

النزعة الإنسانية
في التأويلية الفلسفية

Humanism
In Philosophical Hermeneutics

أ. زهير بورحي

جامعة محمد الخامس
المغرب

Zouhir.bourha1992@gmail.com



النزعة الإنسانية في التأويلية الفلسفية

أ. زهير بورحي

ملخص:

نروم في هذه الورقة البحثية أن نقدم صورة عن النزعة الإنسانية كما تحددت معالمها في فلسفة هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير، فهذا الأخير يرى في الخبرة التأويلية أساس الفهم الصحيح، غير أن هذه الخبرة لا تُدرك على حقيقتها إلا ببناء تصور جديد للنزعة الإنسانية، ومن هنا تظهر قيمة هيدغر في نظر غادامير؛ لأن صاحب "الوجود والزمان" وجد في تحليل علاقة الإنسان بوجوده نافذة يطل من خلالها على حقيقة الوجود، وهي النافذة التي رمت بأبصارنا إلى تصور جديد للنزعة الإنسانية، ظهر أنه هو الأساس الأصيل للخبرة التأويلية.

الكلمات المفتاحية: النزعة الإنسانية، التأويلية الفلسفية، الدازين، الوجود، الخبرة التأويلية.

Abstract:

"In this research paper, we aim to present a picture of humanism as defined in the philosophy of Heidegger and the hermeneutics of Gadamer. The latter sees interpretive experience as the basis of correct understanding, but this experience cannot be fully realized without building a new conception of humanism. Hence, the value of Heidegger appears in Gadamer's view; because the author of "Being and Time" found in the analysis of man's relationship to his existence a window through which he overlooks the truth of existence, which is the window that cast our eyes to a new conception of humanism, which turned out to be the authentic foundation of interpretive experience."

Keywords: Humanism, Philosophical Hermeneutics, Dasein, Existence, interpretive Experience.

1- مقدمة:

من المعلوم أن الأطروحة الأساسية في فلسفة هيدغر (M. Heidegger) تتعلق باستعادة النظر في الموضوع المنسي في تاريخ الفلسفة، وهو موضوع الوجود، وقد كشف عن هذه الأطروحة منذ السطور الأولى في كتابه "الوجود والزمان 1927" بقولته الشهيرة: "إن موضوع الوجود طاله النسيان" (Heidegger.1962, p.21)، ولأن سبب هذا النسيان في نظره هو تعلّق الفلسفة بالموجود العاقل الذي هو الإنسان دون اهتمام بالوجود الذي هو المقام الأصلي للإنسان، فإنه بات من الواضح أنه لا يمكن فهم حقيقة الوجود إلا بتحليل واقع وجود الإنسان، وهو تحليل ينطلق من قاعدة الوصف الفينومينولوجي للعلاقة الأصلية التي تجمع الإنسان بوجوده.

سيكشف هذا التحليل عن مسألة مهمة في سياق التحولات المعاصرة التي عرفت الهرمينيوطيقا، وهي أن خبرة الإنسان بالوجود متغيرة بتغير تجاربه في الحياة، وهي تجارب تحتاج في اكتمالها إلى قفز فوق التاريخ، أما وأن الإنسان مرتبط بوجوده، فإن "تاريخ هذا الوجود هو ما يسند ويحدد كل حالة ووضعية إنسانية" (هيدغر. 2008، ص.46)، الشيء الذي ينعكس في نظر غادامير (H. G. Gadamer) على عملية الفهم والتأويل، بحيث إنه ليس هناك فهم نهائي أو تأويل موضوعي طالما أنهما مرتبطان بالأفق (horizon) التاريخي للإنسان. غير أن السؤال الذي لا بد أن يقض مضجع كل باحث في الهرمينيوطيقا الفلسفية هو: أليس هناك مجال للتفاضل بين التأويلات؟ بمعنى آخر: ما طبيعة هذه الخبرة التي تنسجم مع ماهية هذا الإنسان الذي يؤتمن لفهمه وتأويله للأشياء؟

فالإشكالية التي نروم مقاربتها إذن في هذا العمل، تتمثل في بسط العلاقة بين النزعة الإنسانية والخبرة التأويلية بالرجوع إلى أساسها في فلسفة هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير، من أجل تمثل ذلك المنعرج الفلسفي الذي دشنه هيدغر في سبيل أن تستعيد الفلسفة بريقها المفقود منذ انزلاقها عن الموضوع الرئيسي في الفلسفة وهو موضوع الوجود، ومن أجل تمثل نتيجة هذا المنعرج على فهمنا للنزعة الإنسانية وما ترتب عليه من تحويرات غيرت من نظرنا إلى ذاتنا وإلى الآخر، كما غيرت من نظرنا إلى طبيعة العلوم الإنسانية وطريقة اشتغال الهرمينيوطيقا. فما المقصود بالنزعة الإنسانية؟ وكيف توصل هيدغر إلى تصور جديد لها؟ وما هي انعكاسات هذا التصور على الخبرة التأويلية؟

لتحريك عناصر هذه الإشكالية وتوضيحها ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى أربعة مباحث، تم التركيز في الأول منها على نقد هيدغر للفلسفات القديمة التي رسمت تصورها للنزعة الإنسانية، وذلك على أساس أن يُكسب مبحث الوجود مشروعته الفلسفية، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى منهج هيدغر في دراسة الوجود، ولأن هذا المنهج مأخوذ عن أستاذه هوسرل؛ فقد عملنا على تفسير نقد هيدغر لأستاذه حتى يُكسب المنهج الفينومينولوجي الأهلية الفلسفية المتوخاة منه، في حين تطرقنا في المبحث الثالث إلى ما كشف عنه المنهج من تحديد للعلاقة بين الإنسان ووجوده، فكان ذلك هو عصب التصور الجديد للنزعة الإنسانية، بينما تم تخصيص المبحث الأخير إلى انعكاسات هذا التصور على الهرمينيوطيقا والخبرة التأويلية.

2- نقد النزعة الإنسانية في الفلسفة الحديثة:

يرى هيدغر أن عظمة الفلسفة بدأت مع الإغريق بطرح سؤال الوجود (question of Being)، لكنها سرعان ما أسدل عليها الستار وراء أجواء أخرى من العظمة تمثلت في نسيان الوجود، هذه الأجواء بدأت مع أفلاطون (Platon) باعتباره أول من حاد عن الوجود للبحث في الوجود؛ فأفلاطون خطا الخطوات الأولى في جعل الوجود تابعا للذات العاقلة القادرة على رؤية المثل الموجودة في عالم متجّج (hiddenness) هو العالم الحقيقي، وعلى نهجه سارت كل الفلسفة الغربية في الانطلاق من العقل كماهية إنسانية. وبالتالي كان الخيط الناظم لمسار الفلسفة طيلة مراحل تشكلها هو البحث في الوجود ونسيان الوجود. هذا الوجود سيتحول بداية مع الفلسفة الحديثة إلى "ذاتية" أو "نزعة إنسانية" بلغت ذروة انتصارها أو خطرها، كما يرى هيدغر، في "النزعة التقنية" التي ألقت على الإنسان المعاصر بظلال من الحيرة والعجز واليأس والاعتراب عن العالم، وهو اغتراب يسهم الإنسان في نشره دون أن يتخلى عن زهوہ بنفسه أو يتشكك في كونه سيد ذاته (مكاوي، 1977، ص.25).

يهدف هيدغر إذن إلى إعادة الإنسان إلى عالمه بعد أن فقد صلته به، ساعيا إلى تحقيق التآلف مع الكينونة، وهذا هو التوجه العام للتأويلية الفلسفية (غادامير، 1997، ص. 12). غير أن هذا التآلف لا يمكن بلوغه إلا من خلال استعادة الإنسان لمهيته الحقيقية، تلك الماهية التي ضاعت بفعل الثورة الديكارتية التي دشنت تصورا جديدا للذات الإنسانية؛ فمنذ الكوجيطو الديكارتية، أصبح نسيان الوجود أمرا مشروعا إبستمولوجيا، حيث جرى اختزاله في تبعيته للفكر، حتى بات الفكر هو الضامن الوحيد لوجود الإنسان، وكأن الإنسان لا يكون إلا بقدر ما يفكر، وهو ما تجسده العبارة الشهيرة لديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود". لكن هيدغر يرى أن لهذا الاختزال تداعيات خطيرة، ليس فقط على المعرفة، بل على الإنسان ذاته، إذ أدى إلى حالة من الضياع الوجودي، وهو ما يعبر عنه بمفاهيم مثل: النسيان، السقوط، الانحطاط، الغياب، والاعتراب. فجذر المشكلة، وفقاً لهيدغر، يكمن في أن الإنسان بدل أن يعي مكانته الأصلية داخل الوجود، بدأ يتوهم أنه هو صانع الوجود ذاته، مما أدى إلى ابتعاده عن حقيقته الوجودية وانفصاله عن الكينونة.

يتجلى أمامنا هنا فكر لا يتردد في إعلان هويته منذ البداية، أو على الأقل إبراز بعض ملامحها الأساسية، إنه فكر لا يجد حرجا في التصريح بأنه جاء ليريك استقرار الإنسان، ويزيحه عن مركزه، ويفكك ما يظنه نتاج إرادته وتاريخه وتديبر عقله، كما يسعى إلى تقويض تلك الهالة التي أحاطت بها النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية¹. لذلك، يتجه هذا الفكر نحو تفكيك سلطة الذات المتعالية (transcendence)، وإعادة الإنسان إلى ماهيته الأصلية، في مسار يمهد لتجاوز الميتافيزيقا بشكل جذري (الدواي، 1992، ص.44).

1- يرى غادامير أن اتجاه هيدغر في تقويض الميتافيزيقا الغربية عن طريق الاحتكام إلى سؤال الوجود، يجعل من نشه هو سلفه الحقيقي وإن لم يظن إلى ذلك. ويقصد غادامير بذلك أن الأهداف المتضمنة في الوجود والزمان هي توسيع للنقد الجذري الذي وجهه نشه للأفلاطونية ليشمل تراث الميتافيزيقا الغربية. وبالتالي فما يسميه هيدغر بالمنعطف لم يكن انطلاقة جديدة. (غادامير، 2007، ص.358).

والمشكلة المطروحة هنا هو كيف يمكن بناء نزعة إنسانية في ظل فكر يصحّ بأنه جاء لنقد النزعة الإنسانية، ويكشف عن مسعاه في تقويض مركزية الإنسان. والحق أن هيدغر كان فاطن لهذه المعضلة؛ فهو القائل: "بهذا المعنى يكون الفكر الذي يعلن عن نفسه في الوجود والزمان فكراً ضد النزعة الإنسانية" (هيدغر، 2008، ص 57)، ويقصد بذلك أن معنى "النزعة الإنسانية" ارتبط بمدلول واحد وأحادي يجعل كل تصور خارج هذا المدلول هو تصور خارج النزعة الإنسانية.

لقد تبلورت ماهية النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الحديث، بوصفها ذلك التيار الفكري الذي يتخذ من الإنسان -كذات عاقلة حرة ومريدة- محورا لتفكيره، فيخصّه بمرتبة عليا في العالم (الدواي، 1992، ص 191). وفقاً لهذا التصور، نُظر إلى الإنسان كجوهر ميتافيزيقي يحاكي مقام الإله؛ فهو كيان واعي ومفكر، ينتج المعنى، يؤسس القيم، يؤثر في الأشياء، ويوجه مسار التاريخ. وبهذا المعنى، تركز النزعة الإنسانية على جعل الذات محور المعرفة والمقياس الأساسي لإنتاج المعنى، كما أنها تمجد العقل وترفعه إلى مرتبة الأسطورة، مما يجعله المرجع الحاسم للمعرفة، والوجود، والقيم (الشيكور، 2015، ص 17). غير أن هيدغر يشير إلى أن هذا الفهم السائد للنزعة الإنسانية قد قيّد الفكر، إذ حصر ماهية الإنسان في تصور محدد أطلق عليه اسم "النزعة الإنسانية"، وهو ما جعل أي محاولة لإعادة التفكير في الإنسان من خلال الإنصات لحقيقة الوجود تقع خارج التصنيفات التقليدية. وهذا التقييد لا يمنع فقط طرح العديد من الأسئلة الجوهرية التي ينبغي التفكير فيها، بل يضيف أيضاً إشكالية أخرى تتعلق بإطلاق التسميات على الفكر، مما يضاعف من درجة التيه عن البحث في حقيقة الوجود¹. ولكن كيف يمكن أن نعيد التفكير مع القدماء في صحة أفكارهم دون أن نستحضر مسمياتهم؟

يعيد هيدغر التفكير في مدلول للنزعة الإنسانية يحفظ للإنسان ماهيته ويبقي عليه داخل عنصر الوجود، وهو أن تقوم النزعة الإنسانية على إنسانية الإنسان من حيث هو مرتبط بوجوده، مما يستوجب التشكيك في تلك الماهية التي تأطر داخلها الإنسان بوصفه "كائن عاقل" أو "ذات واعية متعالية"، وهو تشكيك نابع من حقيقة أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يختص بنمط من الكينونة لا يتاح لكائن غيره، وهو نمط الانشغال برعاية الوجود (solisitude)، فيكون بذلك الإنسان راعي الوجود؛ أي أنه هو الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يكشف الوجود عن نور حقيقته (هيدغر، 2008، ص 57).

إن هذا التحديد لعلاقة الإنسان بوجوده من حيث هي كينونة يختص بها الإنسان، سيكون هو أساس النزعة الإنسانية عند هيدغر، غير أن هذا الأساس كان هو نفسه نتيجة مشروع هيدغر في البحث عن حقيقة الوجود كموضوع رئيسي للفلسفة، فما هو منهجه في هذا الكشف عن حقيقة الوجود؟

1- يرى هيدغر أن الفلسفة خاصة في العصور الحديثة تحولت إلى انشغال بنفسها تحت ضغط الطلب العمومي، مما أسقط اللغة في خدمة الوظيفة التوسعية التي تجعل كل شيء في متناول الكل، فيتحوّل هذا "المسمى" السائد أو الشائع إلى سلطة ديكاتورية العمومية. تحدد مسبقاً ما هو قابل للفهم، وما ليس كذلك وينبغي إقصاؤه. فضلاً عن ذلك فإن هذه النتيجة التي وصلت إليها اللغة راجعة إلى تلك النزعة الإنسانية الوهمية التي بموجبها تكون اللغة خاضعة لإرادة الإنسان، وكأنها وسيلة من وسائله التقنية. ويجب أن نذكر أن هذا التعالق بين الفكر والوجود من خلال اللغة جعل التفكير في ماهية اللغة يحوز أهمية خاصة في فلسفة هيدغر. (هيدغر، 2008، ص 48-49).

3- الأهلية الفلسفية للمنهج الفينومينولوجي:

في إحدى مراسلاته الفلسفية عام 1962، أقر هيدغر بأن قراءته المبكرة، عام 1907، لكتاب فرانز برنتانو (Franz Brentano) حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو، كانت لحظة مفصلية في مساره الفكري، إذ شكلت الشرارة الأولى التي قادت إلى الانشغال بمسألة الوجود. غير أن المنهج الفينومينولوجي، الذي طوره أستاذه إدموند هوسرل (E. Husserl)، والذي كان بدوره متأثراً ببرنتانو في مفهوم القصدية، هو الذي ساعده على بلورة هذا الاهتمام وتعميقه (الدواي، 1992، ص. 45). لكن رغم إعلان هيدغر تبنيه للمنهج الفينومينولوجي في الكشف عن حقيقة الوجود، فإنه لا يسير على خطى هوسرل، بل يعتبر فلسفته امتداداً لتاريخ نسيان الوجود وتشويه لماهية الإنسان؛ فبينما تهتم فينومينولوجيا هوسرل بدراسة الظواهر كما تتبدى في الزمان والمكان، فإنها، في سعيها لاستخلاص معرفة يقينية، تقوم بتحويل هذه الظواهر إلى جواهر خالصة، مما يجعلها تنحصر في نطاق الوعي بدل أن تكون منفتحة على العالم (بن سباع، 2015، ص. 10).

ويشير غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" إلى أن الفيلسوف يورك كونت¹ (paul Yorck von Wartenburg 1835-1897) بانتباهه إلى أن هوسرل جعل من العالم (الوجود) تابعا للذات، وبدعوته إلى أن تُفهم عناصر الذات من تخيل وإرادة ووعي بوصفها نتاج للعالم وليس العكس، هو ما حفّز هيدغر لوضع أفكار هوسرل موضع نقد (غادامير، 2007، ص. 354).

تعتمد فينومينولوجيا هوسرل على تقنية الاختزال الفينومينولوجي² (la réduction phénoménologique) التي تقوم على تعليق الحكم على الوجود الواقعي، أو ما يعرف بـ "الأبوخية L'époché" حيث يتم وضع كل وجود بين قوسين، ليتم اختزال كل شيء داخل الوعي الخالص، ومن ثم البحث في جواهر الأشياء بمعزل عن وجودها الفعلي (نبهة، 1997، ص. 36). وبخطوة جذرية، يسلط هوسرل الأبوخية حتى على الوجود المادي للجسم، أي الجسم الخاص بالذات المدركة، فلا يبقى سوى الوعي الخالص أو الذات المتعالية التي تقف خارج العالم (Gadamer, 2005, p. 134). وهذا ما جعل جان غراندان (Jean Grondin) يرى أن فينومينولوجيا هوسرل تنطوي على شكل من المثالية المطلقة (Grondin, 1999, p. 116).

بذلك يصبح الوعي الخالص العنصر الوحيد الذي لا يخضع للاختزال الفينومينولوجي، فهو نقطة الانطلاق في التحليل ونهايته، مما يعني أن هوسرل جعل الوجود رهيناً بالذات ووعياً الخالص. لكن هذه المقاربة لا تحقق الغاية التي يسعى إليها هيدغر، إذ يرى أن فهم الوجود (understanding of Being) لا يمكن

1- لقد خصّه هيدغر بمبحث في كتابه "الوجود والزمان"، راجع ترجمة فتحي المسكيني، ص 680.

2- الاختزال الفينومينولوجي يمر بمرحلتين: في الأولى يتم تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتسنى لنا التركيز عليها كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتبدى للوعي. أما في المرحلة الثانية، فإننا ننظر إلى هذه الموضوعات في كليتها وماهيتها لا في جزئيتها وعرضيتها، وذلك معناه أننا نضع الجزئيات العرضية للظواهر بين قوسين لكيما نخلص إلى الماهيات التي بها يكون الشيء كما يجب أن يكون، ويطلق على هذه الخطوة الرد الماهوي (Eidetic reduction). (عادل، 2007، ص. 195).

أن يتم إلا من خلال الوجود ذاته، وأن خبرتنا المباشرة بالوجود تسبق الأفكار التي نصوغها عنه. وفقاً لهيدغر، فإن مشروع هوسرل، رغم سعيه إلى إرساء الفلسفة والمعرفة على أسس صارمة تقود إلى اليقين، يظل امتداداً لمشروع ديكارت في جعله الوجود متوقفاً بالكامل على الذات الترنسندنتالية، دون أن تكون هذه الذات نفسها متجذرة في أي أساس وجودي مستقل. ونتيجة لذلك، يصبح من غير الممكن الحديث عن وجود حقيقي للعالم خارج الإطار الذي تضفيه عليه الذات. وهذا، في نظر هيدغر، يكشف عن نزعة ميتافيزيقية خفية، تعيد إنتاج نفس الإشكاليات التي حاول هوسرل تجاوزها (عادل، 2007، ص. 204-207).

ومن هنا ظهرت تلك الرغبة في تخلص المنهج الفينومينولوجي من شوائب المذهب، حتى يصلح منهجاً وصفيًا لنمط وجود الإنسان يفضي إلى الكشف عن معنى الوجود (meaning of Being)، وبالتالي فعندما يصرح هيدغر في الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" التي تحمل عنوان: "المنهج الفينومينولوجي في البحث"، حيث يبين أن "الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا" (هيدغر، 2012، ص. 86)، فهو يؤكد بذلك على ضرورة الانطلاق من وقائعية الإنسان ووقائعية الوجود الذي هو سابق على كل شيء.

وما يقصده هيدغر صراحة هو أن نعيد ترتيب الأمور على حقيقتها، وهو الترتيب الذي يحتل فيه الوعي أو "الأنا أفكر" المرتبة الثالثة؛ لأن الوعي هو وعي الإنسان، وهذا الإنسان يحتل موقعا في العالم، أي أنه يمارس خبرة مباشرة بالعالم؛ أو يمكن القول: إن الوجود أولاً ثم وجود الإنسان ثانياً ثم وعي الإنسان بوجوده ثالثاً. وليس هذا ترتيباً اعتباطياً بل إنه في إطاره تنتظم عملية البحث طيلة صفحات الوجود والزمان؛ وكأن هيدغر يقول: إن كل محاولة لخلق تصور للإنسان معزولاً عن وجوده ستنتهي بنا إلى فهم مزيف للإنسان، وبالتالي نزعة إنسانية مزيفة؛ فالإنسان كائن موجود، مرتبط بوجوده قبل أن يكون كائناً مفكراً، وفكّ هذا الارتباط يحول الإنسان إلى كائن ميتافيزيقي أو ذات متعالية تتوهم أنها خارج الوجود، أو أنها صانعة الوجود، تزعم أن لها السيطرة التامة على كل ما يمثل أمامها. وقد تحوّل هذا الزعم طيلة تاريخ الفلسفة الغربية، خاصة في العصر الحديث، إلى حقيقة دفعت بالإنسان إلى أن يصنع مقاسات وهمية خرجت به من طور الوجود الأصيل إلى الوجود المنحط. إن الكشف عن حقيقة الوجود إذن، لا يتم إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي لهذا الارتباط بين الإنسان ووجوده، أي أن ننظر إلى الإنسان على أنه كائن مؤتمن على رعاية حقيقة الوجود والمصدر الوحيد للكشف عنها (الدواي، 1992، ص. 46).

وهذا ما دفع بهيدغر في خطوة منهجية إلى طرح إشكال يحمل في طياته إشارة إلى أن التصورات التي رسمت فهمنا للكائن والكيونة ابتعدت بنا عن فهم حقيقة الوجود، وهو: من أي كائن ينبغي استخلاص معنى الوجود؟ (هيدغر، 2012، ص. 56). ونحن بدورنا نتساءل عن طبيعة هذا الكائن الذي ائتمنه هيدغر على كشف حقيقة الوجود. أليس هو الكائن نفسه الذي تكرر في النزعة الإنسانية الحديثة بأنه كائن عاقل أو ذات واعية؟

يجيبنا هيدغر بأن الكائن الذي يعول عليه في الكشف عن معنى الوجود ليس هو الموجود الذي تحوّل في التقليد الحديث إلى نزعة ذاتية، أي تلك الذات التي تعتقد أن جوهرها يكمن في الفكر. بل إن الكائن المقصود عنده هو ذلك الذي يتحدد جوهره بالوجود في العالم (Being in the world)، وهو كائن يتساءل

عن الكينونة انطلاقاً من أوضاع ومشاريع ملموسة، مستنداً إلى حقيقته الفانية وحدوده الزمنية (نبية، 1997، ص. 09). وفي هذا السياق، نستحضر قولة هيدغر: "إن هذا الكائن الذي نعتمد عليه، والذي هو نحن أنفسنا في كل لحظة¹ (in each case mineniss)، والذي يمتلك إمكانية التساؤل عن الكينونة، نطلق عليه اسم الدازين² Dazein. (هيدغر، 2012، ص. 57).

يتضح إذن أن مشروع هيدغر في الكشف عن معنى الوجود يتمثل في الانتقال من "الذاتية" إلى "الدازين"، من "الأنا أفكر" إلى "الأنا أوجد"، ومن "نظرية المعرفة" إلى "الأونطولوجيا الواقعية". وهو بذلك يسعى إلى قلب الكوجيطو الديكارتي؛ فبدلاً من القول "أنا أفكر إذن أنا موجود"، يرى أن التعبير الأدق هو "أنا أفكر ما دمت موجوداً"، لأن الأساس الذي يستند إليه الدازين هو الوجود وليس الفكر، حيث إن "الأنا أفكر" ليس سوى أحد الأشكال الممكنة لـ "الأنا أوجد" (المسكيني، 2005، ص. 130).

إن الدازين ليس مجرد شعور أو وعي كما حددته الفلسفة الحديثة، بل هو أسلوب في الوجود يعيشه الإنسان. وبهذا المعنى، يصبح كل فرد مشروعاً أنطولوجياً، حيث يتجلى وجوده وفق نمط معين من الكينونة، وهو ما يحدد ماهيته. ومن هنا، يضعنا هيدغر أمام الفكرة الأساسية في الوجود والزمان، وهي أن الإنسان لا يدرك وجوده من خلال التفكير في ذاته، كما افترض ديكارت ومن بعده هوسرل، بل يكتشفه عندما يتفاعل مع واقعه اليومي ويسائل ظروفه الراهنة، التي تشكل إطار وجوده في كل لحظة.

4- نتائج تحليل علاقة الإنسان بالوجود:

أسفر التحليل الفينومينولوجي للوجود الإنساني، من خلال تأمل الحياة اليومية، عن نظرية كان لها تأثير عميق في مجالات الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية. هذه النظرية تؤكد أن انشغال الدازين بحياته اليومية يحدث داخل الزمن الذي يعيشه، مما يعني أن الإنسان لا يُعرّف أساساً بوصفه كائناً مفكراً، بل باعتباره كائناً زمانياً متناهيًا (هيدغر، 2012، ص. 579). لكن من الضروري الإشارة إلى أن مفهوم الزمن هنا لا يُفهم بالمعنى الظرفي؛ أي أن الإنسان لا يوجد في الزمن كما توجد الموضوعات الطبيعية، بل إن وجوده زمني بمعنى أكثر جوهرية، حيث يستمد الإنسان من الزمن نفسه نمط وجوده، وليس مجرد كيان يشغله كما تفعل الأشياء في العالم (المسكيني، 2005، ص. 131).

1- يقف فتحي المسكيني عند مصطلح "في كل لحظة" بالشرح والتفسير معتمداً على ثراء اللغة الألمانية، وفي هذا الشرح يرى أن هذه العبارة هي ما قاد هيدغر إلى استكشاف مصطلح "اليومية". أما فيما يخص العبارة نفسها فهي لا تحيل على "الأبدية" ولا على "الديومة"، وإنما على ما تحيل عليه لفظة "الحال" العربية؛ أي الحال الذي يكون عليه الدازين كمط من الوجود يخصه هو، لكن هذا الوجود الخاص لا يتحقق إلا عندما يتم التخلص من سلطة "اليومي". للتوسع، (المسكيني، 2005، ص. 115).

2 يكتب ألفريد دنكر في كتابه "المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر" مقابلاً إنجليزية للدازين هو being / there أي الموجود هناك، يقول: "إن مصطلح الموجود هناك في كتاب الوجود والزمان هو بيئة شكلية على الموجود المتميز عن بقية الكائنات الأخرى بحقيقة أنه من حيث وجوده هو يضع هذا الوجود موضوع تساؤل، فالموجود هناك (الدازين) هو طريقة في وجود الموجودات الإنسانية، وماهية هذا الموجود يحددها وجوده وبنيتة الوجودية". وفي السياق نفسه يرى مايكل أنوود في كتابه "معجم هيدغر" أن الدازين في الوجود والزمان يشير إلى كل إنسان حتى وإن كان إنساناً ليس أصيلاً، لكن هيدغر سيميز لاحقاً الدازين عن الإنسان؛ فالدازين ليس إنساناً إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان وقد يفقدها". (غادامير، 2007b، ص. 17).

إن نمط الوجود الخاص بكل إنسان هو إذن نمط مشروط بالزمان، مما يجعل الزمن عنصراً جوهرياً لا يمكن تجاوزه في تشكيل فهمنا للعالم. وبالتالي، فإن طريقتنا في التوجه إلى الأشياء يجب أن تُقاس انطلاقاً من هذا الأساس؛ أي أن الفهم ليس مجرد عملية تقنية تمارسها ذات مفكرة، بل هو بنية وجودية تتحدد بالزمان باعتباره الأفق الذي يتحقق فيه الفهم. وقد أدرك غادامير أن هذا الشرط الوجودي، الذي يسبق أي نشاط فكري، يكشف عن محدودية النزعة التاريخية وسذاجتها، وهي النزعة التي تشكل جوهر التأويلية الكلاسيكية، كما أن هذا الفهم يبرز قصور جميع المدارس التي رأت في المنهج التاريخي وسيلة لتحقيق الموضوعية العلمية، من خلال محاولة إعادة إنتاج الإبداع كما حدث في الأصل، أي عبر استعادة الشروط التاريخية التي أحاطت بالموضوع لحظة نشأته. هذه النزعة التاريخية تتسم بالسذاجة؛ إذ إنها تعترف بأن معنى الأثر يرتبط بظروفه الزمنية وسياقه التاريخي، لكنها تغفل أن الإنسان نفسه كائن تاريخي وزماني. وبهذا، تفترض أن الفهم والتأويل مجرد أدوات منهجية تتيح للذات التحرر من واقعها وظروفها التاريخية، مما يمكنها من استعادة الموضوع ككيان ثابت. وقد وجدت هذه النزعة في مفهوم "التجانس الروحي" وسيلة لتحقيق الموضوعية في المعرفة التاريخية والعلوم الإنسانية بشكل عام. في المقابل، قدم هيدغر رؤية مختلفة، حيث استبدل مفهوم "التجانس" بمفهوم "الانتماء" (the belonging-to)، موضعاً من خلال تحليله الوجودي للدازين أن ارتباط الإنسان بتاريخه، وتعلقه بوجوده، هو الأساس الذي يمكنه من استيعاب الماضي واستحضار (envisage) آثاره ذهنياً (غادامير، 2007، ص. 363).

لقد اتضح جلياً أن العنصر الأول الذي لا يجب أن نتعداه في تحديد النزعة الإنسانية الحقة هو عنصر الزمان كأفق نسبي فيه، لكن هذه الزمانية لا يمكن فهمها بشكل دقيق إلا من خلال استحضار بُعد أنطولوجي يجمع بين الحضور والغياب، أو بين الوجود والعدم، وهو بُعد الموت أو الفناء. في هذا السياق، يتمسك هيدغر بفرضيته الأساسية: أن الموت هو الشرط الأصلي الذي يحدد نمط وجود الدازين في الزمان (المسكيني، 2005، ص. 131). لتوضيح هذه الفكرة، يستعين هيدغر بمصطلح الإحداق¹ (Bevorstehen) ليثبت أن الإنسان يدرك دائماً أن الموت وشيك، فهو يحدّق ويتربص به باستمرار، مما يجعل وجوده محكوماً بالموت. من هذا المنطلق، يجادل هيدغر الفرضية الديكارتية القائلة بأن الإنسان قادر على الشك في كل شيء باستثناء كونه يفكر؛ حيث يرى أن الفكر ليس اليقين المطلق، بل مجرد يقين ظاهري مقارنة بيقين الإنسان بوجوده، وبذلك، يكون الوجود سابقاً على الفكر، بل إن "يقين الكوجيطو بوجوده لا يعدو أن يكون يقيناً سطحياً إذا ما قورن بيقين الدازين بفنائهم" (هيدغر، 2012، ص. 458).

الفكرة المحورية هنا هي أن الموت، وفقاً لهيدغر، لا يقتصر على كونه مجرد لحظة تنعدم فيها الحياة في النهاية، إذ إن تصويره بهذه الطريقة لا يعدو كونه توصيفاً للحظة زوال كائن حي، وهو منظور بيولوجي

1- إلى جانب مفهوم "الإحداق" يركز هيدغر على مفهومين آخرين لشرح كوجيطو الفناء وهما "الاستباق" و "الفوات"؛ فالاستباق هو ذلك الاستحضار المسبق لشيء لم يقع بعد؛ أي أنه استحضار للموت كإمكانية حاضرة على الدوام، إنه ضرب من اليقين بالموت بوصفه حركة في الزمان نحو النهاية، أما الفوات فهو ليس صفة لشيء مضى أو ولى، بل هو في دلالته الأنطولوجية واقعة مستقبلية تجعل الموت حاضراً في أذهان الدازين ومنه يستقي معنى وجوده؛ ومنه يكون استباق الفوات هو انشغال بالوجود قبل أن يفوت الأوان. للتوسع أنظر: (المسكيني، 2005، ص. 133).

وفيزيولوجي ينطبق على كل شيء عدا الدازين. ورغم أن هذا التصور قد يكون مفيداً في الإحصاءات المتعلقة بطول العمر لدى الكائنات الحية، وربط الحياة بمسارات النمو والتكاثر، إلا أنه لا يضيف شيئاً إلى التحليل الأنطولوجي، طالما أنه ينتهي إلى القول بأن كائنًا ما لم يعد موجودًا لأنه فقد حياته. لكن إذا كان الموت يمثل "طريقة في الوجود" ينخرط فيها الدازين بمجرد انوجاده، فإن ذلك يعني أن الموت ليس حدثًا يقع في نهاية الحياة، بل هو جزء لا يتجزأ من الحياة نفسها. بناءً على ذلك، لا يكون الموت بالنسبة إلى الدازين مجرد شيء مستقبلي لم يحدث بعد، بل هو إمكانية تحقق به في كل لحظة، وهو ما تعبر عنه عبارة هيدغر: "ما أن يولد الإنسان حتى يكون مسنًا بما يكفي كي يموت" (هيدغر، 2012، ص. 444).

من خلال إدراك هذه الحقيقة، حقيقة أن الموت ليس مجرد نهاية، بل هو شرط أساسي لفهم حقيقة الوجود ذاته، يصبح فهم حقيقة الفهم أمرًا ممكنًا؛ إذ إن وعي الدازين الدائم بإمكان موته وتقبله لهذه الحقيقة بشكل جذري يجعله يعيش في حالة من "الهم" و"القلق"¹ الوجوديين، وهو قلق يدفعه إلى مساءلة ذاته باستمرار بحثًا عن معنى وجوده، وهذا الصراع الداخلي مع إمكانية الموت هو ما يولد لدى الدازين إرادة أصيلة لعيش وجوده بصدق، ويحثّه على العودة إلى تراثه لاستقاء إمكانياته الأصيلة، بل إن ما يسميه هيدغر "الكينونة الحرة إزاء الموت" (Being Towards Death)، هو ما يجعل الدازين يواجه ذاته مباشرة، ويدرك حدوده، ويتقبل قدره، ويكون منفتحًا على تناهيه، مما يجعله واعيًا بتناهي فهمه للعالم، وبهذا، تصبح كل معرفة حقيقية معرفة بالذات أولاً (هيدغر، 2012، ص. 658).

أما النتيجة العميقة التي يستخلصها هيدغر من مفهوم التناهي فهي أن الفهم لا يمكن إدراكه بشكل صحيح طالما بقينا أسرى للكوجيطو الذي يحصر الإنسان في نطاق الفكر، أو تحت تأثير شعار التنوير الذي يدعو إلى التحرر من كل الأحكام المسبقة. فالتناهي، بقدرته على ترسيخ الإنسان في الوجود وإثارة قلقه الأساسي تجاه ذاته، يدفعه نحو تشكيل مستقبله، بحيث يصبح كل فهم مشروعًا يتجلى ضمن أفق زمني معين. وهذا يعني أن الفهم ليس مجرد قدرة فكرية أو مهارة منهجية تُكتسب، بل هو جزء لا يتجزأ من كينونتنا، إذ يولد معنا منذ اللحظة التي نعي فيها مصيرنا ونشرع في تشكيل مستقبلنا (غراندان، 2017، ص. 42). وبناءً على ذلك، فإن الفهم مشروط بأحكام مسبقة تنبع من طبيعته ذاتها، وهي ضرورة لتحقيقه، وأي محاولة للتخلص منها لن تؤدي إلا إلى جعلها تعمل في الخفاء، وإلى هذا يشير غادامير بقوله: "إن عقلنا الإنساني يوجد دائمًا ضمن شروط تاريخية محددة، مما يجعل الأحكام المسبقة للفرد جزءًا من حقيقته التاريخية" (غادامير، 2007، ص. 16).

1 القلق بمعناه الأنطولوجي لا يؤخذ في جانبه الوجداني المرتبط بالخوف؛ فالقلق والخوف رغم أنهما لا يفترقان من حيث المبدأ لأن كلاهما ينبثقان في تيار من التجارب المعيشة، إلا أن دافع الخوف هو متقطع داخل هذا التيار تبعًا للانفعالات، أما القلق فهو غير مفصول عن الدازين من حيث هو طريقة في الوجود، وهذا ما يقصده هيدغر -في نظرنا- بقوله: "أما القلق فهو ينبعث من صلب الكينونة في العالم من حيث هي كينونة ملقى بها نحو الموت" (هيدغر، 2012، ص. 596).

5- الخبرة التأويلية في ظل النزعة الإنسانية الأنطولوجية:

الإنسان كائن تاريخي متناهي. هذه الحقيقة ستغير مصير التأويليات؛ إذ سيتبين أن كل المعايير التي تحدت في التأويلية الكلاسيكية بأنها أساس الفهم الصحيح تستند إلى أساس ميتافيزيقي؛ وهو أن الإنسان من حيث هو كائن مفكر، حائز على قدرات متعالية تمكّنه من القفز فوق التاريخ لاستعادة المعنى الحقيقي للموضوع. وعلى نفس الأساس الميتافيزيقي تم تصوير هذا المعنى بأنه نتاج ذات إنسانية مهيمنة ومتحكمة في منتوجها تحكّماً كلياً، ومن ثم نُظر إلى المعنى بأنه هو القصد الكامن في ذهن هذه الذات، ويجب صياغة قواعد منهجية لاستعادته. إن رهن الخبرة التأويلية بقصد المؤلف يحولها إلى محاكاة وهمية لخبرة المؤلف، ويتجلى هذا الوهم في أن أصبحت الخبرة الإنسانية معطى موضوعي مشابه للظاهرة الطبيعية القابلة للقياس والتكرار. كان هذا هو الخطأ الذي وقع فيه دلتاي (Wilhelm Dilthey 1833-1911) الذي بالرغم من تأسيس مشروعه على التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، إلا أنه بربطه التأويل بقصد المؤلف يكون قد أغفل الطابع التاريخي للخبرة، وبالتالي حقق أهداف العلم الطبيعي دون سابق وعي بأن طبيعة الحقيقة في العلوم الإنسانية مغايرة في طبيعتها لحقائق العلوم الحقة. (Grondin, 1999, P. 57)

من هنا، سيقدم غادامير رؤيته للخبرة، مستعيداً جذورها الوجودية والتاريخية، حيث تصبح الخبرة أكثر من كونها مهارة تقنية أو فعالية منهجية، إنها تمثل الحكمة التي يراكمها الإنسان في تفاعله مع وجوده ومع الآخرين الذين يشترك معهم هذا الوجود، إنها أقرب إلى ذلك الشخص الذي أمضى حياته في التعامل مع الآخرين حتى اكتسب قدرة عميقة على فهمهم (عادل، 2007، ص. 231). إنها تمثل جوهر الطبيعة التاريخية المتناهية للإنسان؛ لأن صاحبها بقدر ما يراكم تجارب تؤهله للفهم بقدر ما يصل إلى الحقيقة القائلة: "لا وجود لحقيقة نهائية". إنها إذن صفة ذلك الكائن المنفتح الذي بفضل تعدد تجاربه وحكمته المكتسبة، يظل مستعداً لاستقبال تجارب جديدة والتعلم منها باستمرار؛ ومثل هذا الكائن لن يزعم أو يدّعي امتلاكه للحقيقة؛ فهو يدرك حدوده ويدرك أن معرفته مهما ارتقت فإنها تظل غير مكتملة وغير نهائية.

وليس من قبيل الترف الفكري أن يستشهد غادامير بالتراجيديا الإغريقية وقول أسخيلوس: "تألم لكي تتعلم" (غادامير، 2007، ص. 476)، وإنما إشارة تأكيدية على أن الخبرة لا تكتسب على نحو اعتيادي من الحياة اليومية، وإلا تصبح الخبرة ظاهرة عامة، أو درس قابل للتلقين، إنها تتعدى كل ذلك لتتجسد في تلك التجارب القاسية والمحفوفة بالمخاطر التي يخرج منها صاحبها ببصيرة أقوى ونضج أكبر. إنها ذلك التراكم لمشاعر الإحباط وخيبة التوقع، وانكشاف الوهم، والألم، والاحتقار، والأسى، وعلى رأس كل ذلك المعاناة؛ فمن خلال المعاناة يدرك الإنسان حدود وجوده، ويعي محدوديته وتناهيته.

تتجلى الخبرة الحقيقية إذن في الإنسان الذي يدرك أن فهمه عرضة للخطأ، فيسعى دائماً إلى مراجعة منطلقاته، وتنقيح أفكاره، وإعادة النظر في أحكامه. بل إنه يتبنى قناعة عميقة بمحدوديته، وبإستحالة بلوغ حقيقة مطلقة في بحثه المعرفي. ولهذا، يرى غادامير أن الخبرة هي "خبرة بالتناهي" (غادامير، 2007، ص. 477)، أي إدراك الإنسان أنه ليس سيّداً على الزمن، ولا يملك المعرفة في كمالها، ولا يستطيع التحكم في المستقبل. فالإنسان ذو الخبرة هو من يعي حدود توقعاته واستباقاته، ويدرك هشاشة الخطط البشرية،

ومع ذلك، لا تقوده هذه المعرفة إلى التصلب والانغلاق، بل تدفعه إلى الانفتاح على آفاق جديدة من التجربة والفهم. من هذا المنطلق، لا تتحقق الخبرة في بلوغ معرفة نهائية، بل في الانفتاح الدائم على إمكانيات جديدة للفهم، تتولد من داخل الخبرة ذاتها (عادل، 2007، ص. 328).

ترتبط على ما سبق، يبقى أن نشير إلى مسألة مهمة في التأويلية الفلسفية، وهي أن الفهم لم يعد مجرد عملية موضوعية تسعى إلى ملاحقة المعنى داخل النص الأدبي أو العمل الفني، أو استقصائه داخل نوايا المؤلف بالاستناد إلى الشروط التاريخية لعصره لفهم مقاصده، بل أضحت فهما تاريخيا متناهما، يتلقى المعنى ضمن شروط الحاضر، مستندا إلى الخبرة الوجودية للمؤؤل. فالمؤؤل هنا لم يعد مطالبا بالتخلص من راهنيته وتعليق أحكامه المسبقة لتحقيق تطابق تام مع المؤلف، بل أصبح مدعواً للإنصات إلى الحقيقة التي يفصح عنها الأثر نفسه (work)، بحيث يستقبل المعنى وفق معطيات الحاضر. وهكذا، لم يعد المعنى كياناً ثابتاً يرتبط بقصد ثابت، بل بات متغيراً ومتجدداً بتغير أفق القارئ الذي يحتضنه. فوعي القارئ أثناء القراءة يتفاعل مع العمل الفني أو النص الأدبي، وتنصهر آفاقه مع آفاق الأثر، مما يولد حواراً ديناميكياً بين الذات المؤولة المتجذرة في التاريخ والمتناهية في الزمان، وبين الأثر الذي يحمل بدوره بُعداً تاريخياً لكنه غير متناهٍ في الزمان. في هذا الحوار، يطرح القارئ أسئلته، ويجيب الأثر، مما يجعل استقبال حقيقته مشروطاً بإعادة طرح قضاياها ومساائله في سياق اللحظة الراهنة (غادامير، 2006، ص. 22).

لكي تفهم هذه المسألة في علاقتها مع التصور أعلاه للخبرة، يجب أن تستحضر في ذهنك مسألة ثورية في التأويلية الفلسفية؛ وهي أن العمل الفني أو العمل الأدبي هو أيضاً تجربة ينبغي أن يخرج منها المتلقي بخبرة أنضج من تلك التي دخل بها إليها؛ وهذا معناه أن تلك المرتبة التي يحوزها الأديب أو الفنان لا يجب أن تُختزل في مجرد منتج تاريخي قابل للتعرف أو الاستمتاع بلحظة دراماتيكية تُنسى بمجرد الانتهاء، وإنما يجب أن ترقى إلى أن تكون عالماً وجودياً موازياً، نعيش داخله تجربة تكشف لنا عن وجودنا الذي نكون قد شعرنا به من قبل بشكل متواري خلف انشغالات الحياة.

ولهذا السبب يرى غادامير -وقبله هيدغر- أن النزعة الشكلانية في الفن والأدب لم تفهم حقيقة العمل الفني ما دام عندها محصوراً في المتعة الجمالية العابرة، ولذلك يجب استعادة البعد الحقيقي للتجربة الفنية، تلك التجربة التي لا تمر بنا مرور الكرام، بل تترك أثراً فينا، وتمنحنا فهماً جديداً للعالم. فالفن، في جوهره، تجربة قادرة على إحداث تحول مفاجئ في المتلقي؛ لأن الفنان وفق هذه الرؤية الأنطولوجية هو "دازاين" مشغول بالمعنى والحقيقة، يضع بين يديه عناصر مادية محتجبة وخالية من كل حقيقة، مثل الأصوات والألوان والألفاظ والحجارة، ليحوّلها عن طريق التصميم الفني إلى عالم منكشف. ومن هذه الزاوية ينبغي أن ننظر إلى الأعمال الفنية والأدبية بوصفها حاملة لعالم يمثل أمامنا، وإلا فإننا سنجد أنفسنا نتعامل مع كومة = من الحجارة أو الألوان أو الألفاظ = فاقدة للمعنى (توفيق، 1992، ص. 106).

إن العمل الفني إذن، لا يكون عملاً فنياً إلا لأن الحقيقة¹ تظهر فيه، أي أنه أحد التجليات التي يحدث فيها العالم وتتكشف حقيقته، أما حين يتم اختزال الفن إلى مجرد تسلية أو متعة سطحية كما يحدث في الاتجاهات الشكلانية، أو عند التعامل معه بوعي جمالي لا تأويلي، فإننا، كما يرى غادامير، نفقد جوهر التجربة الفنية. فإذا دخلنا متحمّلاً حديثاً دون تصور مسبق، وخرجنا منه دون أن نحمل معنا أي أثر، نكون بذلك قد أنكرنا حق الفن علينا، وجعلناه مجرد فاصل من اللهو. لكن، عندما نعيش تجربة فنية أصيلة، وفق المفهوم العميق للخبرة، فإننا نجد أنفسنا قد تحوّلنا؛ إذ لا يمكن للفن أن يكون مجرد مهرب جمالي من الواقع، بل هو أداة لإعادة اكتشاف هذا الواقع بعيون وأذان جديدة (غادامير، 1997، ص. 47). وكما يقول جان غراندان، لا يمكن مواجهة العمل الفني دون أن نتغير أثناء تلك المواجهة، لأن الفن لا يسحبنا من سياق الحياة إلا ليعيدنا إليها بوعي أعمق. وهكذا، حين نحقق خبرة فنية حقيقية، يصبح العالم أكثر إشراقاً، وأخف وطأة، محمّلاً بإمكانيات جديدة للفهم والتجربة. (Grondin, 1999, P. 59).

نصل من كل ما سبق إلى الفكرة القائلة إن الخبرة بصيغتها المعروضة هي التي توفر الأساس الفعلي للتأويل؛ فنحن لا نتصادف مع الأثر بوعي خالص ومجرد، وإنما نكون محمّلين بأسئلة هي من بنات مشروعنا نلقمها على العمل ليجيبنا عليها، وفي عملية السؤال والجواب هذه يحدث حوار سلس، نغير فيه بعضاً من أحكامنا ونرسّخ أخرى. ومن ثم فإن الفهم والتأويل هو شيء نكوّنه، سابق على كل تجربة فكرية، لأن الأحكام هي وليدة انشغالاتنا داخل الزمن المعطى لنا، وهذا ما يقصده غادامير بقوله: "إذا أردنا أن نفهم تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما فمن الضروري الإقرار بوجود أحكام مسبقة مشروعة" (غادامير، 2007، ص. 382)، وهذه الأحكام تفعل فعلها في كل عملية تأويل.

ويجب أن نذكر أنه بقدر ما توجد أحكام مشروعة باعثة على الفهم، توجد أخرى غير مشروعة، باعثة على سوء الفهم. ويتحقق البعد النقدي في العملية التأويلية عبر تنقيح هذه الأحكام، عندما تشرع الذات الساعية إلى الفهم على فهم ذاتها أولاً حتى تتحقق مما إذا كان تأويلها يستند إلى أحكام مشروعة أم غير مشروعة، وإلى هذا المعنى يعبر غادامير بقوله: "في كل حالة يفهم فيها المرء، فإنما هو يفهم نفسه، أي يشرع نفسه على إمكانياتها" (غادامير، 2007، ص. 361). غير أن نجاح هذه العملية لا يشترط بناء منهج علمي جديد كما دأبت على ذلك المشاريع التأويلية، وإنما فقط الاعتراف بطبيعتنا التاريخية المتناهية، وهذا هو مضمون الخبرة التأويلية كما تحدت أعلاه.

1- الحقيقة هنا لا تأخذ في معناها العلمي بوصفها مطابقة لشيء خارجي واقعي، وإنما في معناها الوجودي باعتبارها انتقال لماهية شيء ما من التجبّب إلى الانكشاف، وهذا ما تعبر عنه اليونانية "ألِيثيا Alithia".

6- خاتمة:

اهتم هذا البحث بمسألة النزعة الإنسانية في علاقتها بالخبرة التأويلية، بالاستناد إلى فلسفة هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير، وتمت معالجة هذه المسألة وفق الخروج من البراديغم التقليدي للنزعة الإنسانية إلى براديغم جديد؛ ظهر فيه الإنسان، تبعاً للتحليل الفينومينولوجي للدازين، ليس ذاتاً متعالية، أو جوهرًا ميتافيزيقياً قادراً على القفز فوق التاريخ، وإنما هو كائن موجود ضمن أفق وجودي تاريخي لا مناص منه، فكان هذا الأفق هو أساس الوضعية التأويلية (Hermeneutical Situation) التي هي في حقيقتها شيء نكونه ونحياه بإيعاز من المشروع الذي بنيناه. وقد ظهر أن الحديث عن النزعة الإنسانية في ظل هذا البراديغم الجديد، لا يعني الإعلاء من شأن الإنسان وتبويئه مكانة متميزة كما دأبت على ذلك الفلسفة الحديثة، وإنما يعني إعادة تسكين الإنسان في عالمه بعد أن اغترب عنه، وإعادة توطيد العلاقة المفقودة بينه وبين وجوده، وهذا هو فحوى تلك العبارة الشهيرة لهيدغر: "الإنسان راعي الوجود" (هيدغر، 2008، ص. 57). وبناء عليه، فالتأويلية الفلسفية جاءت لتقول للذات الإنسانية أنها ليست ذاتاً متفوقة، حاصلة على الفهم والمعرفة، وأنها من حيث هي خبرة وجودية تاريخية متناهية، لا تمتلك من جهة إدراكها وفهمها وإنتاجها، السلطة التي ترغب في ادعائها، وبالتالي لم يعد مؤكداً اعتلاؤها العرش.

ومن هنا، كانت أهمية هيدغر بالنسبة لغادامير، هو إظهاره أن الإنسان من جهة كونه كائن تاريخي متناهي، يكون محملاً بأحكام مسبقة مستقاة من وجوده، وهي سابقة على الفكر، تجعل منه كائناً مؤوّلاً بطبعه، وأن التخلص منها ادعاء باطل، لأن ذلك لا يعدو أن يجعلها تشتغل في الخفاء فتكون باعثة على سوء الفهم. وعليه، كان الطريق التأويلي الأمثل هو الوعي بأحكامنا لا تفاديها، غير أن هذا الوعي رهين بالخبرة التأويلية للمؤوّل؛ تلك الخبرة التي ظهرت ماهيتها الحقيقية في أن يعي الإنسان حدوده، وأن يعرف بأن ما يعرفه هو دائماً معرض للخطأ.

وهكذا نصل إلى تصور جديد لماهية الإنسان، وتصور جديد لطبيعة الفهم، وطبيعة الحقيقة في كل العلوم الإنسانية، ولا شك أن العنصر الحاسم في هذا التصور هو عنصر التاريخ، والذي يجعل كل نتيجة نتوصل إليها من بحوثنا هي نتيجة احتمالية، متغيرة بتغير خبراتنا المتناهية.



المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- غادامير، هانس جيورج: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1
- 2- هيدغر، مارتن: (2008)، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية، (6)، الجمعية الفلسفية المغربية.
- 3- هايدغر، مارتن: (2012)، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1.

المراجع:

- 1- توفيق، سعيد: (1992)، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1.
- 2- الدواي، عبد الرزاق: (1992)، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر ستروس فوكو، بيروت: دار الطليعة، ط1.
- 3- بن سباع، محمد: (2015)، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة: ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر، بيروت: المركز العربي للأبحاث، ط1.
- 4- الشيكرك، محمد: (2015)، هيدغر وسؤال الحداثة، المغرب: إفريقيا الشرق.
- 5- غادامير، هانس جيورج: (1997)، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة.
- 6- غادامير، هانس جيورج: (2007b)، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1.
- 7- غادامير، هانس جيورج: (2006)، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط2.
- 8- غرانندان، جان: (2017)، التأويلية، ترجمة جورج كتوره، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- 9- المسكيني، فتحي: (2005)، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، بيروت: مركز الانماء القومي، ط1.
- 10- مصطفى، عادل: (2007)، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1.
- 11- نبهة، قارة: (1997)، الفلسفة والتأويل، بيروت: دار الطليعة، ط1.
- 12- هيدغر، مارتن: (1977)، نداء الحقيقة، ترجمة مكايي عبد الغفار، القاهرة: دار الثقافة.

المراجع الأجنبية:

- 1- Heidegger, Martin: (1962), Being and Time, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.
- 2- Gadamer, Hans Georg: (2005), l'herméneutique en retrospective, Traduit par Jean Grondin, Paris : Vrin.
- 3- Grondin, Jean : (1999), Introduction à Hans Georg Gadamer, Paris : Ed du cerf.