

هرمنيوطيقا شلاير ماخر وتحولتها الـبيستمولوجية

د. عيساني محمد

معمد الآداب واللغات

المركز الجامعي تيسمسيلت

المولج:

إن تاريخ الهرمنيوطيقا Hermeneutique عريق جدا في الثقافات الإنسانية، فقد تناسلت مناهجه وأساليبه التي كانت تركز على البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن أثر النص. ثم تطور ليصبح نظرية لتأويل النصوص المقدسة، فهو مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني- الكتاب المقدس- وإذا كان حضوره قويا في الفكر الكنيسي الغربي.

بعد ذلك "تطورت هذه النظريات لتصبح مع شيلينغ تعبيرا عن المدلولات الفنية المتشكلة من جديد في وعي القارئ، وبشكل أكثر دقة، في نظرية عن الفهم والإدراك عند شلاير ماخر Schleiermacher خاصة، ولاحقا عند ديلتاي Dilthey وفي المجال النفساني مع بوتينييا، ومع الفلاسفة الوجوديين أضحي جوهرها خاصة مع هايدغر Heidegger، وقد اكتسبت قضايا التأويل أهمية كبيرة في أعمال ر. انفاردن ، والمدرسة السويسرية وعلى رأسها شتايفر (*).

لقد عرفت العلوم الإنسانية منذ القرن التاسع عشر تأرجحا بين عملية الفهم وعملية التفسير، وتعد الهرمنيوطيقا Herméneutique اليوم التيار الأساس الذي عالج هذه المشكلة، خاصة في الفكر الفلسفي المعاصر، وأنها تشكلت في صورتها الحالية داخل الفلسفة الألمانية، بدءا من شلاير ماخر، وديلتاي ، مرورا بهايديغر وغادامير Gadamer.

ويعود مفهوم الهرمنيوطيقا أو فن التأويل إلى كلمة هرمنيا Hermeneia ذات الأصل اليوناني، هذه الأخيرة التي استعملها أرسطو Aristote، بمعنى قول شيء عن شيء.

ويختلف فهم أرسطو عن الفهم الحديث، في أن فهم أرسطو يقصد به التفسير، لأنه من طبيعة النص العلمي الموضوعي، والفهم الحديث يقصد به التأويل، لأنه يتمثل في البحث عن المعاني المتعددة داخل النص الواحد. من هنا يعرف بول ريكور Paul

Receour التأويل بأنه "جهة من جهات الفهم"⁽¹⁾، لأنه يهتم بالنصوص ذات الطابع الشعري والأدبي أو نصوص تستعمل الرمز، لأن الرمز لا يقبل معنى واحد فقط. ويعود تاريخ النظرية الهرمينوطيقية التقليدية إلى كتابات رجال لاهوت القرن السابع عشر البروتستانت من الألمان، الذين طرحوا منهج فهم وتفسير الكتاب المقدس لتدعيم آرائهم حول اللاهوت، وقد "كان لهذه النشأة في كنف الدوائر أو الدراسات اللاهوتية ما يبررها، لاسيما إذا علمنا مدى صعوبة الصراعات التي نشبت بين كل من حاول تفسير التوراة خارج إطار التفسيرات الرسمية [التي تصر] على ضرورة أن يكون الفهم أحاديا Littéralement، بعيدا عن التأويل المجازي (الرمزي). ليقى، بذلك، تأويل الكتابة المقدسة، وفق الرؤية البروتستانتية"⁽²⁾، حبس مسلمات مؤسسة دوغمائية"⁽²⁾، ثم اتسع هذا المصطلح في تطبيقاته، المذكورة أعلاه، فانتقل من مجال تأويل "المقدس" و"الأسطوري" إلى مجالات اجتماعية وتاريخية وأثنوبولوجية وفلسفية وفكرية وأدبية وفنية، فهو علم قديم وجديد في نفس الوقت. من هذه الزاوية كان شلايرماخر (1768-1834م)، (أبو الهرمينوطيقا الحديثة) يرفض أن يهتم التأويل بالنصوص المقدسة فقط، وانتقلت الهرمينوطيقا على يده إلى أنسنة النص والبحث فيه عن القصد، الذي يهدف إليه المؤلف، بل أصبحت "تتناول الهرمينوطيقا كل النصوص المكتوبة ذات الطبيعية الدينية والأدبية والتاريخية والرمزية، (...) ولا يقتصر فهم النصوص على البعد اللغوي والنحوي المباشر، بل يتجاوزه للبحث عن علاقة النص بقصد الكاتب داخل النص وعلاقة النص بالسياق الثقافي والتاريخي الذي ظهر فيه"⁽³⁾.

فالحركة إذا بدأت على أيدي علماء اللاهوت، ثم اتسعت وامتدت لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، على أساس أن هذه النصوص تمثل الحياة الإنسانية، التي تضفي بدورها معنى على الأشياء التي تحتاج إلى تفسير، "كالفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية، وهي الأنظمة الأربعة التي انشغلت بها الهرمينوطيقا أو فن التفسير حتى القرن التاسع عشر. وبذلك فإن إسهام شلايرماخر كان بمثابة محاولة أولى لتأسيس الهرمينوطيقا بوصفها نشاطا عاما في التفسير يقوم على الفهم"⁽⁴⁾.

وقد كشف شلايرماخر في حقل الهرمينوطيقا (نظرية التفسير) عن وجود إفتراضات واهتمامات مشتركة بين الرومانسية واللسانيات الحديثة، مما لا يمكن فهمه بمعزل عن اللغة. كما جعلت الهرمينوطيقا من مهمتها الأساسية تحقيق التجانس بين النص والقارئ (الناقد)، حيث يعلم القارئ الحدث النفسي للمعنى الذي خضع له المؤلف أولا، وهذا ما يصفه شلايرماخر بمصطلح (الدائرة الهرمينوطيقية)، فتصوره لها قائم على أن النص في أساسه، وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، و"بالتالي فهو يشير - في جانبه

اللغوي - إلى اللغة بكاملها. ويشير في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه⁽⁵⁾، من هنا تصبح العلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، فكلما تقدم النص في الزمن أصبح غامضا بالنسبة لنا، وغريب عنا، ومن ثم صار هذا المنتج أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم. وبالتالي انطلق شلايرماخر في وضع قواعد الفهم من خلال تصوره لجاني النص، اللغوي والنفسي، وإليه يعزى هذا العمل، فهو الذي جعل من الهرمنيوطيقا علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان، فقد "كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمنيوطيقا فيلولوجية بل هرمنيوطيقا عامة يمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها⁽⁶⁾."

1- أساس الفهم والتفسير عند شلايرماخر

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوي (الوسيط) الذي يتم فيه التعبير؟

يقوم التأويل في فلسفة شلايرماخر على أساس هام، مفاده أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، كما ذكرنا سالفًا، وبالتالي فهو يعكس جانبيين هامين في عملية الفهم والتفسير، جانب لغوي يشير إلى اللغة بكاملها. وجانب نفسي يشير إلى الفكر الذاتي لمبدعه، "والعلاقة بين الجانبين - فيما يرى شلايرماخر نفسه - علاقة جدلية. وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا، وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم⁽⁷⁾". ومن ثم لا بد من قيام (علم) أو (فن) يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى ذلك.

ومن هنا ينطلق شلايرماخر في وضع قواعد الفهم في تصوره لجاني النص، اللغوي والنفسي، من خلال ميزة نسقية ونظامية "تحدد بالبنية التالية: الفهم والخطاب واللغة والذات المتكلمة، ليسط تضمّناتها النوعية *ses implication spécifique* وهو بذلك يتجنب خطأ النظريات التأويلية السابقة في أنها تفتقر إلى مبادئ عامة⁽⁸⁾".

يقول شلايرماخر عن مشروعه الفكري في رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه في 13 جوان 1805: "إني ألقى دروسا في الهرمنيوطيقا، وأريد تأسيس علم لم يمثل إلى حدّ الآن غير مجموعة من الملاحظات المتفككة وغير المرضية، علم يحوي اللغة بأسرها كحدس ويبحث عن النفاذ من الخارج إلى صميم أعماقها⁽⁹⁾". ويسمي شلايرماخر المهمة الأولى للتأويل بالمهمة النحوية أو اللغوية، والثانية بالمهمة التقنية أو السيكلوجية.

١- الجانب اللغوي في هرمنيوطيقا شلايرماخر (التفسير اللغوي)

يرى شلايرماخر، أنه إذا كانت اللغة ليست هي المنتج الوحيد للخطاب، بل هي بالأحرى شرط له، أي أنها السبيل الوحيد الذي يمكن للمؤلف أن يسلكه داخل النص، ومن خلاله، يحدد طرائق التعبير التي ينتهجها في التعبير عن فكره، وهذا جانب موضوعي يجعل عملية الفهم ممكنة، لأنه يمثل القاسم المشترك بين المؤلف والآخرين العارفين بلغته^(١٠)، كأن يملك القارئ الفهم الشامل والدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية والثقافية التي عاشها مؤلف النص، وساهمت في خلق تفكيره وآرائه. فاللغة لها وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، فهو يقول عن هذا الجانب: " التفسير اللغوي هو — فن إيجاد المعنى الحقيقي لمجموعة من الخطابات، من خلال مساعد اللغة"^(١١)، لكنها ليست المبدأ الفعال Le principe actif، بل هذا المبدأ يكمن في الإنسان الذي يتكلم وينتج الخطاب، هذا المخطط الذي تبناه شلايرماخر في تشكيل المعنى اللفظي، يرتبط في الأساس بمفهوم البناء الذي يمثل الركيزة الأساسية في تفسير فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure للعلامة اللغوية، حيث كان على وعي بالحاجة إلى التفرقة بين الكلام واللغة.

من خلال هذه القاعدة تتجلى اللغة كقاسم مشترك، وهي كما هي لا يمتلكها الفرد كلية، "فهي موزعة حسب الزمان، وموزعة في نفس الوقت حسب المكان"^(١٢). حسب الزمان تكون عن طريق النمو، أي المطابقة مع ما هو غريب، مركبة ومجزئة مع ما هو خاصة فردية، ومتجانس، وحسب المكان عن طريق ما هو إقليمي ومتعارف عليه. إن التأويل اللغوي، تتحدد مهمته في إدراك معنى الخطاب انطلاقاً من اللغة، "لغة النص وما يحيط به من علاقات داخلية (سياق نصي أو نظام / نسق بلغة اللسانيات)، وعلاقات خارجية (سياق مقامي)، حيث وجود الظروف والعوامل الملهممة أو المصاحبة للعملية الإبداعية. فهو يعتقد، بناءً على هذا الأساس الإجرائي، بأن النص الأدبي يعبر عن خصوصية وتفرد في استخدام اللغة المشتركة، فهو يتجاوز التواصل والتبليغ إلى مرتبة أرقى يصبح فيها لغة مزاحة تصنع كينونتها بفضل طبيعتها الرمزية/ الإيمائية، وفي الآن نفسه، يحيل على المؤلف، مبدع النص، ويكون ذلك بمتابعة ما يحيط التجربة الإبداعية من ظروف نفسية وأفكار خاصة، التي تقف وراء هذا الاستخدام المخصوص للغة"^(١٣). يفهم من هذا أن الفهم في فلسفة شلايرماخر أنه يركز على اللغة باعتبارها شرطاً أساسياً كما أسلفنا لوجود الخطاب، وعلى استخدامها أو المتكلم من جهة ثانية، بوصفه العنصر الفعال أثناء العملية الإبداعية. ويصف شلايرماخر هذه العملية بمصطلح الدائرة الهرمنيوطيقية " Le cercle herméneutique " والدائرة بوصفها كلا تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس

أيضا صحيح، فالأجزاء المفردة تكوّن الدائرة الكلية وتحددها. والجملة على سبيل المثال هي محددة كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة. وتمتد هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية، (...) وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كل منهما الآخر معناه ومغزاه. الفهم إذن عملية دائرية، والمعنى لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة" (14).

هذه القاعدة هي الأساس، لسبب أن كل تعيين وتثبيت للخصائص الفردية يكون بعملية تطويرية، لأن شلايرماخر لا يعتقد كثيرا بأهمية المراد المباشر لنص المؤلف، فهذا لا يعكس المعنى الحقيقي لقصد المؤلف، لأنه، أي المعنى، كامن في النص، ولمعرفة ذلك، لا بد من دراسة الخصائص الفردية والحالات والمشاعر النفسية، وكذلك الشخصية للمؤلف، ثم الإحاطة بالظروف الثقافية والحضارية والفكرية والمعاني اللغوية لعصر المؤلف، وهي التي ساهمت بقسط وفير في تحديد الدوافع الكامنة وراء رسالة المؤلف وتحديد قصده ووعيه الثقافي، فالنص جزء من تلك الظروف والنظام الحضاري القائم، لذلك على القارئ (المفسر) أن يعيش تلك الظروف التي ساهمت في إنتاج النص، من خلال معرفة حياة المؤلف وشخصيته، ليعرف قصده الحقيقي.

ب- الجانب الذاتي (النفس) في هرمينيوتيقا شلايرماخر هذا الجانب، بدون، كذلك لا يمكن الوقوف على معنى النص، دون الولوج إلى ذهنية المؤلف من خلال دراسة مجموع الحياة الفردية الذي يعبر عنها الخطاب بطريقته الخاصة، بإعادة تركيب الإنتاج الفكري وإبراز المبدأ الذاتي والموضوعي، أي ما يعبر عن الذات وما يتعلق مباشرة بعرض الموضوع.

يؤكد شلايرماخر على فكرة أساسية مفادها أنه على القارئ، في عملية القراءة، "أن يتباعد عن ذاته وأفقه التاريخي الراهن لفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا، وأن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص، ويعتبر ذلك الأساس الهام للفهم الصحيح" (15).

وهذا هو السبب الرئيسي في تسمية نظرية شلايرماخر التأويلية بالرومانسية، لأنها تأثرت آنذاك بالحركة الرومانسية التي ذاع صيتها في أوروبا، وتعني بذلك محاولة اكتشاف مكونات العالم الداخلي للفنان وانفعالاته ومشاعره، ولكنها في الوقت نفسه تؤكد على انطباعات القارئ كذلك ومشاعره الذاتية تجاه العمل الفني. أي أنه في هذه الحالة يطلب من المفسر أن يمتلك ملكتي الحدس والتنبؤ، حتى يتمكن من اكتشاف أبعاد النص المتعددة، بمعنى أن يتحوّل القارئ نفسه إلى كاتب.

فهو يقول عن الجانب النفسي في عملية التأويل "إن الهدف فيها هو من يتكلم، (...). لا بد أن ننطلق في هذه العملية من الإنسان حتى نستطيع فهم الخطاب، فاللغة ما هي إلا أداة، موضوعة في خدمة الفرد. والخطاب يعتبر في هذه الحالة مثل نشاط فكري منتج" (16).

2- علوم الفكر والمنهج البعدي

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد الذي وصفه شلايرماخر، بل تعداه ذلك إلى محاولة أخرى جاء بها تلميذه فلهايم ديلتاي (Wilhelm Dilthey 1833 - 1911)، أراد من خلالها تأسيس منهجا علميا يختص بالعلوم الإنسانية، ومستقلا في نفس الوقت عن العلوم الطبيعية، إذ "كان يعتقد أنه لا مرد للعلوم الإنسانية أو علوم الروح sciences de l'esprit من بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية أو العلمية، أو تأسيس إبستمولوجيا علوم الفكر، وذلك لتحرير الهرمنيوطيقا من النظرة التاريخية والترعة النفسية (السيكولوجية) التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر" (17)، وبذلك طورَ ديلتاي هرمنيوطيقا شلايرماخر إلى منهج كلي للعلوم الإنسانية، يختلف عن العلوم الطبيعية، في التوجه المعرفي لقصدياتها الموضوعية.

وإذا كان الوضعيون يعتقدون أن الخلاص الوحيد للعلوم الإنسانية يكمن في ضرورة تبني وتطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية، وذلك سعيا للوصول إلى قوانين كلية يقينية، فإن ديلتاي يقف موقف الرفض وفي وجه كل من الوضعية وميتافيزيقا الكانطية الجديدة، معتقدا "أن الفارق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية يمكن في أن مادة العلوم الاجتماعية - وهي العقول البشرية - مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة. إن على العالم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، إن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم آني من خلال النظر في مادتها الخام. إن الإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين، وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير، نصل إلى مثل هذا الفهم من خلال (العيش مرة أخرى) في الأحداث الاجتماعية" (18).

إن الفشل الذي تعانيه العلوم الاجتماعية، خاصة المدرسة التاريخية، يعزوه ديلتاي إلى "أن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يقوم على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي، ولم يكن من ثم 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"⁽¹⁹⁾.

لقد كان لها جس التأسيس الفلسفي لعلوم الفكر عند ديلتاي، الرغبة في الاستثمار في نتائج البحث الإبتيمولوجي لكل من رانك Ranke ودرويزن Droysen في نقدهما للمثالية الألمانية، وقد كان على وعي تام بضرورة تحديد المدرسة التاريخية التي تراجع دورها، وأصبحت غير قادرة على "مواكبة الثورة المنهجية الجديدة التي فجرها فلسفة العلوم واستثمرتها العلوم الصحيحة"⁽²⁰⁾، فأخذ على عاتقه مهمة تشييد أساس إبتيمولوجي جديد، يجمع بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرس الألمانية، فأسس مشروعه نقد العقل التاريخي Critique de la raison Historique على غرار ما فعل كانط Kant في مشروعه نقد العقل الخض Critique de la raison pure، لكن بالمقابل كان ديلتاي يدرك الفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة (الطبيعية)، "إذا كان التفسير / الشرح L'explication هو غاية العلوم الصحيحة، فإن المدخل المشروع للعلوم الإنسانية هو (الفهم) Compréhension. وإذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعة فإن غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة"⁽²¹⁾، وذلك بإعادة صياغة الوض المعرفي للفهم عن طريق تحويله من دراسة الظواهر الطبيعية إلى سياق دراسة الظواهر الإنسانية الفردية، بوصفها ذات تاريخية.

وعلى هذا الأساس تصبح رؤيتنا للعالم الطبيعي مجرد ظل حقيقة مختلفة عنا إذ أهملنا حقائق الوعي التي تعطيها تجربتنا الداخلية. وتحليل هذه الحقائق هو مركز اهتمام الدراسات الإنسانية، ومن خلالها تستطيع تشكيل استقلالها الذاتي عن العلوم الطبيعية. "فالتجربة الذاتية هي أساس المعرفة، وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة. وطالما أن هناك مشتركاً بين الآحاد من البشر، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوعي - في العلوم الإنسانية، خاصة التاريخ - إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة. وهذا ما يشير إليه ديلتاي بإعادة اكتشاف (الأنا) في (الأنث)، أو إسقاط projection الذات في شخص أو عمل، أو بعبارة أخرى (نفاذ ذات المدرك إلى معطى معقد من التعبيرات)"⁽²²⁾. ونتيجة لهذا الإسقاط تنشأ أعلى أشكال الفهم في الحياة العقلية ونعني بها الحياة مرة أخرى في الموضوع أو الشخص.

وتتحول في نظر ديلتاي التجربة الذاتية عند الآخر، محل الدراسة والفهم، إلى موضوع من خلال عملية التعبير، سواء أفعال اجتماعية أو نص مكتوب. لأن التعبير يعطي للتجربة موضوعيتها، فيحولها في نفس الوقت من حالة ذاتية داخلية إلى حالة

خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها. هذا التعبير عند ديلتاي ليس تدفقا عشوائيا للمشاعر والأحاسيس الرومنسية، بل هو تحديد موضوعي لعناصر هذه التجربة، و "هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس - عنده - موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون. وهذا العبر الموضوعي لا يعبر- بالضرورة - عن ذات المبدع، بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع. إن تجربة المبدع - حالة تخلقها في تعبير موضوعي - تتجاوز إطار ذاتيتها، وذلك لأنها تتجسد من خلال أداة موضوعية هي اللغة في حالة التعبير الأدبي. وهي من ثم تعبر عن تجربة الحياة"⁽²³⁾. ويتجسد هذا التعبير عن تجربة الحياة في أرقى أشكاله في الفن عموما والأدب خصوصا. "إن هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئا مشتركا هو تجربة الحياة. هذه التجربة ذاتية عند المتلقي، ولكنها تحدد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها.

وهذه التجربة-من جانب آخر- موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية التحليلية في الأدب، من خلال الوسيط المشترك. وهكذا يتغير مفهوم (الفهم) نفسه من أن يكون عملية تعريف عقلية، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها. الفهم- بهذا المعن- هو الخصيصة المميزة للدراسات الإنسانية، بعكس العمليات العقلية التي تسعى إلى شرح الظواهر في العلوم الطبيعية. ولكن كيف تتم عملية الفهم هذه- فهم الحياة لنفسها- من خلال العمل الأدبي؟! إنها تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص. وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي - عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة - أحاسيس وأفكارا، ومواقف واتجاهات، متضمنة في تجربتنا الذاتية"⁽²⁴⁾، لأن الإنسان كائن تاريخي، بمعنى أنه يفهم نفسه " من خلال التجارب الموضوعية للحياة. إن ماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفا، إن الإنسان ليس مشروعا جاهزا مصمما من قبل، ولكنه مشروع في حالة تخلق. إنه يفهم نفسه بطريق غير مباشر، إنه يقوم بجولة هرمنيوطيقية (تأويلية) من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي. وبهذا المعنى فهو كائن تاريخي. إن التاريخ - إذا - ليس معطى موضوعيا في الماضي، قائما هناك، ولكن معطى متغير. إننا في كل عصر نفهم الماضي فهما جديدا من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهما للماضي أفضل كلما توافرات شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي، إن فهما للنصوص الأدبية- سواء تلك التي تنتمي للماضي أم تلك التي تنتمي للحاضر- عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى فهم أفضل للماضي والحاضر معا"⁽²⁵⁾. وهذا بدوره يعدل من فهما الآني لأنفسنا وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل، وهكذا يتغير ويتقدم ويتعدل. وكما تمت المعايشة في النص الأدبي على

أساس البدء من المشترك بين تجربتنا وتجربة النص، كذلك على أساس المشترك بين الماضي والحاضر، نعيش تجربة النص الذي ينتمي للماضي، ذلك أن للماضي وجودا مستمرا في الحاضر، والحاضر يدرك الماضي من خلال تجربته الذاتية.

3- الهرمنيوطيقا والنصولوجيا (الفينومينولوجيا):

تعتبر الفينومينولوجيا (الظواهرية) كمنهج لدراسة الظواهر، منعرجا ضمن تحولات العقل التأويلي، فإذا كانت تسعى في عملها إلى اكتشاف ومعالجة مسألة فهم الوجود، فإن الهرمنيوطيقا بدورها كذلك، ينصب دورها على إشكالية وجود الفهم كظاهرة، يسعى الكائن البشري من خلالها إلى إعادة معرفة واكتشاف ذاته والعالم الخارجي في نفس الوقت، أي أن "الهرمنيوطيقا وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي الذي به كسرت طوق المنظومة التولوجية التي صاحبت تشكل نظرية الهرمنيوطيقا، إذ بها انتقلت من ضيق الفكر الجاهزي الذي ينظر إلى الممارسة التأويلية كوسيلة لاستخراج المعاني الدينية البادية في ظاهر الكتاب المقدس، أو المتوارية خلف المعنى الحرفي، إلى رحابة الوجود حيث وطن الكائن ومسكن الفهم. كما أن الهرمنيوطيقا، بالمقابل انتشلت الفينومينولوجيا من سلطة التعالي وأوهام المثالية التي قامت عليها في أصل وضعها، وأدخلتها في مجال تأويل الوجود من خلال صيغة البحث عن المعنى المقصود من قبل الشعور، فتحول الباحث في ميدانها من كائن تأملي إلى كائن تأويلي"⁽²⁶⁾.

وقد عكس هذا المنهج بجلاء، الفيلسوف والعالم الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859 – 1938) حتى أصبح مرتبطا أشد الارتباط باسمه، حيث يعتبر من مؤسسيه الأوائل.

وإن تحدثنا عن هذا الفيلسوف، فإننا نريد من وراء ذلك البحث عن اسهامات هوسرل في الهرمنيوطيقا⁽²⁷⁾، ذلك أن الجدل الذي قام بينه وبين ديلتاي سنة 1911، بالإضافة إلى الجدل السري والأكثر مرارة مع تلميذه هايدغر كما يقول جان غراندين Jean Grondin، هو ما عكس هذه المساهمة الصامتة في حقل الهرمنيوطيقا، فهو لم يكن يعير أية أهمية لفكرة التأويل، لأن ما يهمه ليس التأويلات القائمة حول الظواهر ولكن الظواهر ذاتها.

وقد عبر عن هذه الفكرة، فكرة المساهمة، بول ريكور Paul Ricœur في كتابه "من النص إلى الفعل أبحاث التأويل"، في أن هوسرل قد استخدم بعض المصطلحات، كالتيبن، التفسير والشرح والتأويل.

هذه المفاهيم مجتمعة عند هوسرل تشكل حلقة هرمنيوطيقية للفينومينولوجيا، والفكرة الأساس في منهج هوسرل "تمثل في أنه لا يوجد موضوع دون ذات، ومن ثم فلا يمكن بحال النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها، بشكل يجعلها مستقلة استقلالاً مطلقاً عن الوعي، أو لها وجود خارجي قبلي، وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي"⁽²⁷⁾. من هنا يرى جان غراندان أنه إذا كان في نظر هوسرل لا بد من تأويل بعض الظواهر، فذلك لأجل أن نصل إلى ماهيتها بشكل أفضل، وفي هذا السياق كتب غادامير يقول: "كل فينومينولوجي، في الواقع كان يحمل تصويره الخاص حول ماهية المعنى الحقيقي للفينومينولوجية"⁽²⁸⁾.

على كل يمكن القول مع غراندان، أن تلاميذة هوسرل وهما هايدغر وغادامير، "قد تصورا ظاهرة الفهم وفق الأنموذج الذي قدمه لهما ومؤداه أن الفهم يعني الصعود تدريجياً من القول إلى المعنى الذي يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه"⁽²⁹⁾.

4- الدلائل والنصولوجيا للفهم:

اتخذت الهرمنيوطيقا مع هايدغر بعداً أنطولوجياً، باعتبارها كشفاً أو تعبيراً عن حقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني. ولأن حقيقة الظاهرة لا يمكن لها أن تعطى لنا بصورة مباشرة أو جاهزة، فإنها "بالتالي تحتاج إلى تفسير، أي إلى نشاط هرمنيوطيقي، ولذلك تسمى الحقيقة "أليثيا" alethia، وهي كلمة تعني حرفياً "كشف الحجاب عن" وعلى ذلك فإن التفسير يعني هنا السماح للحقيقة بأن تحدث أو تتكشف من خلال التحجب والتخفي"⁽³⁰⁾.

والمفسر في هذه العملية يعمل على ممارسة فهم الحقيقة باعتبارها تنتمي إلى عالمه المعاش وإلى سياقه التاريخي الذي يحياه. وحتى نفهمها لا بد من أن نقيم معها حواراً حول تجلياتها المختلفة. هذا الحوار الذي يبصرنا بالتجربة الداخلية العميقة الكامنة وراء السطح الخارجي في كل عمل إبداعي أو نشاط إنساني نفسي أو روحي، وبما أن التجربة الإنسانية ليست فردية أو معزولة، فهي في أعماق تجاربنا تتجلى في تجارب الآخرين، ولا سبيل إلى النفاذ إلى هذا العالم المشترك إلا من خلال الاهتمام به لا بأنفسنا الخاصة، لأن التأويل فهم، وليس تعليلاً آلياً نطبق فيه مفرزات العلم.

وقد امتد هذا البعد الأنطولوجي لعملية الفهم عند هايدغر إلى غادامير وأصبح نقطة تحول هامة في الهرمنيوطيقا. وهذا البعد الأنطولوجي كما يراه هايدغر هو أن "كل تفسير مقصود يحدث على أساس من فهم الوجود بطريقة سابقة على التأمل من داخل موقف معين يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بماضي المفسر ومستقبله، فكل تفسير - حتى التفسير

العلمي - يكون مرتبطا بالموقف المعين الذي يوجد فيه المفسر، فالمفسر محكوم بزمانية، وبذلك فإن كل إدراك لمعنى يكون إدراكا متناهما من داخل الموقف التاريخي للإنسان، الذي يكون معطى بشكل سابق على التنظير⁽³¹⁾.

حاول هايدغر مثل ديلتاي البحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها، أي من خلال التجربة الإنسانية. "وقد وجد في ظاهرة أستاذه إدموند هوسرل بعض المفاهيم التي لم تكن متاحة لديلتاي. وجد منها ما يمكن أن يفسر عملية الوجود Being في الوجود الإنساني '1 humaine existence بطريقة تكشف عن الوجود، لا عن التصور الأيديولوجي للوجود. لقد رفض هايدغر في نظرية الوجود في الفلسفة الغربية اعتبارها الإنسان هو محور الوجود، وهو العنصر الفاعل في المعرفة، وإعطائها للوجود دورا ثانويا يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها. وإذا كانت الفلسفة الظاهرية قد كشفت في مجال المعرفة أهمية الإدراك القائم على مفاهيم قبلية للظاهرة، فقد اعتبر هايدغر هذا المجال هو الوسيط الحيوي للوجود التاريخي للإنسان في العالم"⁽³²⁾.

5- أنطولوجيا الفهم وحدود التأويل

من المتفق عليه أن هرمنيوطيقا غادامير هي استمرار لهرمنيوطيقا هايدغر، ذلك أن الأساس الذي قامت عليه تأويلية غادامير هو أنه "وجد في هرمنيوطيقا هايدغر الفينومينولوجية أساسا يرتكز عليه ويتجاوز في نفس الوقت من خلاله، (...) الهرمنيوطيقا الموضوعية الكلاسيكية لدى أسلافه. ففي كتابه الحقيقة والمنهج يرفض غادامير كل حقيقة مطلقة، أو حتى اليقين الذي نحصل عليه مصادفة، فالمنهج "لديه ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة، كما أن الحقيقة بدورها ليست مطلقة يقينية مكفولة الضمان من خلال أدوات المنهج"⁽³³⁾، وكأن هذه الحقيقة هي كثر يمكن العثور عليه من خلال خطة مرسومة.

خاتمة

تاريخ الهرمينوطيقا عريق في الثقافات الإنسانية، تناسلت منه مناهج وأساليب عدة، كانت تركز على البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن اثر النص. ظهر التأويل مع سقراط الذي فسر أغاني سيمونيديس، ثم تطور ليصبح نظرية لتأويل النصوص المقدسة، حيث كان يشار به إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني - الكتاب المقدس -، كما كان مع شلايرماخر. (أصبح نظرية للتفسير منذ 1654م إلى يومنا هذا في الأوساط البروتستانتية)

بعد ذلك "تطورت هذه النظريات لتصبح مع شيلينغ تعبيرا عن المدلولات الفنية المتشكلة من جديد في وعي القارئ، وبشكل أكثر دقة، في نظرية عن الفهم والإدراك عند شلايرماخر خاصة ولاحقا عند ديلتاي وفي المجال النفسي مع بوتينيا ومع الفلاسفة الوجوديين أضحى جوهرها خاصة مع هايدغر، وقد اكتسبت قضايا التأويل أهمية كبيرة في أعمال ر. انفاردن، والمدرسة السويسرية وعلى رأسها شتايفر"⁽³⁴⁾.

اتسع هذا المصطلح في تطبيقاته، المذكورة أعلاه، وانتقل من مجال تأويل "المقدس" و"الأسطوري" إلى مجالات اجتماعية وتاريخية وأنثروبولوجية وفلسفية وفكرية وأدبية وفنية، فهو علم قديم وجديد في الآن نفسه.

المولم

*- انظر ف.ي. خليف، التأويل، ترجمة عمر التنجي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 54-55 جويلية - أوت 1988

- 1- رجاء العتيري، من مناهج العقل الفلسفي، تبر الزمان، تونس، (د. ط)، 1999. ص 79.
- *- أول من فجر مسألة الفهم، بعد أوغسطين، هو مارتر لوتر Martin Luther (1483 - 1546)، الذي يعزى إليه فضل اكتشاف أو تجديد القضية الهرمنيوطيقية، وإخراجها بعيدا عن فضاء الكنيسة وقواعدها الملزمة لكل معتقد مؤمن واحتكارها للفهم/ الحقيقة، ومن ثم المعيار التأويلي.
- 2- عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2008. ص 99.
- 3- رجاء العتيري، (م. س)، ص 80.
- 4- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002. ص 87.
- 5- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، 2001. ص 20.
- 6- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003. ص 49.
- 7- راجع كتابنا الجماعي، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب، الطبعة الأولى. 2007. ص 110.
- 8- نبهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى. 1998. ص 44. ويمكن العودة كذلك إلى
- Friedrich D E. schleiermecher, HERMENEUTIQUE, trad. et introd. de Marianna Simon, avant-propos de Jean Starobinski, Labor et fides, Genève, 1987. p. 22
- 9- شلايرماخر، عن نبهة قارة، (مر. س)، ص 46.
- 10- رضوان القضايني، قراءة في ملف التأويل، مجلة الموقف الأدبي - مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 443 آذار 2008 .
- 11- Friedrich D E. schleiermecher, (op. cit). p. 77.
- 12- Ibid, p. 77.
- 13- عبد الغني بارة، (مر. س)، ص 179.
- 14- عادل مصطفى، (مر. س)، ص ص 67، 68.
- 15- السيد هاشم الهاشمي، فهم النص، (عرض ونقد)، مقال بالإنترنت.
- 16- Friedrich D E. schleiermecher, (op. cit). p. 23.
- 17- عبد الغني بارة، (مر. س)، ص 186.
- 18- نصر حامد أبو زيد، (مر. س)، ص 24.
- 19- المرجع نفسه، ص 25.
- 20- عبد الغني بارة، (مر. س)، ص 187. وكذلك أنظر:

Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition seuil. Paris 1996. pp. 238, 239.

- 21- المرجع نفسه، ص 188.
- 22- نصر حامد أبو زيد، (مر. س)، ص 25.
- 23- المرجع نفسه، ص 26.
- 24- نصر حامد أبو زيد، (مر. س)، ص 27.
- 25- المرجع نفسه، ص 28.
- 26- عبد الغاني بارة، (مر. س)، ص 196.
- *) Grondin Jean, la contribution silencieuse de Husserl à L'herméneutique, la revue, Philosophiques, Vol .XX, Numéro ,2 automne ,1993 p. 383-398
- 27- عبد الغاني بارة، (مر. س)، ص 198.
- 28- جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007. ص 44.
- 29- المرجع نفسه، ص ص 49، 50.
- 30- سعيد توفيق، (مر. س)، ص 89.
- 31- المرجع نفسه، ص 89.
- 32- نصر حامد أبو زيد، (مر. س)، ص ص 30، 31.
- 33- سعيد توفيق، (مر. س)، ص 90.
- 34- انظر ف.ي. خليف، التأويل، ترجمة عمر التنجي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 54-55 جويلية - أوت 1988