

عمارة ناصر

كلية العلوم الاجتماعية

مستغانم، الجزائر

بلاغة الهرمينوطيقا الأنموذج الحجاجي ومغالطاته

يذكرنا التاريخ الرمزي الذي يبدأ من سنة ميلاد غادامير "1900"، وظهور مقال دلتاي الشهير "حول الهرمينوطيقا"، يذكرنا ببداية الفلسفة بوصفها تفكيراً حول الفهم أي بوصفها تأويلاً، وكذا الدخول في مرحلة جديدة من مناقشة إشكالية: هل يمكن للوعي أن يفهم نفسه؟ وهل يمكن للذات أن تتعرف على نفسها بنفسها؟ ومنه تضطلع هذه الفلسفة بمهمة التعرف على إمكانات العقل وحدوده والتفكير من خلال هذه الحدود في الأبعاد والآفاق التي تنصهر في عالم اللغة وتحتجز داخلها اللامفكر فيه، واللامقول، وتحاصره العقلانية العلمية الموروثة عن التصور الموضوعي للاتجاه الوضعي للقرن التاسع عشر. وبهذا انتقل الخطاب الفلسفي من مسألة الفهم باعتباره إطاراً إبستمولوجياً لنشاط الذات إلى مسألة الانفعال "Se comprendre" باعتباره تعرفاً على الحقيقة المشيئة في الذات، من خلال الطريق القصير للأنطولوجيا.

ليس فهم الفهم سوى ما يسمى بالهرمينوطيقا، والتي ترتبط في طابعها الفلسفي، بالنصوص كأنموذج تقال فيه اللغة، وترى الذات فيه نفسها، وتكتشف من خلاله جوانبها الخفية ووضعياتها المختلفة. فالهرمينوطيقا المنقولة من تفسير النصوص الدينية ما قبل شلايرماخر إلى اقتحام العلوم الإنسانية والفلسفة بالخصوص، هي البراديفم الجديد للعقل، باكتشاف إمكانية التفكير دون افتراض منهج مسبق والوصول إلى الحقيقة دون عزل الأحكام المسبقة والطابع الوثوقي فيها والتي تصبح جزءاً من العقل نفسه، ولكن هذا لا يعني أن الهرمينوطيقا ذات طابع عرفاني، بل إنها تمتلك مسوغاتها المعرفية وإطارها النظري وجهازها المفاهيمي ودافعيتها العقلانية.

فإذا كانت الهرمينوطيقا تفكيراً يتمنع من قواعد المنهج ويتملص من حدود العقلانية التي شحنتها نظريات المعرفة المتعاقبة منذ عصر الأنوار والصياغات الرمزية الرياضية والبناءات الوضعية، والتي أفرزت عقلاً مثقلاً بالهاكل

المنطقية الفارغة، والبعيدة عن صيرورة تاريخية لها فعاليتها ومنطقها المغاير، فإنها - الهرمينوطيقا - ومن خلال مسألة الصيرورة التاريخية وعلاقتها بالعقل، أنشأت الحاجة إلى إعادة الاعتبار لما كان يسمى باللامعقول والدوغمائي واللاموضوعي والذاتي وهي الخصائص التي أقصيت من دائرة المعقول، باسم المنطق والموضوعية والعقلانية، فإذا هي في الحقيقة خصائص العقل نفسه ومبادئه الأولى ومستلزماته في الحكم، التقرير، الإثبات، الفهم والفعل، وتمارس هذه الخصائص فعاليتها التاريخية وسلطتها على القيم.

فكيف يكون الفاعل تاريخياً خارج مجال التفكير العقلاني؟ وكيف يكون المشارك في صناعة الحكم والنقد والمستوطن داخل فضاء اللغة مقصي من دائرة الفهم؟ فهذه وأسئلة أخرى هي من نتائج عملية "الإنفعال" ببعديها الإستمولوجي والأنطولوجي، وهي مهمة دشنها هيدغر في بحثه عن المكان الذي ينتشر فيه الفكر، وواصل أداءها غادامير بثبات وجعلها ريكور تفتح على مجالات معرفية متعددة، إنها مسألة الحدود التي وصل عندها العقل والتي كادت تؤدي على انغلاقه ومنه تدشن مرحلة الحفر تحت المشروع الإستمولوجي للوصول إلى الشروط الأنطولوجية للحقيقة، والتي تكشف عن مختلف مخاضات تشكل الذات وفهمها، وهي مخاضات تستبطن الميول والأهواء والانفعالات بالمعنى الفرويدي والحرية بالمعنى الهغلي، كما تندفع من خلال اللامعقول، المتخيل، الغامض والملتبس.

"إن الفهم هو الغامض" وليس موضوع الفهم، وهي معضلة أخرى أمام الفلسفة، عندما يصبح الفهم موضوعاً لنفسه أي عندما لا توجد مسافة تسمح بالمقاربة، وتكون الذات قبالة نفسها وهي حالة فينومينولوجية تؤسس لمسألة الوضوح في العقل، وتطرح أمامه رهانات اتخاذ المعقول للمسافة، وفي هذه الحالة يكون استدعاء الهرمينوطيقا أمراً طبيعياً باعتبارها الفن الذي يؤدي ممارسته إلى مقارنة المسافة الأنطولوجية بين الذات ونفسها، من خلال وساطة اللغة، لكن دون افتراض ميتافيزيقي لمطابقة الذات مع نفسها.

فالهرمينوطيقا تكتشف في مرآة اللغة ذاتاً أخرى ومنه أفهاماً مختلفة للحقيقة، هي هزات ارتدادية لقوة الكوجيتو الديكارتي وأخرى هي شروخ وجروح أحدثت به، غير أن التوسط باللغة لا يوفر هذه الحالة الفينومينولوجية الخالصة، ويُبقي على مسافة دائمة متجذرة في صميم اللغة وبنيتها، إذ هي المسافة من اللغة كذلك، وبالتالي فإن الهرمينوطيقا محكومة بمنطق اللغة وطابعها الحجاجي وإنما تقوم بتوجيه هذا المنطق

فأن نفهم كلام شخص ما، يعني أن نتفاهم على الشيء بذاته، وليس الانتقال إلى الغير، ونلاحظ أن هذا السياق هو سياق لغوي كلياً (*Sprachlich*)، وبالتالي فإن مسألة الفهم ومعرفته بواسطة تقنية ما، مرتبطة بقواعد اللغة وعلم البيان²، وهذا يعني أنه لا تأويل من غير لغة، ولا يمكن التعرف على الذات أنطولوجياً أو إبستمولوجياً إلا عبر الوسيط اللغوي الذي يمكننا أن نعتبره الوسيط الحيوي لعملية الفهم ومجال تحركها، ومن ذلك يُنظر للفهم في انقذاه وغيبرته وارتباطاته الخطابية.

وإذا كانت الوساطة اللغوية محايثة لفعل الفهم فإن الأرضية الأنطولوجية لفهم الفهم هي أرضية بلاغية "لأن ما يجذب ويثير فهمي ينبغي الكشف عنه في غيبرته. بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى الشروط التأويلية"³، إذ إن الفهم يصبح انخراطاً لغوياً في الأشياء، ومنه يكون بلاغة ذاتية، والتأويل إنما هو الحوار الذي يتحرك داخل هذه البلاغة ويشيد مسألة المعنى فيها، فمن خلال البدايات اللغوية لكل الخطابات يتشكل وعي مرتبط بالمقدمات التي تظهر بكثافة في هذه البدايات التي تمثل الشروط الأنطولوجية الأساسية لقيام الحقيقة في الخطاب وقيام المعنى في شكل الحقيقة، "فشمولية البعد اللغوي في الإنسان ومن خلال عملية الفهم، هي مجال مفتوح يشمل كل شيء، ليس الثقافة المنقولة بواسطة اللغة فقط، بل كل شيء، حيث كل شيء له مكان في مجال الفهم الذي نتحرك فيه جميعاً"⁴، إذ يمكن لهذا الفهم المرتبط بالطابع اللغوي للإنسان والمتحركان معاً في شمولية وكليانية أن يؤسس الإمبراطورية البلاغية التي بشر بها بيرلمان.

ومنه فإن فن التأويل هو فن بلاغي بالأساس يرتبط بالفلسفة من خلال اشتغال التأويل بخطابها، فالتأويل الفلسفي أو الهرمينوطيقا مرتبط ببلاغة الخطابات الفلسفية، وبالحوار الذي ينشئه الفهم عبر هذه الخطابات، إذ إن "التجليات الخطابية والتأويلية ذات الطابع اللغوي متداخلة، فليس ثمة فن للخطاب إذا لم يشمل الاتفاق خصوصية العلاقات الإنسانية، ولا تتعدد المهمة الهرمينوطيقية إذا لم يوجد اختلاف بين أولئك الذين هم حوار"، وظهرت الحاجة إلى التفاهم⁵، وبذلك تظهر مهمة الهرمينوطيقا في الدفع بالتجربة البلاغية إلى الصيرورة التاريخية وتشديد الفعل التاريخي في عملية الفهم، وهي مهمة تنطلق من المسألة الأنطولوجية التي تتبني عليها علاقة الذات باللغة وإسقاطاتها التاريخية.

ومنه وحسب هابرماس فإن "الطروحة الأساسية للهرمينوطيقا هي أنه لا يمكننا التعالي حسب الصيغة الرومنطيقية لغادمير:

وتكثيف الطابع الحجاجي بما يتناسب مع الأهداف العامة للمشروع الهرمينوطيقي.

غير أن هذا التكثيف نفسه، هو إنشاء لحجاجية خاصة، تقوم بتسويق المبادئ التي تقوم عليها فلسفة التأويل، وتبرير المعطيات التي تعتبرها معطيات العقل ومنطوقاته، بل إننا نفترض الطرح التالي: أن الهرمينوطيقا أو التأويلية الفلسفية هي الأنموذج (البراديفم) الحجاجي للفلسفة المعاصرة*، كما أن الحجاجية الفلسفية هي أنموذج العقلانية المعاصرة، ويعمل فيلسوف كريكور على بناء هذا الطرح من خلال جعل هذا الأنموذج يخترق أنساقاً معرفية متعددة ويكون طرفاً في كل الحوارات التي ينظمها العقل داخل الخطاب الفلسفي.

نحاول إذن الكشف عن المناحي الحجاجية التي تقوم عليها الهرمينوطيقا في بناء الأطروحات الفلسفية المعاصرة وتوجيه الفكر وقيم الفعل داخلها، وهذا من خلال رصد الوظائف التبريرية والتعليلية في اللغة المستعملة وكذا العثرات والهفوات التي تسقط فيها هذه الحجاجية مظهره تناقصاً واختلالاً في منظوماتها وقصوراً في أدائها.

بلاغة الهرمينوطيقا والوسيط اللغوي:

إذا كانت البلاغة قد عالجت مسألة بدء الخطاب وانطلاقه فإن الهرمينوطيقا تقوم بتحليل مسألة الفهم من خلال ظاهرة الانفهام (*se comprendre*)، ويمكن تحديد الفرق من الناحية التاريخية في مسارين ينفصلان ليتقاطعا ثم يتقاطعا لينفصلا، فاشتغال البلاغة بالخطاب ظل لفترة طويلة مرتبطاً بطابعه الاجتماعي والحواري المفتوح على الغير بوصفه شريكاً ضرورياً في بناء الخطاب نفسه، بينما أقام التأويل في الثقافة الغربية وضعه المعرفي على عملية التذات (*Intersubjectivité*) كعملية تقود الذات إلى موضوعها لتعود إلى الذات نفسها وبهذا يتحقق فهم الذات من خلال وساطة الموضوع دون شريك هو الآخر المغاير، و دون وساطة اللغة.

يذكرنا ريكور بأنه "يجب الاعتراف أنه باستثناء هردر Herder، فإن فلسفة الذات صرفت النظر عن الوساطة اللغوية التي تقوم بنقل طابعها الحجاجي حول مقولة أنا موجود وأنا أفكر"¹، وهو ما جعل مسألة تشييد الذات في الخطاب الفلسفي يكتنفها عجز وتردد وتمّ نفي الذات إلى غربة نفسها، متناسية شروط الفهم وتاريخيته وطابعه الحواري وبينته التساؤلية وهو ما يعني شرط الانفتاح على الآخر، وبهذا أشار غادمير إلى أن "التأويل الرومنسي نظر إلى عملية الفهم على أنها لا تعتمد على نقل الذات إلى الغير، ولا على مشاركة الآخر.

الضروري للهرمينوطيقا وضع بعض المعايير¹²، وهذا يعني أن قواعد الهرمينوطيقا ومعاييرها هي مواضع بلاغية لإسناد الخطاب التأويلي إلى حجج كافية لإثبات إنجازات الفهم وتتغير هذه المواضع حسب المراحل التي تمر بها الهرمينوطيقا خلال انتقالها من مستوى الرموز إلى النصوص إلى تنويع هذا المسار بالفعل المثبت بواسطة الوظيفة التوضيحية للقيم.

ومنه يمكن التمييز بين "الهرمينوطيقا الأولى الخاصة بالرموز، والهرمينوطيقا الثانية الخاصة بالنصوص والفعل والتي تتفتح على "هرمينوطيقا الذات"، تقوم الأولى بمهمة تبيان الجذور الأنطولوجية للفهم ذي المصادر الثلاثة المتداخلة: التحليل النفسي الفرويدي ظواهرية الروح الهيغلية وظواهرية ذي المقدس¹³، ويسمح هذا الانتقال المرحلي للهرمينوطيقا باكتساب لغة مشتركة ذات شمولية بلاغية تشكل السلوك النموذجي للغة الفلسفة المعاصرة وكذا براديفم الفهم المرتبط بالخطاب الفلسفي وذلك بما تقدمه من تصور عن علاقة الذات باللغة.

"ولئن صارت الهرمينوطيقا اللغة المشتركة الجديدة (Koine) للعالم الحديث، فهذا يعني، كما قال Denis Thouard، أن مسألة التأويل قد تطورت لتصبح، تحت الاسم الجذاب للهرمينوطيقا، الكلمة المفتاحية للفلسفة في نهاية القرن العشرين (...). والتي تسمح لنا بفهم ما نقول دون معرفة كثيرة¹⁴، ومن خلال اللغة المشتركة وتقنية الفهم تبني الحقيقة الهرمينوطيقية على أسس بلاغية إذ تتحقق شموليتها بواسطة هذه اللغة التي تتخذ طابع الاشتراك أي الاستعمال الموحد والإسقاط اللامحدود من خلال عمل الفهم والتفاهم، ويكون منطق الحقيقة بحسب عبارة هانس ليبس "يكون المفوض صحيحا عندما يقدم شيئا للمعرفة"¹⁵، فما يظهر للمعرفة ويتجلى في اللغة ثم يقع الاشتراك والاتفاق والتفاهم* حوله من خلال الدافعية الهرمينوطيقية، يؤول إلى تشييد الفعل في صلب الحقيقة بما هو نتاج الاشتراك والاتفاق حول القيم التي تتحرك في اللغة ومنه "يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك"¹⁶، ويحمل هذا المعنى المشترك ضمن خطاب كلياني يشتمل على مواضع للبرهنة والتعليل والمحااجة وفق شروط اللغة، ويمكن أن نتخذ من التجربة الدينية مثلا عن ذلك، من خلال مشاركة الجماعة في المعنى المشترك الناتج عن تأويل ما للنص الديني، ويصبح هذا التأويل بمثابة النموذج الحجاجي لسلوك الجماعة ومثال الربط والاشتراك والاتفاق والتفاهم.

الحوار الذي هو نحن nous le dialogue que "sommes"⁶ وهذا يقودنا إلى القول بأن بداية الخطاب وبداية الفهم هما بدايتان بلاغيتان يستخرجان وضعهما الحجاجي من المقدمات اللغوية وبينان الحقيقة حسب الشروط والظروف التي تفرضها القاعدة الأنطولوجية للغة والتي يمثل تجاوزها وهما لا يمكن بأية وسيلة كانت تبريره أو نقله إلى الآخرين، وبهذا فإن "الهرمينوطيقا تستعير بشكل كبير أدواتها من فن البلاغة"⁷، لأن الذات المتكلمة لا يمكن التعرف عليها إلا في بعدها اللغوي وهنا تتقاطع البلاغة مع الهرمينوطيقا، فكلهما فن يطور ويُنمي بطريقة منهجية ملكة طبيعية، ويحمل إلى الوعي العلاقة بين الذات واللغة⁸، وهي علاقة تقوم على منحيين عمليين، فالذات المتكلمة "تقول" ما تقتنع به، وهذا منحى تأثير اللغة نفسها على المنخرطين فيها وطابعها الحجاجي المترتب على ذلك، كما أن الذات "تقول" لتقنع وهو منحى تأثير الذات على اللغة و بروز الإثوس (Ethos) كقوة للغة.

وعليه يظهر تحويل قناعة الذات إلى لغة غرضها الإقناع تأويلا ولكنه أقرب إلى الفن منه إلى العلم لأن عملية التحويل تتم في مجال اللغة الطبيعية التي لا تظهر أية فروق اصطلاحية بين صياغة الذات اللغوية وصياغة الخطاب الحامل لرسالة الذات، وهكذا "يقترن فن التأويل، بما هو نظرية عالمية مُعممة، من الفلسفة العملية"⁹، فالتأويل يحمل الطابع العملي على مستوى النص الذي يمثل طرفا في حوار مكتوب مع المؤول والذي ينتج عنه إنجاز لأفعال الفهم المستخرجة من أفعال الكلام، وبهذا يذكرنا غادمير بأنه "يمكن الكلام عن محادثة هرمينوطيقية (بين المؤول والنص)، لكن يجب على هذه المحادثة أن تكون لنفسها لغة مشتركة، كما هو الشأن في المحادثة الفعلية، وتكوين هذه اللغة ليس هدفه تكوين أداة تحقق أهداف التفاهم ولكنه إنجاز التفاهم نفسه، كما يحدث بين شخصين"¹⁰، لأن التأويل يتقدم كقراءة - في- مواجهة النص- لها دوافعها الحجاجية إلى اختراق النص والانتصار عليه وإلا لما ظهر الفرق بين النص والنص التأويلي، ولهذا نبه بريمان على أن "التأويل يمكن أن يكون مكانا لشكل حجاجي"¹¹ بوصفه موضعا لقوة الفهم التي تشتمل على قرارات إنجاز الفعل والإثباتات المرتبطة بها، لأنه لا يمكن الاتجاه نحو العملي دون تبديد الغموض الحاصل في اللغة وتغيير حالة اللافهم، من خلال الاتفاق الضمني بين المؤول والنصوص وبين الذات واللغة أي بتحقيق غرض بلاغي في الهرمينوطيقا.

إن الهرمينوطيقا مثلها مثل البلاغة تضع بعض القواعد والبراديفمات للتحكم في المعنى وتنظيم الخطاب، إذ "من

الذات مستجعة الاتفاق العام من خلال لغة النص التي تصبح مشتركة في لغة التأويل.

الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا:

تعتبر الهرمينوطيقا من الناحية المعرفية البديل العقلاني لنظرية المعرفة بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع، حيث تقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع وهذا يعني البحث عن البنية الأنطولوجية للذات والتي تصبح برادغما جديدا لخطاب الفلسفة، إذ وكما لاحظ رورتي أنه "في كل ثقافة مكتملة النضج، يوجد مجال به مجموعة من التطبيقات تعتبر كنشاط إنساني أنموذجي موجه بالسؤال العلمي: كيف نستفيد من باقي الثقافة؟ وفي التراث الفلسفي الغربي، كان هذا الأنموذج "المعرفة"²²، ثم أصبح أنموذج "الفهم" بوصفه مثالا عن عملية إظهار ما يختزنه الوجود أو يتوارى فيه من خلال اللغة وليس بوصفه تعرفا على موضوع ما، إذ إنه وكما أشار غادمير متابعا هيديغر "الوعي في كينونته لا يتعلق بشيء"²³، حيث الوعي هو فهم وضع في شروطه اللغوية والتاريخية، وهي شروط تحدد الأدوات والآليات التي يشتغل بها التأويل الفلسفي وأنموذجه الحجاجي.

أي سلوك حجاجي تسلكه الهرمينوطيقا؟ وما هي مصادر البرادغما الحجاجي للنظرية التأويلية؟ يندرج هذا السؤال في سياق التعرف على الانقلاب الفلسفي الذي قامت به التأويلية ضد نظرية المعرفة والانتقال من الأثر الموضوعاتي الذي أحدثته العلوم التطبيقية (علوم الطبيعة والعلوم الدقيقة) من خلال هيمنة المنهج^{*}، إلى روح الفكر وجوهر اللغة المعبر بها، واللغة بوصفها الحدود الحقيقية الوحيدة للفكر ومظهر عقلانيته وشروطه الأنطولوجي.

غير أن هذا الانتقال الكوبرنيكي إلى علوم الفكر لم يتم بشكل اعتباطي وإنما وفق أنموذج عقلاني ولغوي يقوم مقام المدافع الحجاجي عن الأطروحات الجديدة وقد عبّر هيديغر عن ذلك بقوله: "ليست هناك قطرة تقود من العلوم إلى الفكر، ليس هناك إلا الطفرة، وليست الضفة الأخرى هي فقط ما نعثر عليه هناك حيث تحملنا هذه الطفرة، بل هي منطقة جديدة بكاملها، إن ما يجعلنا ننفتح لا يمكن البرهنة عليه أبداً (..) خصوصاً وأن محاولة البرهنة على شيء ما رغبة في إثباته، وفي أن يكون مثبتاً، لا تتم أبداً بالحكم تبعاً لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون هذا الشيء المراد إثباته، لا يتجلى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي نفس الوقت الذي يبقى فيه الظل"²⁴، وليست هذه الطفرة إلا

يظهر إذن أن الهرمينوطيقا سلوك بلاغي للغة الفلسفية، بحيث تصبح "الهرمينوطيقا كذلك فن الخطاب الإنساني الأكثر إنسانية"¹⁷، من خلال تعميم اللغة الفلسفية التي تدفع إلى المشاركة في مشروع الفهم التأسيسي للذات وبناء خطاب الحقيقة في ضوء القوة التوضيحية للعقل وهي قوة حجاجية بالأساس متخذة من التأويلية أنموذجاً، وبهذا أصبحت الإمبراطورية الهرمينوطيقية تضطلع بمهمة "مطابقة فهم الآخر وعلاماته في الثقافات المتعددة مع فهم الذات والوجود"¹⁸، وهي مطابقة تتطلب أدوات ووسائل إقناعية لتثبيت التطابقات في لغة الخطاب التأويلي، ويظهر أنها بلاغية في جوهرها بما أنها تفترض أنه لا توجد حقيقة منهجية وموضوعية. فالذات هي التي تبدع خطابها كما تبدع الطرق التي يصل بها هذا الخطاب إلى الآخرين ثم يبرز فن التأويل كاستعادة للذات من خطاب الآخر.

إن التأويل مجال صراع كذلك وساحة تفوق وبهذا تشكل البلاغة أحد أهم أسلحة هذا الصراع الضمني المبني على أساس عامل الفهم بوصفه إمبراطورية هرمينوطيقية واسعة ولهذا "لا يرتبط فن الفهم، مهما كانت وسائله ومناهجه، باستقامة الوعي الذي يقود إلى الالتزام بقواعده، وبهذا فإن الفهم كملكة طبيعية يملكها الجميع تتحول إلى إمكانية تسمح لشخص أن يتفوق على الآخرين، ولا يمكن للنظرية إلا أن تقول لماذا حدث هذا التفوق"¹⁹، حيث يحمل التأويل بعده الاجتماعي من خلال عملية الفهم نفسها وليس من خلال المشاركة الاجتماعية لأنها مجرد انعكاس وتطبيق وممارسة لاحقة.

ولهذا السبب تعمل الهرمينوطيقا على الكشف عن جوهر الفهم من خلال الانفهام الذي يتخذ وسائله من الوساطة الرمزية للغة والظاهرة الانعكاسية للنصوص والقدرة على وعي الذات وملكة انقذافها إلى الآخر عبر اللغة، "فدلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات، الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي"²⁰، وهذا يشير من وجهة نظر إستمولوجية إلى وحدة الفهم واشتماله على موضوعه وأن المسافة الموجودة هي مسافة يوجد فيها الفهم داخل مجاله، وبهذا "يبدو واضحاً أن الموقع الذي يُحدّد هرمينوطيقياً للكائن الإنساني هو موقع مثبت، وأن التظاهر بالوقوف على مبعده من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد يسقط من اعتباره النقطة الرئيسية في فهمنا الناس الآخرين والثقافات الأخرى"²¹، إذ إن الاشتراك في القصد الجمعي ليس خارج الفهم نفسه، وتأويل النصوص ليس إلا شكلاً من الحوار الذي تديره الذات مع

التي تُعتبر أن الكل ينبغي أن يُفهم انطلاقاً من الجزء والجزء انطلاقاً من الكل هي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية²⁸، حيث تسعى هذه العلاقة الدورية إلى تثبيت بنية الفهم الأنطولوجية غير الخطية والتي تقوم بالدور البلاغي الحجاجي في الإثبات والنفي الجدليين ومنه تمثيل الحقيقة بالشكل الذي يحاكي حركة الفهم الدورية.

إن بنية الحلقة الهرمينوطيقية لا تعني شكلاً مفرغاً أو سوريا تتم من خلاله المصادرة بوصفها آفة منطقية²⁹، بل إنها "حلقة تفكير"، ذلك أنها لا تحمل الطابع الهندسي الدوراني بشكله المكتمل حيث إنها "حلقة لا تظهر إلا بشرط فقدانها لشكلها الدائري الدقيق، واكتمالها الهندسي، فنحن نفكر ونتأمل بواسطة الحلقات غير أن دورانياتها في كل مرة، ثم تواصل مسارها بشكل دوراني غير مكتمل²⁹، وهو ما يعني أنها شكل حجاجي يفلت من قبضة المنطق وآفاته وعبوبه.

فعندما يقع الاعتراض على مسألة ما بما يقابلها في الحلقة التي تنتهي إليها في مسارها الدوري العادي، فإنه يتم كسر هذا الشكل الدوراني وتحويل المسار إلى حلقة جديدة يكون مبدؤها هذه المسألة ومنتهىها مسألة أخرى غير تلك التي يقوم عليها الاعتراض الذي يعتمد على ما يصنفه برلمان باسم "حجة تضمن الجزء في الكل، باعتبار أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء"³⁰، وهو ما يندرج ضمن المنهج التحليلي للفلسفة ولكن بصيغة غير نسقية محملة بمعالم البراديفم الذي يشتمل على إمكانية فعالة للدفع بنفسه إلى التغير دون معرفة³¹ وفي الحلقة الهرمينوطيقية لا يتجه التغير نحو الخارج أي نحو الموضوع بل يحاول ربط الذات بجذورها الأنطولوجية من خلال الفهم وحلقة الانفهام.

ولنأخذ مثلاً عن الحلقة الهرمينوطيقية في علاقة الفهم بالأحكام المسبقة وهو نموذج ينقلب على النموذج الموضوعي لفلسفة الأنوار الذي يعتبر أن الطابع الموضوعي للعقل يكون في إقصاء الأحكام المسبقة بوصفها آفة عقلية تقود إلى الدوغمائية، إلا أن "الذي يسعى إلى فهم حقيقة معينة، يجد نفسه معرضاً للغواية التي تسببها الآراء التي لم تؤكد الأشياء نفسها. هكذا يكمن نشاط التأويل في التوضيح³² بالتصورات الصحيحة والمتلائمة مع الشيء، بمعنى استحضارات المعنى التي تؤديها مباشرة الأشياء نفسها، فليس ثمة سوى "الموضوعية" الناتجة عن تشكيل رأي مسبق تؤيده وتؤكد الأشياء.

البراديفم الحجاجي للتأويلية الذي يعمل من خلال فعل الإظهار والتجلي أي إخراج الحقيقة من الوجود إلى الفكر عبر اللغة. وليس ثمة وسيلة لتحقيق هذا الإخراج والإظهار سوى التأويل والتأويل المتواصل وهذا يدفع اللغة إلى قذف حقائق الوجود خارجها وفق منطقها الخاص وطابعها الحجاجي، وبهذا فإن "مهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام، المعنى والتفكير إلا بتأويل متواصل لجميع دلالات عالم الثقافة، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتاً إنسانية واعية إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن "خارجاً" في المؤلفات والمؤسسات وآثار الثقافة"²⁵، وبهذا وحتى وإن ظهرت ملامح التأثير الفينومينولوجي لهوسرل كما هو الحال لدى هرمينوطيقا ريكور، فإن طريقة الإثبات والبرهنة والحجاجية في الهرمينوطيقا تنطلق من عملية الإظهار ليس كحالة صوفية، عرفانية، بل كعملية معرفية تعتمد على قوة اللغة ومقدرة الفهم وطاقة التأويل وتلبس كينونة الأشياء بالذات، حيث تصبح الحقيقة هي الممكن الناتج عن الجمع الطبيعي بين هذه العناصر، وليس وفق الجمع القسري للمنهج الذي يقوم ببيت بعض أطراف الحقيقة المنتشرة في أوصال هذه العناصر لإرضاء قواعد المنهج التي ليست هي نفسها قواعد العقل، حيث للعقل القدرة على تحطيم قواعد المترسبة في تاريخه ونسف الحقائق التي ظل يثبتها في اللغة، دون أن يكون لذلك تأثير على سيرورته التاريخية وملكته الإبداعية.

وبهذا يتضح أن مسار العقل ليس مساراً منهجياً، ويظهر أن المنهج نفسه لحظة إيديولوجية في تاريخه، بل مساراً إظهارياً ضمن صيرورية معيارية تسمى براديفم، حيث أن "مسألة الحقيقة ليست مطلقاً مسألة منهج ولكنها تجلي الكينونة بالنسبة لكينونة ما، حيث الوجود متضمن في فهم هذه الكينونة"²⁶. وتمثل الفكرة القاعدة الأساسية في النموذج الحجاجي للهرمينوطيقا بوصفها قاعدة الشرط الأنطولوجي لقيام الحقيقة ومبدأ الظهور والوضوح والانخراط في مجال المعرفة، حيث تتخرط جميع الأشكال الهرمينوطيقية - حسب ريكور - كل حسب طريقتها، في عملية البحث عن الجذور الأنطولوجية للفهم²⁷، وتفترض هذه العملية وضع بعض المعايير التجريدية لضبط مسار الفهم الذي يفهم نفسه وترتبط هذه المعايير بالوسائل اللغوية التي تصل الفهم بنفسه والذات بكينونتها.

من بين التقنيات* التي تستخدمها الهرمينوطيقا في أنموذجها الحجاجي، " الحلقة الهرمينوطيقية" والتي تعبر عن حل أنطولوجي لمشكلة المسافة داخل الوعي واللغة وبذلك هي تقنية من تقنيات فن التماسف أو الخطابة حيث "إن القاعدة التأويلية

(المسافة بين الذات ونفسها، بين الفهم ومصادره، الفهم والحكم المسبق...).

وحتى لا تبقى هذه المسافة خارج التاريخ فإنه يتم إلحاقها بالبعد الزمني، وبذلك هي مسافة زمنية، حيث "غالبا ما تسمح هذه المسافة الزمنية بحل المشكلة النقدية لفن التأويل والتمثلة في التمييز بين الأحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة، فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي، فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته"³⁷، إذ الحكم المسبق لحظة أساسية في الزمن الوجودي للفهم وهو بالتالي يندرج ضمن تاريخية الذات، وهو أيضا مكان لحضور الرأي الآخر بشكل استباقي، ومن ثمة هو موضع حجاجي لهذا الرأي وموقع نقديته.

غير أن الطابع الأنطولوجي للحكم المسبق وموضع الرأي الآخر والتراث يجعل من ظهور الذات وانكشافها لذاتها انقذاً إلى الكلام والكتابة كمكانين لإثبات التظاهرات والانكشافات وبالتالي كمواضع حجاجية لخطاب الوجود الذي يتأسس عليهما، وبهذا المعنى يرى ريكور أن "الدائرة الهرمينوطيقية للكلام والكتابة، للكتابة والتراث، للتراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية، تتحول إلى قضايا وجودية"³⁸، حيث أن الخطاب ينقل تجربة الحياة من خلال اللغة ثم يتحول إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم تتحول الكتابة بفعل القراءة (التأويل) إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم إلى خطاب يؤول إلى تجربة حية*، وبهذه الدائرة يكون فن التأويل نفسه حجة للواقع المعاش وحلقة الوصل في سلسلة تواصلية بين الخطاب والواقع.

إن البعد التاريخي الزمني في الحلقة الهرمينوطيقية، من خلال المسافة الزمنية المتجذرة في أنطولوجية الفهم، هو علامة على كون هذه الحلقة غير فارغة وبهذا تشترك البلاغة والهرمينوطيقا في إستراتيجية الهيمنة والسيطرة التي تتوفر في المسافة الزمنية بين لحظة النص ولحظة المؤول، بين القارئ والتراث، بين الكلمة والشيء... وليست هذه المسافة عائقا يجب تجاوزه أو هوة يجب ردمها، أو بعدا يجب طويه وتذليله بغرض تحقيق الموضوعية، بل على العكس من ذلك، ففي مجال هذه المسافة تتجلى حياة الفهم وكيونته، إذ يقدم افتراضاته وأحكامه الخاصة، أي أنه يتقدم "بذاته" وعارضا حججه وبراهينه التي لا تظهر إلا إذا انفصل زمنيا عن لحظة موضوعه ونصه، وهو الانفصال الذي يسمح بالحوار والتفاوض حول الحقيقة، وهو جوهر فن التأويل.

وعليه لا ينبغي أن يتهاافت المؤول على "نصه" بناء على الرأي المسبق المهيأ الذي يتشكل ويحيا في ذهنه، بالعكس عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته أي بشأن أصوله ومشروعيته"³² ولا تكون طريقة مناقشة مشروعية الرأي المسبق وفق منطق صوري أو رمزي مخصوص وإنما وفق شكل الحوار التوافقي الذي تمارسه الذات أمام النص أي وفق الطابع التاريخي للفهم، الذي يشارك بكليته في صيرورة تاريخية فعالة.

لكن كيف تُشكل دائرة الفهم والرأي (أو الحكم) المسبق أنموذجا حجاجيا؟ أو يمكننا طرح السؤال بالصيغة الهيدغرية "عن أي شيء نتحدث؟ هل ما نقوله هو شيء آخر غير سلسلة من الإثباتات الفارغة؟ أين هي الأدلة؟ ثم هل هذا الذي نعرض له شيء مشترك مع العلم؟ سيكون من الأفضل الاستمرار بقدر الإمكان، ولوقت طويل في مثل هذا الموقف الدفاعي، إذ بهذا فقط نحافظ على التراجع الضروري للقيام بطفرة قد تمكن أحدنا من القفز بنجاح داخل فكر النقطة الأكثر حدة"³³، وبهذا ينخرط الرأي المسبق في عملية التراجع الضروري نحو الجذور الأنطولوجية للفهم والتي تشكل مشروعياته التاريخية كذلك، أي طابعه الزمني الحقيقي والذي يتضح في الكينونة كحضور والحضور بوصفه السمة الأساسية للفكر والتي تحيل بواسطة ماهية هذه "الكينونة" التي هي "ديمومة" إلى الزمانية³⁴، و من هذا الطابع التاريخي تستمد الحلقة الهرمينوطيقية مشروعيتها وقدرتها على التملص من الضبط الإستمولوجي بوصفه مساءلة الذات أمام موضوعها، ورسم لحركة الفهم في انقذائه إلى العالم.

وعليه فإن "تجذير الحلقة الهرمينوطيقية يمنع تكرار السؤال الإستمولوجي بعد الطرح الأنطولوجي"³⁵، وبهذا المعنى يتحدد الفهم كمهمة للعقل في معرفة جوهر الكينونة وطابعها التاريخي، ومن تحديد هذا الجوهر تتبثق جميع الأشكال الوجودية للحقيقة والتي تتقذف خارجا بفعل التأويل الذي يلحق الكينونة بالفكر خلال شئئية اللغة التي تشكل حدود الوجود نفسه. وبها "انضح أن ذلك الشيء الذي يقدم نفسه داخل البناء الذاتي والمطلق للعقل باعتباره حكما مسبقا محدودا هو في الحقيقة ينخرط في الحركة التاريخية نفسها، ومنه لا بد من إعادة الاعتبار مبدئيا إلى مصطلح الحكم المسبق، ولا بد من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة، ويكون هذا من باب العدالة في حق الوجود الإنساني وطابعه التاريخي"³⁶، وبهذا تنقل الحلقة الهرمينوطيقية مشكلة المسافة من مجالها المعرفي (المسافة بين الذات والموضوع، الكلمة والشيء، الوعي والعالم...) إلى مجالها الأنطولوجي

إن تلمس الخطوط الكبرى للوظيفة الحجاجية لفلسفة التأويل المعاصرة* إنما يقود بالأساس إلى إيجاد نقاط الارتكاز الأنطولوجية في فعل "توجيه" الخطاب الفلسفي وهو التوجيه البلاغي الذي تدشن الفلسفة من خلاله أفعال "الإفلات" من خطابات فلسفية سابقة، و"إحالة" الوجود إلى الفكر، و"تأويل" الخطابات المجاورة والمحاورة وفي هذه الأفعال تشتغل الحجة بمظهرها الدائري كسابقة للكتابة والأسلوب وكأثر لهما.

ومنه فإن إثبات أن الفكر الحقيقي للفيلسوف وقارئه يتطابق مع الشكل الحجاجي الذي نستخرجه هو مجرد فرضية محتملة⁴³ لأن ذلك لا يحقق "دائرة المعرفة المطلقة"⁴⁴ بالمعنى الهوسرلي، وهذا اللاتحقق ليس آفة في الحلقة الهرمينوطيقية وإنما جزء من اشتغالها الحوارية الدائم، وديالكتيكها الذي يبحث عن ترويض المسافة داخل اللغة بوصفها انصهاراً للأفاق، أفق الذات، أفق التراث، وهذا الانصهار هو من عمل اللغة نفسها⁴⁵، لماذا ينتهي عمل التأويل إلى وساطة اللغة؟ ومن ثمة هو خاضع لمنطقها ومحتج بحجاجيتها؟ ذلك لأن فن التأويل يضطلع بمهمة تقليص المسافة (*Abstand*) ولا يكون ذلك من خلال وسائل هي نفسها تخلق المسافة وكانت اللغة جوهرها لا يمكن أن تتخذ مسافة منه من خلال الدائرة الأنطولوجية القصيرة بين الكلام والإصغاء⁴⁶، ومنه يتعذر الخروج عن المراتب الحجاجية التي تتكون في اللغة.

إن فن التأويل يجد جذوره في بنية اللغة نفسها ويجد مبرراته فيها أيضاً، فالبنية الدائرية للفهم موجودة في البنية الحوارية للغة حيث "البرهان *Zeigende* هو بديل عن التفسير اللغوي"⁴⁷، فاللغة هي التي تتحدث وهي التي تفتح المسافات أو تلغنها، ومن ثمة فإن فعل الإظهار بالنسبة للذات والفهم يتدرج من الضعف إلى القوة أو من القوة إلى الضعف داخل السلم الحجاجي الذي ينبني من خلال أفعال اللغة وقدرتها التبنينية، وإنما تعمل الحلقة الهرمينوطيقية على تعديل مستويات الضعف والقوة وهذا بسبب بنائها الهندسي غير المكتمل الذي يسمح بالإفلات من النقد الجذري الموجه لأحد طرقي الحلقة.

لقد ظهر أن منطق الهرمينوطيقا هو منطق اكتشاف وإيجادي، يشتغل انطلاقاً من حوار مع الوجود لقول ما هو أكثر أصالة فيه، إذ يجب "أن نتأمل الوجود كفعل للفهم والتأويل"⁴⁸ فتكون الحقيقة هي كلام هذا الوجود والفهم إصغاءً بواسطة اللغة، فكل تفكير يتعالى على الوجود هو وهم وكل فهم لا يمثل لفعل الإصغاء عبر اللغة هو فهم غريب، ذلك أن الكائن لا يتكلم بل اللغة هي من تفعل ذلك لأنها بيت الوجود⁴⁹، الكائن يصغي إلى كينونته في صدى اللغة.

تقدم الحلقة الهرمينوطيقية وضعاً حجاجياً موطنه الاستكشاف والإيجاد "*Euréka*"، وهو وظيفة بلاغية، بناء على فهم استباقي الغرض منه استتطاق الوجود المغمور تحت رتابة الكتابة والمحمي في تجلي الكلام، وبهذا فهذه الحلقة لا تُوجد حججاً فقط بل تدفع إلى تبني حجج الآخر المتواري في التراث وفي تغاير الحكم المسبق وفي تأويل اللغة "فعندما نحاول فهم النص فإننا لا نحل محل الإنشاء الفكري للمؤلف (...) وهذا لا يعني فقط أننا نحاول الكشف عن المصادقية الجوهرية لخطابات المؤلف، عندما نريد فهمه فإننا نذهب إلى حد تدعيم حججه وبراهينه، يحصل هذا في الحوار وأيضاً في فهم النص المكتوب"³⁹، فالتأويل إذن هو السياق الذي يرد فيه الحجاج ومن خلال الحلقة الهرمينوطيقية يتم الدفع بهذا السياق إلى بناء الفهم الذي به ينخرط الوجود في مشاركة المعاني التي يأتي بها التأويل من النصوص.

ولهذا يرى بيرلمان أنه "لكي نستخرج شكلاً حجاجياً، نحن مجبرون على تأويل كلام الخطيب وإتمام الحلقات الناقصة في كلامه"⁴⁰، فالحجاجية بذلك فن تأويلي، ذلك أن الحجة لا تظهر في النصوص ضمن مقاصد المؤلف، وليست في أصل بناء الخطاب ومن ثمة هي بحاجة إلى تأويل فلسفي حسب الحلقة الهرمينوطيقية "التي تُخفي، حسب هيدغر، في ذاتها إمكانية إيجابية لفهم ما هو أكثر أصالة"⁴¹، حيث تدفع إلى رصد الحركة الدائرية بين الحجة التي تتجلى بذاتها في آثار البناء الأنطولوجي لخطاب الفلسفة وبين الفلسفة التي تتجلى نتيجة لنسق من الحجج هو سياق عقلاني يريد لنفسه أن يكون خطاباً مقنعاً.

وبذلك تتأسس حلقة بين حجة الخطاب وخطاب الحجة والتي تقود الفهم إلى اختراق الكثافة الأنطولوجية التي بقيت، منذ هيدغر، توفر حصانة معرفية للمقولات الفلسفية على افتراض أنه عند حدود هذه الكثافة يتلاشى "الوهم" والذي تقوم الهرمينوطيقا بمهمة التقليل من حجمه داخل الفهم، فلا يحتاج الخطاب، في ظل حصانة الوجود، إلى حجج للدفاع عن نفسه، ذلك لأنه "موجود" والموجود حجته الظهور والتجلي إذ "إن الإظهار على هذا النحو المجرد سمة أساسية للفكر، إنه الطريق نحو ما كان ولا يزال باستمرار يسمح للإنسان بأن يفكر. كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استبطائه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها"⁴²، ومنه فإن الحجة في هذا المنظور الجديد تحتاج إلى تأويل للكشف عن ماهيتها، والإجابة عن السؤال: هل الحجة سابقة على الكتابة الفلسفية أم هي أثر لها؟

في افتراضها قبلها⁵⁵ ثم العودة إلى اكتشافها وإظهارها وبهذا المشروع يقول الوجود ما فيه.

إن الحديث عن الهرمينوطيقا بوصفها فنا للتأويل يعني أنها تهدف إلى تأسيس فعل الوضوح في العقل وذلك لا يعني الاستعانة بالمنهج العلمي المحروس بسياج اليقين والضرورة والبرهان، ولذلك فإن "أهداف الفهم والتأويل هي الإقناع والإفهام دون الحاجة إلى تقديم الدليل والبرهان وهي نفسها أهداف فن الخطابة وحدوده"⁵⁶، ومن ذلك اتخذت الحلقة الهرمينوطيقية شكلها الدائري الرومانسي في تمثيل المسافة التي تنوي إليها الحقيقة، أي أنها اتخذت بعدا فنيا هدفه الإيضاح والإفهام وليس الدحض والإفحام، وهذا يعني أن العقلانية المعاصرة تبحث عن التتوير بمعناه المغاير لعصر الأنوار، أي وضوح العقل وظهوره دون أن يتجاوز هذا البحث رؤية الآخر ودورها في التتوير، ذلك لأن العقلانية عقلانيات فلا يوجد رسم محدود للعقل كما ليس له انتماء وانتساب، إنه يكون بقدر ما يظهر ويوجد بقدر ما يتجلى فيه من الوجود.

إن التأويلية حينما تفتح الحوار بل وتجعل منه ماهية الإنسان المعاصر في صيغة رومانسية فإنها - التأويلية - تفتح حوارا مع العقل والذات انطلاقا مما يسميه غادامير بالإرادة الحسنة والتي تعني "أننا لا نشغل بالنا في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أننا على حق إطلاقا، وإنما نبحت بالأحرى عن تدعيم وجهة نظر الآخر بقدر الإمكان بحيث أن خطابه يصبح منبرا وواضحا نوعا ما"⁵⁷، وهذا يعني أن كشف الحقيقة لا يعني دحض الآخر بل إشراكه في عملية الكشف نفسها وهذا يؤول إلى تعويم المنهج في المجال الحيوي والواسع للذات.

فالمنهج لا يعني ضمان صدق الحقيقة بل يمثل حدودها وحدود الذات، حيث يتقلص أفق اللغة وتضمحل أبعاد الكينونة، إذ ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، تبيّن في الفكر الغربي أنه لا يمكن تبني حقيقة ذات طابع منهجي ولا يوجد نظام صحيح بشكل مطلق، فكل نظام صحيح جزئيا، وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يؤسس نظرية جزئية للحقيقة فقط هي المشكلات نفسها، كما أن هناك مشكلات توجد خارج مجال الإمكان العلمي⁵⁸ ومنه فإن نظام العقل هو نظام اقتراقي أو مقارباتي يشغل على طي المسافات الممكنة ويعتمد تقنية الإظهار حيث الحقيقة هي وجود ممكن ينتشر في الاتفاق والإجماع.

ولا يعمل التأويل على إعادة إنتاج العقل من خلال الحدود التي انتهى إليها وإنما إظهار ما في هذه الحدود من إمكانية استمرار العقل ذاته، إذ ليست الحدود سوى حدود الذات وليس قصور الذات سوى قصور اللغة، ولهذا تبحث التأويلية عن ملائمة الحدود والقصور مع متطلبات الحياة الاجتماعية التي

ولئن أصبح الإصغاء تأويلا أي فهما كشفيا فإن "تأويل الكائن دون طرح السؤال حول حقيقة الوجود هو عودة إلى الميتافيزيقا"⁵⁰، ذلك أن الحقيقة ليست ما يقوله الكائن بل ما يقوله الوجود عبر الكائن، هذا الوجود لا يظهر نفسه إلا في اللغة، لذلك يقدم غادامير الإجابة نفسها لهدغر عن سؤال: من يتكلم؟ اللغة هي التي تتكلم (Die sprache spricht)⁵¹، وبذلك فالهرمينوطيقا هي حركة ديالكتيكية داخل اللغة من أجل اكتشاف الوجود ومنه فإن أنموذجها الحجاجي يعتمد بالدرجة الأولى على نموذج الحوار في اللغة إذ ليس ثمة فهم خارج هذا الحوار الذي يمثل الهمنة المسبقة للغة على الإنسان.

تقوم الهرمينوطيقا في إعادة الاعتبار للذاتية بوصفها لحظة ضرورية تتأسس في دوغمائية المؤول وأحكامه المسبقة وهي ليست لحظة يجب تقاديها بل هي شرط حقيقي للفهم الذي يمتلك بهذا الشرط كامل تاريخيته وسلطته الضرورية لامتلاك المعنى.

■ التأويلية والعقلانية المعاصرة:

إن العقلانية في فلسفة التأويل المعاصرة تقوم على أوضاع حجاجية متفاوتة في الخطابات التي تتصارع تأويلاتها في حوار خفي بين النصوص، حيث يحاول كل خطاب إيجاد مكان داخل خطاب العقل بمعطياته الجديدة وهي بذلك تمثل عقلانيات مختلفة، وعليه فإنه وعلى الرغم من تنوع هذه الخطابات، تبقى "أنواع الهرمينوطيقا الأكثر تعارضا، تندرج كل حسب طريقتها في خط الجذور الأنطولوجية للفهم"⁵²، حيث تصبح هذه الجذور هي عينها مواضع حجاجية إذ يمكننا أن نعرف الحجة بأنها ركيزة وجودية بالاستناد إليها يبنى فهم يستطيع القيام بمهمة الإظهار، حيث الحجة سبب أخير في عملية الإظهار وبهذا المعنى "تصبح الفلسفة تقنية للشرح والتفسير بواسطة الأسباب النهائية"⁵³، غير أن هذه الأسباب تحتفظ بمسافة من الفهم، و ليست هذه المسافة صورية بحيث يمكن اختزالها في شكل منطقي معين، إنها محايثة للذات نفسها وثاوية في ماهية الوجود غير قابلة للاختراق.

ومنه يصبح رهان الهرمينوطيقا هو "تحديد ماهية الوجود ليس كوجود للكائن بل كفكر للوجود، والذي يصبح فكرا لوجود بدون الكائن أو قبله"⁵⁴، وبما أن المسافة الهرمينوطيقية غير قابلة للاختزال أو التقليل والإلغاء فإنها تتحول إلى حلقة أو دائرة كحل جذري لمشكلة الوجود الذي لا تثبت ماهيته إلا

تصورا مغايرا لمفهوم العقل ووعيه بالأشياء، إذ لم يعد هو من يحدد الشيء ويرسم أبعاده من خلال منطق معين، بل أصبح يرصد ويشاهد ويتمثل كلمات اللغة بوصفها صورا ماثلة لا تشير أو تحيل فقط بل تحضر بعينها.

وهذا يعني أن وظيفة العقل قد تحولت من خلال ملكة الإدراك التي يجعلها هيدغر هي العقل نفسه وتعني هذه الملكة "ملاحظة شيء يتمتع بالحضور، والإبقاء عليه من خلال هذه الملاحظة ماثلا أمام الذات والقبول به كشيء حاضر، هذا الإدراك الذي يُقي على الشيء ماثلا أمام الذات هو عبارة عن مثول⁶⁴. لكن اللغة لا توفر كل هذا المثول ولا ترصد الحضور في كليته، ذلك أن هناك فرقا ومسافة بين الكلمة والشيء يصعب اختزالها في المدلول، وهذا يعني إعادة التفكير في مفهوم العلامة كوسيط بين الكلمة وما تحيل إليه، ومنه إعادة فهم الإدراك بما هو ملكة عقلية.

ماذا يعني التفكير في اللغة من خلال العقلانية الهرمينوطيقية؟ إنه تفكير يشغل بتقنية الاستحضار وتوفير القاعدة الأنطولوجية في اللغة لاستدراج الوجود ليكشف عن حضوره ويقدم أشياء في صفاتها ووضوحها، وهو ما يعني القبض على "الوجود الذي يفلت من حركة العلامة"⁶⁵ ولا يكون ذلك إلا بجعل هذه العلامة مطابقة للوجود نفسه مظهرًا ملامحه وعاكسة خصائصه الأصلية دون أن تكون هذه المطابقة ذات طابع ميتافيزيقي أو منطقي ولكنها "مطابقة أولية بين العلامة والشيء، إذ لا يتعلق الأمر بتماهي كائنات مختلفة ولكن بالعلامة التي لم تتجح في التحرر من الشيء المشار إليه، فالعلامة لا تستحضر هذا الشيء فقط، بالمعنى الذي فيه تعوّضه إنها هذا الشيء نفسه"⁶⁶، فحيث تكون العلامة "صورة" فهي بذلك تستحضر الوجود باعتباره ظهورا وحضورا. وليس العقل، إذن، سوى إدراك الوجود باستحضاره وإظهاره في شبيّه اللغة ثم مراقبته ورصده ودعوته إلى المجيء وهو عمل التأويل انطلاقا من الفهم كإصغاء والكينونة كحضور وهو ما يسميه هيدغر بأنطولوجيا الشئ⁶⁷ كقاعدة لبناء الأفعال العقلانية قبل دمجها في بعدها الإستمولوجي، أي قبل وضع هذا الوجود في علاقة مع ما يحيل إليه.

إن مسيرة العقلانية الهرمينوطيقية بما هي مسيرة "حوارية للفهم والإصغاء"⁶⁸، تتجه نحو تشييد الذات التي أرسى معالمها الكوجيتو الديكارتية وأعاد بناءها كانط وفيخته ودفع بها هوسرل إلى واجهة الوعي، ثم حولها الوعي الهرمينوطيقي إلى كوجيتو تأويلي أي إلى كائن في حوار اللغة وجعلها نتيجة هذا الحوار نفسه، ومن ذلك يتحقق إنجاز التأويل لإشكالياته ودفعها إلى التجربة الاجتماعية، وذلك بإعادة لغة العلم إلى لغة

تتدفع إليها أهداف فلسفة التأويل العملية بما هي جهوية من جهوياتها، وبهذا يرى ريكور أن "التأويل عملية عقلانية يتم من خلالها الدفع بالتجربة الحية إلى اللغة من خلال عمل الاستعارة"⁵⁹، والاستعارة بوصفها ملازمة عقلانية للغة مع مقاصد العقل الذي قد يتجاوز أفقه أفق اللغة، حيث في العقل إمكانات التصور والتخييل والتصديق. وفي اللغة معوقات الترجمة والغموض والقصور وتغير السياقات التاريخية والثقافية والحضارية، والتي ما تلبث أن تصبح سياقات لغوية بالأساس.

لقد أعادت الهرمينوطيقا توجيه الخطاب الفلسفي نحو العملي ودمج المقولات ضمن الصيرورة التاريخية وبعث فعالية اللغة التي كادت تموت تحت وطأة منطق العبارة المستعاد في اللسانيات الحديثة، غير أن التوجيه الجديد لم يكن من خلال إنتاج الخطابات المؤدية إلى التجربة الاجتماعية بل من خلال فهمها عبر تشبيتها بالكتابة أي بفهم النصوص وتأويلها، والتأويل هنا ليس عملا مضافا إلى النص بل هو من إنتاج النص نفسه، حيث "وضوح النص مشروط بإمكانات التأويل التي يقدمها"⁶⁰ وليس الوضوح انجلاء الغموض عن اللغة فقط بل صفاء الذات نفسها ولا يكون هذا الصفاء إلا بانكشاف الوجود الذي تستند إليه الحقيقة.

فهذه أهم الحلقات التي تشيّد مسألة المعنى الذي يُشكل حجة بذاته أي بظهوره وتجليه، إذا ما اعتبرنا مع هيدغر أن الإظهار أصعب مقالا وأطول مسارا من البرهان. إن ثمة فرق بين التفاوض والمداولة وبين الإكراه والمصادرة، وبهذا المعنى يتحدث غريش عن الدرب الطويل للهرمينوطيقا والأرض الموعودة للأنطولوجيا⁶¹، فالمسيرة العقلانية التي تتوسط بين المعقول والمحسوس وتريد لنفسها أن تسيطر على المسافات التاريخية والتراثية والزمنية واللغوية بين القارئ والنص ومن ثمة بين الوعي وموضوعه، هي مسيرة تنبأ بفعل المسار المتراكمة فيه حمولات المنطق والنزعة الوضعية والطابع المنهجي للعلوم الاجتماعية، والمتوارية فيه التجارب الاجتماعية والصيرورة التاريخية وراء كثافة اللغة وعتامة الكتابة التي انغلقت على نفسها بفعل التجهيز الموضوعي لشيئيتها.

تنطلق العقلانية الهرمينوطيقية من مواجهة التصور الأداتي للغة السائد في الفكر الغربي، وذلك من خلال الانتقال عبر الجسر الأنطولوجي المبني رومانسيا على أنقاض الميتافيزيقا، الانتقال من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة، ومن هذا المنطلق جعل غادامير من الكلمة صورة (*Bild*) وليس فقط علامة⁶² في محاولة منه لإلغاء المسافة بين الكلمة والشيء في متابعة لهيدغر الذي رأى "أن العلامة تؤسس مبدأ أنطولوجيا قادرا على تمثيل هيئة كل كائن بشكل عام"⁶³ وهو ما يعني

التقليدية المكرسة منذ عصر الأنوار وأسس الموضوعية كقيمة عقلانية على ذاتية الوعي وأنطولوجية الذات المتماسكة.

■ مغالطات الحجاجية الهرمينوطيقية:

إذا كان ارتباط الفلسفة بالطابع البلاغي عبر تاريخها ارتباطاً نسبياً في نهاية كل تحليل يقود إلى انتصار الفلسفة لنفسها من خلال الاستقلال بموضوعاتها وإشكالياتها وإظهار الطابع المميز للغتها المستعملة وتصنيفها من الآثار البلاغية الموروثة عن الحركة السفسطائية والحوارات المفتوحة للخطاب الفلسفي، فإن فلسفة التأويل، إذ تستفيد من التوجيه البلاغي الجديد خصوصاً منذ بيرلمان ومدرسته الحجاجية، توظف عن قصد أو غير قصد الحجاجية المغالطة والتي يمكن أن نرجعها إلى سببين:

الأول هو نشاط اللغة نفسها والذي يتضمن أساليب التغليف والإيهام بوصفها جزءاً من حركة الخطاب الطبيعي، لأنه إذا كانت اللغة ذات طابع بلاغي وترتبط البلاغة بالخداع الموجود في اللغة⁷² فإن استخدام اللغة ليس في مأمّن من استخدام الخداع والمغالطة الموجودان فيها.

والثاني هو سياق الحجاجية وأهدافها، إذ كثيراً ما تصادف الفيلسوف اعتراضات ومفارقات داخلية متضمنة في خطابه ناتجة عن اطراد الأفكار وانقسامها الذي يفلت أحياناً من نظام السيورة الخطابية المحددة الأهداف، ومنه يلجأ الفيلسوف إلى ملازمة هذه المفارقات والطفرات الخطابية بدمجها في مسار الخطاب وتكييفها مع أهدافه العامة أو إهمالها في مساحات لغوية ضيقة لا يتبادر إليها الشك أو النقد لعدم كفاية الوضوح فيها، أو باستخدام "الدحض الاستباقي (Prolepse)"⁷³ أي بتوقع الاعتراضات ودحضها مسبقاً، وكل هذه الوسائل هي من وسائل البلاغة الحجاجية المغالطة.

إن الوعي الهرمينوطيقي، إذ يسعى إلى الكليانية ويفترض وجودها، فإنه يتجاوز ويقفز في الظلام كما يقول هيدغر⁷⁴، ومنه يمكننا الكشف عن قياس سفسطائي مغالط في سياق السعي إلى الطابع الشمولي للوعي التأويلي، فعندما يرى ريكور أنه "إذا لم تكن اللغة لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللغة، إذن، لا يختلف عن تأويل العالم"⁷⁵، فإذا افترضنا أن المقدمتين: (ليست اللغة لذاتها) و(اللغة لعالم تفتحه وتكتشفه) مقدمتان صحيحتان، فإن النتيجة: (تأويل اللغة لا يختلف عن تأويل العالم) تحتوي على تكافؤ صوري منحور الدلالة ومماثلة قسرية تسقط في المطابقة الكلية

الحياة اليومية والعلوم التجريبية إلى تجربة المعاش، "فمن التأويل، بدل خضوعه للمنطق، يتجه من جديد نحو التراث القديم للبلاغة، الذي عقد معه سابقاً روابط متينة"⁶⁹ باستثمار اللغة كوسيط في التجربة التأويلية.

فقد أعادت الهرمينوطيقا، بالتضافر مع البلاغة، الذات إلى وضعها المحوري في المعرفة وفي العالم، وجعلت من ذاتية الوعي شرطاً لموضوعيته حيث يصبح الموضوع إمكاناً ذاتياً مفتوحاً على التعدد النقدي، ويكون البعد التأويلي للذات قاعدة أنطولوجية لقيامها كحقيقة، "وينبغي فهم هذا البعد التأويلي على أساس أنه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا والسيطرة عليه بشكل نقدي. عيب تاريخ المشكلات التأويلية هو بالضبط اعتبار تاريخ الفلسفة مجرد إثبات إقرار إدراكها للمشكلات وليس كشريك نقدي يكشف عن حدود بدايتها الخاصة"⁷⁰ وبهذا تعتبر العقلانية الهرمينوطيقية عقلانية تعددية ضمن أفق بلاغي مستدعي كشريك نقدي يؤسس للغة الفلسفية بوصفها فضاء مفهوماً مبنياً على اتفاق ممكن يؤول إلى إجماع يربط الذوات إلى الفهم بوصفه انصهاراً لآفاق المؤول والنصوص التي تمثل صوراً للتجارب الحية وأشكالها اللغوية التي تتخبط فيها الذوات المختلفة دون تمييز أو سلطة مسبقة.

في البعد التأويلي تصبح الذات حواراً والحقيقة مشاركة، ويتأكد وضع الذات بقدر ما تفتح من حوارات مع الآخر، لأن اللغة تتبني على حوار وتفرضه في سياق الفهم بوصفه انقذاً دائماً، وبهذا يكون فن التأويل الوساطة الشاملة، من خلال الطابع البلاغي للغة، بين الذات ونفسها، الذات والآخر، الذات واللغة، وبين اللغة والأشياء... ولكنها تتدرج كلها في الخاصية الأنطولوجية للذات أي في مبدأ التعرف على ماهية الذات ومجالها الوجودي عبر وساطة اللغة، في الانتقال الكوبرنيكي من سؤال: ماذا يوجد لي لأعرف؟ إلى سؤال: ماذا يوجد في لأعرف؟، ففي التعرف على الذات ينشأ الوعي التاريخي بوصفه تاريخاً للذات نفسها.

إن طموح الوعي الهرمينوطيقي في جعل الكوجيتو يستقر ويتثبت هو طموح متولد من مبدأ "أن الكوجيتو ليست له أية دلالة فلسفية قوية ما لم يكن موضعه مسكوناً بطموح تشييد نهائي وآخر"⁷¹، ذلك أن استقراره يعني بناء الحقائق على قاعدة أنطولوجية مشحونة بقوة الاستحضار الكلي والإظهار الواضح، ليس بفعل التعليق الهوسرلي فقط، وإنما باستدعاء الوجود في بيت اللغة بكامل معطياته المسبقة (الحكم المسبق، السلطة، الدوغمائية..)، وبهذا الشكل حطم الوعي الهرمينوطيقي الفهم الموضوعي الموروث عن العلوم الإنسانية

في أصل اللغة، فلا يمكن القضاء على اللغة أو اختزالها، وليست الصورة كمثال للعلامة بقادرة على إلغاء المسافة بين الكلمة والشيء، لأن الصورة لا تقلت من نموذج الإحالة، ويذكرنا هيدغر بأنه "أن تحيل يعني أن تضع في علاقة"⁸¹، والصورة ليست إلا طرفا في علاقة بين شبيئية اللغة وطابعها اللساني المثبت بواسطة الكتابة، وبهذا يكون من الوهم أن تعتبر الهرمينوطيقا "أن الشبيئية هي شبيئية (Choséité) لغوية خاصة، أي أنها لا تفترض "الشيء" مستقلا عن اللغة أو خارجها"⁸². ومنه يكون السؤال: كيف تحصل اللغة على شبيئتها؟ وهو سؤال يحطم القاعدة الأنطولوجية نفسها التي يبنى عليها الوعي التأويلي، إذ كيف لا تفصل الهرمينوطيقا بين الشكل اللساني والمحتوى المضموني⁸³ وهو الفصل الذي يُعد شرطاً في قيام الفهم؟

إنَّ تعذر إلغاء المسافة هو من حدود التأويل نفسه الذي يشغل ضمن مواضع يتمفصل فيها الفلسفي مع البلاغي ومنه فإن "التأويل محدود من الخارج"⁸⁴ وهذا لا يعني حدود الكلام أو الفهم وإنما حدود الوجود الذي تحمل عليه الأشياء أي الحدود التي يقف عندها الإظهار والاستحضار للذات يتم بهما بلوغ الوجود إلى اللغة وهما إعلان من أفعال الإدراك اللغوي المحدود، وبهذا المعنى يمكن وصف الهرمينوطيقا بالنزعة التأويلية "Herméneutisme"⁸⁵ حيث تقودنا اللاحقة "Isme" إلى اعتبار التأويل نزوعاً تخييلياً يتجاوز الرابطة العلمية في إدراك المعاني الموضوعية فلا يسلم هذا النزوع من التوهم المقصود به الدفع بالوعي الهرمينوطيقي إلى الشمولية متجاوزاً المنعطفات الإستمولوجية التي يخضع لها تطور المعنى في سلم الخطاب - اللوغوس.

وهذا ما يعني أن الوعي الفلسفي لم يحطم بعد شبح اللامعرفة والمتعذر وصفه "Ineffable" في المعرفة، والذات يرتبطان بحدود المعرفة واللغة معاً⁸⁶، ذلك أن التأويل لا ينفصل عن مجال اشتغاله أي بوصفه وساطة لغوية في اللغة التي يستحضر فيها موضوعاته، ومنه فإن "حدود التأويل ناشئة من كونه وساطة"⁸⁷، والوسيط لا يشغل حيزاً أبعد من الأطراف التي يتوسط بينها، ومنه تنتفي فكرة التعميم والشمولية، ليكون التأويل إمكاناً معرفياً بين العقل واللغة وخطاباً لعدم اكتمال العقل أو الإنجاز التام للغة وهو المجال الذي لا يخالطه الوهم أو تعبت به المغالطات وتقوده إلى العدمية*.

إذا كانت الميتافيزيقا قد تحولت إلى منطق، منذ هيغل، فإنها تحولت إلى فن وتاريخ في الوعي الهرمينوطيقي المعاصر، فالمطابقات تتحول في صيغة حوارية إلى كيانات متماسكة هي صور العقل النهائية وتنتقل إلى اعتبارها

المتوهم، فإذا كانت اللغة تكافئ العالم فما الحاجة إلى الفتح والاكتشاف؟ وأما إسناد اللغة والعالم إلى التأويل فلا يثبت تكافؤهما لأن موضوعات العالم محدودة ومنتهية في الزمان والمكان وإن توارت وغابت، بينما اللغة ذات قصور وعجز عن استيفاء الدلالات والمعاني وتحصيل التصورات والأشياء، وبهذا ظهرت الحاجة إلى التأويل أصلاً، فكيف يكون ما هو نتيجة للاختلاف واللاتكافؤ (التأويل) سبباً في المماثلة والتطابق.

ويوظف غادامير القياس المغالطي نفسه عندما يعتبر "أن كلية العقل تتساوى مع كلية اللغة، وللوعي التأويلي دور في تشكيل العلاقة العامة بين اللغة والعقل، فاللغة هي لغة العقل ذاته"⁷⁶، حيث يقوم بإسناد اللغة والعقل إلى الكلية التأويلية ليمكن من المماهة بينهما، فإذا كانت هذه المماهة صحيحة وكانت اللغة هي لغة العقل ذاته، فلم الحاجة إلى التأويل والفهم؟ وكيف نفسر الخطأ والوهم الحاصلين جرّاء إدراك اللغة؟ وكيف نوّول ما يكون في جوهره عقلاً؟

ومنه فإن المغالطة الحجاجية للهرمينوطيقا ناشئة "وهم التعميم"، حيث تعتبر التعميم (Universilisation) ضرورياً في تحليل القرارات أو التقييمات⁷⁷ لأنه يجعل هذه القرارات تهيم على نسق التصورات والأفكار التي هي بصدد تثبيت هدف هرمينوطيقي، وبهذا يذكرنا ريكور بأن "مشكلة التأويل ليست في الخطأ بالمعنى الإستمولوجي ولا في الكذب بالمعنى الأخلاقي وإنما تكمن مشكلته في الوهم"⁷⁸، والوهم هنا ناتج عن تجاوز حدود الحقيقة التي ترسمها اللغة وينتهي عندها العقل، أي أنه ناتج عن فكرة التعميم في طموح إلى الوصول إلى الكليانية التي تبحث عنها كل فلسفة لتصمد أمام النقد الموجه إليها وتثبت أمام الاعتراضات والمفارقات الداخلية والتي تستوطن الشروخ والتصدعات التي تحدثها اللغة في طريقها إلى تحقيق الوضوح والبيان.

ونجد المغالطات الهرمينوطيقية في هذا المشروع الكلياني من خلال الوحدة التوهمية بين الكلمة والشيء والتي تشكل فضيحة هرمينوطيقية حيث أن "وحدة الكلمة والشيء تشكل فضيحة تأويلية، إذ كيف يمكن فهم تراث مختلف إذا كنا تحت تأثير اللغة التي نتكلمها؟"⁷⁹ وكيف نفسر الاختلاف بين أنواع التراث إذا كانت الكلمة تعبر وتستحضر الشيء الذي تدل عليه؟ "وإذا وُجدت وحدة بين الكلمة والشيء فمن أين يأتي تعدد اللغات؟"⁸⁰، لأن هذا يعني أن المسافة قد تم إلغاؤها ولكن بشكل مغالط وتوهمي.

وهذا يظهر أيضاً في مسألة الترجمة وإخفاقاتها التي تبين أن المسافة التي بلغها الوعي الهرمينوطيقي بشكل سحري قائمة

¹⁰-Gadamer, Vérité et Méthode, Op.cit, P:410.

¹¹-Perelman. Chaïm-Olberchts Tyteca, « la Nouvelle rhétorique : traité de l'argumentation », T1, éd. PUF, Paris, 1958, P:233.

¹²-Richard Rorty, "L'homme spéculaire", Trad. Thierry marchaise, Seuil, Paris, 1990; P:355.

¹³-Jean Greish, Le Cogito Herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éd J.vrin, Paris, 2000, P:66.

¹⁴-Jean Claude Gens, "La pensée Herméneutique de Diltthey, entre néokantisme et phénoménologie, éd presses universitaire du septentrion, Lille (France), 2002, P:20.

¹⁵-Lipps Hans, « Recherches pour une logique Herméneutique », trad. stefan Kristensen, éd. librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2004, P:18.

*-يتخذ غادامير من الترجمة مثالا عن اللغة المشتركة والدور البلاغي للتأويل إذ يقول: "لا يستطيع المترجم بوصفه مفسرا أن يجعل التفاهم في المحادثة ممكنا، إلا بالمشاركة في موضوعها، فالشرط في مواجهته للنص هو أن يشارك في معناه" (Gadamer, Vérité et méthode, P:409)

¹⁶-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:120.

¹⁷-Ricœur Paul, "La contrée des philosophies, lectures II", Seuil, Paris, 1992, P:483.

¹⁸-IBID, P:374.

¹⁹-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, PP:125-126.

²⁰-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:42.

²¹-غادامير هانز جورج، "بداية الفلسفة"، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص:37.

²²-Rorty, Op.cit, P:403.

²³-Gadamer, Vérité et méthode, Op.cit, P:413.

*-يذكرنا غادامير بأن "كلمة *methodos* تعني بالمعنى القديم مجمل النشاط في حقل معين من القضايا والمشكلات، وبهذا المعنى فإن "المنهج" ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما" (غادامير، بداية، الفلسفة، مرجع سابق، ص:38).

²⁴-هيدغر مارتن، "التقنية، الحقيقية، الوجود"، ترجمة: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص:193.

²⁵-Ricœur, "Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique", Seuil, Paris, 1969; P:26.

²⁶-IBID, P:13.

²⁷-IBID, P:26.

*-تشير إلى أن استخدام مصطلح تقنية يحيل إلى أصله الاشتقاقي في اليونانية (*Tékhné*) والتي تعني فن، وليس المقصود هنا التقنية بمعناها الأداتي - المنهجية.

²⁸-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:119.

**-يمكن مقارنة الحلقة الهرمينوطيقية بالحجة الدورية (Argument circulaire) وهي حجة منطقية تتضمن في

بديهيات في تأويل يقود إلى التجربة الفنية الجمالية والتجربة التاريخية بوصفهما مثالين مميزين عن حضور الكينونة بشكل واضح، وتجل للوجود في صورته الفينومينولوجية الظاهرة.

لقد أعلنت الهرمينوطيقا انتصارها في ثانيا خطابها بشكل استباقي جاعلة من العصر عصرا هرمينوطيقيا ومعطية للعقل أنموذجه الهرمينوطيقي، وهي انتصارات بلاغية أكثر منها فلسفية، وبهذا يجد الخطاب الفلسفي نفسه في مواجهة نفسه، أي في مواجهة اللغة التي يغرف منها مفاهيمه، وعندها أمكنا اعتبار الانتصار البلاغي للفلسفة التأويلية إخفاقا لغويا للفلسفة، لأن رهن الحقيقة بالبعد اللغوي فيها يقع في مغالطات الطابع البلاغي لها دون وعي بذلك.

ولهذا يذكرنا الفارابي بأن "الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السفسطائية، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يشعر بها وكانت فلسفة مظنونة أو موهبة"⁸⁸، فلا يسلم الخطاب الفلسفي من مغالطات حجاجية هي في فلسفة التأويل المعاصرة نتيجة الخيارات المنهجية والمفاهيمية التي اعتمدتها لخدمة أهدافها وكذا صياغة البرادغم الذي به أسست ثورتها وانقلابها على نموذج العقل الذي باشره ديكرارت وصاغته الفلسفة الأنوارية.

الهوامش:

¹-Ricœur, « Soi même comme un autre », éd Seuil, Paris, 1990, P:22.

²-Gadamer (Hans George), "Vérité et méthode", les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad., Pierre Fruchon, Jean grondin et Gibling Merlio, éd Seuil, Paris, 1996, P:405.

³-غادامير (هانس جورج)، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006، ص:130.

⁴-Gadamer Hans Georges, « L'Art de comprendre, écrits I : Herméneutique et tradition philosophique », trad.: Pierre Fruchon, aubier, Paris, 1982, P:129.

⁵-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, P:129.

⁶- Habermas Jürgen, « Logique des sciences sociales et autres essais », trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987, P:250.

⁷-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, P:128.

⁸-Habermas, Op.cit, PP:240-243.

⁹-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:98.

- ⁴⁶-Heidegger, « Acheminement vers la parole », trad: Beaufret, Brokmeie, Gallimard, Paris, 1976, PP:240-250.
- ⁴⁷-Gadamer, Op.cit, P:421.
- ⁴⁸-Gadamer, "L'art de comprendre", écrit 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad, Pierre Fruchon et autres, Aubier, Paris, 1991, P:280.
- ⁴⁹-Heidegger, « lettres sur l'humanisme » , trad. Rogier Munier, aubier, Paris, 1983; P:27.
- ⁵⁰-IBID, P:51.
- ⁵¹-Jankovic, Op.cit, P:52.
- ⁵²- Ricœur, « Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique », Seuil, Paris, 1969, P:26.
- ⁵³-Heidegger, « Lettres sur l'humanisme », Op.cit, P:39.
- ⁵⁴-Salanskis, Jean Michel, "L'herméneutique formelle, l'infini, le continu , l'espace, éd CNRS, Paris, 1991, P:06.
- ⁵⁵-Salanskis, Op.cit, P:05.
- ⁵⁶-Gadamer, l'art de comprendre, écrits 1, Op.cit, P:128.
- ⁵⁷-غامدير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:187.
- ⁵⁸-غامدير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص:30.
- ⁵⁹- Ricœur, « La Métaphore vive », Seuil , Paris, 1975, P:383.
- ⁶⁰- Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:168.
- ⁶¹- Greisch, le Cogito herméneutique, Op.cit, PP:64-70.
- ⁶²-Jankovic, Op.cit, P:31.
- ⁶³-Heidegger, "L'être et le temps", trad: Rudolf Bochms et Alphonse de wachhens, Gallimard, Paris, 1964, P:102.
- ⁶⁴-هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، مرجع سابق، ص:210.
- ⁶⁵- دريدا جاك، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988، ص:124.
- ⁶⁶-Heidegger, « l'être et le temps », Op.cit, P:108.
- ⁶⁷-IBID,P :108.
- ⁶⁸-Gadamer, « L'art de comprendre, écrits2 », Op.cit, P:15.
- ⁶⁹-غامدير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:89.
- ⁷⁰-المرجع نفسه، ص:92.
- ⁷¹-Ricœur, « Soi même comme un autre », Op.cit, P:15.
- ⁷²- Guiraud Pierre et Pierre Kuentz, « La Stylistique », éd. Klincheick, Paris, 1978, P:123.
- ⁷³- Kremer Angele, Marietti, « Nietzsche et rhétorique », éd. PUF, Paris, 1992., P:138.
- ⁷⁴-هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، مرجع سابق، ص:202.
- ⁷⁵- Ricœur, « Aux frontières de la philosophies », Op.cit, P:301.

(Nadeau Robert, (أنظر : « Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie », éd. PUF, Paris, 1999, P:22

- ²⁹- Siscar Marcos, « Rhétorique et philosophie, jaques Derrida », éd. L'Harmattan, Paris, 1998, PP:57-58.
- ³⁰-Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:311.
- ³¹- Kuhn Tomas. S, « La Structure des révolutions scientifiques » , trad. Laure Mayer, éd. Flammarion, Paris, 1983, P:82.
- * - يصنف بيرلمان هذا الشكل الحجائي تحت اسم "الحجاجية بالتضحية" "L'argumentation par le sacrifice", ويعتبرها إحدى أهم حجج المقارنة الأكثر استخداما والتي تنتج عن حالة تضحية والتي نُعدها للتحمل من أجل الحصول على بعض النتائج Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:334).
- ³²-غامدير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:123-124.
- ³³-هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، مرجع سابق، ص:191.
- ³⁴-هيدغر، المرجع نفسه، ص:204.
- ³⁵-Greish Jean, « Le Cogito Herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien », éd J.vrin, Paris, 2000, P:70.
- ³⁶-Gadamer, « vérité et méthode », Op.cit, P:298.
- ³⁷-غامدير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:130.
- ³⁸-Ricœur, « Aux frontières de la philosophie, lectures 3 », Seuil, Paris, 1994, P:270.
- *-يعتبر التكرار وجها بلاغيا، يحقق الإقناع والتأثير من خلال تكرار الكلمة على رأس كل جملة أو فقرة أو نص أو في نهايته، والتكرار في مواضع القول والمعنى بصيغة التقديم أو التأخير.
- ³⁹-غامدير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:120.
- ⁴⁰-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:251.
- ⁴¹-Gadamer, « vérité et méthode », Op.cit, P:287.
- ⁴²-هيدغر، مرجع سابق، ص:193.
- *-لقد تم التقديم لهذه الوظيفة في كتابنا: "عمارة ناصر الفلسفة والبلاغة: مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009.
- ⁴³-Cf, Perelman, Traité de l'argumentation, OP.cit, P:251.
- ⁴⁴-Edmund Husserl, "L'idée de la phénoménologie", trad., Alexandre lowit, éd, PUF, Paris, 1993, P:57.
- ⁴⁵-Jankovic Zoran, « Au-delà du signe: Gadamer et Derrida et, le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein ? », L'harmattan, Paris, 2003, P:61.
- et: Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:419.

⁷⁶-Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:424.

⁷⁷-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:313.

⁷⁸-Ricœur, « De l'interprétation, essai sur Freud », Seuil, Paris, 1965, P:36.

⁷⁹-Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:425.

⁸⁰-Jankovic, Op.cit, P:44.

⁸¹- Heidegger, "l'être et le temps", Op.cit, P:103.

⁸²- Jankovic, Op.cit, P:41

⁸³-IBID, P:42.

⁸⁴-Yvan éllissalde, "Critique de l'interprétation", éd, J. Vrin, Paris, 2000; P:116.

⁸⁵-IBID, PP:114-130. (Chapitre : la critique sceptique de l'herméneutisme).

⁸⁶- Hyppolite Jean, « Logique et existence » ,éd. PUF, Paris, 1961, PP:06-07.

⁸⁷-Elissalde, Op.cit, P:221.

* - لقد اعتبر فاتيمو أن الثقافة الغربية تمارس الفكر العدمي من خلال نشاط التأويل الذي ينخر قيم الحداثة والعقل. أنظر:

-Giani Vattimo, La Fin de la modernité: nihilisme et herméneutique de la culture postmoderne, Traduit de l'italien : Charles Alunni, Seuil, Paris, 1987.

⁸⁸- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص: 153.