بنية الفهم بين هوسرل وهايدجر: المعنى من التوحد إلى التعدد

The structure of Understanding between Husserl and Heidegger: The meaning From singularity to plurality

بوجمعة بلقليل

[1] جامعة الإخوة منتوري -قسنطينة 1 (الجزائر)، Boudj.belg@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/07/29 تاريخ القبول: 2024/03/28 تاريخ النشر: 2024/04/24

ملخص: ينصب اهتمام هذا المقال على مناقشة إشكالية "الفهم" من منظور الفلسفتين الفينومينولوجية والأنطولوجية، فرغم أن هاتين الفلسفتين تمثلان حلقة توسيطية في هذا النقاش بين النظرة الرومانسية (شلايرماخر، دلتاي)، والهيرمينوطيقية (غادامير)، إلّا أنهما اتخذتا طريقين مختلفين في معالجة هذه الإشكالية؛ فإذا كانت الفينومينولوجيا تصرُّ على اعتبار نفسها منهجا فلسفيا مثاليا اتخذ لنفسه صرامة المناهج العلمية، من أجل الوصول إلى ما يسميه هوسرل "الأشياء ذاتها" التي تتسم بالكلية واليقين، فكيف يمكن للفهم – وهو الذي يوصف بالنسبية – أن يكون طريقا لهذه الغاية؟ إن هذا بالضبط هو الفتح العظيم الذي أحدثه هايدجر (تلميذ هوسرل) في الفينومينولوجيا من خلال مفهومه عن "تاريخية الدازاين" "Dasein"، واعتباره أن الفهم هو عملية وجودية أساسا. تخلص هذه الورقة إلى تأكيد أن هذا الفهم الهيدجري المختلف لإشكالية "الفهم" هو الذي أدى إلى نشوء براديغم جديد كان هو الأساس الفلسفي للفكر ما بعد الحداثي بكل حمولته الهيرمينوطيقية.

كلمات مفتاحية: الفهم، الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، الدازاين، الهيرمينوطيقا.

Abstract:

This article deals with the problematic nature of "Understanding" by exploring it through the lenses of phenomenological and ontological philosophies. These two orientations have taken different paths in addressing this issue; Phenomenology insists on considering itself as an ideal philosophical method, adopting the rigor of scientific approaches to reach what Husserl calls the "things themselves,". In this regard, how can “understanding” – described as relative – realize this aim? This is precisely the significant correction introduced by Heidegger (Husserl's student) in phenomenology through his concept of "Dasein" and considering “understanding” as fundamentally existential. This paper results that Heidegger's distinct understanding of the problematic of "understanding" is what led to the emergence of a new paradigm that became the philosophical basis of postmodern thought.

Keywords: Understanding, Phenomenology, Ontology, Dasein, Hermeneutics.

[*] المؤلف المرسل

1. مقدمة:

يشغل مصطلح "الفهم Understanding" حيزا معتبرا من الاهتمام الفلسفي، وإذا كان هذا المفهوم يرافق الوجود الإنساني بوصفه مفهوما متعلقا بطبيعة الإنسان ذاته، فإنه لم يبدأ في أخذ حمولته الفلسفية والمعرفية إلا بعد عصر النهضة؛ أي في الفترة التي انفصل فيها هذا المفهوم عن الإكراهات اللاهوتية الدوغمائية (dogmatic)، لهذا فنحن نتكلم عن "بنية للفهم" تكون تابعة لطبيعة الفلسفة التي تناولتها، نحن نتكلم بصورة أوضح عن "بنيات" متعددة للفهم وليس بنية واحدة، وكل بنية من هذه البنيات تكتسب حمولة معرفية خاصة تبعا للفلسفة التي أنتجتها، حيث تحمل في داخلها قوانينها الخاصة، وتنظيمها المنهجي المحدد، ومنه أمكن الحديث عن "بنية تجريبية للفهم"، أو "بنية مثالية"، أو "بنية هيرمينوطيقية"...

ويعد التراث الفلسفي الألماني الحاضن الرئيس للتصورات المتعاقبة للفهم (verstehen)، وهذا ما يظهر في التراث المثالي والفلسفات الوريثة له (خاصة الفلسفة الفينومينولوجية، والأنطولوجية، وهما محور تحليلنا خلال هذا البحث)، ذلك أن هذا المفهوم ينتسب إلى ما يسميه دلتاي بـ"علوم الروح"، وهو الجانب الأثير في الفلسفة الألمانية تاريخيا، ولكن هذا لا ينفي أن تناقش هذه المسألة من قبل عدة فلسفات غير ألمانية، وهنا يمكن أن نذكر فيلسوف التاريخ الإيطالي "جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico"(1668-1744) "، الذي يعد واحدا من أصحاب الريادة في هذا المجال، حيث إنه يعد "المؤسس الحقيقي لمفهوم الفهم التعاطفي للتاريخ البشري في الفكر الفلسفي الغربي"[1]، وذلك من خلال اعتباره أن محاولة فهم الأمم السابقة وخاصة تلك الموغلة في القدم تستلزم الأخذ بعين الاعتبار بعد المدة الفاصلة، ومنه فإن الفهم يكون أقرب إلى اليقين كلما كان أقرب زمنيا وأكثر توغلا في تلك البيئة المطلوب فهمها، لذلك كانت مهمة المؤرخ هي هذه بالضبط إذا أراد أن يكون جهده تاريخيا بصفة حقيقية، وفي حالة فيكو يمكن أن نتكلم عن "بنية إنسانية تعاطفية" للفهم، يتمثل قانونها الأساس في أن هذا الفهم (للتاريخ بصورة خاصة) يتأسس تبعا لبنية العقل الإنساني ذاته المتشابهة غالبا، والمتطورة حسب نمط متجانس، وتتخذ من أجل ذلك التأمل الذاتي منهجا.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الألمانية (وهي الفلسفة التي تهمنا أكثر في هذا البحث)، فإن الفيلسوف المثالي "إيمانويل كانط Emmanuel Kant"(1724-1804) يأخذ مكانا محوريا في التنظير الفلسفي لمفهوم الفهم (The apprehension / die apprehension)، وهو يتناول هذا المفهوم في إطار فلسفته المثالية، القائمة على مركزية الذات، صابغا بنيته بصبغة مثالية نقدية؛ حيث يعتبر الفهم أحد وجهيْ التأليف،

وهذا في إطار مفهومه المحدث عن "الحكم التركيبي القبلي"، ذلك أننا بوساطة الفهم نوحد ذلك المتنوع الذي يشغل حيزا ما وزمنا ما[2]، وكانط ذاته يعبر عن هذا المعنى للفهم بقوله :" وسألفت الانتباه بداية بأنني أقصد بـ " تأليف الفهم" ذاك التجميع للعناصر المتنوعة في حدس أمبريقي، بحيث يصبح إدراكه ممكنا؛ أي إمكان الوعي الأمبريقي بهذا الحدس (بوصفه ظاهرة)"[3]، ومنه فإن كانط يعتبر الفهم معطى قبليا هدفه توحيد تعدد الحدوس الحسية من أجل جعلها ممكنة الإدراك، وبالتالي فإن الفهم يتخذ طابعا ترنسندنتاليا (transcendantal).

ولكن التصور الذي كان له التأثير الأكبر على كل من هوسرل وتلميذه هايدجر فيما يتعلق بمفهوم "الفهم"، هو من دون شك تصور الهيرمينوطيقا الرومانسية لهذا المفهوم، ونحن نقصد خاصة كلا من الفيلسوفين "فريدريك شلايرماخر F.schleiermacher"(1768- 1834)، و "دلتاي W. Dilthey " (1833-1911)؛ حيث ينطلق الأول من خلفيته اللاهوتية، ومن تصوراته حول إعادة معايشة اللحظة كما عاشها كاتب النص الأول من أجل فهم النص كما فهمه مؤلفه ذاته، ويمنح الفهم معنى جدليا من خلال مفهومه عن "الدائرة الهيرمينوطيقية"، يُفهم الكل على أساسها انطلاقا من الجزء والعكس، وهذا يعني أن "الأساس النهائي للفهم بأسره يجب أن يكون فعلا إلهاميا من أفعال التجانس الروحي، وتعتمد إمكانية هذا الفعل على رابط موجود قبلا بين الأفراد"[4]. بينما ينطلق الثاني من مفهومه عن "الحياة"، وعن "التجربة المعيشة" كي يؤسس لمفهومه عن الفهم في إطار مذهبه الهيرمينوطيقي، فهو يستخدم "كلمة "الفهم" لتعني النظر في عمل العقل البشري، أو على حد تعبيره "إعادة اكتشاف الأنا في الأنت"(...) أو بمعنى آخر لكي نفهم شخصا آخر ليس معناه أنه يملك تجربة معينة فحسب، ولكن أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا، أو أن نعيد تأليفها بصورة خيالية أو أن نعيد معايشتها"[5]. والفهم بالنسبة لكلا الفيلسوفين يحمل بنية هيرمينوطيقية ذاتية.

بعد هذه المقدمة المقتضبة لمعنى "الفهم" وبنيته من خلال بعض الفلسفات التي تناولت هذا المفهوم، يمكن أن يظهر الآن الهدف من هذه الورقة البحثية، وهو أساسا تتبع الطريق الذي سلكه هايدجر في تناوله لواحدة من أهم الإشكالات الفلسفية التي لا تخص علاقة الأنا بالآخر فقط، بل علاقة الأنا بذاتها بدرجة أولى، بالمقارنة مع طريق أستاذه "هوسرل"، كما تهدف إلى إلقاء الضوء على عمق المنعرج الذي حدث للتناول الفلسفي لإشكالية "الفهم"، وأسس ذلك المنعرج، وذلك من خلال مجموعة من الأسئلة التي تقع في صميم المناقشة: كيف تناول كل من هوسرل وهايدجر مفهوم الفهم، وما هي بنيته لدى

كل واحد منهما، وهما الوريثان الشرعيان لأولئك الفلاسفة سابقي الذكر؟ وما هو الفتح الذي أحدثه هذان الفيلسوفان من خلال هذا المفهوم؟ إن هذه الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في ثنايا هذا البحث لا تنفصل عن الوضع التاريخي لكلا الفيلسوفين، فهايدجر -التلميذ النجيب لأستاذه هوسرل- كان في مفترق طرق حقيقي من الناحية الميتودولوجية؛ فهناك طريق أستاذه الذي يمكن أن يكون طريقه هو الآخر، ولكن هناك في الجانب المقابل الروح الثورية التي في داخل هايدجر، الفيلسوف الذي لا يعتبر نفسه أقل شأنا من أيٍّ كان، كما أن هناك الإكراهات المنهجية والإبستيمولوجية المتوارثة، والتي لها الدور الفاعل في أية مقاربة فلسفية لإشكالية "الفهم".

2. هوسرل والبنية الموضوعية الترنسندنتالية (المتعالية) للفهم:

يعد "إدموند هوسرل Idmund Husserl" (1859- 1938) المؤسس الحقيقي للمنهج/المذهب* الفينومينولوجي، والحقيقة أن تحليل هذا المنهج من شأنه أن يعطينا صورة واضحة عن بنية الفهم عند هوسرل، حيث إن الأخير لم يناقش قضية الفهم بشكل معزول وتفصيلي، بل جعله النتيجة المنطقية التي تنتهي بها سلسلة العمليات الفينومينولوجية في الإدراك؛ أي أن "درجة" الفهم لا يمكن إدراكها إلى بعد تمام تطبيق كل خطوات المنهج الفينومينولوجي.

1.2 المنهج الفينومينولوجي وطبيعته العلمية:

لقد أسس هوسرل منهجه الفينومينولوجي على قواعد صارمة، وحاول أن يرتقي به إلى مرتبة الصرامة نفسها التي تميز العلوم الدقيقة؛ فهو في الوقت الذي ينتقد فيه العلوم الطبيعية والفلسفة لقصور مناهجها، وافتقادها لليقين المطلوب، يحاول أن يتجاوز هذا القصور في المنهج من خلال مفهومه المستحدث المتمثل في الفينومينولوجيا (علم الظواهر)** ، ويعتبرها الإمكان الوحيد لقيام علم يقيني صادق صدقا ينتفي معه أي شك حول كونها المبدأ الضروري لكل علم وفلسفة صحيحة. ومن أجل هذا أصدر كتابه "الفلسفة علما دقيقا" موضحا فيه الطريق الذي يجب على الفلسفة أن تسلكه لبلوغ هذا الهدف. وقد افترض هوسرل أن "هذا الإصلاح الجذري للعلوم لن يتم إلا بالرجوع إلى الذات حيث يجب أن ترتقي كل تلك العلوم من مستوى النزعة الموضوعية الجزئية إلى مستوى النزعة الكلية المتعالية لكي تضمن لنفسها أساسا يقينيا مطلقا تفتقده في نزعتها الموضوعية السطحية"[6]. وترجع سطحية هذه النزعة أساسا إلى كونها متغيرة متبدلة، وذلك تبعا لطبيعة العالم التجريبي نفسه الذي يتسم بالنسبية والتغيّر. وهذا

الخطر لا يهدد فقط العلوم التجريبية، بل يهدد بالدرجة نفسها العلوم الإنسانية لاتخاذها المنهج التجريبي طمعا في الوصول إلى نتائج يقينية، وهذا ما يظهر واضحا في التاريخ من خلال محاولة البحث عن منهج علمي، كما يظهر في النظرية الأدبية في توجهها اللساني، وفي علم النفس الفرويدي، وغيره من المجالات الإنسانية الأخرى، فهذا "الاتجاه التجريبي في العلوم الإنسانية سوف يقضي تماما وبالتدرج على العنصر الإنساني الذي تنتسب إليه هذه العلوم"[7]. والحل الذي يقدمه هوسرل لتجاوز هذا المأزق هو الرجوع إلى "الذات المتعالية (الترنسندنتالية Transcendental)" بكل ما تحمله من خصوبة وقدرة على إعطاء اليقين اللازم. فـ"التجربة المتعالية هي التي ندرك في ثناياها الواقعة المادية وماهيتها العقلية في وحدة متكاملة، هذه التجربة المتعالية(الترنسندنتالية) هي هدف هوسرل من تأسيس الفينومينولوجيا"[8]. وبهذا يكون هوسرل قد تجاوز ثنائية (الذات/ الموضوع) التي لطالما وقفت عائقا في وجه الفلاسفة منذ ديكارت، وذلك من خلال تأكيده على أن هذه التفرقة لا أساس لها من الصحة لأن الذات والموضوع شيء واحد ولا يمكن أن نتصور أحدهما بمعزل عن الآخر.

لقد وجد هوسرل هذا الارتفاع عن ثنائية (الذات/ الموضوع) في مجال محايد، قادر وحده على أن يعطينا المعرفة اليقينية، وهذا المجال هو "الشعور" بأفعاله القصدية، و"يرتبط مفهوم القصدية عند هوسرل بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطا وثيقا، إن الوعي ليس وعاءً محايدا إزاء ما يمكن أن يملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به(...) إن الفعل القصدي سواء أكان إدراكا أو تذكرا أو تخيلا أو حبا أو كرها، أو رغبة أو نزوعا أو قرارا عمليا، أو تقويما أخلاقيا يتعلق انطلاقا من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو بتلك، يمكن القول إن الوعي القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع"[9]. إن الإدراك القصدي الذي مركزه الذات الترنسندنتالية، هو في كل الحالات إدراك لشيء ما، ولا يمكن أن نسمي الإدراك إدراكا إلا إذا كان ممتلئا بموضوعه، كما أنه لا يمكن أن نسمي موضوعا ما موضوعا إذا لم يتم إدراكه من قبل الوعي القصدي، لأنه في هذه الحالة لم يدخل أصلا في وعي الذات، ولكن "إذا كان الإدراك دائما إدراكا لشيء، فلنلاحظ أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئا ماديا بوسعنا الإشارة إليه بالأصبع، فهذا الشيء قد يكون موضوعا معنويا ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الأشياء المادية"[10]؛ فالتذكر، والتخيل، والإدراك وغيرها كلها تدخل تحت اسم "موضوع"، لأنها جميعا تدخل تحت نطاق قصدية الشعور. ولكن كيف يمكن للفينومينولوجيا أن تدعي يقينية نتائجها عن طريق قصدية الشعور هذه؟ وكيف لها أن تبلغ ماهيات الأشياء في صورها المطلقة؟ وما علاقة ذلك كله بالفهم؟

2.2 العمليات الفينومينولوجية بوصفها تجليا لبنية الفهم:

لقد انطلق هوسرل في بحثه عن اليقين من النقطة نفسها التي انطلق منها ديكارت؛ أي من رفض أية نتيجة لا تثبت صحتها بداهة، لذلك نجده يتخذ "الكوجيتو الديكارتي"*** منطلقا، "إن "الاعتبار الديكارتي للشك" هو الذي يعطينا ها هنا بدءا"[11] من أجل الوصول إلى جوهر الأشياء التي لا تقبل الشك، أو ما يسميه هو "الأشياء ذاتها"، ومنه فهو يسعى "وراء الحقيقة الكلية المطلقة التي تكون أساس العلم اليقيني الصحيح هذه الحقيقة موجودة في ذواتنا نحن، لذلك لا يجب أن نخرج من أنفسنا لكي نبحث عنها من حولنا. يتمثل ذلك عند هوسرل في "الأبنية الذاتية المتعالية""[12]، ومن ذلك فمهمة الفينومينولوجيا هي وصف تلك الأبنية، وتحليلها. ولكي نصل إلى تلك الأبنية التي تحتوي فقط "الأشياء ذاتها" في صفائها المطلق، وحقيقتها الجوهرية، منقاة من كل ما قد يعلق بها من صفات الجزئية والنسبية التي تميز أشياء العالم الواقعي، يجب أن نجتاز عدة مراحل تسمى "الردود"، والتي تقوم بها "الأنا"، ولكن علينا أن ننتبه أن "الأنا المقصود هنا ليس الأنا التجريبي وليس الذات الموضوعية التي يدرسها علم النفس وبقية العلوم الوضعية لأنها ستكون حينئذ جزءا من العالم المتغير، وإنما المقصود هنا هو الأنا الخالص أو الذات المتعالية التي تحمل في طياتها الماهيات الأساسية للوجود المادي"[13]. إنها الشيء الوحيد الذي لا يقبل التعليق الفينومينولوجي، لأنها هي من تقوم بهذه العملية، ولا يمكن أن تعلّق نفسها، بل هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يقبل الشك باعتبار أن وجودها وجود قبلي سابق على كل الموجودات.

تظهر أهمية "الردود" التي تكلمنا عليها آنفا، في كونها الخطوات اللازمة للوصول إلى "الأشياء ذاتها" الكامنة في الشعور المحض الذي مجاله الذات المتعالية، وبفضل هذه الردود ننتقل من العالم التجريبي النسبي المتغير، إلى الأنا الترنسندنتالية، في نقائها المطلق، "وهكذا يظهر المنهج الفينومينولوجي بمثابة الارتقاء، بواسطة التعليق والرد، من براثن التاريخ (الأحكام المسبقة والموضوعات المزعومة) إلى ماهية الأشياء"[14]؛ أي تنقية هذه الأشياء من كل ما يكون قد علق بها من تزييف وتحوير عبر التاريخ. فالرد الأول الذي وضعه هوسرل هو "الرد الفينومينولوجي المتعالي Transcendental phenomenological reduction الذي أضع فيه كل هذا العالم الطبيعي المادي بين قوسين وأعلق الحكم عليه مؤقتا"[15]، وهذا ما يسميه هوسرل بـ "الإيبوخية Epoché"، ولا يعني هذا الحكم نفي العالم، بل يعني أنني أضعه جانبا من أجل أن أنتقل إلى صورته الحقيقية، لأنه في وضعه الراهن كجزء من العالم التجريبي يعطينا حقائق مزيفة ونسبية، ومنه فيجب أن نعود إليه في صورته المطلقة كما هو موجود في الذات المتعالية، حيث يصبح هذا

الموضوع صوريا، وغير خاضع للزمان والمكان، وهذا ما يقوم به النوع الثاني من الردود وهو ""الرد الصوري الماهوي Identical Essential reduction" الذي أقوم فيه بإدراك الصور العقلية والماهيات الحقيقية للأشياء كما تظهر حية في الشعور، وحيث تتحقق بالفعل المعرفة اليقينية الثابتة لكل الحقائق الممكنة"[16]. وهنا نكون بإزاء "الشيء ذاته" في صورته المطلقة، وبعيدا عن كل مظاهره المتغيرة والزائفة.

إذن، وفي ظل هذا العرض السريع، كيف يمكن أن ننظر إلى الفينومينولوجيا؟ يمكننا أن نقول أن " الموضوعات منظورا إليها على أنها معالقات للكيفيات الذاتية للعطاء هي ما يسميه هوسرل "الظواهر" وهي ما تهتم به الفينومينولوجيا التي تعني حرفيا "علم الظواهر"[17]، وهذا يعني أن هوسرل استطاع أن يقيم لنا علما يتجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية كما أسلفنا، بل وحّد بينهما، ومنه أقام فلسفة تأخذ من الفلسفة المثالية التي لا تعترف إلا بالماهيات، وأيضا تأخذ من العلوم الطبيعية المبنية على علاقة الأسباب بالمسببات، وعلى منهجها التجريبي الوضعي. ولكن هذا لا يمنع من وقوع هوسرل في النزعة المثالية المتعالية لجهة أن فلسفته لا تعترف إلا بما تصدره الذات المتعالية من أحكام، وهذه هي النقطة التي انطلق منها هايدجر ليبني فلسفته الأنطولوجية، محوّرا بذلك الكثير من المفاهيم الفينومينولوجية.

ما يهمنا في النهاية أن هوسرل لم يتطرق إلى قضية الهيرمينوطيقا بصفة واضحة على اعتبار أن الهيرمينوطيقا هي في مفهومها العام نوع من الفهم لموضوع معين، ولئن أرجع هوسرل فهم أي موضوع إلى الذات التي تعيه بصورة قصدية، فإن "هذا لا يعني أن أفعال الوعي ستكون ذاتية أو اعتباطية، بل على العكس من ذلك سيتحتم على الذات إلغاء ذاتيتها والتخلي عنها من أجل تحقيق فهم موضوعي لأشياء العالم"[18]، لأن الذات الترنسندنتالية – بعكس الذات التجريبية- ثابتة وغير متغيرة بتغير الزمان والمكان، وهذا ما يخول لها أن تعطينا الحقائق النهائية والمطلقة لأشياء العالم. ولهذا يمكن أن نقول أن التوجه العام لهوسرل كان توجها ضد الهيرمينوطيقا****؛ لأنه كان يسعى إلى الوصول إلى حقائق يقينية لا تقبل الشك، بينما تؤدي الهيرمينوطيقا غالبا إلى النسبية وتعددية القراءة، وبالتالي عدم الوصول إلى معنى محدد وموحد، ولكننا من خلال مجمل منهجه يمكن أن نستنتج أن "الفهم" بالنسبة إليه هو عملية تأملية في كيفية تجلي حقائق العالم المطلقة وماهيات الأشياء في صورتها المتعالية، "وفي إطار هذا التصور يصبح المعنى النصي ذاته "رؤية في الذهن". وقد تبنى هذه الفكرة جل النقاد الفينومينولوجيين وعلى رأسهم "سارتر" و"أيزر"، فلم يعد المعنى في رأيهم، كما كان يفهم تقليديا، مقولة خطابية سردية أو فكرة، أو فلسفة معينة بشأن الحياة أو العالم أو الواقع، بل أصبح "صورة" ذهنية أو تخييلية (سارتر) أو جشتالتا

(أيزر) تتشكل في وعي القارئ خلال سيرورة القراءة، وتمتلك سمة "الرؤية الخالصة" أو "التجربة المعيشة" بكل حيثياتها وتأثيراتها"[19] ، وهذا ما تؤكده نظرية التلقي. وبحسب هذه النظرة، فالمعنى الذي تستكشفه الذات الرنسندنتالية هو معنى مثالي ونهائي على شاكلة كل الأشياء المرفوعة إلى هذه الذات. والنص الأدبي عند هوسرل يمثل " تجسيدا محضا لمظاهر العالم والحياة كما تجلت في وعي المؤلف، وسوف يثبت المعنى في هذا النص "مرة واحدة وإلى الأبد وهو يتطابق مع الموضوع الذهني الذي يحمله المؤلف في عقله، أو "يقصده" وقت الكتابة، وهكذا يصبح عقل المؤلف الجوهر الموحد لكل عناصر النص...ولكن لمعرفة هذا العقل لا ينبغي أن نرجع إلى أي شيء نعرفه عن المؤلف، بل نرجع فقط إلى تلك الأوجه من وعيه التي تتجلى في العمل الأدبي ذاته"[20]. إذن فالتعليق الفينومينولوجي في هذه الحالة يكفل لنا تجريد المعنى من كل ما يمكن أن يعلق به شوائب الزمن والمكان، ومنه يمكننا أن "نصف" المعنى الذي عبّر به المؤلف عن تجربته بصورة صافية ومطلقة، فالرد الترنسندنتالي الماهوي يكشف لنا بطريقة واضحة عن عقل المؤلف الحامل للمعنى كما أراد أن يوصله إلينا. "والنقد الفينومينولوجي هو محاولة لتطبيق المنهج الفينومينولوجي على الأعمال الأدبية، ومثلما في وضع هوسرل للموضوع الواقعي "بين أقواس" يتم تجاهل السياق التاريخي الفعلي للعمل الأدبي ومؤلفه وظروف إنتاجه وقراءته، وبدلا من ذلك، يهدف النقد الفينومينولوجي إلى قراءة "محايثة" تماما للنص"[21]، وبذلك نكون قد "فهمنا" المؤلف فهما لا يقبل الشك.

إن هذا التوجه في الوصول إلى المعنى يختلف بصورة واضحة عن التوجه الذي سار وفقه كل من شلايرماخر ودلتاي –رغم التأثر الواضح لهوسرل بهما- لجهة أن هذين الفيلسوفين ربطا ربطًا محكما بين فهم النص والوضع النفسي لمؤلف النص، حيث لا يمكن قيام الفهم إلا في ظل هذا الطابع النفسي. في النهاية نخلص إلى أن الفهم عند هوسرل اتسم بالطابع الموضوعي، لأنه يصدر عن مصدر موضوعي وهو الذات المتعالية، وهذه تختلف عن كل الأنوات الجزئية التجريبية، أما التاريخية، فهي ألد أعداء المنهج الفينومينولوجي، لأنها تعني بصورة أساسية تعرض هذا المنهج لمخاطر الأحكام المسبقة الذاتية، وهذا ما يتنافى مع أهداف هوسرل التي تتلخص في السعي إلى "علمنة" الفلسفة.

3. التحولات الهيرمينوطيقية لبنية الفهم عند هايدجر:

ينطلق "مارتن هايدجر Martin Heidegger" من الأساس الذي بنى عليه أستاذه "هوسرل" مذهبه، وهو "الأشياء ذاتها"، من أجل أن يبني "فلسفته الأنطولوجية Ontological philosophy" على

محاولة وضع هذا المفهوم في إطاره الصحيح، لأن هوسرل انغمس في المثالية التي جاء في الأصل من أجل تجاوزها، وانكب على وصف الذات المتعالية بوصفها المنبع الوحيد للحقيقة واليقين.

1.3 التحولات المحايثة للمنهج الفينومينولوجي:

لم يحاول هايدجر أن يبحث هذه النفس المطلقة كما فعل هوسرل، بل اهتم ببحث شيء آخر أكثر أهمية - حسبه- وأكثر أولية منها، وهو "الوجود" كما يظهر من خلال الوجود الإنساني، لذلك ففلسفته الأنطولوجية برمتها تتمحور حول ما يسميه هو "الدازاين Dazein"***** ، و"يتألف مصطلح "dasein" من مقطعين هما "sein" "بمعني الوجود"، و"da" بمعنى "هنا أو هناك" وهو المصدر من الفعل "dasein" بمعنى (يوجد - هناك)"[22]. وقد استعمل هايدجر هذا المصطلح ليبين أن هذا الكائن الموجود الذي يبحث وجوده، ومن خلال وجوده الوجود في إطلاقه، هذا الكائن موجود في العالم وليس ذاتا خالصة مفارقة. إن هذا التوجه نحو كون الإنسان يعيش في العالم بجوار الأشياء والذوات الأخرى هو ما يجعل من الدازاين كائنا واقعيا في صميمه، وليس مثاليا مستندا إلى الذات المطلقة كما هو عند هوسرل، وهذا رغم أن هايدجر تبنى منهج أستاذه الفينومينولوجي، ولكن بعد أن أدخل عليه مجموعة من التعديلات العميقة كي يتوافق مع فلسفته الأنطولوجية ذات التوجه الهيرمينوطيقي، فكيف نثبت أن أنطولوجيا هايدجر بهذا التوجه الهيرمينوطيقي هي أنطولوجيا فينومينولوجية بالدرجة الأولى؟

لا شك أن النقطة التي انتهى إليها هوسرل من منهجه الفينومينولوجي هي أن هذا المنهج هو منهج وصفي ينتهي إلى وصف الظاهرة في إطلاقها بعد مرورها على كل المراحل التي ذكرناها سابقا، ولكن هوسرل لم يتجاوز هذه العتبة لاعتقاده أنها النتيجة المبتغاة، لهذا "فإن المنهج نفسه قد اتسع أفقه ليستوعب التفسير الذي يتجاوز ما يكون معطى بشكل مباشر في الخبرة. والتفسير هنا هو كشف لمعاني طبقات مستورة من الظواهر"[23] وفق النهج الذي نهجه هايدجر، ومنه، فإن الإجابة على السؤال تتطلب توضيح أن هايدجر نظر إلى الفينومينولوجيا ذاتها نظرة جديدة أعمق، وهذا من خلال انتقاده خاصة للهدف الذي تبغي الفينومينولوجيا الوصول إليه وهو "الأشياء ذاتها"، ولكن كيف يمكن أن نمفصل هذا مع الأنطولوجيا والهيرمينوطيقا؟ يجيبنا "جان غراندان Jean Grondin"على ذلك قائلا:" إن مفتاح هذا اللغز يوجد، فيما أعتقد، في الفكرة التي ترددت كثيرا في الفقرة السابعة******والتي ملخصها أن الموضوع الأهم الذي كان يفترض أن يكون محل انشغال من قبل الفينومينولوجيا يوجد مخفيا verborgen أو لنقل مخبأ versteckt ومكتوما verstellt ومموها verdeckt...إلخ. لقد رأينا بالفعل كيف أن الانشغال الأهم لكل

فينومينولوجيا، بما هي منهج لبلوغ الشرعنة، هو أن تظهر ما هو غير ظاهر، على أن غياب ظاهرانية الظاهرة هذا يعود بالأساس إلى تمويه الظاهرة ذاتها في شكل سؤال أو إشارة "[24] أي أنها في هذه الحالة تبحث عن شيء مبهم بسبب تحجبه وعدم القدرة على إدراكه عيانيا، وهذا الشيء هو "الشيء ذاته" الذي يكوّن حقيقة أي ظاهرة، لذلك فهو يتمظهر في شكل سؤال أو إشارة، ولكن علينا أن ننتبه – بحسب غراندان دائما - أن هذا "اللامرئي الذي يثير اهتمام هايدجر هنا، ليس ذلك الذي يصدر عن حقيقة معقولة، أو عالم علوي فوق ظاهراتي، بل إنه ذلك الذي يعتقد أن من مصلحته، أو على الأقل تلك التي يدّعيها، هي أن يبقى مخبأ وكامنا(...) إن وجه الاستعجال الفلسفي هنا يتلخص في ضرورة انتشال هذه الظاهرة من النسيان الذي ما فتئت الظواهر الأخرى المتتالية تفرضه عليها. هذه الظاهرة كما نعلم، والتي رددها هايدجر حتى درجة الملل هي ظاهرة الكائن (ومن ثمة الكينونة)، فإذا كان الكائن غير باد للعيان فلأنه يوجد مموها، مخبأ، مخفيا ومحرفا"[25]، وهذا ما من شأنه أن يجعلنا نتوهم معرفتنا بالكينونة (الوجود) رغم أننا لا نعرف منها إلا مظهرها الزائف المخاتل.

يكمن تأثر هايدجر بالفينومينولوجيا إذن في أنه اتخذ مفهوم "الشيء ذاته"، ولكن هذا الأخذ متوافق مع نظرته الأنطولوجية حيث إن الشيء ذاته "يتحول" إلى مفهوم الدازاين؛ فالبحث لا يجب أن يكون عن الشيء ذاته، ولكن عن الدازاين وعن الكينونة من خلاله، أما الهيرمينوطيقا في هذه الحالة فهي متعلقة بدرجة ظهور هذا الدازاين الذي من أهم خصائصه الاختفاء والتمويه، لذلك فعادة ما يشار "إلى نوع فلسفة هايدجر على أنها "فينومينووجيا تأويلية" Hermeneutic لتمييزها عن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية Transcendental Phenomenology لهوسرل وأتباعه. وتسمى بهذا الاسم لأنها تقيم نفسها على أساس مشكلات التفسير التاريخي وليس على الوعي الترنسندنتالي"[26]. وهذا الوضع التاريخي ناشئ عن كون "الدازاين" "وجودا – هنا"؛ أي "وجودا- في – العالم" بكل ما يحمله العالم من أشياء يعيش وسطها الإنسان، وبهذا يكون بالضرورة "وجودا- مع"، لأن وجوده دائما يكون ضمن مجتمع من الذوات البشرية الأخرى، كل هذا يدفعنا إلى القول " أن وجود الذات الإنسانية في العالم لا يمكن فهمه أو إدراكه بكيفية مطلقة ونهائية، بل هو دوما مسألة إمكانات جديدة ممكنة"[27] خاضعة لسيرورتها التاريخية وسط هذا العالم، لذلك "رأى هايدجر في هذا العالم الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي- في - العالم، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود"[28]؛ إذ إن عملية الفهم هذه لم تعد نهائية وموضوعية كما كان يطمح هوسرل، إذا ما اعتبرنا أن الوصول إلى الشيء ذاته هو نوع من الفهم تبعا لرأي "غراندان"، بل

هي متطورة تبعا لطبيعة الدازاين نفسه الذي قلنا عنه إنه تاريخي، وهذا الفهم هو بالدرجة الأولى فهم للوجود من خلال العالم (ولكن مفهوم العالم عند هايدجر لا يعني بأي حال من الأحوال مجموع الموجودات المادية التي تؤثث محيط الإنسان، بل هو شيء أوسع من الماديات وليس مجموعا لها، ذلك أن الدزاين يلتقي بالموجودات داخل العالم، وهذا الأخير يتصف بالأولية والغموض). .

2.3 تأسيس تاريخية الفهم:

إن هذا يعني بصورة أساسية أن عملية "الفهم" لا تكون موجهة إلى موضوعات العالم من حيث هي كذلك، أي بالمفهوم الهوسرلي الناظر إلى الموضوعات على اعتبارها ماهيات مطلقة، بل إن الإنسان يفهم تلك الموضوعات من زاوية استعماله لها؛ ف "انطلاقا من المدلولية المنفتحة في نطاق فهم العالم، تتكفل الكينونة المنشغلة لدى ما – تحت – اليد بأن تفهم أية رابطة وظيفية يمكن أن تكون لها في كل مرة مع ما يصادفها. إن التبصّر يكتشف ذلك الذي يدلّ على أن العالم الذي قد فُهم بعد قد تمّ تفسيره. فإن ما – تحت – اليد إنما يأتي على نحو صريح معبَّر عنه إلى الرؤية الفاهمة. إذ تجري كل تهيئة وترتيب وإعداد وتحسين وإتمام على نحو بحيث يكون ما- تحت- اليد قد فُصِل بتبصّرٍ ضمن لِـ - كَيْ. التي تخصه وانشغل به طبقا للرؤية التي صار بها موضَّحا"[29]. وهذا يعني أن الكينونة لا تناقش ما هو موجود – تحت – اليد انطلاقا من ماهيته الأصلية، بل انطلاقا من المهمة الوظيفية التي تشغله في العالم، وهذا لا يعني على الإطلاق أن الذات الفاهمة تبذل جهدا في أخذ الموجودات في العالم على هذا النحو الوظيفي، بل يكون هذا الفهم مصاحبا لعملية المشاهدة نفسها حيث تأخذ كل الموجودات من زاوية "لِـ - كَيْ" أي من زاوية الوظيفة التي وجدتْ "كي" تؤديها، فمعرفتنا لأشياء العالم مبنية على وجودنا في هذا العالم، أي أننا ننظر إليها كـ "أدوات" نفعية بالدرجة الأولى، أو بحسب تعبير هايدجر "وجود – في متناول اليد".

ولكن هذه الأشياء تفهم بطريقة أصح عندما تفقد هذه الصفة النفعية التي أوجدها عليها الدازاين. ولدينا هنا مثال يوضح هذا الكلام؛ فإذا أخذنا المطرقة مثلا كشيء من أشياء العالم، فهي "في الأصل شيء في ذاتها، ولكننا في السياق الوجودي الأصلي نقارب المطرقة لا بوصفها موضوعا، بل بوصفها أداة. فتختفي "المطرقة – الشيء" في طي وظيفة "المطرقة – الأداة". ذلك هو المعنى الهيرمينوطيقي الوجودي للمطرقة. أما عندما نعزل المطرقة عن وظيفتها، عن السياق العلائقي الكلي المعاش، هنالك نكون قد انتقلنا من موقف الفهم المسبق إلى موقف الإشارة الموضوعية. نكون قد نفينا المطرقة من عالم المعنى ونطاق "تناول اليد" ووضعنا ظاهرة المطرقة أمامنا كمجرد شيء ننظر إليه ونتملاه"[30]. وهو ما من

شأنه أن يعيد ثنائية الذات/الموضوع إلى الظهور مرة أخرى على شاكلة ما قرره ديكارت قبلا في مقولته الشهيرة حول الكوجيتو التي فتنت العلماء الوضعيين والطبيعيين، والتي حاربها هايدجر، معتبرا إياها سبب اغتراب الإنسان عن نفسه. لهذا فإنه "بفضل مفردات مثل: "لكي" و"نحو" و"من أجل" يكون لمفردات الوجود الماثل هناك هويتها داخل نطاق كلية مرجعية"[31]، ولن تكون على الإطلاق شيئا خارجا عن نطاقنا ومفصولا عنا فصلا يلغي امتلاء الذات بموضوعها.

إن قولنا بتاريخية الدازاين يحيل مباشرة إلى القول أن الفهم هو متغير ومتطور تاريخيا، وهذا يعني أنه غير منته، "إن "وجود الإنسان"، وكذا "وجود العالم"، في نظر هايدجر، هو "إمكانية" ما زالت بعدُ "لم تتحقق" أكثر من كونه مجموع الإمكانيات التي سبق وأن تحققت، ما دام المبدأ الأول في الفكر الهايدجري هو "تعليق" كل "رؤى العالم" المسبقة والعودة إلى أصل العالم، أي إلى ما "لم ندركه بعد" وما لم نره بعد في العالم(...) إن الاختلاف الجوهري بين حقيقة الوجود ذاته، و "وجود الموجود" كما رأينا يطرح مسألة في غاية الأهمية، إذ كيف يمكن للوجود "الحق" أن يدرك إذا كان الوجود الإنساني مشروطا بوجود "الموجود" أو "بحضور" الوجود؟ يجيب هايدجر أن الوجود الإنساني هو حوار مستمر مع العالم، ولكن النشاط الأكثر احتراما في هذا الحوار "هو الإصغاء وليس الكلام""[32]، معنى هذا أن الوجود هو الذي يتكشف من تلقاء نفسه، وأن مهمة الإنسان هي فقط أن ينتبه لهذا الوجود وأن يصغي إليه من أجل أن يفهمه، وهذا بخلاف ما كان سائدا عند الفلاسفة السابقين الذين كانوا يجعلون الإنسان في مركز العملية التأويلية، حيث يقوم هو بوساطة مجهوداته في الفهم بإعطاء معنًى للأشياء، إن القضية إذن أصبحت معكوسة عند هايدجر، وأصبحت الذات تستقبل هذا التكشف وتعبّر عنه، أما عن وظيفة الهيرمينوطيقا فهي مساعدة الدازاين على اكتشاف الوجود الذي تجلى له، أو لنقل أنها طريقته التاريخية لهذه العملية، ولا يكون ذلك إلا بعد "أن يحطم تلك الأصنام التي تقف حجرة عثرة أمام امتلاك الدازاين لخصوصيته أو لذاته. وإذا كان من المطلوب توفير هيرمينوطيقا للدازاين على وجه السرعة، فلأن هذا الدازاين مازال مخفيا عن ذاته ذاتها، خاضعا لسلطة المثرثرين ومروجي الشائعات. بيد أن هايدجر يعتقد أن الثرثرة بمعناها الواسع(...) هي من يمنع فعليا الدازاين من بلوغ الأشياء ذاتها"[33]، بما أن مصطلح "الثرثرة" يحمل –عند هايدجر- معنى "السقوط"، على اعتبار أنه يبعد الدازاين عن مهمته الأساسية في بحث وجوده الحقيقي، وبذلك يحمل المصطلح ذاته أيضا معنى الحجب والزيف معا، لأن الزيف في الحقيقة هو حجب للحقيقة، والثرثرة تجعل الدازاين ينهمك في أمور ثانوية وخارجية، ولا ينهمك في فهم ذاته وفهم الوجود بما هو كذلك.

إنه يوغل في الوهم، وبهذا "تستمد الآنية اليومية تصورها لوجودها ووجود العالم في المرحلة السابقة على الوعي الأنطولوجي من كيفية الوجود التي عرفناها بأنها "الناس"، وهنا يرتد العالم إلى العالم المحيط، وفي هذا العالم الأخير يتحول الكل إلى "أشياء"، وحتى وجود الموجود الذي هو وجود – بالاشتراك يصير شيئا بين الأشياء"[34]. لذلك فمحاربته للتثرثة هي في الأصل محاربة للتحجب والتخفي الذي يسقط فيه الدازاين، ومنه فهايدجر يدعو إلى هيرمينوطيقا للدازاين يكشف من خلالها تلك الحجب.

ولكن أين يمكن أن ندرك هذا الوجود الذي يسعى الدازاين لفهمه؟ من المعلوم أن جهود هايدجر الفلسفية كانت على مرحلتين مختلفين تبعا لتطوره الفكري؛ حيث إن المرحلة الأولى التي تُوِّجت بكتابه العمدة "الكينونة والزمان" عام 1927م قد خُصصت لتحليلية الدازاين كما وضحنا، أما المرحلة الثانية فقد عرفت منعرجا حقيقيا نحو الفن واللغة، وبخاصة اللغة الشعرية، أين وجد مجالا خصبا لتطبيق أفكاره النظرية المحصَّلة في "الكينونة والزمان". لقد وجد هايدجر أن المكان الذي يستقر فيه فهم الدازاين هو "اللغة"؛ وهذا ما اكتشفه من خلال استنطاقه للمنهج الفينومينولوجي الذي يتبناه، فهو "يعود إلى الأصل اليوناني للمصطلح Phenomenology ويرى أنه مكون من جزئين phenomenon وLogos. يشير الجزء الأول من الكلمة إلى "مجموع ما هو معرض لضوء النهار"، أو "ما يمكن أن يظهر في الضوء"(...)وينتهي هايدجر إلى أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء لتتجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها... ولكن كيف تكشف الأشياء عن نفسها؟ في تحليل هايدجر للجزء الثاني Logos يرى أنها لا تدل على الفكر، لكنها تدل على الكلام، ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا. إن الأشياء تكشف عن نفسها من خلال اللغة"[35]. ولكن اللغة عند هايدجر تأخذ أبعادا وجودية عميقة؛ فهي سابقة أنطولوجيا على الناطقين بها، حيث إن الإنسان لا يعود - في حضورها - إلا مستجيبا لها، "فلسنا نحن الذين نتحدث اللغة، بل إن "اللغة تتحدث من خلالنا". ومعنى هذا أن هايدجر يريد أن يؤكد لنا أن ماهية اللغة تتجاوز فعل الكلام أو الحديث الذي نتحدث من خلاله اللغة، أي أن ماهية اللغة تتجاوز كونها مجرد أداة نتحدث بها. فنحن نتحدث بفضل قدرة اللغة على التحدث بذاتها، فما هي مهمتنا إذن إن كانت اللغة هي التي تتحدث من خلالنا؟ مهمتنا هي أن نتيح للغة أن تتحدث، أن نتيح للغة أن تكون لغة، أي أن تفصح عن ماهيتها كلغة في فعل الكلام أو التحدث"[36]. إن اللغة هي المجال الذي يفصح الوجود فيه عن نفسه، حيث إنها تحيل إلى هذا الوجود إحالة مباشرة، ومنه فهي ليست شيئا يصنعه الإنسان من أجل أن يعبر عن نفسه وعن الأشياء حوله، إن اللغة هنا مرادفة للوجود، إن "اللغة تعبر عن المعنوية Meaning

fullness القائمة بالفعل بين الأشياء"[37]، فهي ليست شيئا قائما بذاته، بل هي استعداد أولي يفسح إمكانية الفهم للدازاين، إذن فاللغة في هذه الحالة ليست شيئا ظاهرا بذاته ومعروفا لنا، بل هي دأب مستمر من الظهور والتحقق؛ فهي " تتحدث بواسطة القول، أي بواسطة الإظهار: "فالقول بوصفه إظهارا" هو ماهية اللغة عند هايدجر؛ وهو بالتالي ما يستند إليه معنى الإنصات والتحدث معا، طالما أن القول يوجد أيضا فيما لا يقال وليس فقط فيما يقال"[38]؛ لأن ما لا يقال هو أيضا لغة، واللغة في النهاية قضية لا تحجب، لذلك فالتأويل هو جعل هذه اللغة تتكلم وتظهر نفسها، وهذا بصورة أخرى تأكيد على أن تأويل "اللغة المقولة" هو تأويل يتناسب مع ما تتيحه هذه اللغة من إمكانيات، ومنه فالعملية التأويلية هي عملية نسبية دائما ومحدودة، فالإنسان الذي يتكلم اللغة ويفهم خلالها، لا يملك في الحقيقة هذه اللغة إلا على مستوى نطاقه المحدود، لذا فهو لا يملك اللغة في كليتها، بل يستعمل ما يملكه منها بحسب وضعه التاريخي، وهذا الاستعمال هو في النهاية مسألة انتقائية، وتستند سيرورة هذا الفهم إلى سيرورة انفتاح اللغة وإفصاحها المستمر، لأنها تمثل بالنسبة له إمكانية دائمة غير قابلة للامتلاك الكلي، لذا فقضية الفهم الصائب من الفهم الخاطئ ترتبط بصورة عضوية بهذه القدرة على الإنصات.

إن اللغة على هذا الأساس هي دائما قضية كشف، وهذا الكشف ذاته يفترض مسبقا تحجبا، أي أن هناك دائما شيء مستتر نسعى لكشفه انطلاقا مما هو ظاهر، وهذا راجع لطبيعة الدازاين نفسه كونه تاريخيا، لذا فعملية الفهم هي عملية جدلية بين هذا التحجب واللاتحجب، وهدف الهيرمينوطيقا هو إنارة هذا المتحجب، والفهم هو طبيعة الوجود الأصلية طالما أن هذا الوجود لا يتجلى لنا في صورته المطلقة والكاملة، لأنه إمكانية دائمة، واللغة هي الكافلة لتحقق هذه الإمكانية، ولكن "أين وأنى لنا أن نلتقي هذه الخبرة باللغة على نحو جلي؟ أين تتجلى لنا حقيقة اللغة باعتبارها قولا وإظهارا لأنفسنا وللوجود الذي يكتنفنا مثلما تكتنفنا اللغة؟ إن إجابة هايدجر هي: في الشعر والتفكير الشعري"[39] *******، وهذا لأن لغة الشعر أقدر على حمل حقيقة الوجود، والتعبير عنه، إنها لغة عالية تكون دائما متجهة إلى نفسها بالدرجة الأولى، إلى كشف حقيقتها، وذلك خلافا للغة العادية التي يستعملها الناس من أجل التواصل اليومي، والتي لا تؤخذ إلا بكونها "وسيلة"، "فنحن في لغة الكلام اليومي نتحدث عن أشياء بواسطة اللغة(...)ولكن في مثل هذا الاستخدام للغة لا يمكن أن تجلب اللغة ذاتها إلى اللغة، أي لا يمكن أن تتكشف لنا طبيعة اللغة باعتبارها كيانا له حضوره الخاص الذي يكتنفنا"[40]، ينطبق هذا الكلام على الوجود الزائف الذي يشمله مصطلح "الناس" ويكون أثناء "الوجود - مع" كما أسلفنا، ويعد هذا وجودا زائفا لأنه لا يتيح للغة أن تعبّر عن نفسها وتكشف لنا عن الوجود، بل هو الذي يقوم بعملية الحجب،

لذلك فالفهم الحقيقي للغة مرتبط أشد الارتباط بنوعية الوجود الذي نكونه، ففي حالة الوجود الفردي الأصيل يمكن أن تتكلم اللغة عن نفسها من خلال الشعر مثلا، لأن هذا الموقف يعتبر موقفا أصيلا لا زائفا. إن العمل الفني- وخاصة الشعر- هو الذي يحمل على عاتقه مهمة الكشف عن العالم في حقيقته، والنص الأدبي ليس إلا وسيطا بين العالم والمتلقي الذي ينصت من أجل أن يفهم، فالعمل الفني إذن مستقل بنفسه، وليس تعبيرا عن نفسية مبدعه، بل هو تعبير عن وجوده، لذلك فهو الطرف الأهم على الإطلاق، ويستعمل هايدجر مصطلحا مقابلا لمفهوم العالم الذي يدل على التكشف، وهو مفهوم "الأرض" التي تعني الاستتار والاختفاء. والعمل الفني قائم على هذا التوتر بين العالم والأرض؛ أي بين التكشف، واللاتكشف[41]، فالقصيدة الشعرية مثلا عندما تفصح لنا عن بعض المعاني، فإنها في المقابل تحجب عنا الكثير من المعاني الأخرى، لهذا فنحن في بحث دائم عن المعاني المستترة من أجل إجلائها وهذا هو التوتر الذي يقوم عليه الفهم.

لكن عند تناولنا لعلاقة المؤول بموضوعه، يجب أن نحذر من اعتبار أن هذه الذات تنفصل عن الموضوع، فهايدجر عمل بكل طاقته – على غرار هوسرل- على تجاوز ثنائية (الذاتية/ الموضوعية)، وذلك من خلال اعتباره أن الدازاين لا يفهم من فراغ، بل يجد في وجوده، وعلى مدى هذا الوجود فهما محددا لماهية الوجود المكتمل، وهو فهم تاريخي، وبالتالي فالفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، ومنه فهو سابق على أي فعل وجودي، وهذا العالم هو نفسه يتكشف للدازاين من خلال اللغة. وبالمثل فإن فهم النص لا يبدأ من فراغ، بل من معرفة أولية عن النص ونوعه، لذلك فنحن لا نلتقي بالنص خارج إطار الزمان والمكان، ولا نلتقي به بانفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين. مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص ومن ثمة تفسيره[42]. إن الفهم عملية دائرية دائما، ليس كما حلله شلايرماخر في "الحلقة الهيرمينوطيقية" المشهورة عنه، والتي صبغها بالصبغة السيكولوجية، بل تستند هذه الدائرة إلى بنية الفهم انطلاقا من الأحكام المسبقة كما طورها غادامير لاحقا وفق منظوره الهيرمينوطيقي، ولكن هايدجر يوظف هذه الدائرة لأغراضه الأنطولوجية بصور أساسية؛ فحسبه أن "الشخص الذي يحاول فهم نص ما هو دائما شخص في شروع. فهو يشرع في معنى للنص ككل حالما ينبثق معنى أولي في النص. وهذا المعنى ينبثق فقط لأن هذا الشخص يقرأ النص وهو محمل بتوقعات معينة بخصوص معنى ما. وتنفيذ هذا الشروع المسبق – الذي ينقح باستمرار طبقا لما ينبثق في أثناء سبر الشخص غور المعنى- هو فهم لما موجود"[43] لذا فالفهم هو عملية وجودية تستند إلى التعديل الدائم للأحكام المسبقة من أجل الوصول إلى المعنى "الحقيقي" الذي يكون متوافقا مع "الشيء ذاته". فالفهم إذن هو علاقة غير قابلة

للفصل بين الذات والموضوع، من زاوية الرؤية هذه كان التحول الفاضح الذي ميّز أسلوب هايدجر في مرحلته الثانية؛ حيث أصبحت ممارساته الفلسفية أقرب إلى القول الشعري منه إلى المناقشة الصارمة كما في "الكينونة والزمان"، فالعمل الفني عندما يجلّي مادته؛ أي يجلي العالم، فهو " - من خلال التشكيل- يتجاوز الذاتية والموضوعية، لأن العالم نفسه – باعتباره مجموعة من العلاقات- يتجاوز بالمثل إطار الذاتية والموضوعية"[44]، وبصورة أخرى نقول أن الآنية من خلال وجودها – في – العالم تكون قد جمعت بين "الداخل" و"الخارج"، أي بين وجودها الفردي الذاتي، ووجودها في عالم موضوعي، "إنها إذن ليست بحاجة لما نسميه بـ "العلو"، أو التخطي والتجاوز، إلى العالم، لأنها على الدوام "بالخارج" مع الموجودات التي تصادفها في العالم، كما أنها دائما بالداخل باعتبارها "وجودا – في – العالم" يهتم بالأشياء وينشغل بها"[45]. إن هايدجر، وبالرغم من كل ما يمكن أن يلصق به من إقصائية وسلبية تجاه الآخر المبدع، فإنه قد هيأ أرضية صلبة انطلق منها من يمكن أن نسميهم بالممثلين الحقيقيين للهيرمينوطيقا، ومن أبرزهم تلميذ هايدجر ذاته: هانز جيورج غادامير. لذلك فالأهمية القصوى لهايدجر في هذا المجال تكمن في مهمته التوشيجية بين هوسرل وغادامير؛ أي بين الفينومينولوجيا الخالصة والهيرمينوطيقا الخالصة، بالدرجة نفسها التي نقل بها الهيرمينوطيقا من مفهومها الرومانسي إلى مفهومها الفلسفي المعاصر.

ما يهمنا في هيرمينوطيقا هايدجر هو أنه جعل عملية التأويل تكشفا لا كشفا، وهذا التوجه يجعل من المؤول مجرد مستقبل لهذا التكشف للوجود، فهو ذات سلبية إزاء العملية الهيرمينوطيقية، أما أهم شيء في العملية برمتها فهو الوجود ذاته، "لم يعد الإنسان عند هايدجر هو الفاعل الحقيقي؛ بل أصبحت "الحقيقة" ذاتها في ظهورها من خلال وجود الإنسان هي الفاعل الحقيقي"[46]، ومنه فإن تأويل النصوص الأدبية - بوصفها نتاجا غيريا يُفترض أن يعرفنا على هذا الآخر- يفقد كل هذه الشحنة وينسى أنه أولا وقبل كل شيء من إنتاج شخص بعينه في مكان معين وزمان معين، إن هذا ما يعني أن صورة هذا الآخر الذي نريد أن "نفهمه" تنتفي قطعا، وتحل محلها صورة للوجود الذي هو وجود بمعناه المطلق غير المرتبط بفرد بعينه، وربما هذا ما دعا "تيري إيغلتون Terry Eagleton" إلى اعتبار أن هايدجر قد أخفق "في قلب الحقائق السكونية الأبدية لهوسرل والتقاليد الميتافيزيقية الغربية عن طريق إضفاء الطابع التاريخي عليها، وكل ما يفعله بدلا من ذلك هو أن يقيم نوعا مختلفا من الكيان الميتافيزيقي – هو الدازاين (الوجود هناك) Dazein نفسه. وعمله يمثل هروبا من التاريخ بقدر ما هو لقاء معه"[47]. وربما هو السبب ذاته الذي جعل "إيغلتون" يربط في كل مرة بين مذهب هايدجر هذا وبين النازية والفاشية اللتين حاولتا استبعاد الآخر تماما وإلغاءه في سبيل تغيير العالم إلى الأحسن –حسب زعمهما-، هذا العالم الذي رفضه

هايدجر لزيفه؛ فالعالم الحديث بحسبه فقد هويته بسبب انغماسه في الميتافيزيقا، وخضوعه التام لسيطرة العقلنة والتقنية، وكل هذا ساهم في التغطية عن حقيقة الكينونة في مقابل تركيزها على الكائن، وهذه " المطالبة بالخروج من الميتافيزيقا وبتجاوز العقلنة التقنية، وبنبذ كل نزعة إنسانية، يتضمن بالنسبة لهايدجر موقفا من النظام السياسي الحديث. لأن الاختلاف الجذري مع العقلانية الغربية في تجلياتها الديكارتية أو الأنوارية يفترض رفض المسألة الديمقراطية بكل ما يستدعي ذلك من حل المشاكل بواسطة المناقشة العمومية"[48]، وربما هذا ما حصل بالضبط مع النازية بطابعها الثوري القمعي.

لكن مهما يكن من أمر، فإن هايدجر وضع – من خلال فلسفته- أساسا متينا لتفسير الفهم بوصفه عملية وجودية هدفها الأساس الكشف عن الحقيقة المتوارية وراء الممارسات اليومية، وبوساطة منهجه الفينومينولوجي استطاع أن يخترق الكثير من الأعمال الفنية والشعرية ويحللها كما فعل مع لوحة "حذاء الفلاح " لـ "فان جوخ" مثلا، أو مع قصائد لكبار الشعراء الألمان على رأسهم "ريلكه"، "هلدرلين"، و"تراكل"، لهذا فعملية الفهم هي في صلبها عملية كشفٍ عن حقيقة "الآخر" التي احتجبت عنا بفعل التزييف، ومنه فصفة "السلبية" لا تشير إلى النقص والتقصير بقدر ما تشير إلى الأمانة والحياد في نقل حقيقة الأعمال الفنية التي هي حقيقة "الآخر" الذي نواجهه، ونقيم معه حوارا متجددا أثناء كل لقاء مع العمل الفني، لا من منطق موضوعي متعال، بل انطلاقا من طبيعة الدازاين التاريخية، وبقينية نسبية الحقيقة تبعا لنسبية الدازاين.

4. خاتمة:

لقد كان التناول الفينومينولوجي الهوسرلي لقضية الفهم يهدف إلى إيجاد المعنى الموضوعي المتعالي عن كل تحويرات الذات التجريبية؛ أي أن الفهم هو بحث في آليات عمل الأنا الترنسندنتالية ومنهجها في الوصول إلى الحقيقة، وهذا بخلاف هايدجر الذي يعطي للفهم بنية فينومينولوجية هيرمينوطيقية تاريخية، وإذا كان كلاهما ينطلقان من مبدأ فلسفي واحد، فإنهما ينتهيان إلى نتيجتين مختلفين تبعا لاختلاف المسار المنهجي لكل منهما، ولكن هذا الاختلاف لم يكن أبدا مدعاة للأسف، بل كان مساهمة حقيقية في تعميق النقاش المعاصر حول قضية الفهم، وفتح آفاق جديدة لإثراء مفهومه.

ومن خلال تحليلنا هذا لبنية الفهم عند كل من هوسرل وهايدجر، يتبين جليا أن الحدث الأهم الذي يمكن أن نخلص إليه، هو هذا "المنعرج" الذي أحدثه هايدجر على المنهج الفينومينولوجي، والذي يمثل دون أدنى شك التحول الأكثر ثورية في هذا الميدان، ولا يرجع ذلك فقط إلى التحويرات التي أحدثها

هايدجر على منهج أستاذه، ولكن، وبصورة أعمق، إلى ما انجر عن هذه التحويرات من تحول في البراديغم (Paradigm)، أثر في كل الفلسفات اللاحقة، وحتى في مختلف الخطابات المعاصرة مثل: الخطاب الأدبي (نظريات القراءة والتلقي)، الخطاب الاجتماعي (أعلام مدرسة فرانكفورت)، الخطاب التاريخي(تفكيكية ميشيل فوكو)....

وربما كانت الفلسفة الهيرمينوطيقية التي قال بها الفيلسوف الألماني "جيورج غادامير" في كتابه العمدة (الحقيقة والمنهج) هي التجلي الأبلغ لهذا التحول في البراديغم، الذي يخص بشكل أساسي قضية الفهم، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل غادامير يخصص حيزا مهما لمسألة الفهم وبنيته التأويلية، فهو بالنسبة له يتخذ شكلا دائريا، ويتشكل من خلال الانتقال بين الجزء والكل، ولكن غادامير يوظف مفهوم "الدائرة الهيرمينوطيقية" بطريقة تختلف عن تلك التي وظفها بها شلايرماخر، وتقترب كثيرا من الطريقة التي وظفها بها هايدجر؛ حيث استغل غادامير الدائرة بمفهومها الهايدجري، ولكن لأغراض هيرمينوطيقية خالصة، وربما تكون "الأحكام المسبقة" بوصفها المكون الأساسي لبنية الفهم، هي أهم ما استخلصه غادامير، وجعله حجر الزاوية في عملية الفهم برمتها؛ فمن الواضح أن الشخص الذي هو دائما في حالة شروع، هو بالمقابل دائما في حالة تعديل ناتج عن التنقل المستمر بين الكل والأجزاء. ولكن ما هو الشيء الذي نعدله؟ إن هذا الشيء هو - بلا شك- أحكامنا المسبقة، وذلك من أجل أن ينسجم الفهم مع الحركية الجدلية للماضي والحاضر، وهو يستعين بمفهومه عن "التطبيق"، حيث إن فهم نص ما يتضمن دائما عملية تطبيق، نقوم بموجبه بتطبيق هذا النص على اللحظة الراهنة، أي من خلال فهمه انطلاقا من الحاضر.

5. قائمة المراجع:

1 - عطيات أبو السعود، فن الفهم، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، العدد76، مصر، 2009، ص31.

2 - دولوز، جيل، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1997، ص26. (بتصرف).

[3] - Kant, Emmanuel, critique de la raison pure, Traduction: J. BARNI, ERNEST FLAMMARION, Tome 1, Paris, p157.

[4]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، ليبيا، طرابلس، ط1، 2007، ص277.

[5]- سيد أحمد، محمود، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2005، ص28.

* - إن المنهج الفينومينولوجي في الحقيقة يتضمن مذهبا وإن كان هذا المذهب قد أغفل تماما، بل وحورب بعنف من طرف الفلاسفة اللاحقين، وهذا المذهب هو المثالية، لأننا بعد أن نضع العالم بين قوسين لا يبقى إلا "الأشياء ذاتها" التي هي من اختصاص الأنا الترنسندنتالية كما سنرى، لذلك فالفينومينولوجيا هي مذهب في النفس المطلقة لا يعترف إلا بالحقائق المتعالية. حول هذه النقطة ينظر: مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007، ص207.

** - نستعمل هنا المصطلح في صيغته المعرّبة (فينومينولوجيا)، وذلك من أجل تفادي تعدد ترجمات هذا المصطلح (علم الظواهر، ظواهرية، ظاهراتية...) الذي يؤدي إلى تشويش واضح في الذهن، وبالرغم من أن العديد من الباحثين العرب استعملوا ترجمات متعددة، إلا أننا لا نعدم عدد معتبرا من المهتمين استعملوا المصطلح معرّبا، وهذا ما نجده خاصة في الترجمات العربية لكتب "هوسرل" الأب الشرعي لهذا التوجه. ولكن اعتمادنا الصيغة المعربة للمصطلح بدل الصيغة المترجمة لن يمنعنا من إيراده مترجما في حال الاقتباس من كتب عربية اعتمدت ترجمة المصطلح.

[6] - رافع محمد، سماح، الفينومينولوجيا عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط1، 1991، ص117.

[7] - المرجع نفسه، ص119.

[8] - المرجع نفسه، ص123.

[9] - هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالة، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008، ص 15، 16.

[10] - خوري، أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص40.

*** - لقد انتقد هوسرل ديكارت على انهماكه في بحث العالم الخارجي، وفصله بين الذات والموضوع، في حين كان من الواجب عليه أن يتعمق في تحليل "الأنا" التي اكتشفها في الكوجيتو، لأنها مجال خصب. ينظر: شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم – ناشرون (بيروت- لبنان)- منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2007، ص88-90.

[11] - هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007، ص33.

[12] - رافع محمد، سماح، الفينومينولوجيا عند هوسرل، المرجع السابق، ص120، 121.

[13] - المرجع نفسه، ص126.

[14] - شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص95، 96.

[15] - المرجع نفسه، ص141.

[16] - المرجع نفسه، ص141.

[17] - هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، المصدر السابق، ص21.

[18] - شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص94.

**** - للمزيد حول هذه النقطة ينظر: غراندان، جان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم – ناشرون (بيروت)- منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2007، ص43،44.

[19] - شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص97.

[20] - المرجع نفسه، ص104، 105.

[21] - إيغلتون، تيري، مقدمة في نظرية الأدب، تر: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة كتابات نقدية)، مصر، 1991، ص78.

***** - تترجم إلى العربية عادة بمصطلح "الآنية".

[22] - عبد السلام جعفر، صفاء، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، مصر، ط1، 2000، ص105.

[23] - توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1992، ص51.

****** - يقصد من كتاب "الوجود والزمان" وهو أهم كتب هايدجر على الإطلاق.

[24] - غراندان، جان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص88، 89.

[25] - المرجع نفسه، ص90.

[26] - إيغلتون، تيري، مقدمة في نظرية الأدب، المرجع السابق، ص86.

[27] - شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص108.

[28] - مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص214.

[29] - هايدجر، مارتن، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسيكني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2012، ص291.

[30] - مصطفى، عادل، فهم الفهم، المرجع السابق، ص236.

[31] - بورديو، بيير، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العليمي، المجلس الأعلى للثقافة(ضمن المشروع القومي للترجمة)، مصر، 2005، ص16.(من مقدمة المُراجع).

[32] - شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص107، 108.

[33] - غراندان، جان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص97.

[34] - جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية: من كيركجورد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، لبنان، ط1، 1988، ص75.

[35] - حامد أبو زيد، نصر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، ط7، 2005، ص31، 32.

[36] - توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، لبنان، ط1، 2002، ص 29-30.

[37] - حامد أبو زيد، نصر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص32.

[38] - توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص38.

[39] - المرجع نفسه، ص43.

******* - ينبغي الإشارة إلى أن هايدجر يطلق كلمة "شعر" لا على الشعر بصفته التي نعرفها، ولكن على الفنون جميعا. ينظر: المرجع نفسه، ص45.

[40] - المرجع نفسه، ص43، 44.

[41] - حامد أبو زيد، نصر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص34 (بتصرف).

[42] - حامد أبو زيد، نصر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع نفسه، ص33 (بتصرف).

[43] - غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص370.

[44] - المصدر نفسه، ص35.

[45] - مصطفى، عادل، فهم الفهم، المرجع السابق، ص225.

[46] - عبد السلام علي جعفر، صفاء، هيرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني: دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، مصر، 2000، ص75.

[47] - إيغلتون، تيري، مقدمة في نظرية الأدب، المرجع السابق، ص84، 85.

[48] - أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، المغرب- لبنان، ط2، 1998، ص227.