

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 01

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

هرمنيوطيقا التراث

عند هانس جورج غادامير

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

جمال مفرج

إعداد الطالب

هشام معافة

أعضاء لجنة المناقشة:

| الاسم واللقب           | الرتبة               | الصفة        | المؤسسة الأصلية           |
|------------------------|----------------------|--------------|---------------------------|
| أ.د عبد المجيد عمراني  | أستاذ التعليم العالي | رئيسا        | جامعة باتنة 01            |
| أ.د جمال مفرج          | أستاذ التعليم العالي | مشرفا ومقررا | جامعة قسنطينة 03          |
| أ.د رابح مجاحي         | أستاذ التعليم العالي | عضوا مناقشا  | جامعة قالمة 08 ماي        |
| د. عبد العزيز بوالشعير | أستاذ محاضر أ        | عضوا مناقشا  | جامعة لمين دباغين سطيف 02 |
| د. فارح مسرحي          | أستاذ محاضر أ        | عضوا مناقشا  | جامعة باتنة 01            |
| د. الحاج ذواق          | أستاذ محاضر أ        | عضوا مناقشا  | جامعة باتنة 01            |

السنة الجامعية

2015 - 2016

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شكر وتقدير

نحمد الله سبحانه حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، ونشكره على ما أنعم به علينا من نعم وآلاء عظيمة، وعلى ما وفقنا إليه من إتمام هذا البحث المتواضع.

لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نرفع أسمى معاني الشكر والعرفان إلى صاحب الفضل، بعد الله سبحانه وتعالى، أستاذي أ.د. جمال مفرج الذي أشرف على هذا البحث وتابعه منذ أن كان فكرة، لك أستاذنا وافر الشكر وجزيل التقدير. كما أتقدم بالشكر إلى كل من أسهم في انجاز هذا البحث وأخص بالذكر: أ. عز الدين دريدي، وأ. رابح يونس، وأ. عارف بن حديد.

هشام



# المقدمة

## المقدمة

"ليس ثمة حقائق، ثمة تأويلات فحسب". بهذا الإعلان الارتياحي والمُتَشائم بشر "نيتشه" Nietzsche"، نبي العدميين، بميلاد توجه فلسفي جديد كانت له الهيمنة على الفلسفة القارية، وهو ما نصلح اليوم على تسميته بـ"الهرمنيوطيقا الفلسفية". كان غرض "نيتشه"، من هذا الإعلان، فضح ألاعب الحقيقة، كما يُمارسها فلاسفة الثبات، بما هي حقيقة مقدسة ومتألّهة، واحدة ومُتعالية، فالحقيقة، كما يراها هو، قيمة ليست نهائية ولا مُطلقة، وهي في أحسن الأحوال تأويلات يخلعها الإنسان على الأشياء، فمع نيتشه" انقلبت الحقيقة إلى محض قراءة وإعادة قراءة، أي إلى تأويلات لم تعد معها الكلمات بريئة في تمثيلها لعالم المعاني.

وإذا كان "نيتشه" قد آذن، من خلال هذا الإعلان، بنشأة الهرمنيوطيقا، فقد ارتبط اسمها باسم "غادامير" بوصفه العراب الحقيقي للفلسفة التأويلية، فلا يكاد يتردد اسمه على مسامعنا حتى نستحضر ذلك المشروع الضخم المتمركز حول التأمل في عمليات الفهم، أو ما يُسمى بـ"فن الفهم" *"L'art de comprendre"*، فالتأويلية أضحت، بتعبير "غادامير" ذاته، مُوضة العصر، فكل تفسير يصف نفسه بصفة هرمنيوطيقي.

من هذا المنطلق تتواشج الرؤية الارتياحية "النيتشوية" مع الرؤية التأويلية "الغاداميرية"، فمعلوم أنّ نية فيلسوف هيدلبرغ المعلنة، في كتابه **"الحقيقة والمنهج" (1960م)**، هي فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج، فغرضه تدشين تأويلية فلسفية مُتحررة تماماً من فكرة المنهج، حتى أن عنوان الكتاب يتضمّن شيئاً من الطرافة والتّهمك، والعنوان الأنسب، كما أشار أغلب النقاد، هو **"الحقيقة أو المنهج"** أو **"الحقيقة واللا منهج"**. وكلنا نعلم اليوم بأن العنوان الأول الذي اختاره لكتابه من المفترض أن يكون **"الفهم والحدث"** *"Compréhension et événement"*. إنّ الحقيقة، برأي "غادامير"، حدث للمعنى وحدوثه، وهي نتيجة لتلاقي الماضي والتّراث وأسئلة الحاضر، وبعبارة أخرى، نتيجة لانصهار أفق الحاضر بأفق الماضي والتّراث. بهذا المعنى، يمنح "غادامير" للتأريخانية أولويةً أنطولوجية في كلّ فهم، تُحدّد طبيعة السؤال حول المعرفة التاريخية، والحال يُمارس كلّ نصّ نفهمه تأثيراً يختلف باختلاف العصور، فكلّ نصّ تاريخ وتراث لا يزال فاعلاً، يُؤثّر في مؤلّله وهو مشروط به، وهذا ما أطلق عليه "غادامير" اسم **"مبدأ تاريخ التأثير"**، وهو المبدأ الذي أضحي معه فهم العصور الماضية والانجازات الثقافيّة فهماً موضوعياً يتجرّد من قيم

العصر الزّاهن ومعاييره أمراً مستحيلاً، فلا مناص، لمن يفهم التّراث، من الارتداد على تراثه وتاريخه انطلاقاً من راهنيته بكلّ شروطها وأبعادها، على نحو يتبدّى الفهم كإعادة قراءة وإبداع لمعنى التّراث لا محض تكرار لمعناه الأصلي، ففهم التّراث إنّما يحدث بتأثير التّراث ذاته في الفهم، ويُقرّر "غادامير" ذاته بأن التّاريخانية ليست عاملاً مُعطلاً للفهم ينبغي استبعاده لإيجاد الماضي، بل الأدنى إلى الصّواب أنّها العامل الرّئيس المُحرّك للفهم، تُسهم في تشكيل وعينا الهرمنيوطيقي وتوجّه نظرتنا إلى الماضي والحاضر. بيد أنّه، في عصر العلم، ومع هيمنة النّزعة الاسمية الحديثة، فقد التّراث قوّته التّأويلية وأضحى شيئاً مشكوكاً في قيمته وأهميته لبناء المعرفة وإنتاج المعنى، خصوصاً بعد الصّدمة الّتي أحدثتها "ديكارت". لقد شاء القدر أن يرى "غادامير" النّور داخل مشهد العالم بـ11 فيفري 1900م، في "ماربورغ" *Marbourg*، بعد مُرور مائتين وخمسين سنة كاملة من وفاة أبي الحداثة بـ11 فيفري 1650م. وإذا كانت المُصادفة ذات دلالة فلأن كتابه *"مقال في المنهج"* *Discours de la méthode* بمثابة شهادة ميلاد الفلسفة الحديثة وفكرتها عن منهج وحيد وأوحد تهتدي به العقول، فضلاً عن أنّه الضّامن الوحيد لكلّ بحث عن الحقيقة. وإذا كان ثمة شيء ينبغي على المرء أن يعرفه عن "غادامير"، فعليه أن يعلم، كما أسلفنا، أن تأويليته تنوب مناب المنهج في الدّراسة الإنسانية، فهذه العلوم، كالفن، تحوي تجربة حقيقة لا يُمكننا الإحاطة بها والاقتراب منها متوسلين بفكرة المنهج الحديث فحسب. على هذا النّحو تتبدّى التّأويلية الفلسفية كنزعة "ضدّ ديكارتيّة" *anti- cartésien*.

بيد أنّ القدر يُخبئ لـ"غادامير" أكثر من هذه المُصادفة، ففي السّنة نفسها، وبالتّحديد بـ25 أوت 1900م، توفي "نيتشه" الفيلسوف الّذي هيمن طيفه على كلّ القرن العشرين، لقد طوّر "نيتشه"، كما ألمحنا أعلاه، فلسفة كلّ شيء بالنّسبة إليها مسألة تأويلات في خدمة إرادة القوّة، ولئن أمكننا تسمية هذا التّوجه بالتّأويلي، وإذا كان حقيقةً أن التّأويلية هي دائماً فنّ الفهم، فإنّ هذا الفنّ الّذي عمل "غادامير" على تجديده.

كما شهدت سنة 1900م ميلاد مدرسة فلسفية هامّة كان لها أثرها الحاسم في صياغة "غادامير" للتّأويلية، ألا وهي الفينومينولوجيا، الّتي منحت للفلسفة انطلاقة جديدة تحت عنوان *"العودة إلى الأشياء ذاتها"* *retour aux choses elles- mêmes*، فعلى الفلسفة أن تتحوّل بشكل نهائي عن البناءات المُجرّدة حتى تدع الظّواهر تتكلّم كما تُعطى مباشرة للوعي.

بالإضافة إلى ذلك، عرفت سنة 1900م نشر كتاب *تأويل الأحلام* " *interprétation des rêves* " لفرويد". في هذا الكتاب طوّر "فرويد" تقنية نفسية تتيح تأويل الأحلام بتطبيق منهج التحليل النفسي، فكلّ حلم يتجلّى كمجموع نفسي ضمن حياة النفس، وحتى إن لم يتحدث مؤسس التحليل النفسي، بشكل مباشر، عن تقنية التأويل، فإن توصيفه له يتواءم على نحو عميق مع معنى التأويلية. ما أغرب صدف القدر!؟

تغرف أهمية أطروحة "هرمنيوطيقا التراث"، في المقام الأول، من كونها تطرح مسألة الفهم طرْحاً جديداً يتجاوز القوالب المنهجية الجامدة التي تنتهي إلى السيطرة على الآخر (الغير أو النص أو التراث أو العالم) وتملّكه على نحو تحرّمه من فرادته وتميّزه، فكيف يُمكننا الاقتراب من تميّز الآخر واختلافه إذا كنّا لا نفهمه إلّا من أفقنا الخاص؟ وعليه تُعتبر تأويلية التراث دعوة إلى الانفتاح على الآخر وفهمه لا من حيث هو موضوع في مُتناول ذات تصفي عليه ما تشاء من المعاني دون حسيب ولا رقيب، ومن ثم تُمارس عليه نوعاً من السيطرة والعنف، بل تسعى إلى فهمه كـ"أنا آخر" يمتلك حقيقة يقولها لنا. إن دعوى "غادامير" هي رغبة في إرساء تأويلية تنبني على الحوار الأخوي والإرادة الحسنة للفهم، حوار "سقراطي" يستنكر كلّ أنواع التعسف بالآراء والاستبداد بها، خصوصاً ونحن نعيش عصر التوتّرات التي يغذيها فكر الإقصاء إمّا لاعتبارات أيديولوجية أو عقديه وحتىّ الاثنية.

وفي المقام الثاني، ترجع أهمية الموضوع إلى راهنية النقاش الذي تُثيره الإشكالية في ثقافتنا العربية، خصوصاً بعد تعالي الأصوات المُنادية بضرورة إعادة قراءة التراث وتفعيله، الأمر الذي يتطلّب الانفتاح على ما أنتجته الثقافة الغربية في هذا المجال للتسلّح بأدوات التفسير وآلياته الحديثة، لأن أدوات التأويل المعروفة في ثقافتنا العربية أضحت محدودة، وهي في غالب الأحيان قاصرة وغير مُجدية في تفسير ظواهر حياتنا المعاصرة.

تنزلاً عنذ ما ذكر، تدور الإشكالية التي نستحضرها في هذه الأطروحة، ونسعى إلى الإجابة عنها، حول تحليل دور التراث والأحكام المُسبقة في تشكيل الوعي الهرمنيوطيقي، حيث يتمحور بحثنا حول السؤال التالي:

كيف رأى "هانس جورج غادامير" دور التراث في تشكيل الوعي التأويلي؟ هل يُمكن اعتبار التراث شرطاً ضرورياً للفهم؟ وكيف يُشكّل التراث، في نظره، أفقاً خصباً لإنتاجية المعنى، أو ليس كلّ فهم مشروط بوضع المؤلّ التاريخي ومحكوم بنظام النّتاهي؟

بالرّغم من أن مشكلة "هرمنيوطيقا التّراث" من المواضيع الهامّة والمتشعبة، نلاحظ أن الدّراسات العربية التي اهتمت بتأويلية "غادامير" عامّة، وتأويلية التّراث على نحو خاصّ، شحيحة جداً لا تتعدّى عدد أصابع اليد الواحدة، منها ما تقدّم في شكل دراسات أكاديمية نُوقشت بالجامعات الجزائرية، ومنها ما ظهر في شكل كتب ومقالات ضمن دوريات.

بالنسبة للدّراسات الأكاديمية، فعلى حدّ علمنا، نُوقشت مذكرتين تتناول فلسفة "غادامير"، منها مذكرة ماجستير للباحث "عارف بن حديد" تحت عنوان "التّأويل عند هانس جورج غادامير"، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، الموسم الجامعي 2008 / 2009. حيث خصّص الباحث فصلاً عنوانه "التّأويل والوعي التاريخي" يتناول قيمة التّراث ودوره في الفهم. بالإضافة إلى مذكرة ماجستير كنت قد ناقشتها بجامعة الحاج لخضر باتنة تحت عنوان "هرمنيوطيقا الفن عند غادامير" الموسم الجامعي 2008 / 2009.

وبخصوص الكتب التي ألّفت عن "غادامير"، نذكر منها الدّراسة القيّمة للدّكتور "عبد العزيز بو الشعير" الصّادرة عن الدّار العربية للعلوم 2011م، تحت عنوان "غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، تتناول إشكالية التّأويل الفلسفي، حيث خصّص في الفصل الثاني مبحثاً يتناول علاقة التّراث بالتّأويل، فبرأي المؤلف، تستدعي قراءة التّراث تشكيل وعي تأويلي يبنّي على الحسّ التاريخي والنّقدي، فكلّ قراءة هي تطبيق للدّلالات التي تكشف عنها حقائق التّاريخ والتّراث على اللّحظة الرّاهنة. وكتابنا الصّادر عن الدّار نفسها سنة 2010م، تحت عنوان "التّأويلية والفن عند هانس جورج غادامير"، وهو محاولة للتّقريب بين الخبرة الهرمنيوطيقية وخبرة الفن بوصفها خبرة بالحقيقة.

إلى جانب المذكرات الأكاديمية والكتب، من أهمّ المقالات التي تناولت "غادامير" بالدّراسة، نذكر العددين الذين خصّتهما مجلّة أوراق فلسفية، وبالتّحديد العدد العاشر عام 2004م، تضمّن العديد من المقالات أهمّها وأكثرها ارتباطاً بموضوعنا هو نص "إعادة الاعتبار للسلطة والتّراث، الأحكام المسبقة كشرط للفهم" لـ "حسين الموازيني"، تعرّض فيها المؤلّف إلى مراجعة "غادامير"



لموقف عصر التَّنوير من الأحكام المسبقة، ثم إلى موقفه الذي يمنح للسلطة دوراً إيجابياً كمصدر للحقيقة. والعدد السَّابع والعشرون، ويتضمَّن العديد من المقالات القيِّمة ذات الصِّلة بموضوعنا نذكر منها: نص "جدلية الحوار عند غادامير" لـ "محمد سيد عيد، و"غادامير والحوار مع التُّراث" لـ "ماهر عبد المحسن".

هذا، ويُمكن حصر الدَّواعي والأسباب التي حفَّرتنا إلى طرق هذا الموضوع في أسباب ودوافع ذاتية خاصَّة، هي ، أولاً ، رغبتني في مواصلة البحث في إشكالية التَّأويل الذي بدأتُ بإعداد مذكرة ماجستير حول "الهيرمنوطيقا و الفن عند غادامير" ، بتوسيع مجال البحث ليشمل موقف "غادامير" من التُّراث، وهي الفكرة التي بدأت تختمر في ذهني خلال تلك المرحلة، وما شجعتني أكثر إلى طريقه هو اطلاعي على فصل قصير ضمن كتاب "بول ريكور" "Paul Ricœur" "من النَّص إلى الفعل" " du Texte a l'Action " تحت عنوان "غادامير: هرمنيوطيقا التُّراث" : Gadamer *l'herméneutique des traditions* ، يتعرَّض فيه إلى الجدل الفكري بين "غادامير" و "هابرماس" ومشروعه "نقد الأيديولوجيات" *critique des idéologies* ، فتشكَّلت لديَّ الرِّغبة في تطوير المقال ليشكل موضوعاً لأطروحة دكتوراه. أمَّا السَّبب الدَّاعي الثَّاني، فينبع من رغبتنا في الاطلاع على الأعمال الإبداعية الغربية، خصوصاً في مجال التَّأويلية.

و هناك أسباب ودوافع موضوعية تتلخص في أهمية الموضوع، والطريقة المتميِّزة والمُختلفة التي طرح بها "غادامير" علاقة التُّراث بالفهم.

وحتى نتَمكَّن من معالجة الإشكالية لجأنا إلى توظيف المنهج التحليلي، لأنَّه المنهج الانسب لمثل هذه المواضيع، فهو يهدف إلى إجلاء أسس الموضوع من خلال تحليل نصوص "غادامير".

وللإجابة عن الإشكالية عمدنا إلى إعداد خطة منهجية ترصف قضايا البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

- مقدمة: عرَّفنا فيها بالموضوع وأهميته ودواعي اختيارنا له، كما تعرَّضنا إلى الإشكالية التي يطرحها البحث والخطة المُتبَّعة للإحاطة بها.

- الفصل الأوَّل: وعنوانه "نقد الوعي التَّاريخي الشَّائع أو حدود الوعي التَّاريخي المغترب"، وضمَّناه مُقاربة نقدية تعرض إلى نقد "غادامير" للتَّأويليات الإبستمولوجية بدءاً بتأويلية

"شلايرماخر" العامة، فإذا كان الوعي التاريخي قد عرف أوجّه مع المدرسة التاريخية "و"دلتاي"، فإنّ الجذور الأولى لهذا الوعي المُستلب تمتدُّ إلى مشروع "شلايرماخر". إنّ التَّأويل، على خلاف ما كان يُروَّجُ له "شلايرماخر"، لا يختزل في إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف في موقف جمالي يستبعد وجهة نظر الذاتيّة المُشكّلة من موقف المؤلِّ وراهنيتة، إنّما هو، بالأحرى، انخراط في الحاضر بمتطلباته وكلّ مُحدّداته. ثمّ يعرض، إثر ذلك، إلى نقد "غادامير" للمدرسة التاريخية ("رانكه" و"درويزن") و"دلتاي"، لجهة أن تصوّرهما للتاريخ الموضوعي يفرض على المؤرّخ التخلّي عن أحكامه المُسبقة وتحيزاته وينقل نفسه إلى العصر الذي يدرسه ليفكر بروحه ومصطلحاته ويرى الحوادث بعيونه. ثمّ يتعرّض في الأخير، إلى تجاوز التَّأويلية لاغتراب الوعي التاريخي عبر الاستعانة بالفيينومينولوجيا وتأويلية الحدوث عند أستاذه "هيدغر".

- **الفصل الثاني:** وسمناه بالعنوان التَّالي: **"إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان، أو من سؤال التأسيس إلى سؤال الوعي التاريخي"**. وخصصناه لبحث الجانب التكويني من تصوّر "غادامير" للوعي التاريخي، بإعادة تشكيل البعد التاريخي للإنسان، فاختصّ المبحث الأول بتحليل البنية المُسبقة للفهم كما استلهمها من التحليل الهرمنيوطيقي للدَّازين لدى "هيدغر"، ودورها في تشكيل الوعي التاريخي. واختصّ المبحث الثاني برّد الاعتبار إلى الأحكام المُسبقة والتراث بتحليل موقفه من السُّلطة، خصوصاً بعد أن اجترح المفهوم دلالة سلبية تحت تأثير الأنوار، أين اكنتهت السُّلطة كنفيز مُطلق للتفكير العقلاني والحرية بوصفها طاعة عمياء. في مقابل موقف التَّووير، يمنحها "غادامير" معنى ايجابياً يقوم على فعل الاعتراف والمعرفة. أما المبحث الثالث فعقدناه لبحث أهم مبدأ في تأويلية "غادامير" وهو **"مبدأ تاريخ التأثير"**، ومؤداه أنّ أي فهم للتاريخ أو التراث مُتأثّر بالتاريخ دائماً، لذا فالوعي المُتأثّر بالتاريخ هو وعي بالموقف التَّأويلي، وهذا ما يجعل الفهم الإنساني فهماً مشروطاً ومتناه. وخصّصنا الفرع الأخير من المبحث الثالث لعرض الجدل الفكري الذي جمع بين "غادامير" و"هابرماس". ف"هابرماس" يعيب على "غادامير" عداءه للعلم والموضوعية وانتصاره للتقليد والسُّلطة، فالتراث الذي اتخذه فيلسوف هيدلبرغ ركيزة لتأويليته أضى مع "هابرماس" وعاء يختزن تشوّهات أيديولوجية تصيب الفهم.

- **الفصل الثالث:** عنوانه: **"أنطولوجيا الوعي المُتأثّر تاريخياً أو تناهي الفهم الإنساني"**. وعقدنا هذا الفصل للكلام عن البعد الأنطولوجي للوعي التاريخي بتحليل الشَّروط الأنطولوجي للفهم، ألا وهو انتماء المؤلِّ إلى التراث والموضوع الذي يؤوِّله، فابتدأنا بمفهومه عن انصهار الآفاق. كلّ

فهم هو عبارة عن لقاء بين أفقين، أفق الماضي والحاضر، أو أفق الموضوع والمؤؤل. ثم تعرّضنا إلى رده الاعتبار لمفهوم التّطبيق بعد أن فقد قوّته التّأويلية تحت تأثير من التّأويلية الرّومانسية و"شلايرماخر" الذي حصر جهد التّأويل في فهم فردية المؤؤل وما أراد قوله والتّعبير عنه. إنّ التّطبيق، برأي "غادامير"، عنصر مكّون للفهم لا مجرد عامل ثانوي مُساعد، ومعناه أنّ فهم أي نصٍ يقتضي تطبيقه على حالة المؤؤل الرّاهنة. وأخيراً أفردنا المبحث الثالث لتحليل بنية التّجربة التّأويلية لا بوصفها تجربة موضوعية تأخذ قيمتها من قابليتها للتّكرار، بل كتجربة تُجترح عن طريق الخطأ والمعاناة، ومن ثم تجربة تتمتع ببنية سؤال.

- الفصل الرابع: جاء عنوانه " البعد اللّغوي للمعنى التاريخي، أو اللّغة وتجلّي التّراث". وخصصناه لتقصي موقف "غادامير" من اللّغة . فاللّغة، برأيه، تاريخية أين تكون مصدراً لكلّ ما هو تاريخي. فتقرّد المبحث الأوّل منه لتبرير علاقة الفهم باللّغة، إنّ كلّ فهم يحدث عبر وسيط اللّغة، لأنّ اللّغة حفظ للتّراث بواسطتها يحدث اللّقاء بينه وبين المؤؤل، ومن ثمّ لا يُختزل التّراث إلى مجرد موضوع يقف في مواجهة الذات، بل إنّنا نحيا في التّراث وداخله. وخصّصنا المبحث الثّاني للنّظر في نقد "غادامير" للتّصور الأداتي للغة الذي يختزلها إلى علامة للتّعبير عن الأفكار. أمّا "غادامير" فيرى في اللّغة أكثر من مجرد أداة لخدمة فكر مُستقل إنّما هي كشف للعالم، فأنّ نمّلك عالماً معنى ذلك أنّنا نمّلك لغة، وهذا ما عبر عنه فيلسوف هيدلبرغ بقوله "الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو اللّغة" *"l'etre qui peut etre compris est langage"*. وعقدنا المبحث الثالث الموسوم بـ: اللّغة والوجه الكوني للتّأويلية، أو التّأويلية كميّافيزيقا التّناهي لبحث تصوّره عن كونية التّجربة التّأويلية، ومقتضاها أنّ الفهم والتّأويل يتّصفان بالخصائص نفسها التي تتمتع بها اللّغة من شمول وكونية، لأنّ خبرتنا بالعالم هي خبرة لغوية بالأساس.

- خاتمة: ضمّناها حوصلة للبحث وأهم النّتائج التي توصّلنا إليها، بالإضافة إلى مُناقشة إجمالية لتأويلية التّراث عند "غادامير".

هذا، واعتمدنا على مصادر و مراجع مهمة ساعدتنا على معالجة الموضوع منها مؤلّفات "غادامير" المُترجمة إلى الفرنسية، ويأتي على رأسها: كتاب *"الحقيقة والمنهج" "vérité et méthode"*، الذي ترجمه فريق من المُتخصّصين في الهرمنيوطيقا وفلسفة "غادامير"، هم: "بيار فريشون" "Pierre Fruchon" و"جان غراندان" "Jean Grondin" و"جيلبار ميرليو" "Gilber Merlio"، منشورات سويل (Seuil) 1996م. كذلك كتاب *"الفلسفة التّأويلية" "la philosophie"*

*herméneutique* ترجمة "جان غراندان"، منشورات جامعة فرنسا (P.U.F) 1996م. وكتاب "مشكلة الوعي التاريخي" *Le problème de La conscience historique* ، ترجمة "بيار فريشون" "Pierre Fruchon"، منشورات سويل (Seuil) 1996م. كتاب "*اللغة والحقيقة*" *Langage et vérité* ، ترجمة حان كلود جانز"، منشورات غاليمار (Gallimard) 1995م.

كما اعتمدنا، بالإضافة إلى مصادر الفيلسوف، على مراجع ذات الصلة الوثيقة بفكر "غادامير"، أهمها كتاب "مدخل إلى هانس جورج غادامير" *Introduction à Hans Georg Gadamer* لـ "جان غراندان" "Jean Grondin"، الذي يُعدّ أبرز المتخصصين في التأويلية وفلسفة "غادامير"، وقد كان لنا الكتاب خير مُعينٍ في فهم مُطارحات "غادامير" وتبسيطها، وسلاحظ القارئ فور اطلاعه على الرسالة بأنه سيتردّد ذكره في الهامش، تقريباً، في كلّ صفحة لما له من أهمية، ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن القارئ لـ "غادامير" لا يمكنه الاستغناء عن دراسات "غراندان": يمكنك أن تكون مع "غادامير" أو ضده لكن لا يمكن أن تقرأه دون "غراندان". بالإضافة إلى ذلك، كتاب "جورجيا وارنك" "Warnke. Georgia" "غادامير: *التأويلية، التراث والعقل*" *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison* "ترجمه عن الانجليزية "جاك كولزون" "Jacque Colson" المنشورات الجامعية (Édition Universitaires) 1990م. وأخيراً كتاب "ازابيل وايس" "Isabel. Weiss" "غادامير" *Gadamer* "منشورات فران (Vrin)، 2009م.

## الفصل الأول

### نقد الوعي التاريخي الشائع

أو

### حدود الوعي التاريخي المغرب

#### مفتتح:

كان حدثاً فاصلاً، في تاريخ تطوّر الوعي الإنساني، ذلك الذي قاد "المدرسة التاريخية" *"L'école historique"*، في ألمانيا، إلى اكتشاف الوعي التاريخي. فوعينا بالتاريخ يختلف، بلا ريب، عن وعي القدامى له، ورؤيتنا للتراث تختلف عن الطريقة التي رآه بها أسلافنا. يكاد يتفق كلّ أهل النظر من المؤرخين على أنّ الوعي التاريخي ينكشف، على هذا المستوى من التّظير، بما هو امتياز للإنسان الحديث مكّنه من تملك وعي حادٍ بتاريخية كلّ حاضر ونسبية كلّ رأي. لكن الوضع تغيّر تماماً حين أخذ المؤرخون يستمدون من العلوم الطّبيعية أساليبهم ومناهجهم، ولئن كنّا نتفكّر هذا الوعي كامتياز فإنّنا -من زاوية النّظر هذه- نأتي على غفلة منّا بنقيض ما نقصد، فقد ينكشف الوعي التاريخي بما هو عبء كما لو لم يتحمّله أي جيل من الأجيال؛ ذلك أنّه يستوجب خرقاً للحدود التي رسمها الفكر العلمي والفلسفة المثالية التأمّلية.

هكذا تتحوّل النزعة التاريخية إلى تُهمة في عصر المعرفة العلمية، تتلقّى مقاومة خاصّة من الفهم الدّاتي للعلم تستوجب توجيه البحث التاريخي الحديث إلى إكتناه ذاته بمصطلحات موضوعية، لذا جاءت مُحاولاتهم -أي مُمثلي المدرسة التاريخية- محكومة كلياً بالمنهج، فتورّطت النزعة التاريخانية في مثال الموضوعية الذي نادت به العلوم الطّبيعية عن طريق فرضها لأساس منهاجي يرفض تدخّل أيّ عامل شخصي خاصّ بالمؤرّخ ليندمج مع روح العصر الذي يدرسه ويُفكر بمفاهيمه وتصوراتهِ الخاصّة. وهي إذ تفعل ذلك تُقدم قليل النّفع على كثيرة، فتقلب المنفعة التي كانت ترجوها إلى مضرّة؛ ذلك أنّ الموضوعية العلمية الصّارمة، حين تُطالب المؤرّخ أن يتحرّر من أحكامه المسبقة، التي تُشكّل أفق تجربته الرّاهنة، فإنّ صنيعه هذا لا يعدو أن يكون مجرد محاولة لتغطية هذه النّوازع فتُمَارَس تأثيرها عليه دون وعي منه، ويعجز، تبعاً لذلك، عن

تميز الأحكام المسبقة الصّادقة التي تُعينه على الفهم، من تلك الأحكام الزائفة التي بواسطتها نُسيء الفهم. وهذه صورة أزمة الوعي التاريخي التي يُعانيها الإنسان الغربي المعاصر.

هذا الواقع المأزوم، الذي يعكس اغتراب الوعي عن الظاهرة التاريخية، هو الذي عمل "غادامير" على تقويضه، فنقده للوعي التاريخي يتوجّه، في المقام الأول، إلى المدرسة التاريخية التي يُمثّلها "رانكه" "Ranke" و"درويزن" "Droysen"، وأيضاً "دلّتاي" "Dilthey"، والتي استمدت أصولها من التأويلية الرومانسية لدى "شلايرماخر" "Schleiermacher". وهنا بالتحديد تقبع مهمة التأويلية - كما خطّها "غادامير" - في تجاوز هذا الاغتراب وتحرير الوعي من أنموذج الذاتية الذي فرضه العلم الحديث - وهو الأنموذج الذي يفصل الموضوع (التراث) تماماً عن المؤلّ - لإقامة جسور التّواصل مع الماضي والتّراث. تكمن سذاجة النزعة التاريخية الموضوعية في اطمئنانها لإجراءاتها المنهجية مُتناسية تاريخانيّتها، وهذا ما منعها من تأسيس علاقة أصيلة بالتّراث، فالتّراث، كما يراه "غادامير"، ليس مجرد موضوع نُدير له ظهورنا، وإنّما هو شيء نقف فيه وداخله، يُشكل أفقنا الحاضر الذي يُمكننا من فهم الظاهرة التاريخية والانفتاح على الماضي ويجعلنا نُصغي لما يقوله، فالتّراث شرطٌ مسبق يُسهم في تشكيل وعينا الفردي والجمعي ويُوجه نظرتنا إلى الماضي والحاضر. وعلى هذا فإن الماضي ليس حزمة من الحوادث التاريخية المُتراكمة، لأنّ التاريخ لا يُمثّل عالماً مستقلاً - في الماضي - عن وعينا الحاضر وأفق تجربتنا الراهنة، كما أنّ حاضرنّا ليس منفصلاً عن تأثير التّراث الذي ينتقل إلينا من الماضي عبر التاريخ، إنّ الوجود الإنساني كما يقول "نصر حامد أبو زيد" "تاريخي ومُعاصر في الوقت نفسه" (1).

نتزلاً عند ما سبق ذكره، نتناول في هذا الفصل نقد "غادامير" للوعي التاريخي بالتّعرض لنقده لتأويلية "شلايرماخر" التي يعتبرها النّواة الأولى لهذا الوعي، "ف"شلايرماخر" من أرسى الأرضية المنهجية الصّلبة لهذا الوعي التاريخي المغترب حين حصر جهد التّأويل في إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلّف، وما تقتضيه عملية إعادة البناء من تبني لوجهة نظر الآخر ونسيان وجهة النّظر الخاصّة. ثمّ نتعرّض إلى نقد "غادامير" "للمدرسة التاريخية" و"دلّتاي"، فتصوّرهما للتّاريخ الموضوعي يُقيم مسافة وهمية تضع حداً لالتحام المؤرّخ بالماضي وتُرفض التّسليم بانتماء المؤلّ إلى موضوعه، وترى الموضوعية في أن يتخلّى المؤرّخ عن تحيزاته ليُفكّر بروح العصر الذي يدرسه. إن تاريخية "المدرسة التاريخية" كان يُضللّها، كما يرى "غادامير"، منطقها التّأويلي الدّاعي

(1) - نصر حامد أبو زيد: *الهمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ*، أوراق فلسفية، العدد العاشر، سنة 2004، ص 31.

إلى الإنهماك بالتاريخ ككتاب واحد، فضلاً عن أنه كتاب مفهوم في أبسط تفصيلاته، فلا شيء يستغل في التاريخ وكل شيء يُمكن فكّ شفرته. ثم ننتقل إلى تجاوز اغتراب الوعي التاريخي بالعودة إلى البحث الظاهراتي وخاصة مفهوم "الحياة" لدى "هوسرل" "Husserl" و"كونت يورك" "Comte yorck"، ومشروع "هيدغر" "Heidegger" عن فينومينولوجيا الفهم الوجودي. لقد أفاد "غادامير" كثيراً من طريقة "هيدغر" الرائعة في توصيف البنية التوقعية للفهم - التي تنكشف على خلفية تحليله الوجودي للذاتين - في فهمه للتراث التاريخي وتسويغه لمبدأ تاريخانية الفهم.

### أولاً: حدود فلسفة وحدة الوجود الجمالي عند "فريدريك شلايرماخر":

لم يشهد تاريخ التأويلية تحولاً مماثلاً للتحوّل الذي أحدثه "شلايرماخر"، فبقدمه تبلورت طريقة جديدة في التأويل تهدف إلى تأسيس التأويلية كمبحث عام وعالمي. فإليه يُعزى الفضل في تحرير التأويلية من العناصر الدوغمائية التي فرضتها التأويلية اللاهوتية. وكما نقف على عمق هذا التحوّل الأصيل الذي أحدثه "شلايرماخر"، والذي يمكن نعتّه بالانقلاب الكوبرنيكي، ينبغي التذكير بأن التأويلية كانت قبله تأويلية "خاصّة" أو "محليّة" تسير في اتجاه واحد هو فهم وتأويل نصوص الكتاب المقدّس. فعوض أن يتساءل عن معنى هذا النص أو ذاك من النصوص الدينية والدنيوية فهو يتساءل عن ما هو الفهم؟ وعلى هذا فإن "شلايرماخر" ينقل مركز ثقل التأويلية ويرفعه من المضمون إلى مستوى مبدأ إجرائي، و على حدّ تعبير "بول ريكور" إلى مرتبة تقنية أو تكنولوجيا تصف الشروط والقواعد والأدوات المنهجية التي تقود إلى الفهم الصحيح وتمنع سوء الفهم<sup>(1)</sup>. ومن ثم فهو لا يفرّق بين معنى هذا النص أو ذاك، سواء كان نصاً قانونياً أو دينياً أو أدبياً، فهناك وحدة جوهرية من وراء هذه الاختلافات هي فنّ الفهم اللغوي، وبعبارة أخرى، مهما تعدّدت وتتنوّعت هذه النصوص فهي تنكشف في ثوب واحد هو اللغة. لذا فالحاجة ماسّة إلى تطوير فنّ للفهم يهتم بمبادئ الفهم اللغوي. ولعلنا ندرك هذا الأمر في تمرّده -أي شلايرماخر- على سلطة الكنيسة وقواعدها التأويلية التي تُفرض على المؤلّ الالتزام بحرفية النص، فضلاً عن أنّها تُخضعه لسلطة التقليد المسيحي الكنسي، لدرجة أنّ التعليقات التي تُوضع على هامش النص أضحت ذات أهمية تُضاهي أهمية النص ذاته، وكلّ من يحيد عن هذه القاعدة يُتهم بالإلحاد والهرطقة. إنّ النصوص المقدسة، فيما يرى "شلايرماخر"، مدوّنة من طرف البشر لذا فهي تخضع

(1)- Ricœur. Paul : *Du Texte a l'Action, Essais d'Herméneutique II*, Éditions du seuil, Paris, 1986, p 78.



للقواعد ذاتها التي يخضع لها أي نص آخر<sup>(1)</sup>، وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هو مفهوم التأويلية عند "شلايرماخر"؟ وكيف يؤسس لمشرعه عن تأويلية عامة؟

## 1- نحو تأويلية عامة:

يُعرّف "شلايرماخر" التأويلية بأنها "فن تجنب سوء الفهم". يفترض هذا التعريف أن سوء الفهم ينتج بصفة آلية؛ فالإنسان في اغتراب دائم إزاء ظواهر العالم المحيطة به، فهو لا يفهم شيئاً ولا يستطيع تبينه لأن سوء الفهم هو ما ينبغي افتراضه في كل لحظة. والواقع أن هذا الموقف الذي تبناه "شلايرماخر" يقف على طرفي نقيض مع حكمة التأويلية التقليدية التي ترى أن الفهم ينتج بصورة آلية؛ فالإنسان يفهم كل شيء حتى يصطدم بتناقض<sup>(2)</sup>. وفي هذا المعنى يقول "شلايرماخر": "أما فيما يخص الفهم فتميّز بين "حكمتين" *Maximes*: الأولى مقتضاها أنني أفهم كل شيء حتى أصطدم بتناقض أو شيء بلا معنى. والثانية مقتضاها أنني لا أفهم شيئاً ولا أقدر على إدراكه وتشكيله كشيء ضروري. وتبعاً لهذه الحكمة الأخيرة فإن الفهم مهمة لا متناهية<sup>(3)</sup>. هذا التمييز يمثل المدخل ذا الامتياز لفهم منطلقات "شلايرماخر" ذاته، فتوصيفه لسوء الفهم كمبدأ كلي هو الذي دفعه إلى تطوير فن للفهم ينبني على جملة من القواعد النحوية والنفسية التي تُجَنَّبنا سوء الفهم، وتمنح للفهم استقلالية المنهج وتحرّره من كل العناصر الدوغمائية.

ونحن نستطيع، من زاوية النظر هذه، أن نتبين أهمية هذه العناية الجديدة التي يُولِيها "شلايرماخر" للفهم. فالفهم يطرح أماناً مهمة جديدة تقلب أولويات البحث التأويلي رأساً على عقب. كيف ذلك؟ إذا كانت التأويليات الكلاسيكية تتحدّد تبعاً لخصوصية مضمونها، كالتنصوص القانونية واللاهوتية، فإن التأويلية العامة تُعنى بإجراء الفهم الذي يُشكّل قاعدة مشتركة تنضم إليها كل التأويليات الأخرى. فما يؤسس لوحدة التأويلية هو وحدة إجراء، والمقصود بوحدة إجراء أنه مهما تعددت الطرق التي تنتقل فيها الأفكار كتابة كانت أم شفاهة أم في لغة المرء المألوفة أو لغة أجنبية، فإنها تخضع كلها لنفس إجراءات وقواعد الفهم. فنحن في حاجة إلى الفهم متى اغترب

(1) - عبد الغني بارة: *الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي*، منشورات الاختلاف، الدر العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 175-176.

(2) - رينر روكنتز: *تحولات التأويلية*، العرب والفكر العالمي، ترجمة فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، العدد التاسع، شتاء 1990، ص 50.

(3) - Schleiermacher. F : *Herméneutique*, Traduit par Jean Starobinski, Edition Labor et Fides, Genève, 1987, p. 48.



المعنى وكانت ثمة إمكانية لسوء الفهم. وتبعاً لذلك، يرفض "شلايرماخر" التصور التقليدي لوحدة التأويلية في وحدة مضمون التراث الذي يطبق عليه الفهم، لأنّ في ذلك تحوّل من المعيار الإجرائي إلى المعيار المعرفي (المضموني). وهو أمر أعسر هضماً لدى "شلايرماخر" (1).

وهنا نكون قد وصلنا إلى الواقعة التي نريد أن نُقرّها: إنّ الحديث عن فقدان للمضمون يعنى أنّنا نشهد، مع "شلايرماخر"، تحوّلًا في معنى الفهم؛ فالفهم يتوجّه أكثر فأكثر إلى اعتبار رأي الآخر ولم يعدّ يهتم بمضمون النص، بل إنّ النصّ يستحيل إلى مجرد تعبير عن فردية أو ذاتية المؤلف. وهي الفكرة التي تردّت لدى "دلّاي" في صياغته الاصطلاحية لإبستمولوجيا العلوم الإنسانية على ثلاثية "الفهم" *Compréhension*، "التعبير" *Signification* و"الخبرة المعيشة" *Expérience Vécue*، ويُلخّص "دلّاي" هذه العملية الإجرائية بقوله: "إن جوهر التأويل هو إعادة بناء العمل كتجربة حيّة للمؤلف، ومهمّة التأويل هي توطيد الأسس العلمية لعملية إعادة الإنتاج انطلاقاً من طبيعة الفعل الإبداعي في علاقته باللغة والشكل الجمالي" (2). والغالب أنّ "شلايرماخر" يسير على هدي "سبينوزا" *Spinoza* في نقده للكتاب المقدّس. لقد طوّر "سبينوزا" في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" منهجاً جديداً في تأويل النصوص المقدّسة يستند إلى منهج تاريخي يستهدف رأي المؤلف، فما يحتوي على معنى في ذاته نفهمه مباشرة، أمّا ما يفتقر إلى المعنى في ذاته فنفهمه تاريخياً بالتغلب على الأحكام المسبقة والاكتفاء بما فكّر فيه المؤلف فقط. وهذه دعوة للعودة إلى المعطيات التاريخية لاستنباط ما قصده المؤلف في الحالة التي تستغلّق فيها معاني الأشياء المرويّة في النصّ على مبادئ التأويل الطبيعي. وعليه فإن الحاجة إلى المعرفة التاريخية، أو التحوّل نحو استهداف رأي الآخر (المؤلف) تتأكّد مع تَعَثُّر الفهم الواضح ذاتياً. وفي هذا المعنى يقول "سبينوزا" في الفصل السابع من الـ "رسالة":

"فكما أنّ منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً، وقبل كلّ شيء، على ملاحظة الطبيعة وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذاك يتحقّق علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها، أي على معطيات ومبادئ يقينية، يُمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب. وعلى هذا النحو ... يستطيع كلّ فرد أن يتقدّم

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilber Merlio, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 197.

(2)- Gusdorf. Georges : *Les origines de l'herméneutique*, Édition Payot, Paris, 1988, p.328.

(في بحثه) دون التعرض للوقوع في الخطأ كما يستطيع أن يكون فكرة عما يتجاوز حدود فهمنا، يكون لها نفس اليقين الذي لدينا عما نعرفه بالثور الطبيعي<sup>(1)</sup>. ويردف قائلاً " وإذن فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها"<sup>(2)</sup>.

إن نقد "غادامير" ستركز أساساً حول هذه الفكرة، أي اعتبار رأي الآخر أو مقاصد المؤلف. ولئن كانت التأويلية الرومانسية نُقل من اهتمامها بالحقبة والمضمون لحساب المعنى الذي ينكشف في التعبير، سواء كان تعبيراً عن فردية أو عصر معين، فإن "غادامير" يؤكد، بالمقابل، على أن الفهم يستهدف الحقيقة أكثر من التعبير، وهي ذاتها الفكرة التي كانت تُوجّه مناقشته للخبرة الجمالية في الفصل الأول من كتابه "**الحقيقة والمنهج**". لقد أضى الفن، نتيجة لهيمنة المفهوم الرومانسي عن العبقرية اللاواعية، مجرداً من الواقع ومن كلّ مضمون معرفي يمكن أن يحمله، ويخضع لقوة جديدة من التعبير تجعله رمزاً للمشاعر والعواطف؛ أي تعبيراً عن الخارطة السيكلوجية للمبدع أو الفنان. وفهم أي عمل فني يتطلب إعادة بناء العملية الإبداعية الأصلية. أما "غادامير" فقد قاده نقد هذا التأويل السيكلوجي للظواهر الجمالية إلى تبني المقرب الهيجلي في محاضراته عن علم الجمال، أين تنكشف الحقيقة داخل كلّ تجربة فنية وهي متألّفة مع الوعي التاريخي. ويصبح علم الجمال، نتيجة لذلك، تاريخاً لرؤى العالم، بمعنى تاريخاً للحقيقة كما تنكشف في مرآة الفن<sup>(3)</sup>.

ويقدّم "غادامير" وصفاً يقلب العرض "الشلايرماخري" عن الفهم قلباً جذرياً، إنّ الفهم عبارة عن تفاهم متبادل حول شيء ما. فالفهم "اتفاق" "Accord"، والاتفاق هو تفاهم حول شيء ما، ويتجلّى هذا الأمر بوضوح تامّ في حالة "المحادثة" "dialogue"، التي يعتبرها "غادامير" البيئة الطبيعية التي يحدث فيها الفهم. إنّ الموضوع الحقيقي للمحادثة هو المحادثة ذاتها، ذلك أنّ التفاهم الذي يُنجزه الطرفان المتحاوران لا يتوجّه نحو الآراء التي تنكشف أثناء تبادل الحديث ولكن إلى الشيء ذاته (الموضوع) الذي يتأكّد في المحادثة. ونحن حين نُفلح في فهم الآخر فهذا لا يعني أننا ننقل داخله لنُعاش، مرّة ثانية، تجربته الإبداعية، بل إنّنا نصل إلى فهم موضوع حديثه.

(1) - سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى،

2005، ص 234.

(2) - المرجع نفسه، ص 236.

(3) - Weiss. Isabel : *Gadamer et la vérité de l'œuvre d'art, un foyer herméneutique*. WWW. <http://WWWccs.Infospace.com>. 22/03/2011.

وقصارى القول، إنّ الفهم يعني أن نبحت عن أرضية مُشتركة للتّفاهم عبر وسيط اللّغة<sup>(1)</sup>. ويُضاف إلى ذلك، أنّ الفهم المتبادل يتعدّى هذه الأطروحات المحدّدة لموضوع المُحادثة ليشمل كلّ ما هو مُشترك بين الموجودات الإنسانية. إلّا أنّ الفهم يطرح أمامنا مُهمّة خاصّة عندما يضطرب التّفاهم أو المعنى المُشترك الذي يتوجّه دائماً نحو موضوع مُشترك، وأيضاً، حينما نواجه شيئاً غريباً أو مبهماً يصدمنا، فإنّ الفهم يتوجّه، في هذه الحال، إلى اعتبار رأي الآخر، ويتساءل: كيف توصّل إلى هذا الرّأي؟<sup>(2)</sup>

وإذا كان "غادامير" ينظر إلى اعتبار رأي الآخر بشيء من الرّضا فإنّه يُوليه أهميّة ثانوية لأنّنا لا نلجأ إلى مثل هذا الإجراء إلّا في حالات استثنائية تحوّلت مع "شلايرماخر" إلى قاعدة. وبهذه المقاربة تتحوّل مُهمّة الفهم تحوّلاً جذرياً يقلب نظام أولويات التّأويلية، فهي تفترض، كما أسلفنا، أنّ اغتراب الفهم مبدأً كلّّي، ومتى أزيح الحسّ المُشترك فإنّ الفهم يبحث، من الآن فصاعداً، عن إعادة بناء عملية إنتاج المعنى لفهم كيف توصّل الآخر إلى هذا الرّأي<sup>(3)</sup>.

يُنجم عن هذا الوضع أنّ الفهم لم يعدّ يرتبط، لدى "شلايرماخر"، باللّغة ومعانيها الموضوعية، إنّما يتجاوزها إلى فهم ذاتية المؤلّف أو المُكلّم، ولا يتحقّق ذلك إلّا باندماج وجداني أو مُشاركة رُوحية تُمكن المؤلّف من أن يضع نفسه موضع المؤلّف، ويحلّ محلّه بمعايشته لكلّ عملياته الذهنية بالعودة إلى أصل فكره وإدراك الأفكار كانبثاق للحظة من لحظات الحياة؛ أي إعادة إنتاج وتكوين للفعل الإبداعي، أو إعادة بناء الفعل الإبداعي الأصلي بالكشف عن المقاصد الأصلية للمؤلّف وما أراد قوله والتّعبير عنه في النّص. نفهم من هذا أنّ "شلايرماخر" يُميّز بين نوعين من الفعل التّأويلي: الأوّل موضوعي يُسمّيه "التّأويل القواعدي أو النّحوي" *"L'interprétation grammaticale"*، ويتعامل مع معنى النّص بواسطة قواعد التّركيب النّحوي للّغة، والثّاني ذاتي يُسمّيه "التّأويل السيكلوجي (النّفسي) أو التّقني" *"L'interprétation psychologique (technique)"*، يعتمد على حياة المؤلّف الفكرية والدّوافع التي أدت به إلى تأليف النّص. يشرح "جان ستاروبنسكي" "Jean Starobinsk" -وهو من الشّراح المرموقين لتأويلية "شلايرماخر"- هذا البُعد النّفسي فيرده إلى وجهتين رئيسيتين للبحث: أولاً: أنّ نتقصى الفكرة المركزية التي تُوجّه كلّ العمل، ثم نُوضح الكيفية التي تتمفصل حولها الأحداث المُختلفة. ثانياً: أنّ

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans Georg Gadamer*, Édition du cerf, paris, 1999, p. 92.

(2)- Ibid, p. 93.

(3)- Ibid, p. 94.

نفهم الكلّ النفسي الذي تصدر عنه هذه الفكرة، بمعنى أن نمثلك معرفة بشخصية المؤلف<sup>(1)</sup>. وعليه فإن فهم أي نصّ يحتاج إلى أورغانون لغوي، وإلى القدرة على التّفاذ إلى الإطار الكلّي للمؤلف<sup>(2)</sup>.

إنّ الامتياز الذي حقّقه "شلايرماخر"، في تحليله لبنية العقل التّأويلي، يتجلّى في المُزاوجة بين للتّأويل النفسي والتّأويل القواعدي، لكن سرعان ما انقلبت موازين هذه المُعادلة لصالح التّأويل النفسي الذي أخذ يفرض نفسه تدريجياً. شكلت بحوث "شلايرماخر"، عن التّأويل النفسي، بداية مُنعطف جذري حاسم في تاريخ التّأويلية، مارس تأثيراً قوياً على نظريات القرن التاسع عشر، خصوصاً "صافيني" "Savigny" و"بوكه" "boukha"، وأيضاً "دلتي" "Dilthey"<sup>(3)</sup>. والواقع أنّ تركيز "شلايرماخر" على المنعطف السيكلوجي شكّل نقطة مفصلية في نقد "غادامير" لمشروعه، لهذا سنركّز جلّ اهتمامنا فيما يلي على الجانب السيكلوجي، بالرغم من أنّ البُعد القواعدي أو اللّغوي يُمثّل، لدى "غادامير"، الجانب الثّر الذي كان على "شلايرماخر" أن يدع أفكاره لتتداعى انطلاقاً منه.

## 2- المنعطف النفسي، أو من التّأويل اللّغوي إلى التّأويل السيكلوجي:

لا يُنكر أحدنا ما لجانبي التّأويل -اللّغوي والسيكلوجي- من أهمية، فإذا كنّا لا نفهم النصّ أو الخطاب إلّا إذا ألحقناه بالإطار الكلّي للمؤلف، لجهة أنّ هذا الخطاب خبرة جُزئية ضمن حياة المؤلف الفكرية، فإنّ للبُعد اللّغوي، أيضاً، أثره الحاسم في إنتاج المعنى، ذلك أنّ فهم أي نصّ أو جملة يتطلّب تأويلاً لغوياً يخضع لقواعد النّحو والصّرف الخاصّة بكل لغة من اللّغات، والافتقار إلى هذه القواعد سيكون مطيّة لسوء الفهم. وقد كان "شلايرماخر" على وعي تام، في المرحلة الأولى من فكره، بأهمية اللّغة فاعتبرها الوسيط الذي تتحقّق فيه عملية الفهم والتّفاهم، فاللّغة هي الوعاء الذي يحفظ الأفكار، وكلّ تأويل أو تفسير ينطلق منها ويعود إليها، لأنّ كلّ شيء نتوجّه إليه، سواء كان ذاتياً أو موضوعياً، يُختزن داخلها، وينبغي أن نتلمّسه فيها<sup>(1)</sup>. لكن سرعان ما تحوّل "شلايرماخر" عن هذا الجانب اللّغوي الثّر ليستأثر اهتمامه، في المراحل المتقدمة من تفكيره، بالتّأويل النفسي، وهذا ما أضفى على تأويليته طابعاً رومانسياً يؤسّس لميتافيزيقا جمالية عن

(1)- Starobinski. Jean : *Avant- propos du Herméneutique*, op. cit, p. 23- 24.

(2)- محمد شوقي الزين: *تأويلات وتفكيكات*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 34.

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 205.

(1)- عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التّأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص 73.

الفردية. فما هي طبيعة هذا البعد الجمالي الذي أضفاه على التأويلية؟ وما حقيقة هذا الفكر الذي نسعى إلى فهمه؟

إنّ هذا الفكر الذي نتوخّى فهمه كخطاب أو نصّ، لا يفهم تبعاً لمضمونه بل كبنية جمالية أو عمل فنيّ. ويُعرّفه "شلايرماخر" بقوله: هو فكر يتميز بدرجة قصوى أو دنيا من الشعور باللذة؛ فالأفكار الجمالية لحظات سعيدة من الحياة مفعمة باللذة تطفح إلى العالم الخارجي في شكل خطاب أو قول أو عمل فني، أو بعبارات المذهبية الرومانسية وجود موضوعي يُعبّر عن الفعل الإبداعي<sup>(2)</sup>. لكن مهما كان أثر هذه اللذة كأصل للأعمال الفنية فإن "شلايرماخر" يُنبهنا إلى حقيقة أنّ هذا الفكر هو فكر فردي وإنشاء حرّ مُستقل عن الوجود. وخير مثال على ذلك هو الإبداع الشعري؛ فالخطاب الشعري لا يخضع لمعيار التفاهم أو الاتفاق حول شيء ما لأن ما يُقال في الشعر لا ينفصل عن الطريقة التي يُقال بها، فمثلاً الدّارس الذي يتصيّد واقعية حرب "طروادة Troie"، كما وردت في أشعار "هوميروس"، يتوجّه نحو المضمون لبحث حيثيات الحرب، وهو يسلك اتجاه النصّ سلوك العالم الذي يتعامل مع نصّ علمي، ومن ثمّ، فهو لا يقرؤه كخطاب شعري. بيد أنّ ما يتعيّن علينا فهمه، في هذه الحالة، ليس فكراً مشتركاً حول مضمون ما، بل فكر فردي، وهو في جوهره إنشاء حرّ وتعبير خارجي عن وجود فردي<sup>(3)</sup>.

ولكي يتّضح لنا أكثر تحليل "شلايرماخر" لهذا الفكر الفني لابد أن نلجأ إلى المقارنة الرائعة التي أقامها بينه وبين الفكر اللّافني، وما يترتّب عن هذه العلاقة من تمييز بين الفهم الفني واللاّ فني. إنّ الفكر اللّافني هو ذلك الفكر الذي ينكشف كإنتاج آلي يتشكّل طبقاً لقوانين وقواعد واعية. وما يُوازي هذه العملية هو الفهم اللّافني أين يُعيد المؤلّ عملية الإبداع (إنتاج) الوعي لعملية الإبداع الأصلي. أمّا الفكر الفنّي فينمّ عن إنتاج فردي، وهو محصلة لعبقرية لا واعية وإنتاج إبداعي حرّ لا يخضع لأية قوانين أو قواعد. وما يتلاءم مع هذا الإبداع اللّافني هو الإلهام، أي الحاجة إلى فعل تكهّني مباشر يفترض شكلاً من التّجانس الروحي، أين ينقل المؤلّ نفسه إلى الآخر المؤلّف. وهذا الضّرب من التّواصل بين الدّوات يُبنى على رابط موجود مسبقاً بين الأفراد؛ فكلّ فردية هي تجلّ لـ "حياة كلّية" Vie universelle، ونتيجة لذلك، يحمل كلّ فرد في ذاته شيئاً من الآخر، وعليه يرى "شلايرماخر" أنّ المهمّة التي تطرحها التأويلية هي مهمّة كلّية،

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 206.

(3)- Ibid, p. 206- 207.

فمهما تعددت أشكال التأويل بين تأويل أدبي ولاهوتي أو تأويل نصّ باللغة المحلية أو لغة أجنبية، فإنّها لا تُعدّ أكثر إشكالية من غيرها ولا تتفاضل فيما بينها في درجة صعوبتها وتعقيدها، لأنّها ترتدّ جميعها، في نهاية المطاف، إلى مبدأ واحد وشامل هو مشكلة فهم الفردية<sup>(1)</sup>. ويبدو أنّ "شلايرماخر" ينحو منحى مشابهاً لـ"كانط" في تمييزه بين العلم والفن، فالعبرية، برأى "كانط"، خاصيّة لصيقة بالفن، خصوصاً فن الشعر، وهي موهبة طبيعية واستعداد فطري يُنتج أعمالاً أصيلة بعيدة عن التقليد لا تخضع لأيّة قاعدة أو قانون، على خلاف العلم الذي يُنتج أعماله وفق قواعد مُحدّدة يُمكن تعلّمها، تقوم في جوهرها على التقليد الآلي<sup>(2)</sup>.

هذا ما دفع "شلايرماخر" إلى إعادة النّظر في مفهوم الدائرة التأويلية بوصفه أهم مبدأ انبث عليه التأويلات التقليديّة، اللاهوتية والفيلولوجية، وهذه المهمة تحمل أهميّة خاصّة بالنسبة إليه، لأنّ هدفه، كما أسلفنا، ليس البحث عن دلالة المضمون أو اللّغة، بل يتعدّى ذلك إلى فهم المؤلّف. ومن ثم يُعطي "شلايرماخر" للدائرة التأويلية بعدين: بُعدٌ لغوي موضوعي وبُعدٌ ذاتي نفسي. يتلخّص البُعد الأوّل في أنّ فهم أجزاء النصّ يتوقّف على فهم النصّ في كليته؛ فنحن نفهم الكلمة بإحالتها إلى السياق الكلّي للجملة، والجملة بردها إلى سياق عمل الكاتب الكلّي، وهذا الأخير إلى النّوع الأدبي الذي ينتمي إليه. فالفهم، على المستوى الموضوعي، هو دائماً في حركة دائرية من الجزء إلى الكلّ، ومن الكلّ إلى الجزء. وما يصدق على الجانب الموضوعي ينسحب أيضاً على الجانب الدّاتي النّفسي، فالنّص كتجلّ للحظة إبداعية ينتمي إلى الحياة الفكرية للمؤلّف ككل. وبهذا فإنّ الفهم التّام لا ينشأ، في نظر "شلايرماخر"، إلّا من هذا الكلّ المُشكّل من العوامل الدّاتية والموضوعية معاً<sup>(1)</sup>.

### 3 - "شلايرماخر" في أفق "غادامير" النقدي:

لقد حاولنا من خلال الخطوة السّابقة أن نقف عند الخطوط الرّئيسة لمشروع "شلايرماخر" عن تأويلية عامة، على النّحو الذي يُمنحنا رؤية أولية تُعيننا على فهم المآخذ التي يعيها "غادامير" على هذا المشروع. فغرضنا من وراء المعالجة السّابقة ليس التعرّف بتأويلية "شلايرماخر" أو التّقديم لفلسفته والاحتفاء بمناقبه، وإنّما تحضير الأرضية الملائمة لهذا النّقد. قد يبدو مشروع

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 208.

(2) - كانط: *نقد ملكة الحكم*، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 240 - 247.

(1) - نصر حامد أبو زيد: *الهرميوطيقا ومعضلة تفسير النصّ*، مرجع سابق، ص 53.



"شلايرماخر"، لأول وهلة، كمشروع متكامل ومُتماسك الأجزاء، يَنُمُّ عن بصيرة نافذة وحكمة فذة لفيلسوف متميز، لكن ما إن يشدّ "غادامير" عدته النقدية في تفكيك مشروعه حتّى يتهاوى هذا الصّرح ليكشف على ما يُضمره من أفكار هشة. صحيح أنّنا ندين لـ "شلايرماخر" تأسيسه للتأويلية كمبحث عام وكوني، وهي الغاية ذاتها التي كانت تُحرّك "غادامير" في كتابه *"الحقيقة والمنهج"*، فالكتاب، بأكمله، عبارة عن محاولة لاستعادة شمولية وكونية المشكلة التأويلية، وأنّ إطلالة سريعة على العناوين التي اختارها لفصول كتابه لتثبت لنا الأمر بوضوح تام، كـ *"الإزاحة"* *"Dégagement"*، و *"التجاوز"* *"Dépassement"*، و *"التوسيع"* *"Elargissement"*، ليختم الكتاب بمبحث عنوانه *"الوجه الكوني للتأويلية"* *"L'Aspect universel de l'herméneutique"* <sup>(2)</sup>، وكلّها، أي عناوين الفصول، تهدف إلى إعادة استكشاف وفتح ثابٍ لمشكلة شمولية (كونية) التأويلية. ينضاف إلى ذلك أنّ انتصار "شلايرماخر" للبُعد السيكلوجي على القواعدي كان بمثابة مقدمة لعهد جديد؛ فتعاليمه عن التّجانس الرّوحي الذي يخترق فردية الآخر ليجعلها قابلة للفهم بأن ينقل المؤلّ ذاته إلى داخل الحياة الرّوحية للمؤلّف، قد تحوّلت إلى مبدأ عام يحكم الدّراسات التّاريخية والإنسانية. فقد طبّقه علماء التّاريخ "رانكه" و"درويز" في دراسة الظواهر التّاريخية، فأضحى بحث التّاريخ مشكلة مشاركة وجدانية مع روح العصر في فعل جمالي على نمط مشاركة المؤلّ لذاتية المؤلّف في حالة النّص، وهي مشاركة يَنجُرُّ عنها نسيان الذات لذاتها ونبذها لأحكامها المُسبقة حتّى تدع الحوادث الماضية تتحدّث من ذاتها فنفهمها بروحها الخاصّة. وهي الفكرة ذاتها التي تردّد صداها في النّسيان الجمالي للذّات عند "شلايرماخر"، فقد دعا إلى ضرورة تقوية قدر الإمكان - الرّوابط المباشرة بين المؤلّ والمؤلّ (المؤلّف أو العصر) ولا يسعنا ذلك إلّا بعقد صلة *"عاطفية"* *"Sympathique"* بينهما، فعلياً أنّ نبحت عن قراءة مُباشرة لفردية الآخر دون وساطة عبر التّحرر من حالتنا الرّوحية لننقَمَص الحياة الرّوحية للمؤلّف <sup>(1)</sup>. كما استنفد "دلثاي" تطبيقات هذا المنهج لغرض التّأسيس الإبستيمولوجي للعلوم الإنسانية. وقصارى القول يُعدّ مشروع "شلايرماخر" محاولة جادّة لتجاوز الاغتراب الذي يُعانيه الإنسان إزاء عالمه لأنّ سوء الفهم هو ما ينبغي توقعه في كلّ لحظة، لكن حين ركّز جلّ اهتمامه على التأويل النّفسي فإنه يُواجه هذا الإغتراب باغتراب من نمط آخر يُزيح عن الفهم طابعه التّاريخاني، ومن ثم، ونتيجة لهذا النّصور، ينفي عن الفهم كلّ طابع حدّثي، كما يُقلل، من جهة أخرى، من استهدافه للحقيقة التي تتكشف في

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 500.

(1)- Schleiermacher. F : *Herméneutique*, op. Cit, p. 114.

النص لصالح التعبير عن مقاصد المؤلف. ويمكن أن نستجمع محاور النقد الغادميري لـ"شلايرماخر" في مقاربتين:

**أولاً:** نقده للبُعد السيكلوجي الذي هيمن على الجهد التأويلي، وما يترتب عنه من دعوى إلى فهم المؤلف أحسن مما فهم نفسه. وبعبارات "شلايرماخر" ذاته ينبغي أن نبحث عن فهم أفضل من فهم المؤلف من خلال ما يتوافر لدينا من وعي بالأشياء التي لم يكن المؤلف قادراً على الشعور بها أو دراكها<sup>(2)</sup>.

**ثانياً:** تحوّل "شلايرماخر" عن اللغة -وهي برأى "غادامير" الجانب الثّر والخصب في كلّ جهد تأويلي- لصالح نزعة سيكلوجية واهمة وزائفة. ونقترح فيما يلي توضيح هاتين المقاربتين بشيء من التفصيل:

إنّ المشكلة الأساس التي أثارها "غادامير" في نقده لـ"شلايرماخر" هي الصعوبة التي تواجه المؤلّد أثناء اختراقه لمسافة زمنية طويلة، ويُطلق "شلايرماخر" على فعل الاختراق هذا اسم "التّماهي بالقارئ الأصلي" "*L'identification avec le lecteur originel*"<sup>(3)</sup>، ومعناه أنّ يضع المؤلّد نفسه موضع القراء الأوائل المعاصرين الذين تلقوا هذا الإنتاج، ليفهمه بروح العصر ومعاييره، حتى ولو كان هذا القارئ هو المؤلف ذاته الذي يقف أمام عمله بوصفه قارئاً مؤلّلاً. ويُعطي "شلايرماخر" لهذا المستوى من الفهم مكانة ثانوية بالقياس إلى الفعل الأوّل ويسميه "التّماهي بالمؤلّف أو الكاتب" "*L'identification avec l'écrivain*"، وأهميته -أي التّماهي بالقارئ الأصلي- ترجع إلى أنّه فعل مُكَمَّل أو مثال نموذجي سابق لفعل الفهم الحقيقي، وهو، كما أسلفنا، "التّماهي بالمؤلّف". وبفضل هذا التّصور أضحت النّصوص ظواهر تعبيرية خالصة عن حياة المؤلّف لا تدّعي احتواءها على أية حقيقة. ومن ثم فإنّ المشكلة بالنّسبة لـ"شلايرماخر" ليست مشكلة "غموض تاريخي" "*Obscurité de l'histoire*" أين يجد المؤلّد نفسه منقاداً إلى تجاوز مسافة زمنية طويلة ترتّب عنها محو ملامح العصر ومعاييره الثّقافية والفنية والجمالية والأخلاقية، والعودة إلى الثّراث لتلمّس هذه المعطيات التي تُقربه من فهم مُعاصر للعمل، ذلك أنّ الرّمن، وهذه مقولة "غادامير"، ليس مسافة ينبغي قهرها واجتيازها لإيجاد الماضي بل هي شرط إيجابي يُقدّم العون للفهم. وإنّما المشكلة، بالنّسبة لـ"شلايرماخر"، هي مُشكلة غموض الـ"أنت" "*Obscurité du*

(2)- Ibidem.

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 210.



toi<sup>(1)</sup>. وهذه الحقيقة - أي مشكلة الغموض التاريخي - هي ما تتكرّر له "شلايرماخر" في سعيه الدؤوب نحو فكّ مكنونات الآخر المؤلّف.

والسؤال الحاسم الذي يُثيره "غادامير" بصدد هذه المشكلة: هل يُمكن التّمييز بين الفهم وبين فعل التّماهي بالقارئ الأصلي؟ يُجيب "غادامير"، ناقداً "لشلايرماخر"، لا يُمكن أن يتحقّق فعل التّماهي بالقارئ الأصلي، كشرط مُسبق، قبل الفهم، إنّما هو فعل مُحايث للفهم لا ينفصل عنه، وما يُبرّر حقيقة هذا الحكم أنّ مضمون النّص، أو ما يُعبّر عنه، سواء كان معاصراً أم لا، وسواء كُتب بلغة مألوفة أو ظهر مضمونه في نوع من الغرابة، فإنّه لا ينكشف إلّا في حركة الذّهاب والإياب بوصفها حركة دائرية بين الجزء والكلّ. وهي حركة ضرورية لأنّنا لا نفهم أي موضوع مطروح للتأويل دفعة واحدة، حتّى في الحالة التي يتقدّم فيها النّص في لغة القارئ، فلا بد أن نقرأه أولاً، وقبل كلّ شيء، بمعجمية صاحب النّص وما تتميّز به آراؤه من خصوصية<sup>(2)</sup>.

بيد أنّ "شلايرماخر" لا يقف عند حد المساواة بين المؤلّف والمؤلّف بل يذهب إلى القول أنّ التّماهي لا يُفيد، في هذا المقام، المساواة، ذلك أنّ المؤلّف يفهم المؤلّف أحسن مما فهم ذاته. والواقع أنّ هذه المعادلة تُثير نوعاً من الارتباك بالنسبة للتأويلية: فما الذي ينبغي أن يفهم أفضل؟ هل المؤلّف أم الفكر الذي يُعبّر عنه؟ إنّ الأمر يتعلّق، كما يؤكّد "غادامير"، بالحقيقة التي تمّ التعبير عنها، وهذا ما يجعلنا نفهم السّبب الذي دفع "كانط" إلى القول، في جدله الترنسندنتالي، أنّه يفهم "أفلاطون" أفضل ممّا فهم نفسه، حين أوّل أفكاره بوصفها مفاهيم خاصّة بالعقل الخالص. فـ"كانط" لم يقصد إلى فهم "أفلاطون" نفسه فهماً أفضل بل الحقيقة التي لم يُفلح -أي أفلاطون- في التعبير عنها بشكل أفضل. إلّا أن هذه العبارة تتخذ معنى آخر جديداً مع "شلايرماخر"، لأنّ ما ينبغي أن يفهم أفضل ليست الحقيقة كما تتجلّى في النّص ولكن عملية الإنتاج اللاّ واعية للمعنى<sup>(1)</sup>.

يقترح "غادامير" فكرة "هيجل" عن اندماج المعنى في الوعي الحاضر كبديل عن الأنموذج الـ"شلايرماخري" الذي يقصد إلى عكس العملية الإبداعية، أو إعادة بناء المعنى. وهنا تتجلّى مرّة أخرى الامتيازات التي يُحقّقها الانطلاق المنهاجي من التّجربة الجمالية. فإذا كانت حقيقة العمل

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 210.

(2)- Ibidem.

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 94.

الفني لا تكتمل إلا في عرضه أو قراءته المعاصرة فإن تحقق المعنى في الفهم التأويلي لا يحدث إلا في التطبيق الذي يُجزه الفهم المعاصر، ومؤدّى ذلك أنّ المعنى الذي ينتقل عبر الماضي هو المعنى الذي أفسّره وأسائله على ضوء إمكانياتي الخاصة. ويُطلق "غادامير" على هذا الاندماج الفريد للمعنى في الحاضر اسم "انصهار الآفاق" *fusion des horizons*. فأنا أفهم الماضي من أفقي الخاص، وهذا الأخير يتشكّل من الماضي أكثر من أي شيء آخر<sup>(2)</sup>، لأن الفهم حدث لا سيطرة، فالأمر لا يتعلّق بما يجب أن نفعله بل المهم الذي يحدث وراء إرادتنا وفعلنا عندما نفهم أو نسكن العالم. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ "غادامير"، ولئن أصاب في مقابلته لمشروع التأويلية المنهجية بحدث يدخل في صميم كلّ فهم ناجح، فإنّ مقابلته لاستهداف الحقيقة بالاستهداف السيكلوجي هي مقابلة قاسية نوعاً ما، ومبرّر ذلك أنّ النوع الثاني، إذا ما استوعب جيداً، فإنه يبقى دائماً في خدمة الأول.

وبناءً على ذلك يدعو "غادامير" إلى ضرورة استبدال عبارة "فهم أفضل" بعبارة "أنا نفهم بكيفية مختلفة"<sup>(3)</sup>. فلئن كان المؤلّف يفهم المؤلّف أفضل مما فهم نفسه فلأنّ هذا الفهم الأسمى لا يرجع إلى وعي لاحق يضع المؤلّف في مستوى أعلى من المؤلّف، بل إلى الاختلاف القائم بينهما، ومردّه المسافة التاريخية التي تفصلهما، فكلّ عصر يفهم النصّ الذي ينتقل إليه بطريقته الخاصة، لأنه -أي النصّ- جزء من التراث الذي يدفع العصر إلى أن يفهم ذاته من خلاله، لذا فإنّ المعنى الحقيقي للنصّ، أي المعنى الذي يتوجّه إلى المؤلّف لا يتوقّف، بالتّحديد، على مُعطياته المناسباتية التي يُمثّلها المؤلّف وجمهوره الأول، لأنّ ما يُسهم في تحديد المعنى دون انقطاع هي حالة المؤلّف التاريخية<sup>(1)</sup>. ففهمنا لـ"أفلاطون" مثلاً يختلف عن فهم "ديكارت" و"كانط"، ونحن نفهمه بشكل مختلف تماماً بسببهما<sup>(2)</sup>.

وهنا نكون قد وصلنا إلى المستوى الثاني من نقد "غادامير" لـ"شلايرماخر"، ويتمفصل هذا النّقد حول تركيزه على المنظور السيكلوجي واستبعاد اللّغة من دائرة اهتماماته. فلحظة ما يجري

(2)- Cantin. Serge : *une herméneutique critique de la culture*, in [http : // WWW. Bibl. ulaval.ca/doelec/pul/Dumont](http://WWW.Bibl.ulaval.ca/doelec/pul/Dumont). (12/04/2010).

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 318.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 318.

(2) - ديفيد كونزهوي: *الحلقة النقديّة، الأدب والتّاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة*، ترجمة خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005. ص 69.

إدخال هذا البعد النفسي تُفلس تأويلية "شلايرماخر" العامة في شرعيتها لجهة أنها لم تعد تهتم بالموضوع ومضمونه المعرفي وتركز جلّ جهودها حول إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، لأن النص، من منظور "شلايرماخر" إنتاج حرّ يُعبّر عن فردية المؤلف ولم يعد يدعي إمكانية احتوائه على الحقيقة. ومن ثم لا يتوقّف جهد التأويل عند اللغة ومعانيها الموضوعية بل يتعدّها إلى فهم العملية الداخلية للمؤلف. وهذا ما جعل "غادامير" يُقلّل من أهمية مشروع "شلايرماخر"، ويرى أنه قد جانب المقصد الحقيقي من التأويلية عندما تخلّى عن موقفه الخصب المتمركز حول اللغة لصالح نظرة سيكولوجية زائفة، فلم تعد للغة تلك المكانة المركزية التي كانت تحظى بها في المراحل الأولى من تفكيره، بوصفها الوسيط الذي يحفظ الفكر؛ فكلّ شيء يُفترض في التأويلية ليس سوى لغة لأن فهم الإنسان لذاته وللعالم هو شيء يحصل في اللغة وبها<sup>(3)</sup>.

## ثانياً: نقد رؤية العالم التاريخية لدى المدرسة التاريخية:

### 1- من وهم الموضوعية إلى اغتراب التاريخ:

عرفت تأويلية "شلايرماخر" استتبعات هائلة وخطيرة لدى المدرسة التاريخية التي يُمثّلها "رانكه" و"درويزن"، فكانت أفكاره عن ميتافيزيقا الفرد المتأسّسة على وحدة الوجود الجمالي فاتحة عهد جديد تُؤسّس لممارسة موضوعاتية في دراسة التاريخ. من دون شكّ، لم تكن نيّة "شلايرماخر" أن يرفع التأويلية إلى مستوى منهج تاريخي، ومع ذلك، فقد أسهم بكيفية غير مباشرة في هذا التوسيع حينما اختزل جهد التأويل في وحدة إجراء الفهم، دون أن يُعبر أيّ اهتمام للاختلافات التي يُمكن بحثها من جهة المضمون. هذه البصيرة، بالتّحديد، هي التي حدث بـ "رانكه" و"درويزن" إلى تبني مقولات التأويلية الجمالية وتوظيفها بوعي وامتياز في مشروعهما الهامّ حول تأسيس علم تاريخ موضوعي. فساقهما ذلك إلى التّفكر في أسس صلبة يُشيدون عليها مذاهب تتماشى مع روح العصر وتضمن لهم درجة من العلمية. لكنه مطلب يعسر تحقيقه في ظلّ سيطرة فلسفة "هيجل" عن تاريخ العالم، لذا جاءت تأملاتهما كانعكاس لفلسفة "هيجل" ورفض لها، فلم يُخفيا امتعاضهما وتتمرهما من ثوابت فلسفة التاريخ "الهيجلية". بيد أن هذا الرفض لا يمتد إلى جلّ فلسفته، إذ لا تُخفي المدرسة التاريخية إعجابها بمهارته الخارقة في الكشف عن الطابع التاريخي لكلّ فكر؛ فقد استجابت فلسفته لتاريخانية الفكرة والعقل والفلسفة من خلال إضفاء طابع مثالي على التاريخ. وهذا

(3) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 74.

بالضبط ما ترفضه؛ فهي تسعى إلى تأسيس التاريخ كعلم تجريبي ينطلق من الحوادث التاريخية ذاتها بدلاً من الانطلاق من التأمل المجرد حول معنى التاريخ<sup>(1)</sup>، وإثر ذلك ترفض كل غائية قبلية تتحكم في مجرى التاريخ لأنها مبدأ مثالي لا يفي "الحدث" *"facticité"* و"الفردية" *"L'individualité"* حقهما، بالنظر إلى الحرية التي تتسم بها الحوادث التاريخية<sup>(2)</sup>.

قد يتساءل القارئ ما الذي يجمع التأويلية كنظرية في فهم النص بالتاريخ الذي يهتم بالتراث والحوادث الماضية؟ تحملنا الإجابة عن هذا السؤال إلى بحث الطريقة التي فهم بها المؤرخون أعمالهم بوعي من نظرياتهم التأويلية. وقبل أن نمضي في رصد مناحي التلاقي بينهما، أود أن أنوه في البداية إلى وجود اختلافات بين النسقين يمكن بحثها من جهة الغرض، فإذا كانت التأويلية تهتم بالنص الفردي كحقيقة مُحايثة أو كتعبير عن فردية المؤلف فإن ما يشغل المؤرخ هو التاريخ الكلي لأن غرضه هو فهم تاريخ البشرية ككل. ومع ذلك، فإننا لا نعدم وجود تماثل بين النهجين يمنح للمؤرخين فسحة لاستثمار مبادئ النظرية الرومانسية عن الفردية لخدمة غرضهم الأسمى في فهم "التاريخ الكلي" *"universelle L'histoire"*، وهو تماثل يفصح عنه المبدأ الأساس الذي اعتمدته المدرسة التاريخية في تصوورها للمنهجية المطبقة في دراسة التاريخ الكلي، وهو ذات المبدأ المطبق في دراسة النصوص، أعني جدل الكل والجزء؛ لأن التاريخ الكلي يتمظهر في شكل بنية مماثلة لبنية النص.

بهذا المعنى تتخرط المدرسة التاريخية في الاستشكال المنهاجي للتأويلية الرومانسية؛ فالتاريخ، شأنه شأن النص، يفهم في حلقة دائرية، الكل من الجزء، والجزء ضمن الكل، وجهد المؤرخ هو إعادة بناء التاريخ الكلي من شذرات التراث. وهنا يمكن أن نتبين أهمية النص الفردي الذي يُقدّم العون للمؤرخ لإتمام مهمته الفريدة في إعادة بناء التاريخ العظيم، حين يقصد النص لا من حيث بُنيته الأدبية بل بوصفه وثيقة تاريخية، إن النص الفردي أثر، كغيره من الآثار الماضية الصامته، لا يحمل أية قيمة ذاتية، إنما يُتفكر كمادة أو كمصدر يُزود المؤرخ بمعلومات تُعينه على معرفة السياق التاريخي<sup>(1)</sup>.

(1)- Georgia. Warnke: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Éditions Universitaires, Paris, 1990, p. 32.

(2)- Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 99.

(1)- Hans- George. Gadamer.: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 217.

والجدير بالذكر، أنّ الفضل في إيجاد هذه التّوليفة المُحكّمة بين التّأويلية الرّومانسية والتّاريخ لا يرجع إلى "رانكه" و"درويزن" بل إلى "دلّتاي"، فبالرغم من أهميّة تأملاتهما وجدّيتهما إلّا أنّها لم تبلغ اكتمالها المنهجي إلّا بمجيء "دلّتاي"، ويُمكن أن نُلَمّح هذا الأثر في مساءلته النّقديّة لبنية العقل التّاريخي؛ فهو يُوسّع التّأويلية الرّومانسية إلى منهج تاريخي، وتحليله لمفهوم السّياق التّاريخي يستند أساساً إلى المبدأ التّأويلي عن جدل الكلّ والجزء. إنّ الواقع التّاريخي كما يتخيّله "دلّتاي" نصّ ضخم ينبغي فكّ شفرته، واتخاذها للواقع التّاريخي كنصّ سوف يدفع بالبحث التّاريخي إلى أقصى مداه. وبهذه المنظورية الجديدة للتّاريخ يحجز "دلّتاي" لنفسه مقعداً بين مُتأوّلي المدرسة التّاريخيّة، فهو يواصل ما دشّنه "رانكه" و"درويزن"، وكلّ ما أنجزه ما هو في الواقع إلّا صياغة لما فكّر فيه(2).

يتغذّى هذا الاهتمام المُفرط، الذي تُؤليه المدرسة التّاريخيّة إلى المزوجة بين التّأويلية والتّاريخ، من هوس مؤرّخها بالموضوعية ورغبتهم في تحرير التّاريخ من كلّ التّصوّرات المثاليّة. وهذا ما يُفسّر احتضان "رانكه" و"درويزن" لمفهوم "شلايرماخر" عن "الفردية" *"L'individualité"*. فإذا كانت تأويلية "شلايرماخر" قد حرّرت التّأويل الأدبي من كلّ العناصر الدّوغمائيّة، فقد آذن لها تحرير التّاريخ من كلّ العناصر المثاليّة لفلسفة التّاريخ الهيجليّة، إذ يتّفقان معه -أي شلايرماخر- حول الأولويّة التي يمنحها للتّعبيرات الفردية، ويؤكّدان على ضرورة أن يتمتّع كلّ عصر بمعناه الخاصّ في استقلال تامّ عن أيّ معنى يمكن أن تمنحه إياه غائيّة قبلية بالمعنى الهيجلي؛ فعلى كلّ عصر أن يحتفظ باكتماله الدّاتي لا أن يندمج داخل فلسفة تاريخ عامّة(1).

وإجمالاً فإنّ نقد المدرسة التّاريخيّة لفلسفة التّاريخ يسلك وجهتين: الأولى: تقصد إلى الإفلات من عقبة فلسفة التّاريخ باسم "الوضعيّة" *"positivisme"*؛ فالروح الوضعانيّة تقتضي من التّاريخ - إذا ما أراد أن يصير علماً- أن يهتم بالظواهر التّاريخيّة ذاتها دون أن يفرض عليها بنية ميتافيزيقية متعالية. وبعبارة أخرى، لا تُستفاد الحوادث التّاريخيّة من مصادر قبلية مرتبطة بسياق ميتافيزيقي، وإنّما تُفسّرها وتُتأوّلها انطلاقاً من الظواهر ذاتها. والحال إنّ تأويل الظواهر من ذاتها

(2)- Ibid, p. 218.

(1)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 32.

يعني أن نفهمها تبعاً لـ "سياقها التاريخي" *"Contexte historique"* ، فلا يُوجد شيء خارج التاريخ، والسياق التاريخي ينبغي أن يُفهم بالاستناد إلى التراث التاريخي (2).

أمّا الوجهة الثانية فتتبع خطى "التأويلية الجمالية" *"L'Herméneutique esthétique"*. وهنا يجوز لنا أن نتساءل عما إذا كانت المدرسة التاريخية قد انسلخت كلياً عن كل شكل من أشكال المثالية؟ في الواقع، ترفض المدرسة التاريخية وجود أشكال فوق تاريخية، وكل ما هو موجود ليس إلاّ حوادث تاريخية ستصير متكلمة من ذاتها، لأن الجزء لا يتخذ معناه إلاّ تبعاً لسياق أكثر شمولية، فالظواهر التاريخية تبقى ظواهر صامته ما لم تُلحقها بسياق أكثر اتساعاً، وهو سياق مرتبط بعصر معين، ومن ثم، وأخيراً، بالتاريخ الكلي. لكن من أين يأتي هذا الجدل الخاص بالكل والجزء إن لم يكن من التأويلية ونموذجها في تأويل النصوص؟ (3)

بهذه المقاربة، تظهر التأويلية في صورة الخادم الأمين لعلم التاريخ، إذ أزاح، هذا الأخير، فلسفة التاريخ العام ليهندي بهدي "الفيلولوجيا" *"Philologie"*. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا وبإلحاح: هل بإمكان أنموذج النص أن يخدم كأساس لدراسة التاريخ؟ وهل في مستطاعه أن يُقدم لنا قاعدة كافية تسمح باستيعاب الحدوث التام والمستغرق للفهم التاريخي؟

لا تمرّ ، إذن، استعارة النّموذج التأويلي الرومانسي دون صعوبات؛ فالحديث عن فكرة تاريخ كلي يضع رؤية العالم التاريخية أمام معضلة. ولنعد هنا لتوصيفنا السالف لبنية النص، فقد رأينا أن النصوص تُشكّل بنية مُكتفية بذاتها تُقدم نفسها إلى الفيلولوجي الذي يُفسّرها ككل مُكتمل نسبياً يسمح له بتحديد البداية والنهاية. وإذا كان هذا حال النص فإن التاريخ، على خلاف ذلك، يفتقر لهذا الاكتمال الذي يُقدمه النص إلى الفيلولوجي، وعليه يغدو كتاب التاريخ مجرد شذرة مبتورة ومُبهمة تستعصي معها إمكانية فهم البداية والنهاية في التاريخ (1).

تتحدّد مهمة المؤرّخ، تبعاً لذلك، في التوجّه نحو المضمون الذاتي بغرض فهم المعنى الكلي الذي انفصل عن المؤلّ، فالفردية الغربية، أي الماضي، ينبغي أن تُفهم وتُقيّم بناءً على تصوراتها ومعاييرها القيميّة الخاصة بها، وهي قابلة للفهم لأن "الأنا" (المؤلّ) و"الانت" (الماضي) ينتميان

(2)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 98.

(3)- Ibid, p.98.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 218- 219.



إلى الحياة نفسها، فكلّ فردية هي تجلّ لروح كلّية لأن كلّ فرد يحمل في داخله شيئاً صغيراً من فرد آخر (2).

ومع ذلك فإن الفصل بين الموضوع ومؤوِّله، وكذا تحقق المعنى الكلي داخل المضمون الذاتي، لا يُقدم للمؤرّخ الدّعم اللازم لإنجاز مهمّته. وهذا العجز لا يرجع إلى أن التّاريخ لم يبلغ بعد نهايته، بل لأنّنا نتموقع داخله كمؤوِّلين، أي كرقم ضمن مُعادلة مشروطة ومُتناهية لحلقة تستمر في التّقدم. وهذا ما يعزز لدينا الاعتقاد بقصور التّأويلية والنموذج الفيلولوجي كأساس لدراسة التّاريخ. فالتّاريخ، كما يُؤكّد "غادامير"، ليس مجرد مشكلة عرضية بل يُشكل بؤرة البحث التّاريخي، وكلّ محاولة جادّة لدراسة التّاريخ لا يُمكنها أن تستغني عن التّاريخ الكلي لأن معنى الجزء لا يتحدد إلا تبعاً للكل، وهذا الأخير ليس في مُتناول البحث التّجريبي (3).

هكذا تجد المدرسة التّاريخية نفسها منقادة إلى متابعة المشكلة الهيجلية عن "التّاريخ الكلي" *"L'histoire Universelle"*، على الرّغم من أنّها كانت تبحث عن الفرار منه ورفض كلّ تكوين قبلي لتاريخ العالم. إن البحث التّاريخي وحده، لا الفلسفة التّاريخية، هو الذي يقودنا إلى رؤية التّاريخ الكلي. نجد أصول هذه النظرية-حسب "غادامير"- عند "هردر" "Herder" في نقده لمخطط عصر الأنوار عن فلسفة التّاريخ، فقد رأى "هردر" أن ميزة عصر التّثوير هي اعتزازه بالعقل، وبهذا يقع عصر التّثوير في الخطأ من حيث أراد الصواب لأن إيمانه بالعقل هو ما قاده إلى بؤسه بأن فرض على التّاريخ معياراً يقبع خارجه. لقد هاجم "هردر" اعتداد عصر الأنوار بالعقل عندما أكد، إلى جانب "فنكلمان" "Winckelmann"، على الطّابع النموذجي "للعصر الكلاسيكي" *"L'Antiquité classique"*. ويقترح "هردر" رؤية كلّية لتاريخ العالم كبديل لرؤية عصر التّثوير الغائية، تستند إلى توتر جدلي بين نموذجية الماضي واستحالة تكراره؛ لأن هذا الماضي المجيد الذي يتقدم إلى الحاضر -كنموذج للاكتمال- لا يمكن محاكاته وتكراره؛ فكلّ عصر يتمتّع باكتماله الخاص ولا يستحيل إلى مجرد مرحلة تتوجه نحو اكتمال نهائي في المستقبل (1). وعليه فإن "هردر"، فيما يعتقد "غادامير"، يسمح لنا بتصحيح الاعتقاد الخاطئ عن الأسبقية التي يتمتّع بها بناء تاريخي قبلي. إن التّاريخ يحمل في داخله معناه ولا يحمله تبعاً لمثال "مُتعالٍ"

(2)- Ibid, p. 219.

(3)- Ibidem.

(1)- Doyon, François : *Gadamer et le concept "classique", l'actualité herméneutique de Herder*, Horizons philosophiques, vol. 13, n° 2, 2003, p. 29.

"*Transcendental*" أو "قبلي" "*Apriori*"، وخصوصية التاريخ التي لا تتضبط تكمن أساساً في هذه الطَّبيعة الرَّائِلة لكلِّ عصر (2).

لقد خَمَّنَ "همبولدت" "Humboldt" هذه الحقيقة، من قبل، حينما أعلن الاكتمال الخاصَّ للعالم الإغريقي في ثراء الأشكال الفردية العظيمة التي يُظهرها. وبالرَّغم ممَّا يحتويه هذا الطَّرح من استبصار أصيل، فقد كان طرْحاً مشوهاً مُوجَّهاً لأغراض أيديولوجية قصد تسويغ تفوُّق العصر الكلاسيكي. وتبعاً لذلك لم يدرك "همبولدت" هذا النموذج الإنساني كنموذج كلي، وقد تمكنت رؤية العالم التَّاريخية، التي تبدأ مع "هردر"، من تجاوز هذا الاعتقاد الضَّيق. فالثراء الذي تتميز به التجليات الفردية لا يخص الحياة الإغريقية فحسب، بل هي خاصية مُميِّزة للحياة التَّاريخية ككلِّ. وهذا ما يُشكل، في نظر "غادامير"، قيمة التَّاريخ ومعناه. نلاحظ في هذا توسيعاً للمثال الانساني كمبدأ كلي، وإذا كان هذا التوسيع يُواجه مقاومة أولية تغرف عن الطابع الزائل لكل ما هو إنساني، أي الماضي، فإن رؤية العالم التَّاريخية تنظر إلى التَّاريخ على أنه يحتوي في ذاته على معنى، وكل مبدأ يناقض هذا الرأي، كالقول بزوال كل ما هو أرضي يُمثل في الحقيقة أساسه الفعلي، وداخل هذا الزوال ذاته يكمن سر خصوصية الحياة التَّاريخية (3).

لكن، كيف يمكن أن نتصور وحدة تاريخ العالم بالانطلاق من مثال شكلي؟ وهل يمكن أن نصل، بالاستناد إلى هذا المثال، إلى معرفة تاريخ العالم؟

إن الحلَّ يكمن في عبارة "رانكه" "فعل يكون بمثابة جزء حقيقي من تاريخ العالم" "*une action qui fait authentiquement partie de l'histoire du monde*" إن الوقوف على كنه هذه العبارة يحتاج إلى تفصيل؛ فكل فعل قادر على أن ينتج في هذا الحاضر المتلاشي أشياء مستقبلية. ويستتبط "غادامير" من هذه الملاحظة ضرورة أن يحمل كل فعل في ذاته شعوراً حياً ومباشراً بقيمته التي لا تزول. وعليه فإن السياق الذي يشكل وحدة تاريخ العالم، والذي يسميه "هردر" "بقانون التَّعاقب" "*Ordre de conséquence*"، هو تجلُّ للواقع التَّاريخي ذاته، وكلَّ ما يُمكن وسمه بالواقع التَّاريخي ما هو في النِّهاية إلا نتاج لترابط صارم لقانون التَّعاقب، وإنه لذلك تُظهر كل حادثة بوضوح تام العالم الذي سبقها، وإن فاستمرارية الحياة تبقى محافظة على ذاتها في تعاقب مصائر الناس المتقلبة، وهذا هو الافتراض الأول، حسب "غادامير"، الذي يُعبّر عن

(2)- Ibidem.

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 222.



البنية الشكلية للتاريخ، ويعني بذلك، الاستمرارية داخل الزوال " *être un devenir dans le* " *périr*<sup>(1)</sup>.

هذه بعض مزايم رؤية العالم التاريخية في تصورهما للتاريخ الكلي، وهي تختلف جذرياً عن البناء القبلي للتاريخ، لأنها ترفض وجود أية غائية ثابتة ومحددة يمكن بلوغها خارجه، ومن ثم فلا وجود لضرورة في التاريخ يمكن معرفتها قبلياً. ومع ذلك، فإن بنية السياق التاريخي هي بنية غائية، والتعاقب هو معيارها؛ ذلك أن الحوادث اللاحقة هي التي تُقرر دلالة الحوادث السابقة. وإذا كان "رانكه" يرى في هذا المعيار مجرد شرط للمعرفة التاريخية فإن "غادامير" يُقرر، في المقابل، أنه داخل هذا المعيار يقبع الثقل الحقيقي الذي يمنح للتاريخ معناه. إن النجاح والإخفاق هما اللذان يقرران ليس فقط معنى هذا الفعل أو ذاك في إنتاج حادثة دائمة أو زائلة دون نتائج، بل هما اللذان -أي النجاح والإخفاق- يُعطيان معنى لكل سياق متعلق بالحوادث والأفعال أو يجعلانه بلا معنى، ومن ثم فإن البنية الأنطولوجية للتاريخ، وعلى الرغم من أنها بلا غاية، فهي غائية. وبناء على هذا تتحدد عناصر السياق التاريخي في معنى غائية لاواعية تجمع وتُقصي كل ما ليس مهماً<sup>(2)</sup>.

## 2- نقد موضوعية المحو الذاتي عند "ليوبولد فون رانكه":

يتبع رانكه نفس خطى أقرانه من مؤرخي المدرسة التاريخية برفضه لغائية قبلية تُوجّه التاريخ؛ فتاريخ العالم لا ينحل إلى نظام قبلي يُحوّل الفاعلين التاريخيين إلى مجرد عناصر داخل عملية آلية تقودهم بكيفية لاواعية، بل تتكشف حركة وضرورة الحوادث التاريخية كمحصلة لقرارات تاريخية، وهذه القرارات، التي تُعبر عن أفعال منجزة بكل حرية، تخلق لحظات تاريخية حاسمة، فهي لحظات تخلق عصراً جديداً وتهدم آخر، أما الأفراد الذين يبدعون هذه اللحظات الحاسمة فيدعوهم "رانكه"، وهو في هذا يُشايح موقف "هيجل"، بـ"الأرواح (العقول) الأصلية" *Esprits originaux*<sup>(1)</sup>.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p.222.

(2)- Ibid, p. 223.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p.224.

ولكن إذا كانت الحوادث التاريخية لحظات اعتباطية ناتجة عن قرارات حرة، فكيف تُؤلف هذه اللحظات تاريخاً كلياً منسجماً؟

في الواقع، لا يُنكر "رانكه" حقيقة أنّ التاريخ يفتقر للوحدة عينها التي يتمتع بها أي نظام فلسفي، ومع ذلك فهو لا يخلو من التماسك الداخلي، ويتجلى في ترابط الحوادث المتعاقبة التي يشترط بعضها بعضاً على نحو مُتبادل. يطرح "رانكه" موضوعاً أنّ التاريخ يتتبع سيناريو الحرية، ذلك أنّ التاريخ من صنع فاعلين تاريخيين يُعتبرون "قوة أصلية" *Force originaire* هي مصدر الحوادث التاريخية. ولكنها حرية مُحددة (مقيدة)، في الوقت نفسه، بما وجد من قبل. وبعبارة أخرى، تنتج الحوادث من الحوادث التي سبقتها، وهي مرتبطة فيما بينها بواسطة قوى تاريخية؛ فالحوادث تنتظم فيما بينها لتشكل مجموعاً متماسكاً من الحقب التاريخية المتميزة. وفي هذا يُمكن أن نتبين أثر تأويلية "شلايرماخر". فمعلوم أنّ انتظام الحوادث التاريخية يُشكل سياقاً ينتج عنه معنى منطقي متماسك قابل للإدراك، لجهة أنّ ظهور حقب تاريخية جديدة يتوقف على ما هو قائم في الحقب التي سبقتها. وهذه الوحدة التي يتمتع بها التاريخ هي عينها الوحدة التي يتمتع بها النص. بيد أن رفض "رانكه" للمبدأ الهيجلي في التفسير جعله عاجزاً عن اكتناه معنى هذه الوحدة، فلم يعد يُدرك حركة التاريخ كمحصلة لمشروع أو عناية إلهية، أو كتجل دائم للمقاصد التاريخية، بل اعتبر تماسك التاريخ على أنه فعل لأنّ الحوادث التاريخية ترتبط فيما بينها عن طريق قوى تاريخية لتشكل عسراً أو قرناً، وهذه الأخيرة تُنتج، هي الأخرى، عسوراً أو قرناً أخرى، وهو تفسير يخلو تماماً من أي مبدأ تطوري مستقل يربط الحوادث التاريخية بعضها ببعض<sup>(1)</sup>.

تمضي كلّ لحظة من لحظات التاريخ حاملة في جنباتها بداية شيء جديد لا يسعنا إلا أن نسند إلى هذا المصدر الأوّل للنشاط الإنساني ككلّ. وداخل هذه السيناريوهات الحرة يكمن تماسك عميق يتغلغل في كلّ شيء وفي كلّ مكان، وهو تماسك يتجلى فيما كان قد تشكل، في داخل ما عجزنا عن تغييره أو عكسه وهو أساس كلّ فاعلية جديدة. إن ما ينتج يرتبط بما هو موجود، وهذا الارتباط لا ينبغي أن يؤخذ كما لو كان شيئاً اعتباطياً، بل هو شيء يُنوجد على نحو محدد، على هذا النحو أو ذاك لا على نحو آخر. وهو إلى جانب ذلك موضوع للمعرفة لجهة أنه مجموع من الحوادث المتعاقبة والمتعاصرة تتعاضد فيما بينها لتؤلف عسراً أو قرناً<sup>(2)</sup>.

(1) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 33.

(2) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 224.

يمنح "رانكه" لمقولة "القوة" *Force* مكانة مخصوصة لأن وجهيها، الداخلي والخارجي، يجتمعان في وحدة متوترة. إن القوة لا توجد إلا في تعبيرها، والتعبير ليس مجرد تقرير للقوة بل هو أيضاً حقيقتها. بيد أن القوة هي أكثر من تعبيرها، فهي تحمل في داخلها القدرة على الفعل؛ لأنها ليست السبب في حدوث نتيجة معينة فحسب، وإنما هي القدرة على إنتاج مثل هذا الحدث أينما تم تفعيلها. ولعلّ هذا السبب الذي جعل نمط وجود القوة يختلف عن نمط وجود الحدث أو النتيجة. وهي -أي القوة- تُعبر عن نمط وجود ما هو في حالة "انتظار" أو "إرجاء" *"en attente"*، وكلمة انتظار هنا هي كلمة ملائمة لأنها تُعبر بوضوح عن استقلال وجود القوة عن الطبيعة اللا متحددة لتعبيراتها. وكنيجة لهذا التمييز بين القوة والتعبير فإن القوة لا تُدرك انطلاقاً من تعبيراتها ولا يُمكننا أن نختبرها إلا في جانبها الداخلي، وبعبارة أخرى إننا نرى دائماً السبب في النتيجة، وما نراه ليس هو القوة. ويُجمل "رانكه" كل ذلك في الملاحظة التي يقول فيها "أن الحرية تُطعم بالقوة" *La force vient se greffer sur la liberté*، أي أن الحرية تتضاف إلى القوة، ومعنى ذلك أن المؤرخ على علم تام بأن ما حدث كان من الممكن أن يحدث على نحو مغاير تماماً، فما نفعه هو في الواقع ما نختاره ولو أننا اخترنا اختياراً مخالفاً لفعلنا فعلاً مخالفاً، إن القوة أكثر من تعبيرها، إنها دائماً حرة. لذلك سيكون من الحُرق أن نتحدث، حسب "رانكه"، عن قوة آلية تصنع التاريخ، ويقترح في المقابل مصطلح "قوة أصيلة" أو "قوة حية" *Force originaire*، ويصفها بالمصدر الأول والمشارك لكل فعل إنساني<sup>(1)</sup>.

والآن لم يبق أيُّ مُبرّر لاستبعاد التاريخ الكلي كأساس نهائي للفهم التأويلي الذي تمتلكه المدرسة التاريخية عن نفسها. إن التاريخ هو لعب القوى الذي يُنتج الاستمرارية، وداخل هذه الاستمرارية تكمن وحدة التاريخ، "فما هو موجود ينسجم مع ما سيوجد" *Ce que est né "constitue la cohérence de ce qui va naître"*<sup>(2)</sup>، وهذا ما حدا بـ"رانكه" إلى رفض كلّ المزاعم بوجود بناء قبلي لتاريخ العالم، واعتقاده الراسخ بضرورة إقامة هذه الرؤية على أرض التجربة. فـ"رانكه" لم يكن قادراً على هضم التأصيل الهيجلي لوحدة تاريخ العالم على مفهوم الروح؛ ذلك "أنّ الروح التي تبلغ ذروة سعيها في الوعي الذاتي التام بالحاضر التاريخي، والذي يُمثل معنى التاريخ،

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 226.

(2) - Ibid, p. 226.

هو تأويل مرتبط بغايات أخيرة للعالم " *Interprétation eschatologique* " يُلغي التاريخ ويضعه في مستوى مفهوم تأملي<sup>(3)</sup>.

بقي أن نتحدث عن البديل الذي يقترحه "رانكه"، فقد قاده نفوره من التأويل الذي يدّعي وجود بناء قبلي لتاريخ العالم إلى تطوير تصور جديد يُتيح للمدرسة التاريخية أن تفهم ذاتها فهماً لاهوتياً. إن الإله هو الملاحظ الذي يتمتع برؤية كلية تُعانق البداية والنهاية في التاريخ، فهو سابق لكل زمان لذا يرى التاريخ وكل العصور ماثلة أمامه، بحيث تتمتع جميعها بقيمة متساوية لديه، ومهما كانت هذه العصور متميزة فإنها، مع ذلك، تعبيرات متعددة للحياة الإنسانية عامة. وهذا ما يمنح لفهم التاريخ مشروعيته، فالمؤرخ، بهذا المعنى، يمتلك القدرة على بلوغ هذه النظرة الإلهية الكلية " *l'omniscience* " حينما يتحرّر من وضعيته في التاريخ ويُعالجه ككلّ مُوحّد، ومن ثم يغدو هدف الدراسة التاريخية هو المشاركة الوجدانية والمعرفية في الكون<sup>(4)</sup>. وعند هذا المستوى من البحث التاريخي فإن المؤرخ يضطلع بالدور نفسه الذي يضطلع به الكاهن، ذلك "أن العلاقة المباشرة بالله هي، بالنسبة لـ "رانكه" اللوثري، المضمون الحقيقي للرسالة المسيحية " *Message chrétien* "، وإعادة إحياء " *Restauration* " هذه العلاقة المباشرة بالله التي سبقت الخطيئة الأصلية لا تحدث عن طريق الصلاة في الكنيسة فقط، بل إنّ للمؤرخ نصيباً فيها، فهو يجعل من الإنسانية التي سقطت في التاريخ موضوع بحثه، و يتعرف إليها في علاقة مباشرة بالله الذي لم تفقده فقداناً كلياً<sup>(1)</sup>.

وكنتيجة لهذا الفهم اللاهوتي لمهمة المؤرخ يُعلن "رانكه" أن دراسة التاريخ، كما أشرنا أعلاه، هي شكل من أشكال المشاركة الوجدانية والمعرفة التشاركية بالكون. وهذه الأخيرة لن تكون في متناول المؤرخ إلا إذا مارس ما يسمى "بمحو الذات" " *effacement de soi* ". فعلى المؤرخ أن يتحرّر من تحيزاته ومن وضعه التاريخي ليفكر بروح العصر الذي يدرسه، وقد أشار "دلتي" في نقده لـ "رانكه"، إلى أن محو الذات الجمالي لا يعني استبعاد الذات كلياً، بل هو توسيع لها لتحتضن الكون بداخلها، وهو شكل من المشاركة الفعلية وليس مشاركة نفسية أو ذاتية، وعلينا أن نفهمها

(3) - Ibid, p. 230.

(4) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 34.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 230.

انطلاقاً من مفهوم الحياة، لأن الحوادث التاريخية هي مظهرات للحياة الكلية، والمشاركة في هذه الظواهر هي مشاركة في الحياة<sup>(2)</sup>.

لقد اصطبغ الفهم عند "رانكه" بألوان دينية تقريباً حين طرح الفهم كمشاركة مباشرة في الحياة دون وساطة تأملية عن طريق المفاهيم، وتحضرنا بصدده النقطة فكرة "لوثر" "Luther" عن العلاقة المباشرة بين الله والإنسان، فالوثر "يرفض كل توسط للقيس بين الإنسان والله ويثور على نظام البابوية الذي يعتبره الراعي الفعلي لمبدأ الوساطة، ويؤكد في المقابل على أن الإيمان هو هبة من الله وليس محصلة لفعل الإنسان، لأن الإنسان لا يقترب من الله بواسطة العقل أو بقوته بل إن روح القدس هي التي تجعل الإنسان قريباً منه، ولذلك فإن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان ونحن نبذل الحقائق السرمدية عن طريق الوحي والإيمان وتجاربه<sup>(3)</sup>.

إن هذه السذاجة المنهجية التي ميّزت مشروع "رانكه" هي التي جعلته، في نظر "غادامير"، غير قادر على درك نتائج نقده الذاتي لـ "هيجل"، ومن ثم جعلته يقع في التناقض من حيث لا يدري. فهو من جهة، يشحذ كل عدته النقدية لتقويض المنظور "الهيجلي" الذي يُخرج دلالة التاريخ من مفهوم تأملي خالص، ومع ذلك يؤسس شرط إمكانية فهم التاريخ على وجهة نظر مطلقة. فإذا كان "هيجل" يتحدث عن معرفة مباشرة بنهاية التاريخ فإن "رانكه" يستعيز عنها بإله يمتلك معرفة تامة بها، ويربط موضوعية التاريخ ومشروعيته بمدى اقتراب المؤرخ من هذه الرؤية "الفوق تاريخية" *"supra historique"*. وكان "رانكه" مصيباً تماماً في ذلك لأن معنى الحوادث التاريخية ليس ماهية أصلية، أي معنى تحمله الحوادث في داخلها، بل ينتج عن علاقة الحوادث بحوادث أخرى تعقبها وتدّل على معناها. وفحوى ذلك، وهذه هي النتيجة التي لم يكن "رانكه" قادراً على تبصرها، وسنرى فيما يلي أنها تمثل بؤرة نقد "غادامير" له، أن المعنى التاريخي هو ضرورة معنى "استرجاعي" "استذكاري" *"rétrospective"* يقوم أساساً على السرد التاريخي، وهو يغرف من فهم المعنى الذي تحمله حوادث لاحقة عن حوادث سابقة نتجت عنها. فمثلاً، أن نُقدّم حدثاً ما بوصفه نهاية الحرب العالمية الأولى هو وصف استذكاري *"rétrospective description"*؛ لأنّه لا يمكن لأيّ حدث أن يُعلن نهاية الحرب العالمية الأولى قبل اندلاع الثانية، فضلاً عن أن تصنيف سلسلة

(2) - Ibid, p. 230.

(3) - عبد الرحمان بدوي، *موسوعة الفلسفة*، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984. ص 365.

من الحوادث كبدية للحرب العالمية الثانية يتطلب أن نلحقها بسياق آخر من الأفعال والحوادث اللاحقة<sup>(1)</sup>. إن المعنى التاريخي هو "إعادة وصف استرجاعي للماضي"، وهو يصدر عن بنية سردية يجري إسقاطها على الحوادث انطلاقاً من وجهة نظر لاحقة، وعلى ضوء حوادث تُدرك كحوادث ناتجة عنها.

إنّ الدلالة الفلسفية التي يمكن تخريبها من هذا المنظور هي اعتراف "رانكه" الضمني بأن وحدة التاريخ ليست من صنع التاريخ كما كان يظن، بل تنتج عن سرد استرجاعي يُفصل في كيفيات ارتباط الحوادث التاريخية ببعضها بعضاً. وهذا يعني في المقام الأول: أنّ معنى حادثة ما يتبع مباشرة وجهة نظر تاريخية معينة، وبعبارة أخرى، يتموضع المعنى التاريخي داخل التاريخ ذاته، فهو يختلف -أي المعنى- باختلاف المنظور الذي نرى من خلاله الحوادث التاريخية. وفي المقام الثاني: يختلف معنى الحوادث التاريخية تبعاً لتغير المنظور التاريخي، فمثلاً، تتعدد دلالة الحرب العالمية الثانية بتعدد الأفق التاريخي الذي نراها منه، فقد نرى فيها الحرب التي ستضع حداً لكل الحروب الأخرى، ولكننا نكف عن إضفاء هذا المعنى عليها خصوصاً بعد بداية الحرب العالمية الثانية. وبالكيفية نفسها، تتخذ الحوادث التي تولّف بداية الحرب العالمية الثانية معنى مختلفاً تماماً عن المعنى الذي اجترحته بعد أن اكتملت هويتها داخل وعي المؤرخين. وعليه يصير معنى الحوادث التاريخية تابعاً للأفق الذي نرى منه هذه الحوادث، ومن ثم فإن فهمنا للتاريخ هو دائماً فهم متحيّز يدل على المعنى الذي تحمله الحوادث بالنسبة للوضع الذي يشغله المؤرخ في التاريخ. وقصارى القول: إن هذه الرؤية "الفوق تاريخية" أو "الإلهية" و"الموضوعية" التي آمن بها "رانكه" هي مجرد أكذوبة روج لها هو وأقرانه من متأولي المدرسة التاريخية. فلا يمكننا الإدعاء بالقدرة على ملامسة معرفة تاريخية تامة وناجزة ما لم تكن لدينا القدرة على درك كل الروايات الممكنة عن حادثة ما، أو جُمع من الحوادث، وكل وجهات النظر التي تُمكننا من فحصها<sup>(1)</sup>. وهذا أمر صعب المنال لأن التاريخ لم يبلغ بعد نهايته ولا يزال يفتقر للاكتمال الذي يتمتع به النص، وإذا ما حصل أن أدرك نهايته فلن تكون هنالك وجهة نظر يُمكن أن تُدَوّن من زاوية نظرها هذا المشهد الأخير. لذلك فإن الاستمرار في الحديث عن عقل بشري قادر على بلوغ هكذا معرفة ما هو إلا مكابرة من مُمثلي المدرسة التاريخية، لأنّ التاريخ لا يتجلّى أمام وعي تاريخي ككل مُكتمل، فهو وعي مُحدّد دائماً ومشروط، ولا وجود لوعي تاريخي يتموقع خارج التاريخ، و"رانكه"

(1)- Georgia. Warnke: *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 36.

(1) - Georgia. Warnke: *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 36.

ذاته كان على قناعة تامة بأن العقل الإلهي وحده القادر على كتابة تاريخ كهذا. ومثل هذه التمييزات تعني أنّ فهمنا للحوادث التاريخية يروح دائماً تحت وجهة نظر أكثر رحابة من وجهة النظر التي كان يمتلكها أسلافنا، وهي، في الوقت نفسه، أضيق من وجهة نظر الأجيال اللاحقة(2).

هكذا التبس الأمر على "رانكه" فوجد نفسه، على غفلة منه، مضطراً للاختيار بين أن يواصل ما بدأه "هيجل"؛ بأن يُرسخ قدرتنا على معرفة نهاية التاريخ، ومن ثم قدرتنا على بلوغ فهم تاريخي ينسلخ كلياً عن وضعه التاريخي، وبذا فهو يتنكر لمبدئه الأساس الذي رسمه لبحث التاريخ. وإما أن يُنكر على الإنسان قدرته على معرفة نهاية التاريخ، وأن يُسلم، في الوقت ذاته، بتحيز فهمنا له، ذلك أن رفض الفلسفة الهيجلية يقودنا -من وجهة نظر "غادامير"- إلى الاعتقاد الراسخ بأن فهمنا للتاريخ ينخرط دائماً ضمن أفق تاريخي محدد. وهذا خلل واضح.

### 3: حدود الوعي التاريخي لدى "يوهان جوستاف درويزن":

بدا وضاحاً مما سبق أن هناك تحولاً جذرياً في اهتمامات علماء التاريخ أفضى إلى سيادة الأنموذج التأويلي كأساس منهجي راسخ لدراسة التاريخ. وإذا كان "رانكه" هو العراب الحقيقي لهذا التحول نحو التأويلية فإن تأملاته لم تبلغ بعد مرحلة النضج، وكان لزاماً علينا انتظار مجيء "يوهان جوستاف درويزن" "Johann Gustav Droysen" لتجترح تأملاته -أي "رانكه"- عن الحرية والقوة والضرورة دلالتها الحقيقية. فالأفكار تنمو في تناسب طردي مع تقدم الزمن، وإذا افترضنا أنّ أية نظرية تنمو وتزدهر باستفادتها من النظريات السابقة فإن كل المحاولات اللاحقة تأتي في صورة فعل معرفي ناجح ومكتمل يدل على مرحلة متقدمة من النضج والخصوبة تعمق المنظومات المنهجية السابقة وتجعلها أكثر تماسكاً وانضباطاً. وهذا حال مشروع "درويذن"، الذي لم يتوقف "غادامير" عن نعته بكل عبارات الإطراء والتفريظ، وترجع أهمية تأملاته إلى قدرتها على تلافي السذاجة المنهجية التي ميّزت أعمال "رانكه". ويمكن أن نُلخص مواطن قوتها في مظهرين:

يتجلى المظهر الأول في إصرار "درويذن" على أنّ المعنى التاريخي لأي حدث أو فعل يتجاوز مقاصد ونوايا الفاعلين التاريخيين، إذ يشك في صلاحية التفسير النفسي لمعنى الحوادث لأن التاريخ لا يعكس، على نحو تطابقي تام، ما يشرع فيه الناس: "فلا إرادة الفرد تتحقق كلياً في

(2) - Ibidem.



موقف ما، وما يتحقق ليس محصلة لإرادته وتفكيره، فنحن لسنا أمام تعبير خالص وتام عن شخصيته<sup>(1)</sup>. لقد أدرك "درويزن" أهمية الفهم كوسيط في كل معرفة تاريخية، فكل فهم هو فهم للتعبير، والظواهر التاريخية تتكشف هنا بوصفها تجليات أو تعبيرات عن شيء ما باطني، على ألا تفهم كلمة باطني حرفياً؛ لأن "درويزن" يتصدى لفكرة التأويل النفسي ولا يمنحها إلا مكانة هامشية بوصفها لحظة عرضية في التأويل التاريخي؛ فقلما تتسجم الحوادث مع خطط الفاعلين، فضلاً عن أن المشاركة الوجدانية للمؤرخ لا تشكل موضوع بحثه، وعليه ألا يحشر نفسه في التتقيب عن أسرار الأفراد، لأن ما يُشكل بؤرة اهتمامه ليس الأفراد بحد ذاتهم بل ما يُعبرون عنه بوصفهم لحظات في حركة القوى التاريخية<sup>(2)</sup>.

إن عناية "درويزن" بالفهم، بالمعنى الذي يجعل منه وسيطاً لكل معرفة تاريخية، قادته إلى تلافي الطرح التشويهي الذي قدّمه "رانكه" في صياغته لنظريته عن النسيان الملحمي للذات في الموقف الجمالي وتوصيفه للمعرفة التاريخية كمشاركة مباشرة مع الكون. ومع ذلك، فهي لا تُقدم للبحث التاريخي إلا القليل؛ لأن الفهم يتخذ قيمة منهجية بوصفه تعبيراً عن داخلية الفرد، وهذا ما يُوحى، على حد تعبير "غادامير"، بأن "درويزن" يقف على أرض ديكرتية تومى بالتأسيس النهائي للمعرفة التاريخية. وحكم "غادامير" هذا فيه نوع من الغلو، كما أشار إلى ذلك "جان غراندان"، فمهما كانت مقاصد "درويزن" منهجية فإن تأويله للمعرفة التاريخية تبعاً لعبارة اللامعة "الفهم من خلال البحث" *"Compréhension en recherche"*<sup>(1)</sup> يقصد إلى تمييزها عن المعرفة التي تنتج في العلوم الطبيعية. وهذه الطبيعة اللا نهائية للبحث التي تُمنح للفهم في التاريخ ليست هي عينها لا نهائية الأشياء، بل ذلك النوع من اللاتناهي الذي لا يمكن أن يُرصد أو يُدرك مباشرة، فالفهم لم يجد سبيله إلى أن يصير معطى نهائياً ديكرتياً لأنه يستمد مادته من الشهادات أو من تأويل سابق، فنحن نعرف ما كنا نعرفه من قبل، ونفهم من جديد ما فهمناه من قبل، لذا فإن المعرفة عن طريق الهرطقة ليست دليلاً سيئاً ولكنها الدليل الوحيد الممكن. وتبين لنا أكثر أهمية تأملات "درويزن" إذا ما أدركنا أن نقد "غادامير" لرؤية "كولنغود" "Collingwood" ينعقد بمصطلحات درويزنية تقريباً<sup>(2)</sup>. إن فهم التاريخ، فيما يرى "كولنغود"، يتوجّه نحو الكشف عن مقاصد الفاعل التاريخي، حينما يستفسر المؤرخ عن السؤال الذي كانت أفعال الفاعلين إجابة عنه. فمثلاً، حتّى

(1)- Georgia. Warnke: *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 37.

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p.233.

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 101.

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 393.



نكشف عن نوايا طارق بن زياد في فتح الأندلس ينبغي أن نعيد بناء المشكل الإستراتيجي الذي حاول حلّه بالاستناد إلى أفعاله أثناء المعركة. أمّا "غادامير" فيرى أنّ هذا التماهي بين أفعال ونوايا الفاعلين يفترض أنّ المعركة قد جرت تحديداً بالكيفية التي حُطّط لها، وأنّ سير الحوادث التاريخية يتوافق تبعاً لذلك مع مقاصد الفاعلين. لكن، كما لاحظ "درويزن" من قبل، غالباً ما تؤدي الأفعال إلى نتائج لم نرغب فيها، أو إلى نتائج غير متوقعة. ومن الممكن أنّ هذه النية التي نطابقها مع فعل ما ليست هي النية الحقيقية التي قصد إليها الفاعل، لذا فإن المؤرّخ معرض دائماً لأن يُحيل السياق التاريخي إلى أقنوم يُدرك فيه المعنى ويجعل منه المعنى المُراد فعلاً من خلال الفعل والنية الإنسانيّتين<sup>(3)</sup>.

أمّا المظهر الثاني الأهم في فكر "درويزن" هو تأكيدُه على أنّ المؤرّخ مشروط دائماً بالوضعية التاريخية التي ينخرط فيها بحثه وتأملاته، فالفرد يخضع لما يسميه "درويزن" "القوى الأخلاقية" *Forces morales* التي تسود التاريخ، وهو يتشرب كلياً ممّا هو مُتاح من العناصر التي تتشكل منها الجماعة الخلقية، من لغتها ودينها ووطنها ومرجعيتها ونسقتها الرمزي، وكل معطى شكلته التصورات والتأويلات التي رأت النور من قبل<sup>(1)</sup>.

وبناءً على هذا القسّر الذي تُمارسه الجماعة الأخلاقية على الفرد تتلاشى الخلفية اللاهوتية لتصوّر العالم وتفقد شرعيتها كلياً. ذلك أنّ المؤرّخ لا يبلغ أبداً مرتبة العلم الإلهي الشامل عن التاريخ، لأن العمل التاريخي بحث متواصل لا يعرف نهايته أبداً، وهذه الطّبيعة اللامتناهية للبحث التاريخي هي التي مكنت "درويزن" من تمييز العلوم التاريخية عن العلوم الطبيعية، لجهة أنّ المؤرّخ يتعامل مع موضوع من الماضي لا يمكن ملاحظته والسيطرة عليه نهائية، وهو يفتقر للوضوح الذي يُميز الأشياء الطبيعية التي يمكن التجريب عليها. فالمؤرّخ يتعامل مع التراث وهو شيء متجدد باستمرار ونحن في مواجهة بحث فقط، وكل ما نستطيع فعله هو أن نبحت<sup>(2)</sup>.

يُسخر "درويزن" مفهومه الجديد عن "القوى الأخلاقية" لتقويض الميتافيزيقا التأملية وتعريفها للكشف عن قصورها في بحث التاريخ. فـ "درويزن" يرفض المقرب الهيجلي الذي يتصور تقدم التاريخ وتطوره على النموذج البيولوجي الجيني، ويقترح كبديل له مفهوماً آخر للقوة يتلاءم أكثر

(3)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 38.

(1)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 38.

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 236.

مع صيرورة التاريخ الذاتية، وقد لَمَحَ إلى ذلك في قوله: "تتمو القوى بواسطة العمل" *les forces s'accroissent par le travail* (3). ومعنى ذلك أنّ الفرد لا يصير جزءاً من التاريخ إلا بمقدار ما يرتفع إلى مستوى القوى الأخلاقية، حينما يُكرّس نفسه للعمل من أجل تحقيق الأهداف المشتركة العظيمة، فكلّ فرد يُشارك في المجال الأخلاقي بطريقته، فهناك من يبقى محافظاً على النظام السائد بالمداومة على ما هو مألوف، وهناك من يُحرّكه بما يُنتجه من أفكار جديدة، وعليه فإن الحركة المُستمرّة للتاريخ تقوم أساساً على التجاوز المستمر لما هو كائن عن طريق النقد المبني على ما يجب أن يكون، "إن القوى الأخلاقية لا الأفراد هي الموضوع الفعلي للتاريخ، وليس الفاعلين التاريخيين هم فقط الذين يسعون إلى الارتقاء إليها، بل أيضاً المؤرّخ يتجاوز وجوده الفردي ليرتقي إلى المشاركة في هذه القوى، ولا يبقى بعيداً عن موضوعه ومنفصلاً عنه بل يندمج معه ويفهمه من خلال الوضوح والألفة اللذين يطبعان العالم الأخلاقي لأنه مشروط بانتمائه إلى مجال أخلاقي معين، كوطنه ومعتقداته السياسية والدينية، وداخل هذه الشروط والتحييزات العينية لوجوده التاريخي يرتفع إلى مستوى هذه القوى، فمن خلال البحث المتواصل واكتشاف المصادر الجديدة يدنو البحث خطوة خطوة من الفكرة (1).

ما يُمكننا استنتاجه من هذه المقاربة أنّ الفهم يتوجّه بالبحث إلى ما وراء التعبير لتجلية القوى الباطنية والدوافع التي تُؤلف شروط نشوئها. وهذه نقطة مثيرة، ووجه الإثارة أنّ هذا النمط من البحث يقودنا إلى دراسة التاريخ بالكيفية عينها التي درس بها "سلايرماخر" النص: بأن نعيد بناء أو أن نحيا مرة ثانية العملية الإبداعية الداخلية، أي إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي. وبهذا فإن "درويزن" يضع نفسه بين حجري رحي. لقد رأينا هنا ينتقد النزعة القصدية في التاريخ ويُقر بالطبيعة النسبية للفهم التاريخي، ولكنه حينما يتحدث عن تحول الفعل الإبداعي إلى تعبير عن الظواهر التاريخية فإنه يعزف على الوتر نفسه، لأن فهمه يقتضي من المؤرّخ أن يتعالى على شروطه التاريخية ليحيا مرة ثانية هذه التجربة كما جرت بالفعل. ولسوء الطالع فقد رأينا أن فهم التاريخ هو أولاً: فهم مشروط دائماً بوضعه التاريخي لأنّ المؤرّخ ينتمي إلى مجتمع أخلاقي، وهذا المجتمع يشكل الأساس العملي والتاريخي لتفسيره للتاريخ. وثانياً: أنه فهم يتعدى مقاصد الفاعلين التاريخيين

(3)- Ibid, p.234.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 237.

لأن الحوادث التاريخية قلما تتسجم مع خططهم، ومن ثم فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للتاريخ<sup>(2)</sup>.

وقصارى القول تَمُرُّ الموضوعية التي تنتصر لها المدرسة التاريخية بصمت على تاريخانية المؤرخ وتتنكر إلى انتمائه للتاريخ الذي يسرده، وهذا مسلك بائد لجهة أن هذه الموضوعية الدوغمانية حسب تعبير "غادامير" تستند أساساً إلى التعارض بين التراث الحي وإمكانية امتلاكه الواعي، ولا سبيل إلى تفويضها إلا بالإقرار أننا كائنات متناهية ومشروطة بصيرورة التاريخ. كيف ذلك؟ للإجابة على هذا السؤال يضرب لنا "غادامير" مثلاً توضيحياً، فالتأمل في سياق الحركة التاريخية لا يجتث المرء الذي يفهم كلياً من وضعه التاريخي، ذلك أن المؤرخ الذي ينتمي إلى قومية ما يُسهم في صنع تراثها وتطويرة عبر تدخله، وكلما ازداد وعيه بتناهيته ازدادت رغبته بالتدخل في فهم التراث. و"درويزن" ذاته كان ضحية لهذا الانتماء، فقد مارس هو ذاته تأثيراً عظيماً على وعي "الدولة القومية" *"l'Etat-nation"* في الثقافة السياسية لعصره، تأثيراً أعظم من التأثير الحماسي الذي خلفه "رانكه"، والذي لم ينكفي عن تلقين الجماهير ضرورة الخضوع التام للدولة المتسلطة<sup>(1)</sup>.

وعليه فلا وجود لوعي تاريخي يتموضع فوق التاريخ، وإذا تتبعنا عبارات "رانكه" ذاته فإن الله وحده أو العقل اللا متناهي هو الذي يمتلك معرفة مُماتلة، والقادر على كتابة تاريخ كهذا. إن الفهم هو دائماً فهم جزئي لا ينجح أبداً على نحو تام، كما لو أن الإخفاق خاصية مكينة فيه، وتحضرنا هنا عبارة "هيدغر" القائلة: "إن الدارين هو نفسه ظاهرة الفهم"، وهو كذلك لأنه لا يفهم إلا الشيء القليل، وهذا التحديد الذي يجعل فهمنا متناهيًا هو الذي يضعنا أمام ذواتنا كموجودات بشرية<sup>(2)</sup>.

وبناءً على هذا، فإن موضوعية المحو الذاتي لا تمنح انتماءنا المأصول إلى التاريخ حقّه إذ أننا، في مواجهة التاريخ، لا يمكن أن نتبنى موقف متفرج غير مكترث لا دخل له فيما يحدث، بل إننا نسلك دائماً مسلك من يكون معنياً مباشرة بالتاريخ الذي يدرسه سواء شعرنا بذلك أم لا. ولكي لا نجعل من التاريخ مجرد بحث لأجل إعادة بناء نص ضخم للتاريخ الكلي في موقف جمالي أو

(2)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 39.

(1)- Hans- George. Gadamer: *Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie*, in *Herméneutique et Philosophie*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Beauchense, Paris, 1999, p. 95.

(2)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 102.

موضوعي، علينا أن نقف في مواجهة تاريخ يجمعنا ننظر إليه من مساءلات الحاضر. وهذا ما عجزت المدرسة التاريخية عن تبصره، لأنها لا تضع في الحسبان تاريخانية المؤرخ<sup>(3)</sup>.

## ثالثاً: نقد تأويلية العلوم الإنسانية لدى "فيلهلم دلتاي":

### 1: نقد العقل التاريخي:

كان "دلتاي" لاهوتياً في البداية ثم فيلسوفاً ومؤرخاً، كرّس جلّ أعماله لتحضير نقد للعقل التاريخي يستكمل به كتاب "كانط" **"نقد العقل الخالص"**، فابتدأ من شعوره العميق بحاجة العلوم الإنسانية إلى نقد للعقل يُقدّم إلى الفهم التاريخي ما قدّمه نقد العقل الخالص للعلوم الطبيعية. ومنطلق "دلتاي"، في تحضير هذا النقد، هو تشكيكه في صلاحية طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية لدراسة الإنسان، لأجل ذلك يحكم على كلّ محاولة لتطبيق المنهج العلمي -الذي وُجد أصلاً لبحث الطبيعة الساكنة- في تفسير الظواهر الإنسانية على أنها محاولة مآلها الفشل مُسبقاً، لذلك ينطلق من التجربة التاريخية ومن تصوره للوجود الإنساني بوصفه وجوداً تاريخياً. وعلى الرغم من أنّه قد تأثر بقوة بالمنهج العلمي والنزعة التجريبية لكتاب "مل" **"المنطق"** إلا أنّه احتفظ، مع ذلك، بالتقليد الرومانسي والمثالي في مفهوم الروح، وكان ينظر إلى المدرسة التاريخية على أنها أسمى وأعلى قيمة من كل تفكير طبيعي أو دوغمائي، وعبر عن ذلك قائلاً: "من ألمانيا فقط يُمكن أن تأتي الممارسة التجريبية الفعلية التي ستحل مكان التجريبية الدوغمائية المثقلة بالأحكام المسبقة. و"مل" دوغمائي لأنه يفتقر إلى التكوين التاريخي"<sup>(1)</sup>. فالحمل الشاق الذي أنجزه "دلتاي"، على مدار عقد من الزمن، لأجل تأسيس العلوم الإنسانية وتمييزها عن العلوم الطبيعية هو عبارة عن صراع مستمر ضد الأنموذج الطبيعي الذي طبقه "مل" على العلوم الإنسانية في الفصل الأخير من كتابه. وباسم **"علم نفس وصفي وتحليلي"** (\*) **Psychologie descriptive et**

(3) - هشام معافة: **التأويلية والفن عند هانس جيوورج غادامير**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 57.

(1) - Hans- George. Gadamer: **vérité et méthode**, op. Cit, p. 22.

(\*) - "علم النفس الوصفي" أو "التحليلي" مصطلح يستخدمه "دلتاي" في مقابل علم النفس التفسيري، ويدرس الوقائع العقلية مستخدماً مفهوم البنية لتفسير الاستمرارية النفسية، ويُشير هذا المفهوم إلى علاقات كلية تعتمد على الترابطات الداخلية دون مراعاة للتعاقب الزمني النفسي، فهو لا يعني أن سبباً تعقبه نتيجة وإنما له علاقة تفاعل النتائج.

- غادامير: **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 26-27.

*analytique* متحرر من كل دوغمائية واجه "دلتاي" فكرة النزعة الطبيعية التجريبية عن "علم النفس التفسيري" (\*\*). كان غرض "دلتاي" من صياغته لعلم النفس الوصفي، هو معرفة شكل قوانين (مقولات) حياة الروح، وهي الأساس المشترك للعلوم الإنسانية بالرغم من اختلافها. ذلك أن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة ذاتها، أي التجربة الداخلية. وهذا الميدان لا يخضع للتفسير بل الفهم (2).

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن مشروع "دلتاي" هو محاولة لتضميد الجراح التي مُني بها الإنسان جراء الطعنات المتتالية التي ما فتئت توجهها له النزعة الوضعية التجريبية، فلم يعد الإنسان، تحت تأثير من إستمولوجيا العلوم الطبيعية التي أرسى دعائمها الفلاسفة التجريبيون "دفيد هيوم" و"جون لوك" و"جون ستوارث مل"، ذلك الكائن الحر والمريد والتاريخي، بل أضحي مجرد حلقة ضمن سلسلة من الأسباب المادية والقوانين الحتمية. وآية ذلك أن منطق الدراسة الإنسانية لشد ما يُغايّر منطق الإجراء الاستقرائي الذي يحكم العلوم الطبيعية؛ لجهة أن المشكلة الحيوية التي تطرحها العلوم الإنسانية تتمفصل حول كيفية معرفة العالم البشري والقبض على الحقيقة التاريخية الاجتماعية، بمعنى فهم الوجود الإنساني الكلي المشروط بالظروف الاجتماعية المتغيرة. ولحظة ما يجري اكتناه هذه التجربة الحية في دفعها وصيرورتها وحركة تقبلها بردها إلى معيار علمي يعكس شكل المعرفة المتقدمة على نحو منتظم فإننا نفوت ما تتميز به التجربة الإنسانية من تاريخية أساسية.

ينخرط "دلتاي"، كما أسلفنا، في المشروع النقدي "الكانطي"، فإذا كان "كانط" قد أجاب في كتابه **"نقد العقل الخالص"** عن السؤال: كيف يمكن للذهن البشري معرفة الطبيعة بواسطة الرياضيات؟ فإن "دلتاي" يحاول في برنامجه الضخم **"نقد العقل التاريخي"** الإجابة عن السؤال: كيف يمكن للذهن البشري أن يعرف التاريخ؟ أو كيف تكون التجربة التاريخية ممكنة؟ إن الانشغال بنقد العقل التاريخي يعني، من منظور "ماكريال" "Makreel"، محاولة فهم الإنسان، أي فهم وعي

(\*\*) - هو العلم الذي يُفسر تأليف العالم العقلي وفقاً لمكوناته وقواه وقوانينه بالطريقة نفسها التي تُفسر بها الفيزياء والكيمياء العالم الفيزيائي، ويقصد به دلتاي المذهب الحسي ومذهب التداعي الذي أدخله "دفيد هيوم" و"جون ستوارث مل" إلى علم النفس. فكما أن الموضوع في الفيزياء ينقسم إلى وحدات كثيرة مستقلة كذلك العقل ينقسم إلى وحدات كثيرة وصغيرة مثل الإحساسات والأفكار والمشاعر. ويرى "دلتاي" أن "علم النفس التفسيري" لا يُقدم لنا تفسيراً صحيحاً وبقينياً للحياة العقلية.

- محمود سيد أحمد: **دلتاي وفلسفة الحياة**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 48.

(2) - Gadamer Hans- Georg : **Le problème de La conscience historique**, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996. p. 35.

الإنسان ذاته بذاته، وهذا النمط من التجربة التي يختبر فيها الإنسان الحالات الإنسانية هي التي يدعوها "دلتي" بالتجربة الحية أو المعيشة<sup>(1)</sup>. وتعني كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، فما يشكل فرادة الوجود الإنساني أنه ليس وجوداً طبيعياً يركن بسهولة لمقولات المعرفة العلمية، لجهة أن إخضاع البشرية للإدراك والمعرفة يُحيلها إلى مجرد واقعة فيزيائية تخضع للتفسير الأثير بالعلوم الطبيعية. وهذا ما يرفضه "دلتي"، فالإنسانية تتوقف عن الوجود كواقعة فيزيائية لتصبح موضوعاً للعلوم الإنسانية بمجرد أن تصير الحالات الإنسانية حالات معيشة كخبرات<sup>(2)</sup>.

وبهذا يتبين لنا المعنى الذي يستخدم به "دلتي" كلمة تجربة؛ فمفهوم التجربة، كما طوّره "دلتي"، يختلف عن معناها الذي نصادفه في بحث الطبيعة، ولئن كان النمط الثاني من التجربة يُعبر عن فعل إدراكي يتوجه نحو شيء ما موضوعي مستقل عن معطيات الوعي كما تنعكس في التجربة الداخلية للفرد، فإن النمط الأول يُشير إلى التجربة المعيشة؛ أي يُشير إلى طبقة من التجربة تسبق انفصال الذات عن الموضوع. لكن السؤال الغالب الذي يفرض نفسه هنا: إذا كانت التجربة التي يقصدها "دلتي" هي تجربة الوعي الفردي، فكيف ترتفع هذه التجربة الفردية إلى مرتبة التجربة التاريخية؟

يُجيب "دلتي" مؤكداً أن تأمله الإبستمولوجي للصيرورة التاريخية للحياة ينطلق من تجارب الفرد وتكرار هذه التجارب. فغرضه هو وصف الكيفية التي يكتسب بها الفرد استمرارية الحياة الداخلية، ولأجل هذه الغاية يبحث عن صياغة مفاهيم تكوينية قابلة للتطبيق على التسلسل التاريخي والمعرفة التي نجتريها منه<sup>(1)</sup>.

يستمد "دلتي" هذه المفاهيم من الحياة ذاتها لا من المقولات السكونية المصممة لمعرفة الطبيعة، وقد وجد مطلبه في مفهوم البنية. يُقَيِّض "دلتي" مفهوم "البنية" *Structure* لتوصيف استمرارية التجربة الحية وتمييزها عن السياقات السببية الخاصة بما ينتج في الطبيعة؛ فالبنية لا تعني أن ثمة سبب تعقبه نتيجة، أي حادثة تعقبها حادثة أخرى في الزمان، فتكون الأولى علّة لوجود الثانية، لأن هذا النمط من التفسير العليّ يُلائم أكثر الحوادث الطبيعية الجامدة، وإنما

(1)- Makreel R.A : *Kant, Dilthey et l'idée d'une critique du jugement historique*, Revue de métaphysique et de morale, 2001/4 n° 32, p. 446.

(2)- Habermas. Jürgen : *Connaissance et Intérêt*, Traduit de L'allemand par Gérard Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976. pp. 202- 203.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 242.



تُعبّر - أي البنية - عن "كلية علاقات" *totalité relationnelle* لا تقوم على التعاقب الزمني لعملية الإنتاج العلي ولكن تقوم على العلاقات الداخلية<sup>(2)</sup>.

إن مفهوم البنية - كما صاغه "دلتي" - يمثل المدخل ذا الامتياز للتغلب على الصعوبات المنهجية التي واجهت تأملات "رانكه" و"درويزن". وإذا كان لا يُنكر على المدرسة التاريخية دورها في التأكيد على أننا لسنا أمام ذات كلية بل أمام أفراد تاريخيين فقط، حيث لا ترجع مثالية المعنى إلى ذات مُتعالية بل تنبثق من الواقع التاريخي للحياة، فإنه يذهب، في المقابل، إلى أن الحياة هي التي تكشف عن نفسها وتُشكل ذاتها في وحدات معقولة، والفرد هو الذي يفهمها كما هي<sup>(1)</sup>.

تنشأ الحياة بهذا المعنى من التعلق بين الجزء والكل، فدلالة الحياة، أي المعنى الذي نُفلح في فهمه، تُعبّر عن علاقة أجزاء الحياة بالحياة ككل، فلا يتحدد معنى خبرة معيشة ما إلا من خلال الكل الذي تنتمي إليه، إنها علاقة هذه اللحظة بلحظات أخرى. وهذا ما يُشكل البعد الحقيقي للحياة، إن الحياة زمانية في جوهرها، ولا يسعنا فهمها أثناء سريانها أو خلال جريانها، أي بوصفها معطى حاضراً أمامنا مُكتَفٍ بذاته، بل بالعودة إلى الوراء نقف على العلاقة التي تربط تجربة بتجربة أخرى، فنحن، مثلاً، لا نقف على آلام ومعاناة القديس "أوغسطين" "Augustin" إلا بعد اعتناقه للمسيحية ودخوله الإيمان. والمؤرخ هو الشخص الوحيد القادر على إدراك هذه المعاناة حتى لو كان هذا المؤرخ هو القديس "أوغسطين" ذاته، لأن المغامرات الروحية، حسب "ريمون آرون" "Raymond. Aron"، لا تجترح معناها الحقيقي إلا باسترجاعها والعودة إليها فيما بعد، فنحن لا نفهمها بردها إلى أسبابها، كالكشف عن أسباب الألم وأسباب اعتناقه للمسيحية، بل نفهمها كنتائج، أي كالحظات مترابطة داخلياً. والشيء ذاته ينسحب على الحوادث التاريخية، ففهم معناها يدفعنا إلى تأمل تاريخها أكثر من اهتمامنا بتأمل أسبابها. وبذلك فإن التاريخ وحده هو القادر على فهم دلالة الحياة لأن الكل هو الذي يمنح للأجزاء معناها، والمؤرخ وحده هو الذي يقبض على هذا الكل<sup>(2)</sup>.

يصير التاريخ بهذا المعنى آلة الفهم الإنساني، فالإنسان لا يفهم ذاته عن طريق الاستبطان بل من خلال التاريخ، ومن ثم تصبح مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة الوعي بتاريخية وجوده

(2)- Ibid, p. 243.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 242.

(2)- Raymonnd. Aron : *La philosophie critique de L'histoire*, J- Vrin, 1969. p. 75- 76.



الخاص التي افتقدتها نتيجة لسيطرة المقولات السكونية للعلم الحديث<sup>(3)</sup>. ولحظة ما يجري تنصيب التاريخ كأورغانون حقيقي لفهم الحياة، والتأكيد على استحالة كل معرفة للحاضر المعيش، فإن القدرة على الفهم لن تكون ممكنة إلا بصورة استرجاعية<sup>(4)</sup>.

نقرأ في هذه المقاربة "الدلتانية" لفهم الحياة الإنسانية واستمراريتها أثراً للمبدأ الرومانسي في تأويل النصوص، ففكرته عن السياق البنيوي للحياة تتحدد كعلاقة جدلية بين الجزء والكل. لكن أليس من المفارق أن يواصل "دلتاي" الحديث عن تجربة الفرد المعيشة وعن مفهوم الحياة وهي في صميمها مفاهيم ذاتية نفسية؟ وهو الذي رسم لنفسه هدف تأسيس العلوم الإنسانية تأسيساً موضوعياً يعكس طموحه العلمي الشمولي؟

## 2: الفهم والتعبير:

إنّ الإجابة عن السؤال السابق تكمن في مفهومي "التعبير" و"الدلالة" "Signification" - وهما مقولتان من مقولات الحياة- لأنّ الحياة لا تنتقل من حالتها الذاتية لتصير حالة موضوعية قابلة لأن يتأملها العلم إلاّ بواسطة التعبير. فالعلم يتأمل الحياة لأنّ الحياة عبرت عن نفسها، وما يُميّز العلوم الإنسانية هو مسلكها الثابت من الحسّي إلى النّفسي؛ فنحن نعيد معايشة موضوع ما معطى لحواسنا عندما نؤول معناه. وهو توجه منهجي يقلب عملية انبثاق الدلالة من الحياة لأنه عودة إلى الفعل الأول للحياة ذاتها. فبعد أن كان يتجه من التجربة الداخلية إلى التعبير عنها فهو يعود الآن من التعبير إلى الحياة، أو بالأحرى، يتوجه العلم من التعبير إلى الحياة، أي من الشّيء إلى الرّوح<sup>(1)</sup>. ونحن في الحقيقة نجد هذا التّوجه لدى "دلتاي" في توصيفه لوظيفة علم النفس الوصفي، فإذا كان غرضه معرفة البنية النّفسية فإنّ هذه المعرفة تفترض تأويل الأعمال الإنسانية المُنتجة سواء كانت فردية أو جماعية، وهذا يعني، بمعنى آخر، أنّ فهم بنية الحياة النّفسية يقوم على تأويل الأعمال التي يبلغ من خلالها الترابط المنطقي للحياة ذروة التعبير<sup>(2)</sup>.

(3) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 80.

(4) - Raymond. Aron : *La philosophie critique de L'histoire*, op. Cit, p. 77.

(1) - Raymond. Aron : *La philosophie critique de L'histoire*, op. Cit, p. 67.

(2) - Jean Claude. Gens : *La Pensée Herméneutique de Dilthey, entre néo- Kantisme et Phénoménologie*, Presses universitaires du septentrion, 2002, p. 67.

هكذا تتكشف الحقيقة في كلّ تعبير من تعبيرات الحياة، وفهم هذه التعبيرات يعتمد أساساً على وجود مجال يطلق عليه "دلتاي" اسم "العقل الموضوعي" *"L'esprit objectif"* (3). وأغلب الظن، كما يرى "ريمون آرون"، أن هذا المصطلح قد استمدّه من "هيجل"، بيد أن "دلتاي" يرفض البناء المثالي المجرد الذي ينسبه "هيجل" لهذا المفهوم، ويقترح بدلاً منه مفهوماً تجريبياً. فلم يعد العقل الموضوعي مجرد لحظة لتطور العقل من عقل ذاتي إلى عقل مطلق، ولا مجرد تجل للعقل أو الكلي، ولكن لكل النفسي لأن موضوع التطور هنا هو الحياة ذاتها. وهكذا فإن مصطلح "العقل الموضوعي" يتسع ليشمل اللغة والأخلاق وأشكال أو أنماط الحياة، وأيضاً الأسرة والمجتمع البورجوازي والدولة والقانون، وحتى الفن والدين والفلسفة، وكلها تنتمي إلى الروح الموضوعي. إنها وقائع محسوسة في داخلها تتموضع الحياة (1).

ومع أن "دلتاي" قد استلهم مقولة "الروح الموضوعي" من "هيجل" فقد أعطاها بعداً واقعياً تجريبياً يعتق الحياة من البناء المثالي ويستبدل الميتافيزيقا بالوعي التاريخي. لقد جعل "هيجل" من الروح المطلق تعبيراً عن روح العالم، فهو يتمتع بشفافية تامة تجعل الروح متألّفة مع ذاتها بحيث تشعر كما لو أنها في بيتها، والبيئة المناسبة التي تحصل فيها هذه الألفة - كما يعتقد "هيجل" - هي المفهوم الفلسفي. ومؤدى ذلك، أن الروح لا تدرك ذاتها إلا في المفهوم التأملي، كما أن الحقيقة لا تدرك إلا بالمعنى الكلياني والشمولاني. وهذا ما يعترض عليه "دلتاي"، ذلك أن المفهوم الفلسفي لم يعد حقيقة مباشرة لأنه يكتسب قيمته من كونه تعبيراً. والشيء نفسه يقال عن الفن والدين، فهي مجالات لم تعد لها قيمة في ذاتها إلا بوصفها أشكالاً تعبيرية للحياة (2).

وما يتلاءم مع هذا "الروح الموضوعي" - الذي يتجلى كواقع محسوس - هو الوعي التاريخي لا الفلسفة التأملية. فالوعي التاريخي ينظر إلى ظواهر العالم الإنساني والتاريخي كموضوعات تمنح الروح القدرة على معرفة ذاته معرفة تامة، وهو يدركها كتموضعات للروح ويُعيد ترجمتها بلغة الحياة العقلية التي صدرت عنها. فإذا كانت الدلالة تتبثق من الحياة لتعبر عن ذاتها في شكل موضوعي فإن الوعي التاريخي يعكس هذه العملية فينتقل من هذه الأشكال الواقعية ليعيد بناء الحياة العقلية التي صدرت عنها. إن الإنسان لا يدرك حقيقة ما هو عليه في تأمله لذاته بل يدركها

(3) - محمود سيد أحمد: *دلتاي وفلسفة الحياة*، مرجع سابق، ص 32.

(1) - Raymond. Aron : *La philosophie critique de L'histoire*, op. Cit, p. 72.

(2) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 249- 250.

في التاريخ وبواسطته<sup>(3)</sup>. إنَّ أشكال الرُّوح الموضوعي هي إذن، بالنسبة للوعي التاريخي، موضوعات لمعرفة الرُّوح ذاتها. ولحظة ما يجري فهم الوعي التاريخي لهذه المعطيات التاريخية كتعبيرات خارجية للحياة التي صدرت عنها، فإنه يجترح مضموناً كونياً أو شمولياً "Universelle"<sup>(4)</sup>، لأن الرُّوح الموضوعي تُنشئ بين الأفراد عالماً مشتركاً، ذلك أن التعبير ليس تعبيراً عن الخارطة السيكلوجية للفرد بل هو تعبير عن واقع اجتماعي تاريخي. والمرء الذي يُجرب هذه المعطيات كواقع موضوعي ينخرط في الأهداف المشتركة للجماعة ويندمج في عالم مُشترك يُشكل أفقاً ثابتاً يُتيح له إمكانية فهم ذاته بعيداً عن ميوله الذاتية، ويُحرره من القيود الفردية وخصوصيات وجوده المشخص ليلبغ الكونية<sup>(1)</sup>.

وكمحصلة لذلك يغدو التراث، بالنسبة للوعي التاريخي، مجالاً لمواجهة الرُّوح الإنساني لذاتها؛ لأن ما يتقدم داخل التراث هو الحياة وقد عبرت عن نفسها في أشكال موضوعية، أمّا من يخبرها فهي فالحياة نفسها التي تعي ذاتها في ارتدادها على ماضيها. ومن ثم فإن معرفة الرُّوح لذاتها لا تتحقق في المفهوم التأملي بل في الوعي التاريخي، حتّى أن الفلسفة تُعرض عن زعمها القديم بالمعرفة بواسطة المفهوم بمجرد أن تعي ذاتها كمجرد تعبير عن الحياة وتؤسّس نفسها كفلسفة للفلسفة، أي تؤسّس فلسفياً لوجود الفلسفة -إلى جانب العلم- داخل الحياة. وقد أفرد "دلتاي"، في أعماله المتأخرة، مدخلاً لهذا النوع من فلسفة الفلسفة أين ردّ أنماط رؤى العالم إلى تعدّد وتنوّع الحياة التي تُعبر عن ذاتها<sup>(2)</sup>.

يُعدّ "دلتاي" -في نظر "غادامير"- العرّاب الحقيقي لفلسفة المعرفة التاريخية، فقد أعطى للوعي التاريخي كثافة خاصة يصعب معها اختراقه، حتّى أن أغلب النقاد يُتوجّونه على رأس المدرسة التاريخية بوصفه أعظم عالم مناهج. قد يعتقد القارئ أنّ هذه العبارة تحتوي على شيء من الشّطط والغلو، لكن القراءة المُتفحّصة لمؤلفاته التي خصّصها لتحضير نقده للعقل التاريخي كفيلة بتبرير هذا الحكم. ينضاف إلى ذلك أن نقد "غادامير" للمدرسة التاريخية والرُّومانية يتخذ كنقطة ارتكاز مشروع "دلتاي" بوصفه الخلاصة التي جمعت مبادئ التأويلات السابقة. لذلك

(3)- Jean Claude. Gens : *La Pensée Herméneutique de Dilthey, entre néo- Kantisme et Phénoménologie*, op. Cit, p. 67.

(4)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 249.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 254.

(2)- Ibid, p. 250.

سنركز جلّ جهودنا فيما يلي حول الأهمية الإستراتيجية للمساجلة التي جمعت "غادامير" بـ"دلّتاي"، فـ"دلّتاي" يعدّ بحق خصمه الرئيس في كاتب "الحقيقية والمنهج".

### 3- "دلّتاي" و"غادامير"، من خرافة التعبير إلى حقيقة النص:

يرسم "دلّتاي" مساره الفكري حول فكرة مفصلية هي التوفيق بين نزعتي "الديكارتية" المتمثلة في البحث عن أساس موضوعي يُخلّص العلوم الإنسانية من أحكام الذات الاعتبارية، وبين تصوّره لفكرة التاريخية، وهي عقيدة رومانسية تنم عن نظرة جمالية سامية. والواقع أنّ "دلّتاي" يضع نفسه أمام معضلة أساس في محاولته التوفيق بين المطلبين؛ ذلك أنّ "دلّتاي" ليس عالم مناهج ديكارتي فحسب، بل أيضاً وريث التراث الرومانسي وفلسفة الحياة. فوعيه الحادّ بنسبية كل حياة هو الذي دفعه إلى طرح مشكلة الوعي التاريخي بمصطلحات إبستمولوجية منهجية، فالبعد التاريخي مبدأ كوني وعالمي يخترق كلّ شيء، والمنهج وحده، بما يحتويه من صرامة، هو القادر على تحطّيه، لذلك رأيناه يبحث عن خلاص للعلوم الإنسانية داخل المنهج، وقد وجد في التأويلية الأساس المنهجي الذي يُقيم عليه الدّراسة الإنسانية، يقول دلّتاي: "إن دور التأويلية الرئيس هو التأسيس النظري للصلاحيّة الشاملة للتأويل كقاعدة لكل يقين تاريخي في مواجهة كل تصادفية رومانسية وكل نزعة ذاتية شكوكية في ميدان التاريخ"<sup>(1)</sup>.

يأمل "دلّتاي" في إيجاد مخرج من هذا المأزق في الوعي التاريخي ذاته، فنحن قادرون، بمعنى من المعاني، على انتشال أنفسنا من تأثير التاريخية ودراسته التاريخ دراسة موضوعية، لأننا نمتلك القدرة على الشعور بهذه التاريخانية. ومن ثمّ يُصبح الوعي التاريخي كما لو أنه التّرياق الذي يُعالج آلامه الخاصّة<sup>(2)</sup>. هذا الأمر يحتاج لشيء من التفصيل: فإذا كانت تأملات "دلّتاي" موجّهة نحو غاية واحدة هي تبرير معرفة الحياة والتّاريخ بوصفها موضوعات مشروطة تاريخياً - كمعرفة ناتجة عن علم موضوعي فإن "دلّتاي" قد لجأ إلى مفهوم البنية لتحقيق هذا الغرض، وقد رأينا أنّ البنية لا تُعبر عن سبب تعقّب نتيجة وإنما هي علاقة داخلية بين النتائج. فمثلاً إن فهمنا للفرد كبنية نفسية يتوجه نحو تجريب النتائج التي أفرزتها الظروف وربطها بغيرها لتشكّل بنية ذات دلالة واضحة ومكتفية بذاته لا تحتاج إلى سبب خارج عنها لفهمها. والحقيقة أنّ فكرة فهم السياق البنيوي من مركزه الخاص تعكس المبدأ التأويلي القديم الدّاعي إلى فهم أي عصر من العصور

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans Georg Gadamer*, op. cit, p.106.

(2)- Ibid, p.161.

بمعاييرها الخاصة لا أن نفرض عليه معايير حاضر غريب عنه. وطبقاً لهذه الصورة، التي رسمها عن الوعي التاريخي، اعتقد "دلتي" بإمكانية التفكير في معرفة السياقات التاريخية الواسعة ثم توسيعها لتصبح معرفة بالتاريخ الكلي، تماماً كما أن الكلمة لا تفهم إلا في سياق الجملة ككل، والجملة لا تفهم إلا في السياق الكلي للنص، والنص في النوع الأدبي الذي ينتمي إليه<sup>(3)</sup>.

ومع ذلك فإن تحقق هذه الخبرة يقتضي تجاوز كل القيود التي تشترط الملاحظ التاريخي، ولهذا السبب فإن جهود الوعي التاريخي كانت متجهة نحو تشكيل "حسّ تاريخي" *sens historique* قادر على أن يُعلّم الملاحظ كيف يرتقي فوق أحكامه المسبقة الخاصة بعصره ليفكر بروح العصر الذي يدرسه. تعود بنا هذه الفكرة إلى تأويلية "شلايرماخر"؛ فكما أن المؤول يفهم الآخر عن طريق التجانس الروحي بأن يضع نفسه موضع المؤلف ويُعايش نفس تجاربه، فإن الملاحظ التاريخي يندمج مع روح العصر ليتحرر من كل القيود التي تشترطه. كما تعود بنا أيضاً إلى فكرة "رانكه" عن نسيان الذات الملحمي في موقف جمالي، مع فارق بسيط، هو أن "دلتي" يضع محلّ هذا النسيان فكرة فهم تام ولا متناه. فكيف لفهم متناه أن يبلغ فهماً تاماً لامتناهياً؟<sup>(1)</sup>

تعود بنا الإجابة عن هذا السؤال إلى نقد "دلتي" لمثالية "هيجل" العقلانية، ولئن كان "دلتي" يرفض النزعة القبلية لتأمله التصوري فهو لا يرفض فكرته عن لانهائية العقل الداخلية، فهي لا تطرح في نظره أية صعوبة لأنها تتحقق على نحو ايجابي في مثال عقل متطور تاريخياً، وهي صورة العقل الذي تنمو بصيرته تدريجياً في عبقرية تفهم كل شيء. وعلى ذلك فإن الوعي بالتناهي لا يعني أن الوعي متناه حقيقة، أو أنه وعي مشروط وإنّما هو علامة على قدرة الوعي على الارتقاء فوق كل الحدود. وهذه صورة الفهم الكلي الذي يتخذ أسسه الجلية في شمولية العقل ولانهايته. لهذا السبب يتمسك "دلتي" بالمذهب القديم الذي يجعل إمكانية الفهم متوقفة على تجانس الطبيعة البشرية<sup>(2)</sup>.

يدعو "دلتي" إلى ما يُسمّى "المشاركة الوجدانية" كعلاقة أخلاقية بين "أنا" و"أنت"، تُفضي إلى نمط من المعرفة يتجاوز ما يتمتع به الوعي التاريخي من تصادفية ذاتية، ومن ثمّ تصوير المشاركة الوجدانية سبيل الفهم الحقيقي. ويرى "دلتي" أن هذا الضرب من الفهم، الذي لا

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 251.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 552.

(2) - Ibid, p. 253.

ينجح إلا في حالات خاصة بفضل العبقرية، قابل للتحقق بواسطة المنهج العلمي. ويبدو أن "دلتي" يتعامل مع مناهج العلوم الإنسانية بنوع من التسامح والليونة، فهو يُجيز لها إمكانية استخدام المقارنة في تأكيده على أن مهمة العلوم الإنسانية هي تجاوز القيود المحتملة التي قد يفرضها مجال خبرتنا من أجل بلوغ حقائق ذات شمولية أوسع<sup>(3)</sup>.

هذا ما يعترض عليه "غادامير"، فجوهر المقارنة يفترض مسبقاً انفصال الذات العارفة عن طرفي المقارنة، فهي تتمتع إزاءهما بحرية تامة في تشكيل نظرتها الخاصة. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل يُعبر المنهج المقارن عن حقيقة المعرفة التاريخية؟ ألسنا هنا بصدد إعطاء هذا الإجراء مكانة مركزية بالنسبة للمعرفة التاريخية، وهو غالباً ما يكون وسيلة ثانوية في فروع علمية أخرى، لأنه كثيراً ما يُعطي مشروعية زائفة للتأمل السطحي؟ يُجيب "غادامير" على لسان "كونت يورك": إنَّ المقارنة جمالية تهتم دائماً بالشكل<sup>(1)</sup>.

وينتهي "غادامير"، من خلال تحليله لموقف "دلتي"، إلى نتيجة مفادها أن جهود "دلتي" لم تكن موفقة. فـ "دلتي" لم يفلح في إتمام المهمة التي نذر نفسه لتحقيقها وهي التوفيق بين الوعي التاريخي من جهة، ومطلب العلم في إدراك الحقيقة الثابتة من جهة أخرى، بين ابتدائه بفلسفة الحياة وبين فلسفة التأمل المثالية.

يرجع هذا الالتباس حول الأساس النهائي إلى افتقار فكره لوحدة أصلية، فـ "دلتي" كما أسلفنا، ليس متأثراً بـ "ديكارت" فحسب بل هو أيضاً وريث التقليد الرومانسي وفلسفة الحياة. وبالتالي لا تتوافق تأملاته المعرفية حول أساس للعلوم الإنسانية مع انطلاقه من فلسفة الحياة<sup>(2)</sup>. كان غرض "دلتي" أن يرفع الشك المنهجي العلمي إلى شك قادر على إحراج الروح في بعض أطوار الوجود الإنساني، وقد رأينا أن الحياة تحتوي على نزوع طبيعي إلى البحث عن الأشكال الثابتة للحصول على نوع من الاستقرار في الوجود. غير أن هذا الشك والثبات، كما يرى "غادامير"، لا ينطويان على المعنى نفسه؛ ذلك أن الشك المنهجي الديكارتي، الذي يشك من أجل الوصول إلى يقين ثابت، يختلف جذرياً عن الشك الوجودي، لأن هذا الأخير يشك في إمكانية وجود مثل هذا النمط من اليقين. إن الشك الديكارتي كما يرى "غادامير" هو حركة موجهة ضد

(3) - Ibid, p. 254.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 254.

(2) - هشام معافة: *التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير*، مرجع سابق، ص 63.



الحياة ذاتها، والثبات الذي تصادفه الحياة في استقرار الأخلاق والأسرة والحياة في المجمع، ليس لديه أية صلة بمفهوم الأساس الراسخ عند "ديكارت". ويرجع هذا الثبات في التجربة الإنسانية أساساً إلى "التضامن" *"Solidarité"* والانتماء المشترك أكثر مما يرجع إلى "الأساس" *"Fondation"*، ولن يمتزج أبداً مع الثبات المتعلق بالمنهج العلمي. وصفوة القول، كان "دلتي" متسرعاً بمطابقة النموذج الأول مع الثاني في محاولته لتأصيل المعرفة في العلوم الإنسانية على أسس منهجية<sup>(1)</sup>.

إن تأويلية "دلتي"، وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في التوفيق بين منهجية العلوم الطبيعية وشكل المعرفة في العلوم الإنسانية، كانت، كما يرى "غادامير"، على حساب ما تتميز به هذه الأخيرة من تاريخية جوهرية. وهذا ما نلتمسه من خلال تصوّره للموضوعية التي ينسبها إلى علوم الإنسانية، وهي موضوعية مُماثلة للموضوعية التي تتمتع بها العلوم الطبيعية. فقد عمل "دلتي" جاهداً على جعل العلوم الإنسانية مساوية للعلوم الطبيعية، مُتوسلاً في ذلك بالتأويلية الرومانسية التي لا تولي أي اهتمام للطبيعة التاريخية للتجربة، وتتنظر إلى موضوع الفهم على أنه نصّ ينبغي فكّ رموزه، وأي مواجهة مع نصّ، هي مواجهة للروح مع ذاتها.

إن تأويلية "دلتي" ليست مجرد وسيلة، وإنما الوسيط الكلي للوعي التاريخي، مما يستبعد أي نوع من معرفة الحقيقة ما عدا فهم التعبير، ومن ثم فهم الحياة. ففي التاريخ لا وجود لأي شيء مستغلق، بحيث لا يمكن فهمه وسبر غوره، فكل شيء يُفهم لأن كل شيء يُشبه النصّ: "إن الحياة والتاريخ لهما معنى مماثل لحروف كلمة"<sup>(2)</sup>. وعليه يصبح البحث في ماضي التاريخ حلاً لرموزه وفكاً لشفرته وليس تجربة تاريخية. ويتصوره للعالم التاريخي على أنه نص يجب العمل على فكّ رموزه، اعتقد "دلتي" بأنه يضيفي شرعية على العلوم الإنسانية<sup>(3)</sup>.

وأخيراً يمكننا القول مع "غادامير"، إنّ "دلتي" كان حبيس معضلاته وعصره. فكل الجهد الذي بذله من أجل فهم حقيقة العلوم الإنسانية انطلاقاً من الحياة، والابتداء بالخبرة لم ينسجم مع التصور الديكارتي للعلم، الذي لم يستطع التخلص منه. فعلى الرغم من أنه سطر جيداً، وبقدر ما أراد، المقاصد التأملية للحياة ذاتها، وجلب الانتباه إلى شيء ما مستقر وثابت تشتمل عليه الحياة،

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans Georg Gadamer*, op. cit, p.109- 110.

(2)- Gadamer Hans- Georg : *Vérité et Méthode*, op. Cit, p. 261.

(3)- Ibid, p.262.



إلا أنّ تصويره للموضوعية الذي يختزله إلى موضوعية تاريخية، يبقى مرتبطاً بأصل مختلف تماماً عن الخبرة المعيشة. لهذا السبب أخفق في حلّ المشكلة التي اختارها لنفسه، وهي تبرير العلوم الإنسانية بغرض جعلها مساوية للعلوم الطبيعية<sup>(4)</sup>.

#### رابعاً: الانفراج الفينومينولوجي، أو تطعيم الهرمنيوطيقا بالفينومينولوجيا:

##### 1- "ادموند هوسرل"، من ضيق الأنا المتعالية إلى رحابة الحياة:

إن هذه الانسدادات المعرفية والمنهجية التي أفقت إليها تأويلية العلوم الإنسانية (دلتاي) والمدرسة التاريخية ("رانكه" و"درويزن")، هي التي دفعت بـ"غادامير" إلى التّقيّب عن مؤئل آخر يمدّه بالعدّة النظريّة اللازمة لتعرية التّأويلية من كلّ ترسّبات النّزعة الموضوعاتية، وتلبية رغبته الجامعة وطموحه الدّائب لمجاوزة المسألة الإبستمولوجية، ليتوّج هذا النّقد بإرساء ممارسة فلسفية للتّأويل تستجيب لخصوصيات الظّاهرة الإنسانية وتاريخية الوعي. بيد أنّ هذه المجاوزة لا تتمّ من داخل التّأويلية ذاتها بل بالعودة إلى مجال الفلسفة، وخاصّة الفلسفة الفينومينولوجية كما أرساها "هوسرل" وطوّرها "هيدغر". لقد وجد "غادامير" العزاء في الفلسفة الفينومينولوجية، وهذا ما عبّر عنه بوضوح حينما صرح في كتابه **"الحقيقة والمنهج"** أنّ مهمّته الحالية تتلخّص في نقد النّزعة الموضوعية - الخاصة بالفلسفات السّابقة على "هوسرل" بما فيها فلسفة "دلتاي" - بالاستعانة بمفهوم **"القصدية"** *"Intentionnalité"* كما طوّره "هوسرل"<sup>(1)</sup>.

لقد أضحت العطفة نحو البحث الظّاهراتي ضرورة لا يُمكن تجاهلها، أو على حدّ تعبير "بول ريكور" "Paul Ricœur" أصبحت: **"الفينومينولوجيا الافتراض المسبق للتّأويلية الذي لا يمكن تجاوزه"**<sup>(2)</sup>. لذا يتحدّث "جان غراندان" "Jean Grondin" في أحد فصول دراسته الرائعة **"المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا"** الموسوم بـ **"إسهام هوسرل الصّامت في الهرمنيوطيقا"**<sup>(3)</sup> عن تطعيم للتّأويلية بواسطة البحث الظّاهراتي، أو عن إرساء لأسس التّأويلية في الفينومينولوجيا، وبعبارات "هيدغر" - الذي يعدّ المهندس الحقيقي لهذا المنعرج الفينومينولوجي - عن إرساء

(4) - Gadamer Hans- Georg : *Le problème de La conscience historique*, op. Cit, p. 48.

(1) - Gadamer Hans- Georg : *Vérité et Méthode*, op. Cit, p. 264.

(2) - Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.40.

(3) - جان غراندان: **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة عمر مهيل، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة 1، 2007،

فينومينولوجيا هرمنيوطيقية تتخذ كنقطة ارتكاز لها تحليل الوجود في العالم. فما الذي نُقدّمه الفينومينولوجيا للتأويلية؟ وكيف أسهمت في تحرير التأويلية من الأنموذج الإستمولوجي؟

أعتقد أنه يجب علينا أن نلاحظ بداية أن المقاربة بين الفينومينولوجيا والتأويلية هي في الظاهر مغامرة فكرية غير متوقّعة النتائج، لأننا نجمع، في الحقيقة، بين نمطين فكريين بينهما غاية الخلاف؛ فالمسافة التي تفصلهما هي ذاتها المسافة التي تُباعد بين الشيء ونقيضه، بين الحقيقي والزائف، بين الصواب والخطأ، ومُبَرَّر هذه العلاقة المتوتّرة ما يميّز به الفكر التأويلي من "تاريخانية" *"Historicité"* أساسية، وهذه سمة بعيدة كلّ البعد عن حلم "هوسرل" في إقامة فينومينولوجيا أو علماً للظواهر قادر على بلوغ أساس نهائي يتجاوز التاريخ ويرفع الفلسفة إلى درجة العلم (\*).

لا أحد يُنكر هذا التعارض بين النظريتين، ولكن البحث العميق في مفهوم القصدية كفيل بإزالته. وكما برّر "كانط" ضرورة الجمع بين العقل والحسّ في مقولته "الحدوس دون مقولات عمياء والمقولات دون حدوس جوفاء" فإنّ المقولة ذاتها تتسحب على التأويلية والفينومينولوجيا، ونصوغها على النحو التالي: "إنّ الفينومينولوجيا دون هرمنيوطيقا عمياء والهرمنيوطيقا دون فينومينولوجيا جوفاء".

لم تكن الفينومينولوجيا إذن، بعيدة كلّ البعد عن التأويلية، ولئن كان هذا الموقف يُنمّ عن نوع من الغرابة لما ذكرناه سابقاً، فقد رأينا، إمكانية أن نُبصر وراء هذه التباينات بعض مواطن الالتقاء. ومن الطّريف أن نذكر هنا أن "هوسرل" الذي كان يبحث عن التحرّر من الفكر التأويلي

(\*) - يذكر "هوسرل" أن مطلب الفلسفة الدائم ، عبر مختلف العصور، أن تكون علماً دقيقاً، لكن لم تستقر لها هذه الغاية. ولئن كانت خاصية العصر الحديث نزوع الفلسفة الحديثة إلى العلمية عن طريق التأمل النقدي فإن ما أفرزته هو تأسيس العلوم الطبيعية والإنسانية واستقلالها، بالإضافة إلى تأسيس مباحث جديدة للرياضيات البحتة، أمّا الفلسفة فقد ظلت، كما كانت من قبل تنفّر للطابع العلمي الدقيق. ولا سبيل إلى بلوغ هذا المطلب، حسب هوسرل، إلا بإجراء فحص منهجي يوضح شروط العلم الدقيق توضيحاً كاملاً، وهي الشروط التي أغفلتها الفلسفات السابقة، وهذا حال الفلسفة "السقراطية" و"الأفلاطونية"، وأيضاً الثورة "الديكارتية" و"الكانطية" وفلسفة "فيخته" والفلسفة "الهيكلية".

- هوسرل : *الفلسفة علماً دقيقاً* ، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 23-29.

التاريخاني، كان أول من حضر بصمت لهذا المنعرج الفينومينولوجي للتأويلية دون أن يكون قادراً على تبصّر النتائج التي يُمكن أن تتمخّض عنه<sup>(1)</sup>.

سنحاول فيما يلي الاسترشاد بدراسة "جان غراندان" لأجل رصد محاور التّلاقي والاتصال بين الفينومينولوجيا والتأويلية. وكما يُخبرنا "غراندان" فإن إسهام "هوسرل" في التأويلية تمّ دون رضا منه، ودون أن يقصد إلى صياغة نظرية فينومينولوجية تُعنى بالفهم؛ فقد كان يمتلك حساسية مضاعفة تجاه الفكر التأويلي لجهة أنه فكر تاريخاني. وأياً يكن الأمر فإن اكتشاف "هوسرل" لمفهوم "القصدية" *"Intentionnalité"* كان النّواة الأولى لهذا المنعرج التأويلي؛ فمفهوم القصدية مفهوم تأويلي بامتياز وقد وصفه "هوسرل" في كتابه *"تأملات ديكارتية"* قائلاً: "القصدية لا تعني شيئاً آخر غير هذه الخاصية العميقة والعامة، التي تجعل الشعور شعوراً بشيء من الأشياء، وتجعله يحمل بما هو "أنا أفكر" موضوعه المفكر به"<sup>(1)</sup>. ومؤدى ذلك أنه لا وجود لشعور فارغ وكل شعور هو شعور بشيء ما، والإدراك هو إدراك لشيء ما، والرغبة هي رغبة في شيء، وقد كان "فرانز برنتانو" *"Franz Brentano"* أول من أبصر هذه الخاصية العميقة المشتركة بين هذه الأفعال حينما ذكر أنّ كلّ ظاهرة نفسية تتميز بما يدعوه المدرسيون في العصر الوسيط بالوجود القصدي (أو الذّهني)، أو العلاقة بمحتوى ما، أو التوجه نحو موضوع ما، فكل ظاهرة نفسية تحتوي على شيء ما بوصفه موضوعاً، بالرغم من أنّها تتضمنه بطريقتها الخاصة<sup>(2)</sup>.

كانت جهود "هوسرل" متوجهة، منذ اللحظة الأولى، إلى قطع خلو "الأنا أفكر" التي أحالها "ديكارت" إلى جزيرة نائية لا يسكنها إلاّ شعور مجرّد ومنعزل لتتفتح على موضوعها؛ ذلك أنّ كلّ حالة من حالات الوعي التي تُعطى للذات الواعية ترتبط بموضوعها. واتجاه "ديكارت" إلى تعريف الوعي على أنه تفكير يُظهر العقل في صورة جوهر مستقل يُوجد بمعزل تام عن كلّ موضوع شعوري، يرجع إلى عجزه عن تبرير وحدة التفكير وموضوعه. وهذه الوحدة هي التي يتحدّد

(1) - جان غراندان: *المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا*، مرجع سابق، ص 34، 43، 138.

(1) - هوسرل: *تأملات ديكارتية*، أو *المدخل إلى الفينومينولوجيا*، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، ص 103.

(2) - Edmund. Husserl : *Recherches logiques*, tome 2, Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Aron L. Kelkel et René Schérer, PUF, 2002, p. 168.

بواسطتها مفهوم القصدية. فالقصدية لا تربط على نحو ظاهري بين وحدتين - ذات مستقلة وموضوع- وإنما تجعل الموضوع قرين الوعي ومضمون الفعل القصدية<sup>(3)</sup>.

إن ما يهمنا هنا هي الدلالة التأويلية التي يمكن تخريجها من مفهوم القصدية، فهو يتضمن، بما هو توجه نحو موضوع، دعوة للعودة إلى الأشياء ذاتها، وفي هذه العودة يُمكن أن نلمح بعداً تأويلياً؛ ذلك أن الإيعاز بالعودة إلى الأشياء يقتضي "الانتقال" و"عبور" الكلمات (اللغة) إلى الأشياء ذاتها، وجُهد الفهم التأويلي لا يشدّ عن هذه القاعدة؛ إن الفهم هو أيضاً انتقال وعبور من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، ومدلول كلمة تأويل في اللغة العربية يُزودنا في هذا السياق بدعم نظري لهذا التوجه. فكلية تأويل مُشتقة من "الأول" وهو الرجوع: "آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً، رجع وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء أي ارتدّت"<sup>(1)</sup>. ويُعرّفه "الجرجاني" قائلاً: "التأويل في الأصل التّرجيح، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المُحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى يُخرج الحي من الميت. إن أراد بها إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً"<sup>(2)</sup>. ويُعرّفه "ابن رشد" بقوله: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب"<sup>(3)</sup>. وهي تشير كلّها إلى معاني "الانتقال" و"العبور" من الظاهر إلى الباطن.

أما من حيث الأصل اللاتيني لكلمة "قصدية" فقد أسلفنا أن "هوسرل" استلهمه من أستاذه "برنتانو" الذي استعاره هو الآخر من الإبستمولوجيا الوسيطية وخصوصاً من التراث التأويلي. "فالقصد (بمعنى *intentio auctoris* أو بمعنى *scopus*" مثلاً) يأخذ في البداية معنى نصّ معيّن، جملة ما، معنى يكون معطى إما بشكل مباشر داخل النصّ أو يستخلص من بين السطور"<sup>(4)</sup>. ويشرح "هوسرل" هذه النظرة بشيء من التفصيل في (الفقرة 24) من كتاب "أفكار" أثناء حديثه

(3) - ناجة بوحجة بن علي: هوسرل والكوجيتو الديكارتي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 120-121، خريف 2001، شتاء 2002، ص 110.

(1) - ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، المجلد الأول، بيروت، ص 130-131.

(2) - الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1998، ص 95.

(3) - ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 97.

(4) - جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 24.

عن "مبدأ المبادئ" *"Le Principe des Principes"* . إن الحدس الأصلي المعطاء هو المصدر المشروع لكل معرفة وعلينا أن نكتفي بما يُعطي لنا في حدس أصلي وأن نرفض كل ما لا يتجلى كمعطى مباشر للحدس. وهذه دعوة صريحة للعودة إلى الأشياء ذاتها "فإن نحمل على شيء حكماً عقلانياً أو علمياً يعني أن نخضع إلى الأشياء ذاتها، وأن نرجع للأشياء كما هي معطاة لنا وأن نسائلها على النحو الذي تُقدم لنا نفسها. وبهذا تتأسس الفينومينولوجيا كعلم دقيق يستجيب لمتطلبات العلم الحقيقي للأشياء ويرفض كل الأحكام المسبقة الغربية عن الشيء"<sup>(1)</sup>.

أمّا الوجهة الثانية، لهذا البعد التأويلي، فيمكن أن ننتبّه في دور اللغة كوسيط للفهم، وسنرى في فصول هذه الدراسة أن دعوى "غادامير" إلى عالمية تجربة الفهم ترتكز أساساً على تصوّره للغة كوسيط للتجربة التأويلية. فاللغة فيما يرى "هوسرل" أداة وعلامات للفهم تُفصح عن المعنى، فكل فهم أو سوء فهم لا يوجد بمنأى عن اللغة، وبمجرّد أن نُسلم بوجود معنى أو قصد حتى يتشكل بموازاة ذلك توجه نحو الكلمة، نحو حضور يتميز بدلالة لا تتجلى إلا داخل عنصر اللغة<sup>(2)</sup>.

ومذاك أضحى الاهتمام باللغة من أولويات البحث الفينومينولوجي، وقد تحسس تلامذة "هوسرل"، خصوصاً "هيدغر" و"غادامير"، أهمية اللغة عندما وصفها "هيدغر" في نقده لميتافيزيقا الغرب بالأفق الوحيد الذي يقودنا للفهم المرتبط بالكائن، ورفعها إلى منزلة المسكن الذي يقيم فيه الكائن. واعتبرها "غادامير" بوابة لفهم العالم في عبارته الشهيرة "الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو اللغة"<sup>(3)</sup>.

هكذا فمع ظهور تيار الفينومينولوجيا سنكتشف التأويلية بشكل مختلف، وسنتعرّف عليها من حيث هي وصف لكيفية إنجاز الفعل التأويلي وعملية الفهم سواء تعلق هذا الفهم بفهم الوجود أو الكائن هنا (هيدغر)، أو بفهم العالم أو التراث أو التاريخ والفن (غادامير). وهذا ما نلحظه لدى تتبع "غادامير" في آلية تعاطيه مع الفينومينولوجيا بوصفها الأساس الذي يُمكنه من الانعتاق من قيود التأويلية الإبستمولوجية والنزعة الوضعانية. بيد أن ما يُشكل بؤرة اهتمام "غادامير" في

(1)- Husserl, Edmund : *Idées directrices pour une Phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Édition Gallimard, 1950, p. 63, 78- 79.

(2) - جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 25.

(3) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 500.

علاقته بالفينومينولوجيا، ليس "هوسرل" الأول؛ "هوسرل" "المباحث المنطقية" وصولاً إلى الـ "تأملات الديكارتية"، لأن ما أنجزه في هذه المرحلة لا يدعو أن يكون تأكيداً على الذات بوصفها قطباً قصدياً، فهو لا يمنحها علاقة مباشرة بالموقف الطبيعي بل يُعيدّها إلى عالم المعاني، ولذا فهو يعيد بناء مثالية جديدة قريبة من الكانطية الجديدة؛ ذلك أن اختزال أطروحة العالم ينطلق من الكائن إلى المعنى. وهذا الأخير - أي عالم المعنى - اختزل إلى مجرد علاقة للطرق الذاتية الاستهداف<sup>(1)</sup>. إن ما يشكل اهتمام "غادامير"، بالأحرى، هو "هوسرل" المتأخر في مُصنّفه الضخم "أزمة العلوم الأوروبية" *"La crise des sciences européennes"*، أين طوّر مفهومه الجديد عن "عالم الحياة" *"Le monde vécu"*، في مقابل كلّ نزعة موضوعية. فكلّ عبقرية "هوسرل". كما يؤكّد "غادامير" - تكمن في تعريته للافتراضات المسبقة التي يقوم عليها النّصّور العلمي لمفهوم "التّجربة"، والتي يحصرها في أنموذج العلم الطبيعي، واتخاذها، في المقابل، لـ "عالم المعيش" *"le monde vécu"* موضوعاً للتأمّل الفلسفي. ويستخدمه "هوسرل" للدلالة على طبقة من التّجربة سابقة لمعالجة العلم لها؛ فعالم الحياة هو العالم الذي نحيا فيه وهو موجود دائماً هنا، يتمتّع بوجود مُسبق، وأساس كلّ ممارسة نظريّة أو عملية<sup>(2)</sup>. وبعبارات "غادامير": العالم كما هو مُعطى في حياتنا اليومية قبل أن يناله العلم، ويُشكّل أفقاً لكلّ تكوين للمعنى، مهما كانت طبيعة هذا المعنى، لأنّه الأفق الذي يحتضن، في دفته وسيلانه، كلّ أهدافنا وغاياتنا، وإذا عبّرنا عليها بمصطلحات "هيدغرية": كلّ مشاريعنا<sup>(3)</sup>.

هذا ما يُرسّخ الاعتقاد لدينا بأنّ التّأويلية لم تتقدم إلّا من خلال هذا الجهد التأملي الذي بذله "هوسرل" للنّفاذ إلى ما وراء الوعي القصدي والظّفر بعالم الحياة. فمن خلال هذه الوثبة الفينومينولوجية دفع هوسرل بالتّأويلية إلى التقدم وفتح أفقاً جديدة أمامها. فتصوره لعالم الحياة - على نحو ما عرضه في كتاب "أزمة العلوم الأوروبية". لا يخلو من بعض المظاهر التي يتضمنها التصور الهرمنيوطيقي للدازين بوصفه مشروعاً مقذوفاً، حتّى أنّ "هوسرل" قد اعترف بأنّ "أنا" ليست المصدر الأوّل والوحيد لكلّ تشكّل للمعنى؛ بل تفترض وجود العالم كشرط مسبق لوجودها، عالم مشترك يشمل الذات والآخرين ويشكّل أفقاً يُدركون أنفسهم داخله. إن التأمّل المتعالي الذي

(1) - بول ريكور: *صراع التّأويلات، دراسات هرمنيوطيقية*، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 39.

(2) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 56.

(3) - Ibidem.



تُنجزه الأنا المتعالية، وبالرغم من أنه مُجبر على "تعليق" *"Epochè"* كل اعتقاد أو حكم، وخصوصاً تعليق كل شرعية للعالم، يبقى مع ذلك محتوى في عالم الحياة، لأن الأنا يعيش في سياق من الغايات يُشكل العالم المعيش أساساً لها<sup>(4)</sup>. وفي هذا المعنى يقول "هوسرل": "لكن العالم كما كان بالنسبة إليّ، ولا يزال كذلك، العالم بوصفه عالمي، عالمنا نحن كعالم للبشر الذي يتقوم في كل مرة داخل الأشكال الذاتية المختلفة، لم يختف. والفارق الوحيد أنه بقدر ما تُنجز "الإيبوخية" على نحو متماسك، فهو يقع تحت ناظرنا كمتعلق محض للذاتية التي تمنحه معنى وجوده والصلاحية التي يستخلص منها وجوده الخاص"<sup>(1)</sup>.

لقد اكتشف "هوسرل" بدلاً من الذات المتعالية المنغلقة داخل مجالها الخاص بالمعنى كائناً حياً يمتلك عالماً، هذا الأخير هو بمثابة أفق لكل توجهاته؛ فكل شيء يُعطى كشيء موجود في العالم يُعطى بموجب عالم؛ بمعنى أنه يحمل أفق العالم معه. و"هوسرل" حينما يتحول إلى هذا الموقف الأنطولوجي فمرد ذلك فشل نظريته عن "الاختزال المتعالي" *"Réduction Transcendantale"*، وقد كان واع تمام الوعي، في المراحل الأولى من تفكيره، بأهمية فكرة العالم، وهذا ما يتجلى واضحاً في نقده الذاتي لكتابه "أفكار" في الجزء الأول<sup>(2)</sup>. وفي هذه النقطة يلتقي "هوسرل" مع "دلتي" في الغاية ويختلف عنه في الطّبيعة. رأينا أنّ "دلتي" يُوظف مفهوم المعطى المباشر للوعي لتمييز العلوم الإنسانية عن العلوم الطّبيعية، فإذا كانت الثّانية تتوجه نحو العالم الخارجي أو الفيزيائي لغرض السيطرة عليه بواسطة القانون فإن الأولى تتوجّه نحو العالم الداخلي وتتخذ من الخبرة ذاتها مُستقراً لها. وهي ذاتها الغاية التي كان يتوسّلها "هوسرل". لكن يذهب، هذا الأخير، إلى أبعد من ذلك؛ فاستخدامه لمفهوم الخبرة لا يقصد إلى تبرير العلوم الإنسانية والطّبيعية بوصفهما نمطين مشروعين من المعرفة، أو كشكلين متساويين من العلم، كما فعل "دلتي"، بل كان العزم معقوداً على تأثّل العلوم الطّبيعية "في" "عالم الحياة" بما هو الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانات تجربتنا. وتبعاً لذلك تتأسس العلوم الموضوعية على صيغ معطى الذاتية وتتخذ شكل مشاريع خاصة بمجتمعات محددة. وبعبارة أخرى، يتوقف هذا الطابع المثالي الذي نُضيفه على الطّبيعة باستخدام الرياضيات، والذي يُمثل لدى "دلتي" شكلاً من العلم، يتوقف في الحقيقة على التّجربة الإنسانية؛ ويستحيل إلى مجرّد أداة مسخّرة لتحقيق مآربها. وعليه، بينما

(4)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 268.

(1)- Edmund. Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de L'allemand par Gérard Granel, Gallimard, 1976, p. 173.

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 266.



يهتم "دلثاي" بتشديد شكل جديد من العلم الموضوعي فإن "هوسرل" يتجشم عناء توضيح شروط إمكان الموضوعية العلمية ذاتها<sup>(3)</sup>.

لعلنا نتساءل هنا عما إذا كان من المستساغ أن نتوسّل تأسيس العلم الموضوعي على فكرة عالم تاريخي نسبي كعالم الحياة؟ لقد أدرك "هوسرل" أنّ كل نشاط علمي يتجذر داخل التاريخ والثقافة، فظهر مفهوم الموضوعية العلمية ذاته على أنه مفهوم تاريخي؛ فهو لا يتأسس على فكرة ترنسندنالية تتضم إليها كل أشكال المعرفة، بل يتأسس على معيار يقوم على توافق بعض أنماط المعرفة مع مصالح وغايات محددة بدقة. لقد جعل "هوسرل" من "عالم الحياة"، في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية"، المعين الأول والأخير للعلوم الموضوعية، ونظر إليها . أي العلوم الموضوعية. بما هي صور مُتعدّدة من المعرفة تمثل جزءاً من انشغالات كل مجتمع من المجتمعات وطرائقه في رؤية الأشياء. غير أن هذا المقترح يُمزق إذاك كل الإطار النظري لفلسفة "هوسرل"، ويُنبئ بتصدع داخلي يصعب رآه، وأن تحليلاً دقيقاً لمفهوم الفينومينولوجيا ليثبت لنا الأمر بوضوح تام. تُعرّف الفينومينولوجيا عادة بأنّها علم الصيغ التي تُعطى فيها الموضوعات للوعي، فهي ليست علماً موضوعياً على نمط العلوم الطبيعية، ولكنها على الأقل، كما أشار إلى ذلك "هوسرل"، "علماً صارماً" *"Science Rigoureuse"*، وتستمد هذه الصرامة من المعرفة الحدسية اليقينية بالماهية. وتُشكل هذه الحقائق الماهوية (المفاهيم الرياضية مثلاً) الإطار النظري الذي تتخذه العلوم الموضوعية نقطة انطلاق لتجريداتها. وهنا مكن المفارقة؛ فعملية التجريد التي تُجزّها العلوم الموضوعية لا تستند إلى الماهيات كمرجعية أولى بل إلى "الجماعات التاريخية" *"Communautés historique"* وما يترتب عليها من تباينات في إدراكها. وبعبارة أخرى، ليس هناك عالم حياة فريد بل هناك كثرة من العوالم، وينتج من هذا أننا غير قادرين على درك وقائع أكيدة إلّا في حدود معيّنة لتجربتنا ووسط الجماعة التي ننتمي إليها في جماعة الحياة<sup>(1)</sup>. وتحضّرنا، بصدد هذه الفكرة، لشهادة "جان بياجي" "Jean Piaget"، لقد رأى أنّ المعرفة العلمية لا تتحدّد تبعاً لعوامل داخلية (معرفية) وإنّما هي متأصّلة داخل عوامل أيديولوجية خارجية، اجتماعية واقتصادية وسياسية. وهذه العوامل لا تتحكّم في إنتاج المعارف فحسب بل تتدخل أيضاً في تحديد شكلها ومضامينها. لهذا يرى "بياجي" أنّ اختلاف الأنساق التفسيرية ليس مرده الفروق القائمة بين المناهج ولا حتّى مفهوم العلم ذاته، بل هو فرق أيديولوجي يُشكل إطاراً إبستمياً مختلفاً، ولذا فإن

(3)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 56.

(1) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 56- 57.

معنى "الغموض" و"الوضوح" يتحددان دائماً في علاقتهما مع إستمى ما، وفي الأخير بعلاقتهما بالأيولوجيا السائدة<sup>(1)</sup>.

وهنا يضع "هوسرل" نفسه أمام معضلة أساس، فعليه أن يختار بين أن يتمسك بتعدد عوالم الحياة، وأن يُسلم تبعاً لذلك بأن الوقائع الراسخة بالنسبة لزوج إفريقيا ومزارعي الصين ليست وقائع راسخة بالنسبة إلينا، أو أن يبحث عن حقيقة مجردة من أي شرط أو قيد صالحة للجميع، كالشكل والحركات والخصائص الحسية. وفي هذه الحالة الثانية فهو يسلك مسلك العلوم الموضوعية في تعاملها مع موضوعاتها، والمشكلة هي كيف نبلغ شيئاً آخر يثبت نهائياً بالنسبة لكل العالم؟<sup>(2)</sup>

إن الحل الذي يقترحه "هوسرل" يتوجه نحو تأمل اختلافات العوالم المعيشة كتتوعات لـ"بنية عامة" *Structure générale*، فهدف البحث الفينومينولوجي هو اختراق الطبقة الخارجية للعوالم الثقافية المتعددة للولوج إلى "عالم حياة ماهوي" *Monde de vie eidétique*، بمعنى الحفر وراء هذه التتوعات بحثاً عن البنى الصورية العامة لعالم الحياة برّد كل خصائصه العارضة إلى تحديدات ماهوية ثابتة. وينتج من هذا أن العالم الذي نظفر به ليس محصلة لـ"تكوين تاريخي" *Construction historique* بل هو نتيجة لـ"تكوين أصلي" *Construction originale* ومُنَجَّر من مُنجزات "الذاتية المتعالية" *Subjectivité transcendante*. إن العالم الواقعي الذي نخبره لم يعد يُشكل الأساس النهائي للموضوعية العلمية بل يفترض أساساً آخر ثابت غير تاريخي ينبغي أن نبحث عنه في النشاط التكويني لـ"أنا المتعالية" *L'ego transcendental*<sup>(3)</sup>.

تؤدي بنا هذه التوضيحات الأخيرة إلى نتائج خطيرة، وتضع "هوسرل" أمام أزمة حقيقية مرتبطة بتكوين العالم. فكيف يتسنى للذاتية تكوين العالم وهي محتواة فيه؟ كيف يُمكن الحديث عن ذاتية تنتمي إلى العالم كموضوع، وهي في الوقت نفسه ذاتية واعية بهذا العالم؟

وعليه فإن "هوسرل"، كما يذكر "غادامير"، يُخطئ من حيث أراد الصواب، فإذا كان قد أعطى للتأويلية نفساً جديداً حين ارتفع إلى ما وراء الوعي القصدي لإجلاء عالم الحياة المعطى سلفاً، فإنه، مع ذلك، لم يبلغ نهاية مقاصده حينما يُواصل الحديث، على نحو مفارق، عن "تكوين

(1)- Piaget .J, Garcia .R : *Psychogénèse et histoire des sciences*, Flammarion, Paris, 1982, p. 281.

(2)- Edmund. Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, op. Cit, p. 158.

(3)- Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. cit, p. 58.

عالم الحياة" الذي يتأسس على الأنا الأصلي أو الأنا الترنسندنتالية. لذلك رأيناه يقول في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية" وبكثير من الوضوح :

"إنني هذا الأنا "je"، "الأنا" الذي يُمارس الاختزال "L'époque" ويسائل العالم الذي أصبح يتمنّع الآن بالنسبة إليّ بقيمة في وجوده وكيفية وجوده مع كل الناس الذين يضمهم، والذي أنا على يقين تام بوجوده، يسائله كظاهرة؛ أي ذلك "الأنا" الذي يجعلني فوق كلّ وجود طبيعي يحمل معنى بالنسبة إليّ بما هو قطب "أناوي" "égologique" للحياة المتعالية، في كل هذه اللحظات التي تمنح للعالم منذ البدء معنى بوصفه عالماً خالصاً. وخطؤنا كان منهجياً، بأن قفزنا مباشرة داخل الذاتية المتعالية فوق الأنا الأصلي، الأنا الاختزالي الذي لم يفقد أبداً وحدته"<sup>(1)</sup>.

ف"هوسرل" لا يزال يخضع لتصورات التفكير الإستمولوجي والمثالي ولم ينعقد نهائياً من تأثير المقولات الديكارتية في محاولته للإحاطة بالحياة وتاريخ الوعي<sup>(2)</sup>. وبالرغم من نبالة موقفه الذي ينزع إلى التحرر من المذهبية الموضوعية بتجليته لتلك الطبقة من التجربة التي تسبق معالجة العلم لها وهي تجربة العالم المعيش، فقد بقي "هوسرل" حبيس هذه النظرة التي ينتقدها عندما يُعبر عن هذه التجربة الأصلية بمصطلحات التجربة العلمية. فقد جعل من الإدراك الحسي أساساً لكل التجارب الأخرى، وهذا ما نتلمسه بوضوح في معالجته لفكرة "الذوات" أو "البينذاتية" "intersubjectivité"<sup>(\*)</sup>؛ إذ ينكشف "الآخر" للذاتية المتعالية كموضوع للإدراك الحسيّ أولاً، فهو لا ينكشف في كل حيويته بل في معطاه الجسدي<sup>(1)</sup>، ثم يصير "أنت" من خلال المشاركة العاطفية. وبعبارة أخرى، تدل معرفة الآخر على طبقة ثانية من التجربة تقبع وراء طبقة الإدراك الحسي، وفي

(1) - Edmund. Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit, p. 210.

(2) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans Georg Gadamer*, op. cit, p. 116.

(\*) - استخدم "هوسرل" هذا المصطلح للدلالة على "الأناوات" "Les égo" التي تتقوّم داخل أنايّا. فالآخر شرط ضروري لقيام العالم، ونحن ندركه بوصفه "مناداً" منفصلة عني، ولكنها تقوّم بالنسبة لي ولأي "منادٍ" أخرى على أنها "أنا آخر". ومن ثم فإن مصطلح "البينذاتية" يُشير إلى العلاقة غير المرئية التي تحقّق التّواصل بين الذّوات، وهي شرط لكل موضوعية؛ لأنه لا يمكن الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية إلا بواسطتها، فهي التي تحقّق وتضمن التفاهم بين مختلف الذوات التي تنتمي إلى نفس العالم. - ناجة بوحجة بن علي: *هوسرل والكوجيتو الديكارتي*، مرجع سابق، الهامش 64، ص 114.

(1)- Hans- George. Gadamer: *Subjectivité et Intersubjectivité, Sujet et Personne* (1975), in *l'Herméneutique en Rétrospective*, Traduit par Jean. Grondin, Vrin, Paris, 2005, p. 123- 124.

هذا المعنى يقول "هوسرل": "فبنو الإنسان الآخرون، والحيوانات، ليسوا من معطيات التجربة بالنسبة إليّ، إلّا بفضل ما لديّ من تجربة حسية عن أجساد هذه أو أولئك"(2).

## 2- مفهوم الحياة عند "كونت يورك":

أثار مفهوم الحياة، كما انحدر من "دلتاي" و"هوسرل"، عاصفة من النقد والرّفْض حمل لواءه "كونت يورك" "Comte yorck" من "وارتنبورغ" "wartenbourg"، فقد لعبت مراسلاته التي كان يتبادلها مع "دلتاي" دوراً حاسماً في تجاوز الصعوبات التي اعترضت سبيلهما (دلتاي هوسرل)، حيث دفعت بالبحث في مجال الحياة إلى أقصى حدوده؛ فإليه يُعزى الفضل في اجترّاح هذا المفهوم لمضمونه التأملّي الحقيقي، حتّى أن القارئ لنصوص "غادامير"، في المقاطع التي خصها لـ"يورك"، يلحظ على الفور هذه الهالة من القداسة التي يُحيطها بشخصه وأعماله. وأغلب الظنّ أنه ورثها من أستاذه "هيدغر" الذي تلقى أعمال "يورك" بحماس كبير لدرجة أنه أسرف في سرد مقاطع طويلة من مراسلاته في (الفقرة 77) من كتابه *"الوجود والزّمان"*، وهو الأمر الذي لم يفعله مع مفكر آخر(3). بل إن "هيدغر"، فيما يرى "غادامير"، على خلاف شباب عصره الذين استجابوا لهذه المراسلات بنوع من الرّتابة، اهتم أكثر لـ "يورك" واتخذ موقفاً مسانداً لوجهة النّظر التي كان يُدافع عنها، وإنّا ندينّ له -أي "هيدغر"- بمعرفتنا لهذا "اللّوثري" الذي نجح في تبليغ صوته. كتب "غادامير" في *"دروب هيدغر"* عن استضافة "هيدغر" له في كوخه المتواجد بالغابة السّوداء "foret noir" خريف سنة 1923م، أين أخبره بقناعة راسخة عن تفوق "الكونت" على "دلتاي"، وهو يروي تنمره من ثقل المجلدات الضخمة التي تحوي أعمال "دلتاي" المتأخرة، والتي كان يتحمّل عناء نقلها إلى مكتبة جامعة "فرايبورغ" "Fribourg" في كل مرّة كان يطلبها شخص ما، ليس لغرض معاينة دراسات "دلتاي" ولكن للإطلاع على شيء آخر. أمّا ما قصده بشيء آخر فهي مراسلاته التي كان يتبادلها مع "يورك"، بل إنّ "دلتاي" ذاته كان يشعر بالنّقزم أمام علوّ مكانة "الكونت"، وهذا ما ذكره "غادامير" في تعليقه على الملاحظات التي دوّنها "دلتاي" في المجلد الثامن عقب محادثة جمعتهم بـ "الكونت يورك"(1).

(2) - هوسرل: *تأملات ديكرتية*، مرجع سابق، ص 75.

(3)- Martin. Heidegger : *Être et Temps*, traduit de L'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p. 462.

(1)- Hans- George. Gadamer: *L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)*, in Les chemins de Heidegger, traduit de L'allemand par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002, p. 244- 245.

لقد طوّر "يورك" في هذه المراسلات نقداً جذرياً للتصور العلمي الذي يوجّه المدرسة التاريخية، حتّى أن مؤسسها "رانكه"، الذي كان يتمتّع بمكانة مهيبة ومهيمنة، لم يسلم هو الآخر من قساوة أسلوبه الحجاجي؛ وقد أشار "هيدغر"، بشيء من التفصيل، إلى هذا النقد، لكنه لم يذكر صراحة أنه كان موجّهاً في المقام الأول والأخير إلى "دلتاي" ذاته. ومع ذلك فقد عبر عن هذه الحقيقة ضمناً حين ذكر أن من يُريد أن يتعامل مع نصوص "دلتاي" فعليه أن يُعابنها بأفكار "الكونت"، وإلاّ فإنه لا يظفر إلاّ بالقشور مفوتاً بذلك اللبّاب (2).

إنّ أولى ملامح قوّة تأملات "كونت يورك" هي طرحه لمفهوم الحياة طرْحاً جديداً يشمل المثالية التأمّلية والمنظورية التجريبية الجديدة. وتتبع أصالة هذا الوصف من شعوره العميق بالاغتراب الذي تُعانيه الفلسفة والعلوم الإنسانية لما وجدت نفسيهما خاضعتين للمتطلبات المنهجية التي فرضتها عليهما التجريبية الإنجليزية والكانطية الجديدة (3). ويُمكن رؤية هذا الأثر بوضوح في نوع الموضوعية التي ينسبها "دلتاي" للعلوم الإنسانية. ولعلنا نجد في هذا تفسيراً لتركيز "يورك" لجهده النقدي حول "دلتاي"، وانتهى إلى وضع يده على المعضلة الأساس التي واجهته، وهي نزوع "دلتاي" إلى فهم الحياة بمعونة المقولات الديكارتية الخاصة بالعلم الحديث عبر تأكّيده على تموضعات الحياة. فلا ينظر إليها كخبرة مُتدقّقة بل يسُلخها عن حركيتها الأساسية مفوتاً بذلك تاريخانيتها الجذرية، وهي كما يُذكرنا "غادامير"، الشرط الفعلي لإمكان العلوم الإنسانية (4).

إن ما يُشكل أهمية "يورك" الخاصة ويُميّزه عن "هوسرل" و"دلتاي" صياغته لمفهوم جديد للحياة يُقيم جسراً يربط بين المثالية والتجريبية، وهو في هذا يتفوق عليهما، فتحليله للـ"حي" *"Vivant"*، الذي يُشكّل نقطة انطلاقه، وإن بدا في الظّاهرة تحليلاً تأمّلياً فإنّه يحجز لنفسه مقعداً ضمن التّفكير العلمي في الطّبيعة، لأنّه يحتوي صراحة على مفهوم الحياة لدى "داروين" *"Darwin"*. إن الحي بنية منقسمة انقساماً أصلياً، وفي هذا تأكيد على الذات كوحدة داخل انقسامها وتمفصلها، فضلاً عن أنّ هذا الانقسام الأصلي أو الحكم يظهر بما هو جوهر الوعي الذاتى لجهة أنّ وعي الذات لا يتوقف عن الانقسام إلى ما هو خاص بالذات وما هو مُتعلّق بالآخر، ومع ذلك يظل محافظاً على ذاته كحي. إن الوعي كالحياة محاولة *"Tentative"*، بمعنى

(2)- Hans- George. Gadamer: *L'herméneutique et L'école de Dilthey* (1991), in *L'Herméneutique en Rétrospective*, op. Cit, p. 237.

(3)- Hans- George. Gadamer: *Souvenirs des premiers commencements de Heidegger* (1986), in *L'Herméneutique en Rétrospective*, op. Cit, p. 24.

(4)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 144.

تجربة. وتلك هي المهمة الرئيسة التي رسمها "يورك" للفلسفة، فالحاجة ماسة إلى التأمل الفلسفي الانعكاسي لأن الفلسفة تتحرّك عكس نزوع الحياة، بمعنى أن الفكر لا يتحرّك الآن إلا داخل نتائج الوعي، لأنّه لا يدرك العلاقات الفعلية التي تربط هذه النتائج بسلوك الحياة الذي تعتمد عليه. وما يريد قوله "يورك" أن نتائج الفكر ليست كذلك إلا لأنّها انفصلت عن سلوك الحياة، وعلى الفلسفة أن تلغي هذا الانفصال بأن تعكس تجربة الحياة للوقف على الشُّروط التي تحكم نتائجها، وهذه الصيغة تظهر على أنها أكثر موضوعية وعلمية<sup>(1)</sup>.

وهكذا فقد أتمّ "يورك" ما فشل كلّ من "دلتاي" و"هوسرل" في إنجازه. لأنّه، كما يقول "غادامير": "يعود إلى الحياة ليس فقط لأغراض إبستمولوجية، ولكن للمحافظة أيضاً على الرّابط الميتافيزيقي بين الحياة ووعي الذات كما حقّقه "هيجل". وفي هذا يتفوّق عليهما"<sup>(2)</sup>.

### 3- فينومينولوجيا الفهم الوجودي عند "مارتن هيدغر":

تحت هذا العنوان سوف ننقل إلى بحث أثر تأويلية "هيدغر" الوقائعية (الحدث) *Herméneutique de la facticité* في تشكيل الوعي التأويلي لدى "غادامير"، إذ يدين لأستاذه بالكثير في صياغته الاصطلاحية للتأويلية الفلسفية، والمتصفّح لنصوص "غادامير" يتبيّن دون عناء المكانة المتفردة التي يمنحها لـ"هيدغر"، فهو لا يكفّ عن ذكر مناقبه أو المحاجة بآرائه الثورية والاحتفاء بانتصاراته ضدّ الميتافيزيقا، بل إنّه يؤشك أن يستعيدها في كلّ فقرة من فقرات مؤلّفاته، حتّى أنّ بعض النقاد ينفون عنه كلّ أصالة وإبداعية ويتهمونّه بالاجترار والتّبعية. لقد خيم عليه طيف "هيدغر" لدرجة القول أنّ تأويليته مجرد استمرارية لتأويلية "هيدغر"، و"غادامير" ذاته اعترف بتبعيته لأستاذه ولمشروعه التأويلي، بل إنّه لم يجد أيّ حرج في الإفصاح عن ذلك. وفيما يلي فقرة مقتبسة من كتابه العمدة *"الحقيقة والمنهج"* تُلقِي الضّوء على تصوّره للتأويلية وتُشير صراحة إلى الصّلة الوثيقة التي تربطه بـ"هيدغر"، يقول "غادامير": "بيّن تحليل هيدغر الزماني للدازين، بحسب اعتقادي، أنّ الفهم ليس فقط فهماً لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p.272.

(2) - Ibid, p. 272.



وجود الدّازين نفسه. وإنّهُ لهذا المعنى استعمل مصطلح التّأويلية هنا. فهو يدلّ على الوجود الحيوي الأساسي للدّازين الذي يُشكّل نتايجهِ وتاريخيته<sup>(1)</sup>.

صحيح أنّ "غادامير" قد تأثر بأستاذه إلى درجة القول أنّ فلسفته تميّزت بطابع فينومينولوجي على طريقة "هيدغر"، فبدا للوهلة الأولى في صورة المريد الذي سوف يتلقف الشعلة ليسير على نفس خطى معلمه، ومع ذلك فإنّ فلسفته ليست مجرد استنساخ يحى عنه أية أصالة أو خصوصية، بل أخذ عنه حساسيته المفرطة ضد كل فكر ميتافيزيقي وموضوعاتي مغال في توجهه المنهجي، وأيضاً تصوّره للبنية المسبقة للفهم بوصفها مشروعاً ملقى في العالم، ثم حوّر فيهما ليخرجهما بحروف جديدة مختلفة تنم عن روح إبداعية وأفكار مخصوصة. وهذا ما نلاحظه لدى تتبع "غادامير" في آلية تعاطيه مع الخصوبة التي يتميز بها الثّراث وتعامله مع المسافة الزمنية. وهنا تتجلى أولى ملامح الاختلاف بينه وبين "هيدغر"، خاصّة إذا علمنا أنّ هذا الأخير ينتقد الثّراث ويصرّ على ضرورة تقويضه. أمّا الاختلاف الثاني والأهم فيمكن تبيّنه في علاقة "الفهم" *"Verstehen"* بـ"التّأويل" *"Auslegung"*، ففي الوقت الذي يؤكّد "هيدغر" على شفافية التّأويل أو "الأنوار" *"Aufklärung"*، فإنّ "غادامير" يحدّ من الأنوار وينفي عن التّأويل كلّ وضوح وشفافية<sup>(2)</sup>. وهذا أمر يحتاج، بالطبع، إلى تفصيل: يمضي "هيدغر" في شرح العلاقة بين الفهم والتّأويل من شفافية التّأويل والأنوار، وهذه المهمة تحمل نبرة خاصّة عند "هيدغر" لأنّ التّأويل يدلّ لديه على الفهم الذي يمتلك ذاته؛ فالدّازين بما هو كائن للفهم يتمتّع بالقدرة على فهم ما فهمه حين ينصرف إلى تجلية إمكانات الفهم لديه، وهو يفهم بناء على مشاريع الوجود المتنوعة أو إمكانات الوجود الكامنة فيه. وممارسة التّأويل أو الإيضاح المتعلّق بافتراضات الفهم هو ما يُمكن أن ندعوه بالأنوار *"Aufklärung"*، وهذه الأخيرة الـ *"Aufklärung"* تتخذ عند "هيدغر" معنيين: (1) معنى توضيح ما هو قابل للفهم بتجلية التوقعات التي تتحكم فيه دون وعي منه. (2) معنى التقويض لأنّ غرضه تهديم القيود التي تمنع الدّازين من امتلاك ذاته لأنه لا يزال متخفياً عنها يخضع لسلطة الثّرثرة، وفي هذا المعنى يقول "غراندان": "بهذا المعنى أيضاً تُصبح الهرمنيوطيقا عند "هيدغر" بمثابة ممارسة للأنوار *"Aufklärung"*؛ ذلك أنّ قصد "هيدغر" من كل هذا هو أن يُخرج إلى

(1) - غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007، ص 36.

(2) - جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 131.



الضوء، أو على الأصح أن يُحطم تلك الأصنام التي تقف حجر عثرة أمام امتلاك الدّازين لخصوصيته أو لذاته<sup>(1)</sup>.

إن ما نرومه من وراء اتخاذنا لهذه الخطوة التّمهيدية ليس تبرير فريدة "غادامير" وتميّزه عن أستاذه، أو ردّ الأوّل إلى الثّاني على نحو سببي ينفي عنه كلّ إبداعية وأصالة، وإنّما نسعى إلى رصد أشكال الحضور "الهيديغري" في المشروع "الغاداميري" بما هي استثمار يعكس ما يدين به لأستاذه. وواضح أنه ما من شيء استفاده "غادامير" من أستاذه أكثر من تصوره لتاريخانية التجربة الإنسانية والحلول التي أوجدها لمشكلة نسبية التّاريخ، لذلك رأيناه يقول في مقالة له تحمل عنوان "نكريات عن البدايات الأولى لـ"هيدغر" (1986م) " *Souvenirs des premiers*

*commencements de Heidegger (1986)* وبكثير من الوضوح: "فما وجدته مغريباً عند "هيدغر" الشاب هو شيء كان ينقصني في تكويني المتشبع بالكانطية الجديدة الذي تلقّيته في "ماربورغ" "Marbourg"، والذي لم أصادفه في قراءاتي العرضية لأعمال "دلّتاي"، و"ماكس فيبر" "Max Weber" و"ارنست ترولتس" "Ernst Troeltsch". ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق، لدى "هيدغر"، بمشكلة تبرير إبستمولوجي للمعرفة، ولا أيضاً بالاستغراق الكلّي للتّحليلات القبلية لمجال "عالم المعيش" كما عالجه "هوسرل"، بل إن الأمر يتعلّق أساساً بتاريخانية التجربة الإنسانية والبحث عن حلّ لمشكلة النسبوية التّاريخية"<sup>(2)</sup>.

قبل أن نستبق الحديث عن مواطن الالتقاء والاستثمار بين "غادامير" و"هيدغر" نذكر أنه إذا أمكننا التمييز بين شكلين من التّأويلية: تأويلية ذات طابع إبستمولوجي بما هي نظرية معيارية عن التّأويل أو تصور أداتي للفهم، وتأويلية ذات طابع أنطولوجي تتخذ كنقطة ارتكاز لها الوجود وإمكانية فهمه وتأويله من خلال الكائن من أجل الموت، فعندئذ يُمكننا القول أنّ هذا الانقلاب الأنطولوجي للتّأويلية يأتي على يدي "هيدغر"، فـ"هيدغر" يعدّ بحق المهندس الحقيقي لهذا التحول في أولويات التّأويلية. وهو البعد ذاته الذي استثمره "غادامير" في صياغته لمشروعه التّأويلي، ويكفي أن نُعرج على مفهومه عن الدائرة التّأويلية كيما نتبيّن ذلك، يقول "غادامير": "إنني أوسّع في

(1) - جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 96 - 97.

(2) - Hans- George. Gadamer: *Souvenirs des premiers commencements de Heidegger (1986)*, in *l'Herméneutique en Rétrospective*, op. Cit, p.23.

تأويلتي البعد الجديد الذي أعطاه "هيدغر" لهذا المفهوم [الدائرة التأويلية]. ليس الفهم شكلاً خاصاً للعلاقة بالعالم بل هو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم<sup>(1)</sup>.

يتحدث "بول ريكور" في مطلع كتابه "صراع التأويلات" عن تطعيم للتأويلية في الظاهراتية، أو عن إرساء لأسس الهرمنيوطيقا في الفينومينولوجيا، من خلال أنطولوجيا الفهم عند "هيدغر". ويذكر أن الوضع تغير تماماً حين أخذ "هيدغر" يقتبس من التأويلية أساليبها وطرائقها لفهم الوجود. فالفهم لم يعد مرتبة من مراتب المعرفة بل مرتبة من مراتب الوجود، ومعنى ذلك أننا بدلاً من أن نتقصى الشروط التي تجعل الكائن العارف قادراً على أن يفهم معنى نص ما أو التاريخ، فإننا نتساءل عن الكائن الذي يتكوّن الكائن من فهمه، ومن ثم تغدو التأويلية مقاطعة من مقاطعات تحليل الوجود أو الدارين الذي يوجد وهو يفهم<sup>(2)</sup>.

والواقع أن هذا الانقلاب الجوهرى للسؤال من الـ"ما" إلى الـ"من" يعكس المنحى العام لفكر "هيدغر" ومنطلقات فلسفته الوجودية، فلا يخفى عن ناظرنا أن الموضوع الرئيسة لهذه الفلسفة هي تجاوز الميتافيزيقا ونقد مفهومها عن "الذاتية" *subjectivité*، التي تتفكر الإنسان بوصفه محور الوجود والعامل الفاعل الوحيد في المعرفة، وتبعاً لذلك فهي لا تمنح الوجود إلا مكانة ثانوية تخضعه للذاتية وتجعله يستجيب لمقولاتها. وكما نعلم فإن مشكلة تأويلية الحدث هي تقويض الافتراضات الميتافيزيقية المتعلقة بمفهوم "الأساس" *Fondement* و"الذاتية" *Subjectivité*، وفي هذا المعنى يقول غادامير: "بدا واضحاً أنه على مشروع أنطولوجيا أساسية عند "هيدغر" أن يضع مشكلة التاريخ في المقام الأول. لكن سرعان ما اتضح أن ما يُشكّل معنى هذه الأنطولوجيا الأساسية لا يُمثل حلاً للمشكلة التاريخية، ولا في كونه تأسيساً أكثر أصالة للعلوم، ولا أيضاً، كما لدى "هوسرل"، تأسيساً ذاتياً على نحو جذري مُطلق للفلسفة، بل إن فكرة الأساس ذاتها التي خضعت إلى قلب كلي<sup>(1)</sup>.

وإذا كان "هيدغر" قد طرح مفهوم الأساس أمام المسألة فلأنه كشف عن "مضمراته الأنطولوجية" *Sous- entendu ontologique*؛ ذلك أن اتجاه النزعة الذاتية نحو البحث عن أساس راسخ مفكر فيه في شكل حضور دائم يرمي إلى التخلص من زمانيتها المتناهية، فضرورة

(1) - غادامير: *سلطة الفلسفة*، مجلة كتابات معاصرة، العدد 26، المجلد السابع، شباط آذار، 1996، ص 119.

(2) - بول ريكور: *صراع التأويلات*، مرجع سابق، ص 36.

(1) - Gadamer Hans- Georg : *Vérité et Méthode*, op. Cit, p.277.

أساس متين ونهائي تغرف من حذف الزمانية التي تُقيم داخل التجربة الإنسانية، فلم يعد الإنسان الغربي يشعر بالوجود في دفته بل في شكل حضور سكوني لفكرة ما. لقد أضى الإنسان، خصوصاً في الفكر الحديث النقطة المرجعية للوجود عامة، والاشتطاط في تقدير دور الذاتية هو الذي دفع بـ"هيدغر" إلى استعادة الدّازين في زمانيته الأساسية. فهل يمكن اعتبار الذات الإنسانية أساساً متيناً لكل ما هو موجود؟ أليست مقذوفاً بها في الوجود لزمن وبواسطة نتائج لن تكون سيدة لها قط؟

ما يعيبه "هيدغر" على "هوسرل" هو افتقار فكره لقاعدة أنطولوجية يُقيم عليها الذاتية الترنسندنتالية، فتفسيره للظواهر انطلاقاً من الذات المتعالية بات يفتقر إلى المشروعية، بل إنه، فيما يعتقد "هيدغر"، نوع من العنف الممارس ضد الظواهر ذاتها، لذا كان يؤمن بأنه كان أكثر التزاماً بالفيينومينولوجيا ومبدئها الأساس القاضي بالعودة إلى الظواهر من مؤسسها "هوسرل" حين دعا إلى ضرورة تفسيرها انطلاقاً من الوجود والواقع المعيش. وهو بصنيعه هذا يروم ترسيخ الفيينومينولوجيا لا داخل الإبستيمولوجيا بل داخل الأنطولوجيا، بإزاحتها من مركزية الإبستيمولوجيا أو الوعي في علاقته بالعالم إلى مركزية الأنطولوجيا أو الوجود الإنساني في علاقته بالعالم<sup>(2)</sup>.

إن الحل يكمن، فيما يعتقد "هيدغر"، في إحياء سؤال الوجود، وهذا الأخير لا يمكن فهمه إلا في أفق الزمان. لقد عمل "هيدغر" جاهداً، وعلى مدار كتابه "*الوجود والزمان*" على رَأْب هذا الصدع الذي خلفه الفكر الحديث بين الوجود والزمان، فبرع في نسج علاقتهما ليعقد بينهما ميثاقاً لا يستطيع أي وعي نقدي أن يحلّه، فظهرت هذه العلاقة قوية على نحو لا يقل قوة عن علاقة اللذة بالألم، فما إن نقبض على أحدهما يكاد يكون من الضروري أن نمسك بالآخر. تتحدّد ماهية الوجود في إطار الزمان، بل إنّ الوجود ذاته زمان لجهة أن الكائن الإنساني يفهم ذاته في صيرورة متواصلة من التأويل الذاتي والخبرة وإعادة التأويل. وهذه الحلقة التأويلية هي أوضح دليل على أن الوجود لا ينفصل عن الزمان "*l'être est en Soi indissociable du tempe*". كيف ذلك؟ إنّ الكيفية التي نفهم بها الحياة الإنسانية مشروطة بالزمان، ذلك أنّ الوجود الذي نهتمّ ببحثه ليس جوهرًا كالجواهر الأخرى التي نَسند إليها محمولات مختلفة، ولكنه حياة تجري تفاصيلها في الزمان، فالماضي يجترح دلالاته في ضوء التجارب والمشاريع الحاضرة، أمّا الحاضر والمشاريع المستقبلية

(2) - جمال مفرج: *الفلسفة المعاصرة، من المكاسب إلى الإخفاقات*، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة

فيتحدد معناها بالكيفية التي نفهم بها الماضي، لهذا السبب ينعت "هيدغر" فهم الذات لذاتها بوصفه "مشروعاً مقذوفاً في العالم" *"Projet jeté dans le monde"*؛ فالفهم يتطلب منا أن نشرع في اتجاه مستقبلنا وإمكاناتنا، وهذا هو معنى قول "هيدغر" أن وجودنا هو مشروع وجود فحسب. إن الإنسان هو الكائن الوحيد المطالب بأن يوجد وأن يحقق ذاته؛ فهو مطالب دائماً بأن يعمل لتحقيق إمكاناته، بيد أنها إمكانات نجدها قد حددت مسبقاً بالكيفية التي شرعنا بها في الماضي نحو المستقبل. فنحن مقذوف بنا في العالم بالمعنى الذي يجعل فهمنا لذواتنا يفتقر للحرية بالمعنى السارتري، حيث أننا لا نقدر على الفعل، وإمكاناتنا قد أُعِدَّتْ *"Circonscriit"* بواسطة الإمكانات التي تخليها عنها، أو التي حققناها على نحو ما شرعنا في الماضي، وبعبارة أخرى، إن الماضي يُحيلنا إلى إمكانات لم يكن لنا أي دور في اختيارها، وعليها أن نرضى بها، وإلى إمكانات لم نتحقق، فما تحقق وما لم يتحقق بعدُ ليس مُلْكنا. من شأن هذا التصور الجديد للفهم أن يقوّض النّزعة الذاتية المهيمنة على الفلسفة الحديثة برمّتها، فكلّ فهم يتمفصل حول فهم الذات - بما هو مشروع ملقى في العالم - يفترض أن نقطة انطلاقه ووصوله تتموضع خارج الذات، في الماضي الذي لم تصنعه، وفي مستقبل يُفلت من قبضتها. فالفهم لم يعد مجرد سلوك للذات يخضع لسيطرتها التقنية بل هو حدث وواقعة. وهذه في الواقع هي الأوجه التي طورها "غادامير" في تسويغه لمشروعية تاريخانية الفهم وحدثه؛ ففهمنا للتاريخ هو فهم تاريخي، ومعنى هذا القول أن فهمنا للتاريخ ليس فهماً متعالياً على وضعه التاريخي، بل إننا جزء من التاريخ الذي نفهمه بالمعنى الذي يجعلنا نرث تجاربه الماضية، إننا نشرع تجاه مستقبلنا انطلاقاً من الحالة التي خلفها الماضي، ونتصرف تبعاً لفهمنا له سواء كنّا على بيّنة من ذلك أم لا<sup>(1)</sup>.

إن الزّمان، فيما يعتقد "هيدغر"، هو أكثر من مجرد شرط لفهم الذات، ذلك أن الكائن الإنساني يفهم وجوده الخاص في حركة دائرية من المشاريع ومراجعته لها، وهي مشاريع تفرضها البنية الزمانية للحياة ذاتها؛ فعلى الكائن الإنساني أن يحيا على نحو ما، وأن يُحدد مستقبله، ومن ثم يحدد معنى ماضيه، فالحياة لديها دائماً، حسب "هيدغر"، خاصية أنها ملكي أي خاصتي: وجوهرها يكمن في أنّ لكلّ حالة قدرها (مصيرها) الخاص، وذلك بسبب أنّ الكائن الإنساني يفهم وجوده الخاص بمجرد أن يحياه عبر تحقيق بعض المشاريع المستقبلية وأن يتصرّف في الماضي على نحو محدد. وعلى هذا النحو فإن "هيدغر" يُعطي للفهم معنى عملياً؛ ذلك أن الفهم يُحيلنا هنا

(1) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 60.

إلى العلاقة التي تربطنا أساساً بحياتنا الخاصة، وعليه فإن الفهم بالنسبة إلى الحياة الإنسانية ليس شيئاً خارجياً أو اختياريّاً بل هو نمط لوجود الدّازين ذاته<sup>(1)</sup>.

ويؤدي بنا هذا، في الحقيقة، إلى القول أنّ الفهم لم يعد عنصراً مكملاً يُضاف إلى الوجود بل إن الوجود في العالم هو ظاهرة الفهم ذاتها، فالدّازين موجود في العالم بما هو كيفية من كفيات الفهم، أمّا العالم فلم يعد معطى أولي سابق يتجلّى في شكله الخام بل هو عالم الإنسان الخاص الذي ينشأ من تأويليه.

من شأن هذا التّوصيف الجديد للوجود في علاقته بالزّمان أن يُفوّض النّزعة الدّاتية للفلسفة الحديثة والنّسأولات التي أثارها الميتافيزيقا بتصورها للوجود لا كشيء زمني مُتدقّق بل كحضور دائم لا زمني. وهذا ما يحدونا إلى التّعرج على موقف الميتافيزيقا من هذه المسألة كخطوة تمهيدية. فالتّسأولات التي تطرحها الميتافيزيقا حول الزّمان تتمفصل دائماً حول الوجود، فنتساءل الميتافيزيقا عن وجود الموجود، أي عن وجود الموجود انطلاقاً من الموجود؟ إنها تتساءل: ما هذا الذي يُوجد في الزمان؟ وسرعان ما يدرك الفكر الميتافيزيقي ما الذي يقصده بالموجود ولفظ الوجود. إن الموجود يُحيل دائماً إلى ما هو حاضر، وهو يزداد وجوداً بقدر ما يزداد حضوراً، وهو يزداد حضوراً كلما ازدادت مدة إقامته. إن هذا التّفسير "الأرسطي" لوجود الموجود يتأسّس على الزّمان، فهو يُدرك وجود الموجود كحضور، وما يحضر في الزمان هو "الآن". وكل جهد الفلسفة الحديثة، بدءاً من "ديكارت" إلى "هيجل"، يتوجّه نحو تحويل الحضور إلى مثل أمام الدّات، والتي تُحوّل بدورها -أي الدّات- الموجود الأسمى إلى ذات تُدرك نفسها في المعرفة المطلقة. فالحضور يستحيل إلى موضوع يوضع أمام ذات ويخضع لسيطرتها التّقنية<sup>(1)</sup>. ومن نتائج هذا التّصور الأداتي للوجود أن تقطعت السبل بين الإنسان الغربي والوجود الأصيل، فلم يعد يُدرك الوجود كتجربة حيوية نابضة بالحياة بل كحضور ساكن لفكرة، وكل معقولة تقصد إلى إدراك الحقيقة لم تعد تتأسس على الوجود بل على إدراك فكرة، لأنّها لم تعد ترى الوجود كخبرة زمانية متدفقة بل كفكرة، أي كحضور دائم لازماني<sup>(2)</sup>.

(1) - Georgia. Warnke : *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 60. 61.

(1) - عبد السلام بنعبد العالي: *أسس الفكر الفلسفي المعاصر*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثّانية، 2000، ص 47.

(2) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 170.

إنَّ الطَّرِيقَ الَّذِي انتهجه البحث الميتافيزيقي في تفكُّر الوجود يسلك درباً خاطئاً جعله يُفَوَّت معناه الحقيقي، كما يُشكِّل حجرة عثرة أمام الإنسان منعه من إقامة علاقة أصيلة بالوجود. وبذا فإن الميتافيزيقا أضحت تعيش حالة من إغفال الوجود ونسياناً له سببه التوتّر الأنطولوجي الَّذِي أفضت إليه مشكلة العدم. إن البحث في العدم، كمشكلة تقع في صميم البحث في الوجود، هو أمر يستعصي على الميتافيزيقا، وحتَّى يستعيد "هيدغر" هذه العلاقة الأصيلة الَّتِي تصل الإنسان بالوجود عبر إحياء سؤال الوجود فهو منقاد ضرورة إلى طرق وإحياء سؤال العدم، لأنَّ كلَّ سؤال وجود يحتوي في داخله على سؤال العدم<sup>(3)</sup>. وهو الأمر الَّذِي لم تكن الميتافيزيقا مستعدة لقبوله، ولعلها في سلوكها هذا تُكرس مثال فلسفة "بارمنيدية" تقضي بأن الوجود موجود وأن اللاوجود غير موجود، وكما أن "أ" لا يمكن أن يساوي لا "أ" فإنه لا يُمكن لشيء غير موجود أن يكون موجوداً. إن هذه التوليفة المحكمة بين الوجود والعدم الَّتِي برع "هيدغر" في حبك نسيجها هي أشد ما تكون وفاءً للتراث "الهيرقليطي" الَّذِي يقبل حقيقة أننا موجودون وغير موجودين في الوقت نفسه، أي أننا وجود وعدم في الوقت ذاته. والواقع أن "هيدغر" يسير على هدي "نيتشه" "Nietzsche" في تقويضه لميتافيزيقا الغرب وتقريظه لمبدأ الصيرورة "الهيرقليطي"، الَّذِي يرى الوجود في صورة نهر متدفق لا يتوقف عن السيلان، وقد كتب عنه "هيدغر" قائلاً: "إن "نيتشه" هو "هيرقليطس" "Héraclite" القرن التاسع عشر... و"هيرقليطس" ما هو إلّا "نيتشه" العصور السَّابِقة لـ"أفلاطون"<sup>(4)</sup>. ويبدو أنَّ هذه المقولة تنطبق على قائلها بقدر ما تنطبق على "نيتشه"، ونحن نصوغها بدورنا على النحو التالي: "إن "هيدغر" هو "هيرقليطس" القرن العشرين، كما أن "نيتشه" هو "هيرقليطس" القرن التاسع عشر، و"هيرقليطس" ما هو إلّا "نيتشه" و"هيدغر" العصور السَّابِقة لـ"أفلاطون". وهذا ما يجعل "هيدغر"، وهذه مقولة "غادامير"، النَّسْل الفلسفي غير المباشر لـ"نيتشه". إنَّ السَّلف الحقيقي لمسألة الوجود عند "هيدغر" الَّتِي تدل على انقلاب ضدَّ ميتافيزيقا الغرب لا يمكن أن يكون منذ ذلك الحين لا "دلتي"، ولا "هوسرل"، بل هو بالأحرى "نيتشه"<sup>(1)</sup>.

رب سائل قد يعترض قائلاً: أليس الجمع بين الوجود والعدم هرطقة تنمرد على مبدأ عدم التناقض القاضي بأن النَّقيضين لا يجتمعان معاً؟ كيف يُمكن للوجود والعدم أن يتواجدا معاً، بحيث

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 278.

(4)- Martin. Heidegger: *Nietzsche*, tom I, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, p.395.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 278.



يمثل أحدهما الآخر؟ ثم ما هو العدم؟ وهل الإجابة عن هذا السؤال أمر ممكن؟ وإذا كان العدم، أياً كان، هو مضمون هذا السؤال، ألا يقودنا إلى اعتباره شيئاً موجوداً يُمكن أن نلتقي به؟ أين نبحت عن هذا العدم؟ وأين نجده؟ ألا ينبغي، ونحن نبحت عن شيء ما، أن نكون على علم مُسبق وشامل بوجوده، ذلك أن الإنسان لا يقدر على البحث إلا إذا كان على علم مسبق بحضور واقعي للشيء الذي يبحته؟<sup>(2)</sup>

يجيب "هيدغر" عن هذا السؤال في نصّ "ما الميتافيزيقا" *Qu'est- ce que La Métaphysique* جواباً يُنم عن نفاذ بصيرته وبراعته في دقة التحليل، والتي قلّما تُصادفها في تاريخ الفكر. إنَّ العدم ينكشف في القلق، ولكنه لا ينكشف كوجود، كما لا يُعطي بوصفه موضوعاً، فضلاً عن أن القلق ليس فعل العدم، ومع ذلك فلا يعدم أن ينكشف العدم عن طريق القلق وفيه، ففي القلق ينكشف العدم دفعة واحدة صحبة الوجود، وعبر هذا التجلي الأصيل للعدم يُوجد الدّازين ويلج إلى الوجود. ولئن كان الدّازين عاجزاً عن إقامة علاقة مع الوجود إلا داخل العدم، وإن كان العدم لا ينكشف أصلاً إلا في القلق، يتساءل "هيدغر"، ألا ينبغي أن نغطس في بحر القلق الأصيل والنّادر؟<sup>(3)</sup>. إنَّ القلق هو ذاته الوجود في العالم، يأخذنا من عالم الأشياء ليستقر بنا داخل وجودنا الأصيل، وهو إمكانياتنا الكامنة في أعماقنا في انتظار أن تتحقّق، إن للـ "دازين" نزوع دائم نحو المستقبل نحو إمكانيات نسعى إلى تحقيقها، نحو إمكانيات الإمكانات أو الإمكانية القصوى والأخيرة وهي إمكانية الموت؛ فالموت هو العدم وهو مصدر القلق الذي يُعانيه الإنسان لأنه إعدام لإمكان الوجود في العالم، وهذا ما يجعل من القلق عنصراً أصيلاً في كينونة الإنسان لأنه يُذكره على نحو متواصل بحقيقة أمره بوصفه كائناً مقذوفاً في العالم<sup>(1)</sup>.

هكذا، فبدل أن يلهث وراء تبرير ما تتّصف به العلوم الإنسانية من خصوبة منهجية ورفعها إلى درجة الإجراء العلمي الذي يجعلها مساوية للعلوم الطبيعية، فإن "هيدغر"، ومن خلال إحيائه لسؤال الوجود يرفض، على غرار "هوسرل"، تمييز الوجود التاريخي عن الوجود الطّبيعي، والأولى في نظره أن نشرع في اكتناه شكل المعرفة الخاص بالعلوم الطّبيعية كنمط من الفهم يتوجّه نحو

(2) - Martin. Heidegger : *Qu'est- ce que La Métaphysique*, in Questions I et II, traduit de L'allemand par Kostas Axelos, Gallimard, Paris, 1968, p. 54.

(3) - Ibid, p. 60- 61.

(1) - عمر مهيبيل : *إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة*، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص



إدراك الأشياء بقدر ما يكتنفها من غموض. فالفهم لم يعد يُمثل لدى "هيدغر" نموذج المعرفة الذي يبلغه الفكر في سن متقدمة حيث تنمو بصيرته (دلتاي)، ولا مجرد نموذج منهجي للفلسفة، كما فعل "هوسرل"، بل إنّ الفهم هو الشكل الأصلي لاكتمال الوجود الإنساني "الدّازين" كوجود في العالم. إنّ الفهم قبل أن يتفرع في اتجاهين لأغراض نظرية أو عملية هو في الأصل نمط لوجود "الدّازين"، من حيث هو إدراك للوجود وإمكان له<sup>(2)</sup>.

ولحظة ما نلتفت إلى تركيز "هيدغر" على الفهم بما هو الخاصّة الأصيلّة لوجود الحياة الإنسانية، يُمكننا أن ندرك أنه لا يقصد به ذلك المعنى العقلي فحسب، بل يُركز أيضاً على معناه العملي، وهو يُوظف لهذا الغرض الكلمة الألمانية "*verstehen*" "الفهم"، التي تعني "المهارة العملية" "*Habileté pratique*"، أو "الحكمة العملية" "*Savoir faire*"، أو "القدرة العملية" "*un pouvoir faire*"، أي القدرة على انجاز عمل أو شيء ما. إنّ المرء الذي يُجيد قراءة قصيدة ما ليس الشخص الذي يمتلك معرفة، أو الذي يتحكم في تقنية خاصة بل الشخص الذي يقدر على قراءتها<sup>(3)</sup>. كما أنّ الشخص الذي يعرف كل ما يتعلّق بآلة ما ويعرف طرق استخدامها لا ينظر إليها كمجرد أداة بل إنّهُ يستخدمها ويشغل بها، كذلك الفهم الذي يجعل "الدّازين" يُدرك ذاته في علاقته بالوجود لا يُختزل إلى مجرد سلوك تأملي يتوجه نحو موضوعات المعرفة وإنّما هو ممارسة الوجود ذاته في العالم<sup>(1)</sup>. يختلف معنى الفهم في هذا السّياق عن معناه الذي يحدث في العلوم والمعرفة؛ فهو لا يُدلّ على عملية عكسية لإعادة بناء الحياة إنّما هو شكل أصلي لوجود الحياة ذاتها، إنّهُ "سلوك" "*Comportement*" أكثر منه عملية عقلية أو ذهنية، إنّهُ يتعلّق بإمكانية من إمكانيات الوجود أهم ما يُميّزها أنّها حالة من الغموض والضبابية، فلا أجد نفسي البتة في ذلك الموقف الوجودي الذي اخترته حين انخرطت في مشاريع الفهم التي هي إمكانيات وجودي في الزّمان، إنّ كل فهم ما هو إلّا مشروع مؤقت، أي التّضلع في حالة ما لا يمكن السّيطرة عليها نهائياً<sup>(2)</sup>.

(2) - Gadamer Hans- Georg : *Le problème de La conscience historique*, op. Cit, p. 50.

(3) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 118.

(1) - غادامير: *فلسفة التّأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثّانية، 2006، ص 176.

(2) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 118.

إن الدلالة التأويلية التي يُخرجها "غادامير"، من تحليله لبنية الفهم المسبقة، هي أنّ الفهم مشروع أين يتمتع العارف (المؤؤل) والمعروف (موضوع الفهم) بنمط وجود تاريخاني. على أن هذا المشروع لا يرجع إلى الآن، إلى شروعي أو إلى عملية أداتية فحسب، وإنما هو أيضاً محصلة لعمل التاريخ، أي الانتماء إلى تراث ما، إنه حدث ومشاركة أكثر من كونه مسألة منهج. من الواضح أن "غادامير" لا يقصد إلى جعل الانتماء إلى التراث مصدراً لتبرير مشروعية هذا النوع من المعرفة، بل يُجاهر بالأحرى أن هناك معايير أخرى محايدة للمعرفة العلمية تعود إلى المنهج، وتبعاً لذلك يُميز "غادامير" بين "الانتماء الأنطولوجي للتاريخ" *L'appartenance* و"التبعية العاطفية" *Dépendance émotive*، لأن الانتماء إلى التراث يعني شيئاً آخر غير التبعية إلى هذا الحكم المسبق أو ذاك بل هو شرط أنطولوجي لجميع مشاريع المعنى. إن التراث ليس مجرد موضوع للبحث ففي كل فهم يُوجد التراث والحدث، ونسيانها يعني، كما يرى "غادامير"، أن تتعرض بصورة عمياء لسلطان الأحكام المسبقة التي لم يتم السيطرة عليها بعد<sup>(3)</sup>.

لقد نذر "غادامير" تأويليته لتطوير هذه الجوانب الجديدة للمشكلة التأويلية التي تتكشف على خلفية التحليل الوجودي للـ "دازين"، لذلك فهو يلجأ إلى استعادة الدلالة المتعالية للمشروع "الهيديغري"، إنها عبارة طموحة، كما يقول "غراندان"، فهي "تتشد على الخصوص استعادة المضمون الفلسفي والكلباني للبحث الهرمنيوطيقي، لأن الأمر يتعلق بنوع مخصوص من التعالي، أعني انتماء المؤؤل لموضوعه وإلى تراث ما"<sup>(1)</sup>. وهي متعالية، بالنسبة لـ "غادامير"، بما هي شرط أساس لكل فهم. لكن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأن "غادامير" يُشايح وجهة النظر الترنسندنتالية الخالصة، التي تدّعي تفسير الفهم برده إلى مبدأ أو أساس نهائي، بل يُناهضها ويؤكد على محدوديتها لجهة أنها فكر أداتي، أمّا الحديث عن التراث والحدث لا يعني أننا نضع أيدينا على مبدأ أو أساس جديد، بل هو تأكيد على تناهي الفهم الإنساني<sup>(2)</sup>.

يتخذ مفهوم الانتماء كمبدأ متعالي وشرط للحدث دلالة عينية عند "هيديغر"، فتوصيفه لبنية "الدازين" كمشروع منقذف يرتسم في شكل بنية عالمية تتسحب على الفهم الذي ينتج في جمع

(3) - Ibid, p. 119- 120.

(1) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 120.

(2) - Ibidem.

العلوم وبالأخص على العلوم الإنسانية. والواقع أنّ هذه المكانة المخصصة التي يمنحها "غادامير" للعلوم الإنسانية ترجع إلى قدرتها على تجلّية الفهم التاريخي، ذلك أنّ بنية الفهم العامة تتكشف على نحو واضح وجلي في الفهم التاريخي لأنّ الروابط العينية التي تؤلّف بين العادات والأخلاق والتراث وأيضاً الإمكانات المستقبلية هي عوامل فاعلة ومؤثرة في الفهم ذاته، وفي هذا يقول "غادامير": "إن الدّازين الذي يشرع في اتجاه وجوده الممكن كان دائماً موجوداً. ولا يمكن لأي سلوك حرّ للدازين، في مواجهة وجوده، أن يتجاوز وقائعية هذا الوجود. فكلّ ما يجعل هذا الشروع ممكناً وما يُحدده يتجاوز الدّازين على نحو يتعذر عليه بلوغه. وعلى هذه البنية الوجودية للدّازين أن تترك أثرها في فهم التراث التاريخي"<sup>(3)</sup>.

لكن، إذا كان فهم تراث تاريخي ما يحمل في داخله أثر هذه البنية الأنطولوجية للدازين، فكيف نتعرّف إلى أثرها داخل العلوم الإنسانية؟ أو بعبارة أخرى، كيف تُفصح بنية الدّازين عن ذاتها داخل العلوم الإنسانية؟ لا ينبغي للعلوم الإنسانية أن تتبني على أرض تجعلها متناقضة مع التراث، ونحن نُشير هنا إلى العلم الموضوعي، لأنّها تدين له -أي التراث- بقدرتها على الولوج إلى التاريخ، وليس من مصلحتها أن تُقيم مسافة تُبعدنا عن التراث وتجعلنا نعتقد من قيوده. فكل توجه أصيل نحو تراث ما هو الذي يهتم بثقافته بالمعنى الأدبي للكلمة، أي بما هو تطوير واستمرار لما نعتبره الوسيط العيني الذي يجمعنا. وعلى هذا فإننا ندرك هذا التراث إدراكاً مشوهاً ما دمنا نتعامل مع ما يصلنا عبره بروح موضوعانية كما لو كان موضوعاً للمنهج العلمي، أو كما لو كان شيئاً مختلفاً أو غريباً عنّا كل الغرابة. فما ينتقل إلينا يتردد دائماً صداً في دواخلنا، وهو المرآة التي يتعرف فيها المرء على ذاته. إن التجربة الحقيقية بالتراث ليست مقترناً معرفياً بل مسألة توافق تلقائي وخصب مع مضمون ما ينتقل إلينا من الماضي<sup>(1)</sup>.

هذا، ويحمل "غادامير" بشدّة على الوعي التاريخي الذي يفصل بين توجّهنا العلمي ومسلكتنا الطبيعي والعفوي نحو التاريخ لخلق بينهما هاوية سحيقة يتعذر جسرهما، ويُسيء فهم حقيقة تاريخانيته حين ينعثها دون تحفظ بالحكم المسبق. ويقترح "غادامير" كبديل عن هذا الوعي التاريخي تشييد تأويلية تاريخية تتبني على جبر هذا التقابل المجرد بين التراث والبحث التاريخي، بين التاريخ والمعرفة. فكلّ ما يُقدمه التراث الحي من جهة، وما يُقدمه البحث التاريخي من جهة

(3) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p. 285.

(1) - Gadamer Hans- Georg : *Le problème de La conscience historique*, op. Cit, p. 56.

أخرى، ما هو في النهاية إلا وحدة حقيقية لا يمكن تفكيكها إلا بوصفها شبكة من الأفعال المتبادلة، وعلينا أن نشرع في إقامة جسور الألفة مع الدور الذي يلعبه التراث داخل البحث التاريخي والحفر في أعماقه بحثاً عن خصوصيته التأويلية<sup>(2)</sup>.

حاولنا في هذا الفصل الموسوم بـ"نقد الوعي التاريخي الشائع أو حدود الوعي التاريخي المغترب" أن نقف عند نقد "غادامير" للوعي التاريخي، ذلك أن مشروعه التأويلي يستمد حيويته من نقده للنظريات السابقة. ولئن أول هذا الفعل، في غالب الأحيان، بمعنى سلبي يهدف إلى التهديم والتقويض أكثر مما ينشد البناء والتشييد، فإننا نرى أن هذا التأويل يتجاهل، في الوقت نفسه، ما يتضمنه النقد من معنى إيجابي وفاعل، إذ أن كل نظرية تنمو وتتطور من خلال نقدها للنظريات السابقة عليها. ونلخص ما ترتب عن هذه المحاولة من نتائج في النقاط التالية:

1- تُعرّف مهمة التأويلية الفلسفية، كما بلورها "غادامير"، كمحاولة لمواصلة الجدل حول المسافة الاستلابية وتجربة الانتماء كما تتكشف في المجالات الثلاث التي تتوزع عليها التجربة التأويلية وهي: المجال الجمالي، والمجال التاريخي، وأخيراً المجال اللغوي. لكن ما يهمنا هنا هو المجال التاريخي، فإدراكنا لحقيقة أن وعينا مُثقل بالتراث هو ما يجعل كل ممارسة لمنهج تاريخي على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية أمراً ممكناً، فاتخاذ "غادامير" للوعي التاريخي ومسألة شروط إمكان العلوم الإنسانية نقطة ارتكاز لتأويليته هو الذي قاده، في الجزء الثاني من كتابه "الحقيقة والمنهج"، إلى إعادة الاعتبار للحكم المسبق وتمجيد التراث والسلطة<sup>(1)</sup>.

2- يعتقد "غادامير" أن هذا الوعي التاريخي المغترب قد بدأ مع "شلايرماخر"، ففكرته عن التأويل السيكولوجي الذي يجب أن نربط، طبقاً له، كل فكرة خاصة بنص ما بسياقه في الحياة الشخصية للمؤلف بوصفها لحظة من حياته، قد تحولت إلى مبدأ عام اتخذته "المدرسة التاريخية" وأيضاً "دلتي" كأساس لدراسة التاريخ والعلوم الإنسانية. لقد اعتقد "شلايرماخر" أنه يضمن لنفسه موضوعية الفهم بتبني هذه النزعة النفسانية بطابعها الرومانسي، إذ أننا حين ننقل أنفسنا داخل وجهة نظر الآخر فإن هذا الأفق الذي نجترحه هو أفق الآخر، فننتوهم، نتيجة لذلك، أننا قد رفعنا التاريخ إلى مستوى موضوعية العلوم الدقيقة، ذلك أن تبني وجهة نظر الآخر، الذي يتطلب نسيان

(2) - Ibid, p. 56- 57.

(1) - Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. cit, p. 336.

وجهة النظر الخاصة، هو الموضوعية بعينها. وهذا ما يرفضه "غادامير"، فليس شيئاً يجلب الضرر للعلوم الإنسانية مثل هذا الاندماج الزائف، ذلك أنّ التعامل مع النص على أنه موضوع يسلب شرعية دعواه ويمنعنا من أن نُقيم معه علاقة أصيلة تتيح له أن يقول لنا شيئاً ما.

3- تُترجم مقولة المدرسة التاريخية "محو الذات" قلق الموضوعية لدى المؤرخ، وهو ذاته القلق الذي نجده لدى العالم في دراسة الطبيعة. وكما أنّ نتائج العلم مستقلة تماماً عن الملاحظ، فإن على المؤرخ أن يمحو ذاته في دراسته للظواهر التاريخية، التي تُفسر ذاتها انطلاقاً من سياقها الخاص. تعتمد المدرسة التاريخية في دراستها للتاريخ على مبدأ تجريبي، فهي تنطلق من الحوادث ذاتها، كما ينطلق العلم من ملاحظة الظواهر الطبيعية كخطوة أولى، وترفض كل الأشكال "فوق تاريخية" أو "المثالية" في تفسير التاريخ. إنّ موضوعية المحو الذاتي، كما يرى "غادامير"، تُخفي نوعاً من السيطرة والسيادة من خلال الفهم، وتتكرر لتاريخانية المؤرخ، لأنّ هذا الأخير جزء من العملية التي يدرسها، وهو يحتل مكانه الخاص داخل تلك العملية ويُمكنه أن ينظر إليها من زاوية نظر يتبناها في هذه اللحظة، إنّ المؤرخ لا يستطيع أن يُبقي نفسه متحرراً تماماً من الأحكام المسبقة لعصره وبيئته الاجتماعية وموقفه القومي.

4- كانت نيّة "دلّتاي" المُعلنة تحرير الدراسات الإنسانية من الأنموذج العلمي الخاص بالعلوم الطبيعية، ومع ذلك فقد ظل واقعاً تحت سيطرة هذا النموذج الذي ينتقده؛ فتصوره للموضوعية الذي يختزله إلى موضوعية تاريخية يبقى مرتبطاً بأصل مختلف تماماً عن الخبرة المعيشة. فتأويلية "دلّتاي"، وعلى الرّغم من إسهاماتها القيّمة في التّوفيق بين منهجية العلوم الطبيعية وشكل المعرفة في العلوم الإنسانية، فإن ذلك تم على حساب ما تتميز به العلوم الإنسانية من تاريخية جوهرية. ويرجع إخفاق "دلّتاي" في مهمته إلى استجاده بالتأويلية الرومانسية التي لا تُولي أية أهمية للطبيعة التاريخية للتجربة، وتتنظر إلى موضوع الفهم كما لو كان نصاً ينبغي فكّ رموزه.

5- إنّ الحل الذي يقترحه "غادامير" لمشكلة الوعي التاريخي يعود إلى الفلسفة الفينومينولوجية. كان مفهوم "هوسرل" عن "عالم الحياة" أذاناً على بداية التّغلب على التّزعة العلمية الموضوعية، ويعني به تلك الطّبقّة من التّجربة التي تسبق معالجة العلم لها، أي العالم كما هو معطى لنا في حياتنا اليومية قبل أن يناله العلم، ويُشكل أفقاً لكل تكوين للمعنى، وهو الأفق الذي يتضمن كلّ أهدافنا وغاياتنا ومشاريعنا. وهو ذاته التصور الذي اتخذه "هيدغر" قاعدة لصياغة مفهومه الهرمنيوطيقي عن الدّازين بوصفه مشروعاً مقدّوفاً، ويتمتّع هذا الوصف ببنية عالمية تنطبق على

الفهم الذي ينتج في جميع العلوم وبالأخص في العلوم الإنسانية. وهذه الأوجه الجديدة للمشكلة التأويلية التي تظهر على خلفية التحليل الوجودي للدازين هي التي يستثمرها "غادامير" في صياغته للتجربة التأويلية الحقّة، والتي تجعل الإنسان قادراً على إدراك تنافيه وتاريخيته.

## الفصل الثاني

### إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان

أو

### من سؤال التأسيس إلى سؤال الوعي التاريخي

#### مفتتح:

يبدو أن "غادامير" قد خطى خطواته الأولى نحو تجاوز الوعي التاريخي المغترب. فبعد أن فرغ من استيضاح نقده للوعي التاريخي الشائع، الذي ترعرع في أحضان المدرسة التاريخية والمذهبية الرومانسية في ميدان التأويلية، يأتي الآن إلى الجانب التكويني الناظم لتصوره للتاريخ عبر إعادة تشكيل البعد التاريخي للإنسان. إذ لم يعد هنالك أي داع لتوصيف الفهم على نمط أنموذج الذاتية الذي أصله العلم الحديث، والذي يُكرس مبدأ استقلال المؤول عن موضوعه. فالتاريخانية ليست عاملاً معيقاً للفهم ينبغي استبعاده لإيجاد الماضي، بل هي العامل الرئيس والمحرك، لجهة أن فهمنا للتاريخ لا ينطلق من العدم بل من أفق الحاضر، وهذا الأخير يتشكل من التاريخ واستمرارية التراث. يُمارس التاريخ تأثيره عن طريق وسيط التراث الذي يُوجّه بحثنا المُسبق عن المعنى، وهو ما يجعل حاضراً أمراً ممكنناً، ذلك لأنه يُحدد للوعي أفقاً يسمح له بالتوجه نحو ما هو ذو أهمية عبر إمداده بالأسئلة التي ينبغي أن يُجيب عليها. ومن ثم لا ينبغي أن يتركز درس التاريخ من الخارج استجابة لمطالب موضوعية علمية مصطنعة وزائفة، بل إن التاريخ هو الأفق الذي نعيش فيه ونُعانيه من الداخل، والمرء الذي يدرس التاريخ لا ينأى بنفسه عن آرائه لأنه تاريخه الخاص<sup>(1)</sup>.

في هذا الفصل الموسوم بـ "إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان" سنشتغل على مُسوِّغات "غادامير" لتاريخانية الفهم، ومبررات هذا الانتقال من اللحظة التأويلية التأميلية التي أرسنها التأويليات الابستمولوجية إلى استعادة البعد التاريخي للفهم. ولتحقيق هذا المبتغى ابتدأنا بتحليل بنية الفهم المسبقة كما أفصح عنها التحليل الهرمنيوطيقي للدارين وأثرها في تشكيل الوعي التاريخي لدى "غادامير". لقد أفاد "غادامير" من الدرس "الهيديغري" أيما إفادة، خصوصاً إلحاحه

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 86.



على ضرورة الفحص النقدي لافتراضات الفهم وإرساء توقعات الفهم انطلاقاً من الأشياء ذاتها. ثم سنعرض إلى تقصّي أسلوب "غادامير" في تعاطيه مع آلية رده الاعتبار للأحكام المسبقة والسلطة والتراث كشروط إيجابية للفهم، وما يترتب عن هذه المحاولة من نقد لموقف عصر التنوير منها.

**أولاً: فينومينولوجيا الحكم المسبق، أو البنية المسبقة للفهم:**

## **1- في مفهوم الدائرة التأويلية أو الحركة الدورية للفهم:**

يتعيّن علينا أن نعود، في هذا الباب، إلى ما توصّلنا إليه من تحليلنا لبنية الفهم المسبقة كما أفصح عنها التحليل الهرمنيوطيقي للدّازين. لقد انتهينا إلى أنّ بنية الدّازين "مشروع ملقى" *projet jeté* يظهر ما يتّسم به الفهم من طبيعة شروعية بوصفه حركة تجاوز دائم لما هو موجود. من هذه النقطة التي انتهى إليها "هيدغر" يبدأ "غادامير" ويذهب بأفكار أستاذه إلى أقصى مداها. على ألا يقع في وهمنا أنّ "غادامير" بصدد مواصلة تحليل "هيدغر" للوجود والبحث في مسألة الكائن، إذ لم يعد الاهتمام بالوجود وإمكانية فهمه وتأوّله من خلال الكائن لأجل الموت يحتل، عند فيلسوف هيدلبرغ، المكانة نفسها التي شغلها في تأويلية "هيدغر"، بل ما يهّم "غادامير"، في المقام الأوّل، هو صياغة فينومينولوجيا تُعنى بحدث الفهم. فمعلوم أنّ ما جلب انتباهه في "تأويلية الحدث" *Herméneutique de la facticité* ليست الافتراضات الخاصة بالفهم ومجازة اغتراب الذات الذي يمنع الدّازين من تملّك ذاته، وإنّما ثورته على النزعة الذاتية التي فرضها العلم الحديث، والتي تزعم أنّ الحقيقة مستقلة تماماً عن المؤلّ. والواقع أنّ هذه المهمة تحمل أهمية خاصّة بالنسبة لـ "غادامير"، لأنّ هدفه، كما ذكرنا، هو ردّ الاعتبار للأحكام المسبقة والتأريخانية كعنصرين رئيسين في الفهم وإنتاجية المعنى. إنّ التأريخانية ليست مجرد عامل مُساعد في حدث الفهم بل إنّها العامل الحاسم والمُحرّك. فهل يجوز لنا أن نستبعد من يفهم عن الفهم ذاته؟

لعلّ السبب من وراء اتجاه "غادامير" إلى توضيح هذا المعنى الإيجابي للتأريخانية هو إنهاء الجدل الإبستمولوجي حول مشكلة علمية العلوم الإنسانية. وما يجعل هذا البحث يظهر

كمشكلة باطلة ومُتَهاوية هي معالجة "هيدغر" للدائرة التأويلية في كتابه *"الوجود والزمان"* (1). فـ"غادامير"، وبما أنه انطلق من "هيدغر" ومن *"الوجود والزمان"* فهو ينطلق أيضاً من دائرة الفهم التي ألبسها أستاذه لبوساً أنطولوجية لا إبستمولوجية. إنَّ الدَّازين يفهم تبعاً لتوقعات مُسبقة للمعنى، فهو كائن قلق، وهو قلق، في المقام الأول، إزاء مُستقبله. ومن خلال هذا التنبؤ بالمعنى ينطوي الفهم على نوع من المغامرة، علماً أنَّ الوجود يُخَبِّئ له دائماً، على نحو لا يُمكن تجنُّبه، الموت (2). أمَّا ما يجعل الدائرة التأويلية تتأسَّس على نمط وجود الدَّازين فلأنَّه لا وجود لفهم دون توقعات مُسبقة للمعنى، ولا وجود لتأويل دون فهم مُسبق. وبخصوص تحليل "هيدغر" لحركة الفهم من المفيد أن نذكر أنَّه لا يُحبِّذ الحديث عن دائرة تأويلية لأنَّها ترتبط أساساً بصورة مكانية أو شكل هندسي، وهما صورتان تُعبَّران، في معجمية "هيدغر"، عن نماذج معدَّة طبقاً للوجود الثَّابت أو السكوني، وهذا ما يجعلها -أي الدائرة التأويلية- غير ملائمة لوصف الحركية القلقة التي يتمتَّع بها الدَّازين. وقد أشار "هيدغر" في موضعين من كتابه *"الوجود والزمان"* إلى ضرورة أن نتجنَّب وصف الدَّازين بالاستعانة بصورة الدائرة (3). واللافت في هذه الدعوى أنَّ رفض "هيدغر" لمصطلح الدائرة يقصد إلى تلافي تهمة *"الدور المنطقي"* *vice logique* لِيَتِمَكَّن من عرض أطروحته التي تجعل كلَّ تأويل محكوم بتوقعات مُسبقة للمعنى. فمن الناحية المنطقية تكون الدائرة باطلة لأنَّها تحتوي في حالة تقديم حجة، مثلاً، افتراضاً مسبقاً لما ينبغي أن نُبرهن على صحَّته، وهذا تحصيل حاصل. فضلاً عن أنَّ القاعدة العامة للتأويل، التي تجعل الفهم يدور في حلقة من الكلِّ إلى الجزء، تحتضن في داخلها تناقضاً واضحاً؛ فإذا كان علينا أن نفهم الكلَّ لفهم الجزء فإنَّ الفهم يمتنع (4). وإذا ما تجاوزنا هذا الإحراج، فما ما شغل أكثر بال "هيدغر" و"غادامير" هو المضمون الفينومينولوجي لفكرة الدائرة؛ فغرضهما تقديم وصف للدائرة يجعل كلَّ فهم ينطلق من توقُّع مُسبق للمعنى. من شأن هذا التَّوصيف "الهيدغري" للفهم أن يكشف عن هشاشة العقيدة الابستمولوجية الرَّافضة للافتراضات

(1)- Guy. Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, presses universitaire de France , les études philosophique, 2002/ 3- n° 62, p. 334.

(2)- Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 121.

(3) - Ibid, p. 122.

(4) - عادل مصطفى: *"فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا*، مرجع سابق، ص 68.

المُسبقة، لأنَّ الفهم الذي يكتمل في هذه الحال يخضع بصورة عمياء لهيمنة الأحكام المسبقة التي يرغب عن دركها، وبالتالي يُخطئ في رؤية ما ينتج في ضوء هذه الأحكام<sup>(1)</sup>.

إنَّ ما استأثر باهتمام "غادامير" في هذا البعد الفينومينولوجي للدائرة وجذبه نحوه هو قدرته على تبرير انتماء المؤول المزدوج إلى موضوعه من جهة، والتُّراث من جهة أخرى، على نحو يتجلَّى هذا الانتماء في شكل ايجابي خالٍ تماماً من أيَّة محاولة لربطه بفكرة فهم علمي. لا جدال في أن عجز منهجية العلوم الإنسانية عن إنصاف هذه اللحظة، التي لا تتمحي بمرور الزَّمن -انتماءنا الجذري إلى التاريخ-، يعود إلى أنَّها لا تزال تستلهم نموذج الموضوعية في العلوم الدَّقيقة<sup>(2)</sup>، فبفضل فكرة "هيدغر" عن دائرة الفهم يجترح انتماء المؤول إلى موضوعه، وهي الفكرة التي عجزت المدرسة التاريخية عن تبصُّرها، دلالة عينية، ومُهمَّة التأويلية تتمفصل أساساً حول تبرير هذا المعنى.

أياً كان إسهام "هيدغر" في بلورة الفكر الهرمنيوطيقي لـ"غادامير"، فمما لا شكَّ فيه أنه ليس فكراً مكروراً، فهناك اختلافات على درجة من الأهمية في التَّطبيقات "الهيدغرية" و"الغاداميرية" للدائرة التأويلية ينبغي بحثها. وأكثر ما شدَّ انتباهنا، في البداية، أنَّ "هيدغر"، على خلاف "غادامير"، لا يتحدث عن دائرة الكلِّ والأجزاء، ولكنَّه يتحدَّث عن دائرة الفهم وكيفية تطبيقها في عملية التأويل. يهدف اهتمام "هيدغر" بفكرة الدائرة إلى توضيح فكرة أنَّ كلَّ تأويل ينتج عن "مشروع" أو "فهم مسبق" "*compréhension préalable*"، فضلاً عن أنَّ هذه الموضوعية تُوقظ لدينا الشكَّ في الدور المنطقي الذي مؤداه أنَّ كلَّ تأويل إنَّما هو تأكيد لمعنى معروف لدينا مسبقاً. أمَّا "غادامير" فهو يجمع منذ البدء بين الدائرة والإشكالية الوصفية العهيدة عن الكلِّ والأجزاء، ويذكرنا بأن هذا المبدأ قد نشأ في أحضان البلاغة القديمة، حيث كان يتمتَّع بمعنى فينومينولوجي خالص، لأنه يُعبِّر عن حركة "الذهاب والإياب" "*va- et- vient*" التي تُصادفها في كلِّ فهم؛ أي حركة الفهم من الكلِّ إلى الأجزاء، لتعود من الجزء إلى الكلِّ. وإذا تجاوزنا هذا الإحراج، أي كون الدائرة التأويلية مجردَّ تحصيل حاصل، ألفينا أنَّ الدائرة تصف

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 383.

(2) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 122.

العملية الثابتة لمراجعة مشاريع الفهم على ضوء معرفتنا السابقة بالأجزاء وباسم "تناغم" *accord* تام للتأويل. وقد رأى "غادامير" في تناغم الكل والأجزاء معياراً لصحة التأويل<sup>(1)</sup>.

يُنجز كل فهم تأويلي، كما أشار "غادامير"، على أساس من "التصور المسبق للاكتمال" *"anticipation de la perfection"*<sup>(\*)</sup>، وهذا الأنسجام والتناغم، الذي يتمتع به التأويل في البداية، هو ما يدفعنا إلى مراجعة مشروعاتنا الأولية حين تتكشف كشروعات غير مُلائمة<sup>(\*\*)</sup>، فتناغم التأويل مع تماسك المعنى المراد فهمه يُمثل، بالنسبة لـ "غادامير"، غاية كل فهم تأويلي. وإذا كنّا نلجأ إلى "التفسير التاريخي أو النفسي للمعنى" *interprétation historicisante ou psychologisante du sens*، ففي حالات استثنائية أين يُخفق المعنى المسبق المُتماسك أو يطاله التشوش. وهذا يعني، على حدّ تعبير "غادامير"، أنّ الفهم هو أولاً وقبل كلّ شيء اتفاق حول شيء ما، فالدائرة التأويلية تُشير إلى مجال مُشترك من الفهم، ولما كان كلّ تواصل عبارة عن حوار فإنّه يتطلب مسبقاً معنى مُشترك بين المُتحدّث والمُستمع، بين المؤلّ والنص<sup>(2)</sup>. أمّا ميل النزعة التاريخية نحو الاحتفاء بالمناهج التاريخية والنفسية في ميدان التأويلية فمن فرط النرجسية والأوهام الذاتية، لأنّها تنتكّر لانتماء المؤلّ الايجابي إلى موضوعه<sup>(3)</sup>. ويضرب "غادامير" مثلاً توضيحياً على ذلك: إنّ الشّخص الذي يتلقّى رسالة يفهم ما تتضمنه من أخبار ويشعر في رؤية الأشياء بأعين مُراسله، فهو يعتقد أنّ ما كتبه حقيقياً دون أن يبحث عن فهم رأيه الخاص. وبالكيفية نفسها، نحن نفهم النصوص التي تنتقل إلينا على أساس توقعات المعنى التي تغرف من علاقتنا المسبقة بالموضوع. ولما كنّا نُسلم بصدق الأخبار التي ينقلها المراسل لأنّه كان شاهداً على الحدث، أو لأنه أعلم منا بمجرياته، فإننا نُسلم بما ينتقل إلينا عبر النصّ.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 313.

(\*) - "التصور المسبق للاكتمال" هو شرط شكلي لكل فهم، ومعناه أننا نفترض مسبقاً أن كل نص مُكتمل يُشكل بنية متجانسة

المعنى، واحدة متماسكة الأجزاء، فلا نشك في النصّ وقدرتنا على فهمه إلا إذا تبينا خطأ هذا الافتراض.

(\*\*) - إن إمكانية مراجعة معنى النصّ المسقط في البداية تفترض أن النصّ يحتوي على وحدة داخلية، فعلينا أن ننظر في داخل النصّ ذلك المجموع المتماسك ذاتياً، لأن التماسك هو المعيار الذي يُسوِّغ قبول تأويل كل جزء من النصّ أو رفضه. أمّا إذا رفضنا من البداية إمكانية أن يشتمل النصّ على مجموع متماسك داخلياً فإننا نعجز عن تحديد إذا كان عدم التماسك يرجع إلى النصّ أو الفهم الذي لدينا عنه. وهذا ما يفسر اتجاه "غادامير" إلى إيجاد صيغة للتأويل قادرة على أن تُعطي معنى لكل أجزاء النصّ وإدماجها داخل كل متماسك في الوقت نفسه.

(2) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 69.

(3) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 124.

وفي الحالة أين تُحقق محاولة تقبل حقيقة ما يَنْتَقِلُ إلينا فإننا نضطر إلى فهم النصّ فهماً نفسياً وتاريخياً بوصفه "رأياً للآخر" *opinion d'un autre*. وعليه يذهب "غادامير" إلى أنّ هذا الحكم المسبق عن الاكتمال لا يَرْضَى بتأويل النصوص متوسّلاً بهذا العنصر الشكلي، ومفاده أنّ النصّ ينبغي أن يُعبّر عن معناه بشكل تام، بل يتعداه إلى القول بأن ما يُعبّر عنه النصّ هو الحقيقة كاملة<sup>(1)</sup>.

وينبغي أن نلاحظ، ونحن بصدد التّكلم عن التّوصيف "الغاداميري" للدائرة التأويلية، أن ثمة أكثر سبب يدعونا إلى الارتياح في أن مفهومه عن الدائرة أقل إستمولوجية من مفهومها لدى "هيدغر"؟ ومُبَرَّر هذا الحكم أنّ "غادامير" لا يبدأ من الشك في الدور المنطقي الذي تُثيره فكرة وجود فهم مسبق يقود التأويل إلى ضوء النّهار، بل ينطلق من العملية التي لا ينهض الفهم إلّا على أساسها، وهي التّناغم المُحيث لكلّ فهم، لجهة أنّ كلّ فهم يتطلب مراجعة مُستمرّة للمشاريع المسبقة حتى تصير ملائمة للشيء. ومن جهة ثانية، وهنا المفارقة، قد تظهر الدائرة التأويلية على أنها أكثر إستمولوجية مما نلفيها عند "هيدغر"، لأن حديث "غادامير" يتركّز أساساً حول مراجعة الفروض المؤقتة لعملية التأويل.

أمّا عن سبب اختلافهما فمرده تباين مجالات تطبيقاتهما للدائرة: يبحث "هيدغر" عن توضيح فكرة الشروع في الوجود وهي مبدأ ضروري لكل مشروع فهم - لغرض تحضير تحليله الهرمنيوطيقي للدازين. في حين يضع "غادامير" نصب عينه نموذج تأويل النصوص في العلوم الإنسانية، ويستبدل الكائن من أجل الموت المتعلّق بالدازين بالكائن من أجل النصّ<sup>(2)</sup>.

إن مكن القوة في تحليل "غادامير" هو تركيزه على وجود دائرة تأويلية هي عبارة عن حركة للفهم من الكلّ إلى الأجزاء، ولكنها تحتوي على معنى أنطولوجي ايجابي، على نحو يمنع من أن تتخذ صورة دائرة منهجية. وإذا كانت الدائرة تتقدم كمشكلة منهجية أو إستمولوجية فذلك من وجهة النّظر "الديكارتية" فحسب، أين يَنْتُجُ كلّ فرض عن فرض آخر، وهكذا ينتج الواحد ابتداء آخر حتّى يبلغ مبدءاً أولاً على الإطلاق، وهو "الكوجيتو" *Cogito*. والواقع أننا نفوت الطّبيعة الحقيقية للفهم إذا ما أقمناها على هذا التّصوّر "الديكارتي" لمفهوم الدائرة؛ فالفهم لا

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 316.

(2) - Ibid, p. 124.

يتحقق إلا في ضوء مشاريع للمعنى، أي أن الفهم لا يكتمل إلا بفضل الانتماء المأصول إلى سياق شامل نحن جزء منه (التراث). إن الفهم مشاركة لأنّ المعنى الذي نفهمه هو ذاك المعنى الذي نتقاسمه مع الآخر.

أمّا الاختلاف الأخير بينهما فيمكن رصده في أسبقية البعد الزماني بين الماضي والمستقبل، فبينما يصرّ "هيدغر" على أسبقية المستقبل بالنسبة لتوقعات الفهم، يظهر "غادامير" على أنه أكثر وفاءً لتأويلية **"الانقذاف"** *Herméneutique de la jectité* حين يتحدث عن أسبقية الماضي على المستقبل؛ لأن المستقبل يُفقد من قبضتنا، فلا يمكن أن نتنبأ به إلا في ضوء التجارب المكتسبة بفعل التاريخ (الماضي)<sup>(1)</sup>.

وقصارى القول لا يكتمل الفهم إلا من وجهة نظر مُعَيَّنة وتبعاً لسياق محدد، وهو ذاته السياق الذي تدعونا الدائرة لوعيه. لننظر الآن إذا كان هذا الأنموذج العلمي صادق حينما يدعونا إلى الاعتقاد أنّ إضفاء الطابع الأنطولوجي على المعنى يُفقد الدائرة ما تتمتع به من صرامة؟ فعلى العكس من ذلك، لا يُقدم هذا الأنموذج سوى صورة ظاهرية ومُصطنعة عن معنى الصرامة، لجهة أنّ الإقرار بالانتماء والحدوث في نشاط كلّ سياق فهم يمنحنا إمكانية وعي الأحكام المسبقة التي تشوّه الفهم وتمييزها عن الأحكام التي تساعد عليه. ولنتأمل على سبيل الإيضاح هذا الجدول الذي يرصد محاور الاختلاف بين التصور "الغاداميري" و"الهيدغري" للدائرة التأويلية<sup>(2)</sup>:

| غادامير                                         | هيدغر                                        |                            |
|-------------------------------------------------|----------------------------------------------|----------------------------|
| - دائرة الكلّ والأجزاء.                         | - دائرة التأويل والفهم الذي يحكّمه.          | <b>* مفهوم الدائرة</b>     |
| - دائرة تُعبر عن قاعدة تأويل (تعود إلى البلاغة) | - دائرة متمخّضة عن ظهور الدّور المنطقي.      | <b>* الملاءمة المنطقية</b> |
| - دائرة فينومينولوجية (تصف طريقة عمل الفهم).    | - دائرة إبستمولوجية من منظور النّقد المنطقي. |                            |

(1) Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 126.

(2) - Ibid, p. 127.

|                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                         |                                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| <p>- ليست هنالك دائرة حقيقية، لأن الأمر يتعلّق بانسجام (تناغم) يدعو إلى مراجعة دائمة لافتراضات المُسبقة للمعنى (باسم التّصور المسبق للاكتمال). وهنا يظهر فكر "غادامير" على أنّه يستمولوجي أكثر من فكر "هيدغر".</p> | <p>- تُشير الدّائرة إلى صورة مكانية هندسية غير ملائمة لحركة الوجود (لأنّها مُشكّلة على نمط الكائن(الوجود) الثّابت).</p> | <p><b>* حدود الاستعارة</b></p>                 |
| <p>- هرمنيوطيقا النّصوص.</p>                                                                                                                                                                                       | <p>- هرمنيوطيقا الوجود.</p>                                                                                             | <p><b>* المجال المُفعل لتطبيق الدّائرة</b></p> |
| <p>- الاتفاق أو النّفاهم حول الشّيء.</p>                                                                                                                                                                           | <p>- التّعريف على الدّات وإيجادها.</p>                                                                                  | <p><b>* الفهم هو خصوصاً</b></p>                |
| <p>- حضور الماضي (مبدأ تاريخ التأثير -نشاط التاريخ-).</p>                                                                                                                                                          | <p>- أولوية المستقبل.</p>                                                                                               | <p><b>* مصدر الاستبائات</b></p>                |

هذه، في الواقع، هي الاختلافات التي يُوحى بها مفهوم الدائرة التأويلية لدى الفيلسوفين. ومهما كان الحكم الذي نريد أن نحكمه فمما لا شكّ فيه أنّ توصيف "هيدغر" للدائرة التأويلية كان بداية التّغلب على العوائق الأنطولوجية التي أفرزها المفهوم العلمي عن الموضوعية، وبداية التأسيس لمشروعية مبدأ تاريخية الفهم. وهذا ما يُطالعنا به "غادامير" في الفصل الموسوم بـ"رفع

**تاريخية الفهم إلى مستوى مبدأ تأويلي "élévation de l'historicité de la "**

**"compréhension au rang de principe herménéutique" ، حيث يقول:**

"إنّنا نستعيد وصف "هيدغر" للدائرة التأويلية لنستفيد من الدّلالة الأساسية الجديدة التي تجترحها الدائرة خدمة لأغراضنا الخاصّة: يكتب "هيدغر": لا يمكننا أن نُقلّص هذه الدائرة إلى دائرة مُفرغة ... فالدائرة تُخفي في داخلها إمكانية إيجابية لمعرفة أكثر أصالة، وهي إمكانية لا نُدرکها على نحو مُلائم إلّا إذا أدرك التّأويل أنّ مهمّته الأولى والثّابتة والأخيرة ألاّ يترك هذه المكتسبات المسبقة ... عرضة



لحدوس ومفاهيم شعبية، بل علينا أن نضمن مبحثها العلمي عبر إعدادها انطلاقاً من الأشياء ذاتها<sup>(1)</sup>.

بوسعنا أن نبصر داخل هذا التعريف أنّ "هيدغر" لا يقصد إلى صياغة قواعد متخصصة لممارسة الفهم بل يقف عند وصف الكيفية التي يُنجز بها الفهم التأويلي، أين يُمثل الشيء ذاته المعيار الذي يُقاس عليه كلّ فهم. وبالتالي لم يكن اهتمام "هيدغر" منصباً نحو تسوية وجود الدائرة التأويلية بقدر ما عمل على توضيح ما تتمتع به من معنى أنطولوجي إيجابي. فعلى كلّ تأويل حقيقي أن يحذر من الأوهام والقرارات الاعتبائية التي يفرضها الفكر، والمنحدرة من بعض العادات اللاواعية، ويوجهه جلّ اهتمامه نحو الأشياء ذاتها. وبعبارة أخرى، على المؤل أن يدع نفسه لتقودها الأشياء لا أن يخضع لقرارات منفردة. إنّ المرء الذي يُحاول فهم نصّ ما بصدد وضع صيغة أولية كمشروع لمعنى النصّ ككل بمجرد أن ينبثق المعنى الأولي للنص، بمعنى إن فهم أي نصّ يتطلب توقّعاً مسبقاً لمعناه يغرف أساساً من تجربة جزئية بهذا المعنى، مثلاً، يمكننا أن نُخمن انطلاقاً من عنوان الكتاب أو اسم مؤلفه أنه رواية بوليسية، وهذه الفرضية، أو المشروع الأولي، تتجاوز بكثير المعلومات التي لدينا عن الكتاب، ومع ذلك فلا بد أن نُسقط معنى ما أثناء قراءتنا للكتاب إذا ما أردنا فهمه. غير أنّ هذه الفرضية يمكن أن تكون محلّ مساءلة أو تنقيح وتشذيب إذا ما تبين أنها انحرفت عن المعنى الفعلي للنص. فالحكم المسبق يمكن أن يتأكد أثناء القراءة أو التجربة كما يمكن أن يُرفض، وعلينا أن نتمسك بأحكامنا المسبقة إلى أن تُؤكدنا الأشياء أو تُفندها<sup>(2)</sup>. إنّ الشخص الذي يقرأ النصّ يقرؤه تبعاً لتوقعات تمنحه معنى ما، وفهم ما هو كائن لا يكتمل إلاّ بتهيئة مشروع مسبق يُنقح ويُراجع باستمرار كلّما تقدمنا في القراءة واختراق المعنى<sup>(3)</sup>. هذا، وتتيح لنا عملية مراجعة المشاريع المسبقة إمكانية صياغة مشاريع وتصورات جديدة، حتّى نستجمع المشاريع غير المنسجمة جنباً إلى جنب لتشكّل وحدة المعنى والدلالة. ولا مراء في أنّ المهمة الثابتة للفهم تبدأ بتحضير مشاريع وتصورات مسبقة تُستبدل بمشاريع حقيقية منسجمة مع موضوع الفهم<sup>(1)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 287.

(2) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 183.

(3) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, P.U.F, Paris, 1996, p. 74- 75.

(1) - حسين الموازي: *بين الحداثة والتراث، جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير*، أوراق فلسفية، العدد العاشر، السنة 2004، ص 188.

ف"غادامير" بصنيعة هذا يروم ترسيخ التأويلية بما هي فن الحوار المتأثر على الانفتاح، فغرضه إرساء التضامن التام بين أحكام الذات المسبقة وعينية الموضوع، لجهة أن النشاط التأويلي توجه دائم نحو التضحية بالآراء المسبقة وتنفيذ المشاريع، وهي توقعات تؤيدها الأشياء ذاتها. وحول هذه الموضوعية نحت "غادامير" عدة مفاهيم كـ "تاريخ التأثير" *"l'histoire de l'action"* و "انصهار الآفاق" *"Fusion des horizons"* ومفهوم "التطبيق" *"l'application"*... الخ. ولا ينبغي أن يقع في وهمنا أن هذه الموضوعية هي دعوى إلى الذات كي تتخلى عن آرائها المسبقة لصالح الشخص الذي تستمع إليه أو النص الذي تقرأه فتقلب إلى مجرد إعادة إنتاج فوتوغرافي للواقع ومعنى النص، بل موضوعية أساسها الانفتاح على رأي الآخر أو النص أو التاريخ عن طريق ربطها بآرائنا المسبقة. إن الحوار السليم يتطلب من المرء ألا يستسلم لتصادفية الرأي المسبق متجاهلاً المعنى الذي ينكشف في النص فيعجز عن الاستماع إلى ما يقوله له ويضطرب الفهم. إن فهم أي نص أو التاريخ يقتضي كخطوة أولى التمسك بالرأي المسبق تمسكاً موضوعياً إلى أن يصير النص مسموعاً وقادراً على أن يكشف عن غيريته ويتغلب على الصورة التي يتخيلها عنه المؤول، ويُرزل عنها طابعها المتطرف ويستبدل الرأي الذاتي بالحقيقة الموضوعية<sup>(2)</sup>.

لا جدال في أن "هيدغر" هو أول من كشف عن بنية الفهم المسبقة بوصفها قراءة لما هو موجود، وقد أعجب "غادامير" كثيراً بهذا الوصف الفينومينولوجي الذي عرضه أستاذه، واعتبره وصفاً صحيحاً يؤم عن بصيرة نافذة. فمهمة التأويل لا تنهض بحفظ أنفسنا من التراث الذي ينكشف عبر وسيط النص، بل بالانفتاح عليه وتلافي كل ما من شأنه أن يحول بيننا وبين فهمه بمقتضى موضوعه، أعني أن نضع أنفسنا بمنأى عن سيادة الأحكام المسبقة الخفية التي تمنعنا من سماع ما يقوله لنا، فكل فهم يُبطن دائماً حكماً مسبقاً. وكأني بـ "غادامير" يميل إلى القول أن الأحكام المسبقة تظهر بمظهرين: فهي تلعب دور المثبط والمحفز في الوقت عينه، فقد تتراءى لنا في صورة العامل الفاعل الذي يجعل الفهم ممكننا، إذ أنها تسهم في تشكيل وعينا التاريخي وتمنح المفسر أفقاً للتساؤل والتوقع. وقد تكون مَطِيَّة للخطأ حين نُدير لها ظهورنا فتمارس تأثيرها خفية. إلا أننا نميل، في عصر المعرفة العلمية الموضوعية، إلى تغليب المقاربة الثنائية، فلا نكاد نبصر دور هذه الأحكام وقيمتها الايجابية. وكعاداته يتحسس "غادامير"

(2) - هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، مرجع سابق، ص 86.

الأصول الحيوية لنشأة هذا المعنى السلبي للحكم المسبق. إن التشكيك في الأحكام المسبقة والميل إلى التحرر من التحيزات الفردية هي فكرة حديثة نسبياً من بنات أفكار عصر التنوير، فاستخدامنا السلبي للزاهن لهذه العبارة يتغذى من نقد الأنوار للدين أين اصطبغت بمعنى مُحَدَّد بوصفها "حكماً لا أساس له" *"Jugement non fondé"*. فما يمنح الحكم قيمته هو مدى استناده إلى أساس ومدى خضوعه لمنهج صارم، لا بمدى تطابقه مع الشيء. وغياب هذا الأساس من زاوية نظر التنوير لا يترك مكانه لأحكام أخرى لا تقل في صلاحيتها ومشروعيتها عنه. ولعلّ "ديكارت" يُقدم لنا مثلاً حياً على هذا الانقلاب في صياغته للقاعدة الأولى من منهجه الهندسي، لأنه لا يقبل أي شيء على أنّه حقّ إلاّ إذا تبين بالبداهة أنه كذلك<sup>(1)</sup>. وقد رأينا مع "دلتي" أنّ فكرة أساس نهائي يبنّي عليه كل يقين لا تتلاءم مطلقاً مع المعرفة التاريخية، لأن الثبات الذي نُصادفه في استقرار الأشكال الأخلاقية والحياة داخل المجتمع لا يُشكل موضوعاً للتأسيس، بل يرجع في الأصل إلى التضامن والانتماء المشترك<sup>(\*)</sup>.

## 2- حكم مسبق ضدّ الحكم المسبق، أو تهافت أنموذج المحو الذاتي:

من المفارقات الكبرى التي تُهدّد بتمزيق الإطار النظري لمبدأ عصر التنوير عن الحكم المسبق، أنّ التشكيك في الحكم المسبق هو ذاته حكم مسبق ضدّ الحكم المسبق. ومؤدّى هذه العبارة أنّ هنالك أحكام مسبقة تسبق الفهم، وأنّ هذا الحكم ذاته جزء منها، فهو يتمسك بالمبدأ "الديكارتية" القائل ألاّ شيء يُعتبر حقيقياً إلاّ إذا كان موضوع "تأسيس نهائي" *"Fondation ultime"*. لكن يتساءل "غادامير" أين نُصادف، في مجال اهتماماتنا النظرية والعملية، إذا استثنينا الحقائق الرياضية التي هي حقائق من إنشاء العقل الخالص، هذه الحقائق النهائية؟ إن فكرة التأسيس ليست، في أجندة "غادامير"، إمكانية من إمكانيات وجودنا المُنتاهي، وقد رأينا أن هذا السؤال ذاته لا يُمكن تجنبه داخل العلم والمعرفة الموضوعية<sup>(1)</sup>.

(1) - رنيه ديكارت: *مقال في المنهج*، ترجمة محمود محمد الخضير، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968، ص 190 - 191.

(\*) - للاستزادة حول هذا الموضوع أنظر المبحث الثالث من الفصل الأول الموسوم بـ "تفقد تأويلية العلوم الإنسانية لدى فيلهلم دلتي".

(1) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 128.

إنَّ المدخل الحقيقي لإعادة الاعتبار إلى الحكم المسبق وإنصاف الفهم التاريخي يمرُّ ضرورة عبر مراجعة موقف عصر التَّوْوير السُّلبي من الحكم المسبق، والانكفاف عن النَّظر إلى الحياد أو المحو الذاتي للمؤوِّل كأنموذج قابل للتَّحقُّق بوصفه الأنموذج الأكثر مُواءمة للتَّأويلية التاريخية. وهذا ما يحدونا إلى اتخاذ خطوة تمهيدية غرضنا منها توضيح موقف عصر التَّوْوير من الحكم المُسبق.

ما نلاحظه لدى تتبع موقف عصر التَّوْوير من الحكم المسبق أنَّه يُميِّز، كما أسلفنا، بين نوعين من الأحكام بحسب أصلها أو مصدرها. فهناك أحكام مسبقة ناتجة عن التَّسرع، وأحكام أخرى تنشأ عن سلطة بشرية. وفي كلتا الحالتين تكون الأحكام المسبقة مطيَّة للخطأ. لا وراء في أن هذا التَّمييز يوائم أكثر نمط المعرفة الموضوعية في جميع مجالاتها، لكنه يبقى مع ذلك لصيقاً بالتَّأويلية؛ وآية ذلك أن نقد عصر التَّوْوير يتوجه أساساً إلى الكتاب المقدس والتُّراث الدِّيني المسيحي، فهو يتعامل مع نصوصه كما لو كانت وثائق تاريخية معرضاً بذلك ادعاءاته الدوغمائية للتشكيك. فما يُشكل فُرادة عصر التَّوْوير الحديث، قياساً بالحركات التَّوْويرية الأخرى (الإغريقية مثلاً)، أنه يحجز لنفسه مكاناً في مواجهة الكتاب المقدس وتأويله الدوغمائي. لهذا السبب تحتل المشكلة التَّأويلية بُؤرة اهتمامه، فغرضه أن يفهم التُّراث فهماً عقلانياً خالياً من الأحكام المسبقة. بيد أنَّ هذا المشروع يتضمن صعوبة مزدوجة لأن كل ما يُثبَّت بالكتابة يحتوي على سلطة من نوع خاص، على نحو يمتنع أن يكون ما هو مكتوب غير حقيقي. فما هو مدوَّن يتمنَّع بطابع عيني يُمكن البرهنة على صدقه، والمرء الذي يضطر إلى التَّعامل مع ما هو مكتوب عليه أن يبذل جهداً نقدياً مضاعفاً ليتحرر من الحكم المُسبق الذي يسكنه، وأن يُميِّز، كما في أي ادعاء شفهي، بين الرَّأي والحقيقة. وهدف عصر التَّوْوير لا يَشُدُّ عن هذه القاعدة؛ فغرضه رفض كلِّ شكل من أشكال السُّلطة وإخضاع كل شيء إلى محكمة العقل. ومن تداعيات ذلك أن أَرَّاح عصر التَّوْوير عن التُّراث المكتوب للكتاب المقدس، مثله مثل أيَّة وثيقة تاريخية، كل شرعية مطلقة. فكل حقيقة يُمكن أن يَشتمِل عليها التُّراث تتوقف على الشرعية التي يُصنِّفها عليها العقل. وبالتالي فهو يجعل من التُّراث موضوعاً للنقد تماماً كالعلوم الطبيعية التي تتخذ من شهادة الحسِّ موضوعاً له، ومن ثم فإن كلَّ ما هو مدوَّن لا يعني ضرورة أنَّه حقيقي. لكن لا ينبغي أن يتسرب إلى أذهاننا أنَّ هذا الحكم قد هيَّمن على كل أشكال الفكر التَّوْويري في أوروبا كما هيَّمن على الفكر الحرّ والإلحادي في فرنسا وإنجلترا، ذلك أن التَّوْوير الألماني، عموماً، قد اعترف بوجود أحكام مسبقة حقيقية خاصةً بالدِّين المسيحي. إن العقل أوْهَن من أن

يأخذ بزمامه ويعزف عن الأحكام المسبقة، ولذا يمنحه الدين المسيحي، كما يرى "غادامير"، فرصة ليتلقى تربية سليمة على الأحكام المسبقة الصادقة<sup>(1)</sup>.

أياً كانت هذه الافتراضات في تعليل تشكيك عصر التنوير في الحكم المسبق فلا نستطيع، مع ذلك، وهذه عبارة "غادامير"، أن نُغفل حقيقة أن الأحكام المسبقة الفعلية تتطلب تبريرها من طرف المعرفة العقلية، وهي مهمة لا تعرف حداً تنتهي عنده. ولا يسعنا إلا أن نعترف بأن منظورية عصر التنوير قد أفرزت من النتائج ما لا يمكن تصور عواقبه ولا تبين مآلاته، فلا تزال معايير عصر التنوير الحديث تحدد الكيفية التي فهِمَتْ بها النِّزعة التاريخية والرومانسية ذاتهما، إذ تُعد الحركة الرومانسية المتأسسة على إعادة تشكيل ما نتج في الماضي، والنِّزعة التاريخية كنظرية في الفهم تؤسس موضوعياً للمعرفة التاريخية، تُعد استمرارية لعصر التنوير. وهذا الجدل، كما يرى "غاي دونيو" "Guy Deniau"، الذي يستعيده "غادامير" لتوضيح خلفية هذا الفهم الموضوعي الخاطئ الذي يخرق الفهم الذاتي لعلوم الروح<sup>(2)</sup>.

ويمكن رؤية هذه الوشائج التي تصل الأنوار بالرومانسية والنِّزعة التاريخية في أنهما تقفان على أرض مشتركة؛ هي التعارض المجرد بين "الأسطورة" *mythos* و"العقل" *logos*. فكل ما ينتقل عبر التراث أو يتقدم إلى العقل كشيء غريب لا يمكننا فهمه إلا إذا أرجعناه إلى سياقه التاريخي الخاص. وعليه فإن جلّ ما أنجزه الوعي التاريخي والرومانسية لا يعدو أن يكون مجرد تجسيد لمخطط عصر التنوير، لأننا حين نُعيد ترتيب ما هو مُتاح للفهم داخل أفقه التاريخي الخاص فإننا نضع حداً لهذا الصراع الأبدي بين الحقيقة والتاريخ. وبالرغم من أن الرومانسية تُشارك عصر التنوير في افتراضه، إلا أنها تقلب قِيَمَهُ قلباً جذرياً، فبينما يُؤوّل "الأنوار" *Aufklärung* التناقض بين الأسطورة والعقل إلى تجاوز للأسطورة من قبل العقل، أو إزالة السّحر عن العالم، فإن الرومانسية تُعطي أهمية أكبر للأسطورة وترى في زوال السّحر عن العالم تقهقراً متعاضماً وخسارة كبرى. لهذا المُبرّر إلتجأت حركة الإصلاح الرومانسي إلى ردّ

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 294

(2)- Guy. Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, op. cit, p. 338.

الاعتبار للوعي الأسطوري في العصور الوسطى "القوطية" "Gotique"، والدول الأوربية المسيحية والبنية التراتبية للمجتمع، والحياة الريفية البسيطة والدنو من الطبيعة<sup>(1)</sup>.

ومن نتائج هذا الانقلاب في القيم، الذي أحدثته الرومانسية، أن تغيرت نظرة علم التاريخ، في القرن التاسع عشر، إلى الماضي. فلم يعد يقيسه بمعايير الحاضر بل أعطى للأزمنة الماضية قيمة خاصة بها، وذهب إلى أبعد من ذلك حين أقرّ بتفوقها في بعض الجوانب. لقد لعبت الحركة الرومانسية دوراً فاعلاً ومهماً في بعث فجر الأزمنة الغابرة، وبعث صوت الشعوب في أناشيدها، وجمع الحكايات القديمة والأساطير، وتنمية العادات القديمة، واكتشاف رؤى العالم في اللغات، ودراسة ديانة وحكمة الهندوس. وكلّ هذه المنجزات - من طرف الرومانسية - هي التي أطلقت البحث التاريخي وجعلته يتقدم. والواقع أنّ الفضل كلّه في عودة الرومانسية إلى الأصول، وهو الأمر الذي أسهم في نشأة المدرسة التاريخية، يعود إلى عصر التنوير؛ فعلم التاريخ يُعد من الثمار التي تعتزّ بها الحركة الرومانسية، وهو يعتزّ بنفسه - أي التاريخ - من منجزات عصر التنوير ذاته بوصفه خطوة نهائية قادت العقل إلى اختراق العوائق الدوغمائية والارتقاء به إلى مرتبة معرفة موضوعية مخصوصة بعلم التاريخي هي صنو لمعرفة الطبيعة من طرف العلم الحديث<sup>(2)</sup>.

بهذا تتبدّى لنا الأرضية المشتركة حيث تتواشج الرومانسية وعصر التنوير، وهي القطيعة الجذرية مع استمرارية المعنى داخل التراث. فإذا كان التراث يتجلّى للعقل، بالنسبة لعصر التنوير، كشيء بلا معنى، فلا يمكن أن نفهمه إلاّ تاريخياً بالعودة إلى طريقة تمثل الماضي للأشياء. والأمر نفسه ينسحب على الوعي التاريخي، لجهة أنّ الوعي التاريخي الذي نمت وترعرع في كنف الرومانسية يتميز بنفس ما يتميز به عصر التنوير من جذرية. فمع الوعي التاريخي يتحوّل التعارض بين التراث والعقل من استثناء إلى قاعدة.

وعليه ينبغي أن نرتّب كلاً من الرومانسية وعصر التنوير داخل هذا الإطار النقدي، لجهة أن نقد الرومانسية للأنوار، عبر انفتاحها على علم التاريخ واستدراجها لكل شيء داخل إطار النزعة التاريخية، يتجذّر هو الآخر داخل تربة عصر التنوير ذاته، ذلك لأن التشكيك الجذري

(1)- Guy. Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, op. cit, p. 338.

(2)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 296.



في كل الأحكام المسبقة، وهي السمة المميزة لعصر التنوير، أضحى من خلال تاريخية هذا العصر مبدأ عالمياً وشاملاً<sup>(1)</sup>. وهذه هي الفكرة التي سيوظفها "غادامير" في نقده للتأويلية التاريخية، لجهة أن صيانة أنفسنا ضد الأحكام المسبقة حكم مسبق ضد الحكم المسبق. والتغلب على هذه العادة السيئة، التي درج عليها الوعي التاريخي وعصر التنوير، خطوة أولى لبلوغ فهم ملائم لنتاهي وعينا التاريخي. لذلك يتساءل "غادامير" بلغة استنكارية: "هل التواجد بين أحضان التراث يعني، في المقام الأول، أن نخضع لسلطان الأحكام المسبقة وأن نتقيّد بالحرية التي يمنحها إيانا؟ أليس الوجود الإنساني كلّ، حتّى ذلك الذي يتوفّر على قدر كبير من الحرية، أليس محدّداً ومشروطاً بطرق متعدّدة"<sup>(2)</sup>.

إنّ نيّة "غادامير" المعلّنة هي تقويض روح عصر التنوير القائمة على التشكيك في الحكم المسبق، واستبدال هذا الحكم المسبق، الذي يُشوه حقيقة الفهم التاريخي، بنوع آخر من الأحكام تفتح لنا نافذة للولوج إلى الأشياء وتجعل فهمها أمراً ممكناً. وينتج من هذا أنّ مهمة التأويلية، كما يقول "غادامير" وهو يشايع "هيدغر"، ألاّ ندع أفكارنا عرضة لحدوس وتصورات شعبية، بل علينا أن نُعدّها بالانطلاق من الأشياء ذاتها. وفي هذا المعنى يقول "غادامير": "إنّ هـ السؤال الرئيس من الوجهة الاستمولوجية نصوغه كالتالي: ما هو الأساس الذي يُبرّر شرعية الأحكام المسبقة؟ وكيف تُميّز الأحكام المسبقة المشروعة عن الأحكام التي من مهمّة العقل النقدي أن يتغلّب عليها؟"<sup>(3)</sup>.

سنحاول فيما يلي الإجابة عن هذا السؤال من خلال الإحالة إلى ما خلص إليه "جان غراندان" في تحليله لهذا النص. يُخفي هذا السؤال، في نظره، مفارقة كبرى؛ فإذا كنّا نرى الأحكام المسبقة كشرط للفهم ألاّ نصطدم بتأكيد "غادامير" أنّ كلّ فهم لا يكتمل إلّا إذا أكّده الأشياء ذاتها؟ يُعدّ هذا السؤال المعضلة الكبرى في فلسفة "غادامير"، إذ كيف نُوفّق بين الأسبقية الأنطولوجية للأحكام المسبقة مع ذاك النداء الذي لا يتوقّف إلى الأشياء ذاتها؟

يبدأ "غراندان" تحليله لهذه المعضلة من مقاربتين رئيسيتين يرى أنّهما ضروريتان لهذا التحليل: (1) لا يتحقق الفهم إلّا في ضوء توقعات مسبقة للمعنى "anticipations" يمكن أن

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 297.

(2) - Ibidem.

(3) - Ibid, p. 298.



نُسميها أحكاماً مسبقة. فضلاً عن أن مراجعة وتنقيح هذه الأحكام يحتاج إلى توقع جديد يُعوّض التوقعات السابقة. (2) إن الحديث عن "الأشياء ذاتها" *choses elles-mêmes* ليس هو الحديث عن "الأشياء في ذاتها" *choses en soi* التي يُمكن أن تُدرك بعيداً عن كلّ جهد فهمي. وهذا تناقض صارخ، إذ كيف نفهم تلك الفكرة التي كررها "هيدغر" و"غادامير" بثبات، والتي تبعاً لها ينبغي على كلّ فهم أن يكون ملائماً للأشياء ذاتها<sup>(1)</sup>.

إن تشذيب وتنقيح توقعاتنا المسبقة لتصير ملائمة للشيء هو إذن إعداد تصورات منسجمة ترقى إلى مستوى الشيء الذي نفهمه، وهذه الفكرة تفترض مسبقاً أن الشيء يهيئُ بنا وأنا معنيون به مباشرة، وبالتالي لا يمكننا أن نُطور مشروعات مسبقة خضبة أو منسجمة دون أن نشترك في حوار مع الشيء ذاته. وهذا "النموذج الحوارية" *modèle dialogique* الذي يبحث "غادامير" عن تمييزه في مقابل النموذج الإستمولوجي عن ذات مستقلة تماماً عن موضوعها. لكن لا ينبغي أن يدور في خلدنا أن هذه الذات الفاهمة قاضياً وطرفاً في الخصومة في آن واحد، بمعنى أنها ذات تفهم بواسطة أحكامها المسبقة فحسب، بل ينبغي أن ننظر من جهة أخرى إذا ما كانت هذه التوقعات المسبقة منسجمة مع الشيء. وبالنسبة لـ"غادامير" فإن هذا الانهمام الدائم والمتجدد بالانسجام مع الشيء هو الدافع والمحرك الرئيس لكلّ فهم مُستعدّ لأن يدع نفسه حتّى يُقال له شيئاً ما<sup>(2)</sup>.

ما يلاحظه "غراندان" أن "غادامير" لا ينفك يؤكد على فكرة "المطابقة" *adéquation* أو "المساواة" *justesse*. صحيح أن الأمر لا يتعلّق هاهنا بمساواة حسابية بين ذات وموضوع، وإنما بتوجه محدد نحو الموضوع يُشكل جزءاً من المعادلة. فالمعادلة من الناحية اللغوية والأدبية هي انتقال وحركة الـ *l'ad* التي تبحث عن المساواة والتوافق، وبعبارة أدق عن الارتقاء إلى مستوى الشيء الذي نفهمه، فكلّ فهم ملائم لفكرة المعادلة عليه ألا يُغفل هذا الانتقال لأن الذات الفاهمة جزء مُكوّن لكل تحديد للحقيقة بوصفها تطابقاً. وإنه لهذه المعنى تُعتبر كل حقيقة على أنها تأويل ومساءلة تطابق<sup>(1)</sup>. ويبدو أن "غادامير" يسير على هدي "بولتمان"

(1)- Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 129.

(2) - Ibid, p. 130.

(1)- Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 130 -131.

"bultmann" (\*)، فنحن نعلم أن الرسالة المسيحية لم تتجسد إلا في التبشير بها وإعلانها من طرف الحواريين، وهو يُشكل - أي الإعلان الأولي - المُعطى الأولي لكل إعلان مسيحي، وعلى أساسه يُقاس كل إعلان. ينضاف إلى ذلك أن الإعلان الأصلي ذاته ربما لم يرق إلى مستوى الشيء الذي يبحث على التعبير عنه، حين لجأ إلى استخدام مصطلحات "أسطورية" *Mythologique*. لذلك يُعتبر مشروع "بولتمان" "إزالة الأسطورة" *démythologisation* عن البشارة المسيحية الأولى محاولة لأن يجعلها متكلمة في عصرنا وبمصطلحاته، وقابلة لأن يجرى إعلانها من جديد. فكل إعلان أسطوري غير ملائم ليس له أن يُنقذ إلا من قبل إعلان أكثر مواءمة، أعني أن كل إعلان يبحث عن أن يكون ملائماً للشيء ذاته. وهذا الشيء الذي نتحدث عنه لا يمكن أن يتجسد إلا في إعلان، وبعبارة "غادامير"، التي يستخدمها في الجزء الأول من *"الحقيقة والمنهج"*، لا يوجد إلا في *"عرضه" sa présentation* (2).

هكذا إذن، يتبدى إلينا كل فهم في صورة تطابق مع الشيء، بيد أن هذه الحركة التي ترتفع إلى مستوى الشيء تُعلمنا أن المساواة بالنسبة إلينا، نحن الموجودات الإنسانية، ليست كاملة، فكل حقيقة هي مقارنة، ووحدها الحقائق الإلهية التي تتساوى مع الشيء على نحو تطابقي. لعلنا ندرك الآن المعنى الأصلي للحقيقة بوصفها انسجاماً بين المعنى المتوقع والشيء، لكن لو أمعنا النظر في خطاب "غادامير" لتراءى لنا أنه لا يتحدث عن تناغم بين توقعاتنا المسبقة للمعنى مع الشيء، بل عن "حكم مسبق". فهل نعي دائماً أحكاماً المسبقة خصوصاً تلك التي تُعيننا على الفهم وتجعل الانسجام أمراً مُمكناً؟ أليست معرفتنا بالأحكام المسبقة مشروطة بارتفاعها إلى مرتبة الوعي؟ لقد كان "غادامير" واعياً بهذه الصعوبة حينما أجاب عن سؤال طرحه "كارستن دوت" *Carsten Dutt* يستفسر عن التحوّل الإبستمولوجي لعصر التنوير ضدّ الحكم المسبق. فأجاب "غادامير" مؤكداً أن الثورة على الأحكام المسبقة هي

(\*) "رودولف بولتمان" (1884-1976) فيلسوف ولاهوتي بروتستانتي متأثر بـ"هيدغر" ولد في Wiefelstede بمقاطعة أولدنبورج في شمال ألمانيا. يُمكن تلخيص مشروع "بولتمان" التأويلي تحت عنوان *"إزالة الأسطورة عن العهد الجديد"*. وتعد محاولة استبعاد الأساطير من الأناجيل محاولة قديمة، ترتب عنها موقفين متعارضين: استبعاد العقائد باستبعاد هذه الأساطير، أو استبعاد الأساطير مع الإبقاء على الرسالة المُبلّغة بلغة الأسطورة. وهذا الموقف الثاني هو الذي دعا إليه "بولتمان". فبرأي "بولتمان" يُعدّ استبعاد الأساطير أمر لا مفر منه بعد كل هذا التقدم العلمي الذي لا تتفق نتائجه مع المعجزات والخوارق التي تحفل بها الأناجيل.

- عبد الرحمان بدوي: *الموسوعة الفلسفية*، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 378-379.

(2) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 131.

الخطاب المفضل للأنوار الراديكالية، تُحرّر الفكر من القيود التي كانت تُكبّله، بيد أنها تُخطيء إذ تستخلص من نقدها لهذه الأحكام أنّ الذات تصير شفافة أمام ذاتها سيّدة لأفكارها وكلّ تصرفاتها. فلا أحد يعرف ذاته تمام المعرفة لأنّ لا أحد صفحة بيضاء<sup>(1)</sup>. وهو الموقف ذاته الذي لاحظته "غادامير" حين كتب في **"الحقيقة والمنهج"** قائلاً: "إنّ الأحكام والمعاني المسبقة التي تشغل وعي المؤلّ ليست في متناوله، فهو غير قادر على التمييز، منذ البدء، بين الأحكام المسبقة الخصبة التي تُعينه على الفهم والأحكام التي تُعيقه وتؤدي إلى سوء الفهم"<sup>(2)</sup>.

لكن إن صحّ ذلك، هل يمكننا أن نأمل في إيجاد معيار ملائم يُعيننا على التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة؟ وهو السؤال ذاته الذي طرحه "غادامير" في **"الحقيقة والمنهج"**<sup>(3)</sup>. بيد أن الرجوع إلى النصّ الذي اقتبسته أعلاه يُعلمنا، على نحو لا لبس فيه، استحالة وجود أساس نهائي للتمييز بين هذه الأحكام، وبالتالي فإن "غادامير" يضع حداً للمساءلة الإبستمولوجية التي شرع فيها. وحتى نشرح هذه المعضلة لننظر إلى المسألة من جانب آخر ونتساءل: هل شرع "غادامير"، في **"الحقيقة والمنهج"**، على نحو شامل في مجاوزة المساءلة الإبستمولوجية عندما أعطى لمشكلة حقيقة الأحكام المسبقة تحولاً إبستمولوجياً؟ ألم يكن يستهدف من وراء تطوير مفهوم الحقيقة كما تتكشف في تجربة الفن إلى إجهاض تلك العقلانية المغالية في طرحها الإبستمولوجي والأداتي لفكرة الحقيقة؟(\*)

(1) - Hans- George. Gadamer : **herméneutique**, in Carsten. Dutt : **herméneutique- esthétique philosophie pratique**, dialogue avec Hans- George. Gadamer, Editions Fides, Québec, 1998, p. 30- 31.

(2) - Hans- George. Gadamer : **vérité et méthode**, op. cit, p. 317.

(3) - Ibid, p. 298.

(\*)- خصّص "غادامير" الجزء الأوّل من كتابه **"الحقيقة والمنهج"** لبحث تجربة الفن، لكنه لم يكن يرمي من ورائها إلى تقديم نظرية متكاملة عن الفن، أو علماً للجمال، بل كان يروم صياغة تجربة للحقيقة يتجاوز مضمونها دائرة الفن ذاته لشُهم كقاعدة وأساس لنظرية عامة عن الهرمنيوطيقا. فالفن يُمثّل نموذجاً خصباً للحقيقة التي تحدث في خبرتنا وتكشف عن تناهي الفهم الإنساني، وهي حقيقة تنتمي إلى عالم الإنسان المعيش وسياقه التاريخي الذي يحيا فيه، وتتجاوز حدود المنهج وما يُخلفه من انفصال بين الذات والموضوع، ومن انسلاخ للذات عن عالمها لتتنظر إليه من الخارج مستعينة بأدوات وقواعد منهجية تقرضها عليه.

- سعيد توفيق: **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص

من الملائم أكثر، برأي "غراندان"، ألا نتحدث هنا عن مُعضلة بل عن "توتر" *tension*، لأن "غادامير" كان يعلم علم اليقين أنّ كلّ توجه نحو السيطرة على الأحكام المسبقة لا يُنصف حقيقة انتماء كل فهم إلى التاريخ. ومذ كتابه "*الحقيقة والمنهج*" أظهر "غادامير" وعياً حاداً بحدود المقاربة الابستمولوجية الموضوعية في ميدان التأويلية، وفي هذا المعنى يقول: " في الواقع ليس التاريخ الذي ينتمي إلينا بل نحن الذين ننتمي إليه ... ووعي الفرد الذاتي ليس إلاّ بارقة خاطفة ضمن حلقة مغلقة لحركة الحياة التاريخية. لهذا السبب فإن أحكام الفرد المسبقة، أكثر من أحكامه الأخرى، تُشكل حقيقة وجوده التاريخي" (1).

### 3- هرمنيوطيقا المقاصد: "هيرش" ضد "غادامير":

من المسائل التي أثارت خصوم "غادامير" وشكلت نقطة مفصلية في نقدهم لتأويليته، هي اتخاذه لتناغم الأجزاء مع الكلّ معياراً للفهم الصحيح. ولعلي لا أجانِب الصواب إذا قلت أنّ أهمّها وأكثرها صرامة ذلك النّقد الذي وجهه له "هيرش" "Hirsch". ويحسن بنا قبل أن نسترسل في استيضاح موقفه من هذه المسألة أن نُلقي بعض الضوء على مضمون نظريّته التأويلية. كان اهتمام "هيرش" منصباً منذ البداية نحو صياغة نظرية تسمح ببلوغ تأويلات صائبة، فغرضه من إعداد مشروعه الهرمنيوطيقي هو البحث عن معايير موضوعية لتحديد صحّة التّأويل ومواجهة ما يراه ميلاً خطيراً إلى نسبية التّأويل وتعدد الدّلالة. فـ"هيرش" يبعث من جديد المشروع "الشلايرماخري" و"الدلتاني" عن تأويل صائب موضوعياً أساسه المماهة بين معنى النّص ومقاصد مؤلفه. وبهذا الصدد يذهب إلى أن "*مقصد المؤلّف*" "*l'intention de l'auteur*" هو المعيار الأساس والهدف الرئيس للفهم التّأويلي، ويُنْعَى في "غادامير" انشغاله بأشياء لا تمت بأية صلة إلى المهمة الحقيقية للتّأويلية، وتنبّيه، في المقابل، لموقف فلسفي مُوغل في الارتياحية والعدمية يتأثّل على التّشكيك في إمكانية بلوغ معنى قابل للتّحديد الموضوعي. يضع "هيرش" على عاتقه مهمة دحض النّزعة الشّكّية والتّاريخية التي تكمن من وراء وجهتي نظر "غادامير" و"هيدغر"، وحقته في ذلك أنّ المعنى اللفظي إذا ما كان متغيراً لما توافر لدينا معيار ثابت نحكم من خلاله على صحّة تفسير ما. فالنّص لديه معنى لفظي واحد قصده المؤلّف وعبر عنه، وهو معنى قابل للتّحديد من حيث المبدأ، ثابت لا يتغيّر عبر الزّمان يُمكن استعادته وإعادة إنتاجه من جديد، والفهم الذي يبلغ هذا المعنى المحدّد فهم مُحايد خالٍ من أي

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 298.

تشوّه، لأنه لا يعكس أي هدف من أهداف المؤل المعيارية، ولا أيضاً آراءه الشخصية بقيمة العمل، وهذا فقط ما يمنح لعملية التأويل مشروعيتها<sup>(1)</sup>.

ويمضي "هيرش" في تدعيم حجته من خلال التّعرض إلى ما يدعوه "ديفيد كوزنهور" "David Couzens Hoy" بـ "مغالطة سندريلا". فإذا كانت هوية المعنى تتغير باستمرار، فإننا نجد أنفسنا أمام وضعية نفتقر فيها لمعيار يسمح لنا بالحكم على معنى ما إذا كان حقيقياً أو زائفاً. وإذا تقرر لدينا أن المعنى متغير فلن نجد عندئذ أية وسيلة لتمييز "سندريلا" الحقيقية ما لم يتمكن المرء من تمييز معنى الحذاء الزّجاجي الذي قصده المؤلّف، لأن الحذاء الجديد لم يعد صالحاً لـ "سندريلا". فهل في وسع أنصار النّزعة الشّكية -ويقصد "غادامير"- الاعتقاد بملاءمة حذائهم للتّأويل لـ "سندريلا" الحقيقية<sup>(2)</sup>.

وينبغي أن ننتبه إلى أن "هيرش" في دعوته إلى اعتبار مقصد المؤلّف كمعيار للتّأويل الصّحيح فهو يؤسّس التّأويلية كمنطق للتّحقق لا محض نظريّة للفهم، إنّها النّظرية التي تُعيننا على أن نقول: "هذا ما كان يعنيه المؤلّف، وليس ذلك"<sup>(3)</sup>. إن المعنى اللفظي هو المعنى الذي أراد المؤلّف أن ينقله عن طريق بعض الأفعال الدّهنية، بيد أنه ليس حراً حرة مطلقاً في أن ينقل أي قصد كان؛ فهو مُقيد بما يُمكن لهذه الكلمات أن تقوله، وهي كما برأي "هيرش" محصلة لمواطآت لغوية ثقافية. ويقترح "هيرش" كتعريف أولي للمعنى اللفظي قوله: هو كلّ ما يريد شخص ما أن ينقله عن طريق تتابع العلامات اللّغوية، وما يُمكن أن ينتقل بواسطتها، إذ يُعبّر المعنى اللفظي عن نموذج مُحدّد يمنع المتلقي من أن يرى داخل النّص أو لفظ ما المعنى الذي يريده هو، بل إنه يبقى محافظاً على ما كان يراه المؤلّف مباشرة. وكنيجة لذلك لا يتحدد المعنى كما لو كان فعلاً خاصاً، وإنما يتجسد في اللّغة بالمواطأة. وهذا ما يجعل المعنى اللفظي قابلاً للاختراق، أو قابلاً لأن يُفهم من طرف الآخر المتلقي، فهو معنى مشترك بينهم. ويرى "هيرش" أنه لا بد للمعنى اللفظي من أن يكون مشتركاً وثابتاً متماهياً مع ذاته حتى يتمكن المتلقي من إعادة بناء المعنى الذي يريد أن ينقله المؤلّف. فإذا قلت مثلاً، أغلق الباب، فلا يمكنني أن أوصل هذا الأمر ليفهمه الآخر إلا لأن الباب لديه معنى واحد ومشترك. كما يُمكن

(1) - ديفيد كوزنهور: الحلقة النّقديّة، الأدب والتّاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة، مرجع سابق، ص 27-35.

(2) - المرجع نفسه، ص 36-37.

(3) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 284.

لمن أتوجه إليهم إعادة بنائه بواسطة أفعالهم القصدية الخاصة، والمعيار الوحيد للتفاهم والاتفاق بينهم لحظة تحديد التأويل الصحيح هو الأنموذج القديم المتمثل في فهم ما أراد المؤلف قوله<sup>(1)</sup>. وفي هذا المعنى يقول "هيرش":

"عندما أقول بأن المعنى اللفظي شيء مُحدّد فإنني أعني أنه كيان وأنه في هوية مع ذاته؛ وأعني فضلاً عن ذلك أنه كيان يبقى دائماً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية -أي أنه ثابت لا يتغيّر. والحق أن هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص بأن يكون المعنى اللفظي قابلاً للاستعادة والتكرار وأن يكون دائماً هو الشيء نفسه في مختلف أفعال التأويل. المعنى اللفظي إذن هو ما هو وليس أي شيء آخر، وهو دائماً الشيء نفسه. هذا ما أعنيه بكلمة التّحديد (الذي يتحلّى به المعنى اللفظي)<sup>(2)</sup>."

وينتج عن محاولة تعريف "هيرش" للتأويلية بأنها ذلك الجهد الفيلولوجي الرامي إلى صياغة قواعد تُحدّد المعنى اللفظي للنّص، ينتج عنه أن مشكلة التأويلية ليست مشكلة تجاوز المسافة التاريخية التي تُباعدا عن النّص لنكتشف معناه بالنسبة للحاضر. وإذا كان "هيرش" لا يُنكر أن تطبيق النّص في الحاضر هو مشكلة تحتاج إلى نُعيرها اهتمامنا، إلا أنه يرفض أن تكون مشكلة تأويلية. ويؤكد، تبعاً لذلك، إن المعنى اللفظي هو كيان محدد ثابت، ومستقل يُمكن للمرء أن يُبرهن على صحته موضوعياً<sup>(1)</sup>.

والآن نصل إلى الواقعة التي نريد أن نقرّها. كنّا قد أثّرنا السؤال حول ما إذا كان الانسجام بين تصوّرنا المسبق للمعنى والشيء ذاته هو معيار الفهم الصحيح؟ يقول "هيرش" إن التّشبيث بوحدة النّص وتماسكه الدّاخلي يجعل أبصارنا تعشى عن رؤية حقيقة أن المعنى المُسقط في البداية ليس هو المعنى الملائم للنّص. ومؤدّى ذلك أننا قد نُفسّر النّص تفسيراً يمنح لأجزائه المختلفة معنى ويُدمجها داخل المجموع، ولكنه مع ذلك يُحرف معناه ويشوّهه. ويكتب "هيرش" بخصوص هذا الشروع المسبق للمعنى، الذي يدعوّه بـ "الأنموذج النوعي" *le modèle de genre*، قائلاً: "إذا كان المرء يجد صعوبة في التّخلي عن نماذج النوعية الخاصة فذلك لأنّها تظهر على أنها مُلائمة أكثر للنّص ... وبما أن النّص قد تشكّل في جزء كبير من هذه

(1)- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 66- 67.

(2)- عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 281.

(1) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 282.



الفرضية فإنه من الصعوبة بمكان تجاوزها<sup>(2)</sup>. ومكمنُ الصعوبة ههنا أننا إذا ما شرعنا في تفسير أجزاء النص المختلفة على ضوء افتراض مسبق لمعنى الكلّ فإننا لا نرى كيف لهذه الأجزاء، التي أسأنا فهمها، أن تقودنا إلى مراجعة فهمنا لهذا الكلّ. وبالمعنى العكسي، إذا أضفينا معنى ما على الكلّ انطلاقاً من تأويل المعنى الذي أسهمت الأجزاء في تشكيله، فكيف يمكن لفهمنا له، المُحدّد على هذا النحو، أن يقودنا إلى تعديل فهمنا للأجزاء المختلفة؟ وبعبارة أخرى، كيف ننزع عن الدائرة التّأويلية تُهمة الحلقة المفرغة في الحالة أين يُؤكّد فهمنا لأجزاء النصّ المختلفة فرضية سابقة حول معنى المجموع، والعكس بالعكس؟

حتّى يُقيم "هيرش" الدليل على معتقده، وكما يوضح دور الأحكام المسبقة في التّأويل النصّي يستعين بالتّأويلات المصطرعة للبيت الأخير من قصيدة "واردسوارث" "wordsworth" التي يخلّصُ فيه إلى الحديث عن "لوسي" "Lucy" المتوفاة: "توم أطبق على روعي ...". A *slumber Did my Spirit Seal...*. فتأويل هذه الأبيات يرتكز إلى فروض مُصطرعة مرتبطة بمعنى القصيدة. وبرأي "كليان بروكس" "Cleanth Brooks" تُعبر الأبيات عن الآلام الحزينة التي خلّفتها وفاة "لوسي" ويستخلص الأبيات السّلبية التّالية: "ليس لها الآن عواطف، ولا قوة، ولا حتّى سمع ولا رؤية" "No motion has she now, no force; She neither hears nor sees"، وغياب الحياة الذي تُعبر عنه الكلمات "تدور حول الأرض دورتها اليومية" "Rolled round in earth's diurnal course". أما "باتسون" "Bateson" فيرى داخل القصيدة، على العكس، تأكيداً لشكّل من "الخلود الحولي" "immortalité panthéiste"، ويُشير إلى التّمائل الموجود بين "لوسي" المتوفاة و"الصخور" و"الحجارة" و"الأشجار" في الأبيات الأخيرة من القصيدة. والحقّ إنّ هذين التّفسيّرين المصطرعين يستندان إلى التّراث النّقدي لـ "wordsworth"، وهما يُظهران، الأوّل كالثاني، قدرة كبيرة على إعطاء معنى للقصيدة. والسؤال الذي يطرح نفسه هاهنا: هل من الممكن التّرجيح بين التّفسيّرين على نحو خالٍ تماماً من كلّ اعتبارية؟

يُسلّم "هيرش"، مقتفياً أثر "شلايرماخر" و"دلتي"، بإمكانية التّرجيح بين هذه التّأويلات المتعارضة عبر المضي إلى ما وراء النصّ بالعودة إلى مقاصد الشاعر وإعادة بنائها انطلاقاً من معرفة حياته الفكرية ومعتقداته وانشغالاته التي دأب عليها ... إلخ. وهذا النمط من التّأويل يُرجح القراءة الأولى التي قدمها "باتسون" للقصيدة، ومسوغ ذلك أن بعض الأدلّة "فوق نصية"

(2) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 112.



"*extra textuelles*" تُشير إلى أن "واردسوارت" كان ينزع منزعاً حلولياً لحظة نظمه للقصيدة. بيد أن "هيرش" قد أبان في مقابل ذلك أن هذا التأويل يبقى في مستوى الإمكان فحسب، لأننا لن نقف أبداً وقوفاً تاماً على ما أراد أن يقوله المؤلف. ومع ذلك، فإن الحل الذي يقترحه يُثير صعوبة من نوع خاص، لجهة أنه لا يشرح الكيفية التي يُمكن للأدلة فوق نصية التي لجأ إليها أن تُعينه في التأويل النصي، إذ أن هذه الأدلة ذاتها تحتاج هي الأخرى لتأويل علاقتها بالنص. وبعبارة أخرى تتخبط الأدلة فوق نصية هي الأخرى داخل منطق الدائرة التأويلية؛ فإذا كانت مشكلة التأويل النصي هي ترجيح الفهم الصحيح لمعنى النص عبر رفض الفرضيات الخاطئة، فإن هذه المشكلة ترتبط بالبحث وراء النص عن الأدلة فوق نصية التي استعان بها "هيرش"<sup>(1)</sup>. وهذه الأخيرة تحتاج إلى أن تُؤوّل وتُدمج إلى جانب أدلة نصية وفوق نصية أخرى لتُشكّل كلاً موحداً. وعليه فإن هذا الحل برأي "جورجيا وارنك" لا يزيد على أن يدفع بالمشكلة إلى مستوى آخر؛ فالمشكلة تبقى هي ذاتها دون أن تتغير: إذ كيف نخترق معنى النص إذا كان المعنى الذي منحناه إياه في البداية يُملّي علينا فهمنا للعناصر النصية أو فوق نصية التي نتوسّلها لإثبات افتراضنا الأولي؟

تُوحى هذه المناقشة الموجزة بصعوبة الانفلات من الدور المنطقي أو الحلقة التأويلية المفرغة بالاعتماد على مبدأ "التماسك" "*Coherence*" (غادامير)، أو عبر التّموضّع خارج الدائرة بالإحالة إلى مُعطيات نفسية وأخرى موصولة بالسيرة الذاتية، وهي معطيات خارجة عن نطاق القصيدة أو النص (هيرش). وقد رأينا أنّ الحل الذي اقترحه "غادامير" لهذه المشكلة يتوكأ على مفهوم "التصور المسبق للاكتمال"، أعني التصور المسبق للمعنى الكلي للعمل. لهذا يُصرّ "غادامير" على أنّه من الصّعوبة بمكان الإفلات من التأكيد الذاتي لهذه الفرضية البدئية إلا إذا تمسكنا بالبحث عن صدق ما يُقال داخل النص، لا الانشغال بالمقاصد المحتملة للمؤلف. وبعبارة أخرى، علينا أن نشرع في تأويل النص ونحن مؤمنون مسبقاً بأن النص يمكن أن يشتمل على الحقيقة، وأنّ لديه شيئاً ما ليُعلّمه إيانا. وهذا الحُجّة التي قدّمها "غادامير" هاهنا تتمتع ببنية مُماثلة لبنية مصادرة وحدة المعنى، وهي قادرة على أن تمُدّنّا بمعيار يُعيننا على إبقاء التأويلات المتماسكة لمعنى نص ما، فإذا كان ممثلاً - تفسيرنا لنص ما، حين نُطبق عليه معيار الدائرة التأويلية، يقول شيئاً ما من الواضح أنه خاطئ، فهذا يُعبر، في نظر "غادامير"،

(1)- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 44.

على أن هذا التأويل هو ربما تأويل خاطئ لمعنى النص. وعلى المفسر أن يختبر فرضياته حول معنى النص في ضوء ما يدعوه "غادامير" بالانفتاح على آخرية النص ووحدته. أما إذا تنكرنا منذ البدء لهذا المعيار، أي إمكانية أن يشتمل على الحقيقة، فإننا نفقد كل إمكانية لتحديد إذا ما كانت عدم صلاحية معنى النص ترجع إلى عجز في النص الأصلي أو إلى عدم قدرتنا على فهمه. وفي هذا المعنى يقول "غادامير": "لا يشتمل "الحكم المسبق عن الاكتمال" على هذا العنصر الشكلي فقط، القاضي بأن نصاً ما ينبغي أن يُعبّر عن معناه تعبيراً كاملاً، بل يتضمن، زيادة على ذلك، أن ما يقوله النص يجب أن يكون حقيقياً"<sup>(1)</sup>.

وبهذه المقاربة يُصر "غادامير" على قدرة المؤول في تفادي التأويلات الاعتبارية أو الذاتية للنص، لجهة أن هذا المسعى يفترض مسبقاً أن لدى النص شيئاً ما يُعلمه لنا وأن سلطته على الذات تتجاوز بكثير سلطتها عليه. فلا يمكننا أن نتلافى تأثير الأحكام المسبقة إلا إذا افترضنا أن النص قادر على وضعها أمام المسألة، ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا سلمنا بأن النص يقول لنا شيئاً جديداً مختلفاً وحقيقياً، أو أكثر اكتمالاً ممّا كنت أتصوره عنه وعن الموضوع الذي يُعالجه. أمّا إذا افترضنا العكس، أي إذا سلمنا أن النص لا يقول أي شيء، فإننا لا نزيد على تأكيد وجهة نظرنا الأصلية، وربما قد تكون نظرة ناقصة ومشوّهة. وهذا يعني، بالنسبة لـ"غادامير"، أن مهمة التأويلية هي البحث عن "الماهية" *"L'essence"*، وهي محددة دائماً بهذا التوجه. فمثلاً، يمكن لقصيدة "wordsworth" أن تُعلمني شيئاً ما عن الموت، وتجعلني أتحسس الاختلافات بين الرؤى التي يُعبّر عنها ومعتقداتي الخاصة أو تلك التي انتقلت إليّ عبر التراث، فبوسع هذه الحساسية إزاء هذه الاختلافات أن تمدني ببعض العناصر الخاصة بالقصيدة، مثل، فكرة الخلود التي تفترض عدم القدرة على الإحساس. كل هذه التوضيحات تُعيننا على رؤية أن التأويل الذي قدمه "باتسون" للقصيدة هو أقربها إلى الصحة. والأهم أنها تمنحني مجالاً من الحرية لأضع موضع البحث والمساءلة، ليس فقط افتراضاتنا المسبقة حول قصيدة "wordsworth"، بل أيضاً معتقداتنا الموروثة حول الموت. وبالنسبة لـ"غادامير"، فإن الأمر يتعلّق بقدرتنا على إدماج أحكامنا المسبقة داخل اللعبة وأن نسمح لها بمواجهة ما يؤكد النص. وعليه فإن إمكانية الترجيح بين الأحكام المسبقة الاعتبارية التي تشوه المعنى والأحكام التي تضعه تحت الضوء، تتوقف، في نظر "غادامير"، على الانفتاح على الحقيقة الممكنة

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 315.

للموضوع؛ فمن الضروري أن نَمْنَحَ للنص الذي نقصد إلى فهمه قدرة معيارية، وبهذه الكيفية يُمكننا أن نتحقق إذا ما كانت رؤيتنا للنص وكل ما يتعلق به هي رؤية ملائمة.

ثانياً: نحو إعادة تفعيل التراث، أو التراث كشرط للفهم وإنتاجية المعنى:

## 1- رد الاعتبار للسلطة والتراث:

لقد وصلنا الآن من خلال الخطوة السابقة -رد الاعتبار للأحكام المسبقة- إلى النقطة الأهم في إعادة بناء الوعي التاريخي الحق، ويعتبرها "غادامير" نقطة انطلاق المشكلة التأويلية، وهي رد الاعتبار للسلطة والتراث. فإذا جاز لنا أن ندعي استحالة وجود فهم دون أحكام مسبقة فإن هذه الأخيرة ممكنة لأننا منخرطون داخل البنية المسبقة للوجود في العالم، وبعبارة أخرى، يعدم أن تكون لدينا أحكاماً أو رأياً مسبقاً إلا لأننا نمتلك ماضياً أو لأننا ننتمي إلى تراث ما<sup>(1)</sup>. فمن التراث نحصل على أحكامنا المسبقة، وهذا التراث ليس مجرد موضوع يقف بإزاء تفكيرنا بل هو نسيج من العلاقات والأفق الذي نُفكر به وفيه<sup>(2)</sup>.

لعلّي لا أضيف جديداً إذا قلت أن "غادامير"، وهو في هذا يُشايح هيدغر"، يُؤسس الفهم داخل انشغالات المؤل، داخل ما يُسميه "هيدغر" "بنية الالتزام العملي" *structure d'engagement pratique*، لكن يذهب "غادامير" أبعد من أستاذه، إذ يُوضع هذه البنية داخل التاريخ على نحو يجعل موضوع تأويلاتنا لا يقف عند حدود انشغالاتنا الخاصة بل يمتد ليشمل انشغالات ومسائل اتخذت شكلاً داخل التراث التاريخي الذي هو تراثنا نحن<sup>(3)</sup>. فالكيفية التي نتلقى بها نصاً ما أو عملاً فنياً هي محصلة لتطور تاريخي. وتضرب لنا "جورجيا وارنك" "Georgia Warnke" مثلاً توضيحياً على ذلك: نحن نفهم، مثلاً، أعمال "شكسبير" "Shakespeare" تحت تأثير من الكيفية التي فهمها بها أسلافنا، ونشرحها على ضوء بعض المبادئ من بينها: أنها أعمال تُلامس بعض المشكلات الإنسانية الخالدة، وغالباً ما تأتي في لغة غاية في الجمال، وعموماً هي أعمال ذات جودة عالية. أما إذا نُسب لـ"شكسبير" عمل لا يبيدي مثل هذه الجودة، كما هو الحال مع قصيدة "Shall I die"، فإننا نشك في نسبتها إليه.

(1)- Guy. Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, op. cit, p. 342- 343.

(2) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 218.

(3)- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 104.

وعلىنا أن ندرك، تبعاً لذلك، أنّ الوضعية التي نجد أنفسنا فيها مُلقى بنا في العالم، والتي انطلاقاً منها نفهم عملاً فنياً أو أي عنصر تاريخي، ليست نتيجة للصدفة أو أنّها وضعية اعتباطية، لأن فهمنا مُحدّد بالكيفية التي جرى بها فهم الحدث أو العمل من قبل. ففهمنا يرتفع، قياساً على ذلك، بصيرورة تطوّر الثّرات التاريخي والتّأويلي<sup>(4)</sup>.

من شأن هذا التّحليل، الذي يصلّ الفهم بالحكم المسبق والثّرات، أن يُظهر مدى هشاشة تأويلات "هيرش" وسطحيتها. وعلى العكس مما يعتقد "هيرش" لا تغرف المعرفة التي يمتلكها الفرد أو الجماعة عن هذا الفرد أو تلك الجماعة بل تغرف من لدن التّاريخ؛ فمعنى العمل الفني لا يُعبر عن وجهة نظر فردية أو أحكام مسبقة خاصّة بجُمع من المتأولين، إنّما هو تعبير عن حكم يُمثل تراثهم التاريخي. أما ما يُريد أن يقوله "غادامير" هو أنّ المؤوّل وطريقته في رؤية الأشياء ذات أهمية هامشية، لأنّ المؤوّل الذي يقصد إلى التّخلص من الثّرات ليعالج موضوعه دون أحكام مسبقة يبقى مع ذلك عرضة لتأثيره، لأن الثّرات يبقى دائماً فاعلاً ويحافظ على قوّته المعيارية سواء كان على علم بذلك أم لا<sup>(1)</sup>. وهو ما يُرسّخ حقيقة أنّ التّاريخ لا ينتمي إلينا بل نحن الذين ننتمي إليه؛ إنّ كلّ فرد يفهم ذاته مباشرة من خلال الأحكام المسبقة التاريخية لعصره، فقبل أن نفهم أنفسنا في تأملنا للماضي نفهم أنفسنا بصورة عفوية في الأسرة والمجتمع والدولة التي نعيش في كنفها، ورفض هذه الأحكام ليس أمراً مُستحيلاً يتعذّر بلوغه فحسب، بل إنه لنذير بموت التّاريخ. فلن تكون لدينا أيّة وسيلة لمعالجة الموضوع التاريخي لأنّ الأفق التاريخي يتشكل أساساً من الأحكام المسبقة<sup>(2)</sup>.

والمرجّح أنّ الأهمية التي تجترحها الأحكام المسبقة لا تغرف عن الثّرات كمصدر لها بل إلى الكيفية التي انتهجها "غادامير" في تسويغ الثّرات كمصدر للأحكام المسبقة، ومن ثم كشرط لكل فهم. ونقترح فيما يلي توضيح أسلوب "غادامير" في التعاطي مع هذه المسألة، أي تبرير مشروعية هذه الأحكام.

(4)- Ibid, p. 105.

(1)- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 105- 106.

(2)- Philippe Huneman et Estelle Kulich : *Introduction à la phénoménologie*, Armand colin, Paris, 1997.p. 159.

يتعاطى "غادامير" مع تشكيك عصر التنوير في الأحكام المسبقة بطريقة ملتوية، فعوض أن يستمر في التأويل السلبي لموقفه منها فهو يمنحه قيمة ايجابية يقع بها تبرير مشروعية هذه الأحكام. يَبْنِي تشكيك عصر التنوير في الحكم المسبق، كما أسلفنا، على تصوّر مخصوص يُرتّب الأحكام المسبقة بناءً على مصدرها أو منشأها إلى: أحكام مسبقة تنتج عن التسرع وأخرى تنشأ عن السُّلطة. فإذا كان التسرع هو المسؤول على الأخطاء الناتجة عن استعمال المرء لعقله، فإن السُّلطة، على خلاف ذلك، تجعله يُحجم عن استخدامه كلياً. إنّ السُّلطة، كما يتصورها عصر التنوير، عدو التفكير العقلاني ونقيضه، لجهة أنّ تقديس الموروث عن السلف، والتعود على أفكار معينة وعلى نمط محدد من التفكير كثيراً ما يُجهض البحث العقلي قبل بدايته. فهي تتلافى كلّ جديد مخافة أن يصدم أصلاً من أصولها التي تعودت عليها، فنحن ننظر إلى الجديد بتوجُّس وريبة لأننا نجهله، وكما قيل المرء عدو ما جهل. ولعل "لوثر" يُقدم مثلاً حياً على ذلك، فقد كان غرضه تهديم أصنام الفلسفة "الأرسطوطاليسية" وهيمنة البابا على الفكر الأوربي ليزدّ للعقل دوره في فهم الدين، وبيعت طريقة جديدة في التأويل تُعلمنا سُبُل الاستخدام المنهجي السليم للعقل في فهم الكتاب المقدس<sup>(1)</sup>.

إنّ الملمح الجوهرى للتنوير هو إذاً الإيمان بقدرة العقل على تدبير شؤون الإنسانية بدل الانصياع إلى العقيدة والتقاليد، والخضوع للعادات البالية والسلطات الاعتبارية. وهو المعنى ذاته الذي أشار إليه "كانط" في مقال قصيرة نشرتها صحيفة "برلينتس موناتسشفت" *berlinischen Monatsschrift* إجابة عن سؤال كانت قد طرحته: ما التنوير؟ فأجاب "كانط": "إنّه خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه وذلك باستخدام عقله دون أن يشوّهه التعصب ودون أن يُوجّهه الآخرون، أن تكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف فهذا هو جوهر التنوير"<sup>(2)</sup>.

لا يُنكر "غادامير" مشروعية هذا التعارض الذي يدعيه عصر التنوير بين الإيمان بالسلطة واستخدام الشخص لعقله، فما أن يُخلّي الحكم الشخصي مكانه لتأثير السلطة حتّى تصير مصدر جلّ الأحكام المسبقة. بيد أنّه، حتى وإن أصاب عصر التنوير، فلا يمنع أن تكون السلطة مصدر الحقيقة، ويكفي أن نُعرج على موقف "ديكارت" من الأخلاق وهو كما

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 298- 299.

(2)- دوريندا أوترام: *التنوير*، ترجمة ماجد مورييس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 56- 57.

نعلم أبو الحادثة- حتى نتبين الأمر بجلاء. فـ"ديكارت" الذي عُرف بصرامته المنهجية يستبعد الأخلاق من طموحه الرامي إلى إعادة بناء الحقائق كلّها على العقل. وهذا دليل على أنّ العقل ليس دائماً مصدر كلّ حقيقة، ولا سبيل لتسويتها إلاّ بردها إلى السلطة. إلاّ أنّ مسلك عصر التنوير يتنكر لهذه الحقيقة جملة وتفصيلاً، ويُزحزح السلطة إلى مرتبة النقيض المطلق للعقل والحرية بوصفها "طاعة عمياء" "obéissance aveugle".

لعلنا نتساءل هنا عما إذا كان هذا المعنى، الذي أضفاه عصر التنوير، يفي بمطالب المعنى الحقيقي للسلطة؟

طوّر "غادامير" معنى مختلف للسلطة يتأثّل على فعل "الاعتراف" "reconnaissance" و"المعرفة" "connaissance" بدلاً من السيطرة والعنف. وهذا النزوع نحو تبني معنى مغاير يستمدّه "غادامير"، فيما يعتقد "هابرماس"، من النزعة المحافظة التي يتزعمها "بورك" "Burke"، والتي لا تزال مؤمنة بأن السلطة الحقيقية ليست بحاجة إلى أن تتبنى سلوكاً سلطوياً، فما يُميز السلطة الحقيقية عن الزائفة أنّها سلطة مُعترف بها<sup>(1)</sup>. يقود البحث في مفهوم السلطة إلى مركز المماحكة مع "نقد الأيديولوجيات" "critique des idéologies"<sup>(\*)</sup>، ولا يفوتنا أن نذكر، حسب "بول ريكور"، أنّ هذا المفهوم يقع في قلب السوسيولوجيا السياسية لـ"ماكس فيبر" "Max Weber": "إن الدولة هي بامتياز المؤسسة التي تستند إلى الإيمان بمشروعية سلطتها وحققها المشروع باستخدام العنف في نهاية المطاف"<sup>(2)</sup>. فمنذ عصر التنوير عرف مفهوم السلطة تشويهاً بسبب الخلط بينه وبين السيطرة والعنف. غير أن هذا ليس جوهر السلطة، لا أحد يُنكر السلطة التي يتمتع بها بعض الأشخاص، كالملوك ورؤساء الدول والحكومات وزعماء القبائل... الخ، لكنّها لا تقوم على فعل الخضوع والتنازل من طرف العقل، بل على فعل القبول الذي يتوكأ أساساً على المعرفة والاعتراف<sup>(3)</sup>. أمّا المعرفة فمقتضاها أنّ الشخص الذي يتمتع بالسلطة

(1)- Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, PUF, Paris, p. 213.

(\*)- يُطلَق مصطلح "نقد الأيديولوجيات" على مشروع "هابرماس" التأويلي، فهو يرفض التراث الذي أقام عليه "غادامير" الفهم، وينظر إليه على أنه وعاء يختزن تشوهات أيديولوجية قد تصيب الفهم. فما يعيبه "هابرماس" على "غادامير" هو افتقاره إلى موقف نقدي بما فيه كفاية إزاء مرجعية التراث، أين تتحول الأحكام المسبقة التي جعل منها "غادامير" أداة ضرورية للفهم، إلى عائق وقيد للعقل.

(2)- Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.343

(3)- Ibid, p.214 -213



إنما يتمتع بها لأنه يتفوق علينا في الحكم وفي نفاذ بصيرته، وهذا ما يمنح حكمه أسبقية على حكمنا. فالسلطة كما يقول "غادامير" ليست شيئاً يُمنح أو يُتنازل عنه، وإنما هي شيء يُكتسب<sup>(4)</sup>. ومقتضى الاعتراف هو أن السلطة تُجترح ضرورة من طرف كل من يدعي أحقيته بها، ومن ثم فهي تقوم على فعل من أفعال العقل الذي يعي جيداً حدوده ويمنح للآخرين قدرة أكبر على رؤية الأشياء وحسن التصرف. ولحظة ما ندرك هذا فإننا نتحرر من ذلك المجال الذي يُحاصرنا ويجعلنا منغلقيين على المعاني التي تُقدمها اللغة ونشرع في التعرف على الدلالة الحقيقية للسلطة في موطنها الأصلي. لعل السلطة، بمعنى من المعاني، هي القدرة على إصدار الأوامر وإطاعتها، ولكنها ليست طاعة عمياء بل ذات علاقة مباشرة بالمعرفة. فالسلطة التي يمارسها الرئيس على المروءوس في تراتبية السلطة لهما أكبر دليل على أنها تستمد مشروعيتها من أساس آخر هو فعل الحرية والعقل، الذي يمنح في مبدأ الأمر نوعاً من السلطة إلى الأعلى مرتبة لما يتمتع به من بصيرة نافذة ورؤية شاملة للأشياء، أو لأنه صاحب خبرة، ومن ثم لأنه أعرف بطبائع الأشياء<sup>(1)</sup>.

إن ما يُريد أن يؤكد عليه "غادامير" هنا هو أن السلطة لا تختزل إلى مجرد فعل تعسفي ولا عقلاني، ولكنها شيء يمكن أن يفهم من حيث المبدأ، ومن حيث هي فعل معقول بوسعنا رده إلى أسباب وجيهة، كالسلطة التي يدعيها المعلم والشخص المتبوء لمقام رفيع، والخبير في مجال من المجالات. وعليه فإن الأحكام المسبقة -فيما يعتقد "غادامير"- لا تستحيل إلى مجرد أحكام مسبقة لصالح الشخص الذي يدعيها، وإنما هي أحكام ملائمة للشيء لأنها تقود إلى تصور مسبق لإمكان أن تحدث الأشياء بطرق أخرى وبواسطة أسباب وجيهة يعترف العقل بصلاحيته<sup>(2)</sup>.

لقد وجد "غادامير" في موقف الرومانسية، التي دافعت عن شكل خاص من السلطة وهو التراث، سنداً قوياً لنقد وجهة نظر التنوير من السلطة. فما يُكرسه التراث والعرف يتمتع بسلطة غفل، تُمارس تأثيراً قوياً على كل أفعالنا وتصرفاتنا، لا على المواقف والسلوكيات المبررة بأسباب وبواعث واضحة فحسب. والتربية تقوم في مجملها على هذا الوصف، فالمربي يُسوِّغ

(4)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 300.

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 300.

(2)- Ibid, p. 387.



الأحكام المسبقة التي يُلقنها للمتعلم عن طريق السلطة حينما يعده بمكافأة ويهدده بالعقاب، وما إن يبلغ المتعلم سنَّ الرشد ويصير قادراً على اتخاذ قراراته بمفرده عوضاً عن سلطة المربي فهذا لا يعني أنه قد تحرر كلياً من العرف والتراث وانعتق منهما، بل إن كل ما في الأمر أنه ينقل الاعتراف الذي كان ينسبه إلى السلطة الشخصية للمرافق ليوكلها بكيفية متفكرة إلى السلطة الموضوعية لنظام التراث<sup>(3)</sup>. إنَّ السلطة ليست شيئاً نرفضه ببساطة بل ينبغي أن نرى فيها ذلك العنصر المكوّن لوجودنا في العالم، فهي تُحدّد دائماً، على نحو شامل، مواقفنا وسلوكياتنا. فـ"غادامير"، وعبر إصراره على أن الواقع الأخلاقي لا يتأسس إلا بصورة جزئية على نشاط العقل الحرّ، فإنّه يُؤكّد، بالمعنى العكسي، على أنّه ارث يغرف في غالب الأحيان من التراث والتقاليد<sup>(1)</sup>. ومن ثمّ فالتراث هو المُرْتَكز الوحيد لتسوية الأحكام المسبقة، وهو لا يزال يُحافظ على مشروعيته دون حاجة، في مبدأ الأمر، إلى التأسيس العقلي، ويستمر تأثيره في سلوكنا وقراراتنا على نطاق واسع<sup>(2)</sup>. أما هذه القطيعة التي دعا إليها عصر التنوير مع الماضي والتراث، وإن كانت ضرورية اتجاه كلّ سلطة دينية مُغالاة في توجّوها، فلا ينبغي أن تكون قطيعة بمعنى النسيان، لأن النسيان الكليّ للتراث هو، في الواقع، نسيان للذات. والعمل الذي دشنته الرومانسية يروم أساساً وصل التراث التنويري بالتقاليد الموروثة<sup>(3)</sup>. وفي هذا المعنى يقول "غادامير":

"فما نقصده بكلمة تراث أنّه يفرض نفسه دون أن يكون مؤسساً في بادئ الأمر على العقل. ونحن ندين إلى الرومانسية تصحيحها لمعتقد عصر التنوير، فبفضلها حافظ التراث على حقه إلى جانب الحجج العقلية، وبقى يُؤثّر على نطاق واسع في مؤسّساتنا وتصرفاتنا. فما يجعل الأخلاق القديمة تسمو فوق فلسفة الأخلاق الحديثة، أنها تضع في الحساب الطابع الضّروري للتراث من أجل تأسيس الانتقال من الأخلاق إلى السياسة، بمعنى فن التشريع الجيد للقوانين. وفي المقابل فإن عصر التنوير الحديث مجرّد وثوري"<sup>(4)</sup>.

(3)- Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p. 214.

(1)- Sylvain. Camilleri : *Les Racines théologiques de lé herméneutique Gadamerienne de la tradition*, in qu'est-ce qu'un héritage, zeta books, 2009, p. 201.

(2)-Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 301- 302.

(3)- Sylvain. Camilleri : *Les Racines théologiques de lé herméneutique Gadamerienne de la tradition*, op. cit, p. 201.

(4)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 302.

بالرغم من ذلك أضحي مفهوم التراث غامضاً بقدر غموض مفهوم السلطة ذاته، لجهة أن مفهوم التراث كالسلطة هو النقيض المجرد لمبدأ عصر التنوير. فمهما تعددت مواقف المرء إزاءه، كأن يحافظ عليه ويتمسك به أو أن يثور عليه ويُنَافِحه، ففي كلتا الحالتين ينكشف التراث كنقيض للحرية العقلية، لأنه يُفقدنا ويُمارس تأثيره علينا بصورة تلقائية عفوية دون أن نضعه موضع البحث والمساءلة.

ذلك التعارض المطلق بين التراث والعقل الذي يتنكر له "غادامير" جملة واحدة وينفيه؛ لأن التراث يحمل دائماً في جنباته عنصراً يُوحى بالحرية؛ فحتى التقاليد الأصيلة والأكثر رسوخاً لا تستمر إلا إذا انخرطنا داخلها واستحوذنا عليها وقمنا برعايتها. فالتراث حفظ بالمعنى الذي يجعله مؤثراً في كل تحوّل تاريخي. وهذا الفعل، أي "الحفظ" *Conservation*، هو فعل من أفعال العقل التي تحدث دون أن نلاحظها أو نعيها بوضوح. لذا ننسب إلى العقل كل أفعال التجديد والإبداع في مقابل "الحفظ" الذي نؤسسه على التقليد والجمود كسلوك مناقض للعقل. أما "غادامير" فيرى في هذا التعارض بين التراث (الحفظ) والعقل مجرد مظهر فقط، فحتى في الانقلابات العنيفة التي تعرفها الحياة، كما في الثورات، يحافظ هذا التحوّل على جزء معتبر من الماضي يفوق بكثير ما كنّا نعتقده، ثم يتلقى سلطة جديدة نتيجة اندماجه بالجديد المستحدث. إنّ فعل الحفظ فعل ناتج عن الحرية تماماً كالإبداع والتجديد<sup>(1)</sup>.

هذه في الواقع هي المسائل التي يُوحى بها التأمل في التراث، والتي قادت "غادامير" إلى تفعيل دوره في تأويلية العلوم الإنسانية، فعلى البحث في هذه العلوم ألا يدرك ذاته في تعارض تام مع الكيفية التي ترتبط فيها نحن، بوصفنا كائنات تاريخية، بالماضي، بل إنّ علاقتنا به لا تتعقّد بابتعادنا عنه وتحرّنا مما ينتقل إلينا عبره، فنحن لا نفتيء نتواجد داخل التراث، وهذا الاندماج ليس سلوكاً موضوعياً يُحيل التراث إلى مجرد موضوع للدراسة بإزاء ذات دارسة، ومن ثمّ إلى شيء آخر غريب عنّا. إنّ الأمر يتعلّق دائماً بشيء يخصنا أو شيء نتعرّف فيه على ذواتنا على نحو يمنع أن يكون حكمنا التاريخي حكم معرفة بل هو حكم متأثر بالتراث<sup>(2)</sup>.

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 303.

(2)- Ibidem.

إنَّ هذا الشَّرْحَ الَّذِي خَلَفَهُ الوعي التاريخي بين البحث التاريخي والتُّراث هو ما شكَّل بؤرة اهتمام "غادامير" في مساءلته للعلاقة بين الوعي التاريخي والعلوم الإنسانية، لذلك رأيناه يتساءل في كتابه "**الحقيقة والمنهج**" بلغة تتطوي على استنكاره: "هل قطع ظهور الوعي التاريخي كلياً توجهننا العلمي عن علاقتنا الطبيعية بالماضي؟ وهل الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية هو فهم صحيح حين يَرُدُّ تاريخانيته إلى أحكام مسبقة ينبغي التَّحرُّر منها؟ وزيادة على ذلك، ألم يعدَّ للعلم المُتحرَّر من الأحكام المسبقة نقاط مشتركة مع الإدراك والتَّأمُّل البسيطين الذين يحيا داخلهما التُّراث، ويكون الماضي حاضراً؟"<sup>(1)</sup>.

يُجيب "غادامير" عن هذا السُّؤال جازماً بوجود أرضية مشتركة تجمع بين الفهم في العلوم الإنسانية مع استمرارية التُّراث، بوسعها أن تُزيل هذا التَّعتيم عن العلاقة الحميمة الَّتِي تجمعهما، ومؤداها أن التُّراث يتوجه إلينا ويُخاطبنا. فلا يمكننا اكتناهِ معاني الموضوعات الَّتِي تهتم العلوم الإنسانية بدراستها، بما في ذلك محتوى التُّراث، إلا بهذه الكيفية، وبعبارات "بول ريكور" من خلال التُّراث الَّذِي يُخاطبنا نجد أنفسنا داخل سياق محدد، وبالتالي داخل حقيقة ممكنة<sup>(2)</sup>.

ومن تداعيات ذلك على كل تأويلية تاريخية أن تشرع بدءاً في تبديد هذا التَّعارض المجرَّد بين التُّراث وعلم التَّاريخ، بين التَّاريخ والمعرفة التَّاريخية. ويحسن بنا أن لا نرى الوعي التَّاريخي كشيء جديد كل الجدة، بل كشيء جديد داخل كل ما يُشكل -في كل زمان- علاقة الإنسان بالماضي، أي أن نتعرَّف إلى التُّراث كعنصر مُشكِّل للبحث التاريخي<sup>(3)</sup>. ومسارات "غادامير" في المناقشة عن التُّراث لا تحيد عن هذا الهدف، فدفاعه عن التُّراث ينبعث من إيمانه القوي بأن الوعي التاريخي بالماضي يُشير إلى حقيقة معيَّنة، وادعاء الحقيقة التَّاريخية لا يعكس تجربة ذاتية أو شيئاً من صُنْع الذات، بل إنه صوت الماضي الَّذِي نسعى إلى إعادة امتلاكه، فنحن "منقادون لمعاني الماضي قبل أن نجد أنفسنا في موقع الحكم عليها، أو بعبارة أخرى، نتكلم هذه المعاني معنا قبل أن نتكلم معها، ويُحدد التُّراث موقعنا قبل أن نُحدد موقعه، ويضعنا الماضي في موقف قبل أن نكون أحراراً في انتقاد هذا الموقف. من هنا فإنَّ ما

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 303.

(2) - بول ريكور: *الزمان والسرد، الزمان المروي*، ترجمة سعيد الغانمي، الجزء الثالث، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 338.

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 304.

استخلصه "غادامير" عن دعوى التثوير في منطلق نقدي للحكم اللاّ تاريخي الحيادي يعلو على كل عصبية، هو ذاته عصبية<sup>(4)</sup>. وعليه، يلعب الحاضر في العلوم الإنسانية دوراً فاعلاً، فمصالحه وانشغالاته الخاصة هي التي تستثير، في كلّ عصر من العصور، البحث الخاصّ بالتراث، وعبر هذه الاستثارة أو الحافز الاستشكالي يتشكّل موضوع البحث التاريخي.

## 2- الخصوبة التأويلية للمسافة الزمنية، أو المسافة الزمنية والروح النقدية:

لعلّ من أهم الانتصارات التي أحرزها التحليل الفينومينولوجي للحكم المسبق هي ردّ الاعتبار للتراث ودوره في الفهم وإنتاجية المعنى، فالفهم يبدأ حيث تشتد العرى التي تصل المؤلّ بموضوعه. ونحن يمكن أن نرى في الانتماء إلى التاريخ أو التراث شرطاً ايجابياً للفهم لجهة أنّ الحكم المسبق يتمظهر في صورة الخيط الرفيع الذي يصلنا بوضعنا التاريخي ويجعلنا نتملّك وجهة نظر محددة تمنحنا القدرة على الولوج إلى الشيء ذاته.

لاشك أنّ "غادامير" قد نجح، إلى حد ما، في تبرير التراث كمصدر للأحكام المسبقة، ومن ثم كشرط للفهم، لكن ما انتهى إليه يُثير المشاكل أكثر مما يحل، إذ يجد نفسه أمام معضلة أساس ترفع أمامه تحدياً، وعليه مواجهتها، وهي البحث عن أساس متين للتمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة التي تُعيننا على الفهم والأحكام غير المشروعة التي تعيقه؟

يبدو هذا السؤال غريباً من زاوية النّظر الاستمولوجية، لأنّ كلّ الأحكام المسبقة هي أحكام مرفوضة. لكن إن جاز لنا طرحها بهذه العبارات ألا يقودنا ذلك إلى الاعتقاد أنّ "غادامير" ينخرط، بمعنى ما، داخل التّزعة الاستمولوجية التي ينعته في مواضع أخرى بأنها تشوّه أداتي للفهم. فلو أمعنا النّظر في موقفه لرأيناه يسعى في اثر البحث عن معيار إبستمولوجي حين يتساءل عن الأساس الترنسندنتالي الذي تقوم عليه الأحكام المسبقة المشروعة؟<sup>(1)</sup> وما يزيد الأمر صعوبة أنّ الأحكام المسبقة تبقى، في غالب الأحيان، أحكاماً لا واعية تتخفى على الإدراك. فهل يمكننا أن نحفر وراء الوعي بحثاً عن الأحكام المسبقة التي توجه فهمنا، والتي نعتقد أننا قادرون على دركها؟

(4) - ديفيد وورد: *الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور*، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999، ص 97.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 298.

هذه هي الأسئلة التي كان على "غادامير"، كما يعتقد "غراندان"، أن يطرحها في "الحقيقة والمنهج" بشيء من الوضوح والتفصيل. أمّا الحلّ الذي يقترحه فيلسوف هيدلبرغ فيكمين في ظاهرة لم تتل حظّها الوافر من الدراسة، وكانت تمنحها التأويلات التقليدية مكانة هامشية، ألا وهي "المسافة الزمانية" *"distance temporelle"*. إنّ الزّمان، برأي "غادامير"، ليس هوّة ينبغي تجاوزها للقاء الماضي والقبض عليه، إنّما هي شرط ايجابي يُقدّم العون للفهم. ولا يسعنا، والحال هذه، إلا أن نعترف بما يُصيب النّزعة التاريخيّة من فاقة في تصوّرها السّاذج للزّمان وهي تُؤكّد على أن الموضوعية التاريخيّة لا تكتمل إلّا حين يُنقلُ المُتلقي ذاته، في موقف جمالي، إلى روح العصر الذي يدرسه، فيفكر بتصوراته وبمصطلحاته، مستبعداً بذلك كلّ اهتمامات عصره وانشغالاته الخاصّة، كما لو كانت المسافة الزمانية معدومة خاوية الوفاض. لكنها في الواقع مليئة باستمرارية العادات والتقاليد، وعبرها فقط يتقدم إلينا التّراث<sup>(1)</sup>. لكن إن صح ذلك، أي إذا كانت المسافة الزمانية مملوءة باستمرارية العادات والتّراث، فكيف تُسهم في عملية الفهم كشرط ايجابي وخصب؟

إنّ هذا الوعي الذي ينعته "غادامير" بالفاعل، أي الوعي المتيقظ لتأثير التّاريخ، هو ذاك الوعي الذي يهتم بكلّ التأويلات المُقدّمة لتفسير عملٍ ما خلال ما يُسميه النّقد الأدبي الألماني بـ"تاريخ تلقي العمل" *"Histoire de la réception d'une œuvre"*، فبفضل مُرور الزّمان المتقلّ بتراث قراءة العمل، يُمكن للمُؤل أن يُدرك حقيقة أنّ بعض سُبل الفهم والتّأويل قد كانت مثمرة أكثر من مثيلاتها. ويُدرك، زيادة على ذلك، أنّ هذه الطّرق في الفهم أو هذه الأحكام المسبقة، التي تدعّمت خلال صيرورة التّراث قد أضحت تتمتع بسلطة تأويلية عظيمة، تفرض نفسها على كل متلقي للعمل، وهي قادرة على توجيه فهمه الرّاهن. وعلينا أن ندرك أنّ هاته الطّرق في فهم العمل ليست صحيحة ولا حقيقية لأنّ التّراث قد أعلن أنها كذلك، بل لأنّه حكّم عليها بالخصوصية، وبفضل هذا الحكم نجحت في بسط نفوذها وأضحت تفرض نفسها على كلّ متأوّل. لكن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى الاعتقاد، وهذه عبارة "غراندان"، أن "غادامير" يدعونا إلى التّسليم بصحّة كلّ ما يُقدّمه التّراث، بل يُعلمنا، بالأحرى، أنّ ثمة لحظات من الحقيقة تتجلّى

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 319.

عبر وسيط التراث، لجهة أنّ بعض التأويلات أضحت تتمتع بسلطة بديهية، تستند أساساً، كما أسلفنا، إلى فعل الاعتراف من طرف العقل<sup>(2)</sup>.

يُوضّح "غادامير" ما تتمتع به المسافة الزمانية من خصوبة تأويلية بالإشارة إلى المعضلة التي يُمثّلها تأويل أعمال الفن المعاصرة بقوله:

"فما هو ذو أهمية، في الواقع، أن ندرك المسافة الزمانية بما هي إمكانية إيجابية وخصبة. وكل منّا يعلم علم اليقين ما تتسم به أحكامنا من عجز حين لا يزودنا مرور الزمان بمعايير مضمونة ... فنحن نعالج هذه الإبداعات تحت تأثير من أحكام مسبقة غير قابلة للتحقيق، نمارس علينا تأثيراً كبيراً يمنح لهذه الإبداعات المعاصرة معنى إضافياً غير ملائم لمحتواها ودلالاتها الحقيقيتين"<sup>(1)</sup>.

من تداعيات هذا المعتقد أن أضحت المسافة الزمانية، في مجال البحث التاريخي، شرطاً ضرورياً، إذ لم تعد المعرفة الموضوعية ممكنة إلا بوجود مسافة تاريخية، فلا يسعنا ادراك المضمون الفعلي للشيء إلا إذا تماسف وصارت تفصله مسافة عن الظروف الزائلة التي صاحبت نشأته. فإمكانية أن نتملك رؤية كاملة عن حادثة تاريخية ما تقتضي إغلاقها النسبي ومسافة تفصلها عن الآراء الزاهنة. وهذه، بمعنى ما، هي الشروط الإيجابية للفهم التاريخي، لأن الشيء لا يمكن أن يُعرف معرفة موضوعية إلا إذا كان ينتمي إلى سياق مغلق، أو إذا صار أثراً مواتاً على نحو يكفي ليكون موضوع اهتمام تاريخي. وبهذه الكيفية فقط تتجرّد - أي المعرفة الموضوعية - من تصادفية الملاحظة الدّاتية. بيد أنّ معنى المسافة الزمانية لا يُختزل في موت الاهتمام الشّخصي بالموضوع، وإنّما تُسهم، على نحو إيجابي، في الكشف عن المعنى الحقيقي للشيء. لكن بلوغ المعنى الحقيقي لمضمون نصّ ما أو عمل فني لا يَعْرِفُ حداً يتوقّف عنده، بل هو حركة وصيرورة لا متناهية مرّدها انبثاق آثار ومصادر جديدة للفهم<sup>(2)</sup>. فالفهم ليس مجرد إعادة إنتاج للمعنى المكتمل في الماضي لأن معنى النصّ ليس شيئاً يخضع لسيطرة المؤلّف، بل العكس، يُفلت من قبضته، فما يُعطى للذات إنّما يُعطى كشيء جديد، وهذا السّبب

(2)- Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 208.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 319.

(2)- Ibid, p. 320.

وراء تأكيد "غادامير" على الفهم بوصفه فعالية إنتاجية مُستمرة لا مجرد محاكاة للإنتاج الأصلي، وبعبارات "غادامير" ذاته، إننا حين نفهم فنحن نفهم بطريقة مختلفة<sup>(3)</sup>.

ما نريد أن نخلص إليه، من مجمل ما تقدّم، أن المسافة الزمانية غالباً ما تُتيح للتأويلات الخصبة أن تفرض نفسها بوصفها كذلك؛ فتراخي الزمن مُستودع ضخم يُمارس عملية غريزة تستبعد الأحكام المسبقة التي تفتقر إلى أساس وتسمح للأحكام المثمرة أن تتجلى بما هي كذلك. إن مرور الزمن يخدمنا كدليل أو شاهد يُعيننا على المفاضلة بين التأويلات الأكثر شرعية. إن الأمر يتعلّق، هاهنا، بمجرد دليل، ليس أكثر، لكن يذهب "غادامير" إلى أبعد من ذلك حين رأى في الطبعة الأولى من كتابه "**الحقيقة والمنهج**" سنة 1960م، أن المسافة هي الحلّ الوحيد للمشكلة الإبستمولوجية المتعلقة بتأسيس الأحكام المسبقة: "إن المسافة الزمانية وحدها التي تتيح لنا الإجابة عن السؤال النقدي في التأويلية، والمتمثل في التمييز بين الأحكام المسبقة الفعلية التي تُعيننا على الفهم وتلك الخاطئة التي بها نُسيئها"<sup>(1)</sup>.

يُمكننا أن ندرك داخل هذه الفقرة، التي اقتبسناها، المعنى العميق الذي يَعزّوه "غادامير" للمسافة الزمانية حينما يذكر أن الزمان ليس شيئاً يوصلنا عن المعنى بل يُوطّد علاقتنا به، ولكنه يخترق جميع الحدود التي رسمها لمساره الفكري بتأسيسه لحلّ هذه المشكلة الإبستمولوجية على عملية الغريزة التي تقوم بها المسافة الزمانية. وهو بصنيعه هذا لم يترك أي مجال للمشروعية التي يمكن أن تدّعيها الأحكام المسبقة المتعلقة بالأعمال المعاصرة. فكيف يتسنى لنا التمييز بين الأحكام المسبقة الصادقة الخاصة بالأعمال المعاصرة أين تتخلّى عنها المسافة الزمانية؟ لا شك أن التمييز النقدي بين الأحكام الإيجابية والزائفة يبقى محافظاً على معناه ودوره بالنسبة للأعمال الزاهنة، وهذا دليل آخر على أن حلّ المسافة الزمانية الذي اقترحه "غادامير" يُفلس في شرعيته الإبستمولوجية. لكن لا ينبغي أن يقع في وهمنا أننا نقصد من وراء نقد هذا المبدأ إلى القول أن هذه المسألة غير قابلة للحلّ، بل كل ما في الأمر أنها تستحيل، عندما تتحرر من إطارها الإبستمولوجي، إلى مسألة تأويلية، أعني مسألة يقظة<sup>(2)</sup>.

(3)- Jean. Greisch : *Le Cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et L'héritage Cartésien*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 196.

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 320.

(2)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 135.



ينضاف إلى ذلك أن "غادامير" يمضي في تحليله للمسافة الزمانية غير مُعتبرٍ للعائق الذي يُمكن أن يُشكله التراث بتدعيمه لبعض التأويلات الفاسدة. فغالبا ما أسهم التراث والمسافة الزمانية في ترسيخ تأويلات منحرفة ومشوهة تُسد المنافذ أمام بلوغ المعنى الحقيقي للنص أو الحادثة التاريخية. ولنا في التاريخ ما يكفي من أمثلة النصوص التي أعيد تهذيبها أو حذفها أو تأويلها في اتجاهات تُرجح قراءة معينة مهما كانت تُشوه معناه الفعلي، ولكنها صارت جراء تأثير التراث ذات شرعية يصعب خرقها. هكذا نرى أن التراث قد يلعب دوراً سلبياً في نقل المعنى حين يفرض تفسيراً مشوهاً منهجياً للنص المكتوب أو الحادثة التاريخية<sup>(1)</sup>.

أما النقطة الأكثر إشكالية، التي أشار إليها أغلب النقاد، هي ما يتّصف به حكمه من مُطلقية، وبالتحديد استخدامه لكلمة "وحدها" *"seule"*. ويقصد باستخدامها أن المسافة الزمانية وحدها التي يتوقّف عليها الفهم، و"غادامير" ذاته كان على بينة بما تتضمنه العبارة من حدة حين عمد إلى تعديل النص الأصلي في الطبعة الخامسة من كتابه *"الحقيقة والمنهج"* سنة 1986م، مستبدلاً كلمة "وحدها" الإشكالية بعبارة أكثر تواضعاً وأقلّ حدة هي "غالبا" *"souvent"*، ونقروها الآن "غالبا ما تتيح لنا المسافة الزمانية الإجابة عن السؤال النقدي في التأويلية..."<sup>(2)</sup>. ربّما دار في خلدنا أن هذا التعديل قد يُقلل من قيمة موقف "غادامير"، لكنه في الواقع يُدعم أكثر أطروحته ويزيدها صلابة، لأنه يشهد على الاكتمال الحقيقي لدائرة الفهم التي تبقى مفتوحة على كل تعديل إذا ما تبين أن المشروع الأولي غير ملائم. وفي هذا الانفتاح، أو داخل هذا الحوار تترسّخ في كلّ مرّة الأحكام المسبقة المشروعة<sup>(3)</sup>.

لاشك أن هذا التعديل لهو أكبر شاهد على أن "غادامير" المتأخّر كان حذراً كلّ الحذر من حدود المقاربة الإبستمولوجية لسؤال الفهم، فلم يعد يهتم بالبحث عن حلّ نهائي لمشكلة مشروعية الأحكام المسبقة بقدر ما سعى إلى تحرير المشكلة التأويلية من المقاربة الأداتية. وقد رأيناه حين يقع في شرك البحث عن معايير للتمييز بين الأحكام الخصبة والزائفة، رأيناه يسقط هو الآخر في غائلة الفكر المنهجي<sup>(4)</sup>.

(1)- Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 209.

(2)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 320.

(3)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 136.

(4)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 136.

بقي أن نذكر في الأخير أننا لا نجد لدى "غادامير" حلاً صريحاً للمسألة المتعلقة بالأساس الذي نُقيم عليه مشروعية أحكامنا المسبقة. ويكفي أن نتتبع روح ما بعد الميتافيزيقا في كتاب "**الحقيقة والمنهج**" حتى نتبين أنه لمن قبيل الوهم أن نأمل في إيجاد معيار مطلق يُعيننا على تمييز الأحكام المسبقة الحقيقية من الزائفة. ولا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا أن البحث عن مفتاح عالمي للحقيقة ليس إلا انخراطاً في مسارات النزعة الميتافيزيقية المطلقة والوعي المنهجي، وبعبارة "هيدغر" الانخراط في النسيان الملحمي للوجود<sup>(1)</sup>.

ويخلص "غادامير" بعد هذا التحليل المستفيض للمسافة الزمانية إلى أن الوعي التاريخي الحق هو ذاك الوعي الذي يأخذ تاريخانيته بعين الاعتبار، ويعيب على النزعة التاريخية استبعادها لتاريخانية الوعي لحساب نظرة علمية زائفة وإرضاء لمتطلبات المنهج. إن الوعي التاريخي الحق ينظر إلى الموضوع كصنو له، وكوحدة تشكل عالماً مشتركاً، أي علاقة تؤسس واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي، لجهة أن الفهم ليس في المحصلة إلا حدث متأثر بنشاط التاريخ<sup>(2)</sup>.

**ثالثاً: تاريخانية الفهم الإنساني، أو التأثير الخفي لمبدأ نشاط التاريخ:**

## 1- الترجمة أولاً:

تبلغ تحليلات "غادامير" للوعي التاريخي ذروتها في الفصل الذي خصّه "مبدأ تاريخ التأثير" "*Le Principe de l'histoire de l'action (ou influence)*"<sup>(3)</sup>. فلم تكن الشروحات التي أفردتها عن الطابع الاستباقي للفهم، وتوصيفه للوعي المتشرب من التراث والمتأثر على الأحكام المسبقة إلا جسراً للعبور إلى التساؤل عن دور التاريخ (الظواهر التاريخية) والتراث في تشكيل الوعي التاريخي وإنتاجية المعنى.

قبل أن نستبق الحديث عن المدلولات الوظيفية لمفهوم "تاريخ التأثير" نذكر أن هذا النمط من البحث ليس شيئاً جديداً تماماً، بل كان جزءاً من البحث التاريخي يقع في المرتبة الثانية من اهتمام المؤرخ بوصفه بحثاً مكماً؛ ذلك لأن اهتمام المؤرخ لا يتجه نحو الظواهر

(1)- Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 208.

(2) - هشام معافة: *التأويلية والفن عند هانس جيوورج غادامير*، مرجع سابق، ص 88 - 89.

(3)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 322.

التاريخية والتراث فحسب، ولكنه يتوجّه، كاهتمام من الدرجة الثانية، إلى تأثيرهما في التاريخ، وخصوصاً - وهذا ما يُهمنا - تاريخ البحث. وقد أشار "غادامير" ذاته إلى أنّ إعادة بعثه لهذا المبدأ والنهوض به من سباته لا يجعل منه مطلباً تأويلياً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، ولا يروم أيضاً تأسيسه كمبحث جديد يُعنى بدراسة تاريخ التأثير بوصفه فرعاً مستقلاً يضاف إلى الدرس الذي يهتم بفهم العمل، وإنما غرضه من كلّ ذلك تنبيه الوعي التاريخي إلى ذاك النوع من البحث الذي يُمارس عليه تأثيره باستمرار أثناء تأمله لموضوعه سواء أكان عملاً فنياً أو نصاً تراثياً. ففهم أي حادثة تاريخية من المسافة التي تُحدد موقفنا التأويلي يخضع دون انقطاع لتأثير التاريخ، فهو يحدد مسبقاً ما يُشكل بالنسبة إلينا موضوعاً جديراً بالبحث وما سيظهر كموضوع له<sup>(1)</sup>.

ويُهمنا أخيراً في هذا التمهيد أن نُشير إلى أنّنا اعتمدنا في ترجمة العبارة الألمانية *"Wirkungsgeschichte"* على الترجمة الفرنسية *"Le travail de l'histoire"* "نشاط التاريخ" لـ"جان غراندان". والعارف المتمرس باللغتين الألمانية والفرنسية يتبيّن، دون عناء، صعوبة ترجمة هذا المصطلح، فـ *"Wirkungsgeschichte"* من المفاهيم المستعصية على الترجمة، وجلّ الترجمات الفرنسية التي اقترحت لحدّ الآن كانت مُتفاوتة النّجاح في أداء المعنى الأصلي، ومن الأمثلة على ذلك: "أ. ساكر" "E. Sacre" الذي ترجمه إلى *"l'histoire de l'efficience"* "تاريخ التأثير". أما "بول ريكور" فترجمه إلى *"la conscience exposée aux effets de"* *"l'histoire"* "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ" أو *"la conscience de l'efficace historique"* "الوعي بفاعلية التاريخ". أما "فاتود" "Fataud" فقد ترجمه إلى *"la conscience insérée dans"* *"le devenir historique"* "الوعي المندمج في الصيرورة التاريخية"، وترجمه "فريشون" "Fruchon" إلى *"la conscience engagée dans l'histoire"* "الوعي المدمج في التاريخ". كما ترجمه "غرايش" "J. Greisch" إلى *"l'effectivité du sens"* "فاعلية المعنى". ما يلاحظ على هذه الترجمات أنّ الاختلاف بين هؤلاء المفكرين في إيجاد المقابل الفرنسي للكلمة الألمانية لهو أكبر دليل على صعوبة الاتفاق على عبارة موحدة تؤدي المعنيين معاً: *"Wirkungsgeschichte"* و *"Wirkungsgeschichte Bewußtsein"*، وسنبتين في مراحل متقدمة من هذا المبحث أنّ "غادامير" لا يقصد بهذا المبدأ مجرد الأثر الذي يُباشره التاريخ في الوعي

(1)- Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 322.

بل أيضاً الوعي بهذا التأثير، لذلك رأينا هذه الترجمات تترنح بين المعنيين، أي بين تأثير التاريخ في الوعي من جهة، والوعي بهذا التأثير من جهة أخرى. يعتقد "غراندان" أن الترجمة الأكثر قرباً من الكلمة الألمانية "*Wirkungsgeschichte*" هي الكلمة الفرنسية "*Le travail de l'histoire*" "نشاط التاريخ"، أما الوعي بها "*Wirkungsgeschichte Bewußtsein*" هي "*la conscience du travail de l'histoire*" "الوعي بنشاط التاريخ"<sup>(1)</sup>.

وما يُعزّز اختيارنا لهذه الترجمة هي المُسوَّغات التي قدّمها "غراندان" ذاته لاستخدامه كلمة "*Travail*" "نشاط". يُلفت "غراندان" انتباهنا إلى أن فكرة "نشاط" حاضرة منذ البدء داخل الجذر الألماني "*Wirken*"، ولعلّ الاستعمال الانجليزي لعبارة "*to work*" للدلالة على "*العمل*" أو "*النشاط*" لأكبر شاهد على ذلك. فالجذر "*Wirk*" ينحدر من الأصل الـ"*هندوجرماني*" "*indogermanique*" "*uerg*"، والذي يرجع بدوره إلى العبارة اليونانية "*ergon*"، وتعني "*travailler*" أي "*العمل*" و"*النشاط*"<sup>(2)</sup>.

هذا ولكلمة "نشاط" "*Travail*" معانٍ مُتعدّدة، يهمنها منها معنيين فقط:

1- تعني كلمة "نشاط"، في المقام الأوّل، العمل المنجز من طرف "الحرفي" أو "الفنان" "*Artisan*"، وفي حالة "*Wirkungsgeschichte*" تعني العمل المنجز من قبل التاريخ ذاته. أما في ميدان التأويلية فتعبر عن ذلك الأثر العميق الذي تُحدثه التأويلات المتعاقبة في الأعمال الخالدة كـ"*الأنثغونيا*" "*Antigone*" لـ"سوفوكل" "*Sofocle*"، و"فن الشعر" لـ"أرسطو"، وأيضاً الكتب المقدسة بوصفها "نشاطاً للتاريخ". فكلّ هذه الأعمال قد تم تلقيها وفهمها بطرق مختلفة وفي لحظات مُميّزة من التاريخ على نحو يتيح لنا النظر إلى هاتيك اللحظات من تلقي العمل كنشاط مُنجز من طرف التاريخ. وهذا الأخير، أي النشاط، يُحيلنا إلى النتائج العينية، إلى إنتاجية التاريخ<sup>(3)</sup>. ومؤدى ذلك أنّ الكيفية التي نتلقى بها الأعمال أو الحوادث التاريخية ونتفهمها عبر مختلف العصور تشهد على ما يتمتّع به التاريخ من إنتاجية أصيلة، فأثناء تلقي هذه الأعمال تزداد معانيها ثراءً بفعل سياقات التلقي التاريخية وبفعل تأثير التأويلات السابقة. ويضرب لنا "غراندان" مثلاً توضيحياً على ذلك: لم تعد نظرتنا إلى اكتشاف القارة الأمريكية غداة الاحتفال

(1)- Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 214.

(2)- Ibid, p.215.

(3)- Ibidem.

بالذكرى الخمسمائة هي ذاتها في المناسبات الاحتفالية السابقة، علاقة مجيدة بين الحضارة الأوروبية وشعب بربري، بل أضحت تحت تأثير من هذا التاريخ المفعم بالانتصارات بداية لإبادة الحضارات غير الأوروبية. وبهذا أمكن ردُّ كلِّ حدث أو عمل إلى أسبقية التلقي التي تُثري المعنى الأصلي وتشهد على خصوبة المسافة الزمانية التي لا تتضب، وعلى انتماء الفهم إلى كوكبة ما أو سياق مُحدّد<sup>(1)</sup>.

2- لا يُعبّر مفهوم "النشاط" عن الأثر "L'œuvre" وإنما العمل في حد ذاته بغض النظر عما يُنتجه، أعني الفعل ذاته في صورته العمياء. وهذا الفعل الذي يفترق لهدف معين أو غاية مُحدّدة ليس شيئاً جديداً على "غادامير" وهو الفيلسوف الذي يرفض النزعة الغائية في تفسير التاريخ الكلي كما تنبأها "هيجل". فالأمر لم يعد يتعلّق، تبعاً لذلك، بـ"الإنتاجية" "Wirkung" نفسها، ولكن بـ"نشاط التاريخ" "Wirken de l'histoire" الذي هو في أغلب الأحيان نشاطاً لا واعياً، وإذا تحدثنا بلسان "غادامير" "وجود أكثر من وعي" "plus être que conscience"<sup>(2)</sup>.

وقصارى القول، إنّ ما نرومه من وراء تقصّي الترجمة الأكثر ملاءمة من بين هاتيك الترجمات المتفاوتة هي تنضيد أثر التاريخ كعنصر في فعل الفهم ذاته، وكعامل مُهم لفهم هذه الأعمال. وبعيداً عن هذا السُجال من المفيد أن نُلَمّح إلى أن "نشاط التاريخ" قد طوّر في القرن التاسع عشر من طرف النزعة التاريخية كفرع بحثي مخصوص يُعنى بأثر العمل في التاريخ، والأرجح أن انهماكها بالأعمال والحوادث اللاحقة مردّه التّخلص من تأثيرها توكيلاً للموضوعية. فالمرء الذي يُريد اختراق المعنى الأصلي لعمل "أرسطو"، أو المجرى الحقيقي لوقائع الثورة الجزائرية مثلاً، لابد أن يهتم أيضاً، وبدرجة ثانوية، بدراسة هذه الأعمال (التأويلات) اللاحقة لتلافي التعرّض إلى تأثير الأحكام المسبقة المشوّهة للمعنى. وبالتالي فقد كان غرض النزعة التاريخية من تدشينها لـ"نشاط التاريخ"، كفرع بحثي مكمل للعلوم الإنسانية، أن تُميّز داخل الأعمال الأصلية عمل التاريخ ذاته حتّى يتسنى لها دراستها دراسة موضوعية ناجزة<sup>(3)</sup>.

لهذا المُبرّر أضحي الوعي التاريخي مفخرة عصر التّنوير وانجازه الأخير، على نحو يُجيز لنا الحديث عما يدعوه "غادامير" بـ"جدل التّنوير التاريخي" "dialectique de l'aufklärung"

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 137.

(2)- Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 215

(3)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 137.

*historique*، ذلك أن هذا "التنوير التاريخي" *"l'aufklärung historique"*، وهذا أمر واضح بجلاء، قد تخطى عن حلم عصر التنوير بوجود عقلانية غائية داخل مجرى التاريخ. ففكرة التاريخ كتقدم، تصير، هكذا، مجرد افتراض ميتافيزيقي لعصر التنوير، لا يجد له مكاناً ضمن التنوير التاريخي. إن نقد الأنوار، الذي حملت لواءه النزعة التاريخية، يتم باسم أنوار أكثر جذرية غرضها تقويض ذلك التوجه الذي يقصد إلى فهم حركة التاريخ بواسطة معايير عقلية، وينطلق من الافتراض المعاكس؛ أعني أن كل سياق تاريخي هو من حيث المبدأ متمرد على العقل، وهذا ما يُفسر حقيقة أن كل شيء لا يمكن أن يُفهم إلا تاريخياً<sup>(1)</sup>.

## 2- الوعي المتيقظ لتأثير نشاط التاريخ:

كان قصد "غادامير" من وراء تبنّيه لمفهوم "نشاط التاريخ" دحر النزعة التاريخية التي أساءت فهم وظيفته الفعلية. فنشاط التاريخ كما يراه الوعي التاريخي ليس إلا تاريخاً لتلقي الأعمال والحوادث التاريخية وقد صارت موضوعية. لكن إن صحّ ذلك، فهل التاريخ، الذي هو نحن، والذي اخترقنا وبأخذنا في تضاعيفه، يرضى أن يُعبر صوته، على نحو تام، للموضوعية العلمية؟ ألا يستمر الوعي التاريخي ذاته في التأثير بالتاريخ الذي يدرسه؟ من الواضح أن هذا الوعي يتناسى أنه وعي بنشاط التاريخ، ووعي مندمج في الصيرورة التاريخية، وقد رأينا أن مصطلح *"Wirkung"* يُترجم فكرة أن التاريخ يستمر في التأثير حتى في الأماكن التي لا ترتاب في أنه يؤثر فيها. كما أسلفنا أيضاً أن لجوء "غراندان" إلى الترجمة *"Travail"* "نشاط" فمن أجل الإحاطة بتأثير التاريخ الذي هو في الوقت نفسه معاناة وألم، فضلاً عن أنه مخاض يهيب بنا ويؤتي ثماراً غير متوقعة، وهذا معنى قول "غادامير" إنَّ الفهم "حدث" *"événement"*، فالأمر لا يتعلّق بما يجب أن نفعله وإنما المهم الذي يحدث فيما وراء إرادتنا وفعلنا عندما نريد أن نفهم أو نسكن العالم<sup>(2)</sup>. إن الوعي بنشاط التاريخ هو أكثر من الوعي الذي نمتلكه عن التاريخ، إنَّه الوعي الذي يمتلكه التاريخ عن ذاته. ويبقى مفتاح هذه المفارقة في مستوى الإضافة الإشكالية داخل عبارة [الوعي + نشاط التاريخ]. فهل يتعلّق الأمر بإضافة ذاتية أم موضوعية؟ في الواقع لم يطرح "غادامير" على نفسه هذا السؤال، لكن المعنى العام لإجابته أمرٌ أكيد: إن الوعي بنشاط التاريخ هو الوعي الذي نمتلكه نحن عن هذا النشاط، بيد أن هذا الوعي ذاته هو منتج

(1)- Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 138.

(2)- Ibid, p. 139.



لهذا النشاط على نحو يُجيز لنا الحديث، مجازاً، عن الوعي الذي يمتلكه التاريخ عن ذاته، وبعبارة "غادامير"، عن لعب التاريخ مع ذاته الذي هو ذات وموضوع في الوقت نفسه، أو بالأحرى الوحدة التي تجمع بين الاثنين. إنه هذا الأسلوب "الهيجلي" في تفكير "غادامير" الذي يجعل رسم الحدود الفاصلة بين الوعي التأويلي والوعي الجدلي للروح المطلق أمراً صعباً (\*). وإذا أمكننا أن ندفع بهذه المقارنة إلى أبعد الحدود لرأينا أن الوعي بنشاط التاريخ يبلغ هو الآخر هذا التحول داخل العقل. في الواقع إن التاريخ هو الذي زاد من ثقتنا في معايير العقلانية، ولكنه يمنح أيضاً، في الوقت نفسه، الثقة لتلك المعايير التي تُعيننا على نقد بعض الأوجه المتعلقة بكوننا محددين بالتاريخ. فأين نلتقي بالعقلانية إذا لم يكن داخل الوعي المتأمل الناتج عن نشاط التاريخ<sup>(1)</sup>.

لا جدال في أن مفهوم "نشاط التاريخ" من المفاهيم التي أتاحت لـ"غادامير" أن يتجاوز المقاربة الإبيستيمولوجية والذاتية في التأويلية، لأن عمل التاريخ يُوحى بأثر "Œuvre" التاريخ في الوعي الذي نمتلكه عنه. إن الفهم كما يقول "غادامير" حدث التراث الذي يُقحم الذاتية في لعبه. وليست مجرد مصادفة أن عاودت مقولة "اللعب" الظهور في هذا السياق ذلك أنها تصف تلك العملية التي تأخذنا في لعبها دون أن تكون لنا المبادرة ودون أن نكون أسياداً حقيقيين لمصيرنا، وفي هذا المعنى يقول "غادامير": "ينبغي أن نتفكر الفهم ذاته كاندماج في صيرورة التراث... أكثر مما هو فعل ذاتي"<sup>(2)</sup>. ويردف قائلاً في كتابه "بداية الفلسفة": "إن نشاط التاريخ لا يعني أن دراسة نصّ ما أو تراث ما تعتمد اعتماداً كلياً على إرادتنا الخاصة. فمثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعده من الموضوع قيد الدرس هي ببساطة غير موجودة. فنحن جميعنا نشترك في مجرى حياة التراث، وجميعنا لا نمتلك السيادة المهيمنة التي تؤكد العلوم الطبيعية"<sup>(1)</sup>. ويضيف في موضع آخر: "إن الوعي حتى من دون أن يعي ذلك مشروط

(\*) - ليس المرام من التقريب بين هذين النمطين الفكريين أن نطابق بينهما، لأنهما في الواقع يختلفان من حيث المنطلقات والنتائج. فـ"غادامير" يُصر على أن العقل يغرف من هذه الحركة؛ أي نشاط التاريخ، أو هو محصلة لعمل التاريخ، وهو موقف يتعارض مع تمثّلنا للتاريخ الذي ينتج عن العقل فيما يعتقد "هيجل".

- Isabel. Weiss : **Gadamer**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2009, p. 140.

(1) - Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 220-221.

(2) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 322. 312.

(1) - هانس جورج غادامير: *بداية الفلسفة*، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 34-35.



بتحديدات تاريخية. ونحن لسنا ملاحظين ننظر إلى التاريخ من بعد، فما دمنا كائنات تاريخية نكون دائماً داخل التاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه<sup>(2)</sup>.

إن الوعي الذي يدرك تأثره بالتاريخ هو وعي متيقظ لتاريخانيته، بيد أنه -وهذا ما يُميّز "غادامير" عن النزعة الموضوعاتية- لا يروم التخلص منها كلياً، لأن الوعي بتاريخانيته يجعله يدرك جيداً حدود هذه الموضوعية. إن الوعي بنشاط التاريخ يشكل ذروة اكتمال ذلك الوعي التاريخي الذي هو في الوقت نفسه محصلة لهذا المبدأ، لجهة أنه يخلص في النهاية إلى وعي هذه الخاصية -أنه متأثر تاريخياً- وعياً تاماً. وفي الأرجح ألا نتحدث هنا عن وعي شفاف شفافية تامة أمام نفسه، لأنه حتى إن أراد فلا يمكنه أن يكون كذلك، وإنما حري بنا أن نتحدث عن وعي يُمارس نوعاً من الاستيضاح أو "اليقظة" *"Vigilance"*<sup>(3)</sup>. وتحضرنا بصدد هذه الفكرة لعبارة "أرسطو" التي يقول فيها أن هذا الوعي الشفاف أمام ذاته هو وعي مخصوص بالألوهية، وتأويلية "غادامير" لا تشذ عن هذا المعتقد، تذكرنا باستمرار أننا لسنا آلهة، فإذا كان الوعي الإلهي وعياً شفافاً فإن وعينا مجرد يقظة، وبعبارة أخرى أن نكون واعين فهذا يعني أن نكون متيقظين، أن نكون حاضرين، أن تكون أعيننا متفتحة، وهذا الوعي ليس وعياً بهذا الشيء أو ذاك بغرض السيطرة عليه، بل أن نكون "هنا" بالمعنى الذي يسأَلنا الشيء ذاته. ودخل هذا الوجود "هنا" يتحقق المعنى لا بوصفه سيطرة بل مشاركة، وبالنسبة للتأويلية فإن الوعي ليس مسألة شفافية العقل أمام ذاته بل مسألة "حضور أمام...." و"وجود متيقظ نحو...."<sup>(4)</sup>.

وكيما نستجلي مفهوم "نشاط التاريخ" في كثافته المفهومية وأبعاده الأنطولوجية من الضروري أن نعود إلى دراسة "بول ريكور" الموسومة بـ "غادامير: هرمنيوطيقا التراث" *"Gadamer : l'herméneutique des traditions"*، أين يعرض لتحليل هذا المبدأ واصفاً إياه بالحدث الذي يُظهر انتماء الوعي إلى ذاك الشيء الذي يؤثر فيه قبل أن يرى النور بوصفه وعياً. وهذا الفعل أو النشاط المندمج مع الوعي يتم فصل في مستوى الفكر اللغوي الفلسفي حول أربع أطروحات أو لحظات للوعي بنشاط التاريخ يمكن رصدها تالياً:

(2) - المرجع نفسه، ص 35.

(3) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 140.

(4) - Ibid, p. 136.

1- يتضمن مبدأ نشاط التاريخ كلحظة أولى ضرورة أن نتفكر هذا المبدأ في علاقته المتوترة بمفهوم المسافة التاريخية، لجهة أنه لا يصير فاعلاً ويُمارس تأثيره إلا تحت شرط هذه المسافة، وعلى حد تعبير "غادامير"، إن فهم أي ظاهرة تاريخية انطلاقاً من المسافة التي تحدّد إجمالاً موقفنا التأويلي يخضع دائماً لتأثير التاريخ<sup>(1)</sup>. يتصدى "غادامير" لأوهام الوعي الموضوعي الذي يعتقد أن المسافة الزمانية تضع حداً لارتباطنا بالماضي وتخلق وضعاً مماثلاً لموضوعية العلوم الطبيعية، أين يُحرر الوعي التاريخي كلياً مما يُغذي اعتبارية الماضي وأوهامه. إن المسافة الزمانية ليست هابوية عازلة بل عملية انتقال مولدة للمعنى، وإذا كنّا نفهم الماضي التاريخي انطلاقاً من الحاضر فهذا الأخير يتطلب استمراراً واتصالاً في ذاكرة مشتركة<sup>(2)</sup>. إن نشاط التاريخ هو الاقتراب من البعيد والفعالية داخل المسافة<sup>(3)</sup>.

2- أمّا اللحظة الثانية فتجعلنا نتعرّف على مبدأ نشاط التاريخ بمنأى عن مفهوم "التحقيق" *"Survole"*. ومعنى ذلك أنّ الوعي التاريخي لا يسمو بنفسه فوق الحوادث التاريخية ليطمئنّ، كما يزعم الوعي المنهجي، رؤية كلية عنها متكرراً بذلك لتاريخانيته الجذرية، بل إن نشاط التاريخ لا يؤدي وظيفته إلا داخل ما يسميه "ريكور" بـ"أنطولوجيا التّأهي" *"Ontologie de la finitude"*. وعليه فإن هذا المبدأ يؤدي الدور نفسه الذي يؤديه مصطلح *"المشروع الملقى"* *"Projet jeté"* أو *"الموقف"* *"Situation"* في أنطولوجيا "هيدغر". إن الوجود التاريخي ليس ذاك الوجود الذي يحدث في المعرفة الذاتية، والمفهوم "الهيغلي" الذي يتلاءم أكثر مع هذا النمط من الوجود ليس *"المعرفة"* *"Savoir"* *"Wissen"* ولكن *"الجوهر"* *"Substance"* *"Substanz"*. وهو ذات المفهوم الذي لجأ "هيغل" إلى توظيفه في كلّ مرّة اضطر فيها إلى الحديث عن الخلفية أو العمق الذي لا نملك زمامه والذي يبرز إلى الخطاب عبر الجدل<sup>(4)</sup>. وما يُميّز مهمّة التأويلية، برأي "غادامير"، أن نتعقب فينومينولوجيا الروح خلال تطورها التدريجي ولكن في

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 222.

(2) بول ريكور: *الزّمان والسّرد، الزّمان المروي*، مرجع سابق، ص 328.

(3) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 347.

(4) - Ibidem.

الوجهة المعاكسة\*، من الروح المطلق إلى الروح الذاتي، حتى تتكشف في كل ذاتية الجوهرية التي تُحددها<sup>(1)</sup>.

3- أمّا اللحظة الثالثة فهي ذات صلة مباشرة باللحظة الثانية. كنا قد أشرنا إلى أن مفهوم "التحليق" ليس من دلالات مبدأ نشاط التاريخ، وهذا يعني أن الوعي المتأثر بنشاط التاريخ هو، في المقام الأول، وعي بالموقف التأويلي. والموقف من حيث دلالاته اللغوية يعني المكان الذي نقف فيه ويحدد إمكانات الرؤية لدينا، وعليه يُعد مفهوم الأفق ركيزة أساسية في مفهوم الموقف، فحيثما يوجد موقف هناك أفق، وهو قابل لأن يتسع أو يضيق، وخير شاهد على ذلك المجال البصري لوجودنا، فالمنظر الذي يقع تحت ناظرنا يتفاوت بين القريب والبعيد والمفتوح. والأمر ذاته ينسحب على الفهم التاريخي، لذلك سيكون أمراً مضملاً أن نطابق بين مفهوم الأفق والقاعدة المنهجية الداعية إلى أن الانتقال داخل وجهة نظر الآخر عبر نسيان وجهة النظر الخاصة هي الموضوعية عينها. إن جواب "غادامير" سيكون، بالتأكيد، الرّفص؛ فلا شيء يضرّ بالحقيقة التي نرومها أكثر من هذا التشبيه الزائف<sup>(2)</sup>. وهذا الأمر يحتاج إلى شيء من التفصيل. هب، مثلاً، أنك تُجري محادثة مع شخص ما فتخضعه لهذه القاعدة المنهجية بغرض معرفته، أي لغرض أن تُقيّم موقفه وأفقه، فتجد نفسك، على حين غفلة، تقود محادثة زائفة، لأن الغرض منها ليس الاتفاق حول شيء ما أو الموضوع، بل تقصد المضامين التي تتعلق بالشيء (الموضوع) داخل المحادثة فتُحيلها إلى مجرد وسائل مساعدة لمعرفة أفق الشخص الآخر. لكن مهما كان الغرض من المحادثة هو بلوغ أفق الآخر فإن فهم الشخص يتوقف على إدراك اتفاق حول شيء ما، إذ إن معرفة الشخص الآخر هي أمر يتعدّر بلوغه<sup>(3)</sup>.

---

\* تتحدّد مهمة فلسفة الروح في تعقب التطور التدريجي للروح خطوة خطوة وأداتها الجدل، مروراً بالمرحلة الأولى: وتسمى الروح الذاتي ومضمونها العقل البشري منظوراً إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية. أما المرحلة الثانية: تبدأ الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر وذلك هو الروح الموضوعي. أما المرحلة الثالثة فتسمى بالروح المطلق وهي الروح البشري على نحو ما يتجلّى في الفن والدين والفلسفة.

- ولتر ستايس: *فلسفة هيجل، فلسفة الروح*، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2005، ص 8-9.

(1) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 324

(2) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 347.

(3) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 325

يُطالِعنا "غادامير" بهذه الحقيقة وهو بصدد نقد العناصر الذاتية في توصيف "شلايرماخر" للدائرة التأويلية. إن تفسير أي نص لا يعني أننا نحلّ محلّ الإنشاء الفكري للمؤلف بل تتوجّه إلى الكشف عن سلامة ما يقوله ومصادقته، وإن أردنا فهمه فإننا لا نزيد على تدعيم حججه وبراهينه، بمعنى الاتفاق حول شيء ما، أعني ما يقوله المؤلّف داخل النص. وقد رأينا في حالة المحادثة أننا نتحرك دائماً في أبعاد المعنى المفهوم ذاته دون الرجوع إلى نفسية المؤلّف، فمهمة التأويلية هي إنارة الفهم لا الكشف عن تواصل خفي وعجيب بين الأرواح. إن الفهم مشاركة في معنى مشترك<sup>(1)</sup>.

4- أمّا اللحظة الرابعة فنقودنا إلى بحث مبدأ "نشاط التاريخ" في علاقته بالمفهوم الجدلي "انصهار الآفاق". يُطوّر "غادامير" هذا المفهوم انطلاقاً من رفض مزدوج: أولاً: رفض المذهبية الموضوعية التي ترى أن معرفة الآخر معرفة موضوعية لا تكتمل إلا بنسيان الذات. ثانياً: رفض المعرفة المطلقة التي تجعل التاريخ الكلي يتمفصل داخل أفق واحد. فنحن لا نتواجد أبداً داخل أفق مُغلقة، ولا أيضاً داخل أفق فريد، ولما كان الفرد ليس فرداً منعزلاً فهو دائماً في تفاهم مع الآخرين ينتقل داخل وجهات نظر أخرى وداخل ثقافات مغايرة. إن المؤلّف في تفسيره للنص أو الحوادث التاريخية لا يتجرّد من أفقه الخاص بل يُوسّعه حتّى يندمج مع الأفق الخاص بالنص أو الحادثة، وكأن "غادامير" يُسلم، في نظر "بول ريكور"، بفكرة وجود أفق وحيد شامل لكل وجهات النظر على نمط "موناډولوجيا" *"Monadologie"* "ليبنيتز" *"Leibniz"*. والظاهر أن "غادامير" يقصد من وراء اتخاذه لهذا المفهوم دحر تعددية "نينشه" التي تهدم كلّ إمكانية للتواصل ونُقوض فكرة الاتفاق أو التفاهم حول الشيء. لهذا السبب يقترب موقف "غادامير" أكثر من موقف "هيجل" أين يُعلن عن الفهم التاريخي باعتباره اتفاقاً حول شيء ما، وبالتالي عن "لوغوس" *"Logos"* وحيد للتواصل<sup>(2)</sup>.

إلى ذلك تجترح نظريّة الحكم المسبق، من خلال مفهوم انصهار الآفاق، طابعها الخاص؛ إذ يُشكل الحكم المسبق أفق الحاضر، إنه تناهي القريب في انفتاحه على البعيد. ومن هذه العلاقة الجدلية بين الخاص والآخر يتلقى مفهوم الحكم المسبق لمستته الجدلية الأخيرة، ونصوغها على النحو التالي: بقدر ما أنقل نفسي داخل أفق الآخر (الماضي) بقدر ما أنجذب

(1) - هانس جورج غادامير: *فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف*، مصدر سابق، ص 120.

(2) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 348.

نحو أفق الحاضر وأحكامي المسبقة. وعبر هذا التوتر بين الخاص والآخر، بين النص الماضي وبين وجهة نظر القارئ يصير الحكم المسبق فاعلاً ومكوّناً لتاريخيتنا<sup>(1)</sup>. فكل لقاء مع التراث، يحدث بفضل الوعي التاريخي، يُشكل تجربة توتر بين النص والحاضر. وأياً يكن الأمر فإن مهمة التأويلية لا تختزل إلى مجرد حجب لهذا التوتر تحت تشبيه مبذول بينهما، بل في إظهار هذا التوتر بوعي<sup>(2)</sup>.

نلاحظ إذاً أن الفهم يندمج في كل مرة داخل أفق أو كوكبة من المعنى هي محصلة للحاضر أو التراث، وبعبارة أخرى لنشاط التاريخ. وإذا كانت النزعة التاريخية قد عرفت أيضاً هذا المفهوم، أي الأفق، حين اعتبرت أن معرفة الماضي تتطلب اختراقه عبر نقل أنفسنا داخل أفقه والتخلي عن أفقنا الحاضر. لكن يتساءل "غادامير" هل هناك شيء مماثل لأفق الماضي منفصل تماماً عن أفق الحاضر؟ ألا تتم عملية إعادة بنائه بمصطلحات الحاضر حتى وإن كانت ترمي إلى الإحاطة بكل ما هو آخر داخل الماضي؟ إن الفصل بين آفاق متميزة، ماض وحاضر، يُمثل في نظر "غراندان" وهماً أداتياً جديداً للفهم. لهذا السبب من الأهمية بمكان الاعتراف أن الفهم هو التحام بين آفاق مستقلة عن بعضها البعض<sup>(3)</sup>. فلحظة ما نفهم فهذا يعني أن آفاق المعنى، سواء كانت متعلقة بالماضي أو الحاضر، قد التحمت أو انصهرت بعضها بعضاً<sup>(4)</sup>.

لكن ألا يكون أمراً مضللاً أن نتحدث عن انصهار للآفاق بينما تفترض فكرة انصهار ذاتها، وعلى نحو مسبق، وجود آفاق متميزة؟ من الواضح أن "غادامير" قد بدل جهداً تأملياً خاصاً للحفاظ على مشروعية البحث عن آفاق متميزة، ماض وحاضر، في حالة مخصوصة من المعرفة، أعني المعرفة العلمية في العلوم الإنسانية. إن الحاجة ماسة إلى تحضير آفاق للتأويل تُشكل جزءاً من يقظة الوعي التاريخي الذي لم يعد يترك نفسه لتقوده الأحكام المسبقة المتعارضة. وحول هذه اليقظة يمنح "غادامير" لموضوعية الوعي التاريخي نوعاً من المشروعية، وهذا ما دفعه سنة 1960م إلى وصف انجاز مثل هذا الانصهار كمهمة

(1) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 348.

(2) - Hans- George. Gadamer: *vérité et méthode*, op. cit, p. 328.

(3) - Ibidem.

(4) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 145.

مخصصة بالوعي بنشاط التاريخ. لكن في سنة 1986م استبدل هذا المصطلح العلمي *"Tache"* *"Aufgabe"* بمصطلح *"يقظة"* أو *"تنبيه"* *"Veille"* *"Wach"*. ذلك أن تحقق هذا الانصهار بين الآفاق يعود أيضاً إلى عمل التراث، فما يهمنا أكثر ليس الهيمنة على هذا الانصهار بل أن ننتبه إليه عن طريق يقظة الوعي الذي يُدرك تأثيره بالتاريخ<sup>(1)</sup>.

هذه في الواقع هي المسائل التي يوحى بها تأمل "غادامير" في مبدأ نشاط التاريخ، والتي دفعت بـ "هابرماس" إلى نعتِه بالفيلسوف المحافظ. فما يعيبه على "غادامير" هو افتقاره لموقف نقدي بما فيه كفاية إزاء مرجعية التراث، ذلك أن التراث ينبني على العنف ويختزن تشوهات أيديولوجية تعيق التواصل البنّاء. فـ "هابرماس" يُوجه لـ "غادامير" المؤاخذات نفسها التي وجهها "هيجليو اليسار" *"Hégéliens de gauche"* لأطروحة "هيجل" المثيرة في مقدمة كتابه *"فلسفة الحق"*: "ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي" (\*). وهي عبارة تحجج بها "غادامير" في الكثير من المواضع. إن ما نرومه من وراء تعرضنا لنقد "غادامير" من قبل "هابرماس" ليس إعادة بعث هذا النقاش، الذي يُقابل التأويلية بنقد الأيديولوجيات، من جديد، لأننا بصدد دراسته في الفصل اللاحق دراسة شاملة، وحسبنا في هذا المقام التذكير أن غرض "غادامير" من وراء صياغة مشروعه عن تأويلية فلسفية هو أن يضع موضع المساءلة ادعاءات العقل الدوغمائية ضد التراث. والواقع أن هذا العقل يتناسى أن نشاط التاريخ هو الذي يمدّه بأسلحته ويبرر طموحاته، وعلينا أن نتفادى هنا خطأ التفكير في أن كنه نشاط التاريخ يمكن أن يرتفع نهائياً إلى الوعي لتصير الذات شفافة أمام ذاتها، فالتأريخانية هي الوسط الذي يحيا فيه الإنسان، غير أنها وسط غير مرئي بالنسبة إليه كالسمك الذي يعيش في الماء دون أن يظهر له<sup>(2)</sup>. إن النقد، ونحن نشير هنا إلى "هابرماس"، يُفلس في شرعيته ويهدم مصداقيته بمعاويله الخاصة إذا ما أراد أن يقطع الغصن الذي يستوي عليه. وقد وضع "بول ريكور" على عاتقه مهمة صياغة تأويلية تشيّد جسراً يربط بين وجهتي النظر المتخاصمتين -هرمنيوطيقا التراث "الغاداميرية" و"نقد الأيديولوجيات" لدى "هابرماس"- عبر الاعتراف بنشاط التاريخ كأساس نهائي من جهة، وإضفاء ذاك البعد النقدي الذي دعا إليه "هابرماس" على الوعي بنشاط التاريخ من جهة أخرى.

(1) - Jean. Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 145.

(\*) للاستزادة حول نقد "هيجليو اليسار" لـ "هيجل" ينظر :

- يورغن هابرماس: *القول الفلسفي للحدث*، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص 83.

(2) - نصر حامد أبو زيد: *الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص*، مرجع سابق، ص 31.

والأرجح، كما يعتقد "بول ريكور"، أن هذا البعد النقدي كان حاضراً منذ البدء لدى "غادامير"، حين صرّح في **"الحقيقة والمنهج"** أن سلطة التراث تتبني أساساً على الاعتراف من طرف العقل. لذلك سيكون من السذاجة استبعاد النقد من التجربة التأويلية أو انتزاع أحدهما من الآخر (1).

### 3- الهرمنيوطيقا ونقد الأيديولوجيات، "غادامير" في مواجهة "هابرماس":

استكمالاً لما سبق عرضه من المفيد أن نعرض إلى المعركة الفكرية التي جمعت "غادامير" بـ"هابرماس" ومشروعه الضخم **"نقد الأيديولوجيات"** *"critique des idéologies"*. فبرأي "بول ريكور" تتزحزح الفلسفة التأويلية، نتيجة لاتخاذ "غادامير" من الوعي التاريخي وشروط إمكان العلوم الإنسانية محوراً لتأمله، تتزحزح، على نحو يتعذر تجنبه، نحو إعادة الاعتبار للحكم المسبق وتمجيد التراث والسلطة، وبذا فهو يضع الفلسفة التأويلية في موضع سُجالي مع كل نقد للأيديولوجيات (2).

يقترح "هابرماس" كبديل عن "هرمنيوطيقا التراث" نقداً للأيديولوجيات يُخلّص الفهم من رقّ التشوهات والانحرافات التي قد تعتريه. ويعود انشغاله، لأوّل مرّة، بتأويلية "غادامير" الفلسفية في كتابه **"منطق العلوم الاجتماعية"** *"logique des sciences sociales"*، أين طوّر نظرية في الأيديولوجيا تتعدّد حول التشوّه المنهجي المبنوث في كلّ تواصل من طرف التأثيرات الخفية للهيمنة والقوة. هناك أكثر من سبب يدعو "هابرماس" إلى الاهتمام بالتأويلية، لكن السبب الرئيس الذي دفعه نحوها مباشرة هو ما تقدّمه من خدمات للجدل حول منطق العلوم الإنسانية، لجهة أنها تتمظهر في صورة البديل الأقوم عن المقاربات الموضوعاتية المغالية في بحثها عن لغة ملاحظة محايدة قادرة على رفع البحث الاجتماعي فوق الانطباعات والتوصيفات الذاتية، وتضمن له، في الوقت نفسه، درجة من الموضوعية المميّزة للعلوم الطبيعية. في مقابل هذه المقاربة طوّر "غادامير" منزعاً فكرياً يرفض التسليم بهذه الموضوعية المزيّفة ويؤكد على بنية الأحكام المسبقة بما هي بنية عالمية شاملة لا تتسحب على التأويل التاريخي والنّصي فحسب بل على العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً (3). إذ تشتمل صنوف المعرفة العلمية، هي الأخرى،

(1) - Jean. Grondin.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. Cit, p. 221.

(2) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 337.

(3) - Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p. 246- 247.



على التقاليد، فكلّ فهم وكلّ ملاحظة، في أي مجال، يفترض دائماً حكماً مسبقاً ملائماً لأنموذج تأويلي مخصوص، وليست تأويلاتنا للتاريخ أو النصوص وحدها التي تتجذر داخل الموقف التأويلي أو التراث، فحتّى الأحكام المنهجية، التي نعتبرها أكثر موضوعية، هي، بمعنى من المعاني، أثر ناتج عن الأحكام المسبقة. وآية ذلك أن بلوغ لغة ملاحظة محايدة أو فرضيات نظرية موضوعية، بالمعنى الذي تستلهمه المذهبية الموضوعية هو أمر يمتنع، لأن الحياد المعنوي وهم باطل، فلا وجود لأيّة ملاحظة أو تأكيد غير مشروط بالتراث<sup>(1)</sup>.

تحدثنا فيما مضى كيف أرسى "غادامير" نوعاً من المعادلة بين الفهم والتفاهم (الاتفاق) داخل كلّ حوار أو محادثة، فحتّى يكتمل الفهم، سواء بين أفراد ثقافة واحدة أو ثقافات متعدّدة، لا بد من بلوغ اتفاق حول المعنى. وهذا يعني، بالنسبة لـ"هابرماس"، أنّ المجال الطبيعي الذي يتحرّك فيه الفهم التأويلي هو اللغة العادية أين يكون الاتفاق أمراً ممكناً دائماً، لاسيما حين يكون معنى اللغة غامضاً وحين يصطدم الاتفاق المحتمل بعائق. لا مشاحة في أن "غادامير"، عبر تحديده لهذه الوصوف التي خلّعها على الفهم التأويلي، قد أفلح في إضاءة الشروط التي تنهض عليها المعرفة في العلوم الإنسانية، لكن يعتقد "هابرماس" أن المنظومة "الغاداميرية" المتمركزة حول اللغة والترجمة والفهم تخفي داخلها معضلة أساس. فإذا كان "غادامير" قد وفّق، إلى حد ما، في استجلاء الفهم كاتفاق حول المعنى، فإنه عجز عن رؤية النشوهات والانحرافات التي قد تصيب هذا الاتفاق وتعوّقه، و"هابرماس" يلمح هنا إلى أثر الأيديولوجيا في كلّ تفاهم. فالاتفاق المقصود، والذي يُشكل التراث في لحظة ما، ليس نتاج حوار صريح ولا يُعبر عن فهم متبادل، بل يقوم على الضغط والإكراه. فبرأي "هابرماس" لم يكن "غادامير" قادراً على رؤية مثل هذا الأثر لأنه كان مهووساً بفكرة مغلوطة مفادها أن كل فهم هو أولاً وقبل كل شيء فهم للحقيقة، أي حقيقة ما يُقال. إلّا أنّه لحظة ما يُركّز على الحقيقة يترك جانباً الدور الأيديولوجي لبعض المنظورات التي تعمل على ترسيخ نزعات قمعية وعلى التوزيع غير العادل للسلطة<sup>(2)</sup>. ومن النماذج التي يسوقها "هابرماس"، توضيحاً لهذا الأثر الخفي، هي المواطات التقليدية حول حاجات النساء ومصالحهن. لقد آمن بها النسوة لزمان طويل، لأنّ الحقيقة التي مُنحت لهذه الاتفاقات أو المواضع تخفي وراءها بنية من القوى الهرمية أو التراتبية، فتوجّهن إلى هاته

(1) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p.140- 141.

(2) -Ibid, p. 144.

الآراء التقليدية المتعلقة بهن توجُّهاً تأويلياً عبر إعطائها معنى في ذاتها ودمج الحقيقة التي تُبديها في حياتهن الخاصة. في حين يُلفت "هابرماس" انتباهنا، مُعترضاً على موقف "غادامير"، إلى أن معالجة هذه الآراء معالجة عقلانية تقتضي ضرورة الاعتراف بالعلاقات التي تصل بين هذه الآراء المتمركزة حول النساء وعلاقات القوة التي تحتوي عليها، ذلك لأن التأويلية، عبر اهتمامها بالحقيقة التي تُبديها هذه الآراء، تفتح المجال لهذه العلاقات، لجهة أنها "مثالية لغوية" *"Idéalisme linguistique"* تدَّعي باستقلالية التقاليد، على نحو يمنع أي شيء خارجي من أن يُحرف وجهة المحادثة ويؤثر فيها، وتتجاهل، في الوقت نفسه، إمكانية أنها قد تعكس ضغوطات العوامل الاجتماعية والاقتصادية الخارجة عنها<sup>(1)</sup>.

من دون شكّ كان "غادامير" على وعي تام أن الاحتفاء بالفهم المتشرب من وجهات النظر التراثية لا يَمُرُّ دون أن يُثير بعض الصُّعوبات. فقد تُصادفنا حالات تدفعنا إلى التخلي عن كل إرادة لاستمداد المعرفة من هذه المنظورات وتعويضها بـ "تفسير تكويني" *"Explication génétique"* غرضه توضيح الكيفية التي تشكلت وفقها أو بها. ومن أجل هذا ينصح "هابرماس" بأنّه على الفهم أن يحفر وراء المعنى الظاهر، الذي تُبديه المواضع الجماعية، بحثاً عن الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تُحدِّده. فما يُشكل مخاوف "هابرماس" وتحفظاته ليست تلك المحاولات الدائبة لاستباق حقيقة وجهة نظر ما أو رؤية معينة للعالم والتعود عليها، لكن ما يُقلقه أكثر أنه حيثما توجد حقيقة هنالك ربما نوع من الإيديولوجيات، على نحو يجعل داخل ما نتعلّمه شيئاً ما يُمكن أن يندرج ضمن علاقات قوة وهيمنة، تبقى غامضة بالنسبة إلينا ما دمنا لا نتوسل إلا بالفهم التأويلي وحده<sup>(2)</sup>.

والسبيل إلى استيضاح هذه العلاقات يَمُرُّ عبر تجاوز العناية الخاصة التي تُوليها التأويلية إلى المعنى، والتشبث بما يُسميه "هابرماس" "الإطار المرجعي" *"Cadre de référence"* الذي يتشكّل من علاقات القوّة وشروط العمل داخل مجتمع ما. وبعبارة أخرى يمتنع فهم النشاطات الاجتماعية إلا ضمن إطار موضوعي مشكّل من اللُّغة والعمل والهيمنة، لجهة أن التراث لا يتمظهر كقوة مطلقة متحررة تماماً من أية قيود إلا بالنسبة لتأويلية مستقلة، لكنه مُتشكّل، في

(1) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 144.

(2) عمر مهيبيل: *من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر*، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص

الواقع، من علاقات العمل والهيمنة. ومن تداعيات ذلك لم تعد تختزل السوسيولوجيا إلى مجرد سوسيولوجيا تأويلية، بل أضحت في حاجة إلى "إطار مرجعي" لا يلغي الترميز الاجتماعي لصالح رؤية طبيعية للسلوك، كما لا يسمو أيضاً بالميكانيزمات الاجتماعية ليضعها فوق التراث الثقافي<sup>(1)</sup>.

في ردّه على هذه المزاعم يرفض "غادامير" الحدود التي فرضها "هابرماس" على قدرة التأويلية في درك العناصر الأيديولوجية التي يخترنها الفهم. فـ"هابرماس" يُقلص، على نحو غير مبرر، مجال الفهم التأويلي في مستوى الحقيقة الملفوظة، أي الآراء والتأكيدات المُعلّنة أو القيم التي تُدافع عليها صراحة. بيد أن اهتمامات التأويلية تتعدّى هذا البعد، أي الآراء التي يُعبر عنها الفرد أو المجتمع، إلى الانشغال بالأحكام المسبقة، بمعنى الانشغال بالمعتقدات والتوقعات التي صاحبت آراءهم، ففهمنا التأويلي للآراء التقليدية الموصولة بحاجات النساء ومصالحهن يتجاوز فهم مضامينها الظاهرة -وهي الواجبات المنزلية التي توائم أكثر النساء- ليشمل كلّ شبكة الأفكار الخفية التي ترزح تحت التوزيع الجيد للقوى<sup>(2)</sup>.

بعد هذا المسح النقدي ينتهي "غادامير" إلى أنّ التعارض الذي رسّخه "هابرماس" بين التراث اللغوي والشروط المادية للعمل والهيمنة على الآخر ليس له أي معنى إطلاقاً. فإذا كان الفهم التأويلي يخترن مضامين أيديولوجية مخصوصة بمجتمع ما فلأنّ "القوى فوق لغوية" *les Forces extra-linguistiques* التي تحدده هي جزء منه. إن التراث ذاته يستجمع مسبقاً هذه القوى في تحديده لهويته، سواء أكان ذلك بشكل صريح أم ضمني. والأرجح أن هذه القوى ليست كذلك، أي قوى فوق لغوية، إلا لأن تأثيرها على المعتقدات والقيم الاجتماعية لا يزال غير واضح، وحتى تكون واضحة وذات معنى، ينبغي لهذه القوى أن تدخل في تشكيل المفهوم الذي يقدمه التراث عن نفسه، فهي تبقى موصولة بالتراث وفي متناول التحليل التأويلي لأن البنية الهرمية للقوى التي تشتمل على الآراء المتعلقة بالدور الذي يوائم المرأة أكثر تكون قابلة للانكشاف عبر وسيط اللغة، فالحديث عن سلّم هرمي للقوى هو، في الحقيقة، عمل تأويلي، ومن ثم فهو جهد هرمنيوطيقي أساساً<sup>(1)</sup>.

(1) - Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p. 220.

(2) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 146.

(1) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 147.

تأسيساً على ذلك، تتصهر التأويلية، في رأي "غادامير"، مع التأمل النقدي وهي الفكرة التي لم يستسغها "هابرماس" - بل أكثر من ذلك، إنَّ المهمة التي نهضت من أجلها كانت مُكَيِّفة، في بادئ الأمر، لأجل هذا الغرض، عبر توضيح التّعقيدات التي قد تُصيب المعنى، والكشف، فضلاً عن ذلك، عن أبعاد التراث والنص المتعددة. فما إنَّ تؤكد التأويلية على تاريخية الفهم حتَّى تُفصح عن ذاك المعنى الثَّر الذي لا ينضب والمتعلق بالبنى الرَّمزية، أعني النُّصوص ومعنى الأفعال التاريخية والتراث ذاته. ومُؤدَّى ذلك أن البنى الرَّمزية، التي عُولجت من وجهات نظر تاريخية مختلفة، وفي ضوء أهداف مُتعددة، تكشف دائماً عن أوجه جديدة ومغايرة لمعناها الأصلي. ويُشير "غادامير" هنا إلى الإنتاجية التي تتمتع بها المسافة الزمنية، فبعض الأفكار المخفية والمقموعة في لحظة تاريخية ما يُمكن أن تخرج إلى ضوء النّهار بفضل التحوّل الذي يطرأ على وجهات النظر السابقة تحت تأثير من التجربة التاريخية ذاتها. وكلّ من يشتغل بالتأويل يعلم علم اليقين أن بعض أبعاد المعنى متخفية ولكنها مُهيأة لأن تتكشف في أية لحظة، ومهمة التأويلية تتركز أساساً حول الكشف عن هذه الأبعاد والإبانة، في الوقت نفسه، عن الإيديولوجيات التي تحكمها.

واضح أن "هابرماس" لم يقتنع بإجابة "غادامير" معتبراً إياها نظرة قاصرة لا تُوضّح جميع جوانب المشكلة الأيديولوجية، فما يعيبه على "غادامير"، وما يُحاربه بكلّ ما أوتي من قوة، هو الوصل الاعتباري بين الأيديولوجيات والأحكام المسبقة، فأن نصف وجهة نظر ما بأنّها أيديولوجية، وأن نتعرّف على جذورها التاريخية والاجتماعية شيآن مختلفان تماماً. فما يمنح للأيديولوجيا معناها الحقيقي ليس أن نترك الآراء والمعتقدات التي تشتمل عليها مضمرة غير مصرّح بها، بل ما يُشكل حقيقتها أنّها تُعبّر عن هذه المعتقدات على نحو صريح يصعب معه تمييز المواقف المسوّغة من تلك التي تفتقر إليه<sup>(2)</sup>.

يتوسّل "هابرماس" بالترائين "الماركسي" و"الفرويدي" لتعرية التأثيرات الخفية للأيديولوجيا. أما بالنسبة للتراث "الماركسي" أفاد "هابرماس" من تحليل "ماركس" للمعاملات الاقتصادية "شراء قوة العمل وبيعها" *"Achat et vente de la force de travail"* كنموذج للتّحجب الأيديولوجي. وهذا التّحجب منبته الأصلي ما تُبديه عملية التّبادل من عدالة واهمة ومغلوبة. فالطرفان المالكان للمال يلتقيان داخل السوق، حيث يقصد الأوّل إلى بيع جهد عمله في مدّة زمنية

(2) - Ibid, p. 149.

مُحدّدة(\*)، أما الثاني فيريد شراءه بثمن محدد. وهذه المعاملة التجارية برأي "ماركس" تتمظهر في صورة "فردوس للحقوق الطبيعية للإنسان والمواطن". ففي داخلها كما يقول "ماركس":

"تسود الحرية والمساواة والملكية. أمّا الحرية لأن المشتري والبائع يتصرفان دون أن يخضعا لأي إكراه، بل على خلاف ذلك، ليسا مقيدين بشيء إلا إرادتهما الحرة، فهما يتعاقدان بوصفهما شخصان حرّان يتمتعان بحقوق متساوية. وهذا العقد هو المنتج الحرّ الذي يُعبر عن إرادتهما القانونية المشتركة. أما العدالة فلأنهما لا يلجآن إلى هذه العلاقة إلا بوصفهما مالكان للسلعة، يتبادلانها كسلعة مساوية لسلعة أخرى. أما الملكية فلأن كلاهما لا يتصرف إلا فيما هو ملك له"<sup>(1)</sup>.

تشتمل عملية شراء وبيع قوة الإنتاج، إذًا، على عناصر الحرية والعدالة والملكية، لا مشاحة، بيد أن التّحجب الإيديولوجي ليس موصولاً بافتقار البائع والمشتري إلى الحرية داخل هذه المعاملة، أو إلى لا عدالتهما بوصفهما مالكين للمال، أو لأنهما لا يمتلكان الثروة، بل على خلاف ما يجري داخل تراتبية المجتمعات الاستبدادية، يتمتع البائع والمشتري بمساواة تامة بينهما، والحرية في تملك الثروة. إلّا أنه، ولسوء الطالع، يُضمّر هذا التوصيف اللامع والمرّصع بمفاهيم الحرية والعدالة والملكية أكثر مما يُظهر. إن الحديث عن الحرية يُخفي خلفه كلّ صور الإكراه والقسر التي كان البائع ضحية لها بمجرد اضطراره لبيع جهده عمله حفاظاً على بقائه واستمراريته. وعلى النحو نفسه، فإن الحديث عن العدالة يخفي اللاعدل الذي يتطلبه توقف اقتصاد طبقة على طبقة أخرى. أمّا الحديث عن الملكية فيجب السّلطة التي يتمتع بها مالك رأس المال والتي تُحوّله تملك ثمره جهد الآخر. هكذا، فإذا ما تخطّينا هذا التّحليل السطحي للفهم الدّاتي للمجتمع إلى تحليل عميق لكيفية سريان الظواهر الاجتماعية فإن النّشوهات الأيديولوجية تظهر إلى السطح وتتكشف بجلاء. واضح، إذًا، أن المعاملة الاقتصادية لشراء جهد العمل وبيعه تستجيب، من وجهة النّظر "الماركسية"، لنماذج الحرية والعدالة وحق الملكية،

(\*) يؤكّد "ماركس" أن صاحب قوة العمل يبيعها لمدة محددة لأنه حين يبيعها دفعة واحدة ونهائياً فمثله كمثل من يبيع نفسه حيث ينزل من مرتبة الشخص الحرّ إلى مرتبة العبد، أو من درجة صاحب السلعة إلى مرتبة السلعة ذاتها. لذلك عليه أن ينظر إلى قوة العمل على أنها ملكه وسلعته هو بأن يضعها تحت تصرف المشتري لفترة محددة على نحو يجعله بمنأى عن التنازل على حقه في تملكها.

- Karl. Marx : **Le Capital**, traduit par J. Roy, Livre I, Garnier- Flammarion, Paris, 1969, p. 131.

(1) - Ibid, p. 136.

وتنقلت من القيود التي يفرضها النظام الاستبدادي، لكنها تقلب نماذجها الخاصة رأساً على عقب، فتقلب الحرية التي كانت ترجوها إلى قيد وإكراه، والعدالة إلى تبعية، وحق الملكية إلى الحق في تملك ما هو ملك للغير<sup>(1)</sup>.

وبرأي "هابرماس"، لما كانت التأويلية تقتصر إلى "إطار مرجعي"، أو إلى نظرية شاملة عن المجتمع، فإنها تبقى حبيسة هذا التحليل السطحي، عاجزة عن بلوغ ذاك المستوى من التحليل العميق أين تتمظهر التشنّوات الأيديولوجية المُحرّكة للخطاب المتمركز حول الحرية والمساواة والملكية. ولعلنا ندرك السبب الذي جعلنا عاجزين عن رؤية هذه التشنّوات، ومردّه، ليس لكون الفهم الذاتي للمجتمع يتوكأ على الأحكام المسبقة، بل لأن بعده الأيديولوجي هو تشوش منهجي على نحو يجعل القيم والنماذج الاجتماعية المفصح عنها ملغومة بالواقع الاجتماعي. فالشروط الاقتصادية التي تضع الأنموذج البورجوازي عن الحرية أمام المساواة ليست أحكاماً مسبقة حول معنى الحرية، ولا أيضاً أفكاراً حول الحرية التي ينبغي توضيحها، حتّى في الحالة أين يكون الفهم التأويلي قادراً على تجاوز الحقيقة الفريدة التي تُبديها الأفكار المعبر عنها، وتحليل الافتراضات المسبقة التي تتضمنها، تبقى، لسوء الطالع، موصولة بالفهم الذاتي للمجتمع، سواء أكان ذلك بشكل واضح أو مضمّر. فبرأي "هابرماس" كل فهم يتطابق مع المجتمع يتطلب وصفاً للوظيفة الفعلية للنظام الاقتصادي أيّاً كانت أحكام المجتمع المسبقة، وأياً كان تصوره لذاته. ولتحقيق هذا المبتغى، أي توصيف الشروط الاقتصادية، لا بد من توافر نظرية اجتماعية تتعدى التفسير التأويلي للأحكام المسبقة<sup>(2)</sup>.

أما بالنسبة للتراث "الفرويدي" فقد أفاد "هابرماس" من نظرية التحليل النفسي في نقده للأيديولوجيات. ومُسوّغ هذا الاستمداد من التحليل النفسي أنّ المشكلة التي تُثار على المستوى الاجتماعي بالنسبة للأيديولوجيا، تُثار أيضاً على المستوى الفردي بالنسبة للسلوك المرضي أو العصابي. فإذا كانت الأفكار عرضة لتشوهات أيديولوجية خفية، فإن الفهم الذاتي للفرد وقدرته على التواصل مع الغير عرضة لتشوهات وانحرافات مرضية غير ظاهرة في مستوى التواصل العادي. ومهمة التحليل النفسي تهض على تبيان أن سلوكه واستجابته ما هي إلا نتيجة ومحصلة لشروط مرضية. وفي هذا المعنى يقول "هابرماس":

(1) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 150.

(2) - Ibidem.



"إن التحليل النفسي [كنقد الأيديولوجيا] يرتبطان بتموضعات اللغة العادية أين تكون الذات المنتجة لهذه التعبيرات الحيوية عاجزة عن إدراك مقاصدها الخاصة، على نحو يجعلنا نفهم هذه التعبيرات كعناصر لتواصل مشوه منهجياً. وهي غير متاحة للفهم إلا إذا كانت الشروط الكونية للمرض، التي يمكن أن تؤثر في التواصل بواسطة اللغة العادية معروفة. [ف"فرويد"] يتوصل بنظرية تتخذ كموضوع لها التواصل بواسطة اللغة العادية، على نحو يسمح له ببلوغ وحدة متماسكة من المعنى كانت مخفية مرضياً"<sup>(1)</sup>.

إن الدوافع التي كانت تحرك "هابرماس" نحو تفكيك تأويلية التقاليد تتلخص في خشيته من أن تتلون التأويلية بألوان الأيديولوجيا، وكما سنرى في الفصل الأخير من هذه الدراسة، أن ما جعل "غادامير" يتوسل بمقولة "اللغة" هو حاجة التأويلية إلى فهم المجتمع، ومن نتائج هذا التوسيع لمقولاتها أن فتحت المجال لمعاني غريبة عنها جعلت لغة التأويل ذاته لغة مشوهة، ومن ثم جعلت الفهم التأويلي عاجز عن فهم ذاته وإدراكها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المشكلة التي تطرحها الأيديولوجيا هي مشكلة مزدوجة: فهي لا تجعل الكشف عن الأبعاد المختلفة للظاهرة التي تُعتمها أمراً صعباً، بل إن بعض العوامل الأيديولوجية قادرة على تشويه هذا التفكيك لرموز اللغة ذاتها، الذي تُبشره التأويلية. يرفع "التحليل المرضي" *"Psychopathologie"* تحدياً مماثلاً لأنه يؤثر على الفهم الذاتي للمريض، وصعوبة تجاوز هذه السلوكات المرضية يرجع إلى اضطراب الفهم الذاتي للمريض، بمعنى اضطراب عملية التأويل الذاتي، الذي يجعل كل تأمل حول الذات عاجز عن تحمّل هذا المرض<sup>(2)</sup>.

فبرأي "هابرماس" يُعدّ علاج هذه الاضطرابات، بواسطة التحليل النفسي، شكلاً من التحليل اللغوي، فأنماط التعبير والسلوكات العصائبية أو المرضية هي بمثابة عناصر لعبة لغوية مشوهة انفصلت عن اللغة الاجتماعية العامة لتصير لعبة خاصة<sup>(\*)</sup>، وهذا النمط من التواصل المشوه،

(1) - Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p. 250.

(2) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 159.

(\*) يرى "هابرماس" أن كل ما هو غير واعٍ يفتقر إلى التواصل العام، وبما أنه يُعبر عن نفسه في رموز وأفعال فإنه يتجلى كعرضي، ومن ثم كتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة في الحياة اليومية. فالأعراض بوصفها رموزاً تُعبر عن الرغبة هي نتيجة لتسوية بين الرغبات المكبوتة في مرحلة الطفولة وبين الرّفص الاجتماعي لتحقيق الرغبة. لهذا فهو يُفسر الأعراض كتعبير عن اغتراب ذاتي للذات. ذلك لأن الرموز التي تُفسر الحاجات المقموعة مستبعدة من التواصل العام، فتواصل الذات مع ذاتها



الذي يعود إلى صدمات نفسية مكبوتة من مرحلة الطفولة الأولى، يُثير عملية فكّ للرموز لجهة أن تجربة الصدمة قد انفصلت عن مجال المعنى العام، وهي قابلة لأن تُفهم الآن. بينما يملأ الفراغ الذي تشكّل داخل لعب اللغة العامة من طرف "النشاط الأعراضي" *Comportement symptomatique*<sup>(1)</sup>.

إنّ هدف التحليل النفسي هو فك رموز الأعراض التي تتجلى في نشاطات المريض عبر الرجوع إلى الصدمة الأولى في مرحلة الطفولة المبكرة فيخلق تبعاً لذلك شكلاً من التعبير يمكن بفضله أن يعيد ترجمة المعاني التي تمّ فكّ رموزها داخل اللغة العامة. ويُطالعنا "هابرماس" أن هذه العملية صورة من "الفهم المتبادل" *Compréhension interactive*؛ فالمريض يُؤدّي دوره داخل مشهد من الأعراض ينخرط ضمن حالة تحوّل يخلقها المحلّل النفسي حين يكشف عن السبب الأوّل الذي خلق هذا الصراع. ثم يقصد المحلّل النفسي إلى المقارنة بين المشهد الأعراضي ومشهد التحويل والصدمة الأصلية ليساعد المريض على كشف المعنى المفقود<sup>(2)</sup>.

وتتجلّى أهمية هذا الفهم المتبادل، بالنسبة لنقد التأويلية، في أنه يقلب العلاقة بين الفهم التأويلي والتفسير التكويني. إن نموذج الهرمنيوطيقا الموصول بالعلوم الإنسانية غير قابل لأن يُطبق على العمل التفسيري الخاصّ بالتحليل النفسي، لأنه حتّى في الحالة المرضية للعصاب، فإن التفاهم بين المريض وشركائه في المحادثة أو داخل السلوكيات الاجتماعية ليس مضطرباً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة تحت تأثير عمل الأعراض، ومهمّة المحلّل أن يرشد المريض حتّى يتعلم كيفية قراءة نصوصه التي تشوّت من قبله، وأن يتعلّم ترجمة الرموز من لغة تعبير غير سويّة مرتبطة بمنطق اللغة الخاصّة إلى طريقة تعبير التواصل العام. لهذا السبب يشبه "هابرماس" عمل المحلل النفسي بعمل المؤرّخ، وخصوصاً بعمل عالم الآثار، لأن مهمته تنهض على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض<sup>(1)</sup>. ويلاحظ "هابرماس" فيما يخص التحليل النفسي، إن التأويل يستند إلى إطار نظري سابق يستخدم لأغراض وغايات تفسيرية،

---

قد انقطع لأن الأنا لم تعد قادرة على الولوج إلى اللغة الخاصّة بالدوافع اللاواعية، فهي تخدع ذاتها حول هويتها داخل المجموع الرمزي الذي تنتجه بصورة واعية.

- Jürgen Habermas : *Connaissance et Intérêt*, op. Cit, p. 292- 293.

(1) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 160.

(2) - Ibidem.

(1) - Jürgen Habermas : *Connaissance et Intérêt*, op. Cit, p. 293- 294.

ذلك لأن التفسير التكويني للتشوه اللغوي ليس موجهاً من طرف فهمنا لمعنى هذا التشوه: فلا يمكن أن يفهم كتشوه إلا إذا كان في حوزتنا تفسيراً تكوينياً لكيفية نشأته وتطوره. وبعبارة أخرى، يمتنع فهم المعنى العميق للتعبير المشوه إلا إذا أعدنا ترجمته على ضوء المشهد العرضي الأصلي، وحتى يتحقق هذا المبتغى لابد لنا من نظرية تفسيرية. وكمحصلة لذلك، فإن النظرية التفسيرية تسبق الفهم التأويلي<sup>(2)</sup>.

زيادة على ما أسلفنا، يُشير "هابرماس" إلى دليلين آخرين من شأنهما توضيح الموضوعية التي مفادها أن التفسير الذي يقدمه التحليل النفسي يتجاوز الفهم التأويلي. بالنسبة للدليل الأول: يختلف التواصل بين المحلل النفسي والمريض عن الحوار المثزن الذي يقيم عليه "غادامير" التأويلية، والمتأثر أساساً على المشاركة، إن المريض ليس صنو المحلل النفسي، لأن الطبيب لا يحاور مريضه كند، ولكن يتبنى اتجاهه سلوكاً استراتيجياً هدفه استثارة عملية التحويل على نحو يتيح للمريض أن يستعيد المشهد العرضي الأصلي. أمّا الدليل الثاني مفاده: أن المحلل النفسي لا يهتم إلا بالتزور القليل مما يُعبر عنه المريض، وبعبارة أدق لا يهتم الطبيب إلا بما يُوحى بالصراع وما يسمح له بالتعرف إلى مشهد الصدمة الأصلية. وبالجملية فإن هاتين الحجتين تُظهران أن الفهم المتبادل يُخفي وراءه أكثر من مجرد ممارسة مبتذلة لفهم منفتح وحساس تأويلياً للآخر؛ إنه يتوكل في الواقع على فرضيات نظرية واضحة موصولة بالتحليل النفسي العلاجي، وهو من حيث طبيعته يختلف اختلافاً جذرياً عن بنى التواصل العادي.

تلخيصاً للسؤال الفكري الذي جمع الفيلسوفين من المفيد أن نعرض للاختلافات التي رصدتها "بول ريكور" بين "نقد الأيديولوجيات" و"هرمنيوطيقا النقاليد"، ونُحصرها تالياً<sup>(1)</sup>:

1- في الوقت الذي يستعير "غادامير" من الرومانسية الفلسفية مفهومها عن الحكم المسبق، ليعيد تأويله بمعونة المفهوم "الهيديغري" عن الفهم المسبق، يُطور "هابرماس" مفهوماً جديداً عن "المصلحة" "Intérêt" يغرف من "الماركسية" كما أعيد تأويله من طرف "لوكاتش" "Lukàcs" (\*) ومدرسة فرانكفورت "École de Frankfort".

(2) - Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p.160- 161.

(1) - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 351- 352.

(\*) - "جورج لوكاتش" (1885- 1971) فيلسوف ماركسي اشتهر بكتابه "التاريخ والوعي الطبقي" "Histoire et conscience de classe" سنة 1923 أين عمل على إعداد تبرير فلسفي للمشروع البلشفي. دعا إلى ضرورة التمييز بين الوعي الطبقي الفعلي

2- بينما يستند "غادامير" إلى العلوم الإنسانية كأعادة تأويل للتراث الثقافي في الحاضر التاريخي، يلجأ "هابرماس" إلى العلوم الاجتماعية النقدية.

3- بينما يجعل "غادامير" من سوء الفهم عائقاً داخلياً للفهم، يُطور "هابرماس" نظرية عن الأيديولوجيات كتشوه للتواصل من طرف التأثيرات الخفية للقوة والهيمنة.

4- إذا كان "غادامير" يُقيم مهمة التأويلية على انطولوجيا الحوار، فإن "هابرماس" يستعين بنموذج تواصل دون حدود أو ضغط .

ويختتم "غادامير" هذه المعركة الفكرية، التي جمعتها بـ"هابرماس"، معتبراً أن إيمانه الراسخ بتاريخية الفهم لا يجعل منه فيلسوفاً محافظاً يسيّر عكس التيار. فـ"هابرماس" يؤمن تماماً كما آمن "غادامير" بالإمكانات المثالية التي يفتحها الحوار، لكنه يؤمن، إلى جانب ذلك، بإمكانية بلوغ هذا المثال عن طريق التطور الذي عرفه المجتمع. وهذا ما يرفضه "غادامير"، فمحاولة "هابرماس" لتطبيق أنموذج التحليل النفسي على السوسيولوجيا أمرٌ غير مقبول، لأن هذا الحوار يفترض أن يثق المريض في طبيبه ثقة عمياء، بيد أننا لا نصادف عالم اجتماع يستسلم لوضع مجتمع مأزوم، وإن وجد فلن يستسلم له المجتمع. لكن "هابرماس" يتكرر لهذه الحقيقة جملة وتفصيلاً ويأبى فهم الفرق الحقيقي بين المختص والمصلحة السياسية<sup>(1)</sup>.

ونافلة القول: حاولنا في هذا الفصل الموسوم بـ"إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان أو من سؤال التأسيس إلى سؤال الوعي التاريخي" أن نقف عند شروط الوعي التاريخي الحق. ونلخص ما ترتب عن هذه المحاولة من نتائج في النقاط التالية:

---

والوعي الطبقي المنسوب -الميل التي سوف تحتاجها البروليتاريا إذا ما أدركت كل الحقائق. ويؤكد "لوكانش" هنا على الجدل أكثر من تأكيده على المادية، ويجعل من مفاهيم الاغتراب والتشبيء مفاهيم مركزية قبل نشر بعض من أعمال "ماركس" الأساسية المبكرة التي دافع فيها عن هذا التأويل بوقت طويل. في أواخر حياته التي قسمها بين العيش في موطنه المجر والاتحاد السوفياتي، أصبح المنظر "الماركسي" الرئيس في الأدب.

- تد هوندرتش: دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الأول، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهرة العظمى، ص 839.

(1) - عبد العزيز بوالشعير: غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م، ص 98.

1- أفاد "غادامير" من التراث "الهيديغري" بوصفه الزائد الأساس الذي قاده إلى تحليل الوعي التاريخي، خصوصاً تحليله لبنية الفهم المسبقة وتاريخية الوجود الإنساني. لقد ألحَّ "غادامير" كثيراً، مشايحاً لموقف أستاذه، على البنية المسبقة للفهم حين دعا إلى ضرورة الفحص النقدي لافتراضات الفهم، وكان سؤاله يتركز أساساً حول إذا ما كانت هذه التوقعات قد تأسست انطلاقاً من الأشياء ذاتها. ومثلما أبان "غادامير" فلقد وجد في معالجة "هيديغر" للدائرة التأويلية المؤئل الحاسم لإنهاء الجدل الإبستمولوجي حول مشكلة علمية العلوم الإنسانية، فأتاحت له إمكانية تبرير انتماء المؤئل إلى موضوعه (التراث)، وهي الفكرة التي لم تتمكن المدرسة التاريخية من دركها.

2- إنَّ إعادة تشكيل الوعي التاريخي للإنسان تمرُّ ضرورة عبر إعادة الاعتبار للحكم المسبق ودوره في الفهم وإنتاجية المعنى، وذلك بالإبانة عن قصور مبدأ عصر التثوير في تصويره لدور الحكم المسبق وما به من فاقة. فتشكيك عصر التثوير في الحكم المسبق هو حكم مسبق ضد الحكم المسبق. ذلك أن دلالة الماضي تتحدد انطلاقاً من أسئلة الحاضر، وهذه الأخيرة ليست في متناول الوعي الموضوعي، بل في حوزة الوعي التاريخي الذي يُدرك أنه متأثر بالماضي وأنه جزء منه.

3- إذا كانت الأحكام المسبقة ضرورية لكلِّ فهم، بحيث لا يوجد أي تأويل دون فروض مسبقة، فإن هذه الأحكام نحصلُ عليها من التراث. فالتراث ليس شيئاً يقف أمامنا بوصفه موضوعاً للدِّرس بل الأفق الذي نُفكر به وفيه. فمن خلاله نجد أنفسنا داخل سياق معين، وبالتالي داخل حقيقة ممكنة، وهذا هو السبب من وراء اتجاه "غادامير" إلى ردِّ الاعتبار للسلطة. إنَّ كلمة سلطة ولكنها استخدمتها صارت بؤرة خصبة لمفاهيم مصطرعة، إذ فُهمت بمعنى سلبي بوصفها طاعة عمياء تقع على طرفي نقيض مع العقل والحرية، في حين يؤكد "غادامير" أن السلطة تتوكل في جوهرها على الاعتراف والتفوق، وهما مظهران من مظاهر العقل والحرية.

4- يُعدّ مبدأ "نشاط التاريخ" البوصلة التي تقود الوعي وتجعله متيقظاً لتناحيه وتاريخانيته، ويجعله فضلاً عن ذلك يعي أن الفهم ليس "سيطرة" *Domination* وإنما "حدث" *Événement* ينتج عن لقاء بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر.

## الفصل الثالث

### أنطولوجيا الوعي المتأثر تاريخياً

أو

### تناهي الفهم الإنساني

#### مفتّح:

يُطالعنا عنوان "أنطولوجيا الوعي المتأثر تاريخياً أو تناهي الفهم الإنساني" أن مرام "غادامير" من التفسير الأنطولوجي للوعي التاريخي هو اكتناه الفهم لا كفعل من أفعال الذاتية بل كطريقة للكينونة تعكس انتماء المؤول المزدوج إلى التراث والموضوع، إذ لا يُختزل التراث، برأي "غادامير"، إلى مجرد موضوع يقف أمامنا وبمعزل عنا، فنحن متموقعون فيه ونحيا داخله. وإذا تقرر ذلك، نلفي أن الانتماء إلى التراث شرط أنطولوجي للفهم، على نحو لا يتبدى هذا الفهم، المشروط تاريخياً، إلى الوعي المتينقظ لتناهيه، كفاعلية للذات بقدر ما هو حدث يرجع إلى تأثير التاريخ، أو بعبارة أخرى، كوعي مُنخرط في الحدث أين يتم توسيط الماضي والحاضر. وهذه الوساطة التي يُنجزها الفهم ما يدعوه "غادامير" بـ"انصهار الآفاق". إن فهم الماضي لا يعني أن نُغادر أفق الحاضر وأحكامه المسبقة للانتقال إلى أفق الماضي، إنّه بالأحرى ترجمة للماضي في لغة الحاضر أين ينصهر الأفقان معاً. بهذا المعنى، يُخفي كلّ فهم في داخله "تطبيقاً"، أي شيئاً ما شبيه بإسقاط النص على الحالة الراهنة للمؤول، فالتطبيق عَصَبُ التأويلية المركزي، يتجسّد داخل جدل السؤال والجواب على نحو يتبدى الفهم في صورة حوار يجمع بين النص والمؤول كما يجمع بين الشريكين في المحادثة، فتأويل أي نص يعني، في المقام الأول، أن نشرحه معاً، أن نفهمه كإجابة عن سؤال، أين يكون المؤول نفسه، الذي يُجيد طرح الأسئلة، من يحمل النص إلى التحدّث. إن الشخص الذي يُجيد طرح الأسئلة هو شخص منفتح على آخريّة النص، ومن ثم، فهو يُعبّر عن المرء الذي يُصغي بأصالة إلى رؤية الآخر، أو النص والتراث، على نحو يجعله يكشف عن بعض الشرعية فيما يقوله، تدور حول الشيء الذي لا يُبين عن نفسه ضمن أفقنا المحدود.

وفي هذا الفصل سنشتغل على طريقة "غادامير" في توصيف الطابع الأنطولوجي للوعي التاريخي، أو ما يُسميه هو بالشرط الأنطولوجي للفهم، أعني انتماء المؤول إلى التراث. ولتحقيق

هذا المبتغى ابتدأنا بتحليل المفهوم "الغاداميري" عن "انصهار الآفاق"، ثم تعرضنا إلى تقصي مشكلة التطبيق التأويلية، فالتطبيق أضحى مع "غادامير" عنصراً مكوناً للفهم يُشكل لحظة ثالثة إلى جانب الفهم والتأويل. يضع "غادامير" على عاتقه مهمة رد الاعتبار لمفهوم التطبيق بعد أن صار مفهوماً غامضاً، خصوصاً مع تأويلية "شلايرماخر" التي تختزل جهد التأويل في فهم فردية المؤلف وما أراد قوله والتعبير عنه. إن التأويل لا يتحدد بمقاصد المؤلف وطريقته في فهم العصر، ومن ثم فإن النص ليس تعبيراً عن ذاتية المؤلف، بل يظهر إلى الوجود داخل حوار يجمعه بالموؤل، وتكون حالة الموؤل (موقفه الزاھن) شرطاً مهماً لفهمه. وأخيراً سننتقل إلى بحث مفهوم التجربة كما يفهمها "غادامير"، لا بوصفها تجربة تُوضع كل شيء، وتجترح أهميتها وقيمتها من قابليتها للتكرار، إنما تلك التجربة التي نكتسبها عن طريق الخطأ والمعاناة، التجربة التي تتمتع ببنية سؤال، والمنطق الذي يحكمها هو منطق جدل السؤال والجواب، فكل بداية أنطولوجية لكل تأويل هي جواب، وكل جواب يتحدد معنى التأويل بمعنى السؤال المطروح.

**أولاً: فينومينولوجيا انصهار الآفاق، أو التعبير الغاداميري عن "تطابق الفكر مع الواقع":**

## 1- انصهار الآفاق، المفهوم والدلالة:

شكّل مصطلح "انصهار الآفاق" *"Horizontverschmelzung" "Fusion des horizons"* أطروحة مركزية في توصيف "غادامير" للفهم والعلوم الإنسانية والتاريخ، فضلاً عن اللغة والحقيقة. ويأتي توظيفه لهاته الاستعارة بمعنى شديد الخصوصية وإثارة للجدل، وهو أمر نتلمّسه بوضوح في الضبابية والتعتيم اللذين مارسهما "غادامير"، وبقصد، على هذا المصطلح. وبخلاف مفاهيم "اللعب" *"le jeu"* و"نشاط التاريخ" *"Le travail de l'histoire"*، و"المسافة الزمنية" *"Distance temporelle"* والخبرة *"l'Expérience"*، لم يُضَمِّن كتابه *"الحقيقة والمنهج"* فصلاً مخصوصاً مكرساً لمناقشة عبارة "انصهار الآفاق"، بل أكثر من ذلك، لم يستحضرها إلا نادراً، في مناسبتين لكنهما موحيتان، وفي كلتا الحالتين استحضرهما بطريقة نوعاً ما لغزية وسريّة: فقد ظهرت العبارة، بداية، في نهاية الفصل الموسوم بـ *"مبدأ تاريخ التأثير" "Le Principe de l'histoire de l'action"* (ou influence)<sup>(1)</sup>، وبالتحديد داخل سياق سُجالي: لقد عمد "غادامير" إلى توظيفها للرد على من

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 322.

يَدْعُون، مثل "دلّتي"، بأن مهمة الفهم تتلخص في التحرُّر من أفق الحاضر قصد "الانتقال" *"Transposer"* *"Sich Versetzen"* إلى أفق الماضي. وهذا ما يعترض عليه، إنّ الفهم ينبغي استكناؤه، بالأحرى، كـ"انصهار للأفاق" بين الماضي والحاضر<sup>(2)</sup>. ولعلّ العبارتين "انتقال" *"Versetzen"* و"انصهار" *"Verschmelzen"* تقدّمان لنا العون على تبين ما يقصد "غادامير" إلى مُناقشته والتّصدي له من وراء استخدامه لمصطلح انصهار الأفاق. إذ يجيء الفصل الذي خصّه لـ"نشاط التاريخ" مباشرة في أعقاب الفصل الذي أفردّه لبحث الخصوبة التي تتمتع بها المسافة الزّمنية. وهذا أمر يتضمن شيئاً من التّهمك ونوعاً من الطرافة، لجهة أن مصطلح انصهار الأفاق يأتي بالتحديد لامتصاص هذه المسافة الزّمنية وجسرها. هذه الحقيقة يُطالعا بها "غادامير" حين أكّد أن المهمة التي يُناط بها الفهم أن يُنجز انصهاراً بين "الذات" و"موضوعها"، على نحو تظّهر المسافة كما لو أنها مُلغاة سلفاً.

أمّا المناسبة الثّانية أين تُعاود عبارة انصهار الأفاق الظهور ففي نهاية الجزء الثّاني من الكتاب، حيث يقول "غادامير" أن "انصهار الأفاق هو الانجاز الفعلي للغة"<sup>(3)</sup>، معلناً، تبعاً لذلك، أن هذه الفكرة ستكون بمثابة المفتاح الذي سيقود تأملاته عن اللغة خلال الجزء الثّالث والأخير من الكتاب. ومَعقَد الغرابة ههنا أن العبارة لم تُعاود الظهور مرّة أخرى، ولم يستخدمها مطلقاً في هذا الجزء<sup>(4)</sup>. فما مدلول كلمة انصهار الأفاق؟

من الواضح أنها تُريد أن تقول، على لسان "غادامير"، أننا نفهم دائماً انطلاقاً من أفقنا لحظة ما نبحث عن فهم شيء ما، أو لحظة ما نبحث عن فهم أفق الآخر، لكن دون أن نعي ذلك بوضوح دائماً. فالفهم يُنجز إذا انصهاراً للأفاق بين أفق المؤل وموضوعه، ويجعله فاعلاً، على نحو يتعذر علينا أن نُميز تمييزاً واضحاً الأفق الذي يعود إلى المؤل أو الذي يعود إلى موضوعه. أمّا الميل الحديث المتزايد إلى الفصل بين آفاق متميزة، بين مؤل وموضوعه، وبين حاضر وماض، ليس إلّا فصلاً مصطنعاً ووهماً ذاتياً حديثاً للفهم<sup>(1)</sup>. والمثال النّمونجي على ذلك هو

(2) - Jean Grondin : *L'herméneutique*, PUF, troisième édition, Paris, 2011, p. 59.

(3) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p 401.

(4) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, in [http : // www. Archivedephilo.\(18/11/2008\)](http://www.Archivedephilo.(18/11/2008))

(1) - Jean Grondin : *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 144.



الفهم التاريخي، أين يتخذ فهم نصّ في الحاضر أو مُصنّف قديم، يتخذ شكل انصهار بين لحظتين، حيث يلتحم أفق الماضي بأفق الحاضر. وبهذا الاعتبار تأتي عبارة انصهار الآفاق، برأي "بول فندفلد" *Pol. Vandeveld*، كرفض لمناهج العلوم التي تدّعي بقدرتها على إيجاد المعنى الأصلي في استقلال تامّ عن التراث<sup>(2)</sup>، وقد أسلفنا أن الفهم التاريخي لا يُختزل إلى مجرد إعادة بناء المعنى الأصلي للنص، بل إن الفهم هو فهم للنص ذاته. ومشاركة المؤول في دعوى التأويل وتحديد موضوعه، هي ما يُطلق عليه "غادامير" اسم انصهار الآفاق، أين ينطلق المؤول من وضعه الزاهن مُحملاً بمتاعه التراثي، داخل ما يصطلح على تسميته بالتراث، لينقل ذاته تجاه النصّ الذي انبثق داخل أفق آخر من التراث. إن أفق المؤول يلتحم بأفق ما يؤوله لينتج أفقاً ثالثاً هو محصلة لانصهار بين آفاق التأويل، فلحظة ما نفهم يحصل انصهار بين آفاق المؤول والنص، على نحو يغتني التراث ويزداد ثراءً لأن رابطة جديدة قد ترسّخت بين نصّ من الماضي ومؤول راهن<sup>(3)</sup>. وينبغي أن نلاحظ، ونحن بصدد الحديث عن انصهار الآفاق، أن هذا الانصهار يتجاوز نطاق فهم الماضي إلى فهم الآخر وفهم الثقافات الأخرى، وبدرجة أكثر حدّة في فهم الذات، لأنه من الصعوبة بمكان أن نُميز، في حالة الفهم الذاتي، من يفهم عما يفهمه.

قبل أن نستبق الحديث عن مضمون مفهوم انصهار الآفاق في كتاب *"الحقيقة والمنهج"*، من الأقوم أن نشرع بدياً في تحليله انطلاقاً من معناه الجاري في اللغة.

لنبداً بمفهوم "الأفق" *L'horizon*. من الواضح أن الأمر لا يتعلّق ههنا بمصطلح فلسفي كلاسيكي، فالبعبارة غير مألوفة في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ لم يستخدمها كبار الفلاسفة من أمثال "أفلاطون" أو "أرسطو" أو "ديكارت" و"كانط" و"هيجل"، إنّما هي عبارة حديثة نسبياً، والأرجح أنها ترجع إلى "هوسرل" و"دلتاي"<sup>(1)</sup>.

يعني الأفق، في الاستخدام العادي للغة، الحدود الدائرية لمجال الرؤية بالنسبة للناظر الذي يقف في المركز، فنقول مثلاً، أن الشّمس تغرب في الأفق، كما يُمكننا أن نتحدث أيضاً عن خط

(2) - Pol. Vandeveld : *L'interprétation comme acte de conscience et comme événement. Une critique de Gadamer, in Littérature et Savoirs*, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, p. 43.

(3) - Ibidem.

(1) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, op. Cit.

الأفق وعن آفاق قادرة على الانفتاح، بل أكثر من ذلك يُمكننا الحديث عن قدرتنا على توسيع آفاقنا، وبالجملّة فإن كلمة أفق تحمل دائماً معنى شيء ما يربطه بمجال الرؤية والفهم، إذ لا يسعنا الحديث عن أفق داخل غرفة مغلقة أين يتعدّر علينا رؤية ما يحدث خارجها.

من الأجدي أن نُنَبِّه إلى أن مصطلح أفق يعني، برأي "غراندان"، في اللّغة الفرنسية خصوصاً، ما هو حاضر أمامنا، وبمعنى ما، ما هو موجود خارج الذات عندما يتعلّق الأمر بتحديد قيمة ما يمكن أن نراه من حولنا. من المهم بهذا الصدد أن نشير إلى أن المصطلح قد أُستخدم عادة، بمعناه الفلسفي الذي صار دارجاً، كمكافئ لوجهة النّظر الشخصية أو الذاتيّة، فنقول مثلاً أن كل واحد منا، أو أن جماعة من الأفراد، لديه أفقه، لنقصد بالعبارة أن لديه وجهة نظره الخاصّة عن الأشياء. بيد أننا إذا ما دققنا جيّداً في المفهوم الفلسفي الشائع عن الأفق لتبيّن أنّه قد انحرف نوعاً ما عن معناه؛ فالأقوم أن نقول أن الأفق هو ما نراه أو يتبدّى لنا انطلاقاً من وجهة نظر مُعيّنة لا وجهة النّظر ذاتها. فحيثما نتسلّق رعنّاً ما أو قمة جبل فإننا نستمتع بمنظر جميل عن الأفق، فوجهة النّظر ههنا ليست هي الأفق ذاته. هكذا يُمكننا أن نرى إذن أن مصطلح الأفق قد اجترح، في زماننا هذا، معنى ربما أكثر ذاتيّة، في حين أنّه يُريد أو يدلّ منذ البداية على ما يتجاوز الذاتيّة، أعني ما يُحيط بها<sup>(2)</sup>.

إن هذا الاستخدام اللّغوي، الذي أتينا اللّحظة على ذكره، هو الذي أولاه "غادامير" عناية خاصّة حين أكّد أن التّشكّل والتّربية تسمح لنا بأن "نظفر بأفق" "*gagner de l'horizon*"، يقول "غادامير" : "إذا كنّا نتمسّك هنا بمفهوم الأفق فلأنه يُعبر عن الرّؤية السّامية التي ينبغي أن يتمتّع بها من يُريد أن يفهم. أن نجتزج أفقاً يعني أن نتعلّم كيف ننظر إلى ما وراء الأشياء القريبة منّا، ليس من أجل أن نشيح بأبصارنا عنها، بل من أجل أن نراها على نحو أفضل ضمن كل أوسع"<sup>(1)</sup>. من الواضح أن النّص يستحضر فكرة تجاوز وجهة نظرنا الخاصّة وهي وجهة نظر أكثر ذاتيّة.

أمّا كلمة "انصهار" "*Fusion*" "*Verschmelzung*"، على غرار كلمة أفق ليست مفهومًا فلسفياً كلاسيكياً، فتأتي من الفعل "*Fondre*" "*Schmelzen*" "صهر"، وتعني أن ما ينصهر بشيء

(2) – Ibid.

(1) – Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 327.

ما فإن ما ينصهر يختفي أو يتغير شكله ليصير سائلاً. فهل هذا ما يحدث فعلاً لحظة ما نتحدث عن انصهار الآفاق؟

يعني مصطلح انصهار أن شيئين ينصهران في شيء واحد، فـ"الحداد" *"Métallurgiste"* مثلاً، وندعوه أيضاً "لحام" *"Fondeur"*، بوسعه أن يصهر قطعتي حديد أو ذهب أو فضة ليجعل منها سبيكة. وفي سياق أكثر روحية تُستخدم كلمة انصهار بمعنى مألوف جداً في اللغة الألمانية وهو معنى غير غريب عن "غادامير" الفيلولوجي، أعني الانصهار بين تراثين. ومؤدى هذا العبارة أنه بمقدورنا أن نجمع بين تراثين داخل فكر واحد، على نحو يُمكننا من الحديث عن انصهار التراث "الأرسطوطاليسي" و"الأفلاطوني" عند "توما الاكويني" *"Thomas d'Aquin"*، وأيضاً عن انصهار التجريبية والعقلانية في فكر "كانط"<sup>(2)</sup>.

ما يُهمُّنا أخيراً في استعراض المعنى اللغوي لكلمة انصهار أنه داخل عملية الانصهار تتحوّل الأشياء والتقاليد المنصهرة لتُخلي مكانها لشيء آخر، وكلُّنا نَعْلَمُ أن فكرة "التحوّل" *"Métamorphose"* *"Verwandlung"* ليست فكرة غريبة تماماً عن النّصّور "الغادامييري" للفهم. إن الفهم لديه هو أيضاً مناسبة لمخاض جديد يوضح الطابع الفريد والحديثي للفهم، وكلمة تحوّل تفترضهما مسبقاً. لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا، هل هذا الانصهار هو دائماً انصهار ناجح؟ وهل يحدث دون مخاطرة؟

قبل أن تَصِيرَ فكرة انصهار الآفاق فكرة "غاداميرية" بامتياز كانت معروفة قبله بمعنى أكثر سلبية؛ ونحن نتحدث هنا عن انصهار الآفاق الذي يحدث عندما يُسْقِطُ شخص ما أفكاره الخاصّة على ما يبحث عن فهمه، وهذا ما يحدث مثلاً حينما نقصد إلى فهم "أفلاطون" أو "أرسطو" انطلاقاً من الأحكام المسبقة الخاصّة بالفلسفة المعاصرة، وأن نُدرِكها كنظرة "كليانية" *"Holisme"* سواء كانت واقعية أو مثالية. فحينما نَتَأَوَّلُ الماضي انطلاقاً من الحاضر فإننا نتعرّض لما يُمكن أن نُسميه "انصهاراً سيئاً للآفاق" *"mauvaise fusion des horizons"*، بالمعنى الذي يجعلنا ننأى عن سماع ما يقوله لنا النّصّ أو الآخر، ومن ثم فلا نُصغي إلاّ لما نُريد نحن أن نسمعه فحسب. وعلى هذا النّحو يتحوّل انصهار الآفاق إلى شيء ما شبيه بـ"اضطراب الآفاق" *"confusion des"*

(2) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, op. Cit.

**horizons**. دون شك، يُعدّ هذا النمط السلبي من انصهار الآفاق الأكثر ألفة بالنسبة إلينا، وغالباً ما نَقَعُ ضحية لتأثيره دون أن نعي ذلك؛ فهو معنى نشط وفاعل مسبقاً في اختيارنا للنصوص التي نُفسرها، فنحن نميل أكثر إلى ذكر نصوص "أفلاطون" أو "كانط" التي تبدو لنا راسخة، ولكن قلماً نذكر نصوصهما القديمة المقتبسة من "القوانين" ومذهب الفضيلة، أي القضايا التي لا تُؤام ذوقنا الحاضر.

لا نُجانِب الصَّواب إذا قلنا أن التأويلية الكلاسيكية (الرُّومانية) قد جاءت بالتحديد كثورة على هذا الانصهار السيئ للآفاق، إذ لم يفتأ "شلايرماخر" و"دلتي" يُناديان دون توقف أن المهمة التي تهض عليها التأويلية هي محاربة النزعة الذاتية والنسبية في تأويلاتنا. وهذا سبب إضافي يُعزز الاعتقاد لدينا أن التأويلية الكلاسيكية توجّه منا هض لانصهار الآفاق، حتّى لو لم يكن المصطلح معروفاً آنذاك، فإن مقاصدها كانت تتوجّه نحو اجتثاث هذا الانصهار واقتلعه من جذوره قدر الإمكان.

هذا الموقف السلبي من انصهار الآفاق الذي يبحث "غادامير" عن التشكيك فيه ومنافحته وهو بصدد عرض تصوّره عن التأويلية الفلسفية في "**الحقيقة والمنهج**". فبرأيه، نفّود هذه النظرة السلبية الخالصة عن انصهار الآفاق إلى المماهة بين الفهم ونمط المعرفة المنهجية المستقلة تماماً عن موضوعها، أي المعرفة التي تتأسس على الفصل التام بين الذات وموضوعها. إن الأمر يتعلّق يتصور صارم عن الفهم يغرف من أنموذج العلوم الدقيقة والمنهجية، وهو تصور لا يفي بمطالب المعنى الحقيقي للفهم والحقيقة التي يمتلكها. وفي المقابل تُثَقّب تأويلية "غادامير" عن معنى جديد وإيجابي لانصهار الآفاق، لكن دون أن تتناسى معناه السلبي الذي أضحي كظل ملازم لا يفارق الانصهار الإيجابي للآفاق<sup>(1)</sup>.

## 2- انصهار الفهم بين الحدث والسيطرة، أي مفارقة؟

صحيح أن "غادامير" لم يتحدث بشكل مباشر عن انصهار الآفاق في فينومينولوجيا الخبرة الجمالية (الجزء الأول من الكتاب)، ومع ذلك فإن دروسه في الجزء الثاني التي كرّسها للفهم والعلوم الإنسانية هي ما يسمح لنا بفهم الدلالة الحقيقة لانصهار الآفاق. فانصهار الآفاق يحدث

(1) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, op. Cit.

عندما يصير الفهم تجربة بالحقيقة، بمعنى لحظة ما يتخذ صورة لقاء ترنسندنطالي بما هو جوهري، يصبح مذاك شكل من التّحول، على أن لا نفهم هذا التّحول كنوع من "التّعالّي" *"Transcendance"* يعكس نمطاً من "الاتحاد الصّوفي" *"Union mystique"* على طريقة شلايرماخر و"دلّتاي". إن كل ترجمة ناجحة لنصّ ما أو قصيدة شعرية أو عمل أدبي هي أيضاً المنتج الفعلي لانصهار موفق للآفاق: ذلك أننا ننجح في نقل تجربة أو معقولة مخصوصة بفضاء آخر إلى فضائنا أو لغتنا الخاصّة. إن المترجم يسعى باستمرار إلى القبض على معنى اللّغة الأجنبية، لكن لا يتسنى له ذلك إلّا انطلاقاً مما تتيحه لغته الخاصّة، بأن يجعل معنى الآخر أو الماضي يتردد صده في لغته الخاصّة، أي في الحاضر<sup>(2)</sup>.

تأسيساً على ذلك ينتهي "غادامير" إلى أن كل فهم جدير بهذا الاسم يتضمن دائماً انصهاراً للآفاق. ويُلح كثيراً على هذه الفكرة لمواجهة مزاعم النّزعة الموضوعية التي تدعي بضرورة أن ننقل أنفسنا، عندما نريد أن نفهم الماضي، إلى أفق مختلف تماماً عن أفقنا. إن الفهم، وهذه عبارة "غادامير"، ليس انتقالاً "نفسياً" أو "تكهنيّاً" *"Transport psychique"* إلى عالم منفصل كلياً عن عالمنا. ويُبصر "غادامير" في هذا التّوجّه نحو الفهم كنموذج موضوعي يتصور الفهم في مقابل موضوعه. إذ ليس من الممكن، بل ليس من المستحب، أن تُغادر الذات نهائياً حتّى نفهم، إن الفهم، هو بالأحرى، اندماج في لعب ما يُقال، في داخل ما هو متاح للفهم، أين يتجلّى الفهم كجواب عن سؤال يطرحه النصّ. إن الأمر يرتبط هنا بجواب يتناسى ذاته، بمعنى جواب لا يعي ذاته أنه كذلك، أي بوصفه جواباً. إن الفهم شيء يحدث لنا، شيء ينتج، شيء ما لديه طابع الحدث. وهذا ما دفع "غادامير" الأخير في سنة 1999م، إلى القول أن الفهم يعني "أنني لا أستطيع أن أشرح ما يحدث لي". وما يريد أن يقوله هنا أننا مأخوذون إلى النخاع داخل انصهار الآفاق، حتّى أننا نكون في وضع نَعَجْزُ عن شرح ما يحدث لنا عندما نفهم، لأن المعنى يفاجئنا ويدهشنا. فعبارة انصهار الآفاق تصدق هنا على فكرة الحدث المفاجئ الذي يسرنا، و"غادامير" يُحبذ كثيراً الحديث في هذا المقام عن الحدوث، أي الحدث الذي ينتج داخل معجزة الفهم. وهذا الطابع الحدثي هو اللّحظة الأكثر أهمية داخل فكرة انصهار الآفاق، ونحن نعلم اليوم أن العنوان الأول الذي اختاره "غادامير" لكتابه هو *"الفهم والحدث" "Compréhension et événement"* *"Verstehen und Geschehen"*، وقد استخدمه للدلالة أولاً، على هذه المعجزة أو اللّغز، أي الفهم،

(2) - Ibid.

وثانياً، استخدمه للحفاظ على طابعه الحدتي الذي نعمل غالباً على حجب داخل مجال التأويلية المنهجية أين أكتته الفهم كنشاط معرفي يتأثر على مناهج قابلة للتتحقق.

ينبغي التذكير، ونحن بصدد الحديث عن انصهار الآفاق كحدث، أن العبارة تتخذ صورة "جدل السؤال والجواب" *Dialectique question - reponse*. وهذه الحقيقة يُطالعا بها "غادامير" في قوله: "إن بداية التأويل هي، في الحقيقة، إجابة، وكل إجابة، فإن معنى التأويل يتحدد من قبل السؤال المطروح، ومن ثم يتمتع جدل السؤال والجواب بأولوية زمانية على جدل التأويل، وهو الذي يُحدد الفهم بوصفه حدثاً"<sup>(1)</sup>. يفهم "غادامير" عملية الانصهار كالإلزام يفرضه التراث على المؤول، وعلينا أن نَعْتَرِفَ بهذا التراث، لا بمعنى الاعتراف بآخريّة الماضي ولكن الاعتراف بأن لديه شيئاً ما ليقوله لنا، على نحو يتخذ هذا الإلزام صورة سؤال. وهذا ما يدعوه "غادامير"، كما ألمحنا، بـ"منطق السؤال والجواب" *la logique question- reponse*، الذي يحكم عملية التأويل والفهم قاطبة، فبمجرد أن يصير أي نصّ تراثي موضوعاً للتأويل، فهذا يعني أنّه يطرح على المؤول سؤالاً، لأن فهم النصّ هو فهم هذا السؤال<sup>(2)</sup>. على هذا ينبغي أن نفهم النصّ كإجابة عن سؤال، وكما نحيط بهذا السؤال وجب أن نستمع إلى ما يقوله النصّ، أن نُعيد صياغة السؤال انطلاقاً من الجواب المتمفصل داخله. بيد أن الجواب ذاته لا يُمكن القبض عليه أو تملكه إلا بالولوج إلى أفق النصّ، ولا يتسنى ذلك إلا بإسقاط سؤال مسبق هو الانجاز الحقيقي للمؤول. وعليه يُمكن أن نُميز بين سؤالين يُحرّكان فعل الفهم والتأويل: سؤال يأتي النصّ كجواب عنه، وهو سؤال لا يمكن بلوغه وامتلاكه إلا داخل السؤال الذي يطرحه المؤول على النصّ؛ إننا مُطالبون حين نريد فهم نصّ ما أن نرفع المسألة إلى ما وراء ما يُقال، فعلياً أن نفهمه كإجابة عن سؤال. لكن وبمجرد أن نرتفع إلى ما وراء ما يُقال، فإننا نذهب حتماً، من خلال السؤال الذي نطرحه، إلى ما وراء ما يُقال. فلا يُمكننا أن نفهم المعنى الخاصّ بالنصّ إلا إذا إجتَرَحنا أفق السؤال الذي يحوي ضرورة إجابات أخرى ممكنة. فمعنى جملة ما هو معنى مرتبط بالسؤال الذي جاءت كإجابة عنه. ومؤدى ذلك، أن معنى السؤال يتجاوز ضرورة ما يقال فيها<sup>(1)</sup>.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 497- 498.

(2) -Pol. Vandeveld : *L'interprétation comme acte de conscience et comme événement. Une critique de Gadamer*, in *Littérature et Savoirs*, op. Cit, p. 46.

(1) -Pol. Vandeveld : *L'interprétation comme acte de conscience et comme événement. Une critique de Gadamer*, in *Littérature et Savoirs*, op. Cit, p. 46- 47.

إلى هذا لا يطرح مصطلح انصهار الآفاق أيّة مشكلة. لكن بمجرد أن بدأ "غادامير" الحديث في مقطع غريب عن فكرة "السيطرة" على هذا الانصهار أو "الانصهار الموجّه" "Fusion" *Contrôlée* حتى تتفاقم مظاهر التعارض والمفارقة<sup>(\*)</sup>. فهل يمكننا أن نسيطر فعلاً على هذا الحدث؟ وهل يبقى هذا الحدث حدثاً إذا كان محصلة لعملية توجيه وسيطرة؟ وهل العبارة الملائمة هنا هي الحدث أم السيطرة؟

لا يحتاج المرء لأن يكون عارفاً متخصصاً في "غادامير" كيما يُدرك أن فكرة "السيطرة" ليست من المصطلحات المحبذة في معجميته، لأنها ترتبط في جانب كبير منها بفكرة المنهج التي يقف "غادامير" على مبعده منها ويُناقحها. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: لماذا يتحدث "غادامير" عن انصهار موجه (مسيطر) بينما تهدف كل تأويليته إلى التقليل من فكرة السيطرة؟ يأتي توظيف "غادامير" لكلمة سيطرة، برأي "غراندان"، من أجل الاعتراف بالموقف الموضوعي المُميّز للفهم العلمي في العلوم الإنسانية، حيث يتوجب على المؤول أن يُمهّد لفكرة أفق النص الذي يؤوله، فداخل هذا الموقف الخاص من الضروري أن تُميّز بين أفق الماضي والحاضر. بيد أن "غادامير" لا يقف عند هذا الحدّ، بل النتيجة التي انتهى إليها في تحليله أن هذا التمييز ذاته محكوم عليه بالتلاشي والاختفاء، لأن أفق الماضي لا يمكن أن يُفهم إلاّ بلغة الحاضر وداخلها: ينبغي أن يكون لدينا دائماً أفق كيما نتمكن من نقل أنفسنا داخل أفق الماضي<sup>(1)</sup>. فانصهار الآفاق مفهوم يسري داخل مستويات أو طبقات مركّبة ومتدرجة منصهرة الواحدة مع الأخرى: فهناك أولاً: مستوى اللغة التي نستخدمها، وهو في الوقت نفسه مستوى مخصوص بالحاضر -لأننا لا نفهم إلاّ بلغة اليوم- وثانياً: مستوى آخر يأتي من الماضي. إذ لا يسعنا الحديث عن الماضي دون أن نستعين بمعجمية الحاضر، وإذا كنّا نفهم الماضي في الحاضر فإن هذا الفهم لا يكتمل إلاّ من خلال المعنى الذي اتخذته الماضي تحت تأثير نشاط التاريخ. فعندما نُؤول "أفلاطون" إنّما نتأوله بمعونة

(\*) يقول "غادامير": "نحن نُعرّف انجاز مثل هذا الانصهار الموجه كمهمة مخصوصة بالوعي بنشاط التاريخ".

"Nous définissons la réalisation contrôlée d'une telle fusion comme une tâche de la conscience propre à l'histoire de l'influence".

- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 328.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 326.



المعجمية "الأفلاطونية" التي مرّت بـ"أرسطو" و"الأفلاطونية الجديدة" والعلم الحديث وتأويلاتنا المعاصرة<sup>(2)</sup>.

هكذا ففي كلّ فهم يتداخل الماضي والحاضر، ونشاط التاريخ الذي يصهرهما في وحدة واحدة، انصهاراً ناجحاً على نحو يتعدّى علينا أن نلاحظ أنه كذلك؛ فكلّ تأويل (أو ترجمة) ناجح للماضي يُؤدّي مُهمّته على أكمل وجه بحيث لا نشعر أننا أمام تأويلات (أو ترجمة)، لكن نشعر كما لو أننا في مُواجهة الشّيء ذاته. وعليه فإن معيار التّأويل الصّحيح ألاّ ينكشف كذلك، أي بوصفه تأويلاً بما أنّه ينصهر مع الشّيء ذاته. ومن ثم فإن الإسقاط النّاجح للأفق هو الإسقاط الذي لا ينكشف على حقيقته.

لنعد الآن إلى المعضلة الأساس التي أشرنا لها سابقاً، هل يُمكننا السّيطرة دائماً على هذا الانصهار الذي ينتج داخل الفهم؟ كنّا قد بيّنا أعلاه أن هذا السّؤال، ولئن كان قابلاً للطّرح، فلأن "غادامير" يقبل في الوقت نفسه، وهنا مكنم المفارقة، ضرورة التّمييز بين أفقي الماضي والحاضر ومن ثم السّيطرة عليهما. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، وبما أنهما ينصهران، فلا يُمكن السّيطرة عليهما نهائياً. لذا فإنّ النّص يتضمّن نوعاً من التّوتر، دفع "غادامير" إلى تعديله في الطبعة الأخيرة من **"الحقيقة والمنهج"** التي ظهرت ضمن الأعمال الكاملة سنة 1986م، تعديلاً طفيفاً يستبدل عبارة **"مهمة"** **"Tâche"** بعبارة **"يقظة"** **"Vigilance"**. حيث نقرأ النّص الأصلي قبل تعديله: "إن الممارسة الموجهة لانصهار الآفاق هي المهمة التي نعزوها إلى الوعي بنشاط التاريخ". أما نص 1986م المعدل فيقول: "إن الممارسة الموجهة لانصهار الآفاق هي يقظة الوعي بنشاط التاريخ". لكن كيف نفهم هذا الانتقال من **"المهمة"** إلى **"اليقظة"**؟، من **"L'aufgabe"** إلى **"Wachheit"**؟ إنه سؤال خطير، كما يذكر "غراندان"، لكنه يوحى بمقاصد "غادامير"، فقد كان غرضه أن يقلّص من الطابع الموضوعاتي في نصّه الأصلي المثير للجدل. ومع ذلك ينبغي ملاحظة أن "غادامير" لم يعدّل في الجزء الأوّل من العبارة الذي يتحدث عن "الممارسة المُوجّهة لانصهار الآفاق"، لأن هذه الممارسة تبقى صالحة على نحو شامل، ولكنها تتطلب في المقابل

(2) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus* , op. Cit.

"يقظة" لا "مهمة"؛ لأن نجاحها ليس أمراً أكيداً، فثمة دائماً جانباً من المخاطرة الذاتية في كل فهم؛ فقد نأخذ كل احتياطاتنا ومع ذلك لن نكون في مأمن تامٍ عن الانصهار السيئ للآفاق<sup>(1)</sup>.

### 3- البعد اللغوي لانصهار الآفاق، أو انصهار اللغة:

بعد أن فرغنا من استيضاح أبعاد أطروحة "غادامير" الأولى عن انصهار الآفاق (انصهار الفهم) نأتي إلى تحليل أطروحته الثانية، وهي دون شكّ الأطروحة الأهم، في "الحقيقة والمنهج"، عن انصهار الآفاق، ومؤداها أن هذا الانصهار لا يتحقق إلا داخل اللغة وبواسطتها. وقد استثارها "غادامير"، كما ألمحنا، في نهاية الفصل الثاني من كتابه حين أكد أن الأمر يتعلق هنا بمفتاح يقود كل تحليله اللاحق في الجزء الأخير: "إنّ الفكرة الرئيسة للمناقشة الآتية أن انصهار الآفاق الذي يحدث في الفهم هو الانجاز الخاصّ باللغة"<sup>(2)</sup>. وهذا نصّ على درجة قصوى من الأهمية بما أنه يرتبط أساساً بفكرة رئيسة تسبق كل "L'Erörterung" مكرّس للغة. لكن يُضيف "غادامير" في نصّ آخر: "إن السؤل حول معرفة ما هي اللغة؟ يُشكل جزءاً من التساؤلات الأكثر غموضاً وإبهاماً بالنسبة للتأمل الإنساني. إن العنصر اللغوي هو العنصر الأقرب الذي يشغل تفكيرنا أكثر، لأنه لا يملك إلاّ النّزر القليل عن وضع الموضوع، على نحو يُمكننا من القول أنه [أي العنصر اللّغوي] يتخفى، أثناء نشاطه، عن ذاته ووجوده الفعلي"<sup>(1)</sup>.

بوسعنا أن نقرأ بين سطور هذا النصّ شيئاً حاسماً في تأويلية "غادامير": لا شيء أكثر حميمية بالنسبة للفكر من اللغة، وفي الوقت نفسه، لا شيء غريب بإزائه أكثر منها. ومُبرر هذه الغرابة أن اللغة تُخفي ذاتها وتطمس نطاقها الخاصّ عبر إظهار الأشياء التي تُعبر عنها وتُشير إليها، فاللغة تحجب عن ذاتها وجودها الفعلي، وهذا مصطلح "هيدغري" بامتياز؛ لأن فكرة التّحجب الذاتي تُشكل جزءاً لا يتجزأ من ماهية الحقيقة. وعليه فانصهار الآفاق الذي يكتمل داخل اللغة يتخفى عن ذاته بالقدر نفسه الذي يتخفى انصهار الفهم عن ذاته عندما يحدث.

(1) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus* , op. Cit.

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 401.

(1) - Hans- George Gadamer : *Heidegger et le langage, in l'Herméneutique en Rétrospective*, op. Cit, p. 43.

وبهذا الاعتبار، هل من المستساغ الحديث عن انصهار للآفاق داخل اللغة إذا كانت تُخفي ذاتها وتطمس نطاقها الخاص على نحو جوهري؟ بل الأدهش أن "غادامير" لا يتحدث عن الأمر بشكل صريح، وهو الذي أعلن أن هذه الفكرة هي المفتاح الذي سيقود تحليله للغة، فالأمر لم يعد يتعلّق مباشرة -في مقارنته للغة- بانصهار الآفاق، حتّى إذا كان من الصّواب القول أنها تُوجّه جل فكره في الجزء الثالث من الكتاب.

لعل هذه سِمَة يختص بها انصهار الآفاق في اللغة؛ إذ يشتمل على أبعاد مختلفة أو جوانب عديدة متماسكة، ينبغي أن نُحيط بها كيما نقف على فكر "غادامير" حول اللغة، وكيما نقف على الدور الذي يعزوه لفكرة الانصهار:

أولاً: إن الجانب الأوّل، أو بالأحرى، النّمط الأوّل من انصهار الآفاق الذي يحدث داخل اللغة هو انصهار الفكر "Pensee" واللغة "Langage": فالفكر موصول باللغة على نحو يتعذر التمييز بينهما، أي بين الفكر وتحقيقه اللّغوي. إذ لا وجود لعالم مستقل ينأى بنفسه عن الفكر، ومن ثم، وكدرجة ثانية، دون وسيط لساني يتيح إمكان توصيله في هذه اللغة أو تلك. إن التّفكير، في نظر "غادامير"، هو دائماً عملية لغويّة منظوم داخل لغة مُمكنة، وهذا معنى مقولة "أفلاطون" التي يذكر فيها أن "الفكر هو حوار الرّوح مع ذاتها"<sup>(1)</sup>.

ثانياً: إن النّمط الثاني لانصهار الآفاق الذي يكتمل داخل اللغة هو ذلك الانصهار الذي يحدث بين اللغة والأشياء. فبرأي "غادامير" لا يسعنا التّفكير ولا حتّى الفهم دون لغة فحسب بل أيضاً لا وجود للأشياء من دون لغة. هذا هو معنى أطروحته الشهيرة التي تبعاً لها يُعدّ "الوجود الوحيد الذي يُمكن فهمه هو اللغة"<sup>(2)</sup>.

لننظر الآن ماذا تعني موضوعة انصهار اللغة والأشياء؟ بوسعنا أن ندرك داخل هذه الأطروحة أن العالم لا يوجد أو لا يحضّر أمامنا إلّا داخل اللغة، ومؤدى هذه العبارة أن اللغة ليست شيئاً مُكَمّلاً ينضاف إلى خبرة أصلية بالعالم بوصفها تجربة أولية خالصة غير لغوية، بل في اللغة ومن خلالها يتسنى للإنسان أن يمتلك عالماً، فمن خلالها يُمكن للعالم أن يحضر بالنسبة

(1) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus* , op. Cit.

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.500.

إلينا كعالم، أي كعالم موجود مسبقاً ضمن أفق من الألفة لا يغرف عن الفهم فحسب وإنما من الوجود ذاته. إن الفكرة التي نادراً ما فُهمت بشكل جيّد، والتي شكلت برأي "غراندان"، النتيجة الفعلية لـ **"الحقيقة والمنهج"**، أن اللّغة ليست لغة الفهم فحسب بل أيضاً لغة الوجود ذاته، وبعبارة أخرى، لغة الأشياء ذاتها، التي أطلق عليها "غادامير" بمعنى الإضافة الذاتيّة، اسم **"لغة الأشياء"** *"Langue des Choses"* *"Die Sprache Der Dinge"*. إن اللّغة، هي أولاً وقبل كل شيء لغة الأشياء لأننا نحن الذين نتحدث بهذه الطريقة، ولكننا لا نتحدث بهذه الكيفية إلاّ لأن ثمة رابطة جوهرية بين الوجود واللّغة. وكما نَتَفَكَّرُ جيّداً هذه الرّابطة، يتوسل "غادامير" في الجزء الثالث من كتابه **"الميتافيزيقا الوسيطية"** *"Métaphysique Médiévale"* ومذهبها عن **"التّعالّي"**. ومبرر هذا الاستمداد هو قدرتها -أي الميتافيزيقا الوسيطية- على فهم الرّابطة الحميمة بين الوجود واللّغة، إذ لم تَرْ فيهما مجرّد معنيان متعارضان أو شيئان متقابلان بل رابطة عميقة.

إن ما يَهَمُّ "غادامير" في هذا السّياق أن نور اللّغة هو نور الوجود ذاته، فإذا افترضنا أن ماهية الإنسان كونه "حيواناً عاقلاً"، فمن الواضح، للوهلة الأولى، أن الأمر يتعلّق هنا بنظرة مخصوصة إلى اللّغة والفكر. إلاّ أن ما هو مستهدف من ورائها هو شيء أكبر، وما نفهمه من كلمة شيء أكبر من اللّغة أو أي مشروع فهم، هو الوجود ذاته الذي يصاغ أو يتمفصل داخلها؛ إنّه وجود الإنسان ذاته الذي ينبغي أن يتجلّى داخل هذا الوصف. لكن ماهية الإنسان هي أيضاً ما يُمكنني من القول أن مفهوم "الوجود العاقل" ليس المفهوم الأكثر ملاءمة، أو المفهوم المناسب أكثر لماهية الإنسان. فثمة أيضاً أوجه أخرى تُحدد ماهيته: فهو كائن ضاحك، كائن يُقاتل أقرانه، والكائن الوحيد الذي يضع حداً لحياته. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، ما الذي يسمح لنا القول أن ماهية شيء ما هي كذا أو كذا؟ يُجيب "غادامير" قائلاً: الأشياء ذاتها ولغتها هي ما يتيح لنا الحديث عن أن ماهية الشيء هي كذا وكذا، لأنّها تتكشف أمامنا في اللّغة ودخلها، داخل تلك الرابطة التي تجمعنا منذ الأزل، نحن والعالم<sup>(1)</sup>.

ويسوق "غراندان" مثلاً آخر عن "لغة الأشياء". من المعروف أن محاولات علم الوراثة الحديث تتلخّص في توضيح ما ندعوه بـ **"الجينوم الإنساني"** *"génom humain"*، الذي يُلخص، بمعنى ما، **"شفرتنا الوراثية"** *"code génétique"*. بلا شك يُعدّ هذا تفسيراً علمياً قابلاً للتكذيب،

(1)- Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, op. Cit. .

وكمحصلة لذلك يُعدّ نظرة خالصة للمعقولية الإنسانية حول جيناتنا، لأننا سنتحدث، دون شكّ، بكيفية مختلفة تماماً بعد مائة سنة. ومع ذلك، فالأمر لا يتعلّق هنا بمجرد "إبداع" أو "اختراع" بسيط من صنع الذكاء الإنساني. وهذا أمر يحتاج إلى شيء من التفصيل؛ إن شفرة الأنموذج الوراثي ذاتها، أي شفرة الأشياء ذاتها، التي يبحث العالم عن التعبير عنها باستخدام اللّغة، فالعلم، ككلّ فهم إنساني، يبحث عن صياغة لغة هي قبل كل شيء لغة الأشياء ذاتها. وهذه اللّغة، أي لغة الأشياء، هي التي تتيح، إلى جانب ذلك، تقييم منجزاتنا أو إلغائها ورفضها، على أساس أن هذا الشيء أو ذاك ليس مُلائماً لما نقوله الأشياء أو التجربة. هكذا إذن، ثمة لغة للأشياء أو لغة الوجود، نقصدها ونتوجّه نحوها لحظة ما نريد أن نفهم أو نخترق المعنى. لعلنا ندرك الآن معنى أطروحة "غادامير": "الوجود الوحيد الذي يُمكن فهمه هو اللّغة"، فغالباً ما أُكْتُهِتْ هذه الحكمة بمعنى نزعة لغوية نسبية، فقد تأوّلها كل من "ر. رورتي" "R.Rorty" و"جيانى. فاتيمو" "J. Vattimo" بهذا المعنى. لكننا نفترض مع "غادامير" العكس، إذ لم يَكُنْ غرضه اختزال الوجود داخل لغة عصر مُعطى (كما تدّعي النزعة النسبية)، بل رفع لغة عصر ما إلى لغة الأشياء ذاتها، فبالنسبة لـ "غادامير" تُعدّ اللّغة، أولاً وقبل كلّ شيء، لغة الأشياء<sup>(1)</sup>.

هذا هو المعنى الحقيقي والعميق لانصهار الآفاق لدى فيلسوف هيدلبرغ: فانصهار الآفاق لا يختزل إلى انصهار الفكر واللّغة، بل ثمة انصهار من نمط آخر أكثر أصالة، هو انصهار الوجود واللّغة. ونحن بمنأى عن دركه إلا إذا التحم هذان النّمطان داخل انصهار ثالث، أعني، انصهار الأشياء والفكر واللّغة.

وخلاصة القول في هرمنيوطيقا انصهار الآفاق، يُعدّ مفهوم انصهار الآفاق التعبير "الغاداميري" عما يُسمّى في التعريف الكلاسيكي للحقيقة، داخل التراث الفلسفي، بـ "تطابق الفكر مع الواقع" "*t'adaequatio rei et intellectus*". فداخل مُعجمية "غادامير" تصير "*res*" "انصهار الشيء"، وبصير "الفهم"، تبعاً لذلك، المكافئ للجذر اللاتيني "*intellectus*". أمّا الفرق الوحيد بينهما، قلّما يتحدث "غادامير" عن "تطابق" "*Adéquation*" بل يتحدث غالباً عن "انصهار" "*Fusion*". وهو اختلاف دقيق لا يرتبط، عند "غادامير"، بقياس أو تقدير مدى تطابق الفهم مع وجود منفصل عنه، ولكن يُعبّر عن حقيقة عريقة من قبيل تطابق الفكر والشيء - هذه الحقيقة

(1) - Jean Grondin : *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus* , op. Cit.

الأصلية التي تجعل تطابق الفكر والشيء أمراً ممكناً، هي حقيقة اللغة ذاتها التي يدعوها غالباً بـ"حقيقة الكلمة" - في قدرتها الفائقة على كشف الأشياء ذاتها، وبهذا المعنى أكتتعت هرمنيوطيقاً انصهار الآفاق كفينومينولوجيا، أي كإكتشاف للأشياء كما تُعطى لنا.

## ثانياً: مشكلة التطبيق التأويلية، أو رد الاعتبار لمفهوم التطبيق:

### 1- التطبيق كعنصر مكوّن للفهم:

انتهى بنا التحليل، في المبحث السابق، إلى استنتاجات ملمحها الجوهرى أن "غادامير" بصدد تطوير مفهومه الهرمنيوطيقى الجديد عن "انصهار الآفاق"، ويقصد من وراء توظيفه لهذه الاستعارة إلى غرس معنى مجرد وفريد يتمتع به مصطلح "الأفق" "Horizon" "Horizont" في اللغة الألمانية، يُظهر نوعاً من الحكمة وشكلاً من التسامح العقلي، "إذ يُعبر مفهوم الأفق عن الرؤية السامية التي ينبغي أن يتمتع بها من يُريد أن يفهم. أن نجتري أفقاً يعني أن نتعلم كيف ننظر إلى ما وراء الأشياء القريبة منا، ليس من أجل أن نهيم بأبصارنا عنها، بل من أجل أن نراها على نحو أفضل ضمن كلّ أوسع"<sup>(1)</sup>. ولئن كان الاستخدام الفرنسى لكلمة "Horizon" يختلف بعض الشيء عن الاستخدام الألماني لـ "Horizont" فلا يخرج عن هذا التقليد ولا يشذ عن هذا الغرض، فقد نقول - في اللغة الفرنسية - عن قراءة كتاب أو عن رحلة أو عن مقابلة تجمعنا بشخص ما، نقول عنها أنها تُوسع أفقنا، أو نقول بمعنى الجمع، أنها تفتح لنا آفاقاً جديدة. تُعدّ هذه الحكمة ذات أهمية قصوى بالقياس إلى المفهوم "الغاداميري" عن الأفق، لجهة أن اليقظة أو الوعي بنشاط التاريخ لديه هو الآخر شيئاً ما يربطه بإعداد وتوسعة أفقنا؛ فكوني أعني أنني متأثر بالتاريخ فأنا أعني تمام الوعي ديني نحوه، ولكنني أعني في الوقت ذاته حدود هذا الوعي. فالوعي بتأثير التاريخ هو ما يُتيح لي الانفتاح على وجهة نظر الآخر، كما يُردّد عادة "غادامير" بعد الحقيقة والمنهج: "إن روح التأويلية تتمثل في الاعتراف أن الآخر هو ربما الذي على حق"<sup>(2)</sup>.

إن صحّ ذلك، فإن الأصح القول أن الوعي بنشاط التاريخ يفتح بهذا الأسلوب على إيتيقا الفهم أو أخلاقيات الحوار والتفاهم، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في محاولات "غادامير" الدائبة للربط بين الفهم التأويلي والتطبيق. فمفهوم التطبيق، كما استلهمه من "الهرمنيوطيقا التقوية"

(1)- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 327.

(2)- Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 150- 151.



"*Herméneutique Piétiste*"، يُوضح غاية الفهم وهي الانفتاح على الآخر والرغبة في امتلاكه كأننا آخر لا كشيء، لأننا لا نفهم إلا حين نعرف الآخر ونتعرف على أنفسنا خلاله<sup>(3)</sup>. وليس من قبيل المصادفة أن يُكرّس، في هندسته لكتاب "*الحقيقة والمنهج*"، الفصول الثلاثة التي وظفها لاستعادة المشكلة الرئيسة للفهم " *reconquête du problème fondamental de l'herméneutique*"<sup>(4)</sup>، في أعقاب "مبدأ نشاط التاريخ"، أن يُكرّسها لمشكلة التطبيق وأهمية الأخلاق الأرسطية، والدلالة النموذجية للتأويلية القانونية. ولئن حرّر الكتاب في زمن لاحق لضمّنه، برأي "غراندان"، مبحثاً عن "الخطابة" "*rhétorique*". وعليه لا تُجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أن فكر "غادامير" يعود في هذا المقام إلى روافده الأخلاقية، لاسيما إذا علمنا أنه قد بدأ حياته المهنية في جامعة ماربورغ سنة 1929م كأستاذ للأخلاق وعلم الجمال، فضلاً عن أطروحتي الدكتوراه<sup>(\*)</sup> والتأهيل<sup>(\*\*)</sup> الجامعيتين اللتين أعهدهما حول الأخلاق عند الإغريق<sup>(1)</sup>.

هذا بخصوص البعد الأخلاقي الذي غدّى تفكير "غادامير". وإلى جانب هذا البعد يُمكن أن نتلمّس بعداً آخر يعود بفكره إلى أصوله التأويلية (الهرمنيوطيقية). يعتقد "غادامير"، في عرضه المستفيض لتاريخ التأويلية، أن الهرمنيوطيقا كنظرية في التأويل قد بدأت مع "شلايرماخر"، والأرجح أنه يهدف من وراء تبنيّه لهذا الموقف -أي "غادامير"- إلى تقويض ما يُمكن أن نصطلح على تسميته بضياح الماهية، أو بعبارة أدق بإغفال الحقيقة والمضمون من داخل المهمة الفعلية للهرمنيوطيقا. والمسؤول عن هذا الضياح هو، بلا شك، "شلايرماخر" الذي عدّل من معناها لصالح إعادة البناء النفسي والتاريخاني للعملية الإبداعية للمؤلف. لهذا الغرض يوظف "غادامير" مفهوم التطبيق؛ فاستعادة المضمون تمرّ ضرورة عبر استعادة ما يراه المشكلة الرئيسة للفهم، أعني مفهوم التطبيق. إن نية "غادامير" المعلنة هي رد الاعتبار لمفهوم التطبيق الذي فقد قوته التأويلية في أثناء هيمنة النزعة الرومانسية على الجهد التأويلي، فلم يعد يؤدي المفهوم، تحت تأثير منها،

(3) - جان غراندان: *المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا*، مرجع سابق، ص 180.

(4) - للاستزادة حول هذا الموضوع أنظر:

- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.329.

(\*) - عنوان أطروحة الدكتوراه: "*ماهية اللذة في حوارات أفلاطون*"، تحت إشراف "بول ناتورب" "P. Natorp".

(\*\*) - عنوان أطروحة التّـأهـيـل: "*الأخلاق الجدلية عند أفلاطون*" 1982م، تحت إشراف "هيدغر".

- Jean- Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo : *Gadamer et les Grecs*, J. Vrin, Paris, 2004, p. 8.

(1) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 151.



إلا دوراً ثانوياً. وعلى هذا لا نبالغ إذا ما قلنا أن محاولة بعث هذه المشكلة من جديدة مغامرة فكرية محفوفة بالمخاطر تَصْعُقه -أي "غادامير"- في قلب المماحكة مع التأويليات الاستمولوجية التي عرفت النور مذاك. لقد أضحت مشكلة التطبيق مشكلة غريبة تماماً عن الوعي الذاتي التاريخي للاستمولوجيا ما بعد الرومانسية، التي ترى في تطبيق المعنى على الحالة الراهنة ضرراً يمسُّ بموضوعية التأويل تنجرُّ عنه إنزلاقات ذاتية تشوّه المعنى وتُحرفه عن مقاصده الأصلية<sup>(2)</sup>.

يَشْحَدُ "غادامير" كلَّ عدته النقدية لتقويض هذا الأنموذج الموضوعي وتصوّره لعملية الفهم، معلناً في الوقت نفسه أن مهمته الحالية تتركز أساساً حول إعادة إحياء مشكلة التطبيق وانتشالها من النسيان. وضمن هذه الروح ينضمُّ "غادامير" إلى التأويلية التقوية؛ لقد كان التطبيق عنصراً رئيساً في الفهم داخل التراث التأويلي الكلاسيكي، حيث أضاف هذا الأخير إلى "القدرة على الفهم" *"Subtilitas intelligendi"* و"القدرة على التفسير" *"Subtilitas explicandi"*، أضاف إليهما "القدرة على التطبيق" *"Subtilitas applicandi"*. ومؤداها أن فهم النص يتطلب ربط معناه بمجريات الحاضر، وعليه كانت تتألف عملية الفهم، لدى الحركة التقوية، من اجتماع هذه العناصر الثلاث في وحدة لا تقبل الانقسام. وإنه لأمر بالغ الدلالة، في اعتقاد "غادامير"، أن تُطلق عليها جميعها -أي التأويلية التقوية- اسم "قدرة" *"Subtilitas"*، فلم تكن تنظر إليها كمناهج للفهم تقع تحت تصرفنا الحرّ بقدر ما اعتبرتها ملكة أو موهبة تحتاج إلى عقل مرهف<sup>(1)</sup>.

لعلنا ندرك الآن الطُموح الذي كان يُحرِّك "غادامير" في ردّه الاعتبار لمفهوم التطبيق، وهو استعادة تلك البديهية المفقودة في أعقاب هيمنة التأويلية الرومانسية؛ أعني فكرة أن معنى ما ينبغي أن يفهم في الحاضر وبمصطلحاته ولأجله، فمن القضايا الواضحة التي لا لبس فيها في التراث التأويلي القديم أننا ننظر إلى "مهمة التأويل كتكييف لمعنى نص ما مع حالة عينية يتوجه إليها النص"<sup>(2)</sup>. والمثال النموذجي الذي يُعبر عن هذا الفهم التطبيقي، والذي كثيراً ما يستعيده "غادامير" في مواضع مختلفة من مؤلفاته، هو "الواعظ" *"Prédicateur"* أو مؤوّل الإرادة الإلهية، فهو مُطالب بتطبيق معنى النص الإنجيلي على الحالة الراهنة لجمهور المؤمنين<sup>(3)</sup>.

(2) - Ibid, p. 152.

(1)- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.329.

(2)- Ibid, p.330.

(3)- Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 152.

ولئن ركّز "غادامير"، في بداية تحليله لمفهوم التطبيق، على التأويلية اللاهوتية كنموذج استرشادي، فقد أكد في المقابل على أنها حالة محدودة، فبوسعنا أن نلمح فكرة التطبيق في التأويلية القانونية، ونحن نُشير هنا إلى تجربة القاضي الذي يُفترض أن يُطبق قانوناً عاماً على حالة خاصة. بيد أن "غادامير" لا يقف عند حد تقصي مفهوم التطبيق داخل التأويلية اللاهوتية والقانونية فحسب، بل يُجاهر بالأحرى أنه مبدأ كوني وشامل يتسع لاحتضن جميع أشكال الفهم الأخرى، وعلى نحو مخصوص التأويل التاريخي والفيلولوجي. ويأتي تأكيدُه على هذين النموذجين من أجل مواجهة الميل المعاصر إلى الفصل الاعتباطي بينهما، فلقد قاد ظهور الوعي التاريخي، في القرنين الثامن والتاسع عشر، إلى انفصال التأويلية الفيلولوجية والدراسات التاريخية عن فروع التأويلية الأخرى، التي كانت تنتمي إلى بعضها البعض بفضل عنصر التطبيق، وأضحت مباحث مستقلة بوصفها مناهج للدراسة في مجال العلوم الإنسانية غرضها البحث عن فهم المعنى الموضوعي. بذل "غادامير" جهداً متميّزاً من أجل الكشف عن مظاهر التطبيق في التأويل التاريخي والفيلولوجي بالكشف عن انتماء المؤل إلى الحوادث والنصوص التي يُفسرها وقدرته على أن يجعلها متكلمة في الحاضر. فعوض أن ينطلق من الأنموذج العاطفي أين يضع المؤل نفسه موضع المؤلف، يتوسل "غادامير" بـ"الأنموذج العملي" *"Modele pratique"* الخاص بالتأويلات القانونية واللاهوتية، عبر مراجعة التأويل التاريخي والفيلولوجي ذاته مراجعة نقدية<sup>(1)</sup>.

مع ذلك هناك سبب يدعونا إلى الشك في هذا المعتقد، لجهة أن تأكيد "غادامير" على أولوية التأويلية اللاهوتية والقانونية كنماذج استرشادية للفهم في العلوم الإنسانية، لا يَمُرُّ دون أن يُثير صعوبات. واللافت للنظر أن النظرية التأويلية تعرضت لانقسامات تعجز هي نفسها عن المناقشة عنها، وهي اختلافات يمكن بحثها من جهة الوظيفة، كما ألمح "اميلو بيتي" *"E. Betti"* الذي ميّز في كتابه "نظرية عامة في التأويل" *"Théorie générale de l'interprétation"* بين "تأويل معرفي" *"Interprétation Cognitive"*، وتأويل معياري *"interprétation normative"* وتأويل منتج *"interprétation reproductrice"*<sup>(2)</sup>.

بالتأكيد، كان "غادامير" على وعي تام بهذه الاختلافات، لكنه يعتبرها اختلافات عرضية، والبحث العميق في مبدأ التطبيق كعنصر مكمل للفهم كفيل بإزالتها. وفي هذا السياق يُقدم

(1)- Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 152.

(2)- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.331.

"غادامير" وصفاً جديداً للفعل التأويلي يقلب عرض "اميلو بيتي" رأساً على عقب. فقد تعرّضنا صعوبات كثيرة في تصنيف الظواهر طبقاً لهذا التقسيم. فإذا ألحقنا التأويلية اللاهوتية بالتأويلية القانونية، من خلال الوظيفة المعيارية، فإن هذا التصنيف يبدو على الفور متناقضاً مع تأكيد "شلايرماخر" السابق الذي يربط التأويل اللاهوتي والتأويل العام ربطاً صارماً بوصفه تأويلاً "فيلولوجياً- تاريخياً" *Philologico- historique*. والحق أن هذا الفصل بين الوظيفة المعرفية والمعيارية يفس في شرعيته المعيارية داخل التأويلية اللاهوتية؛ فمن الصعب التغلب عليه عبر تمييز المعرفة العلمية عن التمييز المستتير اللاحق. فضلاً عن أن هذا الانفصال ذاته يقع أيضاً في قلب التأويلية القانونية؛ فالإحاطة بمعنى نص قانوني وتطبيقه على حالة عينية ليسا فعلين منفصلين، ولكنهما عملية واحدة<sup>(1)</sup>.

وبصدق هذا الأمر أيضاً على نوع آخر من التأويل، يبدو للوهلة الأولى بعيداً كل البعد عن أشكال التأويل التي ألمحنا إليها، وهو "التأويل الأدائي" أو "إعادة الإنتاج" *Interprétation reproductrice*، كاللقاء الشعر والمسرح والموسيقى... الخ، وهي أنواع أدبية وفنية لا توجد إلا في أدائها، على نحو يجعل التمييز بين الوظيفة المعيارية والمعرفية يفقد شرعيته؛ فلا يمكننا عرض عمل درامي أو لقاء قصيدة ما أو قطعة موسيقية دون فهم المعنى الأصلي للنص، ودون أن يكون ماثلاً في أذهاننا لحظة إعادة إنتاجه وتأويله. كما لا يمكننا، في الوقت نفسه، أن ننجح في إعادة إنتاج عمل ما إذا لم نضع في الحسبان، أثناء إعطاء النص وجوده الحسي، عنصراً أخيراً، هو العنصر المعياري، أعني التقبيدات التي يفرضها الذوق الأسلوبي السائد في الزمن الحاضر على الأداء الصحيح من الناحية الأسلوبية. وكمحصلة لذلك، لم يعد التمييز بين التأويل المعرفي والمعياري والإنتاجي أمراً مبرراً، لأن هذه اللحظات الثلاث تشكل وحدة واحدة<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا النحو، فإذا ما دققنا في التأويلية القانونية واللاهوتية ألفينا أنهما تشتملان على توتر بين النص والمعنى الذي يجترحه من خلال تطبيقه على لحظة التأويل العينية سواء في إصدار حكم قضائي أو في حالة الوعظ. إن النص القانوني لا يحتاج إلى أن يفهم تاريخياً بل أن يُشخصن سلطته القضائية على واقعة مادية. وبالكيفية نفسها لا يحتاج النص الديني إلى أن يُتخذ كمجرد وثيقة تاريخية، بل ينبغي أن يفهم على نحو يجعله يُمارس وظيفته في تخليصنا من

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.332.

(2)- Ibidem.

الخطيئة. ومعنى هذا أن النص في الحالتين -قانون كان أو رسالة خلاص- حتى يفهم كما ينبغي وفقاً لمطالبه، يجب أن يفهم في كل لحظة، أو في كل حالة عينية بطريقة جديدة ومختلفة. إن الفهم في هذه الحالة هو دائماً تطبيق<sup>(1)</sup>.

تُعدُّ هذه الإيضاحات التي يسوقها "غادامير" هنا ضرورية لفهم أهمية النموذجين القانوني واللاهوتي في إعادة تعريف تأويلية العلوم الإنسانية. كنّا قد ذكرنا أنّ "غادامير" يتخذ موقفاً هجومياً من التأويلية الرومانسية ونموذجها عن التأويل السيكلوجي الذي بلغ ذروته في أحضانها، وما يترتب عنه من تقسيم للمشكلة التأويلية إلى ذاتية المؤلّ من جهة، وموضوعية المعنى المفهوم من جهة أخرى. يغرف هذا التقسيم، برأي "غادامير"، من تناقض مغلوّط، لجهة أن من يقصد إلى تمييز الوظيفة المعيارية عن الوظيفة المعرفية كمن يسعى إلى تفكيك شيء واحد يشكّل كتلة مترابطة. وقد رأينا أن معنى القانون، الذي ينكشف في تطبيقه المعيارية، لا يختلف عن المعنى الذي نبلغه في فهم نص ما، ومن ثم فنحن نسيء فهم حقيقة العلوم الإنسانية عندما نؤسس فهمنا للنص على مصادرة "التجانس الروحي" *"Co- génialité"*، التي تُوحّد بين مبدع العمل ومؤوّل. إن الفهم ليس انتقالاً سحرياً إلى ذاتية المؤلّف إنما الانفتاح على ما يدّعيه النص، فالتأويلية، خصوصاً في مجال الفيلولوجيا والعلوم التاريخية، ليست "معرفة مهيمنة" *"un savoir"* *"dominateur"*، بمعنى ليست تملّكاً يدلّ على معنى الاستيلاء بل إن التأويلية ذاتها تعني الخضوع لادعاءات المهيمنة للنص، إن النص هو الذي يفرض سلطته علينا ويطلبنا بالاستجابة.

لا يسعنا إلا الاعتراف بأن مسعى "غادامير" لاتخاذ التأويلية القانونية واللاهوتية كنماذج لتعريف تأويلية العلوم الإنسانية قد أفلح إلى حد ما، لجهة أن تأويل إرادة القانون أو "الوعد الإلهي" *"Promesse divine"* ليس شكلاً من الهيمنة والسيطرة بل كما يصفه "غادامير" "خدمة" *"service"*، لأن التأويلات المتضمنة للتطبيق لا توجد إلا لخدمة غرض ما يفرض نفسه داخل النص. وعليه يمنح "غادامير" للتأويلية التاريخية، المتأثّلة على النموذج العاطفي، مهمة انجاز التطبيق، لأنّها تَجِيء هي الأخرى من أجل خدمة معنى قابل للتطبيق عندما تتجاوز، بوعي، المسافة التي تُبعد بين المؤلّ والنص، وتتغلب على اغتراب المعنى الذي ينبجس داخل النص<sup>(1)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.330- 331.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.333.

هكذا إذن، يُمكننا أن نتبين المكانة المتميّزة التي يشغلها مفهوم التطبيق في تأويلية "غادامير". فهذا المفهوم، الذي يصفه "غراندان" بالثوري، يُشكل تحدياً صريحاً للوعي المنهجي. لكن الأمر ليس بمثل هذه البساطة؛ لأنه ليس بالأمر الهين تطويع هذا النموذج الاستمولوجي ليحتضن التطبيق لا كمجرد فعل عرضي يضاف إلى الفهم النظري، بل كمبدأ جوهري يقع في مركز تصوّرنا للفهم. بوسعنا الآن أن نتفهم ميل "غادامير" المتزايد نحو الإيمان بعدم كفاية التأويلية القانونية واللاهوتية كنماذج صالحة لإدراك طبيعة الفهم التطبيقي الذي يدعو إليه، والشاهد على ذلك كون التطبيق لا يشغل في هذا المقام إلا مكانة ثانوية بالقياس إلى المهمة الأولى والرئيسية، وهي إدراك المعنى الموضوعي. يُريد "غادامير" لتحليله المُوجّه إلى مفهوم التطبيق، الذي يُنشد إعادة النظر في مبادئ التأويلات الاستمولوجية التي فضلت النموذج الأكثر أماناً، النموذج الخاص بالعلوم الموضوعية، يُريد له أن يتأثّل على أسس صلبة، لذلك عقد العزم على إعادة استكشاف نموذج معرفي آخر يتخذ التطبيق كعنصر مكوّن للمعنى الذي يفهم، وبعداً صالحاً للحكم على صحّة الفهم وادعائه للحقيقة. وقد وجده "غادامير" في فلسفة "أرسطو" العملية الأرضية والأساس الفلسفي الأكثر مواءمة للمعرفة التطبيقية<sup>(2)</sup>، وفي هذا المعنى يقول: "يوجد، على الأقل نموذج واحد، في نظرية العلوم، يُمكن أن يمنح مشروعية لإعادة توجيه الوعي المنهجي الخاص بالعلوم الإنسانية، وهو الفلسفة العملية التي أرساها "أرسطو"<sup>(3)</sup>.

## 2: أهمية الفلسفة العملية الأرسطية بالنسبة للتأويلية:

لا يُخفي "غادامير" إعجابه بالفلسفة العملية الأرسطية، فكثيراً ما يعود إليها ويستلهم مقولاتها وينخرط في مطارحاتها، والشاهد على ذلك أنّه غالباً ما يُوظّف هذا النموذج المعرفي في لحظات إستراتيجية عليا، ففي هندسته لكتاب *"مشكلة الوعي التاريخي"* *le problème de la conscience historique* يأتي الفصل الذي خصّه لـ "أرسطو" *"مشكلة التأويلية والأخلاق الأرسطية"* *Le problème herménéutique et l'éthique d'Aristote*<sup>(1)</sup> ليُشيدَ جسراً يربط بين الفصل الأول الموسوم بـ "مارتن هيدغر ودلالة "تأويليته الوقائية" بالنسبة للعلوم الإنسانية" *Martin Heidegger et la signification de son « Herménéutique de la Facticité »* pour les

(2) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 155.

(3) - Hans- George. Gadamer : *L'Art de comprendre*, op. cit, p.333- 331.

(1) - Hans- George. Gadamer : *Le problème de La conscience historique*, op. cit, p. 59.

*sciences Humaines* والمحاضرة الأخيرة وعنوانها "مدخل إلى أسس الهرمنيوطيقا" *Esquisse des Fondements d'une herméneutique*. أمّا في "الحقيقة والمنهج" سنة 1960م، يُقدّم الفصل حول "أرسطو" التحليلات الأوليّة عن مشكلة التّطبيق، ويغدو تبعاً لذلك الفصل الذي سيوجه البحث حول وحدة المشكلة التّأويلية. والأدهش أن "غادامير" يعود إليها -أي الفلسفة العملية- في نصوص ولحظات غير متوقعة، فقد خصص فصلاً بأكمله عنوانه: "التّأويلية والفلسفة العملية" *Herméneutique et philosophie pratique* في كتاب "الفلسفة التّأويلية" *La philosophie herméneutique*، بالرّغم من أنّه نصّ يتحدث عن "السّيرة الذاتيّة" *Auto présentation*<sup>(2)</sup>. وفيما يلي فقرة مقتبسة من هذا النصّ تُلقي الضوء على أهمية وقيمة الفلسفة الخلقيّة الأرسطية في تشكيل مفهومه عن الفهم التّطبيقي، يقول "غادامير":

"يبدو لي النموذج الأرسطوطاليسي عن المعرفة العملية النموذج  
الابستمولوجي الوحيد الذي يجعل التفكير في علوم الفهم [العلوم التّأويلية] أمراً  
ممكنًا. إذ يكشف التأمل في شروط الفهم بأن إمكانات هذه العلوم تصوغ ذاتها  
داخل تأمل لغوي لا يبدأ من العدم ولا يبلغ نهايته أبداً. ولقد بين أرسطو أن العقل  
العملي، والبصيرة العملية لا يُمكن تعلّمها كما نفع مع العلوم، إنما تجتّزح  
إمكانيتها في الممارسة ذاتها، أعني في صلتها الدّاخلية بـ"السّجية" *Ethos* ...  
ينبغي أن يحلّ نموذج الفلسفة العملية محل النموذج النظري *theoria*، والتي لا  
تكتمل شرعيّتها الأنطولوجية إلا بالنّسبة إلى عقل لا متناه، الذي هو مجهول  
بالنّسبة إلى تجربتنا بالوجود غير المدعّم بالوحي".<sup>(3)</sup>

ثمّة طريقة شائعة في تأويل العلاقة التي تصل التّأويلية بـ"أرسطو"، غير أنّها لا تمسّ إلاّ جانباً ثانوياً من الجدل، لأنّها تميل أكثر إلى التمسك بالنّزعة النّسبية التي كثيراً ما تُلصقها بـ"معرفة الحالة (الموقف) العينية" *Savoir de Situation* بوصفها معرفة مخصوصة بعلم الأخلاق الأرسطي والتّأويلية. بيد أن هذه القراءة، برأي "غراندان"، ليست ممكنة إلاّ إذا حكمنا على مملكة النّزعة النّسبية، واحتكار الحقيقة من طرف المعرفة الديكارتية باسم اليقين والتأسيس النهائي، حكماً ملزماً منطقياً. فحيثما تُغيّبُ المعايير المطلقة والحجج الأكيدة نجد أنفسنا أمام نمط آخر من المعرفة هي "السّجية" *Ethos* أو "الموقف" *Situation* بالمعنى النّسبي الخطير للكلمة. هكذا،

(2) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, op. Cit, p.11, 43.

(3) - Ibid, p.50.



أضحت "معرفة الحالة" معرفة نفعية ترتبط بالمرء الذي يتصرف طبقاً لمصالحه أو مصالح الجماعة التي ينتمي إليها، لأنها مصالحه الخاصة و لأنه نشأ في أحضان هذه السّجّة التي لا يمكنه أن يتخلص من تأثيرها. ويتجلى هذا النوع من المعرفة في حسابات الشخص الذي يحسن استغلال الموقف. وبالفعل لعبت هذه النزعة "الأرسطوطاليسية الجديدة" *"néo- aristotélisme"* دوراً فاعلاً ومهماً في المناقشات الأخلاقية الحديثة، فغالباً ما وُظفت لمناهضة الكانطية في صورتها للمعايير "الأخلاقية الكونية" *"normes universelles"* (1).

ما يهمننا هنا ليس هذا الجدل بين الكوني والنسبي، بالرغم من أنّ التّقابل بين "أرسطو" و"كانط" يحتل مكانة مركزية في الفلسفة العملية عند "غادامير"، لكن ما يهمننا أكثر هو الجدل الحاسم حول عقلنة المعرفة الخلقية. إذا كان علم الأخلاق الأرسطي الأنموذج المفضل لدى "غادامير" فليس لأنه يؤمن - أي "أرسطو" - بنسبية القيم، بل لأنه ينفي عن المعرفة الخلقية أن تكون معرفة عقلية خالصة؛ إن الحكمة الأخلاقية ليست معرفة نظرية تتجلى في معرفة الفكر لمعيار مثالي (خير مجرد) ولكنها معرفة بكيفية تطبيق الخير على حالة عينية، وبعبارة أخرى، إنّ المعرفة الخلقية ليست معرفة موضوعية إنّما هي تطبيق (2).

وإن كان لابدّ أن تُقابل "غادامير" بـ"كانط"، ليس لأن هذا الأخير يؤكد على نحو لا واقعي بوجود معايير عقلية للفعل، وهذا لأن "غادامير" لا يرفض الأمر القطعي في الفلسفة الأخلاقية الكانطية باسم نزعة نيتشوية نسبية عن القيم، بل إن "غادامير"، فيما يعتقد "غراندان"، أقرب ما يكون من النزعة الكونية الكانطية. والشّاهد على ذلك توصيفه لمفهوم "الثّقافة" *"Buld"* (1) (\*) في

(1) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 156.

(2) - Ibid ; p. 157.

(\*) - انطلق "غادامير" في تحديد تصوّره "الثّقافة" *"formation"* *"bildung"* من مفهوم "هردر" "Herder". بالنسبة لـ"هردر"، إن الإنسان كائن تاريخي مدعو إلى أن يثقف نفسه ويُنشئها؛ فمفهوم الثّقافة يشير هنا إلى الطريقة الإنسانية لتطوير الاستعدادات الطبيعية التي نمتلكها، لذا كانت فكرة الثّقافة، والتشكيل، والتربية، كما يعتقد "غادامير"، العنصر الطبيعي الذي تتحرك فيه العلوم الإنسانية، ومن ثم فإن حقائق العلوم الإنسانية هي حقائق يتم تثقيفها. بيد أن مفهوم الثّقافة لا يُعبر عنه عن الشخص الذي يمتلك رصيذاً كبيراً من المعارف عن الأشياء، لأن من يمتلك معرفة مماثلة ندعو "متحذلقاً" *"Pédant"*، ولا يُعبر عن الشخص الذي يقترحه كنموذج للعلوم الإنسانية. إن الإنسان المثقف هو بالأحرى ذلك للشخص الذي يتعلم نوعاً من التراجع أمام معارفه. ففي مقالة ألقاها سنة 1995، تحمل عنوان "ما الثّقافة العامة اليوم؟" *"Qu'est-ce que la formation générale aujourd'hui?"*، يستند "غادامير" إلى أطروحة "هيجل" القائلة: بأن الشخص المثقف هو الشخص الذي يكون مستعداً لأن يتقبل أفكار الآخر كأفكار معقولة قابلة للتصديق. وهذا ما يشكل في نظره ماهية الشخص الذي يجيد طرح الأسئلة، فالشخص الذي يكون عاجزاً عن الاعتراف بجهله، وترك بعض القرارات مفتوحة، حتى يتمكن من



مطلع كتابه "الحقيقة والمنهج"، كمفهوم يَنْزَعُ نحو نوع من الرَّفَعِ إلى الكوني، إلى نوع من التَّعَالِي على ما هو فردي وخاص. وبالجمله، ما يطرح بالنسبة لـ "غادامير" مشكلة، ليست النَّزعة الكونية الكانطية، بل ما تتسم به فلسفته الأخلاقية من عقلنة، أي بوصفها نزعة أداتية زائفة تجعل الاستقامة أو الاعتدال في الفعل الأخلاقي مرهونة بمعرفة معيار مجرد، لأنها معقولة تركز في تصورها للفعل الخلقى إلى تصور موضوعي يخضع للنزعة العلمية الحديثة جعلها تُجانب ما يتميز به السلوك الإنساني والمعرفة الخلقية من خصوصية. إن المعرفة الخلقية، كما يؤكد "غادامير"، عكس ذلك تماماً، ليست معرفة موضوعية إنما هي معرفة فعل وتطبيق عملي " *Savoir d'action* " و " *et d'application pratique* ". و "أرسطو" كما ألمحنا من قَدَم المثل النموذجي عن هذا النمط من المعرفة في فلسفته الخلقية. فما هو شكل هذه المعرفة؟ وما الذي تُقدمه للتأويلية؟

قبل أن نمضي في استيضاح موقف "أرسطو" من المعرفة العملية، من المناسب أن نُشير إلى أن المعلم الأول لم يُعَنَّ بالمشكلة التأويلية ولا ببعدها التاريخي، ومع ذلك فقد أسهم في النقاش بطريقة غير مباشرة، عبر تقييمه الصَّائب والسَّليم للدَّور الذي ينبغي أن يضطلع به العقل في الفعل الخلقى، لاسيما عنايته بالعقل والمعرفة لا بوصفهما منفصلين عن الكائن، بل بوصفهما متحدين به ومحددین له. لعلنا نلمح الآن الصِّلة التي تربط التأويلية بالفلسفة العملية وهو التأمل في أشكال الفعل المختلفة، فكلتاها تتأثَّل على نظرية الممارسة<sup>(1)</sup>.

طوَّر "أرسطو" منزعاً فكرياً ينظر إلى الفهم الخلقى، على خلاف "أفلاطون"، كشكل من المعرفة مُتميِّز عن الميتافيزيقا. وبالفعل، فما يُميِّز المعرفة الخلقية، من جهة، أن الشَّخص الذي يفعل عليه أن يَنْظُرَ إلى الموقف العيني في ضوء ما هو مطلوب منه بشكل عام؛ فعليه أن يفهم الموقف المعطى في ضوء المعايير العامَّة الملائمة له. ومن جهة أخرى، لا فائدة نرجوها من الفهم

---

إيجاد حلول مناسبة لها، لا يتطابق مع ما ندعوه شخصاً متقفاً. إن الشخص المثقف هو ببساطة ذلك الشخص - ونحن نُشير هنا إلى تجربة سقراط - الذي يعي بأنه لا يعرف شيئاً. هذا هو مثال الثقافة المميز للعلوم الإنسانية؛ فمن خلال مثل هذا الوعي الذي يعي جهله الخاص في علاقته بمعارفه، بالتَّاريخ والفلسفة، يرتفع إلى نوع من الكلية. فإذا كان جوهر الثقافة أنها ترفعنا إلى الكلية، فلأنها تجعلنا ننفث على وجهات نظر أخرى وأكثر شمولية، وتعلمنا أن نضع مسافة بيننا وبين أنفسنا وبين أغراضنا الخاصة والنظر إليها بالطريقة التي يراها الآخرون بها. - للاستزادة حول هذا الموضوع أنظر:

- Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 25, 35.

- Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p 41, 48.

- هشام معافة: *التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير*، مرجع سابق، الهامش، ص 104، 106 .

(1) - ديفيد كوزنوهوي: *الحلقة النقدية، الأدب والتَّاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية*، مرجع سابق، ص 87.

العقلي الخالص والنّظري لهذه المعايير، لأنه، إلى جانب هذه المعرفة، ينبغي أن نُحيط علماً بكيفية تطبيقها. فلا يكفي معرفة أن علينا أن نكون اختياراً تجاه الآخرين، بل ينبغي أن نعرف، فضلاً على ذلك، كيف نكون اختياراً تجاه هذا الشخص أو ذاك بالنّظر إلى موقفه وموقعه الذي يتواجد فيه. وبالنسبة لـ"غادامير" تُعدّ المعرفة الخلقية الأرسطية معرفة عملية أكثر منها نظرية: إنها معرفة بطرق وأساليب تطبيق مبدأ ما لا محض الإحاطة به ومعرفته<sup>(2)</sup>. وبعبارة "كورنهيوي" يجمع الفهم التّطبيقي (الحكمة التّطبيقية) "عمومية التأمل بالمبادئ مع خصوصية الإدراك الحسي في موقف معين"<sup>(3)</sup>. نقرأ في هذا نقداً لمفهوم الخير عند "أفلاطون" بوصفه تعميماً فارغاً، فـ"أرسطو" لا يتصوّر العقل والفعل كمفاهيم مجردة بل يبحث في كتابه "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**" *Ethique à Nicomaque* عن أثر العقل في الفعل، وبالتحديد أثره في الفعل الأخلاقي. دون شك، تختلف هذه المعرفة عن مثيلتها في مجال العلم، وهذا ما يجعل المعرفة الأخلاقية نموذجاً استرشادياً ملائماً لفهم طبيعة المعرفة في العلوم الإنسانية، فهذه الأخيرة أقرب ما تكون إلى المعرفة الخلقية من المعرفة النّظرية. فهي، وهذه عبارة "غادامير"، "علوم أخلاقية موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه، وهو يعرف نفسه لأنه كائن فاعل، وهذه المعرفة التي يمتلكها عن ذاته لا ترمي إلى التنبؤ مما هو موجود، بل إن الكائن الفاعل يُعنى بالشئ الذي لا يظل متماهياً مع ذاته، بل يمكن أن يكون مختلفاً. وفي هذا يُمكنه اكتشاف النقطة التي ينبغي أن يبلغها من خلال الفعل. إن الغاية من معرفته أن تحكم فعله وتقوده"<sup>(4)</sup>.

والمثال الذي يسوقه "غادامير" لتوضيح هذا النوع من المعرفة التي تحكم الفعل يتجلّى فيما يُسميه الإغريق بـ"التّقنية" أو "الصّناعة" *Techne*، إنها المهارة التي يمتلكها الحرفي الذي يعرف كيف يصنع شيئاً ما. لكن قبل أن نشرع في تحديد مواطن الالتقاء بين هذين النّماطين من المعرفة، من المفيد أن نُشير، في هذا السياق، إلى أن الوعي الهرمنيوطيقي لا يرتبط بالمعرفة التقنية والخلقية، ومع ذلك فإنّ هذين النّماطين من المعرفة يشتملان على مُهمّة التّطبيق التي اعتبرها "غادامير" مشكلة رئيسة في التّأويلية. يتساءل "غادامير" إن كانت المعرفة الخلقية معرفة من هذا النوع؟ أي معرفة ترتبط بالكيفية التي يصنع بها الإنسان ذاته؟ فهل ينبغي للإنسان أن يتعلّم كيف

(2) - Georgia Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 122.

(3) - ديفيد كورنهيوي: *الحلقة النّقديّة، الأدب والتّاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة*، مرجع سابق، ص 88.

(4) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.335.

يصنع نفسه على النحو الذي يجب أن يكون عليه، بالكيفية نفسها التي يتعلّم بها الحرفي صنع شيء ما وفقاً لتخطيطه وإرادته؟<sup>(1)</sup>

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تَمُرُّ ضرورة عبر رصد الاختلاف بينهما. من الواضح أن الإنسان لا يكون تحت تصرف ذاته، فلا يُمكنه أن يصنع نفسه بالطريقة نفسها التي يصنع بها شيئاً آخر، وكمحصلة لذلك تختلف المعرفة التي يقتضيها وجوده الأخلاقي عن المعرفة التي تقوده في صنع شيء ما. ويُطلق "أرسطو" على هذا النوع من المعرفة اسم "معرفة الذات" *Savoir de Soi*، أي معرفة المرء لنفسه، بغرض تمييزها كمعرفة مخصوصة بالوعي الأخلاقي عن المعرفة النظرية والتقنية في الوقت نفسه. ويمكننا رصد الاختلافات التي يقررها "غادامير" بين المعرفة الخلقية والتقنية تالياً:

أولاً: يتجلّى الاختلاف الأول بينهما في العلاقة بين المعرفة وتطبيقها. لقد ألمحنا أعلاه إلى أن بنية المعرفة الخلقية مماثلة لبنية المعرفة التقنية أو المهارة؛ إننا نتعلّم في كلتا الحالتين عن طريق الممارسة: فلا يصير الشخص فاضلاً إلاّ عندما يأتّي أفعالاً خيرة، كما أنّه لا يصير طبيباً أسنان جيداً إلاّ بعلاج الأضرار المسوّسة. ومع هذا فإن هاتين المعرفتين مختلفتان؛ إذ يكتسب الطبيب عبر ملئ الأضرار المسوّسة شيئاً من المهارة والكفاءة، فيصير أقل تردداً ويتعلم كيف يكون أسرع وأكثر فعالية وثقة في معارفه. لكن، وهذا ما يهملنا، ما نعرفه لحظة ما نتعلّم كيف نُعالج الأسنان المسوّسة يبقى ثابتاً لا يتغيّر في جوهره، فالأمر يتعلّق دائماً بمعرفة كيف نملاً الضرر المسوّس باستخدام "العجينة" *Amalgame*. وفي المقابل، ما نقصده عندما يتعلّق الأمر بمعرفة كيف نتصرّف بشجاعة، مثلاً، فإنّه قد يتغيّر على نحو جذري؛ أن تكون شجاعاً في موقف محدد يعني أن تكون مستعداً للموت، ولكن في موقف آخر تعني أن ترفض الموت وتدافع عن حقوقك، وهي في موقف ثالث تعني الاستسلام<sup>(1)</sup>.

تأسيساً على ذلك ليست المعرفة الخلقية شيئاً نقف بإزائه كما لو كانت شيئاً يمكن تعلّمه أو تملّكه كما نتعلّم مهارة موضوعية، بل إننا نتواجد دائماً في موقف يتحمّ علينا الفعل، على نحو يفترض أن نمتلك مسبقاً معرفة أخلاقية، ومن ثم نعمل على تطبيقها. وهنا مكنم الصعوبة، فنحن

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 336.

(1) - Georgia Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 122- 123.

لا يُطبق إلا شيئاً نمتلكه من قبل، ولكننا لا نمتلك المعرفة الخلقية على نحو يجعلنا نحوزها بالفعل، ومن ثم نطبقها على موقف محدد. إن الصورة التي يمتلكها المرء عما يجب أن يكون، مثل أفكاره عن الخير والشر، الشجاعة والكرامة والإخلاص... الخ هي صورة يهتدي بها في سلوكه. وعلى ذلك فهي تختلف عن الصورة التي يهتدي بها الحرفي في صنع شيء ما. فما هو خير أو صواب لا يمكن تحديده إلا في استقلال تام عن الموقف الذي يتطلب مني فعلاً صائباً، على خلاف الصورة التي يُريد الحرفي أن يصنعها فهي تتحدد بالاستخدام المقصود منها<sup>(2)</sup>. وبعبارة أخرى، لئن كانت الأفعال التي يُنجزها الحرفي في مجال المعرفة التقنية من إملاء الهدف الذي يُحركها أو الغاية التي يُشدها، فإن الأفعال التي نصفها بالشجاعة ليست كذلك؛ فهي تتوقف بمعنى واسع على الظروف الشخصية المختلفة. إن المشكلات التي تُواجهها في علاج الأسنان يمكن أن يترتب عنها تنوع في الإجراء المتبع، بينما لا تختزل تمظهرات الشجاعة إلى مجرد مسألة إجراء، بل إنها تُحدد معنى الشجاعة ذاته<sup>(3)</sup>.

زيادة على ما أسلفنا، يؤثر الموقف العيني في المعرفة الخلقية بدرجة أعظم من تأثيره على المعرفة التقنية. إن المبادئ التي تهتدي بها المعرفة الخلقية لا تُطبق أبداً كما هي، بل تتغير باستمرار لئلا تتلاءم مع الظروف الخاصة، فالأمر لا يتعلق، في المعرفة الخلقية، بفهم الكيفية التي تُطبق فيها قاعدة عامة على موقف عيني. أمّا في حالة المعرفة التقنية فإننا نسعى إلى تكييفها قدر الإمكان مع معيار مُحدد أو نموذج عام بناء على الوسائل والأدوات التي في حوزتنا. وهذه حال القاضي الذي يُطبق القانون، فهو مدعو إلى أن يمتنع عن تطبيقه بصرامة، لأنه ليس من الصواب تطبيقه على هذا النحو. وهو إذ يُخفف من صرامة القانون، لا يعني أنه يُقيده -أي القانون- بل يكشف، بالعكس، عن قانون أفضل. وقد ألمح إلى ذلك "أرسطو" في تحليله لمفهوم **"العدالة"** *"épité"* *"epieikeia"*، حين رأى أن العدالة تصحيح للقانون، لذلك رأيناه يقول في كتابه **"الأخلاق إلى نيقوماخوس"**: "ما يطرح صعوبة ههنا، أن العدل، مع كونه عادلاً ليس هو العدل المشروع، العدل الذي يتبع القانون، ولكنه تصحيح مُوفّق للعدل القانوني... وسبب هذا الاختلاف، أن القانون عام ضرورة، بحيث لا يمكن الحكم على بعض الموضوعات حكماً ملائماً عن طريق

(2) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.339.

(3) - Georgia Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 123.

النصوص العامة<sup>(1)</sup>. ويُردف قائلاً: "[إن] من طبيعة العدل تصحيح عوج القانون حينما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها"<sup>(2)</sup>. إن كل قاعدة قانونية ثابتة هي بالضرورة في حالة تؤثر مع الفعل العيني، لجهة أنه، -أي القانون- قاعدة عامة لا تشتمل على واقع عملي بعينته الناجزة. ومن ثم فإن القانون ناقص، لا لأن النقص يشوبه هو، بل لأن الواقع الإنساني ناقص بالضرورة في علاقته بالنظام المستهدف من طرف القانون، لذا لا يمكن تطبيقه بكل بساطة<sup>(3)</sup>.

ثانياً: أمّا الاختلاف الثاني بين الفهم التقني والفهم الخلقي فيُمس العلاقة المفهومية بين الوسائل والغايات: "بينما تكون لصناعة شيء ما غاية أخرى تتعدى ذاته، لا يمتلك الفعل مثل هذه الغاية لأن غايته هي الفعل الجيد ذاته"<sup>(4)</sup>، وفي هذا المعنى يقول "أرسطو": "[إن] "التدبير" "*Prudence*" نمط وجود حقيقي، يفعل بالاعتماد على العقل في كل الأشياء الحسنة أو السيئة بالنسبة للإنسان، لأن هدف الإنتاج يختلف دائماً عن الشيء المُنتج ... أمّا هدف الفعل ليس إلا الفعل ذاته، لأن الغاية التي يرمي إليها هي جعل الفعل حسن فحسب"<sup>(5)</sup>. على ذلك، من الواضح أن المعرفة الخلقية تتميز عن المهارة من حيث أنها بلا غاية محددة، فهي تتعلق بـ "الحياة الخيرة ككل" "*vie de bien*". أمّا المعرفة التقنية فهي جزئية تخدم غاية معينة. وآية ذلك، أن المعرفة الخلقية ليست معروفة مسبقاً، مثل المعرفة التي يُمكن تعلّمها (المهارة)، لأن الغاية المناسبة ليست مجرد موضوع للمعرفة، فلا يُمكن أن نُحدد، سلفاً، الغاية التي تتجه نحوها الحياة الخيرة. لنلخص هذه العلاقة المتوترة بين الوسائل والغايات: إن كانت المهارة معرفة تتشُدُّ غاية ما، أي على الحرفي أن ينطلق في البدء من فكرة محددة عما يُريد صنعه، ثم يبحث عن الوسائل الأكثر فعالية من أجل تحقيق الموضوع أو على الأقل الاقتراب منه، فإن المعرفة الخلقية، برأي "أرسطو"، تنصب حول الوسائل. ومُسوّغ هذا المعتقد أن كل غاية تستحيل إلى وسيلة قياساً إلى غاية أخرى هي جزء من التأمل الأخلاقي، أمّا الغاية النهائية لهذا التأمل هي "الحياة الخيرة ككل"، وهذه الخيرية ليس لديها معنى ومضمون محدد. إن الحياة الخيرة ليست شيئاً نمتلك بإزائه صورة مشخصة يُمكن أن نبلغها

(1) - Aristote: *Éthique à Nicomaque*, Traduit par J. Barthélemy Saint- Hilaire, Librairie Générale Française, 1992. P.230 .

(2) - Ibid, p.230- 231 .

(3) - Hans- George Gadamer: *vérité et méthode*, op. Cit, p.340- 341.

(4) - ديفيد كونزروي: *الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية*، مرجع سابق، ص 88.

(5) - Aristote: *Éthique à Nicomaque*, op. Cit, p.244.

بواسطة وسائل مختلفة، لجهة أن الوسائل التي نختارها للولوج إلى حياة خيرة ملائمة تؤثر على التصور الذي لدينا عن هذه الحياة، تماماً كما يؤثر في المقابل ما نفهمه من كلمة شجاعة أو شرف... الخ على الوسائل التي نختارها من أجل بلوغها. ثمة إذن علاقة متبادلة بين الوسائل والغايات، إذ تعمل المعرفة الخلقية على ترجيح بين اختياراتنا داخل إطار معياري عام تحدده هذه الاختيارات نفسها، ومن ثم فهي ليست مجرد تطبيق بسيط لمعادلة، بل تستلزم دائماً شيئاً من التأمل أو التدبير<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: أمّا الخاصية الثالثة فهي موصولة بمعرفة وفهم أفعال الآخرين لا أفعالنا نحن. ويسمّي "غادامير" هذا النوع من المعرفة بـ **"الفهم المتعاطف"** *"synésis"*، ويعني القدرة على الحكم الخلقى. ويكون هذا الفهم موضع إطرء وثناء عندما يضع من يفهم نفسه، أثناء إصداره للحكم الخلقى، في الموقف العيني أين ينبغي على الآخر أن يفعل. وهذه المعرفة ليست معرفة بشكل عام بل بتعيّنها في لحظة ما، فضلاً عن أنها ليست معرفة تقنية ولا تطبيق لها. إنّ الشخص المجرب الذي يمتلك معرفة بجميع الخدع والحيل لا يحوزُ فهماً مماثلاً للشخص الآخر الذي يفعل إلاّ بشرط: أن يرغب هو أيضاً فيما هو صواب ومناسب، وأن يتوحد مع الآخر في هذه الإرادة المشتركة. والمثال على ذلك إساءة **"النصيحة"** *"Conseil"*: يُفترض في الشخص الذي يطلب النصيحة، ومن يُسديها، يفترض أنهما مرتبطان بعلاقة صداقة؛ إن الأصدقاء وحدهم الذين ينصح بعضهم بعضاً. ومن ثم فإن المرء الذي يفهم لا يعرف ولا يحكم كفرد مستقل غير معني، بل أنه يعرف ويحكم على الآخر بالتفكير معه انطلاقاً من الانتماء الفريد الذي يربطه به كما لو كان هو نفسه متأثراً بالموقف. ما ينسحب على ظاهرة الصداقة ينسحب أيضاً على نوعين آخرين من التأمل الخلقى أشار إليهما "أرسطو" وهما: **"البصيرة"** *"Discernement"* و **"الرحمة"** *"Indulgence"*. نحن نقول عن الشخص الذي يُشهد له بنفاذ بصيرته أنه الشخص الذي يُصدر أحكاماً عادلة أو صائبة، وهو الشخص المهيأ لأن يأخذ موقف الآخر بعين الاعتبار، ومن ثم فهو الأكثر ميلاً إلى الرحمة والصفح. ومن الواضح أن هذه ليست معرفة تقنية<sup>(1)</sup>.

(1) - Georgia Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 124.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 345- 346.



بوسعنا أن ندرك داخل هذا التوسيع للمعرفة الخلقية لتشمل الفهم التأويلي، المبدأ الجوهرية الذي انبنت عليه التأويلية، أعني أن الفهم يُثير مشكلة العلاقة بين العام والخاص، بين الكل والجزء. إن اللعبة هي تجلٍ لمجموعة من القواعد التي تُطبقها بطرق مختلفة وفي ظروف متنوعة؛ فحتى تُوجد اللعبة ينبغي أن تُلعب، ومؤدى ذلك أن اللعبة تُلعب من طرف لاعبين في لحظات متباينة وبناتج مختلفة. لهذا السبب أكتنعت اللعبة كجوهر لا يوجد إلا في اختلافه. وقد عبّر "غادامير" عن هذه الفكرة بقوله: إن الموضوع الذي نقصده لا يكون متماهياً دائماً، لكن قد يتخذ أشكالاً مختلفة. إن اللعبة كالمبادئ الأخلاقية تدين في وجودها إلى لاعبين وأفراد يتصرفون تبعاً لمعايير وقواعد عامة، ولكنهم يتصرفون بطرق مختلفة وفي مواقف مغايرة. والأمر نفسه يصدق أيضاً على الفهم التأويلي عامة، والفهم النصي على نحو خاص؛ فالمؤول لا يمكنه أن يتجرد كلياً من الموقف العيني الذي يتواجد فيه، وعليه إذا ما أراد فهم أي النص أن يصله بهذا الموقف<sup>(2)</sup>.

### 3: الدلالة النموذجية للتأويلية القانونية:

كما يُحيط على نحو ملائم بالأساس العملي لكل فهم يعود "غادامير" إلى تقصي مشكلة التطبيق كما تُثيرها التأويليات العملية (القانونية واللاهوتية). تتمتع التأويلية القانونية هنا بوظيفة نموذجية(\*) -والأمر نفسه ينطبق على التأويلية اللاهوتية في حالة الوعظ- لجهة أن أنموذج القاضي الذي يطبق القانون على حالة عينية يبدو للوهلة الأولى على أنه أنموذج محدود، لكنه في الواقع لشد ما يرتبط بمثال الحكمة العملية، إنه النّموذج المحدود الذي يُعيننا على إدراك الكوني، وفي هذا المعنى يقول "غادامير": "إن التأويلية القانونية ليست، في الحقيقة، حالة فريدة، بل إنها قادرة على أن تُعيد للتأويلية التاريخية اتساعها الكامل، وردّ الاعتبار للوحدة القديمة لمشكلة

(2) - Georgia Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 125.

(\*) - يعتقد "سيلفان كاميليري" Sylvain Camilleri " في دراسته القيمة الموسومة بـ "الجذور اللاهوتية لتأويلية غادامير"، أن اتخاذ فيلسوف هيدلبرغ للتأويلية القانونية كأنموذج لا يعني أنه يمنحها قيمة أكبر من نموذج التأويلية اللاهوتية. ومبرر هذا الموقف أن التأويلية القانونية ذاتها انبثقت من التأويلية اللاهوتية، وعلى نحو خاص من التأويل الإنجيلي، كما جاء في مقال اللاهوتي "جيرارد ايبيلنج" Gerhard Ebeling المنشور في الموسوعة الدينية "Geschichte und Gegenwart" والموسوم بـ "الهرمنيوطيقا" Hermeneutik، والتي أشار إليها "غادامير" ذاته في "الحقيقة والمنهج" (ص 191). فـ "غادامير" ذاته كان واعياً بذلك، إذ أن تاريخ التأويلية اللاهوتية الذي أعاد "غادامير" رسمه في الفصل الأول من الجزء الثاني للكتاب يتقاطع إلى حد كبير مع اللاهوت "البولتماني". للاستزادة حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- Sylvain Camilleri : *Les Racines théologiques de la herméneutique Gadamerienne de la tradition*, op. cit, p. 189- 190.



التأويلية، أين يلتقي القانوني واللاهوتي بالفيلولوجي<sup>(1)</sup>. وقد أشار القانوني الايطالي "اميليو بيتي" من قبل إلى الوظيفة المعيارية للتطبيق كما يمارسها القاضي في إصداره للحكم، بيد أنه كان يرى فيها مجرد جهد مكمل يُضاف إلى المهمة الأصلية للتأويلية: على القاضي الذي يطبق قانوناً عينياً أن يُحيط مسبقاً بمعناه ومقاصده الأصلية. لكن "غادامير" يقلب مقترب "بيتّي" رأساً على عقب؛ إن التطبيق، برأيه، هو الفهم الأوّل والحقيقي الأهل لهذا الاسم. ولتوضيح موقفه يلجأ "غادامير" إلى حالة مؤرّخ القانون الذي يبحث عن فهم المعنى الأصلي للقانون سواء تقادم أم لا، وهو ذاته النموذج الذي توسله "بيتّي" لغرض تمييز التطبيق كنشاط تكميلي يُنجزه القاضي. وفي هذا المعنى يقول "غادامير": "يبدو لي أن الموقف التأويلي هو نفسه لدى المؤرّخ والقانوني، فحيثما نُواجه نصّاً ما فإننا نحيا داخل توقع مباشر للمعنى. فليس ثمة ولوج مباشر للموضوع التاريخي الذي يكشف عن أهميته الموضوعية، بل ينبغي على المؤرّخ أن يُنجز التأمّل ذاته الذي يُنجزه القانوني"<sup>(2)</sup>.

على مؤرّخ القانون، إذا ما أراد أن يفهم معنى القانون، أن يُنجز جهداً تطبيقياً؛ فلئن كان رجل القانون يفهم القاعدة القانونية في ضوء الحالة الرّاهنة، فإن المؤرّخ لا يمتلك أية حالة معطاة ينطلق منها، بل يعمل على تحديد معناها بالاقتراب من منظورية تقوم على بناء المجال الكلي لتطبيقات القانون، لأن معنى القانون لا يصير عينياً إلا في تطبيقاته، لذلك فإن المؤرّخ لا يقتنع بمجرد الالتجاء إلى التطبيق الأصلي للقانون من أجل تحديد معناه الأصلي، بل ينبغي عليه، بوصفه مؤرخاً، أن يضع في الاعتبار التطور التاريخي الذي مرّ به القانون، ومن ثم عليه، في ممارسة الفهم، أن يتوسط بين التطبيق الأصلي للقانون وتطبيقه الرّاهن<sup>(1)</sup>.

يُمارس مؤرّخ القانون مهمة التطبيق على مستويين: الأوّل: على المؤرّخ، كيما يفهم معنى القانون، أن يفهم أيضاً تطبيقاته الممكنة، لأن القانون لا يجترح معناه الأصلي إلا بفضل تكييفه مع سياق خاص، وكما يُعيد بناء هذا السياق عليه أن يفهم الحالات الممكنة التي يُطبّق عليها القانون، فالقانون لا يمتلك أي معنى أو دلالة بمنأى عن هذا السياق الممكن للتطبيق. والثاني: ليس بمقدور المؤرّخ القانوني فهم هذا السياق الأصلي للتطبيق إذا تجرّد من توقعاته القانونية

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 351.

(2) - Ibid, p. 349.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 348.

الخاصة، والمعنى الذي يُضفيهِ على القانون. على أن لا يتسرّب إلى أذهاننا أن على المؤرّخ إخضاع القانون الذي يدرسه الى معايير القانونية الخاصة، بل إن فهمه للقانون يبقى دائماً من إملاء مثل هذه التوقعات، لاسيما إذا تعلّق الأمر بسياق قانوني غير مُحدّد<sup>(2)</sup>.

لقد كان "غادامير" واع بالاختلافات الحاصلة بين هذين النمطين من التطبيق -الأوّل لديه نتائج مباشرة ويؤسّس للقانون، أمّا الثاني فيبقى جهداً تأملياً- لكن ما يهمه أكثر هي المشاركات بينهما، وهي ترتبط في النهاية بفهم القانون كما يُمارسه القاضي والمؤرّخ القانوني أكثر من ارتباطها بتطبيق القانون من طرف القاضي فحسب. وهنا بالتّحديد يُمكننا الحديث عن جهد فهم موحد مكرّس للتطبيق العيني، وعليه فإن النموذج القانوني لا يُعنى بالتطبيق الفعلي لقانون ما من طرف القاضي فحسب. ولئن كان هذا النموذج (إلى جانب النموذج اللاهوتي لأن "غادامير" يتحدث دائماً عن الاثنين في الوقت نفسه) يُشكل مثلاً صالحاً لكل فهم، فلأنه يتحرّك بفعل توتّر جوهرى بين ضرورة الوفاء إلى المعنى الأصلي للنص (القانون أو النص الإنجيلي) من جهة، وتطبيقه على السياق الحاضر من جهة أخرى. لذلك سيكون أمراً مضللاً أن ننظر إلى التطبيق العيني، الذي يكمل القانون، كمجرّد فعل اعتباطي أو سلوك حرّ بالقياس إلى المعنى الأصلي للقانون، إنّ الإخلاص إلى روح العدالة، الذي يتطلبه القانون نفسه، يقتضي تكيف القانون مع الظروف الخاصة للقانون ذاته التي يُطبق عليها، وبعبارة أخرى، إن هذه الروح هي التي تُحرك القانون وتجعله يُطبّق بطرق مختلفة بغرض إنصاف الحالات المحددة ومتطلباتها الخاصة. وفي المقابل، فإن تجاهل هذه الحالات ليس إلا تنكّراً للقانون ذاته. هكذا يتجاذب الفهم القانوني واللاهوتي حالتان: الأولى: ترتبط بالقانون (أي الماضي)، والثانية تتعلق بالحالة الراهنة. بيد أن هذه الثنائية القطبية الجوهرية، كما يعتقد "غادامير"، ضرورية لكل فهم، وإنّه لهذه المعنى تتمتع التأويلية القانونية بدلالاتها النموذجية. أمّا النتيجة التي انتهى إليها فلخصها في قوله: "يُمكننا أن ندرك إذن الخاصية الفعلية المشتركة بين جميع أشكال التأويل: ومؤداها أن المعنى الذي يفهم يتجسد ويتحقق في التأويل فحسب، ولكن مع ذلك يبقى هذا الفعل التأويلي مرتبطاً على نحو كلي بمعنى النص. فلا القانوني ولا اللاهوتي يريان في مهمة التطبيق تحراً من النص"<sup>(1)</sup>.

(2) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 161- 162.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 355.

وعليه نُجانب الصَّواب إذا ما فهمنا التَّطبيق هنا كفعل اعتباطي، فلا يسعنا أن ننظر إليه كذلك إلا إذا اعتبرنا، بدياً، أنَّ الحالة الرَّاهنة تضع موضوعية التَّأويل أمام المسألة. تُذكرنا التَّأويلية القانونية، على خلاف ذلك، أن تجاهل الحالة الرَّاهنة هو في حد ذاته ميل متزايد إلى التَّقْصير في الموضوعية والعدالة. إن الانتماء إلى الحاضر، ومن ثم إلى التُّراث، ليس شرطاً مقيداً، بل إنَّه شرط يجعل الفهم الصحيح أمراً ممكناً<sup>(2)</sup>.

وحثي يُقيم الدَّليل على معتقده، يختبر "غادامير" صلاحية الشرط الأنطولوجي للفهم -أي انتماء المؤلِّ إلى التُّراث- في العلوم الإنسانية كعنصر بنيوي للفهم في التَّأويلية القانونية واللاهوتية. يعتقد "غادامير" بوجود تماثل بين انتماء المؤلِّ إلى نصِّه وانتماء نقطة التَّلَاشي (النُّقطة الَّتِي تلتقي عندها الخطوط المتوازية) إلى منظور اللوحة. وعلى ذلك فإن الأمر لا يتعلَّق بضرورة البحث عن هذه النُّقطة لنشغلها كما لو كانت حيزاً مكانياً نتموقع فيه ونتبنى، من زاويته، موقفاً ما. إن المرء الَّذِي يفهم لا يختار على نحو اعتباطي وجهة نظره، بل إنها معطاة سلفاً ويجد نفسه متموضعاً فيها بصورة مسبقة. هكذا فإنه لشرط جوهري لإمكان التَّأويلية القانونية أن القانون يربط جميع أفراد الجماعة القانونية ويلزِمُهُمْ. أمَّا في الحالة المعاكسة، كما في "الحكم الفردي" *"Absolutisme"*، أين تعلو إرادة الحاكم على القانون، لا مبرر لوجود التَّأويلية، لأن الحاكم المُستبد يُمكنه أن يُؤوِّل كلماته الخاصَّة حتَّى لو تعارضت مع قواعد التَّأويل العامَّة. وفي هذه الحالة لا يُثار السُّؤال حول تأويل القانون كيِّما يتواءم مع معناه الصَّحيح، بل العكس، لا تنقيد إرادة المُستبد بأي شيء، إذ تفعل كل ما يبدو لها دون أي اعتبار للقانون، فلا تحتاج إلى أن تَبْدُل أي جُهد من أجل أن تُؤوِّل. وعليه، لَسْنَا في حاجة إلى الفهم والتَّأويل إلاَّ حيثما تترسَّخ قاعدة قانونية مُلزِمة لا يُمكن تغييرها<sup>(1)</sup>.

تقود هذه الإيضاحات الَّتِي يسوقها "غادامير"، على ضوء التَّأويلية القانونية، إلى مراجعة التَّأويليات الموضوعية الرَّافقة، وهي السِّمة الغالبة على التَّأويلية الفيلولوجية والتَّاريخية. لقد أسلفنا أن البحث التَّاريخي، في القرن التَّاسع عشر، قد استلهم الأنموذج الفيلولوجي ("دلتي" و"المدرسة التَّاريخية") بغرض تجاوز قلق الموضوعية لدى المؤرِّخ: إن الفهم هو دائماً فهم لمعنى ما انطلاقاً

(2) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 163.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 351- 352.

من كل معطى، انطلاقاً من السياق الذي ينتمي إليه، فالخاص لا يفهم إلا كنتيجة أو تعبير عن كل شامل، ولكنه كل غير معطى في التاريخ وليس في متناول المؤرخ. ولئن جاز لنا الحديث عن إضفاء للطابع الفيلولوجي على التاريخ، ينبغي أن نَعْتَرِفَ، في المقابل، بإمكانية الحديث عن إضفاء للطابع التاريخي على الفيلولوجيا. دون شك، لم تعد تُفهم النصوص، نتيجة لهيمنة التأويلية التاريخية التي فرضت نفسها على الفيلولوجيا، لم تعد تُفهم انطلاقاً من إرادتها التعبيرية الخاصة، ولكن بوصفها شواهد وأدلة أو آثار تحكي قصة عظمى هي قصة التاريخ. فالفيلولوجيا لم تعد تر هذه النصوص كنصوص محايدة ماثلة لحسابها الخاص بل مجرد تعبيرات تاريخية، على نحو جعلها تتحول -أي الفيلولوجيا- إلى فرع من فروع علم التاريخ<sup>(2)</sup>.

إن ما يرومه "غادامير" من وراء هذه المساجلة الكبرى التي قادها ضد التاريخ والفيلولوجيا ليس زحزحتهما خارج بوتقة العلوم الإنسانية فحسب، بل تحريرهما من مثال الموضوعية العلمية الذي فرضه عليهما الأنموذج الكلي للمنهج التاريخي. وهذا الزعم بكونية التأويلية التاريخية والمنهج التاريخي الذي يضعه "غادامير" أمام المسائلة، لجهة أن النصوص التي يدرسها الفيلولوجي أو الفيلسوف تبقى نصوصاً متكلمة بذاتها، ونحن ندرسها لأن لديها شيئاً ما لنقولها لنا. والأمر نفسه ينسحب أيضاً على الظواهر التاريخية، فإذا كانت موضوعاً للدرس فبسبب دلالتها التاريخية. والسؤال الذي يطرح في هذه الحالة: من أين تستمد هذه الدلالة؟ هل تستمد من الظواهر ذاتها أو من أثرها التاريخي كما تم التعرف عليه وتناقله عبر التاريخ الذي يُقيدنا؟ إن الحوادث التاريخية التي يدرسها المؤرخ تبقى دائماً، كما ألمح "درويزن"، شهادات وبقايا أو آثار. فنحن لا ندرس الماضي كما هو، ولكن ندرس الماضي كما تم حفظه داخل هذه الشهادات، وكمحصلة لذلك ثمة دائماً تأثير مسبق للتاريخ والتطبيق داخل الأدوات المتاحة للمؤرخ. بالتأكيد على المؤرخ أن يتقانى في نقد هذه الشهادات، ولكن من أين يحصل على أسئلته التي يطرحها بخصوص هذه الشهادات، ومن أين تجيء شكوكه إن لم تكن من شهادات أخرى مناقضة للأولى أو مخالفة لها، ومن اندماجه الخاص داخل الماضي الذي يبحث عن فهمه ليجعله متكلماً في الحاضر؟ أليست العوامل الرئيسية والحاسمة في المعرفة موجودة مسبقاً في كل تطبيق للمنهج التاريخي؟<sup>(1)</sup>

(2) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 163.

(1) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 164.

لقد وجد "غادامير" في حدث التطبيق، الذي يصل الماضي بالحاضر، القاسم المشترك بين جميع المدارس التأويلية، التاريخية والفيلولوجية واللاهوتية والقانونية؛ فوحدة التأويلية لا تتجلى في كلية منهج الفهم، ولا في كلية الوعي التاريخي، ولا أيضاً داخل الأنموذج الفيلولوجي، ولكن في مهمة التطبيق التي تقدم التأويلية القانونية واللاهوتية البرهان القاطع على صلاحيتها. والنتيجة التي انتهى إليها "غادامير" تستحق أن نسردها كاملة، بالرغم من أن المقطع طويل بعض الشيء، بالنظر إلى أهميتها:

"نحن نَعْرِفُ، إذاً، أنَّ ثَمَّةَ وحدة حميمة بين الفيلولوجيا والتَّاريخ، ولكننا لا نراها في كونية *universalité* المنهج التاريخي، ولا في الاستبدال الموضوعاتي للمؤول بالقارئ الأصلي، ولا في النِّقد التاريخي للتراث كما هو؛ بل نراها الوحدة، بالعكس، في أنَّ هذين المذهبين التأويليين يُنجزان الاثنين فعل التطبيق، وإنَّ اختلافاً من حيث المعيار. وإذا كان الفيلولوجي يفهم النصَّ المُعطى، بمعنى يفهم نفسه بالمعنى الذي أشرنا إليه، فإنَّ المؤرِّخ يفهم النصَّ العظيم -حتى نص تاريخ العالم- الذي اكتشفه، بالكيفية نفسها، فكلَّ نصَّ ينتقل إلينا لا يُشكَّل إلا شذرة من المعنى، أو حرفاً من حروف اللُّغة، ويفهم نفسه هو أيضاً في هذا النصَّ العظيم. هكذا ينفصل الاثنان، الفيلولوجي كالمؤرِّخ، من النسيان الذاتي الذي *bannissait* التفكير الذي يشكل الوعي المنهجي للعلم الحديث بالنسبة إليه المعيار الوحيد. إنَّ الوعي المتأثر بالتَّاريخ هو المبدأ الحقيقي الذي يقوم عليه"<sup>(1)</sup>.

تلكم هي النتيجة الكبرى التي خلص إليها "غادامير" في الجزء الثاني من "**الحقيقة والمنهج**"، الذي خصّه لتأويلية العلوم الإنسانية. فبمجرد أن يتحرَّر الفهم من المثال الموضوعي المشوَّه عن المحو الذاتي، واختزال المعنى إلى مجرد تعبير عن عملية تاريخية موضوعية، يُمكننا أن نرى في انتماؤه -أي الفهم- إلى نشاط التَّاريخ شرط إمكانه، ونرى في لحظة التطبيق مهمَّته الفعلية اللَّصيقة به.

### ثالثاً: البنية الديالكتيكية للخبرة التأويلية:

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 362- 363.

## 1: حدود الفلسفة التأملية أو تهافت الأنموذج الهيجلي:

يَمْدُنَا التَّحْلِيلُ السَّابِقَ لِمَفْهُومِ التَّطْبِيقِ بِأَسَاسٍ رَاسِخٍ يُعِينُنَا عَلَى فَهْمِ تَوْصِيفِ "غَادَامِير" لِلخَبْرَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ. لَقَدْ انْتَهَيْنَا إِلَى أَنَّ الْفَهْمَ لَيْسَ فَعَلًا تَأْمَلِيًّا مُحْضًا إِنَّمَا هُوَ خَبْرَةٌ أَيْضًا؛ فَالْفِكْرُ وَالْفِعْلُ، أَوْ فَهْمُ النَّصِّ وَتَطْبِيقُهُ لَيْسَا مُفَصِّلَيْنِ تَمَامًا، بَلْ إِنَّمَا مُتَحَدَانِ دَاخِلَ فِعْلِ الْفَهْمِ اتِّحَادًا دِيَالِكِيًّا. وَهَذِهِ الْفِكْرَةُ، أَيْ الْبُنْيَةُ الدِّيَالِكِيَّةُ لِلْفَهْمِ الَّتِي شَرَعَ "غَادَامِير" فِي تَطْوِيرِهَا مِنْ خِلَالِ طَرَحِهِ لِفِكْرَةِ أَنَّ الْفَهْمَ وَالْخَبْرَةَ لَا يَنْفَصِلَانِ.

قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ فِي اسْتِضَاحِ مَوْقِفِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَوْضُوعَةِ، شَرَعَ "غَادَامِير" أَوَّلًا فِي تَبْدِيدِ الْعَقْبَةِ الْآخِرَةِ الَّتِي تَقِفُ أَمَامَ اسْتِعَادَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْأَصْلِي لِلْخَبْرَةِ، عِبْرَ تَجْرِيدِ مَفْهُومِهَا مِنَ التَّرْسِبَاتِ الْمُضَلِّلَةِ الَّتِي أَفْرَزَتْهَا الْفَلَسَفَةُ الدِّيكَارْتِيَّةُ. إِنَّ الْخَبْرَةَ، بِرَأْيِ "غَادَامِير"، هِيَ الْمَقَابِلُ النَّقِیضُ لِلتَّأْمَلِ الشَّافِ، وَعَلَى نَحْوِ خَاصِ الْفَلَسَفَةِ الْهَيْجَلِيَّةِ، أَيْنَ يَتَجَلَّى الْفَهْمُ نَفْسَهُ بِوَصْفِهِ خَبْرَةً<sup>(2)</sup>.

يَنْطَلِقُ "غَادَامِير" فِي رَدِّهِ الْإِعْتِبَارَ لِمَفْهُومِ الْخَبْرَةِ مِنْ نَقْدِهِ لـ"هَيْجَل"، وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفَ طَوَالَ "الْحَقِيقَةِ وَالْمَنْهَجِ" عَنِ التَّوَسُّلِ، بِنِّبَاتٍ، بِالتَّرَاثِ "الْهَيْجَلِي" مِنْ أَجْلِ تَجَاوُزِ النَّزْعَةِ التَّأْرِيخِيَّةِ. فَعَلَى خِلَافِ "شَلَايرْمَاخِر" أَدْرَكَ "هَيْجَل" أَنَّ الْفَهْمَ لَا يُخْتَزَلُ إِلَى مَجَرَّدِ عَمَلِيَّةِ إِعَادَةِ بِنَاءِ الْمَعْنَى الْمَاضِي بِقَدْرِ مَا هُوَ انْدِمَاجٌ فِي الْحَاضِرِ، لِهَاجَةٍ أَنْ التَّطْبِيقَ الْمَعَاصِرَ لِلْفَهْمِ يُجَسِّدُ التَّأَثِيرَ الْحَقِيقِي لِلْمَعْنَى. وَعَلَى غَيْرِ عَادَةِ النَّزْعَةِ التَّأْرِيخِيَّةِ تَبَيَّنَ "هَيْجَل" أَنَّ التَّأْرِيخَ لَا يُشْكَلُ، بِالنِّسْبَةِ لِلْوَعْيِ، مَوْضُوعًا لِلْبَحْثِ بِقَدْرِ مَا هُوَ مُكَوَّنٌ لِلْوَعْيِ ذَاتِهِ. إِنَّ الْوَعْيَ كِرَاسَ الْجَبَلِ الْجَلِيدِي يُخْفِي تَارِيخَانِيَّتَهُ تَحْتَ الْمَاءِ، وَهَذَا الْوَعْيُ الْغَارِقُ فِي التَّأْرِيخِ، بِوَصْفِهِ قُدْرَةٌ عَلَى الْيَقْظَةِ، مُطَالِبٌ بِأَنْ يَصِيرَ "وَعْيًا بِالذَّاتِ" "conscience de soi"<sup>(1)</sup>. وَعُظْفًا عَلَى ذَلِكَ، يُمَكِّنُ تَعْرِيفَ مُهِمَّةِ تَأْوِيلِيَّةِ "غَادَامِير" فِي تَحْضِيرِ هَذَا الْوَعْيِ بِنَشَاطِ التَّأْرِيخِ. وَالسُّؤَالُ الَّذِي يَطْرَحُ نَفْسَهُ هُنَا بِالْحَاحِ: أَلَا يُشْكَلُ هَذَا الْوَعْيُ مُسْتَنْسَخًا أَوْ صُورَةً جَدِيدَةً عَنِ الْهَيْجَلِيَّةِ؟

يُصَرِّحُ "غَادَامِير" أَنَّ غَرَضَهُ هُوَ التَّحَرُّرُ مِنَ السَّحَرِ وَالْإِفْتِتَانِ الَّذِي تُمارِسُهُ الْفَلَسَفَةُ التَّأْمَلِيَّةُ<sup>(2)</sup>، وَبِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ لَمْ يُشِرْ صَرَاحَةً إِلَى مَا يَقْصِدُ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْعِبَارَةِ، مِنْ الْمَوْكَدِ، بِرَأْيِ

(2) - ديفيد كونزهوي: *الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية*، مرجع سابق، ص 89.

(1) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p.166.

(2) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 365.

جان غراندان، أنه يستهدف فلسفة "هيجل" ودعواها بإدماج التاريخ داخل مجال الوعي. دون شك، كان لنقد "هيجل" الحاسم الموجّه إلى التأمّلات الفلسفية المُعبّرة عن أفكار "جاكوبي" "Jacobi" و"فيخته" "Fichte" أثره البالغ في فقدان مصطلح التأمّل لجاذبيته. وما يعيبه عليهما أنّهما لم يتحرّرا نهائياً من الذاتيّة، ومن ثم حُرما من كل تأثير أو فاعلية حقيقية. وإذا ما قلّبتنا عبارة الفلسفة التأمّلية ضدّ "هيجل" ذاته، نتبيّن أنه هو ذاته، كما يقول "غادامير"، يفتقر إلى الفاعلية؛ لأنه يمحي نهائياً هذا التأثير أو النشاط الذي يُمارسه التاريخ على الوعي. إذ لم يفلح، خلال محاولته الدائبة لإذابة واقع التاريخ داخل الوعي الذاتي للروح، في التخلّص من سلطان الفلسفة التأمّلية. وهذا بالتّحديد - أي السّحر والافتتان الذي تُمارسه الفلسفة التأمّلية - الذي تُنافحه تأويلية الوعي بنشاط التاريخ عبر ربط الوعي لا بشفافيته المطلقة أمام ذاته، ولكن بربطه بيقظة الوعي، التي هي يقظة الخبرة باللّغة، يقظة لن تبلغ أبداً فهما ذاتياً خالصاً للروح، إنّما هي حضور في العالم والوجود. اللّغة ليست مجرد أداة في خدمة فكر سائد ومهيمن، بل هي شَرْطُهُ ونمط تحقّقه والوسط الذي يوجد فيه ويحيا. هكذا يصير النّسيج اللّغوي ليقظتنا في العالم الافتراض المسبق الجديد للتأويلية<sup>(3)</sup>.

هذه اليقظة بنشاط التاريخ التي ينبغي أن نتمسك بها في مواجهة ادعاء النّسق الهيجلي بالمعرفة المطلقة، ادعاء قاده إلى إلغاء تاريخانية الوعي الذاتي لينقلب إلى وعي شفاف شفافية تامة أمام ذاته، فتاريخانية الوعي لا تدع نفسها لتتحل نهائياً في النشاط التأملي الانعكاسي. وهنا بالتّحديد تتبدى تُهمة "النّسبية" "Relativisme" و"التناقض الذاتي" "Auto contradiction". ويربطهما "غادامير" بمنظورية الفلسفة التأمّلية، لأنّ النّسبية هي، برأيه، صورة خالصة للتأمّل الانعكاسي، لم تظهر كمشكلة إلّا في القرن التاسع عشر عندما حاولت الكانطية الجديدة تحصين أسبقية العقل في مواجهة شكوكية النّزعة النّسبية، التي - أي الشكوكية - جعلها الوعي التاريخي تُهيمن على كل نتائج الرّوح<sup>(1)</sup>.

ليس من السّهّل، أو الأمر الهين، أن نُحيط بموقف "غادامير" من النّزعة النّسبية، لأنه يظهر دائماً في ثوب المدافع عن أطروحات التاريخانية، وقلّما يتساءل عن النّسبية، حتّى أنه يُعالجها بشيء من المرونة والتساهل. من المهم في هذا السيّاق أن نُشير إلى أن "غادامير" لم يصرح أبداً

(3) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p 168.

(1) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 168.



بأن تأويليته تُدافع عن أطروحة النسبية، وما هو مؤكد أن خُصومهُ هم الذين تسرّعوا بالإشارة إلى شبح النسبية. أمّا بالنسبة لـ "غادامير" و "هيدغر" ليست النسبية إلا فزاعة تُخيفنا من النتيجة المزيفة والمغلوبة، والتي مؤداها: أن كل شيء نسبي، وإذا كان كل شيء نسبي فإن كل شيء يصير مبرراً. هكذا اقتيد الجدل حول النزعة النسبية بهذه الكيفية الانفعالية، فأضحت النزعة النسبية شيئاً قبيحاً عرضها تخويفنا.

لكن ما ينبغي أن نخافه ونحذر منه، كما تُؤسّس إلى ذلك التأويلية، هي ربما صورة التأمل التي توحى بالنسبية. فلا يسعنا الحديث عن النسبية إلا إذا افترضنا إمكانية وجود حقيقة مطلقة لا تدين في وجودها بشيء لا إلى التاريخ ولا إلى اللغة. تفترض تهمة النسبية، وتدافع هكذا، عن معقولة مطلقة في تصوّر الحقيقة؛ فلحظة ما نتخلى عن المطلقية في تصورنا للحقيقة تفقد تهمة النسبية كلّ مسوّغات وجودها. من الواضح أن هذه الحقيقة التي تُطالب بمعقولة مطلقة هي التي يعمل "غادامير" على تقويضها في صياغته لمشروعه عن تأويلية الحدوث. يُعلمنا "غادامير"، على خلاف ذلك، أن نرى النسبية في الفهم كشرط للحقيقة، وفي هذا المعنى يقول: "لم تعد التأريخانية تقيداً للعقل وادعائه بقدرته على إدراك الحقيقة، بل تُمثّل، بالأحرى، شرطاً إيجابياً لمعرفة الحقيقة. وعليه تفقد حجة النسبوية التأريخية كل أساس فعلي، فضرورة معيار للحقيقة المطلقة ينكشف كأفهوم مجرد وميتافيزيقي يفقد كلّ معنى منهجي"<sup>(1)</sup>.

تأسيساً على ذلك يخلُص "غادامير" إلى أن الأطروحة التي تتبني على الاعتقاد بأنه: إذا كان كلّ شيء نسبياً فإن كل شيء مُتاح وجائر، أغلوبة تأتي على غفلة منها بنقيض ما تقصده، لأن الوعي المُندمج، أو المعنى المُتجذّر في التاريخ، ومن ثم الوعي الحساس للآخر، هو وعي نقدي ضرورة يقوم على حجج صادقة وواضحة. لقد رأينا في تحليلنا لدائرة الفهم إلى أي مدى تتمسك التأويلية بفكرة المعادلة أو التماسك. إن الوعي مُحدّد بالتاريخ على نحو يبقى مفتوحاً دائماً على مراجعة إستباقاته، ومفتوحاً على أفق الآخر. وعندئذ من بين الأوهام التي جعلتنا فكرة الحقيقة المطلقة نُؤمن بها أن نتناسى بأن الحقيقة تبقى بالنسبة للإنسان مسألة يقظة وأفق<sup>(2)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, op. Cit, p 100.

(2) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p 169- 170.

هذا بخصوص معضلة النسبية. لننتقل الآن إلى المعضلة الثانية، أعني التساؤل عما إذا تبقى التأويلية متماسكة عندما تُؤكّد على تاريخانية كلّ فهم؟ ومكمن المفارقة: أنّ كلّ فهم يتوقّف على التاريخ من جهة، وفي الوقت نفسه، تسعى هذه الأطروحة لكي تُقيّم أو تُكتنه بطريقة لا تاريخية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بالحاح: هل هذه فعلاً الغاية التي تطمح إليها؟ في الواقع لم يتحدث لا "غادامير" ولا "هيدغر" عن تهمة التناقض الذاتي، والأرجح أن "هابرماس" و"آبل" "Apel" هما اللذان أعادا تحيينها بعد ظهور "**الحقيقة والمنهج**"، إذ لم ينظر إليها كل من "غادامير" و"هيدغر" على أنها محصلة لحجة واضحة أو نقدية من الوجهة التأملية، كما جرى عادة تقديمها، بل كـ "**تأمل يدحض ذاته**" "*coups de mains*" "*Überrumpelungsversuch*"<sup>(3)</sup>. فعوض أن تُحافظ هذه الحجة على توجهها نحو الأشياء ذاتها نلفي أنها تتمرد على التأمل الترنسندنتالي، وعبرة "*Überrumpelung*" تُعيننا على فهم مقصدها الحقيقي، فهي تعني في الألمانية: الهجوم المفاجئ، فالشخص الذي يتعرّض إلى هجوم من الخلف، أثناء تجواله في الحديقة، هو شخص "*überrumpelt*" مغدور<sup>(4)</sup>. لكن هل هذا فعلاً نوع الحجج التي يستلهمها التأمل الفلسفي؟ أليست مهمته الرئيسية هي، إذا جاز لنا التعبير، الهجوم على الشيء ذاته ومواجهته بشكل مباشر؟

كل هذا مردّه إلى أن حجة التناقض الذاتي النسبية تكشف عن أن كل شيء ليس نسبياً إذا أمكننا الاعتقاد بأن الحقيقة تتضمن، على الأقل، جزءاً من التاريخية. لكن ألا نقصد من وراء هذه العبارة إلى القول أن التناهي يريد الفرار من شرط تناهيه، عبر اكتشافه، بفضل التأمل، أن تناهيه أو تاريخيته لا يمكن الإبقاء عليها دون تناقض ذاتي؟ من الواضح أن فكرة التناهي تصير هكذا بمثابة المطلق الجديد، ولكنها ليست من طبيعة المطلق الذي يضمن لنا وجود حقيقة مطلقة. فهل ثمة فعلاً تناقض ذاتي عندما نتمسك بمبدأ التناهي؟ لا، يُجيب "غادامير"، لأنه يُريد أن يقول - بمصطلحاتنا وفي أزمئتنا الراهنة - أنه الشرط الذي في كنفه تتكشف خبرة الحقيقة بالنسبة للموجودات البشرية، فالآلهة، كما يقول "غادامير" بشيء من التهكم، تمتلك دون شك حقيقة مطلقة. أمّا الحقيقة التي لا تستجيب إلى مثل هذا الشرط لن تكون كذلك، أي حقيقة. لهذا السبب يعتبر "غادامير" حجة التناقض الذاتي النسبية، وهو يضع أمام ناظره نموذج الحوار السقراطي الذي

(3) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 367.

(4) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 170.

يُطرح موقفين متناقضين للنقاش، يعتبرها كصورة من السفسطائية. ومقصد "غادامير" جلي بعد هذا، فهو لا يروم، من وراء هذا الطرح، الإنقاص أو التّقديم من إمكانات التّأمل الانعكاسي، ولكنه يُريد أن يشحذها، ويُذكرنا بأن وسائل التّأمل ليست كافية، وتصير كمحصلة لذلك، شيئاً مشكوكاً فيه إذا ما توقفنا عن التّوجه نحو الشّيء ذاته. إن الالتجاء إلى التّأمل الانعكاسي والتّمسك به - وهو توجه مقود بالبحث عن اليقين أو الضّمان - يجعلنا عاجزين عن رؤية حقيقة أن البحث عن اليقين الذي يقوم مسبقاً على التّكرار إلى التّاريخانية، يُؤكّد على كونيتها<sup>(1)</sup>.

ما نريد قوله أن هذه الحجة المضادة للنسبية تؤمن بوجود حقيقة كونية شاملة لا تخضع للزّمان ولا إلى شروط تاريخية، على خلاف التّأويلية التي لا تستلهم مثل هذا النمط من اليقين البتّة، وجلّ ما تُذكرنا به - أي التّأويلية - هو الشرط التاريخي للفهم، شرط لا يزال يُطبّق على الحقائق الكونية المخصوصة بالعلم والمنطق، وهي حقائق ينبغي أن تُعبر عن نفسها تبعاً للقدرات اللّغوية المخصوصة بعصر مُعيّن. لكن لم يخطر أبداً ببال التّأويلية أن تترجم هذا الشرط إلى منطوق كوني، خصوصاً إذا علمنا أن كلّ منطوق، حتّى المنطوقات الخاصة بالتّأويلية تتشارك الشرط نفسه. فلا يُمكنها أن تفهم ذاتها إلا داخل سياق من الحوار والجواب، وداخل أفق لغوي مشترك. وهذا الشرط، أي الانتماء إلى التّاريخ واللّغة هو الذي قاد "غادامير" إلى الحديث، في الفصل الأخير من كتابه، عن الوجه الكوني للتّأويلية.

ومبتغى التّأويلية، عبر تأكيدها على الشرط "التّاريخي - اللّغوي" "Historico- langagière" لكلّ فهم، هو الكشف عمّا يدعوه "غادامير" بـ "علاقة الحياة" "rapport de vie". على ألا نفهم هذه العلاقة هنا بوصفها علاقة منطقية بين القضايا: "واحدة من الأحكام المُسبقة المخصوصة بالفلسفة التّأويلية فهُمّها لما لا يُمكن أن يوجد على نفس المستوى المنطقي كعلاقة بين القضايا، على نحو يكون الحجاج التّأملي خارج مجال اهتمامنا، لأن الأمر لا يتعلّق هنا البتّة بالعلاقات بين الأحكام التي ينبغي أن نُبقّيها في مأمن من كلّ تناقض، بل إن الأمر يتعلّق بعلاقات حياة"<sup>(1)</sup>. وفي هذا الشّأن يتوسّل "غادامير" بدراسة "آبل" التي تذكّر: "إن الخطاب الذي يمتلكه النّاس عن أنفسهم لا ينبغي أن يُفهم بأية حال كتقارير موضوعية تتخذ وجوداً محدّداً كموضوع لها، على

(1) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 163. 171.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p. 473.

نحو يكون دحض مثل هذه المنطوقات باسم "الإحالة الذاتية" *Rétro- référence* وتناقضها المنطقي خالياً من المعنى<sup>(2)</sup>.

إن السبب الرئيس الذي جعل "غادامير" ينفّر من الانخراط في هذا النوع من الجدل، لديه شيء ما يربطه بحذره من الرغبة في امتلاك الذات الذي غالباً ما تحرّكه حُجّة التأمل الانعكاسي، لأن فلسفة التأمل تفترض أن ثمة وعي بالذات كما أن هنالك وعي بالموضوع. فإذا كان الوعي، برأي "غادامير"، عبارة عن يقظة في العالم، فهل يُمكننا تشييء هذه اليقظة؟ وهل يُمكننا الحديث عن وجود يقظة لليقظة ذاتها؟ إن استعارة الانعكاس هي أمر مشكوك فيه، فهي تقودنا إلى إدراك كل تأمل للوعي المنعكس على ذاته كأمر ممكن، بحيث يمكن أن يمثّل الوعي أمام ذاته كما لو كان هو. والسؤال المطروح في هذه الحال: هل الوعي المتأمل هو ذاته الوعي المتأمل؟ ما الذي يضمن لنا أن الصورة المنعكسة هي صورة ملائمة؟ وهل يُمكننا الحديث عن اليقين والضمان داخل هذا النوع من لعب المرأة؟ ألا تُغفل هذه الشفافية شيئاً أعظم؟ إن الوعي يترك نفسه لينعكس بواسطة استعاراته (بالتعبير الكانطي مقولاته) الخاصة، كما لو أنه يبحث عن تطبيق مقولات السّيطرة والهيمنة، التي أثبتت صلاحيتها في مجال الطّبيعة الخارجية عبر موضعها في علوم الطّبيعة، يُطبّقها على ذاته<sup>(1)</sup>.

كان "غادامير" حذراً دائماً من بناءات الوعي الذاتي خاصة، ومن البناءات الفلسفية عموماً، ففلسفته تدبّر إلى الحوار لا إلى إعداد نظريات عن الفهم المجرد الخالص. وموقفه هذا لا يشذ عن توجهه العام، وبالتحديد ممارسته للفينومينولوجيا: إن الفلسفة هي، أولاً وقبل كل شيء، إجابة عن الظواهر واندماج في الحوار، أمّا البناءات الفلسفية فهي تحوي دائماً على شيء ما مُصطنع. صحيح إن هذه الممارسة الفلسفية هي الأكثر شيوعاً اليوم، لكن يرى فيها "غادامير" مجرد تشويه أداتي للتساؤل الفلسفي، ومشكلة النسبية هي خير مثال على مثل هذا النمط من المشكلات التي لا يُمكن اعتبارها تساؤلات حقيقية<sup>(2)</sup>. ويُعلّمنا، على طريقة "معبد دلفي" *L'oracle de Delphes*، أنّا لسنا آلهة ولكنّا بشر. فهل مؤدّى ذلك أنّا ننّههم معبد دلفي بالنسبية؟ إن الفلسفة التأمّلية

(2) - Ibid, R. 85, p. 473.

(1) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 173.

(2) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.400.

تخضع، من خلال تحويل الوعي الذاتي إلى وعي خالص بالموضوع، تخضع إلى تصور أداتي للوعي والفلسفة، وتتناسى في الوقت نفسه تناهي كل وعي<sup>(3)</sup>.

ويبدو أن "أرسطو" كان على حق عندما خصّ هذا الفهم الذاتي للوعي بالعقل الإلهي، وهو عقل مستقل يتجاهل كل ما عداه، وهنا بالتّحديد يُمكن أن تُميّز الخطر الذي تُمثله فلسفة التأمل: إذ تُعبر عن ذلك الفكر المنغلق الذي لا يستمع إلا إلى ذاته، على خلاف الوعي التأويلي الذي هو وعي منفتح على الآخر، وهذا الوعي، الذي ينبغي أن نمتلكه، لا يرجع إلى عملية عقلية بقدر ما يرجع إلى التجربة التي ترتفع إلى الوعي. وهذه التجربة التي يتحدث عنها "غادامير" تختلف دون شكّ عن التجربة التي يُحضّرها العالم في المختبر، أي التجربة الموضوعية والمهيمنة، التي يُمكن التثبت منها وتكرارها، وهي شرط جوهرى للعلوم الدقيقة ونجاحها. إن التجربة التأويلية تجربة من طبيعة مغايرة تماماً.

## 2: في التجربة التأويلية الحقّة:

يُعلن "غادامير" في مطلع الفصل الموسوم بـ "مفهوم التجربة وماهية الخبرة التأويلية" *le concept d'expérience et l'essence de l'expérience herméneutique*<sup>(1)</sup>، أن الوعي المتأثر تاريخياً لديه بنية تجربة، لذلك ينطلق في توصيفه لمفهومها من نقده للمفهوم الشائع. فكلمة تجربة، نظراً لكثرة استخدامها في مجال العلوم الطبيعية والمنطق الاستقرائي، خضعت لتشيويه منهجي طال معناها الأصلي، جعلها تتوجه كلياً نحو العلم، مستبعدة من نطاقها تاريخانيتها الداخلية، لأن غرض العلم هو موضوعة التجربة بهدف تحريرها من كل عنصر تاريخي، وهذا ما تُحقّقه التجربة في العلوم الطبيعية من خلال إجراءاتها المنهجية. والأمر نفسه ينسحب على المنهج "التاريخي النقدي" *Historico- critique*، إذ يُفضي إلى النتائج ذاتها في مجال العلوم الإنسانية، أعني الانهمام، إلى درجة الهوس، بالحاجة العلمية إلى موضوعة كل شيء وجعله قابلاً للتّحقيق. لهذا لم يعد مفهوم التجربة يتسع ليشمل تاريخية التجربة في العلم، فالتجربة لا تُحافظ على أهميتها وقيمتها

(3) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 174.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.369.

إلا إذا أمكن التحقق منها واختبارها، ولا يسعنا ذلك إلا إذا كانت قابلة للتكرار، وكمحصلة لذلك تُلغى التجربة ذاتها وتمحي تاريخها الخاص<sup>(2)</sup>.

هذا المفهوم العلمي المبتذل عن التجربة الذي ينتقده "غادامير" في إشارته إلى اكتشاف "فرانسيس بيكون" "Francis Bacon" وهو بصدد تحديد مفهومه عن التجربة. لقد اكتشف "بيكون"، المنظر الحقيقي للتجربة العلمية، شيئاً مهماً عندما تحدّث عن ميل الفكر الإنساني إلى تذكّر ما هو ايجابي ونسيان كل حالة سلبية، فمثلاً، نحن نميل إلى ذكر النبوءات الصحيحة فقط وننسى الزائفة. ينظر "غادامير" إلى هذه الفكرة على أنها خاصية جوهرية لصيقة بالفكر الإنساني، لأن جزءاً من "الوهم" "Illusion" يبقى فاعلاً وحيوياً داخل الوعي.

هذا هو معنى إشارة "غادامير" السريعة إلى "بروميثيوس" "Prométhée" (\*) لـ "أسخيلوس" "Eschyle"، لأن أكثر ما تقدّمه "بروميثيوس" للناس ليست النار المسلوقة من الآلهة، ولكن ما تقدّمه لهم هو الأمل لحظة انكفاهم عن الاهتمام بزمان أو تاريخ موتهم<sup>(1)</sup>. إن "الوهم"، أو نسيان

(2)-Ibidem.

(\*) - اعتقد اليونان قديماً بوجود عائلتين من الآلهة هما: عائلة الآلهة الأولمبية التي كان كبيرها "زيوس"، والعائلة التي كانت قبلها وهي عائلة الجبابرة "Titans". كان "التيّتان" يخضعون إلى حكم "زيوس" وعائلته بعد حرب انتصر فيها هو وأقاربه على "التيّتان". بعد ذلك، كلف "زيوس" اثنين من "التيّتان": "بروميثيوس" وأخوه "إبيميثيوس" بخلق البشر والحيوانات وتزويدهم بمتطلبات الحياة التي تمكنهم من البقاء. فمنح "إبيميثيوس" للحيوانات القوة والشجاعة والسرعة والتحمل، وزودها بالريش والفرو والصوف وغيرها من وسائل الحماية. ولكن عندما أتى إلى خلق الإنسان تنبه إلى أنه، و بسبب تهوره، قد استنفد جميع موارده ولم يعد لديه ما يُمكن أن يُقدّمه، ومن هنا جاء اسمه الذي يعني: "الفكرة التالية". فاضطر "إبيميثيوس" إلى طلب المساعدة من أخيه "برميثيوس" "الفكرة المقدمة" الذي أخذ على عاتقه خلق الإنسان. والذي حصل أن "بروميثيوس" قد بالغ جداً في الإنعام على الإنسان وتكريمه، فأعطاه القدرة على المشي منتصباً على رجلين كالآلهة. وهو ما لم يحصل عليه حيوان آخر من قبل. ثم قام "بروميثيوس" بعمل في منتهى الجرأة، حيث عمد إلى سرقة النار، التي تعني النور والمعرفة والدفع، عمد إلى سرقتها من الآلهة وأعطاهها للبشر. مما زاد في سخط "زيوس" عليه. وأخيراً قام "بروميثيوس" بخداع "زيوس"، حيث ذبح ثوراً، ووضع لحمه وجميع ما يؤكل منه في كومة غطّاها بالأحشاء، ووضع العظام في كومة أخرى وغطّاها بالدهن. ثم خبّر "زيوس" بين الكومتين، فاختار الثانية، واشتد سخطه حينما علم أن كومته تحوي العظم. ومن يومها باتت سنة أن تحوي قرابين الآلهة العظم والدهن، بينما اللحم هو للبشر ليأكلوه. وجزاء لـ "بروميثيوس" وتجاوزاته، عاقبه "زيوس" بأن قيده بالسلاسل إلى صخرة كبيرة في القوقاز، وسلط عليه نسراً جارحاً ينهش كبده كل يوم، ثم ينمو الكبد مجدداً في الليل إلى أن أتى "هيراكليس" وخلصه.

- جان ببيير فرنان و ببيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 33 - 34.

(1)- Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 372.

الموت، أمر جوهري للحياة والإبداعية، فكيف يُمكننا أن نحيا ونحن نفكر باستمرار في الموت؟ بالفعل لا يُمكننا أن نمتلك المستقبل إلا إذا كنّا نتناسى أننا نمتلكه، لذلك لا يُمكن للحياة أن تُعاش دون جزء من الوهم. والواقع أننا نخطئ عندما نُشبه هذا الوهم بـ"الخداع" *Tromperie*، أو نختزله إلى مجرد أكذوبة مبتذلة، والاستخدام الاسباني لكلمة *"Ilusión"* لهو أكبر شاهد على ذلك، فالكلمة تعني أن لدينا هدف ما، لدينا أمل، أو شيئاً ما يجعلنا نحيا. إن كل حياة تحتاج إلى شيء من الوهم، تحتاج إلى الإيمان والرغبة، وإلى السعادة. ووحده التّصور الصّارم للوعي الذي يمكنه الكشف عن الوهم كأكذوبة. ولشدّ ما كان "سارتر" *Sartre* قريباً من هذه الظّاهرة عندما تحدث عن "النّية السيئة" *"mauvaise foi"* المُلازمة لكل وعي، ولكنه لشدّ ما جانبها عندما تحدث بطريقة، نوعاً ما، صارمة عن "النّية السيئة". وعطفاً على ذلك، يُمكننا مقابلة الحديث عن الأمل الـ"برومثيوسي" بالحديث عن الأمر "الهيديغري" بخصوص جذرية وعي الدّازين بفنائهم؛ ليس ثمة دازين أو وجود هناك دون هذا الوعي المعذب. بيد أنه ليس في وسع الدّازين الاندماج داخل أي مشروع إلا إذا كان قادراً على نسيان هذا العدم الموصول بمستقبله. ذلكم هو الأمل الذي أهدته "برومثيوس" للإنسانية<sup>(2)</sup>.

زيادة على ذلك، ثمة وجه آخر لـ"أسخيلوس" أشار إليه "غادامير": وهو "التّعلم من خلال المعاناة" *"Patheitant"*، أي الفكرة التي مؤدّاها: من خلال المعاناة نُصبح أكثر حكمة، فبإمكان الإخفاقات والخبرات السّلبية أن تُؤدّي إلى الحكمة. ما يُريد "غادامير" قوله هنا أن التّجربة الفعلية هي تلك التّجربة التي تُفاجئنا، التّجربة التي تُدهشنا وتربك توقعاتنا، وبالمحصلة، تلك التّجربة التي تقودنا إلى مواجهة توقعاتنا والانفتاح على آفاق جديدة. وهذه التّجربة السّلبية تُصادفها أيضاً في العلم، في جدل "التّجربة والخطأ" *"Trial and error"* الذي تحدث عنه "كارل بوبر" *Karl Popper*. بالتّأكيد لم يُخفِ "غادامير" إعجابه بالتّصور "البوبري" عن التّجربة، ولكن يعتقد أنه تصور يميل أكثر إلى التّأكيد على طابعها الإرادي ويتجاهل وجهها السّلبى والمعاناة في كل تجربة حياة<sup>(1)</sup>. إن العالم الذي يُخضع فرضياته إلى اختبارات التّكذيب يبقى دائماً سيّداً لهذه التّجربة التي يستخلص منها نتائجها، بينما نلفي أن التّحول الذي يطال التّجربة التّأويلية يحرم الوعي من مثل هذا اليقين أو الضمان، إذ يُجرّد التّجربة مما تتمتع به من يقين ويجعلها تواجه تناهيها الجوهري.

(2) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 175.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.376.



وعليه لا نُجانب الصَّواب إذا قلنا أن ما يرومه "غادامير"، من وراء استشهاده بعبارة "أسخيلوس" **"التَّعلم من المعاناة"**، أبعد من حديثه عن إمكان أن تقودنا الإخفاقات والخبرات السَّلبية إلى الحكمة، بل ما يُريد قوله: إن ما نتعلَّمه من المعاناة هو تبصر حدود الوجود الإنساني، ومن ثم نتبيّن بأن التَّجربة الحقيقية هي تجربة التناهي، والمقصود بها أن المرء لا يتحكم بالزَّمان و لا بمستقبله<sup>(2)</sup>. ولعلَّ "هيجل" خيّر من عبّر على ذلك حين رأى أن التَّحول الذي تُثيره سلبية التَّجربة الفعلية يحدث تحولاً للوعي ذاته، لأن التَّجربة تقود إلى صورة جديدة من الوعي، وهي صورة الوعي الذي يُدرك جهله، أو يعرف بأنه لا يعرف. إن التَّجربة تغرف، هكذا، من حكمة جديدة، أين تتخذ سلبية المعرفة معنى إنتاجياً خاصاً، فلو حدث أن جرَّينا موضوعاً ما تجربة جديدة فمعنى ذلك أننا لم نكن نُدركه بشكل صحيح، ثم أصبحنا نراه ونعرفه معرفة أفضل. وهذا ما يمنح لسلبية التَّجربة معنى خصب، فنحن لا ننخدع ثم نُصحح بعد ذلك، بل إننا نكتسب معرفة ذات مضمون أوسع<sup>(3)</sup>. وهذا النوع من التَّجربة السَّلبية يُطلق عليه "غادامير" اسم **"التَّجربة الجدلية" "Expérience Dialectique"**.

لقد وجد "غادامير" في التَّصور الجدلي للتَّجربة - "الهيكلي" - مدخلاً أولاً لتعريف تأويليته الجدلية، فالإيه يعود الفضل في توضيح هذا العنصر الجدلي داخل التَّجربة وإنصاف لحظتها التاريخية حين تصورها كممارسة شكيّة<sup>(1)</sup>. وبعبارة أخرى، لا يُمكن للتَّجربة نفسها أن تتكرّر مرّتان. لا أحد يُنكر أن جوهر التَّجربة يكمن في عملية إثباتها المُستمرة بحيث لا تُعرفُ حداً تتوقف عنده، فالتَّجربة لا تُكتسب إلاّ لأن من طبيعتها أنها تتكرّر، ومع ذلك، فهي عندما تتكرّر وتُثبت لن تصير تجربة جديدة، فالشيء ذاته لا يُمكن أن يصير تجربة جديدة، وحدها التَّجربة المفاجئة التي تُقرز، بالنسبة للمرء الذي يخبرها، تجربة جديدة. وبهذه الكيفية فإن الوعي المُجرب ينعكس، أي يعود إلى ذاته، وبالتالي يصير الشَّخص المُجرب واعياً بتجربته، إنّه شخص مُجرب، بمعنى أنه اجترح أفقاً جديداً يخبرُ في داخله تجربة جديدة<sup>(2)</sup>. وقد أشار "هيجل" في كتابه **"فينومينولوجيا الرُّوح" "Phénoménologie de l'esprit"** إلى أن الحركة الجدلية التي يُمارسها الوعي ذاته، على

(2) - ديفيد كونزوهوي: **الحلقة النّقدية، الأدب والتَّاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، مرجع سابق، ص 90.

(3) - Hans- George Gadamer : **vérité et méthode**, op. Cit, p.376.

(1)- Pascal Michon : **Poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer**, Vrin, 1994, p. 77.

(2) - Hans- George. Gadamer : **vérité et méthode**, op. Cit, p.377.

معرفته وعلى موضوعه، هي التي تُنتج موضوعه الجديد والفعل، وهذا ما نعينه بكلمة تجربة. ما يُلاحظ على موقفه، برأي "هيدغر"، أن "هيجل" لا يُؤوّل التجربة بمصطلحات جدلية، ولكن يتصور ما هو جدلي بموجب طبيعة التجربة، فبحسب "هيجل" تمتلك التجربة بنية انعكاس الوعي، وهذا ما يجعل منها حركة جدلية. ومن ثم فإن التجربة تهتم بشيء آخر، إذ إننا نُجرب خطأ المفهوم الأول بمقتضى موضوع آخر عوضاً من أن يكون الموضوع نفسه الذي يتغيّر<sup>(3)</sup>.

نحن إذن أمام "تجربة سالبة" *"Expérience de nullité"*، إنها تجربة شيء ليس كما كنّا نظنّه، فالتجربة التي نخبر فيها موضوعاً آخر تُغيّر معرفتنا الداخلية وموضوعها، لذلك نحن نمتلك الآن معرفة مختلفة وأفضل، لأن الموضوع الجديد يتضمن حقيقة الموضوع القديم<sup>(\*)</sup>. إن التجربة كما يصفها "هيجل" هي تجربة الوعي بذاته؛ فالتجربة تحتوي، في نظره، على شرط مُهم، ومؤداه أن المرء كيما يقبل مضموناً ما على أنه صحيح، ينبغي أن يشاركه هو نفسه، وأن يجد مثل هذا المضمون متّحداً ومنسجماً مع اليقين الذي يمتلكه هو عن نفسه. وهذا هو الانعكاس الذي يحدث للوعي لحظة ما يتعرّف على ذاته فيما هو غريب، في المسافة التي تقطعها التجربة عبر التوسيع في تنوع المضامين أو إنتاج أشكال جديدة من الروح. إن الأمر يتعلّق في كل الحالات بانعكاس الوعي. وهذا الوصف الجدلي للتجربة، الذي قدّمه "هيجل"، يحمل في نظر "غادامير" شيئاً من الحقيقة، إذ تُفسي التجربة الواعية إلى معرفة ذاتية لا تتضمن بداخلها أي شيء غريب أو خارج عنها، واكتمالها، أي التجربة، إنّما يحصل، برأي "هيجل"، في العلم، أعني تيقنّها من ذاتها داخل المعرفة، ومن ثم فإن المعيار الذي يعتمد به غرض التفكير في التجربة هو المعرفة الذاتية، لهذا السبب ينبغي على جدل التجربة أن يتجاوز كل تجربة داخل المعرفة المطلقة التي تُعبر عن التّماهي والتّطابق التّام للوعي مع موضوعه. وما يأخذه "غادامير" على "هيجل"، أن تطبيق مثل هذا الجدل على التاريخ لا يفي الوعي التّأويلي حقه، لجهة أن التجربة قد تمّ تصويرها بمقتضى شيء يتجاوزها، فالتجربة وحدها لا يُمكن أن تكون علماً مطلقاً، إن التجربة تتناقض مع المعرفة والتعليم، الذي يأتي كمحصلة للمعرفة العامة النظرية أو التقنية، تتناقضاً يصعب تبديده. فجوهر التجربة يقتضي دائماً الإشارة إلى تجربة جديدة، على نحو يجعل الشّخص الذي ندعوه مُجرباً ليس

(3) -Ibidem.

(\*) هذا هو معنى الرّفْع الهيجلي، ففي عملية النفي يتم إلغاء حالة ما مع الاحتفاظ بها، ولكن في حالة جديدة تتجاوزها.

ذلك الشخص الذي صار كذلك بفضل التجارب، ولكن أيضاً الشخص المُفتّح على تجارب جديدة<sup>(1)</sup>.

ثمة عنصر جديد استأثر باهتمام "غادامير" في توصيف "هيجل" للتجربة. إذ لا تُختزل التجربة كما يُعبّر عنها "هيجل" إلى مجرد تجربة مبتذلة تُبنى على معرفة هذا الشيء أو ذاك، بل تُشير إلى التجربة عموماً، إنّها التجربة التي نكتسبها باستمرار ولا أحد يُستثنى منها، وهي التجربة التي تُشكل جزءاً من الطبيعة الجوهرية للإنسان<sup>(2)</sup>. ويسوق "غادامير" مثلاً على ذلك، إن الآباء في تربيتهم لأبنائهم يُوفرون لهم بعض التجارب، بالرغم من أنّ التجربة عموماً ليست شيئاً يُمكن أن نُوفّر لشخص ما، فالتجربة، مفهومة على هذا النحو، تُخيب توقعاتنا المختلفة، وبهذه الطريقة فقط يُمكن اجتراحها. ولئن كانت التجربة مؤلمة ومزعجة فهذا لا يجعلها ترتبط بنظرة تشاؤمية عن الأشياء، ولكن بشيء يحدث مباشرة، كما يُمكننا أن نكتشف ذلك من طبيعة التجربة نفسها. وكما أشار إلى ذلك "بيكون"، نحن لا نكتسب تجربة جديدة إلا بمقتضى حالات سلبية، وكل تجربة جديدة بهذا الاسم هي تجربة تخذل توقعاً ما. هكذا يتضمّن الوجود التاريخي للإنسان عنصراً سلبياً أساساً، مغروف من العلاقة بين التجربة و"البصيرة" *"Discernement"*.

لنلخص الآن، يكمن المضمون الحقيقي للتجربة، بالتّحديد، في الوعي بتناهي الوعي ذاته، إن الأمر يتعلّق بتجربة تراجمية تُشكل جزءاً من الشرط الإنساني، تجربة، كما ألمحنا، هي دائمة الاكتساب ولا أحد يُستثنى منها. وحول هذه النقطة كان "أرسطو" مصيباً تماماً حين أعطى للتجربة مكانة وسطاً بين وجهات النظر الفردية وكونية التّصور. بيد أن هذه الوضعية الوسط ليست نقصاً أو عيباً، بل تدخل، في حقيقة الأمر، في تحديد جوهر التجربة بوصفها معرفة نكتسبها باستمرار، فهي تعرف مما هو مشترك بين ملاحظات عديدة، ولكنها قابلة، في الوقت نفسه، لأن تتغيّر في أيّة لحظة، والأهم أنّه لا يتمّ تحديثها إلا بمقتضى ملاحظات فردية. أما الانصراف نحو رفعها إلى مستوى التّصور يعني أن نفتلّعها من مرجعيتها المُشكّلة لها داخل نظام التجربة، وهو مجال تحديثها. إن المرء الذي يُعالج تجربة عليا ذات مبادئ كلّية مجردة تصدق على كلّ الحالات ليس رجل تجربة ولا هو أكثر حكمة. إنّ المجرب لا يُعبّر عن الشخص الذي يمتلك معرفة كلّية أو

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.378.

(2) - Ibid, p.379.

شمولية، سواء ارتبطت هذه المعرفة بالتصور أو الملاحظات المتكررة، بل إنها كونية تناهي التجربة وتجربة التناهي ذاتها. وبما أن المعرفة المغروفة عن التجربة لا تتمتع باليقين الذي تتمتع به المعرفة الكونية والتصورية فهي بعيدة كل البعد عن كل دوغمائية. بالنسبة لـ "غادامير" ينبغي أن تقود التجربة التأويلية إلى الانفتاح على الآخر، على تجارب ممكنة، أقصى ما يمكننا قوله عنها أنها ليست متوقعة. وعليه تبقى التجربة التأويلية، التي نتعلمها عن طريق الخطأ والمعاناة من التجارب السابقة، مسألة يقظة وأفق، إنها حكمة الوعي بالتناهي، وتعني أن نتبصر الحدود التي تجعل المستقبل مفتوحاً على كل التوقعات والمشاريع. وبعبارة أخرى، تجعلنا نكتشف أن الكائنات المتناهية لا تملك أية توقعات أو مشاريع ليست متناهية أو غير محدودة<sup>(1)</sup>.

ضمن هذه الرؤية لا يسعنا إلا أن نتساءل عما إذا كان تناهي التجربة التأويلية يقود حتماً إلى الانفتاح على الآخر وعلى تجارب جديدة؟ إن حجة "غادامير" واضحة، فنحن منفتحون لأننا كائنات متناهية، لكن أليس التناهي هو من حيث طبيعته ذلك النمط من تناهي الوعي الذي لا يمكنه أن يفتح على كل أشكال التجربة. لعلنا نتلمس هنا شيئاً من الغموض الحاسم في تصور "غادامير" للتجربة؛ مفاده أن راديكالية التناهي التي تعدُّ بها التأويلية تتغاضى، أو تأبى أن تعترف بوجود نوع من "الانغلاق" *"Fermeture"* يُشكل جزءاً من التناهي الإنساني، فإصراره على دور الأحكام المسبقة في الفهم يؤكد بما لا يدع أي مجال للشك استحالة وعي هذه الأحكام وعياً تاماً. لقد رأينا أعلاه أن الوعي التأويلي ليس وعياً بالموضوع بل إنه وعي متيقظ.

هكذا إذن، على الوعي الراديكالي بنشاط التاريخ أن يحترس من هذا الغموض الذي يكتنف التجربة التأويلية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالانفتاح، بشكل أكثر صرامة، على الحوار ووجهة نظر الآخر. إن التجربة التأويلية لا تفتح على يقين مطلق، كما لو أن الأمر يتعلق بيقين التجربة العلمية أو تجربة الوعي المطلق عند "هيجل"، بل إنها تتأثر على مساءلة كل يقين وكل ضمان. لهذا السبب استبدل "غادامير" تجربة الوعي الجدلي عند "هيجل" بنموذج الحوار في الجدل الأفلاطوني. إن هدف العلوم الإنسانية ليس الوصول إلى نتائج نهائية، بل هدفها أن نتعلم كيفية طرح الأسئلة والإبقاء على بعضها مفتوحاً، لجهة أن الانفتاح على إجابات ممكنة يُشكل جزءاً من

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.380.

توسيع الأفق الذي يُمكن أن تُشكله العلوم الإنسانية. إن منطق العلوم الإنسانية، وهذه عبارة "غادامير"، هو منطق السؤال<sup>(1)</sup>.

بعد ذلك ينتهي "غادامير" إلى أن التجربة ذات صلة بالتراث، وهذا الأخير ليس مجرد شيء يُمكن للتجربة أن تُعلمنا إياه أو تجعلنا نعرفه ونتحكم فيه، بل إن التراث لغة، وهو قادر على التعبير عن نفسه كـ "أنت" *"Toi"*، لأن لديه شيئاً ما ليقوله لنا، على أن لا يقع في وهمنا أن ما يُجرب في التراث هو محض تعبير عن حياة شخص آخر، أي "الأنت". على خلاف ذلك تماماً، يعتقد "غادامير"، أن فهم التراث هو فهم النص المنقول إلينا لا كتعبير عن حياة شخص آخر ولكن كمضمون لمعنى منفصل عن كل صلة بالأشخاص الذين يتفكرونه، عن "الأنا" وعن "الأنت". كما لا ينبغي الاعتقاد أن هذا التوصيف يُلغي إمكانية أن تكون، العلاقة بـ "الأنت"، والمعنى الذي تتخذه التجربة، مفيدة في تحليل التجربة التأويلية، لأن التراث التاريخي هو أيضاً طرفٌ أصيل في الحوار أو المحادثة، فنحن مرتبطون به كما ترتبط الأنا بالأنت.

إن التجربة بالأنت تجربة خاصة، ولما كان الموضوع المُجرب شخصاً، أي الأنت، فإن هذه التجربة تتبدى كظاهرة أخلاقية، والأمر نفسه يصدق على المعرفة التي تُتجر من تجربة فهم الآخر. ومهمة التأويلية تتمثل بالتحديد في بحث هذه التغيرات التي تطرأ على بنية التجربة الموائمة لتجربة "الأنت" والتجربة التأويلية.

في توصيفه للتجربة التأويلية، ينطلق "غادامير" من ثلاثة أنماط لعلاقة "أنا - أنت". وتتطوي هذه الانطلاقة كما يرى "ديفيد كوزنهوي"، على أهمية بالغة، لأنها تنظر إلى الفهم لا باعتباره علاقة إبستمولوجية بين ذات وموضوع، أو ذات محايدة أو كوجيطو "ديكارتية"؛ بمعنى ذاتية باطنية تنظر بكيفية غامضة في الذاتية الباطنية للآخر، بل تفترض تحليل "هيدغر" للدازين بوصفه الكينونة فعلاً في العالم<sup>(1)</sup>.

يسم "غادامير" النمط الأول من علاقة "أنا - أنت" بـ "المعرفة بالطبيعة البشرية"، وتقوم على معرفة الآخر وفقاً للأفكار التي تُكوّنها عن الآخرين؛ أي فهم الآخر في خانة العموميات السيكلولوجية المشتركة.

(1) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 178- 179.

(1) - ديفيد كوزنهوي: *الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية*، مرجع سابق، ص 93.

وهذا الاتجاه نحو الآخر، من وجهة نظر خلقية، اهتمام بالذات على نحو خاص، يتعارض مع أخلاقيات الإنسان، لأنه ينظر إلى الآخر لا كغاية في حد ذاته بل كوسيلة، ولو أسقطنا هذه العلاقة على المشكلة التأويلية يصير التراث موضوعاً منفصلاً عنا يُواجهنا دون أن نشترك معه، ومن ثم نستبعد الذات من تأثير التراث الذي تجترح من خلاله حقيقتها التاريخية<sup>(2)</sup>.

أما النمط الثاني من علاقة "أنا- أنت"، فيُنظر إلى الآخر كشخص، إلا أن هذه العلاقة تبقى حبيسة الأنا، وهي علاقة تُشكلها الأنا تشكيلاً تأملياً انعكاسياً، وتدل على انسحاب الوعي الذاتي من الجدل المتبادل. والمرء في ادعائه لمعرفة الآخر وفهمه يسلب شرعية دعواه، كالعلاقة التي يُمارسها الأستاذ على الطالب. وهذا النوع من العلاقة ينطبق على الوعي التاريخي الذي لا ينظر إلى الماضي في ضوء قوانين عامة، وإنما يعترف بفرديته وخصوصيته ويتعرف على الماضي من خلال التأمل الانعكاسي. إلا أن هذا النوع من العلاقة، كما يرى "غادامير"، يُخفي نوعاً من السيطرة والسيادة من خلال الفهم، إذ يسعى إلى رؤية التاريخ قابلاً هناك كمجرد "أنت" يتشكل تشكيلاً انعكاسياً يُدمر ما يطرحه التاريخ من معنى<sup>(1)</sup>.

أما النوع الثالث من علاقة "أنا- أنت"، فهو النمط الأعلى للتجربة التأويلية، ويتميز بالانفتاح الأصيل على الآخر ويجزّبه كـ "أنت" حقيقي، فلا يُعامله كموضوع أو وسيلة ولا يسعى إلى التسيّد عليه، ولا يُصادر حقّه في إمكانية أن يقول لنا شيئاً ما. وهذا النوع من الانفتاح ليس حكرًا على المتكلم، بل من يُصغي ويستمع منفتح أصلاً، إلا أن الاستماع في هذه الحالة لا يعني الإذعان لرغبات الآخر من غير بصيرة، بل يعني أن نتقبل أموراً تتعارض مع أفكارنا دون أن نُكره على ذلك. فعلاقة "أنا- أنت" الحقيقية هي «الانفتاح الذي يود أن يسمع أكثر مما يسود، ويود أن يتغير ويتعدّل من خلال الآخر»<sup>(2)</sup>.

وما يوازي هذه العلاقة في التجربة التأويلية، هو انفتاح الوعي على التراث ومشروعية ادعائه للحقيقة، فلا ينظر إلى الماضي بوصفه موضوعاً، ولا يعترف بفرديته وآخريته، وإنما يعترف به بطريقة تجعله يقول لنا شيئاً ما. إن الحوار الحقيقي يقتضي الميل إلى الآخر والاهتمام برأيه

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.381- 382.

(1) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 229.

(2) - المرجع نفسه ، في المكان نفسه.

والولوج إلى فكره، لا لفهم الفرد بل ما يُعبّر عنه، مما يجعل الحوار "الغادامي" حواراً "سقراطياً" يَسْتَبْعِدُ كل أنواع التّعسف بالآراء ليغدو فناً إيتيقياً غرضه تقييم الأفكار والاعتقادات في ظل التحام الآراء والافتراضات من خلال الفحص والمجازة<sup>(3)</sup>. وهذا النمط الأخير من علاقة "أنا- أنت" ذو أهمية قصوى، وكما أشار "غادامير" في الفصل الأول من الكتاب، يعدّ الفن المجال المفضل لإقامة هذا النوع من الحوار، ذلك أن فهم أي عمل فني لا يعني أنني أقف قبالة معنى معين، بل يعني أن ألتمس كائناً، أن أسكنه أو يسكنني، لذا فعندما أفهم قصيدة ما، وبهزني ما تقوله، فإنني أشارك في خلق حقيقة ما، قبل أن يتخذها العلم موضوعاً له<sup>(4)</sup>.

### 3: منطق السؤال والجواب، أو البنية الحوارية للفهم:

تحت هذا العنوان سننتقل إلى بحث البنية المنطقية للـ "الانفتاح" *Ouverture*، التي تُميّز الوعي الهرمنيوطيقي، عبر بحث أهمية مفهوم السؤال في تحليل الموقف التأويلي. من الواضح، كما ألمحنا، أن التجربة الحقيقية تتمتع مسبقاً ببنية سؤال، إذ لا يمكننا أن نخبر تجربة معينة ما لم نشرع في طرح السؤال؛ فكيفما نتعرف على شيء ما بأنه كذا، لا كما كنا نظنه من قبل، من البديهي أن نمّر أولاً بالتساؤل: هل هو كذا أم كذا؟ وهذا ما يُشكل، من وجهة نظر منطقية، حقيقة الانفتاح الذي يمثل جوهر التجربة، إنه انفتاح هذا أو ذاك، على نحو تنكشف بنية الانفتاح بوصفها بنية سؤال. لقد رأينا أن السلب الجدلي المميز للتجربة لا يتحقق إلا في إدراكنا لتناهيها ومحدوديتها. وبالكيفية نفسها، لا تتحقق الصورة المنطقية للسؤال والسلب إلا في وعينا بجهلنا، أي في معرفتنا بأننا لا نعرف. وهذا الوعي "السقراطي" بالجهل الذي آذن بأولوية السؤال، لهذا السبب سنشرع أولاً في تأمل ماهية السؤال من أجل توضيح طبيعة التجربة التأويلية<sup>(1)</sup>.

إن موقف "غادامير" بخصوص هذه المسألة واضح، فجوهر السؤال، في نظره، أن يكون له معنى، لجهة أن معنى السؤال هو الاتجاه الذي بمقتضاه يأتي الجواب، لذا فالسؤال يضع موضوعه داخل منظورية معينة، فحيثما يُطرح السؤال يفتح الوجود الذي نسائله عنوة، ومن ثم فإن "اللغوس"

(3) - محمد شوقي الزين: *تأويلات وتفكيكات*، مرجع سابق، ص 41.

(4) - جان غراندان: *المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا*، مرجع سابق، ص 145.

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.385.



"Logos" الذي يوضح هذا الوجود المفتوح هو دائماً جواب. ليس هذا فحسب، بل لا يكون للجواب معنى إلا في معنى السؤال<sup>(2)</sup>. وعلى خلاف ما كان شائعاً، يُعدّ طرح الأسئلة أصعب بكثير من الإجابة عنها، وهذه إحدى البصائر القيّمة التي ندين بها إلى "سقراط" "أفلاطون"، ولعلنا نتبنّ هذا الأمر بجلاء في توجّه الشّركاء داخل الحوار "السّقراطي"، حينما يجدون صعوبة في الإجابة عن أسئلة "سقراط" المحرجة، إلى استخدام الأسلحة نفسها من أجل الأخذ بزمام المبادرة، ومن ثم لعب الدور المتفوق، أعني لعب دور السّائل. لكنهم، في الواقع، يُخفقون. ولهذه الصّورة الكاليكاتورية، التي نلفيها داخل الحوارات "الأفلاطونية"، أهمية منهجية كبرى، تُعيننا على تحديد الطّبيعة الجوهرية للحوار في التّمييز النّقدي بين "الحوار الأصيل" "Discours Authentique" وغير الأصيل. فإذا كان المُحاور يبحث عن تبرير رأيه لا الاندماج داخل موضوع المحادثة، فانه لأمّر يسيّر عليه أن يطرح السؤال من الإجابة عنه، لأنه لا يُخاطر بمواجهة أسئلة لا يُمكنه الإجابة عنها. بيد أن إخفاق المتحاورين المتكرر أبان عن أن المرء الذي يعتقد دائماً بأنه يعرف أكثر من غيره هو شخص عاجز عن طرح الأسئلة، وحتّى يكون قادراً على ذلك حرّياً به أن يعرف بأنه لا يعرف. لعلنا ندرك الآن في هذا الاعتراف والتّبادل الكاليكاتوري الذي قدّمه "أفلاطون"، بين السؤال والجواب، بين المعرفة والجهل، ندرك أولوية السؤال في كل معرفة<sup>(1)</sup>.

يرجع الفضل إلى "أفلاطون" في توضيح صعوبة معرفة ما لا نعرفه، وهي العقبة الأولى، كما يصفها "سقراط"، نحو المعرفة. إن الأهم في كل معرفة أن نعرف بأننا لا نعرف، لذلك عمّد "سقراط"، في حواراته، إلى إحراج المحاور حتّى يخلق شروط السؤال، فكل تساؤل، وكل رغبة في المعرفة، يتطلب أن يعي المرء عدم قدرته على المعرفة، من ثم فان الافتقار إلى المعنى يقود إلى سؤال معنى<sup>(2)</sup>. أمّا ما يمنعنا من معرفة ما لا نعرفه فهي قوّة "الرأي" "Opinion" التي تصعب مواجهتها للاعتراف بجهلنا، إن الرّأي يقمع السؤال ويكبّحه، وهو يتحرك بفعل توجّه أو نزوع غريب يروم نشر ذاته على نطاق أوسع ليكون رأياً عاماً، الأمر الذي نفهمه من كلمة "Doxa" عند الإغريق، وتعني القرار الأخير الذي تتخذه الأغلبية داخل المجلس. وعليه نتساءل، كيف يصل المرء إلى مرتبة الوعي بجهله؟ وكيف يبلغ مرحلة استثارة السؤال؟

(2) - Ibid, p.386.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.386.

(2) - Ibid, p.389.

يُجيب "غادامير" عن هذا السؤال معتبراً أن الأسئلة تأتي بصورة مفاجئة إلى الذهن وتفتح عنة، لهذا السبب نقول عادة أن السؤال يتبادر إلى أذهاننا، لأن السؤال هو الذي يطرح نفسه أكثر مما نقول إننا نحن الذين نطرحه أو نُثيره. إن السؤال، برأي "غادامير"، تجربة ومعاناة يفرض نفسه أكثر مما نطرحه نحن، فنحن لا نطرح الأسئلة إلا لأننا متأثرون، وهذا ما يجعل المعرفة، بوصفها تساؤلاً، أعني معرفة جهلنا، يجعلها معاناة. ولئن كنّا نُعاني السؤال ونُجرّبه، وهي في العمق تجربة وجودنا وكينونتنا، فلأن ما هو مُساءل في النهاية هو نحن في قناعاتنا، على نحو يُظهر السؤال نسبية آرائنا ومواقفنا، أي نسبية وجهة النظر التي نسعى دائماً إلى جعلها مطلقة لأنها لصيقة بنا على نحو حميمي بحيث لا نراها كقيد أو تحديد لنا<sup>(1)</sup>. وقد ألمحنا أعلاه، إلى أن التجربة السلبية تقتض، من منظور منطقي، سؤالاً. والواقع إننا لا نخبر تجارب جديدة إلا إذا صدمتنا أراء لا تتواءم مع تصوراتنا المسبقة، وبالتالي، لا يُعدّ السؤال فعلاً بقدر ما هو انفعال. إن السؤال يفرض نفسه علينا ولا يُمكننا أن نتملّص من تأثيره أو نتفاداه عبر تمسّكنا الدائم بالرأي العام المشترك<sup>(2)</sup>.

وحتى يكتمل الحوار ينبغي أولاً أن يتفق المتحاوران حول موضوع الحوار، فلا يتحدثان في أشياء مختلفة، لذلك فالحوار يتمتع ببنية السؤال والجواب. إن الشرط الأول لفن الحوار (المحادثة) هو التأكد دائماً من أن الشريك يتبعه - أي الحوار -، ويُمكننا التحقق من هذا الشرط في كلمة "نعم" التي يُردها المتحاوران باستمرار داخل المحاورات للأفلاطونية. أما المظهر الايجابي لهذا التكرار أو الرّتابة هو "التّماسك الداخلي" *"Cohérence interne"* الذي يتشكّل موضوع المحادثة بمقتضاه. فأن تُشارك في الحوار أو المحادثة لا يعني أن تستبدّ برأي الآخر أو تُحاول إحراجه، بل أن تُقيّم مدى وجهة رأيه، ومن ثم يتبدى الحوار كفن اختبار رأي الآخر. وهذا ما يجعل من فن الاختبار هذا فناً للمساءلة، لأنّ طرح السؤال يعني أن نكتشف، أن نجعل شيئاً ما مفتوحاً، بمعنى أن نجعله معلّقاً غير مبنوث. إن فعل التّساؤل يضع الموضوع وممكناته في الانفتاح، أن تتساءل يعني أن نفتح أفقاً في لذه يُمكن أن يظهر رأي ما كراي صائب، أن نفهم يعني أن نطرح أسئلة، أن نفتح أفقاً من المعنى يجعل استقبال آخية النصّ أمراً مُمكنًا<sup>(3)</sup>، فالمرء الذي يُجيد فن التّساؤل هو من

(1) - Guy. Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, op. Cit, p. 349- 350.

(2) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.390.

(3) - Guy Deniau : *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, op. cit, p. 348.

يُحسن صيانة نفسه من القمع الذي يُمارسه الرأي المهيمن على الأسئلة، ومن يُجيد هذا الفن يبحث هو نفسه عن كل الحجج والمُسوغات الصّالحة لمثل هذا الرأي أو ذاك. وبالتالي لا يختزل الحوار في البحث عن ضعف ما يُقال، إنما العمل بدياً من أجل مَنْحِهِ قوّته الحقيقية. ومؤدّى هذه العبارة أن الحوار ليس فناً للـ"جدل" *"argumenter"* و"المناظرة" *"discourir"*، ولكن "فن التفكير" *"l'art de penser"* الذي يُقوّي الاعتراضات بمقتضى موضوع الحوار ذاته<sup>(1)</sup>.

لعلّ "فنّ التقوية" *"l'art de renforcer"* هذا الذي منح لحوارات "أفلاطون" أهميتها الفريدة. فنحن، من خلال تقوية ما يُقال، نعملُ باستمرار على تحويل ما يُقال لنمنحه مُمكناته الثّامة عن الحقّ والحقيقة، ونجعله يرتفع فوق كل تناقض يُقيد مشروعيته. والأمر لا يتعلّق هنا بأن ننزك الموضوع مفتوحاً غير محسوم؛ فمن يُريد أن يعرف لا يكتفي بأن يدع ما يعرفه لمسألة الرأي، بمعنى أن يضع نفسه داخل مسافة تُبعده عن الآراء التي تشغله، بل إن المتكلم، على خلاف ذلك، مُطالب دائماً بتبرير هذه الآراء وتسويغها إلى أن تتبثق حقيقة ما هو مطروح أمام المسألة. وخصوصية الطريقة التّوليدية في الحوار السّقراطي، بالرغم من أنها تتوجّه إلى الأفراد المشاركين في الحوار، إلّا أنّها تهتم بالآراء التي يُعبّرون عنها فحسب، بل تهتم أيضاً بالتّماسك المحايث للمضمون الذي يَنكشِفُ في الحوار، فما يبرز في الواقع هو "اللّغوس" *"logos"*، وهذا "اللّغوس" ليس عقلي ولا عقلك، بل يتعالى على الرأي الدّاتي للمتحوّرين، على نحو يكون الشّخص المُحاور عارفاً بأنّه لا يعرف. إنّ الجدل، بوصفه فنّ الحوار، هو في الوقت نفسه فن التّوليف بين الرّؤى تحت وجهة نظر واحدة؛ بمعنى فن تشكيل المفاهيم الذي يفرز فكراً مشتركاً. وما يُميّز الحوار - على خلاف الشّكل الصّارم لأي تصريح يتطلّب تدوينه عن طريق الكتابة - أن اللّغة التي يستخدمها، في السّؤال والجواب، وفي الأخذ والعطاء، وفيما نختلّف فيه، أو فيما نتفق حوله، لغة تُحقّق إيصال المعنى، وهي المهمة الملقاة على عاتق التّأويلية فيما يتعلّق بفن الثّراث الأدبي<sup>(2)</sup>.

يُمكننا في هذا السّياق أن نتوسل بـ"أفلاطون" لتبيين أهمية السّؤال في الظّاهرة التّأويلية، وبالتّحديد نقده للكلمة المكتوبة. بوسعنا أن نرى في حوارات "أفلاطون" إلى أي مدى أثار تأويل النّصوص المستخدم في الحوار من طرف "السفسطائية"، خصوصاً تأويل النّصوص الشّعريّة

(1) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.391.

(2) - Ibid, p.392.

لأغراض "تعليمية" *didactique*، أثار اعتراض "أفلاطون". وبوسعنا أيضاً أن نرى كيف عمل "أفلاطون" على مُجاوزة، أو، بالأحرى، التَّغلب، بفضل إبداعه الشعري للحوار، على ضعف الكلمات، وخصوصاً الكلمات المكتوبة، إذ يُعيد الشَّكل الأدبي للحوار وضع اللُّغة والمفاهيم داخل الحركة الأصلية للحوار، وهذا ما يحفظ الكلمة من سوء استخدامها الدوغمائي<sup>(1)</sup>.

هذه الإيضاحات التي يسوقها "غادامير" هنا تدخلنا رأساً إلى منطق السُّؤال والجواب، لجهة أن الظَّاهرة التَّأويلية تتضمن أسبقية الحوار وبنية السُّؤال والجواب. فالنَّص التَّراثي الذي يُشكل موضوعاً للتَّأويل يطرح على المؤلِّ سؤالاً، وبهذا المعنى يشتمل التَّأويل دائماً على إحالة جوهرية إلى السُّؤال المطروح على المؤلِّ، ومن ثم ففهم أي نصٍّ هو فهم السُّؤال الذي يطرحه، ولا يسعنا ذلك إلا إذا إجتَرحنا أفقاً تأويلياً، أفق يتجلَّى الآن كأفق للسُّؤال يتحدَّد في كنفه معنى النَّص.

فكيما نفهم نصّاً ما علينا أن نرتفع بالسُّؤال إلى وراء ما يُقال، أن نكتَبه النَّص كإجابة عن سؤال. بيد أنه لحظة ما نطرح السُّؤال فإننا نتوجّه حتماً إلى ما وراء ما يُقال، ومن ثم فنحن لا نفهم معنى النَّص إلا إذا أحرزنا أفقاً للسُّؤال يحوي ضرورة إمكان إجابات أخرى. هكذا، فإن معنى أية عبارة يرتبط بالسُّؤال الذي كانت إجابة عنه، وفي الوقت نفسه، فهو يتجاوز ما يُقال فيها<sup>(2)</sup>. وفي هذا يرى "غادامير" أن كل لقاء لنا مع التَّراث، أين يقال لنا شيئاً ما، هو حوار، وهو كذلك لأن التَّراث يطرح علينا سؤالاً ينبغي أن نُجيب عنه، فشيء ما يغرف من التَّراث، سواء أكان عملاً فنياً أو نصّاً أو حدثاً مفاجئاً، يتوجه إلينا ويرافقنا كشريك في الحوار<sup>(3)</sup>. إن البداية الأنطولوجية لكل تأويل هي، في الواقع، جواب، وكما هو شكل كلّ جواب، يتحدَّد معنى التَّأويل بمعنى السُّؤال المطروح، وهذا ما يجعل من الفهم حدثاً. إن الأهم في نظر "غادامير" أن نبحث عن الكيفية التي تُمكننا من طرح أسئلتنا؟ وما ينبغي أن نُجيب عنه عندما نطرحها؟ إذ لا تُوجد، وهذه عبارة "غادامير"، مشكلة أو سؤال يسقط من السَّماء كبارقة، ففي كلّ محاولة للفهم لا يتحقَّق الوجود الذي يشغلنا إلّا من خلال السُّؤال الذي ينبغي أن نُجيب عنه، فهو، أي السُّؤال، ما يضع معرفة المؤلِّ

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.392.

(2) - Ibid, p.393.

(3) - Carsten Dutt : *herméneutique- esthétique philosophie pratique, dialogue avec Hans- George. Gadamer*, op. cit, p.44.

مَوْضِعَ الشَّكِّ واللا يقين، وكما نُجِيب عنه يبدأ المعنى، من جانبه، بطرح أسئلته، لأن لا أحد يطرح أسئلة هكذا من تلقاء نفسه<sup>(1)</sup>.

يقود الفهم اللغوي إلى التعرف على الذات لأنه يُجسد المعنى المفهوم في اللقاء مع التراث، فالحوار مع التراث هو حوار حقيقي يُسهم فيه بصورة فعلية مَنْ هو مَعْنَى بكلامه، لأن اللغة التي يُفسرها هي لغته وليست لغة النص التي يُحاول الكشف عن مضامينها، وعليه فإن تأويل التراث ليس مجرد تكرار لهذه اللغة، ولكنها بمعنى ما إبداع جديد للفهم يتحدّد من قبل الكلمة المؤولة<sup>(2)</sup>.

لقد وجد "غادامير" في منطق السؤال والجواب الذي طوره "كولنجوود" "Collingwood" مدخلاً أولياً. فمن بين البصائر اللامعة لـ"كولنجوود" أن فهم مجرى الحوادث التاريخية وتطورها يمرُّ ضرورة عبر إعادة بناء السؤال الذي جاءت الأفعال التاريخية إجابة عنه<sup>(3)</sup>؛ على المؤرخ الذي يريد أن يفهم ما حدث أن يهتم بالأسئلة وتوقعات الفاعلين التاريخيين مستعيناً بالحوادث المؤثقة والمعروفة لديه. بيد أن مناقشات "كولنجوود" حول إعادة بناء السؤال الذي جاءت أفعال الفاعلين إجابة عنه تبدو متداعية متصدعة من زاويتين: الأولى، مقتضاها الإيمان بأن مجرى الحوادث التاريخية يستجيب لمخططات واعية. وعلى خلاف ذلك، كما يرى "غادامير"، ينتمي التاريخ إلى ذلك النوع من الحوادث أين تتقاطع النوايا والمقاصد مع العلاقات السببية واحتمالية الظروف المختلفة. أمّا الثانية، فمؤداها الاعتقاد بضرورة أن تنتقل داخل الأسئلة ومواقف الفاعلين الذين أسهموا في تشكيل هذه الحوادث إذا ما أردنا فهمها. كنا قد رأينا أن تصور "غادامير" للتطبيق، الذي يكتمل في جدل السؤال والجواب، يُعلمنا أن فهم السؤال يعني أن نطرحه على أنفسنا، لأن السؤال الذي نُعيد بناءه يبقى دائماً السؤال الذي نطرحه على أنفسنا.

ومع ذلك يُمكن لمساءلة "كولنجوود" أن تكون ذات دلالة بالنسبة للتأويلية، لأنها تسمح بتجاوز الإطار الضيق لتأويلية العلوم الإنسانية، فإذا كنّا لا نفهم النص إلا كجواب عن سؤال لا نزال نطرحه، فهذا يصدق أيضاً على كل فهم لغوي؛ ففهم أي خطاب أو أية جملة أو إيماءة، أو الصمت ذاته، هو التعرف إليها جميعها كجواب عن سؤال، هكذا يتبدّى الفهم دائماً كمحصلة

(1) - Carsten Dutt : *herméneutique- esthétique philosophie pratique, dialogue avec Hans- George*. op. Cit, p. 46.

(2) - Ibid, p. 48.

(3) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.394.

لأنصهار بين ما يفهم ومن يفهم<sup>(1)</sup>. ويعزو "غادامير" انجاز هذا الانصهار، الذي يحدث في الفهم، إلى اللغة، إن اللغة لا تجسّد موضوع الفهم فحسب، أي المعنى سواء أكان لغوياً أو لا، ولكنها، فضلاً عن ذلك، نمط تحققه؛ بمعنى هي ما يسمح بصياغته داخل عملية الفهم التي تمنحه معنى. إن الأمر يتعلّق إذن بـ "موضوع الفهم" و "تحقيقه"، اللذان يُحافظان على شيء ما لا يمكن سبر غوره، أي شيء مُقلق، لأن موضوع الفهم وتحقيقه (اكتماله) مرتبطان على نحو حميمي باللغة، على نحو يتعدّر تمييز "لغة الأشياء" "le langage des choses" عن "الأشياء ذاتها" "les choses elles mêmes"، وتمييز "الجهد اللغوي للفهم" "l'effort langagier de la compréhension" عن "الفهم ذاته" "comprendre lui meme". يُمكننا أن نرى في هذا "اللا تمييز" "non-distinction" نوعاً من التعايش المزدوج، لأنّه يرتبط في الوقت ذاته باللغة والأشياء، واللغة والفكر أيضاً، بيد أن هذا اللا تمييز أعزل لا يمتلك أي سلاح في مواجهة فكر متعطش للموضوعية يُجهد نفسه لتمييز الفكر عن تفصله اللغوي، وتمييز الأشياء عن تفصلها داخل اللغة. هذه المعقولية الأداتية عن اللغة التي يضعها "غادامير" أمام المسألة بغرض الاقتراب من كشف سرّ اللغة التي هي نحن، لأن اللغة ليست مجرد أداة تحت تصرف فكر مستقل<sup>(2)</sup>. والتّحدي الأخير الذي ترفعه تأويلية "غادامير"، في "الحقيقة والمنهج"، هو بالتّحديد تأمل هذا الحوار الجوهرية الذي هو نحن، في علاقته مع الأشياء، من جهة، ومن جهة أخرى، في علاقته بنا نحن أنفسنا، حتّى عندما نشعر في الحديث. إن الوجود لن يدع نفسه أبداً ليتميّر عن اللغة، وهذا هو السّبب الذي دفع "غادامير" إلى التّحول نحو البعد الأنطولوجي للتأويلية مُتقياً أثر الخيط اللغوي<sup>(3)</sup>.

لنلخص فنقول: يأتي الحوار هنا كاستعارة تعني أن جدل السؤال والجواب يُظهر النّص كعلاقة متبادلة، أي كحوار، فالنّص لا يتحدث إلينا كما يتحدث إلينا شخص آخر، وعلى عاتقنا، نحن الذين نفهم، تقع مهمة أن نجعله يتحدث داخل الحوار، ومن ثمّ تُوحى الاستعارة، في هذا السّياق، بالحوار "الشفهي" "verbalisme". وهذا بالتّحديد ما اعترض عليه "باسكال ميشون" "Pascal Michon" متسائلاً: هل يسعنا أن نُطلق عبارة حوار أو محادثة على العلاقة بين المؤلّ والنّص الذي يُمكن أن يقول شيئاً ما؟ إن مكمن الصعوبة هنا، أن النّص لا يُمكنه أن يُجيبنا البتّة،

(1) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 179.

(2) - Hans- George Gadamer : *vérité et méthode*, op. cit, p.402.

(3) - Jean Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 180.



فليس في مُستطاعه أن يندمج فيما هو مطروح للمناقشة، كما لا يُمكنه أن يُفكر مع المؤول. وعطفاً على ذلك، يبقى يَنْقُصُ هذه العلاقة الفيلولوجية الكثير من الأشياء لتأسيس حوار حقيقي يبنّي على التفاعل الحيّ والمساواة بين المتحاورين<sup>(1)</sup>.

يتجلى هذا الطابع المضلل لهذه المقارنة، برأي "باسكال ميشون"، على نحو خاص في حالة "الترجمة" *"traduction"*. إن الترجمة، ككل قراءة، شكل من الحوار لأن أنموذج المترجم، الذي تتلخّص مهمته في اختراق المسافة السحيقة التي تفصل بين الألسن، يُظهر، على نحو واضح، العلاقات المتبادلة بين المؤول والنص، وهي علاقة مماثلة لعملية الفهم داخل الحوار. لكن يُبدي هذا التوتر، في الوقت نفسه، وهنا مكن المفارقة، طابعها الشفهي الخالص والمصطنع، فأين تُصادف مثل هذا التبادل في الفهم بين النص ومترجمه؟ وهل هي العلاقة ذاتها في الحالتين؟

يُجيب "غادامير" عن هذا السؤال مُعتبراً أن التأويل يَتَمَتَّعُ ببنية الدائرة التي تتجلى داخل علاقة سؤال - جواب. إن التأويل، كالحوار، يُشكل دائرة مغلقة تتكشف في جدل السؤال والجواب؛ إنها علاقة أصلية للحياة ذات طابع تاريخي لا تكتمل إلا في وسط لغوي، لهذا السبب ندعوها حواراً، حتّى لو تعلق الأمر بتأويل النصوص، ولا يتسنى ذلك إلا بالإبقاء على نوع من الانفتاح على المجهول والمحافظة عليه<sup>(2)</sup>.

وخلاصة القول: حاولنا في هذا الفصل الموسوم "أنطولوجيا الوعي المتأثر تاريخياً" أن نقف عند توصيف "غادامير" للطابع الأنطولوجي للوعي التاريخي". فالفهم كما أسلفنا ليس فعلاً ذاتياً، إنّما هو حدث يأتي استجابة لأعماق التراث الذي يتحدث إلينا من دواخلنا، على نحو يتجلى الفهم كاتّناء إلى التراث واندماج فيما يقوله النص. ونُلخّص ما ترتب عن هذه المحاولة من نتائج في النقاط التالية:

1- يُعدّ "انصهار الآفاق"، كما طوّره "غادامير" في *"الحقيقة والمنهج"*، مفهوماً مركزياً في تأويليته، ولئن أُستُخدِمَ المفهوم بمعناه الفلسفي الدارج ليعبر عن وجهة النظر الذاتية، فإن "غادامير" يمنحه معنى أنطولوجي ايجابي يعكس انتماء المؤول (الذات) إلى الموضوع. ومن النتائج المباشرة

(1) - Pascal Michon : *Poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer*, Vrin, p. 110.

(2) - Ibid ; p. 111.



المرتتبة عن هذا التصور الجديد للفهم، أن التأويل لم يعد محض تكرار للماضي بل عملية تاريخية تُسهم في معنى الحاضر، ومن ثم لا وجود لتأويل صحيح أو معنى ثابت، لأن التأويل توسط دائم بين الماضي والحاضر.

2- إن إصرار "غادامير" على البنية التاريخية للفهم هو الذي قاده إلى رد الاعتبار لمفهوم "التطبيق" بعد أن فقد قوته المفهومية والمعيارية تحت تأثير من التأويلية الرومانسية. لقد أضحى التطبيق مع فيلسوف هيدلبرغ عنصراً مكوناً للفهم، فأن تفهم يعني أن تربط النص بالزمن الحاضر، ومن ثم لم تعد التأويلية فهماً وتفسيراً فحسب إنما هي تطبيق أيضاً.

3- يرفض "غادامير" التصور العلمي للتجربة الذي يُوضع كل شيء ويجعله قابلاً للتحقق والاختبار، على نحو لا تكون التجربة جديرة بهذا الاسم إلا إذا كانت قابلة للتكرار. يقترح "غادامير" مفهوماً آخر للتجربة التأويلية ينبني على التصور التاريخي والجدلي. إن التجربة خبرة بالانفتاح، التجربة التي نجتريها باستمرار ويكمن مضمونها الحقيقي في الوعي بتناهي الوعي ذاته، لأنها قد تتغير في أية لحظة، إنها تستبعد من نطاقها كل طموح إلى اليقين المطلق الذي تدعيه التجربة العلمية أو تجربة الوعي المطلق. وهذا معنى عبارة "أسخيلوس" التي كثيراً ما يرددها "غادامير": "التعلم من خلال المعاناة". إن التجربة معاناة ومن خلالها فقط نُصبح حكماء.

4- تتمتع التجربة ببنية سؤال، لهذا السبب فهي تخضع لمنطق جدل السؤال والجواب. فحتى نُجرب شيئاً ما لابد أن نتساءل أولاً هل هو كذا أو كذا؟ وهو سؤال ينبغي أن نجيب عنه، لذا فإن كل فهم عبارة عن حوار، ولتوضيح هذه الفكرة ينطلق "غادامير" من المفهوم "الأفلاطوني" عن الحوار، فهدف الحوارات الأفلاطونية هي الوصول إلى الحقيقة، وبقدر ما يصل المتحاوران إلى اتفاق بقدر ما يقترب الحوار من الحقيقة.

## الفصل الرابع

### البُعد اللُّغوي للمعنى التاريخي

أو

### اللُّغة وتجلّي التراث

#### مفتّح:

يتقدّم "غادامير" بتأويليته خطوة أخرى إلى الأمام، نحو المرحلة اللُّغوية، فإذا كان فهم التراث لا يكتمل إلاّ بتأثير التراث ذاته في الفهم، وهو التأثير الذي أطلقَ عليه "غادامير" اسم "نشاط التاريخ"، والذي يَصِفُهُ في مواضع مختلفة من مؤلفاته بـ "انتماء الفهم إلى التراث" الذي يُؤوِّله، فإن الانتماء إلى تراث ما أو تقاليد مُعيَّنة إنّما يحصل عبر تأويل العلامات والنصوص والآثار التي تُنبَتُ فيها، وبالجملّة تأويل اللُّغة المكونة داخلها. فالخبرة التَّأويلية، كما أسلفنا، لقاء بين موروث، في هيئة نصّ منقول عبر الزمن، وأفق المؤوِّل، حيث تُسهم اللُّغة في اتصال التراث الذي يربط الماضي بالحاضر، على نحو يتجلّى الفهم التَّأويلي بوصفه ظاهرة اللُّغة أين يحضر التراث النِّقافي. وهذا معنى عبارة "غادامير" الشهيرة التي يقول فيها: "الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو اللُّغة". إن اللُّغة، في نظر "غادامير"، كشف العالم والوجود والحقيقة.

نُروم في الفصل الذي يلي، والموسوم بـ: "البُعد اللُّغوي للمعنى التاريخي، أو اللُّغة وتجلّي التراث"، تحليل موقف "غادامير" من اللُّغة كوسيط للتَّجربة التَّأويلية، فاللُّغة، برأيه، تاريخية أين تكون مصدراً لكلّ ما هو تاريخي، إنّها الكيفية التي تُواجه بها موقفاً ما، والطريقة التي تُصاغ بها المُشكلات، والكيفية التي نَسْتَبِقُ بها المُستقبل. ولتحقيق هذا المُبتغى ابتدأنا بعرض المُبررات التي يسوقها "غادامير" لتسوية العلاقة الجوهرية بين الفهم واللُّغة. إنّ كلّ فهم يحدث إنّما يتمّ عبر وسيط اللُّغة، لجهة أن اللُّغة، كما يراها "غادامير"، حفظ للتراث، وهي ما يسمح بانتقاله عبر الزمن، وبواسطتها يحدث اللقاء بينه وبين المؤوِّل. وعطفاً على ذلك، ليس التراث مُجرّد استمرارية نعرفه عن طريق الخبرة ونتعلّم السَّيطرة عليه، بل إنّ التراث هو اللُّغة التي تتحدّث من داخلها كالـ "أنت". وإثر ذلك لا يُختزل التراث إلى مجرّد موضوع يقف قبالة الذات، بل إنّهُ يُشبه، إلى حدّ بعيد، الشَّخص الآخر في الحوار. لذا يُقيِّض "غادامير"، بغرض تبرير موقفه، مفهوم "الحوار"، فكلّ

فهم للنص أو التراث هو عبارة عن اتفاق وحوار، فأن تفهم نصاً ما يعني أن تتدمج معه في حوار تماماً كما يحدث الحوار بين شخصين في المحادثة. لعل تأكيد "غادامير" على ضرورة أن الفهم يحدث في اللغة وبواسطتها، هو ما قاده إلى تجاوز التأويلات الكلاسيكية، خصوصاً تأويلية "شلايرماخر" العامة، عبر تجاوز مهمة جسر المسافة بين الماضي والحاضر، أو بين النص والمؤول، بالاستعانة بمصطلح التقمص السيكلوجي، فلم يعد أيّ داع لتبني هذا المصطلح للوصول بين حقتين زمنيتين. إن الماضي والحاضر، أي النص والتأويل جزء من عملية اللغة المستمرة، حيث تتولد المعاني وتتشكل تاريخياً، وهذا معنى عبارة "غادامير" التي يقول فيها أن إضفاء الطابع اللغوي على الفهم يعني تجسيد الوعي الهرمنيوطيقي<sup>(1)</sup>.

وأفردنا المبحث الثاني للنظر في نقد "غادامير" للتصور الأداتي للغة الذي يختزلها إلى مجرد علامة للتعبير عن الأفكار، ومن ثم يسلبها قوتها الأصلية فتتقلب إلى محض أدوات ووسائل لتسمية الأشياء. وخير شاهد على ذلك هيمنة النزعة الاسمية على كل نظرتنا للعالم والأشياء. ولعل هذا التصور، الذي يخفي حقيقة اللغة، الذي ساد مجمل الفكر الغربي وهيمن عليه. أما المهندس الأول لهذا النسيان الغربي للغة هو "أفلاطون" بامتياز. يقترح فيلسوف هيدلبرغ تصوراً جديداً للغة ينهل من فكرة التجسد في الفكر المسيحي، لجهة أن الفكر الغربي لم يعرف إلا استثناءً واحداً لنسيان اللغة هو القديس "أوغسطين". إن اللغة لا تُعبّر، عند "غادامير"، عن مجرد أداة في خدمة فكر مُستقل إنما هي كشف للعالم، إذ يوجد العالم لأول مرة في اللغة وبواسطتها، فأن يمتلك الإنسان عالماً معنى ذلك أنه يمتلك لغة، وهذا ما حاول "غادامير" توضيحه من خلال عبارته المضطربة "حقيقة الكلمة" *"la vérité du mot"*.

وعقدنا المبحث الأخير، وعنوانه "اللغة والوجه الكوني للتأويلية، أو التأويلية كميثافيزيقا التناهي"، للنظر في دعواه بـ"كونية التجربة التأويلية" *"universalité de l'herméneutique"*، ومقتضاها أن مجالي الفهم والتأويلية ينطويان على الخصائص نفسها التي تتميز بها اللغة من شمول وكونية، لأن خبرتنا بالعالم هي خبرة لغوية بالأساس. وليس من قبيل المصادفة أن تلجأ تأويلية "غادامير" إلى المرحلة اللغوية، بل كانت نتيجة طبيعية للتأثير الذي مارسه "هيدغر" المتأخر المهووس باللغة والشعر، وهذا ما تترجمه عبارته اللامعة التي يعلن فيها أن "اللغة مسكن الكائن" *"langage est la maison de l'être du dasein"*. وفيما يلي نص مقتبس من مقال

(1) - ديفيد كونزهوي: الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، مرجع سابق، ص 96.

"حدود اللغة" *les limites du langage* يظهر المكانة المركزية التي تحتلها اللغة في فكر "غادامير"، يقول: "إن الدعوة إلى تأمل اللغة وحدودها تُوقظ لديّ رغبة لا تُقاوم مماثلة لتلك التي انتابت "سقراط" حينما حدّثوه عن شاب [يقصد "كراتيلوس"] واعدٍ ينبغي أن يُحاوره. والشئ نفسه يحدث معي عندما يتعلّق الأمر بـ "صلب اللغة" *l'os du langage*، وهي الفكرة ذاتها التي كرّس لها "هامان" *haman*، كل حياته ولم يتخل عنها أبداً"<sup>(1)</sup>.

أولاً: الطّبيعة اللّغوية للظاهرة التّأويلية، أو اللغة وسيط للتّجربة التّأويلية:

## 1- اللغة والفهم:

كتب "غادامير" في نصّ "اللغة والحقيقة" *langage et vérité* عن علاقة اللغة بالفهم قائلاً:

"أضحت مشكلة الفهم راهنة، حيث احتدم النقاش حولها في السّنوات الأخيرة، وهو أمر ذو علاقة مباشرة بتفاقم الوضع السياسي والاجتماعي العالميين، فضلاً عن زيادة التّوترات التي تخترق حاضرتنا. فكلّ محاولة للتّفاهم بين الأقاليم والأمم والتكتلات، وحتى بين الأجيال المختلفة، باءت بالفشل، لأن اللغة المشتركة بينهم يبدو أنّها قد أهملت لتحلّ محلّها مفاهيم ... أو أشكال سحرية تُقوي التّعاضات وثقافة التّوترات وتُغذي فكر الإقصاء. ويكفي أن نُشير في هذا السّياق إلى مفاهيم "الديمقراطية و"الحرية"<sup>(2)</sup>.

نقرأ في هذا النصّ أن "غادامير" يجعل من كلّ فهم مُشكلة لغوية يَنْجَحُ أو يُخْفَق في وساطة العنصر اللّغوي، على نحو تتجلّى كلّ ظواهر الفهم وسوء الفهم، وهي موضوع التّأويلية، كتمظهرات لغويّة<sup>(3)</sup>. وعلى حدّ تعبير "غادامير" ذاته: من الأصحّ القول أن اللغة تتكلّمنا أكثر مما نتكلّمها نحن، لأننا لا نفهم إلّا ما يتّخذ شكلاً داخل لغتنا. فما قيل هو، دون شكّ، شيء آخر غير الكلمة التي قيلت، ومن ثمّ لا تتجسّد اللغة في الوجود الحسيّ الخاصّ بها إلّا لكي تُلغي ذاتها عبر

(1) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, op. Cit, p.170.

(2) - Hans- George. Gadamer : *Langage et vérité*, traduit de l'allemand par Jean- Claude Gens, Editions Gallimard, 1995, p. 146.

(3) - Ibidem.

الولوج إلى ما قيل. وعلى هذا، ما يُقال ليس شيئاً مُعطى مسبقاً ينوجد خارج اللغة بل لا يكتمل وجوده الخاص إلا داخل الكلمة<sup>(1)</sup>.

هذه، في الواقع، الأطروحة المركزية التي دافع عنها "غادامير" في الجزء الثالث من "الحقيقة والمنهج". وكما نُحيط على نحو مُلائم بفكره الهرمنيوطيقي حول اللغة ينبغي أن نستعيد الطريقة التي أقحمت بها اللغة في الكتاب، أعني بفضل تحليله لجدل السؤال والجواب الذي حَضَرَهُ في إطار تأويلية العلوم الإنسانية. لقد رأينا أعلاه أن فهم نصّ أو حدث ما ينبغي استكناهاه كإجابة عن سؤال، وبعبارة أخرى، لا يسعنا فهم أي شيء إلا إذا كنّا مُتيقّظين لكوكبة الأسئلة التي ينخرط فيها النصّ المؤوّل. على هذا يُخفي كلّ فهم في داخله تطبيقاً، لأنّ الفهم ليس شيئاً آخر إلا تطبيقاً وترجمة للمعنى<sup>(2)</sup>.

يُتخذ الفهم، هكذا، شكل انصهار للأفاق بين المؤوّل (لغته) وموضوعه (وهو أيضاً لغة)، على نحو يتبدّى الانصهارك "حوار" "Dialogue"، لتصير فكرة الحوار حجر الزاوية في بداية الجزء الثالث من الكتاب. ليس هذا فحسب، بل يذهب "غادامير" أبعد من ذلك عبر تأكيد على وجود تشابه بين الحوار الذي يجمع المتحاورين في المحادثة والحوار الذي يجمع المؤوّل بالنصّ، وقد أشار "غادامير"، في مطلع الجزء الثالث، إلى أنّه ينطلق من الأنموذج الأول لتوضيح الثاني، وفي هذا المعنى يقول: "يحدث التّواصل بين الشّريكين في المحادثة مثلاً يحدث بين شخصين ... فالنّص يقول شيئاً ما، ولكن فعل النّص هذا من انجاز المؤوّل، ولكليهما نصيبٌ فيه"<sup>(3)</sup>. قد لا نُجانب الصّواب إذا قلنا أن "غادامير" قد انطلق بالفعل، في جِبْكَ كتابه، من الأنموذج الحواري في العلوم الإنسانية ليصل في النّهاية إلى هذا الإطار اللّغوي الأكثر شمولية، لأنّ الحوار المتأثّل على جدل السؤال والجواب قد ظهر أولاً في العلوم الإنسانية، فتأويل أي نصّ يعني أولاً وقبل كل شيء أن نفهمه معاً، أن نفهمه كإجابة عن سؤال، على نحو يكون المؤوّل دائماً من يَحْمِلُ النّص إلى التّكلم من خلال إجابة طرح الأسئلة. لكن لا ينبغي أن يقع في وهما أن المؤوّل يفرض وجهة نظره الخاصّة على النّص، بل العكس، ما يحدث، كما يرى "غادامير"، أن التّأويل لا ينجح إلا بقدر ما ينمحي أمام النّص، "يوجد النّص ليتكلم من خلال التّأويل. [ف]لا النّص ولا الكتاب يتكلم إذا لم

(1) - Pierre. Fruchon : *l'herméneutique de Gadamer, platonisme et modernité*, les éditions du cerf, paris, 1994, p. 514.

(2) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 152.

(3) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.410.

يتكلّم لغة تواصل الآخر<sup>(1)</sup>. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، كيف ينجح المرء في جعل النص يتكلّم؟ لا يمكن للنص أن يتكلّم إلا من خلال الكلمات والرموز والتبر والصوت التي يمنحها له المؤول أو فعل القراءة. وعلى هذه الأرضية، أيّ تموضع التأويل في اللفظ، يحدث الحوار الأصيل مع النص. قد تُصادف أمراً مماثلاً في "الترجمة" *traduction*: فبقدر ما يمرّ إبداع المترجم دون أن يُثير الانتباه بقدر ما تكون الترجمة ناجحة. وبالكيفية نفسها، كلّ تأويل يهدف إلى فهم معنى نصّ ما يبقى محافظاً على الشّيء ذاته (موضوع الكلام) في النصّ، وما يجعلنا مقتنعين بملاءمة هذا التأويل هو، كما يُسمّيه "جان غراندان"، "التأسيس الجيد" *bien fondé* للشّيء الذي يفهم، أمّا في الحالة التي لا يظهر فيها هذا التأسيس الجيد فبسبب أن التأويل قد أخفق. وفي المقابل حينما يفرض التأسيس الجيد للشّيء نفسه إنّما يفعله بفضل جهد تأويلي لا يظهر بوصفه كذلك. إن التطبيق الناجح هو الذي يمحي ذاته كتأويل، وينصهر فيما يقوله على نحو تامّ<sup>(2)</sup>.

إنّنا نوول النصّ، دائماً، وهذه عبارة "غادامير"، على ضوء سلطة الشّيء (الموضوع الذي يُقدّم في اللغة)، وبهذا يتجلى التأويل كحوار مع النصّ، والعبارة الألمانية *Verständigung* تُعبّر جيداً عن مقاصد "غادامير". إن "الفهم" *verstehen* هو، قبل كلّ شيء، تفاهم (اتفاق)، ومن ثمّ ما يفهم ليست وجهة نظر الآخر أو موقفه التاريخي بل التأسيس الجيد للشّيء ذاته. وإذا كنّا نلجأ إلى التأويل النفسي والتاريخي ففي الحالة أين يكون الشّيء ذاته مبهماً. تأسيساً على ذلك يمكننا الحديث عن نوع من الاستقلال النسبي للحوار عن المتحاورين، فليسوا هم من يقود الحوار بل إنهم منقادون من طرفه، وإثر ذلك، يحوي الحوار في داخله جزءاً من الحدث، أعني وقائعية الشّيء التي تتفلت من هيمنة المتحاورين<sup>(3)</sup>.

تكمّن أهمية أنموذج الحوار، بالنسبة لتأويلية "غادامير"، في أنّ كلّ لقاء مع الآخر يسمح أولاً: بتجاوز حدود الذاتية. وثانياً: وهو الأهم، يسمح بإلقاء الضوء على الطابع اللُّغوي للفهم الإنساني. فالفهم لا يُعبّر عن عملية عقلية مسبقة تتخذ بعد ذلك شكلاً لفظياً، إنّما هو في جوهره فعل لُغوي. إنّنا لا نفهم إلا عندما نُعبّر عن الشّيء في الكلمة، وإذا كنّا عاجزين عن ذلك فلأنّنا لم نفهم. دون شكّ لا يسعنا قول كلّ شيء لأنّ ليس كلّ شيء يمكن أن يفهم، وهذا، في الواقع، ما

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.419.

(2) - Jean. Grondin.: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 186.

(3) – Ibidem.

يُشكل جزءاً من التَّنَاهي الإنساني. فما يُميّز اللغة، عند "غادامير"، هو انفتاحها الجوهرية: إنّها الانفتاح على كلّ ما يُمكن أن يُقال. ويتأكّده على انفتاح اللغة انتهى "غادامير" إلى الاعتراف لها بمضمون أنطولوجي إيجابي. فهي ما يسمح لنا بقول ما هو كائن، إلى درجة أن اللغة ليست تعبيراً عن الفكر أو ثقافة معيّنة بقدر ما هي تعبير عن الأشياء ذاتها، لأن الوجود ذاته الذي يَتَمَوَّضَعُ في اللغة. إنّ اللغة ليست حاجزاً يمنعنا من قول الوجود، ولكن بالعكس، إنّها العنصر الذي في لَدُنْه يُعبّر الوجود عن ذاته<sup>(1)</sup>.

يتصدّى "غادامير" للفكرة الحديثة التي بمقتضاها تُشكل اللغة حاجزاً يقف بيننا وبين الوجود، كما لو أنّ اللغة هي التي تمنعنا من الولوج إلى الوجود ذاته لأنّها مجرد إبداع من إبداعات فكر متسيّد لا صلة له به، أيّ الوجود، على نحو ينظر هذا التّصور الاسمي إلى اللغة كمجرد علامة للتعبير عن الأفكار. أمّا منظورية "غادامير" إلى اللغة فهي أكثر أنطولوجية، إنّها، أولاً وقبل كلّ شيء، تعبير عن الوجود، فعندما نتحدّث عن ثقافة أو عن طبيب أو الانفعال فإنّ الشّيء ذاته الذي يحضّر في اللغة وبفضلها<sup>(2)</sup>.

تتبدّى الصّلة الجوهرية بين اللغة والفهم في العنصر اللُّغوي كتحديد للموضوع والفعل التّأويليين، وهو ذات العنوان الذي اختاره لفصلين من الجزء الثالث: "العنصر اللُّغوي كتحديد للموضوع التّأويلي" *"l'élément langagier détermination de l'objet herméneutique"* "العنصر اللُّغوي كتحديد للفعل التّأويلي" *"l'élément langagier détermination de l'opération herméneutique"*<sup>(3)</sup>. ويعني بهما أنّ الشّيء المفهوم يكون قابلاً دائماً لأن يتمفصل في تأويل معيّن، أي قابلاً لأن يُصاغ ضمن معنى يُمكن مشاركته فعلياً. من المهم بهذا الصّد أن نلاحظ، مع "غراندان"، أن التّمييز "الغاداميري" بين الموضوع والفعل التّأويليين هو تمييز سطحي ومُصطنع، لأنّ الأمر يتعلّق، في نهاية المطاف، بالعملية نفسها: لا يصير الموضوع متكلّماً إلاّ إذا تحوّل إلى لغة مفهومة. والمثال الذي يسوقه "غادامير" لشرح هذه الوحدة، يرتبط بالعلاقة الحميمة بين الفهم والتّأويل. ونحن ندين في إدراك هذه العلاقة إلى الرُّومانية الألمانية، التي كانت ترى الفهم كقدرة على صياغة ما فهمناه داخل تأويل مُتموضع في لغة معنى. وفي هذا

(1) - Jean. Grondin.: *Hans-Georg Gadamer, une biographie*, Grasset, paris, 2011, p. 389- 390.

(2) - Ibid, p. 390.

(3) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.411, 418.



المعنى يقول "غادامير": "نحن ندين للرومانسية الألمانية فهمنا للأهمية المنهجية التي تمتلكها الطبيعة اللغوية للمحادثة بالنسبة لكل ما هو مفهوم. فقد علمتنا أن الفهم والتأويل هما الشيء ذاته ... فكل فهم تأويل، وكل تأويل ينكشف في وسط لغة تجلب الموضوع إلى الكلمة التي تبقى لغة المؤول"<sup>(1)</sup>. يوضح "غادامير" مصطلح التأويل برده إلى نموذج الترجمة: فتأويل أي نص هو ترجمته إلى لغة مفهومة، وكل ترجمة ينبغي على المترجم أن يوظف معنى النص ويجعله متكلاً، وهو معنى يمكن للوعي المعاصر أن يتنبه إليه، لأن الترجمة تأويل لا مجرد إعادة إنتاج تحدث بتسليط ضوء جديد على النص مُنبعث من لغة ثانية على نحو تكون الترجمة أوضح من الأصل. ومنه فالتأويل والترجمة، اللذان يريدان إدراك معنى خطاب ما، يُدركانه كجزء من المعنى ذاته أو مشاركة له، وهو معنى يخدم معنى النص، ويُفهم دائماً كمعنى يُطبق بشكل ضمني على الحالة الراهنة<sup>(2)</sup>.

رب سائل قد يعترض: ليس الفهم والتأويل لغويان ضرورة؟ وهذا حال الأداء الموسيقي أو فهم لوحة ما، لا يحتاجان إلا إلى الإعجاب، فأمام الأعمال الخالدة تبقى الكلمة، دون شك، عاجزة. في الحقيقة، يمتلك "غادامير" حساسية مضاعفة ضد هذا الموقف الذي يدعي بعجز الكلمات أمام أعمال الفن، ويتحدث في "الحقيقة والمنهج" عن فهم لغوي ممكن. وفي هذا المقام ينبغي أن نلاحظ بأن "غادامير" لا يتحدث عن "لغة" *"langage"* *"sprache"* لكن عن "عنصر لغوي" *"élément langagier"* *"sprachlichkeit"*، ويعني به افتراضية الوجود اللغوي، وبعبارة أخرى، إمكانية انكشاف الفهم في التأويل. وقد أسلفنا أن "غادامير" يتحدث في استيعابه عن إجابة يتوسلها كل عمل فني؛ فالفن كعرض للمعنى يتطلب جواباً، على نحو يكون هذا الاستجواب لغوياً، بحيث تُعتبر كل نظرة أو إيماءة، تُعتبر سؤالاً أو دعوة<sup>(3)</sup>.

غير بعيد عن هذه الفكرة، يُثير "غادامير" في مقال "اللغة والفهم" *"Langage et compréhension"*<sup>(4)</sup> مسألة مماثلة، تؤكد على موقفه الذي لا يرى في فعل التفاهم بين الناس الشكل الوحيد الذي يمثل حدثاً لغوياً بل يتعداه إلى فعل الفهم ذاته، حتى إذا تعلّق الأمر بالظواهر

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.410- 411.

(2) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 187.

(3) - Ibid, p. 188.

(4) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p. 146.

"فوق لغوية" *extra langagier*، كالحوار الداخلي للروح مع ذاته الذي تحدث عنه "أفلاطون" بوصفه جوهر الفكر<sup>(1)</sup>.

قد تظهر أطروحة "غادامير" على أنها مُثيرة، لكن يكفي أن ننظر من حولنا ونتأمل تجاربنا الخاصة حتى تُصادفنا الكثير من الأمثلة المعاكسة أين يتبدى الفهم الصامت، مثلاً، كنمط أعلى من الفهم، فكل من يهتم ببحث مشكلة اللغة يصطدم بها لا محالة. ثم ما حقيقة الظواهر الأخرى مثل الدهشة والتفكير الصامت؟ قد نواجه بعض المواقف نبقى أمامها مندهشين دون كلام، وإذا كنّا، في مواجهتها، نفقد القدرة على الكلام فلأننا نراها ظواهر أعظم من مجرد كلمات يُمكن فهمها. لذا نُخطئ إذا ما اعتبرنا فقدان القدرة على الكلام، في هذه الحالة، كشكل لغوي. أمّا الجواب الذي قدّمه "غادامير" لهذا السؤال فهو بسيط: إذا كنّا نفقد القدرة على الكلام معنى ذلك أننا نريد قول الكثير بحيث لا نعلم من أين نبدأ، وعليه يشهد عجز اللغة عن التعبير على قدرتها في البحث عن تعبير ملائم لكل شيء<sup>(2)</sup>.

يضرب "غادامير" مثلاً آخر في "**الحقيقة والمنهج**"، وهو مثال الفنان (النّحاة أو الموسيقار) الذي يرفض تأويل العمل الأدائي بواسطة الكلمة واللغة. ووجه الاعتراض الذي قدمه فيلسوف هيدلبرغ، أن رفض التأويل اللغوي لا يتسنى إلا باسم تأويل آخر مُمكن على الأقل، ومن ثم كل تأويل ناجح هو تأويل مُفنع يفرض نفسه بحيث يُمكننا إتباعه. وهذا الوجود المُفنع أو المُجذب نحو المعنى هو السمة المميزة للفهم بوصفه مشاركة في المعنى.

لعلنا نلتبسُ تَمَسُّك "غادامير" بهذه الأطروحة في سياق تأملاته التي أثارها للمرّة الأولى حول كونية العنصر اللغوي، وما يُريد قوله، بهذه العبارة، أن كل حديث عن حدود اللغة لا يُضيقُ من مجالها بقدر ما يُسهم هو الآخر في كونية العنصر اللغوي، فما ينفلت من قبضة اللغة هو ما لا يُمكن أن يُقال، لأن ما يُقال لا يُمكنه أن يَسْتَفِدَّ كل ما نريد قوله، لهذا السبب يُعدّ عنصر "إرادة القول" *vouloir- dire*، هو على الأقل، الشيء المُمكن الوحيد، وحتى إذا لم ينجح أبداً في قول ما يُريد قوله، فإننا ننحّه قيمة أكبر من الإمكانيات المحدودة للغة. وبهذه الكيفية يعتقد "غادامير" أن اللغة تُفلت من كل الاعتراضات الموجهة إلى إمكانياتها، فكونية العنصر اللغوي هي كونية إرادة القول، أي كونية ما لا يُمكن التعبير عنه وما لا يُمكن تسميته. وإنّه لبهذا المعنى، وبه فحسب،

(1) - Hans- George. Gadamer : *Langage et vérité*, op. Cit, p.146- 147.

(2) - Ibid, p. 147.

يُمكن لـ"غادامير" أن يقول "الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو اللغة"، لأن ما لا يُمكن أن يصير لغة هو ما لا يُمكن فهمه، وهذا ما يجعل التّوضع في اللغة يسير اليد في اليد مع التّوضع في الفهم<sup>(1)</sup>. على أن لا يدفعا حديث "غادامير" هذا إلى استبعاد إمكان وجود أشياء لا نفهمها، إنّنا بالأحرى، لا نفهم الشّيء الكثير، وهذا ما يجعل ممّا كائنات متكلمة في نهاية المطاف.

وتتجلّى أطروحة "غادامير" بوضوح أكثر إذا ما صُعِّغَها في صورتها السّالبة: "الوجود الوحيد الذي لا يُمكن فهمه هو الوجود غير اللُّغوي"، فنحن لا نفهم إلّا الوجود الذي يُمكننا صوغه في اللغة، لأنّه حتّى الوجود الذي يُمكن صياغته لا يستنفذ أبداً ما ينبغي أن يُقال. والواقع أن إرادة قول ما لا يُمكن قوله، وهو ما لا يُمكن قوله الخاصّ بالموت والشّر، تقع في قلب تأويلية اللغة، فكلّ فهم تأويلي صارم يمتطي، وهذه عبارة "نيتشه"، التي استعادها "فوكو" في كتابه "الكلمات والأشياء" "les mots et les choses"، يمتطي ظهر نمر جموح من سوء الفهم<sup>(2)</sup>.

نافلة القول، تتبّع كونية البُعد اللُّغوي، في منظور تأويلية التّناهي، من حدود اللغة ذاتها، وقد تحدث "غادامير" ذاته عن نوع من الألفة المضلّلة للغة معتبراً في نصّ "حدود اللغة" "les limites du langage" أنّ البحث غير المحدود عن الكلمة الملائمة يُشكل حياة اللغة الخاصّة وجوهرها: إنّ الوعي الذي يسكن كلّ شخص هو الذي يتكلّم عندما يبحث عن الكلمة الملائمة، أعني الكلمة التي يُمكن أن تصل الآخر، وهو واع، في الوقت نفسه، بأنّه لن يبلغها نهائياً، فإرادة القول تتوجّه دائماً إلى ما وراء ما يُمكن أن تُحيط به داخل لغة أو كلمات توصل الآخر<sup>(3)</sup>. أمّا إذا تساءلنا عن سبب هذا العجز؟ فمردّه أنّنا لسنا آلهة بل كائنات فانية لا تبلغ أبداً فهماً ذاتياً تاماً. وفي هذه النّقطة تتجلّى الصّلة الحميّة بين لا نهائية البحث عن الكلمة الملائمة وكون وجودنا الإنساني الخاصّ ينقضي بمرور الزّمن وبالموت<sup>(4)</sup>.

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 189.

(2) - Ibidem.

(3) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, op. Cit, p.184.

(4) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 190- 191.



عملية الفهم برمتها داخل مجال المعنى الذي نلجُ إليه عن طريق التراث اللُّغوي، ففي حالة نقش معين لا تبدأ المهمة التأويلية إلاّ عندما تكتمل عملية فكِّ شفرته<sup>(1)</sup>.

لعلنا ندرك الآن السبب الذي جعل "غادامير" يُفضل الكتابة، فاللُّغة لا تجترح مثالياتها الحقيقية إلاّ في "الكتابة" *"l'écrit"*. ويُعدّ "شلايرماخر"، في نظر "غادامير"، أوّل من قلّل من أهميتها. إعتقد "شلايرماخر" أنّ مشكلة الفهم تُطرح بحدّة بالنسبة إلى القول الشفوي، لذلك رأيناه يُؤكّد على البُعد النّفسي الذي غطّى بعدها التاريخي. أمّا "غادامير"، على خلاف ذلك، يمنح للكتابة قيمة كبرى كظاهرة تأويلية، فبقدر ما ينفصل ما هو مدوّن بواسطة الكتابة عن المؤلّف والقارئ الأصلي بقدر ما يمنحه هذا الانفصال حياة خاصّة به، لأن ما يثبت بالكتابة يتجلّى كعالم مساوٍ لكلّ من يُجيد القراءة<sup>(2)</sup>. يتمتّع معنى ما يُقال، المُثبت بالكتابة، بوجود مستقل منفصل تماماً عن العناصر العاطفية للتعبير والتّواصل، لأن النّص لا يتطلّب فهمه كتعبير عن حياة بل أن يفهم فيما يقوله، وهذا ما يجعل معنى علامة مكتوبة قابلاً للتّجديد والتّكرار. غير أن التّكرار لا يعني هنا الإحالة إلى مصدر أصلي أين قيل شيء ما أو كتب، إن الفهم من خلال القراءة ليس تكراراً لشيء ماضي بل مشاركة في معنى راهن<sup>(3)</sup>.

هذا بخصوص المكانة المميّزة التي يمنحها "غادامير" للكتابة، أمّا ما يجعل منها مشكلة تأويلية بامتياز هو ما يُسميه بالضّعف الذي يسم كلّ كتابة. لقد تحسّس "أفلاطون" هذا الضّعف حين ردّه إلى أن لا أحد يُمكنه أن يمدّ بيد المساعدة إلى الكلمة المكتوبة إذا ما وقعت فريسة لسوء الفهم، سواء أكان إرادياً أم لا. فالكتابة، كما يرى "غادامير"، شكل من الخطاب الغريب تحتاج إلى تحويل علاماتها إلى لغة ومعنى. وإذا كانت الكتابة قد جعلت المعنى غريباً، عندما نُثبّت بواسطتها، فإن التّحويل هو المُهمّة الحقيقية للتأويلية، فمعنى ما قيل ينبغي أن يُحوّل من جديد إلى لغة واضحة بواسطة النّص المنقول عن طريق علامات مكتوبة. وخلافاً للكلمة المنطوقة التي تُؤوّل ذاتها بفضل طريقة الكلام ونبر الصّوت وسرعته، أو بفضل الطّروف التي قيلت فيها، يفتقر تأويل ما هو مكتوب إلى أيّة مُساعدة أخرى<sup>(4)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.413.

(2) - Ibid, p.414.

(3) - Ibidem.

(4) - Ibid, p.415.

وللضعف الخاص بالكلمة المكتوبة، مقارنة بالكلام، وجه آخر يُعبّر عن المُهمّة الجدلية للفهم. ينبغي على الفهم، كما في المحادثة، أن يبحث عن تقوية ما يُقال، فما قيل في النصّ وجب أن ينفصل عن الظروف والاحتمالات الطارئة التي قيل فيها، ويُفهم في مثاليته الكاملة، لأنه خارج هذه المثالية لا يمتلك أيّة شرعية. وهذا بالتّحديد، أي كون الكتابة تفصل تماماً معنى ما يُقال عن القائل، ما يجعل من القارئ الشّخص الوحيد الذي يمنح شرعية لادعائها بالحقيقة. فما يفهمه القارئ هو دائماً شيء أكثر من رأي الآخر ومقاصده: إنّه حقيقة مُمكنة، وهو أمر يتجلّى بوضوح بفضل فصل ما قيل عن قوله، وبفضل الاستمرارية التي منحناها له الكتابة. هذا ما يُفسّر، في نظر "غادامير"، أن النّاس الذين لم يمارسوا القراءة كثيراً لا يَشْكُون في أن ما يُدَوّن بالكتابة يُمكن أن يكون زائفاً، لأن كلّ ما هو مدوّن عبارة عن وثيقة موثوق فيها<sup>(1)</sup>.

والنتيجة التي انتهى إليها "غادامير" مؤداها أن ما يُثبّت بالكتابة ينفصل عن عرضية الأصل ومؤلفه، فقد تحرّر لينفتح على علاقات جديدة، والمفاهيم المعيارية كموقف المؤلّف وفهم القارئ الأصلي ليست إلّا خواء يُملأ بواسطة ظروف الفهم<sup>(2)</sup>.

**ثانياً - نقد التّصور الأداتي للغة، أو من النّسيان الأفلاطوني للغة إلى تذّكرها الأوغسطيني:**

### 1 - "أفلاطون" عرب النّسيان الغربي للغة:

انتهينا في المبحث السّابق إلى أن "غادامير" يتّخذ من جدل السّؤال والجواب، في العلوم الإنسانية، نقطة انطلاق لتمهيد الطّريق أمام عقلانية دياالوجية (حوارية) عن اللغة، تحرّر التّأويلية من التّصور "القضوي" "*propositionnelle*" للغة، الذي يحصرها في المفاهيم والبُنى اللّغوية اللفظية، أو يحصر اللغة في مظهرها الحسيّ. وبعبارة أخرى، إذا كنّا لا نفهم اللغة إلّا كجواب عن سؤال فإنّ "عبارة" (منطوق) "*énoncé*" واحدة غير كافية بذاتها للإحاطة بمعناها، فكلّ عبارة تحوي ضرورة افتراضات مُسبقة لا تُصرّح بها، افتراضات لا تمتلك القدرة على الإفصاح عنها. وهنا مكمن المفارقة، فحتّى نفهم ما قيل ينبغي أن نُدرّكها أولاً، أعني أن نُدرّك هذه الافتراضات المُسبقة التي جاءت كإجابة عنها. وفي هذا التّوجه نحو "ما لم يقل" "*non-dit*" داخل كلّ خطاب، أي إلى

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.416- 417.

(2) - Ibid, p.418.

السؤال الذي يسبقه، تكمن المهمة المركزية للعقلانية التأويلية عن اللغة. يشرح "غادامير" هذا المبدأ في محاولة مهمة تحت عنوان "كونية المشكلة التأويلية" *L'universalité du problème herméneutique* قائلاً: "إنَّ المشكلة التأويلية الأصلية تكمن في استحالة وجود منطوق أو عبارة لا يمكن فهمها كإجابة عن سؤال، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تُفهم بها"<sup>(1)</sup>، ويقول في موضع آخر:

"كلّ قول "dit" لا يتضمّن حقيقته في ذاته، ولكنّه يُشير باستمرار إلى ما ورائه، إلى "لا مقول" "non dit". فكلّ منطوق هو عبارة مُحَرَّضة "motivé". ومؤدى ذلك، أنّه يمكننا التساؤل عن كلّ ما قيل: لماذا قيل؟ كل عبارة تصير واضحة عندما نفهم ما لم يقل بخصوصها إلى جانب فهم ما قيل ... ويمكننا التّحقّق من هذا الأمر، خصوصاً، في ظاهرة السؤال. إنّ السؤال الذي لا يُفهم سبب وجوده لا يمكنه أن يحصل على جواب، ففهم سبب وجود السؤال يفتح أفقاً في داخله يمكن البحث عن جواب وإيجاده"<sup>(2)</sup>.

هكذا تتخذ التأويلية لنفسها مكانة في مواجهة التّصور الأداتي للغة الذي يُريد أن يختزلها إلى مجرد عبارات واقعية قابلة للقياس. ويُقرّ "غادامير" ذاته، بأنّه لا وجود لمثل هذه العبارات الخالصة، كلّ عبارة، هي بالأحرى، صدى لسؤال. لذا فمن خلال هذا الجهد التجريدي، الذي يفصل العبارة عن كلّ افتراض مُسبق، تطوّر منطق العبارة في الفلسفة الغربية، لأنّه كما أسلفنا، منطق يُجرّد كلّ ما يُقال في العبارة. أمّا "غادامير" فيعتبر هذا التجريد الخاصّ بمنطق العبارة كواحد من القرارات الحاسمة في الثقافة الغربية<sup>(3)</sup>، إذ يرتبط في جزء منه بالفكر الحسابي المنهجي الذي يسعى إلى السيطرة على اللغة، أو على العبارة بوصفها العنصر الحسيّ الوحيد غير الطيّع في حياة اللغة<sup>(4)</sup>.

كوّن هذا التّصور الأداتي للغة مظهرًا ممّا يُسمّيه "غادامير" بـ"نسيان اللغة" *l'oubli du langage* في التراث الفلسفي الغربي. ونحن، من جهتنا، يُمكن أن نسمع في استخدامه لعبارة

(1) - Hans- George. Gadamer : *L'art de comprendre écrits 1, herméneutique et tradition philosophique*, traduit de l'allemand par Marianna Simon, éditions Aubier, Paris, 1982, p. 35.

(2) - Hans- George. Gadamer : *L'Art de comprendre écrits II*, op. Cit, p.66.

(3) - Hans- George. Gadamer : *Langage et vérité*, op. Cit, p. 157.

(4) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 191- 192.



"نسيان" صوت "هيدغر"، والظاهر أن "غادامير" قد استعارها من أستاذه الذي كثيراً ما يتحدث عن "نسيان الوجود" *"l'oubli de L'être"*، إلا أنه، على خلاف أستاذه، لا يتحدث عن تاريخ الوجود، الذي هو في الوقت نفسه، تاريخ نسيانه، ولا أيضاً عن تاريخ الغرب، إنما يتحدث عن تاريخ نسيان اللغة<sup>(1)</sup>. يستخدم فيلسوف هيدلبرغ مصطلح نسيان اللغة للتعبير عن ميل التراث الفلسفي المتزايد إلى تجاهل الرابطة الجوهرية بين الفكر والنسيج اللغوي المسبق. فمشكلة العلاقة بين الفكر واللغة أزيحت لتحل محلها مشكلة علاقة الفكر بالعالم، حيث اختزلت اللغة إلى مجرد أداة للتعبير عن الأفكار. ولعل النزعة الاسمية الحديثة، التي ترى في الكلمات أسماء لموجودات فردية وتجعل منها مجرد علامات لفكر منطقي محض، أصدق تعبير عن هذا النسيان، لقد خضع الفكر الغربي ككل، باسم إسميته الخفية، إلى نسيان اللغة. والواقع أن "غادامير" لا يذكر إلا استثناءً واحداً لهذا النسيان هو القديس "أوغسطين"، والأدهش أن هذا الأخير كثيراً ما ارتبط اسمه بالتصور الأداتي للغة، كما أعلن "فدجنشتين" "Wittgenstein" في بداية كتابه **"تحقيقات فلسفية"** *recherches philosophiques*<sup>(2)</sup>.

يعتقد "غادامير" أن المهندس الأول لهذا النسيان هو "أفلاطون"، والعارف المطلع على أعماله لن يتفاجأ من أسلوبه المتشدد الذي انتهجه، في **"الحقيقة والمنهج"**، لمناقشة التصور "الأفلاطوني" عن اللغة، لجهة أن العقلانية الحوارية التي طورها عن اللغة تدين بالكثير إلى "أفلاطون" وتصوره لمنطق العبارات. فـ"أفلاطون" القريب من "غادامير" هو "أفلاطون" **"الرسالة السابعة"** *"septième lettre"*، "أفلاطون" الحذر من حدود العبارات التي قد تتحرف عن معناها الأصلي وأفقها الخطابي الأول. وهو ذات الهدف الذي كان "غادامير" يرومه من خلال تحضيره للعقلانية الحوارية، فقد لاحظ عدم كفاية الخطاب المنطوق والمنطق الذي يقف عند حدود النظام

(1) - Zoran. Jankovic: *au- delà du signe, Gadamer et Derrida le dépassement herméneutique et deconstructive*, l'harmattan, Paris, p. 22.

(2) - يقول "فدجنشتين" شارحاً لنص كان قد إقتبسه من **"الاعترافات"**: "أن ما سبق يُعطينا [أي ما ورد في نص "أوغسطين"] - في رأيي - صورة محدّدة عن جوهر اللغة البشرية. وهي بالتّحديد أن مفردات اللغة تُسمّى الأشياء - وأن القضايا عبارة عن تعلق هذه التسميات - بحيث نجد في تصوّر اللغة هذا جذور الفكرة القائلة بأن لكل لفظة مدلولاً. وهذا المدلول مقترن باللفظة، إذ هو ما تنوب عنه اللفظة.

- لودفيج فدجنشتين: **تحقيقات فلسفية**، ترجمة عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007، ص

الطبيع للعبارات. وحول هذه النقطة يُعدّ "أفلاطون" الحليف الطبيعي لـ "غادامير"<sup>(1)</sup>. بيد أن ما استأثر باهتمامه، في "الحقيقة والمنهج"، هو الطابع النسبي الذي أضفاه "أفلاطون" على اللغة، لذا توجّه اهتمامه إلى "الكرايتيل" "cratyle" أكثر من اهتمامه بالـ "فيدروس" "Phèdre" و"الرسالة السابعة". تعرّض المحاوره(\*) أطروحتين متناقضتين عن اللغة، اهتمتا الاثنتين بمشكلة معرفة إذا ما كان إطلاق الأسماء يرجع إلى "المواضعة" "convention" أو إلى توافق طبيعي مع الأشياء(\*\*). بيد أن ما شغل بال "غادامير" في مناقشته لهاتين الأطروحتين المتضاربتين هو الافتراض المسبق المشترك بينهما، فكلا الموقفين مُتطرّف، لأن الكلمة أُنْتُهت في الحالتين كمجرّد اسم "nom" أو "علامة" "signe"، كما لو أن الأشياء تُدرك أولاً في ذاتها قبل أن يتمّ التعبير عنها بواسطة اللغة، وهذه صورة الفكر الخالص(\*). لقد كان مرام "أفلاطون"، من هذه المناقشة، واضحاً، فبرأي "غادامير"، كان غرضه أن يُعلّمنا بأننا لا نبلغ حقيقة الأشياء بواسطة الكلمات، وبتصدّي

(1)- Jean .Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, mapageweb.umontreal.ca. in [http : // www.\(22/08/2014\).p. 3](http://www.(22/08/2014).p. 3).

(\*)- يدور موضوع محاوره "كراتيلوس" حول أصل اللغة والأسماء: هل هي طبيعية أم اصطلاحية؟ أمّا غرض أفلاطون منها فيتلخّص في مسألتين: الأولى، هي كيفية دراسة الأسماء والألفاظ وصواب إطلاقها على الأشياء أو الأفعال. أما الثانية، هي البحث في قدرة اللغة على معرفة جوهر الأشياء وحقيقة الوجود، وهل يُمكن، كما يعتقد "السفسطائيون"، الوصول إلى حقيقة الوجود من خلال دراسة الأسماء؟

(\*\*)- تجمع المحاوره بين شخصيتين: "هرموجينيس"، الذي يعتقد بأن صواب الاسم ينبني على التّواضع والاتّفاق، و"كراتيلوس"، الذي يذهب إلى أن الأسماء طبيعية، فكلّ شيء اسم منسوب إليه بصورة طبيعية. وفيما يلي نصّ من المحاوره يعرض جانباً من هذا النقاش:

**هرموجينيس:** أودّ أن أعلمك يا "سقراط" بأن صديقنا "كراتيلوس" كان يُناقش موضوع الأسماء، ويقول إنّها طبيعية وليست اصطلاحية - لا يشذ عن ذلك أي قدر من النطق الإنساني الذي اتّفق النَّاس على استخدامه - وأنه يُوجد فيها حقيقة - أو صواب هما كذلك بالنسبة لليونانيين ولغيرهم من البرابرة ... كثيراً ما ناقشت هذه المسألة مع "كراتيلوس" وآخرين، ولم أستطع أن أقنع نفسي بأنه يُوجد هناك أي مبدأ آخر للصواب في الأسماء غير الاصطلاح والاتفاق. إن كلّ اسم تُطلقه - في رأيي - هو الاسم الصّحيح، وإذا غيّرت هذا الاسم وأطلقت آخر، فإن الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم. نحن كثيراً ما نُغيّر أسماء عبيدنا، والاسم الجديد الذي نطلقه صالح صلاحية القديم، لأنّه لا يوجد اسم أُطْلِقَتْهُ الطبيعة على أي شيء، فكلّها اصطلاح وعادة عند مستعملها.

- أفلاطون: *محاوره كراتيلوس*، ترجمة عزمي طه السيّد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عمان، 1995، ص 92 - 93.

(\*) يشرح "زوران يانكفيتش" هذه الفكرة بالعودة إلى خلفية النقاش في محاوره "كراتيلوس" المُتمركزة حول صحّة الكلمة، فالمحاوره تقوم على فرضية مسبقة تفصل بين الكلمات والأشياء، وهو الفصل ذاته الذي يجعل التساؤل حول حقيقة الكلمة أمراً مُمكننا، على نحو أضحي مجال الحقيقة من الآن فصاعداً مخصوص بالشّيء، وفي المقابل استبعدت منه الكلمة نهائياً، فعلى الكلمات أن تتعدّل وفقاً للأشياء، ذلك أن الكلمات لم تعد تنفتح على الحقيقة بل أصبحت، بالعكس، عائفاً يمنع من بلوغها.

- Zoran. Jankovic: *au- delà du signe, Gadamer et Derrida le dépassement herméneutique et deconstructive*, op. Cit, p. 25- 26.

"السُّفسطائيين" في إعلانهم المضطرب، أن السَّيطرة على الكلمات والخطابة تضمن لنا السَّيطرة على الأشياء. ينبغي على المعرفة الحقّة أن تتحرَّر، في نظر "أفلاطون"، من سلطان الكلمات لتتوجَّه إلى الأشياء ذاتها، أعني أن تتوجَّه نحو الأفكار. وبأي حال، لا ينبغي أن يقع في وهما أن "أفلاطون" يُريد، بهذه العبارة، أن يُنكر حقيقة أن فكر الفيلسوف الحقّ ينكشف في اللغة، لكن ما أراد قوله أن الكلمة ذاتها أو السَّيطرة عليها لا تجعلنا نبلغ الحقيقة<sup>(1)</sup>.

هكذا أضحت المعرفة خالصة بواسطة الأفكار، لا تدين بأي شيء إلى اللغة. إنَّ اللغة، برأي "أفلاطون"، ليست إلّا وجهاً خارجياً للفكر مُلتبس على نحو خطير، وعليه لم يكن "أفلاطون" قادراً على أن يرى في داخل عملية الفكر، بوصفها حواراً للرُّوح مع ذاته، تلك الرّابطة الجوهرية المُسبقة التي تصلُّه باللغة<sup>(2)</sup>. بالتّأكيد، كان هذا موضوع "الرَّسالة السَّابعة"، لكن في سنة 1960م، الظَّاهر أن "غادامير" لم يُعرِ أيّة أهمية لهذه العقلانية الديالوجية للغة التي دافع عنها "أفلاطون"، ولم يتحدَّث البتّة عن الحوار الأفلاطوني كما فعل في كتاباته الأخرى. وهو حينما يُناقش "الرَّسالة السَّابعة"، في "الحقيقة والمنهج"، فمن أجل أن يبيّن بأن اللغة تبقى خاضعة لفهم "الواحد" "l'Un"، على نحو تبقى اللغة، بالنسبة لـ"أفلاطون"، لحظة حشو للمعرفة وجدت لتوضيح الأفكار الخالصة، وفي هذا المعنى يقول: "من خلال اكتشاف "أفلاطون" للمثل فقد أخفى الماهية الخاصّة باللغة على نحو أعمق مما فعله السُّفسطائيون"<sup>(3)</sup>. نفهم من هذا النصّ أن ثنائية الذات والموضوع، أو الذات والعالم، التي يأخذها "غادامير" على الحداثة برمّتها، تمتدّ جذورها إلى لعبة الأخذ والردّ "الأفلاطونية"، ففي اللّحظة ذاتها أين تعظم لعبة الجدل، بغرض الوصول إلى الأشياء ذاتها، تُحجب اللغة وتتخفّى<sup>(4)</sup>.

قد يبدو حكم "غادامير" على أنّه قاس، لكن إذا أمعنا النّظر في تصوّر "أفلاطون" للغة كمجرّد علامة خارجية للفكر ألفينا أنّه قد هيمن على مجمل الفكر الغربي عن اللغة، أو بالأحرى، منع الفكر الغربي من الإحاطة بالطَّبيعة الحقيقية للغة وأسبقيتها على الفكر. يتحدَّث عنوان الفصل الذي خصّه "غادامير" للنَّسيان الغربي للغة عن الـ "prägung"، عن أثر لمفهوم اللغة بقي سائداً

(1) - Jean Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 4.

(2) - Ibid, p. 4.

(3) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.431.

(4) - Pascal. Michon : *Poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer*, op. Cit, p. 68.

خلال تطوّر الفكر الغربي. فبرأي "غادامير"، قاد هذا الاختزال، الذي يجعل من اللغة أداة أو علامة لا تشير إلى شيء ماعدا الأفكار، قاد إلى حصر مجال العالم المعقول وتحديدّه. وقد كان هذا القرار ذو أهمية تاريخية وجّه كلّ طريقتنا في تفكّر: ما اللغة؟<sup>(1)</sup>

هذا شأن ما بعد الأفلاطونية، فلم تعدّ اللغة من وظيفة سوى تقويم الأفكار التي تحيا مُستقلّة عنها؛ إذ تحرّر الفكر من الوجود الخاصّ بالكلمات، التي يتخذها كعلامات بسيطة، ومن ثمّ تتجلى علاقة الكلمة بالشيء كعلاقة ثانوية، إنّها مجرد أداة للتواصل بقدر ما هي قول يُحدّث بواسطة الصوّت ما نريد قوله<sup>(2)</sup>.

يتزامن النسيان الغربي للغة مع الاعتراف لها بمكانة ثانوية في نظام المعرفة، فلا يرجع لغوس المعرفة إلى النسيج اللغوي المُسبق بل إلى منطق يحكم التسلسل المنطقي الواضح للأفكار، وفي أحسن الأحوال، تكتفي اللغة بإعادة إنتاج السير المنطقي لها، أمّا في أسوأها فهي عبارة عن بلبلة وتشوش، وهذا ما ندعوه بالنقد المنطقي للغة الذي استلهمته الفلسفة التحليلية. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح: هل يُنصف هذا التّصور الأسبقية الجوهرية للغة؟

## 2- "أوغسطين"، الطريق إلى استعادة اللغة:

من الواضح أنّ الغرب لم يعرف لهذا النسيان، كما ألمحنا أعلاه، إلّا استثناءً واحداً هو القديس "أوغسطين". ونظراً لأهمية موقفه خصّص له "غادامير" فصلاً مركزياً، وهذا أمر، كما أسلفنا، يبعث على التناقض لأننا دأبنا على وصل "أوغسطين" بالتّصور الأداتي للغة الذي يُنافحه فيلسوف هيدلبرغ، وتجدر الإشارة، في هذا المقام، إلى أن "غادامير" لم يشغل على كتابات "أوغسطين" عن اللغة، إنّما اهتم أكثر بتأملاته حول "سرّ الثالوث" *"mystère de trinité"*، بل أبعد من ذلك، لم يذكر نصوص القديس التي ألهمته في *"الحقيقة والمنهج"*، واكتفى بتلميح سريع وغامض إلى النص: من العاشر إلى الخامس عشر في كتابه "XI" من الثالوث. أمّا المؤلّف الذي كثيراً ما يذكره ويعود إليه، في هذا الفصل، هو "توما الاكويني"<sup>(1)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.437.

(2) – Ibidem.

(1) - Jean .Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 6.

فما الذي استأثر أكثر باهتمام "غادامير" لدى "أوغسطين"؟ إنها بدياً، وبشكل عام، الفكرة المسيحية عن "التَّجسّد" *"incarnation"* (2). ففكرة التَّجسّد لا تَمُتُ بِأَيَّةِ صلةٍ إلى الفكر الإغريقي، لأن الأمر لا يتعلّق بالتَّجسّد بالمعنى الإغريقي عموماً، ولا "الأفلاطوني" بشكل خاص، أين يحلّ الوجود الرُّوحي، أو تحلّ النّفس في جسد غريب عنها تماماً. في الواقع، تُعبّر هذه الفكرة العرفانية عن التَّجسّد على التّصور الأفلاطوني الأداتي للغة الذي بموجبه تُشير العلامة الماديّة إلى فكر رُوحِي محض مستقل بطبيعته عن التّصادفية المادية للعلامة. لهذا السّبب شكّلت أداتية اللُّغة، أو التّعبير اللُّغوي الخارجي عن الفكر، موضوعاً هامشياً، أو، بعبارة أدق، ثانوياً في مثل هذا الفكر عن التَّجسّد. بيد أنّ السّر الحقيقي للتَّجسّد، في الفكر المسيحي، يفرض علينا التّفكير في علاقة الرُّوح بالمادة بشكل مختلف لأن تجسّد الابن ليس إنقاصاً من الطّبيعة الإلهية إنّما هو، بالنّسبة للفكر المسيحي، الخلاص والتّجلي الوحيد والحقيقي للإله (3). بأي حال، إن الشّيء اللافت للنظر أنّ "غادامير" لا يهتمّ مباشرة، في هذا السّياق، بالإطار اللاهوتي للتأمّلات المسيحية، بل ما جذبه نحوها هو ردّ الاعتبار للتَّجسّد و"ماديّة المعنى" *"matérialité du sens"*، ودورهما في التّأسيس لمعقولة فلسفية عن اللُّغة. فعبر اعتماد الفكر المسيحي عن التَّجسّد على معجمية جديدة تمكّن من الولوج إلى بُعدٍ كان منغلّقاً على الفكر الإغريقي سمح بتفكّر اللُّغة لأوّل مرّة من حيث طابعها الوقائي. بهذه الكيفية، يعتقد "غادامير"، أنّ الفكر المسيحي قد نجح في إزاحة حدث اللُّغة من المثالية الرُّوحية للفكر، وقاد الفكر الفلسفي إلى اكتشاف اللُّغة كموضوع مستقل (4).

لم يعد الآن، أي داع للشك، بعد هذه المناقشة الوجيزة لموقف "أوغسطين"، في الدور الذي لعبه لردّ الاعتبار للغة. ومع ذلك يُمكن التّلميح هنا إلى اختلاف في التّوجه بين الفيلسوفين، ففي الوقت الذي استلهم "أوغسطين" الأنموذج اللُّغوي للاقتراب من سرّ التَّجسّد، سلك "غادامير" الوجهة المعاكسة، فهو يستلهم الأنموذج المسيحي عن التَّجسّد لتبرير ما تتمنّع به اللُّغة من طابع حدثي. لقد أفاد "أوغسطين" كثيراً من التراث الرّواقي، حيث انطلق من تمييز رُوداها بين اللُّغوس الدّاخلي والخارجي، إذ يُعبّر اللُّغوس الدّاخلي في مذهبهم عن النّشاط الانعكاسي الذي يسبق التّعبير اللُّغوي، وهو قدرة تأملية تُميّز النّوع الإنساني، لذلك ركّز ممثلوا المدرسة الرّواقية دائماً على اللُّغوس الدّاخلي. أمّا اللُّغوس المنطوق فقد اعتبروه فعلاً ثانوياً عبارة عن مجرد تعبير لغويّ عن

(2) - Ibid, p. 8, 9.

(3) - Ibidem.

(4) - Ibidem.

الفكر. أمّا "أوغسطين"، على خلاف ذلك، ركّز أكثر في نظريته عن اللغة والتّجسد، على ما يتميّز به اللّغوس الخارجي، فلم يعد يرتبط ، في الفكر المسيحي، بمجرد تعبير ثانوي، بل أضحت مادية المعنى المتّجسّد ذات دلالة في ذاتها. وهذا، في واقع الأمر، ما جذب "غادامير" في البداية<sup>(1)</sup>.

عرّف الفكر المسيحي مظهرين لهذا التّعبير عن الكلمة: الأوّل يتجلّى في الخلق الذي ينشأ بفضل كلمة الرّب، والثّاني في فعل الخلاص الذي مثله مولد الابن. أما النّتائج اللّغوية المتّخصّصة من هذا الفكر المسيحي الّا "أفلاطوني" عن التّجسد يُمكن تلخيصها تالياً:

النّتيجة الأولى ذات صلة بالوحدة بين "الكلمة الدّاخلية" "*Verbe interieur*" و"الخارجية" "*Verbe exterieur*" في التّجسد، لأن هذا الأخير لا يُختزل إلى محض حدث يتّصل بمسائل روحية خالصة، وبعبارات تأويلية، يُمثل التّجسد في اللغة جزءاً أساسياً من المعنى الذي يُمكن أن نفهمه وننقاسمه ونوصله. أما هذه الوحدة فتعني، بالنّسبة لتأويلية اللغة عند "غادامير"، أن الفعل الفكري المحض لا يتميّز إطلاقاً عن التّعبير عنه أو عن مظهره اللّغوي، وإذ ذاك، تكفّ مادية المعنى عن الظهور كتجلّ منقوصٍ للفكر، لتصير المجال الحقيقي والوحيد لحضوره<sup>(2)</sup>. والسؤال الذي يتبادر هنا: كيف تُناظر الكلمة انبثاق الأقانيم الذي تحدّثت عنه عقيدة التّثليث؟

إنّ أوّل عقبة تُواجهنا في تسويغ التّناظر بينهما هي الاختلاف الظّاهريين الكلمة والأقانيم، وبالتّحديد، الطّابع الزّمني المميّز لتتابع الاستدلالات في التّفكير البشري، والذي يتعارض مع العلاقة الّا زمانية بين الأقانيم (الأب والابن). وهذا ما يعترض عليه "غادامير"، مهما بدت استنتاجات الفكر البشري زمانية فإنّها، في واقع الأمر، ليست كذلك، ولئن ظهر الفكر على أنّه ينتقل من شيء إلى آخر، أعني أنّه يُفكّر في هذا أوّلاً ثم ذاك، فإن الانتقال لا يُعبّر عن تتابع بسيط أين يأتي شيء بعد آخر، فإذا كان يُفكّر في شيء وآخر، فمعنى ذلك أنّه يعرف تماماً ما يفعل، أي يعرف جيّداً كيف يربط هذا الشّيء بشيء آخر، والنّتيجة، ليست هذه العلاقة علاقة زمنية إنّما عملية عقلية أو "فيض عقلي" "*emanatio intrllectualis*"<sup>(1)</sup>.

(1) Jean .Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 8.

(2) - Ibid, p. 8, 9.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.446.



يُقَيِّضُ "توما الاكويني" هذا المفهوم الـ"أفلاطوني" المُحدث لوصف الطابع التَّدْفِقي للكلمة الدَّاخلية وانبثاق روح القدس من الثَّالوث، فتبرز، هكذا، مسألة لم تكن مُتضمَّنة في فلسفة اللُّغوس "الأفلاطونية". يتضمَّن مفهوم "الفيض" في "الأفلاطونية" المُحدثة معنى يتعدَّى كونه ظاهرة فيزيائية للتَّدْفِيق أو مجرَّد حركة على شاكلة النَّبع في جريانه. ففي عملية الفيض، أين ينبثق شيء ما، لا يُسْتَنَفَذُ الواحد ولا يُستهلك، والشَّيء نفسه يصدق على ولادة الابن من الأب، فولادة الابن لا تستهلك أي شيء من ذاته، إنَّما، على خلاف ذلك، يتَّخذ الواحد شيئاً لذاته. وبالكيفية نفسها، لا يعني الانبثاق الفكري الَّذي يتحقَّق في عملية التَّفكير والكلام الذَّاتي مغادرة الذَّات إنَّما هو بقاء كُلِّ فيها، وإذا أمكن القول عن علاقة الله بالكلمة والعقل، أنَّ الكلمة تنشأ في العقل كلياً لا جزئياً، فمن المُستساغ القول: تنشأ الكلمة كلياً من كلمة أخرى، وبعبارة أخرى، إنَّ أصل الكلمة هو العقل، تصدر منه كما تصدر النَّتيجة من المقدمات. بهذا المعنى، لا تُعتبر عملية التَّفكير وانبثاقه تغييراً، ولا هي انتقال من القوة إلى الفعل، إنَّما انبثاق من الفعل إلى الفعل " *procession ut actus ex actu*"<sup>(2)</sup>. على هذا لم تعدَّ صياغة الكلمة عملية لاحقة تأتي بعد اكتمال المعرفة بل تتزامن الكلمة مع تشكيل العقل، وهذا ما يسمح لنا، في النَّهاية، بفهم الكيفية الَّتِي أُسْتُكِنه بها خلق الكلمة كصورة فعلية للثَّالوث<sup>(3)</sup>.

إنَّه لهذه المعنى يُمثِّل "أوغسطين"، والفكر المسيحي عن التَّجسد عموماً، في نظر "غادامير"، استثناءً مُهماً في النِّسيان الغربي للُّغة، فلم يعدَّ يمثِّل التَّعبير عن الكلمة في التَّجسد الإلهي، عملاً ثانوياً يَعْقُبُ اكتمال المعرفة، بل عمل مُندمج في تشكيل الفكر ذاته. ثمة إذن، وحدة بين الفكر والكلمة الدَّاخلية لا يُمكن أن تظهر إلَّا في اللُّغة: "إنَّ الأمر لا يتعلَّق بمجرَّد صورة بسيطة لأنَّ العلاقة الإنسانية بين الفكر والكلمة تُطابق، على الأقل، العلاقة الإلهية في الثَّالوث. وعليه فإنَّ كلمة الفكر الدَّاخلية مُتَّحدة مع الفكر كاتحاد الابن مع الأب الإله تماماً"<sup>(4)</sup>.

أمَّا النَّتيجة الثَّانية، فهي ذات صلة بالطَّابع الوقائعي للتَّجسد. لقد أَلْمَحنا أعلاه إلى أنَّ التَّجسد لا يدع نفسه ليُختزل إلى مجرَّد حدث روعي خالص، وبمعجمية التَّأويلية، يُعدُّ التَّجسد في اللُّغة جزءاً أساسياً من المعنى الَّذي يُمكن أن نفهمه، إذ لا يُمكن للكائنات البشرية المُتناهية أن

(2) – Ibid, p.447.

(3) – Ibidem.

(4) – Ibidem.



تُشارك في حدث المعنى إلا من خلال مظهره المادي الذي يتخذ أشكالاً مختلفة في تجلياته، وهذا التنوع لا يعود إلى التسلسل المنطقي، لأن الفكر لا يوجد إلا وهو متجسد، وبعبارة "غادامير": لا تُصاغ اللغة بفعل انعكاسي للروح، لأن فعل الانعكاس، إذا أمكننا إدراكه في ذاته فبفضل اللغة، وعليه يرفض فيلسوف هيدلبرغ وجود فكر يُمكن أن يدرك خارج اللغة، بل إنَّ مادّية اللغة هي المكان والبيئة، أو المظهر، أين ينبغي أن ينكشف الفكر. هذا هو شأن القديس "أوغسطين"، والفكر المسيحي، الذي بطرحه لحقيقة أن المعنى هو دائماً معنى متجسد، بالنسبة إلينا، جعل مملكة الفكر المحض تتهاوى وتفقد سلطتها البدائية<sup>(1)</sup>.

أما النتيجة الأخيرة والأكثر أهمية، مقتضاها أن مادّية اللغة التي دعا إليها "غادامير" لا تُنزلُ الفكر إلى مجرد "عبارات منطوقة" *"énoncés proférés"*. على خلاف ذلك، يُشير التعبير الخارجي عن اللغوس، كما في الفكر المسيحي عن التجسد، إلى الكلمة الدّاخلية، إلى فكر لا يستنفذ أبداً "اللغة المنطوقة" *"langage proféré"*، ولا يُمكن، فضلاً عن ذلك، إدراكه موضوعياً وبشكل نهائي. وعليه نتساءل، ماذا تُمثّل الكلمة الدّاخلية؟ إنَّها كلّ ما يُمكن قوله، إنَّها الشّيء المتأمّل إلى أقصى حدّ. وهذا الفكر، هو في الواقع، فكر محدود ومتناه داخل الكلمة، لأنّ الكلمات ليست إلا مظهراً ناقصاً، محفوف بالمخاطر، لفكر يبحث عن التعبير عن نفسه، وتبيّن ذلك إذا عرفنا أن الكلمات التي نستخدمها تحوي دائماً شيئاً ما محتمل وجزئي، إنَّها الكلمات التي نوصلها وهي عاجزة عن الإحاطة بكلّ ما نريد، أو ما ينبغي، قوله لدرء سوء الفهم. وخطأ "أفلاطون" و"الغنوصية" "Gnostique" يكمنُ في اعتقادهما المطلق بأن كمال الفكر إنَّما يتجلّى في الإدراك المنطقي المحض، أعني داخل لوغوس هو عبارة عن فكر خالص لا صلة له بسوء الفهم اللغوي. وبعبارة أخرى، ينبغي أن نتمسك دائماً بتمييز الكلمة الدّاخلية بشرط ألاّ نتناسى بأنها لا تتحقّق، ولا يُمكن بلوغها بشكل نهائي. وعليه تُجسّد الكلمة الدّاخلية، باستمرار، ما نبحت عن فهمه في فكر يُخاطر داخل الكلمة، بالرغم من أن صياغته تبقى ضرورة مخصوصة بالتعبير اللغوي المنقوص والمتلثم. فلا يُمكننا فهم ما يُقال إلاّ بالبحث عن فهم ما لم يقل، بمعنى فهم السؤال، أو كوكبة الأسئلة، التي انبثق منها ما هو ملفوظ. والأجدر أن نُشير هنا إلى أن ما لم يقل يبقى جزءاً من مجال اللغة؛ فنحن نبحت دائماً عن فهمه حتّى إذا كان يُشير إلى ما لا يُمكن أن يُقال على نحو تامّ، فلا شيء

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 198- 199.

يُمكن أن يكون كما يجب أن يكون، وهذا ما نختبره مع "أوغسطين"، أعني أن كونية الشرط اللغوي تسير دائماً اليد في اليد مع حدود اللغة<sup>(1)</sup>.

رأينا، إلى حدّ الآن، أن التناظر بين فعل التجسد الإلهي والتعبير اللغوي عن الفكر هو ما يمنحنا القدرة على اكتشاف الوجود المادي للغة. لكن يقترح "غادامير" سبيلاً آخر للكشف عنها، أي مادية اللغة، في الاختلاف بين "الكلمة الإلهية" *le Verbe divin* و"الكلمة البشرية" *la parole humaine*، وهو اختلاف ذو مغزى بالنسبة للتأويلية. في الواقع، لا تتطابق الوحدة الجوهرية بين التعبير عن اللغوس والكلمة الداخلية مع خبرتنا اللغوية، لأنّه، وعلى خلاف الكلمة الإلهية، لا يُمكن لأية كلمة أن تُعبّر تعبيراً تاماً عن الفكر<sup>(2)</sup>. بيد أن هذا العجز لا يرجع إلى اللغة ذاتها، كما تعتقد "الأفلاطونية"، بل إلى تنامي الفكر الإنساني، لجهة أن العقل الإنساني ليس حضوراً ذاتياً خالصاً، بل يسير، بالعكس، وهو يتبع وقع الكلمات التي تمنحه جسداً. وهذا بالتحديد ما يدين به الفكر إلى المعطى اللغوي السابق والمتجدّد باستمرار، والذي يدعونا الفكر "الأوغسطيني" عن التجسد إلى تأمله<sup>(3)</sup>.

بغية إيجاز ما تعلمناه من "غادامير" في تأمله "الأوغسطيني" للغة، من المفيد أن نلاحظ بأنّ فيلسوف هيدلبرغ يتحدّث عن وجهين للغة ليسا متناقضين بقدر ما هما متكاملان: ثمة، من جهة، الوحدة الجوهرية بين الفكر وتعبيره اللغوي الممكن، لأنّه لا وجود لفكر يُمكن إدراكه دون عنصر لغوي. ولكن من جهة أخرى، لا يُمكننا أن نجعل من اللغة المنطوقة تعبيراً تاماً عن الفكر، بمعنى تعبيراً كاملاً عما نريد، أو ما يجب، أن يُقال حتّى يُفهم على نحو ملائم. والظاهر، كما يرى "غراندان"، أن "غادامير" قد ركّز على المسألة الأولى في "**الحقيقة والمنهج**"، أمّا في أعماله المتأخّرة فقد أعطى الخطاب المنطوق أهمية أكبر. ولئن أكّد في كتابه الرئيس على أن اللغة لا زالت تحمل في لديها كلّ الاعتراضات التي يُمكن توجيهها إلى كونيتها، فهو يعترف في أعماله المتأخّرة بأن "المبدأ الأسمى للتأويلية الفلسفية ... أنّه لا يسعنا أبداً أن نقول ما ننوي قوله فعلاً"<sup>(1)</sup>. هكذا يعتقد "غراندان"، بأنّه لا يجب أن نتحدّث عن تطوّر في موقف "غادامير"، ولكن عن اختلاف

(1) - Jean .Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 10.

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.494.

(3) - Jean .Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 8 , 9.

(1) - Hans- George. Gadamer : *La philosophie herméneutique*, op. Cit, p. 230.

في النبر(\*)، لأنّ الوجهين متماسكين و"أوغسطين" هو ما يسمح بتفكير هذا التماسك الجوهرية(2).

### ثالثاً - أنطولوجيا اللغة، أو اللغة وتجلي الوجود:

#### 1- حقيقة الكلمة، أو اللغة وكشف العالم:

لقد أوضحنا في المبحث السابق جانباً من نقد "غادامير" للتصور الأداتي للغة، والذي نعتّه في تاريخ تطوّر الفكر الغربي بنسيان اللغة. والآن، إذا لم تكن اللغة مجرد أداة بحوزة الذاتيّة تستخدمها للإشارة إلى الأشياء، وإذا لم يعدّ بالإمكان اعتبار توجّه اللغة من الذات، ثم العلامة إلى الشيء، لابد، إذن، من البحث عن تصوّر جديد يسيّر في الوجهة المعاكسة، من الشيء (العالم)، ثم اللغة وأخيراً الذات. إنّ اللغة كما يتصوّرها "غادامير" كشف للعالم(3). وللاقترب من هذا التصوّر بدأ، في بحثه عن "حقيقة الكلمة"، بالحديث عن أسبقية اللغة على الفكر، أن نفكر فمؤدّي ذلك أن نبحث عن التعبير على الذات بواسطة الكلمات، فبواسطة اللغة نننّبه إلى الفكر، لكن قبل ذلك نننّبه إلى حضور الأشياء. أمّا النتيجة التي انتهى إليها فيلسوف هيدلبرغ قادته إلى الحديث، بالأحرى، عن تزامن اللغة والفكر لا عن أسبقيتها، لأنّ هذه الأسبقية ليست مجرد رؤية أو رسم تخطيطي للواقع من طرف الفكر، ففي اللغة يحضر العالم ونشارك فيه(4).

كان "همبولدت" مصيباً تماماً عندما تصوّر اللغة رؤية للعالم(\*)، لكن هذا الاعتقاد غير كافٍ بالنسبة لـ"غادامير": إنّ العالم نفسه لغة، على نحو لا يمكن تمييز هذه "الرؤية" عن العالم ذاته،

(\*) - لم يعدّ يتحدث "غادامير" في كتاباته المأخوذة عن كونية اللغة بقدر ما تحدّث عن حدود اللغة. وهذا ما دفع الكثير من النقاد إلى القول بتطوّر موقفه منها.

(2) - Jean Grondin : *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, op. Cit, p. 8 , 9.

(3) - عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 246.

(4) - Jean Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 209.

(\*) - "همبولدت" (1767-1835) فيلسوف وعالم لغة ألماني من رواد فقه اللغة التاريخي والمقارن. نُشر كتابه الذي عرضت فيه آراءه اللغوية الموسوم بـ "آراء في اللغة: التنوع في بنية لغة البشر وأثره في التّموّ الدّهني للبشرية" عام 1836م، أي سنة بعد وفاته. أقام "همبولدت" نظريته اللغوية على المقابلة بين مبدئين أساسيين في اللغة: الحسّ اللغوي الداخلي والصوت. أمّا بخصوص الحسّ اللغوي الداخلي فيعتقد أنّ اللغة نشاط وليست ناتج، إذ اللغة عمل ذهني متكرّر دائماً لخلق الأصوات المنطوقة القادرة على التعبير عن الفكر. ويكمن جوهر اللغة في عملية إنتاجها الفعلي. ويذهب إلى أن طبيعة اللغة التي يستعملها قوم ما تتميز بالتفرد العقلي القومي، كما تحدّد تلك اللغة بدورها الطريقة التي يفكر بها أولئك القوم أو يتلقون الواقع ويفهمونه. بهذه الطريقة يصبح

أي تمييز المعنى اللُّغوي للعالم عن الشيء بذاته "en- soi" الذي يصير عالماً يُصاغ في الكلمة. فخطأ "همبولدت" يعود إلى تمسكه بردّ تموضع العالم داخل اللُّغة إلى ملكة عقلية شكلية، ومن ثم بقي حبيس إطار "ميتافيزيقا فردية" "métaphysique de l'individualité" عن القوّة العقلية<sup>(1)</sup>. يرفض "غادامير" هذا التّصور الموهل في شكلية عن اللُّغة لأنّه يُعبّر عن توجّه أداتي جديد نحو اللُّغة: فمن خلال نمذجة تنوّع التّجربة بتنوّع الأشكال اللُّغوية تُعبّر كلّ لغة عن قبضة مختلفة على الواقع. وهذا في الحقيقة تصوّر ينظر إلى اللُّغة كمخطط للفكر أو صورة رمزية على طريقة "كاسير" "cassirer"<sup>(\*)</sup>. لذا يعتقد "غادامير" أن هذا الفكر الذي يتّخذ اللُّغة كروية للعالم لا يفي الحضور اللُّغوي الكامل للعالم، وفي هذا المعنى يقول: "يُمثل مفهوم اللُّغة تجريداً ينبغي نقضه لتحقيق هدفنا ... ففي الخبرة التّأويلية لا يُمكن فصل الشّكل اللُّغوي عن المضمون التّراثي. ولئن كانت كلّ لغة رؤية للعالم فليس لأنّها، في المقام الأوّل، لغة من نمط معين ... بل بفضل ما قيل في هذه اللُّغة، وبالتّحديد ما ينتقل عبرها"<sup>(2)</sup>. إنّ اللُّغة، برأي "غادامير"، ليست أداة للقبض على الواقع، ولا هي صورة له، إنّها العالم ذاته، وبعبارة أخرى، ليست اللُّغة مجرد ملكة يتزوّد بها الإنسان في العالم، فكون الإنسان يمتلك عالماً يعتمد على اللُّغة، إنّ العالم لغوي من حيث طبيعته، أعني أن العالم لا يكون عالماً إلّا إذا تمّ التّعبير عنه في لغة ما. ليس هذا فحسب، لا تُحقّق اللُّغة وجودها الفعلي إلّا إذا حضر العالم فيها، ومن ثم فإنّ الميزة الإنسانية للُّغة تعني، في الوقت نفسه، الطّابع اللُّغوي للوجود الإنساني في العالم. وهذا ما يُفسّر ضرورة بحث علاقة اللُّغة بالعالم من أجل اجترار أفق مُلائم لتكوين لغويّ للخبرة التّأويلية<sup>(3)</sup>.

لانتماء الفرد إلى أمة معيّنة -تمتلك الحسّ اللُّغوي الدّاخلّي الخاصّ بها- أثراً في تحديد بنية اللُّغة التي يتكلّمها وكذلك الطريقة التي يُفكر بها. لذلك ليست اللُّغة وسيلة لتركيب الألفاظ وحسب بل لصياغة الهوية القومية لتلك الأمة.

- روي هاريس وتولبت جي تيلر: *أعلام الفكر اللُّغوي، التّقليد الغربي من سقراط إلى سوسير*، ترجمة أحمد شاكر الكلابي، الجزء الأوّل، دار الكتاب الجديد المتّحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م، ص 233-234.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.464.

(\*)- "ارنست كاسير" (1874-1945) فيلسوف ألماني من أنصار الكانطية الجديدة، حاول طرح تصوّر موحّد في التّمثيل الرّمزي، فأنساقنا الرّمزية تُشكّل العالم، إذ لا واقعية فيه مفارقة لترميزاتها. وبالعكس، إنّ الإنسان هو مصدر مختلف الأنشطة التّرميزية، ومهمّة الفيلسوف تتجلى في وصف أنشطة الإنسان التّرميزية والمقولات المتضمّنة فيها عبر التّاريخ.

- تد هوندرتش: *دليل أكسفورد للفلسفة*، مرجع سابق، الجزء الثّالث، ص 759.

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.465.

(3)-Ibid, p.467.

ربّما يسأل أحدهم، لا يتعلّق الأمر هنا بالعالم الإنساني؟ يجيب "غادامير" عن هذا السؤال قائلاً: إنّ العالم لن يكون إلّا إنسانياً، وحده الإنسان الذي يتميّز، و"غادامير" هنا يحدو حدو أستاذه "هيدغر"، بالقدرة على أن يسكن العالم، وهذه الإقامة الجوهرية هي بمعنى ما لغة<sup>(1)</sup>.

ينبغي أن نلاحظ، ونحن بصدد تحليل توصيف "غادامير" لمفهوم العالم، أنّه يستخدم كلمة عالم في مقابل "البيئة" *"environnement"* التي تحتضن كل كائن حي موجود في العالم. من المهم أن نذكر في هذا السياق بأنّ مفهوم البيئة قد أُستخدم في البداية للدلالة على المحيط الإنساني فحسب، إنّ البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان، وأهميتها تتجلى في تأثيرها على طبيعة حياته وطريقتها. على ذلك، فمن الواضح أن مفهوم البيئة هو في الأصل مفهوم اجتماعي استخدم للتعبير عن تبعيّة الفرد إلى العالم وإلى الاجتماعي، وبهذا المعنى طُبّق، في البداية، على الإنسان فقط. بيد أن المفهوم أُستخدم، بعد ذلك، بمعنى أوسع، على كلّ كائن حي للتعبير عن الشروط التي يتوقّف عليها وجوده. ولعلّ هذا التمييز الذي يوضح، على نحو لا لبس فيه، أنّ الإنسان، على خلاف الكائنات الحيّة الأخرى، الذي لديه عالماً، فالكائنات لا تربطها أيّة علاقة بالعالم، بل تُوجد وهي مندمجة دائماً في بيئتها. على ذلك، من الواضح أن توسيع استخدام مفهوم البيئة على جميع الكائنات الحيّة قد غيّر من معناه الأصلي<sup>(2)</sup>.

وفي ضوء هذه الحقيقة، أعني أنّ الإنسان وحده من لديه عالماً، فإنّ هذه العلاقة تتميّز، بخلاف الكائنات الحيّة الأخرى، بالتحرر من البيئة، ومثل هذه الحرّية تُعبّر على نحو جوهري عن البناء اللغوي للعالم، إنّ الاثنين، أي العالم وبنائه اللغوي، يسيران اليدّ في اليدّ، ذلك أنّ التّعالّي على وطأة ما يأتينا من العالم معناه أن نمثلك عالماً ولغة. ليس هذا فحسب، فحيثما تُوجد لغة ويوجد بشر ثمة إمكانيّة للتّعالّي على ضغط العالم: إن الحرّية تجاه العالم هي أيضاً حرّية اتجاه الأسماء التي نمنحها للأشياء، وكما تقول آيات سفر التّكوين، الله من وهب آدم القدرة على التّسمية<sup>(3)</sup>.

يفترض التحرر من البيئة والتّعالّي عليها، منذ البداية، معنى إنسانياً، أي معنى لغوياً، فبمقدور الحيوانات مغادرة بيئتها دون أن تُحطم الرّابطة التي تجمعها بالبيئة، بينما تحرّر الإنسان

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 210.

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.468.

(3)- Ibid, p. 468.

من البيئة هو الارتفاع إلى العالم، غير أن هذا لا يعني أنه يُغادر البيئة بل معناه أنه يتبنّى موقفاً جديداً منها، أي توجّهاً حراً لا يتحقّق إلاّ بواسطة اللغة. إنّ اللغة الإنسانية عبارة عن عملية فريدة وخاصة في الحياة أين ينكشف العالم بفعل التفاهم اللغوي، لأنّ التفاهم يطرح الشّيء الذي يدور حوله، أي الموضوع، أمام من هم مدعوون للتواصل والتّفاهم، كما تُطرح قضية ما للنقاش، والعالم هو الأرض المشتركة التي تربط بين كلّ من يتواصل في إطارها، ومن ثمّ تُعتبر كلّ أشكال المجموعات الإنسانية أشكالاً من المجموعات اللغوية، وأكثر من ذلك، إنّها لغة لأنّ اللغة في جوهرها لغة مُحادثة، ولا تحقّق واقعها الخاصّ إلاّ عندما تجعل ذاتها مفهومة، لهذا السبب ليست مجرد وسيلة لخدمة التواصل<sup>(1)</sup>.

بهذا الاعتبار لا يُمكن عدّ أنظمة التواصل الاصطناعية المُبتكرة لغة، لأنّها لا تمتلك، وهذه عبارة "باسكال ميشون"، سيميائيتها الخاصة، فلا يُمكنها أن تتأسّس بذاتها، بل تتطلب أن تتشكّل انطلاقاً من لغة طبيعية أخرى<sup>(2)</sup>، فاللغات الاصطناعية مثل اللغات السريّة والرّموز الرياضية لا تتأسّس على الجماعات اللغوية أو الحياة، إذ تُستخدم كوسائل وأدوات للتواصل، لذلك تُفترض مسبقاً وجود اتفاق لغويّ، فكما نعلم ينتمي الاتفاق الذي يؤسّس لغة اصطناعية إلى لغة أخرى، ولعلّ "أرسطو" كان قريباً من هذه الفكرة حينما قال: في مجموعة لغوية حقيقية لا تُحاول الاتفاق فنحن دائماً، منذ البدء، في حالة اتفاق. أما ما يرغب "غادامير" في توضيحه، عبر رفضه للغات الاصطناعية، أن ما يشمله الاتفاق هو العالم الذي ينكشف في الحياة المشتركة، وهو يشمل كلّ شيء يُمكن فهمه، أمّا الوسائل التي يستخدمها اللغوي فلا تكون في ذاتها موضوعاً لهذا الاتفاق، ويشرح "غادامير" هذه الفكرة قائلاً: "إنّ الاتفاق حول اختيار لغة ما ليس الحالة العادية للاتفاق، إنّها بالأحرى، حالة خاصّة من الاتفاق حول وسيلة أو نظام من العلامات ليس له أي وجود في الحوار، إنّما يُستخدم كوسيلة لنقل المعلومات"<sup>(3)</sup>. بوسع هذا المعتقد الذي ينظر إلى الخبرة الإنسانية بالعالم كخبرة لغوية من حيث طبيعتها أن يُوسّع من أفق تحليل "غادامير" للتأويلية: لننظر مثلاً في حالة الترجمة وإمكانية التواصل وراء حدود لغتنا الخاصّة: إن عالمنا اللغوي الخاصّ الذي نحيا فيه ليس حاجزاً يمنع من معرفة "الوجود في ذاته" "l'être en soi" بل يشمل،

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.470.

(2)- Pascal. Michon : *Poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer*, op. Cit, p. 72.

(3)- Ibid, p. 72- 73.



من حيث المبدأ، كل شيء يُمكن لفهمنا أن يتعمق فيه. دون شك، يرى الأفراد الذين ينشؤون في تراث لغوي وثقافي معين، يرون العالم بطريقة مختلفة عمن ينتمون إلى تراث آخر، كما أن العوالم التاريخية المتعاقبة تختلف الواحدة عن الأخرى، وعن عالمنا اليوم. ولكن ثمة دائماً عالم إنساني يتشكل لغوياً، ينفتح على كل فهم مُمكن، بمعنى مُفتوح على كل توسيع للرؤى الخاصة عن العالم، وكمحصلة لذلك فهو في مُتناول الآخرين<sup>(1)</sup>.

إنَّ قُوَّة الكشف التي تتمتع بها اللغة، أو بعبارة أخرى، قُوَّة التجلي في اللغة، هي ما حاول "غادامير" الاقتراب منه في حديثه عن "حقيقية الكلمة" *"la vérité du mot"* "wort". وهو إذ يفعل ذلك فبشيء من التردد، والشاهد على ذلك وضعه للمصطلح بين مزدوجتين، كما لو كان هو ذاته مُندهش من جرأة العبارة. لكن، كما يقول "غراندان": مثل هذه العبارات، التي تُجازف باستخدامها، هي التي تؤدي جيداً ما يبحث المفكر عنه. أمّا في الطبعة الأخيرة من "الحقيقة والمنهج" سنة 1986م، أتبع العبارة بملاحظة جديدة تُحيل إلى نصّ، تحت عنوان "حقيقة الكلمة"، كان قد عرضه لأول مرة في ماي 1971م، وفي سنة 1972م أعلن في تعليق جاء في نهاية الطبعة الثانية عن نشره في وقت قريب<sup>(2)</sup>، إلا أن النص لم يظهر إلا سنة 1993 في الجزء الثامن من العمل الذي خصّه إلى "الجمالية" *"l'esthétique"* وإلى "الشعر" *"la poétique"*<sup>(3)</sup>.

ينبغي أن نُشير، ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الكلمة، إلى أن عبارة "wort" لا تعني الكلمة "mot" مفهومة كـ "جوهر لغوي" *"entité linguistique"*، وجمعها في اللغة الألمانية هو "wörter"، إنّما تُعبر عن الكلمة التي تأخذنا وتأسرنا، الكلمة التي نتحدث إليها، وجمعها هو "worte". إن معنى الـ "wort" هو المعنى الذي يتردد صداه في اللغوس الإغريقي، وغالباً ما يتم التعبير عنه في الفرنسية بكلمة "Parole"، وأحسن طريقة للإحاطة بمعناه هي الحديث، مع "غادامير"، عن حقيقة الكلمة، عن الكلمة كوشي للوجود بالمعنى الدقيق للعبارة، لأنّ الوجود الذي ينكشف فيها يسبق كل وعي منعكس، وبعبارة أخرى، يعتقد "غادامير" أن حقيقة الكلمة تسبق كل نزعة لغوية أداتية. وفي سنة 1993م عمل فيلسوف هيدلبرغ على تطوير هذه القوة التي منحها للكلمة ليقول عنها أنّها "شعرية" *"poétique"*، وهي تصدق على كل تجلٍ لغوي، إنّها كشف للعالم

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.471.

(2) - Hans- George. Gadamer : *L'art de comprendre écrits 1, herméneutique et tradition philosophique*, op. Cit, p. 116.

(3) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 211.



ذاته، وفي هذا المعنى كتب "غادامير" قائلاً: "إنَّ اللغة كلغة هي ما نبحت عن تأمله كحقيقة للكلمة، ولا يسعنا إدراكها إذا ما انطلقنا من الأشكال الطبيعية للتواصل اللغوي، إنما على خلاف ذلك... [ينبغي أن نفهمها] من خلال النمط الشعري للقول، فما يُوحى به القول الشعري هو العالم ذاته، ولكنه عالم يحضر أمامنا كعالم من خلال الـ"هنا" "le là" الذي يحمل وجودنا في العالم. أما إذا ما وصلنا هذه الأطروحة بتأملات "غادامير" حول الفن التي انتهت فيها إلى أنَّ العمل الفني لا يوجد إلا في "عرضه" "presentation" فكأن لسان حاله يقول: إن العالم لا يوجد، بالنسبة إلينا، إلا في هذا الـ"هنا" اللغوي، فالوجود لا يوجد إلا في عرضه داخل اللغة. على هذا يتحدث "غادامير" في هذا السياق عن "تكافؤ في كينونة الكلمة" "Valence de l'être du mot" "seinsvalenz des wortes". يفهم من كلام "غادامير" أنَّ الخطاب الشعري يحيا في حضور الوجود داخل الكلمة، ولكنه يُذكرنا أيضاً بالـ"هنا" ذاته، وهو الـ"هنا" الخاص بيقظتنا في الوجود، وسر هذه اليقظة هو الـ"هنا الكوني" للوجود في الكلمة، إنَّه مُعجزة اللغة، والإمكانية الأسمى للقول تتجلى، بالتَّحديد، في محاولة الاقتراب من هذا الوجود، أعني في محاولة انتشار العالم الذي يتخفى. إنَّ الأمر يتعلَّق هنا بالحضور لا بهذا الشيء أو ذاك، ولكن بإمكان كلِّ شيء. وكنتيجة لذلك تتمسك حقيقة الكلمة بالـ"هنا الكوني" للوجود في الكلمة<sup>(1)</sup>.

هكذا فإن الإجابة الممكنة التي يُمكن لـ"غادامير" أن يقدمها لسؤال "شكسبير" "Shakespeare" "ما الاسم" "what's in a name?" هي كالآتي: كلَّ شيء هو الكلمة التي تحفظ الـ"هنا" الخاص بالشيء، الكلمة التي تلخص الماهية. بالتأكيد لن يعترض "شكسبير" على هذه الإجابة، إذ ليست مجرد صدفة أن أثارت "جوليات" "Juliette" ذاتها مثال "الوردة" "la rose" حينما أرادت التعبير عن حبها الممنوع لـ"روميو" "Romeo"، فاسم الوردة ليس مجرد اسم، إنَّه تعبير عن الجمال والحب، كما أنَّ رائحتها لن تكون زكية إذا سُميت باسم آخر. وفضلاً عن ذلك، تؤكد مجريات المسرحية ذاتها على حقيقة الكلمة، فما منع "جوليات" من الارتباط بـ"روميو" هو اسمه "مونتاني" "Montigu"، لقد كان في وسعها القول أنَّه مجرد اسم لا صلة له بالواقع، بيد إن لعنة هذا الاسم هي التي كانت السبب الرئيس في خسارتهما الاثنين. إنَّ الكلمة هي حقيقة الوجود<sup>(1)</sup>.

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 212.

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 212.

أمّا الجانب الآخر من المسألة، الذي يجب عدم التّغاضي عنه، مقتضاه أن ما يُبَيَّن في الـ"هنا" اللُّغوي ليس حضور الشّيء فحسب بل غيابه أيضاً، أعني الوجود الخفي أو المحجوب. لأنّ الـ"هنا" يَتَشَكَّلُ من خليط يجمع بين الحضور والغياب، فأن نكون يقظين للوجود أو الـ"هنا"، يعني في الوقت نفسه، أن ننخلق على إمكانات أخرى. لا شك أن "غادامير" قد أخذ هذا التّصور للدازين من "هيدغر"، إذ بوسعنا أن نرى في هذا الفكر الخاصّ بالـ"هنا"، أي في لعب الإنارة و التّعتيم والتّغطية أو الحجب، الفكرة الرّئيسة في تأويلية الحدوث عند "هيدغر"، أعني الطّابع الرّاسخ لكل حضور في الوجود، إنّ الـ"هنا" ينكشف حين يبقى مُتَخَفِيّاً، لهذا فإن تأويلية اللّغة هي فكر الـ"هنا" الذي ينكشف ويتخفّى في الوقت نفسه<sup>(2)</sup>.

## 2- البنية الانعكاسية للخطاب، أو الحقيقة التأمّلية للغة:

مثل هذا التّوصيف الأنطولوجي للغة، الذي أتينا اللّحظة على ذكره، لا يختزل الـ"هنا" اللُّغوي إلى مجرد عبارات، فمفهوم العبارة، كما يؤكّد "غادامير" يتعارض، على نحو مُطلق، مع طبيعة التّجربة التّأويلية والطّبيعة اللُّغوية للتّجربة الإنسانيّة للعالم<sup>(3)</sup>. أمّا مُبرّر هذا التّعارض مردّه عجز العبارة عن استغراق كلّ ما نبحت عن قوله، لجهة أنّ الـ"هنا" الكوني للوجود في الكلمة ليس الـ"هنا" الخاصّ باللّغة المنطوقة فعلاً، ولكن بالـ"هنا" الواعي بحدود وقدرة كلّ عبارة على قول ما يُمكن أن يوجد. هذا، في الواقع، ما دفع "غادامير" إلى مُنافحة منطق العبارة وتقويضه، وبوسعنا أن نتبيّن هذه الصّورة الكاريكاتورية التي رسمها "غادامير" عن العبارة في الشّهادة أو الاستجواب. فمن يُستجوب عليه أن يُجيب عن أسئلة دون أن يعرف لماذا طُرحت عليه، مع أنّ تصرّحاته ستظهر داخل أسقيّة إجرامية مختلفة تماماً عن السّياق الأوّل، وبالكيفية نفسها، تُقدّم الشّهادة مثلاً جيّداً عمّا يُمكن أن نُسمّيه العنف المُمارس ضدّ اللّغة عندما نخترلها داخل مجال العبارات المنطوقة.

كلّ خطاب، كما اكتشفنا مع "أوغسطين"، يُشير، على نحو جوهري، إلى "لا مقول" non-*dit* ينبغي أن نفهمه إذا ما أردنا فهم ما يُقال. يتحدّث "أوغسطين" هنا عن الكلمة الدّاخلية، ولئن كان من العسير التّعبير عن عنها إلّا داخل الفكر، فإن الكلمة الخارجيّة لا تَسْتَعْرِقُ أبداً ما يُراد قوله، أي إرادة قول الكلمة الدّاخلية. وهذه الإحالة من الـ"ما يُقال" إلى "ما لم يقل"، أو من تناهي

(2) - Ibid p. 213.

(3) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.494.

237

خلاف ذلك، إن قول ما نُفكر فيه، أي أن نكون مفهومين، يعني أن نحافظ على الرّابطة بين ما قيل ولا نهائية اللّامقول في وحدة المعنى<sup>(1)</sup>.

بأي حال، تسعى التّأويلية إلى تأمل "حقيقة الكلمة" أو الـ"هنا اللُّغوي" بطريقة مختلفة. ففي داخل المفاهيم اللُّغوية المُتناهية أين يجب البحث عن فهم لا نهائية إرادة القول لأنّ ما ينبغي فهمه ليس أبداً المعنى "المنطقي- السِّيميائي" "logico- sémantique" للخطاب المنطوق.

زيادة على ما أسلفنا يتحدّث "غادامير" في "الحقيقة والمنهج" عن "جدل الكلمة" *"dialectique de la parole"*، وهو جدل يمنح لكل كلمة بعداً داخلياً من التّنوع المُضاعف، إذ يمنح لكل كلمة، بوصفها حدث اللّحظة، يمنح لها حضوراً للّامقول الذي ترتبط به عن طريق الاستجابة والاستدعاء، فكلّ كلام بشري مُتناه بالمعنى الذي يجعله يحمل في ذاته لا تناهي المعنى<sup>(2)</sup>.

طبقاً لوجهة النّظر هذه تكفُّ اللُّغة عن الوجود كعبد خادِم للعقل الإنساني، وتُذكرنا الأطروحة التّأويلية عن الشرط اللُّغوي لكلّ فهم، بأنّنا نحوز شيئاً من الحرّية تجاه اللُّغة، لكن هذه الحرّية ليست الحرّية التي تدّعيها المذهبية الأداتية لأنّنا على علم بأن كلّ شيء يُمكن أن يُقال بطريقة مختلفة، خصوصاً إذا ما أردنا الاقتراب من المعنى الذي يتردّد في العبارة، ينبغي أن نلجأ إلى استخدام كلمات آخر لفهم ما نُريد قوله. لقد أدرك "هابرماس" جيّداً أطروحة "غادامير" عندما تحدث هنا عن شفافية اللُّغة الإنسانية لوصف قدرتها في الانفتاح على أفاق جديدة والتّساؤل حول محدودية عباراتها الخاصّة<sup>(3)</sup>. إنّ كلّ ما قيل يُمكن أن يُفسّر بطريقة مختلفة باسم "ما يُمكن قوله" *"le dicible"*، أين لا يُمثّل المنطوق الأوّل إلّا تعبيراً أوّلاً، فامتلاك لغة أو لسان ما، هو بمعنى ما القدرة على الارتفاع إلى ما ورائها، أي القدرة على تَوْسِعة أفقها بالبقاء داخل أفق الـ"القول" المُمكن. وهذه الحرّية هي التي تسمح لنا بالتّموضع داخل السّؤال والتّحرُّر من قيودنا الخاصّة، وعليه تتميّز اللُّغة الإنسانية بنوع من التّعالّي الدّائم على الذات (على نفسها): فهي تتجاوز ذاتها باستمرار بقدر ما هي لغة، أمّا ما لا يُمكن التّعالّي عليه أو تجاوزه هو أفق الفهم ذاته وتموضعه المُمكن داخل اللُّغة. وهذا في الواقع ما تَعِدُّنا به كونية التّأويلية<sup>(4)</sup>.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.494.

(2) - Ibid, p.483.

(3) - Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p. 206.

(4) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 215- 216.

### 3- اللغة والوجه الكوني للتأويلية، أو التأويلية كميتافيزيقا التناهي:

لعلّ أعظم ما تحقّق في كتاب "الحقيقة والمنهج" هي الحلول التي أوجدها فيلسوف هيدلبرغ لمشكلة "كونية التأويلية" *"universalité de l'herméneutique"* ، فادعاؤه بالكونية من الأطروحات الأكثر إثارة للجدل في تاريخ التأويلية، حتّى أن أغلب المناقشات التي أعقبت ظهور الكتاب تبلورت حولها. ولعلّ من أبرز المفكرين الذين عارضوا هذه الأطروحة نذكر "هابرماس" و"دريدا" "Derrida" و"آبل".

يُقرّ "غادامير"، في بداية تحليله للوجه الكوني للتأويلية، بأنّ الطّبيعة التأمّلية لوجود اللغة تتمتّع بدلالة أنطولوجية كونية، الأمر الذي دفعه إلى توسيع سؤاله من نقطة انطلاقه، وهي نقد الوعي الجمالي والتاريخي، إلى أبعاد كونية، لأنّ علاقة الإنسان بالعالم ذات طبيعة لغوية، ومن ثمّ فهي علاقة فهم، وبهذا المعنى تُمثّل التأويلية وجهاً كونياً من الفلسفة لا مجردّ أساس منهجي للعلوم الإنسانية. وبعبارة أخرى، يتّخذ "غادامير" لنفسه مهمّة تحرير نمط وجود الفنّ والتاريخ والتّجارب القريبة منها من الحكم الوجودي المُسبق الذي فرضه أنموذج الموضوعية العلمية.

يشرح "غراندان" معنى الوجه الكوني للتأويلية ويحصّره في كونية انتماء الفهم إلى المعنى والتراث الذي يؤوّل، وإلى اللغة الأجنبية التي يترجمها، وبعبارة موجزة، إلى اللغة التي يتكلّمها، وهي لغة الأشياء أكثر من كونها لغة الفكر<sup>(2)</sup>. وقد ألمحنا أنّ اللغة هي دائماً لغة الأشياء، ففي داخلها يُصاغ وجود الأشياء ذاتها، وهذا ما ينفي عنها طابع الأداة لأنّ الأمر يتعلّق بعنصر لغوي يتحرّك في داخله الوجود والفهم، وهو، أيّ العنصر الكوني للبعد اللغوي للمعنى والوجود، الذي يسمح للتأويلية الادعاء بالكونية<sup>(3)</sup>، فنحن نتواجد دائماً "هنا" أين تحدّث الأشياء والأفكار والانفعالات والتّجارب، في هذا الـ"هنا" الذي يُقاوم كل محاولة لموضّعته. بإمكاننا أن نتبيّن في شرح "غراندان" بأنّ كونية التأويلية تتأثّل على كونية "المظهر" *"aspect"*: كلّ شيء يتقدّم إلينا في مظهر معيّن لأنه يعنينا، ولأنّنا نُشارك في تجلّيه. وهذا المظهر، الذي ينكشف فيه الشّيء، هو ما كان يدعوه الإغريق بـ"الشكل" *"eidos"*، وإنّه لبهذا المعنى استلهم "أفلاطون"، برأي "غادامير"، من

(2) - Ibid, p. 216.

(3) - Jean. Grondin : *L'herméneutique*, op. Cit, p. 61.

اللُّغة في بحثه عن فهم الماهية الحقيقية للأشياء، وانعطافه نحو المُثل، في محاوره "فيدون" *"Phédon"*، يعني، بالنسبة للتأويلية، أنّه في اللُّغة ينكشف الوجود الحقيقي للأشياء<sup>(1)</sup>.

قلنا، إنّ ما دفع "غادامير" إلى الحديث عن كونية المظهر التأويلي هو رسم حدود الفكر الموضوعي الذي يروم السيطرة على الوجود. وهذا الكلام لا يحول دون القول بأن إضفاء الطابع الموضوعي في العلم أمر ضروري، إلّا أن العلم قد اجتراح سلطة دوغمائية في الحضارة الغربية لا تقبل النقاش، فكلّ معرفة، وكلّ علاقة بالوجود لابدّ أن تخضع للموضوعية. بيد أنّ حكم "غادامير" لا يُمسّ العلم أو المنهج فحسب، بل وجهة النّظر الأحادية لتطوّر الحضارة الغربية، التي جعلتنا ننتاسي بأن حدود المعرفة الموضوعية ليست هي ذاتها حدود الخبرة التأويلية، خصوصاً ما تعلّمناه من مجال الفن والتّاريخ والعلوم الإنسانية والفلسفة... الخ، أي إجمالاً، مجال اللُّغة ذاتها. لقد علّمنا أن اندماج المؤلّ في المعنى ليس مسألة صواب أو معادلة الفهم، بل هو شرط جوهري، وعليه إذا كنّا نُدير ظهراً لهذا "المظهر الكوني" للمعنى، فمعنى ذلك أنّنا نخضع لما يُمكن أن نسميه دين عبادة العلم الحديث وشبح الموضوعية، ومن ثمّ نُجانب الـ"هنا" الجوهري للفهم<sup>(2)</sup>.

طبقاً لوجهة النّظر هذه، يهدف الكشف عن هذا المظهر الكوني إلى تجاوز إشكالية العلوم الإنسانية إلى موضوع أكثر كونية، ويتعلّق الأمر في هذا المقام بمشكلة فلسفية، وبعبارة أكثر عمومية، تتعلّق هذه الأطروحة بكونية الفهم واللُّغة بوصفها تجربة إنسانية. وعطفاً على ذلك، يُعدّ الوجه الكوني للتأويلية ذلك الوجه الخاصّ بالتّناهي، أي تناهي اللُّغة والمعنى والفهم. وهذا الفكر الكوني عن التّناهي الذي تُعلن عنه الصّفحات الأخيرة من *"الحقيقة والمنهج"*، لقد أشار "غادامير" ذاته إلى أنّ التأويلية قد تحرّرت أخيراً من قوقعة العلوم الإنسانية لتُعيد توجيهنا إلى أفق تساؤلات الميتافيزيقية الكلاسيكية<sup>(1)</sup>. يُفكّر "غادامير" هنا، وهذا أمر يبعث على الدهشة، كما يرى "غراندان"، في مذهب النّعالي للعصور الوسطى، أمّا ما جذبه نحوه، هي دون شكّ، قدرته على إنصاف اندماج المعرفة في مجال الوجود الذي يتجاوز إمكانيات الهيمنة والفهم الموضوعيين، ف"كما كان منتظراً، نحن نلجّ، من خلال هذا الأمر، إلى مجال الأسئلة المألوفة منذ القدم في الفلسفة. يُعبّر الانتماء، في الميتافيزيقا، عن العلاقة المُتعالية بين الوجود والحقيقة، وهي علاقة تتطلّب التّفكير

(1)- Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 216.

(2)- Ibid, p. 217.

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.485.



في المعرفة كلحظة للوجود ذاته لا كفعالية للذات. ومثل هذا الاندماج للمعرفة داخل الوجود هو الافتراض المسبق المشترك في الفكر الكلاسيكي والعصر الوسيط<sup>(2)</sup>. لم يكن غرض "غادامير"، من هذا، إعادة بعث المذهب الوسيط عن التّعالّي من جديد باسم أنطولوجيا لغوية، بل كانت نيّته تذكيرنا بأن اندماج الفهم فيما يفهمه هو المنتج الفعلي للتّناهي الإنساني، إنّ الفهم اندماج في الوجود على نحو يكون الفهم وجود أكثر منه وعياً. ومشكلة المذهبية الاسمية الحديثة تكمن بالتّحديد في إلغاء التّناهي ذاته عبر فصل الذات العارفة عن عالمها، فأضحى التّناهي شيئاً متاحاً يُمكن السيطرة عليه. أمّا "غادامير" فيستبدل لا نهائية الذات في المذهبية الاسمية بتناهي انتماء الفهم إلى المعنى كما في الميتافيزيقا الوسيطية عن التّعالّي، أين تتكشف المعرفة لا بوصفها هيمنة بل مشاركة في الوجود والحقيقة<sup>(3)</sup>.

والشّاهد الأكبر على هذا الفكر الميتافيزيقي عن تناهي كلّ فهم كان قد وجده "غادامير" في مفهوم "الجميل" *"beau"* عند "أفلاطون". فقد قادته الانعطافة الأنطولوجية لإشكالية التأويلية إلى الاقتراب من هذا المفهوم الميتافيزيقي، لجهة أنّ مفهوم الجميل كان تصوّراً ميتافيزيقياً كونياً يؤدّي وظيفته في الميتافيزيقا، أي في نظرية الوجود الكلّي، ولم يكن مقصوراً على الإستطيقا بالمعنى الضيق للمصطلح. والظاهر أنّ هذا التّصور القديم عن الجميل قادر على خدمة التأويلية الكونية التي انبثقت من نقد النّزعة المنهجية في العلوم الإنسانية<sup>(4)</sup>. يعتقد "غراندان" أن "غادامير"، عبر استعادته لمفهوم الجميل، عمل على ردّ الاعتبار إلى "أفلاطون" ذاته بعد الجدل الذي جمعه بـ"كراتيلوس"، أين كان "أفلاطون"، بعبارات "هيدغرية"، الرّائد الأكبر للفكر الأداتي المهيمن على الوجود. تجعلنا فكرة الجميل نكتشف "أفلاطون" الذي استأثر باهتمام "غادامير" أكثر، "أفلاطون" كمفكر للتّناهي، بمعنى "أفلاطون" مشاركة الفهم في المعنى الذي يتجاوزه. وبعبارات "غادامير": "داخل التّراثي "الأفلاطوني" تشكّلت المعجمية المفهومية التي كان في حاجة إليها فكر تناهي الوجود الإنساني"<sup>(1)</sup>. وعليه يُمكننا القول أن "أفلاطون" التّناهي الذي كان يستحضره "غادامير" في كلّ أعماله التي أعقبت *"الحقيقة والمنهج"*، في مواجهة قراءة "هيدغر" التي تربط بداية نسيان الوجود والتّناهي بـ"أفلاطون".

(2) – Ibid, p.483.

(3) – Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 219.

(4) – Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.502.

(1) – Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.512.



يُتَّخَذُ مذهب الجمال "الأفلاطوني" إمكان ربط ميتافيزيقا اندماج الفهم في الوجود بأفق تأملاته حول حقيقة الفن التي تصدّرت "**الحقيقة والمنهج**". لقد بيّن "غادامير" في الجزء الأوّل من الكتاب أنّ "**العرض**" "**présentation**" لا ينفصل مطلقاً عن دعوى الحقيقة في العمل الفني، وعليه ليس العرض شيئاً خارجاً عن الفنّ، بل إنّه، بالأحرى، شرط جوهري لما يُريد قوله. والشّيء نفسه يصدق على الجميل، فالجميل هو دائماً ما يُنيرنا، وما يسرُّنا ويشغلنا، ولئن كان الجميل الفني يُقحمنا في لعبه فإنّ الفهم، بالمثل، ينتمي إلى وجود ما يفهمه وهو جزء منه. على ذلك فمن الواضح أنّ التّمييز الموضوعاتي بين الفهم وموضوعه، وبين العمل والجميل، هو ما يجعلنا نُجانب حقيقته الجّوهرية، أعني انتماء الفهم إلى الـ"**هنا**". لذا لا يرجع العرض إلى سلوك الذاتيّة وفاعليتها بل إلى الوجود الذي ينبغي فهمه<sup>(2)</sup>.

ومثلما نرى، ما يعمل "غادامير" على توضيحه هنا هو المفهوم التّأويلي عن الحقيقة. إنّ الحقّ في ذاته، أي ما هو يقيني مهما تعدّدت وجوهه، هو ما يبنّي على المعرفة اللّانهائية، والمثال على ذلك هو الرياضيات، أمّا الحقائق الأخرى فترجع إلى الإنارة والإيضاح، إلى ما هو مُحتمل، ومن ثمّ إلى كلّ ما يتطلّب يقظة الوعي. لذا لئن نُجانب الصّواب إذا قلنا أن مفهوم "**المحتمل**" "**verisimile**" المُستعار من البلاغة هو ما عمل "غادامير" على أن يردّ له الاعتبار باسم التّناهي الإنساني، وفي هذا المعنى يقول:

"ينتمي مفهوم البيان إلى تراث البلاغة. فكلّمة "**l'aikos**" المحتمل، والاحتمالي "**le verisimile**" ..... والمُضيء "**l'éclairant**" تُشكّل جزءاً من سلسلة أشياء تُدافع عن مشروعيتها الخاصّة في مُواجهة حقيقة ما هو مُبرهن ومعروف وبقينيته... وبالكيفية نفسها إذا كان الجّميل شكلاً من التّجربة تظهر كسحر ومغامرة داخل مجمل تجربتنا وتقرض نفسها عندما تطرح مشكلة الاندماج التّأويلي، فإنّ المُضيء "**l'éclairant**" هو دائماً شيء مُفاجئ، كنور جديد ينبعث ليوّسع من مجال ما نُفكر فيه. تنتمي التّجربة التّأويلية إلى هذا المجال لأنّها هي الأخرى حدث لتجربة أصلية. ففي داخل ما يُقال شيء ما يتمّ توضيحه دون أن يتمّ التّثبيت منه أو يُحكم عليه أو يُقرّر بكلّ تفصيلاته، وهذا ما يحدث أينما يتحدّث إلينا شيء ما من عمق التّراث. فالتراث يؤكّد حقيقته في أن يكون مفهوماً، وهو يعترض الأفق الذي هو أفقنا حتّى

(2) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 220.

اللحظة. لأنها تجربة حقيقة بالمعنى الذي بيّناه. فحدث الجميل كحدث التأويلية كلاهما يفترض مسبقاً التناهي الإنساني<sup>(1)</sup>.

والنتيجة التي انتهى إليها "غادامير" مقتضاها أن الثور الذي يُضيئنا هو نور الوجود كما تمّت موضعه في اللُّغة. من الواضح أن المذهب "الأفلاطوني" عن الجميل يُعيننا على الإحاطة جيداً بهذا الانتماء الأنطولوجي المُزدوج، إلى الوجود الذي يُمكن فهمه، من جهة، وإلى اللُّغة، من جهة أخرى، فضلاً عن الإحاطة بالطريقة التي يشمل فيها التناهي الإنساني. يُشير الجميل، كمبدأ متعالٍ وكفكرة، إلى "نظام وجود" *"ordre d'être"* يكون من يفهم جزءاً منه. وليس من قبيل المصادفة، كما لاحظ "غادامير"، أن الجميل قد أُنْتُه، في البداية، كموضوع لإنتاج وإحساس فنّي: إذا كان الجمال الفنّي قد فقد مكانته بوصفه أنموذج الجمالية الحديثة فمردّ ذلك إلى أنّ الواقعي قد اختزل أنطولوجياً إلى مادة خالية من الشّكل محكومة بقوانين آلية<sup>(2)</sup>. هكذا، أضى الجميل خاصية مميزة للروح الإنساني، أي إحساس، ومن ثمّ أضى لعباً لا صلة له بأيّ تأثير مصدره الواقع. إنّ الجميل، هو على أقصى تقدير، ما يُنتجه الفنان عندما يتبنّى سلوكاً إبداعياً في مواجهة الواقع المحروم من المعنى. وعليه فإن حديث "غادامير" عن الجميل، الذي يُعبّر عن "أفلاطون" والفلسفة الترنسندنتالية في العصور الوسطى عن سمة جوهرية للوجود، يروم إجهاض النّزعة الأداتية السائدة في الفكر الحديث، التي تفصل الفهم عن المعنى والوجود الذي يستجوبه<sup>(3)</sup>.

تُعبّر فكرة الجميل "الأفلاطونية" عن تعالي ما يُضيئنا، أي تعالي الفكرة والمثال. يتحدّث "أفلاطون" في مُحاورة *"فيليبوس"* *"philèbe"* التي يعود إليها "غادامير" في نهاية *"الحقيقة والمنهج"*، عن الجميل بوصفه المؤئل الذي يلوذ إليه الخير، فمن طبيعة الجميل أنّه يظهر، أنّه يُنير، أنّه يتجلّى. هكذا يُعبّر الجميل عن ضرورة تجلّي الفكرة وظهورها في المحسوس، كلّ هذا وهو يبقى محافظاً على تعاليه لأنّ الجميل ينفصل عمّا يُحيط بنا من أشياء مُبتذلة. وبرأي "فريشون" *"fruchon"*، كأنّ لسان حال "غادامير" يقول في اقتباسه لعبارة "أفلاطون": يُعبّر لُجوء الخير داخل طبيعة الجميل عن أكثر من استحالة قوله أو التّعبير عنه، فهذا الهُروب يوضح أن الخير يتخفّى، وهذا بالتّحديد ما يدلّ على قدرة الجميل، ذلك أنّ فاعليته تتجلّى في الشّيء ذاته<sup>(1)</sup>. وهذا ما دفع "غادامير" إلى القول بأنّ ما يتميّز به الجميل عن الخير أنّه يعرض ذاته بذاته، فهو

(1) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.510- 511.

(2) - Ibid, p.505.

(3) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 221.

(1) - Pierre. Fruchon : *l'herméneutique de Gadamer, platonisme et modernité*, op. Cit, p.469.

يعرض نفسه مباشرة في وجوده، ومن ثمّ فهو يُحوز على أهم وظيفة أنطولوجية مُقتضاها التّوسط بين "المثال" و"المظهر" *"l'idée et manifestation"*. وهنا تحديداً تكمن الصُّعوبة الميتافيزيقية في الفلسفة "الأفلاطونية"، وتتجلّى في مفهوم "المشاركة" *"Participation"*، وهي ذات صلة أيضاً بعلاقة المظهر بالمُثل، والمُثل بعضها ببعض. وليس من قبيل المُصادفة، كما تُعلّمنا محاوره *"فايدروس"*، أنّ "أفلاطون" قد توجّه إلى توضيح هذا التناقض في مفهوم المُشاركة من خلال أنموذج الجميل. إنّ فكرة الجميل حاضرة حقاً فيما هو جميل، حاضرة حضوراً كاملاً لا يتجزأ، وعليه يسمح أنموذج الجميل بتوضيح حضور "الفكرة" *"l'eidos"* كما كان يراها "أفلاطون"، وهي الفكرة التي اتخذها لمواجهة الصُّعوبات المنطقية الناجمة عن مُشاركة "الصَّيرورة" *"devenir"* في "الوجود" *"l'être"*. فالحضور يُشكّل جزءاً من وجود الجميل ذاته، ومهما كان مقدار الجمال، كانعكاس لشيء فوق أرضي، فإنّه يبقى حاضراً دائماً فيما هو مرئي. بيد أنّه يرى في مظهره شيئاً آخر تماماً، أي وجود من نمط آخر، فهو يظهر فجأة ثم يختفي بصورة مُفاجئة أيضاً دون وساطة، وبعبارات "غادامير" إذا وجب الحديث مع، "أفلاطون"، عن فصل بين المرئي (عالم الحسّ) والمثال (عالم المُثل) فهنا بالتّحديد يُمكن أن نُصادفه، ولكن هنا أيضاً يتمّ إلغاؤه<sup>(2)</sup>.

يتّضح، إذن، أنّ الجميل هو ذلك الوجود الذي يتجلّى في وسط محسوس. وفكرة التجلي أو الظُّهور في الحسّي، هي التي أطلق عليها "غادامير" اسم "السُّطوع" *"eclat"*، هذا الأخير يرجع دون شكّ إلى الوجود، ومع ذلك فهو ذو صلة أيضاً بالعقل الإنساني في سُطوعه، لأنّ التّجلي والظُّهور هو دائماً تجلٍ من أجل .....، وظهور من أجل .....، لهذا فإنّ العقل المُستتَبِر يكون كذلك بفضل نور الوجود، إذ من المُستحيل تمييز مصدر النور أين يتحرّك الوجود والعقل في الوقت نفسه. بهذا الصّدّد، ينبغي التّذكير أنّ "غادامير" لا يفهم اليقظة كميتافيزيقا "أفلاطونية" عن الوجود في ذاته بوصفه نوراً محضاً، فلا شيء يُناقض تجربة التّناهي أكثر من فكرة الوجود في ذاته، إنّهم يستلهم بالأحرى، ميتافيزيقا النور من أجل التّفكير في أسبقية الإنارة - التي تشمل الوجود والفكر (العقل) - عن كلّ تدخّل للوعي المُتأمل، وهذا الانتماء المُزدوج إلى الفهم والوجود لا يتحقّق عند "غادامير" إلّا باسم راديكالية تأويلية عن التّناهي<sup>(1)</sup>.

يعدّ هذا الانتماء المُزدوج، بالنسبة لـ "غادامير"، الانجاز الفعلي للغة، إنّ عمل تجربتنا اللُّغوية، فالنور الذي يجعل الأشياء واضحة ومعقولة هو دائماً نور الكلمة، وبعبارة أخرى، إنّ نور

(2) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.506- 507.

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 222.

اللُّغة هو دائماً النُّور الَّذِي يَنْبَجِسُ مِنَ الْأَشْيَاءِ كَمَا نَحْبُرُهَا. وَلَعَلَّ مِيتَافِيزِيقَا النُّورِ هِيَ مَا يَسْمَحُ لَنَا التَّفَكِيرَ فِي التَّضَامَنِ قَبْلَ أَدَاتِي بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْكَلِمَةِ<sup>(2)</sup>. إِنَّ النُّورَ الَّذِي يَجْعَلُ كُلَّ شَيْءٍ يَبْزُغُ فِي ذَاتِهِ بِكَيْفِيَةٍ وَاضِحَةٍ وَمَعْقُولَةٍ هُوَ نُورُ الْكَلِمَةِ، وَعَلَيْهِ تَنْبَنِي الصَّلَةُ الْوَثِيقَةُ الْكَامِنَةُ بَيْنَ ظَهْوَرِ الْجَمِيلِ وَمَا هُوَ وَاضِحٌ فِيمَا يُفْهَمُ، عَلَى مِيتَافِيزِيقَا النُّورِ. وَهَذِهِ الصَّلَةُ، بِالتَّحْدِيدِ، الَّتِي تَقُودُ إِشْكَالِيَّةَ التَّأْوِيلِيَّةِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى يُمَكِّنُ الْقَوْلُ أَنَّ اللُّغَةَ ذَاتُ صَلَةٍ، عَلَى نَحْوِ تَبَادُلِي، بِالْوُجُودِ<sup>(3)</sup>.

لَقَدْ تَحَسَّسَ "أَوْغُسْطِينَ" أَهْمِيَّةَ فِكْرَةِ تَجَسُّدِ الْوُجُودِ كُلُّغَةً فِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى "سَفَرِ التَّكْوِينِ" *genèse*، وَلَا حَظَّ بِأَنَّ اللَّهَ تَكَلَّمَ لِلْمَرَّةِ الْأُولَى حِينَ خَلَقَ النُّورَ، فَحَقِيقَةُ الْكَلِمَةِ هِيَ الَّتِي تَسْمَحُ لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ تُدْرَكَ كَمَا هِيَ. إِنَّ الْوُجُودَ يَنْبَجِسُ دَائِماً فِي أَفْقِ الْوُضُوحِ الْمُمَكِّنِ، الَّذِي هُوَ أَفْقُ اللُّغَةِ الْمُمَكِّنَةِ<sup>(4)</sup>.

يَهْمُنَا أَخيراً الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ الْفِكْرَةَ الَّتِي طَوَّرَهَا "غَادَامِير"، فِي نَهَايَةِ الْكِتَابِ، هِيَ الَّتِي تَرَكْتَ الْإِنْطِبَاعَ لَدَى الْكَثِيرِ مِنَ النُّقَادِ، بِأَنَّ تَأْوِيلِيَّتَهُ تَتَوَجَّهَ نَحْوَ تَأْسِيسِ مَشْرُوعٍ لِلْمَعْقُولِيَّةِ وَالْوُضُوحِ التَّامِّ، وَإِحَالَتِهِ إِلَى مِيتَافِيزِيقَا النُّورِ "الْأَفْلَاطُونِيَّةِ" تُؤَكِّدُ، بِمَا لَا يَدْعُ أَيَّ شَكٍّ، هَذَا الْإِنْطِبَاعَ. بَيِّدُ أَنَّ مَشْرُوعَ فِيلْسُوفِ هَيْدَلْبِرْغٍ، كَمَا يَقُولُ "غِرَانْدَان"، لَيْسَ فِكْراً جَدِيداً عَنِ اللَّاتِّتَاهِي، فَنِيَّتُهُ كَانَتْ تَتَوَجَّهَ نَحْوَ إِعْدَادِ مِيتَافِيزِيقَا لِلتَّتَاهِي، لِهَاجَةٍ أَنَّ اللُّغَةَ الَّتِي تُتِيحُ لَنَا فَهْمَ الْوُجُودِ لَيْسَتْ أَدَاةً فِي مُتَنَاولِنَا، إِنَّهَا النُّورَ الَّذِي بِمَقْتَضَاهُ يُعْطَى لَنَا الْوُجُودَ وَيَحْضُرُ. عَلَى أَلَّا نَفْهَمُ هَذَا النُّورَ كَمَرَاةٍ لِلْوُضُوحِ التَّامِّ، لِأَنَّهُ لَا وَجُودَ لِأَيِّ نُورٍ إِلَّا عَلَى خَلْفِيَّةٍ مُظْلَمَةٍ، كَمَا أَنَّ النُّورَ السَّاطِعَ قَدْ يَكُونُ، هُوَ الْآخِرُ، مُصْدِراً لِلْعَمَى، لِهَاجَةٍ أَنَّ التَّعَرُّضَ الْمُفْرَطَ لِلنُّورِ إِنَّمَا يَحْدِثُ عَلَى حَسَابِ مَا يَبْقَى فِي الظِّلِّ، وَهَذِهِ، فِي الْوَاقِعِ، هِيَ لَا عَدَالَةٌ كُلِّ خُطَابٍ، وَمَنْ تَمَّ كُلُّ فَهْمٍ. إِنَّ اللُّغَةَ الَّتِي نَحْزُهَا لَيْسَتْ الْبَيِّنَةُ الْكَلِمَةُ الْآخِرَةُ الَّتِي نَمْتَلِكُهَا عَنِ الْوُجُودِ، وَهَذَا بِالتَّحْدِيدِ مَا يُعْلَنُ عَنْهُ عِنْدَ الْفَصْلِ الْآخِرِ مِنَ الْكِتَابِ: *"اللُّغَةُ كَأَفْقٍ لِأَنْطُولُوجِيَا تَأْوِيلِيَّةٍ" "le langage comme horizon d'une ontologie herméneutique"*. نَفْهَمُ مِنْ هَذَا الْعِنْدَانِ أَنَّ اللُّغَةَ لَيْسَتْ، بِالنَّسْبَةِ إِلَيْنَا، إِلَّا أَفْقاً لِلْوُجُودِ، فَمَا هُوَ إِذَنْ مَفْهُومُ أَفْقٍ؟ إِنَّهُ مَا يَسْمَحُ لَنَا بِالرُّؤْيَةِ عِبْرَ رَسْمِ حُدُودِ مَا نَرَاهُ، بَيِّدُ أَنَّ هَذَا الْأَفْقَ لَيْسَ أَفْقاً ثَابِتاً إِنَّمَا يَتَحَرَّكُ مَعَنَا، فَبُوسَعْنَا أَنْ نُوسِعَ أَفْقَنَا، أَنْ نَبْحَثَ عَنْ كَلِمَاتٍ آخَرَ لِنَقُولَ كُلَّ الْوُجُودِ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يَقَالَ، وَمَعَ ذَلِكَ، وَهَذَا مَكْمَنُ الصُّعُوبَةِ، لَا وَجُودَ لِأَفْقٍ لِلتَّفَكِيرِ فِي الْأَفْقِ ذَاتِهِ. وَهَذَا الْأَمْرُ، أَيُّ

(2) - Ibid, p. 223.

(3) - Hans- George. Gadamer : *vérité et méthode*, op. Cit, p.509.

(4) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 223.

إبقاء التأويلية ضمن أفق اللغة، يعني، برأي "غراندان"، بأننا نُعالجها من منظور تصوّر أداتي عن اللغة والتجربة الإنسانية، فوحده الفكر الأداتي أو الآلهة، اللذان يُمكنهما الأمل في تجاوز أفق اللغة المُمكنة على الأقل. إنّ التأويلية هي فكر النّاهي، ومن ثمّ فكر اللغة، لأنّنا نشعر بحدود اللغة لكنّنا لا نتعالى عليها أبداً<sup>(1)</sup>. هذا الكلام لا يحول دون القول بأنّ أفق اللغة الذي لا يسعنا تجاوزه، يُمكن على الأقلّ توسيعه، إذ يبقى دائماً أمراً مُمكناً ومُحبذاً أن نرتفع فوق فرديتنا وتصوراتنا الدّاتية. وعطفاً على ذلك، تُعدّ الكونية المعترف بها للتّناهي المتأثر بالتّاريخ، هي أيضاً كونية اليقظة<sup>(2)</sup>.

نافلة القول: حاولنا في هذا الفصل الموسوم بـ"البُعد اللغوي للمعنى التاريخي، أو اللغة وتجلي التراث"، أن نُحيط بموقف "غادامير" من الطّبيعة اللّغوية للتّراث والتّجربة التأويلية، فاتّضح لدينا أنّ الانتماء إلى تراث أو تقاليد معيّنة لا يكتمل إلا بتأويل العلامات والآثار التي تُحفظ في داخلها، فالفهم التأويلي هو ظاهرة اللغة أين يحضر التّراث وينكشف بوصفه لغة. ونُلخص ما ترتب عن هذه المحاولة من نتائج في النقاط التّالية:

1- إنّ الخبرة التأويلية هي خبرة لغويّة أين يلتقي التّراث المنقول عبر الزّمن بأفق المؤوّل، فالخبرة ليست مُعطى غير لغويّ سابق، نُعبّر عنه بعد ذلك بواسطة الكلمات من خلال فعل انعكاسي، إنّما تحدث الخبرة في اللغة ومن خلالها، وعن طريقها، أي اللغة، يتحدّث التّراث من جديد، لجهة أنّ شيئاً ما ينبثق للمرّة الأولى كما لو لم يوجد من قبل، وعليه لن نُجانب الصّواب إذا قلنا مع، "غادامير"، أنّ التّاريخ يُصنع في حدث فهم التّراث.

2- إنّ الفهم، من منظور "غادامير" حدث لغويّ، إذ لا وجود لفهم ينأى بنفسه عن اللغة والبحث في مجالها، فالفهم مشكلة لغويّة ينجح أو يُخفق في وساطة العنصر اللّغوي. فنحن لا نفهم إلّا لحظة ما يتّم التّعبير عن الشّيء أو الوجود أو العالم في الكلمة، لذا تتمتع اللغة بقدرة على القول تجعلها تخلق عالماً ينكشف فيه كلّ شيء.

3- قاد التّصور الأداتي للغة، الذي ترعرع في أحضان المذهبية الاسمية، والذي يضرب بجذوره في الفكر الإغريقي، والفكر "الأفلاطوني" على نحو خاصّ، إلى نسيان اللغة وحجب طبيعتها ومن ثمّ حرمانها من قوّتها على كشف الوجود، لتستحيل إلى محض أدوات ووسائل لتسمية الأشياء،

(1) - Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 224.

(2) - Ibidem.

فتنقلب، كمحصلة لذلك، العلاقة الأصلية بين اللُّغة والفكر إلى علاقة أداتية، وبعبارة أخرى، إلى مجرد تعبير مُبهم ومُشوَّش لاحق لعملية التَّفكير الخالص، ومن ثمَّ، فهو يمنح اللُّغة مكانة ثانوية كأداة مُشوَّهة للفكر.

4- إنَّ اللُّغة كشف للعالم، وقوَّة الكشف هذه الَّتِي يدعوها غادامير بـ"حقيقة الكلمة"، فاللُّغة ليست وسيلة للسيطرة على الواقع، ولا هي رسم تخطيطي له، إنَّها العالم ذاته، وهذا ما يجعل العالم لغوياً من حيث طبيعته. ولتبرير هذه القوَّة الَّتِي تتمتع بها اللُّغة في تجلية الأشياء، يُقيِّض "غادامير" مفهوم التَّجسُّد في الفكر المسيحي، خصوصاً لدى القديس "أوغسطين".

5- تتأثَّل موضوعه كونية التَّجربة التأويلية على مبدأ كونية التَّجربة اللُّغوية وانفتاحها على كلِّ معنى يُمكن أن يُفهم، لجهة أنَّ اللُّغة هي نُور الوجود ذاته. وبهذا المعنى تتجاوز التأويلية أفق التأويل في العلوم الإنسانية لتصير تأمُّلاً فلسفياً كونياً حول الطَّابع اللُّغوي لخبرتنا بالعالم، بل العالم ذاته.

## خاتمة

أو

### نحو مشروع للتأمل النقدي حول التأويلية

حاولنا، خلال فصول هذه الدراسة، الإحاطة بإشكالية تأويلية التراث عند "هانس جورج غادامير"، فتطلب منا هذا التّجوال بسط المفاهيم والملاحم الرئيسيّة التي إنبنت عليها نظرتة إلى التراث ودوره في الفهم. لذا، ليس قصدنا في هذه الخاتمة أن نعود إلى ما تقدّم عرضه من آراء وأفكار تلخيصاً وإيجازاً، سيما وأننا أفردنا خاتمة في نهاية كلّ فصل ضمناًها مجمل ما تقدّم فيه، إنّما حسبنا في هذه الخاتمة أن نقف عند النّتائج التي تحسم الإشكال المطروح، وتوضح ما اختلط فيه وما استغلق منه، بالإضافة إلى مناقشة تفتح أمامنا أفاقاً جديدة للنّظر فيه.

يسلك موقف "غادامير من تأويلية التراث وجهتين أو مقاربتين:

- **مقاربة نقدية:** تستجمع محاور النّقد "الغاداميري" للوعي التّاريخي، إذ يغرف مشروعه التّأويلي من شعوره العميق بالاغتراب الذي لازم الوعي المعاصر بجميع تمظهراته، في مجالي الفن والتّاريخ. فالمنهج، بما هو طريقة حديثة في التّفكير جاء كردّ فعل على اغتراب الدّات عن عالمها، خلّف هو الآخر ضرباً آخر من الاغتراب قاد إلى انفصال الدّات كلياً عن موضوعها. أمّا التّأويلية فتتحو منحى مُشابهها، إذ تأتي، هي الأخرى، كردّ فعل على الاغتراب الذي خلّفه المنهج العلمي الحديث، لتعيد للإنسان علاقته بالعالم مُتوسّلة بالفهم والتّفسير. وبهذا المقرب النقدي يتبدّى لنا تجاوز اغتراب الوعي التّاريخي كمحاولة لتجلية الحقيقة كما تتكشف في العلوم الإنسانية، لاسيما وأن الوعي التّاريخي قاد إلى تشويه الظّاهرة الإنسانية حينما أخضعها إلى التّفسير المادّي بواسطة العلل الفيزيائية، مُتكرّراً بذلك لتاريخانيّتها الجّوهرية. وإثر ذلك، تفقد دعوى المدرسة التّاريخية لتأسيس علم تّاريخ موضوعي ينبني على أسس صلبة، تفقد شرعيّتها وسلطتها البدائية، فتتقلب موضوعية المحو الدّاتي إلى موضوعية زائفة لا تف تاريخانية المؤرّخ حقّها، فهي تتنكر لانتمائه الجّوهرية إلى التّاريخ، وما تأكّدها على ضرورة أن يُمارس المؤرّخ على نفسه عملية محو ذاتي، يستبعد من خلالها جلّ أحكامه المُسبقة ليندمج في روح العصر، إلّا دليلاً قوياً على إفلاسها. إنّ



الإنسان، خلافاً لذلك، كائن مُتَناهٍ ومشروط بصيرورة التاريخ، فلا يسعنا فصل المُتأمل في حركته عن وضعه التاريخي، بل بالعكس، إنه مَعْنَى به ومُندمج فيه، يُسهم في صنع تراثه القومي ويُطوِّره، وكلّما ازداد وعيه بتناهيهِ كلّما نشأت لديه الرّغبة في فهم التّراث. وإثر ذلك، لا وجود لوعي تاريخي يتسامى على التّاريخ، ففي مُواجهة التّاريخ لا نبقى في موقف المُتفرج غير المعنى بما يحدث، بل إنّنا مأخوذون إلى النّخاع فيما يحمله.

بهذا الاعتبار يرفض "غادامير" المقاربة الإستمولوجية للفهم التي نمت وترعرعت في أحضان "المدرسة التاريخية" و"دلّتاي"، معتبراً أنّ مُهمّة إعادة بناء التجربة الفكرية للمؤلف أو مقاصد الفاعلين التاريخيين، أي إعادة تشكيل الطُّروف التي أبدع فيها النصّ أو الحادثة التاريخية، قد أفلست في شرعيتها التاريخية، ذلك لأنّ إعادة بناء التجربة الإبداعية الأصلية مُحاولَة فاشلة من وجهة نظر تاريخية وجودنا، فالحيّة التي نعيد بناءها ليست هي الحياة الأصلية. وفي المقابل، يتبنّى "غادامير" المقاربة "الهيكلية" التي لا تحصر فهم أي نصّ أو التّراث في إعادة بناء الماضي واسترجاعه، بل في التّوسط الفكري مع الحياة الحاضرة، تماماً كالخادمة التي تُقدّم الثّمار، فهي تُقدّمها في صورة أسمى، لأنّها تجمع كلّ العناصر التي نمت فيها وتعرضها في نظرة الوعي الدّاتي وفي حركة الإهداء.

- **مُقاربة تأسيسية:** تتعرّض إلى الجانب التّكويني النّاظم لتصور "غادامير" للتّاريخ، عبر إعادة تكوين البُعد التاريخي للإنسان، وهذا ما يُنبئنا به عنوان الفصل الثّاني من الباب الثّاني "رفع تاريخانية الفهم إلى مرتبة مبدأ تأويلي" *"Élévation de l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique"*، فتبريره لتاريخانية الفهم إنّما يتمّ ّ الاعتبار إلى الأحكام المسبقة والتّراث ودورهما في بناء المعرفة وإنتاج المعنى، لجهة أنّ البحث في العلوم الإنسانية لا يتعارض، برأي "غادامير"، مع الطّريقة التي نرتبط فيها نحن، ككائنات تاريخية، بالماضي، فعلاقتنا بالتّاريخ لا تتميّز بابتعادنا عن التّراث وتحرُّرنا منه، إنّنا، بالأحرى، نتموضع داخله ونحيا فيه. لكن الأمر ليس بمثل هذه البساطة؛ فلم يعدّ من البديهي النّظر إلى التّراث كشرط مُسبق يُسهم في تشكيل وعينا الهرمنيوطيقي، ويوجّه نظرتنا إلى الماضي والحاضر، بل نجده قد فقد بدايته وأكثته كمجرّد وعاء يحشد الكثير من الخرافة والزّيف، فكّل صرح معرفي ينبغي أن يتأسّس، كما أكّد "ديكارت"، على مبادئ يقينية لا يُمكن أن يرقى إليها أدنى شكّ، لذلك كان ينظر

إلى المعرفة المتأثّلة على الأحكام المسبقة والتُّراث نظرة ريبة ويستبعد صلاحيتها كأساس للمعرفة، لأنَّ الأسس النَّهائية التي تقوم عليها تفتقر إلى يقين مُطلق في مواجهة أيِّ شكٍّ مُحتمل.

هذا، ويمكن أن نُلخّص النَّتائج التي انتهينا إليها في النَّقاط النَّالية:

1. إن الفهم، برأي "غادامير"، حدث وليس سيطرة، يعكس انتماء المؤوّل المُزدوج إلى التُّراث وإلى التَّاريخ، ويُبَرِّر الدور الايجابي للشرط الأنطولوجي للفهم، ولأجل هذا الغرض يُقيِّضُ "غادامير" مفاهيم "نشاط التَّاريخ" و"انصهار الأفاق"، فالتَّاريخ يفعل فعله ويوجّه طريقتنا في رؤية الموضوع سواء أكنّا على وعي بذلك أم لا، فنحن مُندمجون في مجرى حياة التُّراث، بحيث لا نمتلك السَّيادة المُهيمنة. وإثر ذلك، يصير بإمكان الوعي أن يدرك تأثُّره بالتَّاريخ، إنَّه وعي مُتيقِّظ لتاريخانيته، مُدرك لتناهيته ومحدوديته، إذ يتأثَّل الاعتراف بالشرط التَّاريخي للفهم البشري على فكرة التَّناهي، فكلّ فهم مُحدّد على نحو تتجلّى تاريخانيته كعامل ايجابي يُساعد على الفهم، ففهمنا لا يبدأ من الصُّفر بل من أفق الحاضر، وهذا الأخير يتشكّل من التَّاريخ واستمرارية التُّراث، وهو مصدر الأسئلة التي تُوجّه فهم المؤوّل.

2. يمنح "غادامير" للحقيقة طابعاً وقائعياً يتنزّل بها من مُنغلقها الما ورائي الثَّابت إلى مُنفتحها التَّاريخي المُتغيّر، فالتَّأويل ليس محض تكرار للماضي بل عملية تاريخية تُسهم في معنى الحاضر. وتبعاً لذلك لم يعد ثمة تأويل صحيح أو معنى ثابت، بل كلّ معنى يتغيّر بتغيّر مواقفنا التَّاريخية وآفاقنا التَّأويلية، وبعبارة أخرى، إذا كانت الكلمة تحوي المعنى فصحتّها أو خطؤها ينتميان إلى مجال تطبيقها، فالفهم ليس فاعلية من فاعليات الذات إنّما هو حدث يأتي استجابة لنداء التُّراث الذي يتحدّث من أعماقنا، وهذا ما عبّر عنه "غادامير" بقوله: "لا ينبغي أن نبحث، عندما نفهم، عما يجب أن نفعله، وإنّما المهم الذي يحدث فيما وراء إرادتنا وفعلنا"<sup>(1)</sup>.

3. تُعدّ محاولة "غادامير" لتحضير تأويلية التُّراث دعوة إلى نزعة مُحافظة ترتّب عنها انبثاق شكل جديد من التَّأويلية يُمكن أن نطلق عليها اسم "التَّأويلية المُحافظة". ف"غادامير" يتتصر للتقاليد وسلطة التُّراث على حساب المنهج والمعرفة الموضوعية، إنّ التُّراث شرط مسبق يُسهم في تشكيل وعينا الفردي والجمعي لا محض موضوع يقف أمام الذات، إنَّه، بالأحرى، شيء يأخذنا في تضاعيفه، إنَّه ما يُشكّل أفقنا الحاضر ويجعلنا ننفتح على

(1)- Jean. Grondin: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, op. Cit, p. 36.

الماضي ونصغي إلى ما يقوله لنا. وهذه المهمة ليست بالأمر البسيط ولا الهين، خصوصاً ونحن في عصر العلم، فكلّ معقولة لا زالت مُتَشَبِّعة بالمُقارَبة المنهجية التي ترى في المنهج السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة، فهذه الأخيرة لا تستجيب إلاً إلى معايير وأسس موضوعية.

4. انتهى "غادامير"، عبر تأكيد على التأويل كعملية مفتوحة لا تعرف حداً تقف عنده، إلى نزعة عدمية، حتى وإن لم يشر إليها صراحة، فإن استبعاده للتصورات الكلاسيكية عن الحقيقة والموضوعية يجعل منه فيلسوفاً "تسبويًا" *relativiste*، وكما يقول "غراندان" يجعل منه فيلسوفاً "نيتشويًا" *Nietzscheen* <sup>(1)</sup>. وما يعيبه عليه أغلب المفكرين تمنّعه عن التّظهير للفهم والتّأويل، وإعراضه عن البحث الجادّ لصياغة قواعد تضمّن صحة الفهم وصواب معناه، واكتفى، في المقابل، بعرض بسيط لمفاهيم مغلّة في التجريد كمبدأ "نشاط التاريخ" و"انصهار الأفاق" و"الأفق"، الأمر الذي جعل تأويليته عرضة لوابل من التّهم والازدراء من جانب الوضعيين <sup>(2)</sup>. ويبدو لي أنّه من المفيد أن نلاحظ هنا، توخياً للموضوعية، بأن "غراندان" يتحدّث في نصّ آخر تحت عنوان "*التأويلية والنسبية*"، عن أن تأويلية "غادامير" ليست دعوة إلى نسبية مطلقة أين تقف الآراء كلّها على المسافة نفسها من التأويل، لأنّه ثمة دائماً سياقات وظروف تجعلنا نُرجّح رأياً على آخر. لذا يعتقد "غراندان" بأنّها دعوة إلى نسبية بمعنى آخر، وإذا جاز لنا التّعبير، دعوة إلى نسبية ايجابية تتلافى كلّ حقيقة مطلقة متعالية على الزّمن، إنّ الحقيقة نسبية، أيّ زمانية لجهة أنّ الإنسان لا يعيش خارج الزّمان والتّاريخ. ومحصلة لذلك، يرفض الموضوعية المطلقة بوصفها إعادة إنتاج فوتغرافي للواقع ومعنى النصّ، وبعبارة أخرى، يرفض ذلك النمط من الموضوعية التي تتجاهل المؤلّ ودوره الايجابي في الفهم. وهذا يعني، برأي "غراندان"، أنّ المؤلّ لا يفرض وجهة نظره الخاصّة على ما يُفسّره لأنّه يُمارس عملية تعديل مُستمرة على أرائه وأحكامه المسبقة لتتلاءم مع الشّيء ذاته، أيّ موضوع الفهم <sup>(3)</sup>.

أمّا النقطة الأهمّ التي أشار إليها أغلب النّقاد والمُفكرين مُقتضاها: إذا كان هدف "غادامير" الرّئيس، من مشروعه "تأويلية التّراث"، هو دحض النّزعة الدّاتية التي تمخضت عن النّزعة العلمية

(1)- Jean. Grondin.: *Hans-Georg Gadamer, une biographie*, op. Cit, p. 465.

(2)- عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 298.

(3)- سعيد توفيق: في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل، مرجع سابق، ص 99-100.

الحديثه ومُنافحتها، فإنّه يقع في غائلة هذا الفكر الذي ينتقده، فاتخاذَه لمفهوم النَّصُّور المُسبق للاكتمال(\*) هو نزعة ذاتية مقنّعة، فكيف للمؤوّل أن يتحقّق من اكتمال الفهم والمعنى؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يضمن للمؤوّل انسجام التأويل مع النصّ أو الشّيء ذاته؟ إنّ المسألة تبقى متروكة، بالأحرى، إلى المؤوّل الذي يفرض على النصّ المعنى الذي يُريده هو، أو وجهة نظره الخاصة، وكما يقول "غادامير" ذاته، في نوع من النّقد الدّاتي، إنّنا نُجابه باستمرار، في الفهم، خطر تملُّك ما هو آخر وتجاهل غيريته(1).

هذا بالتّحديد ما شكّل بُؤرة نقد "دريدا" لـ"غادامير"، فالإرادة الحسنة للاتفاق التي اعتبرها فيلسوف هيدلبرغ شرطاً جوهرياً لكلّ فهم تُفلس في شرعيتها، لجهة أنّ الحوار الذي يجمع بين الدّات والموضوع ليس حواراً أخوياً صادقاً وأصيلاً، وعليه يتساءل "دريدا" عمّا إذا كان الحوار أنموذجاً صالحاً لكي يُطبّق على الفهم الهرمنيوطيقي للنصوص؟ يجيب فيلسوف التّفكير مُعتبراً أنّ النصّ الأبكم لا يرتفع أبداً إلى مقام الشّريك الحقيقي في الحوار، خصوصاً إذا تعلّق الأمر بالنّص الشعري، لأنّ النصوص الشعريّة تأتي غالباً لتعطيل الفهم الاعتيادي(2).

ولئن ألصقت بتأويلية التّراث تهمة افتقارها لموقف نقدي بما فيه كفاية إزاء مرجعية التّراث فلأنّها عاجزة عن مُواجهة السّؤال النقدي المتمركز حول امتزاج الفهم المسبق بالحكم المسبق. لم تكن التأويلية قادرة، برأي "بول ريكور"، على أن تسلك درب النّقد ليس لأن جهد الفهم قد أُستتقذ على نحو تام في المسألة الجذرية لمشكلة الأساس فحسب، بل لأنّ التّجربة التأويلية تمنع نفسها من النّقد للاعتراف بكلّ لحظة نقدية(3). إن التّجربة الأولى التي ترفع عندها التأويلية مطلبها بالكونية تحتوي على شيء ما شبيه بدحض المسافة الاستلابية المُوجّهة للسلوك الموضوعي في العلوم الإنسانية، وإذ ذاك يتخذ كلّ عمل "غادامير" صورة الثّنائية، والتي تتبدّى على نحو لا لبس فيه في عنوان الكتاب "**الحقيقة والمنهج**" أين يتفوّق البذل "أو" على الوصل "و". وهذا الموقف

(\*) - للاستزادة حول معنى مصطلح "التصور المسبق للاكتمال" أنظر الصفحة 85 وما بعدها.

(1) - Jean. Grondin.: *Hans-Georg Gadamer, une biographie*, op. Cit, p. 471.

(2) - ديفيد كونزهوي: *الحلقة النقديّة، الأدب والتّاريخ والهرمنيوطيكا الفلسفيّة*، مرجع سابق، ص 115.

(3) - Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.365.

البدئي، عن البديل والنشائية، هو الذي منع، في الواقع، الاعتراف باللحظة النقدية، ومن ثم يمنع من الاعتراف بنقد الأيديولوجيات، عبارة ما بعد ماركسية أو حديثة عن اللحظة النقدية<sup>(1)</sup>.

يتساءل "ريكور": أليس من الملائم أن نستبدل أولويات السؤال الهرمنيوطيقي ونعيد صياغته على نحو يجعل الجدل بين تجربة الانتماء والمسافة الاستلابية هو الدافع ومفتاح الحياة الداخلية للتأويلية؟ وخير شاهد على ذلك، لم تكف التأويلية، خلال تاريخها، من العودة إلى "الشرح" *exégèse* والفيلولوجيا، بمعنى العودة إلى العلاقة التي تصلها بالثراث، علاقة تتأثّل على وساطة النصوص والوثائق، وحتى الصُروح كظواهر تتمتع ببنية مُماثلة لبنية النصوص بوصفها ظواهر مُثبّنة بواسطة الكتابة.

يمنحنا أنموذج النص والتفسير والفيلولوجيا نظرة عن مدى ضيق وجهة نظر التأويلية، لذا يقترح "بول ريكور" أربع أطروحات كنوع من النقد المُكمل لتأويلية الثراث:

**الأولى:** تُظهرُ المسافة التي كانت ترى فيها تأويلية الثراث شكلاً من التدهور الأنطولوجي كمكوّن ايجابي لوجود النص، إذ تنتمي المسافة إلى التفسير لا كنفويض بل كشرط، وهذه اللحظة مُندمجة في التثبيت بواسطة الكتابة وكلّ الظواهر المماثلة لها في نظام انتقال الخطاب، وإثر ذلك لا تختزل وظيفة الكتابة في التثبيت المادي للخطاب، إنّها بالأحرى شرط لظاهرة أكثر جوهرية هي استقلال النص أولاً: اتجاه مقاصد المؤلف، وثانياً: الموقف الثقافي وكلّ الشروط الاجتماعية لإنتاج النص، وثالثاً: اتجاه متلقّي النص. لم يعد النص مُتماهياً مع ما أراد المؤلف قوله لأنّ المعنى اللفظي يسلك درباً مغايراً تماماً للمعنى الذهني. على هذا، يتضمّن الأنموذج الأول لاستقلال النص إمكانية أن يُفقد "شيء النص" من الأفق القصدي الضيق لمؤلفه. وما يصدق على الشروط النفسية ينطبق أيضاً على الشروط الاجتماعية: فمن يريد استبعاد الكاتب قلماً ينجز العملية ذاتها في المجال الاجتماعي، بيد إنّ ما يُميّز العمل الفني والأدبي، والعمل عموماً، هو تعاليه على الشروط السيكوسوسيولوجية لإبداع العمل، وانفتاحه، من ثمّ، على سلسلة غير محدودة من القراءات المندمجة في سياقات سوسيو ثقافية مختلفة دائماً، فإلى العمل ترجع مُهمّة التحرر من السياق، والقدرة على الاندماج في السياق بطريقة مختلفة، وهذا ما يخلق فعل القراءة.

(1)- Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.365.

يمكننا أن نلتمس في تحرُّر النصِّ الشرط الجوهري للاعتراف باللحظة النقدية في قلب التأويلية، لأنَّ المسافة تنتهي في الأخير إلى الوساطة ذاتها. والواقع، أن ملاحظة "بور ريكور" لا تزيد على توسيع ما قاله "غادامير" ذاته عن المسافة الزمانية التي اعتبرها مُكوِّناً للوعي المتأثر تاريخياً، لجهة أنَّ المسافة، التي تتأثَّل على الكتابة، توجد على نحو مسبق في الخطاب نفسه الذي يُوكِّد على المسافة بين "المقول" "dit" و"القول" "dire"، حسب تحليل "هيجل" الذي استهله في "فينومينولوجيا الروح"، ذلك أن القول يضمحل أمّا المقول فيستمر.

**الثانية:** على التأويلية، إذا ما أرادت أن تُصِفَ اللحظة النقدية، أن تستجيب لشرطين: ينبغي عليها تجاوز الثنائية "الدلّاتانية" بين "التفسير" و"الفهم"، التي اجترحها "دلّتاي" من قناعته بأنَّ كلّ تفسير إنّما يُستمدُّ من منهج العلوم الطبيعية، ليوَسِّعه بعد ذلك، على نحو غير مُبرَّر، على العلوم الإنسانية. إلّا أنَّ ظهور نماذج سيميائية جديدة في مجال النصِّ قلبت المعادلة رأساً على عقب، وجعلتنا نعتقد بأنَّ كلّ تفسير ليس طبيعياً ولا سببياً، لأنَّ هذه النماذج، المُطبَّقة في نظريّة السرد، تغرف من مجال اللُّغة ذاتها عبر توسيع الوحدات الصُّغرى المُكوِّنة للجملة إلى وحدات أكبر منها، شعر، حكاية.. الخ، لهذا لم تعدّ الكتابة هي المقولة الجوهريّة التي يبنّي عليها الخطاب إنّما هي، بالأحرى، مقولة العالم، فميزة الخطاب امتلاكه القدرة على أن يُظهر نفسه في شكل عمل يتمتّع ببنية، ويقدم نفسه إلى القراءة في شروط وجودية جديدة دائماً. ولعلَّ تأمل "ريكور" ينحو منحى مشابهاً لتأمل "هابرماس" الذي ينظر إلى إعادة البناء على أنَّها طريق الفهم، وهذا ما يصفه بـ"تأويلية الأعماق" "*herméneutique des profondeurs*". لذا إذا وجدت تأويلية -في مواجهة البنيوية التي تريد أن تقف عند حدود المرحلة التفسيرية- فلا توجد كتيار مضادّ للتفسير البنيوي. إنَّ مهمّة الفهم أن يقدم في داخل الخطاب ما يُعطى أولاً كبنية. هذا ما يدفعنا بعيداً في طريق الموضوعية إلى النقطة التي يَكشِفُ فيها التحليل البنيوي عن الدلالة العميقة للنص قبل أن يدّعي فهمه انطلاقاً من الشَّيء الذي يتحدَّث في داخله. إنّ شيء النص ليس ما تَكشِفُ عنه قراءة بسيطة، ولكن ما يُوسِّطه الترتيب الشكلي لنص. وإذا كان الأمر كذلك فإن الحقيقة والمنهج لا يُشكَّلان بدلاً إنّما سيرورة جدلية.

**الثالثة:** تتعطف تأويلية النصِّ إلى ما يدعوه "غادامير" بـ"شيء النص"، أعني العالم المفتوح من طرفه: ويمكن أن نُسم هذه اللحظة بالمرجع، ونحن نتذكَّر التميّز "الفريجي" "Frégéenne" بين



"المعنى" "sens" و"المرجع" "référence". إن معنى العمل هو تنظيمه الداخلي، أمّا المرجع فهو نمط وجوده في العالم المنكشف داخل النص.

هنا بالتّحديث تكمن القطيعة الحاسمة مع التأويلية الرومانسية، فلم يعدّ هدف تأويلية التراث البحث عن المقصد الخفي وراء النص، ولكن عن العالم الذي يكشف عنه النص، ففكرة هذا الأخير على فتح بعده الواقعي يتضمّن دعوى ضدّ كلّ واقع مُعطى وإمكانية لنقد الواقع ذاته، وفي داخل الخطاب تستمر هذه القوة الأكثر حيوية. وعليه تكمن إستراتيجية الخطاب برمتها في التّوازن بين لحظتين: استبعاد مرجعية اللّغة العادية وفتح مرجع من الدّرجة الثّانية هو اسم آخر لعالم الفن، عالم مفتوح من قِبَل العمل الشعري، فالخيال هو طريق إعادة الوصف، ولنتحدّث بعبارات "أرسطو" في "فن الشعر"، إنّ خلق أسطورة من حكاية هو طريق المحاكاة والتّقليد الخلاق<sup>(1)</sup>.

إن نيّة "ريكور" هنا هي تطوير موضوعة كان قد عرضها "غادامير" في الصّفحات الرّائعة عن اللّعبة، وإذا دفعنا بهذا التّأويل، حول العلاقة بين الخيال وإعادة الوصف، إلى أقصى مداه، فإنّنا نُقحم موضوعة نقدية تُحاول تأويلية التراث إبعادها خارج حدودها. وهذه الموضوعة نجدها بقوة في داخل التّحليل "الهيديغري" للفهم أين ربط الفهم بمصطلح الشّروع اتجاه إمكانياتي الخاصّة، وهذا يعني أنّ نمط وجود العالم المفتوح من طرف النص هو نمط مُمكن، وبعبارة أخرى، القدرة على الوجود، وهنا بالتّحديد تكمن القوة المدمّرة للخيال.

**الرّابعة:** تتخذ تأويلية النص مكاناً في عمق نقد الأيديولوجيات، وهذه الموضوعة الأخيرة ذات صلة بوضع الدّاتية في التّأويل، وإذا كان الشّغل الشّاغل للتّأويلية ليس الكشف عن القصد الخفي وراء النص بل الكشف عن العالم الذي يتجلّى داخله، فإن فهم الدّات الأصيل هو، حسب "هيديغر" و"غادامير"، أن تترك نفسها لتتعلّم من طرف "شيء النص"، فعلاقة العالم بالنّص تحلّ محلّ علاقة الدّاتية بالمؤلّف. إنّ الفهم ليس شروعا داخل النص ولكن أن نترك أنفسنا ليأخذها شيء النص، وهذا الأخير هو الذي يمنح القارئ بُعد الدّاتي، ومن ثم لم يعد الفهم تشكيلاً تمتلك الدّات مفاتيحه. وإثر ذلك، إذا كان الخيال بُعداً رئيساً لمرجع النص فلا يقلّ جوهرية عن ذاتية القارئ، فمن خلال القراءة أحقق واقعيّتي لأنّ القراءة تقحمني داخل التّنوعات الخيالية لأنّنا، فتحول العالم بواسطة اللّعبة هو أيضاً تحول لعبي لأنّنا. وفي هذه الفكرة، أيّ التّنوع الخيالي لأنّنا، يرى "ريكور"

(1)- Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.369.



إمكانية نقد أوهام الذات. قد تبقى هذه الرابطة مخفية وغير مكشوفة داخل تأويلية التراث، وعرضة لخطر مُسبق عن التملك الذي يُوجّه سهامه ضدّ المسافة الاستلابية، بيد أنّه إذا لم تكن المسافة ذاتها عملاً معيقاً إنّما شرط إمكان فهم الذات في مواجهة النص، فإنّ التملك شرط جدلي مُكَمَّل للمسافة. هكذا يمكن لنقد الأيديولوجيات أن يأخذ على عاتقه فهم الذات الذي يقم بصورة ضمنية نقداً لأوهام الذات، إذ تتطلب المسافة ذاتها أن تملك فرضيات العالم التي يقدمها النص تمرّ على نزع الملكية الذاتية، وبهذا يصبح نقد الوعي الخادع جزءاً مُكَمَّلاً للتأويلية ويمنح لنقد الأيديولوجيات البعد ما وراء تأويلي الذي أعطاه لها "هابر ماس"<sup>(1)</sup>.

في الأخير، من المهم أن ننبه الباحثين المهتمين بالتأويلية إلى أهمية البحث في امتدادات تأويلية "غادامير" في الفكر الغربي والعربي، فلقد كانت نيتنا أن نفرّد فصلاً مخصصاً لبحث مصير نظرية تأويلية التراث "الغاداميرية" لدى "بول ريكور" و"هانز روبرت ياوس" "Hans Robert. Jauss" و"إميل شتايجر" "Emil. Staiger"، والثاقدين الأمريكيين "ستانلي فش" "Fish StanelY." و"هارولد بلوم" "Harold. Bloom"، وفي الفكر العربي لدى كلّ من "محمد أركون" و"نصر حامد أبو زيد" و"علي حرب" وغيرهم، لكن تراءى لنا أن الموضوع يصلح لبحث مستقل ودراسة منفردة نظراً لشاعته وصعوبة تتبّع البحث في هذا المصير.

(1) - Ricœur Paul : *du Texte a l'Action*, op. Cit, p.370.

## فهرس الأعلام

### (أ)

"آبل" "Apel": ص

إبن رشد: ص 56.

أبو زيد، نصر حامد: ص 11، 256.

الجرجاني: ص 56.

أرسطو Aristote : ص 108، 121-122، 125، 149، 151، 155، 167-172، 174، 176، 188، 194، 233، 255.

أرون، ريمون Aron, Raymond : ص 45، 46.

أسخيلوس Eschyle : ص 189، 191، 206.

أفلاطون Platon : ص 23، 24، 54هـ، 72-73، 149-150، 155، 158، 162هـ، 171، 195، 198-201، 206، 209، 215، 218، 219 - 221، 225-227، 245، 247.

أوغسطين Augustin : ص 45، 209، 2019، 221، 224-230، 237، 245، 247..

### (ب)

بروكس، كليان Cleanth. Brooks : ص 102.

بروميثيوس Prométhée : ص 189، 190.

بلوم، هارولد Bloom, Harold : ص 256.

بوبر، كارل Popper, Karl : ص 191..

"بورك" "Burke": ص 109.

بولتمان Bultmann : ص 97، 177هـ.

بيتي إميليو betti, Emillio : ص 164، 177.

بيكون فرانسيس Francis, Bacon : ص 189، 193.

### (ت)

ترولتس، إرنست Troeltsch, Ernst : ص 67.

توما، الإكويني Thomas d'Aquin : ص 150، 225، 227.

تيتان Titans : ص 189 هـ.

### (ج)

جاكوبي Jacobi : ص 183.

جوليات Juliette : ص 235، 236.

### (د)

داروين Darwin : ص 65.

درويزن Droysen : ص 6، 11، 24-26، 36-40، 44، 53، 181، 239، 252.

دريدا، Derrida : ص 239، 252.

دلتيي Dilthey : ص 6، 11، 14، 17، 26، 34، 41-53، 59، 63-67، 73-74، 78-

79، 91، 103، 147، 149، 151-152، 249، 254..

دوت، كارستن Dutt ,Carsten : ص 98.

ديكارت Descartes : ص 2، 24، 37-38، 48-49، 51-52، 55، 62، 64، 71، 86،

87، 91.

### (ر)

رورتي. ر Rorty , R : ص 59، 64.

رانكه Ranke : ص 6، 11، 20، 24، 25، 26، 30، 31-37، 41، 44، 50، 53.

روميرو "Romeo : ص 235، 236.

ريكور، بول Ricœur, Paul : ص 5، 12، 53، 68، 109، 113، 120، 125، 126، 128،

130 - 131، 141، 252 - 256.

### (ز)

زيوس Zeus : ص 189هـ، 190هـ.

### (س)

سارتر Sartre : ص 70، 190.

ساكر ا. Sacre E : ص 120.

سبينوزا، Spinoza : ص 14 - 15.

سقراط Socrate : ص 3، 54هـ، 222هـ، 186، 187، 198، 199 - 201، 210.

### (ش)

شتايجر، إيميل Staiger, Emil : ص 256.

شكسبير Shakespeare : ص 106، 235.

شلايرماخر Schleiermacher : ص 6، 11 - 14، 16 - 26، 31، 40، 50، 78، 100، 103،

128، 146، 151 - 152، 162، 183، 209، 218.

### (غ)

غادامير Gadamer : ص 1\_8، 11 - 12، 15 - 17، 20 - 24، 28 - 30، 34 - 38، 40،

48، 51 - 63، 57 - 58، 62 - 68، 70، 75 - 78، 81 - 88، 90 - 91، 93، 95، 96 -

100، 104 - 120، 122 - 235، 138، 140 - 143، 145 - 164، 166 - 172، 175 -

185، 186 - 189، 191 - 199، 202 - 206، 208 - 225، 227 - 247، 249 - 253،

254 - 256 .

غرايش Greisch : ص 120.

غراندان، جان Grondin, Jean : ص 8، 53، 55، 67، 75، 96 - 97، 99، 114 - 115،

120 - 121، 129، 149، 154، 156، 159، 162، 167، 169، 183، 213، 229، 234،

239، 241، 245، 246، 251.

### (ف)

فاتود Fataud: ص 120.

فاتيمو، جيانى Vattimo, Gianni : ص 82.

"فدجنشتين" "Wittgenstein": ص 221.

فريجه، جوتولب Frege, Gottlob: ص 255.

فرويد، سيجموند Freud. S: ص 3، 135، 137 \_ 138، 244.

فريشون بيار Fruchon: ص 8، 120، 244.

فش، ستانلي Fish, Stanely : ص 256.

فندفلد، بول Vandeveld, Pol: ص 148.

"فنكلمان" "Winckelmann": ص 29.

فيبر ماكس Weber , Max: ص 67، 109.

فيخته Fichte: ص 183.

## (ك)

كاسيرر cassirer: 231.

كانط Kant : ص 19، 23 - 24، 41، 43، 54، 57، 64، 67، 108، 149 - 151، 169 -

170، 184، 187، 210، 222هـ، 231هـ، 242.

كراتيلوس Cratylus: ص 38.

كولنغود Collingwood : ص 54.

كونزهوي، ديفيد Couzen Hoy, David : ص 100، 171، 196.

كيركيغارد Kierkegaard : ص

## (ل)

لوثر، مارتن Luther, Martin : ص 33 - 34، 63، 107.

ليبنيتز Leibniz : ص 128.

## (م)

ماركس، كارل Marx, Karl : ص 135 - 137، 141هـ، 253..  
ماكريال Makreel: ص 43.

مصطفى، عادل: ص.

مل، جون ستيوارت Mill, J. ST : ص 24.

ميشون، باسكال Pascal, Michon: ص 205، 233.

## (ن)

ناتورب، بول Natorp, Paul : ص 162هـ.

نيتشه، فريديريك Nietzsche, Friedrich : ص 1، 2، 72، 73، 128، 216.

## (هـ)

هارتمان Hartmann : ص 7هـ.

هامان Hman: ص 210.

هابرماس، يورغن Habermas, Jürgen : ص 5 - 6، 109هـ، 130 - 131 - 135، 137 -  
141، 142، 185، 210238 - 239، 254.

هردر Herder : ص 28، 29، 169هـ.

هرموجينس: 222هـ.

همبولدت Humboldt : ص 29، 230، 231هـ.

هيجل Hegel: ص 15، 23، 25، 27 - 28، 31، 33، 35 - 36، 46 - 47، 50، 65،

122، 120، 124هـ، 126، 128، 130، 149، 170هـ، 182 - 183، 191 - 193،

195، 237، 249،

هيرقليطس Héraclite: ص 72.

## (و)

واردسوارث wordsworth: ص 103.

وارنك، جورجيا Georgia Warnke: ص 8، 103، 106.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر المترجمة إلى العربية:

- غادامير (هانس جورج): *بداية الفلسفة*، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
- —: *الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية*، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007.
- —: *فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.
- —: *سلطة الفلسفة*، مجلة كتابات معاصرة، العدد 26، المجلد السابع، شباط آذار، 1996.

### المصادر المترجمة إلى الفرنسية:

- Gadamer (Hans- Georg) : *Herméneutique et Philosophie*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Beauchense, Paris, 1999.
- —: *Langage et vérité*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Gens, Editions Gallimard, 1995.
- —: *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, P.U.F, Paris, 1996.
- —: *L'art de comprendre écrits 1, herméneutique et tradition philosophique*, traduit de l'allemand par Marianna Simon, Éditions Aubier, Paris, 1982.
- —: *L'art de comprendre écrits 2, herméneutique et champ de l'expérience humaine*, traduit de l'allemand par Isabelle Julien, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Éditions Aubier, Paris, 1991.
- —: *Le problème de La conscience historique*, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996.



- —————: *Les chemins de Heidegger*, traduit de L'allemand par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002.
- —————: *l'Herméneutique en Rétrospective*, Traduit par Jean. Grondin, Vrin, Paris, 2005.
- —————: *vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilber Merlio, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

### المراجع بالعربية

- ابن رشد: *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- الزين (محمد شوقي): *تأويلات وتفكيكات*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.
- أفلاطون: *محاورة كراتيليوس*، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عمان، 1995.
- بارة (عبد الغني): *الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي*، منشورات الاختلاف، الدر العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- بنعبد العالي (عبد السلام): *أسس الفكر الفلسفي المعاصر*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.
- بوبنر (روديجر): *الفلسفة الألمانية الحديثة*، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- بوالشعير (عبد العزيز): *غادامير، من فهم الوجود الى فهم الفهم*، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م.
- توفيق (سعيد): *في ماهية اللغة وفلسفة التأويل*، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.
- دوريندا (أوتزام): *التنوير*، ترجمة ماجد مورييس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

- ديكارت (رنيه): **مقال في المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
- ريكور (بول): **الزمان والسرد، الزمان المروي**، ترجمة سعيد الغانمي، الجزء الثالث، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
- -: **صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- سبينوزا (باروخ): **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، دار التّثوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- ستايس (ولتر): **فلسفة هيغل، فلسفة الروح**، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التّثوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2005.
- سيد أحمد (محمود): **دلتاي وفلسفة الحياة**، دار التثوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- غراندان (جان): **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة عمر مهيل، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة 1، 2007.
- فجنشتين (لودفيج): **تحقيقات فلسفية**، ترجمة عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2007.
- فرنان (جان بيير ) وفيدال ناكيه (بيير): **الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة**، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.
- كانط (ايمانوال): **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- كونزوهوي (ديفيد): **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، . ترجمة خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
- مصطفى (عادل): **"فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003.

- معافة (هشام): *التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير*، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- مفرج (جمال): *الفلسفة المعاصرة، من المكاسب إلى الإخفاقات*، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- مهيل (عمر): *إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة*، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- -: *من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر*، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.
- هابرماس (يورغن): *القول الفلسفي للحدث*، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
- هاريس (روي) وتولبت (جي تيلر): *أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير*، ترجمة أحمد شاكر الكلابي، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م.
- هوسرل (ادموند): *تأملات ديكارتية، أو المدخل إلى الفينومينولوجيا*، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958.
- هوسرل (ادموند): *الفلسفة علماً دقيقاً*، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.
- وورد (ديفيد): *الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور*، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999.

#### المراجع بالفرنسية

- Aristote : *Éthique à Nicomaque*, Traduit par J. Barthélemy Saint- Hilaire, Librairie Générale Française, 1992.
- Aron (Raymond): *La philosophie critique de L'histoire*, J- Vrin, 1969.
- Dutt (Carste). : *herméneutique- esthétique philosophie pratique*, dialogue avec Hans- George Gadamer., Editions Fides, Québec, 1998.

- Fruchon (Pierre) : *l'herméneutique de Gadamer, platonisme et modernité*, les éditions du cerf, paris, 1994.
- Gens (Jean Claude) : *La Pensée Herméneutique de Diltthey, entre néo-Kantisme et Phénoménologie*, Presses universitaires du septentrion, 2002.
- Gens (Jean- Claude) Kontos (Pavlos) et Rodrigo (Pierre) : *Gadamer et les grecs*, J. Varin, Paris, 2004.
- Greisch (Jean) : *Le Cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et L'héritage Cartésien*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- Grondin (Jean): *Hans-Georg Gadamer, une biographie*, Grasset, paris, 2011.
- —————: *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, éditions du cerf, paris, 1999.
- ————— : *L'herméneutique*, PUF, troisième édition, Paris, 2011.
- —————: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- Gusdorf (Georges): *Les origines de l'herméneutique*, Édition Payot, Paris, 1988.
- Habermas (Jürgen) : *Connaissance et Intérêt*, Traduit de L'allemand par Gérard Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976.
- ————— : *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, PUF, Paris.
- Heidegger (Martin) : *Être et Temps*, traduit de L'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- ————— : *Nietzsche*, tom I, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Éditions Gallimard.
- ————— : *Qu'est- ce que La Métaphysique*, in Questions I et II, traduit de L'allemand par kostas Axelos, Gallimard, Paris, 1968.
- Husserl (Edmund) : *Idées directrices pour une Phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Édition Gallimard, 1950.
- ————— : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de L'allemand par Gérard Granel, Gallimard, 1976.
- —————: *Recherches logiques*, tome 2, Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Aron L. Kelkel et René Schérer, PUF, 2002.

- Huneman (Philippe) et Kulich (Estelle) : *Introduction à la phénoménologie* Armand colin, Paris, 1997.
- Marx (Karl) : *Le Capital*, traduit par J. Roy, Livre I, Garnier- Flammarion, Paris, 1969.
- Michon (Pascal) : *Poétique d'une anti- anthropologie, l'herméneutique de Gadamer*, Vrin, 1994.
- Piaget (J), Garcia: *Psychogénèse et histoire des sciences*, Flammarion, Paris, 1982.
- Ricœur (Paul): *du Texte a l'Action, Essais d'Herméneutique II*, Éditions du seuil, Paris, 1986.
- Schleiermacher (F) : *Herméneutique*, Traduit par Jean Starobinski, Edition Labor et Fides, Genève, 1987.
- Sylvain. (Camilleri) : *Les Racines théologiques de lé herméneutique Gadamerienne de la tradition*, in qu'est-ce qu'un héritage, zeta books, 2009.
- Vandavelde (Pol) : *L'interprétation comme acte de conscience et comme événement. Une critique de Gadamer, in Littérature et Savoirs*, Publication des Facultés Universitaires Saint- Louis, Bruxelles.
- Warnke (Georgia): *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Éditions Universitaires, Paris, 1990.
- Weiss (Isabel) : *Gadamer*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2009.
- Zoran (Jankovic): *au- delà du signe, Gadamer et Derrida le dépassement herméneutique et deconstructive*, l'harmattan, Pris.

### الدوريات بالعربية

- الموازني (حسين): *بين الحداثة والتراث، جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير*، أوراق فلسفية، العدد العاشر، السنة 2004.
- نصر حامد (أبو زيد): *الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص*، أوراق فلسفية، العدد العاشر، السنة 2004.
- بوحجة بن علي (ناجة): *هوسرل والكوجيتو الديكارتي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 120 - 121، خريف 2001، شتاء 2002.*

- روكلتز (رينر): *تحولات التأويلية*، العرب والفكر العالمي، ترجمة فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، العدد التاسع، شتاء 1990.

### الدوريات بالفرنسية

- Deniau (Guy): *Histoire et incarnation : introduction a la question du « sujet » chez Gadamer*, presses universitaire de France, les études philosophique, 2002/ 3- n° 62.
- Doyon (François): *Gadamer et le concept "classique", l'actualité herméneutique de Herder*, Horizons philosophiques, vol. 13, n° 2, 2003 .
- Makreel (R.A) : *Kant, Dilthey et l'idée d'une critique du jugement historique*, Revue de métaphysique et de morale, 2001/4 n° 32.

### الموسوعات والمعاجم

- ابن منظور: *لسان العرب المحيط*، دار لسان العرب، المجلد الأول، بيروت.
- الجرجاني: *التعريفات*، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1998.
- - عبد الرحمان بدوي، *موسوعة الفلسفة*، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
- هوندرتش (تد): *دليل أكسفورد للفلسفة*، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الأول، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجاهرة العظمى.

### الويبوغرافيا

- Cantin (Serge) : *une herméneutique critique de la culture*, in [http : // WWW. Bibl. ulaval.ca/doelec/pul/Dumont](http://WWW.Bibl.ulaval.ca/doelec/pul/Dumont). (12/04/2010).
- Grondin (Jean): *La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus*, in [http : // www. Archivedephilo](http://www.Archivedephilo).(18/11/2008) .
- —————: *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode*, [mapageweb.umontreal.ca](http://www.mapageweb.umontreal.ca). in [http : // www](http://www).(22/08/2014) .

- Weiss (Isabel): *Gadamer et la vérité de l'œuvre d'art, un foyer herméneutique*. [http:// WWWccs. Infospace.com](http://WWWccs.Infospace.com). (22/03/2011).



## فهرس الموضوعات

المقدمة:.....01

### الفصل الأول: نقد الوعي التاريخي الشائع أو حدود الوعي التاريخي المغترب

مفتتح .....10

أولاً: حدود فلسفة وحدة الوجود الجمالي عند "فريدريك شلايرماخر".....10

1- نحو تأويلية عامة.....13

2- المنعطف النفسي، أو من التأويل اللغوي إلى التأويل السيكلوجي.....17

3 - "شلايرماخر" في أفق "غادامير" النقدي.....20

ثانياً: نقد رؤية العالم التاريخية لدى المدرسة التاريخية.....24

1- من وهم الموضوعية إلى اغتراب التاريخ.....24

2- نقد موضوعية المحو الذاتي عند ليوبولد فون رانكه.....31

3: حدود الوعي التاريخي لدى يوهان جوستاف درويزن.....36

ثالثاً: نقد تأويلية العلوم الإنسانية لدى فيلهلم دلتاي.....41

1: نقد العقل التاريخي.....41

2: الفهم والتعبير.....46

3- "دلتاي" و"غادامير"، من خرافة التعبير إلى حقيقة النص.....48

رابعاً: الانفراج الفينومينولوجي، أو تطعيم الهرمنيوطيقا بالفينومينولوجيا.....53

1- "ادموند هوسرل"، من ضيق الأنا المتعالية إلى رحابة الحياة.....53

2- مفهوم الحياة عند "كونت يورك".....63

3- فينومينولوجيا الفهم الوجودي عند "مارتن هيدغر".....65

## الفصل الثاني: إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان، أو من سؤال التأسيس إلى سؤال الوعي التاريخي

مفتتح..... 81

أولاً: فينومينولوجيا الحكم المسبق، أو البنية المسبقة للفهم..... 82

- 1- في مفهوم الدائرة التأويلية أو الحركة الدورية للفهم..... 82
- 2- حكم مسبق ضد الحكم المسبق، أو تهافت أنموذج المحو الذاتي..... 91
- 3- هرمنيوطيقا المقاصد، "هيرش" ضد "غادامير"..... 99

ثانياً: نحو إعادة تفعيل التراث، أو التراث كشرط للفهم وإنتاجية المعنى..... 105

- 1- رد الاعتبار للسلطة والتراث..... 105
- 2- الخصوبة التأويلية للمسافة الزمنية، أو المسافة الزمنية والروح النقدية:..... 114

ثالثاً: تاريخانية الفهم الإنساني، أو التأثير الخفي لمبدأ نشاط التاريخ:..... 119

- 1- الترجمة أولاً..... 119
- 2- الوعي المتيقظ لتأثير نشاط التاريخ..... 123
- 3- الهرمنيوطيقا ونقد الأيديولوجيات، "غادامير" في مواجهة "هابرماس"..... 131

## الفصل الثالث: أنطولوجيا الوعي المتأثر تاريخياً، أو تناهي الفهم الإنساني

مفتتح..... 145

أولاً: فينومينولوجيا انصهار الآفاق، أو التعبير الغاداميري عن "تطابق الفكر مع الواقع"..... 146

- 1- انصهار الآفاق، المفهوم والدلالة..... 146
- 2- انصهار الفهم بين الحدث والسيطرة، أي مفارقة؟..... 152
- 3- البعد اللغوي لانصهار الآفاق، أو انصهار اللغة..... 156

ثانياً: مشكلة التطبيق التأويلية، أو رد الاعتبار لمفهوم التطبيق..... 160

- 1- التّطبيق كعنصر مكوّن للفهم.....160
- 2- أهمية الفلسفة العملية الأرسطية بالنسبة للتأويلية .....167
- 3- الدّلالة النموذجية للتأويلية القانونية .....176

### 182.....ثالثا: البنية الديالكتيكية للخبرة التأويلية.

- 1- حدود الفلسفة التأمّلية، أو تهافت الأنموذج الهيجلي.....182
- 2- في التّجربة التأويلية الحقّة .....189
- 3- منطق السّؤال والجواب، أو البنية الحوارية للفهم.....198

## الفصل الرابع: البعد اللّغوي للمعنى التاريخي أو اللّغة وتجليّ التّراث

### 208.....مفتتح

### 210.....أولاً: الطّبيعة اللّغوية للظاهرة التأويلية، أو اللّغة وسيط للتّجربة التأويلية.

- 1- اللّغة والفهم .....210
- 2- الطّبيعة اللّغوية للتّراث، أو الكتابة والتّراث.....217

### 219.....ثانياً: نقد التّصور الأداتي للّغة، أو من النّسيان الأفلاطوني للّغة إلى تذكّرها الأوغسطيني..

- 1- "أفلاطون" عزّاب النّسيان الغربي للّغة.....219
- 2- "أوغسطين"، الطّريق إلى استعادة اللّغة .....224

### 230.....ثالثاً- أنطولوجيا اللّغة، أو اللّغة وتجليّ الوجود.

- 1- حقيقة الكلمة، أو اللّغة وكشف العالم.....230
- 2- البنية الانعكاسية للخطاب، أو الحقيقة التأمّلية للّغة.....236
- 3- اللّغة والوجه الكوني للتأويلية، أو التأويلية كميّافيزيقا التّناهي.....239

### 249.....خاتمة أو نحو مشروع للتأمّل النّقدي حول التأويلية.

- فهرس الأعلام .....259
- قائمة المصادر والمراجع .....265
- الفهرس .....274

## Résumé

Le but de cette thèse est de saisir la signification de l'idée gadamérien d'une « herméneutique de la tradition ». Elle veut dire que tout comprendre est conditionné par la situation de l'interprète. Le comprendre n'est plus à concevoir à partir de l'idéal d'objectivité imposé par la science moderne, selon lequel la vérité serait absolument indépendante de l'interprète.

La thèse fondamentale de Gadamer est de rappeler que la méthode, malgré tous ses mérites, ne suffit pas si l'on veut décrire l'expérience de vérité qui est celle des sciences humaines et, en un sens plus large encore, celle de notre compréhension du monde et de nous-mêmes. Comprendre, ce n'est pas seulement, dominer, maîtriser et produire des résultats qui soient indépendants de l'observateur, c'est plutôt être pris par une interrogation et entrer dans un dialogue. Peut-on éliminer celui qui comprend de la compréhension ? Celui qui comprend n'est-il pas impliqué dans ce qu'il comprend ? S'il en est ainsi, l'historicité ne sera plus un facteur qui viendrait seulement limiter la compréhension ; puisqu'elle en apparaîtra, au contraire, comme le moteur. C'est ce qui conduit Gadamer à sa réhabilitation des préjugés et de l'historicité comme principe de la compréhension.