

الممارسة التأويلية ومشكلة الحقيقة في الهرمينوطيقا الفلسفية

بقلم الدكتور فؤاد مليت

قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2

الملخص:

L'auteur estime qu'une introduction à la *Koinè* de notre culture contemporaine est devenue plus que pressente dans le climat de suspicion générale qui entoure l'Herméneutique.

Après avoir reconstituer, sommairement, les principales étapes de l'histoire de l'herméneutique, et dégager le sens gadamérien de l'Universalité de l'expérience interprétative, l'auteur pense, suite aux critiques bien soutenues de G. Vattimo, qu'il faudrait insister davantage sur l'exigence méthodologique requise pour toute interprétation possible.

الكلمات الدالة:

الهرمينوطيقا، التأويل، مشكلة الحقيقة، العدمية.

تزخر الكتابات الفلسفية المعاصرة، في دوائر الفكر الغربي، بأعمال متميزة متينة عن مبحث الهرمينوطيقا الفلسفية، وعما ينطوي عليه من تحديد واسع النطاق في التعامل مع النصوص وتأويلها، حتى بات مفهوم

الهرمينوطيقا مكافئا لنمط القراءة التأويلية، ولما يلزم عن هذه القراءة من اتساع دائرة المعنى وتحدده، بل وتكثره. وقد ساعد على هذا التوجه في ممارسة النصوص والتفاعل معها، ما تقرر من أن النصوص - أيا تكن طبيعتها - حمالة أوجه، تضيق القراءة الواحدة أو ذات البعد الواحد عن استيعاب إمكاناتها والوفاء بها، فيكون الاقتصار على معنى واحد للنص تضيقا لأفقه وحجرا على ما يحتزنه من دلالات. على أن الانتصار لما يسميه أركون بـ"القراءة الجمعية" *Lecture plurielle* للنصوص، لاسيما المؤسسة منها، وما ينتج عنها من تراحم التأويلات المتغيرة، يظل بحاجة إلى تسويق وتأسيس، لئلا يفضي نمط هذه القراءة إلى ضياع المعنى برمته، متى انعدمت الضوابط والمعايير التي ينبغي لكل اشتغال تأويلي أن يحتكم إليها. ولما كانت المتون العلمية والأكاديمية الغربية قد عاجلت هذه المسألة، وأمثالها، باستفاضة لا تخلو من تبحر وتوسع شديدين، فقد رأينا من الأهمية بمكان الإشارة إلى الموضوع، على نحو من الإيجاز، حتى لا يضيع الغرض الأساسي في خلال المسائل المعالجة. فهل يمكن للهرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة أن تتجاوز الاعتبار المنهجي وأن تفسح المجال لـ"خصام التأويلات"، دون أن تحتاط له بعدة منهجية وإبستمولوجية ضابطة؟ سنحاول في الصفحات الآتية أن نتبع الأطوار التاريخية التي تقلب فيها مبحث الهرمينوطيقا، والحرز الذي يتهدد الممارسة التأويلية الفلسفية.

1- نشأة المبحث الهرمينوطيقي: المصطلح والدلالة

لئن كانت الممارسة الهرمينوطيقية، بما هي نشاط الفكر في تفهّم أثر ما، مما لا يمكن الجزم في تعيين مبدأ نجومها - بحكم اتصالها بمسألة تفسير النصوص، بغض النظر عن طبيعة هذه النصوص، وبالمعضلات المثارة عن مزاوله ضرب مخصوص من الإقبال عليها أو بنمط تقبلها -، فإن المفهوم ذاته إنما هو من مبتكرات عهود الحداثة.

ذلك لأن تاريخ اللفظ *Hermeneutica* اللاتيني يشهد بأن ارتقاءه إلى رتبة المفهوم - المصطلح لم يكن إلا على يد اللاهوتي الكبير يوهان كونراد دانهاور Johann Conrad Dannhauer في القرن السابع عشر، تحديدا، حين جعله عنوانا لأحد كتبه *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum litterarum* (1654)، دالا به على ما استقر عليه معنى الهرمينوطيقا في الأزمنة الكلاسيكية¹؛ ونعني بذلك منهجا لتأويل النصوص المقدسة. فيكون الالتجاء إلى منهج التأويل، أو إلى

استحداث تقنية معينة لمقاربة النص، مرده إلى الحاجة إلى التغلب على معضلة انبهام المعنى الذي ينبغي للفهم أن يحصله، أو أن يتجنبه في أسوأ الحالات.

وهكذا، يبدو أن معنى النصوص - والمقدسة منها على وجه الخصوص، من جهة أن الدوائر اللاهوتية هي المحتضن الأول الذي انبثقت عنه، أصلا، هذه الممارسة - لا يمكن اعتباره معطى أوليا أو بديها مباشرا، فهو يحتاج إلى اجتهاد وطول مزاول، وإعمال النظر وفق جملة قواعد ومعايير منضبطة توجه فهم النص وتحدد معناه.

إن التأويل هنا مطلوب لتحقيق الفهم؛ وبهذه الخصيصة فهو يفارق التفسير، بحسب الضبط الاصطلاحي (أي المراد من التأويل في مبحث الهرمينوطيقا)، وإلا فإن القول بتساويهما في إفادة عين المعنى هو الأولى، "لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراد منه المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير؛ على أنه لا يطلق إلا على ما فيه معنى خفي معقول"¹. فإذا استثنينا هذه الحثية، لشديد ارتباطها بالمجال التداولي للسان العربي الذي يسد فيه التأويل مسد التفسير، أمكننا أن نميز بين التفسير *Exégèse* من حيث هو إجراءات مخصوصة لا تنفك عن الإحالة إلى نظام فقه اللغة وعلوم اللسان المرتبطة بالنص المفسر، أي من حيث هو جملة تنزيلات تطبيقية لقواعد نظرية على حالات نصية خاصة؛ وبين المبحث الهرمينوطيقي الذي يضع على عاتقه تأسيس نظرية التفسير ذاتها، وإرجاع "قواعد التأويل إلى إشكالية الفهم كإشكالية عامة"¹.

على أننا وقبل أن نعرض لموضوع جدلية الفهم والتفسير، بوصفها إحدى المسائل الأكثر إثارة للتوتر في مبحث التأويلية المعاصر، وهي المسألة التي يضطلع النظر في حدودها بتعيين دلالة التفسير ووضع المنهج بالقياس إلى مطلب الفهم، بما هو مقصود التأويل والغرض منه، فإنه من الحري بنا أن نعلم إلى الضبط التأيلي للفظ الهرمينوطيقا ذاته، إذ النظر في القوام التأيلي للألفاظ هو ضرب من الاعتبار الهرمينوطيقي لها، فيكون هذا شاهدا على تلبس الفعل التأيلي بنشاط الفكر، وعلى تغلغله في عملية التعقل ذاتها.

يعود لفظ *Hermeneutica* اللاتيني إلى الأصل الإغريقي *ἐρμηνευτική* (هرمينوتيكي) وإلى الفعل *ἐρμηνεύειν* (هرمينان)، والذي يعني، بحسب الوضع اللغوي في أصله الاشتقاقي، فعل النطق، ابتداء، وما يتفرع عن هذا المعنى الأولي - الطبيعي من معاني القول والكلام والعبارة. وإذا احتكنا إلى ما ضبطه العلامة G. Ebeling في الدراسة اللاحقة التي أنجزها لفائدة الموسوعة الشهيرة: الدين في التاريخ وفي العهد الحالي *Religion in Geschichte und Gegenwart*، والمعونة تحديدا بـ *Hermeneutik*، فإننا

نميز، على أثره، بين ثلاثة معاني كبرى لهذا الفعل، هي على التوالي: الإفصاح/الإعراب (النطق-القول *exprimer*)؛ والتأويل (التفسير *expliquer*)؛ والترجمة (*traduire*).

على أننا نستطيع أن نرد المعنيين، الثاني والثالث، إلى نطاق واحد بقرينة مفهوم النقل الذي يقتضي من المترجم أن يعمد، في نقله لمعنى العبارة من لغة إلى أخرى، إلى جعلها مما يتيسر تعقله وتفهمه في اللغة المنقول إليها، فيكون، بذلك، قائما مقام من يتعهد المعنى ذاته بالتفسير والتجلية لما تقوله العبارة في لغة الأصل، أو في لغة الغريب؛ وبهذا رجع مفاد اللفظ الإغريقي إلى معنيين رئيسين، هما القول والتأويل¹.

ولعل تجربة الإغريق الأوائل في تعقل هذا اللفظ وتصريف معناه في الاتجاه الذي صار له في كامل تراث الفلسفة الغربية مما يوحى، رأسا، بالنحو الذي تناول به القديس أوغسطين دلالة المفهوم في سياق تعاطيه التأويلي لنصوص العهدين، القديم والجديد، في أفق الملة المسيحية، فهياً، بذلك، للهرمينوطيقا موطن قدم راسخ في الممارسة الفلسفية الغربية وحدد مسارها على نحو حاسم. فإن فعل *ἐρμηνεύειν* يعني، في لغة الإغريق، معنيين أساسيين هما: 1- الاتجاه من الفكر إلى الخطاب (القول)؛ 2- العودة من الخطاب (القول) إلى الفكر، كَرَّةً أخرى. وإذا كانت التأويلية، اليوم، لا تعني بغير المعنى الثاني الباحث في تضاعيف الخطاب وأشكال القول عن متواريات الدلالة، بل عن إرادة المعنى المنطوية فيه، على أنها المقصد الذي صيغ لأجل إفادته، فإن الإغريق القدامى كانوا يعتبرون فعل القول، نفسه، عملية هرمينوطيقية من جهة كونه توسطا لازما بين المعنى وبين الإمساك به؛ ولربما كان هذا الاعتبار هو الذي حمل أرسطو على عنوانه الكتاب الثاني من مصنفه المنطقي، *الأورغانون*، بـ: *Peri hermeneias* باري أرمينياس¹، أي في العبارة، جاعلا مدار البحث فيه على الجانب الدلالي من منطوق القضايا ومما هو من نظامها.

وعلى هذا، فإن القديس أوغسطين هو الذي منح مبحث الهرمينوطيقا- وإن لم يُسمَّه في حينه- الوجهة التي اتخذها عند كبار منظريها من متفلسفة العصر الراهن؛ فإن تمييزه الواعي بين الكلمة الجوانية *logos* *(verbe) intérieur* والكلمة البرانية* *logos (verbe) extérieur*، مستعيذا التمييز الرواقي بين الخطاب الباطني والخطاب الخارجي، حل مشكلة التجسد *incarnation* العويصة في منظومة اللاهوت المسيحي، هو الاعتبار الذي جعل إبلينغ G. Ebeling، المذكور آنفا، يرى في مصنف أوغسطين العقيدة المسيحية *De doctrina christiana* أعظم تأليفه شأنا وأشدّها خطرا وتأثيرا في تاريخ الهرمينوطيقا برمته¹؛ وحمل، أيضا، الفيلسوف هانز جورج غادامير H.-G. Gadamer (1900-2002) على أن يرى في صنيع

أوغسطين هذا، استنفاذا للغة من وطأة النسيان التي غشيتها في الفكر الغربي ابتداء من الإغريق الذين لم يستبصروا الاستبصار الكافي بطبيعة اللغة، وبشمولها لكلية التجربة الإنسانية¹.

فقد عالج أوغسطين مشكلة التجسد/الكلمة في نهاية الكتاب الثالث من مؤلفه العقيدة المسيحية، وعاد إلى تناولها بشكل مستفيض في كتابه الآخر المسمى في الثالث *De Trinitate*، ونكتة الإشكال في الأمر كله راجعة إلى المعضلة التالية: كيف نتفكر التجسد الإلهي دون أن نجعل من الكلمة-اللوغوس تجسيدا محسوسا للإله؟¹، بحيث يتعين أن لا يؤدي القول بحضور الإله في التاريخ إلى الانتقاص من ألوهيته التي تتعالى، بمقتضى الكمال الذي لها، عن نقائص التظاهر الزمني في التاريخ.

وهي مشكلة، لئن بعثت على الاشتغال بها ديباجة إنجيل يوحنا** *L'Evangile de Jean* في الديانة المسيحية، فقد صارت من المواضيع التي كاد أن لا يغادر الفحص عنها أحد من لاهوتيي أديان التنزيل؛ والشاهد على ذلك فصول المناظرة الشهيرة التي حدثت في الملة الإسلامية بشأن فتنة خلق القرآن؛ فقد نقلت الدراسات التي جردت لاحتواء الفتنة- المتقادمة منها والمحدثة- أن الذي أغرى المعتزلة، تحديدا، من علماء الكلام المسلمين بتبني هذه الأطروحة والبناء عليها في منظوماتهم العقدية، إنما هو التملص من شبهات المسيحيين واتهامهم للإسلام بالهرطقة والتناقض الصريح¹.

يميز أوغسطين بين كلمة القلب الجوانية والكلمة البرانية الصادرة عن جارحة اللسان، ويرى أن الفكر الحي، بحق، إنما هو كلام باطن لا علائق تربطه بمظاهر الحس وعوارض المادة، ولذلك كان حقيقا بأن يعد "حديث النفس" هذا، لشفوفيته ومطلق صفائه، دليلا قائما بذاته على وجود الحقيقة الإشراقية التي تعانين النفس أنوارها بداخلها؛ وليست هذه الحقيقة سوى الإله الذي فطر النفس على أن تستبصر وجود بارئها. هذا، وأما الكلمة المنطوقة والمعبر عنها باللسان في زمان ومكان معلومين، وفي لغة مخصوصة بين لغات الأقوام المختلفة ألسنتهم، فهي الهيئة المحسوسة لكلام النفس الجواني.

بيد أن الكلام المنطوق أو العبارة المصاغة وإن تكن المحل الذي يستوعب حديث النفس، وبه يتقوم عيانا،- وفي خلاله يمكن إذذاك نقله أو توصيله-، فإن بينهما بونا لا وجه لإغفاله أو إهماله- وهو على أية حال الفرق بين ما هو عقلي خالص وكلي، وبين ما محسوس وجزئي، وإن التبس هذا بذاك. فكما أن المنطوق المحسوس وإن يكن ترجمة عما هو باطني معقول، لا يؤدّه تمام الأداء ولا يعد تعبيرا موفيا الوفاء الكامل بما هو حقيقة حديث

النفس الأصلي، فكذا، وبناء على هذه المماثلة *Analogie*، يرى أوغسطين أنه لا يجب أن نخلط بين السيد المسيح الذي حلَّ في التاريخ في زمن معلوم، وبين الكلمة التي هي في ملكوت الله أزلاً¹.

على أن لهذه المماثلة حدوداً تقف عندها، وكان أوغسطين على وعي بعيد برهاناتها وباستتبعاتها في المنظومة اللاهوتية التي كان منشغلاً بضبط أركانها، ذلك لأن الامتياز الذي هو للألوهية دون سواها قائم في أن هذا التمايز بين الكلمة المجسدة والكلمة الأزلية إنما هو في الحقيقة تميز لهذا النمط من العلاقة عن سائر العلاقات التي من هذا الضرب، فإن الكلمة المحسوسة في نظامنا البشري ليست في وضع يسمح لها بأن تكون مستوعبة لكلية المقصد أو المقاصد التي تنطوي عليها الكلمة الباطنة؛ بينما أمر هذه العلاقة في نظام الملكوت الأعلى على خلاف ما هو عليه الأمر لدينا وبالقياص إلى نظامنا، فبين الكلمتين تَهَوُّ وتطابق ماهوي أصيل، من جهة كونه إعراباً عن علم خالص بالذات أو عن علم ذاتي بالغ حد البداهة المطلقة في الذات الإلهية بحيث تستغني في ذلك عن الوسائط، في حين أن العلم في نظام التناهي البشري لا يعدو أن يكون معرفة عليها أن تترقى في سُلَّم التحصيل لقهر عوائق المجهول، ومن ثمة كانت محكومة بالتأدي عبر الوسائط إلى مطالبها التي غالباً ما تكون مفتقرة إلى الاستنارة التامة وإلى البداهة النهائية¹.

إننا هنا بإزاء تجديد أوغسطيني غاية في الأهمية بدليل ما أولاه غادامير من الاحتفاء الشديد بتميز أوغسطين المشار إليه أعلاه؛ يقول غادامير مشيداً بهذا الإنجاز ولمحاً بخطورة نتائجه: "وبسبب من أن مبدأ الكلمة الداخلية (ما دعوناه نحن آنفاً بالكلمة الجوانية) قصد منه أن يعزز التأويل اللاهوتي للثالوث عن طريق المماثلة *Analogie*، لا يمكن للمسألة اللاهوتية بحد ذاتها أن تساعدنا في شيء. بالأحرى، يجب أن نولي اهتماماً بـ"الكلمة الداخلية" نفسها وأن نسأل ما قد تكون عليه ماهيتها. فهي لا يمكن أن تكون ببساطة اللوغوس الإغريقي، وحقيقة أن اللوغوس ترجم إلى كل من العقل *ratio* والكلمة *verbum*، تدل هذه الحقيقة على أن ظاهرة اللغة صارت مهمة في البحث المدرسي للميتافيزيقا الإغريقية أكثر مما كانت عليه الحال مع الإغريق أنفسهم"¹.

فإن نعتني بالكلمة الجوانية وأن نعتبر ما هي، ذلك هو ميراث الأوغسطينية الذي تغذى عليه مشروع غادامير في تحول تأويليته الفلسفية نحو انعطافة حقيقية تقرأ أنطولوجية الفهم الهيدغرية من خلال تجربة اللغة الشاملة. إن الأمر الأساسي لدى أوغسطين، فيما يقدر غادامير، هو أن للكلام باطنية صميمية هي شيء (و) الذي يتعين على الناظر فيه أن يتعامل مع كلماته المحسوسة بوصفها "علامات" أو "أمارات" *signes* جعلت

دليلاً يقود إلى ذلك الشيء، وليست هي إيّاه في مطلق الأحوال، بل سيكون من الخطأ لو اعتقدنا أن مجرد اعتبار هذه العلامات كاف وحده لتحصيل المعنى في تماميته؛ إذ لا طاقة لهذا الاعتبار بالإحاطة بالمعنى إحاطة استيعاب وحيازة، فما أمر هذه العلامات إلا أمر ترجمة تتأول ذلك المعنى وتقول به بحسب إمكانياتها هي لا بحسب إمكانياته هو؛ ولأجل ذلك نفهم لم أجرى أوغسطين، في دائرة الفكر الغربي تلك التفرقة المشهورة بين **المقصد والوسيلة**¹. فالمقصد (*frui* = الثمرة) الأساسي من النص إنما هو الأشياء الأزلية فيه التي تمنحنا السعادة الأبدية الغامرة بمعرفة الخير الأسمى متمثلاً في معانية سر الثالوث الأقدس، وأما الوسيلة (*uti*) فهي جملة الإجراءات المرتبطة بنظام اللغة التي ينبغي التمرس عليها لتجاوز الصعوبات التي تنيرها العلامات المشكّلة لكلية النص المقدس، فحيث كان هذا الأخير متشكلاً من شتى أشكال الاستعارة والمجاز والكناية والتورية، فقد تعينت الاستعانة بعلوم اللغة، وبخاصة علمي النحو والبلاغة، حتى يتيسر التمييز بين ما هو حربي حقيقي من المعاني وما هو مجازي استعاري، إذ طالما فات الفكر هذا الفرق بين المعنيين لم يكن من شأنه أن يأمن مزالق الفهم المؤدية إلى أسوأ النتائج وأبعدها عن المقصود¹.

استمر هذا الفهم والتصور للممارسة الهرمينوطيقية إلى غاية اللحظة الحاسمة في تاريخ هذا المبحث، متمثلة في لحظة شلايرماخر D. Schleiermacher (1768-1834) وتلميذه فلهلم دلتاي W. Dilthey (1833-1911)؛ ولكن تاريخ الهرمينوطيقا عرف عهداً تكاثر عدد المشتغلين بها فيه، ونعني به **عصر الأنوار** (الذي يعتبره بعضهم عهداً ذهبي) الذي استطاع بعض مُتَأَوِّلته اللامعين أن يضيفوا إلى سجل الهرمينوطيقا بعض المقولات النظرية ذات الأهمية الفائقة، وأسهموا بنصيب وافر في مزيد الضبط والإحكام لمباحثها وأصول اشتغالها.

إن كلادينوس Chladinius (1710-1759) أحد كبار أعلام التأويلية ومنظرها في أزمنة الأنوار، وقد استطاع أن يبني واحداً من أخصب المفاهيم التأويلية التي يمكن اعتبارها عنواناً على ما ساد من توجه فلسفي - إيتيقي في ممارسة النصوص والتعامل مع أصحابها، وهو مفهوم أثبت وجاهته النظرية والعملية بكيفية حملت أسماء لامة في المشهد الفكري الأنجلوسكسوني على تبنيه وتنقيحه في الأزمنة الراهنة؛ ولعل أبرزهم في هذا المضمار ولسون N. Wilson، وكواين W.V.O. Quine اللذان عملا على استثمار "مبدأ التصويب"¹، تنقيحاً استفادت منه نزعات التأويل الجذري المهيمنة في التداوليات الأنجلوسكسونية المعاصرة¹.

فكلادينيوس "يعتقد حقا بإمكان الوصول إلى تفسيرات تامة وسديدة، ويقترح طريقة للظفر بفهم كامل لأي نص من النصوص (...). بناء على أن العمل المنطوق أو المكتوب، ما لم يصطنع الكذب والخداع، يرمي إلى هدف واحد وهو أن يفهم القارئ أو المستمع النص المقروء فهما كاملاً"¹. والحقيقة أن هذا الفهم لطبيعة العمل الهرمينوطيقي محكوم أصلاً برؤية شاملة يؤطرها مبدأ التصويب الذي يقوم على التسليم المبدئي بسلامة قصد المؤلف من إرادة التغليف والإيهام، وبخلو النص من فاسد المفاهيم وانطوائه على ما يصح عدُّه صائباً؛ بل إن اعتبار ما يورده المؤلف في نصه صائباً هو الموجه، أصلاً، للعملية برمتها، وذلك بحمل المقاطع الغامضة فيه على محمل الصواب وإفادة معنى يحسن بالقارئ أن يتجمل في استخلاصه بناء على قواعد منهجية مقررّة يلخصها مفهوم *Le bon sens* على نحو ما ضبطه ديكرت في مقالته، ومآلها التطبيقي هو الاحتراز من تقويم النص بشكل ينتهك خصوصياته؛ ذلك لأن كل القواعد التي سطرّها كلادينيوس تقول في نهاية أمرها إلى أن تحفظ للنص كامل حقوقه، وللقارئ الزعم بتحصيل فهم مطابق لا يخل بمقتضيات النص ولا بمداركة الفكرية.

هذا، وقد تناول العلامة الألماني جورج فريدرش ماير G.F. Meier في مصنفه الأساسي بحث في تأويلية عامة *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* سبل تطوير هذه المقولات وتنقيحها، ولا سيما ما اعتبره هو مبدأ المبادئ في نظرية الممارسة الهرمينوطيقية، وهو "مبدأ الإنصاف" *Principe d'Équité* الذي يعرفه على الوجه التالي: "الإنصاف الهرمينوطيقي (*aequitas hermeneutica*) هو نزوع المؤوّل إلى اعتبار الدلالات، الأشد توافقاً لمقصد صاحب العلامات المنصوبة عليها، صائبةً هرمينوطيقياً، ما لم يقدّم الدليل على خلاف ذلك"¹. ولعلنا نفهم ما يرمي إليه هذا المبدأ إذا انتبهنا إلى ذلك القرار المنهجي الذي جعله ماير واحداً من "أحكام القراءة" التي ينبغي أن تنضبط بها، وهو أن الذي لا يفكر في كل ما فكر فيه المؤلف (أي في عين ما فكر فيه) لا يفهم غرضه على نحو مطابق صحيح، وكذلك من يزعم أنه يفكر في أكثر مما فكر فيه المؤلف، يكون - على غرار من تنكب عن الوقوع على مراد صاحب النص - بعيداً عن مقاصده¹.

هكذا يبدو من مبدئي الإنصاف والتصويب الأنواريين أنهما يبطنان تصوراً للفهم فيه من التسامح بقدر ما فيه من الوثوقية التي شأنها، متى لم تحتكم إلى صارم الضوابط ومقرّرها، أن تفسح نطاقاً شديداً الاتساع للمقبل على النصوص، ممارسة ومعالجة لمضامينها، بحيث ربما أدى هذا إلى ضرب من التساهل بإزاء مسألة المعنى، ومقدار حرية القارئ في استخراج عديد الدلالات من النص إلى انفتاح هذا الأخير على ما لا قبل له به، فيكون هذا التساهل مدعاة إلى أشد أنواع الأفهام بعداً عن سياق النص وعوامله التي يدور في فلكها، اعتسافاً وتحكماً.

فإذا كانت الهرمينوطيقا، حتى هذه المرحلة، تنطلق من التسليم بإمكانية تحصيل مقدار من الفهم المطابق لمقاصد النص، قد يزيد وقد ينقص بحسب مهارة المؤول ومنزلته من التمرس بفنون القول وأجناس الكتابة الأدبية، فإن تاريخ الهرمينوطيقا مع شلايرماخر قد شهد نقطة تحول بعيدة المفعول، حين تولى عن هذا التصور لعملية الفهم، وشكك على نحو جذري في المبدأ الذي تأسست عليه الهرمينوطيقا السابقة عليه. فمع شلايرماخر لم تعد إمكانية الفهم معطى أوليا مباشرا- هو موضوع افتراض سابق أكثر من كونه مطلوبا غائبا، بل إن الذي حدث هو تغير في أنموذج التعاطي التأويلي للنصوص تغيرا أفضى إلى انتصاب تصور مستجد لم يعهده المبحث الهرمينوطيقي في سابق ممارساته- وبه استحق شلايرماخر شرف التأسيس الفلسفي لنظريته-؛ ذلك لأن المبدأ الذي صار يحكم عملية التأويل ويتحكم في توجيهها إنما هو الانطلاق من واقعة سوء الفهم *La mécompréhension* بوصفه المعطى الأولي بالذات، الذي يتعلق الأمر بالتغلب على صعوباته.

وبالفعل، فقد كان أول ما باشر شلايرماخر تقريره هو أنه إذا صحَّ أن كل خطاب يستند إلى فكرة ما متقدمة عليه، فلا شك في أن المهمة الأولى للفهم إنما هي ارتسام للمسار الذي يعود من العبارة إلى إرادة المعنى التي تسكنها، ومن ثمة فنحن "نبحث في الفكرة عن الشيء ذاته الذي قصد المؤلف إلى الإعراب عنه"¹.

بيد أن النص إذا كان هو الوسيط بيننا وبين فكر صاحبه، وكان تقادم العهد بين الطرفين مما يزيد في ترسيخ المسافة بين لحظتي الكتابة والتلقي، فالحق أن الذي يحدث هو أن يكون سوء الفهم أسبق من الفهم المطابق لما ينشأ من التباعد الفاصل للتأليف عن القراءة من أنواع الغموض، لتغير أساليب القول والأبنية النظامية الجارية، فضلا عن تبدل النماذج النظرية أو انقلابها إلى الضد مما كانت عليه الحال زمن التأليف الأول لعوارض طارئة أو لمستجدات علمية أضحت من المحال بمكان أن يتقاسم المشهد الفكري ذاته؛ ولذلك، فإن مهمة الهرمينوطيقا، حينها، أن تعمل على تفادي سوء الفهم وعلى أن تعصم الفكر، في تحصيله، من متاهات قد يتوغل فيها متى عدم الضوابط والقواعد التي يلزم أن يتقيد بها. وهكذا، فقد تهيأت الظروف، الذاتي منها والموضوعي، لشلايرماخر ليتقدم بأطروحة جريئة، هي في الآن نفسه مشروع فلسفي على درجة من الخطورة والحدائث، ونعني بها أن الوقت قد حان لتأسيس نظرية عامة في التأويل لا تقف عند حدود الممارسات القطاعية لعلوم مخصوصة بالاعتبار، ولكنها تتطلع إلى تقعيد أركان النظرية الهرمينوطيقية، بما هي نظرية في التأويل.

قلنا إن الظروف قد تهيأت لمثل هذا العمل، ونحن نقصد في الواقع أن شلايرماخر، الذي استفاد أيما استفادة من منجز عهد الأنوار ومن أطروحات المدرسة الرومانسية بتأكيداتها على مسائل القراءة والتفرد التي يسفر

عنها التغلغل في مكامن العبقرية لدى الموهوبين، قد توفر على تكوين محكم في جامعة هاله *Halle* التي كانت من أشع الأوساط الفكرية التي أخصبت فيها شتى التوجهات الهرمينوطيقية، وخصوصا تلك التي كانت تنهل من معين الدوائر البروتستانتية، حتى صارت أكثر المراكز الأوربية توهجا في كامل القرن الثامن عشر، وتخرج عالما مدققا ومحققا في مباحث اللاهوت وفقه اللغة؛ ويكفي أن نستحضر عمله اللامسبوق والمتمثل في ترجمته لكلية المتن الأفلاطوني إلى اللسان الألماني، حتى نستشف ما كان يتمتع به من مقدرة فائقة في التواصل الهرمينوطيقي مع أقطاب الفلسفة وعمالقة الآداب العالمية، إن ترجمة أو تعليقا أو تأويلا¹.

ولأجل تحقيق هذا المطلب رأى شلايرماخر أن الهرمينوطيقا ينبغي أن تتفرع إلى قسمين:

- قسم التأويل النحوي *interprétation grammaticale*
- وقسم التأويل السيكولوجي (أو التقاني) *interprétation psychologique (technique)*

فإذا كان القسم الأول يفهم الأثر المكتوب من خلال النظر في بنيته الأسلوبية البنائية والنحوية، فالقسم الثاني إنما يتعامل مع الخطاب من حيث هو تعبير عن نفس فردية متفردة؛ ولا تمايز في القيمة المعرفية الإبستمولوجية أو الفلسفية بين القسمين وإن تمايزا من جهة المنهج وطريقة الاشتغال؛ فالبدء يكون بالجانب اللغوي- النحوي، والغاية هي التوصل إلى فهم نفسية المؤلف ومراده من بنائه اللغوي المتجسد نصا. والواقع أن التحام قسمي التأويل عنده هو الذي نتجت عنه كلمة شلايرماخر الشهيرة، وهي أن مهمة الهرمينوطيقا إنما تقوم في فهم المؤلف بأحسن مما فهم هو نفسه¹. على أن هذا الفهم في نظر شلايرماخر لا يحدث عفوا واتفاقا، بل لا بد من الخضوع لمنهجية صارمة ودقيقة، وتقنية الهرمينوطيقا لا تكون الحاجة إليها ملحة في اللحظة التي يكون فيها تعقل النص متعذرا فقط، بل هي مطلوبة، رأساً، في كل مشروع يهدف إلى فهم خطاب ما، ابتداء. وبهذا يمكن أن نلخص موقف شلايرماخر بأنه يدعو إلى "مزيد من المنهج"¹، للتغلب على آفة عدم الفهم أو فساد. هكذا، إذن، تبدو نظرية التأويل العامة فنا للفهم، ولأجل التملص من انحرافات الفهم الفاسد.

هذا، وقد ازداد التوجه نحو المنهج رسوخا مع محاولة دلتاي رائدة لوضع نقد للعقل التاريخي، على غرار النقد الكانطي. فقد بدا لدلتاي أن وضعية أوغست كونت وكذا نزعة ستوارت مل الاستقرائية لم تتوصل إلى فهم سليم لطبيعة الظاهرة الاجتماعية والإنسانية، حين زعمت أن المخرج الوحيد أمامها لكي تتخلص مما علق بها من

تأخر فضيع هو الالتزام بالمنهج التجريبي للعلوم الطبيعية التي كانت تخطو في القرن التاسع عشر خطوات فائقة، وهو على أية حال منهج العلوم التي اتخذها كانط مستندا في نقده الكاسح للميتافيزيقا التقليدية باعتبارها علما بما يتجاوز نطاق المحسوس.

فدلّناي يعتقد بأن "الفشل الذي تعانيه العلوم الاجتماعية، خاصة المدرسة التاريخية، يكمن في أن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يرق على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي، ولم يكن، من ثمة، مؤسسا على معرفة يقينية هي ملاذها الأخير. لم يكن للمدرسة التاريخية، باختصار، أساس فلسفي، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة وعلم النفس، ولهذا فشلت في تطوير منهجها"¹.

وحتى يمد دلّناي العلوم الإنسانية *Geisteswissenschaften* (علوم الروح) بهذه العدة الميتودولوجية، فتكون علوما تمتلك شأن موضوعها وتدير أمره باقتدار كعلوم الطبيعة سواء بسواء، يستعير من المؤرخ الشهير درويزن Droysen (1804-1884) تمييزه بين التفسير والفهم. فالعلوم الطبيعية إذا كانت تتعامل مع مواضيعها تعاملًا تفسيريًا من خلال شبكة من الإجراءات العلمية والافتراضات، فإن علوم الروح تنحو منحى آخر في مقارنة الظاهرة الإنسانية، بحيث إن مناط نظرها في الظاهرة الإنسانية إنما هو الفهم الذي تقترب به منها، على أنها شيء منه؛ ومن ثمة، فإن المنهج الحقيقي بهذه العلوم إنما هو منهجية الفهم¹.

والفهم عند دلّناي مرتبط بمسعى الانخراط في شؤون تجربة الحياة المعاشة بوصفها الوسط الملائم لانبثاق الفهم انبثاقًا يتجاوز رواسب كل ثنائية عائدة إلى التفرقة بين الذات والموضوع، وهي التفرقة المصطنعة التي تشهد على الابتعاد عن حقل التجربة كما هي في براءتها الأولى. فالوصول إلى فهم الآخر، من حيث هو ذات، في خلال تجربة أصيلة هو الهدف من كل ممارسة هرمينوطيقية. على أن هذا الهدف ليس إغراقًا في الذاتية أو النزعة السيكلولوجية، لأن دلّناي يعتبر أن فهمًا من هذا القبيل لا يمكنه أن يجري إلا من خلال التعبير (أي من خلال شيء موضوعي)، ولهذا تصير الهرمينوطيقا معه، وفي اصطلاحه، "فن تأويل التعبيرات الحيوية المثبتة بواسطة الكتابة"¹.

2- الهرمينوطيقا في أفق المنعرج

لم يتواطأ المشتغلون بالفلسفة ونقادها من المعاصرين على شيء، مع تباين في مسوغاتهم وتفاوت في وجهة ما أسسوا عليها من اعتبارات، كتواطئهم على عدّ اللحظة الهيدغرية المنعرج الأظهر، بل المنقلب الأكثر حسما والأشد أثرا، لما ترتب عليها من تحوّل بدت الهرمينوطيقا ماضية إليه من دون رجعة¹.

وإنما نقصد بالتحول الذي تفيدته لفظة **المنعرج tournant** - وهي من الاصطلاحات التي شاعت في الكتابات الفلسفية المعاصرة بتأثير من هيدغر نفسه- الانصراف الهيدغري عن العناية بالمسائل التقنية والميتودولوجية التي كانت المسوغ الأساسي للاشتغال التأويلي لدى المؤسسين الأوائل من أمثال شلايرماخر ودلتاي، كما مرّ بيانه قريبا، وإقباله على نحو يكاد أن يكون كليا على مسألتَي **الفهم والتفسير** بوصفهما نمطي وجود **للدازاين**. وعلينا في هذه المرحلة أن نستحضر- باقتضاب، إذ المناسبة سائغة، محاولة ريكور Ricœur الشائخة، نعني وصلّ الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا على هيئة التطعيم، وكيف استفاد من فكر هيدغر استفادة مكنته من تجاوز التعارض الظاهر بينهما، ولاسيما في منظور هوسرل^{***} Husserl . فريكور يميز، على طريقته بين سبيلين لإسناد الهرمينوطيقا على أرضية الفينومينولوجيا؛ الأول مختصر يمسك بغرضه سريعا، والثاني طويل مساره وعسير مطلبه. وإذا كان ريكور قد اختار السبيل الثاني كما هو العهد بسائر محاولاته الفلسفية، فلأن المسلك الأول، الذي هو على التحقيق مسلك هيدغر، لا يفي بغرضه من حيث هو يرتاب في إمكانية قيام أنطولوجيا مباشرة من دون مستندات إبستمولوجية ممهدة ومؤسسة. ذلك لأن مطلب الفهم لدى هيدغر قد صار معه المحدد الأكثر أهمية لبنية **الدازاين** الأساسية، ومن ثمة لم يعد الفهم مرتبة من مراتب المعرفة ومستوياتها الإبستمولوجية، ولكنه غير من وضعه، فاستأهل مرتبة كينونية؛ فتكون الهرمينوطيقا، بذلك، قد عادت إلى نطاق الكينونة بما هي إحدى أقاليمها¹.

لقد استحضرنّا- على سبيل الاعتراض- لحظة ريكور حتى يكون موقفه من مسار هيدغر مؤشرا آخر، ولكنه حاسم، على التواطؤ الذي ألعنا إليه آنفا؛ فرغم أن ريكور أعرض عن خطة هيدغر، إلا أنه لم يكن منه اعتراض البتة على مطلب هيدغر من حيث هو، بل إن مقصد ريكور إنما كان، حتى وهو يتولى عن مسلك هيدغر، دائرا في فلك إشكاليته، بحثا عن تعميق لمفاهيمها وربطها لها بما يشدها ويحكم وثاقها إبستمولوجيا.

إن علاقة ريكور بهيدغر، ومهما يكن موقف النقاد منها بخصوص ضبايبتها وحساسيتها، ناهيك عن التواء كثير من مسالكهما، إنما هي تعزيز لهذا التصور الذي استقر في النصوص المعاصرة المهتمة بتاريخ المفاهيم الهرمينوطيقية وبالأطوار التي تقلبت فيها؛ فهيدغر في هذا التصور ينزل مرتبة متميزة إلى أقصى رُتب التميز، من

جهة أنه - ومعها هو بالذات - استحالت الهرمينوطيقا ضربا مخصوصا من التفلسف قائما بذاته، تغير معه موضوعها ووجهتها ووضعها جميعا: فمن جهة الموضوع لم تعد الهرمينوطيقا لتنشغل، أساسا، بالنظر في النصوص أو العلوم التأويلية، ولكنها تصرف كامل عنايتها ومطلق اهتمامها إلى الوجود ذاته. وهي قد غيرت من وجهتها، إذ لم تعد مجرد إجراءات تقنية أو منهجية، بل لقد تقلّدت وظيفة فينومينولوجية هدمية، بمعنى التقويض؛ ومن ثمة، فقد كُفّت عن البحث عن أدوات وتقانة التأويل، ممارسةً، وارتقت مرتقى لم يكن يخطر على بال مؤسسيها وروادها القدامى، إذ بوأها هيدغر مقام صيرورة تأويلية تحد غايتها لدى تماهيتها بالفعل الفلسفي ذاته¹.

والحقيقة أن الهرمينوطيقا وإن لم تكن حاضرة بكامل ثقلها في مؤلف هيدغر الأساس **الكينونة والزمان**¹، من جهة الرقعة التي امتدت عليها الإشارة إليها¹، فإن مجرد التعرض لها في موضع حاسم جدا، كان كفيلا بأن يعزو لها كل الأهمية والخطورة لا في فكر صاحبها فحسب، ولكن في مستقبل مآلاتها؛ فقد تناول شراح النص الهيدغري هذا المقطع بتأويلات، لئن هي اختلفت في تعيين نسبة الهرمينوطيقا إلى الفينومينولوجيا وإلى الأنطولوجيا، فقد تظاهرت، في مجملها، على اعتبار الهرمينوطيقا مترسخة في أصل المشروع الهيدغري برمته¹.

لننظر في هذا المقطع ذي الأهمية الفائقة، ولنجتهد، بدءا، في ترجمة منطوقه إلى اللسان العربي، بحسب إمكانياتنا، واعتمادا على الترجمة الفرنسية المقتدرة لصاحبها الفيلسوف الباحثة إمانويل مارتينو E. Martineau:

"إن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا ليسا علمين متمايزين ومتجاورين إلى جانب علوم فلسفية أخرى، بل هما إنما يحددان الفلسفة ذاتها فيما يتصل بموضوعها وبمنطقتي اشتغالها. إن الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية شاملة، انطلاقا من هرمينوطيقا الدازين، التي، وبوصفها تحليلية الوجود، قد حددت منتهى مسار كل تسأل فلسفي، بما هو الحيثية التي عنها ينبثق وإليها يرتد"¹.

ليس من شك في مدى ما يحتزنه هذا المقطع من حولة هرمينوطيقية قد تذهب في استثمارها التأويلات كل مذهب؛ بل لقد بلغ الشطط بأحدهم مبلغا جعله يرى في الجملة الثانية منه "الجملة الأهم في المؤلف كله"¹. فلنحاول أن نقرب من الجملة وأن نتعرف على ما تقوله، دون أن نشط فنحملها فوق ما تحتل، أو نتعسف فنلزمها ما لا وجه للزومه.

إنها تقول، أولاً، أن المسألة الأساسية التي ينبغي للفلسفة أن تنهض بها إنما هي استنقاذ الوجود من غمرة النسيان التي أطبقت عليه، و"استنهاض فهم معنى هذه المسألة"¹، ذلك "لأن الموضوع الذي تطرح منه مسألة الوجود في كتاب **الوجود والزمان** هو النسيان"¹، نعني بذلك التأكيد الذي افتتح به هيدغر مؤلفه عن النسيان الذي سقطت مسألة الوجود تحت وطأته؛ وهكذا، فالتساؤل الفلسفي لا ينتصب إلا في أفق الأنطولوجيا، بل هو لا يكون فلسفياً حقاً إلا متى أفصح عن أنطولوجيته وانعطف بكيّته إلى الوجود لا يلتفت إلى سواه. وهذه أطروحة هيدغرية صميمية قلّما تثير الجدل أو المكابرة من الشراح أو النقاد، وقد وُطن لها التداول العريض في ثقافة العصر من الرسوخ والتمكن، بحيث صارت من مكتسبات العصر الكلاسيكية.

ولكن، ما القول في العبارة الأخرى المثيرة "الأنطولوجيا الفينومينولوجية"؟ هل بإمكاننا أن نحمل هنا لفظة الفينومينولوجيا على معنى المنهج، كما يشير إليه ظاهر الجملة؟ قد يكون ذلك هو ما يسبق إلى خاطر وبادئ الرأي، فحيث كانت الأنطولوجيا تعيّن موضوع الفلسفة الذي هو الوجود، فلم يبق إلا أن يدل إيراد لفظ الفينومينولوجيا في هذا السياق على معنى المنهج، وهو ما يستفاد من عبارة "نمط اشتغالها (أو معالجتها)" من المقطع المترجم أعلاه. على أننا إذا عرفنا أن هذه اللفظة لا يمكن أن تنحصر لدى هيدغر في معنى التقنية الميتودولوجية، وأنه ما فتئ يجتهد لكي يدرك عنها هذا المعنى الذي لا يخلو من ابتذال في منظوره (وها هنا إحدى المسائل التي أذكت خصامه مع هوسرل)، فقد يتطلب الأمر أن نستشكل هذا التركيب العباري وأن نطلب له معنى أعمق، ولا سيما إذا كان من مقاصد الفقرة السابعة من **الوجود والزمان** أنها "لا تكتفي فحسب برد الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، بل باعتبارها التوطئة الفعلية للأنطولوجيا الأساسية التي هي تحليلية كلية للوجود، وإنما هي تقصد مباشرة إلى عطف "الوصف" على "الشرح" أو "التأويل" *Auslegung*. وليست هذه المطابقة بالأمر الجزاف ولا هي غريبة إلا على قارئ لهذا الأثر ظن به أنه خرج من عند صاحبه دفعة، ولم يكن ذا سند ولا نسبة إلى تحليلات وقرارات حاصلة أصلاً، مفادها أن **المنهج الفينومينولوجي الذي اعتمد على قدر المشروع الفلسفي للأنطولوجيا الأساسية إنما هو تأويلية أفقها وموضوعها ومداها هي شرائط مشتقة من مفهوم الوجود ومن جذره الأول، أي تأويلية الحياة الحديثة**"¹.

وهكذا، فإذا لم تكن الفينومينولوجيا مجرد أداة منهجية تتوسلها الأنطولوجيا، فإن عليها، لأجل ذلك، أن تسوغ انغراسها الأصيل في قلب المشكلة الأنطولوجية؛ وهذا الذي اضطلع هيدغر بتجليته، بكل الذكاء والألمعية المعهودين لديه.

جرت عادة هيدغر في تناوله لشائك المفاهيم وعويص الإشكالات أن ينخرط في ممارسة التأثيل اللغوي والفلسفي للاصطلاحات التي يشتغل عليها، مقوما لدلالاتها ومصوبا لما قد يطرأ عليها من فاسد المعاني التي تتلبس بها، فتتحرف بها عن أصيل دلالتها أو تموه عليها بما يلحق بها من تأويلات غير مطابقة؛ ومن ذلك أن لفظة الفينومينولوجيا، المتشكلة، بحسب الضبط الاشتقاقي، باجتماع الشقين الإغريقيين *phainomena* و *logos*، قد ضمنها هيدغر معنى خالف المأثور عن جمهور المتفلسفة المستقر على اعتبار *logos* دالة على مفاهيم العلم أو العقل أو الخطاب؛ فرأى هو أن أصل *logos* إنما هو *legein* الذي يعني، أصالة، "أن تنظر انطلاقاً من ذاتك"؛ وأما *phainomena* فرأى أنها تدل على "ما يظهر بذاته"، فيصير معنى اللفظة في قيامها بالمعنى الهيدغري "أن تنظر بذاتك إلى ما يظهر بذاته"¹.

وبهذا، فالفينومينولوجيا، كما يمارسها هيدغر هي استجلاء للظواهر من جهة "كيف" ظهورها¹. ولكن ما الذي يتعلق الأمر حقاً بالنظر إليه كما يتبدى هو بذاته في تمام ظهوريته؟ أهو الظاهر أصلاً وابتداءً؟ إن إجابة هيدغر، فيما يرى غروندان بحق، كانت شفافاً ومفارقة في الآن نفسه؛ "فما هو في حاجة لأن يخرج للعلن هو بالضبط ذلك الشيء المخفي أو غير الظاهر، وما يوجد مخفياً عن ناظري"¹، وبصيغة أخرى، إن هيدغر ما كانت أطروحته لتستأثر بفرط الاهتمام لو اكتفى، على أثر هوسرل، بالقول إن نمط المعالجة الفينومينولوجية أن تهتم بما يظهر فحسب؛ ولكن وجه الطرافة هو قوله إن على الفلسفة أن تشتغل، في الفينومينولوجيا، بذلك الذي لا يظهر أصلاً، أي بذلك الذي يتوارى ويتخفى بالقياس إلى الذي يظهر بذاته.

إننا نعرف أن الذي ينطبق عليه وصف الظهور هو الكائن *étant*، ولكن الذي يؤسس موجوديته وظهوريته دون أن يكون هو ذاته ظاهراً، إنما هو الوجود *Etre*. وبهذا، فما دامت الفينومينولوجيا هي المنفذ الأوحد لمقاربة الوجود، فلا شك في أن الأنطولوجيا ليست ممكنة، بما هي علم بالوجود، إلا من حيث هي فينومينولوجية، ومن ثمة تنكشف حقيقة التماهي التي أشارت إليها العبارة الهيدغرية بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا.

هذا، ويقتى "اللوغوس"، وهو الشق الثاني من لفظة الفينومينولوجيا، الذي يقع على عاتقه تيسير "رؤية" الوجود، كما يظهر من خلال لظهوره. وهيدغر يعتبر أن الوجود ما دامت هذه حاله، فإن اللوغوس الذي يكشف عن ظهوريته من خلال الدازاين، الذي يعمل على حجبهِ وستره، يأخذ طابع التعاطي الهرمينوطيقي من حيث هو يستجلي خصائصه الأنطولوجية، ويكشف عما هو متردٍ فيه من حالة اللاأصالة. وبذا، فوحدها

الهرمينوطيقا- من جهة أنها **لوغوس الأنطولوجيا الفينومينولوجية**- تنهض حقا بمعنى مسألة الوجود¹. وعلى هذا النحو نرى كيف انخرطت الهرمينوطيقا في منعرج أنطولوجي ظاهر، ثم كيف انعطفت الفينومينولوجيا إلى سبيل الهرمينوطيقا، في فلسفة هيدغر، التي وسمت الفكر الفلسفي المعاصر بميسمها، وأثرت في كل الفلسفات التي أعقبتها جميعا.

هذا، وقد كانت الأوساط الفلسفية ودوائر الأبحاث الفينومينولوجية والهرمينوطيقية في كبريات الجامعات الأوربية التي عرفت انتعاشا وتوهجا مطّردا قلّ نظيره، مهياة لاستقبال حدث فكري لامع مع صدور التأليف الأعظم والأبرز للفيلسوف الألماني هانز غادامير H.-G. Gadamer، **الحقيقة والطريقة**¹ سنة 1960.

كان غادامير تلميذا لهيدغر ووريثا لتعاليمه؛ بل إنه هو على وجه الدقة من زجّ بالمبحث الهرمينوطيقي في معترك الشأن الفلسفي الراهن، بكيفية أكسبته رواجاً وتغلغلا في مناقشات العصر الجارية، فحملت غير واحد من الفلاسفة على اعتبار مؤلف غادامير **أورغانون الهرمينوطيقا**، والمسؤول عن التحول الخطير الذي صارت الهرمينوطيقا بفضلها، لفظا ومبحثا، لغة مشتركة في الثقافة المعاصرة****. ولعل طرافة عنوان غادامير تكمن في أنه ينبغي علينا أن نقرأه بصيغة الفصل لا بصيغة الوصل، أي "الحقيقة أو الطريقة" *Vérité ou méthode*، بمعنى أنه ربما كان أوفق- بالنظر إلى الأطروحة الماثورة فيه- أن نفهم منه وضع مسألة الحقيقة في مقابل الطريقة لا بحسب نظامها وفي سياقها؛ وذلك لأن "الظاهرة التأويلية ليست أساسا مشكلة منهج على الإطلاق"، وهي "تتم بتلمس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي، حيثما وجدت تلك التجربة، وتتم بالمبحث في شرعيتها"¹.

إن من لوازم التحول الأنطولوجي الذي انخرطت فيه الهرمينوطيقا مع هيدغر أن مطلب الفهم "الموضوعي" قد تمت الاستعاضة عنه بمفهوم الاستباقات التي تشكل مسبقات أساسية للفهم بوصفها شروطا مؤسسية على بنية التناهي المقومة للدازين¹؛ وهذه فكرة لم يجادل فيها غادامير الذي حيّا في هيدغر نزوعه إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الحكم السابق أو المسبق، وإن يكن قد احتفظ لنفسه بالمبادرة التي كان المشروع الهيدغري خليّا عنها، نغني العودة إلى مساءلة نقدية لعلاقة الأنطولوجيا بالمبحث النقدي الإبتيمولوجي؛ يقول غرايش بهذا الشأن: "لقد مضى غادامير في الاتجاه المعاكس لهيدغر، ولكن من دون تنكر منه للتحول الأنطولوجي الذي طبع به مفهوم الفهم، فقد أخذ على عاتقه أن يبرز خصوصية الرؤى الهيدغرية في تحليل مسار الفهم والتأويل المنتهج في العلوم الإنسانية"¹.

وبالفعل، فغادامير ينطلق من هيدغر ولكن ليجدد النظر، من خلاله، في إشكال دلتاي، أو هو بالأحرى يستعيد مشكلة دلتاي ولكن في أفق هيدغري وعلى أرضية أنطولوجية الفهم. وعلى هذا سيكون من الميسور علينا أن نستشف كيف يسائل غادامير الأنموذج المنهجي لدلتاي¹؛ فالمنهج مُنَبَّن أصلا على مفهوم المسافة *distance*، تحقيقا لمطلب الموضوعية الذي هو دعامة الروح النقدية في علوم الطبيعة. ولكن هل هذا المطلب الأنموذجي مما يسوغ نقله إلى ميدان العلوم الإنسانية؟ هل يفترض في الملاحظ للظاهرة الإنسانية أن يكون على مسافة كالمترج على واقعة أجنبية عنه، أم هو في الحقيقة لا يملك إلا أن يكون منخرطاً في شأن تلك الواقعة بمعنى من المعاني؟ لا يمكن، في الواقع، للملاحظ إلا أن يكون معنيا بما يلاحظه بضرب من المشاركة؛ فالفهم لا ينعقد إلا في هيئة فهم ذاتي أصلا؛ ومن ثمة، فغرض غادامير، وهو ينطلق من منجز هيدغر ليقبل على إحراج دلتاي، أن يسوغ ما يسميه بتجربة الحقيقة في العلوم الإنسانية، بناء على مفهوم الفهم المشارك أو المنخرط *compréhension participative*.

"إن أكثر ما أثار انتباه غادامير فيما يخص هرمينوطيقا [الحديثية] عند هيدغر ليس الدعوة إلى إبانة الافتراضات المتعلقة بالفهم أو محاربة اغتراب الذات الذي يكدر صفو الفهم، وإنما تلك الواقعة التي مؤداها أنه لم يعد هناك داع لتمثل الفهم انطلاقاً من مثال الذاتية الذي فرضه العلم الحديث، والذي يعتقد في الوقت ذاته أن الحقيقة مستقلة تمام الاستقلال عن المؤول (...)، وهذا، في واقع الأمر، ما دفع غادامير إلى "إعادة النظر" في الأحكام المسبقة وفي التاريخانية بما هما مبدآن للفهم"¹.

إن مفهوم الحقيقة في العلوم الإنسانية قد صار مع هرمينوطيقا غادامير مسألة تجربة فلسفية تأويلية لا تخضع لمطالب المنهج وشرائط الموضوعية التي تعارفت عليها منهجيات العلوم وتأسست بموجب الالتزام بها ببناءاتها المعرفية والإبستمولوجية؛ وعند هذه النقطة بالذات علينا أن نقف وقفة استشكال واعتبار، فإن الأمر يتعلق بواحد من أخطر المفاهيم وأشدّها صعوبة والتواء، فلنتفحص مقدرة الممارسة التأويلية المعاصرة على الوفاء بتسويغ منضبط لهذا المفهوم الذي كان وما يزال، وسيبقى، المحرك الأول والمقصد الأخير لكل تفكير وتفلسف، بل ولكل رجاء وأمل إنساني.

3- مسألة الحقيقة ومأزق العدمية في استشكال جيانى فاتيمو

لا شيء أدعى إلى التحير في أثر غادامير، ولا سيما في الحقيقة والطريقة، من أننا لا نكاد نعثر فيه على ما يصح اعتباره تحديدا لمفهوم الحقيقة أو ضبطا لمعيارها، وهو الذي احتفى بها احتفاء - ليس أقله أن ترجيحه لكفة الحقيقة على جانب الطريقة في العنونة، على وجاهة غرضه، لم يكن في منتهى أمره ضربا من بلاغة الخطاب أو براعة الاستهلال¹؛ ذلك لأن غادامير لا يمنحنا - في حدود ما أمكننا الاطلاع عليه من نصوصه، وما أفادنا به شراحه ونقاد فلسفته - تعريفا صارما للحقيقة ولوضعها الفلسفي في الهرمينوطيقا التي يدعو إليها وينظر لكبرى مفاهيمها.

لقد لاحظ النقاد، وهو أمر لم يتحرّج منه غادامير، بله أن ينفه، أن اللغة الفلسفية لصاحب الحقيقة والطريقة ليست على جانب من الدقة والاستنارة¹؛ وإذا كان لا يهمنا في هذا الموضوع من هذا الوضع أن ننع على ضبط لمفهوم الحقيقة وارتسام سبيل الإمساك بمعياريتها، بعد أن ساهم النص الغاداميري في توسيع شقة الخلاف بين المتأولة في الوقوف على جليلة الأمر في مختلف نصوصه¹، فإن ما ترتب على هذا الوضع الإشكالي، تحديدا، هو الذي يعزو لشبهات جيانى فاتيمو Gianni Vattimo نصيبا من المتانة، ويجعل لتشككاته إخراجات بليغة، إذ تمس صميم المبحث الهرمينوطيقي، وربما كان من شأنها أن تصيب منه مقتلا لو صحت أو عجز أن يدفع عنه الاعتباطية التي رآها ملازمة لأطروحاته، حتى كادت الهرمينوطيقا أن تسقط في مهاوي الخصامات والنزاعات التي لا مطمع، أصلا، في الخروج منها، إذ لا مخرج إلا بالاحتكام إلى سلطة الحقيقة، ولما كانت الحقيقة هي محل النزاع، فستظل شبهة السفسطة ملازمة لها حتى تدرأ عنها هذه التهمة.

يلاحظ فاتيمو في كتابه، ذي العنوان شديد الإيحاء على موقفه من الإشكال برمته، ما بعد التأويل - دلالة الهرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة¹ أن مقولة نيتشه المفيدة لشمولية التأويل لكلية التجربة الإنسانية، والتي صاغها بكيفية مذهلة، أي على نحو هو أقرب إلى جوامع الكلم الحكيمية منه إلى الأطروحة الفلسفية، بقوله: "لا وجود لغير التأويلات، إذ ليس ثمة وقائع البتة"، وهو القول الذي غدا ناطقا بالتفشي الواسع للممارسة التأويلية في ثقافة العصر، وبما يدعوه هو *koinè*، يوشك أن يحيل الهرمينوطيقا هشة وفضفاضة جدا إلى الحد الذي تصير معه أعجز ما تكون عن تسويغ أطروحاتها والبرهنة على "وقائعها"¹، إذ ما القول في هذا القول ذاته، أهو مجرد تأويل، أم هو قول راصد لواقع ما ومخبر عن هيئته التي هي له؟ وها هنا يتقدم فاتيمو بأطروحة في غاية المتانة والإحكام، استخلصها من جراء شديد ألفته بالنصوص الهيدغرية والنيتشوية، وهي أطروحة ترى أنه إذا كانت الهرمينوطيقا متسقة مع ذاتها فإن عليها أن تنتهي إلى ضرب من الأنطولوجيا العدمية، أي أن الوجود الذي ظل هيدغر مشربا

إليه، قد آل إلى وضع لم يعد فيه شيئاً أكثر من مجرد تأويل لا يملك أدنى سند أو دعامة من الشيء ذاته؛ والواقع أن الهرمينوطيقا ستتحوّل، لو شئنا صريح الحق، إلى بَكمٍ أخرس *mutisme* متى كان من شأن الوجود ذاته أن لا ينقال، ولا ينعطي إلا في تجربة تند عن الوصف، أي متى ذوى الوجود في غيوبات العدم.

إن واقعة العدمية *nihilisme* هي من المشكلات الأثيرة لدى الفيلسوف الإيطالي. وهو يعتقد أن مسألة الحقيقة هي المفصل الذي يمسك بطرفي فلسفة التأويل والعدمية؛ ذلك لأن الحقيقة، اليوم، لم يعد بالإمكان أن تتماهى مع الموضوعية العلمية-التجريبية، ما دام الوجود ذاته لم يعد ينظر إليه على أنه شيء، ولكن بوصفه حدثاً *événement*؛ ولذلك تصير الهرمينوطيقا نظرية بعدية للتأويلات التي ليست سوى صيرورة لما يمكن اعتباره تاريخانية للحقيقة¹. وهكذا، فلا تقوّم للهرمينوطيقا منظورا إليها في ضوء ما تسفر عنه الاستتبعات المنطقية للأنطولوجيا العدمية، إلا بما هي تأويل للحدثية وقراءة لإشارات الزمان الذي تعتمل الحدثية في أفقه، وهذه رؤية هيدغرية نيتشوية.

وإذا كانت تأويلية الحدثية لا تنفك عن نقد المعيار الذي استقر عليه التقليد الفلسفي، نعي معيار المطابقة، والإشادة بمفهوم للحقيقة في معنى الانكشاف والتجلي لمعنى الوجود، فإن التساؤل لا يمكن إلا أن يزداد إلحاحاً وتوتراً: هل يستجيب هذا المعيار لمفهوم الحقيقة بمتطلبات العلوم الإنسانية، وهل بإمكان أنطولوجية الفهم أن تحل مشكلاتها النقدية؟ هذا هو الحرج الذي يتعين على الهرمينوطيقا الفلسفية، اليوم، أن تعالجه دون إبطاء أو تراخ.

1 Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Paris, PUF., 2006, p. 9.

1 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ط1، بيروت، مؤسسة التاريخ، 2000، مج1، ص 15.

1 نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 8.

1 Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF., 1993, p. 6.

1 Jean Grondin, *L'Herméneutique*, p. 10.

* نستعيد هنا الاصطلاح الذي اختاره الأستاذ عثمان أمين (الجواني-البراني).

1 Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p. 30.

1 هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار أوياء، 2007، ص 546.

1 Jean Grondin, op. cit., p. 34.

** *L'Evangile selon Jean*, « Au commencement était le verbe [...] et le verbe était Dieu ».

¹ نقل الأستاذ فهمي جدعان في كتابه الممتاز المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (ط1، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1989، ص 22، 23) نصا للاهوتي المسيحي يوحنا الدمشقي، من مصنفه تاريخ الهرطقات، نرى من الأهمية بمكان إبراده هنا، لكي نستحضر المشهد الفكري للصراع اللاهوتي الذي كان مضطرا إبانغد بين أهل الملتين، وما نجم عنه من أثر في التوجه الفكري العام لإحدى أكبر الفرق الكلامية الإسلامية؛ يقول يوحنا الدمشقي في إحدى حلقات الدرس التدريسية لطلبة العلم لديه ما يلي: "إن سألك المسلم: ما المسيح؟ فأجبه بلا تردد: المسيح كلمة الله. ثم ألق عليه بدورك السؤال التالي: وماذا يقول كتابك المقدس أنت عن المسيح؟ فإن أراد أن يتملص من سؤالك بطرح أسئلة أخرى عليك فلا ترد عليه ما لم يقدم لك جوابا شافيا عن هذه النقطة، وستجده مضطرا إلى الإقرار بهذا الاعتراف: المسيح، وفقا لكتابي المقدس، هو كلمة الله وروح الله؛ فتقول له: والكلمة، هل هي مخلوقة أم غير مخلوقة؟ (فيجيبيك): إنها غير مخلوقة، (فتقول): هانحن إذن متفقان؛ بيد أن كل ما هو قديم إله. فإن أجابك: إنها مخلوقة، ألق عليه السؤال: ومن خلق الكلمة والروح؟ (فيجيبيك): الله، (فتقول): كان الله إذن قبل هذا الخلق بدون روح وبدون كلمة! وسترى أن خصمك سيلوذ بالخسران، لا يدري بم يجيبك". وقد نبه إلى هذا النص جارديه وقنواقي في كتابهما

Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948, p. 38.

¹ راجع عرضا وافيا لهذه المسألة في: A. Cresson, Saint Augustin, Paris, PUF., pp. 32-39.

¹ Jean Grondin, L'Universalité de l'herméneutique, p. 36.

¹ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 550. والتشديد من عندنا. لتتخذ هذا السياق مناسبة سانحة لنذكر بإحدى المسائل الشائكة التي صارت مواضع هرمينوطيقية بامتياز في دوائر الفلسفة الغربية المعاصرة، ونعني بذلك المسألة التي فجرها مقال إميل برهيه E. Bréhier، "هل هناك فلسفة مسيحية؟" سنة 1931 المنشور في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق Revue de Métaphysique et de Morale؛ فقد أودع في مقاله ذاك جملة من الشكوك التي بدت له مؤسسة لأطروحته القاضية بأن فلسفة مسيحية هي مما لا يمكن إنشاؤه لما بين نظامي الفلسفة والعقيدة المسيحية من التغاير والتعارض، فيكون الأمر، من ثمة، منسحبا على العقائد جميعا، بحيث يتعذر قيام فلسفة "دينية" أصلا وبالذات. ولئن اعتقد برهيه أن ما ساقه من اعتراضات على إمكانية وجود فلسفة مسيحية من وجهة نظر مؤرخ الفلسفة يفي بمطلوبه، فإن جماً غفيرا من الفلاسفة ممن يتعاطى، أيضا، التأريخ للفلسفة لم يجدوا اعتبارات برهيه وافية بمطلوبهم، ولا بالأولى وجدوها حاسمة في شأن موضوعها. ويمكننا أن نخصي ممن انخرطوا، عن وعي، في بحث هذه المشكلة وتجردوا للنظر فيها، الفرنسي إتيان جيلسون E. Gilson والألماني مارتن هيدغر M. Heidegger. فهيدغر جابه المشكلة صراحة، أول ما جابهها، في كتابه المعنون بـ المدخل إلى الميتافيزيقا المنشور سنة 1953، وإن يكن راجعا إلى عهد سابق لزمن النشر، نعني إلى سنة 1935 بالذات، حين ألقاه في شكل محاضرات إبان الموسم الجامعي للسنة ذاتها، فجاء نظره فيها مندرجا في سياق التطرق إلى المشكلة الميتافيزيقية، ولاسيما بعد الذي انتهى إليه في محاضراته "ما الميتافيزيقا؟". وأما جيلسون فأقدم على معالجة الإشكال، في بعده التاريخي، بأن زاد في عمقه ومضى بعيدا في أغواره؛ فعوض أن يتخذ لاشتغاله به سؤال برهيه في منطوقه المعهود - الحامل في تضاعيفه لعكس ما يصرح به - الباحث عن مظاهر الجدة الفلسفية المستحدثة مع الملة المسيحية، تراه يُعَيِّن لمبحثه موقعا آخر لدى السؤال عما سيكون عليه وجه التفلسف وقدر الفلسفة لو أسقطنا اعتبار الحدث المسيحي. انظر ملحق كتابه L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, J. Vrin, 1998, pp. 413-440. إن ملاحظة غادامير هذه، وغيرها مما هو منثور في متفرق نصوصه، تعزيز لموقف جيلسون، وحسم للمسألة، بعد وجهها التاريخي، من جهة الاعتبار النظري.

¹ استقرت هذه التفرقة بين علوم المقاصد وعلوم الوسائل في الفكر الإسلامي، في شتى فروعه المعرفية، منذ بدأ يشتغل بتقعيد علوم الملة وتأسيس أصول مباحثها.

Jean Grondin, *L'Herméneutique*, p.12.¹

¹ ندين بهذه الترجمة للفظ اللاتيني *Principe de Charité* إلى الفكر المغربي الأستاذ طه عبد الرحمن في مؤلفه *الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري* الصادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005. انظر ترجمته لمنطوق هذا المبدأ ومناقشته له في الصفحة 148.

¹ راجع في هذه المسألة عرضاً طيباً لتاريخ هذا المبدأ وأصوله الأنوارية، ولرهاناته الحالية في دوائر الفكر التداولي، ضمن الفصل الممتاز الذي كتبه الباحثة جان غرايش في كتابه *الكوجيتو الهرمينوطيقي* Jean Greisch, *Le cogito herméneutique, L'Herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, J. Vrin, 2000. « De la traduction radicale à l'interprétation radicale ». ¹ عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، بيروت، دار النهضة العربية، 2003، ص 58.

¹ Cité in Jean Greisch, op. cit., p. 93. « *L'équité herméneutique est la tendance d'un interprète à tenir pour herméneutiquement vraies les significations qui s'accordent le mieux aux perfections de l'auteur des signes, jusqu'à preuve de contraire* ».

¹ Ibid., p. 90.

¹ D. Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction et présentation de Marianna Simon, Paris, Labor et Fides, 1987, p. 102.

¹ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, pp.79-86.

¹ D. Schleiermacher, op. cit., p. 186.

¹ D. Schleiermacher, ibid., p. 106.

¹ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001، ص 25.

¹ Jean Grondin, *L'Herméneutique*, p. 23.

¹ Ibid., p. 24.

¹ راجع في أدبيات هذه المسألة، تمثيلاً لا حصراً، ما يلي:

J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, pp. 166-168 ; J. Grondin, *L'Herméneutique*, p. 28.

*** راجع في هذه المسألة الفصل الممتاز الذي عقده غروندان لـ "إسهام هوسرل الصامت في الهرمينوطيقا"، في *المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا*، ترجمة د. عمر مهيل، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2007. وقد بين في مستهل نصه أن ريكور ربما كان أول من تأوّل خصام هوسرل-هيدغر على جهة توجه نحو إنصاف ذكي لصاحب الفينومينولوجيا، والاعتراف له بفضل ما في التأسيس الفلسفي للتأويلية المعاصرة.

¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, « Le problème herméneutique devient ainsi une province de l'Analytique de cet être qui existe en comprenant », p. 10.

¹ J. Grondin, *L'Herméneutique*, pp. 28-29.

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

¹ نبه الكثير من شراح هيدغر على أن الإشارة إلى المسألة الهرمينوطيقية في *الكيونة والزمان* على نحو واضح وصريح لا تتعدى أكثر من نصف صفحة على أكثر تقدير؛ ولكن المقطع الذي ورد فيه المفهوم، والحق يقال، هو على قدر رهيب من الكثافة

والمثانة، بحيث صار - ولا غرابة في الأمر - موقفا لازما لكل من يعالج هذه المشكلة في فكر هيدغر؛ راجع J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF., 1994, p. 109 ; J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, op. cit., p. xxv.

¹ راجع مؤلف غرايش السابق، وانظر كذلك: J.-F. Courtine, « Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 81-106 ; J.-L. Marion, « L'étant et le phénomène », dans *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, PUF., 1984, pp. 159-210, repris dans *Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF., 1989.

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, §7, p. 38 (pagination conforme à l'édition de Niemeyer 17^e éd., 1993). Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique, là où il *jaillit* (*entspring*) et là où il *re-jaillit* (*zurückschlägt*).

¹ جان غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 75. ولنلاحظ، على وجه الإجمال، أن هذا الحكم المتعجل الذي لا يجد في التحليلات اللاحقة ما يعضده (انظر تردده في ص 79؛ ثم هل يعد من الوجاهة أن تُعْتَصَر أهمية الوجود والزمان برمته في هذا السؤال الذي أرجع إليه غروندان صميم الإشكال: لماذا، وفي أي مستوى، وكيف تشكل الهرمينوطيكا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الفينومينولوجية الشاملة في الكينونة والزمان؟ - التشديد من عندنا-)، لا يؤثر بالكلية في عمل المؤلف من ناحية وجاهته وعمقه وطرافة تأويلاته.

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, §1, p. 4.

¹ محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996، ص 70.

¹ فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 179. والتشديد في الأصل.

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, §7, p. 34.

¹ Sophie- Jan Arrien, « L'Herméneutique comme pensée de l'être dans *Etre et Temps* », *Laval Théologique et Philosophique*, 54, 3 (octobre 1998), p. 550.

¹ جان غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 85.

¹ Sophie- Jan Arrien, art. cit., p. 551.

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr., Paris, Seuil, 1976 et 1996.

وقد عُدَّ هذا المؤلف أبرز حدث فكري بعد الوجود والزمان لهيدغر.

**** يروي غروندان، وهو من أكابر المتخصصين في فكر غادامير، أن ناشر الحقيقة والطريقة كان متخوفا في مطلع الستينيات من نشر هذا التأليف بسبب العنوان الرئيسي الذي اختاره المؤلف، وكان بادئ الأمر الخطوط الكبرى لهرمينوطيكا فلسفية، فأعرب له عن رغبته في أن يُعَدَّل من منطوقه، لئلا يصدم القارئ بهذا اللفظ الذي اعتبره، إبانئذ، مهجورا ونادر الاستعمال لإيحاءاته الباطنية

ذات العلاقة بأسرار الصوفية ومعميات لغتهم، فغير غادامير العنوان إلى الصيغة المشهورة؛ بيد أن الناشر ذاته عاد، وقد أذهله رواج الكتاب وتحافت المتفلسفة عليه، يلح عليه أن يثبت لفظ الهرمينوطيقا في الطبعة الثانية ! انظر J. Grondin, *L'Herméneutique*, p. 48.

¹ هانز غادامير، مصدر سابق، ص 27-28.

¹ انظر المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الثاني **للحقيقة والطريقة**، وبخاصة، الفقرتان: أ- الدائرة التأويلية ومشكلة الأحكام المسبقة؛ ب- الأحكام المسبقة شروطا للفهم.

¹ J. Greisch, op. cit., p. 168.

¹ عن تحليل نافذ ومحيط بملايسات هذه المساءلة، راجع

Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pp. 97-111.

¹ جان غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 126.

¹ على الرغم من أن موضوع الحقيقة هو من مألوف النظر في تفكير غادامير، فإننا قد لا نظفر، على تعدد معالجاته لمسألتها، منه بطائل، نعني التمكن من اقتناص تعريف واضح المعالم محدد القسمات لهذه المشكلة التي أضحت من محرجات فكره. راجع، فضلا عن مؤلفه الأكبر، ما يلي تمثيلا لا حصرا: « Qu'est ce que la vérité ? », dans *L'Art de comprendre II*, Paris, Aubier, 1991, pp. 39-56 ; « La vérité dans les sciences humaines », dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF., 1996, pp. 63-71. Voir H. Gadamer, *L'Art de comprendre I*, Paris, Aubier, 1982, p. 102, « On a ¹ souvent reproché à mes recherches que leur langue était trop imprécise ».

¹ يكفيننا أن نخيل بهذا الصدد إلى ما نحض إليه الأستاذ روك مارشلدون في دراسة جادة، سعيا إلى استخلاص معيار الحقيقة لدى غادامير من متفرق نصوصه، في هذا الشأن، فقد أجاد الاستبصار بما يحف نص غادامير من شطط التأويلات وتطوُّحاتها، واتخذ لنفسه محترزا من أن لا يتورط في محاذير الدغماتية الميتافيزيقية التي ينبو عنها الفكر الغاداميري، وهي المحاذير التي اتخذها غروندان مطية لكي ينفي، بالكلية، وجود معيار للحقيقة، مسلما، في الآن نفسه، بوجود مفهوم هرمينوطيقي عنها ! (انظر موقف غروندان هذا في *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 193-211). وقد حاول مارشلدون أن يجلو، في مناقشة طريفة لأطروحة غروندان، مفهوم الحقيقة ومعيارها، راجع مقاله

Rock Marchildon, « A propos de la conception de la vérité en herméneutique », *Laval Théologique et Philosophique*, 35, 1 (janvier 1997), pp. 141-150.

¹ G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, traduit par Malou Somville-Garant, Bruxelles, De Boeck, 1997.

¹ Ibid., p. 12.

G. Vattimo, ibid., p. 18.

haftliche Buchgesellschaft 1999).