مكانة التراث وتأويله عند غادامير

الدكتور رشيد الحاج صالح*

الملخص

حاولت هذه الدراسة البحث في مكانة التراث وتأويله عند غادامير، وذلك من خلال تحليل أهم المفاهيم التي قدمها غادامير لفهم التراث، وتأويله على أسس جديدة. فتأويل التراث اليوم تتنازعه عدة اتجاهات ومدارس، يحاول كل منها تقديم تصورات مختلفة عن علاقة التراث بالحاضر، وكيف يمكن التعامل مع سلطة التراث؟ وهل المؤول أم النص هو الذي يعطي المعنى للتراث؟

فإذا كان التأويل موجوداً قبل غادامير، ولاسيما عند شلايرماخر ودلتا ي وهيدغز فإنه أخذ مساراً جديداً على يد غادامير، ولذلك فإن هذه الدراسة أرادت تحليل الإضافات الجديدة التي قدمها غادامير، والآثار التي تركتها على الفلسفات المهتمة بالتراث. فالمهم بالنسبة إلى التراث عند غادامير هو الشيء المشترك بيننا وبينه، لأن تأويل التراث مسألة عملية وليست تأملية، كما أن الحاضر هو الذي يفرض علينا وعياً معيناً بالتراث، مما يعني أن الحاضر هو جزء من التراث، وليس مفصلاً عنه. هكذا لم يعدُّ التأويل يعود إلى قارئ التراث، ولا إلى النص المستحضر، بقدر ما يعود إلى الدور والوظيفة التي يمكن أن يقوم بها التراث بالنسبة إلى الحاضر وأزماته.

* قسم الفلسفة ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة الفرات.

أولاً – الإشكالية التأويلية:

إذا كان ظهور الهيرمينوطيقا التقليدية، عبر العصور المختلفة، يعود إلى قيام البشر بتأويل كتبهم المقدسة وتفسيرها، وجعل كلام الله الذي ينقله الأنبياء والملائكة واضحاً ومفهوماً، فإن سياق ظهور الهيرمينوطيقا المعاصرة، منذ القرن التاسع عشر، يعود إلى الجدل الفلسفي الحاد الذي دار حول إمكانية تطبيق مناهج العلوم الطبيعية (الاستقراء، التجارب،..) على موضوعات العلوم الإنسانية، والصعوبات التي تواجه هذا التطبيق. وقد أدى ذلك الجدال المستمر إلى بروز اتجاهين:

1 – اتجاه وضعي تاريخاني:

يؤمن بأن منهج العلوم الطبيعية، وبسبب ما حققه من نجاحات مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة البشر، لابدَّ من تطبيقه على العلوم الإنسانية أيضاً، واعتماده كدستور لتنظيم حياة الإنسان وعقله وتاريخه ولغته وروحه وأدبه. وفي هذا السياق ترى الوضعية المنطقية المعاصرة أن علمنة العلوم الإنسانية يجعل هذه العلوم علوماً موضوعية، ويخرجها من مجال التأملات الذاتية عبر إعطائها ملامح العلوم الحقيقية. هكذا قام رودلف كارناب (1891 – 1970) بتطبيق مناهج العلوم الفيزيائية على علم النفس وعلم الاجتماع والأدب، اعتقاداً منه بأنه يقوم بإخراج هذه العلوم من أوهام التأولية التي عَدَّتِ الإنسان كائناً فوق العلوم والقوانين المادية. فالتصورات الخيالية والنرجسية للإنسان أوقعتنا بمشكلات كبيرة وجعلتنا نخترع نظريات وقوانين غير صحيحة، ليس آخرها نظرية مركزية الأرض في الكون، ولا فكرة الحقيقة المطلقة، وقد آن الأوان لكي نتحرر من هذه الأوهام [1].

1 - الحاج صالح، رشيد: النظرية المنطقية عند كارناب.

أمَّا النزعة التاريخانية عند فيكو وشبنجلر وتوينبي، مروراً بهيجل وماركس وكونت، فقد ذهبت إلى إمكانية إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية صارمة تسمح لنا «بالتنبؤ بمستقبل سير التاريخ » [2]، ولذلك سعى مؤيدو هذه النزعة إلى إقامة علم تاريخي موضوعي يقابل علم الطبيعة النظري، ويقوم باستخراج القوانين التي يسير التطور التاريخي بموجبها.

هكذا أتى جيوفاني فيكو ليقول: إنَّ التاريخ يسير على طريقة التعاقب الدوري للحضارات، وفق حركة دائرية لولبية أبدية، ثم أتى أوزفلد شبنجلر (1880–1936) ليبيّن أن الحضارات في تطورها وحياتها تشبه الكائن البيولوجي الذي يمر بمراحل الطفولة والشباب والكهولة، ليمثل بذلك أقوى أثر يتركه علم الحياة في العلوم الإنسانية، بعد الأثر الذي تركته تطورية داروين في علم الاجتماع. أمَّا أرنولد توينبي (1889 – 1975) فقد أقام مسيرة الحضارات على أساس قانون التحدي والاستجابة ذي الإيحاءات الفيزيائية.

2 – اتجاه الهيرمينوطيقا Hermeneutics:

الرافض لأي تطبيق لمناهج العلوم الطبيعية على موضوعات العلوم الإنسانية، فالحياة الإنسانية بالنسبة إلى أصحاب هذا الاتجاه فريدة، ومميزة، وواعية، وذاتية، وإبداعية..، ولا يمكن إخضاعها لمطالب الموضوعية الصارمة والقوانين الثابتة.

ولذلك، فقد سعى هذا الاتجاه إلى دراسة الظواهر البشرية من تاريخ ولغة وأدب وتراث وفن ومجتمع.. الخ، وفق مناهج خاصة بعيدة كل البعد عن مناهج العلوم الطبيعية، وَوَضَعَ أهدافاً للعلوم الإنسانية مختلفة عن أهداف العلوم الطبيعية في الموضوعية والتنبؤ والتفسير الكوني الشامل للظواهر كلّها، لأنَّ الظاهرة الإنسانية مختلفة كل الاختلاف عن ظواهر الطبيعة الجامدة. وفي هذا السياق جرى الاهتمام

2 - بوبر، كارل: بؤس الإيديولوجيا – نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ص 7.

بالهيرمينوطيقا، أو علم التأويل بوصفه منهجاً قادراً على فهم ظواهر الحياة الإنسانية، ويستطيع الحد من سطوة العلوم الطبيعية التي اجتاحت حياة الإنسان وغزت العلوم النفسية والتاريخية والاجتماعية والسياسية كلّها، بحيث حولت الإنسان إلى مجرد شيء يعاني من الاغتراب، وهيمنة المؤسسات الكبرى التي حولته إلى سلعة يتحدد ثمنها وفق مبادئ السوق.

ولكن ما الهيرمينوطيقا؟ وكيف تقوم بتأويل التاريخ والتراث؟ وما دور اللغة فيها؟ وهل يمكن للإنسان أن يتخلى عن مطلب الموضوعية وينظم حياته بلا قوانين؟

ثانياً – التأويل قبل غادامير:

1 – التأويل السيكولوجي عند شلايرماخر

إن الهيرمينوطيقا مجال معرفي يحاول فهم حياة البشر وأفكارهم وتاريخهم ولغتهم، بعيداً عن مناهج الاستقراء والتجارب والملاحظات والفرضيات، التي حققت نجاحاً باهراً في تفسير ظواهر الطبيعة والكون،سواءً كانت ظواهر ميكروفيزيائية أم ظواهر ماكروفيزيائية. فالمناهج الطبيعية من وجهة نظر الهيرمينوطيقا حولت الإنسان إلى مجرد ذرة فيزيائية أو عنصر كيميائي أو معادلة اقتصادية، دون إعطاء أي دور حميمي لحياته الخاصة وحاجاته المعنوية ودون أي اهتمام بخصوصية تراثه ولغته وروحه وأدبه.

وعلى الرغم من التاريخ الطويل لفن التأويل واستخدامه من قبل غالبية الشعوب لتفسير كتبها المقدسة وتوضيح معانيها وإماطة اللثام عما فيها من لبس وغموض، وذلك باستبدال بالكلمة غير المفهومة أخرى أكثر منها بساطة، عبر الانتقال بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، فإن النشأة الحديثة للهيرمينوطيقا، تعود بشكل أساسي إلى شلايرماخر (1768 – 1834)، الذي عول كثيراً على الهيرمينوطيقا

بوصفها فناً يراد منه «امتلاك الشروط الضرورية للفهم كلّها»[3]. ولجعل الهيرمينوطيقا قادرة على امتلاك الشروط الضرورية كلّها للفهم قام شلايرماخر بتطويرها وإدخال مجموعة من الأفكار الجديدة بحيث تصبح قادرة على القيام بالمهام التي أوكلها إليها.

لم يكتفِ شلايرماخر بإقامة التأويل على فقه اللغة واللسانيات في تأويل العبارات الغامضة، بل قام بإدخال أساسٍ ثانٍ لعلم التأويل هو « التفسير النفسي »، الذي يهتم أولاً بالكشف عن الحالات النفسية والوجدانية لمؤلف النص، سواءً كان هذا النص تراثياً أم فلسفياً أم أدبياً أم فنياً أم اجتماعياً. وما دامت أن الحالة النفسية للمؤلف أصبحت جزءاً أساسياً في فهم النص وتأويله، فإنَّ شلايرماخر يضيف أيضاً الحالة النفسية إلى القارئ والتفاعل الذي يحصل بين القارئ المؤول والنص[4]. وبذلك أصبح للعلوم الإنسانية من علم النفس وعلم الاجتماع دور كبير في عملية تأويل النصوص، بعد أن كانت عملية التأويل عملية لغوية دينية. وبذلك يكون شلايرماخر قد أدخل الهيرمينوطيقا إلى أفق جديد لتتحول فيه عملية التأويل إلى عملية جدلية تفاعلية بعد أن كانت عملية أحادية الطرف. عملية تأخذ بالحسبان التجربة الداخلية التي كان يحياها المؤلف من جهة، والحالة النفسية والوجدانية للقارئ من جهة ثانية[5].

فالقراءة التأويلية أصبحت فناً، وعلى القارئ أن يكون فناناً بدرجة لا تقل عن فنية المؤلف، والتأويل أصبح فعلاً إبداعياً لا يقل عن إبداعية فعل الكتابة، وبذلك يكون شلايرماخر من الفاعلين في إظهار «النقد الأدبي» إلى حيز الوجود. ومع ضرورة أن يتحلى المؤول بالإبداعية وحَّدة الحس إلا أنه غير مطلوب منه أن يتوصل إلى استنتاجات نهائية مريحة، تكون علامة على انتهاء عملية القراءة، بل على العكس

3 - شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 17 .

4 - جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ص 120 .

5 - - شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 27 .

يطلب شلايرماخر أن يبقى أفق التأويل مفتوحاً ومتغيّراً، بحيث يبقى المؤول يستعيد النص بشكل جديد ومختلف في كل مرة. فكل « فهم يبقى نسبياً وغير كاملٍ» [6].

فشلايرماخر يصر على أن يفَهم المفسُر النص كما يفهمه مؤلفه، وثم بعد ذلك يفهمه بشكل أفضل من المؤلف»[7]. وهذا يعني أن المعاصرين قد يستطيعون التمعن في النصوص التراثية واستخراج معانٍ ومقاصد لم تكن تخطر ببال مؤلفيها، نظراً إلى قرب أولئك المؤلفين من نصوصهم والتصاقهم بها وعدم تمكنهم من رؤيتها من خارج ظروفهم وأحوالهم. فالمؤول في هذا المقام يقوم بإعادة تشكيل خبرة معرفية بإنسان آخر، والتغلغل داخله لسبر أغوار ذاته والكشف عن مكنوناتها، بحيث يستعيد القارئ الخبرة الفكرية لصاحب النص[8].

وقد لاحظ شلايرماخر أن النشاط التأويلي عموماً يفتقر إلى «مبادئ عامة» و«إطار نظري ومنهجي» و«قواعد ثابتة» تلتزم بها مختلف وظائف التأويل. ولذلك نجده تصدى لهذا النقص المنهجي محاولاً إقامة التأويل بوصفه علماً له قواعده الثابتة ومفاهيمه الأساسية، وطريقته في استخراج المعاني وتقديم التفسيرات.

وبذلك يكون شلايرماخر قد قدم أول مرة، تأملاً نقدياً في مفهوم الفهم ذاته، وحاول «بناء قواعد فهم صالحة كونياً»[9]، من أجل إقامة علم للتأويل يعصمنا من سوء الفهم، منهياً بذلك تبعية التأويل للعلوم الأخرى، إذْ كان يُستخدم التأويل لأهداف تفسيرية خاصة بتلك العلوم. فالتأول أصبح مع شلايرماخر علماً مستقلاً بذاته له قواعده ومبادئه الخاصة.

6 - بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة – نحو مشروع عقل تأويلي، ص 182 .

7 - جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 121 .

8 - بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا الفلسفية، ص 182 .

9 - ريكور، بول: من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، ص61 .

كما يسلط شلايرماخر الضوء على «عملية الفهم بحد ذاتها» لتقييمها على أسس جديدة. فإذا كانت قاعدة الفهم قبله، تقوم على أننا نفهم كل شيء حتى نصل إلى نص لا نفهمه فنبدأ بتأويله، فإنه يقدم لنا فهماً جديداً للتأويل ينطلق من أننا معرضون تلقائياً «لسوء فهم» النصوص أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة ومناسبة[10]. فالأصل في التأويل هو الخشية من سوء الفهم، الأمر الذي يستدعي وضع مبادئ وقواعد لعملية الفهم تجنبنا سوء الفهم. وأولى هذه القواعد أن النص لا يمكن عدُّهُ مفهوماً مادمنا لم نمسك بمعناه العام، ولم ندرك أهميته، ولم نتعرّف الوضعية التاريخية والاجتماعية والنفسية للمؤلف، ولم نستشف الوضعية المعاصرة للقارئ والأهداف البعيدة لتأويله للنص. فالتعرف، وإدراك، «الوضع الشامل» هو مفتاح تجنب سوء الفهم،وهو الأورغانون الجديد للتأويل الذي يبشر به شلايرماخر[11].

غير أنه ومع الخطوات الكبرى التي خطها شلايرماخر بالتأويل لكي يصبح علماً مكتمل الأركان ومستقلاً، ومع جهوده في تحرير التأويل من قيود تقنيات التأويل الديني، والسير بالهيرمينوطيقا لتصبح علماً يمكن تطبيق نظرياته في الأدب والتاريخ والفلسفة والقانون، إلا أن النزعة الرومنسية المتبدّية في اعتماده على العوامل الذاتية للفهم، لم تقنع غادامير بتاتاً [12]. فنحن في التأويل لا نستطيع أن نفهم المؤلف أكثر من فهمه لنفسه، ولا أن ندرك لا وعي المؤلف. كما أننا لسنا في صدد اختراق نشاط المؤلف الروحي، لأن التأويل ليس أكثر من «إدراك المعنى أو الدلالة أو القصد من بين ما تداول إلينا كلّه»[13]. فالمسألة تتعلق بإدراك القيمة الضمنية للبراهين المقدمة والكاملة نسبياً، وهذا يعنى أن دلالة البحث التأويلي تتمثل في «الكشف عن معجزة

10 - شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل، ص 25 .

11 - قاره، نبيهة: الفلسفة والتأويل، ص 47 ..

12 - غادامير، هانس جيورغ: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، ص 37 .

13 - المرجع نفسه: ص 37 .

الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات»[14]. فمشروع شلايرماخر بقي حتى النهاية أسير« التأويل السيكولوجي»[15] الذي شكل قاعدته الأساسية، ولم يخطر بباله القيام بتأسيس فلسفي للعلوم التاريخية.

2- دلتاي وتأويل التراث:

مع أن فلهام دلتاي (1833-1911) بقي ينظر إلى الأساس النفسي على أنه المبرر الأخير للهيرمينوطيقا، إلا أنها تحولت عنده من مجرد علم يقوم بتأويل النصوص وفهمها إلى أداة يجري من خلالها تحرير العلوم الإنسانية من هيمنة مناهج العلوم الطبيعية، وإقامة الأولى على أسس جديدة تقوم على فهم الحياة الداخلية للإنسان أو التجربة الحية المعيشة، وتأويل التعبيرات التي تعبّر عن تلك التجربة، سواءً كانت تعبيرات لغة نصية أم تعبيرات تاريخية أم أدبية. ففي رده على الأطروحة الوضعية القائلة بأن تأخر العلوم الإنسانية والتاريخية يعود إلى أنها لم تتبنَّ مناهج العلوم الطبيعية، وجد دلتاي أنه إذا كانت العلوم الطبيعة تقوم على «التفسير»، تفسير الأحداث والظواهر الطبيعية عبر تحديد أسبابها واستخراج القوانين التي تفسر آلية وجودها وتطورها، فإن العلوم الإنسانية تقوم بتأويل الظواهر الإنسانية والروحية والتاريخية وفهمها، لأن الفهم هو القادر على الولوج إلى عالم الحياة الإنسانية الفريدة.

فدلتاي يبيّن لنا أن التجربة في العلوم الطبيعية مختلفة كل الاختلاف عن التجربة في العلوم الإنسانية. فإذا كانت التجربة الأولى تفسر من خلال الاستقراء والملاحظات والفرضيات، فإن التجربة الثانية تجربة ذاتية داخلية من صنع الوعي المفكر[16]. وما الهيرمينوطيقا سوى محاولة لفهم هذه التجربة المعيشة، وتحديد

14 - المرجع نفسه: ص 38 .

15 - أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 27 .

16 - أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 27 .

الشروط الواجب توافرها ليكون الفهم موضوعياً. فدلتاي يريد أيضاً للعلوم الإنسانية أن تحظى بشرف الموضوعية، ولكن بطريقته الخاصة، الأمر الذي يبيّن أنه مع وقوفه في وجه تدخل العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية، إلا أنه ما يزال تحت تأثير العلوم الطبيعية التي تتفاخر دوماً بأن معرفتها وقوانينها موضوعية.

ويعود الخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية من وجهة نظر دلتاي، إلى أن مادة الأولى هي «العقول البشرية» وهي مادة معطاة وليست مشتقة من أي شيء خارجها، بخلاف مادة العلوم الطبيعية المشتقة من الطبيعة (16). وهذا الخلاف يعني أن فهم الحياة الاجتماعية والتاريخية والأدبية والفلسفية لا يتم إلا من خلال العيش مرة أخرى في تلك الأحداث وتمثلها، الأمر الذي لا تستطيع مناهج العلوم الطبيعية تحقيقه.فالمؤول يستطيع عن طريق التأويل أن يحلق في أفق الأثر ليعيش الفعل الإبداعي مجدداً[17]، بغض النظر عن البعد الزمني الكبير بين المؤول والأثر. والقارئ ومؤلف الأثر، كليهما يحمل صفة إنسانية مشتركة «أي: البنية السايكولوجية أو الوعي النشوئي المشترك، اللذان يشكلان القدرة الحدسية على التقمص مع بقية الأشخاص»[18]. وهذا يعني أن دلتاي لا يهتم بإعادة بناء تجربة الأثر أو تجربة الحياة بمفهومها العام، بل يهتم «بإعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيرها» [19] .

ولكن كيف يمكن إعادة إنتاج ومعايشة التجربة الحية للآخرين بطريقة موضوعية؟

17 - جوي، ديفيد كورنز: الحلقة النقدية – الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، ص 29.

18 - المرجع نفسه: ص 29 .

19 - شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل ، ص 33

للإجابة عن هذا السؤال الصعب يجيب دلتاي أن المعنى، سواءً كان في الأدب أم في التاريخ، ليس شيئاً موضوعياً محضاً، كما أنه ليس شيئاً ذاتياً محضاً، لأن المعنى عنده «في حالة تغيّر مستمر ما دامت العلاقة بين المفسِّر والموضوع والمفسَّر علاقة متغيّرة في الزمان والمكان»[20]. فالمعنى في التاريخ أمر ليس ثابتاً أو نهائياً بل هو متغيّر، لأننا في عصر نفهم الماضي فهماً مختلفاً وجديداً، ويكون فهمنا أفضل للماضي، كلما «توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي»[21]. فالإنسان كائن تاريخي، بمعنى أنه لا يفهم نفسه عن طريق التأمل الذاتي، بل من خلال تأويله لتجاربه التاريخية والحياتية على أساس ما هو مشترك بينه وبين تلك التجارب. وعلى ذلك فالأساس الموضوعي لعملية التأويل هو «المشترك بيننا وبين الأثر»، لأن ما هو مشترك هو الذي يسمح لنا بمعايشة النصوص التاريخية والأدبية. فنحن نفهم النصوص الأدبية على أساس البدء من المشترك بين تجربتنا وتجربة النص، حتى نعيش تجربة النص، هذه المعايشة التي تحدد لنا المعنى الذي نفهمه في هذه اللحظة من الوعي. والمعنى يتغيّر لأن تجاربنا تتغيّر وتكتسب في كل لحظة أبعاداً جديدة. وهذا يعني أن معنى النص الأدبي ومعايشته تتغيّر من حين إلى آخر، بحيث يمكن القول: إنَّ النص يكتسب صفة الوجود باستمرار والتحول باستمرار، وبذلك يسقط دلتاي مقولة المعنى الثابت والنهائي[22]. وهذا الأمر يحدث بالنسبة إلى التاريخ أيضاً، فالماضي والتراث لا يوجدان بشكل ثابت ونهائي، وأينما يوجد التراث، في الحاضر، بشكل مستمر ومتحول ومتبدل بحيث

20 - أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة ، ص 29 .

21 - المرجع نفسه: ص 28 .

22 - المرجع نفسه: ص 28 .

يكتسِ في كل عصر معنىً مختلفاً، فنحن في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً [23]، وبلغة دلتاي نفهم أنفسنا وحاضرنا من خلال ماضينا.

3- التطور الهيرمينوطيقي للوجود عند هايدغر:

مع نجاح دلتاي في تحرير العلوم الإنسانية من تدخل المناهج الطبيعية في موضوعاتها، وإقامة تلك العلوم على أسس مختلفة، تتمثل في «الفهم»، و«الوعي المشترك»، و«الأفق المفتوح والمتغيّر للحقيقة»، إلا أن هايدغر (1889-1967) يعدُّ أن دلتاي بقي تحت تأثير مطلب الموضوعية، أي إنَّه لم يستطع التحرر من سطوة مناهج العلوم الطبيعية، لأنَّ مطلب الموضوعية فرضته علينا العلوم الطبيعية. ولذلك نجد هايدغر يعمد إلى تأسيس الهيرمينوطيقا على أسس فلسفية جديدة، وليس على أسس نفسية، كما هو الحال عند شلايرماخر ودلتاي. ويقوم هذا الأساس الفلسفي على الاهتمام بالأثر، تاريخياً كان، أم فنياً، أم أدبياً، وإعطائه الأولوية على الذات المبدعة من جهة، والذات المؤولة من جهة أخرى. فمع هايدغر لم تعد الهيرمينوطيقا تفكيراً في العلوم الإنسانية، بل هي إبراز للأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها، وهذا يعني أن التأسيس للأنطولوجيا يجري ليس من خلال تحديد العلاقة مع الآخر، بل في تحديد العلاقة مع العالم [24].

فانطولوجيا الهيرمينوطيقا الهيدغرية هي رد فعل على «نسيان الوجود» في الميتافيزيقا، وتفكر في «الانحجام التام وغياب الوجود»[25]، ودعوة للاهتمام بدور «الوجود في تفكيرنا»[26]، وتمرد على المثالية الذاتية المتعالية المستغرقة في الذات.

23 - المرجع نفسه: ص 28 .

24 - ريكور، بول: من النص إلى الفعل، ص69 .

25 - غادامير، هانس جيورغ: طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ص 284

26 - المرجع نفسه: ص 285 .

فمشروع هايدغر كله يمكن اختصاره بأنه محاولة لتأويل وظيفة الوجـود الإنـساني، بحيث يصبح العالم هو المؤسس لهذا الوجود الإنساني. يضاف إلى ذلك، أن النقد الذي وجهه هايدغر للمثالية، وتأكيده تاريخية الإنسان في الوجود يشبه -إلى حد كبير- النقد الذي وجهه الهيغليون الشباب إلى مثالية هيغل بعد وفاته، فهايدغر يمثـل، وبامتيـاز، المرحلة التي أخذ يتراجع فيها مفهوم «التأمل» ويتصاعد مفهوم «التأويل»، من حيـث إنَّ التأمل هو فعل عقلي مجرد ذاتي، في حين أن التأويل يتعلق بفهم الأحداث والتاريخ والتراث والفن والوقائع، الأمر الذي أدى بهايدغر إلى وصف فلسفته المتأخرة بأنهـا «تأويلية الوقائعية» Facticty [27].

فالعالمَ عند هايدغر هو الذي يفرض نفسه علينا، وهو الذي يدعونا لكي نتعامل معه، ودور الذات في هذا التعامل ليس هو الدور الرئيسي. ولذلك فإنـه يركـز فـي انطولوجيته على وجود الأثر في ذاته واستقلاليته عـن المتلقـي، أي إنَّـه لا يوجـه اهتمامه، بالدرجة الأولى، إلى الدلالة التي يتركها الأثر، بل إلى الجانب الذي يقوم قبل هذه الدلالة، وذلك من خلال تجريد الشيء تماماً من الدلالة التي يتخذها بالنسبة إلينـا، وتحديده قبل أن نضفي عليه أي دلالة. وبذلك يصبح العمل الأساسي للهيرمينوطيقـا هو تفسير كيف أن الوجود يظهر لنا على أنه قائم بحد ذاته[28].

وهنا يتوقف هايدغر ليطرح علينا سؤالا غاية في الصعوبة : ما السبيل لإدراك الأثر أو الوجود كما هو في ذاته وتجريده من دلالته التي اتخذها بالنسبة إلينا [29] ؟ للإجابة عن هذا السؤال يلجأ هايدغر إلى «تجربة الحياة اليومية»، ليجـد أن أشـياء العالم يمكن ملاحظتها من زاويتين: الأولى، أنها غالباً ما تكون مصنوعة مـن قبـل

27 - المرجع نفسه: ص 144

28 - هايدغر، مارتن:كتابات أساسية – منبع الأثر الفني، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، ص 17.

29 - المرجع نفسه: ص 91 .

الإنسان. والثانية، أنها تكون رهن إشارتنا للاستخدام[30]. وهذا يعني أن «التصورات الأنطولوجية تقوم بتطوير تصورات قبل انطولوجية تمتلكها الكينونة في حياتها اليومية بكيفية تلقائية غير صريحة وصياغتها»[31]. فهايدغر إذاً، لا يتناول وجود الأثر، أو الوجود عموماً، إلا من زاوية التجربة التي يقدم فيها ذاته لنا، ومن ثمَّ لا يوجد كائن في ذاته سابق على كل تجربة، فالكائن في ذاته يكون ذاته، عندما يفصح عن ذاته في تجربتنا، فنحن لا نهتم بوجود الشيء أو الأثر إلا بوصفه موجوداً لأجلنا.

والمثال المفضل عند هايدغر هو «المفتاح»، إذ إن علاقتنا اليومية بالمفتاح «لا تقوم على أنني أنظر إلى المفتاح، وأن أحدد مادته ووزنه وصفاته، بل على أنني استخدمه لفتح الباب دون انتباه إليه ودون نظر أو تفكير، إن المفتاح لا يجعلني أنتبه إليه أو أتفحصه إلا عندما يتعثر في أداء مهمته»[32]. وهذه هي حقيقة المفتاح، وهكذا يتحدد وجوده، أي بوصفه «أداة». وفي الأداة يظهر أن «وجود الأشياء ينحل كليةً في علاقته بنا»[33]. وإذا أخذنا الفن على سبيل المثال، وجدنا أن هايدغر يؤكد أن «ماهية الفن هي وضع حقيقة الكائن لذاتها في الأثر»[34]، وإذا علمنا أن الحقيقة عنده هي الانكشاف والتبيان والإظهار واللاخفاء[35]، لأدركنا أن الشيء يتحول إلى حقيقة عندما يتم إظهاره وكشفه. والأثر الفني يكشف عن حقيقة العالم، لأنه يكف عن أن يكون مجرد أثر ذاتي للفنان، ليتحول إلى كيان له بنية تحتية وبنية فوقية، وهذه البنى هي التي تضمن له الاستقلالية والاستقرار. أمَّا بالنسبة إلى الأدب والتاريخ فإن الذي يعبر عنها هي «اللغة»، واللغة عند هيدغر ليست موضوعية كما هو الحال عند دلتاي، ولا

30 - المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 25 .

31 - المرجع نفسه: مقدمة المترجم ، ص 25 .

32 - المرجع نفسه: مقدمة المترجم ، ص 24 .

33 - المرجع نفسه: مقدمة المترجم ، ص 26

34 - المرجع نفسه: ص 84

35 - المرجع نفسه: ص 84

ذاتية كما هو الحال عن الرومانسيين، بل هي «مشاركة في الحياة» و«تجربة وجودية» تتجاوز أطر الموضوعية والذاتية[36]. فالوجود عند هايدغر ليس مجموعة من الكليات المنفصلة بل هو مجموعة من «العلاقات تعلو على الذاتية والموضوعية»[37].

هكذا يمكن إيجاز منجزات هايدغر في الهيرمينوطيقا بالقضايا الآتية :

1- إن عملية الفهم هي عملية تفكير في الواقع والعالم، وليست مجردة تفكير في الآخر وتحديد العلاقة معه.

2- تكاد تفقد، الأعمال التاريخية والآثار الفنية والأعمال الأدبية، أي علاقة بمبدعيها، بحيث تتحول إلى نصوص لها وجود قائم بذاته، وإن كان هذا الوجود ليس خارج الزمان والمكان وليس مستقلاً عن أسئلة المتلقي.

3- تقوم الإستراتيجية التي يقدمها هيدغر للتخلص من مطلب الموضوعية، وعدم الوقوع في «الدائرة الهيرمينوطيقة» التي تحيل الذات إلى الموضوع، والموضوع إلى الذات، تقوم هذه الإستراتيجية على إيجاد مجال «وسيط» ليس بالموضوعي وليس بالذاتي، وهذا الوسيط هو اللغة.

4- وجّه هايدغر الفكر الفلسفي من الاهتمام بالتأمل إلى الاهتمام بالتأويل، الأمر الذي جعل من التأويل أحدث المقولات الفلسفية الكبرى الفلسفة المعاصرة.

ثالثاً – التأويل عملية للفهم الواقعي:

أمَّا غادامير فيحاول تقديم مفهوم جديد للتأويل، من خلال الاستناد إلى الجهود السابقة كلّها من جهة، وتجاوز تلك الجهود من جهة ثانية. فالتأويل لم يعد مجرد معاينة للنصوص ومعايشته لها، كما لم يعد مجرد بحث عن المعنى الحقيقي للنص. وتأويل التاريخ عنده لم يعد يعني إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية تسمح لنا

36 - أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة، ص 33

37 - المرجع نفسه: ص 33

بالتنبؤ بمستقبل سير التاريخ. يضاف إلى ذلك، أنَّ غادامير أخذ يضيق ذرعاً من النزعة الرومانسية التي تقيم التأويل على أسس نفسية، فالحالة النفسية للمؤول أو للمؤلف ليست هي الأساس في عملية التأويل، كما أن المؤول لا يستطيع أن يفهم نصاً ما أكثر من صاحبه ويدرك لا وعي المؤلف.

فغادامير يحاول أن يقيم التأويل على أساس مقولة الفهم Understanding. والفهم عنده يبدأ عندما «يخاطبني شيء ما»[38]، وجواب الفهم على هذا الخطاب هو إعادة بناء الأسئلة التي يمثل الشيء نفسه محاولة للإجابة عنها. وبناء الأسئلة يتمثل في الكشف عن ممكنات الشيء وإبقائها مفتوحة [39]. والفهم عند غادامير هو إدراك العلاقة مايسمى بـ«الدائرة التأويلية». فالفهم ينشأ من «العلاقة الدورية بين الكل وأجزائه»[40]، والمقصود بالعلاقة الدورية أن نبدأ بإدراك الكل المحيط بالشيء والمستوعَب من قبل بين الكل وأجزائه، أو بين العناصر الذاتية والعناصر الموضوعية، وهذه الأجزاء، ثم ننتقل إلى التمعن بالأجزاء التي تتحدد وظيفتها التوضيحية في إطار ذلك الكل. وهنا يريد غادامير أن يقيم علاقة جدلية بين الكل وأجزائه بعكس السابقين عليه الذين تحيزوا لأحد الطرفين أو قدموا علاقة صورية بحتة لتلك العلاقة. فغادامير يريد تقديم التأويل بوصفه علاقة دائرية جدلية بين تكهن دلالة الكل وتفسيره اللاحق للأجزاء.

إن فهم أي نص أدبي، يعني إدراكنا أن هذا النص ينتمي إلى جملة آثار المؤلف ومكوناته الذاتية من جهة، وإدراكنا شمولية السياق الروحي للمؤلف من جهة ثانية [41].

38 - غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج كتوره، ص 409

39 - المرجع نفسه: ص 409 .

40 - غادامير، هانس جيورغ: فلسفة التأويل، ص 36

41 - المرجع نفسه: ص 37

أمَّا فهمنا للتراث فيجب أن ينطلق من أن «ما نحن عليه من اشتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة ويقود فهمنا»[42] لذلك التراث. وهذا يعني أن «توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق بما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، إنما نحن بالأحرى ننتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره ومن ثم نحدده نحن»[43].

وهذا يعني بالمجمل، أن شروط قيام المعرفة بالماضي والتراث تبيّن أن المعرفة بالتراث متغيّرة ومتبدلة بحسب السياق التاريخي وظروف الحاضر من جهة، وبحسب ما يعنيه التراث لنا وما نريد منه الآن من جهة ثانية. ومن ثمَّ فإن كنا جيلاً سيفهم التراث بطريقة مختلفة عن الأجيال الأخرى، والمعنى الذي سيبقى للتراث في مرحلة ما، سيكون مختلفاً عن المعنى الذي يعطى للتراث نفسه في مراحل أخرى.

فتأويل التراث عند غادامير أشبه بالفهم العملي Phronesis، من حيث إنَّه ليس مسألة تأمل فقط بل مسألة إدراك خبرة أيضاً. فتأويل التراث لا يفصل بين النظرية والتطبيق، لأن الفهم دائماً يتضمن شيئاً مشابهاً «بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة»[44] لكي تتحقق عملية الفهم على أكمل وجه. وعلى ذلك فإن عملية تأويل التراث لا تتم إلا عندما تتجسر وبشكل صريح، المسافة الزمنية التي تفصل المؤول عن التراث، وتتغلب على غرابة المعنى الذي تحمله نصوص التراث لنا[45].

وغادامير هنا، لا يريد إعادة بناء شروط فهم التراث، بقدر ما يريد توضيح هذه الشروط فقط، وتحرير عملية الفهم تلك من العناصر التأملية، تمهيداً لإقامتها على

42 - المرجع نفسه: ص 38 .

43 - غادامير، هانس جيورغ :الحقيقة والمنهج ، ص 402

44 - المرجع نفس: ص ص 418 – 419

45 - المرجع نفسه : ص 423

أسس تاريخية وواقعية واجتماعية. فموقع الفيلسوف اليوم لم يعد يشبه دور الواعظ أو المتعالم أو النبي، بقدر ما أصبح يهتم بـــ إدراك «التوتر بين ما يزعم تحقيقه والواقـــع الذي يجد نفسه فيه» [46]. وعلى ذلك فإن الحقيقة، ومن ضمنها حقيقة التراث، يجـــب أن تنخرط في الواقع والتاريخ واللغة، وضمن العلاقة بين الذات والموضـــوع، وفـــي تأثير التراث في الحاضر، وتأثير الحاضر في وعينا بالتراث. فلا سبيل للوصول إلـــى الحقيقة سوى التأويل.

رابعاً : تأويل التراث والأحكام المسبقة:

تؤكد مدارس التأويل، ذات النزعة الموضوعية، ضـــرورة تحريـــر الـــوعي التاريخي من «الأحكام المسبقة» القديمة والافتراضات المتداولة السابقة، التي تتعلـــق بالماضي. ومن دون هذا التحرير سنحصل بالتأكيد على وعي تاريخي زائف وعـــديم الفائدة، وعي لا يخدم سوى الأهداف الأيديولوجيـــة الـــضيقة والتحيـــزات العقائديـــة المسبقة، فنحن في هذه الحالة لا نحصل إلاَّ على معرفة مختزلة حول الآخر ومخطط لها مسبقاً.

أمَّا غادامير، فإنه يؤكد على ضرورة إعادة النظر ببنية الفهم بشكل جذري، من حيث إنَّ كل فهم «يتضمن حتماً حكماً مسبقاً»[47]، وإنَّ كل حديث عن فهم يوصلنا إلى حقيقة موضوعية للتراث والماضي هو مجرد أوهام لا يمكن تحقيقها، وإنما زرعتهـــا في أذهاننا النزعة التاريخانية. ولذلك لا بدَّ من تحرير «الأحكام المسبقة» من الـــسمعة السيئة التي لحقت بها، منذ عصر التنوير وحتى أيامنا هذه.

وتتلخص قصة عصر التنوير مع الأحكام المسبقة، أن ذلـــك العـــصر أراد أن يحرر الفهم التقليدي للتراث من العناصر اللاعقلانية والعاطفية والانفعالية والتحيـــزات

46 - المرجع نفسه: ص 46

47 - المرجع نفسه: ص 374

التاريخية، وذلك من خلال إقامة التراث على أسس «عقلانية» بحيث يقبل من التراث ما يقبله العقل، ويرفض من التراث ما يرفضه العقل، الأمر الذي يؤدي إلى تبعية التراث للعقل، « فحقيقة التراث الممكنة أصبحت تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل. فالعقل، وليس التراث، هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية»[48]. لأنَّ مقاييس العقل انحلت في النهاية إلى مناهج العلوم الطبيعية والقواعد المنطقية للعلم، فقد انتهى الأمر بعصر التنوير إلى التعامل مع التراث وفق المناهج العلمية الموضوعية، ونظراً إلى أن الأحكام المسبقة محمّلة بالعناصر الذاتية والمصالح القومية والدوافع اللا موضوعية وهموم الحاضر... الخ، فإن العقل لا يمكنه إلا محاربة تلك الأحكام ليصل إلى معرفته الموضوعية المنشودة.

وبالمقابل فإن غادامير يخوض نقاشاً واسعاً لكي يعيد الاعتبار «للأحكام المسبقة»، من حيث إنَّ البشر لا يستطيعون أن يتحرروا من تلك الأحكام بشكل نهائي. ولذلك لا يبقى أمامنا سوى فهم آلية عمل تلك الأحكام، وكيف يمكن للفهم أن يستثمرها في عملية تأويله للتراث. فغادامير يؤكد أن الرغبة في استبعاد الأحكام المسبقة، وهو مطلب عصر التنوير والنزعة التاريخانية، هو« نفسه حكم مسبق»[49]، ولا بدَّ من رفض فكرة «العقل المطلق»[50]، لأنها أمر لا يمكن أن يتيسر للوجود الإنساني التاريخي. «فعقلنا موجود ضمن شروط عينية وتاريخية فقط، أي إنَّه ليس هو المسيطر على نفسه، إنما هو يظل معتمداً دوماً على الظروف المحددة التي يشتغل فيها»[51]. فالتراث، عند غادامير، ليس هو الذي ينتمي إلينا، بل نحن الذين ننتمي إليه، وهذا يعني أن أحكامنا المسبقة التي نكونها في كنف المجتمع والعائلة والسياق

48 - المرجع نفسه: ص 377

49 - المرجع نفسه: ص 381

50 - المرجع نفسه: ص 381

51 - المرجع نفسه: ص 381

التاريخي لوجودنا، هي التي تشكل «حقيقة وجودنا التاريخي» أكثر مما يشكله أي شي آخر. فالأحكام المسبقة، في النهاية، تنتمي إلى «الواقع التاريخي نفسه» [52].

وغادامير يميّز بين الأحكام المسبقة المستمدة من التاريخ والتراث والمجتمع وهذه هي التي تحكم وجودنا التاريخي لأننا نعيش داخلها، وبين الأحكام المسبقة القادمة من الفكر النظري والعقلي المجرد، وهي أحكام تضر بعملية الفهم التاريخي. ولذلك لا بدَّ من الابتعاد عنها لما تسببه من تشويه لوجودنا ووعينا التاريخي. وأكثر من ذلك، فإن غادامير يدافع عن «السلطة» التي تتمتع بها النصوص التراثية، ويعدُّها عقلية في جوهرها. فالسلطة لا تقوم على الطاعة العمياء والتسليم الكامل بآراء المؤسسة الدينية والمعلمين وذوي المقامات العالية ورموز الماضي وعقائدهم، بقدر ما تبنى طاعتها على أسس عقلية. فسلطة الرمز لا تقوم على الطاعة والتسليم وإنما على «فعل الاعتراف والمعرفة»، من حيث إنَّ هذا الرمز أفضل معرفة وأوسع رؤية وأكثر خبرة ودراية، ولهذا فإن لأحكامه أسبقية على أحكامي[53]. فالسلطة لا توهب وإنما تكتسب عندما يدعى شخص ما حق التمتع بها، ومن ثمَّ فإنها تستند إلى الاعتراف، والاعتراف فعل عقلي يعي حدوده. فالسلطة إذاً فعل مبني على المعرفة وليس على الطاعة، وإذا كان هناك قدر من إصدار الأوامر والطاعة، فإن هذه الطاعة تكون لأن الآخر «يعرف أكثر». وهذه طاعة عقلية، إذا صح التعبير فمن الذي لا يطيع الذي يعرف أكثر والذي لديه تجربة أكبر؟[54].

هكذا، يعيد غادامير الاعتبار لـ«سلطة التراث»، وما يمارسه هذا التراث من نفوذ قوي على مواقفنا وسلوكنا وعقائدنا. وحجته في ذلك أن التراث لم يعد نقيضاً للعقل والحرية كما هو في عصر التنوير، بل اتضح أن في التراث عناصر عقلانية

52 - المرجع نفسه: ص 382

53 - المرجع نفسه: ص 385

54 - المرجع نفسه: ص 386

وأخلاقية ومنطقية، تدفعنا للتعامل معه بطريقة بعيدة كل البعد عن الإقصاء والرفض. فإذا أخذنا على ذلك مثالاً، أهمية التراث بالنسبة إلى الأخلاق، لوجدنا أن القوة الحقيقية للأفعال الأخلاقية آتية من التراث، وأن شرعية أخلاقنا مستمدة ومقامة على شـــرعية التراث[55]. ولذلك فإن المنهج الأكثر ملاءمة للتعامل مع التراث، هو التجديد والتنمية والرعاية، فضلاً عن اكتشاف العناصر العقلانية والأخلاقية والمنطقية المنبثقة في ذلك التراث.

فالتراث ينطوي على عناصر عقلانية، وهذه حقيقة تؤكدها طبيعة العلاقة مـــع التراث القائمة على «الحفظ»، لأن الحفظ فعل عقلي. ونحن نحافظ على التراث حتـــى في أكثر الأوقات عنفاً ورغبة في التغيير، فحتى في زمن الثورات لا يُقصى التـــراث، وإنما تجري المحافظة عليه بحيث يعاد توظيفه ليخدم ما هو جديد وثوري. وبذلك فإن غادامير، يجد مكاناً للتراث حتى في الأوقات التي يعتقد أنها سترفض التراث وتثـــور عليه. فهو لا يستطيع أن يرى التراث إلا ونحن متموقعون فيه، «وتموقعنا هذا لـــيس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئاً آخر، أو شيئاً غريباً عنّا»[56].

وعلى ذلك، فإن الحاضر الذي نعيشه، والمستقبل الذي نرنو إليه، لا يمكـــن التفكير فيهما بعيداً عن التراث وتوظيفاته. فالحاضر وانشغالاته، هـــو الـــذي يحـــدد الطريقة التي نريد فيها تحفيز التراث[57]، بل إنَّ التراث كثيـــراً مـــا يلهـــب المخيلـــة لاستعادة نموذج سابق، بحيث يتحول التفكير بالمستقل إلى تفكير بالتراث. «فـــالتراث دوماً جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميّزة التي تفيـــد أنـــه مـــن

55 - المرجع نفسه: ص 387

56 - المرجع نفسه: ص 388

57 - المرجع نفسه: ص 388

الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعدُّ نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث»[58].

وخير مثال يطبق عليه غادامير طريقته في تأويل التراث هو «استعادة الحضارة الغربية لتراث العصر الكلاسيكي»، هذه الاستعادة التي تجري على قاعدة: أن الحاضر وهمومه هي التي تحدد توجهاتنا نحو التراث، وأن التراث ليس هو الذي ينتمي إلينا بل نحن الذين ننتمي إليه. ففي المراحل التي استُعيدَ تراث العصر الكلاسيكي بوصفه تراثاً «إنسانوياً»، كانت الحضارة الغربية تعاني من تدهور كبير في الأوضاع الإنسانية للإنسان. وعلى ذلك، فتدهور الحاضر هو الذي وجهنا باتجاه الماضي، بحيث استُعيدَتِ «النزعة الإنسانية» مرة أخرى، لأنَّ ذلك «العصر القديم مثال يُحتذى»[59]. وهذا يعنى أن العصر الكلاسيكي أصبح معياراً يحاول العصر الحاضر العمل على استعادته، لدرجة أن غادامير يذهب إلى أن كل إنسانوية جديدة «تقاسم الوعي الأول والأقدم بالانتماء إلى نموذجه، بالتقيد به بطريقة مباشرة، نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي، مع أنَّه حاضر»[60]. ولذلك فإن التراث دال على ذاته، أي هو الذي يحفظ ذاته وهو الذي يؤول ذاته بطريقة تكشف عن أنه ليس بياناً عن الماضي «إنما هو بالأحرى يقول شيئاً عن الحاضر كما لو أنه قيل عن الحاضر على وجه التخصيص»[61]. وفي الواقع فإننا عندما « ندعو شيئاً كلاسيكياً فإن هناك وعياً بشيء باقٍ وبدلالة لا يمكن فواتها، دلالة مستقلة عن جميع صروف الزمان، إنه نوع من الحضور السرمدي الذي يعاصر كل حاضر»[62].

58 - المرجع نفسه: ص 388

59 - المرجع نفسه: ص 396

60 - المرجع نفسه: ص 397 .

61 - المرجع نفسه: ص 398

62 - المرجع نفسه: ص ص 365-396

أمَّا تعظيم جانب «الأسلوب الأدبي» للعصر الكلاسيكي فيعود أيضاً إلى تدهور البلاغة، لأن التدهور في نوع أدبي يدفع النقاد إلى « تعظيم» النوع الأدبي في عصور سابقة كان هذا النوع مزدهراً فيها. ولذلك فقد نُظر إلى ممثلي الأنواع الأدبية والسردية والخطابية في العصر الكلاسيكي على أنهم «ذروة ذلك النوع الأدبي»[63]. وهذا يعني أن الحاضر قد ينظر إلى الماضي على أنه «مشروع مستمر»[64]، بحيث تضمن تلك النظرة بقاء الفعالية التاريخية للماضي واستمرارها.

هكذا يحقق غادامير مقولته بأن التراث جزء من الحاضر، وبأن الفهم يقوم على العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، أو بين الحاضر والتراث، بحيث يصبح الحاضر جزءاً من التراث المستحضر، كما يصبح التراث جزءاً من هموم الحاضر. وهذا يعود إلى أن بنية الفهم عنده هي بنية اجتماعية تاريخية، وليست بنية نظرية مجردة تهتم بالشروط المنطقية والعقلية للمعرفة التاريخية، وقد ولى الزمن الذي يُنظر فيه إلى التراث على أنه شيءً ميت، لا يهم سوى بعض الدارسين المتخصصين وحسب. فالتراث أصبح شيئاً عاماً يهم فئات المجتمع كلّها، لأنه قضية عامة، مثله مثل قضايا السياسة والاقتصاد الساخنة.

وهذه النتيجة المترتبة على فهم غادامير للتراث تسري حتى على التراث الجمالي. فالهيرمينوطيقا الغاداميرية تزيل الحدود الفاصلة بين الحق والجمال في التراث الجمالي. فاستعادة التراث الأدبي والفني، لا يمكن أن تكون لأهداف جمالية أو ذوقية، لأن التراث لا يستحضر إلا «بشكل كلّي»، بمعنى أن استعادة الآثار الفنية والأدبية يكون له فضلاً عن الأهداف الذوقية، أهداف سياسية واجتماعية وثقافية عامة. فالحاضر لا يجلب التراث للتذوق والمتعة فقط، أو كما يقال الفن من أجل الفن، فهذه

63 - المرجع نفسه: ص 397

64 - المرجع نفسه: ص 398

نظرية ضيقة وسطحية للتراث. وعلى ذلك فإن استعادة المتنبي في المجال الثقافي العربي لا يعود إلى الناحية الجمالية في شعر المتنبي وحسب، بقدر ما تعود إلى افتقار الأمة لجانب العزّة والشجاعة الموجودة في شعر المتنبي. فالأفق الذي سيعاد به شعر المتنبي هو أفق الحاضر وليس أفق الماضي فقط، والمعنى الممنوح لشعر المتنبي مستخرج من استحقاقات الحاضر وليس من سياق الماضي فقط.

ففهم التراث عند غادامير يقوم على ما هو مشترك بيننا وبين ذلك التراث، بحيث لا يعود تأويل التراث، إلى ذات المتلقي وقارئ التراث، ولا يعود إلى النص التراثي المستحضر، بقدر ما يعود إلى المعنى والدور والوظيفة التي يمكن أن يقوم بها التراث بالنسبة إلى الحاضر وأزماته. وعلى ذلك فإن فهمنا للتراث لا يقوم على محاولة الوصول إلى المقاصد الحقيقية للنص التراثي، بل يتحدد في مدى قدرتنا على الاندماج بالتراث، وإدماج التراث في الحاضر، وإدراك الهموم المشتركة التي تجمعنا.

وعلى ذلك ليس هناك تأويل أفضل أو أصح أو أصدق من تأويل آخر. لأن التأويل هو «توسط» بين التراث والحاضر، توسط يتغيّر بتغيّر ظروف الحاضر، والمسيرة التاريخية للنص التراثي، وأهداف المؤول التي تتبدل من عصر إلى آخر، ناهيك عن مستوى تطور المعرفة نفسها. وبذلك لا يعود هناك صراع حول المعنى الحقيقي للنص التراثي، ولا إدعاء من قبل أحد أنه يفهم حقيقة التراث أكثر من غيره، لأن مسألة التأويل أو الفهم أصبحت تخضع لعوامل كثيرة. ويبدو أن هذه الإستراتيجية التأويلية جعلت غادامير يقف على تخوم النسبية التاريخية، على الرغم من دفاعه عن تلك النسبية، وعدّها إيجابية ومثمرة. فغادامير يرفض النزعة التاريخانية التي حجزت المعنى والتأويل ضمن قوالب موضوعية مستقلة، لا يمكن للحياة الإنسانية أن تتموضع داخلها. وحجته في ذلك، أن الوجود الإنساني لا يمكن إلا أن يكون وجوداً تاريخياً، وهذا يعني أن الإنسان لا يستطيع الخروج من التاريخ والنظر إليه نظرة خارجية.

خامساً – الوعي المتأثر بالتاريخ واندماج الآفاق:

يشن غادامير هجوماً واسعاً على الوعي الإنساني الذي قدمته للبشرية الفلسفات التأملية، لأنَّ تلك الفلسفات أرهقت الوعي الإنساني باليقينيات والمطلقات العقلية، وقد آن الأوان لكي ننظر إلى وعي الإنسان في سياق تجربته التاريخية المتناهية. فالوعي اليوم، أصبح مسالة عملية وواقعية وليس مسألة نظرية وتأملية.

ويحلل غادامير مضمون الوعي البشري من خلال تحليله لعلاقة الأنا بالأنت: إذ يتضح له أن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات يقيمها الأنا بالأنت. أولى هذه العلاقات هي العلاقة التي ينظر فيها الأنا إلى الأنت على أنه موضوع، أمَّا ثانيها فينظر الأنا فيها إلى الأنت من خلال التأمل الانعكاسي، وثالث تلك العلاقات هي التي تحدد الأنت للأنا من خلال الإفصاح عن نفسه.

بالنسبة إلى علاقة الأنا بالأنت، من حيث إنَّ الأنت يظهر بوصفه موضوعاً أو شيئاً يقع داخل خبرة الأنا، بحيث يستخدمه الأنا كوسيلة يحقق بها أغراض معينة، مثله في ذلك مثل أي وسيلة أخرى. وغادامير يرفض هذه العلاقة لان «الأنت ليس موضوعاً، إنما هو يشترك في علاقة معنا»[65]. فهذا النموذج من العلاقة لا يصلح لفهم التراث، لأن الأنا ستفصل نفسها عن «التأثير المستمر الذي يمارسه التراث عليها[66]. يضاف إلى ذلك، أنَّ هذه العلاقة ليست علاقة أخلاقية لأنها ستحول الأنت إلى مجرد ملحق من ملحقات الأنا، بحيث يستخدم الأنت (أو الآخر، والتراث) كوسيلة وليس غاية بحد ذاته[67].

65 - المرجع نفسه: ص 478

66 - المرجع نفسه: ص 479

67 - المرجع نفسه: ص 479

كما يرفض غادامير النموذج الثاني من العلاقة، لأنَّ فهم الأنت يبقى «شكلاً من أشكال اتصال المرء بذاته» [68]. بحيث يحاول الأنا الهيمنة على الأنت وإخضاعه لفهم الذات، لان الأنا سيدعي أنه يفهم الأنت أفضل مما يفهم الأنت نفسه. ومن ثـمَّ لايـتم الاعتراف بالأنت إلا في «الإطار الداخلي للأنا»[69]. ويعود رفـض غـادامير لهـذا النموذج من الفهم، لأنه يعدّه نموذجاً للاستقواء على الآخر والهيمنة عليه وجعله يدور في فلك الأنا، بحيث يتحول الوعي التاريخي بالتراث، إلى وعي يحاول السيطرة على التراث عبر إقصاء شخصية ذلك التراث وإدماجها بالأنا الحاضرة.

أمَّا بالنسبة إلى النموذج الثالث، فإن غادامير يعدُّه النموذج الأمثل لتكوين وعي تاريخي بالتراث. فنحن يجب أن نتعامل مع التراث عبر الانفتاح عليه وجعلـه يقـول شيئاً إلينا، ودون هذا الانفتاح على الأخر والتراث لن نستطيع إقامة روابـط إنـسانية أصيلة. فمصاحبة التاريخ تعني القدرة على الاستماع إليه والتفاهم معـه، وهـذا لا يعني أننا نفهم التراث أكثر مما يفهم نفسه أو الامتثال إليه، بل يعني الإقرار «بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي، حتى لو لم يكـن هنـاك مـن يكرهني على ذلك» [70]. وهذا هو أساس التجربة التأويلية عند غادامير، فنحن علينـا أن نسمح للتراث بادعاء المشروعية، وأن نستمع إليه بروح انفتاحية. وهذا يميّز مـا يسميه غادامير بـ«الوعي المتأثر بالتـاريخ» Historically Effected Sonsciousness. فما المقصود بهذا الوعي وما علاقته بالخبرةExperience ؟

يركز الوعي التأثر بالتاريخ عند غادامير، على أن الخبرة هي شيء ضروري للحياة وفهم التاريخ، لأنها تخرج الوعي من الصورة الوردية والمثالية للحياة. فالحياة مليئة بخيبات الأمل والآلام والمصائب، ولعل هذا ما يشكل طبيعة الوجود التـاريخي

68 - المرجع نفسه: ص 479

69 - المرجع نفسه: ص 480

70 - المرجع نفسه: ص 482

للإنسان. والوعي المتأثر بالتاريخ عليه أن يتعامل مع التراث من خلال الخبرة التي يكونها الإنسان خلال مسيرة حياته، ونحن بحاجة دائمة لهذه الخبرة لكي تحررنا من الأوهام والأحلام المثالية، ويقدم لنا التراث بشكل واقعي ومباشر. ثم ألم يقل أسخيلوس أن المعاناة تعلمنا [71].

ووجود الإنسان، من جهة ثانية، وجود متناهٍ [72]، لأن الخبرة تعلم الوعي المتأثر بالتاريخ أن الإنسان ليس هو الذي يتحكم بزمانه ومستقبله، كما تعلمه «الاعتراف بالواقعي» والابتعاد عن التحليق في عالم اللانهائيات[73]. فالخبرة الحقيقية «هي ما يصير الإنسان من خلاله واعياً بتناهيه فيكتشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل لذاته»[74].

فغادامير، يحاول جاهداً أن يبلور وعياً متأثراً بالتاريخ يستطيع أن يحررنا من العيوب والنواقص كلّها التي تعاني منها النزعة التاريخانية الموضوعية في فهم التراث. وذلك من خلال تقديم وعي واقعي، قائم على الخبرة ومتسلح بعقلية الانفتاح والحوار، وعي يطلب منّا الاستماع إلى التراث والتعاطف معه والكشف عن أسئلته، كما يطلب منّا فهم ما يمثله التراث بالنسبة إلى الحاضر وهمومه من جهة ثانية.

فالفهم عند غادامير هو أساساً «حدث متأثر بالتاريخ»[75]، وهو ليس أكثر من جعل فاعلية التاريخ المؤثرة مستمرة، وإفساح المجال لتلك الفاعلية، يجعل الإنسان يفهم نفسه وتراثه بشكل أفضل. فالفهم المستند إلى الفاعلية التاريخية يخلق أمام الإنسان «أفقاً» Horisons كثيرةً، ومهمة الوعي المتأثر بالتاريخ الأساسية هي

71 - المرجع نفسه: ص 476 .

72 - المرجع نفسه: ص 477

73 - المرجع نفسه: ص 477 .

74 - المرجع نفسه: ص 477 .

75 - المرجع نفسه: ص 410 .

«اكتساب أفق تاريخي ملائم»[76]، يساعدنا على تأويل التراث بمقتضى التراث نفسه، ويسمح لنا برؤية «ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية»[77]. ولذلك فإن غادامير يحذرنا من الإخفاق في نقل أنفسنا إلى داخل التراث، إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم منه النص التراثي، لأننا في هذه الحالة نسيء فهم «دلالة ما يجب أن يقوله لنا»[78]. وهذا يعني أنه علينا أن نضع أنفسنا في مواقف الآخر كيما نفهمه، وعندما يتحقق ذلك فإننا نكتشف أفق الآخر ووجهة نظره، الأمر الذي يجعل أفكاره ومقاصده واضحة بالنسبة إلينا، دون أن نقبل تلك الأفكار بالضرورة ولذلك فإن غادامير يطالبنا بأن ننقل أنفسنا إلى الموقف التأويلي للتراث، ونحاول «إعادة بناء الأفق التاريخي» لأحداث الماضي. غير أن نقل أنفسنا إلى الأفق التاريخي للتراث لا يعني بالتأكيد أن «نتجاهل أنفسنا»، وإنما يعني أن نحمل أنفسنا إلى داخل الحالة الأخرى، بحيث نرتقي بأفقنا، لنحصل على أفق شامل وواسع يتعالى على وجودي الجزئي ووجود الآخر الفردي.

فالفهم في النهاية هو مجرد «انصهار للآفاق» Fusion Of Horison التي يفترض أنها موجودة بذاتها. بحيث تنصهر آفاق الماضي بآفاق الحاضر في عملية جدلية تعبّر عن وعي تاريخي مستمرة، بحيث «يتحد القديم والجديد دوماً في شيء ذي قيمة حية، من دون أن يمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة»[79].

ويتم انبثاق الآفاق المشتركة عبر «صهر الآفاق» داخل اللغة. فاللغة عند غادامير هي الأداة التي بموجبها يعمل الوعي المتأثر بالتاريخ، وهي الأداة التي نفكر من خلالها. ولذلك ينظر غادامير إلى اللغة على أنها «الوسيط» الذي نفهم من خلاله

76 - المرجع نفسه: ص 413 .

77 - المرجع نفسه: ص 413 .

78 - المرجع نفسه: ص 413 .

79 - المرجع نفسه: ص 417 .

نصوص التراث، ونمارس من خلالها التأويل. وهذا يعني أن غادامير، مثلما شذب الوعي وجعله تاريخياً، ومثلما شذب الأنا وجعلها واقعية ومنفتحة على الآخر، فإنه يحاول تشذيب اللغة بحيث تكون واقعية بعيدة عن الطابع التأملي النظري. مثلما قال فتجشتين، بأن معنى أي عبارة تأتي من معرفتنا بطريقة استخدامها والسياق الذي ترد فيه، فإن غادامير يوافق على هذا المعنى للغة، ويضيف أن اللغة خرجت من خبرات الحياة والممارسة العملية للبشر. ولذلك فلابدَّ من أن نفسح لها مجالاً لكي تساعدنا على فهم تراثنا. فالحياة والتراث تجربة تشكلهما اللغة.

سادساً – خاتمة:

لاشك أن هناك عدة قضايا تستوقف المتأمل في تأويل غادامير للتراث. فهذا التأويل يكاد يدخل في نسبية شبه مطلقة، انطلاقاً من أن تأويل النص التراثي يأتي عبر استكشاف آفاق النص من جهة، وآفاق العصر الذي يفهم فيه النص من جهة ثانية، وأهداف المؤول من جهة ثالثة، وممكنات النص نفسه من جهة رابعة،... الخ. وهذا يعني أن هناك سيلاً قد لا ينتهي من المعاني للنصوص التراثية. فـ «الانفتاح» على التراث، والآفاق التي يحملها هذا التراث، ليس لها ضوابط دقيقة، بل هناك عملية مفتوحة إلى احتمالات قد لا تنتهي.

أمَّا غادامير فإنه، ومع اعترافه ببقاء عالم التراث عالماً مفتوحاً، فإنه ينكر في الوقت نفسه، أي قصد سياسي لهذا الانفتاح[80]، لأن الخبرة المباشرة والمستمرة للتراث هي التي تجعل آفاقه مفتوحة، وأن التجربة التأويلية يمكن اختصارها بأنها محاولة لفتح الآفاق على الممكنات كلّها. فالتراث هو ملك للجميع، بمعنى أن التأويلات والقراءات كلّها مدعوة لأن تمارس عملية الفهم للتراث.

80 - المرجع نفسه: ص 640 .

وإذا ما نظرنا إلى تأويلية غادامير على أنها تأويله لا منهجية، بمعنى أنهـا لا تقدم خطوات منهجية واضحة ودقيقة على كل مؤول أن يتبعها للوصول إلى فهم معنى نص ما، ولا تساعد المؤول على أن يحدد بدقة النتيجة التي سيصل إليهـا. وإذا مـا تنبهنا على المعنى الغامض للعلاقة الجدلية بين الكل والجـزء، أو بـين الموضـوع والذات، وبين الآفاق المختلفة، بحيث لا نستطيع أن نحدد هل كان الدور الأساسي في عملية التأويل هو للكل أم للجزء أم للذات ومتطلباتها أم للموضوع وحضوره أم لآفاق الحاضر وهمومه أم لمقاصد النص وما يقوله لنا؟. أقول إذا تنبهنا على تلك الصعوبات كلّها أمكننا القول: إن غادامير لم يستطع بلورة «معيار منهجي» ينسق وينظم تلـك التداخلات كلّها.

غير أن غادامير كثيراً ما يؤكد أن هذا التداخل هو من طبيعة الحياة والتراث، وليس عيباً تعاني منه الهيرمينوطيقا، فالتراث والأدب والفن والتاريخ لا تخضع بذاتها لمنهجية صارمة، ولذلك نجده يتمسك بـ « نزع الصفة المطلقة عن المثـل الأعلـى للمنهج»[81]، ويعدُّه أحد أهم الأهداف الأساسية التـي يريـد ترسـيخها فـي الفكـر المعاصر. وهذا الأمر يتحقق عنده بـ«السيطرة على المـنهج عبـر تجـاوزه»[82]، فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يعي جهله أكثر من غيره، والوعي بالجهـل قـد يحَمـل الإنسان مسؤولية أكثر من غيره. وبذلك يضمن غادامير لتأويليته عدم وقوعهـا فـي العدمية.

يضاف إلى ذلك، أن تأويلية غادامير للتراث، لا تحمل نقـداً لمنـاهج العلـوم الطبيعة، من حيث عدم مقدرة هذه المناهج على دراسة الظواهر الإنسانية والتاريخية وحسب، بل إنه يعتقد أن أسلوب عمـل العلـوم الطبيعيـة، ومـن ضـمنها العلـوم

81 - غادامير، هانس جيورغ:"سلطة المعرفة"، ضمن مسارات فلسفية، ص 166 .

82 - غادامير، هانس جيورغ:"سلطة المعرفة"، ضمن مسارات فلسفية، ص 166 .

التكنولوجية، قد أوصل حضارتنا المعاصرة إلى طريق مسدود[83]. ومن العوامل التي سرعت الوصول إلى هذا الطريق المسدود، أن الحضارة المعاصرة تفتقد لثقافة الحوار والانفتاح وأخذ الآخر بالحسبان. ولذلك فإن غادامير ينظر إلى تأويليته على أنها إسهام في حل مشكلات العالم المعاصر التي سببها له التحالف المشؤوم بين الرأسمالية المعاصرة والعلوم التكنولوجية. بحيث أصبحت هذه الحضارة المعاصرة تنظر إلى الإنسان والآخر والتراث والفن والأدب على أنها «أشياء» لها قيمة ورقم يُحْسَبُ عن طريق المعادلات. وهذا يعني إن إلحاح غادامير على الحوار والانفتاح وصهر الآفاق، قضايا قد تجد لها دوراً في إيجاد حلول لمشكلات هذا العالم المتسلع.

أمَّا هابرماس، ومع مشاركته لغادامير تخوفه من الحضارة المعاصرة، وحالة الانفلات اللاأخلاقي والسياسي التي نعيشها اليوم، إلا أنه يرفض تأويلية غادامير ويتهمها بأنها دعوة للهروب إلى الماضي، وأنها تستسلم «للطفو بدل السباحة»[84] بحيث يمكن القول أن النزعة المحافظة هنا هي سيدة الموقف. ويدلل هابرماس على ذلك بغياب الفكر النقدي عند غادامير، واستسلامه للأحكام المسبقة.

غير أن غادامير يرفض مثل هذا الفهم الخطأ له، معتبراً أن رجوعه إلى التراث كان بعقلية نقدية تقوم على رفض الفهم الميتافيزيقي للحياة والتراث، وترسيخ الفهم الواقعي والتاريخي. يضاف إلى ذلك، أنَّ غادامير يؤكد أهمية الفكر النقدي ولا يلغيه مثلما يدعي هابرماس، فالنقد كما يقول غادامير: «موجود في كل فكر حقيقي ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف للمساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأنَّ لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة»[84] .

83 - المرجع نفسه: ص 166 .

84 - المرجع نفسه: ص 168 .

وفيما يتعلق بالحل الذي يقدمه هابرماس لأزمة الحضارة المعاصرة، وهو إخضاع العلوم المعاصرة لتحليل نفسي وتأمل ذاتي يجعل هذه العلوم تهتم بتحقيق التواصلية والانفتاح والتسامح بين البشر. فإن غادامير يرفض مثل هذا الحل ويعدُّ أن المشكلة لا تتعلق بالتحليل النفسي للحياة المعاصرة بل بتغيير فكرتنا عن الوجود الإنساني، من حيث إنَّه وجود واقعي ومنفتح على الاحتمالات كلّها، يسمح للبشر بالتعبير عن الإمكانيات المتاحة كلّها. غير أن هذا الانفتاح كلّه لم يمنع بول ريكور من نقد هيرمينوطيقا غادامير من حيث إنَّها لا تقدم أساساً لنقد الإيديولوجيات(85).

ونحن نسوق هذه الاعتراضات على هيرمينوطيقا غادامير، ليس من أجل أن نقف معها أو ضدها، بقدر ما نريد أن نبيّن أهمية الهيرمينوطيقا من جهة، والمآخذ التي يسوقها الفكر المعاصر بحقها من جهة أخرى.

ويبدو لنا أن تأويلية غادامير ستأخذ حقها في الدراسة والبحث والتحليل في الثقافة العربية الإسلامية، أكثر من غيرها من الثقافات لأنَّ الأمة العربية الإسلامية أكثر الأمم المعاصرة انشغالاً بتراثها، بل إن التراث العربي الإسلامي يكاد يكون أكثر التراثات العالمية حضوراً في الساحة الثقافية المعاصرة. الأمر الذي يستدعي منا الاطلاع على المناهج المعاصرة المهتمة بالتراث.

فإذا كانت إشكالية التراث تبدو ثانوية في العالم الغربي المعاصر، كما يلاحظ هابرماس، فإن لإشكالية التراث مكانة مركزية في العالم الإسلامي. وهذا يمسح لنا بالقول: أنْ سيكون لغادامير أهمية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر قد تفوق مكانته في الفكر الغربي المعاصر.

85 - ريكور، بول: من النص إلى الفعل ، ص265

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر العربية

1 -غادامير، هانس جيورغ :" سلطة المعرفة "، ضمن مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار أكوار، سورية، 2004.

2-غادامير، هانس جيورغ: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002.

3- غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج دكتوره، دار اويا، ليبيا، 2007.

4-غادامير، هانس جيورغ : طرق هيدغز، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2007.

ثانياً - المراجع العربية

1- الحاج صالح، رشيد: النظرية المنطقية عند كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008.

2- أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2005.

3-أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2005.

4- بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة – نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007.

5-بوبر، كارل: بؤس الإيديولوجيا – نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، لبنان، 1992.

6-جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007.

7-جوي، ديفيد كورنز:الحلقة النقدية – الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2008.

8-شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007.

9-شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007.

10-هايدغر، مارتن: كتابات أساسية – منبع الأثر الفني، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2003.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2012/9/10