الهرمينوطيقا الغربية والتراث:
دراسة فلسفية معاصرة في جدل الفهم والأُفق.

د. علي عبود مالك المحداوي
استاذ الفلسفة المعاصرة المساعد
في كلية الآداب- جامعة بغداد
Ali-mohamedaoi@hotmail.com

(مُلَخَّصُ البَحث)

الهرمينوطيقا بوصفها مساراً، مساراً للتأويل، ربما تحيل الى فهمنا إياها بأنها انوجاداً، أو محاكاة للانجاز الهايدغري في أنها محاولة في فهم وجودنا وما يتعلق به من فهم الكينونة ككل. فالخطابات تحمل معانيها في كونها فعلاً كينونياً يكشف القصد البراكسيسي الدائم لكل محاولة فهم. وذلك يقتضي التعدد حد انفراط عقد المسار الواحد ليتشظى، مما يخرجها (الهرمينوطيقا) عن كونها منهجاً صارماً محدداً ومحدوداً في أهدافه وخطواته. وستكون اشكالية بحثنا: كيف شكل الفهم مساراً بالمعنى: الأفقي والعمودي والدائري؟ **أفقياً** في معنى التراث وحضوره، **وعمودياً** في الانوجاد الفعال والحاضر دوما للذات والتذاوت، **ودائرياً** في الاعتماد المتبادل المتداخل بين التراث والحاضر، بين الأنا والنحن.

ذلك التساؤل هو ما سنحاول البحث في خبايا إجاباته مع نظريات البحث في الافق والفهم المسبق بين ضرورة وجوده وضرورة اقالته. لكنه، في الحقيقة، ليس مساراً واحداً شاملاً وذلك بسبب ما طرأ عليه من تداخلات أفقية وعمودية جعلته ينسخ نفسه بصور مغايرة، إنما هو من داخله الى خارجه مجموعة مسارات.

لن أقصد في بحثي هذا الغوص في جينالوجيا الهرمنيوطيقا، ورجالاتها، بما هو تفصيل، أو تسطير لآرائهم، وإنما سأقف على إشارات تحولية في تحقيق الانتقالة نحو معنى مسارات التأويل هذه. و تشكل معالم المسارات هذه وجهات وقسمات عدة منها: الدائرة والسياق والقارئ والمؤلف والنص، والحوار.

الكلمات الدالة: (الهرمينوطيقا، التأويل، الأفق، التراث، الفلسفة، المعاصرة، المعنى، الاتفاق)

«البديهة الرئيسة للتأويلية تفيد بأنَّ هنالك المزيد مما يمكن قوله. والتأويل ليس تثبيتاً لاحقاً لآراء زائلة في اللغة أكثر مما هو تكلم». (غادامير).

المقدمة:

الهرمينوطيقا بوصفها مساراً، مساراً للتأويل، ربما تحيل الى فهمنا إياها بأنها انوجاداً، أو محاكاة للانجاز الهايدغري في أنها محاولة في فهم وجودنا وما يتعلق به من فهم الكينونة ككل. فالخطابات تحمل معانيها في كونها فعلا كينونياً يكشف القصد البراكسيسيّ الدائم لكل محاولة فهم. وذلك يقتضي التعدد حد انفراط عقد المسار الواحد ليتشظى، مما يخرجها (الهرمينوطيقا) عن كونها منهجاً صارماً محدداً ومحدوداً في أهدافه وخطواته.

كيف شكل الفهم مساراً بالمعنى: الأفقي والعموديّ والدائريّ؟

أفقيا في معنى التراث وحضوره، **وعمودياً** في الانوجاد الفعال والحاضر دوما للذات والتذاوت، **ودائرياً** في الاعتماد المتبادل المتداخل بين التراث والحاضر، بين الأنا والنحن.

ذلك التّساؤل هو ماسنحاول البحث في خبايا إجاباته مع النماذج قيد الدراسة. لكنه، في الحقيقة، ليس مساراً واحداً شاملاً وذلك بسبب ما طرأ عليه من تداخلات أفقية وعمودية جعلته ينسخ نفسه بصور مغايرة، إنما هو من داخله الى خارجه مجموعة مسارات.

لن أقصد في بحثي هذا الغوص في جينالوجيا الهرمنيوطيقا، ورجالاتها، بما هو تفصيل، أو تسطير لآرائهم، وإنما سأقف على إشارات تحولية في تحقيق الانتقالة نحو معنى مسارات التأويل، وتشكل معالم المسارات هذه وقسماتها مثل: الدائرة والسياق والقارئ والمؤلف والنص، والحوار.

منذ بدايات الفعل الهرمينوطيقي مع النص المقدس وانتقالاته من التفسير والفيلولوجيا الى الفهم والتأويل. كان هنالك همّاً مشتركا هو: محاولة القبض على معنى يصنع السّكينة.

فمع **أوغسطين**، مثلاً، ولغرض الحصول على التوضيح «على القارئ أن ينظر الى السياق الواسع للنص بالإضافة الى توجيهات النحو، لأن الكلمات داخل النص لايمكن أن تُفهم بنحو منعزل»[١]، وذلك يجعل من التأويل حركة فهمية متضمنة لقواعد نحوية وسياقات قصدية للمؤلف، وذلك ما عاد وأكده **شلايرماخر** في محاولاته لوضع مبادئ عامة تحكم الهرمينوطيقا وتحولها الى تجربة عالمية وتخرجها من كونها دراسة للنص اللاهوتي، لأنها مبادئ تنطبق على النصوص جميعها بالتّساوي، ولذلك ينقسم الفهم لها على قسمين هما:[٢]

١- **القواعديّ (النحويّ)**: والذي يشتغل ويؤكد معرفة وفحص البعد اللساني والنحوي لبنية النص.

٢- **النّفسيّ**: الذي يشتغل على التفاعل بين القاري والنص.

إن التأويل الأول: هو مايسعى دوما الى فهم الخطاب من خلال نمط التفكير المنبثق من لغة معينة، لذلك يجب الالمام بقواعدية تلك اللغة وبناها المعجمية، بينما التأويل الثاني: هو مايتعامل مع الخطاب بوصفه فكراً أُنتج من ذات، فهو: تفكير وكلام، لذلك فهو هنا يمثل فنا في فهم النفس والعقل.[٣]

وشكل سؤال كيف يمكن تجاوز اللبس وسوء الفهم؟ الأساس في تأويلية شلايرماخر. وبذلك يمكن أن نلحظ انه استطاع أن يوسع مدار الهرمينوطيقا من تحليل الخطاب ولاسيما المقدس منه الى نوع من الكليات والعالمية، فجاوز «قواعد التأويل الى مستوى تحليل الفهم، أي الى معرفة العمل القصدي نفسه، ليستنتج منه إمكانية تأويل ذي مشروعية كلية، بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده»[٤].

حاولت الهرمينوطيقا، بعد ذلك، أن تخرج عن آلياتها التي صورتها مقاماً حكراً على فهم مايقبع خلف الكلمات وقواعدها أو كاتبها؛ لتضيف التفاعل التذاوتي وفهم التجربة الإنسانية، وذلك مع **دلتاي** فأصبح لدينا معنى للهرمينوطيقا الكونية–الإنسانية، التي تحاول معانقة التجارب البشرية عبر مقولة الحياة أو العالم المعاش، والتي يرى انه من خلالها يمكن أن نحكي تجربة لفهم الجنس البشري والتي تعبر بدورها كل الحواجز التاريخية وذلك بما تنسجه من المشتركات الإنسانية والنشاطات الحياتية.[٥] ذلك، حقاً، يبين المعالم لإنعطافة كبرى في مسار الفهم والتأويل فقد أصبح للعلامة والإشارة والرمز والكلام والكتابة التي تعد أداوت لفهمنا، وذلك عبر إعادة اختبار لها عبر عيش التجربة على أساس من التعاطف أو التفاعل (التذاوتي)، فنحن نفهم الآخر ونفهم أنفسنا من خلال تلك الأنشطة القرائية والتي تتصف بكونها جماعية وليس عبر تأملات فردية أو ذاتية مطلقة.[٦]

الا أنَّ الانتقالة الأهم، مما سبق، هي في جعل الفهم مساراً انطلويجياً. إنها الانتقالة التي أنجزها **هايدغر**. إذ أفاد من المنعطف الفينومينولوجي "الهوسّيرلي" وزوده بالبعد الهرمينوطيقي ليجعل من الفهم غاية وطبيعة الانوجاد الإنساني في العالم. وذلك، بدوره، انعكس على المنجز الهرمينوطيقي لغادامير الذي هو نموذج دراستنا بمعية هابرماس. والإفادة هي في قصدية الوعي من جهة وفي اللغة التي تشارك الآخرين لكونها مسكنا للكائن. وإنني لأجد في ذلك استحضار لماركس من

جهة أخرى أيضاً، وذلك حينما نطابق ماسبق مع ما قاله ماركس: بـ«أن اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي الفعلي، العملي، الموجود ايضاً من اجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود إذن كذلك بصورة فعلية من اجلي فقط. فاللغة إنما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين فهي موجود بالنسبة الي حيثما توجد علاقة»[٧]. وهذا النص يكشف مدى حضور طيف ماركس على الثلاثي: هوسّرل وهايدغر وغادامير، في انعكاس الحياة المعاشة على الوعي ومن ثم في تحديد المسكن اللغوي الذي يحقق الوعي والفهم.

التراث بوصفه ميكانزماً للفهم، ورجّاً لسكون التاريخ.

يجد غادامير في التراث أو التحيز مفردة وواقعا لتأطير التأويل والفهم الإنساني للموضوع (كتابيا كان أو ذاتاً أخرى أو عملا فنياً)، فالتصورات المسبقة لدى غادامير تسحبنا نحو بعث الحياة في فهمنا. وهي انحيازات تتعلق بطبيعة انفتاحنا على العالم، وهي تقوم بإعادة تشكيل ماشُكلنا عليه في الماضي، ولذلك يمكن القول أن تحيزاتنا هي ما يلاصق كينونتنا "في – ال – العالم" وعليه فما كان للعالم أن يكون دون مانملكه من تحيزات وتحمل فكرة التحيز دلالة الحكم الأول على الأشياء والذي ينبغي له أن يراجع بالرغم من كونه هو من يؤطر عملية فهمنا كلها.[٨] وكل ماسبق هو حضور فعلي لطيف هايدغر في فكر غادامير، فاللغة هي مايشكل الفهم في العالم وعملية الفهم المشكلة لغوياً هنا هي عملية انوجاد في العالم نفسه عبر الحوار والعلاقة بالآخرين وتحقيق الأصالة ومعرفة المعنى بمطلقيته. وكذلك يزيد غادامير قولاً في «إننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يتحدثون الينا»[٩] أي أن التلاقي الانطلوجي يتضمن فعلا ابستيمولوجياً.

يشكل الفهم المسبق بنية لايمكن الفرار منها، أخذاً أو رداً (تماهياً مع غادامير)، فليس بمقدورنا أن نعزلها أو أن نستغني عنها ونطرحها، لان خاصيتها إسقاطية، وان كان ذلك لا يعني بالضرورة أن نكون أوعية لتلقي ما يقذف فينا من اليات ومعارف وفهوم، لان عملية الفهم بحد ذاتها عملية دائرية تلزم المراجعة والفحص المستمر. بالرغم من كوننا منحصرون، تماماً، «داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة، الى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتاً في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية»[١٠] ولذلك يؤكد غادامير إن «المعاني لا تفهم اعتباطا فكما لايمكن أن نستمر في سوء فهم إستعمال كلمة من دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكل، كذلك لا نستطيع أن نتشبث بشكل أعمى بمعنانا المسبق حول شيء ما إذا أردنا أن نفهم معنى شيء آخر،... فكل ما مطلوب منا هو أن

نظل منفتحين على المعنى الذي ينقله الآخر»[١١]. فالخضوع لفهوم الآخرين زمانياً ومكانياً يمثل استقالة للعقل والفكر، ولذلك فالفهم عبر التراث هو هزا ورجا لسكونه.

بذلك، فالفهم «ليس مجرد استعادة لما قصده المؤلف؛ بصرف النظر عن طبيعة هذا المؤلف... ففهوم المؤلفين لاتفرض حداً على أفق الفهم الذي يتحرك فيه المؤوِّل، أو الأفق الذي يجب أن يتحرك فيه المؤول إن أراد أن يفهم حقاً بدلاً من أن يظل يردد أقوال الآخرين»[١٢].

ولا يمثل التأويل ممارسة فهمية سطحية لما هو ظاهر في بنية النص تزامنياً، فالموقف التأويلي «لا يفترض سوى الوعي الذي بتمييزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف. وبتحقيق هذا الموقف، نمنح للنص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عن حقيقته الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجهه بها»[١٣]، لكن هذه الأحكام المسبقة والتراث الناتج عن تراكمها لا يستحضر دلالة واحدة ووحيدة نستطيع أن نمنحها لها. فهي ليست دائما قول لا مبرر وغير صحيح، أو إنها دائما ما تعمل على إخفاء الحقيقة وتزييفها، فالأمر أشبه بالضرورة المواكبة لتاريخية وجودنا، فهي تجعل من وجودنا ممكنا عبر الاتجاهات أو الموجهات المسبقة والمؤقتة ففي الوقت نفسه لتوجيه إرادة الفهم لدينا في عوالمنا.[١٤] على ذلك استطاع غادامير أن يوظف فكرة الفهم المسبق التراثي على انه محركاً للفهم عبر الإنصات له والانتماء الى فضاءه، وكل نقد يمكن أن يوجه للتراث هو في الآن نفسه ربطاً بالتراث الذي ننتمي له بالفعل.[١٥] لذلك علينا أن لانصم أذاننا عن سماع التراث، فالمسالة «ليست مسالة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث، الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس، مسالة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنها مسالة طغيان الأحكام المسبقة الخفية التي تغلق أسماعنا عمّا يقوله لنا التراث»[١٦].والحقيقة أن التراث هو: فهوم تحركنا انطولوجياً ومعرفياً وقيمياً. إنها لاتجعلنا مستقلين بدءاً، لكن علينا أن لا نعلن استقالتنا أمامها فهي موضوع لنا كما هي محركاً لتبدلنا موضوعاً أو وعاءاً. وهنا يقول غادامير: «توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتيجة بقدر مانفهم ونشارك في تطوره، ومن ثم نحدده نحن»[١٧]، وهنا تكمن وتبرز المهمة

التحررية لفاعلية النقد والفحص والاختبار التي سيؤكد عليها هابرماس علاوة على انتباه غادامير لها.

التحام الآفاق: متمم الفهم:

يشير التحام الآفاق في العرف الغادامير يّ الى التقاء أفق فهمنا بأفق النص وتاريخه، بل وحتى آفاق الثقافات الأجنبية أو الغريبة. ومن خلال عملية كر وفر وسيرورة سؤال وجواب ومراجعة، فإن ثمة فهم اشد قبولاً، وأدق اعتماداً، يكون قد انبثق وأصبح نتيجة لمعنى الأشياء.[١٨]

يؤسس غادامير لفكرة الالتحام هذه انطلاقاً من ركام تهديم الوضعية، والموضوعية التاريخية؛ ليحاول المزاوجة بين الذات والموضوع تاريخاً وفناً وفلسفةً. وذلك فيه أيضاً إفادة من التصور الهايدغري، الذي اشرنا له آنفاً، في فكرة الوجود في العالم بوصفه وجودا يقصد الفهم. يقول غادامير: «إن الموقع الذي يحدد هرمينوطيقياً للكائن الإنساني هو موقع مثبَّت، وان التظاهر بالوقوف على مبعدة من الأشياء، كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد، يسقط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا الناس الآخرين (والثقافات الأخرى)»[١٩].

وما التحام الآفاق الا صورة للخلاص من ملاحم الجدل بين الثنائيات والذاتيات المتطرفة، بإحالة الموضوع الى بعد تقاطعي تشابكي (بايجابية المعنى). لذلك «يلتقي أفق الوعي بأفق التراث، والتقاؤهما هو تصافحي بقدر ماهو صفائحي، أي انه لقاء التبادل والتحاور ولقاء التداخل والتواصل. فلا يبقى الوعي في سباته ولا يمكث في افقه في موقف المتفرج، وإنما يجوب أيضاً أفق التراث ليتطلع عن قرب الى حقائقه وأشيائه»[٢٠]. وهذه الممارسة تقودنا الى أن نعترف بأن الهرمينوطيقا غير معنية بكيفية الفهم، بالرغم من أهمية ذلك، بل تهتم بمقدار اكبر بما يحصل أثناء عملية الفهم نفسها[٢١]، وعليه فلا يمكن الفهم بلا فروض مسبقة ولايمكن أن نسير باتجاه إقصائي لأرضية التراث.

يقع على عاتق الهرمنيوطيقا مهمة العمل بحرفة الفنان النبّاش الذي يتذوق ويستقرئ وينبش طبقات صنع واختباء المعنى ومكوناته، وذلك يتخذ صورا عدة ومنها التحام الآفاق السابق. ولذلك وحسب غادامير فـ«إن الحقيقة التي يتعقبها الفهم ليست بالشيء المتجلي الذي ينتظر الآخر/ المؤول أن يقبض عليه أو يزيده إيضاحاً وتجلية، وإنما هي توجد بين بداية مجموعة ولحظة متحولة في الزمن غير قابلة للتحديد، ومن ثم يصعب ضبط هذه الحقيقة فهما أو تأويلاً الا إن تطلب جدلياً لا منهجياً»[٢٢]، فالفهم لايتيح معنى مقبوض عليه، ومحدد. وبتشظيه، ذلك،

وتعدديته، يجعلنا لاننـدفع نحـو ان نفهـم الـحكم الـمسبق علـى شـاكلة الـإجابة الـصارمة والـموجهة لفعلنـا وفكرنـا! بـل انـه مـن الـمحال أن يكـون هنالـك وجـود تفسـير صـحيح فـي ذاتـه ومطلـق الـقبول والـقيمة كمـا هـو محـال وجـود تفسـير بـلا فـروض مسـبقة، لان المعنى يتعلق بالموقف التأويلي نفسه.

ونخلـص ممـا سـبق، الـى أن هنالـك شـكوكا كبيـرة لـدى غادامير، حـول إمكانيـة فهـمنا فهـما أفضـل ممـن سـبقنا تاريخيـاً، لان كـلا الـطرفين محكـومين بميـزات الـذكاء والـسذاجة، كمـا إن الفهـم إنمـا هـو جـزء مـن الـتاريخ نفسـه، وكـل فهـم للتـاريخ هـو أيضـاً تـاريخي[٢٣]، لـذلك لا يمكننـا (حسـب غادامير) أن ننسـاق وراء مقـولات الـقطيعة مـع التـراث، وتـاريخ الـنص و عـدم اعتبـار الـتراكم الـمعرفي الـإنساني، كجـزء مـن المؤثرات على الفهم والتأويل.

من الآفاق الى الذوات، أو في معنى الحوار.

يمكننـي أن أتصـور فكـرة غادامير فـي الحـوار والـتذاوت علـى أنهـا الـتحام مـن نـوع آخـر لكـن علـى مسـتوى آفـاق تزامنيـة لاتعاقبيـة. وفـي ذلـك إتاحـة لالـتحامات أخـرى، وعليـه فالالـتحام بـين التـراث والـحاضر بـين الـنص والـقاريء معنـى ودلالـةً وقصـدً، وكلهـا الـتحامات مـن شـانها أن تسـتدعي التـراث فـي قبـال وعـي حاضـر، بينمـا في التحام الذوات فان الذي يحضر هو تراث وذوات في الآن نفسه تزامنياً.

وعـلاوة علـى ماتحملـه الـلغة مـن أسـاليب الـتعبير، فـإن لهـا طابعهـا الـحواري «فمـا يعبـر عنـه فـي الـكلام لـيس فقـط تثبيـت إرادة الـتعبير، وإنمـا محاولـة متكـررة ومتحولـة باسـتمرار قصـد الالـتزام داخـل شـيء مـا عبـر الحـوار، معنـاه أننـا نتعـرض للشـيء (الـمتمثل أمامنـا). ايضـاً عـوض أن يثبـت شرعيـة أحكامنـا بعرضـها وبسـطها، فـإن الـكلام يسـتعملها، أي انـه يخضـعها لشـكوكنا ولـردود الـآخر»[٢٤]، علـى ذلـك، فالحـوار هـو الماهيـة الـتي تقتـرن فـي فحـص مـا لـدينا ومـا يـرد لنـا مـن خارجنـا. إن الحـوار هـو الـدرب الـذي يجـب قطعـه لغـرض الـوصول لاتفـاق حـول خطابـات الـحقيقة والـزيف كشفا أو نقضا أو قبولاً.

تعـد الـهرمينوطيـقا نشـاطاً فلسفـياً «باعتبـاره تجربـة فكريـة. وينبغـي فهـم هـذا الـبعد التأويـلي علـى أسـاس انـه حـوار يشـترك فيـه كـل حاضـر دون أن يـزعم الـتحكم فيـه بطريقـة عليـا، والـسيطرة عليـه بشـكل نقـدي»[٢٥]، وهنـا تنكشـف لنـا مـرة أخـرى طبيعـة الـعمل التأويـلي ونموذجـه الفهـمي علـى انـه محادثـة وحـوار. وعليـه يتخـذ الفهـم لـدى غادامير «دلالـة الـمشاركة، أي الـمشاركة فـي صـوغ الـمعنى والـاشتراك فـي إثرائـه وتحويلـه؛ ويتخـذ ايضـاً دلالـة الـتقاسم، أي توزيـع الـحصص، بحيـث كـل فـرد

يبرز إمكاناته في سياق مجموع متكامل. ويشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل وأجزائه»[٢٦]. ويمكن للحوار أن يسبر أغوار العلاقة بين القاريء والنص وبالالية والنتيجة نفسها التي يعمل بها في الحوار بين الذاتي. ويتضمن المسار الجديد للتأويلية، وعبر الدائرة الفهمية، الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يفصح عنها عبر ذل كالالقاء، «وهذا ينطبق على النصوص التي نتوخى فهمها واستيعابها وكذا الإبداعات الثقافية. فينبغي لهذه النصوص والإبداعات أن تكشف عن قدرتها الاقناعية لتستوعب وتفهم بشكل غير ملتبس»[٢٧]، وهذا يعني أننا وبمحاولتنا أن نفهم الظاهرة التأويلية فإننا نلجأ أيضاً لأسلوب المحادثة التي تحدث بين شخصين معينين فهما يحاولان أن يصلا الى اتفاق مع الغير (وهو واحد منهما) والمؤول يقوم بالمهمة نفسها في محاولته أن يفهم مايقوله النص[٢٨]، وذلك الفهم بطبعه سيتخذ صورة لغوية فيعيد معنى الحوار، الملاصق لأساليب اللغة، الى فاعلية الفهم. ومن الالتحام والحوار يمكن رسم ملامح **الدائرة الهرمينوطيقية** بأسلوب تشكيلي من فهم **الجزء** الحاضر مع **الكل** التراثي، ومن **الجزء** الذاتي **والجزء** الآخر، ومن **الكلين** التراثين للذات والآخر.

يشترط في الحوار المنتج للفهم والاتفاق أن لايستحوذ احد المشاركين على مكانة أعلى أو ذات سلطة بحق الآخرين في تقرير الحقيقة أو حتى فض الحوار بشأنها أصلاً، فقد يزعم احد الشركاء انه يمتلك مايخوله من المسبقات التراثية التي تجعل الحوار يقف عندها وحسب! ويقول غادامير بحق ذلك: «يصبح التفاهم الحواري متعذراً إذا لم ينفتح احد الشركاء على الحوار»[٢٩]، إن الانفتاح على الحوار في الحوار نفسه يعني التخلص من المغاليق وأحكامنا المسبقة في امتلاك الحقيقة بلا نقاش أو حوار، وذلك يحتم علينا الضياع في فهم زمكاني لايلائم زمكانيتنا نحن.

لكن، **ما الغاية المنشودة من الحوار؟** ومتى يقف الأخذ والرد اللغوي/ العقلي/ التأويلي بحق موضوع الفهم؟ يقدم غادامير حداً وحافةً لذلك وهي: الإجماع والاتفاق. فكل «مجهود للمفهمة يسعى الى الإجماع الممكن، وهذا المجهود ينبغي أن يرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه... إذا لم يوجد شيء يربطنا (بالأشياء التي نتفق عليها) فإن الاتفاق يؤول الى الإخفاق»[٣٠].

وهذا الفهم، الذي هو الغاية المنشودة –إتفاقياً– من الحوار، في حقيقته إنما يحتاج الى أخلاقيات وضوابط فاعلية كما «في السلوك العملي والهادف، ولا يتحدث عن "تقنيات الفهم" للإفلات من التصور العلموي. أي إن الفهم هو مسالة نباهة فكرية في شكل حكمة عملية أو ثقافة فعلية»(٣١). وهدف الخروج من النزعة العلمية (العِلموية) يتخذ اتجاهات تنظيرية من غادامير، أولها، في فهم التاريخ، والثاني في فهم العمل الفني.

يقوم غادامير، وكما المحنا لذلك سابقا، بشطب حدود الفصل بين الذات والموضوع، ويطبق ذلك على موضوعات التاريخ والفن. ففي التاريخ علينا أن نفهم أن الإنسان ما هو الا عصارة لخلطة التراث والعصرنة لذلك فهو منتَج التحام الآفاق، ماهو خارج عنا وما بداخلنا. وكذلك فالعمل الفني يحمل لنا بشارة أن نكشف الحقيقة خارج مناهج العلم التقنية والدقيقة والمحددة والصارمة، لان العمل الفني يستدعي في ذاته قول حقيقة، من نوع خاص، وبما انه لايمكن أن نتخذ منهجا كما في العلم الطبيعي لمعرفة تلك الحقيقة فهو يتيح سبيلا للخروج من العلموية بمنفذ آخر هو حرية تقييم العمل وتذوقه جمالياً. وبذلك يسقط قناع الهيمنة العلموية على المعارف. والعمل الفني في ماهيته «ليس منفصلاً عن عالمنا الذي نعيش فيه ولا عن فهمنا لأنفسنا. ونحن في لقاءنا بالعمل الفني لا نوغل في عالم غريب، ولا نخطوا خارج الزمن والتاريخ ولا ننفصل عن أنفسنا أو عن الأشياء غير الاستطيقية،... عندما نفهم عملاً فنياً عظيماً فإن خبرتنا بالعمل تتفاعل مع كياننا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذّاك هو إننا لسنا من يستجوب العملَ وإنما العملُ هو من يستجوبنا ويلقي علينا سؤاله، أي يشغلنا بالمسالة التي شغلته والتي أتت به الى الوجود»(٣٢)، وهنا تبادر وتخاطر آخر لهايدغر في طرائق ومسارات الفهم الغادامييرية، واقصد انه يريد أن يؤكد اندماجا عوالم الإنسان من تاريخ وفن وفلسفة وغيرها تداخلاً لا حداً فاصلاً لها مع موضوعاتها، بل تتماهى معها بل وتسيل فيه فينتج بذلك طرح ولفظ لكل موضوعانية متطرفة تريد أن تتيح مجالا لدخول العلموية كالية ومرجعية في تفسيرات العلوم الإنسانية لموضوعاتها.

لكن هل استطاعت العلوم والمعارف (ونقصد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية) أن تتخذ من الهرمينوطيقا طريقا ومنهجا "محدد الخطوات والمعالم"؟. مما لا يخفى إن هذا السؤال ليس بالجديد، الا أن الردود، غالباً، ما أحالت على غير المباشرة في إجابته، بينما نقول: إننا لا نمتلك منهجاً بالمعنى الدقيق في

العلوم الإنسانية ولا يمكن أن نستنسخ التجربة على العلوم الطبيعية، هي تلك الإجابة.

وعلى ما سبق، فالعلوم والمعارف خارج دائرة العلوم الطبيعية تستدعي فكرة التجول، واقصد بها عدم الوقوف على بداية ونهاية للمنهج، أو رسم ملامح طريق الوصول الى الحقيقة بتلك الصوارم التقنية مع العلوم الطبيعية والرياضية. فالعلوم الإنسانية تستدعي "**فلسفة التجول**": التجول في رحاب وأروقة المسالك والطرق علها تفيد موضوعها. كما إن التجول يدعونا هنا لان نفهم فكرة الفراغ الدائري دونما الوقوف على أصل هو المعتمد. وذلك طابع التأويلية كما غيرها من الحركات والمنهجيات الفلسفية المعاصرة.

الطابع الجوهري لفلسفات التجول: هو الترحال الدائم، إنها صحراوية وبدوية جديدة في أراضِ المعنى. فكلما تحصلت واحات أو آبار ومراعي لقوت السؤال، سكن المعنى قليلا لينتهل منها. لكن إن عُدّت تلك الاستراحة، والسكن المؤقت في البوادي "منهجاً" (ولو جدلاً) فذلك هو مسار العلوم الإنسانية.

الهرمينوطيقا والتواصل: رديفا الفهم.

أوضح من بحث في هذا التقارب هو الفيلسوف الالماني هابرماس، وقد شرع بإيضاح المقصود بالهرمينوطيقا عبر التمييز الذي يمكن أن نقدمه باعتباره ذي معنى، سواء أكان قولاً مقروءاً أو غير مقروء أو منتج من أي نوع كان مثل أداة أو آلة أو أيّة وثيقة مكتوبة، فيمكننا وصف أو إيضاح أو التكهن بأصوات ضجيج ما مكافئة لأصوات جملة مقروءة دون أن يكون لدينا أدنى فكرة عن معنى الأصوات تلك. ومن اجل إدراك (و قول) معناها، على المرء أن يشارك ببعض من الفعل التواصلي (حقيقي أو متخيل) في السياق الذي تستعمل فيه تلك الجملة بالطريقة التي يمكن أن يفهمها المتكلمون و المستمعون و المتفرجون الذين ينتمون الى المجتمع اللغوي نفسه.[٣٣] وبالرغم من تأكيده على «وجوب عدم تخلي العلوم الاجتماعية عن البعد التأويلي للبحث، وان أية محاولة لطمس مشكلة التأويل سينتج عنها خروقات خطيرة»[٣٤] كما في النزعة العلمية (العلموية وتطرفها في رد الحقيقة الى معايير علمية فقط! وهذا التأكيد على مهمة الهرمينوطيقا يرجعنا الى غادامير في تخليص مسار الفهم من تلك السيطرة السلطوية للعلموية. وبتأكيد هابرماس على الأهمية هذه فانه يركن لفهم غادامير أيضاً لكن لايقبله على علاته، بل ولا يبقيه بما يبدو سالما منه. فنجد أن هنالك خلاف عائلي (الماني – فلسفي) سينشب فيصل حد التقاذف بالتهم دون مستوى المحاججة أو المناظرات

أو المراسلات أو حتى الكتابة على الكتابة. ومن تلك المواجهات ماسنعرض له وهو النقود التي وجهها هابرماس لغادامير ورد الآخر لها. وسأحاول، في البداية، رسم معالم صورة الهرمينوطيقا حسب هابرماس ومن ثم كشف الاتفاقات بينه وبين غادامير كما الخلاف بينهما، والبحث عن مخرج عن أزمة التلاقي تلك.

يشير هابرماس الى أن الهرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثية الأركان ناتجة عن كلام ما بشكل تزامني، أي علاقة لغوية بموضوع لها، ومستعمل لها، وهي تنفع:

(أ) أما بوصفها تعبيراً عن نية المتكلم.

(ب) أو تعبيراً عن إنشاء علاقة "بينذاتية" بين المتكلم و المستمع.

(ج) أو تعبيراً عن شيء ما في عالم خارج اللغة.

فضلا عن ذلك، فان أية محاولة لإيضاح معنى حديث (كلام) لغوي ما تكشف عن علاقة رابعة، و هي لغوية، بين الحديث المعني و مجموع الأحاديث المحتملة ضمن نفس اللغة.[٣٥]

والحقيقة إن التفسير اللغوي السابق وتوزيعه على أشطار ثلاثة ملحقة برابع إنما تتوزع عوالم وفاعليات حسب فهم العوالم ومصالحها الإنسانية، **فالعالم الأول** الذي ينتج قولا للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، **والعالم الثاني** هو الذي ينتج مقولاً تعبيراً عن الفاعلية البينذاتية ، **والثالث** القول حول عالم خارج اللغة وهو عالم الطبيعة، أما ما الحقَ رابعاً فهو يستدعي التأطير اللغوي لكل الخطابات باتجاه العوالم الثلاث أنّه العمل على إنتاج المعقولية والمقبولية؛ ولأجل ذلك حلل هابرماس شروط الجدال العقلاني في الفعل التواصلي على أساس التمييز بين ادعاءات شرعية مختلفة التي تثار في الخطابات بصورة مخفية أو ظاهرية. ونجده يميّز بين الادعاءات الشرعية بالآتي:

إن الخطابات التي يمكن فهمها والمصنوعة بشكل جيد تجعل الادعاء الموضوعي حقيقة. والادعاء المعياري صحيح. والادعاءات التقيمية والمعبرة أصيلة وصادقة. إن أنواع مختلفة من الخطاب تخدم بصورة واضحة في توجيه هذه الادعاءات:

١- الخطاب النظري حول الحقيقة.

٢- والخطاب الأخلاقي العملي حول الحقيقة المعيارية.

٣- والنقد الجمالي والعلاجي حول الأصالة والصدق.[٣٦]

وهذه الادعاءات الخطابية وإمكانية التحقق منها حسب مجالاتها في الحقيقة والصحة والصدق، إنما تستدعي في مسارات تحققها عمليات : تفسير وفهم وتعبير.

وفي داخل عالم الفهم الذي هو مجال الخطابات المعيارية في علوم التأويل والتي يجب أن تحكمها العقلانية التواصلية، نحكم **بأن الهرمينوطيقا تراقب اللغة في عملها**، أي اللغة كما يستعملها المشاركون من اجل الوصول الى فهم مشترك أو وجهة نظر مشتركة. بيد انه يجب أن لا تغيب عن نظر المراقب حقيقة أن اللغة في استخدامها الانجازي تكتنزها العلاقات التي هي أكثر تعقيداً من مجرد علاقة (ونوع من النوايا التي ترتبط بها). فعندما يقول قائل شيئاً ما ضمن سياق الحياة اليومية الاعتيادية، فهو لا يشير فقط الى شيء ما في العالم الموضوعي المجرد (من بين كل ما موجود أو يمكن أن يكون) بل أيضاً الى العالم الاجتماعي (من بين كل العلاقات المنظمة بين الأفراد)، و شيء ما في العالم الخاص بالمتكلم (من بين كل التجارب التي يمكن بيانها أو التي يمكنه الوصول اليها).[٣٧] وتلك هي إفادة من نظرية أفعال الكلام ومنجزاتها مع أوستن وسيرل.

وما يخص الفهم هو العالم الثاني الذي يجمع بين المتكلم والمستمع أو الذي يهتم بقضية التذاوت أو المشاركة أو الحوار، وما ينتج علوما تاريخية و هرمينوطيقية بالعموم، وتحكمه عقلانية تواصلية.

تقع العقلانية التواصلية تحت تصنيف الفعل الذي يهدف الى تفاهم متبادل ويتصور كأنه عملية الوصول الى اتفاق بين المتحدثين لتتوافق مع تفسيراتهم للعالم. وذلك لتجنب سوء الفهم. ومن الضروري ملاحظة أن مفهوم الفعل التواصلي لايفترض بأن المتحدثين من الممكن أن يهدفوا الى فهم متبادل **فقط من خلال الخطابات**، أو أن ذلك **الاتفاق قد يكون نتيجة حتمية لكل العمليات التواصلية**. فمن الممكن أن توجه عدة أشكال للفعل وهي غير لغوية (كإشارات و رموز) الى الفهم، ولكن فقط عندما يكون من الممكن أن تنقل الى تفاعلات تتوسط اللغة. وان توجه الذين يقومون بالفعل التواصلي الى الاتفاق لايستثني احتمالية المعارضة كنتيجة للتواصل المشوه أو غير الموطد. إذ يؤكد هابرماس على انه ومن خلال اللغة فقط وبشرط الجدال/الحجاج العقلاني يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن يربطوا أفعالهم ويسيروها باتجاه الفهم المتبادل.[٣٨]

واتمامً لماسبق نجد أنَّ موارد العالم المعاش هي مادة الافراد لانشاء التواصل ولذلك ففهم ماينتجوه وفق اطرهم وافقهم المعرفي هو مايجعلهم ينشئون العقلانية

التواصلية ومنذلك يتبين صعوبة أن تكون هذه الموارد بايديولوجيتها اداة للتحرر حتى لو اسهمت في فحص هذا العالم ونقده.

وفي هذا العالم عند النظر الى اللغة من منظور وسائلية اللغة وأهميتها، بل واختزالها لكثير من أشكال التواصل، فإننا نجدها تخدم ثلاثة وظائف:[٣٩]

(أ) **إعادة إنتاج الثقافة** والحفاظ على التقاليد (هذا هو المنظور الذي من خلاله طور غادامير الهرمينوطيقا).

(ب) **التكامل الاجتماعي** أي تنسيق خطط مختلف الممثلين في التفاعل الاجتماعي (لقد جرى تطوير نظريتي حول الفعل التواصلي من هذا المنظور).

(ج) **التنشئة الاجتماعية** (الجمعنة) أو التأويل الثقافي للحاجات (و هو المنظور الذي من خلاله طور هربرت ميد نظريته في علم النفس الاجتماعي).

وعليه فالجمعنة وإعادة الإنتاج الثقافي والتكامل – التضامن الاجتماعي كلها مهام تقع على عاتق التواصل داخل العالم المعاش ومنه. بوساطة اللغة ومحاولات الفهم المستمرة والتي يجب أن تفضي الى اتفاقات في كل مرة. لذلك فهي غايات ووضعيات إنسانية لايمكنها التحقق دونما أن ترتكز وتقوم على الفهم المتبادل. لكن التكامل أو التضامن يبقى مهمة اجتماعية ذات أسس فلسفية وأخلاقية كبرى يركز عليها هابرماس من خلال محاولة استعادة خطاب السياسة الجمهورية المعدلة، والأخلاقية الواجبية– الكانطية، والتفاعل الاجتماعي بما فعله هو في نظريته في كتابه نظرية الفعل التواصلي. يقول هابرماس :«إن موقف الفهم المتبادل يضفي ترابطاً على المشاركين في التفاعل. انه لا يمكنهم أن يتخذوا أي موقف سلباً أو إيجاباً، كما لا يمكنهم التوصل الى إجماع في هذا المعنى الا على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذوات حول ادعاءات الصحة»[٤٠]، وفي قوله هذا يؤكد استحالة الفعل الإنساني المفضي الى موقف دونما أن يكون مبتنياً على اعتراف متبادل وما الاعتراف المتبادل هذا الا نتيجة للفهم والذي يلزم أن ينتج عنه هو الآخر اتفاقاً يتيح ظهور إطار مرجعي للمعنى واتخاذ الموقف.

وما عملية التفاعل هذه الا عملية هرمينوطيقية لأن «التفاعلات المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول الى إجماع معين ، إما بالتبني، أو بالتأويل، أو ببعث تأويلات مشتركة»[٤١]، وذلك يعني وجود مسارات فهم: إما أن تمثل فهما حدسياً مباشراً يتيح الرضوخ والإتباع، أو تأويل جديد (فهم حسب الحالة)، أو اعتماد تأويلات من التراث مقبولة ومشتركة. وذلك يرجعنا الى ما بيناه في ماسبق من بحثنا في جدلية فهم الجزء والكل للذات والآخر والتراث، فيرى هابرماس إن

الفهم الهرمينوطيقي «إنما هو، وطبقاً لبنيته، متجه ليؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهماً ذاتياً ممكناً يوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهماً متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكِّن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسري، ونوع المشاركة [...] بين الذوات التي يتعلق بها الفعل التواصلي»(٤٢). لكن إدراك الواقع لايتم بالتأويل وحده، كما توحي الهرمينوطيقا بذلك، «بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل، هي الفكرة التي جذبت اهتمامه [...] فما يرمي اليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعه الى أن يدخل مفهوم الوضعية الكلامية المثالية»(٤٣)، وذلك يجعل من مرحلة التأويل مرحلة تأتي بوصفها خطوة ثانية، وذلك حسب الزام منهجي. فانه حينما يفترض حالة كلام مثالية يهدف منها الى أن يقيس: **اداعاءات الصلاحية، واتيقا المناقشة،** ومن ثم إمكانيات **الوصول الى إجماع،** وفي خضم ذلك، كله، كيف تجري **عمليات الفهم؟**. ففي عوالم مافوق الفهم هنالك لدى هابرماس مقاييس كلية، واطر "قبل تجريبية" هي ماتوفر بيئة التواصل، فالطرق الهرمينوطيقية «تنطلق جاهدة كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة، وفي الفعل ضمن معايير عامة»(٤٤).

وعليه يمكن أن نفهم أن مراحل الفهم تنتقل في فضاءات ثلاثة هي:

١- مافوق الفهم

٢- الفهم

٣- ماتحت الفهم

ففي بناءات **مافوق الفهم** نجد ماسبق من المعايير والتي يمكن أن اختزالها في اتيقا نقاش او اخلاق الحوار والعلم على انشاء تداولية عالمية- كلية. أما **مع الفهم** فإننا نجد أنفسنا مزودين بالحوار والمساءلة والنقد، **وما تحت الفهم:** هي طبقية اختفاء الباعث والعلة والمحركات في إنتاج النص أو في صناعة الفهم.

وفي تلك العمليات للفهم تتكشف أهمية مناهج نقد وكشف الزيف الأيديولوجي مثل التحليل النفسي والنقد الماركسي، ولايمكن كشف تلك الزيوف الا من خلال متابعة الفعل اللغوي والتأويلي منه من خارج حالة الفهم علاوة على المشاركة المفترضة. فـ«إذا شاءت الهرمينوطيقا أن تتجه الى الحقيقة وتقصدها فلابد لها من أن تقف خارج اللعبة كمشاهد موضوعي. لابد للمؤول أن يتخذ موقف ملاحظ خارجي غير مشارك حتى يستطيع أن يشخص بدقة تلك العمليات المشؤمة والأفاعيل الشريرة التي ترتكبها الايديولوجيا واللغة»(٤٥). هنا مقابع الانعطافة لدى

هابرماس فهو يريد أن نساهم في حوار مساءلة ومحاججة لكنه حجاج ليس من طبعه التماهي مع الفاعلية القائمة والحاضرة أمامنا وكأنها أمر مسلم به، بل انه نتيجة محتملة وبقوة ونسبة كبيرة لقسرية منظومات فكرية تسيطر على مايظهر أمامنا في محاولات فهمنا لخوارجنا من الإنسان والعالم.

ومن المقدمات السابقة نجد أنه من الضروري أن نميز بين انوجادنا داخل عملية الفهم بماهو منتج، وفهمنا لإنتاج عملية الفهم نفسها! وكما أن هنالك تفريق بين المؤولين أنفسهم في كونهم يشاركون على صنفين في عملية الفهم كما المحت آنفاً، فإن هنالك تفريق آخر بين المفسر وعالمه وبين المؤول وعالمه.

فإذا قارنَا موقف الشخص الثالث لشخص ما يقول ببساطة كيف تجري الأمور (وهذا موقف العالم، على سبيل المثال) مع الموقف الانجازي لشخص ما يحاول فهم ما يقال له (و هذا موقف المؤول، على سبيل المثال) فان المضامين (الأمور المفهومة ضمنيا) للبعد التأويلي لمنهج البحث تصبح واضحة. ويمكن التعريج على ثلاثة مضامين هي الأكثر أهمية في الأساليب التأويلية:(٤٦)

أولاً: يتخلى المؤولون عن ميزة التفوق التي لدى المراقبين "العلماء – المفسرون" بسبب موقف المؤولين المتميز، كونهم ينجرُون نحو جدالات عن معنى و صلاحية الأحاديث. فبمشاركتهم بالفعل التواصلي فهم يوافقون من حيث المبدأ على نفس موقف أولئك الذين هم أنفسهم يحاولون فهم أحاديثهم. وضمن عملية محاولة الوصول الى فهم، حقيقي أو افتراضي، فإن من المستحيل تحديد مَن سيتعلم مِن مَن بشكل مسبق.

ثانياً: بافتراضه موقفا انجازيا، فان المؤول لا يتخلى عن موقف التفوق، وهو ميدان تخصصه، فحسب، بل عليه أيضا أن يتعلَق باعتمادية النص لتفسيره. فهو لا يمكن أن يكون واثقا بشكل مسبق انه هو و موالوه المتخصصون يعملون على أساس نفس الخلفية من الافتراضات و الممارسات. لا يمكن تفحص الحالة التأويلية للفهم العام المسبق للمؤول ككل لا يتجزأ، بل كل جزء على حدة. (وذلك حقيقة يتيح عمليا تعددية في المعنى).

ثالثا: هناك مشكلة أخرى في الاستعمال اليومي فنحن نتفق (أو نختلف)، في حياتنا اليومية، في كثير من الأحيان على أحقية الفعل أو المعايير، و هل أن التقييمات و المقاييس مناسبة، و صدق وصف الذات أكثر مما هو الحال عند حقيقة النصوص. و هذا هو السبب وراء امتداد المعرفة التي نستعملها عندما نقول شيئا ما لشخص ما الى ما وراء المعرفة المحددة بالموضوع المطروح، أو ذات

الصلة بحقيقة كنه الموضوع فحسب. و لغرض فهم ما يقال له، على المؤول أن يمتلك معلومات إضافية أكثر مما يبدو ظاهريا في النص. سيكون من الصواب القول إن التفسير الصحيح يطابق معنى النص المراد تفسيره أو يلائمه أو يشرحه تفصيليا وهو النص الذي على المؤول أن يفهمه.

تلك هي المضامين الثلاثة لحقيقة أن فهم ما يقال يتطلب المشاركة و ليس فقط المراقبة. وهنا تتبين مديات أهمية أن يشارك المؤول في عملية الفهم بالرغم من أهمية أن يفهم ماجوانيات الفهم كما أسلفنا سابقا للخلاص من الهيمنات المخفية واللاشعورية التي أنتجت النص.

وبذلك فالمعنى المختبئ في ثنايا العلوم التأويلية- الإنسانية يحتاج لكشفه أن نعقلن أفعالنا ومعارفنا بوساطة تواصلية، لذلك يقول هابرماس: «على جميع العلوم التي توافق على تضمين مفعوليات المعنى في صلب موضوعها أن تأخذ بنظر الاعتبار التضمينات المنهجية لدور المشارك الخاص بالمؤول. ليس على المؤول أن يعطي معنى للأشياء التي يراقبها، بل عليه أن يشرح المعنى ذي الصلة للمفعوليات التي لايمكن فهمها الا ضمن سياق العملية التواصلية».(٤٧)

والحقيقة التي تعيد وتكر نفسها في مسار العقلنة الغربية هي أن مايقبل يجب أن يخضع للمساءلة والحوار والمحاجة، لذلك نجد هابرماس يركز على الحجاج داخل العالم المعاش والذي يؤدي الى ضبط وتوجيه الفهم بصدد الاتفاق والإجماع.

إن المتحاورين يصلون الى نقطة تفاهم في أفق العالم المعاش، وينتج عن اعتقادات مشتركة ذات قيمة غير إشكالية، ومن هنا يحتفظ العالم المعاش بعمل أو قيمة تفسيرية عن أجيال السابقة. أي بمعنى وجود حيثيات مشتركة بين المتحاورين تسهل عملية الحوار. والحوار الفعال يكمن في مسيرة العالم المعاش وما يجب عقلنته. وهنا تمثل العقلنة جزءاً من عملية التطور الاجتماعي وضرورة بالنسبة للعالم الحر. وكما هو معتاد فإن العقلنة هي عملية تكون فيها ادعاءات الشرعية أو الصحة، والمعرضة للنقد والنقاش، لاتقبل على أساس الإيمان والاعتقاد.(٤٨) ولذلك كله يلعب الحجاج والبرهنات البينذاتية، عبر سلوك الحوار، حراكاً لعمليات الفهم كلها.

لذلك نجد أن هنالك من لا يقيم وزناً للتحيزات التي تصنعها الفهوم المسبقة، بل يوجب أن تخضع للفحص، فهي **أكنة تغطي عملية الفهم وتمنعها من أن**

تكـون موجـودة أصـلاً. أو انـه يفهـمها بوصـفها واقعـاً يجـب تنقيتـه للفهـم الـسليم. او اقالته ان لم يكن بالإمكان علاجه.

وعلـى هـذا الـأساس فـان سـلطة التقالـيد تكـون معرضـة للتسـاؤل الـدقيق، أي لأفـق الـتفسير والـتحليل، كمـا تـزداد الـحاجة الـى تبريـرات منطقيـة وكـذلك ينمـو الـتفريق بـين الـهويات الشخصيـة ومجـال الاستقلاليـة الفرديـة. ويمكـن اعتبـار العالـم الـمعاش معقـلنا لدرجـة انـه يسـمح للتحـاورات الـموجهة بتفـاهم متحقـق علـى نحـو تواصـلي.(٤٩) إذن فالعقـلنة الـظاهرة فـي عمليـات الحـوار إنمـا تظهـر فـي العمليـة ذاتهـا مـن جهـة وفـي أصـل الـتشريع للتحـاور– الـتواصلي. ولـذلك فالـتواصل بحـد ذاتـه يحمـل معـاني العقلانيـة لأنـه لايهـدف الـاتصال الـساذج وإنمـا عمليـة كبيـرة مـن الالـتقاء فالـحجاج ففـض الـنزاع الـجدلي فالـاتفاق الـمفضي للإجمـاع فالـتشريع الـجديد وكـل ذلـك فـي حقيقته وباطنه وظاهره عمليات فهم وتفاهم وإفهام وصناعة استراتيجيات للفهم.

ونتيجـة لمـا سـبق، نصـل الـى تحديـد سـمات الـموقف المثالـي للكـلام والـذي فيـه تعمـل الـأفعال التواصليـة علـى الـوصول الـى أرضيـة مشـتركة مـن الـتفاهم والـتي تسمى بالتواصل غير المشبوه. والأمر هنا يتطلب قاعدتين عامتين:(٥٠)

١– عدم وجود تلاعب في عملية التواصل.

٢– و أن كـل شـيء فـي الحـوار أو عمليـة الـتواصل معـرض للتسـاؤل عـن صـحته أو شرعيته.

وعلـى ماسـبق، فـإن هـذه التأويليـة إنمـا تتكـون مـن طبقتـين: **الـأولى:** هـي فـي فهـم الـنص أو الـخطاب أو الـآخر (بقولـه) بوصـفها نتـائج لتواصـل بينـذاتي فـي العالـم الـاجتماعي– العالـم الـمعاش، وهـو يـؤدي مصـلحة عمليـة للإنسـان. **والثانيـة:** هـي الـطبقة الـتي تقبـع خلـف الـسابقة، وتعمـل علـى التأويـل الـنقدي لمـا أنـتج أو سـاهم فـي إنتـاج الـخطاب الـبينذاتي الـمنطلق مـن الـتذاوت فـي العالـم الـمعاش، وبـذلك فهـي تسـتند علـى الـتحليل الـنفسي والـنقد الـماركسي فـي كشـف الـزيف والـتشويه والـادلجة، وعليـه فهـي تـؤدي مصـلحة تحرريـة للإنسـان. ولأجـل ذلـك عمـل هابرمـاس علـى تفكيـك اليـة الفهـم، وأكـد علـى طبيعـة الـأحكام الـمسبقة وتحويلهـا الـى صـورة معتقـدات، ذلـك لأنهـا تنشـأ وتصـدر مـن عوالـمنا الـمعاشة، وبـذلك فهـي تحيـل الـى مـوروث ثقـافي– تـاريخي، يبنـي تراكمـات فهميـة تتحـول الـى معتقـد انحيـازي،لأن «الـمعتقدات تلعـب دوراً مغـايراً فـي الـوقت الـذي تقـوم فيـه بإرسـاء حقائقهـا وفـق طـرق متباينـة، وشـعارها فـي ذلـك الـتمسك بالـنشاط وإغفـال المقالـات أو الـأقوال بأنواعهـا، وهـذا مايجعـل الـفاعلين، فـي عالـم معـاش معطـى، خاضـعين لقناعـات مسـبقة يتـأثرون بهـا فـي حلّهـم

وترحالهم. انه يتوجب عليهم [...] أن يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقاً من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي بين ماهو صحيح أو حقيقي فعلي وبين ما يبدو كذلك»[٥١]، وهذا يعني أن التمييز الذي تشكله المهمة الثانية الطبقاتية (السابقة الذكر) هو الخاصية الأساسية للعمل التأويلي لديه.

مقاربات ومقارنات:

في جولتنا في أروقة النصوص وتحليلها يمكننا الكشف عن مفارقات كبرى، وانقطاعات أخرى في المنطلق، والأسلوب، والغاية المنشودة، لدى نماذج البحث ونظرياته في موضوع الهرمينوطيقا وبيئتها وأدواتها والياتها التفاعلية والنتائج المتوخاة منها. فهنالك تمايز بينهما في موضوع التراث.

وكأننا أمام عقلين: **العقل الغارق والعقل المارق**. والأول هو من يجد في التراث مسكنا، أو بحراً يغوص فيه بل يغرق في أعماقه. بينما الثاني هو العقل الحداثي الذي طبيعته وماهيته الرئيسة هي القطيعة والفحص والنقد المستمر الذي لا يدع لكل راسخ مقام، بل كل الأبنية تحضر لديه على طاولة المساءلة. وفي الأول تتضح الأحكام المسبقة التراثية وكأنها ضرورات للفهم. بينما هي للعقل الثاني تظهر بصفتها أكنة تمنع الفهم.

لقد مثل التراث لدى غادامير مكمناً للانوجاد والحضور الدائم في مسار فهمنا الآني ودوماً. وذلك يعني أن التقاليد المسبقة وماتتضمنه من أحكام وتحيزات إنما هي جزء من كينونتنا التي لايمكننا أن نفارقها لأن ذلك جزء من التناقض الأدائي الذي لايمكن تبريره.

بينما اشتغلَ ويشتغلُ هابرماس على أن التراث يعد سلة لكل تشويه وحضور أيديولوجي وزيوف سلطوية. وفيما بين الرؤيتين بدأ الجدل. «فتأويلية غادامير وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الإجتماعية، الا أن [أفكاره]... تطرح إشكالاً واضحاً فإذا كانت نظرته الى الفهم بماهو توافق للمعنى، لا غبار عليها، فذلك لأنه بالمقابل لم ينتبه الى إن هذا التوافق قد يكون مشوهاً دون دراية منه، وهذه إشارة الى الايديولوجيا كمثال على الفهم المشوه... الا أن ما يثير إنزعاج هابرماس ليس إننا نحاول استباق حقيقة إمكانية أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعود عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أن يصبح أخذنا بحقيقة ما نوعا من الايديولوجيا»[٥٢]. ونجده يعترض على تصور غادامير في إمكانيات التراث وتحيزاته من جانب إنها ممكن أن تسهم في صناعة حقائق سليمة وناصعة! فهو «يقر بأهمية التحيزات في فهمنا، لكنه يتساءل ما إذا كان ينبغي لحتميتها أن

تقودنا الى الإقرار بشرعيتها. فما يرفضه هو إعادة الضمنية تأهيل التحيزات بوصفها كذلك، كما لو حتميتها تكفي لجعلها ذلك الشيء الذي ينبغي أن نرضخ له بوصفه جزءاً من التقليد. وبالمقابل، فإن قوة التفكير تمكننا من اقتفاء أصول فهمنا القائم واتخاذ موقف مختلف ونقدي حياله»[٥٣]، نعم الأحكام المسبقة مهمة، لكن هل أهميتها **لاتعني** أنها شرطا ضرورياً للفهم والوصول للحقائق أو الاتفاق بشأنها أو صناعتها؟!! اعتقد أن الأمر لايمكن تصوره بهذه البساطة. لذلك نجد هابرماس قد رفض وتنافر مع ما قدمه غادامير في تمثله للتراث على انه وعاء يختزن أفق أساس للفهم، بينما يلزم أن نفهمهفي شكل فضاء مختزن للتشويهات والانحرافات التي تنتجها الايديولوجيا وتسوقها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره.[٥٤]

وما يقدم هنا كبديل قد لايزيد في إمكانياته لتجاوز معضلات البنية الحلية التي يسعى لها غادامير في الموقف من التراث. لذلك وجد غادامير ماصوب سهامه نحوه في نظام هابرماس الهرمينوطيقي. يقول غادامير: «على الرغم من أن هناك، من وجهة نظر طرف معين، إيماناً بالحوار غير المقيد، وهو نموذج هابرماس وآخرين كُثر ممن يتبعون شعار التنوير القديم: القضاء على الأحكام المسبقة المهجورة والتغلب على الامتيازات الاجتماعية من خلال الفكر والتأمل. وفي هذا السياق يكوّن هابرماس الافتراض الرئيس عن "اتفاق مضاد للواقع". أما من جهتي فهناك، على العكس، نزعة شكية في المغالاة الخيالية في تقدير العقل مقارنة بالعواطف التي تحفز العقل الإنساني»[٥٥]، أي أن تصوراته في الحوار غير المشروط والذي يقطع تماما مع الأحكام المسبقة لأنها زائفة ومزيفة في الأغلب، فيجب أن نركنها بعيدا عن عمليات التواصل ومضامينها العقلانية نحو الفهم. فالهرمينوطيقا حسب غادامير تهدف جاهدةً «الاعتراف بالغيرية كما هي، والآخر كآخر، واثر الفن كتصادم، والقطيعة كقطيعة، والمفهوم كما هو؛ ولكن هل يبالغ في التسليم بالتفاهم والاتفاق؟ هذا هو العتاب الذي وجهه الي هابرماس بطرحه لظاهرة التفاهم الملتبس الذي يحول الاتفاق الى مجرد وهم وخداع، وربما الى ممارسة تمويهية»[٥٦]، أي لاتعطي الأمور –الموضوعات غير صورتها الواقعة وليس صيغتها المفروضة ولا صورتها المارقة على الأصول التاريخية والتراثية.

ولذلك وجدنا غادامير يحاول تقوية ترسانته في الرد على هجمات هابرماس منتقداً إياه في إمكانات الحوار بلا أيديولوجيا أو بصورة مثالية مخاطبا هابرماس بقوله: «انك تتصرف كما لو أن الفهم والحوار غير ممكنين البتة، بسبب التفاوت

بين الطبقات، والخ»[٥٧]. وذلك يقودنا الى أن نسلم بالتناقض الداخلي لمقولة الحوار المثالي. لان الواقع تفاوتي لايمكنه تقبل تلك الفرضية والمقولة الترانسنتدالية. ومن جهة أخرى لا اتيقا للحوار دونما البعد المتعالي في الفرضيات التي سطرها هابرماس. الا إن هابرماس يركن الى النقد في ديمومة وضمانة ممارساته ونظرياته في الممارسة الفهمية،«فقد انتقد هابرماس نظرة التأويلية القارة الى التحيز والتقليد. ورأى أن لكل من العلم والتأمل قدرة على خرق التحيز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير»[٥٨].

إذن، فمهمة الهرمينوطيقا هي مهمة وساطة لدى هابرماس، بل ومهمة ضمنية ولا تتخذ عالميتها كما مع غادامير على إنها الغاية أو الهدف المطلوب تشاركياً أو موقفياً من الآخر والتراث، لذلك يحاول هابرماس التأكيد والتركيز والتحليل والإعادة في الإنتاج للخطاب والياته وكشف المختبئ خلفه، بينما مع غادامير المهم هو كيف صنع ذلك الفهم، ودراسة ذلك الذي أُنتج ونحن فيه!، وعليه ينفي غادامير «الحدود التي فرضها هابرماس على قدرة التأويل على عرض العوامل الأيديولوجية وتحليلها، إذ انه يرى أن هابرماس يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحقيقة المنطوقة، في حين أن التأويل يأخذ في حسبانه الآراء المسبقة والأحكام، بمعنى انه لايهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات، ولكنه يهتم ايضاً بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه الآراء»[٥٩]، وتطورت الاتهامات المتبادلة بالطوباوية لهابرماس من غادامير، والمحافظية لغادامير من هابرماس. مما حدا بنا الى أن نتصور الأمر وكأننا أمام خطابين احدهما أقصى **اليمين** والآخر أقصى **اليسار** بدلالتيهما الثقافية- السياسية. حتى وصل الأمر بهابرماس الى تبسيط عمل غادامير وتفريغه من أي بعد نقدي. فرد الأخير على الإشكال الذي يمكن اختزاله بما تقدم في كون الموقف من التراث ليس نقديا كفاية لديه بقوله: «النقد موجود في كل فكر حقيقي؛ ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف المساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكن»[٦٠]. وأجدني اتفق مع ماقاله ريكور في دمجه للنقد بالتواصل أو في حاجته له، يقول: «أنا لا استطيع أن افهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا تجربة تواصل»[٦١].

كما قدم كل منهما رؤى متفارقة في طبيعة التحليل النفسي، وشكلت تقدماتهم، تلك، مناظرة في قابلية التحليل النفسي على المساهمة في الفهم والاتفاق! لذلك رفض غادامير ماجاء به التحليل النفسي وإعماله على

الهرمينوطيقا بقوله: «إننا لانشغل بالنا في الكشف عن اوهان الآخر قصد تبيان إننا على حق إطلاقاً، وإنما إن خطابه يصبح منيراً وواضحاً نوعا ما. يبدو لي إن هذا الموقف هام وأساس لكل فهم»[٦٢] وعليه فالتأويل حسب منظار التحليل النفسي لايطمح الى تبيان وتوضيح مايقال وما يصدر عن المشارك، بل في مالا يقوله أو يعبر عنه، لأنه يهتم بما يقبع في الجوانيات اللاشعورية، أي ما لايعترف به الإنسان ظاهرا أو ما لايريد له أن يظهر بالتعبير[٦٣]، بينما الهرمينوطيقا مع غادامير تهدف لكشف مرافقات العمل الفهمي، وان كان لابد من جوانيات تعمل عليها فهي شعورية مسموحة الإخراج والإظهار وان كانت تسكن في ماهو تحت، فهي مايشكل، فعلا، المقول والخطاب أو الآخر لفهمه، وليس مايفترض أو عكس ظاهري أو يعود لجذور دوما ماتوصف باللاعقلانية؛ وفي ذلك، حقا، إشكال دائم على النهج التحليلنفسي.

كما اعترض غادامير على قوة التحليل النفسي النظرية التي يعول عليها هابرماس في التحرر والتخليص للإنسان المستلب والمقيد، فيقول: «لفتٌ نظر هابرماس الى أن مثال الحوار التحليلنفسي الذي يريد تطبيقه على علم الاجتماع غير مقبول في الوقائع، لان هذا الحوار يفترض أن يضع المريض ثقته في الطبيب. لكن لاوجود لعالم اجتماع يسلم اليه مجتمع، ضل وجهته، أمرهُ، وإذا ماوجد لن يكون هناك مجتمع يسلم أمره اليه. لكن يبدو أن هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصي والعقل السياسي»[٦٤]، بذلك يعود غادامير الى الثغرة نفسها- ثغرة الطوباوية الهابرماسية. وحتى الحوار نفسه الذي يؤسس عليه هابرماس في أطروحته في الفعل التواصلي عبر الحجاج، إنما هو يقتضي بطبعه الإحالة لفهوم مسبقة كما في ما املكه أنا والآخر في الحجج، والا إن كنا بلا تلك الفهوم لما حصل الحجاج أصلا لأننا متفقون أصلاً!!، حتى إن غادامير قد صرح: إن «المحاججة أو الحوار يتضمن الركون لفهومات مسبقة.[٦٥].

ويمكن أن نحوّل بدورنا كل ماسبق من التضادات المعرفية بينهما الى أصول المرجعيات الابستيمية لكل منهما، فهابرماس مثلا يستعيد مجموعة فلسفية ولغوية واجتماعية، في تنظيره، وتطويره لها، في الفهم. وهذه الثيمة السوسيوفلسفية تمثل بجزء مهم منها فلاسفة الارتياب: ماركس ونيتشه وفرويد. فكلهم يحضرون في صياغة السؤال الهابرماسي نحو الفهم: في تشكل الوعي وزيفه ودور الحياة المعاشة في ذلك، أو في تتبع وفحص جواب الأصل في الأخلاق والأحكام المسبقة، أو في أن هنالك محركات سلوك وفهم تختفي وراء ظواهر شعورنا. أما

هايدغر فمرجعيته الأولى والأهم دوما هي هايدغر، وفي موضوع بحثنا هي مرجعيته في تحويل مسار الهرمينوطيقا الى درب في الانطولوجيا.

بينما وفي الجانب الآخر، من الرؤى السابقة -في الاختلاف بينهما-، نجد نوعاً من الاتفاق بين غادامير وهابرماس:

١. عالمية التأويل لدى الأول لا تبحث عن «عن ذرية اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية، وإنما هي محتوياتها "البراجماطيقية"، ومضامينها "التواصلية"»[٦٦]، وذلك هو شأن الثاني.
٢. كما ونلحظ الشراكة بوجوه منها ما يتقبله هابرماس من نتائج الهرمينوطيقا الغاداميرية في كونها تعمل على مناهضة الوضعية، بشأن ماتراه الأخيرة من سلطة للعلم أو الصيغة العلموية وكأنها المعرفة الحقة والواحدة.
٣. كما أنَّ المنعطف اللغوي هو طبيعة عمليهما.
٤. وكليهما أكد على فاعلية الحوار في كشف أو إنتاج الحقيقة.
٥. ويمكن أن نتصور الدائرة أو الحلقة الهرمينوطيقية الغاداميرية حاضرة لدى هابرماس أيضاً في تصوره عن التواصل وإمكانية التفاعل دونما شرط مسبق بينما نحن نحتاج ذلك التفاعل لفهم معنى الفعل التواصلي، فالدائرة التواصلية هي ماينتج عن عدم إمكانية فهمنا لآلية التواصل دونما معرفة موضوعات التواصل والاشتراك من جهة ثالثة في التواصل، وكل ذلك بحاجة الى تشريع والتشريع بحاجة للتواصل، وهكذا حلقات تعيد البداية والنهاية الى إرجاء محير.

الخاتمة:

ها نحن أمام ما اسميه "**بدوية المعنى وفلسفة التجول**"، انه نتيجة تعدد المسارات من جهة، وارتحال المعنى بين لحظة وأخرى من جهة أخرى. وهنا يظهر العقل الثالث بعد **الغارق** في التراث، أو **المارق** عليه . وهو العقل **الفائق:** المتجاوز لهذه الإشكالية، والباحث عن كل محطة معنى.

فمع غادامير كانت رحلة متواصلة في الإرجاء المستمر للحقيقة، بالرغم من الاتفاقات المصطنعة، لأنها لاتمثل اتفاقات الى في لحظتها، لأنها في خلالها وما بعدها إنما تحيلنا الى تراثات وانحيازات وأحكام مسبقة أخرى ستلعب دور في تحديد الفهم القادم، لذلك فالصيرورة هي ثوب عمليات الفهم حسب النتيجة الغاداميرية حتى في الاتفاق فذلك الاتفاق ماهو الا استراحة حرب الذات والآخر والتراث.

في مقابل ماسبق فهنالك اتفاقات مؤقتة أخرى بوصفها نتيجة للفعل التواصلي مع هابرماس وان اكتسبت لون الإجماع! فهي اجماعات، بدورها، مؤقتة، لأنه من

الـممكن أن يعـاد إنتاجهـا بمجـرد انبثـاق أزمـة تثيرهـا الـحداثة فـي معاولهـا النقديـة نفسـها، أو مـن خـلال الـمحاججات الـدائمة الـتي تشـكل الـعمود الـفقري للعمليـة الاتفاقيـة فـي العقلانيـة التواصليـة وينـتج ممـا سـبق ملامـح إلتقائيـة دائمـة فـي مـذهبيات الـفكر الـمعاصر وهـي الـتجول وبدويـة الـمعنى فهـو ذو طـابع ارتحالـي نحـو واحات الاتفاق ليس إلا.

الـهوامش

(١) جاسبر، دايفيد، **مقدمة في الـهرمـينـوطيـقا**، ترجمة وجيه قانصو، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر،٢٠٠٧، ص١١٩.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ص١٢٠.
(٣)ينظر: نبيهة قارة، **الـفلـسفـة والـتـأويـل**، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص٤٧.
(٤) نبيهة قارة، **الـفلـسفـة والـتـأويـل**، ص٤٣.
(٥) ينظر: جاسبر، دايفيد، **مقدمة في الـهرمـينـوطيـقا**، ص١٣٣-١٣٤.
(٦) ينظر: المرجع السابق، ص١٣٤.
(٧) ماركس وانجلز، **الـايديولوجيا الـالمانيـة**، ترجمة فؤاد أيوب، ط١، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦، ص٣٩.
(٨)ينظر: هاو، الن، **الـنظريـة الـنقديـة**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٥، ص٢٠٣.
(٩) غـادامـيـر، **بدايـة الـفلـسفـة**، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، ط١، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠٠٢، ص٣٧.
(١٠) غـادامـيـر، **فلـسفـة الـتـأويـل: الـأصول، الـمبادئ، الـأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط٢، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ٢٠٠٦ ص١٤٣.
(١١) غـادامـيـر: **الـحقيقة والـمنهج – الـخطوط الـأساسيـة لتـأويـليـة فـلـسفـيـة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، طرابلس - ليبيا، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣٧٢ .
(١٢) غـادامـيـر، **طرق هايدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، ط١، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠٠٧، ص١١٩.
(١٣) غـادامـيـر، **فلـسفـة الـتـأويـل**، ص٤٨.
(١٤) ينظر: المصدر السابق،، ص١٠٧.
(١٥) ينظر: المصدر السابق،، ص١٦٥.
(١٦) غـادامـيـر، **الـحقيقة والـمنهج**، ص٣٧٣.
(١٧) المصدر السابق، ص٤٠٢.
(١٨) ينظر: هاو، الن، **الـنظريـة الـنقديـة**، ص٢٠٢.
(١٩) غـادامـيـر، **بدايـة الـفلـسفـة**، ص٣٧.
(٢٠) محمد شوقي الزين، **الـإزاحة والـاحتمال: صفائح نقدية في الـفلـسفـة الـغربيـة**، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠٠٨،ص٨١.
(٢١) ينظر: فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة» حوار اجري مع غـادامـيـر، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **مسارات فـلـسفـيـة**، ط١، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٤، ص ١٦٦.
(٢٢) عبد الغني بارة، **الـهرمـينـوطيـقا والـفلـسفـة: نحو مشروع عـقل تـأويـلي**، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠٠٨، ص٢٦٧.
(٢٣)ينظر: جاسبر، دايفيد، **مدخل الـى الـهرمـينـوطيـقا**، ص١٥١ .
(٢٤) غـادامـيـر، **فلـسفـة الـتـأويـل**، ص١٨٢.
(٢٥) غـادامـيـر، **فلـسفـة الـتـأويـل**، ص٩٢.
(٢٦) محمد شوقي الزين، ص٦٥.
(٢٧) غـادامـيـر، **فلـسفـة الـتـأويـل**، ص٩٦-٩٧.
(٢٨) ينظر: غـادامـيـر، **الـحقيقة والـمنهج**، ص٥٠١.

(٢٩) غـادامـيـر، **فـلـسـفـة الـتـأويـل**، ص٩٧.
(٣٠) غـادامـيـر، **فـلـسـفـة الـتـأويـل**، ص٩٥.
(٣١) محمد شوقي الزين، **الإزاحة والـاحتمالـ**، ص٨٢.
(٣٢) عادل مصطفى، **فـهـم الـفـهـم: مدخل الـى الـهرمنيوطيقا: نظريـة الـتـأويـل من أفلاطون الـى غـادامـيـر**، ط١، دار النهضة العربيـة، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٠١.
(33) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, p23-24.
(34) Ibid,20.
(35) See: Ibid,24-25.
(36) See: Deflem, Mathieu, Introduction: «Law in Habermas`s theory of communicative action», in **Habermas, Modernity and Law** ,SAGE publications,Lndon,1996,p3.
(37) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action,**p.25.
(38) See: Deflem, Mathieu, Introduction: «Law in Habermas`s theory of communicative action», p2-3.
(39) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p25.
(٤٠) هـابرمـاس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي»، ضمن كتاب عمر مهيبل، **من الـنسق الـى الـذات**، ط١، الدار العربيـة للعلوم ومنشورات الـاختلاف، لبنان والـجزائر، ٢٠٠٧، ص٢٥٣. (ملحق النصوص المترجمة).
(٤١) هـابرمـاس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي»، ص٢٥٣.
(٤٢) هـابرمـاس، يورغن، **الـمعرفة و الـمصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الـحيدري، ط١، منشورات الـجمل، الـمانيا، ٢٠٠١، ص٢١٠.
(٤٣) هاو، الـن، **الـنظريـة الـنقديـة**، ص٢٣٠.
(٤٤) هـابرمـاس، يورغن، **الـمعرفة و الـمصلحة**، ص٢١٠
(٤٥) عادل مصطفى، **فـهـم الـفـهـم: مدخل الـى الـهرمنيوطيقا**، ص٣٠٠.
(46) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p26-27.
(47) Ibid, p.28.
(48) See: Bolton, Roger, «Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital», Paper read at meeting of **Western Regional Science Association**, San Diego, California, February 2005, (PDF),p.14.
(49)See: Ibid,p.15.
(50) See: Wilson, Doug, «The Theory of communicative action and the problem of the commons», Paper presented at the Second Annual Conference of the **International Association for the Study of Common Property**, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept,١٩٩١. (PDF) p.4.

(٥١) هـابرمـاس، يورغن، **إيتيقا الـمناقشة ومسالـة الـحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط١، الدار العربيـة للعلوم ومنشورات الـاختلاف، لبنان والـجزائر، ٢٠١٠، ص٦٠.
(٥٢) عمر مهيبل ، **من الـنسق الـى الـذات**، الدار العربيـة للعلوم ومنشورات الـاختلاف، لبنان والـجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٧٠ .
(٥٣) هاو، الـن، **الـنظريـة الـنقديـة**، ص٢١١.
(54) See: Habermas, **connaissance et Interet**,p.p270-271.
نقلاً عن: هشام معافة، **الـتـأويـليـة والـفن عند هانز جورج غـادامـيـر**، ط١، الدار العربيـة للعلوم ومنشورات الـاختلاف، لبنان والـجزائر، ٢٠١٠، ص٢٣٦.
(٥٥) غـادامـيـر، **الـحقيقة والـمنهج**، ص٧٢٠.
(٥٦) غـادامـيـر، **فـلـسـفـة الـتـأويـل**، ص٢٠٠.
(٥٧) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غـادامـيـر وسلطة الـفـلـسـفـة»، ص١٦٩.

(٥٨) هاو، الن، **النظرية النقدية**، ص٢٠٧-٢٠٨.
(٥٩) عمر مهيبل، **من النسق الى الذات**، ص١٧٢.
(٦٠) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص١٦٨.
(٦١) ريكور، بول، **محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٢٤.
(٦٢) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص١٨٧.
(٦٣)ينظر: المصدر السابق، ص١٨٨.
(٦٤) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص١٦٧.
(٦٥) ينظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص ٣٧٠.
(٦٦) مقدمة محمد شوقي الزين لـ: غادامير، **فلسفة التأويل**، ص٢٧.

المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. جاسبر، دايفيد، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر،٢٠٠٧.
٢. ريكور، بول، **محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢.
٣. عادل مصطفى، **فهم الفهم: مدخل الى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير**، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٣.
٤. عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي**، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠٠٨.
٥. عمر مهيبل، **من النسق الى الذات**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط١، ٢٠٠٧.
٦. غادامير: **الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، طرابلس - ليبيا، ط١، ٢٠٠٧.
٧. غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، ط١، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠٠٢.
٨. غادامير، **طرق هايدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، ط١، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠٠٧.
٩. غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط٢، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، ٢٠٠٦ .
١٠. فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة» حوار اجري مع غادامير، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **مسارات فلسفية**، ط١، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٤.
١١. فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص١٦٩.
١٢. ماركس وانجلز، **الايديولوجيا الالمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، ط١، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦.
١٣. محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية**، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠٠٨.
١٤. نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.
١٥. هابرماس، يورغن، **المعرفة و المصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، ط١، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠١.
١٦. هابرماس، يورغن، **إيتيقا المناقشة ومسالة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠١٠.
١٧. هاو، الن، **النظرية النقدية**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٥.
١٨. هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير**، ط١، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ٢٠١٠.

المصادر والمراجع باللغة الانكليزية:

1. Bolton, Roger, «Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital», Paper read at meeting of **Western Regional Science Association**, San Diego, California, February 2005, (PDF).

2. Deflem, Mathieu, Introduction: «Law in Habermas`s theory of communicative action», in **Habermas, Modernity and Law** ,SAGE publications,Lndon,1996.
3. Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge,1990.
4. Wilson, Doug, «The Theory of communicative action and the problem of the commons», Paper presented at the Second Annual Conference of the **International Association for the Study of Common Property**, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept,١٩٩١. (PDF) .

Western Hermeneutics and Heritage: A Contemporary Study in the Debate of Understanding and Horizon.

Dr. Ali Abbood Malik
Assistant Professor of Contemporary Philosophy
College of Arts – University of Baghdad

Abstract

Hermeneutics is mainly an explanatory pathway. It converts our understanding into a formulating or simulation of the formulated as explained by M. Heidegger. The Heideggerian definition explains that hermeneutics is an attempt to understand our existence and, what is attached to as important, to define substantive concepts fully. Speeches carry their meanings as a substantive action exposing the continuous praxis nature to every understanding attempt. This definition requires a single pathway to diversify to the level of fragmentation, taking hermeneutics away from being a well-defined system in goals and processes. How did understanding form a pathway in meaning: Horizontally, vertically, and annularly? Horizontally: in the meaning of tradition. Vertically: in effective present formulation of singular and singular-formation. Annularly: in comparative substitutive intervened accreditation between the present and the past, I and us. The question above is what we are trying to search for in this study, amongst the answers of the two personalities we are considering. Yet, this is not a single pathway due to the horizontal and vertical factors that make it into a different image from the inside to the outside of the pathways.

This study does not deal with the genealogy of Hermeneutics and its founding fathers and their opinions, but it discusses pivotal points to ensure the switch forward the understanding pathways.

Key words:

(Hermeneutics Interpretation ،Horizon, Heritage, Philosophy, Contemporary, the meaning)