

منعطفات الهيرمينوطيقا، الطريق نحو تأويلية فلسفية من «شلايرماخر» إلى «غادامير»

ملخص:

هشام معافة

جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2

تروم هذه المقاربة رصد اللحظات المفصلية في تاريخ التأويلية (الهيرمينوطيقا)، إذ لم تكن التأويلية كما نعرفها اليوم إشكالية فلسفية خالصة بل تطورت عبر مراحل اتخذت خلالها أشكالاً ودلالات مختلفة عبّرت كل واحدة منها على لحظة هامة من لحظات التأويل. مرّت التأويلية -كنظرية في الفهم- منذ نشأتها الأولى بمرحلتين حاسمتين شكلت منعطفات غيرت معانها ودلالاتها على نحو جذري. الأولى، مرحلة «الهيرمينوطيقا المنهجية» (الابستمولوجية) ويمكن أن نميز خلال هذه المرحلة بين لختين، «الهيرمينوطيقا العامة» عند «شلايرماخر» و«هيرمينوطيقا العلوم الإنسانية عند دلتاي». أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التأويلية الفلسفية، وقد مرت هي أخرى في تطورها بلختين «هيرمينوطيقا الفهم الوجودي عند «هيدغر» و«فلسفة التأويل» عند غادامير»¹.

إنّ مهمتنا في هذا المقال تكمن تحديداً في تتبع هذه اللحظات الحاسمة في تطور التأويلية، بما هي لحظات أسهمت في تقدمها لتبصر إشكالية فلسفية خالصة.

الكلمات المفتاحية: تأويلية، هيرمينوطيقا، «دلتاي»، «شلايرماخر»، «هيدغر»، «غادامير».

Abstract

The Aim of this article is to grab the crucial moments of historical development of hermeneutic. The meaning of hermeneutic that we hear today as a pure philosophic problematic is evaluated through periods where the form and the significant take by the hermeneutic constitute the important moments of its evolution. The hermeneutic passed, a theory in the understanding since the first inception phases crucial formed detours changed their meaning and connotations as the first dramatic stage "hermeneutic methodology" (epistemology) and can distinguish at this stage between the two moments the "hermeneutic general" when "Schleiermacher" and "hermeneutic for sciences humanities" at Wilhelm Dilthey. The second stage phase hermeneutic philosophy has again passed in its development hermeneutic understanding of the existential when "Heidegger" and the philosophy of hermeneutic when "Gadamer" that our task in this article lies specifically in the tracking of the crucial moments in the development of interpretation that contributed to the offer to pure philosophic problematic.

Key words: Hermeneutic, interpretation, Human sciences

المقدمة:

تنخرط التأويلية المعاصرة ضمن فضاء عقلي وثقافي كلّ شيء من منظوره هو مسألة تأويل، إذ لم تعد الحقيقة معه مطلقة وثابتة ومتأهلة، بل أضحت مجرد تأويلات يخلعها الإنسان على الأشياء. لقد وجد هذا

¹ كان بإمكاننا توسيع المقال ليشمل تأويلية الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور»، والأمريكي «هيرش» والألماني يورغن «هابرماس»، لكننا اكتفينا بعرض موقف «شلايرماخر» و«دلتاي» لأن جميع هؤلاء يمكن إدراجهم ضمن شكل واحد من التأويلية هي التأويلية المنهجية التي تبحث عن صلاحية التأويل.

التوجه تجلياته الكبرى في مشروع «غادامير» التأويلي، الذي أسس مرحلة جديدة في تاريخ التأويلية جعل منها فلسفة غرضها وصف عملية الفهم في علاقته بالعالم، فظاهرة الفهم هي ظاهرة كونية ما دام كل شيء يتجلى عبر وسيط اللغة، إننا قادرون على الفهم لأن كل شيء يتقدم إلينا في شكل لغة. هذا بالتَّحديد، كما أسلفنا، هو غرضنا من المقال، أعني رصد المنعطفات الحاسمة في تقدُّم التأويلية نحو مفهومها المعاصر بوصفها إشكالية فلسفية. ولتحقيق هذا المبتغى ستعرض إلى أربعة نماذج نستهلها بتأويلية «شلاير ماخر» العامة ثم تأويلية العلوم الإنسانية عند «دلتاي»، ثم «تأويلية الفهم الوجودي» عند «هيدغر» وأخيرا «التأويلية الفلسفية» لدى «غادامير».

1 - المنعطف المفهومي:

يرجع مصطلح تأويل «interprétation» إلى الجذر اليوناني «hermeneuein»¹، وله معنيان: معنى يُشير إلى عملية التعبير (النُّطق أو القول أو تأكيد شيء ما)، ومعنى آخر يدل على التأويل (الترجمة). في كلتا الحالتين نحن أمام عملية نقل للمعنى «transmission de sens» تسلك وجهتان: إحداهما تتوجّه من الفكر إلى الخطاب، والثانية تعود من الخطاب إلى الفكر. بيد أننا نميل، اليوم، إلى استخدامه للدلالة على

1 أول من استخدم مصطلح «هرمنوطيقا» «Herméneutique» هو الستراسبورغي «يوهان كونراد دانوار» سنة 1654م، ليسم ما كان يُدعى قبله بـ «Auslegungslehre» فن التأويل «l'art de l'interprétation». ومن حيث دلالتها اللغوية فهي تعني «الشرح» و«الفهم» و«التفسير»، وهي ترجع إلى الكلمة اليونانية «hermeneuein» وترتبط بـ «هرمس» «Hermès» رسول الآلهة ومن جملة الخصائص التي أوردها «هوميروس» في وصفه له كونه الوحيد القادر على عبور البون الفاصل بين الآلهة والبشر وينقل في لغة واضحة ومفهومة ما يجول في خاطرها، أي الآلهة. وهذه الخصائص على تخرج في جوهرها عن خصائص الهرمنوطيقا، ما يؤكد الصلة الوثيقة بينهما ويُفند كل الشكوك حول صحتها، فالهرمنوطيقا تشير إلى التفسير الذي يكشف عن شيء متوار ومستور داخل النص يعجز الفهم العادي عن بلوغه والمفسر في قراءته لنص ما يدرك بأنه يشكل وسيطا يشيد جسرا للتفاهم بين عالَمين: أحدهما عالم النص الغامض المبهم، وثانيهما عالَمنا الذي نعيش فيه ونألفه وما يتميز به من وضوح. هذه الوساطة هي ذاتها المهمة التي يضطلع بها هرمس، فهو الوسيط الذي ينقل رسائل «زيوس» إلى البشر، بحيث يقيم جسراً للتفاهم بينهما.

- دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمنوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007، ص 21.

العملية الثانية التي تصعد من الخطاب إلى الفكر القابع وراءه، وهنا مكمّن الاختلاف والمباينة، لقد اسكتنه التعبير، لدى اليونان، كعملية تأويل تُنجز وساطة للمعنى، ومن ثم تتجلى كعملية ترجمة للفكر إلى كلمة، وبعبارة أدق يُطلق مصطلح «*hermeneia*» على عبارة تُؤكّد شيئاً ما، ولعل كتاب أرسطو الثاني من الأورغانون، الذي كرسه للعبارة «*énoncé*»، «*باري هرمنياس*» «*Peri hermeneias*»، خير مثال على ذلك، فقد تُرجم في اللاتينية إلى «*de interpretatione*» (Grondin. 2011. P.10).

إذا صحّ ذلك صحّ معه القول أنّ الأمر لم يكن يتعلّق بالتأويل، كما نفهمه اليوم، بما هو تأويل الخطاب برّده إلى إرادة المعنى الخاصّة به، بل إن الأمر يتعلّق، بالأحرى، بمكونات التعبير ذاته مفهومة كنقل للمعنى. اثر ذلك تمنحنا المعقولية اليونانية إمكانية رؤية أن عملية التأويل تتأثّل الآن على قلب لنظام العبارة ذاتها، أيّ النظام المُتّجه نزولاً من الفكر إلى الخطاب أو -على حدّ تعبير الرواقين- من الخطاب الداخلي إلى الخطاب الخارجي.

يُمكننا أن نُميّز، تأسيساً على ذلك، جُهد التأويل أو جهد تفسير المعنى الذي يعود ضِعُوداً من الخطاب الخارجي إلى الخطاب الداخلي عن الجهد الخطابي (البلاغي) للعبارة بما هو فعل يسبق المُهمّة التأويلية الخالصة والذي يمنحها معناها الكامل؛ إذ لا يَسَعُنَا تأويل عبارة من أجل فهمها إلّا لأننا نفترض مُسبقاً بأنّها تريد أن تقول شيئاً ما، أي أنّها تعبير عن خطاب داخلي.

ليست محض صدفة إذا كانت القواعد الرئيسة للتأويلية قد أُسْتُمدت في معظمها من الخطابة أو «فن القول الجيد» «*L'art de bien dire*»، وهي قواعد تُنبئني في مُجملها على أطروحة مؤدّاها أنّ الفكر الذي نسعى إلى توصيله ينبغي أن يُقدّم على نحو فاعل داخل الخطاب. هذا تحديداً ما يتجلى في القاعدة التأويلية المُهمّة عن الكلّ والأجزاء، ومقتضاها أنّ فهم أجزاء ما هو مكتوب إنّما يُنجز انطلاقاً من الكلّ المُشكّل للخطاب ومقاصده العامة. والحال إنّنا لا نُجانب الصواب إذا قلنا أنّها عملية هي في جوهرها قلب لما قدّمه «أفلاطون» كقاعدة بلاغية في «الفايدروس» «*Phèdre*». ينبغي أن يُشكّل الخطاب عضوية حيّة أين تخدم الأجزاء

الكلّ. وبالكيفية نفسها على الهيرمينوطيقا أن تعرف كلّ الصُّور الكبرى للخطابات والاستعارات البلاغية إذا ما أرادت أن تُؤوّل النُّصوص تأويلاً صحيحاً، لذا كان أغلب المنظرين للتَّصور الكلاسيكي عن التَّأويلية أساتذة خطابة (Grondin.2011. P.10).

خير شاهد على ذلك القديس «أوغسطين» (saint Augustin) الذي تأثر إلى حدٍ كبير ببلاغة «شيشرون» (Cicéron)، فقبل أن يتحوّل إلى مُنظِّر للتَّأويل كان مُمارساً ولعلنا نلفي لديه الكثير من التَّأويلات التي خَصَّصها للكتب المقدسة كتأويلاته لـ «رسائل الحوارين» (Épîtres) و«سفر التكوين» (Genèse)، فضلاً عن أن الكتب الثلاثة الأخيرة من كتابه «الاعترافات» (les confessions) تعرّض تأويلاً للآيات الأولى من «سفر التكوين» الذي اعتمد في التعليق عليه على المذهب الكلاسيكي لدى «فيلون الاسكندري» (Philon d'Alexandrie)، مذهب بموجبه تحتوي الكتابة على معنى مُضاعف: بهذا الصِّدد من المهم أن نُميّز، داخل الكتب المقدسة، بين الحقائق الخالدة الموحى بها والوقائع المروية والحوادث المستقبلية وقواعد الأفعال المُقرّرة (Augustin. P.296). وفهم هذه الحقائق والوقائع المستقبلية والحكمة من الأفعال يحتاج إلى قواعد تأويلية كالتي عرضها «أوغسطين» في كتابه «العقيدة المسيحية». تقوم هذه القواعد على فكرة رئيسة مؤدّاها أن كلّ علم يُعنى إمّا بأشياء أو علامات، بالرَّغم من اعترافه بأسبعية للشيء؛ لأنّ معرفة هذه العلامات تفترض معرفة الشيء الذي تُعبّر عنه - هنا تحديداً يظهر تأثر «أوغسطين» بالبلاغة، فكل علامة هي تعبير عن شيء، أي الحقائق الخالدة - لهذا الغرض كرّس الكتاب الأوّل من «العقيدة المسيحية» لعرض الشيء الذي يُقدّم ذاته في النّص المقدس، أعني قصّة الخلق المتأثّلة داخل الله الثالوث والخلاص الذي يَعُدُّ به.

إنّ كلّ «قول» (منطوق) (dicta)(dits) وكلّ العلامات المكتوبة تُفهم بفضل هذا الـ «Res» أو «الأشياء» الجوهرية، وكما نفهم جيّداً طريقة إشارة العلامات إلى هذا الـ «Res» من الضّروري أن نعكف على دراسة النّحو والخطابة. تُعلّمنا الخطابة الإلمام بكلّ أنماط الاستعارات التّوارثية وتجعلنا نُميّز معناها الخالص

عن الظاهر، ولو تأملنا قواعد «العقيدة المسيحية» المستوحاة من البلاغة ألفتنا، كما يرى «غراندان»، أنها قد خدمت كأساس لكل تأويل وسطي حيث استخدمت على نطاق أوسع من طرف المنظرين البروتستنت الأوائل من أمثال «ميلانشتون» (Melanchthon) و «فلاسيوس» (flacius) و «دانهاور» (Dannhauer) وتم الإبقاء عليها واستخدامها إلى غاية مجيء «شلايرماخر» أين اجترحت التأويلية بقدمومه سلطاناً جديداً (Grondin, 2011. P. 12).

2 - شلايرماخر والمنعطف نحو تأويلية عامة :

شكّلت أفكار «شلايرماخر» فاتحة عهد جديد زحزحت التأويلية إلى أبعاد «كونية» (universelle). ولئن كان غرضنا في هذه المقاربة رصد المنعطفات التي شهدتها التأويلية خلال تقدمها فإن «شلايرماخر» أول من أذن بها وأعلن عنها، ولعل مشروع عن «التأويلية العامة» (herméneutique générale) علامة على نشأة فن الفهم بما هو وحدة إجراء تنضوي تحت لوائه كل النصوص مهما اختلفت مضامينها وأقول التأويلية الدوغمائية التي تتحدّد تبعاً لمضمونها. وهذا ما نلاحظه لدى تتبع موقفه في تعاطيه مع سلطة الكنيسة في الفهم الحرفي للنصوص المقدسة.

عاصر «شلايرماخر» كبار المفكرين المثاليين الألمان «فيخته» و «هيجل» و «شلنج» لكنه كان أقرب أكثر إلى رومانسية «فريدريك شليغل». بدأ «شلايرماخر» حياته العلمية والفلسفية كلاهوتي ثم كفيولوجي وفيلسوف ومنظرٍ للتأويلية. لكن أياً كانت اهتمامات «شلايرماخر» ما يهْمنا اللحظة هي التأويلية خصوصاً إذا عرفنا أنه قد تلقى تكوينه الأولي في جامعة «هال» التي كانت بمثابة منارة للتأويلية في القرن الثامن عشر، مرّ بها قبله أشهر أساتذة التأويلية العقلانية والتقوية. من المهم أن نُشير في هذا السياق إلى أن «شلايرماخر» لم ينشر في حياته أعمالاً منهجية عن التأويلية عدا نص يتكون من خطابين ألقاهما في أكاديمية برلين سنة 1829 حول «مفهوم التأويلية» (Sur le concept de l'herméneutique) (Schleiermacher. 1987. P. 154). وخلال الفترة التي قضاها كأستاذ في «هال» و«برلين» ألقى العديد من المحاضرات عن التأويلية، بعدها في سنة 1838م نشر تلميذه «لوك» (Lücke) مستلهما كتاباته مُلخّصاً

عن أفكاره تحت عنوان «الهيرمينوطيقا والتَّقد، من وجهة نظر العهد الجديد» (her-
«méneutique et critique, surtout en vue du nouveau testament» عنوان يُصنّف
التَّأويلية ضمن تراث الهيرمينوطيقا الكلاسيكي لأن كلمة نقد تعني هنا المذهب
الفيلولوجي الذي يهتم بالطبعة التَّقدية للنصوص.

خلافًا لكبار منظري «التَّأويلية اللاهوتية» (l'exégèse) من أمثال القديس
«أوغسطين» و «توما الاكويني» (Thomas d'Aquin) «كلادينوس» (Chladenius)
و«فلاسيوس»، «انطلق «شلايرماخر» من التراث الخطابي، حيث في نقرأ البدايات
الأولى لمشروعه التَّأويلي ما نصه: «أن كل فعل فهم هو قلب للفعل الخطابي
الذي بفضله نرفع إلى الوعي بعض الأفكار تقع في مركز الخطاب» (Schleier-
macher.1987. P. 39). وإذا كان حقيقياً أنَّ كلَّ خطاب يرجع إلى فكر سابق عليه
تتجلَّى مُهمَّة الفهم الأولى دون شك في إعادة التَّعبير إلى إرادة المعنى التي
تُحرِّكه، ففي داخل الفكر نبحت عن الشَّيء ذاته الذي أراد المؤلِّف التَّعبير عنه،
وبهذا المعنى استكنهت التَّأويلية كقلب للخطابة وعكس لها.

عطفاً على ذلك تكمن مُهمَّة التَّأويلية في فهم معنى الخطاب بالانطلاق من
اللُّغة، لذا كل شيء ينبغي افتراضه في التَّأويلية كما قال «شلايرماخر» هو «اللغة»
(Schleiermacher.1987. P. 21). إن التَّأويلية المتوجهة نحو اللُّغة تنفِّع بدورها إلى
قسمين: الأوَّل: تأويل قواعد يفهم الخطاب انطلاقاً من لغة مُعطاة. أمَّا الثاني:
تأويل نفسي يرى الخطاب كتعبير عن ذاتية الفرد (المؤلِّف)، فإذا كان لابد للمؤول
أن ينطلق من الإطار الكلي للغة فان الناس دون شك لا يتفكرون الأشياء ذاتها
بالكلمات نفسها (Schleiermacher.1987. P. 32, 33).

لقد شكل التأويل النفسي، لدى «شلايرماخر»، الوجه الأكثر أصالة، وهذا
بالتحديد ما أكَّده «غادامير» في سياق نقده لما اعتبره انحرافاً نفسياً أفقد الفهم ما كان
يتمتع به من منظورية للحقيقة. وهذا هو السَّبب الذي جعل «شلايرماخر» يُسمِّيه في
البداية اسم التَّأويل التَّقني «technique» لأن غرضه البحث عن فهم الـ«فن» «techné»
الخاص بمؤلِّف ما أو فضيلته المميزة (Schleiermacher.1987. P. 98).

كان غرض «شلايرماخر» صياغة «تأويلية عامة» («Herméneutique Générale» de) لأن التأويلية كفن للفهم لا وجود لها كمبحث عام فليس ثمة غير كثرة من التأويليات الخاصة». فالتأويلية - كما يصفها - لا تتحدد داخل مجال مُعَيَّن كما في التأويلات المحلية الخاصة بالعهد الجديد أو القانون إنما اجترحت بعداً كلياً بوصفها فناً عاماً للفهم. إن هذه النظرة الجديدة للفهم تسير اليد في اليد مع أطروحة «شلايرماخر» عن كونية ظاهرة سوء الفهم، حيث ميّز بهذا الصدد بين نوعين من المعقولة مختلفتين في عملية التأويل:

1 - ممارسة مُتسامحة تنطلق من حكمة تقليدية مؤدّاهَا أن الفهم ينتج بصورة آلية فما ينبغي توقعه في كل لحظة هو الفهم أما سوء الفهم فهو أمر عارض لا يحدث إلا نادراً. عند هذه النقطة يمكن أن نضع أيدينا على التّصور الكلاسيكي الذي كان ينظر إلى التأويلية كمجرد علم مساعد لا نلجأ إليه إلا في حالة تفسير بعض المقاطع الغامضة.

2 - ممارسة صارمة تنطلق على خلاف الأولى من حكمة ترى بأن سوء الفهم ينتج بصفة آلية إذ ينبغي أن نبحت في كل لحظة عن الفهم ونطلبه (Schleierma-cher.1987. P. 11).

تأسيساً على ذلك تتطابق الحكمة التقليدية مع الممارسة الغريزية التي لا تخضع إلى أية قاعدة أو فن لأن الفهم ينتج بصورة عفوية. أما إذا كان سوء الفهم ينتج بصورة طبيعية ينبغي مواجهته في كل لحظة لذا نحتاج إلى فهم كل موقف بإتباع قواعد مُحدّدة خاصّة بفن ما. هكذا، ما تحتاجه التأويلية في نظر «شلايرماخر» هو أكثر من منهج إذ لم تعد تشغل تلك المكانة المساعدة بل أضحت شرطاً لكل فهم جدير بهذا الاسم، وكمحصلة لذلك صارت مذهباً لفن الفهم. هذا بالتحديد ما جعل العملية الرئيسة للتأويلية تأخذ شكل إعادة بناء التجربة الأولى للمؤلف فحتى نفهم خطاباً ما فهما جيداً ينبغي أن نعيد بناءه انطلاقاً من عناصره كما لو كنت أنا المؤلّف.

إذا صح ذلك صح معه القول إن مُهمّة التأويلية هي إذن - تبعا للحكمة التي كثيرا ما ردّدها «شلايرماخر»- فهم الخطاب أحسن مما فهمه مؤلفه (Schleierma- cher.1987. P. 72). معنى هذه العبارة أن الفهم هو عملية إعادة الفعل الإبداعي الأول للمؤلف وهذه الفكرة ترجع إلى المثالية الألمانية ومؤداه: إننا نفهم شيئا ما عندما نفهم تكوينه انطلاقاً من مبدأ أول يُمثل بالنسبة لـ «شلايرماخر» الرُّومانيسي القرار الإنشائي أو التكويني للمؤلف.

هذه هي اللحظة الأولى لكونية التأويلية المُعلن عنها ضمن مشروع «شلايرماخر» عن «التأويلية العامة» فهي تتجاوز تحت شعار فن الفهم التأويليات الخاصة المُكرّسة لأنماط مُحدّدة من النُصوص. بيد أن الحفر عميقاً في هذا المشروع يجعلنا نلامس شكلاً ثانياً من الكونية رأى الثور في الفكرة التي بمقتضاها يُمكن للتأويلية أن تُطبّق على كل فهم صحيح. فالممارسة الصّارمة للتأويل في الأدبيات الرُّومانية تجعلنا حبيسي تمثالتنا الخاصّة بيد أن «شلايرماخر» يجعل من خطر سوء الفهم مبدأ كونيا ومثل هذه المجازفة التي تفتح الطريق نحو معقولة منهجية أكثر تكوينية لمُهمّة التأويلية (Grondin. 2011. P.19).

هذا، ويُمكن أن نُحيط بعنصر ثالث للكونية في الفكرة التي طورها ضمن خطاب سنة 1829م بمقتضاها لا تقف التأويلية عند مجرد تفسير النّص المكتوب فحسب بل ينبغي أن تكون قادرة لتُطبّق على كلّ ظواهر الفهم: «لا ينبغي على التأويلية أن تبقى محدّدة داخل الإنتاج الأدبي فحسب، لأنني أتفاجأ غالباً، خلال مُحادثات حميمة، بأنني أنجز عمليات تأويلية ... إنّ حل المشكلة، التي نبحت لها بالتحديد عن نظرية، لا ترتبط البتة بضرورة تثبيت الخطاب بواسطة الكتابة، ولكنه يظهر في كل مكان أين تدرك الأفكار المتعاقبة بواسطة الكلمات» (Schleierma- cher.1987. P. 61).

كل شيء يصير إذاك موضوعاً للهرمينوطيقا على نحو تسير هذه الكونية اليد في اليد مع توسيع الغرابة، فإذا كان الخطاب المنطوق لا يمثل جزءاً من وحدة التأويلية الكلاسيكية فلأنه مُعاصر أو لأنه حاضر مباشرة ومن ثم معقول على

نحو مباشر. ووحده الخطاب المكتوب وبصفة خاصة الخطاب المتعلق بالمؤلفين القدامى الذين تفصلنا عنهم مسافة بعيدة يتضمن عنصرا غريبا يتطلب وساطة تأويلية (Gadamer, 1996, P.194).

يجعل «شلايرماخر» هذا المبدأ كونيا فالخطاب الذي يُنتجه الآخر حتى وإن كان معاصرا يتضمن دائما لحظة من الغرابة. إن الشرط الأول للهرمنيوطيقا هو بالتَّحديد أن شيئا غريبا ينبغي أن يفهم، وهذه فكرة استعارها «شلايرماخر» من «آست» (Ast)، وهي ذاتها الإشكالية أو بالأحرى المعضلة التي قادت «شلايرماخر» إلى معالجة مسألة دائرة الكل والأجزاء التي قادت بعد ذلك إلى ظهور الدائرة الهرمنيوطيقية. كان «شلايرماخر» على علم تام بهذه القاعدة البلاغية والتأويلية لكنه تساءل بعبارات واضحة: «إلى أي حد يمكن أن نذهب في تطبيق هذه القاعدة لجهة انه يمكن تمديدها لتطبق على أفاق معنى أكثر شمولية: كل جملة ينبغي أن تفهم انطلاقا من سياقها وهذا الأخير يفهم انطلاقا من العمل ككل الذي ينبغي أن يفهم من خلال أعمال وحياة المؤلف، وهذه الأخيرة تفهم هي الأخرى بمقتضى عصرها التاريخي، وهو عصر لا يمكننا فهمه إلا برده إلى التاريخ ككل (أبو زيد: ص 53).

قبل مجيء «شلايرماخر» بزمن قريب أعطت تأويلية «آست» تلميذ «شلنج» لهذه القاعدة التأويلية بعدا لا نهائيا: ينبغي فهم روح عصر ما إذا ما أردنا تأويل عمل ما. هكذا كان «شلايرماخر» هو الآخر قلقا من تحديد مُكوّنات دائرة الكل والأجزاء ووضع لها معالم موضوعية وذاتية، فمن الناحية الموضوعية: ينبغي أن نفهم العمل أولا برده إلى النوع الأدبي الذي ينتمي إليه، لكن من الناحية الذاتية العمل هو أيضا نتاج مؤلفه لذلك فهو يشكل جزءا من حياته ككل ومعرفتها تسمح بفهم عمله.

تلکم هي المناحي التي تبدى فيها تحوُّلات التأويلية لدى «شلايرماخر» فدعواه إلى تأسيس تأويلية عامة هي في واقع الأمر ثورة كوبرنيكية تقطع كل صلة بالممارسات الهرمنيوطيقية السابقة. وإذا كانت التأويلية قد اختزلت قبله إلى مجرد

مبحث خاص يتحدد تبعاً لموضوعه أو مضمون النص نلغي أنها قد ارتفعت معه إلى مرتبة تقنية تُعبر عن وحدة إجراء همها الوحيد هو صياغة مناهج تجنبنا سوء الفهم، ومن ثم فهو لا يميز بين معنى هذا النص أو ذاك بما أنها تنكشف كلها تحت ثوب واحد هو اللغة أو فردية المؤلف. لقد كانت أفكار «شلاير ماخر» فاتحة عهد جديد مهدت الطريق لنشأة ما يعرف اليوم بالهيرمينوطيقا الرومانسية والتي كان «دلتاي» من أهم ممثليها. لقد أفاد هذا الأخير من الدرس «الشلاير ماخري» أئمة إفادة، خصوصاً تأكيداً على التاريخ بما هو كتاب مفتوح يحتاج إلى قراءته، وهذا بالتحديد ما دفعه إلى توظيف مبادئ التأويلية الجمالية كما صاغها «شلاير ماخر» وتطبيقها على العلوم الإنسانية وتحديدًا على التاريخ. ومن ثم بدأت تظهر مع «دلتاي» ملامح توجه جديد للهرمنوطيقا بما هي منهج للعلوم الإنسانية.

3 - «دلتاي» المنعطف الابستمولوجي، نحو تأويلية للعلوم الإنسانية :

تقترح التأويلية كما استكثنت لدى «شلاير ماخر» كفرع من الفيلولوجيا معنى أكثر منهجية مع «دلتاي»، والمقصود بكلمة منهجية هنا هو التأمل في المناهج المُشكّلة لنمط مُحدّد من العلم وعلى نحو خاص مُشكلة التّبرير المنهجي لعلوم الروح (العلوم الإنسانية) التي لم تكن إلى اللّحظة ضمن برنامج «شلاير ماخر». إذ لم تطرح القضية كمشكلة مُلحّة إلّا في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر في ظل التّطور الصّاحب للعلوم الدقيقة. فغرض «دلتاي» من مشروعه هو انجاز نقد للعقل التّاريخي يُكمل به النّقد «الكانطي»، وقد عرضه في الجزء الأوّل من «مقدمة لعلوم الروح» (introduction aux sciences de l'esprit) سنة 1883م (Dilthey.1992. P. 09)، وهو الجزء الوحيد الذي نُشر في حياته. من خلال هذا النّقد الذي ظهر بعد مرور مئويّة على «نقد العقل الخالص» لـ «كانط» وعَدَّ «دلتاي» بتحضير أساس منطقي واپستمولوجي ومنهجي للعلوم الإنسانية، وبعبارة أخرى، يقترح هذا النّقد تأسيس علوم الروح على مقولات خاصة بها.

هكذا شكل مشروع «دلتاي» ثورة على اتجاهين: فهو ثار من جهة ضد الوضعية التجريبية لـ «أوغست كونت» و«جون استوارث مل» الذين رفضوا وجود مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية فعليها أن تقتدي بمنهج العلوم الطبيعية إذا ما أرادت أن تكون

علوم(عادل مصطفى: ص 80). ويثور، من جهة ثانية، على ميتافيزيقا التاريخ كما دعت إليها الفلسفات المثالية، الفلسفة الهيجلية على نحو خاص، وقدرتها على إعادة البناء القبلي لمجرى التاريخ حسب متطلبات نسقه الفلسفي. (Makreel. 2001. p.466).

حتى يُؤسس للاستقلال المنهجي للعلوم الإنسانية أفاد «دلتي» من تمييز «درويزن» بين الفهم والتفسير ففي الوقت الذي تبحث فيه العلوم الخالصة عن تفسير الظواهر من خلال الفرضيات والقوانين العامة تسعى العلوم الإنسانية إلى فهم التفرد التاريخي من خلال تعبيراته الخارجية. ذلكم معنى العبارة الشهيرة التي يقول فيها: «إنَّ منهج العلوم الإنسانية هو منهج الفهم» (Gens. 2002. p.67).

لقد رأينا أعلاه أن مصطلح الفهم وفكرة نظرية عامة عن الفهم تُؤدّي دوراً مهماً عند «شلايرماخر»، ما ساعد «دلتي» أكثر هي معرفته الجيدة بأعمال «شلايرماخر»، ففي أعقاب أطروحة الدكتوراه التي أنجزها حول الأخلاق سنة 1864م أصدر سيرة ذاتية لـ «شلايرماخر» سنة 1870م، ثم أتبعها بدراسة رائدة نُشرت سنة 1900م تحت عنوان «أصل الهرمينوطيقا» كانت فيها هرمنوطيقا «شلايرماخر» حاضرة بقوة حيث دشت إن صحَّ التعبير عصر الهيرمينوطيقا، وفي متنها وضح تاريخ هذه المدرسة التي لم تكن معروفة آنذاك على نطاق واسع، وفضل «دلتي» أنه منحها وظيفة جديدة ترتبط بمشكلة منهج العلوم الإنسانية (Dilthey. 1992. P. 42).

إنَّ مهمة الهيرمينوطيقا مفهومة كفن لتأويل التعبيرات الحيوية المثبتة بواسطة الكتابة تتمثل في فهم الفردية انطلاقاً من العلامات الخارجية، ومثل هذه العملية التي بواسطتها نعرف داخلية ما بالاستعانة بالعلامات التي ندركها بالحواس من الخارج هي التي ندعوها بالفهم، وهذه الداخلية التي نروم فهمها تتطابق مع الشعور المعيش «erlebnis» الخاص بالمؤلف (Aron . 1969. P . 67). إنَّه شعور لا يمكن ولوجه أو اختراقه مباشرة والاطلاع عليه، بل بصورة غير مباشرة عبر علاماته الخارجية فحسب، على نحو تتبدّى عملية الفهم في إعادة إنتاج الشعور المعيش للمؤلف بالانطلاق من تعبيراته. هكذا يقلب الفهم، عبر العودة من التعبير إلى الخبرة، من الخارج إلى الداخل، يقلب عملية الإبداع، بالكيفية نفسها أين يُمكن أن

تُدرِك مُهمّة التأويلية كقلب لفعل التّعبير الخطابي. إن ثلاثية الخبرة والتّعبير والفهم تظهر على أنها مُكوّنة لتأويلية العلوم الإنسانية وإذا كان الأمر كذلك يُمكن استثمار التأويلية لأداء مُهمّة جديدة وهي برأي «دلتاي» التّأسيس النّظري للصّلاحية الكونية للتأويلية كقاعدة لكل يقين تاريخي في مُواجهة اعتباطية الرّومانسية والنّزعة الشّكية الذاتية في مجال التاريخ (Aron . 1969. P . 67). بيد أن الفكرة التي بموجبها تخدم التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية هي التي منحتها قيمة ودورا لم تكن تعرفه من قبل كان لها أثرها الحاسم على الدّراسات اللاحقة، فحتى أيامنا هذه رأى الكثير من المفكرين مثل «اميلوييتي» و«هيرش» في التأويلية تأملاً منهجياً حول علمية العلوم الإنسانية وكل تأويلية تتخلّى عن هذه المُهمّة تفقد بالنّسبة إليه كل سبب لوجودها.

بيد أن «دلتاي» طرح فكرة مُختلفة في عمله دفعت بالتّراث الهرمنيوطيقي في اتجاه مختلف تماماً، وهي الفكرة التي بمقتضاها أن الفهم الذي ينكشف في العلوم الإنسانية ليس شيئاً آخر غير توسيع البحث في الفهم كبحث مُميّز للحياة الإنسانية والتّاريخية كما هي، يقول «دلتاي»: «إن الحياة تُعبّر عن ذاتها من خلال أشكال مُختلفة من التّعبير، تبحث العلوم الإنسانية عن فهمها بإعادة إبداع الخبرة التي تنبجس عنها» (Dilthey.1992. P. 160). وإثر ذلك إن فكرة «دلتاي» الجوهرية مؤدّاها أن الفهم والتّأويل ليسا منهجين خاصين بالعلوم الإنسانية فحسب ولكن يترجمان البحث عن المعنى والتّعبير الأصيل عن الحياة ذاتها.

قد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا أن هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية كما أسسها «دلتاي» لم تعرف أية حركة مناهضة إلا بمجىء الفيلسوف الألماني «مارتن هيدغر». وإذا كان هذا التّحول قد سبقته العديد من المحاولات وعلى نحو خاص من قبل النّسل الفلسفي لـ«دلتاي» خاصة «جورج مش» (Georg Misch) الذي طوّر «منطقاً تأويلياً» غرضه إيضاح موضوعه أن المقولات الجوهرية للمنطق والعلم تضرب بجذورها في عمق البحث عن فهم الحياة ذاتها، وهو المنطق الذي قدمه

«مش» في محاضراته التي نشرت مؤخراً فلم يلعب إلا دوراً متواضع في تحولات الفكر التأويلي (Grondin, 2011, P.28). كانت التأويلية قبل قدوم «هيدغر» إلى غاية القرن الثامن عشر فناً لتأويل النصوص ثم منهجاً للعلوم الإنسانية واستحالت معه إلى شيء آخر مختلف تماماً، لقد أضحت فلسفة بل إن مصطلح فلسفة التأويل أضحي مُوضة العصر.

4 - «هيدغر» المنعطف الأنطولوجي، نحو تأويلية الدازين؛

يُجمع أغلب النقاد على أن «هيدغر» دون مُنازع هو عُرّاب التّحول الأنطولوجي للهيرمينوطيقا أين أصبحت شكلاً من الفلسفة فبقدمه استبدلت التأويلية موضوعها ونبرتها ودعواها، فلقد غيّرت موضوعها لأنها لم تعد تنصب على النصوص أو العلوم التفسيرية لكن حول الوجود ذاته، على نحو يُمكننا الحديث عن مُنعطف وجودي للتأويلية.

ثانياً: غيّرت من نبرتها لأنها لم تعد تُفهم بطريقة تقنية أو معيارية أو منهجية، لقد أضحت تتمتع بوظيفة أكثر فينومينولوجية وأكثر تقويمية بالمعنى التّحرّري للمصطلح.

ثالثاً: أما بخصوص تغيير نظامها لم تعد تأملاً حول التأويل أو مناهجه بل أصبحت تُمثل اكتمال عملية التأويل المندمجة في الفلسفة ذاتها (عادل مصطفى، 2009، ص 48).

قلّما تحدّث النّقاد عن ذلك لكن «هيدغر» كان أوّل من جعل من التأويلية عنواناً للفلسفة عندما عرض أطروحته كعنوان لإحدى محاضراته سنة 1923م «تأويلية الحدوث» (Herméneutique de la Facticité). تعني كلمة «حدوث» هنا الوجود العيني والفردى لا بوصفه موضوعاً بالنسبة إلينا بل كمغامرة مقدوف بنا في تضاعيفها سواء انتبهنا إليها أو لا. إذ تتضمّن فكرة تأويلية الحدوث كتأويلية الوجود («الوجود والزمان») دلالة مضاعفة تتطابق مع معنى الإضافة المزدوجة، كالذي يُصادفه في عبارة «خوف الأعداء» (la peur des ennemis) فهي تعني تارة

الخوف الذي لدينا من الأعداء (إضافة موضوعية)، وتارة أخرى الخوف الذي يتتاب الأعداء اتجاهنا (إضافة ذاتية). لِنُفَصِّل في هذين المعنيين: تعني تأويلية الحدوث بالمعنى الموضوعي أنَّ موضوع الفلسفة هو الوجود الإنساني مفهوم على نحو جذري كوجود تأويلي إذ يأتي هذا التَّصور الموسَّع للتأويلية من ثلاثة مصادر:

1 - يأتي في جزء منه من «دلّاي» وفكرته التي بموجها تكون الحياة تأويلية على نحو جوهرى، أعني قدرة الحياة على تأوّل ذاتها بذاتها (Grondin, 2011: P.29).

2 - أنّها استلهمت من مفهوم «القصدية» (intentionnalité) عند «هوسرل» حيث يحيا الوعي مباشرة وبصورة قبلية داخل العنصر مُستهدف المعنى مُدركا العالم، أي الوعي، داخل منظورية فهم مُشكّلة للوجود (الكيونة).

3 - كما استلهمت أيضاً من الفلسفة المسيحية لـ «كركيجورد» (Kierkegaard) الذي تحدث عن خيار يواجهه الكائن، فعليه أن يقرّر توجيه كينونته وهو اختيار يفترض أن الوجود هو وجود هرمنيوطيقي.

على خلاف المعنى الموضوعي، يفترض مشروع تأويلية الحدوث، بالمعنى الذاتي للإضافة، أن التَّأويل إنما يُستثار من طرف الوجود ذاته، وبعبارة أخرى على الوجود أن يُعدّ دلالات شكلية تسمح له بتملك إمكانات وجوده الخاصّة. وينبغي عليه، إثر ذلك، ممارستها، على نحو واع أو غير واع، بأن يحيا مُسبقاً داخل بعض التَّأويلات. تتأثّل إمكانية الاختيار هذه على ما هو كينونة، أعني على فضاء مفتوح لا ينتظم من طرف النّسق الطّبيعي أو الغريزي لكنه قادر على تحديد توجُّهه الحيوي على نحو جوهرى، ويتحرّر، إذّاك، من التَّأويلات الاستيلابية لوجوده. وعطفاً على ذلك يتجلّى الحدوث عند «هيدغر» بما هو نمط وجود أو بما هو النّمط الجوهرى للوجود الإنساني «الدازين». إنّ الوجود المقدوف هنا هو الوجود الذي في كلّ مرّة وجودي، وجود ليس بالنّسبة إلّى موضوعاً في مواجهتي ولكنّه

علاقة بالذات حول عالم الانشغالات والقلق الجذري، لذا فإن استخدام مصطلح «التأويلية» ههنا ليس محض صدفة بل مُتأَصِّل كما أشار «هيدغر» داخل الحدوث ذاته، لجهة أن الحدوث هو في الوقت نفسه: 1 - قدرة على التأويل، 2 - إنه في انتظار، أو في حاجة إلى تأويل، 3 - إنه يحيا منذ البدء داخل نمط مُعَيَّن من تأويل وجوده.

إن الحدوث هو النسيان الإرادي، فهو يتناسى ذاته، ومُهمَّة التأويلية بمعنى الإضافة الموضوعية أن تُذَكِّر الحدوث بذاته، بأن تنتشله من النسيان، وعليه فإنها تستهدف وقائية كل واحد منّا وفي هذا المعنى يقول «غراندان» شارحاً لموقف «هيدغر»: «لدى التأويلية، كمُهمَّة، أن تجعل كل «دازين» منتبه إلى وجوده، أن تُلاحق الاستيلاّب الذاتي الذي يُصيب الدازين» (غراندان، 2007، ص 104 - 105). وبعبارة أخرى يتعلّق الأمر بيقظة الوجود اتجاه ذاته، ومن ثم فإن موضوع التأويلية هو «الدازين» الخاص بكل واحد منّا مُسَاءً على نحو تأويلي في نمط وجوده: وهنا تحديداً تظهر المسافة التي تفصل بين «هيدغر» و«التأويلية» الكلاسيكية؛ لم تعد التأويلية تهتم بالتّصوُّص ولكن بالوجود الفردي بحيث تُسهم في يقظته لذاته.

تأسيساً على ذلك، إذا كان الأمر ذا علاقة بيقظة الوجود ينبغي إذن «تهديم» التّأويلات التي تبقى في حالة سبات: إن التأويلية لا تكتمل مُهمتها إلا بفضل التقويض، وإذا كانت في حاجة إلى التقويض فلا بُدَّ الوجود يبحث عن تجنب وجوده وهو مُخْتَرَق من طرف القلق الذاتي، فهي، أي التأويلية، لديها هدف إزاحة القلق الجذري للوجود إزاء ذاته، إذ يبحث الوجود عن السكينة، عن تجنب ذاته، ومن ثم يخضع إلى الميل نحو السقوط الذي يلاحقه كظله. هكذا يخضع الوجود ذاته إلى الوضاعة التي يُملئها عليه النّحن والرّأي العام (غراندان، 2007، ص 112).

لعلنا نُدرِك الآن أن التأويلية عند «هيدغر» هي يقظة الوجود وانتباهه إلى ذاته، فالوجود يكف بمعنى ما عن «الوجود هنا» عندما يترك نفسه ويتجاهلها. يقترح «هيدغر» كبديل عن هذا الوجود غير الأصيل وجوداً آخر أصيل بما هو فضاء مفتوح قابل لأن يُحدّد كينونته على نحو تأويلي. إن الأصل لا يتعلّق إذن باقتراح

أخلاق جديدة ولكن بدعوة «الدازين» ليكون ما هو عليه، أعني بما هو وجود يمكن أن يكون وجودا هنا.

يستعيد «هيدغر» مشروعه التّأويلي لسنة 1923م في كتابه الرّئيس «الوجود والزمان» (1927) (Etre et Temps)، ولكن يُوظّفه في خدمة مشروع جديد عن أنطولوجيا أساسية، لقد اكنتهت الفلسفة كأنطولوجيا لأنّ سؤالاها الأوّل هو سؤال الوجود (هيدغر، 2012، ص 294). بالنّسبة لـ «هيدغر» يُمثّل هذا السّؤال أولوية للأسباب التالية:

1 - يبدو بأنّه سؤال جوهري في العلم ذاته لأن معرفة كلّ علاقة بموضوع ما تقوم على معقولية وجود معينة (الوجود هو الافتراض المسبق لكل بحث علمي ويعود إلى الفلسفة أن توضّحه).

2 - على نحو أكثر جوهريّة يظهر سؤال الوجود أكثر إلحاحاً للوجود ذاته، إذا كان حقيقة أنّ هذا الأخير يميّز بأنه يسير مع وجوده اليد في اليد. لذا فإن الفلسفة ليس لديها سؤالاً أكثر جوهريّة، بيد أنّ هذا السّؤال وقع اليوم ضحية النسيان كما تُعلن عنه الصفحات الأولى من كتاب سنة 1927م.

والحلّ كما يقترحه «هيدغر» يكمن في تتبّع المنهج الفينومينولوجي فهذا الأخير يتضمّن معنى مفارق: كل ما سيقال عن الظواهر ينبغي أن يُشكّل موضوعاً لصلاحيّة مباشر لكنّها وهذا ما يربطها بالوجود ممّا لا يُظهر ذاته والواقع أنّ هذا السّؤال قد تمّ التّخلي عنه وحجبه اليوم من طرف إشكالية نظريّة المعرفة. فما ينبغي على الفينومينولوجيا أن تُظهره كما يقول «هيدغر» هو ما لا يُظهر ذاته للوهلة الأولى لكنه في حاجة إلى الإظهار والتّوضيح. على هذا النحو تصير الفينومينولوجيا الطريق الذي يقود إلى الوجود مفهوم كظاهرة أساسية، بيد أنّه، وهذا هو جوهر السّؤال، لا يُظهر نفسه بسبب نسيان الوجود. (Grondin. 2011. P.34).

لكن كيف يسعنا أن نُظهر ما لا يُظهر ذاته؟

إن هذا السؤال يقع في مركز البحث الانطولوجي، وكما يتجاوز «هيدغر» هذا الإحراج يتوسل بالهيرمينوطيقا، أو على نحو أدق، بهرمينوطيقا الوجود. بهذا المعنى تتخذ الفينومينولوجيا منعطفاً هرمينوطيقياً، وإذاًك توحى الدلالات التي طورها «هيدغر» في صياغته لمفاهيم الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، بقوة، إلى أنّ إخفاء ظواهر الوجود هو محصلة لترسّب غير بريء. يتأسس هذا الترسّب على الحجب الذاتي للوجود، فمن خلال حجب موضوع الوجود وإخفائه يبحث عن الفرار من وجوده المتناهي والفاني، وعليه فإنّ مهمّة تأويلية الوجود هي استعادة، كما ورد في درس سنة 1923م، الوجود وموضوعه الرئيس هو الكائن في مواجهة ميله نحو إخفاء ذاته.

إنّ الأمر يتعلق ههنا بنسيان مزدوج ولكنه يشكل، في الوقت نفسه، نسقا: نسيان الوجود لذاته، بمعنى نسيان الوجود لذاته كمهمّة ومشروع، ونسيان الوجود كموضوع جوهري للفلسفة.

حتى يكتمل، لـ «هيدغر» القضاء على هذا النسيان المزدوج ومنافحته، يستنجد بالهيرمينوطيقا، بمعنى عملية كشف تقويضي (مفهوم دائما بمعناه الايجابي للصقل «décapage» الذي يروم الكشف عن الظاهرة المحجوبة). إن تأويلية الدازين هي التي تخرج الظواهر من تحجبها الذاتي وتعلن عن نفسها تحت اسم «تقويض تاريخ الانطولوجيا».

هكذا يصل «هيدغر» في كتابه «الوجود والزمان» إلى تحديد مختصر لما نفهمه من كلمة هرمينوطيقا يرجع بموجبه المعنى المنهجي للتقويض الفينومينولوجي إلى التأويلية بالمعنى الدقيق أين يكون الوصف محصلة لعمل التأويل. هكذا ندرك داخل الطابع التأويلي للفينومينولوجيا أن شيئين يجب أن يتم الإعلان عنهما في فهم الوجود: 1 - المعنى الأصيل للوجود - 2 - البنى الجوهرية لوجوده الخاص. بيد انه حتى نوصل المعنى الأصيل والجوهري للوجود، وبنى الوجود الذي هو وجودنا، من الضروري الانطلاق من تفسير سريع لوجود الموجود الذي يشكل المعنى الفلسفي الأول لتأويلية «الوجود والزمان». وإذا اعتبرنا هذا المعنى أوليا فلاّنه

يمثل القاعدة الحقيقية للانطولوجيا الفينومينولوجية الهدغرية: فحتى نوقظ سؤال الوجود لابد من الانطلاق من تأويل تفسيري لفهم الوجود (Grondin, 2011, P.35).

إن هذه الأوجه التي طورها «هيدغر» في تأويلية الدازين والحدوث هي التي انطلق منها «غادامير» في إرساء تأويليته الفلسفية الكونية. لكن لا ينبغي أن يقع في وهمنا أنه بصدد مواصلة تحليل «هيدغر» للوجود والبحث في مسألة الكائن، إذ لم يعد الاهتمام بالوجود وإمكانية فهمه وتأوله من خلال الكائن لأجل الموت يحتل عنده المكانة نفسها التي شغلها في تأويلية «هيدغر»، بل ما شغله أكثر هو صياغة فينومينولوجيا تُعنى بحدث الفهم. فمعلوم أن ما جلب انتباهه في «تأويلية الحدوث» ليست الافتراضات الخاصة بالفهم ومجاوزة اغتراب الذات الذي يمنع الدازين من تملك ذاته، وإنما ثورته على النزعة الذاتية التي فرضها العلم الحديث، والتي تزعم أن الحقيقة مستقلة تماماً عن المؤول.

5 - «غادامير» المنعطف الكوني، نحو فلسفة للتأويل:

لعل أعظم ما تحقّق في كتاب «الحقيقة والمنهج» هي الحلول التي أوجدها فيلسوف هيدلبرغ لمشكلة «كونية التأويلية» («universalité de l'herméneutique»)، فادعاؤه بالكونية من الأطروحات الأكثر إثارة للجدل في تاريخ التأويلية، حتى أن أغلب المناقشات التي أعقبت ظهور الكتاب تبلورت حولها. ولعل من أبرز المفكرين الذين عارضوا هذه الأطروحة نذكر «هابرماس» و«دريدا» (Derrida) و«آبل».

يقرّ «غادامير»، في بداية تحليله للوجه الكوني للتأويلية، بأن اللغة تتمتع بدلالة أنطولوجية كونية، الأمر الذي دفعه إلى توسيع سؤاله من نقطة انطلاقه، وهي نقد الوعي الجمالي والتاريخي، إلى أبعاد كونية، لأن علاقة الإنسان بالعالم ذات طبيعة لغوية، ومن ثم فهي علاقة فهم، وبهذا المعنى تمثل التأويلية وجهاً كونياً من الفلسفة لا مجرد أساس منهجي للعلوم الإنسانية. وبعبارة أخرى، يتخذ «غادامير» لنفسه مهمة تحرير نمط وجود الفن والتاريخ والتجارب القريبة منها من الحكم الوجودي المسبق الذي فرضه أنموذج الموضوعية العلمية.

يتلخّص معنى الوجه الكوني للتأويلية في كونية انتماء الفهم إلى المعنى والثرث الذي يُؤوِّله وإلى اللُّغة الأجنبية التي يترجمها، وبعبارة موجزة إلى اللُّغة التي يتكلّمها وهي لُّغة الأشياء أكثر من كونها لُّغة الفكر (Grondin, 2007. P.215). إنَّ اللُّغة هي دائماً لُّغة الأشياء، ففي داخلها يُصاغ وجود الأشياء ذاتها وهذا ما ينفي عنها طابع الأداة لأنَّ الأمر يتعلّق بعنصر لغوي يتحرّك في داخله الوجود والفهم، وهو، أيّ العنصر الكوني للبعد اللُّغوي للمعنى والوجود، الذي يسمح للتأويلية الادعاء بالكونية (Grondin, 2011. P.61)، فنحن نتواجد دائماً «هنا» أين تحدّث الأشياء والأفكار والانفعالات والتجارب، في الـ«هنا» الذي يُقاوم كل محاولة لموضعته. بإمكاننا أن نتيّن في شرح «غراندان» بأنَّ كونية التأويلية تتأثّل على كونية «المظهر» (aspect): كل شيء يتقدّم إلينا في مظهر معيّن لأنه يعنينا، ولأننا نُشارك في تجلّيه. وهذا المظهر، الذي ينكشف فيه الشّيء، هو ما كان يدعوه الإغريق بـ«الشكل» (eidos)، وإنّه لهذه المعنى استلهم «أفلاطون»، برأي «غادامير»، من اللُّغة في بحثه عن فهم الماهية الحقيقية للأشياء، وانعطافه نحو المثل، في محاوره «فيدون» (Phédon)، يعني، بالنسبة للتأويلية، أنّه في اللُّغة ينكشف الوجود الحقيقي للأشياء (Grondin, 2007. P.216). لذلك يعتقد «غادامير» بأنه لا يسعنا التفكير ولا حتّى الفهم دون لغة فحسب بل أيضاً لا وجود للأشياء من دون لغة. هذا هو معنى أطروحته الشهيرة التي تبعاً لها يُعدّ «الوجود الوحيد الذي يُمكن فهمه هو اللُّغة» (Gadamer, 1996. P.485).

زيادة على ذلك، إنّ كلّ حديث عن حدود اللُّغة، كما يرى «غادامير» لا يُضيق من مجالها بقدر ما يُسهّم هو الآخر في كونية العنصر اللُّغوي، فما انفلت من قبضة اللُّغة هو ما لا يُمكن أن يُقال، لأن ما يُقال لا يُمكنه أن يَسْتَفِيدَ كلّ ما يُريد قوله، لهذا السبب يُعدّ عنصر «إرادة القول» (vouloir-dire)، هو على الأقل، الشّيء المُمكن الوحيد، وحتّى إذا لم ينجح أبداً في قول ما يُريد قوله، فإننا نمُنحه قيمة أكبر من الإمكانيات المحدودة للُّغة. وبهذه الكيفية تُفلت اللُّغة من كلّ الاعتراضات الموجّهة إلى إمكانياتها، فكونية العنصر اللُّغوي هي كونية إرادة القول، أي كونية ما لا يُمكن التعبير عنه وما لا يُمكن تسميته. وإنّه لهذه المعنى، وبه فحسب، يتسنى لـ

«غادامير» أن يقول «الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو اللغة»، لأن ما لا يمكن أن يصير لغة هو ما لا يمكن فهمه، وهذا ما يجعل التّموّض في اللغة يسير اليد في اليد مع التّموّض في الفهم (Gadamer. 1996. H. P.184). على أن لا يدفعنا حديث «غادامير» هذا إلى استبعاد إمكان وجود أشياء لا نفهمها، إنّنا بالأحرى، لا نفهم الشّيء الكثير، وهذا ما يجعل ممّا كائنات متكلمة في نهاية المطاف.

وتتجلّى أطروحة «غادامير» بوضوح أكثر إذا ما صُغّناها في صورتها السّالبة: «الوجود الوحيد الذي لا يمكن فهمه هو الوجود غير اللّغوي»، فنحن لا نفهم إلّا الوجود الذي يمكننا صوغه في اللّغة، لأنّه حتّى الوجود الذي يمكن صياغته لا يستنفذ أبداً ما ينبغي أن يقال. والواقع أن إرادة قول ما لا يمكن قوله، وهو ما لا يمكن قوله الخاصّ بالموت والشرّ، تقع في قلب تأويلية اللّغة.

تأسيساً على ذلك، تتبع كونية البعد اللّغوي، من منظور تأويلية التّناهي، من حدود اللّغة ذاتها، وقد تحدث «غادامير» ذاته عن نوع من الألفة المضلّلة للّغة معتبراً في نصّ «حدود اللّغة» (des limites du langage) أن البحث غير المحدود عن الكلمة الملائمة يُشكل حياة اللّغة الخاصّة وجوهرها: إنّ الوعي الذي يسكن كلّ شخص هو الذي يتكلّم عندما يبحث عن الكلمة الملائمة، أعني الكلمة التي يمكن أن تصل الآخر، وهو واع، في الوقت نفسه، بأنّه لن يبلغها نهائياً، فإرادة القول تتوجّه دائماً إلى ما وراء ما يمكن أن نحيط به داخل لغة أو كلمات توصل الآخر (Gadamer. 1996. H. P.185). أمّا إذا تساءلنا عن سبب هذا العجز؟ فمردّه أنّنا لسنا آلهة بل كائنات فانية لا تبلغ أبداً فهماً ذاتياً تاماً. وفي هذه النقطة تتجلّى الصّلة الحميمة بين لا نهائية البحث عن الكلمة الملائمة وكون وجودنا الإنساني الخاصّ ينقضي بمرور الزّمن وبالموت (Gadamer. 1996. H. P.185).

قلنا، إنّ ما دفع «غادامير» إلى الحديث عن كونية المظهر التّأويلي هو رسم حدود الفكر الموضوعي الذي يروم السيطرة على الوجود. وهذا الكلام لا يحول دون القول بأن إضفاء الطّابع الموضوعي في العلم أمر ضروري، إلّا أن العلم قد اجترح سلطنة دوغمائية في الحضارة الغربية لا تقبل التّفاش، فكّل معرفة، وكلّ

علاقة بالوجود لا بد أن تخضع للموضوعية. بيد أن حكم «غادامير» لا يُمس العلم أو المنهج فحسب، بل وجهة النظر الأحادية لتطوّر الحضارة الغربية، التي جعلتنا نتناسى بأن حدود المعرفة الموضوعية ليست هي ذاتها حدود الخبرة التأويلية، خصوصاً ما تعلّمناه من مجال الفن والتاريخ والعلوم الإنسانية والفلسفة... الخ، أي إجمالاً، مجال اللغة ذاتها. لقد علّمنا أن اندماج المؤول في المعنى ليس مسألة صواب أو معادلة الفهم، بل هو شرط جوهري، وعليه إذا كنّا نُدير ظهرنا لهذا «المظهر الكوني» للمعنى، فمعنى ذلك أننا نخضع لما يُمكن أن نسميه دين عبادة العلم الحديث وشبح الموضوعية، ومن ثمّ نُجانب الـ «هنا» الجوهري للفهم (Grondin .2007. P.217).

طبقاً لوجهة النظر هذه، يهدف الكشف عن هذا المظهر الكوني إلى تجاوز إشكالية العلوم الإنسانية إلى موضوع أكثر كونية، ويتعلّق الأمر في هذا المقام بمشكلة فلسفية، وبعبارة أكثر عمومية تتعلّق هذه الأطروحة بكونية الفهم واللغة بوصفها تجربة إنسانية. وعطفاً على ذلك، يُعدّ الوجه الكوني للتأويلية ذلك الوجه الخاصّ بالتناهي، أي تناهي اللغة والمعنى والفهم. وهذا الفكر الكوني عن التناهي الذي تُعلن عنه الصفحات الأخيرة من «الحقيقة والمنهج»، لقد أشار «غادامير» ذاته إلى أن التأويلية قد تحرّرت أخيراً من قوقعة العلوم الإنسانية لتُعيد توجيهنا إلى أفق تساؤلات الميتافيزيقية الكلاسيكية (Gadamer .1996. P.485). يُفكّر «غادامير» هنا، وهذا أمر يبعث على الدهشة، كما يرى «غراندان»، في مذهب التّعالّي للعصور الوسطى، أمّا ما جذبه نحوه، هي دون شكّ، قدرته على إنصاف اندماج المعرفة في مجال الوجود الذي يتجاوز إمكانيات الهيمنة والفهم الموضوعيين، ف«كما كان منتظراً، نحن نلجّ، من خلال هذا الأمر، إلى مجال الأسئلة المألوفة منذ القدم في الفلسفة. يُعبّر الانتماء، في الميتافيزيقا، عن العلاقة المُتعالية بين الوجود والحقيقة، وهي علاقة تتطلّب التفكير في المعرفة ك لحظة للوجود ذاته لا كفعالية للذات. ومثل هذا الاندماج للمعرفة داخل الوجود هو الافتراض المُسبق المُشترك في الفكر الكلاسيكي والعصر الوسيط» (Gadamer, 1996. P.483).

لم يكن غرض «غادامير»، من هذا، إعادة بعث المذهب الوسيط عن التّعالّي من جديد باسم أنطولوجيا لغوية، بل كانت نيّته تذكيرنا بأن اندماج الفهم فيما يفهمه هو المنتج الفعلي للتّناهي الإنساني، إنّ الفهم اندماج في الوجود على نحو يكون الفهم وجود أكثر منه وعياً. ومشكلة المذهبية الاسمية الحديثة تكمن بالتّحديد في إلغاء التّناهي ذاته عبر فصل الذات العارفة عن عالمها، فأضحى التّناهي شيئاً مُتاحاً يُمكن السّيطرة عليه. أمّا «غادامير» فيستبدل لا نهائية الذات في المذهبية الاسمية بتناهي انتماء الفهم إلى المعنى كما في الميتافيزيقا الوسيطة عن التّعالّي، أين تنكشف المعرفة لا بوصفها هيمنة بل مُشاركة في الوجود والحقيقة (Grondin, 2007. P.219).

خاتمة:

خلاصة القول حول «منعطفات التأويلية»: لم تكن الهيرمينوطيقا يوماً ثابتة تخضع لقوالب جامدة ومعايير نهائية، بل تطورت عبر مراحل اتخذت في كل مرحلة شكلاً عبّرت من خلاله عن لحظة هامة من لحظات التأويل، ويمكن أن نلخص أهم المنعطفات التي مرت بها في النقاط التالية:

- أول منعطف شهدته التأويلية كان على يد «شلايرماخر» الذي رفعها من مجرد تأويلية محلية تُعنى بتأويل النصوص الدينية لتتبوأ مرتبة تقنية أو تكنولوجية تهتم بإجراء الفهم بوصفها نظرية عامة في التأويل.

- ثاني لحظة من تلك اللحظات الهامة وسمنها بالمنعطف المنهجي للعلوم الإنسانية، ترحّلت التأويلية مع «دلّاي» من نظرية تهتم بصياغة قواعد الفهم إلى أساس راسخ تبنى عليه العلوم الإنسانية، وهذا ما لخصّه في مقولته الشهيرة: نحن نفسر الطبيعة أما الحياة فنفهمها.

- أما اللحظة الثالثة فقد نقلت التأويلية من طابعها الاستمولوجي بما هي نظرية في الفهم مع «شلايرماخر»، وبما هي استمولوجيا للعلوم الإنسانية مع «دلّاي»، لتلبس بلبوس أنطولوجية مع «هيدغر»، فالتأويلية من الآن فصاعداً أضحت

طريقة في فهم الدازين الذي يوجد وهو يفهم.

- أما اللحظة الأهم في تاريخ تقدم التأويلية ارتبطت بأعمال «غادامير»، بقدمومه أضحت التأويلية فلسفة ذات مظهر كوني تتعدى نقطة انطلاقه، وهي نقد الوعي الجمالي والتاريخي، وتأبى أن ترى نفسها كمجرد منهج للعلوم الإنسانية، لأنَّ علاقة الإنسان بالعالم ذات طبيعة لغوية بالأساس. بل يمكن أن ننظر إلى جل تفكير «غادامير» على أنه محاولة لاستعادة شمولية وعالمية المشكلة الهرمينوطيقية. وهذا ما نلتمسه من خلال العناوين التي اختارها لفصول كتابه، كـ «الإزاحة» (Dégagement)، «التجاوز» (Dépassement)، «التوسيع» (Elargissement)، وكلها تهدف إلى إعادة استكشاف وفتح ثان لمشكلة كونية الهيرمينوطيقا.

المراجع:

أولاً: باللغة العربية:

- نصر حامد أبو زيد: الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، أوراق فلسفية، العدد العاشر، سنة 2004.
- جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيل، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة 1، 2007.
- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2007، ص 21.
- عادل مصطفى: «فهم الفهم» مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 2003.
- هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

ثانياً: باللسان الفرنسي:

- Augustin, Saint, *Les confessions*, traduit par Joseph Trabucco, éditions du Garnier-Flammarion.
- Dilthey, F. *Introduction aux sciences de l'esprit*, traduit de l'allemand sous la direction de Sylvie Mesure et Heinz Wismann, éditions du cerf, paris, 1992 .
- Gadamer, Hans- George. : *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, P.U.F, Paris, 1996.
- Hans- George, Gadamer: *vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilber Merlio, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- Jean Claude. Gens : *La Pensée Herméneutique de Dilthey, entre néo- Kantisme et Phénoménologie*, Presses universitaires du septentrion, 2002.
- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, Édition du cerf, paris, 2007.
- Jean Grondin : *L'herméneutique*, PUF, troisième édition, Paris, 2011.
- Makreel R.A : *Kant, Dilthey et l'idée d'une critique du jugement historique*, Revue de métaphysique et de morale, 2001/4 n° 32.
- Raymond. Aron : *La philosophie critique de L'histoire*, J- Vrin, 1969.
- Schleiermacher. F : *Herméneutique*, Traduit de l'allemand par Christian Berner, Edition du Cerf, 1987.