

الأحكام المسبقة وأفق الانتصار "من أجل هامش تأويلي للخطاب الفلسفي"

د. عيساني محمد

معهد الآداب واللغات

المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي، تيسمسيلت

"لا يوجد معنى حقيقي لنص ما، إنما هي فكرة هرمسية".

بول فليري

مقدمة:

ما يهدف إليه القديس أوغسطين Augustin في مفهومه للعملية التأويلية للنص المقدس هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة منه، فهو يعتبر المعنى شيئا محايثا للدلالة التي يختزنها الحرف، وفي هذا الصدد يستعين بـ "التقسيم الرواقي بين اللوغوس الداخلي واللوغوس الخارجي ليقرر بحقيقة اللفظ الجواني في فهم مضامين النص. فهو لفظ غير مادي لأنه ينبع من أعماق القصدية. ويميز أوغسطين بين كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له وكلمته المتجسدة في شخص المسيح الذي اتخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليم إلهية. فهذه الكلمة المتجسدة في الحس والتاريخ هي صورة طبق الأصل الأزلي، لكنها أيضا شيئا آخر مختلف عن أصله ومنبعه. اللفظ الناسوتي لا يضاهي اللفظ اللاهوتي وجودا ومعرفة. والعلامات الدالة على الأشياء لا تكفي بذاتها وإنما تحيل إلى هذه الأشياء كموضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاد طاقاتها. فهناك بحث مفهوم عن شيء مفهوم لا يعترية التوقف أو الركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل حوار مفتوح ولا نهائي مع حقائق هذه الأشياء كمسار مستمر وغير مكتمل"⁽¹⁾.

هذه الفكرة أفادت كثيرا هانس جورج غادامير Gadamer في فلسفته التأويلية، لأنه يرى في الوعي التاريخي، "وعي بالكينونة المحتملة بتقاليد سابقة، هو ما يجعل كل تمرين منهجية تاريخية مآ على صعيد العلوم الإنسانية والاجتماعية ممكنا"⁽²⁾، ولهذا لا تسعى هرمنيوطيقا غادامير إلى البحث عن منهج للعلوم الإنسانية مثل ما فعل سابقه شلايرماخر Schleiermacher وديلتاي Dilthey، حيث يرى كلهما أن فهم الآخر من خلال الأثر، مشروط بالانتقال وبسهولة إلى سياقه التاريخي والتفكير بمفاهيمه وبحسب تماثلته سواء اللغوية منها أو الفكرية. ويعني هذا أن تأويل النص يكمن في إعادة بناء سياقه الأصلي وإعادة تجريب معناه الأصلي عن طريق انتقال الذات المؤولة من سياقها الثقافي والتاريخي الخاص إلى سياق النص المعاد بناؤه.

غير أن موقف هيدغر Heidegger ومن بعده غادامير جاء مخالفا ومنتقدا في نفس الوقت هذه التزعة، لأن العملية التأويلية لا يمكن لها أن تكون دون وسائط، ومن ذلك يرى غادامير أن النشاط التأويلي يتجلى "في التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلاقة بين "النحن والتراث"، وبين "الأنا والآخر"⁽³⁾، وهذه أهمية كبيرة يعطيها غادامير للوجود التاريخي، لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه، وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عنه. أي كيف يمكن فهم وتأويل النص (الأثر) من منظور سياق تاريخي

مغاير؟ وهل يمكن لهذا الفهم حينئذ أن يبقى ويحافظ على هوية النص أو حقيقته؟ هل ما يقوله النص التراثي يجب أن يكون حقيقة موضوعية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة تحيلنا على حقيقة الأثر المفتوح الذي وضعه إمبرطو إيكو Umberto Eco، لسد الفراغ الذي كانت تعانيه الدراسات النقدية التي اعتادت التفسير الأحادي. إذن مهمة التأويل تكمن في كشف الدلالة الثرية والمتجددة لكل ما ينقل إلى حيز مغاير، أو إلى زمن مختلف بدخوله في علاقة حوارية كما يقول غادامير مع متلقيه الجديد، وهذا ما يمكن تسميته بالهامش التأويلي في الخطاب الفلسفي، وإطلاق العنان للسيرورة التأويلية واستحضار كل الأحكام المسبقة.

1- الأنطولوجية الفلسفية للعملية التأويلية، أو المنعرج الهرمنيولوجي للفينومينولوجية

يعرف فرنسوا ليوتار Jean-François Lyotard الفينومينولوجيا بأنها "دراسة الظواهر المتجلية، لأول وهلة، أمام الوعي، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها، من خلال ما يُعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها بعيداً عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحوّل دون بلوغ حقيقة الأشياء"⁽⁴⁾، أو هي فقه الظاهر كما يقدمها يوهان هاینرش لاميرت، ورأس الأمر في هذا الفقه هو تمييز الحق من الظاهر الذي يكون حسياً ونفسياً وأخلاقياً^(x).

هذه الآلية التي استحدثها هوسرل Husserl كإجراء لإقرار الموضوعية في دراسة الظواهر عن طريق الرد الماهوي وتعليق الأفكار بغية الوصول إلى الحقيقة، كانت فتحة فلسفياً جديداً مكن للهرمنيوطيقا بناء نظرية في التأويل، تقوم على فهم النصوص أو الظواهر "فهما مختلفا عن التصورات الذهنية"⁽⁵⁾، هذا الاجراء المنهجي أخذ به هايدغر في بناء صرحه الفلسفي تجاوزاً واختلافاً.

فإذا كان هوسرل لم يتحدث في مؤلفاته عن الهرمنيوطيقا، فإن هايدغر يرى أن الأبعاد الأصيلة للفينومينولوجية هي في النهاية هرمنيوطيقية، كونها تسعى إلى الكشف عن القصديّة، لأنها تبحث في تأويل الدازين Dasein، واختيار هايدغر لكلمة هرمنيوطيقا هو تحيز ضد العلم، وما جعله يأخذ هذا الموقع، هو حالة المعرفة التي طبعت أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر، متمثلة في صعود الوضعية في صورة نظرية ميل John Stuart Mill في المنطق ونظرية كونت Auguste Comte في السوسيولوجيا، واختزال العلوم الإنسانية في العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى الكانطية الجديدة، التي اختزلت فلسفة كانط Kant في فلسفة وضعية هي الأخرى في العلم وجعلتها نظرية في الخبرة العلمية التي هي في النهاية الفيزياء والرياضيات، ثم ظهور ديلتاي في سبعينيات القرن التاسع عشر واقتراحه العودة إلى علوم الروح أو العلوم التاريخية، ودعوته إلى جعل العلوم الإنسانية مرادفة للعلوم الطبيعية.

وفي محاولة منهما لتجاوز الفلسفة الكانطية الجديدة التي تسيطر عليها الوضعية العلمية، كانت الفينومينولوجيا عند هوسرل وهايدغر معاً، هي الملاذ الوحيدة للتغلب على هذا الوضع المعرفي. إذ حاول هوسرل القيام بتأسيس مذهب فينومينولوجي، هو في حقيقته عودة أخرى مختلفة إلى كانط، كما يؤكد ذلك هايدغر لاحقاً.

هذان "الموقفان المتضادان تجاه العلم يمكن أن يكشفوا الفروق بين هوسرل وهايدغر، تلك الفروق التي ترتبت فيما يبدو على التنشئة الرياضية للأول والتنشئة اللاهوتية للثاني"⁽⁶⁾. من هذا المنطلق نجد أن رفض هايدغر للرواسب الكانطية في فلسفة هوسرل دفع به إلى اللجوء إلى مواقف هيغل Hegel الفلسفية في تأسيسه

للفينومينولوجيا. فقد أراد هوسرل من الفلسفة أن تكون علما دقيقا صارما. أما هيدغر " فكان يرى أن كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن أن يجعل من المعرفة العلمية غاية نهائية"⁽⁷⁾.

الفرق بين فينومينولوجيا هوسرل وفينومينولوجيا هيدغر، يكمن في موقفهما من المسألة التاريخية، فهو هوسرل يرى أن المسألة الزمنية هي مسألة سكونية غير قابلة للتغير، وهذا "إنكار لزمية الوجود نفسه وإثبات لعالم الأفكار ورفعته فوق تيار التغير"⁽⁸⁾، غير أن هيدغر يرى أن الحقيقة الإنسانية لا يمكن فهمها والتقريب بشأنها إلا في ظل ارتباطها بالوجود البشري، ومن سمات هذا الوجود، التاريخية وعدم الثبات، حيث لا يمكن وضع الحقيقة الواقعية في تصورات دقيقة محكمة وحبسها في مذهب مغلق.

فبالسؤال عن معنى الكينونة يرى هيدغر أن نمط معالجة هذه المسألة إنما يكمن في المنهج الفينومينولوجي، والفينومينولوجيا تعني في شقيها فينومان **Phénomène** ولوغوس **Logos** ذلك "الذي ينكشف، المنكشف، المتجلى ذاته إنما هو صيغة متوسطة من حمل الشيء إلى وضوح النهار، وضع الشيء في النور، (...) فما ينبغي أن يُسجل كدلالة لعبارة فينومان هو: المنكشف - في - ذات - نفسه"⁽⁹⁾ وبالتالي يمكن القول أن الكائن يتجلى وينكشف من ذات نفسه على أوجه مختلفة، وذلك بحسب نمط الولوج إليه، أما اللوغوس فهو عند هيدغر مرتبط بالكلام ومن ثم ترك الشيء يظهر وينكشف. فللعقل وظيفة إخراج "الشيء من التَحَجُّب إلى وضوح النهار"⁽¹⁰⁾، فالعقل في هذه الحالة لا يسقط المعنى على الظاهرة، إنما أن ما يظهر هو تجلى وجودي أنطولوجي للشيء نفسه. ولكي نترك الشيء يظهر على ما هو عليه، يجب أن نتعلم كيف نفعل ذلك. واللغة وحدها تساعد الأشياء على اكتشاف نفسها، فالعالم يفتح للإنسان من خلال اللغة.

وإذ يؤكد هيدغر على أهمية اللغة في فعل انكشاف الشيء وفهمه، فهي مجال الفهم والتفسير، وهذه دلالة واضحة عنده في أن الهرمنيوطيقا هي في الأساس فينومينولوجية بكل أبعادها الأصلية كما ذكرنا سابقا، و"الهرمنيوطيقا ليست تفكيراً في علوم العقل، إنما إبراز للأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها"⁽¹¹⁾. وفي ظل هذه النظرة، فإنه من الطبيعي ألا يكون النص التراثي تعبيراً عن حقيقة داخلية، بل هو تعبير عن تجربة وجودية، "وكما أن اللغة ليست موضوعية أو ذاتية، فكذلك النص لا يمكن النظر إليه على أنه تعبير ذاتي كما في الرومانسية، أو على أساس أنه تعبير موضوعي كما هو عند ديلتاي، بل هو مشاركة في الحياة (...) تتجاوز إطار الذاتية والموضوعية"⁽¹²⁾، لأن المرء لديه مع وجوده فهم خاص به يملئ الوجود، أي أنه "فهم يتكون تاريخياً ومتراكماً في خبرة مواجهة الظواهر، وبذلك ربما يمكن للوجود أن يُستنتق بواسطة تحليل للطريقة التي يحدث بها الظهور"⁽¹³⁾.

والفهم عند هيدغر هو شكل من أشكال الوجود - في - العالم، أي هو شيء "نَكُونُهُ"، "هو قدرة المرء على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه"⁽¹⁴⁾. أي أن الدزايين من حيث هو فهم، هو استشراف لكينونته باتجاه إمكانيات عدّة وهي ذاتها ضرب من مستطاع الكينونة، وتشكل الفهم هو ما يسميه هيدغر بالتفسير. "إذ ضمنه يمتلك الفهم ما يفهمه على نحو فاهم. وفي التفسير لا يصير الفهم شيئاً آخر، بل هو ذاته. فإنّ التفسير يجد أساسه على نحو وجداني في صلب الفهم، ولا ينشأ هذا عن ذاك"⁽¹⁵⁾.

إن الفهم الهيدغري هو فهم للوجود، وهو بذلك تجاوز للصيغة الهوسرلية، أي قصدية الوعي، فهو تجاوز إلى قصدية الوجود الإنساني، "حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيداً عن الأنا المتعالية. فالفهم الهرمنيوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة، لأن حقيقة الوجود، ببساطة، سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءةً وأساسيةً"⁽¹⁶⁾.

2- هيدغر: الدازين وأنطولوجية الفهم. أوهرمنيوطيقا الحدوث.

حين ناقش هيدغر فلسفة هوسرل قصد تجاوزها، وتناولها بدءاً من تعارضها مع الروح، فإنه قد فتح بذلك نهجاً جديداً سمي بهرمينيوطيقا الحدوث، ومصطلح الحدوث عنده، "يعني ذلك الطابع الذي يجعلنا حكرًا على الدازين، (...) وبمعنى آخر أنه يعني دائماً، وفي كل مرة، هذا الدازين الموجود (هنا)"⁽¹⁷⁾. إن للدازين نزعة طبيعية نحو أخذ كل موجود - سواء كان شيئاً ممتداً أو شيئاً على غمط وجود الذات - باعتباره كياناً ممتداً، وأن يفهمه باعتباره ممتداً، فـ "ماهية هذا الكائن تكمن في أن عليه - أن - يكون (...)، أي إن (ماهية) الدازين تكمن في وجوده"⁽¹⁸⁾. الدازين يأخذ كل ما هو أمامه على أنه موضوع ممتد نظراً لبنائه الأنطولوجي، أي أن له أولوية الوجود على الماهية. يقول هيدغر عن هذه الأولوية: "إن الكينونة التي بها يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن في كينونته، هي في كل مرة خاصة بي. بذلك فإن الدازين لا ينبغي أبداً أن يُدرك من جهة أنطولوجية بوصفه حالة أو مثالا على جنس من الكائن بوصفه شيئاً قائماً. (...) إن مخاطبة الدازين إنما ينبغي، حسب طابع الكينونة - لي - في - كل - مرة التي لهذا الكائن"⁽¹⁹⁾. في هذه الحالة، لا يمكن اعتبار الدازين موضوعاً للتأمل، "بل إنه يوجد دائماً لتلبية أي نداء بالاكتمال. إذن أنا (موجود هنا)، وبطريقة لا يمكنني بعدها أن أتخلى عن هذا الوجود أبداً"⁽²⁰⁾، فأن أكون هنا، هذا يعني أيضاً أنني أنجز هذا الحدوث. "فالإنسان هو الذي يؤسس كل موجود أي أنه، بالمعنى الحديث، أساسي لكل موضوعة ولكل مثول، حيث أنه الحامل للموجود"⁽²¹⁾.

والفهم عند هيدغر، يختلف كلياً عن التصورات السابقة، إنه يمثل قدرة المرء على إدراك وجوده ضمن سياق العالم الذي يحياه والذي وجد فيه، والعالم عنده ليس البيئة التي نعيش فيها موضوعياً، أو العالم كما يبدو للنظرة العلمية، إنما هو ذلك العالم الذي يكون أقرب إلى عالمنا الشخصي. "فالعالم عند هيدغر ليس جملة جميع الموجودات، بل تلك الجملة من الموجودات التي يجد الكائن الإنساني نفسه دائماً مغموراً بها منغمساً فيها من الأصل ومحاطاً بظاهرها كما ينكشف خلال فهم مسبق دائماً وشامل ومحيط"⁽²²⁾. وبالتالي لا يمكن أن نتصور العالم منفصل عن النفس، لأن هذا التصور وهو سلفاً تصور يسلم بالانفصال بين الذات/الموضوع، لأن المعرفة عند هيدغر تنتمي إلى الدازين، وأما تنتمي إلى الداخل، "وليس لها على وجه العموم أي صلة بنمط الكينونة الذي من شأن كائن طبيعى ونفسي، بقدر ما يعتقد أنه يتقدم من دون مسبقات في السؤال عن ماهية المعرفة وفي إيضاح العلاقة بين الذات والموضوع"⁽²³⁾. إذ يتساءل هيدغر "كيف يمكن للمعرفة على وجه العموم أن يكون لها موضوع، كيف ينبغي للموضوع ذاته أن يُفكر فيه، حتى تعرفه الذات في النهاية؟"⁽²⁴⁾.

الفهم عند هيدغر ليس فعل الكلام، أو كتابة أو نص، الفهم هو القدرة على الكينونة، ليس الفهم هو القبض على الموضوع، بل هو إدراك إمكانية الكينونة، "لا يعني فهم نص ما، العثور على معنى جامد محتوى فيه، بل بسط إمكانية الكينونة التي يعينها النص؛ بذلك سنكون أوفياء للفهم الهيدغري الذي هو جوهرياً عزم ما أو، بطريقة أكثر جدلية وأكثر تناقضاً، عزم ما فيها الكينونة - مقدوفة مسبقة"⁽²⁵⁾.

يفهم مما سبق أنه في نظر هيدغر، لا يمكن في أي حال من الأحوال وصف العالم عن طريق الكائنات الموجودة بداخله، هذه العملية تدفع بانفلات العالم من سيطرة الكينونة، "ذلك أن العالم هو بالضبط ذلك الذي نفترضه مسبقاً في كل فعل من أفعال معرفة الكائنات"⁽²⁶⁾، لأن كل كائن في العالم يفهم كذلك في ضوء عالم هو دائماً بالفعل، فالعالم والفهم لا انفصال لهما في العملية التأويلية، أي أنه لا يخضع للوصف المبيرقي (التجريبي)

للكائنات بداخله، ولا حتى للتفسير الأنطولوجي لوجودها الفردي، "العالم هو شيء يُحس بجانب الكائنات التي تظهر في العالم"⁽²⁷⁾. يقول هيدغر:

"يجب أول الأمر أن نجعل الكينونة -في- العالم المنظور من ناحية العنصر البنيوي (عالم). (...) ماذا يمكن أن يعني، أن نصف (العالم) باعتباره ظاهرة؟ (...) فالخطوة الأولى هي بذلك إحصاءً لذلك الذي هو ثمة (في) العالم: منازل وأشجار وأناس وجبال وكواكب. نحن يمكننا أن نرسم (مثول) هذا الكائن وأن نقص ما يحدث له ومعه. إن الوصف يظل عالقا بالكائن. لكن ما هو مبحث عنه إنما هو الكينونة. إن (الظاهرة) بالمعنى الفينومينولوجي قد عُيِّنت على نحو صوري بوصفها ما ينكشف بوصفه الكينونة وبنية الكينونة. أن نصف (العالم) وصفاً فينومينولوجياً سوف يعني بذلك: أن نبين كينونة الكائن القائم داخل العالم وأن نثبتته على نحو مفهومي - و- مقولي. الكائن داخل العالم هو الأشياء، أشياء الطبيعة والأشياء (ذات القيمة)"⁽²⁸⁾.

وإذا كان الفهم يعمل في نسيج مع العلاقات. فإن هيدغر "قد نحت مصطلح (المعنى) حتى يقدم الإمكان الانطولوجي بأن تحتل الكلمات دلالة معينة، وبذلك يقدم الأساس الذي تقوم عليه اللغة"⁽²⁹⁾، أي أن المعنى هو شيء أعمق من النسق اللغوي كما يعتقد هو، "فعندما يصبح الفهم صريحاً كتأويل، كلغة، فإن ثمة عاملاً إضافياً خارجاً عن الذات يعمل عمله ويمارس تأثيره؛ ذلك أن اللغة تضمّر داخلها منذ البداية منحى من الفكر كاملاً مكتملاً"⁽³⁰⁾، فالفهم واللغة هما أساس التأويل، أو كما يقول هيدغر اللغة أساس الوجود، أي أنها تكشف عن الوجود، وعلاقتها بالوجود تشبه علاقة الإنسان بالوجود، وقد أخبرنا هيدغر أن خبرة الوجود البشري بالوجود تتجلى على أفضل حال من خلال الشعر، و"من هنا يمكن أن تتضح لنا هذه الصلة الحميمة بأبعادها الثلاثة بين اللغة والشعر والتفكير، فهذه الصلة يمكن أن تتكشف لنا إذا ما فهمنا أن أساسها يكمن في الصلة القوية بين اللغة ذاتها والوجود ذاته، وهما بمثابة موضوع واحد شغل فكر هيدغر المتأخر. فالوجود ذاته هو ما يتكشف من خلال اللغة، ومن ثم من خلال الشعر والتفكير (الشعري) الذي يقتضي سؤال الوجود"⁽³¹⁾.

والشعر عند هيدغر هو تصميم كاشفاً، هو المنفتح الذي يسمح بالحدوث بطريقة تجعل المنفتح هذا لا ينير ويرسل رنيناً إلا في وسط الوجود"⁽³²⁾، فعندما تسمى اللغة الوجود، فإن ذلك يحمل الوجود على القول والظهور. فالعمل الفني والشعر، يعدّ في نظر هيدغر الوسيط الأنسب في التعبير عن الوجود وينقل حقيقته.

3- التأويلية والوعي التاريخي: ضرورة المامش كفضاء تأويلي

الأساس في مشروع غادامير هو محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر عن المنهج، وفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم، وبالتالي هو محاولة لإتمام مشروع هيدغر الأنطولوجي، وإرساء ثقافة الحوار بين الذات، عبر اللغة التي هي موطن الكينونة والوسيط الذي يتم به التواصل، فهي تحمل الوجود بوصفه موجوداً إلى الانفتاح، "فعندما تسمى اللغة الوجود لأول مرة فإنها تسميه من هذا النوع تحمل الوجود إلى القول والظهور. (...) هذا النوع من القول هو تصميم النور، الذي يعلن فيه أي شكل يصل به الوجود إلى المنفتح"⁽³³⁾ هذا المنعطف الذي أكد عليه غادامير في العملية التأويلية، على اعتبار أن هيدغر في تحليله لتاريخية الدّازين Dasein قد جدد سؤال الوجود بشكل عام، متجاوزاً بذلك متعالية هوسرل وهيمنة ضوابطها المنهجية الصارمة. أي أن هيدغر لم يكن يسعى إلى "إنتاج نظرية عن العلوم الإنسانية، أو التغلب على التّزعة التاريخية"⁽³⁴⁾، بل تحديد سؤال الوجود، أو التجربة الإنسانية.

وفي هذا الصدد يتساءل **غادامير** قائلاً: "لماذا اتخذ مشكل اللغة في المناقشات الفلسفية المعاصرة مكانة رئيسية كالتى احتلها مفهوم الفكر أو الفكر المفكر ذاته هناك ما يقارب المائة وخمسين سنة؟ بطرحنا لهذا السؤال، أريد - بطريقة غير مباشرة - تقديم إجابة للمسألة التى ينبغي نعتها بأنها المسألة المحورية الرئيسية فى عصرنا الحديث والتى أملاها علينا وجود العلم الحديث. أقصد بالمسألة معرفة كيف أن تصورنا الطبيعى للعالم، أى تجربتنا فى العالم باعتبارنا أفراداً نحيا التاريخ ومصير حياتنا يرتبط بالسلطة المجهولة - التى لا يمكن المساس بها - والمتمثلة فى صوت العلم (أو صدى وأثر المعرفة العلمية)"⁽³⁵⁾.

المسألة الرئيسة فى العملية التأويلية عند **غادامير** هي اللغة، واللغة تحيلنا إلى النص أو الأثر، وهذا الأخير يحيلنا بدوره إلى القارئ أو المؤول وعلاقته بمسألة الفهم، ولهذا لا يعتقد أن مشكل الهرمنيوطيقا ينحصر فى المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية، وإنما ينحصر المشكل حول قدرات الوجود الإنسانى.

إذا كان النص الأدبى أو العمل الفنى، هو ظاهرة من ظواهر العالم الخارجى، وبالتالى كيانا موضوعيا، فهذا لا عني فى نظر **غادامير** أنه يمثل حقيقة موضوعية، تؤسس معناها بشكل مستقل عنا، فلا "وجود لتلك الحقيقة الموضوعية المزعومة، أى تلك الحقيقة اللازمانية، فالحقيقة تنتمي إلى عالم إنسانى يتكشف فيه الوجود فى لحظة تاريخية ما، والفن بوجه عام هو تكشف للحقيقة التى تعبر عن حالة أو لحظة تاريخية معينة"⁽³⁶⁾.

الهولمش

- 1- شوقي الزين، مجلة التسامح، مجلة فصلية فكرية اسلامية، العدد السابع، 2004.
- 2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة، حسن بورقية، عيون للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم القاهرة، ط1، 2001. ص 74.
- 3- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (التصدير) تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د. ط) 2002. ص. 21
- 4- فرانسو ليوتار، عن عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008. ص 197.
- x- ينظر: هيغل، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006. ص 16.
- 5- عبد الغني بارة، (مر. س)، ص 207.
- 6- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون الى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى. 2007. ص 216.
- 7- المرجع نفسه، ص 216.
- 8- نفسه، ص 217.
- 9- مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012. ص. 88
- 10- عادل مصطفى، (مر. س)، ص 219.
- 11- بول ريكور، (مر. س)، ص 69.
- 12- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، 2001. ص 33.
- 13- عادل مصطفى، (مر. س)، ص 221.
- 14- المرجع نفسه، ص 222.
- 15- هيدغر، الكينونة والزمان، (مص. س)، ص 290.

- 16- عبد الغني بارة، (مر. س)، ص 209.
- 17- جان غردان، المنعرج الهرمونيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007. ص 107.
- 18- هيدغر، الكينونة والزمان، (مص. س)، ص ص 111، 112.
- 19- المصدر نفسه، ص ص 112، 113.
- 20- جان غردان، (مر. س)، ص 108.
- 21- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د. ط)، 1995. ص 212.
- 22- عادل مصطفى، (مر. س)، ص 226.
- 23- هيدغر، الكينونة والزمان، (مص. س)، ص 141.
- 24- المصدر نفسه، ص 141.
- 25- بول ريكور، (مر. س)، ص 70.
- 26- عادل مصطفى، (مر. س)، ص 227.
- 27- المرجع نفسه، ص 227.
- 28- هيدغر، الكينونة والزمان، (مص. س)، ص 147.
- 29- عادل مصطفى، (مر. س)، ص 230.
- 30- المرجع نفسه، ص 231.
- 31- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002. ص 60.
- 32- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2001. ص 96.
- 33- هيدغر، أصل العمل الفني، (مص. س)، ص 97.
- 34- هانز جورج غادامير الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007. ص 359.
- 35- غادامير، فلسفة التأويل، (مص. س)، غادامير، فلسفة التأويل، ص 91.
- 36- سعيد توفيق، (مر. س)، ص 145.