الهرمنيوطيقا، أو فلسفة التأويل

د. امحمد عيساني
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت

مقدمة

لقد كانت الدراسات النقدية السابقة، وإلى زمن قريب، مهتمة بمفهوم المؤلف، باعتباره يمثل الركيزة الأساسية في العملية الإبداعية والنقدية.

ومع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وهو عصر التحولات الكبرى في جميع الحقول، رُفض تبني المنهج الواحد، كما رُفض حتى مصطلح المنهج وقيل بتحليل النصوص. وهكذا بدأ الاهتمام بـ(النص)، فأعطيت الحرية لكل قارئ في أن يفسر النص على هواه، ويضع له ما شاء من المعاني." وقد بدأ هذا الاهتمام بالقارئ منذ مدرسة (كونستانس) الألمانية، وحتى أمبرتو ايكو Umberto Eco الإيطالي (القارئ في الحكاية)، الذي يرغب في أن يترك النص للقارئ المبادرة التاويلية، وهكذا دخل النقد (عصر القارئ) الذي يؤول النصوص كما يشاء، (...) ويسمح لنفسه بأن تؤول (المنهج التأويلي) وتاتي بدلالات خاصة "(م. عزام، 2004. ص 50).

1- معنى التأويل أو الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا، أو كما تسميها بعض الكتابات المعاصرة بـ(علم التأويل)، فهي تبحث عن فهم النص وتفسيره، وقد اشتق هذا المصطلح من كلمة هرمس في اليونانية، وهو ملاك ينقل تعاليم الآلهـة ورسائلها إلى الأرض.

أما في تطبيقاته الحديثة، وانطلاقا من شلايرماخر Friedrich D. E. Schleiermacher وديلتاي Wilhelm Dilthey، فهو يختلف عما كان عليه عند أرسطو Aristote. إذ أصل الهرمنيوطيقا "هو دراسة النصوص المقدسة كالتوراة والانجيل وما يسمى بالتفسير ثم التاويل في الفقه الإسلامي. كما يدرس التاويل الأفعال الإنسانية وكانها نصوص. فإذا

اعتبرنا أن أفعال الإنسان تتضمن معنى أو معاني ومقاصد فمن المعقول أن يبحث المنهج الهرمنيوطيقي في معاني هذه الأفعال "(ر. العتيري، 1999. ص 80).

أ)- التأويل لغة واصطلاحا:

جاء في لسان العرب أن جذر كلمة تأويل هو "آل" فآل إلى الشيء، بمعنى عاد ورجع إليه، و"آل" عنه أي ارتد. والمآل إلى الشيء والارتداد عنه لا يكون إلا إذا أدرك معناه وفهم مقاصده، ويقال أول الكلام تأويلا، وتأوله، دبّره، وقدره، وفسره (لسان العرب، "ال").

وجاء كذلك في القرآن الكريم، قوله تعالى "**وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث**"(سورة يوسف، الآية، 6). ومعنى تأويل الأحاديث، هو استجلاء مقاصدها.

أما في المفهوم الغربي، فإن كلمة تأويل تقابلها لفظة Hermeneutic أو Interpretation، وقد شاع استعمال الأولى عن الثانية، نظرا لارتباط الثانية بالتفسير. والتفسير مرحلة من مراحل التأويل، كما سيأتي ذلك لاحقا.

وترد كلمة Hermeneutic إلى أصلها اليوناني Hermeneuein الذي يعني (يفسير) والاسم hemenia ويعني (تفسير)، وتعني كذلك، في استعمالها اللاهوتي، أن لغة الوحي الإلهي، هي في حاجة إلى استجلاء وفهم (أنظرFriedrich D. E. Schleiermacher. 1987،). وفي رأي آخر، فإن أصل هذه الكلمة مشتق من Hermes **هرمس**، رسول الآلهة في الأساطير اليونانية، المفسرة لأصل الوجود، " الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من البشر"(م. عادل، 2003. ص 17).

أما في مفهومها الاصطلاحي الحديث، وبالتحديد في القرن التاسع عشر، فهي تعني النصوص وتفسيرها، أو كما يقول غادامر: "هي حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإطاحة به بواسطة تقنية ما "(ج. غادامير، 1988، العدد 03)، فمبادئ الهرمينوطيقا كما يرى ديلتاي أنها هي التي تنير لنا الطريق للوصول إلى نظرية عامة في الفهم، "إنها

الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما في ذلك النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية"(م. الرويبي، س. البازغي، 2002. ص 89).

التأويل هو تحديد المعاني اللغوية، وإعادة صياغة المفردات بالتركيز على المقطوعات الغامضة والمجازية التي يتعذر فهمها. وعليه يمكن القول: إنه "لا حدود تؤطر مجال هذا المصطلح (التأويل) سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره (...) كما لا توجد مدرسة هرمنيوطيقية معينة ولا يوجد من يمكن أن يطلق عليه صفة الهرمنيوطيقية. ولا هي كذلك منهج تأويلي له صفاته وقواعده الخاصة أو نظرية منظمة "(م. الرويبي، س. البازغي، 2002. ص 88).

إذا فمهمة الهرمنيوطيقا هي البحث في فهم النص بشكل عام، وذلك عن طريق إثار الأسئلة الممكنة حول طبيعة النص وعلاقته بمحيطه من جهة، ومع منشئه وقارئه من جهة ثانية.

وأول من استخدم هذا المصطلح، هو أرسطو في كتابه الأرغانون، باب منطق القضايا، حيث يقول: "هرمينيا هي قول شيء عن شيء" وفي القرون الوسطى استخدم مصطلح الهرمنيوطيقا بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، فهو يشير إلى مجموعة من القواعد التي يجب على المفسر إتباعها لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، وبعدها توسع هذا المصطلح ليشمل كافة النصوص ذات المجال الإنساني كالتاريخ، وعلم الاجتماع والفلسفة والنقد الأدبي، ويعود أول كتاب طبع في الهرمنيوطيقا إلى مؤلفه دان هاور سنة 1654.

خلاصة القول أنه لا يمكن لنا أن نعثر على تعريف محدد وواضح للهرمنيوطيقا، وذلك لاختلاف الآراء حوله، من حيث الموضوع والهدف، فقد ذكرت له تعريفات متعددة منها مثلا: "نظرية تفسير الكتاب المقدس، ميثولوجيا فقه اللغة العام، علم كل فهم لغوي، الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية، فينومينولوجية الوجود والفهم الوجودي"(م. عادل، 2003. ص 45).

وتعرف الهرمنيوطيقا اليوم، على أنها فن الفهم والتفسير(F. D. E. Schleiermacher، 1987،05 p)، والهرمنيوطيقا باليونانية

هرمينيا Hermeneuein معناها التعبير والشرح، والترجمة من لغة إلى أخرى، كما يعرفها كذلك **بول ريكور** Paul Recœur،" بأنها جهة من جهات الفهم "(ر. العتيري، 1999. ص 79).

ب)- الهرمنيوطيقا وسلطة القارئ:

إذا كنت القراءة هي الركيزة الأساسية في عملية الأداء التحليلي والاستقرائي لتحصيل رؤية معينة في عملية تفسير النص، فإن الهرمنيوطيقا كأداة تحليلية هي التي تتناول بالدرس معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان نصا تاريخيا أم نصا دينيا، وتركز اهتمامها على علاقة المفسر بالنص.

فسلطة القارئ، أداة تؤدي وظيفة محورية في علاقتها مع آليات القراءة الأخرى (سلطة النص، المرجعيات التي تخص كل من النص والقارئ) وعليه يمكن وصف سلطة القارئ، بأنها الاقتراب من منطقة النص المكتوب وفق منهجية عمل محددة تتحرى مداخل النص المتوقعة والمقترحة، وذلك قبل الولوج إلى بوطنه، حيث يتم هذا التحري عن طريق بناء شبكة من العلاقات مع النص تساعدنا في عملية القراءة الصحيحة وتسهل على القارئ تنفيذ بعض من سلطته.

وسنعرض أهم النظريات في هذا المجال حسب مراحلها الزمنية.

2)- مرحلة الهرمينوطيقا الكلاسيكية:

- من لوثر إلى شلايرماخر: (حرية الفكر)

إن تقصي تاريخ النظرية الهرمنيوطيقية يحيلنا بدءا إلى كتابات رجال لاهوت القرن السابع عشر البروتستانت من الألمان، هؤلاء الذين طوروا منهج فهم الكتاب المقدس لتدعيم أساس لاهوتهم.

إنه مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي، طرح إشكال تفسير الكتاب المقدس من دون الحاجة إلى مساعدة الكنيسة، حيث كان لازاما على الكهنة البروتستنت، وهم الذين قطعوا صلتهم مع الكنيسة، أن يجدوا لأنفسهم مخرجا في تدريس وتفسير الكتاب المقدس، من دون الاستناد إلى سلطة الكنيسة، من هذا الجانب "ألحت الحاجة إلى تأسيس مبادئ او معايير للتفسير الصحيح "(م. عادل، 2003. ص 46).

ويعد كتاب دان هاور الموسوم بالهرمنيوطيقا (طبع سنة 1654) أول كتاب تضمن الدعوة إلى تفسير الكتاب المقدس، حيث وجد في حركة الإصلاح الديني، التي أسسها لوثر، الركيزة الأساسية في دعوته لإرساء "القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، (...)"(م. عادل، 2003. ص 46)، وترى هذه المنهجية أنه لا يوجد أي عائق من اكتشاف حقيقة النص وفهم قصد المؤلف، فهما موضوعياً.

والهرمنيوطيقا الكلاسيكية لا تختلف في عمقها عن المعنى التقليدي لمصطلح التفسير، فهو يعني إزالة المفسر للغموض عن قصد المؤلف.

والفهم حالة طبيعية في مضمون الهرمنيوطيقا الكلاسيكية، وبالتالي فالأمر يتطلب إزالة العقبات التي تحول دون الوصول إليه. وعلى هذا الأساس تكون "الهرمنيوطيقا عبارة عن علم يبين لنا منهج الفهم الصحيح للنص، فتبدأ مهمتها حينما تتعثر عملية الفهم، وتتوقف المسيرة الطبيعية لها بسبب وجود بعض الغموض في النص"(هاشم الهاشمي، مقال بالانترنت).

3)- مرحلة الهرمنيوطيقا الرومانسية:

أ)- شلايرماخر: (علم الفهم).

يمثل المفكر الألماني **فريدريك شلايرماخر** Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834) الموقف الرومانسي بالنسبة لفلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا، وهي المرحلة الثانية بالنسبة للهرمنيوطيقا الكلاسيكية، أي ما يسمى بـ" الهرمنيوطيقا الرومانسية"، وله الفضل الكبير في نقل هذا المصطلح من دائرة استخدامه اللاهوتي إلى دائرة استخدامه في مجال تحليل النصوص، حيث يكون علما أو فنا لعملية الفهم والتفسير.

وقد جعلت الهرمنيوطيقا الرومانسية من مهمتها الأساسية تحقيق التجانس بين النص والناقد، حيث يعلم القارئ الحدث النفسي للمعنى الذي خضع له المؤلف أولاً. ويصف **شليرماخر** هذه العملية بمصطلح "الدائرة الهرمنيوطيقية "le cercle herméneutique"، "والدائرة بوصفها كلاً تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس أيضا صحيح، فالأجزاء المفردة تكوَّن الدائرة الكلية وتحددها. الجملة على سبيل المثال هي وحدة كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها

يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة. وتمتد هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية، (...) وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كلٌّ منهما الآخرض معناه ومغزاه. الفهم إذن عملية دائرية، والمعنى لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة"(م. عادل، 2003. ص ص 67، 68).

ب)- تصور شلايرماخر للهرمينوطيقا:

إن المتتبع لكتابات **شلايرماخر** وبالتحديد منذ سنة 1805 وهي السنة التي بدأت تدرس فيها أعماله، يجد أن للهرمينوطيقا مكانة خاصة في تأملاته الفلسفية، فتصوره لها قائم على أن النص في أساسه، وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، "وبالتالي فهو يشير –في جانبه اللغوي– إلى اللغة بكاملها. ويشير في جانبه النفسي – إلى الفكر الذاتي لمبدعه "(أبو زيد، ح، 2001. ص 20). من هنا تصبح العلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، فكلما تقدم النص في الزمن أصبح غامضا بالنسبة لنا، وغريب عنا، ومن ثم صار هذا المنتج أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم.

وعليه، وفي رأي **شلايرماخر**، لابد من قيام (علم) أو (فن) يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إليه، فينطلق في وضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص، اللغوي والنفسي، وإليه يعزى هذا العمل، فهو الذي جعل من الهرمنيوطيقا علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان. فقد "كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمنيوطيقا فيلولوجية بل (هرمنيوطيقا عامة) يمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع انواعها "(م. عادل، 2003. ص 49). لأن هذا الفن هو في حقيقة الأمر فن ذو بُعْدٍ من حيث المهية، سواء كان النص نصا تشريعيا أو نصا دينيا أو نصا أدبيا.

فالمفسر يحتاج للنفاذ إلى متون النص، إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية.

- الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة.
- كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين، ولا يوجد ثمة قواعد لكيفية تحقيق ذلك "(أبو زيد، ح، 2001. ص 21).

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوي (الوسيط) الذي يتم فيه التعبير؟

يرى **شلايرماخر** أن اللغة هي السبيل الوحيد الذي يمكن للمؤلف أن يسلكه، ومن خلاله، يعبر عن فكره، وهذا جانب موضوعي يجعل عملية الفهم ممكنة. أما الجانب النفسي فيكمن في عملية استعمال اللغة وتعديل بعض معطياتها، (الاستخدام الخاص للغة).

إذن هناك في كل نص جانبان يشيران إلى تجربة المؤلف، "التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته "(أبو زيد، ح، 2001. ص 21).

- **جانب موضوعي:** ويتمثل في لغة النص، وهذا الجانب مشترك بين المؤلف والآخرين العارفين بلغته،كأن يملك القارئ الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية، والثقافة التي عاشها مؤلف النص وساهمت في خلق تفكيره وآرائه.

- **جانب السيكولوجي:** وهو فكر المؤلف وذهنيته، أي الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف الإبداعية، والوصول لمقاصده من النص، وهذا الجانب يعتمد على ضرب من التنبؤ يقوم به المفسر.

لم يضع **شلايرماخر** منهجاً لتفسير النص، بل قدم لنا بعض المعايير التي رأها ضرورية ومناسبة لتجنب سوء الفهم، فهو يطالب المفسر مهما ابتعد عن زمان المؤلف، عليه "أن يتباعد عن ذاته وأفقه التاريخي الراهن لفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً، وأن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص، ويعتبر ذلك الأساس الهام للفهم الصحيح "(ه. الهاشمي http://library.tebyan.net)، أي إنه يؤكد على ضرورة معرفة الظروف التاريخية التي عاش فيها المؤلف ومكوناته الثقافية التي ساعدته في كتابة النص.

إن دعوة **شلايرماخر** المفسر إلى الوصول إلى أقصى طاقته في تفسير النص، ولو بالتقريب، هو ضرب من الحدس والتنبؤ. "ومن هنا يتبين السبب في تسمية نظريته بالرومانسية، لأنها تأثرت بالحركة الرومانسية

التي شاعت آنذاك في أوروبا، وهي تعني في بعض معانيها، محاولة اكتشاف العالم الداخلي للفنان وانفعالاته ومشاعره، ولكنها في الوقت نفسه تؤكد على دور القارئ وانطباعاته ومشاعره الذاتية تجاه العمل الفني، وتفاعله مع مشاعر الفنان والعمل الأدبي والفني، وتؤكد أيضاً على جزم الإنسان بسهولة بمدركاته عن الواقع"

(ه. الهاشمي http://library.tebyan.net/).

من هنا نجد أن **شلايرماخر** لا يؤكد كثيرا على "المنهج والقواعد التي وضعتها الهرمنيوطيقا الكلاسيكية لإزالة الغموض في الفهم، ولتحقيق الجزم والاطمئنان في وصول المفسر لقصد المؤلف تماما، ولجميع المعاني الداخلية في النص"(ه.الهاشمي http://library.tebyan.net)، بل يطلب من المفسر أن يمتلك ملكتي الحدس والتنبؤ، حتى يتمكن من اكتشاف أبعاد النص المتعددة، بمعنى أن يحوّل القارئ نفسه إلى كاتب.

بهذا الطرح يكون **شلايرماخر** قد أحالنا إلى نظرية فرويد في بحوثه حول اللاشعور. لأنه يعتقد كثيراً بقصد المؤلف ومراده المباشر من نصه، وإن كان هذا النص يحمل معنى نهائي، ولكن هذا المعنى النهائي الكامن في النص أعمق من هذا المراد المباشر للمؤلف.

لذلك ولمعرفة المعنى النهائي للنص، لابد على القارئ من دراسة الخصائص الفردية والحالات النفسية لشخصية المؤلف، وكذلك معرفة الظروف الثقافية والحضارية لعصر المؤلف، لأنها تمثل الأسس الحقيقية لرسالة المؤلف وقصده ووعيه الثقافي، فكان النص تعبيرا عن تلك الظروف والنظام الحضاري الحاكم فيها.

والحلقة عند **شليرماخر** "هي الانتقال من التخمين عند المعنى "الكلي" للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكل، يعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل "كله". وتجسد الحلقة الاعتقاد بأن الأجزاء والكل يعتمد أحدها الآخر وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد أو القارئ سمة سلبية ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة والأفعال acts التكهنية للتقمص

empathyمن جانب الناقد أو القارئ، من جهة أخرى (إيان، م، مجلة أفق العدد 2002/20).

ج)- فيلهلم ديلتاي: (منهجية العلوم الإنسانية)

إذا كانت النصوص عبارة عن علامات موضوعية تحمل في طياتها معاني ومقاصد ذاتية للمؤلف، فإن مهمة القارئ (الهرمينوطيقي)، هي توضيح هذه المعاني وتأويلها، لأن النص لا يحمل ولا يحيل إلى معاني الكاتب فقط، بل يحيلنا إلى تراث ثقافي مشترك " يفهم عن طريق معاني لغوية اجتماعية وتاريخية مشتركة (...)، أي أن النصوص تعبر عن الإنسان المتكلم وعن تجربته داخل حياة اجتماعية وثقافية وتاريخية متغيرة باستمرار "(رجاء العتيري، 1999 ص 80).

من هنا يواصل، الفيلسوف الألماني الآخر، **فيلهلم ديلتاي** Wilhelm Dilthey (1833-1911) كاتب سيرة **شليرماخر**، وأحد نوابغ الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، بحثه في مجال الهرمينيوطيقا ويعمق دراسة منهج الفهم، وهذا خلافا لسلفه **شلايرماخر**، منطلقا في دراسة الخبرات التاريخية عبر مختلف أنواع النصوص، "معتبرا أن النص يحتوي على وجه ذاتي باطني هو المعنى المقصود من طرف الكاتب ووجه موضوعي ظاهر يمكن أن يدرس بصورة علمية"(رجاء العتيري، 1999. ص 81)، لأنه يعتقد أن منهج الفهم باستطاعته أن يحقق لنا معرفة موضوعية عن التجربة الإنسانية، بخلاف المعرفة الموضوعية التي يحققها منهج التفسير في مجال العلوم الطبيعية.

هكذا جعل **ديلتاي** الهرمنيوطيقا بالنسبة للعلوم الإنسانية Les sciences humaines " رديفا للمنهج العلمي بالنسبة للعلوم الطبيعية، وهو يرى التفسير L'explication النمط الملائم لفهم العلوم الطبيعية في حين أن الفهم La compréhensio هو النمط الملائم للعلوم الإنسانية"(إيان، م، أفق العدد 2002/20). وأن لهذا الفهم ارتباطا وثيقا بخبرة الذوات والعقول الأخرى أكثر من ارتباطه بخبراتنا وعقولنا، لأن الدراسات الإنسانية لا يكون لها معنى إلا إذا قامت بإلقاء الضوء على العمليات الداخلية في الإنسان عن طريق عملية انتقال ذهني باطنة وخفية.

ويرى كذلك أنه يمكن أن توجود حقيقة في التأويل مثل ما توجد حقيقة في تفسير العلوم الطبيعية. وقد جعل من حقل التاريخ ميدانه المعرفي المفضل لممارسة منهج التأويل، من ذلك أنه "فرض المشكلة الفلسفية المتمثلة بوضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام واضح يفترض أن تكون الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي أي نمط المعرفة"(إيان، م، أفق العدد 2002/20).

من الملاحظ هنا أن فيلهلم ديلتاي قد أخذ عن **جيامياتيستا فيكو**G. Vico تعاليمه حول دراسة الظاهرة الإنسانية كظاهرة طارئة (حادثة) تاريخيا. وقد كان فيمو الخصم العنيد لديكارت في نظرته للعلم والنصير الأساسي لعلم تاريخي متميز، ليخلص في النهاية إلى استحالة تطبيق مناهج العلم الطبيعي على الحياة البشرية، لأن الدراسة الإنسانية لابد لها أن تقوم على أساس التفاعل والتفاهم.

د)- الصيغة التأويلية عند ديلتاي

يقول **ديلتاي**: "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه "كيف ذلك؟

إن محتوى هذه العبارة يحيلنا إلى دراسة الحياة الإنسانية من خلال الإجراء القائم على العلاقة المنهجة بين الحياة والتعبير والفهم، بمعنى الصلة القائمة بين الخبرة المعاشة والتعبير والفهم، حيث:

1)- الخبرة Expérience: لقد استخدم **ديلتاي** هذا المصطلح بصورة شديدة الخصوصية والتحديد، ويعني بها الوحدة المتقومة والمشتركة والمدمجة كليا، حيث يقول عنها: هي "ذلك الذي في مجرى الزمان يشكل وحدة في الحاضر بفضل حيازته لمعنى موحد هو الكيان الصغير الذي يمكن أن نسميه (خبرة). فإذا مضينا أبعد من ذلك فإنه بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من أجزاء حياتية مدمجة معا بفضل معنى مشترك لمسار الحياة اسم (الخبرة)، حتى ولو كانت هذه الأجزاء العديدة منفصلة بعضها عن بعض بأحداث اعتراضية" (م. عادل، 2003. ص 89).

2)- التعبير Exprésion: لا يقصد **ديلتاي** بهذا المصطلح التعبير الخبرة الشعورية والفنية، بل هو ذلك التعبير الأشمل عن الحياة، بمعنى هو تعبير

"يشير إلى فكرة، قانون، شكل اجتماعي، لغة، أي إلى أي شيئ يعكس بصمة الحياة الداخلية للإنسان" (م. عادل، 2003. ص 94).

3)- **الفهم** Compréhension: ويعني به تلك العملية التي يقوم بها العقل في فهم عقل شخص آخر، أو لِنقلْ إنها لحظة خاصة حيث الحياة تفهم الحياة. ولهذا يقول: "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه".

ه)- التعارض بين التفسير والفهم.

إن التعارض في المنهج الهرمينوطيقي عند **ديلتاي**، لم يكن بين التفسير والتأويل على وجه الدقة، "بل بين التفسير والفهم" Compréhension " ولم يكن التأويل سوى حالة جزئية من الفهم." (م. عزام، علامات العدد 10 سنة 1998).

لقد ميز **ديلتاي**، بين التفسير والتأويل، على اعتبار أننا "إما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ"(م. عزام، الأسبوع الأدبي، العدد 920 سنة 2004).

هكذا حاول أن يؤسس نظرية يضع من خلالها منهجا عاما لدراسة العلوم الإنسانية، يقوم على قواعد تساعدنا على فهم الموضوع. فالعلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية القائمة على المنهج التجريبي ذي الظواهر الثابتة.

لقد أراد **ديلتاي** أن يعيد الاعتبار للعلوم الإنسانية أو العلوم الروحية، فهي مجموع الدراسات التي موضوعها حقيقة التاريخ والمجتمع، وفي ذلك يقول: "إن قدرة حياتنا واتّساعها، وحيوية انعكاس تفكيرنا عليها، هما أساس الرؤيا التاريخية. إنها وحدها تمكننا من أن نعطي حياة أخرى لظلال الماضي "(ه، شرابي، النهار، 2001)، على اعتبار أن الإنسان يعيش مكانا وزمانا معينا، والعلوم الإنسانية تبحث في جوانب الإنسان الحياتية.

وعليه فدور المفسر هو "إزالة الفاصل التاريخي والزمني بينه وبين المؤلف، ويشترط في ذلك، رفض جميع الأحكام والقناعات المسبقة، التي وصلت لوعي المؤلف من ظروفه وعصره الراهن والتجرد من قيود تاريخه المعاصر، والتعصب والأحكام المسبقة"(ه. الهاشمي

http://library.tebyan.net)، هكذا ينكر **ديلتاي** إمكانية فصل معنى الحقيقة التاريخية عن عمل التجربة الذاتية (الجوَّانية).

إن هذا التعارض، يمثل حقلين مختلفين، هما حقل العلوم الطبيعية، وحقل علوم الفكر. الأول هو مجال الموضوعات المقدمة والمعطاة للملاحظة العلمية، والثاني فهو من صميم مجال الفردانيات النفسية التي تسمح لكل نفسية من الانتقال إليها والولوج بداخلها.

لقد أقام **ديلتاي** العلوم الاجتماعية على معيار منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية، حيث رفض في فلسفته كلا من الوضعية والميتافيزيقا الكانطية الجديدة، لأن الفارق في رأيه كما ذكرنا سابقا بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. فالعلوم الاجتماعية -وهي العقول البشرية - مادة معطاة وليس مثل العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة. من هنا أراد أن يجعل الهرمنيوطيقا بالنسبة للعلوم الإنسانية رديفا للمنهج العلمي بالنسبة للعلوم الطبيعية.

ولهذا وجب السؤال عن مدى إمكانية وجود علوم خاصة بالفكر، أو كما يقول **بول ريكور** عن مدى "تحقق معرفة علمية بالأفراد وعما إذا كان ممكنا أن يكون ذلك الإدراك (العلمي) للفرد (للنفسية المفردة)"(ب، ريكور، العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص 40).

هذا ما يُجيب عنه **ديلتاي** بالإيجاب كون الباطن النفسي يكشف عن نفسية أخرى مغايرة، لأنه على العلِم الاجتماعي "أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، إن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم آني من خلال النظر في مادتها الخام. إن الإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين، وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير. نصل إلى مثل هذا الفهم من خلال العيش مرة أخرى في الأحداث الاجتماعية "(أبو زيد، ح، 2001. ص 24).

من هنا ندرك أو نفهم ثنائية (فهم/ تأويل) عند **ديلتاي**، وهي الأساس أو القاعدة في عملية المعرفة التي تتم بواسطة رموز نفسية (سيكولوجية) الآخرين، وهي السمة المميزة للفهم أو كما يقول: "وضع المرء لذاته موضع حياة الآخرين الذهنية، لأن الوعي- أو الحياة الشعورية - ليس قطع من الطبيعة الفيزيائية يمكن دراستها بمناهج تجريبية، وذلك لأن الوعي ينطوي على المبادرة والمسؤولية، فهو الذي يضفي الدلالة الإنسانية والمعنى على موضوعه "(توفيق، س، 1992. ص 20)، طالما هنا مشترك بين الناس. وبالتالي تصبح التجربة Expérience هي الأساس للإدراك الموضوعي خارج الذات وهذا ما يسمى بالعلوم الإنسانية، أي معرفة الإنسان للإنسان أو اكتشاف "الأنا" في "الأنت"، "فمهما كان الإنسان الآخر مغتربا عنا فإنه لا يكون غريبا، بمعنى أنه شيء مادي مجهول، فالفارق في المكانة بين الأشياء الطبيعية والعقل هو الذي يحدد الفرق في المكانة بين التفسير والفهم. فالإنسان ليس مغتربا عن الإنسان كليا لأنه يقدم علامات على وجوده، وإن فهم هذه العلامات يعني فهم الإنسان "(ب، ريكور، أفق العدد 23، يوليو 2002).

فالقدرة على تحديد الأبعاد البيئية المكانية والزمانية، والأبعاد النفسية والاجتماعية للنص، تمثل قابلية التحليل التي تعمل على كشف رموز النسيج الداخلي للنص، وبالتالي كشف جزء كبير من المرجعيات المعتمدة في بناء وتشكيل النص أو المنتج، وبالتالي أيضا تأسيس رؤية تفكيكية.

هذه هي البداية عند **ديلتاي** في تأسيس الإنسانيات (علوم خاصة بالتجربة الإنسانية)، لأن كل معرفة أساسها قائم على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطة بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه، أي محكومة بطبيعتنا الكلية. ويجب أن نفهم التجربة المعاشة، هي عملية الإدراك الحسي، وليست الخبرة باعتبارها موضوعا للتأمل العقلي، أي أنها التجربة السابقة على ثنائية الذات والموضوع، هذه الثنائية تكون عادة من صنع الوعي المفكر في تأمله للتجربة بعد مرورها (P. Richard، 1969).

فاكتشاف قصد المؤلف يكون من خلال التعرف على الظروف النفسية والاجتماعية والثقافية التي طبعت حياته كما يقول **شلايرماخر** أو كما

"يرى أصحاب العلوم الحسية بأن الإنسان يختلف عن سائر الموجودات بأنه متغير، لأنه يعيش في عالم متغير، فلا يمكن معرفته من خلال أي منهج ثابت" (ه.الهاشمي http://library.tebyan.net).

إذن فالتجربة الذاتية هي أساس المعرفة عند **ديلتاي**، مادام هناك مشترك بين الناس، لأن هدف المفسر عنده إزالة الفاصل التاريخي والزمني بينه وبين المؤلف، "ويشترط في ذلك رفض جميع الأحكام والقناعات المسبقة، التي وصلت لوعي المؤلف من ظروفه وعصره الراهن، والتجرد من قيود تاريخه المعاصر، والتعصب والأحكام المسبقة"(ه. الهاشمي http://library.tebyan.net). لأن الإنسان كائن تاريخي في جوهره، فهو يعيش في الزمان، ووجوده عملية زمنية يحددها ميلاده ووفاته ومؤلفة من سلسلة من الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل.

4) - مرحلة الهرمنيوطيقا الفلسفية: (من الابستمولوجيا إلى الأونطولوجيا)

في هذه المرحلة من تطور الهرمنيوطيقا انتقل البحث في العلوم الإنسانية من ميدانها الإبستمولوجي إلى التساؤل عن بديهته الأساسية، بمعنى آخر الغوص في المشروع الابستمولوجي ذاته للكشف عن شروطه الأونطولوجية على نحو سليم.

أ)- مارتن هيدغر: (معنى الفهم وحقيقته)

كان لمنهجية **ديلتاي**، في تركيزه على تجربة الحياة وعلى دور المفسر في عملية الفهم الأثر الكبير في فلسفتي **هيدغر وغادامير** فيما بعد.

فقد أقام **هيدغر** Heideger (1889 - 1976) الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، "طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، والفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في الوقت نفسه"(أبو زيد، ح، 2001. ص 30). بمعنى البحث عن معنى الفهم وحقيقته، بدلا من البحث عن منهج للفهم.

ويرى **هيدغر** أن الفلسفة قد أخذت، بعد أفلاطون، منعرجا آخر تمثل في البحث عن فهم الموجودات دون البحث عن معنى الوجود وحقيقته، وقد ذكر في كتابه، (الوجود والزمان) أو (الكينونة والزمانEtre et temps) (1926)، أن الطريق الوحيد لإدراك معنى الوجود هو معرفة حقيقة

الوجود الإنساني، وهو ما يسميه بمصطلح (الدزاين Dasein)، حيث يعتقد " أن قضية التفسير أو التأويل تتطابق قليلا مع قضية التفسير الديني الذي يشترك مع قضية (الكينونة) التي غلفها النسيان"(ب، ريكور، أفق العدد 23، 2002).

ب)- طبيعة الفهم عند هيدغر

لقد كان الفهم عند **شليرماخر**، هو تماثل للعوالم الداخلية، بحيث يتجاوب المرء مع من يحدثه عندما يفهمه، أما عند **ديلتاي**، فهو يسير إلى مستوى أعمق من الإدراك، عندما نفهم لوحةً فنية أو قصيدة شعرية أو حتى حقيقة اجتماعية، "كشيء أكثر من معلومة من المعلومات أو بيانٍ من البيانات، عندما نفهمها ك(تعبير) عن (الوقائع الباطنية)، أو تعبير عن (الحياة) ذاتها في نهاية المطاف "(م. عادل، 2003. ص 155).

أما الفهم عند **هيدغر**، فهو يختلف عن كل التصورات السابقة التي ذكرها **شليرماخر** أو **ديلتاي**، فهو قدرة الإنسان على إدراك ممكنات وجوده ضمن السياق العام للحياة الذي وجد فيه، بمعنى أن الفهم عند **هيدغر** هو شيء نكوّنَهُ، أو هو شكل من أشكال (الوجود - في - العالم)، أي (الدازين).

ومن هنا وجد **هيدغر** منهجا يمكن أن "يفسر عملية الوجود في الوجود الإنساني بطريقة تكشف عن الوجود نفسه، وطرح مشروعه لفهم الوجود ككل من خلال فهم الإنسان ووعيه لوجود نفسه، فيمكن تفسير عملية الوجود في الوجود الإنساني"(D. Composta، Catholica، N°86. 2004). أي فهم الكائن المشخص في ذاته، لأنه أقرب إلى متناولنا في معناه الخالص، وهو "يعتبر دراسة المتواجد هي نقطة الانطلاق لدراسة مشكلة وحقيقة الوجود في معناها الواسع"(D. Composta، Catholica ، N°86. 2004). فقد أعاد إدخال التاريخانية historicitie إلى الظاهراتية وشرع بتقديم عرض مختلف تماما للعالم البيذاتي كما يرى **ديلتاي**. وهو "يرى أن القصدية قد أسيء تصويرها، وأن الفهم لا يعد نشاطاً إنسانياً لا تاريخياً، مثلما زعم هوسرل بل وسيلة من خلالها يأتي العالَم إلى الإنسان، وهي تصف كينونته إلى حد ما. ويصف في كتابه (الكينونة والزمان) العالَم بأنه عالم مشترك، يخلقه ويديمه الفهم المشترك الذي يكون على شكل لغة: وبذا

يصبح الفهم لسانيا وتاريخيا وأونطولوجيا (أي أنه مرتبط بقضية الكينونة)" (إيان، م، أفق العدد 2002/20). ويذكر **هيدغر** في كتابه السالف الذكر، أننا "عندما نؤول لا نسقط الدلالة على شيء عارٍ أمامنا، أي أننا لا نلصق له قيمة،بل حينما نواجه شيئاً داخل العالم، يكون للشيء مشاركة تتكشف في فهمنا للعالم، ولا يكون التأويل إدراكاً، خالٍ من الافتراضات المسبقة لشيء حاضر أمامنا، على الإطلاق، بل يرتكز على ما نعرفه نحن (دائماً) - أي أنه فهمنا المسبق الذي لا يمكن أن ينفصل عن كينونتنا (الدازين). ولا مناص من موقعية الفهم التاريخية لأنها تمثل الأساس الأونطولوجي لكينونتنا في العالم "(إيان، م، أفق العدد 2002/20).

ج)- ثنائية الذات/الموضوع

كيف تخرج (الذات) من داخل الإنسان أي من عالمها الباطني وتصبح موضوعا موجودا في الخارج؟ يجيب عن هذا السؤال **هيدغر** بما يلي: ليس هناك مشكلة تستدعي إثبات الذات في علاقتها مع الوجود الخارجي، لأن الذات (الآنية) "باعتبارها (الوجود – في – العالم) موجودة دائما في الخارج، أي في العالم المألوف. فهو يقول عنها: إن الآنية في اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الداخلي الذي نتصورها حبيسة فيه، وإنما هي بحسب طبيعةِ وجودها الأولية موجودة دائما في الخارج، بالقرب من الموجود الذي تلتقي به في عالمٍ تَمَّ اكتشافه بالفعل"(م. عادل، 2003. ص 157).

د)- ليس هناك تأويل بدون فروض مسبقة

يرى هيدغر أن أي محاولة للوصول إلى تأويل بريء من أي تحيز أو فروض مسبقة هو ضرب من الفشل المسبق، ذلك لأنها تكون ضد الطريقة التي يتم بها التأويل الصحيح، فكل ما يظهر من شيء عن الموضوع هو ذلك مايسمح به المرء ان يظهر، "فهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية، (...) فتعريف ما نفرض وضوحه الذاتي هو نفسه شيء يقوم على حشد غير مرئي من الفروض المسبقة "(م. عادل، 2003. ص 163).

وقد بين **هيدغر** ذلك بوضوح في تحليليه لعملية الفهم ذاتها، فلقاء أي قارئ بالعمل الأدبي أو الشعري لا يكون لقاءً قائما في سياق خارج الزمان والمكان، أو خارج الأفق الخاص من الخبرات والإهتمامات للقارئ نفسه، وإنما هو لقاء في زمان ومكان معينين ومحددين، بل هناك سببا وراء التفاتة هذا القارئ لهذا النص دون غيره من النصوص، فهي مقاربة محفوفة بالتساؤلات والشك.

ه)- غادامير: (التأويل كحوار مع النص)

لقد اعتبر **ديلتاي** فيما سبق أن الفهم منهج كامل يبحث فيما وراء النصوص، "إلا أن منهج الفهم قد يسقط في الظن والاعتقاد وهماً بالفهم ويغوص بنا في الرومنسية والقراءة الشعرية أكثر منه في الفهم الموضوعي للنصوص"(ر. العتيري، 1999، ص 80).

هذا ما نجده عند **غادامير** H.G. Gadamer (1900 - 2002) في كتابه "الحقيقة والمنهج" (1965) الذي يعد الإسهام الأكمل والأشد تأثيراً. وعنوان الكتاب لا ينم عن توافق أو توحيد بين الحقيقة والمنهج، بل الفصل بينهما، إذ يهاجم **غادامير** المفهوم القائل أن "المنهج شيء يمكن تطبيقه على موضوع معين للخروج بنتيجة ما. ويقدم (الهرمنيوطيقا الفلسفية) بوصفها وسيلة لتصحيح مسألة تعيين هوية الحقيقة والمنهج التي يرى أنها تميز العلوم "(إيان، م، أفق العدد 2002/20). وبهذه الصورة يتجاوز تصور **شليرماخر** للهرمنيوطيقا (بوصفها سيكولوجيا الفهم) ويرفض طرح **ديلتاي** القائل باقتران التأويل بالمنهج، ويقدم بدلاً عن ذلك انطلاقا من الأونطولوجيا الهيدغرية القائلة " بضرورة أن تقف النزعة التاريخية historicismوالسلطة الزمنية temporalitie في مركز أي مشروع فلسفي"(إيان، م، أفق العدد 2002/20).

فهو لا يرى أن المسافة الزمنية التي تفصل المؤول عن الموضوع الذي يؤوّله تعد حاجزا منيعا في وجه الهرمنيوطيقا ينبغي إزالته، بل هي سمة مفيدة في العلاقة بينهما، حيث يمكن من خلالها طرح سؤال الهرمنيوطيقا المركزي (كيف يمكن حماية النص من سوء الفهم من البداية)؟

وللتعامل مع هذه القضية يقترح **غادامير** اتباع الخطوات التالية:

أولاً، ينبغي للمرء أن يحضر إلى وعيه أية أفكار مسبقة قد تؤثر في فعل التأويل.

ثانياً ينبغي له أن يكون عارفاً بعادة حديثة تتمثل بمحاباة نمط معين من النزعة التاريخية (أي، النمط الذي يرى النسبية واللبرالية متضمنتان في المقاربات التاريخية بوصفها قيماً موضوعية).

ثالثاً، ينبغي إحياء مفهوم الانحياز [الحكم المسبق] prejudice وإعادة تقييمه لأنه اقترن منذ عصر الأنوار بالتسرع في التوصل إلى الأحكام والثقة بالمرجعية الإنسانية من دون استحقاق.

ويرجع **غادامير** منهج التأويل الذي يقترحه إلى نموذج الجدلية الأفلاطونية، "باعتبار أن طرح الأسئلة هو الذي يحرك الفكر ويوجه البحث"(ر. العتيري، 1999، ص 82). والجدلية حسب **غادامير** هي البحث عن الحجج التي يتدعم بها الجواب وهي في الوقت نفسه أساس كل معرفة، فهو يرى أن منهج التهكم السقراطي يمثل إرادة المعرفة الجدية للموضوع، عكس المنهج السفسطائي الذي يعطل البحث عن حقيقة الموضوع. فطرح الأسئلة حسب **غادامير** "هو فتح الآفاق إلى موضوع البحث حتى ينكشف الشيء على حقيقته "(ر. العتيري، 1999، ص 83).

وفن الحوار عند **غادامير** هو التوجيه الصحيح للأسئلة حتى تكون في خدمة الموضوع، بمعنى "الانتباه لقيمة الجواب المقدم إلى السؤال والاعتراف بصلاحيته في اتجاه حل الاشكال المطروح، وبذلك الانتباه المتبادل بين المتحاورين، (...) الذين يلتقيان في نقطة مشتركة (...) تمثل موقع اللغوس الحقيقي "(ر. العتيري، 1999، ص 83).

إن إيجابية الحوار الذي يقترحه **غادامير** كتبادل للحلول في البحث عن الحقيقة، يجعل من الهرمنيوطيقا، أو كما يسميه فن التأويل، أمرا ممكنا في الدخول في حوار مع النص، من ذلك أن الحوار مع النص هو بحث عن تقليص المسافة بين النص وقارئه، لأن الفهم في نظر **غادامير**" لا يمثل فعل ذاتية الفرد، بل هو وضع المرء لنفسه داخل سيرورة التراث التي ينصهر بها الماضي والحاضر باستمرار "(إيان، م، أفق العدد 2002/20)، لأنها تمثل "الفترة الزمنية التاريخية لتفسير النص، لأن كل

باحث ومفسر يعيش داخل التاريخ، تحيط به مجموعة المعلومات والتوقعات والمقبولات، هي ضرورية لعملية الفهم، بل لا يمكنه التخلص من تأثيرها"(ه. الهاشمي http://library.tebyan.net).

تتولد عن هذا الموضوع في رأي **غادامير** مشكلة واضحة هي: كيف يتأتى للفرد التمييز بين الانحياز المشروع والانحياز السيئ؟ فهو "يؤكد أنه من الممكن تحقيق ذلك من خلال استخدام العقل بشكل منضبط منهجيا، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة المرجعية والتراث. ويرى أن المرجعية تعد مصدر انحياز ومصدر حقيقة، معاً، بحيث إنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا حينما يستدعي الأمر ذلك "(إيان. م، أفق العدد 2002/20). كما أنه ينبغي على كل جيل في عصره أن "يفهم النص بطريقة النص الخاصة لأنه يعد جزءاً من التراث كله الذي يبدي العصر نحوه اهتماماً موضوعياً والذي يسعى فيه وراء فهم ذاته "(إيان. م، أفق العدد 2002/20)، لأن فعل الحفاظ على الماضي والإبقاء عليه في وعينا الحاضر، سيمكننا "عندئذ من إصلاح المرجعية والعقل ونمنحهما دورا ليلعباه في الهرمنيوطيقا"(إيان. م، أفق العدد 2002/20). وبالتالي نكون في وضع يساعدنا ويؤهلنا لفهم النص في مضمونه.

وفكرة التأويل كحوار مع النص عند **غادامير**، هي أن هذا المحاوَرْ (النص) إنما يريد أن يقول شيئا ما، وعن طريق التأويل نقوم بالبحث عن الشيء الذي يصوب نحوه النص.

أما عن موقفه من التفسير والذي يمثل مرتكزا أساسيا تحدد به إمكانية الرؤية، فلا يعتبره تفسيرا سليما إلا عندما يبين حقيقة فاعلية التاريخ، ولكي يوضح موقفه أكثر استعار **غادامير** من ظواهرية **هوسرل** مصطلح (الأفق) "فالأفق يبين تمركزنا في العالم، ولكنه غير ثابت وغير مغلق، إنه يدخل فينا ويتحرك معنا، (...) وعلى هذا يمتزج الأفق الخاص للفرد بالأفق التاريخي "(ع. الربيعي، Arresalah.Net)، أي أنه إذا "كنا محددين بالطريقة التي ننظر بها إلى العالم، وبـ(أفقنا) أيضاً، فبإمكاننا تقبل (أفق) الآخر ومنظوره من خلال إدراك تاريخية موقفنا "(إيان. م، أفق العدد 2002/20). تأسيسا على ما سبق يذهب **غادامير** إلى أنه علينا أن

(نصهر) أفقنا مع أفق الماضي، لأن الفهم يمثل انصهار دائم بين أفقي الماضي والحاضر انصهار الآفاق. وعليه فلم يعد "هناك مؤول ذاتي ومعنى نصي موضوعي، بل أصبحت هناك وحدة بيذاتية في الزمان، وصار هناك تراثا ما وراء شخصي تعد آثاره التي تظهر على الفرد - الفهم المسبق والانحياز والتصور المسبق.. الخ- شروطا أساسية للفهم ذاته" (إيان. م، أفق العدد 2002/20).

ويعتقد **غادامير** أنه إذا تعالينا على مشكلة الذات- الموضوع في التأويل وتحاشينا في الوقت ذاته جدل النسبية- الموضوعاتية من خلال الإصرار على أن المعنى شأن زماني وما وراء شخصي، فإنه بذلك لا يريد الفصل بين القراءة والنقد طالما أنه يهتم بالتأويل ذاته.

ومن اهتماماته التأويلية كذلك، تأكيده على الطابع اللغوي للتجربة الإنسانية، من ذلك أنه يشبه فهم النص بفن الخطابة، وبالتالي فهو متحد أساسا بالعنصر اللغوي، "فالفهم هو الوعي التاريخي الذي يفسر التاريخ نفسه من خلال اللغة (...)، واللغة هي أفق الوجود ككائن سابق مثل الوجود الإنساني، والفهم في غضون ذلك لا يحول إلى منهجية في معرفة الحقيقة الخارجية للإنسان، فهو ليس نظرية للمعرفة، بل هو طريقة لتفسير ما هو بداخل اللغة "(D. Composta، Catholica: N°86، 2004).

لقد أخذ **غادامير** من **هيجل** فكرة أن الحقيقة توجد داخل اللغة، وأن اللغة تعتبر المهد الأساسي لكل وجود ولكل صيرورة إنسانية. ولكنه "تخلى عن عدم جدوى آلية الروح المطلق التي يفسر بها **هيجل** التاريخ، حيث يكفي الانفتاح على المجتمع الكلامي الذي يحفظ التراث داخل اللغة، بمعنى يجب الولوج إلى التاريخ عن طريق التجربة اللغوية، فمن يمتلك اللغة يمتلك العالم، ومادامت اللغة هي الوجود. فالتراث، والدين، والثقافة، والجمال، والعلم حتما تمر عبر اللغة "(D. Composta، Catholica: N°86 ، 2004).

و)- بول ريكور: (تَرَحُّلُ المعنى)

يعد **بول ريكور (**1913- 2006**)** كاتبا انتقائيا يعتمد الفلسفة واللسانيات والسيكولوجيا في توجهاته. ويعتبر كتابه (نظرية التأويل La theorie de

l'interprétation 1976) خليط من لسانيات سوسير وياكوبسن ونظرية أفعال الكلام والظاهراتية والهرمنيوطيقا والتحليل النفسي.

والفكرة الأساسية في الهرمنيوطيقا عند **بول ريكور** هي إدراك الخطاب discours بوصفه نصا، والحاجة "إلى التأويل تنشأ من حقيقة أن المعاني، في النصوص المكتوبة، تحررت من مؤلفها ومتلقيها"(إيان. م، أفق العدد 2002/20). ولكن كيف يُمَارس التأويل عند **بول ريكور؟**

يرى **بول ريكور** أنه قبل ممارسة فعل التاويل، علينا حل المشكلة المركزية في الهرمنيوطيقية وهي التعارض، الذي يقول عنه: "أراه يصل حد الكارثة، بين التفسير L'explication والفهم la compréhension. ولذا فإن أي بحث متكامل بين هذين المفهومين، اللذين تميل الهرمنيوطيقا الرومانسية إلى تفكيكهما، سوف يقود أبستمولوجياً إلى إعادة توجيه الهرمنيوطيقا، بما يتطلبه مفهوم النص نفسه "(ب. ريكور، أفق العدد 23، 2002).

ويتساءل **بول ريكور** عن فهم الخطاب حين يكون نصا أو عملا أدبيا، أي كيف نضفي المعنى على الخطاب المكتوب؟

فمن خلال جدل "التفسير والفهم" يبني "**بول ريكور**" لنظريته في التأويل، لإيجاد ذلك التكامل المتبادل بينهما، المذكور سابقا، فهو يقول:"أعتقد أن الدائرة الهرمنيوطيقية (أي التباين بين التفسير والتأويل عند **ديلتاي** ومن قبله **شليرماخر**) ليست مفهومة فهما صحيحا حين تُعرض، أولا، كدائرة بين ذاتين، ذات القارئ وذات المؤلف، وثانيا، كإسقاط لذات القارئ داخل القراءة ذاتها."(ب. ريكور، الكرمل، العدد 60 سنة 1999، ص ص 181، 182) فهو يدعو إلى التخلي عن إلحاق التأويل بالفهم، وعدم اعتبار تأويل الآثار المكتوبة مجرد حالة جزئية من الفهم كما يدعي **ديلتاي** والبحث من جديد في علاقة هذا الأخير (التأويل) بالتفسير. فهو يقول: "لابد من ترتيب المصطلحات الثلاث على النحو التالي:(فهم Comprendre، تأويل interpréter وتفسير expliquer) بدلا من أن نجعل التأويل مرادفا للفهم، والتفسير مقابلا للفهم (كما هو الحال عند **ديلتاي**)، ولكن دمج فهم وتفسير في التأويل"(M. Philibert، ditions Seghers. p. 187).

لا يمكن في نظر **بول ريكور**، التوصل إلى إيجاد علاقة متكاملة ومتبادلة بين التفسير والتأويل، دون تحديد مفهوم القراءة. فهو يرى أن هناك طريقتين ممكنتين للقراء، حيث نستطيع من خلالهما تقوية التعليق الذي يمس إحالة النص على العالم الفعلي وعلى المواجهة الحية بين الذوات المتكلمة، وهذا هو التفسير، أما التأويل فهو "الذي يشكل الوجهة الحقيقية لفعل القراءة لأنها هي التي تكشف الطبيعة الحقيقية للتعليق الذي يمس حركة النص في اتجاه الدلالة."(ب. ريكور، العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988. ص47) فلا تكون القراءة الأولى (التفسير) ممكنة دون أن يظهر أن النص ينتظر قراءة ما باعتباره نصا مفتوحا على ذاته، وبالتالي إنتاج خطاب جديد" هذا الارتباط بين الخطاب القارئ وبين الخطاب المقروء، يكشف قدرة أصيلة على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد، وهي التي تعطي خاصيته المفتوحة على الدوام.. والتأويل هو النهاية الفعلية لهذا الارتباط."(ب. ريكور، العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988. ص47)، وعليه يبقى التأويل محتفظا بخاصية الامتلاك Appropriation، وهذه ميزة التأويل عند "**شليرماخر**".

ز)- مهمة الهرمنيوطيقا: (كيف يُمارس التأويل عند ريكور؟)

إذا كان التأويل عند **ريكور** يحتفظ بخاصية الامتلاك، فإننا كذات مؤولة نمتلك فهما متجددا للنص ولذاتنا في نفس الوقت، فهو يقصد بالامتلاك" أن تأويل النص يجد اكتماله داخل تاويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التي منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعدا تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ في تحقيق ذلك الفهم الذاتي. (الفلسفة التاملية الذاتية) وهنا يتحقق الترابط والتكامل بين الهرمنيوطيقا وبين التأمل الذاتي "(ب. ريكور، العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988. ص47)، بمعنى أن فهم الذات يمر عبر فهم الرموز الثقافية التي تتوثق الذات داخلها، وأن فهم النص لا يكون غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، وعليه يقول **ريكور**: "إن تأمل الذات لذاتها لن يتحقق دون وساطة الرموز والعلامات والأثار الثقافية المكتوبة "(ب. ريكور، العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988. ص48).

هكذا يتحقق عند **ريكور** معنى النص ويصبح مكشوفا، ويدركه القاريء بوصفه طريقة للكينونة في العالم، ويساهم في ترحّل معناه.

قائمة المراجع

1)- القرآن الكريم.

[2])- إيان ماكلين، التأويل والقراءة، تر: خالدة حامد، مجلة أفق العدد 2002/20.

[3])- بول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمنيوطيقا، تر: طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد 60 سنة 1999.

[4])- بول ريكور، مهمة الهرمنيوطيقا، تر: خالدة حامد، مجلة أفق العدد 23، يوليو 2002.

5)- بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988.

[6])- رجاء العتيري، من مناهج العقل الفلسفي، تبر الزمان، تونس، الطبعة الأولى 1999.

[7])- ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008..

[8])- محمد بن عياد، التلقي والتأويل مدخل نظري، مجلة علامات العدد 10 سنة 1998.

[9])- محمد عزام، النقد بين النص والتلقي، الأسبوع الأدبي، العدد 920 سنة 2004.

[10])- ميجان الرويبي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة الثالثة سنة 2002.

[11])- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، 2001.

[12])- عادل مصطفى، " فهم الفهم " مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

[13])- عبد القادر الربيعي، التأويل دراسة في آفاق المصطلح، Arresalah.Net

[14])- سعيد توفيق، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية م.ج للدراسات والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1992.

[15])- هاشم الهاشمي، فهم النص، (عرض ونقد) مقال بالأنترنت. (http://library.tebyan.net)

[16])- هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، تر: آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد، 03، صيف 1988.

[17])- هشام شرابي، ديلتاي، الفلسفة الوجود والتاريخ، تر: محمد شريح، مجلة النهار، ديسمبر 2001.

مراجع بالأجنبية

1)- Dario Composta، Gadamer et son herméneutique universelle Catholica: N°86: Decembre 2004.

2)- Friedrich D. E. Schleiermacher، Herménetique، Tra، Marianna Simon، éditions Labor et Fides، France، 1987.

3)- Michel Philibert، Paul Ricoeur ou la liberté selon l’espérance، éditions Seghers.

4)- Palmer. Richard‘ Hermeneutics‘ Northwestern Universit press Evanstston‘ 1969

5)- Wilhelm Dilthey‘ Critique de la raison historique‘ tra‘ et présenté par Sylvie Mesure‘ édt‘ cerf Paris 1992.