

أ. بن عودة أمينة

قسم الفلسفة ،

المركز الجامعي معسكر

إن نظرية التأويل - كنظرية في الفهم - التصقت بالعلم الإنساني منذ أن خرجت عن التفسيرات اللاهوتية للكتب المقدسة على يد "شلايرماخر". وعُتبت بمفاهيم اللغة فكانت الفيلولوجيا أرحب مجال من مجالات الممارسة التأويلية. فيما أخذ التاريخ حصته في الدراسة خاصة مع بروز محاولات المدرسة التاريخية ومساعدتها في تحقيق فهم موضوعي لكل ما هو تاريخي.

كما استفادت نظرية التأويل كذلك من المنهج الظاهري الذي أسس دعائمه " هوسارل" والذي قام على قاعدة تجريد المعطى من كل ما يحيط به من التباسات الدلالة الداخلية عليه عبر استعملاته اليومية، فكان هدف كل من التأويلية والظواهرية هو البحث عن المعاني والمقاصد الأصلية أي محاولة للعودة إلى الأصول الأولى، بل هي محاولة لإحياء روح الفلسفة الكاشف لمعنى كل ما ليس له معنى من الظواهر والأحوال التي تغمر الحياة الإنسانية، الفلسفة التي تجعل من العقل حكمها وقانونها الذي يعطي المعنى العقلاني للحياة" (Husserl, 1976 382.)

إن فكرة الكشف عن المعاني والحقائق وانكشافها وجدت ضالتها مع فلسفة "هيدغر" الوجودية التي صحت مسار المنهج الظاهري بمزيد من النزوع التأويلي لأحوال الوجود الإنساني، هذا الأخير الذي يحتاج إلى فعالية المسألة من أجل أن ينكشف وجوده الحقيقي. وبالتالي هي دعوة أخرى إلى العودة والرجوع، إلا أن هذه العودة هي عودة إلى أصول السؤال الفلسفي الذي ميّز اليونان، والذي من شأنه أن يعيد التأويل لظواهر العالم، كمهمة أصلية وأصلية للوجود الإنساني من حيث أنه الكاشف عن الكينونة عبر تجلياتها. ومن حيث ضرورة مشاركته في المعاناة التي تعيشها هذه الكينونة.

إن المعاناة والانحطاط هما بالذات ما جعلتا الفكر الغربي فكر نابع من فكرة الأزمة خاصة مع تأملات وتأويلات " هوسارل" الذي حاول التأسيس لعقلانية جديدة من خلال المشاركة أكثر في المعاناة لإعطاء المزيد من القدرة التأويلية التي تستتطق الظواهر وتحيي الدور الحقيقي للفلسفة.

وهذه الرغبة في تجديد العقلانيات والاتجاه أكثر نحو الإنسان ووجوده والإعلاء من شأن فعله التفكيري الذي تملّظهر - منذ أن رفع أول إنسان رأسه سائلا ومتسائلا -

تمظهر كمتفكير فلسفي، هي التي حفزت " هانس جورج غادامير" لبناء فلسفة لعقلانية تضم ما سبق وتتميز عنه.

لقد أراد "غادامير" لفلسفته وعقلانيته أن تكونا تأويليتين. ولهذا ستكون كل جهوده منصوبة نحو تأسيس عقلانية تأويلية تميز الفلسفة لا كفلسفة نسقية دغمائية مفارقة، وإنما كفلسفة تأويلية تتبنى كل تخارج حر للأفكار والآراء انطلاقاً من الواقع. فما المرجعية التي أسس من خلالها "غادامير" فلسفته التأويلية؟ وما مظاهر واهتمامات هذه الفلسفة؟ وما مدى استفادة الفلسفة من نظرية "غادامير" في التأويل؟ نظرية غادامير التأويلية التجاوزية:

لقد سعى "غدمار" إلى توسيع حدود المعرفة من حدودها المنطقية والإجرائية، إلى مستوى الفهم ومشروعية ممارسته ضمن مجال أكثر كينونية، هو مجال الثقافة التي تعبر عن كل المنتجات الإنسانية ضمن أطرها الاجتماعية، والتي تستدعي منا فهمها من حيث أنها حاملة لمعاني لا بد من انكشافها للوعي الإنساني، من خلال عقل أرادته "غادامير" عقلاً تأويلاً.

ولهذا فإن التأويل الفلسفي الذي يقصده " غدمار " يتناول كلية الثقافة كمنتج إنساني وصناعة تحوي كل من الفن واللغة والتاريخ. والتي تقدم لنا نفسها من أجل إعادة قراءتها، قراءة نقدية واعية تقف على متغيراتها عبر تحولات الواقع ماضياً وحاضراً. لتصل بنا إلى إرجاع الظواهر إلى صيرورتها الأولى أمام الفكر. " فالواقع ليس مجرد قوى تفرض نفسها، وإنما هو اتحاد القوة والمعنى معا. وما لم يكتشف الوعي ذلك المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، فتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم " (Gadamer,G.H, 1976, 261)

ومن هنا جاء اهتمام " غادامير " بالتاريخ على أنه المظهر العام في تشكل ثقافة الشعوب، ليشمل كل ما يرثه الإنسان من تقاليد ماضية آتية من زمن ماض، إلا أنها ممتدة وحاضرة في زمننا الراهن كيفما أرادت أن تظهر: في عمل فني، أو تشكلات لغوية...إنه ماض حاضر ما يزال يعيش تاريخيته باستمرار حضور أثره.

وإذا كان " غادامير " يعطي أهمية خاصة للتاريخ فإن الكينونة لا يمكن أن تتكشف للوعي إلا عبر تاريخيتها، التي تتمثل في التراث (مهيبيل، ع، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، س 2001: 231) كشاهد حي للثقافة، كما أنها لا تتكشف إلا من خلال الممارسة التأويلية التي تداعب الموروثات من أجل الإفصاح عن معانيها وعن ثرائها وقيمتها التاريخية. لكن على أن لا يفهم من هنا أن الغاية هي استرجاع الوقائع الماضية وإحيائها، وإنما هي عملية فهم يكون التراث الوسيط الذي

يستند إليه الفكر من أجل تكوين وبناء فهم معين عن تاريخية مضت، انطلاقاً من الحياة الراهنة.

ومن أجل تشكيل فكر تأويلي يبني من خلاله فهم للتراث ولحظاته التاريخية التي أنتجت مظاهر الثقافة، مرّ "غادمير" على المناهج والمذاهب التي ابتغت تفسير التاريخ والتي تمثل تراث الفكر الأنواري والفكر الرومنسي. مرّ عليها، درسها دراسة نقدية وخرج عنها مستثمراً الأفكار التي تتماشى ونظريته التأويلية.

إن تفسيرات المذاهب الفلسفية الكبرى للتاريخ عند "هيفل" و"ماركس" خاصة وتفسير نظرية التأويل التي عرفت بالرومانسية عند "شلايرماخر" و"دلتي"، ينظر إليها "غادمير" على أنها تفسيرات منهجية للفهم لم ترق إلى تأويلات لفهم شامل كما أريد لها أن تكون، إذ أن بحث هؤلاء عن معنى ثابت للتاريخ من خلال اتجاهات ومناهج، لم تسعفهم في مساعيهم لأنهم أقصوا كل تدخل لذاتية المفكر الباحث، طمعا في تحقيق إغراء الموضوعية والأحكام المطلقة والقوانين أو النماذج التي لا تحل شفرات التاريخ الماضي فحسب بل وتحدد سمات وملامح التاريخ المستقبل. "التاريخ ليس أبدا كتاباً مثبتاً، مسكوناً بمعنى أول حرف إلى آخر حرف فيه". (الصفدي، م، 1986: 226) إن التاريخ بنيات متحركة تعرف تغيرات مستمرة عبر الصيرورة التاريخية، كل بنية من بنياته متميزة ومختلفة عن سابقتها تمثل تاريخية زمن معين، هي في حالة مستمرة من فعل القراءة والتأويل، إذ لا يظهر معنى ثابت، اكتفي به كتأويل موضوعي أنتجه فكر زمن معين ولهذا كان فن التأويل عند "غادمير" عبارة عن تأويل التأويلات السابقة وقراءة لقرارات. فالتأويل إذن إعادة قراءة شمولية، تكشف وتتجاوز - انطلاقاً من ترسيخ فعالية النقد الدائم للثقافة والواقع - قراءات كبرى وتأويلات شمولية ابتداء من اليونان وصولاً إلى مذاهب "هيفل"، "ماركس"، "فرويد"، وحتى "هيدغر"، رغبة في تجديد الفكر والانهماك بتشكيل فكر فلسفي أصلي تأويلي يتجه بالضرورة إلى الثقافة، الوسط الثري بالمعاني والمقاصد والمفعم بالحياة بل والذي لا يعرف لحياته مصير نهائي، ما إن سوئل باستمرار وعبر كل الأزمان، حيث أن السؤال هو الذي يحيي الكينونات عن طريق التأويل، الذي يتجه إلى ما هو وراء المنتج الثقافي من أجل فهم معانيه المختفية أو الباطنة، والتي تطفو على السطح بفضل السؤال الذي يقلق كل رغبة في الصمت، التخفي أو الخداع.

نقد التأويلية الرومنسية:

لقد بدأ "غادمير" في مؤلفه "حقيقة ومنهج" (Vérité Et Méthode) بطرح تاريخي نقدي لنظرية التأويل منذ "شلايرماخر" حتى عصره مروراً بـ "دلتي" وقد وجد أن جهود

"شلايرماخر" و"دلتاي" في بناء فهم صحيح وموضوعي من خلال النصوص اللغوية أي منذ أن طرحا التأويل كتأويل فيلولوجي، وإلى أن نقل "دلتاي" هذه الدراسة التأويلية إلى التاريخ باعتباره كتاب مثله مثل أي نص لغوي يحتاج إلى حل لشفراته، اعتمادا على نشاطية الوعي التاريخي، هذا الأخير الذي اعتبر ظهوره كإمتهاز للفكر البشري في نقد كل ميتافيزيقا، والذي أضفى على مؤسسه "دلتاي" لقب مفكر الأنوار التاريخي.

ومن أجل وصول تلك الجهود إلى فهم، لابد من انتهاز منهج من شأنه تلبية مطالب الموضوعية في الفهم ضمن العلم الإنساني، لنجد "شلايرماخر" يسعى في "تأويليته" إلى الوقوف على المقاصد الأصلية للنصوص التي كلما بعدت زمنيا عنا، فقدت معانيها وعرضت أكثر إلى سوء الفهم. مما استوجب عليه توفير منهج تأويلي خاص لمواجهة هذا السوء في الفهم، لتصبح التأويلية بالنسبة "لشلايرماخر" فن تجنب سوء الفهم. (Gadamer, 1976, 203) وكان أن قدم منهجين يتجه الأول التي دراسة التركيب اللغوي للنص، والآخر هو البحث عن المقاصد أو القصد الذي بنى عليه ومن أجله المؤلف نصه والذي ينبغي استخراجا وفهما، لنكون قد فهمنا المؤلف أكثر من فهمه لنفسه، بالحلول محل تجربته التي عاشها والعمل على إحيائها. ومن هنا تظهر المنهج التأويلي الرومانسي الذي يحاول إحياء روح وعصر المؤلف.

وبعد التأسيس للمنهج الرومانسي التأويلي من طرف "شلايرماخر"، أعطى "دلتاي" للمنهج أكثر خصوصية واستقلالية عندما سخره لخدمة الفهم في علوم الروح (Science de l'esprit) التي ينبغي أن تتميز عن علوم الطبيعة والتي تحتكم بسلطة الحتمية وتعتمد على فاعلية الشرح. فيما تعتمد علوم الروح على الفهم لمقاصد الروح الإنسانية التي تتج مفاهيم ومعاني، لابد من منهج روحي يوافقها ويستطيع استدعاءها.

إلا أن "غادامير" يرى أن فن التأويل الرومانسي الذي رسم معالمه "شلايرماخر" و"دلتاي" لم يفلح في فحص بنية الفهم ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسات الاجتماعية والتاريخية، لأن مساعي المنهج التأويلي الرومانسي في إحياء وإعادة بناء ظروف تشكل الأثر، مساعي أقل ما يمكن أن تتعت به أنها ساذجة تحاول إرضاء هواجس بل وأحلام الباحث التي لا تمت للواقع والحقيقة بأي صلة.

لا يمكن إعادة بناء ظروف خلق الأثر وتكوينه بالنسبة لذاتية المبدع، إذ أن هذا الهدف يعتبر ثانويا في الحاجة إلى فهم الأثر، بينما الأهمية في فهم المضمون الذي يحتويه. بل إن هدف إعادة الخلق، هي وهم تشبث المؤولون الرومانسيون برغبة إرجاعه إلى واقع حقيقي، شأن ذلك شأن رغبتهم في تحقيق الموضوعية في فهم ثابت للاسترجاع الحي للأثر. (Gadamer, 1976: 211) لهذا يعتبر غادامير أن تحديد التأويل على أنه إعادة

إنشاء دلالة الأثر بحسب ظروف خلقه عند مبدعه، ليس في النهاية أقل عبثاً من محاولة بعث أو تكوين حياة ماضية ولهذا يظهر هذا المشروع الإحيائي، مشروعا عبثيا بالنسبة لتاريخية كينونتها. فتظهر التأويلية الرومنسية عاجزة حقيقة على إحياء جذور الأثر من ظروفه المغرقة في تاريخيتها البعيدة.

إن نقد "غادمير" "شلايرماخر" موجه إلى جانب واحد من منهجه، الذي يتمثل في المنهج الروحي والذي يحاول فيه المؤول فهم فردية المبدع. هذا التأويل النفسي يختلف اختلافا كبيرا مع منهجه اللغوي مما يجعل "غدمير" يتقبل فكرة "شلايرماخر" القائلة بأن النص يفقد أصالة معناه ببعده الزمني عنا مما يتطلب فهم ما يريد المؤلف قوله، ويرفض أن يطرح هذا السؤال من أجل إمساك بفهم موضوعي ثابت يعبر عن نفسية المبدع وعن الظروف الحية الحقيقة التي أنتج ضمن تاريخيتها الزمنية عمله الإبداعي. (Georgia.W , Gadamer , 1991: 30.31)

إلا أن جذور التأويل الرومنسي التي زرعها "شلايرماخر" امتدت إلى نظرية التطابق مع الغير (Théorie de l'empathie) التي نجدها عند "رامباخ" "Rambach" : "يجب على المؤول تقمص روح المؤلف، بحيث يعتبر كأننا ثانية له". (Gadamer , 186.)

ومن جانب آخر، من النظرية التأويلية المرتكزة على العامل النفسي، فإن هاجس "دلتاي" في منح علوم الروح منهج خاص بها مستقل عن مناهج العلوم الطبيعية، متميزة بالموضوعية والمؤسس على قاعدة فلسفية وعلمية صارمة، جعله يرى في التجربة الداخلية للإنسان، الجانب الحقيقي الذي ينتج الحقائق، هذه الأخيرة التي لا يمكن للمؤول أن يستخرجها إلا بتميزه بوعي منهجي يعتمد في فهمه على المنهج النفسي من حيث أنه علم النفس الوصفي والتحليلي الذي يستطيع تحليل بنيات الفهم للعالم الداخلي للمبدع، وبالتالي تقديمه وصفا. (Gadamer , 1995: 58)

من أجل ذلك اتسمت فلسفة "دلتاي" بفلسفة الحياة "حيث أن الخاصية الأساسية للموجود الإنساني هي "الحياة" التي يعيشها ويبنها بنفسه من خلال نشاطيته الاجتماعية، إلا أنه يبعد عنها كل فعل أو حكم ذاتي يؤدي بها إلى الانغماس في النسبية.

هذا ما ينتقده "غادمير" ويأخذ على "دلتاي" تعلقه بالمنهج النفسي في بناء الفهم، لأنه سيجد نفسه واقعا فيما أراد تجنبه. حيث أن بحثه عن نظرية تأويلية شمولية كمنهج للعلوم الاجتماعية، لن يتحقق من خلال الدراسة التحليلية والوصفية لعلم النفس، لأنها المجال الغني بكل ذاتية غير واضحة رغم انكشافها. والتاريخية التي يبحث عنها عبر التجارب الباطنة للمبدعين لا يمكن أن تتكشف إلا عبر ذات وذوات لا بد لها أن تنطلق

من تاريخياتها الراهنة مما يجعل كل مطلب يرفعه "دلتاي" من أجل الموضوعية من خلال منهج صارم، وهم من أوهام الميتافيزيقا التي أظهر الوعي التاريخي - على يد "دلتاي" نفسه - كنهاية لكل تفكير وفكر خال من المعاني الواقعية الممكنة. بل ويرى "غادامير" أن مفهوم "دلتاي" للعلم لا يرتبط حقيقية ومفهومه لفلسفة الحياة، لأن الحياة تتضمن الوعي والتفكير، بينما العلم فهو يصدر من الحياة ولا يمكنه أن يكون إلا كواحد من إمكاناتها. (Gadamer, 1996, 16.)

تأويلية غادامير:

التأويل عند "غادامير" يتأسس على المفاهيم القاعدية التالية التي ينطلق منها وينتهي إليها كل فكر تأويلي: السؤال، الحوار، الجدل، الفهم.

1- السؤال فن التفكير:

إن عملية طرح السؤال هي محرّكة كل تفكير تجديدي تجاوزه الذي يرتكز أساسا على عقلية نقدية، إذ أن فاعلية السؤال من شأنها أن تخترق كل صمت يتميز به النص التراثي، وتحيل كل استماع إلى طرح السؤال الذي يتجه إلى جوهر الموضوع، ليكشف عنه الغموض الذي كان يعتريه ويضفي عليه المعنى الذي كان متخفيا. هنا تظهر أهمية طرح السؤال المناسب في إثارته للجوانب التي بظهورها تتجلى المعاني. يعطي "غادامير" للسؤال - شأنه شأن "هيدغر" - وظيفة قاعدية ومبدأ لكل صيرورة للفكر والإبداع فيرجع السؤال إلى موطنه الأول، إلى الثقافة اليونانية التي تعد النموذج الأصلي للثقافة الغربية، حيث تعود كل نهاية إلى بدايتها فترتبطان حتى لا تظهر الأشياء وكأنها انكشفت على العالم دون أن تكون لها مرجعية أو معارف متراكمة تسببت في تملّحها. ولهذا يقول "غادامير" من مرجعية ما تعلّمه من أستاذه "هيدغر" في ماربورغ، أيا كان من رفع رأسه لأول مرة سائلا، "آدم كان أم طاليس"، فإن الأهمية تكمن في أن هناك سؤال قد طرح، مما يستوجب إجابات ترضي العقل الفلسفي (Gadamer, 1996: 18)

هذا الذي بحث "غادامير" عن بداياته في الفلسفة الماقبل سقراطية (Présocratique) (لا يقصد غدمار بمفهوم الفلسفة الماقبل سقراطية، فلسفة من سيق سقراط زمنيا كطاليس، برمنيدس... وإنما هي فلسفة التي تمثل كل مفاهيم فلسفة يونانية منذ بداياتها الأولى وهي ممثلة من طرف سقراط، أفلاطون وأرسطو) على اعتبار أن الفكر الغربي يجد أصوله ومبادئه في الفكر اليوناني القديم مما تمثل هذه الكلية التراث الغربي في مجمله، وتظهر هذه العودة إلى الفكر اليوناني من خلال فيلسوفين عرضهما "غادامير" باعتبارهما الأشد تعلقا بالعقلانية اليونانية وهما، "شلايرماخر" الذي عرف

بدراساته عن "أفلاطون" وترجمته لأعماله إلى اللغة الألمانية، والآخر هو "هيجل" الذي استوحى فلسفته النسقية الجدلية من فلسفة أفلاطون المثالية، إذ اتخذ من ذلك المنهج الذي أراده "هيجل" في ظواهرية الروح (Phénoménologie de l'esprit) منهجا جدليا. (Gadamer, 1996, 14,16)

ومن هنا يضع "غادامير" تمييزا بين المفاهيم: البداية، المبدأ والأصل: حيث أن البداية ليست من فعل التفكير وإنما هي فعل الحدوث الفوري، بينما الخطاب الذي يحمل على أساس المبدأ فهو حسب "غادامير" الأكثر استعمالا للفعل التفكير من أجل إعطاء فهم لكيونية سابقة تعبر عن مرحلة من مسار التفكير الكلي المتشكل. إلى جانب أن المبدأ يفتح المجال للتفكير حول التجربة الحسية، كتجربة حية يمكن المشاركة فيها، حينما تتم عملية البحث عن المبادئ أي البحث عن المنطلقات الممكن العودة إليها. (Gadamer, 24) أما عن مفهوم الأصل، فهو على العكس من البداية والمبدأ، فرغم أن تأويلية "غادامير" لا تخرج عن أن تكون منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأصول، حيث يظهر الأصل عائقا أمام التأويل، يكون قد فقد طبيعته كأصل وتحول إلى عقبة تعبر عن بنية حركية تتجاوز هيكلتها وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم وهي متلبسة في حال الثبات والاستقرار. (Gadamer, 1982, 10,11) لذلك فإن مهمة التأويل عند "غادامير" لا تسعى إلى الوقوف على الأصول الأولى كما وجدت حقا - وهذا الجانب الأكثر رفضا من طرف "غادامير" - لأنه من غير الممكن التوصل إلى أصل حقيقي ثابت يعبر عن الأصل الموضوعي، شأن ذلك شأن عدم إمكان التوصل إلى حقيقة ثابتة، مما يستدعي الاستجداء بالحقائق المتعددة، وعليه لا مجال للحديث عن الأصل الأول الثابت الذي يستند إلى كل يقين، وإنما يمكن التحدث عن المبدأ الذي يمكن تحديد نقطة انطلاقه عن طريق الرجوع إلى دراسة الموروثات الثقافية المتوفرة كمنتجات تاريخية.

على هذا يبدو البحث عن الأصل كالبحث عن الحقيقة بالنسبة للفكر التأويلي كيفما يريده "غادامير". فكان من الأجدر طلب مبدأ الأشياء، طلبا تساؤليا يعيدنا ضرورة إلى المبدأ والسؤال اليونانيين حيث لا يطرح إلا السؤال الذي يتعلق بالمعرفة، إنه سؤال أفلاطوني، لأن الأفلاطونية هي قدرنا التاريخي حسب "غادامير"، وبالتالي يرسم مخططا نحو العودة إلى الإغريق، الأصول والأرضية التي تأسست عليها الحداثة الغربية، (Gadamer 1991, 42) وحيث يميز الباحث وعيه بفضل السؤال وتقبله لوجود إجابات متعددة تكشف هي نفسها عن أسئلة جديدة، "أي لا وجود لسؤال دون الوعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة". (Entretiens avec le monde

philosophies , Philippe Forget , Jaques Le Rider , 1984,p234 السؤال كفن للتفكير كما يصفه "غادامير"، وكمنبع استمراريته حيث يجعل الفكر في حال انفتاح دائم، هو خاصية التأويلية الفلسفية، هذه الأخيرة التي تهتم ب - السؤال - أكثر مما تهتم بالأجوبة على العكس من المناهج العلمية التي تعنى بالإجابة عن الأسئلة دون خلق أسئلة جديدة تعطي للفكر استمرارية وجوده فالتأويل يهتم بالسؤال، كما يفترض منه اختيار الأسئلة الناجعة القادرة على إنتاج الفهم هذا الأخير الذي تحمله بيانات محددة، واستخراجه منها تعبر عن إجابات لأسئلة كانت قد طرحت عليها. لكن ما كان لبيان معين أن يكون جوابا، ما لم يكن قد أثير عن طريق سؤال يحمل هو الآخر معنى لجواب.

هذا ما يجعلنا نقول أن توجيه السؤال للنقاش في ساحة الموضوع وجوهره العميق من شأنه أن يجعل المعاني في حالة انكشاف للوعي. هذا كما أسلفنا لا يتحقق إلا عن طريق امتلاك القدرة على طرح السؤال وتوجيهه إلى النقاش الذي يوصل إلى انكشاف المعاني. ولهذا يجب فهم معنى السؤال، إلى ما يسعى إليه، والمنطلق الذي بدأ وبنى عليه صيغته التأويلية بل ومعرفة ما وراء السؤال، حيث يمكن دفع كل وضعية تأويلية نحو الحد الذي يختفي فيه المعنى أو يحاول خداعنا من خلاله.(Gadamer, 1995,249 , 250) التأويلية كعملية نقدية، لا تهتم بشيء آخر كوضع الأشياء تحت ضوء السؤال من أجل إنارة المعاني الخفية، بحيث تظهر للأذهان بإنارتها، وبحيث تعبر عن إجابة لسؤال. فالجواب هنا، يظهر كدلالة للأثر الذي يستخرج من خلال ما يسميه "غادامير" "انصهار الأفق"، إلا أننا لا نستطيع حقيقة فهم الأثر كجواب عن سؤال، دون أن يسائلنا السؤال نحن أنفسنا من الأفق الذي نعيش فيه، فتظهر المعاني والأجوبة كلغة للأشياء والأحداث.

ولكن يجب أن نسأل دائما: " لأي أسئلة، تحمل هذه الأشياء الجواب؟ وما هي الأشياء أو الأحداث التي تبدأ في الكلام إذا طرحت أسئلة أخرى؟ هذا هو السؤال الذي ترفعه التأويلية عند "غادامير"، حيث يجب فهم الشيء الذي يتكلم كجواب على قاعدة السؤال الذي منه ينبني الجواب. (Gadamer, 1976, 385)

2- الحوار والجدل:

إن عملية طرح السؤال وانتظار الجواب أو استقباله هي عملية تمثل البنية التركيبية للحوار الذي يعتمد "غادامير" في فهمه التأويلي، حيث يعتبر طريقة في عيش الفلسفة التي تخرج من لدن ذلك الحوار، ليكون الحوار هو القائم بمهمة خلق فلسفة من خلال التحوار

الجدلي بين المتحاورين، فهو في نفس الوقت حوار مفتوح، جاد وصارم. (Gadamer, 1982, 8).

ومن هنا تظهر عودة "غادامير" إلى الطريقة السقراطية في بناء فهم فلسفي، أي من خلال الحوار أو كما عرف بالحلقة الحوارية السقراطية التي تصغي إلى كل الآراء المطروحة من طرف المتحاورين، لتنتهي في الأخير إلى الإصغاء لصوت الحكمة.

هذا ما يريده "غادامير" من مسألة الحوار كبعد أساسي في فاعلية الفهم، فالحوار الذي يثيره ويثريه المشاركون المتحاورون والمناقشون لمعالجة موضوع حديثهم، يفترض نسبية الآراء والافتراضات التي تطرح بشأنه، حيث أن المعرفة حصص موزعة تنفي كل مطلقة للاستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون. إذ أن الحوار الحقيقي يستلزم الميل إلى الإنصات إلى الآخر ومنح رأيه اهتماما خاصا والولوج إلى فكره من أجل فهم ما يقوله وما يعبر عنه، لا فهم الفرد ذاته. كما أن الحوار الحقيقي، الذي ليس له أي صلة بالمزاعم السياسية، هو الوحيد الذي يسمح لنا بمعرفة وإعادة معرفة الآخر، وهو الذي يعلمنا أن لا أحد من المشاركين في النقاش التحواري على حق في حكمه ورأيه هو وحده، (Entretiens avec le monde: 1984, p 235) بل يمكن أن نجد درجة من الصحة والحقيقة في كل رأي طرح ومنه يمكن أيضا تركيب فهم يرضي الجميع ويعبر عن حقيقة متفق عليها. ولهذا فإن هدف الحوار هو الوصول إلى حالة من التفاهم فيما بين أطراف النقاش.

إذن الحوار الغاداميري، هو حوار سقراطي يقصي التعسفية والتسلط في الأحكام والاستبداد بالآراء، ليرتد إلى "فن إتيقي" "فن اللباقة" أو "إتيقا التخاطب"، هدفه إعادة تقييم الأفكار والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات من خلال فحصها ومن أجل مجاوزتها بخلق فكر وفهم جديد أكثر أحمية من السابق أو السائد. والفهم قبل كل شيء "تفاهم" (Entente) حول شيء ما، وأن نفهم، هو فهم شيء ما. (Gadamer, 1976: 198) وعليه يصبح الإجماع (Consensus) هدفا من أهداف الفهم التأويلي كتجربة وممارسة، لتظهر في الأخير "وضعية الحوار، كنموذج خصب" (Gadamer, 1995: 252) تتخرج عن طريق فعاليته الحقائق والمعاني الدفينة وتجتمع بعد حالة التشتت والتيه اللذان أحدثتهما التشدد والتمسك بدغمائية الرأي، باسم منطق الاختلاف والاحتماء تحت مظلته.

بينما يسعى فن التأويل إلى الإجماع الممكن، ويرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه، فإذا لم يوجد أي شيء يربطنا بالأشياء التي نتفق

عليها ، فإن ذلك يعني أن الحوار لم ينجح وقد آل إلى الإخفاق ، لأنه لم يحقق الغرض المنشود له.

إلا أن عالم اليوم والفكر التكنولوجي - كما يقول "غادمير" - لم يحدث التطور في مجال الحوار ، ذلك لأن الذهنية الصناعية التي تمثل حضارة اليوم ، ولتي تعبر عن ثقافة المنفعة والانبهار بفوائد ومغريات ما يقدمه العلم من تقنيات ، هي الحضارة التي تجعل مقوماتها كتحديات أمام ومقابل قيمة الفكر والوجود الإنساني. مما تجعل من هذه الذهنية الصناعية التي تميزت بها خاصة أوروبا وأمريكا الشمالية ، الحامل الوحيد لإجابات نهائية كان العقل الفلسفي أو العلمي قد طرحها Entretiens avec le monde,1984: 235)

وهنا يرفض "غادمير" الفكر المنهجي من حيث أنه يزعم أنه الوحيد القادر على الوصول إلى الحقيقة النهائية لكل سؤال. فالمشكل لا يمكن في استعمال المنهج ، وإنما في ادعاءاته تلك التي لا تعبر إلا عن أوهام نسجتها أحلام وأذهان فكر علمي يدعي موضوعية ويقينية أحكامه ، ناسيا أن " تاريخ العلم هو تاريخ الأخطاء " ، أي أن كل نشاط فكري ، أكان موجها للطبيعة أو للإنسان هو تحت رحمة النسبية التي تمنحه الصيرورة والاستمرارية. بينما نقطة اليقين تمثل دائما نقطة النهاية أي نقطة الموت والانحلال في الوضع ذاته. ولهذا سنكون مرغمين مستقبلا للاستسلام إلى فعالية الحوار ، أين تعود العقول مجددا - كما كانت في زمن سقراط - إلى الالتقاء والتلاقي. وهكذا ، فإن النموذج الرئيسي لكل تفاهم هو الحوار والتخاطب والحوار السليم ، هو ذلك الذي يسير وفق الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيز وغير المتروك لتسلط الذات لذوات المتحاورين. إذ يصير الحوار مستحيلا إذا استحوذ أحد الشركاء فيه بشكل مطلق على مكانة فوقية مقارنة مع الآخرين الذين يأسرههم في المجال الذي يزعم فيه تملكه لمعرفة سابقة حول الأحكام القبلية. ليصبح التفاهم الحوارية متعذرا بالانغلاق على الأحكام القبلية الخاصة ويستبعد أي انفتاح للحوار من طرف الشركاء. هذا يحدث عندما يلعب أحد المتحاورين دور المحلل النفساني في العلاقات الاجتماعية ، ولا يأخذ آراء " الغير " بجدية مدعيا الكشف عنها بطريقة التحليل النفسي ، وعليه تتفك الشراكة التي تتقوم عليها كل الحياة الاجتماعية وعلاقاتها. (محمد شوقي الزين 1999: 84)

وما يميز الحوار أنه يكون في علاقة جدلية بين المشاركين في النقاش حول موضوع معين ، إلا أن لهذا النقاش الجدلي ، لا يسعى إلى هزيمة الخصم بأي من طرق البرهنة ، التي يمكن أن تؤكد وتبرهن على الرأي الخاص دون الاهتمام بمشروعية الحجة ، كما

عرف عند السفسطائية واستعمالهم لمغالطات تبدو فلسفية ومنطقية. بل يهدف "غادمير" إلى إعادة الجدل إلى مبدئه مع "سقراط" أي استعمال السؤال فيما يستطيع أن يشق طريق الفهم أمام بلوغ حقيقة معينة.

يهتم "غادمير" بالجدل اهتماما خاصا، حيث أنه يعبر عن فعل التخارج الحر لأفكار وآراء الذوات المشاركة في الحوار. وعليه فهو يدين "أفلاطون" كما "لبيغل" في تشكيل منهج جدلي يجعل الفكر في نشاطية خلاقة مستمرة. إلا أنه يأخذ على "أفلاطون" تموقعه في العالم المفارق، عالم الحقائق الثابتة والأنموذجية، فيما تتطلق جدلية "غادمير" من الكينونة، تأثرا بالفكر الوجودي الكينوني "لهيدغر"، ومن الوجه الإنساني فيها، أي من "الثقافة"

يحاول "غادمير" الاستفادة من الجوانب الإيجابية للمنهج الجدلي كما ظهر عند "هيجل" فرغم أن "غادمير" يرفض أن يتمثل الجدل في العلاقة بين الأنا والأنت، أو بين الذات والموضوع، أين تتحول هذه العلاقة إلى صراع تسلطي، تحكم فيها الذات سيطرتها عند ادعائها بلوغ الحقيقة المطلقة. لهذا يلغي "غادمير" هذه الجدلية المتعالية من نظريته التأويلية، بينما وجه الجدل إلى الكينونة وعلاقة الوعي التأويلي بها، ليستهدف فهم الظواهر الموجودة فيها كآثار ونتائج النشاط العقلي العملي للإنسان.

وبالتالي يسعى المنهج الجدلي كتنظيم منطقي للعلاقة التقابلية بين الأنا والأنت، إلى فهم الآخر دون السيطرة عليه واستخدامه. وعلى هذا تأويلية "غادمير" لا تتكرر لتأثير الفلسفة الجدلية "لبيغل"، خاصة تلك المطبقة على التاريخ (Joel.C.Weinsheimer, 1985:134)

كما أحب الكثير من الفلاسفة الخروج عنه ابتداء من "دلتاي" وصولا إلى آخر الراغبين في تجاوز الفكر التأملي المتعالي الذي يؤول إلى كل متافيزيقا فارغة من المعنى. وعليه الجدل الذي يريده "غادمير"، هو جدلا كينونيا وليس جدلا تجريديا، حيث يستدعي تأويل الأثر من حيث أنه طرف آخر أشبه "بالأنت" دون أن تكون العلاقة معه صراعية والغاية التي تؤدي إليه تسلطية على غرار الجدل الهيجلي والماركسي.

فمن الأفضل، كما يرى "غادمير"، أن يتحول الصراع إلى حوار ويؤسس للحرية في مكان التسلط، وإن لزم الخروج عن شيء، فهو بالضرورة الخروج عن تتبع الحقيقة في مطلقيتها من خلال النظر إلى الفلسفة في نسقيتها. حيث "لا وجود في الفلسفة لحقيقة نسقية، نسق كوني شمولي يضم كل نسق، بل لا وجود للحقيقة المطلقة نفسها، حيث لا وجود إلا لرؤى خاصة للحقيقة". (Gadamer, 1996: 32)

من أجل ذلك عني " غادمير " بإعادة الجدل إلى صيغته الفلسفية ، صيغة السؤال والحوار الأفلاطوني. وكون الجدل يتحقق وتظهر فعاليته من خلال صيغة الحوار بين السائل والمسؤول، كجدل حي يمثل حوار الذات الإنسانية وتشارك فيه، ممثلة فكر كل فرد، يعطي إمكانية أكبر للإجماع حول حقيقة متفق ومتفاهم عليها. إذ " أن الجدل، من حيث أنه الفن الذي يتم بموجبه توجيه الحوار، هو في الوقت ذاته فن النظر الشامل في ظل وحدة "

السؤال هو محرك كل فعل حوار جدلي، ودليل على كل حرية يتمتع بها الإنسان المتمكن من فن السؤال. وأن كل قدرة على طرح السؤال هي في الحقيقة نابعة من الحرية التي يتمتع بها السائل، بحيث تسمح له بطرح أي سؤال دون التقييد باعتبارات قد تظهر غالباً سياسية. وفي الأخير، تمثل نظرية التأويل عند "غادمير"، "إعادة بناء الحرية، حرية الفكر عبر تأصيل مساءلته للكينونة". (الصفدي، مطاع: 233).

إذن يبتعد الجدل الذي تعتمد تأويلية "غادمير" عن الجدل الهيجلي، كجدل للأضداد الذي يلج على وعي الذات وتسلطها، ليظهر كجدل بين أفق المؤول وأفق الأثر الثقافى الذي يواجهنا، ويخلق لنا لحظة من السلب والتساؤل، ولحظات أخرى من الاغتراب، هذا الأخير الذي سيحاول الفهم إزاحته وتحقيق الانتماء للذوات البشرية التي تنتمي إلى وجود والكينونة، فتحاول مساءلتها ومحاورتها ففهمها دون أن ترغب أو تسعى للسيطرة عليها أو تحديد فكرة توصف موضوعية ثابتة ومطلقة حولها.

وبالتالي فإن أهم استفادة أخذها " غادمير " من "هيجل" هي فكرة المنهج الجدلي، حيث بدا الجدل القوة الخلاقة والمبدعة.

3- التأويلية فن الفهم:

ما يميز العلوم الإنسانية أو كما يسميها " غادمير " علوم الفكر، أنها لا توضع ضمن لعبة المناهج، بل تتعلق بالفهم الذي تتطور نشاطيته عند القارئ أو المتلقي. الباحث أو المفكر وعليه يجب أن نسأل: ما هو الفهم؟

لقد طور " غادمير " في تأويليته البعد الجديد الذي منحه " هيدغر " لمفهوم " الفهم ": حيث لا يبدو الفهم كنمط من المعرفة ولا كنمط خاص للعلاقة مع العالم وإنما يصبح الفهم وجودياً أوكينونياً، وحيث يظهر كنمط للوجود ذاته وللوجود هنا، ثم ينظر إلى الفهم كمشروع مقذوف في العالم، على المفكر أوالمؤول القبض عليه، وبالتالي تشكيل ملامح الفكر في بعده المستقبلي. (Entretiens avec le monde,1984: 232, 235)

وقد دعمت اللغة الألمانية فكرة "هيدغر" و"غادامير" عن كون الفهم نمط كينوني أكثر مما هو نمط معرفي. عندما اهتمت بالتفريق بين فعل شرح (Erklären) وفعل فهم (Verstehen) وتكوين أوبناء تعارض بينهما، خاصة كما ظهر مع طرح "دلتاي" في مقدمته لعلوم الروح. بينما الاتجاه نحو وجودية الفهم أصبح ممكنا مع "هيدغر" والذي أراد "غادامير" تحويله وتحويره، بإعطائه شكل الفلسفة التأويلية خاصة عندما يخرج الفهم عن تجارب الحقيقية التي تنتج من تجليات الثقافة، فلا يبقى الفهم عند "غادامير" رهن التجريد، وإنما ينطلق من وقائع ثقافية تعتبر وسيطا له من أجل إعادة تأسيس مستمرة لعلاقة الكائن بالكينونة، والتي تمثلها اللغة كدليل للفهم، بل ولعمله بعد أن عرفت مع "هيدغر" كموطن للكينونة. فلغة الفهم ليست مجرد لغو فارغ وثرثرة بل هي تأويل يحمل معاني ويبحث عن كل ما هو أولي في الشيء. (الصفدي، م: ص 224)

لذلك غالبا ما يطرح "غادامير" فكرة شمولية الفهم التأويلي المؤسس على العلاقة مع العالم مرورا عبر اللغة، على اعتبار أن "الفهم هو الممارسة لحياتنا وإمكاناتها". (Georgia, W, Gadamer, 1991: 61)

إذن الفلسفة التأويلية عند "غادامير" كما كانت عند "هيدغر"، لا تكتفي بتفسير الشيء بل تطمح في فهمه. لأن الفهم هو موضوع الأسئلة كلها دون أن تلتصق به خاصية الوظيفة النفسية أو المعرفية كما بدت مع "شلايرماخر" و"دلتاي"، بل هي الجسر الذي تبني عليه علاقة الكائن بالكينونة. وإن الإنسان يسأل لا لشيء، إلا لأنه يرغب في أن يفهم الأمور التي تهمة وتحيط به.

ولا ينبغي هنا أن نفهم من مطلب الفهم الذي يسعى إليه الباحث، كمطلب لليقين، على العكس تماما في الفكر التأويلي الغاداميري، الذي يضع كل يقين موضع شك وسؤال، فتصدق مقولة "نيتشه" في أن نشك أفضل من "ديكارت"، Gadamer (242: 1995)، وينتج هذا الشك عند "نيتشه" من تعديل دلالة الحقيقة، بحيث يصبح سباق التأويل أحد أشكال إرادة القوة، ليحصل هكذا على أهمية أنطولوجية. لكن دون أن نقع في حلقة من اللادرية، تضع الباحث في حالة تيه وحيرة غير متناهيين. وعليه يطرح "غادامير" فكرة التفاهم والإجماع دون الاستسلام لذلك الإدعاء بإمكانية تحقيق موضوعية في مجال الممارسة التأويلية. ليس هناك يقين مطلق ولا شك مفرط يؤدي إلى لادرية مغرضة، وإنما هناك دائما توالد مستمر للفكر من خلال فعالية وفاعلية النقد. من أجل هذا اعتبر الفهم مشروعا مقذوبا لغاية تحقيقه حيث يقول "غادامير" أن كائننا من كان يريد أن يفهم، يعني هذا أن لديه مشروعا" (Gadamer, 1995: 104)

ومن أجل هذا المشروع الملقى لتنفيذ، يعتمد التأويل على أداة تحليلية التي عرفها "شلايرماخر" "بالحلقة التأويلية"، ووصفها على أنها اجتماع الأجزاء الحركية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص.

ومن جهة "غادامير"، فإنه قد طوّر مفهوم الحلقة التأويلية استنادا إلى مقولات "هيدغر" عن الفهم الذي يجسد وجوديا نمط الكينونة باعتبارها قدرة الوجود على التجلي. ليسعى هذا الفهم إلى الإحاطة الدائمة للوضع الأساسي للوجود في الكون، فهو يشكل بطبيعته التخطيطية ما يعرف بـ "رؤية الوجود"، أما الوجود نفسه فيخطط كينونته على صورة امكانيات مفتوحة على الوجود. (الموزاني، ح، 2002: 50).

رغم التأثير الكبير لفلسفة "هيدغر" على "غادامير" إلا أن نقاط التباعد في فكر هذا الأخير أخذت تتخذ حيزها مقابل فكر الأستاذ، خاصة فيما يخص نظرية الفهم. فيعيب "غادامير" على تأويلية "هيدغر" التي لا تهتم بمشكلة التأويل والنقد في التاريخ، إلا ليستخلص منها بنية مشاركة الفهم بواسطة حدس أنطولوجي، في حين أن المشكلة عند "غادامير" هي على العكس، ترغب في معرفة كيف يمكن للتأويل أن ينصف تاريخية الفهم بعد التخلص من العوائق الوجودية الناجمة عن مفهوم الموضوعية الخاص بالعلم". (Gadamer, 1995: 242).

يرفض "غادامير" ممارسة "هيدغر" للعنف على النص من أجل استنطاقه، رغم أنها طريقة أكثر إنتاجا للمعاني واستخراجا للحقائق. ورغم أن "هيدغر" هو - بدون منازع - صاحب فكرة تجذر الثقافة الغربية في الفكر الإغريقي، والعائد بقوة إلى الفلسفة الأرسطية، إلا أن "غادامير" يفضل الحديث عن "تذكر الكينونة" بدلا عن مفهوم "هيدغر" الذي يعد مبدأ كل فلسفته والذي يتمحور حول فكرة "نسيان الكينونة". (Entretiens avec le monde, 1984: 238) لأن الأمر يتعلق هنا بالعودة وتذكر ما كان مهتما به عند الإغريق، وخاصة عند "أرسطو" ودراساته حول مقولات الوجود. بينما فكرة النسيان تلك تلقي بثميتها على كل ما سبق من العقلانيات الفلسفية، فيفهم أن النسيان الذي يعاينه الوجود قد بدأ يضمحل لأول مرة "هيدغر" أي أن الاهتمام كنتيجة منطقية وجد مع الفكر الهيدغري وهذا غير صحيح.

ومسألة استخدام العنف هي نفسها التي خلقت نقاط الاختلاف أيضا بين "غادامير" و"دريدا"، حيث أن "جاك دريدا" ينطلق دائما في عمله التفكيكي من فكرة استحالة الفهم، فمن يعتقد أنه يفهم شيئا ما، يتجاهل حسبه، تلك العناصر في الأثر التي تستعصي على الفهم. وإذا كان الفهم لدى دريدا نابع من فعل عنف يقتضيه المنهج التفكيكي، فهو بالنسبة "لغادامير" فعل عشق وتراض ومضايقة، حيث تظهر جهود

المؤول في البحث عن الفهم، جهود تتواضع أمام الأثر المدروس كجسد يجب أن تحترم رغبته في الانغلاق والاختفاء، ولا يستدعى إلى الظهور إلا عن طريق عملية التراضي بين المؤول والأثر، حيث يعلن هذا الأخير عن نفسه بطريقة أشبه بالتداعي الحر ويسلم معانيه للمؤول برغبة منه وبكل محبة.

يمكن أن نصف هذه العلاقة بين المؤول والنص بعلاقة الصداقة - أو المضافة كما يسميها بول ريكور - ، حيث يصدق كل طرف بأموره للطرف الآخر ومن الأكيد أن هذه الفكرة أقرب إلى فكر الاستعارة والمجاز كما إلى الرومنسية المترامية في أطراف الخيال العاطفي، إلا أن هذه التمثلات يمكن أن تتجسد في الواقع الذي يمثله الأثر من خلال نسيج مجموعة التساؤلات التي تلعب دور الوسيط، الذي يسمح للحوار أن يتكوّن وينبني بين السائل والمسؤول.

لكن الحوار عند " دريدا " عليه أن يبرز نقاط الاختلاف والغربة بين المتحاورين، عكس " غادامير " الذي يؤكد على نقاط الالتقاء والقراءة. فحسب رأيه، إن وجود نقاط الاختلاف والغربة هذه بين المتحاورين، مرتبط بنقاط الالتقاء المبدئية التي تجمع بينهم وتحيل الاختلاف إلى الإجماع والغربة إلى القراءة، فحتى الاختلافات تشير في النهاية إلى نقاط الالتقاء هذه.

وعليه تظهر فلسفة " غادامير " التأويلية فلسفة البحث عن عناصر الالتقاء المبدئية التي يقوم عليها الفهم البشري للعالم وتجلياته، وفهمه للإنسان ذاته. (بوطيب، رشيد، 2002: 44). في تفكير " غادامير " حول الفهم التأويلي، يدرس الشروط التي تؤدي إلى تجليه وتجلي دلالاته حيث تكتمل بنية الفهم. ومفهوم البنية في هذا الإطار يدل على أن هناك طريقة أخرى لفهم الحقيقة، غير ذلك البحث السببي النابع من مخططات الهندسة البنائية وعلم الطبيعة. فعندما استدعي مفهوم البنية لضيافة علوم الفكر، اشترط عليها التجرد من فكرتها عن وجود سبب فعل أو حدث. وارتداء مفهوم آخر يتعلق أمره بوجود تلك الأحداث والعناصر أو التحري عن قوانين أو شروط حركتها. (Gadamer, 1996, 29) وعليه لا يكتفي " غادامير " بالوقوف على بنية الفهم والقبض على مستوى مقنّع من الفهم، وإنما يسعى إلى الكشف عن الكيفية التي يحدث من خلالها الفهم في فكر الآخر، بحيث يظهر الفهم كاتفاق واتصال.

وضمن دراسته للشروط المؤدية للفهم، سطر " غادامير " ضرورة التفريق بين شكلين للفهم:

- 1 - فهم محتوى الحقيقة وهو الفهم الجوهرية.
- 2 - فهم المقاصد والأهداف الخاصة بالمبدع وهو الفهم القصدي.

إلا أن الفهم في معناه القول يتمثل في الشكل الأول، أي في الفهم الجوهرى إذ هو المطلب الحقيقى الذى يسعى من أجله " غادامير "، ويبقى الشكل الثانى، الفهم القصدى، مطلب ثانوى ووسيلة إستراتيجية يستعان بها في حالة إخفاق الفهم الجوهرى في إدراك حقيقة ما (Jean Greisch, 2001, 22 -) ورغم عدم تأسيس تأويلية " غادامير " على المقاصد، إلا أن القصد هو الذى يقود مسار التأويل في علوم الروح، التى تهتم بالبحث عن المقصد الذى تعنيه الروح البشرية حسبما وضّح " دلتاي " وقبله " شلايرماخر ". وفي عمق كل ظواهر الفهم والتأويل يسكن شكل من المعرفة وينبني.

4- حرية الفهم:

تعود بنا هذه الإشكالية إلى التأويل اللاهوتى للكتب المقدسة، كما تعود بنا أيضا إلى طرح سؤال حرية الفهم، وإن كنا نملك حرية التقرير، وهل للإنسان الخيار في فهمه للكتابات المقدسة؟

حول هذه الفكرة تظهر اعتراضات اللاهوتى، الذى يؤكد من منطلق اعتقادي وإيماني على أن فهم نصوص الكتاب المقدس ليس نابعا من اختيارنا الحر، وإنما يفسر من مصدر الفضل أو النعمة الإلهية، وحيث أن النص المقدس لا ينبغي أن يعرض لعملية التحليل الإنسانى، فقد استهتت تقضى تفسيرها يصدر عن ذات مقدسة. (Gadamer, 248, 237, 1995) إلا أن الجانب الإيجابى في التأويل اللاهوتى، كون العالم اللاهوتى يمارس أجمل شكل من أشكال التأويل، حيث أنه يسعى إلى فهم نقاط الضعف الإنسانية وتوضيحها إنسانيا. والتأويلية التى يريد بها " غادامير " لا تقود بالضرورة إلى النقد الجذري للدين كما فعل " سبينوزا "، الذى نقد الكتاب المقدس، وفي الفصل الخامس لكتابه (Tractatus Theologico-politicus) طوّر منهج التأويل للكتاب المقدس الذى استلهمه من تأويل الطبيعة. على العكس، فإن إمكانية حقيقة فوق الطبيعة يمكن جدا أن تظهر. بينما مع الأنوار السفسطائي - كما يصفه " غادامير " - طرحت مسألة القرار الحر الذى يجب أن يتمتع به المواطن داخل المدينة. ويبقى في الأخير المعنى والمغزى من البحث التأويلي هو الكشف عن معجزة الفهم، لا محاولة الاتصال السري والغامض بين الأرواح. (Gadamer, 1976, 299)

قائمة المراجع المستعملة:

- 1- الموزاني، حسين، بين الحداثة والتراث، جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير، مجلة فكر وفن، كولن للطباعة والنشر، بون، العدد 75 س 2002.
- 2- صفدي، مطاع، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت ط، 1، س 1986.

- 3 - بوطيب، رشيد، مدخل إلى غادامير، مجلة فكر وفن كولين للطباعة والنشر، بون، العدد 75 س 2002.
- 4- هانس جورج غادامير، فن التأويل، أشباح العقيدة التيولوجية، تر، محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، فنون وعلوم، المجلد العاشر، العدد 37، س 1999.
- 5- مهييل، عمر، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، س 2001.
- 6- Entretiens avec le monde –1 philosophies , philippe forget , Jarques Le Rider , 19 avril 1981, Ed, la Découverte 1984 paris.
- 7- Gadamer, Vérité Et Méthode, les grands lignes d'une herméneutique Philosophique trad. Etienne Sacre EDT du seuil, Paris 1976.
- 8-Gadamer, Langage et vérité, trad. Jean – Claude Gens , ed. , Gallimard , 1995.
- 9-Gadamer , *Herméneutique et philosophique*, préface Jean, Greish , Bouchene éditeur , 1999.
- 10- Gadamer , *Le problème de la conscience historique*, établie, Pierre Fruchon, édit ,du Seuil, paris, 1996
- 11- Gadamer, *Au commencement de la philosophie, pour une lecture des présocratiques*, Ed, seuil, 1996.
- 12- Gadamer, *L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique*, tra , Marianna Simon ; ed. aulio, 1982.
- 13- Gadamer, *L'art de Comprendre ; Herméneutique et champ de l' expérience humain*, Ecrit II, 'Tra Isabelle J, P Forget, P Fruchon, J Grondin Et J Schouwey , Edit Aubier, 1991.
- 14- Georgia Warnke , Gadamer , *Herméneutique et raison*, trad. Jacques colson , Ed, universitaires , de Boeck université 1991.
- 15- Husserl, *La crise des science européennes , la phénoménologie transcendantal* , trad. Granel ed. Gallimard 1976.
- 16- Jean Greisch, Paul Ricoeur, *L'itinérance du sens*, Ed, Jérôme Millon, 2001
- 17- Joel. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A reading of truth and method* , Yale University Press, 1985.