



The shore at your side, I
go to the shore, you go to the
sea. In the end, I am part of someone else,
you are part of me. You don't
see me, I see you. You don't
know me, I know you. You don't
live in my pillow, I live in yours.
In the words of a Berlin friend's just
creation taking me over. Gazing up at
the sky, I saw a boat. A boat that
had come from no one. Dislodged from home. Home
already lost in this world. Which are eigentlich lost in this world.

فَهْرِمُ الْفَهْرِمِ

مَدْخَلٌ إِلَى الْمَرْنِيُّو طِيقًا

نظريّة التأوّيل منْ أفلاتون إلى جاد امر

صَدِيقُ الْفَلَافِلِ : جَادُ اَمْرُ



د. عَادل مَصْطَفَى



فَهِمُ الْفَهْمَ

مَدْخَلٌ إِلَى الْمِنْوَرِ وَطِيقًا

نظريّة التأويّل من أفلاتون إلى جاداً مُر

مرايا
الكتاب

الفهم : فهم الكتاب

مدخل إلى الهرمنيوطيكا

نظريّة التأویل من أفلاطون إلى جاداً مر

الكاتب : د. عادل مصطفى

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤيه للنشر والتوزيع

٠١٢/٣٥٢٩٦٢٨ القاهره

Email: Roueya@hotmail.com

۵۷۵۲۸۵۴ : فاکس

الاخراج الداخلي : جوبي

جـمـع وـتـنـفـيـذ : الـقـسـمـ الـفـنـيـ بـالـدـار

خطوط الغلاف: محمد العسوي

الطبعة الأولى

٢٠١٩ / ٦ / ٣٥

الكتاب المقدس - 977-6174-32-9

رجبی

فَهْرُ الفَهْرِ

مَدْخَلٌ إِلَى الْمِنْيُوطِيقَا

نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جاد امر

د. عَادِل مُصْطَفى



للنشر والتوزيع

2007

إهلاء

إلى روح العقاد

ليس العقادُ عندي كاتباً كغيرهِ من
الكتاب وإن فاقهم قامةً وصعدَ

إنه قدّوني المستحيلة ، ووهمي العملي

إنه أبي في الفكر والفعل والضمير

إنه خاصتي !

وإذا كنتُ أفتقده افتقد الأب فأنا
أمتلكهُ امتلاكَ البناء

عادل مصطفى

■ محتوى الكتاب ■

الصفحة	الموضوع
١١	مقدمة
٢٣	الفصل الأول
	طبيعة هرمس وطبيعة الهرمنيو طيقا
٣٣	الفصل الثاني
	الاستخدام القديم ودلاته الحديثة
٦٥	الفصل الثالث
	تعريفات حديثة للهرمنيو طيقا

الصفحة	الموضوع
٨١	الفصل الرابع كلادينيوس الهرمنيوطيقا في عصر التنوير
٩٥	الفصل الخامس شلاير ماخر
١١٣	الفصل السادس دلتاي
١٥٧	الفصل السابع هسرل ما الفينومينولوجيا ؟

الصفحة	الموضوع
٢١١	الفصل الثامن ميدجر
٢٧٣	الفصل التاسع جادامر
٣٦٧	الفصل العاشر معارك حول التأويل
٣٩٥	الفصل الحادي عشر هابرماس : الهرمنيوطيقا النقدية

الصفحة	الموضوع
٤٣٣	الفصل الثاني عشر مدرسة الارتياج
٤٥٣	الفصل الثالث عشرة بول ريكور هرمنيوطيقا الارتياج

www.alkottob.com

مقدمة

"ليست هناك حقائق. هناك فقط .. تأويلات"

نيتشه

الهرمنيوطيقا (نظريّة التأويل) هي المبحث المختص بدراسة عمليات الفهم. وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص (*). وليس من قبيل المصادفة أن يصدر هذا الكتاب في هذا المنعطف الفاصل الذي غر به ونشهد فيه سقوط "العقل القديم" ولما بنيت لنا "عقلُ جديد" نعيش به ونعيش فيه . يسقط "العقلُ القديم" لأنفقاء الوظيفة ! سقوطاً طبيعياً صحيحاً. مثلما تسقط عن الطفل أسنانه اللبنية. وما نزال ننظر إلى كل "عقلُ جديد" بتوجُّس وريبة لأننا نجهله ؛ والمرء عدو ما يجهل . في هذه المرحلة التي نعيده فيها ترتيب

Paul Ricoeur, Hemeneutics and the Human Sciences, translated (*)

by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1998, P. 42.

أوراقنا وصياغةً أنفسنا والبحثَ عن هويّتنا الحقيقية. وإعادةَ قراءةَ هذه الهوية كنصٍّ عَصِيٌّ ملغمٌ مستغلقٌ – في هذه المرحلة البينية الرمادية تُلْحِنُ دراسةُ التأويل إلحاحاً. وتتَكَادُ تكون ضرورةَ بقاءِ.

* * *

نحن نعيش في العالم : في التاريخ. في العيان. في "الشهادة". ولسنا نعيش في كون آخر . وكل معنى إنما هو معنى متعلقٌ بوجودٍ تاريخيٍّ عينيٍّ محدَّدٍ. معنى مرتبطٌ بـ"تاريخية" معينة. منسوبٌ لها. محمولٌ عليها. مسندٌ إليها .

ويشتمل وجودُنا ككائنات على موقفنا وموقعنا، وعلى أدوات في متناول أيدينا نتناولُ بها العالمَ ونُفْصِحُ عنه، وعلى "فهمِنا المسبق" للعالم .

ونحن نشاركُ في العالم ونتقاسمُه من خلال "رموز" عامة أو "علامات مشتركة". ومن المتعذر أن نشارك أيَّ شخصٍ واقعهُ إلا من خلال "وساطة" عالمنا الرمزي _أي من خلال "نص" من صنف ما . ولكل "نص" "Text" "سياق" Context أو سياقات فيَّ واقع الأمر. ومن جهة أخرى، وعلى حد قول جادامير في "الحقيقة والمنهج" فإنه "بفضل الطبيعة اللغوية لكل تفسير (تأويل) فإن كل تفسير ينطوي على إمكان نشوء علاقة مع الآخرين . فما من قول أو حديث إلا وهو يربط بين المخاطب والمخاطب" . عندما يفهمُ المرءُ شخصاً آخر فإنه يتمثَّل قوله حتى ليصبح هذا القولُ قولَ المرءِ نفسه . ويعيش أطولَ أمدِ ممكنٍ في سياقاتِ المرءِ ورموزِه .

عالمنا الرمزي ليس منفصلاً بآية حال عن وجودنا . وبخاصة عالمنا اللغوي : نحن لغة ! بمعنى أن ما يميزنا كأشخاص هو أننا موجوداتٌ واعية بذاتها. أي أن بوسعها أن تعرف نفسها رمزاً وأن تعكس على نفسها تأملياً . "اللغة تقولُ الإنسانَ" (هيدجر) . نحن لسنا موجودات تستخدم الرموز بل موجودات مشيدة بهذا الاستخدام مجبولة به . يتربَّ على ذلك أن كل خبرة هي قابلة للإفصاح من حيث المبدأ . قابلة للتجسد الرمزي . فهي تجلب لنا إلى الوجود من خلال تمثيلها الرمزي . وكما لاحظ بول ريكور في "الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا" _فـ "أن تجلب الخبرة إلى اللغة ليس تغييراً لها إلى شيء آخر . بل أنت بُنطَقْها وإنماتها إنما تجعلها تصبح ذاتها" . ويترتب أيضاً أن الوجود والمعنى . بالنسبة

للموجودات البشرية. مما على نفس المكانة وبنفس المنزلة رغم أن الترميز (أو الدلالة) لا يستنفد الخبرة كلها. لا يقولها بأكملها.

ورغم أن الخبرة تمثل لنا من خلال "الدلالة" Signification فإن الخبرة ليست مجرد لغة أو مجرد أنساق دالة بصفة عامة. الخبرة سابقة على عملية الدلالة وإن تكن الدلالة هي التي تأتي بالخبرة إلى حيز المعنى، وفي حين أن الدلالة تجعل الخبرة تصبح ذاتها فإن هناك فائضاً من المعنى للوجود. إنه فائض يروع من النطق ويقلل من شبكة اللغة، ومن ثم فهناك دائماً شيءٌ بين السطور". شيءٌ على طرف اللسان". شيءٌ لا يُقالُ ويُوشك أن يُقالُ، وهناك دائماً حاجة إلى "الاستعارة" Metaphor و"الصورة" Image و"السرد" Narrative و"الاشتراك اللغظي" Polysemy إلخ . نحن "وجود_في_العالم". على قول هيدجر؛ هذه ظاهرةٌ معقدةٌ متعددةُ الجوانب ؛ غير أن العالم "يرجأ" دائماً لا يستنفده ترميزه . ثمة دائماً "فائضاً من المعنى" يهيبُ بكَ أن تطاله .. أن تقوله .

والوعيُ هو دائماً "وعيٌ بـ" . الوعيُ يقصدُ ويتوجهُ إلى شيءٍ ما. ولديه "موضوع" ما. الوعيُ "متعدّ" transitive، إن صحَّ التعبير ؛ الوعي دائمًا "وعيٌ بموضوعٍ ما" . هذه "القصدية" -intentionality هي في القلب من عملية المعرفة . نحن نعيش في المعنى . نعيش "نحو" شيءٍ ما، وفي توجيه إلى الخبرة، ومن ثم فهناك بنيةٌ قصديةٌ في النصية والتعبير، وفي معرفة الذات وفي معرفة الآخرين

هذه القصدية هي أيضاً مسافة : الوعي ليس في هوية مع موضوعاته. بل هو يقصد إلى موضوعاته ويراودها .
وحيث إن الوعي بالذات. وكذلك الوعي بالأخر. أمر قصدي.
فإن هذا يعني أن في قلب الوجود وصميمه ثمة مسافة : هذه المسافة قد يقال لها "الدلالة" .. Signification تصنّع الخبرة .

الوعي الذاتي فعل ثقافي، والثقافة فعل شخصي، وفي هذا يقول ريكور : "من ناحية. يمر الفهم الذاتي خلال منعطاف فهم العلامات الثقافية التي فيها توئق النفس ذاتها وتشكّلها . ومن الناحية الأخرى فإن فهم النص ليس غاية في ذاته ؛ إنه يتوسط علاقة المرء بذاته. المرء الذي لا يجد في دائرة التأمل المباشر معنى حياته الخاصة ؛ لذا لا بد أن نقول بنفس القوة إن التأمل ليس شيئاً بدون وساطة العلامات والأعمال (الفنية، الأدبية.. إلخ) وأن التفسير ليس شيئاً إذا لم يكن مُندمجاً كحالة وسطى في عملية الفهم الذاتي . وباختصار : في التأمل الهرمنيوطيقي – أو في الهرمنيوطيقا التأملية – فإن تشكيل "النفس" يكون متعاصراً مع تشكيل "المعنى" . " (بول ريكور - ما هو النص)

وفي علاقة الثقافة بالنفس يقول جادامر : "بزمن طويل قبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية التفحص الذاتي. فإننا نفهم أنفسنا بطريقة بديهية في الأسرة والمجتمع والدولة التي نعيش فيها . إن بؤرة الذاتية هي مرآة غير أمينة . وإدراك المرء لذاته لا يعدو أن

يكون بصيغة ضئيلاً في الدوائر المغلقة للحياة الاجتماعية . هذا هو السبب في أن تحيزات الفرد تشكل الواقع التاريخي لوجوده " .

لكي "يفهم" understand المرأة ينبغي أن "يفهم سلفاً" before-understand، أن يكون لديه موقف. استباقي. سياسية . هذا هو ما يُعرف بـ "دائرة الهرمنيوطيقا" : فالمرأة لا يسعها أن يعرف إلا ما هو مؤهلٌ لمعرفته . يمكن أن نعد دائرة الهرمنيوطيقا عمليةً تضييق فطري وتعلمية ذاتية لا تسمح للمرأة بأن يعرف إلا ما هو مؤهلٌ لمعرفته . وبحسب النظرية التأويلية الفينومينولوجية فإن دائرة الهرمنيوطيقا ليست مغلقة بل مفتوحة ؛ وذلك بفضل الطبيعة الرمزية والتأملية الذاتية لوجودنا .

في معرض تفسيره لهيدجر يتناول جادامر في "الحقيقة والمنهج" مسألة المعرفة المسبقة في مواجهتنا مع النصوص . فيقول بأننا لا يمكن أن نقرأ النص إلا بتوقعات معينة . أي بإسقاط مسبق . غير أن علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يمثل هناك أماناً . وبإمكان كل مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامها إسقاطاً جديداً من المعنى . ومن الممكن أن تزعم الإسقاطات المتنافسة جنباً إلى جنب إلى أن تندو وحدة المعنى أكثرَ وضوحاً ويتبين كيف يمكن أن ترتبط الرموز والعالم .

هذه العملية الدائمة المستمرة من الإسقاط الجديد هي حركة الفهم والتأويل . وعلى المؤذك لكي يبلغ أقصى فهم ممكن لأنَّ

ينخرط فحسب في هذا الحوار مع النص. بل أن يفحص على نحوٍ صريحٍ منشأَ المعنى المسبق الذي بداخله ومدى صحة هذا المعنى. يقول جادامر : "وإدراك أن كل فهم لا بد له من أن يشتمل على بعض "التحيز" Prejudice أي "المعنى المسبق" Fore-meaning هو ما يمنع مشكلة الهرمنيوطيقا زخمها الحقيقي". وجدير بالذكر أن جادامر يعتبر سعي "التلوير" إلى التخلص من كل التحيزات هو نفسه تحيزاً !! (تحيزاً ضد التحيز!) ؛ إنه تحيز يحجب عنا تاريخيتنا الجوهرية وتناهينا الصميم .

إن المرء لا يمكنه أن يعرف العالم إلاً من خلال الفهم المسبق. غير أن العالم من حيث هو عيني ويتجاوز ترميزنا له؛ يحملنا على مراجعة أفهمانا المسبقة ؛ والخبرة التأويلية. اللقاء بالأخر. الإصغاء إلى "صوت الآخر". انصهار الآفاق. ذلك الانصهار السياقي التاريخي. رغم أنه انصهار لغوي. هو ما يتتيح لنا الهروب من سجن اللغة .

يتربّ على ذلك أن المرء إنما يقرأ. إذ يقرأ. بجمع حضوره ؛ ذلك أن فهم المرء المُسبق هو كل الحضُور : القراءة ليست عمليةً "عقلية" Rational، بل استنفار لكامل نطاق الممارسات الخاصة بالمعنى . عندما يقرأ المرء فإنه يراجع مراراً وتكراراً فهمه المسبق وحسه بموقفه الخاص قبلة النص .

ثمة حدٌ لعالمنا الخاص. لواقعنا المدرَك. ليس بقدورنا أن نتجاوزه ؛ ثمة "افق" Horizon ليس بوسعينا أن نرى وراءه .

و"الأفق" هو مجال الرؤية الذي يشتمل على كل ما يمكننا رؤيته من مظورنا الخاص. هو مقولات النهم المتأحة لنا، والتي نرى بها وبقدرهما ولا نملك أن نرى أبعد منها، وللنرص نفسه. بما هو بنيةً رمزية قصدية. أفقُهُ الخاص. أي نطاق المعرف عن العالم التي كُتبَ النص في ظلها . هذا الاختلاف في الأفاق سيكون مخطًّا اهتمام النظرية التأويلية الثقافية والتاريخية .

يلتقي أفقُ القارئ بأفق النص . القارئ يقرأ بفهمه وبأطْرُه المرجعية ؛ ولكن ما يقرؤه هو بناء له عناصره ودقائقه وعلاقاته التي تحكمها آفاق الزمن الذي كُتبَ فيه . القراءة إذن موثقة بالنص وتاريخيته ؛ كل قراءة هي محض تأويل .. دخول تاريخية القاريء في تاريخية النص . ليست هناك قراءة دائمة ؛ هناك فقط قراءة تاريخية . ليس هناك معنى دائم أو مثالي ؛ هناك فقط معنى وجودي. أي المعنى كما يزغ خلال فهم القاريء التاريخي للنص التاريخي . ونحن حين نستخدم الكلمة "تاريخي" إنما نريد أن نذكر بأن النفس كيان ثقافي؛ وأن المعنى هو شيء ثقافي مشيد (وإن لم يكن مستنداً) بالعلامات signs، وأن آفاق المرء يحددها الوجود الثقافي للمرء؛ وأن العالم بطبيعته متغير وقابل للتغيير.

يُجسّد النص "أسلوب" المؤلف. بصمتَه الشخصية وختمه الفردي. فهمه الشعوري واللاشعوري للعالم وتوجهه فيه؛ وتلك المنطقة التي تشغله والتي تُعرَف (بالمعنى الفينومينولوجي الأوسع)

بالقصدية . ومن المحتم أن أسلوب المؤلف، ووجوده لذاته بالمعنى السارترى . سيكون أيضاً أمراً ثقافياً؛ حيث إن الدلالة هي جلبُ ثقافي للخبرة وإبراز لها إلى حيز الوجود .

وظيفة الشكل هي أن يفتح النص للحوار . فالشكل هو طريقة تشييد العالم الرمزي بحيث تكون هناك مشاركة . ينسحب ذلك أيضاً على "الجنس الأدبي" Genre وعلى التيمات التراثية المحورية برموزها وعلاقاتها المميزة، وكما يقول فالديس Valdes في "الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية دراسة الأدب"؛ فإن النص يتكون من : الشكل . والتاريخ . وخبرة القراءة . والتأمل الذاتي للمؤلف .

وقد أضاف يورجين هابر ماس مسحة سياسية إلى مشكلة الفهم التاريخي . من حيث إن تجسّد الفهم في النص قد ينطوي على تحريف متربّ؛ وتواصل مشوه تشويبها منظماً؛ إن آفاقَ المرء نفسه قد تشتمل على رواسب ثقيلةٍ من الظلم لا يعرفها ولا يعترف بها .

يرى جادامر أن فكرة استعادة المعنى التاريخي هي خرافة قائمة على إغراق مثالى . لقد اقتطعَ النص من سياقه الأصلي وانغمد في سياق غريب عنه خلال فعل القراءة؛ ولا سبيل إلى استعادة المعنى الأول أو تعافي المعنى الأصلي ؛ وذلك لتدخل المشكلات التالية :

- أين يبدأ ما هو معاصرٌ للنص وأين ينتهي ؟

- كيف يمكننا أن نفصل بين ذلك الشيء المكون للنص والذى هو تاريخي بالنسبة إليه (أى سابق على الموقف المعاصر للنص) وبين ذلك الشيء المعاصر للنص فحسب؟

- كيف يمكننا أن نتيقن من معرفتنا في أية حالة؟

يبدو أن تعافي المعنى الأصلي هو. في كثير من الأحيان. وهم وضلالٌ وغاية لا تدرك؛ فالمعنى الأصلي قد مضى "في ذمة نفسه"! .. بَدَدَ فورَ انبثاقه ولم يبق منه إلا تأويله ! إنه كذك النحل الذي يموت فور الإخضاب. يموت فور التقائه بحقيقة . لا يحكم "الأصل" إلا يوماً واحداً يخلع بعده ويصبح سبيلاً للحاكم الأبدى الفعلى .. التأويل .

ليست هناك حقائق. كما يقول نيشه. هناك فقط تأويلات . والإنسان هو ذلك "الحيوان التأويلي" الذي يفهم نفسه وفقاً لتأويل ميراث وعالم مشترك تسلمه من الماضي؛ ميراث حاضر وناشط دائماً في أفعاله وقراراته . غير أنها. بنزغٍ مثالي عتيق. نظن أنها نعيش في الحقائق، ويُصر كل منا على أن عقله يحتكر الحقيقة. وعلى أن الحقيقة قد وقعت في غرام عقله بخاصة، وأفامت في "سياقه" بالذات ؛ وقلما تنفطن إلى أننا نعيش في عالم من التأويلات التي تتضارب أمام أعيننا. فتشير غباراً حيناً. وتسلل دماءً في كثير من الأحيان .

ورغم أن "فهمنا المُسبق". كما أكد هيدجر وجاداً مـرـ. هو أداتنا وعـدـتنا لـلـفـهـمـ. فـنـحـنـ نـصـادـرـ بـهـ وـلـاـ نـرـيـدـ أـنـ نـصـهـرـ أـنـقـنـاـ بـأـفـقـ النـصـ. وـلـاـ نـرـيـدـ أـنـ نـدـخـلـ فـيـ حـوـارـ صـادـقـ معـ النـصـ. لـاـ نـرـيـدـ أـنـ نـصـغـيـ إـلـىـ "صـوتـ الـآخـرـ". لـاـ نـرـيـدـ أـنـ نـرـاجـعـ إـسـقـاطـاتـاـنـاـ المـسـبـقـةـ فـيـ ضـوءـ ماـ يـبـزـغـ أـمـامـنـاـ فـيـ عـمـلـيـةـ القرـاءـةـ. وـبـذـلـكـ نـتـصـلـبـ عـنـدـ فـهـمـنـاـ المـسـبـقـ لـاـ نـعـدـوـهـ. وـلـاـ نـقـرـأـ النـصـ قـرـاءـةـ حـقـيقـيـةـ. بلـ نـخـرـسـ النـصـ وـنـفـرـضـ عـلـيـهـ مـاـ لـيـسـ فـيـهـ. وـنـظـلـ رـوـاـسـبـ سـوـءـ الـفـهـمـ تـتـراـكـمـ عـبـرـ السـنـينـ. باـنـتـظـارـ "هـيـدـجـرـ جـدـيـدـ" يـعـيـدـ صـقـلـ الـكـلـمـاتـ حـتـىـ يـشـعـ بـرـيقـهـاـ الأـصـلـيـ منـ جـدـيـدـ. هـكـذـاـ يـفـوـتـنـاـ مـغـرـىـ النـصـ وـرـسـالـتـهـ وـبـلـاغـهـ. وـيـشـيـحـ عـنـاـ النـصـ وـقـدـ وـجـدـنـاـ غـيـرـ جـدـيـرـينـ بـهـدـيـتـهـ.

آفة المذاهب جـمـيـعـاـ هيـ آنـهـاـ تـحـولـ عـلـىـ يـدـ التـابـعـينـ وـتـابـعـيـهـ إـلـىـ أـصـنـامـ مـفـرـغـةـ مـنـ الرـوـحـ، وـقـوـالـبـ صـفـيـقـةـ هـجـرـتـهـاـ معـانـيـهـاـ الـأـصـلـيـةـ وـمـقـاصـدـهـاـ الـأـوـلـىـ، وـسـكـتـتـهـاـ عـنـاـكـبـ الـجـمـودـ وـأـفـاعـيـ التـعـصـبـ؛ بـحـيـثـ لـوـ عـادـ مـؤـسـسـوـهـاـ إـلـىـ الـحـيـاةـ بـلـهـلـهـمـ السـدـنـةـ الـجـدـدـ وـمـاـ عـرـفـوـهـ. وـرـأـوـهـمـ نـاـشـزـينـ مـُـشـقـّـيـنـ، وـأـعـادـوـهـمـ ثـانـيـةـ إـلـىـ الـمـوـتـ.

عادل مصطفى

الكويت في ١٥ / ٤ / ٢٠٠٣

الفصل

الأول

1

طبيعة هرمون

وطبيعة الهرمونيوطيقا

تأتي كلمة "هرمنيوطيقا" من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسر"، والاسم Hermeneia ويعني "تفسير". ويبدو أن كليهما يتعلق لغوياً بالإله "هرمس" Hermes رسول آلهة الأولب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الحالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بنى البشر، ويدرك كل من اطلع على الإليةادة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس - كبير الآلهة - إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر؛ وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر .

وتقول الأساطير إن هرمس كان لديه خوذة سحرية (طاقية هاديس) تجعله خفياً عن الأعين وتتمكنه من أن يظهر فجأة وقتما

يشاء، وكان لديه خُفَّانٌ مجَّحانٌ لكي يحمله بسرعة عبر المسافات الطويلة، وعصا سحرية يمكنه أن يُنِيم بها من يشاء ويُوقظ. فهو لا يعبر المسافات الفيزيائية والفتحات الأونتولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه ليجتازُ البوَّنَ بين المرئي والمحجوب، وبين اليقظة والمنام، وبين الوعي واللاوعي. إنه الإله الزئبقي (عطارد الرومان) للخواطر الشاردة والإلهامات وال بصائر المفاجئة. وهو أيضاً لص، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ، وكان هرمس أيضاً إله مفارق الطرق والتلخوم حيث تراكم الصخور (Herms) لإجلاله؛ ولم يكن يُقامُ مذبحه في الأزمنة القديمة إلا في الطرق البعيدة والسبيل المنقطعة. وهرمس هو مرشد الأرواح إلى العالم السفلي. ومن ثم ، فهو يعبر الخطَّ الفاصلَ بين عالم الأحياء وعالم الموتى، بين العالم الأرضي والعالم السفلي

— ■ طبيعة هرمس وطبيعة الهرمنيوطيقيا ■ —

(هاديس). إنه بحقِّ الإله الفواصل والفحوات، إلهُ التخوم وأعتاب كل شيء.

ومهما تكنْ شكوكُنا حول صحة الصلة الإيمولوجية بين الهرمنيوطيقا وهرمس، فإنَّ الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صوابٌ مؤكَّدٌ ويقينٌ لا شكَّ فيه. فالهرمنيوطيقا "هرمسيةٌ" قلباً و قالباً، من حيث هي «فنُ الفهمِ وتأويلِ النصوص». ورغم أنَّ مفهوم الهرمنيوطيقا قد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حد سواء، فإنَّ اللفظة قد بقيتْ توحِي بمعنى التفسير الذي يضطلع بـ كشف شيءٍ ما خبيءٍ ومستورٍ وسرِّيًّا، شيءٍ مضمرٍ باطنٍ في قلب النص ينبع عن الفهم العادي والقراءة المعهودة. لقد كانت النصوص القديمة غريبةٌ على المحدثين غرابةً مزدوجةً : فهي قديمةٌ تاريخياً، وهي في لغة مختلفة. ولم يكن خفياً على وعي المفسِّر وهو يستغرق في تأملِ نصٍّ عبري أو يوناني أو لاتيني أنه يَدْلُفُ إلى كيان معرفي مختلف وأنه يقومُ بواسطة بين دنياوين ويقفُ جسراً بين عالَمَين : عالمٌ غامضٌ مستغلقٌ معتمٌ هو عالمُ النص، وعالمٌ واضحٌ المعالم محددٌ القسمات كثيف الإضاءة مبدئُل المعنى هو عالُمنَا القائمُ الذي نعيشُ فيه ونألفُ ملامحه ونجوُلُ في كنفه.

وهرمس هو بالضبط ذلك الوسيط : فهو المراسل فيما بين «زيوس» وبين البشر الفانين ؛ يَعْبُرُ هذه العقبات الأنطولوجية

بسهولة ويسر. وهو، وفقاً للأسطورة، لص شهير يعبر أيضاً عنية الشرعية دون تأنيب ضمير. وهو رب الأحلام و وسيط بين اليقظة والحلُم، بين النهار والليل. تخفيه خوذته المسحورة وتُظهره وقتماً يشاء. وهو رب التأويب يتسلل بالليل، ورب الرقاد بيده النوم وبيده اليقظة. إنه دائماً على الأعتاب، الأطراف، الهوامش، الحوافي، التخوم، المفارق. وحتى شهوته لم تكن موجهة للإخصاب أو لتأسيس أسرة، بل هي شهوةٌ أفروديتيةٌ مختلسةٌ مُسترقَّةٌ دون نظرٍ في العواقب.

يبدو، في رأي الأنثروبولوجي «فيكتور تيرنر»، أن اتخاذَ موقف هرمسيٍّ والنظرَ من المنطقة الحدودية هو ما يتيحُ لكتابِ الفنانينِ والكتابِ ونقاءِ المجتمعِ رؤيةً تتجاوزُ الأشكالَ الاجتماعية، وتسمح لهم أن يشهدوا المجتمعَ من خارجِ وأن يبلغوه رسالةً ما وراءه. هذا الموقفُ الحديُّ أو الحالةُ البينيةُ، أو هذا المقامُ في «الصدع ما بين العالم» على حد تعبيرِ كارلوس كاستانيدا، هو مصدرٌ لكلٍّ من الإبداعِ والنقدِ _ نقدُ الصورِ السائدةِ من الفكر والوجود. وبتعبير آخر يمكننا القول بأنَّ هذه القدرةَ على الانفصال عن الوسط الاجتماعي للحكْم عليه، أو الانسلاخ عن "الثقافة" المحيطة لرؤيتها وجعلها "موضوعاً" للنقد والتقويم، هي قدرةٌ لا يتحلى بها إلَّا القلةُ من المبدعين والمصلحين. فالخروجُ من أقطارِ العالمِ الثقافيِّ الذي نشأَ الماءُ في كنهِه وانغمَرَ في قلبه هو رحلةٌ شاقةٌ وسفرٌ طويلٌ ومهمةٌ "هرمسيةٌ" صَمِيمَة.

في كتابه "في الطريق إلى اللغة" يتناول هيذر جر الصلة الوثيقة بين معنى الهرمنيوطيقا وبين شخصية هرمس. فيقول إنه لما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم وبعض. ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية؛ إنه يحمل الخبر الصاعق والنبأ الجلل. التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرًا على فهم هذه الأنبياء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنبياء. أن تؤول هو أن تستمع أولاً، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة. تماماً مثلما يفعل الشعراء، كما يقول أفلاطون في محاورة أيون. من قدر الإنسان حقاً أن يتخذ موقفاً تأويلاً من وجوده الخاص؛ ومن قدر البشر، بقدر ما يكونون بشرًا حقيقين، أن يستمعوا إلى الرسالة.. أن يصغوا إليها ويتمموا إليها بوصفهم بشرًا.

في هذه الفجوة، هذه الفاصلة، منطقة الإضاء - يقف الإنسان في تكشّف له شيءٌ ما، ويأتي نحوه حاملاً الحضور والشيء الحاضر معاً في آن. على الإنسان هنا ألا يفعل بل ينفعل، ألا يتكلّم بل يصغي، ألا يفسّر بل يفهم الشيء الذي أسفّر عن نفسه. لا يصبح الإنسان "هرمساً" بحق، أي حامل رسالة، إلا لأنّه أولاً وقبل كل شيء فتح كيانه كله لعملية "التجلّي". Unconcealment. الإنسان هو حامل الرسالة التي ألقى بها إليه هذا التجلّي المزدوج.

إن الشيء المثير والمهم في هذا الوصف الهيدجري للتأويل هو أنه يعود بنا وراء تكنيك التفسير إلى لحظة أكثر بداعةً، لحظة سابقة

على أشكال فكرنا الحاضرة، لكي نعي شيئاً جوهرياً. يحاول مثل هذا التأويل أن يدخل في حوار وديًّا وأساسيًّا مع الجهود الكبرى السابقة لفهم معنى الوجود. هذا الإصغاءُ البدئي هو أيضاً إصغاءً تأويليًّا بمعنى آخر: إنه إصغاءٌ إلى النصوص. فالرسالة التي يتعين على المرء أن يقولها هي في حقيقة الأمر مذاهبُ أسلافه وتفكيرُهم كما هو متجسدٌ في النصوص الكبرى. "أن توجدَ من الوجهة التأويلية ككائن إنساني هو أن توجد " بين النصوص " - Intertexually ، أن تساهم في سلسلة التأويل اللانهائية التي تشكلُ تاريخَ فهمِ الوجود. " إن كل كائن إنساني في كل لحظة هو في حوار مع أسلافه، وربما أيضاً في حوار أشد خفاءً مع أخلافه الذين سيأتون من بعده". يريد هيدجر أن يبحث المفسر على التأمل في النصوص بحب فقيه اللغة للألفاظ، و "أن يعطي كل لفظة في كل موضع وزنها الكامل، والذي يكون في الأغلب خفيًا مستورًا".

وبوسعنا أيضاً أن نفهم لماذا يفضل هيدجر لفظة Hermeneutics على بدلائلها الأخرى من مثل 'Interpretation'، عندما نذكر أن مشروع هيدجر ينطوي على محاولة لاستعادة فهم الوجود واسترداد الوعي به، والذي يرى هيدجر أننا قد فقدناه في الأزمنة الحديثة، بل منذ زمن أفلاطون وأرسطو في حقيقة الأمر. فإذا تعين على المرء أن يبحث عن "الشقل الخفي" للألفاظ القديمة فلكي يمضي فيما وراء الوضوح الذاتي في التفكير الحديث. هذا الإصغاءُ الخاص والشديد الذي يدعوه إليه هيدجر هو أمرٌ ضروري

من أجل الانفلات من حدود النظرة الحديثة للعالم. فالهرمنيوطيقا هي ذلك المجال المعنى بفك رموز الأقوال التي تتسمى إلى أزمنة وأمكنة ولغات أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته هو Categories أو تصنيفاته الذهنية (مشكلة الهرمنيوطيقا).

ومن الأمور الدالة أن هيدجر يحاول أن يشحد تأملاته بحوار مع شخص ينتمي إلى عالم مختلف تماماً -شخص ياباني. يمثل هذا الحوار محاولة لفهم أشد التصورات صعوبة واستغلاقاً: الجمال، القول، اللغة. وتشيع في هذا الحوار رقة الياباني واستعداده للتفهم والتقبل. وبوسع المرء أن يفهم افتتان هيدجر بشعب يمثل فنه جهداً لترك الوجود يسفر عن وجهه كما هو.

لم يكن اتخاذ محاور ياباني هو المؤشر الوحيد على سعي هيدجر لتجاوز النظرة الغربية الحديثة للعالم؛ فهو يعلن بصريح العبارة أن على المستمع الجيد أن يضع موضع التساؤل تلك الأفكار الموجهة التي تقوم تحت أسماء "التعبير"، "الخبرة"، "الوعي"، بتحديد الفكر الحديث. إذا كانت هذه التصورات هي ما يشكل "عالم" المرء، فإن هيدجر يريد للهرمنيوطيقا أن تكون "مزللة" للعالم، أن تكون هي رسالة جليلة تزعزع أسس الفكر. لا يريد غير تأويل يتخطى التصورات السائدة، تأويل يقوم بـ "تحويل الفكر". ولسوء الحظ تفتقر لفظة Interpretation لتلك الدلالة على تناول شيء أجنبى مختلف، بينما تحلى بذلك الكلمة- Her-

لأنها تشير عادة إلى تفسير نصوص قديمة من لغة أخرى، ومن ثم فهي تؤدي بالضبط معنى الاتصال بشيءٍ مغاير في صميمه ولكنه قابلٌ للفهم رغم ذلك.

من طبيعة هرمس كما قلنا أنه لا ينتمي إلى موضوع بعينه وليس له محل إقامة دائمٌ، فهو دائمًا في الطريق بين هناً وهناكً. وعندما يكون المرء في الطريق فهو عرضة لتقلبات الحظ؛ وحين يعثر المسافر أو الناجر على ثروة مباغتة غير مرتبطة ستكون تلك هبةً من هرمس لأنها إلهُ الشراء المفاجئ وضربات الحظ. وهو لذلك أصلحٌ من يكون إليها لتأويل النصوص، لأن حل مشكلة تفسيرية ما قد يأتي بتوفيق هرمسيّ : التأويلُ ومضيُّ مفاجئٍ، بصيرةً مباغتةً؛ والفهمُ بارقةً، والقبضُ على المغزى حدثٌ خاطف. وهو مثل هرمس، "محايدٌ أخلاقياً". Amoral فالفهمُ عمليةٌ عقليةٌ خالصة لا دخلَ فيها للأخلاق. قد يكون الاستبصارُ المفاجئِ إيقاظاً ساراً وقد يكون محبطاً ومخيباً إذ يجرد المرءَ من وهمِ لذذِ؛ غير أن الفهمَ ذاته محايدٌ دائمًا من الوجهة الأخلاقية.

وقد أشار ولتر أوتو Walter Otto إلى وجود توازن بين هرمس وإله الفيدا "بوشان" الذي ينقد التائهي في الطرق؛ فهو مثل هرمس يعرف الطرق، وله طريقة خاصة في مساعدة البشر وفي منحهم الكنز، وذلك بأن يتبع لهم أن يعثروا عليه بأنفسهم. كذلك الحال على صعيد التأويل؛ فالمواجهة التأويلية قد صُممَتْ

لكي تُمَكِّنَ النصَّ من أن يُؤْتِي كنزَه، غير أنَّ المَؤَولَ يرشد القاريءَ إلى الكنز ثم ينسحب. إنَّ المَؤَول مجرد مُوجَّهٍ، وهو بوصفه موجهاً يبقى صورةً هامشية، يبقى خارجياً، محَرَّضاً فحسب.

وصفوة القول أنَّ هرمس يظل إلَّا الطرق والمفارق والعتبات وعابر الحدود، ويترأس جميع الصفتات التي تُعْقَد على الحدود. ولذلك فهو إلَّا الترجمة وإلَّا جميع التعاملات بين العوالم. ويبعد أنَّ ماهية الهرمنيوطيقا أن تكون حَدِيثَةً، أن تتوسَّطَ بين مجالاتِ الوجود، سواء بين الله والبشر، الصحوة والنوم، الوعي واللاوعي، الحياة وما بعد الحياة، الجلي والخفى، النهار والليل. ويبعد أنَّ أبعاد الإله الميثولوجي هرمس توسيعٌ إلى عنصر محوري في معنى الهرمنيوطيقا: وهو أنها وساطةٌ بين العوالم. وفي الحالات الشديدة تُعد رسالَةُ هرمس مزلزلةً للعالم: فهي تُحدِثُ، كما يقول هيدجر، "تحولًا في الفكر".

الفصل

الثاني

2

الاستخدام القديم

ودلائله الحديثة

"دَفَعْتُ آنِي نَفِي مِنَ الْمُلْكِ وَكَلَّمْتُ نَفِي مِنْ نَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ"
 (يوسف_آية ١٠١)

قلنا إن هرمس هو المراسل فيما بين الآلهة والبشر، وأن الأصل اليوناني للفظة "هرمنيوطيقا" يوحى بعملية "الإفهام" وبخاصة حين تشمل هذه العملية على اللغة. فاللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العملية بلا ريب. هذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى لفظة - Hermeneue - in لفظة Hermeneia في الاستخدام القديم. هذه الاتجاهات الثلاثة للفعل "يؤول" في اليونانية هي:

- ١ - يُعبر بصوت عالٍ في كلمات، أي "يقول" أو "يتلو".
- ٢ - يشرح؛ كما في حالة شرح موقف من المواقف.

٣ - يترجم ؛ كما في حالة ترجمة لغة أجنبية.

هذه المعاني الثلاثة جمِيعاً قد يعبر عنها الفعل الإنجليزي To Interpret، غير أن كلاً منها يمثل معنى مستقلاً من معاني التأويل. التأويل - إذن - يمكن أن يشير إلى ثلاثة أمور مختلفة نوعاً ما سواء في الاستعمال اليوناني أو الإنجليزي: التلاوة الشفاهية، والشرح المعتول، والترجمة من لغة إلى أخرى. غير أن بمقدور المرء أن يلاحظ أن "العملية الهرمية" قائمة في الحالات الثلاث جمِيعاً. ثمة شيء بحاجة إلى العرض أو الشرح أو الترجمة يصبح، بطريقة ما معقولاً ومستوعباً، ثمة شيء ما قد تم "تأويله".

التأويل بمعنى «التلاوة»

شدُّ الشِّعْرَ جَدِيداً كَالصَّبَّا نَاظَمْهُ مِنْذُ سَنِينْ

■ الاستخدام القديم ودلالة الحديث ■

وَأَبَثَ فِيهِ مِنْ صِبَاهُ عَجَباً فَإِذَا قَلَتْ ارْتِجَالٌ لَا تَمِينَ^(*)
العقاد

أول الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى الفعل "يؤوّل" هو: "يعبر"، أو "يدلي"، أو "يقول"، أو "يتلو". وهو اتجاه يرتبط بالوظيفة الإعلانية لهرمس. وما يزال الفعل "يعبر" هنا يحمل معنى "القول" وإن يكن القول في هذه الحالة هو القول الذي يُعد في ذاته تأويلاً. من أجل ذلك يلتفت المرء إلى الطريقة التي يعبر بها عن الشيء، أي إلى "الأسلوب" الذي يتم به الأداء. ونحن نستخدم هذا الظل الدقيق لكلمة "تأويل" عندما نشير إلى تأويل مطرب لأنغنية ما، أو تأويل قائد أوركسترا لسيمفونية ما. بهذا المعنى يكون التأويل شكلاً من أشكال القول. وبالمثل يكون الإلقاء الشفاهي أو الغناء تأويلاً. وقد كانت الكلمة "تأويل" Hermeneia تشير أحياناً إلى التلاوة الشفهية، تلاوة قصيدة ملحمي لهومر على سبيل المثال. وفي محاورة "أيون" Ion لأفلاطون نجد أيون ذلك المؤوّل الشاب يتلو هومر، ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه بل وتفسير دقائق معانيه، ويوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه. وأيون بذلك يصبح، شأنه شأن هرمس، حاملاً لرسالة هوم^(**).

(*) أي لا تكذب ولا يجانبك الصواب.

(**) أرفقنا بهذا العمل تذيلاً يتضمن ترجمةً كاملةً جديدةً لنص محاورة "أيون" لأفلاطون؛ وذلك لأهميتها المحورية في مبحث التأويل من جهة ولقتصرها ووجازتها من جهة أخرى.

كان هومر نفسه، بطبيعة الحال، مبعوثاً من الآلهة إلى الإنسان - كان مؤوّلاً يُبَيِّن للناس سُبُّلَ الْرَبِّ وَيُسُوِّغُهَا لَهُمْ (على حد تعبير ملتون). كان هومر إذن مؤوّلاً بمعنى أكثر بدأة، إذ لم تكن الكلماتُ قبله قد قيلت. (من الجلي أنَّ الأساطير كانت موجودة قبل هومر، ومن ثم يمكننا القول بأنه قام بتأويتها والتصريح بها فحسب). كان هومر نفسه يُعتبر ملهمًا من قِبَلِ الآلهة ؛ كان هومر من خلال قوله مترجمَ الآلهة ومفسِّرَهم.

ولعل مسألة القول أو التلاوة الشفاهية بوصفها "تأويلاً" أن تُذَكَّرُ الأدباء ونقاد الأدب بمستوى دَأْبِ الكثيرون منهم على إهماله والانتقاص من شأنه أو ربما نسيانه كلياً ؛ غير أنَّ الأدب يستمدُّ الكثيرَ من ديناميته من قوة الكلمة المنطقية. فمنذ القدم والأعمال العظيمة في اللغة كان المقصودُ بها أن تُتلى جهاراً وتُسمَعْ. وينبغي أن تلفتنا قوَّةُ اللغة المنطقية إلى ظاهرة مهمَّة ؛ وهي ضعفُ اللغة المكتوبة ! فاللغة المكتوبة تفتقر إلى "القوَّةُ التعبيرية" البدائية التي تتحلِّي بها الكلمة المنطقية. صحيح أنَّ التدوين يحفظ اللغة ويحصيها من الاندثار (وأنَّه أساس التاريخ والأديات)، إلا أنه يُضعفُها في الوقت نفسه. وقد أكدَ أفلاتطون على ضعفُ اللغة المكتوبة، وعجزها في "الرسالة السابعة" وفي "فايدروس". وما من لغة مكتوبة، إلا تندىء، في صمت، بإعادة تحويلها إلى شكلها المنطق لكي تسترد قوتها المفقودة. الكتابة "اغترابُ اللغة" عن قوتها الحية ؛ وليس من قبيل الصدفة أنَّ كلمة "اللغة" ونظيراتها في أغلب اللغات تشتق من "اللسان" ومن "النطق".

للكلمات الشفاهية ما يشبه القوة السحرية، غير أنها حين تصبح أشكالاً ميرية تفقد الشيء الكثير من هذه القوة. وإذا كان الأدب يستخدم الكلمات لكي يرفع تأثيرها إلى ذروته فإن الكثير من هذه القوة يُهدر عندما نستعيض عن السمع بالرؤى في عملية القراءة. نحن بطبيعة الحال لا نملك أن نعود إلى الوراء حيث كان الأدب نشاطاً شفاهياً، ونحن - بطبيعة الحال - لا يليق بنا أن ننكر مزايا الكتابة والانصال الكتابي، غير أن علينا ألا ننسى أن اللغة في الأصل هي كيان مسموع لا منظور، وأن ثمة أسباباً وجيهة تجعل اللغة الشفاهية أيسراً "فهمماً" من اللغة المكتوبة.

انظر إلى فعل القراءة الجهرية. إن التعبير الشفاهي ليس استجابة سلبية للعلامات المائلة على الصفحة (شأن الفونوغراف إذ يؤدي تسيجيلاً)؛ إنه عملية إبداعية، أداء، كالعملية التي يقوم بها عازف البيانو وهو "يؤول" مقطوعةً موسيقية. سلْ أيَّ عازف بيانو يُجْبِكَ أن المقطوعة بحد ذاتها هي مجرد "قشرة"؟ وأن "معنى" الجمل الموسيقية لا بد من "فهمه" حتى يتسعى تأويلُ الموسيقى. وقل الشيء نفسه عن قراءة اللغة المكتوبة. إن المؤول الشفهي ليس أمامه من العمل الأصلي إلا قشرة: مخطط عام للأصوات لا إشارة فيه للنغمة، ولا للنبر والتشديد، ولا الوضع الجسماني؟ غير أن عليه أن "يعيد إنتاج" ذلك في صوت حي. هنا أيضاً لا بد من يعيد الإنتاج من أن يعني الكلمات لكي يُعبر. ولن يكون بمقدوره أن يؤدي جملةً واحدةً ما لم يدرك معنى القول. والسؤال الآن هو:

كيف تم هذه العملية الغامضة، عملية فهم المعنى؟ تمثل هذه العملية مفارقةً ملغزةً: فأنت لكي تقرأ لا بد لك من أن تفهم مقدماً ما سيقال. ولكن هذا الفهم ينبغي أن يأتي من القراءة! ها هنا تبدأ في البروز تلك العملية «الديالكتيكية» المعقّدة التي يشتمل عليها كل فهم حين يقوم بإدراك معنى جملة من الجمل وفي الاتجاه المقابل يقدم التشديد والوضع اللذين لا يكون للكلمة المكتوبة معنى بدونهما. للتأويل الشفهي إذن جانبان: فمن الضروري أن تفهم شيئاً ما لكي تعبر عنه، إلا أن الفهم نفسه يأتي من القراءة المؤولة، من التعبير.

والآن، ماذا تحمل هذه المسألة من متضمنات أدبية ونقدية؟ ماذا تحمل بالنسبة للقائمين بمهمة "التفسير الأدبي" وبالخصوص بالنسبة لعلمي الأدب؟ ماذا تعني لهم حقيقة أن اللغة المنطقية هي نفسها ظاهرة تأويلية؟ إنها أولاً تشير إلى الحاجة إلى إعادة النظر في مسألة الخلفية التاريخية والسيكولوجية وأهميتها في التفسير، أي إعادة النظر في دور المعطيات السياقية، التاريخية والنفسية، بالنسبة للفهم الأدبي. إن للنص "وجوده" الخاص في الكلمات نفسها، في ترتيبها وفي مقاصدها وفي مقاصد العمل بوصفه موجوداً من نوع معين. فإذا صح ذلك ألا يكون من شأن الناقد الذي لا يتسلط على النص بل يستسلم لوجود العمل أن يساعد على استعادة ما فقده النص حين تحول إلى كلمات مكتوبة؟ ألا يقوم الناقد حين يُخرج أدواته التصورية (سواء كانت تتصل

بالشكل أو المضمون) بتشييد سياق من المعنى (دائرة تأويلية) سوف ينبعق منه أداء شفاهي أكثر كفاءة، حتى لو تخفي ذلك في قراءة صامته أكثر عمقاً تأوilyاً؟ إن هذا التوجه لا يتناقض، بل ينسجم، مع ما يصبو إليه "النقد الجديد" New Criticism من صيانة الوجود الخاص بالنص نفسه وحمايته من عبث التقول عليه ومن "هرطقة إعادة الصياغة". ذلك أن "النقد الجديد" يريد أن يمكن للنص أن يحدث. لا شك أن النقد الجديد، في ضوء ذلك، سوف يتفق معنا على أن النقد المسعف حقاً هو ذلك النقد الذي يهدف إلى قراءة شفهية أكثر كفاءة للنص نفسه، قراءة تسمح للنص أن يوجد مرة ثانية بوصفه حدثاً شفاهياً ذا معنى يحدث في الزمان، وجوداً يمكن لطبيعته وتكامله الحقيقي أن يتالق ويضيء.

من شأن التأويل الشفاهي أن يُساعد النقد الأدبي على أن يستحضر في نفسه هدفه الخاص ومقصده الصميم عندما يتخذ، بطريقة واعية، تعريفاً لـ "وجود" العمل الأدبي لا على أنه شيء تصورى سكونى، ولا على أنه "ماهية" لازمانية تحولت إلى شيء على هيئة تصور متجسد في تعبير لفظي؛ بل على أنه كائن يتحقق وجوده كحدث شفاهي في الزمان. يجب على الكلمة ألا تعودَ كلمةً (أي شيئاً بصرياً وتصورياً) وأن تصبح "حدثاً"؛ فوجود العمل الأدبي هو "حدث" لفظي يحدث كأداء شفاهي. إن النقد الأدبي الحق يتحرك في اتجاه التأويل الشفهي للعمل الذي ينصب عليه. وليس ثمة من تناقض بين "الوجود المستقل" للعمل الأدبي

الذي ينادي به "النقد الجديد" وبين هذا المبدأ ؛ فالوجود المستقل هو، على العكس، ينسجم مع مبدأ التأويل الشفهي ويفق معه تمام الانفاق.

ولمبدأ التأويل الشفهي وقوة الكلمة المنطقية أهميته أيضاً في مجال النصوص المقدسة. ومن المأثور عن القديس «بولس» وعن «مارتن لوثر» قولهما: «إن الخلاص يأتي خلال الآذان». لقد كُتبت رسائل بولس لكي تقرأ قراءةً جهرية لا قراءة صامتة. والحق أن علينا أن نُذكّر أنفسنا بأن القراءة الصامتة السريعة هي ظاهرة حديثة أتت بها الطباعة. بل إن عصرنا هذا المتعجل الملول قد جعل من القراءة السريعة فضيلة. وكم نبذل من جهد لكي نطمئن القراءة نصف الجهرية التي يتعلم بها الطفل القراءة، رغم أن هذه الطريقة كانت طبيعية تماماً في العصور القديمة. ويدرك القديس أوغسطين أن هذه هي الطريقة التي كان يقرأ بها^(*).

وقد ينبغي على علم اللاهوت المسيحي أن يتذكر أن لاهوت الكلمة ليس لاهوت الكلمة المكتوبة بل الكلمة المنطقية. إن النصوص المقدسة (وبخاصة في لاهوت بلتمان) هي Kerygma أي رسالة يجب أن تُبلغ وتُعلن، ومن شأن الجهود المبذولة لنشر الكتاب المقدس في أرجاء المعمورة أن تهزم نفسها إذا ما تم النظر

Palmer,R.E. Hermeneutics.Northwestern University Press, (*)
1969,pp.18,19

إلى الكتاب المقدس على أنه عقد أو وثيقة قانونية أو تفسير عقلي تصوري للعالم. ذلك أن لغة الكتاب المقدس تعمل في وسط مختلف تمام الاختلاف عن كتيب إرشادي لبناء شيء ما أو عن نشرة معلومات. وكلمة "معلومات" هي كلمة ذات دلالة : فهي تشير إلى استخدام لغة مختلف عن الاستخدام الموجود في الكتاب المقدس؛ إنها تخاطب الملكة العقلية ولا تخاطب جماع الشخصية. بمقدورنا أن نقرأ المعلومات قراءةً صامدة دون أن نخسر شيئاً؛ فنحن لا يلزمـنا أن نستحضر خبرتنا الشخصية أو نخاطر بأنفسنا لكي نفهم المعلومات. أما الكتاب المقدس فهو ليس معلومات ؛ إنه.. رسالة، بلاغ. وقد قصدَ به أن يقرأ جهاراً وأن يُسمع . وما هو بمجموعة من المبادئ العلمية ؛ إنه واقع من نوع مختلف عن واقع الحقيقة العلمية، واقع ينبغي فهمه على أنه قصةٌ تاريخية.. حدثٌ يجب أن يُسمع . والمبدأ العلمي غير الحدث التأويلي، ومعقولية المبدأ غير معقولية الحدث. بهذا المعنى الأعمق لكلمة "تاريخي" ينبغي أن نفهم الأدب واللاهوت. إن العمليات التأويلية المناسبة للعلم لتختلف اختلافاً بعيداً عن العمليات التأويلية الملائمة للأحداث التاريخية، أو الأحداث التي يحاول اللاهوت أو الأدب أن يفهمها.

هكذا، أفضى بنا الاتجاه الأول لمعنى كلمة "تأويل" في الاستخدام القديم (التأويلبوصفه ثلاثة) إلى تقرير بعض المبادئ الأساسية للتأويل، سواء الأدبي أو الشيولوجي. لقد رددنا إلى

الشكل والوظيفة البدائيين للكلمة بوصفها صوتاً حياً ممثلاً بقوة العبارة المتطوقة ذات المعنى. فاللغة وهي تبرع من العدم ليست علامات بل أصوات. وهي تفقد شيئاً من قوتها التعبيرية (ومن ثم شيئاً من معناها) عندما تردد إلى صور بصرية، أي عندما تنتقل من البعد الزمني للوجود وتقاطن في بعده المكاني الصامت. لذا كان لزاماً على التفسير اللاهوتي والأدبي أن يحول الكتابة إلى كلام. وإن مبادئ الفهم التي تمكنا من هذا التحويل تعد من الهموم الكبرى لنظرية التأويل الحديثة^(*).

التأويل بوصفه تفسيراً (أرسطو):

الاتجاه الثاني لمعنى "التأويل" في الاستخدام القديم هو "أن تشرح". وهو اتجاه يؤكّد البعد التفسيري للفهم وليس مجرد البعد التعبيري. فالكلمات، بعد كل شيء، لا "تقول" شيئاً ما فحسب، بل تفسّره أيضاً وتشرّحه وتوضّحه. قد يعبر المرء عن موقف ما دون أن يشرحه. وإذا كان "التعبير" عن الموقف هو في ذاته تأويلاً كما أسلفنا، فإن تفسيره أو شرحه هو أيضاً شكل من أشكال التأويل. فلتتناول الآن بعض أبعاد هذا الشكل الثاني (والأكثر وضوحاً) من أشكال التأويل، ونعرض لدلائلها الحديثة.

انظر إلم. المسائل الملغزة التي كان يفضي بها وسيط الوحي في دلфи. لم تكن هذه الرسائل تفسر نصاً موجوداً سلفاً، بل كانت

Ibid., P 20. (*)

"تأويلات" موقف (و كانت الرسائل نفسها تتطلب تأويلاً!). لقد كانت "تبوح" بشيء ما أو "تقوله" أو "تعبر عنه" (و هو بعد الأول والأكثر بدأة للمعنى)، غير أنها كانت في الوقت نفسه تفسيراً لشيء ما _شيء لم يكن مفسراً من قبل ؛ كانت صياغة لفظية لـ "معنى" الموقف، أو شرحاً للموقف في كلمات (قد تخفي بقدر ما تكشف). الكلمات هنا تقول شيئاً ما عن الموقف أي عن الواقع. والمعنى هنا ليس مخبئاً في أسلوب القول أو طريقة، فليس هذا بالأمر المحوري في هذا البعد من التأويل. إنما هو تفسير يعني أنه يقول شيئاً ما عن شيء آخر. إذن على حين أن رسائل الوحي كانت بمعنى أول "تقول" أو "تعلن"، فهي بوصفها تفسيراً كانت تتحرّك تجاه لحظة ثانية للتأويل _كانت تفسر شيئاً ما وتشرحه وتعلمه.

في رسالته "عن التأويل" *Peri hermeneias* يُعرف أرسطو التأويل بأنه "إقرار" أو "إعلان". قد يوميء هذا التعريف إلى الاتجاه الأول للمعنى (يقول أو يعلن)، غير أن المتمعق في النص لن يخفى عليه الاتجاه الثاني أيضاً. فالهرميّنا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو بكذبه. التأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكماً صادقاً عن شيء ما. وفقاً لأرسطو، إذن، لا يعد الدعاء والطلب والسؤال عبارة، بل شيئاً مشتقاً من عبارة ؛ أو هو شكل ثانوي من الجمل ينطبق على موقف يكون فيه الذهن قد

أدر كه سلفاً في شكل عبارة (الفكر بطبيعته، عند أرسطو، يدرك المعنى كعبارة). مثال ذلك أن العبارة الأصلية (أو التأويل) "الشجرة بنية اللون" تسبق أي جملة تعبر عن رغبة أو استخدام لها. "التاويلات" إذن ليست جمالاً تهدف إلى استخدام أو غرض أو نفع، كما هو الحال في الدعاء أو الطلب، بل هي عبارات حول شيء ما يتصف بأنه حق أو باطل (صادق أو كاذب). ويُعرفها أرسطو بأنها "الكلام الذي ينطوي على صدق أو كذب". يترتب على هذا التعريف أن الخطابة والشعر يقعان خارج رسالته عن التأويل لأن كلاً منها يهدف إلى تحريك المستمع والتأثير فيه.

و"الإعلان" أو "الإقرار" (التأويل) Enunciation عند أرسطو ينبغي ألا يختلط بالمنطق ؛ فالمنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة ؛ أما الإعلان فهو صياغة العبارات ذاتها وليس عملية الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة؛ وبصفة عامة يقسم أرسطو العمليات الأساسية للفكر إلى:

١ - فهم الأشياء (الموضوعات) البسيطة

٢ - عمليات التجميع والتقسيم

٣ - عمليات الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة

يتناول "الإعلان" ، وفقاً لأرسطو، العمليات الثانية فحسب: أي عمليات البناء والتقطيع الخاصة بوضع العبارات التي تنطوي

على صدق أو كذب. الإعلان إذن ليس بالمنطق ولا هو بالخطابة ولا الشعر ؛ بل هو شيء أكثر أوليةً: إنه إقرارٌ بصدق شيءٍ ما (أو كذبه) بوصفه عبارة.

والآن؛ ما جدوى هذا التعريف الضيق (والمحدد رغم ذلك تحديداً مثراً) ؟

أولاً: من الأهمية بمكان أن الإعلان ليس هو "فهم الأشياء البسيطة" بل يتناول العمليات التي تشتمل على بناء عبارة صادقة. إنه يعمل على مستوى اللغة ؛ غير أنه ليس منطقاً بعد. فالإعلان يصل إلى الصدق الخاص بشيء ما ويجسّده كعبارة؛ والغاية من العملية ليست تحريك المشاعر (الشعر) أو الحث على اجتراح فعلٍ سياسي (الخطابة)، بل الغاية هي جلب الفهم إلى العبارة.

يتنمي "الإعلان" ، من حيث هو تعبير عن صدق شيء ما كعبارة قضوية (أي تعبير عن قضية)، إلى العمليات العليا والخالصة للعقل، العمليات النظرية لا العملية، العمليات المنصبة على الصدق والكذب (الحق والباطل) وليس الفائدة أو المنسعة. ولكن أليس هذا هو الاتجاه الأول للمعنى، أي التعبير أو القول، وليس الاتجاه الثاني أي التفسير ؟ ربما، ولكن ينبغي على المرء أن يلحظ أن الإعلان عند أرسطو ليس رسالة من السماء بل عملية للفكر العقلي. وهو بهذه الصفة يشرع في التحول غير الملاحظ إلى تفسير ! فالماء لكي يجد قيمة الصدق في عبارة ما يكون في الوقت

نفسه بصدق التجمّع والتقييم، وحين يفكّر في القول كعبارة يكون العنصر العتلي منصّحاً عن نفسه ويكون الصدق بصدق التحول إلى شيء سكوني ومعلوماتي : إنها عبارة حول شيء ما وتطابق ماهيته . فالصدق "تطابق" Correspondence والقول "عبارة" Statement؛ لقد تحول صدق "الواقعة" دون أن نلحظ إلى الصدق السكوني للمبادئ والعبارات .

على أن أرسطو كان محقاً حين وضع لحظة التأويل في موضع سابق على عمليات التحليل المنطقي . وهو أمر يلفت انتباها خطأ في الفكر الحديث إذ يسارع بصدق التأويل تلقائياً بلحظة التحليل المنطقي . صحيح أن العمليات المنطقية هي أيضاً تأويل ولكن علينا أن نذكر "التأويل" الأساسي والأسبق . من دأب العالم مثلاً أن يسمى تحليله للبيانات المعطاة تأويلاً ، ولكن من الصواب أيضاً أن يسمى رؤيته للمعطيات تأويلاً . بل إنه في اللحظة التي تصبح فيها البيانات عبارة يكون التأويل في حقيقة الأمر قد تم ! كذلك الحال بالنسبة للنقد الأدبي ؛ فهو يسمى تحليله للعمل تأويلاً ؛ ولكن من الصواب أيضاً أن يطلق اسم "تأويل" على طريقته في رؤية العمل نفسه .

ولكن "الفهم" ، الذي يعمل كأساس للتأويل ، يقوم هو نفسه بتشكيل هذا التأويل سلفاً وتكييفه . إنه تأويل مبدئي ولكنه قد يكون الفاصل والخامس في كل ما سيأتي لأنه يهيء المسرح للتأويل

اللاحق. بل إن المفسّر الأدبي حين يلتفت إلى القصيدة ولسان حاله يقول: "هذه قصيدة، ولسوف أفهمها بأن أفعل كذا وكذا" يكون، في حقيقة الأمر، قد أتم مهمته وبالتالي يكون قد شكّل رؤيته للقصيدة. لقد أتم سلفاً، منهجه الذي وقع عليه اختياره، تشكيل معنى "الموضوع" Object والحق أن المنهج Method والموضوع لا يمكن أن ينفصلا: لقد خطط لنا المنهج مقدماً ما سوف نراه ! لقد أثبأنا ماذا يكون الموضوع بوصفه موضوعاً. لهذا السبب يُعد كلّ منهج تأويلاً بحد ذاته. غير أنه أحد التأويلات فحسب، والموضع الذي يُرى منهجه آخر سيكون موضوعاً آخر.

إذن التفسير ينبغي أن ننظر إليه داخل سياق تأويل أكثر بداءة؛ هو ذلك التأويل الذي يحدث حتى في الطريقة التي نلتفت بها إلى الموضوع. من المؤكد بالطبع أن التفسير سوف يتوقف على أدوات التحليل الموضوعي التي لجأنا إليها، غير أن اختيار الأدوات المعنية هو في ذاته تأويلٌ لهمة الفهم. من ذلك يتبيّن أن التحليل في الحقيقة ليس هو التأويل الأساسي بل هو صورة مشتقة. ذلك أن هناك تمهيداً للمسرح قد تم بتأويلٍ أساسي وأولى قبل أن يبدأ التحليل في تناول البيانات. وبينما الطبيعة الاشتقاقية للمنطق (لأنه يعتمد على القضايا) واضحة كل الوضوح، فإن الطبيعة الاشتقاقية للتفسير هي أقل وضوحاً وإن لم تكن أقل واقعية.

ثمة استعمال لافت ودال لكلمة "تأويل" Hermeneuein ورد في "العهد الجديد"، لوقا ٤: ٢٤-٢٥؛ إذ يظهر المسيح بعد أن قام من الأموات:

" فقال لهما أيها الغبيان والبطينا التلوب (كذا) في الإيمان بجميع ما تكلم به الأنبياء ؛ أما كان ينبغي أن المسيح يتألم بهذا ويدخل إلى مجده ؟ ثم ابتدأ من موسى ومن جميع الأنبياء يفسر (يؤول Diermeneusen) لهما الأمور المختصة به في جميع الكتب".

لاحظ أن المسيح يهيب بملكاتهما العقلية: "أما كان ينبغي ؟" ثم يكشف معنى النصوص بأن يضعها في سياق آلام الفداء التي كابدها، ويضع هذه الآلام في سياق نبوات العهد القديم. ولا يلاحظ أيضاً أننا الآن لسنا بصدده مسألة استخدام العهد الجديد للعهد القديم على أهميتها الكبيرة بحد ذاتها ؛ فلندع المشكلة الثيولوجية جانباً ونسائل ماذا يتضمن هذا المثال بالنسبة لمسألة التأويل بوصفه تفسيراً. إن الفقرة المقتبسة مثال واضح للتفسير ؛ لأن يسوع كان يقوم بأكثر من مجرد تكرار النصوص القديمة أو إعادة سردها ؛ لقد كان "يفسرها" ، ويفسر نفسه في ضوئها. يتضمن التأويل هنا جلب عامل خارجي، هو المسيح، لكي يعزز به "معنى" النصوص القديمة. فالنصوص لا تصبح ذات معنى إلا في وجود هذا العامل. ومن الجهة الأخرى فإن المسيح مهمتهم بالمثل أن يبين أنه في ضوء

النصوص فقط يكون للأمة معنى بوصفها تحققاً تاريخياً للنبوءة القديمة عن المسيح المنتظر.

ماذا يعني ذلك من الوجهة التأويلية؟

يعني ذلك أن "المعنى" هو مسألة "سياق" Context: فالإجراء التفسيري يقدم ساحةً لكي يجري عليها الفهم. ولا يتحلى الحدث بالمعنى إلا في سياق معين. فضلاً عن ذلك فإن المسيح حين يربط بين موته وبين الآمال المتعلقة بالمسيح المخلص إنما يربط هذا الحدث التاريخي بآمال المستمعين ومقاصدهم الشخصية. عندئذ تصبح دلالته دلالة مخلصٍ شخصيٍ وتاريخيٍ. فالدلالة هي علاقةٌ بالمستمع - مشروعاته الخاصة ونواياه. والدلالة ليست شيئاً يملكه يسوع في ذاته خارج التاريخ وخارج علاقته بمستمعيه. وإنما كاننا القول بأن الموضوع لا تكون له دلالة خارج علاقة ما بشخص ما، وبأن العلاقة تحدد الدلالة. فإن تتحدث عن موضوعٍ ما بعزل عن ذات مدركة هو خطأٌ تصوري ناجم عن مفهوم واقعي قاصر حول إدراك العالم؛ وحتى لو سلمنا بهذا المفهوم فهل يعقل أن تحدث عن معنى ودلالة بعزل عن ذات مدركة؟ وإذا كان اللاهوتيون مغرمين بالتوكيد على الجانب العلائقي للمسيح بوصفه "لنا" أو "من أجلنا" Pro Nobis فإنّ بوسع المرء أيضاً أن يؤكّد أن كل تفسير، من حيث المبدأ، هو "لنا"؛ ذلك أن كل تأويلٍ تفسيري يفترض مقاصد معينة لدى أولئك الذين يتوجه إليهم التفسير.

وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن كل تأويل تفسيري يُظهرُنا على أن التفسير هو شيء سياقي، أو شيء "أفتني" (أي متعلق بأفق معين). *Horizontal* فلا بد للتفسير من أن يكون قائماً داخل أفق من المعاني والمقاصد المسلم بها أصلاً. وفي مجال الهرمنيوطيقا يُطلق على هذه المنطقة من الفهم المفترض اسم "الفهم المسبق" *Pre-Understanding*. ولعل من المفيد أن يسأل المرء ما هو الفهم المسبق اللازم لكي نفهم النص المعطى؛ لقد زود بسوع مستمعيه بالعنصر الضروري لفهم النصوص البوئية؛ وكان هذا جزءاً من التفسير الضروري؛ ولكن فوق ذلك فقد كان عليه أن يفترض وجود فهم مسبق لديهما لما تكونه النبوة وما يمكن أن تعني لهما قبل أن يمكنه أن يفسر نفسه لمستمعيه؛ وقد يسأل سائل ما هو أفق التأويل الذي يقطن فيه النص الأدبي العظيم، ثم كيف يرتبط به الأفق الخاص بعالم الشخص نفسه من آمال ومقاصد وتأويلات مسبقة؛ هذا الالتحام بين الأفقيين ينبغي أن يُعد عنصراً أساسياً في كل تأويل تفسيري.

وحتى ذلك الشكل من التأويل الأدبي الذي يهدف إلى أكمل تأويل شفاهي يمكن لن يسعه أن يهمل الأبعاد التفسيرية للتأويل. بل إن رسم الأفق الذي ينجم فيه الفهم هو أساس التأويل الشفاهي المؤثر بحق (يجب لا ننسى أن التأويل الشفاهي هو الشيء الذي نفعله جمِيعاً عندما نقرأ نصاً ونحاول أن نزوده بخفايا معانيه وظلالها الدقيقة، ولا يلزم هنا أن تكون قراءتنا على الملا، ولا حتى

أن تكون جهرية!). إن المُؤَوِّل لكي "يؤدي" النص فلا بد له من أن "يفهم" النص: لا بد أن يفهم الموضوع والموقف سلفاً قبل أن يتتسنى له أن يدخل في أفق معانيه. وليس قبل أن يخطو في الدائرة السحرية لأفق النص يمكن للمُؤَوِّل أن يفهم معناه. هذه هي "الدائرة التأويلية" Hermeneutical Circle الملغزة التي بدونها لا يمكن لمعنى النص أن يبرز.

ولكن الأمر هنا ينطوي على تناقض:

فكيف يمكن للنص أن يُفهم إذا كان الشرط اللازم لفهمه هو أن نكون على فهمٍ أصلًا بما يتحدث عنه؟!

والجواب أن فهماً جزئياً، بطريقة ما وبعملية دialektikية، يُستخدم لفهم المزيد، تماماً مثل استخدام قطعٍ من لغز الصور التركيبية لاكتشاف ما هو ناقص منها؛ ولعل المشكلة الأساسية للتأنويل هي كيف يمكن لأفق الشخص أن يتلاءم مع أفق العمل؛ من جهة لابد من توافر قدر معين من الفهم المسبق للموضوع وإلا فلن يحدث تواصل على الإطلاق؛ ومن جهة أخرى ينبغي لهذا الفهم المسبق أن يتغير أو يتعدل في عملية الفهم؛ ووظيفة التأويل التفسيري في المجال الأدبي يمكن أن تُرى، في هذا السياق، على أنها محاولة للارتباك على الفهم المسبق من أجل فهم النص.

حين ننظر في الاتجاهين الأولين للتأنويل (القول والتفسير) نجد تَعْقُدَ العملية التأويلية والطريقة التي تتأسس بها في الفهم قد بدأ

في الظهور؛ أما التأويل القولي فيذكرنا بالطبيعة الأدائية للقراءة، ولكن حتى الأداء الخاص بقراءة نص أدبي يتطلب أن يكون المؤدي "فاهماً" للنص أصلاً؛ وهذا يتضمن التفسير؛ ولكن هنا أيضاً يتأسس التفسير على فهم مسبق، بحيث يتعين على المؤدي قبل أن يظفر بأي تفسير ذي معنى أن يدخل الأفق الخاص بالموضوع والموقف. يتعين عليه في فهمه الخاص أن يمسك بالنص وأن يمسك به النص. إن موقفه في هذا اللقاء، والفهم المسبق للمادة الذي يجب أن يجلبه معه إلى الموقف، أي المشكلة الكلية لدمج أفق فهمه بأفق الفهم الخاص بالنص - هذا هو التعقد الدينامي للتأويل، وهذه هي "المشكلة الهرمنيوطيقية" The Hermeneutical problem .

والنظر في عناصر المشكلة التأويلية الآنفة الذكر لا يعني الارتداد إلى "النزعـة السـيكولـوجـية" Psychologism كما يمكن للبعض أن يظن؛ لأن المنظور الذي يمكن فيه لتهـمة النـزعـة السـيكولـوجـية (وللموقف المـضـاد للـنـزعـة السـيكولـوجـية وـهو مـفترـض مـسبـقاً في الـاتهـام) أن يكون لها أي معنى هو منظور يفترض منذ البداية انفصال الموضوع وعزلته ثم ينظر بازدراء إلى الاستجابة "الـذـاتـية" كما هو الحال في المجال الغائم للمـشاـعـر؛ غير أن العرض الذي قدمـناـه هنا لم يتناول المشـاعـر، بل تناول بنـية الفـهم وأـلـيـاتهـ، والـشـروـطـ التيـ فيـ ظـلـهاـ يمكنـ للـمعـنىـ أنـ يـبـلغـ فيـ التـفـاعـلـ المـتـبـادـلـ بـيـنـ القـارـئـ وـالـنـصـ، وكـيفـ أنـ كـلـ تـحـلـيلـ يـفترـضـ مـسبـقاًـ تعـريفـاًـ لـلـمـوـقـفـ مشـكـلاًـ سـلـفاًـ. فيـ إـطـارـ مـثـلـ هـذـهـ الـاعـتـبارـاتـ تـبـجلـىـ

لنا حقيقة الملاحظة المأثورة عن جورج جورفيتش: أن الموضوع والمنهج لا يمكن فصلهما على الإطلاق. وهي بطبيعة الحال حقيقة لم تألفها الطريقة الواقعية في النظر والتفكير (*).

* * *

التأويل بوصفه ترجمة

لا يقل هذا البعد الثالث من معاني لفظة Hermeneuein عن سابقيه إيحاءً ودلالة بالنسبة للهرمنيوطيقا ونظرية التأويل. "أن تؤول"، في هذا البعد، يعني "أن تترجم".

حين يكون النص من لغة القاريء نفسها، فقد يدق الفارق بين عالم النص وعالم القاريء ويَخْفِي على الملاحظة؛ أما حين يكون النص بلغة أجنبية فلن يخفى التعارضُ بينهما في المنظور وفي أفق الرؤية. غير أن مشكلات المترجمين من لغة إلى أخرى، كما سوف نرى، لا تختلف بنيتها عن مشكلات الناقد الأدبي الذي يعمل داخل حدود لغته الخاصة؛ وهي أقدر على أن تُظهرنا على جَلِيلِ الموقف القائم في أية عملية تأويل لأي نص من النصوص.

لا تعدو الترجمة أن تكون شكلاً من أشكال التأويل، وصورة من صور الإفهام. فالعملية التأويلية الأساسية قائمة بتمامها في عملية الترجمة. فالماء، في عملية التأويل، يأتي بشيءٍ أجنبي أو

Ibid., 20-26. (*)

غريب غير سفهوم ويسُلِّكُه في وسيط لغته الخاصة، والترجم شأنه شأن الإله هرمس، يتوسط بين عالمٍ وأخر. ليس فعلُ الترجمة مسألةً آلية بسيطة من إيجاد مرادف، كما تفعل أجهزة الترجمة فلا تأتي نوائحها المضحكة إلا دليلاًيناً على أن الترجمة ليست مرادفةً آلية وما كان لها أن تكون. ذلك أن المترجم هو وسيط بين عالمين مختلفين لا عالمين متلاظرين أو متراديفين؛ تُظْهِرُنا الترجمة على حقيقة كبرى هي أن اللغة ذاتها تنطوي على تأويل شامل للعالم. وعلى المترجم أن يكون حساساً لهذا التأويل الشامل حتى وهو يترجم التعبير الفرد؛ وليس كالترجمة شيءٌ يخبرنا كيف تقوم الكلمات فعلاً بتشكيل نظرتنا للعالم، بل في تشكيل إدراكنا ذاته. إنما اللغة مستودع للخبرة الثقافية؛ ونحن نوجد في هذا الوسيط وخلاله.. نحن نعيش في اللغة ونرى بعينيها !

ولنأخذ ترجمة الكتاب المقدس كمثال لمشكلات الترجمة بعامة. لقد انحدر إلينا الكتاب المقدس من عالمٍ بعيد من حيث الزمان والمكان واللغة، عالمٍ غريب ينبغي علينا أن نستجويه (ويستجوبنا !). ينبغي على أفق فهمنا، بطريقة ما، أن يتلقى، ويلتسم، بأفق الفهم القائم في النص؛ فالتوسط هنا ليس مجرد توسط من خلال اللغة، بل من خلال التاريخ أيضاً، إذ تفصلنا عن "العهد الجديد" فجوة زمنية من ألفي عام. وعلى "العهد الجديد" الآن أن يخاطبنا بكلمات من عالمنا، من وسيطنا الذي نرى به

الأشياء. فكيف لنا أن نأمل في فهم أحداث جرت في سياق مختلف جذرياً عن مجتمعنا المدني الحديث وما يعجّ به من صراعات دولية ووسائل اتصال وفضائيات وإنترنت وأسلحة ذرية وجرثومية.. إلخ؟ هل ينبغي علينا أن نحافظ على الأداء الحرفي للعهد الجديد، أو أن نعرض ما يمكن أن يناظره أو يكافئه في الأزمنة الحديثة؟ فإذا قال القديس بولس مثلاً في إحدى رسائله "حيوا ببعضكم بعضاً بقبلة مقدسة" حيث كانت القبلة تحية مألوفة في ذلك الزمن، فهل ينبغي أن نترجمها في النسخة المعاصرة "حيوا ببعضكم بعضاً بمصافحة ودية بجمع الديين"؟

غير أن هذا المثال يقدم مشكلة صغيرة بالقياس بالسؤال الأعمق عن الطريقة التي تختلف بها النظرة الكلية للعالم في زمن "العهد الجديد" عن النظرة العلمية الحديثة؛ هذه بالتحديد هي المسألة التي حاول اللاهوتي الألماني رودلف بلتمان R.Bultman أن يواجهها في مشروعه عن "نزع الطابع الأسطوري" في الكتاب المقدس . Demythologizing يشير بلتمان إلى أن رسالة الإنجيل تقوم في سياق التصور الكوزمولوجي للسماء من فوق والأرض في الوسط والعالم السفلي من تحت -أي عالم المستويات الثلاثة. ويذهب بلتمان، في حله لهذه المسألة، إلى أن رسالة "العهد الجديد" لا تعتمد على كوزمولوجيا العهد الجديد التي لا تشكل إلا السياق لرسالة عن الطاعة الشخصية والتحول إلى "إنسان جديد".

و "نزع الأسطورية" هو محاولة لفصل الرسالة الجوهرية عن الميثولوجيا الكوزمولوجية التي لا يمكن للإنسان الحديث أن يقبلها.

ولكن مهما تكن مزايا "نزع الأسطورية" كحل للمأزق التأويلي فإن المشروع نفسه يشير إلى مشكلة كبيرة: كيف يتسعى لنا أن "فهم" العهد الجديد؟ ما الذي نحاول أن نفهمه؟ إلى أي مدى ينبغي علينا أن ندخل في العالم التاريخي لفكرة العهد الجديد وخبرته قبل أن يتسعى لنا أن نؤوله؟ هل يمكننا على الإطلاق أن نجد نظائرًا ومكافئات من أجل فهم العهد الجديد؟ أیكون من الجائز أن يتغير عالمنا خلال قرن من الزمن تغييرًا هائلاً بحيث لا يعود ممكناً لأحد أن يفهم العهد الجديد؟ إننا لنجد اليوم أن النشر الصغير في المجتمعات الحضرية يجد صعوبة أكثر مما نجد في فهم هوميروس، لأن المكونات البسيطة للحياة في زمان هومر (القوارب، الأحصنة، المحراث، الحراب، الفئوس، زفاف النبيذ...) هي في أغلبها مفردات لم تعد ترى إلا في الكتب أو المتاحف. ليس معنى ذلك أن هومر سوف يليلي وينذر وشيكًا، بل أن الجهد اللازم لفهمه سيكون أكبر وأصعب كلما مضينا في ميكانة أسلوبينا في الحياة^(*).

ومشكلة "نزع الطابع الأسطوري" ليست وقناً على اللاهوت، فهي قائمة، بشكل قد يقل إلحاحاً ولكن لا يقل دلالة، في محاولة فهم أي عمل قديم عظيم: كيف نفهم مثلاً أي مسرحية لسوفوكل

Ibid., p.28 (*)

■ الاستخدام القديم ودلاته الحديثة ■

ونحس لها أي معنى يخصنا إذا كانت آلهة الإغريق قد ماتت ولم تحل محلها وتقم بعملها علاقاتٌ بشرية بديلة؛ فنحن في زمن ماتت فيه الآلهة القديمة ولم يولد فيه الإله الجديد (العلاقات البشرية) بعد! أ تكون المسرحية اليونانية نصباً لإله ميت أو مجموعة آلهة؟ أم تراها، على حد قول أحد النقاد عن "الفردوس المفقود" للتون "نصباً لأفكار ميتة"؟ ما هي الطريقة التي ينبغي أن تترجم بها المسرحية الإغريقية إلى اللغة الحديثة؟ أو ما هي الطريقة التي ينبغي أن تفهم بها الأنماط القديمة؟ كيف يمكن أن نحول دون أن تبدو الأعمال القديمة مجرد كوميديات للأخطاء؟ لعل الكثيرين من أساندَة الآداب القديمة كانوا في حقيقة الأمر "ينزعون الطابع الأسطوري" فيما كانوا يبررون أهمية العمل الأدبي لنا بالنظر إلى دلالته الإنسانية الدائمة التي لا تزول.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه "الدلالة الإنسانية" يجب تأويلها للأذن الحديثة (المراحل التفسيرية للتأويل)؛ وفي سبيل ذلك علينا أن نكون أكثر وضوحاً حول ما نعنيه بأن شيئاً ما هو ذو "دلالة". إن التناول النقدي الأدبي الذي يجعل همه حصر الصور البلاغية بأصنافها المختلفة، أو التركيز على "الشكل" في العمل الأدبي، أو تحليل الموضوع الرئيسي داخل عمل ما أو بين عدة أعمال، إنما هو تناول يغفل مسألة "الدلالة". فالتناول الذي يرى العمل كموضوع يعزل عن الذوات المدركة هو تناول يتجنب آلياً السؤال عن ما يشكل الدلالة الإنسانية للعمل. وكل نقد يغفل السؤال عن الدلالة الإنسانية للعمل ويصرف كل طاقته في تحرييات معقدة حول تحليل

الصور البيانية أو الشكل أو الموضوع الرئيسي، لن يعود أن يكون نشاطاً كسولاً لحلقة مغلقة من أساتذة الأدب أو تزجية فراغ لثلة مغتربة من الأدباء المتعطلين. إن تحليلهم وتشريحهم الدقيق ليُفقد جدواه إذا "مات الأدب" - مات لأن مفسريه مأخذون بمعرفة بنائه الخاصة ونشاطه المكتفي بذاته عن كل دلالة إنسانية نابضة حية. فالأدب أيضاً يمكن أن "يموت صبراً" إذا طال حرمانه من الصلة الحقيقة الواضحة بالقارئ. هكذا يتبيّن أن أمام التأويل اللاهوتي والأدبي أحد خيارين: إما أن يكون متصلًا بنا ودالاً بالنسبة لنا اليوم وإما أن يذوي ويموت.

على أساتذة الأدب ومعلميه أن يكونوا خباء في "الترجمة" أكثر مما هم خباء في "التحليل". ذلك أن مهمتهم هي أن يحولوا ما هو غريب وملغم وغير مألوف إلى شيء مفهوم، شيء "منا"، شيء "يتحدث لفتنا". ليس معنى ذلك أن يحققوا الأعمال القديمة بمقوميات حديثة أو أن يلبسوها "تشوسر" رداءً من الإنجليزية المعاصرة. إنما يعني أن يدركوا مشكلة تضارب الآفاق المختلفة وصراعها، وأن يتخذوا خطوات ملموسة لمواجهتها، لا أن يضرموا عنها صفحًا وينصرفوا إلى ألعابهم التحليلية. ثمة "رؤية للعالم" World View قاعدة في صميم القصيدة ومفروضة مسبقاً في أسطرها وداخلة من ثم في فهمها وتقديرها؛ ولا بد للناقد من أن يستل هذه النظرة ويأخذها مأخذ الجد وألا ينصرف عنها باعتبارها من أغاليط النقد التاريخي البائد (*).

Ibid., 29-30 (*)

من الشروط الأساسية مثلاً لفهم "الأوديسة" أن ندرك منذ البداية أن الأشياء الطبيعية، في "رؤيه العالم" التابعة في الأوديسا، هي أشياء حية قاصدةٌ مُريدة ؛ وأن العالم هو مدى من الأرض والماء بقدر ما يمكن للمرء أن يرى، وأن كل عملية طبيعية هي من فعل كائن خارق للطبيعة، وأن الآلهة هي مجموعة من سرارة الكائنات فوق البشرية التي لها كل ما للبشر من مواطن ضعف وإن تكن تعمل وفقاً لصيغة عليا من الدستور الخلقي الخاص بالبطل اليوناني. ليس قبل أن نلتج إلى هذا العالم الغريب عن عالمنا يمكننا أن نلتفت إلى ذلك الرجل الحول القلب، مُلاعب الموت وغازلِ الحكايا التي كاد يخدع بها راعيته "أثنينا"، ذلك الباحث النهم عن المعرفة المغامرة - أوديسيوس. لا بد أن يعلم كل محلل للنصوص أن هناك "حساً بالواقع" يتپطن كل نص وأن "حس الواقع" هذا هو مفتاح فهم النص؛ ومن ثم فإن حس الواقع وطريقة "الوجود_في_العالم" الممثلة في العمل ينبغي أن تكون في بؤرة اهتمام أي تأويل أدبي يريد أن يكون مجدياً، وأن تكون الأساس لكل قراءة للعمل ت يريد أن تفهم دلالته الإنسانية؛ وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن ميتافيزيقا العمل (تعريفه للواقع) وأنطولوجيا العمل (طبيعة الوجود_في_العالم) هما أمران أساسيان لأي تأويل يريد أن يجعل الفهم الحقيقي للعمل أمراً ممكناً(*).

Ibid., 30. (*)

الترجمة - إذن - تجعلنا على وعي بالتعارض القائم بين عالم فهمنا الخاص وبين عالم الفهم الذي يمضي فيه العمل. وإذا كان الحاجز اللغوي يُبرِّز هذا التعارض ويجعل وجود هذين العالمين أكثر وضوحاً فإن وجودهما قائم في أي تأويل لعمل مكتوب بلغتنا نفسها؛ بل قائم، في حقيقة الأمر، في أي "حوار" أصيل وبخاصة إذا كان طرفاً الحوار يفصلهما فاصل جغرافي. بل إننا في الأدب الإنجليزي لنجد فجوةً المائة عام كافيةً لأن تخلق تحولاً ما في اللغة بحيث يعيش كل من وردزورث وبوب وملتون وشكسبير وتشوسر في عالم تاريخي ولغوي مختلف.

إن فهم شاعر مثل «وردزورث» - على سبيل المثال - يتطلب جهداً من التخييل التاريخي ومن "الترجمة" لكي نَطْلَعَ على عالم الجلترا في زمانه؛ وهي على مشارف التصنيع (وإن تكون ريفية بعدُ في صميمها وجوهرها). كذلك رؤية إيطاليا في زمن دانتي والولوج إلى عالمها في فهم "الكوميديا الإلهية"؛ فالأمر هنا ليس مجرد ترجمة لغوية (وإن كانت اللغة تبئنا بالكثير)؛ إنه مسألة ترجمة تاريخية؛ وحتى مع أرقى ترجمة إنجليزية يمكن تصوّرها بقى هناك مشكلة الفهم التي يتضمنها الالتقاء بأفق آخر مختلف من فهم الوجود الإنساني؛ وإذا كان "نزع الأسطورية" هو اعتراف أو إدراك لهذه المشكلة في مجال تأويل الإنجيل، فإنه، من حيث

المبدأ، قائم في أي قراءة للوثائق التاريخية أو النصوص الأدبية، حتى لو لم يعمد هذا النوع إلى تجريد النص الأصلي من وقنه الدرامي المباشر؛ وصفوة القول أن استقصاء "نظرة العالم" المضمرة في اللغة نفسها ثم في استخدام اللغة في عمل أدبي هو تحدٌ أساسي يواجه التأويل الأدبي.

والحق أن «الهرمنيوطيقا الحديثة» من تحدٍ في الترجمة وفي نظرية الترجمة ذخرًا كبيراً يفيدها في استكشاف "المشكلة التأويلية". بل إن الهرمنيوطيقا في مراحلها التاريخية الأولى كانت دائمًا تشمل الترجمة اللغوية، سواء بوصفها تأويلاً للفلسفه الكلاسيكية أو تأويلاً للكتاب المقدس. إن ظاهرة الترجمة هي لب بباب الهرمنيوطيقا: في الترجمة يواجه المرء الموقف التأويلي الأساسي الخاص بتجمّع معنى النص والتعامل بالوسائل النحوية والتاريخية وغيرها من أدوات ذلك رموز النص القديم. غير أن هذه الأدوات، كما قلنا آنفاً، هي مجرد تجسيد أو تصريح بما هو متضمن في كل مواجهة لنص لغوي حتى في لغتنا ذاتها. فهناك دائماً عالمان: عالم النص وعالم القارئ، وبالتالي فهناك حاجة دائماً لهرمس لكي "يترجم" من أحد العالمين إلى الآخر.

وبعدُ، فلم يكن عبثاً عرضنا المستفيض للأبعاد الثلاثة لمعنى الهرمنيوطيقا في الاستعمال القديم؛ فما تزال الدلالةُ الشرية

للهجذور اليونانية للفظة تَرْفُد التعرِيفات الحديثة للهُرْمِنِيُوتِيقَا؛ فتتركز هذه التعرِيفات تارة على هذا الاتجاه وطوراً على ذاك. وحسناً تفعل الهُرْمِنِيُوتِيقَا حين تستلهم المعاني القديمة، وتعود مراراً وتكراراً إلى دلالة الاتجاهات الثلاثة لمعنى التأويل: التلاوة، والتفسير، والترجمة.

www.alkottob.com

الفصل

الثالث

3

تعريفات حديثة
للهرمانيوطيقا

ثمة تعاريفات عدّة مختلفة للهرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الخديثة. منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل وبخاصة مباديء التفسير النصي القويم ؛ غير أن حقل الهرمنيوطيقا قد تم تأويله (بترتيب زمني تقربياً) إلى :

- نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- ميثودولوجيا فقه اللغة العام.
- علم كل فهمٍ لغوي.
- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية (الروحية) Geisteswissenschaften
- فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي.

- أنساق التأويل (سواء الاسترجماعي أو التحطيمي) التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز.

يُعد كل من هذه التعريفات أكثر من مجرد مرحلة تاريخية، فكل تعريف - هنا - يشير إلى "لحظة" هامة من لحظات التأويل أو مدخل إلى مشكلات التأويل. وبوسعنا أن نطلق عليها، بغير قليل من التجوز والخذر الواجب : "التأويل الإنجيلي"، والفقهي اللغوي، والعلمي، والإنساني، والوجودي، والثقافي، على الترتيب. يمثل كل تعريف وجهةً يمكن منها النظر إلى الهرمنيوطيقا، ويسلط الضوء علىَ جانب أو أكثر من فعل التأويل، وبخاصة تأويل النصوص، والحق أن محتوى التأويل نفسه يعتريه التغير بتغير هذه الوجهة من النظر. وفيما يلي نعرض للخطوط العامة لهذه

اللحظات الست. وهو عرض يبرهن على تغير التأويل بتغيير الوجهة، ويمثل مقدمة تاريخية موجزة لتعريف الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا بوصفها نظرية تفسير الكتاب المقدس:

يعد هذا التعريف للهرمنيوطيقا هو أقدم التعريفات، ولعله ما يزال أوسعها انتشاراً. وثمة ما يبرر ذلك من الوجهة التاريخية؛ لأن اللفظة إنما دخلت في الاستعمال الحديث عندما أاحت الحاجة إلى مبحث جديد يقدم القواعد الالازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس. تتميز "الهرمنيوطيقا" Hermeneutics عن "التفسير" بأنها منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه. فإذا كان "التفسير" وقفاً على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن "الهرمنيوطيقا" هي قواعد هذا التفسير أو ماهاجه أو النظرية التي تحكمه. وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت وإنما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الأدب ويشمل النصوص بمختلف أنواعها.

مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي ظهرت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة. كان على الكهنة البروتستانت، وقد قطعوا صلاتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكتؤوا على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيراً لا يستند إلى سلطة الكنيسة. وبالنظر إلى تعدد التفسيرات الممكنة لأي نص إنجيلي فقد أاحت الحاجة إلى تأسيس مبادئ أو معايير للتفسير الصحيح. وبينما جرت مياه كثيرة منذ ذلك الحين

واعتبرت المشروع الهرمنيوطيقي تبدلاتٌ واسعة من حيث المجال ومن حيث المحتوى، فقد بقى مفهوم الهرمنيوطيقا محتفظاً بإشارته الأولى بوصفه فن التأويل وعلمه. و "حيثما نشأت قواعد وتفتقت أحكام واستوت أنظمة لشرح النصوص أو فهمها أو فك رموزها فثم علم التأويل، أو "الهرمنيوطيقا". وفيما بين عام ١٧٢٠ وعام ١٨٢٠ لم يكن يمضي عام دون أن يظهر دليلٌ تأويلي جديد ليُعين الكهنة البروتستنت في مهمتهم الملحة الجديدة.

الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي):

كان لنشأة "المذهب العقلي" Rationalism، متزامناً معه ظهور فقه اللغة الكلاسيكي في القرن الثامن عشر، أثرٌ عميقٌ على تأويل الكتاب المقدس؛ حيث نشأ المنهجُ التاريخي النقدي في اللاهوت، وأكَّدت المدرسةُ اللغوية والمدرسةُ التاريخية في التفسير أن المنهاج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المنهاج الساري على سواه من الكتب، وأن المعنى اللغوي في الكتاب المقدس يجب أن يتحدد بنفس الطريقة التي يتحدد بها في بقية الكتب. ومع ظهور المذهب العقلي أحس المفسرون أن من واجبهم بذلَّ ما في وسعهم للتغلب على الأحكام المسبقة. يقول سينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة": "ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار آخر غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء". ويقول لسنجر: "إن الحقائق العرضية للتاريخ لا يمكن أن تصبح براهين على

الحقائق الضرورية للعقل". هكذا يكون التحدي الذي يواجهه التأويل هو أن يجعل الكتاب المقدس ذات صلة بالإنسان العقلاني المستنير.

أدى هذا التحدي، كما لاحظ البعض، إلى "عقلنة المقولات الإنجيلية". وحيث إن حقائق التاريخ العرضية كانت تُعد أدنى من "حقائق العقل"، فقد ذهب مفسرو الكتاب المقدس إلى أن حقائق الكتاب هي فوق الزمن وفوق التاريخ؛ وأن الإنجيل لا يبني الإنسان بأي حقيقة لن يسعه في نهاية المطاف أن يدركها من خلال استعمال العقل؛ كل ما في الأمر أنها حقيقة أخلاقية عقلية كشفَ عنها قبل أوانها؛ مهمة التفسير إذن هي أن يمضي عميقاً في النص، مستخدماً أدوات العقل الطبيعي، ويقف على تلك الحقائق الأخلاقية الكبرى التي كان كتاب العهد الجديد يقصدونها غير أنها متوارية داخل ألفاظ تاريخية مختلفة؛ ذهب هؤلاء المفسرون إلى ضرورة تأسيس فهم تاريخي يمكنه أن يدرك روح العمل وينترجمها إلى ألفاظ يقبلها العقل الحديث المستنير، ولنا أن نسمى ذلك شكلاً تنويرياً من "نزع الأسطورية" Demythologizing وإن كانت هذه اللفظة في القرن العشرين تعني تأويل العناصر الأسطورية في العهد الجديد لا مجرد إزاحتها والتخلص منها.

وعلى الرغم من اعتقاد "التنوير" في "الحقائق الأخلاقية" الذي أدى إلى ما يbedo الآن تحريفاً لرسالة الإنجيل، فإن تأثير ذلك على

الهرمنيوطيقا وعلى البحث الإنجليلي بصفة عامة كان صحيحاً. فقد طور التأويل الإنجليلي تقنيات للتحليل اللغوي بلغت مستوى رفيعاً للغاية، وألزم المفسرون أنفسهم أكثر من أي وقت مضى بمعرفة السياق التاريخي لروايات الإنجليل. أصبح على المفسر أن يكون قادرًا على الحديث عن موضوعات الكتاب المقدس الآن وفقاً لمقتضيات التغير الزمني وبالطريقة التي تلائم أشخاصاً غيرهم مختلفين في الأحوال وظروف المعيشة؛ لقد أصبحت المهمة الحقيقة للتأويل مهمةً تاريخية.

مع هذه التطورات والمستجدات أصبحت مناهج تأويل الكتاب المقدس مرادفةً جوهرياً لنظرية دنيوية في التأويل - أي فقه اللغة الكلاسيكي؛ ومنذ عصر التنوير حتى العصر الحاضر أصبحت مناهج البحث في الكتاب المقدس متصلةً بفقه اللغة ومرتبطةً به بعُرى لا تنفص؛ وهكذا حلَّ مصطلح "هرمنيوطيقا الكتاب المقدس" محل "الهرمنيوطيقا" في الإشارة إلى نظرية تفسير النص المقدس؛ أما "الهرمنيوطيقا" حين تقال مطلقاً غير مقيدة فكانت مرادفة تقريباً للمنهج الفقهي اللغوي؛ وصفوة القول أن تصوّر الهرمنيوطيقا بوصفها إنجليلية تحديداً قد تحول تدريجياً إلى الهرمنيوطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة الكتاب المقدس كموضوع واحد بين موضوعات أخرى يمكن أن تُظللها هذه القواعد.

الهرمنيوطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي:

يعزى إلى أشلييرماخر (1768-1834) Schleirmacher أنه أعاد تصور الهرمنيوطيقا على أنها "علم الفهم أو "فن الفهم". يتضمن مثل هذا المفهوم نقداً جذرياً لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية)؛ لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمنيوطيقا على أنها مجموع قواعد وجعلها مترابطة نسقياً، أي جعلها علمًا يصف الشروط الالازمة للفهم في أي حوار كان. كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمنيوطيقا فيلولوجية بل "هرمنيوطيقا عامة" يمكن لمبادئها أن تقدم أساساً لتأويل النصوص بجميع أنواعها.

بعد مفهوم "الهرمنيوطيقا العامة" مَعْلِمَاً على الطريق وأداناً ببداية الهرمنيوطيقا غير المتخصصة. ولأول مرة يتم تعريف الهرمنيوطيقا على أنها دراسة الفهم ذاته. ولعل من الجائز أن نقول إن الهرمنيوطيقا الخالصة هنا تنحدر من أبويهما التاريخيين : إنها سليلة التفسير الإنجيلي وفقه اللغة الكلاسيكي.

الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

كان فيلهلم دلتاي (1833-1911) W.Dilthey، كاتب سيرة أشلييرماخر، واحداً من عظام الفكر الفلسفى في أواخر القرن التاسع عشر. رأى دلتاي في الهرمنيوطيقا ذلك المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية

(الإنسانية) Geisteswissenschaften أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتاباته وفنه).

لكي نؤول أي تعبير عظيم للحياة الإنسانية يلزمنا، في رأي دلتاي، فعلٌ من الفهم التاريخي. وهي عملية تختلف جوهرياً عن الفهم العلمي التكميمي للعالم الطبيعي. ذلك لأن ما نقوم به في هذه العملية من الفهم التاريخي هو معرفةٌ شخصيةٌ بما يعنيه كائن إنساني آخر. يكمن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية، في رأي دلتاي، في موضوع الدراسة من جهة وفي طريقة الدراسة أو منهجهما من جهة أخرى. موضوع العلوم الطبيعية هو أشياء العالم بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الآخر أو الأشخاص الآخرون. أما الفارق في المنهج فقد أوجزه دلتاي في مقولتي :

- "التفسير" Explanation

- "الفهم" Understanding

تضطلع العلوم بتفسير الطبيعة بينما تصرف الدراسات الإنسانية إلى فهم تعبيرات الحياة. العلوم الطبيعية تفسر موضوعها من خلال الروابط "السببية" Causal : إنها "تعرف" موضوعها "من الخارج"، ويبقى موضوعها غريباً عن العالم الإنسان. أما "الفهم" فهو في المقابل "يعرف" موضوعه (كائن إنساني أو إنتاج إنساني) من الداخل : إن بمقدوري أن أعرف الحياة الباطنة لشخص آخر لأنني أيضاً شخص. ليست هذه معرفة بالروابط السببية بل معرفة بشبكة من المعاني مماثلة لشبكة المعاني التي أفهم بها نفسي.

ذهب دلتاي إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها "نقد" آخر للعقل يقدم للفهم التاريخي ما قدمه كانت في "نقد العقل الحالص" للعلوم الطبيعية - ذلك هو "نقد العقل التاريخي".

ففي مرحلة مبكرة من تطوره الفكرى حاول دلتاي أن يؤسس نقاده على صيغة محورة من علم النفس ؛ ولما كان علم النفس مبحثاً غير تاريخي فقد كانت محاوااته معوقة منذ البداية. انصرف دلتاي عن هذه المحاولة المبكرة ؛ ووجد في الهرمنيوطيقا - بوصفها مبحثاً معيناً بالتأويل، وبالتحديد تأويل موضوع تاريخي دائماً وهو النص - وجد فيها الأساس الأكثر إنسانيةً وتاريخية لمحاولته الرامية إلى صياغة منهج إنساني حق للعلوم الروحية (الإنسانية/ الثقافية). Geisteswissenschaften

الهرمنيوطيقا بوصفها فينومينولوجيا "الدارزين" وفي فينومينولوجيا الفهم الوجودي:

في التحامه بالمشكلة الأنطولوجية التفتَّ مارتن هيدجر (Martin Heidegger 1889-1976) إلى المنهج الفينومينولوجي لأستاذه إد蒙د هسرل E.Husserl للوجود اليومي للإنسان في العالم، ضمنها كتابه "الوجود والزمان" Being and Time (1927) الذي يُعدُّ اليوم تحفته الكبرى والمفتاح الحقيقي لفهم فكره الفلسفى. وقد أطلق هيدجر على

التحليل الذي قدمه في "الوجود والزمان" اسم "هرمنيوطيكا الدازاين".

لا تشير الهرمنيوطيكا في هذا السياق إلى علم (أو قواعد) تأويل النصوص، ولا إلى منهج للعلوم الروحية (الإنسانية)، وإنما تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته. يشير تحليل "هيدجر" إلى أن "الفهم" و "التأويل" هما طريقتان، أو أسلوبان، لوجود الإنسان. ليس الفهم شيئاً يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه ! ومن ثم يتكتشف تأويل الدازاين عند هيدجر، وبخاصة بقدر ما يمثل أنطولوجيا الفهم، يتكشف أيضاً عن أنه هرمنيوطيقا؛ لقد كان بحثه هرمنيوطيقياً في المحتوى وفي المنهج أيضاً.

هكذا يُعمّق هيدجر مفهوم الهرمنيوطيكا والهرمنيوطيقى في "الوجود والزمان" فيمثل ذلك منعطفاً هاماً في تطور، وفي تعريف، كل من لفظة "هرمنيوطيكا" ومجالها؛ وبضربة واحدة أصبحت الهرمنيوطيكا موصولة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، ومتوحدة في الوقت نفسه بالصنف الخاص من الفينومينولوجي الذي أتى به هيدجر.

ثم تَكَلَّ البروفسور "هانز جيورج جادامير" Hans-Georg Gadamer (1900-?) ، تلميذ "هيدجر" النابه، بتطوير متضمنا الهرمنيوطيكا الهيدجراية (سواء في "الوجود والزمان" أو في الأعمال اللاحقة) إلى عمل نسقي منظم في "الهرمنيوطيكا

تعريفات حديثة للهرمنيوطيكا

الفلسفية" ضمنها كتابه "الحقيقة والمنهج" Truth and Method (1960) الذي يعد أيضاً تحفته الكبرى ويعد، شأنه شأن "الوجود والزمان" لهيدجر، من أهم الأعمال التي انتسبت في القرن العشرين.

يتعقب جادامر في كتابه "تطور الهرمنيوطيقا" بالتفصيل من شلايرماخر إلى دلتاي وهيدجر، مقدماً بذلك أول وصف تاريخي تفصيلي للهرمنيوطيقا يشمل، ويعكس أيضاً الإسهام الثوري لهيدجر في هذا المجال. على أن "الحقيقة والمنهج" هو أكثر من مجرد تاريخ للهرمنيوطيقا؛ إنه محاولة لربط الهرمنيوطيقا بعلم الجمال وبفلسفة الفهم التاريخي. وهو يمثل اكتاماً لنقد هيدجر للهرمنيوطيقا في أساليبها الأقدم عند دلتاي، ويعكس شيئاً من التفكير التأويلي عند هيجل بالإضافة إلى هيدجر؛ ويتمثل ذلك في مفهوم "الوعي التاريخي الحق" Effective Historical con-Siousness الذي يتفاعل جديداً مع التراث المنقول خلال النص ويدخل في حوار خلاق معه.

ويتقدم جادامر بالهرمنيوطيقا خطوة أخرى إلى الأمام، إلى المرحلة "اللغوية"، فيدفع بأطروحته التي تفيد أن "الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة" ! فالهرمنيوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة. وينتهي المطاف بجادامر إلى أن يؤكّد الصبغة اللغوية

للواقع الإنساني نفسه، وتنغمر الهرمنيوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع. هكذا تقف الهرمنيوطيقا في مركز المشكلات الفلسفية اليوم؛ فهي لا يمكن أن تتحاشى الأسئلة الإبستمولوجية أو الأنطولوجية، مadam الفهم نفسه يُعرَّف على أنه مسألة إبستمولوجية وأنطولوجية الهرمنيوطيقا بوصفها نسقاً للتأويل (استعادة المعنى ك مقابل لتحطيم الأواثان)

في كتابه (1965) *De L'interpretation* يتبنى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoer تعريفاً للهرمنيوطيقا يعود إلى التركيز على تفسير النصوص Exegesis بوصفه العنصر المحوري المميز للهرمنيوطيقا؛ يقول ريكور إننا نعني بالهرمنيوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصاً. التحليل النفسي على سبيل المثال، وبخاصة تفسير الأحلام، هو شكل من الهرمنيوطيقا من غير شك. ذلك أن كل عناصر الموقف الهرمنيوطيقي تتوافر فيه : فالحلم هو نص.. نص مليء بالصور الرمزية ؛ والمحلل النفسي يستخدم نسقاً تأوiliاً لكي يقيِّض للحالم تفسيراً يُخرج المعنى الكامن إلى السطح. الهرمنيوطيقا هي عملية فك الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي. أما موضوع التأويل، أي النص بمعناه العريض، فقد يكون رموزاً في حلم، وقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزهما.

تميّز دراسة ريكور بين الرموز المحددة الأحادية المعنى Uni-vocal والرموز المتباينة المتعددة المعنى Equivocal فهي علامات تشير إلى معنى واحد، ومن أمثلتها الرموز في المنطق الرمزي؛ وأما الثانية فهي مجال الهرمنيوطيقا الحقيقية، لأن على الهرمنيوطيقا أن تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة. مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيمانتية (دلالية)، كما في الأساطير، لها معنى سطحي خارجي متراً بـ تمامًا ولها في الوقت نفسه دلالة باطنية أعمق. والهرمنيوطيقا هي النسق الذي به تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر.

غير أن عملية البحث عن معنى خفي في الأحلام وفي زلات اللسان يبين، في حقيقة الأمر، عدم الثقة - أي الارتياح - في الواقع الخارجي أو الظاهر. ومن مآثر فرويد أنه جعلنا "نرتاب" في فهمنا الوعي لأنفسنا، وأنه يهيب بـنا بعد أن نحطّم خرافاتنا وأوهامنا. بل حاول فرويد أن يثبت لنا، كما في "مستقبل وهم"، أن أعز اعتقداتنا وأعمقها هي في حقيقتها أوهام طفالية. وظيفة الهرمنيوطيقا الفرويدية إذن هي "تحطيم الأوثان". Iconoclasm

هذا ما دفع "ريكور" إلى أن يقول بوجود نظمتين من الهرمنيوطيقا في الأزمنة الحديثة مختلفتين تمام الاختلاف : أما الهرمنيوطيقا الأولى فتتمثلها فكرة بلتمان عن "نزع الطابع الأسطوري" Demythologizing، وهي تتعامل مع الرمز بمُؤَدَّةٍ

وَحْبٌ في محاولة لاسترداد معنى خفي فيه. وأما الثانية فتعتمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلاً لواقع زائف. إنها تنزع الأقنعة وتحطم الأوهام في محاولة عقلية لا هواة فيها لكشف الأستار وفضح التعميمية والزيف. Demystification هذه هي "هرمنيوطيقا الارتياب" Hermeneutics of Suspicion التي يمثلها الارتيا比ون الثلاثة العظام : ماركس ونيتشه وفرويد. كان كل واحد من هؤلاء يُؤوّل الواقع السطحي الظاهر كزيف وكذب ويقدم نسقاً من الفكر من شأنه أن يهدم هذا الواقع. كان ثلاثة مناوئين للعقيدة مناوأةً شديدة، وكان ثلاثة يرون الفكر الحقيقى ترساً في "الارتياب" والشك، ويقوضون ثقةَ الفرد الزائف في الواقع وفي اعتقاداته ودوافعه، ويدعون إلى تحول في منظور الرؤية ونسق جديد لتأويل المحتوى الظاهر لعواطفنا _ أي يدعون إلى هرمنيوطيقاً جديدة.

ونتيجةً لتضارب هذه المداخل إلى تأويل الرموز اليوم يرى ريكور أنه لا سبيل إلى قوانين عمومية للتفسير ؛ فلدينا فقط نظريات متعارضة ومنفصلة تتعلق بقواعد التأويل ؛ وبينما يعامل الطرف الأول (نازعو الأسطورة) الرمز أو النص على أنه نافذة إلى واقع مقدس، فإن الطرف الثاني (كاشفي الزيف) يعاملون الرموز نفسها (ولتكن نصوص الإنجيل) على أنها واقع زائف لا بد من تحطيمه.

أما تناول "ريكور" نفسه لفرويد فقد كان مراناً رائعاً في النوع الأول من التأويل (نزع الأسطورية وصولاً إلى الدلالة الحقة)؛ إنه "يسترد" أو "يستعيد" دلالة فرويد من جديد إلى اللحظة الحاضرة، ويحاول أن يجمع بين عقلانية الشك من جهة وبين الإيمان بالتأويل الاستردادي أو الاستعادي، ويضمهمَا معاً في فلسفة تأملية لا تنسحب إلى تجريدات محضة أو تنتكس إلى تدريب بسيط في الشك؛ فلسفة تقبل التحدي الهرمنيوطيقي في الأساطير والرموز وتجسد، من خلال التأمل، ذلك الواقع الكامن وراء اللغة والرمز والأسطورة. إن الفلسفة اليوم منكبة على اللغة أصلاً، ومن ثم فهي، بمعنى ما، هرمنيوطيقاً. والتحدي الحقيقي هو أن نجعلها هرمنيوطيقية على نحو مبدعٍ خلاقٍ (*).

Hermeneutics, pp. 33-45. (*)

الفصل

الرابع

4

كلادينوس

الهرمنيوطيقا في عصر التنوير

العصر الوسيط:

في العصر الوسيط ساد مفهوم المستويات الأربع للمعنى في تفسير النصوص المقدسة:

- المعنى الحرفي Literal Meaning

- المعنى الرمزي (الاستعاري) Allegorical (metaphorical Meaning)

- المعنى الباطني (الروحي) Anagogic (Spiritual Meaning)

- المعنى الخلقي Tropological (Moral)

وقد كان السائد قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة : وأولها

هو الالتزام بحرفية النص Literal، أي ظاهر اللفظ ، والثاني هو المغزى الخلقي Moral مبادئ السلوك المستقاة من النص) ، والثالث هو الدلالة الروحية (Spiritual أي الخاصة بالإيمان والراحة النفسية) . وقد قام القديس أوغسطين بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت : المعنى الحرفي ، والمغزى الأخلاقي ، والدلالة الرمزية ، ثم التأويل الباطني Anagogical أو الروحي للنص المقدس ، أي أنه عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص فجعله استشفافيًّا يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه ، وأضاف الدلالة الرمزية .

عصر التنوير:

يعرف "عصر التنوير" بأنه تلك الفترة من الفكر الأوروبي التي اتسمت بروح جديدة من الثقة بالعقل والشك في كل سلطة

كلادينيوس الهرمنيوطيقا في عصر التنوير ■

تقليدية ، وبزوغ تدريجي لأفكار الحرية والديمقراطية وفصل السلطات ، والتعویل على المنهج التجربة ، والتفاؤل والإيمان بالتقدم التاريخي البشري من خلال التربية و باستعمال العقل والالتزام بالموضوعية العلمية . بدأ إرهاصات التنوير في إنجلترا في القرن السابع عشر مع كتابات فرنسيس بيكون وتوماس هوبس ، وفي فرنسا أيضاً مع كتابات ديكارت الذي أكد على قدرة العقل وحده ، ودون عنون من أي ملكة أخرى ، على الوصول إلى جميع الحقائق العسيرة المنازل . غير أن التنوير بلغ أوجه في القرن الثامن عشر وبخاصة في فرنسا مع "الموسوعيين" ، وفي إنجلترا مع ديفيد هيوم وآدم سميث ، وفي ألمانيا مع إمانويل كانت . وبعد "دستور الولايات المتحدة" بعامه هو التجسيد العيني الملموس لأفكار التنوير .

* * *

كلادينوس

يُعد "كلادينوس" (Chladenius) 1710-1759 غوذجاً يمثل خير تمثيل فكر التنوير حين ينصب على قضية التأويل . كان كلادينوس ينادي بتأسيس مبحث منفصل للتأويل يتميز عن كلٌّ من فقه اللغة (الفيلولوجيا) ونقد النصوص . وكان السؤال الأساسي الذي يشغلة هو : هل بالإمكان وضع قواعد أو أحكام لعملية التأويل ؟ أما جوابه المبدئي الذي حاول جهده أن ي sistه

ويتوسّع فيه ، فهو كما يتوقع كل من ألم بالروح السائدة في عصر التنوير : "نعم ، فإذا ما اتبّعنا مجموعه من القواعد السديدة فمن الممكن أن نصل إلى التفسير الصحيح والكامل".

الهرمنيوطيقا عند كلادينوس هي فن تقني ضروري للدراسات التي تعتمد على تأويل النصوص : التاريخ ، والشعر ، واللاهوت ، والقانون ، والإنسانيات باستثناء الفلسفة باعتبارها شكلاً من الجداول الممحض أو من الاختبار النقدي للأفكار .

يعتقد "كلادينوس" حقاً في إمكان الوصول إلى تفسيرات شاملة وسديدة ، ويقترح طريقةً للظرف بفهمٍ كامل لأي نص من النصوص . يقول كلادينوس إن العمل المنطوق أو المكتوب ، ما لم يصنع الكذبَ والخداع ، يرمي إلى هدف واحد وهو أن يفهم القاريءُ أو المستمعُ النصَّ المقرؤَ أو المنطوق فهماً كاماً . والحكاية التي تُقال أو تُكتب لشخصٍ ما تفترض دائمًا أن هذا الشخص سوف يستخدم معرفته عن الأحوال السائدة لكي يكون قراراً معقولاً . ويمكن أيضًا تعزيز هذا الهدف بفضل طبيعة الوصف ذاته وبفضل ما لدينا من حسٌ مشترك . ومن ثم فإذا كان باستطاعتنا الحصول من الرواية على فكرة عن الظروف تسمح لنا بصنع القرار المناسب نكون عندئذ قد فهمناً الرواية فهماً كاماً .

يعني ذلك أن على المرء أن يأخذ بالاعتبار :

- الأحوال السائدة أو الظروف الغالبة

■ كلادينوس الهرمنيوطيقا في عصر التنوير ■

- غرض النص أو نيته

الحس المشترك

ويبدو أن فهم الأحوال السائدة يعني فهم حقائق الموضوع . ويضرب كلايدنيوس في ذلك مثلاً بقائد حربي يتسلم رسالة تحذيره من احتمال وقوع هجوم على حصنـه . مثل هذا القائد يجب أولاً أن يعرف أن مرسل التحذير هو شخص يمكن أن يوثق به ؛ وهذا اللون من المعرفة هو جزء من الأحوال السائدة . ويجب أن يعرف أن الرسالة تعني حقاً ما تقول وتقصد التحذير بالفعل ولا تقصد شيئاً آخر ، وذلك حتى لو كانت الرسالة مكتوبة بطريقة غامضة ملتبسة . والآن إذا ما اتـخذ هذا القائد قراراً بهذا الشأن يكون عندئذ قد "فهم" التحذير فهماً كاماً .

ويرتبط بمسألة النية أو القصد، أن بعض النصوص تعني ما هو أكثر من تقرير حقائق، وتقدم ما هو أكثر من أخبار وقائية . فهناك نصوص تقدم دروساً أخلاقية وبعض النصوص تعلم مفاهيم . فإذا ما تم لنا تعلم هذه المفاهيم وتلك الدروس تكون قد فهمنا النص فهماً كاملاً .

ومن الواضح أن مقصد النص يعتمد على مقصد المؤلف . فقد يقصد المؤلف من نصه أن يسلّي القارئ أو يمتعه . فإذا حدث أني تسلّلت حقاً في قراءة النص واستمتعت يكون هذا إذن هو فهمُ كامل . ومن ثم فأنا لكي أعي المعنى التام للنص فلا بد أن أعي نيةَ المؤلف ومقصده ، ولكن أفهم أمراً لا بد أن أدرك مشيئةَ الشخص

الذي يصدر الأمر . وهو شيء يختلف عن فهم "قضية" Proposi-tion ما بحد ذاتها : إنما ينبغي على المرء أن **يُنفِّذ** القضية كما أرادها قائلها وما عنى بها .

إضاءة من اللغويات الحديثة . على ذكر تأويلية كلادينبوس

(١) الإضمار الحواري : Conversational Implicature

حين ترد جملةً ما في التداول الفعلي ، فإننا نفسر دائمًا هذه الجملة النموذج ونؤول لها وفقاً للسياق ووفقاً للظروف التي نُطقت فيها . ونحن نسترشد في هذه التأويلات بالسيكولوجيا الشعوبية ، وبفهمنا لمعايير المحادثة و Bai معرفة عامة عن العالم تبدو مفيدةً لنا في فهم ما يُقال . ولنوضح بمثال ما نعنيه بـ "معايير المحادثة" افترض أنتي أسأل ضيفاً Conversational Standards .

لي : "هل لك في بعض القهوة؟" ، فيجيبني الضيف : "القهوة سوف تُبقيني صاحباً" . إنني حينئذ سوف أقول هذا القول كرفض للعرض الذي عرضته . لماذا؟ لأنني أفترض أن ضيفي يتلزم بمعيارٍ تحدادي ذي صلة .

إن ما يقوله ضيفي لا يتضمن ، وفق المعايير المنطقية الصارمة ، أنه لا يريد قهوة . غير أنه يتضمن ذلك وفق المعايير الخاصة بإضمار المحادثة أو "الإضمار الحواري" (*)

Earle,W.J.,Introduction to Philosophy,McGraw- (*)
Hill,Inc.,1992,pp.165.

■ كلادينبوس الهرمنيوطيقا في عصر التنوير ■

(٢) معنى الكلمة/الجملة . والمعنى عند المتحدث
word/sentence :meaning vs. speaker's meaning

في الأحوال المثلّى يكون ما أعنيه بالكلمة التي أستعملها هو بعینه ما تعنيه الكلمة، وما أقصد إليه بالجملة التي أستعملها هو بعینه ما تقوله الجملة . غير أن ما أعنيه (مقصدي الاتصالي) متّميز من حيث المبدأ – وربما مختلف عملياً – عن المعانى القياسية للعناصر اللغوية التي يقع عليها اختياري . فقد أود أن أدل على النقطة العليا في حدث ما وأبحث من أجل ذلك عن كلمة مناسبة ، فيقع اختياري على "Climacteric" أو على "Climatic" ، وفي هذه الحالة فإن الكلمة التي اخترتها (أياً ما كان معناها) لن تقول ما أعنيه (أعني بالطبع كلمة) "Climax" .

وقد أرى أيضاً أن جملة "ماري ليست أكبر سنًا من هاري" تعني أن ماري وهاري في نفس السن . إن اختلاف مقصد المتحدث عن معنى الكلمة أو الجملة يحمل إمكانَ إساءة الفهم وإساءة التأويل . على أن هذا ليس شيئاً محتملاً لا مناص منه ؛ فمعظم الناس لديهم القدرة (باستخدام السينکوولوجيا الشعبية والمفاتيح الموقفية) على استشفاف ما يعنيه المتحدث في حقيقة الأمر حتى لو ابتعد ذلك عما قاله بالفعل (**) .

Ibid., p.168. (**)

أهمية الحس المشترك في التأويل:

يؤكد كلايدنيوس على أن الحس المشترك له دوره الحيوي في عملية الفهم . فالماء يفهم القول المنطوق أو المكتوب فهماً تماماً إذا ما أخذ بالاعتبار جميع الأفكار التي يمكن أن توقعها الكلماتُ فيما وفقاً لأحكام القلب والعقل ؛ ولا يعني هنا كل فكرة ممكنة بل الأفكار التي تتفق مع الحس المشترك ، بالنظر إلى معرفتنا بالأحوال السائدة .

على أن ما يهم هنا ليس المحتوى السيكولوجي بل الغرض المقصود للنص ، وكذلك قواعد الإنشاء التي يميلها هذا الغرض . أي أن الماء يفهم مقصداً المؤلف لا من خلال فهم حالاته السيكولوجية بل من خلال فهمه للنص ، ويفهم النص من خلال فهمه كيف يستخدم الناسُ النصوصَ استخداماً مقبولاً . نحن إذن نفسر ونتواصل مع بعضنا البعض وفقَ مجموعةٍ من القواعد المعقوله .

ولكن هنا تبرز مشكلة : وهي أنه حتى مع افتراض أفضل النوايا والمقاصد؛ فإن الكلمات أحياناً ما تحيد عن نية المتكلم ؛ والتعبير أحياناً ما يطيش عن الهدف الذي كان يرمي إليه القائل ؛ هنالك تضييع فرصة الفهم الصحيح وتقطع خيوط التواصل . يقول كلايدنيوس إن الماء لا يمكن أن يحيط بكل شيء أو يتوقعه ، ومن ثم فإن كلماته وأحاديثه وكتاباته قد تعني شيئاً لم يكن يعنيه .

وعليه فتحن لكي نفهم هذه الكتابات فقد نفكر في شيء لم يدر بخلدِ الكاتب وما خطر بياله ولا جال بوعيه .

وقد يفشل المؤلف في وضع فكرته بتمامها في كلمات ملائمة أو صحيحة . الأمر الذي يفرض علينا ، وينحنا صلاحية ، النظر في نية المؤلف لا في مجرد النص . يقول كلادينوس إن العمل المنطوق أو المكتوب يكون مفهوماً تماماً إذا كان مُنشأً بحيث يمكن للمرء أن يفهم مقاصدَ المؤلف ونواياه فهماً كاملاً وفقاً للقواعد السيكولوجية ، أما إذا لم يستطع المرء أن يفهم كل شيء أراد المؤلف أن يقوله فإن الكتابة عندئذ لا تعود مفهومه ، والكتب والأحاديث التي يصدرها الناس سيكون بها شيءٌ ما يَنْدُ عن الفهم هذه القواعد السيكولوجية التي يشير إليها كلادينوس ليست أكثر من "قواعد وأحكام القلب والعقل" التي تتعلق بالحس المشترك .

نخلص من ذلك إلى أن كلادينوس لا يعتبر التأويلَ عمليةً استقرائية ، بل عمليةً أقرب إلى الاستباط ، أي استنباط شيءٍ من النص باستخدام مجموعة من القواعد .

فإذا كان المؤلف يستخدم اللفظة س وكانت س في الأحوال المعنية تشير إلى ص إذن فالمؤلف يعني ص

الوجه التربوي للتأويل:

وتتضمن الهرمنيوطيقا عند كلادينيوس جانباً بيداجوجيا (تربوياً/ تدريسياً) أساسياً. "فإن تؤول لا يعود أن تعلم شخصاً ما التصورات الضرورية لفهم عمل مكتوب أو منطوق". وتبجلى الطبيعة التربوية للتأويل في دعوة كلادينيوس لأن يكون تفسير النص مكيناً بحسب جمهور المتكلمين. بذلك يرتبط التأويل عنده بفن الخطابة وعلم التربية ارتباطاً وثيقاً.

ففي الأحوال العادية ، حيث لا غموض في النص ولا التباس ، وحيث مفاتيح فهم النص كاملة في يد المفسّر ، فإن التأويل عند كلادينيوس يصبح لوناً من "التربية" أو "التدريس" ، أي تعلم القارئ أو المستمع تصورات معينة ضرورية لفهم الكامل لهذا النص . في هذه الحالة يكون على المؤول أن يأخذ بعين الاعتبار درجة استبصار التلميذ ويراعي قصوره المعرفي حين يتخير الصياغة المناسبة . ولما كان هناك درجات من الاستبصار والمستوى

المعروف بعدد قراء النص أو مستمعيه ، فإن هناك أيضاً تأويلات صحيحة بعدد القراء أو المستمعين . وصفوة القول أن كل شخص تقريباً يلزمـه تأويل معين ، وأن التأويل منسوبٌ إلى المتلقـي بقدر ما هو منسوبٌ إلى المؤـول .

زاوية الرؤية

يفضـي بـنا هـذا الحديث إـلى واحد من أـهم إـسهامـات كـلـادـينـيوـس ، وـهـو مـفـهـوم "زاـوية الرـؤـيـة" أو "وجهـة الرـأـي" أو "الـمنظـور" . إن كلـ شـخـصـ يـدرـكـ ما يـحدـثـ فـي العـالـمـ عـلـى نـحـوـ مـخـتـلـفـ ؛ بـحـيـثـ إـنـ لـو طـلـبـ مـعـدـدـ كـبـيرـ مـنـ الـأـشـخـاصـ وـصـفـ وـاقـعـةـ مـعـيـنةـ فـإـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـ سـوـفـ يـنـتـبـهـ إـلـىـ شـيـءـ بـعـيـنهـ ، هـذـاـ إـذـا قـدـرـ لـهـمـ أـنـ يـدـرـكـواـ المـوقـفـ إـدـرـاكـاـ صـحـيـحاـ ! يـعـودـ هـذـاـ الفـارـقـ أـولـاـ إـلـىـ اـخـلـافـ مـوـقـعـ الـجـسـمـ وـوـضـعـهـ وـهـوـ يـنـقاـوـتـ بـالـضـرـورـةـ مـنـ شـخـصـ إـلـىـ آـخـرـ ، وـثـانـيـاـ إـلـىـ تـفاـوتـ الـارـتـبـاطـاتـ حـوـلـ الـمـوـضـوعـ بـيـنـ وـاحـدـ وـآـخـرـ ، وـثـالـثـاـ إـلـىـ الفـروـقـ الـفـرـديـةـ فـيـ اـنـتـقاءـ الـمـوـضـوعـاتـ الـتـيـ يـلـتـفـتـ إـلـيـهاـ ؛ فـمـنـ الـمـسـلـمـ بـهـ أـنـ الـأـغـرـاضـ الـتـيـ نـسـمـرـهـ لـحـظـةـ الـإـدـرـاكـ هـيـ الـتـيـ تـحـكـمـ فـيـ تـحـدـيدـ مـاـ نـخـتـارـهـ لـكـيـ نـتـبـهـ إـلـيـهـ ، فـأـعـالـانـاـ هـيـ دـائـمـاـ غـرـضـيـةـ تـتـجـهـ نـحـوـ هـدـفـ ماـ ، وـلـذـاـ فـإـنـهـ عـنـدـمـاـ تـكـونـ لـلـأـفـرـادـ أـغـرـاضـ مـخـتـلـفـةـ فـإـنـهـ يـدـرـكـوـنـ الـعـالـمـ عـلـىـ أـنـحـاءـ مـخـتـلـفـةـ ، بـحـيـثـ يـقـرـ أـحـدـهـمـ أـمـوـرـأـ مـعـيـنةـ يـتـجـاهـلـهـاـ غـيـرـهـ أـوـ يـنـكـرـهـاـ . ذـلـكـ أـنـ الـاـهـتـمـامـ أـوـ الـمـوـقـفـ هـوـ الـذـيـ يـرـشـدـ الـاـنـتـبـاهـ فـيـ اـتـجـاهـاتـ

ذات صلة ، ويحجب في الوقت نفسه تلك المنبهات التي لا تصل بغرقه . بل إن الموقف الفكري والأيديولوجي ليتحكم في طريقة الإصغاء إلى الأشياء وهيئتها المدركة ، ويشحن الانتباه في اتجاهات معينة ويصرفه عن المضي في اتجاهات أخرى (**) .

ويضرب "كلادينيو" مثلاً بميدان المعركة ليبين كيف تحكم زاوية الرؤية في التأويل . فإذا ما وضع ملاحظون في موقع مختلفة حول ميدان قتال كبير ، فمن المتيقن أن كلاً منهم سوف يقدم أو صافاً مختلفاً ، أي تأويلات مختلفة ، لما حدث . ويبقى السؤال الحقيقي الهام هو : كيف يحكم المرءُ بين هذه المنظورات المتعددة المختلفة ويفصل فيما بينها ؟ والجواب عند كلادينيوس هو : باستخدام العقل . فحيث إن هناك حقيقة محددة للأمر المتعلقة بما حدث بالفعل في ميدان المعركة ، حتى لو كانت هذه الحقيقة قد شوهدت من زوايا مختلفة ، فإن هذه المنظورات لا بد أن تكون متسقة مع الأحداث الفعلية كما وقعت . وهذا الاتساق يجب أن يصنعه العقل ويسبّغه ويضيفيه . ومن ثم يمكن الفصل فيما بين وجهات النظر المختلفة والمتباعدة باستخدام العقل .

(**) جيروم ستولنيتز ، النقد الفني — دراسة جمالية وفلسفية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، س ١٩٨١ ، ص ٤١-٤٤

www.alkottob.com

الفصل

الخامس

5

شلاير ماخر

كان "فريدرريك أشلايرماخر" لاهوتياً وفيلسوفاً مثالياً ألمانياً، ولد عام ١٧٦٨، وأسس الجامعة في برلين مع همبولت فيما بين عامي ١٧٩٨ و ١٨١٠ حيث عمل بالتدريس فيها حتى وفاته عام ١٨٣٤. لم ينل أشلايرماخر ما يستحق من شهرة في مراجع تاريخ الفلسفة المنشورة؛ فقد كان منصرفاً إلى اللاهوت بشكل رئيسي، ومُقللاً بالتالي في نشر أعمال فلسفية، رغم أنه لم يتوقف عن تدريس الفلسفة بجميع أفرعها وإلقاء محاضرات متقدمة العرض في الفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة وفلسفة الأخلاق وعلم الجمال والهرمنيوطيقا والفلسفة السياسية وفلسفة التربية. ويُعد شلايرماخر مؤسس الهرمنيوطيقا العامة وأبا الدراسات الشيولوجية والدينية الحديثة؛ وهو المترجم العمدة لأفلاطون إلى الألمانية (*).

The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1996, p.716.

في عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهرمنيوطيقيا يقول "شلابيرماخر": "الهرمنيوطيقيا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة". وهو بذلك يعلن في جملة واحدة عن هدفه الأساسي: تأسيس هرمنيوطيقيا عامة بوصفها فن الفهم.

يؤكّد "شلابيرماخر" أنّ هذا الفن هو فن واحد من حيث ماهيته، سواء كان النص نصاً تشريعياً أو نصاً دينياً أو عملاً أدبياً. صحيح أنّ هناك فروقاً مؤكدة بين هذه المجالات العديدة من النصوص ما يستدعي أن يطور كل مجال أدواته النظرية الملائمة لمشكلاته الخاصة؛ غير أنه من وراء هذه الاختلافات تكمّن وحدة أصيلة. إن جميع هذه النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام التحوّل لكشف معنى العبارة، فالفكرة العامة تتفاعل مع

البنية اللغوية لتُكونَ المعنى، أيًّا ما كان صنف النص. فإذاً أمكن صياغة مبادئٍ كل فهمٍ لغويٍ فإن هذه المبادئ تشكل هرمنيوطيقاً عامة. ويمكن لهذه الهرمنيوطيقاً العامة أن تكون الأساس والجوهر لكل هرمنيوطيقاً خاصةً.

غير أن هذه الهرمنيوطيقاً العامة، فيما يرى شلابيرماخر، لم يكن لها من وجود. فلم تكن هناك غير أفرع هرمنيوطيقية متباعدة؛ أهمها الهرمنيوطيقا الفيلولوجية (فقه اللغة)، واللاهوتية، والقانونية. وحتى داخل الهرمنيوطيقا الفيلولوجية لم يكن هناك ترابط منهجي، بل مجموعة من القواعد والإرشادات العملية المهيأة لمواجهة مشكلات لغوية وتاريخية جزئية بعينها تطرحها النصوص القديمة العبرية واليونانية واللاتينية. كان الشيء الغائب دائمًا هو التصدِّي للفعل الأساسي في كل تفكير – فعل الفهم، الفهم الذي يضطلع به كائنٌ إنساني حي يشعر ويَحدُس.

وفي كل حوار يجري، فإن عمليةً صياغة قول ما وإصداره في كلمات هي شيءٌ، وعمليةً تلقّي هذا القول وفهمه هي شيءٌ آخرٌ مختلفٌ ومتميّزٌ كلياً. والهرمنيوطيقا في رأي شلابيرماخر إنما تنصب على العملية الثانية وحدها – عملية الفهم. إنها باختصار شديد : فن الفهم. ومن ثم فقد جعل شلابيرماخر نقطة بدايته هذا السؤال العام : كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول، سواءً أكان قولهً منطوقاً أو مكتوباً؟ إن موقف الفهم هو موقف

علاقة حوارية، وفي كل علاقة من هذا النوع ثمة طرفان : الطرف المتحدث وهو من يشيد جملةً لكي يعبر عن المعنى الذي لديه، والطرف المستمع وهو من يتلقى سلسلةً مكونةً من كلمات.. من مجرد كلمات، ولكنه فجأة، ومن خلال عملية باطنية وسرية يمكنه أن يستشف معانيها. هذه العملية الباطنية الإشراقيّة هي عملية التأويل. إنها المجال الحقيقى للهرمنيوطيقا؛ فالهرمنيوطيقا هي فن الإلقاء.

والفهم عند شلابيرماخر، بوصفه فهماً، هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص. فهي عكس التأليف؛ لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير. إن المتحدث أو المؤلف يبني جملة، وعلى المستمع أن ينعد إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكر. وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين : اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية (بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف). أما المبدأ الذي تنهض عليه إعادة البناء هذه بشقيها اللغوي والسيكولوجي فهو مبدأ "الدائرة التأويلية" Hermeneutical circle دائرة التأويل.

الفهم عملية "إحالية" (إشارية) Referential بالأساس. فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة. وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء. والدائرة بوصفها كلاً تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس أيضاً صحيح

فالأجزاءُ المفردة تكونُ الدائرةَ الكلية وتحدها. الجملة على سبيل المثال هي وحدةٌ كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة. وتنند هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية ؛ فكل مفهوم مفرد يستمد معناه من السياق أو الأفق الذي ينسلك فيه. ومع ذلك فإن الأفق أو السياق إنما يتكون في حقيقة الأمر من العناصر نفسها التي يضفي عليها معناها. وخلال هذا التفاعل الجدلِي بين الكل والجزء يمنح كلٌّ منهما الآخرَ معناه ومغزاه. الفهم إذن عملية دائرة، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه "الدائرة" ؛ ونحن لذلك نطلق عليها "دائرة التأويل".

من الواضح أن مفهوم "دائرة التأويل" ينطوي على تناقض منطقي (أو "مفارة" Paradox إن شئت الدقة) : فإذا تعين علينا أن نفهم الكل لكي نفهم الأجزاء، فلن يتأتى لنا أن نفهم أي شيء. غير أنها قلنا إن الجزء يستمد معناه من الكل. ومن المؤكد من الجهة الأخرى أنها لا يمكن أن نبدأ من الكل غير المتميز إلى أجزاء ! وإذا كان الأمر كذلك لا يُعد مفهوم دائرة الهرمنيوطيقا مفهوماً ممتنعاً ومستحيلاً ؟ بالطبع هو مفهوم ممتنع إذا كان نفكِر في الأمور تفكيراً خطياً مستقيماً. غير أن المنطق الخطبي يعجز عن تقديم شرح مقنع لعمل الفهم. أما وجه الأمر فهو أن هناك "قفزة" تحدث إلى داخل دائرة التأويل، وأننا في الحقيقة نفهم الكل والأجزاء معاً. فالفهم

عملية إحالية مقارنة من جهة، وحدسية استشفافية من جهة أخرى. ولكي تعمل دائرة التأويل على الإطلاق فهي تفترض بالضرورة عنصراً حديساً.

وقد أدرك المفكرون منذ القدم فكرة الاعتماد المتبادل بين الكل والجزء في عملية الفهم وما ينطوي عليه ذلك من مفارقة ظاهرة. وذهب أصحاب المذهب العقلي Rationalists إلى ضرورة وجود شيء من المعرفة الفطرية لكي تكون المعرفة ممكناً على الإطلاق؛ إذ ييدو من المعقول أن الإنسان يلزمـه أن يكون عارفاً بشيء ما لكي يتعلم شيئاً آخر؛ بينما البدء من الصفر ثم تَعْلُم كل شيء من التجربة هو أمر لا يسيغـه العقل. وللغوي المعاصر نوام تشومسكي جهود لإثبات ذلك في مجال اللغة^(*). ومن المفارقات الشهيرة في الفلسفة ما يعرف باسم "مفارة التعلم" Learning Paradox، وتعني أنـنا إذا كـنا لا نـفقـه شيئاً على الإطلاق فـلن يمكنـنا أن نـبدأ في تـعلم هـذا الشـيء، مـا دـمنـا لا نـعـرف مـا يـكـفـي لأنـ نـعـرف كـيفـ نـبدأ! وقد كان أفلـا Anamnesis في مـحاـوارـة "مينـون" Meno كانت حلـلـه المقـترـح لهـذه المـفارـقة (بالـإضـافـة إـلـى اسـتـخدـامـها فـي مـحاـولـة إـثـبـات خـلـود النـفـس). فـي هـذه المـحاـوارـة تعدـ عملـيـة التـعلـم "تـذـكرـاً" لـأـشـيـاء سـبـقـ تـعلـمـها فـي حـيـاة سـابـقـة ثـم تـسـيـت. وـفيـها تـجـدـ سـقـراتـ يـحاـول إـثـبـات ذـلـك عن طـرـيقـ تـوجـيه الأـسـئـلة إـلـى صـبيـ من عـبـيدـ مـينـون لـم يـنـل أـي قـسـطـ من التـعلـيمـ، وـيـنـجـحـ بـطـرـيقـتـه السـقـراتـيـة

Earle,W.J., Introduction to Philosophy, p.55. (*)

المعتمدة على مجرد توجيهه أسئلة بسيطة في أن يستخلص من الصيغة كافية تكوين مربع تساوي مساحته ضعف مساحة مربع معلوم. كما نجد لهذه الأفكار المستغربة صيغة معاصرة في فلسفات اللغة التي تنظر إلى الطفل الرضيع بوصفه "لغوياً صغيراً" عليه أن يترجم اللغة التي تكتنفه في مسقط رأسه إلى ذلك الوسيط الأصلي المقطور الذي لا يقل ثراءً مفاهيمياً عن اللغة التي يلقنونه إياها.

لا يسع المرء حين يأخذ هذه النظرية الأفلاطونية بمعناها الحرفي سوى أن يستنكرها ويستغرب مضمونها، غير أن بوسعه أيضاً أن "يؤولها" ويفهمها بمعنى أقل حرافية على أنها تعني أن معرفة حقيقة جديدة يقتضينا أن نعيد تجميع ما نعرفه أصلاً ونسلكه في هذا السياق الكلبي.

ومن الحق أن دائرة الهرمنيوطيقا توسيء إلى منطقة من الفهم المشترك. فمادام كل تواصل هو علاقة حوارية فهو يفترض منذ البداية وجود معنى مشترك بين المتحدث والمستمع. قد ينطوي ذلك بدوره على تناقض آخر : فالشيء المطلوب فهمه لا بد أن يكون معروفاً من الأصل ! ولكن أليس هذا هو الحق ؟! أليس من العبث أن تتحدث عن الحب إلى شخص لم يعرف الحب في حياته، أو تتحدث عن مباحث المعرفة إلى أولئك الذين يرفضونها ؟ إن المرء لا بد أن يكون على معرفة بدائية ما بالموضوع الذي هو بقصد تعلمه، ولا بد أن يكون قد تتوفر على حد أدنى من المعرفة

المسبقة الضرورية للفهم والتي بدونها يتغدر عليه أن يقفز إلى داخل دائرة التأويلية. ولدينا مثال واضح على هذه الظاهرة فيما نجده من غموض واستغلاق لدى القراءة الأولى لكتاب عظام مثل كيركجارد ونيتشه وهيدجر؛ فالمشكلة هنا هي أن فهم كتابات هؤلاء يتطلب إماماً بالاتجاه العام لفكرة الكاتب؛ وبدون هذا الإمام العام يتغدر بهم أقوالهم الجزئية، بل يتغدر استخلاص معنى واضح من أعمالهم الكاملة. ولا يعدم القارئ رغم ذلك لحظات عابرة يقع فيها على عبارة مفردة تضيء له كل ما كان مستغلاً عليه من قبل كأنها البارقة الخاطفة. ذلك أنها تومن إلى ذلك "الشيء الكلي" الذي كان المؤلف يتحدث عنه.

لا يقتصر عمل دائرة الهرمنيوطيقا - إذن - على المستوى اللغوي؛ بل تعمل أيضاً على مستوى "المادة" المقدمة أو المضمون الفكري. ولا بد لكل من المتحدث والمستمع أن يلتقيا على صعيد واحد ويشركا في لغة القول وموضوعه أيضاً. فمبدأ المعرفة المسبقة يعمل على كلا المستويين : لغة الحديث (أو وسيطه الحسي) ومادة الحديث أو موضوعه، في كل فعل من أفعال الفهم.

التأويل اللغوي والتأويل السيكولوجي

ثمة اتجاه متزايد في تفكى "شلابيرماخر" المتأخر إلى الفصل بين مجال اللغة ومجال الفكر. أما اللغة فيختص بها التأويل اللغوي، وأما مجال الفكر فقد أسماه المجال التقني ثم أسماه المجال

السيكولوجي فيما بعد. فالتأويل اللغوي يضطلع بتحديد المعنى وفقاً لقواعد موضوعية وعامة، بينما يركز الجانب السيكولوجي من التأويل على ما هو ذاتي فردي. يقول "شلائرماخر": "بالضبط كما أن لكل حديث علاقة مزدوجة باللغة ككل وبجماع تفكير المتحدث، كذلك هناك في كل فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئاً مستمدأً من اللغة، وفهمه بوصفه "واقعة" في تفكير المتحدث". تنتهي اللحظة اللغوية إلى التأويل اللغوي وتعد إجراءً سلبياً وعاماً يفرض حدوداً ويقدم البنية التي يعمل الفكر في إطارها. وأما التأويل السيكولوجي فيرمي إلى فرادة المؤلف وعقريته الخاصة، وهو من أجل ذلك يتطلب اندماجاً وجданياً بالمؤلف ولا يفرض حدوداً وبعد الشق الإيجابي بحق في عملية التأويل.

لاشك أن كلا جانبي التأويل ضروري وهام وأنهما في تفاعل دائم في حقيقة الأمر. فالاستخدامات الفردية للغة تحدث تغييرات في اللغة ذاتها؛ غير أن المؤلف نفسه بإزاء لغة لا بد له من أن يضع بصمته الفردية عليها. وإذا كان المفسر يفهم الطابع الخاص للمؤلف بالإضافة إلى العام فهو أيضاً يفهمه بطريقة إيجابية ومباعدة وحدسية. ومثلكما أن دائرة الهرمنيوطيقا تتضمن الجزء والكل، كذلك التأويل اللغوي والسيكولوجي كوحدة واحدة يتضمن هو أيضاً الخاص والعام. هذا الصنف من التأويل هو عام

وواضع حدود وهو خاص وإيجابي في الوقت نفسه. يضطلع التأويل اللغوي بإيضاح العمل في علاقته باللغة، وذلك من حيث بناء عباراته وتفاعل أجزائه ومن حيث علاقته بالأعمال الأخرى التي تنتهي إلى نفس الجنس الأدبي، ووفقاً لمبدأ الجزء والكل الذي أشرنا إليه آنفاً. وينبغي بنفس الطريقة أن ننظر إلى فرادة المؤلف والعمل في سياق الحقائق الأكبر لحياته وبالمقارنة بحياة غيره وبأعمالهم. هكذا يت畢ن أن مبدأ التفاعل والإضاءة المتبادلة بين الجزء والكل هو مبدأ أساسى لشقي التأويل كليهما.

وهكذا يتجلّى هدف التأويل كما يراه "شلابيرماخر"، وهو إعادة بناء الخبرة الذهنية للمؤلف النص. لقد كان يصبو إلى إعادة معايشة ما عاشه المؤلف وألا ينظر في قول من الأقوال بمعزز عن قائله. ومن الجدير بالذكر رغم ذلك أن هذه المعايشة الثانية ليست بالضرورة "تحليلاً نفسياً" للمؤلف؛ بل هي مجرد تذكير بأن الفهم هو فن إعادة بناء التفكير الخاص بشخص آخر. وبعبارة أخرى أن غايتنا ليست تحديد دوافع المؤلف السيكولوجية أو بواطن شعوره، بل إعادة تثبيط الفكر نفسه الخاص بشخص آخر من خلال تأويل حديثه.

والحق أن إعادة بناء فردية المؤلف لا يمكن أن تتم بتحليل أسبابه ودوافعه؛ فهذا التحليل يظل عاماً بدرجة محظوظة. أما التأويل السيكولوجي فيتطلب معالجةً حدسية بالدرجة الأساس.

وإذا كان المدخل اللغوي يستخدم مقارناً ويتقدم من العام إلى خصوصيات النص، فإن المدخل السيكولوجي يستخدم كلاً المنهجين : المقارن والاستشفافي . *Divinatory* والاستشفاف هو أن يضع المرء نفسه موضع الشخص الآخر فيما يفهم فرديته بشكل مباشر. لكانها هو يخرج من ذاته ويتحول إلى المؤلف نفسه وبذلك يقف على العملية الذهنية لهذا الأخير ب المباشرة تامة. على أن الغاية ليست في النهاية أن نفهم المؤلف من الوجهة السيكولوجية بل أن نجد أقوم السبل، وننفذ أبلغ نفاذ، إلى ذلك الذي يعنيه النص ويقصده.

الفهم التأويلي بوصفه فهماً للأسلوب:

اللغة عنصر أساسي من بداية التأويل إلى نهايته، وحتى استشفاف فردانية المؤلف هو شيء متقوّم باللغة ومستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف. ولن يتم أي فهم لنفسية كاتب معزّل عن لغته وأسلوبه. ومهما بلغت قدرة المرء على فهم الآخرين من بني البشر، فما لم تكن هذه القدرة مضفوراً باستبصر لغوي يضيء بنية النص وينفذ إلى نفسية الكاتب من خلال أسلوبه فلن يتسعى له الفهم الكامل. إننا نعرف الإنسان في تمام فردانيته من خلال الأسلوب. وسيظل الفهم الوافي للأسلوب هو غاية علم التأويل التي لا غاية وراءها.

التأويل كعلم منظم:

كانت جهود شلابير ماخر التأويلية ترمي إلى تحويل الفهم إلى علم منظم. وذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة متسماسكة منهجياً. فالفهم في رأيه يجري وفقاً لقوانين يمكن اكتشافها والتصریح بها. ولم يقتصر طموح شلابير ماخر على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في مبحث التأويل القديم؛ بل يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم، وتحويل مبحث الفهم برمهه إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نص ما.

تطور فكر "شنابير ماخر" من التمرکز على اللغة إلى التمرکز على الذاتية

لم يكن تطور الفكر التأويلي عند شلابير ماخر معروفاً قبل عام ١٩٥٩، عندما أخذ هاينز كيميرلي يفتسل بدأب عن وثائق شلابير ماخر غير المشورة في مكتبة برلين، ويجمع كتاباته التي كتبها بخط يده في تسلسل زمني منظم. هنا لاك تبين أن الفكر التأويلي عند "شنابير ماخر" قد مر بمراحل وشهد تحولاً حاسماً^(*).

في المراحل المبكرة من تطور شلابير ماخر الفكري كان التأويل عنده متمرکزاً على اللغة. صحيح أنه كان منذ البداية يتلمس أهمية

Funk, Robert W., eds., **History and Hermeneutic.**, Journal of Theology and the Church^{*} series, Vol. IV., New York: Harper, 1967., pp. 107-21.

معرفة الكاتب نفسه، ويؤكّد أن على المرء أن يفهم القائل نفسه حتى يفهم ما يقوله؛ غير أنه كان يؤكّد أيضاً أن المرء لن يفهم القائل في نهاية الأمر إلا من خلال اللغة. وجملة القول أنه في مجال التأويل لا شيء نبدأ منه غير اللغة ولا شيء ننتهي إليه غير اللغة، وما من شيء موضوعي أو ذاتي تبتغيه إلا هو كامن في اللغة وينبع عن ايلام في اللغة.

كان هذا هو الرأي المبكر عند "شلابيرماخر". ثم حدث تحول حاسم في فكره؛ فتخلى عن التصور الخاص بهوية الفكر واللغة. وكان سبب هذا التخلّي فلسفياً في صميمه: لقد رأى أن مهمته هي التوسط بين "باطنية" الفلسفة التأمليّة الترنسيدنتالية وبين "ظاهرية" العلم الإمبريقي الوضعي، ورأى أن هناك اختلافاً أو تفاوتاً بين الماهية الداخلية المثالية وبين الظاهر الخارجي، بحيث يتعدّر أن ننظر إلى النص على أنه التمثيل المباشر لعملية ذهنية داخلية، بل ننظر إليه على أنه شيء ما قد أسلم إلى الضرورات الإمبريقيّة للغة. مهمة الهرمنيوطيقا إذن هي أن تتجاوز اللغة لكي تقف على العملية الداخلية. ورغم أن هذا لا يتم إلا من خلال اللغة نفسها، فإن اللغة لم تُعد الآن مرادفةً للفكر كما كانت قناعةً شلابيرماخر لفترة طويلة سابقة. ومن هنا رأى كيميرلي وجادمر أنه قد ضل الطريق وتخلّى عن جهوده المثمرة المتمرّكة على اللغة من أجل نظرة ميتافيزيقية زائفه.

لقد كان "شلابيرماخر" في فكره المبكر في موقف أقرب إلى التصور الحديث حين ذهب إلى أن تفكير الإنسان، بل وجوده كله،

تحدد اللغة ؛ وأن فهم الإنسان لنفسه وللعالم هو شيء تقدمه اللغة. غير أنه تخلى عن هذا الموقف المنهجي التماسك الخصب واتخذ موقفاً سيكولوجياً تحولت الهرميويطيقاً بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، وهي مهمة لم تعد لغوية في جوهرها. ورغم أن الأسلوب ما يزال في نظر شلايرماخر هو مفتاح لشخصية الكاتب، إلا أن الأسلوب أصبح يشير إلى شخصية غير لغوية، شخصية لا يعدو أسلوبها أن يكون مظهراً إيميريقياً لها^(*).

أهمية مشروع شلايرماخر في الهرميويطيقا العامة

بصرف النظر عن تلك الشائبة من النزعة السيكولوجية في فكر "شلايرماخر" المتأخر، فإن إسهامه في الهرميويطيقا يمثل نقطة تحول في تاريخها. إذ لم يعد يُنظر إلى الهرميويطيقا على أنها مادة شخصية تتبع اللاهوت أو الأدب أو القانون ؛ بل أصبحت هي فن الفهم - فهم أي قول لغوي على الإطلاق. ومن أقوال "شلايرماخر" المبكرة التي تلقي الضوء على طبيعة التأويل قوله "إن الهرميويطيقا هي بالضبط طريقة الطفل في فهم معنى الكلمة جديدة : إنه يسترشد ببنية الجملة وبسياق المعنى، وكذلك تفعل الهرميويطيقا العامة. تبدأ الهرميويطيقا في نظر شلايرماخر من أحكام الحوار، فهي "حوارية" Dialogical في طبيعتها غير أنه

Richard E.Palmer,**Hermeneutics**,pp.91-94. (*)

للأسف لم ينفعن إلى المتضمنات الخلاقة لهذه الطبيعة الحوارية، وشغلته عن ذلك رغبته في استخلاص قوانين والحصول على تماسك منهجي. غير أن هذا النحلي بحد ذاته، من وجهة نظرنا الحالية، قد وجه الهرمنيوطيقا وجهةً جديدة، وجّهها إلى أن تصبح علمًا.

وقد اقتفي دلتاي أثر "شلايرماخر" وأكمل هذا المسار حين جعل بُعيَّته ذلك "الصواب الموضوعي" في المعرفة، وحين افترض أن مهمة الهرمنيوطيقا هي اكتشاف قوانين الفهم ومبادئه. قد يعاني هذا الافتراض من قصور في الفهم التاريخي، من حيث إنه ينطوي على التسليم بأن بإمكان المرء أن يشغل نقطة فوق التاريخ أو خارج التاريخ يستطيع منها أن يظفر بقوانين لازمانية؛ إلا أن الاتجاه إلى جعل عملية الفهم هي نقطة البدء في الهرمنيوطيقا كان إسهاماً مفيداً في نظرية التأويل. وسوف تمر سنوات طويلة قبل أن يدرك المفكرون أن قوانين الفهم التي رآها شلايرماخر من زاوية علمية يمكن النظر إليها بالأحرى من زاوية تاريخية، أي بالنظر إلى البنية التاريخية الصميمية للفهم، وبالنظر بصفة خاصة إلى أهمية "الفهم المسبق" Dre-Understanding في كل عمليات الفهم على الإطلاق. وقد أشار شلايرماخر، وأشار حتى سابقوه من منظري التأويل، إلى هذا التصور الأخير حين صرحوا ببدأ دائرة التأويل التي تم داخلها كل ضروب الفهم.

ومن العناصر الهامة في تأويلية شلابيرماخر تصوره للفهم بوصفه منبثقاً من الحياة ونابعاً من علاقة بالحياة. وهو تصور سيكون ملهمًا لكل من دلتاي وهيدجر ومنطلقاً لنكرهما التأويلي. لقد جعل دلتاي هدفه هو الفهم النابع "من الحياة ذاتها". أما هيدجر، وقد اتَّخذ نفس الهدف، فقد حاول الوصول إليه بطريقة مختلفة، طريقة تاريخية قلباً وقالباً. فال فكرة أو المركب الفكري لن تستمد أهميتها من كونها مفتاحاً لفهم عملية ذهنية عند مؤلفها، بل ستكون شائقة في ذاتها، وبوصفها خبرة نعيها بالإحالة إلى أفق خبرتنا نفسها. ولن تكون واقعين في النزعة السيكولوجية بالضرورة عندما نقول بأن الفهم لا يمكن أن تتصوره منبئاً عن خبرتنا الخاصة وبعزل عن صلاته الدالة بخبراتنا السابقة.

ويبقى المأخذ الأكبر على فكر "شنابيرماخ" هو تسرب النزعة السيكولوجية إليه. لقد شغله غموض "الآخر" عن غموض "التاريخ" على حد تعبير جادامر؛ وشغلته سيكولوجية الحوار عن تاريخية التأويل، وحتى عن الأهمية المركزية للغة في التأويل. لقد جرفته هذه السيكولوجية الحوارية، بالإضافة إلى تسويفه المغلوطة بين عملية الفهم وعملية "التمنص" وـ "إعادة بناء" ذهن المؤلف، وأفضت به إلى المزالق الفكرية التي وقع فيها في المراحل المتأخرة من تطوره الفكري (*).

Ibid., 94-97. (*)

ومهما يكن من شيء؛ فإن "شلايرماخر" يُعد بحق أبا للتأويلية الحديثة. ويدين له بالفضل كل مفكري التأويل في القرن التاسع عشر بجميع فصائلهم وشخصياتهم وأتجاهاتهم الفكرية. وقد حملت بصمتها جميع النظريات التأويلية العامة في ذلك العصر، وعلى رأسها جميعاً نظرية "فيلهلم دلناي".

الفصل

السادس

6

دلتاي

قدَرُ العلوم الإنسانية أنها اختصت بدراسة آثار كائنٍ حرٌّ مُريد،
 تقف القوانينُ السببيةُ عنده مستأذنةً، وتتحدد نتائجهُ بيقينٍ
 الختاميةِ مضموماً في "لا يقين" الحرية.
 إنه المخلوقُ الخالق - الذي يوجد خارج واقعهِ وخارج ماهيتهِ،
 إنه الكائنُ الذي يُدخلُ "الوعي" في نسيجِ العالم
 ويجلبُ "القيمة" إلى باحةِ الخليةِ
 ويُسْبِحُ المعنى على صمتِ الكون
 ويفرزُ "عدمًا" من حوله (على قول سارتر) في قلبِ الوجود
 الشئيِّ المكتمل.

إنه الدودة في التفاحه :

أرقُ في سُباتِ الضرورة

صدَعٌ بين "الأشياء"

ملكة داخل المملكة (Imperium in Imperio على قول
سيينوزا)

ولا حيلة للعلم في التنبؤ بماله

وليس يجدي بازائه إلا "الفهم" لا "التفسير" ..

"التأويل" لا "التنبؤ"

بعد وفاة "شلایرماخر" عام ١٨٣٤ تراجع مشروع
الهرمنيوطيقا العامة، وحدثت ردة في الفكر التأويلي وعودة إلى

حدود الأفرع التخصصية لتصبح الهرمنيوطيقاً مرة أخرى تأويلاً فيلولوجيًّا أو قانونياً أو تاريخياً بدلاً من أن تكون هرمنيوطيقاً عامة بوصفها فن الفهم كما أراد لها شلابير ماخر.

غير أنه في أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف النابغ ومؤرخ الأدب "فيليهللم دلتاي" (1833-1911) W.Dilthey يرى في الهرمنيوطيقاً أساساً لكل "العلوم الروحية" Geisteswissens- Chaften أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالاً تاريخية أو قانوناً مدوناً أو أعمالاً فنية أو أدبية.

كان هدف "دلتاي" هو تشيد مناهج للوصول إلى تأويلات "صائبة موضوعياً" لـ "تعبيرات الحياة الداخلية". وكان رد فعله حاداً تجاه ميل الدراسات الإنسانية إلى تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية وتطبيقاتها في دراسة الإنسان. ولم تكن الاتجاهات المثالية في نظر دلتاي بديلاً أقوم؛ فقد ذهب تحت تأثير كونت إلى أن الخبرة العيانية وليس التأمل النظري هي ما ينبغي أن يكون نقطة البدء لأي نظرية في "العلوم الروحية". الخبرة المعاشرة التاريخية الملمسة هي نقطة البدء وهي الختام في علوم الروح. الحياة نفسها هي ما يجب أن ينبع منه تفكيرنا وما يجب أن يتوجه إليه تساؤلنا اتجاهًا مباشرًا. علينا ألا نذهب وراء الحياة إلى عالم من الأفكار: "فوراء الحياة نفسها لا يمكن لتفكيرنا أن يمضي".

ثمة مسحة رومانسية (**) في هذا التوكيد على العودة إلى الحياة نفسها؛ وليس من المستغرب أن دلتاي أصدر دراسات حول نوفاليس وجوته وشلابيرماخر. لقد كان مغموراً في الإرث الرومانسي إذن بحيث تبدى له بوضوح شديد عجزت الوضعية الواقعية بجميع صورهما عن الإمساك بالخبرة الحية ذاتها في املائتها و مباشرتها وتعدد ألوانها. إننا نلمس في دلتاي شيئاً من ذلك التوتر الأساسي الذي يسم تفكير القرن التاسع عشر : تلك الرغبة الرومانسية في المباشرة والكلية حتى عندما تكون بقصد البحث عن معطيات يفترض أن تكون "صائبة صواباً موضوعياً". لقد كان عقله الدءوب يناضل ضد النزعة التاريخية والسيكولوجية، وقد تجاوزهما بعض الشيء إذ نجد في فكره فهماً للتاريخ أعمق من فهم المدرسة التاريخية في ألمانيا، ونجد تجاوزاً للنزعة السيكولوجية عند شلابيرماخر في التأويل. والحق أننا نجد في دلتاي التقاء لتيارين فلسفيين كبارين لم يلتقيا من قبل : التيار الواقعي والوعي الإنجليزي والفرنسي من جهة، وتيار المثالية الألمانية وفلسفة الحياة من جهة أخرى. لقد حاول دلتاي أن يصوغ أساساً إبستمولوجيًّا للعلوم الروحية فكانت محاولته نقطة التقاء لنظريتين مصطربتين حول المنهج الصحيح لدراسة الإنسان (**).

(*) جَرَى العرف على أن يطلق اسم "الهرمنيوطيقا الرومانسية" على تأويلية دلتاي وشلابيرماخر ومن ناحية نحوهما.

Hermeneutics,pp.98-99. (**)

البحث عن أساس منهجي للعلوم الروحية:

كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني الاجتماعي والفنى. وكان على وعي واضح بعجز المنظور الردي والآلبي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك بجمع الظاهرة الإنسانية. ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة إبستيمولوجية من جهة، وأنها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنها تعكس حاجة إلى فهم التغيرات التي تنبع من "الحياة ذاتها" من جهة ثالثة. وعندما يتم لنا فهم هذه العوامل الثلاثة سيتضح لنا الفارق بين طريقة معالجة العلوم الروحية وطريقة معالجة العلوم الطبيعية.

يرفض "دلتاي" ابتداءً أية نظرية ميتافيزيقية في وصف ما يحدث عندما نقوم بفهم ظاهرة من صنع الإنسان. فالمشكلة عنده هي : أي صنف من الفهم ذلك الذي يلائم تفسير الظواهر الإنسانية. المشكلة عنده، باختصار، مشكلة إبستيمولوجية وليس مشكلة ميتافيزيقية.

كان "دلتاي" بمعنى ما امتداداً للمثالية النقدية عند كانت، وإن لم يكن من الكاثوليك الجدد بل من فلاسفة الحياة. لقد كتب كانت "نقد العقل الخالص" الذي قدمَ الأساسَ الإبستيمولوجية للعلوم؛ بينما شرع دلتاي عن قصد في كتابة "نقد العقل التاريخي" لكي يضع الأساسَ الإبستيمولوجية للدراسات الإنسانية. لم يناقش

دلتاي المقولات الكانتية ولم يشكك في كفايتها بالنسبة للعلوم الطبيعية، غير أنه رأى **الأُطْرُ** الكانتية، مثل المكان والزمان والعدد... إلخ، لا تكفي لفهم الحياة الباطنة للإنسان. كذلك لم يجد مقوله "الشعور" وافية لفهم الطابع التاريخي الداخلي للذات الإنسانية. يقول دلتاي "إنها مسألة تطوير الاتجاه الكانتي النقدي كله ولكن في مقوله "التأويل الذاتي" بدلاً من نظرية المعرفة.. إنه نقد للعقل التاريخي بدلاً من العقل الخالص".

يقول دلتاي "ليس من خلال "الاستبطان" ، Introspection بل من خلال التاريخ وحده يتأنى لنا أن نفهم أنفسنا". إن مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بـ "تاريخية" وجودنا الخاص والذي ضاع في المقولات السكونية للعلم. إننا **نخبر** الحياة لا في المقولات الآلية السببية بل في لحظات فردة معقدة من "المعنى" ، من خبرة مباشرة بالحياة في كليتها وفي فهم **محب** للأشياء الجزئية. هذه الوحدات من المعنى تتطلب سياقاً يضم الماضي ويضم أفق التوقعات المستقبلية ؛ إنها زمانية في صميمها ومتناهية، ولا يتم فهمها إلا في ضوء هذه الأبعاد، أي لا يتم فهمها إلا تاريخياً.

وقد ينبغي أن نأخذ اهتمام "دلتاي" بصياغة نظرية في العلوم الإنسانية في سياق "فلسفة الحياة" الخاصة به. ارتبطت فلسفة الحياة بصفة خاصة بثلاثة من فلاسفة أواخر القرن التاسع عشر هم نيتше

"وَدْلَتَاي" وَبِرْجُسُون". وَيَكُنْ تَعْقِبُ هَذَا الاتِّجَاهُ الْعَامُ فِي الْفَلْسُفَةِ إِلَى الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ حِيثُ عَلِتْ بَعْضُ الْاحْتِجَاجَاتِ ضَدَ النَّزَعَةِ الْصُّورِيَّةِ وَالْعُقْلِيَّةِ الْمُحْضَةِ وَضَدَ أَيِّ فَكْرٍ مُجَرَّدٍ يَغْفِلُ الْفَرَدَ كُلَّهُ وَيَعْمَلُ عَنِ الشِّخْصِيَّةِ الْحَيَّةِ الشَّاعِرَةِ الْمُرِيدَةِ. بِذَلِكَ يَعْدُ رُوسُو وَجَاكُوبِي وَهِرَدُر وَفَخْتَهُ وَشِيلِنْجُ وَغَيْرُهُمْ مِنْ مُفْكِريِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ مُرْهِصِينَ بِفَلْسُفَةِ الْحَيَاةِ فِي مَحاوِلَاتِهِمْ إِدْرَاكُ الْوُجُودِ الْإِنْسَانِيِّ فِي الْعَالَمِ مِنْ حِيثُ هُوَ امْتَلَاءُ خَبْرُوِيِّ. فِي مَثَلِ هُؤُلَاءِ الْمُفْكِرِينَ يَكْنَتُنَا أَنْ نَلْمَسَ جَهَدَ فِي لِسُوفِ الْحَيَاةِ مِنْ أَجْلِ الْوُصُولِ إِلَى وَاقِعٍ غَيْرِ مُزِيفٍ بِالْعَوَارِضِ الْخَارِجِيَّةِ وَبِالثَّقَافَةِ. كَانَتْ كَلْمَةُ "الْحَيَاةِ" حَتَّى فِي ذَلِكَ الْحَينَ هِي صَرْخَةٌ احْتِجَاجٌ ضَدَ ثَبُوتِ التَّرَاثِ الْفَكْرِيِّ وَتَحْدِيدَاتِهِ. تَشِيرُ كَلْمَةُ "الْحَيَاةِ" إِلَى قُوَّةِ الْإِنْسَانِ الدَّاخِلِيَّةِ مُجَمَّعَةً مُلْتَثَّةً كَمُقَابِلٍ لِلْقُوَّةِ السَّائِدَةِ لِلْفَهْمِ الْعُقْلِيِّ. وَاعْتَبَرَ فَرِيدِرِيكُ شَلِيجِلُ فَلْسُفَةَ الْحَيَاةِ هِي الْخَضُورُ الْحَيُّ لِلْوَعِيِّ الْإِنْسَانِيِّ وَالْعِيشُ الْإِنْسَانِيُّ فِي مُقَابِلِ التَّأْمِلَاتِ الْمُجَرَّدةِ وَغَيْرِ الْمَفْهُومَةِ لِـ "الْفَلْسُفَةِ الْمُدْرِسَيَّةِ". أَمَّا فَخْتَهُ فَقَدْ اعْتَبَرَ أَسَاسَ كُلِّ فَلْسُفَتِهِ هُوَ التَّنَاقُضُ بَيْنِ ثَبُوتِيَّةِ الْكِيَنُونَةِ وَالتَّدْفُقِ الْعَارِمِ لِلْحَيَاةِ.

وَبَوْسَعْنَا أَنْ نَجْدِ قَائِمَةَ الْمُفْكِرِينَ ذُوِّيِّ التَّوْجِهِ الشَّبِيهِ بِفَلْسُفَةِ الْحَيَاةِ لِتَشْمِلَ شَخْصِيَّاتِ مُثَلَّ وَلِيمِ جِيمِسِ وَمَارِكِسِ وَدِيُوِيِّ وَشِيلِرِ وَأُورِتِيجَا جَاسِيَّتِ . فِي جَمِيعِ هُؤُلَاءِ ثَمَّةِ مِيلِ عَامِ إِلَى الْعُودَةِ إِلَى امْتَلَاءِ الْخَبَرَةِ الْمَعَاشَةِ، وَهُوَ مِيلٌ يَعْبُرُ فِي مَعْظِمِهِ عَنْ رَفْضِ الْتَّجْرِيدِ وَالْآلَيَّةِ وَالْصُّورِيَّةِ الَّتِي تَسْمِيُ الْحُضَارَةَ التَّكْنُولُوْجِيَّةَ. لَقَدْ بَرَزَتْ لَدِي

هؤلاء قوى "العقل" و "الوجود" لتحدي قوى التصلب والموت، وكانت قوى الحياة Leben هي المعين الذي لا ينضب لجميع صور الإبداع والمعنى.

أما عند دلتاي فقد أفصح هذا الاتجاه المضاد عن نفسه في صورة رفض لأسكال الفكر ذي التوجه السببي Causality- Oriented والنزعة الطبيعية Naturalistic عندما يستخدم بهدف فهم الحياة الباطنة والخبرة الداخلية للإنسان. ذهب دلتاي إلى أن ديناميات الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة والشعور والإرادة، وهذه أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير العلية وتصلب التفكير الكمي الآلي. ورأى دلتاي أن جلب مقولات فكرية من "نقد العقل الخالص" لكي تستخدم في فهم الإنسان هو في حقيقة الأمر إقحام لمجموعة من المقولات المجردة من خارج الحياة وغير مستمدة من الحياة. إنها مقولات سكونية، لازمانية، مجردة – أي نقيس الحياة ذاتها.

إن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية، وفهم الحياة الإنسانية ينبغي ألا يقوم على مقولات خارجة عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة ومستقة من الحياة؛ فهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها. يقول دلتاي إن "الذات العارفة" التي شيدتها لوثر وهيومن وكانت "لا يجري في عروقها دمٌ حقيقيٌ"، ذلك أن هؤلاء يضيقون نطاق المعرفة ويقترونها على ملكرة الإدراك

بانفصال عن الشعور والإرادة. وفضلاً عن ذلك فإنهم كثيراً ما يتحدثون عن الإدراك كما لو أن بالإمكان عزله عن السياق التاريخي الصميم لحياة الإنسان الباطنة ؛ في حين أنها في حقيقة الأمر ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل ووفقاً لمشاعرنا ومطالبنا والتزاماتنا الأخلاقية. من الواضح إذن أنها لا بد أن تعود إلى الخبرة المعاشرة، وإلى الوحدات ذات المعنى كما هي موجودة في الخبرة المعاشرة.

والعودة إلى "الحياة" لا تعني عند دلتأي العودة إلى أرضية صوفية أو مصدر سري لكل حياة إنسانية وغير إنسانية، أو العودة لنوع ما من الطاقة النفسية الأساسية ؛ بل هو يرى الحياة من حيث "المعنى" ، فالحياة هي "الخبرة الإنسانية إذ تُعرَف من الداخل" و"ليس بواسع الفكر أن يمضي فيما وراء الحياة" ، ومقولات الحياة ليست نابعة من واقع مفارق بل من واقع الخبرة المعاشرة. لقد أفصح هيجل من قبل عن نيته في أن يفهم الحياة من الحياة ذاتها، فجاء دلتأي ليضع هذا المقصود في سياق غير ميتافيزيقي (مضاد للميتافيزيقا)، سياق ليس بالواقعي ولا بالمثالي بل سياق فينومينولوجي. لقد ذهب مثل هيجل إلى أن الحياة هي واقع "تاريخي" ؛ غير أن التاريخ عنده ليس غاية مطلقة أو تجلياً لروح مطلقة بل هو تعبير عن الحياة. فالحياة نسبية ؛ وهي تعبير عن نفسها في أشكال عديدة ؛ والحياة في الخبرة البشرية ليست "مطلقاً" بأي معنى من المعاني.

العلوم الإنسانية كمقابل للعلوم الطبيعية:

ماذا يعني الطرح الذي قلناه بالنسبة لمناهج دراسة الإنسان؟ يؤكّد دلتاي أن على "الدراسات الإنسانية" أو "العلوم الروحية" Geisteswissenschaften أن تصوغ لها نماذج جديدة لتأويل الطواهر الإنسانية. هذه النماذج ينبغي أن تكون مستمدّة من طبيعة الخبرة المعاشرة ذاتها، وأن تكون قائمة على مقولات "المعنى" Meaning بدلًا من "القوة" Power، قائمة على التاريخ بدلًا من الرياضيات. لقد كان دلتاي يرى فارقاً جوهرياً بين الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية.

فالدراسات الإنسانية تتناول وقائع وظواهر ليست منبأة عن الإنسان بل لا يكون لها معنى إلا بقدر ما تسلط الضوء على العمليات الداخلية في الإنسان – على "خبرته الداخلية". إن المنهج الملائم للموضوعات الطبيعية لا تكفي لفهم الطواهر الإنسانية إلا في حالتها من حيث هي موضوعات طبيعية. ومع ذلك فالدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح في العلوم الطبيعية، وهو إمكانية فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني باطننة وخفية. يقول دلتاي: "بالضبط لأن هناك انتقالاً حقيقةً يمكن أن يحدث (عندما يفهم إنسانٌ إنساناً)، ولأن تقارب الفكر وعموميته يمكن أن يمتدّ ويُشكلاً عالمًا اجتماعياً تاريخياً، يمكن للأحداث والعمليات الداخلية في الإنسان أن تتميز عن تلك

الأحداث والعمليات الخاصة بالحيوان. وبفضل هذا "الانتقال الحقيقى" الذى يمكن حدوثه من خلال الموضوعات التى تجسد خبرةً داخلية يستطيع الإنسان أن يبلغ درجةً من الفهم وعمقاً فيه يتعدى بلوغه بالنسبة لأى نوع آخر من الموضوعات. ومن الواضح أن مثل هذا الانتقال ما كان ليحدث لولا وجود تشابه بين وقائع خبرتنا الذهنية الخاصة وبين تلك الحقائق الخاصة بشخص آخر. هذه الظاهرة تحمل معها إمكانية أن نجد في الشخص الآخر أعمقَ وأعمقَ خبرتنا نحن، وأن نكتشف من التقاءنا به عالماً داخلياً أكثر امتلاءً.

من الجدير بالذكر أن "دلتاي" قد أخذ بتعاليم المفكر النابوليتاني "جيامباتيستا فييكو" G.Vico حول دراسة الطبيعة البشرية كظاهرة طارئة (حادثة) Contingent تاريخياً. كان فييكو هو الخصم الأول لمنظور ديكارت للعلم والنصير الأساسي لعلم تاريخي متميز. في كتابه "العلم الجديد" يسلم فييكو بتميز الطبيعة البشرية والتاريخ البشري، ويخلص من ذلك إلى استحالة تطبيق غاذج العلم الطبيعي على الطبيعة الإنسانية، ويعلن أن الدراسة العلمية للطبيعة الإنسانية لا بد لها أن تقوم على أساس صيغة إنسانية بحثة من التفاعل والتفاهم.

يرى "فييكو" أن هناك هوة لا يمكن اجتيازها بين البشري والطبيعي، بين ما شيده البشر وما هو مُعطى في الطبيعة. لم يصنع الإنسان الأعمال الفنية والقوانين وحسب، وإنما صنعَ التاريخَ

كذلك. حتى هذه النقطة لا يوجد اختلاف بين فيكو وبين ديكارت. يبدأ الاختلاف الجندي بين فيكو وبين ديكارت وخلفائه الذين كانوا يتغرون علمًا موحداً يقوم على غرار العلوم الطبيعية حين يذهب فيكو إلى أن ممتلكات العمل البشري، كالفن والقانون والتاريخ نفسه، وبالضبط لأنها من صنع الإنسان، يمكن فهمها فهماً أفضل من فهم العالم الطبيعي، حيث إن هذا العالم الطبيعي هو عالم "معايير" لنا بشكل لا حيلة فيه وغير قابل لأن نعرف حقيقته النهائية. إن آلية محاولة لدراسة البشر على أنهم كيانات طبيعية صرف، شأنهم شأن الأنهار والنباتات والأحجار، هي عمل يقوم على خطأ أساسي. ونحن البشر - فيما يتعلق بأنفسنا ملاحظين - نتمتع بامتياز خاص هو الرؤية من الداخل (الرؤبة الباطنة). ويعُد تجاهل ذلك سعيًا وراء مثال من العلم الموحد لكل ما هو موجود وطريقة عالمية مفردة للبحث - يُعد إصراراً على الجهل وتعمداً له.

ذهب "فيكو" إلى أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل تاريخي للغة والأسطورة والطقوس. كان فيكو يؤمن بأن "علمه الجديد" يمكن أن يؤدي إلى مجموعة عالمية من المبادئ الخاصة بالطبيعة الإنسانية. ذلك أنه حتى المجتمعات التي لا يوجد بينها أي اتصال تواجه نفس المشاكل الوجودية^(*).

(*) مايكيل كول، *علم النفس الثقافي - ماضيه ومستقبله*، ترجمة د. كمال شاهين، د. عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٥٨-٥١.

أخذ "دلناي" بتعاليم "فيكيو" كما أسلفنا وذهب إلى أن الدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح للعلوم الطبيعية وهو إمكان فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني ملغزة وسرية. يرى دلناي، مقتنياً في ذلك أثر شلابيرماخر، هذا الانتقال بوصفه إعادة تشييد أو إعادة معايشة عالم الخبرة الداخلية لشخص آخر. غير أن اهتمامنا لا ينصب على الشخص الآخر بل على العالم نفسه _ وهو عالم ننظر إليه كعالم "اجتماعي -تاريخي". إنه عالم الأوامر الأخلاقية الداخلية، عالم مشترك من المشاعر والاستجابات ومن الخبرة المشتركة بالجمال. وإن لدينا القدرة على النفاد إلى هذا العالم الإنساني الداخلي، لا من خلال "الاستبطان" Introspection بل من خلال التأويل _ أي فهم تعبيرات الحياة وقراءة بصمة الإنسان على الظواهر وفك رموزها.

الفرق إذن بين الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية لا يكمن بالضرورة في صنف مختلف من الموضوعات في حالة الدراسات الإنسانية أو في صنف مختلف من الإدراك ؛ إنما يكمن الفرق في السياق الذي يتم فيه فهم الموضوع المدرك. فقد تستخدم الدراسات الإنسانية في بعض الأحيان نفس الموضوعات أو "الواقع" Facts التي تستخدمها العلوم الطبيعية ولكن في سياق مختلف من العلاقات ؛ وهو سياق يتضمن الخبرة الداخلية أو يشير إليها. هذه الإحالة إلى الخبرة الإنسانية أو الحياة الباطنة للإنسان هي الشيء الغائب في العلوم الطبيعية والموجود بالضرورة في الدراسات

الإنسانية. يقول دلتاي بناءً على ذلك "إن الفرق بين العلوم الطبيعية والإنسانية لا يتحدد بالضرورة وفتاً لطريقة معينة من المعرفة بل هو فارق في المضمون. فقد يشتمل الموضوع نفسه والواقعة نفسها على أنساق مختلفة من العلاقات، ومن المتعين على الدراسات الإنسانية أن تتناول الموضوع أو الواقعة وتستخدمها في ضوء مقولات Categories غير علمية مستمدّة من الحياة نفسها. مثل ذلك أننا قد نفسّر موضوعاً معيناً وفقاً لمقولات سببية خالصة (أي بطريقة علمية)، أو نفسّره بالنظر إلى ما ينبعنا به عن الحياة الباطنة للإنسان، أو بتعبير أكثر موضوعية عن العالم الاجتماعي التاريخي للإنسان والذي هو مادة الخبرة الداخلية ومظهرها معاً. لا يمكن للعلوم الطبيعية أن تستخدم وقائع عقلية وتظل بعد ذلك علوماً طبيعية، بينما يمكن للدراسات الإنسانية أن تستخدم وقائع فيزيائية، غير أنها إذاك لا تتعامل مع العالم الخارجي إلا في علاقته بالبشر ذوي الشعور والإرادة، ولا تعنيها الواقع الفيزيائي إلا بقدر ما تؤثر على السلوك وتساعد أو تعوق الغايات والأغراض البشرية.

والكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية، كما يراها دلتاي، هي الكلمة "الفهم" Understanding . فإذا كان "التفسير" Explanation هو غاية العلوم، فإن المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج هو "الفهم"، وإذا كانت مهمة العلوم أن "تفسّر" Explain الطبيعة فإن مهمة الدراسات

الإنسانية هي أن "تفهم" Understand تعبيرات الحياة. بوسع الفهم أن يحيط بالكيان المفرد بينما يتعين على العلم دائماً ألا ينظر إلى "الفردي" Individual إلا كوسيلة لبلوغ "الكلي" أو الوصول إلى "النطء" Type . ونحن في مجال الفنون بصفة خاصة نقدر "الجزئي" لذاته، ونتلبيّ بحُبٍ في تفهم الظاهرة في فردانيتها. هذا الشغف المستغرق في الحياة الداخلية الفردية يقف على تقىضيأساسي من موقف العلوم الطبيعية وإجراءاتها. وعلى الدراسات الإنسانية، كما يؤكد دلتاي، أن تحاول صياغة منهج للفهم يتتجاوز الم موضوعية الرَّدِيَّة Reductionist Objectivity للعلوم، وأن تعود إلى امتلاء "الحياة"، امتلاء الخبرة الإنسانية.

هذه هي الخطوط الرئيسية لتصور "دلتاي" عن العلوم الإنسانية؛ فهل يمكن تبرير هذا الفصل الصارم بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية؟ الحق أن أغلب المفكرين، بما فيهم بعض من أشد المؤيدن لدلتاي، يرون غير ذلك. من ذلك أن جورج ميرش قد أدرك منذ البداية أن التوفيق المثمر بين المنهجين هو أمر ممكن ومطلوب. كما لاحظ بولنو بحق أنه إذا كان هذا الفصل مفيداً في الفهم النظري لهذين الفرعين الكبارين من المعرفة، فمن المفيد بنفس الدرجة أن نسلم بأن "الفهم" ليس مقصوراً على الدراسات الإنسانية ولا "التفسير" السببي مقصوراً على العلوم الطبيعية؛ بل إن كليهما يعمل متآزراً مع الآخر بدرجات مختلفة في كل فعل

حقيقي من أفعال المعرفة. ومن المفارقات الساخرة أن بإمكاننا من موقعنا الحالي أن نرى إلى أي مدى تسللت التصورات العلمية وحتى النزعة التاريخية (التي جَهَدَ دلتاي "للتغلب عليها") إلى تصوره عن الدراسات الإنسانية. ذلك أن بحثه عن "المعرفة الصائبة موضوعياً" كان بحد ذاته تعبيراً عن المثل الأعلى في العلوم وهو البحث عن المعطيات الواضحة الحالصة، وقد أدى ذلك من حيث لا يدرى إلى توجيه فكره نحو استعارات وصور مكانية لازمانية للحياة العقلية، وهي صور تلائم التفكير العلمي. ومن جهة أخرى فقد أدت به تعاليم شلايرماخر إلى تصور للفهم على أنه إعادة بناء وإلى شيء من النزعة السيكولوجية لم يتخلص منها إلا بجهد جَهَيد ؛ وذلك عندما تحول إلى تأسيس نظريته على الهرمنيوطيقاً بدلاً من تأسيسها على صنف جديد من السيكولوجيا.

ومهما يكن من شيء؛ فإن مشروع دلتاي لفهم الحياة وتعزيق الجانب التاريخي للفهم ونقده الحاد للنزعة العلمية المتطرفة التي تسللت إلى الدراسات الإنسانية - كل أولئك قد لعب دوراً كبيراً في الهرمنيوطيقاً منذ دلتاي. ونحن نرى فكر دلتاي استباقياً لبعض الأهداف الأساسية للتأنويل وافتتاحاً لبعض المشكلات الجوهرية للهرمنيوطيقاً بوصفها مشكلات. وقد قُدِّر لهيدجر أن يؤسس على هذه الأهداف، ومن الجلي أنه رجع إلى دلتاي في محاولته لتجاوز الميل العلمية الراسخة في أستاذه إدموند هسرل (*).

(*) Hermeneutics, pp.103-106.

الصيغة التأويلية عند دلتاي

"الخبرة. التعبير. الفهم"

"نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه"

دلتاي

يقول دلتاي : "لا ينتمي علمٌ ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعه متحالاً لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم". هذه الصيغة "الخبرة - التعبير - الفهم" ليست واضحة بذاتها لأن كل حد من حدودها له معنى محدد في فلسفة دلتاي، ويستحق منا وقفه استكشافيةً منفصلة.

(١) الخبرة: Experience

يستخدم دلتاي لفظة ألمانية هي (Erlebnis الخبرة المعاشرة) (*) لم تكن تُستخدم من قبله كاسم مفرد. وقد استخدمها بمعنى شديد الخصوصية والتحديد ؛ ويعني بها وحدة متقومةً بمعنى مشترك يجعل منها كلاماً مدمجاً. يقول دلتاي : "ذلك الذي في مجرى الزمان يشكل وحدة في الحاضر بفضل حيازته لمعنى موحد هو

(*) لعل الصواب التحوي/ الصرفي هو "معيشة"؛ غير أنني آثرت "معاشة" لأنها ألف للسمع، ولأنها أقل التباساً، وهي على أيّة حال لا تعدم "تخريجة" تبرر صوابها، فهي اسم المفعول من الفعل الرباعي "أعاش" الذي قد يتعدى لمفعولين، وليس ما يمنع أن تكون "الخبرة" مفعولاً ثانياً له في سياق ما، فتكون "معاشة" اسم مفعولٍ صحيحاً على هذا الوجه.

الكيان الأصغر الذي يمكن أن نسميه "خبرة". فإذا مضينا أبعد من ذلك فإن بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من أجزاء حياتية مدمجة معاً بفضل معنى مشترك لمسار الحياة اسم "خبرة" حتى لو كانت هذه الأجزاء العديدة منفصلة بعضها عن بعض به "أحداث اعتراضية".

وبتعبير آخر يمكننا القول بأن الخبرة الدالة للوحة فنية على سبيل المثال قد تشتمل على مشاهدات كثيرة لللوحة منفصلة زمانياً، وتظل رغم ذلك تسمى "خبرة" Erlebnis؛ وخبرة الحب الرومانسي مثلاً هي خبرة لا تقوم على لقاء واحد بل تضم أحداثاً مختلفة في الزمن والمكان والنوع، غير أن وحدتها المعنوية كخبرة ترفعها خارج تيار الحياة وتضمنها معاً في وحدة من المعنى، أي في "خبرة".

بم تقسم هذه الوحدة من المعنى؟ يجيب دلتاي عن هذا السؤال بإسهاب كبير؛ ويعُد فهم ذلك الشيء المسمى "الخبرة" وفهم مكوناته أمراً أساسياً لفهم تأويلية دلتاي. أولاً يجب لأنهم الخبرة على أنها "محتوى" فعل انعكاسي (تأملي) للوعي، لأنها عندئذ ستغدو شيئاً نحن على وعي به - بل هي الفعل ذاته. إنها شيء نحيا فيه وخلاله، إنها الموقف نفسه الذي نتخذه تجاه الحياة ونعيش فيه. إنها الخبرة بما هي كذلك، الخبرة كما هي معطاة في المعنى قبل أي تأملٍ انعكاسي. وبواسع الخبرة أن تصبح فيما بعد

موضوعاً للتأمل، ولكنها عندئذ لا تعود خبرةً مباشرةً، بل موضوعاً لفعل آخر من أفعال المواجهة. الخبرة إذن ليست موضوعاً للوعي بقدر ما هي فعل للوعي، وينبغي ألا نتصورها كشيء يقف الوعي بيازاته ويعيه.

يعني ذلك أن الخبرة لا تدرك، ولا يمكن أن تدرك، نفسها بشكل مباشر، لأنها عندئذ ستكون فعلاً انعكاسياً للوعي. والخبرة ليست "معطى" من معطيات الوعي، لأنها عندئذ ستكون واقفة بيازء "ذات" بوصفها "موضوعاً مقدماً" إليها. الخبرة إذن توجد قبل انفصال "الذات_الموضوع"، ذلك الانفصال الذي يُعد هو نفسه نموذجاً يستخدمه الفكر الانعكاسي (التأملي). الخبرة في حقيقة الأمر ليست متميزة عن الإدراك أو الفهم نفسه؛ وكلمة Erlebnis تمثل ذلك الاتصال المباشر بالحياة الذي يمكن أن نسميه "الخبرة المعاشرة".

من المتعين أن يكون التحليل الوصفي لهذا العالم الرواغ السابق على الفكر الانعكاسي هو الأساس لكل من الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية؛ غير أنه مهم بصورة خاصة للدراسات الإنسانية. ذلك أن مقولات الفهم الإنساني والتأويلي نفسها يجب أن تُستمد منه. هذا العالم من الوعي قبل الانعكاسي هو بالضبط ما سيدخُلُّكي تظفر به فينومنولوجيا هسرل وهيدجر؛ في بينما كان دلتاي يسعى لإنجاز مشروعه المنهجي بانسجام شديد مع فلسفة

الحياة عنده، وفيما كان ينصل فصلاً واضحاً بين مجرد "التفكير" وبين "الحياة" (أو الخبرة) كان في الحقيقة يُؤسس القواعد لفينومينولوجيا القرن العشرين.

على أنه من الخطأ النادح أن نتصور أن الخبرة تشير إلى ضرب من الواقع الذاتي لا أكثر؛ لأن الخبرة هي بالتحديد ذلك الواقع الذي يتمثل لي قبل أن تغدو الخبرة موضوعية (وتفترض من ثم انفصالاً عن الذاتي). هذه الوحدة الأولى هي ما يريد دلتاي أن يصوغ منه مقولات يُرجح لها أن تضم (لا أن تنفصل) الشعور والمعرفة والإرادة (وهي العناصر الملتئمة معاً في الخبرة) - مقولات من قبيل "القيمة"، "المعنى"، "العلاقة"... وقد لاقى دلتاي صعوبات كبيرة في صياغة هذه المقولات، غير أن المهمة بحد ذاتها هي على أعلى درجة من الأهمية. كان اختيار دلتاي محكوماً بهدفه في بلوغ "معرفة ذات صواب موضوعي"، وهذا الهدف بالتحديد هو ما فرض على تفكيره حدوداً وقيوداً لا داعي لها؛ غير أننا لا يسعنا إلا الإعجاب بسعيه الدؤوب من أجل مقولات تعبر عن "حرية الحياة وحرية التاريخ". إن استبصاره المثمر إنما يكمن في رؤية الخبرة كمجال سابق على الذات والموضوع، مجال يقدم لنا العالم وخبرتنا بالعالم معاً في آن. لقد رأى بوضوح فقر غوذج "الذات - الموضوع" كنموذج للتقاء الإنسان بالعالم، وعاين بوضوح سطحية الفصل بين المشاعر والمواضيعات، والفصل بين الإحساسات والفعل الكلي للفهم. يقول دلتاي بتهكم وازدراء

"نحن نعيش ونتحرك لا في عالم من الإحساسات بل في عالم من الموضوعات التي تقدم نفسها إلينا، لا في عالم من المشاعر بل في عالم من القيم والمعاني"، ومن الممتنع وغير المعقول أن نفصل إحساسات المرء ومشاعره عن السياق الكلي للعلاقات المتضامنة معاً في وحدة الخبرة.

ثمة استبصار خصب آخر "لدلتاي" وهو توكيده على الطبيعة الزمانية لسياق العلاقات المعطاة في الخبرة. فالخبرة ليست شيئاً سكونياً، بل هي على العكس غليل في وحدة معناها إلى الامتداد لنضم تحت جناحها كلاً من إعادة معايشة الماضي وتوقع المستقبل في السياق الكلي للمعنى. فنحن لا يمكن أن تخيل المعنى إلا في ضوء ما نتوقع من المستقبل أن يكون، ولا بإمكان المعنى أن يتحرر من الاعتماد على المادة التي يقدمها الماضي. الماضي والمستقبل إذن يشكلان وحدة بنائية مع حاضر كل خبرة، وهذا السياق الزمانى هو الأفق الذي لا مهرب منه والذى يتم داخله تأويل أي إدراك يحدث في الحاضر.

وقد أفاد "لدلتاي" في إثبات أن زمانية الخبرة ليست شيئاً يفرضه الوعي بطريقة انعكاسية (كما هو موقف الكانتيين ؛ فالعقل لديهم هو الكيان النشط الذي يفرض وحدة على الإدراك)، وإنما الزمانية عند دلتاي هي شيء كامن في الخبرة ذاتها كما هي معطاة لنا. في هذا الصدد يمكن أن يسمى دلتاي "واقعياً" لا "مثاليّاً" :

زمانية الخبرة عند دلتاي، كما ستكون عند هيدجر، متساوية في أوليتها للخبرة ذاتها. إنها ليست شيئاً مضافاً إلى الخبرة. إذا حاول المرء، على سبيل المثال، أن يستوعب مسار حياته الخاصة في فعل انعكاسي تأملي للوعي. فهذا هنا في هذه الممارسة الخاصة وحدة مرشدة لنا فيما نريد أن نبيّنه : فهي تكاد تكون صورة طبق الأصل للطريقة الفعلية التي تمثل بها هذه الوحدة في الوعي على مستوى سابق على التأمل. يقول دلتاي واصفاً محاولته الخاصة في هذا السبيل :

"ماذا يحدث عندما تصبح "الخبرة" هي موضوع تأملي ؟ إنني، على سبيل المثال، أرقد صاحياً بالليل، يورقني احتمالُ ألا أكملَ في شيخوختي العملَ الذي كنتُ بدأته، وأفكر ماذا أفعل. ثمة في هذه "الخبرة" مجموعة بنائية من العلاقات : يشكل الفهم الموضوعي للموقف أساساً لها، وفوق هذا الأساس يقوم توجه هو القلق حول الواقعية المدركة موضوعياً والسعى إلى تجاوز هذه الواقعية. كل ذلك يتمثل لي في السياق البنائي للواقعية. لقد قمتُ الآن بطبيعة الحال بتقديم الموقف للوعي الفاحص والمميز، وأبرزت العلاقات البنائية بوضوح وجلاء . لقد قمت بـ "عزل" الموقف. غير أن كل ما قمت بطرحه هنا هو في حقيقة الأمر كامن سلفاً في الخبرة ذاتها وما فعلتُ غير أن سلّطتُ عليه الضوءَ في هذا الفعل التأملي "

إن "معنى" واقعة مدركة موضوعياً هو مُعطى مع الواقع نفسها، والمعنى أمر زماني في صميمه إذ يُعرف في السياق الحياتي للمرء. يقول دلتاي إكمالاً للفقرة السابقة إن هذا يعني شيئاً ذا أهمية أساسية لكل دراسة للواقع الإنساني : "فالجزاء المكونة لما يشكل رأينا في مسار حياتنا هي جميعاً محتواه معاً في الحياة ذاتها". يمكننا أن نسمى ذلك بالزمانية أو التاريخية الداخلية، وهي غير مقتنة على الحياة بل هي باطنها فيها. يقرر دلتاي حقيقة عظيمة الأهمية للهرمنيوطيقا : وهي أن الخبرة "زمانية" في صميمها (أي تاريخية بأعمق معانٍ الكلمة)، ومن ثم فإن فهم الخبرة ينبغي أيضاً أن يتم في مقولات فكرية زمانية (تاريخية) بنفس الدرجة.

بذلك يكون "دلتاي"، بتوكيده على زمانية الخبرة، قد وضع الأساس لكل المحاولات التي ستأتي بعده لتأكيد "تاريخية" الوجود_في_العالم. و "التاريخية" لا تعني التركيز على الماضي ولا تعني ضرباً من السلفية الذهنية التي تجعل المرء مستعبداً لأفكار قدية ميتة ؛ فالتاريخية هي جوهرياً إثبات زمانية الخبرة البشرية كما بيناً لتوّنا. إنها تعني أننا لا نفهم الحاضر في حقيقة الأمر إلا في أفق الماضي والمستقبل، وهذه مسألة لا تعتمد على جهد واع بل هي متصلة في بنية الخبرة ذاتها. على أن إبراز هذه التاريخية وإخراجها إلى النور له نتائج تأويلية مؤكدة ؛ فلم يعد بوسعنا أن نفترض لـ"التاريخية التأويل ونقناع بتحليل مصوغٍ في مقولات غريبة تماماً عن

تاريجية الخبرة الإنسانية. إنها تكشف بوضوح قاس أن الخبرة لا ينبغي فهمها في مقولات علمية، وأن مهمتنا واضحة جلية : إيجاد مقولات "تاريجية" تلائم طبيعة الخبرة المعاشرة (*).

٢) التعبير : Expression

وهو الحد الثاني في صيغة دلتأي التأويلية "الخبرة - التعبير - الفهم". ومن الضروري الانتباه إلى أن استخدام دلتأي لهذا المصطلح ينبغي ألا يلحقه آلياً بالنظريات التعبيرية في الفن. ذلك أن هذه النظريات مصوّفة في حدود نموذج الذات - الموضوع؛ فنحن مثلاً نصل لفظة "تعبير" بشكل شبه آلي "بالشاعر" : نحن "نعبر" عن مشاعرنا، ونظرية التعبير في الفن ترى العمل الفني على أنه تمثيل رمزي للمشاعر، وشاعر مثل وردزورث (وهو من دعاة نظرية التعبير في الخلق الشعري) ينظر إلى القصيدة على أنها تدفق تلقائي لمشاعر عارمة.

أما "دلتأي" ، فهو حين يستخدم لفظة "تعبير" Ausdruck فهو لا يشير إلى تدفق ولا شعور، بل إلى شيء أعم وأشمل بكثير. التعبير عند دلتأي ليس بالدرجة الأولى تجسيداً لمشاعر شخص واحد بل هو "تعبير عن الحياة" ؛ يمكن للتعبير أن يشير إلى فكرة، قانون، شكل اجتماعي، لغة - أي إلى أي شيء يعكس بصمة الحياة الداخلية للإنسان. التعبير إذن ليس مجرد رمز للشعور.

Ibid., pp.107-111. (*)

وربما أمكننا ترجمة لفظة Ausdruck لا إلى "تعبير"، بل إلى "موضوعة" Objectification العقل الإنساني (المعرفة، والشعور، والإرادة). أما الدلالة التأويلية للموضوعة فهي أن بفضلها يمكن للفهم أن يركز على تعبير "موضوعي" ثابت للخبرة المعاشرة بدلاً من محاولة الإحاطة به من خلال الاستبطان. فالاستبطان -Intro-Spection لا يمكن أن ينهض كأساس للدراسات الإنسانية. فقد أدرك دلتاي أن التأمل المباشر في الخبرة يؤدي إما إلى (١) حدس لا يمكن إيصاله، وإما إلى (٢) تصور هو ذاته تعبير عن الحياة الداخلية. الاستبطان إذن طريقة غير مأمونة لا إلى معرفة النفس ولا إلى معرفة الإنسان في الدراسات الإنسانية. فالدراسات الإنسانية ينبغي بالضرورة أن تنصب على "تعابرات الحياة" Ex-pressions of Life فهذه الدراسات إذ تنصب على موضوعة الحياة هي دراسات تأويلية في صميمها. ولكن على أيّة أنواع من الموضوعات يمكن للدراسات الإنسانية أن تنصب؟ لقد كان دلتاي محدداً تماماً في مسألة مجال الدراسات الإنسانية ونطاقها: "أيّا شيء موضعٍ فيه روح الإنسان فهو يقع في نطاق العلوم الروحية". إن محيط هذه الدراسات واسع بقدر سعة الفهم، والفهم بعد موضوعه الحقيقي في موضوعة الحياة ذاتها^(*).

العمل الفني بوصفه موضوعة للخبرة المعاشرة:

إذا كان نطاق الدراسات الإنسانية بهذا الاتساع، فأين يقع فهمنا للعمل الفني، ولا سيما العمل الفني الأدبي؟

Ibid., pp. 111-112. (*)

يصنف دلتاي المظاهر المختلفة للحياة أو الخبرة الداخلية للإنسان (الحياة عند دلتاي ليست شيئاً ميتافيزيقياً، ليست مصدراً عميقاً وراء الخبرة المعاشرة نفسها؛ فالخبرة الإنسانية هي ذلك الشيء الذي وراءه لا يصح ولا ينبغي للتأمل أن يمضي) إلى ثلاثة أصناف كبرى : (١) الأفكار Ideas أي المفاهيم والأحكام، والصور الكبرى للفكر) " مجرد مضمون فكري " وهي مستقلة عن الشخص والمكان والزمان الذي يظهر فيه. وهي لذلك على درجة من الدقة وسهولة الإيصال (٢) الأفعال Actions وهي أصعب في التأويل، لأن في كل فعل هناك غرض محدد، ولكن ليس بغير صعوبة كبيرة يمكننا تحديد العوامل التي أثرت في القرار الذي أدى إلى الفعل. القانون على سبيل المثال هو فعل عمومي يشمل المجتمع كله، ولكن تسرى عليه نفس الصعوبة ؛ فليس بالإمكان مثلاً معرفة ما كان يُراد من القانون أن يضبط عندما تم وضعه. (٣) وهناك أخيراً " تعبيرات عن الخبرة المعاشرة Expressions of Lived Experience . وهي تتمد من التعبيرات التلقائية عن الحياة الباطنة كالهتاف والإيماء إلى التعبيرات التي تملّها الرويَّة والتحكم الوعي والمتجلسة في "الأعمال الفنية".

يشير "دلتاي" - بصفة عامة - إلى التصنيفين الأولين، الأفكار والأفعال، على أنهما "مظاهر الحياة"، أما الثالث فقد كان أميل إلى أن يدخل لها المصطلح الأكثر تخصيصاً "تعبيرات الخبرة المعاشرة". في هذه الفتة الثالثة تجد الخبرة الإنسانية الداخلية أكمل تعبير، وفيها يواجه الفهم أكبر تحديًّا. يقول دلتاي :

"تختلف تعبيرات الخبرة المعاشرة اختلافاً تاماً عن الأفكار والأفعال. ثمة علاقة خاصة بينها كتعبير عن الحياة ذاتها وبين الفهم الذي يُحدثها ويأتي بها. بوسع التعبير أن يتضمن من سياق الحياة الباطنة أكثر مما يمكن لأي استبطان أن يدرك. ذلك أن التعبير ينبع من أعمق لا يضئها الوعي على الإطلاق."

العمل الفني - بطبيعة الحال - ينطوي في مرونته ووثوقه مجرد الإيماء أو الهتاف بما لا يُقاس. فالإيماءات يمكن تزييفها أما الفن فهو يشير إلى الخبرة ذاتها أو يعبر عنها ولذلك فهو بامانٍ من التزييف :

"في الأعمال الفنية العظيمة تَنبَتُ رؤيةٌ ما عن خالقها (الشاعر أو الفنان أو الكاتب) فترتحل إلى عالم ليس فيه خداعٌ من يُعبر. ليس هناك عمل فني حقيقي يحاول أن يعكس واقعاً مخالفًا للمحتوى الباطن لمؤلفه. وحقيقة الأمر أن العمل الفني لا يريد أن يقول أي شيء على الإطلاق عن مؤلفه. بل يقف هناك.. حقاً في ذاته.. ثابتاً.. مرئياً.. باقياً.."

لم يعد مكاناً لمشكلة التزييف الموجودة في الإيماءات وفي أي فعل بشري أو موقف بشري تصرّع فيه المصالح. ذلك أن العمل الفني لا يشير إلى مؤلفه على الإطلاق بل إلى الحياة ذاتها. ولهذا السبب بالتحديد فإن العمل الفني هو أكثر موضوعات الدراسات الإنسانية وثوقاً وثباتاً وخصوصية. بهذا الوضع الثابت والموضوعي

يصبح الفهم الفني الوثيق للتعبير أمراً ممكناً. "هكذا تبرغ في الحدود القائمة بين المعرفة والفعل حلقةً أو عالمٌ تفصح فيه الحياة عن نفسها بعمقٍ غير متاحٍ في الملاحظة أو التأمل أو النظرية".

ولعل الأعمال الفنية التجسدة في اللغة (الأدب) هي بين جميع الأعمال الفنية أعظمها قدرةً على كشف الحياة الباطنة للإنسان. وبسبب وجود هذه الموضوعات الشابة الباقية (الأعمال الأدبية في هذه الحالة) فقد ظهر بالفعل حشدٌ من النظريات حول تفسير النصوص هو الهرمنيوطيقا. يؤكّد "دلتاي" أن مبادئ الهرمنيوطيقا يمكن أن تهدي إلى نظرية عامة في الفهم؛ ذلك أنه فوق كل شيء.. فإن فهم بنية الحياة الباطنة يقوم على تفسير الأعمال، الأعمال التي تعبّر عن نسيج الحياة الباطنة تعبيراً كاملاً. هكذا تأخذ الهرمنيوطيقا عند دلتاي دلالةً جديدةً أكبر مما أخذته في السابق: إذ تصبح نظريةً غير مقتصرة على مجرد تفسير النصوص، بل نظرية في كيف تكشف الحياة عن ذاتها وتعبر عن نفسها في الأعمال.

غير أن التعبير في هذه الحالة ليس تعبيراً عن واقعٍ فرديٍ وشخصيٍ محض، لأنَّه عندئذ يتعرّض فهمه من جانب شخص آخر. عندما يأخذ التعبير شكل الكتابة فإنه يستعمل اللغة، وهي وسيطٌ مشتركٌ بين الكاتب والمتلقي. وبالمثل فإن الخبرة هي شيءٌ مشتركٌ بين القائل والمستمع، فالفهم يأتي في حقيقة الأمر بفضل تماثل

الخبرة. هكذا يكتننا أن نفترض وجود بناءات عمومية يحدث الفهمُ الموضوعي فيها ومن خلالها. التعبير إذن ليس تعبيراً عن شخصٍ على الإطلاق كما تذهب النزعة السيكولوجية، بل عن واقع اجتماعي_ تاريخي يكشف عن نفسه في الخبرة، ذلك هو الواقع الاجتماعي_ التاريخي للخبرة ذاتها*.

(٤) الفهم Understanding:

لكلمة "الفهم"، شأنها شأن الكلمتين المفاحين الآخرين في صيغة دلتاي "الخبرة_ التعبير_ الفهم"، معنى خاص يختلف عن معناها في الاستعمال الدارج. فهي لا تشير إلى فهم تصور عقلي مثل مسألة رياضية مثلاً؛ بل يدخل دلتاي كلمة "فهم" لكي يسمى بها تلك العملية التي فيها يقوم العقل بفهم عقلِ شخص آخر. إنها ليست عملية معرفية خالصة على الإطلاق؛ بل هي تلك اللحظة الخاصة حيث الحياة تفهم الحياة. "إننا نفسر Explain بواسطة عمليات فكرية محسنة، ولكننا نفهم Understand بواسطة النشاط المشترك لجميع القوى الذهنية في الإدراك". ويعبر دلتاي عن هذه الفكرة في عبارته المحكمة الشهيرة : "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فيبني على أن نفهمه". الفهم إذن هو العملية الذهنية التي يتم لنا بواسطتها إدراك الإنسانية الحية. إنها الفعل الذي يشكل أفضل اتصال لنا بالحياة ذاتها. وللفهم Understanding، شأنه شأن الخبرة المعاشرة Erlebnis، امتداءً معينً ينبع عن التنظير العقلي.

Ibid.,pp.112-114. (*)

يفتح لنا الفهم عالم الأشخاص الفردية، وهو بذلك يفتح لنا أيضاً الاحتمالات الكامنة في طبيعتنا نحن. ليس الفهم مجرد فعل فكري، وإنما هو انتقال وإعادة معايشة العالم كما يجده شخص آخر في الخبرة المعاشرة. وليس الفهم عملية مقارنة واعية تأمليّة، بل عملية تفكير صامت يتم فيها انتقالُ المرء بطريقة سابقة على التأمل إلى دخيلاً الشخص الآخر. إن المرء ليُعيد اكتشاف نفسه في الشخص الآخر.

ثمة حقيقة أخرى تُبرّز الطريقة التي يختلف بها الفهم عن مجرد التفسير العلمي، وهي أن للفهم قيمةٌ في ذاته بمعزل عن أي اعتبارات عملية. فالفهم ليس بالضرورة وسيلةً لشيء آخر، بل هو خيرٌ بحد ذاته. فمن خلال الفهم وحده نلتقي بالجوانب الشخصية وغير التصورية من الواقع. "إن لغز الشخص" ليجذبنا من أجل ذاته فَحَسِب إلى محاولات للفهم تزداد جدّاً وعمقاً على الدوام. وفيَ مثل هذا الفهم ييزغ عالمُ الفرد، ذلك العالمُ الذي يستعمل على الإنسان وإبداعاته. هاهنا تكمن وظيفةُ الفهم الملائمة للدراسات الإنسانية على أتم وجه. ويؤكد دلتاي، مثلكما أكده سلفه أشليير ماخر من قبل، أن الدراسات الإنسانية تَتَرَبَّثُ بُحْبٌ عند "الجزئي" من أجل ذاته. أما التفسيرات العلمية، فهي قلماً تقدر في ذاتها، بل تُقدر من أجل شيء آخر. وحين تكون بعض الرسائل العلمية ممتعةً لنا بحد ذاتها (كما هو الحال مع رسالة لوكربيتس "في طبيعة الأشياء") فنحن إنما نراها على أنها مفاتيح لفهم الطبيعة

الداخلية للإنسان – إننا، بمعنى أصح، نَلْجُ إلى داخل الدراسات الإنسانية ومقولات الفهم وليس إلى مجرد التفسير.

معنى "التاريخية" في هرمنيوطيقادلتاي:

ولو طار جبريلٌ بقيةَ عمره

عن الدهر ما استطاعَ الخروجَ من الدهرِ
المعرى

الآن دلتاي مراراً على أن الإنسان "كائنٌ تاريخي" - a Histori-cal Being ولكن ماذا تعني كلمة "تاريخي" في هذا المقام؟ الجواب هنا على جانب كبير من الأهمية، ليس من أجل فهم هرمنيوطيقادلتاي فحسب، بل أيضاً بسبب التأثير الذي سيمارسه مفهوم "التاريخية" على النظرية التأويلية اللاحقة.

التاريخ في تصور "دلتاي" ليس شيئاً ماضياً يقف بإزاءنا بصفته موضوعاً، ولا "التاريخية" عنده تشير إلى تلك الحقيقة الواضحة موضوعياً للجميع وهي أن الإنسان يولد ويعيش ويموت في مسار الزمن. إنها لا تشير إلى زوال الوجود الإنساني وقصّر عمره، والذي هو موضوع لـلشعر. التاريخية عند "دلتاي" تعني أمرين:

وفيما يتولى الإنسانُ على الدوام امتلاكَ التعبيرات المصوغة التي تشكل إرثه وتركته فهو يصبح "تاريخياً" بطريقة إبداعية. فهذا الفهم للماضي ليس شكلًا من العبودية، بل من الحرية، حرية الفهم

الذاتي المتضامن على الدوام والوعي بقدراته على أن يزيد ما سيكونه. ومادام بقدرة الإنسان أن يغير ماهيته ذاتها، فمن الممكن القول بأن لديه القدرة على أن يغير الحياة ذاتها؛ إن لديه قوى حقيقة وجذرية على الخلق.

إن من شأن ذلك أن يدعم ما قلناه آنفًا عن الزمانية الصميمية للفهم؛ فالمعنى دائمًا يقف في "سياق/أفق" يمتد في الماضي، ويمتد في المستقبل. وشيئاً فشيئاً تصبح هذه الزمانية جزءاً لا يتجزأ من مفهوم "التاريخية"، بحيث لا يقتصر لفظ "التاريخية" على الإشارة إلى اعتماد الإنسان على التاريخ في فهم ذاته وتأنيلها، وإلى تناهيه الإبداعي في تحديد ماهيته تاريخياً، بل يشير أيضاً إلى استحالة الفكاك من التاريخ، وإلى الزمانية الصميمية لكل فهم.

والنتائج التأويلية لهذه "التاريخية" واضحة في كل كتابات دلتاي بحيث يصح أن نقول مع بولنو إن مفهوم التاريخية، إلى جانب مفهوم وحدة الحياة والتعبير، هو مفهوم محوري لفهم فلسفة دلتاي. فإذا اختلف "دلتا" عن سواه من فلاسفة الحياة فإن هذه "التاريخية" بالتحديد هي ما يفرقه عن "برجسون" وغيره. لقد كان دلتاي هو من أعطى الدفعية الحقيقية للاهتمام الحديث بالتاريخية. وكما لاحظ بولنو بحق فإن "جميع المحاولات الحديثة لفهم تاريخية الإنسان تجد في دلتاي بدايتها الحاسمة والمؤكدة" (*).

Ibid., p.117. (*)

إنه باختصار أبو التصورات الحديثة للتاريخية. فلا تأويلية دلتاي نفسها، ولا تأويلية هيذر وجادامر، يمكن تصورها إلا في ضوء التاريخية، وبخاصة تاريخية الفهم. فالنظرية التأويلية ترى إلى الإنسان بوصفه معتمدًا على تأويل دائم للماضي؛ ومن هنا يمكن القول بأن الإنسان هو ذلك "الحيوان التأويلي" الذي يفهم نفسه وفقاً لتأويل ميراث وعالم مشترك تسلمه من الماضي، ميراث حاضر وناشر دائمًا في أفعاله وقراراته. وصفوة القول أنه في التاريخية تجد الهرمنيوطيقا الحديثة أساسها النظرية.

الدائرة التأويلية والفهم:

يرى "دلتاي" أن عمليات الفهم تحدث في إطار مبدأ "الدائرة التأويلية" Hermeneutical Circle الذي صرّح به آست واشلایر ماحر من قبل؛ ومفاده أن "الكل" يأخذ دلالته ومعناه من "الأجزاء"، و "الأجزاء" في الوقت نفسه لا يمكن فهمها إلا بالإحالـة إلى "كل". والكلمة المحورية هنا هي كلمة "المعنى" : المعنى هو ذلك الذي يظفر به الفهم في عملية التفاعل الجوهرى المتبادل بين الكل والأجزاء.

وكما أشرنا من قبل، فإن "الجملة" اللغوية تقدم لنا مثالاً واضحاً على التفاعل المتبادل بين الكل والأجزاء وعلى أهمية الطرفين في عملية الفهم : فنحن من معنى الأجزاء نظر بفهم معنى الكل الذي يغير بدوره حالة الالتحديد في الكلمات المفردة

إلى نمط ثابت وذي معنى. يورد دلّتاي هذا المثال ثم يصرح بأن العلاقة نفسها توجد بين الكل والأجزاء في حياة المرء؛ فمعنى الكل مستمد من معنى الأجزاء، ومن الممكن لحدث أو خبرة أن تغير حياتنا بحيث يصبح ما كان ذا معنى من قبل شيئاً لا معنى له، وبحيث تأخذ خبرةٌ ماضيةٌ هيئهٌ معنى عظيماً بأثر رجعي. إن معنى الكل يحدد معنى الأجزاء ووظيفتها؛ والمعنى هو شيءٌ تاريجي؛ إنه علاقةٌ كلَّها بجزاء، ونحن نرى هذه العلاقة من وجهة نظر معينة في زمن معين بالنسبة لتجتمع معينه من الأجزاء. إنها ليست شيئاً عالياً على التاريخ أو خارجاً عنه بل جزءٌ من دائرةٍ تأويليةٍ محددةٍ تاريجياً بصفةٍ دائمة.

المعنى إذن أمرٌ "سياسي". Contextual إنه جزءٌ من الموقف. من ذلك أن معنى عبارة "جئتُ لأسلم على مليكك وسيدي" أو "جئت لأقول مليكك ومولاي".

١ - الخادم القديم في "بستان الكرز"

٢ - التابع الخاص في "فاوست".

٣ - سمردياكوف في "الإخوة كرامازوف".

٤ - كنت في "الملك لير".

ولننظر - الآن - بایجاز إلى معنى هذه الجملة في سياقها. في المشهد الأخير من مسرحية "الملك لير"، بعد أن انتهت المعركة وبعد

أن سقط إدموند يجعل يلهث محضراً، يدخل المخلص كنت، ويعبر عن ولائه العظيم بكلمات استثنان بسيطة ومؤثرة. فأي عالم من المعنى تفصح عنه الكلمة "سيد" (مولى) Master هنا ! إننا لا نسمع فيها علاقة كنت بلير فحسب، بل نسمع، برجع الصدى، تيمة الولاء البسيط في النظام التراتبي للأشياء. بالطبع هذه الكلمات تتجاوز مجرد التعبير عن كنت وعلاقته بلير ؛ إن لها دلالة عملية فاعلة ؛ لأن هذه الجملة البسيطة متبوعة مباشرة بالسؤال "أليس هو هنا؟" الذي يفجر النهاية المأساوية للمسرحية. ويتركز الانتباه على الفور إلى الغياب المشئوم لليير وكورديليا، والذي يدفع إدموند إلى أن يخبرهم بأنه قد أمر بالقضاء على حياتهما، وأن يقوم بمحاولة غير مجدية لإلغاء الأمر. هنا لك يدخل "السيد" العجوز، سيداً الآن على نفسه وليس سيداً على الأحداث التي جرّها فشلُه في السيادة الحقيقة، يدخل حاملاً على ذراعيه الكنز الذي ازدراه يوماً ما وألقاه عنه على أنه هباء (كورديليا). فيما أهولَ التغيير الذي اعتبرى معنى "الحب" و "الولاء" عند ليير خلال المسرحية ! وشدَّ ما غيرَت الأحداثُ معنى قراره بتقسيم مملكته (٤).

المعنى شيءٌ تارِيخيٌّ. لقد تغير الزَّمْنُ. إِنَّهُ مَسَأَةٌ عَلَاقَةٌ ؟ فَهُوَ دائمًا مَرْتَبٌ بِمَنْظُورٍ تُرَى مِنْهُ الْأَحْدَاثُ. الْمَعْنَى لَيْسَ شَيْئًا ثَابِتًا صَلِبًاً. حَتَّى "معْنَى" الْمَلْكِ لَيْسَ كَمَسْرَحَيَّةٍ يَتَغَيَّرُ. فَمَعْنَاهَا عِنْدَنَا بَعْدَ زَوَالِ

(**) ولیم شکسپیر، الملك لیر، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٥٦-١٦١

العالم الطبيعي الربوبي وفي سياق اجتماعي معاير تماماً لا بد أنه مختلف عما كان عليه لدى معاصرى شكسبير. إن تاريخ التفسيرات المسرحية لشكسبير لتنظر لنا أن هناك شكسبير للقرن السابع عشر، وشكسبير للقرن الثامن عشر وآخر للناسع عشر، ورابعاً للقرن العشرين ؛ تماماً مثلما أن هناك صيغة أرسطية لأفلاطون وهناك أفلاطون المسيحية المبكرة وأفلاطون العصر الوسيط وأفلاطون القرن السادس عشر وحتى أفلاطون القرن العشرين. فالتفسير دائماً يقف في الموقف نفسه الذي يقف فيه المفسّر نفسه. إن المعنى يتوقف على ذلك مهما بلغ اكتفاءه الذاتي الظاهري داخل مسرحية أو قصيدة أو حوار.

هكذا يتجلّى صواب دلتأي حين ذهب إلى أن المعنى قد يكون له أنماط مختلفة غير أنه دائماً نمط من التماسك أو العلاقة أو القوة الرابطة ؛ إنه ورغم أن المعنى هو مسألة علاقة وسياق، فإن هذا لا يعني أنه "معلق في فراغ" مثل تكوين فني عائم طليق ! إنه ليس شيئاً مكتفياً بذاته يقف قبالتنا كموضوع ؛ إنه ذلك الشيء غير الموضوعي الذي غموضه حين تستظهر معنى ما. يقول دلتأي : "ينمو المعنى أساسياً من علاقة الجزء بالكل، تلك العلاقة المتأصلة في طبيعة الخبرة المعاشرة". وبعبارة أخرى فالمعنى داخل في نسيج الحياة، أي في مشاركتنا في الخبرة المعاشرة. إنه "المقوله الأساسية الجامعه التي تصبح تحتها الحياة قابلة للفهم". والحياة، كما قلنا آنفاً،

ليست شيئاً ميتافيزيقياً بل "خبرة معاشرة". في هذه الحقيقة الأساسية يقول دلتاي قوله المأثور:

"الحياة هي العنصر أو الحقيقة الأساسية التي يجب أن تشكل نقطة البداية للفلسفة. إنها تُعرف من الداخل. إنها ذلك الشيء الذي وراءه لا يمكن أن نمضي. الحياة لا يمكن أن يُزجَ بها إلى محكمة العقل".

إن منفذنا إلى فهم الحياة هو في موقع أعمق من العقل؛ فالحياة تصبح قابلة للفهم من خلال موضعها. هاهنا في مجال الموضوعات يمكن أن يشيد عالم من العلاقات الحقيقة التي يفهمها الأفراد في معرض الخبرة المعاشرة. المعنى ليس شيئاً ذاتياً، ليس إسقاطاً للتفكير على الشيء (الموضوع Object)؛ بل هو إدراكٌ لعلاقة حقيقة داخل رابطة سابقة على انفصال الذات_الموضوع في الفكر. فإن نفهم معنى هو أمر يتضمن أن ندخل في علاقة حقيقة، وليس علاقة خيالية، مع صور "الروح" الم موضوعة المبنية حولنا. إنه مسألة تفاعل متتبادل بين الشخص الفرد وبين الروح الموضوعي داخل دائرة تأويلية تفترض مسبقاً تفاعل الاثنين معاً. المعنى هو الاسم الذي يُطلق على مختلف ضروب العلاقات في هذا التفاعل المتتبادل.

ولدائريه المعنى نتيجة أخرى باللغة الأهمية للهرمنيوطيقاً: فليس هناك، في واقع الأمر، نقطة بدء حقيقة للفهم، مادام كل

جزء يفترض الأجزاء الأخرى مسبقاً. يعني ذلك استحالة الفهم بلا فرض مسبقة . Pre-Suppositionless فكل فعل للفهم يتم في سياق أفق معطى ؛ وحتى في مجال العلوم فإن المرء لا يفسر شيئاً إلا "بالنسبة إلى" أو "وفقاً لـ" إطار مرجعي ما . وفي الدراسات الإنسانية فإن الفهم يستخذ "الخبرة المعاشرة" كسياق له، والفهم الذي لا يتعلّق بالخبرة المعاشرة ولا يتّسّب إليها ليس فهماً ملائماً للدراسات الإنسانية (العلوم الروحية - Geisteswissenschaften) وإنه لما يبعث على السخرية أن يدعى "الموضوعية" أي تأويل يغفل تاريخية الخبرة المعاشرة ويطبق مقولات لازمانية على موضوعات تاريخية ؛ ذلك أن مثل هذا التأويل قد قام بتحريف الظاهرة منذ البداية.

وحيث إننا نفهم دائماً داخل أفقنا الخاص الذي هو جزء من الدائرة التأويلية، فإن من المتعذر وجود أي فهم غير موقفي لأي شيء من الأشياء. فنحن نفهم بواسطة الإحالة الدائمة لخبرتنا. من ذلك يتبيّن أن المهمة المنهجية التي يتّعّن على المفسّر أن يضطلع بها هي ألا يغمر نفسه كلياً في موضوعه (وهو أمر مستحيل على كل حال)، بل أن يجد طرقاً ممكّنة عملياً للتّفاعل المتبادل بين أفقه الخاص وبين أفق النص. وهذه، كما سوف نبيّن فيما بعد، هي المسألة التي أولاها جادamer انتباهاً كبيراً : كيف يمكننا أن نتحقّق، داخل أفقنا الخاص الذي لا مناص من استخدامه، انفتاحاً معيناً على النص لا يُقْحِم مقدماً مقولاتنا الخاصة عليه ؟

خلاصة

أهمية "دلتاي" لفلسفة التأويل:

أسهم "دلتاي" إسهاماً كبيراً في توسيع نطاق الهرمنيوطيقا؛ وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية. وقد كان تفكيره التأويلي المبكر قريباً جداً من النزعة السيكولوجية عند شلابيرماخر؛ ولم يخلص من هذه النزعة إلا بعد جهد وعبر تطور فكري تدريجي، لكي يصل إلى تصور للتأويل على أنه منصب على التعبير عن "الخبرة المعاشرة" دون إحالة إلى مؤلفه. غير أنه منذ أن وصل إلى ذلك أصبحت الهرمنيوطيقاً، وليس علم النفس، هي أساس الدراسات الإنسانية. وقد حقق دلتاي بذلك هدفين من أهم أهدافه الكبرى : فهذا التصور أولاً قد ركز مشكلة التأويل على شيء له وضع ثابت و دائم و موضوعي، وبذلك أمكن للدراسات الإنسانية أن تأمل في بلوغ معرفة ذات صواب موضوعي، مادام موضوعها ثابتاً في ذاته إلى حد ما. ومن الواضح ثانياً أن هذا الموضوع يدعو إلى طرق لفهم "تاريخية" لا علمية؛ إذ يتعدى أن يُفهم إلا من خلال الإحالة إلى الحياة ذاتها بكل ما تتصف به من تاريخية و زمانية. ومن المحال النفاذ، بعمق متزايد على الدوام، إلى معنى تعبيرات الحياة، إلا من خلال الفهم التاريخي.

يترب على ذلك نتائج تتعلق بنظرية الأدب : فقد عاد بمقدور المرء أن يتحدث، بحق ومعقولية، عن "الصدق" Truth في عمل أدبي ما، وأن ينظر إلى "الشكل" لا على أنه عنصر منفصل في حد ذاته، بل على أنه رمز لحقائق داخلية. الفن عند دلتاي هو أنتي تعبير عن الحياة ؛ والأدب العظيم متجلّ في الخبرة المعاشرة لأسرار الحياة : لماذا نولد ونموت ونفرح ونحزن ونحب ونكره، ما سر قوة الإنسان وضعفه، ومكانه الغامض الملتبس في الطبيعة. وقد أصاب بولنو حين قال : "إذا المرء قادرٌ على الفن لأنَّه حق التعبير عن الحياة، فإنه إذن يغفل أنه إنما يقدر الفن لأجل ذاته فحسب" ؟ فرغم أن العمل الفني هو خيرٌ في ذاته، ورؤيته ليست وسيلة لأي غاية أخرى، فإن العمل ليس صامتاً تجاه الإنسان بل هو يخاطب طبيعته الداخلية، وهو مرتبط بشيء ما يتحطى ذاته. الفن، بتعبير آخر، ليس مجرد لعب حر بالأشكال كما يفترض بعض الجماليين المطربين Aestheticians ؛ بل الفن ضرب من الغذاء الروحي الذي يعبر عن الينابيع الثرة للحياة التي نضطرب فيها. وفي مستهل كتابه "الحقب الثلاث للاستطيفا الحديثة ومهمتها الحاضرة" (١٨٩٢) يضع دلتاي كشعار له قول شيلر : "عسى أن نكف عن طلب الجمال ونستبدل به طلب الحقيقة". الحق (الصدق) Truth هنا، بطبعية الحال، لا يستخدم بمعنى ميتافيزيقي، بل يشير إلى التمثيل الأمين للحقيقة الداخلية.

هكذا يضع دلتأي تأويل العمل الفني الأدبي في سياق تاريخية الفهم الذاتي للإنسان. إنه تاريخي ليس فقط لأنه يتعين عليه أن يفسر موضوعاً (شيئاً) موروثاً تاريخياً، بل لأن المراء يجب أن يفهم الموضوع في أفق زمانيته هو ومن موقعه هو في التاريخ (أي زمانية المراء وموقع المراء). ولأن العمل المعيّر يتضمن فهم الإنسان لنفسه، فهو يفتح واقعاً لا هو "ذاتي" ولا هو "موضوعي" حقاً (أي منفصل عن أفق فهمنا لأنفسنا). ومن الوجهة الميثودولوجية؛ فإن هذا يجده التأويل بمشكلة فهم معنى خارج - بطريقة ما - عن قسمة "الذات - الموضوع" التي تميز التفكير العلمي.

لقد جرت مياه كثيرة في الهرمنيوطيقا منذ دلتأي وتغيرت أمور كثيرة؛ وبوسعنا أن نلاحظ من موقعنا الحالي أنه لم ينبع تمام النجاح في التخلص من النزعة العلمية وال موضوعية للمدرسة التاريخية التي أخذ على نفسه أن يتجاوزها. إننا نرى اليوم بوضوح أكثر أن طلب "المعرفة الصائبة موضوعياً" كانت هي نفسها انعكاساً مثل علمية مناقضة تماماً لتاريخية فهمنا الذاتي. وربما أمكننا أن نصرح بأن "الحياة" هي نفسها مقوله قريبة بشكل مرير لـ "الروح الموضوعي" Objective Spirit عند هيجل رغم اعتراض دلتأي ومناؤاته للمثالية المطلقة ومحاولته تأسيس الهرمنيوطيقا على وقائع إمبريقية خالية من أي عنصر ميتافيزيقي. وقد نأخذ على دلتأي كذلك أنه نظر إلى الفهم - كما فعل

اشلایر ماخر - على أنه إعادة معايشة وإعادة بناء خبرة المؤلف، وأنه من ثم مماثل لفعل الإبداع؛ ذلك لأن عملية فهم السمافونية التاسعة لبيتهوفن هي بالطبع مختلفة غاية الاختلاف عن عملية إبداع بيتهوفن لها. إن العمل ليخاطبنا في تأثيره الكلي؛ فعمليات خلقه تقتضي معرفةً لا يلزمها امتلاكها لكي "فهم" ما "يقال" في العمل.

على أن دلتاي قد جدد مشروع الهرمنيوطيقا العامة وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام. لقد وضعها في أفق "التاريخية" الذي أحرزَت فيه تطوراً هاماً فيما بعد. لقد أرسى الأسس لتفكير هيدجر في زمانية الفهم الذاتي. ومن الممكن أن نعد دلتاي بحق أبا "الإشكالية" التأويلية المعاصرة.

www.alkottob.com

الفصل

السابع

7

هسل

ما الفينومينولوجيا ؟

الفينومينولوجيا الخالصة (البحثة)

المحاضرة الافتتاحية في فرایبورج ١٩١٧.

سيداتي، سادقي، زملائي الأجلاء، أصدقائي الأعزاء

١- إن الحقبة التي قدرَّ لنا أن نعيش فيها، تتعجب بالأحداث المذهلة في شتى مجالات الحياة الروحية للجنس البشري. فما من شيء أنسانه جهود الأجيال السابقة في كل حقل من حقول الشقاقة، وتعهداته إلى أن صار نسقاً كلياً مُؤلِّفاً؛ وما من أسلوب راسخ تأسس واستتب بوصفه منهجاً أو معياراً، إلا اعتراف التغيير في هذه الآونة وطفق يبحث عن أشكال جديدة يتسمى بها للعقل، الذي لم يهدأ له جنب، أن ينمو بحرية أكبر : في الحياة السياسية والاقتصادية، في التقنية، في الفنون الجميلة، وليس بأقلها على

الإطلاق في العلوم، وحتى العلوم الطبيعية الرياضية التي كانت قدّيماً نموذجاً للكمال النظري، قد غيرت أسلوبها تغييراً كلياً خلال بضعة عقود من إعادة البناء.

٢ - ولا تشد الفلسفة في شيء عن هذه الصورة. ففي مجال الفلسفة كانت الفلسفات التي استنفت طاقاتها في الفترة التي أعقبت الإطاحة بالفلسفة الهيجلية هي فلسفات النهضة بالدرجة الأساس. لقد كانت هذه الفلسفات بمثابة إعادة إنتاج لفلسفات الماضي. وكانت مناهجها وشطر من محتواها الجوهرى تعود إلى مفكري الماضي العظام.

٣ - لقد عادت الحاجة تلح إلى فلسفة جديدة تماماً، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلات الفلسفية بشكل جذرى مسلطه الضوء من جديد على معانيها وأفكارها

الرئيسية، لكي تنتهي بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تصاغ على أساسها المشكلات إن كان لها أن تتعثر على حل علمي أصيل.

٤ - هاهو علم أساسي جديد ينشأ داخل مجال الفلسفة، إنه "الفيينومينولوجيا الحالصة (البحثة)". إنه علم ذو غطٍّ جديداً تماماً ومجالٌ عريض لا نهاية له، ولا يقل صرامةً منهجه عن أيٍّ من العلوم الحديثة. على هذه الفينومينولوجيا الحالصة تتأسس جميعُ أفرعِ الفلسفة، ومن خلال نموها تستمد هذه الأفرعُ قوتها عن هذه الفينومينولوجيا الحالصة أريد أن أتحدث - عن منهاجها و موضوعها الذي تعجز المذاهب الطبيعية عن رؤيته وإدراك كنهه.

٥ - تدعى الفينومينولوجيا الحالصة أنها هي العلم الخاص بالظواهر المحسبة. وهذا التصور عن "الظاهرة"، والذي نشأ تحت أسماء عديدة منذ القرن الثامن عشر دون أن يسلط عليه الضوء، هو ما ينبغي أن نعرض له قبل أي شيء آخر.

٦ - سنعرض أولاً لالارتباط الضروري بين "الموضوع" Object و "الصدق" Truth، والمعرفة - مستخدمين هذه الكلمات بأوسع معانيها. فكل موضوع تناوله منظومة مغلقة من "الحقائق" التي تصدق عليه. وله من جهة أخرى منظومة مثالية من العمليات التي يمكن بفضلها أن يُقدمَ الموضوع والحقائق إلى أي ذات عارفة.

إذا أنعمنا النظر في هذه العمليات سنجد في المستوى المعرفي الأدنى أنها عمليات تجربة أو خبرة، أو بمعنى أعم، عمليات حدس (عيان / معاينة) تقوم بإدراك الشيء في نسخته الأصلية.

٧ - من الواضح أن شيئاً شبيهاً بذلك يحدث في كل أنواع الحodos وفي جميع العمليات الأخرى التي تقصد موضوعاً ما حتى لو كانت مجرد إعادة تمثيل (مثل تذكر معاينات صورية، ومثل عمليات تأمل موضوع رمزي)، أي حتى لو كانت لا تدرك الشيء بوصفه حاضراً أمامها بشخصه بل تعده بوصفه متذكراً أو مُعاداً تمثيله بالصورة أو بطريق الإشارات الرمزية وما إليها، أو حتى عندما يكون الحكم على واقعية الشيء المدرَك أمراً غير محدد لسبب أو لآخر.

ومن ثم فحتى الحodos (العيانات) الخيالية هي معاينة موضوعات، ولها كل ما للظواهر الأخرى من خصائص مع إضافة خاصية تمييز "موضوعها" كشيء غير متحقق.

ولكي يمكن للمعرفة النظرية العليا أن تبدأ على الإطلاق فلا بد من أن تسبقها معاينة للموضوعات التي تنتهي لمجالها. فلا بد مثلاً من أن نخبر الموضوعات الطبيعية أولاً حتى يمكننا القيام بأي تنظير عنها. و "أن نخبر" معناه أن نعاين شيئاً ما في وعيانا وأن نحكم بأنه واقعي حقيقي، أي الوعي بالموضوع الأصلي بوصفه حاضراً بشخصه. وبتعبير آخر يمكننا القول بأن "الموضوعات" أو "الأشياء" قمية بأن تكون لا شيء على

الإطلاق بالنسبة للذات العارفة ما لم "تظهر" لهذه الذات، أي ما لم تُحرز هذه الذات على "ظاهرة" لهذه الأشياء. ومن هنا فإن كلمة "ظاهرة" Phenomenon في هذه الحالة تشير إلى محتوى معين يقطن داخل الوعي الذي يعاينه ويكون أساساً للحكم بواقعيته.

٨ - ولا يختلف الأمر عن ذلك إذا انتقلنا إلى عملية متابعة موضوع ما في سلسلة من العينات التي تشيّد معاً وحدة مؤلفة من وعي واحد مستمر بموضوع واحد بعينه. إن الطريقة التي يقدم بها الموضوع داخل كل حدس من حدوس هذا الوعي المستمر قد تختلف باستمرار - فتغير العينات مع كل لفتة وكل تحول ومع تغير زاوية النظر من اليمين إلى اليسار ومن الأعلى إلى الأسفل ويظل مظهر الشيء يتعدد مع كل نقلة من إدراك حسي إلى آخر بلا انقطاع. ورغم ذلك فإن وعيها، وبسبب من مسلك هذه الإدراكات الحسية المتعاقبة وطريقة تتابع صورها ومسار تغيرها، يظل معيناً لنفس الموضوع كموضوع واحد بعينه لا كثرة متغيرة من الموضوعات. وبنعتبر آخر يمكننا القول بأنه في باطن هذا الوعي وفي صميمه ثمة ظاهرة واحدة مفردة تتخلل جميع التمثلات الظاهرة العديدة.

٩ - ويمتد هذا المفهوم أكثر فأكثر حين نعم النظر في الوظائف المعرفية الأعلى : في الأنشطة والترابطات المتعددة للإدراك النظري التصوري الترکيبي الإشاري. فكل عملية مفردة من أي

من هذه الأصناف هي في صميمها عمليةٌ وعيٌ بال موضوع الخاص بها، غير أن الموضوع هنا هو عملية تفكير من نوع معين. ومن ثم يُدرك هذا الموضوع كطرف في رابطة، كمتصلٍ في علاقة، إلخ. من جهة أخرى تتحد العمليات المعرفية المفردة في الوعي الواحد الذي يشكل داخله موضوعيةً تأليفيةً واحدة أو حالة حمليةً واحدة مثلاً أو سياقاً نظرياً واحداً. إننا هنا بإزاء موضوع كالذي نعبر عنه في جمل من قبيل : "الموضوع متعلق بهذه الطريقة أو تلك .." ، "إنه كلٌّ مكون من هذه الأجزاء أو تلك" ، "العلاقة بـ تلزم عن العلاقة أ..." إلخ

١٠ - هذا الوعي الخاص بمثل هذه التكوينات التأليفية يحدث خلال هذه الأفعال المتعددة والتي تتحدد لتكون وحدات عليا من الوعي، ويحدث بواسطة ظواهر تتشكل داخلياً (محايطة) وتعمل في الوقت نفسه كأساس ل مختلف عمليات الحكم : مثل الصدق اليقيني، الاحتمال، الإمكان... إلخ

١١ - يمتد مفهوم "الظاهرة" أكثر لينسحب على الأحوال المتغيرة (الوضوح والغموض، الجلاء والخفاء..) لكون المرء على وعي بشيء ما، والتي يمكن فيها أن تُقدم للوعي علاقة أو صلة واحدة بعينها، أو تُعطى له نفس الحالة أو نفس الترابط المنطقي، وهكذا.

١٢ - وصفوة القول: أن المفهوم الأول والأكثر بدأة للظاهرة يشير إلى النطاق المحدود من تلك الواقع المعطاة للحس، والذي من خلاله تظهر الطبيعة وتتبدي في عملية الإدراك.

١٣ - ثم امتد المفهوم تلقائياً ليشمل كل صنف من الأشياء التي يتصدّها الحس أو يُمْوِضُّها. ثم امتد ليشمل أيضاً نطاق تلك الموضوعات التركيبيّة التي تُعطي للوعي خلال تراكم إشارية وترابطية. وبذلك يكون المفهوم قد شمل جميع الأحوال التي تقدّم فيها الأشياء إلى الوعي. وقد رأينا في النهاية أنه يشمل كل مجال الوعي وكل الطرائق التي يتم بها الوعي بشيء ما وكل المكونات التي تدرج تحت هذه الطرائق. ومادمتنا نقول إن مفهوم الظاهرة يشمل جميع الطرق التي يكون بها المرء على وعي بشيء ما فإن ذلك يعني أنه يشمل أيضاً كل صنف من أصناف المشاعر والرغبة والإرادة وما ينطوي عليه من نزوع أو سلوك.

١٤ - وببسورنا أن نفهم هذا التوسيع في المفهوم إذا ما تذكّرنا أن هناك فئات هائلة من الموضوعات _ شاملة جميع الموضوعات الثقافية وجميع القيم والفضائل والأعمال _ لا يمكننا أن نَخْبِرَها ونفهمها وندركها موضوعياً بما هي كذلك ما لم نشرك الوعي العاطفي والإرادي. ليس هناك موضوع من فئة "الأعمال الفنية" مثلاً يمكن أن يُمْوِضَّ لأي كائن خلو من الحساسية الاستطيقية (الجمالية)، أو كائن متصرف بالعمى الاستطيقي إن صح التعبير.

١٥ - حصلنا من خلال هذا العرض لمفهوم "الظاهرة" على تصور مبدئي لعلم ظاهريات عام، أي علم الظواهر الموضوعية بجميع أنواعها، أو علم بكل نوع من الموضوعات. على أن يؤخذ مصطلح "موضوع" فقط بمعنى أيما شيء لديه تلك التحديدات

التي يقدم بها نفسه للوعي، وهو يقدم نفسه خلال تلك الأحوال المتغيرة التي يتبدى فيها. ومن ثم تكون مهمة الفينومينولوجيا هي أن تبحث في كيف يتراءى شيءٌ مدرك أو متذكر أو متخيل بالشكل الذي يتراءى به، أو كيف يبدو بفضل ما يتصفه الحس أو تصفيه تلك الخصائص الباطنة للمدرك أو المتذكر أو المتخيل نفسه. ومن الواضح أن على الفينومينولوجيا أن تبحث بنفس الطريقة كيف يبدو ما يُجمع أو كيف يتراءى في عملية جمعه، وكيف يبدو ما يُفرق إذ يفرق، وكيف يبدو ما يُنتَج إذ يُنتَج، وبالمثل في كل فعل من أفعال التفكير كيف يحوز هذا الفكر "ظاهرياً" على ما يفكر فيه. كيف يبدو العمل الفني في عملية التذوق الفني على ما يبدو عليه، كيف يبدو الشيء المشكل، في عملية التشكيل، على ما يبدو عليه، إلخ. ما تريده الفينومينولوجيا في جميع هذه البحوث هو أن تبرهن على كل ما تراه متضمناً في النظرية بافتراض الصواب الكلي للنظرية. غير أنها إذ تفعل ذلك سيكون عليها أن تشير في بحوثها إلى الطبيعة الداخلية للإدراك نفسه، للذكر (أو أي طريقة أخرى للتمثيل) نفسه، للتفكير والتقييم والإرادة والفعل - معأخذ هذه الأفعال كما تبدي في التأمل الحدسي الباطني. وبتعبير ديكاريتي يمكننا القول بأن البحث سيكون منصبًا على "الكونجيتو" Cogito-to (الأنّا أفكّر) بحد ذاته بالإضافة إلى "المفكّر" به بوصفه مفكراً به". Cogitatum Qua Ccogitatum

ارتباطاً لا انفصام له في الوجود، فمن المتعقل أن يكونا مرتبطين في البحث أيضاً.

١٦ - إذا كانت هذه هي الموضوعات الرئيسية للفينومينولوجيا، فمن الممكن أيضاً أن نطلق عليها "علم الوعي" Science of Consciousness، على أن نأخذ الوعي هنا بمعناه الخالص، الوعي "ما هو كذلك".

١٧ - ولكي نحدد هذا العلم بشكل أكثر دقة، فسوف ندخل تمييزاً بسيطأً بين "الظواهر" Phenomena والمواضيع Objects بالمعنى العريض للكلمة. بلغة المنطق الشائعة يعد أي "موضوع" "Subject" بعض النظر عن صدق محمولاته، هو "موضوع" Object^(*). بهذا المعنى إذن تعدد كل ظاهرة هي أيضاً موضوع. بهذا المفهوم الأعرض للموضوع وبهذا المفهوم للموضوع الفردي على وجهه الخصوص، تقف الموضوعات من جهة والظواهر من جهة أخرى على طرفي نقىض. إن الموضوعات، جميع الموضوعات الطبيعية مثلاً، هي موضوعات غريبة عن الوعي. فالوعي يوضعها حقاً ويضعها كحقائق واقعة. إلا أن من عجائب الوعي الذي يخبرها ويعيها أنه يضفي على ظواهره الخاصة حساً بأنها مظاهر لموضوعات غريبة عنه

(*) ليلحظ القارئ أن كلمة "موضوع" الأولى "Subject" هي التي تقابل "المحمول" Predicate في المنطق، وأن كلمة "موضوع" الثانية "Object" هي التي تقابل "الذات" Subject في الميتافيزيقا وفي نظرية المعرفة.

ويعرف هذه الموضوعات الخارجية خلال عمليات تلم بهذا الحس وتطلع عليه. هذه الموضوعات التي ليست عمليات واعية ولا مكونات محايدة لعمليات واعية سنسميها لذلك "موضوعات Objects" بالمعنى العريض للكلمة.

١٨ - يفضي بنا هذا إلى علمين منفصلين بينهما تفاوت كأشد ما يكون التفاوت : الفينومينولوجيا من جهة، أي علم الوعي كما هو في ذاته، والعلوم "الموضوعية" بعامة من جهة أخرى.

١٩ - إن الموضوعات الخاصة بهذه العلمين المتقابلين (وهي موضوعات بينها ارتباط واضح) يناظرها نوعان مختلفان جوهرياً من الخبرة ومن الحدس بصفة عامة : الخبرة المحايدة (المباطنة Immanent) والخبرة الموضوعية (وتسمى أيضاً الخبرة الخارجية أو الخبرة "المفارقة" Transcendent). تتألف الخبرة المحايدة من مجرد الرؤية التي تحدث في التأمل والتي يتم بها فهم الوعي وذلك الذي يعيه الوعي. مثال ذلك أن حُبَّاً أو رغبة ما أقوم بها الآن تدخل إلى خبرتي عن طريق مجرد نظرة استعادة، وبواسطة هذه النظرة تُقدَّم لي هذه الرغبة بشكل مطلق. وبقدرنا أن ندرك ما يعنيه تعبير "بشكل مطلق" من خلال المقارنة : فليس بقدرنا أن نُخْبِرُ أي شيء خارجي إلا بقدر ما يقدم نفسه لنا حسياً من خلال هذه الإشارة أو تلك. أما الحب فليس له تمثيلات متغيرة وليس له منظورات أو إطلالات متبدلة - فأنظر إليه مثلاً من فوق أو من تحت أو من قريب أو من بعيد.

إنه ليس شيئاً غريباً بأية حال عن الوعي بحيث يقدم نفسه إلى الوعي خلال وساطة ظواهر مختلفة عن الحب نفسه. فـ "أن أحب" هو في الصميم "أن أعي".

- ٢٠ - يشتبك هذا مع حقيقة أن ما هو معطى للتأمل المحايث هو شيء لا شك في وجوده ولا يمكن أن يرقى إليه الشك، في حين أن ما نَخْبِرُه من خلال التجربة الخارجية فإنه يقبل دائمًا احتمال أن يتكتشف، في سياق الخبرات التالية، أنه موضوع متوهّم.
- ٢١ - على أن الخبرتين المحايثة والمفارقة هما رغم ذلك مرتبتان بشكل وثيق : فبوسعنا الانتقال من الواحدة إلى الأخرى بمجرد نقلة في الموقف أو تغيير في الاتجاه.

٢٢ - أما في الموقف الطبيعي Natural Attitude فتحن نَخْبِرُ (بين أشياء أخرى) عمليات في الطبيعة. نحن نلتفت إليها، نلاحظها، نصفها، نُدرِّجها تحت مفاهيم أو تصورات. وفيما نحن نقوم بذلك تحدث في وعينا الاختباري والنظري عملياتٌ شعورية متعددةُ الشكل ذاتُ مكوناتٍ محايشة متغيرة على الدوام. فالأشياء التي ندركها تقدم نفسها عبر جوانب في تجدد مستمر، أشكالها مظللة بطرق محددة حسب المنظور، ويجري تأويل معطيات الحواس المختلفة بطرق محددة، كألوان مثلاً للأشكال المدرَّكة أو كحرارة منبعثة منها ؛ وتعزز الكيفيات الحسية التي يتم تأويلها إلى أحوال واقعية، إلخ. تقدم كلٌّ من هذه الحواس معطياتها الإدراكية ويتم كل ذلك في الوعي بفضل

سلسلة محددة من العمليات الوعية المتتجددة. غير أن الشخص في الموقف الطبيعي لا يدرى بشيء من ذلك. فهو ينفّذ أفعال الخبرة والإسناد والتجميع ولكنه فيما يقوم بذلك لا ينظر (إلى الداخل) تجاه هذه الأفعال بل ينظر (إلى الخارج) تجاه الموضوعات التي يشملها بوعيه.

٢٣ - بمقدور المرء من جهة أخرى أن يحول بؤرة انتباهه الطبيعية إلى بؤرة تأمليّة (انعكاسية) فينومينولوجية، فيجعل وعيه الحالي المتدفع، وبالتالي يجعل الظواهر المتعددة الأشكال بلا نهاية، محطّ ملاحظاته وأوصافه واستقصاءاته النظرية، تلك الاستقصاءات التي نسميها باختصار "فينومينولوجية".

٢٤ - إلا أنه عند هذه النقطة تبرز أسئلة يمكن في الموقف الراهن أن نسميها الأسئلة الأشد حسماً : أليس هذا الذي وصفناه لتونا بأنه تأمل محايث، هو هو الخبرة السيكولوجية الداخلية ؟ ألا يكون علم النفس هو المكان الصحيح لدراسة الوعي بجميع ظواهره ؟ ومهما يكن من تعاميّه عن جميع المشكلات الجنزريّة المتعلقة بالأوضاع التي تجري في الوعي المحايث، أليس من الواضح أن مثل هذه البحوث ينبغي أن تتّسمى إلى علم النفس بل أن تكون أساسية فيه ؟

٢٥ - ولكي نبدأ فإننا نطرح هذه القضية : الفينومينولوجيا الحالصة هي علم الوعي الحالص (الشعور المحسّ). وهذا يعني أن الفينومينولوجيا الحالصة تعتمد على التأمل الحالص وحده.

والتأمل الخالص يستبعد، بوصفه تاماً خالصاً، كل نوع من الخبرة الخارجية، ومن ثم فهو يحظر إدخال أي موضوعات غريبة على الوعي. أما علم النفس فهو علم "الطبيعة" النفسية؛ وهو من ثم علم الوعي بوصفه "طبيعة" أو بوصفه حداً واقعياً يجري في العالم المكاني الزماني. ينصب علم النفس على عملية الخبرة النفسية وهي عملية إدراك ذاتي تصل التأمل المحايث (المباطن / الجوانين / الداخلي) بالخبرة الخارجية، البرانية. كما أنه في الخبرة السيكولوجية يكون الحدث النفسي معطى بوصفه حداً داخل لحمة الطبيعة. يتميز علم النفس بأنه، بوصفه علماً طبيعياً بالحياة النفسية، يعتبر عمليات الوعي عمليات واعية للكائن حي، أي أنه ينظر إليها كملحقات سبية حقيقة للأجسام حية. وعلى عالم السيكولوجيا أن يلتجأ إلى التأمل لكي يضع يده على العمليات الواعية المعطاة خبروياً. غير أن هذا التأمل لا يظل متزماً بالتأمل الخالص، لأنه مادام متتمماً فعلياً للجسم الحي المعنى فهو موصول بتجربة الأشياء الخارجية. ومن ثم فإن الوعي بالخبرة السيكولوجية لا يعود وعيًا خالصاً. فحين نؤوله موضوعياً بهذه الطريقة يصبح الوعي نفسه شيئاً مفارقًا (برانياً)، يصبح حداً في العالم المكاني الذي يبدو، بفضل الوعي، شيئاً مفارقًا.

٢٦ - الحقيقة الجوهرية هي أن هناك صنفاً من الحدس (العيان) هو - بعكس الخبرة السيكولوجية - يقى داخل التأمل الخالص :

فالتأمل الخالص يستبعد كل ما هو معطى في الموقف الطبيعي، ويستبعد من ثم كل ما هو "طبيعة".

٢٧ - تتجه إذن إلى الوعي كما هو في صميمه وبمكوناته الداخلية الخاصة، ولا ندخل في بحثنا أي شيء يتجاوز الوعي.

٢٨ - لن ندخل في بحثنا إلا ما هو معطى للتأمل الخالص، بكل دقائقه الجوهرية المحايثة تماماً كما هي معطاة للتأمل الخالص.

٢٩ - منذ زمن بعيد اقترب ديكارت من اكتشاف المجال الفينومينولوجي المحس، وذلك في تأمله الشهير والأساسي (والذي لم يؤت ثماراً تذكر رغم ذلك) الذي أفضى إلى عبارته المأثورة "أنا أفكر، أنا موجود". ويعقدورنا أن نتوصل إلى ما يُسمى "الرد الفينومينولوجي Phenomenological reduction" بتحويل منهج ديكارت، وذلك باقتفائه بدقة واستبصر بنتائجـهـ مع إغفال كل ما كان يهدف إليه ديكارت من هذا المنهج.

الرد الفينومينولوجي هو المنهج الكفيل بتنمية المجال الفينومينولوجي للوعي تنبـيـةـ تامةـ منـ كـلـ تـطـفـلـ منـ جـانـبـ الواقع الموضوعـيـ وإيقـائـهـ خـالـصـاـ مـنـهـاـ. تـأـمـلـ ماـ يـلـيـ :ـ الطـبـيـعـةـ (ـالـعـالـمـ الـمـوـضـوـعـيـ الـمـكـانـيـ الزـمـانـيـ)ـ مـعـطـاـةـ لـنـاـ بـصـفـةـ دائـمـةـ ؛ـ فـهـيـ فيـ المـوـقـعـ الطـبـيـعـيـ تـشـكـلـ مـجـالـ بـحـثـاـ فـيـ الـعـلـمـ الـطـبـيـعـيـ وـمـجـالـ أـغـرـاضـنـاـ الـعـمـلـيـةـ. وـمـعـ ذـلـكـ فـلـيـسـ هـنـاكـ مـاـ يـمـنـعـنـاـ مـنـ أـنـ نـوـقـفـ إـنـ صـحـ التـعـبـيرـ ؟ـ أـيـ اـعـتـقـادـ فـيـ وـاقـعـيـتـهـ رـغـمـ أـنـ هـذـاـ

الاعتقاد دائم الحدوث طوال الوقت في عملياتنا الذهنية. فليس هناك اعتقاد على أية حال ولا اقتناع، مهما بلغ من وضوح، يستبعد بطبيعته إمكانية تحييدها بشكل ما أو تجريدها من سطوتها. يمكننا أن ندرك ذلك حين تأمل أي حالة تقوم فيها بتحييس رأي من آرائنا، لترد على الاعتراضات الموجهة إليه مثلاً أو لتعيد البرهنة عليه على أساس جديد. في هذه الحالة قد تكون في الحقيقة على يقين تام من هذا الاعتقاد ولا تساورنا فيه أي شكوك. غير أنها طوال مسار البحث تقوم بتغيير مسلكنا تجاه هذا الاعتقاد؛ وبدون أدنى تخلٌ عن هذا الاعتقاد فنحن متوقفون عن الأخذ به وننكر على أنفسنا قبول ما ينص ببساطة على أنه حقيقة. وفيما البحث متاض في سبيله فإن هذه الحقيقة تتطلب موضعَ بحث، موضعَ نظر، تظل معلقة.

٣٠ - في حالتنا هذه، حالة التأمل الفينومينولوجي الخالص، ليست غايتنا هي بحث أو اختبار اعتقادنا في وقائع غريبة عن الوعي. غير أن بإمكاننا القيام بتحييد ذلك الوعي بالواقع الذي يجعلنا نرى الطبيعة موجودة ومعطاة لنا. وبإمكاننا أن نفعل ذلك وفق مشيئتنا تماماً. إن غايتنا الوحيدة هي بلوغ ميدان الوعي الخالص وإيقائه خالصاً. وفي سبيل هذه الغاية فنحن نتعهد بعدم قبول اعتقدات تتعلق بالخبرة الموضوعية، ونتعهد أيضاً بالامتناع عن استخدام أي استنتاج مستمد من الخبرة الموضوعية.

٣١ - ستتوقف - إذن - عن الحكم على وجود الطبيعة المادية،

وجود كل ما هو جسم، بما فيه وجود جسمي، أي جسم الذات المدركة.

٣٢ - يترتب على ذلك أننا سنتوقف - أيضاً - عن الحكم على كل خبرة سيميولوجية. فما دمنا قد امتنعنا تماماً عن اعتبار الطبيعة والأشياء الجسمية كحقائق معطاة، فإن افتراض أي عملية شعورية من أي نوع كشيء له صلة جسمية أو كحدث يحدث في الطبيعة هو افتراض يزول من تلقاء نفسه.

٣٣ - ماذا يتبقى لنا؟

ما الذي يبقى بعد أن يتم هذا الاستبعاد المنهجي لكل الواقع الموضوعية؟ الجواب واضح. فبعد أن أقصينا كلٌّ واقعٌ اختباريٌّ وحيدناه وضربنا عنه صفحأً، مما يزال لدينا، وبدون أدنى شك، كلُّ ظواهر الخبرة. ويصدق هذا أيضاً على العالم الموضوعي برمته. لقد امتنعنا عن الحكم على وجود العالم الموضوعي، كما لو أننا قد "وضعناه بين قوسين". فالذي يبقى لنا هو جميع ظواهر العالم، تلك الظواهر التي تدرك بالتأمل كما هي في ذاتها على نحو مطلق. ذلك أن كل مكونات الوعي هذه تظل في صميمها كما هي. وإنما من مكونات الوعي هذه يتم تشديد العالم.

٣٤ - حين يكون اهتمامنا منصبأً على المحتوى الظاهري للأشياء، فلن يضيرها البتة أن نعلق الحكم على وجودها الموضوعي. ولن ينال التأمل أي تأثيرٍ حين ينصب على رؤية الظواهر كما تتوارد

وكما تتمثل في الوعي. بل عندها فقط في حقيقة الأمر يصبح التأمل نقىًّا وخلصاً. وحتى الاعتقاد نفسه في الأشياء الموضوعية، وهو ما يميز الخبرة الساذجة والتفكير الإمبريقي، لن يضيع علينا. بل سيقى لنا كما هو في صميمه ووفقاً للمعنى الكامن فيه. سنحلل خواصَّ المعاينة (المباطنة)، ونتعقب ترابطاته الممكنة، وبخاصة ما يتعلّق بالأسس. وندرس بالتأمل المحسّن مراحلَ تكونِ الاستبصار، ما يبقى من المعنى المقصود خلال هذه المراحل، وما يضفيه اكتمالُ الحدس على هذا المعنى، وما تضفيه ما تسمى البنية من تغيير وإثراء، وأيما تقدُّم يحرز بواسطة ما يسمى في هذا المقام "بلغ الحقيقة الموضوعية من خلال الاستبصار".

باتباع هذه الطريقة من الرد الفينومينولوجي (التوقف عن الاعتقاد في الأشياء الخارجية)، يمكن لأى نوع من الوعي النظري أو القييمي أو العملي أن يصبح موضوعاً للبحث، ويمكن جمع الحقائق الموضوعية التي ينطوي عليها أن تُستكشف. وسوف ينظر البحث إلى هذه الحقائق الموضوعية باعتبارها، ببساطة، متلازمات Correlates لـالوعي، وسوف يكون التساؤل مقصوراً على الظواهر (ما هي؟ وكيف هي؟) التي يمكن استخلاصها من العمليات الشعورية والترابطات المعنية. بهذه الطريقة يصبح كل شيء موضوعاً للبحث الفينومينولوجي : الأشياء في الطبيعة، الأشخاص، الجماعات،

الأشكال الاجتماعية، التكوينات الاجتماعية، التكوينات الشعرية والشكيلية، وكل صنف من الأعمال الثقافية. ستخضع جميعاً للبحث الفينومينولوجي، لا بوصفها حقائق موضوعية كما تُعامل في العلوم الموضوعية المقابلة، بل بالنظر إلى الوعي الذي يشيد (من خلال تَوَسُّط عدد مذهلٍ من بنيات الوعي) هذه الحقائق الموضوعية للذات الوعائية. الوعي وما يعيه.

ها هو ما يتبقى - إذن - كمجال للتأمل الخالص فورَ قيامنا بعملية الرد الفينومينولوجي: التنوع اللانهائي لطرائق الوعي من جهة، وما لا نهاية له من المتلازمات القصدية من جهة أخرى. إن ما يعصمنا من تجاوز هذا المجال هو الدليل الإرشادي الذي، بفضل منهج الرد الفينومينولوجي، يحصله كل اعتقاد موضوعي بمجرد بزوغه في الوعي. يهيب بنا هذا الدليل : ألا نشارك في هذا الاعتقاد، وألا ننزلق إلى الموقف العلمي الموضوعي، وأن نتمسك بالظاهرة الخالصة. ومن الجلي أن الدليل شامل من حيث المجال الذي تتوقف فيه عن قبول العلوم الموضوعية نفسها وعلم النفس واحدٌ منها ؛ وأن الدليل يستبدل بجميع العلوم ظواهرَ العلم، وهي في هذا الوضع الجديد تُعد من بين الموضوعات الكبرى للفينومينولوجيا.

٣٥ - ورغم ذلك، فما أن ندعى صدق أي قضية عن الأشياء الموضوعية، أي قضية على الإطلاق بما فيها الواقع التي لا تقبل

الشك، حتى نكون قد غادرنا أرض الفينومينولوجيا الحالصة.
لأننا عندئذ نكون قد وقفت على أرض موضوعية ما ونمارس
السيكولوجيا أو أي علم موضوعي آخر بدلاً من
الفينومينولوجيا.

٣٦ - والحق أن التوقف التام عن الحكم على الطبيعة يتعارض مع
أرسخ عاداتنا الخبروية والفكيرية وأعمقها جذوراً. إلا أن هذا
السبب هو بالتحديد ما يدعونا إلى توحّي اليقظة الكاملة
والوعي الذاتي التام أثناء القيام بالرد الفينومينولوجي، إذا كان
لنا أن نستكشف الوعي بطريقة منهجة في دخلته المضحة.

٣٧ - ولكن تظل تحفظاتُ أخرى تراود الذهن. فهل
الفينومينولوجيا الحالصة مكنة حقاً كعلم؟ وإن صح ذلك
فكيف؟ فما أن يصبح تعليقُ الحكم نافذَ المفعول حتى تكون
بإزاء الوعي المضح. غير أن ما نجده في الوعي المضح هو تيارُ
مضطربٌ من الظواهر العابرة التي لا تتكرر أبداً مهما بلغت
درجةُ اليقين الذي تقدّم به في الشعور المضح. إن الخبرة بحد
ذاتها ليست علمًا. ومادامت الذات المتأملة والعارفة لا تملك
بحق غير تيار الظواهر الخاص بها، ومادامت كل ذات عارفة
أخرى – جسمها وبالتالي وعيها أيضاً – تقع تحت طائلة
الاستبعاد، فكيف يمكن قيام أي علم تجريبي بعد ذلك؟ فالعلم
لا يمكن أن يكون "أناوحادياً" . Solipsistic، بل يجب أن
يكون صواباً بالنسبة لكل ذاتٍ مجرّبة.

٣٨ - إننا لنكون في موقف عصيّب حقاً لو أن العلم التجاريبي كان هو الصنف الوحيد من العلم. هكذا تُفضّي بنا إجابة السؤال الذي طرحته إلى المشكلات الفلسفية الأشد عمقاً التي لم تجد حلّاً لها حتى الآن. وممّا يكُن من أمر فيان فينيومينولوجيا الخالصة لم تنشأ لكي تكون علمًا إمبريقياً، وإن ما تسميه خلوصاً فيها ليس هو خلوص التأمل فحسب بل هو في الوقت نفسه ذلك الصنف من الخلوص الذي يختلف كل الاختلاف عما نصادف في أسماء العلوم الأخرى إذ تُسمى علوماً خالصة أو بحثة.

٣٩ - كثيراً ما نتحدث، بطريقة عامة ومفهومة، عن الرياضيات الخالصة أو البحثة، والحساب البحث، والهندسة البحثة، وعلم الحركة البحث..إلخ. ونحن نضع هذه العلوم، بوصفها علوماً قبليّة (a priori سابقة على التجربة)، في طرف مقابل للعلوم القائمة على التجربة والاستقراء كالعلوم الطبيعية. والعلوم الخالصة (البحثة) بهذا المعنى، أي العلوم القبلية، هي علوم خالصة من أي تقرير أو حكم Assertion عن الواقع التجاريبي. فهي تزعم أنها معنية بالممكن عقلياً وبقوانينه الخالصة وليس بالواقع الكائن والحقائق الموجودة. أما العلوم التجريبية فهي على العكس من ذلك علوم بالواقع الفعلي القائم والمعطى كما هو من خلال التجربة.

٤٠ - وكما يُصْدِف التحليلُ الحالصُ عن تناول الأشياء الواقعية ومقاديرها الفعلية لكي يبحث في القوانين الضرورية المتعلقة بـ ماهية أي مقدار ممكن، وكما تصدف الهندسةُ البحتةُ عن الأشكال الملاحظةُ في التجربة الفعلية لكي تبحث في الأشكال الممكنة وتحولاتها، والمشكّلة بحريّةً في الخيال الهندسي المحسّن، ولكي تؤسس قوانينها الضروريّة - كذلك تسعى الفيزيومنولوجيا الحالصية إلى دراسة عالم الوعي الحالص وظواهره لا بوصفه واقعاً فعلياً بل بوصفه مكنات محضَّة ذاتَ قوانينَ محضَّة. والحق أنَّ المرء حين يألف التأملَ الحالص لا يسعه إلا الأخذُ بأنَّ المكنات أيضاً خاضعة لقوانين عقلية في عالم الوعي المحسّن. مثال ذلك أنَّ الظواهر المحضَّة لموضوع مكاني ممكن والتي يقدم بها نفسه إلى الوعي لديها نسقُها المحدُّ القبلي من التكوينات الضروريَّة، والذي يفرض نفسه على كلَّ وعي مدرك إذا كان له القدرة على حدس الواقع المكاني.... من ذلك يتبيَّن أنَّ تعبير "قبلي" A Priori ليس قناعاً نفطي به شطحاً أيديولوجيَا معيناً بل هو ذو دلالة لا تختلف عن دلالة "الخلوص" في التحليل الرياضي الحالص أو في الهندسة الحالصية.

٤١ - من الواضح أنسني لا أستطيع هنا أن أقدم أكثر من هذا الأنالوجي المفيد : فبدون ممارسة حقيقة وعملٍ مضني لا يمكن

لأحد أن يحصل على فكرة كاملة عينية عما تكونه الرياضياتُ البحتة أو عن غزارة الاستِبصارات التي تقدمها الرياضياتُ البحتة. كذلك يلزم المرءَ نفسُ الصنف من العمل الذكي الذي لا يُغْنِي عنه أي توصيف عام إذا شاء أن يفهم علم الفينومينولوجيا على الحقيقة. أما عن أهمية العمل فهو ظاهرٌ للعين يدل عليه الموضعُ الفريدُ الذي تحتلُه الفينومينولوجيا بالنسبة للفلسفة من جهة وعلم النفس من جهة أخرى. إن الأهمية القصوى للفينومينولوجيا الخالصة في تأسيس السيكلولوجيا على أرض صلبة هي شيءٌ واضحٌ منذ البداية. فإذا كان كل شعور خاصاً لقوانين ضرورة بنفس الطريقة التي يخضع بها الواقع المكاني لقوانين الرياضيات، فإن هذه القوانين الضرورية ستكون بالغة الأهمية في دراسة حقائق الحياة الشعورية للكائنات البشرية وللحيوانات العجماء.

٤٢ - أما عن أهمية الفينومينولوجيا الخالصة بالنسبة للفلسفة فيكفي أن نشير إلى أن جميع المشكلات النظرية الخالصة، تلك المشكلات التي يشملها ما يسمى "نقد العقل"، العقل النظري والعقل العملي وملكة الحكم، هي مشكلات متعلقة تماماً بالترابط الضروري القائم بين الموضوعات النظرية والعملية والقيمية من جهة والوعي الذي تُحَايِثُه وتتأسس في باطنه من جهة أخرى. وبيسورنا أن نبرهن على أن المشكلات النظرية

الخالصة لا يمكن أن تصاغ بصرامة علمية ثم تُحل في ترابطها النهجي إلا على صعيد الوعي الحالص فينومينولوجيَاً وداخل إطارِ فينومينولوجيَا خالصة.

فإن كان لنقد العقل ولجميع المشكلات الخاصة به أن توضع على طريق العلم الدقيق، فإنما يكون ذلك بنوع من البحث يعتمد حدسيًا على ما هو معطى فينومينولوجيَا، وليس على تفكير من النوع الذي يؤلف مفاهيم قيمية، وهي لعبة يلعبها بناءات منبته تمامًا عن الحدس.

٤٣ - إنَّ الفلاسفة، كما يبدو الأمر في هذه الأيام، مولعون غایةً الولع بتقديم النقد من فوق بدلاً من دراسة الأشياء وفهمها من الداخل. وكثيراً ما يقفون من الفينومينولوجيَا نفس الموقف الذي وقفه باركلي (Berkeley) الذي لا ننكر عبريته كفيلسوفِ عالم نفس) منذ قرنين من الزمان تجاه "حساب الامتناهي Finite Calculus" الذي كان علماً ناشئاً آنذاك. لقد ظن باركلي أنه استطاع أن يثبت، بنقده المنطقي الحاد والسطحى رغم ذلك، أن هذا النوع من التحليل الرياضي هو شطحٌ لا أساس له على الإطلاق، ولعب فارغ بتجريديات جوفاء. وليس هناك أدنى شك في أن علم الفينومينولوجيَا، ذلك العلم الجديد الشديد المخصوصة، سوف يتغلب على كل عناد وكل بلادة؛ وسوف ينمو نمواً هائلاً. تماماً كما فعل حساب الامتناهي الذي كان غريباً

على أهل عصره، وكما فعلَ علمُ الفيزياء الدقيق، في مواجهة الفلسفة الطبيعية الرائعة الغموض لعصر النهضة، منذ ظهور جاليليو.

إد蒙د هسرل

المحاضرة الافتتاحية في فرايبورج ١٩١٧

* * *

ولد إد蒙د هسرل Edmund Husserl (1859-1938) في قرية بروسنيتز في مورافيا وكانت في ذلك الوقت جزءاً من الإمبراطورية النمساوية. درس الرياضيات في جامعتي ليزوج وبرلين وحصل على الدكتوراه في الرياضيات عام ١٨٨١. وفي جامعة ليزوج حضر المحاضرات الفلسفية لفيليهم فونت. قرر هسرل أن يهب نفسه كلياً للفلسفة، فارتحل إلى فيينا حيث تلقى محاضرات فلسفية لفرانز برنسانو (١٨٣٨-١٩١٧). ومن عام ١٩١٦ حتى عام ١٩٢٩ قام بالتدريس في فرايبورج حيث قضى بقية عمره.

كانت المهمة الرئيسية التي نذر لها نفسه هي أن يجعل الفلسفة "علمًا دقيقاً"، علمًا صارماً عاماً شاملًا. الفلسفة عند هسرل إذن يجب أن تكون علمًا يبدأ ببداية صحيحة ويتحرى الصواب منذ البداية، فلا يأخذ شيئاً على علاته ولا يُسلِّم بشيء، أي أن الفلسفة يجب أن تكون علمَ العلوم.. "علمًا بلا فروض مسبقة" Presup-Positionless Science .

■ هسرل ما الفيتومنولوجيا ؟ ■

استقرائي في صحته على الفهم الخدسي المباشر لحقائق ليس لها، ولا يلزمها، تبريرًّا بعدُ منها. إنها حقائق ضروريةٌ صدقها واضحٌ بذاته ولا تتطلبُ أساً أخرى. مثل هذه الحقائق الضرورية لا بد من وجودها إذا شئنا ألا نقع في "نكوص لانهائي" Infinite Regress للتبrier؛ وعلى هذه الحقائق البينة بذاتها تتأسس الحقائق البينة بغيرها ويتأسس العلم كلُه. بهذا المعنى يُعد مشروع هسرل في تأسيس المعرفة كلها على أساسٍ يقينيٍّ موحدٍ نظيرًا لمشروع ديكارت وامتدادًا له.

حملته على النزعة السيكولوجية:

كان هسرل في أول أعماله الكبرى "فلسفة الرياضيات" واقعًا في "النزعة السيكولوجية" Psychologism يفسر منشأ التصورات الرياضية، كالعدد والدوال والحقائق الحسابية.. إلخ، تفسيرًا مشوبًا بمسحة سيكولوجية. فيفسر امتلاكنا مثلاً لتصور العدد على أنه مشتقٌ من حodos عقلنا بالتجمعات بما هي كذلك. غير أنه، تحت تأثير فريجيه (1824-1925) G.Frege الذي انتقده في ذلك انتقاداً عنيفاً، تخلى عن هذا المنحى وتحولَ من نصير للنزعة السيكولوجية إلى واحد من أشد مناوئيها وأبعدهم أثراً. وكان من المرتبات المباشرة لرفضه للمذهب السيكولوجي تأسيسه للفلسفة الفينومينولوجية (*).

(*) أن الجدير بالتنويه أن هناك من يرى أن فريجيه لم يأخذ أطروحتات هسرل في كتابه "فلسفة الرياضيات" على وجهها الصحيح؛ وأن هسرل كان اهتمامه في هذا =

اربط ظهور الفلسفة الفينومينولوجية بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين. فقد أدى ترقى البحوث السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية إلى تحول كل علم منها إلى "نزعه" Ism تريدنا أن نرى كل شيء بمنظارها ونرد كل شيء إلى مقولاتها. فالسيكولوجيون يردون كل شيء إلى علم النفس حتى قوانين المنطق، والاجتماعيون يفسرون كل شيء تفسيراً اجتماعياً حتى التذوق الفني ! والتاريخيون يرون منطق التاريخ مهيمناً على كل الأشياء بما فيها صانع التاريخ نفسه - الإنسان !

تريد "النزعه السيكولوجية" (المذهب السيكولوجي) Psy- Chologism أن يجعل المنطق مجرد فرع من فروع علم النفس ؛ وأن الماهية الذهنية لأية قضية من القضايا المنطقية يمكن أن تردد إلى البواعث الذاتية التي صاحبتهما ؛ أو كأن معنى أي عبارة من العبارات لا يملك أي استقلال عن مجرى الشعور الذي اقتن به. ترى النزعه السيكولوجية أن تبرير "الاستدلال الاستباطي" De- ductive Inference يستند إلى أنها تمثل حقائق أساسية معينة عن الطريقة التي نفكّر بها. غير أن هذا الموقف ينطوي على مغالطة. فمثل هذه النظرة تتعامى عن الضرورة المطلقة للحقائق المنطقية من جهة،

= الكتاب منصبأً على دراسة طبيعة تصوراتنا الرياضية ومنشئها، وأن مثل هذا البحث لا شأن له بمسألة موضوعية هذه التصورات نفسها. والحق أن هسل في هذا الكتاب كان على وعي واضح بضرورة التفرقة بين أفكارنا عن الأعداد وبين الأعداد ذاتها.

■ هسل ما الفينومينولوجيا ؟ ■

وتصادر على المطلوب من جهة أخرى. فلو كانت الحقائق المنطقية تعتمد على أي صنف من الواقع حتى الواقع الصادقة عالمياً عن طريقة البشر في التفكير لكان قائمة على أشياء كان من الجائز أن تكون على غير ما هي عليه، مادامت هذه الواقع هي دائماً "عرضية" Contingent غير "ضرورية" Apodic-Necessary .

إذا أخذنا مثلاً الاستدلال الاستباطي التضمن لقضيتين ق، ك وسائل : "ق تلزم عنها ك، ق صادقة، إذن ك صادقة" ؟ قد ينزلق المرء إلى أن يعتبر هذه القضية تستمد تبريرها كاستدلال صحيح من وصفها لواقعية سيكولوجية عن الطريقة التي لا بد أن يفكر بها الناس : إذا رأى شخص ما أن "ق تلزم عنها ك" ، ورأى أن هناك ق، فمن المتعين أن يرى أن ك تترتب على ذلك. غير أنه يخلط إذاك بين الشعور القهري السببي الواقعي (وهو أمر عرضي حتى لو كان عالمياً) وبين الاستدلال المنطقي وهو أمر ضروري بغض النظر بما إذا كان أي شخص في الحقيقة يقوم بالاستدلال أم لا. قد يكون الاستدلال واصفاً للطريقة التي يفكر بها جميع الناس (وإن كنا نشك في ذلك)، غير أن هذا ليس هو الأساس الذي يستند إليه صواب الاستدلال. فصواب الاستدلال لا يعتمد على أي حقائق عامة عن عمليات سيكولوجية. والحق أن مما يُعد تفنيداً لكل النزعات الطبيعية Naturalism أن حقائق المنطق لا تعتمد على أية وقائع على الإطلاق ؛ فالمنطق "معياري" Prescrip-tive لا "وصفي" .

ومن جهة أخرى فإن كل محاولة طبيعية Naturalistic لتبرير المنطق تبريراً سيكولوجياً تنتهي على "دور" (*)؛ ذلك أن جميع الاستدلالات، بما فيها تلك المطلوبة لممارسة السيكولوجيا وإنما ينبع الحجج في السيكولوجيا، تفترض سلفاً صواب القواعد المنطقية للاستدلال. أي أن العلوم الطبيعية تفترض مسبقاً صواب القواعد المنطقية، ومن ثم فإن الحجج التي تستخدم قضايا العلم الطبيعي لا يمكن أن تُستخدم لتبرير قواعد المنطق.

من شأن هذه النزعة الطبيعية أن تشجع شتى ألوان النسبية. فإذا كانت القواعد المنطقية تعكس قوانين سيكولوجية للفكر، لكن من الجائز لهذه القوانين، بالنسبة لنا أو لغيرنا من الكائنات، في مكان آخر أو زمان آخر، أن تختلف وتبدل. إن الروابط في علم المنطق بين المقدمات والنتائج ليست آلية أو "سببية" Causal بل هي "تصورية" Conceptual ومتصلة بالمعاني. وفي كتابه "أبحاث منطقية" يرفض هرزل النزعة السيكولوجية وكلَّ تعميم للنزعة الطبيعية وإساءة استخدام التفسير الطبيعي ووضعه في غير موضعه.

بوسع المرء إذن أن يعتبر فلسفة هرزل ردًّا فعل ضد النزعة العلمية (المتطرفة) Scientism التي تقوم على الاعتقاد بأن كلَّ شيء قابلٌ للشرح والتفسير في ضوء العلم الطبيعي. لم يكن هرزل معادياً للعلم؛ وإنما كان يريد أن يكشف مواطن قصور

(*) الدور المنطقي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه (تعريفات الجرجاني)

■ هرزل ما الفينومينولوجيا؟ ■

العلم وبين حدوده. فالعلم يقوم على "افتراضات مسبقة" Pre-suppositions عن طبيعة الواقع يسلم بها تسلیماً ولا يضعها موضع التساؤل. ومن ثم فهو لا يملك تقديم تفسيرات أولية بالمعنى الذي يصلح أن يكون نقطة انطلاق قصوى، أو ركيزة أولى، لأي تفسير عقلاني للعالم. ولا بد للفلسفة إن شاءت أن تكون علماً دقيقاً من أن تعود إلى ما هو معطى في التجربة في عموميته وقبل أن يناله أي تأثير أو تفسير، ولا بد لها من أن تقارب ما هو معطى وتتجه إليه بلا تصورات مسبقة أو فروض مسبقة ظاهرة كانت أم خفية. فالفلسفة ينبغي أن تشد الحقائق اليقينية الضرورية المبرأة من الفروض المسبقة، وأن تلتمس ما يبقى لنا وتبين ضرورته بوضوح ذاتي بمجرد أن نظرَ ما هو عَرَضٌ غير ضروري. سيقى لنا ذلك الذي لا بد من افتراضه والبدء منه في كل شكلٍ من أشكال البحث العقلي.

ويتحدث "هرزل" عن "أزمة الإنسان الأوروبي". ومفادها أن العجز عن تأسيس العقلانية على أسس وطيدة قد أدى إلى التزعة اللاعقلية وإلى البربرية. ولكن الخطأ هنا ليس في العقلانية بل في تصور أن العقلانية والمذهب الطبيعي هما شيء واحد وأن المذهب الطبيعي العلمي لديه تفسيرات عقلانية نهائية. الخطأ هو في هذا التصور الذي متى تبينَ فشلُه صارت العقلانية نفسها مهددة بالنبذ بينما مساواة العقلانية بالمذهب الطبيعي هو الذي يجب أن يُثبتَ. فعجزُ العلم الطبيعي عن تقديم حقائق يقينية نهائية عن العالم ينبغي ألا يُعد فشلاً للمشروع العقلاني ذاته.

القصدية Intentionality

تبدأ قصة فينومينولوجيا "هرسل" من "فرانس برتانو" الذي تلمنذ عليه هرسل وأخذ عنه كثيراً من الأفكار الخصبة وجعلها نقطة انطلاقه في فلسفته. كان برتانو يعتقد أنه اكتشف ماهية "الذهني" The Mental أو ماهية "الوعي" (الشعور) Con-Sciousness فالقاسم المشترك بين كل ما هو ذهني أو شعوري هو "القصدية". Intentionality فخاصية كل شعور هي أن يكون شعوراً بشيء. وكل ما هو فعل ذهني أو موقف عقلي هو موجه نحو موضوع - "موضوع قصدي". Intentional Object. وجميع حالات الوعي (من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهة وتندر.. إلخ) لها دائماً موضوع أو محتوى. تختلف الطرق التي يرتبط بها الموضوع القصدي بالوعي المقابل ولكن في جميع الحالات لا اختلاف في أن الوعي هو وعي بشيء ما. الوعي دائماً له موضوع، والوعي دائماً موجه نحو موضوع _ فهو يقصد هذا الموضوع ويعنيه ويراؤده. والموضوع القصدي هو موضوع انتباه المرء في كل فعل ذهني.

والخاصية الأخرى التي تحلّى بها قصدية الوعي هي أنها تتجه نحو موضوعها وتعنيه بصرف النظر عما إذا كان هذا الموضوع موجوداً بالفعل أم غير موجود. إن الأفعال القصدية هي بعينها تلك الأفعال التي يمكنها تناول أشياء غير موجودة. فقد "يعتقد" طفل أو "يتمنى" أن يتحفه بابا نويل بالهدايا، وإن يكن بابا

■ هرسل ما الفينومينولوجيا ؟ ■

نويل كائناً غير موجود. هذا ما يعبر عنه أحياناً بأن موضوعات الأفعال القصدية يمكن أن يكون لها "لاوجود قصدي" - Intention-
Al Inexistence (*) .

من الحق الذي لا يقبل الشك أن للأفعال الذهنية دائماً موضوعاً ما، وأن ما يربط الوعي وأفعال الوعي بموضوعاتها القصدية ليس رباطاً عرضياً، بل الموضوعات القصدية جزء لا يتجزأ من الفعل الذهني سواء تبين وجود الموضوع أو عدم وجوده. الموضوع القصدي "حال" أو "مباطن" أو "محابث" Immanent للفعل الذهني. وعلى العكس من ذلك نجد أن أي فعل جسمى (غير ذهنى) يتطلب دائماً موضوعاً موجوداً لكي يؤدى عليه الفعل. مثال ذلك أن أركُل كرسيّاً بقدمي؛ فهو فعل يستلزم أن يكون ثمة كرسي لكي أركله. بينما "أن أفكّر" في كرسي هو فعل لا يتطلب وجود أي كرسي. وحتى الشعور أو المزاج العام من قبل القلق أو الانسراح، وإن بدا خلواً من أي موضوع قصدي بعينه، لا يشد في رأي برنتانو عن القاعدة العامة وهي أن القصدية هي ماهية الذهني؛ فها هنا يكون المزاج نفسه هو الموضوع القصدي، هو "موضوع ذاته".

كل شعور هو شعور بشيء؛ وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرةً. والشعور بشيء هو التضاديف المتواصل بين أفعال القصد بجميع أنواعها وبين الموضوع المقصود. من هنا تُعد فكرة القصدية

William J. Earle, Introduction to Philosophy, pp.130-131. (*)

بوصفها ماهية الذهني مناوئه لنظرة ديكارت الشائبة إلى العقل باعتباره جوهراً مستقلاً قد يوجد بمعرض عن كل موضوع شعوري. ذلك أنه وفقاً للدعوى القصدية يُعد الفكر (الكونجتيتو) Cogito وموضوعات الفكر (المفكّر فيه) Cogitatum وحدة لا انفصام لها.

تقبل هسل عن أستاذة فكرة القصدية وجعل يستخلص منها نتائج باهرة. منها أن فكرة القصدية تكشف مواطن التصور في المذهب الطبيعي السببي. ذلك أن مجال الشعور وموضوعاته القصدية يقدم حفلاً لا يتسع في فهم الارتباطات إلا في ضوء المعنى والتبرير العقلي، وهو ما لا يقبل الرد إلى مجرد تفسيرات سببية أو تفسيرات سيكولوجية ترابطية . Associationist إن فهم سلسل الأفعال الذهنية وموضوعاتها بوصفها معاني (اعتقاد س بسب اعتقد ص) يتطلب أن نصف الروابط بينها في حدود التصورات و "المبررات العقلية" Reasons والأغراض، وليس في حدود الروابط "السببية" Causal أو الآلية للأفعال الذهنية. فالسؤال "ما الذي يبرر اعتقدي اليسيني في أن" ٥٧٤ = ١ ، ٢٦٦ ، ٦٨٤٦ ، ٩ ، ٢ ؟ أو السؤال "لماذا تكره الرجل الذي باعك السيارة؟" يتطلب لا إجابات أو تفسيرات "سببية" Causal بل "مبررات عقلية" Reasons أو "أدلة" Evidence، أي تبريراً عقلياً أو منطقياً. صحيح أن هناك موقف يعتقد فيها المرء شيئاً أو يستنبط نتيجة لا تترتب منطقياً وذلك لدعوى سيكولوجية سببية،

■ هسل ما الفيزيونولوجيا ؟ ■

ومواقف أخرى يعتنق فيها الناس، مدفوعين بأسباب سيكولوجية، اعتقاداً غير صائب عقلياً أو يستخلصون نتيجةً لا تترتب منطقياً. غير أن هذا يثبت أن السؤال عن الظروف السببية التي جعلت المرء يعتقد بالفعل اعتقاداً معيناً هو سؤال مختلف عن السؤال عما إذا كان هناك مبرر عقلي أو منطقي لهذا الاعتقاد.

والحق أن هرقل لم يكن شديداً الحرص على إثبات أن القصدية هي السمة المميزة للذهني. ذلك أن ما كان يهمه هو أن عالم الموضوعات القصدية أو المعاني يُقيّضُ للفلسفة موضوعاً مستقلاً للدراسة بعزل عن، ولا يُردد إلى، أي افتراضات سببية طبيعية أوسع حول طبيعة هذه الموضوعات أو وجودها. فنحن في أي حال لدينا موضوعات أو معانٍ نحن على وعيٍ بها مادام لنا وعيٌ على الإطلاق. ومهما يكن صنفُ الافتراضات التي نكونُها عن طبيعة الواقع فإن من المتيقن أن أفعالنا الذهنية ستكون مسكونةً بمحتوى معين أو موضوع مقصود، وأن الأشياء تتبدى لنا على نحو معين. يتضمن الذهني دائماً "إحالة" (إشارة) Reference إلى موضوع أو محتوى ليس من المُشترط أن يكون موجوداً بأي معنى عدا كونه الموضوع المقصود في فعلنا الذهني. وموضوع الفينومينولوجيا هو الطبيعة الماهوية لهذه المحتويات منظوراً إليها باعتبارها موضوعات قصديةٌ صرفاً للأفعال الذهنية. ومن الجدير باللحظة أن "موضوعات الوعي" ليست مقصورة على الموضوعات الحسية للخبرة التجريبية؛ فأيما شيء يمكن أن يقع في

الوعي : الألوان، الموضوعات الفيزيائية، المعادلات الرياضية، الحب، الزمن، الصداقه.. إلخ هو موضوع يمكن للدراسة الفينومينولوجية، إذ تمكن دراسته كما هو بوصفه ظاهرة.

ترتَّزِ الفينومينولوجيا على فكرة أننا حين نتأتي لرؤيه الموضوعات بما هي ظواهر في الوعي، يمكننا أن نرى حقائق يقينية وضرورية تتعلق باللامام الماهوية لهذه الموضوعات. لأن بإمكاننا عندئذ أن نرى تلك الملامح التي لا يسعنا التغاضي عنها دون الوقوع في تناقض ذاتي بخصوص ما تكونه هذه الموضوعات. بذلك نفهم الموضوعات كما هي في ذاتها وب بدون أية فروض مسبقة أو أية تفسيرات مقصومة عليها. وبين الملامح العديدة للأشياء ثمة ملامح "ماهوية"، وهي تلك الملامح التي، إن ظهرت لنا على الإطلاق، لا يمكننا أن نطرحها جانبًا إن كان لهذه الموضوعات أن تظهر لنا بوصفها ذلك الصنف من الأشياء. إن الطريقة التي لا بد أن تكونها الأشياء إن كان لها أن تظهر لنا على الإطلاق بوصفها تلك الأشياء هي ما يشكل "ماهيتها".

تشتق الكلمة "فينومينولوجيا" من الكلمة اليونانية Phainomenon وتعني "مظاهر"، وكلمة Logos وتعني علم، قانون، عقل. الظواهر هي الموضوعات النهائية لعلم بلا فروض مسبقة. وتشير الكلمة "ظاهرة" إلى ذلك الذي هو ما يبدو عليه، ومن ثم فهو شيءٌ ما يُرى كما هو في ذاته. والفينومينولوجيا في الحقيقة هي علم الموضوعات القصدية للوعي. ويتألف هذا

العلم من قوانين قائمة على المعاني التي تصف الملامح الضرورية، البنائية والصورية، لستى أصناف المظاهر. في حالة الموضوعات الظاهرة يمتنع التمييز بين المظهر والحقيقة ؛ الموضوعات الظاهرة هي ما تظهر عليه ؛ وذلك لأنها لا تعنينا إلا كما تظهر. وغني عن الذكر أن الأشياء "تظهر" لنا بطريقة معينة. ومادام المرء متمسكاً بظواهر الأشياء لا يتجاوزها فسيكون لديه نطاق من الموضوعات يمكنه أن يكون عنها حقائق وصفية ضرورية ويقينية. تتخذ الفينومينولوجيا شعاراً لها "إلى الأشياء ذاتها" بمعنى أننا ينبغي أن نواجه الأشياء بالضبط كما تخبرها في الوعي، وبعزل عن أي فروض مسبقة نظرية أو ميتافيزيقية _ لأن نواجهها كأشياء بأي معنى آخر _ كأشياء فيزيقية مثلاً. ينبغي أن نعود إلى الخبرة ذاتها، إلى عالم الشعور الحض أو الذاتية الحالصة. ويطلق هسرل على حقيقة وجود ذاتية أو وعيٍ صريحٍ لقبَ "أعجوبة الأعاجيب جمِيعاً". ليست تكمنُ المعجزةُ في الوجود نفسه بل في وجود موجودٍ يدرِّي بهذا الوجود.

أرمدة الأسس:

لو أنعمنا النظر في بناء العلوم الطبيعية المختلفة وفي نظره الحس المشترك إلى العالم لوجدناهما قائمين على مسلمات غير مستمدة من الظواهر. ثمة تحت نظرة الحس وتحت العلوم الطبيعية شبكةٌ من الفروض المسبقة عن طبيعة الواقع ؛ وهي فروض تتخطى الظواهر Trans-Phenomenal أو "مفارقة".

إننا نضع افتراضات عن الأشياء تتجاوز ما هي عليه الأشياء بوصفها ظواهر. وبطرق هسل على النزرة "قبل الفلسفية" إلى

العالم اسم "الموقف الطبيعي". Natural Attitude

وحتى المنطق والرياضيات لم يسلمَا من المسئمات ! ولم يتحقق مطلب "الخلو من الفرض المسبق" Presuppositionless-ness؛ لأنهما، داخل مجاليهما، لم يستقدما جميع الأسس التي تقوم عليها المفاهيم الأساسية وقواعد الاستدلال ولم يضعا الأسس نفسها موضعَ تساؤل. ولم ينصرم القرن التاسع عشر حتى كان واضحاً للجميع أن من الممكن تشييد عدة أنساق صورية متناقضة فيما بينها وإن تحملت جميعاً بالاتساق الذاتي بدرجة متساوية. هناك على سبيل المثال هندسات عديدةٌ مختلفةٌ فيما بينها رغم اتساقها الذاتي وتراطّها الداخلي.

الرد الفينومينولوجي:

لتحقيق حد أدنى من الوعي بنقاوة الأسس وخلوها من الفرض المسبق، وهو متطلب أساسى للموقف الفلسفى الحقيقى، يقدم هسل منهجاً يطلق عليه "الرد الفينومينولوجي" Pheno-menological Reduction ، أو "الوضع بين أقواس" (التقويس) Bracketing ، أو "الإبوخىه" Epoche وهي من الكلمة اليونانية Epoche التي تعنى "تعليق أو توقف" Suspension أي، في هذا المقام، تعليق الاعتقاد أو التوقف عن الحكم). والإبوخىه هو قلب المنهج الفينومينولوجي. فالذى يبقى لنا بعد اطراح كل

■ هسل ما الفينومينولوجيا ؟ ■

الفرض المسбقة عن الأشياء هو وحده اليقيني والضروري عن هذه الأشياء. وحقيقة الأمر أن الرد الفينومينولوجي يمر بمرحلةتين :
 ١ - تعلق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتضمن لنا التركيزُ عليها كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تراءى وتبدى في الوعي .

٢ - أن ننظر إلى هذه الموضوعات (التي تم ردها إلى ظواهر محضة) لا في جزئيتها وعراقتها، بل في كليتها وماهيتها. بمعنى ألا تتعلق من الظواهر إلا بما هو كلي ماهوي وألا تشغelnنا الظواهر إلا بوصفها عينات أو نماذج لأنماط من الظواهر. بذلك نضرب صفاً عن الجزئيات العرضية للظواهر ونضعها بين أقواس لكيما نخلص إلى الماهيات التي بها يكون الشيء ما هو وبدونها يكون أي شيء آخر. ويطلق على هذه الخطوة "الرد الماهوي" (أو الصوري) Eidetic Reduction لأنّه يرد الظواهر إلى الخلاصة المتبقية التي تجعلها ذلك النمط بالذات أو الصنف دون غيره من الظواهر. وتشتق كلمة Eidetic من الكلمة اليونانية Eidos وتعني "صورة" أو "شكل"، وهي تلمع إلى "الصور الأفلاطونية" التي هي "ماهيات".

لكي يتضمن لنا أن نركز على الأشياء كما هي معطاة للوعي فحسب، فإن علينا أن نضع جانباً تلك المسلمات التي نسلم بها دون سؤال سواء الخاصة بنظرية الحس المشترك أو بنظرية العلم الطبيعي إلى العالم، لكي نخلص الوجهة إلى محتويات الوعي

المحض وندرسها بحيدة ونزاهة. وما نزال معلقين الحكم على أي أفكار سالفة لنا عن محتويات الوعي، سواء تلك المتعلقة بأسبابها أو بوجودها أو بطبعتها أو بتمثيلها (أو عدم تمثيلها) للعالم الخارجي. وبعزل عن كل هذه الفروض المسبقة يمكننا أن ندرس كل ما يَعْنِ لِلذهنِ بوصفه موضوعاً فينومينولوجيا خالصاً، أي ندرسه كما يتبدى للوعي فحسب^(*).

والإبوخية لا يعني إنكار وجود العالم الخارجي (ولا إثاته)، فنحن لا نحذف الواقع الخارجي أو نقصيه أو نلغيه؛ وإنما نحن، ببساطة، نحيده ونضعه جانباً ونضرب عنه صفاحاً. وبهذه الطريقة يمكن المرء من بلوغ الموقف الفلسفـي القويـمـ.

والفلسفة إذ تبلغ هذا الموقف الفينومينولوجي تجاه موضوعات الوعي، لا تشغـلـهاـ هـذـهـ المـوـضـوـعـاتـ منـ حـيـثـ هيـ مـحـتـوـيـاتـ ذـهـنـيـةـ معـيـنةـ، بل تشـغـلـهاـ منـ حـيـثـ هيـ دـلـالـاتـ أوـ معـانـ. فالإبوخـيـهـ يـسـلـخـ مـوـضـوـعـاتـ الـوـعـيـ الـظـاهـرـيـ الـخـالـصـةـ مـنـ وـجـودـهاـ أـوـ عـدـمـ وـجـودـهاـ وـمـنـ كـلـ مـاـ هـوـ غـيرـ جـوـهـرـيـ لـهـ لـكـيـ تـكـوـنـ مـاـ هـيـ. عـنـدـئـذـ نـراـهـ كـمـاـ هـيـ فـيـ ذـاتـهـاـ، كـمـاـ يـتـعـيـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـنـ أـيـ زـاوـيـةـ وـمـنـ أـيـ وجـهـةـ رـأـيـ إـنـ كـانـ لـهـ أـنـ تـكـوـنـ ذـلـكـ الصـنـفـ مـنـ الـأـشـيـاءـ الـذـيـ تـكـوـنـهـ، وـهـوـ مـاـ نـعـنـيـهـ حـيـنـ نـقـولـ إـنـاـ عـنـدـئـذـ "نـرـىـ مـاـهـيـتـهـ". وـالـحـقـ أـنـ الـفـيـنـوـمـيـنـوـلـوـجـيـاـ، بـلـ كـلـ فـلـسـفـةـ حـقـةـ، لـتـأـبـىـ إـلـاـ أـنـ تـكـوـنـ "عـلـمـاـ"

John Shand, Husserl, In : Philosophy and Philosophers, Pen- (*)
guin Books, 1993, pp.238-239.

————— ■ هـسـرـلـ مـاـ الـفـيـنـوـمـيـنـوـلـوـجـيـاـ ؟ ■ —————

للماهيات "Eidetic Science of Essences" أو "علم الماهيات للصور" .

هذه الماهيات مستقلة عن أي وعي فردي، وموضوعية بصفة مطلقة، وصائبة صواباً عاماً شاملأً. ذلك أنها تكشف لنا، في حالة مثل موضوع معين للوعي، ما يتعين أن يكون جزءاً من وعي هذا الموضوع. والحق أن معرفة الماهيات هي شأنٌ مستقلٌ تماماً عن كل أسئلة أو معرفة عن الوجود أو الواقع. فماهية أي موضوع هي أمر لا شأن له بما إذا كانت توجد بالفعل أي أمثلة لهذا الموضوع.

وهذه الماهيات "تدرك بالحدس" Intuited أو العيان، أي بالرؤيا العقلية المباشرة. وعندما يمثلُ موضوعٌ معينٌ للوعي، فهو يمثل دائمًا بوصفه ذلك المظاهر بالذات وليس مجرد مظاهر. أي أن له "دلالة" Significance أو "معنى". هذه الدلالة أو هذا المعنى هو ما تحصره الماهية وتقبض عليه. وبدون هذه الماهيات أو هذه الدلالات فإن الأشياء لن تعني لنا أي شيء على الإطلاق. إن الماهيات تسبغ المعنى والدلالة على الأشياء وعلى خبرة الأشياء. وهذه الماهيات، بما تسبغه من دلالات، هي الظواهر القصوى للوعي. ويؤكد هسرل، بطريقة ديكارتية، أن ماهية الشيء هي تلك الخصائص التي يحوزها الشيء يقيناً لا يقبل الشك، إذ بدون هذه الخصائص الماهوية لن يعود الشيء مثلاً بوصفه ذلك النمط من الأشياء على الإطلاق. إن هذا المعنى العام هو القاسم المشترك الثابت بين جميع ثمانياتنا المختلفة للشيء الواحد (عندما نطوف

حول الشيء على سبيل المثال) والذي يوحّد بين هذه التمثيلات المتباعدة في إشارتها إلى الموضوع نفسه. هكذا يكون وعيينا بـ "منزل" مثلاً لا يعني منزلًا إلا بفضل احتواه على ماهية المنزل. وبهذه الطريقة تتعالق الأفعالُ الشعرورية المتفاوتة وتتوجه نحو "منزل" لا نحو أي شيء آخر (٤).

معنى الشيء غير وجوده:

تُعزى إلى فريجيه الفكرة القائلة بأن التعبيرات قد تحمل معنى أو مفاداً حتى لو لم يكن هناك شيءٌ أو "مشار إليه" (مرجع) Referent ينطبق عليه هذا المعنى. المعنى إذن مستقل عما إذا كان هناك أي شيء يفي بهذا المعنى؛ أو، بتعبير آخر، المعنى هو شأن منفصل عما إذا كان الموضوع المعنى أو المقصود موجوداً أو غير موجود. وفضلاً عن ذلك فمن الجائز لعبارات مختلفة أو أوصاف مختلفة أن تشير إلى نفس الشيء؛ وذلك إما لأنها تحمل معنى واحداً، أو لأنها تحمل معانٍ مختلفة مثل أحوال تواجه نفس الموضوع الواحد. من ذلك مثلاً: "نجم الصباح" و "نجم المساء" إذ تُعين كوكب الزهرة. أو "١+١" و "٥ - ٣" إذ تعيّن العدد ٢. ولو كان معنى التعبير هو هو مرجعه (أي الشيء الذي يشير إليه) لأمكنني إذا فهمت تعبيرين أن أعرف إن كانوا يشيران إلى شيء واحد أم إلى شيئين مختلفين. ولو كان فهم معنى تعبير ما هو أن أعرف مرجعه، لكان من الحال علىَّ لو فهمت المقصود بـ "نجم

Ibid., p.240. (٤)

الصبح" و "نجم المساء" أن أحطيء في إدراك أنهما يشيران إلى الشيء نفسه _ وهو كوكب الزهرة، مادام فهم معنى التعبيرين يتضمن في كل حالة معرفتي بمرجعهما المشترك. من الواضح أن مثل هذه النتيجة زائفة. ومن **البين** أن عبارة "نجم الصبح هو هو نجم المساء" هو كشفٌ معرفي لعلم الفلك وليس مكافئاً للعبارة المطافية النافلة "أ = أ". وصفوة القول أنه من الواضح أن من الممكن وجود تعبيرات لها معنى وليس لها مرجع Referent (مشار إليه). ومن ثم فإن علينا لا نوّحد بين المعاني وبين مراجعها، وأن نعرف أن المعاني مستقلة عن مراجعها. ولسنا بحاجة بعد إلى افتراض "وجود" بيجاسوس حتى يكون لتعبير "بيجاسوس" مفادٌ معينٌ ومن ثم يكون ذا معنى (*).

قدرتنا الأصلية على معاينة الماهية:

يسّم هسل بأننا نحتاج إلى أن نُخْبِر حالات فردية للأبيض لكي نفهم ماهية "البياض". غير أن المرء إذن يعي مباشرة ماهية البياض مادام يرى الشيء كشيء أبيض. فرؤيه شيء ما بوصفه شيئاً أبيضاً يتضمن أن المرء يفهم أصلاً ما هو البياض. فالأشياء إنما تُدرك بدلالة معينة. ومن الخطأ أن نظن أن فهمنا لмаهية البياض أو تصور البياض مستمدٌ باستقراء سلسلة من الأشياء البيضاء واستخلاص الخاصية المشتركة بينها. ذلك لأن هذه العملية تتضمن سلفاً قدرتنا على تمييز الأشياء البيضاء. فنحن هنا نتخير بالفعل

Ibid.,pp.240-241. (*)

بعض الأشياء كأشياء بيضاء ونبذ الأخرى. ووجه الأمر أننا إذ نرى شيئاً ما كشيء أبيض فنحن في هذا الفعل الذهني عينه نعاين ماهية الأبيض ونراها بالحدس. إن لدينا قدرةً أصليةً على تمييز الأشياء البيضاء. والفينومينولوجيا تتصدّع بهذا الوعي بالماهية الكامن في هذه القدرة. وشبيه بذلك تلك الطريقة التي نستطيع بها أن نتعرف مثلاً على الرجل الذي سطا على البنك (سوف أعرفه لو رأيته _ وهو أساس عملية استعراض المشتبه بهم للتعرف على الجاني) وإن كنا عاجزين تماماً عن الإدلاء بأي وصف محدد للرجل. وتهدف الفينومينولوجيا إلى بلوغ حالة ذهنية يمكن بها مثل هذا الإفصاح الوصفي الحدسي عن الماهية، وذلك باطراح كل ما هو غير ضروري ولا كاف للموضع الظاهري لكي يكون هو ما هو. هنالك تبقى لنا بقية ماهوية، خلاصة ماهوية، من الخصائص الضرورية والكافية التي سوف تمنحنا حقائقَ يقينية وضرورية.

وقد نستخدم موضوعات معينةً للوعي كأمثلة لكي نتعرف على الماهيات. غير أننا نفعل ذلك بنفس الطريقة التي قد نستخدم بها رسماً معيناً مثلث لكي نستظهر نظريةً هندسيةً ما مثل نظرية فيشاغوراس ؛ إننا نرسم المثلث الخاص كمثال للتوضيح، غير أن الحقيقة المتعلقة بطبيعة الماهية لا تعتمد بحال على وجود هذا المثلث الخاص ولا على غيره. ونحن في استخدامنا للأمثلة إنما نصف ما أسماه هسل "أفق" الشيء ؛ وباللعب الحر للمخيل، و "التنوع

الحر" Free Variation، نحدد الحدود التي يمكن داخليها للشيء أن يختلف فيما يبقى نفس النمط من الأشياء. هكذا نحوال خبرتنا بكيان مفرد إلى خبرة بالماهية، ويكون لدينا عندئذ عيانٌ غيرُ حسي بالماهية، أو رؤيَّةٌ حدسية للماهية . Eidetic Intuition

من خلال الحدوس (العيانات) يمكننا أن نصف البنية الجوهرية لخبراتنا باعتبارها ظواهر خالصة. تشتمل الظواهرُ آلياً على أفعال ذهنية وعلى الموضوعات الظاهرة لهذه الأفعال، على الفكر وموضوع الفكر. الفينومينولوجيا، ومن ثم الفلسفة، هي أساسٌ أيٌ علمٌ كان لأن أي وعي معقول بالعالم على الإطلاق لا بد له من أن يبدأ بهذا الفهم الأساسي للماهيات. إذ بدون هذه الماهيات لن يكون للعالم أي دلالة لنا على الإطلاق. بهذا المعنى يعتبر هرقل أن الفينومينولوجيا مبحث "قديمي" a priori لأن فهم المعاني والدلالات والماهيات الأساسية مقدمة منطقياً على كل تنظير ومستقلة عن أي وقائع عرضية.

تضطلع الفينومينولوجيا بتلك الخصائص المرتبطة بأصناف الظواهر ارتباطاً ضرورياً. وتهدف الفينومينولوجيا إلى بلوغ حقائق ضرورية وموضوعية ذات يقين مطلق، ومحضة من حيث هي لا تتنسب إلى منظور معرفي أو مكاني أو زماني. بهذا المعنى تكون هذه الحقائق حقائق مطلقة Categorical، فهي تُعَالَى مباشرةً من الخبرة ولا تعتمد في قبولها على قبول أي حقائق أخرى. مثل هذه الحقائق الأساسية المتصلة ببنية الأشياء الظاهرة يتبعين أن تُرى مباشرةً أو لا تُرى أبداً.

لو أن الظواهر كانت محايدة تماماً وخلوأ من أي دلالة أو معنى، لما كان هناك أي أمل في قيام أي علم على الإطلاق؛ لأن غياب المعاني والدلالات الأساسية لموضوعات الوعي كفيل بأن ينفي أي إمكانية لقيام علم يربط مفردات خبرتنا معاً في أي هيئة قابلة للتكرار والفهم. وغاية الفينومينولوجيا هي العودة إلى الدلالات الأصلية النهاية للخبرات، مُبرأةً من ركام الدلالات البالية المدمجة في النظريات العلمية والافتراضات الدارجة. هنالك نرى العالم بدهشة ونضارة، أو نتعلم رؤية العالم من جديد.

الآن الترانسندنالية (الشارطة):

تضمن فلسفة هسرل تطبيقاً جذرياً آخر لمنهج الإبوخية. لقد قلنا إن الرد الفينومينولوجي يضع بين أقواس كلاً من العالم الخارجي الطبيعي والافتراضات المرتبطة بالاعتقاد في مثل هذا العالم. غير أن هناك شيئاً آخر يظل عُرضةً للإبوخية ذلك هو الأنا الفردي أو الوعي. فكل فعل للوعي يفترض ذاتاً أو "أنا" Ego افتراضياً مسبقاً. غير أن ما بهم ليس هو هذه الأنا الخاصة بل ما هو "ماهوي" بالنسبة للأنا. هذه الأنا الفردية هي أيضاً يجب أن توضع بين أقواس من أجل أن نعain ماهية الفرد المفكر نفسه. ومثلكما هو الحال في جميع الماهيات، فإن وجود أي أنا معينة هو أمر غير ذي صلة بتحديد الماهية الكلية للأنا بصفة عامة، ألا وهي "القصدية المحسنة". إن ذلك الذي ينخرط في عملية "تقويس Bracketing" العالم الطبيعي بما فيه الأنا التجريبية نفسها

■ هسرل ما الفينومينولوجيا ؟ ■

لا بد أن يكون شيئاً ما. وهسل يسمى هذا الشيء "الأنـا" Transcendental Ego التي تقف "خارج العالم". إن ماهية هذه الأنـا الترانـسـنـدـنـتـالـيـة هي أنها تقف كشرط سابق لأـي فعل ذهـني أو لأـي خـبـرـة على الإـطـلـاق بما فيها جـمـيع أـفـعـالـ الرـدـ الفـيـنـوـمـيـنـوـلـوـجـيـ . إنـا الآـنـ بـيـازـاءـ بـنـيـةـ ثـلـاثـيـةـ لـلـوـعـيـ : آـنـاـ - آـفـكـرـ بمـوـضـوـعـ فـكـرـيـ . إـنـاـ آـنـ بـيـازـاءـ بـنـيـةـ ثـلـاثـيـةـ لـلـوـعـيـ : آـنـاـ - آـفـكـرـ الـذـهـنـيـ (ـالـفـكـرـ)،ـ الـمـحـتـوىـ (ـمـوـضـوـعـ الـفـكـرـ).ـ

يـقـدـمـ لـنـاـ هـذـاـ تـصـورـ فـيـنـوـمـيـنـوـلـوـجـيـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ كـامـلـةـ،ـ مـوـضـوـعـاتـهـاـ النـهـائـيـةـ هيـ مـجـمـوعـةـ هـائلـةـ منـ أـصـنـافـ الـمـعـنـىـ أوـ الدـلـالـةـ (ـنـوـئـيـمـاـ)ـ،ـ تـرـتـبـطـ بـأـفـعـالـ الـفـهـمـ (ـنـوـئـزـيـسـ)ـ N~o~esisـ الـخـاصـةـ بـالـأـنـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ.ـ وـالـأـنـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ هيـ الـمـطـلـقـ الـوـحـيدـ،ـ لـأـنـهاـ تـبـقـىـ بـعـدـ كـلـ تـقـوـيـسـ Br~ack~etingـ؛ـ إـنـهاـ مـفـتـرـضـةـ سـلـفـاـ فيـ كـلـ فـعـلـ لـلـوـعـيـ أوـ الـخـبـرـةـ أـيـاـ كـانـ هـذـاـ فـعـلـ،ـ حـتـىـ فـعـلـ التـقـوـيـسـ نـفـسـهـ.ـ وـالـأـنـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ هيـ الـشـرـطـ الـمـسـبـقـ لـكـلـ مـعـنـىـ.ـ إـنـهاـ الشـيـءـ الـوـحـيدـ الـذـيـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـطـرـحـهـ الـفـكـرـ لـأـنـهاـ مـفـتـرـضـةـ سـلـفـاـ فيـ كـلـ تـفـكـيرـ.

وـقـدـ نـزـعـ "ـهـسـلـ"ـ فـيـ المـراـحلـ الـمـاـخـرـةـ مـنـ فـلـسـفـةـ إـلـىـ إـسـدـاءـ دـورـ نـشـطـ لـلـأـنـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ،ـ وـخـلـصـ إـلـىـ أـنـ الـأـنـاـ تـرـنـسـنـدـنـتـالـيـةـ،ـ وـلـيـسـ أـلـأـنـاـ الـفـرـديـ،ـ تـشـكـلـ أوـ تـشـيـدـ بـطـرـيقـةـ نـشـطـةـ مـعـنـىـ مـوـضـوـعـاتـ الـوـعـيـ.ـ الـأـنـاـ الـخـالـصـةـ تـمـنـحـ الـمـوـضـوـعـاتـ مـعـنـاـهـاـ الـذـيـ يـجـعـلـهـاـ مـوـضـوـعـاتـ لـلـوـعـيـ.ـ وـلـكـنـ هـذـاـ بـحـدـ ذـاتـهـ لـاـ يـفـضـيـ إـلـىـ

المثالية (المذهب القائل بأن الواقع معتمد على الوعي)، فلعل الأنماط الترانسندنتالية لا تفعل أكثر من أن تدرج عالماً مستقلاً وجودياً في مقولات مفهومية أو تصورات معقولة وبذلك تجعله موضوعاً للوعي.

غير أنه إذا كان الواقع الوحيد الذي يمكن أن يعترف به موضوع ما هو تلك الدلالة التي تسبغها عليه، بشكل نشط، تلك الأنماط الترانسندنتالية، يكون الواقع أو العالم إذن معتمداً وجودياً على الأنماط التنسيدنتالية، وهذه "مثالية" Idealism وإذا كان أي عالم بدون دلالة للوعي هو عالم غير ممكن وجودياً، وكانت كل دلالة هي نتاج الأنماط الترانسندنتالية، لترتب على ذلك أن العالم معتمد وجودياً على الأنماط التنسيدنتالية. ويؤدي ذلك أيضاً بأن الأنماط الترانسندنتالية هي "المطلقة" الوحيدة، مادام كل شيء معتمداً وجودياً عليها وهي غير معتمدة وجودياً على أي شيء آخر.

توميء نظرة "هسرل" إلى شكل من أشكال المثالية الذاتية الواقع معتمد وجودياً على الذات) حيث الوجود كله مرتهن للمعنى الذي تسبغه الذات الترنسنتالية (أو الذات بما هي كذلك) على الأشياء. ولكن يظل بالإمكان أيضاً الرد بأن مثل هذه الدلالات أو الماهيات هي موضوعية من حيث إنها مستقلة عن وجود أي وعي بعينه وإنها عامة مشتركة تشمل كل وعي بما هو وعي. وقد مالت آراء هسرل المتأخرة تجاه المثالية لأنها ذهب إلى أن الحديث عن الوجود الحقيقي للعالم بمعزل عن مقولات الدلالة

■ هسرل ما الفتو منو لو جيا ؟ ■

التي تعتمد على الوعي الخالص هو حديثٌ مُمتنعٌ ولا معنى له. ولكن، مرة أخرى يظل بالإمكان القول بأن العالم قد يستمر في الوجود بمعزل عن الوعي المحسّ. إذا صحت ذلك فمن الممكن عندئذ الرد بأن العالم الذي يتسم بذلك سيكون بلا معنى بنفس الطريقة التي ستكون بها جملة مكتوبة هي غير ذات دلالة إذا لم يكن ثمة عقولٌ تعي معناها. إنه ليكون عالمًا غير قابل للتصور فعلاً.

ينتقل "هسرل" إذن من فكرة أنه لا يمكن أن "يتصور" أي شيء إلا كموضوع للوعي إلى فكرة أنه لا يمكن أن "يوجد" أي شيء إلا كموضوع للوعي. وكان جوابه على النزعة الشكية حول الطبيعة وجود العالم الخارجي هو أن يقول بأن العالم الذي يبدو ذا معنى هو فقط العالم الحقيقى، وأن افتراض عالمٍ غير ذلك يمكن أن يوجد أو لا يوجد هو لغوٌ أو هراء.

مجمل لأدموند هسرل:

انتفق هسرل مع "ديكارت" في أن هناك شيئاً واحداً لا يرقى إليه الشك بالنسبة لكل واحد منا، ذلك الشيء هو وعياناً الخالص. ومن ثم فإذا شئنا أن نشيد تصورنا للواقع على أساس وطيدة، فهذه هي الصخرةُ التي نبدأ منها ونقيم عليها الصرح. غير أنه يتفق أيضاً مع هیوم في أنني إذا نظر إلى مائدة مثلاً فإن وعيي يكون وعيًا بالمائدة وليس وعيًا بمنفسي حائزًا على خبرة النظر إلى المائدة. يأخذ الوعي دائمًا، في الظروف العادلة، هذه الصيغة : أنا على وعيٍ

مباشر بالأشياء لا على وعيٍ بمنفسي كموضوع. ولكن كل محاولة لإثبات أن هذه الموضوعات توجد بمعرض عن وعيٍ ودرايتي هي محاولةٌ لمصيرها الفشل. وقد تبين دائمًا استحالة إثبات وجود العالم الخارجي نفسه.

هاهنا يقدم "هسرل" طرحاً وجيهًا يارعاً : فلنتجنب التورط في مشكلات لا حل لها عن الوجود المستقل لموضوعات الوعي، فمن المتيقن وما لا يقبل الشك أنها موجودة بالنسبة لنا بوصفها "موضوعات للوعي" بغض النظر عن أي وضع وجودي آخر قد تحوزه أو لا تحوزه. فلندرس إذن هذه الموضوعات على أنها موضوعات وعيٍ ونحن على يقين مطلق بوجودها بهذه الصفة، ودون أن نضع عنها أي فرضٍ آخر. فهي، كموضوعات وعيٍ، قابلةٌ مباشرةً للبحث والدراسة بقدر ما يمكن لأي شيء آخر أن يقبل البحث والدراسة. فلننصرف إذن عن الأسئلة التي لا سبيل إلى حلها، ولنضرب عنها صفحًا ونضعها جانبًا (بين أقواس إن شئت)، ونُعوّل على ما نحن مؤهلون جيداً لبحثه (*).

كانت فينومينولوجيا هسرل "منهجاً" قبل أن تصبح مذهبًا صريحاً. بدأ هسرل بنقد الرياضيات قاصداً من ذلك أن يكتشف أولاً طريقة تجعل في إمكاننا اكتساب حقائق أساسية وإثباتها بالبرهان ؛ ومن ثم جعل قاعدته الجوهرية من البداية هي أن يتوجه

Bryan Magee, The History of Philosophy, DK Publishing, INC (*)

1998, p.211.

■ هسرل ما الفينومينولوجيا ؟ ■

"إلى الأشياء ذاتها"، لكي يتلقى منها ما يعْرَفُنا بها، وبالتالي أن يستبعد أساساً كل حكم سابق وكل نظرية سبق تصورها عن الواقع. هناك إذن مبدئاً ان تتضمنهما نقطة البداية هذه : مبدأ سلبي، وهو يتألف من رفض كل ما ليس ثابتاً بالبرهان، أي مبرهنناً عليه بحيث يبدو من الحال تَصَوُّرٌ نقِيَّضِهِ، ومبدأ إيجابي يتألف من الرجوع إلى الحدس المباشر في إدراك الأشياء، من حيث إن هذا الحدس، وهذا الحدس وحده، هو الذي يمكن أن يكون المنبع الأول لكل يقين. "التوقف" و "الحدس" : هذان هما المبدئان الرئيسيان في المنهج الفينومينولوجي.

ومع ذلك، ينبغي ألا تضلنا لفظة "الأشياء" وتُوقِّعنا في الخطأ. فبفضل التوقف (أو وضع كل ما ليس له مبرر جليًّا بذاته، وفقاً لهسرل، بين قوسين) تكون الأشياء الوحيدة المعطاة لنا حقيقة هي "الظواهر". Phenomena وليس الوجود (أو الشيء في ذاته) بالأمر البين بذاته على الإطلاق. وهكذا يتكون مجال الحدس الفينومينولوجي من كافة الظواهر المعطاة للشعور، أي من كل ما يظهر على نحو ما وعلى أي أساس كان، وبالتالي مع استبعاد كل المجال غير البين للوجود في ذاته الذي لا يظهر، ولا يقبل الظهور. وتنحصر مهمة الفينومينولوجيا في الكشف عن عالم الظواهر كله، ووصفه وصفاً محكماً، ومحاولة إدراك العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر في الوقت نفسه، مما يعني بوضوح تجاوز الوصف الخالص إلى تفسير الظواهر، أو تحديد معناها. يقول هسرل في

كتابه "التأملات الديكارتية" : "إن التفسير الفينومينولوجي يوضح ما هو متضمن في معنى "المدرَك بالفَكْر" Cogitatum دون أن يكون معطى عن طريق الحدس بأن يتمثل للإدراكات الحسية التي هي "بالقوَة" Potential والتي تجعل غير الظاهر ظاهراً". ومن وجهة النظر هذه فإن كل نمط من أنماط الظواهر يتبع اصطناع مناهج خاصة للبحث والوصف والتأويل.

بوسعنا إذن أن نقول إن الفينومينولوجيا بوصفها منهجاً تبدو لأول وهلة أنها ضرب من "الوضعيَّة" Positivism ولكن هذا لا يعني بحال أنها تستبعد الفلسفة أو الميتافيزيقاً؛ فالحق أن الاتجاه الفينومينولوجي لم يتوانَ عن أن يصبح اتجاهًا ميتافيزيقياً حقيقةً. ومن جهة أخرى فإن المنهج في حد ذاته يتضمن "مذهبًا"؛ وتأويل ذلك أنه لما كانت "الإبُوخيَّة" عبارة عن وضع مجال الوجود كله بين قوسين، وكانت لا تترك أمام العقل سوى الظاهرة الحالصة، فإن فينومينولوجية هسرل تتضمن نوعاً من المثالية، وتحيل الكون إلى أفكار، وإلى المضمون الباطني للوعي، ولا تعرف بنمط من المعرفة اليقينية سوى "مشاهدة الماهيات" أو "معاينة الماهيات".

والحق أن هسرل يتوجه أكثر فأكثر نحو مثالية متطرفة.

ولو نحن أردنا بحسب رأيه أن نصل حَقَّاً إلى ما هو بَيْنَ بذاته من حيث درجة اليقين، فإننا لا بد أن نطبق منهج الإبُوخيَّة لا على وقائع "العالَم" فحسب بل على "الأنَا" الطبيعية وأفعالها أيضاً. أو

عبارة أخرى فإن "الكوجيتو" الديكارتي يقف دون وجه حق عند "أنا جوهرية" I Substantial ليست بما هي كذلك سوى شيءٍ من أشياء العالم، وهي ليست الظاهرة الحالصة التي يعالجها المنهج الفينومينولوجي. وخطاً ديكارت (كما يحدده هيدجر، ومن قبله دلتاي) هو أنه تصور عبارة "أنا موجود" Sum في الكوجيتو وفقاً لنمط وجود "الأشياء" Res مفترضاً خطأً أن المعقولة واحدة الدلالة Univocal والحقيقة أن الأمر يتطلب إبوخيه أعمق من ذلك، يتطلب إبوخيه تناول "الذات التجريبية" وأفعالها الذاتية لإحالتهما إلى حالة الظواهر الحالصة. وبهذا وحده نصل إلى مجال الوعي الحالص الترانسندنتالي الذي لا تبقى فيه سوى الظواهر الحالصة الترانسندنتالية إلى جانب الأنماط الترانسندنتالية التي هي في نهاية الأمر "الوجود" الأول اليقيني البين بنفسه الذي يتهمي إليه الارتداد الفينومينولوجي (*).

المتضمنات التأويلية لفينومينولوجيا هسل

(*) رئيس جوفيليه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٣٢٢-٣٢٨.

ذاتها" فإنما يفعل ذلك لأنه يعتبر الموضوعات أشياءً تامةً في ذاتها. أن تفسر، إذن، يعني أن تعزل النص منهجاً عن كل ما هو دخيل عليه، بما في ذلك تحيزات الذات، وأن تتيح للنص أن يوصل معناه إلى الذات. فهدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي، دون أي تلوينٍ من الذات أو إسقاط من القاريء. فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً "يفعله" القاريء بل هو شيء "يحدث له"؛ وبقدر ما يضرب صفحأً عن السياق التاريخي والثقافي الصارم الذي تلتزم به التأويلية الرومانسية فإنه يولي انتباهاً شديداً لعملية "تقويس" Bracketing التحيزات، وعملية التمعن الدقيق والوصف المفصل والتأمل العميق للنص، من أجل الوقوف على حقيقة النص كما هي.

www.alkottob.com

الفصل

الثامن

8

هيدجر

بين هسرل و"هيدجر"

نوعان من الفينومينولوجيا:

مثلاً كان "دلتاي" ينظر إلى الهرمنيوطيقا في أفق مشروعه الخاص بإيجاد نظرية ذات توجه تاريخي لنهج العلوم الاجتماعية، كذلك كان "هيدجر" يستخدم لفظة "هرمنيوطيقا" في السياق الأكبر لبحثه عن أنطولوجيا أكثر "أساسية". لقد كان "هيدجر"، شأنه في ذلك شأن "دلتاي"، يبحث عن منهجٍ من شأنه أن يكشف الحياة في ضوء الحياة ذاتها. وفي كتابه "الوجود والزمان" اقتبس "هيدجر"، مؤيداً ومعضداً، هدف دلتاي في فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها. ومنذ البداية شرع "هيدجر" في البحث عن منهج يتخبط التصورات الغريبة عن الوجود ويستقصيها إلى جذورها.

شرع "هيدجر" في البحث عن "هرمنيوطيكا" تُمكّنه من أن يكشف اللثام عن الفروض المسبقة التي تؤسس عليها هذه التصورات. وقد أراد، مثل نيتشه من قبله، أن يضع التراث الميتافيزيقي الغربي كلّه موضع التساؤل.

وجد "هيدجر" في فينومينولوجيا إدموند هسرل أدوات تصورية لم تكن متاحةً لدلتاي أو نيتشه، ووجد فيها منهجاً يمكن أن يسلط الضوء على كي NONة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقابَ عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوانه وتحيزاته وأيديولوجيته. ذلك أن الفينومينولوجيا قد فتحت عالماً جديداً وأناحت فهمَ الظواهر فهماً سابقاً على التصورات الذهنية. على أن هذا العالم الجديد كانت له عند "هيدجر" دلالةً مختلفة عن تلك التي كانت عند هسرل. فبينما كان "هسرل" يقارب هذا العالم

بغرض كشف عمل الوعي بوصفه ذاتيةً ترانسندنتالية، فقد رأى فيه "هيدجر" الوسط الحيوى للوجود الإنساني التاريخي - في - العالم، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود؛ فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشرة ينبع عن التصور العقلى وعن المقولات اللازمانية للتفكير الذهنى المتمركز على الأفكار وحدها. إن الوجود هو السجينُ المحجوبُ والمنسيُ للمقولات السكونية الغربية، والذي كان "هيدجر" يأمل في إطلاق سراحه. فهل نجحت الفينومينولوجيا كنظرية ومنهج في أن تقدم له الوسيلة المناسبة؟

لقد نجحت جزئياً. غير أن تأثير "هيدجر" بدلتاير ونيتشه، وكذلك طبيعة نقده للميتافيزيقا الغربية وبخاصة الأنطولوجيا، قد جعلاه متوجساً غایة التوجس من رغبة "هسرل" في رد كل الظواهر إلى الوعي الإنساني، أي إلى الذات الترانسندنتالية. لقد آمن "هيدجر" بأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثرُ منها بدأءاً وأساسية، بينما كان هسرل يميل إلى اعتبار كل شيء حتى حقيقة الوجود كمعطى من معطيات الوعي. لم يكن مثل هذا الموقف القائم على الذاتية ليقدم الإطار المناسب للنقد الذي كان يدور بخاطر "هيدجر". ورغم نجاح فينومينولوجيا هسرل في تحقيق مراجعة تناهية طموح للإستمولوجيا ماتزال ثمارها ملموسةً اليوم في مجالاتٍ كثيرة، فهي لم تكن بحد ذاتها الأداة التي يمكن أن يستخدمها "هيدجر" في طرحه الجديد لقضية الوجود.

وما يحمل دلالةً كبيرةً لتعريف الهرمنيوطيقاً أن ذلك الصنف من الفينومينولوجيا الذي أنشأه "هيدجر" في كتابه "الوجود والزمان" يطلق عليه أحياناً اسم "الفينومينولوجيا التأويلية" Her-
and-Zeit "meneutic Phenomenology" ، وهو أكثر من مجرد بحث فرعيٌ داخل الحقل الذي أسسه هسرل وألمَ به ؛ فهو يشير إلى صنفين منفصلين تماماً من الفينومينولوجيا. صحيح أن "هيدجر" قد أخذ الكثير عن هسرل، وأن كثرةً مدهشةً من تصوراته المبكرة تعودُ إلى أستاذِه ؛ غير أنه وضع هذه التصورات في سياقٍ جديدٍ وفي خدمةٍ غرضٍ مختلف. هكذا يكون من الخطأ أن ننظر إلى "المنهج الفينومينولوجي" على أنه مذهبٌ صاغهُ هسرل واستخدمه "هيدجر" لغاية أخرى ؛ فالحق أن "هيدجر" قد أعاد النظر في مفهوم الفينومينولوجيا ذاته، بحيث أخذت الفينومينولوجيا والمنهج الفينومينولوجي عنده طابعاً مختلفاً اختلافاً جذرياً.

يتمثل هذا الفرق بإيجاز في الكلمة "هرمنيوطيقاً" نفسها. فلم يسبقَقط لهسرل أن استخدم هذه اللفظة في الإشارة إلى عمله، بينما صرَّح "هيدجر" في "الوجود والزمان" بأن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعله هرمنيوطيقياً بالضرورة ؛ لقد كان مشروعه في "الوجود والزمان" هو "تأويل للدازايون (الآنية)" a (*). إن اختيار "هيدجر" لكلمة Hermeneutic of Dasein

(*) الدا زايون Daein تعبرُّ ألماني يعني حرفيًّا "الوجود هناك" ، وقد استخدمه "هيدجر" للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين، وهو وجودٌ مُدمجٌ في علاقةٍ

"هرمنيوطيقا" (وهي كلمة مشحونة بالدلائل، من جذورها اليونانية إلى استعمالها الحديث في فقه اللغة واللاهوت) لتوسيعه إلى التحيز ضد العلم والذى يقف على التقىض الواضح من موقف هسرل. وتنسحب الخصلة نفسها على "الهرمنيوطيقا الفلسفية" لهانز جيورججادامر وتضفي على اللفظة نفسها نبرةً عالية من العداء للنزعنة العلمية (المطرفة / التعالية) Antiscientism. أراد هسرل للفلسفة أن يكشف الفروقَ بين هسرل و "هيدجر"، تلك الفروق التي تربت فيما يbedo على التنشئة الرياضية للأول والتنشئة اللاهوتية للثاني. أراد هسرل للفلسفة أن تكون "علمًا صارماً - تجريبيةً عُلياً. أما "هيدجر" فكان يرى أن كل ما بالوجود من صرامة لا يمكن أن يجعلَ من المعرفة العلمية غايةً نهائية. لقد تحجلت الميولُ العلمية لهسرل في سعيه إلى "معرفة ضرورية" Reducible knowledge، وفي ضروب "الرد"- Reducible التي قال بها، وفي رغبة في استقصاء كلٌّ مرجيًّا وكلٌّ متصرورٍ من خلال "الرد الماهوي". أما "هيدجر" فلم يأتِ في كتاباته أيُّ ذكرٍ للمعرفة الضرورية أو

= وجاذبية بالأشخاص والأشياء المحيطة، أي بـ "عالم المرء"، ومن هنا يطلق عليه "هيدجر" أيضًا "الوجود_في_العالم" لتوكيد الوحدة التامة بين الإنسان والعالم، وانتفاء الفصل الديكارتي بين الذات والموضوع، بين عالم داخلي مكتفٍ بذاته وعالم خارجي منفصل، ذلك الفصل الذي لم يورث الميتافيزيقاً غير مشاكلٍ كبرى تعلق بتفسير العلاقة الواضحة بين هذين الكيانين المنفصلين.

الردود الترانسندانتالية أو بنية الأنما، وازداد بعد "الوجود والزمان" اتجاهه إلى إعادة تفسير الفلسفه السابقين - كانت، نيتشه، هيجل، وإعادة تفسير شعر ريلكه وتراكل وهيلدرلين. لقد صار تفكيره أكثر "تأويلية" بالمعنى التقليدي، أي مرتکزاً على تأويل النصوص. وبينما ظل هسرل علمياً بالدرجة الأساس (وهو ما ينعكس في الأهمية التي يحظى بها في علوم اليوم) فقد أصبحت الفلسفه عند "هيدجر" تاريخية، إعادة اكتشاف مبدعةً للماضي، شكلاً من التأويل. وحتى لو لم ينعت "هيدجر" تحليله للدازابين باسم "هرمنيوطيقاً"، فإن اتجاهاته الأخيرة تجعله جديراً بلقب "فيلسوف تأويلي" بلا جدال.

وتتجلى الفروق بين هذين الصفتين من الفينومينولوجيا في مسألة أخرى، هي "التاريخية".Historicality . لقد ألمح "هسرل" إلى تاريخية الوعي وقدّم وصفاً فنيومنيولوجياً للوعي الداخلي بالزمن، إلا أن توقعه إلى "المعرفة الضرورية" قد أدى به إلى أن يترجم "الزمانية" مرةً أخرى إلى المصطلحات السكونية المثولية للعلم، وهو في صميمه إنكار لزمانية الوجود نفسه وإثباتُ لعالم الأفكار ورفعه فوقَ تيار التغيير. هذا ما جعل "هيدجر" يصرح عام ١٩٦٢ بأن فينومينولوجيا هسرل قد "طُورَتْ نَمَطاً وضعه ديكارت وكانت وفخته، وموقفاً تبقى تاريخية الفكر غريبةً عليه كل الغرابة". كان "هيدجر" يحس في نفس الوقت بأن تحليله في "الوجود والزمان" كان متمسكاً بشدة وعن حق ببدأ الفينومينولوجيا. غير أن الفينومينولوجيا لا يجب أن تؤول

للوعي، فمن الممكن أيضاً أن تكون وسيلةً لكشف الوجود بكل وقائعيته Facticity وتاريخيته (*).

الفينومينولوجيا بوصفها تأويلاً:

في القسم الخاص من "الوجود والرمان" الموسوم باسم "المنهج الفينومينولوجي" في البحث يشير "هيدجر" صراحة إلى منهجه على أنه "هرمنيوطيقاً". وإذا جاز للسائل أن يسأل "ماذا يقدم ذلك للفينومينولوجيا؟" فإن هناك سؤالاً آخر على نفس الدرجة من الأهمية لدراستنا الحالية : "ماذا يقدم ذلك للهرمنيوطيقا؟". غير أنه من الضروري قبل أن نتناول هذا السؤال أن نعرض لتعريف (أو إعادة تعريف) "هيدجر" للفينومينولوجيا.

يعود "هيدجر" إلى الجذرين اليونانيين للكلمة: Phainomenon، Logos؛ فيقول إن تعني "ذلك الذي يُظهر نفسه، الظاهر، المنكشف"، وإن pha شبيهة بكلمة Phos اليونانية التي تعني الضوء، التألق، ذلك الذي فيه يمكن لشيء ما أن يظهر، أن يصبح مرئياً. "فينومينا" Phenomena إذن تعني "مجموع ما هو عُرضةً لضوء النهار، أو يمكن أن يسلط عليه الضوء، ذلك الذي جعله اليونانيون مكافأً ببساطة لما هو كائن".

غير أن هذا الانكشاف أو هذا الصنف من إظهار الشيء "كما هو" يجب ألا نفهمه على أنه شكلٌ ثانوي من الإشارة، مثلما

Richard E. Palmer, Hermeneutics, pp. 124-127. (*)

يحدث عندما "يبدو شيءٌ ما على أنه شيءٌ آخر"؛ ولا هو شبيه بعرض لشيءٍ ما، أي يشير إلى ظاهرة أخرى أكثر أولية. بل هو إظهارٌ لشيءٍ ماً كما هو، في ظاهره، في تجلّيه.

وأما اللاحقة Ology فتعود بالطبع إلى الكلمة اليونانية لوجوس Logos . واللوجوس، كما يخبرنا "هيدجر"، هو ذلك الذي يتم توصيله في فعل الكلام؛ من ذلك يتبيّن أن المعنى الأعمق لكلمة لوجوس هو "تركُ الشيءِ يظهر". ومن ثم فإن للوجوس وظيفةً كشفيةً، فهو يشير إلى الظواهر، ويدعُ الشيءَ يظهرُ على أنه ذلك الشيء.

غير أن هذه الوظيفة ليست وظيفةً حرّةً بل هي مسألةً كشف أو إماتة لشام، فهي تُخرجُ الشيءَ من التحَجُّب إلى وَضَع النهار. العقل لا يُسقط معنى على الظاهرة، وإنما وجهُ الأمرِ أن ما يظهرُ هو تجلٌّ أنترولوجي للشيءِ نفسه. صحيح أننا من خلال النزعة الدوجماتيكية يمكننا أن نفرضَ على الشيءِ أن يُرى على الوجه المرغوب فحسب، ولكن تركَ الشيءِ يظهرُ على ما هو عليه يغدو مسألةً تعلمٌ؛ علينا أن نتعلم كيف نتسيّع للشيءِ أن يفعل ذلك. واللوجوس (الكلام) في الحقيقة ليس قوّةً يمنحها للغة مستخدم اللغة، بل قوّةً تمنحها له اللغة، وسيلةً للرّضوخ لما اكتشفَ وظهرَ من خلال اللغة.

نخلص من ذلك إلى أن المركّب "فينومينولوجيا" يعني : "أن تركَ الأشياءَ تظهرُ على ما هي عليه دون أن نُقْحم عليها مقولاتنا

الخاصة". الاتجاه هنا هو عكس الاتجاه الذي اعتدنا عليه : ليس نحن من يشير إلى الأشياء، بل الأشياء هي التي تكشف لنا عن نفسها. ولسنا نوميء بذلك إلى شيء من النزعة الإحيائية - *Anr-mism*^(*) البدائية، بل نهيب بالقارئ أن يتبيّن أن ماهية الفهم الحقيقى هي الاسترشاد بقوة الشيء على أن يُظهر نفسه. وهذا بالضبط ما كان يقصد إليه هسرل حين نادى بالعودة "إلى الأشياء ذاتها". الفينومينولوجيا هي وسيلة للاسترشاد بالظواهر من خلال منفذ ينتهي إليها بشكل صادق أصيل.

مثل هذا المنهج هو ذو أهمية كبيرة للنظرية التأويلية، حيث إنه يتضمن أن التأويل لا يتأسس على الوعي الإنساني والمقولات الإنسانية بل على اكتشاف الشيء الذي مقابلته، الواقع الذي يصادفنا. غير أن اهتمام "هيدجر" كان منصبًا على الميتافيزيقا وعلى مسألة الوجود؛ فهل بإمكان مثل هذا المنهج أن يضع نهاية للذاتية وللطابع التأملي النظري للميتافيزيقا؟ هل يمكن أن يُطبق على مسألة الوجود؟ هذه مهمة صعبة بلا ريب؛ ويزيدها تعقيداً حقيقة أن الوجود ليس ظاهرة على الإطلاق بل هو شيء أكثر إحاطةً وشمولاً وروغانًا، ومن الحال أن يصبح "موضوعاً" لنا، إذ نحن أنفسنا "وجود" في الفعل نفسه الذي نشكل به أي موضوع بوصفه موضوعاً.

(*) النزعة الإحيائية *Animism* هي نزعة إلى اعتبار جميع الأجسام كأنها حية وذات مقاصد؛ وهي حالة عقلية لدى الشعوب البدائية التي تؤمن بوجود أرواح لدى الموجودات الطبيعية كلها (اللاند_الجزء الأول ص ٧٢)

غير أن "هيدجر" في "الوجود والزمان" ي عشر على نوع من المنفَذ في حقيقة أن المرء لديه مع وجوده فهمٌ معين لما يكونه امتلاء الوجود. إنه ليس فهماً ثابتاً بل فهم يتكون تاريخياً، متراكماً في خبرة مواجهة الظواهر. بذلك ربما يمكن للوجود أن يُستنطق بواسطة تحليل للطريقة التي يحدث بها الظهور. الأنطولوجيا ينبغي أن تصبح فينومينولوجيا. يجب أن تلتفت الأنطولوجيا إلى عمليات الفهم والتأويل التي تظهر من خلالها الأشياء، يجب أن تُخرج إلى النور تلك البنية الخفية للوجود - في - العالم (*).

طبيعة الفهم

هيدجر يتجاوز دلتاي:

"الفهم" Verstehen عند "هيدجر" مصطلح خاص يعني غير ما تعني الكلمة الإنجليزية "Understanding" في الاستعمال الدارج، ويعني غير ما يعني المصطلح نفسه عند دلتاي. فالكلمة الإنجليزية "Understanding" توحى بالتعاطف، أي القدرة على الشعور بشيء مما يشعر به شخص آخر. ونحن حين نتحدث عن "نظرة مفهومة" فإننا نعني أكثر من مجرد النظرة الموضوعية؛ نعني شيئاً أشبه بالمشاركة في الأمر الذي نفهمه. وليس ما يمنع أن يكون لفلان معرفة واسعة وفهم ضئيل. ذلك أن الفهم فيما يبدو يبلغ ما هو جوهرى في الشيء ويلمسه، وفي بعض الاستعمالات يبلغ ما

Hirmeneutics, pp.128-129. (*)

هو شخصي. لقد كان الفهم عند شلابيرماخر يرتكز على مبدئه عن تماثيل العالم الداخلية بحيث إن المرء ليهتز في تجاوب مع المتحدث عندما يفهمه، فالفهم يتضمن كلا اللحظتين : المقارنة والاستشفافية. أما عند دلتاي فالفهم يسير إلى ذلك المستوى الأعمق من الإدراك والذي يتم عندما نفهم لوحّة أو قصيدة أو حقيقة (اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية) كشيء أكثر من مجرد معلومة من المعلومات أو بيان من البيانات، عندما نفهمها كـ "تعبير عن الواقع الباطنة" ، أو تعبير عن "الحياة" ذاتها في نهاية المطاف.

أما الفهم عند "هيدجر" ؟ فهو تصورٌ بعيدٌ كل البعد عن التصورات السابقة. الفهم عند "هيدجر" هو قدرةُ المرء على إدراك مكانت وجوده ضمن سياق العالم الحياني الذي وُجِدَ فيه. الفهم ليس موهبةً خاصة أو قدرةً معينة على الشعور ب موقف شخص آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق. الفهم ليس شيئاً نمثلك بل هو شيء "نكونه" ! الفهم "شكل" من أشكال "الوجود - في - العالم" ، أو عنصرٌ مكونٌ من عناصر "الوجود_في_العالم". الفهم هو الأساس لكل تفسير، وهو متأصلٌ ومصاحبٌ لوجودِ المرء وقائمٌ في كل فعلٍ من أفعال التأويل.

الفهم إذن أمرٌ أساسيٌ من الوجهة الأنطولوجية وسابقٌ على كل فعل من أفعال الوجود. وللفهم جانبٌ ثان يتمثلُ في حقيقة أن الفهم دائمًا يتعلّق بالمستقبل، وهذه هي السمة الإسقاطية للفهم.

على أن الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أن الفهم يرتبط بوقف المرأة. غير أن ماهية الفهم تكمن لا في مجرد فهم موقف المرأة بل في كشف الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق المعاصر بموقع المرأة في العالم. ويطلق "هيدجر" على هذا الجانب من الفهم مصطلح 'Existentiality' (Existenzialität).

وللفهم، كما يراه "هيدجر"، سمة هامة أخرى، هي أنه يعمل دائمًا داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل، داخل "كل علائقى" (Bewandtnisganzheit). ولهذه الملاحظة متضمنات واسعة النطاق بالنسبة للهرمنيوطيقا، وبخاصة حين نصل إليها بأنطولوجيا "هيدجر". لقد سبق لدلتاي أن أكد أن المعنى هو دائمًا مسألة إشارة إلى سياق من العلاقات، وهو مثال للمبدأ المعروف القائل بأن الفهم دائمًا يُعمل داخل "دائرة تأويلية" Hermeneutic Circle

وليس بالتقدم المتظم من أجزاء بسيطة ومكتفية بذاتها إلى "الكل" المكون من هذه الأجزاء. غير أن هرمنيوطيقا "هيدجر" الفينومينولوجية تتقدم خطوةً أبعد : فتستكشف متضمنات "الدائرة التأويلية" بالنسبة لبنية كل فهم وتأويل وجودي إنساني. وعليها بالطبع ألا نتصور الفهم كشيء ميتافيزيقي يتجاوز الوجود الحاسّ للإنسان، بل كشيء غير منفصل عنه. إن "هيدجر" لا ينفي وجهة نظر دلتاي ذات التوجّه الخبروي بقدر ما يضعها في سياق أنطولوجي. ويتجلى ذلك في حقيقة أن الفهم لا ينفصل عن المزاج، وأن الفهم لا يمكن تخيله بدون "عالم" أو "معنى". والنقطة

المحورية هنا هي أن الفهم عند "هيدجر" أصبح أسطولوجياً. ولعل نظرةً فاحصةً إلى مفهوم "العالم" عند "هيدجر" أن توضح ذلك، وهو ما سنحاوله في قسمٍ لاحقٍ، بعد أن نعرض لمفهوم "هيدجر" الشوري الإبداعي عن انتفاء ثنائية الذات والموضوع.

انتفاء ثنائية الذات/الموضوع:

كيف تخرج "الذات" من عالمها الباطن لكي تصل إلى "الموضوع" الموجود في الخارج؟ يبدو أن "هيدجر" لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية، ولا يتتردد في إزاحتها بضررية قاضية (مثلاً قطع الإسكندر عقدة جورديان) يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وإثباته وعلاقة الذات به هي مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن "الآنية" باعتبارها "وجوداً - في - العالم" موجودة دائمًا في الخارج، أي في العالم المألف. لنسمع إلى "هيدجر" وهو يقول في "الوجود والزمان": "إن الآنية، في اتجاهها إلى الموجودات وإدراكتها لها، لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الداخلي الذي نتصورها حبيسة فيه. وإنما هي بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائمًا في الخارج"، بالقرب من الموجود الذي تلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل... ثم إن إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفرiseة التي غنمها من الإدراك الخارجي إلى "بيت" الوعي والشعور؛ وإنما تظل الآنية العارفة، في أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه

والإبقاء عليه، دائمًا في الخارج بوصفها آنية". إنها إذن ليست بحاجة لما نسميه بـ "العلو"، أو التخطي والتجاوز، إلى العالم، لأنها على الدوام "بالخارج" مع الموجودات التي تصادفها في هذا العالم؛ كما أنها دائمًا "بالي الداخل" باعتبارها "وجوداً في العالم" يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها. وصفوة القول أن المعرفة ليست هي التي تمكننا من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل، بحيث لا تعود أن تكون "تحولاً" لهذه العلاقة نفسها :

"في فعل المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه في الآنية"، كما أن المعرفة لا تخلق علاقة "تبادل" بين الذات والعالم، ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات. إن المعرفة حال من أحوال الآنية يقوم على أساس الوجود في العالم. ولا جدال في أن هذا أسلوب جديد في التفكير. ولسنا مبالغين إذا استعرنا لغة كانت وقلنا إنها ثورة كوبيرنيقية أذهلت بعض معاصرى "هيدجر" وملايين صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس (*)

العالم وعلاقتنا بالأشياء الموجودة في العالم

**يُغْرِّنَا فَوَاتٌ لَنْدِرَك
وَغَيَابٌ لَنْرِى**

(*) مارتون "هيدجر"، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوي دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٥٨-٥٧.

"إذا غاب الشيء بَرَزَ حجمه، وتجلّت قيمته. مما يجعل الطرح أيسَرَ طريقة لقياس قدر الأشياء. اخلع هذا الشيء من مستقره وانظر حجم الفجوة التي كان يملؤها. امح، في الخاطر، عمل هذا الفنان أو ذلك، وانظركم يعاني التراث الفني بافتقاده. اطرح هذا الشخص في الظن أو في الحقيقة، وانظركم يعتري المجلس في غيابه من وهن الفاقة أو من ذبوبِ السوق"

من الأهمية بمكان أن نلتفت إلى أن مصطلح "العالم" عند "هيدجر" لا يعني البيئة التي نعيش فيها بالمعنى الموضوعي للبيئة، أي العالم كما يبدو للنظرة العلمية؛ بل هو أقرب إلى ما يمكن أن نسميه عالمنا الشخصي. فالعالم عند "هيدجر" ليس جملة جميع الموجودات بل تلك الجملة من الموجودات التي يجد الكائن الإنساني نفسه دائمًا مغموراً بها منغمساً فيها من الأصل ومحاطاً بظاهرها كما ينكشف خلال فهم مسبق دائمًا وشامل ومحيط.

إن تصور العالم كشيء منفصل عن النفس؛ لهو تصورٌ منافق تماماً لتصور "هيدجر"، لأن مثل هذا التصور يسلم منذ البداية بذلك الانفصال عينه بين الذات/الموضوع الذي ينشأ هو نفسه داخل السياق العلائقي المسمى بالعالم. إن العالم سابقٌ على أي انفصال بين النفس والعالم بالمعنى الموضوعي؛ إنه سابق على كل "موضوعية"، كل تنظير، وهو من ثم سابق أيضاً على الذاتية مادام كلٌّ من الموضوعية والذاتية متتصوراً داخل مخطط الذات/الموضوع.

من المحال أن نصف العالمَ عن طريق تعداد الكائنات بداخله؛ فمن شأن هذه العملية أن تجعل العالمَ يفلتُ مِنَا ؛ ذلك أن العالم هو بالضبط ذلك الذي نفترضه مسبقاً في كل فعل من أفعال معرفة الكائنات. فكل كيان (كائن) في العالم إنما يفهمُ بوصفه كياناً في ضوء "عالم" ، عالمٌ هو دائمًا هناك بالفعل، هناك من الأصل. والكيانات التي تشكل العالم المادي للإنسان ليست عالماً بحد ذاتها بل في عالمٍ وحدهُ الإنسانُ من لدنه عالمٌ . والعالم هو شيء شاملٌ محيطٌ وقريبٌ لصيقٌ بالإنسان في الوقت نفسه بحيث يندُ عن الملاحظة. إنه غير مرئي بحد ذاته غير أن المرء لا يمكن أن يرى أي شيء حق رؤيته بدونه ! فالعالم حاضر على الدوام ؛ إنه محيطٌ خفيٌ يُسلّم به المرء ويفترضه مسبقاً في كل أمر، غير أنه "شفاف" يفلت من كل محاولة لفهمه كموضوع أو شيءٍ .

هكذا يكون مجالُ عالمٍ جديدٍ قد افتح للاستكشاف. إن مقارنته لن تكون سهلة ؛ فلا الوصف الإمبريقي للكيانات بداخله ولا حتى التفسير الأنطولوجي لوجودها الفردي بحد ذاته سوف يقابل ظاهرة العالم. العالم هو شيء يُحس بجانب الكائنات التي تظهر في العالم، غير أن الفهم يجب أن يكون خلال العالم ؛ فالعالم أساس كل فهم، العالم والفهم أجزاء لا انفصام لها من البنية الأنطولوجية لوجود الآنية (الدازين).

ويُناظر شفافية العالم شفافية أشياء معينة في العالم يرتبط بها وجودُ المرء في حياته اليومية. فالآدوات التي يستعملها كل يوم،

وحرّكات جسمه التي يؤدّي بها دون تفكير، كل هذه تغدو شفافةً لا يلتفت إليها المرء ولا يلحظها إلا إذا حدث تصدعُ ما أو تعطلُ. عند نقطة التعطل يمكننا أن نلاحظ حقيقة هامة : هي أن "معنى" هذه الأشياء يمكنه البقاء بينها كلياً من المعاني والمقاصد المترافقـة. إبان التعطل، وللحظة وجيزـة فقط، يُضاءُ معنى الأشياء ويُبزغُ من العالم بشكل مباشر.

إن الفرقَ الكبيرَ والبونَ جـدـًّا بين مثل هذا الفهم لشيءٍ من الأشياء وبين الفهم الذهني المجرـد ! ويضرب "هيدجر" في "الوجود والزمان" مثلاً قريباً وهو المطرقة (الشاوكوش). فالمطرقة الموجودة التي لا تتحلى بأكـثر من الحضور هي شيءٌ يمكن وزنه وتمـكـن كتابة بيان بخصائصـه، وتمـكـن مقارنته بغيرـه من المطـارـق ؛ إلا أن المطرقة المكسورة هي التي تكشف للتو واللحظة ماذا تكونـه المطرقة. وإن هذه الخبرـة لتـومـيـء إلى مبدأ هـرـمنـيوـطـيـقيـ : هو أن وجود شيءٍ من الأشيـاء يـنـكـشـفـ لا للـنظـرةـ التـحلـيلـيةـ التـأـمـلـيـةـ بلـ فيـ اللـحـظـةـ التيـ يـمـيـطـ فـيـهاـ اللـثـامـ عنـ نـفـسـهـ فـجـأـةـ فيـ السـيـاقـ الوـظـيفـيـ الكـاملـ لـلـعـالـمـ. وـيـنـفـسـ الطـرـيقـةـ فإنـ طـبـيـعـةـ الفـهـمـ يـكـنـ إـدـراكـهـ عـلـىـ أـفـضـلـ نـحـوـ لـاـ منـ خـلـالـ بـيـانـ تـحـلـيليـ بـوـاـصـفـاتـهـ وـلـاـ فيـ فـورـةـ أـدـائـهـ الوـظـيفـيـ الصـحـيـحـ، بلـ حـينـ يـتـعـطـلـ وـيـصـطـدـمـ بـحـائـطـ مـنـيعـ، رـيـماـ عـنـ اـفـقـادـ الشـيـءـ يـتـعـيـنـ عـلـىـ الفـهـمـ أـنـ يـحـوزـهـ.

ويضرب "هـيـدـجـرـ" مـثـالـاـ آخـرـ وـهـوـ يـقـدـمـ لـنـاـ فـيـ هـذـاـ المـثالـ تـحـلـيلـاـ لأـدـاءـ معـيـنةـ هـيـ العـلـامـةـ (مـثـلـ عـلـامـاتـ المـرـورـ أوـ لـافـتـاتـ الـطـرـقـ أوـ

الأعلام... إلخ). وأهم ما يميز العلامة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضيحاً تماماً. فعلامة المرور مثلاً توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور.. إلخ. فإذا كانت الأداة العادبة (كالقلم مثلاً) غير لافتة للانتظار، نتيجة انتراف الكاتب مثلاً إلى الغرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة، فإن "أداة العلامة" على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الإحالة الذي توضحه أشد التوضيح. إن العلامات المحددة تحيل إلى "العالم المحيط" الذي تتمنى إليه وتيسّر الانفتاح عليه. وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام. والعلامة تمجد

هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة، بل إنها لتزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجد به النسق أو السياق الأداتي المترابط.

هل عرفنا الآن ما هو العالم؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه؟ حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت عليها، الغرض الذي جعلت له. ونحن لا ننظر إلى "الموجود في متناول اليد" إلا من جهة هذه الحالة التي جُعلَ لها ودخلت في صميم تركيبه. فليست هناك أداة قائمة بغير دها مستقلة بذاتها؛ إنها موجودة على الدوام في إطار نسق أو سياق أداتي كلي، ويكتفي أن ننظر إلى الأداة في شمولها لنعرف لأي شيء جعلت، وعلى أي وضع استقرت (مثال ذلك: الآلة -

الورشة). وهذا بدوره يحيلنا إلى الآية، لأن حال الأداة يعبر عما تريده لها الآية أو تريده بها ؛ أي أن الغرض الذي جعلت له الأداة أصلاً هو إرادة الآية بها^(*).

أشرنا - آنفًا إلى أن افتقاد الشيء يقع في الفهم ! هذه الظاهرة، ظاهرة العطل التي تضيء لحظياً وجود الأداة بما هي أداة، تشير كما شهدنا الآن إلى غموض "العالم" الذي نعيش فيه وتتحقق فيه. هذا العالم هو أكثر من مجرد مجال العمليات العقلية الإدراكية قبل الشعورية ؛ إنه المجال الذي نصادف فيه المقاومات والمكبات الحقيقية في بنية الوجود فتقوم هذه المقاومات والمكبات بتشكيل فهمنا. وهو المجال الذي تتأصل فيه زمانية الوجود وتاريخيته، والمكان الذي يتترجم فيه الوجود نفسه إلى معنى وفهم وتفسير. إنه، باختصار، مجال عملية التأويل، أي العملية التي يتحول فيها الوجود إلى موضوع لغوي.

وكما ذكرنا آنفًا فإن الفهم يعمل في نسيج من العلاقات. وقد نحت "هيدجر" مصطلح "معنى" (أو بالأحرى التحلی بالمعنى) كاسم للأساس *Meaningfulness* (*Bedeutsamkeit*) الأنطولوجي اللازم لفهم هذا النسيج من العلاقات. فالمعنى، بما هو كذلك، يقدم الإمكان الأنطولوجي بأن تحتمل الكلمات دلالة معينة، وبذلك يقدم الأساس الذي تقوم عليه اللغة. إن النقطة التي

(*) مارتن "هيدجر"، الوجود والزمان، عن كتاب "نداء الحقيقة" ترجمة ودراسة وتعليق د. عبد الغفار مكاوي، ص ٦٣ - ٦٤.

يطرحها "هيدجر" هنا هي أن المعنى هو شيءٌ أعمقُ من النسق المنطقي للغة. إنه قائم على شيءٍ سابق على اللغة ومطرد في العالم _ذلك هو الكل العلائقى. فمهماً تكن كثرة الكلمات التي تشكل المعنى أو تصوّره فإن الكلمات تشير إلى ما يتجاوز نسقها الخاص، إلى معنى كامن أصلًا في الكل العلائقى للعالم. المعنى إذن ليس شيئاً ينحه شخصٌ ما لموضوع ما، بل هو ما ينحه الموضوع للشخص من خلال إمداده بالإمكان الأنطولوجي للكلمات واللغة.

يجب أن ننظر إلى الفهم كشيءٍ مُدمجٍ في هذا السياق وإلى التأويل على أنه، ببساطة، إظهار الفهم والتصرّف به. التأويل إذن ليس مسألة الصاق قيمة بموضوع عار، لأن ما نواجهه ينشأ كشيءٍ نراه أصلًا في علاقة معينة. وحتى في عملية الفهم فإن الأشياء في العالم يُنظر إليها "على أنها" هذا الشيء أو ذاك. وما التأويل سوى التصرّف بعبارة "على أنها" هذه. إن أساس الفهم سابقٍ على كل عبارة تتحدث عن موضوع. يعبر "هيدجر" عن ذلك بشكلٍ محكمٍ في قوله "كل رؤية بسيطة قبل حملية (سابقة على أي إسناد) Prepredicative بحد ذاتها رؤية فاهمةٌ مسؤولةٌ من الأصل".

عندما يصبح الفهم صريحاً كتأويل، كلغة، فإن ثمة عاملأً إضافياً خارجاً عن الذات يعمل عمله وينارس تأثيره ؛ ذلك أن "اللغة تضمّر داخلها منذ البداية منحىً من الفكر كاماً مكتملاً،"

وتنطوي على "طريقة في النظر إلى الأشياء تامة التكوين مكتملة العالم". إن الفهم والمعنى كلّيهما هما أساس اللغة والتأويل. وفي أعماله المتأخرة يؤكّد "هيدجر" بدرجة أكبر تلك الصلة بين اللغة والوجود، حتى ليصبح الوجود ذاته لغويًّا : في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، على سبيل المثال، يقول "هيدجر" إن الكلمات واللغة ليست لفائفَ تُعلَّقُ بها الأشياءُ لكي يتداولها أولئك الذين يكتبون أو يتحدثون. إنما في الكلمات واللغة تدخل الأشياء إلى الوجود للمرة الأولى وتنوجد وتكون". هذا هو المعنى الذي ينبغي أن نفهم عليه قول "هيدجر" المؤثر "اللغة هي بيت الوجود" (*) The Language is .The House of Being

هكذا يتبيّن أن للفهم "بنية مسبقة" pre-structure معينة تفعّل فعلها في كل تأويل. ويتجلّى هذا بوضوح شديد في تحليل "هيدجر" للبنيّة المسبقة الثلاث للفهم.

استحالة التأويل بدون فروض مسبقة :

بهذا التوكيد على البنية المسبقة للفهم يتجاوز "هيدجر" النموذج القديم للموقف التفسيري _ غموض الذات والموضوع؛ ويثير في الحقيقة تساؤلات وشكوكاً خطيرةً حول صواب هذا النموذج الذي يصف التأويلًّا وفقاً لعلاقة الذات_ الموضوع. كذلك يلقي ظللاًً من الشك حول ما يمكن أن يعنيه "التأويل الموضوعي" أو التأويل "بدون فروض مسبقة". يطرح "هيدجر" هذه المسألة

Hermeneutics, p.135. (*)

بوضوح ويقول بصرح العباره : " التأويل ليس على الإطلاق فهما بلا فرض مسبقة لشيء ما معطى مقدماً ."

إن محاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم . إن ما يظهر من " الشيء " أو " الموضوع " Ob-Object هو ما يسمح له المرء أن يظهر ، وهو أمر يتوقف على فرض المسبقة ومنظومته اللغوية . ومن السذاجة أن نفترض أن ما هو " هناك حقاً " هو أمر واضح بذاته . بل إن تعريف ما نفترض وضوحاً الذاتي هو نفسه شيء يقوم على حشد غير مرئي من الفروض المسبقة ، تلك الفروض الحاضرة العتيدة في كل بناء تأويلي يشيده المؤول الذي يظن نفسه " موضوعياً " ويرى من الفروض المسبقة . لقد أهان " هيدجر " اللثام عن هذا الحشد من الفروض المسبقة القائمة والمندسة في كل تأويل ممكن ، وذلك في تحليله لعملية الفهم .

يعني ذلك في التفسير الأدبي مثلاً أن آنَّه المفسرين لنص من الشعر الغنائي يطوي جوانحه ، في حقيقة الأمر ، على فروض مسبقة بدئية . بل إنه في مقارنته لنص من النصوص يكون قد سلَّمَ تسلیماً بأنه صنف معين من النصوص ، صنفٌ غنائي مثلاً ؛ ويكون قد هيأ نفسه في الوضع الذي يراه ملائماً لمقارنة مثل هذا النص . إن لقاءه بالعمل ليس لقاءاً قائماً في سياق ما خارج الزمان والمكان ، وخارج أفقه الخاص من الخبرات والاهتمامات ، بل هو لقاءٌ في

زمان معين ومكان محدد. هناك مثلاً سببٌ وراء التفاته إلى هذا النص دون غيره. هكذا يتبيّن أن مقارنته للنص محفوظة بالتساؤلات والريب وليس افتاحاً محضاً قائماً في فراغ.

من الواجب إذن أن نذكر أن البنية المسبقة للفهم ليست صفة تخص الوعيَ في مواجهة عالمٍ معطى من الأصل؛ ولذا فإن هذه الطريقة من النظر من شأنها أن ترتد بنا إلى نفس النموذج الثنائي في التأويل - نموذج "الذات / الموضوع" الذي تجاوزه تحليل "هيدجر" وخطاه. بل إن البنية المسبقة تقوم في سياق العالم، ذلك العالم الذي يشمل الذات والموضوع بدأة. إن وصف "هيدجر" للفهم والتأويل هو وصفٌ يضع الفهم والتأويل في موضع سابق على قسمة الذات والموضوع. فهو يشرح كيف تظهر الأشياء ذاتها وتكتشف من خلال المعنى والفهم والتأويل؛ وهو يشرح ما يمكن أن نسميه البناء الأنطولوجي للفهم.

يتربّ على ذلك أن الهرمنيوطيقا بوصفها نظرية الفهم هي في حقيقة الأمر نظريةٌ في التكتشُف الأنطولوجي. ومادام الوجود الإنساني هو نفسه عمليةٌ تكتشُف أنطولوجيا فإن "هيدجر" يأبى علينا أن ننظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني. الهرمنيوطيقا عند "هيدجر" إذن هي نظرية أساسية في كيف يبرغ الفهم في الوجود الإنساني. وإن تحليله ليربط بين الهرمنيوطيقا والأنطولوجيا الوجودية، وبين الهرمنيوطيقا والفيتوميولوجيا، ويرمي إلى تأسيس الهرمنيوطيقا لا على الذاتية بل على "واقعية" العالم وعلى "تاريخية" الفهم.

الطبيعة الاستئقائية للعبارات :

ثمة نتيجة أخرى لما نحن بصدده، وهي نتيجة ذات أهمية هرمنيو طبقية، تتجلى في تناول "هيدجر" للعبارات التقريرية المنطقية، وبالتالي للمنطق نفسه. "العبارة" (Aussage) Statement عند "هيدجر" ليست شكلاً أساسياً للتفسير، وإنما هي ترتكز على عمليات فهم وتأويل أكثر أساسية قائمة في "الفهم المسبق" Pre- Understanding . وبدون هذه العمليات فإن العبارات لن يكون لها معنى.

يقدم "هيدجر" مثالاً : "المطرقة تكون ثقيلة" The Ham-mer is heavy؛ ويقول إنه في العبارة نفسها ثمة طريقة مرسومة سلفاً تعمل عملها - تلك هي الطريقة المنطقية. فمن قبل أي تأويل أو تحليل ظاهر فإن الموقف قد تم تشبيهه في حدود منطقية لكي يلائم بنية عبارة. لقد تم بالفعل تأويل المطرقة على أنها شيء ذو خصائص (الثقل في حالتنا هذه). إن بناء جملة العبارة، بما فيها من فاعل Subject، ورابطة Copulative، ونعت إسنادي Predicative ، قد وضعت المطرقة بالفعل قبالة المرء على أنها موضوع Object، على أنها شيء معين يمتلك خصائص.

غير أن العمليات الأساسية لتأويل العالم لا تقوم في تقريرات منطقية وعبارات نظرية. فالكلمات في الأغلب تكون غائبة، كما هو الحال عندما يجرب المرء مطرقة ثم يتركها جانبًا دون كلام؛ فهذا فعل تأويل ولكنـه ليس عبارة. يقول "هيدجر" إن المطرقة في

الأصل هي أداة "في متناول اليد"، وعندما تصبح موضوعاً لعبارة فإن تشبيه العبارة نفسه يحمل معه تحولاً في الحالة الأصلية، تحولاً من "المطرقة" إلى "عن المطرقة"، تحولاً من الاندماج والاستعمال إلى الإسناد والإشارة. وهكذا يبرز الحضور الشيئي وتختفي الحقيقة والماهية.

إن إبراز المطرقة كشيء هو في الوقت نفسه إخفاءً لها كأداة. فنحن في السياق الوجودي الأصلي نقارب المطرقة لا بوصفها موضوعاً بل بوصفها أداة، فتختفي "المطرقة - الشيء" في طي وظيفة "المطرقة_الأداة". ذلك هو المعنى الهرمنيوطيقي الوجودي للمطرقة. أما عندما نعزل المطرقة عن وظيفتها، عن السياق العلائقى الكلى المعاش، هنالك نكون قد انتقلنا من موقف الفهم المسبق إلى موقف الإشارة الموضوعية - نكون قد نفينا المطرقة من عالم المعنى ونطاق "تناول اليد" ووضعنا ظاهرة المطرقة أمامنا كمجرد شيء ننظر إليه ونتملأه.

يدعونا "هيدجر" إلى التمسك باللحظة الوجودية الهرمنيوطيقية وعدم التخلّي عنها لمصلحة التنظير الحالص والأحكام المحضة الراکدة عند المستوى الضحل للواقع الحاضرة الموضوعية. تهيب بنا هذه اللحظة الوجودية الهرمنيوطيقية أن ندرك وغیر أن جميع العبارات هي في حقيقة الأمر مشتقة من، ومتتجذرة في، المستوى الأكثر بدأة للتأويل؛ وأن العبارات لا يمكن أن تحمل معنى بمعزل عن جذورها في الوجود.

ولعلنا ندرك أهمية هذا التمييز إذا نظرنا إلى الطريقة التي تعالج بها اللغة اليوم في "علوم" اللغة. فهناك قصورٌ في جميع تعاريفات اللغة التي تبقى عند مستوى العبارات والمنطق ولا تتجاوزه، أو التي تنظر إلى اللغة على أنها مجرد تناول واع للعبارات والأفكار. ذلك أن الأساس الحقيقي للغة هو ظاهرة الكلام_النطق، حيث يجلب شيءٌ ما إلى النور. هذه هي الوظيفة الهرمنيوطيقية للغة. وحين يبدأ المرء من الكلام يكون قد عاد إلى المحدث الذي تقوم فيه الكلمة بوظيفة الكلمة، يكون قد عاد إلى السياق الحي للغة. يقول جيرهارد إيلننج مردداً وجهة نظر "هيدجر": "إن للكلمة نفسها وظيفة هرمنيوطيقية". والحق أن الوظيفة الهرمنيوطيقية الأولى للغة تأخذ موقعاً مركزاً في فكر "هيدجر" المتأخر وفي التأويل الشيولوجي الجديد. تعني هذه النظرة إلى اللغة أن الفهم _على حد تعبير إيلننج_ ليس فهماً للغة، بل فهماً "من خلال" اللغة؛ وهي نظرة ذات أهمية ثيولوجية هائلة لأنها تلفت انتباهاً مرة ثانية إلى الكلام المنطوق وتؤكد على وظيفة النطق.

إن اللغة بوصفها نطقاً لا تعود حشداً موضوعياً من الكلمات التي يتناولها المرء على أنها أشياء، بل تأخذ مكانها في عالم ما هو "في متناول اليد". وبوسع اللغة، بطبيعة الحال أن تنتقل إلى النطاق الموضوعي وتصبح مجرد شيءٍ ماثل أمام المرء، إلا أن اللغة من الوجهة الجوهرية هي شيءٌ يجده الإنسان "في متناول يده"، شفافاً، سياقياً.

على أن اللغة بوصفها كلاماً منطوقاً ليست تعبراً عن "واقع داخلي" ما، ولا ينبغي أن نأخذها هذا المأخذ. بل هي موقف يأتي إلى العلن في كلمات. حتى الحديث الشعري ليس نقلًا لواقع داخلي محضر بل مشاركة في عالم. وهو بوصفه كشفاً لا للمتحدث بل للوجود في العالم فهو ليس ظاهرة ذاتية ولا ظاهرة موضوعية؛ بل هو الاثنان معاً؛ ذلك أن العالم سابقٌ عليهم ومحيطٌ بهما.

إسهامات "هيدجر" المتأخرة في نظرية التأويل

بكتابه "الوجود والزمان" ترك "هيدجر" أثراً حاسماً على نظرية التأويل، ونقل الهرمنيوطيقا نقلةً كبيرةً ووضعَ مسألة الفهم في سياقٍ جديد تماماً؛ ولو لم يكتب "هيدجر" شيئاً بعد "الوجود والزمان" لما اختلفت مكانته ولا تأثرت أهميته في مجال التأويل. لقد صارت الهرمنيوطيقا عند "هيدجر" طريقةً وجود وتحوطت الحدود التي فرضها عليها دللتاي حين تصورها على أنها الشكل التاريخي للفهم كمقابل للشكل العلمي. لقد مضى "هيدجر" قُدُّماً ليعلن أن كل فهم هو فهم زماني، قصدي، تاريخي، وأن الفهم ليس عمليةً عقلية بل عملية وجودية، ليس دراسةً عمليات شعورية ولا شعورية بل هو اكتشافُ الحقيقة للإنسان وابلاجُها وتجليها. لقد كان المرء في السابق يفترض ببساطة تعريفاً مسبقاً لما هو حق وواقع ثم يتساءل كيف أنت عمليات الذهن بهذا الواقع إلى النور

؛ ثم جاء "هيدجر" ليُسبر الفهمَ إلى عمقَ أبعدَ ويشير إلى فعل تأسيس الواقع، كشف الواقع، ذلك الفعل الذي صنع التعاريف المسبقة وحقائقه. من الهموم الكبرى لـ"هيدجر" المتأخر محاولة العودة إلى ما وراء هذا الحدث - تأسيس الواقع - الذي يقوم عليه اليوم الوجود نفسه ويُصاغ ويتجسد.

يقول "هيدجر" إن "كل شاعر عظيم يكتب قصيدةً واحدة ثم يتسع فيها وينوّع عليها ويأخذ منها". ومادام الفكر الأصيل شعرياً بالضرورة فإن كل مفكر عظيم يتصدّع بفكرة واحدة ثم يبقى طيلة عمره يستقصيها دون أن يستنفدتها. وهذا المبدأ ينسحب على "هيدجر" نفسه ؛ لقد كتب "الوجود والزمان" ثم طرقَ يستقصيه وينوّع عليه. إن جميع أعمال "هيدجر" المتأخرة هي إضافاتٌ وشروحٌ وهوامشٌ ملحقةٌ بـ"الوجود والزمان"، وإكمال لنفس المسعى إلى الوجود، وتعزيز وتحذير لتلك الاستبشارات الخصبة التي انطوت عليها رائعته الكبرى. لقد أصبح "هيدجر"، ربما، أكثرَ الفلاسفة شاعريةً وتأنويليةً منذ أفلاطون، غير أن اللحن الأساسي في تفكيره لم يتغير قطُّ بل توسيعَ وتنوعَ وامتدا. ونحن حين نلتفت إلى تركيز "هيدجر" على الفهم كمحور لفلسفته، يمكننا أن ندرك لماذا صار منشغلًا في كتاباته المتأخرة بموضوع "التفكير"، ولماذا يعرّف التفكير بوصفه استجابةً لا بوصفه تلاعباً بالأفكار. وقد كان من الشائع تمييز "تحول" أو "منعطف" في فكر "هيدجر"، غير

أتنا حين نستعرض فكره بمنظور اليوم نجده متجانساً لا تحولَ فيه ولا انقلاب. ويظل كتاب "الوجود والزمان" هو التربة التي غا فيها فكره اللاحق. لقد كان "هيدجر" منذ البداية إلى النهاية معنياً بالعملية التأويلية التي يمكن للوجود بواسطتها أن يخرج إلى النور. وقد كان مدخله إلى ذلك في "الوجود والزمان" هو فينومينولوجيا الآنية (الدازain)، وفي الأعمال اللاحقة صار مدخله استكشاف العدم، ولفظة "الوجود" نفسها، والمفاهيم اليونانية والحديثة للوجود والحقيقة، والتفكير، واللغة. صحيح أنه صار أكثر شاعرية وغموضاً ونبؤية في كتاباته المتأخرة، إلا أن كشف الوجود وإظهاره بقي هو موضوعه الدائم.

في كتابات "هيدجر" المتأخرة أخذ الطابع التأويلي لتفكيره أبعاداً جديدة، غير أنه صار أكثر تأويلية لا أقل؛ بل صار تأويلاً يعنى الاهتمام بتأويل النصوص. وفيما ظلت تيمته الرئيسية هي كيف تم نسيان الوجود وتم فهمه والتعبير عنه في حدود سكونية وماهوية، فإن موضوع التأويل قد تحول من وصف عام للحياة اليومية للإنسان في اتصاله بالوجود إلى الميتافيزيقيا والشعر. وتزايد اهتمام "هيدجر" بتأويل النصوص وبخاصة الشذور القديمة بحيث جعل التأويل جزءاً من طريقة في الفلسفه؛ ونحن قلما نجد في تاريخ الفلسفة الغربية من يضارعه في ذلك. وحتى لو لم يكن "هيدجر" قد قدم في "الوجود والزمان" إسهامه الفلسفى الحاسم في نظرية الفهم، لبقي رغم ذلك هو الأكثر تأويلية في تاريخ الفلسفة الغربية.

ولعل السبب وراء هذا التطور هو الطبيعة الهرمنيوطيقية الصميمية لكل محاولة للتعامل مع "الوجود" إذا تم ذلك في سياق عملية الفهم التي تخرج بها الأشياء إلى النور. وتندو المحاولة أكثر هرمنيوطيقية إذا شئنا أن نمضي وراء "نص" الفكر الغربي إلى الأسئلة التي أنتجت ذلك التراث. ثم تأتي محاولة استخلاص المعنى الخفي للنص وعدم القناعة باستكشاف النسق الكلي وفقاً لادعاءاته الخاصة. هذا ما يحاول "هيدجر" أن يفعله فيما هو يقدم في الوقت نفسه وجهة نظره الخاصة في الموقف الهرمنيوطيفي الصحيح للإنسان بالنسبة للوجود وبالنسبة للتراث.

نقد "هيدجر" لفكرة "الحضور"، ومذهب الذات، والتقنية

في كتابه **"الوجود والزمان"** كان "هيدجر" قد ألمح إلى اتجاه نقده اللاحق لفكرة "الحضور"؛ وذلك في شرحه للطبيعة الاستئقاية للعبارات إذ تزعز إلى عرض الأشياء بطريقة لا تهدف إلا بجعلها محط الأنظار لا أكثر. وقد أوضح "هيدجر" إذاك كيف أن تصور الشيء، داخل البنية المسبقة للفهم، كان يميل على نحو خفيٍّ إلى الخصوص لمتطلبات الفكر المنطقي والتصوري؛ وكيف أن المطرقة مثلاً قد انتَزَعَتْ من سياقها الحي ووضعت في العالم التجريدي للتفكير الحضوري. وفي كتاباته المتأخرة يقوم "هيدجر" بمراجعة الفكر الغربي ويبيّن كيف انتهى المطاف بهذا الفكر إلى أن يعرف التفكير، والوجود، والحقيقة، في حدود "حضورية" صميمية.

في معرض تناوله لـ "مذهب أفلاطون في الحقيقة" يلتفت "هيدجر" إلى أسطورة الكهف الشهيرة. توميء الأسطورة ككلًّا إلى أن الحقيقة هي الانكشاف أو اللاحجب ؛ لأن ثمة شخصاً يتسلق خارجاً من الكهف إلى النور ثم يعود ثانية إلى الكهف. إلا أن مفهوم الحقيقة على أنها "تطابق" Correspondence يعود فيطغى على تصورها الدينامي كانكشاف أو لاحجب، لتصبح الحقيقة هي الرؤية الصحيحة ويصبح التفكير هو مسألة وضع فكرة أمام عين العقل، أي يصبح التفكير هو التناول الصحيح للأفكار.

بهذه النظرة إلى التفكير وإلى الحقيقة أعدَّ المسرح لتطور كل الميتافيزيقا الغربية، لقاربة الحياة مقاربة نظرية-أيديولوجية، في ضوء الأفكار وفي حدود الأفكار. وبخضوع كل شيء لتصور الأفكار وبخاصة فكرة "العقل" ، فقد أُسدى النسيان على المفهوم المبكر للحقيقة بوصفها تكشفاً أو "لأتحجب" (أليشا). ولم يعد الإنسان الغربي يحس بالوجود كشيء متدفعاً أبداً ما ينفك ينشق وينسرب من قبضته، بل يحسه على هيئة حضور سكوني للفكرة ما. وأصبح "الصدق" Truth هو صحة إدراك أو صحة عباره. يعني ذلك أن التفكير الهدف إلى الحقيقة قد تأسس لا على الوجود بل على إدراك فكرة ؛ والوجود قد تم تصوره لا كخبرة حية بل كفكرة، كحضور دائم لازماني (*).

على هذه الصخرة أقام الغرب ميتافيزيقا ولاهوته. ومنذ زمن مبكر، وفي محاضراته غير المشورة عن "أوغسطين والأفلاطونية

Hermeneutics, pp. 142-143. (*)

الجديدة" عام ١٩٢١ ، تتبع "هيدجر" الصراع الواضح في "الاعترافات" الكتاب العاشر، بين المسيحية النابعة من الخبرة المعاشرة والتي تتحقق لا في "معرفة الله بل في "الحياة في الله" ، وبين المسيحية المغبطة بالله بوصفه الخير الأسمى (فكرة Fruitio Dei) وهذا التصور الأخير الأكثر سكونية وحضورية للوجود والخبرة بالله يعود بشكل مباشر إلى مذهب الأفلاطونية الجديدة. وحين تُختزل الخبرة بالله إلى غبطة وسعادة به بوصفه "السلام" الذي ينهي حيرة القلب ويُسكن اضطرابه فإنه يخرج بذلك من تدفق الحياة التاريخية الوقائية وتخدم حيواته كإله للخبرة المعاشرة، يخرج من عالم الحياة والزمان والتناول، يصبح مجرد حضور للتأمل والغبطة، يصبح وجوداً أزيلاً خارج الزمان والمكان والتاريخ.

وفي محاضرة ألقاها سنة ١٩٣٨ بعنوان "تأسيس الصورة الحديثة عن العالم من خلال الميتافيزيقا" يتعقب "هيدجر" تأثير هذا التناول العام للحقيقة والتفكير حين اتحد بالنظرية الديكارتية. ذلك أنه مع ديكارت اتخذ التفكير الغربي منعطفاً فاصلاً آخر. فالحقيقة عند ديكارت هي أكثر من مجرد التوافق بين العارف والمعروف ؛ إنها "اليقين العقلي للذات بهذا التوافق". ترتب على ذلك أن الذات الإنسانية صارت هي النقطة المرجعية النهائية لتقرير وضع كل شيء بُرئي. يعني ذلك أن كل موجود هو ما هو وفقاً لثنائية "الذات/الموضوع" أو الوعي وموضوعات الوعي. لم يعد يُنظر

للشيء المعروف ككيان مستقل أنطولوجياً يكشف نفسه كما هو، أي "ينكشف" و "يسفر" لنا عن وجده على حقيقته الخاصة وجوده الخاص، بل أصبح الشيء المعروف يُرى على أنه "موضوع" object، أي على أنه شيءٌ ما تقدمه الذاتُ الوعائية لنفسها. هكذا صار وضع العالم مربوطاً بالذاتية الإنسانية ببطأً محكمًا، صار متمركزاً على الذات الإنسانية، وصارت الفلسفة متمركزة على الوعي الإنساني. وقد أطلق "هيدجر" على هذه الحالة اسم "مذهب الذات الحديث" Modern Subjectism) (Subjektität.

و "مذهب الذات" Subjectism مصطلح أوسع نطاقاً من "الذاتية" Subjectivity، لأنّه يعني أن العالم يُقاس وفقاً لتقدير الإنسان. والعالم بحسب هذه الوجهة من الرأي لا يتحلى بالمعنى إلا بالنسبة للإنسان، ذلك الكائن الذي مهمته أن يسود العالم ويسيطر عليه. ولمذهب الذات نتائج كثيرة وعواقب جمة. أولها أنه يضفي على العلوم أهمية قصوى؛ فالعلوم هي التي تساعد الإنسان على التحكم في العالم. ولكن مادام الإنسان في مذهب الذات لا يدرك هدفاً أو معنى بمعزل عن يقينه العقلي الخاص، فإنه يصبح حبيس دائرة عالمه الخاص الذي يسقطه من ذاته على الخارج. هكذا تغدو الأعمال الفنية مجرد ضرورة من "موضعية" Objectifications الذاتية، أو "تعابيرات" عن الخبرة البشرية. والثقافة تصبح مجرد موضعية جماعية لما تقدره الذوات الإنسانية، أو

إسقاطاً للنشاط الإنساني المحسن. ولا يعود النشاط الإنساني الشعافي ولا الفردي استجابة لفعل الله (أو الوجود) فكل شيء من هذا المنظور متوقف على الإنسان. وحتى الله يعاد تعريفه في نهاية المطاف بوصفه "اللانهائي، اللامشروط، المطلق"، وتنزع الألوهية من العالم، وتُرَد علاقَةُ الإنسان بالله إلى مجرد "خبرته الدينية" الخاصة. وبينما المفهوم القديم عن "الغبطة بالله" *Fruitio Dei* يربأ به عن تغيرات الحياة اليومية وتقلباتها، فإن مذهب الذات يجعل الله إسقاطاً من جانب الإنسان ويجعل العلاقة بالله إحساساً شرياً بالاعتمادية.

وحتى "فلسفة القيم" الحديثة لا تعدو أن تكون نتيجة أخرى لميتافيزيقاً مذهب الذات. فالقيم هي بدائل مؤقتة قُصِّدَ بها أن تزود "الأشياء" (مادامت قيمتها الآن متوقفة على الذات) بالمعنى الذي فقدته حين دخلت في إطار مذهب الذات. لقد فقد الإحساس بقداسة الأشياء وانخفضت مكانة الأشياء إلى مجرد فائدتها للإنسان. وحين يُقيِّضُ الإنسانُ القيمَ للأشياء يكون قد اقترب كثيراً، من الوجهة الفلسفية، من النظر إلى القيم ذاتها على أنها أشياء. عندئذ تكون القيمة هي شيءٌ ما يلقيه المرء، كأنه طبقةٌ من الطلاء، على الأشياء في عالمه؛ ويصبح العلم والمذهب الإنساني هما الشعريين المميزين لعصرٍ أصبح الإنسانُ فيه بحقٍّ مركزَ جميع الأشياء ومقاييسها.

في مثل هذا الإطار لا يمكن للتفكير إلا أن يكون "حضورياً"، أي عرض فكرة أمام العقل؛ ولا يمكن للحقيقة إلا أن تكون "تطابقاً" Correspondence بين ما في الأذهان وما في الأعيان. هذا الحضور لا يمكن في حقيقة الأمر أن يكون انكشافاً ذاتياً للشيء مادام الشيء واقعاً في القبضة المسيطرة لفعل "الموضعية" Objectification الذي تقوم به الذات. ومن ثم فقد أصبحت الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، كما يقول "هيدجر"، تعبيرات عن الإرادة؛ سواء اتخذت هذه الإرادة صورة "العقل" (كانت)، أو "الحرية" (فخته)، أو "الحب" (شيلنج)، أو "الروح المطلق" (هيجل)، أو "إرادة القوة" (نيتشه).

لا تعرفُ إرادةُ القوَّةِ القائمة على مذهب الذات أيَّ قيمةٍ نهائية، ولا تعرف غير التعطش الدائم لمزيد من القوَّةِ. ويتجلى هذا في عصرنا الحاضر في التكالب المسعور على السيطرة التكنولوجية. غير أنَّ تأثيرَ التفكير التكنولوجي هو أكثرُ شمولًا وخفاءً من ذلك، لأننا شيئاً فشيئاً صرنا نعتبر التفكيرَ نفسه مسألةً سيطرة وسيادة. لقد أصبح التفكير تكنولوجياً يتشكل وفقاً لما تقتضيه المفاهيم والأفكار التي تمنحنا سيطرة على الأشياء وعلى الخبرة. لم يعد الفكرُ مسألةً استجابةً مفتوحةً للعالم بل أصبح محاولات محمومةً للسيطرة عليه؛ لم يعدْ راعياً حصيفاً وحارساً أميناً لثروات الأرض؛ بل أصبح يستهلك العالم ويستنفذ ثرواته في محاولة إعادة تشكيله وفقاً لأغراض الإنسان. لم تعد للنهر،

على سبيل المثال، قيمة داخلية، وصار الإنسان ^{يغرس} مجراه بما يخدم مصالحه، فيبني السدود الضخمة، ويلقي النفايات السامة في النهر ولا يراعي حرمتها. لقد فرَّت الآلهة وصارت الأرض ^{تُسْهِلُكَ} بلا هواة. وهذه، فيما يرى "هيدجر"، هي النهاية المأساوية لتطور التفكير من أفالاطون، مروراً بديكارت ونيتشه، ووصولاً إلى عصرنا الحالي.

والهرمنيوطيقا، بوصفها نظرية الفهم والتفسير، تتأثر بشكل مباشر بهذه الاعتبارات ؛ ذلك أنه حين يتم تناول المشكلة التأويلية داخل إطار التفكير التكنولوجي، يكون المطلوب من التأويل هو أن يقدم الوسائل الكفيلة بالسيطرة التصورية على الشيء. وعندما يُعرَّف التفكير على أنه التلاعُب بالأفكار والمفاهيم فإنه لا يعود تفكيراً إبداعياً خالقاً بل تلاعباً واختراعاً. وعندما يكمِن مذهب الذات في قاعدة الموقف التأويلي وأساسه فإن ما يجري تأويلاً لن يكون سوى مجرد "موضعية" Objectification، مجرد إسقاط للداخل الذات على الخارج. وهاهنا يكون مفهوم الحقيقة كتطابق مفهوماً ملائماً منطقياً لهذا الطرح، وتصبح الحقيقة مجرد "صواب" عبارة أو "صحة" فكرة.

ثمة - إذن - فرق هائل يمس نظرية التأويل حين يتم النظر إلى التفكير على أنه تناول أفكار ؛ لأن التأويل نفسه عندئذ لا يعود تناولاً لمادة مجهولة يجب أن تخرج إلى النور بل يصبح توبيحاً وتقييماً لمعطيات معلومة سلفاً. هنالك تنحصر مهمة التأويل لا في

"إظهار" الشيء وإماتة اللثام عنه بل في تحقيق الصواب والصحة من بين العديد من التأويلات الممكنة. من شأن هذه الفروض المسألة أن تُبقي المرء دائمًا في الضوء الواضح لما هو معروف سلفاً بدلاً من أن تعبر به الفجوة بين الضوء والظلام. ولللغة لا يمكن تصورها في هذا الإطار إلا كننسق من العلامات يتم تطبيقها على مجموعة معلومة سلفاً من الأشياء.

يرى "هيدجر" أن كل هذه المجموعة من التعريفات - تعريف اللغة، والحقيقة، والتفكير - وتصور الفهم والتأنويل القائم عليهما، تمثل تجسيداً موضوعياً لمذهب "أفلاطون" في "الحقيقة". وما الفكر الغربي، وبخاصة الميتافيزيقا، منذ أفلاطون سوى "النص" Text الخاص بهذا التجسيد. وقد أخذ "هيدجر" على عاته تأويل هذا النص وذلك بأن يذهب فيما وراءه. إنه ليجدُ في كائنٍ وهيجل ونيتشه إيماعات من الطرح اليوناني القديم للحقيقة كإظهار وكشف ولا تحجب، غير أنها سرعان ما تخفت وتختفي، ليسود التصور الجديد لها كتوافق وتطابق وصحة أفكار. منذ البداية إذن عَرَف "هيدجر" مهمته الفلسفية كمهمة تأويلية بالدرجة الأساس. غير أنه تأويل لا يعني مجرد الصحة والتوافق، بل يحمل النبرة العميقية القديمة - جلب معنى خفي مخبوء، إخراج ما هو مجهول إلى النور، وهي وبوح، كشف وإظهار، رفع حجاب وإماتة لثام. بذلك حين يقوم "هيدجر" بتأنويل كانت فإنه لا يقول لنا ماذا يقصد كانت فحسب؛ لأن الاكتفاء بما يقوله المؤلف هو بمثابة التوقف

عند النقطة عينها التي ينبغي أن يبدأ منها التأويلُ الحقيقى. إنما هو يسأل : ماذا لم يقله النص ؟ إنه يسأل : لماذا قام كانت براجعت وتنقيحات معينة فيما بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية من "نقد العقل الحالى"؟ ويمضي فيما وراء النص ليبال : ماذا لم يقله المؤلف ولم يكن بمقدوره أن يقوله، على أنه جليٌ في النص بوصفه المحرك الداخلى الصميم ؟ ذلك أن النص المتهى والنهائى ليس هو الموضوع الوحيد للتأنيل، بل موضوع التأويل هو ذلك العرَامُ الداخلي والجهادُ الباطن الذي كان يعمِلُ أثناء خلق النص.

يشير هذا الحديث مسأليتين مألهفتين في التراث الهرمنيوطيقي :

١ - مسألة التعدي على النص أو التجربة عليه.

٢ - مسألة فهم الكاتب فهماً أفضل من فهمه هو لنفسه.

حين تتصور الحقيقة كشيء ما يبرغ ثم يتوارى بالحجاب، وحين يضع الفعلُ الهرمنيوطيقي المفسّر على حدود الفراغ الحالىِ الذي يبتعدُ منه العمل، عندئذ يجب أن يكون التأويل متفتحاً لما لم يُقل بعد. ذلك أن "العدم"، في مفهوم "هيدجر"، هو الخلفيةُ للخلاقةُ لكل إبداعٍ إيجابيٍ؛ إلا أن هذا العدم لا يحمل معنى إلا في سياق الوجود وفي إيجابية الوجود. وحين يتم النظر إلى العمل الفني لا كموضوعة أو إسقاط للذاتية الإنسانية بل كancockشاف للوجود أو كنافذة إلى العالم المقدس، تكون مواجهةُ العمل الفني أقرب إلى استسلام هدية أو نيل هبة وليس عملية إدراك ذات لذاتها.

إن تأويل العمل العظيم ليس ترساً بالقديم ولا هو محاولة أخذ حياة الإغريق كنموذج للحياة الحقة كما هو شائع ومؤلف عند دعاة المذهب الإنساني. بل التأويل هو إعادة معايشة لحظة الانكشاف الأصلية واستعادتها. إنه يحاول التخلص من رواسب سوء الفهم المتراكمة عبر السنين (شغف "هيدجر" بعقل الكلمات حتى يشع بريقها الأصلي مرة ثانية) ويأخذ موقفاً وسطاً بين ما قبل وما لم يُقل. غير أنه ليس مجرد عودة إلى الماضي بل هو لحظة جديدةٌ من الكشف؛ فأنْ تبعثَ كانت كما كان بالضبط إنما هو استعادةٌ حمقاء، وإنما ينبغي على كل تأويل أن يشن هجوماً على الصيغ الظاهرة في النص، فالخوف من المضي فيما وراء ظاهر النص هو ضربٌ من عبادة الأواثان وضربٌ من السذاجة التاريخية في الوقت نفسه (*).

هل المرء - إذن - يفهم المؤلف حقاً أفضل مما يفهم المؤلف نفسه؟ بالطبع لا، فالمؤلف كان في الدائرة الكاملة من الاعتبارات التي ألهمت تأليفه. إن المرء لا يفهم المؤلف فهماً أفضل بل فهماً مختلفاً. وفي حواره الشهير مع الياباني يقول "هيدجر" إن هدفه هو أن "يتدارب الفكر اليوناني بطريقة يونانية أكثرَ عمقاً". وحين يُسأل هل يعني ذلك أن يفهم اليونان أكثر مما فهموا أنفسهم يقول كلاماً إنه يفوقهم - هنا - في أنه لن يكتفي بما قيلَ وفُكرَ فيه بل سيمضي إلى ما لم يُفکِّرْ ولم يُقلَّ. يريد "هيدجر" أن يخترق الستار الخلفي

Ibid., pp.142-148. (*)

للتفكير اليوناني في بزوجه الأول : فقد يكمن في الفراغ الخلاق واللاوجود القابع وراء ابئاته الإيجابي مفتاحٌ لصنف آخر من التفكير وفهم آخر للوجود والحقيقة واللغة. وحتى يتم ذلك ستبقى الأشياء مجرد " موضوعات " Objects، وسيبقى العالمُ لعبةُ الإنسان أو دُميَّته. ليس ما يلزمـنا هو مزيد من التقدم والإيمان في فكر الحضور وإنما تلزمـنا خطوة إلى الخلف تتملص بها من التفكير الذهني أو التفسيري الصرف، ونلـج إلى التفكير التأملي الكشفي.

على الطريق إلى الفكر

في حواره الشهير مع الياباني يذهب " هيدجر " إلى أن الإنسان يقف في " علاقة هرمنيوطيقية " يكون فيها هو " حامل الرسالة " وهو المقصـح عن الوجود. فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يعبر الفجوة بين خفاء الوجود وتجليـه، بين تحـجـب الوجود وانكشافـه، بين العدم (بتعبير آخر) والوجود. والإنسان إذ يتكلـم إنما " يؤـول " الوجود. والتـفكـير الحقـ في تعـريف " هيدـجر " ليس تـناـولاً وتـلاـعـباً بما تم انـكـشـافـه، بل كـشـفـاً لـما خـفـيـ واحتـجـبـ. على أن النـصـ الذي يـقولـه مـفـكـرـ أو شـاعـرـ كـبـيرـ يـنـطـوـيـ دائمـاً عـلـىـ الـكـثـيرـ منـ الـأـشـيـاءـ التيـ تـظـلـ مـحـتـجـبـةـ غـيرـ مـقـوـلـةـ. ومنـ ثـمـ فإنـ الـحـوارـ الـفـكـرـيـ معـ النـصـ منـ شـائـهـ أنـ يـشـمـرـ مـزـيدـاًـ منـ الـكـشـفـ وـيـؤـدـيـ إـلـىـ مـزـيدـ منـ الـإـفـضـاءـ. وـيـصـبـحـ هـذـاـ تـأـوـيـلـاًـ بـالـعـنـىـ التـقـلـيدـيـ لـلـكـلـمـةـ ؛ـ غـيرـ أـنـ هـذـاـ الـفـعـلـ التـأـوـيـلـيـ الثـانـويـ يـحـبـ أـنـ يـرـتـدـ باـسـتـمرـارـ إـلـىـ إـعادـةـ وـدـيـةـ مـتـعـاطـفـةـ لـلـكـشـفـ

الأصلي، ويجب أن يتَّبِعَ دائمًا على المحدود فيما بين المحتجب والمنكشف.

كيف يمضي الحوار الخالق مع النص؟

في كتاباته المتأخرة كان "هيدجر" أميلً إلى أن موقف الإنسان ينبغي أن يكون نوعاً من السلبية المفتوحة القاتمة في إضعاف تام لصوت الوجود. إلا أنه في عمل من أعماله المبكرة، هو "مدخلٌ إلى الميتافيزيقاً" يقدمُ عرضاً ذا أهمية هرمونيوطيقية حول طبيعة التساؤل الخالق؛ وهو عرضٌ يضم معاً عدداً من العناصر الهامة في فكر "هيدجر" اللاحق.

التساؤل، عند "هيدجر"، هو طريقة للإنسان في الجدل مع الوجود وحثّه على أن يسفر عن وجهه. التساؤل الذي يبقى عند مستوى وجود الموجودات ولا يتجاوزها إلى أساس هذا الوجود وخلفيته، إنما هو تساؤل زائف، أو هو ليس تساؤلاً حقيقياً بل تلاعباً أو حساباً أو شرحاً. يقول "هيدجر" إننا نعاني منذ زمن طوبل من شلل السؤال وذهاب كل شغف به. لقد أضعننا السؤال بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر الوجود التاريخي.

إن جوهر وجود الإنسان_في_العالم هو بالتحديد تلك العملية التأويلية للتساؤل. إنه نوع من السؤال من شأنه أن يصل إلى الوجود المحتجب ويحيط عنه اللثام ويجعل منه حدوثاً تاريخياً عيناً. السؤال إذن هو ما يجعل الوجود تاريخياً. وفي الفقرة التالية من كتاب "مدخل إلى الميتافيزيقاً" تتضح العلاقة المتبادلة بين الوجود والتاريخ والذاتية : Selfhood

١ - تحديد ماهية الإنسان ليست جواباً على الإطلاق ؛ وإنما هي، جوهرياً، سؤال.

٢ - توجيه هذا السؤال هو شيءٌ تاريخي بمعنى أن هذا السؤال يخلق التاريخَ خلقاً أول.

٣ - لا يحدث التاريخ، ومعه وجود الإنسان، إلا حيث يكشف الوجود عن نفسه في عملية السؤال.

٤ - لا يعي الإنسان نفسه إلا ككائن تاريخي متسائل، ولا يكون ذاتاً إلا بوصفه كائناً تاريخياً متسائلًا. فذاتية الإنسان تعني هذا : إنَّ عليه أن يحوَّل الوجود الذي يكتُشِف له عن نفسه إلى تاريخٍ ويحمل نفسه على الوقوف فيه.

في كتاباته المتأخرة يتحول اهتمام "هيدجر" من تساؤل الإنسان إلى ضرورة الانفتاح اليقظ على الوجود. ما يزال الوجود في هذه الكتابات تاريخياً غير أن حدوثه يُعدُّ هبةً من جانب الوجود لا تتاجأ لبحث الإنسان وفهمه.

غير أننا يجب أن نأخذ حذرنا من تصور أي نقطة تحول أو انتقال جذري هنا، لأنَّ "هيدجر" في حقيقة الأمر لا ينافق موقفه الأول بل يكمله. إنه يحاول في أعماله المتأخرة أن يؤكد موقفه غير المتمرّكز على الذات، وللهذا السبب فهو يحوَّل الصورة من إظهار الإنسان متسائلًا مجادلاً للوجود إلى إظهار الإنسان على أنه "راعي الوجود". غير أنه حتى بوصفه راعياً للوجود فإن رعايته تمثل في هيئة "تفكير" و "بناء شعري" ؛ وهذا كلّا هما فعلان من جانب

الإنسان (وإن يكوننا استجابةً للوجود) ويحتفظان بطبعهما التاريخي.

الافتتاح على الحقيقة، الانتظار اليقظ، الإصغاء لنداء الوجود – لـ "لاتَّحِبْ" الحقيقة كهدية من جانب الوجود لا كثمرة لبحث الإنسان : هذا هو القانون الأول للتفكير وليس قواعد المنطق. وقد سبق أن المعنا في الفصل الخاص بمعنى الهرمنيوطيقا إلى أن "هيدجر" يرى صلة وثيقة بين طبيعة الهرمنيوطيقا وطبيعة هرمس رسول الآلهة في الميثولوجيا اليونانية. فالرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية ؛ إنه يحمل الخبر الصاعق والنبا الجلل. التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادراً على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء. أن تؤوّل هو أن تصنفي أولاً، أن تفهم الشيء الذي أسفّر عن نفسه، أن تفتح كيانك كلّه لعملية "التجلّي" ، ألا تفعل بقدر ما تفعل، أن تتلقى ولا تُخذل أمام سفور الحقيقة ؛ تماماً مثلما يفعل الشعراء في لحظة الإلهام كما يقول أفلاطون في محاورة أيون. هكذا يعود بنا "هيدجر" إلى لحظة أكثر بداعة، لحظة سابقة على أي استدلال أو إعمال ذهن، سابقة على أشكال فكرنا الحاضرة. إن مشروع "هيدجر" التأويلي ينطوي على محاولة لاستعادة فهم الوجود واسترداد الوعي به، والذي يرى "هيدجر" أننا قد فقدناه في الأزمنة الحديثة. فإذا توجب على المرء أن يبحث عن الشقل الخفي للألفاظ القديمة فلكي يمضي فيما وراء الوضوح الذاتي في التفكير الحديث، ولكي يفلت من حدود

النظرة الحديثة للعالم. فالهرمنيوطيكا هي ذلك المجال المعنى بفك رموز الأقوال التي تنتهي إلى أزمنة وأمكنة ولغات أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته هو أو تصنيفاته الذهنية.

اللغة والكلام:

"معجزة من بعيد أو حلمأً
جلبته إلى طرف بلادي
وانتظرت حتى تجد ربة القدر المظلمة
في نبعها اسمأً تضفيه عليه
عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة
وهي الآن تزدهر وتسطع نافذة في عظامي...
وقدماً حركتني الشوق إلى رحلة طيبة
ومعي جوهرة ثرية ورقيقة
فتشَّتْ (ربة القدر) طويلاً ثم جاءتني بالخبر :
"لا شيء هنا يرقد في الأعمق"
هناك أفلتت من بين يدي
وما كسبتْ بلدي الكنزَ أبداً...
فتعلمتُ وقلبي محزونٌ هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء" (*)

"الكلمة" - ستيفان جنورج

تححدث هذه القصيدة عن قوة الشاعر وقدرته ؛ فهو يملك

(*) ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي (عن كتابه "نداء الحقيقة")

موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجب. وربة القدر في الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيتها "الاسم"، نعمةً منها وهدية. فهي تبحث في أعمق نبعها عن اسمٍ لكل شيءٍ ولكل خبرة. والكلمة هي التي تُظهر الموجود أيام الشاعر أو أيام غيره من الناس. والأسماء هي التي تمكنه من الاحتفاظ برأه، كما تساعد هذه الرؤى على التفتح والازدهار (وهي الآن تزدهر وتسطع نافذةً في العظام). ومهما يكن ثراء الخبرة وعراقتها فلا ضمان لفهمها ودوانها وتوصيلها للآخرين إذا لم يقيض لها الكلمات التي تترجمها وتفضي بها وتنميها. وحين لا يجد المرء كلمةً تترجم خبرته (لا تجد ربة القدر اسمًا لجوهرة الشاعر) فلا جدوى للخبرة ولا قيمة، وربما لا وجود لها على الإطلاق ! الأسماء إذن هي التي تحضر الأشياء وتدتها بالوجود والثبات، وهي التي تسing المعنى على الخبرة وتجعل الخبرة "تصبح ذاتها" على حد تعبير بول ريكور.

الوجود لغة، أو هو لغوی في بنية وصميمه. و "ليست الكلماتُ واللغةُ قوامٌ تخزن فيها الأشياء ببساطة من أجل تجارةِ الحديث والكتابة. في الكلمة وحدها، في اللغة وحدها، تصبح الأشياءُ وتكون" (*). اللغة هي تلَفُظُ الوجود ونطْقُه. إن الوجود

(*) ماركوري جرين، "هيدجر"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ١١٠. وللحظ القاريء أن هذه العبارة لـ "هيدجر" قد سبق ورودها عن الترجمة الإنجليزية بكتاب بالمر الكلاسيكي عن الهرمنيوطيقا.

نفسه يفكر بنا، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها : فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطقُ بلسان حال الوجود، أو هو على الأصح تعبيرٌ عن الكلمة الوجود غير المطروقة ! وهذا هو السبب في أن "هيدجر" يختتم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله "إنما اللغة لغة الوجود، كما أن السحب سحب السماء !" (**)

في كتابه "الوجود والزمان" وضع "هيدجر" اللغة في سياق جديد، وذلك حين قام بتحليل الوجود في العالم بوصفه فهماً وتأويلاً. ولللغة هي تلفظ الفهم الوجودي ؛ وهي وثيقة الصلة بالفهم بحيث يصبح التفكير المنطقي والتلاعيب التصوري بموضوعات العالم أمراً ثانوياً واستنادياً بالمقارنة باللغة في السياق الحي للتلفظ الأولي للفهم. ومنذ "الوجود والزمان" أدرج "هيدجر" المنطق والقضايا تحت تصنيف الفكر الحضوري بينما جعل اللغة، في جوهرها الحقيقي كتلفظ بدئيٌ للفهم التاريخي الموقفي، شيئاً ينتمي إلى ماهية الإنسان وطريقته وجوده. ومن هذه الزاوية أمكن لـ"هيدجر" أن يهاجم النظريات التي ترى اللغة مجرد أداة للاتصال والتواصل.

يحتل موضوعُ اللغة موقعاً حاسماً في كتاب "مدخل إلى الميتافيزيقا" الذي يكرسه "هيدجر" لبحث السؤال "ما هو الوجود؟"، ويعود فيه إلى شذرة من بارمينيدس وجد فيها الإقرار

(*) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨، ص ٤٤٨.

بأن الوجود لا ينفصل عن فهم الوجود، فالوجود والفهم شيءٌ واحد، مثلما أن الوعي و موضوعه شيءٌ واحد عند بارمينيدس. يعني ذلك أنه "ثمة وجود فقط عندما يكون هناك ظهور، لا تحجب، انكشف". ومثلما أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون فهم، ولا فهم بدون وجود، كذلك لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون لغة، ولا لغة بدون وجود.

يسأله "هيدجر": هل الإنسان لم تكن لديه معرفة مسبقة بالوجود، لم يكن لديه معنى غامض للوجود، فهل كان ذلك سيؤدي إلى نقصان لغتنا لاسم و فعل (فعل الكينونة) ليس إلا؟ ويجيب "هيدجر": كلا، بل لن تكون هناك لغة على الإطلاق. ولن يتسع لأي وجود، بما هو كذلك، أن يكشف عن نفسه في كلمات؛ ولن يعود بالإمكان استحضاره أو الحديث عنه في كلمات؛ ذلك أن الحديث عن الوجود، بوصفه وجوداً، لا بد أن يتضمن فهمه مقدماً كوجود، أي فهم وجوده.

ومن الجهة الأخرى، لو لم تكن ماهيتنا تتضمن القدرة على اللغة، لكان كل وجود منغلقاً أمامنا، بما فيه وجودنا نفسه. فبدون اللغة لما أمكن للإنسان أن يكون، وما أمكن أن يوجد بأي أسلوب يمكن أن تخيله. و"هيدجر" يقول في ذلك بصربيح العبارة: "أن تكون إنساناً هو أن تتكلم". يقول "هيدجر" إنه *لوَهْمٌ عظيم* إذن أن نظن أن الإنسان قد اخترع اللغة! فالإنسان لم يخترع اللغة، تماماً مثلما أنه لم يخترع النهم ولا الزمان ولا الوجود نفسه. "هل يُعقل

أن يكون الإنسان قد اخترع تلك القوة التي تغمره والتي بفضلها وحدها يمكنه أن يوجد كإنسان؟ . وحتى الفعل الإنساني للتسمية، تسمية الأشياء، هو استجابة من جانب الإنسان لوجود الموجودات.

في كتابات "هيدجر" التي أعقبت "مدخل إلى الميتافيزيقا" يزداد توكيده على استجابة الإنسان لنداء الوجود. في "رسالة في النزعة الإنسانية" مثلاً يقول "هيدجر" إن الشأن الوحيد للفكر هو أن يحول إلى شكل منطوق مجيء الوجود، الذي يمكن وفي كمونه يتذكر الإنسان. والوجود بطبيعة الحال يسفر عن وجهه في اللغة. هذا الحضور للوجود في اللغة ترجمة لفظة (Geschick المصير، القدر). هذه القدرة التي يتسم بها قول الوجود هي القانون الأول للتفكير. أما مسألة التاريخ فلم تكن جديدة؛ لأن "هيدجر" في "مدخل إلى الميتافيزيقا" كان قد وصف اللغة بأنها آلة الوجود الإنساني التي تمكّن الإنسان من أن يصير تاريخياً، بل أن يؤسس التاريخ في حقيقة الأمر. وكان قد وصف الفهم والكلام بأنهما فعلان تاريخيان بصفة خاصة يدخل من خلالهما الوجود إلى الزمن ويحدث. ليس هناك من فرق بين ما قبل "مدخل إلى الميتافيزيقا" وما بعده إلا في النبرة: فلم يعد الإنسان مجادلاً للوجود بقدر ما أصبح متفتحاً للوجود، مصغياً لنداء الوجود. حتى "التساؤل" لم يتخلى عنه "هيدجر" رغم ذلك، لأن التساؤل هو بالضبط وضع التصورات الحضورية موضوع الشك. لقد ظل

التساؤل منهجاً أساسياً لتفكير "هيدجر"؛ ولم يقصد "هيدجر" من تغيير نبرته إلا الإشارة بقوة أكبر إلى أولوية الوجود وصدارته. أما متضمنات ذلك بالنسبة للغة فهي أن نعكس الاتجاه المتعارف عليه للكلام، فلا نقول إن الإنسان يتكلم بل نقول إن اللغة ذاتها تتكلم. فاللغة، في جوهرها وصميمها، ليست تعبيراً ولا هي نشاط للإنسان _اللغة تتكلم". الكلمات ترن في الصمت، ومن خلالها تتردد حقائق عالم المرأة. "هذا الرنين في الصمت ليس من الإنسان. العكس هو الصحيح ؛ الإنسان، في حقيقته وجوهره، من اللغة". وفعل الكلام هو ما يميز الإنسان بالتحديد. غير أن الكلام هو في ذاته فعلٌ تقوم به اللغة. ما يتجلّى في اللغة ليس شيئاً إنسانياً بل عالم.. الوجود نفسه.

يقول "هيدجر" إننا نجد الماهية الصميمة للغة في الكلام، وبخاصة في "القول" . (Dassagen) أن تقول هو أن تكشف. بذلك يمكن للصمت أحياناً أن "يقول" أكثر مما تقوله الكلمات. وبإمكاننا أن نقول، بطريقة أخرى، إن اللغة ليست "تعبيراً" للإنسان بل هي "ظهور" للوجود ؛ وإن التفكير لا يعبر عن الإنسان بل يترك الوجود يحدث كواقعة لغوية. في ترك الحدوث هذا يكمن مصير الإنسان، ومصير الحقيقة أيضاً، وأخيراً مصير الوجود.

يُعد تحول "هيدجر" في اتجاه التوكيد الزائد على الصبغة اللغوية لطريقة الإنسان في الوجود وتصريحة بأن الوجود يقود الإنسان ويناديه (ومن ثم فالوجود في حقيقة الأمر هو الذي يُظهر

نفسه وليس الإنسان)، يعد هذا التحول ذا أهمية هائلة بالنسبة لنظرية الفهم. فهو يجعل ماهية اللغة هي وظيفتها التأويلية في جعل الشيء يفصح عن نفسه. يعني ذلك أن يصبح مبحثُ التأويل ترداً على التحليل المحضر والتفسير الصرف من أجل الوصول إلى حوار فكري مع ما يظهر في النص. لم يعد الفهم مسألة تسؤال ي يريد أن يكون مفتوحاً وغير دوجماوي فحسب بل أصبح أيضاً مسألة تعلم لكيف يتنظر المرء ويترقب وكيف يعثر على الموضع الذي سيكشف فيه وجود النص عن نفسه ويسفر عن وجهه. إن اللغة نفسها هرمنيوطيقية في جوهرها وصميمها؛ وهي أشد ما تكون هرمنيوطيقية في الشعر العظيم، لأن الشاعر، كما يقول "هيدجر" في "ماهية الشعر"، هو الرسول ما بين الآلهة والإنسان. هكذا وحدَ "هيدجر" بين ماهية الوجود والتفكير والإنسان والشعر والفلسفة وبين الوظيفة الهرمنيوطيقية للقول. وهكذا جعل فلسنته الخاصة هرمنيوطيقية بالدرجة الأساس وجعل موضوعاته الكبرى واقعة في صميم نطاق الهرمنيوطيقا. وقد نجح بالطبع في تحويل سياق الهرمنيوطيقا بأسره بعيداً عن التصور القديم لها كمبحث فيلولوجي خاص بتأويل النصوص. لم يأبه "هيدجر" بكثير من المفاهيم السابقة : قسمة الذات / الموضوع، الموضوعية، معايير التحقق، النص بوصفه تعبيراً عن الحياة _ كل هذه مسائل غير واردة في منهج "هيدجر". لقد عرَّف الهرمنيوطيقا على أنها التعامل مع اللحظة التي ينبلج فيها المعنى ؛ إنه فهمٌ هائلٌ الاتساع،

على حد تعبير ريكور، لأنَّه لا ينحصر بالضرورة في عملية فهم نص من النصوص. وقد أدى هذا التعريف إلى تغيير جارف في بنية هذا البحث ومعالمه؛ لِيُعادَ تعريفُ فعلِ التأويل نفسه ويوضع في إطارٍ أنطولوجي.

في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" يقوم "هيدجر" بشرح "أشودة في الإنسان" من مسرحية "أنتيغونا" لسوفوكليس، في محاولة منه للتعرف على التصور الإغريقي الأول عن الإنسان كما تعبَّر عنَّه القصيدة. يقول "هيدجر" :

يقع تأويلنا في ثلاثة مراحل؛ وفي كل مرحلة منها سوف ننظر إلى القصيدة كلها من زاوية مختلفة.

- في المرحلة الأولى سوف نقدم المعنى الباطن للقصيدة، ذلك

المعنى الذي يمسك صرح الألفاظ ويحفظه ويعلو فوقه.

- وفي المرحلة الثانية سوف نتفقد التتابع الكامل للفقرات الشعرية Antistrophes ورودوها Strophes، ونحدد المنطقة

التي تكشفها القصيدة وتبيّنها وتضيئها.

- وفي المرحلة الثالثة نحاول أن نتخذ موقفنا في مركز القصيدة،

حيث يمكننا الاطلاع على حكمها فيما يكونه الإنسان وفقاً لهذا الخطاب الشعري.

من الواضح أن "هيدجر" لا يأخذ منهجاً شكلياً Formalist لأن الشكلية لا تتفق مع مقاصده ولا مع السؤال الذي يطرحه. ومن المثير أن إجراءه هنا يستبق مدخله "الطوبولوجي" اللاحق

الذى يجعل فيه غاية الشرح هو تحديد "الموضع Topos" الذى تتحدث منه القصيدة، موضع تلك المساحة من الوجود التى تضيئها الفقرةُ الشعرية. وعلى ذلك فإن المرحلة الأولى لا تبدأ في الحقيقة تسلسلياً، بل تبدأ بسعى للعثور على المعنى الذى يمسك صرح الألفاظ كله و "يرتفع فوقه". فالشىء الذى تقوله القصيدة يقف داخل معنى غير مصرح به تصريحاً كاملاً، ذلك المعنى الذى يحيط بالنص من أسفله وأعلاه. هذا المعنى المحيط.. هذا "الجحشطلت" الذى يفوق مجموعَ أجزاءه، هو المبدأ الذى يحكم القصيدة و يجعلو أجزاءها. إنه "الحقيقة" التى في القصيدة، "الوجود" الذى يتكشف ويأتي إلى النور، "روح القصيدة" إن جاز للمرء أن يقول. فقط في ضوء هذا المعنى يستطيع "هيدجر" أن يتنقل إلى المرحلة الثانية، وهي أن ينتقل من فقرة شعرية Strophe إلى ردها AntiStrophe والعكس، خلال القصيدة، لكي يحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة وتسلط عليها الضوء.

في المرحلة الثالثة؛ نحاول أن نقف في مركز القصيدة، أي في الحد الفاصل بين التحجب من جهة وبين الانكشاف الذي أتاحه الفعل الإبداعي للشاعر، فعل التسمية، من جهة أخرى، وأن ننظر مرةً أخرى بتمعن فيما تمت تسميته. يعني ذلك بطبيعة الحال أن نتخطى القصيدة إلى ما لم تقله القصيدة :
 "لو أنا قنعتنا بما تقوله القصيدة بصورةٍ مباشرة، لبلغ التفسير
 (التأويل)

نهايته (مع المرحلة الثانية). غير أن التأويل هنا في حقيقة الأمر يكون قد بدأ لتوه. فالتأويل الحق يجب أن يكشف ما لا يَمْثُل في الألفاظ ولكنه يُشار إليه رغم ذلك (ما يُقال دون أن يُلفظ). وعلى المفسر لكي يتحقق ذلك أن يستخدم العنف ! عليه أن يبحث عن الشيء الجوهري حيث لم يتبق شيء يمكن أن يجده التفسير العلمي الذي يضم باللاعلم كل ما يتجاوز حدوده".

إن العملية التأويلية في جوهرها تمثل لا في الإيضاح العلمي لما هو مصرح به في النص، بل في التفكير الإبداعي الذي يسلط الضوء على المعنى المضمر لا الصريح، الباطن لا الظاهر (*).

في تناوله للشاعر الألماني "جورج تراكل" Georg Trakl يقول "هيدجر" إن دراسته لتراكل ليست بيوجرافية ولا اجتماعية ولا سيكولوجية، بل هي نظر في "المكان" Ort الذي "يشعر" منه تراكل، المكان الذي يكشفه شعره ويسلط عليه الضوء. ذلك أن كل شاعر عظيم إنما يتحدث من داخل "قصيدة" شاملة وحيدة لا تُقال أبداً ولا تتم. ومهمة الحوار الفكري مع الشاعر هي العثور على

Palmer, Hermeneutics, pp. 157-158. (*)

ذلك المكان من الوجود الذي يمثل أساس القصيدة. "فقط من موضع القصيدة "غير المقوله" يمكن للقصيدة المفردة أن تضيء وترن". يعترف "هيدجر" أن هناك خطراً لا يُستهان به أن يؤدي هذا الحوار الفكري مع القصيدة إلى خلط يُغشّي على ما تقوله القصيدة بدلاً من أن يتركها تقول ما لديها بـ تلقائية وبساطة. ويقول إن شرح القصيدة الشاملة التي أشرنا إليها لا يمكن، على أية حال، أن يكون بديلاً عن الاستماع الحقيقي للقصائد. فهل تخلى "هيدجر" بذلك عن مبدئه الأول القائل باستخدام العنف مع النص؟ الحق أن "هيدجر" منذ البداية يريد أن يترك النص يتحدث بصوته ويبوح بحقيقة. أما مسألة "استخدام العنف" فهي أساساً رد فعل تجاه النقاد الذين يقصرون مهمة التفسير على ظاهر النص (النقاد الظاهريّة إن صح التعبير). يريد "هيدجر" أن يؤكد مرة ثانية ضرورة تجاوز النص في نهاية المطاف وإعادة السؤال الذي بطره النص والانشغال بما كان يشغل النص !

وفضلاً عن ذلك، فإن عملية الشرح - في كل خطوة - يبدو أنها تضيي وراء النص إلى جذور كل كلمة، إلى إعادة لكل بيت أو أبيات مرةً ومرات، والاستماع أكثر وأكثر إلى البيت نفسه. توضح هذه الإعادات أن وظيفة الشرح هي أن ترك البيت يتكلم لا أن تفرض عليه ما ليس فيه أو أن تحاول أن تتكلم أفضل منه. إن الفكرة ذاتها - فكرة كشف "موضع" القصيدة - هي محاولة لـ

"تمهيد المسرح" للقصيدة لا لأخذ مكانها على المسرح. ومثلما يدعو "النقد الجديد" New Criticism فإن القصيدة نفسها هي كل ما يهم وليس الخلفية البيوجرافية، وإن "الخلفية" الحقيقة للقصيدة ليست حياة المؤلف بل "الموضوع" Subject matter الذي تتناوله القصيدة.

يتافق "هيدجر" مع "النقد الجديد" إذن في التوكيد على "الاستقلال الأنطولوجي" للقصيدة، وفي عبشه (و لامشروعية) إعادة الصياغة. وينشأ الاختلاف بينهما في أن النقد الجديد يجد صعوبة كبيرة في تقبل "الفرض المسبقة" Presuppositions كخطوة في المسعي الجدلـي إلى "الحقيقة" التي تحملها القصيدة وتكشف عنها. فالنقد الجديد مأْخوذُ بـ "الموضوعية العلمية" ومتقيـد بـ "بقيودها، ويجعل من النص "موضوعاً" object ومن الشرح تناولاً علمياً لـ "معطيات" النص ولا شيء غير معطيات النص. أما أسلوب "هيدجر" في الشرح فيختلف جذرياً عن أي "تحليل" موضوعي للمعطيات الصلبة (المائلة في النص بدون أدنى خلاف). غير أن شائج القربى بين "هيدجر" والنقد الجديد ونقاط اتفاقهما المكينة من وراء الاختلافات الأسلوبية الخارجية، لتوميء إلى أن هرمنيوطيقاً "هيدجر" يمكن أن تقدم الأساسَ والقاعدةَ لبعثِ جديدٍ وصيغة جديدة أكثر حيوية للنقد الجديد.

نظريّة هرمنيوطيقية في الفن

في عام ١٩٣٦ ألقى "هيدجر" ثلث محاضرات في الفن تحمل عنوان "الأصل في العمل الفني" The Origin of the Work of Art لم تنشر حتى عام ١٩٥٠ عندما ضمّنها كتابه "مَسالك في الغابة" (Holzwege). في هذه المحاضرات الثلاث يجد القاريء مذهب "هيدجر" في طبيعة الفن في أكمل عرض وأقومه. حقيقة الأمر أن هذه المحاضرات تنقل إلى نطاق الفن تلك التصورات الهرمنيوطيقية الـ "هيدجرية" عن الحقيقة والوجود، وعن اللغة بوصفها حديثاً وقولاً كما بينا آنفاً. فالعمل الفني العظيم يتكلّم، وهو إذ يفعل ذلك إنما يستقدم "عالمًا" World ويأتي به ويستحضره. هذا "الكلام"، شأنه شأن كل "قول" حقيقي، يكشف الحقيقة ويحجبها في الوقت نفسه. "إن الجمال هو طريقة للحقيقة، بوصفها لاتتجبراً، في المثول". فالشاعر مثلاً يسمّي "المقدس" (يقيض له اسماء) وبذلك يستقدمه إلى الظهور ويحمله على المثول في "شكل". Form و"هيدجر" يرد جميع الفنون إلى الشعر ويراهما "شعرية" (بالمعنى الواسع للشعر المستمد من أصل الكلمة اليوناني التي تعني الإبداع والإنشاء والخلق). إنها شعرية في صميمها وجوهرها، وهي طريقة لكشف النقاب عن وجود الموجودات وتحويل الحقيقة إلى حدث تاريخي عيانى ملموس. يقوم هذا الموقف الإستطيقي على التوتر الداخلي بين "الأرض"، بوصفها الأساس الخلاق للأشياء، وبين "العالم".

الأرض عند "هيدجر" تمثل الأم الخصبة والمصدر البدائي والأساس الأولي للكل شيءٍ. والعمل الفني، بوصفه حدثاً تكتشف فيه الحقيقة وتغطيه لثامها، يمثل الإمساك بهذا التوتر الخلائق واحتباسه في "شكل". إنه يكشف للإنسان التوتر الباطن بين "الأرض" و"العالم" ويأتي به إلى نطاق الموجودات ككل. المعبد اليوناني، على سبيل المثال، الرابض في الوادي، يخلق فضاءً مفتوحاً في الوجود، يخلق فضاءً الحي الخاص. وهو في جمال شكله الفني يترك مواده البنائية تشع في بهاها. لقد صب هذه المواد في "شكل" من شأنه أن يُظهرها ويرزها و يجعلها تتلاًّاً وتضيء. إن المعبد لا يحاكي شيئاً ولا ينسخ أي شيءٍ. إنه، ببساطة، يفرغ لذاته وينفتح من نفسه "عالماً" يحس فيه وجود الآلهة وجلال حضرتها. وإذا كانت مادية المواد تختفي في "الموضوعات التفعية" أو "الأدوات" كلما نجحت في أداء وظيفتها كأدوات، فإن العمل الفني لا يفتح "عالماً" إلا من خلال إظهار مادية المواد على التحديد: "الحجر يبقى حبراً، والمعدن يضيء ويضوئ"، والألوان تشع كألوان، والأنغام تأتى صوتاً حقيقياً، والكلمة تتحدث". ولنـ كـان كلـ من المثال والبناء يستخدم في إنتاجه الصخر أو الحجارة، إلا أن الأول منهما لا يريد للحجارة أن تختفي في طوابع عمله الفني، بل هو يريد لها أن تفصح عن كل ما تنطوي عليه من دلالات جمالية. وعلى العكس من ذلك، نجد البناء يستخدم الحجارة، وكأنـا هو يستهلكـها، لأنـه لا يريد لها سوى أن تصبحَ عنصراً صلـياً يندمجُ في بناء متين، دون أن يكون له وجودـ المستقلـ.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المصور، فإنه يستعين بمجموعة من الألوان، ولكنه لا "يستهلك" هذه الأصباغ اللونية، بل هو يريد أن يصل بها إلى أعلى درجة من درجات نصوعها. ولا يختلف حالُ الشاعر عن حالٍ غيره منَ الفنانين : فهو أيضاً يستعينُ بالكلمات أو الألفاظ، ولكنه لا يتكلّم كأولئك الذين يتكلّمون أو يكتّبون في الحياة العادية المبتذلة، فإنَّ هؤلاء "يستهلكون" الألفاظَ بالضرورة، بينما الشاعر يستخدم "اللّفظ" لكي يخلق منه "قولاً" _أعني أنه لا يستعين بالكلمات كمجرد أدوات، بل هو يُيرِزُ كلَّ ما في الكلمة من عمق وكثافة ودلالة. "العمل الفني" إذن ليس مجرد "منتج صناعي" نحكم عليه بالنظر إلى مدى تلاويم صورته مع مادته، وإنما هو، على حد تعبير "هيدجر"، "كائنٌ متفتحٌ يخفق تحتَ وقْع وجوده باعتباره عملاً مبدعاً" (*).

إنَّ العمل الفني لا يريد أن يطمسَ الأرضَ في صنعته ويختفي أرضيتها ؛ بل يريد أن يترك الأرضَ أرضاً ! فالأرض ليست مجرد شيءٍ جعلَ للسير عليه كما أن الشجرة ليست مجرد شيءٍ واقف على الطريق. فالأرض هي ذلك الشيء الذي يكشف عن نفسه في إشعاع المعدن ورنين النغم ثم يخفيها مرة ثانية. إنها تلقائية وموصلة. "وعلى الأرض وفيها يؤسس الإنسان التاريخي سكانه في العالم". وفي الفن نجد أن تشيد عمل فني من "خامة" الأرض

(*) زكريا إبراهيم، *فلسفة الفن في الفكر المعاصر*، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٦، ص . ٢٦٧

يخلق "عالماً". فالعمل الفني يمسك الأرض نفسها ويحتفظ بها في افتتاح "عالم". فتشيد الأرض وعرض العالم هما، من وجهة نظر "هيدجر"، السمتان الأساسيتان للعمل الفني.

ماهية الفن - إذن - تكمن لا في مجرد الصنعة والحرفية، بل في الكشف والإظهار. فكون الشيء عملاً فنياً يعني أنه يفتح عالماً. وتأويل العمل الفني يعني التحرك داخل الفضاء المفتوح الذي خلقه العمل واستقدمه إلى النور. والحقيقة في الفن ليست مسألة حاكاة أو اتفاق سطحي مع شيء معطى سلفاً (أي الرأي التقليدي في الحقيقة بوصفها الصوابية Correctness) إنها تسلط الضوء على "الأرض" بحيث يكون بوسع المرء أن يراها. وعظمة الفن، بتعبير آخر، ينبغي أن تتحدد وفقاً لوظيفته الهرمنيوطيقية. وهكذا يمكننا القول بأن ما طرحته "هيدجر" في مقاله هو "نظيرية هرمنيوطيقية في الفن" (*).

خلاصة:

تبينَ مما سبق أن إسهامَ "هيدجر" في النظرية التأويلية هو إسهامٌ متعددُ الجوانب حقاً. في "الوجود والزمان" أعادَ "هيدجر" صياغةَ تصور الفهم ذاته في سياقٍ جديدٍ تماماً. وبذلك يكون "هيدجر" قد أحدثَ تغييراً في الطابعَ الأساسي لأي نظرية لاحقة في التأويل. لقد أعادَ تعريفَ الكلمةَ "هرمنيوطيكا" نفسها، فجعلها مماثلةً للفينومينولوجيا كما رأها وللوظيفة الأولى للكلمات في

(*) Hermeneutics, pp.159-161.

إحداث الفهم. وفي أعماله المتأخرة اتّخذ "هيدجر" تأویلَ النصوص منهجاً خاصاً به في التفلسف، معلناً نفسه فيلسوفاً "هرمنيوطيقياً" بالمعنى التقليدي للكلمة. غير أن المعنى الأعمق للكلمة عند "هيدجر" هو عملية الكشف والإظهار التي بها ينكشف الوجود ويأتي إلى النور. وبهذه الطريقة الهرمنيوطيقية الصميمية قام "هيدجر" بمعالجة موضوعات اللغة والأعمال الفنية والفلسفة والفهم الوجودي نفسه.

لقد تجاوز "هيدجر" مفهوم «دلنـاي» العريض عن الهرمنيوطيقا كأساس منهجي لجميع العلوم الإنسانية. فالهرمنيوطيقا عند "هيدجر" تشير إلى واقعة الفهم بما هو كذلك، لا إلى المنهج التاريخي في التأویل كمقابل للمنهج العلمي. فقد تخلّى "هيدجر" عن ثنائية التاريخيـ_العلمـي التي نذرَ لها دلنـاي حياته بأكملها، واعتبر أن كل فهمٍ هو شيءٌ متواصل في الطبيعة التاريخية للفهم الوجودي. وبذلك مهدَّ "هيدجر" الطريقَ لتلميذه جادامر وتأویلاته الفلسفية.

www.alkottob.com

الفصل

الناتس

9

جادا مر

وَهُلْ يَأْبَقُ الْإِنْسَانُ مِنْ مُلْكِ رَبِّهِ فَيُخْرَجَ مِنْ أَرْضِهِ وَسَمَاءِ الْمَعْرِيِّ

كان حديثاً فاصلاً في تطور الهرمنيوطيقا الحديثة ذلك الذي وقع عام ١٩٦٠، حين صدرَ كتاب "الحقيقة والمنهج" لمؤلفه هانز جيورججادامر. في بين دفتَي مجلد واحد قدَّمتْ مراجعةً نقديةً للإستطيقا الحديثة ونظرية الفهم التاريجي من منظور هيدجري أساساً، بالإضافة إلى هرمنيوطيقا فلسفية حديثة قائمة على أنطولوجيا اللغة.

لا يقارنُ هذا الكتابُ في ثرائه ودقَّته الفلسفية إلا بالسفرين الجليلين الآخرين حول النظرية التأويلية اللذين كُتبا في القرن العشرين ليواقيم فاكس وإميليو بي. كان كل عمل من هذه الأعمال الثلاثة يضع لنفسه غايةً مختلفة، ومن ثم فقد أسمهم كل

منها إسهامهُ الخاص والمتميز. أما كتاب "فاكس" القائم في ثلاثة مجلدات عن تاريخ الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر فيمثل مرجعاً لا غنى عنه لأي باحث جاد في الهرمنيوطيقا. غير أنه كُتبَ في أواخر العشرينيات من القرن العشرين ومن ثم فهو متأثر بدلتاي ويقف بالضرورة داخلَ أفقِ تصوره للهرمنيوطيقا.

أما "بٰتي" فقد استعرض الأنواع المختلفة من التأويل بقصد صياغة نظرية عامة شاملة ومنهجية وتأسيس مجموعة من القوانين الأساسية لجميع صور التأويل، والتي يمكن أن تمثل القاعدة التي يقوم عليها التأويل الصحيح. ومنذ البداية جعل هذا العملُ هدفه وضعٌ منطق منظم، وليس مجرد تاريخ، لصور التأويل. وهو بذلك يُعدّ مكملاً قيماً لعمل "فاكس" الأسبق. غير أن بٰتي يقف من الوجهة الفلسفية داخل التقليد المثالى الألماني، ويفترض مقدماً،

كبدئهية لا يطالها الشك، نفس المسلمة التي وضعها هييدجر موضع الشك على نحو جذري. يرى بيti أن فكر هييدجر التأويلي يمثل تهديداً لفكرة الصواب الموضوعي نفسها في مجال الفيلولوجيا (فته اللغة) والتاريخ. ومن ثم فقد بقي على جادامر من بعد بيti أن يطور النتائج المثمرة والإيجابية للفينومينولوجيا، وبخاصة فكر هييدجر، في النظرية التأويلية. كان جادامر هو من قدر له أن يشتبك بالمشكلة الفلسفية الخاصة بتأسيس أنطولوجيا جديدة لحدث الفهم.

نقد جادامر للإسطيطيقا الحديثة والوعي التاريخي

هكذا مع ظهور "الحقيقة والمنهج" نجد أن النظرية التأويلية قد دخلت مرحلة جديدة وهامة. ونجد أفكار هييدجر التأويلية الثورية قد وجدت لها في كتابة جادامر تعبراً منظماً ومكملاً، وخرجت إلى النور متضمناً فيما يتعلق بالتصور التاريخي والإسطيطيقى. ونجد التصور القديم للهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية (دلتاي) قد أهملَ وضرَبَ عنه صفح؛ بل نجد فكرة "المنهج" ذاتها قد حوكِمتْ، ومكانة "المنهج" نفسه قد اهتزتْ. ذلك أن عنوان كتاب جادامر ينطوي على تهكم : فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة ! بل من دأب الحقيقة، على العكس، أن تفوَّتْ رجل "المنهج" وتُرُوغَ منه. والفهم في تصوّره ليس عملية ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان

نفسه. والهرمنيوطيكا ليست فرعاً مساعداً للدراسات الإنسانية بل هي نشاطٌ فلسفـي يحاول تفسـير الفهم على أنه عمليةٌ أنطـولوجـية في الإنسان. أسفرت هذه المراجعـات والتفسـيراتُ الجديدة عن صـفـجـديـدـ من النظـريـات التـأـوـيلـية، هي "الهرـمنـيوـطـيقـاـ الفلـسـفـيـةـ" جـادـامـرـ.

من الضروري في البداية أن نفهم الفرق بين هرمنيوطيكا جـادـامـرـ الفلـسـفـيـةـ وبين ذلك النوع من الهرـمنـيوـطـيقـاـ ذـيـ التـوـجـهـ "الـمـنهـجـيـ" أو "المـشـودـولـوجـيـ". إن جـادـامـرـ لا تعـنيـهـ كـثـيرـاـ المشـكـلاتـ "الـعـمـلـيـةـ" لـصـيـاغـةـ المـبـادـيـءـ الصـحـيـحةـ لـلـتـأـوـيلـ؛ـ إـنـهـ يـوـدـ بـالـأـخـرىـ أنـ يـسـلـطـ الضـوءـ عـلـىـ ظـاهـرـةـ الفـهـمـ نـفـسـهـ.ـ وـلـيـسـ يـعـنـيـ ذـلـكـ أـنـ يـنـكـرـ أـهـمـيـةـ صـيـاغـةـ مـثـلـ هـذـهـ المـبـادـيـءـ الـضـرـورـيـةـ لـلـمـبـاحـثـ التـأـوـيلـيـةـ؛ـ وـإـنـماـ يـعـنـيـ أـنـ جـادـامـرـ يـعـمـلـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ أـكـثـرـ بـدـاءـةـ،ـ وـيـتـاـوـلـ سـؤـالـاـ أـكـثـرـ أـوـلـيـةـ،ـ وـهـوـ:ـ كـيـفـ يـكـونـ الفـهـمـ مـكـنـاـ،ـ لـيـسـ فـقـطـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ بـلـ فـيـ خـبـرـةـ الـإـنـسـانـ بـالـعـالـمـ كـكـلـ؟ـ هـذـاـ سـؤـالـ مـفـتـرـضـ مـسـبـقاـ فـيـ مـبـاحـثـ التـأـوـيلـ التـارـيـخـيـ غـيـرـ أـنـهـ يـتـجـاـزـهـاـ بـكـثـيرـ.ـ إـنـهـ عـنـدـ هـذـهـ النـقـطـةـ يـرـبـطـ جـادـامـرـ تـعـرـيـفـهـ لـلـهـرـمنـيوـطـيقـاـ بـشـكـلـ صـرـيـحـ بـفـكـرـ هـيـدـجـرـ:ـ يـقـولـ جـادـامـرـ فـيـ مـقـدـمةـ الـطـبـعـةـ الثـانـيـةـ لـكـتابـهـ "الـحـقـيـقـةـ وـالـمـنـهـجـ"ـ:

"أعتقد أن التحليل الزمانـيـ لـلـوـجـودـ الـإـنـسـانـيـ عـنـدـ هـيـدـجـرـ قدـ بـرهـنـ بـوضـوحـ عـلـىـ أـنـ الفـهـمـ لـيـسـ مـوقـفـاـ لـلـذـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ بـيـنـ غـيـرـهـ مـنـ

المواقف العديدة، وإنما الفهم هو طريقة وجود الدا زاين نفسه.
وإنما بهذا المعنى قد قمت باستخدام مصطلح "هرمنيوطيقا"
هنا (أي في كتاب "الحقيقة والمنهج").

إنه يشير إلى الحركة الأساسية للوجود الإنساني، والتي تتألف
من تناهيه وتاريخيته، وتستغرق بالتالي كل خبرته بالعالم... إن
حركة الفهم شاملة وعالمية. ^(*)

ولهذه العالمية بطبيعة الحال عواقبٌ ومتربّات تلحق
المحاولات الرامية إلى المنهج في المباحث التأويلية. فالصبغة
الشاملة للفهم تطرح السؤال الخاص بما إذا كان بإمكان المرء بمجرد
قرار أو أمر أن يحد من نطاق الفهم أو يقصره على جانب دون
 الآخر. يذهب جادamer إلى أن خبرة العمل الفني تتحطى أي أفق
 ذاتي للتأنويل، سواء في ذلك أفق الفنان أو أفق المتلقى. ومن ثم فإن
"مقصد المؤلف" Mens Auctoris ليس بالقياس الممكن لمعنى
العمل. والحق أن الحديثَ عن أي "عمل في ذاته" بقطع الصلة عن
واقعه المتجدد أبداً كلما تمثّل في خبرة، هو تصورٌ مجرّدٌ غاية
التجريد. فالأمر الحاسم والفاصل هنا ليس هو نية المؤلف ولا هو
العمل كشيءٍ في ذاته خارج التاريخ، بل هو ما يجيءُ ويمثلُ كلَّ
مرةٍ في اللقاء التاريخي بالعمل.

Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum New ^(*)

York, Introduction to second* edition, 1999, p. xxx.

ولكي نفهم النتائج المترتبة على هرمنيوطيقا جادامر بالنسبة لتصور "المنهج" يلزمـنا أن نعمق الجذور الهيدجـرية في فـكر جـادـامـر والـطـابـع الـديـالـكـتـيـكـي للـهـرـمـنـيـوـطـيـقـا كما يـتصـورـها جـادـامـر. إن جـادـامـر، شأنـهـ في ذلك شأنـ هـيدـجـر، يـوجهـ سـهـامـ نـقـدهـ لـلاـسـتـسـلامـ الحديثـ لـلـتـفـكـيرـ التـقـنيـ Technological Thinking المتـجـذـرـ في "مـذـهـبـ الذـاتـ" Subjectism، وـهوـ المـذـهـبـ الـذـيـ يـتـخـذـ منـ الـوعـيـ الـإـنـسـانـيـ وـالـيـقـينـ الـعـقـليـ الـقـائـمـ عـلـيـهـ النـقـطـةـ الـمـرجـعـيـةـ الـنـهـائـيـةـ لـلـمـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ. لقدـ كـانـ الـفـلـاسـفـةـ قـبـلـ دـيـكـارـتـ، قـدـامـيـ الـيـونـانـ مـثـلـاـ، يـرـوـنـ فـكـرـهـمـ جـزـءـاـ مـنـ الـوـجـودـ ذـاتـهـ ؛ لمـ يـكـنـ هـؤـلـاءـ الـفـلـاسـفـةـ يـعـتـبـرـونـ الـذـاتـيـةـ نـقـطـةـ بـداـيـتـهـمـ ثـمـ يـؤـسـسـونـ عـلـيـهـاـ مـعـرـفـتـهـمـ الـمـوـضـوعـيـةـ. لقدـ كـانـتـ طـرـيقـتـهـمـ جـدـلـيـةـ لـاـ تـسـتـكـفـ أـنـ يـقـوـدـهـاـ الـمـوـضـوعـ كـمـاـ هوـ وـكـيـفـمـاـ كـانـ، وـتـسـمـحـ لـنـفـسـهـاـ أـنـ تـسـتـرـشـدـ بـطـبـيـعـةـ الشـيـءـ الـذـيـ تـرـيدـ أـنـ تـفـهـمـهـ. لمـ تـكـنـ الـمـعـرـفـةـ لـدـيـهـمـ كـسـبـاـ وـأـمـتـلـاكـاـ بـلـ لـقـاءـ وـمـشـارـكـةـ. بـهـذـهـ طـرـيقـةـ ظـفـرـ الـيـونـانـ بـمـدـخـلـ إـلـىـ الـحـقـيـقـةـ يـتـخـطـيـ حدـودـ التـفـكـيرـ الـحـدـيـثـ الـقـائـمـ عـلـىـ قـسـمةـ "الـذـاتـ/ـالـمـوـضـوعـ"ـ الـمـتـأـصـلـةـ فـيـ مـطـلـبـ الـمـعـرـفـةـ ذـاتـ الـيـقـينـ الـذـاتـيـ".

تـُعـدـ طـرـيقـةـ جـادـامـرـ - إذـنـ - أـقـرـبـ إـلـىـ الـجـدـلـ السـقـراـطـيـ مـنـهـاـ إـلـىـ التـفـكـيرـ الـحـدـيـثـ الـتـقـنـيـ الـتـلـاعـبـ. فـالـحـقـيـقـةـ عـنـهـ لـاـ تـنـطـلـ بـلـ جـدـلـيـاـ. هـذـهـ طـرـيقـةـ الـجـدـلـيـةـ هـيـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ نـقـيـضـ مـنهـجـياـ بـلـ جـدـلـيـاـ. هـذـهـ طـرـيقـةـ الـجـدـلـيـةـ هـيـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ نـقـيـضـ الـمـنهـجـ، وـهـيـ وـسـيـلـةـ لـلـتـغـلـبـ عـلـىـ نـزـوـعـ الـمـنهـجـ إـلـىـ أـنـ يـشـكـلـ الـعـقـلـ وـيـصـبـهـ فـيـ قـالـبـهـ وـيـحدـدـ مـسـبـقاـ طـرـيقـةـ الـشـخـصـ فـيـ رـؤـيـةـ الـأـشـيـاءـ.

فالمنهجُ، إن شئنا الدقة، غيرُ قادر على كَشْفِ حقيقة جديدة؛ المنهج لا يفعل أكثر من التصرير بصنف الحقيقة المضمر سلفاً في داخله. في المنهج تمسك الذاتُ الباحثةُ بالزمام و تقومُ بالقياد والتحكم والتلاعب. أما الجدلُ فيتدركُ الموضوعَ الذي يقابلَه يلقي أسئلته الخاصةَ التي تعين الإجابةَ عنها. لم يُعِد الموقفُ التأويلي هو موقف سائلٍ وموضوعٍ يتوجبُ فيه على السائل أن يشيدَ "مناهجَ" تكفل له أنْ يوْقِعَ المَوْضُوعَ في قبضةَ فهمه؛ بل أصبحَ السائلُ، على العكس، يجد نفسهَ الطرفَ الذي يجري استجوابه : يستجوبه "المَوْضُوعُ" Sache ويلقي عليه أسئلته. في مثل هذا الموقف يصبح غُودُجَ "الذات/الموضوع" مجردَ تضليل؛ فالذاتُ الآن قد غدت هي الموضوع. والحق أن فكرةَ "المنهج" نفسها لا تنشأ إلا في سياق تصور "الذات/الموضوع" الذي يَصْبِحُ الموقفَ التأويلي للإنسان ويعُدُّ هو الأساسُ الذي يقومُ عليه التفكيرُ الحديثُ التقني التلاعبي.

قد يسألُ سائلُ : أليس الجدلُ الهيجلي هو جوهر التفكير الذاتي نفسه، أليست العمليةُ الجلية كلها تُفضي إلى الموضعية الذاتية للوعي؟ ومن الحق أن الوعي الذاتي هو في القلب من فكر هيجل؛ غير أن التأويلية الجدلية عندجادamer لا تتفوّقُ التصورَ الهيجلي عن "الروح" Geist إلى تأسيسها النهائي في الذاتية. فتأويلية جادamer لا تتأسس في الوعي الذاتي بل في الوجود، في الصبغة اللغوية للوجود الإنساني في العالم؛ وبالتالي في الصبغة الأنطولوجية

للحدث اللغوي. الجدل عند جادامر ليس ارتقاء بأطروحتين متضادتين ؛ إنه جدلٌ بين أفق المراء وبين أفق "التراث" - أي ذلك الذي ينحدر إلينا، ويلاقينا، ويخلق لحظة "السلب" Negativity التي هي حياة الجدل وحياة التساؤل.

بذلك يتبيّن أنَّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند "جادامر" رغم صيتها الوثيقة به يجعل فهي لا تنطلق من الذاتية الباطنة في هيجل (وفي كل الميتافيزيقا الحديثة السابقة على هيدجر في حقيقة الأمر). كذلك رغم وجود أوجه تشابه بين تأويلية جادامر وبين الجدل عند أفلاطون فهي لا تُسلِّم بمذهب "المثل" ولا بتصور الحقيقة واللغة عند أفلاطون. تقدم هرمنيوطيقا جادامر بدلاً من ذلك جدلاً قائماً على بنية الوجود كما فصلها هيدجر في كتاباته المتأخرة وعلى البنية المسبقة للفهم كما قدمها هيدجر في "الوجود والزمان". إن هدف الجدل عند جادامر هو هدفٌ فينومينولوجي بشكل واضح : أن يجعل الشيء الذي نحن بصدده يُفْصِحُ عن نفسه ويُسْفِرُ عن وجهه. فإذا كان "المنهج" ينطوي على ضربٍ من المسائلة تفتح جانباً واحداً من الشيء، فإن التأويل الجدلية يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبل أن يكون هو المسئول لا السائل.. بذلك يمكن للشيء الذي يلاقيه أن يكشفَ عن نفسه وعن وجوده الخالص. يقول جادامر إن ما يجعل ذلك أمراً ممكناً هو "لغوية" الفهم الإنساني (الصبغة اللغوية للفهم) و "لغوية" الوجود نفسه في حقيقة الأمر (*).

Hermeneutics, pp.165-166. (*)

لقد كان هذا التوجهُ الفكريُّ موجوداً عند هيدجر إلى حدٍ كبيرٍ. أما الشيءُ الجديدُ الذي أضافه جادامر فهو التوكيدُ علىِ الجانبِ النظريِّ والجدلِيِّ (وربما الهيجليِّ) والتفسحِ الكاملِ لتضمناتِ الأنطولوجيا الهيدجورية في مجالِ الإستطيقا وتأويلِ النصوص. لقد تلقى جادامر التصوراتِ الهيدجورية الأساسية عن التفكيرِ واللغةِ والتاريخِ والخبرةِ الإنسانيةِ كما سيلاحظُ القارئُ في هذا الفصل. ومن الأهمية أن يلحظ ذلك لأنَّ الحججَ التي يشتملُ عليها كتابُ "الحقيقة والمنهج" تعتمد بشدة على هذه التصورات. والحقُّ أنَّ هناك صعوباتٍ جمَّةً تواجهُ كلَّ من يحاول فهمَ أفكارَ جادامر فهماً صائباً. ذلكَ أنَّ أفكارَه متعلقةٌ متواشجةٌ بحيث لا يمكننا أن ندخلَ دائِرَته إلا تدريجياً. ومن ثمَّ فسوف نحاول فيما يلي أن نبرز بعضَ الخطوطِ الرئيسية للطريقةِ التي طورَ فيها جادامر نظريةَ هيدجر في الفهم إلى نقدِ منطقِ الإستطيقا الحديثةِ ومفاهيمِ تاريخيةِ للتأويل.

نقد الوعي الإستطيقي

لكي تنظرَ إلى الورقِ الحاليِ
نظرةً ميكلَ انجلو إلى الحجرَ
لكي تنتزعَ الشُّعرَ الكامنَ في بياضِ الصفحةِ
يلزمكَ وعيٌ ثَمَّ.. وليلٌ جيدٌ
وحسٌ شبحيٌّ لا تصدهُ الأشياءِ

ولا تردهُ الدوائر
 قرأً معنى تبقى من هذاء النهار
 ويذخر شيئاً نجا من الغرق الكبير
 ويجرهُ، كما الفارة، خلفَ سياجِ الزمن
 لا تلحفُ في السؤال عن قصد القصيدة
 لا تخذلُ أمام حضورها المكتملِ
 ورعشتها الحية
 وفراغاتها الجبلَى
 وغموضها المُبَين
 المهم أن تعرفَكَ القصيدة !
 لا تنكرْها وهي تشُقُّ عنها بياضَ الصفحة
 لا تبذلها للضم
 ولا تقتلها بكثرة الترديد
 وانظرْها بما هي :
 خيالٌ يقبض على واقع
 وغرابةٌ ليست غريبةً على الروح

قصد القصيدة

يذهب جادamer إلى أن مفهوم "الوعي الإستطيقي" Aesthetic كشيءٍ متميز ومنفصل عن مجالات الخبرة Consciousness غير الإستطيقية هو مفهومٌ حديثٌ نسبياً، وأنه في الحقيقة نتاجٌ

للاتجاه العام إلى "إضفاء الذاتية" Subjectivizing على الفكر منذ ديكارت ؛ أي الميل إلى تأسيس كل المعرفة على اليقين الذاتي. وفقاً لهذا التصور تُعدّ الذاتُ التي تتأملُ موضوعاً استطيقياً هي وعيٌ خالٍ يتلقى إدراكات حسية، وبطريقة ما يستمتع بالواقع المباشر للشكل الحسي الحالص. هكذا تفصل "الخبرة الإستطيقية" وتَنْبَت عن المجالات العملية الأخرى، ولا يمكن قياسُها بمعايير "المضمون" Content لأنها استجابة لـ "الشكل". إنها شيءٌ لا صلة له بفهم الذات المدركة لنفسها، ولا صلة له بالزمن. إنها لحظة غير زمانية ولا تشير إلى أي شيء غير ذاتها.

يتربّ على هذا التصور نتائج كثيرة. أولها أنه لم تعد هناك طريقةٌ وافيةٌ لتحليل الفن غير المتعة الحسية. لم تعد هناك معايير فنية تتعلق بالمحتوى أو "المضمون" مادام الفن ليس معرفة. لقد تم وضع تحييزات مغالطة بين الشكل والمضمون في الفن وعزّيت اللذة الجمالية إلى الشكل. لم يعد للفن أي مكان واضح في العالم مادام الفن والفنان لا يتبسان للعالم بأي صورة محددة. لم يعد للفن أي وظيفة في المجتمع ولم يعد للفنان أي مكان فيه. ولم يعد هناك سببٌ مشروعٌ لتلك "القدسية" الواضحة للفن، والتي نحسها عندما نستاءُ لأي تحطيمٍ غشومٍ لأي عمل فني عظيم. ومن المتيقن أنه من الصعب على الفنان أن يزعم أنه ملهمٌ وصاحبٌ وخلي إذا كان كل ما يدعه هو تعابيرٌ شكليةٌ عن مشاعر وكل ما يقدمه هو لذة جمالية.

غير أن هذا التصور للظاهرة الإستطيقية ينافق خبرتنا ذاتها بأي عمل فني عظيم. فخبرة الالقاء بعمل فني تفتح لنا عالمًا وليس مجرد انشدأه بلذة حسية إزاء ظاهر الأشكال. وبمجرد أن نكف عن النظر إلى العمل على أنه "موضوع" ونرى إليه على أنه "عالم"، عندما نرى "عالماً" من خلاله، عندئذ سندرك أن الفن ليس إدراكاً حسياً بل "معرفة". عندما نلتقي الفن تتسع آفاق عالمنا الخاص وفهمنا لأنفسنا فنرى العالم في ضوء جديد، كما لو كنا نراه للمرة الأولى. حتى الأشياء المعتادة والشائعة في الحياة تبدو في نور جديد عندما يضيئها الفن. فالعمل الفني ليس منفصلاً عن عالمنا الذي نعيش فيه ولا عن فهمنا لأنفسنا. ونحن في لقائنا بالعمل الفني لا نُوغلُ في عالم غريب ولا نخطو خارج الزمن والتاريخ ولا ننفصل عن أنفسنا أو عن الأشياء غير الإستطيقية. إننا بالأحرى نصبح حاضرين حضوراً أكثر امتلاء. ونحن حين نَضمُ إلينا ذاتية الآخر ووحدته بوصفه عالماً فإننا في الوقت نفسه نحقق فهمنا لأنفسنا ذاتها. عندما نفهم عملاً فنياً عظيماً فإن خبرتنا بالعمل تتفاعل مع كياننا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذاك هو أننا لسنا من يستجوب العمل وإنما العمل هو من يستجوبنا ويلقي علينا سؤاله، أي يَشَعَّلُنا بالمسألة التي شَغَلَتهُ والتي أتَتْ به إلى الوجود.

ولكن رُبَّ قائل يقول إننا عندما نشاهد عملاً فنياً فإن العالم المألوف الذي نعيش فيه حياتنا يختفي ويتبدل؛ بينما ينبلج عالم العمل الفني ويبقى لفترة وجيزة عالماً مغلقاً على حاله مكتفياً بذاته،

وما هو بنسخة محاكية للواقع وما ينبغي أن يُقاسَ بمقاييسِ الواقع. فكيف يمكننا أن نوفقَ بين هذا القول وبين ما ذهنا إليه من أن العمل الفني يقدم لنا عالماً متصلةً تمامًا اتصالاً بعالمنا الحياتي الذي نعيش فيه؟

إن تبرير ذلك لا بد أن يكون أنطولوجياً : فعندما نشاهد عملاً فنياً عظيماً ونلتجُ إلى عالمه فنحن لا نغادرُ بيتنا، إن صحة التعبير، بل "نعود إلى البيت" ! إننا نقول على الفور : حقاً إن الأمر كذلك.. لقد قال الفنانُ الحقَّ.. لقد قَبضَ على الواقع في صورة.. في "شكل" ؛ إنه لم يستحضرْ عالماً مسحوراً لا وجودَ له بل هذا العالم نفسه، عالم الخبرة والفهم الذاتي الذي نعيش فيه ونسعى ونمارس وجودنا. والتحويلُ إلى "شكل" هو في الحقيقة تحويلٌ إلى حقيقة الوجود. ومن ثم فمشروعيَّة الفن لا تأتي من أنه يقدم لذة جماليةً بل من أنه يكشف النقابَ عن الوجود. وفهمُ الفن لا يأتي من خلال تقطيعه وتقسيمه منهجيًّا بوصفه موضوعاً، ولا من خلال فصلِ الشكلِ عن المضمون ؛ وإنما يأتي من خلال الانفتاح على الوجود، ومن خلال الإصغاءِ إلى السؤال الذي يلقيه علينا العملُ الفني.

العمل الفني إذن يقدم لنا عالماً حقاً؛ وينبغي علينا ألا نختزل هذا العالم إلى معايير عالمنا أو إلى معايير المنهج. غير أنها لا نفهم هذا العالم الجديد إلا لأننا نشارك سلفاً في بنى الفهم الذاتي التي

تجعله حقيقةً بالنسبة لنا. وهذا هو السببُ الحقيقى الذى يجعل الشيءُ الذى يتم فهمهُ هو الشيءُ نفسهُ الذى كان مقصوداً. أما الوسيطُ الذى يؤدى هذا الفهمُ الذاتيُّ فهوُ الشكلُ. فالفنانُ يمتلكُ القدرةَ على أن يحوّلَ خبرتهُ بالوجود إلى صورة أو شكل. وحين تتحول خبرةُ الوجود إلى شكل فإنها تتخذُ قواماً وتُصبحُ ماثلةً باقيةً دائمةً، ويصبحُ الالتسقاءُ بها متاحاً للأجيالِ التالية، أي تصيرُ قابلةً للإعادة والتكرار. لقد أصبحت لها صفةُ "العمل" وطبعُهُ وليس مجرد طاقة الوجود؛ أي أنها أصبحت "حقيقةً مقيمةً باقيةً" Das Bleibende Wahre (*)

والتغيرُ الذى يعتري الموادَ الخامَ حين تتحولُ إلى صورة ليس مجردَ تبدلٍ بسيطٍ بل هو تحولٌ حقيقيٌّ : فالشيءُ الذى كان قبلَ لم يُعدْ كائناً، أما الشيءُ الكائنُ الآن، أي الشيءُ الذى يُمثلُ في لعبةِ الفن فهو "الحقيقة" .. Truth الحقيقة التي يمكنُ تناولها الآن أن تدوم. والاتحادُ الذى يتم بين الحقيقة المتمثلة وبين الشكل هو اتحادٌ تامٌّ والائتمامُ كاملٌ بحيث إن هناك شيئاً ما جديداً قد أتى إلى الوجود، وبحيث إن الشكل الآن لم يعد نسخاً بسيطاً لأى شيءٍ. هذا الاستقلالُ الظاهر ليس استقلالاً "الوعي الإستطيقي" المتجدد والمنعزل بل هو اتحاد المعرفة بالوسيلات الحسية اتحاداً تاماً.. هو "توسطٌ" Mediation المعرفة بالمعنى الأعمق للكلمة. وإن خبرة مشاهدة العمل الفني تجعل هذه المعرفة معرفةً مشتركة.

Ibid., p.169. (*)

ولمفهوم "التوسط التام" عند جادامر جانب آخر. فهو يؤكّد عدم تمايز العنصر الإستطيقي عن غيره من العناصر داخل لعبة العمل الفني. إننا حين نستمع إلى "خطبة وعظية جيدة" على سبيل المثال فنحن لا نفصل الشكل فيه عن المضمون، ونحن نحس غريزياً أن التمايز الإستطيقي لا مكان له في المواعظ، ونحس بالغرizia أنه لا معنى لأن نصف شعيرة أو طقساً بأنه "جميل". وبينفس المقياس فإن التمايز بين الإستطيقي وغير الإستطيقي لا مكان له في فهم خبرتنا بالعمل الفني. فالجانب الإستطيقي أو الشكلي في التقائنا بعمل فني هو جزء لا يتجزأ مما يقوله العمل، أي أنه ملائم تماماً بـ "الشيء المقصود" بحيث يصبح التمايز الإستطيقي مصطلحاً وباطلاً. وقد دأب جادامر على رفض القسمة الثنائية للشكل والمضمون بوصفها ناتجاً للفكر الانعكاسي وملحقاً بثنائية "الذات / الموضوع" التي يرفضها هي أيضاً أسوة بأستاذه هيدجر. وهكذا في مقابل مبدأ "التمايز الإستطيقي" Aesthetic Differentiation يقدم مبدأ مضاداً هو "عدم التمايز Aesthetic non-Differentiation الإستطيقي".

الأمر المحوري في خبرتنا الجمالية بعمل فني ليس هو المضمون ولا هو الشكل، بل هو "الشيء المقصود" المتوسط تماماً في هيئة صورة أو شكل، في عالم له منطقه ودينامياته الخاصة. هكذا ينبغي على المرء في حالة التلقى الإستطيقي للشعر ألا يعمد إلى فصل الشعر عن مادته الخام، وفي حالة التلقى المسرحي ألا

يعد إلى فصل الشيء المقصود عن الأداء نفسه. لأن وحدة الحقيقة التي ندركها في لعبة الفن لا تقبل القسمة أو التمايز، ولا يمكن أن يفصل بين عناصرها التامة الاتحاد إلا فصلاً مفتعلًا احتيالياً. يريد جادamer في حقيقة الأمر أن يقوّض كلَّ استطيقاً تنطلق من المقدمة المغلوطة التي تحيل العمل الفني بوصفه "موضوعاً" إلى "الذات" في علاقة "الذات / الموضوع"؛ ويذهب إلى أنه لا بد لنا من أن نظرر أولاً بأفق التساؤل الذي يتتجاوز النموذج القديم لثنائية "الذات / الموضوع" حتى يتتسنى لنا أن نجد سبيلاً لفهم وظيفة الفن وغرضه، وفهم ما يقوله العمل الفني وكيف يقوله، وفهم زمانية العمل الفني ومكانيته.

اللعب وطريقة وجود العمل الفني

لظاهرة اللعب عددٌ من العناصر الهامة التي يمكن أن تلقي الضوء على العمل الفني وأسلوبه في الوجود. غير أن جادamer هنا لا يريد بحال أن يبعث نظريات "اللعب" التي تفسر الفن بأنه تصريفٌ لفائضِ الطاقة وجلبٌ للذة الإستטיבية. تقوم هذه النظريات على أن اللعب هو نشاطٌ للذات الإنسانية وأن الفن هو نوع من اللعب الذي يجلب متعةً للذات الإنسانية التي ترك العالم ل تستمتع بلحظة استטיבية تسمى على وجودها الأرضي الدينيوي وتنفصل عنه. وتنظر هذه النظريات إلى الفنان على أنه طفلٌ كبيرٌ مرهفُ الحس يستمد متعةً استטיבيةً من اللعب بالأشكال وقولبة

المواد الخام والتلاعب بها وتحويلها إلى أشكال ذات نسب منسجمة وهيئة متسقة تبعث السرور واللذة.

لَا جَرْمَ يرفض "جادامر" هذه النظريات ويرى فيها الخطأ نفسه الذي يَسَّمِ الفكر الحديث كله : خطأ إحالة كل شيء إلى الذات الإنسانية. وهو إذ يُهيب بظاهرة اللعب فإنه لا يعني به نشاط ذات إنسانية تبتكر وتستمع، ولا يعني به "حرية" الذات الإنسانية التي يمكنها أن تنخرط في اللعب. إنما يشير "اللعب" في نظرية جادامر إلى طريقة وجود العمل الفني نفسه. وهو حين يستعين بمفهوم اللعب في معرض تفسيره للفن إنما يهدف إلى أن يخلص الفن من الميل التقليدي إلى ربط الفن بنشاط الذات.

إن اللعب هو اللعب وما هو بالجد. إلا أن للعب نوعاً قدسياً من الجدية ! وحقيقة الأمر أن الشخص الذي لا يأخذ اللعب مأخذَ الجد فهو يُفسد المباراة. فاللعبة لها دينامياتها وأهدافها الخاصة بعزل عن وعي أولئك الذين يلعبونها. المباراة ليست "موضوعاً" في مقابل "ذات" ؛ إنما هي حركة من الوجود محددة ذاتياً ندخل فيها وننخرط في مناخها. إن اللعبة (وليس اشتراكتنا فيها) تصبح هي "الذات" الحقيقة. صحيح أن اشتراكنا هو الذي يأتي بال المباراة ويجعل منها عرضاً ومثولاً، غير أن ما يمثلُ الآن ليس ذواتنا الداخلية بل المباراة : المباراة الآن قائمة ؛ إنها تحدث فينا ومن خلالنا.

من وجهة نظر المذهب الذاتي، فإن اللعب نشاط تقوم به ذات من الذوات، نشاطٌ حر يشاء المرء أن يزاوله ويستخدمه لمعنى

الخاصة. غير أنه عندما نسأل ماذا يكون اللعب نفسه وكيف يحدث ؟ عندما نجعل منطلقنا هو اللعب وليس الذاتية البشرية، عندئذ يجد للأمر وجه آخر. صحيح أن اللعب هو مجرد لعب، غير أن الممارسة إذ تتعقد فهي تمتلك الزمام. إنها تنفتح فيما سحرها وتجذبنا إليها وتصبح لها السيادة على اللاعب. إن للممارسة روحها الخاصة. ولللاعب أن يختار اللعبة التي سوف يهب نفسه لها، ولكنه ما أن يختار حتى يدخل عالمًا مغلقاً، هو العالم الذي تجري فيه الممارسة في اللاعبين ومن خلال اللاعبين. للممارسة، بمعنى ما، زخمها الخاص. إنها تدفع نفسها قُدُّمًا. إنها "تريد" أن تَتَمَّ حتى النهاية !

في لعبة البردج أو في لعبة تنس أو في حالة لعب الأطفال مع بعضهم البعض - لا تُعرض هذه الألعاب في العادة على متفرج، بل يلعبها اللاعبون بأنفسهم ولأنفسهم. والحق أن الرياضة حين تصبح شيئاً للعرض على متفرجين بالدرجة الأساس قد تُشوّه وتُحرّك وتفقد طابعها كلعبة. ولكن ما هو الحال بالنسبة لعمل من أعمال الفن ؟ تُرى أين ستكون مسرحية ما إذا لم يسقط "الحائط الرابع" وينفتح للجمهور ؟ عندما نلتقي بعمل فني - ترانا نكون مشاركين أم ملاحظين ؟ يرى جادامر أننا نظل جمهور المسرحية لا لاعبيها. إلا أن ثمة فرقاً يندس هنا : فالمسرحية ليست لعبة ولكنها تمثّل / تُلعب " Played " من أجل جمهور. وبتعبير آخر نقول إن المسرحية "تُعرض" غير أننا نظل نظر نسميتها "A Play" ، فالكلمة الإنجليزية نظل تعني "مسرحية" و "العبة" في الوقت نفسه. مما

يُوحِي بِقِرَابَةٍ وَثِيقَةٍ بَيْنَ الْمَسْرِحِيَّةِ وَاللَّعْبَةِ؛ فَكُلُّاهُمَا مَكْتَفٌ بِذَاتِهِ وَكُلُّاهُمَا لِهِ قَوَاعِدُهُ الْخَاصَّةُ، وَلَهُ دَافِعٌ إِلَى التَّنَامِ، وَكُلُّاهُمَا يَطْوِي الْلَّاعِبِينَ تَحْتَ جَنَاحِهِ وَيَجْعَلُهُمْ فِي خَدْمَةِ رُوحٍ أَكْبَرَ مِنْ رُوحِ أَيِّ لَاعِبٍ وَاحِدٍ.

غَيْرُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَسْرِحِيَّةِ وَاللَّعْبَةِ هِيَ عَلَى نَفْسِ الدَّرْجَةِ مِنَ الْأَهْمَيَّةِ؛ ذَلِكَ أَنَّ الْمَسْرِحِيَّةَ لَا تَحْقِقُ مَعْنَاهَا إِلَّا بِوَصْفِهَا عَرْضًا. فَالْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ لِلْمَسْرِحِيَّةِ هُوَ مَسَأَةُ تَوْسُّطٍ . Mediation وهي لا تَوْجُدُ بِالْأَسَاسِ مِنْ أَجْلِ الْلَّاعِبِينَ بَلْ مِنْ أَجْلِ الْمُتَفَرِّجِينَ. وَالْمَسْرِحِيَّةُ، شَائِنُهَا شَائِنُ الْلَّعْبَةِ، هِيَ مَحْكَمَةُ الإِغْلَاقِ مَكْتَفِيَّةٌ بِذَاتِهَا. إِلَّا أَنَّهَا، بِوَصْفِهَا مَسْرِحِيَّة، تَقْدِمُ نَفْسَهَا كَحَدَثٍ إِلَى الْمُتَفَرِّجِ. يَقُولُ جَادِمِرُ :

لَقَدْ رَأَيْنَا أَنَّ الْلَّعْبَةَ لَهَا وَجُودَهَا لَا فِي وَعِيِ الْلَّاعِبِينَ أَوْ فِي أَفْعَالِهِمْ، بَلْ هِيَ عَلَى الْعَكْسِ تَجْذِبُهُمْ إِلَى عَالَمِهَا وَتَعْبُؤُهُمْ بِرُوحِهَا. فَاللَّاعِبُ يَحْسُنُ بِأَنَّ الْلَّعْبَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ هِيَ وَاقِعٌ غَالِبٌ مُسِيْطِرٌ. بَلْ إِنَّ ذَلِكَ لِيُنْطَبِقَ أَكْثَرَ حِينَ يَكُونُ هَذَا الْوَاقِعُ وَاقِعًاً "مَقْصُودًاً" - وَهُوَ مَا يَحْدُثُ عِنْدَمَا يَظْهُرُ الْلَّعْبُ بِوَصْفِهِ "عَرْضًا يَقْدِمُ لِلْمُشَاهِدِ".

الغرضُ مِنَ الْلَّعْبِ إِذْنَ لِيْسَ أَنْ يَمْنَعَ الْلَّاعِبِينَ خَبَرَةَ الْلَّعْبِ أَوْ أَنْ يَأْسِرُهُمْ فِي "رُوحِ الْلَّعْبَةِ"؛ بَلْ الغَرْضُ مِنَ الْلَّعْبِ هُوَ نَقلُ "الْوَاقِعِ الْمُسِيْطِرِ" لِلشَّيْءِ "الْمَقْصُودِ" فِيهَا، ذَلِكَ الْوَاقِعُ الَّذِي تَمَّ نَقلُهُ إِلَى شَكْلٍ. مَا هِيَ طَبِيعَةُ الْحَرْكَةِ الدَّاخِلِيَّةِ لِهَذَا الشَّكْلِ؟ إِنَّهُ أَشْبَهُ

بصنف معين من اللعبات التي تأسرنا كمتفرجين، وتنقل إلينا الحدث القاهر للعبة، ذلك الشيء الذي تعنيه اللعبة (بنية اللعبة وروحها). ترى ما هو هذا "الشيء المعنى" أو المقصود "في حالة العمل الفني؟ إنه "حالة الأشياء وطريقة وجودها"، أي "حقيقة الوجود". Die SacheSselbst فالعمل الفني ليس مجرد موضوع للممتعة؛ إنه عرض، تم نقله إلى صورة، لحقيقة الوجود بوصفه حدثاً. لم يحدث قط أنْ فهمَ أحدٌ قصيدةً في حقيقتها الجوهرية من خلال معيار الوعي الإستطيقي. وإنما وجه الأمر أن القصيدة، شأنها شأن كل النصوص الأدبية، تخاطبنا بمعناها ومحنتها. إننا لا نبدأ أبداً بالسؤال عن الشكل في القصيدة، ولا الشكل هو ما يجعل القصيدة قصيدةً. إننا نسأل : ماذا تقول القصيدة؟ ونخبر المعنى في الشكل ومن خلال الشكل، أو، بتعبير آخر، في حدث لعبة الالتقاء بالشكل. فالشكل حين نقاشه هو حدث. ونحن أسرى القصيدة : تأسرنا روحُ القصيدة وتغلبنا على أمرنا.

في رؤية أوجه التماثل بين العمل الفني واللعب ؛ بل في اتخاذ بنية اللعب كنموذجٍ إرشادي لأي بنية تتمتع باستقلال ذاتي وتنفتح مع ذلك للمشاهدة، حقق جادامر العديد من الأهداف الهامة. لقد نظر إلى العمل الفني على أنه شيء دينامي لا شيء سكوني، وتجاوز النظرة الإستطيقية المتمركرة على الذاتية، وكشف قصوراً مخططاً "الذات / الموضوع" حين أشار إلى البنية القائمة في

عملية فهم اللعبة، والقائمة _بالمماثلة والامتداد _إلى عملية فهم العمل الفني (*).

من نقاط قوة الحججة التي يقدمها جادامر هنا أنه يتخذ من خبرة الفن نقطة انطلاقه ودليله الذي يؤسس عليه دعواه. فهو يكشف لنا أن ما يسمى "الوعي الإستطيقي" هو شيء غير مستمد من طبيعة الخبرة الفنية، وإنما هو بناءً انعكاسيًّا تأمليًّا قائمًّا على الميتافيزيقا الذاتية. إن خبرة الفن بالتحديد هي التي تثبت لنا أن العمل الفني ليس مجرد موضوع قائم قبلة ذات مكتفية بذاتها. فالوجود الحق للعمل الفني يقوم على حقيقة أنَّ هذا العمل حين يصبح خبرةً فإنه يغيِّرُ صاحبَ هذه الخبرة ويحوِّله : العمل الفني ليس عاطلاً أو مُتَبَطِّلاً _العمل الفني يعمل ! و"الذات" subject الخاصة بخبرة الفن، أي الشيء الذي يثبت ويبقى خلال الزمن، ليست ذاتية الشخص الذي يَخْبِرُ العمل، بل هي العمل نفسه ! هاهنا بالتحديد تجلِّي أهمية القياس باللعب وطريقة وجود اللعب. فاللعبة أيضاً لها طبيعتها الخاصة المستقلة عن وعي أولئك الذين يلعبونها. لقد عثر جادامر بذلك على نموذج لا يرهن فقط على إفلات الإستطيقا الذاتية بل يقدم أيضاً الدليلَ الذي يدعم الطابع الديالكتيكي والأنطولوجي لتأويليته الخاصة.

ولكن أليس هذا التصور عن استقلالية العمل الفني والالتفات إلى ديناميات وجود العمل نفسه شبيهاً في روحه بـ

Truth and Method, pp.101-110. (*)

"النقد الجديد" New Criticism؟ لا يجوز أن يكون جادamer قد وصل من خلال تحليل معقد إلى نفس الموقف الذي ارتاه النقدُ الجديد على الدوام بوصفه واقعيةً أرسطيةً؟ إن هناك أوجهَ التقاءً لا يسعُ الناقدَ الجديدَ معهاً أن يختلف مع هذا التصور الشبيه الذي قدمه جادamer. غير أن الأهم من ذلك أن الأنالوجي الذي طرّحه جادamer (قياس العمل الفني باللّعب) يقدم تبريراً قوياً لاستقلالية العمل الفني دون الفصل الذي يستلزمـه الأخذُ بخرافة التمايز الإسـطـيقـيـ. إن دفاع النقاد الجدد عن استقلالية العمل الأدبي لم يجرُ وراءه حتى الآن إلا إضعافـ الصلة بين الأدب والحياةـ. ودفعـهم الرائع عنـ الشعرـ لم يذكـرـناـ إلاـ بأنـ الشـعـرـ والـشـاعـرـ لمـ يـعـدـ لهـماـ مـكـانـ فـيـ المـجـتمـعـ وـأـنـ المـادـفـعـينـ اللـوـذـعـيـنـ كـانـواـ مـلـائـكـةـ مـتـبـطـلـيـنـ يـرـفـرـفـونـ بـأـجـنـحـتـهـمـ المـضـيـئـةـ فـيـ فـرـاغـ (بـاستـعـارـةـ تـبـيـعـ مـاثـيوـ أـرنـولـدـ مـشـيرـاـ إـلـىـ شـبـلـيـ). ولـكـنـ يـقـسـىـ أـنـ التـأـوـيلـ "المـوضـوعـيـ" الأـصـيـلـ لـلـعـمـلـ الأـدـبـيـ عـنـ جـادـامـرـ، وـالـذـيـ يـحرـرـ التـأـوـيلـ مـنـ خـرافـاتـ الإـسـطـيقـاـذـاتـيـةـ (وـبـخـاصـةـ قـسـمـةـ الذـاتـ/ـالـمـوـضـوعـ وـقـسـمـةـ الشـكـلـ/ـالـمـضـمـونـ) مـازـالـ يـحـفـظـ العـمـلـ الأـدـبـيـ بـعـزـلـ عـنـ آرـاءـ مـؤـلـفـهـ وـعـنـ فـعـلـهـ الإـبـدـاعـيـ وـعـنـ المـيلـ إـلـىـ اـتـخـاذـ ذـاتـيـةـ القـارـيـءـ كـنـقـطـةـ انـطـلـاقـ. بلـ إـنـ النـقـادـ الجـدـدـ يـتـحـدـثـونـ أـحـيـاناـ عـنـ "الـاسـتـسـلامـ" لـوـجـوـدـ العـمـلـ الأـدـبـيـ. وـهـمـ فـيـ ذـلـكـ عـلـىـ وـفـاقـ حـقـيـقـيـ مـعـ جـادـامـرـ.

على أن النقاد الجدد ظلوا متورطين في أوهام الإستطيقا الذاتية دون أن يعوا بذلك. وقد كان تصور جادامر كفيلةً أن يكشف لهم بوضوح أكبر طبيعة الاتصال والاستمرار بين الفهم الذاتي المستمد من الأدب والفهم الذاتي الذي نوجد فيه ومن خلاله. وكان تصور جادامر جديراً بوجه خاص أن يصرّهم بتاريخية الأدب. لقد طالما اتّخذ أتباع النقد الجديد من الشكل نقطة انطلاق لتحليلاتهم، مما أوقعهم على الفور في جميع الأخطاء التي يجرّها التمايز الإستطيقي.

في الوقت نفسه مايزال الكثيرون من مفسري الأدب اليوم يُجحِّلون من فكرة أن الأدب ذو صبغة تاريخية. صحيح أن العمل الفني ليس مجرد "أثاث في كتاب التاريخ" غير أنه من الخطير بنفس الدرجة أن نغفل حقيقة أن الفهم الذاتي لروح عظماء الماضي إنما يتمثل ويتناقل إلينا تاريخياً من خلال الأعمال الفنية. ومن شأن مذهب التمييز بين الجوانب الشكلية للأدب، بوصفها الجانب الإستطيقي، والجوانب غير الشكلية أن تجعل المفسر يحس أنه يحيد عن التناول الفني للعمل كلما شرع في تأمل ما "يقوله" العمل. أما تناول معنى العمل بالنسبة ليومنا الحاضر فلا مكان له فيما يبدو في فلسفتهم عن العمل الأدبي. والحق أن التوتر القائم بين الماضي والحاضر كثيراً ما يتم كتبه في التحليلات الشكلية للشعر والتي تتسم باللازمانية واللاتاريخية. وهنا أيضاً نجد النقد الأدبي الحديث مفتقرًا بشدة إلى فهم الطبيعة التاريخية والزمانية للعمل الفني

الأدبي. وسوف يتبع ذلك بوضوح أكبر بعد عرضنا التالي لنقد جادامر للتصورات المعتادة عن التاريخ والتاريخية.

نقد الفهم الشائع للتاريخ

الأيام
 لا تُقلّعُ من دمِ إنسان
 بل تضربُ فيه جذوراً لا تفقدُ غيرَ اللمعان
 وتضمُ أقانيمَ الحاضر والمستقبل
 وتعيشُ الآن

يصرح جادامر أنه يتخد من تحليل هيدجر للبنية المسبقة للفهم وللتاريخية الصميمية للوجود الإنساني مُرتكزاً وأساساً ونقطة انطلاق لتحليله الخاص لـ "الوعي التاريخي". ومفاد "البنية المسبقة" Pre-Structure للفهم عند هيدجر أننا حين نضطلع بفهم نصٍ ما أو مادة أو موقف فنحن لا نفهمه بوعي خال لحظياً نملؤه بال موقف البحارى، بل نفهمه لأننا نضمُّ توجهاً مبدئياً يتعلّق بالموقف ونهيبُ به، ونُكِنُ في أنفسنا طريقةً معينةً في الرؤية محددةً سلفاً وبعض "التصورات المسبقة". وقد أسهبنا في الفصل الخاص بهيدجر في بيان ذلك. وإنما يعني هنا أن تتعقب ما يترتب على هذا التصور بالنسبة للوعي التاريخي. ويامكاننا أن نوجز ذلك منذ البداية فنقول: ليس هناك فهم خالص أو رؤية للتاريخ بدون الإشارة، أو الإحالـة، إلى الحاضر؟ بل إن فهمـ

التاريخ ورؤيته لا يَتَمَانُ أبداً إِلَّا مِنْ خَلَالِ وَعِيٍ يَقْفَ في الْحَاضِرِ .
 وَرَغْمَ ذَلِكَ فَإِنَّ مَفْهُومَ التَّارِيخِيَّةِ، حَتَّىٰ وَهُوَ يُؤَكِّدُ هَذِهِ
 الْحَقِيقَةِ، يُؤَكِّدُ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ عَلَىٰ أَنَّ الْمَاضِي يَظْلِمْ يَؤَثِّرُ عَلَىٰ
 الْحَاضِرِ وَيَفْعُلُ فِيهِ فَعْلَهُ : فَالْحَاضِرُ أَيْضًا لَا تَمْكُنُ رَؤْيَتُهُ وَلَا فَهْمُهُ
 إِلَّا مِنْ خَلَالِ مَقَاصِدَ وَطَرَائِقَ رَؤْيَةِ وَتَصْوِيرَاتِ مُسْبَقَةٍ مُنْهَدِرَةٍ مِنَ
 الْمَاضِيِّ . إِنَّ الْمَاضِي عِنْدَ جَادَامِرْ لَيْسَ كُوْمَةً مِنَ الْوَقَائِعِ يَمْكُنُ
 تَحْوِيلَهَا إِلَى مَوْضِعٍ لِلْوَعِيِّ، وَإِنَّمَا الْمَاضِي تِيَارٌ تَحْرُكُ فِيهِ وَنَشَارِكُ
 لِدِي كُلِّ فَعْلٍ مِنْ أَفْعَالِ الْفَهْمِ . الْتَّرَاثُ إِذْنَ لَيْسَ شَيْئًا يَقْفَ قِبَالَنَا
 بَلْ هُوَ شَيْءٌ نَفْقُ فِيهِ وَنَوْجَدُ خَلَالَهُ ؛ وَهُوَ، فِي مَعْظِمِهِ، وَسْطٌ بَلْغُ
 مِنَ الشَّفَافِيَّةِ حَدَّا يَجْعَلُهُ غَيْرَ مَرْئَىٰ لَنَا _ تَمَامًا مِثْلَمَا أَنَّ الْمَاءَ غَيْرُ
 مَرْئَىٰ لِلسمْكِ .

وَرَدَ هَذَا التَّشْبِيهُ فِي رِسَالَةِ هِيدَجِر "فِي النَّزَعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ" ، وَإِنَّ
 يَكْنِي ذَلِكَ بِصَدَدِ "الْوَجُودِ" لَا "الْتَّرَاثِ" ، فَالْوَجُودُ هُوَ "الْعَنْصَرُ"
 الَّذِي نَعِيشُ فِيهِ . غَيْرُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ هَنَاكَ وَلَا تَنَاقُضَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ ؛
 لِأَنَّ الْلُّغَةَ هِيَ مَنْزِلُ الْوَجُودِ وَنَحْنُ نَعِيشُ فِي الْلُّغَةِ وَخَلَالِ الْلُّغَةِ،
 وَلِأَنَّ هِيدَجِرَ وَجَادَامِرَ كُلِّيْمَاهَا يَتَفَقَّانِ، فَضْلًا عَنِ ذَلِكَ، عَلَىٰ أَنَّ
 الْلُّغَةَ هِيَ مَسْتَوْدُعُ الْتَّرَاثِ وَوَسْطُهُ الْحَامِلُ . الْتَّرَاثُ يَخْتَبِئُ فِي الْلُّغَةِ،
 وَالْلُّغَةُ "وَسْطٌ" شَأنُهَا شَأنُ الْمَاءِ . يَتَفَقَّ كُلُّ مِنْ هِيدَجِرَ وَجَادَامِرَ عَلَىٰ
 أَنَّ الْلُّغَةَ وَالْتَّارِيخَ وَالْوَجُودَ لَيْسَ عَنَّا صَرْفًا مُتَرَابِطَةٍ فَحَسْبٍ بَلْ
 مُلْتَحَمَةٍ وَمُنْصَهَرَةٍ وَمُلْتَشَمَةٍ مَعًا، بِحِيثُ إِنَّ "الْفَوْيَةَ" الْوَجُودُ هِيَ فِي
 الْوَقْتِ نَفْسَهُ "أَنْطَوْلُوْجِيَّتُهُ" _ أَيْ اُنْجَادُهُ وَتَأَيِّدَهُ وَالْوَسْطُ الَّذِي

يحمل تاريخيته.

كان نقد "الوعي التاريخي" عند كل من جادامر وهيدجر موجهاً بالدرجة الأولى إلى "المدرسة التاريخية" في ألمانيا؛ تلك المدرسة التي كان يمثلها في القرن التاسع عشر درويسن وفون رانكه، والتي تمثل امتداداً للهيرمنيوطيقا الرومانسية (التي يمثلها شلايرماخر ودلتاي بوجه خاص). على ألا نفهم من ذلك أنها تضفي على التاريخ صبغة رومانسية على طريقة سير ولتر سكوت. إنها على العكس تمثل أشدَّ المحاولات صرامةً لبلوغ تاريخ "موضوعي" لا يدعُ فيه عالمُ التاريخ مشاعره الشخصية تتسرُّبُ إلى التاريخ بل يدخلُ بكلِّيَّته في العالم التاريخي الذي يود أن يصفه.

لقد أنفق دلتاي عمره في محاولة تأسيس منهج لفهم التاريخ مختلف عن منهج العلوم الطبيعية؛ وأنفق الشطر الأخير من حياته في محاولة تأسيس الدراسات الإنسانية على مجموعة من الأفكار والإجراءات التاريخية والتأويلية غير المصتبغة بالصبغة الطبيعية. كانت "الخبرة" و "الحياة ذاتها" موضوعاته الرئيسية المتكررة. وكان يرى أن الخبرة إذا نظر إليها على أنها وحدة معنى تصبح معرفة. وبذلك تكون "الحياة ذاتها" منظوية على تأمل انعكاسي باطن فيها (محايث). كانت العلاقة بين الحياة وعملية المعرفة نقطَّة أساسية عند دلتاي، كما لاحظ جادامر بحق. وكان فهم التاريخ يكمن عنده لا في انفصال المرء عن خبرته الخاصة بل في إدراك أنه هو

نفسه كائن تاريخي، ويكتمن في النهاية في مشاركةُ المرء مع الآخرين في "الحياة". يقول دلتاي إن هذا الفهم المعطى سلفاً للحياة هو ما يمكنُ المرء من فهم "تعابيرات الحياة" في الفن العظيم والأدب الرفيع. وعندما يواجه المرء هذه التعبيرات ويفهمها فإنه يظفر أيضاً بفهمِ نفسه : فالوعي التاريخي عند دلتاي هو طريقةٌ للتعرف على الذات.

إلاَّ أن تعابيرات الحياة بالنسبة لدلتاي هي حقاً "موضوعة" Objectification للحياة بوسعنا أن نظر بمعرفة "موضوعية" عنها. وبقدر ما انتقد دلتاي مناهج العلوم الطبيعية فقد بقي أميناً لهدفه المثالي في تحقيق معرفة موضوعية في الدراسات التاريخية، وذهب إلى أن الدراسات التاريجية يمكن أن تسمى "علوماً" وإن تكون "علوماً إنسانية" (روحية) . Geisteswissenschaften هنا بالتحديد يرى جادامر أن دلتاي متورطٌ في مثال "الموضوعية" الذي نادت به المدرسة التاريخية، وهي المدرسة التي وجه إليها دلتاي الكثير من النقد. فالمعرفة الموضوعية، أي المعرفة "الصحيحة" موضوعياً أو ذات الصواب الموضوعي، تشير إلى وجاهة رؤية أو نقطة استشراف تعلو على التاريخ يمكن منها أن ننظر إلى التاريخ نفسه. غير أن هذه النقطة غير متوافرة للإنسان. فالإنسان، ذلك الكائن المتأهي التاريخي، ينظر دائماً ويفهم من موضعه الخاص في الزمان والمكان. ليس بقدور الإنسان، في رأي جادامر، أن يقف فوق

نسبة التاريخ ويظفر بمعرفة "ذات صواب موضوعي". إن دلتاي يستعير، على غير دراية منه، مفهوم المنهج الاستقرائي من العلوم. ولكن الخبرة التاريخية، كما لاحظ جادامر، ليست إجراءً ولا تتحلى بـ "حيادية المنهج و لا شخصيته"، وإن لها لصنفاً مختلفاً تماماً من الموضوعية، وإن اكتسابها ليتم بطريقة مختلفة تماماً الاختلاف. ولعل دلتاي أن يكون مثالاً ممتازاً لباحث عن التاريخية قدير ومخلص يمنعه التكالبُ العلمي على "المنهج"، وعلى الفكر ذي التوجه المنهجي، من أن يجدَ هذه التاريخية (*). (ولعلنا نرى فيه نموذجاً بدئياً لفقداننا الحالي للتاريخية الأصلية من جراء ميلنا لاستخدام المناهج الاستقرائية للحصول على معرفة موضوعية في الأدب).

وحتى قبل هيدجر وجادامر فإن نقد هسرل الفينومينولوجي للنزعة الموضوعية على أساس قصدية الوعي، كان قد أعلن نهاية النزعة الموضوعية البائدة، وأصبح واضحاً بشكل متزايد منذ ذلك الحين أن جميع الموجودات المعطاة في عالم المرء تقفُ داخلَ الأفقِ القصديّ لوعيه، داخل "عالمي الحيادي". ففي مقابل المعرفة "الصادبة موضوعياً" والعالم اللاشخصي الذي يراه رجلُ العلم، دفع هسرل بفكرة الأفق القصديّ الذي فيه يعيشُ المرءُ ويتحرك؛ والأفقُ القصدي ليس أفقاً غُفلاً (من الاسم) Anonymous بل هو أفقٌ

ruth and method, pp. 218-242. (*)

شخصيٌّ ومشتركٌ مع الموجودات الأخرى ذات الخبرة. وهو يسمى هذا "عالم الحياة". في إطار هذا التصور العام عن "عالم الحياة" استهل هيدجر نقدَ للوعي التاريخي (*).

غير أن "العالم الحياني" للإنسان عند هيدجر ليس مجرد طريقة أكثر اكتمالاً لوصف عمليات الذاتية الترانسندنتالية القائمة في الوعي وما وراءه. لقد فسرَ هيدجر قصيدة الوعي تفسيراً تاريخياً، وجعل منها أساساً لنقدَ للوعي التاريخي. كما قام هيدجر في الوقت نفسه بنقد الميتافيزيقاً ومفهومها للذاتية، ذلك المفهوم الذي يؤسسُ الموضوعية كلها على اليقين الذاتي للذات الإنسانية العارفة (أي أن الموضوعية هنا لا تعدو أن تكون ذاتية مقتنة). في "الوجود والزمان"، وبينما يستخدم هيدجر منهج هسل الفينومينولوجي، فقد كان يبذل وسعه للابتعاد عن الذاتية الترانسندنتالية، لكي يصل إلى نوعٍ من الموضوعية تقوم خارج قسمة "الذات / الموضوع"، موضوعية تتحذ من "واقعية" Facticity الوجود الإنساني نقطتها المرجعية النهائية. هكذا نجد عند هيدجر نوعاً جديداً من الموضوعية مخالفًا لموضوعية العلوم الطبيعية وموضوعية دلائي وموضوعية المدرسة التاريخية وموضوعية الميتافيزيقا الحديثة وموضوعية التفكير التقني الحديث بكل ما يتسم به من براجماتية. الموضوعية الجديدة التي أتى بها هيدجر هي تركٌ للموجود يفصحُ لنا عن نفسه كما هو.

Ibid., pp. 242-245. (*)

ويوسع المرء أن يلمسَ بوضوح أوجهِ القصورِ الشديد للنزعه الم موضوعية عندما يكُف عن اتخاذ "العالم الم موضوعي" (الذى يقدمه لنا تصورها للعالم) بوصفه "العالم" ويستخدم العالم الحياتي كنقطة انطلاق. عندئذ سيرَ أن لا شيءَ من عالم الحياة، باستثناء شطر يسير، يمكن أن يصبح شيئاً مُقاولاً للإنسان بوصفه موضوعاً. فالحق أنه بوصفه عالماً يمثل الأفق الذي يتعرف فيه المرء على بقية الأشياء كمواضيعات بينما يبقى هو عالماً. إن العالم الحياتي للمرء يند عن أي محاولة لفهمه من خلال أي "منهج"؟ وإنما يعثر المرء على طبيعة هذا العالم، أو قُلْ يتعثر بها، بطريق المصادفة في عامة الأحوال، وبخاصة خلال نوع من السلبية أو التعطل (انظر ما قيل في ذلك في الفصل الخاص بهيدجر). وما كان بطريق الم موضوعية والمناهج أن يكشف للمرء عن عالمه الحياتي. ولكن في عالم الحياة هذا ومن خلاله يصنع المرء أحکامه ويصل إلى قراراته. وحتى "العالم الم موضوعي" هو بناء داخل عالم حياتي معطى خبروياً. كيف إذن يتسمى للمرء أن يصل إلى العالم الحياتي؟ كيف يمكن للمرء أن يُقنع العالم الحياتي بأن يسفر عن وجهه؟! يقترح هيدجر منهجه الفينومينولوجي كطريقة لذلك، وهو يسمى هذا المنهج أيضاً (Hermeneutics of Facticity) هرمنيوطيقا الواقعية). يقوم هذا المنهج لا على الطريقة التي ينتسب بها العالم للذات الإنسانية، بل على الطريقة التي تنتسب بها الذات الإنسانية للعالم. يحدث هذا الانتساب من خلال عملية "الفهم". ليست

عملية الفهم مجرد عملية يقوم بها المرء بين غيرها من العمليات ؛ إنها عملية أساسية، عملية فيها ومن خلالها يوجدُ المرء بوصفه موجوداً إنسانياً (أو بتعبيرنا الأثير : الفهم ليس شيئاً يقوم به الإنسان بل هو شيءٌ يكونه).

هذا تفسير أنطولوجي للفهم، تفسير يصف عملية الوجود. وقد اتخذ هيذر من هذا التصور نقطةً بدايته في تحليله للوجود يبدأ من وقائعية الوجود الإنساني. هذا التحليل يصور الوجود على أنه "مشروع اللقاء" - Thrown Project متوجه بالماضي من حيث هو "ملقى" Thrown في الزمان وفي العالم بطريقة محددة، متوجه للمستقبل من حيث هو "مكانت" Potentialities لم تتحققَ بعدً وکدحً لتحقيق هذه المكانت. ثمة دلالة كبيرة يمكنُ أن تُستخلص من ذلك : فمادام هذا الوصف للفهم في الموجود الإنساني المتعين (الدازain) هو وصف عالمي، فلا بد أنه ينطبق على عملية الفهم في جميع العلوم. أي أن الفهم من حيث هو فهم يعمل دائماً في الصور الثلاثة للزمانية معاً في آن : الماضي والحاضر والمستقبل. يعني ذلك، بالنسبة لفهمنا للتاريخ، أن الماضي لا يمكن مطلقاً أن يعتبر موضوعاً في الماضي منفصلأ تماماً عننا في الحاضر والمستقبل. هكذا يتبيّن أن الغاية المثالية للتاريخيين في رؤية الماضي في حدود ذاته فحسب هي حلم يجري ضد طبيعة الفهم نفسه، ذلك الفهم الذي لا تنفصّ علاقته بالحاضر والمستقبل. يطلق على هذه الصبغة الزمانية الصميمة للفهم نفسه، أي رؤية العالم دائماً

في حدود الماضي والحاضر والمستقبل يطلق عليها "تاروخيّة الفهم" . The Historicality Of Understanding *.

بعض النتائج التأويلية المترتبة على تاروخيّة الفهم

(١) مسألة الحكم المسبق Pre-Judgement

تعُدُّ فكرة التحرر من التحيزات Prejudices التي ينطوي عليها الرأي السائد في الزمن الراهن وتنقية الفهم والتأنويل من هذه التحيزات فكرةً جدًّا شائعة بيننا جميعاً. لقد درجنا على القول بأن من السخف أن نحكم على إنجازات عصر مضى بمقاييس اليوم، وبأن من المحال إذن تحقيقَ ما نصبو إليه من معرفة تاريخية إلا بالخلص من سيطرة الأفكار والقيم الشخصية على الذات والانفتاح الذهني الكامل على عالم الأفكار والقيم الخاصة بذلك العصر الماضي. كان استكشاف دلتاي لـ "رؤيه العالم" Wel-Tanschauung (world view) الخاصة بكل عصر مستنداً إلى ضرب من النسبية التاريخية التي تقول بأن الانفتاح العقلاني يقضي بأن لا يحكم المرء على عصر تاريخي معين بأحكام عصر آخر. هناك بنفس المقياس أسلاتذةُ أدب يهسرون بنا أن نكون مفتوحِي العقل حين نتناول الأفكار اللاهوتية المتضمنة في "الفردوس المفقود" للتون، إذ ليس يحق لنا أن نحكم على عمل أدبي بمعايير اليوم. فتحن إنما نقرأ "الفردوس المفقود" بوصفه "عملًا فنيًّا" من

Ibid., pp. 254-264. (*)

أجل عظمة أسلوبه وجلال فكره وقوة خياله، وليس لأنَّه صادقٌ أو حقيقى . مثل هذا الرأي يفصل الجمالَ عن الحق، وينتهى بنا إلى أن نرى ملحمة "الفردوس المفقود" على أنها "نصبٌ نبيلٌ لأفكارٍ ميتة".

ومن المثير للسخرية أن هذه النظرة المغلوطة إلى النص الأدبي تتنكر على أنها أقصى ما وصل إليه التفتحُ العقلي، رغم أنها تُسلِّم بالحاضر تسلیماً وتفترض مسبقاً أنه صحيحٌ ولا ينبغي أن يوضع موضع الاختبار؛ أي أن الحاضر "مطلق" وإن توجَّب أن يعلقَ وينحى جانباً لأن الماضي لا يمكن أن ينافسه. ونحن إن أنعمنا النظر في هذا التفتح العقلي المزعوم وهذا التعليق للتحيزات نجد أن وراءه ضرباً من الانغلاق وعدم الاستعداد للمخاطرة بأحكامنا المسبقة ووضعها على المحك. إنه يضع الماضي في مقابلنا كشيء لا صلة له بنا تقريباً، أو كشيء لا يهم إلا أهل الدراسات القديمة. ومن الأمور المؤسفة أن أساتذة الأدب بعامة أصبحوا يصنفون إما إلى شكلانيين (أو جماليين متطرفين) وإما إلى سلفيين مهتمين بالدراسات القديمة. ينبع الفريقُ الثاني على الفريق الأول عدم التعمق في التاريخ وفقه اللغة، بينما ينحي الشكلانيون بالنقد على أساتذة فقه اللغة والتاريخيين لأنهم لا ينظرون في الحقيقة إلى العمل الأدبي على أنه "فن". يستند موقف الجماليين على الفصل المغلوط بين الشكل والمضمون في الإستطica الذاتية؛ فقد رأينا فيما سبق أن الحق والجمال لا يمكن فصلهما في خبرة العمل الفني.

وهانحن نرى الآن في ضوء تصورات هيدجر وجادامر عن الفهم التاريجي أن السلفيين والفييلولوجيين من سدنة الماضي ليسوا أقواماً فهماً للتاريخ من الجماليين المتطرفين.

واقع الأمر أتنا لا يمكن أن نغادر الحاضر لكي نذهب إلى الماضي؛ وأن "معنى" أي عمل من الماضي لا يمكن أن نراه في حدود ذاته فحسب. الأمر على النقيض من ذلك؛ فمعنى العمل الماضي إنما يتحدد في ضوء الأسئلة التي توجه إليه من الحاضر. وإذا تمعنا في بنية الفهم فنحن نرى أن الأسئلة التي نسألها تنتظم بحسب الطريقة التي نُسقط فيها أنفسنا، أثناء عملية الفهم، في المستقبل. وباختصار فإن النزعة الدراسية القديمة هي بمثابة إنكار للتاريخية الحقة.. تاريخية كل فهم للماضي نقف أثناءه في الحاضر. ماذا يعني ذلك بالنسبة لمسألة "الحكم المسبق"- Pre-judgement؟ إنه تصوّرٌ خاطيء انحدر إلينا من "التغوير"- EL-tortion. بل إن جادامر ليؤكد أن أحکامنا المسبقة لها أهميتها الخاصة في عملية التأويل : "إن التأويل الذاتي للفرد هو مجرد رجّة في التيار المغلق للحياة التاريخية. لهذا السبب فإن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له، إنها الواقع التاريخي لوجوده". وصفوة القول أن الأحكام المسبقة ليست مجرد شيء ينبغي، أو يمكن، أن نستغنى عنه. إنما هي أساس قدرتنا على فهم التاريخ على الإطلاق.

Ibid., pp. 271-277. (*)

وبوسعنا من الوجهة التأويلية أن نصوغ هذا المبدأ كما يلي : لا يمكن أن يكون هناك تأويلٌ بدون فروض مسبقة. فلا النصر الإنجيلي ولا الأدبي يتم تأويله بدون تصورات مسبقة. فمادام الفهم هو بنية أساسية متراكمة تاريخياً وعاملة تاريخياً فإنه يتطلب حتى التأويل العلمي : فمعنى التجربة التي نصفها لا يأتي من تفاعل العناصر في التجربة بل من التراث التأويلي الذي تقف فيه ومن الاحتمالات المستقبلية التي تفتحها. زمانية الماضي - الحاضر - المستقبل تنطبق إذن على كل من الفهم العلمي وغير العلمي، إنها عالمية شاملة. ولا يمكن أن يكون هناك فهم بلا فروض مسبقة سواء داخل العلوم أو خارجها.

من أين نحصل على فروضنا المسبقة ؟

من التراث الذي نقف فيه. هذا التراث ليس شيئاً يقف قبالة تفكيرنا كموضوع للفكر ؛ بل هو نسيج العلاقات، الأفق، الذي فيه نقوم بتفكيرنا. وأنه ليس "موضوعاً" Object ولا يقبل الموضعية بصورة كاملة، فإن مناهج التفكير الموضوعي لا تسرى عليه ؛ وإنما يلزمـنا نوع من التفكير الذي يمكنه التعامل مع الأشياء التي لا تقبل الموضعية. غير أنها لا نحصل على كل فروضنا المسبقة من التراث. إذ يجب أن نذكر أن الفهم عملية جدلية من التفاعل المتبادل بين الفهم الذاتي للشخص (أفقه أو عالمه) وبين الشيء الذي يواجهه. فالفهم الذاتي ليس شيئاً خالياً شفافاً يملؤه الموقف الحاضر؛ إنه فهمٌ قائمٌ سلفاً في التاريخ والتراث، ولا يمكنه أن يفهم الماضي إلا بتوسيعِ أفقه ليستوعبَ الشيء الذي يواجهه.

إذا صحَّ أنَّ من المحال وجودَ فهمٍ بلا فروضٍ مسبقةٍ ؟ وهيعبارة أخرى إذا صحَّ أنَّ ما يقالُ له "العقل" هو بناءً أو تشييدٌ فلسفياً وليس محكمةً استثنافاً نهائية، فإنه يتوجُّب علينا من ثمَّ أن نعيد فحص علاقتنا بموروثنا. علينا ألا نظل ننظر إلى التراث وإلى السلطة على أنهما عدوان للعقل وللحريمة العقلية كما كان يُنظر إليهما في عصر التنوير وفي الحقبة الرومانسية وحتى يومنا هذا. فالتراث يقدم لنا تيارَ التصورات الذي نقف فيه. ومن واجبنا أن نعرف كيف نفرق بين الفروض المسبقة المشرمة والفروض المسبقة التي تسجّنا وتعنّينا من التفكير والنظر. ليس هناك تناقض داخلي، على أية حال، بين دعوى العقل ودعوى التراث ؛ فالعقل دائمًا يقف داخل التراث، بل إنَّ التراث ليزود العقل بذلك الجانب من الواقع والتاريخ الذي سيعمل معه. يقول جادامر إنَّ إدراكنا لاستحالة وجود فهم بلا فروض مسبقة يترتب عليه أن نتخلّى عن تفسير عصر "التنوير" للعقل، وأنَّ يسترد التراثُ والسلطةُ منزلتهما التي حرُّما منها منذ ما قبل التنوير.

وإذا كان من المحال وجود تفسير بلا فروض مسبقة فإنَّ فكرة وجود "تفسير صحيح" واحد بوصفه صحيحاً في ذاته هي غايةٌ حمقاءُ وأمرٌ محال. فليس هناك تفسيرٌ مُنبتٌ عن الحاضر، وليس هناك تفسيرٌ دائمٌ ثابت. وكل نص ينحدر إلينا، ول يكن الإنجليل أو مسرحية شكسبيرية، يتعين أن يُفهم في الموقف التأويلي الذي يقفه، أي في علاقته بالحاضر. وليس يعني ذلك أن نأتي بمقاييس خارجية

من الحاضر ونفرضها كيـفما اتفق على الماضي فتجد شـكـسـبـير أو الإنجيل غير ذـي صـلـة بـنا، بل يعني عـلـى العـكـس أـن "الـعـنـى" لـيـس خـاصـيـة ثـابـتـةً لـمـوـضـوـع ما بل هو دائمـاً "لـنـا". كذلك التـوكـيد عـلـى ضـرـورـة أـن نـظـر إـلـى النـص دـاخـل أـفـق تـارـيـخـيـتنا : فـهـمـو لا يـعـني أـن "الـعـنـى" مـخـتـلـفـ بالـنـسـبـة لـنـا عـمـا كـانـه عندـ قـرـائـه الأـوـاـئـلـ، بل يـعـني أـن "الـعـنـى" هوـشـيـء مـتـعـلـقـ بالـحـاضـر وـنـابـعـ منـ المـوقـفـ التـأـوـيـلـيـ. ومـادـامـ الـعـمـلـ الـعـظـيمـ يـكـشـفـ حـقـيقـةـ عنـ الـوـجـودـ فإنـ لـنـا أـنـ نـفـرـضـ أـنـ الـحـقـيقـةـ "الـجـوـهـرـيـةـ" طـابـقـ ماـ دـافـعـ بـهـذـاـ الـعـمـلـ إـلـىـ الـوـجـودـ فـيـ الـأـصـلـ ؛ وـذـلـكـ دونـ أـنـ نـقـرـ بـفـكـرـةـ "الـحـقـيقـةـ فـيـ ذـاتـهـاـ" ، أوـ فـكـرـةـ وـجـودـ تـأـوـيـلـ صـحـيـحـ صـحـةـ دائـمـةـ.

(٢) مـفـهـومـ الـمـسـافـةـ الـزـمـنـيـةـ Temporal Distance

يـذهبـ جـادـاـمـ إـلـىـ أـنـ التـوـتـرـ القـائـمـ بـيـنـ الـحـاضـرـ وـالـمـاضـيـ هوـ عـملـ مـحـورـيـ فـيـ الـهـرـمـنـيـوـطـيـقاـ، بلـ أـنـهـ لـاـ يـخلـوـ مـنـ جـوـانـبـ بـنـاءـةـ مـثـمـرـةـ. يـقـولـ جـادـاـمـ : "مـوـقـعـ بـيـنـ الـغـرـابـةـ وـالـإـلـفـ يـوـجـدـ بـيـنـ مـاـ هـوـ مـقـصـودـ تـارـيـخـيـاـ (الـمـوـضـوـعـيـةـ الـبـعـيـدةـ لـلـمـوـرـوـثـ) وـبـيـنـ اـنـسـابـاـنـاـ لـتـرـاثـ مـعـينـ. هـذـاـ "المـابـيـنـ" هوـ الـمـوـقـعـ الـحـقـيقـيـ لـلـهـرـمـنـيـوـطـيـقاـ". توـسـطـ الـهـرـمـنـيـوـطـيـقاـ إـذـنـ يـنـضـمـ كـلـاـًـ مـنـ الشـيـءـ الـذـيـ كـانـ مـقـصـودـاـ تـارـيـخـيـاـ، وـالـتـرـاثـ. إـلاـ أـنـ ذـلـكـ لـاـ يـعـنيـ أـنـ مـهـمـةـ الـهـرـمـنـيـوـطـيـقاـ هـيـ تـأـسـيـسـ إـجـرـاءـ مـنـهـجـيـ لـلـفـهـمـ بـقـدـرـ مـاـ هـيـ تـبـيـانـ الشـروـطـ الـتـيـ يـمـكـنـ فـيـ ظـلـهـاـ أـنـ يـحـدـثـ الـفـهـمـ.

إن ما يجسده النص وينقله لا تكمن أهميته عند المفسر في كونه شعوراً أو رأياً لمؤلفه، بل هو مهمٌ في ذاته كشيء معنى ومقصود. ولا هو مثير للاهتمام بوصفه "تعبيرًا" سواء عن "الحياة" أو عن أي شيء آخر. إن الموضوع نفسه الذي يتناوله النص هو ما يثير الاهتمام؛ وإن المرء لشغوف بحقيقة هذا الموضوع بالنسبة له. يقتضي المنطق إذن أن العمل الفني الذي أبدعَ اليوم لا بد أن يكون له أكبر دلالة بالنسبة لنا. غير أننا نعلم من الخبرة أن الزمن وحده هو ما يفرز الدال عن غير الدال. لمَ كان الأمر كذلك؟ ليس لأن المسافة الزمنية قد قتلت اهتماماتنا الشخصية بالموضوع، بل لأن من عمل الزمن أن يُقصِّي ما هو غير جوهرى فيسمح للمعنى الحقيقي المخبوء في الشيء أن يظهر وينجلي. هكذا يتبيَّن أن المسافة الزمنية إلى جانب سلبياتها آثاراً إيجابية أيضاً : فالمسافة الزمنية لا تتبع فقط لفروض سابقة معينة خاصة بالموضوع أن تتحمَّل وتبيَّد، بل تأتي أيضاً بتلك الفروض التي تؤدي إلى الفهم الصحيح وتتدفع بها إلى الصدارة^(*).

هانحن بإزاء فضائل الانفصال الزمني وثماره. إنه ظاهرة أشبه بمفهوم "المسافة الإستhetique" Aesthetic Distance التي تقتضي أن يكون المشاهد على مسافة معينة من المسرح لكي يرى الوحدة المنشودة ولا يتشتت بطالعة الطلاء على وجوه الممثلين ! هكذا برغم أهمية أن يصبح الماضي حاضراً فيها نحن نلمسُ أهمية الانفصال الزمني من الوجهة التأويلية، ونحمدُ للزمن أنه مر !

Ibid., pp. 291-300. (*)

وحده مرور الزمن ما يمكن لنا أن نقبض على ذلك الذي يقوله النص. وشيئاً فشيئاً، وبالتدريج فقط، تبزغ الدلالة التاريخية الحقيقة للنص وتشرع في مخاطبة الحاضر.

(٢) فهم مؤلف النص :

تتحصر مهمة الهرمنيوطيقا بالدرجة الأساس في فهم النص لا في فهم المؤلف، وهو أمر لا بد أن يكون واضحاً بذاته من خلال مفهوم المسافة الزمنية ومن خلال التوكيد على المعنى في الفهم التاريخي. إن النص يتم فهمه لا لأن هناك علاقة بين أشخاص بل لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص. مرة أخرى تؤكد هذه المشاركة حقيقة أن المرء لا يخرج عن عالمه بقدر ما يدع النص يخاطبه في عالمه الحاضر؛ إنه بداع النص يغدو حاضراً بالنسبة له، يغدو معاصرأ. والفهم ليس عملية ذاتية بقدر ما هو مسألة أن يضع المرء نفسه في تراث، ثم في "الحدث" الذي ينقل التراث إليه. الفهم مشاركة في تيار التراث، في لحظة تمرج الماضي والحاضر. هذا التصور للفهم هو الذي يلح عليه جادامير ويرى ضرورة التسليم به في نظرية التأويل. فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القاريء هي النقطة المرجعية الحقيقة، وإنما النقطة المرجعية هي المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر (*).

(٤) إعادة بناء الماضي Reconstruction Of The Past

تهيب بنا الصبغة التاريخية الصميمية المضمنة في فهم أي نص

Hermeneutics,p.185.(*)

قديم أن نعيد النظر في الافتراض التأويلي المسبق القائل بأن إعادة تشييد العالم الخاص بالعمل الفني هو المهمة الأولى للفهم. كان الاهتمام الأساسي للتأويل قبل شلابيرماخر هو إعادة بناء الخلفية التاريخية للنص المعطى وتحديد سياقه التاريخي الذي يقع فيه. ثم جاء شلابيرماخر فأضفى على التأويل طابعاً سيكولوجياً واستشفافياً ولكنه ظل على الاعتقاد القديم بأن إعادة بناء السياق التاريخي هي عملية أساسية لفهم أي نص قديم. فالنصوص المقدسة ليست، بعد كل شيء، حاملاً غير زمني لأفكار أزلية وليس تحليقاً خيالياً شعرياً خلواً من أي دعوى جادة عن الحقيقة؛ إنها إبداع تاريخي في لغة تاريخية لأناس تاريخيين.

من المؤكد أن إعادة بناء العالم الذي أتى منه العمل وإعادة تشييد أصل العمل الفني هي أمر ضروري للفهم. إلا أن جادامر يحذر من اتخاذ إعادة البناء على أنها العملية الأساسية أو النهائية في التأويل، أو حتى على أنها مفتاح الفهم. فهل حقاً أن ما نتناوله في عملية إعادة البناء هي ما نبحث عنه بوصفه "معنى" العمل أو هي ما نسميه "المعنى"؟ هل يتحدد الفهم الصائب حين نسعى إلى أن نرى فيه خلقاً ثانياً مطابقاً تماماً للأصل - أي نرى فيه "إعادة خلق"؟ بالطبع لا؛ لأن معنى العمل يتوقف على الأسئلة التي نطرحها في الحاضر. ليست "الاستعادة" Restoration، إذا جعلنا منها محوراً للهermenويطيا، بأقل عبثاً من كل جهد يبذل لبعث حياة انقضت إلى الأبد. إنما "الدمج" (التكامل) Integration، وليس الاستعادة، هو المهمة الحقيقية للهرمنويطيا.

(٥) أهمية التطبيق Application

كدرَب هيدجر، يُخطَط لا من أجل السير، وإنما بفعله ! :

توميء بنية تاريخية الفهم إلى أهمية عامل طالما أغفلته الهرمنيوطيقا التاريخية والأدبية ؛ ألا وهو "التطبيق" Application ، أي ربط معنى النص بجريات الحاضر. يُعد عنصر التطبيق، على سبيل المثال، عنصراً أساسياً داخلاً في نسيج التأويل الإنجيلي والقانوني. ذلك أنه في كلتا الحالتين لا يكفي أن نفهم النص ونشرحه بطريقة عامة، وإنما لا بد من أن ننصح بتصريح العبارة ماذا يقوله بالنسبة للحالة الراهنة. يتضمن التأويل في هذه الحالة ثلاثة جوانب : الفهم Understanding، والتبيان/ الشرح / التفسير Explication، والاستخدام أو التطبيق Application . ليس هذه الجوانب ثلاثة "مناهج" منفصلة، وإنما تشير جميعاً إلى قدرة واحدة تتطلب رهافةً معينةً للروح. وهي تشكل مجتمعةً تحققَ الفهم واكتِماله.

كانت هرمنيوطيقا شلابيرماخر والهرمنيوطيقا بعد الرومانسية تركز على عنصري الفهم بوصفهما وحدة واحدة ولا تفسح مكاناً لعنصر التطبيق. أما جادامر فقد ذهب إلى أنه في عملية الفهم، بوصفه فهماً، ثمة دائماً شيء أشبه بتطبيق النص المطلوب فهمه على الموقف الحاضر. أن تفهم، بمعنى تعرف وتفسر، يتضمن داخله سلفاً أن تُطبق، أو أن تربط النص بالزمن الحاضر. ومن فضائل التأويل الشيسولوجي والقانوني أنهما يلفتان الانتباه إلى هذا الجانب

من جوانب الفهم ويقدمان بذلك نموذجاً لفهم عمليات الفهم في التاريخ والأدب أفضل مما يقدمه التراث الشيولوجي الذي يغفل عامل التطبيق ولا ينطوي لأهميته. هكذا يدهنا جادامر بفكرة أن التأويل الشيولوجي والقانوني يمكن أن يكون نموذجاً يحتذيه التأويل الأدبي ! (*)

في حالة تطبيق القوانين بصفة خاصة تجلّى هوية التأويل والتطبيق في أوضح صورة: ذلك أنَّ معنى القوانين وروحها لا تتبلور وتبرز إلا بکدح القضاة في تطبيقها على الحالات الخاصة قاضياً تلو آخر، وحالةً تلو أخرى. إنها مثال جيد لـ "درب هيدجر" الذي يتعين بالسير عليه ويتحدد بالأقدام التي ترسمه؛ إنه يُخطِّ، لا من أجل السير، وإنما بفعله.

الهرمنيوطيقا إذن ليست فهماً وتأوياً فقط، بل هي أيضاً تطبيق. والتطبيق ليس إضافةً تصحبُ الفهمَ والتأويل أو لا تصحبهما؛ فالثلاثة يشكلون وحدةً لا انفصام لها. الفهم الهرمنيوطيقي هو أمر عملي في جوهره وصميمه. "أن تفهم" شيئاً هو أن ترى علاقته بالـ "براكسيس" (Praxis أي العمل كمقابل للنظر). هذا الاندماج للتطبيق في عملية الفهم والتأويل هو ما جعل جادامر يُقْيِض للهرمنيوطيقا القانونية والشيولوجية صدارَةً وأولويةً على الهرمنيوطيقا الأدبية كنموذج للفهم في العلوم الإنسانية. وهذه المسألة التطبيقية والعملية هي ما دفعه إلى العودة إلى "الأخلاق النبقومية" لأرسطو وإحياء فكرة "المعرفة العملية"

Truth and method, pp. 307-311. (*)

أو "الفرونيسيس" Phronesis وهي في نظر جادامر استباقيٌ مبكرٌ للهermenويطياً (**) .

إن ما يميز المعرفة العملية، في رأي أرسطو، هو أنها تعامل مع جزئيات _كيف ينبغي على إنسان معين أن يفعل في موقف معين. تشتمل المعرفة العملية دائمًا على جدل بين "المبدأ العام" و "الحالة الخاصة" أو "الموقف الخاص". و "الحكمة العملية" هي بالتحديد تلك القدرة على إنجاز هذا التطبيق. ومادام كل صنف من المعرفة يتمتع بتلك الدرجة من الدقة التي يسمح بها موضوعها، وحيث إن المعرفة العملية تتناول الجزئيات ؟ فهي إذن، بحكم طبيعتها ذاتها، لا تتبح إلا معرفة غير دقيقة. إن انعدام الدقة هو جزء من طبيعتها وليس قصوراً يمكن التغلب عليه بمزيد من التقدم في هذا المجال أو ذاك.

فهم النص، إذن، هو تطبيقه.

هذه واحدة من المتضمنات الخلاقة لفكرة جادامر. فالتأويل القانوني والثيولوجي لا يحصر مهمته التأويل في مجرد جهود دراسية قديمة لولوج عالم آخر، بل ترى إلى التأويل على أنه جهد لعبور المسافة واجتياز البون القائم بين النص والموقف الحالي. فسواء كان الموقف هو إصدار حكم أو التبشير بموعدة فلا بد للتأويل ألا يقتصر على شرح ما يعنيه النص في عالمه الخاص بل يمتد ليشمل ما يعنيه النص في اللحظة الراهنة. كذلك يأبى التأويل

James Phillips: Key Concepts: Hermeneutics, In Philosophy, (*)
Psychology & Psychiatry, 301 (1996) p. 67.

الثيولوجي والقانوني الإقرار بفكرة أن فهم النص يتم على أساس الانسجام الروحي أو الائتلاف النفسي مع المؤلف، وهو وهم رومانسي محض. فنحن نعرف أن الفهم يمكن أن يتم، بل يتم فعلاً، في وجود الائتلاف وفي غيابه؛ لسبب بسيط، هو أننا لا نتناول المؤلف بل النص.

ومن جهة أخرى يشكل كل من التأويل القانوني والثيولوجي نموذجاً مفيداً للتأويل الأدبي من حيث إن المؤول في هذين المجالين لا يطبق منهجاً بقدر ما يحاول أن يكيف تفكيره نفسه وينظمه وفقاً للتفكير القائم في النص، ولا يتلخص ملكية بقدر ما يكون ملوكاً لدعوى النص مذعنًا لسلطتها؛ فالذي يقوم بتأويل "مشيئة القانون" و "مشيئة الله" ليس محكماً في موضوعه بل هو خادم له. وموقف التأويل ليس بالموقف الذي يليق فيه بالمرء أن يسلم تسليماً بفرضه المسألة ويرأها بها عن الشك والتساؤل ثم يجعل فهمه للعالم وللظواهر خاضعاً لنهاج قائمة على هذه الفروض المسألة. بل على المرء في الموقف التأويلي أن يخاطر بمنتهبه ويضعه تحت ضوء النص ويُخضعه لحكم النص ودعواه. إنه مطالب بأن يترك دعوى النص تكشف عن نفسها كما هي، غير أنه مطالب في الوقت نفسه بأن يرى النص في ضوء الحاضر وأن يترجم معنى الدعوى التي يطرحها النص إلى الحاضر. وفي عملية تفاعل الأفقيين، أفق المؤول وأفق النص، والتحامهما، يتسعى للمؤول أن يسمع السؤال الذي كان يشغل النص والذي دعا النص نفسه إلى الوجود.

يجد مبدأ التطبيق تعبيراً ثيولوجياً في مشروع "نزع الطابع الأسطوري" Demythologizing من الكتاب المقدس. وفي هرمنيوطيقا رودلف بلتمان، على سبيل المثال، يعد هذا التوجه ناجاً للتوتر القائم بين النص الذي يقف في الماضي وبين الحاجة إلى التطبيق الحاضر. ومن الخطأ أن يظن المرء أن هذا التوجه محاولة تنتهي إلى "التنوير" وتهدف إلى تقيية الكتاب المقدس من الأسطورة عن طريق الاحتکام في كل شيء إلى معايير العقل. وإنما وجه الأمر أن نزع الأسطورية هو محاولة لاكتشاف ما يلُغنا به الكتاب المقدس اليوم. هذا البلاغ لا يعرض حقيقة علمية بل يهيب بالقرار الشخصي. أما أن نتخذ موقفاً "علمياً" تجاه الكتاب المقدس ونعامله على أنه "موضوع" Object لا بطالبنا بشيء، فذاك يعني في جوهر الأمر أننا نُسكت الكتاب المقدس؛ ويعني أننا لا نصغي إلى الكتاب المقدس بل نختبره. ولكن الكتاب المقدس (وفقاً لرأي بلتمان) ليس رسالةً علمية ولا سيرةً غيرَ شخصية؛ إنه بلاغ، بيان، رسالة.

ونحن نصادف نظيراً لذلك في التفسير الأدبي عندما نسأل كيف يتبعي أن نفهم الأسطورة. ما الذي يخاطبنا فيها ومن خلالها؟ ليست الأسطورة وهمأً أو كذبةً أو خرافات؛ إنها حقيقة كبرى نضجت على مهل في ضمير الأجيال كما ينضح اللؤلؤ في ضمير الصدف؛ فاكتسبت قواماً واتخذت شكلاً وصارت مشهداً حياً يملأ علينا مسارح الوجود وياخذ مجتمع الوعي. ويوقف فينا شيئاً هاجعاً ما كنا لنذكره، وما كنا لنشاهد.

كذلك الأمر حين تكون بقصد قراءة أو مشاهدة عملٍ أدبي عظيم : ملتون أو شكسبير أو دانتي أو سوفوكل أو هومر . فما نقوم به هنا ليس مجرد "إعادة بناء" عالم ماضٍ . ذلك أن قراءة العمل الأدبي هي حدث .. واقعة تحدث في الزمان ، ومعنى العمل هو نتاج لاندماج أفقنا الحاضر نفسه وأفق العمل الأدبي القديم . ثمة شيء شبيه بـ "نزع الأسطورية" يحدث في كل فهم أصيل لأي عمل أدبي ، وثمة تطبيق على الحاضر يحدث في كل فعل للفهم . أما الظن القائل بأننا حين نقرأ مسرحية لشكسبير "نعود بكليتنا إلى عالم شكسبير" تاركين وراءنا أفقنا الخاص _ فهو وهم ودليل على أن اللقاء الإستطيقي قد نجح في أن يُعشّي على عامل التطبيق في الفهم .

يؤيد ما ذهبنا إليه أيضاً ما يحدث عندما تمثل مسرحية شكسبيرية أو مسرحية أقدم على خشبة المسرح : فالمشهد المسرحي يقدم لنا تقنيات معقدة لمساعدتنا على العودة إلى الماضي ، والملابس تُصنع أحياناً بتطابق بالغ الأمانة مع الحقبة الزمنية المعروضة ، ورغم ذلك تبقى الحقيقة هي أن المسرحية تمثل في الحاضر ، الآن ، أمام أعيننا ، وفي فهمنا . والموضع الذي تجري فيه المسرحية هو في العقل الجماعي للجمهور . يعرف الممثلون ذلك ويضعونه بالاعتبار في تمثيل أدوارهم . خذ على سبيل المثال مشكلة تمثيل دور الساحرات في "مكبث" على خشبة المسرح . فالإخراج الحديث يميل إلى

التقليل من أهمية العنصر الخارق للطبيعة في هذا الصدد ويعرض الساحرات ك مجرد نسوة عجائز يتبعن جيش مكث، ويعرض نبوءاتهن بإضفاء صوت على تأslات حاضرة أمامنا وبث جو من الاضطراب على المسرح. إنهن يخلقنَّ متاخماً من الشؤم ونذر الشر. هكذا يتم "تأويل" "معنى" الساحرات بالنسبة لنا اليوم بالطريقة التي يُعرضُنَّ بها على المسرح بحيث نجتنب التأثير المضحك الذي يمكن أن تُحدثه الخوارق الخرافية العتيقة الرزي لدى المترجع المعاصر. من الحقائق الهامة أيضاً أن الإيهام الدرامي في المسرحيات لا يعتمد على المشهد أو الملابس أو حتى الحضور المرئي للممثلين؛ فالحضور الصوتي، كما هو الحال في التسجيلات الصوتية، هو العنصر الهام بحق. فـالإيهام الدرامي هو أن الماضي يحدث في الحاضر، في الحاضر الخبروي وليس في الماضي التاريخي. توضح هذه الظاهرة أمراً هاماً عن مفهوم التطبيق في الفهم التاريخي: إنه ليس إحضاراً حرفيًّا للماضي بل إحضار ما هو جوهري في الماضي إلى حاضرنا الشخصي، إلى فهمنا الذاتي، أو بتعبير أدق إلى خبرتنا بالوجود. علينا ألا نخدع أنفسنا: إن فهمنا لمسرحية من المسرحيات، عندما "نعرف" ماذا "تعني"، ليس أمراً مغلقاً على حاله بل هو ربط للعبة المغلقة التي هي المسرحية بحاضرنا ومستقبلنا. هكذا يصرح جادامر: الفهم دائماً يشتمل على التطبيق، التطبيق على الزمن الحاضر.

الوعي التاريخي الفعال (العامل المؤثر/ الحق)

يحاول جادامر، كمتقابل لذلك الصنف من الوعي التاريخي الذي ينتقده، أن يصف صنفاً أصيلاً من الوعي يظل فيه التاريخ فاعلاً على الدوام. سنطلق على هذا الوعي، على سبيل التخفيف، اسم "الوعي التاريخي العامل" أو "الوعي التاريخي الحق" حسب السياق.

يستخدم جادامر تصنيفاً من ثلاثة أنماط لعلاقة "أنا - أنت" - I (Thou يجب ألا يخلط بينها وبين علاقة "أنا_أنت" عند مارتن ببور) لكي يضع الوعي التاريخي العامل في موضعه وبالتالي يبين طبيعته :

- ١ - لأنت بوصفه "موضوعاً" Object داخل نطاق أو مجال.
- ٢ - الأنث بوصفه إسقاطاً تأملياً انعكاسياً.
- ٣ - الأنث على أنه تراثٌ يتحدث.

يشير جادامر إلى أن النمط الثالث وحده هو ما يراه وعيًا تاريخياً أصيلاً.

في النمط الأول من علاقة "أنا_أنت" ينظر إلى الشخص الآخر "كتشيء" محدد داخل نطاق خبرة المرء، وفي الأغلب كشيء يستخدمه المرء كوسيلة أو أداة لتحقيق مآربه. في هذه الحالة يتم فهم الآخر في إطار العموميات ووفق المقولات العامة. في هذا الصنف من التناول يقع كلُّ التفكير الاستقرائي. فإذا ما طبقنا هذا النموذج على العلاقة التأويلية بالتراث لانزلقنا بسهولة في

"المناهج" وفي "الموضوعية". عندئذ يصبح التراث موضوعاً مفاصلاً عنا، يُنوسُ على هواهُ ولا يتأثر بنا أو يتوقف علينا. وسرعان ما نخدع أنفسنا فنظن أنه لا يلزمـنا إلا تنجـية كل لحظة ذاتية في علاقـتنا بهذا التراث لكي نظرـ بمعرفـة يقـينـية بما يتضـمنـه. مثل هذه "الموضوعـية" ذاتـ التوجـه المنهـجي هي في الأغلـب الطريـقة السائـدة في العـلوم الطـبيعـية، والـسائـدة أـيضاً في العـلوم الـاجـتمـاعـية باستثنـاء المـجالـات التي تـسـفرـ فيها الفـيـنـوـمـينـوـلـوجـياـ عن وجـهـهاـ. غيرـ أنهاـ لا يمكنـ أن تـعودـ بالـنـفـعـ علىـ الأـفـرعـ الـبـحـثـيـةـ التي تـرـكـ علىـ الـخـبـرـةـ الـإـنـسـانـيـةـ، ولاـ يمكنـ أن تكونـ أـسـاسـاـ يـقـومـ عـلـيـهـ وـعـيـ يـكـونـ فـيـ التـارـيخـ فـاعـلاـ (وعـيـ تـارـيخـيـ حـقـ).

وفي النـمـطـ الشـانـيـ منـ الـخـبـرـةـ وـالـفـهـمـ يـتـنـظـرـ إـلـىـ الآـخـرـ كـشـخـصـ ؛ غيرـ أنـ هذهـ الـعـلـاقـةـ "الـشـخـصـيـةـ" قدـ تـبـقـىـ سـجـينـةـ فيـ الـأـنـاـ؛ وـهـيـ فـيـ وـاقـعـ الـأـمـرـ عـلـاقـةـ بـيـنـ الـأـنـاـ وـبـيـنـ "أـنـتـ" تـشـكـلـهـ الـأـنـاـ تـشـكـيلاـ تـأـمـلـياـ انـعـكـاسـيـاـ. هذاـ النـمـطـ الشـانـيـ منـ عـلـاقـةـ "أـنـاـ أـنـتـ" يـمـيزـ، منـ الـوـجـهـ التـأـوـيلـيـةـ، ذـلـكـ الـوـعـيـ التـارـيخـيـ الذـيـ اـضـطـلـعـ جـادـاـمـرـ بـهـاـجـمـتـهـ وـوـجـهـ إـلـيـهـ سـهـامـ نـقـدـهـ. هذاـ النـمـطـ منـ الـوـعـيـ التـارـيخـيـ يـعـرـفـ "آخـرـيـةـ الآـخـرـ" فـيـ خـصـوصـيـتـهـ وـتـمـيـزـهـ وـلـيـسـ فـيـ إـطـارـ الـعـمـومـيـاتـ كـمـاـ يـفـعـلـ النـمـطـ الأولـ. آخـرـيـةـ الآـخـرـ، إـذـنـ، وـمـاضـوـيـةـ الـماـضـيـ لـاـ تـعـرـفـ إـلـاـ بـنـفـسـ الـطـرـيقـةـ التـيـ تـعـرـفـ بـهـاـ الـأـنـاـ الآـخـرــ. أـيـ منـ خـلـالـ التـأـمـلـ انـعـكـاسـيـ. هـاـهـاـ نـجـدـ الـأـنـاـ الـعـارـفـةـ، فـيـ اـدـعـائـهـ مـعـرـفـةـ الآـخـرـ بـكـلـ أـحـوالـهـ الـخـاصـةـ وـادـعـائـهـ الـمـوـضـوعـيـةـ،

قد ادَّعَتْ في حقيقة الأمر أن لها السيادة. غير أن هذا الصنف الخفي من السيادة من خلال الفهم هو الذي يستخدم الفهم لكي يرى التاريخ "قابعاً هناك" بوصفه مجرد "أنت" مشكلاً تشكيلاً انعكاسياً. إنها توضعُ التاريخَ وتدمِّر، في حقيقة الأمر، ما يطرحه علينا من معنى.

أما النمط الثالث من علاقة "أنا - أنت" ف يتميز بالانفتاح الأصيل على الآنت. هذه هي العلاقة التي لا تُسقط المعنى من الآنا بل تفتح الانفتاح الأصيل الذي "يدع شيئاً ما لكي يقال": إن الشخص الذي "يسمح لشيء ما أن يقال له" هو كيانٌ مفتوح بطريقة أساسية". مثل هذا النمط هو أقرب من النمطين الآخرين إلى ما يعنيه بيوبير بعلاقة "أنا - أنت" الحقيقة. إنه الانفتاح الذي يود أن يسمع أكثر مما يود أن يسود، يود أن يتغير ويتعدَّلَ من خلال الآخر. وهو الأساس الذي يقوم عليه الوعي التاريخي الحق (*).

يتكون هذا الوعي من علاقة بالتاريخ لا يمكن للنص فيها أن يكون "آخر" بشكل كامل وموضوعي. ذلك أن الفهم ليس بالتمييز السلبي لآخرية الماضي، بل هو بالأحرى أن يضع المرء نفسه بحيث يقر له الآخر بالأهلية والاستحقاق. عندما يقرأ المرء نصاً تاريخياً على أنه مجرد شيءٍ تاريخي فإنه يكون قد صادر بالحاضر سلفاً وجزم به ووضعه خارج الشك والتساؤل. أما الوعي التاريخي الأصيل فهو لا ينظر إلى الحاضر على أنه ذروة الحقيقة، بل يتذرع

Hermeneutics, pp. 191-193. (*)

بالانفتاح الدائم للدعوى التي يمكن للحقيقة الكامنة في العمل أن توجهها إليه. "يتحقق الوعي التأويلي لا في اليقين الذاتي المنهجي بل في الاستعداد والانفتاح الخبروي كنقيس للجُرْزمِ الدوجماطيقي". حين يكتسب المرء "خبرةً" من النصوص فإن ما اكتسبه ليس مجرد معرفة موضوعية، بل "خبرة" غير قابلة للموضعية، إنها "الخبرة" التي أنضجَته وجعلَته منفتحاً للتراث ومنفتحاً للماضي. إن مفهوم "الخبرة" هو مفهومٌ بالغُ الأهمية لفهم تأويلية جادامر كما سيتبين لنا فيما يلي من حديث.

تأويلية جادامر الجدلية

بنية الخبرة التأويلية

يبدأ جادامر تناوله للخبرة التأويلية بنقد للمفهوم السائد للخبرة، والذي يراه جادامر مفرطَ التوجّه نحو العرفان (فعل المعرفة) بوصفه فعلاً إدراكيًّا حسياً و نحو المعرفة بوصفها حشداً من المعلومات التصورية. نحن، بتعبير آخر، نميل اليوم إلى تعريف الخبرة بطريقة ذات توجّه كامل تجاه المعرفة العلمية، مع إغفال تام للصيغة التاريخية الباطنة للخبرة. ونحن إذ نفعل ذلك نحقق دونوعيَّ منا هدفَ العلم، وهو "موضوعة الخبرة بحيث لا تعلقُ بها لحظةٌ تاريخية من أي نوع". فمن خلال التنظيم الميثودولوجي

الصارم تقوم التجربة العلمية بانتزاع الموضوع من لحظته التاريخية
وتعيد بناءه بحيث يلائم المنهج^(*)

شيءٌ مماثلٌ لذلك يحدث. في رأي جادامر، في مجال
اللاهوت وفقه اللغة مع "المنهج التاريخي النقدي" الذي يعكس
بطريقة ما نفسم الرغبة العلمية العارمة في جعل كل شيء
موضوعياً وقابلًا للتحقيق. حين تسود هذه الروح لا يعود هناك
شيءٌ "واقعي" سوى ما هو قابلٌ للاختبار، ولا يعود هناك مكانٌ
للجانب التاريخي والجانب غير القابل للموضعية من الخبرة. ومن
ثم فإن تعريف الخبرة نفسه يستبعد معطيات هذه العلوم (فلا تدخل
في التعريف).

في مقابل خرافنة المعرفة التصورية المحضرية والقابلة للتحقيق
يدفع جادامر بمفهومه التاريخي والحدلي للخبرة حيث الخبرة ليست
 مجرد تيار من الإدراكات الحسية بل واقعة، حدث، لقاء. ورغم أنه
 لا يشارك هيجل مسلّماته ونتائجـه فهو يجد في تصور هيجل
 الديالكتيكي للخبرة نقطة البداية لتأويليته الحدلية الخاصة.

(*) في العلوم الإنسانية مثلاً يصعب التتحقق من الفرض أو نفيها بالطريقة العلمية
المعيارية من خلال تكرار الواقع وضبط التفاعلات بين الأحداث واستجابات
الأشخاص موضوع الدراسة. ففي العلوم الإنسانية يستحيل، من حيث المبدأ، تكرار
موقف تاريخي فردي أو جماعي. ورغم ظهور ما يبدو أنه تكرار، فإنه في كل حالة
نتائج جهد خادع وهي لتجريد الذات من التاريخ. في مثل هذه التجارب يعرض
الشخص لنفسه ويُخضع لظروف مضبوطة معينة، ولا يُنظر للفرد بوصفه موضوعاً
فحسب بل إنه يُعامل على أنه موضوع. ومن ثم فإن السلوك يُخطئ له بصورة
يصعب فيها التعرف عليه؛ ومن الواضح أن ذلك نوع من "النبوءة المحققة لذاتها" =

الخبرة، كما يُعرفُها هيجل، هي نتاجُ التقاء الوعي بموضوع ما. يقول هيجل: "ثمة حركةٌ عقليّةٌ تمارسُ الوعيُّ فعلَهُ في كلِّ من العارفِ وموضوعِهِ، وبقدرِ ما يتولدُ عن ذلك، بالنسبة له، موضوعٌ جديدٌ يكونُ ذلكَ جديراً بأنْ يسمى (خبرة)." الخبرة إذن، وفقطاً لهيجل، لها دائمًا بنيةً انعكاسِ الوعي أو إعادةً تشبيده: إنها حركة من نوعِ ديداكتيكي.

تحت هذا الميل إلى الانعكاس ثمة عنصرٌ من "السلب" Negativity: فالخبرة هي أولاً وقبل كل شيء خبرة بـ"ليس": شيءٌ ما هو "ليس" كما كنا نفترض. موضوع خبرة المرء يرى في ضوء مختلف، يتغير، والمرء نفسه يتغير حيث يعرف الموضوع على نحو مختلف. الموضوع الجديد يتضمن حقيقةً أعلى من القديم. لقد قضى القديم زمانه. غير أن الخبرة عند هيجل هي الموضعية الذاتية للوعي، ومن ثم فالخبرة تبلغها من طريق المعرفة التي تتجاوزها. بذلك يتبيّن أن هيجل يجعل الوعي أساساً، بينما يذهب جادامر إلى أن الوعي نفسه يتم تجاوزه بواسطة موضوعية الوعي.

self-Fulfilling Prophecy = يتعرض فيه الناس لقواعد تحكم في التجربة وتحمّلهم من المبادأة والابتكارية وحرية الفعل، ويُغلب أن يستجيبوا طبقاً لذلك، وطبقاً لنفس القواعد الوظيفية التي تحكم أفعال الحمائم والفتران والأسماك. وهكذا، كما يقرّر زيمباردو، ففي الظروف المعيارية يستطيع القائم بالتجربة أن يفترض استمرارية في السلوك وقد خلقها بصورة مصطنعة. (لويس مليكة، التحليل النفسي والمنهج الإنساني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٨١-٨٠).

يذهب جادامر إلى أن الخبرة تجد تحققها الجدلية "لا في المعرفة بل في الانفتاح على الخبرة". ومن الواضح أن الخبرة هنا لا تعني نوعاً من المعرفة المعلوماتية المختزنة عن هذا الشيء أو ذاك. والحق أن جادامر يستخدم مصطلح "الخبرة" بمعنى أقل تقنية وأكثر اقتراباً من معناها الدارج؛ فتشير "الخبرة" عنده إلى تراكم فهم غير موضع وغير قابل للموضعية، والذي كثيراً ما نسميه "الحكمة". مثال ذلك أن الرجل الذي قضى كل حياته يتعامل مع الناس يكتسب قدرةً على فهمهم؛ وهي ما نسميه "الخبرة". وبينما خبرته هي معرفةٌ غير قابلة للموضعية فإنها تدخل في لقائه التأويلي مع الناس. ورغم ذلك فهي ليست قدرةً شخصية ممحضة؛ إنها معرفةٌ بطبيعة الأشياء وأحوالها؛ معرفةٌ بالناس لا يمكن حقاً وضعها في مصطلحات تصورية.

توميء الخبرة دائمًا إلى ألم النمو وألم الفهم الجديد. والخبرة شيءٌ لا بد من اكتسابه بصفة دائمة، ولا أحد يستطيع أن ينقدنا منها. وقد نودُ أن نعفي أبناءنا من "الخبرات" المؤلمة التي سررنا بها نحن، إلا أنه يتعدّر إعفاؤهم من الخبرة ذاتها؛ فالخبرة شيءٌ يتميّز إلى الطبيعة التاريخية للإنسان. الخبرة هي دائمًا تحررٌ من الوهم وخيبةٌ للتوقع ومسيرٌ للأمور على ما لم يكن في الحسبان. ولا تأتي الخبرة إلا من هذا الطريق. ورغم ذلك فحقيقة أن الخبرة هي شيءٌ مؤلمٌ بالدرجة الأساس وغيرٌ سارٌ لا يصبّغها باللون الأسود ضربةً لازِب، بل يُطلّعنا على طبيعتها الداخلية فحسب. فالسلب

والإحباط أو خيبة التوقع وانقشاع الوهم هي صفات مدمجة في طبيعة الخبرة، وفي طبيعة الوجود التاريخي للإنسان. "تجري كل خبرة عكس التوقع إذا كانت حقاً تستحق أن تسمى خبراً". ليس بدعاً إذن أن يشير جادامر إلى المأساة الإغريقية وإلى قول أسطريليوس "تألم لكي تتعلم". Pathei Mathos التعليم هنا ليس اكتساباً صنف علمي من المعرفة، إنما يريد أسطريليوس أن يقول إنه من خلال المعاشرة يعرف المرء حدود الوجود الإنساني نفسه، ويفهم محدودية الإنسان وتناهيه : "فالخبرة هي خبرة بالتناهي". الخبرة بمعناها الحقيقي الصميم تهيب بالمرء أن يعرف أنه ليس سيداً على الزمن. والإنسان ذو الخبرة هو الذي يعرف حدود كل توقع أو استباق، ويعرف أن كل الخطط البشرية غير مضمونة. غير أن هذه المعرفة لا تدعوه إلى التصلب والانغلاق بل إلى الانفتاح على الخبرة الجديدة.

في ضوء هذه الملاحظات يمكننا أن نتبين "الخبرة التأويلية" التي تتعلق بما يصادفه المرء بوصفه تراثاً أو موروثاً. الخبرة هنا ليست كغيرها من الخبرات ؛ فالموروث لغة، أي أنه هو نفسه يتكلم، كأنه ذات أو "أنت". Thou الموروث ليس شيئاً يمكن للمرء أن يسيطر عليه، ولا هو موضوع يقف قبالة المرء. إنما يشرع المرء في فهم الموروث، وإن كان في الوقت نفسه مغموراً به، بوصفه خبرة لغوية صميمية. وحين يُخْبِرُ المرء معنى نصٍّ من النصوص فإنه إذاً يفهم

موروثاً خاطبَهُ برهةً كشيءٍ مقابل له غير أنه في الوقت نفسه جزءٌ من ذلك التيار الذي يقفُ فيهُ المرءُ، تيارُ التاريخ والخبرات، التيارُ الذي لا تتمكن موضعته "Nonobjectifiable".

يؤكد جادامر بشدة على أن النص الذي تقابله بوصفه "أنت" Thou ينبغي ألا ننظر إليه على أنه من "تعبيرات الحياة" على حد تصور دلای. ذلك أن للنص محتوى معيناً من المعنى بقطع كل الصلة بشخص قائله. ولا ينبغي أيضاً أن تدفعنا مصطلحات "أنا" و "أنت" إلى تصور العلاقة هنا على أنها علاقة شخص بشخص، بمعنى علاقة شخص القاريء بشخص قائل النص. ذلك أن القوة المتحدثة هنا لا تكمن في شخص القائل بل في النص المنقول نفسه. وحين يتناول المرء نصاً فإن عليه أن يسمح للنص أن يتحدث، أن ينفتح للنص بوصفه ذاتاً قائمة بنفسها لا بوصفه موضوعاً. هذا الانفتاح الأصيل هو بالضبط ما كنا نصفه آنناً عندما كنا بصدده بنية "أنا_أنت" التي تسمِّ الوعي التاريجي الحق.

تشير بنية "أنا_أنت" إلى علاقة حوار أو جدل. ثمة سؤالٌ يوجَّه إلى النص، وثمة، بمعنى أعمق، سؤالٌ يوجَّهه النص إلى القاريء (المفسِّر). إن لكل حوار حقيقي بنية "سؤال_جواب" تعكس البنية الجدلية للخبرة بصفة عامة، والخبرة التأويلية بصفة خاصة. على ألا نغفل أن الحوار هنا هو حوار "قاريء - نص"، وليس حوار "قاريء - كاتب" (*).

Ibid., pp. 194-198. (*)

بنية التساؤل في الهرمنيوطيقيا

لتحام الأفق

Fusion of Horizons

يُومٌ بَيْتٌ لَا يُومٌ خَوْضٌ الدِّيَاجِي
فَانْجٌ مَا بَيْنَ صَفَحَةٍ وَسَرَاجٍ
وَجَمَالٌ مِنَ النُّفُوسِ يُنَاجِي
فِي أَسَارِيرِ وَجْهِهِ وَيُنَاجِي

العقاد

يقول جادامر إن الصبغة الجدلية للخبرة تتعكس في الحركة واللقاء مع "السلب" Negativity الموجودين في كل تساؤل حقيقي. ويضي جادامر إلى حد القول بأن "كل خبرة حقيقة تفترض مسبقاً بنية التساؤل. فإذا رأى الخبر له بنيةُ السؤال : "هل الأمرُ هو كذا أم كذا؟". لقد رأينا أن الخبرة تحقق ذاتها في إدراكنا لمحدوبيتنا وتناهينا وتاريخيتنا؛ كذلك الحال في التساؤل فهناك حائطٌ نهائي من السلب، هو دائماً أن تعرف أنك لا تعرف. هذا هو ما كان يدعوه سocrates Docta Ignoratia والذي يكشف السلب الحقيقي الذي يتبطئ كل تساؤل.

أن تسأل سؤالاً أصيلاً يعني أن "تقيم في العراء"، لأن الجواب لم يتحدد بعد. ومعنى أي سؤال إنما يدرك في المرور خلال هذه الحالة من عدم التحدد، التي يصبح فيها سؤالاً مفتوحاً لم يتم

حسمه. وكل سؤال حقيقي يتطلب هذا الانفتاح. فبدون هذا الانفتاح يكون السؤال مجرد سؤال ظاهري، سؤال زائف. يترتب على ذلك أن السؤال التدريسي ليس سؤالاً حقيقياً، لأنه سؤال بلا سائل ! وأن السؤال الإنسائي ليس سؤالاً حقيقياً لأن أنه سؤال بلا سائل ولا موضوع ! وهو سؤال بلا موضوع لأن الشيء الذي يتحدث عنه السؤال ليس موضوعاً حقاً موضع تسؤال على الإطلاق (**) .

"لكي يستطيع المرء أن يسأل فلا بد أن تكون لديه رغبة في أن يعرف. غير أن هذا يعني أنه يعرف أنه لا يعرف". وعندما يعرف المرء أنه لا يعرف ثم يتحاشى، رغم ذلك، الاندفاع من خلال "المنهج" إلى افتراض أنه لا يلزم إلا أن يفهم فهماً أدق بالطريقة التي يعرفها سلفاً _ عندئذ فقط يكتسب بنية الانفتاح الذي يميز التساؤل الأصيل. وفي ذلك يقدم لنا سقراط النموذج بالتبادل المرح للسؤال والجواب، سابراً بذلك أغوار الموضوع نفسه بحثاً عن منفذٍ صحيح إلى طبيعته الحقة.

على أن انفتاح التساؤل ليس انفتاحاً مطلقاً، لأن لكل سؤال دائماً اتجاهاماً معيناً؛ ولأن معنى السؤال يتضمن سلفاً الاتجاه الذي يتعين على الإجابة أن تأتي فيه إذا شاءت أن تكون ملائمةً وذاتَ معنى. وأنت إذ تضعُ السؤالَ تكون قد وضعتَ الشيءَ الذي تسأل عنه في ضوءِ معين، تكون قد اقتحمتَ وجودَ الشيءِ وفتحته عنْه.

Truth and Method, p. 363. (**)

التساؤل الحقيقى إذن يفترض الانفتاح (أى أن الجواب غير معروف) وفي الوقت نفسه يشير إلى اتجاه ويحدد حدوداً.

هذه الظاهرة بطبيعة الحال تطرح مشكلة : كيف تسأل السؤال الصحيح ؟ فمن الواضح أن منطلق السؤال قد يكون خطأً ومن ثم لا يؤتى معرفة حقيقة. يرى جادamer أن ليس هناك إلا سبيل واحد للظفر بالسؤال الصحيح، وهو الانغمار في الموضوع نفسه. ولذلك فالحوار الحقيقى هو نقىض الجدل أو المناظرة، لأن "المجادل" بطبيعته يتمسك بالجواب الذي بدأ به. أما "المحاور" فهو لا يحاول أن يخرج الطرف الآخر، بل يختبر دعاواه في ضوء الموضوع نفسه. ونحن إذا أنعمنا النظر في محاورات أفلاطون عن الحب أو الأخلاق أو العدالة.. إلخ نجد الحوار يتحرك في اتجاهات غير متوقعة؛ لأن المحتاورين في هذه المحاورات يقودهم انفصال عام في المسألة موضوع المناقشة. وحين يريد المرء أن يختبر دعاوى الشخص الآخر فهو لا يحاول أن يضعفها، بل على العكس يحاول أن يقويها، أي يحاول أن يجد نقاط قوتها الحقيقة فيتناول الموضوع نفسه. هذا ما يجعل محاورات أفلاطون، في رأى جادamer، على أعلى درجة من الأهمية في زمننا المعاصر.

الموضوع العام الذي ينتمي فيه المرء (كل من المفسّر والنص) في حالة الحوار التأويلي هو التراث أو الموروث. إلا أن الطرف الآخر في الحوار هو "النص"، ذلك الكيان المثبت تشبيتاً عنيداً في الشكل المكتوب. لا بد إذن أن تُرد الصبغة الثابتة إلى حرفة الحوار،

تلك الحركة التي يقتضاها يحدث الأخذ والرد : فالنص يسأل المفسر والمفسر يسأل النص . هذه هي مهمة الهرمنيوطيقا : أن تخرج النص من غربته التي يجد نفسه فيها، من حيث هو شكل مكتوب ثابت، وترده إلى الحاضر الحي للحوار الذي يتقوم بالسؤال والجواب .

عندما يصلنا نص ويصبح موضوعاً للتأويل فإنه يطرح على المؤول سؤالاً يحاول المؤول أن يجيب عنه من خلال التأويل . ومن صفة التأويل الأصيل أن يربط نفسه بالسؤال الذي وضعه النص . أن تفهم النص يعني أن تفهم هذا السؤال . ولكي تفهم النص يلزمك أولاً أن تفهم أفق المعنى أو أفق التساؤل الذي يتحدد داخله اتجاه المعنى .

غير أن النص هو خبر.. تقرير . Assertion فهو يعني ما جواب عن سؤال _ لا السؤال الذي نطرحه نحن على النص بل السؤال الذي يطرحه "موضوع النص" The Subject على النص . وحين يفهم المرء النص في ضوء السؤال الذي يجيب عنه يتبع عليه أن يمضي متسللاً فيما وراء النص من أجل أن يفسره . يتبع على المرء أيضاً أن يسأل "ما الذي لم يقله النص ؟" ، ولن يتنسى للمرء أن يفهم النص بمعناه إلا بقدر ما يبلغ أفق سؤال يضم أيضاً أحوجية أخرى ممكنة . والحق أن معنى آية عبارة هو أمرٌ نسبي .. أمر منسوب إلى السؤال الذي تُعد العبارات إجاباته عنه ؛ أي أن معنى العبارات يتخطى بالضرورة ما قيل بصريحة العبارات . ولهذا المبدأ دلاله

هائلة وأهمية حاسمة في مجال الدراسات الإنسانية؛ وعلى المرء إلا يقنع بمجرد زيادة إيضاح ما هو واضح أصلاً في النص؛ بل يتبع أن يوضح النص داخل أفق السؤال الذي أوجده. يقول ر.ج. كولنجوود R.G.Collingwood مطبقاً هذا المبدأ في مجال التأويل التاريخي: لكي يفهم المرء حدثاً تاريخياً ما فإن عليه أن يعيد نسجَ السؤال الذي كانت أفعالُ الأشخاص التاريخية جواباً عنه. وبعد كولنجوود، في رأي جادامر، واحداً من المفكرين القلائل في العصر الحديث الذين حاولوا صياغة منطق السؤال والجواب، وحتى هذه المحاولة لم تنجز على نحو تام ومنظم.

على أن عملية إعادة بناء السؤال الذي يُعد النص أو الفعل التاريخي جواباً عنه ليست عملية مغلقة على ذاتها ولا يمكن تصورها كذلك على الإطلاق. يذهب جادامر، في نقه للوعي التاريخي، إلى أن أفق المعنى الذي يقف داخله النص أو الفعل التاريخي تم مقاربته من داخل الأفق الشخصي للمرء. فالممر عندما يقوم بالتفسير لا يترك أفقَه الخاص وراءه، بل يوسعه بحيث يدمجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل. كما أن التفسير ليس مسألة الوقوف على مقاصد كاتب النص أو الفاعل التاريخي؛ إن الموروث نفسه يتحدث في النص؛ وجدل السؤال والجواب يُحدث انصهاراً للأفقين أو التحامًا بينهما. هذا هو "التحام (انصهار/ التئام) الآفاق" *Fusion of Horizons* الشهير والمأثور عن هائز جادامر. فما الذي يجعل هذا الالتحام ممكناً؟ ما يجعله

مكناً هو حقيقةُ أن كلا الأفقيين، بمعنى ما هو شيءٌ عام وشامل ومؤسس في الوجود ولذا فإن الالتقاء بأفق النص القديم، في واقع الأمر، يضيءُ الأفق الخاص بالمرء ويؤدي به إلى الفهم الذاتي والكشف الذاتي؛ فاللقاء يغدو لحظةً انكشافً أسطولوجي. إنه حدثٌ فيه يزغ شيءٌ ما من "السلب" - Negativity أي من إدراك المرء أن هناك شيئاً ما لا يعرفه _ أن الأشياء ليست كما كان المرء يفترض.

الانكشاف، بعبارة أخرى، يأتي كواقعة لها بنيةُ الخبرة وبنيةُ السؤال والجواب، إنها مسألةٌ ديداكتيكية. فـما هو "الوسط" الذي يمكن أن يحدث فيه وخلاله هذا الكشفُ الأنطولوجي؟ ما هو الوسط الذي بلغَ من الشمول والعمومية مبلغاً يسمح بانصهار الآفاق؟ ما هو الوسطُ الذي يختزن ويخبيء الخبرة المترادفة لكل الأجيال الماضية من البشر؟ ما هو الوسطُ الذي لا ينفصل عن الخبرة ذاتها، لا ينفصل عن الوجود؟ إنه... اللغة (※).

طبيعة اللغة

(١) اللغة ليست أداة (الطابع غير الأداتي للغة):

في القلب من تصور جادامر للغة رفضه لنظرية "العلامة" Sign في طبيعة اللغة. وفي مقابل التوكيد على الشكل وعلى الوظائف الأداتية للغة يشير جادامر إلى طبيعة اللغة الحية

Hermeneutics, pp. 198-201. (※)

ومشاركتنا فيها. يقول جادامر إن تحول الكلمة إلى "علامة" هو أمرٌ أساسي في العلم، فالعلم خايته المثالية هي التسميةُ الدقيقة والمناهيم المحددة غير الملتبسة. لقد أصبح تصورُ الكلمات على أنها علامات تصوّراً شائعاً وبيهياً بحيث يقتضي الأمرُ عملاً بطولياً من الرياضة الذهنية لكي نذكر أن حياة اللغة خارجَ نطاقِ العلم ومطلبِه الخاص من الدقة والتحديد تمضي في طريقها غيرَ متأثرة بذلك.

أن تنظر إلى الكلمات على أنها علاماتٍ هو أن تسليها قوتها البدئية الأصلية وتجعلها مجرد أدوات أو وسائلٍ لتسمية الأشياء.

"ويحيىما تم النظر إلى الكلمة في وظيفتها كمجرد علامة فإن العلاقة الأصلية بين الكلام والتفكير تحول إلى علاقة "أداتية"، تغدو الكلمة أداةً للتفكير وتقف كمقابل للتفكير وللشيء الذي تسميه، ولا نعود نرى العلاقة العضوية بين الكلمة وما تسميه، بل نرى الكلمة كمجرد علامة. بذلك يظهر التفكير كشيءٍ منفصل عن الكلمات ويستخدم الكلمات للإشارة إلى الأشياء.

متى ظهرت نظريةُ العلامة في الفكر الغربي؟ يتعقب جادامر هذا التصور في التاريخ ويربطه بفكرة "اللوجوس" في الفكر اليوناني. يقول جادامر :

"إذا اختزلَ نطاقُ الأمور العقلية The Noetic بعناصره المتعددة وتم تمثيله بنطاق "اللوجوس"، فإن الكلمة تغدو عندئذ شأنها شأن العدد، مجرد علامة على وجود محدد جيداً، ومن ثم معروف سلفاً. بذلك ينقلب السؤال على نفسه، يغدو التساؤل، من

حيث المبدأ، معكوساً : فالآن لا يضي المرء من المسألة المطروحة إلى السؤال عن وجود الكلمات بوصفها وسائط، بل نبدأ بال وسيط أي الكلمات ثم نسأل ماذَا وكيف تنقل العلامة شيئاً ما لاستخدامها. في صميم طبيعة "العلامة" أنها تحظى بوجودها وخاصيتها الحقيقة الوحيدة في وظيفة الاستعمال، حين يجري استخدامها.

إنها تختفي في وظيفتها (التسمية)؛ ولا تعود مهمّة في ذاتها كلمة بل كعلامة فقط؛ لا يعود يشار إلى قوتها على كشف الوجود؛ بل يتولى "اللوجوس" تزويد العلامات بواقع جاهر معروف سلفاً لكي تشير إليه. لا تعود هناك مشكلة في جانب الكلمات وتتركز المشكلة الحقيقة في جانب الذات التي تستخدم الكلمات. هكذا يُنظر إلى الكلمات كأدوات للإنسان من أجل توصيل فكره. وهكذا يُنظر إليها في النهاية على أنها أداة للذات منفصلة تمام الانفصال عن وجود الشيء الذي تفكّر فيه.

يتصل بهذه الفكرة اتصالاً وثيقاً تصور اللغة كشكل رمزي، وهو التصور الذي أصبح مألفاً لنا من خلال فلسفة إرنست كاسيرر . E.Cassirer . فهنا أيضاً ما تزال الوظيفة الأداتية للغة هي المبدأ وهي الأساس؛ وإن كان ذلك بطريقة تتجاوز وظيفتها ك مجرد علامة. يرى جادمر أن لغويات كاسيرر الحديثة، وكذلك فلسفة اللغة الحديثة بصفة عامة، تخطيء حين تجعل "الشكل" في اللغة قاعدها ومحور اهتمامها. فهل اللغة، بوصفها لغة، هي

شكلٌ رمزي؟ وهل يفي مفهومُ الشكل بما يمكننا أن نسميه "الصيغة اللغوية Lsinguisticality للخبرة الإنسانية"؟ أو هو تصورٌ سكوني يجرد الكلمة من طابعها كحدث، من قوتها على القول، من منزلتها كشيء أكثر بكثير من مجرد أداة للذات؟

إذا لم تكن اللغة علامَةً، ولا هي شكل رمزي يدعه الإنسان، فماذا تكون إذن؟ أولاً وقبل كل شيء، الكلمات ليست شيئاً يتسمى للإنسان، بل هي شيء يتسمى إلى الموقف ! إن المرء ليبحث عن الكلمات، الكلمات التي تتناسب إلى الموقف. إن ما تحمله الكلمات حين يقول المرء "الشجرة الخضراء" ليس تأملاً انعكاسياً بشرياً بقدر ما هو الموضوع نفسه. الذي يهم هنا ليس شكل العبارة أو حقيقة أن العبارة تدلّي بها ذاتٌ إنسانية ؛ بل المهم هنا هو حقيقة أن الشجرة يتم كشفُها في ضوء معين. إن صانع العبارة لم يخترع أي كلمة من كلماتها، لقد تعلمَها. وعملية تعلم اللغة لا تأتي إلا بالتدريج ومن خلال الانغمار في تيار الموروث. صانع العبارة لم يصنع كلمةً ثم يسبغ عليها معنى معيناً ؛ فهذا التصور هو بناءً ذهنياً محض للنظرية اللغوية. يقول جادامر :

"الكلمة اللغوية ليست "علامة" يقبض عليها المرء ؛ ولا هي شيء موجود يشكّله المرء ويسبغ عليه معنى ما فيصنع منه علامة ليظهر بها شيئاً آخر ؛ فكلا الاحتمالين خطأ. وإنما وجہ الأمر أن المعنى الأمثل يقع في الكلمة نفسها. إن الكلمة هي دائماً مُحللةً بالمعنى سلفاً".

من الخطأ أن نتصور أن الخبرة هي معطى غير لغوی يُقيّضُ المرءُ له كلمات يشكل لاحق ومن خلال فعل تأملي انعكاسي. إنما الخبرة والتفكير والفهم شيءٌ لغویٌ قلباً و قالباً، وما يفعل المرء حين يصوغ عبارة إلا أن يستخدم الكلمات المتناسبة أصلًا إلى الموقف. وإن تقييضَ كلمات لوصف الخبرة ليس بالفعل العشوائي، بل هو إذعان لمقتضيات الخبرة.

تكوين كلمات إذن ليس صنيعة التأمل بل الخبرة. إنه ليس تعبيرًا عن روح أو عقل بل عن موقف أو وجود : "والتفكير الذي يبحث عن تعبير لا يربط نفسه به "عقل" بل بحقيقة، بمسألة". ولكي يوضح جادامر العلاقة الوثيقة بين الكلمة والتفكير والقول فهو يشير إلى مذهب "التجسد" Incarnation : إن وحدة الفكر والقول الخاصة بسر التجسد في عقيدة التثليث (الكلمةُ كان كلامةً حتى قبلَ أن يصبحَ جسداً) تتضمن فكرةً أن الكلمة الباطنة للروح لا تكون من خلال فعل تأملي ". تنبثق الكلمة بالطبع من عملية نشاط ذهني ؛ إنما يريد جادامر أن يقول بأنها ليست تجسيداً ذاتياً للتأمل نفسه. فمبدأ الأمر ومتناهه في عملية تكوين الكلمات ليست التأمل الانعكاسي بل الموضوع أو المسألة التي يجري التعبير عنها في كلمات.

أن ترى اللغةً أداةً للتأمل البشري، أو ترى الكلمات أدوات للذات، هو أشبهُ بأن تجعل الذيلَ يهز الكلب !! أن تجعلَ الشكلَ هو نقطة البداية في اللغة هو في جوهره تكرارٌ لنفس الخطأ الذي

ترتکبه الإستطیقا حين تجعل الشکل نقطهً بداعیتها. إنك إذن تجبرد الظاهره من طابعها كحدث وتفقدها "زمانیتها" ؛ وأهم من ذلك أنك تقع في خطأ اتخاذ الذات الإنسانية، بدلاً من طبيعة الشيء المراد التعبير عنه، كنقطة مرجعية ثابتة. ذلك أنه في حالة اللغة فإن قوتها القولية، وليس شكلها، هي الحقيقة المحورية والخامسة. لا يمكن للشكل أن ينفصل عن المضمون ؛ غير أنها حين ننظر إلى اللغة كأداة فنحن نفصلهما تلقائياً. لا ينبغي للغة، في رأي جادامر، أن تُصنَّف وفقاً للشكل بل وفقاً لما تنقله إلينا اللغة تاريخياً. لا يمكن للغة أن تنفصل عن الفكر.

هكذا يبرهن جادامر على مبدأ وحدة اللغة والفكر نفسه، ومبدأ الصبغة غير التأملية لعملية تكوين الكلمات ؛ وكلا المبدئين يرفض فكرة اللغة كعلماء. اللغة عند جادامر ظاهرة شاملة محیطة، كالفهم نفسه. ومن المحال الإمساكُ بها كواقع أو موضعها على نحو كامل. اللغة، شأنها شأن الفهم، تغمر كل شيء وتحيط بكل شيء يمكن أن يصبح موضوعاً لنا. وقد لاحظ جادامر أن اليونانيين الأوائل لم يكن لديهم كلمةٌ أو تصوّرٌ للغة نفسها ؛ فاللغة، شأنها شأن الوجود والفهم، هي "وسط" وليس أداة. ويوجز جادامر رأيه عن الشكل، وعن وحدة الفكر واللغة والفهم، وعن خفاء اللغة ولاشعوريتها فيقول :

"اللغة التي تحيا في الكلام، اللغة التي تغمر كل شيء وتحيط بكل فهم وتحيط بكل مفسري النصوص، تلتسم بعملية الفكر (ومن ثم بالتأويل) التحاماً، بحيث لا يبقى في يدنا شيء لو أنها

انصرفنا عما تُسلّمنا إياه اللغة في المضمون وأرداها التفكير في اللغة كشكل. لم تزل لا شعورية اللغة هي أسلوبها الحقيقي الأصيل في الوجود.»^(*)

اللغة وكشف العالم

إذا كانت وظيفة اللغة ليست الإشارة إلى الأشياء، وإذا كان اتجاه اللغة لا يمضي من الذات، عبر العلامة/ الأداة، إلى الشيء المسمى ؟ فنحن إذن بحاجة إلى تصور اللغة ووظيفتها يمضي في الاتجاه الآخر : من الشيء أو الموقف _ عبر اللغة _ إلى الذات. وقد قيَّضَ جادامر لهذا الغرض مفهومَ الكشف أو التمثيل. فاللغة تكشف لنا عالمنا (ولا نعني بعالمنا بيتتنا التي يتناولها العلم بل نعني عالمنا الحياتي). ولكي نفهم تصور جادامر للغة علينا أولاً أن نذكر ما يعنيه بالعالم، لأن اللغة عنده هي التي تخلق إمكانية أن يكون للإنسان عالم.

والعالم غير البيئة ؛ فالإنسان وحده هو منْ لديه عالم. «يتعين على المرء لكي يكون له عالم أن يكون قادرًا على أن يحتفظ أمامه بفضاء مفتوح يتسع فيه للعالم أن يتكتشف له كما هو. أن تمتلك عالمًا يعني في الوقت نفسه أن تمتلك لغة». الحيوانات مثلًا ليس لديها عالم، وليس لديها لغة. من المؤكد أن الحيوانات يفهم بعضها بعضاً بطريقة ما، ولكن هذا ليس لغة (اللهem إلا عند رجل العلم الذي يعتنق نظريةً أداتيةً محضةً إلى اللغة بوصفها علامة)، فاللغة

Ibid., pp. 201-205.(*)

بوصفها القدرة على فتح فضاء يكشف فيه عالمٌ عن نفسه هي شيءٌ لا يملأه الحيوان. فالحيوانات، على سبيل المثال، لا يمكنها استخدام جهازها التواصلي في الوصول إلى "فهم" حول موقف أو حدث في الماضي أو المستقبل؛ وحدها اللغة، بقوتها الحقيقة على تأسيس عالم، يمكنها أن تفعل ذلك.

من بالغ الخطأ أن ننظر إلى هذا "العالم" على أنه من ممتلكات الذات أو مقتنياتها. فهذا خطأ يسمُّ ويعزز التفكير الحديث المرتكز على الذاتية. إنما العالمُ شيءٌ "بين ذاتي" Intersubjective و"غير شخصي" Transpersonal وكذلك اللغة. ولما كانت اللغة مصنوعة لتلائم العالم فهي مُهيأةً للعالم وليس لذاتينا. بهذا المعنى (وليس بالمعنى العلمي) تكون اللغة شيئاً موضوعياً.

العالم إذن ليس شيئاً لشخصياً، ولا هو دائرة مغلقة على فرد معزول كأنها بالونٌ هائلٌ من إسقاط عقله وإدراكاته. والأقومُ أنَّ ننظر إلى العالم على أنه "بين الأشخاص". إنه الفهمُ المشترك بين الأشخاص والوسطُ الحاملُ لهذا الفهم. والشيء الذي يتاحه ويجعله ممكناً هو اللغة. واللغة، بوصفها مجال تفاعل متبدال، ليست في حقيقتها "أدلة" مشيدة من أجل الفهم. فلو كان الأمر كذلك لكان الإنسان يعيش في نطاق أشبه ب نطاق الفهم القائم بين الحيوانات. إنما الفهم في حالة الإنسان هو فهمٌ لغوبي، ومن ثم فالذي بين الناس هو "عالم". العالم إذن هو أرضٌ مشتركة يميزها كلُّ شخصٍ وترتبط بين كلِّ من يتواصل في إطارها.

وحيث إن الفضاء المفتوح الذي يعيش فيه الإنسان هو مجال الفهم المشترك الذي تخلقه اللغة بوصفه عالماً، فمن **البيّن** إذن أن **الإنسان يعيش في اللغة**. "ما كانت اللغة مجرد شيء مثبت يصادفه الإنسان في عالمه ؛ إنما في اللغة ومن خلال اللغة يتسمى للإنسان أن يمتلك عالماً على الإطلاق". يعني ذلك أن كلاً من اللغة والعالم يند عن التحول الكامل إلى "موضوع" Object اللغة (وكذلك العالم) تشمل الإنسان وتحيطه وتغمره بحيث لا يستطيع الإنسان، بأي معرفة أو تأمل، أن يتجاوز اللغة أو العالم. بهذا المعنى يمكننا القول بأن الخبرة اللغوية بالعالم هي "مطلق" Absolute من المطلقات. وما من موضوع للمعرفة إلا هو مشمول باللغة وواقع داخل أفق اللغة. ولنا أن نسمي هذه الحقيقة "الصيغة اللغوية لخبرة الإنسان بالعالم".

من شأن هذا التصور أن يوسع الأفق الذي نرى فيه الخبرة التأويلية توسيعاً هائلاً. فالذي نفهمه من خلال اللغة ليس مجرد خبرة معينة بل العالم الذي تتكشف داخله هذه الخبرة. إن قدرة اللغة على الكشف تتحطى حتى الزمان والمكان. ويُمكّن نصّ قدِيمٍ من أناس ذهبوا منذ عهد بعيد أن يحيي العالم اللغويَّ بين الشخصيِّ الذي كان موجوداً بين أولئك القوم بدقة مذهلة و يجعله حاضراً أمامنا. هكذا تتحلى عوالمنا اللغوية الخاصة بعالمية معينة تكمن في هذه القدرة على فهم موروثاتٍ أخرى وأماكنٍ أخرى. يقول جادamer :

إن عالمنا اللغوي الخاص، هذا العالم الذي نعيش فيه، ليس بالسياج الضيق الذي يعوق معرفة الأشياء كما هي؛ بل هو على العكس عالمٌ رَحْبٌ يحيط بكل شيء يمكن لمصيرتنا أن تمده وترفعه. من المؤكد أن كل تراث يرى العالم بطريقة مختلفة عن غيره. وأن العوالم التاريخية على مر التاريخ قد اختلفت عن بعضها البعض وعن عالمنا اليوم. غير أن العالم، في الوقت نفسه، هو دائمًا عالم إنساني؛ وهذا يعني أنه عالمٌ من خلق اللغة، عالمٌ مثلُّ في موروث أيًّا ما كان هذا الموروث. ^(*)

تتمتع اللغة بقدرة على القول تسمح لها أن تخلق العالم الذي يمكن لكل شيء أن ينكشف فيه. وتتمتع اللغة بشمول وإحاطة تسمح لنا أن نفهم مختلف العوالم التي تمثلت في اللغة، مهما تباينت وتنوعت. وتتمتع اللغة بقدرة كشف تسمح حتى للنص القصير نسبياً أن يفتح عالماً مختلفاً عن عالمنا غير أن بإمكاننا أن نفهمه.

الصيغة اللغوية والخبرة التأويلية

الخبرة التأويلية، كما لاحظنا، هي لقاءٌ بين موروث في هيئة نصٍّ منقول عبر الزمن وبين أفق المفسّر. وتقدم الصيغة اللغوية الأرض المشتركة التي يتقابلان فيها وعليها. واللغة هي الوسط الذي يختبئ فيه التراث ويتنتقل عبر الزمن. الخبرة ليست شيئاً ما

Ibid., p. 207. ^(*)

يأتي سابقاً على اللغة، بل الخبرة نفسها تحدث في اللغة وخلال اللغة. الصبغة اللغوية هي شيء يغمر الإنسان التاريخي ويختلط طريقته في الوجود في العالم. والإنسان كما لا حظنا لديه "عالم" ويعيش في عالم، وذلك بسبب اللغة وبفضل اللغة.

ومثلاً "يتهمي" الإنسان إلى جماعة معينة فإنه يتهمي إلى زمن ومكان معينين في التاريخ، ويتمي إلى بلد معين. والمرء لا يقول إنَّ الجماعة تتمي إليه أو أنَّ التاريخ من الممتلكات الشخصية لذاته؛ ولا هو بأية حال يتحكم في بلده بقدر ما يتحكم بلده في حياته وينظمها. إنه يتهمي إلى هذه الأشياء ولا تتمي هي إليه؛ إنه يشارك "فيها". بنفس الطريقة وبنفس القياس نحن نتمي إلى اللغة والتاريخ، نشارك فيهما. نحن لا نسيطر على اللغة بقدر ما نتعلّمها وندع عن مقتضياتها. وقوّة اللغة على تنظيم فكرنا وتطويقها لا تعود إلى تصلب في اللغة أو قصور بل إلى الموقف وإلى الحالة التي توصلُها. الموقف إذن ومقتضى الحال هو ما ينبغي أن تُمثلَ له ونكيف تفكيرنا وفَقْه. اللغة ليست سجناً بل هي فضاءٌ مفتوحٌ في الوجود يسمع بالتوسيع اللانهائي بحسب افتتاح المرء على التراث. لظاهرة الانتماء هذه أهمية كبرى للخبرة التأويلية؛ فهي تتيح الالتقاء بموروث المرء في النص. وبفضل انتمائنا للغة وانتماء النص إليها في الوقت نفسه يغدو انبثاقُ أفق مشترك أمراً ممكناً. وانبثاقُ (أو بزوغ) أفق مشترك هو ما يسميه جادامر "التحام الآفاق" كما يحدث للوعي التاريخي الحق. هكذا يتبيّن أنَّ الصبغة

اللغوية هي الأساس الذي يقوم عليه الوعي التاريخي الحق. فالاتسماء للغة والمشاركة فيها بوصفها الوسطَ الخاص بخبرتنا بالعالم (بل السبب الذي يتتيح لنا أن يكون لدينا عالم، فضاءً مفتوح يمكن لوجود الأشياء أن يتجلّى فيه) هما الأساس الحقيقي للخبرة التأويلية.

يعني ذلك من الوجهة المنهجية أن المرء لا يسعى إلى أن يكون سيداً على النص بل أن يكون "خادماً" له، ولا يحاول أن يلاحظ ويرى ما في النص بقدر ما يتبع ما يُقال بواسطة النص ويشارك فيه ويصغي إليه. وهنا يتلاعب جادامر بالعلاقة بين الاستماع والانتساب والخدمة التي توحّي بها الكلمة "(") Zugehörigkeit" الانتسماء). يذهب جادامر إلى أن السمع أهم من البصر وأكثر قوة. "فلا شيء يمكن أن ينـد عن السمع من خلال اللغة". لماذا كان ذلك ؟ لأنـه من خلال السمع، من خلال اللغة، يجد المرء منفذـاً إلى "اللوجوس"، إلى العالم الذي ننتـمـي إليه. هذا بالتحديد ما يمنح الخبرة التأويلية أهميتها بالنسبة للحياة الحاضرة للمفسـر. هذه الموضوعية الخاصة التي تتحلـى بها اللغة والتي تجعلـها قادرة على كشف اللثام عن الأشياء كما هي، وهذه الأبعـاد الأعمق للغة والتي تستمد منها قوتها على كشف الأشياء في وجودها، هي ما يضفي على اللغة تلك العمومية الأنطولوجية التي تجعلـ الخبرة التأويلية خبرـةً كشفـ أـنـطـولـوجـي مـفـصـحـ بـصـورـةـ مـباـشـرـةـ. هذا هو السبـ

الذي يجعل بمحنة التراث أن يخاطبنا، لا مصادفةً ولا بهرجٌ، بل بطريقة تؤثر علينا مباشرةً وتعني شيئاً معيناً بالنسبة لنا (**) .

نخلص من ذلك إلى أن المنهج الملائم للموقف التأويلي الذي يضم المفسّر والنص هو المنهج الذي يضع المفسّر في حالة افتتاح تسمح بأن يخاطبه التراث. إنها حالة توقع وتحسب وانتظار لشيء ما أن يحدث. يدرك المفسّر في هذه الحالة أنه ليس عارفاً يلتمسُ موضوعه ويمتلك زمامه ويقتنيه عن طريق اتباع منهجه يُطلعه على جلية النص ويكتشف له ما يعنيه حقاً وبهيب به أن يترك تحيزاته جانباً وينظر بعقل مفتوح نظرةً موضوعية خالصة. لا، ليس هذا منهجه جاداً في التأويل ؛ فالتأويل عند جاداً مر هو أن يكبح المفسّر رغبته في التسلط والتسيّد على النص، وأن يضع نفسه في حالة تلقّي "خبرة" لا معرفة. فاللقاء بالنص ليس استيعاباً تصوريّاً لشيء ما، بل هو "حدث" فيه ينفتح عالمٌ ما أمام المفسّر. وحيث إن كل مفسّر يقف في أفق جديد فالحدث الذي يجري، لغويًا، في الخبرة الهرمنيوطيقية هو شيءٌ جديدٌ يزعّغ، شيءٌ لم يكن موجوداً من قبل. في هذا الحدث القائم على الصبغة اللغوية والمتاح من خلال اللقاء الجدلّي بمعنى النص تتحقق الخبرة الهرمنيوطيقية وتبلغ تمامها.

خاتمة

في "الحقيقة والمنهج" بلغ جاداً مر بالهرمنيوطيقاً مستوىً جديداً من الشمول والإحاطة. لقد جَهَدَ كُلُّ من دلتاي وإميليو بِتَيْ من

Ibid., pp. 207-209. (**)

أجل تأسيس هرمنيوطيقا عامة وشاملة للعلوم الإنسانية، فماذا عن العلوم الطبيعية؟ هل تتطلب فهماً من نوع مختلف؟ لقد خلص الاثنان إلى أن تفسير نص منحدر إلينا تاريخياً يتطلب فعلاً من الفهم التاريخي متميزة تماماً عن الفهم الذي يمارسه العالم الطبيعي. أما جادامر فقد رفض هذا التمييز لأنه لم يعد يتصور الهرمنيوطيقا كشيء مقصور لا على النص ولا على العلوم الإنسانية.

الفهم، عند جادامر، هو دائماً حدث لغوي جدلٍ تاريخي؛ سواء كان ذلك في مجال العلوم أو في الإنسانيات أو في فن الطهي. والهرمنيوطيقا هي أسطولوجيا الفهم وبينومينولوجيا الفهم أيضاً. الفهم ليس فعلاً للذاتية الإنسانية، كما يفترض التصور التقليدي، بل هو الطريقة الأساسية لوجود الدازلين (الآنية) في العالم، أو أسلوبه في الوجود: الفهم ليس شيئاً يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه. ومفاتيح الفهم ليست التلاعيب والسيطرة بل المشاركة والانفتاح؛ ليست المعرفة بل الخبرة؛ ليست الميثودولوجيا (المنهج) بل الديالكتيك (الجدل). وليست غاية الهرمنيوطيقا عند جادامر أن تقدم قواعد للفهم "الصائب موضوعياً" بل أن تتصور الفهم نفسه بطريقة شاملة محيطة قدر المستطاع. لم يكن ما يشغل جادامر هو الفهم الأكثر صواباً (وبالتالي تقديم معايير للتأويل الصحيح) شأن ناقديه بي وهيرش، بل الفهم الأكثر عمقاً، الأكثر أصالة.

أخذ جادامر بتعريف هيدجر الأصلي الشامل للفهم، وتعقّده إلى مداء مقتفيًا كتابات هيدجر المتأخرة، فأبرز الجانب الأنطولوجي واللغوي للفهم. وهو بهذا السعي وبمحاولته لتأسيس هرمنيوطيقاً فلسفية منظمة فقد اقترب كثيراً من هيجل الذي يمثل قوةً مؤثرةً كبرى في الفلسفة الألمانية. إن الطابع الجدلية والنظري عند جادامر ليذكّرنا بهيجل على الفور، وإن وجه الشبه بين فينومينولوجيا الفهم عند جادامر وبين فينومينولوجيا الروح عند هيجل هو أمرٌ لا يمكن إغفاله.

لعل من الصواب أن نقول إن جادامر كان يميل إلى الوفاق مع هيجل بالقدر الذي يحيى به عن هيدجر. ومن الصواب من جهة أخرى أن نقول إن هرمنيوطيقاً جادامر الجدلية هي، ببساطة، امتدادًّا لفكرة هيجل نفسه وتصريحةً بضميره. لقد أخذ نظرية هيدجر في الفهم والأنطولوجيا ونقل التزعة الذاتية الإنسانية الحديثة ونقد التكنولوجيا، وطورَ، بلا تناقض جذري مع هيجل، هرمنيوطيقاً نظريةً ديالكتيكيةً أنطولوجيةً متعرّكةً على اللغة.

ولعل المسحة الهيجلية لهرمنيوطيقاً جادامر الهيدجرية أساساً هي بمثابة تحسين لتصور هيجل. يتجلّى ذلك بوضوح عندما يلاحظ المرء ميل هيجل في كتاباته المتأخرة إلى وصف الفهم في حدود سلبية : الفهم ليس فعلاً للإنسان بل هو حدثٌ فيه ! حيث ييزغ خطراً أن يتحوّل الإنسان إلى بقعة سلبية في تيار اللغة والترااث. إن جادامر لا يوغل في الطرف الآخر الذي يعد ذاتيةً

الإنسان بثباته نقطة البدء في كل تفكير عن الفهم، ولكنه يتخذ بالفعل موقفاً يسمح بدرجة أكبر من التفاعل الدينامي عندما يتحدث عن "الخبرة" وعن "انصهار الأفق". ومن الجدير بالذكر، في هذا الصدد، أن النقد الحديث الذي وجهه جان-ماري دوميناك لبنيوبيَّة ليفي شتراوس وميشيل فوكو لا يطالجادامر بقدر ما يطال هيدجر:

"ثمة توجه عام في فلسفة اليوم يريد أن يعكس نظام المصطلحات التي درَّجَتْ عليها الفلسفة حتى الآن، وأن ينفي النشاط المستقل للوعي : أنا لا أفكر بل أفَكَرُ، لا أقول بل أُفَقَّالُ، لا أتناول شيئاً ما بل أُتَناوِلُ، إنه من اللغة يأتي كل شيء وإليها يعود... إلخ. لقد صار النسق، في دعوى هؤلاء، سيداً على الإنسان.. النسق The System، ذلك التفكيرُ الباردُ غيرُ الشخصي والمشيدُ على حساب كلٍّ ذاتية فردية أو جماعية، ينفي أخيراً إمكانَ وجود ذات قادرة على التعبير وال فعل المستقل."

ومن الإنصاف أن نقول إن المدخل الفينومينولوجي بريء من تلك الموضوعية المجردة للنسق الخالص التي لا تخسب للإنسان حساباً؛ ومن ثم فمن الخلط والubit أن نحضر هيدجر أو جادامر في زمرة البنويين. ولكن يبقى أن نحسب بجادامر مزيَّةً انفردَ بها بفضل نزعته الهيجلية : إنه بقدر جدليته بالتحديد وحديثه عن الطبيعة الجدلية للخبرة كمبدأ أساسيٍّ في تأويليته، فهو يسمح بتصور الفهم كفعل شخصيٍّ وليس ك مجرد "حدث يحدث".

"الحقيقة والمنهج" إذن يفتح أفقاً بأكمله من الاعتبارات في النظرية الهرمنيوطيقية، فاتحًا، ربما، مرحلة جديدة مشمرة في التفكير الحديث حول التأويل. وبينما نقل هيدجر الهرمنيوطيقا إلى تصور حدث الفهم أنطولوجياً، فإن جادامر طور أنطولوجيا الفهم إلى هرمنيوطيقا جدلية تضع موضع التساؤل أرسطخ بديهيات الإستطيقا الحديثة والتأويل التاريخي، وأمكنتها أن تقدم الأساس الفلسفى لنقد جذري لتصورات التأويل السائدة في النقد الأدبي الحديث. (*)

"تذليل"

أهمية أرسطو في الهرمنيوطيقا الحديثة

المعرفة العملية Phronesis

إذا كان لب المشكلة الهرمنيوطيقية هي أن التراث الواحد ينبغي أن يعاد فهمه مرة أخرى بطريقة مختلفة، فإن المشكلة من الوجهة النطقية تتعلق بالصلة بين الكلي والجزئي. الفهم إذن هو حالة خاصة من تطبيق شيء عام على موقف خاص؛ الأمر الذي يجعل علم الأخلاق الأرسطي ذا أهمية وصللة بالنسبة لنا. صحيح أن أرسطو لم يكن معنياً بمشكلة الهرمنيوطيقا، ولاسيما بعدها التاريخي، بل بالتقدير السليم للدور الذي يتعين على العقل أن

Ibid., p. 217. (*)

يُضطّلُّ به في الفعل الأخلاقي ؛ غير أن ما يهمنا في هذا المقام هو بالتحديد أن أرسطو كان معنياً بالعقل والمعرفة غير منفصلين عن الكائن الإنساني في صيرورته الدائمة، بل محددين لذلك الكائن ومحددين به. لقد خفَّ أرسطو من حدة النزعة الذهنية عند سocrates وأفلاطون حين شرع في استقصاء مسألة الخير، وبذلك أصبح أرسطو هو مؤسس علم الأخلاق كمبحث مستقل عن الميتافيزيقا.

تناول أرسطو بالنقد فكرة أفلاطون عن الخير ووصفها بأنها تعميمٌ فارغ. وشرع بدلاً من ذلك في التساؤل عما هو خيرٌ بشكل إنساني .. ما هو الخيرُ كصفةٍ تُسند إلى الفعل الإنساني (انظر "الأخلاق النيقوماخية" الجزء الأول، القسم ٤). وقد بينَ أرسطو في نقهـة أن مساواة الخير بالمعرفة (وهو أساس نظرية سocrates وأفلاطون في الفضيلة) هي مبالغة وشطط، وأعاد الأمر إلى نصابه بأنَّ أوضح أن أساس المعرفة الأخلاقية عند الإنسان هو المجاهدة والكـدح وتطورهما إلى خلقة مـكينة وسلوك ثابت (.) Hexitis وإن اللـفـظـةـ نفسـها " Ethics " لتـدلـ علىـ أنـ أـرـسـطـوـ يـقـيمـ الفـضـيـلـةـ علىـ المـمارـسـةـ وـعـلـىـ الإـيـثـوسـ .. (Ethos الطبع، الشخصية).

تختلف الحضارة الإنسانية عن الطبيعة اختلافاً جوهرياً في أنها ليست مكاناً تتحقق فيه الإمكـانـاتـ والـقـدرـاتـ نفسـهاـ بـبسـاطـةـ. إنـ الإنسانـ يـصـبـحـ ماـ هوـ خـلالـ ماـ يـفـعـلـهـ وـكـيفـ يـفـعـلـهـ ؟ـ أيـ أنهـ يتـصرـفـ بطـرـيقـةـ مـعـيـنـةـ يـمـلـيـهاـ ماـ وـصـلـ إـلـيـهـ وـماـ أـصـبـحـ عـلـيـهـ. هـكـذـاـ يـخـلـفـ

"الإيثوس" عن "الفيزيس" في أنه نطاقٌ تتوقف فيه قوانينُ الطبيعة عن العمل. غير أنه ليس مجالاً بلا قانون وإنما هو مجال النظم البشرية وطرائق الفعل الإنسانية التي تسم بالتغيير وعدم الثبات ولا تشبه القوانين إلا شبهأً ضئيلاً^(*).

والسؤال الحق هو ما إذا كان بالإمكان وجود شيء من قبيل المعرفة الفلسفية الخاصة بالوجود الأخلاقي للإنسان، وأي دور يمكن أن تضطلع به المعرفة (اللوجوس) في الوجود الأخلاقي للإنسان. فإذا كان الإنسان بصفة دائمة يواجه الخير في هيئة موقف عملي محدد يجد نفسه فيه فإن مهمة المعرفة الأخلاقية هي أن تحدد له ما يتطلبه منه الموقف العياني ويهيب به أن يفعله. أو بعبارة أخرى ينبغي على الشخص الفاعل أن ينظر إلى الموقف العياني في ضوء ما هو مطلوب منه بصفة عامة. غير أن هذا، إن وضناه بصيغة سلبية، يعني أن المعرفة التي لا يمكن أن تطبق على الموقف العياني تبقى معرفة بلا معنى، بل تعرّض ما يتطلبه الموقف للتعميم والإبهام. هذا الحال الذي يمثل طبيعة التأمل الأخلاقي يجعل الفلسفة الأخلاقية مشكلةً صعبة منهجياً؛ ليس هذا فحسب، بل إنه يجعل مشكلةً المنهج مشكلةً ذات صلة بالأخلاق. وفي مقابل نظرية الخير القائمة على مذهب أفلاطون في المثل فإن أرسطو يؤكّد أن من المحال على علم الأخلاق أن يبلغ الدقة المتناهية التي تتمتع بها الرياضيات. بل إن طلب هذا الصنف من الدقة هو في

Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method, p. 312. (*)

حقيقة الأمر طلب غير ملائم. إن ما يلزمنا فعله هو، ببساطة، أن نضع صورةً عامةً وبواسطة هذا المخطط التمهيدي نكون قد قدمنا للوعي الأخلاقي بعض العون (انظر "الأخلاق النيقوماخية"، الجزء الأول، القسم ٧؛ والجزء الثاني، قسم ٢). ولكن كيف يتأنى هذا العون وكيف يكون ممكناً؟ إن هذا يمثل مشكلة أخلاقية بحد ذاته. فمن الواضح أن من سمات الظاهرة الأخلاقية أن الشخص الفاعل يتبعن عليه أن يعرف ويقرر بنفسه، ولا يمكن لأي شيء آخر أن ينهض بهذه المسئولية نيابة عنه. هكذا يتبيّن أن على علم الأخلاق بوصفه مبحثاً فلسفياً أن يحوز بالضرورة على المدخل الصحيح بحيث لا يغتصب مكانَ الوعي الأخلاقي. غير أن عليه أيضاً إلا ينشد معرفةً نظرية و "تاريخية" خالصة؛ بل عليه، برسيم الظاهرة، أن يساعد الوعي الأخلاقي على أن يبلغ الواضحة والجلاء فيما يتعلق بذاته. إن هذا يفرض على من يرغب في تلقى هذا العون (أي الشخص الذي يستمع إلى محاضرة أرسطو) أشياء كثيرة: إن عليه أن يكون من النصح بحيث لا يطلب من تعاليم أرسطو أكثر مما تملك أن تقدمه. ويمكننا، بصيغة إيجابية، أن نقول إن عليه، من خلال التعليم والممارسة، أن يكون قد حقق هو نفسه مسلكاً يحرص على التزامه في المواقف العيانية لحياته وعلى تصويبه من خلال التصرف الصائب (*).

كما رأينا فإن مشكلة المنهج يحددها الموضوع تحديداً تماماً، وذلك مبدأً أرسطي عام، وما يهمنا حقاً هو أن نفحص بدقة أكبر

تلك العلاقة الخاصة بين الوجود الأخلاقي والوعي الأخلاقي والتي وصفها أرسطو في كتابه "الأخلاق". لقد ظل أرسطو سقراطياً من حيث إنه أبقى المعرفة كعنصر ضروري للوجود الأخلاقي. وإن التوازن الذي أوجده بين الإرث السقراطي والأفلاطوني وبين فكرته عن "إليوس" هي بالتحديد ما يهمنا في هذا المقام. ذلك أن المشكلة الهرمنيوطيقية هي أيضاً متميزة بشكل واضح عن المعرفة "الخالصة" المنفصلة عن أي نوع معين من الوجود. لقد تحدثنا عن انتماء المؤول للتراث الذي يؤوله، وقد رأينا أن الفهم نفسه هو حدثٌ تاريخي. إن اغتراب المفسّر عن المفسّر بواسطة المنهج الموضوعي للعلم الحديث، وهو ما يميز الهرمنيوطيقا والتاريخ في القرن التاسع عشر، قد بدا كنتيجة للإضفاء الزائف للموضوعية. وهدف جادامر في الرجوع إلى مثال الأخلاق الأرسطية هو أن يساعدنا على إدراك ذلك وتفاديه. ذلك لأن المعرفة الأخلاقية، كما يصفها أرسطو، ليست معرفة موضوعية بكل تأكيد، أي أن الشخص العارف لا يقف بإزاء موقف يقوم بلاحظته فحسب؛ إنه ملتحمٌ بشكلٍ مباشرٍ بما يراه. إنه شيءٌ عليه أن يفعله.

من الجلي أن هذا ليس ما نعنيه بعملية المعرفة في مجال العلم. ومن ثم فإن التمييز الذي وضعه أرسطو بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة النظرية (Episteme) هو تمييزٌ بسيطٌ قريبٌ

المأخذ وبخاصة إذا ما تذكّرنا أن العلم عند اليونان يتخذ مثله الأعلى من الرياضيات - تلك المعرفة التي تتناول ما هو ثابت لا يتغير، المعرفة التي تعتمد على البرهان والتي يمكن من ثم أن يتعلّمها أي شخص. من المؤكد أن هرّمنوطيقاً العلوم الإنسانية ليس لديها ما تعلّمه من المعرفة الرياضية (كمقابل للمعرفة الأخلاقية). فالعلوم الإنسانية تأخذ موقفاً أقرب إلى المعرفة الأخلاقية منه لذلك الصنف "النظري" من المعرفة. إنها "علوم أخلاقية" ؛ موضوعها هو الإنسان وما يعرفه الإنسان عن نفسه. على أن الإنسان يعرف نفسه ككائن فاعل ؛ وهذا الصنف من معرفة الإنسان عن نفسه لا ترمي إلى البرهان على ما هو كائن. فالكائن الفاعل إنما ينصب اهتمامه على شيء ليس ثابتاً على الدوام بل يمكن أن يعترضه التغيير. في هذا الشيء يمكنه اكتشاف النقطة التي ينبغي عندها أن يأتي فعله. إن غاية معرفته هي أن يحكم أفعاله ويسطّر عليها.

هنا تكمن المشكلة الحقيقية للمعرفة الأخلاقية التي شغلت أرسطو في مبحثه "علم الأخلاق". ذلك أن هناك صنفاً نموذجياً من الفعل الذي تحكمه المعرفة متمثلاً فيما يسميه اليونان "Techne" أي الفن الحرفي أو "الصنعة". إنها المهارة أو المعرفة التي يحوزها الحرفي الصانع الذي "يعرف كيف" يصنع شيئاً معيناً على وجه التحديد. والسؤال الآن هو ما إذا كانت المعرفة الأخلاقية هي معرفة حرفية من هذا النوع ؟ أي معرفة كيف يصنع المرء نفسه :

هل يتعلم الإنسان أن يصنع من نفسه ما ينبغي أن يكون عليه بنفسه الطريقة التي يتعلم بها الحرف في أن يصنع أشياء معينةً وفقاً لخطته ومشيئته؟ هل يُستَّقط الإنسان نفسه على "مثال" أو "صورة" dosنفسه بالطريقة ذاتها التي يضمُر بها الحرف في مثلاً أو صورة عما يحاول أن يصنعه بيديه ويتجسد في مادته؟ (*)

هذه هي النقطة التي يمكننا عندها أن نربط بين تحليل أرسطو للمعرفة الأخلاقية وبين المشكلة الهرمنيوطيقية الخاصة بالعلوم الإنسانية الحديثة. صحيح أن الوعي الهرمنيوطيقي لا شأن له بالمعرفة التقنية ولا الأخلاقية، غير أن هذين الصنفين من المعرفة ما يزالان مشتملين على مهمة "التطبيق" نفسها التي أثبتنا آنفأً أنها المشكلة المحورية للهرمنيوطيقاً.. إن التحكم الحقيقى في المادة الخام أمرٌ مطلوبٌ عملياً في الصنعة، وهذا بالتحديد يقدم نموذجاً للمعرفة الأخلاقية. غير أن هناك فرقاً واضحاً بين المعرفة الأخلاقية ومعرفة "الصنعة"؛ فمن الجلي أن الإنسان ليس "تحت تصرف نفسه بالطريقة ذاتها التي تكون بها خامةُ الحرفِ تحت تصرفه، ومن الجلي أنه لا يملك أن "يصنع نفسه" بنفس الطريقة التي يمكن أن يصنع بها أي شيء آخر. ومن ثم فلا بد أن المعرفة التي يتطلبها وجوده الأخلاقي غير المعرفة التي يسترشد بها في صنع شيء ما.

وقد قبض أرسطو على هذا الفرق بطريقة جريئة وفريدة عندما أطلق على هذا النوع من المعرفة "المعرفة الذاتية" أي معرفة المرء لنفسه. إنه تعبيرٌ يفصل هذه المعرفة بشكلٍ مباشر عن المعرفة

Ibid., pp. 314-315. (*)

"النظرية"؛ غير أنه يفصلها أيضاً عن المعرفة "التقنية". وهذه التفرقة الأخيرة، أي تفرقها عن المعرفة التقنية، هي الأصعب إذا حددنا، كما فعل أرسطو، "موضوع" هذه المعرفة أنطولوجياً لا كشيء عام يبقى كما هو على الدوام بل كشيء مفرد يمكن أيضاً أن يختلف. ذلك أن المهمتين تبدوان للوهلة الأولى متّماً : فالشخص الذي يعرف كيف يصنع شيئاً ما يعرف "خيراً" ويرى "نفسه"، بحيث يمكنه فعلاً أن يصنعه كلما واتت الظروف : فيأخذ الخامسة الصحيحة ويتخير الوسيلة الصحيحة لإتمام العمل. لا بد إذن أنه يعرفُ كيف يطبقُ ما تعلَّمهُ بطريقة عامة على الموقف العيني الجرئي. أليس هذا الشيء نفسه هو ما يحدث بالنسبة للوعي الأخلاقي؟ أليس الشخص أيضاً الذي يتخذ القرارات الأخلاقية هو دائماً شخص قد تعلم شيئاً ما تشكّل بالتعليم والعرف بحيث يعرفُ بصفة عامة ما هو الصواب، وفعل الشيء الصحيح في الموقف الجرئي، أي أنه رأى ما هو صوابٌ داخل إطار الموقف واستوعبه؟ أليس هو أيضاً ينبغي أن يفعل ما يفعله بتخير الوسيلة الصحيحة وأن يسيطر على مسلكه بنفس الإتقان الذي يتسم به رجل الحرفة؟ فكيف إذن تُعد المعرفة الأخلاقية أمراً مختلفاً كل الاختلاف عن المعرفة التقنية؟! من تحليل أرسطو للمعرفة العملية (Phronesis) يمكن للمرء أن يستمد إجابات مختلفة عن هذا السؤال. ذلك أن قدرة أرسطو على وصف الظواهر من كل جانب من جوانبها تشكل عقريته الحقيقة.

إننا نتعلم "الصنعة" ويمكن أيضاً أن ننساها. ولتكنا لا نتعلم المعرفة الأخلاقية، ولا هو بمقدورنا أن ننساها. إننا لا نتفق بإزائها.. لا نتفق قبالتها، كما لو كانت شيئاً ما يمكن أن نكتسبه أو لا نكتسبه، مثلما يمكننا أن نختار أن نكتسب مهارةً موضوعية ما _أي "صنعة". إنما نحن دائماً مغمورون في موقف حتمية الفعل ؛ ومن ثم فلا بد أن نمتلك سلفاً معرفةً أخلاقية وأن تكون قادرین على تطبيقها. هذا هو ما يجعل مفهوم التطبيق إشكاليًّا للغاية. ذلك إننا لا يمكننا أن نطبق إلا شيئاً هو في حوزتنا بالفعل، بيد أننا لا نملك المعرفة الأخلاقية بمعنى أن نحوزها بالفعل ثم نطبقها على مواقف محددة. صحيح أن لدى الإنسان صورةً عما ينبغي أن يكونه (أفكاره عن الصواب والخطأ، عن الدمامنة والشجاعة والكرامة والإخلاص.. إلخ) وأنه بالتأكيد يسترشد بها في سلوكه. ولكن يظل هناك فرقاً أساسياً بين هذه الصورة وبين الصورة التي يسترشد بها الحرفـيـ في صنعته، أي خطـهـ لـصـنـعـ الشـيـءـ الذي هو مـقـدـمـ على صـنـعـهـ. فـماـ هوـ صـوـابـ مـثـلاـ لاـ يـكـنـ تـحـديـدـهـ تـحـديـداـ تـامـاـ بـعـزـلـ عنـ المـوـقـفـ الـذـيـ يـتـطـلـبـ منـيـ فـعـلـاـ صـائـبـاـ،ـ بيـنـماـ الصـورـةـ الـتـيـ يـرـيدـ الـحـرـفـيـ أـنـ يـصـنـعـهاـ هيـ صـورـةـ تـحـددـهاـ تـامـاـ تـلـكـ الـفـائـدـةـ المـقـصـودـةـ منـهاـ.

ومن الحق أن ما هو صواب يبدو أمراً محدداً أيضاً تحديداً مطلقاً ؛ لأننا نصوغه في قوانين وندرجـهـ في قواعد عامة للسلوك يمكن، رغم أنها غير مدونة، أن تكون محددة بدقة كبيرة وملزمة للجميع. هـكـذـاـ تـعـدـ إـقـامـةـ الـعـدـلـ مـهـمـةـ خـاصـةـ تـتـطـلـبـ المـعـرـفـةـ

والمهارة معاً في آن : ألا تكون صنعةً إذن ؟ أليست عبارة عن تطبيق القوانين والقواعد على الحالة العينية ؟ ألسنا نتحدث عن "فن" القاضي ؟ فلماذا لا يكون صنفُ المعرفة العملية التي يحوزها القاضي ، كما يصفها أرسطو ، هو تقنية أو "صنعة"؟^(*)

إذا أنعمنا النظر لرأينا أن تطبيق القوانين ينطوي على ضربٍ غريبٍ من الالتباس القضائي . إن موقفَ المحْرِفِيَّ الصانعِ جدٌ مختلفٌ . فهو بواسطة تصميم الشيء الذي يضممه بذنهه والقواعد الخاصة بتنفيذِه يمضي في تحقيق ذلك الشيء . وهو قد تضطره الظروفُ إلى تحويل خطته ، وقد يعدل عن تصوره الأول إلى تصور آخر دون أن يعني ذلك أن معرفته عما يريد فعله قد تحسنت ؛ وإنما وجه الأمر هنا أننا بيازاء القصورة المؤلم المصاحب لتطبيق المرء لمعرفته .

أما موقف الشخص وهو "يطبق" القانون فهو موقفٌ مختلفٌ تمام الاختلاف . فهو في حالة معينة سيكون عليه أن يحْجِم عن تطبيق القانون بكل حذافيره ويُكَلِّ بأسه ؛ ليس لأنه لا يملك بدائل بل لأنَّه إنْ فعلَ ذلك سيُجاذب الصواب . وهو إذ يُكَلِّ القانونَ لا ينتقص منه بل يُنْشِدُ قانوناً أفضل . وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح كبير في تحليله للعدالة : Epieikeia (Equity) "فالعدالة هي تصحيحُ القانون" . أوضح أرسطو أن كل قانون هو بالضرورة في حالة شدٌّ وتوتر مع الفعل العيني ، من حيث هو - أي القانون - شيءٌ عام ومن ثم لا يمكنه احتواء الواقع العملي بكل

عيانته. ومن الجلي أن الهرمنيوطيقا القضائية تجد مكانها الصحيح هنا. ومن ثم يجب في كل قانون أن يستخدم تأويلً من شأنه أن يشي القانون ويُخضعه أو يطوّعه لقرارات أكثر إنسانيةً وسماحة. إن القانون دائمًا ناقص، لأن به قصوراً بحد ذاته بل لأن الواقع الإنساني هو بالضرورة منقوصٌ ومُطفَّفٌ بالمقارنة بالعالم المنظم المكتمل للقانون، وهو بالتالي لا يسمح بتطبيقٍ بسيطٍ مباشرٍ للقانون.

وثمة فرق آخر بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة التقنية يتعلق بالعلاقة التصورية بين الغاية والوسيلة. لا تنطوي المعرفة التقنية بالضرورة على مداولنة مع النفس وعلى تفكُّر وتدبر، فحيثما تواجدت صنعة ما فإن كل ما علينا هو أن نتعلّمها وعندها يكون بعكتنا أن نجد الوسيلة الصحيحة. أما المعرفة الأخلاقية فهي تقتضي دائمًا ضرباً معيناً من مداولة الذات، من التفكير والتدرُّب وتقليل الأمر. والمعرفة الأخلاقية لا يمكن مطلقاً أن تكون معرفة مقدماً شأن المعرفة التي يمكن تعلُّمها. والعلاقة بين الوسيلة والغاية هنا ليست علاقةً تقليدية تسمح بأن يعرف المرءُ الوسيلة الصحيحة مقدماً، وذلك لأن الغاية الصحيحة ليست موضوع معرفة أيضاً! لا يمكن أن يكون هناك يقينٌ مقدمٌ يتعلق بما تتجه إليه الحياة الصالحة ككل. وهذا ما يجعل تعريفات أرسطو للمعرفة العملية- (Phrone-sis) غير جازمة، من حيث إن هذه المعرفة تتعلق أحياناً بالغاية أكثر من تعلقها بالوسيلة، وتتعلق أحياناً أخرى بدرجة أكبر بالوسيلة

بالوسيلة ذاتها المتخذة إلى الغاية. يعني ذلك في حقيقة الأمر أن الغاية التي تتجه إليها الحياة الصالحة ككل وترجمتها إلى مبادئ لل فعل هي أمور لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة قابلة للتعليم (**) .

هكذا يتبيّن أيضًا أن مجرد الملاعنة العملية أو "النجاعة" لا دخل لها بتعزيز الغايات الأخلاقية. الغاية في الأخلاق لا تبرر الوسيلة ؛ بل النظرُ في الوسيلة هو نفسه اعتبارٌ أخلاقي، وهذا بعينه هو ما يقوم الصواب الأخلاقي للغاية و يجعله عينياً ملماوساً. تسم "المعرفة الذاتية" التي يتحدث عنها أرسطو بحقيقة أنها تتضمن تطبيقاً قوياً وتستخدم معرفتها في الواقع المباشر للموقف المعطى. ومن ثم تكون معرفة الموقف الجزئي (وهي رغم ذلك ليست رؤية حسية) هي مكمل ضروري للمعرفة الأخلاقية. فرغم أنه من الضروري أن نرى ما يطالنا به الموقف وما يهيب بنا أن نفعله، فإن هذه الرؤية ليست رؤية حسية، بل رؤية عقلية، بنفس المعنى الذي "نرى" به من خلال التحليل الهندسي للسطح المستوية أن المثلث هو أبسط شكل ثانوي الأبعاد يمكن رسمه على سطح مستو وبالتالي يستحيل علينا أن نمضي في تقسيمنا أكثر من ذلك ويتعين علينا أن نتوقف هنا. كذلك الحال في التدبر الأخلاقي، حيث رؤية ما ينبغي فعله في الحال ليست مجرد رؤية حسية بل هي رؤية عقلية . (Nous) المعرفة الأخلاقية إذن هي معرفة من نوع خاص شديد الخصوصية ؛ فهي تضم معاً على نحو غريب كلاً من

Ibid., p. 321. (**)

الوسيلة والغاية، وتحتَّلُ بالتأليٰ عن المعرفة التقنية. ولذا فمِن العُبُث أنْ تُميِّز هنا بين المعرفة والخبرة مثلاً نَفْعُلُ بالنسبة للصنعة. فالمعنى الأخلاقية تنطوي في ذاتها على صنف من الخبرة. ولعل هذه هي الصورة الأساسية للخبرة *Erfahrung* والتي إذا قورنت بها جميع الخبرات الأخرى لتكشَّفَتْ عن مجرد اغتراب، إن لم نقل مسخ وإفساد (**) .

وللمعرفة الذاتية الخاصة بالتأمل الأخلاقي علاقَةٌ فريدة مع ذاتها. وبوسعنا أن نرى ذلك من خلال التعديلات التي أجرأها أرسطو في سياق تحليله للمعرفة العملية (). Phronesis فإلى جانب المعرفة العملية، فضيلة التأمل الحصيف، يقف "الفهم المتعاطف" (Sympathetic Understanding) انظر الأخلاق التيقوما خية، الجزء السادس، قسم (١١) . هاهنا يدخل "فهم الوجود" كتعديل لفضيلة المعرفة الأخلاقية، ففي هذه الحالة لست أنا من يتَّعيَنُ عليه أن يفعل. يترتب على ذلك أن الفهم المتعاطف يعني، ببساطة، القدرة على الحكم الأخلاقي. فالفهم المتعاطف لشخص ما يستوجب الثناء بطبيعة الحال عندما يضع هذا الشخص نفسه بتمامها في الموقف العيني للشخص الفاعل حتى يحكم عليه. إذن السؤال هنا ليس سؤالاً عن المعرفة بصفة عامة بل عن تعينها في لحظة محددة. وهذه المعرفة أيضاً ليست بأي حال معرفة تقنية أو تطبيقاً مثل هذه المعرفة. إن الشخص الدنيوي الملم بجميع الحيل والماوغات والمتسرس بكل ما هو كائن لا يملك في حقيقة الأمر

Ibid., p. 322. (**)

حالة واحدة، وهي أن ينشد هو أيضاً ما هو صواب؛ أي أنه متواحد بالشخص الآخر في هذا الشأن المشترك. والمثال الملحوظ على ذلك هو ظاهرة إسداء النصح في مسائل الضمير. فكلا الشخص الذي يت未成 النصح والشخص الذي يُسْدِيه يفترضان أنهما مرتبطان معاً في صداقة. وحدَّهم الأصدقاء من بوسِعِهِم أن ينصح بعضُهُم بعضاً، أو لنَقْلٍ بعبارة أخرى: وحدَها النصيحة التي قُسِدَ بها الود الصادق ما يحمل معنىًّا لدَي متلقي النصح. مرة أخرى نكتشف أن الشخص الذي يقوم بعملية الفهم لا يعرف ولا يحكم كفرد يقف بمنأىً ومعزلاً، بل يواكب الآخر في التفكير من منظور رابطة معينة من الاتتماء، كما لو كان هو أيضاً مشمولاً بال موقف ومتأثراً به.

ويتجلى هذا تماماً عندما ننظر في لونين آخرين من التأمل الأخلاقي أدرجهما أرسطو، وهما البصيرة *Insight* وحسن الزمالة. البصيرة هنا تعني صفة أو كيفية؟ فنقول إن شخصاً ما هو شخصٌ متبصرٌ عندما يصدر حكمًا صحيحاً عادلاً. المتبصر هو شخصٌ مهيأً لأخذ موقف الشخص الآخر بعين الاعتبار ومن ثم فهو أيضاً أميلٌ ما يكون إلى التسامح أو العفو. ومن الواضح هنا أيضاً أن هذه ليست معرفة تقنية (٤).

وأخيراً يبين أرسطو بجلاء ووضوح الطبيعة الخاصة للمعرفة الأخلاقية وفضيلة امتلاكها بأن يعرض المُسْخَ الدُّنْيَء لهذه المعرفة الأخلاقية، وهو "الدينوس" (*الفظيع*). *Deinos* إنه الشخص

Ibid., p. 323. (٤)

الذى لديه كل متطلبات المعرفة الأخلاقية وملكاتها، والذى يستطيع بمهارة كبيرة أن يستفيد من أي موقف أقصى استفادة، ولديه القدرة على أن يحول أي شيء لصالحه وأن يجد مخرجاً من كل موقف. ولكن هذا النظير الطبيعي للفرونيسيس (Phronesis) يتسم بأنه " قادر على أي شيء ". إنه يستخدم مهاراته من أجل أي غرض دون ضابط أو رابط. وليس من قبيل الصدفة أن يطلق على مثل هذا الشخص اسماً يعني أيضاً " Terrible ". فليس هناك ما هو أبشع ولا أغرب ولا أفعع من استخدام المواهب الفذة من أجل الشر. يقول جادامر :

وصفوة القبول أن وصف أسطو للظاهرة الأخلاقية، وبخاصة فضيلة المعرفة الأخلاقية، يتصل ببحثنا التأويلي صلة وثيقة. ذلك أن تحليله يقدم في الحقيقة نوذجاً معيناً من مشكلات الهرمنيوطيقا. فنحن أيضاً قد ذهبنا إلى أن التطبيق ليس جزءاً لاحقاً ولا عرضاً من ظاهرة الفهم، بل يشارك في تحديده ككل منذ البداية. فهنا أيضاً لا يتمثل التطبيق في الربط بين مبدأ كلي معطى مسبقاً وبين موقف جزئي. إن المؤوك إذ يتناول نصاً تراثياً معيناً إنما يحاول أن يطبقه على نفسه. ولكن هذا لا يعني أن النص معطى له كشيء كلي عام، لا يعني أنه يفهم النص أولاً بما هو كذلك ثم يستخدمه بعد ذلك في تطبيقات معينة. فالمؤوك لا يرمي إلى أكثر من أن يفهم هذا الشيء الكلي العام - النص، أي أن يفهم ما يقوله النص، وما يشكل معنى النص ودلالته. ولكي

يفهم ما يقوله النص، وما يشكل معنى النص ودلالته. ولكي يفهم ذلك يتبعن عليه ألا يتغافل نفسه ويتجاهل موقفه الهرمنيوطيقي الخاص. بل يجب أن يطبق النص على هذا الموقف إذا شاء أن يظفر بأي فهمٍ على الإطلاق (**) .

Ibid., p. 324. (**)

الفصل

العاشر

10

معارك حول التأويل

كان كتاب "الحقيقة والمنهج" منعطفاً هاماً في تطور الهرمنيوطيقا؛ وقد أثار هذا الكتاب العُمدة فور صدوره أصداء هائلة لدى الباحثين في المجال اللغوي والفلسفي واللاهوتي سواء داخل أوروبا أو في الولايات المتحدة. وقد تنوّعت الاستجابات ما بين تأييد حارٍ وتفهم متعاطف من جهة، وبين استنكار شديد وهجومٍ ضار من جهة أخرى. ولا نعدم من المفكرين من اتخذ موقفاً وسطاً وأثرَ أن يتناول فكرَ جادامر بحيطة وحصافة ويأخذ منه صفوته الإبداعية الحقة التي تمثل في الانفتاح الأصيل على النص، ويتنافى ما به من غلوٌ وشطط يقترب به من مظان التمييع ومزالت الذاتية.

لم يمض عام أو عامان حتى تعرض هذا الكتاب لهجوم شديد من جانب الناقد الإيطالي إميليو بي E.Betti الذي أعلن أن

الألمان يناقضون أنفسهم ولا يفهمون معنى الموضوعية في تناولهم للتأويل. وتعرض جادامر للهجوم على مدى الستينيات، من التفكيريين وغيرهم من الدارسين خارج ألمانيا. ففي الولايات المتحدة هاجمه أ.د. هيرش E.D.Hirsch في كتاب أصدره عام ١٩٦٧ بعنوان "صحة التأويل" ويقترح فيه مواصلة تقاليد الهرمنيوطيقا المنهجية التي تستهدف وضع تأويلات موضوعية للنصوص.

ولكن الاتجاه الديني الذي قويت شوكتهُ بعد الحرب العالمية الثانية في ألمانيا وجد في هييدجر وجادامر بعض العناصر الإيجابية التي تساعدهما على التصالح مع النصوص المقدسة، فاتجه ثلاثة من علماء اللاهوت الألمان إلى تبني "منهج" جادامر (وهم ر. بلتمان، ج. إيبلينج، أ. فوكس)، كما اتجه بعض علماء اللاهوت

الأمريكيين إلى اعتبار كتاب جادامر المذكور باباً يمكنهم الدخول من خلاله إلى لون من التأويل المتنبع على أساس فلسفية للنصوص المقدسة، ومنهم ح. روبنسون وج. كوب (*).

ولعل أهم المعارك الفكرية التي أضرم جادامر أوارها بفكريه التأويلي الجديد هي معركته مع يورجين هابرماس Jurgen Habermas (1929-) الذي يمثل الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت النقدية، والذي أفاد من جادامر بقدر ما خاصمه وأثخنه في سجال طويل مثير، وقدم هرمنيوطيقاً نقديةً تستحق أن نفرد لها فصلاً خاصاً يحمل اسمها واسمها.

* * *

رودلف بلتمان

نزع الأسطورية Demythologizing

يعد روالف بلتمان واحداً من كبار اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين. ورغم أن اسمه يقترن غالباً بشروع "نزع الطابع الأسطوري أو الصبغة الأسطورية من الكتاب المقدس" Demythologizing، والذي كان وما زال محل

(*) محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ١٢٣ .

خلاف، فإن شهرته كباحث كبير في "العهد الجديد" New Testament كانت راسخة قبل أن يصدر مقاله الشهير "يسوع المسيح والميثولوجيا" عام ١٩٤١. والحق أنه خطأ خطواته الأولى في اتجاه النزعة الوجودية في اللاهوت في زمن مبكر يعود إلى عام ١٩٢٦ حين أصدر كتابه "يسوع"، ومنذ ذلك الحين جعلت الخطوط الرئيسية لفكرة تتحدد تباعاً وتشكل محاولةً جادةً لمواجهة أكثر معقوليةً لمشكلة تأويل العهد الجديد تأويلاً ملائماً لإنسان القرن العشرين.

قلنا إن اسم بُلتمان يقترب عادةً بمشروع "نزع الأسطورية"؛ وهو مصطلح غير موفق لأنه يوَلِّد تصوراً خاطئاً عن عمل بُلتمان؛ إذ يوحي بأن "العهد الجديد" بالوضع الذي هو عليه يُعتبر خرافياً أو أسطورياً أو غير حقيقي ويلزم من ثم تكيف وتعديل لكي يلائم نظرنا الحالية للعالم، ويت Urgent برسم صورة للاهوتي عبقرى متھيئاً لإقصاء العناصر الأسطورية من الأنجليل بوصفها خاليةً من المعنى، وتقديم إنجيل مختلف لا يُقْنِي إلا على العناصر المقنعة التي يقبلها العقل. هذا التصور عن عمل بُلتمان هو تصوّر خاطئٌ فاحشٌ الخطأ. نزع الأسطورة لا يفترض مطلقاً حذف العناصر الأسطورية من الأنجليل أو تجاوزها وغضّ الطرف عنها، بل يؤكّد فيها المعنى الأصلي والمكتون. إن نزع الأسطورة لا يعني بحال تطويق الأنجليل لكي تلائم طرائق الرؤية الحديثة؛ إنما هو موجّه ضد نزعة الفهم الحرفي السطحية الثاوية في الأسلوب

ال الحديث في النظر إلى الأمور، ضد ميل عامة الناس (وحتى اللاهوتين) إلى اعتبار اللغة مجرد معلومات يدلّاً من النظر إليها كوسط من خلاله يواجه اللهُ الإنسانَ بإمكانية فهمٍ ذاتي جديد تماماً؛ فهمٌ غير الفهم الإغريقي وغير الفهم الطبيعي وغير الفهم الحديث. و "نزع الأسطورية" ليس أداةً في يد التزعة العقلية لفضح التزييف وتحطيم الأوثان على طريقة فرويد ونيتشه وماركس (فهناك فرقٌ بين "نزع الأسطورية" Demythologizing و "نزع التزييف" Demystification كما أوضح ريكور). ذلك أن "نزع الأسطورية" لا يرمي إلى الإطاحة بالرمز الأسطوري وتحطيمه بل يعتبر الرمز الأسطوري نافذةً لنا على "المقدس". فأأن نؤوّل الرمز يعني أن "نتذكر" معناه الأصلي الحقيقي وإن توارى الآن واحتُجب.

من الواضح أن "نزع الأسطورة" عند بلتمان يرمي إلى إحداث تحولٍ في الفهم الذاتي للمرء. ومن الواضح أن بلتمان، في مسألة الفهم الذاتي الوجودي، مدِينٌ بالشيء الكثير لهيدجر الذي كان على صلة وثيقة به في أواسط العشرينيات في جامعة ماربورج حيث كان هيدجر يُدِّبِّح كتابه "الوجود والزمان". ودون تورط في المبالغة في تأثير هيدجر على بلتمان (الذي جعل البعض، مثل ماكوري، يضاهي بين مفاهيم بلتمان ومفاهيم هيدجر مضاهةً نقطة لنقطة) فلا شك أن هيدجر كان من المؤثرات الخامسة في فكر بلتمان حول المشكلة التأويلية، وأن هذا التأثير يتجلّى بوضوح في

مفهوم "نزع الأسطورية" الذي يعد في صميمه مشروعًا هرمنيوطقياً في التأويل الوجودي.

هناك على سبيل المثال تصور بلتمان للإنسان على أنه كائنٌ مستقبليُّ التوجه وتاريخيُّ الوجود؛ وهو تصور جُدُّ قریب من تصور هيدجر الذي صرَّح به في "الوجود والزمان". بل إن هناك ثلاثة جوانب محددة أخرى على أقل تقدير في لاهوت بلتمان يقتفي فيها أثر هيدجر: (١) هناك التمييز بين اللغة المستخدمة ك مجرد معلومة ينبغي تفسيرُها موضوعياً على أنها حقيقة واقعة وبين اللغة المفعمة بالغزى الشخصي والسلطة الجذرية بالسمع والطاعة، والتي توافي مفهوم هيدجر عن الطابع الاستقافي لعبارات التقرير (وبخاصة المنطق). (٢) وهناك فكرة أن الإله (الموجود) يواجه الإنسان كـ"كلمة" Word، كلغة. وهي توافي الفكرة التي ألحَّ عليها هيدجر حول الطبيعة اللغوية للوجود كما يعرض نفسه للإنسان. (٣) وهناك أيضاً مفهوم "الرسالة المبلغة" Kerygma حيث "الإنجيل / كلمة الله" يتحدث في كلمات إلى الفهم الذاتي الوجودي. يقول بلتمان إن العهد الجديد نفسه يتوجه نحو فهم ذاتي أصيل جديد، والغايةُ من إعلان "العهد الجديد" هي غرسُ هذا الفهم الجديد في الإنسان الحديث الذي يخاطبه اليوم. "كلمة" العهد الجديد إذن هي شيءٌ شبيهٌ بتحقيق "نداء الضمير" الذي تحدثَ عنه هيدجر في "الوجود والزمان".

من المؤكد أن الدعوة إلى فهم ذاتي جديد هي تحدّ لطريقة المرء في "الوجود في العالم" في العصر الحاضر. إن بلتمان لا يود أن يمحو "فضائح" العهد الجديد بل أن يسلّك "الناضج" في نصابه ويضعه موضعه. وهو يفعل ذلك لا بالتوكيد الإيماني على أساطير تؤخذ معناها الحرفي، ولا بالاعتقاد في معلومات كوزمولوجية واضحة البطلان، بل بالإهابة بالطاعة المطلقة والافتتاح على النعمة والغبطة والحرية في الإيمان. تشير أطروحتات بلتمان في مشكلة الهرمنيوطيقا بشكل واضح ومحدد إلى أنه يعرّفها دائمًا على أنها نظرية في الفهم بما هو كذلك.

وفي كتابه "مشكلة الهرمنيوطيقا" (١٩٥٠) يعيد بلتمان التوكيد على المبدأ البروتستانتي القائل بالحرية التامة في البحث، ويعضي إلى حد القول مرة ثانية بأن الإنجيل يخضع لشروط الفهم نفسها وللمبادئ الفيلولوجية والتاريخية نفسها التي تطبق على أي كتاب آخر. ومن ثم فإن "مشكلة الهرمنيوطيقا" ليست وقفاً على اللاهوت بل هي قائمة في كل تفسير سواء كان تفسير وثائق قانونية أو تفسير أعمال تاريخية أو أدبية أو تفسير الكتاب المقدس. وبطبيعة الحال يبقى لب المشكلة هو تحديد مكونات الفهم التاريخي بالنسبة لنص من النصوص. يرى بلتمان أن السؤال الهرمنيوطيقي هو : "كيف نفهم الوثائق التاريخية المنحدرة إلينا في التراث؟"، وهو بدوره يقوم على سؤال "ما هي طبيعة المعرفة التاريخية؟". لهذه المشكلة كرسَ بلتمان نصف "محاضرات جيفورد" (١٩٥٥)

، وإلى ذلك التحليل الذي قدمه في هذه المحاضرات على وجه التحديد وجَهَ إميليو بيَّن فيما بعد اعتراضًا عنيفًا.

بَيْنُوَّ بِلْتَمَانْ أَنَّ كُلَّ تَفسير لِلتَّارِيخِ أَوْ لِأَيِّ وِثْقَةٍ تَارِيخِيَّةٍ يَحدُوهُ اهْتِمَامٌ مُعِينٌ وَتَوْجِهٌ مُصَلَّحةٌ مُعِينَةٌ ؛ هَذَا الْهَتِّمَامُ بِدُورِهِ يَرْتَكِزُ عَلَى فَهْمٍ مُبَدِّئِي مُعِينٍ لِلْمَوْضُوعِ. مِنْ هَذَا الْهَتِّمَامُ وَهَذَا الْفَهْمِ يَتَشَكَّلُ "الْسُّؤَالُ" الْمَطْرُوحُ عَلَى النَّصِّ. وَبِدُونِ هَذِينِ الشَّرْطَيْنِ لَنْ يَكُنْ لِسُؤَالٍ أَنْ يُطْرَحُ وَلَنْ يَكُونُ هُنَاكَ أَيْ تَفسيرٌ. وَمِنْ ثُمَّ فَمَا مِنْ تَأْوِيلٍ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَرْشِدٌ بِ"الفَهْمِ الْمُسْبِقِ" - Pre-Understanding للْمَؤْوِّلِ (مَا يَذَكُّرُ مَرَةً أُخْرَى بِتَحْدِيدَاتِ

هِيَدْجَرُ عَنِ الْبُنْيَى الْمُسْبِقَةِ لِلْفَهْمِ فِي "الْوُجُودِ وَالزَّمَانِ" بِوَصْفِهَا الشَّرْوَطَ الْمُسْبِقَةَ لِلتَّأْوِيلِ) . فَإِذَا طَبَقْنَا ذَلِكَ عَلَى التَّارِيخِ فَهُوَ يَعْنِي أَنَّ الْمُؤْرِخَ يَتَخَيَّرُ دَائِمًا زَاوِيَّةً مُعِينَةً لِلرَّؤْيَاةِ أَوْ وَجْهَةً مُعِينَةً مِنَ النَّظَرِ، مَا يَعْنِي بِدُورِهِ أَنَّهُ مَنْفَتَحٌ بِالدَّرْجَةِ الْأُولَى عَلَى ذَلِكَ الْجَانِبِ مِنِ الْعَمَلِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ الَّذِي يَنْكَشِفُ لِلأَسْئَلَةِ الَّتِي تُطْرَحُ مِنْ هَذِهِ الْوَجْهَةِ مِنِ الرَّؤْيَاةِ. وَمَهْمَاهَا تَذَرَّعُ الْمُؤْرِخُ بِالْمَوْضُوعِيَّةِ فِي اسْتِقْصَاءِ مَوْضُوعِهِ فَمَا هُوَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَهْرُبَ مِنْ فَهْمِهِ الْخَاصِّ. يَقُولُ بِلْتَمَانْ "بِمَجْرِدِ اخْتِيَارِ زَاوِيَّةٍ مُعِينَةٍ لِلرَّؤْيَاةِ يَكُونُ قَدْ بَدَأَ عَمَلَهُ مَا يُمْكِنُ أَنْ أَسْمِيَهُ التَّلَاقِي الْوَجُودِيِّ مَعَ التَّارِيخِ. فَالتَّارِيخُ لَا يَتَحَلَّ بِالْمَعْنَى إِلَّا عِنْدَمَا يَقْفَدُ الْمُؤْرِخُ نَفْسَهُ دَاخِلَ التَّارِيخِ وَيَشَارِكُ فِي التَّارِيخِ". ثُمَّ يَسْتَشْهِدُ بِلْتَمَانُ بِكُولِنجُوُودِ فِي قَوْلِهِ بِأَنَّ الْأَحْدَاثَ يَجُبُ أَنْ يُعَادَ تَمْثِيلُهَا فِي عَقْلِ الْمُؤْرِخِ وَهَكُذا لَا تَغُدو مَوْضُوعِيَّةُ

ومعروفة له إلا لأنها أيضاً ذاتية^(*). ومadam المعنى لا يزع إلا من علاقة المؤول بالمستقبل، فإنه يغدو مستحيلاً الحديثُ عن معنى موضوعي – أي بلا وجهة رأي، ومادمنا لم نعد نزعم معرفة نهاية التاريخ وغايته فإن "السؤال عن المعنى في التاريخ (ككل) قد أصبح سؤالاً بلا معنى".

والحق أن "مبدأ هيرزبرج" قد يسري هنا في صورة أكثر جذريةً : أي أن الموضوع الملاحظ نفسه يتغير بعض الشيء بفعل حالة كونه يلاحظ. إن المؤرخ هو جزء من المجال نفسه الذي يلاحظه. والمعرفة التاريخية هي نفسها حدثٌ تاريخي ؛ ومن ثم فإن الذات والموضوع في علم التاريخ لا ينفصلان ولا يوجد الوارد منهما بعزل عن الآخر. ولهذه الحقيقة، فيرأى بلتمان، متضمناتٌ تخص الإيمان المسيحي، وخاصة من حيث إن المسيحي خلال اللحظة الأخرى يرتفع فوق التاريخ ويعود فيدخله بمستقبل جديد ومن ثم بمعنى جديد يضافيه على التاريخ. وقد يقول قائل هنا إن بلتمان في فكرة الأخرويات هذه يريد أن يمضي خطوة أبعد من كولنجوود ليستخدم مدخلاً (تناولاً) لاهوتياً (آخرورياً) للسؤال عن المعنى في التاريخ. إلا أن الفكرة المحورية التي يرتكز عليها بلتمان واضحة وصريرة (وهي نفس الفكرة التي هاجمها بي) : وهي أنها

Collingwood,R.G. The Idea of History. Oxford: Clarendon^(*)

Press, 1946, p.218.

لا يمكن أن نتحدث عن معنى موضوعي في التاريخ ؛ وذلك لأن التاريخ لا يمكن أن يُعرف إلا من خلال "ذاتية" المؤرخ نفسه !

تأويلية إميليو بتي E..Betti

في عام ١٩٦٢ ، أي بعد عامين من صدور "الحقيقة والمنهج" ، أصدر المفكر والناقد والمؤرخ القانوني الإيطالي إميليو بتي Emilio Betti (1890-1968) كتاباً صغيراً يحمل عنوان

"الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية". يحمل هذا الكتاب احتجاجاً صريحاً وواضحاً ضد تناول جادامر (وكذلك بلتمان وإيلننج) لموضوع الهرمنيوطيقا. يتمثل اعتراض بتي في أن هرمنيوطيقا جادامر أولاً لا تقوم مقام المنهج ولا تخدم أي منهج للدراسات الإنسانية، وأنها ثانياً تُعرض للخطر مشروعية الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التأويل ومن ثم تثير الشكوك حول موضوعية التأويل نفسه.

يبدأ كتيب بتي بهذه الفقرة الشهيرة التي يتحسّر فيها على ما صار إليه أمر الهرمنيوطيقا في عهده : "إن الهرمنيوطيقا باعتبارها الإشكالية العامة للتأويل، ذلك البحث العام العظيم الذي فاض وتدفق بهاء وسخاء إبان الحقبة الرومانسية (أي مع شلابيرماخر ودلتاي) بوصفه الاهتمام المشترك لجميع الدراسات الإنسانية ؛ الهرمنيوطيقا التي استأثرت بانتباه العديد من عظماء الفكر في القرن التاسع عشر _ أمثال همبولت في فلسفة اللغة، وأوغست

فيلهلم فون شليجل المؤرخ الأدبي العظيم، وبوك الفيلولوجي والموسوعي، وساينيي رجل القانون، ومؤرخين كبار مثل نيبور ورانكه ودرويسن ... هذا الشكل العريق الجليل من الهرمنيوطيقا يبدو أن ضياءً آخر في الخفوت والانطفاء في الوعي الألماني الحديث^(*).

كان بيتي يسعى إلى تحديد هذا التراث الألماني الأقدم عهداً والأثري دلالة في عمله الموسوعي الأسبق "النظرية العامة للتأنويل" (١٩٥٥) الذي كان نتاج أكثر من سبع سنوات من العمل الدءوب. يقول بيتي إنه رغم كل جهوده فإن نفوذ هيذر ظل يمتد حتى بسط سلطانه على الفلسفة وعلى اللاهوت البروتستانتي وحتى بزغت ثم سادت صيغة للهرمنيوطيقا مختلفة تماماً الاختلاف عن الهرمنيوطيقا التي عرفناها وسعينا إلى ترسيخها والتي ترمي إلى تحديد القواعد الميثودولوجية العامة لعملية التأويل. كانت الصيغة الجديدة التي استأثرت بالساحة هي ثمرة الفينومينولوجيا الناشئة والأنطولوجيا الهيدجورية والاهتمام الجديد الطاغي بفلسفة اللغة. أما في مجال اللاهوت فكان تطور الهرمنيوطيقا مرتبطاً بمشروع "نزع الأسطورة" كوسيلة لمواجهة المشكلة الكبرى وهي كيف نجعل الأنجليل موصولة بحياة القارئ المعاصر ومقبولة لعقل الإنسان الحديث.

كان إميليو بيتي مؤرخاً للقانون، ومن ثم لم يكن اهتمامه منصبًا على تأصيلٍ فلسفياً للعمل الفني (كما هو الحال بالنسبة

Richard E. Palmer, Hermeneutics, p.55. (*)

لجادامر)، ولا على بلوغ فهم أعمق لطبيعة الوجود (هيدجر)، ولا على إيجاد حل عاجل لشكلة المعنى المعاصر لرسالة الإنجيل (بلتمان وإيبلينج) : كان اهتمام بي، بوصفه مؤرخاً للقانون، منصباً في حقيقة الأمر على التمييز بين الحالات المختلفة للتاؤيل في الدراسات الإنسانية وعلى صياغة مجموعة من المباديء الأساسية التي تفسر بها أفعال الإنسان ومواضيعاته. فإذا ما لزمن التفرقة بين لحظة فهم موضوع ما بحد ذاته وبين رؤية المعنى الوجودي لهذا الموضوع بالنسبة لحياة المرء نفسه ومستقبله، عندئذ يمكننا القول بأن هذه اللحظة الوجودية هي ما يشغل جادامر وبلتمان وإيبلينج، بينما انصرف بي إلى التركيز على طبيعة التفسير "الموضوعي" والإحكام المنهجي لهذا التفسير.

لا يزيد بي بأية حال أن يلغى اللحظة الذاتية من التاؤيل، أو حتى ينكر ضرورتها في كل تأويل إنساني. غير أنه يود التوكيد على أنه أياً ما كان الدور الذاتي في التأويل فإن الموضوع يبقى موضوعاً ويبقى حقيقة بالبحث عن تأويل صائب صواباً موضوعياً. إن "الموضوع" Object ليتحدث، وقد يسمعه السامع بطريقة صائبة أو خاطئة بالضبط لأن هناك معنى قابلاً للتحقق الموضوعي. وإذا لم يكن الموضوع شيئاً مختلفاً عن الملاحظ، وإذا لم يكن الموضوع يتحدث بنفسه عن نفسه.. فلماذا الإصغاء وفهم الاستماع؟!

يقول بي إن الهرمنيوطيقاً الألمانية الحديثة شغلت نفسها رغم ذلك بظاهرة "الفهم" Sinngebung أي وظيفة المفسّر الخاصة

باضفاء معنى على الموضوع) بحيث غدا هذا مساوياً للتأويل. في مستهل كتاب "الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية" (١٩٦٢) يؤكد بيti أن غرضه الأساسي هو توضيح الفرق الأساسية بين "التأويل" Auslegung و "الفهم" Sinngebung، وأن إغفال هذا الفرق هو بالتحديد ما يهدد الدراسات الإنسانية وينال من قدرتها على استخلاص نتائج صائبة صواباً موضوعياً. ولتناول الآن بضعة أمثلة من قوانين بيti التأويلية واعتراضاته على جادامر. من شأن هذه الأمثلة أن تلقي مزيداً من الضوء على موقف بيti ودفاعه عن الموضوعية. إن الموضوع التأويلي عند بيti هو "موضوعة" Objectification لروح الإنسان Geist معبر عنها في شكل ذي معنى. التأويل إذن هو بالضرورة تمييز وإعادة بناء للمعنى الذي تمكّن المؤلف، باستخدام نوع معين من المادة، من أن يجسده. ويعني ذلك بطبيعة الحال أن الملاحظ يتوجب عليه أن يتحول إلى ذاتية مغايرة، ويرتد، خلال قلب للعملية الإبداعية، إلى الفكرة أو "التأويل" الذي يتجسد في الموضوع. هكذا يتبيّن، كما يلاحظ بيti، أن الحديث عن موضوعية لا تشتمل على ذاتية المؤول هو حديث واضح البطلان. غير أن ذاتية المؤول يجب أن تنفذ إلى "غيرية" الموضوع و "آخريته"، وإلا فهو لن ينجح إلا في إسقاط ذاتيته على موضوع التأويل. هكذا يتجلّى القانون الأساسي والأول لكل تأويل، والذي يؤكد على استقلالية الموضوع، غيرية الغير، آخرية الآخر.

وهناك قانون ثان يتعلّق بسيّاق المعنى أو الكل الذي تؤوّل
الأجزاءُ المفردةُ في داخله. ثمة علاقَةٌ ترابطُ داخليٌ بين أجزاءٍ أيِّ
حديثٍ يضفيه المعنى الكلِيُّ المحيطُ المشيدُ من الأجزاء المفردة. وفي
قانون ثالث يعترفُ بيِّ بـ "موضعية/ محلية المعنى" Topicality of Meaning، أيِّ الارتباطُ بموقفِ المسؤولِ نفسه واهتماماته في
الحاضرِ والذِّي يدخلُ في كلِّ فهمٍ وفي كلِّ تأویلٍ. فالذِّي يتّسّعُ
بتفسيرِ حدثٍ في الأزمنةِ القديمةِ لا حيلةَ له إِلا أنْ يفسره وفقاً لما
خبرُهُ هو نفسهُ في حياتهِ، ولا فكاكَ له من طريقةِ الخاصةِ في الفهمِ
ومن مخزونِهِ الخاصِ من الخبرة. هنا يتّبّعُ لنا أنْ بيِّ بعيدَ كلِّ البعدِ
عن تخيلِ الفهمِ كمسألةٍ تلقُّ سلبيٌ؛ إنه على العكس يرى الفهمَ
دائماً عمليةً إعادةً تشيدَ تضمنُ خبرةَ المسؤولِ نفسهِ في العالم. بل
لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنْ بيِّ يؤكدُ مرَّةً ثانيةً "من حيثِ
المبدأ" فكرةً الفهمِ المسبقِ التي صرَحَ بها بلتمان.

غير أنّي لا يوافق بلتمان فيما خلص إليه من أنه استناداً إلى تاريخية الفهم المسبق فإن فكرة إمكان الحصول على معرفة تاريخية موضوعية هي مجرد وهم يقع فيه التفكير الساعي إلى الموضعية. يقول بنتي :

"إن النص الذي يتناوله الفهم المسبق ويضفي عليه المعنى لم يوجد لمجرد أن يدعم لنا رأينا الذي نعتقده سلفاً؛ وإنما ينبغي أن نفترض أن لدى النص شيئاً يزيد أن يقوله لنا، شيئاً لا نعرفه منذ

البداية من تلقاء أنفسنا، شيئاً يوجد بعزل عن عملية الفهم التي نقوم بها. هنا بالتحديد يتسلط الضوء على عبئية النظرة الذاتية. تلك التي تأثرت بوضوح بالفلسفة الوجودية المعاصرة والتي تريد أن تضم معاً كلاً من "التفسير/ الشرح / التأويل" *Auslegung* و "الفهم" *Sinngebung* دون تفرقة، فينتهي الأمر إلى أن تصبح موضوعية النتائج المستخلصة من عملية التأويل في الدراسات الإنسانية ككل محلَّ شُر و موضع ارتياح. ^(*)

هكذا مثلَّتُ انتقاداتُ بٰتي جادamer اعترافاً عنيفاً ضدَّ "الذاتية" الوجودية و ضدَّ تاريجية الفهم، وزعمت أن جادamer قد فشلَ في تقديم مناهج معيارية لتمييز التأويل الصحيح من التأويل الخطأ، وأنه كومَّ معاً ومن غير تمييز حالات متباعدةً من التأويل. فالمؤرخ مثلاً، كما يقول بٰتي، لا تهمه الصلةُ العمليةُ بالحاضر بقدر ما يهمه أن يغمر نفسه، متأملاً، في النص الذي يدرسُه؛ بينما يقلّب رجلُ القانون النصَّ وفي ذهنه تطبيقٌ عملي يعتزم اجتراحه في الحاضر. يترتب على ذلك أن عملية التأويل هنا مختلفتان في الطابع. ومن ثم فإن ما زعمه جادamer من أن كل تأويل يتضمن تطبيقاً على الحاضر لا يصدق بحق إلا على التأويل القانوني دون التأويل التاريجي.

وقد قام جادamer بالرد على هذه الاعتراضات في خطاب بٰتي قائلاً إنه، في "الحقيقة والمنهج" لا يقترح منهجاً بل يحاول أن

Ibid., p.58 (*)

يصف ما هو كائن في عملية الفهم. يقول جادامر إنه يحاول أن يفكّر خارج التصور العلمي الحديث عن "المنهج" وأن يتأنّل في عمومية صريحة ما يجري دائمًا في عملية الفهم. غير أن هذا الرد لم يقنع بي الذي أكّد أن جادامر قد ضل في ذاتية وجودية بلا معايير. وفي مقدمة طبعة ١٩٦٥ من "الحقيقة والمنهج" رد جادامر على بي مرة ثانية مؤكداً هذه المرة على الصبغة غير الذاتية للفهم. ذلك أن المنعطف الأنطولوجي الذي خلقه كتابه (والذي استنكره بي) أفضى بجادامر إلى أن ينظر إلى وظيفة "الوعي العامل تاريجياً" لا كعملية ذاتية بل كعملية أنطولوجية :

"لم أقصد ببحسي على الإطلاق أن أقدم نظرية عامة في التأويل تشمل على تميزات تفسر المناهج المختلفة للأفرع البحثية الخاصة، كما فعل إميليو بي بإجاده عظيمة، وإنما قصدت أن أستخلص ما هو قائم في جميع طرائق الفهم وأن أبين أن الفهم ليس بأية حال إجراءً ذاتياً بإزاء "موضوع" معطى ، بل الفهم ينتمي إلى "التاريخ العامل" Wirkungsgeschichte للشيء الموجود، وبالتالي لوجوده".

نخلص مما سبق أننا أمام تصوّرين مختلفين غاية الاختلاف حول مجال الهرمنيوطيقا وغرضها، وحول الطابع الجوهري لهذا البحث كحقل من حقول الدراسة. فالحق أن كلاً من هذين المفكرين يتبنّى تعرِيفاً مختلفاً للهرمنيوطيقا يرتكز على أساسٍ

فلسفي مختلف ويُشيد الهرمنيوطيقاً لكي تؤدي غرضاً مختلفاً. أما بيتي Betti فهو يبحث (مختلفاً) أثر دلائلي في بحثه عن منهج مؤسس للعلوم الروحية) عما هو عملي ومفید للمؤول. إنه يريد معايير لتمييز التأويل الصحيح من الخاطئ، وتمييز أصناف التأويل الواحد من الآخر. وأما جادامر فهو يسأل، متفقاً أثراً هيدجر، أسللةً من قبيل : ما هي الطبيعة الأنطولوجية للفهم ؟ أي صنف من اللقاء بالوجود تنطوي عليه العملية التأويلية ؟ كيف يدخل التراث، أي الماضي المنقول، في عملية فهم النص التاريخي ويشكل هذه العملية ؟ والآن ماذا بوسع المرء أن يقول بصدق هذا الصراع في التعريفات ؟

الحق أن هذين الموقفين ليسا متناقضين تناقضاً تاماً كما يبدوان للنظر العَجْلَى ! وإنما وجہُ الأمر أن كلاً من المفكرين، جادامر وبٰتي، يقوم بعمله على جانب مختلف من جوانب مشكلة التأويل. صحيح أن على المرء في نهاية المطاف أن يتخير أحد المنظورين، فإما المنظور الواقعي وإما المنظور الفينومينولوجي. غير أن بوسعنا أن نعرف أن كلاً من الموقفين الفلسفيين يُسدي للهرمنيوطيقاً ككل خدمةً جليلة ويقدم من زاويته مدخلاً هاماً إلى المشكلة الهرمنيوطيقية.

ا.د.هirsch E.D.

الهرمانيو طيقاً يوصفها منطقاً للتحقق

في عام ١٩٦٧ أصدر هيرش أول رسالة مستفيضة ومكتملة عن الهرمنيوطيقا العامة باللغة الإنجليزية، بعنوان "صحة التفسير" Validity of Interpretation . الحجة ناهض هيرش بعضاً من الافتراضات الأثيرة لدى النقاد والتي وجّهت التفسير الأدبي نحواً من أربعة عقود من الزمن. يذهب هيرش على سبيل المثال إلى أن مقصود المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي "تفسير" (أي شرح وتبیان المعنى اللفظي للفقرة). هذا المقصود هو كيان محدد يمكن أن تُحشد له بینة موضوعية، وبالإمكان حين توافر هذه البینة تحديد المعنى، وسوف يكون هذا المعنى مقبولاً على نحو عمومي شامل وسوف يدركه الجميع على أنه معنى صحيح. هكذا بدا أن حلم دلتساي بتأويل صائب موضوعياً هو بصدده التحقيق.

ومن البدئي أن "المعنى اللفظي" للفقرة، كما يحدده التحليل الفيلولوجي المكاف (لكل من العمل وأي بيئة خارجية تتعلق بمقاصد الكاتب) و"الدلالة" التي يحملها العمل نفسه في وقتنا الحاضر هما مسألتان مختلفتان تماماً. بل إن الداعوى الرئيسية التي يطروحها هيرش هي بالتحديد أن ضم "المعنى الحرفي" و"الدلالة"

(المعنى بالنسبة لنا) معاً وبلا تمييز يفتح مجالاً لخلط لا نهاية له؛ ويذهب هيرش إلى أن هذا المزلق قد وقع فيه جادامر ولاهوتيو الهرمنيوطيقا الجديدة. إن "المعنى" *Bedeutung*، بلغة إميليو بي، يجب أن يبقى بمعزل عن "الدلالة" *Bedentsamkeit* وإلا انفرط فقه اللغة وتفسخ ولم يعد بالإمكان الحصول على نتائج موضوعية وصادقة. وهذا التمييز هو أمر أساسي ويتوقف عليه تماستُ فقه اللغة وإمكان الموضوعية.

يقول هيرش إن غرض الهرمنيوطيقا ليس العثور على "دلالة" الفقرة بالنسبة لنا اليوم، بل تبيان معناها اللغظي نفسه. فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللغظي للفقرة على نحو موضوعي محدد. ويرى هيرش أن جادامر وأتباعه ارتكبوا خطأً مضاعفاً : فهمُ أولاً قد انشغلوا بأمور لا صلة لها بالأهمية الحقيقة للهرمنيوطيقا، وهم فضلاً عن ذلك قد تبنوا موقفاً فلسفياً بلغ من الغلوّ والشطط إلى حد التشكيك في إمكان الوصول إلى معنى قابل للتتحديد الموضوعي.

ويمضي هيرش في تبيان حجته فيقول إنه إذا كان معنى الفقرة (أي المعنى اللغظي) متغيراً لما عاد هناك معيار ثابتٌ نعرف به ما إذا كان تفسيرُ الفقرة يمضي على نحو صحيح. فما لم يميز المرء "الحذاء الزجاجي" للمعنى اللغظي الأصلي الذي كان يعنيه المؤلف، فلن يكون ثمة سبيلٌ تمييز به "سندريللا" من بقية الفتيات !

يذكرنا ذلك باعتراض بي على تأويلية جادامر : أن جادامر لا يقدم مبدئاً معيارياً راسخاً يمكن أن نحدد به المعنى "الصحيح" للفقرة تحديداً صائباً. لقد جعل هيرش المعنى اللغظي الذي عنده المؤلف وقصده وانتواه هو المقياس وهو المحك وهو المعيار. بل إنه يضيّ أبعد من ذلك فيصف المعنى اللغظي بأنه ثابتٌ لا يتغير، وبأنه محددٌ وقابلٌ للاستعادة. وفيما يلي فقرة مقتبسة من كتاب هيرش تلقي الضوء على منطقه الخاص في هذه المسألة وتكشف شيئاً من النكهة الأرسطية في عرضه :

"لذا عندما أقول بأن المعنى اللغظي شيءٌ محددٌ فإني أعني أنه كيانٌ وأنه في هوية مع ذاته ؛ وأعني فضلاً عن ذلك أنه كيانٌ يبقى دائماً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية_أي أنه ثابت لا يتغير. والحق أن هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص بأن يكون المعنى اللغظي قابلاً للاستعادة والتكرار وأن يكون دائماً هو نفس الشيء في مختلف أفعال التأويل. المعنى اللغظي إذن هو ما هو وليس أي شيء آخر، وهو دائماً نفس الشيء. هذا ما أعنيه بكلمة "التحديد" (الذي يتحلى به المعنى اللغظي) (*)".

الهرمنيوطيقا هنا تأخذ على عاتقها مهمة تزويدنا ببرير نظري لهذا "التحديد" الذي يتحلى به موضوع التأويل، ومهمة تقديم معايير يمكن بها فهم ذلك المعنى الواحد الثابت المحدد. وبالطبع

Hirsch, E. D.,JR. Validity of Interpretation. New Haven: Yale (*)
University Press, 1967.V11 46.

تشمل المهمة أيضاً أن تقول لنا الهرمنيوطيقا على أي أساس يقع اختيارنا على معنى دون آخر _ تلك هي مسألة "الصحة/ الصواب" . validity إن الهرمنيوطيقا التي لا تتعرض لقضية الصواب هي في نظر هيرش ليست هرمنيوطيقا بل أي شيء آخر. وهو، شأنه في ذلك شأن بقى، يعترض على إغفال التيار الهيدجري في الهرمنيوطيقا أو تجنبه لمسألة "الصواب" التي بدونها لا يكون هناك، ببساطة، علم للتأويل ولا منهج للوصول إلى التأويلات الصحيحة.

أما الرعم القائل بأن الهرمنيوطيقا يجب أن تعامل مع "دلالة" النص بالنسبة لنا اليوم ومع البُنى أو الآليات التي يصبح بها المعنى اللفظي ذا دلالة خاصة بنا، فهو زعم مرفوض من جانب هيرش لأنه يرى أن هذا الأمر يدخل في مجال النقد الأدبي ويقع داخل نطاق حقول أخرى غير الهرمنيوطيقا. فالهرمنيوطيقا بمعناها الصارم القديم هي "ذلك الجهد الفيلولوجي المتواضع الذي يرمي إلى الوقوف على المعنى الذي عنَّاه المؤلفُ وقصدَ إليه". هذا هو "الأساس السليم الأوحد للنقد" غير أنه ليس نقداً ؛ إنه تأويل. ولا بأس بأن تفيد الهرمنيوطيقا من التحليل المنطقي والسيرورة الذاتية وحتى حساب الاحتمالات (لتحديد التفسير الأكثر احتمالاً من بين عديد من التفسيرات الممكنة) إلا أنها تظل في جوهرها "فقه لغة". ورغم ذلك، وحتى مع هذا التقليص من نطاق الهرمنيوطيقا، فإنها تظل مبحثاً أساسياً يعلن المباديء العامة لتفسير أي وثيقةٍ

مكتوبة سواء كانت وثيقة قانونية أو دينية أو أدبية _ أو حتى في فن الطهي !

والآن ماذا ترى في هذا التعريف للهرمنيوطيقا بأنها ذلك الجهد المتواضع، والأساسي رغم ذلك، لوضع القواعد التي تحدد المعنى اللغظي للفقرة ؟ إن أكثر ما يلفت النظر فيه هو ما يحذفه ويتحلى عنه : الهرمنيوطيقا ليست معنية بالعملية الذاتية للفهم كما ينادي شلايرماخر ودلتاي، ولا بعقد صلة بين معنى مفهوم وبين الزمن الحاضر (نطاق النقد)، بل معنية بمشكلة الحكم أو الفصل فيما بين معان مفهومية أصلاً من أجل الوقوف على التفسير الصحيح من بين تفسيرات أخرى ممكنة. إنها إرشاد لفقيه اللغة الذي عليه أن يحدد من بين احتمالات عديدة ما هو المعنى الأكثر احتمالاً للفقرة.

مشكلة الهرمنيوطيقا إذن، من وجهة نظر هيرش، ليست مشكلة "ترجمة أو نقل" _ أي اجتياز المسافة التاريخية التي تفصلنا مثلاً عن "العهد الجديد" كيما تبغ دلالهُ النص بالنسبة لنا اليوم. وإنما مشكلة الهرمنيوطيقا ببساطة هي المشكلة الفيلولوجية الخاصة بتحديد المعنى اللغظي الذي يعنيه المؤلف. ومن المؤكد أن هيرش يعرف ويعرف أن وصل النص بالزمن الحاضر هو مشكلة حقيقة، غير أنه ينكر أن تكون هذه المشكلة داخلةً في حقل الهرمنيوطيقا. وهو إذ يتخذ هذا الموقف فإن عليه بالطبع أن يؤكّد أن المعنى اللغظي هو شيءٌ مستقلٌ وثابت ومحدد وبمقدور المرء أن يثبته

ويرهن عليه بيقين موضوعي. مثل هذا التصور عن المعنى اللفظي يرتكز على فرضٍ فلسفية معينة بوسعينا أن نضع عليها أيدينا، وهي فرض "المذهب الواقعي" بالدرجة الأساس، أو ربما فرض هسلر في عمله المبكر "بحوث منطقية" والذي اقتبس منه هيرش قوله بأن الموضوع القصدي الوارد قد يكون محطاً لأفعال قصدية عديدة مختلفة، ويبقى الموضوع في هذه الحالة هو نفس الموضوع.. فكرةً مستقلة أو ماهيةً منفصلة.

غير أننا إذا سايرنا هيرش في نظرته حتى النهاية، واحتزلنا الهرمنيوطيقا إلى مجرد مشكلة فيلولوجية، لاضطررنا إلى أن نزيح جانباً كل هذا التطور المعقد الذي أتى به فكر القرن العشرين بوصفه غيرَ ذي صلة بعملية التعرُّف الفعلي على المعنى اللفظي، وأصبحت الهرمنيوطيقا مجردة مجموعة من مباديء التفسير الفيلولوجية التي يمكن لمدرس اللغة أو رجل الدين أو القانون أن يستخدمها دون أن يكُرثَ نفسه بتطورات القرن العشرين في فلسفة اللغة أو في الفينومينولوجيا أو الإستمولوجيا أو الأنطولوجيا الهيدجورية. فمن ذا الذي يكتثر بهيجل أو هيذر أو جادامر إذا كان مرآمه أن يجمع معلومات عن "القصد الحقيقي" أو "المعنى اللفظي الثابت" لـ "Lycidas" ملتون. ولكن ماذا عن مشكلة فهم ما يمكن أو ما يجب أن تعنيه "Lycidas" بالنسبة لنا اليوم؟ ذلك، في رأي هيرش، شأنُ الناقد الأدبي، وتلك مهمته، غير أن الناقد الأدبي بالطبع "لن يزدرى" العمل التكنيكى المتواضع

الذي يقوم به "المفسر" وهو الأساس الوحيد للنقد حتى إذا كان المفسر منصفاً إلى المعنى النقى الأصلي الثابت فوق تغيرات الزمن وفوق التاريخ، المعنى الحقيقى المقصود بمعزلٍ عن دلالته لنا اليوم.

ولكن المشكلة الهرمنيوطيقية في حقيقة الأمر ليست مجرد مشكلة فيلولوجية، ولا يمكن بحال أن تحملنا بضعة تعريفات أرسطية على أن نضرب بكل هذه التطورات الحديثة عُرضَّاً الحائط، تلك التطورات التي أتت بها نظرية الفهم عند شلارير ماخر ودلتاي وهيدجر وجادامر، ناهيك بتلك الإسهامات الرامية إلى تعريف الفهم التاريخي سواء داخل حقل اللاهوت أو خارجه. يزعم هيرش أن المعنى اللفظي منفصلٌ في الحقيقة عن الدلالة مادمنا نستطيع في الواقع الأمر أن نميز ما كان يعني المعنى بالنسبة لمؤلفه وما يعني بالنسبة لنا، وإلا لاستحال وجود معنى موضوعي قابل للإعادة والتكرار. هذا ما يزعمه هيرش. ولكن هل هذه حجة مقبولة؟ إن حقيقة أن الموضوع الذهني يمكن أن يُرى من زوايا عديدة لا يجعل منه شيئاً ثابتاً أبداً. أما الدعوى القائلة باستحالة الموضوعية إذا تخلينا عن ذلك فهي دعوى "دائرية" أي تقع في "دور منطقى" مادامت إمكانية المعرفة الموضوعية واللاتاريخية هي ذاتها السؤال. غير أن صواب التمييز بين المعنى والدلالة يتوقف عليه صواب نظرية هيرش بأكملها عن "الصواب"! Validity ولكن هل صحيح أن الفهم يعمل بالطريقة الآلية التي يفترضها

هيرش؟ أو هل هذا الفصل بين المعنى والدلالة هو عملية تأملية حقاً قامت "بعد" فعل الفهم؟ لا يجوز أن يكون هذا الشكل من الهرمنيوطيقا هو في حقيقة الأمر نقد نصي مقنع _مشودلوجيا للتمييز تأملياً بين فهمٍ وفهم آخر؟

يقيناً أن مثل هذه النظرية الهرمنيوطيقية لا تطرح، بل تفترض مسبقاً، نظرية في كيف يحدث الفهم نفسه! (ويتبغي أن تُسأل عن مدى كفايتها كنظرية في الفهم). إنها بالأحرى تبدأ بعد الفهم. وكما يلاحظ هيرش : "يبدأ فعل الفهم كتخمين صائب (أو خاطيء)، وليس ثمة مناهج لوضع تخمينات (حدوس) أو قواعد لتوليد استبصارات؛ إنما يبدأ النشاط المشودلوجي للتأنويل عندما تبدأ في اختبار تخميناتنا ونقدتها"؛ أو كما يقول بطريقة أكثر دقة "يشتمل مبحث التأنويل على كل من حيازة الأفكار واختبارها، ويقوم لا على منهج بناء بل على منطق تحقيق" (*). فالهرمنيوطيقا عند هيرش لم تعد هي نظرية الفهم بل منطق التحقيق. إنها النظرية التي يتمنى لنا بواسطتها أن نقول : "هذا هو ما كان يعنيه المؤلف، وليس ذاك".

لقد نجح هيرش بامتياز في تحقيق ما يصبو إليه : وهو تشيد نسق واحد للوصول إلى المعاني القابلة للتحقيق الموضوعي؛ نجح ولكن بأية تكلفة؟ أولاً : لكي يجعل المعنى محدداً فقد ذهب إلى أن المعيار أو المحك يجب دائماً أن يكون هو مقصد المؤلف. وثانياً

Validity of Interpretation. p.207 . (*)

: لكي يجعل هذا المعنى موضوعياً فلا بد أن يكون ثابتاً وقابلأ للإعادة، ومن ثم فقد ذهب إلى أن المعنى اللغظي، من حيث هو معنى، هو دائماً وأبداً نفس الشيء، ولا شأن له بالمعنى بالنسبة لنا كما نجده في عملية الفهم. ولكن هل هذه الدعاوى مما يمكن قبوله ؟ إن كثيراً منها يرتكز على فروض إبستمولوجية أرسطية بالدرجة الأساس، وعلى نظرية للمعنى يتوجب تبريرها هي ذاتها على أساس فلسفية.

ترى هل أسهمت حقاً إعادة هيرش لتعريف الهرمنيوطيقا كمنطق للتحقيق في فهم المشكلة الهرمنيوطيقية في اتساعها وتعقدتها ؟ أو تراها بسطَّت المشكلة ببساطاً مفرطاً ؟ يرى إيلنج Ebeling أن "موضوع الهرمنيوطيقا هو حدث الكلمة من حيث هو حدث" ؛ وبذلك توغل الهرمنيوطيقا عميقاً إلى السؤال عن الواقع وعن طبيعة مشاركتنا في اللغة. فماذا حدث لهذه الصيغة من المشكلة الهرمنيوطيقية ؟ هي يمكن أن تُترك لمجال آخر من مجالات البحث، مثل فلسفة اللغة ؟ إن البساطة التي يتغافل بها هيرش عن متضمنات نظرية الفهم وفلسفة اللغة لتشير بأن التخصيص الضيق الذي يقترحه للهرمنيوطيقا يفتقر إلى الحكمة. وكم تتخلص مشكلة الهرمنيوطيقا وتضيق في مجال اللاهوت مثلاً لو أنها قنعت بمجرد كشف المعنى اللغظي المحتمل للمؤلف ! غير أن السؤال يطرح نفسه للتو عن طبيعة المعنى عند القديس بولس مثلاً : هل كان القديس بولس يحاول أن يوصل فهماً ذاتياً جديداً،

أم ماذا؟ هل يمكن أن نجد معايير الحكم في هذا الأمر عند القديس بولس نفسه؟ وإذا زعمنا أن مثل هذه المعايير موجودة فعلاً، فعلى أي أساس يمكننا أن نقرر ما إذا كانت هذه المعايير صحيحة؟ وهانحن قد عدنا أدراجنا إلى الحاضر مرة ثانية. وإن هذه النقطة بالتحديد هي التي تستوجب أن نبرزها ونؤكدها: فحتى المعايير الخاصة بالموضوعية والمعايير الالزامية للموضوعية هي مصنوعة من القماشة التاريخية للحاضر الذي نعيشه. ذلك بعضُ ما تحمله مشكلةُ الهرمنيوطيقا من تَعْقُدٍ، ذلك التعقد الذي يتتجاهله التعريف الضيق للهرمنيوطيقا ويبحثنا دون أن ندرى على تجاهله.

هكذا يمضي النزاع في مجال الهرمنيوطيقا. فعلى أحد الجانبين هناك المدافعون عن الموضوعية والتحقيق الذين يتظرون إلى الهرمنيوطيقا على أنها المصدر النظري لمعايير التحقيق. وعلى الجانب الآخر هناك فيينومينولوجيون الذين يرصدون حدث الفهم رصداً فينومينولوجياً، ويؤكدون على الطابع التاريخي لهذا "الحدث"، وبالتالي على قصور كل دعاوى "المعرفة الموضوعية" و"الصواب الموضوعي".

الفصل

الحادي عشر

11

هابرماس : الهرمنيوطيقا النقدية

"مازال الإنسان يصنع الآلات ويطور الأدوات حتى أصبح هو ذاته آلة بين الآلات وأداة بين الأدوات. والأدهى بعد ذلك أنه صار عبداً لها يأتمر بأمرها ويدور في الفلك المدوح الذي أفرَغَته ، ويرزح في مجال القهر الجديد الذي أفرَزَته".

ظل اهتمام النظرية التأويلية خلال تطورها منذ شلايرماخر حتى جادامر منصبًا على عبور (أو عدم عبور) الفجوة التاريخية والثقافية التي تفصل ما بين المفسّر والنص. غير أن هذا التركيز من جانب النظرية قد يحمل جرثومه وهنها وذبولها ؛ إذ يبدو أن الهرمنيوطيقا فور زوال الفجوة ستفقد مبرر وجودها ولن يعود لها دور. إلا أن الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورجين هابرماس (1929) Jurgen Habermas شق للهرمنيوطيقا طريقةً جديدةً

سواء من حيث النظرية أو التطبيق. ينتمي هابرماس إلى الجيل الثاني من مفكري "معهد البحث الاجتماعي" أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت التي اشتهرت بالمزج بين الفكر الذي يستلهم الفلسفة الماركسية وبين المناهج الناشئة للعلوم الاجتماعية ، وجعلت النقد غاية في ذاته ، وانصرف اهتمامها إلى نقد الواقع الاجتماعي (السياسي_الاقتصادي) ، أو نقد الفكر من حيث هو وثيق الصلة بمواصفات اجتماعية معينة^(*).

شيد هابرماس فلسفته على نفس الأسس الفكرية التي تقوم عليها مدرسة فرانكفورت بصفة عامة ، وأهمها أن المعرفة هي نتاج المجتمع ، وهو نتاج عرضة في كثير من الأحيان للتزييف والتشويه والتسييء ، وأن التأمل النقدي كفيل بكشف هذا الزيف والتغلب

(*) حسن محمد حسن ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، دار الوفاء للدراية الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ ، ص ٧

على هذا التشييء. وفي عام ١٩٦٨ أصدر هابرمانس كتابه "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ، وقد أفاد فيه من أفكار هيربرت ماركوز (وبخاصة في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد") وافتتح المرحلة الثانية من مراحل تطور مدرسة فرانكفورت.

شهد هابرمانس مجھودات التحدیث في ألمانيا ، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، وعايش مرحلة البناء المسترشد بالعقلانية ، حيث الخطابُ الثقافي والسياسي يكتب السؤال ويُقصي النقد. وقد دفعه ذلك إلى اختيار الاستمرار في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتخذ من "السلب" والنفي والنقد مبدأ الموجة ، ويجعل من الفلسفة أداةً لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة والمتدولة ، ولمحاكمة الفكر الوضعي الذي يكنُ له عداءً نظرياً ممكيناً(*).

تجذرَ هذا العداءُ للفكر الوضعي في قلب مدرسة فرانكفورت ب مختلفِ أجيالها ؛ وصار هاجسُها الأكبر كشفَ الأسس النظرية والتاريخية والاجتماعية التي تسيرُ هذا الفكر ، وإيماطة اللثام عن "إرادة القوة" التي تتبطن هذه الأسس ؛ الأمر الذي استدعى من أقطاب مدرسة فرانكفورت جميعاً التنقيب عن أصول (جينيالوجيا) تلك النزعة العلمية المتطرفة لدى المذاهب الوضعية.

(*) محمد نور الدين أفاءة ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ ، ص ٨-٧

هربرت ماركوز:

درس هربرت ماركوز العديد من مؤلفاته لنقد كل أشكال الاستقطاب ، وعلى رأسها الاستقطاب العلمي (النزعة العلمية المتطرفة) والتقني ، باعتبار التكنوقراطية هي الوجه الآخر للفلسفة الوضعية. "إذا كان أفالاطون أراد أن يجعل من الفلسفه ساده ، فإن التكنوقراطيين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة المجتمع" (*) .

في كتابه "العقل والثورة" يؤكّد ماركوز على أن "الوضعية" من حيث اشتقاها تعني مذهب "الإيجاب والقبول" Positivism ، وهو مان يجب أن يُفهمما في معناهما السياسي والإيديولوجي في سياق القرن التاسع عشر في فرنسا بالذات بعد الثورة الفرنسية. إن "الإيجاب" كان يعني قبول الأوضاع الراهنة والوقف منها موقف الرضا والمناصرة ؛ خلافاً للرفض أو "النفي" الذي كانت تحمل لواءه فلسفات أخرى عاصرها أوغست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧ ، رائد الوضعية ، في فرنسا أو خارجها ، أبرزها فلسفة هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) التي كانت ترتكز على فكرة السلب والتناقض ؛ وهو الاتجاه ذاته الذي سار فيه ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣ فيما بعد مع تعديله كي يقف على قدميه. هذا فضلاً عن الفلسفات الاشتراكية الخيالية في فرنسا كفلسفة سان سيمون

(*) سالم بفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفى المعاصر ، دار الطبيعة بيروت ، ١٩٩٩ ، ص ٨٢-٨٣

(١٨٢٥-١٧٦٠) ومذهب برودون (١٨٦٥-١٨٠٩) الفوضوي.

إنها اشتراكيات تستند إلى فلسفة اجتماعية رافضة تأخذ موقف الرفض من الأوضاع الراهنة ومن النظم الاجتماعية القائمة، وتدعى إلى تغييرها تغييراً جذرياً في الوقت الذي اقترنت فيه الوضعية مع كونت بالدعوة إلى الإصلاح في إطار ما هو قائم وما هو موجود. لذا فإن الإعجاب بالعلم ومعاداة الفلسفة لدى هذا المفكر لا يمكن أن يُفهم إلا في هذا السياق ، سياق الهجوم المريض على فلسفات السلب والرفض متمثلة في المذاهب الفلسفية الاجتماعية التي عرفت انتشاراً في فرنسا ، وفي فلسفة هيجل واليسار الهييجلي في ألمانيا .

لا تُفهم وضعية كونت حق الفهم إلا في ضوء نقدها ، أي في استحضار الخصم الذي كانت هذه الفلسفة تواجهه. فقد جاءت كرد فعل واعٍ على الاتجاهات النقدية الهدامة في فرنسا وألمانيا ؛ فوصفت مذهب هيجل مثلاً ، بسبب قوامه النقدي ، بأنه فلسفة سلبية تنفي أي واقع لامعقول ، وتحاول قياس الواقع وفق معايير العقل المستقل ، وهو تحدٌ للنظام القائم وبحث عن إمكانيات الأشياء من دون معرفة واقعها الفعلي ، لأنها تقتصر على الصور المنطقية ولا تصل إلى العمق الفعلي الذي لا يمكن استنتاجه في هذه الصور. إن الفلسفة السلبية ، نظراً إلى بنائها التصوري ، "تنفي (أو تذكر) الأشياء على ما هي عليه. فالآمور الواقعة التي تؤلف الوضع القائم ، أو الحالة الراهنة، حين يُنظر إليها في ضوء العقل ،

تصبح سلبية محدودة عارضة.. أي تصبح صوراً زائلة داخل عملية شاملة تؤدي إلى تجاوزها^(*). ويتجلّى الارتباط بين وضعية القرن التاسع عشر والوضعية المحدثة في توجيه الفكر نحو الأمور الواقعية ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي المعيار والفيصل في كل معرفة.

هكذا يرى ماركوز أن اسمَ الوضعية (الإيجابية) اسمٌ سجالٍ، أي لا يمكن فهمه إلا في سياق خلافيٍ واختلافيٍ ، أي لا يُفهم إلا باستحضار الخصم الذي يحاربه. حيث يتبيّن للمرء أنه نُحتَ للدلالة على ذاك التحوّل من نظرية فلسفية إلى نظرية تريد أن تكون علمية. فحلول الملاحظة محلَّ التأمل في علم الاجتماع عند كونت يعني تأكيد النظام بدلاً من أي خروج على النظام ، وهو يعني سلطة القوانين الطبيعية بدلاً من الفعل الحر ، والتآزر بدلاً من اختلاف النظام.

ينتُع ماركوز الوضعية في موضع آخر بأنها فلسفة أحادية بعد ، تعكس تطور المجتمع الأحادي البعد الجديد وأشكال الرقابة التكنوقراطية فيه. ثمة إذن طابعُ أيديولوجي ملازمٌ لكل جنوح وضعٍ وتطرف علمي. فربطُ صدق الفكر والمعرفة باختبارهما الواقعي ، وجعلُ العلوم الفيزيائية نموذجَ اليقين والدقة ، والاعتقادُ بأن تقدمَ المعرفة مَنْوَطٌ بالاحتذاء بذلك النموذج ، كلها علاماتٌ

(*) هربرت ماركوز ، العقل والثورة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٣١٣.

على انتصارِ معاييرِ الواقعِ التكنولوجي حيث يتحول العالم إلى عالم أدوات و منافع ومصالح. لذا فإن ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني هو الرفاهُ والفعاليةُ وافتقادُ الحريةُ الفردية. "وهل ثمة ما هو أكثر عقلانيةً من إلغاء الفردية عن طريق ميكانة الأعمال الضرورية اجتماعياً والشاقة رغم ذلك؟" (*) .

إن لغة الفعالية والإنتاجية هي لغةُ النظام التكنولوجي. وحتى الحقوق والحريات التي كانت عواملَ أساسيةً في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي تقل أهميتها وحيويتها في مرحلة أكثر تقدماً، وتفرغ من مضمونها التقليدي. "فقد كانت حريةُ الفكر والكلام والضمير - شأنها شأن المشروع الحر الذي كانت تخدمه وتذود عنه

ـ تهدف، وهي المكونة في جوهرها من أفكار نقدية ، إلى ترك ثقافة مادية وفكريّة بالية وتبني ثقافة أخرى أكثر فعاليةً وعقلانيةً. وعندما أخذت تلك الحرياتُ والحقوقُ صفة المؤسسات، شاطرت المجتمعَ الذي أصبحت جزءاً لا يتجزأ منه ، مصيره. وبكلمة واحدة ، إن الإنجاز يموج المقدمات" (**) .

يصف ماركوز المجتمع الصناعي المعاصر بأنه مجتمعٌ يضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية ، باعتباره مجتمعاً ترسنه حضارةً مبتكرةً ، ناجعةً ، قادرةً على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة

(*) هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ ، ص ٣٧

(**) المرجع السابق ، الصفحة ذاتها.

على ما هو زائدٌ على الحاجة ، وتحوّل ما هو كماليٌ إلى ضرورة ، وما هو هدميٌ إلى بناء ! وبمقدار ما تحول الحضارةُ القائمةُ عالمَ الشيءِ إلى بعد للجسم والروح الإنسانيين ، يصبح مفهوم الاستلاب بالذاتِ إشكالاً . فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال ، وفي بيتهما الأنثيق وأدوات الطهي الحديثة . إن الآلة التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلَت هي نفسها ، والرقابة الاجتماعية تحمل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدَتها (*) .

فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي إشكالٌ تكنولوجيةٌ بمعنى جديد . وما لا شك فيه أن البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والإنتاج قد أسهما في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي . ولكن الرقابة التقنية غدت اليوم تعبيراً عن العقل نفسه الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية ، بحيث إن كل تناقض يبدو لا عقلانياً وكل معارضة تبدو مستحيلة . يخضع المرء في المجتمع التقني الجديد لللون جديد من التبعية : تلك التي تخضع المرء لـ "نظام أشياء موضوعي" ، هو القوانين الاقتصادية وقوانين السوق وغيره .. ولئن كان "نظام الأشياء الموضوعي" هو أيضاً من صنع السيطرة ونتائجها ، فإن

(*) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

السيطرة تعتمد الآن على درجة أكبر من العقلانية ، عقلانية مجتمع يدافع عن بنية الهرمية . ويستغل في الوقت نفسه وبصفة ألمع الموارد الطبيعية والفكرية ويزع على نطاق متعاظم باستمرار أرباح هذا الاستغلال .

يقول ماركوز : "إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صبغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية ، وتقييم البرهان على أنه يستحيل "تقنياً" أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته . وبالفعل ، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية ، أو واقعة ذات صبغة سياسية ، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل . إن العقلانية التكنولوجية لا تضع السيطرة موضع اتهام ، وإنما هي تحميها بالأحرى ، والأفق الأدائي للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي وقد أضافت عليه الصفة العقلانية (**).

يبين إذن أن التقنية ليست شيئاً محايضاً عديم اللون والطعم والرائحة . كما أنها ليست مجرد تطبيق عملي لممارسة نظرية هي العلم . إنها منطق أو وضع أو موقف فلسفى أو إيديولوجي . ليست آلات وأدوات ووسائل عمل في يد الإنسان ، بل هي أدوات ووسائل تكرّس منطق السيطرة وتكشف عصر التقدم التقني وأيديولوجي النظام التكنولوجي .

(*) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

ثمة مشابهاتٌ بين هذا الموقف الذي دافع عنه ماركوز ثم هابرمانس ، وموقف هييدجر الذي يعتبر الوضعية الأساسية للأزمة الحداثة هي "الوضعية التقنية". ولأن العصر تقنيٌ، فالتقنية شكلٌ من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود أو نمطٌ من أنماط تجلياته. إنه موقفٌ يصب في القول بـ "الحادية" التقنية ، خلافاً للموقف الماركسي الذي يعتبرها مجرد تطبيقٍ للعلم^(*)

التقنية والعلم كأيديولوجيا

يرى هابرمانس أن العلم ليس بريئاً وليس محايضاً وليس نزيهاً! فالعلم في سياق العقلانية التقنية تتبَّعهُ حسابات السياسة ، أي إرادة قوة بالمعنى التيشوبي تبغي تعریتها وإخراجها إلى واضحة النهار ؛ الأمر الذي يستلزم نقد المذاهب الوضعية والتزعة العلمية المنطرفة Scientism والتزعة التقنية ، بوصفها جمِيعاً تعبيرات عن الأيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية. أما الوضعية فهي تميل إلى تخفيض العلم حتى ليتحول إلى دين جديد دوجماوي يقدم أجوبيةً وثوقيةً عن كل الأسئلة الممكنة ويقدم حلولاً ناجعةً لكل المشكلات. وأما التزعة التقنية فهي الميل إلى اعتبار التطبيق العملي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بتقدم المجتمع ، واعتباره توظيفاً عملياً محايضاً للمعرفة العلمية ؛ متناسية أن التقنية تحول البشر أنفسهم إلى وسائل وأدوات ، فتتقمع طاقاتهم الإبداعية والتحررية. وبهذا المعنى فهي أيديولوجيا تلعب دوراً أساسياً في

(*) سالم بفوت ، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفى المعاصر ، ص ٩٠-٩١.

إضفاء المشروعية على النظام الاجتماعي والسياسي الحديث القائم على العقلانية التقنية (*).

ويعود الفضل إلى ماكس فبر في استخدام مفهوم "المعقولية" لوصف الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي . والنط البرجوازي للمبادلات ، والأنمط البير وقراطية للسيطرة. وعليه فإن العقلنة تعني توسيع المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار العقلي ، والتي تسير بموازاة تصنيع العمل الاجتماعي وميكنة الحياة الاجتماعية وإضفاء الصفة الآلية والتقنية على حياة الإنسان. إن ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة هو رزوحها تحت أشكال من الرقابة المتعددة المستويات ، تُحشر في عداد العقلنة والتخطيط والترشيد التوخيية كلها تحقيقاً "غايات" و "أهداف" معقلنة.

ويؤكد هابرمانس أن "العقلنة" المتزايدة للمجتمع تم بموازاة عملية إضفاء صيغة المؤسسة على التقدم العلمي والتقني. فبقدر ما يتدخل العلم والتقنية في مؤسسات المجتمع ويفقدانها طابعها كمؤسسات ، تغدو الإنتاجية هي المعيء الوحيد للمجتمع وتضع نفسها فوق كل مصلحة .

هكذا يحوّل هابرمانس مفهوم العقلنة ، مثلما استخدمه ماكس فيبر ، ويكيّفه تكييفاً يجعله يسير على قدميه ، وليس على رأسه كما كان الأمر مع هذا الأخير. وهابرمانس، هنا ، يقتفي أثر ماركوز الذي انتقد الطابع الصوري للمعقولية في صيغتها الفيرية، وكأنها

(*) المرجع نفسه ، ص ٩١-٩٢.

مجرد عملية تتم في حدود نشاط عقلي يقرره رئيس مؤسسة رأسمالية متوكلاً منه تحقيق غايات وأغراض عملية استناداً إلى معايير العلم والتقنية. فهو يرى أنَّ خلف هذه "المعقولة" المظهرية ثمة إرادة سياسية ثاوية تسعى إلى توسيع مجال السيطرة وعقلنته. فكل عقلانية تكنولوجية يحاياها (يباطئها ويحلُّ بها) منطق للسيطرة يتمثل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء. فمادامت معقولةٌ من هذا القبيل تقوم على وضع الخطط والاختيار بينها بحثاً عن أفضلها ، واستخدام التكنولوجيا الملائمة وتهيئة الأنظمة المناسبة والمواتية لبلوغ غايات ثابتة ومحددة ، فإنها تبقى شيئاً يتم في غفلة عن التفكير ، وفي خلسة من المصالح الاجتماعية الكبرى. معقولةٌ من هذا القبيل لن تخدم سوى علاقات التسيير والتحكم التقني ؛ إنها تفترض نوعاً من السيطرة على الطبيعة أو على المجتمع. ذلك أن النشاط العقلي حينما يضع لنفسه غايات ، يتحول إلى رقابة. لذا فإن "عقلنة" شروط الحياة تعني في نهاية الأمر تحويل السيطرة إلى مؤسسة لها شرعية ، والتي لا يتبه إلى أنها شرعية سياسية : وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه ماركوز ثم هابرماس إلى ماكس فيبر.

ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي المهيمن والمسيطر لتتحول إلى نوع من السيطرة "المعقلنة" ، من دون أن تخلى مع ذلك عن طابعها غير أن الطابع القمعي لا يختفي تماماً ، بل يتخذ لنفسه مظاهر وتجليات تتمثل في خضوع الأفراد ورؤُوحِهم تحت نيرِ جهازِ

الإنتاج والتوزيع واندماجهم الكلي في مَنْطَقَهِ. إِلَّا أَنَّ الْأَفْرَادَ لَا يعون الجوهر القمعي لِكُلِّ ذَلِكَ لَأَنَّهُ يُضْفِي عَلَى نَفْسِهِ رَدَاءً جَدِيداً مِنَ الشُّرُعِيَّةِ ، مَقَادِهُ الزُّعُمُ بِأَنَّ السُّيُطَرَةَ عَلَى الطَّبِيعَةِ وَالْتَّحْكُمِ فِي الْإِنْتَاجِيَّةِ الْمُتَزاِدَةِ هُوَ مَا سُوفَ يَضْمُنُ لِلْأَفْرَادَ شَرُوطَ الْعِيشِ الرَّغِيدِ (*) .

لقد فاقَ تعااظُمُ قوى الإنتاج ، والذِّي هُوَ إِحْدَى مَعِيزَاتِ التَّقْدِيمِ الْعَلْمِيِّ وَالتَّقْنِيِّ الْمُعَاصِرِ ، كُلَّ النِّسَبِ وَالْمَحْدُودِ. وَمِبَادِيِّ الْعِلْمِ الْمُحْدِثِ قَدْ رُكِّبَتْ وَبُنِيَّتْ ، مُسِيقاً ، عَلَى نَحْوِيْكُنَّ مَعَهُ اسْتِخْدَامِهَا كَأَدَوَاتٍ مَفَاهِيمِيَّةٍ مِنْ طَرْفِ عَالَمِ الرِّقَابَةِ الْإِنْتَاجِيِّ الَّذِي يَجْدُدُ نَفْسَهُ بِصَفَّةِ أُوتُومَاتِيَّكِيَّةٍ. وَكَانَ مِنْ نَتْيَاجَهُ ذَلِكَ أَنَّ اندَمَجَتِ النَّزُعَةُ الْإِجْرَائِيَّةُ النَّظَرِيَّةُ بِالنَّزُعَةِ الْإِجْرَائِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَامْتَزَجَتْ بِهَا. وَهَكُذا قَدَّمَ الْمَنْهَجُ الْعَلْمِيُّ ، الَّذِي فَتَحَ الْبَابَ عَلَى مَصْرَاعِيهِ أَمَامَ السُّيُطَرَةِ الْفَعَالَةِ عَلَى الطَّبِيعَةِ ، مَفَاهِيمَ بُحْثَتِهِ ، وَلَكِنَّهُ قَدَّمَ أَيْضًا مَجْمُوعَ الْأَدَوَاتِ الَّتِي سَهَّلَتِ سُيُطَرَةَ الإِنْسَانِ عَلَى الإِنْسَانِ عَلَى نَحْوِيْمَطْرَدِ الْفَاعِلِيَّةِ مِنْ خَلَالِ السُّيُطَرَةِ عَلَى الطَّبِيعَةِ. وَلَقَدْ أَصْبَحَ الْعُقْلُ النَّظَرِيُّ ، بِحَفْظِهِ عَلَى بَقَائِهِ وَحِيَادِهِ ، خَادِمًا لِلْعُقْلِ الْعَمَلِيِّ. وَلَقَدْ كَانَ هَذَا التَّلَاقِي مَفِيدًا لِكُلِّيْهِمَا. وَالْيَوْمُ لَا تَزَالِ السُّيُطَرَةُ قَائِمَةً ، وَقَدْ أَخْذَتْ طَابِعًا أَكْثَرَ شَمْوَلاً بِفَضْلِ التَّكْنُولُوْجِيَا ، وَبِوْجَهِ خَاصٍ بِوْصْفِهَا تَكْنُولُوْجِيَا. فَالْتَّكْنُولُوْجِيَا تَبْرُرُ ابْتِلَاعَ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ مِنْ خَلَالِ امْتَدَادِهَا إِلَى كُلِّ دَوَائِرِ الثَّقَافَةِ.

(*) سالم يغوث ، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفى المعاصر ، ص ٩٣ - ٩٤ .

المعرفة والمصلحة:

في كتابه "المعرفة والمصلحة" الذي صدر عام ١٩٦٨ (أي في نفس العام الذي صدر فيه "التقنية والعلم كأيديولوجيا") رسم هابر ماس الخطوط العريضة لتأويليته النقدية . وذلك عندما قسمَ المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام : المصلحة التقنية أو الأداتية ، والمصلحة العملية ، والمصلحة التحررية .

أما المصلحة التقنية أو الأداتية فهي تلك التي تحكم العلوم التجريبية ؛ وتستخدم المنهج الإمبريقيـ التحليلية للوضعية لكي تستخلص المعرفة الأداتية للعلوم الطبيعية . إن ما يميز عبارات العلوم التجريبية هو أن دلالتها تكمن في قابليتها للاستغلال التقني ، وهذا هو سر الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية .

وأما المصلحة العملية ف مجالها التواصل بين البشر ، و تستخدم المنهج التأويلي ، لتنتـج المعرفة العملية .
وأما المصلحة التحررية (المصلحة الرامية للتـحرر والانعتاق) ف تستخدم النظرية النقدية لكي تظفر بمعرفة تحرر الإنسان من الزيف والوهـم .

والحق أن هابر ماس يضع الهرمنيوطيقا النقدية في موضعٍ أعمقَ بعضَ الشيءِ من الهرمنيوطيقا التقليدية ، بمعنى أنه يدرجها ضمن النطاق "التحرري" من المصلحة البشرية ، والهرمنيوطيقا النقدية التي يقترحها هابر ماس لا تـشـذُ عن الروح العامة لأسلوب البحث في مدرسة فرانكفورت ؛ فهي مركـبٌ فعالٌ من النظرية

والتطبيق وبرنامج العمل غايته أن يضاد التأثيرات التعميمية للبناء الاجتماعي للمعرفة^(*).

المعركة الفكرية بين هابرماس وجادامر

في كتاب "المعرفة والمصلحة" ظل الطابع السائد هو نقد المعرفة. ولم يقدر لهابرماس أن يشغل باله منيوطيقا النظرية والعملية بشكلٍ جادٍ دائم، ويتحول وبالتالي من نقد المعرفة إلى نقد اللغة، إلا بعد اشتباكه مع جادامر في سجال عنيف (العلم أطول المعارك الفكرية في التاريخ الحديث إذ استمر عدّة عقود من الزمن). في هذا الجدل نجد هابرماس يأخذ على جادامر ميله إلى إخضاع الفهم والتأويل لسلطة التراث (التقليد/الإرث). فالتراث في نظر هابرماس (وفي نظر كل مفكر ذي خلفية ماركسية) هووعاءً يحوي تحريفات أيديولوجية هائلةً ويختزنُ في قلبه الزيفَ والتعمية والتشبيه. زُد على ذلك أن التراث ليس شيئاً متصلةً موصولاً ثابتاً؛ فهو عرضة للتمزق الذي يحدُّه التعقل والتفكير العقلاني، وهو مليء بالتمزقات التي تخلق ألواناً من القطيعة والانقلاب. ثمة مصالح حقيقية في المنهج، وفي العلم بصفة عامة، ينطوي عليها التراث بحيث لا يكفي أن نُلمّ بأسسِ الفهم

(*) يورجين هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، ترجمة حسن صقر ، مراجعة د.ابراهيم الحيدري ، منشورات الجمل ، كولونيا_ألمانيا ، ٢٠٠١ ، ص ٣٧٢-٣٧٩.

ودعائمه بل يلزمنا خلاص ، يلزمنا انعتاق من رِبْقةِ التراث وبخاصة إذا كان هذا التراث قمعياً.

كما سخر هابرماس من إحجام جادامر عن التنظير في المنهج التأويلي واكتفائه بمجرد عرض مفاهيم موغلة في التجريد من مثل "الآفاق" و "التحام الآفاق" ، الأمر الذي استهدف الهرمنيوطيقاً لوابل من التهكم والازدراء من جانب الوضعيين.

أما السلطة التي دفع عنها جادامر وبرأها ، والحكم المسبق (أو التحيز) الذي جعل منه أداة للفهم كما أراد هيذجر ، فقد نالا قسطهما من التفنيد والنقد. ذلك أن هابرماس يرى الأحكام السبقية التي نشربُها من تراثنا كثيراً ما تكون عثرات وقيوداً على العقل ، وينبغي أن نُخضعها للتمحيص النقدي باسم العقل والتأمل. لا بد من أن نضع طاقة العقل وسلطانه في مواجهة الطبيعة الظاهرة والقبول السطحي لأطروحتات التراث وطرائقه وسبُلُه. أما المبدأ القائل بعبقريّة التخلص من الأحكام السبقية واستحالته ، والذي أخذه جادامر عن هيذجر ، فهو مبدأ خاطيء في نظر هابرماس الذي يؤكد أن بإمكان الهرمنيوطيقاً أن تقهّر التحيزات عن طريق المنهج النقدي. وإذا كان جادامر قد حاول أن يزيل التوتر بين النزعة الموضوعية والنزعـة الذاتية وينذيب الفوارق بينهما ويفض الاشتباك ، فإن هابرماس قد أعاد مرّة ثانية حكم الموضوعية في الهرمنيوطيقاً ورَدَ لها سلطانها.

وأما اللغة ، تلك التعويذة الهيدجوية التي تعبد بها هيدجر وجعلها مكافئةً للوجود ذاته ، ف فهي في نظر هابر ماس كيانٌ أيديدولوجي يخزنُ في قلبه الزيفَ والخرافة والاستلاب . وإذا كانت الأيديولوجية في اللغة قمعيةً كابيةً فإن فهم اللغة لا جدوى منه ما لم يتم التحققُ من الأيديولوجيات وتحقيقُها . ثمة فرقٌ بين الفهم من خلال اللغة وبين الانعتاق من اللغة . ومن المتيقن أن المبادرة السياسية بتصحيح الموقف أهمُ بكثيرٍ من مجرد تفسير الألفاظ . ذلك أن تشويهات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة بل من ارتباطها بالعمل وبالسلطة ، وهو ارتباط يظلُّ أعضاء المجتمع غافلين عنه وغير متنفطين إليه . الأمر إذن ينطوي على تشويه منظم لفهم وليس مجرد سوء فهم . وإذا كان الحوار لا يكفي للتغلب على هذا التشويه وهذه الغفلة فإن كشف الأيديولوجيات وتفكيكها يجب أن يمر خلال مسار التفاقيِّ من الإجراءات المعنية بـ "التفسير" - Ex -

Understanding Plaining وليس مجرد "الفهم" .

هذه بعض المناوشات الصغرى التي جرت في السجال الطويل بين هابر ماس وجادامر . فالحق أن جدل هابر ماس ينحدر إلى القلب من تأويلية جادامر ليصبح أساساً لتأويلية هابر ماس النقدية . يزعم هابر ماس أن المشكلة الجذرية في تأويلية جادامر هي أنه يظن أن كل حوار بين ذات و موضوع ، أو بين ذات وأخرى ، هو حوار صادقٌ وأصيلٌ ، ويظن أن كل التحام بين أفقين هو التحام حقيقي . لم يضع جادامر في حسابه احتمال وجود حوار زائف وإجماع

زائف. ولم يَدُرْ بخلدِه أن لعنة الفهم والتفسير الخارية المتداقة يمكن أن تفسدُها الترسِي الأيديولوجيَّةُ المسيطرةُ والعنيفةُ والمشوهةُ ، والتي قد تَشَفَّتْ وتدَقَّ بحِيث لا يراها ولا يحسها اللاعبون أنفسُهم. يتفق هابر ماس مع جاداً مِر في أنَّ الحوار يجب أن يكون تفاعلاً متبايناً حرّاً بين قوتين. ولكنه يرى أنَّ هذه الحرية التي يقوم عليها الحوار مهددة في الصميم. فما أن يصابُ الحوار بعذري الأيديولوجيَا حتى تنهار حريته ويُصبحُ الانفاق الذي يُفضي إليهُ الحوار اتفاقاً رائفاً. بإمكان الأيديولوجيا أن تخلل "ظرة العالم" World View كلياً، وتخلل "الأفق" Horizon أي مقولات الفهم التي لا يسعنا أن نرى وراءها؛ غير أن بإمكان الأيديولوجيا أيضاً أن تسلل إلى نسيج اللغة ذاتها وتسلك نفسها في سدى اللغة ولحمتها. وهكذا تصبح اللغة ، وهي الأداة الضرورية للحوار الجادامي ، حاملةً للعذري الأيديولوجي؛ وهكذا يبدو جاداً مِر في الصورة الكاريكاتورية لجرأ حُطُر يحمل حقيبة آلاتٍ جراحية ملوثة.

ويتفق هابر ماس مع جاداً مِر في أن ممارسة لعنة التأويل تعني ممارسة لعنة اللغة. غير أن ممارسة لعنة اللغة عند هابر ماس تعني ممارسة السيطرة والعنف والتحريف؛ وإذا شاءت الهرمنيوطيقاً أن تتجه إلى الحقيقة وتقصدها فلا بد لها من أن تقف خارج اللعبة كمُشاهد موضوعي. لا بد للمؤول من أن يتخدَّ موقفاً ملاحظاً خارجيَّاً غير مشارِك حتى يستطيع أن يُشخصَ بدقة تلك العمليات

المشومة والأفاسيل الشريرة التي ترتكبها الأيديولوجيا واللغة. وحيث إن كلاً من الأيديولوجيا واللغة تسرب إلى "نظرة العالم" World View حتى لدى أعمى مفكر نceği فقد كان على هابرماس أن يجد نقطةً أرشيميديةً يستطيع منها أن يفضيًّا الأسرار المحجبة للأيديولوجيا واللغة ، وقد تبين أنه أسعده حظاً من أرشيميدس نفسه. ذلك أن هابرماس استطاع أن يكتشف نقطتين من تلك النقاط لا نقطةً واحدة ، وهما بالتحديد : التحليل النفسي الفرويدي والنقد الماركسي للأيديولوجيا. أما التحليل النفسي الفرويدي فهو يقدم نموذجاً لعلاج الأدواء النابعة من التشوه المنظم الذي تلحقه الأيديولوجيا واللغة بنظره العالم. إن محلل النفسي يشجع مرضاه ، بلغة الكلام ، على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات والد الواقع اللأشورية ؟ كذلك ينبغي على الهرمنيوطيقا النقدية أن تشجع البشرية ، بلغة الخطاب ، على أن تناهض القمع والزيف والتشبيء الذي تنطوي عليه المعرفة.

وأما التراث الماركسي في نقد الأيديولوجيا ، وهو رائدٌ أساسيٌّ لفكرة مدرسة فرانكفورت بصفة عامة ، فهو يقدم نموذجاً آخر للنفاذ إلى البنى التحتية للمجتمع والنظر إلى البنية الاجتماعية للمعرفة. يقول ماركس في كتابه "الأيديولوجية الألمانية" : "الوعي لا يحدد الحياة ؛ الحياة هي التي تحدد الوعي". غير أنه بين الضروب المختلفة من الوعي والتعبير في أي مجتمع هناك وعيٌ سائدٌ وسيطر وغالب ، ووعيٌ آخرٌ مسُودٌ وخاضعٌ ومغلوبٌ على أمره.

الوعي الغالب هو وعي الطبقة الحاكمة ، وهو يشكل أيديولوجية المجتمع ، ويعمل على تبرير سلطة الطبقة المسيطرة وخدمة مصالحها وإضفاء الشرعية على أوضاعها. مهمة النقد الماركسي للأيديولوجيا هي أن يكشف النقاب عن هذه الخدعة الأيديولوجية للوعي المسيطر والتعبيرات السائدة ، ويرتكز على المصلحة المحرّرة ويهدف إلى تحرير الطبقات المقهورة.

أفاد هابرمانس إذن من التراثين الماركسي والفرويدى ، وشيد نظرية تأويلية تبدأ من افتراض أن كل معنى يتجزأ عن الاتفاق هو موضع شك في أن يكون نتاج اتفاق زائف ، وأن يكون من ثم معنى زائفاً. ومهمة الهرمنيوطيقا النقدية إذن هي البحث عن اتفاق حقيقي ومعنى أصيل . وحيث إن عملية البحث عن اتفاق هي في أمثل الأحوال مغامرة عقلية ، فقد استعار هابرمانس فكرة العقلانية التي قال بها ماكس فيبر ، ولاسيما فكريتي الفعل والفعل العقلاني.

نظريّة الفعل التواصلي Theory of Communicative Action

الفعل العقلاني ، ببساط معانه وأصرحها ، هو الفعل المخطط والمحسوب ، والمصمم لتحقيق هدف بعينه. وهو دائماً أيسراً إجراءً للظفر بأقصى نجاح ممكن. وغني عن القول أن ليست جميع الأفعال البشرية أفعالاً عقلانية ؛ ورغم ذلك فإن معظم الأفعال التي يقوم عليها المجتمع الحديث هي أفعال عقلانية : الأعمال التجارية والاستثمارية ، الإجراءات القضائية ، الإدارة المكتبية.. إلخ. قد يكون الفعل العقلاني موجهاً نحو النجاح أو النجاعة ،

وقد يكون موجهاً نحو الفهم الأصيل ؛ وقد يكون الفعل العقلاني أيضاً ذاتاً نطاق اجتماعي ، وقد يكون غير اجتماعي في نطاقه ومجاله. وفقاً لهذه التصنيفات يقسم هابر ماس الفعل العقلاني إلى :

(١) **فعل عقلاني موجه إلى النجاح** ، وهو ينقسم بدوره إلى صفين :
 فعل أداتي غير اجتماعي . يتخد نموذج العقلانية التقنية.

فعل استراتيجي اجتماعي المجال بمعنى أنه يجري في سياق توجد فيه أطراف عقلانية أخرى. والفعل الاستراتيجي هو بالضرورة فعل تنافسي ومحظوظ بهدف قمع أفعال الأطراف الأخرى أو محاصرتها أو التفوق عليها. وينقسم الفعل الاستراتيجي إلى قسمين :

أ. **فعل استراتيجي صريح** : حيث جميع الأطراف على علم بأنها في عملية تنافسية. مثل ذلك المباريات ، المناوشات ، الإجراءات القانونية .. إلخ.

ب. **فعل استراتيجي مُضمر** : وينقسم بدوره إلى صفين :

١. **فعل ينطوي على خداع شعوري** : مثل ذلك التلاعب والإغواء ، حيث هناك طرف واحد يدرى بالخدعة.

٢. **فعل ينطوي على خداع لأشعوري** : مثل ذلك التحريف الأيديولوجي ، حيث جميع الأطراف لا تدرى بالخدعة.

(٢) **فعل تواصلي communicative action** ، وهو الفعل العقلاني

الوحيد الذي يرمي إلى فهم حقيقي. والفرق المميز له عن الفعل الاستراتيجي هو أن الفعل التواصلي غير تافسي. ورغم أنه عقلاني الصبغة فهو قائم على التواضع ومدفوع بالفهم التعاوني البينذاتي Intersubjective ومجرد من الأنانية والمصلحة الذاتية.

يذهب هابر ماس إلى أننا بقصد الفعل التواصلي تلزمتنا هرمنيوطيقاً نقدية للوصول إلى الغاية المشتركة من هذا الفعل وهو الفهم المتبادل. وبقصد الفعل الاستراتيجي تلزمنا هرمنيوطيقاً نقدية تكشف النوايا الخبيثة والمقاصد الشريرة التي تتبع الفعل الاستراتيجي. وحيث إن كلاً من الفعلين التواصلي والاستراتيجي يتجسد في اللغة ، فإن على الهرمنيوطيقاً نقدية أن تولي عنايتها باللغة. وهما ينزع المنعطفُ اللغوي الشهير لهابر ماس : التحول من نقد المعرفة إلى نقد اللغة ، والذي يُدخلُ النقدَ الأسلوبِي للأيديولوجية عند ماركس إلى داخل نطاق علم اللغة (اللسانيات).

المنهج التأويلي لهابر ماس: البراجماتطيقا العامة :

تنقسم دراسة اللغة في عامة الأحوال إلى الأقسام التالية (ضاربين صحفاً في هذا المقام عن "علم الأصوات الكلامية" Phonology و "علم تمثيل الأصوات" Phonetics و "علم الصرف" Morphology):

- علم النظم (التراكتيبية) Syntactics الذي يدرس علاقة العلامات اللغوية بعضها البعض .

- علم دلالة الألفاظ (السيمانطيكا / المعاني) Semantics الذي يدرس علاقة العلامات اللغوية بـ "الواقع الخارج عن اللغة" Extralinguistic Reality .

- التداولية (البراجماتيكا) Pragmatics التي تدرس علاقة العلامات اللغوية المستخدميها من بني الإنسان. فليست اللغة بأي حال شيئاً مخزناً بالمعاجم وكتب النحو، بل هي شيء متصل بين بني الإنسان. وأيسر طريقة لبيان الموضوعات التي تتألف منها البراجماتيكا هي أن نقول إنها تشمل جميع المسائل التي لا يمكن أن يبحثها اللغويون وفلاسفة اللغة في نطاق علم النظم أو علم الدلالة. والحق أنه في كثير من المناقشات اللغوية تستخدم عبارة "إنها مسألة تداولية لا أكثر" للتهدئين من شأن بعض المسائل والموضوعات وعدمأخذهاأخذ الجد.

ربط هابرماس تأويليته النقدية بالبراجماتيكا (التداولية) التي تُعد أحدث الأفرع اللغوية سناً ، إذ لم يُعرَف بها كجزء من علم اللغة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. ولعل مرد هذا التأخير إلى أن البراجماتيكا تحيد كثيراً عن الموضوع التقليدي لعلم اللغة وفقاً للتمييز الصارم الذي وضعه فريديناند دي سوسيير (١٨٥٧-١٩١٣) ، رائد علم اللغة الحديث ، بين "اللغة" Langue و "الكلام" Parole . أما "اللغة" Langue فهي القالب أو البنية اللغوية التي توجد وجوداً مثالياً خارج أي استعمال يومي معين ، ذلك الاستعمال الذي يطلق عليه سوسيير "الكلام".

فـ "الكلام" عند سوسيير هو تلك الكتلة المهوشة للعبارات (المنطقات) اليومية التي لا تصلح موضوعاً لعلم مثل علم اللغة ، بينما اللغة عنده هي المادة المثالية المنظمة التي يمكن أن تكون موضوعاً للبحث العلمي .

ومن بين أفرع علم اللغة جمِيعاً فإن البراجماتيكا (التداوِلية) وحدها هي التي تجاسرت على دراسة "الكلام" Parole ، بينما آثرَت الأفرعُ الأخرى دراسةَ الكيان المنظم المستقرُ أي "اللغة" Langue . ورغم ذلك فقد انكبَ هابرماس على دراسة البراجماتيكا ، ولم يكتفي بتعديلها وتهيئتها بل أرهفَها وكَيَّفَها بحيث يتلاءم مَبْحَثُها مع متطلباته النقدية .

والحق أن هابرماس لم يكن مولعاً باشتغالات البراجماتيكا بـ "الكلام" Parole بالمعنى السوسيي والتي كان يراها انسفالات دنيويةً مفرطة ، بل كان مولعاً في المقابل بالمبادئ التحتية التي تحكم البراجماتيكا وتحكم تجنيدها للغة . لقد أخذ يبحث عن النظام ، والبنية ، وال قالب في منطوقات الحياة اليومية ، وبذلك أحدثَ انقلاباً في البراجماتيكا . وإذا جعل يعامل "الكلام" معاملة "اللغة" فقد خلقَ ما أسماه "البراجماتيكا العامة" (العمومية/ الشاملة/ العالمية) . فإذا كانت البراجماتيكا تبدأ بمناهج جمع البيانات الإمبريقية ، فإن براجماتيكا هابرماس العامة تقوم على إعادة بناء الاستراتيجيات التي يستخدمها الناسُ في أداء أفعالهم التواصيلية داخل سياقات محددة .

مشروع البراجماتيقيا العامة إذن هو إعادة بناء التعامل (التفاعل) التواصلي المثالى. ويقوم هذا المشروع على نظريات مفتاحية ثلاثة ، تتميى اثنان منها للتراث الفلسفى اللغوى الأنجلوسكسونى ، والثالثة تتميى للغويات السيكولوجية الألمانية. أما النظرية الأولى من هذه النظريات الثلاث فهى مخطط سير كارل بوير (١٩٠٢-١٩٩٤) عن العوالم الثلاثة : العالم ١ : عالم البيئة الطبيعية ، العالم ٢ : عالم الأفكار والخبرات الذاتية ، العالم ٣ : عالم المعرفة الموضوعية.. العالم الاجتماعى البينذاتى. استناداً هابرماس لهذا المخطط البويري وذهب إلى أنه إذا كان هناك تمييز جوهري بين هذه العوالم الثلاثة فإن هناك تمييزاً جوهرياً بين اللغات التي تُستخدم وفقاً لكلٍّ من هذه العوالم أو داخل سياقها. ولكي يتعقب هابرماس لهذا الاستبصار الأول فقد أفاد من النظرية الأساسية الثانية وهي نظرية "أفعال الكلام" Speech Acts كما بدأها فتجلشتين (1889-1951) وطورها تلميذه Wittgenstein في كتابه الإنجليزي جون أوستن . Austin (1911-1960) في كتابه "كيف تفعل أشياء بالكلمات" How to Do Things with Words وضع جون أوستن تصنيفاً لأفعال الكلام ، فقسم الأفعال الكلامية إلى ثلاثة مستويات :

- ١ . في المستوى الأول نجد الوظيفة الكلامية المحضة للمنطوق أو القول كما يحدث حين أصدر ضوضاء صوتية أو أكون جملةً مفيدةً أو أقول شيئاً ذا معنى ، ويسمى هذا الفعل . Locu . Tionary Act.

٢ . في المستوى الثاني تأتي الوظيفة الإنجازية للمنطق أو العبارة ، إذ يكون القول ذاته "فعلاً" : فحين أكتب في وصيتي على سبيل المثال: "أنا أَهَبُ ساعتي لأخي وأوصي له بها" فإنني إدّاك لا أصنف ما أنا أقوم به ولا أثبت أنني أفعل ذلك ، بل أخبر فعلاً وأَهَبُ ساعةً . وحين أقول في لحظة عقد الزواج "أنا أرضي بهذه المرأة زوجة لي" فأنا لا أخبر عن نفسي خبراً ولا أنقل وقائع الزواج - وإنما أتزوج . إن الجملة هنا ليست مجرد إخبار أو تقرير أو إثبات؛ إنها جملة إنجازية ، منطق إنجازي . ويسمى هذا الفعل من أفعال الكلام حيث يكون إنتاج العبارة هو ذاته إنجاز لفعل Illocutionary Act الفعل الأدائي / الإنجازي / الإنسائي)

٣ . في المستوى الثالث تأتي الوظيفة الإيعازية أو التحريرية ، وذلك حين يريد القائل من قوله أن يحدث تأثيرات في المتلقى : إقناعاً ، رهبة ، خشية ، سخرية أو ازدراء .. إلخ . ويسمى هذا الفعل الكلامي Ac. Perlocutionary (**)

ذهب هابرmas إلى أن نظرية أفعال الكلام بجون أوستن تشق طريقاً لنظريته عن البراجماتطica العامة ، من حيث إنها تتناول بعض القواعد العامة للكفاءة التواصصية التي تهدف إلى تبيان الشروط الالزمة للاستعمال الموفق ، أي المفهوم والملزم ، للجمل

Austin, John. How to do Things With Words. Oxford University Press, 1975, pp. 5-6.

في منطوقات أو عبارات كلامية. ذلك أن البراجماتatica العامة معنية بتحليل اللغة المستخدمة كفعل اجتماعي ، وبخاصة كفعل استراتيجي ، وفعل تواصلي ؛ ومثل هذا الاستخدام هو بالضرورة illocutionary . فمن بين الأصناف الثلاثة من أفعال الكلام التي طرحتها أوستن فإن الفعل "الأدائي/الإنجازي/الإنساني" illocutionary هو الذي يهم هابر ماس بالدرجة الأولى.

لاحظ هابر ماس رغم ذلك أن نظرية أفعال الكلام لجون أوستن تعاني من قصور أساسى ، من حيث إنه لم يدرك أن أفعال الكلام يمكن أن ترتبط بتحليل لـ "الصواب" Validity أعقد بكثير من مجرد تحليل "الصدق" القضوى (Propositional Truth) أي الصدق الواقعي للخبر الذي تقرره العبارة). فهناك أبعاد أخرى للصواب غير البعد الذي يقدمه الصدق القضوى وإن تكون متساوية له في الأهمية والشرعية. ورغم أن تحليل صدق القضايا يناسب تماماً اللغة المستخدمة للإشارة إلى عالم بoyer الأول (الفيزيائى) وضمن سياقه ، فإنه قد لا يصلح كمعيار لتحليل دعاوى الصواب الخاصة باللغات المستخدمة للإشارة إلى العالمين الآخرين (الذاتي والبينذاتي) وضمن سياقهما. ويتساءل هابر ماس : إذا كانت هناك فروقٌ جوهرية بين العوالم الثلاثة وهناك وبالتالي فروقٌ لا بد من أن تكون بين اللغات المستخدمة في الإشارة إلى ، وداخل سياق ، كل من هذه العوالم ، فكيف ظلت فلسفة اللغة وعلم اللغة حتى زمن أوستن مقيدتين بمعيار واحد ومنولوجي لتحليل الصواب ، وهو معيارٌ غيرٌ حساسٌ للفروق اللغوية الجوهرية؟

ولكي يمضي في الطريق الذي شقته نظرية أفعال الكلام يستعين هابرماس بنظرية أساسية ثالثة هي نظرية السيكولوجي واللغوي الألماني كارل بولر K.Buhler الذي لفت الأنظار إلى حقيقة أن اللغة يمكن استخدامها للتواصل بثلاثة طرق هي :

- (١) أن تمثل وقائع عن العالم الحقيقي.
- (٢) أن تعبّر عن نوايا وخبرات المتحدث.
- (٣) أن تؤسس علاقة بالمستمع.

ثمة توافق لافت بين هذه الوظائف اللغوية الثلاث وبين عوالم بوير الثلاثة. وقد اتفقى هابرماس أثر بولر بشكل مباشر ، وأفاد من نظرية بوير بشكل غير مباشر ، فأعاد صياغة مفهوم اللغة التي تُستخدم ك فعل اجتماعي ، أي ك فعل كلامي Illocutionary (إنجازي/ إنشائي) ، وقسم بنية هذه اللغة إلى ثلاثة مكونات (**) مكون قصوى Propositional

مكون تعبيري Expressive

مكون إنجازى/ إنشائى Illocutionary

ورغم أن هذه المكونات الثلاثة موجودة في كل فعل كلامي إنجازى/ إنشائى Illocutionary فإن وجودها يتفاوت في نسبته ومقداره. وبحسب المكون السائد يقسم هابرماس الأفعال الكلامية الإنجازية إلى : خبرية Constatative، وإشهارية Avowal أو

تمثيلية Representatice، وتنظيمية Regulative .

الفعل الكلامي الخبري Constatative Speech Act: المكون الغالب

فيه هو المكون التصوّي Propositional، ويشير إلى العالم البويري الأول (الفيزيائي)، ويقوم بوظيفة تمثيل الواقع (وفقاً لبولر)، ويعتمد على الطريقة، الحالة، المعرفية Cognitive في التواصل.

الفعل الكلامي الإشهاري (Avowal أو التمثيلي Representational): يسوده المكون التعبيري، ويشير إلى العالم البويري الثاني (الداخلي الذاتي)، ويقوم بوظيفة البوح بما في نفس المتحدث وكشف دخلته، ويعتمد على الحالة التعبيرية Expressive في التواصل.

الفعل الكلامي التنظيمي (Regulatory): يسوده المكون الإيجاري Illocutionary، ويشير إلى عالم بوير الثالث (البينذاتي/ الاجتماعي/ الموضوعي)، ويؤدي وظيفة تأسيس علاقات اجتماعية مشروعة، ويعتمد على الحالة التفاعلية في التواصل.

هكذا تبيّنُ هذه الأفعالُ الكلامية الثلاثة وجود فروق جوهريّة في اللغة المستخدمة في سياقٍ كلٍّ من عوالم بوير الثلاثة، إذ تبرز الفروقُ في البنية والوظيفة والحالة. على هذه الفروق الجوهريّة الواضحة تترتب نتائجٌ باللغةُ الأهميّة وتشكل محورَ البراجماتيّة العامة عند هابرمانس: وهي أن تحليلَ "الصواب" Validity ينبغي أن يفرد ثلاثة سُبُل منفصلة تحترم الاختلافات بين الأفعال الكلامية الثلاثة وتحفظ الفروق بينها ولا تخلط الأمورَ خلطاً يفتح المجالَ

للزيف والتشبيه أن يتسلل إلى نسيج اللغة. بذلك يتم تحليل الأفعال الكلامية الخبرية Constatative من حيث فعلها الإشاري والتبنّي. ويتم تحليل الأفعال الكلامية الإشهارية (Avowal أو التمثيلية) من حيث مقصدها ونِتائجها ودخلتها، ويتم تحليل الأفعال الكلامية التنظيمي Rregulative من حيث طرائقها في تأسيس علاقات بینشخصية (*).

وبينما تقُنَع نظرية أوستن في تحليل "صواب" أفعال الكلام ب Suggetive بنيتها المؤسسية للمحيطة وعلاقات القوة الشاملة ، فإن هابرماس يصر على أن تحليل "صواب" الأفعال الكلامية يمكن أن يتم بعزل عن ظروفها السياقية ؛ ولا يتسعى ذلك إلا بتحديد "معيار صواب" خاص بكل صنف من أفعال الكلام الثلاثة : فالأفعال الكلامية الخبرية Constatative معيار صوابها الخاص هو "الصدق" (Truth) بمعنى صدق القضية ومطابقة ما في العبارة لما هو في العالم الخارجي).

- والأفعال الكلامية الإشهارية Avowal معيار صدقها هو "الإخلاص والأمانة وصدق النية" (Truthfulness or Sincerity) .

- والأفعال الكلامية التنظيمية Regulative معيار صوابها "الملاءمة أو السداد" (Appropriateness or Rightness) .

وجملة القول أن البراجماتيقا العامة بدلاً من أن تقيّد نفسها

Habermas, Jurgen. The Theory of Communicative Action. (*)

Vol.2 Translated by Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston,

1889, p. 62.

بمعيار واحد أو "مونولوجي" فإنها تقدم معايير مختلفة لتقدير أفعال الكلام وفقاً لطبيعة كل فعل وتكونه الخاص من حيث الإشارة والبنية والوظيفة والحالة : فتقدير الأفعال الخبرية Constatative أساساً بما إذا كانت "القضية" Proposition فيها صادقة أم كاذبة ، وتقدير أفعال الإشهار Avowals أساساً بما إذا كانت تتحلى بسلامة القصد وصدق البنية ونقاء السريرة أم لا تتحلى بذلك. وتقدير الأفعال التنظيمية Regulative أساساً بالنظر فيما إذا كانت طريقتها في تأسيس علاقات بين شخصية هي طريقة ملائمة وقوية وسديدة أم لا.

وتجدر بالتنويه أن تقدير أفعال الكلام بمعيار أساسي مقيد لها وفقاً للمكون البنائي السائد فيها لا يعني بحال إغفال المكونات الأخرى وإغفال تقديرها بمعاييرها المقابلة. وما كان لنا أن نغفل أن كل فعل كلامي له مكون أساسي غالب وله أيضاً مكونان آخران غير سائدين ينبغي أن ينالا قسطهما من التقدير المناسب وبالمعيار الخاص بكل منهما. وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن كل فعل من أفعال الكلام يرفع دعوى صواب واحدةً بشكل مباشر ويرفع اثنين آخرين بشكل غير مباشر ؛ وعلينا من ثم أن نحلل الفعل الكلامي تحليلاً أولياً بواسطه معيار صواب أساسى مناسب للمكون السائد، وأن نحلله تحليلاً ثانياً بمعايير آخرين مناسبين لمكونيه الثنائيين. أي أن البراجماتيقا العامة تُسلّم بأن كل فعل كلامي يمكن أن يقيم، وينبغي أن يقيم ، من ثلاثة منظورات مختلفة ، ملقية في هذه

العملية شبكةً دقيقةً منسوجةً نظرياً بحيث تتدارك وتصفي أي مقاصدٍ شريرة للفعل الإستراتيجي.

البرامجatica العامة والبرنامنقدى لها برماس

للسائل أن يسأل بعد هذا المسير المرهق في درب البراجماتيقيا العامة : ما الصلة بين هذه النظرية وبين قضية هابر ماس الأساسية وهي نقد الأيديولوجية ؟ تتصل البراجماتيقيا العامة في حقيقة الأمر بنقد الأيديولوجية صلةً وثيقة ؛ وذلك بطريقتين :

- فالبراجماتيقيا العامة ، أولاً ، تقدم نفسها كمعيار أو مقياسٍ ينبغي أن تُعرض عليه جميع الأفعال الاستراتيجية حتى نكشف النقاب عن برنامجهما الشعوري أو اللاشعوري ، وعن إرادة القوة التي تضمرها وتُكتُنها. وبإخضاع كل فعل استراتيجي لتحليل ثلاثي (للصدق ، والإخلاص ، والملاءمة) يمكن للمؤوّل النافي بسهولة أن يعرِّي الفعل ويكتشف أنه فعل استراتيجي ، ويحدد الطريقة التي يرتكب بها هذا الفعل تشويباً منظماً لعملية التواصل. فإذا ما أخفقَ الفعلُ الكلامي الإنجاري في أي واحدة من هذه الاختبارات الثلاثة يكون على الفور موضع شك بأنه محمل بعناصر استراتيجية وتحريفات أيديولوجية. بمقدور البراجماتيقيا العامة في رأي هابر ماس أن تتعقب أخفى العناصر الأيديولوجية التي تسُلُك في نسيج اللغة. هذه هي الهرمنيوطيقا النقدية عند هابر ماس بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ إنها المنهج الذي طور هرمنيوطيقا الارتياح التي تعود لأنسانتها

الكبار ماركس ونيتشه وفرويد ، وشحد أدواتها وأرهفها تكنيكياً ومنطقياً ولغوياً.

- والبراجماتيّة العامة ثانيةً تناًى عن العالم المتشائم لأساتذة الارتياح الثلاثة ، وتسجه إلى عالم أكثرَ أثناً حيث يمكن للعقلانية أن تتولى زمام الأمور. والبراجماتيّة العامة تقدم مثالاً يمكن للفعل التواصلي أن يسعى إليه ومجموعة أدوات يعمل بها. وإذا كانت هرمنيوطيقا هابرماس النقدية ارتياحية وتشاؤمية ، فإن نظريته في الفعل التواصلي شديدة التفاؤل بل أقرب إلى أن تكون "يوتوبية" ، بحيث جعلت فكرته غير الانهزامية عن العقلانية فكرةً بارزة واضحة في العالم بعد-الحداثي الذي يُنْظَرُ داخله.

إن هابرماس ، في حقيقة الأمر ، يبعث "الحوار" الجادامي ويحييه بعد أن أثخنه سابقاً وأصممه ؛ وذلك بحقنه بالبراجماتيّة الجديدة التي تظهر "الأفق" الجادامي ، و "اللغة" الجادامية أيضاً ، من العدوى الأيديولوجية ومن "إرادة القوة" اللاشعورية. إن هابرماس "جادامي" بمعنى ما ! من حيث إنه يؤمن بالحوار كطريقٍ نهائيٍ إلى العقلانية. لقد سلك الحوار الجادامي في أحکام موقفٍ كلاميٍ مثالٍ ، حيث يُمنع كل أطراف الحوار فرصةً متكافئةً للمشاركة في حوار عادل ، فيقررون أو يدافعون أو يمحّضون دعوى الصواب في أي فعل كلامي ، وحيث التفاعلُ المتبادلُ غيرُ مقيد ولا مكبح بالتراتب الاجتماعي والمعايير الملزمة

لطرف واحد ، وحيث أطراف التواصل مبرأة من أي برنامجٍ استرائيلي .

* * *

تذليل

توبه اللفظ (على ذكر تأويلية هابرماس)

ها قد جئتُكَ أيها الشاعر
مثلاً بجرائمي ، غاصاً بذنبي
لأنَّ داعِيَ على قدميك
وأنْ توب على يديك
وأعترف :
كنتُ طاغياً مستبداً
ليس في الوجود من يفوقني استبداداً وطغياناً
يظنُ الإنسانُ أنه يصنعني ، ويستخدمني
الحقُّ أقول لك ، أنا الذي أستخره وأسirه
وأقوده كالمُنوم
ولا أسمح أن يرى من العالم إلا ما أريدُ له أن يرى

* * *

ولأنني كهلٌ غروبي !
 فظلالي دائمًا أطول مني
 وهي أرق مني وأدق
 وأكثر نفاذًا وبئًا !

* * *

كم أشعّلتُ من الفتن والحروب
 قابعًا في غبرة الميدان لا يراني أحد
 متلَمِّظاً بنزيف الأشلاء
 ثملاً بشميم الدم
 ضاحكاً من حماقة الخصوم

* * *

دعني أعترف
 كنتُ دائمًا مع القديم
 وجندياً من أشرس جنوده
 (فأنا كما قلتُ لك : كهلٌ خريفيٌّ غروبي !)
 ومهمماً صال الجديد وجال
 وانتشى واغترَّ
 فمادامتُ قائماً ، فالقديمُ قائمٌ فيَّ بتمامه
 فأنا خط الرَّجعة ، وجِسرُ المَنَاب

وما دمتُ أتجوَّل بحرية
وأنقلب على الألسنة كما أنا
فالقديم حَيٌ يرْزَقَ
يجلسُ بعد ، ويملك ويحكم

* * *

دعني أعترف
كنتُ شرطياً جانياً
أسحبُ الجدةَ من الجديد ، والفرادةَ من الفريد
وأسدل على الجميع ليلَ الرواسم
كنتُ أطمسُ الغريبَ بالإِلَفَ
وأشدُّ السؤالَ بالجواب
وأقتل الشيءَ باسمه !
وكما تُختنقُ الأقدامُ بأحديةِ صبيحة
كنتُ أخنقُ الرؤى بالنمودج
والبدائعَ بالزيِّ
كان بمقدوري دائمًا أن أدبرَ للزائف سبباً
وأسكَ للباطلَ هوية
وأمنحَ الوهميَّ خاتم النسر !

* * *

دعني أعترف

لم أكن أتنقلُ قط إلا حاملاً خنجرِي تحتَ العباءة
 ترافقني ظلالي الطويلة
 وتلازمني حاشيةٌ هائلةٌ :
 من ضلالاتِ أفكارِ
 ونشيغِ مواجدِ
 وصليلِ معاركِ
 وأئنِ جموعِ
 ومصالحِ طبقةِ
 لا .. لقد طفحتْ ذنوبي ، وطالَ تجَّبُ
 وصرتُ وحشاً جسیماً باهظاً الحضور

.....

(*)

.....

(*) للقصيدة بقية آثراً حذفها لخروجها عن الخل الذي ارتاه هابر ماس.

الفصل

الثاني عشر

12

مدرسة الارتباط

إن المكر سوف يواجه بعمر مضاعف

يقين الكوجيتو (ديكارت):

".... قلتُ إنني شَكِّكتُ في كل شيء على الإطلاق.. في
شهادة الحواس وأحكام العقل ووجود العالم. غير أنني سرعان ما
لاحظتُ أنه بينما كنتُ أريد أن أعتقد أن كل شيء باطل، فقد كان
حتى وبالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير شيئاً من
الأشياء.. نعم إن شيئاً واحداً يظل بمنجاهة من الشك، وهو الفكر.
أنا واثق من أنني أفكر. وحتى لو شككت في أنني أفكر فهذا الشك
يفتضي أن أفكر أيضاً؛ وأنا حين أشك، وحين أفكر، وحتى حين
أخطيء في تفكيري لا بد أن أكون موجوداً.

أنا أفكر فأنا إذن موجود Cogito Ergo Sum

هاؤنذا قد أزاحتُ الترابَ والمحصى والأنقاضِ، فخلصتُ إلى الصخرة الثابتة التي أقيم عليها صرح الفلسفة التي أتحرّأها. أنا أفكِر فأنا إذن موجود.. قضيةٌ صحبيحة بالضرورة كلما نطقْتُ بها وكلما تصورتها في ذهني. وهي من الثبات والوثوق بحيث تعجز كل حجج الشكاك عن زعزعتها. ولو استطاع الروحُ الخبيث أن يضلني في كل شيءٍ فلن يستطيع أن يمنعني من اليقين أن ذاتي موجودة حين أفكِر^(*).

"... غير أن الكوجيتو الذي يعطيني وجودي بأوثق الحدوس يجعلني من جهة أخرى في عزلة تامة هي عزلة فكري الخاص. فلا أتبين سبيلاً للخروج منها ولا أبلغ أي وجود من الموجودات خارج نفسي. لذا سأبذل جهدي للإفلات من عزلة لو طالت لجعلت

(*) ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، القسم الرابع.

المعرفة البشرية كلها وهمأً وحلمأً. سألتمنس للفكر سندأً في الوجود الواقع. سأثبت وجود الله بالفكر ذاته ليكون ضامناً لمعرفتي الواضحة المتميزة عن العالم الخارجي".
 (ديكارت - مقال في المنهج)

هكذا أعمل ديكارت الشك في كل شيء، وفاته أن يشك في الوعي نفسه !

وها هنا بالتحديد تبني مدرسة الارتياب لكي تعلنَ زيفَ الوعي نفسه، وتشهّر بتحليلِ الوعي المباشر وتزيل عنها القناع. هكذا يتبعين على أية نظرية عامة في التأويل أن تفسر التعارض بين صنفين من التأويل : التأويل كتذكرة للمعنى أو استعادة له، والتأويل كتعقب لأوهام الوعي وأكاذيبه وردها إلى أصولها. ويتعين على نظرية التأويل فضلاً عن ذلك أن تقسم كلَّ مدرسة من هاتين المدرستين الكبارتين إلى "نظريات" مختلفة عن بعضها البعض بل وغربيَّة عن بعضها البعض (وهو أمر يصدق من غير شك على مدرسة الارتياب أكثر مما يصدق على مدرسة التذكرة). ثمة ثلاثة أساتذة يُسطّون سلطانهم على مدرسة الارتياب، وإن بدوا في الظاهر مختلفين يلغى أحدهم الآخر، وهم : ماركس ونيتشه وفرويد (*).

Paul Ricoeur, Freud & Philosophy, translated by Denis Sav- (*)
 age, New Haven and London, Yale University Press, 1970, p. 32.

إذا رجعنا إلى المتصد المترنح الذي اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة لوجدنا فيه الاعتزام على النظر إلى الوعي بأسره على أنه وعي "زائف" بالدرجة الأساس. هكذا أعادوا، كل بطريقته الخاصة، طرح مشكلة الشك الديكارتي، لنقلها إلى صميم الحصن الديكارتي نفسه. إن الفيلسوف الذي تدرَّب في مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء محل شك، وأن الأشياء ليست في حقيقتها على ما يبدو عليه؛ إلا أنه لا يشك في أن الوعي هو على ما يبدو لنفسه؛ ففي الوعي هناك توافق بين المعنى والوعي بهذا المعنى. ومنذ ماركس ونيتشه وفرودي أصبح هذا أيضاً محل شك؛ وبعد الشك في الأشياء بدأنا في الشك في الوعي نفسه.

غير أن علينا ألا نسيء فهم هؤلاء الثلاثة الكبار وندرجهم في "مذهب الشك" Skepticism إنهم بالتأكيد ثلاثة هادمين عظام، ولكن هذا بحد ذاته ينبغي ألا يضللنا؛ فالهدم كما يقول هيذر في "الوجود والزمان" هو لحظة قائمة في كل تأسيس جديد. لقد كان الثلاثة يطهرون الأفق من أجل عالم أكثر أصالة، من أجل بسط سلطان جديد للحقيقة، لا بواسطة النقد "الهادم" وحده، بل بابتكار فن "للتأويل". لقد تغلب ديكارت على شكّه في الأشياء ببيان الوعي، وتغلب هؤلاء على شكه في الوعي بطرح تفسير للمعنى. وبداءً من هؤلاء صار الفهم هرمنيوطيقا، ولم يعد البحث عن المعنى هو الإفصاح عن الوعي بالمعنى، بل فك شفرة تعبراته (*) .

Ibid. p. 33. (*)

إن "الكوجيتو"، أي الوعي المباشر، عاجزٌ عن التوصل إلى فهم ما يتتجه؛ ولذا ينبغي عليه اللجوء إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته، وهي إنتاجاتٌ تكتسي معنى كامناً غير مباشر ينبغي استحضاره ورفعه من مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر. تلك هي مهمة التأويل المتمثلة في فك الآليات التي تحكم في الشعور وتجعله غافلاً عن ذاته، وهي بذلك تسمح بتقدير درجة "عبوديته" وتفسير انحسار حقله المعرفي .

ورغم اختلاف الثلاثة الكبار في المناهج المستخدمة وتعثر كل منهم فيما تعثر فيه من موانع وعقبات، فليس هذا بالشيء الجوهرى ؟ وإنما الشيء الجوهرى هو أن كلاًًا منهم قد ابتكر، بما أتيح له من وسائل، ومع تحيزات عصره وضدتها، علمًاً غير مباشر للمعنى غير قابل للرد إلى "الوعي" المباشر للمعنى. لقد جهدَ كل منهم، بطريقته الخاصة، لكي يجعل منهجه "الوعي" في فك الشفرة مطابقاً للعمل اللاواعي للتشفير، والذي نسبوه لإرادة القوة (نيتشه)، والوجود الاجتماعي (ماركس)، والآليات السيكولوجية اللاشعورية (فرويد). إن "المكر سوف يواجه بمكر مضاعف" (*).

هكذا يتبيّن أن السمة المميزة لماركس وفرويد ونيتشه هي الفرضية العامة المتعلقة بكل من عملية تزييف الوعي ومنهج فك رموز هذا التزييف. إن العمليتين تمضيان معاً، مادام رجلُ الارتباط يقوم بعملِ رجلِ الزيف والخداعة ولكن في الاتجاه المعاكس. لقد

Ricoeur, Freud,p. 34. (*)

اقتحم فرويد مشكلة الوعي الزائف من خلال الطريق المزدوج للأحلام والأعراض العصبية. أما ماركس فقد اقتحم مشكلة الأيديولوجيات من داخل حدود الاغتراب الاقتصادي. وأما نيشه، وقد ركز على مشكلة "القيمة" فقد بحث عن المفتاح الخاص بفضح الكذب وكشف الأقنعة في ناحية إرادة القوة – شدتـها وضفـعـها.

حقيقة الأمر أن "جينيالوجيا الأخلاق" بالمعنى النيتشوي، ونظرية الأيديولوجيات بالمعنى الماركسي، ونظرية المثل والأوهام بالمعنى الفرويدي، تمثل ثلاثة طرق متلاقة لكشف الرزيف. غير أن هناك شيئاً يجمعهم لعله أشملُ من هذا وعلاقةٌ خفيةٌ لعلها أشدُ وأعمق. إن الثلاثة جمِيعاً يبدأون بالارتياب المتعلق بأوهام الوعي، ثم يضمنون في استخدام حيل فلك الرموز، غير أنهم جمِيعاً بعد ما يكونون عن الانتقاد من منزلة "الوعي"، إنما يهدفون إلى توسيعه. فقد كان هدف ماركس مثلاً هو تحرير العمل بواسطة فهم الضرورة، على أن هذا التحرير لا ينفصل عن "الاستبصار الوعي" الذي يناهض تعميم الوعي الزائف ويتصدر عليها. وكان مراد نيشه هو زيادة قوة الإنسان واستعادة بأسه وشـدـته ؟ على أن معنى إرادة القوة يجب أن يسترد بوساطة الشفرات : "الإنسان الأعلى" و "العود الأبدي" و "ديونيسيوس" التي بدونها تردى القوة المطلوبة في مجرد عnf دنيوي. وكانت غاية فرويد هي أن يقبض الشخص المحلل على زمام وعيه ويمتلك المعنى الذي كان غريباً عنه، فيتسع

بذلك نطاق وعيه ويعيش بطريقة أفضل، ويصبح في النهاية أكثر حرية، وأسعد حالاً إذا أمكن (*).

ماركس:

ذهب ماركس وإنجلز إلى أن كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجهم، وأن الأسباب الحقيقة للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الوعي، فهي متجلزة في التنظيم الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان و يجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقة ومثله : "إن إنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبطًّا ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بالنشاط المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية" (ماركس وإنجلز - الأيديولوجية الألمانية). الحياة تحدد الوعي، الوعي لا يحدد الحياة. يعني ذلك أن الحياة المادية هي أساس العلاقات الاجتماعية، وأن الشعور مشروط بالوجود المادي الاجتماعي، بحيث يستحيل تحرير شعور الإنسان وأفكاره من شروط وجودها وتحويلها إلى ذات مستقلة وعالم ذهني مفارق للعالم المادي. ولذا فلا فائدة من الصعود إلى مبادئ مجردة لفهم التاريخ، بل ينبغي الاستناد إلى الظروف الواقعية الأبسط والأعم التي أشرفت على السيرورة التاريخية. ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ نشعر على جملة منقوى الإنتاجية وعلاقة للبشر فيما بينهم وبين الطبيعة تنتقل من جيل إلى جيل وتتغير بفعل هذا الجيل الجديد. في ذلك يمكن

Ibid. pp. 34-35 (*)

الأساس الواقعي لما يعبر عنه الفلاسفة بالفناط من قبيل "الجوهر" و"الذات" و"الشعور" و"الفكر"، والتي تقتضي أن تستبع نشائتها وتكونها انطلاقاً من ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويلة (*).

على هذا الأساس المادي أقام ماركس نظرية الاغتراب، وهي نظرية واقعية جدلية من حيث إنها تبرز التناقض التاريخي الحي في صميم ما هو إنساني. وتشير لفظة "الاغتراب" إلى حالة الشعور الذي ينفصل عن ذاته وتسلب خصائصه وقدراته، أي تحول إلى شيء آخر مختلف عنها ومتسلط عليها. المستلب هو الذي لا يمتلك ذاته. إن الإنسان ليُفقد ذاته ويصبح غريباً أمام نفسه تحت تأثير قوى معادية وإن كانت من صنعه (**). ويتأسس مفهوم الاغتراب عند ماركس، كما كان عند هيجل من قبله، على التمييز بين الوجود والماهية، بحيث إن الإنسان يختلف في الواقع (بالفعل) Actually عما هو عليه في ذاته (بالقدرة) Potentially. وهذه الحالة تبرز في العمل وتقسيم العمل، أي في إطار خصائص نظام من العلاقات تميّز الرأسمالية بخاصة، ونظام الملكية الفردية بعامة، ذلك النظام الذي يتسم بسيطرة القوى اللإنسانية في المجتمع، وانحطاط العامل جسمياً وذهنياً وأخلاقياً.

(*) نبيهة قارة، الفلسفة والتأنويل، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٦-٢٧

(**) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٦-١٧. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة .

يثبت ماركس أن العمل فعلٌ يتم بين الإنسان والطبيعة، ويتمثل في إنتاج واقع جديد يقوم فيه الإنسان بتجاه الطبيعة بدور قوة طبيعية. وبقدر ما يتطور نظام الملكية الفردية يفقد العمل طابعه الأصلي المتمثل في التعبير عن قدرات الإنسان، ويتحول هو ومنتجاته إلى وجود منفصل عن الإنسان، عن إرادته ومشروعه : "إن الشيء الذي ينتجه العمل (المتّج / المصنوع) يجاهبه كالكائن الغريب، كقوة منفصلة عن المتّج. فمتّج العمل هو العمل الذي تشتّت وتتجسد في شيءٍ، فهو تموّض العمل" (ماركس _ مخطوطات عام ١٨٤٤)، بحيث إنه في عملية الإنتاج يعيش العامل علاقته بنشاطه كعلاقة تربطه بشيء غريب لا يملكه، بقوة سلبية وعجزة. إن العمل الذي يبدو حراً في المجتمع الرأسمالي هو عملٌ مستغلٌ ومفترض، لا يحقق ذاتَ العامل كشخص ولا هو يحقق علاقاتٍ اجتماعيةً وثيقةً وسليمةً.

والاغتراب في مجال العمل هو أساس جميع الأشكال الأخرى للاغتراب، بما في ذلك الاغتراب الإيديولوجي. مما يؤكّد لنا أن الشعور المزيف هو نتيجة تناقضات قائمة في الواقع، أي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية (*).

نيتشه:

يلتقي نيشه مع ماركس في اتخاذ منهج التأويل والبحث عن الأصل في صميم الواقع : إن الأفكار والقيم المنتجات يقتضي

(*) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

توضيحاً للكشف عن شروط وجودها. ففكرة الضرورة تستند عند نيتشه إلى فكرة النشوء العيني، بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يتمثل في الصعود إلى أساس خارق للطبيعة. فمفهوم "الجينيالوجيا" Genealogy

يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها، أي معرفة الأصل والصيروة، بدلاً من العمل على إضفاء مصدر مفارق إلى نظام جامد من البنى النهائية الثابتة. إن الماضي لا يترسّ في حقيقة الأمر؛ إنه حاضر في الحاضر. وهذا الحاضر يمثل إشكالاً بسبب الأوهام العديدة التي يُحدثها في ذهن الإنسان دون وعي منه.

إن الإنسانية في نظر نيتشه تعيش على عبادة الأصنام: أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. تلك آلهة باطلة اخترعْتها ثم عبدَتها، فكان أن ضلَّتْ سواءً السبيل، وأخذت تتخبط وتتدافع حتى انقضت على نهايتها، وكأنها كانت تريد منذ البدء الفناء. فإذا كنا نريد أن نخلص الإنسانية من هذه الحالة، وأن نفتح لها طريقاً فسيحاً معبداً أمام مستقبل زاهر، وإذا كنا حريصين حقاً على أن نجعل لوجودنا معنى ساماً، وأن نرتفع بالحياة في سلم التصاعد نحو القدس ونحو العلاء، فلنصطمع الشجاعة في أروع مظاهرها، والصراحة في أفضح صورها، كي نواجه أنفسنا وأحوالنا في صبر وثبات، غير خجلين ولا مستحيين؛ فليس في الخجل أو الاستحياء شفاء من أي داء. "ومن يرد الخلق والإبداع، في الخير أو في الشر، لا بد أن يبدأ أولاً بالإفناء وإهدار القيم!"

يقول نيشه : "إنني أحلم بقيام جماعة من الرجال تامين مطلقين، أشداء لا يتهاونون ولا يتسامرون، يطلقون على أنفسهم اسم "الهدامين" ، فيخضعون كل شيء لنقدتهم، ويضحون بأنفسهم من أجل الحقيقة. يجب أن يظهر كل ما هو شر وباطل في وضح النهار ! "... فالعقل الحر لا يجزع إذا رأى من الآراء ما يخالف المألوف، فله مطلق الحق في أن يخلق من الأفكار الجديدة ما يستطيع. أما العقل المستبعد فهو الذي يرى صواباً كلَّ ما له ماضٌ طويل، وكل ما يبدو اعتقاده سهلاً، وكل ما هو نافع، وأخيراً كلَّ ما ضحى من أجله، فلا يود أن يتصور أن كل هذه التضحية ذهبت عبثاً" (**).

يذهب نيشه إلى أن التأويل بطبعته "يعتمد على المنظور الشخصي" Perspectival وهو يقع دائماً خارج تخوم الموضوعية Post-Objective، بل لا يمكن الفصل بينه وبين مصالح الذين يملكون زمام الأمور في ثقافة من الثقافات، ومن ثم يمكن الإشارة إلى هذه المصالح باسم مصالح السلطة . Power Interest ولا يمكن إماتة اللثام عن هذه المصالح التي تكمن وراء كل تأويل إلا بالبحث عن أنسابها والتنقيب عن أصولها (الجيناليوجيا)، أي بتبني جذورها في التاريخ وفي المجتمع. فكل تأويل يخضع لشجرة عائلة كثيرة ما يغفل عنها لأنه يستظل بظلها ويأكل من ثمرها (**).

(*) عبد الرحمن بدوي، نيشه، وكالة المطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥
ص ١٦٣ - ١٦٦

(**) محمد عنانى، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لوچمان، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ١٢٦.

يحمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية، بينما في تحليل دقيق اليابع التي استقت منها هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقة التي تصدر عنها، فاضحاً الأوهام التي وقعت الإنسانية في أحابيلها، وانتهى إلى نظرته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق : أخلاق السادة، وأخلاق العبيد ؛ أي الأخلاق التي كان مصدرها المتسايزون من الإنسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاوها والطبقات المنحطة فيها^(*). يقول نيتشه إن قيم السادة تقوم على القوة والبطولة والمخاطرة والصراحة والغزو والرقص والرياضة البدنية وكل ما يكشف عن حيوية فياضة حرة مسروقة تحب الحياة وتُقبل عليها بشقة وعزّة، وتبغض الضعف والاستخذاء والضعفة والكذب والتملق والنفاق والمداهنة والمساومة وأنصاف الحلول. لا جرم يثور المسُودون والعبيد على هذه القيم ويخلقون قيماً معاكسة تقوم على الجزع من الحياة وعدم الثقة بها، وتتجدد الضعف والاستخذاء والعجز وتسميه إحساناً وبرأً ورحمة، وتلتجأ إلى المداورة والنفاق وتسميه تلطفاً وكىاسة، وتضطر إلى الخضوع فتسميه طاعة، وإلى الذل فتسميه صبراً، وإلى الضعف فتسميهها تواضعاً.

تعقب نيتشه تاريخَ الصراع بين قيم السادة وقيم العبيد، الذي شهد موجات من الجذب والشد انتهت، مع سقوط نابليون، بانتصار قيم العبيد. وخُلِصَ نيتشه من بحثه إلى نتائج هامة :

(*) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ١٧١-١٧٢.

أولاًها أن العلة في الانحلال الأوروبي الذي غمر عصره، ثم فيما عانته الإنسانية كلها على مر عصورها من اض محلال، هو انتصار القيم الأخلاقية الصادرة عن العبيد، وسيطرة أخلاقية العبيد وشرعية أحكامها على أخلاقية السادة وشرعية القيم النبيلة الأرستقراطية، ووضع قيم الضعف مكان قيم القوة، وجعل العجز فضيلة ومستلزمات العجز صفات حميدة يحرص على طلبها، وأصحابها هم الآخيار ؟ أما أصحاب قيم القوة فأشرار. وثانيها أن منبع الأخلاق والأحكام القيمية في الأخلاق ليس آمراً أعلى كما تقول المسيحية، كما أنه ليس العقل الإنساني بما رُكِّبَ فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر، وبما في طبيعته من "آمر مطلق" يدعو إلى فعل "الواجب" دون شرط، ومن غير حاجة إلى استخلاص القوانين الأخلاقية من التجربة، كما يقول الفلاسفة وعلى رأسهم كانت. وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً حب السيطرة وإرادة القوة. وليس هناك أفعال أخلاقية في ذاتها وإنما هناك تأويل للأفعال الإنسانية وتقييم لها، حسب طبيعة من يقوم بالفعل والتقييم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة. والشيء الذي يقع عليه التقييم في ذاته ليس أخلاقياً، وليس مضاداً للأخلاق، وإنما هو على الحياد (*).

وأكبر الأوهام التي يتثبت بها الإنسان هو الاعتقاد بأولوية

(*) المرجع السابق، ص ١٩٦-١٩٧.

العقل والتغافل عن الميكانيزمات العميقه التي تغلت من حوزة الشعور. إن اللاشعور هو الذي يحدد كل شيء في الإنسان في قوله وفعله : إنه يؤسس "الجهل" في صميم هذا الواقع : الإنسان يقول ويفعل على نحو مغاير لما يظن أنه يقوله أو يفعله ! وبإزاحة الشعور عن مركزه و "خلعه" عن عرشه "تحيل فلسفة نيتشه الفاعلية المستردة إلى إرادة القوة ؛ بحيث إن اللاشعور سيندمج في العلاقة التي تربط الشعور، كواقع تابع، بمسألة إرادة القوة التي تُنْصَب كمبدأ أولي وعلة قصوى. فإن إرادة القوة تبدو كمبدأ اللاشعور وضرورته ومجاوزته كذلك. وبفضل هذه المجاوزة تطابق إرادة القوة حركة الحياة من حيث إنها "الحياة" تنحو نحو العلو فوق ذاتها. إن إرادة القوة هي "الجوهر الأعمق للموجود" من حيث إن كل موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته. بذلك تتمثل إرادة القوة مصدر التأويل والتقييم بحيث إن كل أحكامنا الأخلاقية تكون محددة ومنظمة من جانبها (*) .

فرويد:

كانت كشوف فرويد صدمةً حقيقةً لغرور الإنسان وثقته الزائدة بعقله وتسلیمه الساذج بمحتوی وعيه. ذلك أن الشطر الأكبر من سلوك الإنسان وانفعالاته مرده إلى عناصر لاشعورية لا يدری عنها شيئاً. "إن جزءاً كبيراً من الأمور الهامة يقع من وراء ظهر الماء" ؛ فاللاشعور هو كل حياة النفس التي لا يلعب فيها

(*) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص ٢٩ - ٣٠.

الشعور إلا دوراً ثانوياً. لقد تبين أن الوعي الإنساني ليس أهلاً للشقة المطلقة واليقين الديكارتي، لأنه، في مجموعه، "زائف" و"مشتق" و "مدفع" و "غافل عن نفسه"؛ ولا بد من رد محتواه الظاهر إلى أصوله اللاشعورية الباطنة وترجمة معناه السطحي إلى المعنى اللاشعوري الخفي.

إن الواقع النفسي، سواء السوية منها والمرضية، لا يمكن التسليم بها على علالتها، بل ينبغي النظر إليها كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفية تمثل شروط وجودها. فالمعنى الحقيقي للسلوك المرضي (الالوسواس والقلق والرهاب.. إلخ)، على سبيل المثال، يجب البحث عنه في العالم النفسي اللاشعوري الذي يضيء الظاهر اللامعقول للأعراض المدركة.

ومن هنا فإن مهمة التحليل النفسي تكمن في استحضار "كلام خفي" يبدو أن الذات البشرية تحمله في داخلها، وذلك في ترابط بمسارات نفسية لا شعورية تحدد ردود فعل تفلت من مراقبة الذات. فحقيقة الخطاب الإنساني تتعالى بدون انقطاع على المعنى الذي يدعى الفكر الوعي منحه إياه؛ والخاصية الأساسية التي تميز هذا الخطاب هي عدم شفافيته بالنسبة لمن يتفوّه به. إن المسارات النفسية اللاشعورية تمارس على الأفعال الفردية دفعاً وضغطًا لا يمكن للإرادة الوعية مقاومتها. وتأكيداً على أهمية اللاشعور يقول فرويد إنه لا يالي بأي اعتراض على واقعية اللاشعور وحقيقته، فاللاشعور هو واقع لا يمكن إنكاره لأنه يتمحض عن آثار واقعية

ملمومة ومدركة كالسلوك الوسواسي (فرويد_ مدخل إلى التحليل النفسي). (يذكرنا ذلك بتعريف كارل بوير للشيء "الواقعي" أو "ال حقيقي" بأنه ذلك الشيء الذي يمكنه أن يمارس تأثيراً علّياً على أشياء نسلٍ م الواقعيتها "للوهلة الأولى" (Prima Facie) (**).

هكذا تقف الفرويدية ضد الأنماط الجوهرية الديكارتية التي تسيطر على كامل الشخصية وترافقها. إن العالم النفسي مليء بالسراب والأوهام، ومن ثم فالتحليل النفسي يُخضع الذات لـ "تأويل تاريخي" يُدرجها في مشروع "أركيولوجيا" ينشد تفسير الحاضر بالرجوع إلى المصدر (الماضي). ليس هناك "كوجيتو" أصلي يضع نفسه في حكم يقيني ولا ذات تمثل "موجوداً" يتمتع بالدلوام ومعطى مباشراً ونهائياً (**).

إن الذات تتكون تدريجياً وتبرز من خلال التاريخ النفسي للفرد في علاقة "تضائف" Correlation مع الغيرية ومع الواقع الموضوعي. فالذات تتهيكل وتتجدد هيكلتها دوماً من خلال لحظات جدلية يتمثل "نسيجها الخلفي" في الممنوع. ولا يمكن للकائن أن يصبح ذاتاً بدون أن يواجه تجارب وصراعات مختلفة وأن يرتبط بقوى غريبة وحتى معادية له، مع ما ينجم عن ذلك من كبت يمثل

Popper,K.R.,and Eccles,J.C., Remarks on The Term 'Real' , (*)
in,The Self and Its Brain, corrected* second printing, Springer International,1985, pp. 9-10 .

(**) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص ٢٩ - ٣٠.

النظام المحتمل لنفسية "حُكْمٌ عَلَيْهَا" بالتبعية تجاه الطفولة، تجاه الماضي، أي ما هو حتمًّا لازبًّ غير قابل للانقراض. وجملة هذه الاعتبارات من شأنها أن تفرض حدوداً على كل محاولة تميل إلى إضفاء طابع صارم على منهج التأويل. إن التجربة التحليلية تحدث في حقل الكلام والعلامات، وليس في حقل الملاحظة كسائر العلوم.

فالتأويل ينتقل من معنى إلى معنى آخر، من الدال إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. وبالرغم من أن "الأعراض العصابية، مثلها مثل زلات القلم واللسان والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة المريض الحميمة"، فإن ذلك لا يسمح بالادعاء بأن هذا الدال يطابقه مدلول واحد مطلق، إذ إن "ظروف الحالة المرضية لا بد أن تكون عديدة ومتنوعة أكثر مما افترضناه" (فرويد_مدخل إلى التحليل النفسي).

فالحلل ليس السيد المطلق ولا حافظ المعنى الوحيد للنزاعات النفسية، وليس هناك معنى ظاهر وإلى الوراء في الماضي البعيد معنى خفي يدركه نهائياً تحليل ذكي : "إن المدلول يشير إلى اتجاه بدون حدود وإلى طريق غير خطّي : المعنى الظاهر والمعنى الباطن قطبان لمعنى واحد لا يمكن استحضاره ولا إدراكه ك مجرد اتجاه لمعنى يخص تاريخاً فردياً تتحقق جدليته الكاشفة والمكونة من خلال ظروف المعالجة التحليلية".

إن الاعتبارات السابقة الذكر تجعل من "التعديل الداخلي للفلسفة التأملية" أمراً ضرورياً، بما أن الذاتية تعيش تجربة التبعية تجاه وجود لم تضمه بعدها من ملكية أصل المعنى. إلا أن التأمل الذي يلغى ذاته كتأمل هو كذلك ناجٌ للتأمل؛ التأمل النقدي والتأنوي، التأمل الذي يقتضي التوسط Mediation. كما أن فهم الذات لا يتم إلا بالمرور عبر الآخر (*).

(*) المرجع نفسه، ص ٣١-٣٣.

www.alkottob.com

الفصل

الثالث عشر

13

بول ريكور

هرمنيوطيقا الارتياب

حتى لا تعود إسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج على أنها آخر

في كتابه "رمزيّة الشر" Symbolism of Evil يذهب بول ريكور (1913) Paul Ricoeur إلى أن الشر لا يوصف حرفياً على الإطلاق، وإنما يُتحدث عنه دائماً على نحو رمزي أو استعاري فيقال مثلاً: وصمة، وزر، ضلال (زيف)، غواية، انحراف.. الخ. يبين ريكور أهمية الرموز، والمعنى المزدوج للألفاظ، ومناهج تأويلها. ويقول إن أساطير الخلق والتکوين وأصل العالم هي تفسيرات من الدرجة الأولى لنشأ الشر في العالم (*). وقد أفضى به اهتمامه برمزية الشر إلى الاهتمام باللغة الرمزية وبالتالي تأويل بصفة

Encyclopedia of Phenomenology, Eds. Lester Embree et al., (*)
Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 611.

عامة. وقد وسَّع ريكور نطاق الرموز لتشمل رموز الحلم والرموز الثقافية، ومد نطاق التأويل ليشمل جميع تقنيات التحليل النفسي الفرويدي.

وفي كتابه "عن التأويل: مقالات عن فرويد" (١٩٦٥) يقول ريكور إن اللغة هي ملتقى جميع المداخل الفلسفية؛ ويفيد اهتماماً عاماً "بالفلسفة التحليلية" و "فلسفة اللغة العادبة". لقد كان شُغل فرويد الشاغل من وراء أعماله هو وضع "سيمانطيكا" (علم دلالة) للرغبة: كيف تكشف الرغبات عن نفسها في الكلام؟ كيف يتم التعبير عنها؟ وكيف يفشل الكلام في التعبير عنها؟ هذه الصلة بين الرغبة والمعنى هي ما يمنح التحليل النفسي مكاناً بارزاً في أية فلسفة للغة. وخلال هذا الكتاب يؤسس فرويد جدلاً بين اللغة الرمزية التي هي تحرير أو قناع أو تعزيز للوهم وبين اللغة الرمزية التي يمكن أن تكون وحياً للقدسي أو "المقدس".

■ بول ريكور هرمنيوطيقا الارتياج ■

والسؤال عن المنهج هنا هو كيف يظل التأويل فيينومينولوجيَا.

يقول ريكور إن الفينومينولوجيا التأويلية هي فلسفة تأمليَّة داخلة ضمن الإطار الأساسي لفينومينولوجيا هسرل. لقد رفض ريكور منذ البداية محاولة هسرل بناء فلسفة ذاتية التأسيس أي قائمة على ذاتها. إنه يرفض أي محاولة ديكارتيَّة أو هُسرلية لتأسيس المعرفة والنفس على الوعي المباشر والشفاف. فالحقيقة الأساسية الأولى، الكوجيتو، هي فارغة بقدر ما هي يقينية. والنفس لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق التفافي يمر بالأعمال (الفنية إلخ) والأفعال والأدب والنظم والمؤسسات. وكل فهم ذاتي يتطلب تأويلاً لنصوص أو بناءات شبيهة بالنص. بهذه الطريقة تحرر الفينومينولوجيا التأويلية نفسها من المثالية التي ظن هسرل أنها أساسية للفينومينولوجيا.

ولكن بأية طريقة تظل الهرمنيوطيكا نوعاً من الفينومينولوجيا؟ إن الفينومينولوجيا، أولاً وقبل كل شيء، هي التي لم تثبت فيرأى ريكور على مبدئها الأساسي وهو "القصدية" Intentionalität: أي أن معنى الوعي يقع خارج الوعي. فالوعي خارج نفسه.. موجَّه نحو معنى. هذا هو ما يتضمنه الكشف المحوري للفينومينولوجيا. ثانياً: إن الافتراض الفينومينولوجي الأساسي للهرمنيوطيكا هو أن كل سؤال عن أي نوع من الوجود هو سؤال عن معنى هذا الوجود. يترتب على ذلك أن الفينومينولوجيا التأويلية عبارة عن استخدام جميع المناهج التأويلية للهرمنيوطيكا من أجل تحقيق الغاية الأساسية للفينومينولوجيا.

وبعبارة أخرى يرى ريكور أن الهرمنيويтика امتداد لفيتوミニولوجيا. فكل من الفيتوミニولوجيا والهرمنيويтика مكرسان لفهم النفس، وكلاهما منهج تأملي يبدأ وسط الأشياء، باعتبار كل من العالم وخبرتنا البينشخصية كمعطيات. غير أن ريكور يرفض التفسير المثالي لهسرل والذي يعتمد على الفهم الحدسي والماهش ل Maherيات الظواهر الذهنية. وهو ينكر أيضاً ذلك الهدف الذي ينشده هسرل وهو تأسيس فيتوミニولوجيا علمية يمكنها تقديم الأساس التصوري النهائي لكل الفكر. فليس هناك، في رأي ريكور، نقطة بداية مطلقة وليس هناك أساس تدعم ذاتها على الإطلاق. إن اهتمامه الدائم بفهم الفعل البشري والمعاناة البشرية يتطلب التفاوّط طويلاً خالل تأويل الرموز والنصوص والأثار والأعمال الفنية والأدبية والمؤسسات والنظم.. إلخ التي تتوسط فهمنا للنفس وعلاقتها بالآخرين. أما الفيتوミニولوجيا فهي التي تفتح مجال الأشياء ذات المعنى، وأما الهرمنيويтика (وليس الرد الماهوي أو الترانسندنتالي) فهي المنهج السديد والملائم.

"الاستعارة الحية" و "الزمان والسرد":

امتد المنهج الهرمنيويطيقي عند ريكور من تأويل النصوص إلى إبداع المعنى الشعري والقصصي في كتابيه "الاستعارة الحية" La Metaphore Vive (1975) و "الزمان والسرد" Metaphore Vive (1983,1984,1985). وقد اعتبرهما ريكور

توأمين رغم الفاصل الزمني الكبير الذي يفصل بينهما. ذلك أن كليهما يضطلع بالتجدد السيمانتي (الدلالي).

تمثل الدعوى الرئيسية في الكتاب الأول "الاستعارة الحية" في أن تدمير المعنى الحرفي في الاستعارة يتبع لمعنى جديد أن يظهر. وبالطريقة نفسها تبدل الإشارة Reference في الجملة الحرافية وتحل محلها إشارة ثانية هي تلك التي تحملها الاستعارة. وقد يبدو أن الوظيفة الإبداعية والشعرية للاستعارة تقتصر على تحطيم وظيفتها الإشارية؛ غير أن هذا في الظاهر فقط. يقول ريكور إنها بالأحرى تخلق إشارة جديدة تتيح لنا أن نصف العالم (أو نعيد وصفه بمعنى أصح) أو جزءاً من العالم كان متمنعاً على الوصف المباشر أو الحرافي. إن اللغة الشعرية تدفع عالماً جديداً إلى الظهور؛ ذلك هو عالم العمل الشعري. هذا العالم الشعري يندمج بالعالم الحياتي وينصهر بعالم الفعل اليومي ويمثل بالنسبة لي عالماً ممكناً، عالماً بوسعي أن أعيش فيه وأعمل وأعاني. وباختصار، يتبع لنا الإبداع الشعري للاستعارة أن نقول شيئاً ما جديداً عن عالم خبرتنا المعاشرة.

وفي كتابه ذي الأجزاء الثلاثة "الزمان والسرد"، والذي يعد من أهم الأسفار التي دُبِّجَت في القرن العشرين، بين ريكور بصبرٍ ودأبٍ كيف يخلق السردُ معنى جديداً إذ يوالف بين عناصرٍ متباعدةً: الأغراض، المقاصد، الأسباب، المصادرات، الرغبات.. إلخ. وينسج وقائع تبدو غير متصلة ويسلكها في حكاية وفي نظامٍ جديدٍ

من الانسجام والترابط. وهناك وجهٌ شبه بين الحبكة في القصة وبين العملية الاستعارية من حيث إن كليهماً يخلق كلاً جديداً. فالحبكة تضطلع بدمج الأحداث المتبااعدة والمصادفات العارضة والأفعال الإنسانية بخاصة، وتجزّجها جميعاً في قصة مكتملة.

وترتبط خبرةُ الزمنِ بالسرد ارتباطاً وثيقاً لا ينفصّم. فكل سرد هو زماني في جوهره وصميمه، ويمثل المدخلَ ذا الامتياز لخبرتنا الزمانية المشوشة والفجة والبكاء. وال فكرةُ المركزية في هذه الثلاثية كلها هي أن الزمن يصبح زمناً إنسانياً بقدر ما يتنظم في روایات، والروايات تتحلى بالمعنى بقدر ما تمثل وجودنا الزمني.

يبدأ ريكور تحليله للزمن والسرد _والاختبار الطويل لفكرته المركزية _بعرض دقيق لصراع القديس أوغسطين مع مفهوم الزمان، وتفسير أسطو للحبكة الدرامية وكيف تخلق من العناصر المتبااعدة كلاً ذا معنى، ومن الفوضى نظاماً، ومن العناصر المشتّة قصةً متراقبة. وكيف يتحد الزمن والسرد معاً في الـ "Mimesis" أو المحاكاة الخلاقة للفعل البشري. وتعلق المحاكاة بكل من العالم التخييل والعالم الحقيقى. إنها في القلب من الروایات التاريخية والروايات الخيالية.

وفي بقية هذا العمل الجليل يقوم ريكور باختبار أو تحقق دعوب وطويل من فرضيته، خلال فحص دقيق لإستمولوجيا التاريخ والأدب. ويذهب إلى أن التاريخ إذا قطع روابطه بتلك الملة الأساسية لدينا، ملقة متابعة قصة، فهو يفقد عندئذ طابعه

المميز ويختزل إلى علم من بين غيره من العلوم الإنسانية. وفي الجزء الثاني من "الزمان والسرد" يعرض ريكور لآراء عدد من مفكري نظرية الأدب المعاصرين حول وظيفة السرد ويلقى مزيداً من الضوء على فرضيته من خلال تحليل دقيق لثلاث روايات شهيرة تسودها جمياً فكرة الزمن: "السيدة دالواي" لفرجينيا ول夫، و "جبل الذهب" لتوماس مان، و "تذكرة أشياء مضت" لمارسيل بروست.

أما الجزء الثالث من الزمان والسرد فيقوم فيه ريكور بمراجعة إشكاليات الزمان وجميع المحاولات التي بذلت لحلها في تاريخ الفلسفة. ويعرض للخلافات بين كانت وهسلر، وبين هيذرجر والميتافيزيقا حول طبيعة الزمن؛ ويدرس العلاقة بين خبرة zaman وبين الزمان الطبيعي؛ ويدرس حقيقة الماضي التاريخي؛ ويختتم دراسته بشرح لهرمنيوطيقا الزمن التاريخي. ويخلص إلى أن جميع المحاولات الفلسفية قد باءت بالفشل وأن الروايات الزمانية وحدها هي التي تتحنا منفذأً تاماً لخبرة الزمن (**).

هرمنيوطيقا الارتباط عند بول ريكور

المعادلة الصعبة: هرمنيوطيقا "الافتتاح النقدي"، "الشك والرجاء"

Encyclopedia of Phenomenology, p. 613. (*)

الهرمنيوطيقا علمٌ وفن معاً في آن. وهذه العبارة، ببساطتها الخادعة، هي سبب الجدل المحتدم في الزمن الحديث في مجال الهرمنيوطيقا _ ذلك البحث الذي بدأ شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) بمحاولته انتزاع المعنى من خلال فهم عقل المؤلف، والذي اكتسب دفعهً كبرى مع جادامر ودعوته إلى قيام حوار بين أفقى النص والقاريء، وانهى إلى هرمنيوطيقا اليوم التي ترتكز على القاريء وتستند إليه دوراً متعاظم الأهمية في العملية التأويلية.

لم يقنع بول ريكور، رغم أنه يعمل داخل إطار "هرمنيوطيقا القاريء"، إن صح هذا التعبير، بالذاتية الصميمية المرتبطة بهذه الهرمنيوطيقا. فأراد أن يتّخذ المسار الضيق والخط الرفيع المدود بين دعوة الموضوعية (المرتكزة على النص نفسه) وبين البقاء في حالة "افتتاح" معين على ما "يعتمل في باطن النص ولعله كان قميأً أن يقوله". تمثل هرمنيوطيقا الارتياح عند ريكور محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أيًّا منهما منزلةً مطلقة. ذهب ريكور إلى أن حيوية الهرمنيوطيقا يكفلها هذا الدافعُ المزدوج: الإصغاء والشك، الإذعان والتمرد.

يقول ثيسليتون موجزاً ماهية الهرمنيوطيقا عند ريكور: "الأول يتعلّق بهمة "إزالة الأصنام"، أي أن نصبح على وعي نقدى بأنفسنا عندما نُسقط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص، وبهذا الوعي النقدى

لَا تعود إِسْقاطاتُنَا الذاتيَّةُ تَخاطبُنَا مِنْ خَارِجِ أَنفُسِنَا عَلَى أَنْهَا "آخِرٌ". وَالثَّانِي يَتَعَلَّقُ بِالْحَاجَةِ إِلَى الْإِصْغَاءِ بِانْفَسَاحٍ إِلَى الرَّمْزِ وَإِلَى السِّرْدِ، وَبِذَلِكَ نَتِيْجَةً لِأَحْدَاثِ حَلَاقَةٍ أَنْ تَحْدُثَ "أَمَامُ النَّصِّ" وَتَمَارِسَ تَأْيِيرَهَا عَلَيْنَا. ^(*)

أبطال الارتياج

في مستهل كتابه "فرويد والفلسفة" يلفت ريكور الانتباه إلى الشخصيات المحورية الثلاث (ماركس ونيتشه وفرويد) الذين حاولوا، كلٌ من زاويته الخاصة، إِزَالَةَ الأَقْنَعَةِ وَفَضَحَ الْرِّيفَ وَكَشَفَ الْبَاطِنَ الْحَقِيقِيَّ من الظاهر السطحي. وَبِيدِهِ أَنَ الْأَرْتِيَابَ الَّذِي مَارَسَهُ هُؤُلَاءِ الْثَّلَاثَةِ يَمْثُلُ غَمَادِجَ شَارِحةً لِهِرْمِيُوْطِيقَا رِيكُورَ نَفْسَهِ، وَمِنْ ثُمَّ تَجَدُرُ دراستهم إِذَا شَئْنَا أَنْ نَفْهَمَ تَأْوِيلِيَّتَهُ حَقَّ الْفَهْمِ. لَقَدْ حَاوَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هُؤُلَاءِ أَنْ يَعْثِرَ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِلْعِقِيدةِ بِوَاسِطَةِ نَزْعِ الْمَعْنَى الرَّازِفِ وَتَعْرِيَتِهِ. أَمَّا تَحْلِيلُ مَارِكُسِ لِلْعِقِيدةِ فَقَدْ أَفْضَى بِهِ إِلَى نَتِيْجَةِ مُؤَدَّاهَا أَنَّهُ بَيْنَمَا تَبَدُّلُ الْعِقِيدةُ مُعْنَيَّةٌ بِمُوْضِعَاتِ رَفِيعَةٍ مِنَ السُّمُومِ الرُّوحِيِّيِّ وَالْخَلَاصِ الشَّخْصِيِّ فَقَدْ كَانَتْ وَظِيفَتُهَا فِيْ حَقِيقَةِ الْأَمْرِ هِيَ التَّعْتِيمُ عَلَى الْأَحْوَالِ غَيْرِ الْإِنْسَانِيَّ لِلْسَّعْلِ الْإِنْسَانِيِّ، وَجَعَلَ الْبَوْسَ الْحَيَاتِيَّ أَكْثَرَ احْتِمَالًا. وَبِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ كَانَتِ الْعِقِيدةُ تُسْتَخْدَمَ كَأَفْيَوْنٍ لِلشَّعْوَبِ. وَأَمَّا نِيتشَهِ

Antony Thisleton, New Horizons in Her- Antony Thisleton, ^(*)
meneutics. Grand Rapids: Zondervan, 1992, p.26.

فقد اعتبر الهدف الحقيقي للعقيدة هو أن ترفع الضعفاء إلى موقع قوة، وتجعل من الضعف فضيلة. وهو هدف يكذب هدفها الظاهري وهو أن تجعل الحياة أكثر احتمالاً بالنسبة للضعفاء والطغام وذلك بتدعيم فضائل من قبيل التفقة والكدر والتواضع واللود وغير ذلك مما أسماه "أخلاق العبيد". هكذا أزال نيشه القناع عن العقيدة وكشف أنها مهربُ الضعفاء وملجأ العجزة (**) .

وأما فرويد، وقد مارس نفس العملية الارتباطية التي تعمد إلى إزالة الأقنعة وكشف الحقيقي من السطحي، فقد خلص في تحليله إلى أنه بينما تدرك العقيدة كمصدر مشروع للسكنية والأمل عندما يواجهُ المرءُ مصاعبَ الحياة فإنها في حقيقة الأمر وهم لا يعدو أن يكون تعبيراً عن رغبة المرء في "أب-إله". هكذا قدم رءوس الارتباط نماذجَ واضحةً للشك في العقيدة والثقافة، وبقي على ريكور أن يطبق المبدأ نفسه على فعل التواصل تحت عنوان "هرمنيوطيقا الارتباط" Hermeneutics of suspicion . ولم يكن خافياً على ريكور أن هؤلاء الارتباطيين الثلاثة لم يكونوا بأية حال من أصحاب "مذهب الشك" Skepticism من أمثال فيرون وزينون الإيلي والأكاديميين الجدد. ذلك أنهم بينما يمارسون هدم الأفكار الراسخة، فقد كان ثلاثة في حقيقة الأمر يقومون بـ "تنقية الأفق من أجل عالم أكثر أصالة، وحكم جديد للحقيقة، لا

David Stewart, The Hermeneutics of Suspicion, Journal of Literature and Theology 3 (1989): 301.

■ بول ريكور هرمنيوطيقا الارتباط ■

من طريق النقد الهدمي فحسب، بل بابتكار فنًّا للتأويل". وكان ثلاثة في حقيقة الأمر يفضحون الوعي الزائف والفهم الزائف لـ "النص" (المجتمع) بتطبيق مفهوم المنهج الارتيابي. لكي يخلصوا من ذلك إلى فهم صادق للأمور في بواعتها وإدراك للحقيقة كما هي دون تذكر ودون أقنعة. لقد كان ثلاثة، عند ريكور، يمثلون ثلاثة طرائق متقاربة لكشف الزييف. Demystification. (*)

عندما تُطبَّق مثل هذه الهرمنيوطيقا على نصٍّ من النصوص فإنها تفضي إلى إمكان الوصول إلى ما أسماه ريكور "براءة ثانية" Second Naivete والتي يمكن بواسطتها تحقيق هدف التأويل وهو إيجاد "عالم أمام النص، عالم يفتح إمكانات جديدة للوجود". إن من أيسر الأمور وأكثرها رجحانًا عندما يقرأ المرء نصاً من النصوص (ول يكن نصاً إنجيلياً)، وبخاصة إذا كان نصاً مألفاً، أن يفعل ذلك بتصلب ورضا ذاتي يميل إلى "تجميد" معنى النص تجميداً لا رجعة فيه. ويبدو أن مقاربة النص بارتياض معين – أي بتساؤل عما إذا كان ما يبدو أن النص يقوله هو مطابق حقاً لرسالته الحقيقية التي يريد إبلاغها – هو عملية تأويلية صحيحة وضرورية أيضاً.

ثمة نقطة أخرى أوضحتها أساندزه الارتياب الثلاثة وهي أن الارتياب يجب أن يكون مزدوجاً يتوجه إلى المشاركين (المجتمع بصفة عامة أو أفراد المجتمع) وإلى النسق (العقيدة). كذلك يجب

Paul Ricoeur, Freud and Philosophy, p. 33. (*)

أن يكون الارتباط مزدوجاً في تناول أي نص من النصوص. فعندما أقاربُ نصاً ما يلزمني أن أطبقَ الارتباطَ على نفسي (هل أقوم بإيقحام معنى ما على النص؟)، وأن أطبقَ الارتباطَ على النص (هل يقول النص ذلك حقاً؟). يقول ريكور إن كلاً قطبي الارتباط صحيحٌ وضروري إذا شئنا أن نصغي إسغاً جديداً لما يريد الرب أن يقوله لنا. والحق أن ريكور لا يعدو في هذا الأمر أن يذكّرنا _ وإن يكن ذلك بطريقة شائقة من غير شك _ بحقيقة "الدائرة التأويلية" العتيدة. علينا أن نقارب النص بطريقة تقديرية وارتبابية حتى يتسعى لنا أن نسمع رسالته وبلاغته، وحتى لا ندع فهمنا المسبق وقناعاتنا المسبقة تغشّي على الحقيقة وتحجبها.

الارتباط، والاستعارة، والمحاكاة الرمزية

تتجلى هرمنيوطيقا الارتباط عند ريكور في فهمه للاستعارة على أنها توتر أو شد. يرى ريكور أن في صميم Metaphor الاستعارة يقع عنصر إثبات وعنصر نفي، عنصر "كمثل" Is Like وعنصر "ليس كمثل" Is Not Like . يشير العنصر الأول إلى الناقل الحرفي المستخدم للتوصيل الاستعارة ؛ بينما يدل الأخير على أن "المشار إليه" أو "المرجع" Referent في الاستعارة لا ينبغي التماسه في الألفاظ الحرفية. هذا "التوتر" من شأنه أنه يُسقط "عملاً أمام النص" ؛ هذا "العالم" المُسْقط هو "المشار إليه" Referent الحقيقي للاستعارة. ويرى ريكور أن معنى الاستعارة وإشارتها هما

شيءٌ في انتظار أن يتملكه القاريءُ الراهنُ من خلال عملية إضفاء القرينة أو السياق التي يضططع بها من جديدٍ كلُّ قاريءٍ للنصِّ (*).

بهذا التفاعل مع العالم البازغ أمام النص يلتمس ريكور "إيماناً استعارياً Metaphor-Faith يتجاوز نزعَ الأسطورة Demytholization، وبراءةً ثانيةً Second Naivet تتجاوز تحطيمَ الأصنام Gizing، (توکید على عنصر "كمثال" is like. غير أنه يلتمس في الوقت نفسه التوکید على الجانب النقدي "ليس كمثال" ، وبذلك يجعل تأويليته نسقاً مفتوحاً يتتجنب أي تصديق ساذج. هذا التوتر بين قطبي الإثبات والنفي، "كمثال" و "ليس كمثال" ، يتجلّى في مجالات ثلاثة: (١) داخل اللغة الشعرية (٢) بين تأويلات هذه اللغة (٣) بين هذه التأويلات وبين حياة القراء أو المستمعين. وتجد هذه التوترات انفراجاً في اللحظة الحاضرة عن طريق خلق معانٍ جديدة و "مشار إليه" جديدة.

ويحدد ريكور "العبارات المقيدة" Limit Expressions حيث ينطبق التوتر الداخلي للاستعارة في أوضح صورة. هذه "العبارات المقيدة" تشمل الأمثال Proverbs والأخرقيات (ما ورد في أمور الآخرة أو ما قيل عن الساعة) Escatological Sayings والحكايات الرمزية Parables وحين يطبق ريكور هرمنيوطيقاً

Erin White, Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital (*)
Hermeneutics, Journal of Literature and Theology 5 (1991):

الاستعارة على الحكايات الرمزية يجد عنصر "كمثل" قائماً في الصيغة السردية للحكاية (النموذج The Model)، ويجد عنصر "ليس كمثل" قائماً في الطريقة التي تنتهك بها الصيغة السردية (المقيّد) The Qualifier بتدخل "الغرائي" و"الخارق" وربما "الفاضح"! هذا الازدواج التكويوني يفضي إلى التوتر فيما بين "انغلاق" الشكل السردي وبين "افتتاح" العملية الاستعارية. ومرة ثانية يؤدي التوتر إلى إسقاط عالم أمام النص، أي بين القاريء/ المؤوّل وبين النص نفسه، وبه ينكشف "المشار إليه" الخاص بالحكاية ويخرج إلى واضحة النهار. هكذا يتبيّن أن تعريف ريكور للحكاية الرمزية Parable على أنها "ربط بين شكل سردي، عملية ميتافيزيقية، وبين "مقيّد" Qualifier ملائم" هو تعريفٌ متتسقٌ مع كلٍّ من تأويليته الارتياحية ككل وفهمه الخاص لكيفية عمل الاستعارة.

والآن بعد أن بينا مدخل ريكور إلى الاستعارة، وبصفة أخص إلى الحكاية الرمزية كجنس أدبي، يمكننا اكتفاء أمور كثيرة: بوسعنا أولاً أن نتبين أن استبصار ريكور الخاص بازدواجية الاستعارة بوصفها تتضمن وجهاً مألفاً ووجهاً آخر يتخطى المألف هو استبصارٌ مفید لنا في مواطن كثيرة. ولعل لوثر الذي أصر على تفسير "كلوا.. هذا لحمي، اشربووا.. هذا دمي" تفسيراً حرفاً_ لعله كان قمناً أن يغير رأيه في ضوء نظرية ريكور في الطبيعة الثانية للاستعارة. ولعل الكثرين من شراح "سفر الرؤيا" Revelation ————— ■ بول ريكور هرمنيوطيقا الارتياح ■—————

كانوا حقيقين أيضاً بالإضافة من فهم ريكور للاستعارة. كذلك يُعد تطبيق ريكور لهذا المبدأ على الحكاية الرمزية هو تطبيق مفید غایةفائدة؛ فكثير من الحكايات الرمزية تتسم فعلاً ببنية "النموذج / المقيد" Model/Qualifier، مما يهيب بالقاريء أن يميز ويدخل في العملية الاستعارة.

وعلى الرغم من هذه الجوانب الإيجابية في فهم ريكور للاستعارة والحكاية الرمزية، فإن هناك جوانب أخرى جديرة بالشك والتساؤل. أولها إصرار ريكور على أن تفاعل القاريء والنص يتسم "بالانفتاح" ولا يمكن، من حيث المبدأ، أن ينغلق؛ وهو إصرار يرتبط من جهة بغالاة ريكور في التعويل على القاريء وإنداد دور كبير له في العملية التأويلية، ويرتبط من جهة أخرى بإيمانه بأن "النص المكتوب يغدو، فورَ كتابته، صوتاً محضًا منفصلًا عن المؤلف وعن موقف المؤلف" (*).

ومن الملاحظات المثيرة أنه بينما يتفق كل من يان رامзи Ian Ramsay الذي أخذ عنه ريكور نموذجه الاستعاري "كمثل / ليس كمثل" واستخدمه في تأويليته الخاصة) وريكور حول وجود توفر مقصود مُدخل في الحكاية الرمزية بواسطة "المقيّد" Qualifier، فقد خلص كل منهما إلى نتيجة جد مختلفة بقصد وظيفة "المقيّد" في الحكاية الرمزية: أما رامزي فيرى أن وظيفة المقيد هي أن يؤدي، بواسطة عملية منطقية، إلى "الله" الكلمة التي "تكمل" و "ترأس"

Thisleton, New Horizons, p. 69 . (*)

على اللغة كلها. وأما ريكور فيرى أن وظيفة "المقيد" هي أن يمزق المنطق الخاص بالسرد وبشدة القاريء أو المستمع. وبينما يتفق الاثنين على أن "المقيد" هو الوسيلة التي تدفع بها اللغة إلى حدّها وقيدها، فقد دعا رامزي إلى نسقٍ مغلقٍ من الهرمنيوطيقا بينما نادى ريكور بنسقٍ مفتوح.

إن التناول الجدللي للنص عند ريكور، بالإضافة إلى رغبته في تجنب الانحياز المطلق إلى جانب النص أو إلى جانب الذات المفسرة، هو ما أفضى به إلى "انفتاح" صميم فيما يتعلق بمعنى الحكاية الرمزية، بل فيما يتعلق بمعنى كل النصوص المكتوبة التي تفصل بيننا وبينها فجوةً أو بُون. وهو في غمرة اهتمامه بالعثور على المعنى لا في النص نفسه بل أمام النص؛ فقد فتح مجالاً نسبية لا مفر منها لرسالة النص. فإذا تغير سياق القاريء كذلك يتغير العالم القابع أمام النص؛ وهكذا يسمح له "ليس كمثل" أن تسود على حساب "كمثل". يريد ريكور أن يحافظ على التوتر؛ غير أنه في الواقع الفعلي ينفرج التوتر في النهاية لصالح "المعنى الجديد" المتولد في الأفق الحادث بين القاريء والنص؛ ويصير الأمر، بشكل لا مرده له، إلى اضطراب وتقليل في رسالة النص مصحوب بنسبية تلك الرسالة.

ولكن إذا كانت بعض نصوص الإنجليل تهيب حقاً باستجابة القاريء فإن هذه الاستجابة يجب أن تكون مسترشدةً، بل محددة، بالنص نفسه لا بالقاريء. إن النص هو الذي يحكم الاستجابة

المناسبة من جانب القاريء، وما كان للقاريء أن يستجيب للنص كيما اتفق. أضف إلى ذلك أن هناك كثيراً من النصوص لا تهيب باستجابة القاريء إلا قليلاً، مثل النصوص التاريخية، ومثل النصوص التعليمية كرسائل بولس. القاريء هنا ليس حرّاً في أن يؤسس معنى جديداً أمام النص على أساس التفاعل الدينامي بين الطرفين. ثمة معنى محدد يتأنبى على تعددية المعنى التي ترتكز على استجابة القاريء. وفي ذلك يقول ثيسليتون: "... إلا أن هذه الاعتبارات (المتعلقة بمعطيات النصوص الإنجيلية) تضع علامات استفهام خطيرة ضد النظريات التي تحاول الاستغناء تماماً عن المؤلفين أو عن السياقات غير اللغوية للموقف".

إن هرمنيوطيقا الارتباط عند ريكور هي في الحقيقة مفتوحة أكثر مما يجب؛ وهي تعمل كدائرة تأويلية أبدية، ولا تدرك أن بواستنا تأسيس طرائق تأويلية تؤدي لا إلى دائرة لا نهاية لها، بل إلى "لولب" ينتهي بمعنى محدد مطابق للمعنى الذي قصده المؤلف ورمى إليه وعناه، معنى من حقنا أن نبحث عنه وأن نجد له.

الارتباط والإستمولوجيا

مثلكم أدت هرمنيوطيقا الارتباط بريكور إلى أن يحرص على الإبقاء على التوتر بين السيادة المطلقة للقاريء والسيادة المطلقة للنص في عملية استخلاص المعنى، كذلك يمكننا رؤية ظلال هذه الهرمنيوطيقا نفسها بقصد السؤال عن المنهج في عملية اكتساب

المعرفة. إن ريكور "ليرتاب" في آية إبستمولوجيا تعتمد بصورة حَصْرِيَّة على "التفسير" Explanation من جهة أو على "الفهم" Understanding من جهة أخرى.

نشأ هذا التمييز كما سبق أن أوضحنا في غير موضع في الخلافات التي دارت رحاها في القرن التاسع عشر حول مفهوم المعرفة والوسائل الكفيلة باكتسابها. فكان الجناح الوضعي يرى أن "التفسير" Explanation الذي يصطمع المنهج العلمي الوضعي هو الكفيل بتأويل الظواهر، بينما ذهب أنصار الإنسانيات إلى أن التفسير العلمي الوضعي لا يملك تقديم وصف شاملٍ للواقع الإنساني وتأويل سديد للخبرة البشرية، ودعوا إلى تأسيس نظرية في الفهم تقيض للأهداف الغائية وللشعور والتخيل دوراً مشروعاً في المعرفة الإنسانية.

رأى ريكور في هذا التعارض بين "الفهم" و "التفسير" (والمثل في مدخل جادامر ومدخل هابرماس في الهرمنيوطيقا على الترتيب) المسارين "الصاعد" و "الهابط" في التأمل الهرمنيوطيقي (*). أما "انفتاح" جادامر وفتور اهتمامه بالمنهج فيتجلى بوضوح في قوله:

"في اللغة ثمة أولاً وقبل كل شيء كل من "اللغة" Langue و "الكلام" Parole كما ميزهما سوسيير. فالكلمة المنطقية

Paul Ricoeur, Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in (*)
Dialogue, Philosophy Today 17 (1973): 152-165.

■ بول ريكور هرمنيوطيقا الارتباط ■

هي شيء مختلف عن نسق الرموز (Langue) الذي يؤلف اللغة... الكلام يوجد في النصوص؛ نعم بالتأكيد، ولكن النصوص غريبة أو وحشية. كيف يتأنى لهذا الكلام، أي الكلمة المنطقية، أن تُحفظ حقاً في النص المكتوب؟ هل هي بكليتها ما نطقه عقلي أو تلفظه ذهني؟ ... علينا دائماً أن نبحث عن المعنى الحقيقي لأي منطوق أو عبارة" (**).

يرى ريكور، بحق، أن مشكلة هرمنيوطيقا جادامر هي أنها لا تقدم منهاجاً لاكتساب المعنى الحقيقي: كيف لنا أن نعرف "المعنى الحقيقي لمنطوق أو عبارة؟" إن مدخل جادامر لا يوقف تقدم الإبستمولوجيات الوضعية في منطقة العلوم الإنسانية إنه مدخل مفرط في الذاتية.

أما مدخل هابرماس فهو على العكس مفعم بالعلم الوضعي ويفضي بالفعل إلى إبستمولوجيا المناهج. وبينما يتفق ريكور مع هابرماس في كثير من الجوانب (شغفه بعلم اللغة مثلاً وهو يضاهي محاولة ريكور نفسه تأسيس "سيميولوجيا ترانسندنتالية"، فإنه يختلف معه وينسب إليه خطأ الخلط بين مشكلة "الفهم" ومشكلة "فهم الآخر"؛ لقد ظن أن معنى الرسالة لابد أن يكون هو المعنى الذي وضعه أشخاص آخرون هناك. وهذا أيضاً هو في حقيقته تناول ذاتي وغير نقدي لمشكلة المعنى.

Gadamer, The Hermeneutics of Suspicion, in Hermeneutics: (*) Questions and Prospects, eds. G. Shapiro and A. Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), p. 63.

أراد ريكور في مدخله الخاص إلى الهرمنيوطيقا أن يتتجنب كلاً من القصور المنهجي عند جادامر (وما يصاحبه من نقص الموضوعية) والقصور النطدي عند هابرماس (الذي تسرع بالخلط بين المعنى وبين النص نفسه). لذا فقد حاول ريكور جهده أن يؤسس منهجاً يتسمى للمرء بواسطته أن يكشف الغطاء عن البنية الأنطولوجية للمعنى وربما ينجح أيضاً في تقديم تأويلٍ ما للذك الوجود - في - العالم الذي يفتح أمام النص^(*).

ذهب ريكور إلى أن السيميولوجيا Semiology، وهي أداة لغوية تحاول كشف المعنى على أساس النص وحده (ويمزى عن نية المؤلف)، يمكن أن تمهد سبيلاً إلى المشاركة في مقاصد المتحدث والاستقلال في نفس الوقت عن الإشارات الخاصة التي كانت بالفعل في ذهنه. ومن خلال هذا المنهج الجدلية وهذا التفاعل المتبادل بين النص / الرمز وبين القاريء "سيكون لدينا نوع من العرفان يتم فيه للذات أن تمتلك الحقيقة بكلتا الطريقتين: المشاركة والنقد الموضوعي".

وإذا كان ريكور محقاً فيما أخذه على تأويلية جادامر من إفراط في الذاتية، فإن المرء ليستشعر أن محاولة ريكور تجنب

Paul Ricoeur, *Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections Among The Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History*. In *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, eds. C. Reagen and D. Stewart (Boston: Beacon Press, 1978): pp. 149-166.

الذاتية عن طريق "المشاركة" في مقصود المحدث مع رفضه في الوقت نفسه وضع هذه المشاركة مع إشارات المؤلف _ هي محاولة مفرطة في الذاتية بنفس الدرجة ! والحق أن المرء لا يسعه في نهاية المطاف سوى أن يسلم بأن مقصود المؤلف لا بد أن يقوم على المشعرات المعطاة من لدن المؤلف في نصه بوصفها "المشار إليه" Referent الخاص بعباراته، وإنما فإن مصير المعنى و "المشار إليه" هو "التعوييم" والتسيب والانفلات من المراسي إلى حيثما يشاء المؤول أن يذهب. ذلك هو وجه الأمر بغض النظر عن آية نظرية (سيميويطيقية) لغوية تُستخدم لتبرير انشقاق عبارات النص عن المعنى والمشار إليه الأصلي الذي عنده المؤلف وقصده وانتواعه.

قد أراد ريكور أن يتتجنب الذاتية المرتبطة بإاستمولوجيا "الفهم"، غير أنه في واقع الأمر لم يتمكن من تجنب هذه الذاتية، وذلك لأنه التمسَّ الموضوعيةَ والمنهج النقدي لا في التوجه إلى مقصود المؤلف وتأسيسه بالإصلاحاء المرهف للمؤلف وهو يعبر عن نفسه في النص بل في تحليل لغوي لاشخصي. ومن المؤسف أن ريكور يزاكيه للمؤلف من الطريق قد عزز ذاتية المؤوكل وضمن لها السيادة حتى خلال استخدام أداة "علمية" (السيميويطيقا).

الارتباط والأيديولوجيا

كان لهرمنيوطيقا ريكور الارتباطية تأثيرٌ بعيدٌ يتجاوز الحدود المباشرة لдинامية "القاريء / النص". ويتجلى هذا التأثيرُ في اللاهوت التحرري بمختلف ألوانه (عند الزنوج وعند المذهب النسائي وفي أمريكا اللاتينية، وبخاصة عند جوان سيجنوندو

بالأوراجواي الذي أقام لاهوته التحرري على هرمنيوطيقا الارتباط عند ريكور). لم تكن حركة سيجندو موجهةً لتأسيس "نسق" لاهوتي، وإن كان ذلك محتملاً، بقدر ما كان اهتمامه منصبًا على تأسيس "منهج" لاهوتي. فإذا كان منهج الماء اللاهوتي باطلًا فإن بنية اللاهوتية الفوقية القائمة على المنهج ستكون أيضاً باطلة لا محالة. ويدعُ سيجندو إلى أن المنهج اللاهوتي هو صنيعة الأيديولوجيا. ومن هنا الجذاب للهرمنيوطيقا التي تتناول الأيديولوجيا بطريقة ارتقابية أي نقدية. هكذا بربت أهمية الأدوات التحليلية للأرتياط، والمصممة لنبذ العادي والمتذل والمذاهب الهرمية التسكينية والتفسيرات الزائفة. وقد أعمل سيجندو المقولات الفرويدية عن التحول النفسي المرتكزة على هرمنيوطيقا فضح الزيف وكشف الأقنعة والتي ترمي إلى جعل الفرد يقبل الواقع ولا يهرب منه، أي يدرك أن الأشياء ليست كما تبدو في الظاهر ؛ فأسس "مبدأ الواقع" Reality Principle على نحو ارتقابي.

في ضوء هذا التحليل يُعاد تأويلُ جميع المقولات اللاهوتية، من قبيل الخطية والإيمان والنعمة والكنيسة والآخرة، تأويلاً متسقاً مع مبدأ كشف الأقنعة وفضح الزيف المتأصل في الأطر الأيديولوجية التقليدية التي تعمل على الإبقاء على الأوضاع

الظلمة واستغلال الفقراء وقمعهم، وتدعيم هذه الأوضاع. يقول سينجندو إن عقيدة "خطيئة العالم"، تلك العقيدة الباعثة على الاغتراب، هي أيديولوجيا. ويترتب على ذلك أن "التحرر يعني إذن أن نختار أن نمارس ارتياضاً أيديولوجياً لكي نكشف اللثام عن البنى الأيديولوجية اللاشعورية التي تدعم الطغيان وتحدم مصالح أقلية مسلطة ممتعة بكل الامتيازات". إن اللاهوت التحرري يهيب بهمنيوطيقا الارتياب لأنه يرى أن لاهوتى أوروبا وأمريكا الشمالية قد تأثروا في تأويلهم للكتاب المقدس بالعقلية الرأسمالية تأثراً زائداً.

هكذا تتجلّى مرة أخرى مزايا هرمنيوطيقا الارتياب عند ريكور، وعيوبها أيضاً؛ وتعبر عن نفسها في هذه المنطقة من الخطاب اللاهوتي. لا شك في وجاهة استبعارات اللاهوت التحرري وسدادها فيما يتصل بفعل الأيديولوجيا، ونزعو أي أيديولوجيا إلى الإبقاء، دون نظر، على الوضع الراهن والمحافظة على مصالح المستفدين من الوضع. ما هنا تضطلع هرمنيوطيقا الارتياب بدور كبير في كشف التأويلات الزائفة أو المحرفة للمجتمع أو النص، سواء كان الارتياب موجهاً إلى نقد الأيديولوجيا بشكل مباشر أو نقادها بشكل غير مباشر من خلال الشك في نصوص الإنجيل التي درجنا على فهمها داخل قضبان أيديولوجية ثابتة دون تفطن ودون نقد.

ولكنْ لسوء الحظ فإنَ اللاهوتيين التحرريين إذ يفشلون في تأسيس نقدٍ مشروعٍ في حدود رسالة الإنجيل نفسها، عن وعيٍ ودراءة، فإنَّهم يقعون ضحيةً أيديولوجياً غير إنجيلية (ذات لون ماركسي في الغالب !)، وينتهي بهم المطافُ إلى مجرد استبدالٍ أيديولوجيَا بأخرى ! هكذا يتجمد هذا المنظورُ الجديد وتلقي ظلال الشك على أي تأويلٍ يتفق أنه ينافق تأويلَ المرء فيما يتعلق برسالة الإنجيل. إنَ ما نحتاجُ إليه حقاً هو هرمنيوطيقاً ارتيايب وارتيايبٌ في هذا الارتيايب أيضاً ! ذلك أنَّ بيسور أيٍ قاريٍ / مؤول أن يستبدل فهماً للنص قائماً على نقد ارتيابي بفهم آخر، خاطئٍ بنفس الدرجة، أقحمَهُ على النص قاريٌ يجلبُ إلى النص، ربما دون أن يدرِّي، مصالحةً الخاصة وتحيزاته وفهمه اللاهوتي المسبق.

ولتجنب التأويل المُبَسَّر والخاطئ هناك عاملان يجب أن يكونا في حالة نشاط دائم. أولاً: اتخاذ موقف ارتيايب موصول _ ارتيايب في الارتيايب ؛ و "افتتاح" مستمر على طريقة ريكور. ثانياً، وبين نفس الدرجة من الأهمية، الحركة الصحيحة تجاه تحديد رسالة النص الإنجيلي. هنا نجد أنَ هرمنيوطيقاً ريكور تختبط ولا تسعفنا بشيء ؛ وذلك بسبب اعتقاده الخاطيء بأنَ النص والمُؤلف ينفصلان فور الكتابة وأنَّ قصد المؤلف من ثم لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، الوصول إليه ؛ الأمر الذي أدى إلى التماس المعنى في عالمٍ يفتح "أمام النص".

■ بول ريكور هرمنيوطيقاً الارتيايب ■

تحت هذه الظروف التأويلية لا فكاك من الواقع في النسبة والذاتية اللتين تفتحان المجال للقاريء أن يملئ على النص ما يريد، ويفرض على النص المعنى الذي يحبذه. وهكذا يتنهى الأمر بهرمنيوطيقا الارتياب، التي جهدت لكي تخلق توازناً بين "التفسير" و "الفهم" أو بين العلم والفن، إلى أن تسقط لا محالة في جانب الفن، والانفتاح الأبدى واللاحسم الذي يميز الفن. إن هرمنيوطيقا الارتياب هي بحاجة ماسة إلى أن تكملها وتتوازنها هرمنيوطيقا أخرى تدرك أن النصوص المكتوبة تمثل تعبيرات صحيحة عن مقصد مؤلفها وأن بالإمكان وضع مباديء ترشد القاريء إلى هذا المقصد. وعلى الهرمنيوطيقا كعلم وفن معاً أن تكون أكثر من دائرة تأويلية أبدية لا تنتهي؛ وأن تسعى نحو الانغلاق الذي يتنهى به مسار اللولب. لاشك أن هرمنيوطيقا الارتياب تسهم بتصنيف في هذا المسار؛ بيد أنها غير قادرة بفردتها على إتمام هذه المهمة.

تذليل

محاورة أيون (٠)

سocrates: مرحباً يا أيون. هل أنت من أهل مدينة إيفيسوس؟
 أيون: لا يا سocrates، بل من إيدوروس حيث حضرت
 مهرجان أسكليبيوس.

سocrates: وهل يقيم الإيدوريون مسابقاتِ قصيدة ملحمي في
 المهرجان؟

أيون: نعم ويقيّمون مسابقاتِ لكل ضروبِ الأداءِ
 الاستعراضي.

سocrates: وهل كنتَ من بين المنافسين؟ وهل فزتْ؟
 أيون: لقد فزتُ بالجائزة الأولى على الجميع يا سocrates.

سocrates: مبروك، وأأمل أن تشرفنا أيضاً في الباناثينا.

أيون: وسوف أفعل بعون السماء.

سocrates: كثيراً ما أحسِدْ مهنةَ الراوي يا أيون. ذلك لأن عليكَ

(*) هذه ترجمة جديدة لمحاورة أيون عن الترجمة الإنجليزية المعدّ بها بقلم Benja min Jowett ولهذه المحاورة ترجمتان عربيتان، على حد علمي، إحداهما للدكتور صقر خفاجة والأخرى للدكتور شوقي داود تراز؛ غير أنني رأيتُ أن أضيف لهذا الجهد إيهاماً لاتساق العمل ووحدة الأسلوب من جهة، وإيهاماً بـ "تأويل" جديد للمحاورة من جهة أخرى، باعتبار الترجمة "تأويلًا" للعمل وـ "فهمًا" معيناً له وـ "صهرًا" لأفقه بأفق جديد.

أن ترتدي دائمًا أبيه الشياط، وأن جزءاً من فنكَ أن تبدو في أجمل صورة. كما أن عليكَ دائمًا أن تكون في صحبة العديد من الشعراء المجيدين، وبخاصة هومر وهو أفضليهم وأكثريهم ألوهة؛ وإن "فهم" هومر، وليس مجرد حفظ كلماته عن ظهر قلب، لشيءٍ يُحسَد عليه المرءُ حقاً. ولن يتسعَ لإنسانَ أن يكونَ راويةَ قصائد ملحمية ما لم "يفهم" المعنى الذي يرمي إِلَيْه الشاعر، لأن الرواية ينبغي عليه أن "يؤوّلَ" عقلَ الشاعر لاستمعيه. وما كان له أن يؤوّله حقَّ تأويله ما لم يعرفُ ما يعنيه. وإن كل ذلك ممن أدعى دواعي الحسد والغبطة.

أيون: لقد أصبحتَ كَبِدَ الحقيقة يا سقراط؟ فما زال "التأويل" هو أصعب جوانبِ فني بكل تأكيد. وإنني لأرى في نفسي القدرة على أن أتحدث عن هومر أفضلَ من أي شخص آخر: فلا ميترودوروس من لامبساكوس، ولا ستيسيمبروتوس من ثاسوس، ولا جلوكون، ولا أي شخص كان، يعرف عن هومر ما أعرفه كماً أو كيماً.

سقراط: إنني سعيدٌ أن أسمعَ ذلك منك؛ وما أظنك تحجبُ عنِي هذه المعارف.

أيون: بكل تأكيد يا سقراط. وإن عليكَ حقاً أن تسمعَ كيف أقدمُ هومر تقديماً متقدناً... أرى أن من اللائق أن يكللني الهومريون بناجٍ ذهبيٍ.

سقراط: ستكونُ لدىَ فرصةٍ لسماعِ إتحافاتِكَ الهومرية في

وقت آخر ؛ أما الآن فأود أن أسألك سؤالاً: هل يمتد فنُكَ إلى هزِيود وأرخيلو خوس أو يقتصر على هومر وحده؟

أيون: يقتصر على هومر، فهو في ذاته كاف تماماً.

سocrates: هل هناك من شيء يتطرق فيه هومر وهزِيود؟

أيون: نعم ؛ هناك الكثير فيما أرى.

سocrates: وهل أنت أقدر على تأويل ما يقوله هومر أو على تأويل ما يقوله هزِيود عن هذه الأشياء التي يتطرقان إليها؟

أيون: بوسعي أن أؤوللَ الاثنين بنفس الإجاداة في الموضع التي يتطرقان إليها.

سocrates: ولكن ماذا عن المسائل التي لا يتطرقان إليها؟ مسألة الألوهية مثلاً، فلدى كل من هومر وهزِيود في هذا الأمر ما يقوله.

أيون: بالضبط.

سocrates: تراكَ أقدر يا أيون، أم النبي صالح، على تأويل ما يقوله هذان الشاعران في الألوهية، لا حين يتطرقان فحسب بل حين يختلفان؟

أيون: النبي.

سocrates: ولكن كيف لك أن تحوز هذه المهارة في هومر فقط دون هزِيود ودون سائر الشعراء؟ ألا يتحدث هومر في نفس الموضوعات التي يتناولها بقيةُ الشعراء؟ أليست الحربُ هي قضيته الكبرى؟ ألا يتحدث عن المجتمع الإنساني وتعاملات البشر، الأخيار منهم والأشرار، الحاذقين والحمقى؟ وعن الآلهة إذ

يُخاطب بعضُهم بعضاً وإذ يخاطبون الجنسَ البشري، وعما يحدث
في السماء وما يحدث في العالم السفلي، وعن أطوار الآلهة
والأبطال؟ أليست هذه هي الموضوعات التي يتغنى بها هومر؟
أيون : بالضبط يا سقراط.

سقراط: أَوْلَا يَتَغْنِي بِقِيَةُ الشُّعْرَاءِ بِالشَّيْءِ نَفْسَهُ؟

أيون : بلی یا سقراط ؟ ولکن لیس بطريقہ هومیروس .
سقراط : ماذما ، بطريقہ اسوأ ؟

سقراط: ماذا، بطريقة أسوأ؟

أيون : نعم ؟ أسوأ بكثير.

سقراط: ويتجلى هومر بطريقة أفضل؟

أيون : إنه أفضلُ بِمَا لَا يُقاسُ.

سقراط: ولكن بالتأكيد، أي عزيزي أيون، فحيث تجري مناقشةٌ ما في علم الحساب يتحدث فيها عديدٌ من الأشخاص بينهم واحدٌ يتحدث على نحو أفضلَ من الباقين، فهناك شخصٌ ما _لديه القدرةُ على أن يحكمُ أيهمُ هو المتحدث الجيد ؟

أيون : نعم.

سقراط: وذلك الذي يحكم من المتحدث الجيد سيكون هو الشخص الذي يحكم من المتحدث الرديء؟
أيون: هو نفسه.

سقراط: وسيكون هذا الشخص هو عالم الحساب؟

أيون : نعم.

سocrates: حسن؟ وفي مناقشات حول الغذاء الصحي حيث

يتحدث عديدٌ من الأشخاص بينهم واحدٌ يتحدث على نحو أفضل من الباقيين، أيكون ذلك الشخص الذي يميز المتحدث الجيد شخصاً آخرَ غيرَ الذي يميز الرديءِ، أم الشخص نفسه؟

أيون : الشخص نفسه بالطبع.

سocrates: ومن هو هذا الشخص، وما اسمه؟

أيون : الطبيب.

سocrates: وبصفة عامة، في جميع المداولات التي تدور حول موضوعٍ بعينه ويتحدث فيها أشخاص عديدون، ألم يكون مميزُ الجيدِ من المتحدثين مميزاً أيضاً للرديءِ منهم؟ إذ لو كان لا يعرف الرديءَ فإنه لن يعرف الجيدَ حيث تجري مناقشةُ الموضوع نفسه؟
أيون : حقاً.

سocrates: أليس الشخص نفسه حاذقاً في كلا الأمرين؟

أيون : بلـ.

سocrates: وأنت تقول إن هومر وبقية الشعراء، أمثال هزيبود وأرخيلوخوس، يتحدثون في نفس الأشياء، وإن لم يكن على نفس النحو، فهناك من يتحدث بإجادـة، وهناك من يقصـر عن هذه الإجادـة؟

أيون : نعم، وأنا مصيـبٌ في هذا القول.

سocrates: وإذا عرفـ المتحدث الجيد ستكون قميـناً أن تعرف أيضاً من هم أدنى حديثـ؟

أيون : هذا حقـ.

سقراط: إذن، يا صديقي العزيز، هل يمكن أن أكون مخطئاً إذا قلت إن أيون حاذقٌ في هومر وفي بقية الشعراء على حد سواء مادام هو ذاته يعترف أن الشخص نفسه سيكون حَكْماً جيداً على جميع المتحدثين في المسائل نفسها، وأن جميع الشعراء تقريباً يتحدثون فعلاً في المسائل نفسها؟

أيون: لماذا إذن يا سقراط أفقدت انتباهي وأخلد إلى النوم ولا أحوزُ على الإطلاق أية أفكار ذات أدنى قيمة، عندما يتحدث أي شخص عن أي شاعر آخر، فإذا ما ذُكرَ هومر قُمتُ من فوري وكلّي انتباه ولديَّ الكثيرُ لكي أقوله؟

سقراط: السبب واضح يا صديقي؛ بوسع أي إنسان أن يدرك أنك تتحدث عن هومر دون أي فن أو معرفة؛ فلو كنت قادرًا على أن تتحدث عنه وفقاً لقواعد الفن لكان تنسى لك أن تتحدث عن بقية الشعراء؛ فالشعرُ كُلُّ (لا يتجزأ).

أيون: نعم.

سقراط: وعندما يكتسبُ أيُّ شخص أيَّ فنَّ آخر ككل، فإن لنا أن نقول عنه نفس الشيء. هل تود أن أفسر لك ما أعنيه يا أيون؟

أيون: أود ذلك حقاً يا سقراط؛ وكم يسعدني أن تفعل؛ فأنا أحب أن أسمعكم أيها الحكماء وأتمن تتكلمون.

سقراط: بحسبك لسنا حكماء ولست محقاً في أن تدعونا حكماء. إنما أنت الحكماء عشر الرواة والممثلين، وكذلك الشعراء

الذين تغفون بأشعارهم. أما أنا فواحد من سواد الناس يتكلم الحقيقة فقط. انظر ملأاً كم هو عادي ومتذلّ ذلك الذي قلْه شيء يمكن أن يقوله أي إنسان: وهو أنه عندما يكتب إنسان معرفة فن بكلّيته فإن بحثه في الجيد والرديء يكون أمراً واحداً بعينه. ولتنعم النظر في هذه المسألة؛ أليس فن التصوير كلاماً (لا يتجرأ؟) ؟

أيون : بلـ.

سقراط: وهناك العديد من المصورين الجيدين والرديئين قدماً وحديناً؟

أيون : نعم.

سقراط: فهل عرفتَ قط أي شخص كان حاذقاً في تبيان مناقب ومثالب بوليجنوتوس بن أكلاوفون وعاجزاً مع ذلك عن نقد بقية المصورين، فإذا ما صدرَ عملُ أي مصور آخر تحيّر وأبلس وأخلد إلى النوم، حتى إذا ما تعين عليه أن يدللي برأيه في بوليجنوتوس (أو أي من كان هذا المصور) وعنـه فقط، نهضَ وانتبهَ ولديه الكثير لكي يقوله ؟

أيون : لا والله لم أعرف هكذا شخصاً قط.

سقراط: أو هل سمعتَ في حياتك عن أي مثال كان ماهراً في عرض مناقب دايدالوس بن ميتيون، أو إبيوس بن بانيبيوس، أو تيودوروس الساموسي، أو أي مثال آخر، فإذا ما صدرت أعمال المثالين بعامة ارتبكَ ونامَ ولم يجدْ ما يقوله ؟

أيون : كلا ولا عرفت هذا.

سقراط : وإذا لم أكن مخطئاً فأنتم لم تصادفْ قط أياً من عازفي الناي أو عازفي القيثار أو المغنين على القيثار أو رواة الملحم كان بِمُكْتَبَتهِ الحديثُ عن أوليمبوس أو ثاميراس أو أورفيوس أو راوية إيشاكا، فإذا ما انتقلَ إلى الحديث عن أيون من إفيسوس ارتبكَ وتحيرَ ولم تكن لدِيهِ أيٌّ فكرة عن مزاياه وعيوبه؟
أيون : ما يكون لي أن أكذبَكَ يا سقراط ؟ غير أنني أعني في قراره ذاتي، ويؤيدني الخلقُ جمِيعاً، أنني أجيدُ الحديثَ فعلالاً عن هومر ولديَّ ما أقوله عنه أكثر من أي شخص آخر، غير أنني لا أتحدث عن الباقيين بنفس الإجاده ؛ فقل لي لمَ كان ذلك ؟

سقراط : أدرِي يا أيون، وسوف أشرح لك سببَ ذلك في تصوري. إن موهبتك في الحديث بامتياز عن هومر تكمنُ في الحجر الذي يسميه يوريبيدس المغناطيسيُّ ويعُرَّف عادةً بحجرٍ هيراقليا. هذا الحجر لا يجذب الحلقات الحديديةَ فحسب، بل يسبغ عليها قوةً مماثلةً لجذبِ حلقات أخرى ؛ وأحياناً ما تصادفُ عدداً من قطع الحديد وحلقاته يتدىء بعضُها من بعض مكونةً سلسلةً طويلةً جداً، وجميعُها يستمد قوَّةً جذبه من الحجر الأصلي. وبطريقة شبيهة تقوم إلهةُ الشعر بنفسها باديء ذي بدء بإلهام بعض الأشخاص ؛ ومن هؤلاء الملهمين تتدىء سلسلةً من الأشخاص الآخرين الذين مسَّهم الإلهام. ذلك أن جميعَ الشعراء المجيدين، الملحميين منهم والغنائيين، يؤلفون قصائدهم الجميلة لا بواسطة

الفن بل لأنهم ملهمون ومسوسون. ومثلما يفقد المهووسون الكوريانيون صوابهم عندما يرقصون – كذلك لا يكون الشعرا الغنائيون بكمال رشدهم أن يؤلّفوا أناشيدهم الجميلة، بل يقعون تحت سيطرة الموسيقى والوزن في مسمتهم الإلهام. ومثلما تفعل العذارى الباخوسيات إذ تستدر الحليب والعسل من الأنهر عندما تكون تحت تأثير ديونيسوس (لا عندما تكون في كامل صوابها)، كذلك تفعل روحُ الشاعر الغنائي ؛ كما يقول الشعراً أنفسُهم، فهم ينشئوننا أنهم يجلبون أغنياتهم من ينابيعَ معسولة، يتخيرونها من بساتينِ إلهات الشعر ووديانها. إنهم كالنحل يرتفقون من زهرة إلى زهرة. وإن قولُهم الحق ؛ فالشاعر شيءٌ لطيفٌ ومُجنحٌ وقديس، ولا يتأتى له الخلق إلا بعد أن يمسه الإلهام ويغادر حواسه ولا يعود بعقله. فإذا لم يبلغ هذه الحالة فهو بلا حول ولا قدرة على أن يتفوه بنبوءاته.

كثيرة هي الأقوالُ البلغة التي يتحدث بها الشعراُ عن أفعال البشر ؛ غير أنهم، مثلك أنت نفسك عندما تتحدث عن هومر، لا يُفرغون قولَهم بوساطة أي قواعد فنية. إنهم، ببساطة، مدفوعون إلى نطق ما تعلّمه عليهم آلهةُ الشعر دون غيره. وعندما يُلهمون فإن واحدَهم سوف ينظم أناشيد "ديثيرامب" (أمدودحة ديونيسوس) Dithyrambs، والأخر أناشيد مدح، وغيره أناشيد جوقة، وسواء أشعاراً ملحامية أو "عميقية" Iambic، والمجيد منهم في لونِ من هذه الألوان الشعرية غيرُ مجيدٍ في أي لون آخر: ذلك

أن الشاعر إذ يتغنى لا يتغنى بواسطة الفن بل بقوة إلهية. أما إذا
صح أنه قد تعلمً بواسطة قواعد الفن لقد كان حقيقةً أن يعرف
كيف يقول في كل ألوان الشعر لا في لون واحد. لذا فقد سلبَ
اللهُ الشعراء عقولهم واتخذهم وكلاء له، مثلما يتخذ أولياءه
وابنياءه الصالحين، لكي نعرف نحن المصنفين إليهم أنهم لا
يتكلمون من تلقاء أنفسهم تلك الكلمات النفيسة في حالة غبوبة،
بل إن الله نفسه هو المتكلم، وأنه يخاطينا من خلالهم. ويقدم
تبيخوس الحالقيدي مثلاً لافتاً لما أقوله: إنه لم يكتب أي شيء
يستحق الذكر سوى أنشودة الحمد Paean الشهيرة التي يرددوها
كلُّ فم، والتي هي واحدةٌ من أرفع ما سطَّرهُ قلمُ على الإطلاق؛
إنها، ببساطة، من خلق اللهُ الشعر كما يقولُ هو نفسه. ف بهذه
الطريقة يبدو أن الله يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه
القصائد الجميلة ليست بشريةً أو من صنع الإنسان، بل إلهية ومن
صنع الله؛ وأن الشعراء ما هم إلا مترجمو الآلهة الذين يتلبسونهم
مراراً. أليس هذا هو الدرس الذي أراد الله أن يلقنه عندما غنى
بلسان أسوأ الشعراء أجمل الأغانيات؟ ألمست محقاً في ذلك يا
أيون؟

أيون : بلـى، حقـاً، يا سقراطـ. إنـي لـأشـعر أـنـك عـلـى حقـ؛ لأنـ
كلـماتـك تـمـس روـحـيـ، وـأـنـا عـلـى قـنـاعـة بـأنـ الشـعـرـاء المـجـيدـينـ،
بـواسـطـة إـلهـام إـلـهـيـ، يـتـرـجمـون لـنـا أـقـوـالـ الـآـلـهـةـ.
سـقـراـطـ؛ وـأـنـتمـ، مـعـشـرـ رـوـاـةـ الـمـلاـحـمـ، مـتـرـجمـوـ الشـعـرـاءـ؟

أيون : في هذا أيضاً أنت على حق.

سقراط : أنت إذن مترجمو المترجمين ؟

أيون : بالضبط .

سقراط : وددتُ لو تجربني بصراحة عما سألك فيه : عندما

تعارض أعظم تأثير على الجمهور لدى تلاوتك لفقرة مثيرة من مثل ظهور أوديسيوس طافرًا يتبنّه مقاضوه ويصوّبون السهام إلى قدمه، أو وصف أخيه وهو يندفع إلى هكتور، أو أحزان أندروماخ أو هيكلوبا أو بريام، هل تكون آنذاك في رُشدِكَ وصوابك ؟ ألا تكون خارجاً عن طورك وكأن روحك في وجد تجوس بين الشخصيات والأماكن التي تتحدث عنها سواء كانت في إيثاكا أو في طروادة أو حيّشما كان المنظرُ الذي تعرضه القصيدة ؟

أيون : إن هذا الدليل ليس شغافَ قلبي يا سقراط . فلا بد أن أعترف صراحة أن عيني في رواية المأساة تغورقان بالدموع، وأنني حين أعرضُ للرعب يتصبُّ شعرِي انتصاباً ويتحققُ قلبي .

سقراط : حسناً يا أيون ، وماذا ترانا نقول في شخصٍ في تقريب أو احتفال ، مرتدِياً بزَّةَ المهرجان ومكلاً رأسه بتيجان ذهبية لم يخلُّها عنه أحد ، عندما يبدو متصدعاً هلعاً في حضور أكثر من عشرين ألف وجه ودود ، دون أن يتعرض له أحد أو يمسه بأذى – يكون هذا الشخص بِرُشدِه وصوابِه ؟

أيون : بالطبع لا يا سقراط . أؤكد لك أنه ليس في رشده أو

صوابه.

سقراط: أَوَّتَدْرِي أَنْكَ تَمَارِسُ تَأثِيرًا شَبِيهًَا بِذَلِكَ عَلَى مُعْظَمِ الْمُتَفَرِّجِينَ؟

أيون: كل الدرائية، فأنا أرمي لهم من فوق المنصة وأشاهد مختلف انفعالات الشفقة والتعجب والصرامة مرسمةً على مُحيَّاهم عندما أتحدث. وإن علىَّ أن أوليهم كلَّ انتباхи؛ ذلك لأنني إذا جعلْتُهم يبيكون فأنا نفسي سوف أضحك في النهاية، وإذا جعلْتُهم يضحكون فسوف أبكي، عندما يحين وقتُ المكافأة.

سقراط: أتعرف أن المشاهد هو آخر الحلقات التي تتلقى تأثير المغناطيس الأصلي من بعضها البعض على حد قوله؟ أما راوية الملاحم، مثلث، والمثل، فهما من الحلقات الوسطى، وأما الشاعر نفسه فهو أولى الحلقات. خلال هذه كلها يهز اللهُ أرواحَ الناس في أي جهة يشاء ويجعلُ الواحدَ منهم يتدارى من الآخر. هناك إذن سلسلةٌ ضخمةٌ من الراقصين والأساتذة ومن دونَهم من الجحوة، المتدارين كأنْ من الحجر، على جانب الحلقات التي تستدلّى من إلهة الشعر. ولكل شاعر إلهةٌ شعر معينةً يتدارى منها ويقال إنه ممسوسٌ بها، وهو نفس الشيء تقريباً الذي أقوله، لأنه ممسوكٌ بها. ومن هذه الحلقات الأولى، أي الشعراء، يتعلّق آخرون، بعضُهم يستمد إلهامه من أورفيوس، وبعضُهم من ميوسايوس. لكن الغالية العظمى تُمس وتنمس ببهومر. أنت يا أيون واحدٌ من هؤلاء، وأنت ممسوسٌ بهومر. وعندما يردد أحدُ كلماتِ شاعر آخرٍ تخلد

إلى النوم ولا يكون لديك ما تقوله. فإذا تلا أحدٌ ترنيمةً لهومر نهضت من فورك وقفزت روحُك بداخلك واستلأّت بما يقال. فليس بالفن أو بالمعرفة عن هومر تقول ما تقوله، بل بإلهام إلهي ومس، تماماً مثلما يتمتع المستمعون الكوريبيانيون برهافة بتلك النغمة المقيبة للإله الذي هم مسوسون به ولديهم الكثير من الرقصات والكلمات لذلك دون غيره. وأنت يا أيون عندما يذكر اسم هومر يكون لديك الكثير لقوله، ولا شيء لديك لتقوله عن بقية الشعراء. وأنت تسأل: "لمَ هذا؟" والجواب أنك تُمجّد هومر لا بالفن بل بإلهام إلهي.

أيون: هذا جميل يا سocrates، ومع ذلك فإن بي شكّاً في أن بلاغتك سوف تسعفك في إقناعي بأنني لا أُمجّد هومر إلا عندما أكون مجنوناً مسوساً. وإذا أتيح لك أن تسمعني وأنا أتحدث عنه فأنا على يقين من أنك لن ترى الأمر على هذا النحو بأية حال.

Socrates: سيسعدني كثيراً أن أسمعك، ولكن ليس قبل أن تجيب عن سؤال عليّ أن أسأله: في أي جزء من هومر تحدث بإجادته؟ فمن المؤكد أنك لا تجيد كل الأجزاء.

أيون: أؤكد لك يا سocrates أنه لا يوجد جزء لا أجيد الحديث فيه.

Socrates: من المؤكد أنك لا تجيد الحديث في هومر عن الأشياء التي ليس لك بها علم.

أيون: وماذا يوجد في هومر مما ليس لي به علم؟

سقراط: رويدك، ألا يتحدث هومر في مقاطع كثيرة عن الفنون والحرف؟ عن قيادة العربات مثلاً؛ فلو أنني تذكريت شيئاً من الأبيات لرددتها جميعاً.

أيون: إنني أذكرها، وسأرددتها.

سقراط: قل لي إذن ما يقوله نستور لابنه حيث يوصيه بالاحتراس أثناء الالتفاف في سباق الخيل تكريماً لباتروكلوس.

أيون: يقول: "انحرف برفق في العربية المقصولة على يسارهم واحفظ الحصان على الجهة اليمنى بالسوط والصوت، وأرخ العنان. وعندما تبلغ المراد دع الحصان الأيسر يقترب، حتى لا يتأنى لمحور العجلة المتقدنة أن تمس الطرف أقل مس. وتجنب أن تعلق بالحجر."

سقراط: كفى؟ والآن يا أيون: من الذي يملك الحكم الأصوب على سداد هذه الأبيات: سائق العربات أم الطبيب؟

أيون: سائق العربات طبعاً.

سقراط: أيكون ذلك بحكم حرفته أم لأي سبب آخر؟

أيون: بل بحكم حرفته.

سقراط: ويكون الله قد قيَضَ كل صنعة أو فن لكي يحوز معرفةً بعمل معين، فالذى نعرفه بفن الملاحة لا نعرفه بفن الطب؟

أيون: بالطبع لا.

سقراط: ولا نحن نعرف بفن التجارة ما نعرفه بفن الطب؟

أيون: بالطبع لا.

سقراط: ويصدق ذلك على جميع الفنون -فالذى نعرفه

بأحد الفنون لا نعرفه بفن آخر؟ ولكن دعني أسؤال سؤالاً سابقاً:
أنت تُسلّم بأن هناك ألواناً من الفنون متباعدة فيما بينها؟
أيون: نعم.

سقراط: وَتُسَلِّمُ معي بأنه إذا كان هناك فن يضطلع بصنف من المعرفة وفن آخر يضطلع بصنف آخر _فهـما إذن فنانان مختلفان؟
أيون: نعم.

سقراط: نعم بالتأكيد؛ لأنه إذا كان موضوع المعرفة هو نفس الموضوع لما كان هناك معنى لقولنا بأن الفنون مختلفة _إذا كان كلامهما يقدم نفس المعرفة. أنا أعرف مثلاً أن هناك خمسة أصابع وأنت تعرف الشيء نفسه. وإذا لزم أن أسأّل إن كنتُ أنا وأنت قد ألمتنا بهذه الحقيقة بمساعدة فن الحساب نفسه، لو افتقني في ذلك ؟
أيون: نعم.

سقراط: قل لي إذن ما كنتُ أريد أن أسألك: هل يمكن تعليم ذلك؟ هل ينبغي أن يختص كل فن بموضوعٍ بعينه من المعرفة وتخص الفنون الأخرى بموضوعات أخرى؟
أيون: هذا ما أراه يا سقراط.

سقراط: ومن ثم فالذى لا يمتلك معرفة بفنٍ معين لن يملك حكماً صائباً على أقوال ذلك الفن وأفعاله؟
أيون : صحيح تماماً.

سقراط: إذن من سيكون الحكمَ الأفضلَ على الأبيات التي
كنت تتلوها من هومر، أنت أم سائق العربات؟
أيون: سائق العربات.

سقراط: وذلك لأنك راوية ملاحم لا سائق عربات.

أيون: نعم.

سقراط: وهكذا كل معرفة مختلفة هي معرفة عن أمور مختلفة؟

أيون: حقاً.

سقراط: أنت تعرف المقطع الذي توصف فيه هيكلamide خليلة نستور بأنها قدمت شراب البوسيت^(*) إلى مانشاون الجريح، عندما يقول: "مصنوع بالنبيذ البرميوني، وقد بشّرتْ جبنَ حليب الماعز ببشرة من البرونز، ووضعتْ بجانبهِ بصلةٍ تُضفي شهيةً للشراب". وبعدُ، فأي فن هو الأقدر على الحكم على سلامة هذه الآيات وملاءمتها لمقتضى الحال: فن راوية الملاحم أم فن الطب؟

أيون: فن الطب.

سقراط: وعندما يقول هومر: "وهيّبت في الأعماق مثل قطعة من الرصاص المربوطة بطرف خيط الفادن التي وضعت في قرن ثور يطوف في المقول، تندفع حاملةً الموتَ فيما بين الأسماك النهمة". فأي فن سيكون أقدر على الحكم على سلامة التعبير في هذه الآيات: فن الصياد أم فن راوية الملاحم؟

أيون: بالطبع يا سقراط فن الصياد.

سقراط: هاؤنت ذا، هبكَ سألتني "مادمتَ أنتَ يا سقراط قادرأ

(*) حليب ساخن مع نبيذ.

على أن تعزو مختلف المقاطع في هومر لما يناظرها من فنون، فإني أود أن تخبرني أي المقاطع ينبغي أن يحكم على جودتهانبيًّا أو "فن النبوة"؟"؛ سترى عندئذ كيف أجييك إجابةً فوريةً وصحيحة. فهناك العديد من مثل هذه المقاطع، وبخاصة في الأوديسا. هناك، على سبيل المثال، المقطع الذي يقول فيه ثيوكليمينوسنبي بيت ميلامبس للمدعين: "أيها الرجالُ البايسون؛ ماذا أصابكم؟ إن رءوسَكم ووجوهَكم وأرجلَكم مطحورةً في الظلام، وصوتَ النواح يتفجر، وخدودَكم مبللة بالدموع. والردهة ملأى والمحكمة مكتظةً بالأشباح الهابطة في ظلام إيربيوس، والشمس تبعدت من السماء، وسديماً مشئوماً يخيمُ ويتشر". وهناك مقاطع كثيرة كهذه في الإلياذة أيضاً. وعلى سبيل المثال ذلك المقطع في وصف المعركة قرب المتراس (السور الواقي)، حيث يقول هومر "وبينما هم متلهفون على عبور الخندق، إذ أتاهم نذيرٌ: نسرٌ محلقٌ كيَّح الناس على شماله، وقد حمل في براثنه تنيناً ضخماً مضرجاً بالدم، ما يزال حياً ولاهثاً، ولم يكُفَّ عن النضال رغم ذلك، لأنَّه انتهى إلى الخلف وضرب الطائر الذي يحمله بالعنق على صدره، فتركه النسر من ألمه يسقط منه إلى الأرض وسط الجموع. أما النسر فقد صرخ صرخةً مدوية وحملَ بعيداً على أجنحة الريح".

هذا هو صنف الأمور التي أؤكد أنه ينبغي على النبي أن ينظر فيها ويقررها.

أيون : وأنت محقٌ تماماً يا سocrates في هذا القول.

ocrates : نعم يا أيون، وأنت أيضاً على حق. ومثلكما اخترت لك من الإلإادة والأوديسة مقاطعَ تصف عملَ النبي والطبيب والصياد، فهل تختر لي أنت يا أيون، يا من تعرف هومر أكثر بكثير مني، مقاطع تتعلق بالرواية وفن الرواية، والتي ينبغي أن يكونُ الروايةُ أقدرَ على فحصها والحكم عليها من أي شخص آخر؟

أيون : كل المقاطع، بالتأكيد، يا سocrates.

ocrates : ليست كل المقاطع بالتأكيد يا أيون. هل قد نسيت ما كنتَ تقوله؟ ! يليق بالرواية أن يتمتع بذاكرةً أقوى من ذلك.

أيون : كيف، ما الذي نسيته؟

ocrates : ألا تذكرُ أنك أعلنتَ أن فن الراوي مختلفٌ عن فن سائق العربات؟

أيون : بلى ذكر.

ocrates : إذن وفقاً لما خلصتَ إليه أنت نفسك فإن الرواية، وفن الرواية، لن يعرف كل شيء.

أيون : لا بد أن أستثنى أشياءً معينةً يا سocrates.

ocrates : تريد أن تقول إنك ستستثنى كثيراً جداً من موضوعات الفنون الأخرى. فإذا كان لا يعرف كل هذه الموضوعات، فأياً منها يعرف؟

أيون : سيعرف ما ينبغي على الرجل وينبغي على المرأة أن تقوله، وما ينبغي على الحر وعلى العبد أن يقوله، وما ينبغي أن يقوله الحاكم والمحكوم.

سocrates: هل تعني أن راوية الملاحم سيعرف أفضل من الربان ما ينبغي أن يقوله حاكم زورق تتقاذفه الأمواج ؟

أيون : لا، فالربان أفضل من يعرف.

سocrates: أم سيعرف الرواية ما ينبغي أن يقوله حاكم المرضى أكثر من الطبيب ؟

أيون : لا، لن يعرف.

سocrates: ولكنه سيعرف ما ينبغي على العبد أن يقوله ؟

أيون : نعم.

سocrates: هب العبد راعي أبقار، فهل سيعرف الرواية أكثر من الراعي ما ينبغي أن يقوله لكي يهدى الأبقار الهائجة ؟

أيون : لا، لن يعرف.

سocrates: ولكنه سيعرف ما ينبغي أن تقوله غازلة الصوف عن

عمل الصوف ؟

أيون : لا.

سocrates: لكنه سيعرف على أية حال ما يجب أن يقوله القائد العسكري عندما يوصي جنوده ؟

أيون : نعم، هذا هو صنف الأشياء التي سيعرفها الرواية بالتأكيد.

سocrates: حسن، ولكن هل فن الرواية هو فن القائد

ال العسكري؟

أيون : إنني متيقنٌ أنني أعرف بالضرورة ما ينبغي أن يقوله القائد العسكري.

سocrates: عجباً، نعم يا أيون لأنك قد يكون لديك معرفة بفن القائد العسكري بالإضافة إلى معرفة راوية الملاحم، كما أنه قد تكون لديك معرفة بالفروسيّة بالإضافة إلى عزف القيثار، وعندئذ ستعرف متى تُحسنُ أو تُساءُ سياسةُ الأحصنة. ولكن إذا ما سألك: بمساعدة أي فن يا أيون تعرف إن كانت الأحصنة تُساس كما ينبغي: بهارتك كرجلٍ فروسيّة أم بهارتك كعاذفٍ قيثار، فَمِنْ تجيئ؟

أيون : بهاري كرجلٍ فروسيّة ولا ريب.

سocrates: وإذا حكمت على عازفي قيثار ستعترض بأنك حكم عليهم كعاذفٍ قيثار لا كرجلٍ فروسيّة؟

أيون : نعم.

سocrates: وفي حكمك على فن القائد العسكري، هل تحكم كقائد أو كراوية ملاحم؟

أيون : لا يبدوا لي أن بينهما فرقاً.

سocrates: ماذا تعني؟ هل تريد أن تقول إن فن الراوية وفن القيادة العسكرية هما شيء واحد؟

أيون : نعم هما الشيء نفسه.

سocrates: إذن فالراوية الجيد هو أيضاً قائد عسكري جيد؟

أيون : بالتأكيد يا سقراط.

سقراط : والقائد العسكري الجيد هو أيضاً راوية جيد ؟

أيون : لا، أنا لا أقول ذلك.

سقراط : لكن تقول فعلاً إنه من يكن راوية جيداً يكن أيضاً قائداً عسكرياً جيداً.

أيون : بالتأكيد.

سقراط : وأنت أفضل راوية هيليني ؟

أيون : الأفضل غير مدافع.

سقراط : وهل أنت أفضل قائد عسكري يا أيون ؟

أيون : ثق تماماً من ذلك يا سقراط، وهو مر هو معلمٍ.

سقراط : ولكن يا أيون لماذا بحق السماء تتجوّل أنت يا أفضل القادة العسكريين وأفضل الرواة في هيلاس كراوي ملاحم بينما بمقدورك أن تكون قائداً عسكرياً ؟ أتظن أن الهيلينيين يريدون راوية ملاحم مكلاً بالذهب ولا يريدون قائداً عسكرياً ؟

أيون : على رسْلِكَ يا سقراط، السبب أن أهل بلادي إفيسوس هم خدم أثينا وجنودها، وليسوا بحاجة إلى قائد عسكري ؛ وأنتم وأسبرطة لستم بحاجة إلى لأنكم ترون أن لديكم ما يكفي من القادة العسكريين من بينكم.

سقراط : يا أخي الطيب أيون، ألم تسمع قط عن أبوالودوروس من سيزيكوس ؟

أيون : من تراه يكون ؟

سocrates: هو الذي، رغم أنه أجنبي، كثيراً ما اختاره الأثينيون
قائداً عسكرياً لهم. وهناك فانوستينيس من أندروس، وهيراقليدس
من كلارومينا اللذان عينهما الأثينيون لقيادة جيوشهم وعيونهما
في مناصب أخرى، رغم أنهما أجنبيان، بعد أن ثبتَ جدارتهما.
ألن يختاروا أيون من إفسوس ليكون قائدهم العسكري ويكرّموه،
إذا ما ثبتَ جدارته؟ أليس الإيفيسوسيون أثينيين في الأصل،
وإيفيسوس ليست بالمدينة الهلينية؟ ولكن، حقاً يا أيون، إذا صرخ
قولك بأنك تستطيع بالفن والمعرفة أن تُمجّد هومر، فأنت لا تبرُّ بي
ولا تصدّقني الوعد؛ وبعد كل تضليلك في معرفة أشياء عديدة
ومجيدة عن هومر، ووعودك بأن تعرّضها عليّ، فما عدُوتَ أنْ
خدعَتني، وما كان لك أن تعرّض الفنَ الذي أنت سيدُه، ولا أنْ
تُفسّر لي طبيعة هذا الفن رغم توصلاتي المتكررة؟ فأنت متعددُ
الأشكال، بالضبط مثل بروتيوس، وأنت الآن تداور وتناور وتُخْبِّ
في كل لون؛ وتتخذ، كدأب بروتيوس، طرائق الخلق جميعاً في آنٍ
واحد. ثم تروغ مني في نهاية المطاف متخفياً في صورة قائدٍ
عسكري كي ما تتجنب عرض معرفتك الهومرية المكتسبة. فإذا
صرح أن لديك فناً، كما كنت أقول في تكذيب وعدك بأنك
ستعرض هومر، فأنت إذن تضلّلني ولا تصدّقني؛ أما إذا لم يكن
لديك فن (وهو ما أعتقد)، بل تفوه بكل هذه الكلمات الجميلة
عن هومر دون وعي، تحت تأثيره المللهم، هنالك أُبُرُّوكَ من التضليل
وأقولُ بأنك ملهمٌ فقط. فبأي الصفتين تفضل أن تُعرَّف: التضليل

أم الإلهام؟

أيون : شنان بين الخيارين يا سقراط ؛ والإلهامُ هو الصفة
الأَنْبِلُ بِمَا لَا يُحَدّ.

سقراط : إذن يا أيون سأفترضُ لكَ الخيارَ الأَنْبِلَ، وأنسبُ
إليكَ في تمجيدك لهومر الإلهام وليس الفنَّ.

"تمَّتْ"

* * *

- قائمة الإصدارات —
- ١ المهمشون في التاريخ الإسلامي
 - ٢ نحو تجديد دراسة التاريخ الإسلامي
 - ٣ في نقد المثقف والسلطة
 - ٤ إشكالية المنهج في دراسة التراث
 - ٥ حوار المشرق والمغرب
 - ٦ في نقد حوار المشرق والمغرب
 - ٧ بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب
 - ٨ فرق الشيعة بين الدين والسياسة
 - ٩ التراث وقضايا العصر
 - ١٠ جون قرتنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية
 - ١١ نفطية الإسلام (إدوارد سعيد)
- ترجمة/ محمد عناني

- ١٢ خنان الذكور بين الدين والطب
- د/ سهام عبد السلام والثقافة والتاريخ
- د/ شعيب حلبي الرحلة في الأدب العربي
- ١٤ الحب عند ابن حزم الأندلسي
- د/ محمود إسماعيل وأبي داود الأصفهاني
- د/ بندي جوزي من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام
- ١٦ الحركات السرية في الإسلام
- د/ محمود إسماعيل د/ لويس عوض مقدمة في فقه اللغة
- ١٨ الفكر الإسلامي الحديث
- د/ محمود إسماعيل بين السلفيين والمجددين
- ١٩ الرسالة المصرية "صحف إدريس المصري"
- المستشار/ محمد سعيد العشماوي

٢٠ صراع الأمم

٢١ صدام ما بعد الحداثة

إدوارد سعيد و تدوين التاريخ

٢٢ لعبة الحداثة بين الجرزال والبasha

٢٣ في نقد الإسلام الوضعي

٢٤ المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)

٢٥ السرد العربي مفاهيم .. تحليات

٢٦ الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما

٢٧ السرد بين الرواية المصرية والأمريكية

٢٨ الرواية والتراث السردي

٢٩ مناهج البحث

٣٠ الشعر الجاهلي

٣١ الاستشراف (إدوارد سعيد)

٣٢ ذكريات وراء القضبان

٣٣ في تأويل التاريخ والتراث

٣٤ الخطاب السياسي الأشعري

٣٥ أبعاد الصورة - "سوزان سونتاج"

٣٦ جدل الآنا والآخر

٣٧ عز الدين بن شداد مؤرخا

المشار / محمد سعيد

العشماوي

ترجمة/ عناف عبد المعطي

د/ علي مبروك

أ/ أين عبد الرسول

ترجمة د/ محمد عناني

سعيد يقطين

د/ شرف الدين ماجودلين

د/ عناف عبد المعطي

د/ سعيد يقطين

د/ عبد الله بن مليح-

د/ محمد استيتو

د/ طه حسين

ترجمة د/ محمد عناني

القريد فرج

د/ محمود إسماعيل

د/ علي مبروك

ترجمة د/ عناف عبد المعطي

د/ محمود إسماعيل

د/ سند أحمد سند

هذا الكتاب

يتبع هذا الكتاب مفهوم مصطلح الهرمنيوطيقاً (أو تأويل النصوص) من مهده حيث الاستخدام اليوناني القديم له أي منذ أفالاطون، مروراً بيفاعته مع جهود كل من دلتأي - هسرل - هيجر - وانتهاءً باستقامة عوده مع جهود كل من جادمير - هابرمس - بول ريكور، وتأتي أهمية هذا الكتاب من كونه يقدم محصلة تاريخية فلسفية لمصطلح بات الحديث عن مدوياً، كما أصبح تطبيقه على النصوص في العلوم الإنسانية حتمياً؛ وذلك قبل أن يظل اهتمام النظرية التأويلية خلال تطورها منذ شلايرماخر حتى جادامر منصبًا على عبور الفجوة التاريخية والثقافية التي تفصل ما بين المفسر والنص، حتى ظهور عالم الاجتماع الألماني يورجين هابرمس ثم الفرنسي بول ريكور اللذين شقا للهرمنيوطيقا طريقةً جديدةً سواء من حيث النظرية أم التطبيق. بعد استئهام الفلسفة الماركسية إلى جانب مناهج العلوم الاجتماعية، وجعل النقد غاية في ذاته، ثم انصراف الاهتمام إلى نقد الواقع الاجتماعي (السياسي - الاقتصادي)، أو نقد الفكر من حيث هو وثيق الصلة بمواضف اجتماعية. إننا نقدم هذه الدراسة في هذه المرحلة التي نُعِدُ فيها قراءة ذاتنا كنص عصيٌّ ملغزٌ مستَغلقٌ، في هذه المرحلة البنية الرمادية، التي تلح فيها دراسة التأويل إلحاحاً، وتکاد تكون ضرورة بقاء، علينا نحتفظ ببعض من تنامي بقاعنا.

