مجلة شروح
المجلد: 03/ العدد 01.... 2023. ص 489- 505

الهيرمينوطيقا بين الموضوعية والذاتية أو من الطرح الديني إلى الطرح الفلسفي

د/ بن حديد عارف

المدرسة العليا

للأساتذة الكاتبة آسيا جبار

تاريخ الإرسال: 2023/11/04	تاريخ القبول:2023/11/22	تاريخ النشر:2023/12/30

الملخص:

إن الهرمينوطيقا من حيث هي فنّ التأويل تعدّ من أقدم المسائل الفلسفية، وهذا ما تدل عليه العودة إلى تاريخ المصطلح وتطوره الدلالي إذ يعود بجذوره إلى الفلسفة اليونانية، إلا أنه لم يأخذ أبعاده الفلسفية الحقة إلا مع فلسفة العصور الوسطى التي جعلت منه وسيلة للبحث عن آليات وقواعد فهم النص المقدس(الإنجيل)، وهذا ما جعل من التأويل منهجا للفهم الصحيح، أما بداية من العصر الحديث مع الهرمينوطيقا الرومانسية أخذ التأويل أبعادا جديدة حيث أصبح يُنظَرُ إليه على أنه منهج للفهم الموضوعي في ميدان العلوم الإنسانية، وبذلك كان بمثابة رد فعل ونقد لمن رأى في المنهج التجريبي المعيار الوحيد والضروري لكل معرفة علمية موضوعية، وفي هذا السياق تأتي النظرة المعاصرة في الفلسفة الألمانية نتيجة للأزمة التي طرحتها العلوم الإنسانية والتي رأت في التأويل مخرجا لهذه الأزمة، حيث أعدته منهجا بديلا للمنهج التجريبي وهذا ما نادت به الفينومينولوجيا من خلال الهرمينوطيقا الفلسفية ومقابلتها بين الطرح الإبستيمولوجي والطرح الأنطولوجي.

الكلمات المفتاحية: الهرمينوطيقا، الأنطولوجيا، الإبستيمولوجيا، الموضوعية، الذاتية.

Abstract:

Hermeneutics is the art of interpretation and it is considered as one of the oldest philosophical issues. Its etymological origin goes back to the Greek philosophy. Nevertheless, this term doesn't take its real philosophical dimensions only within the medieval philosophy and becomes a method of research of rules and criteria for understanding the sacred text "the Gospels" which makes interpretation a method of accurate comprehension. However, with the beginning of modern times, interpretation takes a new dimension; it is stated as a method of objective comprehension in the field of human sciences. This constitutes a reaction and a criticism against those who conceive that the experimental method represents the unique and the experimental access to any objective knowledge. And in this context , the contemporary vision of the German philosophy as a consequence of the crisis that is resulted from human sciences which sees in interpretation as an exit to this crisis. It is conceived as a process of

substitution of the experimental method, which is claimed by phenomenology. through philosophical hermeneutics and its contrast between the epistemological proposition and the ontological proposition.
Keywords: Hermeneutics, ontology, epistemology, objectivity, Subjectivity.

المقدمة:

إن البحث في تاريخ الفلسفة يجعلنا نلمس مدى تطور مفاهيمها واختلاف دلالاتها من عصر إلى آخر وهذا تبعا للسياق الثقافي الذي تبلورت ونمت فيه، مما يعني أنها تعبر عن طريقة حياة الإنسان وتفكيره في كل حقبة زمنية، ومن بين هذه المفاهيم الحاملة لثقافة الإنسان الهرمينوطيقا أو فن التأويل الذي أخذ في العصر الحديث والمعاصر دلالات متباينة ومغايرة لتلك التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية أو الوسيطة، والتي أدت إلى نشأة مذهب فلسفي قائم بذاته يتمثل في التأويلية الفلسفية، وقبل الخوض في الموضوع يجدر بنا تقديم صورة مختصرة لتطور لفظ التأويل أو الهرمينطيقا تاريخيا بدءا من العصر اليوناني إلى العصر المعاصر.

أولا- الهرمينوطيقا قديما:

الهرمينوطيقا كلمة مشتقة في أصلها من الفعل اليوناني*HERMENEUEIN* والذي يعني يفسر والاسم *HERMENEIA* ويعني تفسير، والتي ترتبط في أصلها بالإله هرمس* *HERMES* رسول آلهة الأولمب والوسيط[1]، ويمكن حصر معنى كلمة هرمينوطيقا من الناحية اللغوية في ثلاث معان أساسية هي التعبير والتفسير والترجمة[2]، وبذلك فهي تشير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة والمنطق لتفسير وترجمة النصوص[3]، وبهذا يمكن القول بأننا نلمس المنابع الكلاسيكية لمصطلح الهرمينوطيقا أو التأويل في الفلسفة القديمة (اليونانية) في التراث الرمزي كوسيلة لإعطاء تراث هوميروس دلالة معقولة هذا من جهة ومن جهة أخرى وسيلة لتفحص دور التأويل والعرافة (الكهانة) في العالم الأوسع للدين اليوناني[4]، وإذا نظرنا إلى الأبعاد الفلسفية لهذا المصطلح في الفلسفة اليونانية يمكن القول أنه لم يمثل نظرية فلسفة قائمة بذاتها رغم أننا نجده قد ورد بدلالات متفاوتة ومختلفة عند الفلاسفة اليونان.

أول فيلسوف يمكن أن نلمس ذلك عنده هو أفلاطون *(PLATON)* حوالي (428 ق.م- 347 ق.م)، الذي استعمل مصطلح هرمينوطيقا في محاورة أيون (Ion) وهو شاعر يقوم بتلاوة أشعار هوميروس ومن ثمة فهو يقوم بالتعبير والتأويل وتفسير معانيه مما يجعله حاملا لرسالة هوميروس لإيصالها للمستمعين وهذا ما يجعل وظيفته شبيهة بوظيفة هرمس[5]، ولقد اعتبر أفلاطون الشعراء مفسري الآلهة[6]، وفي مقطع

من محاورة أيون يؤكد بأن الشعراء مُؤَوِلُون ووسطاء للآلهة والذين يقومون بتلاوة آثارهم (Les Rhapsodes) هم وسطاء لهؤلاء الوسطاء، بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤولين[7].

تتموضع الهرمينوطيقا انطلاقا من هذا في سياق ديني أو مقدس، فالمؤول هو لسان حال الآلهة، ومن ثمة فالمؤول عند أفلاطون ينقل رسالة ما، وبذلك فهي تعمل على أن تديم فعالية المعنى فهناك سلسلة هرمينوطيقية مصنوعة من حلقات ثلاث تتمثل في الشاعر (رسول الآلهة) والمستمع (المرسل إليه) والمؤول الذي يلعب دور الوسيط، ويبين أفلاطون أن تلاوة الأشعار ليست فنا ولا علما لكن مجرد مهارة فردية[8].

كما يقدم لنا في محاورة بروتاغوراس هرمس على أنه مبعوث زوس ويرتبط اسمه بالخطاب، ونشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب، فهو مؤول ورسول[9]، كما يظهر أيضا لفظ هرمينوطيقا في السياسي ويعبر عن فن التنبؤ أي تأويل الوحي الإلهي وهذه هي مهمة الكاهن؛ أي أن يقدم تحليلا معقولا للرسائل الإلهية، وبذلك فهي تعبر عن دور الكاهن كواسطة بين الآلهة والبشر؛ أي أن المؤول يترجم معنى الوحي[10].

أما عن مدرسة الاسكندرية من خلال أحد فلاسفتها الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندري *(PHILON D'ALEXANDRIE)* (20 ق.م – 40 بعد الميلاد) الذي انحصرت عنده أهمية الفلسفة في محاولة التوفيق بين العقل والنقل؛ أي بين ما جاءت به الفلسفة اليونانية من جهة وما جاءت به الديانة اليهودية من جهة أخرى، ولتحقيق التوفيق بينهما فقد اعتمد على طريقتين: الأولى اعتقاده أن ما جاءت به الفلسفة اليونانية استمدت حقائقه من الديانة اليهودية، والثانية العمل على تفسير وتأويل النصوص الدينية لكي تتلاءم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق[11]، فكلاهما يعبر عن الحقيقة بطريقتين مختلفتين، وللتوفيق بينهما اتسمت فلسفته بطبيعة تأويلية رمزية للتوراة.

فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تقوم باستخدام الأمثلة والصور والرموز لإيصال المعنى للناس، مما جعل وجود اختلاف في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر وهم العامة ومن يأخذ بالباطن وجوهر معانيها وهم الخاصة، وهذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص[12]، وهو يشبه النص بالجسم والمعنى الرمزي بالروح، إلا أنه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي على حساب المعنى الحرفي[13].

ومن ممثلي مدرسة الاسكندرية أيضا نجد كليمانت الاسكندري *(CLEMENT D'ALEXANDRIE)* (150م- 213م) وكانت محاولاته ترمي إلى التوفيق بين العقل والنقل؛ أي بين الفلسفة اليونانية والدين

المسيحي[14]، ويظهر تأثير فيلون في تفكير كليمنت حيث أنه نظر إلى لغة النص الديني على أنها لغة رمزية، وإدراك معانيها لا يكون إلا عن طريق التأويل، وهذا ما جعله يميز بين خمس دلالات للنص الديني وتتمثل في: الدلالة التاريخية واللاهوتية والعقيدية والنبؤية والفلسفية والصوفية.

ومن بين ممثلي مدرسة الاسكندرية كذلك تلميذ كليمنت نجد أوريجين *(ORIGENE)(حوالي 185 – حوالي 254)*، الذي تقوم عملية التأويل عنده على الأساس الرمزي للغة الإنجيل مما يجعل النص الديني غامضا، ولا يمكن أن تدرك معانيه إذا أخذت حرفيا، بل يجب الاعتماد على التأويل، كما أنه يميز بين عالمين عالم واقعي ظاهري وعالم روحي عرفاني، وتبعا لذلك فالكون مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل[15].

إن الدافع لوضع قواعد وشروط دقيقة من أجل فهم النص الديني هو طبيعة هذا النص من حيث أنه نص مقدس ووحي إلهي حتى لا تكون عملية التفسير عملية ذاتية، وتمحورت عملية التفسير حول ثلاثة معاني أساسية وهي: الالتزام بحقيقة النص، مغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية[16]، ولقد كان للهرمينوطيقا اليهودية دور مؤثر في فهم النص المقدس، وهذا ما يتجلى في الصراع بين الأخذ بحرفية النص أثناء تفسيره أو برمزيته، مما أدى إلى ظهور مدرستين متميزتين داخل الكنيسة: كانت الأولى بالإسكندرية والثانية بأنطاكية ولقد أخذت الأولى بالقراءة الرمزية للنص أما الثانية فأخذت بالقراءة الحرفية للنص[17].

ثانيا- العصر الوسيط:

لقد كان لتطور مفهوم الهرمينوطيقا في العصر اليوناني دور فعال في تفسير النصوص المقدسة وتطورها ومن ثمة تنوعها مما فتح المجال أمام تعدد القراءات ومن ثمة التفسير، سواء تعلق الأمر بالديانة اليهودية أو الديانة المسيحية، وهذا ما سيكون له أثر في تفسير النص المقدس في العصر الوسيط.

إن اسهامات مدرسة الاسكندرية في تفسير النص المقدس كان لها انعكاس واضح في تناول هذا النص بالتفسير فيما بعد وهذا ما نجده عند الفيلسوف واللاهوتي القديس أوغسطين *(SAINT AUGUSTIN)* (354- 430)، إذ ما كان سائدا قبله هو الاعتماد في تفسير النص المقدس على المعاني الثلاثة، إلا أنه عمل على تعديلها بإضافة مستوى آخر للتفسير هو الدلالة الرمزية[18]، ولهذا نجده قد طور من قراءة النص الديني وذلك لتعدد قراءاته مما يترتب عنه عدة تفسيرات، وهي محاولة منه لحل

الصراع الهرمينوطيقي الذي نشأ بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية، وبالتالي جمع بين القراءة الحرفية والرمزية في آن واحد، إذ لابد من التقيد بالقواعد اللغوية والنحوية لفهم النص الديني[19].

مما يعني أن عملية تفسير النص المقدس قامت في العصر الوسيط على أربعة معان مختلفة: التفسير الحرفي(Littéral)، التفسير الرمزي(الاستعاري) (Allégorique)، التفسير الباطني (الروحي) (Anagogique)، التفسير الخلقي(Tropologique)[20].

ثالثا- عصر النهضة:

إن السيطرة التي فرضتها الكنيسة بداية من العصر الوسيط في كيفية فهم النص المقدس، من حيث أنها تمثل الوسيط بين الإنسان والله وانتشار التفسير الرمزي للنص المقدس، مما يعني أن الإنسان عاجز عن فهم معانيه، وما صاحب ذلك من انحرافات لدى آباء الكنيسة، أدى إلى الدعوة لضرورة الإصلاح الديني، والذي اهتم بكيفية تفسير النص المقدس وما هي القواعد اللازمة لذلك، أي أنه كان يمثل نهضة فكرية في تطور مفهوم الهرمينوطيقا كتمهيد لتطوره في العصر الحديث.

هذا ما جسده الإصلاح البروتستانتي أو الديني في ألمانيا على يد اللاهوتي والمصلح الديني المسيحي ومؤسس المذهب البروتستانتي مارتن لوثر *(MARTIN LUTHER)* (1483- 1546)، ولقد أحدث هذا الإصلاح ثورة هرمينوطيقية، ولم تخرج قراءة النص الديني على القراءات الأربعة، إلا أن لوثر رفض القراءة الرمزية، وكان يرمي عمله إلى تفاعل القارئ بكل حرية مع الإنجيل كمرجع ومعيار للممارسة الدينية والذي يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر للنص متجاوزا في ذلك سلطة الكنيسة الكاثوليكية وفسادها وما كانت تفرضه من معان، مما يعني أنه كان بالدرجة الأولى يأخذ بالمعنى الحرفي والأخلاقي للإنجيل، وبهذا لم ينظر إلى الإنجيل كوقائع تاريخية، بل كانت قراءته كريستولوجية (Christologie)**وذاتية؛ أي أنه عبارة عن خطاب المسيح للقارئ، كما أنه لا حاجة إلى أية مرجعية فالنص المقدس يفسر نفسه بنفسه، النص يفسر النص وهو مرجع كل التفسير، وقراءة النص تبدأ بالمعنى الحرفي الذي ينمو منه الفهم الروحي لأن الإنجيل بالنسبة له طريق الوصول إلى الله[21].

ومن رجال الإصلاح الديني أو اللوثريين الذين كان لهم دور هام في عملية التأويل ماتياس فلاسيوس*(MATTHIAS ILLYRICUS FLACIUS)* (1520- 1575)، الذي يعتبر ممن ثاروا على سلطة الكنيسة وتقييد حرية الفرد في قراءة النص المقدس وقد قام بالدفاع على آراء لوثر وتجسيدها في قراءة هذا النص، وهذا ما جعله يركز على أهمية المعنى الحرفي في مقابل التفسير الديني الأوغسطيني؛ أي أنه

كان يعارض التفسير الروحي الثلاثي، وهو ما ساعد في تطوير الأبحاث الفيلولوجية من خلال وضع قواعد نحوية وقواعد بلاغية وأخرى متعلقة بالأسلوب لقراءة الإنجيل كرد فعل على التفسير الرمزي وما ترتب عنه من تجاوز، ومن ثمة أصبح بالإمكان فهم وتأويل النص بأنفسنا مباشرة من غير وسيط من خلال استخدام هذه القواعد[22].

كما يقترح أولوية التراث في تأويل المقاطع الغامضة من النص المقدس، وحرية قراءته وفهمه، ويعود إليه الفضل في تأسيس حلقة التأويل التي تحدد عملية الفهم والتي تنتقل من فهم المعنى العام الكلي الشامل للنص إلى معانيه الجزئية مما يعني نشأة تأويل شبه دوري يقوم على فهم الكل انطلاقا من فهم الأجزاء والعكس[23].

إن ما جاء به عصر النهضة كان ذا أثر فعال في تطور مفهوم الهرمينطيقا في عصر التنوير الذي اتخذ من العقل معيارا وهذا ما يمكن أن نلمسه عند كلادينيوس *(CHLADENIUS) (1710-1759)* انطلاقا من نزعته العقلية والذي أراد أن يجعل من التأويل علما قائما بذاته وليس شيئا تابعا للدراسات اللاهوتية؛ أي أراد أن يقدم تقنية للفهم الصحيح والكامل[24]، وبذلك فنظريته تجاوزت الأبحاث الفيلولوجية والنقدية؛ أي أنه لم يكن يهدف لفهم النص المقدس، بل كان يرمي إلى تأويل وفهم كل النصوص بدون استثناء، وذلك انطلاقا من معرفة الأحوال والظروف السائدة، ومعرفة مقاصد النص، وما هو سائد من حس مشترك[25].

ومنه فعملية التأويل تقوم على استنباط المعاني من النص بالاعتماد على مجموعة من القواعد، فالأشخاص يختلفون في فهمهم لمعاني النصوص وهذا راجع حسب كلادينيوس من جهة أولى للمنطلقات التي تنطلق منها كل ذات ووجهة نظرها، ومن جهة ثانية إلى علاقة الموضوع بالأفراد التي تختلف من فرد لآخر، ومن جهة ثالثة يعود إلى الفروق الفردية في انتقاء الموضوع الذي يلتفت إليه الفرد[26].

فهو يميز بين قواعد تفسير الإنجيل وقواعد تفسير النصوص الأخرى، فالنص المقدس يختلف في طبيعته من حيث أنه وحي إلهي ولهذا لا بد من وجود نوعين من الهرمينوطيقا: واحدة تخص الكتاب المقدس والأخرى تتعلق بالنصوص الأخرى وهذا النوع الثاني هو الذي يهمه[27]، يميز كلادينيوس بين الفهم المباشر والفهم غير المباشر، فالأول هو الذي يظهر بصورة فورية من الاستخدام البسيط للألفاظ، بينما الثاني أو ما يسمى بالتطبيق وهو الفعل المتوصل إليه من التصور انطلاقا من الألفاظ، الفهم غير المباشر لمقطع لا علاقة له بالألفاظ الموجودة، لكنه يتوقف على استعمال الملكات الخاصة بالنفس، والتي بفضلها تولد بداخلنا تصورات أخرى متنوعة، فنحن هنا أمام عملية ملاءمة النص من طرف القارئ[28].

رابعا – العصر الحديث:

إن التطور الدلالي لمصطلح الهرمينوطيقا في عصر النهضة والأنوار من خلال الأبحاث الفيلولوجية والنقدية أدى إلى إرساء قواعد لفهم النصوص الدينية من جهة وبداية اتساع هذه العملية إلى النصوص غير الدينية من جهة أخرى، وبذلك بدأت تأخذ طابعا أعم، وهذا ما انعكس على مفهومها في العصر الحديث الذي غلب عليه الطابع الميتودولوجي.

لقد وضع الفيلسوف واللاهوتي الألماني شلايرماخر *(FRIEDRICH SCHLEIERMACHER) (1768-1834)* أسس لهرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم، إذ يرى أن ما يوجد هو فروع متعددة للهرمينوطيقا منفصلة عن بعضها البعض، فهناك هرمينوطيقا فيلولوجية وأخرى لاهوتية وثالثة قانونية إلا أنها لا توجد كمبحث عام يهتم بفن الفهم[29]، وهذا الأخير يقوم في أساسه على ظاهرة سوء الفهم (La Mécompréhension)، فسوء الفهم هو الذي يدفعنا ويثيرنا من أجل الفهم، وهذا من خلال وضع قواعد وشروط تضبط هذه العملية فتجعل منه فنا[30].

إن النص مهما كانت طبيعته فإنه يجسد من خلال اللغة، أي أن اللغة هي التي تجعل منه شيئا ملموسا، ولابد لفهمه والوصول إلى معانيه من الاعتماد على قواعد النحو، وانطلاقا من صياغة هذه المبادئ اللغوية يمكن إرساء قواعد لهرمينوطيقا عامة، والتي يمكن أن تكون أساسا لكل هرمينوطيقا خاصة[31]، والنص إذا كان يأخذ صبغة لغوية فهو من ناحية أخرى يحمل فكرا خاصا أي أنه يعبر عن الفكر، مما يجعله تركيبة نحتاج لفهمها إلى إدراك العلاقات التي خضعت لها أثناء البناء[32].

والفهم لا يتم عند شلايرماخر إلا من خلال الوقوف على الجوانب النفسية والعقلية والدوافع الذاتية لمؤلف النص مما يجعل عملية التأويل عنده تمر بمرحلتين أساسيتين: المرحلة اللغوية والمرحلة السيكولوجية (وتتعلق بكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف والتي تقف وراء النص)[33]، وهذا ما جعله يميز بين نوعين من التأويل: التأويل اللغوي الذي يعتبره ذا وظيفة سلبية فهو يبحث في القواعد اللغوية التي تضع الأطر والحدود التي يجب للفكر أن يعمل وفقها وذلك بتحديد القوانين الموضوعية والعامة التي من خلالها يمكن الوصول إلى المعنى، والتأويل السيكولوجي (التقني) الذي يعتبره ذا وظيفة إيجابية في عملية التأويل فهو يبحث في الشروط الفكرية التي تقف خلف النص، ومن ثمة فهو يركز على الجانب الذاتي الخاص بالمؤلف، ومن أجل ذلك يتطلب اندماجا وجدانيا بالمؤلف.

وبهذا فهدف التأويل عنده هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، إن الفهم هو إعادة بناء التفكير الخاص بالمؤلف[34]، ولا يتم ذلك إلا إذا وضع القارئ نفسه مكان المؤلف من أجل معايشة

التجارب الذهنية نفسها التي كانت سببا في ميلاد النص وبالتالي إدراك مقاصده وأهدافه لإعادة تأسيسها ويسمي شلايرماخر هذا الحلول بالفعل التكهني[35]، وبهذا ففهم ذاتية المؤلف هي الغاية من عملية التأويل، وكما يرى شلايرماخر فهم المؤلف كما فهم نفسه وربما أحسن مما فهم نفسه[36].

أما عملية الفهم فتخضع لمبدأ جوهري هو الدائرة التأويلية التي تتجلى من جهة في المستوى اللغوي من خلال التفاعل الجدلي بين الكل والجزء مما يجعل الفهم عملية دائرية[37]، ومن جهة أخرى على مستوى المادة المقدمة أو المضمون الفكري؛ أي أن يشترك المؤلف مع القارئ في اللغة والموضوع، فعملية الفهم تقوم على المعارف المسبقة والتي تظهر من خلال اللغة من حيث هي وسيط حسي والموضوع[38].

كما يجسد ذلك أيضا الفيلسوف والمؤرخ الألماني دلتاي *(WILHELM DILTHEY)* (1833- 1911)، الذي رفض أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية، وهو ما جعله يعتمد الهرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، وذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتعبيرات الإنسانية الاجتماعية والفنية، فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة وتعبيراتها المختلفة وهذا للوقوف على الخبرة المعيشة، والحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة، ولكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي وأن نبحث في تاريخيته وهذا يتطلب سياقا يضم الماضي وآفاقه المستقبلية، إنها ذات أبعاد زمانية ومتناهية[39].

إن فهم الحياة الإنسانية لا يكون إلا انطلاقا من خبرة الحياة نفسها، إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات والخبرة الداخلية للإنسان، وانطلاقا من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للآخر، هذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر، الذي نرمي من ورائه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتمادا على التأويل؛ أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها، وهو ما يجعل من الفهم أساسا للدراسات الإنسانية؛ أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير[40].

تحدث عملية الفهم انطلاقا من الدائرة التأويلية وفي هذا فهو لا يخرج عن ما جاء به شلايرماخر؛ أي أن فهم الكل يتوقف على فهم أجزائه والعكس، فحياة الإنسان لا تفهم إلا من خلال ربط الكل بأجزائه، وبهذا يأخذ المعنى بعدا تاريخيا، وذلك من خلال ارتباطه بالسياق الذي أوجده أي الموقف، فعملية التأويل تتوقف على الموقف الذي يكون فيه المفسر نفسه، وبذلك فالمعنى ليس شيئا ثابتا،

وإدراك هذا المعنى لا يتحقق إلا من خلال المشاركة في الخبرة المعيشة كتعبير عن الحياة لا أن نتعامل معها كموضوع مستقل عن ذواتنا[41].

خامسا- العصر المعاصر:

إن الحديث عن الحديث عن التأويلية الفلسفية المعاصرة عند غادامير لا يمكن فصله عن الإرث الفلسفي الذي تناول التأويل بالدراسة والبحث وهذا من خلال التأويلية الرومانسية ممثلة في دلتاي وشلايرماخر، كما لا يمكن أن نفصلها عن المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل والتأويلية الأنطولوجية عند هيدغر.

لم ينظر غادامير للهرمينوطيقا كمنهج بديل للمنهج التجريبي، كما أنه يرى أن الظاهرة الإنسانية ذات معنى ودلالة، وبالتالي فهي حاملة للمعنى وموصلة إلى الحقيقة ولا تقل أهمية عن الظاهرة الطبيعية، بل قد تعبر عن الحقيقة التي يجب على الإنسان أن ينشدها ويهتم بها، وهذا ما يعبر عن مدى أهمية الظاهرة الإنسانية نظرا لما تحمله من حقيقة ومن فهم للآخر، هذا ما جعل غادامير يوجه سهام نقده للتفكير التقني المتجذر في مذهب الذات، الذي يتخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي المرجعية النهائية للمعرفة الإنسانية، إذ تعد طريقة غادامير أقرب إلى الجدل السقراطي منها إلى التفكير الحديث التقني، فالحقيقة عنده لا تطلب منهجيا بل جدليا[42].

حيث أن المشكل الرئيسي والهام الذي يشغل غادامير هو الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي الذي تقوم عليه العلوم الدقيقة والطبيعية، هذا ما يطرح مسألة العلوم الإنسانية وإشكالية الحقيقة في التجربة التأويلية كمدخل إلى عالم التأويل في فلسفة غادامير، حيث يظل غادامير وفيا للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص[43].

فظهور كتابه "الحقيقة والمنهج" كان بمثابة انقلاب ونقد للرؤية السائدة في التصور القديم للهرمنوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية حسب دلتاي، بل نجد التشكيك في فكرة المنهج ذاتها، إذ لم يعد المنهج عنده الطريق الموصل إلى الحقيقة، حيث أن الفهم ليس عملية نقابل فيها ذات بموضوع فهو رفض لثنائية الذات والموضوع التي سادت الفكر الفلسفي، بل أصبح الفهم يمثل أسلوب وجود الإنسان نفسه، فالهرمينوطيقا ليست فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي تحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان[44].

إن فكرة المنهج لا تنشأ إلا في سياق تصور الذات والموضوع الذي يصبغ الموقف التأويلي للإنسان ويعد هو الأساس الذي يقوم عليه التفكير الحديث التقي، إن تأويلية غادامير لا تتأسس في الوعي الذاتي، بل في الوجود، في الصبغة اللغوية للوجود الإنساني في العالم، وبالتالي في الصبغة الأنطولوجية للموروث اللغوي[45].

إن البحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت والقانون والتي سبق لها أن اعتمدت التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية والتأويل يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث[46].

وبذلك يجب أن نميز بين الحقيقة التي يحملها الفهم وبين المحاولة التي تزعم إخضاع العلوم الإنسانية لمناهج تجعل منها علما موضوعيا، فالعلوم الإنسانية تلتقي في ذلك مع بعض المجالات التي تفلت من المنهج العلمي كتجربة الفلسفة والفن والتاريخ، وهذا ما يعطي عملية التأويل صبغتها الكلية، فهي تشمل كل مجالات المعرفة فهي تتعلق بالتجربة الإنسانية ككل وبهذا لا يمكن حصرها في نطاق ضيق يخضع لمعايير منهجية خاصة بما هو لاهوتي أو قضائي أو أدبي، إن الهرمينوطيقا الفلسفية تتجاوز التعددية المنهجية في التأويل إلى نظرة كلية تأويلية منطلقها البنية اللغوية للعالم، فالهرمينوطيقا هدفها فهم الفهم[47].

وبهذا تكون الهرمينوطيقا الفلسفية كما يتصورها غادامير هي عملية تأويل تقوم على الفهم والحوار ومن ثمة فمهمتها هي تجاوز حالة الاغتراب التي تكون عليها الذات[48]، أي أن ما يبرز في تأويليته جدل بين قطبين هما النظرة الاغترابية القائمة على المباعدة أو الانفصال والنظرة القائمة على الانتماء والاتصال ويمكن أن نلمس ذلك عنده في مجالات التجربة الهرمينوطيقية الثلاثة: الفنية والتاريخية واللغوية[49].

وبذلك فما يميز تأويلية غادامير الفلسفية عن التأويلية ذات التوجه المنهجي أو الميثودولوجي فهي لا ترمي إلى إرساء مبادئ للتأويل الصحيح، إنه يريد أن يسلط الضوء على الفهم نفسه إذ يبحث كيف يكون الفهم ممكنا ليس فقط في الدراسات الإنسانية بل في الخبرة الإنسانية بالعالم ككل[50]، فالهرمينوطيقا إذا ليست منهجية للعلوم الإنسانية بقدر ما هي بحث عن الحقيقة وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم وهذا ما يجعلها عملية تتجاوز حدود المنهج، فالمنهج يزيد في الهوة بين الذات والموضوع وبذلك فهو يبعدنا عن الحقيقة[51].

لقد تغيرت النظرة إلى مفهوم الهرمينوطيقا في العصر المعاصر إذ انتقلت مهمة التفكير مع الهرمينوطيقا من الاهتمام بالمعرفة ومنهجها للاهتمام بالوجود كأساس للفهم والتأويل، وليس كموضوع مستقل عن وعي الذات، بل انطلاقا من هذه الذات التي تعيش الوجود[52].

تكمن مهمة الهرمينوطيقا في أساسها عند غادامير في فهم النص، ففهم النص لا يتم لأنه تنشأ علاقة بين القارئ والمؤلف، بل للاشتراك في الموضوع الذي يقدمه النص، وبذلك فالقارئ لا يخرج من عالمه لينتقل إلى عالم النص بل يدع النص يخاطبه وهو في عالمه الحاضر وهذا ما يجعل من النص يصبح حاضرا، والفهم هو أن يضع المرء نفسه في التراث ثم في الحديث الذي ينقله التراث إليه، الفهم مشاركة في تيار التراث أين يمتزج الماضي بالحاضر، فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القارئ هي النقطة المرجعية الحقيقية، وإنما النقطة المرجعية هي المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر[53].

وبذلك فمهمة الهرمينوطيقا أن تخرج النص من اغترابه الذي هو وليد النظرة الشكلية الثابتة، وتجعله حيا من خلال ربطه بالحاضر من خلال الحوار القائم على منطق السؤال والجواب، وبذلك فالتأويل هو محاولة الإجابة على السؤال الذي يطرحه علينا النص، وفهم النص هو فهم للسؤال، وهذا لا يتحقق إلا بفهم أفق المعنى أو أفق التساؤل الذي يمكن من خلاله تحديد المعنى، والنص هو جواب عن سؤال يطرحه موضوع النص وليس المؤول[54].

لقد قامت التأويلية في ميدان اللاهوت والقانون على ثلاثة أسس متكاملة تمثلت في: الفهم والتأويل والتطبيق، وهذا ما لا نجده في التأويلية المتأخرة[55]، فالتطبيق هو أن نربط معنى النص بوقائع الماضي، وهذا ما ساد كما ذكرنا في التأويل اللاهوتي والقانوني، إذ تقوم عملية التأويل في كلتا الحالتين على فهم النص وإدراك معناه العام ثم تطبيقه على الحالات الجزئية الراهنة لنرى ما يمكن أن يقدمه من معان[56]، ولهذا يمكننا تجاوز وجهة نظر الرومانسية بأن نعدّ التطبيق جزءا لا يتجزأ من عملية الفهم والتأويل[57].

وبذلك يعتمد غادامير في تبيين أهمية الجانب العملي أو التطبيقي في التأويل بالرجوع إلى التأويل اللاهوتي والقانوني، إذ يبدأ من فهم النص بصورته عقلية نظرية ثم ينتقل إلى تطبيقه على الواقع العملي؛ أي على السلوك الجزئي، وبذلك فالذات يمكن أن تطبق ما فهمته فعلا في حاضرها[58]، ولذا يرى غادامير أن عملية الفهم، تقوم على تطبيق النص المراد فهمه على الموقف الراهن؛ أي أن تربط النص بالزمن، وهذا من إيجابيات التأويل اللاهوتي والقانوني، وبذلك فالهرمينوطيقا هي فهم تأويل وتطبيق، وهذا ما يجعل من الفهم الهرمينوطيقي أمرا عمليا في جوهره، أن تفهم نصا هو أن ترى علاقته بالتطبيق

أي العمل (براكسيس)، فهم النص يمر حتما بالتطبيق والتأويل وسيلة من خلالها نتجاوز المسافة والفاصل الموجود بين النص والموقف الحالي[59].

انطلاقا من هذا فالبحث في تأويلية غادامير ومن خلالها عملية الفهم بشقيها الإبستيمولوجي والأنطولوجي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الوقوف والنظر في ثلاثة مجالات أساسية هي: مجال الوعي الجمالي، مجال الوعي التاريخي، مجال اللغة.

ففي ميدان الفن نجد أن فهم الآخر من خلال آثاره الفنية لا يمر عن طريق النظرة المنهجية غير المتحيزة الموضوعية، بل من خلال المشاركة لفهم تجربته بالحياة من خلال ما جسده من آثار وبذلك فهي فهم للوجود الإنساني، وهذا ما يعطيها بعدها الأنطولوجي مما يعني أن التأويل ليس منهجا بقدر ما هو عملية انكشاف للحقيقة.

أما في مجال الوعي التاريخي فتاريخانية الفهم أساس العملية التأويلية، ومن ثمة إعادة الاعتبار إلى التراث، ومن خلاله إلى الأحكام المسبقة والخرافة والسلطة، وفي هذا رفض لما نادى به عصر التنوير بدعوى الموضوعية، التي لا تتحقق إلا بالابتعاد عن الذاتية وعدم التحيز، مما يعني أنه ليس هناك فهم موضوعي ومعنى مطلق، بل ما يوجد هو فهم ذاتي ومعنى نسبي متجدد يتحقق من خلال منطق الحوار.

أما في مجال اللغة وعلاقتها بالتأويل هو أن هذا الأخير يدور في جوهره على محور اللغة من خلال أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير، بل هي حاملة للوجود أي أنها حاملة للخبرة الإنسانية وبذلك تصبح هي الوجود الجدير بالفهم، وهذا ما يعطيها بعدها الشمولي، وبناء على هذا يصبح التأويل فهما للوجود الإنساني وكشفا للحقيقة، مما يجعله تجاوزا للنظرة المنهجية المعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية.

فمهمة الهرمينوطيقا من خلال شموليتها هي محاولة التخلص من سيطرة الذات وتعسفها من خلال الممارسات العلمية، وهذا ما ترتب عليه الاغتراب الذي كان سائدا ميدان الوعي الجمالي، والوعي التاريخي وأيضا الوعي اللغوي، فالمباعدة التي نشأت بين الذات والموضوع نتيجة هذه الممارسة أدت إلى ضرورة نقد النقد وإعادة تأسيس الأرضية الأنطولوجية التي تُحقق الفهم في هذه الميادين انطلاقا من الخبرة المعيشة كأساس لتحقيق التفاهم من خلال المشاركة[60].

لهذا فالهرمينوطيقا ضرورية وليست على الإطلاق محدودة بمسألة منهجية العلوم الإنسانية، لأن الاقتراب من العالم عن طريق اللغة، ليست قضية تخص العلوم الإنسانية بقدر ما تتعلق بالوضعية الإنسانية في عمومها[61]، وانطلاقا من هذا فالصبغة اللّغوية للوجود الإنساني هي في النهاية مرتبطة

بطابعه الاجتماعي إلى حد عميق، حيث صلاحية الإشكالية التأويلية وصحتها وحدودها لا يمكن أن نفصلها عن هذا البعد الحيوي وهذا ما يجعلها مسألة تخص المنظر في العلوم الاجتماعية أيضا[62].

فشمولية الصبغة اللغوية للإنسان تظهر أيضا انطلاقا من عملية الفهم، كوسط غير محدود يحمل كل شيء، ليس فقط الثقافة المنقولة بفضل اللغة، لكن قطعا الكل لأن كل شيء يأخذ مكانه في فلك الفهم أين نتحرك مع بعضنا البعض[63].

وممّا تم عرضه يمكن أن نلاحظ أن التأويلية الفلسفية عند غادامير تتخذ من اللغة كأساس وجوهر في كل عملية تأويلية، وهذا ما حاول أن يبينه بعد أن انتقد النظرة الأداتية للغة والتي لم تقدر اللغة حق قدرها وتصورتها مجرد وسائل اصطناعية تحت تصرف الذات، وفي هذا فهو لا يبتعد عن أستاذه هيدغر، فاللغة بالنسبة لغادامير تمثل وجودا قائما بذاته، وهي المجال الذي تتبلور فيه الخبرة الإنسانية بالعالم، ولهذا فهو يرى أن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة.

الخاتمة:

انطلاقا من هذه النظرة التاريخية للتطور الدلالي لمصطلح الهرمينوطيقا الذي كان في عمومه مصاحبا للتطور الثقافي؛ أي أنه كان وليد السياق الفكري والاجتماعي والسياسي والنفسي والتاريخي على العموم، وبذلك يمكن أن نميز بين هرمينوطيقا لاهوتية وهرمينوطيقا رومانسية وأخرى أنطولوجية.

فبعد أن كانت التأويلية مرتبطة بأبعاد لاهوتية غيبية عند اليونان دون أن تكون خاضعة لقواعد وأسس تجعل منها منهجا للتفكير، نلاحظ أن ارتباطها بتفسير النص المقدس في العصر الوسيط وعصر النهضة، أدى إلى ضرورة تأسيس قواعد تضمن التأويل الصحيح والموضوعي وهذا ما جعل مفهوم الهرمينوطيقا يرتبط بفقه اللغة (الفيلولوجيا) من جهة وبالنقد التاريخي للنص المقدس من جهة أخرى، أي بداية التأسيس لفكرة المنهج أو النظرة الميتودولوجية التي ستصاحب مفهوم الهرمينوطيقا.

ثم بعد ذلك محاولة التأسيس للتأويل الموضوعي وفقا لمعطيات المنهج التجريبي العلمي وما ترتب على ذلك من صراع بين أصحاب النزعة الوضعية وأصحاب النزعة الإنسانية الداعية إلى إيجاد مناهج تتماشى مع الظاهرة الإنسانية ويمكن من خلالها تحقيق الموضوعية خارج نموذج المنهج العلمي وأصبحت التأويلية شاملة وعامة أي يمكن تطبيقها خارج النص الديني وهذا ما تجسد في العصر الحديث، أما في العصر المعاصر فلقد ارتبطت التأويلية بالمنهج الفينومينولوجي وكان هدفها فهم الوجود الإنساني بجميع أبعاده خارج النظرة المنهجية التي فرضتها النظرة العلمية، وهذا ما كان عاملا مساعدا في إيجاد نظرة مغايرة للظاهرة الإنسانية، من حيث أنها تعبير عن الخبرة الإنسانية القصدية والهادفة

وهذا ما سنجده مجسدا بصورة أشمل في التأويلية الفلسفية عند هانز جورج غادامير، الذي نظر إلى هذه الخبرة في مستويات مختلفة ومتفاوتة بدءا بالتأويل على مستوى الوعي الجمالي، منتقلا إلى التأويل على مستوى الوعي التاريخي، منتهيا بالتأويل على مستوى اللغة.

---

[*]- هرمس أخو أثينا الأوسط، ابن زوس من مايا، و هو رسول الآلهة (بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص ص 49، 50.)

[1]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص 17.

[2]- المرجع نفسه، ص 23 .

[3]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002، ص 29.

[4]- J. Grondin , << La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>> , revue klēsis , numéro 1/2, 2006 , p.2 ,disponible sur le site : ***revue-klesis.org.***

[5]- د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ص 24، 25.

[6]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص21.

[7] - J. Grondin , << La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>> , op cit , p . 5.

[8] - D.Ndeh , Religion et Ethique: une relecture herméneutique des discours sur la religion de schleiermacher , these de doctorat , université de marne-la-vallee, octobre 2002, p p. 93,94, disponible sur le site: ***www.univ-mlv.fr.***

[9]- عبد العزيز العيادي ، « الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر »، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10 ، ص 79 ، في الموقع: ***aorakphalsaphia.com.***

[10]- J. Grondin , << La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>>, op cit , p p 3 - 5.

[11]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص ص 219، 221.

2- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ط3،منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص ص 221،220.

3- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق ، ص 221.

[14]- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2000، ص 460.

[15]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع السابق، ص61، 62.

[16]- منى طلبة، « الهرمينوطيقا المصطلح والمفهوم »، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، ص 129، في الموقع: ***aorakphalsaphia.com.***

[17]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص 59 ، 60.

[18]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص ص 56 ، 57.

[19]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص 64 ، 65.

[20]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 56 .

[**]- كريستولوجي: فرع من علم اللاهوت يبحث في شخص وآثار المسيح (Petit Larousse Illustré , 1981,Librairie Larousse , Paris , p.202)

[21]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص 88 ، 89.

[22]- N. Cernogora , << Translatio/Métaphora : La Métaphore Dans L'Exégèse Biblique De Saint Augustin à La Clavis Scripturae De Matthias Flacius Illyricus(1567)>> , Camenae №3 , novembre 2007, disponible sur le site : ***www.paris-sorbonne.fr***

[23]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 30 ، 31.

[24]- المرجع نفسه، ص ص 94 ، 95.

[25]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص ص 57، 58.

[26]- المرجع نفسه، ص ص 62، 63.

[27]- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص97.

[28]- T. Fitch Brian , <<Introduction :Le commentaire sans fin >> , revue Texte , numéro 15/16 , 1994, p . 11,disponible sur le site : ***www.texte.ca .***

[29]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 65.

[30]- نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1998، ص44.

[31]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 66 .

[32]- نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 45.

[33]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 67.

[34]- المرجع نفسه، ص ص 70 ، 71 .

[35]- محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 34 .

[36]- نبيهة قارة، مرجع سابق، ص 49.

[37]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 67.

[38]- المرجع نفسه، ص 70.

[39]- المرجع نفسه، ص ص 78 - 80 .

[40]- المرجع نفسه، ص ص 82 - 86 .

[41]- المرجع نفسه، ص ص 101 - 104 .

[42]- المرجع نفسه، ص 196.

[43]- هانس غيورغ غادامر، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف، 2006، ص 13.

[44]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 194.

[45]- المرجع نفسه ، ص 197

[46]- هانز جورج غادامير ، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007، ص 27 .

[47]- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص ص 54، 55 .

[48]- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 7.

[49]- بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004، ص 232

[50]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 195.

[51]- عمارة ناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص ص 22 ، 23.

[52] - المرجع نفسه، ص 20.

[53]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 221.

[54] - المرجع نفسه، ص 238.

[55]- H-G.Gadamer , Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edi: P.Frochon, J.Grondin, G.Merlio, Seuil, Paris, 1996, p 329.

[56]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 222.

[57]- H-G.Gadamer , Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 330.

[58]- روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1988، ص84 .

[59]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع نفسه، ص ص 224،223.

[60]- بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص 243 .

[61]- H.G.Gadamer, Herméneutique et philosophie, preface de J.Greisch , beauchesne, paris, 1999, p 52.

[62]- Ibid , p 86.

[63]- Ibid , p 91.

قائمة المصادر والمراجع:

1- بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1982

2- بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط، 2004

3- دافيد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا ، ترجمة وجيه قانصو ،ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007

4- روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1988

5- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2003

6- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984

7- عبد العزيز العيادي، « الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10

8- عمارة ناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007

9- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2000

10- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002

11- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ط3،منشورات عويدات، بيروت، 1988
12- منى طلبة، « الهرمينوطيقا المصطلح والمفهوم »، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10
13- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1998
14- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007
15- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997
16- هانس غيورغ غادامر، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف، 2006
17- D.Ndeh , Religion et Ethique: une relecture herméneutique des discours sur la religion de schleiermacher , these de doctorat , université de marne-la-vallee, octobre 2002, p p. 93,94, disponible sur le site: **www.univ-mlv.fr.**
18- H.G.Gadamer, Herméneutique et philosophie, preface de J.Greisch , beauchesne, paris, 1999
19- H-G.Gadamer , Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edi: P.Frochon, J.Grondin, G.Merlio, Seuil, Paris, 1996
20- J. Grondin , << La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>> , revue klēsis , numéro 1/2, 2006 , p.2 ,disponible sur le site **: revue-klesis.org.**
21- N. Cernogora , << Translatio/Métaphora : La Métaphore Dans L'Exégèse Biblique De Saint Augustin à La Clavis Scripturae De Matthias Flacius Illyricus(1567)>> , Camenae №3 , novembre 2007, disponible sur le site : **www.paris-sorbonne.fr**
22- Petit Larousse Illustré , 1981,Librairie Larousse , Paris
23- T. Fitch Brian , <<Introduction :Le commentaire sans fin >> , revue Texte , numéro 15/16 , 1994, p . 11,disponible sur le site : **www.texte.ca .**