الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
-البويرة-
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Sciences Sociales et Humaines

جامعة البويرة

قسم العلوم الإنسانية

تخصص: فلسفة العلوم

العنوان:

المنهج التأويلي بين الفلسفة وعلم النفس

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبتين:

- إيمان أومغار
- سهيلة بن عبد الرحمان

تحت إشراف الأستاذ:

- رابح بايو

السنة الجامعية 2014 /2015

كلمة الشكر

الحمد لله الدي وهبنا الصبر و حسن التدبير , فالشكر لله عز و جل الدي مكننا من تخطي

الصعوبات لإتمام هدا العمل على أحسن حال .

نتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف "بايو رابح" الدي كان له الفضل الكبير في إنجاز هدا

العمل من خلال توجهاته و نصائحه .و لا ننسي الأساتذة الدين أشرفوا علي دراستنا خلال

مسارنا الجامعي ولم يبخلوا علينا بتوجيهاتهم ونصائحهم القيمة.

فأتقدم بصفة عامة الى كل أساتذة قسم الفلسفة الدين يساهمون في تنوير الأجيال بكل صدق. والتوعية بقيمة العلم والمعرفة.

سهيلة ايمان

إهداء

بسم الله و الصلاة على رسول الله، أهدي هذا العمل المتواضع:

إلى التي حملتني جنينا و حضنتني وليدا و أفاضت
عليا من حبها

إلى التي غمرتني بدعائها وسلحتني بنصائحها
أمي الغالية.

إلى الذي يستحق كل التقدير والاحترام والعرفان
إلى الذي علمني كيف أقف عندما أسقط ،و أتجه الى الأمام

و كيف اصبر على صعاب الحياة، و كيف أعتمد على نفسي
أبي الغالي.

إلى اخوتي : فيصل, سلمي,جمال الدين,ابتهال.

والى كل عائلة اومغار

إلى وروح جدي الطاهرة –رحمه الله-

إلى كل صديقاتي: مونية، عبلة، نسرين و سهام، نور الهدى بنت خالتي
و كل من ساهم في اعداد هدا العمل من قريب او من بعيد.

ايمان

الإهداء

اهدي عملي هدا إلي أعز ما أملك في الوجود إلي نور حياتي و أحن إنسان إلي أمي التي كانت وراء كل خطوة تقدمت بها. حفظها الله و أطال في عمرها.

إلى أبي الذي رباني ..... ونعم الأب, تحمل مصائب الزمان من اجل نجاحي أطال الله في عمره.

إلى إخوتي: عزالدين , ياسين ,نجيب ,صونية , تسعديت , نسيمة , علجية , وردة , مونية و ابنة خالتي الهام التي نعتبرها اختا عزيزة لنا .

والى كل من يحمل اسم عائلة بن عبد الرحمان

إلى كل الأقارب صغيرا و كبيرا

والى من رافقني في عملي هدا و شاركني الأحزان و الأفراح زوجي العزيز سمير الذي أتمنى له طول العمر المديد المليء بالنجاح , ولكل عائلته كبيرا و صغيرا.

والى أعز و أغلي الأصدقاء الدين أحببتهم و سأضل أحبهم إلى الأبد خاصة فايزة وحكيمة أتمنى لكم السعادة والنجاح. و إلي كل من عرفتهم من قريب أو من بعيد.

إلي كل من علمني حرفا و نبهني لأمر و نهاني عن داك و أعانني علي خير .

سهيلة

فهرس الموضوعات **الصفحة**

مقدمة.....أ.

الفصل الأول: الإرصان الفلسفي للمنهج التأويلي.

المبحث الأول: التأويل في الفكر الإنساني، التأسيس والأصول.....6.

المبحث الثاني: إرهاصات التأويل الفلسفي مع شلايرماخر.....16.

المبحث الثالث: المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية مع فلهالم دلتاي.....24.

الفصل الثاني: من أبستمولوجيا التأويل إلى أنطولوجيا الفهم في الفلسفة المعاصرة.

المبحث الاول: المنهج التأويلي للظاهراتية مع مارتن هيدجر.....33.

المبحث الثاني: التأويل ومشكلة الفهم والحقيقة عند هانز جورج غادامير.....40.

المبحث الثالث: مسارات التأويل في الفلسفة المعاصرة .....47.

الفصل الثالث: المنهج التأويلي وعلم النفس المعاصر.

المبحث الاول: اللغة ورمزية اللاوعي في التحليل النفسي، جاك لاكان نموذجا 59.

المبحث الثاني: التأويل والعلاج النفسي.....67.

المبحث الثالث: تأويل الأحلام عند سيغموند فرويد.....74.

خاتمة .....83.

الفهرس. .....87.

قائمة المصادر والمراجع. .....88.

مقدمة

إن التحولات الكبرى التي شهدتها الفلسفة في مسار بحثها عن الحقيقة فسح المجال أمامها لإعادة تشكيل أولويات التفكير، ولم يكن لها ذلك إلا بعد كسر الطوق الذي فرضه العقل التأملي المتعالي في الفلسفة والتوجه نحو عقل تأويلي تفسيري منسجم مع هويته وتاريخه، إن الفلسفة بحق أصبحت تاريخا للفلسفة، بالمعنى الهيجلي، فلكي تفهم ذاتها بإستمرار لابد لها من مساءلة تاريخ تشكل مفاهيمها وقوالبها المعرفية، و تلك الُمساءلة لابد أن تكون تأويلية هرمينوطيقية بإمتياز، وبناء على ذلك جاز لنا القول أن المنهج التأويلي كان بحق المنهج الُمخلص الذي حمل على عاتقه مسؤولية قيادة التفكير الفلسفي في المرحلة الراهنة ، فالتأويل قد يعني فيما يعني إيتيقا الحوار، وفن الفهم وإستراتيجية طرح السؤال، إنها تلك العلاقة الحميمية بين الكينونة القلقة وموضوعها سواء بالمعنى الأنطولوجي أو بالمعنى الإبستيمولوجي فإن الأمر سيان. فإذا كان التقليد الفلسفي يعتبر الذات جوهر ثابت متعالي تقيم علاقة تناظر مع العالم من حولها ومن خلال تلك العلاقة تتشكل معايير الحقيقة والمعرفة فإن الأمر مختلف تماما في التفكير الفلسفي المعاصر حيث تنصهر الذات وتذوب في موضوعها إلى درجة سحق تلك الهوة الميتافيزيقة إلى كانت موجودة من قبل، لتنبجس من خلالها كينونة إنسانية مشرقة تسعى دائما وباستمرار لإقامة علاقة هرمينوطيقية مع العالم من حولها بهدف بلوغ الفهم والحقيقة. وبتعبير هيدجر " إننا نقيم تأويليا على هذه الأرض"، فالكائن بحاجة دائما إلى تجديد فهمه ومعايير الحقيقة التى يحملها وفق الموقع التاريخي الذي يقيم فيه ،خاصة ونحن نعلم ان هذا الكائن متناهي في الزمن وأن فهمه محدد بشروط تاريخية أنطولوجية لا مناص منها، فحقيقة الشيء تتوارى وتنحجب وتنزع نحو اللاحقيقة وما يبقى إلا التأويلات، تتصارع فيما بينها في إدعائها إمتلاك الحقيقة، وبتعبير نيتشه "ليس هناك حقيقة وانما هناك تأويلات للحقيقة " أنها أقنعة من وراء أقنعة في نسخ سيمولاركية لامتناهية.

إن التأويل قد يعني كشف ما كان متحجب ومختفي وراء الظاهر، إنه عودة ظافرة الى المعنى الأول إلى المنبع والمنهل الأول، سواء أ كانت عودة إبستيمولوجية إلى النص الأصل أو عودة أنطولوجية الى التجربة الإنسانية الأصيلة أو عودة الى المكبوت النفسي بالمعنى الفرويديوي الذي ما فتيء يؤثر في سلوك الإنسان وفي مصيره ، وأي كلام من دون ذلك هو زيف وخرافة. لكن هذه العودة التي أداتها **المنهج التأويلي** . محفوفة بالمخاطر، قد تكون بفعل تعدد التأويلات للحقيقة الواحد، أو بفعل إرادة السيطرة التي تسعى لإضفاء معاني ودلالات تسعى لخدمة خطابات معرفية معينة ومن ثم تسقط في أيديولوجيا مغرضة ، ولا يشذ عن هذا الحكم حتى الإبستيمولوجيات العلمية المعاصرة، فتراجع خطاباتها كان جليا في الفترة الاخيرة بظهور العقل التأويلي وتغلغله في شتى المناحي الفكرية ومنها بالأخص علم النفس المعاصر وبالضبط التحليل النفسي الذي إهتدى الى مسلمة أساسية مفادها أن الوعي هو نتيجة وليس أساس، أنه سطح وليس قعـر، وهو مطالب . أي الوعي . بالدخول في حركة نقدية ضد ذاته للكشف عن أصوله اللاواعية، و هذا بمثابة نقد مضاد يطرحه الفكر المعاصر بعد ثورة التأويلية التي انتدبها لنفسه التحليل النفسي، وكما يقول بول ريكور:".. أن الوعي يكتشف، في خلف ذاته وبوساطة عمل التأويل، شيئا يشبه حفريات الذات، ويكشف الوجود في هذه الحفريات ولكنه يبقى منخرطا في حركة التفكيك التي يثيرها." وأي تفكيك لا ينأى عن تفكيك لغة اللاوعي وطلاسمها اللاعقلانية.

وبناءا على هذه المستجدات الفلسفية إرتأينا ان نبحث في حقيقة **المنهج التأويلي بين الفلسفة وعلم النفس**، بمعنى البحث في التأويل كمنهج فلسفي أبستمولوجي والنظر في كيفية وُلوجه للعلوم الانسانية (او علوم الروح كما يسميها الالمان) ومنها علم النفس التحليلي.

وإرتأينا أن هذا الموضوع جدير بالاهتمام، لأنه متعلق بمستجدات الساحة الفلسفية والفكرية الراهنة التي تدعونا إلى الكثير من البحث والتأمل فيها، وأيضا نقص الدراسات

والرسائل الجامعية المتعلقة بهذا الموضوع اللّهم بعض المحاولات الرائدة والتي تحتاج إلى مواصلة وتتبع وتجديد في طرح إشكالاتها، كما لا ننسى أن التأويل بالمعنى العلمي هو من رحم العقل الغربي الاوربي وما أحوج عقلنا العربي لمثل هذه الدراسات لا في سبيل التقليد (لان كل عقل وليد تاريخه وبيئته) وإنما في سبيل الاستفادة من الخبرات الفكرية المغايرة وتبيئتها في فكرنا العربي.

ولمعالجة هذا الموضوع وضعنا نصب أعيننا التساؤلات التالية والتي بمثابة فرضيات نحاول دحضها او تثبيتها، منها:

إذا كان كل علم يقوم على موضوع ومنهج، فهل يصلح أن يكون المنهج التأويلي منهجا علميا لفهم الظواهر النفسية؟

وإذا أمكن ذلك، **ما القيمة الإبستيمولوجية للحقيقة التي نصل إليها بفعل التأويل؟**

وكيف إنتقل التأويل من الطابع التفسيري اللاهوتي إلى التأملي الفلسفي ثم الى اداة منهاجية علمية بإمتياز؟

وبسؤال إشكالي عام، **هل يصلح التأويل أن يكون منهجا فلسفيا وعلميا في آن معا؟**

وللإجابة على هذه التساؤلات وغيرها، قمنا بتقسيم بحثنا إلى ثلاثة فصول، مقدمة

وخاتمة، أما الفصل الأول فيتناول الإرصان الفلسفي للمنهج التأويلي، أي البحث في التأويل من حيث التأسيس والأصول، ليس فقط من ناحية الإشتقاق اللغوي والإصطلاحي فقط، وإنما أيضا من ناحية طريقة جلب هذه الممارسة الفكرية من المجالات الدينية الكنسية إلى المجالات الفلسفية والإبستيمولوجية، لذلك أشرنا الى إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية مع عمداء المدرسة التاريخانية مثل شلايرماخر وفلهالم دلتاي، اللذان إتفقا على أن علوم

الروح تستهدف ملكة **الفهم التأويلي** ولا يمكن النظر إليها من زاوية التفسير العلي الذي هو ميزة العلوم المادية فقط.

أما الفصل الثاني فتتبعنا فيه مسارات التأويل من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي المنهج التأويلي بوصفه أداة لفهم النصوص الببليوغرافية (أديبة، دينية، كتابة تاريخية) إلى فهم الكينونة الإنسانية، حدث ذلك بعد التطعيم التأويلي للظاهراتية مع مارتن هيدجر، بمعنى النظر إلى حقيقة الوجود بوصفه ظاهرة تأويلية بإمتياز تحتاج إلى إعادة قراءة في كل مرة فتحنا فيها كتاب الوجود المنسي بتعبير هيدجر، أن حقيقة الانسان أنه كائن يفهم ذاته والوجود من حوله، لكن ما الفهم وما حقيقة الفهم، وما هي الشروط الأنطولوجية لظاهرة الفهم؟ بوصفه هدف التأويل المتوخى. هذه الأسئلة يجيب عنها تلميذه النجيب جورج هانز غادمير، ومن خلالها يعيد لنا صياغة مفهوم الحقيقة والفهم في العلوم الانسانية ويحدد لنا الشروط الانطولوجية للتأويل.

هذه الشروط يستثمرها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور ليرسم لنا الأبعاد الخلاقة والإبداعية لمكنونات التأويل الفلسفي الإبستيمولوجي، ليعيد من خلالها قراءة كل الفكر الغربي المعقول منه والجانب اللامعقول فيه، مع ريكور يعاد فك شفرة كل الرموز والطلاسم والأساطير التي انبنى عليها العقل الغربي منذ نشأته الأولى.

لنعرج بعد ذلك إلى مسألة إكتساح المنهج التأويلي في الدراسات النفسية، بمعنى ادق، النظر ما إذا كان التحليل النفسي الذي إبتدعه فرويد وواصله جاك لاكان في أصله يعتمد على التأويل، المكبوت الذي لا يظهر للعلن إلا بواسطة اشارات ورموز وتمويهلات مثل الأحلام وإنزياحات (أعوجاج) اللغة والُصاب، تلك الرموز تحتاج الى فهم وتفسير أي تأويل، وما دام المكبوت يقبع في الحياة النفسية بوصفه عقدة منسية، فإن الإفصاح عنها وإزالة الأتربة المتراكمة حولها ثم تحريرها من طرف المحلل النفساني لن يكون إلا بواسطة الكلام

أو اللغة، إنها التنفيس أو ما يسمى طريقة التداعي الحر التى تستنطق المسكوت عنه، إرتقت كطريقة للعلاج النفسي الإكلينيكي. وعليه نكتشف مع فرويد إن المنهج الذي نسبر به أغوار الذات ونصل به إلى ذلك المتواري والخفي تحت طبقات اللاشعور هو في الأصل عمل تأويلي بإمتياز، كما أن هذا العمل يشكل أيضا طريقة في العلاج.

أما الخاتمة، فقد تم تخصيصها لجمع شتات ما تم رصده عبر فصول هذا البحث، فكانت عودة للإجابة على الإشكالية التي تم طرحها من قبل، مع تضمينها لبعض التساؤلات المفتوحة تتجه صوبا نحو آفاق منهج التأويل الفلسفي في للفكر المعاصر. وإذا كان أي بحث لا يخلو من متاعب ومصاعب (لا مجال هنا لذكرها)، فإن عزائنا الوحيد هو محاولتنا المتواضعة للإقتراب من إحدى المشكلات الإبستيمولوجية المعقدة في الفلسفة المعاصرة، آملين إن وفقنا ولو بالقليل في إنتقاء المصادر والمراجع لإقامة الدليل والمحاججة لأطروحتنا.

الفصـــــل الاول

الإرصـان الفلسفي للمنـهج التأويـــــلي

المبحث الأول: التـــــأويل في الفكـر الإنساني.

الفلسفة بوصفها إبداعا للمفاهيم وحفرا في أنظمة المعرفة وتأسيسا لإستراتيجية السؤال وسعيا لفهم الكائن في هذا الوجود، تتبع دائما وأبدا، حوارا تساؤليا بين الكائن والكينونة عبر وسيط اللغة، فاللغة هي لحظة إنكشاف الكائن لذاته أنطولوجيا، فهي تصاحبه في رحلته من التواري الى الكشف والإنجلاء، وهي الوسيط يحمل إلينا تراث الماضي، الذي نريد تملكه ، لا بوصفه حقيقة مكتملة، بل بما هو نصوص يسكنها الإبهام والغموض الذي يأبى الخضوع لكل موضوعية علمية أو معايير متوقعة ناجمة عن المنهج، لأن في اللحظة التي يصل فيها إلى فهمها يفقد ذلك الغموض، فكل عملية تملك ناجحة للتراث نصا كان ام عملا فنيا، عليها أن تنحل في الألفة والفهم ، ولن يكون ذلك إلا عبر وسيط اللغة التي تعيد تسميتها **(تأويلها)** وكأنها خلق جديد، بمعنى " أن كل تملك للتراث هو تملك مخلف تاريخيا، وهذا لا يعني أنه لن يكون إلا تصور غامض له، على العكس من ذلك، فإن كل تملك للتراث يكون بمثابة تجربة لجانب من الشيء نفسه."[1] ولأن علاقتنا بالوجود و العالم هي أولا وقبل كل شيء علاقة ذات طابع لغوي ، فإن أي توجه نحو العالم يتم عبر التمرن والتدرب على اللغة لكن ليس هذا كل شيء ، لغوية "وجودنا - في - العالم " تعّمفي نهاية الأمر كل ميدان **تجربتنا التأويلية** (الهرمينوطيقية).

[1]« Toute appropriation de la tradition en est une appropriation historiquement différente-ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en soit qu'une conception obscurcie ; chacune d'elles est bien au contraire l'expérience d'un aspect de la chose même »

-Hans Georg Gadamer, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophie, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, édition du Seuil, 1996, page 398.

فالهيرمنيوطيقا في أصلها اللاتيني herméneutike أي فن التأويل، وفي اشتقاقاتها الأصلية جاءت من لفظ hermnia من هرمس hermes الإله الوسيط بين الآلهة والناس يفسر لهم ويشرح المرمز ويفك الطلاسم، ومع أباء الكنيسة كان يعني تفسير كلمة الله، أما المعنى الباقي فهو الوساطة وفهم معنى الرمز وتفسير النص للمؤمنين، وكان في الإسلام التأويل مرتبطا بخشية الله، فالعلماء المفسرون للقرآن الكريم أتاهم الله الحكمة لتأويله ولكن له شق آخر قد يكون القصد من التأويل تحريف المعنى الأصلي « ... فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.[1]

- أما في الاشتقاق اللغوي العربي فالتأويل لغة: من أول (التأويل) تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد (أوله) تأويلا و(تأويله)، وقد تعني العودة الى المعنى الاول والاصلي.

إن البحث في الاصول الفكرية للممارسة التأويلية يتضمن البحث جينيالوجيا المفهوم في الثقافة الغربية والتي تمتد من العصر اليوناني إلى العصور الحديثة، ويظهر التأويل (الهيرمنيوطيقا) بوصفه **فن التأويل** كما هو الحال مع الكلمة المشتقة من الإغريقية التي تمفصلت مع لغتنا العلمية وتتوزع في المستويات المختلفة للتفكير، تدل الهيرمينوطيقا hermeneutic من خلال الحقل الدلالي الذي يعطيه المصطلح الإغريقي يعني التعريف والشرح والترجمة والتعبير وقد تطورت الممارسة (الهيرمنوطيقية) بوصفها تأويلا وتفسيرا للنصوص خاصة انطلاقا من الرواقية لتأخذ شكل القراءة الاستعارية، وقد شكلت الهيرمنوطيقا تجاوزا للتحليل النحوي والبلاغي بالبحث عن النوايا العميقة للمؤلفين ومن هنا إن كلمة hermentike: تتضمن بالإغريقية في اشتقاقها كلمة (tekhne)التي تشير إلى

[1] بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في منهج التأويل عند شلايرماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت لبنان، ط 1، 2008، ص 13.

" الفن" بالمعنى الاستعمالي التقني لأليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصورية واستعمالية و رمزية[1].

يبقى معنى الهيرمينوطيقا متضمن داخل المعاني العميقة للمؤلفين بحيث يبحث المفسرون في خبايا وخفايا النصوص وهذا عن طريق فن التأويل باعتباره الطريق السوي لفهم وتفسير النصوص وهذه العملية كانت ممتدة من العصور القديمة والتي استعملها المفسرون في تأويل وتفسير النصوص الدينية المقدسة وهذا لتسهيل مبدأ التواصل بين الآلهة والبشر فأخذ منه الهيرمنوطيقا ميدانا خصبا لطرح سلسلة من التفسيرات والشروحات التي تفك الغموض وتزيل الدهشة.

ثمة عدة تعريفات مختلفة للهرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل وبخاصة مبادئ التفسير النصي القديم، غير أن حقل الهرمينوطيقا قد تم تأويله بترتيب زمني تقريبا إلى:

- نظرية تفسير الكتاب المقدس.

- متدولوجيا فقه اللغة العام، أو ما تسمى الفيلولوجيا.

- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية (بالمعنى الإبستمولوجي).

- فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي.

-تشير هذه التعريفات أكثر من مرحلة تاريخية، فكل تعريف هنا يشير إلى "لحظة" هامة من لحظات التأويل أو مدخل إلى مشكلات التأويل، بحيث يمثل كل تعريف وجهة نظر

[1] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2012، ص07.

إلى الهرمينوطيقا، ويسلط الضوء على جانب أو أكثر من فعل التأويل وبخاصة تأويل النصوص والحق أن محتوى التأويل نفسه يعتريه التغيير بتغيير هذه الوجهة من النظر[1].

ولكن تبقى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) هي المبحث الخاص بدراسة عملية الفهم وهذا لإعطاء هوية جديدة للنصوص القديمة، لهذا سنبحث عن سلسلة من التعريفات التي تطرق لها المفسرون والمؤولون في معاجمهم الفلسفية وكتبهم التي كانت لنا بمثابة المرجع لمعرفة ترجمة قريبة لمفهوم الهرمنيوطيقا، بحيث نختار نحن من أهم الترجمات إذ تكاد تجمع المعاجم المتخصصة والموسوعات الغربية على الأصل الإغريقي لمصطلح هيرمينوطيقا herméneutique، فهو عند بيرنارد دوبي "dupay bernard" مشتق من أصل إغريقي "هرمينيا " "herménia" الذي يدل على التأويل، أما عند "صاجي" معجم النقد الأدبي وهو بير "tamine et hubert"فهو فن تأويل العلامات وهو تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كل العوالم الرمزية، وبخاصة الأساطير والرموز الدينية والأشكال الفنية، أما "جون غروندين"jean grondin"، فينطلق من المعنى السابق لمفهوم الهرمينوطيقا أي باعتبارها فن تأويل النصوص ليضيف اليه. وقد اتسع مجال استخدامه، ودلالات جديدة تنم عن نسبية في ضبط المفاهيم والمصطلحات، إذ يذهب إلى القول بأن لفظة الهرمنوطيقا herménetique. مشتقة من الفعل اليوناني herménauo الذي يحمل معنى أو ترجمة والتفسير والتعبير، وغير هذه الحالات الثلاثة يحمل هذا الفعل الاتجاه إلى الفهم إدراكا ووضوحا [2].

[1] عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، دار النهظة العربية بيروت لبنان، ط 1، 2003 م، ص 45_ 46.

[2] عبد الغاني بارة: الهرمونوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط 1، 2008 م، ص 100_ 101.

- لقد تعددت وتنوعت التفسيرات لمفهوم الهيرمينوطيقا من فيلسوف لآخر لكنها كلها اجتمعت على معنى واحد والمتمثل في أن الهرمينوطيقا هي فن التأويل النصوص، يستطيع من خلاله المفسر فك الرموز والوصول للمعنى الحقيقي الذي يصبو إليه المؤلف من خلال مؤلفه أو النص الذي يطرحه.

ونظرا للتعقيدات في المصطلحات وصعوبة فهمها من طرف العامة عمل المفسرين على شرحها وتفسيرها لتصبح سهلة الفهم وكل هذا عن طريق التأويل أو الهرمينوطيقا.

إن أول خطوة لاعتبار الهرمينوطيقا مصطلحا هو اعتبار " صناعة " أو " فنا" hechne وخاصية الفن هنا هو كونه مهارة وليس علما، ومن ثم فإن الهرمينوطيقا لا تعدو أن تكون في أول أمرها مهارة "معيارية" « normative » منه خلالها يزعم المؤول أنه ليس فقط يسيطر على فئة بل يمكن نصا غامضا أو غير مفهوم من أن يعبر عن نفسه، لذلك فإن ما يجدر بنا الاحتفاظ به من تعريف المعنى النظري لمفهوم التأويلية ثلاثة أمور اتفق حولها التأويليون من "شلايرماخر" إلى "ريكور" وإنها على أنحاء مختلفة:

أ- أن التأويلية " فن في الفهم"

ب- أن الفهم لا يتم من غير وظيفة " التأويل"

ت- أن موضوع التأويلية هو " اللغة" بعامة.

غير أن مفهوم التأويلية ليس بسيطا من حيث الدلالة ولا ثابتا من حيث التاريخ إنه مركب من عناصر دلالية مختلفة، وإن تعريفه يتطور بتطور المهام التأويلية نفسها، وبرغم من تباين معاني التأويلية منذ اليونان إلى المعاصرين فإن الدارسين يميلون إلى التمييز الكبير بين مرحلتين يبدو أن "شلاير ماخر" هو همزة الفصل بينهما:

أ-مرحلة التأويلية الكلاسيكية أو الخاصة: وهي الممارسات التأويلية التقنية والمعيارية التي اتخذت من التفسير النصوص التأسيسية القديمة مثل الكتاب المقدس والتراجيديا اليونانية والمدونات القانونية، غرضا لها ولذلك ساد الكلام على التأويلية اللاهوتية والتأويلية الفيلولوجية والتأويلية الحقوقية...[1].

ب-المرحلة التأويلية العامة أو الكلية: وهي المحاولة المعاصرة التي دشنها شلاير ماخر الهادفة إلى إرساء تأويلية عامة أو كلية (allgemeine hermeneutik) تتحرر منه خدمة علوم اللاهوت والفيلولوجيا والحقوق وتنصرف إلى بلورة صناعة نظرية قائمة بنفسها[(2)]

- فالهرمينوطيقا عبارة عن نظرية في التأويل بمعنى تأمل فلسفي وتفكير فينومينولوجي حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير والتأويل تغدو فيه التجربة هي المعيار، وهي متغيرة متحولة تقوم على اختلاف بين أفق التراث وأفق المعاصر والحصيلة هي انصهار الآفاق حتى يغدو النص وكأنه (يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط)، أي المؤول من خلاله فقط حيث يتحول العلامات المكتوبة إلى علامات ذات معنى فالهيرمينوطيقيا على نوعين:

1- **هيرمينوطيقا تقنية أو معيارية:** فهي كفيلة باستبعاد اعتباطية الأحكام الذاتية، خصوصا وأن التأويل في تاريخه النظري والعلمي نظر إليه على أساس أنه اعتباطي ويخضع لاعتبارات ذاتية وتصورات الأحكام الذاتية.

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض، التأسيس والتحولات، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت لبنان، ط 1، 2013، ص 14،15.

[2] نفس المرجع، ص 15.

2-**هيرمينوطيقا فلسفية:** فهي تتنقد الطابع المعياري للهيرمينوطيقيا التقنية، وتدعو إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل والتي لا تنحصر في تفسير النصوص والآثار المكتوبة بل تحدد مستويات وجودنا في العالم التاريخي والأنطولوجي[1].

ومن هنا يظهر لنا انفصال واضح بين التأويل الذي يقوم على منطق الماهيات الثابتة أو الأصل الثابت المتعالي الذي يعود إليه القارئ من أجل أن يستمد منه الحقيقية التي لا تنبض أبدا، وقابلة للتجديد والإضافة سواء كان ذلك النص هو أسطورة فيتاغورية أو نص مقدس إذ يمارس العقل عملية التأويل والتجريد حتى يخلص إلى ماهيات ثابتة ومتعالية الذي يقوم على كونه: (تعبير، نطق، كلام، ترجمة) أو كونه تأويل (تفسير، إيضاح) أو كونه ترجمة(نقل، تعويض الألفاظ) لكن يبقى هناك فارق كبير بين منطق المطابقة الذي هو منطق الهوية ويعتمد على المطابقة ولغة الكليات والمتعاليات وهو مختلف عن منطق التحويل القائم على كثافة التجربة واشتغالات الحدس وألاعيب الدلالة أنه منطق ينشد المغايرة ويؤكد على اللغة المحايثة وبالتالي يقوم على التحويل و المغايرة، و القراءة، وبالتالي المنطق الأول يركز على ما يدور في المنطق إما منطق التحويل فيقوم على ما يدور في الواقع[2].

كما لا ينفي "بيبان""pepin" إضافة إلى المعاني السابقة التي ذكرها عن مفهوم الهرمينوطيقا، اضافة معنى أخر يقرب هو كذلك من مصطلح « herméneuein » بمعنى التعبير، وهو معنى" الترجمة" أي ترجمة لغة إلى لغة أخرى، وقد تم استخدام المصطلح بهذا المعنى في سياق مخصوص هو ترجمة النص التوارتي من العبرية إلى الإغريقية فالترجمة traduction إذا اعتبرناها شكلا من أشكال العملية التأويلية الأساسية المتربطة بالفهم

[1] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمنيطيقا، مرجع سابق، ص19.

[2] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمنيطيقا، نفس المرجع، ص 19.

« compréhension » فإننا نستطيع من خلالها إدراك ذواتنا وتحديد رؤانا للعالم من حولنا إذا الترجمة عبور من لغة إلى أخرى، وهي كالفعل لغوي تدخل ضمن ما يسميه " غادامير" gadamer عملية التواصل والحوار بين اللغات، وهي من ثم تجربة إبستمولوجية وأنطولوجية ترتبط هذا الفعل اللغوي، حسب غادامير، بثلاث أبعاد، بعد الفهم، وبعد الفكر وبعد التأويل لتصبح الترجمة، والأمر كذلك عبورا فكريا من لغة لأخرى عبارة عن حوار ثقافي بواسطة الفهم والتأويل[1].

ويهمنا الإشارة هنا الى الترجمة في نقل وإيصال مفهوم الهرمينوطيقا إلى أواسط الفكر العربي الذي عمل على تحديد مصطلح جامع يدل عليه المفهوم في أصوله الغربية، إذ تتباين الترجمات وتتعدد ولكنها كلها اتفقت على مصطلح التأويل كمفهوم مقابل الهرمينوطيقا الترجمة المعَربة التي لقيت جدلا واسعا عند تعريبها بوصفها أسوء الترجمات لأنها ثقيلة على السمع والنطق فارتأى المفسرون إلى رؤية معرفية جديدة تؤطر هذا المصطلح إلى تعبير جديد وهو **فن التأويل** أو **علم الفهم والتفسير.**

أن الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لم توجد بعد في صورة عامة ولكن توجد فقط عدة هرمينوطيقات خاصة. أي ما نجده في المعاجم العربية كالإشارة إلى الهرمينوطيقا هي مجرد كلام ومصطلحات لا غير وتتراوح كلها بين التفسير والتأويل وعلم التفسير وعلم التأويل وإذا كان التفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل فإن التأويل هو مشتق من الأول وهو لغة الرجوع، إلا أن التفسير أعم من التأويل وذلك لكونه القطع بالمراد ويستعمل في الألفاظ ومفرداتها بينما التأويل هو الظن به ويستعمل في المعاني والجمل ولكن ثمة فرق بين علم التأويل أو التفسير والهرمينوطيقا من جهة الموضوع

[1] شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى 2007.

والمنهج والأغراض، ومن ناحية ثانية تفيد الصفة هرمينوطيقي »« herméneutikos على القول التأويلي الذي يتفرع بدوره إلى بعدين:

1-من يؤول الكتب المقدسة والتشريعات والقوانين القديمة.

2-المنهج وفلسفة التأويلي التي تهتم بالنصوص وبالوضعيات والتجارب الإنسانية.

ربما يكون الفهم أو التأويل هو الترجمة الصحيحة لكلمة التعطش إلى المعرفة التي ذكرها أرسطو في كتاب " ما بعد الطبيعة" حينما عَرف الإنسان بأنه يولد وفيه رغبة طبيعية في المعرفة وربما يكون السعي الأنسي نحو فهم الذات هو تقريبا سعي نحو فهم العالم الذي يحيط بنا وفهم الوجود من حيث وجود يترتب عن ذلك لقاء بين الرغبة في المعرفة العلمية وكونية التعطش إلى المطلق الميتافزيقية [1].

يبدوا أن مصطلح التأويل قد أصبح معقدا واشكاليا منذ أن خرج من دائرة النصوص الدينية والقضاء وفقه واللغة ودخل دائرة العلوم الإنسانية والفكر الفلسفي ويضطلع هذا المصطلح بتحديدات من أنواع شتى مثل الدلالي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي وما يعزز هذه الأهمية هي أن الحدس الأصلي الذي يؤسس تطبيقات التأويل يعطي حق المواطنة الوجودية لعالم لغوي بالموازاة مع العالم الواقعي، بيد أن طرح مشكل التأويل عند الإنسان هو أمر غير ممكن إلا إذا في نفس الوقت عن السؤال العلاقة بين معنى التاريخ والتواصل الإنساني وما يراهن عليه مصطلح التأويل هو المشروعية العلمية لفكر ما فتئ يمارس على نفسه وعلى جميع المجالات النقد والامتحان والتقصي وبشكل لا متناهي وأحيانا دون الاحتكام إلى ضوابط وآداب.

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل ،المخاض والتأسيس والتحولات، مرجع سابق، ص 87 – 88.

ان فن التأويل هو محكوم أصليا بالاعتراف بمعنى مخبوء وراء المعنى الظاهر والذي يقطنه في الوحي الإلهي والرموز اللغوية والأشكال الأسطورية ومختلف السرديات والتصرفات والأفعال البشرية وأن نستدعى التأويل بالتدخل هو أن تكتشف أن القراءة الواحدة لم تعد كافية لفهم معنى النص، وأن افتراض معنى مزدوج هو أمر ضروري من أجل ممارسة فعل القراءة على النص... إن الوضع الحقيقي الذي يتطلبه كل تأويل هو انتماء كل من القارئ والمؤلف إلى نفس العالم الثقافي والتاريخي وهذا يعني أن الاهتمام المشترك يمكن أن يمثل طرحا متساويا للمسألة المركزية للنص وهنا يفترض التأويل علاقة حية مع ما تم التعبير عنه مباشرة أو بشكل غير مباشر في النص لاسيما وأن الصلة بالنص يمكن أن تكون عفوية ولا مفكر فيها ويمكنه أن تكون يقظة وحذرة عبر وساطة التجربة[1] إن الهرمينوطيقا تشكلت منذ التفكير في فن تأويل النصوص وبحث العلوم الإنسانية عن تفهمها لذاتها وشروط عقلانيتها وقد أصبحت عن طريق كل من ديلتاي و غادامير و ريكور الى فلسفة كونية في التأويل[2].

إن اللافت للنظر، الهرمينوطيقيا هي الاختصاص القادر على الاعتراف بمعاصرة النص وأصالة فهم الإنسان لذاته والعالم والآخر من جهة أفعاله ومعارفه إذا شكت الذات المؤولة بالنقد التاريخي والرؤية الموسوعية وارتفعت هذه الصناعة النبيلة إلى الدرجة الثانية من العلم وكفت أن تكون مجرد مساعد بيداغوجي ووسط بين المؤلف والقارئ[3]. نلخص إلى أن مفهوم الهرمينوطيقا قد ارتبط بجملة من التسميات والترجمات التي سهلت من وصوله إلى الناس فالهرمينوطيقا أو فن التأويل قد عمل على تقريب الأفكار والثقافات فيما بينها، كما أسس علما جديدا يبحث بين السطور أو في باطن الكلمات ليصل إلى معنى بسيط بعد ما كانت الهرمينوطيقا في بادئ الأمر تهتم فقط بتفسير النصوص الدينية أو مقتصرة على قراءة

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: نفس المرجع، ص 89_ 90.

[2] المرجع نفسه، ص 93.

[3] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

ثانية لنص المقدس عن طريق رسول الآلهة " هرمس" الذي عمل كوسيط بين البشر وإله في الثقافة الإغريقية لتصبح الهرمينوطيقا في الفكر المعاصر مجالا للغوص في أعماق المفهوم في حد ذاته بحيث استعملت **الهرمينوطيقا كمنهج** للوصول إلى الحقيقة، و العلاقة بين التجربة التأويلية والحقيقة ماهي إلا علاقة إيضاح وكشف حقيقة محايثة للتجربة، وملازمة للتصور والممارسة بحيث أصبحت التجربة هي المعيار الوحيد للحقيقة.

المبحث الثاني: إرهاصات التأويل الفلسفي مع شلاير ماخر

يعد الفيلسوف الالماني فريدريك شلايرماخر friedirich Scheiermacher (1768- 1834) مؤسس الهرمينوطيقا العامة، وصاحب الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي، لتكون فنا للفهم عينه، فهو يعتقد بأن الفهم ضرورة تأويلية تتطلبها النصوص، سواء أكانت فلسفية أم أدبية أم قانونية أم دينية، وهو فيما يذهب إليه بأنه وإن كانت هناك فروق دقيقة بين طبيعة هذه النصوص ومجالات عملها مما يتوجب إنشاء أدوات إجرائية تتناسب وخصوصية هذه النصوص فإن المؤكد هو وجود قاسم مشترك يوحدها ويجعلها لحمة واحدة، إنه جسد اللغة بوصفها سمة جامعة بين كل المجالات ومن ثم يصبح اللجوء إلى المعرفة النحوية أمر طبيعيا لتتبع معاني الكلمات ورصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي أيا كانت طبيعة النص، وهذا ما جعله يرسم أول معلم من خيوط مشروعه لتأسيس الهرمينوطيقا العامة la herméneutique généra تكون بمثابة الأصل أو المنطق لكل هيرمينوطيقا خاصة [1].

نفهم من هذا أن شلايرماخر قد أحدث قطيعة إبستمولوجية بين التأويلية القديمة التي تقوم على تفسيرات اللاهوتية والتأويلية الجديدة في شكلها الفلسفي وهذا من خلال التصور الجديد للهرمينوطيقا الذي جاء به شلايرماخر بحيث ركز على عملية الفهم في حد ذاتها والبحث عن خصوصية القواعد والشروط التي يتم من خلالها تحقيق هذا الفهم في النصوص.

برغم من أن شلايرماخر لا يكترث بتعريف معنى الفهم، فهو يشير منذ البداية إلى أن الفهم مهمة "لا متناهية" وهي لا متناهية من وجهتين:

[1] عبد الغاني بارة،: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 175.

أنا أفهم كل شيء حتى أصطدم بالتناقض أو بلا معنى، أنا لا أفهم شيئا إذا لم أبنه ولم أستطع أن أبنيه بوصفه ضروريا" ومنذ أول درس يسارع شلايرماخر بضبط نوعي التأويل الذي سيبذل جهدا دؤوبا لتوضيحهما: " التأويل النحوي للغة وهو ذو منحنى موضوعي لا دخل للذات فيه، " وتأويل التقني وهو حسب رأيه ذو منحى ذاتي. ولذلك يحكم على الأول بأنه تأويل سالب يكتفي بالكشف عند حدود المعنى أما الثاني فهو تأويل موجب يسعى إلى الفهم بذلك فإن السؤال كيف نفهم؟ يمر بضرورة بسؤال أخر هو كيف نؤول؟

ما معنى أن نؤول حسب شلايرماخر؟ **هو أن نكون قادرين على الخروج من طريقتنا الخاصة في التفكير من أجل الدخول في طريقة الكاتب،** إن ما يقوله المؤلف ليس دلالة (bedeutung, signification) الألفاظ فقط بل المعنى (sens ,dersinn) الذي يؤخذه اللفظ في مجاله داخل اللغة الخاصة وداخل اللغة الأجنبية إن المؤول هو الذي ينجح في أن يكون قارئا مباشر للمؤلف. وذلك يعني أنه ينجح في: (1) فهم ما هو مشترك بين الكاتب والقارئ. (2) ما هو خاص بالكاتب من خلال إعادة بنائه من جهة ما نحن القارئ. (3) ما هو خاص بالقارئ الذي يهتم الكاتب به بوصفه شيئا جزئيا وخارجيا [1].

يعني هذا الأمر هو ثنائية الذاتي والموضوعي، الأول يتعلق بالذات والثاني ما يتعلق مباشرة بعرض الموضوع ومعنى هذا الكلام موصولا بما سبق إن تأويل التقني يساوي بتعبير الخطاب، أي التركيز على الخطاب ومعناه بل فهم المتكلم فالمتكلم يعبر عن ذاته بأسلوب أي تراكيب اللغة واستعمالها لهذا يتغلب التأويل التقني النفسي على التأويل النحوي.

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض، والتأسيس والتحولات، مرجع سابق، ص 17 – 18.

يقول شلايرماخر: لو أن كل كلام كان إعادة بناء حية، لما كان ثمة حاجة إلى تأويلية بل فقط إلى نقد للفن"، إن ما يعيبه شلايرماخر على أسلافه هو انطلاقهم من تفاهة الفهم (La banalité de la compréhension) من جهة أن الفهم لا يحتاج إلى فن خاص، بذلك هم لم يروا إلى قواعد الفهم إلا بشكل عرضي عند الاصطدام بحالة لا معنى أو سوء تأويل لفقرة معزولة تاهت عن غرض الكاتب.

لكن الفهم ليس مجرد ضبط نحوي لدلالات الألفاظ، وذلك لسببين من جهة لأن كل ملفوظ إنما يتضمن أكثر أو أقل مما تقوله تلك الألفاظ، وخاصة لدى الفنان الأصيل في مادة اللغة، الذي يعطي فردية جديدة للغة، ومن جهة لأنه لا يمكن أن نتعلم كيف نعرف الذاتي إلا بواسطة الفهم ذاته"، من أجل ذلك يزعم شلايرماخر أن التأويلية هي عكس النحو وأكثر من ذلك"[1].

من هنا يتضح أن التأويل هو إعادة الروح للأحداث الميتة وبعث فيها الحياة لهذا أوجدت الهرمينوطيقا للإعادة إحياء تلك النصوص القديمة هذا ما دعي له شلايرماخر في مشروع الهرمينوطيقا الرومانسية، فالتأويل نشاط فني يخص كل فهم لخطاب أجنبي سواء كان هذا الخطاب كتابي أم شفهي فيبقى أصله اللغة إن فهم الخطاب يعني معرفة نحو اللغة ونحو الفكر فالفكر يعمل على تداخل فن الخطاب وفن الفهم والتأويل إذ يقول شلايرماخر في هذا السياق "الفردي يضيئ دائما أنوار العالمي".

"إن التأويلية من حيث هي فن الفهم، لا توجد بعد في صورة عامة، ولكن يوجد فقط عدة تأويلات خاصة"، ذلك يتطلب أن نوضح وجوه الارتباط بين هذه الفنون الثلاثة.

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: نفس المرجع، ص19.

1- فن الكلام.

2- فن الفهم.

3- فن التفكير.

وإن مهمة التأويلية هي فن الفهم، ولكن مع هذه الصعوبة من جهة، إن فن الفهم وفن الكلام مرتبطان ومن جهة أن الكلام هو مطية التفكير، ولذلك فالتأويلية لن تتصور إلا على نحو فلسفي أي في تضايف مع فن التفكير، هذا الازدواج في الخطاب متأت من كونه يفترض في نفس الوقت "لغة معطاة"، فالخطاب لا يخترع لغة جديدة ولكن أيضا "فكرا سابقا" لأن الخطاب لا يخترع دلالة غير مسبوقة في اللغة.

وبما أن الخطاب فعل إنساني فإن التأويلية الرومانسية تتأول دور الإنسان بما هو منتج للمعنى على نحو طريف "إن الإنسان هو في نفس الوقت" موضع: (un lieu)، حيث تستطيع لغة ما أن تقول ومن ثم أن خطابه لا يفهم إلا في ضوء جملة تلك اللغة، لكنه من جهة أخرى "روح" (un esprit) متطور منتج للخطاب بوصفه "واقعة" (un fait) صنعتها الإنسان بمعية الآخرين، ولذلك فالفهم هو فن تدبير التواشح بين اللغة والروح في الخطاب لا يفهم الخطاب بما هو واقعة الروح إذا لم يفهم في علاقته مع اللغة، لأن فطرية الكلام تغير الروح كذلك: "هو لا يفهم أيضا بوصفه تغيير اللغة، إذا لم يفهم بما هو واقعة الروح[1].

غير أن المثير للانتباه في مشروع شلايرماخر الهرمنيوطيقي، هو مبدأ الدائرة أو الحلقة الهرمينوطيقية[(*)] lecevcle herméneutique التي عليها تنهض عملية إعادة التركيب بمستوييها النحوي والنفسي، أو قل بها يتم رسم حدود الممارسة التأويلية فالمهمة التي يمكن للتأويل أن يؤديها لا تتجاوز حدا ما، وكل فهم يبقى نسبيا وغير كامل، فالأساس التأويلي في

[1] نفس المرجع، ص24-25.

[(*)] عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص182_ 183.

الحلقة الهرمنيوطيقية* فهو فهم الكل انطلاقا من الجزء وفهم الجزء انطلاقا من الكل، فالفهم أساس عملية إحالية réferentiel أو يقوم على الاختلاف، إذ أن فهم الكلمة داخل الجملة مقارنة بكلمة أخرى أو اختلافا معها، وذلك باستحضارها على مستوى المحور العمودي والاستبدالي paradigmatique l'axe كمعان وصور، وكذا بتميزها عن غيرها من الكلمات داخل السياق النصي أو على مستوى المحور الأفقي التركيبي l'axe syntagmatique كما أن فهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة، مثلا يكون بإحالتها إلى الجملة الكلية والجملة بدورها لا تحقق معناها الكامل إلا بمعنى الكلمات المفردة، وهذا حال الكلمة داخل النص باعتبارها جزءا يرتبط بسياق الجملة والنص أيضا بوصفه جزءا لا يتجزأ من سياق الفن أو الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه أو الأدب مطلقا، لكن يبقى ان هذا النص من منظور اخر باعتباره وليد لحظة ابداعية او رؤية الكاتب الفردية، هو جزء لا يتجزأ من الحياة الفكرية أو السياق الثقافي الذي ينحدر منه المؤلف[1].

إلا أننا نجد هنا إشارة إلى توسيع في سلطة القارئ الذي نجده هنا في هذا التوصيف الذي يقدمه "شلايرماخر" إذ حدد إنتاج النص ودور القارئ في تحديد مقاصد النص أكثر من المؤلف مما يعني المسكوت عنه في النص وهي محاولة جعل النص ينطق بما لم يكن المؤلف قد صرح به وهذه تعطي أهمية إلى النص وإلى القارئ، فهذا التصور الجديد للهرمينوطيقا أعطاها روحا جديدا على عكس الهرمنيوطيقا القديمة في تفسيراتها الدينية

* الحلقة الهرمنيوطيقية: أو دائرة التأويل: الفهم عملية "إحالية" (إشارية) referentail بالأساسي، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة، وما نفهمه بشكل نفسه في وحدات منظمة، ودوائر مكونة من أجزاء والدائرة بوصفها لا تتحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس أيضا صحيح فالأجزاء المفردة تكون الدائرة الكلية وتحددها الجملة على سبيل المثال هي وحدة كلية ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة.

[1] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينو طيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص67.

فالتفاعل القائم في عملية الفهم عند شلايرماخر يقوم على فهم المؤلف باعتباره ذات مبدعة ومنتجة.

فالفهم إذا عملية حلقية دائرية، والمعنى لا يكون إلا داخل هذه الحلقة، فكانت بحق حلقة الهرمينوطيقا، لكن ألا يمكن اعتبار هذه الحلقة مفرغة un cercle vicieux لا يمكن بحال أن تحقق الفهم الكامل أو المعرفة الخالصة التي تنشدها فحسب غادامير، قد بقيت البنية الحلقية للفهم –في نظرية شلايرماخر الهرومنيوطيقية- في حدود علاقة صورية بين الجزء والكل أو في ظل الذاتية، الحدس المسبق للكل وتفسيره لشرحه اللاحق على مستوى الجزء وفق هذه النظرية، تحصل البنية الحلقية من مستوى نصي إلى مستوى آخر وتجد معناها في الفهم الكامل للنص[1].

إن مستويات الفهم عند شلايرماخر تتعلق بدائرة الهيرمينوطيقا، بدءا من الجزء الفرد والعودة إليه أي من العام الكلي والعكس، وهي الدائرة التي تحدث عنها أست "ast" قبله يتجسد في هذا النوع الثاني في التأثيرات الرومانتيكية فيهم الإنسان كظاهرة بدءا من الإنسان كفكرة، فكر شلايرماخر. يخص طبيعة الخلق "الإبداع" انطلاقا من الوسط اللساني وفي علاقة الفرد بوسطه[2].

وهذا يستدعي أعماق التحليل التي قام بها الفيلسوف "غيوم دوهيمبولدت" (guilloume de hamboldt)، فالموضوعية التاريخية تختبر كيف أن النص الموجود فيما هو كلي للكلام والمعرفة لهذا الكلام باعتباره منتجا للكلام، وهكذا التأويل عند شلايرماخر هو مجموع المنهج التاريخي، البسيكولوجي، التقني إنه: تاريخي، مقارناتي إلهي[3].

---

[1] عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص183.

[2] بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، مرجع سابق، ص 84.

[3] بومدين بوزيد: نفس المرجع، ص 84.

لقد ركز شلايرماخر على أهمية ودور الإنسان في الوصول إلى أعلى مستويات الفهم فالفرد يمثل روح الإبداع والابتكار في عملية الفهم بحيث تقوم أو تنطلق الهيرمينوطيقا من الجزء وصولا إلى الكل وهذه الحلقة التي تدور حولها الهرمنيوطيقا هي التي تولد إبداعا فنيا وإنتاجا فلسفيا يخدم طبيعة الموضوع أو النص.

فقد كان منتظرا، كما ألمحنا من قبل أن تتحرر الهرمينوطيقا من دغماءية اللاهوت ويتسع مجال عملها على يد شلايرماخر لتصبح نظرية عامة في الفهم والتأويل، وكان كل ذلك بدافع فلسفي يخدم مرجعيته في أسمى مبدأ تتغياه كل فلسفة، ألا وهو الكوجيتو أنا أفكر الذي يتوافق ودعاوي المذهب الرومانسي في بلوغ مطلق الفردانية أو قل تأسيس كوجيتو الذات والميتافيزيقا الأنا كمقولة تعبر عن تحول في الفهم، وذلك بإحداث قطيعة إبستمولوجية- مع سلطة الكنيسة التراثية، وتأسيس فلسفة الفهم وسوء الفهم كمنطق منهجي تنتظم منه الهرمينوطيقا وتنتقل من البحث عن المعنى إلى فن للفهم، لكن الذي حدث أن شلايرماخر، وإن يعزى إليه هذا الفضل، فهو في اعتقاد غادامير "لم يستطيع تحرير الهرمينوطيقا نهائيا من أصنام الفكر القديم، ولا إخراجها من أوهام النظرة المثالية التي تسلطت على أعماله الفلسفية من خلال ممثليها من كبار الفلاسفة"[1] .

لقد تعرضت الرؤية الجديدة للهرمينوطيقا التي جاء بها شلايرماخر إلى النقد من طرق غادامير حيث يرى هذا الأخير في أن (دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات).

الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي، من جهة أخرى تتطلب الوجهة الموضوعية لحلقة التأويل أن توصف بنمط آخر غير الوصف الذي قدمه شلايرماخر.

[1] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص186.

وعلى الرغم من أنه يقر هذه الصعوبات الخطيرة التي تواجه التأويلية: أن كل لغة يمكن أن تملك تأويلية خاصة بها، فهو سرعان ما ينصرف إلى إبراز عمومية "الإجراء التأويلي" إلى حد القول بأن لغة العهد الجديد (la langue néo-testamentaire) ينبغي أن تدرج في خانة اللغة اليونانية ومن ثم أن تقرأ كما يقرأ أي أثر يوناني، أي كما يقرأ هوميروس وكما أن المشكل التأويلي أعم من أي مشكل ديني، كذلك هو يختلف في طبيعة عن أي "قضية رأي" (une affaire dbpinion)[1] .

نستنتج مما سبق أن شلايرماخر عمل على رفع مستوى تأويل الكتب المقدسة التي كانت تقوم عليها الهيرمينوطيقا القديمة إلى طرح إشكالية جديدة في الفلسفة وهذا ما قامت عليه الهرمينوطيقا الجديدة مع شلايرماخر التي غيرت مجرى التفسيرات المنحصرة في تأويل النصوص الدينية إلى بدأ ممارسة جديدة وهي الفهم كمبدأ ضروري لتفسير النصوص وهذا ما أغنى الهرمنيوطيقا وجعل منها منطلقا لسلسة من التفسيرات والتأويلات التي تختلف من مفسر إلى آخر إلا أن هذا الاختلاف ساعد على الدقة والوضوح في ممارسة عملية الفهم والتأويل وهذا ما عملت عليه المؤسسة الواضعة.

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحولات، مرجع سابق، ص27.

المبحث الثالث: المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية مع دلتاي

بعد وفاة شلايرماخر عام 1834 تراجع مشروع الهرمنيوطيقا وحدثت ردّة في الفكر التأويلي وعودة إلى الفروع التخصصية لتصبح الهرمينوطيقا مرة أخرى تأولا فيلولوجيا أو تاريخيا بدلا من أن تكون هرمينوطيقا عامة بوصفها **فن الفهم** كما أراد لها شلايرماخر ان تكون، غير أن في أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف النابغ ومؤرخ الأدب فيلهام ديلتاي W.Dilthey يرى في الهرمينوطيقا اساسا لكل العلوم الروحية Geisteswissens Chaften أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية[1] .

إثر تخلف الهيرمينوطيقا وهذا بعد وفاة شلايرماخر كان لابد من إعادة الاعتبار لهذا الفن وكان هذا على يد ديلتاي الذي عمل على صياغة مفاهيم ورؤية جديدة للهرمينوطيقا وإدخالها في مجال العلوم الإنسانية.

لقد حاول ديلتاي تنظير وشرح ابستمولوجيا الوضع العلمي للعلوم الإنسانية التي يسميها "علوم الروح"، فهو عالم منهجي من أبرز ممثلي المدرسة الألمانية التاريخية، وأكد على أن للتاريخ قواعد ومنهجا مثل العلوم الطبيعية، ففي عام 1880م أكد أن الأبحاث المنهجية في العلوم الإنسانية أنتجت على أساس[2] ظاهرتي خارجي (الأشياء والأشخاص) وبالتالي حاول وضع تفكير قائم على موضوعية الوعي، ومن كتابه "حول دراسة تاريخ علوم الإنسان" 1875م حاول تأسيس بسيكولوجيا للعلوم الإنسانية تقوم على "الفهم"، إن العلوم الروحية وجدت أول ابستمولوجي صاحب "مقدمة للعلوم الروحية" (1883) مائة عام قبل "ميشال

[1] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، مرجع سابق، ص114.

[2] بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، مرجع سابق، ص91.

فوكو" من يقيم الفصل بين علوم الطبيعية التي تعتمد الشرح وعلوم الروح التي تعتمد الفهم كما قدم في مشروعه "نقدا للعقل التاريخي"، وسعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا فهمية تذهب إلى الأعماق الداخلية ومتابعة أكبر الأنساق الثقافية (القانون، الأخلاق، الفن، الدين)، ولكن نقطة البدء هي التركيز منهجيا على وعي الفرد[1].

الهيرمينوطيقا عنده أساس لكل العلوم الروحية، أي كل علوم تهتم بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، إيماءات، أفعال، قوانين، فن، أدب...الخ، لقد اعتبر دلتاي الخبرة العيانية وليس التأمل النظري هي البداية في العلوم الروحية، وهنا أهمية الرومنتيكية في الدعوى إلى الرجوع للحياة وعيشها كخبرة، غير أن أهمية دلتاي الأبستمولوجيا في رؤيته لضرورة تجاوز النزعة التاريخية والبسيكولوجيا وإبداع فلسفة فيها التقاء الوضعية الإنجليزية بالمثالية الألمانية فالمهمة الأبستمولوجية عنده هي الوعي بالتاريخ والإمساك بمجموع الظاهرة الإنسانية وفهم تعبيرات الحياة من الحياة ذاتها [2].

إن سعي ديلتاي واهتمامه بمشكلة التأويلية وخاصة بمسألة "الفهم" باحثا ومنقبا عن مشروع فلسفي وهذا ما عمل عليه في كتابه "نقد العقل التاريخي" قادته إلى تطوير تأويلية عامة تكون قادرة على توفير منهجية صارمة للعلوم الإنسانية (العلوم الأخلاقية والعلوم التاريخية وعلوم الروح)[3].

---

[1] بومدين بوزيد: نفس المرجع، ص، 92.

[2] المرجع نفسه، ص 94.

[3] عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 188.

كما أن الفارق بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة يكمن –عنده- في أن مادة الأولى وهي العقول البشرية، "مادة معطاة وليست مشتقة من أي شيء خارجا، مثل مادة العلوم التي هي مشتقة من الطبيعة، إن على العالم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، إن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم أني من خلال النظر في مادتها الخام"، لكن هذا لم يمنع ديلتاي Dilthey من التأكيد على أن التفسير الشرح هو الذي يصنع المرحلة العلمية للفهم وأن الدور الأساسي للهيرومنيوطيقا يتمثل في "إقامة صلاحية التأويل العالمية كأساس كل يقين في التاريخ، نظريا، ضد الاقتحام الدائم للهيمنة العشوائية للرومانسية والذاتية الارتيابية إذا يكمن الخلاص الأنسب للعلوم الإنسانية في ضرورة ابتكار منهج علمي مشابه لمنهج العلوم الصحيحة دون أن يتطابق معه ظنا بأن بلوغ الموضوعية لا يحيد عن وضع[1] قوانين يقينية شاملة تخلص مجال العلوم الإنسانية من أوهام الذاتية والأحكام العفوية المصطنعة فهو يعتقد بأن الأساس المعرفي يتحدد في "أن كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأَلية للتجربة ونتائجها الصحيحة مشروطان بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه أي محكومان بطبيعتنا الكلية".

يظهر الفرق بين كل من العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة في أن الأولى تدرس الإنسان بوصفه كائن فعال ومنتج على عكس العلوم الطبيعية التي تستقي تجاربها من الطبيعة وأحوالها[2] من هنا نستنتج بأن العلم يكون ابن بيئته كما دعي ديلتاي كذلك لوضع قواعد وقوانين خاصة بالعلوم الإنسانية التي تحدد من خلالها النتائج اليقينية والصحيحة دون الوقوع في مغالطات الأوهام والأحكام الخاطئة وكل هذا يكون عن طريق التجربة.

[1] عبد الغني بارة: نفس المرجع، ص189.

[2] بومدين بوزيد: دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، مرجع سابق، ص 95.

إن التطور العلمي والتقني في القرن التاسع عشر طرح السؤال التالي: هل تستطيع الحياة أن تعاش في هذا العالم؟ لقد وعى دلتاي التطور العلمي وأثره على الحياة والبناء الاجتماعي، فرأى ضرورة معرفة العالم الإنساني وطرح إشكاله الفلسفي الابستمولوجي: هل يمكن معرفة الإنسان والظواهر الإنسانية عن طريق المنهج العلمي التجريبي في حين أن الظاهرة الإنسانية تفُهم ولا تّعرف؟، وهل فهم الفهم والوعي الميتافيزيقي يدور حول فكرة الوعي الخالص أو الحياة؟، ويرى ديلتاي أننا الأن في نهاية التفكير الميتافيزيقي، وفلسفة الحياة هي التي يجب أن تظهر، ولذا يسمى نفسه "فيلسوف الحياة"، لأن تفكيره يرتكز على ثلاثة موضوعات مرتبطة: -قبولها للمبدأ التجريبي الذي يقول بأن المعرفة تقوم على التجربة –النظرية التي تقول بأن الفلسفة تنشأ من مشكلات الحياة اليومية –وترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة، والحياة هنا لا تفهم عن طريق الذات المتعالية أو عن طريق معايير قبلية بل تقوم على الحياة نفسها وتفهم من الداخل ولذلك يشبهها بلحن موسيقي لا تعبر إيقاعاته عن شيء سوى اللحن ذاته، الحياة هي ما نعرفها عن طريق التجربة والفهم، كما أن التاريخ هو الحياة ذاتها وله بالتالي خصائصها- ومن هنا يرى أن على العلوم الروحية أن تستمد مقولاتها من "الخبرة الُمعاشة" من "المعنى"، وليس من "القوة" التي تقوم على التاريخ وليس على الرياضيات، لها إمكانية فهم الخبرة الداخلية للإنسان ولشخص آخر ليس بوسع مناهج العلوم الطبيعية ذلك، إن نسق العلوم عند ديلتاي هي "مبدأ علاقة حياة شاملة"، والعلاقة هي مجال علوم الروح، والفارق بين علوم الروح وعلوم الطبيعة يعود إلى "طريقة سلوك الذات العارفة وإلى موقعها من الموضوعات، بحيث تمثل هنا المشاركة[1] .

[1] بومدين بوزيد: نفس المرجع، ص 95_ 96.

يظهر لنا مما سبق أن النزعة الآلية هي أهم سمة طغت على التفسيرات الكونية في العصر الحديث وهذا من خلال التجربة التي أصبحت هي كذلك درب اليقين لكن هذا التفسير يخص العلوم الطبيعية دون سواها فعلوم الروح يتميز بالحرية والتغير الدائم وبالتالي ليست قوانين الطبيعة هي قوانين الروح وحدات العلوم الطبيعية بناءات فرضية خالية من خاصية محسوسة ولا تمتلك الفردية ويتم التحقق بالتجربة لكنها لا تخبرنا عن الطبيعة الداخلية لهذه الوحدات، بينما في العلوم الإنسانية هي عقول "فردية" واقعية عينية وهذه الوحدات هي أنفسنا وذواتنا وعن طريق الفهم تنقل بنيتنا إلى الآخرين، ان أساس العلوم الإنسانية فهم التعبيرات وليس ملاحظة أحداث فيزيائية، يمكن ترتيبها هرميا من الأبسط إلى الأكثر تركيبا مثل العلوم الطبيعية، فالعلاقة بين العلوم الإنسانية علاقة "اعتماد متبادل" والخبرة الداخلية وفهم الآخرين يرتبط بإسقاط ذواتنا عليهم[1].

يمكن لنا تحديد أوجه الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية فلكل علم خصوصيته بحيث تختلف طبيعة العلوم الإنسانية التي تسقط دراساتها على الإنسان مباشرة إذ لا يمكن التجريب على الإنسان لأن هناك مجموعة من القوانين والقواعد الأخلاقية التي تمنع ذلك على عكس العلوم الطبيعية التي مجال دراستها الظواهر الطبيعية فهي أمام حرية واسعة وسلطة لا محدودة في طلق إبداعات الباحثين، هنا نكشف الفرق بين هذين العلمين في جملة من اختلافات:

– الاطراد في العلوم الفيزيائية، حوادثها متماثلة وهو ما لا يحدث في الفترة التاريخية الواحدة، ولا يوجد إطراد يصلح للتعميم[2].

[1] بومدين بوزيد: نفس المرجع، ص97.
[2] المرجع نفسه، ص 98.

- العلوم الإنسانية تدرس **الإنسان كحرية وإرادة**، والإنسان يؤثر ويتأثر فهو عرضة للتغير وعدم الثبات النسبي وبالتالي لا نستطيع أن نحكم أحكاما كلية وضرورية، وبالتالي الظواهر الإنسانية معقدة تعقيدا ناشئا عن استحالة العزل الصناعي التجريبي.
- التنبؤ في العلوم الإنسانية يكاد يكون أمرا مستحيلا.
- الظواهر التي تدرسها هذه العلوم لا تتمتع بثبات نسبي في ظواهر متغيرة بفعل عوامل متغيرة داخلية وخارجية.

وبالتالي حاول الباحثون البحث عن منهج لهذه العلوم كيف لا يفسر بما هو كمي فيزيائي، منهج يحاول الدخول إلى العالم الداخلي ويسمونه "الفهم" un derstanding وهو فهم داخلي يتجه نحو الخبرة البشرية ويفحص محتواها [1].

إن المشكل المعرفي هو نفسه دوما: **كيف نستخرج من التجربة علما له قيمة عامة؟** لكنه يمثل هنا ضمن الشروط الخاصة الملازمة لطبيعة التجارب المعيشة الخاصة بالعلوم الأخلاقية، ألا وهي أن البنية في الحياة النفسية في المجموع الحي والمعروف الذي يفسر ما هو جزئي، نلاحظ أنه لا وجود إذن لخصومة قارة بين الفهم والتفسير، بل ثمة فقط أولية الفهم على التفسير في ميدان العلوم الإنسانية، مثلما أنه توجد أولية التفسير على الفهم في حقل العلوم الطبيعية، والفهم أولي لأن الظواهر الإنسانية هي ظواهر معيشة ورمزية وهو ما تخلو منه ظواهر الطبيعة، إن الإنسان يعيش كيانه حين يقوله في نفس الأن، ولذلك فإن العمليات المنطقية التي يعتمدها في ميدان علوم الروح هي مطبوعة باللغة كخصوصية كبرى، ذلك يؤدي إلى تلازم قوي بين اللغة والمنهج أي فن للفهم[2]، فإن ديلتاي يفترض

[1] نفس المرجع، ص98.

[2] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب : فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات، مرجع سابق، 37.

أن كل ظاهرة روحية هي مجموع متواشج بين "حياة حميمة" علينا أن نفهمها، و"صورة باطنية للأثر" علينا أن نؤرخ لها من خلال تأويلها[1] .

يتكون العمل الخاص بعلوم الروح... حلقة من التجارب، الفهم وتمثلات العالم الروحي في مفاهيم عامة، وكل من هذه الأعمال تمتلك وحدة داخلية في إدراكها للعالم الروحي في الوقت الذي تتطور فيه المعرفة التاريخية لما هو مفرد، كما تتطور الحقائق العامة في علاقات متبادلة فيما بينها[2].

[1] تأليف مجموعة من الأكاديمية العرب: نفس المرجع ، ص37.

[2] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمينوطبقي، مرجع سابق، ص127.

الخلاصة:

رغم أن ديلتاي حاول أن يقف موقف المعارض من النزعة العلمية إلا أنه تأثر بها ذلك أن بحثه عن "المعرفة الصائبة موضوعيا" كان بحد ذاته تعبيرا عن المثل الأعلى في العلوم الانسانية وهو البحث عن المعطيات الواضحة الخالصة والتي سناها علوم الروح، مكمن الحرية التي لا نقبض عليها بصرانة المنهج التجريبي الموضوعي، وعليه ان الروح تٌفهم ولا تـ ُقنن، وقد أدى ذلك ـ من حيث لا يدري ــ إلى توجيه فكره نحو استعارة صور مكانية لا زمانية للحياة العقلية، وهي صورة تلائم التفكير العلمي.

لقد أراد ديلتاي نقل الظواهر الإنسانية من نطاق التفسير الميكانيكي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية إلى أفق الفهم التأويلي، الذي يدعو إلى اعتماده في علوم التاريخ.

الفصل الثاني

مـــن أبستمولوجيا التأويل إلـى أنطولوجيا الفهم في الفلســفة المعاصرة

المبحث الأول: المنهج التأويلي للظاهراتية مع مارتن هايدغر :

من الضروري في عملية بحثنا في مفهوم الهرمينوطيقا و تأثيراته في الفلسفة أن نقوم بتغطية مرحلة مهمة و حاسمة من تاريخ نظرية التأويل و هي بالضبط تأصيل الهرمينوطيقا في سؤال الكينونة مع هيدغر، فالتأويل هنا لم يعد مجرد منهج فيلولوجي في قراءة النصوص كما كان في المرحلة اليونانية أو تفسير تاريخي لدراسة علوم الروح كما كان مع دلتاي و شلايرماخر، بل إنه أصبح مع مارتن هايدغر رهانا فكريا و تاريخيا، بالإضافة إلى كونه صار رؤية كونية شاملة للإنسان و العالم، لقد أحدث هايدغر تغييرا جذريا في مفهوم الإنسان ذاته حيث لم يعد "حيوانا عاقلا" أو متكلما و إنما أصبح كائنا تأويليا بالدرجة الأولى[1] .

إذ يعد إسهام مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) في التأسيس الهرمينوطيقي أكبر إنجاز فلسفي استقام به حال الهرمينوطيقا مشروعا أنطولوجيا تجاوز حدود المنحنى الهوسرلي القائم على مركزية الذات، و أعاد للفلسفة سلطتها المطلقة أين أضاعتها مع الهيغليين الجدد، فهو شأنه شأن دلتاي في سعيه إلى تأسيس منهج موضوعي في العلوم الإنسانية إذ حاول جاهدا أن يرتقي بالهرمينوطيقا إلى مركز التأمل الفلسفي. ففي مؤلفه الأساسي " الوجود و الزمن" سيرا على نهج نتشيه عمل على ردّ الاعتبار للوجود، من منظور تأويلي"، أي العودة إلى الأشياء في بداياتها الأولى، استقصاء و كشف، بعدما أزاحت الذات بتعاليمها حقيقته، وقلّلت من فاعليته و دوره في الكشف عن كينونته بعيدا عن أحكامها المسبقة، و ربما تحيزاتها وانتماءاتها الإيديولوجية [2].

إن الفهم الهيدغري بما هو فهم للوجود، يتجاوز الصيغة الهوسرلية، أي قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا

[1] تأليف مجموع من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض و التأسيس و التحولات، مرجع سابق، ص 105.

[2] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، المرجع سابق، ص207.

المتعالية، فالفهم الهرمينوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة، لأن حقيقة الوجود ببساطة "سابقة على الوعي و المعرفة الإنسانية و أكثر منهما بداءة و أساسية"، هكذا يغدو المنهج الفنومنولوجي مع هيدغر في إطار الأنطولوجيا الأساسية، تأويلا للوجود بشكل مغاير للمنحى الهوسرلي، حيث يفرض على الأشياء ما لا ترغبه أو ما لا تطيقه، بل ربما تنسب الذات المتعالية لنفسها فضل كشف هذه الأشياء و إظهارها، فالفنومنولوجيا في مشروع هيدغر تترك الشيء يظهر و يكشف عن نفسه على أنه ذلك الشيء و ليس غيره، لكن هذا لا يعني أن تنسحب الذات من حرب التأويل و الفهم ، بل هي تصاحب الأشياء في رحلتها من التواري و التحجب إلى الكشف و الظهور، أو قل تتعلم فن الإنصات و ترك الأشياء تفصح عن حالها، فإن هيدغر في نظر سعيد توفيق، يطّور القصدية إلى قصدية في مجال الفعل، و إلى دلالة حقيقية لفكرة العالم المعيش و هو ما لم يكن هوسرل قادرا عليه، بعد أن حبس نفسه في دائرة الأنا الواعي و جعل الوجود متضايفا مع الوعي، و بذلك يفقد كل موجود بما في ذلك الوجود الإنساني و هذا يعني أن موقف هوسرل الأخير قد حجب عنا وجود الموجود و في مقابل ذلك و من منظور أنطولوجي يربط هيدغر تحليل الدازاين*، حيث يكون الإجراء متعاليا و هرمينوطيقيا في أن بأصل مأخوذ من فلسفة الوجود فالدازاين الإنساني يفهم هو ذاته انطلاقا من إمكانية الوجود أو عدم الوجود هو ذاته فهو يوجد أمام خيار لا مفر منه بين الأصالة و اللاصالة بين الجوهر و اللاجوهر، بين الحقيقة و التيه [1].

* الدازين: أو الوجود هنا أو الآنية كلمة ألمانية استخدمها هيدجر للتعبير عن الوجود الإنساني المتجه نحو العالم المعيش والمندمج فيه، لذا يطلق هيدجر على هذه العملية، الوجود-في-العالم تأكيدا للوحدة التامة بين الإنسان والعالم، ونفيا للفصل الإجرائي الذي عرفت به الفلسفة الديكارتية، بين داخل متعال بذاته وجسد خارج منفصل.كما أن الدازاين، كما قد يتوهم، ليس مرادفا للإنسان ،وإنما هو وظيفة أو طريقة للإنسان في الوجود، والتي تتميز عن أسلوب باقي الموجودات، كونه الموجود الوحيد الذي يفهم الوجود ويشغله سؤال الوجود.

[1] عبد الغني بارة: نفس المرجع، ص 209.

إن أهمية الوجود بالنسبة للدازاين الذي يتميز بالفهم ترجع إذن إلى التميز بين الوجود و الموجود، فالبحث في شيء، ما هو بحث في الوجود، إلا أنه بحث يجري في اتجاه لم يتعرض له البحث السابق في وجود الموجودات، و هو اتجاه ظل متواريا نتيجة لهيمنة البحث الميتافيزيقي في الوجود و مفتاح هذا اللغز يوجد في الفكرة التي ترددت كثيرا في فكر هيدغر، وهي العدم، فقد بين أن نسيان الوجود الأساسي الذي ميز الفكر الغربي منذ ميتافيزيقيا اليونان يرجع إلى مشكلة العدم فكل سؤال وجود في نظره ينطوي على سؤال العدم، إن المعرفة العلمية نوع من الفهم: " يبقى ضمن المهمة المشروعة لإدراك الأشياء كحضور دائم بمقدار عدم وضوحها الأساسي. فالفهم لم يعد عند هيدغر مثالا للمعرفة التي تتبناه الروح في سن متقدمة، ولا مثالا بسيطا لمنهجية الفلسفة، بل هو الشكل الأصلي لاكتمال الدازاين كوجود في العالم، قبل كل اختلاف للفهم في اتجاهين، الأول لأغراض علمية و الثاني لأغراض عملية. فالفهم هو نمط وجود الدازاين الذي ينطوي على معرفة الوجود و إمكان الوجود، إن الفهم من منظور هرمينوطيقا الحدوث* ليس عملية معرفية أو منهجية تكون أساسا للعلوم الإنسانية، و إنما هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية ذاتها، وعلى المعنى المنهجي للظاهرة التأويلية أن يفتح المجال لهذا التحول الأنطولوجي فالفهم لا يدل على إمكانية ضبط منهجي لسلوك الفكر البشري و رفعه إلى درجة الإجراء العلمي، بل يقيم الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني. فقد كشف

* هرمينوطيقا الحدوث: يرى جون غرو ندان، مترجم كتاب" دروب هيدجر" لغادمير، بان هناك صعوبة تتعرض المترجم الألمانية، فبينما يستخدم مارتينو مترجم faktizitat فرنسي للكلمة Herméneutique de la Facitéفي إيجاد مقابل " مقابلا لها، وهي ترجمة مضادة لمعنى الكلمة، أما المترجم الثاني لكتاب هيدجر factice كتاب الوجود والزمان كلمة " في كتابه Ricœur " ، التي لم تكن بدورها مجدية، لذا يفضل غروندان مع بول ريكور factif فيتبنى صيغة "Vezin " فالمصطلح يشير في معناه العام إلى الوجود العياني لكل إنسان، كما وجدنا factuel"الذاكرة التاريخ النسيان" كلمة " يشير في المقدمة التي خصّ بها كتاب "الهرمينوطيقا والفلسفة" لغادمير إلى أن هيدجر J.Greisch في جون غرايش أستخدم في محاضراته الأولى بجامعة فرايبرغ هذا المصطلح. من كتاب: عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي مرجع سابق، ص 212.

هيدغر من خلال تحليله لبنية الدازاين عما يتميز به كل فهم باعتباره مشروعا، و نظر إلى فعل الفهم على أنه تجاوز دائم للوضعية القائمة [1].

و ضمن هذه الرؤية تتعدد الكيفية التي نظر بها هيدغر للفهم، فهو لا يقصد بالفهم ذلك المعنى العقلي فقط، فكوننا نفهم موقفا في الوجود لا يعني بأننا نحدده و نشرحه و نتأمله فقط، بل إن الفهم ينطوي على معنى عملي و في هذا يستند هيدغر و بعبقرية إلى العبارة الألمانية "Verstchen" " الفهم" و تعني القدرة العملية. إن معنى الفهم في هذه الحالة يختلف عن معناه الذي يحدث في العلوم و كذا المعرفة، إلا أن هناك شيء مشترك بينهما فكلاهما ينطوي على عنصر التعرف، بمعنى التضلع في شيء ما، فالشخص الذي يعرف كل ما يتعلق بألة ما و يفهم كيفية استخدامها، لا ينظر إليها على أنها مجرد أداة، بل يستخدمها و يشتغل بها، كذلك الفهم الذي يدرك من خلاله الدازاين ذاته في علاقته بالوجود لا يختزل إلى مجرد سلوك يتجه نحو موضوعات المعرفة، بل أنه ممارسة للوجود ذاته في العالم [2].

ومن هنا يمكننا القول أن هرمينوطيقا هيدغر تتأسس حول حقيقة مسار الفهم و هو يقوم بفهم ذاته وبناء على ذلك ينجلي لب النقل المعرفي للإشكالية الفينومينولوجية و توجهها الهرمينوطيقي، و من ثم يمكننا وضع مجمل الأنطولوجيا الإنسانية و أكثر منها براءة و أساسية. يذهب عبد الغني بارة إلى القول إلى ان التأمل في نص درس 1923 يسمح لنا بملاحظة أن هيدغر قام بإدخال مفهومه للدازين لغرض شرح مفهوم أخر هو مفهوم الحدوث و مصطلح الدازاين في الحقيقة حمال لسلسلة من المعاني شديدة التنوع (لا تهرب، أن نكون هنا عندما يفترض أن نكون هناك، أن نكون حيث يتجلى الكائن). لقد تمت إزاحة مصطلح الحدوث لصالح مصطلح الدازاين، تماما كما تم استبدال "هرمينوطيقا الحدوث" بـ" هرمينوطيقا

[1] هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان 2010، ص79_80.

[2] هشام معافة، نفس المرجع ص 80 ،81.

الدازاين". ففي الكينونة و الزمان نجد أنه لم يبق[1] لفكرة هرمينوظيقا الحدوث سوى معنى استعادي، في حين أن هرمينوطيقا الدازاين تبقى كما هو معلوم نقطة الانطلاق و العودة للأنطولوجيا الفينومينولوجية شاملة [2].

يعتبر الدازاين هو التأويل الأخير للإنسان و ربما تأويل الإنسان الأخير كما سنرى و هو ما يضع كل التأويلات السابقة عليه على محك المساءلة الهيرمونيطيقية وعلى هيرمونيطيقا الدازاين نفسه لكن هيرمونيطيقيا الدازاين لم تستنفذ بعد تحليلها فكيف تصلح أن تكون محكا لتأويلات سابقة استنفذت كل إمكاناتها هنا يجد الفكر الهايدغري نفسه أمام مهمتين تنتظمان انتظاما دائريا خانقا مهمة مواصلة "تحليلية الدازاين" و مهمة تقويض الأنطولوجيا التقليدية بحيث كلاهما تقوم كشرط أساسي للأخرى لقد ترجم هذا معنى الحلقة الهيرمونيطيقية في 1927م[3]. و هذا قصد إبراز اللحظة الإيجابية و إعادة تهيئة و تشكيل مفهومها و هذا كله في إطار تحليله " الدازاين" لكن لا ينبغي، لهذا السبب إغفال أن الحركة الدورية لا يمكن اعتبارها هنا كاستعارة ميتافيزيقية و إنما كبنية مفهوم منطقي حيث تعتبر نظرية البرهنة العلمية الميدان الحقيقي و المعروفة تحت اسم حلقة مفرغة "Circutus vitiosus" و هذا ما تلخصه حلقة فن التأويل التي تعني أن في ميدان الفهم لا نسعى مطلقا إلى استنباط كلمة من كلمة أخرى بحيث أن البرهنة المنطقية الذي تترجمه الحركة الدورية لا يعني هنا عيبا في الشكل، و إنما يؤسس الوصف الملائم لبنية الفهم لأن إذا اطلعنا على مفهوم الفهم كما يدعونا إلى ذلك الاستعمال الألسني، فإننا نسلم بأن خطاب حلقة فن التأويل يحيل في الحقيقة، على بنية الوجود في العالم نفسها بمعنى

[1] جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان،ط1،2007،ص91.

[2] نفس المرجع، ص92.

[3] تأليف مجموعة من الأكاديمية العرب : فلسفة التأويل المخاض والتأسيس و التحولات، مرجع سابق، ص 110.

إلى مناوبة الإنفصال و الإنشقاق "Aufhebung" بين الذات و الموضوع باعتبارها قاعدة التحليلية الترنسندنتالية " للدازاين" التي اقترحها هيدغر[1].

كما أن الفهم داخل هذه الحلقة لا يبتعد عن بنية فهم مسبقة ، لكن ليس على نمط التأويلي القديم، حيث تكون الموضوعية هي مبتغى منحى الفهم و كذا الفصل الوهمي بين الذات و الموضوع تعضيدا لهذه الموضوعية فالفهم المسبق في الحقيقة، هو ما يدعم الطرح الهيدغري في التأكيد على الطبيعة الاستمرارية للفهم ، فلا يمكن إذا أن نتصور فهما مطلقا للأشياء بعيدا عن فهم قبلي، مسبق أو بلا أحكام مسبقة لهذه الأشياء الظواهر الموجودة مقدما، و لو كان ذلك ضمن بنية فهم غير ثابتة ، و لا تخضع لإكراهات الذات و تعاليها على أشياء العالم. فعملية الفهم المسبق هي، أولا و قبل كل شيء " في خدمة امتلاك وضعنا أو مقامنا الخاص و فروضنا المسبقة في الفهم التي تحدد سلوكنا و معرفتنا القلقة و المثير النقدي الذي يدفعه في ذلك هو الابتعاد ، بأي شكل من الأشكال، عن سوء فهم الذات، فالمهمة الأولى لتأويل صريح و مستقيم لا تكون إلا بأن نقدم للوعي، بصورة تأملية الافتراضات السابقة التي تنظم كل عملية فهم" [2].

إن التاريخانية لم تعد مجرد عامل مساعد على إرساء حدود الفهم ، بل إنها و على النقيض من ذلك، ستصبح هي العامل المحرك، و هذا في واقع الأمر ما دفع بغادامير إلى إعادة النظر في الأحكام المسبقة و في التاريخانية بما هما مبدآن للفهم. هذا المعنى الإيجابي للتاريخانية ليس غريبا عن هيدغر بالتأكيد مع ذلك فإنه ينبغي علينا أن نبين بأنه هو ذاته و انطلاقا من وجهة مغايرة، كان يلح على أهمية البنية التوقعية الفهم

[1] هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف ،الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، ط2، 2006، ص175، 176 .

[2] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 219.

و ذلك لكي يسوغ لنا، أولا ضرورة توفر فحص نقدي لافتراضات الفهم و ثانيا لكي يوفر إمكانية تملك "أصيل" للوجود [1].

إن ما يميز التجربة التاريخية في حد ذاتها هو أنها تعترينا صيرورة تاريخية Geschehen دون معرفة ما يقع لنا geschiert Was un و أننا لا ندرك ما طرأ و وقع إلا بعد فوات الأوان، لهذا السبب ينبغي دوما إعادة كتابة التاريخ. و أخيرا التجربة نفسها تخص الفلسفة و تاريخها الخاص كما يشير إلى ذلك أفلاطون الذي لم يكتب نصوصا جازمة (وثوقية) و إنما حوارات حية، لكن هناك أيضا هيجل و ما يسميه النظر العقلي في الفلسفة، و هو مفهوم قاعدي في نمط رؤيته لتاريخ الفلسفة و الذي يبقى– في نظري– تحديا ثابتا لكل من يسعى جاهدا لتمثل الشيء نفسه وفق المنهج الجدلي، هذا يفسر لماذا حاولت خصوصا تدعيم اللا اكتمال المؤسسي Unvollendbarkeit لكل تجربة في المعنى مع إفادة فن التأويل بمساهمات هيدغر بخصوص الدلالة المركزية للتناهي [2].

من هنا نخلص إلى أن المشروع الهرمينوطيقي الهايدغري ليس مجرد تبديل لمنهج فلسفي بمنهج آخر، بل هو مسألة جذرية للقدر التاريخي الذي سمي بـ "**الغرب**" و تفكيكا حداثيا للبنية اللاهوتية الأنطولوجية لنسق الفكر الذي سمي بـ "**الميتافيزيقا**" و الذي سمي بالفكر الغربي كذلك، الهرمينوطيقيا الهايدغرية هي بعد ذلك تأملا عميقا ويقضا في هذه النهاية "الظافرة" لمغامرة الحداثة الغربية في التقنية والميتافيزيقيا الأفلاطونية في هذه النهاية الكوكبية لمفهوم الغرب [3].

---

[1] جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 126.

[2] هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، الاصول والمبادئ ،مصدر سابق، ص 178.

[3] هانس غيورغ غادمير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002 ص 56.

المبحث الثاني : التأويل و مشكلة الحقيقة و الفهم عند غادامير :

يعتبر التأويل عند غادامير* معرفة مركبة باعتبارها تتحرك داخل شبكة من الاُطر المعرفية الإنسانية التي نسميها الآن العلوم الإنسانية و التي حاول فيها غادامير إضافة تصور و وعي جديد لهذه المعارف بعيدا عن تصور دلتاي في هذا المجال إلا أنه من المهم و الضروري التطرق إلى أهم المحاور و النقاط التي عالجها غادامير و من بينها التأويل ومشكلة الحقيقة التي مثلت الموضوع الرئيسي لمؤلفه الشهير " **الحقيقة و المنهج**" و هو التفكير التأملي Spécutative حول العلوم الإنسانية الذي وضعت الأحكام المسبقة les préjugés الوضعية في فضاء تساؤلي باعتبار هذه الأحكام المسبقة كانت عائقا un obstacle أمام هذه العلوم. فمنذ التأسيس الاول للعلوم الإنسانية و هي تعاني من عقدة نقص بالمقارنة مع هذه العلوم الدقيقة المؤسسة على مناهج خاصة بها لملأ هذا الفرغ وللوصول إلى الحقيقة.

فالحقيقة التي من خلالها تتغذى فكرة النهاية أي نهاية العلوم الإنسانية التي لا تأتيها من عقلانية ما فقط منهجية أو ما فوق تاريخية historique supra ولكن من خلال أبحاث التاريخ التي هي بمثابة حكي للتجارب التي فرضت ذاتها على مرّ العصور والأجيال، فالحدس الأساسي والمنهج هو تحليل وعي سريع la conscience expresse حول عمل التاريخ وفي نفس الوقت وعي حول التحديد التاريخي ووعي ذو إنتاج محدود من خلال تاريخه. فالعقل الإنساني تكون من خلال هذه الحكام المسبقة les préjugés أكثر من الأحكام ذاتها [1].

---

* هانس جورج غادامير Gadamer ولد في 11 فبراير 1900 في بريسلو Brislou : درس في جامعة ماربورغ Marbourg الفلسفة . تاريخ الفن ، التاريخ و الداب الألمانية، تابع كذلك دروسا في الثيولوجيا و الفلسفة الإغريقية ثم تذوق بعد ذلك و بروح جمالية راقية اللغة السانسكرتية الاستشراق l'orientalisme ثم بدأ يحفر في كل مجلات العلوم الإنسانية التي سيكون لها منظرا لاحقا ، من كتاب تأليف مجموعة من الأكاديمية العرب ، مرجع سابق، ص 127، 128.

[1] المرجع نفسه، ص 130، 131.

و تحقيقها هذا الوعي التاريخي يكون من خلال خصوصية و غنى هذه الأحكام التقليد la tradition في نفس الوقت و ذلك في عملية الفهم بإعطاء وسائل الاختبار بعودة تفكيرية حول العمل التاريخي الذي يكوننا. فالأحكام المسبقة هي الأفاق الأكثر إنتاجا و العمل التاريخي يمثل ربحا تفكريا جوهريا و أساس من أجل البحث العالمي الشمولي لفكرة الفهم la compréhension التي تحدد النهاية "la finitude" الإنسانية [1].

لقد حاول غادامير من خلال مشروعه هذا أن يعيد الاعتبار للعلوم الإنسانية في ظل هيمنة المناهج ذات المنعي العلمي و للإنعاش علوم الروح كما يسميها دلتاي فهذا من خلال اهتمام غادامير في مشروعه الهرمينوطيقي بتحرير نمط وجود الفن و التاريخ و كذلك التجربة التي تتوافق معها و كذا الأحكام الأنطولوجية المسبقة المضمرة في مثالية العلم الموضوعية.

إن الدعوة إلى **تحرير الحقيقة من قيود المنهج**، إنما هي محاولة للإدماج الفنومينولوجيا الهوسرلية، لا سيما في دعوتها إلى الاهتمام بعالم الإنسان المعيش مع الهرمينوطيقا الفنومنولوجية عند هايدغر التي عملت على تأسيس كينونة الإنسان في علاقته بالأخر داخل هذا الوجود، فالهرمينوطيقا الغادامييرية تواصل إذن هذا التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عند الإنسان و عالمه المعاش و هو النموذج الذي تبنته العلوم الإنسانية و الفكر الغربي عموما منذ العصر الحديث و قد اعتبر غادامير ، مدافعا عن فكرته الأساسية في صياغة هرمينوطيقا كوكبته تقوم على مبادئ الفهم ، الحوار و الممارسة [2].

فالفهم يأتي من خلال الحوار مع الآخر و التقليد و نستطيع هكذا فهم الوجود من خلال اللغة المركزة حول هذا البحث أو ذاك أو من خلال إرادة الفهم بحيث تمثل اللغة

[1] نفس المرجع، ص31.

[2] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 263.

الواقعة مجالا تقريبيا للتأويل، فهذا التأويل ليس نسباويا أي لا ينتمي لا للنزعة النسبية relativisme ولا للتاريخانية historicisme فعائق النزعة النسبية أنها ترى المعنى إلا على أساس الحقيقة المطلقة بحيث وضع كل من هايدعر و غادامير حدا لهذه الأصول الميتافيزيقية محررين العقل من الحقيقة التي يلهمها العقل الإنساني وحده فالعمل الجبار الذي قام به غادامير هو إخراج من خلال تأويله الفلسفة من الفضاءات المغلقة للنزعة التاريخية الهيغلية [1].

و بنقده للنزعة التاريخية، و تأكيده على تاريخية الفهم، ألغى غادامير في خطوة نقدية جزئية الهوة الموجودة بين المؤول و الموضوع التراثي، إذ يعكس الوعي التاريخي الحق، أي الوعي المتأثر بالتاريخ بوصفه شكلا أصيلا من التجربة، بنية التجربة العامة التي يعي من خلالها الإنسان بتناهيه، و هذا ما نلمسه في التجربة التأويلية أو الخبرة الهرمينوطيقية بالإضافة إلى بنية الفهم و الأحكام المسبقة، و دور التراث في إنتاج المعنى يتعرض غادامير لقضية الحوار كبُعد أساسي في عملية الفهم موضحا أن ما تعني به التجربة التأويلية هو التراث. فالتراث أكثر من مجرد موضوع أمام ذات عارفة تجمع عنه المعطيات، بل لغة يعبر من خلالها عن ذاته على نحو يشبه "الأنت" و من الخطأ أن ننظر إلى ما يجرب في التراث على أنه رأي أو تعبير عن حياة شخص أخر بل هو طرف أصيل في الحوار أي شخص قادر على التحدث و المشاركة في الحوار [2].

و ما يوازي هذه العلاقة في التجربة التأويلية، انفتاح الوعي على التراث و مشروعية ادعائه للحقيقة، فلا ننظر إلى الماضي بوصفه موضوعا، و لا الاعتراف بفرديته و أخريته و إنّما الاعتراف به بطريقة تجعله يقول لنا شيئا ما. إن الحوار الحقيقي يقتضي الميل إلى الأخر و الاهتمام برأيه و الولوج إلى فكره، لا لفهم الفرد بل ما يعبر عنه[3].

---

[1] تأليف مجموعة من الاكاديميين العرب: فلسفة التأويل، المخاض التأسيس التحولات، مرجع سابق، ص 131_ 132.

[2] هشام معافة: التأويلية و الفن عند هانس جيورج غادامير، مرجع سابق، ص 89_ 90.

[3] نفس المرجع، ص 92.

إن نموذج الفهم عند غادامير لا يغرف في الواقع من علوم الفهم، و لكنه يغرف من تجربة الفن و حيث تكون الموضوعاتية (النزعة الفلسفية التي تدو الى الموضوعية في الدراسات الانسانية) أقل تأثيرا من الكينونة التي يقوم (أي الكينونة الملعوبة بتعبير غادامير) المعنى بفرضها، و عندما أمارس الفهم فذلك ليس معناه أن أجد نفسي في مواجهة معنى معين و لكنه يعني أن أتلمس كائنا، أن أسكنه بمعنى من المعاني أو أن يسكنني هو. و هكذا عندما أفهم قصيدة معينة، و يهزني ما تقوله، فهذا يعني أنني أشارك في خلق حقيقة ما. لا يمكن لوجهة النظر الموضوعاتية إلا أن تصلحها متأخرة. بكلمة أخرى أقول أن اكتشافي لحقيقة ما عبر قصيدة معينة سيحسن من رؤيتي لذاتي و لمحيطي، لذا فإن غادامير يحب الحديث عن **الانصهار** الذي هو في طريقة لتجسيد بين الشيء الذي فهم و بين من يمارس الفهم و عند ما أقول " لقد فهمت" فإن ذلك يوازي قولي " أستطيع" أو " لقد رأيت"، هذا هو ممكن الحقيقة الهرمينوطيقية[1].

إذن من الأهمية بمكان بالنسبة لأية هرمينوطيقا خاصة بالعلوم الإنسانية ان تعمل علي مجاوزة ما يسميه غادامير بصفة عامة النموذج الابستمولوجي و إذا ما كان غادامير قد لجأ لفعل ما فعله فلأجل أن يعيد إكشاف مبحث الحقيقة في مجال الهرمينوطيقا [2].

إن كلمة فينومينولوجي تفيد هنا ضرورة أن يستعيد الهرمينوطيقي المهمة الأولى التي انتدب لها و هي الفهم، بدل اللهاث وراء أصنام أوحت له بها الإبستمولوجيا مع أنها لا تتناسب أصلا مع طبيعة الفهم المنظور إليه بما هو تطبيق لفهم معين يفترض فيه أن يصبح هو ذاته ناطقا باسمي و معبرا عني و في هذا المنعرج الفينومينولوجي نجد أن الفهم لا يعني أنه مجرد طريقة أو منهج خاص بالعلوم الإنسانية، بل إنه يصف " شكل الإكمال الأصلي للحياة ذاتها" هذه الصيغة، و مع أنها فضفاضة، إلا أنها يعني بأنه يتوجب على الهرمينوطيقا أن تموضع ظاهرة الفهم في مرتبة أعلى من مرتبة العلم وفق أرضية

[1] جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 145.

[2] المرجع نفسه، ص 149.

من الفهم الأكثر التصاقا بالحياة نفسها . أما بالنسبة للعلوم الإنسانية أفلا يعني ذلك أنه وعوض أن نفرض عليها مثالا معرفيا قد علا على العلوم الدقيقة، يتحتم علينا أن نحدد دلالة الحقيقة بالنسبة إليها انطلاقا من جهدها الفعلي و إذ ذاك يمكننا الحديث عن فينومينولوجيا للعلوم الإنسانية و عن نسبة الحدثية التي تشق هذا الفهم. إنها لا تسعى إلى مطابقتها – أي العلوم الإنسانية – بهذا المثال المجرد، المستلب منهجيا، و لكنها تسعى إلى فهم ماهية الحقيقة انطلاقا منها، و بالقدر نفسه معرفة ما الذي نعنيه بالمنهج أي ما معنى الصرامة بالنسبة لهذا النوع من المعرفة، اكثر من ذلك نقول إن الحقيقة كامنة هنا و حتى المنهج و لكنها ليست الحقيقة و لا المنهج الذي تريده هذه النظرة الإبستمولوجية المحضة و بتأثير من كيفيات معرفية أخرى أن تفرضها عليهما دعما لصراعها المستميت ضد شبح الذاتيانية [1].

"و ربما كان مفهوم التكوين الذاتي أو التعليم أو التثقيف الذي أصبح بالغ الأهمية في تلك الفترة، أعظم فكرة في القرن الثامن عشر، و هذا المفهوم هو الهواء الذي تنفسته العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، حتى لو كانت عاجزة عن إبداء أي تسويغ البستيمولوجي لها" [2]. لقد عمل جلّ الفلاسفة التأويليون على إيجاد منهج علمي يكون خاص بالعلوم الإنسانية كغيرها من العلوم الأخرى أي العلوم الطبيعية التي تميزت هي كذلك بمنهج خاص بها و هو المنهج الاستقرائي. الدور الفلسفي الذي تلعبه العلوم الإنسانية يسير وفق قانون الكل أو لا شيء لأنه ينجم عنها أن الفلسفة مسماة "علمية" تأخذ هي الأخرى فكرة العلوم المروضة للطبيعة كمعيار علمي. مما يدل كما نعرف على أن الفلسفة تصبح مجرد "أرغانون" لهذه العلوم لكن إذا آقررنا بوجود نمط معرفة مستقلة خاصة بالعلوم الإنسانية و إذا سلمنا باستحالة إخضاعها لنموذج المعرفة العلمية لعلوم الطبيعة مما يستلزم

[1] جان غراندان: المرجع نفسه، ص 150_ 151.

[2] هانس جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة و النشر، ط1، 2007 ، ص5

أنه من العبث أن نحدد تشابها تاما بينها و بين المناهج و درجة اليقين الصحيحة في علوم الطبيعة. فمن غيري المجدي في هذه الأحوال أن نعتبر إيضاح طبيعة العلوم الإنسانية مجرد مسألة منهج لا يتعلق الأمر بتحديد منهج خاص فقط و إنما مسألة فكرة أخرى عن المعرفة و الحقيقة.

فالعلوم الإنسانية تسعى بدورها لأن تكون علوما تجريبية متحررة عن كل تدخل ميتافيزيقي و رافضة لكل تأسيس فلسفي للتاريخ الشامل ... فالبرغم من أن الرغبة الثابتة للعلوم الإنسانية هي الاعتماد على الفلسفة المعاصرة فليس من الراجح أنه لكي تتأكد من الوعي العلمي الصحيح، فإن هذه العلوم بتطويرها لمناهجها التاريخية – النقدية، تستمر في لفت انتباهها لنموذج علوم الطبيعة لكنه ينبغي طرح مسألة في ما إذا كان هذا الأمر له دلالة البحث عن منهج [1] المستقل خاص بالعلوم الإنسانية بالقياس إلى نهج علوم الطبيعة المروضة تفسر الطرح السابق من خلال تفسير أرسطو في فكرة منهج أحادي المنهج الذي نقر به قبل أن ندرك الشيء هو تحديد فاسد فالموضوع نفسه هو الذي يحدد المنهج الذي يدركه. إذا ألقينا نظرة خاطفة على الأبحاث الفعلية للعلوم الإنسانية في القرن الماضي، يبد و أنه إذا تعلق الأمر بالطرق الفعلية أي الطريق التي تقود إلى البداهة و إلى معرفة حقائق جديدة و ليس التفكير حول هذه الأساليب ، يتوجب أن نصفها بالمفهوم الأرسطي للمنهج الذي يسمح بالانفصال عن الميدان المسائل (منهج خصب في " الممارسة الرياضية" أو " الترييض" الذي نعرفه في ميدان علوم الطبيعة) لا يقود في العلوم الإنسانية إلى تجاهل نمط وجود خاص لميدانها [2].

و كحوصلة لما سبق، يمكن القول بأن المهمة التي نذرت هرمينوطيقا غادامير نفسها لتحقيقها هي البحث عن ذلك النوع من الحقيقة الذي يتجاوز العلم و السيطرة و التحكم التقني ، فإشكالية التأويل تمحورت لديه في جدلية الحقيقة و المنهج و إذا كانت الهرمينوطيقا

[1] هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مصدر سابق ص 151، 152.

[2] نفس المصدر، ص 153.

الحديثة قد شوهت الحقيقة و أدت إلى طمسها و جعلها غير مدركة، نتيجة لاستعارتها للنموذج المغالب في منهجيته فإن غادامير انتقل من المنهج إلى الحقيقة لتصبح العلاقة بين التأويلية و الحقيقة علاقة إيضاح و كشف بحيث نستطيع تلخيص أهم النقاط التي ركز عليها غادامير و من أهمها : أن الفهم في منظوره هو دائما حدث لغوي ، و لا وجود لفهم بمعزل عن اللغة و البحث في مجالها و هذه التجربة لا تنطبق [1] على العلوم الإنسانية فحسب، بل أيضا على العلوم الطبيعية، بل و أكثر من ذلك على التجربة الإنسانية برمتها فالهرمينوطيقا بهذا المعنى هي أنطولوجيا الفهم و الحقيقة هي نمط لوجود الدازين في العالم و المفاتيح الرئسية للفهم ليست التلاعب و السيطرة، بل المشاركة و الانفتاح، ليست المعرفة بل الخبرة، ليست الميتودولوجيا (المنهج) بل الديالكتيك (الجدل)أما الفكرة الثانية فتنصب في أن هذا النوع من الفهم لا ينبع من علوم الفهم ، و لكن من تجربة الفن، أين تكون الموضوعاتية أقل تأثيرا من الكينونة، فتجربة الفن كما لاحظنا هي أكثر التجارب حميمية و ألفة لدينا ، حتى أننا نفترض دائما بأنه لا وجود لمسافة تفصل بيننا و بين العمل الفني لذلك كان الفن أحد منطلقات الرئيسية " الحقيقة و المنهج" و نموذج خصب للكشف عن ذلك النوع من الحقيقة، إلا أنها حقيقة متوارية لا يمكن إدراكها و الوقوف على كنهها إلا من خلال تقويض ما يمنعنا من رؤيتها و هذا ما باشره غادامير من خلال نقده لهرمينوطيقا شلايرماخر و دلتاي فعلى الرغم من أن محاولتهما كانت تقصد إلى التحرر من منهج العلوم الطبيعية و إثبات خصوصيته العلوم الإنسانية، إلا أنها ظلت واقعة تحت سيطرة هذا النموذج الذي يختزل خبرتنا بالعمل الفني إلى مجرد خبرة جمالية تستجيب للشكل و تستبعد إمكانية انطوائه على معرفة أو حقيقة [2].

كما نكتشف الهرمينوطيقا الغداميرية من خلال التفسير أنه ليس هناك فهم يبلغ حد اليقين و الاكتمال، فالفهم يبقى دائما مفتوحا أو تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم

[1] هشام معافة: التأويلية و الفن، المرجع السابق، ص 96.

[2] هانس غيورج غادامير : فلسفة التاويل الاصول والمباديء، مصدر سابق، ص 96، 97.

و إن المجال الهيرمينوطيقي ذاته ليس له حدود بل كل ما يكون قابلا لتغفل ويسعى إلى التفاهم و المهمة الرئيسية للهرمينوطيقا هي إيجاد لغة مشتركة [1].

[1] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب : فلسفة التأويل المخاطب و التأسيس و التحولات، مرجع سابق، ص 147.

المبحث الثالث: مسارات التأويل في الفكر الفلسفي المعاصر (بول ريكور):

ينطلق ريكور* في مذهبه الفلسفي من نقطة أساسية وهي أن الإنسان يؤلف وحدة كلية. فالإنسان كائن عارف و حاس و فاعل في الوقت نفسه و لا يجوز أن نتناوله من ناحية واحدة. وأعتبر الإنسان أيضا وجودا و ماهية و لم يعط لأحد هاتين المقولتين الأسبقية كما فعل بعض الفلاسفة من قبله فلا الوجود يسبق الماهية و لا الماهية تسبق الوجود لذت انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية و الفلسفة الوجودية ، مركزا على الإرادة التي من خلالها تناول الفكر الأخلاقي و الميتافيزيقي. و قد تأثر منذ أيام الدراسة بتفكير جابرييل مارسل الذي كان يقود تيار الوجودية: المسيحية " كمقابل لوجودية سارتر، كما تأثر بتفكير ياسبرز و بالفنومنولوجيا الألمانية " هوسرل و هايدغر" و قد انعكست هذه التأثيرات الفكرية في كتاباته ، كما ظهر تأثره بالفنومينولوجيا و مشكلات التفسيرات في اتجاهه الهرمنيوطيقي الذي يعرف عموما باسم الهرمنوطيقا الفنومنولوجية إن بول ريكور كان خلال كل حياته فكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل و أن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كما هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، و أنه بصرف النظر عن وجود الشر و الألم و الاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود " مما له معنى" يفوق بكثير جدا " ما ليس له معنى" فالمعنى و الوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فنومنولوجي

* بول ريكور فيلسوف فرنسي، حاز على شهادة الأستاذية في عام 1939وله عدة جوائز منها جائزة هيجل و جائزة كارل ياسبيرس و الجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية. كما كان عضوا في العديد من الأكاديميات و كان مدير لمجلة الميتافيزيقيا و الأخلاق من أهم مؤلفاته منها صراع التأويلات، فلسفة الإرادة، الإرادي و اللاإرادي (فلسفة الروح) الزمان و السرد، تاريخ و حقيقة (الروح). بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيفية، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زينات، دار الكتاب، الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 27، 28.

تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل و فك و تفسير طلاسم " العلامات" التي ستخدم في التعبير عن نظرتنا و تصورتنا بل و رغبتنا في وجود [1].

تلك العلامات و في مجال التأويل: هناك توصيفات متعددة لمواقفه من التأويل وتصوراته لمنهج التأويل و منها الأتية : تأويلية الانعتاق نعت أطلق على منهجه التأويلي ورد هذا النعت من قبل الباحثين إلى صبر "ريكور" المفهومي و دقته المثيرة و سعة مشاركته في الفروع العلمية و المعرفية المعاصرة. و لم يترك فنا من الفنون أو علما من العلوم أو مذهبا فلسفيا أو جنا أدبيا إلا وعقد معه إرادة في المعرفة و النقد و سجلا مثيرا مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين.

يعتبر موقف ريكور من التصورات التي قدمها فلاسفة التأويل حيث لمس أحد الباحثين موقفا متميزا عند ريكور بقوله: في مواجهة هرمينوطيقا غادامير الجدلية التي لا تهتم بالمنهج، كان المنهج هو رد الفعل في الجدل المعاصر حول الهيرمونطيقا, إذا كان (شلايرماخر) قد تعامل مع الهرمينوطيقا باعتبارها علما أو فنا، يصوغ قواعد و قوانين تعصمنا من سوء الفهم و إذا كان (دلتاي) قد أقام الهرمينوطيقا على أساس أنها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية فإن مفكري الهرمينوطيقا المعاصرة مثل بتي Betti و بول ريكور و هيرش يسعون لإقامة نظرية موضوعية في تفسيراتهم مثل شلايرماخر يحاولون إقامة الهيرمينوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير.

إن الهرمينوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي و لكنها صارت ببساطة علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير[2].

في وقت هناك من يجده امتداد لموقف هايدغر وغادامير الوجودي والإزاحة الأنطولوجية التي حققها ريكور من المضمار "هو اعتبار الفهم ليس فقط نمطا في المعرفة

[1] عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، مرجع سابق، ص 138.

[2] نفس المرجع، ص 139.

و إنما نمط في الوجود ليست فقط ابستمولوجيا كما لدى دلتاي و إنما انطولوجيا كما عند هايدغر و غادامير".

إلا أننا نلمس أن موقفه التأويلي كان خاضعا لقراءته التي كانت تقوم على متابعة و حرص عاليين، و لهذا نجده قد أعطى للوجودية. و هذا إلى جانب الاهتمام بالبنيوية و الدراسات السيميائية المعاصرة لذلك تصور أن التأويل هو عملية فهم الذي يتمحور مجاله في البنية اللغوية تجعل من عملية الفهم حركة شاملة و كلية، (فالفهم ليس نمطا من أنماط السلوك، و إنما هو نمط وجود الذات نفسها)[1] .

و لقد سعى ريكور إلى تجاوز التعارض المنهجي بين الشرح أو التفسير و بين الفهم و ذلك من منطلق أن تعاضدهما وحده هو الذي يتيح فرصة فهم الذات أمام النص، و من ثم استجلاء وجوه القربى المتعددة بين ما يشترعه النص من عوالم خيالية، و بين ما تعرضه التجربة الإنسانية من ممكنات الفعل في الحياة و لذلك على المؤول في نظر "ريكور" أن يتجاوز التعارض بين الشرح و الفهم حتى يتمكن من اكتشاف أساليب أخرى في التعبير عن غنى التاريخ الإنساني [2].

إن إقامة الهرمينوطيقا على أساس ظاهراتي باعتباره مجال حيوي في إدراك الإنسان للوجود في شكله الأكمل وهذا الفهم هو تاريخي علم القواعد التأويلية وتأويل النص على أنه نص خاص أو مجموعة من العلامات يمكن أن تعتبر نصا. إن فعل الظهور يأتي من خلال اللغة التي هي ليست أداة لتواصل [3] اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى بل أن اللغة تعبر عن المعنوي القائم فعلا في الأشياء فإن الإنسان لا يستخدم اللغة بل اللغة تتكلم خلاله و العالم ينفتح من خلال اللغة و يفهم من خلالها و إذا ما أردنا القيام بقراءة داخلية للفينومنولوجيا التي أفادت في معناها الأصلي برأي هوسرل "**العودة إلى الأشياء ذاتها**" فهذا

---

[1] نفس المرجع، ص 140.

[2] تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض و التأسيس و التحولات ، مرجع سابق، ص 187.

[3] نفس المرجع، ص 220.

المبدأ الذي يجابه الظاهرات في تجليها الأصلي قصد وصفها وصفا محضا و إن هذه الفينومينولوجيا المتعالية التي اهتم بها هرسرل في أعماله الأولى بالبحوث المنطقية قد أثرت في فكر هايدغر و لكن سرعان ما تنكر لها في مرحلة واقعية الحياة لأن هايدغر يرى أنها تنكرت لروح الفينومينولوجيا الوضعية و الأصلية و الحقيقة.

و يطرح ريكور تصوره للشعر بقوله : إنني لا أنظر إلى الشعر فقط باعتباره صيغا لغوية موزونة و مقفاة و لكني أنظر إليه من خلال إطار أشمل باعتباره قصا غنائيا و من ناحية أخرى أيضا فإن التخيل السردي هو شعر في حد ذاته بمعنى أن الخيلة الخاصة بأية حكاية ليست إلا إبداعا لخيال خلاق يطرح عالما خاصا به، فالقصص لا تقل شاعرية عن الكتابة المنظومة[1] لو نرى إلى أي درجة من درجات الجذرية قد حملت مشكلة الفهم و مشكلة الحقيقة.

فمسألة التاريخانية لم تعد مسألة معرفة تاريخية مصممة بوصفها منهجا، إنها تشير إلى الطريقة التي يكون الموجود فيها مع الموجودات و كذلك فإن الفهم لم يعد يمثل رد علوم العقل على التفسير الطبيعي، و ما كان ذلك إلا لأنه يخص طريقة لوجود الكائن بالقرب من الكائن و هي طريقة سابقة على لقاء الكينونات الخاصة. و نجد من خلال التوجه نفسه أن قدرة الحياة على أخذ بعد[2] إزاء نفسها و التعالي بنفسها، تصبح بنية لكائن المتناهي و إذا كان المؤرخ يستطيع أن يقيس نفسه بالشيء نفسه و أن يتعادل بذاته مع المعلوم، فذلك لأنه و موضوعه تاريخيان. فإن ما كان حدا للعلم معرفة تاريخانية الكائنة. يصبح مؤسسه للكائن. و ما كان مفارقة . معرفة انتماء المؤول إلى موضوعه . يصبح سمة أنطولوجية. هذه هي الثورة التي تدخلها أنطولوجيا الفهم و بهذا يصبح الفهم وجها من وجوه "مشروع" الوجود هنا و من " انفتاحه على الكائن" و أما مسألة الحقيقة، فإنها لم تعد مسألة منهج

[1] تأليف مجموعة من أكاديميين العرب: نفس المرجع، ص 221.

[2] بول ريكور، صراع التأويلات،، دراسات هيرمينوطيقية، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زينات، دار الكتاب، الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ، ص 40.

و لكنها مسألة تجليات الكائن هذا بالنسبة إلى كائن يقوم وجوده على فهم الكائن، إنه مهما تكن القوة الخارقة لسحر هذه الأنطولوجيا الأساسية، فإني اقترح مع ذلك سير طريق أخر كما أقترح أن تم تمفصل القضية الهرمينوطيقية على الفينومينولوجيا بطريقة أخرى فلمذا هذا الانسحاب أمام العمل التحليلي "للوجود هنا" ؟ لقد كان ذلك من أجل سببين نقدمها فيمايلي: إن القضايا التي حركت بحثنا لن تبقى فقط من غير حل و لكنها ستضيع عن مجال الرؤية أيضا، و ذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هايدغر. و إننا لنتساءل كيف نجعل للتفسير أرغانون (ألة) أي لعقل النصوص؟ و كيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعية؟ و كيف نفضل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ إن هذه القضايا بالذات لم ينظر إليها من خلال هيرمينوطيقا أساسية و قد ذلك عبدا : لم تكن هذه الهرمينوطيقا موجها لمعالجتها و لكن لإذابتها و كذلك فإن هايدغر لم ينشأ أن ينظر في أي قضية خاصة تتعلق بالفهم الخاص بهذه الكينونة أو تلك، فلقد أراد أن يعيد تربية عينيا و أن يعيد توجيه نظرنا ثانية [1].

و كان يرغب في أن نقوم بمزج المعرفة التاريخية بالّهم الأنطولوجي و كأنه شكل مشتق من شكل أصلي. و إذا كان الامر هكذا أليس من الأفضل الإطلاق من الأشكال المشتقة للفهم، كيف تظهر فيها إشارات اشتقاقها يتطلب هذا أن يكون الانطلاق من المخطط ذاته الذي يمارس الفهم فيه نفسه أي أن يكون الانطلاق من مخطط اللغة [2] .

هذه المقاربة تسمح لنا بإعادة بنى مشكل التأويل وفق مقتضيات تأويلية حيث يتم تحقيق الكوجيتو التأويلي على نقيض الكوجيتو الديكارتي بما هو جوهر(نفس) إلى أفق أنطولوجي يسمح بتفعيل خطاب المعنى و الفهم داخل الفضاء اللغوي الذي جعل من البحث في حركة المفهوم في الفضاء الهرمنوطيقي أكثر فاعلية من جهة إختبار العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة و المبدعة من جهة و النص من جهة ثانية فارتحلت بنا الهرمينوطيقا

[1] بول ريكور: صراع التاويلات، مرجع سابق، ص 40.

[2] نفس المرجع، ص 41.

إلى مسائل قصدية و وجودية و أنطولوجية في ظل المقاصد الفلسفية التي تختبر هذا الممكن التأويلي الذي ظل يلازمنا من خلال ما نضيفه نحن على النص و تحريك سكون معانية حيث تصبح العلاقة سيلانا يغدي فينا استمرارية الفعل و الإنجاز من تأويلية محضة إلى تأويلية واقعة تكشف عن ترحال مستمر داخل فضاء الهرمينوطيقا المتسع للرمز و المعنى [1].

إن مفهوم الخطيئة الأصلية بوصفة تصورا جداليا و دفاعا عن الدين يعني: أن الشر ليس شيئا يكون، و لا كائن له، و لا طبيعة، لأنه منا، و لأنه عمل الحرية، و إن هذه الأطروحة الأولى ، كما سنراها ، غير كافية و لا تكشف إلا عند الوجه الأكثر وضوحا للشر، إنه الوجه الذي نستطيع أن نسميه الشر الحالي، بالمعنى المزدوج الشر بالفعل و الممارسة و بمعنى الشر الحاضر في حال كونه يصنع، أو، كما يمكن أن يقول كيركغارد بمعنى الشر الذي يطرح نفسه في اللحظة، و مع ذلك، فإنه يجب على هذه الأطروحة الأولى أن تكون مضمونة، هو أنه عندما سنتكلم بعد قليل عن " الخطيئة الأصلية" أو" الطبيعية" يجب أن لا يقودنا إدخال شبه طبيعة للشر إلى ما دون هذا الرفض لشر الطبيعة، و لشر الجوهر، و هذا ما سيصنع كل صعوبة المفهوم الكاذب للخطيئة الطبيعية [2]. و كذلك فإن الخطيئة التي يعترف الإنسان بها هي أقل من فعل للإساءة و عمل السيء مما هي حالة كوننا في العالم، و من بؤس الوجود. فالخطيئة هي قدر مستبطن. و لهذا فإن الخلاص أيضا يأتي إلى الإنسان من مكان آخر، من هناك و ذلك عن طريق سحر الخلاص ، من غير أية صلة بالمسؤولية، و لا حتى بشخصية الإنسان، و إننا لنرى كيف أن في الغنوصية فإن المعرفة الكاذبة و الإيمائية العقلانية، تقومان على التأويل نفسه للشر و لأن الشر هو شيء و عالم، فإن الأسطورة هي "معرفة" و من هنا، فإن غنوصية الشر تمثل واقعية للصورة، كما تمثل تحويل الرمز إلى عالم، و هكذا ولد علم الأساطير الدغماتي

[1] تأليف مجموعة من الاكاديميين العرب: فلسفة التأويل، المخاض و التأسيس و التحولات، مرجع سابق، ص 222.

2 بول ريكور: صراع التاويلات، دراسات هرمنوطيفية، مرجع سابق ص 320، 321.

الأكثر أستيهاما للفكر الغربي، كما ولد الغش العقلي الأكثر أستيهاما ، و الذي اتخذ اسما هو الغنوصية (lagnose) لقد كرر الأباء اليونانيون و اللاتينيون، بإجماع مؤثر ضد هذه المعرفة الغنوصية بالشر: ليس للشر طبيعة، و ليس الشر شيئا، و ليس الشر مادة، و لا جوهرا[1] و لا عالما. و لا يكون في ذاته، إنه "منا" و ما يجب رفضه، ليس فقط الجواب على السؤال، و لكن السؤال نفسه، فأنا لا أستطيع أن أجيب "الشر هو" لأني لا أستطيع أن أسأل " ما يكون الشر؟" و لكن فقط " من أين يأتي اننا نصنع الشر؟" فالشر ليس "كائن" و لكنه " فعل" [2]، و يبدو لنا أن متصور الخطيئة كان يجب أن يتجه نحو فكرة عريضة حدوث الشر، و نحو فكرة الشر الذي ينبثق مثل حدث محض غير عقلاني، مثل "قفز" نوعي، كما سيقول كيركغارد، و لكن العقل المعاصر للأفلاطونية المحدثة لم يكن يملك أي وسيلة لكي : يجعل من هذه المفاهيم موضوعات و كي يقترب منها، فإنه لم يكن يمتلك مصادر أخرى سوى أن يعيد إنشاء مفاهيم معينة جاءت من الأفلاطونية الجديدة و مأخوذة في سلم درجات الكائن، و هكذا، فإن أغسطين يستطيع أن يقول في Secundinium Contra إن الشر هو " ميل ممن عنده كائن أكثر نحو من عنده كائن أقل أو أيضا : "ليس الإخفاق عدما و لكنه ميل نحو العدم، ذلك لأن الأشياء التي كينونتها أكثر تميل نحو الأشياء التي كينونتها أقل فليست هذه التي تخفق و لكنها تلك التي تميل و التي منذ ذاك يكون لها كائن أقل من قبل، كل شيء يقوم في نوعه الخاص [3].

إن قصد هذه الدراسة هو وضع نظرية عامة للرمز بمناسبة رمز بعينة أو مجموعة محددة من الرموز، رمز الشر، و إن الاهتمام الذي تنتظم حوله هو التالي : كيف يمكن لفكرة نفذت ذات مرة إلى الإشكالية الواسعة للرمزية و للسلطة الكاشفة عن الرمز أن تستطيع التطور تبعا لخط العقلانية و للدقة التي هي دقة الفلسفة منذ أصولها ؟ و باختصار كيف

[1] بول ريكور: المرجع نفسه، ص 322.

[2] المرجع نفسه: ص 322.

[3] المرجع نفسه: ص 323 .

يمكن تمفصل التفكير الفلسفي على هيرمينوطيقا الرموز؟ [1]

و هنا يعارض بول ريكور إشكالية الرمز بالبحث الديكارتي و الهوسرلي منذ الانطلاق فإننا نربط هذا الفكر رابطا وثيقا بمرحلة معينة من مراحل الخطاب الفلسفي،و ربما يجب الرؤية بشكل أوسع، إذا كنا نثير قضية الرمز الأن، و في هذه المرحلة من مراحل التاريخ، فإن هذا بالارتباط مع سمات معينة من سمات "حداثتنا" و من أجل الرد غلى هذه الحداثة نفسها و تتمثل اللحظة التاريخية لفلسفة الرمز في لحظة النسيان و كذلك في لحظة البعث: إنه نسيان تجليات القداسة، و نسيان علامات المقدس، و ضياع للإنسان نفسه ككائن ينتمي إلى المقدس و يعد هذا النسيان، كما نعلم، المقابل للمهمة العظيمة في إطعام البشر،و في إشباع الحاجات بالسيطرة على الطبيعة بوساطة التقانة الكوكبية، و إن الاعتراف المعتم لهذا النسيان هو الذي يحركنا و يوجهنا لكي نرمم اللسان الكامل و إنه لفي العصر نفسه حيث يصبح لساننا أكثر دقة و أكثر تواطؤ و بكلمة أكثر تقانة ." إن الرمز يطلق التفكير" فقول هذه الحكمة التي تفتنني شيئين فالرمز يطلق و أنا لن أضع المعنى، ذلك لأنه هو الذي يطلق المعنى، و لكن ما يطلقه هو " الفكر" و الفكر بماذا. و يأتي الموقف انطلاقا من الهبة، و توحي العبارة إذن بأن كل شيء ، كان قد قيل لغز، و مع ذلك فيجب البدء دائما و إعادة البدء في سعة التفكير [2]. إن ما الذي لا يصلح في الرؤية الأخلاقية للشر؟ إنما لا يصلح، و ما هو ضائع هو التجربة المظلمة للشر التي تسوي بين طرق متعددة في رمزية الشر، و إن هذه التجربة نفسها للشر القائم من قبل و القديرة في عجزي، هي التي تحيي كل دائرة الأساطير غير أسطورة أدم، و هي التي تنطلق جميعا من ترسيمة الخارج، إنها مدمجة على نحو ما بمرتبة تابعة، بالتأكيد و لكنها ليست مرتبة لا أهمية لها. فأدام بالنسبة إلى كل إنسان ، و إن له هو نفسه أخره، و سابقه في صورة الأفعى، الموجودة هنا من قبل، و الماكرة منذ كانت من قبل و هكذا، فإن الرؤية الأخلاقية

[1] المرجع نفسه، ص 338.

[2] بول ريكور: المرجع نفسه صفحة 355.

للشر تجعل موضوعا فقط رمز الشر الحالي و يعد أدم النمط الأصلي، المثالي لهذا الشر الحاضر و الحالي، و الذي نكرره و نحاكيه في كل مرة نبدأ الشر و بهذا المعنى فإن واحد ليبدأ الشر في كل مرة [1] من أبرز السمات التي ميزت الصراع بين التأويلات نذكر السمة الأولى بحيث لا تريد ظاهرايته الدين أن تفسر و لكن أن تصف ذلك لأن التفسير يعني إرجاع الظاهرة الدينية إلى أسبابها و إلى أصلها ، أو إلى وظيفتها سواء كانت هذه نفسية أم اجتماعية أم شيء آخر، و إما الوصف، فهو إرجاع الظاهرة الدينية إلى موضوعها، كما هو مستهدف و كما هو معطى في العبادة و في الإيمان و في الطقس و في الأسطورة فعلى أي شيء يشتمل هذا القرار الأول، و يتعلق بقضية الرموز؟ إنما نستطيع القول إن موضوع ظاهريته الدين هو " هذا الشيء" المستهدف بالفعل الطقسي و في الكلام الأسطوري و بهذا المعنى العام فإننا سنقول إن كل ظاهراتية الذين هي ظاهراتية " للمقدس" بغية الدلالة على همها المتعلق بالموضوع القصدي ، أما السمة الثانية فيها توجد للرموز حقيقة تبعا لظاهراتية الدين، و هي حقيقة بالمعنى الذي يعطيه هرسرل لهذه الكلمة في "البحوث المنطقية" و إنها لتعني ملء القصد الدال، فماذا يعني هذا بالنسبة إلى رموز المقدس؟ إنه لبالطريقة نفسها التي أقمنا بها تعارضا بين الفهم عن طريق الموضوع و بين التفسير عن طريق السبب، فإننا سنلجأ لكي ندل على سمة امتلاء الرموز إلى التعارض بين الرمز و العلامة. ألا و إن السمة الأولى من سمات وظيفة العلامة أو الوظيفة العلاماتية هي عشوائية العرف الذي يربط الدال بالمدلول و على العكس من ذلك فإن سمة الرمز ألا يكون عشوائيا تماما على الدوام، فهو ليس فارغا، و يوجد دائما بقايا للعلاقة طبيعية بين الدال و المدلول، فقوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير العشوائية بين السماء المرئية و النظام غير المرئي الذي تجليه و هذا هو امتلاء الرمز بالتعارض مع فراغ العلامات و يفضي هذا إلى السمة الثالثة للهرمنوطيقا والتي تتعلق بالمدى الأنطولوجي لرموز المقدس.

[1] المرجع نفسه، ص358.

فالانشغال بالموضوع في نقطتنا الأولى و الانشغال بامتلاء الرموز في نقطتنا الثانية يقدمان مسبقا إشارة إلى الفهم الأنطولوجي، الذي يبلغ أوجه في فلسفة للغة كان هيدغر قد قدمها و تبعا لها تكون الرموز مثل كلام للكائن و أخيرا، فإن فلسفة اللغة هذه تتضمنها ظاهراتية الدين، و إنها لتعلن أن البشر يتكلمون اللغة بصورة أقل مما تتكلم هي [1] إلى البشر، و أن البشر قد ولدوا في قلب اللغة و بهذا المعنى فإن الفلسفة الضمنية لظاهراتية الدين تعد تجديدا لنظرية التذكر [2].

لقد بلغنا الآن النقطة القصوى للتنافر بين التحليل النفسي و الظاهراتية و لقد أسقطنا فوق هذه ضوء الفهم الأنطولوجي، و الذي يستلزم بموجبه أخيرا كل فهم فهما مسبقا للكائن. و لقد استطاع التأويل الرمزي للمقدس بهذه الطريقة أن يظهر بوصفة تجديدا للتذكر القديم و كذلك يوجد أيضا تذكر في التحليل النفسي، و لكنه ينتج تبعا لخطوط تكوين الوهم المنطلق من الرموز و من الإستيهامات التي تعبر فيها الصراعات البدئية للبشر البدائيين و لطفل. و تعد هذه اللحظة من لحظات تحليلنا مهمة من وجهة نظر منهجية، لأنها هي التي يندغم فيها التفسير التكويني في التفسير النموذجي المواضعي و الإقتصادي، و إن هذه المقاربة بين إحياء الرمز الديني و عودة المكبوت لتعطينا الفرصة لكل نلقي نظرة أخيرة على القطيعة في حقل الهيرمنوطيقا و هكذا فإن تذكر المقدس بالمعنى الأنطولوجي لرمز و عودة المكبوت، بمعنى علم أسباب الإستيهامات ليكونان فيها قطبين للتوتر [3].

تتمثل الطاقة الرئيسية التي تحي المحاولة التحليلية للهداية في إرادة التنديد بأفضلية الوعي. و إنه بالاستناد إلى هذا التنديد، بما يمكنه أن نسميه " وهم الوعي" نستطيع أن نفهم القرار المنهجي للإنتقال من وصف الوعي إلى طوبوغرافيا الجهاز التنفسي و على الفيلسوف أن يقبل بأن هذا اللجوء إلى هذه النماذج الطبيعية، يستخلص معناه الحقيقي من هذه

[1] بول ريكور: المرجع نفسه، ص 373 _ 374.

[2] المرجع نفسه، ص 377.

[3] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

الوسيلة لتبديل المكان و نزع الملكية الموجهة ضد وهم الوعي، المزرع هو نفسه في المنرجسيه و لكننا في الوقت نفسه مستعدون لكي نفهم أن أصل المعنى يستطيع أن ينتقل و أن يخرج من مركزه بطريقة أخرى و إن وجهة النظر الطوبوغرافية و الإقتصادية لم تلغ كل تساؤل و لكنها جددته بالأخرى، و أن تعبير " الوعي" نفسه ليذكرنا بالصلة مع الوعي و إن الوعي لم يلغ لا نظريا و لا عمليا [1].

[1] بول ريكور: المرجع نفسه، ص 378_ 379.

الفصل الثالث

المـــنهج التأويلي وعلم النفـــس المـــعاصر

المبحث الأول : اللغة و رمـزية الـــــلاوعي في التحليل النفســي (جاك لاكان نموذجا)

تعد نظرية جاك لاكان (1901-1981) Jacque Lacan اللغوية من أبرز النظريات في مجال علم النفس المعاصر و أكثرها أصالة و تفردا بحيث ينطلق "لاكان" في نظريته اللغوية من نظرية "فرويد" العبقرية في اللاشعور و لكنه يضفي على البنية اللاشعورية هذه طابعا لغويا ثم يطابق بين مفهومي اللغة و اللاشعور عند الإنسان فجوهر اللغة لا شعوري و اللغة تشكل منطق اللاشعور و ماهيته و هنا و في هذه المنطقة الجوهرية للعلاقة بين اللغة و اللاشعور يعلن "لاكان" في مقابلة أجراها عام 1966 بأن " العلم الذي يبحث في اللاشعور هو بالتأكيد علم اللسانيات فاللاوعي يتكون كلغة و يتجلى في مظاهرها ، يؤكد "لاكان" في سياق أخر " بأن ما تكتشفه تجربة التحليل النفسي هو بنية اللغة بكاملها"[1] يعترف "لاكان" لفرويد بفضل اكتشافاته للعلم و الإنسانية و خاصة طريقته الرائعة في سير أغوار النفس الإنسانية و يشير هنا إلى دور الكلمة في مجال التحليل النفسي و هو كلمة السر من أجل سير أغواره، فالكلمة هي الوسيط الوحيد من أجل التوغل داخل النفس الإنسانية من جهة و من جهة أخرى أداة المحلل النفسي و المريض لتحقيق الشفاء من جهة أخرى.

لقد بدأ "لاكان" نظريته تحت شعار "العودة إلى فرويد" و هذا يعني أن اللاشعور الذي ينطلق فيه "لاكان" و في معطياته الرمزية كل المعاني الخلاقة [2] التي تفيض بالصور

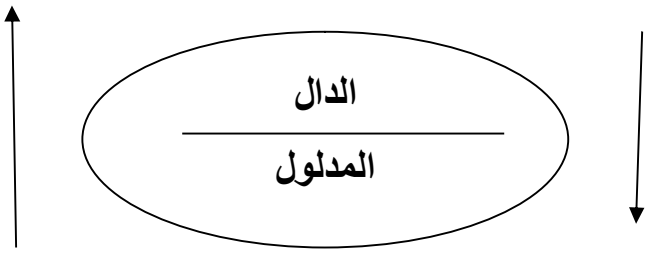
[1] ماري زيادة: اللسانية و خطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان، ترجمة فاطمة طبال بركة، الفكر العربي المعاصر، العدد 23، 1982 _ 1983، ص 57 _ 69.

[2] جان ألان ميللر: جاك لاكان بين التحليل النفسي و البنيوية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الفكر العربي المعاصر، العدد 23، 1983،1982، ص 78_ 84.

الأبستمولوجية من جهة و تنضج بالعطاءات الأدبية الساحرة من جهة أخرى و من هنا يمكن القول " أن نظرية" لاكان" اللغوية تشكل نزعة عناق أصيل ساحرين علم و علم اللغة [1].

يقضي منهج "لاكان" أن يتناول كل النص الفرويدي ، لا من أجل أن يعده ممثلا لمعارف التحليل النفسي برمتها ، و غّما – بالأخرى- من أجل محاولة تفسيرها بالمعنى التحليلي لكلمة "تفسير" أي طرح الأسئلة عليها حتى في مأزقها و ذلك في الانزياح أي بمعالجتها كذلك كما لو كانت كلاما.

لا يمكن اعتبار الاستعارة التي يقوم بها لاكان من اللسانيات بمثابة استيراد لهذا المفهوم أو ذاك، فهناك من غاب عليه منهجية وصفت بأنها تحويل، إلاّ أن منهجية التحويل هذه تقع في أساس المسار التحليلي. يقوم "لاكان" بتفتيت هذه الوحدة، فهو من ناحية يقلب الوضع المتتالية للدال و المدلول و ينقص اتحادهما في الدال بحذف الخط الإهليلجي و أخيرا يؤكد على الخط الذي يفصل بين الدال و المدلول و هذا ما سنوضحه من خلال ما قدمه "دو سوسير" في رسم الإشارة التالية :



معناه أن الإشارة اللغوية وحدة تربط مدلولا، أي مفهوما، بدال أي بصورة سمعية " الإشارة اللغوية لا تجمع شيئا واسما، بل مفهوما و صورة سمعية " [2] .

و لكن "لاكان" يضع الرسم التالي S/S، و يوضح من خلاله ما يلي :

[1] جان ألان ميللر: المرجع نفسه، ص 84.

[2] ألان فانية: مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة بسام بركة، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، 2013، ص 65-66.

يرتبط الخط الفاصل بين الإثنين بالشخص. فهو يدل على أن الشخص عندما يتكلم لا يعرف ما يقول و يذهب "لاكان" إلى أبعد من ذلك عندما يجد لاحقا الدال على أنه ما يمثل الشخص بالنسبة إلى دال أخر، و ذلك على عكس الإشارة التي تمثل شيئا ما بالنسبة إلى شخص ما، بالفعل ليس الشخص سوى ممثل في مجموع الدلالات – الأخر - و بالتالي لا يمكننا أن نقول إنه في داخلها. انطلاقا من ذلك لم يعد الأمر يتعلق بالدال السوسوري فكل كلمة ليست دال بالنسبة إلى التحليل النفسي.

و يقترح "لاكان" في مسألة بناء الشخص مفهوم : الاستعارة الأبوية كعملية استبدال دال اسم الأب بالرغبة الغامضة تجاه الأم. منذ تلك اللحظة، يصبح اسم الأب معا ما هو خارج الأخر و في الوقت نفسه ما يساند الأخر، ما يساند كل السلسلة الرمزية و هو كذلك، منذ تلك اللحظة ما ينظم المعنى [1] بحيث يمكننا التعرف على الأنظمة الثلاثة التي كثيرا ما أكدت حيالكم بضرورتها في فهم أي شيء يتعلق بالخبرة التحليلية وهذه الأنظمة هي : الرمزي و التخيلي و الواقعي، أما الرمزي فبداخله يتم إدراج و تأطير كل فهم وهو يقوم بتأثير يترك اختلالا ملحوظا في علاقة الإنسان بنفسه و علاقته بالأخرين و التخيلي يعني بتلك الصور و الأشكال الخلابة و الخداعة و التي هي بمثابة السكك الحديدية التي تقود السلوك الحيواني إلى أهدافه الطبيعية [2]. إن الفرق بين الواقع أي ما لا يمشي على ما يرام و بين الرمزي و الخيالي اللذين هما بمثابة الحقيقة، فإن الواقع هو العالم عينه و للتأكيد بأن العالم لا وجود له يكفي تذكر كل هاته التفاهات التي يضن قوم لا متناهي من البلهاء بأنها هي العالم نفسه.

إن اللاوعي بوصفه واقعا لا ينفصل عن العينات النموذجية و النشيطة التي تسوس النظرية بحيث يمكن قول هذا لكي نتكلم كما يتكلم "فرويد" نفسه، و إنما هو النظرية إذا أردنا

[1] ألان فانية: المرجع نفسه، ص 66، 69.

[2] جاك لاكان: السمنار الكتاب الثالث، الذهانات الجزء الأول، ترجمة عبد الهادي الفقير، إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية، عدد32، 2013، ص13.

ذلك، أي النظرية من حيث تجعل تكون الموضوع نفسه ممكنا، و هنا تكون النظرية منهجا هذا ما أدى إلى ظهور أزمة مفهوم الوعي و فيه سنجمع جوهر نقطتي الأولى في مقترحين أولا أنه يوجد يقين للوعي المباشر، و لكن هذا اليقين ليس معرفة حقيقة عند الذات و ثانيا يحيل كل فكر إلى غير مفكر فيه، و كأنه هروب مقصود من الذات و لكن هذا غير المفكر فيه هو أيضا ليس معرفة حقيقية عن اللاوعي و يشكل هذان المقترحان ما سميته منذ برهة الاعتراف بالشدة الفينومينولوجية أمام القضية التي يطرحها اللاوعي و بالفعل فإن نقدهما يقضي إلى عتبة من الفشل فكتبة عدم الفهم الانعكاسي لعدم الوعي).

1- يوجد يقين مباشر للوعي، و هذا اليقين يقين حصين، إنه اليقين الذي أعلن عنه ديكارت في "المبادئ" ، " إني لأفهم من كلمة الفكر كل ما يصنع نفسه فنيا و ذلك على نمو يجعلنا نلاحظه مباشرة بأنفسنا و إنه لمن أجل هذا ليس الفهم و الإرادة و الخيال فقط و لكن الإحساس أيضا، يعنيه الشيء نفسه الذي يعنيه التفكير ..."

و لكن هذا اليقين غالب من حيث هو يقين، و إنه لشك من حيث هو حقيقة و إننا لنعلم الآن أن الحياة القصدية، منظورا إليها بثخنها كاملا، تستطيع أن تحوز على معاني أخرى غير هذا المعنى المباشر. فالإمكانية الأكثر بعدا، و عمومية و تجردا يجب الاعتراف بهذا، لعدم الوعي مسجلة في هذا الانزياح البدئي بين اليقين و المعرفة [1] الحقة للوعي و إن هذه المعرفة ليست متاحة إنها معرفة تتطلب البحث عنها و العثور عليها: إن ملائمة الذات لذاتها و التي يمكن أن نسميها بالمعنى القوي للكلمة وعي الذات، لا تكون في البداية و لكن في النهاية. إنها فكرة – حد- و هذه الفكرة – الحد هي ما سماه هيجل المعرفة المطلقة و سواء اعتقدنا أم لم نعتقد بإمكانية قول هذه المعرفة المطلقة و بتمفصلها

[1] بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيفية، مرجع سابق، ص 138_139.

فإننا نستطيع على كل حال أن نتفق على التأكيد الذي يأتي في النهاية بأنه ليس الوضع البدئي للوعي [1].

في عام 1918 قام "فرويد" كتابة سلسلة من المقالات التي كرسها لنظرية أطلق عليها اسم " الميتابسيكولوجيا " و يبدأ فرويد هذا المقال بتقديم تفصيل دقيق هو أن المكبوت و اللاوعي ليس مترادفين، فالواقع أن لكل مكبوت يبقى بالضرورة لا واعيا، لكننا نؤكد على الفور أن المكبوت لا يغطي كل اللاوعي. فللاوعي امتداد أكبر. و المكبوت هو جزء من اللاوعي. فرويد يستعمل هاتين الكلمتين – بأن اللاوعي موجود و هذا لا يمكن إلا أن تكون له نتائج في حياة الشخص. إن إنتاج معرفة هي من فعل التحليل النفسي أي من فعل تحويل الحقيقة التي بالكاد تدرك و الخاطفة و التي يبرز خلال التحليل إلى معرفة، تلك هي مهمة التحليل. و هذا يعني أن اللاوعي لا يمكن أن يصاغ كفرضيته إلا عبر عدد معين من البراهين التي تجعل هذه الفرضية " ضرورية و مبررة".

بحيث يتصف اللاوعي ببعض الخصوصيات التي يعددها فرويد و هي:

- تتكون نواته من تمثلات النزوة التي تريد أن تفرغ شحناتها و بالتالي من اندفاعات الرغبة[2].

- في اللاوعي ليس هناك "لا نفي، و لا شك، و لا درجة من اليقين"، لا يمكن لهذه المفاهيم أن تدخل إلا " بعمل الرقابة بين اللاوعي و ما قبل الوعي" كما يقول فرويد.

- المسار الأولي هو الذي يسيطر على اللاوعي، أي أنه لا يوجد فيه سوى قوة الشحنات" ذات الحركة الكبيرة، و الإزاحة و التكثيف هما الآليتان الأساسيتان اللتان تعملان فيه.

- المسارات اللاوعية "لا زمنية، أي أنها لا تنظم في الزمن، و لا تتغير بمرور الزمن و لا تمت بأي صلة كانت إلى الزمن .

---

[1] نفس المرجع، ص 140 .

[2] ألان فانيه : مدخل إلى التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 74.

لا تخضع هذه المسارات إلا إلى مبدأ اللذة، و ليس لها أي علاقة بالواقع بالمجمل. " غياب التناقض، و مسار أولي (حركية الشحنات) و لا زمنية و إبدال الواقع الخارجي بالواقع النفسي" [1].

إن الانتقال من جهة النظر "النموذجية" إلى وجهة النظر " الاقتصادية" لا يعتبر الأشياء تغييرا جذريا، فكل نظرية الاستقصاء ، و الاستقصاء المنسحب، و الاستقصاء المضاد "التي يعبر فرويد من خلالها عن النسق، تحمي نفسها ضد تقدم التمثيل غير الواعي" و إنها لتدور في مستوى هذه الواقعية من التمثيل :" الكبت في النتيجة إن هو إلا سيرورة تقوم عند حدود الأنساق المتعلقة بالتمثيلات " لا يضيع الاستقصاء الفرويدي في واقعية المجهول، و ذلك لأنه يتخلى عن بلوغ كائن الفرائز، و لأنه يبقى في حدود التمثيلات الواعية و غير الواعية للغريزة، فعدم الوعي الفرويدي خلافا لعدم الوعي الرومانطيقي معروف بشكل جوهري و السبب لأن " الممثلين التمثيليين" للغريزة مازالوا ينتمون إلى نظام المدلول [2].

و يتجانسون قانونا مع امبراطورية الكلام، و لهذا فإن فرويد يستطيع أن يكتب هذا النص المدهش " و هكذا، فإن النفسي، كما هو المادي، لا يحتاج أن يكون في الواقع كما يبدوا لنا. و مع ذلك سنسر أن نكتشف بأن تصحيح الإدراك الداخلي أقل إزعاجا من تصحيح الإدراك الخارجي، و بأن الموضوع الداخلي مجهول بدرجة أقل مما هو عليه العالم الخارجي" و هذه هي الواقعية التجريبية عند فرويد : إنها تنتمي عميقا إلى الطبيعة نفسها التي تنتمي إليها الواقعية التجريبية للمادة، فهي تشير إلى " الموضوع الداخلي" بوصفه موضوعا معروفا.

و يمكن القول إن التحليل النفسي هو "دراسة فروع اللاوعي" و يقول فرويد عن هذه "الفروع" : " إنها تنتمي نوعيا للنسق ما قبل الوعي ، و لكنها تنتمي عمليا

[1] نفس المرجع، ص 75_76.

[2] بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 143.

إلى اللاوعي، و إن أصولها هي التي تقرر قدرها" و يجب إذن القول في وقت واحد : يوجد اللاوعي واقعيا كوجود الشيء المادي و إنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى واحد : يوجد عدم الوعي واقعيا كوجود الشيء المادي، و إنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى " فروعه" التي يكون امتداده فيها و التي تجعله يظهر في حقل اللاوعي [1].

إذا كان " أساس الكبت لا يقوم إلا على ما يلي : الإزاحة و الإبعاد عن الوعي " فإن ذلك يعود لكون النزوة التي تخضع للكبت كانت لتسبب الإنزعاج أكثر مما ستسبب من لذة لوانها أشيعت. ذاك هو ما يبرر الكبت. ما هو مكتوب، أي ما يمثل النزوة، يبقى في اللاوعي، و هو يولد خلائف و يبقى ناشطا فيه، و تزداد نوعا ما فرص هذه الخلائف في الوصول إلى الوعي كلما كانت بعيدة عن نواة الكبت بحيث يميز فرويد ثلاث مراحل للكتب، هناك أولا الكبت الأصلي، ثم الكبت بعد ذاته أو الكبت البعدي، و أخيرا عودة المكبوت [2].

الكبت بحد ذاته أو الكبت البعدي إنه يخص تمثلات النزوة، يصيب التمثل تراجع في توظيف، ما قبل الوعي، أما التوظيف اللاوعي، فيبقى محافظا عليه، أو بالأحرى يكون هناك استبدال لتوظيف ما قبل الوعي بتوظيف اللاوعي. لظاهرة التوظيف هذه نوع من الملازم له هو توظيف مضاد يأتي من نظام ما قبل الوعي و لكن هناك أيضا انجذاب يأتي من عناصر مكبوتة فيما مضى، إذا أدى ذلك بفرويد إلى قبول مرحلة أولى للكبت هي مرحلة الكبت الأصلي، و فيها يستنبط الكبت الأصلي منطقيا من الكبت يجد ذاته أو الكبت البعدي إنه المرحلة الأولى من الكبت " فالممثل النفسي (الممثل – التصوري) للنزوة يصطدم برفض التكفل به في الوعي و به يولد التثبيت. فالممثل الموازي يبقى انطلاقا من تلك اللحظة بطريقة لا تغير فيها، و تبقى النزوة مرتبطة به" و لهذا الكبت الأصلي

[1] نفس المرجع، ص 143_144.

[2] ألان فانية: مدخل إلى التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 77.

خاصيته و هي أنه لا يتعلق إلا بـ " التوظيف المضاد الذي يحتمي به ما قبل الوعي ضد اندفاع التصور اللاوعي، التوظيف المضاد هو ألية الكبت الأصلي الوحيدة [1].

و لقد ذهب فرويد إلى أن الكبت يحدث في الأصل عن الصراع بين رغبتين متضادتين، و ذكر نوعين من الصراع بين الرغبات و يحدث أحدهما في دائرة الشعور و ينتهي بحكم النفس في صالح إحدى الرغبتين و التخلي عن الأخرى و هذا هو الحل السليم للصراع الذي يقع بين الرغبات المتضادة، و لا ينتج عنه ضرر للنفس، و إنما يقع الضرر من النوع الثاني، من الصراع الذي تلجأ فيه النفس بمجرد حدوث الصراع إلى صد إحدى الرغبتين عن الشعور و كبتها دون إكمال الفكر في هذا الصراع و إصدار حكمها فيه و ينتج عن ذلك أن تبدأ الرغبة المكبوتة حياة جديدة شاذة في " اللاشعور" و تبقى هناك محتفظة بطاقتها الحيوية [2] .

[1] نفس المرجع، ص 78_ 79.

[2] سيغموند فرويد : الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي و عبد السلام القفاش، مكتبة الأسرة، القاهرة، سنة، 2000، ص 15.

المبحث الثاني: التـــــأويل والعلاج النـفسي

إذا كان التحليل النفسي هو العلاج بالكلام، فأن اللغة و السرد هما الأساسيات التي يقوم عليها. بمعنى أن التحليل النفسي هو تسريد تقوم بوساطته شرح أفعالنا و كيف أن الحقائق التي نخبرها تتوافق مع ما نقوم به و كيف قمنا باختباراتنا و بدائلنا، يتعامل التحليل النفسي إذن مع اللغة و مع التأويل إنه يقدم مقاربة هامة لهيرمينوطيقا الشك* ، فكرة أن هناك حوافز و معاني تتخفي خلف معان أخرى .

كما قدمت اللاكانية " التي تطورت في ستينات القرن الماضي نفسها بوصفها مادة قراءة حديثة للأعمال الفرويدية بالذات " و كانت ترى " أن اللاوعي مبني كاللغة" وهذه إحدى أهم الأكسيومات المشهورة المقترحة من طرف "جاك لاكان"، أما الثانية فهي أن اللاوعي هو خطاب الأخر، الأمر الذي يسمح بأن نرى الذات " الأنا" تتكون مثل خطاب مستحيل" بحيث تحولت اللغة على يد " لاكان" من وسيط بين اللاوعي و العالم العلاجي إلى شيء يعرف اللاوعي نفسه، و ينطوي العلم عند فرويد على بنية رمزية فهو كيان من الدلالات الرمزية بل لغة لها قوانينها الخاصة و عملياتها المحددة و وظيفتها الرمزية و في هذا الميدان تبرز أهمية الكلمة و أولوياتها و تتعدى أهمية الإشارات و الدلالات الرمزية، فالنظام الرمزي يشكل بالنسبة للكائن البوتقة التي يتشكل فيها، و من هذا المنطلق يمكن القول إن النظام الرمزي يلعب دورا حاسما في بناء الفرد و في تشكيله و هو بالتالي يجد تعبيرا لوجوده في ميادين الكلام و اللغة و سلسلة الدلالات الرمزية.

تعتبر دراسة الفن كوسيلة تشخيصية للأمراض النفسية، و من الميادين المستحدثة التي مازال البحث و التجريب دائرين حولها في بعض البلاد المتقدمة مثل : أمريكا و إنجلترا و فرنسا [2] و قد ظهرت بعض المؤلفات المهتمة بهذا النوع من العلاج إلا أنها

* هيرمينوطيفا الشك: مصطلح بول ريكور ليس مقصورا على التحليل النفسي ولكنه موجود في الفكر البنيوي عموما في فكرة أننا نتعامل، لكي نفسر الأفعال مع المعنى المبطن وليس مع الحجج والذرائع.

[2] محمود البسيوني: التربية الفنية والتحليل النفسي، عالم الكتب، القاهرة، ط2، ص 71.

لم تلقى رواجا كبيرا كغيرها من العلاجات الطبية المعتمدة لدى العامة. و لكن ما يهمنا هو أن نقوم بتغيير المفاهيم الشائعة عن الفن كمجال إبتكاري، لا تحدد بالضرورة النظرة الفن كوسيلة تشخيصية و علاجية، و مع ذلك لا يستطيع إغفال أهمية الإبتكار في التعبي و لكن النظرة التحليلية أساسا لا تتناول التعبير الفني أو الرسوم عن الجوانب الإبداعية أو من زاوية إتقان المهارات، بقدر ما تتناولها من ناحية قراءة الرموز التي تحتويها، لفهم مضمونها أو ما تشير إليه ، فالتعبير الفني لغة تزخر بالمعاني و لذلك كلما استطاع المحلل أن يفك الرموز، يقرأ ما تنطوي عليه من معان يكون قد وصل في تفكيره إلى تكوين المادة التي تعنيه في تشخيصه يحصى ما يعانيه هذا الفرد الذي يحلل رسومه، بل و يستطيع بالأدلة الظاهرة في الرسوم إيجاد إيضاحات لها من النوع الذي لا يتحدث عنه المريض جهارا أمام الغير.

فكان الرسم أو التعبير الفني بوجه عام يعطي المجال الشخصي كي ينفس عما يعانيه لا شعوريا [1] و هذا لأن المريض لا يستطيع مواجهة نفسه و لا المجتمع فهو يعبر عن المشاعر المكبوتة عن طريق الرسم أو أي نوع آخر من الفنون لينفس عن القوة المكبوتة التي لم تحقق حاجاته .

التحليل النفسي هو الإجراء الذي يجعل هدفه إعادة بناء الشخصية و تجريد المريض من الأعراض، و ذلك عن طريق القاء الضوء على المشكلات الانفعالية المركزية في طفولة المريض و حلها، يحقق هذا الهدف من خلال مدة تقنيات: التداعي الحر و تحليل الأحلام وعصاب التحويل و التفسير، و هو يمتد إلى فترة طويلة من جلسات عديدة، فالوقت الطويل و كثافة التواصل العلاجي هو ما يميز التحليل النفسي عن العلاجات النفسية المشتقة من التحليل النفسي و التي تعرف بالعلاج النفسي التحليلي و يمكن تلخيص موقف فرويد بصدد محاور العلاج :

[1] نفس المرجع، ص 73- 74.

1- أنه علاج نفسي صرف، إذ يجعل من التجربة الداخلية والمخيلة (الحوادث الحاسمة في حياة الفرد).

2- يقوم العلاج النفسي على وجهات نظر نفسية ينتظم السلوك وفقها، بشكل حاسم وجذري، في إطار الأفكار اللاشعورية المكونة التي تقوم بدورها على الرغبات الجنسية الطفلية .

لقد أكد فرويد أن السلوك ينجم عن تأثير الرغبات اللاشعورية في واقع معين والسلوك يتكون نتيجة لكل صيغ التجربة المعاشة وليس نتيجة لواحد من عناصرها.

3- يعطي اللاشعور اعترافا كاملا في الفكر الفرويدي، و ما على اللاشعور إلا أن يترك مخبئه بسبب دور المحلل الممارس.

4- يقدم التحليل النفسي إسهامات كبيرة في الحالات التي ترجع جذورها إلى الماضي رغم أنها تظهره كما لو كانت مشكلات معاصرة، ذلك أن الظروف التي يصمم فيها الموقف التحليلي في استشارة المشاعر و الأخيلة القديمة و إظهارها على السطح في مناخ علاجي يمكن أن تدرس فيها بعناية [1]

يتمحور الاختلاف الأساسي بين طريقة التحليل النفسي و طريقة العلاج النفسي المستوحاة من التحليل النفسي حول العديد من النقاط أهمها:

1- المعالج النفسي Psychiatre بدلا أن يقف بعيدا عن متناول عين المريض كما في التحليل النفسي يشجعه على طرح أفكاره اللاشعورية أي أنه يجابه المريض مباشرة دافعا به إلى تركيز انتباهه في مشكلات خاصة من الحياة.

2- في التحليل النفسي يكون الاعتماد الرئيسي على التفسير و على إحداث العلاقة التحليلية (عملية التحويل) بينما يؤكد العلاج النفسي التحليلي على واقع مشكلة المريض و يقلل من إحداث العلاقة التحليلية بين المعالج و المريض .

[1] فيصل عباس: التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية المقاربة العيادية، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص70_ 71.

3- أن أهداف العلاج النفسي التحليلي يرفع " مشرطه" عن اللاشعور وينزله بوقائع الحياة اليومية في العالم الخارجي، إن إزاحة محور العلاج عن اللاشعور إلى مشاكل الحياة اليومية يعد انتقال نوعي في طبيعة العلاج.

4- يحدد العلاج الفرويدي مجموعة من المعايير و المفاهيم كركيزة أساسية للتحليل النفسي مثل: الجنسية الطفلية، و الأفعال الذهنية اللاشعورية المكبوتة و التحويل و المقاومة [1] و هذه الأخيرة تظهر أثناء و في فترة العلاج إذن في قلب العلاج هناك إذن التحويل التحليلي من حيث هو يحصل بسبب رغبة المحلل، لقد ذكرنا سابقا تناقضات التحويل ، مقاومة العلاج و محركه، لكن في الوقت نفسه، هناك أيضا ما يسمح بالتذكر و ما يعمل في التكرار، هذا التكرار في التحويل هو ما يجب أن يحلل، و لا تسير حركة التحليل دون مقاومة. و قد ذكر فرويد كيف كانت المقاومة تزداد عندما كان يحصل الإقتراب من النواة المرضية بحيث لا وجود للتحليل دون مقاومات و هذا ما يمكن أن نعرفه بالضبط إذا ما فكرنا بالضرورة التي هي في أساس اللاوعي عند كل فرد منا [2].

فاللاوعي بالنسبة لتحليل النفسي عند فرويد يظهر عند الإنسان بصفة غير مباشرة فالإنسان في حالة لا وعي نبضات قلبه ،لكنه يعيها إذا وجه انتباهه إليها ، و تكون منغمسا في عملك ثم تنهض فجأة لتتهيأ لموعد معك كنت قد نسيت أو كنت قد وضعته جانبا " ابان عماك مثل هذا عمل اللاوعي، إنه تلك الناحية النفسية التي تبقى مجهولة من الشخص و هو قوة لا تخضع لعقل، و لا لإرادة، أو لمشيته واضحة و هو يوجه السلوك توجيها بعيد المدى، يشدد المحللون النفسانيون فرويد خصوصا و تلامذته، على ما يقوم به اللاوعي من فعالية و على أنه نواة الشخصية و المكتوبات اللاوعية هي التي تعطينا معاني الأحلام و تكشف لنا أسباب الأمراض النفسية و منها العصاب و العقدة النفسية [3] إذن فالحلم ذهان

---

[1] فيصل عباس: نفس المرجع ، ص 71، 72.

[2] ألان فانية : مدخل إلى التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 111.

[3] علي زيغور: التحليل النفسي و الصحة العقلية، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 75.

بكل ما يصاحبه من سخافات و هذيان و أوهام، و الحق أنه ذهان قصير الأمد لا ضرر منه، بل إنه يؤدي وظيفة نافعة و يتم بموافقة الحالم و ينتهي بفعل إرادي يصدر عنه و مع ذلك فهو ذهان و قد تعلمنا منه أن تعبيرات الحياة النفسية مهما كانت على هذا النحو من العمق يمكن أن تزول، و أن تخلى السبيل إلى الوظيفة السوية: فهل من الجرأة و الحالة هذه، أن نأمل في إمكان إخضاع أمراض النفس التلقائية المخفية لسيطرتنا و العمل على شفائها؟ إن تحت يدنا من المعارف ما يعدنا للقيام بهذه المهمة[1] . فوراء العلم تنطوي سلسلة من المكبوتات التي تمكننا من معرفة بعض الخفايا و الأسرار أين يعمل الإنسان على كبتها و مقاومة نفسه في ردعها لعدم ظهورها للعلن و تكون سبب وراء أمراضه النفسية التي يبحث لها عن علاج.

لقد اعتبرت تعليمات "لاكان" سوى إعادة صياغة لما لم يتوقف فرويد عن قوله حول التحليل، و هو أن المحلل ليس مرشدا روحيا، و أن الأمر لا يتعلق في نظره بتوجيه حياة المريض، بل تقوم مهمته على تأمين توجه العلاج، أي تنظيمه وفق هدفه، لقد أدخل "لاكان" في هذا المجال مفهوم الفعل التحليلي و يعود هذا الفعل إلى التفسير، لكنه لا ينحصر فيه، إنه فعل لأنه يكون انقطاعا في الخطاب الشخصي، و يعيد توزيع القول بطريقة مختلفة و بذلك يهدف إلى شرح ترتيبه الحقيقي. و هذا يعني أنه يفتح الباب أمام الشخص من أجل أن يتكلم و أن يعترف بما يقوله دون أن يعرف أنه يقول.

لكن الفعل التحليلي هو أيضا و عموما فعل يقوم به المحلل إلى جانب العلاج و هو يقدم انقلابا افتتاحيا لا يتطابق بالضرورة مع بداية المقابلات ، إنه فعل يقضي بأن يوضع اللاوعي على سبيل المثال بواسطة تفسير أول، و لكن ليس به وحده فقط. انقلاب الخطاب هذا أمر أساسي، لأنه يفتتح كلاما أخر و يفسح المجال أمام تعديل الوضع الذائب لمن يبدأ التجربة. هنا تقع مسؤولية المحلل من حيث هو ذلك الذي تعهد إليه عملية

[1] سيغموند فرويد : الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 65.

حديث أخلاقي أساسي، حديث يدخل الشخص في نظام الرغبة [1] أما فيما يتعلق بنظرية الكبت فهي الأساس الذي يقوم عليه بنيان التحليل النفسي و هي الجزء الأكثر جوهرية منه و أن كانت لا تمثل سوى التعبير النظري عن التجربة يمكن للمرء تكرارها بقدر ما يرغب كلما أخضع للتحليل مريضا عصابيا من دون أن يلجأ إلى التنويم، ففي لحظة محددة يصطدم بمقاومة تعارض العمل التحليلي، إذ يتذرع المعالج بفجوة في الذاكرة ليبطل فاعلية ذلك العمل. و التأويل النظري [2] لتطابق بين تلك المقاومة و بين نساية ما يقود حتما إلى تصور النشاط النفسي اللاوعي، و هو التصور الذي يقول به التحليل النفسي و الذي يختلف على كل حال، اختلافا بينا عن تأملات الفلاسفة بصدد اللاشعور، و عليه يمكن القول أن النظرية التحليلية النفسية تمثل محاولة لتحليل ملاحظتين و لا متوقعتين يلاحظهما المرء حينما يسعى إلى رد أعراض العصابي المرضية إلى مصادرها أي إلى خبرات طارئة في حياة المريض السابقة نعني بهما التحويل و المقاومة [3].

يعد التحليل النفسي الفرويدي على أنه تقنية هرمنيوطيقية أو تفسيرية أسلوب في التفسير و تأويل الأحلام عمل من خلاله على معالجة بعض المشاكل النفسية التي تواجه الإنسان و أهم هذه التفسيرات نجد تفسيره و تأويله لمسرحية أوديب ملكا لسوفكلس المؤلف التراجيدي الشهير، فأوديب قتل أباه من دون قصد و تزوج أمه من دون علم. هذا ما تقوله المسرحية و فرويد يرى أن الرمز هنا هو رغبة أوديب في التخلص من والده الممثل للسلطة و لمنع إشباع الرغبة، في حين أن العودة إلى كنف الأم يمثل

[1] ألان فنية: مدخل إلى التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 112- 113.

[2] سيغموند فرويد : مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 17.

[3] نفس المصدر، 17-18.

الخير الأعظم ، و لكنه الخير المحظور، هكذا إذن أوديب يشبع هذه الرغبة التي تشكل النواة الأقسى في كل النفس البشرية و تعتبر هذه العقدة هي مدار التحليل الفرويدي [1].

المرمى الأساسي إذن لكل تفسيرات و تأويلات فرويد هو محاولة " إزالة القناع عن الوعي الزائف" باعتبار أن التحليل النفسي كمنهج مطبق على السلوك الإنساني في مجموعه و كليته.

[1] بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيفية، مرجع سابق، ص 154- 156.

المبحث الثالث: تفســـــير الأحـــلام عند فرويد:

يتناول فرويد مسألة استخدام **تأويل الأحلام** في العلاج التحليلي النفسي، فهو يبين لنا أن تأويل الأحلام مجرد وسيلة لتحقيق غاية أساسية هي غاية طبية و علاجية أي تحسن حالة المريض، إذ يؤكد فرويد أن المحلل النفسي يخطئ في حال اعتقاده أنه مضطر في كل جلسة إلى تفسير كامل لكل الأحلام التي يرويها المريض خلال الجلسة، فليس من الضروري أن يؤول المحلل كل هذه الأحلام، ذلك أن المكبوت قد يتجلى في أشكال أخرى مختلفة و أن كان الحلم كما اعتبره فرويد " الطريق الملكي الذي يؤدي إلى اللاوعي". إذن فالمكبوت يتجلى في أكثر من حلم، كما أن المريض قد يستعمل الحلم في خدمة المقاومة. فهو يقدم في كل مرة إلى المحلل النفسي مادة وفيرة من الأحلام من شأنها، في حال استجابة المحلل النفسي ، إلى دعوة المريض اللاواعية، أن تؤخر علاج إلى ما لا نهاية.

فالمحلل النفسي في الجلسة التحليلية هو معالج قبل أن يكون مفسرا للأحلام و الغاية العلاجية تمثل الهدف الأساسي و تأويل الأحلام مجرد وسيلة.

1- إن كل الطاقة النفسية التي تكبت خلال النهار تظهر في الحلم خلال الليل و أن للحلم دلالة و أنه يخضع للتفسير.

2- إن الذكريات المنسية لا تفقد أبدا فهي موجودة في اللاوعي. وإن صعوبة التذكر تفسر بمقاومة نفسية تعارض ظهور هذه الذكريات في مجال الوعي.

3- الحلم يمكن إدراجه في السلسلة النفسية التي يجب اقتصاء أثرها في الذاكرة إبتداء من الفكرة المرضية [1].

[1] فيصل عباس: التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية- المقاربة العيادية، مرجع سابق، ص 53.

و من بين الأحلام التي ذكرها فرويد و أعطى لها تفسيرا نذكر الحلم التالي :

(يريد المرء المشي لكنه لا يتحرك من موضعه، أو يريد أن يبلغ شيئا من الأشياء فيصطدم بالعقبة تلو العقبة. القطار يؤذن بالحركة و هو لا يستطيع الوصول إليه ، أو هو يرفع يده ليثأر الإهانة. فماذا يده عاصية إلخ . قد نجيب بأن شلل الحركة يسود عند النوم، و أن هذا الشلل هو ما نشعر به حين نستشعر هذا الإحساس، و أنه لجواب سهل، لكنه غير كاف .

و أما الأحلام الأخرى التي يظهر فيها العجز عن الحركة في صورة إحساس و ليس في صورة موقف و حسب، فتعرب عند ذات التناقض إعرابا أقوى: في صورة إرادة تقاومها إرادة مضادة، و إحساس الحركة المكفوفة يمثل إذن صراعا في الإرادة [1] و في الحقيقة يوجه الانتباه إلى عاملين في التحليلات النفسية للحلم ، أحدهما يعود لعامل "التكثيف" الذي يرسب الأحداث الحقيقية أو الأشخاص إلى رمز واحد، و العامل الثاني "التجاور" و معناه وضع الأحداث المختلفة في أوضاع متجاورة أو على هيئة رموز يمثلها على هذا النحو[2]. و الأفضل أن نبدأ بملاحظة أن ثمة طريقين لتكون الحلم فإما أن يكون لحافز عزيزي مقموع عادة (رغبة لا شعورية) من القوة ما يكفي لتأثير في الأنا أثناء النوم أو أن يتسنى لميل مستبعد من حياة اليقظة، أي لسلسة من الأفكار القبل شعورية، بكل ما يتصل بها من حوافز متصارعة أن تزداد في النوم قوة بانضمام عنصر لا شعوري إليها و هكذا يصدر عدد من الأحلام عن الهو و عدد أخر من الأنا ، و تستوي الحالتان في طريقة تكوين الأحلام فيهما، و كذلك في شرطهما الدينامي، و يعطل الأنا وظائفه مؤقتا و يرتد إلى حالة سابقة تفصح عن حقيقة نشأته من الهو[3].

---

[1] علي زيغور: أحاديث نفسانية اجتماعية و مبسطات في التحليل النفسي و الصحة العقلية، مرجع سابق، ص 97.

[2] محمود البسيوني: التربية الفنية و التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 146.

[3] سيغموند فرويد: الموجز التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 53_54.

و يتم هذا دائما بأن يقطع (الأنا) علاقاته بالعالم الخارجي، و يسحب شحناته من أعضاء الحس، فيمكن أن نقول بحق أن ثمة دافعا، و هو دافع النوم، ينبعث عند الميلاد و يهدف إلى معاودة الحياة المقتضية داخل الرحم و سحب هذه الشحنات المضادة أو إنقاصها يتيح للهو قسطا غير ضار من الحرية، و الأدلة على دور الهو اللاشعوري في تكوين الحلم كثيرة مقنعة:

أ- فذاكرة الحلم أشمل من الذاكرة في حالة اليقظة، فالأحلام تعيد ذكريات نسيها الحالم و ليست في متناوله عند يقظته.

ب- يستخدم الحلم عددا كبيرا من الرموز اللغوية التي لا يعرف الحالم معناها في أغلب الأحيان، بيد أننا نستطيع بفضل خبرتنا، التحق من معناها، و يبدو أنها صادرة عن المراحل المبكرة لتطور اللغة.

ج- غالبا ما تستعيد ذاكرة الحلم انطباعات عن طفولة الحالم المبكرة نستطيع الحزم بأنها قد نسيت بل أنها أصبحت لا شعورية، بالكبت، و هو ما يفسر العون الذي لا غنى عنه و الذي تزودنا به الأحلام عندما نحاول أن نستنبط العهد الأول من حياة الحالم أثناء العلاج التحليلي للأمراض العصابية فإذا كان الأمر كذلك، حقا لنا ألا نشغل أنفسنا بهذا النتاج الذي لا قيمة له من الناحية النفسية، فهو وليد اضطراب مخي يقع أثناء النوم. و ربما كان تسليما تعسفيا بأن الحلم حتى إن كان يستغلق على الفهم . لا بد أن يكون فعلا نفسيا أصيلا ينطوي على معنى، و أنه شيء ذو قيمة نستطيع أن ننتفع به في التحليل كما ننتفع بأي سر أخر يدلي به المريض و الخبرة هي وحدها ما يبين لنا إن كان على حق فيما ذهبنا إليه فإن استطعنا أن نحول الحلم إلى قول مفهوم ذي قيمة، فمن الجلي أن يتيح لنا ذلك فرصة نتعلم منها شيئا جديدا[1] .

[1] سيغموند فرويد: محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت رابح، دار مصر للطباعة، ص 7.

و أن تظفر بمعلومات يعز علينا أن تظفر بها بغير هذه الطريقة [1] و عمل الحلم هو إلباس المحتويات الباطنة صورة تنكرية قبل إخراجها إلى المحتوى الظاهر حتى لا تقف الرقابة في سبيل خروجها . و الرقابة التي نعينها هي الرقابة الكابتة، و الرقيب يسمى رقيب الأحلام، و الرقابة الكاتبة تضعف بعض الشيء أثناء النوم، فتنهز بعض المحتويات النفسية، من ذكريات و أماني و رغبات مكبوتة، الفرصة لتسلل متنكرة إلى الحلم و لا يعني ضعف الرقابة أنها تتعطل تماما، و لذلك تضطر هذه المحتويات الكبوتة إلى التنكر حتى تستطيع الظهور على مسرحية الحلم دون أن يوقفها الرقيب و يمنعها ، و لذلك لا تظهر الذكريات و تتحقق الرغبات المكبوتة سافرة في الحلم، و إنما في صورة رمزية أو بديلة [2] تلك المسألة فسيولوجية أو بيولوجية لا تزال مثار جدل شديد فلا نستطيع القطع فيها شيء لكن أظن أننا نستطيع أن نصف خاصة سيكولوجية من خصائص النوم. فالنوم حالة لا يريد النائم فيها أن تكون له صلة البتة بالعالم الخارجي حالة ينسلخ فيها اهتمامه من العالم الخارجي انسلاخا تاما. فأن أنام أنسحب من العالم الخارجي، وأتقي كل تنبيه يأتي منه [3] من هنا يمكن القول بأن الحلم عند فرويد فهو كيان من الدلالات الرمزية بلغة خاصة تتميز هي كذلك بقوانين و عمليات محددة يتشكل من خلالها الحلم فهذا الأخير يجد تعبيرا لوجوده في ميادين الكلام و اللغة و سلسلة الدلالات الرمزية التي تظهر خلال النوم على شكل أحلام تترجم المكبوتات التي يعمل الإنسان على مقاومتها إذن كل حلم يحوي، بحسب النظرية الفرويدية، رغبة مكبوتة في اللاشعور، و كل موجود عاش فترات زمنية لا يفلح في أن يتذكرها إلا لقاء شعور حاد بالألم. فهو يبحث عن إلغاء هذه الإنبعاثات، إنبعاثات الذكرى من شعوره و لا يفلح في أن يجعلها تختفي اختفاء تاما من ذاكرته، و بوسعه فقط أن يكبتها في اللاشعور. و لكن الذكريات المكبوتة و الرغبات المرتبطة بها منسية

---

[1] سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص 7.

[2] عبد المنعم الحفني: التحليل النفسي للأحلام، الدار الفنية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1988، ص 21.

[3] كامل محمد محمد عويضة: التحليل النفسي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 112.

في الظاهر، أي أنها نقلت من التذكر العفوي، و لكن هذه المادة النفسية المكبوتة تتحرر عند أو هي صنع في وظيفة الشعور، منذ أن يحل الخيال محل الفكر المنطقي المنظم و ذلك أمر يحدث في الأحلام المستشارة و الأحلام الليلية و في أوضاع مرضية متنوعة. فتحتل الرغبات المكبوتة مكانها في الأحلام و في أعراض بعض الاضطرابات النفسية [1] و من أشهر التفسيرات أو الشرحات التي ذاعت عن الأحلام ، تلك التي تقول بأن الأحلام بأسرها ذات طبيعة جنسية و تعود كلها إلى عقدة أوديب التي مفادها هو أن "هانز" كان حقا أوديبا صغيرا، فهو يبدي رغبة قوية في البقاء إلى جانب أمه في السرير و في الذهاب معها إلى المرحاض، و هو بالمقابل، يرى في والده منافسا ففي البداية تمنى " هانز" رحيل والده ثم في فيينا " تفاقم التمني إلى درجة الرغبة في موت الأب [2] و معنى هذا في أن نظرية أوديب سعى إلى تفسير الرغبة المكبوتة في ذات هانز الطفل الصغير الذي يرى في والده عائقا أمام تحقيق رغبته في احتكار أمه له وحده دون أن يتقاسم أو ينازعه في ذلك أحد حتى و إن كان والدة و هذا مرتبط بالرغبة لليبيدية* الموجودة داخله.

فالرغبة هي التي تستثير الحلم و مضمون الحلم تعبير عن هذه الرغبة، تلك إحدى الحقائق الرئيسية للحلم. و هناك خاصة أخرى للحلم، ليست أقل ثباتا و إطرادا من الأولى هي أن الحلم لا يقتصر على التعبير عن فكرة، بل إنه يصور الرغبة المشبعة، في صورة خبرة وهمية. فالرغبة التي استشارت الحلم في أحد الأمثلة تتلخص في العبارة :" أريد أن أتنزه

---

[1] كارك أبراهام: التحليل النفسي و الثقافة، مجموعة علم الإنسان، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 1998، ص 9.

[2] أريك فروم : أزمة التحليل النفسي، ترجمة ، طلال عثر يسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 85.

* ليبيدو Libido : المعنى الضيق لهذا المصطلح هو البحث عن الإشباع الجنسي يقول فرويد :" التفسير الحاجات لدى الإنسان و الحيوان نستعين في علم الحياة بفرض وجود "غريزة جنسية" كما نفترض غريزة التغذية لتفسير الجوع غير أن ليس في اللغة الدارجة، فيما يتعلق بالحاجة الجنسية، ما يقابل كلمة جوع، لذلك يستخدم العلم كلمة ليبدو " سيغموند فريد، الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 150.

في البحيرة" أما مضمون الحلم ذاته فهو " إني أتنزه في البحيرة" من هذا نرى أننا حتى في هذه الأحلام البسيطة للأطفال، لا نزال نلحظ اختلافا بين الحلم الكامن و الحلم الظاهر و تعريفا للفكرة الكامنة للحلم من جراء نقل هذه الفكرة و ترجمتها إلى خبرة حية و لا بد في تأويل الأحلام، من أن نعمل ، قبل كل شيء على رد هذا التعريف إلى الأصل الذي نشأ منه [1] فالمسألة التي تطالعنا الأن هي أن نقطع بها إذا كانت تلك الخصائص العامة التي تتسم بها أحلام الأطفال أكثر ثباتا من سابقتها ، و بما إذا كانت تصرف أيضا على الأحلام التي يستغلق معناها، و التي يبدو محتواها الظاهر منقطع الصلة برغبة باقية من اليوم السابق، عندي أن هذه الأحلام الأخرى قد أصابها قدر كبير من التحريف و التشويه فلا يجوز لنا إذن أن نصدر عنها أحكاما مباشرة.

لا يزال أمامنا صنف أخر من الأحلام يبدو سافرا غير محرف كما أنه يشبه أحلام الأطفال، فلا يشق علينا أن نعرف فيه تحقيقا لرغبات تلك هي الأحلام التي تثيرها الحاجات العضوية الأساسية للإنسان طوال حياته، كالجوع و العطش و الرغبة الجنسية، فهي تحقيق لرغبات بمعنى أنها استجابات لمنبهات بدنية داخلية [2].

فمثلا هناك أحلام كثيرة يكون واضحا منها لأول وهلة أنها تحقق رغبته للحالم - على سبيل المثال- أن من يأكل في العشاء أطعمة على درجة عالية من الملوحة، يشعر أثناء النوم بالعطش، و يحلم عندئذ بأنه يشرب كميات كبيرة من الماء ... و الواضح أن الشرب في الحلم كان الغرض منه تحقيق رغبة شديدة للحالم، لا يمكنه تنفيذها إلا إذا استيقظ و هو لا يريد بقدر الإمكان أن يستيقظ، و يحاول الحلم بكل قوته أن يقوم بتحقيق الرغبة، و لكن محاولته لا تنتج أثارها من هنا نرى في أن النفس البشرية تتخذ لها شعارا، هو قانون " أقل مجهود" و معنى هذا أن تحاول الطاقة النفسية الوصول

[1] كامل محمد محمد عويصة: التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 166.

[2] المرجع نفسه، ص 169-170.

إلى هدفها بأسهل الوسائل و أقرب الطرق [1] لقد قلت أن الحلم رغبة متحققة و لكن لعلنا استبقنا الأمور بعض الشيء. فلم يئن الأوان بعد لنقرر أن يكن معنى جميع الأحلام هو تحقيق رغبته، أم أنه أيضا و في أكثر الأحيان، ارهاص قلق ، مشروع، جدال داخلي ... إلخ و لنتساءل بالأحر عما إذا كان للحلم من معنى، و كما إذا كان في وسعنا أن نعزو إليه قيمة سيرورة نفسية ما. العلم يجيب قائلا :"كلا" و يعلن أن الحلم محض سيرورة فيزيولوجية، لا تستوجب أن نبحث فيما وراءها عن معنى أو عن مدلول أو عن نية. فالأمر لا يعد و ان يكون أمر تنبيهات بدنية تهز، أثناء النوم، حبال الألة النفسية، فتدفع نحو سطح الوعي تارة بهذه الصورة و طورا بتلك، مجردتين من كل تلاحم نفسي، و عليه ما الأحلام إلا اختلاجات، و ليست بحال من الأحوال خلجات معبرة عن الحياة النفسية [2].

كما يمكننا القول أن ليس تفسير الأحلام أو تأويلها بالشيء العسير لأن الأحلام ليست بلاغات غيبة تهبط على الحالم أثناء نومه، و إنما هي لغة يفكر بها العقل في شكل صور لها منطقها الخاص و تحتاج فقط لمن يتعلم هذه اللغة و يتدرب على فك شفرتها و تحويلها إلى أفكار منطقية مترابطة. و ليس المهم أن نعلم عن الأحلام و لكن المهم أن تستقرئ الحلم نفسه ، و معنى الحلم ليس في نظرية نحيط بها الأحلام، و لكن معناه فيه هو نفسه. و المهم في فهم الحلم أن ندرك هذه الحقيقة الأولى عن الأحلام أنها من وضع عقل الحالم، و من اختراعه، و الحالم كالمؤلف المسرحي و المنتج و المخرج و مصمم المشاهد و مدير المسرح و الملقن و الممثل الرئيسي و المتفرجين، فهو هؤلاء جميعا، و هو يؤلف و يعد الحالم للإخراج و يجهز المسرح و يصمم الأزياء و يحضر المؤثرات الصوتية ثم هو يلعب الدور الرئيسي و يشاهد نفسه، أي الحلم هو إسقاط لما يفكر فيه الحالم عن نفسه و الناس من حوله و العالم الذي يعيش فيه و ليس الحلم صورة طبق

[1] سيغموند فرويد : تفسير الأحلام، تبسيط و تلخيص، نظمى لوقا ، دار الهلال، 1962، ص 38_39.

[2] سيغموند فرويد: الهذيان و الأحلام في الفن، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،ط1 1978، ص 6.

الأصل للواقع الموضوعي و لا ينبغي النظر إليه من هذا الاعتبار و لكنه من ناحية أخرى أو بمعنى ما صورة طبق الأصل للواقع كما يبدو و للحلم و الحقيقة الثانية عن الأحلام التي يجب أن نفهمها و نضعها في الاعتبار عند تفسيرها أن ما من شيء يظهر في الحلم إلا و للحالم فيه يد و هدف. و الحالم هو الذي يؤلف الحلم و هو المسؤول عن كل ما فيه و طالما أنه قد حلم به فهو قد فكر فيه و الحقيقة الثالثة عن الأحلام أن الحالم قد يكشف في الحلم الواحد عن تصور واحد أو أكثر من تصور لنفس الشخص. و قد يكشف أيضا في أحلامه المتعددة عن نفس الشخص تصورا واحدا أيضا أو عددا من التصورات. فكل تصور أو فكرة قد تكون لجانب من جوانب الشخص موضوع الحلم أو لناحية من نواحي المشكلة فمثلا قد يتصور الحالم أمه كريمة فيحلم بها كذلك ثم يحلم أيضا أنها غيورة أو أنها متزامنة ، أو أنها حاسمة، إلخ. و كل هذه جوانب لا تختلف و كلتها تأتلف [1] و تصنع كلا هو الشخص موضوع الحلم، أما الحقيقة الرابعة التي ينبغي أن نراعيها في تفسير الأحلام أن الحلم كل عضوي، فلا يجوز أن نعزل جزئية من الحلم عن السياق و نفسرها وحدها، و لا تفسير إلا للحلم ككل لأنه يعكس مجموعة متشابكة متصلة فيما بينها من الأفكار للحالم، و لا تفسير للحلم بمعزل عن أحلام الشخص الأخرى المتقاربة الموضوع أو الطابع أو الفترة الزمنية، لأنه كما .تفسر جزيئات الحلم ككل، كذلك تفسير الأحلام المفردة مجموعة الأحلام المتقاربة بانتسابها إلى نفس الشخص الحالم و يتقارب موضوعاتها أو طابعها أو زمانها [2].

هذا كل ما أراد فرويد قوله عن تأويل الأحلام و ما فهمته أن يرد الحلم الظاهر إلى أفكار الحلم الكامنة. إلا انه يجب أن نقف برهة لندرس العملية التي تحول بها الأفكار الكامنة إلى حلم ظاهر، و هي عملية "إخراج الحلم" إن إخراج الحلم عملية غير مألوفة

[1] عبد المنعم الحفنى : التحليل النفسي للأحلام، مرجع سابق، ص 69،70.

[2] نفس المرجع، ص 71.

و على جانب كبير من الغرابة حتى إننا لا نعرف لها نظيرا من قبل. و لقد أتاحت لنا هذه العملية أن نلقي أول نظرة على الظواهر التي تجرى في حياتنا النفسية اللاشعورية. و بينت لنا أنها تختلف لاختلاف كله عما نعهده في تفكيرنا الشعوري و تزداد أهمية هذا الكشف متى قدرنا أن نفس " الحيل" التي تحول الأفكار الكامنة إلى حلم ظاهر - و لقد سميناها " الحيل" و لا نكاد نجرؤ أن نسميها " عملية فكرية" هي بعينها ما يعمل على تكوين الأعراض العصبية [1] . ففي كل حلم من الأحلام تبدو رغبة غريزية كأنها تحققت لنائم بالفعل. و أن انسحاب الحياة النفسية لنائم من عالم الواقع، و ما يتيحه هذا الانسحاب من نكوض إلى " حيل" و الأساليب بدائية يمكن للنائم أن يخبر هذا الإشباع الغريزي المنشود في صورة وهمية مختلسة كأنه وقع له فعلا، بفضل عملية النكوص هذه [2] تتحول الأفكار إلى صورة مرئية في الحلم أي تجسم المعاني الكامنة و تشخص [3].

كانت الأحلام و لا تزال محل اهتمام كبير من الناس و خاصة علماء النفس منهم بحيث أصبح في الحلم معنى رمزي وراء سلسلة المكبوتات التي يعمل الشخص على مقاومتها لعدم خروجها للعلن و هذا لما قد تجره معها من أشياء يكون المرء بغنى عنها للاعتبار أن أحلام تعبر عن رغبة أو رغبات دفينة تكون وليدة الماضي أو الحاضر أو نظرة للمستقبل يكون خلالها الحالم معلقا بين زمنين أو أكثر يحلم بغد أفضل أو يسعى لتحقيق رغبة عالقة لا يستطيع تحقيقها في الواقع و هذا ما عمل عليه أطباء العلاج النفسي في تفسير الأحلام للدور الذي يلعبه في علاج الكثير من المرضى المصابين بأمراض نفسية أو مروا بعقد في طفولتهم و التي بقيت تلاحقهم إلى كبرهم على شكل أحلام في النوم. حيث يفسر الحلم بأنه تعبير عن الأماني و الرغبات و الحاجات و الآمال و المعارف بطريقة تلقائية لأن في الحلم نتمتع بكل الحرية حيث يكون الشخص محرر من أية قيود

[1] سيغموند فرويد : محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 14_15.

[2] المرجع نفسه، ص 15_16.

[3] المرجع نفسه ، ص16.

فهو وسيلة إسقاطية لا تراعي فيها الأصول الاجتماعية و لا غيرها من الفوارق لأن الحالم في الحلم يمارس رغباتهم بكل عفوية و هذا بإعماله للخيال، و لكن هذا الأخير يختلف عن الخيال الذي نستعمله في الكتابة مثلا و رغم الصراع الذي يصاحب الحالم في كل مرة بين رغباته المتناقضة إلا أن الحلم يبقى وسيلة رمزية لتفريغ المكبوتات يسعى الشخص من خلالها إلى مقاومة كل الظروف التي قد يواجهها في حياته .

خاتمة

لعلّ العقل الغربي في جوهره عقل تأويلي، لا يركن إلى حقيقة ما، وإعتبارها حقيقة مطلقة دون معاودة مسائلتها وتأويلها من جديد، ذلك قبل أن ترتد مذهبا أو منهجا دوغماتيا يسيطر على أطر المعرفة بشكل عام، وليس أدل على ذلك، سوى سؤال الأصول والبدايات كما هو الشأن مع مارتن هيدجر و غادامير، وذلك بفتح حوار تساؤلي مع النصوص زمن وجودها الأول لتأسيس تأويل مغاير هو ثمرة إنصهار المؤولين في الماضي مع نظرائهم في الزمن الراهن، الزمن الهرمينوطيقي، وبدل الحديث عن زمن العلامات والأشياء بإعتباره زمنا خطيا ينقضي ويزول ، فإن الزمن الهرمينوطيقي بإعتباره زمنا حلقيا يهدد دائما الفكر أو الهرمينوطيقا بإعادة تأويل ذاتها، وهذا المنطق الحلقي هو الذي يخلص الهرمينوطيقا من شبح الثنائيات الضدية، ثنائية الظاهر والباطن، الخارج والداخل، الجوهر والعرض، لترقى حينئذ إلى منطق السؤال والمسائلة، والحوار وليس التحوير(تشويه الحقيقة)، وتتحول إلى بحث في مناطق الصمت والغياب في الفكر الإنساني، وعليه أمكننا الحكم على فكر الهرمينوطيقي انه فكر مرن وعقل متحرك يستفيد من تعدد الإختصاصات وفروع المعرفة، بقدر ما ينفتح على التجربة الوجودية بكل مستوياتها وأبعادها، من غير إقصاء أو إستبعاد.

فالتجربة الهرمينوطيقية إنطلاقا من مركزية اللغة، تومئ عن بنية أنطولوجية كلية، تختص بطبيعة الكائن بوصفه كائن لغوي بإمتياز، وعليه فان الفلسفة الهرمينوطيقية تفتح بطريقة أو بأخرى فضاءات للحوار والتواصل ، سواء أكان ذلك الحوار مع الآخر بوصفنا كائنات تختلف في الإنتماء العرقي أو الدين أو اللسان، أو حوار الواحد منا مع كينونته، مع هويته، بل كيف يتعامل مع أفكاره ونصوصه التراثية، أو كيف يتعاطى مع لغته لكي يعي وجوده الأنطولوجي.

إن الهرمينوطيقا الفلسفية ، كما أرادها الفلاسفة التأويليون الغرب، كانت تمثل بحق المشروع المنقذ للعقل الفلسفي المعاصر، فهي فلسفة فهم وتأويل، قبل ان تكون منهج وأداة علمية لإعادة قراءة للتراث التاريخي، وممارسة للنقد الذاتي الواعي ، وفضح للخطابات الأيدولوجية المتقنعة بزي العلمية والموضوعاتية، لذلك كانت فلسفة انتدبت لنفسها مشروع إستعادة الإنسان (المؤنسن)، وليس الإنسان الرمزي المفترض، وتأسيس أدبيات الحوار والتفاهم على نحو كوني، فعملت على وضع حدود لما يعرف بالمناهج العلمية المندفعة نحو مجال العلوم الإنسانية، إذ لا يعقل أن يتحول الكائن الإنساني إلى موضوع قابل لملاحظة نظرية التطور، التي إعتقد دعاتها أنه ما دام الإنسان كائنا تاريخيا يحتل مكانا في سلسلة التطورات التاريخية، فأين يكون الضرر لو أخضع للتجربة والملاحظة ، وهو الأمر الذي جعل القول بضرورة أن تنضم العلوم الإنسانية إلى علوم الطبيعة حقيقة واقعة، غير أن القائلين بهذا المنطق اغفلوا أهمية الكينونة داخل التاريخ، حيث تكون حياة الكائن ضمن سياق المجتمع الذي يوجد فيه، أو الثقافة التي ينحدر منها، ذلك الكائن الذي ينتمي فكريا أو إجتماعيا أو عقائديا أو سياسيا إلى منظومة التقاليد المسبقة، ومن ثم فهو أدرك ذاك أم غاب عنه، ينتمي إلى جهاز مفهومي به يدين واليه ينحاز في رؤيته للعالم، لذلك، وبحكم تواجده داخل التاريخ، تبدو الرؤية من الخارج التي يدعيها المنهج العلمي مستحيلة، فالإنسان كائن تاريخي يكون داخله ويصارع من أجل أن يدركه، ومنه يكمن جانب التفرد في الإنسان، الذي يبقى عليه، تثبيتا لكينونته ، وأن ، يبقى دائما قابلا لأن يؤول ويفسر وفق الإنتماء الزماني الذي نقف فيه ووفق اللغة التي يخاطبنا بها، وعليه تبقى الحقيقة من هذا النظور في ترحال دائم عبر العصور والأجيال دون أن ترتبط بهذا أو ذاك، فالمنهج التأويلي هو إرتحال عبر الممكنات التفسيرية بغير إلتزام مسبق إلا بنزوع الاستطلاع وإرادة الفهم، لذلك لا يضع نفسه خارج السؤال

الذي يطرحه بنفسه، وهكذا فالفلسفة التأويلية أعفت نفسها، بصورة عامة، من أعباء البرهنة، فهي ليست لديها من الحقائق النهائية التي تقسرها على برهنتها، ذلك أن الفلسفة التأويل جاء يأسا من إستراتيجية مكرسة بكل طقوسها للنطق بالحقيقة.

لكن الجدير بالذكر هو إكتساح التأويل كمنهج مجلات فكرية أخرى، لاسيما مجال التحليل النفسي، اننا نلاحظ التأويل مبثوث في استنطاق غياهب المكبوت والمنسي في الحياة النفسية للفرد، فهو اداة اسبر اغوارها وأيضا أداة للعلاج النفسي، ان المكبوت يترسب في الذات في شكل لغة، " فاللاوعي هو لغة بإمتياز" على حد وصف جاك لاكان، وإستنطاق تلك اللغة وفك شفرتها لعمل تأويلي بإمتياز ، أن المحلل النفساني هو في الأصل مؤول ومفسر على شاكلة هرمس الإغريق مفكك إشارات الألهة. ومنه، أمكننا القول " أن التأويل بوصفه منهج في التحليل النفسي لا يأخذ معنى المناهج العلمية بالمفهوم الكلاسيكي والتي تعتمد على تقنيات الملاحظة الإمبريقية والقياس ثم التكميم، وانما هنا يأخذ معنى خاص يتماشى وطبيعة الظاهرة التي يدرسها

وقصارى القول، إن المهمة الملقاة على عاتقنا بوصفنا عرب، هي محاولة بناء منهج تأويلي معاصر يتلاءم وبنية عقلنا العربي ومكنوناته الحضارية وإهتماماته الراهنة، منهج له القدرة على مجاوزة كل ماهو قهري سلطوي أو فكر دوغماتي سكوني، ومنهج أمثل يؤدي إلى تجديد الأفكار والمفاهيم ، أو تحديث أساليب المعرفة وتغيير طرائق التفكير، ولن يستطيع أحدنا أن يفكر بصورة منتجة، ما لم يخرج من قوقعته، لكي يتعاطى مع ذاته الحضارية بصورة مستقلة وحرة، ويخضع فيها وجوده الراهن للنقد والتحليل، فإن مثل هذا النوع من التفكير يتيح لنا أن نسهم في صنع حقيقتنا بقدر ما يتيح لنا أن نحضر على مسرح هذا العالم، على الأقل على المستوى الفكري، ذلك هو رهان الفكر الفلسفي في العالم العربي.

أ/ المصادر

1/ باللغة العربية

_ غادامير هانس غيورغ : فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف ،الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، ط2، 2006 .

_ غادامير هانز غيورج، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

_ غادامير هانز غيورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،2007 .

_ جاك لاكان، السمنار الكتاب الثالث، الذهانات الجزء الأول، ترجمة عبد الهادي الفقير، إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية، عدد32، 2013.

_ فرويد سيغموند: الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، مكتبة الأسرة، القاهرة، سنة 2000.

_ فرويد سيغموند: مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1، 2010.

- فرويد سيغموند: محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة، عزت رابح، دار مصر للطباعة، ط1، 2002.

_ فرويد سيغموند: تفسير الأحلام، تبسيط وتلخيص، نظمى لوقا، دار الهلال، ط1، سنة1962

فرويد سيغموند: الهذيان و الأحلام في الفن، ترجمة ، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1،سنة 1978 .

2/ باللغة الاجنبية.

-Hans Georg Gadamer, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophie , édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, édition du Seuil, 1996.

ب/ قائمة المراجع:

_ بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في منهج التأويل عند شلايرماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت لبنان، ط 1، 2008

_ عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2012.

_ عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط 1، 2003 .

_ عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط 1، 2008 م.

_ تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض، التأسيس والتحولات، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت لبنان، ط 1، 2013.

_ شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى 2007 .

_ هشام معافه: التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، 2010.

_ جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

_ ريكور بول: صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى إفرنجي، 2007 .

_ ماري زيادة: اللسانية و خطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان، ترجمة فاطمة طبال بركة، الفكر العربي المعاصر، العدد 23، 1982 – 1983.

_ جان ألان ميللر: جاك لاكان بين التحليل النفسي و البنيوية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الفكر العربي المعاصر، العدد 23، 1982_1983.

_ ألان فانية: مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة بسام بركة، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013

_ محمود البسيوني: التربية الفنية و التحليل النفسي، عالم الكتب، القاهرة، ط2 ، 2002 .

_ فيصل عباس: التحليل النفسي و الإتجاهات الفرويدية المقاربة العيادية، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996 .

_ على زيغور: التحليل النفسي و الصحة العقلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986 .

_كامل محمد محمد عويضة: التحليل النفسي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ط1، 1996 .

_ كارك أبراهام: التحليل النفسي و الثقافة، مجموعة علم الإنسان، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998 .

_ أريك فروم : أزمة التحليل النفسي، ترجمة ، طلال عثريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988.