المعرفة التاريخية والتجربة في الفكر التأويلي
من تنائي النص إلى تماهيه

د.تيرس هشام
جامعة سيدي بلعباس

تكاد تكون مشروعيّة الأسئلة المثارة حول آليّات الهرمينوطيقا وحيلها وطرائقها في معالجة إشكال تباعد النّصوص وتنائيها، أو بالأحرى "مدى كفاءة" الهرمينوطيقا في تلك المهمّة، تكاد تكون المشروعيّة نابعة بالأساس من كون الهرمينوطيقا استمدت مشروعيّتها تاريخيّا وعلى امتداد عهودها الطّويلة - وقبلها كان التّأويل أيضا- من أنّها قدّمت نفسها الوسيلة الأمثل لعلاج كلّ ما تطرحه قراءة النّصوص وتأويلها ومن ثمّ فهمها واستغلالها.

لقد طالما كانت "لا مقروئية" النّصوص التّحدي الذي راهنت على مواجهته الهرمينوطيقا، وحتّى مع المآلات الفلسفيّة الأكيدة والواضحة التي آلت إليها، إلاّ أنّ تفكيك النّصوص وإدخالها ضمن دائرة تواصليّة سلسة لا يعوقها عائق ظلّ ضمن قلب اهتماماتها وفي المركز من انشغالات روّادها، فقد اعتبر غادامير مثلا أنّ "في فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب وميت إلى شيء معاصر ومألوف كليّا. وليس لهذا مثيل يأتينا من الماضي. فبقايا الحياة الماضيّة - ما يُترك من البنايات والأدوات ومحتويات القبور- تبلى من عواصف الزّمان التي تجرفها، بينما يكون التّراث المكتوب إلى مدى معيّن، وحالما تُحلّ شفرته ويُقرأ، عقلا محضا يتحدّث إلينا كما لو كان في الحاضر. وذلك هو السبّب في أنّ القدرة على القراءة، وفهم ما هو مكتوب، تشبه فنّا سحريّا، بل هي سحر يحرّرنا ويقيّدنا. ففيها يبدو الزّمان والمكان ملغيّين. والذين يستطيعون قراءة ما هو مدوّن كتابة ينتجون حضورا محضا للماضي ويحقّقونه"[1]، وليس الأمر يثير دهشة واستغرابا إذا ما قيس بأهميّة الماضي تراثا و تاريخا، ومن ثمّ فإنّ أيّة علاقة بذلك التّراث ومعالجته فهما وتفكيكا وتفسيرا وتأويلا ومحاورة تعدّ مكسبا لا تدّخر الهرمينوطيقا جهدا في بلوغه أو اقتناص بعض جوانبه.

ضمن هذا المساق لا يمكن الحديث عن العصا السّحريّة التي تحوزها الهرمينوطيقا من أجل تحقيق بغيتها على الرّغم من الكثير الذي قدّمته ممّا لا تخطئه العين، وأبرز ذلك أنّها اعتبرت مجرّد التّعامل مع نصوص التّراث النّائية تعاملا قد يكون في أبسط درجات احترافيته ممثّلا بالقراءة إنجازا مهمّا يُبقي جسور الصّلة مع ذلك التّراث، فقراءة النّص هي أحد أهمّ عوامل ديمومته وطول عمره الافتراضيّ، بل يُستطاع القول بأنّ النّص النّائي دون سواه يستجلب قراءات متعدّدة ومتفارقة، إذ "ليس التّنائي إذا ظاهرة كميّة بل هو النّظير المحرّك لاحتياجنا واهتمامنا، وجهدنا للتّغلب على الغربة الثّقافية. تحصل القراءة والكتابة في حلبة هذا الصّراع الثقافي. القراءة هي الفارماكون، هي العلاج الذي "ينجو" فيه معنى النّص من غربة تنائيه، ويأتي على مقربة تبدّد المسافة الثّقافيّة وتحافظ عليها، و تدمج الآخريّة في قلب التملّك"[2]، فالمسألة بالنّسبة للهرمينوطيقا ليست مسألة تقنيّة منهجيّة بقدر ما هي مسألة عقديّة (ليس بالمعنى الدّيني المحدّد) ترى في كلّ قراءة أمرا حيوياّ لوجود النّص وفي كل تأويل أمرا أكثر حيويّة وضرورة لتواجد النّص النّائي في فترات تاريخيّة بعيدة لاحقة.

وإذا كانت الهرمينوطيقا قد بقيت وفيّة لمرجعيّتها المعرفيّة القائمة بشكل كبير على عدم مصادرة الحقيقة المطلقة الثّابتة الواحدة وتاليا على عدم التّرويج بأي شكل من الأشكال لمنهج "مثالي" أو إجراءات "خارقة" قادرة على حلّ كلّ المشكلات النّصيّة التي تعترض المؤوّل (الهرمينوطيقيّ بدرجة أولى) وما أكثرها، وإذا كانت الحلقة الهرمينوطيقية على أهمّيتها توصيفا لمراحل الفعلي القرائيّ/التّأويلي أكثر منها "تعليمات نصيّة" يمكن أن يزوَّد بها المؤوّل قبل خوضه غمار التّأويل، فإنّ الهرمينوطيقا قد سعت بالمقابل إلى اجتراح العديد من الرّؤى في مواجهة تلك المشكلات القائمة بما فيها مشكلة تنائي النّصوص لا سيما التّراثيّة منها.

من أهمّ تلك الرّؤى يمكن الحديث عمّا يصطلح على تسميته بالمعرفة التّاريخية، فما دام النّص النّائي قد انتقل إلينا من عصر ومن فترة بعيدة ومختلفة تماما عنّا فإنّ تأويلا وفهما لهذا النّص لا مندوحة لهما عن محاولة التّعرّف على تلك الفترة التي شهدت ميلاد النّص وتبيّن ملامحها المتعدّدة سياسيّا وثقافيا وفنيّا وفكريّا ممّا يمكن أن يشكّل مدخلا صلبا لفهم النّص النّائي، حيث "إنّ المعرفة التّاريخيّة تفتح إمكانيّة استعادة ما هو مفقود واسترجاع التّراث، وذلك في حدود ما تكتسب من جديد الحياة للعرضيّ وللأصليّ"[3]، وبالتّالي يكون المؤوّل/الهرمينوطيقيّ في مهمة أشبه بالاسترجاع، استرجاع اللّوحة التّراثيّة كاملة وهي التي لم يصله منها إلاّ النّص متفرّدا فيما غابت القطع المتبقاة منها.

لقد ارتبط مفهوم المعرفة التّاريخية أكثر ما ارتبط بهرمينوطيقا الجيل الأوّل أو الهرمينوطيقا الرّومانسيّة تحديدا، وفي هذا المجال يبرز اسم اللاّهوتي شليرماخر واحدا من أهم من اقترحوا ودافعوا عن ذلك المفهوم، حيث نجد أنّه يحاول تعويض غياب أصالة العمل الفنيّ "بما يسمّيه "المعرفة التّاريخيّة" فهذه المعرفة تتيح إمكانيّة تعويض ما ضاع واسترجاع التّقليد الغائب بما أنّها تعيد نبض الحياة إلى هذا التّقليد وإلى هذه الأصالة"[4]، وهذا من أهمّ ما صاغه غادامير حول هرمينوطيقيا شليرماخر، حيث أشار إلى اعتبار الأخير أنّ المعرفة التّاريخيّة "تفتح إمكانيّة إرجاع ما هو مفقود و تعيد بناء التّراث بقدر ما تستردّ المناسبة والظّروف الأصليّة. تسعى التّأويلية إلى إعادة اكتشاف العقدة في ذهن الفنّان التي سوف تجعل دلالة عمله مفهومه تماما، مثلما تحاول في نصوص أخرى أن تستنتج عمليّة الإنتاج الأصليّة للكاتب"[5]، وتبعا لهكذا تصوّر فإنّ التّأويل يكون أكثر نجاحا في بلوغ الفهم كلّما كانت المعرفة التّاريخيّة أكثر غنى وأكثر خبرة بالماضي وما اعتمل فيه وأكثر قدرة على استجلاب أسراره.

تقوم فكرة المعرفة التّاريخيّة في جوهرها على ما يمكن اعتبارها مماهاة من قارئ النّص النّائي للقارئ الأصليّ زمن إنتاج النّص، هذا الأخير الذي يعدّ في نظر هذا التّصور "محظوظا" بحكم معايشته للوضعيات الكاملة التي أنتج فيها النّص "فأهل العصر الواحد والمجتمع الواحد الذين عاشوا في نفس الأحداث، وواجهوا أو تجنّبوا نفس المسائل، لهم في حلوقهم مذاق واحد، وعليهم تبعة مشتركة بعضهم مع بعض، وتجمعهم ذكريات موتى واحدة. ولذا لا حاجة للإطالة في الكتابة لأنّ ثمّ كلمات هي مفاتيح"[6]، وهو ما ليس متاحا للقارئ الذي يقرأ النّص بعد عقود أو قرون متتالية بوضعيّاتها التي لم يتوقّعها المؤلّف نفسه "فحيث يتوجّه الخطاب المنطوق إلى شخص يحدّده الموقف الحواري سلفا - لأنّه يتجّه إليك أيّها المخاطب- يتّجه النّص إلى قارئ مجهول، وضمنا إلى كلّ من يعرف كيف يقرأ. وهذا التّعميم للجمهور هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، التي يمكن التّعبير عنها بصورة مفارقة paradox. فلأنّ الخطاب قرين الآن بسند ماديّ، فهو يصير أكثر امتلاء بالرّوح، بمعنى أنّ يتحرّر من ضيق موقف المشافهة وجها لوجه"[7]، وهي بالفعل

من أهمّ المفارقات وأخطرها ممّا يمكن أن تواجهه الهرمينوطيقا، فالنّص النّائي الذي يستدعي تأويلا يخفّف تنائيه هو ذاته النّص الذي يمنحه تنائيه تحرّرا من وضعيّات خطابيّة دقيقة جدّا بين المتكلّم والسّامع، وهو التّحرر الذي يمثّل انطلاقا لشتى التّأويلات لترتاده دونما حرج من إكراهات التّصديق ومطابقة الواقع.

ولعلّنا بهذه المفارقة تكاد تكون قطب الرّحى في الانتقادات اللاّذعة التي ما فتئت تُوجّه لمفهوم المعرفة التّاريخيّة خاصّة في أدبيّات الهرمينوطيقا المتأخّرة في النّصف الثّاني من القرن العشرين، ويمكن الحديث إجمالا عن مدخلين رئيسين ينطلق منهما نقد المعرفة التّاريخيّة، إذ يتعلّق المدخل الأوّل بالتّشكيك في ظاهرة التّنائي بحدّ ذاتها مما تنتفي معه الحاجة إلى معرفة تاريخيّة، في حين ينطلق المدخل الثّاني من معطيات أشبه ما تكون بالتّقنيّة لدحض "جدوى" اللّجوء إلى تلك المعرفة.

يتأسّس المدخل الأوّل لنقد المعرفة التّاريخيّة في جانب كبير منه على تلك المناقشات العديدة التي انبرى لها غادامير تحديدا حين رفض التّسليم بغرابةٍ ما يتميّز بها النّص التّراثي تستدعي في مرحلة تالية تدخّلا قائما على معرفة تاريخيّة، إذ ليس الزّمان في نظر غادامير "فجوة فاصلة يجب جسرها، إنّما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمدّ فيها الحاضر جذوره. لهذا فالمسافة الزّمنية ليست شيئا يجب التغلّب عليه. فهذا كان الافتراض السّاذج الذي ذهبت إليه النّزعة التّاريخيّة؛ الذي يفيد أنّه يتعيّن علينا أن ننتقل إلى روح العصر، نفكّر حسب أفكاره وتصوّراته، لا بحسب أفكارنا وتصوّراتنا، وبذلك نخطو باتّجاه الموضوعيّة التّاريخيّة. وفي الواقع، إنّ الشيء المهمّ هو أن نميّز المسافة الزّمانيّة شرطا إيجابيّا وخصبا تقدّم العون للفهم. فهذه المسافة ليست هاوية سحيقة، إنّما هي مملوءة باستمراريّة العادات والتّقاليد، وفي ضوئها يقدّم ما يصلنا من التّراث نفسه إلينا"[8]، فنحن، إذن، أمام تصوّر لا يرى في تراثيّة النّص عاملا معيقا للفهم بقدر ما يعتبرها ابتعادا موضوعيّا يتيح فحص المادّة المدروسة وفق مسافة معقولة وضروريّة تسمح بذلك.

فالمسألة عند غادامير هي بالدّرجة الأولى اعتقاد بإيجابيّة البعد التّراثي في النّصوص من حيث إنّ التّراث بحكم استمرارية المتدفقة - إذ هو في النّهاية ليس كتلة جامدة مفصولة يمكن معاينتها بحياديّة- يكون في مسيس الحاجة إلى تباعد نسبيّ يكون بمثابة صمّام الأمان في عمليّة الفهم، لأنّ التّراث في نهاية المطاف إنّما هو منتوج إنسانيّ، ثمّ إنّ "علاقتنا العادية بالماضي لا تتميّز بابتعادنا عن التّراث، وتحرّرنا منه؛ بل إنّنا بالأحرى متموقعون ضمن التّراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع، فنحن لا نتصوّر التّراث شيئا آخر، أو شيئا غريبا عنّا. فالتّراث دائما جزء منّا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميّزة التي تفيد أنّه من الصّعب لحكمنا التّأريخي الأخير أن يُعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحيّة حميمة بالتّراث"[9]، وبالتّأسيس على هكذا رؤية فإنّه لا إشكاليّة أصلا في تأويل نصّ من التّراث وفهمه لاحقا، الأمر الذي تنتفي معه أيّة حاجة لمحاولة تقمّص الماضي أو إعادة بنائه راهنا.

غير أنّ غادامير يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين يشكّك في قدرة إعادة البناء تلك التي تقترحها المعرفة التّاريخية ويعتبرها وهما خادعا لا يفضي في نهايته إلى أيّة نتائج ذات مصداقية، فغادامير لا يتوانى عن اعتبار أنّ "إعادة بناء الظّروف الأصليّة هي، مثل أيّة إعادة، مشروع لا طائل من ورائه في نظر تاريخيّة وجودنا، فما يُعاد بناؤه، أي الحياة التي تُستجلب من الماضي المفقود، ليس هو الأصل. وفي استمراريته في حالة غريبة، يكتسب وجودا ثقافيّا ثانويّا

فقط[...]حتّى اللّوحة التي تؤخذ من المتحف وتعاد إلى كنيسة أو بناية مستعيدة حالتها الأصليّة لا تعود إلى ما كانت عليه يوما ما، فهي تصبح مجرّد عامل جذب سياحيّ"[10]، وبالتّالي يمكن القول اختصارا بأنّ ما مضى قد مضى وانتهى، وبأنّ أيّة محاولة لإعادته أو استرجاعه أو استنساخه بأيّ شكل من الأشكال إنّما هو محض أوهام وتحليقات رومانسيّة لا تستند على أساس صلب ولحظات طلليّة لا تلغي ما بعدها، فحتّى الإنسان الفرد يصعب عليه إن لم يكن من المحال استرجاع اللّحظات القويّة (فرحة كبرى أو صدمة نفسيّة شديدة) تماما كما عاشها لحظة وقوعها الأولى، إذ يلعب النّسيان والرّاهن الدّور الحاسم في ذلك، فإذا بالاسترجاع مجرّد حنين ساعة أو ذكرى باهتة أو عبرة يلجأ إليها في أحسن الأحوال.

من هاهنا يمكن الحديث عن المدخل الأساس الثاني في نقد المعرفة التّاريخيّة، وهو مدخل يتأسّس بالدّرجة الأولى على مبدأ عبثيّة الاعتقاد بأنّ محاولة إعادة البناء (بناء الماضي تحديدا) ستضع صاحبها في موقع أفضليّة لتأويل النّص التّراثيّ ومن ثم فهمه، وهو المبدأ الذي يرى أنّه "مهما أوتي الإنسان من معلومات وافرة عن الظّروف التّاريخيّة الأولى التي منها نشأ النّص فإنّها تكون محدودة وناقصة ولا يمكن الاعتماد عليها في تفسير النّص. وإذا حدث فإنّ التّفسير يكون قائما على النّزعة التّاريخيّة التي تحيل النّص إلى موضوع تاريخيّ صرف: نشأته ومكوّناته ومصادره، كما هو الحال في النّقد الأدبيّ القائم على هذه النّزعة وكذلك في نقد الكتب المقدّسة لمعرفة مصادرها التّاريخيّة"[11]، الأمر الذي تبدو معه إعادة البناء - فضلا عن عدم تقديمها نتائج يوثق بها- وكأنّها أشبه بتغيّر يطرأ على المسار التّأويليّ في تعامله مع النّصوص.

ثمّ إنّ مسألة أخرى لا تقلّ خطورة يمكن أن تدعم تقويض إعادة البناء تلك، هي أنّ الشخص المعاصر (أو القارئ المعاصر) لنص ما والذي تعتبره إعادة البناء شخصا محظوظا تسعى جاهدة لنيل موقعه "المقرّب" للنّص التّراثيّ ليس في حقيقته بالأكثر حظوة لدى النّص، ذلك أنّ "المسافة ولدت مع اللّغة ذاتها كما أنّ معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهّم أنّه في موقع محظوظ من هذا النّص بالنّسبة لمؤوّلي العصور اللاّحقة"[12]، وبالتّالي فإنّ آخريّة النّص المراد تأويله هي أشمل وأعقد بكثير من مجرّد حصرها في العامل الزّمني ممثّلا في الفترة الفاصلة بين إنتاج النّص وتأويله.

ولعلّ قناعة راسخة بأنّ آخريّة النّص المفضية إلى التّأويل لا تقتصر فقط على بعده الزّمني، لعلّ قناعة كهذه من شأنها أن تكون تقدمة للتّخفيف من حدّة الهجوم على مفهوم المعرفة التّاريخيّة، فمادام النّص نائيا في كلّ الأحوال فلا أقلّ من محاولة الوصول إلى وضعيّة أقرب منه، كما أنّ كلمة "التّاريخيّة" قد توهم بجهد تأريخيّ ليس بمراد ولا ذي جدوى، إنّما قصارى الأمر محاولة الظّفر ببعض المعطيات الموثوقة ممّا يعدّ توثيقا بسيطا لدرجة أنّ القارئ المعاصر للنّص لا يلتفت له في عديد الأحيان.

كما أنّه لا يمكن التّغاضي عن منطلق جوهريّ في الفكر التّأويليّ وهو عدم الرّكون إلى ما يطلق عليه في الأدبيّات النّقديّة المعاصرة المحايثةَ، فالتّأويل أساسا ربط للنّص بما حوله من معطيات، وقد أشار ريكور إلى أنّ "فهم نصّ ما، يعني اتّباع حركته من المعنى إلى الإحالة، ممّا يقول إلى ما يتكلّم عنه"[13]، ولعلّ في "عودة" عدد غير قليل من تيّارات النّقد المعاصر إلى الوجهة التّأويليّة بعد إثبات التّحليل المحايث كثيرا من المحدوديّة والمزالق ما يعضّد ذلك، بل أصبح السّائد "أنّ أيّ تحليل لمجموعة دالّة، أيّا كانت المادّة (أو الموادّ) الدّالة المعنيّة، هو بالضّرورة تحليل يستدعي عناصر

خارجيّة. فالمعنى المنتج لا يصبح مرئيّا إلاّ في علاقة مع النّسق الإنتاجيّ الذي ولّده، أي في علاقته مع ما "يوجد خارجه" أي العناصر التي شكّلتها شروط الإنتاج والتّداول والتّعرف"[14]، وهي العوامل التي يؤدّي إهمالها بالفعل القرائيّ إلى مسارات محدودة لا تتماشى مع حركيّة الفعل الإبداعيّ، لأنّ "المعنى ليس محايثا للنّص باعتباره إرساليّة، بل إنّه محايث لوضعيّة إبلاغيّة تشتمل، بالإضافة إلى باثّ ومتلقيّ على مجموعة من الشّروط (مجموعة مقاييس، منها النّوع النّصي وممارسة اجتماعيّة ما). ويمكن أن تكون هذه الشّروط من طبيعة تداولية، ولكنّها تداولية شاملة"[15]، ولذلك لا مندوحة في تأويل النّص عمّا حول النّص.

إنّ النّظر إلى آخريّة النّص في صيغتها الموسّعة وكذا الانطلاق من التّقليد الهرمينوطيقي (والتّأويلي عموما) القائم على فتح النّص على ما حوله يقودانا إلى الاستعانة في مواجهة التّنائي بمفهوم آخر لا يقلّ صيتا عن مفهوم المعرفة التّاريخيّة، وهو مفهوم التّجربة، وتحديدا إعادة معايشة التّجربة التي ارتبطت أكثر بدلتاي الذي اعتبر أنّ فهم النّص "هو للوهلة الأولى عبارة عن العودة إلى التّجربة التي جلبت النّص إلى عالم التّحقّق والكينونة. وتحصيل الفهم يعني الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في التّجربة الكونيّة والمشاركة في نمط التّفكير الأوسع"[16]، أي تجاوز الفردي إلى الجماعيّ، ومن ثمّ محاولة افتراض (وكلمة افتراض مقصودة بعناية) تجربة النّص (وليس بالضّرورة تجربة المؤلّف) أي الإحداثيات التي نشأ فيها دون أيّة نزعة تنميطيّة تؤدّي غالبا إلى قوالب جاهزة، فنحن نرمي إلى التّجربة بما هي شبكة واسعة جدّا من المعطيات الممكنة التي تحيط بنشأة النّص بغضّ النّظر عن تحقّقها الفعليّ أو مدى تأثيرها فيه، وبغضّ النّظر أيضا عن إمكانيّة استقصاء كلّ المعطيات التي يمكن أن تكون من عدمها، إذ "يستدعي التّأويل فتح الواقعة على محيطها، أي على ما يوجد خارجها، أو على ما كان يسّميه بورس ب"التّجربة المفترضة أو الضمنيّة" expérience collatérale وهذه التّجربة الضّمنيّة متعدّدة بطبيعتها ولا يمكن حصرها في بعد واحد أو سياق بعينه"[17]، ومن البداهة بعد ذلك أنّها تبقى في نطاق المحتمل.

إنّ عناية كهذه التي تولى للتّجربة ليست فقط من أجل الاستعانة بمعطيات تاريخيّة قد تكون لها أهميّتها التي لا تُنكر، ولكنّها أيضا منطلقة من رؤية هرمينوطيقيّة (تأويليّة بالضّرورة) لا تحصر النّص في جانبه اللّغوي بقدر ما تربطه بأبعاده الطّبيعيّة وأهمّها منتجه الذي يبقى نصّه من أهم نواقل تجاربه التي هي أساسا تأويلات وأفهام سواء مارسها هو على الكون والأشياء من حوله أو تلقّفها علامات خارجيّة مارس عليها تأويله لاحقا، وهنا تأتي أهميّة النّص باعتباره حاملا للتّجارب والخبرات الإنسانية التي يبقى فهمها من أوكد رهانات الهرمينوطيقا، "فالتجربة زمانيّة ولكن المعنى ليس كذلك، بل يمكن أن يقوم - في تصوّر العقل- بمعزل عن التّجربة"[18]، ولن يتحقّق ذلك القيام إلاّ من خلال معجزة اللّغة أو معجزة الاتّصال كما يراها ريكور حين يتصوّر أنّ "ما يجرّبه شخص ما لا يمكن نقله من حيث هو تجربة كاملة بعينها إلى شخص آخر سواه. تجربتي لا يمكن أبدا تصير مباشرة تجربتك. والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خلد آخر. لكنّ هناك، مع ذلك، شيئا يعبر منّي إليك. شيء ينتقل من نطاق حياة إلى أخرى وليس هذا "الشيء ما" هو التّجربة، كما تمّ تجريبها، بل معناها. وهنا تكمن المعجزة. حيث تظلّ التجربة، بما هي تجربة، وكما عيشت، أمرا شخصيا خاصّا، لكن مغزاها ومعناها يصبحان عامّين. وعلى هذا النّحو يصبح

الاتّصال انتصارا على عدم إمكان نقل التّجربة المعيشة كما عيشت"[19]، وعلى هذا النّحو أيضا يكون من المهم تتبّع تفاصيل التّجربة الإنسانيّة التي يظلّ النّص أحد أوجهها.

الهوامش

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج(الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة:حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة:جورج كتّورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، ط1،2007، ص248.

[2] بول ريكور، نظريّة التّأويل(الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة : سعيد الغانمي ،المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت/ الدّار البيضاء، ط1، 2003، ص ص79، 80.

[3] أنطوان كومبانيون، الفيلولوجية والتّأويليّة، ترجمة:محمّد الوليّ، في:علامات (مجلة ثقافية)، المغرب، ع 11، 1999، ص 42.

[4] عمر مهيبل، من النّسق إلى الذّات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط 1، 2001 ، ص 143.

[5] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، م م س، ص 252.

[6] جان بول سارتر، ما الأدب؟ ترجمة:محمّد غنيمي هلال، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،مصر، مكتبة الأسرة ، د.ط، 2000، ص123.

[7] بول ريكور، نظريّة التّأويل، م م س، ص63.

[8] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، م م س، ص ص406، 407.

[9] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، م م س، ص388.

[10] المرجع السابق، ص 252.

[11] حسن حنفي، قراءة النّص (ضمن: الهرمينوطيقا والتّأويل) دار قرطبة للطباعة والنشر، المغرب، ط2، 1993، ص17.

[12] pierre Gisel, le conflit des interprétations, in:esprit 9, novembre, 1970, P 779

نقلا عن: حسن بن حسن، النّظريّة التّأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط2 ، 2003، ص 46.

[13] بول ريكور، من النّص إلى الفعل، (أبحاث التّأويل)، ترجمة : محمّد برادة وحسان بورقيّة، مكتبة دار الأمان، المغرب، ط1 ، 2004، ص 144.

[14] إليزيو فيرون، سميوزيس الإيديولوجيا والسلطة، تر: عبد العلي اليزمي، علامات (مجلّة ثقافيّة)، المغرب، ع12، 1999، ص12.

[15] فرانسوا راستيي، المعنى بين الموضوعيّة والذّاتية، تر: محمّد الرّضواني، علامات (مجلة ثقافية)، المغرب، ع13، 2000، ص61.

[16] دايفيد جاسبير، مقدّمة في الهرمينوطيقا، ترجمة:وجيه قانصو، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2007، ص134.

[17] سعيد بنكراد، المعنى بين التّعددّية والتّأويل الأحادي، علامات (مجلّة ثقافيّة)، المغرب، ع13، 2000، ص 19.

[18] السّيد إبراهيم، نظريّة القارئ وقضايا نقديّة وأدبيّة، مكتبة زهراء الشّرق، مصر، د.ط، 1998، ص58.

[19] بول ريكور، نظريّة التّأويل، م م س، ص 44.