتفكير جاسبر بالفينومينولوجيا الألمانية"هوسرل وهيدغر"، وقد انعكست هذه التأثيرات في كتاباته، إذ ظهر تأثير جابرييل مارسيل في اهتمامه بالكتابة عن المشكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثره بالفينومينولوجيا ومشكلات التفسيرات في اتجاهه الهيرمينوطيقي الذي يعرف عموما باسم الهيرمينوطيقا الفنومينولوجية. إن بول ريكور كان خلال كل حياته الفكرية[2] يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل وأن الدافع الإنساني وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، وأنه بصرف النظر عنه وجود الشر والألم والاستبعاد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود "مما له معنى" يفوق بكثير جدا "ما ليس له معنى" فالمعنى والوجود هما الطرفان للذات يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فينومينولوجي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل وفك وتفسير طلاسم "العلامات" التي تستخدم في التعبير عن نظرتنا وتصور نا وبل ورغبتنا في وجود تلك العلاقات. وتمثل مشكلة الإدارة موضوعا محوريا في الفكر الوجودي والفينومينولوجي على السواء ولذا كان ريكور يوليهما أهمية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخم لدراسة المشكلة ونتج عن ذلك كتابه"فلسفة الإرادة".

---

[1]–محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص241.

[2]–محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2002، ص100.

ثانيا: في مجال التأويل :هناك توصيفات متعددة لمواقفه من التأويل وتصوراته لمنهج التأويل ومنها الآتية: تأويلية الانعتاق نعت أطلق على منهجه التأويلي ورد هذا النعت من قبل الباحثين إلى صبر ريكور "المفهومي ودقته المثيرة وسعت مشاركة في الفروع العلمية والمعرفية المعاصرة، ولم يترك فنا من الفنون أو علما من العلوم أو مذهبا فلسفيا أو جنسيا أدبيا إلا وعقد معه أرائه في المعرفة والنقد وسجلا مثيرا مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين. وقد كان لريكور موقفا متميزا للتصورات التي قدمها فلاسفة التأويل يمسه أحد الباحثين بقوله: في مواجهة هيرمينوطيقا [1] غدامير الجدلية التي تهتم بالمنهج، كان المنهج هو رد الفعل في الجدل المعاصر حول الهيرمينوطيقا. إذا كان (شلايرماخر) قد تعامل الهيرمينوطيقا باعتبارها علما أو فنا، يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم وإذا كان (دلتاي) قد أقام الهيرمينوطيقا على أنها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبعية فإن مفكري الهيرمينوطيقا المعاصرة مثل بيتي وريكور وهيرش يسعون لإقامة نظرية "موضوعية" في التفسير أنهم مثل شلايرماخر يحاولون أقامة الهيرمينوطيقا علما لتفسير النصوص، يعتمد على منهج موضوعي صلب يتجاوز عدم الموضوعية التي أخذها غدامير.

إن الهيرمينوطيقا غد هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي ولكنها صارت ببساطة علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير. في وقت هناك من يجده امتداد لموقف هيدغر وغدامير، إلا إننا نلمس أن موقفه التأويلي كان خاضعا لقراءته التي كانت تقوم على متابعة وحرص عاليين إلى جانب اهتمامه بالبنيوية والدراسات السيميائية المعاصرة، لذلك تصور (أن التأويل هو عملية فهم الفهم التي يتمحور مجالها في البنية اللغوية تجعل من عملية الفهم حركة شاملة وكلية)، فالفهم ليس نمطا من أنماط السلوك إنما هو نمط وجود الذات نفسها، وهذا ما نجده في المقاربات الآتية:

أ–المقاربة الأولى في مجال التأويل :كانت ظاهراتية وتأويلية إذ نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصداراته الفكرية حيث كانت البداية حسب ما يشير "جورج زيناتي" تلميذ بول ريكور ومترجمه إلى العربية في مقدمة كتابه "الذات عينها كأخر"، يذكر سنة

---

[1]–بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر:جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة واحدة، بيروت، 2005، ص73.

1960م صدر المجلد الثاني من فلسفة الإرادة بجزأين منفصلين حملا عنوان "الإنسان الخطاء" يبحث عن نوع من أنطونولوجية الإنسان جوهره في وجوده...تناغم وجودي بين ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع وإمكاناته.

إذا لخص هذا الواقع أفلاطون في أسطورة "ايروس" أي الحب وهنا على ما يرى ريكور الفيلسوف لأنه المحب بامتياز، ابن بورس رمز الكثرة والوفرة والغنى من ناحية أبيه، غير أنه كذلك ابن بيتيا المعدمة التي تعيش بؤسها من ناحية أمه، هناك إذا فقر أنطونولوجي والتناهي المحدود. أن بول ريكور كان يجد الحل هذه المرة عند كانط:فبين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه متناهي هناك لا تناسب بنيوي تخترقه لتحوله إلى توزان بين الجزئي والكلي فكرة كانط باحترام الشخص الإنساني كغاية، أ Lا الجزء الثاني حمل عنوان"رمزية الشر" هنا انتقل من الظاهراتية[1] إلى الهرمينوطيقا وهي محاولة فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي (السطحي) فالهرمينوطيقا في المعنى الأقرب والأوضح هي افتراض وجود معنى ظاهر باحث في كل رمز ونص وإن عمل المؤول هو اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. إن الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة، يقول ريكور [2]:حاولت القيام بتجربة الاكتشاف عن طريق الرموز والأساطير وهو ما يمثل ثورة مصغرة بالنسبة إلى طرائق الوصف المحض المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة بالنسبة إلي وجدت نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطة بفهم الشر... التراجيدية اليونانية وأسطورة آدم في التوراة وأساطير أرض الرافدين ...الخ فقد اجتهدت في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى رمزية الشر.

وهنا نلمس أن بول ريكور انتهج منهجا في تأويل الرموز مقاربة إلى إحدى الطريقتين للتعامل مع الرموز الأولى هي:التعامل مع الرموز بوصفها نافذة نطل على عالم من المعنى والرموز فبهذه الحالة هي وسيط شفاف ينم عما وراءه.

الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه وهي تتعامل مع رموز بوصفها حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها. إن الرموز لهذه الحالة لا

---

[1]-بول ريكور، الذات عينها كأخر،مصدر سابق، ص657، 658.

[2]-بول ريكور، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل، تر:محمد بو رادة، ط 1، تر: حسان بورقيبة، ع ين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1986، ص11.

تكشف عن المعنى بل تخفيه ويطرح بدلا منها معنى زائفا ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح هذا ما ظهر في كتاب بول ريكور "رمزية الشر" إذ التفسير يقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة للمعنى الحرفي، الملاحظ أن بول ريكور [1] له موقف من هذا الاتجاه الآخر الذي يمثله فرويد وماركس ونيتشه إذ يسميهم أسياد الريبة ففي كتابه صدر سنة 1965 حول فرويد الذي سيتعامل معه ريكور بوصفه سيد الريبة الذي يشك بوعي الإنسان لذاته وبحريته، فيسير على خطى ماركس ونيتشه اللذان سبقاه إلى هذا الشك المدمر فقد جاء فرويد ليفسر الظاهرة البشرية (وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الديني اللاهوتي الذي يتلاءم مع هرمينوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمينوطيقا الشك التي تجدها في أعماله نيتشه وفرويد وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكور كتابه عن التأويلات:"مقالات في الهرمينوطيقا" ومن هنا فإن ريكور يعامل كل مصنفات فرويد بوصفها نص حول الإنسان، وقد تناول بول ريكور جهد فرويد التأويلي خصوصا بما يتعلق بعقدة أوديب التي استخلصها فرويد من تفسير أوديب ملكا لسوفوكلس إذ يرى فرويد أ ن الرمز هنا رغبة أوديب، وبالتالي كأن ولد في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع إشباع الرغبة، وفي العودة إلى كنف الأم، هذه العودة التي تمثل الخير الأعظم، لكنه الخير المحظور، إلا أن ريكور يقترح تفسير آخر هو غائي بمعنى ما، إذ أنه يرى في أوديب ليس رمز الرغبة الأصلية، بل رمز توق الإنسان إلى معرفة الحقيقة فالسر الغامض للولادة بترابط مع إدراك الحقيقة. إلا أن هذا التأويل عرض ريكور لشتى أنواع الحملات والانتقادات من لاكان ومؤيديه بأنه يلحق التحليل النفسي بالهرمينوطيقا طبقا، وفيما يخص اللغة فقد اعتمد ريكور على وحدتين لا انفصام بينهما (العلامات والجمل) فالعلامة موضوع السيمياء شيء افتراضي .والشيء العقلي الوحيد هو الجملة لأن الحدث العقلي في لحظة التكلم. فانه يتناول هنا علمين الأول علم السيمياء والثاني علم الدلالة، الأول يدرس العلامات، علم شكلي صوري، بحيث أنه يعتمد على تجزئته إلى أجزاءه المكونة أما الثاني علم الدلالة فهو علم الجملة (أي بما هو فحوى أو مغزى)، وقد تناول موضوع الخطاب ووصفه بأنه

[1]-بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، تر: منذر عياشي، ط 1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2005، ص38.

ليس مجرد واقعة تحتفي بل هو ذو بنية خاصة به، ليست وحدة التحليل البنيوي أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها بل بنية التحليل الت أليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة. فان جدل الواقعة والمعنى تعطينا فكرة الواقعة الكلامية مفتاح الانتقال من لسانيات الرسالة، فالواقعة الكلامية تذكرنا أن الخطاب يدرك زمنيا وفي لحظة آنية في حين أن النظام أو النسق اللغوي افتراضي وخارج الزمن إلا أنه يؤخذ أن أي دفاع عن الكلام من حيث هو واقعة لا يكون دالا، إلا إذا أظهر علاقة التحقق وجعلها شيئا مرئيا، وهي ما تتحقق بفضلها قدرتنا اللغوية على الأداء ويصل إلى إقرار المسلمة إذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فهم يوصفه معنى، والمعنى هنا يريد بهالفحو (المحتوى الخبري).

نلاحظ أن بول ريكور كان [1] يجمع بين الحدث والبنيه دون التفريط كما هو حال الوجودية أو البنيوية وهذا ما نلمس في حديثه عن الكوجيتو(فالحقيقة ليست بديهية مباشرة على ما اعتقد ديكارت، وليس كذلك بحدس عقلاني على مطلب هوسرل ولا هي برؤية صوفية ولكنها جهد مستمر للخروج من ذاتي والإقامة عند الآخر) ف إن ريكور هنا يتكلم على كوجيتو[2] وجريح ولكنه قادر على التصدي للمطالبين بنهاية الفلسفة، وموت الذات الفاعلة، وهذا الأمر نلمسه 1975 حيث صدر كتابه بعنوان الاستعارة الحية حيث يعود إلى صراعه مع البنيوين الذين يعتبرون الكلمة المقررة مجرد وحدة ضمن نسق لا معنى له خارج مجموعتها المغلقة. وكانت تصورات ريكور للشعر بقوله: أن الشعر الحديث كان لا بد أن يكون صعبا للغاية ومرجع ذلك أنه أصبح لزاما ما عليه مناهضة كافة أشكال تسطيح اللغة، ومن ثم الحف ر في اللغة حتى أعماق سحيقة بغرض تجديدها، لذا ف إن الشعر الحديث كان لا بد أن يكون صعبا على نحو جزئي، وذلك أن التزامه في الغالب هو إعادة تخليق التراكيب اللغوية، بل والعادة تخليق الكلمات أحيانا، وذلك لإعادة الكلمات إلى أصولها الدلالية الأولى أو لخلق سلسة من الدلالات التخيلية، وهذا الذي يفعله الشعر يساعد الفيلسوف، ذلك أن الفلسفة فضلا عن اهتمامها بصياغة خطاب حول اللغة العلمية إلا أنها تهتم أيضا بالكشف عن أغوار اللغة، والتوسل بها للتعبير عن العلاقة بين الإنسان والعالم والإنسان وذاته، والإنسان الآخر...

---

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص384.

[2] –بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص40.

الشعر اليوم أصبح مشدودا بين خاصيتين أساسيتين، فهو من ناحية يسعى إلى إعادة تخليق صيغ تعبيرية تجسد تجارب إنسانية تمثل جوهرة الحياة الإنسانية، وهنا تصبح مهمة القارئ شديدة الوطء لأنه يجد نفسه مضطرا ليس فقد لمقاومة محدودية لغته وتقلصها وإنما يضطر إلى مقاومة قناعته الخاصة بأن وظيفة اللغة هي استدعاء واستحضار كل ما هو مشترك بين الشاعر والقارئ. وهنا يطرح ريكور تصوره للشعر بقوله: إنني لا انظر إلى الشعر فقط باعتباره صيغا موزونة ومقفاة، ولكنني انظر إليه من خلال إطار اشمل باعتباره قصا غنائيا، ومن ناحية أخرى أيضا فان التخيل السرادي هو شعر في حد ذاته بمعنى أن الحبكة الخاصة بأية حكاية ليست إلا إبداع الخيال خلاق يطرح عالما خاصا به، فالقصص بهذا المعنى لا تقل شاعرية عن الكتابة المنظومة.

ب–مفهوم العالم بالنسبة لريكور [1]:مفهوم العالم لا ينطوي على مفهوم الأفق أي ذلك الشيء الذي كلما اقتربنا منه ظل بعيدا عن حوزتنا، ومن ثمة تبقى طاقته دائما عصيبة على الاستنفاذ، فكل تجربة يطرحها لنا هذا العالم تنطوي على شيء ما هناك، ولكن هذا الشيء يبقى مجرد إمكان وكل الإمكانيات التي تنطوي عليها تجاربنا تشكل ما يسمى بالعالم. إذن فالعمل الفني يعد مخايلا بمعنى أنه يطرح عالما لا تدخل أفاته حيز التحديد، إن هذا التوتر والاختلاف مع ما هو سائد ونقده كان واضح في جهد ريكور الفكري [2] سواء كان مع البنيوية أو مع مدرسة الحوليات التي كان لها أثر في دراسات ميشال فوكو لهذا جاء كتابه الزمن والسرد المجلد الأول 1983م والثاني 1984م التصوير في السرد القصصي فإن وظيفة السرد والقصص هي أيضا في محاكاة العمل، إذ يتعلق من كل ما يحيط بنا ونتلقاه كعناصر متنافرة سابقة للفهم تجعله عملية توظيفية تخترع العالم الذي نعيش فيه من جديد.

ج–الايدولوجيا واليوتوبيا: أن الحديث في هذا الثنائية كان يعكس تصوراته لكل منهما، فالايدولوجيا تجده كان يحاول أن يقرر العلاقة بين التمثيل والممارسة العملية علاقة تضاد أم اقتران، إذ يفضل ريكور الاقتران فإن التمثيل أساسي جدا إلى الحد الذي يجعله بعدا مكونا لميدان الممارسة (يكون إنتاج الأفكار ومفاهيم الوعي في البداية داخلا في نسيج الفعالية المادية

---

[1]–المصدر نفسه، ص385.

[2]–نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2003، ص21.

والتعامل المادي للبشر، إذ كل نظام اجتماعي يسعى بشكل ما إلى الحصول على موافقة أولئك الذين يحكمهم، إذن يدخل هنا عاملان هما ادعاء الشرعية من قبل السلطة الحاكمة، والاعتقاد بشرعية النظام الذي تقدمه رعيته. فالايدولوجية تظهر في صورتنا إحداهما ايجابية وهي الوظيفة الإدماجية إذن كل فعل اجتماعي يتوسط رمزيا، وهي تلعب ذلك الدور التوسيطي في الميدان الاجتماعي الايدولوجي إذ أنها تحافظ على الهوية الاجتماعية ، أما الصورة الأخرى للايدولوجيا[1] هي الصورة السلبية عندما تتجمد وظيفتها الإدماجية وعندما تكون عملية تقوم على الممارسة تكون ايجابية في تحقيق الإ ندماج الاجتماعي. أما اليوتوبيا فإنها تقوم بوظيفة التدمير للنظام القائم عبر وظيفتها الاستكشافية للم م كن أي تحقق توسعا خياليا على طبيعة السلطة والعائلة والدين...أنها حلم يريد أن يتحقق وقصد ها هو تغير وتدمير النظام الراهن فإن موت اليوتوبيا يعني موت المجتمع.

بول ريكور يرجع كل من الايدولوجيا واليوتوبيا إلى عملية المخيلة التي لها وظيفتين الأولى قد تشغل المخيلة من جانب لكي تحافظ على نظام معين والثانية قد يكون للمخيلة من جانب آخر وظيفة تدمير، إذن إن كانت الايدولوجيا هي المخيلة بوصفها صورة فان واليوتوبيا هي المخيلة بوصفها قصة، والمقارنة بين الصورة والقصة يمكن أن توصف أنها مقارنة بين المخيلة التي تعيد الإنتاج وتلك التي تنتج.

د–الهيرمينوطيقا والعقل العملي: لقد كان ريكور[2] حاضرا في ساحة الفضاء العمومي خلال سنواتى حياته الأخيرة استجابة لعاملين إحدهما ذاتي وشخصي والأخر منهجي معرفي:فأما الذاتي فلأنه أردا تحقيق مطالب الطفولة وتعويض بؤسها وتحويل قضية مقتل أبيه والذاكرة الوطنية إثناء سنوات الحرب إلى قضية فلسفية. و أما المعرفي فلأنه أراد تحويل انجازات التأمل والهيرمينوطيقا خلال مسارها الطويل والشاق إلى انجازات عملية من خلال الخطاب، والنص بوصفه وحده الكبرى، وكذلك كوساطة بين فلسفة الفعل والتاريخ، ودافع رابطة الانتماء الذاتية إلى مجالها الحيوي في دائرة المعيش، بعد أن استكملت صفاءها وفهمها ووحدتها الانطونولوجية وقطعت مسارها التعريفي والاعتراف لأن المعيش، الذي تكّد الهيرمينوطيقا في حمله إلى اللغة

---

[1]–بول ريكور، الذات عينها كأخر، مصدر سابق، 656، 657.

[2]–بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان حموي، تر:سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية :زيناتي، ج3، ط2، 2006، ص237.

ورفعه إلى المعنى، هو الصلة التاريخية المذاعة عبر الوثائق المكتوبة، الآثار الأدبية والفنية، المؤسسات والمآثر التي تستحضر لنا الماضي التاريخي وهو ما كان هيغل يدعوه بماهية الأخلاق، فالهيرمينوطيقا تدفع بعلاقات الحياة اليومية إلى واجهة اللغة وتبحث على الجوهر العميق الموجود، وهو بالضبط ما تنادي به الفينومينولوجيا التي تتعدى منها الهيرمينوطيقا، لأن المعنى الذي لا يجدر تعبيره في تجربة حية أو فعالية إنما هو معنى ميت ولا يرقي أن يكون حتى ميتافيزيقا أو ايدولوجيا، إذ هما في الحقيقة مرحلتين أساسيتين من مرتحل بناء الخطاب المعرفي النظري والخطاب العلمي.

لا معنى للفينومينولوجيا بالنسبة لريكور [1] إلا كعتبة للعقل الهيرمينوطيقي تساعد على القفز من النص إلى الفعل وعبر إمكانات النص نفسها التي يولدها الجدل المثمر بين التفسير والفهم، بين لغة النص وشيء النص اللامحدود والمبسوط أمام النص حيث ستصبح المسألة الهيرمينوطيقية الأساسية هي أنما يتم تأويله في النص هو عالم مقترح ومشروع عالم استطيع سكنه وعرض قدراتي الخاصة فيه والتي هي قدرات الذات في الوجود والتفكير والاستطاعة بوصفها قدرات نموذجية للتحول من النصوص إلى الحياة.

لقد اضطلع ريكور بمهمة أساسية مشروعه [2] العملي هي توسيع الإشكالية التأملية لتشمل الحقل العملي وهذا بمضاعفة النقد بين العقل العملي والعقل النظري، يتم انجاز هذا النقد من خلال نظرية الفعل فقط، بل من خلال الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الحق أيضا لأنها المجال الحقيقي والفعال الذي تستشعر فيه الذات ذاتها، ولأن الأخلاق والحق هما الشرطان العمليان لاستكمال بناء صرح الذات وتشييد الكوجيتو في شموليته، فبعد أن التأم جرح القلق والاضطراب وانكشف خداع الشر وتلونه، ف إن الذات في ارتباطها الانطونولوجي والتاريخي بالأخر لابد أن تتجلى في حقل تتماسك فيه من خلال عدالة العادل وخير الخير.

إن الحقل العلمي ليس هو مجال صراع الذوات وتفوقها بل هو مجال تحققها واكتشافها وتجليها لذاتها، إنه محك الوجود، وبهذا المعنى نفسر عبارة ريكور"الوجود الإنساني هو الوجود السياسي" لأن الفعل في الحقل العلمي يعني ممارسة سلطة معينة تقابل سلطة الآخر وتريد منها

---

[1]-بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص50.

[2]-بول ريكور، الزمان والسرد، مصدر سابق، ص131.

الاعتراف كشرط للحوار والتفاوض ومنه يكون هذا الاعتراف مجالا لممارسة السلطة وإعطاء الوجود بالفعل طابعا سياسيا، إذ أن الفعل يهدف إلى السياسي والسلطة ليست سوى التعبير العام عن الفعل، ومنه فإن الإصلاح الذات بما يتناسب مع امتلاك السلطة هو مشروع سياسي قديم وجديد في الآن نفسه، ولكنه يصبح ذي أبعاد معرفية أكثر تجذرا وانفهاما، إذ إن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع أو التخلي عن العقل، بل تجد مشروعيتها في الاعتراف والتعرف، ومعرفة أن الآخر هو الأفضل في إطلاق الحكم وبعد البصيرة، فالمفهوم الصحيح للسلطة لا علاقة له بالأوامر والطاعة إنما بالمعرفة، فالسلطة القائمة على المعرفة هي فعل الذات نفسها ومن ثمة هي تأسيس أخلاقي للوجود الذي ترتكز عليه الذات في طلبي الاعتراف والمشروع[1] للحاكم والمربي والمدرس والأب...الخ.

لقد اختار ريكور المسار الطويل للهيرمينوطيقا عبر جدلية الابستيمولوجيا والانطونولوجيا في بناء قواعد التأويل، إذ يتحرك في اتجاه مخالف للطريق القصير لانطولوجيا "هيدغر" عبر منعطفات وتعرجات ابستيمولوجيا كثيرة، كما أنه يعود إلى حفر انطونولوجيا تحت المشروع الابستيمولوجي للتأويل الذي كان دشنه "دلتاي". ويطغى على هذا المسار خيارات كثيفة للمفاهيم واستبدالات كثيرة للأدوات المعرفية والمواضع الفكرية، وبجعل ريكور من جميع بدائله المفهومة إمكانات حقيقة لخوض الجدل الأساسي بين التفسير والفهم عن طريق منعطفات التأويلية، غير أن هذه الطريق المفتوحة على عالم لا نهائي بسبب عجز في تجذير المشكلات الأساسية للتأويل، إذ ينطلق من قاعدة أن التماهي بين الذات ذاتها أمر مستحيل، فإنه يجعل القراءة التاويلية لعالم الرموز والأشياء والرغبات ضمن أفق مفتوح بين الذات وعالمها، أفق لا يقف عند حد اتخاذه النص مرجعها وسيطا ومنظورا يتم عبر رؤية أشكال جديدة من وجود الذات.

[1]-المصدر نفسه، ص260.

المبحث الثالث:الدراسات النقدية لتأويلية غدامير

النقد:إن التأويلية الفلسفية كما عرضها غدامير تمتد على ثلاثة مجالات أساسية، فهي تتعلق في البداية بمجال الوعي الحالي ثم بمجال الوعي التاريخي وأخيرا بمجال الوعي اللغوي، إذ أراد أن يؤسس الحقيقية خارج نطاق النظرة فالمنهجية العلمية الموضوعية، مما يعني أن الحقيقة لا تتوقف فقط على هذا النموذج، و أن هذه الحقيقة أكثر جوهرية وحيوية، لأنها تتعلق بشروط إنسان ترا، لأنه من خلال هذان التجارب الثلاثة تتكون كل تجاربنا بالمعنى، حيث أن هذه التجربة بالمعنى هي التي تجعلنا نفهم ونتفاهم فيما بيننا[1].

إن ما ذهب إليه غدامير لم يسلم من انتقادات ردود أفعال بين مؤيد ورافض ومن بين المبادئ التي أثارت النقد والرفض فكرة الشمولية من خلال موقف الفيلسوف الألماني يورغن هايرماس المولود سنة 1929م والفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (1930-2004) من خلال التساؤل من جهة إذا كان كل شيء قابل للفهم فعلا، ومن جهة أخرى إذا كان كل شيء قابلا لان يأخذ صيغة لغوية.

كما أن غدامير يؤاخذ فيما ذهب إليه في تأويلية الفلسفة من جانبين أساسين:الجانب الأول ويتعلق بتصنيفه مع أنصار النزعة الذاتية، والجانب الثاني يتعلق بان محاولته لتجاوز الذاتية التي يفرضها المنهج صنف مع أنصار النزعة المحافظة، إذ من أجل الاختيار بين التأويلات المختلفة الممكنة، تعتمد على التراث كمعيار مساعد على التأويل ووسيلة لبلوغ الحقيقة، ويعود الاعتراض الثاني إلى كل من هـ برماس وأوتوابل إذ في نظرهما الأخذ بالتراث كمعيار لصحة التأويل يلغي إمكانية وجود علامة تساعدنا على تثمين للعقلانية، كما لا يأخذ بعين الاعتبار أن التأويلات التراثية يمكن أن تزيف من طرف الايدولوجيا[2].

ومن خلال ذلك يرى هيرماس أن محاولة غدامير إخضاع عملية الفهم لسلطة التراث يرجر عنها تشويه لعملية الفهم، وذلك لأن التراث قد يؤدي إلى تحريف المعنى ويقود إلى سوء الفهم بتأثير من الايدولوجيا التي يمكن أن توجه معنى الماضي تبعا لما يخدم مصلحتها كما أن

---

[1]-نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص-ص13-14 بتصرف.

[2]- بول ريكور، مصدر سابق، ص110،111.

الأحكام المسبقة التي يعدها غدامير أساسا للعملية التأويلية قد تكون بمثابة عوائق وقيود للعقل وهذا ما يعني ضرورة تمحيصها ونقدها عن طريق العقل.

الفهم عند غدامير مرتبط دائما بالظروف التاريخية التي بموجبها المؤول يدرك موضوعه وانشغالاته الراهنة التي يضعها في علاقة معه، مما يعني أن وجهه النظر هذه يترتب عليها نتائج ذاتية ، نحن ندرك الحقيقة بالنسبة لنا من وجهة نظرنا وليس بصورة موضوعية قد يترتب عليها هذا ،انه قد لا يمكننا التمييز بن الفهم التأويلي وتأويل دلتاي يمكن أن يكون انتهازيا[1].

هذا ما يؤاخذ عليه الناقد والمؤرخ الايطالي ايميليو بيتي (1890-1986)غدامير فلقد انعكست تأويليته سلبا على المجهودات المقدمة لميدان الهيرومينوطيقا من طرف الفكر الرومانسي لكل من شلايرماخر ودلتاي، إذ من خلال اهتمامها بمس ألة التأويل ومدى أهميتها للدراسات الإنسانية، انحرفت العملية مع غدامير وبالتالي أصبحت لا تقدم لنا منهجا بديلا للدراسات الإنسانية، كما أنها تنعكس سلبا على عملية التأويل من خلال عدم تحقيق الموضوعية مما يعرض التأويل ذاته للشك.

يضيف ايميليو بيتي أن يفتح المجال إمام النسبية في تأويلية غدامير مما يقود إلى تح كمية الذات في تحديد المعنى ويهدد بأن يحجب الحقيقة ومن ثمة يؤدي إلى بتر الحقيقة التاريخية.

وبذلك يرى بيتي أن هدف التأويل هو تحقيق الموضوعية ولا يكون هذا إلا برفض النظرة الذاتية التي ينادي لها غدامير، وذلك من خلال البحث في ذاتية المؤلف لفهم ما أراد أن يقوله وإعادة بناءه، إذا على المؤول أن ينفذ إلى خيرية الموضوع.

انتقادات بيتي إذن كانت موجه في الأساس إلى النزعة الذاتية وتاريخانية الفهم عند غدامير لأن هذه النظرة لا تؤسس لمعيار موضوعي يمكن من خلاله التمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، كما أن القول بضرورة تطبيق لا يمكن أن يكون دائما ذا وظيفة ايجابية ففي فهم التاريخ الهدف هو فهم ما حدث فعلا.

إعادة الاعتبار للحكم المسبق يلوح بوضوح بشبح الذاتية، إذ كنت أفهم بالضرورة نصا ما من خلال أحكام مسبقة، فما هو الفرق بين الفهم والتأويل الذاتي؟ هل يمكننا القيام التمييز

---

[1]-هانز غدامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ط 2، تر:محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، 2006، ص61، 62.

بين حكم مسبق شخصي وفهم صحيح أو أن كل فهم يرجع إلى انه مس ألة وجه نظرة خاصة؟[1]

وبذلك يرى هيرش أن غدامير اهتم بتأويليته بقضايا بعيدة جدا عن المهمة الحقيقية للهيرمينوطيقا ما يشكك في إمكانية الوصول إلى معنى موضوعي، فانه لا يقدم لنا معيارا يمكن أن يحد من خلاله المعنى الصحيح للنص.

وفي هذا ينحاز هيرش إلى كل من شلايرماخر ودلتاي ويرى أنه يمكننا أن نختار بالتأويل المتضاربة للابتعاد عن معنى النص كما تصور ذلك غدامير، و أن نرجع إلى مقاصد المؤلف انطلاقا من إعادة بناء المعنى من معرفتنا بحياته وانشغالاته ومعتقداته ...الخ، كما يعترف أن هذا التأويل يبقى مجرد احتمال لأنه لا يمكننا أن نكون أبدا متأكدين مما أراد أن يقوله المؤلف فعلا.

لهذا يري هيرش أن ما يأخذ على غدامير ليس هو فهم النص بمعزل عن من كتب ه، بل الغاية من تأويل النص هو الوصول إلى مقصد المؤلف والذي يمثل المعيار في الحكم على صحة أي تأويل.

كما نجد أيضا موقف الفيلسوف الألماني كارل اوتوآبل المولود سنة 1922، والذي يرفض النتيجة التي ينتهي إليها غدامير والمتمثل في أن مهمة الفهم هو التأليف بين الماضي والحاضر، المجهول والمعروف، فحسب آبل هذا التصور للفهم الهيرمينوطيقي يربط التاريخ بالاستخدام الايدولوجي سواء كان حسنا أو سيئا، فإذا امتزج الفهم بالسياق الراهن، ما هو المعيار الذي نحتكم إليه لمنع عملية التأويل من أن تستخدم الماضي لأغراضها الخاصة؟

يظهر من هذا أن هيرمينوطيقا غدامير إمام سلبيات وصعوبات: فهي من جهة لا يمكن أن تتجنب الانتهازية التي يمكن أن تظهر في المعنى انطلاقا من إخضاع عملية التأويل إلى اعتبارات خاصة وذاتية، ومن جهة أخرى يبعدها هذا عن أن يكون لها معيار يمكن من خلاله التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ[2].

العام 1900م الذي شهد وفاة فريدريش نيتشه، شهد ولادة أشهر فلاسفة الهيرمينوطيقا في العصور الحديثة، هانز جورج غدامير. وفي كتاب فلسفة التأويل الصادر لدى

---

[1]-عادل مصطفى، مرجع سابق، ص68.

[2]-مصطفى الكيحل، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2007/ 2008، ص45.

مؤسسات ثلاث[1]، تقع على مختارات باهرة من الدراسات التي قدمها غدامير كمدخل إلى الفكر التأويلي. بعقود طويلة ظلت فلسفة غدامير التأويلية محل قراءات مختلفة وتأويلات متضاربة في خصوص تصوره للغة:غالبا ما نعتت "تأويلية" غدامير بأنها هيرمينوطيقا لغوية، من حيث أنها تعطي الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل يشترط الأبعاد الأنطونولوجية والانتربولوجية كلها للكائن:"الوجود الجدير بالفهم هو اللغة"، لقد جاء جواب غدامير حاسما:عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوما على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها. فالصحيح أن ما عبر عنه الفيلسوف لا يكتفي بنقل إرادة التعبير وبتثبيتها بالكتابة، بل يسعى إلى الاتفاق حول-أو الانسجام مع-الشيء عبر التواصل والحوار.

تتوزع كلمة " هيرمينوطيقا hermonetics " (فن التأويل) كما هي الحال مع الكلمة المشتقة عن الإغريقية hermemnein التي تقمصت المستويات المختلفة للتفكير. وتدل هذه الكلمة على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن. وهو ما يستحضر تشكيل اللفظ الذي يحيل على "التقنية" بتخذ "الفن" ها هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسير والتأويل. مثلما يشتمل على فن الفهم كأساس له ودعامة. ويعتقد غدامير أن مشكل الهيرمينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف، بل هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني. فالاختلاف الذي نقيمه بين العلوم في الإنسانية وعلوم الطبيعة عبر مرض من الجانبين :لا يرض علماء اليوم حصر هذه العلوم في حل المشكلات (المعرفية) بواسطة قانون النسبوية [2] (relatuvism) إذ يؤكد هؤلاء العلماء أن مشكلة اللغة، أو المشكل الالسني في الحقول الأساسية للنظرية الحديثة، هو أيضا مشكل ذو أهمية فائقة، ويشغل مكانة رئيسية في المناقشات الفكرية المعاصرة.

---

[1]-جاك لوغوف، التاريخ الجديد، تر:محمد الطاهر المنصوري، مر:عبد الحميد هنية،ط 1، المنظمة الغربية للترجمة، 2007، د.ص.

[2]-يورغن هابرماس، هيدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، ط 1، تر:عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، 2005، د.ص.

غدامير الذي تأثرت تأويلية بالمنهج الديكارتي في بعدها الابستيمولوجي، استقل المنحى الانطونولوجي والفني والفلسفي لديه عن صرامة المنهج، عبر إدراجه للتصورات المسبقة التي كانت محل شكوك وتحفظات في المنهج الديكارتي، الذي أسس لفكرة العالم في العصور الحديثة، المبنية على البداهة واليقين، ولأن الشط الديكارتي يستسلم في نهاية المطاف لوضاحة المنهج وبداهة الفكر، قام غدامير بتجنيد الشك النيشوي الرديكالي. وبدلا من إلا ستناد إلى بداهة الوعي المفكر نفسه، يستند غدامير إلى فكرة إسناده هيدغر حول التناهي الإنساني، التي تظل فكرة محورية وجوهرية في تاويليته.

تأثر هوسرل وهيدغر الذي وجد في فلسفة غدامير المفاتيح الأساسية في بناء فلسفته التأويلية كان واضحا في مساره الفكري، حين درس على يديهما الفلسفة في فرايبورغ، في وقت لم يكن يرى حوله سوى الحضور القوي للكانطية الجديدة الوضعية positivism في المجال العلمي. وقد أقامت ترجمته لأفلاطون الدليل القاطع على نفوره من الموضة الجامعية في عصره.

الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع بت العلوم الدقيقة والطبيعية، بقي المشكل الرئيسي الذي شغل غدامير، الوفي للمنحى الانطونولوجي الذي رسمه هيدغر، والمتمثل خصوصا في مسالة اللغة، والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم، فهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما سماه هيدغر "المنعطف الأنطونولوجي الحاسم، في تجربة الفهم الذاتي. وهذا ينم عن المشكل الذي طرحته العلوم الإنسانية في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، كما عالجها وقدمها من جهة نظر تاريخية ابستيمولوجية[1] فيلهام دلتاي.

لتوضح معنى التأويل التاريخي انطلق غدامير من الإخفاق الذي منيت به النزعة التاريخية، أو التاريخانية كما هي الحال لدى دلتاي، منبها إلى الأبعاد الانطونولوجية الجديدة عند هوسرل وهيدغر. لا يمكن المعرفة التاريخية أن توصف بنموذج المعرفة الوضعانية، لأنها في حد ذاتها عبارة عن تطور يتمتع بخاصيات الحدث التاريخي كلها في تأخر هائل، محتشم، على ما يقول مترجم الكتاب محمد شوقي الزين في مقدمته، نكتشف هذا البحر التأويلي الكبير الذي

[1]–هانز جورج غدامير، طرق هيدغر، تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد، 2007، د.ص.

أثمر ولا يزال، مؤلفات وأعلام في التأويل المعاصر، أمثال الايطالي فاتيمو والامريكي دورتي والفرنسي ريكور[1].

مفهوم التأويل لدى غدامير "الكائن الذي يمكن أن يفهم هو:اللغة" غدامير يقترن التأويل باعتباره مبحثا يتداخل فيه الفلسفي والأدبي، الدين والسياسي، عادة بمجموعة من الإشكاليات تجد سندها المرجعي في مجال يهم المصالح في بعدها الانطونولوجي، إ ما على المستويين الرمزي والمادي، أو الفردي والجماعي، ويمكن أن نحمل بعض من تلك الإشكاليات التي ميزت الحقلين الفلسفي والأدبي طيلة العقود الأربعة الأخيرة من هذا القرن في:-إشكالية الذات والموضوع- إشكالية المصداقية validite في التأويل وإشكالية المعنى الأحادي في مقابل المتعدد. وحدود التأويل التي يفرضها البرنامج الداخلي للنص. وكذا إشكالية القراءة (أو الفهم) والتأويل. وتعد الإشكالية الأخيرة من أهمها وأحداثها معاينة واختبار التأويل. وذلك موازاة مع يقضة الوعي إزاء "فعل القراءة" في أبعاده الإجرائية بالخصوص إلى درجة جعلت واحدا من أبرز المدافعين عن التأويل، بول ريكور، لا يتوانى عن اعتبار فعل القراءة ذاته ممارسة لتأويل. وهو ما يذهب إليه غدامير الذي يعتبر فعل الفهم دوما مرادفا للتطبيق بالمعنى الهيرمينوطيقي للكلمة[2].

وبالفعل قد تطور التأويل تطورا نوعيا جعله يتجاوز بعضا من تلك الإشكاليات السالفة بفضل تطور "فعل القراءة" وبفضل تأثير "الظاهراتية" بالخصوص. ذلك أن إدراك نمط كينونة العمل الفني لا يتم في نظر الظاهراتية. إلا في وعي أو تجربة الذات أثناء اصطدامها بالعمل سواء بالقراءة والتأويل أو بالمشاهدة والسماع أو بالتملي والتأمل...وبناءا على هذا المعطى، لم يعد التأويل ذلك البحث المتنقل بأحد طرفي الثنائية "ذات/موضوع" التي رسخها المنهج العلمي الحديث، مثلما لم يعد منشغلا بالبحث عن "معنى " خفي ووحيد وأصلي يحتجب وراء عبقرية

---

[1]-محمد مطواع، مقارنة انطونولوجية لمفهوم الشعر، تق:عبد الكريم غريب، ط 1، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010، د.ص.

[2]-دافيدر رابوبن، هيدغر النازية، أية قضية؟، تر:سعيد بوخليط، مجلة فكر ونقد، شهرية، العدد 98، ماي، يونيو، 2008، د.ص.

الذات المبدعة[1]. إنه بالأحرى تفاعل بين الذات والموضوع، بين فعل الفهم وشيء النص الذي لا يكف عن التجدد كل مرة تم فيها فعل الفهم على أنحاء مغايرة. ومن ثم تنبثق مشروعية الحديث مفهوم التأويل لغدامير ليس باعتباره السند المرجعي لفهم نظرية التلقي لدى "ياوس" أو فهم فلسفة التواصل لدى " k.o.Apel" على سبيل المثال. بل لفهم فكر ما بعد الحداثة الذي لم يعد يعترف بأية مصادر أخرى غير حركية التأويل. لقد قدم غدامير التأويل في إطار مشروع فلسفي أنطونولوجي وهيرمينوطيقي يتسم بالصراع والسجال الفل سرفيين على أكثر من واجهة:بدءا من انتقاد المنهجية في العلم الحديث من جهة، وانتقادا الوعي الجمالي والتاريخي من جهة أخرى، وانتهاء بالسجال التاريخي المعروف مع الفلسفة النقدية في شخص هايرماس سعيا نحو حل مشكل أساس العلوم الإنسانية، عبر قراءة تطبيقية للأوليات التي وجدها لدى هيدغر في دائرتي الفهم والتأويل الانطونولوجين[2] المؤسسين للوجود في العالم.

وفي الواقع بم يكتف غدامير بقراءة تأملات وتأويلات هيدغر "الدّاز اين""Dasien" أو "الوجود"في العالم في زمانيتها التاريخية. بقدر ما عمل على خلق إستراتيجية ثلاثية للتأويل ضمن دوائر تكشف عن غنى مرجعيته الفلسفية، إذ يمكن العودة بها إلى الفلسفة اليونانية والكانطية والهيغلية والكانطية الجديدة والرومانسية (رومانسية شلايرماخر ودلتاي) وهكذا يتعلق الأمر بالدائرة الجمالية والتاريخية واللغوية هي في نهاية المطاف دوائر تحيل على الأجزاء الثلاثة المكونة vérité et méthode في احتوائها للتجربة الهيرمينوطيقية في سعيها لإعادة الاعتبار للحكم المسبق وللتراث وللسلطة وطموحها إلى الشمولية. وبناءا على هذا التعدد المرجعي الذي أبان غدامير عن تمثله له باعتماد "مبدأ التوليفات" (كما عينا ذلك على مستوى عنوان كتابه الذي يعد محاولة للرابط أو عدم الربط بين الحقيقة بمعناها الهايدغري والمنهج بمعناه الديلغاتي)[3]، وجدنا أنفسنا إمام مفهوم التأويل ويعتذر الإلمام بت في دراسة من هذا الحجم

---

[1]-أني كوهن سولال، جون بول سارتر،ط 1 تر:جورج كنورة، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2008، د.ص.

-لوران فلوري، ماكس فيير، تر:محمد علي مالك، ط1، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، د.ص.[2]

[3]-هانز جورج غدامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط 1، دار الكتاب الجديد، 2013، ص151.

لسببين أولهما:أن التأويل يستلزم تحليل "جهاز" من المفاهيم المتنوعة وغير المعتادة بالنسبة للقارئ. اللّهم إلا إذا كان يندرج ضمن خانة ما يعرف بـ"القراء المخبرين"، ثانيا:وهو الأخطر في ارتباطه عامة بعمق تصور غدامير نفسه للفلسفة. عدم خضوع التأويل-لديه- لأنه معايير عامة:منهجية أو تقنية أو مذهبية "دوغما بيتي":كما هو الشأن مثلا لدى الايطالي " G.Betti " أو لدى المدارس التأويلية الكبرى، وهكذا ولأجل تقليص ألم وعينا بالمسافة الشائعة التي يعطيها التأويل سنحاول-منهجيا- اعتماد الدوائر الثلاث كأدوات للتوسط في مقاربة مفهوم التأويل "الغادميري".

الدائرة الجمالية باعتبارها محاولة احلال الجمالي في الهيرمينو-تاريخي تطرح الدائرة الجمالية، مفهوم التأويل ضمن مجموعة من القضايا. أهمها على الإطلاق، قضية استخلاص مسألة الحقيقة من مجال تجربة الفن من جهة. ومحاولة إحلال الجمالي في الهيرمينو-تاريخي من جهة أخرى. وفي القضية الأولى، يضطلع التأويل بوظيفة ابستيمولوجية ثم تطويعها من قبل غدامير لخدمة مشروعه الفلسفي ككل، أي تقديم الهيرمينوطيقا [1] عوضا عن المنهج العلمي لفهم العلوم الإنسانية في ماهيتها. وهو ما يمكن أن يختزله على غرار "بورد لو" في فهم الفهم، وفي ارتباط التأويل بالقضية الثانية، يضطلع بوظيفة نصية كشفية للحقيقة المجسدة في تجربة العمل الفني والأدبي بغية دمجه في سياقه التاريخي المحدد لبعده الجمالي الأصيل. بل الانطونولوجي. وهذا ما يمكن أن ندرجه ضمن ما يسميه M.Duffrenne بـ: اعادة تقييم الاستيطيقا باعتباره حكما يمكن أن ينطق على الجزء الأول من كتاب غدامير. وكما هو معلوم فمشكل" الحقيقة " يعتبر محور البحث الفلسفي بامتياز، واليه يعود الفضل في ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى، يختلف تصورها وبحثها عن الحقيقة باختلاف مفاهيمها وأدواتها الإجرائية والمعرفية التي يتم تطويعها لخدمة ذلك البحث.

وبناءا على ذلك نرى بأن الطريق الذي نهجه غدامير لاستخلاص مسالة الحقيقة، لم يكن عبر العلم، لأنه ينتقد منهجيته الحديثة التي تدعي الانفراد بميزة التأويل.

[1]- هانز جورج غدامير، طرق هيدغر، مصدر سابق، ص27.

الخاتمة

الخاتمة:

لقد احتلت الهيرمينوطيقا أو التأويل مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة، وأصبحت تمثل وجها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم وتياراتهم، والأكيد أن هذا التوجه فتح مجالات للمعرفة لم يكن ينظر إليها كمصدر للحقيقة لأنها أقل من الظاهرة الطبيعية ولا يمكن أن تحقق الموضوعية، هذا المجال يتعلق بفهم الآخر من خلال تجلياته وتعبيراته بمعنى أننا نتناول أثار الإنسان ونريد أن نكشف الحقيقة التي تتضمنها من أجل معرفة الآخر، وبذلك أن نربط الحاضر بالماضي والمستقبل.

لكن هذا لا يعني أن التأويل كمبحث كان وليد الفلسفة المعاصرة ولم تكن له امتدادات عبر التاريخ الطويل للفلسفة، فلقد كان متداولا منذ العصور القديمة، فتجده في الفلسفة اليونانية، إلا أنه لم يصبح مبحثا ذا أهمية إلا في العصر الوسيط لارتباطه بالكتاب المقدس المسيحي، ولقد أخذ أبعادا مغايرة في العصر الحديث وأصبح يتسم بنظرة أعم لأنه يتناول بالدراسة كل النصوص دون استثناء وغلب عليه الطابع المنهجي لغاية ابستيمولوجية، أي يرمي لتحقيق معرفة موضوعية.

إلا أن التغيير الذي طرأ على عملية التأويلية في عصرنا الحاضر أخذ أبعادا مغايرة لما كان سائدا من قبل، وهذا ما لمسناه من خلال ما قدمه غدامير في فلسفة التأويلية التي وضع أسسها وأهم المشكلات التي نبحث فيها، وهذا ما حاولنا إبرازه من خلال معالجة هذه الإشكالية للوقوف عل حقيقة التأويل آلياته، ولإبراز كيفية الانتقال من التأويل الذي يغلب عليه الطابع الابستيمولوجي إلى تأويل ذي طبيعة أنطونولوجية ولقد ترتب عن هذه الدراسة النتائج التالية:

1-أن التأويل مع غدامير لم يكن منهجا غايته التأسيس لمعرفة موضوعية، بقدر ما كان يبحث في كيفية فهم الآخر من خلال تعبيراته، أي أنه يبحث في عملية الفهم وكيف يمكن أن تتحقق خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية، لتجاوز الصراع الذي نشأ في تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع، وبذلك أصبح التركيز على الوجود كأساس للفهم والتأويل، بمعنى أنه ينطلق من الذات التي تعيش الوجود، وبذلك فهي تنظر إلى الفهم كعملية أنطونولوجية في الإنسان، و أن هذا الفهم يرتبط بالخبرة المعاشية المباشرة التي تربطها بالحياة.

2-أن التأويل جعل من الفن حاملا للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى وأنه لا يقل عنها شأنا في كشف الحقيقة لأنه حامل للمعنى الذي قصده الإنسان وتعبير عن خبرته المعيشية، وبهذا ليس هدفه المتعة أو اللذة، لأنه يعبر عن الحياة ومن ثمة فهو لغة حاملة لثقافة ما، ومن خلاله يمكن أن نصل إلى مكان سائدا من معان في أي مرحلة تاريخية، وبذلك تجاوز النظرة الشكلية المركزة على الطابع الجمالي في الأثر الفني والتي حاولت أن تحصر هذا العمل في الشكل دون المضمون، مما يعني أن العمل الفني مهما كان طابعه فهو عالم قائم بذاته يزخر بمعان متنوعة ومتعددة يمكن أن تنكشف عن طريق التأويل.

3-أن التأويل لا ينفصل عما هو تاريخي، وهان نلمس أهم العناصر المتحكمة في عملية التأويل، لأنها تحدد عملية الفهم لكل ذات، وهذا ما يتجلى في تاريخانية الفهم، فهي تعبر على أن لكل ذات موروث خاص اكتسبته من خلال التربية أو التنشئة الاجتماعية، وأنها لا يمكن أن نفكر دون خضوعها إلى هذا الموروث سواء بصورة واعية أو لاواعية، وهذا لا يصدق على ميدان دون آخر بل يصدق حتى في ميدان العلم، وأنه بفضل هذه التاريخانية تنشأ عملية حوار بين الذات المؤولة والآخر من خلال ما خلفه من آثار، والمتحكم في هذا الحوار هو السؤال والجواب المتبادل بينهما، وبذلك ففهم ما هو تاريخي لا يتم إلا بالانخراط فيه والمشاركة لفهم تعبيراته.

4-أن التأويل لا ينفصل عن اللغة، وذلك لأنها الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم والتأويل، انطلاقا من اللغة تبني عالم قائما بذاته ومستقلا عن الذات وهي التي تأتي بالأشياء للوجود، ومن ثمة فهي الحاملة للخبرة الإنسانية، والتي تنقلها من جيل إلى آخر، مما يعني أن اللغة هي الوجود الذي يمكن أن نفهمه، ولأنها حاملة للخبرة الإنسانية التي هي أعم وأشمل، ومنه تكون التأويلية ذات صبغة شمولية أو كونية، وهذا ما يجعل من التأويل مرتبطا بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجا ومجالا يتعلق بالعلوم الإنسانية.

إن ما أردنا أن نبينه من خلال دراستنا هذه هو التأويل كتيار فلسفي معاصر يهدف إلى فهم الآخر من خلال تجلياته وتعبيراته دون الوقوع في النظرة التقييمية الرافضة لما هو مغاير لنا فكريا وثقافيا، وأن ما عبر به الإنسان عما عاشه كان يتماشى مع ما كان سائد في عصره ومتأثر بثقافته، وأننا لا نملك أن نحكم على ما أنجاوزه بالإيجاب أو السلب، بل ما نملكه هو

كيف نفهم هذا الإسهام كتعبير إنساني حامل للحقيقة، وبالتالي لا يمكن أن نرفع من شأن مجال معرفي ونحط من شأن آخر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع

قائمة المصادر:

1. غدامير هانز جورج ، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد، 2013.
2. غدامير هانز جورج ، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، تر:أمال أبي سليمان.
3. غدامير هانز جورج ، تجلي الجميل، تر:سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
4. غدامير هانز جورج ، طرق هيدغر، تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط 1، دار الكتاب الجديد، 2007.
5. غدامير هانز جورج ، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ط 2، تر:محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، 2006.

قائمة المراجع:

1. ابن خلدون، مقدمة، ج1، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978.
2. أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.
3. الأندلسي ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الفكر، القاهرة، 1978.
4. أنيس إبراهيم، اللغة بين القومية والعالمية، دار معارف، القاهرة، 1970.
5. اوغسطينوس القديس، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية.
6. بن رشد أبو الوليد بن محمد بن احمد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح:محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972.
7. بن عبد العلي محمد سبيلا وعبد السلام، الحقيقة، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.
8. بو الشعير عبد العزيز، غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم.

9. بوخالفة فتحي ، شعرية القراءة والتأويل في الرواية الحديثة، ط 1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.

10. بوزيد بومدين ، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي،ط2 ، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، 2008.

11. بول ريكور، عينها كآخر، تر:جورج ريناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة واحدة، بيروت، 2005.

12. بونت بيار ، ميشال أيزار، معجم الانتربولوجيا والانطونولوجيا، تر:مصباح الصمد،ط 1، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006.

13. الجابري محمد عابد ، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية.

14. جاسبر دايفيد ، مقدمة في اله رمينوطيقا، تر:وجيه فانسو،ط 1، الدر العربية للعلوم، بيروت، 2007.

15. جانفي حسن، تأويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، ط1، 2006.

16. راغب نبيل، المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، مكتبة مصر، القاهرة.

17. روسيل، تاريخ الفلسفة الغربية.

18. ريكور بول، الزمان والسرد، الزمان حموي، تر:سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية:زيناتي، ج3، ط2، 2006.

19. ريكور بول، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، تر: منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2005.

20. ريكور بول، صراع التأويلات، تر:منذر عياشي، ط 1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2005.

21. ريكور بول، من النص إلى الفعل ،أبحاث التأويل، تر:محمد بورادة، ط 1، تر: حسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1986.

22. ريكور بول، من النص إلى الفعل، ط 1، تر:محمد برادة، وحسن بورقية، دار الأمان، الرباط، 2004.

23. الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الإنسانية ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008.

24. سخادي كسحو، مدخل إلى هيرمينوطيقا، 2013.

25. سولال أني كوهن، جون بول سارتر،ط 1 تر:جورج كنورة، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2008.

26. شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007.

27. شولر روبرت، السيمياء والتأويل،تر:سعيد الغانمي، مؤسسة العربية للتأليف والنشر، بيروت،1994.

28. العالي عبد السلام بلعيد، أسس الفكر الفلسفي المعاصر،ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000.

29. عزام محمد، التلقي والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار الينابيع، دمشق، ط 1، 2002.

30. العسكري أبو هلال، الفروق في اللغة، ط 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1983.

31. عطاري وليد، تصور غدامير للفهم التأويلي، الجامعة الأردنية،الأردن،ب.ت.

32. عمارة ناصر، اللغة والتأويل:مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

33. غرندان جان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر:عمر مهيبل،ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

34. فلوري لوران، ماكس فيير، تر:محمد علي مالك، ط 1، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.

35. كرمو مغران كوركيس، الإنسان والله (كتاب اللاهوت العقائدي).
36. لوغوف جاك، التاريخ الجديد، تر:محمد الطاهر المنصوري، مر:عبد الحميد هنية،ط 1، المنظمة الغربية للترجمة، 2007.
37. الماكري محمد، الشكل والخطاب، المركز العربي، بيروت، 1991.
38. مجدي وهيبة، معجم مصطلحات الأدب، ط1، مكتبة لبنان، 1971.
39. مصطفى عادل، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، ط 1، دار النهضة العربي، بيروت، لبنان، 2004.
40. مطواع محمد، مقارنة انطونولوجية لمفهوم الشعر، تق:عبد الكريم غريب، ط1، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010.
41. مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001.
42. هابرماس يورغن، هيدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، ط 1، تر:عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، 2005.
43. هيدغر، أصل العمل الفني،ط 1، تر:أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2001.
44. هيدغر، نداء الحقيقة، تر:عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
45. هيوسلفرمان. ج، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، تر:حسن ناظم، حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2001.
46. يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، 1988.

قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، طبعة يوسف خياط، طبعة دار صادر، لبنان، 1995.
2. بن ميمون أبو عمران موسى، الأعلام، خير الدين الزركلي، 1980.
3. بن ميمون أبو عمران موسى، موسوعة المورد، منير البعلبكي، 1991.
4. بن ميمون أبو عمران موسى، الموسوعة العربية المسيرة، 1965.

5. كشاف اصطلاحات الفنون، تح:لطفي ع البديع، ط 2، الحسية العامة للكتاب، مصر، 1972.

6. مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت.

قائمة المجلات و الدوريات:

1. أبو زيد ناصر حامد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، أوراق فلسفية، العدد 10، 2004.

2. إشكالية المصطلح النقدي(الخطاب والنص)، مجلة آفاق عربية، السنة 18، مارس 1993، بغداد.

3. جعفر صفاء عبد السلام علي، هيرمينوطيقا اللغة عند غدامير،الفلسفة والعصر،المجلس الأعلى للثقافة، العدد03،القاهرة، 2005/2004.

4. حمودة عبد العزيز ، الخروج من التيه، ع298، عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 2003.

5. رابوبن دافيدر ، هيدغر النازية، أية قضية؟، تر:سعيد بوخليط، مجلة فكر ونقد، شهرية، العدد98، ماي، يونيو، 2008.

6. ريكور بول، البلاغة الشعرية والهيرمينوطيقا، تر:مصطفى النحال، ع 16، السنة 2، 1999

7. ساحي عطا حسن، كلمة التأويل، دلالتها وأطوارها، مجلة الدراسات، علوم الشريعة والقانون، مج: 33، العدد:1، 2006.

8. عبد الله محمد بن هاشم، ظاهريات التأويل، قراءات في دلالات المعنى عند بول ريكور، التسامح، ع9، السنة13، شتاء 2005/1426.

9. عمارة الناصر، الهرمينوطيقا والفكر المعاصر، أوراق فلسفية، العدد 10، 2004.

10. العيادي عبد العزيز، الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الأخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد10.

11. غدامير هانز جورج، في الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، تر:نخلة فريفر، مر:مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العربي، ع13، 1988.

12. فالنس جبريل، النقد النصي، تر:رضوان ظاظا، عالم المعرفة، ع221، 1997.
13. فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ع164، 1992.
14. فؤاد أيمن، الحقيقة والفن عند غدامير، الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد03، القاهرة، 2005/2004.
15. القيطان أسعد، الهيرمينوطيقا الحديثة وفهم النص، الحياة الطيبة، ع 14، 2004/1425.
16. الكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2007/ 2008.
17. مطر أميرة حلمي، التأويل وجذوره في الفكر القديم، الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الثالث، 2004-2005.

موقع إلكتروني:

1. aorakphalsaphia.Com
2. Arab -uprising
3. Gadamer, le problème de la conscience historique.
4. jean grondin, introduction à Hans-Georg gadamer.
5. jean grondin, op.cit.
6. www .univ-mlv.fr
7. www.cvm.qc.ca
8. موقع قصة الإسلام
9. موقع واي باك مشين.

قائمة المصادر الأجنبية:

1. Heidegger, question 1et2, traduit par kostas ascelos, Gallimard, paris ; 1968.

2. kelkel (Arion lother), la légende de l'être, langage et poésée chez marlin heidger (libraires philosophique, jean vrin, paris, 1980.

3. ndeh, religion et éthique, une relecture herméneutique des discoure sur la religion de shleiermachier, thèse de doctorat, université de marne –la valle, octobre, 2002.

4. Viala Alain, Denis saint –jacque et Paul arin,le dictionnaire du littéraire , 1 ère édition ,presses universitaire de France ,paris ,2000.

فهرس الموضوعات.

فهرس الموضوعات

-البسملة

-شكر وتقدير

-إهداء

-قائمة المختصرات

-مقدمة.....أ

الفصل الأول: سياقات منهجية

المبحث الأول:ضبط المفاهيم .....**5**.....

أولا:مفهوم التأويل .....5.....

ثانيا: مفهوم اللغة .....9.....

ثالثا:مفهوم الخطاب .....12.....

المبحث الثاني:كرونولوجيا مفهوم التأويل .....**15**.....

أولا:العصر اليوناني .....15.....

ثانيا:فلسفة العصور الوسطى .....16.....

ثالثا:العصر الحديث .....21.....

رابعا:العصر المعاصر .....24.....

المبحث الثالث: المسار الفكري لغدامير: .....**29**.....

الفصل الثاني: إشكالية الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا والبنيوية .....**32**.....

المبحث الثاني:الهيرمينوطيقا والوجودية .....**39**.....

المبحث الثالث:الحقيقة في فكر غدامير .....**48**.....

أولا:مهمة الهيرمينوطيقا .....48.....

ثانيا:الهرمينوطيقا بوصفها خيرة بالحقيقة .....49.....

ثالثا:الحقيقة والفن .....56.....

الفصل الثالث: المشروع الفلسفي النقدي هانز جورج غدامير

المبحث الأول:غدامير مشكلة المنهج .....62.....

المبحث الثاني:بول ريكور ومنعطفات التأويلية الوجودية (غدامير، هيدغر) .....69.....

أولا:قراءة في مشروع بول ريكور التأويلي .....69.....

ثانيا: في مجال التأويل .....70.....

المبحث الثالث:الدراسات النقدية لتأويلية غدامير .....78.....

النقد .....78.....

الخاتمة .....87.....

قائمة المصادر والمراجع .....91.....

فهرس الموضوعات .....99.....