الهيرمينوطيقا وتحوّلات الوعي الغربي

Hermeneutics and the transformations of Western consciousness

رشيد وقاص *

جامعة العربي التّبسي (الجزائر)

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية واللغوية بقسم اللغة والأدب العربي – جامعة تبسة

rachid.oukkas@univ-tebessa.dz

تاريخ الاستلام: 2022/01/28 **تاريخ القبول للنشر**: 2022/12/28 **تاريخ النشر**: 2023/01/01

ملخص

تتطرق هذه الورقة البحثية إلى مراحل تطور الوعي الغربي، ومعرفة ملمح كل مرحلة، من أجل فهم تشّكل المعرفة البشرية عبر الزّمن، وكذا قدرة العقل الانساني في بناء ذاته من خلال المساءلة والنقد المستمر، والوقف أيضا على ايجابيات الفكر التأويلي الغربي ومنزلقاته أيضا.

–الكلمات المفتاحية: الهيرمينوطيقا ، تحوّلات، الوعي، الغرب.

* المؤلف المراسل

Abstract:

The objective of this paper is to identify the stages of the development of Western consciousness and to know the profile of each stage, in order to understand the shape of human knowledge over time, as well as the ability of the human mind to build itself through accountability and constant criticism, as well as to stop the pros and cons of Western interpretative thought.

Keywords: Hermeneutics. Transformations, western, consciousness.

مقدمة

يعيش الانسان في عالم تشكّله رموز ، رموز كونية ، أو رموز لغوية ، تثير فيه الدّهشة والتّساؤل بشكل مستمر ، يفتح أفقه المعرفي على الدوام ، ويعيد النظر فيما بلغه من المعرفة بشكل يجعله يستبدل معرفه ويجددها ، فالإنسان هو كائن السّؤال والعالم الذي يحيا فيه هو عالم التأويلات المفتوحة المتجددة والمفتوحة على نحو متجدد ، بل والمتناقضة والمتصارعة أيضا، لكن قبل الخوض في تتبّع علاقة الانسان بالتأويل ينبغي أولا معرفة، ما معنى التأويل؟ ما جذور التأويلية؟ هل التأويلية مشروع يظل دوما يقدّم تصورات تتجدّد، أم نظرية لها معالمها ومفاهيمها ورؤى ومناهج؟ أم علم له من المقولات والأسس والأدوات ما يؤهله إلى تقديم مقاربات موضوعية إلى حدّ ما؟ وغيرها من الأسئلة.

لكن الإشكال الرئيس الذي يهدف المقال إلى الاجابة عنه، هو؛ ما علاقة هذه الانعطافات التأويلية الغربية بالوعي ككلّ، وبفكر ما قبل الحداثة والفكر الحداثي

وبفتوحات ما بعد الحداثة؟ أو كيف تكشف التأويلية الغربية عن الطابع النقدي المتجدد في الفكر الأوروبي الذي يمنحه القدرة على التجدد ويسمه بالحيوية؟

أولا- التأويل في مرحلة ما قبل الحداثة:

تميّزت هذه المرحلة بسيطرة تعاليم الكنيسة ، وسيطرة الفكر الفلسفي اليوناني القديم، فهي عموما تتكئ على طبيعة المعرفة البشرية المتاحة آنذاك، المبنية على أساس من التّكهن والحدس. وتركيزها على أسئلة ميتافيزيقية تسعى الى الكشف عن جوهر الموجود وماهيته وطبيعته ..

ا- أصل ونشأة الهرمينوطيقا:

تعود جذور الهيرمينوطيقا hermeneutique تاريخيا إلى العهد الإغريقي، وهي مشتقة من لفظة هرمس hermes التي كانت يقصد بها رسول الآلهة إلى البشر، وإله التخوم وإله الأحلام واليقظة، وإله مفترقات الطرق، وإله الرحلات، وهو بذلك يعني حامل الرّسالة، والمتنقل بين اليقين واللايقين، والخفاء والتّجلي، وهو مفكك الشفرات، وعميد المفسرين والمؤلفين، وبذلك يمكن القول أنّ الهيرمينوطيقا تعني؛ فنّ الفهم والتفسير أو التأويل أو التّرجمة[1]، وكنتيجة لهذه العلاقة بين هرمس والآلهة ـ كوسيط ينقل تعاليمها إلى البشر ويفسرها ويؤولها أو يترجمها بما يوافق لغتهم وعقولهم ـ ظلت الهيرمينوطيقا مرتبطة بشرح تعاليم النصوص المقدّسة عند المسيحيين واليهود[2].

يلاحظ من خلال ما سبق أن الهيرمنوطيقا اتخذت عدة تصوّرات ومفاهيم، منها، التفسير والترجمة Interprétation، والشّرح Explication، والتّعبير أي تجاوز الظّاهر إلى المتخفي ، وهي طبيعة هرمس* الذي ينتقل ما بين العالمين .

ب – التأويل عند اليونانيين القدامى :

لقد اعتنى أفلاطون(Platon) بإشكالية الفهم ، وقد كان يرى أنّ الكلمات لا تختلف عن الرّسوم الصامتة أمام المتلقّي (المفسر) ، وبالتّالي فإنّ المعنى ليس معطى موضوعيا منفصلا عن ذات المفسر[3]، ومن أجل بعث الحياة في اللغة المكتوبة، يجب تحويلها إلى كلمات منطوقة وتلاوتها أو قراءتها بصوت مجهور، فالتّعبير معناه القول، أو أسلوب في نطق التّعابير على نحو ما [4]، ولا عجب فيما ذهب إليه أفلاطون ، فإنّ اللّغة مشتقة من اللّغو أي من النّطق. وقد كان هومر الشّاعر اليوناني ينقل تعاليم الآلهة إلى البشر ويتلوها عليهم ، وكان أيون الشّاب نفسه ينشد أشعار هومر على نحو مخصوص ، فهو إذن بتلاوته يعدّ مؤوّلا[5]، والتلاوة بأسلوب معيّن ترسم معنى ما عند السّامع، وهي طريقة ما زالت مستعملة إلى يومنا هذا في تلاوة الشّعر والقرآن والتّعليم. وبالتّالي يمكن القول إنّ التأويل؛ هو إصغاء لصوت الغيب أو إصغاء لصوت النّصّ.

ورغم تركيز (Aristote) على البنى النّحوية والمنطقية التي تتمظهر في الملفوظ الحجاجي[6]، إلاّ أنّه كان يرى في الفهم عملية عقلية، تتمّ داخل العقل، فالتأويل هو أوّل الفكر حيث يحكم على القضايا من حيث الصّدق أو الكذب، وهو كذلك إعلان أو إقرار[7]، فالدّعاء والطلب والسّؤال لا يعدّ عند أرسطو عبارة ، بل هي مشتقات من عبارات ، يكون

الذّهن قد أدركها سلفا. والشعر والخطابة لا يقعان في ضمن دائرة التأويل ، ذلك أنّهما يهدفان إلى التأثير في المستمع ، والفهم عنده كعملية فكرية ينطوي على ثلاث صيغ[8]:

1- فهم الموضوعات البسيطة .

2- عمليات التّجميع والتّقسيم .

3- عمليات الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة.

إنّ الإعلان بصفته تأويلا يرتكز على الصيغة الثانية المشار إليها آنفا ، وهي الحكم على القضية من حيث الصّدق والكذب، وبالتّالي لا تنتمي إلى حقل الشّعر أو الخطابة، وإنّما هي عملية ذهنية ترتبط بالفلسفة والنّصوص الدينية ، والتّأويل باعتباره تجميع وتقسيم ، فإنّه ليس مجرد تحليل للمعطيات ، وإنّما اكتشافها يعدّ تأويلا في حدّ ذاته[9].

ج – التأويل عند المسيحيين (أوغسطين نموذجا):

أوغسطين Augustin رجل دين مسيحي عرف بحركته الإصلاحية في الكنيسة، وقد عاش في الشرق الجزائري متنقلا بين سوق اهراس وقسنطينة وعنابة، ودعا إلى التفسير المجازي الذي رفضه الفيلسوف اليهودي سبينوزا، الذي كان يرفض تماما تفسير التوراة بالفلسفة، وإنما ما يفسر التوراة هي التوراة نفسها، فأغسطين حاول فتح النّص الديني على الفلسفة والخيال الاستعاري، مميّزا بين الدلالة الحرفية وما تقتضيه العقيدة من مقاصد[10]. وقد رفع شعار: "افهم كي تعتقد، واعتقد كي تفهم"[11]. وهو يتفق في ذلك مع القديس أنسليم الذي جعل العقل والإيمان في توافق، بل جعل للعقل سلطة في التأويل والبرهنة على الإيمان بمقتضاه[12]. وممّا ميّز التفسير عنده كذلك نظرته إلى النّص من حيث علاقة الكل

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

بالجزء والجزء بالكل، فلا نصّ من دون لفظ، ولا يدرك معنى اللّفظ إلاّ من خلال إدراك سياقه الكلّي، كما جعل الحاضر كأفق تاريخي جزءا من الزمن الماضي والمستقبل، فليس هناك تأويل نهائي ، بل يبقى التأويل مفتوحا ، يتحتّم فيه العودة إلى القراءات السابقة والمقارنة بين نص المؤلف والنصوص الأخرى له أو لمعاصريه[13].

ويمكن القول إجمالا أنّ نظرية التأويل، وإن لم تتبلور من الناحية العلمية إلاّ بمجيء شلايرماخر الفيلسوف الألماني، إلاّ أنّ التّراث الدّيني والفلسفي اليوناني والإسلامي والمسيحي شكّل أرضية لكثير من التّصورات التي أعيد بناؤها من جديد، ضمن الدرس التأويلي الحديث والمعاصر.

ثانيا- الهيرمينوطيقا تجليا للفكر الحداثي:

تميّزت هذه المرحلة عموما بالنّزوع إلى التأويل المبني على أساس علمي موضوعي، أو بصيغة أخرى، بالسّعي إلى علمنة التأويل ـ لاسيما فيما سمّي بالعلوم الإنسانية ـ عبر تجاوز الأساس التّكهني أو الانطباعي الحدسي إلى تقديم قراءة تستند إلى معطيات قابلة للتجربة والقياس والملاحظة، على النّحو الذي كان سائدا في العلوم الطبيعية، وهي تعكس بذلك روح الحداثة الغربية، لكنها سقطت في فخ التعميمات التي لم تراع الاختلاف النّوعي والثقافي والجنسي والخصوصيات التي تشكّل الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، وكذا موقع المؤول والمسافة التّاريخية والجمالية الفاصلة بين الذّات والموضوع ، فسيطر عليها النزوع العقلي الشمولي.

أ- ابستمولوجيا التأويل عند شلايرماخر ودلتاي:

لقد ظلّ التأويل عند الغربيين يتميّز بطابعه التكهني الانطباعي، ومحصورا فقط في تفسير النّصوص الدينية في فترة ما قبل الحداثة، فهل استطاع شلايرماخر ودلتاي تأسيس نظرية علمية للفهم تتجاوز حدود التكهن، وتتميّز بالصّرامة الموضوعية ؟ وما الذي أضافه تلميذه فلهلم دلتاي؛ من بعده من أجل تعميق نظرية للفهم على أساس موضوعي؟ وهل نجحا في ذلك ؟ وكيف يجسد التأويل الابستمولوجي عندهما تجليا للباراديغم (الأنموذج الفكري البديل) الحداثي الجديد في أوروبا؟

1. أسس الفهم الموضوعي عند شلايرماخر:

لقد عاش فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) في رحاب الكنيسة، حيث التفسير اللاهوتي يستند إلى فقه اللغة، وفي مرحلة اختلفت فيها تفاسير النصوص الدينية عن تفاسير النصوص الأخرى، فكل نوع من النصوص تفرّد بآليات تأويله، لكن شلايرماخر كانت له وجهة نظر أخرى، وجهة نظر جامعة لكل النصوص في فضاء تأويلي واحد، فحاول تشييد صرح تأويلي على أسس موحدة للفهم والتفسير تجمع كل النّصوص مادام سوء الفهم يطال حتى الكلام اليومي. يقول شلايرماخر في هذا الصّدد: "الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنوطيقية المنفصلة "[14]. وتأسيسا على هذا طرح شلايرماخر تساؤلا عن الكيفية التي يمكن أن تسمح بفهم أي عبارة أو قول.

لم يعد التأويل إذن محصورا في النصوص الدّينية، بل أصبحت الهرمينوطيقا بمجيئه فهما ذلك أنّه لا يناقش طبيعة النصوص فقط ولا تأويلها على نحو ما، بل كيف نفهمها أيضا[15]، وتقنية للاشتغال على النصوص كيفما كانت، ببيان بنيتها الدّاخلية والوصفية

ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن المعاني المضمرة في النصوص، وربما عن الدّلالات التي تمّ تحييدها لاعتبارات ايديولوجية وتاريخية. ومن أجل ذلك طفق شلايرماخر يضع أسس الفهم مرتكزا على جانبين اثنين في الملفوظ، وهما: الجانب النحوي والجانب النفسي، فإذا كان الأول ينتمي إلى اللّغة التي كتب بها النّص وقواعدها (اسم، فعل، صفة)، فإنّ الثاني ينبئ عن أسلوب الكاتب وكيفية استعماله للّغة، وبالتّالي فهو يكشف عن روح الكاتب التي تنبعث من الملفوظ ومقاصده ورؤاه وردود أفعاله[16].

أ-الجانب النحوي: لا يقصد شلايرماخر بالجانب النحوي بنية الجملة فحسب، بل يقصد كذلك الجنس الخطابي أو الشكل الأدبي الذي يرد فيه النّص وفق أعراف الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها وثقافتها. وبالتّالي فإنّ الجانب النّحوي في عملية الفهم يراد به تحديد دلالة الألفاظ في الجملة ودلالة الجملة من خلال النّص، ككلّ من خلال اللغة المستخدمة من قبل الكاتب، لا من خلال دلالتها المعجمية: "التأويل اللغوي إذن هو فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقا من اللغة وبمساعدتها"[17].

ب - الجانب النفسي: يتكئ هذا الجانب على معرفة حياة الكاتب وسيرته، والحياة الفكرية العامّة والجو الثقافي والسياسي الذي ساد فترة حياته من أجل الكشف عن دوافع وحوافز الإبداع، وموضعة العمل الفنّي في سياقة التّاريخي، كما سيشرحه ديلتاي فيما بعد[18].

إنّ هذين الجانبين يمثلان جدلية عند شلايرماخر، فهما يثيران في المفسّر حيرة من أين يبدأ؟ كما ينبّه إلى مسألة في غاية الأهميّة؛ وهي علاقة اللغة بفكر المبدع والمسافة التّاريخية من جهة أخرى، إذ إنّ البعد التّاريخي سيجعل النّص أكثر غموضا، ولتجاوز هذا الإشكال يصوغ شلايرماخر منهجه في التأويل القائم على دعامتين هما:

1- الموهبة اللّغوية أو الكفاءة المعرفية التي تسمح للقارئ فهم النّص.

2- قدرة القارئ على النفاذ إلى نفسية المبدع ومعرفة مشاعره وأحاسيسه.

ومن أجل ردم الفجوة التّاريخية، يطالب شلايرماخر من النّاقد أو القارئ الالتحام بالمؤلف من أجل تحقيق التّجانس، وعليه إدراك الدّافع والحافز النفسي الذي جعله يبدع عمله في لحظته التّاريخية، ومن ثم يعمد إلى العمل فيحلّل أجزاءه باعتبارها أجزاء من الكلّ تحكمها وحدة عضوية. وعبر تقنية الحدس التي استعارها من كانط، يمكنه التّكهن بمعاني النّص وعلاقتها بالجانب النفسي من جهة أخرى. وهذا النّزوع نحو نفسية المؤلّف قد يكون من وحي الرّومنطيقية التي سادت في عصر شلايرماخر[19]. هذه العلاقة بين العمل الفنّي في جانبه اللّغوي والحسّ النفسي ضمن دائرة الأعمال المعاصرة للمؤلّف، باعتبار النّص جزءا من منجز ابداعي فنّي تاريخي، هو ما يسميه شلايرماخر بالدائرة الهرمنوطيقية[20].

إنّ هذا الالتحام الذي يطالب به شلايرماخر الناقد أو القارئ كان أحد أوجه الانتقادات، التي وجّهت لهرمنوطيقا شلايرماخر، ذلك أن للقارئ كذلك أفق لا يمكنه أن يتخلّى عنه ، كما أنّ تقمّص نفسية المؤلّف في بُعدها الثقافي والتّاريخي على أهميّته، إلاّ أنّه سيكون عقبة كأداء لا يمكن للقارئ مهما بلغ من حسّ أو امتلك من قدرة على النفاذ، أن يسبر أغوار نفسية الكاتب في أفقها الإبداعي. ناهيك عن اتّكاء شلايرماخر على عنصر التّكهن الذي يشكّل منفذا للقارئ لولوج عالم المؤلّف ووجدانه، وبناء على ما سبق؛ فإنّ محاولته لتأسيس فهم موضوعي للنّصوص على أهميته، لم يخل من الانطباعية والتكهن اللذين حاول تجنبهما.

2 – التأويل وفلسفة العيش عند ديلتاي فلهالم (التأويلية التاريخية):

لعلّ أهمّ ما ميّز جهود فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) في نظرية التأويل، هو تمييزه الصارم بين منهج التفكير في العلوم الطبيعية، ومنهج التفكير في العلوم الاجتماعية، فإذا كانت العلوم الطبيعية تستعمل رموز وتمثيلات لها، تكون مشتركة بين العلماء، وتبحث في طبيعة العلاقة بين الرّموز والأسباب والعلل، فإنّ البحث الاجتماعي لا يؤخذ هذا المنحى التفسيري، بل يقوم على الفهم"، ذلك أنّ العلاقة البنيوية بين موضوع الدّراسة والقائم عليها تختلف تماما عن العلاقة البنيوية في البحث العلمي الطبيعي من حيث حيادية الموضوع، وارتباطه بالذات في الشأن الإنساني والاجتماعي[21].

فدراسة المجتمع البشري في نظر دلتاي تعني دراسة جوانبه الداخلية، أي الواقع العقلي الداخلي الذي كان فرويد قد حدّده في اللاوعي في أغلب السّلوكيات البشرية، وتعنى دراسة الجناب الدّاخلي للإنسان بتحديد القيمة والمعنى والغرض والتطور والمثل العليا[22].

وبناء على ما سبق، فإنّ الفهم يغدو تقنية يعتدّ بها من أجل فهم طبيعة العلاقة بين التّعبيرات الخارجية ونمط حياة الإنسان، أو واقعه العقلي الدّاخلي، وهذا الواقع العقلي الداخلي (الخبرات النّفسية) تستخلص حسب دلتاي من التعبيرات الخارجية أو نمط حياة البشر (المؤلف)[23].

إنّ التّاريخ بصورته المتعالية قد اضمحل ليغدوا صورة للحياة الاجتماعية وغاياتها، وقد صار ممكنا فهم الحياة من ذاتها: "من خلال تأويل الدّلالات التي تحملها تموضعاتها المعبّرة عن تجلّيها"[24]. لكن أليست الحياة تتميّز بالخصوصية الفردية والثقافية؟ إذن كيف يصبح نمط الحياة أداة لفهم العمل الفنّي؟ عن هذه الاسئلة يجيب فلهلم دلتاي: "الفهم وحده يلغي تحديد التجربة المعيشة الفردية، كما أنّه يعيد إلى التجارب المعيشة الشخصية

طابع التجربة الحية من جهة أخرى، ومثلما ينطبق على تعددية البشر وعلى إبداعات روحية وجماعات ما، فإنّه يوسع أفق الحياة الفردية ويفتح داخل علوم الروح الطريق التي تقود إلى الكوني من طريق ما هو مشترك"[25]. فالفهم عند دلتاي هو خلق تجانس بين خبرات الأفراد، يسمح بخلق علاقة وطيدة بين ما هو جزئي وما هو كلّي. فالحب، والكره ، والحزن ، والأمل والفقد، مثلا، كلها مشاعر مشتركة إنسانية، وإن كانت ذات طابع شخصي متفرد.

يشيد غادمير في هذا الصدد بالخطوة الحاسمة التي أرساها دلتاي في تأويل الأعمال الفنّية والنصوص من خلال تأسيسه لعلم الروح، والانتقال من الفهم السيكولوجي إلى طريقة في التأويل من خلال فهم تجليات الحياة، وتجاوز فكرة شلايرماخر الدّاعية إلى التموضع في نفسية المبدع، والفهم هنا يكون من خلال إعادة بناء التجارب المعيشة من جديد من خلال العلامات التي تتجلّى فيها الحياة كمعطى، يقول دلتاي: "نسمي الفهم، السيرورة التي نعرف من طريقها باطنية ما، انطلاقا من العلامات المعطاة في الخارج بواسطة الحواس، ونسمّي التأويل؛ فنّ فهم التعبيرات الحياة المثبّتة دوما"[26].

ويعتبر دلتاي الفنّ أرقى أشكال التّعبير عن التجربة المعيشة، فالفنان أقدر من غيره على التعبير والوصول إلى عمق الحياة الإنسانية، إذ يمكنه الوصول إلى أعمق نقطة تتعذّر على عالم النفس وعالم الاجتماع. والفن كغيره من الأنشطة الفكرية للإنسان هي من صلب الحياة وليست مذابة في معرفة متعالية مطلقة كما يصوّرها هيغل، وبذلك يكون دلتاي قد أنزل فهمنا للتّاريخ كحركة متعالية مثالية من السّماء إلى الأرض، حيث يكون الفكر نتاج الحركة الحيوية للحياة اليومية للإنسان وتعبيرا عن الرّوح الخلاقة فيها[27].

إنّ التعبير في الفن عند دلتاي لا يعني إطلاقا ما هو متعارف عليه من تجسيد للعواطف الشخصية والانفعالات الفردية الذاتية، التّعبير عنده يتمثّل في فكرة، في قانون، في شكل اجتماعي، لغة، أي بصيغة أخرى أي شيء يشير إلى الحياة الدّاخلية للإنسان، فالتعبير هو الكشف عن واقع اجتماعي تاريخي ينكشف في شكل خبرة.

صحيح أنّ الروح الانسانية روح مشتركة، ربّما نتيجة الأصل الواحد الذي يشترك فيه البشر، رغم الاختلافات الثقافية والحضارية والاجتماعية التي يعيش فيها الأفراد، لكن حمل النّاقد على فهم فكر المؤلف من خلال الغوص في تجربته وفقا للعلامات التي تعبّر عن تجربته في الحياة لا تخلو من طابع التكهن، ومن الحكم الانطباعي، بل تحتّم على النّاقد التخلّص من أفقه الخاص، بكلّ محموله الاجتماعي والثقافي والفكري المباين، وهو أمر لا يمكن للقارئ أو النّاقد التجرّد منه نهائيا.

لكن رغم هذا الانتقاد الذي قد يوجّه إلى موضوعية الفهم والتأويل التّاريخي عبر تجربة العيش المشترك، إلاّ أنّ دلتاي فتح نافذة جديدة سيستثمرها فيما بعد في التأويلية النفعية، من خلال تفرقته بين الفهم الجوهري الذي يتجلّى من قراءة النّص، والفهم القصدي الذي..... يعبّر عن قصد المؤلّف وهدفه [28]. ومع هذا فإنّه لا يفوت في الأخير التنويه بالمعركة التي خاضها دلتاي للحفاظ على الطبيعة الانسانية الروحانية أمام طغيان النزعة التجريبية المادية في العلوم الطبيعية التي كانت سائدة في نهاية القرن التّاسع عشر.

3 – التأويل الظاهراتي (الفينومينولوجي) عند إدموند هوسرل:

من أجل بسط موضوع التأويل الظاهراتي عند إدموند هوسرل(Edmund Husserl) يستحسن توضيح بعض المفاهيم التي يمكن أن تشكّل عقبة أمام القارئ في إدراك التّصور العام، وبسط ما يخفّها من خلفية فلسفية تستند إليها وهي تشيّد رؤيتها الخاصّة في نظرية التأويل.

أ – ما المقصود بالفينومينا (الظّاهرة/ phenomena **)؟:** هي كلمة من أصل يوناني ويقصد بها الأشياء كما تظهر[29]. أمّا الفينومينولوجيا؛ فهي علم الظّواهر عند مؤسسها يوهان هانريش في كتابه: (**الأورغانون الجديد**)[30]1764، العلم الذي يختص بدراسة الظّواهر، لكن المشكلة التي مازالت قائمة هي، هل يمكن عد الفينومينولوجيا نظرية أم مشروعا؟ ذلك أنّنا في الحقيقة أمام فينومينولوجيات عديدة، فينومينولوجيا نقدية مع إيمانويل كانط، فينومينولوجيا الروح مع فرديريك هيغل، فينومينولوجيا ابستمولوجية مع إدموند هوسرل (موضوع المحاضرة فينومينولوجيا الكينونة مع تليمذه مارتن هيدغر.

لقد ظلت الأشياء أسيرة العقل منذ أفلاطون إلى ديكارت، فلا وجود لشيء ما لم يجد في العقل، لكن بمجيء إيمانويل كانط انفصلت الذّات عن الموضوع، واستقل هذا الأخير بوجوده هناك، والعلاقة ما بين الذّات والموضوع يحكمها الحدس أو المعرفة القبلية، وهذه المعرفة القبلية ليست نتاج العلاقة بين الأجزاء وإنّما هي معرفة سابقة عنها، وعلى أساسها فقط تكمن الوحدة بين أجزاء الموضوع الظاهرة، وبين الجزئي والكوني[31]. والمقصود بتحرير الموضوع من قبضة الذّات وسيطرة العقل هو وضعه قيد التجربة والاختبار. و يمكن القول أنّنا إزاء الفلسفة التّجريبية. فهو ينادي بتلافي كل طموح للعقل لبلوغ المعرفة

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

المطلقة دون الوقوع في التناقض، باعتماد التّجربة أو أساس عيني يمكن الاستناد عليه بغية تحقيق فلسفة نقدية وعلمية صادقة في نقده للعقل المحض[32].

ب- الفييمونولوجيا المتعالية / القصدية عند إدموند هوسرل:

ما الفينومينولوجيا؟ هذا السؤال يجيب عنه هوسرل بقوله: "إنّ السمة الفارقة للفينومينولوجيا هي أنها تحليل للماهية، وبحث في الماهية، في نطاق اعتبار نظري محض، فهي تفترض أن تكون علما ومنهجا بين الممكنات، انطلاقا من أسس الماهية التي لها إنّما هي ممكنة عموما، مشكلة ومباحث (الفينومينولوجيا/ Phénoménologie) هي تبعا لذلك مباحث عامّة في الماهية "[33].

أمّا عن تعريفه للماهية فيقول: "إنّ هوية الماهية، تتحدد من خلال الماهية نفسها، بما هي معطاة في الحدس (l'intuition)، أو في الوعي كما هو، إنّها لا تتغيّر "[34].

من خلال ما سبق فإنّ هوسرل سيرتكز في تأويله الفيمينولوجي على التفكير الظّاهراتي النقدي عند كانط وهيغل في فينومينولوجيا الرّوح، والعلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة انفصال في الأصل، لكن يمكن التركيب بينهما عن طريق فعل القصد، وهذا القصد لا يكون إلاّ بعد وعينا بالموضوع، أي أضحى ضمن نطاق وعينا به. ذلك أنّ العودة إلى مفهوم الظّاهرة (phenomena) لا يعني الشيء في ذاته، وإنّما الشيء كما تمّ إدراكه أو وعيه. أما الشيء في ذاته فيدعى الظّاهر / النومينا (nomena)، على النحو الذي حدّدها إيمانويل كانط في كتابه نقد العقل المحض[35]، فالوعي دائما متجه نحو موضوع

ما أو شيء معيّن، فثمّة فارق بين الشيء في ذاته، والشيء الذي تم إدراكه، فالشيء في ذاته لا يحمل معنى، أما إذا دخل حيّز الوعي فإنّه يغدو ذا معنى[36].

إنّ مبدأ القصدية (l'intention) عند هوسرل، كان ثورة على التّجريبية في العلوم الطبيعية التي بدأت تطال الحياة الاجتماعية، وتسم الانسان نفسه بالتّشيؤ؛ وذلك من خلال إعلاء شأن الذات في الوعي بالوجود وبالأشياء عبر فعل القصد، فغرائزنا ووعينا وفكرنا دائما متجهة نحو موضوع ما (شيء). ولأنّ الوعي الانساني وعي متجدد، وعي يتميز بالتّغيّر والدينامية، فإنّ الحدس هو سبيله نحو تجديد النظرة للظواهر والأشياء وللموجودات، ووعينا بالحياة أيضا، فحدسنا هو من يلغي المعرفة المألوفة عن الأشياء كأنّها معطى ثابت لا يتغيّر. والقصد هو حماية للموضوعات، وهو في الوقت نفسه من يسمح لها بالتّجلي كوعي وفي الوعي[37].

قد يكون الخطاب الفلسفي غامضا، مستغلقا عن الأفهام، لا يدرك إلاّ بكفاءة معرفية يستند إليها القارئ؛ ولذلك يتحتم علينا إنارته بمثال يساعد على فهم القصد. والمثال الذي يصلح في هذا المقام أراه واقعا معيشا في حياة الطالب، فطالب الماستر المقبل على التخرّج مقبلا على بحث في موضوع ما، فتوجهه إلى مناقشة قضية ما يكون بقصد، ويكون الموضوع المختار يشكل ظاهرة قد تمّ إدراكها في الذّهن، والرابطة بينه وبين موضوعه حدس ما نحوه يجمع أجزاء الموضوع في فكرة يناقشها، أي معرفة سابقة بالموضوع لكن هذه المعرفة ليست نهائية، بل هي موضع اختبار، معرفة موضوعة بين قوسين تفتقد إلى حكم نهائي، وتحتاج إلى برهنة وتحليل. وعندما نقول إنّه وعي بالظّاهرة لا نقصد بها وصف الوقائع قيد التجربة، ولكن نعني بها عملية الوعي نفسها بالظاهرة . يقول

في هذا الصدد هوسرل: "إذا فصلنا بين الأنا الجسماني والأنا التّجريبي، ثمّ ميّزنا الأنا النفسي عن محتواه الفينومينولوجي، فإنّه يتحول إلى وحدة الوعي، وبالتّالي إلى المركب الحقيقي للمعيش الذي نجده معطى فينا بوضوح ." [38].

إنّ وضع المعرفة القبلية بالظاهرة موضوع المعاينة أو التجريب او المعرفة هو ما يسميه إدموند هوسرل **بالرّد الايدوسي أو الايبوخية**[39]، أي تعليق الأحكام السّابقة، ووضعها بين قوسين، وترك الظاهرة كما هي، أو الشّيء كما هو وقد دخل في حيّز الوعي. أمّا **الرّد الماهوي** عند هوسرل فهو تعقّل الظهرة حدسيا[40]، والرّد الإيدوسي يقابله عند ديكارت مبدأ الشّك، أما الفارق بين ديكارت هوسرل يكمن في الحكم عند الأول وتعليقه عند الثاني[41].

ج- الأنا المتعالية (الترنسندنتالية/ Transcendental) ونقدها:

إذا كان كانط قد ثار على ديكارت من حيث المنهج المستخدم في المعرفة، وأحدث ثورة علمية، فإنّ الفينومينولوجيا الإبستيمية عند هوسرل تعدّ إصلاحا لوضع الانسانية، وقد كان لها أثرا كبيرا في مستقبل المعرفة العلمية والمناهج، ذلك أنّها تزامنت وأزمة العلوم، وقد كان لهوسرل انتقادات كثيرة لهذه الأزمة الناتجة عن نوع من الوثوقية المعرفية. ما أحدث خللا في المقولات والأسس. ذلك أن نظرية المعرفة التقليدية كانت تمنح الأفضلية إمّا للذّات العارفة عند ديكارت، أو لموضوع المعرفة عند كانط. فالمسألة التي يطرحها هوسرل هو كيف يتم التوفيق بين الذّات والموضوع في منهج معرفي. ذلك أنّ ديكارت في الكوجيتو الشّهير قد وضع المعرفة الحسية التجريبية موضع شك، لكن هوسرل سيضع التجربة بمفهومها الواسع، أي التّجربة ووعي التّجربة في الآن ذاته موضع تساؤل[42].

نحن لا يهمنا هنا الملمح الفلسفي للموضوع بقدر ما يهمنا هو الملمح النقدي والإبداعي، فالمبدع عند هوسرل يشكل ذاتا عارفة بالموضوع، واتجهت إليه عن قصد، وهذه القصدية تتجلى في الموضوع نفسه، وهي من تسمح له بالظّهور؛ ولذلك تتميز بالتّعالي. ذلك أن القصدية التي استوحاها هوسرل من برنتانو تتلخص في العلاقة الموجودة بين الظّاهرة ومحتواها، وعلى هذا النّحو تتحدّد الذّاتية بوجه مختلف عما كان سائدا عند ديكارت باعتبارها ذات تشكّ في العالم، ولا هي ذات ترتبط بالشروط القبلية للمعرفة عند كانط، وإنّما هي ذات متعالية تقصد موضوعها، وتكون منبع اليقين والحقيقة[43].

إنّ تعالي الذّات لا يكون إلاّ بالرّد المتعالي، وهو أحد خطوات المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي، يأتي بعد الإيبوخية والرّد الماهوي، يقول هوسرل: "حتى أحصل على الظّاهرة المحض، يتعيّن علي مرّة أخرى أن أضع العالم والزّمان والأنا موضع سؤال حتى استخلص ظاهرة محض، الفكر المحض"[44] .

فالنّص هو حضور الذّات، وقصديتها وحضور المعنى، فالنّص لا يقول شيئا إلاّ ما تقصده الذّات وتحضر من خلاله؛ ولذلك فالقارئ في الفينومينولوجيا يتعيّن عليه أن يمسك بالمعنى وقصد المؤلف، كحضور لذات المؤلّف في النّص، ولذلك فإن فينومينولوجيا هوسرل هي فينومينولوجيا الحضور(أفق المؤلف) التي سيعيد هيدغر التلميذ النّظر فيها ليؤسس لفينومينولجيا الغياب، أو اللاّمفكر فيه، ويفتح أفقا للنّص والقارئ، بذلك يصنع منعرجه الفينومينولوجي عبر هرمينوطيقا النّص.

إنّ كل من شلايرماخر وديلتاي وإدموند هوسرل يمثلون روح الحداثة الأوروبية من حيث مركزية الذّات ومركزية العقل والمنهج العلمي بصرامته، سواء في الوعي بالوجود أو في مقاربة الأعمال والمنجزات الانسانية، أو في دراسة الظواهر الطبيعية .

ثالثا : أنطولوجيا التأويل وفتوحات ما بعد الحداثة .

ربّما الحديث عن مرحلة ما بعد الحداثة قد يكون متسرّعا، ذلك انّ الوعي بوجود مرحلة جديدة يفترض أن يكون بعد مرور فترة طويلة تستطيع الذات إدراك المتغيرات الحضارية والفكرية والاجتماعية، وكذا ما تحمله المرحلة من منجز علمي يسمها، وانطلاقا من هذا الأخير، فإنّ فكرة النّسبية هي الفكرة التي تطرح نفسها كصفة لمرحلة ما بعد الحداثة ، نسبية المعرفة ، ونسبية النتائج ، نتيجة انفتاح الدلالة وتغير المواقع ، واختلاف الظروف المحيطة بإنتاج الخطابات وتلقيها . أو بتعبير آخر إعادة الاعتبار للروح الإنسانية وانتشالها من التّشيؤ المادي الذي أصابها ، من خلال العودة إلى خصوصياتها ذات الطابع المتغيّر ، الذي يجعلها مختلفة تماما عن موضوعات العلوم الطبيعية القابلة للوصف والملاحظة والقياس والتجريب ، وعمومية النتائج وثباتها .

أ – هيدغر

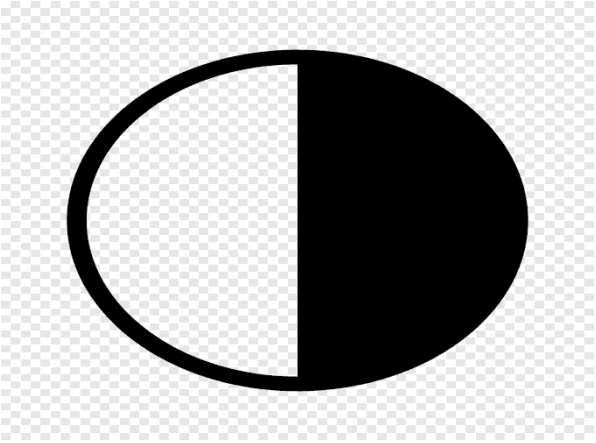
1– البعد الانطولوجيي للتأويل:

لقد ظلّ التأويل منذ أفلاطول إلى غاية إدموند هوسرل أستاذ مارتن هيدغر (Martin Heidegger) منحصرا في نطاق الموجود لا يبرحه، متناسيا الوجود، والتفكير في الوجود هو محور درس هيدغر الأنطولوجي في الهرمينوطيقا، وهذا الانتقال من التفكير

في الموجود إلى رحاب الوجود هو الذي شكل منعرجا في الدرس الهرمينوطيقي المعاصر، فما المقصود بالتفكير في الموجود؟ وكيف شكّل التفكير في الوجود منعرجا في الدرس التأويلي، وما أثره على الفلسفة والنقد على حدّ سواء؟.

إنّ هذه العودة إلى كهف أفلاطون ليست حنينا إلى الإرث الأفلاطوني فحسب، ولا هي عودة لإبراز هذا الإرث في أنطولوجيا هيدغر، لكن هذا الأخير نفسه ما يفتأ يعود إلى البدايات[45]، وهذه العودة من شأنها أن تنير المسار وتكشف عن طبيعة المنعرج الفكري الذي سيشكّل مرحلة تأسيسية لمستقبل الفلسفة والنقد والتفكير الهرمينوطيقي على حدّ سواء.

و لتوضيح ما سبق يمكننا أن نستعين برسم كهف أفلاطون نفسه:



إنّ الجزء المنير في الدّائرة يمثّل الجزء المنير في كهف أفلاطون، ذلك الكهف الذي شرح من خلاله رؤيته في تعقّل الأشياء، فالأجزاء التي تنيرها الشّمس تمثّل الحقيقة (رغم أنّها شبح الحقيقة)[46]، وتمثّل الموجود الذي يتعرّف عليه العقل، أمّا الجزء المظلم فهو

اللاّموجود وهو لا يعني سوى أنّه موجود، ولكن خارج مجال النّور ومجال دائرة وعينا به، فاللاّموجود أو الغائب أو المظلم هو موجود، ولكن فقط بشكل مغاير فقط[47]؛ ولذلك اتّهم هيدغر الفلسفة التي سبقته بانحصارها في نطاق الموجود فحسب (ينتقد أستاذه هوسرل)[48]، دون أن تكلّف نفسها تجاوزه إلى الوجود الذي بقدر ما ينطوي على التجلّي، بالقدر الذي يخفي في جانبه الآخر، وموقع الفيلسوف ليس هو الوقوف في حيّز الموجود، ولكن عليه أن يكون هرمسيا يقف عند العتبات ما بين النور والظّلام، ما بين عالم التّجلي والوعي والحضور، وما بين الخفاء والغيب والبّاطن والغياب، فتلك هي رحلة هرمس ومهمته، فمهمته ليست التأويل فقط، ولكن حمل المجهول إلى المعرفة[49].

رغم أنّ أفلاطون لم يجعل الكهف والنّور من الخلف إلاّ صورة عن شبح الحقيقة أو شبح الموجودات في الخارج؛ ولذلك فالماهيات التي نعيها عادة ما تكون مجرد الشّبح في الكهف، وليس هو الموجود المضاء في الواقع الخارجي الذي يكون ممثلا لجوهر الحقيقة الأصيلة، ولكن عادة ما لا يمكن أن نتقبّلها، ولذلك يحاول هيدغر أن يخرج من كهف أفلاطون للبحث عن الموجود (الشّبح في الكهف/ حضور) بما هو وجود (كينونته خارج الكهف/ غياب)، أو إدخال الضوء إلى الكهف من أجل فضح الشّبح أو الرّمز أو الماهية / الحقيقة التي تمّ تقبّلها في الظل[50].

إنّ الظاهرة عند هيدغر ليست ذلك الذي يتجلى لوعينا، إنّما هي الشيء كما يفصح عن نفسه، وهو بذلك يجمع بين التجلّي والتّخفي، بل إنّ ما هو متجل يحمل في ذاته علامة الغياب، ولذلك فإنّ المهمّة الأساسية ليست النظر لما هو متجل في الذّهن عن قصد، وإنّما تكمن في إنارة المتخفّي[51] .

هكذا تتحوّل فينومينولوجيا الحضور عند هوسرل إلى بحث أنطولوجي(Ontologie) عن الكينونة هند هيدغر، يغدو الغائب حاضرا بشكل ما، فالفراغ الذي يتركه المؤلّف مثلا في النّص، فرغم البياض إلاّ أنه حضور بشكل آخر، فغياب الكتابة كعلامة يترك المجال لظهور علامة أخرى أو لنقل أنّه كلام لكن هو غير متجل. تماما مثل الغياب او الموت[52]، فغياب الصديق وفراغ الكرسي يعلن حضوره، والموت كتجربة إنسانية لا يعني غياب الشخص إلا بقدر ما يعلن حضوره في الغياب. أو أنّ الموت قد أصاب الآخر دون الأنا، إنّ موت الآخر لا يعني حضوري ، إلاّ بالقدر الذي يعلن موتي أنا أيضا، فالموت كغياب يشكّل مظهرا من مظاهر الكينونة عند هيدغر. إنّه البحث في كينونة الشّيء (الدّازاين /Dasein)، والوجود في ومع ولأجل.

إن الظاهرة غالبا ما تحضر في الذّهن حاملة معها الجانب النّفعي، فالقلم كشيء متمثّل في الذّهن، يحضر كأداة للكتابة، لكن في فلسفة هيدغر يجب التّخلي عن النّظر إلى الأشياء في جانبها النّفعي. يجب أن نصغي للشيء وهو يفصح عن نفسه، ويتكشّف، ليغدو القلم نورا وتعبا وطموحا وسلاحا ومسيرة شقاء أيضا .

2 – العمل الفني وانطولوجيا التأويل:

إنّ اللغة هي مخزن الوجود عند هيدغر[53]، فحدود وجودي هي حدود لغتي، واللغة عند هيدغر ليست أداة للتعبير، وإنّما تخترق ذات المتكلم، أو بصيغة أخرى هي تتكلّم عبرنا فهي بالقدر الذي تظهر تخفي في الآن ذاته : "اللّغة ليست مجرّد آلة يملكها الإنسان إلى جانب كثير غيرها، وإنّما هي أوّلا، وعموما، ما يضمن إمكان الوقوف وسط موجود، هو

موجود منكشف، فحيث تكون لغة يكون عالم"[54]. فلا يتجلّى الوجود إلاّ عبر اللّغة ومن خلالها.

إذا كان مارتن هيدغر قد تمرّد على أستاذه إدموند هوسرل نافيا فكرة القصدية، وحضور الظّاهرة في الوعي أو كما يتمثّلها إدراك الذّات بشكل متعال، ورأى أن الظّاهرة تعني انكشاف الشيء كما يفصح هو عن نفسه؛ لأنّ الظّاهرة تجمع ما بين الغياب والحضور والتجلّي والخفاء، كما أسلفنا، واعتبر اللّغة كشفا عن العالم ومسكنا له، متجاوزا النّظر إليها كأداة نفعية، فإنّه يؤسس نقديا لمنعرج هرمنوطيقي، سيتحول النّظر من خلاله إلى النّص كوجود مستقل عن قصدية المؤلّف، إنّه وجود يكشف عن ذاته بذاته، ويدعونا إلى الإصغاء إلى الكلمات وهي تتحدّث أو ما يسمّيه بين قوسين (الكلام يتكلّم)[55]. وهو بذلك إلى تفاعل مع النّص دون فرض رأي مسبق، بل الإصغاء إليه وهو يتكشّف؛ ذلك أنّ لغة الشعر هي لغة التكثيف، وليست لغة نفعية يومية، وهو بذلك ينتقل من أفق الكاتب إلى أفق النّص. ذلك أنّ النّص موجود ضمن زمنية اجتماعية وثقافية وتاريخية تحيط به، وهو ينقلها وينقلها أو بالأحرى يصوغها لغويا ويكشف عنها، باعتبار النّص هو إصغاء للواقع.

ولأنّ زمن القراءة قد يختلف عن زمن النّص، فهيدغر يدعو عبر فعل التفاعل مع النّص إلى صهر الأفقين في تعاضد أو تعاقد مشترك، وموقفه من النّص قد نجده ربّما يعيده بشكل ما في معرض حديثه عن الحياة التي هيمنت فيها التكنولوجيا، وعلينا أن نتعايش معها، دون تردد أو خوف أو دون أن نركن إلى أحكام مسبقة، إنّها أضحت من عالمنا[56].

ولكن بين القارئ والنّص فجوة تاريخية؛ ولذلك فهيدغر يدعو إلى قراءة النّص ضمن زمنيته عبر مدّ جسر نحوه؛ وعلى القارئ إن لم يستطع أن يتخلى نهائيا عن أحكامه

السّابقة عن الموضوع (النّص) عليه أن يُسائل أولا هذه الأحكام ويضعها تحت أنوار النقد[57]. حتى يتأكّد له أنّ ما يراه هو أصيل أم مجرّد شبح ووهم، وعليه من أجل ذلك أن يحمل النور لإضاءة المكان ليبدو الأصيل أو الحقيقي، والإنسان هو الكائن المتسائل عن الوجود[58]. إن تأويل النّصوص يحتاج إلى منهج له آلياته، فهل يمكن للمنهج أن يقدم حقيقة النّص أم تراه يستعمل أدواته تعسفا. هذا السؤال سنترك تلميذ هيدغر هانس جورج غادمير يجيب عنه فيما بعد.

ب – غادمير

ارتسمت معالم الهرمينوطيقا المنهاجية عند كلّ من شلايرماخر ودلتاي وهوسرل هرمينوطيقا يضلّ طيف المؤلّف فيها يشكل حضورا قويا في عملية التأويل، سواء عبر تلاقي سيكولوجي أو عبر تاريخية العيش أو عبر فعل القصدية، إلاّ أنّ بمجيء هيدغر منح النّص حضوره عبر عملية التعاطف مع النّص والإصغاء إليه، وتعليق الأحكام المسبقة ومساءلتها. ومن بين أبرز تلاميذ هيدغر الفيلسوف هانز جيورغ غادمير (Hans-Georg Gadamer) الذي يعد كتابه (المنهج والحقيقة) فاتحة نحو تأسيس هرمينوطيقا فلسفية مغايرة تتكئ على تركة أستاذه هيدغر.

1 – الفهم وشرطه:

من أجل توضيح العلاقة بين النّص والقارئ بعيدا عن كلّ تعسّف من القارئ أو قصدية يضعنا غادمير أمام هذا الموقف، موقفنا ونحن نلعب، إنّ اللعبة ليست مجرّد مساحة للعب أو شيئا موضوعا للعب، لكن اللعبة تتضمن فعل اللعب نفسه، إنّه انخراطنا في اللّعبة، ذلك أننا لا نلعب بشكل حرّ، بل لكل لعبة قوانينها الداخلية التي تحكمها، فلعبنا

ليس إلاّ مجرد تمثيلية، ذلك أنّ اللعبة نفسها هي التي تتجلى من خلالنا[59]. وهو يعيد صياغة مقولة الكينونة أو الوجود في العالم الذي كان قد هيدغر بلوره من قبل، فالذات منخرطة في العالم زمانا ومكانا (الوجود هنا والوجود الآن)، أو الوجود في العالم[60].

إن علاقة القارئ بالنّص هي علاقة انخراط، فهو ليس بالملاحظ من بعيد، بل إنّ النّص كمنتج يجمعه بالمؤلف من حيث العلاقة ذات الأبعاد الثلاثية، وهذا الانخراط في انتاجية النّص عند غادمير كان كرد فعل على الاتجاه المنهاجي الذي عمل على تحييد دور القارئ ابتداء من ديكارت إلى غاية هوسرل، حيث كان المنهج هو الوحيد الكفيل بإعلان الحقيقة التي ينطوي عليها النّص، دون أن يتدخّل القارئ لا بتعاطفه، ولا بذوقه، ولا وفق أفقه الجمالي والتّاريخي. ذلك أنّ النّص يمتلك مقوماته الموضوعية الداخلية تماما مثل اللّعبة، هذه القوانين التي ينطوي عليها النّص تسمح لنا كقراء الانخراط فيه كفاعلين[61]، وانخراط القارئ في إنتاج دلالة النّص يجعل حدّا للتأويل الفيلولوجي القائم على دلالة الكلمات والجمل التي ينطوي عليها النّص[62]. هذا التأويل الذي ظلّ ملازما للنّصوص منذ أمد بعيد وخاصة عند اللاّهوتيين المسيحين في الكنيسة.

إضافة إلى استنكاره التأويل الفيلولوجي للنّصوص، استنكر كذلك حصر عملية الفهم في تتبّع مقصد المؤلّف عند كلّ من شلايرماخر ودلتاي و هوسرل، فعملية القراءة عملية تاريخية تتميّز بالسّيرورة ، غير قارّة [63].

دمج الآفاق:

لقد سعى دلتاي في تاريخيته إلى إبراز قيمة اللحظة التاريخية كموقف، ودعا القارئ إلى ضرورة التّكهن بموقف الكاتب، لكن في نظر هيدغر هي وجهة نظر سلبية لا تمنح للتاريخ قيمته الحقيقية كفاعلية إيجابية. فالتّاريخ ليس معطى ثابت، إنّما هو تجدد مستمر، وهذا التّجدد من شأنه أن يجدد أفاق المتلقي بتغير وضعياته الاقتصادية والثقافية والمعرفية والسياق التاريخي العام الذي يعيشه المتلقي، وهذه المعطيات المتجددة قد تشكّل لديه موقفا مسبقا أو انحيازا ما، ومن أجل التفاعل الموضوعي مع النّص دعا غادمير إلى ضرورة وضع الأحكام المسبقة المبطنة بالإيديولوجيا والتحيزات الأخرى جانبا[64]، لصالح صهر الآفاق واتّحادها، كأفق قراءة واحد، يمنح النّص حضوره دون إقحام موقف الكاتب، ويسمح لك بالكشف عن خباياه دلاليا وجماليا، ضمن عملية تواصلية، ذلك أنّ اللغة هي الميثاق المشترك، وما هو خارجها لا يعتدّ به، عملية تواصلية ـ وإن اختلف الحيز التاريخي بين النص وما يتضمنه من موقف لصاحبه في لحظة تاريخية تباين تماما اللّحظة التي يحياها القارئ ـ تكون بتوسيع أفق النص إلى أقصى حد يجعله يلامس أفق المتلقي، وفي الوقت نفسه على المتلقي أن يعود بأفقه القهقرى حتى يشرف على أفق النص تماما مثلما نعالج أية واقعة تاريخية، فالنّص يعدّ حدثا تاريخيا[65].

ج – بول ريكور

إذا كان التأويل السيكولوجي عند شلايرماخر والتاريخي عند دلتاي والظاهراتي القصدي عند هوسرل يتميز بالتعسف المنهجي، فإنّ التعاطف مع النّص الذي تحدث عنه هيدغر وتلميذه غادمير يبقى نوعا ما غامضا، وإزاء هاته الوضعية التي انتهت إليها التأويلية

الحديثة في طموحها إلى تحقيق الموضوعية، ما مقترحات ريكور للخروج من هذا المأزق المنهجي؟

1- البديل السيميولوجي/ عند ريكور:

طرح بول ريكور (Paul Ricœur) هيرمينوطيقا بديلة خاصيتها أنّها تتبّع الاشارات والرموز اللغوية وغير اللغوية، مزودة بالمنهج السيميولوجي (علم العلامات /Sémiologie) فالحياة الثقافية عامة تتجلّى في شكل رموز ومجاز وسرد إضافة إلى الفعل الإنساني. وقد استفاد ريكور من فكرة الوجود عند كانط، ومن فكرة الزمان عند هيدغر التي أضفاها على الوجود، ليضيف لهما قطبا ثلاثا وهو السردية ليكتمل بذلك هيكل المثلث[66].

وفي بداية الثمانينات من القرن الماضي (ق20) طفق ريكور يشيّد مشروعه التأويلي، حيث رأى أنّ الثقافة تعبّر عن نفسها في صياغتين: الأولى؛ هي صوغ الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى. والثانية؛ هي وضع الأولى في محكّ التّجربة، وبهذا يجمع ريكور بين الثقافة وإرادة الإنسان، فكلّ فعل إنساني عليه أن ينسجم مع وقائع العالم. فأفعال الشّخصية وأقوالها ونياتها تكون في علاقة وطيدة بالجو العام للرّواية، وتأسيسا على هذا فإنّ الشخصية لا تتحمّل ما يصدر عنها في كلّ حين، بالقدر الذي يكون مرتبطا بظروف خارجة عن إرادتها، تشكّل الجو الثقافي العام، أو تمثّل الوقائع العامّة للحياة[67]. هذا الجو العام للحياة هي سردية كبرى، فالشخصية وأفعالها موجودة هناك ، لكنها تعيش ضمن نطاق زمني، تحكمها سردية كبرى.

إنّ وجهة النظر الجديدة التي تبناها بول ريكور عن الفعل تتعدّى مفهوم الفعل (الانهمام) عند سلفه هيدغر، إذ إنّ الفعل غدا يحمل طابعا أوسع يحمل صبغة انثروبولوجية واجتماعية وتاريخية وثقافية، في إطار حديثه عن مسالة الهوية، من أكون أنا؟ ماذا أكون أنا؟ ثم ما يتوسط هذا الأنا؟ فإذا كان السؤال الأول يتعلق بقدرة الذات على إنجاز الفعل، فإنّ الثاني يكشف عن خصوصية الذّات، فيما يكون السؤال الثّالث يعني عنده سردية الذات[68].

ومفهوم الفعل عند ريكور مرتبط بمفهومي اللغة والخطاب، فاللّغة عنده قائمة بشكر مستمر متعالية على الزّمن ، فيما يكون الخطاب متجددا على الدوام، وليد اللحظة، حدث آني فعلي. وإذا كانت اللغة تشكل منظومة من القواعد مستقلة عن مستعمليها، ذات طابع تجريدي، فإنّ الكلام مرتبط بمستعمل اللغة سواء أكان متكلّما أم مستمعا أو كاتبا أو قارئا. واللغة هي التي تضمن عملية التواصل وتزويد المتكلمين بالسنن، لكنها لا تتجسد إلاّ من خلال الخطاب الذي يحقق فعل التواصل. إضافة إلى ذلك فإنّ اللّغة كنظام من العلامات لا تشير إلاّ إلى علامات داخلها، لكن الخطاب يشير إلى علامات داخل اللغة وخارجها، أي علامات من العالم الذي نتحدث عنه، أو نصفه، أو نقوم بتمثيله[69].

فالفعل على هذا النحو شديدة الصّلة بالخطاب، فالخطاب فعل لغوي من جهة، ومن جهة أخرى كل خطاب غير لغوي يستدعي التّعبير عنه بالفعل، فهما إذن متلازمان دوما[70]. وتأسيسا على ما سبق، فإنّ كلا من الخطاب والفعل يحتاج إلى تأويل، ذلك أنّ الفاعلين ليسوا متحكمين في ما يصدر عنهم، نتيجة انفتاحها على عدّة معان، تتأرجح بين التكهّن واليقين. وهذا التأرجح يجعلها مفتوحة على الزّمن؛ ولذلك تسمى هرمنوطيقا ريكور بهرمينوطيقا الارتياب، تبقى تتأرجح بين المجمل والمفصّل، فكل فعل يوضع ينظر

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

إليه في ذاته وفي مجموع الأفعال الأخرى، والعكس صحيح، وكذلك الخطاب. معنى ذلك أنّ الحياة الكونية لا تنبثق إلاّ في المعيش اليومي، وهذا الأخير لا يمكن عزله عن الكوني[71].

2- المسافة التاريخية :

التاريخ هو مجموع وقائع، لكنّها تتسم بالسّردية، وتحضر هذه الوقائع بشكل رمزي في الحاضر داخل هذه السّرديات، والنّصوص الإبداعية الفنّية تتشرّب الماضي لتحوله إلى رموز واستعارات، وفي ضوء هذا، فإنّ الاستعارة ليست مجرّد استبدال كلمة بكلمة كما هو الأمر عند البنيويين والشّكلانيين، بل هي إثراء للخطاب، تنتج فائض المعنى، من خلال إعادة إحيائها تاريخيا، سواء في شكل وقائع، أو في شكل شخصيات أو أحداث، فهي تحيل إلى الخارج. وهي تعني في الوقت نفسه تشرّب النصوص لبعضها البّعض؛ مما يجعل الاستعارة حيّة من وجهة نظر بول ريكور[72]. فالاستعارة عند ريكور لا تندرج ضمن دلالة الكلمات، وإنّما ضمن دلالة الجمل أو العبارة؛ ولذلك فهي محكومة بسياق عام للخطاب تتحده سواء علاقتها بالسياق الكلّي للنّص أو للموقف أو المرجعية، عند كل من المتكلّم والمتلقي[73]. والحديث عن المسافة التاريخية التي تفصل بين لحظة إنتاج النّص ولحظة تلقيه عبر وضع علامات النّص ضمن نطاق الحياة الكونية، كما يتجلّى في تتبّعه لإتيقا الشرّ.

3- المسافة الجمالية:

إنّ الفارق بين الإبداع الأدبي والحياة اليومية من شأنه أن يصنع مسافة جمالية، أمّا ما بين لحظة إبداع النّص وتلقيه قد تكون ثمّة هوة تاريخية وجمالية على القارئ أن يقلّصها عبر دمج الآفاق، فالقارئ عليه أن يعي بأنّ النّص كخطاب محكوم بسياقه الثقافي والتّاريخي

والجمالي، وبالتّالي عليه أن يدرك هذا السّياق العام الذي أنتج فيه العمل الفنّي، فمهما اختلف وجه الجميل والذوق بمرور الحقب الزمنية، يجب على القارئ ان يدرك أنّ الجميل الذي يبديه النّص هو جميل الناتج التاريخي والثّقافي والاجتماعي[74]. أي تجاوز فكرة قصدية المؤلّف وسيكولوجيته إلى النّص والعالم الذي ينكشف فيه، ويقوله. وفي الأخير؛ يمكن إجمال القول بأنّ ريكور كما استفاد من كانط وهيدغر وغادمير، فإنّه ترك بعص التصورات ستستفيد منها مدرسة كونستانس الألمانية في بلورة نظرية للتلقي.

الخاتمة

في الأخير، يتبيّن ممّا سبق أنّ التأويل أضحى نظرية من خلال البحث عن أسس الفهم الموضوعي، ومقاربة النّصوص، نظرية تباينت اتجاهاتها، من الاحتكام إلى المؤلّف إلى النّص، فالمتلقي وأفقه، والانفتاح على الوجود، وعلم له قوانينه، لكن تبقى مشروعا في الوقت نفسه مفتوح الآفاق.

وعلى هذا النحو، يتجلى ارتباط الحداثة بوعي التحولات الكبرى والانعطافات التي شكّلت محطّات مهمة في الفكر الغربي، حيث تبتدئ ملامح الانعتاق من صرامة العقلانية الغربية والمنهج مع هيدغر وتلميذه غادمير وبول ريكور، ليشكّلوا نماذج عن وعي يُعيد للذوق الإنساني خصوصيته، وينفتح على الخصوصيات الثقافية والجمالية اللتين تشكّلان مسافة بين القارئ والنّص، وتبشّر بانفتاح الدّلالة، وتواري قصدية المؤلف، وتراجع الوثوقية المنهجية التي كانت تشكّل أسّا من أسس الحداثة الغربية وأهمّ مقولاتها. هذه الوثوقية المنهجية والعقلانية الصارمة هي نفسها كانت نتاجا للتحول الذي أحدثته

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

الحداثة كوعي بديل، يتجاوز التكهنات من جهة وابتعادها عن الشّك الموضوعي الذي يتيح النظر إلى الوجود من جديد بآليات مختلفة؛ ليمنحه القدرة على بناء تصورات جديده تسمح له بالتّقدم .

فالتأويلية الغربية تعكس مسارات الفكر الغربي والأوروبي على وجه التّحديد ومنعطفاته التاريخية، وتحوّلاته من حيث المنهج ومن حيث آلياته أيضا، وتبرز الروح النقدية في الفكر الغربي، هذه الروح التي تسمح للوعي بمراجعة تصوراته، والسّعي على نحو دائم إلى استحداث طرائق وأدوات جديدة تعكس قيمة التصورات، وتضفي عليها النجاعة العملية في مقاربة الوجود والموجود.

الهوامش :

[1] - Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, traduction et introduction de marianna simon, avant-props de jean starobinski, Labor et Fides, geneve, 1987, p05.

[2]- Heinrich Joseph Wetzer . Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique: rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne,.collaboration de : Johann Goschler,. Gaume et J. Duprey edition,paris, 1860.P486.

[3] – مجموعة مؤلفين ، لتأويل والهرمنوطيقا: دراسات في آليات التأويل والقراءة والتفسير ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 46.

[4] – عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمار ، دار رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ن مصر ، ط1 ، 2007 ، ص 37.

[5] – نفسه ، ص 36 ، ص 37.

[6] - Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, op-cit, p 05.

[7] –عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمار، مرجع سابق، ص 45.

[8] – نفسه ، ص 45.

[9] – عادل مصطفى ن فهم الفهم ، المرجع السّابق ، ص 47.

[10] – هلال درويش ، إشكالية تأويل النص ومفهومه بين الانضباط والانفلات – نماذج تطبيقية قديمة ومعاصرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2018، ص 44.

[11] – محمود خليف خضير الحياني ،التأويلية: مقاربة وتطبيق : مشروع قراءة في شعر فاضل العزاوي، دار غيداء للنّشر والتّوزيع، عمّان، المملكة الهاشمية الأردنية، ط1 ، 2013 ، ص 38.

[12] – فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنشر، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، ط 1،2003 ،ص 90.

[13] – قيس ماضي فرو.، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الظعاين، قطر ، ط1 ، 2013، ص 53.

[14] – عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنوطيقا ، مرجع سابق ، ص 60.

[15] -Jean Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, librairie philosophique , j.vrin , paris , 1993, p161.

[16] -Catherine Collobert, L'avenir de la philosophie est-il grec?, edition fides , quebec , canada, 2002, ,p57.

[17] - ibid, p 58.

[18] -ibid , p60, p61.

[19] – قيس ماضي فرو.، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية ، مرجع سابق ، ص 53.

[20] - Catherine Collobert, L'avenir de la philosophie est-il grec?, op-cit , p 44.

[21] – فريدل فاينِرت ، كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخِ وفلسفةِ العلم ، ترجمة: أحمد شكل ، مراجعة : محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع سي آي سي ، المملكة المتحدة ، ط1 ، 2017 ، ص 307 ، ص 308 .

[22] – نفسه ، ص 309.

[23] – نفسه ، ص 309.

[24] – فؤاد مخوخ ، مِن نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز – بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الظعاين ، قطر ، ط1 ، 2017 ، ص 181، ص 182.

[25] نفسه ، ص 182.

[26] – فؤاد مخوخ ، مِن نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز ، ص 181.

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

[27] – بعلي، حفناوي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دار اليازوري للطباعة والتوزيع والنشر ، عمّان ، الأردن ، ط1 ، 2011 ، ص 87.

[28] – بعلي، حفناوي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ، ص 82.

[29] – نقلا عن : سارة بكويل، على مقهى الوجودية، الحرية والوجود وكوكتيلات المشمش ، ترجمة : حسام نايل ، دار التنوير للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2019 ، ص 12.

[30] – محمد بن سباع ، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدعر ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الظعاين ، قطر ،ط1 ، 2015، ص 43.

[31] – فؤاد مخوخ، مِن نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز- بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 405.

[32] – عبد الغفار مكاوي ، تجارب فلسفية، دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر، ط1، 2008، ص 44.

[33] – محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، مورلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدعر، مرجع سابق، ص 47.

[34] – نفسه ، ص 47 ، ص 48.

[35] – محمد بن سباع ، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدعر ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الظعاين ، قطر ،ط1 ، 2015 ، ص 44.

[36] - Jean-François Lavigne, Les "Méditations cartésiennes" de Husserl, , librairie philosophique , j.vrin , paris, 2008, p83

[37] – محمد بن سباع ، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدعر ، مرجع سابق ، ص 50.

[38] – محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، مورلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدعر، المرجع السابق، ص 49.

[39] – برنارد دلفاجيو ، فلسفة القرن العشرين، ترجمه إلى الانغليزية : ن ، د ، سميث ، نقله إلى العربية : محمد مدين ، نيو بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2018 ، ص 187.

[40] – محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 61.

[41] – نفسه ، ص 57.

[42] – نفسه ، ص 56.

[43] – نفسه، ص 60.

[44] – نفسه ، ص 61.

[45] -Jean-François Courtine, Heidegger et la phénoménologie, librairie philosophique , j.vrin , paris, 1990, p152.

[46] -Peggy Avez, Louis Carré, Sébastien Laoureux , Utopie et quotidien: Autour de Pierre Macherey , presse de l'université St Louis , bruxellex, Belgique, 2016, p 22

[47] – سامي ادهم ، ما بعد الحداثة، انفجار عقل أواخر القرن : النص، الفسحة المضيئة ، دار كتابات للنشر الإلكتروني ، ط1 ، 1994 ، ص 103.

[48] – احمد الصّادقي ، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي ، بحث في فينومينولوجيا الغياب ، تقديم : عبد المجيد الصغير ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010 ، ص 62.

[49] - Jean-François Courtine, Heidegger et la phénoménologie , op-cit, p79

[50] - Émilie Tardivel, La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka ,preface deFrancoise Dasture , librairie philosophique , j.vrin , paris, 2011, p55.

[51]-- Jean-François Courtine, Heidegger et la phénoménologie , op-cit, 155.

[52] – علاء طاهر ، نهايات الفضاء الفلسفي، الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2005 ، ص 119.

[53] -Martin Heidegger, On the Way to Language,translated by : Peter D.hertz, Perennial library, Harper and Row edition, New-york , usa, 1982.p 130.

[54] – محمد زياني، فلسفة اللاّمعقول في الخطاب الصّوفي ابن عربي نموذجا، منشورات إي كتب، لندن، المملكة المتّحدة ط1،. 2017، ص 67 .

[55] – مارتن هيدغر ، إنشاد المنادى ، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل ، تلخيص وترجمة : بسام حجار ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1994 ، ص 10.

[56] – مجموعة من المؤلفين ، موسوعة الهارمانيوطقا ، ج3 ، ترجمة : محمد عناني ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 20188، ص 140

[57] – جان غروندان، التأويلية، ترجمة: جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، لبنان، ط2017،1، ص45.

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

[58]-François Jaran, La metaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilite de la metaphysique, (1927-1930) , preface de jean grandin, Zeta Books, bucarest, 2010, p171.

[59]- Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, translated and revised by Joel Wweinsheimer and Ddonald G .Mmarshall, bloomsbery academic edition , london , new-delhi, new-york, sydny, 2013, p109.

[60] -Martin Heidegger The Question of Being,Translated by:Jean.T.Wild, and William Kluback,College and University press services Rowman & Littlefield, Usa,1958, p 29.

[61] - Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, op-cit, p 110.

[62] - ibid, p184.

[63] -ibid, p 262.

[64] – قيس ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الظعاين ، قطر ط1 ، 2013، ص ، 58.

[65] – نفسه، ص ، 58.

[66] – نفسه ، ص 63.

[67] – نفسه ، ص 64.

[68] – مجموعة مؤلفين ، بول ريكور والفلسفة ، إشراف : نابي بوعلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الأمان ، الرّباط ، المغرب، منشورات ضفاف ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 23.

[69] – قيس ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، مرجع سابق ، ص 65.

[70] – نفسه ، ص 65.

[71] – نفسه ، ص 66.

[72] –حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، قطر ، ط1 ، 2016 ، ص 247.

[73] – نفسه ، ص 249.

[74] – نفسه ، ص 256.