الحقيقة والتأويل الفلسفي
عند هانس جيورج غدامير

عبد العزيز بوالشعير، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر

ملخص

يدور هذا المقال حول إشكالية العلاقة بين التأويل والحقيقة، وما الذي يميز تصور غدامير للحقيقة والتأويل عن غيره من الهرمينوطيقيين من أمثال شلاير ماخر ودلتاي و ريكور؟ بينا فيه أن غدامير ينطلق في تأويليته من نزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلى للمنهج، حيث بيّن أن الفهم ليس فهما لسلوكيات الذات الممكنة بل هو نمط وجود الدازاين نفسه، إنه يشمل مجمل تجربته للعالم. ثم إن الحقيقة عنده لا تطلب منهجيا بل جدليا. يصل في تحليلاته إلى أن الحقيقة نابعة من توسيع حلقة الفهم وتصير وجود"مع- الآخر" عبر تجربة التواصل الذاتي. واللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل. وتصبح كل قراءة للنص هي قراءة وتأويل للتراث، ما دام النص نسيج علاقات تأويلية وخطابية تشكلت في التاريخ فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته.

Résumé :

Le présent article traite de la problématique des rapports liant l'herméneutique à la vérité. La question est la suivante : quels sont les éléments qui distinguent la vision de Gadamer de celle des herméneutiques tels que Schleiermacher, Dilthey ou Ricœur., montrant que Gadamer part de la relativisation de l'idéal de la méthode. . Cette compréhension n'est pas conditionnée par les actes de l'âme elle-même, mais elle est constitue le modèle de l'existence des deux vies contenant l'ensemble de l'expérience. La vérité ne nécessite pas une manière méthodique mais une vision dialectique,. Gadamer ajoute que la vérité est née de l'extension du champs de la compréhension et devient une existence avec l'Autre grâce à l'expérience de la continuité autonome. la langue constitue le milieu dans lequel se produit la compréhension. Chaque lecture du texte devient ainsi une lecture et une interprétation du patrimoine dans la mesure.

❖❖❖

تمهيد

من المعلوم أن التأويلية تؤدي معنيين اثنين، فهي تؤدي معنى النظرية الشاملة والمعيارية للتأويل، حيث تقترح مجموعة من القواعد الشاملة، تكون ملائمة لكل العلوم التأويلية مثلما ذهب إلى ذلك "دلتاي Dilthey " وآخرون. كما أنها تؤدي معنى التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم من ناحية، وحول الطابع التأويلي لتجربة الإنسان المحصّلة عن العالم من ناحية أخرى. ويرى الدارسون أن هذا الصنف من التأويلية هو الأكثر انتشارا في القرن العشرين، والذي يعد هيدغرHeidegger وغدامير Gadamer وريكور Ricoeur أكبر ممثليه.

يذهب غدامير إلى أن الممارسة التأويلية تمر بثلاث مراحل: الفهم ثم التفسير أو التأويل ثم التطبيق. وينطوي مفهوم الهيرمينوطيقا على جملة مفاهيم فرعية، تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية، كالفهم والتفسير والشرح والترجمة والتطبيق، وتقوم على أسس معينة يستند إليها المؤوّل في عملية التأويل، كالذاتي والموضوعي، والتراث، والمسافة الزمنية، وماهية التساؤل... الخ ، وذلك بهدف الكشف عن الحقيقة. غير أن مفهوم الحقيقة بالنسبة لغدامير لا يقرّ بفكرة المطلقية، وينفي مبدأ اليقين عنها. ثم إنه يفصل بين الحقيقة والمنهج، ويعتبر أن المنهج ليس هو الوسيلة الوحيدة لبلوغها أو الاقتراب منها. بل التأويل مرتبط بالشروط التاريخية للمؤوّل أو لواضع النص، لأنه يكون مشروطا بالوضعية التاريخية التي ينتمي إليها المؤوّل، وعليه يكون فهمنا للنص وما نود تحقيقه هو معناه العميق. فالمؤوّل إذن يكون أمام مجموعة من العناصر تتداخل مع عمليته التأويلية وتكون أساسية في بحثه عن الحقيقة، كالتراث، النص، التاريخ، والفهم، انطلاقا من فكرة تناهي الفهم وانغلاقه. ومنه فالإشكالية الأساسية تتمحور حول علاقة التأويل بالحقيقة، بمعنى:

- هل يمكن الحديث عن الحقيقة بعيدا عن التأويل؟ وهل يمكن الحديث عن الحقيقة بعيدا عن التراث؟ - وهل يمكننا في الممارسة التأويلية أن نفصل الحقيقة عن تاريخها وعن المسافة الزمنية؟

- ألا تعني الحقيقة فهما للنص بحد ذاته؟ وهل المؤوّل قادر على التمييز بين النص وواضعه؟

أولا: الفهم والحقيقة

عندما سئل غدامير، ما هي بصورة أعم التأويلية التي يريد تأسيسها؟ أجاب قائلا: "انطلق في تأويليتي من فكرة مفادها أنه يجب نزع الصفة المطلقة Désabsolutiser عن المثل الأعلى للمنهج، هذا المثل المستخرج من العلوم الصحيحة، هدفي هو نظام ما Discipline لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة، بل أقصد الموقف المتسم بالدقة والصرامة، يشمل السيطرة على المنهج عبر تجاوزه." [1] فهذه الفكرة لم يتم التعرف عليها حقا من قبل المنظّرين الذين ظلّوا يتصورون أن مسألة العلم وصحته حل لألغاز العالم، لكنهم نسوا أن العلم لا يعرف العالم ولا يفتحه إلا في اتجاه خاص.

وحين سئل فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، أين تتمفصل تأويليتك ماديا؟ أجاب بما يلي: "ما يميز العلوم الإنسانية هو أنها لا تستخدم مناهج معروفة فقط، بل تستخدم قدرة على الفهم كذلك، تتطور لدى القارئ والباحث والمفكر، وتتجاوز القدرات التي نكتسبها عقليا - يجب أن نتساءل هنا: ما هو الفهم؟ أوسّع في تأويليتي البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلا خاصا للعلاقة بالعالم بل هو أصل كينوني un existential هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم." [2]

فبخلاف ما يمكن أن يفكر فيه قارئ هذا النص، يقول غدامير أن الأمر هنا يتعلق بتصور عملي للغاية، لا يعبّر عن محدودية ما للعلم بقدر ما يعبر عن كونه شرطا ضروريا لنشاطه. لا يتعلق بأن نقول كيف يجب الفهم، بل ماذا يحدث فعليا أثناء الفهم؟. فالتأويلية إذن تهدف إلى جلب الخطط المكونة للفهم إلى حقل الوعي لجعلها مثمرة عبر القرار الذي تتطلبه الحالة المجسّمة

على حد تعبيره.[3] لأن الفهم يمثل مشروعا على الدوام وبأنه يرهن دائما في داخله البعد المتعلق بالمستقبل.[4]

من هنا يفهم غدامير الحداثة الحقيقية للتأويلية في فرض ضرورة التسامح على ضمائرنا وفسح المجال لأجوبة عديدة. .[5] فطبيعة الفهم هي السؤال المركزي في العملية التأويلية. فالمصطلح الألماني verstehen له صلة وثيقة بمفهوم verständigung، "أي بلوغ تفهم لشخص آخر، والوصول إلى اتفاق مع شخص آخر". وكذلك على صلة وثيقة بـ Einverständnis بمعنى الفهم، الاتفاق، الإجماع، وعوضا عن الثنائية التي ينطوي عليها الفهم (شخص يفهم شيئا ما). يقدم غدامير ثلاثية: "شخص يتفهم شخصا آخر بصدد شيء ما يفهمانه كلاهما. فعندما "يفهم شخصان أحدهما الآخر"، فإنما هما يتفاهمان بصدد موضوع ما. وهذا الشيء ليس رأيا، كما في حالة شخصين "يتبادلان وجهتي نظر"، فنحن عندما نفهم شخصا آخر، فإننا لا نفهم هذا الشخص فحسب (أي نفسيته مثلا)، ولا نفهم "نظرته" فحسب، إنما نحن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت الطريقة في النظر إلى الموضوع ذات مشروعية لنا أيضا، وبهذا المعنى فحتى "الفهم الذاتي sichverstehen" لا يعني أن ينقل المرء نفسه باتجاه موضوع ما، إنما بحسب الصيغة الألمانية أن "يعرف المرء سبيله في مسألة معينة."[6]

وما يجعل من مسألة "بلوغ الفهم ممكنة، هي اللغة، التي توفر الوسيط، والمكان الذي يحدث فيه الفهم، اللغة هي وسيط التواصل الذي يقيم الأرضية المشتركة. فاللغة ليست كيانا أو شيئا للدراسة العلمية، بل هي تلازم فعل النطق، ومن ثم فهي حدث، وشيء تاريخي. ولكن السؤال المطروح برأي غدامير هو: كيف يكون الفهم ممكنا؟ هذا هو السؤال الذي يمنح الأسبقية لأي فعل من أفعال الفهم على دور الذاتية، ويضمّنها الفعالية المنهاجية لـ "العلوم التأويلية interpretive و"معاييرها وقواعدها. . فالتأويل يدل على الوجود الحيوي الأساسي للدّازاين الذي يشكّل تناهيه وتاريخيته، ومن ثم فهو يشمل مجمل تجربته للعالم.[7]

من هنا يتضح المفهوم الخاص الذي يعطيه غدامير للفهم، فهو "في تصوره ليس عملية ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم أسلوب وجود الإنسان نفسه، والتأويلية (الهرمينوطيقا) ليست فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان".[8] ولهذا تتميز الرؤية الخاصة للتأويلية في نظر غدامير ذات التوجه الفلسفي، بعيدا عن التوجه المنهجي" أو"الميثو دولوجي". إنه يود أن يسلّط الضوء على ظاهرة الفهم نفسه. فهو يعمل على مستوى أكثر بداءة، ويتناول سؤالا أكثر أوّلية، وهو كيف يكون الفهم ممكنا؟ ليس فقط في الدراسات الإنسانية بل في خبرة الإنسان بالعالم ككل؟ إن الفهم ليس موقفا للذات الإنسانية بين غيره من المواقف العديدة، وإنما هو طريقة وجود الدّازاين نفسه، إنه يشير إلى الحركة الأساسية للوجود الإنساني.[9]

فالطريقة التي يعرضها غدامير أقرب ما تكون إلى الجدل السّقراطي منها إلى التفكير الحديث التقني المتلاعب، "فالحقيقة عنده لا تطلب منهجيا بل جدليا، هذه الطريقة الجدلية هي في الحقيقة نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكّل العقل ويصبّه في

قالبه ويحدّد مسبقا طريقة الشخص في رؤية الأشياء. [10] وتبرير ذلك يقوم أساسا على التمييز بين المنهج والجدل، فإذا كان الباحث في المنهج يمسك بالزمام ويقوم بالقياد والتحكّم والتلاعب، فإنه في الجدل يجد الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعيّن الإجابة عنها. فلم يعد الموقف التأويلي هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد "مناهج" تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه، بل أصبح السائل، يجد نفسه الطرف الذي يجري استجوابه: يستجوبه "الموضوع" sache ويلقي عليه أسئلته. وهنا يصبح نموذج "الذات"، الموضوع... مجرد تضليل، فالذات الآن قد غدت هي الموضوع. ومن هنا تكون فكرة المنهج لا تنشأ إلاّ في سياق تصور الذات–الموضوع، الذي يصبغ الموقف التأويلي للإنسان. [11]

من هنا كانت التأويلية لا تتأسس في الوعي الذاتي بل في الوجود، في الصبغة اللغوية للوجود الإنساني في العالم، وبالتالي في الصبغة الأنطولوجية للحدث اللغوي. إن القاعدة التأويلية تعتبر أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء والجزء انطلاقا من الكل، وهي وليدة الخطابة القديمة. "فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم. في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية، لا يثير فهما واضحا إلا إذا حدّدت الأجزاء ـ المحدّدة تبعا للكل ـ بدورها هذا الكل." [12] فالاتجاه من الجزء نحو الكل والعودة مرة أخرى من الكل إلى الجزء يرتبط باللغة . ونشاط التأويل يكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتّحدة المركز "انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع كل يؤسّس معيار الدقة في الفهم، انعدام الانسجام يعني إخفاق الفهم. لقد استوحى "دلتاي" من هذه النظرية عندما يتحدث عن "البنية" و "التركيز حول نقطة مركزية، إنتاج الفهم عن الكل. لقد حوّل مبدأ كل تأويل إلى الفضاء التاريخي، أي أنه ينبغي فهم النص انطلاقا من النص نفسه"[13]

يتجلّى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك، هدف كل تفاهم وفهم هو الاتفاق حول الشيء (أو الانسجام) مع الشيء. فدور الهرمينوطيقا هو دوما تصحيح الاتفاق (الانسجام) الناقص أو المعكّر. ولتحقيق ينبغي اتجاه المؤوّل إلى الشيء نفسه والاتحاد به، بمعنى أن يوجّه المؤوّل انتباهه إلى "الأشياء نفسها باعتبارها نصوصا سديدة من منظور الفيلولوجي التي تعالج بدورها الأشياء نفسها. يقول غدامير: "يتعلق الأمر بتركيز النظر على الشيء قصد تجنب كل غواية قد يفرضها المؤوّل على نفسه. فالذي يريد أن يفهم يشكّل نوعا من التصور ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء. فهو يتصور باستحضار مسبق لمعنى شامل بمجرد ما يظهر المعنى الأصلي (الأول) للنّص (...) إن فهم ما هو موجود هنا يتم عبر إعداد هذا التصور القبلي والمسبق الذي ينبغي أن يخضع للمراجعة المستمرة كلّما تقدّمنا في اختراق المعنى." [14]

فالمؤوّل مطالب بأن يناقش بوضوح الآراء المسبقة بخصوص مصداقيتها وصحتها. من هنا يؤكّد على مسألة الانفتاح على رأي الآخر أو النص بدلا من رفضه أو تجنبه، بمعنى ضرورة ربط هذا الرأي بجملة آرائه المسبقة، لأن نشاط فن التأويل يقوم على معيار ، يتمثل هذا المعيار في أن نشاط فن التأويل هو مسألة حول الشيء وتحديد بهذا الشيء. والنتيجة التي يخرج إليها تتمثل في تأكيده على مسألة قبلية التأثير التي لا تفترض "الحياد"، كما يرى البعض، إذ "فهم النص يقتضي الاستعداد للتعبير عن شيء ما عبر هذا النص وانطلاقا منه. إذن، الوّعي الذي يتشكّل

في مدرسة فن التأويل عليه أن يبدي نوعا من قبلية التأثير بالنّظر إلى غيرية النص، لكن هذه القبلية لا تفترض "الحياد" أو إمحّاء الذات (انسحاب رأي المؤّول). فهي تستلزم بالأحرى المطابقة (مع مقاصد النص) والكشف عن آراء القارئ وأحكامه المسبقة". [15]

ولهذا يركز غدامير على مسألة أن كل فهم يمكنه أن يتّصف كجملة علاقات دورية بين الكل وأجزائه كما ألمحنا سلفا. وهذا التميّز بالعلاقة الدورية ينبغي له أن يكمّل بتحديد إضافي يسمّيه "افتراض أو أسبقية" انسجام كامل. ويمكن أن يفهم هذا الانسجام الكامل على أنه افتراض من طبيعة صورية، فهو يعبر على أنه ليس هناك شيء غير مفهوم "إذا لم يتقدم فعليا تحت إطار دلالة منسجمة. هكذا يستلزم العامل القصدي للقراءة على أننا نعتبر النص كنص "منسجم". ففي الواقع لا تفترض العملية الفعلية في الفهم موجّهة من طرف الافتراضات المتعالية والتي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النص بالحقيقة". [16] الفهم هو التفاهم حول الشيء، في الدرجة الثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده. من هنا جاء قول غدامير "افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أن النص هو عبارة عن التعبير المطابق لفكر معين، ولكن ينقل أيضا الحقيقة نفسها، وهو ما يؤكّد على أن الدلالة الأصلية لفكرة الفهم هو أننا "نعرفها في شيء ما" وأنه فقط ضمن دلالة مشتقة يقتصر الفهم على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي.." [17]

وهذا التصور في الحقيقة يتوافق مع ما ذهب إليه مارتن هيدغر Martin Heidegger عندما قال: لا ينبغي الخفض من قيمة الحلقة إلى رتبة حلقة مفرغة، بشرط أن نتركها كما هي، تتوارى فيها الإمكانية الإيجابية للمعرفة الأكثر أصالة، والتي لا يمكن إدراكها بصورة حقيقية إلا إذا اقتنع التأويل بأن نشاطه الأوّلي والدائم والنهائي ليس هو التخلي في كل مرة عن مكتسبه المسبق ومدركه وتصوره السابق لصالح نزوات وقرارات طائشة أو تصورات شعبوية، وإنما تأمين المحور العلمي انطلاقا من الأشياء نفسها. [18]

والنتيجة هي أنه إذا كانت الحقيقة في فلسفة هيدغر الأنطولوجية تركّز على تجربة الذات في الوجود أو "الوجود ـ في ـ العالم" Dasein المتجذّر في الزمن كإمكانيات وكمونات محتفظة ومحدّدة تؤطّر "فهم الذات" فإن الحقيقة بنظر غدامير نابعة من توسيع حلقة الفهم لتصبح "وجود ـ مع ـ الآخر Mistein عبر تجربة التواصل الذاتي. فالاهتمام لا يبقى حبيس الذات فقط، لأن الفهم كتفاهم يؤدي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى واختفاء الدّلالة مثلما أنه تطبيق آليات ووسائل لاستخراج المعنى تلتف حوله آفاق الذات وآفاق الآخر. [19]

يتّخذ الفهم بهذا المعنى، علاقة ذات بأصولها وجذورها ووعي بماضيه وتاريخه، العلاقة مع الآخر التي تدفعنا إلى مساءلة حاضرنا وحضورنا وصياغة أسئلتنا ومشكلاتنا والتنقيب عن أجوبة مناسبة وانتظارات دلالية ملائمة. "الفهم يتخذ دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات." [20]

ثانيا: النص والحقيقة

ارتبط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسّة. ثم إن مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنص سمحت لـ "فلهلم دلتاي Dilthey" بتأسيس مبدأ حديث في فن التأويل: ينبغي أن نفهم النصوص نفسها، وليس اعتبارا من المذهب الذي ينتمي إليه، بحيث لا يوجّه المذهب النص وإنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجّه يسجنه ضمن إطاره الخاص.[21] غير أن عملية فهم النص بحسب غدامير "يفترض أن تكون (...) موجهة من طرف الافتراضات المتعالية والتي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النص بالحقيقة".[22] فنحن عندما نتلقّى رسالة ما، نرى الأشياء بأعين المراسل الذي أراد إبلاغها لنا، ولكن، ونحن نرى هذه الأشياء بأعيننا، فليس اعتقاده الشخصي وإنما الحدث نفسه الذي نعتقد أننا نعرفه من خلال الرسالة، وعليه، تنشأ الافتراضات التي يتضمّنها فهمنا بخصوص وثيقة متداولة عبر التاريخ من علاقتنا مع "الأشياء" وليس من الطريقة التي تداولت عبرها هذه الأشياء.."[23]

وانطلاقا دائما من الرؤية الفينومينولوجية، يذهب غدامير إلى القول بأنه ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره، أين يمكن "للشيء" أن يتصل بي. ما هو مسار ومعيار التأويل؟ ماذا يحدث عندما نؤوّل بشكل صحيح النص الفلسفي؟ يجيب قائلا: "وباعتباري فيلسوف التكوّن، (...) استنتجت أن هناك دوما وساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص. نجد أحيانا عند الفيلولوجيين تقاليد الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النصوص ويستعملون المزدوجتين قصد إفهام القارئ بأنهّم لا يقومون سوى بتكرار عبارات صاحب النص. أعتقد في مثل هذه الحالة، أنه زوغان وتهرب وتجنب للمسألة التي يطرحها التأويل والفهم، هو أنني أفهم وأعبّر دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة. لهذا تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل."[24]

ويبرّر هذا التصور، كون الترجمة ترغمنا ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماما. "الترجمة الحقيقية تستلزم دوما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه، أعتقد... أن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح. ... عندما نفهم النص يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقا حول ماذا يدور موضوع النص... لإدراك هذه الحقيقة، ينبغي أن نتجنب قهرية وصرامة الميثودولوجية العلمية..."[25]

ومنطلق غدامير الفلسفي يتمثل فيما يلي، هل يتعلق الأمر في الفلسفة بحالة خاصة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كل تجربة؟ كيف نشكّل ونمارس تجربة العالم؟ أليس بواسطة اللغة نقترب من الأحداث والوقائع بحيث تكون مسبقا إمكانيتنا في تأويل نتائج ملاحظتنا ومعاينتنا لهذه الأحداث؟ إذا كان صحيحا أن اللغة هي مسألة حاسمة في ربطنا بالأشياء، فإننا نجد أن هذه الوضعية كما تتمثل أمامنا مريعة بالنسبة لقيم معرفتنا بالعالم. لكن أعتقد أننا نبخس قيمة إمكانيات اللغة. "النظرية الكفيلة بوصف هذه النتائج هي نظرية الهرمينوطيقا. هذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. لا تحصر اللغة ولا تقيّد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط

يربطنا بالأشياء. فهو بلا شك ربط محدود. لكن يمكن تغيير نظرتنا وتمثّل وجهة نظر أخرى، داخل لغة أخرى. وعليه تغدّو مسألة الهرمينوطيقا هامة وأساسية ولا تنحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية، لأن الارتباط بالعالم والإقتراب منه بواسطة اللغة ليس مسألة خاصة بالعلوم الإنسانية وإنما بالبعد الإنساني عموما." [26]

من هنا - يقول ج هيو سلفرمان - يمكن عد اللغة أفقا لأنطولوجيا هرمينوطيقية، فالخبرة التأويلية، بمقتضى اللغة، هي تعيين إحلال المؤوّل محل الفنان، أو المؤلّف، أو الشاعر، إن موقع المؤوّل في الدائرة الهرمينوطيقية الهيدغرية يجب أن يشغل ضرورة موقع الفنان، المؤلف، الشاعر، وبذلك يدخل المؤوّل الدائرة الهرمينوطيقية بوصفة مؤوّلا للعمل الفني، ومستغرقا في تكشّف الفن والأدب والشعر، وهكذا عندما تتكلّم اللغة، فإنها تتكلم المعنى*، وما يزيده غدامير هو أن هذه اللّغة هي وسيط الخبرة التأويلية.

ولهذا عمل غدامير على استبدال مصطلح النص محل مصطلح "العمل" وذلك في كتابه "الحقيقة والمنهج" واعتبر أن وظيفة "العمل" نفسها تنتج عن فعالية الفنان أي تنتج عن فعالية المؤوّل، والمكان الذي يمكن أن يفهم فيه عمل الحياة الجديدة على أنه نص إنما هو المكان الذي يموضع فيه غدامير اللغة. إن النص ليس هو العمل، فالنص يشغل في أحسن الأحوال، المكان الذي تشغله اللغة بوصفها أفقا لأنطولوجيا هرمينوطيقية، وبهذا الخصوص فإن النص هو حد، هو كينونة الفعالية التأويلية. [27]

فبالنسبة له عندما أمارس الفهم فليس معنى ذلك أنني أجد نفسي في مواجهة معنى معينا، ولكنه يعني أن أتلمّس كائنا، أن أسكنه بمعنى من المعاني أو أن يسكنني هو. "وهكذا فعندما أفهم قصيدة معينة، ويهزّني ما تقوله، فهذا يعني أنني أشارك في خلق حقيقة ما ... إن اكتشافي لحقيقة ما عبر قصيدة معينة سيحسّن من رؤيتي لذاتي ولمحيطي. لذلك فهو يحب الانصهار الذي هو في طريقه إلى التجسيد بين الشيء الذي فهم وبين من يمارس الفهم. وعندما أقول "لقد فهمت" فإن ذلك يوازي قولي "أستطيع" أو "لقد رأيت، هذا مكمن الحقيقة الهرمينوطيقية." [28] وعليه لن يكون هناك فهم بمعزل عن اللغة، بمعزل عن البحث في مجال اللغة. فالهرمينوطيقا الفنيومينولوجية تدعو إلى يقظة الفهم المتحفّز لمسألته اللغوية، وقد فعل غدامير ما فعله لأجل أن يعيد اكتشاف مبحث الحقيقة في مجال الهرمينوطيقا، وانطلاقا من فينومينولوجيته الهرمينوطيقية بادر إلى تخليص" الجهد التاريخي واللغوي من ذلك الدور المؤذي الذي حاولت الابستمولوجية أن تسنده إليه. ومن أجل تحقيق ذلك سعى إلى التأكيد على إجراءين جوهريين: [29]

أولا: ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية "دلتاي" و"شلايرماخر Schleiermacher". وبالتالي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلّف وروّح العصر الذي ينتمي إليه. ثانيا: ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثياتها الخفية، وفي بعدها التاريخي، وهو المبدأ الذي يختلف تماما عن تصور "شلايرماخر" الذي ركّز على وضع القواعد والمعايير التي تعصمنا من سوء الفهم، إذ أن نقطة البدء في اعتقاد غدامير

ليست ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم، بل بالأحرى الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية.[30]

وفي هذه الحال لن يكون من الضروري أن نفهم النص كتعبير عن حياة المؤلف وعواطفه، بل يجب علينا، على العكس من ذلك، أن نحاول فهم ما يقوله النص في حد ذاته، بمعنى لم يعد النص، يفهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقا. ولم تعد عملية الفهم تقوم على تحويل الذات إلى الغير أو أن نعيش من جديد ما كان الآخر قد عاشه كما يزعم ذلك "شلايرماخر" ومعه "دلتاي"، بل عملية الفهم تقوم على "التفاهم" L'entente et L'accord حول الشيء المقصود نفسه. أن غدامير لم يحول مركز الاهتمام من الفردية القائلة (المتحدّث أو المؤلّف) إلى الخطاب المقول (الكلام أو النص) فحسب، بل وجعل المقاصد التي يتعلق الأمر بتحديدها أو الاتفاق منها، مقاصد الخطاب والنص وليس مقاصد المؤلف، فالقراءة وعملية التفسير والفهم هي جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وعن حالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة، إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل عن كل ذلك.[31] وبالتالي فإن المعنى المفهوم يثيره النص بنفسه وبكيفية مستقلة تماما عن مقاصد المؤلّف الأصلية. ومن هنا يعارض غدامير بشدة إقرار الممارسة التأويلية بمقولتي الحياة الذاتية للمؤلّف والقارئ الأصلي، ويؤكد في مقابل ذلك على أن فعل الكتابة يفصل النص عن عريضة أصله ومبدعه، ويحرر أفق المعنى من فهم المؤلف وفهم القارئ الأصلي، في اتجاه علاقات تفسيرية جديدة وإيجابية تفتح هذا الأفق وتوسعه باستمرار، إن ما نسمّيه رأي المؤلّف أو فهم القارئ الأصلي ليس في الحقيقة إلا مكانا فارغا يمتلئ وفق ظروف الفهم.[32]

ويورد غدامير عبارة "لدروزين Droysen" يقول فيها: "النصوص هي "تعبيرات ثابتة وباقية عن الحياة" يبتغي فهمها، وهذا يعني أن طرفا واحدا في محادثة تأويلية، أي النص، يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط، أي المؤوّل، ومن خلال المؤوّل فقط تتحول العلامات المكتوبة إلى علامات ذات معنى، وعلى الرغم من ذلك، يجد موضوع النص الذي يتكلم نفسه تعبيرا فيكونه متحولا عبر الفهم." [33] فالفهم يشارك في خلق معنى النص، إذ أن موضوع النص مشترك بين صاحب النص والمؤوّل، أي يربط بين الطرفين، النص والمؤوّل، بعضهما ببعض. "إذ لا مفرّ من أن يشارك المؤوّل في معناه"[34] على حد تعبير غدامير في كتابه "الحقيقة والمنهج"، ويحدث التواصل بين النص والمؤوّل مثلما يحدث التواصل بين شخصين، بمعنى أنه أكثر من مجرد توافق "فالنص يقدم الموضوع في اللغة، ولكن فعل ذلك هو في الأساس إنجاز للمؤوّل، ولكليهما نصيب فيه. . . هذا يعني أن أفكار المؤوّل الخاصة تشترك أيضا في إعادة إيقاظ معنى النص. وبذا يكون أفق المؤوّل الخاص حاسما. . "[35]

يخلص غدامير إلى أن الفهم والتأويل هما شيء واحد أساسا. لأن اللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل. يوضح علاقة النص بالفهم والتأويل بقوله: "فالاختلاف بين لغة نص ما ولغة المؤوّل، أو الهوة التي تفصل المترجم عن الأصل، ليس مجرد مشكلة ثانوية، على العكس، الواقع هو أن مشكلات التعبير اللفظي هي مشكلات الفهم عينها، فالفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في وسط لغة ما تتيح للموضوع أن يتأتى بكلمات، مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤوّل الخاصة."[36] ولهذا أشار إلى مسألة الافتراض المسبق

في فلسفة التأويل، بقوله أن "ما قبل النص" هناك نص آخر قبلي، وقبل الفهم هناك فهم آخر "قبلي" وقبل التأويل هناك تأويل آخر "قبلي"، وهذه التأسيسات القبلية تنظر إلى المواضيع التي يقصدها الوعي، والنصوص التي يقرها المؤوّل على أنها ليست نصوصا مستقلة أو مواضيع مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكّلت في الحاضر، وأخرى تأسست في الماضي، هنا تصبح كل قراءة لنص هي قراءة وتأويل لتراث، ما دام هذا النص ينسج علاقات تأويلية وخطابية تشكّلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته. وهو ما يؤكّد الحقائق التالية:

تتعلق الحقيقة الأولى بانفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي... أما الثانية فتتعلق بكون العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث. و الثالثة هي أن "ما قبل" التأويل أو الفهم أو القراءة والقراءة أو الفهم أو التأويل الراهن هي آفاق منصهرة أو عوالم متدخلة. وتفيد الحقيقة الرابعة والأخيرة أن "ما قبل" النص و(المتضمن أيضا في النص) ينصهر مع النص في "أفق" أو سياق) متبدل متغير.[37] وهذا النوع من التأويل الذي يسميه الباحثون بالمنهج الحواري في التأويل والذي يعد غدامير أحد رواده، يحدّد بأنه ذلك المنهج الذي يقبل الأفكار والقواعد التالية:

1ـ إن حقيقة النص ليست نموذجا مثاليا مخططا لمفهوم الحقيقة، إنها تؤسّس في القراءة أفضل من النص.

2ـ إن البحوث الأكاديمية في السياق التاريخي الذي كتب فيه النص، يمكن أن تساعد على فهم النص، ولكنها لا تحدد الهدف الكامل للتفسير.

3ـ هناك العديد من التفسيرات الخاطئة للنص، لكن هناك أكثر من تفسير حسن.. وإن التفسير ليس ذاتيا تماما، فالنص نفسه مكانه محدّد في كيف يمكن فهمه.

4ـ إن البحوث اللغوية والتاريخية سوف تساعد المفسّرين في فهم انحرافاتهم، فلا يمكن تجاوز الانحرافات على نحو كامل، لكي نفهم النص وفقا لمعايير عصره.

5 ـ الدائرة التأويلية تعني مشروع المفسّرين للمعنى في النص، والنص يؤكد أو يرفض هذا المعنى، إن المعنى المشروع مشروط بخلفية المفسّر وانحرافاته. والنص ربما يمثل آفاقا تاريخية وثقافية تقاوم الافتراضات المسبقة والفهم المسبق للمؤوّل أو المفسّر.

6 ـ إن التفسيرات الناجحة تستخدم "الآفاق العقلية المنصهرة" على حد تعبير غدامير، وبعض التشويهات منتجة وبعضها ليس كذلك، والحكم بأن بعضها منتج أو غير منتج للتفسير الصحيح يمكن فحسب استنباطه في الموقف التأويلي

7 ـ إن اختلاف وجهات النص في معنى النص، ليست "دائما غير قابلة للحل، ويمكن أن تكون أسسا مقبولة ولكن تفسيرات مختلفة.[38]

ويصل غدامير إلى القول: "لقد عثرنا، في تحليل الظاهرة التأويلية، على وظيفة كلية للغة، ورأينا، في كشف الطبيعة اللغوية للظاهرة التأويلية، أن لها دلالة كلية، وأن الفهم والتأويل مرتبطان بتراث لغوي بطريقة محدّدة(...) فما يصدق على الفهم يصدق كذلك على اللغة."[39] فاللغة التي تحيا في الكلام، التي تستوعب الفهم كله، يتضمنه فهم مؤوّل النصوص، مرتبطة

ارتباطا شديدا بالتفكير والتأويل اللذين نهجرهما إذا ما تجاهلنا المحتوى الفعلي لما تتركه لنا اللغات وحاولنا النظر إلى اللغة كشكل فقط. غير أن حقيقة هذا النص لا يمكن فهمها إلا في سياق زمني تاريخي، يعبّر عنه بالتراث. فما هي حقيقة التراث ؟ وما علاقته بالحقيقة التي يريد النشاط التأويلي بلوغها ؟

ثالثا: التراث والحقيقة

إن فن التأويل بالنسبة لغدامير يلتمس "وضعية الوسيط"، يتنازع المؤوّل انتماؤه إلى التراث والمسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات باعتبارها مبحثا لمباحثه واستقصاءاته، إذ لا يمكن الحديث عن التأويل أو المؤوّل دون الإشارة إلى ظاهرة "الانتماء" بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلي ، حيث ينطلق فن التأويل من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره، أين يمكن "للشيء" أن يتصل بي. فنحن "نؤسّس نشاط التأويل على التوتر الكائن بين "الألفة" والخاصية "الأجنبية" للتعاليم والدروس التي ينقلها إلينا التراث، لكن التوتر الذي نتحدث عنه لا علاقة له بالتوتر النفسي كما هو الحال عند شلايرماخر Schleiermacher فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخية التأويلية. لا يتعلق الأمر بحالة نفسية وإنما بـ" الشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل التأويلي." [40]

فقراءة التراث الإنساني تستدعي تشكيل "وعي تأويلي" أساسه الحس التاريخي والنقدي في معالجة موضوعات التراث وعقلانية متميزة في فحص أصوله واكتناه تركيبته ، وهو ما يسميه غدامير بالوظيفية الفعلية للتاريخ ، بمعنى تطبيق الدلالات التي تكشف عنها حقائق التاريخ والتراث على اللحظة الراهنة. يشير "ياشار ساغائي" في مقال له نشرته مجلة كتابات معاصرة إلى أن الفهم" يتخذ... دوما دلالة التطبيق، لأن التأويل الذي نمارسه في حق التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه، أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة لهذه المشكلات." [41] فالوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم. ويقصد غدامير "بالوظيفة الفعلية (wirk) حيوية التراث وكيف أن النصوص والآثار التي صنعت تاريخ التراث وتراث التاريخ لم تستقبل (جمالية التقّبل أو التلّقي التي يتحدث عنها ياوسjauss) أي لم تفهم ولم تؤول بنفس الطريقة وبنفس الإرادة من عصّر لآخر. تحيل "الوظيفة الفعلية" (wirk) إلى الآثار والنصوص التي تركتها بصمات المعرفة في التاريخ (werke) وكذا طابع الإنتاجية والإبداع (wrikung) الذي تتمتع به هذه الآثار." [42]

لكن السؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما هي الحقيقة في التراث؟ أهي حقيقة من الدرجة الأولى (حقيقة متعالية وميتافيزيقية أم حقيقة منتجة تتكشف في جملة الممارسات والمقاصد والتوجهات أي حقيقة براغماتية؟* - يجيب غدامير أن الحقيقة تبعا لدلالتها الإغريقية "كشف وإيضاح") عبارة عن "إنارة" Lichtung. في الوقت نفسه محايثة لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات لقوى الحاضر، تعبّر عن نقطة تقاطع وانصهار آفاق التراث في فاعليته والحاضر في واقعيته. أي في إرادة الفهم وإتيكا التفاهم. الحقيقة هي حدث المعنى وحدوثه، بنيته ووظيفته، هيكله وحركته. تتجذر هذه الحقيقة في تجربة الحياة كما يرى "دلتاي" وفي

الوظيفة الفعلية للتاريخ واللغة والفن كما يعتقد غدامير. عندما تدرك قوى الحاضر هذا المعنى بإرادة الفهم وإتيكا التفاهم (بين مختلف القوى) وجمالية الحوار بين الحاضر والماضي. جوانية الانتظار attente التي يصبغ بها غدامير هموم الحاضر تجد انعكاسها وصداها في برانية الحوار entente التي يربطها بإدراك المعنى (الفهم) واستدراك الحقيقة (التفاهم).[43] لأن "كل لسان معبّر وعقل مدبّر وعصر مفكّر يكشف عن حدوده وتناهيه. مما يجعل العقل التأويلي يكمل وينحو منحى العقل النقدي، وهو ما أثارته و أثرته الحوارات المثمرة والنقدية بين هانس غيورغ غدامير ويورغن هابرماس Jürgen Habermas".[44]

فمفتاح التأويل ضروري لحل أقفال التراث المكنون المعبر عن الحقيقة، لكن في اللحظة التي ينكشف فيها هذا الكنز الدفين ويستغل ويستهلك يفقد المفتاح قيمته الاستعمالية تاركا للمفاتيح الأخرى دورها في حل الأقفال التي تناسبها ، أن المنهج المطبّق في قراءة التراث يتغير ويتطور بحركة النقد والمراجعة التي تمارس عليه ويتأثر بمستويات وآفاق الحقيقة التي يكشف عنها من خبايا هذا التراث. ثم إن فاعلية الوظيفة التاريخية تردم كل مسافة وهمية بين الماضي والحاضر وتستبعد كل منحى انفصامي يفصل معقولية الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه التي يحيا بها ويستنير منها. "ليس التراث، من هذا المنظور، سوى آثار خطتها الأقدام والأقلام في حاضرها وحضورها مكملة سيرها ومسارها، ثلما أن الجسد الهرم يحمل تاريخ فردانيته ومراحل حياته في ثناياه. بهذا المعنى تتكشف حقيقة التراث في "حفريات الذاكرة الإنسانية" عبر فاعلية الوظيفة التاريخية واللغوية والفنية، فكل وجود راهني هو "وجود - من - أجل - الحقيقة" تحركه إرادة الفهم ويحقق فاعليته ضرورة الحوار."[45]

وهذه الأفكار التي عرضناها عن التراث والحقيقة تثير فينا التساؤل عما إذا كان يجب منح عنصر التراث في تأويلية العلوم الإنسانية قيمته الكاملة؟. يجيب غدامير بقوله« إن البحث في العلوم الإنسانية لا يمكن أن يعد نفسه في تناقض مطلق مع الطريقة التي نرتبط فيها نحن "بوصفنا كائنات تاريخية بالماضي، بأي حال، فإن علاقتنا بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه، بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء الموضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر، أو شيئا غريبا عنا. فالتراث دائما جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث."[46]

وهل أن الفهم الذي تتضمّنه العلوم الإنسانية يفهم نفسه بشكل صحيح عندما ينزل تاريخيته كلها إلى مرتبة أحكام مسبقة يتعين أن نحرّر أنفسنا منها؟"[47] وهل الحوار مع كل تراثنا الفلسفي حوار نشرك فيه ونكون كفلاسفة، هو حوار بلا أساس؟ و هل يحتاج ما كان يدعمنا على الدوام إلى أساس؟ يثير هذا الوضع سؤالا أخيرا لا يعنى بالمنهج أكثر من عنايته بمضامين النزعة الكلية التأويلية. ألا تتضمن كلية الفهم سمة أحادية الجانب في مضامينها ما دامت تفتقر إلى مبدأ نقدي فيما يتصل بالتراث؟ ومهما تكن طبيعة التراث في أنه لا يوجد إلا من خلال ملاءمته، فإن من طبيعة الإنسان أن يكون قادرا على مخاصمة التراث، وانتقاده وتفكيكه، أو ليس ما يحدث

في إعادة صنع الأصلي بوساطة عزم الإنسان شيئا أكثر من أساسي في علاقتنا بالوجود؟. من هنا يؤكد غدامير على ضرورة تمثل ما مضى من التراث. وقد عمل من خلال كتابه "الحقيقة والمنهج" على إعادة النظر في التراث مفهوما وممارسة، فعمل على اختيار تجربة الفن والتراث بغية فهم العلوم الإنسانية ، وذلك من خلال فن التأويل.

والنتيجة هي أن "الحقيقة ليست سوى حدث المعنى أو حدوثه، الحقيقة انكشاف (أليثيا)، كشف التلاقي بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر، وانصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ والتراث، إنها الحوار بين الماضي والحاضر." [48] وهذا يعني فيما يعني أن الحقيقة ليست مرهونة بالمنهج، بل منفصلة عنه .

لقد أعاد الاعتبار لمفهومين أساسين هما: الأحكام المسبقة والتراث، ومنطلقه في ذلك هو تناهي الوجود الإنساني التاريخي. تناهي يدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله، وهذا الاندفاع أو الشروع في، هو الممكنات الراهنة للوجود التي تظهر لمحددات الماضي، فعقلنا الإنساني موجود ضمن شروط عينية تاريخية . . . ثم إن وعي الفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المطلقة. وهذا ما يبرر كون أحكام الفرد المسبقة هي التي تشكل حقيقة وجوده التاريخي. ولو أردنا أن نفي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار لمفهوم الحكم المسبق، ولمفهوم التراث. . والتراث ليس موضوعا يقف أمامنا وبمعزل عنا. فنحن متموقعون فيه، وإعادة الاعتبار للتراث هو جزء من نسيج التأويلية والممارسة التأويلية ذاتها، التي هي الفهم نفسه. فالإنسان كل إنسان، كائن مؤوّل، تصله خيوط التواصل بالتراث ليس عبر النص المكتوب فقط ، بل عبر الذاكرة أيضا. إن الحكم المسبق هو البرهان الساطع على احتكام التأويل إلى التاريخ واللغة. والتاريخ واللغة لا يقفان حائلين دون التأويل، بل هما يساعدان على الكشف والانكشاف. يساعدان في بلورة حقيقة تواشج هذه المفاهيم بعضها ببعض. فالتراث مصدر الأحكام المسبقة وهذه الأخيرة تمارس سلطتها في توجيه نظرتنا إلى الماضي والحاضر، فترتد على التراث نفسه لتحاكمه، وتفرض حضورها العاتي على حاضرنا مهما بدا أننا نضع خطأ النزاهة ضدا للحكم المسبق والموضوعية قرينة للنقاء منه. [49]

يخلص غدامير إلى أن التراث أو ما يصلنا من الماضي" يواجهنا كمهمة وكجهد من أجل الفهم الذي نشعر بالحاجة إليه. لأننا ندرك حدودنا رغم أنه لا أحد يجبرنا على هذا الفعل .." [50] إن هذا يسمح لنا بتأسيس الفهم على مفهوم التراث والتاريخ بعدما كان يتأسّس على مقولة اللازمني أو اللا تاريخي، ويكشف لنا عن مختلف الفعاليات الضرورية في العلمية التأويلية والتي تشكل ما يسمى بالممارسة التأويلية. لا يمكن أبدا أن تتم عملية التأويل انطلاقا من الفهم وحده أو التفسير أو الشرح أو التراث أو الأحكام المسبقة ، إذ لا تأويل دون فهم ولا فهم دون تاريخ ولا تاريخ دون تراث. التراث هو وحده الذي يؤسّس والذي يجب أن يستمر في تأسيس سلطة الأفكار المسبقة، واعتقاده "أن للتقليد سلطة يجب أن نخضع لها، وليس هناك سوى إمكانية ضئيلة لتحدي هذه السلطة نقديا، ولا مجال للتفكير بأن تأثيرها قد لا يكون خيرا، لأن التقليد ... له تبريره الذي يقع خارج حجج العقل." [51] وهو الذي جعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق والمستمر بين أفق النص الماضي والأفق الحاضر لكل ذات متلقية. [52]

ويربط غدامير التقليد والتراث بالحلقة الثالثة من حلقات العملية التأويلية وهي التطبيق. إذ تلقّى حقيقة التراث معناه تطبيق لقضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة لكن وفق العقل النقدي والوعي التاريخي. والحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات. فالفهم إذن هو توصل إلى تطبيق واستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا. ثم إن التطبيق أو الاستعمال ليس ممارسة منتجة وإنما هو فاعلية منتجة للفهم التاريخي والوعي النقدي في سبيل فتح مغالق التراث والآثار وإنارة متاهات الحقائق والأفكار. .ما نفعله في الراهن (هنا والآن) هو إيجاد سياقات الاتفاق والتوافق مع التراث بإرادات الفهم ورهانات المعنى التي تتجلّى في جوّانية الانتظار وبرّانية الحوار. وهذا ما يدفعنا إلى مساءلة التراث والتجاوب معه والانفتاح على حقائقه ورموزه ومعانيه ليس كإكراه قسري وجبر قهري وإنما كحس التمعن وفن الإنصات لما يقوله وينشده. "النحن" و"التراث" يؤديان إذن أدوارهما في مسرح الوظيفة الفعلية للتاريخ ويتبادلان لعبة السؤال والجواب وضرورة المساءلة والتجاوب.[53]

خلاصة

خلصنا في نهاية هذا المقال إلى النقاط التالية:

يعتقد غدامير أن الفهم ليس شكلا خاصا للعلاقة بالعالم بل هو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم،والفهم ليس عملية ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم أسلوب وجود الإنسان نفسه، ومنه لا تكون الهرمينوطيقا فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على أساس أنطولوجي، إنها تشير إلى الحركة الأساسية للوجود الإنساني، والتي تتألف من تناهيه وتاريخيته، وتستغرق بالتالي كل خبرته بالعالم.

لا يركز غدامير على وجوب الفهم بل على كيفية وجوبه وماذا يحدث فعليا أثناء الفهم.؟ أن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح، فنحن عندما نفهم النص يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقا حول ماذا يدور موضوع النص، و لإدراك هذه الحقيقة، ينبغي أن نتجنب صرامة الميثودولوجية العلمية. لأن النظرية الكفيلة بتحقيق ذلك هي نظرية الهرمينوطيقا. وهذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. فاللغة لا تحصر ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء.

الحقيقة هي حدث المعنى وحدوثه ، هيكله وحركته، تتجذر هذه الحقيقة في الوظيفة الفعلية للتاريخ واللغة؛ ثم ضرورة تمثل ما مضى من التراث، و العمل على إعادة النظر في التراث مفهوما وممارسة ، وكذا العمل على اختبار تجربة الفن والتراث بغية فهم العلوم الإنسانية وذلك من خلال فن التأويل . فالفهم إذن هو توصل إلى تطبيق واستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا.

وهذت يعني أن مفتاح التأويل ضروري لحل أقفال التراث المكون المعبر عن الحقيقة، ثم أن المنهج المطبق في قراءة التراث يتغير ويتطور بحركة النقد والمراجعة التي تمارس عليه ويتأثر

بمستويات وآفاق الحقيقة التي يكشف عنها من خبايا هذا التراث. والنتيجة هي أن الحقيقة تنتفي عنها فكرة المطلقية، وينتفي عنه مبدأ اليقين ،كما أنها تنفصل الحقيقة عن المنهج .

الهوامش والتعليقات

(1)Entretient avec Hans- George Gadamer , in Entretiens, avec le monde : 1 philosophie, éditons la découverte le monde. Paris, 1984.p.233/232

(2)ibid.p233/232

(3)ibid.p233/232

(4)ibid.p233/234

(5)Ibid. p233/234

(6) راجع هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، ت: د حسن ناظم ،وعلي حاتم صالح، مراجعة: جورج كتورة ، ط1، دار أويا، للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية،طرابلس، الجماهيرية الليبية العظمى، 2007، ص24/25.

(7) المصدر نفسه، ص25/36.

(8) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، ط1، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، 2007م، ص276/277.

(9) المرجع نفسه، ص277/278.

(10) المرجع نفسه، ص279/280.

(11) المرجع نفسه، ص280/281.

(12) هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ ،الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين،ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م، ص119.

(13) المصدر نفسه، ص120.

(14) المصدر نفسه، ص123.

(15) المصدر نفسه، ص124/125.

(16) المصدر نفسه، ص50/51

(17) المصدر نفسه، ص52.

(18) المصدر نفسه ، ص122.

(19) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب، 2002م ،ص41.

(20) ياشار ساغائي: غدامير حوار وتفاهيم، ت: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، العدد40،المجلد العاشر، أفريل ، ماي 2000، بيروت، ص79.

(21) ج.هيو سلفرمان : نصيات ، بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاتم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، بيروت لبنان، 2002، ص30/31.

(22) هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص51.

(23) المصدر نفسه، ص51/52.

(24) المصدر نفسه،ص141.

(25) المصدر نفسه، ص142

(26) الصدر نفسه، 142/143

(27) ج.هيو سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ص51/52

(28) جان جرندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومنيولوجيا،ترجمة، عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007،ص145.

(29) المرجع نفسه، ص149، 157.
(30) نصر حامد أبوزيد: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد الأول، 1980، ص153.
(31) هانس جيورج غدامير: فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث،1988، ص8..
(32) هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج، ص518 وما بعدها.
(33) المصدر نفسه، ص510.
(34) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(35) المصدر نفسه، ص511.
(36) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(37) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص40.
(38) وانظر أيضا http/www..ucf.edu philosphy /ahdia.htm.p12
http/www.coe.uga.edu/quig/ proceeding/quig 98 procéeding /byrne ,p33
(39) هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج، ص529.
(40) هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل. ص.52/53.
(41) يشار ساغائي: غدامير: الحقيقة حوار وتفاهم، ترجمة: محمد شوقي الزين،ص.79.
*راجع: سامي أدهم: الحقيقة وبراغماطيقيا اللغة،مجلة كتابات معاصرة، العدد 34، تموز، بيروت، لبنان. 1998. ص.11. 27.
(42) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات. ص.42.
(43) المرجع نفسه، ص. 42. 43.
(44) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
انظر: **José Maria Aguire oraa : Raison Critique ou raison herméneutique ?
Une analyse de la congraverre entre Habermas et Gadamer. Edition du cerf. 1998.
(45) محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات، ص.44.
(46) هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج. ص388.
(47) المصدر نفسه، ص، 389.
(48) المصدر نفسه، ص،16.
(49) المصدر نفسه، 16/17.
(50) المصدر نفسه، ص24
(51) تيري إيغلتون: نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة للجمهورية العربية السورية،(د.ط) دمشق ، سوريا 1995، ص128.
(52) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م، ص49/50.
(53) هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل، ص22، 24.