تداخل اللاهوتي بالهيرمينوطيقي عند غادامير المنطلقات والتطبيقات

تاريخ الارسال:2018-01-04	تاريخ القبول: 2018-80-06	تاريخ النشر:2018-10-15

(ب) خاطر شرف الدين- جامعة تلمسان.
charaf.khater13@gmail.com

ملخص:

نقدم هذا البحث لأجل محاولة التعرف على واحدة من الموضوعات التي لا يتم التطرق إليها كثيرا وهي علاقة هيرمينوطيقا هانس جيورج غادامير (1900. 2002) مع البعد اللاهوتي أو الديني، على اعتبار أنه غادامير لم يكن لاهوتي المنشأ فوالده كان كميائيا، ما يعني أن علاقته بالموضوع الديني حسب -جون غراندان الباحث في الفلسفة الهيرمينوطيقية-تعود إلى سنة 1922، عبر هيدغر ومن خلال حلقتين دراسيتين حول: "الدين في مجرد العقل لكانط" و "ميتافيزيقا أرسطو"، وبسبب خصوصية هذه العلاقة نرغب في إظهار بعض أوجهها من خلال هذه الدراسة، وكشف منطلقات هذا التداخل وتطبيقاته.

الكلمات المفتاحية: اللاهوت، الهيرمينوطيقا، التجسد، التاريخ، اللغة، الفن، الدين.

Abstract:

We present this research in order to try to identify one of the topics is not discussed much, a hermeneutic of Hans George Gadamer (1900.2002) relationship with theological or religious dimension, as Gadamer was not a theologian of origin, and his father was a chemist, which means that his relationship with the religious subject is ambiguous, according to- jean grondin a hermeneutic researcher-dates back to 1922, through Heidegger and his two seminars: 'the religion in the limits of mere reason of kant' and 'Aristotelian Metaphysic'. because of the specificity of this relationship we would like to show some of its aspects through this study. And reveal the starters of this interference and its application.

Key words: Theology, hermeneutics, incarnation, the history, the language, the arts, the religion.

هانس جورج غادامير(1900.2002) علم على ذات قلة من لا يعرفها في الساحة الفكرية المعاصرة، وصاحب مسيرة فكرية غنية لخصها بمقولة في مطلع كتابه التلمذة الفلسفية" من الأولى عدم الحديث عن الذات de nobis ipsis silemus"[1] هي مقولة ترمز إلى دلالة قوية مفادها انفتاح الإنسان على أن يتعلم أكثر فأكثر، فاكتساب رصيد معرفي لا يعني الوصول إلى نهاية الطريق والاكتمال، وما أحوجنا إلى هذه الثقافة التي ترسخ خصال التواضع أولا، ومزيدا من البدل والعطاء ثانيا.

تندرج محاولتنا هذه المعنونة ب "تداخل اللاهوتي بالهيرمينوطيقي عند غادامير المنطلقات والتطبيقات" ضمن قصد مبناه تجلية واحد من الأبعاد التي أسهمت في بناء الهيرمينوطيقا الفلسفية عند غادامير، وفي البداية لابد من الإشارة إلى أن غادامير لم يكن لاهوتي المنشأ والتربية بل على العكس من ذلك فقد كان أبوه كيميائيا وله توجه علمي محض، ما يعني أنه تلقى تربية بعيدة عن التعاليم المسيحية ولم يكن مداوما على زيارة الكنيسة أو التضرع للإله، يشهد على هذا جون غرادان وهو متخصص في فلسفة الهرمينوطيقا حين يؤكد بأن سنة 1922 كانت سنة تعرف غادامير على الموضوع الديني ففي فصلها الأول وإضافة إلى استماعه لمحاضرة هايدغر(1889-1976) حول (هيرمينوطيقا الوقائعية) فإنه " حضر أيضا لمحاضرتين **لهيدغر** : الأول كان عبارة عن حلقة دراسية أجريت مع **يوليوس إبنغهاوس** حول ' **الدين في حدود مجرد العقل لكانط'**، والثانية كانت حلقة دراسية خاصة حول' **ميتافيزيقا أرسطو'**، وهاتين الحلقتين البحثيتين كانت لهما أهمية بذاتهما، رغم أننا نعرف القليل عن موضوعهما اليوم، لكنهما كانا بالتأكيد الفرصة للقاء الأول لغادامير مع الموضوع الديني"[2] ؛ ومنه تعرف غادامير على اللاهوت كان من بوابة هيدغر الذي نعرف تأثره باللاهوت في بداياته وتوظيفها في فلسفته.

يوحي ما قاله غراندان إلى أن العلاقة بين غادامير والموضوع الديني كانت سطحية وهذا يغرينا بالبحث في أوجه هذه، العلاقة ومنه أمكننا التساؤل عن طبيعة التداخل بين اللاهوت والتأويلية في فكر غادامير؟ هل هي علاقة تجاوز ودحض للدغمائية الكنسية التي جمدت العقل الأوروبي؟ أم أنها علاقة تحيين وتجديد تقر بوجود فعالية تأويلية في الأفكار والنصوص اللاهوتية القديمة أي عند اليونان أو نصوص الكتابات المقدسة خاصة اليهودية والمسيحية، ومنه إمكان انبعاث الحقيقة من هذه النصوص والتي وجب أخذها بعين الاعتبار من لذن المؤول؟ وهل استفاد غادامير من التجربة اللاهوتية من حيث المنطلقات والتطبيقات أم أنه لم يستفد شيئا؟ هذا ما سنحاول مقاربته عبر هذا العمل.

1: <u>التداخل الديني التأويلي أرضية تسبق اشتغال غادامير (هي وعي مسبق ومنطلق):</u> في البداية هذه نحاول البحث في سؤال المنطلقات التي تفرض أن التداخل كان أمرا واقعا بين الهرمينوطيقا والفكر الديني أو اللاهوت وبالتالي ليس من مناص أن يتداخل الديني بالتأويلي عند غادامير والأمر هذا تجليه تنائية هي:

أ: دلالة الهيرمينوطيقا: بداية العلاقة بين غادامير والموضوع الديني تجد سبيلها داخل البحث الفيلولوجي في المعنى الاشتقاقي للهيرمينوطيقا 'Herméneutique' فأصلها يعود إلى" الكلمة الإغريقية 'hermeneia' من الفعل 'hermeneuein' الذي يعني أوَّل أو نقل، ...و الأصل في معنى الهيرمينوطيقا يتصل كذلك ب hermeneuos الاسم الذي يمكن أن يرتبط بهرمس وهرمس هو رسول الله، وحامل رسالة القدر وهو دليل العالم السفلي"[3] ؛ وهنا دلالة على أن الفضاء الذي يشتغل عليه غادامير وهو الهيرمينوطيقا ارتبط بداية بدلالة نقل خطاب

الآلهة إلى البشر وتدليل الغموض الذي يكتنف هذا الخطاب عبر تفسيره للبشر فكان هرمس همزة وصل بين العالمين السماوي والأرضي، وجسرا ينتقل عبره المعنى.

هكذا اكتسبت الهرمينوطيقا بعدا يختص بفاعلية التأويل أي فن تبسيط المفاهيم المبهمة في لغة ما وإحالتها إلى معاني قابلة للفهم، ومنه إمكانية قصوى للتواصل لأن سوء التفاهم يصدر بداية من اختلاف اللغة أو صعوبتها بين جانبين، هذا المفهوم الذي التصق بادئ الأمر بنقل الخطاب الديني كان له أثر واسع على الهيرمينوطيقا التي تواصل اعتبارها فنا وتقنية لنقل الخطاب من حال الابهام إلى حال الوضوح والتجلي للمعنى، وبالتالي فإن غادامير كان على علم بهذه الدلالة وهذا الاشتقاق، فكانت أولى الوشائج بين التأويلية والموضوع الديني هي هذا المعنى الاشتقاقي.

ب: التطور التاريخي للهرمينوطيقا: بعدما كشفنا عن وجه العلاقة بين التأويلية والخطاب الإلهي عند اليونان وأهمية هذا المنطلق في تحديد طبيعة الهرمينوطيقا باعتبارها تفسيرا، تأويلا، توضيحا وتديلا للإبهام، أي اكتسابها دلالة الميدان الذي يتم تجاوز سوء الفهم من خلالها، هذه المهمة ستترسخ في التاريخ اللاحق للعصر اليوناني حيث سترتبط الهرمينوطيقا بالكتابات المقدسة في الغرب خاصة العهد القديم والعهد الجديد حيث نجد أن غادامير يعي جيدا هذه التطورات التي لحقت بميدان التأويلية والتصاقها الوثيق بالتورات قبل العصور الوسطى، وبالعهد الجديد في القرون الوسطى وحتى عصر النهضة بالكتابات المقدسة. وتداخل الهيرمينوطيقا باللاهوت في هذه الفترة تفترضه الطبيعة البشرية وفهمها المتناهي الذي يحده المكان والزمان، في حين أن العالم الإلهي غير مفتوح فكيف سبل التفاهم بين العالمين لذا اختصت الهيرمينوطيقا بجهد تأويل الكتاب المقدس أي كلام الله المرسل إلى البشر عبر طرح مشكل أساسي هو كيف يفهم كلام الله هل حرفيا دون حاجة إلى تجاوز معناه الظاهر الذي تشير إليه الحروف والكلمات؟ أم ندعه مفتوحا قابلا للتأويل المتعدد ومن قبل الكل في انفتاح يفك رمز ما استغلق وباستجابة لأساليب تحاول سبر المعنى من الظاهر إلى الباطن الذي يحتمله؟

تتخذ الإجابة عن هذه المشكلة **ارهاصاتها الأولى عند اليهود أي قبل العصور الوسطى** في تفسيرهم للتوراة حيث كان الطابع المميز مع الأحبار الأوائل هو الانغلاق على الذات والهوية اليهودية، عبر القراءة الحرفية المباشرة لنص للتوراة والأحداث التي جاءت بها بغموضها وتعقيداتها التي تكتنف نصوصها، فالقراء الأوائل التزموا التعامل مع النص بروح إيمانية مطلقة" كان يمثل التوراة عند الأحبار القدماء، المخطط الأصلي للخليقة الذي كان موجودا قبل كل شيء آخر، أما الكتابة الحقيقية بمعنى الأحرف الفزيائية التي نقرأها، فلا بد أن نظر إليها كثوب للتوراة، كثوب للنص الموجود منذ القدم حيث يحمل الشكل والهيئة والعلامات في الصفحة معنى وتميزا عميقا"[(4)]؛ وهذا النوع من الفهم هو فهم لا يخرج عن إطار الحروف فبالنسبة لهم نص التوراة ما هو إلا الترجمة الكتابية لمخطط الخلق الأزلي الذي فكر الله عبره ليخلق، وبالتالي للحروف قدسيتها التي تناظر الواقع وتترجمه ولا يجوز الخروج عنها، ليس المهم أن تفهم النص حسب الأحبار الأوائل بل الأساس هو الاقبال على القراءة على الرغم من

الغموض وإبهام النص الذي هو يجسد الفرق بيم العالم الإلهي والعالم الأرضي، ومنه الفرق بين العلم الإلهي والعلم البشري، ووحدها القراءة بصورة آلية هي الواجبة فالغرض الحقيقي هو أن تقرأ التوراة " كذلك فإن ما نسعى لتحصيله من النص ليس المعنى بقدر ما نرغب في تحصيل البركة، وعلينا أن كون جاهزين للصراع مع النص حتى ولو جرحنا غموضه لنيل البركة منه"[5]؛ هذه كانت طبيعة القراءة الأولى اليهود التي كانت تفترض تأويلا واحدا، وهو أن النص أزلي يمثل نموذجا أوليا أزليا للخلق.

قراءة كهذه تطورت مع مرور الزمن حيث تصل إلى الفيلسوف اليهودي (فيلون الإسكندري 20 ق م. 50م) الذي " الذي قرأ الإنجيل بعيون الفلاسفة اليونان وجادل بأنه يجب في أكثر الأحيان وضع دلالة النص الحرفية جانبا لصالح الدلالة الرمزية، واعتبر أيضا أن النص لا يتضمن معنى واحدا ولكن عدة معاني، تفكير فيلون الانتقائي أدى به إلى القول بعدم الفرق بين حقيقة الفلسفة اليونانية وحقيقة النص المقدس"[6]؛ إن التأمل في هذه النقلة في طبيعة التعامل مع النص الديني يقر بحدوث ثورة في فهم التوراة، لأنه أخرجها من تقوقعها على القراءة الحرفية إلى قراءة رمزية تأويلية، وبدل الاستسلام للغموض والضبابية التي تتميز بها بعض الآيات، لا بد الآن حسب فيلون أن نستعمل التأويل الذي يفك شيفرة المبهم ومنه إمكان انفتاح النص الديني اليهودي على باقي المجالات ويدخل معها في علاقات تكامل، فالآيات والحروف هي رموز لا يستطيع أن يؤولها إلا المشتغلون بالحكمة، فليس هناك مانع من إعمال العقل الذي له القدرة على الفهم، هكذا تأثر فيلون بالفلسفة اليونانية وطبيعتها العقلية وأعملها في تأويل النص الديني ليخلص إلى أن الفلسفة لا تتعارض مع النصوص التوراتية لأنهما يبحثان عن الحقيقة الواحدة وهي فهم الوجود عموما.

بعد ارتباط التأويل بالعهد القديم يأتي ارتباطه هذه المرة بالعهد الجديد وذلك خلال القرون الأولى للميلاد وهنا حالة من امتداد ثنائية القراءة القديمة للتوراة التي أشرنا إليها أي **(هرمينوطيقا تعتمد على الإيمان أي حرفية، وهرمينوطيقا تعتمد على الانفتاح على معاني النص المختلفة وعلى تأويلات متعددة)**؛ ففي **قراءة النصوص المسيحية** نجد تجسدا لهذه الثنائية ففي **البداية مع آباء الكنيسة** الذين اعتبروا النص المسيحي ملكية خاصة بالكنيسة يقول دايفيد غاسبر بأن هذا التأسيس فرضته ضرورة حماية النص من الهرطقة التي تشوه صورته الحقيقية وبالتالي: "أصر كل من إريناوس وترتليانوس على تفسير النصوص وفق تقليد قانون الحقيقة Canon of Truth الذي هو عبارة عن القانون الذي حفظته الكنيسة ويعود إلى تلاميذ المسيح أنفسهم، ومتطابق مع إرثهم بإيجاز إنها هرمينوطيقا ذات سلطة دائمة حيث أن قراءة الإنجيل تعني التموضع داخل تاريخ ونظام الكنيسة"[7] ؛ وهذا تأكيد صريح من آباء الكنيسة مثلما يذكر القس إريناوس أسف ليون 177م، وتلميذه ترتيليانوس (160. 220) الذين تصدو بقوة لفكرة القراءة الحرة أي الغير المتقيدة بسبيل الإيمان الحق وبحرفية النص، وهكذا ترسخت القراءة داخل الكنيسة مما يعني أن الكنيسة والقساوسة وحدهم لهم القدرة على فهم النصوص

الدينية، ولا يمكن للعامة أن يؤولوا هذه النصوص لأنه ذلك يعني تحريف الدلالات لقصر نظرهم عن الإحاطة بمعنى النصوص.

هذه القراءة الملتزمة بالنص مطلقا استمرت وأخذت قوتها مع مدرسة أنطاكيا التي تبنت هذه الفكرة وأصرت على أن النص المسيحي لا يقرأ خارج حروفه فهو واضح جدا بذاته " حيث كان التركيز على القراءة الحرفية للإنجيل والاستناد إلى حقيقة الوحي التاريخية وقد رفض قراء مثل ثيودور القورشي (350. 428) فكرة المعاني المختبئة في النص واعتبر أن النص أن الإنجيل كتاب واضح ومفتوح لجميع المهتمين بقراءته"[8]؛ ما يعني أن هؤلاء يفسرون النص والكلمات كما جاءت حتى وإن تعارضت مع العقول تؤخذ على حالها، ولا يستعان بدلالات أخرى لتأويلها وصرفها عن المعنى الحرفي الذي تشير إليه صراحة، فالنصوص صريحة ولا يوجد ما يفهم بين سطورها ووحدهم المهرطقون الذين يدعون فهم النص يعيدا عن المعنى الحرفي.

هذه القراءة الملتزمة تقابلها ولا تعقبها قراءة أخرى يسميها المؤرخون **بهرمينوطيقا الشك،** وهذه القراءة مثلما أكدت كانت مقابلة للقراءة الأولى وليس تعقبها أي أنها قراءتين متزامنتين أحيانا ولسنا هنا في مقصد احترام التتابع الزمني لظهور المدرستين بل نتبع الفكرة ونحاول وصلها؛ وبالتالي هذه القراءة مثلتها مثلا **مدرسة الإسكندرية** التي آمن روادها بأن هذه النصوص حمالة معنى يفيض ولا يمكن حصره في المعنى الأول الحرفي، إذ لا بد من تجاوز الدلالة الحرفية إلى أفق جديد هو إمكان الفهم الرمزي وإمكانية التأويل لهذه النصوص حالما تتعارض مع النص لأجل أن تصير مقبولة عقليا، فالتأمل والتدبر العقليين وسيلة لتجاوز صدمات الغموض التي تحملها النصوص، هذه القراءة كانت أسسها التأثر بالفلسفة اليونانية فالإسكندرية كانت شاهدة على الأفلاطونية المحدثة وأفكارها الفلسفية بقيت حضرة ومؤثرة في المشتغلين على تفسير النصوص المسيحية فكلامنضس (مات سنة 201) اعتبر " أن لغة النص الديني رمزية ويجب أن تفهم بطريقة رمزية وتأويلية... بعد اكليمنضوس جاء الهيرمينوطيقي الأهم في مدرسة الإسكندرية وهو أوريجانوس (ولد 185. توفي 254) الذي انطلقت قراءاته التأويلية والرمزية من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي"[9]؛ وهذه القراءة التي أساسها رمزي تتعامل مع النص في معناه العام لا المقيد.

بعد هتين المدرستين يمكن الإشارة إلى القديس أوغوسطين الذي اتخذ اتجاها يقترب من هرمينوطيقا الايمان أي انفتح على التأويل أيضا متأثرا بالفلسفة ومشتغلا على تأويل العبارات واعتبارها علامات تشير إلى معان وجب تأويلها والبحث عنها جيدا وبحذر، وليست الحروف بسيطة وواضحة مثلما قال القراء الملتزمون، بل هي معقدة ولا يُتوصل إلى معانيها إلا بجهد يحلل اللغة ويحيلها إلى آلات لفهم الحقيقة أي حقيقة النص المقدس والعلاقة بين العالم الأرضي والعالم السماوي" فعقيدة المعلم الداخلي الذي يجيب من الباطن على مطلب النفس، وتوحيد عالم الأفكار مع الكلمة الربانية والتفاؤل الميتافيزيقي...، تلك هي من بين أشياء أخرى كثيرة بعض المواضيع التي ورثها العصر الوسيط عن التوليفة العقائدية الأوغوسطينية"[10] ؛

فأغوسطين عمل على الربط بن مدينة الله السماوية ومدينة الأرض البشرية مثلما يوضح في كتابه (مدينة الله) والسبيل هو تأويل رموز الكتاب المقدس ليشرح كيف تتحقق العدالة في الأرض وهذه الأفكار مهدت للفلسفة في العصور الوسطى بقوة.

في العصور الوسطى لقيت الهيرمينوطيقا حرية أكبر حيث وسعت حركة التأويل الشكية التي تؤمن بالانفتاح على المعاني الممتدة، ولعبت الفلسفة دورا كبيرا في هذه القراءات للكتاب المقدس، والهرمينوطيقيون في هذه الفترة استثمروا كثيرا في موروث أوغوسطين ونجد القديس أرجين سكوت يتأثر به وخاصة فكرة عدم التفريق بين الفلسفة والنص المقدس لأن مقصدهما واحد ومنه يعمل على فهم النص المقدس وعلاقته بالإنسان وخاصة ضرورة التأويل وهو يركز أيضا على الجدل" وليس الجدل اختراعا إنسانيا، إنه الفن الرباني الذي سجله الخالق في قلب الأشياء بالذات وهو يتضمن حركتين: الحركة الأولى ديالكتيكي يتوجه من الواحد إلى المتعدد وترينا هذه كيف تنبثق كل الأجناس عن الوحدة العليا ...أما الحركة الأخرى أنالوطيقي فتذهب من المتعدد إلى الواحد"[11]؛ وهذه فكرة تربط الأفراد بالخالق وكيفية الخلق عبر تأمل عقلي فلسفي يجد جذوره في الفلسفة الأفلوطينية وفكرة الفيض ومنه هنا إعمال للموروث الفلسفي في تأويل النصوص وقضايا الفلسفة المسيحية مثل الخلق، الذات الإلهية، المخلوق، الوحدة والكثرة وهي مواضيع تنفتح على التأويل انفتاحا كبيرا.

نشيح نظرنا إلى نموذج آخر هو القديس توما الإكويني (1224.1274) نجد نفس التوجه العقلي لكن بصيغة أرسطية بتأثير رشدي يفضي إلى قراءة الكتاب المقدس لأجل فهم الإنسان في توجهه نحو معرفة العلة الأولى الله بالبحث في الوجود وترتيب الأسباب وتنظيم الأجناس المختلفة فكان قلب مشروعه هو" التفكير العقلي reason والتي استعملها بطريقة مختلفة عن الطريقة التي نستعملها نحن، التفكير العقلي بالنسبة لتوما يعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله"[12] ؛ وهذا يشير إلى التوافق بين العقل الإلهي المتضمن في النصوص المسيحية، ووجوب البحث عن هذه التجليات من قبل العقل البشري الذي يحاول فهم الوجود وهنا يتطابق العقل والإيمان.

هذه كانت نماذج أوردناها قصدا لأجل تجلية أوجه التداخل اللاهوتي الهرمينوطيقي في مساره الغربي، السابق على تفكير غادامير في الهيرمينوطيقا ومنه فهذه الأرضية التاريخية تشهد على التصاق التأويلية باللاهوت والقراءات الخاصة بالكتب المقدسة، ومنه لا بد وأنَّ غادامير كان واجبا عليه أن يعي هذه التاريخية وهو يعي ذلك فعلا وهنا سننتقل من مرحلة المنطلقات إلى محاولة تتبع أوجه التطبيقات لهذه المنطلقات في الممارسة الهيرمينوطيقية الخاصة بغادامير.

2: التداخل اللاهوتي التأويلي البحث عن تطبيقاتها في فكر غادامير :

يشهد على وعي غادامير بالتطور التاريخي للهيرمينوطيقا وتداخل الديني والتأويلي مجموعة من الاستثمارات لهذا الموروث عبر مباحثه العديدة خاصة في كتابه العمدة (الحقيقة والمنهج

1960) وهو كتاب يتضمن تأويلا لجوانب ثلاثة وهي: الفن، التاريخ، اللغة، والاستثمار الذي نتحدث عنه يتضمن جانبين وهما جانب نقدي يتعرض للسلبيات التي أنتجها التصاق التأويلية بالكتابات المقدسة، أما الجانب الإيجابي فهو الكيفية التي تتجلى منها الحقيقة من الأفكار الدينية اللاهوتية والتي يوظفها غادامير في تطوير تأويليته العالمية.

أ: الجانب النقدي: إن مناط النقد لاتصال اللاهوت بالتأويلية يكمن على الخصوص في الفصل الثاني من كتابه الحقيقة والمنهج الذي يتطرق فيه غادامير إلى مشكلة الوعي التاريخي وهي مشكلة متجذرة تخص محاولات الإجابة عن سبل الوصول إلى الحقائق التاريخية، وفي خضم هذه العرض يبدأ بالإشارة إلى المعرفة التاريخية عند آباء الكنيسة وهي المرحلة الما قبل التأويلية الرومانسية التي وضحناها سابقا، والجدير بالنقد في هذه المعرفة هو أن القراء الحرفيين على ما ذكرنا يعتبرون النص مكتفيا بذاته وله كل الأولوية فيما يقوله على ظاهره وهذا النوع من القراءة يفضي اختزال عملية التأويل إلى طرف واحد ألا وهو الكتاب المقدس وما يدعيه من حقيقة في عملية من وجوب اقتصار التأويل على وحدة النص الذي يشرح نفسه بنفسه. الكتاب المقدس يجب:" علينا أن نتناوله حرفيا، فمن خلال كونه يفهم حرفيا ويرى إليه تعبيرا عن القانون الذي أبطلته رحمة المسيح، يكتسب العهد القديم دلالة مسيحية"[13] حيث يُعتبر العهد الجديد امتدادا للعهد القديم والحقيقة الإلهية التي يعبران عنها واحدة تُفهم عبر نصوصهما، أي بواسطة عمل نحوي قواعدي يتبع فكرة قبلية مفادها أن المعنى موجود ومطلق يكفي فقط البحث عنه لإيجاد الفكرة العامة التي تشير إلى الفكرة الإلهية مجسدة في النص، وهنا لا مجال لفهم النص الديني باجتهاد فردي لأن حقيقته واضحة بذاتها.

اقتصار التأويلية الخاصة بالكتاب المقدس على مطلقية الفهم من خلال وحدة النص يعني تحييد سياق الكتابة وذاتية المؤلف وحتى القارئ أو المؤول، هذا ما اعتبرته التأويلية الرومانسية ممارسة سلطوية ومنه على التأويلية أن " تتخلص في يوم ما من جميع تحديداتها الدوغمائية لتصبح حرة وتحقق ذاتها وبهذه الطريقة يمكنها أن ترتفع إلى مستوى أورغانون تاريخي كلي" [14] يستعين غادامير في تبيان مطلب نقد هذا الاقتصار الخاص بالفهم التاريخي على تأويلية تتموقع فقط داخل النص بعمل فريدريش شليرماخر (1768 – 1834) وهو لاهوتي ألماني اهتم بالتأويل ومشكلاته ونظر إلى التأويلية السابقة عليه بعين الراغب في تجاوز محدوديتها، فالنص في الحقيقة هو بناء يحتوي على مقاصد معينة يحاول الكاتب تكوينها، وبالتالي فإن هذا المنتج الجاهز (النص) ليس مستقلا عن فضاء إنتاجه ما يجعل النص نسيجا معقد التركيب تتداخل فيه المفردات والمعاني أي أنه ليس بنية ساذجة سهلة الفهم، وبالتالي فإن القول بحرفية قراءة النص وفق المنظومة اللاهوتية واعتبار النص مفهوما على العموم بصورة طردية- و أن حالات سوء الفهم شاذة- هو قول يحصر مجال التأويلية والحقيقة التاريخية ويجعلهما خادمتين للاهوت.

في مقابل هذا الفهم اللاهوتي يحضر شليرماخر ليعيد ترتيب العلاقة مع النصوص التاريخية و"يميز بوضوح بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آليا، وممارسة تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آليا هو سوء الفهم"[15]، ما يعني أن ادعاء الوصول السلس إلى المعنى من قبل آباء الكنيسة ما هو إلا مغالطة، إذ ليس من المتاح أن تفهم نصا بصورة اعتباطية وآلية، هذا هو الأساس الذي ينطلق منه شليرماخر أي أن عدم الفهم أولوية حال الاقتراب من نص وافد

من الماضي وهو أمر طبيعي أن يكون سوء الفهم منطلقا، فالنص غريب وحمال معنى (مركب) وحالما يحضر سوء الفهم لا بد من حضور التأويلية.

هنا نقلة للتأويلية من اعتبارها وسيلة ثانوية مع اللاهوت القديم إلى اعتبارها علما و مجالا مستقلا يبحث عن الفهم ويرتبط بكل النصوص و بالخطاب عموما لا بالنص الديني وحده "وبهذا فإن الكلام كله وجميع النصوص، مرتبط بفن الفهم، والتأويلية وهذا يفسر العلاقة بين البلاغة (التي هي جزء من علم الجمال) والتأويلية فكل فعل فهم هو بالنسبة لشليرماخر المعاكس لفعل الكلام وإعادة بناء بناء ما"[16] ؛ وهنا العلاقة بين التأويلية و التاريخ تمثل ذلك العمل الحثيث على استيعاب وفهم النصوص التاريخية عموما، وهنا وعبر شليرماخر تم توسيع للتأويلية وعلاقتها بالفهم التاريخي إلى مجال فهم كل النصوص، وأيضا توسيع الفهم ليشمل فهم النص والمؤلف والسياق التاريخي للنص، ورغم قصور شليرماخر هو الآخر عن الإلمام بكل أطراف الحدث التاريخي حسب ما يؤكد غادامير لأنه يتناسى راهنية المؤول وتاريخيته، ويقصر الفهم على البناء الفيلولوجي الذي هو أساسا " التأويل النحوي الذي يتضمن كل خطاب انطلاقا من لغة معطاة ومن علم تركيبها، والتأويل النفسي (أحيانا يقال التقني) الذي يرى في الخطاب تعبيرا عن روح فردية" [17]، وبالتالي نخلص إلى أن وجه نقد العلاقة بين التأويلية واللاهوت كانت خصوصا في هذا الجانب الذي وضحه غادامير، وبواسطة شليرماخر بين تهافته رغم نقده حتى لشليرماخر في اقتصاره على إعادة البناء الأصلي وتغييب أفق المؤول وسياقه.

ب: الإستثمار الإيجابي للعلاقة الثنائية بين اللاهوت والتأويلية: يتوزع استثمار غادامير لهذه العلاقة في كل أبعاد مشروعه تقريبا ففي الفصل الأول من كتابه الحقيقة والمنهج نجده يتناول مشكلة الوعي الجمالي التي أحالت الفن إلى مجرد قواعد فارغة مجردا من كل علائقه الأخرى، وهنا المشكل الأساسي الذي يتطرق لمحاولة معالجته غادامير يحمل اسم التمايز الجمالي 'aesthetic differenttiation' وهو مصطلح مصاغ من قبل غادامير يحيل إلى فكرة أن العمل الفني يمكن أن يُفهم كوجود منفصل، ولا يمكن اختزاله إلى ظروف إنتاجه أو إلى احتفاليته الأصلية أو سياقه الديني أو السياسي"[18]؛ وبالتالي حسب مبدأ التمييز الجمالي فإن الجميل يتعالى على البيئة التي تنتجه ولا يخضع لسياقه الذي أنتجه، وهذا التطور الذي عرفه الفن أثر عليه سلبا منذ ظهور الحداثة التي نادت باستقلال العلوم وهو ما استجاب له الجماليون أي الباحثون في الميدان الجمالي، والعلامة الفارقة في تاريخ الجمالية هو ألكسندر غوتلب باومغارتن (1714- 1762) الذي نقل الفن من اعتباره لا يصلح لأن يكون معرفة حقيقية إلى أن اعتباره مؤهلا ليكون موضوعا للمعرفة ومن خلال مؤلفه الشهير(استيطيقا) سنة 1750 عمل على إضفاء الشرعية على علم الجمالية وبالتالي "ليس المعقول وحده بل حتى المحسوس (Sensible) بالمساواة يمكنه أن يرتفع إلى مستوى المعرفة، المحسوس هو المجال الخاص بغير القابل للتميُّز، غير الشفاف، اللامعقول l'irrationnel والمحمول السافل الذي يشير

إذن إلى مبحث ومجال موضوعي، ليس فقط تأملا أو مقاربة"[19]؛ وهذه كانت المرحلة الأولى لتعالي الفن عن العالم الذي أنتجه أي سياقه العادي الاجتماعي والثقافي .

هذا التوجه العلمي الذي حصر الفن في المعيار الجمالي مع باومغارتن سبب نوعا من الاغتراب للفن حسب غادامير لكن اتساع الهوة بين الفن والمجتمع كانت خصوصا مع كانط وكتابه "نقد ملكة الحكم" الذي نقل مفهوم الذوق من معناه التاريخي الاجتماعي إلى الميدان الجمالي الخالص ويقول " ومهما يكن الأمر فلن نستطيع توضيح هذه القضية بطريقة أفضل من أن نضع في مقابل الرضا المحض المنزه عن كل مصلحة في حكم الذوق، ذاك الحكم المرتبط بالمصلحة" [20]؛ وهذا تصريح مباشر من كانط بأن الجميل وحكم الذوق الخاص به منزه تماما عن المصالح الشخصية أو الاجتماعية، وهذا المنحى من كانط كان له تأثير كبير على الفن وقد عمق اغترابه عن المجتمع.

لقد عمق المثاليون الألمان هذه المعايير الجمالية وخاصة وسعوا استخدام معيار العبقرية فمثلا نجد شيلنج (1775، 1854) الذي يعطي العبقرية مكانة جد قيمة ويعدها منتهى تأمله الفلسفي، والتجسد المطلق للروح فالفن " من الآن يظهر كيف تتزامن إنتاجيتين معا: الوعي الحدسي للفنان لإنتاج شيء في العالم، متزامنا مع الوعي اللامقاوم للفنان العبقري"[21]، فالانتاج الفني بات وليد العبقرية التي تجسد الأعمال وذلك حيث تتجاوز وعي الفنان، وتصدر عن لا وعيه يشهد على هذا الكلام هو أن بعض الفنانين يندهشون مما ينتجون لأنهم يكونون في حالة هائلة من التعالي عن الواقع. وهكذا تعالى الفن إلى مجرد قوانين أو معايير خاصة وهذا يتعلق بفصل الفن عن علاقاته المختلفة أي عن سياقه وراهن المؤول أو الذي يحكم على الأعمال الفنية، وهي حالة من الاقتصار على المعايير الفوق الواقعية التي تتصيد النسب الصحيحة الجمالية التي يعرفها الذواقون والحكام الجماليون وحسب.

في سبيل نقد هذه الرؤية الخالصة للفن "يحاول غادامير أن يستعين بمفهوم اللعب كمفتاح يقوده إلى التفسير الأنطولوجي للفن"[22] حيث يبين أن اللاعبين يكونون مستهلكين في اللعبة التي يلعبونها، لأجل أن يؤكد أن الفن ليس حالة فوق واقعية بل هو يدخل في لعبة مع الناس أي يتأثر بتاريخيتهم وسياقهم مثلما يتأثر الناس به كعمل ينصتون إليه ويتفاعلون معه لأجل أن يصدر عن هذا نوع من الحقيقة التي يكشفها الفن.

ما يشدنا إلى تبيان مفهوم اللعب عند غادامير هو أنه ينتقد فصل الفن عن عالمه وظروف استقباله وهنا موطن التداخل الذي نبحث عنه بين التأويلية الفنية والطقوس الدينية حيث يشير إلى العلاقة القديمة بين الفن والاحتفالات الدينية والطقوس التعبدية عند اليونانيين التي كانت تشهد تداخل الديني بالفني بالدنيوي في قالب واحد لا تمايز بينهم أي أن الفن كان يقوم بدوره العادي أي كان يَلعب ويُلعب وسط تاريخية الناس وسياقاتهم الراهنة وعبر الاحتفال المسرحي "ولقد أنتجت الثقافة اليونانية هذا الشكل الدرامي الموضوعي الجديد -الذي لايزال له القدرة على أن يأخذ بمجامعنا اليوم – من الأشكال الموجودة الخاصة بالاحتفال التعبدي والرقص والطقوس، فلا ريب أن المسرح اليوناني كان له أصل ديني باعتباره يمثل جزءا من الاحتفالات

المهرجانية لدى اليونان"[23]؛ وهذه الاستعادة لأصل المسرح من قبل غادامير تشير إلى أن الفن في هذه المرحلة كان له طابع تشاركي من الكل مشاهدين وممثلين وهذه الوحدة تسمح ببروز المعنى الأصيل للفن وحقيقته التي تحدث تغييرا في الأفراد باستمرار وهنا قوة إعادة التمثيل حسب غادامير وعلاقتها بانفتاح العمل الفني أيا كان على الآفاق التاريخية وسياق التلقي بعيدا عن المعيارية والقوانين الجمالية.

هكذا يستثمر غادامير في الموروث اليوناني القديم وخاصة الاحتفالات الدينية المسرحية وعلاقتها الحية بالمشاركين فيها ويواصل استثماره في نفس الطابع هذه المرة من الاحتفالات المسيحية أو ما يعرف بالأعياد المسيحية ليؤكد أيضا على أصالة التجربة الفنية فيها فليس العيد مجرد تكرار فارغ من المعنى وهنا تداخل المسرحي والاحتفالي، في الطابع الذي يميزهما أي الزمانية الخاصة " فحتى أشكال الاحتفال المسيحي المتخذة طابعا دنيويا – مثل الكرنفالات التي لازالت تشاهد في البلدان الكاثوليكية- لا تخلو تماما من كل صلة بالمسرح وماله من طابع احتفالي، ذلك أن المسرح -شأن الاحتفال الديني- يمثل أيضا إبداعا أصيلا"[24]، فالاحتفالات المسيحية من هذا المدخل أي عبر إعادة إنتاجها تتقوى كينونتها وتتضاعف والتكرار هو مضاعفة لحقيقة الاحتفال الفنية التي تجمع المشاركين فيها لتسهم في تغيير واقعهم مثلما قلنا، وهكذا يظهر غادامير جودة العلاقة الطبيعية بين الاحتفالات الدينية والحقيقة المتجلية من الفن التي لا تتوافق والقواعد المنهجية التي فرضت منذ الأنوار عليه.

على غرار **الصيغة الإيجابية في العلاقة بين الفن والتجربة الدينية**، نجد قيمة تستفيد منها التأويلية الكلية التي ينظِّر لها غادامير باتساعها كثيرا من التأويلية اللاهوتية وذلك من خلال مفهوم التطبيق الذي نجده فيجل المحاور التي تناولها غادامير، ففي سياق محاجاته حول الوعي التاريخي الحقيقي الذي تضطلع به التأويلية الفلسفية، في مقابل وعي تاريخي منهاجي فارغ، يستعين غادامير بمفهوم التطبيق الذي يعتبره مكملا لحدث الحقيقة في التاريخ، وقبل تجلية أهمية مفهوم التطبيق كان التطرق إلى شليرماخر والصيغة المنهجية في محاولة فهم النصوص عبر إعادة البناء اللغوي في محاولة لقراءة إبداعات المؤلفين، وخاصة عبر إجراء عملية التأويل النفسي الذي هو أساسا " عملية إلهاميه ينزل فيها المرأ نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف، وإدراك للأصل الباطني لعملية تأليف عمل ما، وإعادة إبداع الفعل الإبداعي، وهكذا فالفهم هو إعادة إنتاج لعملية إنتاج أصلية"[24]؛ لكن هذا النوع من القراءة التاريخية الممنهجة مثلها مثل التي قدمتها المدرسة التاريخية هذه الأخيرة حاولت أن تفهم التاريخ بصفة موضوعية عبر استقراء الأحداث وحسب رانكه ودرويزن وهما منظرا المدرسة التاريخية فإن درجة العلمية هي" اتفاق مبرم ما بين المؤرخين الذين يصلون إلى النتائج نفسها من خلال استقراء الأحداث ويعيدون حيوية الإنتاج الأصلي، بمعني إعادة تكرار وبناء الأصل والمصدر الذي كان سببا في صدور هذا الحدث أو ذاك" [25].

يتضح من خلال النظر إلى هذه القراءات من قبل غادامير أنها قاصرة عن ابراز وكشف حقيقة التاريخ، وعندها يلجأ إلى التأويلية اللاهوتية والقانونية ليبين أن ما ينقص القراءات

السابقة هو تغييب الراهن الذي تتم فيه عملية التأويل، وهي عملية ينتمي فيها النص التاريخي على سياق جديد يعمل المؤول من خلاله عن سبل اغناء حاضره ومنه تقوية النص عبر إضفاء طابع جديد عليه ومعنى متجدد حوله، وخير مثال هو التأويلة اللاهوتية حيث إن النصوص لا توجد مرة وللأبد بمعناها الأوحد بل إنها تتجدد من خلال فعل الوعظ أو من خلال الأعياد الدينية التي تعد حالات تخاطب فيها النصوص المشاركين في الحدث الديني، وهذه المشاركة تغني النصوص بمعنى جديد وتسمح بحضورها الدائم والمتجدد، كما أن الأفراد المشاركين في الحدث الديني يغتنون فياضة تبعث فيهم روح التغيير وبالتالي هي حالة من تطبيق النصوص على الواقع المتحول والمتغير والمنسجم مع الأفراد التاريخيين، ومنه لا إمكان للحديث عن تأويلية دغمائية فأن" تقرأ في النص ما أقحمت هي فيه، فهي في الحقيقة تعرض نفسها للخطر. ولكنها تؤمن أن كلمة الكتاب المقدس تخاطبنا والشخص الذي يسمح لنفسه أن يخاطب هو فقط من يفهم سواء أكان مؤمنا أم شاكا، ومن هنا يحظى التطبيق بالأولوية"[26]؛ ومن خلال هذه القراءة للتأويلية اللاهوتية يعتبرها غادامير حقلا مهما من حقول الممارسة التأويلية، وهي مدخل أيضا هام خاصة عبر مفهوم التطبيق الذي يأخذ بعين الاعتبار كل الفاعلين في الفم التاريخي، ومنه فإن التراث الماضي ينصهر في أفقه مع راهنية المؤول وهنا حالة من تطبيق الفهم عبر الحوار بين أفق النص وأفق المؤول للخروج بفهم جديد.

فالتراث نصوصه ليست مثل القوانين مكتملا بل إنه ينفتح على الحاضر ويقبل المساءلة من لحظة راهنة تسمح له بالتواصل عبر العصور، بل ويمتد إلى المستقبل لأن بنيته من بنية الوجود منفتح وهنا دلالة التطبيق التي تحضر عبر أفق السؤال والجواب، والحوار بين التراث والمؤول حيث القراءة" وتأويل هذه الآثار يعبر في الواقع عن حيوية وتجديد التراث ونشاط التاريخ الإيجابي والفاعل في إعطائه دينامية وحركية وإمكانيات تطبيق الحقائق المكتشفة والمنتجة أيضا في تاريخ التراث وتراث التاريخ عن اللحظة الراهنة (لحظة التساؤل والمساءلة) بحس تاريخي ونقدي متميز"[27]، هكذا يحمل الفهم التاريخي الحقيقي دلالة التطبيق وقد اكتشفنا تأثير التأويلية اللاهوتية في هذه الدلالة الخاصة بالتطبيق واستثمارها من قبل غادامير.

بعد عنصر التطبيق المستمد من التجربة اللاهوتية عند غادامير ننتقل إلى آخر أوجه الاستثمار التي نحاجج لأجلها هنا، وهذا الوجه يختص بالجانب اللغوي، واللغة عند غادامير تعد المحور الذي تعيش فيه التجربة التأويلية، وفي الفصل الثالث الأخير من الحقيقة والمنهج يتطرق غادامير لمشكلة اللغة التي حسبه عانت من نسيان لحقيقتها الأصلية منذ أفلاطون ومحاورة كراتيليس التي يعرض فيها نقده للنظريتين الاصطلاحية والطبيعية في التسمية وهي محاورة أثرت حسب غادامير على مجمل التفكير الغربي في اللغة والسبب هو بالتأكيد التفريق بين اللغة والفكر، والفصل بينهما من قبل أفلاطون من خلال دحضه لكلا التأويلين – الاصطلاحي والطبيعي- للغة أو الأسماء وتبيان تبعيتهما التامة للشيء في ذاته أو للفكر ونموذجية المثال وتأويل أفلاطون في المحاورة" للغة يبدأ من وجود الكلمات وأداتيتها، واعتبار الموضوع شيئا نعرفه مسبقا من مصدر مستقل ... وفي هذه المناقشة للنظريات المعاصرة له عن اللغة يرغب

أفلاطون في إيضاح أنه لا يمكن بلوغ حقيقة (لا تحجب aletheia) في اللغة – في ادعاء اللغة بالصحة – وأنه من دون كلمات يجب أن يعرف الوجود في ذاته على نحو خالص ...إذ إن الجدل الذي يرمي إلى تحقيق هذا الأمر بوضوح يدعي جعل الفكر معتمدا على ذاته وحدها كما يدعي انفتاحه على موضوعاته الحقيقية التي هي (المثل)"[28] هذا السياق يؤكد أن اللغة ذات وجود هامشي إذا ما قورنت بالفكر الذي يتيح الإمكانية الحقيقية للنفوذ للأشاء.

غادامير لا يوافق على هذا الفهم الساذج للغة ويؤكد بأن اللغة متحدة بالفكر، وهنا يلجأ إلى اللاهوت المسيحي وخاصة فكرة التجسد التي تعد أن الله اتحد بالابن عبر الكلمة التي صارت جسدا ومنه اتحاد الروح بالجسد، يقول غادامير" ولئن أصبحت الكلمة جسدا، ولئن كانت الروح لا تتحقق على نحو تام إلا في التجسد التام، فعند إذن يكون اللوغوس متحررا من روحيته ...إن فرادة حدث الفداء يدخل ماهية التاريخ في الفكر الغربي، ويخرج ظاهرة اللغة من خلف مثالية المعنى ويتيحها للتأمل الفلسفي لأن الكلمة على النقيض من اللوغوس الإغريقي حدث خالص"[30]، ومنه فإن غادامير يستفيد من فكرة التجسيد المسيحية التي تؤكد على العلاقة بين الفكر والكلمة أي اتحادهما داخليا، حتى أن الخلق كان حسب كلمة، وبالتالي فإن الكلمة الخارجية ليست تابعة للفكر بل هي تعبير خالص عن وحدة اللغة والفكر، وعلاقة تتطلب التفكير لأن الكلمة الإلهية كاملية، بينما الكلمة البشرية محدودة لكن محدوديتها تتيح لها الانفتاح على الجديد واغتناء المعنى باستمرار وهنا علاقة مبدعة بين الفكر واللغة الذي يتيح وعبر هذا التداخل يمكن الارتقاء من المحدودية إلى الفهم الجيد للوجود.

هذا الاستثمار لحدث التجسيد كان جد مهم عند غادامير لأنه منفذ يؤكد من خلاله على الوجود الحقيقي للغة وهو وجود لا ينفصل عن الفكر، بل حسب غادامير "إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة"[31]؛ وهذا يدل على المكانة الكبيرة التي تختص بها اللغة في مشروعه فهي حدث يواكب كل الأبعاد التأويلية عند غادامير، وهي التي تسمح بحدوث الفهم وهكذا وتشكيل المعنى باستمرار عبر استقبال أشياء الوجود واتاحتها للتفكير وبدون اللغة لا امكان للتفكير في العالم.

هكذا نكون قد انتهينا من تجلية مختلف أوجه الاستثمار النقدي والإيجابي من قبل غادامير للاهوت أو التجارب الدينية عموما من الاحتفالات الدينية اليونانية القديمة إلى غاية اللاهوت المسيحي، ومنه بإمكاننا التأكيد بأن غدامير كان على وعي بالتداخل بين الديني والتأويلي، ومنه انتقد جل الأبعاد السلبية التي تأسر الفكر وإمكان بروز الحقيقة من التجربة الدينية، في المقابل اعتبر التجربة الدينية والتأويلية اللاهوتية بؤرة ممكنة لانبجاس الحقيقة الإنسانية شرط التفكير الصحيح فيها وتأويلها تأويلا يوفيها دلالتها المتجددة.

الهوامش:

(1) هانس جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 08.

(2) Jean Grondin, Gadamer et Bultmann, Paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, p. 120.

(3) Chris Lawn and Niall Keane, *the Gadamer Dictionary*, continuum international publishing group, New York, 2011, p 73.

(4) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة : وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007،ص47.

(5) المرجع نفسه، ص 48.

(6) المرجع نفسه، ص 60.

(7) المرجع نفسه، ص 58، 59.

(8) المرجع نفسه، ص 62.

(9) المرجع نفسه، ص 61.

(10) جونسو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة: علي زيعور، علي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1993، ص 38.

(11) المرجع نفسه، ص 60.

(12) مقدمة في الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 74.

(13) هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار اويا، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007، ص 259.

(14) المصدر نفسه، ص 261.

(15) المصدر نفسه، ص 271.

(16) المصدر نفسه، ص 276.

(17) جان غروندان، التأويلية، ترجمة: جورج كوتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2017، ص 21.

(18) Chris lawn and Niall Keane, *the Gadamer dictionary*, op. cit, p.9.

(19) Parret Herman. *De Baumgarten à Kant: sur la beauté*. A : Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 90, n°87,1992. P 328.

(20) إيمانويل كنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 104.

(21) Bowie Andrew, *Aesthetics and subjectivity from kant to nietzsche*, manchester university press, manchester, second edition, 2003, p 118.

(22) معافة هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2010، 142.

(23) هانس جيورج غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1995، ص 48.
(24) المصدر نفسه، ص 153.
(25) الحقيقة والمنهج، ص 274.
(26) هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط2، 2006. ص 18.
(27) الحقيقة والمنهج، ص 448.
(28) فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 21.
(29) الحقيقة والمنهج، ص 533.
(30) المصدر نفسه، ص 546، 547.
(31) المصدر نفسه، ص 613.

قائمة المصادر والمراجع:

1/ المصادر

(1) هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار اويا، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007.

(2) هانس جيورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013،

(3) هانس جيورج غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1995.

(4) هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط2، 2006.

المراجع:

(1) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

(2) جونسو و بوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة: علي زيعور، علي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1993.

(3) جان غروندان، التأويلية، ترجمة: جورج كوتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2017.

(4) Jean Grondin, Gadamer et Bultmann, Paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003.

(5) Chris Lawn and Niall Keane, *the Gadamer Dictionary*, continuum international publishing group, New York, 2011

(6) Parret Herman. *De Baumgarten à Kant: sur la beauté*. A : Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 90, n°87,1992.

(7) Bowie Andrew, *Aesthetics and subjectivity from kant to nietzsche*, manchester university press, manchester, second edition, 2003.

(8) إيمانويل كنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

(9) معافة هشام، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2010.