القراءة و التأويل نحو فهم لإشكالات الوعي التاريخي

الأستاذ: اليامين بن تومي

الأستاذة :آمال ماي– جامعة سطيف

مقدمـــة :

القراءة la lecture .بما هي فعل في التاريخ un acte dans l'histoire تعتمد التأويل لممارسة نوع من المنعطف الجمالي في أسلوب المعاينة للأفق الضابط لشروط الفهم ومن ثمة تشكيل وعي تاريخي conscience historique كما يقول غادمير في كتابه: " le problème de la coscience historique"التي هي بالأساس إشكالات تتعلق .بمدى وعينا أو نضجنا قرائيا لتحديد التأويل الدقيق للظاهرة المدروسة.

ويضع غادمير على رأس المعضلات مشكلة المقاربة الابستمولوجية للعوالم الإنسانية [1]، ومن ثمة فإن ولوج عالم المقاربة المعرفية للمصطلح يضعها وجها لوجه أمام المعاينة فيصل التفرقة بين المصطلحين: القراءة والتأويل.

وعليه ،نجد أنفسنا بداية نبحث في المصوغات المعرفية التي طرحت المصطلح هذه الأخيرة التي ترتبط أساسا في البحث المصطلحي .بمدى تداخل أو تباعد المفهومين: القراءة lecture التأويل interprétation.

إن اللفظتين المنفردتان ليست لهما مزية على حد تعبير عبد القاهر الجرجاني عند حديثه عن اللفظة المنفردة، أما طرح المصطلحين في التاريخ هو الحاسم في الإشتغال لبيان الدلالة وما تنجر عنه؛ لأن المصطلح لا يتحدد إلى حين يصبح مخلوقا أرضيا يتفاعل في الزمان والمكان حسب دولوز.

والقراءة بالمفهوم المعجمي معناها الترديد أو في أبسط معانيها أنها تحيل إلى حركة بصرية محرضة لنشاط ذهني من أجل تأسيس علاقة حسية مع المقروء – النص –

لذلك تشكل وعينا بالقراءة انطلاقا من علاقتنا مع المسطح الفوقي للنص في تعاملنا مع جمله وتراكيبه.

أما التأويل فهو نشاط ذهني معقد يخترق طبقات النص التحتية، إنه تخريج القراءة إلى ما لم يقرأ. فهو كتابة للبياضات التي لم تلتقطها القراءة الحسية، أو هو كتابة نص غير مكتوب نص غائر ممحي لم يوصف بعد. يتجاوز في التأويل نصي الكتابة/ القراءة باعتباره ردة فعل للمعروض. إنه مغامرة اتجاه النص [2]

إنظلاقا مما تأسس تكتسب القراءة مشروعيتها بماهي فعل هرمنيوطيقي أو فعل تأويل تبني مسألة الفهم اتجاه النصوص، ولعل هذا ما أجاب عنه عديد الدارسين والباحثين الغربيين حول إشكالات القراءة في تعاملنا مع النصوص ومحاولة تحديد وعينا التاريخي.

أ– شلاير ماخر(*)/ارتحال المصطلح:

تمثل محاولة شلير ماخر (SHLEIRMACHER) العتبة الأولى، في ارتحال المصطلح إثر النقلة النوعية من الممارسة اللاهويتة التي تعنى بدراسة النصوص ليصبح فن لعملية أوسع تعتني بظاهرة الفهم.

ومن المصب الديني إلى المصب اللاديني أخذ المصطلح يشتغل ويتأرضن في بيئات مختلفة، وأصبح الهرمنيوطيقي L'HERMENEUTE: "مترجما يجعل بفضل معارفه اللسانية، الغامض للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة

أخرى تنتمي على الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقي"[3]. وتصوغ نظرية شلير ماخر اهتمامها المرجعي الذي يحاول أن يخلص النص من حالة سوء الفهم التي نتجت عن حالة التقادم في الزمان حيث: "كلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم"[4]. بداية وإثر نقل المفهوم من إقليمه الخاص، كان على شلير ماخر، أن يخلصه من تبعية قصوره على النص الديني إلى احتمال تعومه على باقي النصوص في العلوم الإنسانية، ليصل به أن يكون علما يؤسس الفهم بمعنى: "فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[5].

تنبني تأويليه شيلر ماخر على التمييز بين مقولتين أساسيتين، أولا المقولة التقليدية: "غني أفهم كل شيء إلى أن أصطدم بتناقض أو بلغو"[6]، وثانيا: "غني لا أفهم شيئا لا أدرك ضرورته، ولا أستطيع أن أبنيه، فالفهم تبعا لهذه الحكمة هو مهمة لا متناهية لـــ"التأويلية"."[7]

وبهذا المسعى يرتكز المشروع التأويلي عند شلير ماخر على بصمة مزدوجة: "النقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثور الشهير: يكون التأويل حيثما يكون سوء الفهم، والرومانسي هو خطة فهم كاتب فهم نفسه وربما أحسن"[8] بمعنى أن هذه الازدواجية جعلت الفهم: "ذو توجه ثنائي، نحو الذات (نحو الفاعل) كعضو (كأداة) للسان (اللغة) ونحو اللسان (اللغة) كعضو للذات"[9]. يشير شلير ماخر إلى ضرورة" استخدام خاص أو متفرد للغة المشتركة وبالتالي فلا يمكن فهمه إلا في علاقته

باللغة ومن جهة أخرى يحيل على أفكار المؤلف ونفسيته وتجربته الخاصة الذاتية التي تكمن وراء هذا الاستخدام المخصوص للغة"[10]، وهنا يتفرد النص في كونه وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف. وكانت النقطة الأساسية التي أفاضت الصراع في تصور شلير ماخر: "هي العلاقة بين شكلين من أشكال التأويل: التأويل النحوي والتأويل التقني"[11] وهنا: "يستدعي النظر في الخطاب من حيث علاقته بكلية اللغة وفي حين يستدعي تناول الخطاب في علاقته بفكر المؤلف باعتباره ناجما عن الصيرورة النفسية الأصلية التي أبدعه التأويل النفسي "LINTERPRETATION PSYCHOLOGIQUE"[12].

والمفسر في تقصيه النص يرتهن إلى موهبتين: الموهبة اللغوية والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية: "الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة. كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين"[13]، سمي الأول موضوعيا: "مادام يهيم بخصائص الكاتب اللسانية المتميزة (...) وسمي التأويل الثاني تقنيا نسبة دون شك إلى مشروع أو تكنولوجيا ما، وفي التأويل الثاني يتكامل مع مشروع هيرمنيوطيقا ما، يتعلق الأمر ببلوغ ذاته، ذلك الذي يتكلم مادامت اللغة قد نسيت هنا يصبح الكلام هو العنصر الخادم للذاتية"[14]. وترسيخا لمفهوم شلاير ماخر فإن فهم النص يتعاضد فيه جانب موضوعي يعزى إلى اللغة لجعل عملية الفهم ممكنة وجانب ذاتي يعزى إلى فكر المؤلف يتمظهر في استخدامه للغة. والهدف من مزج هذين الجانبين هو الوصول إلى إعادة بناء تركيب وفهم تجربة الكاتب. وليس أدل على هذه التجربة من هذين المظهرين. وتقودنا الازدواجية إلى تكوين ثنائيات من قبيل نحوى/ تقني، التنجيم التنبؤ Divination/ المقارنة وأكد على الطابع: "التنجيمي في حميمية الكاتب

بل أقحم مبررات نقدية في نشاط المقارنة:لا يمكن القبض على أية ذاتية إلا بالمقارنة والنقيض"[15]. لا يشترط تقديم جانب على آخر لحصول الفهم بل الاقتضاء هو الذي يحدد أيهما أولى من الآخر والبداية بالجانب اللغوي الذي معناها: "أن القارئ يقوم بعملية بناء تاريخية موضوعية للنص. (...) أما الجانب الآخر للتجربة يعتمد على إعادة البناء الذاتي التاريخي"[16].

ومع شلير ماخر تتبدى تلك العوائق المعرفية التي يطرحها النص وهنا يستفيد نصر حامد من الجهود التي قدمها شلير ماخر في إعادة البناء في جزئيه الموضوعي والذاتي.

ب– ويلهم دلتاي(*): ولادة العلوم الإنسانية:

لنحدد عمل ديلتاي وجب أولا أن نفهم ما ميز هذه المرحلة من عودة لمفاهيم الكانطية الجديدة. وهنا يتموضع مشروع دلتاي ضمن التساؤل الجوهري "كيف نفهم نصا ما انتمى إلى الماضي؟ نطرح سؤالا أولى كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟. قبل انسجام نص ما يأتي انسجام التاريخ، والمنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة كأهم تعبير للحياة"[17] لتحري الإجابة عن هذا التساؤل الانشغال كانت التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية حصيلة نشاط فعال للإجابة المتوخاة. وهنا شغل دلتاي بإصلاح الابستومولوجيا خاصة بعد صعود الوضعية كفلسفة، ورفضه المبدئي للأفكار الهيجيلة والفروق التي عددها في التمايز الصريح بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية كانت بمثابة ثورة على الوضعية ونلخص ردوده: "في كون أن مادة العلوم الاجتماعية وهي العقول البشرية، مادة معطاة وليست مشتقة من أي شيء خارجها مثل مادة العلوم

الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة"[18]. وللإجابة عن التساؤل: "كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ أو كيف تكون علوم العقل ممكنة؟ بحث دلتاي من ناحية التحليل النفسي عن السمة المميزة للفهم"[19]. ويعتبر دلتاي أول من حدد المفارقة الصارخة بين التأويل والتفسير وهي تفرقة خارجة من التمييز بين العلوم الإنسانية من جهة وموضوع العلوم الطبيعية من جهة أخرى يقول، إما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ، وتكمن خصوصية العلوم الإنسانية في تصوره حيث لا يمكن اختزالها إلى حدث فيزيائي، ولكنها تتجلى في حقل الفكر من خلال حالات المعاش: "إن البشرية وقد فهمناها بالإدراك والمعرفة تغدو لنا حدثا فيزيائيا ومن حيث هي كذلك فإنها لا تصبح قابلة للإدراك إلا بمعرفة الطبيعة، ولكن من حيث هي عرض لعلوم الفكر فإنها لا تظهر إلا من حيث هي حالات إنسانية معيوشة قيض لها أن تعبر عن نفسها بمظاهر خارجية حياتية"[20]. ومن هذه المقولة نلاحظ أن دلتاي عمق المخزون النفسي واستلهم جهد سابقه شلاير ماخر: "وتبدو الأهمية القصوى للهرمنيوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي"[21].

والملاحظ أن دلتاي قد اتكأ على فلسفة هوسرل في مقولة التسلسل وشلايرماخر في الجانب النفسي: وهرمنيوطيقاه معناها: "إنتاج تسلسل ومجموعة منظمة بالاستناد إلى نوع من العلامات تلك التي كانت مثبتة بالكتابة وبأي أسلوب مواز للكتابة"[22]. ما يريده الفهم عند دلتاي هو: "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاجه العملية المبدعة التي ولدت الإنتاج والأثر الإبداعي"[23] وهو يقرر نوعا من المقايسة والاستدراك بين الذوات: "طريقة الفهم الثابتة موضوعيا ذلك أن

العنصر الخارجي الذي يشل غرض علوم الفكر (العقل) يتميز تميزا مطلقا عن غرض علوم الطبيعة، فالفكر قد تموضع في تلك الواقعات الخارجية، واستحدثت فيها نهايات قيم، وبالضبط فَغِنَى البعد الفكري المسجل هو ما يدركه الفهم"[24].

وهنا يطرح أبو زيد تساؤلا جوهريا قاده إلى عدم التمثل الحقيقي لفكرة دلتاي في فهم التجربة ولكن كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي سعى لفهم، أو سعى لفهم أنفسنا من خلاله إلى موضوع؟

يجيب أبو زيد: "إن التعبير هو ما يعطي للتجربة موضوعيتها، إنه يحولها من حالة الذاتية، التجربة الداخلية المعايشة إلى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها"[25].

إن أبو زيد هنا يعتقد ـــ فيما يقول عبد الكريم شرفي ـــ أن النص تعبير عن تجربة الحياة الموضوعية وليس عن الحياة كما عاشها المؤلف في حين أن دلتاي يؤكد على العكس تماما. والأساس أن دلتاي يدعو المؤول إلى التخلي عن تجربته لصالح تجربة جديدة. وهنا لإزالة سوء الفهم يقترح دلتاي تطابقا بين الوحدة والهوية كأساس بين الأفراد: "فالفهم يرتكز على وحدة مشتركة تربط الذي يعبر داخلها عن نفسه بالذي يفهم (...) فإن أفهومات دلتاي عن الحياة والعقل تنزع إلى محور الغرابة والأخرية الذي سيتعدى التأويلية (...) لا يفهم العقل (الروح) إلا ما خلقه هو بنفسه، فكل ما خلقه العقل قابل للفهم..."[26]. هنا ومهما يكن الأخذ على تمثل أبو زيد لآراء دلتاي فإنه يعتقد أن الفهم عند دلتاي يتعدى النص إلى التجربة ولكن للتأكيد يقصد بالتجربة التي: "تجعل فردية الإنسان مدار الفكر كله"[27]. وهكذا مزج دلتاي بين مفهومي الدينامية

ومفهوم النظام: "إن عمل دلتاي يوضح إحراج الهرمنيوطيقا المركزي الذي يخضع فهم النص لقانون فهم الغير الذي يعبر عن نفسه فيه، وإذا بقي المشروع نفسيا في جوهره فلأنه يعزو الهدف الأخير للتأويل لا على ما يقول بل إلى من يعبر عن نفسه فيه"[28]. هكذا أسست الهرمنيوطيقا مع دلتاي موضع وحقول العلوم الإنسانية.

ج– مارتن هيدجر (*) من مشكل المنهج إلى مشكل الكينونة:

هيدجر (Martin Heideger) أحد تلامذة الفنومولوجيا الهوسلرية التي تموضع الذات على أنها محور الوجود، وبالتالي تركز للمركزية الغربية مقولاتها. إذا مشروع هيدجر يخوض في قضية الوجود، وهو ما لخصه تساؤله عن معنى الكينونة، وهي عودة على الأصول إلى الممارسة الفلسفية، والفلسفة أساسا هي فهم الوجود، ومنها حاول هيدجر حل هذه المعضلة، فقام أولا بالبحث عن آليات يتوسل بها، فكانت جهود أستاذه هوسرل متاحة له، ملخصة في منهجه الفنومولوجي والذي يرتكز أساسا على مبادئ أهمها[29]:

نظرية القصدية: مفادها التوفيق بين الاتجاه الواقعي والمثالي، وهي تعني التوجه العقلي نحو الموضوعات.

– **الرد الظاهراتي أو تعليق الحكم**: وهي نزعة إيبوخية تقصد إلى وضع العالم بين قوسين، لعدم الحكم على وجود هذا العالم، بمعنى صرف النظر عنه، وهنا يصبح العالم كظاهرة.

– **البناء أو الرد الماهوى**: وهي تعني أن الشعور أصبح مرتبطا بموضوعه، حيث نجده يتكون من قالب noèse ومضمون noème. فالقالب هو العقل والمضمون هو الأنا الخالصة.

– **الإيضاح**: منهج يقوم على رفع الخلط ومحاربة الوقوع فيه.

قام هيدجر بعملية مزدوجة تعتمد بالأساس على تقبيح وتحسين هذه الأطر المنهجية.

رفض فكرة أستاذه هوسرل، فكرة الوعي الذاتي؛ لأنه اعتبرها امتدادا للذاتية الكانتية[30].

– رفض مقولة الأنا المطلق، المتعالي، فالإنسان في نظره ليس كينونة مطلقة وجوهرية، بل هو متحدد دوما في الهنا والآن، إنه كينونة هنا أي إنه موجود دائما ضمن وجودية تاريخية معينة[31].

– يرى هيدجر في وعي الإنسان لوجوده مفاتيح لفهم طبيعة الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية (...) هذا الوعي يتجاوز مقولات الزمان والمكان ومفاهيم الفكر المثالي[32]. بعد عمليتي الحذف والإضافة تلك يرى أبو زيد أن الهرمنيوطيقا هي الدلالة اللفظية التي وسمها أستاذه بالظاهرية. ومهمة البناء الفلسفي في تصور هيدجر هو: "استخراج المفاهيم الأساسية التي تحدد الفهم الأولي للمنطقة التي تقدم الأساس لكل الموضوعات التيمية لعلم ما"[33]. هنا تتشكل الفلسفة الهرمنيوطيقية عند هيدجر على أنه توضيح وإبانة لتشكل الكينونة.

– لينتقل هيدجر بمفهوم الهرمنيوطيقا من علوم العقل التي ركز عليها، دلتاي على إبراز الأرضية الأنطولوجية التي تستند إليها علوم العقل: "لم يعد لهيدجر الذي قرأ نتشة هذه البراءة أبدا فهو يعرف أن الآخر مثلي تماما مجهول بالنسبة لي أكثر مما يمكن لأية ظاهرة طبيعية أن تكون، فالكتمان فيه أكثر إطباقا من أي مكان آخر بلا شك"[34].

ويعود هيدجر إلى تمثل مصطلح فينومولوجيا phénoménologie ويرى أنه مكون من جزئين phénomeon وlogos: "يشير الجزء الأول من الكلمة إلى: "مجموعة ما هو معرض لضوء النهار، أو ما يمكن أن يظهر في الضوء هذا التجلي أو الظهور لا يجب التعامل معه على أساس أنه أمر ثانوي يشير إلى شيء آخر وراءه"[35] وهيدجر يتصور أن الموجود هو الذي يكشف لنا عن نفسه، وهكذا: "فإن الذات الإنسانية لا تسبغ أي شيء من ذاتيتها على الوجود، بل الوجود هو الذي يكشف لها عن نفسه، وتلقيها لهذا التجلي يكون خاضعا وسلبيا واستسلاميا إلى أبعد الحدود وإلى أقصى درجات نكران الذات وإلغائها أمام إشعاعه الوجود وهيبته وعظمته"[36] وبهذا يشكل الإنسان شكلا من أشكال التجلي في الحضور: "فالإنسان بمقدار ما يكون متجليا في الكينونة "[37] بمعنى أن الوجود يمتد إلى الإنسان فيدثره، وهو مراوحة بين التجلي والخفاء. إن العلم كما يبنيه هيدجر ليس نورا كله، بل هو إيضاح وإخفاء متفتح تماما، كما في مقولة هنريس فوز كلاسيت: "أنني أتمحي أمام غائب لم يمضي بعد وأسجد لروحه على بعد ملايين السنين"[38] وفي تحليله للجزء الثاني logos: "يرى أنها تدل على الفكر، لكنها تدل على الكلام ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا أن الأشياء تكشف نفسها من خلاله، و"اللغة عنده مسكن الكينونة"[39]، وأساسا عملية الفهم

عنده هو إدارك الكينونة .بمعنى أن الهرمونيوطيقا تصبح عملية فهم ضمن الإطار الوجودي وعليه فالنص الأدبي: "هو الوسيط الأنسب لحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، لأنها في نظر هيدجر مثل الوجود تماما لا يكشف بل يخفي أيضا"[40].

الملاحظ أن عملية الفهم عند هيدجر تمر بوظائف هي:

– التوجه نحو حالة ما، لأن الفهم لا يقصد القبض على موضوع ما؛ إنما إلى إدراك الكينونة.

– قبل تفسير النصوص يأتي تفسير الأشياء.

– **اللحظة الأنطولوجية**: ألا يصبح الكلام في هذه اللحظة موضوعا لاختبارنا وإنما لهذه الظاهرة جذورها في التشكل الوجودي، فالخطاب تلفظ ما فهم دال لنظام الكينونة في العالم، الممكن فهمه[41]. واللغة عندما تسمى" الموجودة لأول مرة فإن تسمية من هذا النوع تحمل الموجود إلى القول والظهور هذه التسمية تسمى الموجود من أجل وجود من هذا الموجود، هذا النوع من القول هو تصميم النور، الذي يلعن فيه أي شكل يصل به الموجود إلى المنفتح، الإلقاء هو تحرير قذف، يرسل فيه الكشف نفسه إلى الموجود بصفته هذه"[42].

وعليه فعملية فهم النصوص عند هايدجر تدور في دائرة هي الدائرة الهرمنيوطقية تنشأ أساسا عن علاقة متوترة بين العالم والأرض بين التمحي والإخفاء أو بين الوجود والعدم.

د – هانس جورج غادامير/تحليل الفهم:

استند في نظريته الهرمنيوطيقة، لجدل علوم العقل بدءا من الأنطولوجيا الهيدجيرية، ليعود باتجاه القضايا الإبستمولوجية: "يظل غادامير وفيا للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدجر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهرمنيوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص وهو ما سماه هيدحر بالمنعطف الأنطولوجي الحاسم في تجربة الفهم الذاتي"[43].

ولتشكيل مفهوم للفهم أكد غادامير على ضرورة تخليص: "عملية الفهم النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلاير ماخر"[44] إذ إن دلتاي في تصور غادامير لم "ينجح في المهمة الشاقة التي طالما شغلت باله والمتمثلة في التوفيق نظريا بين الوعي التاريخي وطموح العلم إلى إدراك الحقيقة"[45]، وقد ظلت مرتكزات دلتاي في تصور غادامير ممحورة على نظرية المعرفة القديمة حيث ينطلق كل مرة من مركز الذات، لتبقى الذاتية هي الدائرة التي تشتغل عليها فلسفة دلتاي، فإنه سيتموقع في مكان ينطلق فيه من إعادة طرح الأسئلة المنهجية ليرتكز في ذلك: "إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي"[46]، ومقولة التاريخي في تصور غادامير تعنى بمسألتين مهمتين:[47]

- إنارة وتنوير وضعيتنا الوجودية الخاصة.
- الوعي بتناهينا وحدودنا النظرية.

وفاعلية النشاط التاريخي هو: "الإقرار بتناهي الفهم الذاتي وتحرير متواصل لمكبوتاته النظرية وتوسيع مستمر لأفاقة الدلالية (...) الفهم عند غادامير هو توصل

على تطبيق واستعمال المعنى إلى وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا"[48].

وهنا نجد أن – نصر حامد أبو زيد- قد استلهم فهمه لغادامير في الزاوية التطبيقية التي اتخذها عنده الفهم: "لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات[49].

وأبو زيد أنطلق من مشكلته الخاصة، بل من محنته الخاصة ليعمم ممارسته مع التراث وهي القضية التي تعكس انتمائي إلى التاريخ التاريخي: "التاريخ يتقدم علي ويسبق تأملي أنا أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي إلى التاريخ التاريخي "[50].

لما ينتهي غادامير في تأصيل ملامح نظره الفلسفي، يَنْفَضُّ إلى تحليل الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة: "إن الفن فيما يرى غادامير لا يهدف فحسب إلى المتعة الجمالية التي تنصب غالبا على الشكل عند فلاسفة الاستطيقا"[51]. بل كان قصد منشئيها أن تلتقي على أساس ما تقوله أو تمثله من معان"[52].

في إجابته عن السؤال ماذا تعني الهرمنيوطيقا ؟ ينطلق غادامير من: "تجربتي المسافة الاغترابية أو الإستيلابية (...) قصد تجربة الوعي الجمالي وتجربة الوعي التاريخي .. يحقق الوعي الجمالي إمكانية أنه لا يمكننا الاعتراض عليه والتقليل من أهميته.. بهذا المعنى عندما نقيم الشيء تبعا للخاصية الجمالية، ثمة مسافة استيلابية مقارنة مع ماهو في الحقيقة مألوف لدينا ومتصل بنا اتصالا وثيقا، مسافة من هذا النوع التي تجعل الحكم

الجمالي ممكنا، تحصل عندما يتخلص الفرد من النداء المباشر الذي يثيره ويحرك مشاعره"[53].

وهنا نجد أن غادامير قد اهتم بمضمون الفن ومعناه على حساب الشكل مما روج له ولأفكاره لدى علماء جماليات الاستقبال: "إن الوعي الجمالي فيما يرى جادامير له مكانة ثانوية إذا قورن بالادعاء الآني للحقيقة التي تنبع من العمل الفني نفسه، ونحن حين نلتقي وعينا الجمالي نغترب عنه، ذلك لأننا ننكر الحقيقة الكامنة في هذا العمل"[54]. هذه الحقيقة التي تتوضح من خلال وسيط مستقل ذاتيا هذا الوسيط هو من دلالة لفظة هرمنيوطبقا نتيجة البعد التأويلي الذي يعطيه غادامير: "هذا الوسيط هو الشكل الذي يستطيع الفنان من خلاله أن تحول تجربته الوجودية إلى معطى ثابت"[55]. غادامير على عكس هايدجر لا يتحدث عن أشكال الوجود وإنما عن الحقيقة الوجودية التي يتمثلها الفنان في عمله الفني. ويقودنا غادامير هنا إلى مسألة مهمة إلى تشكل فعل الكتابة من كونه فعلا مستقلا حينما يتشكل بالتدوين ويصبح مستقلا عن التبعات النفسانية، يخرج من ذاتية الكاتب أو المؤلف ليصبح هو في حد ذاته مشحونا بحقيقته وتجربته وهذا ما يجعل غادامير يقول : "ففي الكتابة تكتسب اللغة خاصيتها الفكرية لأن وعي الفهم يواجه تقليدا مكتوبا يكتسب سيادته التامة، حيث لا يعتمد وجوده على أي شيء، وهكذا فإن وعي القراءة يمتلك تاريخا على نحو كامن"[56].

يجر هذا إلى قضية هامة يطرحها غادامير ما يسميه هو إرادة الفهم، داخل دائرة أرحب هي دائرة التفاهم والمشاركة: "فهي إستراتيجية وضعت لأن تفهم، فهي في

الواقع تبحث عن حقيقة هي حقيقة إرادة الفهم، فهي تريد أن تفهم وتستوعب أي أن تبحث في العمق عن معنى أو دلالة تصبغ بها قضاياها أو أطروحاتها النظرية"[57].

إن غادامير يرى أن فعل الكتابة هو الوسط الذي تتلاشى بل تنمحى منه رائحة الأصل بمعنى أن النص لا يربطه علاقة بالذاتية المبتذلة، وهو بالتالي يخرج النص إلى مجال الامتداد فهو يعمل على تضييع أفقه في عملية القراءة وهو يتشكل تاريخيا بحسب المعطى الثقافي الذي يعيد تجربة النص الوجودية وهي لحظة تحيين الماضي لا في ماضيته وإنما في راهنيته بمعنى أن : "وعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية بحيث إن لا حرية له للوقوف في وجه الماضي" لأننا دائما قائمون في التاريخ[58].

هذا الحلول في التاريخ بلغة الصوفية، هو الذي يقودنا بتعبير غادامير إلى نوع من: "التحام الآفاق horizontverschmelzung"[59] آفاق الحاضر وأفق الماضي. للحالة الجدلية التي تقوم بين المؤول والنص. وهي تقود إلى: "التواصل عن بعد بين وعيين مختلفتين من حيث الموقع يتم بواسطة التحام أفقيهما"[60].

وهي محض الفكرة التي يمتصها نصر حامد أبو زيد بناءً من تجربته الخاصة، من منطلق أنه يمثل أفق الحاضر الذي يشكل الذات الفاعلة وبين المفهوم الذي عرضه للنص المتشكل تاريخا.

هـــ- بول ريكور:

يتجاوز التأويل عند ريكور (Paul Recoeur) العائق الميتودولوجي، لذا نراه أحدث فرقا بين الكلمتين الفرنسيتين interprétation .Herméneutique: "حيث

تعني الأولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي على معنى باطن أو حقيقي في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[61].

يسعى ريكور إلى إعادة بلورة مفهوم الذاتية، بشرط أن يبتعد عن النقد الذي قدم للكوجيتو الديكارتي: "وينتهي في ذلك إلى فصل مفهوم الذات عن مفهوم الأنا وإلى التمييز بين معنيين للهوية: الهوية بمعنى الذاتية ISPEITE المتعلقة بـــ: LE SOI والهوية بمعنى التماهى MEMETE أي امتلاك خصائص ممتدة الزمن"[62].

و يفرد كذلك معنى مغايرا يفيد الاختلاف، وهنا ونتيجة لهذا يرى أن معرفة الذات تأويل: "ولا يمكن أن تتم إلا بتوسط البنيات الرمزية ومختلف صنوف السرد والحكاية"[63].

وهنا يركز بول ريكور جهوده على تشريح الرمز فيقسم إلى نوعين:

" الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى"[64]والثانية هي التعامل: "مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها"[65].

والذات لا تفهم عنده إلا بواسطة المباعدة، والنص بالنسبة لريكور أكثر من أن يكون حالة تواصل بل هو: نموذج المباعدة في التواصل"[66].

ونظرية النص، في تصوره تنتظم حول إشكالية المباعدة حول خمس تيمات:

"1- إنجاز الكلام كخطاب، 2- إنجاز الخطاب كأثر مبين، 3- علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب وفي آثار الخطاب، 4- أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما، 5- الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات؛ كل هذه السمات مجتمعة تشكل المعايير النصية"[67] .

يحدد ريكور أن أول مباعدة تتم على مستوى الشفوي هي مباعدة القول فيما يقال. وانتقالا إلى الكتابة يرى ريكور أنها لا تعبر سوى عن عالم خارجي مادي يتم بالتثبيت الذي يجعل حدث الخطاب منأى عن الدمار، وبفضل الكتابة كما يقول يمكن " لعالم النص أن يُشظي عالم الكاتب"[68].

ينتهي ريكور في تيماته على كيفية فهم الإنسان ذاته أما الأثر الأدبي فهو يقرر لهذا الجدل مسألة مهمة يختصرها في ملائمة (aneignung) أو المطابقة (anwedung) النص لحالة القارئ الراهنة، فالملائمة مرتبطة جدليا بالمباعدة للكتابة والملائمة تعني فهما ناتجا عن البعد؛ فهم من بعيد[69]. والنص في ذاته مجموعة من الرموز يمثل فيما يرى مرجعية وعلامات النص تفتح على بعضها البعض وتمد فيما بينها شبكة هائلة من العلاقات الدلالية، وهذا ما يجعل عملية التأويل داخلية ومحايثة للنص ويجعل ممارسة التأويل هذه التي يدعمها النص، ومادام الأمر على هذه الحال فإن التأويل سيغدو عملية تطابق فعل النص ذاته"[70]. وعليه ننتهي إلى أن ريكور قد ركز على استقلالية المعنى في النص وتعدد مستوياته "فيمكن القول بأن السلسلة المفتوحة للمؤولات التي تساوي السلسلة تنضاف إلى العلاقة بين الرمز وبين الموضع، تولد علاقة ثلاثية بين كل من الموضوع والرمز اللغوي والمؤول، وداخل هذه السلسلة تشكل

المؤولات الأولى تقليدا أو تراثا مكتوبا بالنسبة للمؤولات اللاحقة التي هي التأويل بالمعنى الدقيق للكلمة"[71].

مراجع الدراسة :

-حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب ، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع لبنان ، الطبعة الثانية . 2000.

-عبد الكريم شرفي،مقدمة حول إشكالات القراءة و التأويل في النظريات الغربية الدار العربية للعوالم، منشورات الإختلاف، بيروت الجزائر .

-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء-بيروت. الطبعة الثالثة 1994.

-رينرروكلتز، تحولات التأويلية، ترجمة فريق الترجمة في المركز النماء القومي، مجلة العرب والفكر العامي، العدد التاسع 1990.

- بول ريكور، من النص إلى الفعل.ترجمة محمد برادة وحسان بورقية ،عين للدراسات و البحوث الإنسانية والإجتماعية القاهرة ,الطبعة الأولى 2001

- فريدة غيوة، أسس المنهج الظواهري عند أدموند هوسرل، مجلة التواصل جامعة باتنة، العدد 4 جوان 1999.

-عمر مهيبل، من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر) منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2001

- مارتن هايدغر، أصل العمال الفني، ترجمة، أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2001

-هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف. دون طبعة. دون سنة.

- نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى على العاكوب عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى 1993،

-حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور. منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية. 2003.

umberto eco . les limite de l'interprétation .edition grasset faquelle -1992

-Hans georg gadamer .le probleme de la conscience historique .edition seuil . paris 1996.

الهوامش:

1 -hans georg gadamer .le problème de la conscience historique .éditin de seuil . paris 1996.p : 23.

2-umberto eco. les limite de l'interprétation .édition grasset fasquelle 1992. Pag : 57 .

(*)-شلير ماخر (1768 -1834) وهو لاهوتي بروتستنتاني، وهو صديق الأخوين شليغل، وتأثير فلهاميل شليغل ملحوظ في نظرية شلير ماخر في التأويل ، ولاسيما من خلال فكرة مفادها أنه يجب على المترجم أن يفهم المؤلف من فهم المؤلف نفسه، وهي فكرة قريبة من التصوير الشليغيلي للنقد من انه إعادة بناء مثالية للنتائج المؤلف وذكره صاحب علم الاستغراب في نقطة تكون الوعي الأوروبي لما بعد الكانطية، أهم أعماله: خطاب في الدين 1799، أحاديث النفس 1781. 1810. خطة موجزة لدراسة اللاهوت 1792. 1811. الإيمان المسيحي جزءان . 1802.

حسن حنفي **مقدمة في علم الإستغراب** ، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع لبنان ، الطبعة الثانية . 2000.

3- عبد الكريم شرفي،**مقدمة حول إشكالات القراءة و التأويل في النظريات الغربية** الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، بيروت الجزائر . ص:15.

4- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت .الطبعة الثالثة 1994ص: 20.

5- رينروكلتز، **تحولات التأويلية**، ترجمة فريق الترجمة في المركز النماء القومي، مجلة العرب والفكر العامي، العدد التاسع 1990. ص: 50.

6- المرجع السابق. ص. 50.

7- المرجع نفسه. ص:50.

8- بول ريكور، **من النص إلى الفعل**.ترجمة محمد برادة وحسان بورقية ،عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية القاهرة ,الطبعة الأولى 2001ص: 61.

9- رينروكلتز، تحولات التأويلية ، ص51.

10- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص: 17.

11- بول ريكور، المرجع السابق، ص: 61.

12- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص:18.
13- نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق. ص:21.
14- بول ريكو. من النص إلى الفعل.ص:61 .62.
15- المرجع نفسه، ص:21.
16- بول ريكور ، المرجع السابق ص: 22.

(*)-موضعه صاحب مقدمة في علم الاستغراب ضمن محور الوعي الأوربي (نهاية البداية) وضمن نقطة جزئية، الطريق الثلث، ممن جمعوا بين المثالية والواقعية . وهو زهو دلتاي (1911. 1833) فيلسوف ألماني ومؤرخ للأفكار، جمعت أعماله بعد وفاته في تسعة أجزاء 1922. 1923، المدخل على العلوم الإنسانية: 1883 التجربة الحية والشعر: 1905 ماهية الفلسفة: 1907 بناء العالم الترخي في العلوم الإنسانية: 1910. أنماط تصورات العالم: 1911، حسن حنفي: المرجع السابق. ص: 344

17- بول ريكور من النص إلى الفعل، ص: 63.
18- نصر حامد أو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص:24.
19- بول ريكور، المرجع السابق. ص: 63.
20- رينر روكلتر، تحولات التأويلية ص،: 56.
21- عبد الكريم شرفي. المرجع السابق ص: 21.
22- بول ركور، من النص إلى الفعل. ص: 65.
23- عبد الكريم شرفي. المرجع السابق. ص:25.
24- رينر روكلتر، المرجع السابق. ص: 56.
25- نصر حامد أبو زيد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل.ص:25.
26- رينر روكلتر. المرجع السابق، ص:57.
27- عبد الكريم شرفي. المرجع السابق، ص:24.
28- بول ريكور، من النص إلى التأويل. ص:66.

(*)- ذكره صاحب مقدمة علم الاستغراب ضمن نقطة الفلسفة الوجودية، هيدرج (1889 .1976) أشهر فيلسوف وجودي، كتب وسألته " رسالة في المقولات والمعنى دنز سكوت" درس في جامعة ماربورج، ثم عمل مع هوسرل في جامعة فيربورج ولم يبرحها طول حياته مثل أستاذه هوسرل والذي أشرف على كتابة " الوجود والزمان 1927. " حسن حنفي، علم الاستغراب. ص: 376..

29- فريدة غيوة، أسس المنهج الظواهري عند أدموند هوسرل، مجلة التواصل جامعة باتنة، العدد 4 جوان 1999 ص: 197 إلى 210.

30- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص:51.
31- عبد الكريم شرفي،.المرجع السابق. ص:85.
32- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص: 31.
33- بول ريكور، من النص إلى الفعل. ص: 68.
34- المرجع نفسه. ص:69.
35- نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق. ص: 31.

36- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص:86.

37- عمر مهيبل، من **النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر)** منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2001. ص 218.

38- المرجع نفسه، ص: 224.

39- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص: 87.

40- عبد الكريم شرفي ،المرجع السابق. ص: 88.

41- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص:71- 72.

42- مارتن هايدغر، **أصل العمل الفني**، ترجمة، أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف الطبعة الأول 2001 ص 97.

43- هانس جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف. دون طبعة. دون سنة. ص: 12- 11.

44- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق، ص: 25.

45- هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص: 67.

46- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق، ص: 25.

47- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل ، ص:19.

48- المرجع السابق. ص:19.

49 - المرجع نفسه. ص:20.

50- بول ريكور، من النص إلى الفعل. ص: 75.

51- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص: 38.

52- عبد الكريم شرفي، المرجع السابق. ص: 26.

53- هانز جورج عادامير، المرجع السابق. ص:93.

54- نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص :

55- المرجع نفسه، ص:56.

56- نيوتن، **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ترجمة عيسى على العاكوب عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى 1993، ص:109.

57 - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص:26.

58 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص:76.

59 - المرجع نفسه، ص:76.

60- المرجع نفسه. ص:77.

61- حسن بن حسن، **النظرية التأويلية عند بول ريكور**. منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية. 2003. ص:15.

62- المرجع نفسه، ص:23.

63- المرجع نفسه، ص:23.
64- نصر حامد أبو زيد: آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص: 44.
65- المرجع نفسه. ص:44.
66- بول ريكور، من النص إلى الفعل. ص:78.
67- بول ريكور، المرجع نفسه. ص:78.
68- المرجع نفسه، ص:85.
69- المرجع السابق، ص:89.
70- بول ريكور، النص والتأويل. ص: 50.
71- المرجع السابق، ص:52