جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أدب عربي
دراسات نقدية
نقد حديث ومعاصر

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
نسرين مخاطرية ونابتي فاطمة الزهراء

يوم:2024/06/03

العقل النقدي في الفكر الغربي المعاصر

لجنة المناقشة:

بشير تاوريريت	أ. د.	محمد خيضر- بسكرة -	رئيسا
مصطفى بوجملين	أ. د.	محمد خيضر- بسكرة -	مناقشا
أحمد مداس	أ. د.	محمد خيضر- بسكرة -	مشرفا

السنة الجامعية: 2025/2024

المقدمة

المقدمة

مثّل العقل عبر العصور الحجر الأساس في تشكيل التصورات الكبرى و بناء الحضارات التي حكمت علاقة الإنسان بالعالم، حيث كان يُنظر إليه بوصفه معيارًا ثابتًا للمعرفة وضامنًا لشرعيتها. غير أن تحولات الفكر الغربي الحديث والمعاصر أعادت النظر في هذا التصور التقليدي للعقل، فلم يعد يُنظر إليه باعتباره سلطة مطلقة أو أداة محايدة، بل أصبح موضوعًا للنقد والمراجعة، مما أفضى إلى إعادة تشكيل مفهومه ضمن سياقات جديدة أفرزتها تيارات فلسفية متعددة، أبرزها ما بعد الحداثة، ونقد الإيديولوجيا، وتفكيك البُنى السلطوية في الخطاب والمعرفة.

في هذا الإطار، تبلور مفهوم العقل النقدي بوصفه عقلًا لا يكتفي بتفسير الواقع، بل يسعى إلى خلخلته، والكشف عن البُنى الخفية التي تشكّل أساساته، وهو بذلك يتجاوز مقاربة المعرفة بوصفها نسقًا مغلقًا نحو اعتبارها سيرورة مستمرة من إعادة النظر في المفاهيم والمسلمات. لم يعد العقل النقدي مجرد نشاط تأملي، بل أضحى أداة مقاومة معرفية تستمد مشروعيتها من الفلسفة واللسانيات والتحليل النفسي والسوسيولوجيا، وغيرها من العلوم الإنسانية التي ساهمت في مساءلة الموروث الفكري والنظم الثقافية. وقد ارتبط هذا التصور النقدي بعدد من المفكرين الكبار مثل إيمانويل كانط، كارل ماركس، ميشال فوكو، يورغن هابرماس، وجاك دريدا، ممن سعوا إلى تحرير العقل من سلط الهيمنة التي تتخذ أشكالًا دينية، سياسية، أو إيديولوجية.

وانطلاقا من هذا التحوّل في طبيعة العقل ووظيفته، برزت إشكالية الفهم بوصفها أحد أهم ميادين اشتغال العقل النقدي، ذلك أن إعادة التفكير في العقل تقتضي بالضرورة إعادة النظر في آليات الفهم ذاته، وفي الكيفية التي يتشكّل بها فهم الإنسان للعالم. ولعلّ من أبرز القضايا التي تقاطعت مع مشروع العقل النقدي هي قضية الفهم، بوصفها عملية ذهنية أو لغوية، بل هي فعل وجوديّ يتداخل فيه الإدراك بالكينونة، حيث أصبح الفهم مشروطًا بالسياقات التاريخية والثقافية

والأنطولوجية التي ينشأ فيها الإنسان. في هذا السياق، غدا (فهم الوجود) في الفلسفة المعاصرة مسعىً ملازمًا للعقل النقدي، إذ لا يمكن فصل نقد العقل عن مساءلة شروط الفهم، ولا عن محاولة تجاوز المفاهيم الكلاسيكية للوجود والمعنى.

وضمن هذا الأفق، يسعى هذا البحث إلى مقاربة مفهوم (العقل النقدي) كما تجلّى في الفكر الغربي المعاصر، عبر استقراء تطوّره المفهومي، ورصد تداخله مع القضايا الأبستمولوجيا والأنطولوجية والأخلاقية، إضافة إلى دراسة آلياته في تحليل الخطاب ونقد الأنساق، وذلك من خلال ربطه بإشكالية الفهم، بوصفها بعدًا وجوديًا يفرض إعادة النظر في علاقة العقل بالحقيقة والمعنى والوجود ذاته. كما يهدف البحث إلى إبراز الأبعاد الفلسفية لهذا العقل، باعتباره استجابة لرهانات الحداثة وما بعدها، وسعيًا إلى تشكيل وعي نقدي متحرّر من النزعة التبريرية والتسليمة التي حكمت كثيرًا من أشكال التفكير التقليدية.

ينطلق هذا البحث من تساؤلات محورية حول مفهوم الفهم النقدي، متسائلًا عن مدى إمكان تحقق فهم موضوعي في ظل تشكل الفهم ضمن سياقات ثقافية ومعرفية مخصوصة، وعن طبيعة الفهم كتأويل لا كعملية ذهنية مباشرة. كما يستفهم عن دلالة التحول في أنماط العقل نحو العقل النقدي: هل هو مجرد نقد لأشكال الفهم السابقة أم يمثل انتقالًا جذريًا في البنية المعرفية؟ ويتناول طبيعة العلاقة بين أنماط العقل المعاصرة وإمكانات تحقيق فهم يتجاوز النماذج الصارمة نحو أفق تداولي مفتوح على الكينونة والاختلاف. ويُختتم بالسؤال عن مدى ارتباط الفهم بالاختلاف: هل هو شرط لإمكانه أم عائق أمام التواصل والتفاهم؟

في هذا السياق، جاء هذا البحث بعنوان (العقل النقدي في الفكر الغربي المعاصر) سعيًا إلى ملامسة الأبعاد العميقة لهذه الإشكالية، تم بناء هيكلة البحث على نحو يسمح بتتبّع مسار تحوّلات العقل وتشكل الفهم، وذلك عبر مقدمة تمهيدية، ومدخل نظري، يليه ثلاث محطات فكرية موزعة على فصول متتابعة، تُختتم بخاتمة تلملم خيوط البحث وتقدّم خلاصاته.

افتتحت الدراسة بمقدمة تُهيّئ الأرضية النظرية العامة، وتضع القارئ في صلب الإشكال المطروح، عبر إبراز السياق الفلسفي الذي يحكم علاقة العقل بالفهم. ثم جاء المدخل ليرسم الإطار المفاهيمي الضروري، من خلال مساءلة مفهوم الفهم وكيفية تشكّله، إلى جانب الوقوف عند أزمة العقل وتحديد دلالات مفهومي (الأزمة) و(العقل). أما الفصل الأول، فقد خُصّص لدراسة العقل اليقيني في ضوء مقولة (اليقين المتعالي)، مع الإنفتاح على مقاربتين فلسفيتين نقديتين هما الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا، بما تحمله من إعادة نظر في مركزية العقل الثابت. بينما تناول الفصل الثاني ملامح العقل الأداتي، من خلال تتبّع علاقته بالهيمنة والتشييء والنفعية، باعتباره أحد أبرز أنماط العقل الحداثي. وفي الفصل الثالث، تم التوقف عند مشروع العقل التواصلي بوصفه محاولة لإعادة تأسيس الفهم في أفق حواري نقدي، قادر على تجاوز النزعة الأداتية نحو فهم أكثر انفتاحًا على المعنى والآخر. وختامًا، جاءت الخاتمة لترصد أهم النتائج التي أسفر عنها البحث، وتفتح المجال لتأملات لاحقة في أفق العقل والفهم.

أثناء بناء هذه الخطة البحثية، تم الاعتماد على ثلاثة مناهج أساسية هي: المنهج التاريخي، المقارن، والجدلي، لما توفره من أدوات تحليلية تسمح بفهم أعمق لمفهوم العقل النقدي. فالمنهج التاريخي ساعدنا على تتبع الامتدادات الزمنية لهذا المفهوم داخل مختلف السياقات الفلسفية، مبرزًا التحولات التي عرفها عبر العصور. في المقابل، أتاح المنهج المقارن إمكانية الموازنة بين مقاربتين فلسفيتين بارزتين هما الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا، من خلال الكشف عن الفروق الدقيقة والتقاطعات التي تجمع بين تصوراتهما للعقل والفهم. أما المنهج الجدلي، فشكّل أداة فاعلة في تفكيك التوترات الفكرية والصراعات النظرية بين المدارس الفلسفية، مما مهّد الطريق لإعادة تصور العقل النقدي ضمن أفق أكثر حركية وتفاعلاً مع أسئلة المعنى والتأويل.

جاء اختيار هذا الموضوع بدافع مزدوج، ذاتي وموضوعي. فمن الناحية الذاتية، ينبع لنا الاهتمام بانشغال فكرنا الشخصي بإشكالية العقل وحدود قدرته النقدية، خاصة في ظل التحولات المتسارعة التي يعرفها الواقع المعاصر، والتي تفرض على الباحث مساءلة الأدوات المعرفية والمنهجية التي يُنظر بها إلى العالم. أما من الناحية الموضوعية، فإن الموضوع يكتسي راهنية علمية وفلسفية واضحة، نظرًا لما يشهده الفكر الإنساني من أزمات على مستوى الفهم والتأويل والتوجيه، ما يفرض العودة إلى العقل النقدي كمجال بحثي مركزي، لإعادة بناء آليات التفكير وتحريرها من النزعات الاختزالية أو الأداتية التي غلبت على كثير من المقاربات المعاصرة.

وفي هذا السياق، استند البحث إلى عدد من المراجع الأساسية التي ساهمت في تأطير إشكالاته النظرية، من أبرزها: (فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا – من أفلاطون إلى غادامر) لعادل مصطفى، (الفهم ومسارات التأويل) لأحمد مداس وآخرين، (المنعرج الهرمنيوطيقي الفينومينولوجيا) لجان غراندان، (جدل التنوير) لماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، و(الأخلاق والتواصل) ليورغن هابرماس.

تطلّب هذا البحث مراجعة عدد من الدراسات السابقة التي تقاطعت جزئيًا مع إشكالية العقل النقدي في الفكر الغربي المعاصر، غير أن معظمها عالجت الموضوع من زوايا جزئية، سواء عبر البعد التاريخي أو داخل فلسفات بعينها، دون تقديم معالجة شاملة. من أبرز هذه الدراسات: بحث حسن حمزة في العقل التواصلي عند هابرماس، ونقد علي حرب للعقل الأداتي في مدرسة فرانكفورت، والقراءات الفوكوية التي ربطت العقل بالسلطة، وأطروحات تشومسكي ذات النزعة اللسانية. كما تناولت مروة بن شعبان مفهوم العقل النقدي بشكل مباشر، لكنها ظلت محدودة نظريًا. من هنا، يسعى هذا البحث إلى تجاوز هذه الطروحات وبناء تصور منهجي متكامل يربط بين البعد التاريخي والتحليلي والجدلي لفهم تحولات العقل النقدي في سياق الحداثة الغربية.

واجه هذا البحث، منذ مراحله التمهيدية، عدداً من الصعوبات المعرفية التي أثّرت على مساره وشكّلت تحديًا مستمرًا أمام بلورة رؤيته النهائية. تمثّلت أبرز هذه الصعوبات في الطابع المعقّد للمفاهيم المتداولة، وتشعّب المواقف الفلسفية المرتبطة بها، مما استدعى جهدًا مضاعفًا لفهم الخلفيات النظرية المتباينة وإعادة تركيبها ضمن نسق متماسك. كما شكّلت محاولة الإحاطة بتراث فلسفي طويل ومتشابك عائقًا أمام التناول الشمولي للإشكالية، خاصة مع التداخل الكبير بين المفاهيم وتكرار ظهورها في سياقات متعددة. من جهة أخرى، طرحت ترجمة بعض المصادر الأجنبية صعوبة إضافية، نظرًا لما تتطلبه من دقّة لغوية واصطلاحية لضمان أمانة المعنى وخصوصية السياق الفلسفي. هذا، بالإضافة إلى اضطرارنا لإجراء مراجعات متكررة للخطة البحثية، بسبب تفرّع الإشكالية الأصلية إلى قضايا فرعية كثيرة، دون أن يسمح عامل الزمن ببلورتها جميعًا داخل المتن، فاكتفينا بتعديلات محدودة تراعي وحدة الموضوع وتنسجم مع مقاصده العامة.

نتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، سواء بالدعم العلمي أو المعنوي، ولا يفوتنا في هذا المقام، أن نتوجّه بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذنا المشرف، الدكتور أحمد مداس، الذي لم يكن يومًا مجرد مشرف أكاديمي، بل كان أبًا وموجهًا ورفيق درب، قدّم لنا من وقته وجهده وفكره ما أنار لنا سبل البحث وذلّل أمامنا الصعاب. لقد كان دعمه وتوجيهه وحكمته معينًا لا ينضب ونورًا استضاء به هذا العمل، فله منا خالص الدعاء وعظيم التقدير. كما نعبّر عن بالغ امتنانا لأفراد عائلتينا الكرام على صبرهم وتشجيعهم المستمر، ولكل من قدّم لنا يد العون أو كلمة دعم في مسيرتنا البحثية.

ولا يفوتنا أن نذكر بكل تقدير الجهات التي وفرت لنا المراجع أو المواد العلمية، وكل من ساهم بأي شكل في تذليل الصعوبات التي واجهتنا فلكم منا جميعًا أصدق مشاعر الشكر والعرفان.

المدخل

الفهم وكيفية الفهم:

يعتبر الفهم عملية معرفية معقدة لا تختزل في الإدراك المباشر للمعنى، بل تتشكل ضمن شبكة متداخلة من العوامل الإدراكية والتأويلية التي تجعل منه فعلا ديناميكيا غير ثابت، فهو ليس مجرد استقبال سلبي للمعلومات بل هو بناء مستمر للمعنى يتأثر بالسياقات الداخلية والتجربة الشخصية.

لا يتحقق هذا الإدراك من فراغ معرفي بل ينشأ داخل أفق تتداخل فيه خبرات القارئ أو المؤوِّل مع البنية الدلالية للنص أو الظاهرة، مما يعني أن عملية الاستعاب ليست مجرد كشف عن معنى جاهز بل هو إنتاج لمعنى جديدة تتشكل في فضاء العلاقة بين الذات والموضوع. هذه العلاقة ليست محايدة، بل تحكمها مسلمات مسبقة، سوآءا أكانت ثقافية أم لغوية أم تاريخية، ما يجعل عملية الفهم متغيرة وليست ثابتة، إذ يتطور مع كل قراءة جديدة ومع كل تجربة تأويلية مختلفة.

كما أن استيعاب المعنى لا يتم دفعة واحدة، بل يتحقق ضمن سيرورة متدرجة، تبدأ من التصورات الأولية وتنمو عبر التفاعل المستمر بين الكل والجزء، بين المفهوم والتجربة، وبين الذاتي والموضوعي، وهو بذلك لا ينفصل عن الزمنية، إذ يتغير بتغير الأفق المعرفي للفرد والمجتمع. ما يجعل الإدراك التأويلي الإنساني غير نهائي بطبيعته، بل منفتحا دوما على إمكانات تأويلية جديدة.

يعد الوعي بالمعنى عنصرًا أساسيا في المعرفة، حيث يتحدد من خلال العلاقة بين الإدراك الحسي والتأمل العقلي. قبل ظهور الهرمنيوطيقا، يعتبر الفهم من أقدم الإشكالات الفلسفية التي طرحتها الفلسفة منذ عهد أفلاطون، بفكره المعرفة الحقيقية التي لا يمكن بلوغها إلا من خلال التأمل في عالم المُثل، حيث تتجلى الحقيقة المطلقة.

يستند الفهم عند أفلاطون إلى نظرية المعرفة ويقسمها إلى أربع درجات، تمثل مستويات مختلفة من الإدراك، وهي:

الوهم (الخيال): وهو أدنى درجات المعرفة، حيث يعتمد الإنسان على الصور الحسية والانعكاسات: مثل المعلومات المستمدة من التلفاز والصحف، والتي قد تكون مشوهة أو غير دقيقة.

الإيمان (الإعتقاد): في هذه الدرجة، يدرك الإنسان العالم المادي كما هو لكنه لا يزال يعتمد على الحواس، التي قد تخدعه أحيانا.

الفكر (التفكير الرياضي والفلسفي): يمثل مستوى أعمق من الفهم، حيث يعتمد الإنسان على التجريد والمنطق، مثل الرياضيات والهندسة، بدلا من الملاحظة الحسية المباشرة.

العقل (المعرفة الحقيقية): وهي أعلى درجات الفهم، حيث يصل الإنسان إلى إدراك الحقائق المطلقة، مثل مثال الخير والعدل والجمال، من خلال التأمل الفلسفي.

بحسب أفلاطون، لا يمكن الوصول إلى الفهم الحقيقي إلا عندما نرتقي من الاعتماد على الحواس إلى التفكير الفلسفي والاستدلال العقلي الخالص، مما يسمح لنا بفهم الحقائق الأزلية مثل الخير والوجود.

يمكن القول إن الفهم عن عند أفلاطون ليس مجرد استيعاب الواقع، بل رحلة فكرية تبدأ بالحواس وتنتهي بالتصورات العقلية المجردة: حيث يكون الفهم الحق هو إدراك المثل العليا.

ورد الفهم عند أفلاطون بشكل أساسي في كتابه "الجمهورية" ضمن نظريته عن المعرفة، والتي قدمها في سياق أسطورة الكهف ونظرية تقسيم المعرفة.

أسطورة الكهف (الكتاب السابع): هنا يصف أفلاطون عملية اكتساب الفهم من خلال مثال مجموعة من السجناء داخل كهف لا يرون سوى ظلال الأشياء على الجدار، وهي تعبير عن أدنى درجات المعرفة (الوهم).

عندما يخرج أحد السجناء من الكهف ويرى الواقع الحقيقي، فإنه يمثل الارتقاء من الإدراك الحسي إلى الفهم العقلي المجرد، وصولا إلى المعرفة الحقيقة المطلقة. الشمس في هذه الأسطورة تمثل < مثال الخير> وهو قمة الفهم الفلسفي[1].

نظرية تقسيم المعرفة (الكتاب السادس والسابع)

أفلاطون يضع سلم < المعرفة >، الذي يشمل أربع دراجات من الإدراك: الظن، والاعتقاد، والتفكير، والعقل. بحيث الفهم الحقيقي يأتي فقط عند الوصول إلى < العقل > حيث يدرك الإنسان المثل الأزلية مثل الخير والعدل والجمال.[2] كما أشار أفلاطون إلى العلاقة بين الفهم الحقيقي لا يتحقق إلا بالتفلسف والتأمل العقلي، وليس بالاعتماد على الحواس فقط. الحكام الفلاسفة، في المدينة الفاضلة، هم من يمتلكون هذا الفهم لأنهم تجاوزوا الإدراك الحسي ووصلوا إلى الحقيقة المطلقة.

يرى أفلاطون أن الفهم الحقيقي لا يتحقق من خلال الإدراك الحسي وحده، بل يستلزم تجاوز العالم المادي نحو إدراك الحقائق المجردة التي تشكل جوهر المعرفة، في هذا السياق، يطرح مفهوم عالم المُثل، حيث تمثل الأفكار والمفاهيم المجردة مثل الخير والعدل والجمال الحقيقة المطلقة، بينما لا يعد العالم الحسي سوى انعكاس ناقص لتلك الحقائق في

[1] ينظر: افلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول، الجمهورية تر :شوقي داود تمراز الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص 319 – 320 .

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 316.

محاورته الجمهورية، يعرض أفلاطون أسطورة الكهف لتوضيح هذه الفكرة، حيث يوضح أن الإنسان ما لم يتحرر من قيود الإدراك الحسي، يظل محصورا في أوهام الظواهر، بينما يتحقق الفهم الأصيل عندما يدرك العقل المثال الثابت الذي يتجاوز حدود التجربة الحسية.

يعتبر الفهم عند أرسطو مرتبطا بمفهومي العقل الفعال والعقل المنفعل، وهو جزء أساسي من نظريته في المعرفة والإدراك. قسم أرسطو العقل إلى نوعين رئيسيين عند تناوله لمسألة الفهم والإدراك:

العقل المنفعل: وهو الذي يستقبل المعلومات من العالم الخارجي، مثل الحواس التي تنقل الصور والأشكال إلى الذهن.

العقل الفعال: وهو الذي يقوم بتجريد هذه المعلومات وتحويلها إلى مفاهيم وقوانين عامة، وهو ما يحقق الفهم الحقيقي.[1]

يرفض أرسطو فكرة أن الفهم مجرد استقبال سلبي للمعرفة، كما لو أن العقل يعمل كوعاء يستقبل معلومات من الخارج فقط. على العكس يرى أن العقل يلعب دورا إبداعيا وفعلا في تشكيل المعرفة، حيث لا يقتصر على استقبال البيانات الحسية بل يعمل على تحليلها وتجريدها، وربطها للوصول إلى الفهم الحقيقي.

يؤكد أرسطو أن هذا الأخير لا يتحقق إلا من خلال إدراك أسباب الأشياء، وليس فقط ملاحظتها. فهو يرى أن هناك أربعة أسباب تفسر أي ظاهرة أو كائن في العالم:

السبب المادي: المادة التي يتكون منها الشيء.

[1] ينظر: أرسطو، النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني راجعه الى اليونانيه الأب جورج شحاتة قنواتي، منشورات دار إحياء الكتب العربية، ط 1، ص154.

السبب الصوري: الشكل أو البنية التي تجعل الشيء ما هو عليه.

السبب الفاعلي: القوة أو العامل الذي يحدث التغيير.

السبب الغائي: الغاية أو الهدف من وجود الشيء.

إدراك هذه الأسباب هو ما يجعل الفهم أعمق وأكمل، بحيث لا نكتفي فقط بملاحظة الظاهرة بل نعرف لماذا تحدث.[1]

يرى أرسطو أن التجربة وحدها لا تكفي للفهم، إذ لابد أن يعمل العقل على التجريد أي استخدام الصفات العامة التي تشترك فيها الأشياء المتشابهة، ومن ثم التعميم أي بناء قواعد عامة على سبيل المثال: إذا رأى شخص أن المعادن مثل الحديد والنحاس تتمدد بالحرارة، فالعقل لا يتوقف عند تسجيل هذه الملاحظات، بل يجرد منها مبدأ عاما وهو كل < المعادن تتمدد بالحرارة>. هذا التجريد يؤدي إلى تكوين المفاهيم مثل مفهوم < لمعدن > أو التمدد والتي تساعد على فهم الظواهر بشكل أوسع وأشمل. الفهم لا يكون فقط بمعرفة كل مفهوم على حدة، بل من خلال الربط بينها واكتشاف العلاقات التي تحكمها، هذا الربط يتم عبر عمليتين:

الاستنتاج المنطقي: حيث يمكننا استنتاج معرفة جديدة بناء على المبادئ المجردة.
البحث عن الغايات النهائية: أرسطو يؤكد أن كل شيء في الطبيعة له غاية، وعندما نربط بين الظواهر بناءً على غاياتها نصل إلى فهم أعمق.

في كتابه البرهان، يربط أرسطو الفهم بالمعرفة اليقينية التي تأتي من البرهان المنطقي. الفهم الحقيقي عنده لا يكون عبر التجربة فقط، بل يحتاج إلى استدلال عقلي منطقي للوصول إلى علل الأشياء وغاياتها، يرى أرسطو أن الفهم هو أرقى أشكال المعرفة، وهو ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. كما أن الفهم الصحيح يؤدي إلى الحكمة، التي هي أعلى درجات المعرفة

[1] ينظر: ابن رشد، الميتافيزيقا لأرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ط1، ص 43-44-45.

البشرية[1]، خلافا لأفلاطون، الذي يرى أن الفهم مرتبط بالعالم المثالي (عالم المثل) يرى أرسطو أن الفهم يعتمد على العالم المحسوس، لكنه يتجاوزه بالتجريد العقلي.

ومع تطور الفلسفة في العصر الحديث، أصبحت الهرمنيوطيقا علما وفنًا يركزان على عملية الفهم بوصفها نشاطا تأويليا لا يقتصر على النصوص، بل يشمل الفهم الإنساني بشكل عام.

انطلاقًا من أعمال هانس جورج غادامير في الحقيقة والمنهج، وبول ريكور فيمن النص إلى الفعل، يُنظر إلى الفهم ضمن إطار الهرمنيوطيقا بوصفه عملية تأويلية تقوم على تفاعل مستمر بين القارئ والنص. وتشكل <الدائرة الهرمنيوطيقية> كما أبرزها غادامير أداة مركزية في هذه العملية، إذ يتم الانتقال بشكل متبادل بين الجزء والكل من أجل تحقيق فهم أعمق للنص. ويؤكد ريكور في هذا السياق على أن السياق التاريخي والثقافي لكل من الذات المؤولة والنص يُعد عنصراً حاسماً في الفهم، إذ يؤثر بعمق في كيفية تفسير المعاني واستنباط الدلالات.

تعد الهرمنيوطيقا واحدة من أبرز النظريات الفلسفية التي تناقش الفهم وتأويل النصوص، انطلقت جذورها كفن لتفسير النصوص الدينية والكتابات المقدسة لكنها تطورت مع الزمن لتصبح إطارا فلسفيا واسعا النطاق يعنى بالفهم الإنساني بشكل عام. "يمر الفهم الذاتي خلال منعطف فهم العلامات الثقافية التي فيها توثيق النفس ذاتها وتشكلها، ومن الناحية الأخرى فإن فهم النص ليس غاية في ذاته، إنه يتوسط علاقة المرء بذاته"[2]، من هذا المنظور، لا يكون الفهم مجرد فهم موضوعي لمضمون النص، بل هو انخراط ذاتي و استيعاب في عمليه تأويلية تعيد من خلالها الذات تشكيل علاقتها بذاتها وبالعالم، هذا ما أشار إليه غادمير عندما رأى أن القراءة ليست غاية

[1] ينظر: إبن رشد شرح البرهان لأرسطو، تحقيق جيزار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1996، ص 70-71.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غادمير، ص 11.

في ذاتها، بل هي فعل تأويلي يتوسط علاقة الإنسان بنفسه، حيث يعاد تشكيل الأفق الذاتي للقارئ عبر انفتاحه على أفق النص، إن الفهم، إذًا ليس مجرد استكشاف لما يقوله النص، بل هو تجربة تفاعلية تتجلى من خلالها الذات ككائن هرمنيوطيقي دائم التشكل، يتحدد وعيه من خلال هذا الحوار المستمر مع التراث الثقافي واللغوي، بالتالي يمكن القول أن الفهم الذاتي لا يتحقق إلا عبر وسيط العلامات الثقافية، أي من خلال هذه البنية الرمزية التي تمنح الذات إمكانية الوعي بتاريخها وتشكلاته وفي المقابل فإن فهم النص لا يكتمل بحد ذاته، بل ينفتح على أفق أوسع يتمثل في إعادة تشكيل القارئ لعلاقته بذاته عبر التفاعل التأويلي مع النصوص.

"لكي يفهم المرء ينبغي أن يفهم سلفا أن يكون لديه موقف، واستباق، وسياقية، هذا هو ما يعرف ب دائرة الهرمنيوطيقا"[1] معناه لا يمكن فهم أي نص إلا من خلال أفق القارئ، لكن هذا الفهم نفسه يتغير عبر التفاعل مع النص. الفهم إذا ليس خطيا ولا نهائيا، بل سيرورة تأويلية دائرية تتجدد باستمرار، مما يجعل كل قراءة تجربة متحولة تعيد تشكيل المعنى بدلا من استخراجه فقط. "وقد يقع الفهم بالإيضاح والبيان أثناء الاشتغال على التعبير وتفسيرا وتأويلا وفهما، والتعبير يتطلب معنى، والمعنى يتطلب قصدًا، وهو ما يكون عادة المصدر والوسيط ويراد تبليغه ويكون موضوعا للفهم"[2] أي الفهم ليس مجرد عملية مباشرة بل هو نتيجة لسلسلة من التفسيرات والتأويلات التي تكشف أثناء محاولة التعبير عن المعنى، فلكي يكون هناك تعبير لابد من معنى، وهذا المعنى يعتمد على قصد معين يتموضع بين المصدر والوسيط ويراد توصيله للمتلقي. بهذا المعنى الفهم ليس مجرد استقبال سلبي، بل هو عملية نشطة تتشكل من خلال التفاعل بين القصد الأصلي للنص أو الكلام، والوسيط الذي يحمله والسياق الذي يتلقى فيه.

[1] المرجع السابق، ص 11.

[2] أحمد مداس وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص 25.

تطورت الهرمنيوطيقا عبر ثلاث مراحل رئيسية تعكس تحولات منهجية ومعرفية جوهرية. بدأت بالمرحلة الكلاسيكية التي ركزت على تأويل النصوص الدينية وفق قواعد صارمة تسعى إلى استجلاء المعنى الأصلي، حيث كان التفسير محكوما بسلطة التقليد والنص المقدس، ثم جاءت المرحلة الرومانسية أو< الهرمنيوطيقا العامة > التي أسسها شلاير ماخر، حيث توسع نطاق الفهم ليشمل جميع أشكال الخطاب مع التركيز على البعد النفسي واللغوي، باعتبار أن الفهم يتطلب إعادة بناء نية المؤلف وسياقه. أما المرحلة الفلسفية، التي تبلورت مع هايدغر وتعمقت مع غدامير فقط تجاوزت فكرة الفهم كعملية منهجية، معتبرة إياه بنية أنطولوجية مرتبطة باللغة والتاريخ، حيث لم يعد الفهم مجرد أداة لتفسير النصوص، بل أصبح مسألة تتعلق بالوجود الإنساني نفسه.[1]

في إطار الهرمنيوطيقا، ينظر إلى الفهم على أنه عملية تأويلية تتطلب تفاعلا مستمرا بين القارئ والنص. تعتبر < الدائرة الهرمنيوطيقية > أداة مركزية في هذه العملية، حيث يتم التنقل بين الجزء والكل لتحقيق فهم أعمق. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر السياق التاريخي والثقافي للذات المؤولة والنص عنصرا حاسما في عملية الفهم، حيث يؤثر هذا السياق على تفسير المعاني واستنباط الدلالات.

لايمكن الحديث عن الهرمنيوطيقا دون الانطلاق من إشكالية الفهم، إذ يشكل الفهم الأساس المعرفي والتأويلي الذي نشأت الهرمنيوطيقا لتفسيره وتحليله. فالفهم ليس مجرد عملية إدراكية عابرة، بل هو علاقة الذات بالعالم، وتمنح المعنى للظواهر والنصوص والخبرات ومن هنا، فإن كل محاولة لفهم التأويل تتطلب أولا فهم الفهم ذاته: كيف يتحقق؟ ما الشروط التي تحكمه؟ وما حدوده وإمكاناته؟

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 29.

هذا السؤال يقودنا إلى الإشكالية المركزية في الهرمنيوطيقا (كيف يتحقق الفهم؟) حيث لا ينظر إلى الفهم بوصفه مجرد استرجاع لمعنى جاهز، باعتباره عملية تأويلية تتشكل داخل الدائرة الهرمونيطقية، مما يثير التساؤل الأعمق: ما طبيعة الفهم وكيفية الفهم؟ هذا هو السؤال الجوهري الذي انشغل به التأويل الفلسفي حيث أصبح الفهم ليس مجرد أداة منهجية، بل بنية أنطولوجية*

*

مرتبطة باللغة والتاريخ والتجربة الإنسانية.

تجيب الهرمنيوطيقا عن هذا السؤال من خلال التأكيد على أن الفهم هو نتاج لتفاعل معقد بين الذات والنص أو الظاهرة، يتأثر بالسياقات التاريخية والثقافية، ويتحقق عبر عملية تأويلية ديناميكية تشمل التنقل المستمر بين الجزء والكل وتستند إلى الدائرة الهرمنيوطيقية كمفهوم أساسي في هذه العملية.

1. **أزمة العقل:**

لا طالما شكل العقل الغربي محورا أساسيا في تشكيل الفلسفة والعلوم، إذ أسس لمفاهيم العقلانية والتنوير والتقدم. ومع ذلك، فإن هذا العقل نفسه دخل في أزمة عميقة انعكست في تناقضاته الداخلية وتحدياته المستمرة. فمنذ القرنين 20/19، بدأ المفكرون الغربيون يتسألون عن حدود العقلانية الغربية ومدى قدرتها على تقديم فهم متكامل للإنسان والوجود. هذه الأزمة لم تنشأ من فراغ بل جاءت نتيجة تراكمات فكرية وفلسفية ونقدية، جعلت الغرب يعيد النظر في أسس معرفته، وحدود نموذجه الحضاري.

* الأنطولوجيا هي دراسة طبيعة الوجود، بما في ذلك ما هو موجود وكيف يتم تصنيفه وتوصيفه. هي فرع من فروع الفلسفة يهتم بالكيانات والمفاهيم الموجودة في العالم، والعلاقات بينها.

إن أزمة العقل لا ترتبط بزمن معين، فقد شهد التاريخ موجات من التحرر العقلي والتراجع المعرفي، سواء في الحضارات القديمة، أو خلال العصور الوسطى، أو مع تطور الحداثة. وإذ كان العقل قد تمكن من تحقيق إنجازات فكرية وعلمية كبرى، فإنه في المقابل واجه إشكالات حادة تتعلق بكيفية استخدامه، وهو ما أدى إلى بروز أسئلة حول علاقته بالعقلانية والسلطة والقيم الأخلاقية.

في هذا الإطار سعى العديد من الفلاسفة إلى تحليل أسباب أزمة العقل، خاصة في الفكر الغربي الحديث.

2. ضبط المفاهيم

إذا كان العالم يسعى إلى اكتشاف القوانين ووضع التعريفات، فإن الفلسفة تتمثل مهمتها في بناء وصياغة المفاهيم، حيث لا يمكن التطرق إلى أي موضوع بحثي دون تحديد مفاهيمه الأساسية بوضوح.

ولهذا حرصنا على توضيح المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ببعض التعريفات نظرا لأهمية المصطلح اللغوي في كل تعريف، إذ لا يمكن تجاهله أما المصطلحات التي نتناولها في هذا البحث، فهي:

1.2 الأزمة

عرف لسان العرب الأزمة **لغة:** "الأزم: بشدة العض بالفم كله، وقيل بالأنياب هي الأوزام"[1] وفي موضوع آخر: هي "الضيق والشدة، ولفعل أزم على شيء أزمة عظ بالفم كله عظاً شديدا".[2]

يتضح من التعريف اللغوي لكلمة "الأزمة" أنها تشير إلى الضغط الشديد والضيق، حيث يستخدم الفعل" أَزَمَ" لوصف العظ القوي بالفم الكامل، وغالبا ما ينسب ذلك إلى الأنياب، وبمرور الوقت، امتد معنى الكلمة ليشمل الشدة والضيق في مختلف الأحوال، سواءاً كان ذلك على المستوى الشخصي أو المجتمعي.

وبناءا على هذا الفهم اللغوي نجد أن مصطلح < الأزمة > يستخدم للتعبير عن حالات الشدة والصعوبة، مثل المجاعات أو فترات القحط، التي تسبب معاناة الإنسان وتؤدي إلى ظروف حرجة.

- **اصطلاحا:**

من الناحية الاصطلاحية، تعرف الأزمة على نحو التالي:" لقد عرف الباحثون الأزمة بأنها حالة توتر ونقطة تحول تتطلب قرارا ينتج عنه مواقف جديدة سلبية كانت أو إيجابية تؤثر على مختلف الكيانات ذات العلاقة"[3]، وقد عرفها البعض بأنها؛ "حالة غير عادية تخرج عن نطاق التحكم والسيطرة وتؤدي إلى توقف حركة العمل أو هبوطها إلى درجة غير معتادة، بحيث تمدد تحقيق الأهداف المطلوبة في الوقت المحدد"[4] يتضح من ذلك أن الأزمة هي حالة أو حدث مفاجئ

[1] إبن منظور لسان العرب، مجلد 1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)، ص74.

[2] علي بن هلهول الرويلي، الأزمات، ج1، جامعة نايف العربية، الرياض ،2025،02،09 www.nauss.edu.sa،ص 02.

[3] المرجع السابق، ص02.

[4] صبحي رشيد اليازجي، إدارة الازمات، مجلة الجامعة الإسلامية / مجلد 19، العدد02 يونيو 2011، ص ص324.

يشكل تمديدا للاستقرار أو يعرض الوضع القائم للخطر. وقد تترتب عليها نتائج وخيمة تؤثر سلبيا على الفرد. وتعرف فترة الأزمة وفقا لوجهة نظرنا بالفترة الحرجة، حيث يكون الشخص في مواجهة تحدي يتطلب منه التغلب عليه، وإحداث تغيير في وضعه الراهن، تعد الأزمات من المفاهيم المهمة التي اكتسبت دورًا بارزًا في المجتمع المعاصر، حيث تتجلى بوضوح في مختلف السياقات والمجالات، وترتبط بالتحولات التي يمر بها الأفراد والمجتمعات والسلطات، فلكل أزمة ظروفها الخاصة، وطرق التعامل معها، ما يؤدي في النهاية إلى نتائج معينة. ولهذا يتعين على الإنسان مواجهة التحديات التي ترفضها الأزمات والسعي لتغلب عليها بأقل قدر ممكن من الخسائر. ومن هذا المنطلق، نرى أن الأزمات جزء لا يتجزأ من الحياة، مما يستدعي من الإنسان القدرة على التكيف معها، وإيجاد حلول فعالة لتجنب أثارها السلبية والتعامل معها بشكل مناسب.

2 . 2 العقل :

للعقل عدة دلالات لغوية من بينها:

العقل هو مصدر من فعل " < عقل>، يعقل، عقلا فهو عاقل والعقل والمعقول بمعنى واحد، ويقال: العلم هو العلم، كما تتفق كلمة اللغويين عن اعتبار أصل لفظ العقل، هو المنع والحبس"[1]

وللعقل دلالة أخرى لغوية، " اللغة أسيرة العقل لكن العقل أسير اللغة ... العقل في اللغة العربية هو الربط والحجز والنهي للشرود والتسيب"[2]

[1] يوسف مختارية، ملالة العقل في القرآن الكريم، إشراف، أبوبكر الأشهب، ماجستير في الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر 2002 2003، ص53.

[2] محمود أمل، الأداء القاموس العربي . عربي، هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص31.

وكذلك عرف العقل بأنه " الحجز والنهي ضد الحمق، والجمع عقول، وهو مصدر (العقل) يعقل عقلا فهو معقول وعاقل، ويقال فيه أيضا عقل الدواء بطنه أي أمسكهن، وعقل البعير إذ شد السباق إلى بقية الذراع بحبل واحد لمنعه من الهروب"[1].

تكشف هذه المقولات عن التداخل بين المفاهيم اللغوية والفلسفية لمصطلح <العقل>، فبينما ينظر إليه لغويا على إنه أداة للحبس والمنع، يتطور مفهومه في الفلسفة ليصبح مصدرا للمعرفة والاستدلال. أما العلاقة بين العقل واللغة فتظهر أن كيف اللغة ليست مجرد وسيلة تعبير، بل هي عنصر بنيوي يؤثر في طريقة تفكير الإنسان وإدراكه للعالم، فيتضح أن مفهوم العقل يتأرجح بين كونه أداة ضبط ومنع في السياق اللغوي وكونه مصدرا للمعرفة والاستدلال في السياق الفلسفي. في المقابل تظل العلاقة بين العقل واللغة متشابكة، فاللغة تنبع من العقل، لكونه في الوقت ذاته تحد من وطريقة تفكيرهم، هذا التداخل بين المفهومين يبرر كيف أن الإنسان، رغم قدرته على التفكير المجرد، يظل محكوما بالأدوات اللغوية التي يستخدمها لتعبير عن إدراكه للعالم.

- **اصطلاحا:**

يشتق مصطلح "العقل" من الجذر اللغوي (ع.ق.ل)، والذي يحمل معاني الربط والإمساك، وهو ما يعكس وظيفته في ضبط الفكر والسلوك. ومن هذا المنطلق، يعرف العقل بأنه قدرة الإنسان على إدراك الوعي، حيث يتمكن من تحليل المعلومات واتخاذا الأحكام بناءا على مبادئ منطقية واضحة، لذا يقال إن الفرد "عقل" شيئا عندما أدركه بوعي وتمكن من استيعابه بطريقة عقلانية. في الإطار الفلسفي، ينظر إلى العقل بوصفه إحدى القوى الإدراكية الأساسية التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، مما يجعله أداة مركزية في بناء المعرفة واتخاذ

[1] جوليا ديدية، قاموس الفلسفة، ت.ر: فرانسوا أيوب وايلي نجمو ميشال (أبي فاضل، مكتبة أنطوان بيروت، لبنان، دار لاروس باريس ، فرنسا، ط1، ص324.

القرارات، ولهذا غالبا ما يقابل العقل بمفاهيم مثل الجهل والجنون والسفه، حيث يعتبر معيارا للحكمة والاتزان الفكري. أما من الناحية الاصطلاحية، فيعرف العقل بأنه ملكة الفهم التي تختص بإدراك العلاقات الذهنية والتمييز بين المعاني المختلفة، مما يجعله أساسا للتفكير المجرد والاستدلال المنطقي، وينظر إليه بوصفه قوة معرفية تسهم في تكوين الإدراك البشري وتنظيم التجربة الإنسانية وفق أسس عقلانية، بهذا المعنى يتجاوز العقل دوره كأداة إدراك حسي ليصبح عنصرًا جوهريًا في التكوين المعرفي والسلوكي للإنسان، حيث يشكل أساس الوعي ويمثل جوهر العمليات الذهنية التي تساعد على فهم العالم والتفاعل معه بطريقة عقلانية ومنهجية. أي أنه " قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها"[1].أي أن العقل لا يقتصر على كونه وسيلة لفهم الواقع، بل هو أيضا قوة معيارية تحكم على الأشياء من حيث قيمتها الأخلاقية. فهو الذي يمكّن الإنسان من التمييز بين الخير والشر والجمال والقبح والكمال والنقصان، مما يجعله الأداة الأساسية في بناء تصورات القيمية والمعرفية التي تحكم حياة الإنسان وتوجه سلوكه.

3. مدرسة فرانكفورت

تعتبر مدرسة فرانكفورت واحدة من أبرز التيارات الفكرية في القرن 20، حيث ساهمت في تشكيل الكثير من المفاهيم النقدية والاجتماعية. تأسست هذه المدرسة في الثلاثينيات في ألمانيا، وركزت على دراسة العلاقة بين الثقافة والمجتمع مع التركيز على النقد الاجتماعي والفلسفي،" أن مدرسة فرانكفورت تعتبر هي ذلك التيار الذي تحقق في فرانكفورت عند إنشاءها بقرار من وزارة التربية بتاريخ 1923، حيث نشأت في البداية حول معهد البحث الاجتماعي في جامعة فرانكفورت، وكانت هذه التسمية التي قدمت لوزارة التربية الوطنية وعي جزء من مشروع ولقد قام مجموعة من

[1] أحمد شطوطي، معجم فلسفي مناهج المصطلحات الفلسفية منتهج التحليل، دار صقلية، دار قرطبة، ط 1، 2001، ص 40.

الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين رفضوا الانضمام إلى الحزب الشيوعي الألماني، تسعى مدرسة فرانكفورت إلى إجراء مراجعة نقدية شاملة للوعي الأوروبي، مما يجعلها تستند في بعض تحليلاتها إلى هيغل ، حيث تعتبره ممثلا للمثالية الفلسفية وبالتالي فإن عودتها إليه لا تعني تبني أفكار، بل تمثل القراءة النقدية تستلهم منهج النقد الكانطي، إذ ينظر إلى هيغل بوصفه مفكرا استمر في البناء على كانط، لكنه في الوقت ذاته قدم انتقادات جوهرية لفلسفتهم.

وإذا تتبعنا الامتدادات الفكرية للمدرسة، فإننا نقف عند عدد من التأثيرات الفلسفية التي ساهمت في تشكيل معالمها النظرية، "ولقد ارتبطت المدرسة بالكانطية الجديدة وخاصة بالمدرسة الاجتماعية فيها و" بيماكس غيبر" بدرجة أخص إلى جانب ذلك في المدرسة، تمثل أيضا أحد روافد وبذلك فهي جزء لا يتجزأ من ماركسية القرن 20 أمثال "رويجه جارودي " و"جورج لوكاش"[1].

وبالتالي ينظر إلى مدرسة فرانكفورت باعتبارها أحد التيارات الأساسية في التيار الجديد في الفكر السياسي الغربي، حيث لم تكتفي بتبني الماركسية التقليدية، بل قامت بمراجعتها ونقدها، خاصة فيما يتعلق بالماركسية الداروينية التي كانت سائدة في القرن 19 ومن هذا المنطلق ينظر إلى هذه المدرسة باعتبارها جزء لا يتجزأ من الماركسية الغربية في القرن 20 إلى جانب مفكرين مثل "رويجه غارودي" و"جورج لوكاش" الذين قدما مقاربات نقدية ساهمت في تطوير الماركسية وإعادة توجيهها نحو قضايا ثقافية واجتماعية أكثر شمولية.

حظيت مدرسة فرانكفورت بمكانة متميزة في الفكر الفلسفي والنقدي، نظرا لغنى إنتاجها الفكري وانفتاحها على مختلف المرجعيات الفلسفية الحديثة والمعاصرة. فقد تأثرت المدرسة بالفلسفة الكانطية والهيغلية إلى جانب استلهامها لبعض الأفكار النتشوية والفيبرية، مما منحها طابعًا نظريًا

[1] زهاني كريم، موقف النظرية النقدية، من الإيستيمولوجيا الوضعية هربت ماركيوزو نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة منتوري، قسنطينة (2011-2012)، ص06.

متميزا وأسهم في بلورة مقاربات نقدية متعمقة ولاسيما فيما يتعلق بتحليل المجتمع الحديث والتداعيات التقنية على الإنسان والمجال العام.

غير أن التطورات السياسية التي شاهدتها أوروبا عامة وألمانيا على وجه الخصوص، أدت إلى تعطيل نشاطات المدرسة حيث كان كصعود النظام النازي إلى الحكم عام 1933، وما تبعه من تركيز السلطة في يد الحزب النازي، أثر مباشر في الحد من الحريات الفكرية والسياسية. وقد انعكس ذلك في غرض قيود صارمة على الأنشطة النقدية التي يمكن أن تعارض التوجهات الإيديولوجيا للنظام الحاكم نتيجة لذلك اضطر العديد من مفكرين مدرسة فرانكفورت إلى مغادرة أوروبا، حيث لجأ بعضهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية بحثًا عن فضاء أكثر انفتاحا يتيح لهم مواصلة أبحاثهم ونقدمهم للمجتمع الحديث.

تولت مدرسة فرانكفورت مهمة تحقيق مجموعة من الأهداف التي سعت إلى صياغتها في إطار السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتمثلت هذه الأهداف في تطوير مقاربات نقدية تهدف إلى تحليل البنى الاجتماعية الحديثة، ودراسة تأثير الإيديولوجيا والتقنية على تشكيل الوعي الفردي والجماعي، بالإضافة إلى تعزيز الفكر النقدي بوصفه أداة فعالة في تفكيك أنماط الهيمنة وإعادة النظر في البنى الفكرية والمؤسساتية المهيمنة "عملت النظرية النقدية على تحقيق غايات أساسية أهمها التحرير أو الانعتاق، وبحسب عبارة ماكس هوركهايمر، فإن النظرية النقدية تشكل أداة في المعركة من أجل المستقبل"[1]، إذ تتمحور النظرية النقدية كما صاغها مفكرو مدرسة فرانكفورت حول تحقيق غاية أساسية تتمثل في التحرر من أشكال الهيمنة الإيديولوجيا والاجتماعية و الاقتصادية ووفقا لماركس هوركهايمر، فإن هذه النظرية لا تقتصر على تفسير الواقع، بل تعد أداة فاعلة في النضال من أجل مستقبل أكثر عدالة.

[1] الزواوي بغورة، الإعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، ط1 ،2012، ص162.

ينطلق هذا التصور من رؤية نقدية تفكيكية تسعى إلى الكشف عن البنى السلطوية التي تعيد إنتاج أنماط السيطرة سواء عبر الإيديولوجيا أو المؤسسات الاقتصادية والثقافية ومن خلال دمج الفلسفة بعلم الاجتماع، تهدف النظرية النقدية إلى تفكيك آليات الاستلاب والاغتراب التي يرسخها النظام الرأسمالي، مما يجعلها مشروعا فكريا تحرريا يسعى إلى تجاوز البنى التقليدية وإعادة تشكيل الواقع وفق مبادئ العدالة والحرية.

يعد مفهوم الهيمنة والسيطرة أحد الموضوعات المركزية التي حظيت باهتمام واسع ضمن أبحاث فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ولاسيما لدى الجيل الأول من روادها مثل ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، وهربيرت ماركيوز. فقد انصب اهتمامهم على تحليل آليات السيطرة الإيديولوجيا والاجتماعية، من خلال تفكيك البنى التي تعيد إنتاج أنماط الخضوع والامتثال داخل المجتمعات الحديثة وذلك عبر المؤسسات الثقافية والاقتصادية والإعلامية، التي تعمل على ترسيخ الهيمنة بطرق غير مباشرة. وذلك يعد كتاب "جدل التنوير" عملا مشتركا لكل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، حيث يمثل تحليلا نقديا للحضارة الغربية الحديثة، يسعى الكتاب إلى الكشف عن التناقضات الكامنة في مشروع التنوير، إذ يبين كيف أن الحداثة التي نشأت في الأصل كمشروع تحرري قائم على العقل والعلم، قد أدت في نهاية المطاف إلى تعزيز آليات السيطرة وإنتاج أشكال جديدة من الهيمنة.

وفقا للمؤلفين، تتميز المجتمعات الغربية المعاصرة بسمتين مترابطتين: الصناعة والتقني الموجه نحو التوحيد والاستهلاك والسيطرة، التي تعكس استخدام العقلانية كأداة للإخضاع وإحكام النفوذ على الأفراد والمجتمعات.

يتناول كتاب جدل التنوير، الذي ألّفه هوركهايمر وأدورنو، مفهوم التنوير بوصفه موضوعًا مركزيًا، حيث قاما، باعتبارهما من أبرز مفكري الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، بتحليله ونقده

بشكل معمّق، بقولهم:" يعتبر التنوير وعلى مر الزمن، وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا (...) كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم، لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم"[1].

في هذا السياق يتجلى، دور فلاسفة مدرسة فرانكفورت في السعي إلى إعادة تحرير الإنسان من قيود الهيمنة والإيدولوجيا، ويتضح هذا التوجه من خلال ما ورد في مقدمة كتاب <جدل التنوير>، " لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور، كانت هذه نقطة إطلاقنا الأولى بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان، والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع فهو كمن يقوم بترسيخ قدرة الخاص"[2].

يبدو أن المشروع التنويري الذي بدأ بهدف تحرير الإنسان قد انحرف جزئيا عن مساره، مما أدى إلى تعزيز أنظمة القمع والهيمنة بدلا من القضاء عليها. لذا فإن الحل يكمن في إعادة النظر في التنوير نفسه، ونقد منطقه الداخلي، والسعي إلى تطوير نموذج جديد من العقلانية التي تحافظ على بعدها الإنساني والتحرري، تشكل هذه المفارقة الدافع الأساسي وراء قيام فلاسفة مدرسة فرانكفورت بإعادة صياغة مشروع فكري يتجاوز الطروحات الحداثية التنورية، سواء من خلال بلورة بديل نقدي أو عبر تقديم مراجعة فلسفية عميقة لمبادئ الحداثة، فقد أدرك رواد النظرية النقدية أن المشروع التنويري الذي تأسس على وعود عقلانية والتحرير، قد أفضى في بعض تجلياته إلى أنماط جديدة من السيطرة و إعادة إنتاج علاقة الهيمنة ،وهو ما يستدعي تفكيك أسسه

[1] هوركهايمر ماكس، وثيودور أدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص02.

[2] المرجع نفسه، ص16.

الإيستيمولوجية، وفي هذا السياق جاء نقدهم للعقل الأداتى بوصفه أداة لإخضاع الإنسان للطابع التكنولوجي والتقني للحضارة الحديثة، مما أدى إلى تآكل إمكانيات التحرر، التي بشر بها التنوير، وتحولها إلى آليات استلاب جديدة، تتجلى في أنماط الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يعيد إنتاجها النظام الرأسمالي المتأخر.

يستند النقد الذي قامت عليه مدرسة فرانكفورت إلى مراجعة جذرية للمنظومة الفلسفية الحداثية، حيث يتداخل البعد الديني مع الطرح الفلسفي في رؤية شاملة، تجلت بوضوح في الفكر الغربي، لاسيما في ألمانيا وفرنسا، وقد تمحور هذا النقد حول التفكيك البنية التقليدية للمعرفة الفلسفية، التي تجسدت في ما يعرف ب < النسق الميتافيزيقي>، إضافة إلى تبني رؤية نقدية لشعارات الحداثة، لا سيما تلك التي ترفع شعار العقلانية والتقدم، وقد ركز فلاسفة هذه المدرسة على كشف التناقضات الكامنة في البنية الفكرية للحداثة الغربية، خاصة فيما يتعلق بثنائية العقل والأدوات التي تؤطر ممارسات الإنسان الأوروبي الحديث، وبهذا المنظور رفض مفكر فرانكفورت المقاربة الاختزالية للعقل باعتبارها معيارا مطلقا للحقيقة والمعرفة.

مشيرين إلى أن هذا التصور أدى إلى إنتاج أنماط جديدة من السيطرة والتشيؤ وهو ما يعكسه. التطور التاريخي الذي شهدته أوروبا، حيث تدرجت من هيمنة الميثولوجيا والأنظمة السلطوية إلى سيطرة العقل الأداتي بوصفه آلية لإعادة إنتاج علاقات الهيمنة في السياقات الاقتصادية والاجتماعية وثقافية[1].

[1] ينظر: المرجع السابق، ص16.

الفصل الأول: العقل اليقيني

تمهيد

يعد مفهوم العقل اليقيني أحد أبرز الإشكالات الفلسفية التي شغلت الفكر الإنساني، حيث يرتبط بفكرة امتلاك الحقيقة المطلقة التي لا تحتمل الشك أو التأويل، وقد تجلت هذه النزعة في الفلسفات المتعالية التي سعت إلى تأسيس معرفة يقينية متجاوزة للتجربة الحسية، كما هو الحال في الميتافيزيقا الكانطية والفكر الديكارتي، غير أن هذا التصور لم يخلو من إشكالات نقدية خاصة مع ظهور التيارات التأويلية الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا التي أعادت النظر في مفهوم الحقيقة والمعرفة ،مؤكدة على الطابع التركيبي والتأويلي للفهم الإنساني، ومن هنا يسعى هذا الفصل إلى مناقشة الأسس الفلسفية للعقل اليقيني، وتحليل نقده في ضوء الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

1.مفهوم العقل اليقيني

لطالما شغلت مسألة اليقين موقعًا محوريًا في تاريخ الفلسفة حيث سعى الفلاسفة عبر العصور إلى تحديد أسس المعرفة الحقة، التي لا تقبل الشك وقد أدى هذا السعي إلى تبلور مفهوم العقل اليقيني، الذي يفترض وجود مبادئ عقلية قادرة على بلوغ حقائق مطلقة، في الفلسفة الحديثة كان رينيه ديكارت من أبرز المدافعين عن هذا التصور حيث رأى أن العقل البشري، إذا ما أستخدم بطريقة صحيحة.

يمكنه الوصول إلى معرفة يقينية تتميز بالوضوح والتميز، ثم جاء إيمانويل كانط ليعيد صياغة هذا المفهوم من خلال فلسفته المتعالية، مؤكدًا أن اليقين مشروط ببنية العقل نفسه، ومع ذلك لم يخلو هذا الطرح من انتقادات لاحقة خاصة من قبل التيارات الفينومينولوجيا والتأويلية، التي شككت في إمكانية الوصول إلى يقين مطلق خارج إطار التجربة الذاتية والتاريخية ومن هنا يمكن تعريف العقل اليقيني بأنه:" ذلك النمط من التفكير الذي يقوم على إفتراض وجود حقائق

مطلقة يمكن للعقل البشري إدراكها بصورة مباشرة أو من خلال مبادئ عقلية قبلية، دون الحاجة إلى الشك أو التأويل"[1].

ويعتمد هذا التصور على الايمان بإمكان الوصول إلى معرفة يقينية غير قابلة للجدل، سواء من خلال التأمل العقلي الخالص كما في الفلسفة الديكارتية أو عبر مبادئ متعالية كما طرحها كانط في كتابه نقد العقل المحض، يرى ديكارت أن العقل هو المصدر الاساسي لليقين، وأن المعرفة الحقيقية لابد أن تمتع بدرجة من الوضوح والتميز بحيث لا يمكن التشكيك فيها، وهو ما يتجسد في قوله أنا أفكر إذن أنا موجود ، باعتبارها أولى الحقائق اليقينية التي لا تقبل الدحض أما في الفكر الكانطي فيعتبر العقل اليقيني ذلك الذي يعمل وفق المقولات القبلية التي تشكل إطارًا إدراكيًا ثابتًا للمعرفة حيث يقول كانط: " كل إدراك حسي يخضع لمقولات العقل مما يمنحنا يقينا حول العالم الظاهري، لكنه لا يمكننا من معرفة الاشياء في ذاتها"[2].

2. اليقين المتعالي والفلسفة المتعالية

يعد مفهوم اليقين المتعالي أحد المرتكزات الأساسية في الفلسفة الحديثة خاصة في الفكر العقلاني والظاهراتي، يعود هذا المفهوم إلى محاولات الفلاسفة تجاوز الشك وإرساء أسس للمعرفة بحيث تكون مطلقة وغير قابلة للنقض، يرتبط اليقين المتعالي بالفلسفة المتعالية التي تسعى إلى البحث في الشروط القبلية لإمكان المعرفة والتجربة.

يُعتبر رينيه ديكارت المؤسس الأول لمطلب اليقين المتعالي في الفلسفة الحديثة، وذلك من خلال منهجه الشكي الراديكالي الذي قام فيه بتقويض جميع المعارف الحسية والعقلية، باحثًا عن نقطة يقينية لا تقبل الشك، ليرسو في النهاية على مبدئه الشهير: أنا أفكر إذن أنا موجود، والذي

[1] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 2006، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص72.

يُعد أول يقين ثابت في فلسفته. يؤكد ديكارت أن الشك نفسه دليل على وجود الذات المفكرة لأن فعل التفكير يستلزم وجود مفكر، وبهذا يؤسس الكوجيتو قاعدة متينة للمعرفة، بعيدًا عن أي تأثيرات خارجية، مما يجعله حجر الأساس للفلسفة العقلية الحديثة لكن على الرغم من تأسيس ديكارت لليقين الذاتي، فقد بقيت إشكالية العلاقة بين الذات العارفة والعالم الخارجي قائمة، جاء إدموند هوسرل لاحقًا ليعيد صياغة مفهوم اليقين المتعالي في إطار الفينومينولوجيا " الهدف الجوهري للفينومينولوجيا عند هوسرل هو تأسيس العلم الكلي وتحويل الفلسفة إلى عالم يقيني ودقيق للمعرفة الإنسانية"[1].

إذن يسعى هوسرل إلى تحويل الفلسفة إلى علم كلي صارم، لا يكتفي بتفسير الواقع بل يؤسس اليقين من خلال تحليل الظواهر كما تعطى في التجربة الواعية.

وبهذا، تصبح الفينومينولوجيا مشروعًا طموحًا لإعادة بناء الفلسفة على أسس علمية، تجعلها مصدرًا موثوقًا للمعرفة الإنسانية، فيعتبر إن الوعي ليس مجرد ذات مفكرة، بل هو قصداني بطبيعته، أي أنه دائم الارتباط بالموضوعات التي يقصدها، ومن هنا يرى أن اليقين المتعالي ليس يقينًا ذاتيًا منعزلًا كما عند ديكارت، بل هو ناتج عن تحليل بنية الوعي نفسه، أي أنه يقين يقوم على الشروط القبلية للإدراك.

ولكي نفهم الأسس النظرية التي انطلقت منها الفينومينولوجيا، لا بد من الوقوف عند مفهومها في صيغته الخالصة كما حدده هوسرل، "الفينومينولوجيا الخالصة هي علم الوعي الخالص(الشعور المحض) وهذا يعني أن الفينومينولوجيا الخالصة تعتمد على التأمل الخالص وحده ، والتأمل الخالص يستبعد بوصفه تأملا خالصًا كل نوع من الخبرة و الخارجية"[2]، يؤكد

[1] رافع محمد سماح، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، ط1 ،1991، ص100.

[2] عادل مصطفى ، فهم الفهم، ص117.

هوسرل في هذا القول أن الفينومينولوجيا الخالصة هي علم الوعي المحض، أي أنها تسعى إلى دراسة الشعور في ذاته، دون الرجوع إلى أي عوامل خارجية وهذا يعني أن الفينومينولوجيا بوصفها منهجًا، تعتمد على التأمل الخالص، الذي يقوم على تحليل الظواهر كما تعطي في الوعي مع استبعاد كل ما هو خارجي أو تجريبي، إذن الفينومينولوجيا الخالصة عند هوسرل هي علم الوعي في ذاته، يعتمد على التأمل الخالص، الذي يستبعد كل ما هو خارجي أو تجريبي، ومن خلال هذه المنهجية، يسعى هوسرل إلى تأسيس فلسفة يقينية، تجعل من الوعي مجالاً للدراسة العلمية الدقيقة، بعيدًا عن أي مؤثرات خارجية على مر التاريخ، سعت الفلسفة للوصول إلى الحقيقة متعالية، حقيقة تتجاوز الشك والتأويل، وتقدم بوصفها يقينًا ثابتًا ومستقبلًا على الزمن والسياق، لكن ماذا لو لم تكن الحقيقة كيانًا معزولًا، بل نتاجًا لحركة التأويل المستمرة؟

يعد< اليقين المتعالي> أحد المفاهيم التي تعكس النزعة الفلسفة نحو المعرفة المطلقة، حيث يُفترض أن هناك معاني جاهزة يمكن الوصول إليها بشكل مباشر، غير أن الفكر الحديث خاصة مع الهيرمينيوطيقا، سيقلب هذه المعادلة رأسًا على عقب، حيث لا ينظر إلى الحقيقة باعتبارها < معطى نهائيا > بل باعتبارها أفقًا متغيرًا يتشكل في ضوء التأويل والتفاعل بين القارئ والنص والسياق. هذا التحول لم يكن مجرد تغيير في طريقة التفكير، بل كان< اليقين المتعالي> يسعى لتأسيس الحقيقة على مبادئ ثابتة، فإن الهيرمينيوطيقا تدعونا إلى إعادة النظر في مفهوم الفهم ذاته.

– هل يمكن لأي نص أن يحمل معنى واحدا، أم أن المعنى هو دائمًا نتيجة لحركة الفهم المتجدد؟

– كيف يتحدد الفهم المتجدد؟

– هل يمكننا الحديث عن موضوعية في التأويل، أم أن كل قراءة هي انحياز لسياق معين؟

انطلاقا من هذه التساؤلات، ظهرت الهيرمينيوطيقا بوصفها مقاربة نقدية تعيد النظر في طبيعة الفهم والتأويل، متجاوزة فكرة الحقيقة المطلقة لصالح رؤية ديناميكية للمعنى، فما هي الهيرمينيوطيقا؟ وكيف أسهمت في إعادة تشكيل علاقتنا بالنصوص والمعرفة؟

3. الهيرمينيوطيقا:

تعد الهيرمينيوطيقا من أبرز الحقول الفلسفية التي اهتمت بمسألة الفهم والتأويل، حيث تطورت من منهج لتفسير النصوص إلى نظرية شاملة للفهم الإنساني وقد شهد هذا المفهوم تحولات فكرية عميقة مما أدى إلى تبلور تعريفات متعددة تعكس تطوره عبر التاريخ.

" لفظة الهيرمينيوطيقا hermtneutique مشققة من اليونانية hermeia أي فن التأويل"[1].

وتعني الهيرمينيوطيقا هي العلم الذي يدرس طرق فهم وتفسير النصوص، سواءً كانت دينية أو أدبية أو فلسفية، مع التركيز عن المعاني والدلالات المختلفة، وإذا تتبعنا الأصول اليونانية لمصطلح الهيرمينيوطيقا hermeneuties، نجد أنه مشتق من الفعل اليوناني hermenetia يدل على عملية التأويل، ومن الملاحظ أن كلا المصطلحين يرتبطان دلاليًا بالإله هيرمس hermes الذي كان يعرف في الأساطير الإفريقية بأنه رسول الألهة إلى مفاهيم يمكن للبشر إدراكها. مما يجعله الوسيط بين العوالم الألهة والإنسانية، وقد شملت مهمته تفسير المعاني الغامضة، وإعادة إنتاجها في سياقات جديدة تُيسر استيعابها[2].

ومن جهة الخصائص التي أوردها هوميروس في وصفه له، كونه الوحيد القادر على أن يعبر البون الفاصل بين الألهة والبشر وينتقل في لغة واضحة ومفهومة ما يجول في خاطر

[1] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، 1998، ط1، ص5.

[2] ينظر: أحمد مداس، وآخرون، ص23.

الألهة"[1] في إطار النقد التأويلي، يعاد تفعيل البنية الرمزية إجرائيًا لعملية الوساطة المعرفية، حيث تموضع عند نقطة التقاطع بين المطلق الإلهي والإدراك البشري، إن وظيفته الأساسية تمكن في ترجمة المفاهيم التي تتجاوز نطاق الفهم الإنساني إلى أنساق دلالية قابلة للإدراك وتفسير، مما يجعله استعارة مركزية في نظرية التلقي والتأويل. ومن هذا المنظر، يمكن النظر لـ"هرمس " بوصفه آلية معرفية تتيح إعادة إنتاج الخطاب عبر التفسير والتفكيك، وهو ما يتقاطع مع الطروحات الفينومينولوجية التي تؤكد على الطابع الحواري للمعرفة وتحولها المستمر عبر عمليات الإدراك والتأويل. تتسم البنية الرمزية لـ "هرمس" بخصائص تأويلية لا تنفصل عن جوهر العملية الهيرمينوطيقية، حيث تكشف عن دلالات تتجاوز المستوى السطحي للنص، مما يستلزم وسيطًا لفهم أبعادها الخفية، فالتفسير لا يقتصر على استنباط المعاني المباشر بل يستدعي قراءة تدرك التفاعل الجدلي بين الظاهر والمستتر والعميق والسطحي.

ويعرف بول ريكور الهيرمينيوطيقا في كتابه صراع التأويلات بأنها "علمًا لقواعد التفسير، حيث يرى أنها تتناول تفسير النصوص، خاصة تلك التي تحتوي على معاني متعددة أو رمزية، ويرى أيضا أن الهيرمينيوطيقا ليست مجرد تفسير للنصوص، بل هي نظرية للفهم تستند إلى قواعد التأويل، وتسعى للكشف عن الطبقات العميقة للمعنى"[2]. بمعنى الهيرمينوطيقا ليست مجرد ممارسة لتفسير النصوص، بل هي مجال نظري واسع يدرس أسس الفهم والتأويل، وهو يشير إلى أن التفسير يعتمد على قواعد محددة مما يجعل الهيرمينيوطيقا علماً منهجًا وليس مجرد اجتهاد

[1] معافة هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص20.

[2] ينظر: بولريكور، صراع التأويلات، تد، منذرعياشي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان،2005، ط1، 1999ص 99-101.

شخصي، كما يؤكد على أن النصوص تحمل معاني متعددة، وبعضها يكون غير ظاهر بشكل مباشر، مما يستدعي تأويلا معمقا للكشف عن طبقات المعنى المختلفة.

1.3 رواد الهيرمينيوطيقا:

كانت الهيرمينيوطيقا في الأصل محصورة في تفسير النصوص الدينية، خاصة في سياق تفسير الكتاب المقدس وفق التقاليد اللاهوتية المسيحية، حيث كان الهدف كشف المعنى الحقيقي للنصوص بما يتماشى مع العقيدة، تسهم مفكرون مثل أغسطينوس، وتوما ألاكويني، ومارتن لوثر، وباروخ سبينوزا في تطوير التأويل الديني بطرق مختلفة، لكن المنهج ظل مرتبطًا بالسلطة اللاهوتية.

مع الحركات الإصلاحية والتنويرية في القرن الثامن عشر، بدأ التأويل يأخذ بعدا أوسع، حتى جاء شلايرماخر ليحول الهيرمينيوطيقا من أداة تفسير ديني إلى علم عام للفهم، يمكن تطبيقه على جميع النصوص البشرية لمختلف سياقاتها.

فريدريش شلاير ماخر:

يعتبر شلاير ماخر الأب المؤسس للهيرمينيوطيقا الحديثة، حيث انتقل بها من كونها مجرد منهج لتفسير النصوص الدينية إلى نظرية عامة للفهم الإنساني.

سعى شلاير ماخر إلى تطوير منهج تأويلي يمكن القارئ من الوصول إلى المعنى الأصلي للنص، ليس فقط من خلال دراسة اللغة، ولكن أيضًا من خلال التفاعل مع السياق النفسي للمؤلف.

من أهم المبادئ عند فريدرش شلاير ماخر وسع نطاق التأويل ليصبح منهجًا عامًا يتجاوز التفسير التقليدي للنصوص الدينية استند في ذلك إلى عناصر عقائدية وعقلية، خاصة من خلال تطبيقه على تفسير الأناجيل، ركزت تأويلاته بشكل خاص على علم الفهم والتفسير، لكنه دخل في خلافات مع بعض الاتجاهات اللاهوتية مثل تيار لاهوت الأحياء، حول كيفية تفسير نصوص المقدسة. يعتقد شلايرماخر التأويل لا يقتصر فقط على الجانب الديني أو العلمي، بل يمتد ليشمل البعد الفلسفي والمعرفي فهو يرى أن اللغة ليست مجرد أداة لنقل الأفكار، بل هي عنصر جوهري في فهم النصوص وإعادة إنتاج معناها، كما أكد على أهمية الحوار في تحقيق الفهم، حيث لا يمكن الاكتفاء بالمحتوى الظاهري للنص، بل يجب التعمق في نوايا الكاتب وسياقه التاريخي، ولهذا السبب قدم شلايرخامر منهجًا يعتمد على تحليل اللغة إلى جانب فهم الدوافع النفسية والفكرية للمؤلف، مما جعله أحد المؤسسين الرئيسيين للهرمينيوطيقا الحديثة".[1]

فقد دعا شلايرماخر وفق هذا المنظور إلى هيرمينيوطيقا تقوم على إستقلالية الفهم عن النص ذاته مما جعل التأويل منهجا عاما يمكن تطبيقه على مختلف النصوص، وليس فقط على النصوص الدينية، وبهذا أصبحت الهيرمينيوطيقا أداة تحليلية قابلة للتطبيق على نطاق أوسع، بدلًا من أن تظل حبيسة للتفسير اللاهوتي، وبهذه الطريقة، تحولت الهرمينيوطيقا من مجرد تقنية لتفسير النصوص المقدسة إلى علم قائم بذاته، يرتكز على دراسة عملية الفهم والتأويل، وهو ما شكل الفارق الجوهري بين مفهومها التقليدي وما أصبحت عليه اليوم.

ترتكز الهيرمينيوطيقا عند شلايرماخر على بعدين أساسين: القوة الذهنية النقدية الصارمة، ورغم أنه لم ينشر كتابًا رسميًا في هذا المجال، فإن الوثائق الأولية لمشروعه تضّمنت محاضراته

[1] ينظر: جورج هانس غادامير، فلسفة التأويل (الأصول مبادئ الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم،2006، ط2، ص70.

وملاحظاته المخطوطة التي تعود إلى الفترة ما بين1805و1833، حيث قدم لأول مرة منهجه العام في الهيرمينيوطيقا[1]. استهل شلايرماخر محاضراته في الهيرمينيوطيقا بمقدمات تمهيدية تحمل أبعادًا تأصيلية ممهدًا بذلك لمنهجه التأويلي ورؤيته النقدية ، " الهيرمينيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، وإنما هناك بدلًا في ذلك أشكالًا عديدة وأفرع هيرمينوطيقية منفصلة ومتعددة"[2] وأظهر " أن هناك صعوبات كثيرة لوضع هرمينيوطيقا عامة، أهمها أنه لبعض الوقت ثم التعامل –على نحو لا يمكن إنكاره– مع الهيرمينيوطيقا على أنها ملحقة Appedix To Logie، ولكن عندما تم العمل معها على هذا الأساس تخلت عن المنطق..."[3] كما أن التفسير يقوم على الفيلولوجيا أي –علم فقه اللغة– ، مما جعل الهرمينيوطيقا تدرس من خلال مجموعة من الملاحظات التحليلية.

يحدد شلايرماخر هدفه بوضوح في إرساء أسس هرمينيوطيقة عامة تتمحور حول مفهوم الفهم، مؤكدًا على وحدة الألف من حيث ماهيته، سواء أكان النص تشريعيًا أم أدبيًا. ورغم تنوع مجالات النصوص فإن ما يمكن خلف اختلافها هو جوهر أصيل يوحدها جميعًا حيث يشكل نسيجها اللغوي جسدًا لا ينفصل عن بنيتها الدلالية. لذا يصبح المنهج النحوي أداة ضرورية لكشف المعنى العميق للعبارة، إذ تتفاعل الفكرة مع البنية اللغوية لتشكل نسقا متكاملًا للفهم اللغوي، وإذا اعتمدت مبادئ الفهم النحوي، فإنها تمثل الأساس النظري للهيرمينيوطيقا عامة، يمكن اعتبارها الإطار الشامل الذي يتفرع منه جوهر خاص لكل تأويل هرمنيوطيقي"[4].

---

[1] G.reegg, lambert, Encylopdie of fostmodernism, op, cit, p174.

[2] Friedrich shleiermacher: hermentice and Edited by Amdrew Bowie my camteridge university press Untited kingdow, m 1998, p5.

[3] Ibid :p6.

[4] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم 97–98.

قدم شلايرماخر مساهمتين جوهريتين في تطور الهرمينيوطيقا: الأولى إعادة تعريفها استنادا إلى نظرية الفهم، حيث انطلق من التساؤل الأساسي:" كيف يمكننا إدراك معنى خطاب منطوق أو مكتوب؟، أما الثانية، فتتمثل في مقاربته لمفهوم الفهم ذاته، إذ رفض الافتراض التقليدي القائل بأن الفهم الصحيح عملية بديهية أو تلقائية، مشيرًا إلى أن سوء الفهم هو القاعدة وليس الاستثناء، ومن هذا المنطلق رأى أن الهيرمينيوطيقا تبدأ مع كل عملية فهم، نظرًا لأننا دوما معرضون لاحتمالية سوء التأويل"[1].

تؤكد هرمنيوطيقا شلاير ماخر على مركزية الذات المبدعة، حيث تمنح الأولوية لتجربتها الداخلية الإبداعية في عملية الفهم، متجاوزة البعد الموضوعي للنص، وقد ارتبط هذا التصور بالسياق الرومانسي، مما جعل الفهم لديه عملية تأويلية ثنائية الأبعاد، حيث يرى هذا الأخير أن عملية الفهم تتضمن إعادة بناء العمليات الذهنية للمؤلف ، وهي عملية معاكسة للتأليف، حيث تبدأ من النص المكتوب وتعود إلى الأفكار التي أنتجته ولتحقيق هذا الفهم ، اقترح شلايرماخر وجود بعدين متكاملين في عملية التأويل هما " الجانب أو المنظور التقني أو النحوي ، والمنظور النفسي[2].

التأويل اللغوي النحوي يركز هذا البعد على فهم النص بوصفه جزءا من اللغة، ويعتمد على القواعد اللغوية والنحوية المشتركة، يعتبر هذا الجانب عامًا وموضوعيًا، حيث يسعى المفسر إلى فهم المعاني اللغوية وفقًا لقواعد اللغة المستخدمة، " إن جميع هذه النصوص تمثل في جسد

[1] ينظر: أحمد واعظي درامدى برهرمنوتيك(مدخل إلى الهيرمينيوطيقا)، معهد أبحاث الثقافة، والفكر الإسلامي، 2014 ، ط7، ص84.

[2] Greegg Lombert Encylopedia of Postmobernisn, Op.Cit. P17.

لغوي، ومن ثم فلابد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة فالفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكون المعنى"[1].

يؤكد هذا على الطبيعة التركيبية للمعنى في نظام لغوي تحكمه قواعد نحوية، مما يجعل التحليل النحوي، شرطًا ضروريًا للكشف عن الدلالة فالمعنى ليس كيانًا معزولًا بل هو نتاج لتفاعل بنيتين متكاملتين: البنية الدلالية، التي تتجسد في الفكرة العامة، والبنية النحوية، التي توفر الهيكل اللغوي الحامل لهذه الفكرة، وبالتالي، فإن عملية التأويل تستلزم استقراء العلاقات النحوية لا بوصفها عناصر شكلية، بل باعتبارها موجهات بنيوية تساهم في إنتاج الدلالة وضبط انبثاقها داخل النص.

يؤكد هذا الدور الجوهري للبنية النحوية في إنتاج الدلالة داخل النص، حيث لا يمكن فهم أي خطاب – بصرف النظر عن نوعه أو جنسه – إلا من خلال تحليل علاقاته اللغوية التركيبية. فالمعنى لا يستخلص مباشرة من الكلمات المفردة، بل ينبثق من تفاعل البنية النحوية مع الفكرة العامة للنص مما يجعل النحو آلية تأويلية ضرورية لفك شفرات المعنى، وبهذا، يصبح التأويل عملية منهجية تستند إلى استقراء العلاقات النحوية، لا بوصفها مجرد أنظمة شكلية، لا باعتبارها انساقا دلالية تحدد كيفية تشكل المعنى وتداخله مع النسق الفكري للنص.

التأويل النفسي(التقني) يهدف هذا البعد إلى فهم النص بوصفه تعبيرًا عن فكر المؤلف وشخصيته. يتطلب هذا الجانب من المفسر الاندماج مع المؤلف ومحاولة استيعاب تجربته الذاتية وعبقريته الفردية إن فهم الإنسان لنفسه وللعالم هو شيء تقدمه اللغة غير أنه تخلى عن هذا

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، ص56.

الموقف المنهجي المتماسك الخصب واتخذ موقفًا سيكولوجيًا تحولت الهرمينيوطيقا بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العلمية الفكرية للمؤلف"[1].

يشير هذا إلى التحول المنهجي في مقاربة شلاير ماخر للتأويل، حيث انطلق من فرضية أن الفهم الإنساني للعالم و لذاته يتشكل من خلال لغة، باعتبار الوسيط الأساسي للإدراك والمعرفة، غير أنه لاحقًا تخلى عن هذا التصور البنيوي لصالح مقاربة سيكولوجية، مما أدى إلى إعادة توجيه الهيرمينيوطيقا من دراسة المعنى داخل النص إلى التركيز على استعادة المسار الفكري للمؤلف، بمقتضى هذا التحول لم يعد التأويل مجرد تحليل بنيوي للعلاقات اللغوية، بل أصبح ممارسة استرجاعية تهدف إلى إعادة بناء العملية الذهنية التي أنتجت النص، مما أكسبه طابعًا ذاتيًا قائمًا على التقصي النفسي، وبهذا تحولت الهيرمينيوطيقا إلى أداة تأويلية تسعى إلى استكشاف البنية الأصلية للمؤلف بدلا من الاكتفاء بفحص بنية النص اللغوية، يؤكد شلايرماخر على أن فهم النصوص، بغض النظر عن نوعها أو جنسها، يستلزم تحليلًا نحويًا يا دقيقًا، حيث يتجسد المعنى في إطار لغوي تحكمه قواعد تركيبية محددة، ويقوم منهجه التأويلي على أساس أن النص يمثل وسيطًا لغويًا يحمل فكر المؤلف إلى القارئ، مما يعني أن فهمه يتطلب دراسة بنيته اللغوية من جهة واستيعاب البعد النفسي والفكري لمؤلفه من جهة أخرى، ويطرح تصورا جدليا لعلاقة الزمن بالتأويل، إذا يرى أن الفهم يتأثر بالتباعد الزمني بين القارئ والنص، مما قد يؤدي إلى سوء تأويل ناجم عن عدم الإحاطة الكاملة بخصوصية اللغة والسياق الفكري للمؤلف، لذالك فإن تجاوز الفهم التجزيئي إلى المقاربة كلية تدمج بين عناصره اللغوية والفكرية مع مراعاة التفاعل المستمر بين ذاتية المؤلف وموضوعية اللغة [2].

[1] المرجع السابق، ص62.

[2] ينظر: أحمد مداس، و آخرون ، الفهم ومسارات التأويل، ص30.

فإن التأويل السيكولوجي يتطلب مقابلة حسية بالخيرة الحياتية، وإذا كان تدخل القارئ سيتخذ سيكولوجي، فمعنى ذلك إنه لن يقتصر على إعادة بناء الشروط السيكولوجية للمؤلف[1] .

أي إعادة بناء المؤلف لا يقف عند أفعاله، بل يتعدى ذلك إلى أقواله وتصوراته لأن إعادة بناء المؤلف لا تقتصر على البحث عن مقاصده المباشرة، بل تتجاوز ذلك إلى استبطان الشروط السيكولوجية التي أنتجت خطابه.[2]

وعند تناول النص الأدبي من منظور تأويلي، يتعيّن التمييز بين مستويين أساسيين في الفهم: أحدهما لغوي موضوعي، والآخر نفسي ذاتي، "من هنا نستنتج أن الجانب اللغوي أو النحوي يتعلق بالدلالة الموضوعية التي تنطبق على بنية النص والذي يتطلب في الحقيقة إلمامًا شاملًا بقواعد اللغة التي يستخدمها المؤلف، والإحاطة التامة بخصائصها النحوية والصرفية وأما الجانب النفسي فينصب بالدرجة الأولى على الجانب الذاتي في العمل الإبداعي، أي أن النص وما يحمله من مجهود فردي يرتبط بفردية المؤلف وعفويته، فهو بحث في المقاصد الأصلية للمؤلف المتوارية خلف ما أنتجه قولا أو نصا، وهذا هو فعل التأويلي ونشاطه "[3].

وهكذا نرى أن التأويل ينقسم إلى بعدين رئيسيين:

البعد اللغوي الذي يتعلق بالدلالة الموضوعية لنص ويتطلب معرفة دقيقة بقواعد اللغة التي استخدمها المؤلف.

البعد النفسي الذي يركز على الجانب الذاتي والإبداعي، حيث ينظر إلى النص بوصفه تعبيرًا عن فردية المؤلف وعفويته. في هذا السياق يصبح التأويل النفسي أداة للاستكشاف المقاصد الأصلية الكامنة خلف إنتاج النص مما يبرز العلاقة الجدلية بين بنية النص ومعناه العميق. فيما

[1] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص60.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص60.

[3] ينظر: المرجع نفسه ، ص60.

بعد قام وليام دلتاي بتوسيع نطاق الهرمينيوطيقا لتشمل فهم التجربة الإنسانية والتاريخية، مؤكدًا على أهمية التأويل في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وليام دلتاي:

كان فيلسوفًا ألمانيًا ومؤرخًا للأدب، وقد أسهم بشكل كبير في تطوير الهرمنيوطيقا وهي نظرية التأويل وفن الفهم." بعد وفاة <شلايرماخر> عام 1834 تراجع مشروع الهرمنيوطييقا العامة وحدثت ردة في الفكر التأويلي وعودة إلى حدود الأفرع التخصصية لتصبح الهيرمنيوطيقا مرة أخرى تأويلًا فيلولوجيًّا أو قانونيًّا أو تاريخيًّا بدلًا من أن تكون هيرمنيوطيقا عامة بوصفها فن الفهم كما أراد لها شلايرماخر [1] يعد فكر وليام دلتاي نقطة تحول جوهرية في نظرية الفهم والتأويل، إذ يسعى إلى التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، مما أدى إلى تأسيسه لنظرية تأويلية تتمحور حول الفهم بوصفه عملية إدراك متجذرة في التجربة الحياتية والفردية للإنسان. في هذا السياق يرى دلتاي أن العلوم الطبيعية تسعى إلى تفسير الظواهر عبر القوانين السببية، بينما تعتمد العلوم الإنسانية على الفهم الذي ينطلق من التجربة البشرية نفسها، وليس من مبدأ خارجي، وليس من مبدأ خارجي عنها، يربط دلتاي بين الفكر والتجربة الحياتية حيث يرى أن الفهم لا يمكن أن يكون مجرد تطبيق لقوانين فيزيائية أو مبدأ أخلاقي مجرد، بل هو عملية ذاتية متجذرة في الوجود الإنساني نفسه، وتستخلص من خلال تحليل التعبيرات اللغوية وغير اللغوية التي تعكس أنساقًا نفسية متفردة الفهم. وفقا لدلتاي، هو عملية انتقال إلى هذه الأنماط النفسية، ويتم عبر فك رموزها وتأويلها وفق سياقاتها المتعددة"[2]، وبهذا يكون الفهم عنده عملية ذات طبيعة سيكولوجية تتعمق كلما تم التفاعل مع النصوص، خاصة النصوص الأدبية التي تمثل إسقاطات لتجارب الحياة

[1] المرجع السابق، ص55-56

[2] ينظر: أحمد مداس ، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص32-33.

الفردية و الجماعية، يرى دلتاي أن الفهم ليس مجرد إدراك موضوعي، بل هو إعادة بناء للتجربة الإنسانية في ضوء المعطيات النصية. الفهم إذا هو ليس قراءة سطحية بل تأويل متجددة يعيد إنتاج التجربة الإنسانية بما يتجاوز الفهم الأحادي.

في هذا السياق، يبرز مفهوم الهرمينيوطيقا بوصفه منهجًا لتفسير التجربة البشرية داخل النصوص، حيث تتجسد العلاقة بين الفهم والتأويل في التفاعل بين القارئ والنص، وهكذا فان تحقيق الفهم الجيد للنص لا يعني فقط فهم نوايا المؤلف بل يتطلب وعيًا بتاريخية التجربة البشرية، مما يجعل التأويل نشاطًا لا نهائي يرتبط بالسياقات الزمنية والثقافية المختلفة.

يطرح دلتاي مفهوم الفهم بوصفه فعلًا فينومينولوجيًا يتجاوز مجرد تفسير الظواهر إلى إدراك بنيتها العميقة، الفهم هنا ليس عملية يقينية، بل هو دائم التأرجح بين التأويلات الممكنة مما يجعله عملية ديناميكية تحتاج إلى استبطان دائم، وبذلك فإن العلاقة بين الهيرمينوطيقا والظاهرتية في فكر دلتاي تعكس تعالقًا معقدًا، إذ يبدو أن دلتاي يبدأ من الهيرمينوطيقا ثم يتحول إلى الظاهرتية، قبل أن يعود إلى الهيرمنيوطيقا بوصفها الأساس الأكثر تجذرًا في دراسة التجربة البشرية.[1]

هرمنيوطيقية دلتاي تشكل نقطة التقاء بين الفهم الذاتي والفهم التاريخي حيث يقوم الفهم عنده على إعادة بناء التجربة الحياتية للمؤلف والمتلقي على حد سواء، الفهم لا يتحقق كمعرفة جاهزة، بل هو سيرورة تأويلية مستمرة تتأثر بالسياقات المختلفة.

إن ارتباط الفهم عند دلتاي بالسيكولوجيا والتاريخ يجعل من تأويل النصوص فعلا متجدداً، حيث لا توجد قراءة نهائية بل قرارات متعددة تتفاعل مع النص وفق أطر زمنية وثقافية متباينة.

ساهم دلتاي بشكل جوهري في توسيع نطاق الهيرمنيوطيقا من خلال وضعها ضمن سياق الدراسات الإنسانية مما شكل قطيعة إبستيمولوجية مع النزعة السيكولوجية التي تبناها شلايرماخر. فقد سعى

[1] ينظر: المرجع نفسه ، ص 34- 35

دلتاي إلى تجاوز الرؤية النفسية للفهم، معتبرًا أن التأويل ليس مجرد إعادة بناء للنوايا النفسية للمؤلف، وإنما هو فعل معرفي تاريخي متجذر في التجربة الإنسانية، ينطلق دلتاي من فرضية أن الفهم الإنساني مشروط بالتاريخية، أي أن التأويل لا يحدث في فراغ معرفي، بل يتأثر بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي ينتمي إليه المؤوّل، وعلى هذا الأساس فإن النصوص ليست كائنات مستقلة عن الزمن، بل تعكس بنى تاريخية يجب على المؤول الولوج إليها عبر التحليل النقدي، ولذلك فإن التأويل عند دلتاي يهدف إلى إعادة بناء التجربة المعاشة الكامنة خلف النصوص، بدلًا من البحث عن معنى موضوعي ثابت[1].

يؤكد دلتاي أن الفن يشكل أحد أرقي أشكال التعبير عن الحياة، حيث يرى أن " الأدب العظيم متجذر في الخبرة المعاشة للبشر"[2] وهذا يعني أن الإبداع الفني ليس مجرد إنعكاس ذاتي، بل هو وسيلة لإضفاء المعنى على التجربة الإنسانية، ومن هنا فإن الفهم الحقيقي للنصوص الفنية يتطلب إدراكًا مزدوجًا، فهم ذاتي منبثق من تجربة المؤول وفهم تاريخي يأخذ بعين الاعتبار الظروف الزمنية التي أنتج فيها العمل الفني.

واحدة من أهم الإشكاليات التي عالجها دلتاي تتمثل في العلاقة بين الذاتية والموضوعية في الفهم، إذ يرى أن تجاوز النزعة الذاتية لا يعي تبني موضوعية صلبة على النحو الذي تقترحه العلوم الطبيعة، وإنما يعني وعي المؤوِّل بشرطية موقعه التاريخي والمعرفي، فالفهم التأويلي ليس كشفًا مباشرًا عن المعنى، بل هو عملية مستمرة من إعادة البناء والتأويل المتجدد[3].

[1] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص87-88.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 87.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص88.

لقد أسس دلتاي مقاربة هرمنيوطيقية تتميز بطابعها الإنساني والتاريخي ما جعلها تمثل حلقة وصل بين الرؤية التقليدية للتأويل كما طرحها شلايرماخر والمقاربات الفينومينولوجيا الحديثة كما نجدها عند هايدغر وغادمير.

إن مشروعه الذي ركز على فهم الفهم في أفقه التاريخي، يظل أحد المحاور الأساسية التي شكلت الهرمنيوطيقا المعاصرة، إن تأكيده على تاريخية الفهم جعله يضع أسس نظرية أثرت بشكل كبير في المناهج التأويلية المعاصرة، حيث يمكن اعتبار مشروعه بمثابة خطوة تأسيسية لما بات يعرف اليوم ب< إشكالية التأويلية > يرتبط مشروع دلتاي الهرمنيوطيقي بإشكالية الفهم والتأويل ضمن العلوم الإنسانية، حيث سعى إلى تأسيس منهج يتيح فهم الظواهر التاريخية والثقافية من داخل بنيتها الخاصة، وليس من منظور علمي . وضعي صارم، وقد شكلت الفينومنيولوجيا لاحقا، كما تطورت عند هايدغر وغادمير امتدادا نقديًا لهذا المشروع، حيث أعيد النظر في أسس الفهم بوصفه عملية تفاعلية تتجاوز مجرد إعادة بناء المعنى إلى استكشاف الشروط الوجودية والتاريخية التي تتيح إمكان الفهم ذاته، يؤكد دلتاي على أن الفهم ليس مجرد إعادة بناء للمعنى، بل هو عملية تأويلية تتأسس على < المعرفة البدئية > التي لا تختزل إلى معطى مباشر، بل تتطلب تموضُعًا في أفق الظاهرة المدروسة، لما يتجاوز المقاربة الوضعية للعلوم الطبيعية، وفي هذا السياق، يرى أن البداهة الفينومينولوجية ليست معطى جاهزًا، بل هي < تحصيل حاصل> يتطلب مبدأ تنظيميًا، وهذا المبدأ لا يتحقق إلا عبر آليات القراءة والتأويل، مما يجعل الفهم تجربة متحركة قائمة على التفاعل بين الذات والموضوع، وليس مجرد انعكاس سلبي لمعطيات جاهزة"[1]، لقد تطور مفهوم الفهم من كونه إعادة بناء معرفي إلى كونه تجربة متجذرة في اللغة والتاريخ، وهو ما يتجلى في الانتقال من الفينومينولوجيا إلى الهيرمنيوطيقا.

[1] ينظر: أحمد مداس، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص36-37.

وكما يشير هايدغر، فان الفهم ليس نشاطًا عقليًا مجردًا، بل هو ضرب الانخراط في العالم، حيث يتحدد المعنى عبر < دائرية الفهم > التي تربط بين الكل والأجزاء[1].

وقد أثر هذا التحول في المشروع الهرمنيوطيقي الحديث، لا سيما في إعمال غادمير، التي أكدت على أن الفهم هو في جوهرة حوار بين النص والقارئ، يخضع لشروط تاريخية وثقافية متغيرة، من بين الإسهامات الرئيسية لدلتاي، تأكيده على الطابع التاريخي للفهم، حيث رفض النموذج الميتافيزيقي الذي يفصل بين الذات والموضوع، وسعى إلى تطوير مقاربة تبرز كيف أن الفهم هو حدث تاريخي متجدد وليس مجرد استعادة لمعان ثابتة وهذه المقاربة تتطلب الإعتراف بأن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر، بل هي المجال الذي يشكل فيه الفهم نفسه، وهو ما أكده لاحقًا هايدغر حين جعل< اللغة بيت الوجود >.

رغم أن الفينومينولوجيا لعبت دورا حاسمًا في إعادة صياغة مفهوم الفهم، إلا أنها تعرضت لانتقادات من داخل المجال الهيرمينوطيقي نفسه، فقد اعتبر بعض الباحثين أن الفينومينولوجيا، كما طورها هايدغر، لم تخرج تمامًا من إرث الميتافيزيقي، حيث ظلت متمسكة بفكرة<الحقيقة>بوصفها انكشافا للوجود، بينما يرى المنظور الهرمينوطيقي أن الحقيقة لا تدرك إلا بوصفها تأويلًا متعدد المستويات"[2] وهذا النقد يضع الفينومينولوجيا في مواجهة سؤال أساس: هل يمكن للفهم أن يكون محايدًا، أم انه دائما محكوم بأفق تأويلي مسبق؟

إن هرمنيوطيقا دلتاي تمثل لحظة تأسيسية في تطور نظرية الفهم، حيث شكلت جسرًا بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا الحديثة، وساهمت في نقل التركيز من البحث عن <حقيقة> المعنى إلى دراسة الشروط التاريخية واللغوية التي تتيح إمكان الفهم. وقد تطور هذا المسار لاحقًا في

[1] ينظر: المرجع انفسه، ص38.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص37-38.

أعمال هايدغر وغادامير، مما أفضى إلى تجاوز الفهم بوصفه إعادة بناء معرفي إلى اعتباره تجربة تأويلية متحولة، ترتبط باللغة والتاريخ بوصفهما بنيتين أساسيتين في تشكيل المعني.

إدموند هوسرل:

الهيرمنيوطيقا عند هوسرل تتجلى في إطار الفينومينولوجيا حيث يسعى إلى فهم الظواهر كما تظهر في الوعي، دون فرض تأويلات مسبقة أو تأطيرها ضمن سياقات خارجية كالتاريخ أو الثقافة ، يرى هوسرل أن أي محاولة لفهم النصوص أو الظواهر يجب أن تمر بمرحلة < تعليق الحكم > أي التوقف عن فرض تفسيرات خارجية عليها، مما يسمح برؤية الظاهرة بوضوح كما هي في الوعي، هذا يتماشى مع مبدأ < وضع الظواهر بين قوسين > بحيث لا نفترض واقعًا مستقلًا عن الوعي، بل نحاول فهم كيف تظهر الظواهر كما هي " فلننصرف إذن عن الأسئلة التي لا سبيل إلى حلها، ولنضرب عنها صفحًا ونضعها جانباً(بين أقواس إن شئت) ونعول على ما نحن مؤهلون جيدًا لبحثه"[1].

تطور فكر إدموند هوسرل الفلسفي وتأثيره على علم النفس ومنطق الحساب بحيث بدأ اهتمامه بالرياضيات والمنطق " ففي مرحلة علم النفس الفينومينولوجي واءم هوسرل بين الأنا التجريبي إلى الأنا المتعالي"[2]، ثم انتهى إلى تأسيس الفينومينولوجيا كتوجه فلسفي مستقل، بحيث تسعى هذه الأخيرة إلى فهم الوعي في علاقته بالمحتوى الإدراكي المباشر، كما أكد على إدراك الظواهر كما تبدو في حد ذاتها.

رفض هوسول التأويلات الدوغماتية –رفض السياقات الخارجية مثل التاريخ أو الثقافة– على الظواهر لأن ذلك يحجب حقيقتها كما تظهر في الوعي، " ومن ثم جعل قاعدته الجوهرية

[1] Bryon.Magee...Hislosophy DK Pulishing INC 1998.P.211.

[2] أحمد مداس، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص13.

من البداية هي أن يتوجه <إلى الأشياء ذاتها> لكي يتلقى منها ما يعرفنا بها، وبالتالي أن يستبعد أساسًا كل حكم سابق وكل نظرية سبق تصورها عن الواقع " [1]، هذا يثبته موقف الهرمنيوطيقا الرومانسية التي ترى أن الفهم ينبع من النص نفسها من سياقاته الخارجية. عند هوسرل لا يوجد واقع خارج التجربة الظاهرتية فالشيء الوحيد الذي يمكننا الحديث عنه هو كيفية ظهوره في الوعي وليس وجوده المستقل، وهذا يجعل الفينومينولوجيا منهجاً قائمًا على الوصف الدقيق بدلًا من التفسير القائم على فرضيات خارجية بحيث " تنحصر مهمة الفينومينولوجيا في الكشف عن عالم الظواهر كله"[2].

اعتمد هوسرل الفينومنيولوجيا كأساس للعديد من العلوم الإنسانية بحيث رفضت تفسير الظواهر بناءًا على الخلفيات الثقافية أو التاريخية، رغم تركيز هسرل على التجربة الذاتية ، إلا أنه يعتقد أن هناك إمكانية الوصول إلى معنى مشترك من خلال التحليل الفينومنيولوجي بحيث الفهم هنا لا يتم عبر إعادة بناء تاريخي، بل عبر تحليل البنية الظاهرتية المشتركة للتجربة الإنسانية ، هوسرل رأى بأن الفهم يعتمد على إدراك الظاهرة كما هي ، دون تأويل مسبق أو فرض خارجي يعكس الهرمنيوطيقا التقليدية التي ترى بأن الفهم هو عملية تفسيرية تعتمد على السياقات التاريخية و الاجتماعية للنص أو الظاهرة " تأخذ الماهيات المجردة طبيعة الروحي صورة و أصلًا، وطبيعة المادي أصلًا وصورة بما يقع في الوعي والشعور والحدس، فتكون الفينومينولوجيا فهم الوجود. تكون الهرمنيوطيقا فهم الفهم الوجود، وكل ذلك اشتغال في الأطر الذهنية على خلفية المثير والاستجابة لما يتحقق في الفهم المقصود وهو جوهر الظاهرة"[3]، وتتمثل أشكال علم الظواهر في الوعي، الشعور والحدس، ميز هوسرل بين هذه المصطلحات بحيث:

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، ص118.

[2] المرجع نفسه، ص118.

[3] أحمد مداس، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص14-15.

الوعي: ينظر إليه كعملية موجهة نحو الموضوعات.

الشعور: يتصل بالإدراك المباشر للموجودات.

الحدس: ينقسم إلى حدس عقلي مباشر وحدس تجريبي[1].

يمكن اعتبار منهج هوسرل نوعًا من <الهيرمنيوطيقا الفينومينولوجية> حيث يتم بتعلق الافتراضات المسبقة والتركيز على وصف الظواهر كما تظهر في الوعي، هذا يجعل الفهم الفينومينولوجي مختلفًا عن الهيرمنيوطيقا التأويلية التي تهتم بالسياق والتاريخ والتفسير العميق للنصوص كما أنها تهدف إلى تجاوز النظرة التقليدية للواقع والبحث عن المعاني المتأصلة في التجربة البشرية.

مارتن هيدجر:

قدم دراسة فينوميولوجية للوجود اليومي للإنسان في العالم، ضمن كتابه <الوجود والزمان 1927> الذي يعد اليوم تحفته الكبرى والمفتاح الحقيقي لفهم فكره الفلسفي، لقد أطلق هيدجر على التحليل الذي قدمه في <الوجود والزمان< اسم < هرمنيوطيقا الدزاين>.

لا تشير الهيومنيوطيقا في هذا السياق إلى علم أو (قواعد) تأويل النصوص، ولا إلى منهج للعلوم الروحية (الإنسانية)، وإنما تشير إلى تبيان فينومونولوجي للوجود الإنساني ذاته، "وجد هيدجر منهجا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وأيديولوجيته".[2]

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص، ص17،16،15.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 121.

يرى مارتن هيدجر أن الفهم ليس نشاطًا معرفيًا خالصًا، بل هو طريقة وجودية تجعل الإنسان قادرًا على إدراك ذاته والعالم من حوله. وأدراك أن الفهم مرتبط <بالكينونة> أي أن الإنسان لا يستطيع فهم العالم دون أن يكون هو نفسه جزء من هذا العالم.[1]

يرى هيدجر أن اللغة هي الوسيلة التي يتم بها الكشف عن الوجود "إن الفهم يحصل في نطاق حلقة اللغة لأن القول يفهم عن طريق اللغة لكي يظهر للعالم"[2] هذا يعني أن الفهم يتحقق من خلال اللغة، وبالتالي فإن التأويل ليس مجرد شرح أو تحليل، بل هو انخراط في تجربة الوجود نفسها.

تطرق مارتن إلى التمييز بين الفهم الأصيل وغير الأصيل" الفهم نوعان أصيل وغير أصيل، فهو أصيل إذا نبع من الذات وتطابق معها واستجاب لها"[3]، أي أن الإنسان يفهم من خلال تجربته الخاصة ومعايشته للعالم. أما الفهم الغير الأصيل، فهو فهم سطحي ناتج عن تبني معاني جاهزة دون انخراط شخصي حقيقي.

إن هيدجر يوسع مفهوم الهرمنيوطيقا ليشمل الوجودية ليس فقط تأويل النصوص، بل تأويل الحياة والوجود ذاته، حيث يصبح الفهم هو الطريقة التي يتكشف بها العالم للإنسان.

يشير تحليل هيدجر إلى أن الفهم والتأويل هما طريقتان، أو أسلوبان لوجود الإنسان، ليس الفهم شيئًا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه، ومن ثم يكتشف تأويل الدزاين عند هيدجر، وبخاصة بقدر ما يمثل أنطولوجيا الفهم، يتكشف أيضًا عن أنه هرمنيوطيقا، لقد كان بحثه هرمنيوطيقًا في المحتوى وفي المنهج أيضًا. هكذا يعمق هيدجر مفهوم الهرمنيوطيقا والهرمونيطيقي في

[1] ينظر: أحمد مداس، وآخرون، فهم مسارات التأويل، ص 19.

[2] المرجع السابق، ص 21.

[3] عادل مصطفى، فهم الفهم، صفحه 79.

<الوجود والزمان> فيمثل ذلك منعطفًا هامًا في تطور وفي تعريف، كل من لفظة <هرمنيوطيقا> ومجالها وبضربة واحدة أصبحت الهرمنيوطيقيا موصولة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، ومتوحدة في الوقت نفسه بالصنف الخاص من الفينومونولوجيا الذي أتى به هيدجر[1].

والهرمنيوطيقا في أصوله القديمة هو علم تأويل الكتب المقدسة، لكنه قفز قفزة هائلة عبر الفينومينولوجيا، وأصبح الآن نظرية عن الخبرة الواقعية الحية باللغة والنص، أنه علم قراءة وفهم النصوص على إطلاقها سواء دينية أو فلسفية أو أدبية او قانونية...إلخ ويكتسب أهمية خاصة في النصوص التراثية، لأن قراءة الهرمنيوطيقا ينصهر فيها النص والقارئ معا ،الماضي والحاضر في علاقة تبادلية وتكاملية، إنها تحاور مستمر مع النص يجعله مفتوحًا دائمًا لفهم جديد وتأويل جديد، وبالتالي تغدو النصوص التراثية معاصرة دومًا لكل من يقرأها مجددًا، كل عصر يدخل في العلاقة الملائمة لحيثياته، النص مادة خام وقالب يتسع لمضامين عديدة، فلا يكون له معنى دون أن يتحدث بلغته، لغة الحاضر ودون مشاركة الحاضر يختفي النص، يتصلب ويتجمد ويفقد علاقته بالواقع .

فما دامت الفينومينيولوجيا تعني بتحليل الظواهر من حيث هي تجارب معاشة لإدراك معانيها المستقلة (ماهيتها) فلابد أن يدخل النص في صميم موضوعها، فهو ظاهرة حية في وعي الكاتب وفي وعي القارئ. مهمة المؤلف أو الكاتب تنتهي بخروج النص من المطبعة، أما القراءة والتأويل فمهمة مستمرة وإمكانية مفتوحة دومًا لفهم جديد ولتأويل جديد .

إن الهرمنيوطيقا مِنهاج ذو قدرة منفردة على بث الحياة مجددًا ودائمًا في النص، من حيث يلقي الحياة والمسؤولية على عملية القراءة، هو في كلمة واحدة انصهار النص والقارئ معًا، النص مادة خام، القارئ يشكلها ويعيد تشكيلها في كل عصر تبعا للأفق الثقافي المعطى، القراءة مهمة

[1] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 122.

مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائمًا. من هنا تحولت فينومونولوجيا أو ظاهريات النصوص إلى علم مستقل هو الهرمنيوطيقا، يستفيد من علوم إنسانية عديدة ويفيدها وعلى اتصال وثيق بنظرية المعرفة.

يرى هيدجر أن الهرمنيوطيقا ليست مجرد تأويل للنصوص، بل هي طريقة لفهم والجود الإنسان ذاته. الفهم ليس نشاطًا معرفيًا فقط بل هو جزء من كينونة الإنسان في العالم. تتحقق هذه العملية عبر اللغة حيث يصبح التأويل تجربة انخراط في الوجود.

لاحقا توسعت الهرمنيوطيقا مع غادمير لتشمل العلوم الإنسانية حيث أصبحت عملية تأويليه متجددة تلغي الفجوة بين القارئ والنص، مما يجعل الفهم تجربة ديناميكية تتغير عبر الزمن والسياقات المختلفة .

هانز- جورج غادامير:

تعد الهرمنيوطيقا الفلسفية عند هانز جورج غادمير تطورًا جوهريًا في نظرية الفهم، حيث تجاوز التصورات التقليدية التي كانت تربط التأويل بالمنهج العلمي الصارم، متأثرًا بإرث شلاير ماخر وديلتاي، ولكنه في الوقت ذاته قدم قطعية إستيمولوجية معهما. فبينما سعى شلاير ماخر إلى ضبط التأويل عبر منهجية تعيد بناء نوايا المؤلف، وحاول ديلتاي تأسيس فهم منهجي للنصوص قائم على النموذج العلمي في العلوم الإنسانية، رفض غادمير هذه النزعة المنهجية وطرح تصورًا تأويليًا يقوم على البعد الانطولوجي للفهم، بوصفه عملية قائمة على الحوار بين الذات والأخر، وبين الماضي والحاضر.

حيث أبدى غادمير رأيه في هرمنيوطيقة شلاير ماخر قائلا: "إن الاختلاف الأول، للأفق للنظر، الذي أراه، هو أن شلاير ماخر لا يتكلم كثيرا على الافتقار إلى الفهم بوصفه سوء فهم، فلم يتخذ شلاير ماخر في اعتباره وظيفة التأويل البيداغوجية وسيلة تساعد على فهم الآخر

(الدارس) ، فالتأويل والفهم، بالنسبة له منسجمان، وفي الحقيقة كانت كل مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم".[1] يشير غادمير إلى أن شلاير ماخر لم يأخذ في الاعتبار الطبيعة الحوارية للتأويل والتي تشمل إمكانية سوء الفهم كجزء من عملية الفهم، وبالتالي فإن التأويل ليس مجرد استعادة بمعنى محدد سلفًا، بل هو عملية تعليمية تساهم في تطوير فهم أعمق وأكثر شمولية للنص يظهر هذا مدى استلهام غادمير لأفكار متعددة من تيارات فلسفية سابقة، حيث استند إلى مقاربات متنوعة في الهرمنيوطيقا ، بدءًا من التأويل النفسي عند شلاير ماخر، مرورًا بالتأويل التاريخي عند دلتاي وصولًا إلى المنظور الأنطولوجي للفهم عند هيدجر، وقد لعبت هذه التيارات دورًا جوهريًا في بلورة مشروعه الفلسفي، مما جعله يعيد تعريف الفهم بوصفه ظاهرة أنطولوجية حوارية تتجاوز التفسير التقليدي للنصوص.

استند غادمير إلى هذه الأسس الفلسفية في تطوير تأويله، الذي يتمحور حول الدور المركزي للغة والتاريخ، وأثر التحيزات المسبقة في تشكيل عملية الفهم.

لقد استند غادمير في بلورة أطروحته إلى الإرث الفلسفي لهيدجر، مع إدخال تعديلات جوهرية على بنية التفكير الهرمونيطيقي فعل الرغم من التقاطعات التي تجمع بينهما، إلا أن غادمير أعاد توجيه الهرمنيوطيقا نحو أفق أوسع، متجاوزا الانشغال الوجودي المحض إلى التركيز على بنية الفهم كفعل تأويلي مشروط بسياقه التداولي.

ولهذا السبب، صاغ غادمير مصطلح (الهرمونيطيقيا الفلسفية HERMENETIQE PHILOPHIQUE)[2] ليميز منهجه عن التصورات التأويلية الوضعية، مؤكدًا أن الفهم لا يمكن أن يكون مستقلًا عن مؤثرات الذات القارءة وأفقها المعرفي والتاريخي. ومن الخصائص الجوهرية

[1] هانس جورج غادمير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويليه الفلسفية، تر: حسن ناظم علي حاتم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتروه، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007، ط 1، ص 271.

[2] ينظر: أحمد مداس، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص 41.

لنظرية غادمير الأثر الذي مارسته على العقول المعرفية المختلفة، لا سيما في البحث الديني ونظرية المعرفة الدينية.[1]

إذ شكل مفهوم النسبية المعرفية أحد الأسس التي قامت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية حيث ينظر إلى الفهم على أنه عملية غير مكتلة، تخضع لتعدد القراءات وتنوع التجارب التأويلية وبذلك، تتجاوز هرمنيوطيقا غادمير التصور الحرفي للنص، معتبرًا أن المعنى لا يتحدد سلفًا، بل ينشأ من خلال التفاعل الجدلي بين النص والقارئ ضمن أفق تأويلي متغير، وهذا ما يجعل الفهم، وفقا لغادمير غير محصور في قواعد صارمة، بل منفتحا على إمكانات متعددة تتشكل وفقا لموقع القارئ ووعيه التاريخي.

يؤكد غادمير أن الفهم ليس مجرد استعادة موضوعية للمعنى، بل هو عملية تأويليه تاريخية مشروطة بالسياق التداولي والثقافي[2] فهو يرفض تصورات الوضعية التي تسعى إلى ضبط الفهم ضمن قواعد منهجية صارمة، معتبرًا أن المعنى لا يكتشف وإنما يبنى داخل الحوار بين القارئ والنص. وفي نقده الاستبطان الحداثي يرفض غادمير فكرة الوعي المعزول القادر على إدراك المعنى خارج أفقه التاريخي[3] مؤكدًا أن الفهم هو تجربه وجودية متجذرة في الزمن، وبهذا يؤسس أنطولوجيا جديدة للتأويل تتجاوز النموذج التقليدي القائم على استنباط المعنى نحو رؤية تأويلية ديناميكية ومتغيرة باستمرار.

[1] ينظر: صفدر إلهي راد، مفهوم الهرمنيوطيقا ماهيته أليته ومذاهبه الفلسفية، مجله الإستغراب، العدد 19 ربيع 2020، ص 29

[2] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 158.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص 158.

يرى غادامير أن الفهم ليس مجرد استيعاب لمعاني النصوص، بل هو عملية تطبيق للحقيقة المكتشفة في النصوص على وضعيتنا الراهنة فالتأويل ليس نشاطًا. منفصلًا عن الواقع، بل هو امتداد له، حيث يسهم في إيجاد حلول لمشكلاتنا الراهنة.[1]

بهذا المعنى، لا يكون الفهم مجرد استرجاع لمعنى سابق، بل هو عملية إنتاج وإعادة تشكيل للحقيقة في سياق جديد.

في سياق محاضرته، يؤكد غادامير أن الحقيقة في التأويل ليست حقيقة مطلقة أو مغلقة، بل هي حقيقة مبدعة، تنبثق من تعددية الحقائق المنتجة، مما يجعل الفهم مشروعًا غير مكتمل، دائم المراجعة والتجدد [2].

هذا الطابع غير النهائي للفهم يعكس ديناميكية المراجعة التي تميز تأويل النصوص حيث لا يوجد نهائي بل تأويلات تتفاعل وتجدد باستمرار فالفهم عند غادامير ليس مجرد تحصيل معرفي، بل هو تجربة تأويلية مستمرة، حيث لا تستقر الحقيقة عند حد معين، بل تبقى في توتر جدلي بين السؤال والجواب يجعل السيرورة مفتوحة، تتجدد باستمرار من خلال الحوار [3] . إذن يركز غادامير على جدلية الحوار حيث لا يتم الوصول إلى الحقيقة عبر امتلاكها، بل عبر المشاركة في إنتاجها، فاللغة باعتبارها فضاءًا للحوار والتفاهم، لا تقتصر على نقل المعاني الثابتة، بل تظل في حالة ارتحال دلالي لا يستقر على معنى واحد، بل يفتح إمكانيات جديدة للتأويل.

يرى هانز جورج غادمير أن الفهم عملية تاريخية متداخلة بين القارئ والنص، حيث لا يمكن فصل التأويل عن السياق الثقافي والتاريخي للمؤول، فهو يرفض الموضوعية المطلقة في الفهم،

[1] ينظر: أحمد مداس، و آخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص45.

[2] ينظر: المرجع نفسه ،صفحة 45.

[3] ينظر : المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مؤكدًا أن كل قراءة تنطوي على < أفق تأويلي > يتشكل من تفاعل القارئ مع النص. كما يعتبر أن < الأحكام المسبقة > ليست عائقًا، بل جزء أساسي من عملية الفهم مما يجعل التأويل عملية متجددة تتغير مع تغير السياقات. وهكذا تصبح الهرمنيوطيقا عند غادامير فلسفة لفهم الوجود الإنساني وليس مجرد منهج لتفسير النصوص.[1]

تؤسس الهيرمنيوطيقا الغادامیرية لفهم يتجاوز ثنائية الذات والموضوع، رافضة فكرة الموضوعية المطلقة، ومؤكدة أن كل تأويل هو دائمًا تأويل ضمني مشروط بسياق تاريخي وثقافي معين. وبهذا تصبح الهرمنيوطيقا ليست مجرد منهج لفهم الوجود الإنساني نفسه.

تقوم هرمنيوطيقة هانز جورج غادامير على رفض الموضوعية المطلقة في التأويل، مؤكدًا أن الفهم عملية تاريخية تتأثر بالسياق الثقافي والأحكام المسبقة للقارئ، يقدم مفهوم < اندماج الأفقين >تفسيرًا للفهم بوصفه تفاعلًا بين أفق النص وأفق القارئ مما يجعل المعنى متغيرًا وليس ثابتًا [2]. معناه أن الفهم ليس مجرد إعادة بناء للمعنى الأصلي، بل هو تجربة أنطولوجية حيث يدخل القارئ في حوار مع النص، مما يعيد تشكيل دلالاته وفق السياق الجديد يرفض فكرة الحياد التام، معتبرًا أن كل فهم هو تأويل تاريخي نابع من موقع القارئ وزمانه بذلك تصبح الهرمنيوطيقا عنده جدلية بين الماضي والحاضر، وليست مجرد أداة تفسيرية محايدة يصنف غادامير الفهم إلى نوعين: الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تنكشف بقراءة النص) الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف [3]

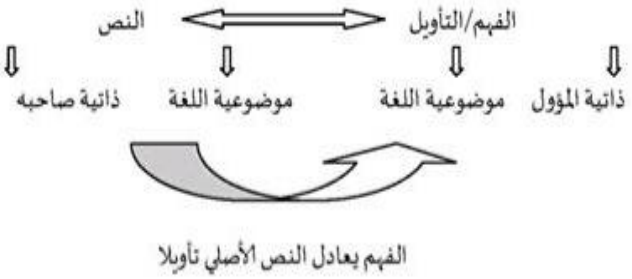
[1] ينظر: هانس جورج غادمير، فلسفة التأويل، الأصل المبادئ الأهداف تر: محمد شوقي الزين، ص 46

[2] ينظر: المرجع نفسه ، ص 48-49

[3] ينظر: محمد شوقي الزين، كلافيس هرمنيوطيقا: مفتاح التأويل في قراءة التراث مجلة المعرفة ، العدد 433،1أكتوبر 1999 ص89

يؤكد غادامير أن الفهم عملية تاريخية تتم عبر تفاعل جدلي بين النص والمؤول ،حيث تتداخل الذات و الموضوع ضمن الدائرة الهيرمنيوطيقا .هذه الدائرة تعكس مبدأ الترابط العضوي بين الجزء والكل ،بحيث لا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر ويرفض غادامير الفصل التقليدي بين الذاتية والموضوعية ،الذي ساء في الفلسفة السابقة، مؤكدًا أن التأويل يقوم على التكامل الجزئي والكلي ضمن بنية الفهم.[1] بهذا المعنى يرى غادامير أن الفهم عملية تاريخية تتحقق عبر التفاعل الجدلي بين النص والمؤول .حيث تتداخل الذات و الموضوع ضمن الدائرة التأويلية ،التي تؤكد ترابط الجزء والكل في عملية التأويل.

ويرفض غادامير الفصل التقليدي بين الذاتية والموضوعية، معتبرا أن الفهم نتاج اندماج الأفقين، حيث يتحدد المعنى وفقا لتفاعل القارئ مع النص ضمن أفقه التاريخي والثقافي.



2

ويرى غادمير أن الفهم ليس مجرد عملية منهجية أو استرجاعا لمعاني موضوعية ثابتة بل هو تجربة تأويلية متجددة تربط الذات بالعالم من خلال اللغة والتجربة فالتأويل ،وفقا لمنهجه الهرمنيوطيقي،لا ينفصل عن تاريخية الفهم ،حيث يتحدد المعنى داخل علاقة جدلية بين الأفق

[1]–ينظر: أحمد مداس، و آخرون، فهم مسارات التأويل، ص59.

[2] المرجع السابق، ص59.

الذاتي للمتلقي والأفق التاريخي للنص ،وهذا يجعل الفهم سيرورة ديناميكية تخضع لتفاعل مستمر بين القارئ والنص ، مما يرفض تجاوز المقاربات التفسيرية الجامدة التي تدعي الموضوعية المطلقة ، حيث لا يمكن فهم النص بمعزل عن التحفيزات القبلية والمعارف المسبقة التي يحملها القارئ، فكل فهم جديد يبنى على تأويلات سابقة تتطور عبر الزمن مما يجعل عملية الفهم غير نهائية إذ يعاد تشكيل المعاني وفقا للسياقات الثقافية والاجتماعية المتغيرة. كما أن اللغة عند غادامير ليست مجرد أداة لنقل المعنى بل هي فضاء دلالي متحول تتداخل فيه الذاتية والموضوعية، مما يجعل الفهم تجربة انصهاريه بين أفق النص وأفق القارئ، وبهذا يصبح التأويل فعلا تداوليًا يبنى على الحوار.

حيث تدرك الحقيقة ليس بوصفها معطى ثابتًا، بل بوصفها نتاجًا عن تفاعل جدلي بين التراث والمعرفة الراهنة.[1]

"إن التأويل فهم من حيث طبيعة الإدراك، والتجربة فردية من حيث المنهج بين (طريقة) الإدراك ونسبي من حيث طبيعة الفهم..."[2]

3

[1]– ينظر: أحمد مداس، وآخرون الفهم ومسارات التأويل ص 61 ،68.

[2]– المرجع السابق، ص 69.

[3] - أحمد مداس، وآخرون، الفهم ومسارات التأويل، ص 69.

وفقا لهذا المنظور هو عملية إدراكية غير ثابتة، تتشكل عبر التفاعل الجدلي بين الذات والموضوع داخل الدائرة التأويلية فهو لا ينحصر في منهج عقلاني صارم بل ينفتح عن تجربة تأويلية متغيرة، حيث يتحدد المعنى استنادا إلى جدلية الجزء والكل، وتداخل السياقات التاريخية وسيرورات التلقي، وبهذا يصبح الفهم سيرورة تداولية ديناميكية تتجاوز ثنائية الذات والموضوع نحو إنتاج دلالي متجدد مما يجعل التأويل فعلًا تأويليًا متحركًا يخضع للزمن والتفاعل للمستمر بين النص والقارئ.

الهرمنيوطيقا عند غادامير ليست مجرد منهج تأويلي بل هي رؤية فلسفية تجعل الفهم عملية متغيرة ومتجددة باستمرار، لا ينظر إلى الفهم بوصفه استرجاعا لمعنى ثابت بل باعتباره تجربة ديناميكية، تتشكل من خلال التفاعل بين القارئ والنص في إطار سياق تاريخي وثقافي متغير، فالمعنى لا يكتشف بوصفه حقيقة موضوعية مستقلة بل يعاد إنتاجه داخل < دائرة تأويلية > تجعل كل قراءة استمرارا لقراءات سابقة وتأسيسًا لتأويلات جديدة.

وبذلك يصبح الفهم عملية انفتاحيه، لا تكتمل أبدا حيث تتداخل الذاتية والموضوعية، ضمن فضاء لغوي يسمح للحقيقة بأن تتجلى عبر الحوار والتفاعل المستمر مع التراث، فلا يمكن للفهم أن يكون معزولًا عن الافتراضات المسبقة لكنه في الوقت ذاته ليس حبيسها، بل يتجاوزها عبر التفاعل مع النصوص والأفكار الأخرى، وبهذا المعنى يتحول التأويل الى تجربة تداولية تحرر النص من الجمود وتمنحه آفاقًا متجددًا تتكيف مع كل قراءة جديدة.

2.3 العلاقة بين الهيرمنيوطيقا والفينومينولوجيا:

أ-الفينومينولوجيا:

في الفلسفات الإنسانية لطالما كان الفهم محورًا رئيسًا في استيعاب العلاقة بين الإنسان والعالم منذ الفكر القديم الذي سعى إلى تفسير الظواهر بالاعتماد على العقل والتجربة وإلى الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي ركزت على وعي الذات والتجربة الإنسانية، أصبحت مسألة الفهم أكثر تعقيدًا وتنوعًا، ومن بين المناهج التي عالجت هذا الموضوع برؤى عميقة، نجد الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا كل منهما بخصوصيته المنهجية.

إلى أي مدى يمكن اعتبار الفينومينولوجيا الهرمينيوطيقا، مسارين متكاملين في فهم التجربة الإنسانية، دون أن تفقد كل واحدة منهما خصوصيتها المنهجية، تشير العلاقة بين هذين الاتجاهين العديد من التساؤلات حول كيفية تعامل كل منهما مع الفهم: هل تنطلقان من رؤى متكاملة تفهم في تعميق فهم التجربة الإنسانية أم أن هناك اختلافا جوهريًا بينهما يجعل كل منهما في مسار منفصل؟

الفينومينولوجيا تهدف إلى تأسيس الفهم الخالص، بينما تنفي الهرمينيوطيقا إمكانية أي فهم خارج أفق التأويل، فهل يمثل هذا الاختلاف بين الاتجاهين أم أنه يكشف عن تكامل خفي يعيد تعريف أسس الفهم ذاته؟ هنا تكمن أهمية البحث في العلاقة بينهما ليس فقط من حيث نقاط الالتجاء والافتراق بل من حيث أثر كل منهما في إعادة تشكيل مفهوم الفهم وتأطيره فلسفيًا.

الفينيميولوجيا ليست مجرد تحليل للأشياء كما تبدو لنا، بل هي محاولة للكشف عن كيفية ظهورها في الوعي أي دراسة البنية الظاهرتية للمدركات والتجارب الداخلية." تكون مهمة الفينومينولوجيا هي أن تبحث في كيف يتراءى الشيء مدرك أو متذكر أو متخيل بالشكل الذي يتراءى به، أو كيف يبدو بفضل ما يضيفه الحس أو تضيفه تلك الخصائص الباطنة للمدرك أو

المتذكر أو المتخيل نفسه "[1] أي إنها منهج يركز على الكشف عن الأبعاد التكوينية للوعي من خلال تحليل كيفية حضور الموضوعات في التجربة الذاتية سواء كانت محسوسة أو متخيلة أو متذكرة، وهذا يعني أن الفينومينولوجيا ليست مجرد وصف سطحي لما ندركه، بل بحث في الشروط التأسيسية التي تجعل هذا الإدراك ممكنًا.

هو ما يجعلها منهجا ضروريًا لفهم الوجود من منظور يتجاوز التصورات التقليدية للعالم الخارجي باعتباره مجرد معطى موضوعي، اعتباره نتاجًا للعلاقة الديناميكية بين الذات المدركة والمحتوى المدرك.

تطرح الفينومينولوجيا إشكالية جوهرية تتجاوز البعد الوصفي التقليدي للواقع، إذ إنها لا تقتصر على تقديم تمثيلات موضوعية للعالم كما يظهر في الإدراك الحسي بل تُبنى على نسق منهجي يستهدف استكشاف البنية الدلالية للظواهر ، إن ماهيتها لا يمكن اختزالها في مجرد تصوير لما هو معطى حسيًا، بل هي منهج إيستمولوجي يسعى إلى تأويل أنساق المعنى الكامنة في التجربة الذاتية "إن ماهية الفينومينولوجيا ليست ماهية وصفية منشغلة بوصف العالم الواقعي، ولكنها ماهية منطقية هدفها البحث في المعاني و التنقيب عن الدلالات"2 من هذا المنطلق تتأسس الفينومينولوجيا على مبدأ القصدية ، حيث تفهم الظواهر لا باعتبارها كيانات مستقلة عن الوعي، بل كشبكة من الدلالات التي تكتشف عبر عمليات الفهم و التأويل، بهذا لا تمثل الفينومنيولوجيا مجرد وصف أنطولوجي للواقع، بل هي منهج تحليلي يتغلغل في عمق الدلالات مستهدفًا تفكيك الطبقات المعرفية التي تشكل التجربة الإنسانية .

[1]– عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 94.

[2] جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومنيولوجيا ، تر: د.عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،2007،ص12.

ب-الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا الحديثة ليست مجرد نظرية في التأويل، بل هي منهج يسعى إلى فهم كيفية فهم الوجود ذاته من خلال اللغة و النصوص ، فعملية الفهم في جوهرها ، ليست فعلًا بسيطًا أو مباشرًا ، بل هي سيرورة تتوسطها اللغة و التأويل ، حيث لا يدرك المعنى بشكل معطى مسبق ، بل يستكشف عبر التفاعل بين القارئ و النص وأفقها التاريخي و الثقافي "والحق أن (الهيرمنيوطيقا الحديثة) ستجد في الترجمة وفي نظرية الترجمة ذخرًا كبيرًا يفيدها في استكشاف (المشكلة التأويلية)"[1] ، في هذا الأفق المفاهيمي تشكل الترجمة امتدادًا لهذه الإشكالية التأويلية ، إذ أنها ليست مجرد نقل دلالي بين لغتين ، بل هي إعادة تشكل للمعنى داخل أفق تأويلي جديد ومن هذا المنظور يمكن القول أن الترجمة ليست عملية تقنية بقدر ما هي ممارسة تأويلية تكشف عن طبيعة الفهم ذاته ، و كيفية انفتاح المعنى على إمكانيات جديدة للفهم ، مما يجعلها جزءًا من السعي الهيرمينوطيقي الأوسع لفهم كيفية فهم الإنسان لعالمه وللوجود من خلال النصوص .

يعد شلايرماخر من أبرز المنظرين الذين أسهموا في تأسيس الهيرمينوطقيا الحديثة، حيث قدم مقاربتين محوريتين في تحديد طبيعة الفهم ومنهجيته، يتمثل الإسهام الأول في تعريفه الهيرمنيوطقيا بوصفها نظرية للفهم إذا نطلق من إشكالية أساسية تتعلق بإمكانات الفهم، متجسدًا في التساؤل، كيف يمكن إدراك معنى نص منطوق أو مكتوب؟ أما الإسهام الثاني فيمكن في تحديده لطبيعة الفهم ذاته، إذ أعتبر أن الفهم الصحيح هو الأصل، وأن سوء الفهم لا يظهر إلا في بعض الحالات التي تستدعي تأويلًا إضافيًا فيا، غير أن بعض المقاربات النقدية اللاحقة ذهبت إلى عكس ذلك، حيث إفترض أن سوء الفهم هو القاعدة، وأن الفهم الصحيح لا يتحقق إلا استثناءات ، مما جعل الهرمنيوطيقا معينة على نحو دائم بمساءلة آليات الفهم و احتمالات انحرافه

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم ،ص37.

عن مقصديته الأصلية 1. معناه أن الهيرمنيوطيقا لا تبقى مجرد تقنية منهجية لفهم النصوص، بل تصبح ممارسة نقدية تعيد مساءلة شروط الفهم ذاته، وهو ما يجعلها مجالًا خصبًا للتحليل الفلسفي والنقدي.

ج- العلاقة:

في الفلسفة المعاصرة لم يعد الفهم ينظر إليه كعملية تلقائية أو معطى مباشر، بل بات يفهم بوصفه سيرورة معقدة تتوسطها اللغة والتجربة، الفينومينولوجيا بإعتبارها منهجا لكشف بنية الوعي تسعى إلى تحليل كيفية ظهور المعنى داخل التجربة الذاتية، في حين أن الهرمنيوطيقا تهتم بكيفية تشكله وتأويله داخل النصوص والأطر الثقافية على الرغم من الاتفاق على المبدأ، فقد تباينت الرؤى حول كيفية تطبيقه إذ حاول كل طرف إبراز الجانب الجمالي الذي تحمله الهرمنيوطيقا اتجاه الفينومينولوجيا والعكس صحيح. فعلى سبيل المثال يمكن اعتبار التوتر بين ريكور لا يرى أن الفينوميولوجيا ترفض من قبل الهيرمنيوطيقا، بل يعتبرها تجربة يمكن إعادة النظر فيها وتطويرها، وبالتالي فإن هذا التوتر لا يمكن اعتباره مستقرًا أو منغلقا ضمن إطار محدد كما هو الحال عند هوسرل أو هايدغر، بل يعكس طبيعة العلاقة الجدلية بين المنظومتين2

أي أن الفينومنيولوجيا والهرمنيوطيقا العلاقة بينهما تختزل في خلاف منهجي بسيط، بل أنها تتمثل في جدلية فلسفية معقدة، يظهر بول ريكور كيف تعيد الهرمنيوطيقا استيعاب الفينومنيولوجيا بوصفها تجربة مفتوحة وقابلة لإعادة النظر مخالفة بذلك صرامة المنهج الذي تتبناه هوسرل وهايدغر في مقاربتهما للفينومنيولوجيا كنسق معرفي مغلق، هذه الجدلية تجعل

[1] ينظر: أحمد واعظي، درامدى برهرمنوتيك ص42

[2] ينظر: جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا،ص137-138.

العلاقة بين المنهجين ديناميكية وغير ثابتة، حيث ينطوي التوتر بينهما على إمكانات للتكامل وإعادة تشكيل أسس الفهم الفلسفي بعيدًا عن القطيعة المنهجية.

الفينومنيولوجيا والهرمنيوطيقا تتقطعان في معالجة الفهم بوصفه عملية تأويلية منهجية الفهم لا يتحقق كمجرد إدراك مباشر، بل يتطلب تفاعلا بين القصدية التي تُعَد محو الفينومنيولوجيا وبين التأويل الذي يبرز جوهر الهرمنيوطيقا، يشكل الارتباط بين القصد والمعطى أساس العلاقة بين المنهجين، حيث تعنى الفينومنيولوجيا بالعودة إلى <الأشياء ذاتها> أي الكشف عن الظواهر كما تُمنح الوعي1. في هذا السياق ووفقا لهوسرل تأخذ الفيومنيولوجيا بعدًا هرمنيوطيقيا عندما تتجاوز الوصف الحسي المحض إلى تأويل الظواهر وإظهار بنيتها الدلالية للوعي، هذا التداخل يشير إلى أن كلا من المنهجين يشتركان في سعيهما لاستكشاف المعنى بعمق، مع المحافظة على خصوصيتها المنهجية في معالجة التجربة الإنسانية، ساهم كل من هانز جورج غادمير و بول ريكور في توسيع دور الهرمنيوطيقا داخل الفينومنيولوجيا لكنها انطلاقا من زاوية منهجية مختلفة، غادمير منح الأولوية للقضايا الإبستيمولوجية و المنهجية التي تؤطر الفهم بوصفه سيرورة تأويلية تعتمد على جدلية الأفقين التاريخي و اللغوي ، مؤكدًا أن الفهم الهرمنيوطيقي يمثل الأساس لعملية الفهم.

في المقابل ريكور سعى إلى تعميق العلاقة بين الفينومينولوجيا و الهيرمنيوطيقا عبر تناول موضوعات الإدراك الحسي و التجربة البشرية، مع الحفاظ على ارتباطه الوثيق بالفينومنيولوجيا كمنهج لفهم الظواهر كما تمنح للوعي ، رغم هذا يتضح تباين الرؤى بينهما ،حيث يرى غادامير أن الفينومنيولوجيا لا تكتمل إلا عبر الهرمنيوطيقا ، بينما يعتبر ريكور أن الهرمنيوطيقا امتداد طبيعي للفينومنيولوجيا دون أن تفقد الأخيرة استقلالها المنهجي، هذا التباين يعكس جدلية فلسفية

[1] ينظر: المرجع السابق،ص139.

تبرز التكامل بين المنهجين مع استمرارية الاختلاف الأولويات المعرفية لكل منهما ورغم هذا التباين فإن كلاهما سعى لإعادة تشكيل العلاقة بين الفينومينولوجيا و الهرمنيوطيقا لكن مع اختلاف الأولوية غادمير يرى أن الفينومنيولوجيا تحتاج إلى الهرمنيوطيقا لفهم المعنى، بينما يعتقد ريكور أن الفينومنيولوجيا قادرة على تحقيق ذلك بنفسها.

كما أشار جان غراندان في كتابه <المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا> أن هذه الأخيرة بالهرمنيوطيقا في علاقة تكاملية، حيث لا يمكن فصل الفهم الظاهراتي عن عمليات التأويل، ولا يكون بدون الهرمنيوطيقا تظل وصفًا غير موجه للمعنى، في حين أن الهرمنيوطيقا بدون الفينومنيولوجيا قد تتحول إلى تأويلات جوفاء تفتقر إلى الأساس الوجودي " الفينومنيولوجيا بدون الهرمنيوطيقا تكون عمياء والهرمنيوطيقا بدون الفينومينولوجيا تبقى خاوية "[1] حيث يرون أن الفينومينولوجيا بدون الهرمنيوطيقا تبقى <عمياء> لأنها تفتقر إلى البعد التأويلي الذي يمنح المعطيات الظاهراتية معنى أعمق وفي المقابل تصبح الهرمنيوطيقا <خاوية> دون الفينومنيولوجيا لأنها تفقد ارتباطها بالخبرة المباشرة للوعي. بذلك يشير المؤلفون إلى أن الفهم الحقيقي يتطلب تفاعلا بين الوصف الظاهراتي والتأويل الهرمنيوطيقي.

في الأخير العلاقة بين الفينوميولوجيا والهرمنيوطيقا يمكن فهمها من خلال عملية الفهم كترجمة مزدوجة بحيث تسعى الفينومينولوجيا إلى الترجمة الداخلية بتحليل التجربة الإدراكية وتحويلها إلى بنية واعية، بينما تركز الهرمنيوطيقا على الترجمة الخارجية بإعادة تشكيل المعنى داخل إطار اللغة والسياق الثقافي.

- الترجمة الفينومينولوجيا: تحويل التجربة الإدراكية إلى وعي مفهومي

[1]- جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومنيولوجيا، تر: د.عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط،2007،ص140

- الترجمة الهرمنيوطيقية: إعادة تشكيل هذا الوعي داخل بنية اللغة

وبهذا يصبح الفهم سيرورة ديناميكية تجمع بين وصف الظواهر كما تعطى للوعي (الفينومنيولوجيا) وتأويل هذه الظواهر في سياق تاريخي ولغوي (الهرمنيوطيقا)، مما يبرز تكاملًا بين المنهجين في استكشاف التجربة الإنسانية. وفق هذا التصور يصبح الفهم عملية لا تقتصر على كونه فعلًا تأويليًا بحتًا، بل يتحول إلى سيرورة ترجمية دائمة تجمع بين التجربة الحسية وبعدها المفهومي داخل أفق اللغة. هذا التكامل يبرز طبيعة العلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا بوصفها علاقة مزدوجة، حيث تعمل الفينومينولوجيا على ترجمة الظواهر إلى معطيات واعية من خلال القصدية، بينما تعيد الهرمنيوطيقا صياغة تلك المعطيات داخل السياق اللغوي والثقافي، ما يجعل الفهم تعبيرًا عن ديناميكية ترجمية تتيح استكشاف المعنى وتجديده بشكل متواصل.

يستعرض هذا الفصل ملامح العقل اليقيني الذي يقوم على التصورات المطلقة للحقيقة والمعرفة، متكئًا على ميتافيزيقا الحضور والتعالي. يتمثل مأزقه في سعيه الدائم نحو يقين لا يقبل المراجعة أو النقد، مما يؤدي إلى انغلاق معرفي يعطل إمكانات الفهم. هذا العقل يجنح إلى استبعاد كل أشكال الشك، ويغيب البعد التداولي للحقيقة، فيتحول إلى سلطة فكرية مغلقة، عاجزة عن الحوار أو التعدد. يُبرز الفصل كيف يؤدي هذا التماهي مع المطلق إلى إقصاء الآخر، ومصادرة الاختلاف، وتضييق أفق التفكير.

الفصل الثاني: العقل الأداتي

تمهيد:

ظل الفكر الإنساني، عبر التاريخ، محكوماً بأنماط إبستيمولوجية تشكل بنية عميقة وتحدد أفق اشتغاله. وإنَّه ليس كتلة صلبة متجانسة، بل هو تيارٌ متحوّلٌ يتبع إنحناءات التاريخ، مشكِّلًا بذلك أنماطًا متباينة من الفهم والتفسير. ومن بين أكثر التحولات الفكرية الجذرية، ذلك الانتقال الذي شهده العقل الغربي من مرحلة اليقين الماهوي إلى مرحلة الأداتية الوظيفية، وهو انتقال لم يكن مجرَد تبادل في الأدوات، بل في بنية التفكير ذاتها.

العقل اليقيني، كما ظهر في الفلسفة الكلاسيكية والميتافيزيقا الديكارتية، كان عقلًا يسعى إلى بناء منظومة متماسكة ترتكز على مبادئ ثابتة تُشتَق منها الحقائق عبر آليات منطقية صارمة. كان الإيمان بوجود <الحقيقة المطلقة> حجر الأساس لهذا النمط من التفكير، حيث كانت المعرفة تُفهم على أنها مطابقة الفكر للواقع وفق معيار الصدق والبداهة. بعبارة أخرى، كان العقل يسعى إلى اكتشاف الحقيقة كما لو كانت كيانًا مستقلًا ينتظر الكشف عنه، سواء كان ذلك عبر العقل الخالص أو التجربة الحسية أو حتى الوحي في الأنساق الفكرية ذات البعد الديني. إلا أن هذا النموذج وجد نفسه أمام إشكالات متزايدة مع تعقّد الواقع الإنساني وتشابك منظومات المعرفة، إذ أن العالم لم يكن ساكناً ولا منتظماً وفقاً لمقولات نهائية، بل كان متغيراً ومتعدد الأوجه، مما جعل العقل اليقيني عاجزاً عن استيعاب هذا التغير المستمر. مما استدعى من الفكر الحديث مراجعة تصوره للعقل وحدود اشتغاله.

إن استمرارية الفكر الإنساني لا تقوم على الثبات، بل على التفاعل مع المتغيرات، وهذا ما أفرز الحاجة إلى نمط جديد من العقلانية، لا ينطلق من يقينيات مسبقة، بل من فاعلية الأدوات المستخدمة في فهم الواقع والتكيف معه. هكذا بدأ يتبلور العقل الأداتي، لا كبديل مباشر للعقل

اليقيني، بل كنتيجة طبيعية لتحول أنماط التفكير من البحث عن الحقيقة في ذاتها إلى البحث عن مدى نفعية الأفكار وإمكانية تطبيقها في الواقع.

العقل الأداتي هو عقل لا يهتم بالمطلقات، بل بالوسائل، ولا يبحث عن الحقيقة كغاية، بل عن الأداة التي تحقق النجاعة والفاعلية. إن المعرفة لم تعد في إطاره قيمة قائمة بذاتها، بل أصبحت وظيفة، تُقاس بمدى تحقيقها للأغراض العملية، وهذا ما جعل الحداثة تنحو نحو نزعة تقنية متزايدة، حيث لم يعد السؤال ما الحقيقة؟ مهيمناً بقدر ما أصبح السؤال ما الذي يعمل؟ وكيف يمكن توظيفه؟

بهذا فإن ظهور العقل الأداتي لم يكن نتيجة تفكيك العقل اليقيني فقط، بل جاء استجابة لحاجة واقعية فرضها تعقيد العالم الحديث. غير أن هذا التحول لم يكن خالياً من التحديات، إذ أن هيمنة الأداتية قد تفرغ الفكر من محتواه التأملي وتحصره في أفق وظيفي بحت، مما يجعل من الضروري إعادة مساءلة هذا الانتقال من زاوية نقدية أعمق.

. 1مفهوم العقل الأداتي

يتحدد مفهوم العقل الأداتي استنادا إلى دلالاته اللغوية والفلسفية، حيث تشير المعاجم اللغوية إلى ارتباطه بالاستخدام كأداة أو وسيلة لتحقيق غاية محددة، دون أن يمتلك دلالة جوهرية مستقلة instrument فمصطلح يُحيل إلى ما يُستعمل كأداة في سياقات مختلفة، سواء وظيفيًا أو موسيقيًا. أما في السياق الفلسفي فيبدو المفهوم غائبًا في بعض الموسوعات لكنه يَرِد في معجم لالاند بمعنى ما يُتَّخذ كوسيلة لإنتاج أثر، مما يجعله متصلًا بأحد توجّهات البراغماتية، وهو ما يتضح أيضًا في مصطلح instrumentalismeالذي يُعَدّ إمتدادًا لهذا التوظيف البراغماتي [1]

[1]- ينظر: ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت، دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وإضمحلالها، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف العراق، ط1، 2020، ص107.

"إن العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم"[1] بمعنى أن العقل الأداتي ليس مجرد أداة تُستخدم في بعض المواقف، بل هو طريقة تفكير تؤثر على كيفية معالجة الإنسان للأشياء من حوله. فهو لا ينظر إلى المعرفة أو الظواهر من منظور البحث عن الحقيقة أو الفهم العميق، بل يركز على ما هو عملي ووظيفي، أي ما يمكن استثماره لتحقيق غايات محددة. كما أنه أسلوب في رؤية العالم، أي أنه يشكل نظرة شاملة للواقع، تجعل الإنسان يتعامل مع الأشياء والكائنات والأفكار بناءً على فائدتها واستخدامها، وليس على قيمتها الجوهرية. وهذا يعني أن العالم يُنظر إليه كوسيلة لتحقيق أهداف معينة، وليس كفضاء غني بالمعاني والتجارب الإنسانية العميقة.

العقل الأداتي هو نمط من العقلانية يُختزل فيه الفعل العقلي إلى أداة وظيفية لتحقيق غايات محددة، دون الإلتزام بمحددات معيارية داخلية توجهه نحو الحقيقة أو القيم الجوهرية. يتميز بكونه عقلًا إجرائيًا يُوظَّف لإنتاج أنظمة مؤسسية وآليات اجتماعية وفق منطق النجاعة والأداء، مما يؤدي إلى تشييء المعرفة وإخضاعها لاعتبارات تقنية وتقنينية، كما يتجلى في النقد الذي يقدمه هابرماس لهذا النموذج باعتباره خاضعًا لمنطق السيطرة والوظيفية.[2]

"إن مصطلح (الأداتية) يحمل مضمونين: فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية. فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا"[3]ويكشف هذا الطرح عن بعدين رئيسيين للأداتية أحدهما إيستمولوجي حيث تُختزل المعرفة إلى مجرد أداة وظيفية تُستخدم لتحقيق غايات نفعية، ما يفقدها استقلاليتها كحقل للتحقق من

[1]- إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر د.محمد حسين غلوم ، مراجعة ،د.محمد عصفور ، سلسلة علوم المعرفة ،الكويت ، عدد 244،يناير 1999 ، ص 279

[2]- ينظر: ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت ، دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وإضمحلالها، ص108

[3]- إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر د.محمد حسين غلوم ، مراجعة د.محمد عصفور، ص279

الحقيقة والآخر أنطولوجي حيث يُعاد تشكيل العلاقة مع العالم وفق منطق الاستخدام، فتُدرك الموجودات لا بوصفها كيانات مستقلة، بل باعتبارها وسائل خاضعة للتوظيف والهيمنة التقنية، مما يؤدي إلى تشيئ الوجود وإفراغه من أبعاده المعرفية والمعيارية.

2 رواد العقل الأداتي

ماكس هوركهايمر:

يُعد ماكس هوركهايمر من أبرز منظّري مدرسة فرانكفورت النقدية، وقد شغل موقعًا محوريًا في تشريح أزمة العقل الحديث داخل المنظومات الرأسمالية والصناعية المتقدمة. انطلاقًا من موقعه النقدي، كشف هوركهايمر عن انزلاق العقل الغربي من طبيعته التحررية إلى طبيعته الأداتية، حيث غدت العقلانية المعاصرة مشروطة بمنطق السيطرة والضبط بدلًا من النقد والتجاوز. وفي هذا السياق، بلور مفهوم العقل الأداتي ليصف من خلاله النمط العقلي الذي يُعلي من شأن الوسائل على حساب الغايات، ويُفرغ الفعل الإنساني من أبعاده القيمية والأخلاقية. كما يرتبط هذا النمط العقلي ارتباطا وثيقًا بمفهوم <التشيؤ>، الذي يُجسد لحظة فقدان الإنسان لذاتيته وتحوله إلى كائن مُدجّن داخل بنيات السلطة والسوق. ومن خلال هذا التحليل، يؤسس هوركهايمر رؤية نقدية تكشف كيف أسهم العقل الأداتي في إضعاف البعد الإنساني، وتكريس آليات الهيمنة باسم العقل والفعالية.

يعرف هوركهايمر العقل الأداتي على أنه العقل الذي يركز على الوسائل بدلاً من الغايات. ويُستخدم كأداة لتحقيق السيطرة على الطبيعة والمجتمع، دون التفكير في المعاني والقيم الإنسانية. هذا النوع من العقل يركز على الكفاءة والفعالية في تحقيق الأهداف، دون النظر إلى العواقب الإجتماعية والأخلاقية.

يعتقد هوركهايمر أن هناك فرقًا كبيرًا بين العقل الأداتي والعقل النقدي. فهذا الأخير يحلل الواقع ويسعى لتغييره وفقًا لقيم إنسانية ومبادئ العدالة. إما العقل الأداتي من ناحية أخرى يُستخدم فقط لتحقيق مكاسب عملية دون التساؤل عن العواقب الاجتماعية والأخلاقية.

يرى هوركهايمر أن أحد تجليات هيمنة العقل الأداتي تتمثل في:

التشيؤ والذي يعني تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة، حيث تصبح العلاقات بين البشر قائمة على نمط مادي مجرد، وكأن الإنسان يفقد طبيعته الحية ليصبح شيئًا يمكن تملكه أو شراؤه أو بيعه. عملية تحول الإنسان إلى مجرد كائن وظيفي، حيث يصبح الفرد جزءًا من الآلة الاجتماعية والاقتصادية ويخسر هويته وذاتيته. هذا التحول يؤدي إلى فقدان الإنسان لقيمته الإنسانية وذاتيته ويصبح مجرد أداة لتحقيق أهداف المجتمع والاقتصاد.

في سياق الفلسفة النقدية، خصوصًا مع مدرسة فرانكفورت يتم ربط التشيؤ بالأنظمة الرأسمالية التي تختزل الأفراد إلى سلع في سوق العمل أو في العلاقات الاجتماعية. كما أن لوكاش ربط التشيؤ بتأثيره في المعرفة والنظرية، مشيرًا إلى أن المجتمع يصبح وكأنه منفصل عن الإنسان حيث تبدو قوانينه كأنها طبيعية وغير قابلة للتغيير رغم أنها في الأصل من صنع البشر.[1]

حلل هوركهايمر كيف فقد العقل قدرته على التفكير النقدي وتحول إلى أداة لخدمة المصالح المهيمنة. بحيث يرى أن "العقل الأداتي يختزل التفكير في مجرد أداة للسيطرة، متجاهلاً الأبعاد القيمية للوجود الإنساني"[2]، يربط هوركهايمر بين انتشار العقل الأداتي وصعود الأيديولوجيات

[1]- ينظر: إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. تر د.محمد عصفور، سلسلة علوم المعرفة، الكويت، عدد244، يناير1999، ص 274-275.

[2]-هوركهايمر، ماكس. خسوف العقل. ترجمة مراد وهبة. القاهرة: دار التنوير، 1987.ص45

الشمولية. يعتقد أن الثقافة الجماهيرية ووسائل الإعلام تستخدم هذا النوع من العقل لتوجيه الأفراد نحو الاستهلاك والخضوع للسلطة.

ناقش هوركهايمر كيف قاد العقل الأداتي إلى التسلط والهيمنة بدلاً من تحقيق الحرية. حيث يرى أن "العقلانية قد فرضت حدودا على العقل البارد على حساب الحياة بالذات، إلا أنها لم تجعل من هذه الحياة شيئا أقل من مبدأ عصي على الفكر"[1]. يرى هوركهايمر أن العقل الأداتي هو السبب في أزمات الحداثة، حيث أدى إلى تهميش القيم الإنسانية لصالح المنفعة والهيمنة. ويقترح العودة إلى العقل النقدي الذي يسعى إلى تحقيق العدالة والتحرر الاجتماعي.

-أثيودور ادورنو:

يعد مفهوم العقل الأداتي أحد أبرز المفاهيم النقدية التي طرحها الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو ضمن إطار مدرسة فرانكفورت، حيث يرى أن العقل في ظل الحداثة الرأسمالية تحول إلى أداة للسيطرة والتحكم بدلاً من كونه وسيلة للتحرر والتنوير. يعتمد أدورنو على النقد السلبي لتوضيح كيف أصبح العقل خاضعًا لمنطق الإنتاج والاستهلاك، مما أدى إلى تبرير الأوضاع الاجتماعية القائمة بدلاً من العمل على تغييرها.

يؤكد أدورونو أن العقل الحديث لم يعد مستقلا أو محايدا بل أصبح خاضعًا لمؤسسات الدولة والاقتصاد، حيث يتم توظيفه لخدمة المصالح الأيديولوجية السائدة بحيث يرى أن هذه "العقلانية: وهي نقد العقل لذاته دائما من موقع مستقل، وهذا لا يتأتى إلا باستبعاد مؤسستين هما: الدولة والحزب، لأن الدولة والحزب كلاهما يستخدم العقل الأداتي، ويستبعد العقلانية في مفهومها الشامل "[2]، هذه العقلانية الأداتية لا تهتم بالحقيقة أو العدالة، بل تسعى إلى تنظيم المجتمع

[1]-هوركهايمر، ماكس، وثيودور أدورنو. جدل التنوير: شذرات فلسفية. تر. د جورج كتورة ص111

[2]- بسطاويسي، محمد رمضان، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1. 1998ص79-80

بطريقة وظيفية تخدم الهيمنة السياسية والإقتصادية. وبالتالي فإن المؤسسات الكبرى، مثل الدولة والرأسمالية الحديثة، تستخدم العقل لضبط الأفراد والتحكم بهم من خلال القوانين، الأنظمة، والتكنولوجيا.

يعتمد أدورنو في تحليله على مفهوم جدلية السلب –وهو منهج فلسفي يقوم على النقد المستمر وعدم القبول بالواقع كما هو– يرى ثيودور أن الفكر النقدي يجب أن يتجاوز مجرد الفهم السلبي للعقل ويستخدم التكيف معه أو تبريره. ومن هنا فإن العقل الأداتي لا يقوم فقط بإعادة إنتاج الواقع الاجتماعي، بل يسهم في تكريسه عبر إعادة إنتاج أنماط التفكير السائدة. تطرق أدرنوا إلى الصناعة الثقافية التي تلعب دورًا مركزيًا في تعزيز العقل الأداتي، حيث يتم استغلال وسائل الإعلام، السينما، الموسيقى، والروايات الشعبية لصياغة وعي زائف لدى الجماهير. تهدف هذه الوسائط إلى تحويل الثقافة إلى سلعة استهلاكية، مما يؤدي إلى تسطيح الوعي النقدي وجعل الأفراد أكثر خضوعًا للنظام الرأسمالي.

كما يرى أن المشروع التنويري الذي بدأ مع الفلسفة الحديثة قد انحرف عن مساره الأصلي، حيث تحول من وسيلة للتحرر إلى أداة للسيطرة. فبدلاً من تحقيق الحرية الإنسانية، أصبح العقل التنويري مرتبطًا بالتكنولوجيا والاستغلال الاقتصادي، مما أدى إلى خلق مجتمع يقوم على السيطرة التقنية والإدارية بدلاً من القيم الإنسانية الحقيقية.

يرى أدورنو أن الحل لا يكمن في رفض العقل بشكل كامل، بل في توظيف العقل النقدي لكشف تناقضات النظام القائم ومقاومة تحول العقل إلى أداة للهيمنة. يدعو إلى تطوير وعي نقدي قادر على تجاوز الأيديولوجيات المسيطرة وكسر احتكار المؤسسات الكبرى للحقيقة.

ذروة التعاون هوركايمر وأدورنو ظهرت في كتابهما المشترك جدل التنوير 1947 ، الذي كشف عن تناقض مشروع الحداثة ذاته التي فالأنوار التي وعدت بتحرير الإنسان عبر العقل ،

أنجبت في النهاية عقلا أدتيًا أنتج الكوارث من الفاشية الى معسكرات الإبادة كما كتب هوركايمر منفردًا <اقوال العقل> وأدورنو <الجدل السلبي> 1966 وهي نصوص نقدية واجهت بتحدي فكرة التقدم العقلي المحض ، وقد عاب كل المفكرين على العقل الأداتي أنه لا يكترث بنتائج أفعاله الأخلاقية بل يقيم كل شيء بحسب نفعه ، المباشر فعلى سبيل المثال لا ينظر إلى الشجرة كالكائن حي يمنح الجمال والظل والسكينة بل كمصدر محتمل للخشب والطاقة ، كما أن هذا العقل لا يلتفت إلى ألية تفكيره ولا يخضع نفسه للنقد الذاتي ويجعله عرضة للانحراف.

-هربرت ماركيوز:

يعد مفهوم العقل الأداتي من المفاهيم الأساسية في النقد الاجتماعي الذي قدمه الفيلسوف الألماني هربرت ماركيوز، أحد أبرز مفكري مدرسة فرانكفورت. انطلق ماركيوز في نقده من رؤية ماركسية متجددة، متأثرًا بزملائه مثل ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر ليكشف كيف تحولت العقلانية الحديثة التي كان يُفترض أن تحرر الإنسان إلى أداة للهيمنة والتشيؤ.

في فلسفة هربرت ماركيوز يشكل نقده العميق للعقلانية التقنية الحديثة محورًا جوهريًا، حيث يرى أنها لم تعد مجرد وسيلة لتحقيق التقدم والتحرر، بل تحولت إلى آلية لإعادة إنتاج علاقات السيطرة في المجتمعات الصناعية المتقدمة. ومن خلال تحليله الجدلي يكشف ماركيوز عن الكيفية التي انزلقت بها العقلانية الغربية من كونها أداة تحريرية إلى أداة إخضاع، تسهم في تكريس البنى السلطوية وترسيخ الهيمنة المؤسسية.

يرى هربرت ماركيوز أن العقل الأداتي هو نمط من التفكير يختزل العقل إلى مجرد أداة لحل المشكلات التقنية والإدارية متجاهلاً القيم الجوهرية والمعايير الأخلاقية في المجتمعات الصناعية الحديثة. يتم تسخير هذا العقل لخدمة الأهداف الاقتصادية والسياسية، مما يؤدي إلى

قمع التفكير النقدي وتحويل الإنسان إلى كائن وظيفي يخضع لآليات السيطرة الاقتصادية والاجتماعية.

في كتابه الإنسان ذو البُعد الواحد، يُشير ماركيوز إلى أن حاجات المجتمع السياسية صارت حاجات فردية، وهذا يعكس تمامًا ما يسميه ماركيوز بـ استيعاب الأفراد داخل المنظومة التقنية. فبدلًا من أن يكون الأفراد قادرين على التفكير النقدي في النظام القائم، يتم إقناعهم بأن حاجاتهم ورغباتهم تتوافق مع متطلبات السلطة السياسية والاقتصادية. العقل الأداتي هنا يؤدي إلى حالة من الامتثال الاجتماعي حيث يتم تقديم الطاعة كضرورة عقلانية للحفاظ على الاستقرار. ويشير أيضا إلى أن السلم الاجتماعي يتحقق بفضل قمع الرغبات، وهو ما يتقاطع مع فكرة ماركيوز حول خلق احتياجات زائفة تُستخدم كأدوات للضبط الاجتماعي. إذ يتم الترويج لفكرة أن السعادة تكمن في الاستهلاك والرفاهية المادية، بينما يتم قمع أي رغبة حقيقية في التغيير أو النقد الجذري للنظام القائم. وهكذا يصبح الأفراد أسرى لعالم من الرغبات المصطنعة التي تخدم استمرارية النظام وليس تحررهم الفعلي.[1]

يشير ماركيوز إلى أن التكنولوجيا لا تُستخدم فقط كأداة لتحسين الحياة، بل تُستخدم أيضًا كوسيلة للضبط الاجتماعي. في النص المرفق نجد أن المجتمع الحديث يستخدم التكنولوجيا كآلية للسيطرة، حيث يتم قمع أي بديل محتمل قد يُهدد الاستقرار القائم. فالمجتمع الصناعي الحديث، كما يصفه ماركيوز يُنتج خطابًا يُصور التقدم التقني على أنه قدر حتمي لا يمكن معارضته، مما يمنع الأفراد من إدراك إمكانيات التغيير الفعلي. كما يؤكد إن استخدام العنف للوصول إلى التلاحم الاجتماعي، وهو ما يعكس فكرته حول كيف أن المجتمعات الصناعية المتقدمة تبرر

[1]- ينظر: هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، تر جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب بيروت، ط 3، 1988، ص25-26.

الهيمنة والعنف كضرورة للحفاظ على النظام. فالعقل الأداتي لا يقتصر على التكنولوجيا، بل يمتد ليشمل النظام السياسي والاجتماعي، حيث يتم تصوير أي مقاومة على أنها تهديد يجب القضاء عليه.[1]

من خلال نقد هربرت ماركيوز لتحليل البنية السلطوية في المجتمعات الصناعية الحديثة، يتجلى كيف يُعاد إنتاج العقل الأداتي كأداة للضبط والهيمنة، حيث تُسخر التكنولوجيا والعقلانية الأداتية لا بوصفها وسيلة للتحرر، بل كآلية لإعادة إنتاج أنماط السيطرة وتطويع الأفراد داخل البُنى المؤسسية القائمة. وبهذا يصبح الفرد مندمجًا في منظومة اقتصادية واجتماعية كلية، تمنحه وهم الاستقلالية بينما يظل خاضعًا لآليات الضبط البنيوي، مما يُؤدي إلى إعادة إنتاج البنية السلطوية عبر أشكال غير مباشرة من الإكراه الرمزي والمؤسسي.

يقصد ماركيوز بالعقل الأداتي ذلك النمط من التفكير الذي تحوّل من عقل تأملي إلى عقل وظيفي لا يبحث عن الحقيقة أو المعنى، بل عن الوسائل والنجاعة والنتائج القابلة للقياس. فبدل أن يكون العقل سلطة ناقدة أصبح أداة في خدمة السيطرة يبرر الواقع كما هو، ويُخضع الإنسان والأشياء لمنطق الاستعمال والاستهلاك.

إنّ جوهر العقل الأداتي يتجلى في انكماش الوظيفة العقلانية إلى بعد واحد، حيث تفقد المفاهيم بعدها النقدي والتأويلي، لتتحول إلى أدوات لتبرير الموجود وقولبته. فالمعرفة لم تعد تسعى لفهم العالم في تعقيده وتناقضاته، بل غدت آلية لضبطه وتكييفه وإدارته على نحو ما يتجلى في العلوم التقنية والسياسات المؤسساتية واللغة الإعلامية. وهكذا يصبح العقل قوة تبريرية لا تساؤلية، ويغدو الإنسان مُدجّنًا ضمن نسق لا يترك له سوى هامش محدود من الإرادة والاختيار.

1- ينظر: المرجع نفسه، ص26

يرى ماركيوز أن هذا العقل الأداتي قد تسلل إلى كافة مستويات الوجود الإنساني بدءًا من الاقتصاد والسياسة وصولًا إلى اللغة والثقافة، بل حتى في أكثر مجالات التعبير ذاتيةً كالأدب والفن، فالأدب في ظل هذا العقل يُجرد من طاقته السلبية – أي قدرته على الاعتراض والاختلاف – ليُختزل إلى وظيفة استهلاكية أو جمالية مفرغة من بعدها التحرري. والمشكلة ليست في شكل التعبير، بل في منطق التعبير ذاته، الذي لم يعد يتيح للمخيال أن يشتغل كقوة مضادة، بل صار يُخضعه لقوانين الإدماج والانضباط.

وفي هذا السياق، تنتقل اللغة من كونها حقلًا دلاليًا خصبًا إلى أداة معيارية، تفقد الكلمات دلالتها العميقة، وتُفرغ من شحنتها الوجودية، لتتحول إلى شفرات تداولية لا تعبّر عن التجربة، بل تُعيد إنتاج نسق الواقع. وهنا تظهر خطورة العقل الأداتي: إذ لا يكتفي بالهيمنة على البنية التحتية، بل يُعيد تشكيل البنية الفوقية أيضًا بما فيها اللغة والرمز والمعنى والذات، ومن ثم فإن السيطرة لم تعد مادية فقط، بل رمزية أيضًا، حيث يُضبط الوعي من الداخل، لا من خلال القمع، بل عبر ما يسميه ماركيوز بـ <الحرية الزائفة> أي تلك التي تمنح الفرد وهم الاختيار في إطار واقع مغلق. إنّ العقل الأداتي بهذا المعنى لا يقصي فقط إمكانيات التحرر بل يفرغ التجربة من بعدها التراجيدي ويطمس المسافة بين الواقع والمتخيل. وهو ما يؤدي إلى ظهور الإنسان ذو البعد الواحد الذي يفكر ويشعر ويتحدث ضمن منطق أحادي، لا مكان فيه للرفض الجذري، فيغدو الإنسان قابلاً للتكيّف مع كل شيء، ويُعيد إنتاج شروط عبوديته، ظانًا أنه يمارس حريته.[1] فإن ماركيوز يدعو إلى استعادة العقل النقدي، العقل الذي لا يكتفي بتفسير الواقع، بل يسائل شروطه، ويستعيد اللغة كأفق للمعنى لا كمجرد وسيلة للاتصال. فالتحرر يبدأ حين نسترد المفاهيم

[1]- ينظر: هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ص من 103 - 105

من الوظيفة، ونُعيد للغة قدرتها على التسمية الأصيلة، أي أن نقول ما لم يُقل، ونفكر في ما لا يُفكر فيه، ونرفض أن يُختزل العالم إلى ما هو قائم فقط.

يتقاطع نقد ماركيوز للعقل الأداتي مع الهمّ الهرمنيوطيقي في الكشف عن الأنساق الخفية التي تُوجّه عملية الفهم وتؤطر الوعي داخل محددات سلطوية. فإذا كانت الهرمنيوطيقا تسعى إلى تحرير الفهم من إسقاطات المسبقات والتأويلات المهيمنة، فإن ماركيوز يكشف كيف أن العقل الأداتي يُنتج نمطًا من الفهم الخاضع للمنطق الأداتي ذاته، حيث تُختزل التجربة الإنسانية إلى معطيات وظيفية قابلة للقياس والإدماج، وبذلك يصبح الفهم ذاته فعلًا مشروطًا بمنظومة الضبط التقني–الرمزي لا انفتاحا على المعنى أو تعدد التأويل. من هنا فإن استعادة الفهم كفعل نقدي–تحرري يقتضي تفكيك البُنى التي يُعيد العقل الأداتي إنتاجها، والعودة إلى عقل تأويلي يتأسس على الإنصات والتعالق والانفتاح على أفق المعنى الممكن لا المعنى المُمأسس.

– يورغن هابرماس :

رغم أن نقد العقل الأداتي يُمثّل قطب الرحى في مدرسة فرانكفورت، إلا أن حضوره كمفهوم مستقل لا يبرز بوضوح إلا عند فيلسوف الجيل الثاني يورغن هابرماس، الذي التقط هذا المفهوم وأعاد صياغته من خلال ربطه بالاستعمال الضمني والاستعمال الصريح، ممهّدًا بذلك لانتقال الفلسفة النقدية نحو أفق تداولي أكثر اتساعا.[1]

قدم هابرماس نقدًا مهمًا لهيمنة العقل الأداتي في الفكر المعاصر، في تحليله يشير هابرماس إلى أن هذا النمط من العقل، الذي يركّز على الوسائل والغايات النفعية، قد أدى إلى تفريغ المعنى في العديد من جوانب الحياة البشرية. العقل الأداتي وفقًا لهابرماس يركز على تحقيق

[1]- ينظر: ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت، دراسة في نشأتها و تيراتها النقدية وإضمحلالها، ص 111 .

أهداف تقنية بحتة، دون الاهتمام بالتواصل أو الفهم المتبادل بين الأفراد، هذا العقل الذي يغيب فيه البُعد القيمي والأخلاقي، يعمّق من حالة الاغتراب في المجتمعات الحديثة. يناقش هابرماس، في الفصل الخامس من كتابه(théoriedel'agircommunicationnel)، تشخيصًا دقيقًا لمظاهر اختلال العقلانية الحديثة، مركّزًا على هيمنة العقل الأداتي بوصفه تجليًا لانفصال العقل عن بعده التواصلي. في هذا السياق يُظهر هابرماس كيف أن طغيان الفعالية التقنية والكفاءة الوظيفية قد أسفر عن تشييء الإنسان وتسليع العلاقات الاجتماعية، وهي أطروحة تتقاطع بوضوح مع نقد لوكاش لمفهوم <التشييء>، وتُحيل إلى تأملات ماكس فيبر حول العقلنة باعتبارها سيرورة تنظّم العالم وفق منطق الضبط والتحكم، مغفلةً البعد القيمي الذي يشكّل جوهر الفعل الإنساني. ومن موقع الرفض للنزعة الوضعية، يسعى هابرماس إلى إعادة الاعتبار للفهم، بوصفه لا يتمّ إلا في إطار تواصلي يُبنى على الحجاج والإجماع العقلاني لا على السيطرة والتوظيف الأداتي، إنه بذلك لا يكتفي بإدانة تشوّهات العقل الحديث، بل يقدّم بديلاً نظريًا يُعيد للفعل الإنساني جذوره الرمزية ويُفعّل بعده التواصلي، إنّ ما يشدّني في هذا التصور هو جدليته العميقة: فهابرماس لا يشيح ببصره عن الحداثة، بل يُمعن في مساءلتها من داخلها كاشفًا التناقض البنيوي الكامن في وعودها التحررية التي انقلبت إلى آليات اغتراب وتشيئ. ومن هنا يتبدّى لي أن نقد هابرماس للعقل الأداتي لا يُمكن عزله عن رؤيته الأنتروبولوجية الأشمل، التي ترى في الفعل التواصلي إمكانًا لإعادة بناء العقلانية الحديثة على أسس تضمن للإنسان حريته بوصفه ذاتًا متواصلة، لا مجرّد أداة في منظومة تكنوقراطية.[1]

يبرز نقد هابرماس للعقل الأداتي في محاولته الكشف عن التناقضات الكامنة في العقلانية الحديثة. فبينما يتفاخر الخطاب الحداثي بقدرته على تنظيم العالم وتقنينه، يتبين من خلال رؤيته

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص 112

أن هذا المسعى قد أسفر عن فقدان البُعد الإنساني والتواصلي في عمليات الفهم والتفاعل. في هذا السياق، لا يقتصر هابرماس على تشخيص الإنزياحات المعرفية التي أدّت إلى تشيئ الإنسان، بل يعمد إلى استعادة العقلانية من خلال إعادة تأسيس الفهم المتبادل في إطار تواصلي يُبرز الفعل الإنساني كجسر بين الذات والآخر، لا مجرد أداة لتحقيق غايات آلية. ما يلفت انتباهي في هذا الطرح هو الطريقة التي يعيد بها هابرماس النظر في الحداثة من داخلها، مسلطًا الضوء على المفارقات التي خلفها سعيها المفرط نحو العقلنة.

يميّز يورغن هابرماس، في كتابه المعرفة والمصلحة، بين ثلاثة أنماط معرفية ترتبط ارتباطًا بنيويًا بثلاثة أنماط من المصالح التي تحكم توجه العقل الإنساني في إنتاج المعرفة. أول هذه الأنماط يتمثل في المعرفة العلمية التجريبية التحليلية، وهي تلك التي تنتمي إلى حقل العلوم الدقيقة كالميكانيكا والرياضيات والفيزياء، بما في ذلك تطبيقاتها التكنولوجية والهندسية. هذا النمط من المعرفة يتأسس على مصلحة تقنية، أي أنه موجّه أساسًا لضبط الواقع والسيطرة عليه من خلال قوانين وقواعد قابلة للاختبار والتكرار، بما يعزز النجاعة والفاعلية في التعامل مع الطبيعة.[1] تبدو المعرفة وكأنها أداة وظيفية خاضعة لعقلانية أداتيه، حيث يغدو الفهم محصورًا في أفق الضبط والتنبؤ والسيطرة، لا بوصفه فعلًا تأويليًا أو استكشافيًا، بل كآلية إنتاجية تُقاس فاعليتها بنتائجها التطبيقية. ومن ثم فإن المصلحة التقنية هنا لا تُفهم بوصفها نزعة شخصية أو رغبة ذاتية، بل كشرط إبستمولوجي بنيوي يُوجّه شكل المعرفة وحدودها وإمكاناتها ضمن هذا النمط. يمضي هابرماس في تفكيكه للعلاقة بين أنماط المعرفة والمصالح المعرفية، إلى تمييز نمطٍ ثانٍ من المعارف، هو المعرفة العملية، والتي تتجلى في العلوم التاريخية والتأويلية، وعلى رأسها علوم اللغة والأنثروبولوجيا والفهم التاريخي. وتنهض هذه المعارف على مصلحة أساسها التفاهم

[1] -Vu depuis l'introduction du livre< La technique et la Science comme iidéologe>, Gallimard. Paris. 1973.p 28,2.

والتواصل لا السيطرة، فهي تنطلق من إدراك أن الفعل البشري لا يُختزل في السلوك الطبيعي القابل للقياس، بل يتعين في سياقات من التفاعل الرمزي والمعنى المشترك، وعليه فإن العقل المؤسس لهذا النمط هو العقل التواصلي، الذي يتجاوز العقل الأداتي ويؤسس للمعرفة بوصفها فعلًا تفاهميًا يُنتج المعنى من داخل البنى التداولية والرمزية، لا من خارجها، هنا تُصبح المعرفة فعلًا تأويليًا يتوسط العلاقة بين الذوات لا أداةً للضبط أو الهيمنة، إذ يكون هدفها فهم الآخر والانخراط في عالم مشترك من الرموز والتجارب، ما يمنحها طابعًا إنسانيًا تواصليًا لا يُختزل في الفاعلية التقنية. بهذا المعنى تتجسد الفعالية المعرفية في قدرة الفهم على إعادة بناء مقاصد الذوات ومعانيها في أفق مشترك، لا في استهدافها كموضوعات خارجة عن الذات. أما النمط الثالث فيتمثل في المعارف التحريرية والتي تتجسد في الحقول المعرفية ذات الطابع النقدي كعلم الاجتماع والفلسفة والتي لا تكتفي بوصف الواقع أو تأويله، بل تتجه إلى تفكيك آلياته البنيوية وكشف أشكال السلطة والاستلاب الكامنة فيه. وتقوم هذه المعارف على مصلحة تحررية، غايتها تمكين الإنسان من تجاوز الاغتراب وإعادة امتلاك وعيه في مواجهة البنى المعيقة لحريته. والعقل الذي ينهض بهذا المشروع هو العقل النقدي بوصفه أفقًا يتجاوز التوصيف السطحي نحو تفكيك الأنساق الكامنة وإعادة بناء شروط الإمكان التاريخي والأنطولوجي للفعل البشري الحر[1].

وفي هذا التصور يغدو النقد لا مجرد أداة منهجية، بل شرطًا أنطولوجيًا للمعرفة تمامًا كما صاغه ماركس، حين ربط إمكانية المعرفة بوعي الذات بتاريخها وبقدرتها على تحويل هذا التاريخ من خلال الفعل والإرادة. بذلك يصبح النقد عند هابرماس أفقًا معرفيًا يمكّن الذات من التحرر لا فقط من الجهل، بل من شروط القهر والاستلاب، مؤسسًا بذلك لفلسفة تُعيد للمعرفة بعدها الإنساني والتحرري.

[1]-Voir: <HABERMAS Et la Sociologie > op.cité : p.27.

إذا كان النقد يشكّل الأفق الوحيد الممكن للفلسفة في العالم المعاصر، فإن مطلب التحرر من القوى اللاعقلانية، سواء تجلت في شكل إيديولوجيات علموية أو في ثقافة استهلاكية مفرغة من المعنى، يقتضي إعادة بناء الأساس الفلسفي الذي يُستند إليه في توجيه هذا الفعل النقدي. وهو ما يستدعي مساءلة جوهرية للعقل ذاته: أي تصور للعقل يسمح بتحقيق هذا التحرر؟ وأي نمط من العقلانية يمكن أن يؤسس لمجتمع عادل وتواصلي؟ في هذا الأفق تبرز أهمية مشروع هابرماس بوصفه اجتهادا في إعادة الاعتبار للعقل دون السقوط في وثوقية العقل الأداتي، كما فعلت النزعة التكنوقراطية. وهنا يظهر التوتر البنيوي بين النظرية النقدية الأولى كما عند أدورنو وهوركهايمر ومشروع هابرماس، فرغم اشتراكهما في نقد النزعة التكنوقراطية وكشف الأبعاد الإيديولوجية للعقل الأداتي، فإن النظرية الأولى انتهت إلى نوع من التشاؤم الإبستمولوجي، حيث أقالت العقل من أي دور تحرري إيجابي مكتفية برؤية سوداوية للحداثة.[1]

في هذا السياق، يعيد هابرماس النظر في مفهوم العقل الأداتي، بحيث لا يتعامل معه من زاوية دفاعية أو تبريرية لتوظيفاته الإستراتيجية بل يُعيده إلى إطار الفعل العقلاني الهادف. هذا الفعل العقلاني في رأيه لا يتلخص في مجرد استخدام الأدوات لتحقيق غايات شخصية ضيقة، كما هو الحال في الفعل الإستراتيجي، بل يُعبّر عن الفعل الذي يهدف إلى تحقيق نتائج عملية بنجاح وبأفضل الطرق الممكنة. وبالتالي يميز هابرماس بين الفعل العقلاني الذي يتوجه نحو غايات بناءة تعود بالنفع على المجتمع، وبين الفعل الاستراتيجي الذي يهدف إلى تحقيق مصلحة فردية دون النظر إلى الاعتبارات الجماعية.

[1]- Voir: « Théorie de l’agir communicationnel », p.10. cité in : « école de Frankfurt », Assoun. P.L, Ed. PUF, 1998, p. 93.

من خلال هذه الرؤية، يفتح هابرماس الطريق أمام فهم جديد للعقلانية، يتجاوز الحدود الضيقة التي فرضتها الفلسفات السابقة ويعيد النظر في الدور الفاعل للعقل في سياقات اجتماعية وسياسية أكثر تعقيدًا. في المقابل يسعى هابرماس إلى تأسيس عقل تواصلي بديل، يقوم على الحوار والتفاهم ويُستعاد من خلاله الدور الفاعل للعقل في المجال العمومي. وهكذا ينتقل مشروع النقد من موقع التشخيص المأزوم إلى موقع الفعل الممكن، عبر تصور عقلاني يتجاوز الأداتية، ويستهدف بناء نموذج اجتماعي قوامه الإعتراف والمشاركة والتحرر لا السيطرة والتشييء.

يركّز هذا الفصل على العقل الأداتي الذي يُختزل في الكفاءة والوظيفة، حيث يصبح التفكير وسيلة لتحقيق نتائج دون اعتبار للمعنى أو القيمة. يَظهر هذا النمط في السياقات التقنية والإدارية التي تُعلي من الأداء وتُهمل العمق الفلسفي والمعرفي. العقل الأداتي يفتقر إلى النظرة الكلية، ويعجز عن تجاوز السياقات الضيقة نحو أفق إنساني شامل. كما يناقش الفصل كيف يحوّل هذا النمط المعارف إلى أدوات استهلاكية، مما يُفرغ الفعل المعرفي من بُعده التأملي والنقدي.

الفصل الثالث: العقل التواصل

رغم أن العقل الأداتي يُعدّ أحد أبرز تجليات الأزمة في مشروع الحداثة، كما يرى هابرماس، إلا أن هذا الأخير لم يتوقف عند حدود نقده، بل تجاوز ذلك بتقديم تصور نظري ومنهجي بديل يتمثل في مفهوم <العقل التواصلي>، الذي أراده تجاوزًا للمأزق الذي وقع فيه العقل الأداتي. ومن هنا يصبح من الضروري الوقوف عند هذا المفهوم لفهم الأسس التي يقوم عليها، وأبعاده الفلسفية والأنثروبولوجية، خاصة في علاقته بالفعل التواصلي والإتيقا الحوارية (أخلاقيات الحوار).

1 مفهوم العقل التواصلي

"التواصل هو إشراك شخص (أو هيئة organisme) موضوع في فترة ما في نقطة معينة – في تفاعل منسّق لمحيط شخص آخر أو نسق آخر موضوع في فترة أخرى ومكان آخر عن طريق استعمال عناصر المعرفة المشتركة بينهما (تجربة موضوعية)."[1]يشير هذا التعريف إلى أن التواصل لا يقتصر على كونه مجرد عملية نقل للمعلومات أو تبادل للأفكار، بل يتجاوز ذلك ليشكل بنية تفاعلية تُبنى على المعرفة المشتركة والتجربة الموضوعية بين الأطراف. ومن هذا المنطلق يمكننا النظر إلى التواصل في الأدب العربي بوصفه جسرًا دلاليًا يُعيد تشكيل العلاقة بين النص والقارئ. فالأديب أو الشاعر لا يقدم نصًا منعزلًا عن محيطه، بل يخضع لعملية تواصلية تتأسس على استيعاب السياق التاريخي والثقافي للنص.

[1]- يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل،تر: أبو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، د.ط، 2012، ص 135 .

"يمكن تعريف التواصل حسبيا بأنه إقامة اتصال مُشترك بين كون فضائي–زماني مُرسل أ، وكون فضائي–زماني مستقبل ب "[1]، ينطلق التواصل كإقامة اتصال مشترك بين فضاءين زمكانيين إلى تناول العملية الأدبية بوصفها فعلًا تواصليًا يتجاوز حدود الزمن والمكان في الأدب. يُمثل النص فضَاء زمكانيًا يُعبّر عن رؤى الأديب وتجربته، في حين يُصبح القارئ فضاءً زمكانيًا مستقبلًا، يُعيد تشكيل المعنى داخل أفقه الخاص. هذه العلاقة التفاعلية تتجسد في الأدب العربي، حيث لا يقتصر التواصل على النقل المباشر للأفكار، بل يتطلب جهدًا في فك الرموز واستيعاب السياقات الثقافية التي تتداخل مع النصوص.

إن التواصل الأدبي يُمكّن النص من أن يكون وسيطًا للتفاعل الحضاري والثقافي، ما يجعله سيرورة ديناميكية تستند إلى المعرفة المشتركة والإبداع التأويلي. بهذا يُظهر النص الأدبي قابليته للتجدد عبر تعدد القراءات التي تتيح تفاعلًا بين مستويات مختلفة من التجربة الإنسانية. في ضوء هذا يُمكن النظر إلى التواصل الأدبي كعملية مستمرة تعيد صياغة العلاقة بين النص والمتلقي وفقًا لشروط التأويل والسياق الزمكاني.

"العقل التواصلي هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، ولذلك يطلق على مشروعه العقل من منظور <العقل التواصلي> communicationnel Reason وهذا العقل لديه هو فاعلية تتجاوز العقل التمركز حول الذات، والعقل المشمول المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه"[2]. أي إن العقل التواصلي عند هابرماس هو محاولة لتجاوز الأنماط التقليدية للعقل، خصوصًا العقل الأداتي الذي يجزّئ الواقع ويحوله إلى أدوات

[1]- أ. مولز - ك.زيلتمان - ك. أوريكيوني، في التداولية المعاصرة والتواصل-فصول مختار- ، تر: د.محمد نظيف، إفريقيا الشرق ،المغرب ، 2014 ، ص 07.

[2]-المرجع السابق ، ص07.

للسيطرة والعقل المنغلق الذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. في المقابل يؤسس العقل التواصلي لفهم إنساني موضوعي يقوم على الحوار والتفاعل، ويمنح للعقل قدرة على الانفتاح على الآخر والتفاهم المتبادل، لا الانغلاق أو التشييء. في سياق تنظيره للعقل التواصلي، يقدّم يورغن هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي تصورًا جديدًا للعقل، بوصفه تحوّلًا في بنية الوعي من الانغلاق على الذات إلى الانفتاح على الآخر، حيث لا يُنتج المعنى من موقع السيطرة، بل من منطق المشاركة. إنه عقل يُؤسّس فهمه على التفاعل لا الإكراه، وعلى الحضور المشترك لا الانفراد الأحادي. بهذا التصور، يغدو الحوار جوهره، لا مجرّد وسيلة، ويُصبح المعنى ثمرة تفاهم لا نتيجة إقناع قسري. ومن ثم، يتكشّف هذا العقل في أفق العلاقة، لا في عزلة الذات، وينعقد على ميثاق قيمي يجعل من الاعتراف بالآخر شرطًا للفهم، ومن الصدق قاعدة لتداول المعنى.

في هذا السياق، لا يُمكن فصل الفهم عن شرطه الأخلاقي؛ إذ تُبنى العلاقة بين الذوات على قواعد ضمنية تُؤمّن الاحترام، وتُتيح إمكانات الاعتراف، وتضبط التفاعل ضمن أفق من العدالة الرمزية. وهنا تتجلّى اللغة لا كأداة محايدة، بل كفضاء تأويلي وقيمي تُمارَس فيه الأخلاق عبر القول: صدقًا، ووضوحًا، وانفتاحا. فحين يتحرر العقل من منطق الهيمنة، لا تعود اللغة تابعة له، بل تصبح شرطًا تكوينيًا لممارسته، تُقاس بها مشروعيته، وتُختبر عبرها نزاهته.

ليست اللغة في هذا التصور جسرًا بين ذوات متباعدة، بل هي الأرض التي تلتقي فيها الرؤى، والمجال الذي تُزرع فيه بذور التفاهم. وكلما كانت اللغة مشروعة، مُنفتحة، ومتخلّصة من نزعات الإقصاء، كلما اقترب الفهم من طبيعته التشاركية. فالفهم لا يتحقّق إلا حين تكون اللغة مصحوبة بقيود أخلاقية تُعزّز وضوحها، وتُحصّنها ضد التزييف، وتفتحها على الآخر في أفق الاعتراف لا التماثل.

إن العقل الذي لا يُنصت، أو لا يُفسح للآخر مجال التعبير، يظل مشروعًا ناقصًا؛ لأن اللغة في بعدها الأخلاقي ليست مجرد وسيلة للتبليغ، بل هي فعل تواصلي تتجلى فيه القيم، وتُصاغ فيه التصوّرات، ويُعاد فيه بناء العالم المشترك. ومن ثم، فإن مساءلة اللغة في هذا النمط من العقل لا تُعدّ ترفًا تنظيريًا، بل ضرورة نقدية تمسّ جوهر الفهم ذاته، بما هو حدث أخلاقي بقدر ما هو فعل تأويلي.

وبهذا التصوّر الذي يُعيد للعقل أفقه الحواري وفضاءه الأخلاقي، لا يعود الفهم مجرد تبادل معلوماتي، بل فعلًا تأويليًا ينعقد في أفق التلاقي ويُمارَس ضمن شروط الاعتراف. في هذا الأفق، "يرى الزواوي بغوره أن الفعل التواصلي عند هابرماس لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية. ولذا فإن الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعيش."[1]الفعل التواصلي هنا يتجاوز مجرد تبادل المعلومات إلى كونه أداة لتأويل الواقع وبناء العلاقات الاجتماعية. في هذا السياق تصبح اللغة أكثر من وسيلة للتواصل، إذ تتحول إلى فضاء أخلاقي تُمارَس فيه قيم الاحترام والاعتراف المتبادل. الفهم في هذا الإطار لا يُعتبر مجرد استيعاب للمعلومات، بل هو نتيجة تفاعل صادق وشفاف، حيث تُسهم اللغة في تأسيس عالم اجتماعي عادل يعتمد على الصدق والعدالة في كل تفاعل، مما يعزز العلاقة بين الأفراد ويحقق الفهم التواصلي بوصفه عملية أخلاقية، في هذا الإطار تتقاطع الرؤى حول العقل التواصلي مع التصوّر الهرمنيوطيقي. حيث لا ينشأ الفهم إلا من خلال علاقة حوارية تُعيد الاعتبار للغة بوصفها أفقًا للتأويل ومجالًا للاشتراك في المعنى. من هنا، تتجلّى أهمية التصوّر الذي قدّمه غادامير، والذي يضع اللغة في صلب العملية الفهمية:" فاللغة تلعب دوراً رئيسياً وكبيراً في عملية

[1]- الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، بيروت ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،ط1، 2005،ص 210.

هرمنوطيقة غادامير فاللغة بالنسبة له ليست مجرد نظام لغوي يخضع لبعض القواعد و لكنها في الأساس حوار وعلاقة بالآخر والغيرية ويبقى الحوار بالنسبة له علاقة ضرورية لا غنى عنها للتغلب على الخلافات وإرساء مبدأ الفهم كاشتراك ومشاركة، فكل حوار حقيقي يقتضي أن ننحني أمام الآخر وأن نولي وجهة نظره الأهمية الواجبة وأن ننفذ إلى عقله، ليس بهدف فهم الشخص وإنما بهدف فهم ما يقوله ، وعلينا أن ندرك مدى صلاحية وجهة نظرة حتى يكون بيننا تفاهم حول المسألة المثارة".[1]و هكذا يبرز الرابط بين العقل التواصلي الذي يركّز على الانفتاح على الآخر والاعتراف به كشرط للفهم، وبين الهرمنيوطيقا التي ترى في الفهم فعلاً تأويليًا يُمارَس في أفق حوار تفاعلي مشترك. فاللغة في كلا التصورين ليست مجرد وسيلة، بل هي فضاء أخلاقي يعيد بناء العلاقات الاجتماعية ويشترط التعاون والتفاهم بين الأطراف. في هذا الأفق، تصبح اللغة حجر الزاوية للفهم التواصلي بوصفه عملية أخلاقية، حيث تتحقق العلاقة بين الذوات في سياق من العدالة الرمزية والتفاعل البناء.

يُعدّ غادامر من أبرز من أعادوا الاعتبار للغة في مجال الفهم والتأويل، إذ لم يتعامل معها كبنية مغلقة أو كنظام مجرد من الحياة، بل رأى فيها الوسيط الجوهري الذي يتحقق فيه الفهم. فاللغة، في نظره، ليست مجرد أداة للتواصل أو أطرًا نحوية ومعجمية، وإنما هي المجال الذي يتحقق فيه وجودنا وتأويلاتنا. كما يعرض هابرماس موقف غادامر، حيث يؤكد أن اللغة لا تُختزل في بنيتها النحوية أو المنطقية، بل تتحدد بوظيفتها التداولية والتواصلية؛ إذ أن "الكائن الوحيد الذي يمكن أن يفهم هو اللغة"[2] اللغة لم تعد تُدرَك كمجرد وعاء شكلي أو أداة توصيلية محايدة، بل أضحت الأفق الذي يتأسس فيه الوجود الفهمي للذات. فهي المجال الذي يتعيّن فيه المعنى،

[1]- محمد شوقي الزين، عالمية هرمنيوطيقا جادامر، تر: كاميليا صبحي (مجلة فصول) القاهرة، عدد59 ،2002، ص157-159.

[2]- يورجين هابرماس، الأخلاق والتوصيل ، تر: أبو النور حمدي ، أبو لنور حسن ،ص 146.

ويتحقّق من خلاله الفهم كفعل أنطولوجي تداولي، لا ينفصل عن شروطه التاريخية ولا عن مقتضياته التواصلية. ومن هنا، يتقاطع هذا المنظور مع البُعد الأخلاقي، إذ إن الفهم لا يتحقّق إلا في ظل علاقة حوارية تتطلب الاعتراف بالآخر، والإنصات له، والانفتاح على أفقه التأويلي. بذلك يغدو الفهم فعلًا تشاركيًا لا يخلو من مسؤولية، بوصفه ممارسة تأويلية تُؤسَّس على تعددية المعنى واحترام غيرية الآخر.

يتجلّى هذا البعد الحواري الجماعي بوضوح في فلسفة هابرماس، حيث لا يُفهم الفهم إلا من خلال العقلانية التواصلية التي تقوم على أخلاقيات المناقشة. فمشروع هابرماس لا يروم فقط إعادة الاعتبار للفعل التواصلي بوصفه بديلًا عن العقل الغائي، بل يسعى أيضًا إلى بلورة تصور أخلاقي جديد، يستند إلى شروط إمكان النقاش الحر بين ذوات قادرة على الكلام والفعل، داخل أفق يتجاوز الإكراه ويقوم على التفاهم. وهذا ما يمنح اللغة بعدًا تأسيسيًا للفهم، إذ تتحوّل إلى الفضاء الذي يُمارَس فيه الفعل التواصلي، وتُختبَر فيه المعايير الأخلاقية من خلال الانخراط في نقاش عقلاني يسعى إلى بناء التوافق. وبذلك، يُعاد تحديد الفهم لا كعملية ذاتية مغلقة، بل كممارسة تأويلية تندرج ضمن شروط التداول الأخلاقي، الذي يجعل من الحوار وسيلة للاعتراف المتبادل وتأسيس المعنى في إطار عمومي يتّسع لاختلاف الذوات وتعدّد أفقها.[1]

هذا التصور التداولي يجد صداه فيما طُرح في فلسفة "أخلاق المسؤولية" عند هانز يوناس وأوتو آبل، حيث لم يعد الفعل الأخلاقي يُبنى على معيار خارجي مفروض أو على إرادة فردية مغلقة، بل بات مشروطًا بوعي جمعي يستشرف عواقب الفعل ويستند إلى نقاش عقلاني جماعي. فمثلما نبّه يوناس إلى خطورة الوضعية الحديثة وما تفرضه من استجابة أخلاقية تُراعي هشاشة

[1]- ينظر: د. محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهبرماس، دار ورد الأردونية للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 17.

الإنسان والطبيعة، شدّد هابرماس على ضرورة بناء المعايير الأخلاقية داخل فضاء تداولي لا تُحتكر فيه الحقيقة، بل تُختبر بالحجة والاقتناع. وفي السياق نفسه، يدعو أوتو آبل إلى إعادة تأسيس الأخلاق ضمن بنية حوارية تتجاوز النزعة الفردانية، وتُتيح لكل فاعل أن يبرر أفعاله ضمن أفق مشترك يراعي أثر القرارات في الحاضر والمستقبل[1]. وهكذا، لا يُفهم الفهم عند هابرماس خارج هذا النسق التشاركي، الذي يجعل من الفعل الأخلاقي ممارسة تداولية تتأسس على الاعتراف المتبادل، وعلى مساءلة معيارية تُعيد للغة وظيفتها الحجاجية وللأخلاق بعدها العمومي التشاركي. وتتعزز هذه المقاربة الأخلاقية في فكر هابرماس من خلال إدراكه لخطورة التهديدات المعاصرة، خصوصًا في ظل الوضعية العلمية والتكنولوجية الراهنة، وهو ما يجعله يلتقي مع آبل في الدعوة إلى تأسيس عقلاني للأخلاق، يتجاوز النزعة النفعية ويؤسس لمشروعية الفعل على أساس تداولي.

فكما أن آبل يرى في أخلاقيات المناقشة أفقًا تتشكل فيه المعايير من خلال النقاش العمومي، يرى هابرماس أن الفهم لا يتحقق إلا عبر المشاركة العقلانية التي تُراعي الحجة وتُستبعد الإكراه، مما يمنح لأخلاق الخطاب طابعًا كونيًا يتجاوز الخصوصيات القيمية نحو تأسيس معياري مشترك ،وإذا كانت الأزمات البيئية والتكنولوجية تُهدد الوجود الإنساني في عمقه، فإن استحضار البعد الإتيقي في الفعل التواصلي عند هابرماس يبرز بوصفه استجابة عقلانية لهذه التحديات، لكونه لا يكتفي بتقديم تصور نظري، بل يؤسس لنموذج تداولي للفهم الأخلاقي، يقوم على نقاش مفتوح بين ذوات متساوية، ويستند إلى العدالة الكونية لا المصلحة الخاصة. وهكذا يُعاد الاعتبار للفعل الأخلاقي بوصفه شكلًا من أشكال الفهم التواصلي، الذي لا يقوم إلا بمقدار ما يحقق التفاهم ويُعزز المشاركة في إنتاج المعنى والشرعية معًا.[1]

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص 26.

وفقًا ل يورغن هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" ، يصبح الفكر التواصلي أداة فاعلة في مواجهة الأزمات المعاصرة التي تهدد الوجود الإنساني، خاصة تلك المتعلقة بالبيئة والتكنولوجيا. فبدلاً من النظر إلى هذه الأزمات من منظور تقني أو اقتصادي بحت، يدعو هابرماس إلى تبني حوار عقلاني وتواصلي يمكن أن يساهم في تشكيل حلول مشتركة. يتمثل التحدي الأكبر في كيفية تحويل هذه القيم إلى ممارسة فعلية، بحيث لا تظل محصورة في الخطاب الفلسفي النظري. ويعني هذا أن الدعوة إلى 'أخلاقيات الخطاب' لا تقتصر على مجرد تعبير عن مبادئ فلسفية، بل تتطلب تحولًا في أساليب التفكير والممارسة السياسية، بما يضمن تحقيق العدالة والمساواة بين جميع الأطراف. وبالتالي، يصبح الفهم التواصلي في هذا السياق أداة لتمكين الأفراد والجماعات من الوصول إلى توافقات حول ما هو أخلاقي ومقبول في زمن تتزايد فيه الضغوط والتهديدات.

ركز هابرماس في مشروعه الفلسفي على تجاوز قصور النظرية النقدية التقليدية التي انطلقت من مدرسة فرانكفورت، منتقلاً من العقل الأدائي المرتبط بالمنفعة والأداتية إلى العقل التواصلي القائم على التفاهم والتداول الحر بين الذوات. وقد أسهم، مع زميله كارل أوتو آبل، في تأسيس ما يُعرف بـ"التداولية النقدية"، هذه الأخيرة تُوظف الشروط القبلية والعملية للتواصل من أجل تحليل الخطاب وكشف أبعاد الهيمنة واللاعدالة فيه. بينما "هي التداولية المتعالية للغة، وستكون مهمتها تأمل الشروط الممكنة لمعرفة تفقد تشيئها[1]، فالمقصود بـ "التداولية المتعالية" هو ذلك النمط من التفكير الذي يتجاوز التحليل الصوري أو النفسي للغة، لينظر في شروط إمكان الفهم المتبادل بين الذوات الناطقة. وهذه المقاربة تتبنى منظورًا متعاليًا لأنها لا تدرس اللغة في ذاتها، بل تتأمل في الأسس القبلية التي تجعل التواصل ممكناً، فهي إحالة إلى نوع من المعرفة

[1]- فرانسواز أروينكز، المقاربة التداولية، تر: د. سعيد علوش، مركز النهضة القومي، بيروت، ص81.

لا تتعامل مع الآخر أو العالم كـ"شيء" موضوعي خاضع للسيطرة أو التوظيف، بل كـ"ذات" يجب أن تُفهم في إطار علاقة حوارية قائمة على الاعتراف والاحترام المتبادل.

ويدعّم هذا التصور ما يطرحه هابرماس، حين يربط الفهم بالفعل التواصلي القائم على الاعتراف المتبادل والتوافق العقلاني، حيث يرى أن العقلانية التواصلية تنبثق من "العلاقة التي يقيمها الناس القادرين على الكلام وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين" [1]فبهذا المعنى، يغدو الفهم مشروطًا بقدرة الأفراد على الدخول في علاقة تداولية يسودها الحوار العقلاني، ويتأسس فيها المعنى من خلال التفاهم لا من خلال الإكراه أو الهيمنة.

من هذا المنطلق، تسعى التداولية المتعالية إلى تأسيس معرفة إنسانية قائمة على الفهم لا على التشييء أو السيطرة. وقد سعى آبل وهابرماس إلى ترسيخ قواعد لفلسفة تواصلية تتيح إمكان قيام حوار عقلاني بين الأطراف في فضاء تسوده المساواة. وقد برز هذا التحول بشكل واضح في مشروع هابرماس، خاصة في كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، الذي ربط فيه بين المعرفة والأخلاق عبر مفهوم "الأخلاق التواصلية"، مؤكدًا أن الفعل التواصلي هو الذي يوفر إمكانية إدراك المعاني في سياق تشاركي.

لقد كان هذا التوجه التداولي بمثابة تصحيح للمسار الذي سلكته الحداثة الغربية، حيث انتقد هابرماس العقلانية الأداتية والتنوير لما نتج عنهما من انقسام بين المعرفة والقيم. وتمثل التداولية عنده منعطفاً حاسماً في مسار النظرية النقدية، حيث إنها تؤسس لنموذج جديد للعقلانية يتجاوز العقل الأداتي الذي ميز فلسفة الحداثة الغربية، خاصة في علاقته بالتقنية والسلطة. فالعقل

[1]- يورغن هابرماس، الأخلاق والتوصيل، تر: أبو النور حمدي أبو النور حسن، ص138.

الأداتي، كما ينتقده هابرماس، أدى إلى تشيؤ العلاقات الإنسانية وتحويل الذوات إلى أدوات ضمن منظومة إنتاجية مفرغة من المعنى الإنساني.[1]

وفي مقابل ذلك، يقترح هابرماس "العقل التواصلي" كصيغة عقلانية بديلة، قوامها الحوار والتفاهم والإجماع المبني على الحجاج، وليس الهيمنة أو الإكراه. ويُبنى هذا التصور على نظرية "الفعل التواصلي"، التي ترى أن اللغة ليست فقط أداة لنقل المعلومات، بل وسيلة لبناء المعنى بين الفاعلين الاجتماعيين، عبر شروط تواصلية مثالية تتيح الاعتراف المتبادل.[2]

من هنا، تفترض التداولية وجود فضاء عمومي عقلاني يسمح بمشاركة جميع الأفراد في النقاش العام بوصفهم ذواتاً قادرة على تقديم الحجج وتقييمها. وهذا ما يشكل نواة "أخلاقيات النقاش"، حيث تصبح المعايير الأخلاقية مشروعة فقط إذا كانت قابلة للقبول من طرف جميع المتأثرين بها، في ظروف نقاش حر ومتساوٍ.[3]

وفي هذا السياق، تتجلى الديمقراطية التداولية كامتداد مباشر للعقل التواصلي، حيث يتم إعادة بناء الشرعية السياسية ليس فقط عبر المؤسسات، بل من خلال انخراط المواطنين في نقاش عام يبرر السياسات والقرارات على أسس عقلانية متوافق عليها. وقد سعى هابرماس إلى إعادة تأهيل مشروع الحداثة من خلال تحريره من النزعة التقنية–الأداتية، والعودة إلى قيم التنوير بمنظور تواصلي وتعددي.

كما شكلت التداولية بالنسبة لهابرماس أداة نقدية لإعادة بناء الماركسية على أسس علمية وحداثية، متجاوزة طابعها الإيديولوجي المغلق. ودعا إلى دمج مناهج العلوم الاجتماعية التجريبية

---

[1]- ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005، ص126.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص128.

[3]- ينظر: المرجع السابق، ص130.

لفهم تطور البنى المعيارية والشرعية، ومن ثم اقتراح بدائل عقلانية لتحولها. واقترح أن تكون اللغة، بوصفها وسيطاً تواصلياً بين الذوات، بديلاً عن مفاهيم الصراع الطبقي والتحديد.

وعليه، فإن التداولية عند هابرماس ليست مجرد نظرية معرفية، بل مشروع فلسفي وأخلاقي وسياسي لتحرير الإنسان عبر تأسيس فضاء تواصلي مفتوح، يحترم التعدد والاختلاف، ويمنح الأفراد القدرة على المشاركة الفعلية في تقرير مصيرهم.[1]

يقدم هذا الفصل العقل التواصلي بوصفه نمطًا معرفيًا متفتحًا على الحوار، قائمًا على مبادئ النقد والتبرير الأخلاقي والتداول المنطقي. بخلاف العقل اليقيني والأداتي، ينطلق هذا العقل من مبدأ التفاهم بوصفه غاية التواصل، لا مجرد أداة. يستند إلى التداولية التي تشمل أفعال الكلام، والسياق، والمعنى، والحجاج، كأدوات لفهم الخطاب وتأويله ضمن أفق تفاهمي مشترك. إنه عقل يقر بالنسبية دون الوقوع في العدمية، ويمنح للغة دورًا مركزيًا في إنتاج الفهم والتحقق من صدق المعاني.

تتجلّى أزمة العقل المعاصر في عجزه المتزايد عن أداء دوره الأصيل في إنتاج المعرفة وفهم العالم، حيث أفضت التحيزات الأيديولوجية والتقنيات الأداتية إلى تقويض قدرته على الإدراك النقدي والتفكير التأملي. في هذا السياق، يغدو العقل اليقيني، عندما يتماهى مع المعرفة المتعالية، مساراً للاستحالة، حيث ينحرف التفكير نحو مساحات غير معقولة ولا منطقية تتجاوز حدود الإدراك البشري، محاولاً بناء يقين مطلق لا يحتمل النقد أو الشك. من ناحية أخرى، يُظهر العقل الأداتي، بوصفه عقلاً عملياتياً يركز على الوسائل دون الغايات، ضعفاً بنيوياً في قدرته على الفهم العميق والإدراك الكلي، حيث يغلب عليه الطابع الإجرائي على حساب التفكير العقلي المنطقي المتأمل. أما العقل التواصلي النقدي، فيُمثّل نمطاً من الإدراك الممكن والنسبي، لا يقبل

[1]- ينظر: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية ص200.

كل شيء بعمى ولا يرفض كل شيء برفض مطلق، بل يتفصل في المعاني ضمن سيرورة حوارية تستند إلى الأخلاق التواصلية، مستفيداً من مبادئ التداولية كأدوات لفهم الملفوظ وتبريره ضمن أفق تفاهمي مشترك. مبادئ التداولية، التي تشمل أفعال الكلام، المقاصد (المعاني الظاهرة)، السياق، والحجاج، تعمل جميعها على دفع الغموض وزيادة وضوح الرسائل التواصلية، بهدف تحسين الفهم المشترك وتوجيه العقل التواصلي النقدي نحو تبرير المعاني وتحليل الملفوظات بطريقة تجعل الإدراك أكثر دقة وشفافية.

الخاتمة

تناول البحث إشكالية الفهم في الفكر الغربي المعاصر من منظور نقدي، عبر تتبّع تطور المفهوم من الفلسفة الكلاسيكية إلى الهرمنيوطيقا الحديثة، انطلاقًا من سؤال: كيف يتحقق الفهم؟ ليخلص إلى أنه سيرورة تأويلية معقدة مشروطة باللغة والسياق والتاريخ. ومن هذا المنظور يمكن تلخيص أبرز النتائج التي أسفر عنها هذا البحث فيما يلي:

–لا يتحقّق الفهم دفعة واحدة، بل يتبلور ضمن سيرورة تأويلية متدرجة، تقوم على جدلية العلاقة بين الجزء والكل، وفق ما تُعرف به "الدائرة الهرمنيوطيقية"، التي تُمثل بنية معرفية تحكم كل فعل قرائي ينزع نحو استكمال المعنى عبر التفاعل المستمر بين النص وأجزائه.
–اللغة لا تُعدّ مجرّد أداة محايدة للتعبير، بل هي وسيط وجودي ينهض بوظيفة تأسيسية في بناء الفهم، إذ لا يُمكن إدراك المعنى إلا في إطار نسق لغوي وثقافي مشروط، يُحدد أفق التلقي ويضبط مسارات التأويل.

–الفهم فعل تأويلي مشحون بمتموضعات الذات، وهو غير محايد بطبيعته، لأنه يتأثر بالبنية الخلفية للقارئ، من حيث موقعه التأويلي وتكوينه المعرفي، مما يجعل من كل قراءة إعادة تشكيل لعلاقة الذات بذاتها من جهة، وبالعالم من جهة أخرى.

–الفهم لا يُختزل في معنى واحد مغلق، بل يظل أفقًا مفتوحًا على إمكانات متعددة، إذ يخضع كل نص لتعدد قرائي ينبثق من تعدد السياقات، مما يُكسب الفهم طابعه الحركي واللامتناهي، ويؤكّد أن المعنى لا يُستخرج بل يُنتج ضمن سيرورة تأويلية متجددة.

– يتبين أن الفهم ليس فعلاً ذهنياً ساذجاً، ولا استيعابا آلياً للمعنى، بل هو سيرورة تأويلية معقدة تتداخل فيها اللغة، الذات، والتاريخ، بحيث لا يتحقق الفهم إلا بوصفه فعلاً تواصلياً يُعاد فيه تشكيل الوعي بالعالم عبر وسيط لغوي متحرك.

– كشفت الهرمنيوطيقا الحديثة أن الفهم لا يُبنى في فراغ معرفي، بل ينبثق من تفاعل الذات المؤولة مع النص ضمن ما يُعرف بـ"الدائرة الهرمنيوطيقية"، التي تجعل كل قراءة قابلة لإعادة إنتاج المعنى في ضوء سياقات ثقافية وزمنية متغيرة.

– لم يعد الفهم في الفكر المعاصر مجرد استعادة لمعنى موضوعي، بل أصبح حدثاً وجودياً يشكل الذات ذاتها، كما بلوره غادامير في ربطه بين التأويل وتاريخية الوعي.

– العقل اليقيني كما تجلّى عند ديكارت وكانط، يقوم على افتراض إمكان بلوغ حقائق مطلقة عبر مبادئ عقلية خالصة، لكنه اصطدم بنقد جذري من الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا، التي أثبتت تاريخية الفهم وشرطيته.

– شكّل مشروع دلتاي تحولًا في نقل الفهم من تأويل سيكولوجي إلى تأويل إنساني تاريخي، حيث يغدو الفهم فعلًا متجذرًا في التجربة البشرية ويتجاوز النص إلى الحياة ذاتها.

– اللغة ليست أداة محايدة لنقل المعنى، بل هي وسيط وجودي للفهم، تشكل الذات كما تشكل العالم، ولهذا فإن كل فهم لغوي هو بالضرورة فهم تأويلي مشروط.
–تناول البحث أزمة العقل الغربي الحديث، بوصفه عقلًا أداتيًا فقد بوصلته الوجودية، مما أدى إلى ظهور نقد جذري في مدرسة فرانكفورت، التي كشفت عن تواطؤ العقل مع أنساق الهيمنة التقنية والاستهلاكية.

– بيّن أن النظرية النقدية في الفكر الغربي، لا تكتفي بتفسير الواقع، بل تهدف إلى تحريره من البنى الأيديولوجية المهيمنة، ساعية إلى بناء عقل نقدي تحرري بديل.

– يُعد العقل التواصلي في فكر هابرماس من أبرز البدائل الفلسفية الحديثة، إذ يؤسس للفهم على قاعدة التفاهم المتبادل والحوار العقلاني، بدلًا من الإكراه أو الهيمنة الرمزية.
– خلُص البحث إلى أن الفهم لا يُنتج في معزل عن الذات، بل داخل علاقة تأويلية تشترط اللغة والسياق، ما يجعل من الفهم فعلًا متغيرًا مفتوحًا على إمكانات متعددة.

–أزمة العقل المعاصر تتجسد في فقدان قدرته على أداء وظيفته الأساسية في إنتاج المعرفة والفهم، وذلك بسبب سيطرة التحيزات الأيديولوجية وتفشي المنطق الأداتي الذي يحد من قدرته على التفكير النقدي العميق.

–عندما يتماهى العقل اليقيني مع المعرفة المتعالية، يتحول إلى مشروع فكري استعلائي، يسعى لتحقيق يقين مطلق يتجاوز الشك ويُفضي إلى لا عقلانية التأويل، مما يحد من إمكانيات التفسير والتفاهم التعددي.

– يتميز العقل الأداتي بطابعه الإجرائي الذي يركز على الوسائل والآليات دون الالتفات إلى الغايات النهائية، مما يؤدي إلى تقليص قدرته على إنتاج فهم تأملي أو إدراك شامل للواقع.

– العقل التواصلي النقدي يُعد بديلاً معرفيًا أكثر مرونة، حيث يقوم على التفاعل الحواري ويعتمد على الفهم المتبادل من خلال التداول الأخلاقي والمعرفي، مما يعزز قدرة الأفراد على الوصول إلى نتائج أكثر توازنًا.

–المنظور التداولي للعقل التواصلي يعمد إلى توظيف أدوات تحليل الخطاب مثل أفعال الكلام، المقاصد، والسياق، باعتبارها آليات رئيسية في إنتاج المعنى وتبريره ضمن أفق تفاهمي مشترك.

– الفهم في العقل التواصلي لا يُختزل إلى موقف مصمت فكريا (قبول مطلق) أو عدمي (رفض كلي)، بل يعتمد على تحليل النصوص والملفوظات ضمن سيرورة حجاجية عقلانية تسعى لإنتاج معاني قابلة للمراجعة والنقد.

–الوظيفة الحجاجية للتداولية تساهم في تفكيك الغموض وتعزيز وضوح الرسائل التواصلية، مما يؤدي إلى فهم أكثر انفتاحا ودقة في إدراك المعاني المقصودة، وبالتالي تسهم في بناء تواصل معرفي أكثر فعالية.

وعليه يظل من المشروع في سياق البحث النقدي المعاصر، أن يُطرح سؤالٌ إشكاليّ من شأنه أن يوسّع أفق التفكير: هل يمكن تجاوز التقابلات الحادّة بين نماذج العقل الثلاثة، اليقيني، والأداتي، والتواصلي، لبناء تصور تركيبيّ يُعيد توظيفها كآليات متكاملة في فهم النص وتأويله ضمن رؤية نقدية أكثر انفتاحًا وشمولاً؟

غير أن هذا الطرح رغم ما يُعبّر عنه من طموح معرفي، قد فتح أمامنا إمكانيات نظرية ومسارات تحليلية متشعبة، بعضها لم يكن في متناول هذا البحث التوسّع فيه، بفعل القيود الزمنية والضوابط الأكاديمية الصارمة. لذلك ومع انتهاء هذا العمل، تولّد لدينا إحساس بضرورة إعادة بنائه من جديد لا من باب النقص، بل من باب الوعي بما لم يُنجز، وما كان بالإمكان تعميقه واستثماره، لو أُتيح للبحث مداه الكامل.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المراجع العربية

- أحمد مداس وآخرون، الفهم ومسارات التأويل.
- الزواوي بغورة، الإعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، ط1 ،2012.
- هوركهايمر، ماكس. خسوف العقل. ترجمة مراد وهبة. القاهرة: دار التنوير، 1987.

-أ. مولز - ك.زيلتمان - ك. أوريكيوني، في التداولية المعاصرة والتواصل-فصول مختار- ، تر: د.محمد نظيف، إفريقيا الشرق ،المغرب ، 2014 ،

-إبن رشد شرح البرهان لأرسطو، تحقيق جيزار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1996
-ابن رشد، الميتافيزيقا لأرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ط1
-إبن منظور لسان العرب، مجلد 1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)،
-أحمد شطوطي، معجم فلسفي مناهج المطلاحات الفلسفية منتهج التحليل، دار صقلية، دار قرطبة، ط 1، 2001.
-أحمد واعظي درامدى برهرمنوتيك(مدخل إلى الهيرمينيوطيقا)، معهد أبحاث الثقافة، والفكر الإسلامي، 2014 ، ط7.

-أرسطو، النفس، تر: أحمد فؤاد الأمواني راجعه الى اليونانيه الأب جورج شحاتة قنواتي، منشورات دار إحياء الكتب العربية، ط 1
-افلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول، الجمهورية تر: شوقي رووار، تحراز الأعلية للنشر والتوزيع، 1994،
-ينظر إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. تر د.محمد عصفور، سلسلة علوم المعرفة ،الكويت ،عدد244،يناير 1999 -
-الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005،
-إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر د.محمد حسين غلوم ، مراجعة ،د.محمد عصفور ، سلسلة علوم المعرفة ،الكويت ، عدد 244،يناير 1999 ،

قائمة المصادر والمراجع

-ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 2006.

-بسطاويسي، محمد رمضان، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1. 1998-

-بولريكور، صراع التأويلات، تد، منذرعياشي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان،2005، ط1

-ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت، دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وإضمحلالها، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف العراق، ط1، 2020،

-جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومنيولوجيا، تر: د.عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط،2007،.

-جورج هانس غادامير، فلسفة التأويل (الأصول مبادئ الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم،2006، ط2،

-جوليا ديدية، قاموس الفلسفة، ت.ر: فرانسوا أيوب وايلي نجمو ميشال (أبي فاضل، مكتبة أنطوان بيروت، لبنان، دار لاروس باريس، فرنسا، ط1.

-حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005،

-د. محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهبرماس، دار ورد الأردونية للنشر والتوزيع، ط1، 2013، يورجين هابرماس، الأخلاق والتوصيل، تر: أبو النور حمدي، أبو لنور حسن.

-رافع محمد سماح، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، ط1، 1991،

-زهاني كريم، موقف النظرية النقدية، من الإيستيمولوجيا الوضعية هربت ماركيوزو نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة منتوري، قسنطينة (2011-2012)

-صبحي رشيد اليازجي، إدارة الازمات، مجلة الجامعة الإسلامية / مجلد 19، العدد02 يونيو 2011.

-صفدر إلهي راد، مفهوم الهرمنيوطيقا ماهيته أليته ومذاهبه الفلسفية، مجله الإستغراب، العدد 19 ربيع 2020،

قائمة المصادر والمراجع

-عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غادمير،

-فرانسواز أروينكز، المقاربة التداولية، تر: د. سعيد علوش، مركز النهضة القومي، بيروت.

-محمد شوقي الزين، عالمية هرمنيوطيقا جادامر، تر: كاميليا صبحي (مجلة فصول) القاهرة، عدد59، 2002،

-محمد شوقي الزين، كلافيس هرمنيوطيقا:مفتاح التأويل في قراءة التراث مجلة المعرفة ، العدد 433،1أكتوبر 1999

-محمود أمل، الأداء القاموس العربي . عربي، هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1997،

-معافة هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010،

-نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، 1998، ط1،

-هانس جورج غادمير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويليه الفلسفية، تر: حسن ناظم علي حاتم – صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتروه، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007، ط 1.

-هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، تر جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب بيروت، ط 3، 1988.

-هوركهايمر ماكس، وثيودور أدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

-يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل،تر: أبو النور حمدي أبو النور حسن، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، د.ط، 2012.

يورغن هابرماس، الأخلاق والتوصيل، تر: أبو النور حمدي أبو النور حسن.

قائمة المصادر الأجنبية

Bryon.Magee…Hislosophy DK Pulishing INC 1998.

Friedrich shleiermacher: hermentice and Edited by Amdrew Bowie my camteridge university press Untited kingdow, m 1998.

G.reegg, lambert, Encylopdie of fostmodernism.

G. reegg Lombert Encylopedia of Postmobernisn,.

« Théorie de l'agir communicationnel ».

« école de Frankfurt » « Théorie de l'agir communicationnel ».

, Assoun. P.L, Ed. PUF, 1998.

<HABERMAS Et la Sociologie > .

livre< La technique et la Science comme iidéologe>, Gallimard. Paris. 1973.

الرسائل الجامعية

–يوسف مختارية، ملالة العقل في القرآن الكريم، إشراف، أبوبكر الأشهب، ماجستير في الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر 2002 2003،

المواقع الالكترونية

- علي بن هلهول الرويلي، الأزمات، ج1، جامعة نايف العربية، الرياض ،2025،02،09 www.nauss.edu.sa

م

الفهرس

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	أ-هـ
المدخل	
الفهم وكيفية الفهم	08
1. أزمة العقل	16
2. ضبط المفاهيم	17
1.2 الأزمة	18
2.2 العقل	19
3 مدرسة فرانكفورت	21
الفصل الأول: العقل اليقيني	
1.مفهوم العقل اليقيني	28
2. اليقين المتعالي والفلسفة المتعالية	29
3.الهيرمينيوطيقا	32
1.3 رواد الهيرمينيوطيقا	34
2.3 العلاقة بين الهيرمنيوطيقا والفينومينولوجيا	59
الفصل الثاني: االعقل التواصلي	
1.مفهوم العقل الأداتي	68
2.رواد العقل الأداتي	70
الفصل الثاني: العقل التواصلي	
1.مفهوم العقل التواصلي	85
الخاتمة	98
قائمة المراجع	
الملخص	

الملخص:

يتجلّى مأزق العقل المعاصر في انحرافه عن وظيفته الجوهرية في إنتاج المعرفة وفهم العالم، بفعل الهيمنة الأيديولوجية والتقنية التي أضعفت ملكته النقدية والتأملية. فالعقل اليقيني، حين ينغلق في أوهام المعرفة المطلقة، ينزلق إلى فضاءات لا عقلانية تتجاوز حدود الفهم البشري. والعقل الأداتي، المنشغل بالوسائل دون الغايات، يعاني هشاشة في استيعاب المعنى الكلي والبعد الإنساني للفكر. في المقابل، ينهض العقل التواصلي النقدي كبديل متوازن، يستند إلى الحوار الأخلاقي ومبادئ التداولية، ليحقق فهماً نسبياً ومعقولاً للواقع، من خلال تحليل السياق والمقاصد والحجاج، بما يعيد إلى العقل قدرته على التمييز والتبرير ضمن أفق تفاهمي مشترك.

الكلمات المفتاحية: الفهم وكيفية الفهم، الهيرمنيوطيقا، الظاهرتية، العقل الاداتي، العقل التواصلي

Abstract

The predicament of the modern mind is evident in its deviation from its essential function of producing knowledge and understanding the world, due to ideological and technological dominance that has weakened its critical and reflective faculties. The dogmatic mind, when confined to illusions of absolute knowledge, slips into irrational realms beyond the limits of human understanding. Similarly, the instrumental mind, preoccupied with means rather than ends, suffers from fragility in grasping the broader meaning and human dimension of thought. In contrast, the critical communicative mind emerges as a balanced alternative, relying on ethical dialogue and pragmatic principles to achieve a relative and reasonable understanding of reality. This is accomplished through the analysis of context, intentions, and argumentation, thereby restoring the mind's capacity for discernment and justification within a shared horizon of mutual understanding.

Key words : understanding and how to understand, hermeneutics, phenomenology, instrumental reason, communicative mind.