الهرمينوطيقا من البعد الفينومينولوجي إلى الانعطاف الأنطولوجي

الباحث: شنوف نصر الدين/ إشراف د. بلعاليه دومه ميلود

جامعة حسيبة بن بوعلي. الشلف

تمهيد:

يعتبر الخطاب الهرمينوطيقي المعاصر لحظة احتفائية ضمن المشهد الفلسفي المعاصر بشكل عام، تلك اللحظة التي تستمد مشروعيتها من قدرة التأويلية ذاتها على إمكانية الاستئناف والحركية والتحول، وهي إمكانية تعززها الطبيعة المرنة التي وسمت الدرس الهرمينوطيقي عبر مساره التاريخي، الأمر الذي يجعل أي بحث في تاريخ الهرمينوطيقا بمثابة رحلة استكشافية لإمكانات التأويل اللامتناهية التي يزخر بها العقل الإنساني ، خاصة في ظل حالة التوتر المعرفي و ثورة المناهج النقدية التي لم تعد تشتغل بمعزل عن السؤال الفلسفي الأساسي وهو سؤال المعنى وتمظهراته النصية . فالهرمينوطيقا بوصفها قراءة وإعادة قراءة للنصوص وحتى للواقع الذي تبلورت في أفقه تلك النصوص، تبق دوما بمثابة محاولة دؤوبة لاستعادة سؤال المعنى بغية تحريره من كل الادعاءات الدوغمائية . ولعل أبرز فتوحات العقل التأويلي هي تلك التي تزامنت مع القراءات الفلسفية المتنوعة والمثمرة للفينومينولوجيا الهوسرلية، حيث بدت التأويلية المعاصرة كما لو كانت مجرد تنويعات للفينومينولوجيا بالرغم من الأسبقية التاريخية والمنهجية للهرمينوطيقا.

الفينومينولوجيا الهوسرلية: القصدية ونظرية المعنى:

لقد أقام "إدموند هوسرل" نظريته الفينومينولوجية على عدة مبادئ فلسفية هامة أبرزها مبدأ "القصدية" l'intentionnalité الذي مكنه من تجاوز سكون الاتجاه المثالي والواقعي مصوباً نظره نحو أهمية التوجه العقلي نحو الموضوعات، و"القصدية" عند هوسرل هي محاولة منه لتقويض الأنا الديكارتية المفارقة للآخر، ومحاولة إحالتها نحو موضوعات مقابلة لها، إذ الأنا الهوسرلية لا تنجلي في خضم هذا الفهم إلا من حيث علاقتها للأنا "الآخر"، « فالقصدية كلمة لا تدل على شيء آخر غير هذه الخاصية الأساسية والعامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعورا بشيء ما وأن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر موضوعة المفكر فيه »[1]، فتصبح الأنا حينئذ تحيلنا مباشرة إلى الآخر، أياً كان نمط وجود هذا الآخر، إذ من خصائص "الأنا" الدائمة عند هوسرل: التوتر والحركية و الديمومة، كما أن القصد هو قصد دائم نحو الأشياء، إنه وعي "بـ"، ولا يعدو هذا الوعي بـ "الأشياء" سوى أن يكون "نحن"، وبالتالي يمكننا القول بأن مع هوسرل ،كما مع ديكارت ، تتموضع "الأنا أفكر" باعتبارها مركزية الوجود.

لقد أقام هوسرل فينومينولوجيته على مبدأ القصدية، باعتباره أساس كل العناصر الأخرى التي تتبعه، فالقصدية هنا تعني الإدراك المحايث للشيء، وأنه لا وجود لفكر خالص ، فأن أفكر، يعني أفكر في شيء ما، فقصد الشيء عند هوسرل هو نفسه التوجه إليه من حيث هو "الشيء ذاته"، « إن قصد الشيء أو عينه هو التوجه إليه ... فكل شيء معيوش يتوجه إلى شيء فإذا بالإدراك إدراك لشيء، والتمثل تمثل لشيء، والتذكر تذكر لشيء والتوقع توقع لشيء ... وهلم جرا »[2]، على هذا النحو لا محل للأنا الخالصة في فينومينولوجيا هوسرل.

إن " فكر الأنا " مرتبط ضرورياً وقصدياً بالموضوعات التي تتمثلها هذه الأنا، وليس أن تعي الأنا الموضوعات الموجودة يعني أنها تقف عند حد قبضها بالموضوعات المادية، وإنما يمكن لهذا الشيء الذي تعيه الأنا أن يكون « موضوعاً معنوياً ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الأشياء المادية »[3]، وهوسرل من خلال سعيه الحثيث ليجعل الفلسفة علماً دقيقاً قد جعل من الفينومينولوجيا منهجا يسعى إلى بلوغ المطلق واليقين من خلال الوصول المباشر إلى الأشياء بواسطة الحدس الفينومينولوجي المتعالي، « فإذا كانت غاية الفينومينولوجيا المتعالية من خلال الكشف عن نية الوعي وردها إلى الأنا المطلق على أنها ميدان فاعليته، تأسيس إمكانية للمعرفة تأسيساً نهائياً، فإن غاية الفينومينولوجيا القديمة هي العودة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم »[4]. فالنظر إلى "الأشياء ذاتها" هي منتهى القصدية الهوسرلية، وهو يتميز بصفة الشمولية، تلك التي تتضمن داخلها نظرات متتالية ومختلفة للشيء ذاته، فأنا عندما أنظر إلى الطاولة مثلاً لا أرى خشب ثم الحديد ثم الشكل وإنما أول ما أرى فإنني أرى الطاولة على الشكل الذي هي عليه، وبالتالي يمكننا القول بأن « المنهجية الفنومنولوجية هي مسيرة العقل إلى

الأشياء ذاتها »[5]. إن صرامة هوسرل جعلته في "الأبحاث المنطقية" يتبع بعض المسائل الرياضية محاولاً الوصول إلى منطلقاتها الفلسفية الدقيقة التي لا مجال فيها للريب بحيث هي أشبه ما تكون بالبديهيات، لذلك فإن عنوان الفنومينولوجيا في التحليل الهايدغيري يحيلنا إلى قاعدة « "نحو الأمور نفسها ... وكأن الأمر عنده يتعلق بـ "أمر مفهوم بنفسه" »[6]، على هذا الأساس كانت كلمة « فينومان تعني انكشاف . أمر. ما . في . ذات . نفسه . إنما يعني نمطاً من اللقاء المخصوص مع شيء ما »[7]، لذلك تبدو الفينومينولوجيا الهوسرلية من هذه الزاوية محاولة لجعل الشيء واضحاً بذاته، فهي لا تفعل شيئا للموضوع سوى أنها تجعله يُعَبِرُ عن نفسه بنفسه، وعلى هذا الأساس كانت الفلسفة الهوسرلية مغايرة لكل الفلسفات إذ هي « فلسفة متعالية جذرية بحق ترفض الركض وراء معطيات الوعي وتدع الأشياء تكشف عن ذاتها، فتظهر على ما هي عليه دون أن يكون معناها هو ما أشرنا إليه نحن »[8].

لقد أخذ الكوجيتو الديكارتي مع فينومينولوجيا إدموند هوسرل صيغة جديدة هي: « أنا أفكر بموضوع مفكر فيه"-Cogito cogitatum . إن هذه الأنا التراتسندنتالية "الشارطة"، هي الشرط المسبق لكل معنى، إنها الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يطرحه الفكر لأنها مفترضة سلفاً في كل تفكير»[9]، فهذه الأنا هي التي تضفي على الموضوع معناه الحقيقي المفترض للوعي، فلا وجود لهوة أو فراغ بين الموضوع والوعي من خلال الأنا المتعالية الهوسرلية.

يصبح المنهج الفينومينولوجي قائما على مبدأين هما "التوقف" و"الحدس"، وإذا كان الحدس هو معرفة مباشرة بالأشياء دون وسائط فإن "التعليق" suspension في المنهج الفينومينولوجي هو أن نضع بين قوسين كل ما هو غامض ويحتاج إلى تبرير، وهذا ما يسمى بالرد الفينومينولوجي، إذ يقوم على التركيز على الظاهرة كما هي والنظر إليها كونها موضوع مجرد مفارق، ثم النظر إلى هذه الموضوعات في بنيتها باعتبارها "كل" لا من خلال كونها أجزاء. وهذا ما يسمى بالرد الماهوي la réduction eidétique أي « رد الظاهرة إلى ماهيتها التي تميزها عن باقي الظواهر الأخرى »[10]، فالرد الفينومينولوجي هو رد الشيء إلى حقيقته بعد أن تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة " لغوية، ثقافية، أيديولوجية " ليست من صلب ماهية هذا الشيء. من هنا تكتسب الفلسفة صفات العلمية والصرامة والدقة في نظر هوسرل، فتعليق الحكم أو "الإيبوخي"، أخذه هوسرل من النزعة الشكية القديمة ويدل على إجراء منهجي يتيح للفينومينولوجيا الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي الترنسندنتالي، و هو شكل من أشكال الرفض الفينومينولوجي لكل أنواع التسرع في الحكم، و الذهاب إلى الأشياء ذاتها يجعل من الفلسفة علماً جذرياً بحق، لذلك يقول "إدموند هوسرل": « إن كل من يرغب أن يصبح فيلسوفاً عليه مرة في الحياة أن يرتد إلى ذاته، ويحاول ضمنها أن يهدم كل العلوم التي تبدو له حتى ذلك الحين صحيحة، ومن ثم بناءها من جديد »[11]، وبناءً على هذا جاءت المتضمنات التأويلية في الفينومينولوجيا الهوسرلية تنظر إلى النص باعتباره يمثل ذاته بذاته، فهي تتعامل معه كنص يمثل حقيقته بنفسه، لذلك « فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً "يفعله" القارئ بل هو شيء " يحدث له " »[12]، فالنص بحمولته وثقله الفكري إنما يتجسد ويتشكل في الأفق الذهني الذي ارتسم وتبلور فيه، فأن تفسر في الدرس الفينومينولوجي يعني « أن تعزل النص منهجياً عن كل ما هو دخيل عليه، فهدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي دون أي تلوين من الذات أو إسقاط من القارئ »[13]، وما يتيحه لنا هوسرل في القراءة التأويلية للنص هو الخروج من النزعة التاريخية والسياق السيكولوجي والبعد الثقافي للنص، في مقابل التركيز مباشرةً على النص بشكل يتيح لنا التعامل معه كموضوع قائم بذاته، ومع هذا فإن أهم نقطة عرضت الفينومينولوجيا للنقد هو عدم تمكنها من تحليل بنية الحدس، فإذا كان الوعي هو حدس مباشر للعالم، فإن تحليل بنية هذا الحدس هو من نقاط القصور في الدرس الفينومينولوجي، وكان يجب أن ننتظر مجيئ هايدغر ليدفع بها من جديد نحو الأنطولوجيا.

هرمينوطيقا الدازاين وأنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر:

لقد أحدث مارتن هايدغر Martin Heidegger "19761889" نقلةً نوعية في تاريخ الدرس الهرمينوطيقي، إذ أنه حاول أن يجعل من الهرمينوطيقا منهجاً لاكتشاف الفهم كنمط للكينونة أو الوجود الحقيقي من خلال إقامة الصلة بين الزمانية الوجودانية والعملية التأويلية لتكون الهرمينوطيقا في الأخير محاولة لاستجلاء البعد الوجودي للعالم، «لا فرق بين وجودنا والفهم، الوجود هو الفهم في ذاته ... وجودنا في العالم هو ظاهرة الفهم ذاتها»[14]. فإذا كان هوسرل يعتبر الشعور مصدر كل زمانية، دون أي حاجة إلى تأويل للوجود، فإن هايدغر ،انطلاقا من مقولة " الوجود في اللغة باعتبار اللغة موطن الكينونة "

يجعل من « الهرمينوطيقا الفكر الذي تنتقل بموجبه الإنسانية الغربية من براديغم الوعي إلى براديغم جديد تكون فيه اللغة هي البنية الأساسية للوجود في العالم »[15]، فهايدغر إذ ينطلق من فينومينولوجيا هوسرل فإنه بذلك يسعى لإقامة أنطولوجيا ظاهراتية، أي محاولة منه لتأسيس علم للوجود من خلال المنهج الفينومينولوجي ثم محاولته لوصف الوجود بما يتجلى لنا هو بذاته، أي من خلال الوعي المباشر بالأشياء لتصبح الفلسفة مع هايدغر قراءة للوجود. وإذا أردنا معرفة حقيقة التمفصل بين هرمينوطيقا الوجود عند هايدغر و بين فينومينولوجيا هوسرل لوسعنا القول بأن العلاقة بينهما تكمن في أنه « ليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا ... »[16]. ولذلك كانت هرمينوطيقا هايدغر بوصفها هرمينوطيقا الدازاين تقوم على اللغة، إذ اللغة عند هايدغر لا تعني ذلك الموضوع الخارجي الذي نتخذ منه موضوعاً للبحث بواسطة أدوات منهجية ولكن محاولة منه لتقويض معنى الإنسان في ذاته من حيوان عاقل إلى حيوان ناطق، وبالتالي حيوان تأويلي بامتياز، ,كما يقول سعيد توفيق: « اللغة تتحدث، فلسنا نحن الذين نتحدث اللغة، بل إن اللغة تتحدث من خلالنا »[17]. وهنا ندرك أهمية النقلة الهايدغيرية للهرمينوطيقا، ونعني بها الانتقال من مستوى إبستمولوجيا التأويل إلى أنطولوجيا الفهم الخاص بالإنسان من حيث هو وجود لغوي. في. العالم،

أي بعبارة هيدغر: DASEIN وهو مصطلح ألماني عصي الترجمة ، إذ « ليس كما يتوهم مرادفاً للإنسان، وإنما هي وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود »[18].

وعندما يرفق هايدغر مصطلح الدازاين بالكنيونة، هذا لأن « الكنيونة في أول معانيها الشرط البدئي الذي يجعل ظهور الأشياء أمام"نا" ممكنا. بكل ما تحمله مشكلة الظهور من تراث فينومينولوجي كبير »[19]. على هذا الأساس يكون الدازاين من حيث هو حضور في الزمن يمثل أمامنا فسحة وكينونة الإنسان بحيث يُعْتَبَرُ الإنسان في التصور الهايديغيري ذلك الكائن المنفتح أونطولوجيا على فحواه ومكامنه، إذ هو انجلاء لكينونته، ولذلك « فالدازاين كحضور هو هذا التمدد والانفتاح والفسحة التي تتوقع المستقبل وتتناسى الماضي ... الدازاين كَهَمْ واهتمام بالعالم هو مشروع تزمن، تُشَكِلُ لحظات المستقبل والماضي والحاضر نسيج إمكاناته الأساسية ... إننا سلوكا تزمن »[20]. من هنا تتحدد العلاقة بين الإنسان والوجود إضافةً إلى كونها علاقة تزمن وانجلاء وإضافة إلى كونها علاقة حضور وتمدد وانفتاح تصبح في الوقت نفسه علاقة جدل وسؤال، « ليس تساؤلاً الذي يبقى عند مستوى وجود الموجودات ولا يتجاوزها إلى أساس هذا الوجود وخلفيته، إنما هو تساؤل زائف. أو هو ليس تساؤلاً حقيقياً بل تلاعباً أو حساباً أو شرحاً »[21]، وبالتالي يقر هايدغر بأسبقية الوجود على الوعي، الأمر الذي لم ينتبه إليه هوسرل من قبل، إذ الإمتياز الذي حققه تحليل هيدغر هو أنه أمكنه تعرية ما يسميه "غروندان" « بالإحراج الموضوعاتي للفينومينولوجيا»[22] ، محولا بذلك وظيفة الفينومينولوجيا من اكتشاف للوعي إلى وسيلة لإنبجاس وانجلاء الوجود ككل.

يمكننا القول إذن بأن التأويل عند هايدغر لم يبق قابعاً وراء وظيفة التفسير التاريخي لعلوم الروح كما مع شلايرماخر ودلتاي، وإنما أضحى مثالاً يعبر عن شمولية الإنسان والعالم وهذا الذي جسده هايدغر في محاولته لتقويض الميتافيزيقا الغربية « فالفهم ليس دراسة عمليات شعورية بل هو انكشاف الحقيقة للإنسان وانبلاجها وتجليها ... إن الفهم، كل فهم هو فهم زماني قصدي، تاريخي. وأن الفهم ليس عملية عقلية بل هو عملية وجودية »[23]، فتحول بذلك مفهوم التأويل من وصف الحياة اليومية للإنسان في اتصاله بالوجود إلى مواضيع أخرى خصوصاً في أواخر الفكر الهيدغيري، فالتأويل عند هايدغر « لا يعني مجرد الصحة والتوافق بل يحمل النبرة العميقة القديمة، جلب معنى خفي مخبوء، إخراج ما هو مجهول إلى النور، وحي وبوح، كشف وإظهار، رفع حجاب وإماطة لثام »[24] والإنسان بوصفه الدازاين من حيث هو كينونة، لا يفعل شيء سوى أنه يؤول وجوده باستمرار يكشف عن لحظاته الأصلية ويستعيدها، وبالتالي يتطابق الوجود نفسه مع اللغة نفسها هذا ما عبر عنه غادامير في قوله: « إن هايدغر أخذ يحفر ليصل إلى الأساس الخفي للغة، ليبين لنا أن الصلة المعتادة بين اللغة وما يشار إليه هي مسألة مضللة: فاللغة ليست هنا والوجود هناك، فالرأي لا يكون هنا وشيئاً ما يرتأى هناك»[25]، إنها اللغة الإقحامية على حد تعبير غادامير، تلك اللغة التي تمكن من تجاوز ثنائية الذات والموضوع بعد أن أعلن هايدغر بأن اللغة بيت ومسكن الوجود، وهذا الذي يوظفه غادامير لاحقاً من خلال تأويلية الفلسفية.

الهرمينوطيقا الجدلية و عالمية التأويل:

لقد شكل غادامير ("20021900") حلقة وصل بين الهرمينوطيقا الفينومينولوجية والأنطولوجيا التي مثلها كل من هوسرل وهايدغر، إذ أنه ينطلق منها باعتبار أن الهرمينوطيقا السبيل الوحيد الذي يُخَولُ لنا دخول مناطق هامة من الفكر كالتاريخ والفن واللغة، لذلك يستهل هانس جورج غادامير كتابه " الحقيقة والمنهج " بتفكيك وتفنيد القول الذي يذهب بالإنسانيات نحو الصرامة المنهجية كما هو حال النموذج العلمي الطبيعي، معتبراً بأن خصائص هذه العلوم تفوق الإمكانيات المنهجية باعتبارها آليات توصلنا إلى الحقيقة، لأن في هذه العلوم « ما يقال ليس كل شيء، وحده ما لا يقال يجعل ما يقال كلمة قادرة على الوصول إلينا »[26]، وبالتالي فإن غادامير في تتبعه لسؤال الحقيقة يعترض على المنهج إذ أنه في الحقيقة لا يمدنا بجديد، فهو يخرج ما يتضمنه داخله لا أكثر « فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة! بل من دأب الحقيقة ... والفهم في تصوره ليس عملية ذاتية للإنسان بإزاء موضوع وقبالته، هو أسلوب وجود الإنسان نفسه »[27]. وفقاً لهذا يرفض غادامير كل أنواع الفكر اليقيني والمطلق إذا الحقيقة عنده نسبية متغيرة باستمرار، « يسمي فلسفته بالهرمينوطيقا الفلسفية أو التأويل الفلسفي philosophical hermeneutic هرمينوطيقا لم تنشأ كمذهب فلسفي ولا كنظرية فلسفية في مجال من مجالات التفلسف، وإنما نشأت بوصفها أسلوبا في التفكير متحرراً من شتى النزاعات المذهبية ومضاداً لكل النزعات المتعالية والدوجماطقية اليقينية التي تدعي وجود الحقيقة الموضوعية »[28]، هكذا ينزع غادامير صفة المطلقية عن المنهج بوصفه المثل الأعلى، فالفهم عند غادامير ذا طبيعة أنطولوجية، تماما مثلما هو الحال عند هيدغر، إذ تصبح الهرمينوطيقا نشاطاً يصبو إلى تفسير الفهم في بعده الأنطولوجي عامةً والإنساني خاصةً، يقول غادامير:« أعتقد أن التحليل الزماني للوجود عند هيدغر قد برهن بوضوح على أن الفهم ليس موقفاً للذات الإنسانية بين غيره من المواقف العديدة، وإنما الفهم هو طريقة وجود الدازاين نفسه »[29]، من هنا بدأ غادامير ينعطف عن المسارات التي رسمها كل من شلايرماخر الذي حاول تأسيس قواعد عامة للفهم، ودلتاي الذي أراد الهرمينوطيقا كمنهج للإنسانيات، مصوباً كل اهتمامه نحو قضية الفهم ومدى إمكانية ربطها باللغة التي تتيح لنا ما يسميه غادامير بالفهم العالمي، ذلك أن « عملية الفهم تقوم على التفاهم، لأن الفهم والتأويل شيء واحد أساساً، واللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم »[30]، وعلى الرغم من أن الفهم العالمي الذي يطمح إليه غادامير يصطدم بالتنوع اللغوي واختلاف الألسن، ومع هذا فإن غادامير يحاول الوصول إلى لغة عالمية مشتركة بين كل اللغات على اختلافها، وبالتالي تحقيق إتفاق ثم فهم كلي، « فإمكانية الوصول إلى اتفاق بين الموجودات العاقلة هو أمر لا يمكن إنكاره أبداً »[31]، بهذا الشكل تصبح مهمة الهرمينوطيقا تجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان كإنسان.

سعى غادامير إلى تحقيق نوع من الإتفاق والتفاهم، مؤمناً بقيامه على الدوام الأمر الذي ينعكس إيجاباً على الدرس الهرمينوطيقي بإضفاء نوع من الموضوعية عليه فضلاً عن تجاوز مشكلات الهرمينوطيقا الكلاسيكية نحو تأسيس وعي تأويلي عالمي في أفق الحوار Dialogue والتفاهم Entente وقوامه الجدل والمساءلة والأخذ والرد، « عالمية universalitait التأويل هي في الواقع عالمية البعد الفلسفي وليس مجرد القاعدة أو الدعامة النظرية لعلوم الإنسان، يتعلق الأمر بتمديد آفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني »[32]، ومما لا شك فيه، بأن عالمية التأويل هذه، المستمدة من عالمية الفعل الفلسفي إنما هي نتيجة لتمثله في اللغة، فالوجود والعالم إنما هو اللغة فيها وبها وعليها، وبالتالي فنحن عندما نفهم، فإننا نفهم اللغة بواسطتها ومن خلالها، « فغالباً ما نعتت فلسفة غادامير التأويلية على أنها هرمينوطيقا لغوية تعطي الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل »[33]، على هذا الأساس يتجاوز غادامير ثنائية الفهم والتفسير، إذ أن التفسير هو الوجه الظاهر للفهم، ولا فهم دون تفسير، فالعلاقة بينهما تكاملية تتابعية ترابطية، فلا تفسير في غياب الفهم، ولا فهم بلا تفسير، إذ التفسير نفسه هو وجه من أوجه عملية الفهم ومؤداها، « لقد صارت الهرمينوطيقا مع غادامير قائمة على حلقة الفهم والتفسير أو التأويل والتطبيق نقطة الانطلاق الجوهرية لعملية التأويل هي كون الهرمينوطيقا نشاطاً كلياً عاماً، لقد اتسع مجالها ليشتمل كل ظاهرة يتطلب معناها تفسيراً بغية تجاوز حالة الاغتراب »[34]، كما أن غادامير قد ربط الهرمينوطيقا بشروط تاريخية، محاولاً تخليصها من البعد السيكولوجي الذي وسمتها بها الهرمينوطيقا الرومانسية مع شلايرماخر ودلتاي خصوصاً، طامحاً لتجاوز الفهم الكلاسيكي للهرمينوطيقا خصوصاً قضية الذات والموضوع، فإذا كان شلايرماخر ودلتاي قد رأوا في المسافة الزمنية فجوة يجب ردمها، فإن غادامير على غرار ريكور بعده يجعل منها ضرورية جداً من أجل تفعيل روح النقد، وتفعيل آليات الحوار من خلال توظيف الخبرة المعاشة، « التجربة التأويلية لفيلسوف هايدلبيرغ غادامير هي نشاط الفهم في طيات لغة حية وفاعلية الحوار بين قارئ ومقروء

ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة »[35]، ولذلك يستعمل غادامير الجدل ويركز عليه أكثر من المنهج، إذ الجدل يفتح لقارئ النص آفاقاً متعددة على فعل القراءة، فقد ينتمي النص إلى الماضي بوصفه تراثاً، فيترك حريةً للقارئ لأن يطرح أسئلته وانشغالاته التي يتعين الإجابة عنها، فأصبحت ثنائية الذات/الموضوع في خضم هذا الجدل شيء واحد، إذ تنصهر الذات في الموضوع لتصبح هي نفسها موضوعاً « ويصلح فن التأويل عند غادامير إلى بلوغ درجة العالمية بحكم أنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي تتضمنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكية الفردية والأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية »[36]، وهكذا تتأسس تأويلية غادامير على ثلاثة أبعاد متلاحمة، " التفسير" و" الفهم " و" التأويل " ، ومن خلال هذا تَفْصِلُ الهرمينوطيقا بين الأحكام المشروعة والأحكام غير المشروعة من خلال الحوار والجدل، الأمر الذي يرفضه هابرماس حينما يذهب إلى أن « تأويلية غادامير تجعل التراث فوق العقل النقدي... لقد اتخذ منحى مثالي في تصوره للمجتمع »[37]، ففي مسعى غادامير للبحث عن الحقيقة، وفي سعيه لبلوغ تأويلية عالمية ناتجة عن الفهم المشترك، لَجَأَّ غادامير إلى الجمع بين آفاق مختلفة تتمثل في أفق اللغة وأفق النص وأفق التاريخ وأفق المؤَوِّل، ليعبر عنها بعبارته المعروفة " بانصهار الآفاق "، فالممارسة التأويلية عند غادامير تتلخص في « تطبيق النص ضمن الوضع الراهن للشارح أو المفسر، وسوف يكون هذا التطبيق بالضرورة نتيجة للتفاعل بين أفق النص والأفق الراهن للمفسر، وسوف يؤثر بالضرورة على ذات المفسر في مفاهيمه وفي واقعه اليومي »، هذا المنعطف الذي يحدثه غادامير في الدرس الهرمينوطيقي ليحيله بذلك من مجرد أداة وآلية لاستكشاف النص إلى تقنية بواسطتها نتجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان، إذ التأويل وفق هذه القراءة لم يعد فهم من أجل النص، بل الفهم عبر النص للعودة إلى الذات الإنسانية، « إن الهرمينوطيقا تتضمن إذن أزمة معنى و"العهد التأويلي للعقل" يتميز بالبحث عن المعنى في أزمة المعنى »[38]، الأمر الذي حاول غادامير دفعه إلى أقصاه من خلال توظيفه النقدي والدياليكتيكي للهرمينوطيقا، لتكون بحق الهرمينوطيقا الغادامييرية فلسفيةً في جوهرها.

الهوامش:

1. إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، 1970م، ص141.
2. آنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2008م، ص40.
3. المرجع نفسه، ص نفسها
4. المرجع نفسه، ص 62
5. المرجع نفسه، ص 74
6. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مر: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.لبنان، ط2، 2013م، ص87
7. المرجع نفسه، ص 92
8. حمر العين زهور، النقد الفينومينولوجي، مجلة الحكمة، مرجع سابق، ص280
9. عادل مصطفى، فهم الفهم"مدخل إلى الهرمينيوطيقا"، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص142
10. المرجع نفسه، ص 134
11. نقلا عن: حمر العين زهور، النقد الفينومينولوجي، مرجع سابق، ص281. 282
12. عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص147
13. المرجع نفسه، ص 146
14. اسماعيل مهنانة، من القصد إلى الفهم" نشأة التأويل في الفينومينولوجيا وهيرمينوطيقا الدازاين، مرجع سابق، ص113.
15. المرجع نفسه، 122
16. مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص100
17. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.لبنان، ط1، 2002م، ص28
18. لكحل فيصل،إشكالية تأسيسDasein في أنطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع،الجزائر،ط1، 2011م
19. إسماعيل مهنانة، مارتن هايدغر"من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة..."، في: موسوعة الأبحاث الفلسفية " صناعة العقل الغربي: من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج"، مؤلف جماعي، دار الآمان، المغرب،منشورات الاختلاف، الجزائر،منشورات ضفاف،بيروت، ط2013،1،ص701
20. المرجع نفسه، ص 703
21. عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص177
22. مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص167

23. المرجع نفسه، ص 175

24. جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر.تع: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م، ص86

25. نقلا عن: سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص60.ص61

26. عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص194

27. عبدالعزيز بوالشعير، غادامير" من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، مرجع سابق، ص16

28. نقلا عن: عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص190

29. عبدالعزيز بوالشعير، المرجع نفسه، ص10

30. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص96

31. هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل" الأصول.المبادئ.الأهداف"، مرجع سابق،ص26

32. المرجع نفسه، ص 27

33. عبدالعزيز بوالشعير، غادامير" من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، مرجع سابق، ص49

34. هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل " الأصول.المبادئ.الأهداف"، المرجع نفسه، ص31

35. عبد العزيز بوالشعير، غادامير" من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، مرجع سابق، ص26

36. هانس جورج غادامير، المرجع نفسه، ص ص28، 29

37. عبد العزيز بوالشعير، المرجع نفسه، ص23

38. نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.لبنان، ط1، 1998م، ص13

قائمة المصادروالمراجع:

1- إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف القاهرة، (د. ط)، 1970م.

1 - عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمينيوطيقا" دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط1، 2003.

2 - فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"،كتاب جماعي، ابن النديم الجزائر دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2013م.

4- آنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2008م.

5- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مر: إسماعيل المصدق دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.لبنان، ط2، 2013م.

6- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.لبنان، ط1، 2002م.

7- لكحل فيصل،إشكالية تأسيسDasein في أنطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع،الجزائر،ط1، 2011م.

8- إسماعيل مهنانة، مارتن هايدغر"من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة..."، في: موسوعة الأبحاث الفلسفية " صناعة العقل الغربي: من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج"، مؤلف جماعي، دار الآمان،المغرب،منشورات الاختلاف،الجزائر،منشورات ضفاف،بيروت، ط1، 2013.

9- جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر.تع: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م.

10- نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.لبنان، ط1 1998م.

11- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل" الأصول.المبادئ.الأهداف"،تر: محمد شوقي الزين،الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، المركز الثقافي العربي، المغرب.لبنان منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006م.

12- عبد العزيز بوالشعير، غادامير" من فهم الوجود إلى فهم الفهم"،دار الأمان المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت ، ط1 2011م.