جامعة وهران2 محمد بن أحمد كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص الفلسفة

التجربة الهرمينوطيقية والعلوم الإنسانية لدى غادامير

الطالبة: سبو آمنة المشرف: أ.د دراس شهرزاد

لجنة المناقشة

اللقب والاسم	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ	وهران2	رئيسا
دراس شهرزاد	أستاذ	وهران2	مشرفا ومقررا
بلخضر وحيد	أستاذ محاضر أ	وهران2	ممتحنا
بودومة عبد القادر	أستاذ	تلمسان	ممتحنا
بلعالية دومة ميلود	أستاذ	الشلف	ممتحنا
سرير بن موسى أحمد	أستاذ	عين تموشنت	ممتحنا

السنة الجامعية 2026/2025

الشكر والتقدير

أشكر الله عز وجل على الفضل والمنة

أتقدم بخالص الشكر والامتنان لكل من ساهم في إنجاز هذه الرسالة. أولاً، أشكر مشرفتي الأستاذة الدكتورة **درّاس شهرزاد** محبة وعطاء وعلى دعمها المستمر والقيم.

إلى الأخت المشجعة الرائعة والقوة الخفية **زان خضرة**.

كما أود أن أعرب عن امتناني لأعضاء لجنة المناقشة على رحابة صدورهم لقبول مناقشة هذا العمل.

إهـــــــــداء

أهدي هذا البحث إلى عائلتي الحبيبة، التي كانت سندي الدائم ودعمي في كل مراحل حياتي العلمية.

إلى أمي وأبي بخالص الحب والدّعاء. دام العمر لهما وطال عطاؤهما.

إلى الزوج الفاضل نصحا وسندا وتوجيها.

إلى قوارير العين ومهج القلب أولادي اعتذارا منهم عن سرقة لحظات حياتهم في كتابة هذا العمل.

إلى أخويّ الحبيبين لدعمهما ودعائمها.

إلى أمي وأبي الثانيين دعما ودعاء.

وإلى أختي مريم، مع التمني لها بالنجاح.

وإلى جميع من ساهم في إثراء حياتي العلمية والإنسانية، شكراً لكم جميعاً.

مـــــــــقـــــــــدمـــــــــة

مقــدمة:

استجابةً لنداء فريدريك نيتشه Nietzsche Friedrich (1844–1900) في مهمته النقدية التي قدّمها عملًا وواقعًا في كتابه "**إرادة القوة**"، والمتمثّلة في الممارسة الجينيالوجية لمختلف أشكال **الفهم** وتجلياته، والتي نجدها مبثوثة عبر صفحات الكتاب المذكور بوصفها تجلّيات لانحطاط الثقافة الغربية: انحطاط الفلسفة، وانحطاط الأخلاق، وانحطاط الفن...

لعلّ نيتشه كان على وعيٍ أصيل بالمهمة النقدية للفكر والثقافة الغربيين، غير أنّه لم يكن بين يديه سوى تدشين هذه المهمة، ليترك المجال للقادمين بعده من أجل تكريس النقد في حقيقته، أي نقد العلوم الإنسانية. ولعلّها كانت مهمة نيتشوية قبل أن تكون غاداميرية، غير أن غادامير منحها بُعدها العملي الذي ألقى بها في أفقٍ تطبيقي، وفي ذلك يتحقّق قول نيتشه بأن الفلسفة القادمة هي استجابة لنصوصه وأفكاره.

"لا توجد حقائق... هناك تأويلات فقط"؛ روح العدمية تُدشّن الفكر المعاصر. المقولة الجريئة لنيتشه من كتابه "**في جينيالوجيا الأخلاق**"، تضعنا على عتبات التعدّد، والحقيقة المتشظّية، وإزاحة الستار عن الممكن الإنساني في مواجهة المطلق لصالح النسبي، والثبات لصالح معانٍ ومدلولاتٍ لا تُستغرق سوى في كلمة واحدة، وهي: **التأويلية**.

التأويلية، أو الهرمينوطيقا، تلك الحركة التي تُستخدم عادة للدلالة على الفكر المعاصر وما بعد الحداثي والنسبي، حيث لا وجود للحقيقة، لأن كل شيء يمكن أن يكون خاضعًا **للتأويل**. ويُعبّر جياني فاتيمو Gianni Vattimo عن هذه التأويلية النسبية بأنها "**القوينية السائدة، اللغة المشتركة في عصرنا**". وبعد التطوّر الذي عرفته تحت مسمّى الهرمينوطيقا، أصبحت الكلمة المفتاحية للفلسفة في نهاية القرن العشرين.

ومع أن محاولة الإجابة عن سؤال "**ما هي الهرمينوطيقا؟**" ليست بالأمر السهل، فإننا سنجد أن هذا المصطلح أو المفهوم ليس متداولا في لغتنا اليومية، ما يستلزم ضرورة إعادة طرح سؤال ماهيتها، والبحث في جنباتها وجينيالوجيتها. نظرًا لتلك المحاولات المتنوّعة التي تغطّيها، وهو ما يضعها في مقام الجدل؛ إذ ظلّت لفترة طويلة، في العصر الحديث، مقتصرة على نطاقات ضيّقة من الفروع الهرمينوطيقية التي تهدف إلى فهم الخطابات التي لم تحمل طابعًا فلسفيًا بحتًا، حتى وإن عولجت من قبل فلاسفة، بل كانت، في الأساس، من عمل رجال الدين والعلماء والفيلولوجيين، والمفسّرين، والمؤرّخين، والقانونيين...، الذين كان همّهم الوحيد هو التفسير الدقيق للنصوص... إلى غاية مجيء المرحلة المعاصرة، حيث عرفت الهرمينوطيقا حراكًا لم تعرفه من قبل، مثّله كلّ من دلتاي، هايدغر، وغادامير، وانتقلت فيه من التفسير العلمي المنهجي للنصوص إلى الطرح الفلسفي القائم على تجربة الحياة، وطرائق الوجود، والعودة إلى التقاليد، بتسجيل الفهم والتفسير في ملتقى الحياة الإنسانية، المرتبط بتسجيل التاريخ في تجربة أكثر أصالة. وبما أن الإنسان كائن تاريخي متناهٍ في الزمن، فإن هذه الخصوصية، أو

هذا الطابع للذات الإنسانية، جعل من **الهرمينوطيقا في قلب الدفاع عن العلوم الإنسانية** وكل ما يتعلّق بالظواهر الإنسانية.

ما يعني أنه على العلوم أن تعترف هي كذلك بنسبيتها، بما في ذلك العلوم الإنسانية، التي لا يمكن أن تكون صالحة وقائمة إلا إذا اعترفت بنسبية فهمها، عكس ما كانت تطلبه وتنشده العلوم الطبيعية، التي ادّعت المطلقية نموذجًا لقول الحقيقة وفهم العالم وظواهره. وأمام هذه الخصوصية، كأننا نضع الأصبع على جرح الثقافة الغربية بعد اكتساح العلم معظم النشاطات والميادين في الحياة الغربية برمّتها، على مستوى الأفكار والقيم والسلوكات، وهو الاكتساح الذي تحقّق منذ بزوغ هذا النموذج في الوعي الغربي وبسط سيطرته على كل الثقافة، لتغدو الموضوعية والصرامة المنهجيتين اللتين تميّز بهما الغايةَ المنشودة لجميع العلوم، ولا تكون من حقيقةٍ إلا الحقيقة العلمية.

وقد دفع ذلك بالعلوم الإنسانية، والمشتغلين بها، إلى محاولة مسايرة نتائج العلم واتباع مناهجه، مثل فلهلم دلتاي ومدرسته. غير أن الأمر لقي اعتراضًا من قِبَل فيلسوف نُقل عنه رفضه، وبكل جسارة، التعامل مع هذه العلوم، ورأى أنه لا سبيل لها سوى الهرمينوطيقا، لأن البحث الساذج عن إبستيمولوجية قيم أو علمية في العلوم الإنسانية لم يكلّفها سوى تقهقر وتأخّر فاحش مقارنة بالعلوم الدقيقة. بل نجد أن هذه العلوم الإنسانية أضاعت إنسانيتها بين حبائل التقنية لصالح إعداد للإنسان يتمحور على العلوم والمهارات المنتجة الموجهة عقلانيًا.

هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer هو الفيلسوف الذي عمل على الإقرار بالحقيقة القائلة بأن العلوم الإنسانية لا تبحث عن "**شروط الإمكان**" إبستيمولوجيًا، وإنما "**تُبدِع الإمكان**" تأويليًا، وذلك بنزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلى للمنهج. هذا المثل المستخرج من العلوم الصحيحة، قاصدًا به نظامًا ما، لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة، بل بوصفه موقفًا يتّسم بالدقة والصرامة، ويشمل السيطرة على المنهج عبر تجاوزه. ذلك لأننا، بحسب غادامير، تناسينا أن العلم لا يعرف العالم ولا يفتحه إلا في اتجاه خاص.

إن محدودية العلم يعوّضها غادامير باتساع التجربة الإنسانية في كليّانيتها، المتأصّلة في الفلسفة والفن والتاريخ واللغة. وبشكل أدق، يسعى إلى تسليط الضوء على تجربة الحقيقة التي تسبق كل تفكير منهجي وتحدّد مساره. إضافة إلى الاهتمام **بالحدث** الذي يتمثّل في عملية **الفهم**، أي ما يحدث لنا خارج إرادتنا ووعينا حين نفهم. ذلك أن الفهم لا ينتمي بالضرورة إلى نطاق الإبستيمولوجيا بالمعنى الدقيق، بل هو أقرب إلى أن يكون كشفًا أو لقاءً يُقام في **حوار** بين الموضوع المراد فهمه والشخص الذي يسعى إلى فهمه، باعتبار أن الهرمينوطيقا عنده هي **فن الفهم**.

وفي هذا السياق، نلمس في تجربة غادامير رؤية مغايرة قدّم من خلالها "نهجًا" تأويليًا خاصًا في تفسير وفهم النصوص، منطلقًا من رؤى مستمدّة من الفينومينولوجيا عند هوسرل، ومن أنطولوجيا أستاذه هايدغر، بوصفها أدوات إجرائية تساعده في رسم خطوط تأويليته، ومع تكريسه اهتمامًا كبيرًا لشرح ونقد،

في آنٍ معًا، أهم الأعلام البارزة في الهرمينوطيقا، أعاد تقييم التراث الغربي برمّته، مجسّدًا ذلك في كتابه العمدة "**الحقيقة والمنهج**" (1960) وهو كتابٌ ضخم لا تزال الفلسفة الغربية المعاصرة، إلى اليوم، تحت تأثيره.

هذا الكتاب انفتحت فيه التأويلية، بعد مجاوزة النموذج الإبستيمولوجي، عبر إعادة صياغة **مفهوم التجربة**، ما دام أن مهمة الهرمينوطيقا إجراء حوار مع موضوع التجربة، بعدما كانت، مع دلتاي، مجرّد أداة لفهم الفردية، كما أخرجها من قصدها المثالي مع هوسرل، ونزع الفلسفة من عباءة أفلاطون الميتافيزيقية ليحقّق تجاوزَه الفلسفي ومنعطفه الهرمينوطيقي، في نزعة هرمينوطيقية أرسطية أقرب إلى الوقائعية منها إلى العقلانية. التجربة واقعٌ وسلوك، وليست خبرة قصدية ولا خبرة مثالية ذات طابع عقلي، بل لا يمكن للهرمينوطيقا أن تحقق مهمتها في تأسيس العلوم الإنسانية إلا من خلال تفعيل الفلسفة العملية وتطبيق الفهم، مظهرًا كيف يمكن أن تكون هذه العلوم علمية وإنسانية في آنٍ معًا. هذه هي الفرضية الرئيسة التي تنطلق منها هذه الأطروحة بغرض الإجابة عن الإشكالية التالية: **كيف سيعيد غادامير تأهيل العلوم الإنسانية داخل تجربته الهرمينوطيقية؟**

لأجل تناول دراسة هذه الإشكالية والتعمق في جزئياتها، **تناولا تحليليا وتاريخيا** بغية استشفاف الغامض وتلمسا للقلب النابض **وتأويلا** للمعنى الفائض من جسد فلسفة غادامير المختصة بهذه القضية الجوهرية، قمنا بتفصيل خطة، تبدو لنا، في ما يبدو بأنها منطقية ومؤدية إلى نتائج مرضية، وهي كما يلي:

في **الفصل الأول** تناولنا المشارب والمناهل التي استقى منها غادامير أدوات التفكير، ومفاهيم التدبير، وأحكام التقدير، بحثًا عن الحل والتفسير. وتتمثّل هذه المشارب في تجربته الفلسفية التي تحمل روحًا يمتطيها التاريخ في تعبيره عن حياة الروح. غير أن هذه التجربة تنقلب رأسًا على عقب مع دلتاي، إذ تصير روحًا للحياة ومعيشًا للعالم، منظورًا إليه من زاوية الرؤية، أي "**رؤية العالم**"، وفق شروط إبستيمولوجية مقارنة، اقتداءً بالمعايير العلمية الوضعية.

وقد كان دلتاي موضوع نقدٍ صارمٍ من طرف صاحب "الفلسفة بما هي علم صارم" (هوسرل)، في إطار قصدية تبحث عن حقيقة التجربة في الأشياء عينها، بوصفها معيشًا قصديًا وخبرة محايثة، تعبيرًا عن وحدة أساسية بين التجربة والمعنى. غير أن هذا المعنى ظلّ مثاليًا، يسكن الأنا التي لا تستطيع حمل العالم، هذا الأنا الذي يوجد داخل العالم، وفق تجربة هايدغر القائلة بأن "الدازاين" عبارة عن وجود–في–العالم.

إنه التوحّد الفينومينولوجي بين الذات والعالم، الذي سيفضي إلى هرمينوطيقا أنطولوجية، من حيث سعيها إلى البحث عن المعنى في مختلف أشكال تجربة الذات، الباحثة عن تأسيس علوم تفهمها روحيًا لا كميًا، بغرض إعلان التحرّر من قبضة العلم الوصفي الوضعي، ومن الفهم التقني.

أمّا الفصل الثاني، فينطوي على حديث التجربة، المدروس في الفصل الأول، على تمهيد دروب القراءة، توجّهًا نحو فتوحات الفهم. وهذا الحديث عن التجربة عبارة عن شحنٍ للأسس الأوّلية التي تتحصّل منها الهرمينوطيقا الغادامیرية على مَدَدِهَا، وتنطلق منها في امتدادها، تقديمًا للحظات التأسيس الأولى في صورة قراءة تاريخية لمعنى الهرمينوطيقا والتأويل وأصولهما الدينية والفلسفية، بوصفها لحظة أولى. لتكون اللحظة الثانية فتحًا للفهم عند غادامير، وانفتاحًا على التأويل باعتباره مفهومًا مفتاحيًا يُمَلِّكُنَا مفاتيح القراءة للنصوص الأساسية لغادامير، ويمكننا من مغاليق التكريس الوضعي للعلوم الطبيعية.

هكذا يُعتبر **مفهوم التأويل الأداة الإجرائية** التي تسمح باقتحام الممكنات التي رفضتها التقاليد الوضعية، وهي الأحكام المسبقة، والتاريخانية، والسلطة، وجدليتها، بوصفها محركات لفهم العلم الإنساني من حيث هو البديل الشرعي.

ثم ننتقل إلى مساءلة العلوم الإنسانية باعتبارها تجربة متفردة غير ممكنة المقارنة مع العلوم الطبيعية. فمعها نراها تختلف عن معاييرها ونتائجها، وبما أن أساس الامتلاك في الموضوع، فقد كان لزامًا ظهور هذا الاختلاف الذي يعبّر عن فرادة التجربة الإنسانية للعلم. ليضع لنا غادامير مفاهيم خاصة من التراث الإنساني، تمثّل الأساس الفلسفي الذي يجعل من العلوم الإنسانية علومًا إنسانية بحقٍ.

بينما في الفصل الثالث، وللضرورة البحثية، اضطررنا إلى تبنّي مفهوم التجربة وفقًا لما تؤول إليه القراءة الغادامیریة، تعبيرًا عن إزاحة "**المنهج" لصالح "التجربة**"، لتصير العبارة الأبلغ هي: "**الحقيقة والتجربة**"، بدلًا من "**الحقيقة والمنهج**". هذا الأخير الذي سيتلاشى بتلاشي الادعاءات الوضعية، لتحلّ التجربة محلّه، بدلًا، جدلًا لا بدلاً (جدليًا لا آليًا)، فتنبثق الكثرة من الوحدة، والاختلاف من المتشابه: الفن والتاريخ واللغة؛ تمظهرات الحقيقة بما هي "**تجربة الفكر**"، فكر مختلف عن ذاته وعن حقيقته، انطلاقًا من أن كل تأويل هو تجربة للعنصر الإوّالي للحقيقة، وحياة زاخرة بوشائج وعلاقات وتداخلات، يتسرّب منها نور الحقيقة عبر حياة كل عنصر: الفن والتاريخ واللغة.

ومن هنا يظهر لنا لماذا قمنا باختيار هذا الفيلسوف لمعالجة هذا النزوع الإنساني المغيَّب، الضائع في غيابات العصر التقني والتكنولوجي، الذي يبدو وكأنّه قام باغتيال الإنسان بفعل عمليات التعقيد التي يرتكبها. فباستعادة الإنسان، تستعيد العلوم الإنسانية إنسانيتها وبريقها من خلال التأويل، لتصبح لا تابعة للعلم الطبيعي، بقدر ما يجب أن تكون موجِّهًا له.

أما من ناحية **الدراسات السابقة**، فقد وجدنا جملةً من الأعمال والدراسات الأكاديمية التي تصب في الموضوع من قريب أو من بعيد، بعد الصدى الذي حظيت به هرمينوطيقا غادامير في الفلسفة المعاصرة، لا سيما في سياق مساءلة العلوم الإنسانية وحدود المنهج العلمي على المستوى العالمي والعربي والوطني.

ومن أبرز ذلك نجد الدراسات على المستوى العالمي التي نستهلها بأحد المتخصصين في الهرمينوطيقا، وخاصة في غادامير، وهو جان غروندان، من خلال كتابه "**التأويلية**"، الذي تُرجم إلى اللغة العربية عام 2017، خصص فيه فصلًا لغادامير، يتحدث فيه عن تأويلية غير منهجية للعلوم الإنسانية، بالبحث في نماذج أخرى غير نموذج العلم المنهجي، ليعالج الفن والتاريخ واللغة. وفي السياق نفسه نجد الباحثة جانيس ترينه Janice Trinh، التي نشرت مقالًا بعنوان مهم جدًا يمس موضوعنا بصورة مباشرة، Les sciences humaines et sociales chez Gadamer: des sciences de formation ? المنشور في مجلة revue Sociologie et sociétés Volume 53، إذ يعبر عن إشكالية مركزية، وهي: هل يمكن اعتبار العلوم الإنسانية والاجتماعية عند غادامير علومًا معرفية بالمعنى الوضعي أم أنها تكوينية؟ (Bildung) مؤكدةً أن هذه العلوم لا يختزل موضوعها في إنتاج معرفة علمية موضوعية، بل تكمن مهمتها في كونها علوما تكوينية. يُضاف إلى ذلك أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه الموسومة La philosophie de la culture de Gadamer: son actualité dans un monde désorienté، عن جامعة مونريال، بإشراف جان غروندان، جانفي، 2024، وهي من أحدث الأعمال المتخصصة في هذا الموضوع.

لقد عالجت فيها علوم الثقافة على أنها الخلاص أو الحل لأزمة المعنى الذي خلّفته النزعة العلمية للفكر المعاصر، مع التأكيد على الفهم والتجربة الثقافية بوصفهما بديلًا لها. وننوّه بهذه الأطروحة إلى أنها أُنجزت تحت إشراف جان غروندان، ما يثمّن عملها. يُضاف إلى ذلك توفّر هذه الأطروحة على مقالات

لغادامير غير متوفّرة ولا منشورة، مثل "**الثقافة والكلمة**" (1980)، وكذلك كتاب "**إرث أوروبا**" (1989)، وهو ما لم نستطع الحصول عليه، للأسف.

نثمّن كذلك دراسة أخرى على شكل مقال لـ: JEFF POLET, بعنوان Taking the Old Gods with Us: Gadamer and the Role of Verstehen In the Human Sciences, الصادر عن الجامعة الأمريكية، في مجلة The Social Science Journal, Volume 31, Number 2 إذ يتساءل فيه عن دور الفهم في تأسيس مشروعية العلوم الإنسانية ضد النزعة العلمية الصارمة، مشددًا على الصفة الأنطولوجية للفهم، ورافضًا اختزال الروح الإنسانية إلى موضوع علمي.

أما العمل الموسوم بـ Loana vultur comprendre l'hermeneutique et les sciences humaines الذي يعدّ محوريا بالنظر إلى إشكالية أطروحتنا يتناول طرحاً مهمّا فتح لنا الكثير من آفاق القراءة والمساحات الشاسعة، من خلال طرحها لقضية سبل فهم العلوم الإنسانية في ضوء الهرمينوطيقا مقارنتها بالتفسير العلمي، بالتطرّق إلى العناصر الأساسية في هرمينوطيقا غادامير: التاريخ، الفن، اللغة، مع محاولة تناول مفهوم التجربة، في رؤية ممتزجة بين فلسفتي غادامير وريكور، فحاولت تحقيق بعض التوازن الذي يوجه عملها إلى خدمة الفكرة الريكورية، وهي بذلك ذات نزوعي ريكوري أكثر من كونها غاداميرية التوجّه، ولهذا لم تكن دراستها معمقة بالنّظر إلى مبتغى هذه الأطروحة. لقد حاولنا سبر أغوار طرحنا **[التجربة في العلوم الإنسانية]** بما يتجاوز القراءة الأولية التي تقدمنا بها

بإسناد المفهوم إلى فلسفات متعددة ابتداء من هيغل ومن بعده من التأويليين الكلاسيكيين وتأثيرهم في تشكيل مفهوم "**التجربة**" لدى غادامير، خصوصا تأثير فلسفتي هوسرل وهايدغر اللذان يعتبران ركيزتين أساسيتين في تشكل الفكرة الغادامیرية لها وانعكاسها على مختلف النواحي الهرمينوطيقية لديه.

بينما على مستوى الدراسات والأبحاث الوطنية، نجد على رأسها دراسات وأعمال الأستاذ الزين محمد شوقي، الذي يُعدّ من أبرز المفكرين الجزائريين والعرب، على حد سواء، المشتغلين بالهرمينوطيقا وتأويلية غادامير، خاصة من خلال مجموعة من الكتب التي اعتمدنا عليها أثناء سبر غور هذه الأطروحة.

إذ تأتي في أولها ترجمته القيّمة لكتاب غادامير "**فلسفة التأويل**"، وهو كتاب أساسي ومحوري إلى جانب بقية المصادر المعتمدة. ضف إلى ذلك مجموعة من المؤلفات المساعدة في البحث، من بينها: "**الإزاحة والاحتمال**"، و"**تأويلات وتفكيكات**"، "**إزاحات فكرية**"، وأيضًا "**الثقاف في الأزمنة العجاف**"، وجملة من المقالات، منها: "**فن التأويل والفينومينولوجيا: رؤى وإشكاليات**". وهي أعمال تصبّ كلّها في معالجة الفكر الفلسفي المعاصر، مع التركيز على تجاوز النموذج في تناول العلوم الإنسانية عند غادامير، وتلمّس الحقيقة في مطارح أخرى تمنحها لنا التجربة الفنية، والتجربة التاريخية، والتجربة اللغوية.

كذلك دراسة الأستاذ الباحث عبد العزيز بو الشعير في مؤلفه "**غادامير: من فهم الوجود إلى فهم الفهم**"، الذي عالج فيه التأويل الفلسفي لغادامير، رافضًا اختزال الهرمينوطيقا إلى مجرّد منهج للتفسير فقط، ومؤكدًا على البعد الأنطولوجي للتجربة الهرمينوطيقية. ونجد كذلك الأستاذ هشام معافة في مؤلفه "**التأويلية والفن**"، وهي دراسة تتناول التجربة الهرمينوطيقية في بعدها الاستطيقي، بوصفه مجالًا رحبًا لالتقاء التجربة الفنية مع الحقيقة.

أما الأطروحات الموجودة على مستوى المكتبة الجامعية الجزائرية، فقد اخترنا منها ما يتقارب مع موضوعنا. وهنا نجد الباحثة فاطمة فرفودة، من خلال أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه، المعنونة بـ "**فلسفة الثقافة وإيتيقا التقاليد لدى هانز جورج غادامير**"، عن جامعة مستغانم، وتحمل إشكالية: ما هي الأسس التي تقوم عليها فلسفة الثقافة في التجربة الهرمينوطيقية لدى غادامير؟ وقد حاولت فهم العلاقة بين فلسفة الثقافة وإيتيقا التقاليد، بعد أن همّشها فكرُ عصر الأنوار، والتأكيدُ على البعد التكويني التثقيفي للعلوم الإنسانية.

على ضوء هذه الدراسات الغنية بتأويلات غادامير، حاولنا تقديم إضافة متواضعة في فهم العلاقة بين العلوم الإنسانية والتجربة الهرمينوطيقية، بوصفها مجال حقيقتها التي يضمن إنسانيتها، بعيدًا كلّ البعد عن النزوع الذاتي لبلوغها، مع تسليط الضوء على الأساس الأنطولوجي غير الموضوعي، ولكن "التجريبي"، للعلوم الإنسانية في الوقت نفسه، بما أنها تخضع لتجربة الانتماء التي تقيمها الذات مع مختلف التجارب المنخرطة فيها، تماشيًا مع خصوصية موضوع هذه

العلوم بما هو التجربة الكليانية للعالم، في ثلاث تجارب تمثل، وبامتياز، مجالات تعريفية للتجربة الإنسانية، وهي: تجربة الفن، تجربة التاريخ، تجربة اللغة.

الفصل الأوّل

التجربة، اعتبارات وتحوّلات.

المبحث الأول

التجربة بما هي حياة الروح.

فعل التفكير اتجاه الوجود في كليته، قصد تأسيس معرفة كونية شاملة كان الهدف الأسمى لكل أنماط الفكر الفلسفي على تعدد مذاهبها وتياراتها فكان لثنائية "الذات–الموضوع "المحور الأساسي وحجر الزاوية لكل نسق فلسفي والأمر لا يخص فقط الكائن الحي والعالم فحسب، فلنذهب إلى تلك العلاقة الذاتية حين تخرج الذات عنصرا من ذاتها لتواجهه، وهذا العنصر هو العالم الخارجي، وعلى ذلك سنكون أمام نتيجتين هما :

1. الكائن الحي يواجه العالم الخارجي.
2. العالم الخارجي ليس خارجا عنه وإنما هو كذلك داخل فيه.

لأنه على الرغم من أن العالم الخارجي هو آخر إلا أن هذا الآخر قد خرج من الكائن الحي، وما يظهر منه ليس إلا الكائن الحي نفسه .ومع ذلك أن هناك عالما خارجا عني، لكنه يظهر في صوره تمثل داخل وعيي أو شعوري أو داخل ذاتي وتلك هي المعرفة.[1]

غير أن مسار هذا التمثل والتجلي في الوعي يسفر عن حركة يغترب فيها الوعي عن ذاته ويعود إليها وهذه الحركة هي ما يسميها في كتابه "فينوميولوجيا الروح" 1807 بالتجربة باعتبار فينومينولوجيته تقدم لمسار الفاعل المباشر فيه هو الوعي من حيث يخبر ويجرب باعتبار هذه الحركة "حركة يتعاطاها الوعي في حد

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر، ص308.

ذاته يأتيها في معرفته كما في موضعه ومن جهة أن الموضوع الجديد والصادق ينجم للوعي عن ذلك كما هي التي تمثل بخاصة ما **يسمى تجربة**[1]".

قبل أن نسترسل في التجربة الجدلية لهيغل وجب التنويه بأن الوعي بالذات هو السمة المميزة للذات الإنسانية التي تمكنه من الارتداد والعودة إلى ذاته، ما يسمح بتحقيق المسعى الهيغلي بتأسيس فلسفته المثالية المطلقة للتاريخ باعتبار هذه الأخيرة أهم إنتاجات العقل البشري.

كذلك إن التاريخ معه لم يعد يصور نشاطات الإنسانية وما خلفته البشرية وإنما أصبح مسرحا للعقل يفرغ فيه العقل كل مكتسباته وأفكاره ومنتجاته، فكان التاريخ الحقيقي عنده هو ما يعرف بتاريخ الوعي.

يؤكد غادامير على أن أرسطو ليس هو من اظهر العنصر الجدلي في التجربة وإنما هو هيغل[2]، إذ هذه الميزة الجدلية للتجربة في حقيقة الأمر ما هي إلا انعكاس للمنهج الجدلي وارتباطه الوثيق بفكرة العقل، ذلك أن المعرفة عنده كلها عقلية، حتى الإحساس متخذا الموضوع المعيار الذي به يستطيع التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل، فاذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سُمّي النشاط العقلي هنا إدراكا حسيا وإذا انصب على موضوع ذهني كان تخيلا... وأعلى دروب النشاط العقلي هي تلك التي يتخذ فيها العقل من نفسه

---

[1] هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلّد الأوّل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، ص 54.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، ليبيا، 2007، ص 473.

موضوعا لنشاطه، حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع في آن معا. والحوار الذي يدور بينهما هو ما نسميه بالمنهج الجدلي[1].

هذا الجدل الذي يظهر الوعي في صورة غير مكتملة يجعل من التجربة مسرحا والحضن الآمن الذي يستطيع استيعاب مراحل تطور الوعي المختلفة من الوعي الحسي إلى الروح المطلق على أن هذه الأخيرة ما هي إلا الحقيقة التي تبتغي الفينومينولوجيا الوصول إليها بإبراز جوهر الأشياء لكنها يذهب إلى منحى آخر وهو كيف يتم فهم هذه الحقيقة وكيف يتم التعبير والإفصاح عنها؟

يرى هيغل أن هذه الحقيقة ليست فقط "جوهر" بل هي كـ "موضوع" أيضا. الحقيقة التي تبحث عنها هنا هي الواقع الحقيقي وهو المطلق أي الله الذي يفهمك روح هذا الإله الذي اعتبره الوحيد وهو ما يستعيده هيغل بطريقته الخاصة بقوله "إن الحقيقي هو الكل". لكن إذا كان الله جوهرا فهو قبل كل شيء جوهر حي، فهو ليس ذلك الكائن الأسمى الذي تم إعطاؤه دفعة واحدة وإلى الأبد، بل هو تحقق تدريجي لذاته، أو كما يقول هيغل هو موضوع[2].

---

[1] أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 103-104.

[2] Reto Luzius Fetz, Expérience et histoire : la notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H.-G. Gadamer, p8, in : Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 111, No. 1 (1979), pp. 1-12. https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003%3A1979%3A29%3A%3A1

وبما أن المطلق روح فإن تطوره يحدث في شكل انعكاس داخل ذاته من خلال الوعي. فكل الوعي حسبه هو "الكيان المباشر للروح"[1] (das unmittelbare Dasein des Geistes)

لكن الوعي لا علم له بذلك إن الوعي لا يعرف ولا يتصور إلا ما يوجد ضمن تجربته. بهذا الكلام نجد أن هيغل تجمع فيه كل عناصر الجدة التي تنافس المحدثون على تحويلها ليس فقط إلى سلوك النظري إذا الموجود بعامة بل إلى رؤية للعالم الجديد وهي تعود على الأغلب إلى:

أ. تنصيب "الوعي الطبيعي" بوصفه الركح الذي "يظهر عليه" أي شكل من اليقين الحسي في أفق العقل البشري.

ب. أن "المعرفة" هي "التصور" الذي نبنيه عن موضوع وعينا.

ج. أن الموضوع هو فقط ما "يوجد في نطاق تجربتنا"[2].

وفي هذا المقام سنكون أمام ثلاثة تعبيرات للوعي مقابلة لخطوات المنهج الجدلي، فالأولى هي تعبير على مرحلة الوعي المباشر: والتي يكون فيها الموضوع مستقلا عن الذات التي تدركه، فالموضوع موجود وهو الحقيقي، وهو الماهية، إنه موجود لا يتأثر قط بأن يُعرَف أو لا يُعرف إلا أن هذا الاستقلال ظاهرة فقط ويتحطم بحيث ينتهي إلى أن العالم الخارجي يلتقي مع الوعي على صعيد واحد وهكذا نصل إلى مرحلة الوعي الذاتي وهي نقيض المرحلة الأولى ثم نتبين أخيرا إذا كان العالم الخارجي يتحد مع الوعي في هوية واحدة فإنه يختلف

1 هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة د. ناجي العوني. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، تصدير.

2 فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت، 2011، ص 136.

عنه في نفس الوقت ذلك أن الذات حين تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها وحين تجعل من نفسها موضوعا لنشاطها فإنها تلغي وتنفي نفسها كذات لأنها الآن تكون موضوعا، إلا أن هذا الموضوع ليس آخر وليس غريبا عنها وإنما هو الذات وبالتالي تكون الذات هي الذات والموضوع في الآن معا، وهذا ما يسمى بمرحلة الفعل[1].

مرحلة الفعل: هي منتهى الفكر عند هيغل ومبتغاه وقد كشف عنه في مؤلفه موسوعة العلوم الفلسفية بالفكرة الشاملة[2] ومعناها der bigriff الفكر الذي يتحد مع نفسه في هوية مطلقة وهي مرادفة للفكر الخالص أو العقل الخالص فكان الفعل هو الفكرة الشاملة في سموها ويخلو من أثر مادي وعليه نستخلص أن المتناهي له طبيعة فكرية هي التي ترتكز عليها المثالية، ذلك أن الفلسفة المثالية ليست شيئا آخر سوى التعرف على العينية بما هي وجود نهائي أن تكون أبدا فلسفة فكل الوجود يختزل في الفكر.

إذ نجد الفلسفة عند هيغل تنقسم إلى أقسام موضوعها الواحد هو الفكرة الشاملة وهي:

1. علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.
2. فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة في آخرها. Otherness
3. فلسفة الروح أو علم الفكرة وقد عادت إلى نفسها من ذلك.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص ص 105، 125.

[2] هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 76.

فكانت هذه الأقسام للفلسفة دراسة هذه الفكرة الشاملة في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة العقل محضا في المنطق والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

فكان الأول يدرس الفكر الخالص في ذاته ولذاته والثاني هو حينما ينتقل هذا الفكر إلى الآخر أي نقيضه، أي من الخالص إلى المادة الصلبة وفي القسم الثالث تدرس الفكر حين يعود من الآخر إلى ذاته من المادة إلى الروح متحررا من عبودية الطبيعة[1].

[1] المصدر نفسه، ص ص 76-77.

عود وأي عود !!! مجرّد ومحمّل في آن معا.

إجابه تمنحها لنا التجربة التي من خلالها وبها وعلى متنها يمكن خلق استيعاب هذه العودة ومغامرة الوعي في مختلف الصيغ التي يكشف بها عن الحقيقة، عودة العقل إلى ذاته مستفيدا من تجربته من الطبيعة، ولا يعود مجرّدا وخالصا كما كان في الماضي، إنما الآن هو العقل العيني الحي الذي يوجد وجودا فعليا في العالم، وهذه هي فلسفة الرّوح على أن الإنسان هو جزء من الطبيعة بحيوانيته وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة قوانين الطبيعة وهو أيضا، من ناحية أخرى، وجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع[1].

"تجربة الوعي" هي المضمون العيني والوحيد لهذا الوعي لأنه لا يعرف من نفسه إلا تجربته. لهذا أشار المحدثون إلى أن هيغل اخترع أو أعطى معنى غير مسبوق لمصطلح "التجربة" مع إعطائه عدة معانٍ لها فلم يكتف بوصفها ضربا من "علمنة" الرّوح، بل فهمها بوصفها جهاز " اغتراب" داخلي، هو مطيّه الوعي الوحيدة للعودة إلى "ذاته"، فلم تعد تجربة الوعي متعلقة بهذا "الموضوع" أو ذاك بل بالذات نفسها بوصفها حركة تعبرها من الداخل[2].

وهكذا نشهد أن عمليه الاغتراب داخل النسق نقطه محوريه لعمليه التجربة فالروح هي تلك الحركة التي تغترب فيها الذات فتعوض في جوهرها ثم تجعل هذا الجوهر موضوعا وتزيد في الوقت نفسه هذا الاختلاف بين الموضوعية

---

[1] المصدر نفسه، ص 77.

[2] فتحي المسكيني، ص 137.

والمضمون، إذا كان الجوهر هو موضوع فهذا يرجع إلى تلك الموضوعية التي يضعها الجوهر ثم يتجاوزها[1].

لهذا وصف جدل هيغل بالسلب أو النفي، أي أن ينوجد الشيء في غيره (الآخر) باعتبار الغير قدر الأنا معرض للغير[2]. أي أن ذات الآخر هي التي تحدد قدره، الذات على الوعي وهو بذلك يخالف الذات الديكارتية التي لا تشترط الآخر كي تعرف ذاتها (الكوجيتو). وهذا ما يؤكد عليه غادامير حين عبّر عنها أنها تجربه سالبة دائما.

أي أنها تجربة بشيء لم نفترض أنه كذلك. وبسبب التجربة التي لدينا عن موضوع آخر فإن شيئين يتغيران: **معرفتنا وموضوعها**. لذلك نحن نعرف على نحو أفضل الآن، وهذا يعني أن ذلك الموضوع نفسه لا يجتاز الامتحان، فالموضوع الجديد يحتوي على حقيقة الموضوع القديم[3].

بهكذا معنى سنجد أن ليس هناك موضوعا مستحدثا جديدا غريبا عن الذات فكل شيء هو من لدن الذات إلا أن هذه الذات بوصفها روحا (المطلق) هي من تضحي بنفسها وتسمح للروح بالاقتراب عن ذاته ليتجلى ويتمظهر في كل أشكال الوعي الحسية (بشكل حسي عرضي) والروحية بالعودة إلى الذات محمله بتجربة مختزله كل أشكال الوعي اتجاه ذلك الموضوع.

---

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 9.

[2] محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة .تقديم محمد سبيلا. ط.1 بيروت: منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف؛ كلمة للنشر؛ دار الأمان، 2015، ص 466.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج المصدر نفسه 474.

لا ينبغي أن تمسك الأنا بشكل ثابت بوعي الذات... وكأنه يخشى الاغتراب بل تكمن قوه الروح في الحفاظ على توازنه مع ذاته وسط هذا الاغتراب[1]. هذه الحركية التي يمنحها الاقتراب للروح يجعل منها في سيرورة دائما التطور هي ما يسميها هيغل (بالحركة الجدلية التي يمارسها الوعي من تلقائه في معرفته كما في موضوعه.

بحيث إنه بالنسبة إليهم من هذه الحركة ينجم الموضوع الحقيقي الجديد هي تخصيصا ما نسميه" تجربه" بدلالتها هذه تظل التجربة رهينه الوعي وبالتالي رهينه الذات وحتى إذا منحناها دلاله موضوعيه فإنها تظل لاحقه ومنوطه بالحركة التي يعود بها الوعي على ذاته[2].

وعلى هذا الأساس لا يعرف الوعي من نفسه غير تجربته، ذلك أن "الطريق" التي تقود الوعي إلى " اجتياز جمله تشكلاته" لا تلقي به في عدم فارغ بل هي تقترح عليه أن يحتمل ' هيئات نفسه' بوصفها في حقيقتها " محطات مودعه فيه سلفا من قبل طبيعته" durch ihre natur ihr vorgrsteckter stationen ومن ثم لا يستطيع لها ردا[3].

لتفضي هذه التجربة الواعية تماما لزاما إلى معرفه ذاتيه لن تعود تحمل أي شيء غريب عنها لتكتمل التجربة وتبلغ اكتمالها في " العلم" أيقنها من نفسها معرفيا لذا كان معيار تجربتي هو المعرفة الذاتية هذا ما يفسر وجوبا انتهاء جدل

---

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 9.

[2] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبه علاء الدين، صفاقس، تونس، 2007، ص 60.

[3] فتحي المسكيني، المرجع نفسه، ص 137.

تجربه في التغلب على كل تجربة، الشيء الذي يتحقق في المعرفة المطلقة وهو تلك المعرفة التي يتطابق فيها الوعي مع موضوعه تطابقا كاملا ليكون في هويه واحدة[1].

نرصده هنا عند هيكل أن المعرفة كليه بمعنى أن المعرفة ليست منفصلة عن المطلق لان المطلق يعرف ذاته وهو يتوجه برفض التمثلات الخاطئة لـ: معرفه مفصولة عن الكل المطلق وكل المطلق مفصول عن المعرفة. الحيطة من الوقوع في الزلل بافتراض تصورات بالمعرفة بما هي آلة ووسط وافتراض كذلك اختلافنا نحن أنفسنا عن هذه المعرفة ما ينتهي إلى اختلاف معتكر بين حق المطلق وحق من جنس المغاير وان المطلق والمعرفة وما إليهم أنما هو ألفاظ تفترض دلاله ينبغي أولا تحصيلها[2].

وكما أشرنا إذا كانت المعرفة المطلقة تتم بمطابقه الوعي بموضوعه أي بين المعرفة والواقع فان وجب الاعتراف مسبقا بمقياس للمعرفة وهو لا يمكن أن يكون إلا الشيء في ذاته للواقع ذلك أن فينومينولوجيا الروح باعتبارها علم المسار نحو المعرفة المطلقة لا يمكنها الادعاء بأنها تمتلك منذ البداية شيء في ذاته أو جوهر الواقع لتبدو أن محاولة قياس المعرفة تفترض أننا نملك بالفعل الحقيقة عن الشيء في ذاته للواقع وهذه هي المفارقة التي يطرحها هيغل.

ولكي يزيل هذه المفارقة فانه يبرز ما يمكن تسميته البنية القصدية للمعرفة. فالوعي كما يظهر أنه يملك بالفعل بنية علائقية يشارك فيها ثلاثة عناصر، أولا

---

[1] غادامير، المصدر نفسه، 475.

[2] هيغل فينومينولوجيا الروح صفحه 179.

الوعي ومعرفته ولكن هذه المعرفة للوعي هي بالتحديد معرفه اصليه تتعلق بشيء ما كما يقوله هيغل " أن الوعي يتميز بدقه عن نفسه شيئا ما يتصل به في نفس الوقت" هذا الشيء يكون خارجه ويوجد في داخله (ذاته): انه الحق بالمعنى المطلق ليكون هذا الكل المطلق الذي يوجد في ذاته هو في نفس الوقت موضوعنا وهذا هو الهدف من القصدية للوعي.

في هذه العلاقة يصبح الشيء في ذاته (l'en soi) بالنسبة لنا هو بالضبط لنا الشيء في ذاته[1]. وبالتالي الشيء باعتباره موضوعا يتجاوز كل فصل بين الكل المطلق والمعرفة، ذلك أن المعرفة والشيء في ذاته يسقط في الوعي نفسه ما يعني أن الوعي هو الذي يمنح مقياسه الخاص لنفسه.

الوعي بعيدا عن كونه بلا قياس هو إذا في ذاته بمثابة المقارنة بين معرفته وموضوعه تقريبا بشكل تلقائي لدرجه انه لا يتبقى لنا سوى مراقبه ما يحدث في هذا الفحص فاذا كانت المقارنة بين المعرفة وموضوعها لا تتطابق فان الوعي يجب أن يغير معرفته ليجعلها موافقه لموضوعها، ولكن هذه النقطة هي التي يؤكد عليها هيغل.

أن يتغير لأن المعرفة المقدمة كانت في جوهرها معرفة بالشيء، ومع المعرفة يصبح الشيء أيضا شيئا آخر لأنه كان مرتبطا في جوهره بتلك المعرفة. الشيء المرتبط جوهريا بالمعرفة التي نمتلكها عنه لا يمكن أن يبقى كما هو إذا تغيرت معرفتنا، بهذا نكون أمام تحول حقيقي في الوعي، بما أنه نابع من الشيء

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 14.

الحقيقي الذي هو مقياس معرفتنا، وهذا التحول يتطابق بالنسبة مع ما نسميه تجربة[1].

فالمعرفة تتغير بتغير الوعي اتجاه الموضوع، بناء على المعرفة السابقة وهكذا إلى أن يصل الوعي إلى التطابق مع الموضوع، ذلك لأنه إن لم تتطابق المعرفة والموضوع وجب على الوعي تعديل وتغيير معرفته للوصول إلى نقطه الوفاق مع الموضوع، وهذا ما تمنحنا إياه التجربة عبر التاريخ.

التجربة تغير معرفة الجزء ككل فلا نستطيع حسب لتأكيده لهذه، أن تكون لنا التجربة نفسها مرتين مع الاحتفاظ طبعا بالإثبات المستمر للتجربة يعد جزءا رئيسيا من طبيعتها، بمعنى أن التجربة لا تكتسب إلا لكونها قابله للتكرار، ولكنها عندما تتكرر وتثبت لن تعود تجربة جديدة[2]. وهنا يحضر مفهوم الصيرورة، كما عالجها هيغل، هو أن الصيرورة تحتوي على الوجود والعدم بطريقه تجعل هذين ينتقلان دائما الواحد إلى الآخر ويلغي الواحد منهما الآخر.

يقول هيغل "أن الصيرورة تبدو كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية، ونتيجة هذه العملية ليست عدما خالصا، ولكنه يتّحد مع السلبي في هوية واحدة وهو ما نسميه بالوجود المتعين (الوجود هنا أو هناك) وأول معنى له كما هو واضح هو أنه قد صار"[3].

---

[1] Op.cit. P 15.

[2] غادامير، المصدر نفسه، ص 473.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 175.

الصيرورة هي انحسار لتجربة قديمة وخلق لتجربة جديدة قديمة فنحن عندما نخبر ونجرب موضوعا ما فهذا يعني أن لدينا تجربة عنه، فنستطيع هنا أن نتنبأ الآن بما كان سابقا غير متوقع، الشيء نفسه لا يمكن أن يصبح تجربة جديدة لنا، فليست سوى التجربة المختلفة وغير متوقعه تستطيع أن تزود المرآة التي لديه تجربة بشيء جديد[1].

وعليه الوعي المجرب ذهابه نحو ما هو إلا عود إلى الذات لأنه صار مجربا ويعي هذه التجربة فيكتسب واقعا جديدا يمكن أن يحصل ضمنه على تجربة ما. وهذه ما هي إلا عملية ديالكتيكية للوعي داخل التجربة لأن حركة الوعي حركة جدلية بينه وبين الموضوع، الموضوع لا يتجلى ويظهر إلا في النهاية، فكانت التجربة هي التي تكلل سير هذه الحركة الجدلية بامتياز.

إلا أن هيغل يذهب إلى أن التجربة لا تبدو دائما فيها متوافقة مع ذاتها في كل حالاتها، لأن الشيء الذي نكون عنه معرفة يكون مختلفا مع الشيء ذاته (المعرفة عنه وتجليه في الوعي/ الشيء في ذاته) فعندما نحاول أن نقارن بين المعرفة المتعلقة بشيء ما مع ذلك شيء نفسه يقول "لكن في العادة يبدو أننا نقوم بتجربة عدم الحقيقة. المفهوم الأول لدينا في شيء آخر نجد بشكل عرضي وخارجي" ولكن هذا من جديد إغفال للبناء التوجيهي للوعي الذي يجعل من المستحيل أن يكون هناك خارجية بحتة بين الشيء والمعرفة وهذا له تبعات على كامل تنظيم الفينومينولوجيا كعلم للمعرفة الظاهرة"[2].

---

[1] غادامير، المصدر نفسه ص 473.

[2] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 16.

إنكار المعرفة السابقة من قبل الوعي المتحول أو المتطور في درجات الوعي داخل تجربه هو إنكار لا يقود إلى إنكار بسيط أو إلى "العدم الخالي" بل بالعكس تماما فهو تحد لما كان صحيحا في المعرفة السابقة فهو بمثابة ذاكرة.

إذا مع هذه اللحظة النموذجية من الديالكتيك وهي التحقيق بتجاوز المعرفة السابقة، بينما تحافظ على ما كان صحيح فيها، خاضعة للجدلية بين "الوجود في ذاته" و"الوجود من أجلنا" للموضوع، ليصبح هذا المسار نحو العلم في حد ذاته علما وفقا لمحتواه هو "علم تجربة الوعي".

إلا أن الوعي الطبيعي لا يعلم شيئا عن هذا المسار بل بالعكس إنه يشعر بالخوف من الإنكار الذي يتضمنه خوفا من الشك، إلا أن هيغل يدخل في الشك حتى يتجاوزه، فتصبح الفينومينولوجيا بهذا الشكل الذي يتحقق ويتم تجاوزه في نفس الوقت، لأن التحول المتجدد للوعي سيدفعه في النهاية نحو وجوده الحقيقي[1]، وبالتالي المعرفة الفينومينولوجية هي معرفة تجاه المعرفة المطلقة بتجريد وتحرير الشيء من مظاهر التجلي.

هكذا وصول هو الاعتراف من الوعي بأن الروح هي كل شيء في كل شيء ويكون بذلك قد تجاوز اغترابه بشكل نهائي. إلا أن هكذا اغتراب وتجاوز للوعي عبر رحلة طويلة في الزمن يكشف عن أن يكون مسار وعي شخصي فقط، بل يغدو مسار تجربة تاريخية[2]. فالروح حين تغترب فإنها تتجلى في شكل حدث

---

[1] Ibid.

[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد براده وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، مصر، 2001، ص 220.

عرضي أي من خلال الطبيعة، وفي التاريخ من حيث هي واقع، ليكون التاريخ هو تلك الحركة التي من خلالها تعلم الروح شكل معرفتها لذاتها، أي الاستيعاب في كل مكان قد وضعته الروح كشيء آخر بالنسبة لنفسه بوصفه معرفة، فإن هذه الحركة هي التحوّل من "الوجود في ذاته" إلى " الوجود من أجل ذاته"، ومن المادة إلى الموضوع، ومن موضوع الوعي إلى موضوع الوعي الذاتي[1].

وهذا ما يؤكده بول ريكور بأن فينومينولوجيا هيغل بما هي تجربة تاريخية، فإنها لا تعود فلسفه للوعي، ولا لوعي الذات، كما كان عليه الأمر في الفصل السادس، ولا من فلسفة للعقل مثل ما هو الحال في الفصل الخامس، وإنما هي فلسفه للفكر، وبهذه الإحالة على الفكرة تكون ظاهريته متقصدة أن تدل على ظاهرية الفكري وهي "نظرية الثقافة، نظرية الدين، نظرية المعرفة المطلقة"[2].

نستدل إذا من نسق هيغل، أن الموضوع هو الإنسان وتاريخه، حيث إن التاريخ هو في جوهره التكوين الذي يتحقق في المعرفة، في الوعي وأخيرا الوعي الذاتي لكل المطلق، بوصف التاريخ حركة بطيئة تمثل في الواقع تسلسلا من العصور التي تملك كل منها روحا مختلفة وهذا يفسر تماما عظمة مهمة الروح التي يجب أن تستعيد كل ثراء وجودها الموضوعي. ولهذا نجد أنه قد وظف جانبين لهذه الاستعادة والتطور للروح في نفسه وهما:

---

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 11.

[2] نفسه، ص 220.

تحت شكل المكان: يصبح المطلق طبيعة، وهذا هو تطوره الحيوي الفوري الذي يخرج خارج نطاق الوعي[1]. وكذلك تجربتنا للمكان لا تختزل في تصوره لفضاء طبيعي أو حيوي أو جغرافي أو... فقط، بل هو كل لا يختزل في محتوياته ولا في اعتباره هو ذاته مجرد وعاء المحتويات، فهو تعني به العلاقة الضرورية بين وجودنا وصيغه هذا الوجود التي يتدخل المكان في صياغتها، لكن هذا التدخل ليس كعنصر يضاف إلى التجربة بل هو التجربة ذاتها من حيث إننا ذوات مكانيه، نتعرف على ذواتنا في فضاءات المعرفة والسلطة[2].

تحت شكل الزمن: يقول هيغل "إنما الفكر زمان أما الزمان... فهو المفهوم الكائن نفسه" حيث يشدد هيغل على أن الزمان فرق كائن "الكينونة الكائنة التي لا تكون في الحال والليس الكائن الذي يكون في الحال، فالزمان إنما هو التناقض المحض الكائن" وعلى هامش هذا الموضع من فلسفة الطبيعة يضيف أن الزمان على هذا المعنى هو "الأول في الروح"[3].

كان بالذات من خلال الروح تبقى حية في التاريخ، رغم فناء الجسدي من خلال إعادة تأويل الإنتاجات البشرية على مر العصور لإظهار حقيقة الروح التي ترغب في تحقيق اكتمال مادتها في الذاتية، وبذلك حقيقة الروح لا تظهر إلا في الزمن، لكن هذا الظهور لا يظهر إلا تحت شكل التجربة، ليضعها هيغل في نسقه

---

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 9.

[2] عبد العزيز العيادي، المرجع نفسه، ص 59.

[3] ناجي العونلي، هامش 78 ضمن: مقدمة المترجم، ضمن: هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة د. ناجي العونلي. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006.

على أنها وسيلة معرفة الروح التي تظهر في الزمن وبشكل أدق التجربة هي الروح في التاريخ.

عطفا على ما جاء إذا، تسعى فينومينولوجيا الروح إلى حفظ تجارب التاريخ ليس باعتبارها أحداثا عارضة، ولكن بجانب تنظيمها كلحظات من استعادة هوية كل المطلق، نحو هويته الكاملة، استعادة للذات من خلال اغترابها على أرضية الذاكرة نسبه لتلك الوظيفة الأعمق لها، بأنها التغلغل التدريجي للداخل، التذكر (Er-innerung) [حسب أصل الكلمة الألمانية]، للتجسد الخارجي للروح، وتوافقه مع هذا التغلغل للتذكر كحركته المعاكسة[1].

لتفضي التجربة الواعية لهيغل وتعرف اكتمالها حسب غادامير "في العلم" أي تيقنها من ذاتها معرفيا[2]. لتقديم الفينومينولوجيا على أنها "علم تجربة الوعي" كما اختاره هيغل كعنوان في البداية، لعمله الضخم "فينومينولوجيا الروح"، فكان لنص **1807** عنوانين: "علم تجربة الوعي".

والجزء الأول "علم فينومينولوجيا الروح". لنجد النسخ الأولى لا تحمل إلا العنوان الأول ومجموعة أخرى تحمل العنوانين. ومجموعة أخرى لا تحمل إلا العنوان الثاني[3]. وفي هذا الصدد نسجل ملاحظة هيدغر، حينما سلط الضوء على أن كلمة "**تجربة**" في عنوان "**علم تجربه الوعي**" قد وضعت في المنتصف وتم التأكيد عليها: هذا يشير إلى أن التجربة تعمل كوسيط بين الوعي والعلم، إلا

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 13.

[2] غادامير، المصدر نفسه، ص475.

[3] ناجي العونلي، مقدمة المترجم، فينومينولوجيا الروح، هيغل، ص 35.

أن هيدغر يرى أن هذا العنوان يبقى غير مفهوم طالما نقرأه وفقا لعادات الوعي الطبيعي، في صيغة العنصرين **علم** تجربة **الوعي**. يقصد هنا (العلم والوعي)، يجب أن نرى بالأحرى العناصر الذاتية بدلا من العناصر الموضوعية[1]. ذلك أن صيغة علم تدل على الموضوع وصيغة الوعي تدل على الذاتي. هو ذاتي لأنه يفرق بين الموقف الطبيعي والوعي المطلق (الفينومينولوجيا) الخالص الذي هو الوعي وليس العلم، لأن الوعي هو الموضوع الحقيقي وهو الموضوع الذي ينتشر في التجربة حتى تصل هذه التجربة إلى نهايتها المتمثلة في العلم.

إذا التجربة كما يفهمها هيغل هي في النهاية نمط المعرفة التي تؤدي إلى العلم الذي سيتجاوزها بمعرفه تستهدف المطلق. هذا بالضبط ما سيولد لاحقا أكثر الانتقادات شدة، وعلى رأسها نقد غادامير في كتابه العمدة "**الحقيقة والمنهج**" بتوجيه اللوم للنظريات السائلة حول التجربة لأنها تركت الاتجاه العلمي أكثر من اللازم وأهملت التاريخية التي هي جزء من كل تجربة حقيقية.

يرى غادامير أن التجربة الهيغلية من خلال جدل السلب التي تؤطر التجربة عندما كنا نعتبره صحيحا في السابق لم يكن كذلك، إننا الآن نحوز الحقيقة بشكل أفضل، إذا هي تقوم بتصحيح معرفة زائفة، بينما توفر أيضا فهما أكثر دقه للواقع. يدرك غادامير أيضا بناء على إشارته لهيغل أن التجربة الحقيقية تحمل هيكلا جدليا، ويحدث من خلال التحول في الوعي. وهذه حسبه ما هي إلا اكتشاف ضمن التاريخية التي تتميز بها التجربة. وقد أشرنا إلى ذلك سابقا بأننا

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 17.

لا نقوم بتجربة مرتين لأن حالة الوعي تتغير قبل وبعد هذا التحول وبذلك كل تجربة في الحقيقة أن تكون فريدة وتاريخية[1].

ثانيا، ما يأخذه غادامير على هيغل، مسألة المعرفة المطلقة باعتبارها معرفه نهائية لا غبار فيها، إذ يرى غادامير بأن التجربة تعتبر عند هيغل على نحو يؤدي إلى تجاوزها منذ البداية. لكن إذا أخذناها بجدية فهي ضد كل معرفة شاملة، فهي تعلمنا أنه يجب أن نكون دائما مستعدين لتجارب جديدة، وهذا ما يؤكد رفض التناهي لدى غادامير، ذلك أن المبتغى الحقيقي للتجربة ليس الوصول إلى معرفه مطلقة، بل في الانفتاح الكامل على التجربة بكل ما تحمله من مفاجآت، وهو الانفتاح الذي يتم بفضل التجربة نفسها في تجربتها[2].

هذا ما نجده في نصه حين يقول في معنى حديثه أن السبب الذي يصبح المرء فيه مجربا، لا من خلال التجارب فحسب، وإنما الانفتاح على تجارب جديدة أيضا، فاكتمال تجربته التي على أساسها ندعوه مجربا، لا تكمن في أنه يعرف كل شيء، أو يعرف بشكل أفضل، بل على العكس، إنه يثبت أنه شخص غير دوغمائي بتاتا، وأنه بسبب التجارب العديدة التي حصل عليها والمعرفة التي استمدها منها جاهزيته للحصول على تجارب جديدة والتعلم منها، فتحقق جدل التجربة المناسبة، ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها[3].

---

[1] غادامير، المصدر نفسه، ص 473-475.

[2] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 18.

[3] غادامير، مصدر نفسه، ص 475.

تكون حقيقة التجربة وتظهر قيمتها الكبرى، حسب غادامير، في أنها تجعلنا واعين بنهاية الإنسان وتاريخه، فدائما الواقع سيتجاوز الإنسان، هو التجربة نفسها، من خلال هيكلها، فهي تظهر لنا ذلك الإنسان ككائن تاريخي ليس سيدا على تاريخه وهكذا يستخدم غادامير اكتشافه للهيكل الجدلي للتجربة ليأخذنا بعيدا عن هيغل[1].

ليفتح البوابة أمام معنى أخر للتجربة غير تجربة الوعي بتجربة أكثر أهمية، جاعلة من التاريخ أساسا لها بعد أن كانت هذه الأخيرة قد أهملتها النظرية السائدة المغرقة في الاتجاه العلمي، والتي هي جزء من كل تجربة حقيقية في الواقع ألا وهي تجربة الحياة.

[1] Reto Luzius Fetz, op.cit. p 19.

المبحث الثاني

التجربة وابستيمولوجيا التأويل.

أمام عتبة جديدة للهرمينوطيقا ذات البعد الرومانسي نلج ثنايا نصوص فيلسوف أعاد تقييم التأويلية والتاريخية في محاولة منه لإظهار إمكانية تأسيس الحقيقة في العلوم الإنسانية وتوفير أساس فلسفي لها، كمشروع يعترف بأزمة الفلسفة في سياق تطور التخصصات العلمية وتراجع الميتافيزيقا التقليدية، مما استدعى توزيع التساؤلات والجهود.

ضف إلى ذلك الرّدة التي عرفها الفكر التأويلي بعد وفاة شلايرماخر 1834، والعودة به إلى فروع: فيلولوجية، قانونية، تاريخية، بدلا من إقامة هرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم، كما أرادها شلايرماخر، على لسان غادامير، بأنها "**فن تجنب سوء الفهم**". " Il y a herméneutique là où il y a mécompréhension"

يحتل الفيلسوف النابغ ومؤرخ الأدب (1833–1911) أواخر القرن التاسع عشر موقعًا في منعطف في الهرمينوطيقا الحرج، حيث باتت ضخامة المشكل بيّنة، بالرغم من المناظرات الإبستيمولوجية التي ميّزت كل مرحلة الكانطية الجديدة[1].

قبل ما يقارب مائة عام، حسب جون غرايش، وجدت العلوم الروحية (sciences de l'esprit) أول منظور لها في شخص فِيلهِلم دلتاي، من خلال عمله "**مقدمة في العلوم الروحية**(Einleitung in die Geisteswissenschaften) "، الذي نُشر عام 1883، ليميز فيه نوعين من الأنظمة المعرفية:

1. التفسير(erklären) ، الذي يميز العلوم الطبيعية.

[1] بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 22.

2. والفهم(verstehen) ، الخالص بالنسبة لعلوم الروح[1].

ليس من قبيل الصدفة إذًا أن يكون دلتاي أحد المحاورين الأساسيين في كتاب "**الحقيقة والمنهج** "لغادامير، نظرًا لانشغاله الأكثر من غيره في التفكير حول أسس علوم الروح. فكانت تأويليته الفلسفية أمام صرح جديد ومغاير في التأويلية؛ تأويلية منهجية، بفيسيولوجية متجذّرة في المشروع المعرفي النيوكانطي، تأويلية تستقلّ مصادرها من الرومانسية، في قطيعة مع الميتافيزيقا، بوضع مبادئ صارمة لتمييز النصوص والواقع التاريخي، عندما سعى إلى تأسيس نقد العقل التاريخي، على غرار نقد العقل العملي الذي صاغه كانط في "**نقد العقل الخالص**[2]."

تجدر الإشارة إلى أن دلتاي كان أول من أدخل الفلسفة إلى التأويلية، في جهوده للعثور على الأساس التأويلي لعلوم الروح. لذلك، فإن تأويليته لم تكن في الماضي موضوعًا ذا اهتمام كبير في التفكير الفلسفي حول أسس علوم الروح، بل كانت التأويلية مجرد تخصص مساعد، ومجموعة من القواعد التي تتعلّق بكيفية التعامل مع النصوص، مثل التأويلية الكتابية. وهناك ما يُسمّى بالتأويلية القانونية،

[1] Greisch (Jean) : Le cogito Herméneutique (L'Herméneutique philosophique et L'héritage cartésien), J.Vrin, Paris, 2000, p. 164.

[2] Johann Michel, Gadamer lecteur de Dilthey, Volume 45, numéro 1, printemps 2018, p 6. https://doi.org/10.7202/1048613ar

التي تحتوي على قواعد تهدف إلى سدّ الهفوات والفجوات المسجَّلة في القانون، وبالتالي كان لها طابعها المعياري.[1]

إلا أن الإشكالية الفلسفية المركزية التي كانت متضمَّنة في واقعِ علوم الروح، تكمن في نظرية المعرفة، بالمقارنة مع علوم الطبيعة، والأساس الذي منحته لها الفلسفة الكانطية؛ فمن خلال **نقد العقل الخالص**، قام كانط بإضفاء الشرعية على العناصر المسبقة للمعرفة التجريبية لعلوم الطبيعة[2].

فكان الهدف إذًا توفيرُ أساسٍ نظري لطريقة المعرفة في العلوم التاريخية، يتناسب مع ذلك. وقد بدأها يوهان غوستاف درويزن في كتابه Historik، باعتبار أن الفهم قد يكون ممكنًا في النهاية من خلال بحثٍ متواصلٍ في التراث، إذ يقول: "تتمثل إمكانية الفهم في حقيقة أن الأقوال المهمّة لنا كمادّة تاريخية، متجانسة معنا روحيًا". وكذلك" :نحن نكون، أو نشعر أننا نكون، فيما يتعلّق بالناس، والأقوال، والأشكال الإنسانية، متشابهين أساسًا، وفي شروطٍ متبادلةٍ بيننا".

ومنه، يتجلّى لنا أن الفهم، مع درويزن، يرتبط فيه الفرد بالأنساق الجماعية، وهي العائلة، والشعب، والدين. ويمكن أن تُفهَم تعبيرات يرتفع بها الواقع التاريخي

[1] Gadamer (Hans-Georges), l'art de comprendre I, (Herméneutique et tradition philosophique), tr : Marianna SIMON, intro : Pierre FRUCHON, Aubier, Montagne, 1982, p 1.
[2] Ibid.

إلى مستوى مجال المعنى، ومن ثم تصبح التأويلية الحسية مفتاحًا رئيسيًا لدراسة التاريخ[1].

ليواصل دلتاي المسار بدراسة علوم الروح بالاهتمام بالمقتضيات التاريخية، وتأويلها على اعتبار التاريخ كماده هو القادر على حفظ التراث الإنساني لتشييد التأويلات الموضوعية لتعبيرات الحياة الداخلية رافضا كل الرفض معالجتها بطرقي التفكير الخاص بالعلوم الطبيعية وتطبيقها على دراسة الإنسان.

وعليه كانت مهمه دلتاي تطوير الفلسفة الخاصة بالمدرسة التاريخية من خلال عمليه النقد العقلاني التاريخي، بعدما رأى أن ضعف المدرسة التاريخية يتمثل في افتقار فكرها إلى التماسك المنطقي، إذ يقول في هذا الصدد " أن رانك ودرويزون بدلا من أن يرجع إلى مسلمات المعرفية للمدرسة التاريخية والمسلمات المعرفية للمثالية من كانت إلى هيغل، أقول بدلا من ذلك ألف من دون نظره النقدية بين وجهتي النظر هاته"[2]. إذ كان هذا هو مكمن التعارض لديه في الموقع الرسمي الذي اتخذته المدرسة التاريخية بين الفلسفة والتجربة، وهذا التعارض بدلا من أن تتجاوزه محاوله دالتين لتوفير أساس معرفي صار بالعكس أكثر حده مما قدمه درويزون ورانكه ضد المثالية الألمانية[3].

يعزم دلتاي على إنجاز نقل جديد للعقل المحض على قاعدة رؤيتنا التاريخية–الفلسفية للعالم في عده مناسبات ونصوص رئيسية، منها أحد النصوص

---

[1] غادامير (هـ.ج)، الحقيقة والمنهج، ص ص 303–310.

[2] نفسه، ص 312.

[3] نفسه.

من يومياته يرجع إلى 1 أبريل 1860 حين قال "أن فض هذه المسألة بالإمكان اعتباره نقدا للعقل التاريخي، أعني نقدا للملكة التي بحوزة الإنسان، تمكنه من معرفة نفسه وما أنشأه من مجتمع ومن تاريخ"[1].

هكذا تصريح يكشف أن التاريخ عند دلتاي، باعتباره ليس أكثر من تجلٍّ للعقل، مثل ما هو الحال مع الطبيعة. وذلك بسبب رفض الفلسفة الهيغلية التي طبّقت بين العقل والوجود، وزعم هيغل أن العقل موجود في كل شيء، حتى في التاريخ*. كما يعود أيضًا إلى الانجذاب نحو سحر النقد الكانطي، الذي أثّر على

---

[1] فلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، تر: فتحي إنقزو، مراجعة: محمد محجوب، معهد تونس للنشر، 2020، ص17.

* **التاريخانية الهيغلية** تقوم في الواقع على تحديد الحقيقة انطلاقًا من التاريخ، باعتباره تعاقبًا خارجيًا للوقائع والآراء. فلكل عصر حقيقته. غير أن هيغل يفكر على العكس تمامًا. فحقيقة الفكرة هي التي تحدد المسار العام للتاريخ، سواء كان ذلك التاريخ السياسي، أو التاريخ الأبدي للدين، أو التاريخ اللاتاريخي للفلسفة. وكلما ارتقى الروح نحو المطلق، أصبحت الأبعاد المنطقية، وبالتالي الأبدية، لتاريخه أكثر بروزًا. وهكذا فإن البنية المنطقية لتاريخ الدين أقل غنى من البنية المنطقية لتاريخ الفلسفة. إن تاريخية الأبدية هي بهذا المعنى شكل من أشكال المصالحة بين الأبدية والزمن، ونتيجتها في النهاية رفع التاريخ إلى الأبدية، إلى اللوغوس. ومهمة الفلسفة التأملية هي إظهار هذه البنية المنطقية لتاريخ الروح وعرضها بأفضل شكل ممكن. وهذا ما يذكّر به هيغل في نهاية Lectures on the Philosophy of Religion عندما يكتب: «إن التاريخ لا يكتسب إلا في الفكر تلك الصورة التي تجعل منه ذا اهتمام مطلق بالنسبة للروح".

Voir : Christophe BOUTON, ÉTERNITÉ ET PRÉSENT SELON HEGEL, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, JANVIER-MARS 1998, T. 188, No. 1, HEGEL (JANVIER-MARS 1998), pp. 49-70, https://www.jstor.org/stable/41100606

كل مناحي الفكر في وقته وما بعده، حتى في مجال التاريخ؛ فإن معرفة التاريخ لتُصبح إشكالية مثل معرفة الطبيعة، من خلال بناء النماذج الرياضية.

وبالتالي، كان على دلتاي أن يجيب عن هذا السؤال :كيف يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة؟ على شاكلة سؤال كانط: كيف يكون العقل النظري ممكنا؟[1]

للإجابة عن هذا التساؤل، وعن كيفية تجدّد طريق دلتاي إلى التاريخ، بحيث يمكن الكشف عن معنى وجوده، يكون ذلك عبر ثلاثة طرق، من خلال تتبّعها يمكننا ملامسة موقع التاريخ في تأسيسه لعلوم الروح:

1. أولًا: الطريق العلمي التاريخي (Wissenschaftsgeschichtlich)
2. ثانيًا: طريق نظرية المعرفة (Erkenntnistheoretisch)
3. ثالثًا: الطريق النفسي (Psychologisch)[2]

ومع أن هذه الثلاثية يصعب التفريق بينها، لأن كل مجال يتضمّن الآخر، يُنظَر إلى دلتاي في الفلسفة المعاصرة بوصفه مؤرّخًا كبيرًا. وهذا أيضًا ما يعتمده من يمنحه إشادة محسوبة بعناية؛ إذ إن اهتمام دلتاي بالتاريخ يقع في قلب التناقضات الموجودة في فكره.

---

[1] غادامير (هـ.ج)، الحقيقة والمنهج، ص 314.

[2] Guillaume Fagniez, 1920: Heidegger lecteur de Dilthey, Heidegger Studies , 2003, Vol. 19, Hermeneutic Phenomenology, and the Reform of the German University, Thinking after "Beiträge", and Questions Concerning Work of Art, and Politics (2003), pp. 109-126, p. 4. In: https://www.jstor.org/stable/45010929

من جهة، يُمثّل التاريخ، لا سيما في شكله البيوغرافي، الأساس الجوهري للفلسفة، إذ يسعى إلى الكشف عن "العالَم إلى ذاته (Selbstwelt) "، أو بتعبير دلتاي: "الإنسان باعتباره الحقيقة الأصلية لكل تاريخ"[1] (Die Urtatsache aller Geschichte)". وهذا اعتراف بالسمَة التاريخية للإنسان ولكافة المؤسسات الاجتماعية التي أسسها. والمعنى الذي وجده دلتاي للوجود الفردي يتمثل في قوله : "إن الفرد الفذ ليس مجرد قاعدة للتاريخ، إنما هو أيضًا، وبمعنى ما، حقيقته القصوى بعينها"[2].

وعليه، فإن ما يَخْبُرُهُ هذا الإنسان في حياته، اتجاهًا إلى العالم، هو ما يمكن أن يمدّنا بمعرفة عنه. دلتاي يعتقد أن من خلال الرجوع إلى مفهوم الخبرة والتجربة، يكمن التوتر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، تحت تأثير أوغست كونت؛ إذ إن الخبرة العيانية، وليس التأمل النظري، هي ما ينبغي أن يكون نقطة البدء لأي نظرية في "العلوم الروحية"[3].

عندما تُفهَم الخبرة بشكل صحيح، فإنها ستكون حلًّا وطريقًا بين:

1. وجهة نظر تاريخية شاملة وموضوعية، تؤسس نفسها بشكل كافٍ في التاريخ الفعلي.

---

[1] Ibid. P 5.

[2] فلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، المرجع نفسه، ص 17.

[3] عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2003م، ص 78.

2. وجهة نظر تجريبية تقوم على خبرة الأفراد، لكنها لا تسمح بوجود وجهة نظر موضوعية تتيح تحديد الحقيقة، أي "**الضرورة من التاريخ**."

ولهذا، أعاد دلتاي تقييم الخبرة كإمكانية لحل هذه المعضلة. إن فهمه للخبرة في العلوم الإنسانية مختلف تمامًا عنها في مبحث الطبيعة، كما يشير إلى أن الاكتشافات الناشئة عن التجربة هي التي تهم، أي تلك التي تنفصل عن تجربة الفرد، وتصبح جزءًا من مخزون المعرفة التجريبية[1]. فالتجربة الداخلية هي الحدث الذي يتيح لنا الوصول المباشر إلى الواقع الروحي، كما كتب هردر:(Herder) "وحدها الروح قادرة على اكتشاف الروح، ووحده العبقري يستطيع أن يفهم عبقريًا آخر، أن يستشعره، أن يتنبأ به"[2].

اقترح دلتاي فهْمًا بديلًا للتجربة، مؤسَّسًا على التاريخ، بحيث إن بنية العالم التاريخي ليست مبنية على الوقائع المأخوذة من التجربة لتكتسب قيمة، بل على التاريخية الداخلية التي تنتمي إلى التجربة ذاتها. فالتجربة (Erfahrung) وما

---

[1] غادامير (هـ،ج)، المصدر نفسه، ص ص 314-315.

[2] Paul Gorceix, «Wilhelm DILTHEY : la notion d'« expérience vécue » et la critique littéraire française», *La Licorne* [En ligne], Les publications, Collection La Licorne, 1981, La Licorne, mis à jour le : 17/07/2014, URL : https://licorne.edel.univ-poitiers.fr:443/licorne/index.php?id=5962. P 1.

يُكتسب خلالها، هو عملية تاريخية حيّة، ونموذجها يكمن في الانصهار الفريد للذاكرة والتوقعات، في كليةٍ نُسميها "الخبرة المكتسبة من الواقع[1]."

بهذا تكون المقولة المفتاحية عند دلتاي هي "**الحياة** "أو "**التجربة المعيشة**"، التي يرى بأنها ذلك النشاط المشترك بيننا، والذي يَنظُم جميع النشاطات والتجارب الإنسانية باعتبارها كونية، وعابرة لكل الثقافات والحواجز التاريخية[2].

وما يلفت الانتباه، في نظر دلتاي، هو مفهومه "البنية" الذي استعمله ودشّنه في النقاش الفلسفي، مشيرًا بهذا المفهوم إلى مقاومة العلوم الإنسانية لغزو المنهجية العلمية الطبيعية، وإلى أن هناك سبيلًا آخر لفهم الحقيقة، إلى جانب البحث في الأسباب. ذلك أن البنية، في معناها، تدل على ترابط معيّن بين أجزاء شيءٍ ما، إلى حدٍّ لا تكون فيه هناك أسبقية معيّنة لجزءٍ على آخر[3].

هذا ما سنحاول التفصيل فيه في الطريق النفسي، والأخير في توليفته لعلوم الروح، ذلك أن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية، وفهم الحياة ينبغي ألا يقوم على مقولة خارجة عن الحياة، بل من صميمها، من خبرة الحياة ذاتها،

---

[1] المصدر نفسه، ص 315.

[2] دفيد (جاسبر)، مقدمة في الهرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر – لبنان، ط،2007، ص 133.

[3] غادامير (ج. ه)، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط1، طرابلس، ليبيا، 2002، 26.

مؤكّدًا بقوله: " **إن الحياة تفسر ذاتها**[1].(La vie s'interprète elle-même) "

إن محورية مفهوم الحياة لدى دلتاي لا تحمل ذلك المعنى البيولوجي الذي يُنسب إليه في العلوم الطبيعية، كما كان متعارفًا عليه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكذلك لا يمكن مقارنته بقبول إرادة القوة، كما تظهر في فلسفة شوبنهاور أو نيتشه، حتى وإن كانت تحمل صدى برغسونيا*، دون أن تكون في الوقت نفسه "حيوية" إلى درجة أن الحياة لدى دلتاي تقترن بالإبداع والإنتاجية[2]. ليفقد مفهوم Geist(الروح/الفكر) معناه العقلاني والفكري شيئًا فشيئًا، ويكتسب دلالة حدسية مع دلتاي. وهكذا، فإن علوم الروح تميل إلى أن تصبح نوعًا من

---

[1] بومدين بوزيد، الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر–لبنان، ط1، 2008، ص 93.

* برغسون من أهم فلاسفة الحياة، إذ رفض كلًا من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي في تفسير الحياة. الأول اعتبر الكائن الحي أو الكائن العضوي ما هو إلا آلة تحددها في المحل الأول قوانين عقلية، بينما المذهب الغائي يرى بأن هناك خطة يسير عليها هذا العالم. وكلاهما يغالي على نحوٍ أو آخر في أهمية العقل أو الذكاء، بينما يرى برغسون أن العقل موجه للفعل، مصنوع للعمل لا لمعرفة الحياة. لذلك، وجب على الفلسفة تجاوزهما لأنهما ينكران أو يضحّيان بالمعطيات باعتبارها كلًا ليس كائنًا مجردًا. فهو يرفض سير الحياة على المنطق، بالرغم من أنها تخطئ أحيانًا. إلا أن الاندفاع الحيوي الكلي على مستوى الكون يستمر في مسيرته وتبقى قائمة وتظهر في الإنسان من خلال الحدس. وإن كان يظهر على دفعات سريعة ونادرة، إلا أن به تصبح الغريزة بغير واجب عملي تؤديه، وتصبح قادرة على التأمل في ذاتها. ووفقًا للإنسان الحر، فإن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان، ويظهر الإنسان كأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة. أنظر: بوشينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قراني، سلسلة "عالم المعرفة"، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 165، الكويت، 1998، ص. 149–151.

[2] Jean-Michel Gadamer, lecteur de Dilthey, ibid. p 11.

"علم النفس الروحي"، حيث لم يعد المبدأ السببي هو الأساس المنهجي، بل الفهم القائم على الحدث، والاقتراب من النص واختراقه "بصورة صوفية"[1].

وعلى الرغم من تسجيل ذلك الالتباس بين مفهوم الحياة الذي يأتينا من الخبرة النفسية أو تدفّق الوعي الفردي في إطار نفسي تجريدي، والحياة التي تأتي من "عالم الحياة" بمعنى العالم اليومي والمجتمعات الثقافية والأنشطة التي تسبق الفهم والتجريب؛ إلا أن دلتاي يؤكد، سواء بالمعنى الأول أو الثاني، على أن الحياة هي موضوع علوم الروح[2].

لذلك، كان تصوّره للحياة غائيًا، باعتبارها – أي الحياة – "خلاصة ما يتجلّى في المعيش والفهم، بوصفها جماعًا محيطًا بالحدس البشري"[3]. ولكل مظهر من مظاهر الحياة أهميته في تمثيل واجهة من أوجه الحياة المتنوعة، ما جعل عنصر الخصوبة ملازمًا لها، نظرًا لذلك الثراء الذي يضفيه الإنسان عليها في مختلف التعبيرات: الفنية، اللغوية، الدينية، والقانونية.

وما دامت الحياة كذلك، فهي تُموضع نفسها في بنى المعنى المُشكّلة، فكان فهم المعنى برمّته يكمن في إرجاع موضوعات الحياة إلى الحياة الروحية التي

---

[1] Paul Gorceix, «Wilhelm DILTHEY : la notion d'« expérience vécue », ibid. p2..

[2] Jean-Michel Gadamer, lecteur de Dilthey, Op.cit.

[3] فليهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص 111.

انبثقت منها بدءًا. وهكذا، فإن مفهوم الخبرة هو الأساس الإبستيمولوجي للمعرفة الموضوعية برمتها[1].

علاوة على ذلك، فإن الفهم التاريخي هو الذي يقود دلتاي نحو التفكير في نظرية المعرفة، حيث يتعلق الأمر بضمان صلاحية هذا العلم. ورغم أننا سنجد في هذه النظرية حضورًا قويًا للسياق التاريخي، فقد أشرنا سابقًا إلى أنه يتعذّر الفصل الحاسم بين المساعي الثلاثية الأساسية.

الذي طوّر مشروع تأسيس "**علوم الروح**" برفعها إلى مستوى العلوم الطبيعية، طرح المسألة من منظور نظرية المعرفة :الفهم هو نمط من أنماط المعرفة، الذي يجب أن تُحدَّد شروطه لتحقيق النتائج. إنه الوسيط بين العقل المُدرِك (أو الحياة النفسية) والعقل المُدرَك، الذي يتمثّل في "التعبيرات الحية." إن المعرفة التفسيرية تمرّ عبر فهم هذه التعبيرات، مثل: الحجر، الرخام، الأصوات الموسيقية، الإيماءات، الكلمات، الكتابات، الأفعال، الأوامر، القوانين الاقتصادية، والدساتير، حيث يقول" :إن العقل البشري ذاته، الذي يخاطبنا، يطلب تفسيرًا"[2]. ذلك أن التفسير ذو بُعد إبستيمولوجي معرفي، يعمل على حصر الحدث في قالب اللغة، أو المؤسسة، أو نسق السياسة، أو صرح الثقافة[3].

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 127.

[2] Denis Thouard, philosophie des sciences de l’esprit : Herméneutique contemporaine :(comprendre, interpréter, connaître), traduits par : Ph. Lacour, F. Tomas, D. Thouard, J.Vrin, Paris, France, 2011. pp 16-17.

[3] محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 23.

وبالرغم من الإعلان الصارخ لدلتاي في فصله بين آلية الفهم بالنسبة للعلوم الروحية، والتفسير كآلية للعلوم الطبيعية لبلوغ المعرفة، إلا أن هذا التعارض المبدئي الذي أقامه بين الفهم والتفسير لم يمنعه من الإقرار بأن الفهم الموافق للتأويل يمثّل – على نحوٍ ما – تفسيرًا، لقوله" :إن المناهج التأويلية تشكّل، مع النقد الأدبي والفيلولوجي والتاريخ، كُلاًّ يؤدي إلى تفسير الظواهر المتفرّدة بين التأويل والتفسير. ليس هناك حدّ صارم، بل مجرد تباين تدريجي"[1].

في محاولة الإلمام بمفهوم "**العلوم الروحية**" لدى دلتاي، فهو يشير إلى أن موضوع هذه العلوم، أي العلم الروحي، بهيئاته وتشكّلاته المختلفة، ليس كائنًا أنطولوجيًا قائمًا بذاته قبالة العالم الطبيعي، وكأنه من حضن المعقولات الصرفة المباينة بوجودها للمواد والمحسوسات، ولا هو بنية صورية متعلقة بالتجريد المنطقي، وإنما هو نسخ للوجود الواقعي للإنسانية من المعيش نفسه، أي مجموع الخبرات الأولى التي مستواها في الوعي، والتي هي تعبير عن عفوان الحياة وعن سيرها إلى التجلي والظهور وحاجتها إلى المعايشة والفهم.

وقد لخص ذلك في مقولة مهمة بقوله: "إن من شأن هذه المجموعة العلمية التي نحن بصددها ألا يشتد تناميه دوماً إلا عند سيره قدماً إلى رد الوجه الطبيعي للسيرورات إلى دور يقف عند مجرد الشروط ووسائل الفهم، فالأمر يختص بالتوجه

[1] قارة (ن)، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان ،1998، ص 50.

نحو التأمل بسير الفهم من حيث ينتقل من الظاهر إلى الباطن. إن هذا الاتجاه يستخدم كل تعبير عن الحياة حتى يبلغ الباطن الذي صدر منه"[1].

وموقف دلتاي هنا ما هو إلا تأكيد على البعد الإبستيمولوجي للفهم، على حساب البعد الأنطولوجي للفهم، كما ذهب إليه هيدغر بما يعرف عنده "بأنطولوجيا الفهم" كنمط وجود "**الدازاين**" (سنحاول التعرض إليه بالتفصيل في مبحث التجربة الهرمينوطيقية بما هي أفق أنطولوجي)، بنظرته للحياة كمسار من التموضع. وما التعبير إلا انعكاس لأشكال الحياة الداخلية الإنسانية المختلفة، وتجسيداتها في الفكر والقانون أو الشكل الاجتماعي أو القصيدة الشعرية أو النص الأدبي أو اللوحة الفنية... كخلاصة لخبرة في تعبير موضوع ثابت.

ما يمكن للفهم أن يشكّل معرفة موضوعية داخل العلوم الروحية، وهذا التحول من الخارج إلى الداخل، أو من الظاهر إلى الباطن، قصد تحقيق معرفة، ما هو إلا ضرب من ضروب التأويل. الحياة عند دلتاي منظمة من أجل تأمل ذاتها، من حقيقة أن هذه الحياة تنطوي على معرفة" :أن المعرفة قائمة هنا، فهي مرتبطة بالحياة ارتباطًا غير انعكاسي"؛ فبالنسبة له، التأمل الانعكاسي المتأصل في الحياة يحدد الطريقة التي تنبثق فيها الدلالة من سياق الحياة.

[1] فليهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص ص 28-29.

فالدلالة تُجرَّب فقط عندما نبتعد عن السعي وراء الغايات، أي حينما نجد أنفسنا خارج سياق نشاطنا. وأن نظر الحياة الطبيعية لذاتها تنمو قبل أن يجعلها العلم موضوعًا له[1]. إذ يقول: "في هذا العالم الروحي الذي يعتمد فينا بنحو خلاق ومسؤول، لا يُعتبر إلا بأمره في هذا العالم فقط، تكتسب الحياة قيمة لها غاية ودلالة."[2]

وهنا دعوة صريحة لدلتاي، فكما تحاول العلوم الطبيعية التغلب على الذاتية في تجربة البشرية العلمية، كذلك تفعل العلوم الإنسانية. كما يوضح غادامير: "إن العلوم الإنسانية تسعى للارتقاء منهجيًا فوق الصدفة الذاتية لوجهة نظرها الخاصة في التاريخ وفوق التقاليد المتاحة لها، وبالتالي تحقق الموضوعية في المعرفة التاريخية."[3] وما يتضح هنا أن المعرفة التي ينشدها دلتاي وتحقق الحياة فيها تأملًا لذاتها هي المعرفة التاريخية، تماشيًا مع سؤاله الأساسي الذي انطلقنا منه: أين يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة؟ وبصيغة أخرى علمية، التجربة التاريخية: "إننا نفهم فهمًا تاريخيًا، لأننا أنفسنا كائنات تاريخية."[4] بهذه العبارة يتجلى لنا السمة التاريخية للمعرفة عند دلتاي.

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 331.

[2] فليهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص 50.

[3] Paul Ricoeur's Hermeneutic Detours and Distanciations: A Study of the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur Author: Carlos Eduardo Bohorquez, p 78. http://hdl.handle.net/2345/1389

[4] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، ص 326.

الميزة الأساسية في فلسفة الحياة هذه هي توسيع نطاق الفهم الذاتي ليشمل ما هو أبعد من الدائرة الضيقة للهرمينوطيقا، المتعلقة بالفعالية ومعنى الوجود. الأمر يتعلق لدى دلتاي بانقلاب أنثروبولوجي في النهاية أكثر من كونه أنطولوجيا، من خلال فك الرموز العادية للعالم. الفهم لتعبيرات الحياة ليس له حدود، فهو بعيد عن تحليل دازاين مرتبط بهجمات السوسيولوجيا والثقافة الكبيرة التي من خلالها نفهم أنفسنا. فيصبح البعد الاجتماعي للفهم تشكل جوهر التاريخية لدى دلتاي، إذ نجد أن هذه الفكرة سيتبناها كما دمار التي تجعل من الفهم الذاتي أمرًا لا يمكن فصله عن المجتمع والتقاليد، بل أكثر من ذلك تجعل من الانتماء إلى مجتمع تاريخي شرطًا لفهم الذات.[1]

مؤكدًا على أن كل تعبير ميدي مخصوص يمثل في ميدان هذا الروح الموضوعي أمر المشترك، فكل كلمة، إشارة، وكل شكل من أشكال الأدب، كل أثر فني، وكل فعل تاريخي، لا يمكن أن يُفهم إلا بشرط شِرْكَة تجمع ما عبر عنه، وبين من هو قائم بالفهم. فالفرد يعيش ويفكر ويفعل في فلك الاشتراك، وليس له أن يبلغ الفهم إلا في ذلك الفلك. فنحن نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا طوال الوقت، ونحن نغمس في هذا العالم التاريخي التفهمي.[2]

إن حقيقة أن البشر يفهمون أنفسهم تاريخيًا، ككائن بشري ككائن تاريخي يختبر الواقع التاريخي، فهي تدعم الفرد، وفيها يعبر عن نفسه ويكتشف نفسه في

---

[1] Jean-Michel Gadamer, lecteur de Dilthey, ibid. p 12.

[2] فلهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص ص 131-132.

آن واحد. وحيثما كان هذا الإنسان أو نزل بمقامه، فهو يعتبر سكنًا له، يفهم دلالته ومعناه، وكل ما له شأن به، لأننا أنفسنا مختلطون بهذه الاشتراكات. فكانت علوم الروح، مجالها يمتد قبل أن يمتد الفهم، على أن الفهم يجد موضوعه الأوحد في موضعه الحياة.

موضعة الحياة تظهر من خلاصة إجراءات الفهم، إذ من ساعة تبينت موضع الحياة فيها، مقابل ذاتية المعيشات، وإلى جانب المعيش فإن حدث موضوعية الحياة وإخراجها في مجامع بنيوية متنوعة يصبح أساس علوم الروح.[1] يقول: "عبر سيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعداها إلى أعماقها. ومن جهة ثانية، أننا لا نفهم الآخرين ولا ذواتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه، أو حياتنا المعيشة، إلى كل نوع من أنواع التعبير، سواء كان تعبيرًا عن حياتنا أو عن حياة الآخرين. وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيشة والتعبير والفهم."[2]

هذا المرمى الإجرائي الإبستيمي لذاتي في محاولته تأسيس معرفة موضوعية للعلوم الإنسانية، لا يمكن أن نلتمسه من أحسن الواقعة الحياة، باعتبارها الحقيقة التي تتجلى في التاريخ عبر مراحل تشكل المعرفة الإنسانية، انطلاقًا من تجربة عالم المعيشة التي هي أساس المعرفة. إذ يقول: "الحياة بعينها، واقعٌ أنني أعيش

---

[1] نفسه.

[2] بيتر أوزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص 181.

الحقيقة التي لا أستطيع أن أعود صعودًا إلى ما بعدها أو وراءها أو فوقها، تحتوي تسلسلات أو ترابطات في تماس معها تتصرح كل تجربة وينفضح كل فكر. هذه هي النقطة التي تقرر مسألة إمكان المعرفة... هذا التسلسل الذي يظهر في أشكال ومبادئ ومقولات الفكر، فقط لأن التسلسل يمكن أن ينكشف تحليليًا في الحياة والتجربة، تمت معرفة الواقع."[1]

فعالية التسلسل في الإفصاح يشير إليها بول ريكور في معالجته لدارتي، بتأكيده على أن النص المرشح للتأويل، وهو الواقع نفسه وتسلسله. فقبل السؤال عن" :كيف نفهم نصًا ما ينتمي إلى الماضي؟ "يطرح سؤالًا أوليًا" :كيف نتصور تسلسلًا تاريخيًا؟ "فقبل انسجام نص ما، يأتي انسجام التاريخ المنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبرى، كأهم تعبير للحياة.[2]

العلاقة بين المعيشي والعبارة والفهم التي تستند إليها العلوم الروحية، نجدها في تطورها وتقديمها، أنها مقيدة مرتين، أما بـ" **:تأصيل المعيشات** "وبالقيود المتزايدة إلى استيفاء قوامها سواء بسواء. وكذلك مقيدة في الحين نفسه، بتوسيع الفهم إلى جعله التحقق الموضوعي للروح، وبالسعي إلى الإفصاح عن الروحي في مختلف تعابير الحياة، بنحو أتم وأوثق سبيل.[3] إذ يجري التصور الموضوع في الزمان، ذلك أن الإنسان المفرد في وجوده الخاص، القائم على نفسه، إنما هو

---

[1] لوكاش (ج)، تحطيم العقل، ج3، فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982، ص 20.

[2] بول ريكور، المرجع نفسه، ص 63.

[3] فلهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص 111.

كائن تاريخي، وهو محدد بمكانته من خط الزمان، والحيز الذي يشغله في المكان، ومنزلته من تفاعل الأنظمة الثقافية والجماعات.[1]

لكن هذا الفهم التاريخي المرتبط بالزمان والمكان، هل يلغي موضوعية المراقب (المؤرخ) في محاولته للوصول إلى معرفة تاريخية؟ بمعنى آخر: هل تاريخية الإنسان وتناهيه وارتهانه بزمان ومكان معنيين، يحول دون توفير إمكانية للمعرفة في العلوم الإنسانية؟ الافتراض الزماني المكاني التاريخي للإنسان، لم يعده دلتاي ضعفًا، بل هو يفترض أن الوعي التاريخي يرتقي على نسبيته بطريقة تجعل من الموضوعية في العلوم الإنسانية أمرًا ممكنًا. فما ميزه الوعي التاريخي الخاص، مقابل جميع أشكال الوعي في التاريخ الذي لا تعرض نسبيته المعرفة الموضوعة للخطر؟[2]

المعرفة الإبستيمية الدلتايانية، هي معرفة لا يمكن لها أن تتم بصفة الإطلاقية، كما كان ينشدها هيغل، تلك المعرفة التي توحد مجمل تاريخ العقل في وعي ذاتي حاضر. والدعوى القائلة إن الوعي الفلسفي يحتوي داخله مجمل حقيقة تاريخ العقل هي دعوى تفندها بالضبط رؤية العالم تاريخيًا. وهذه الاستحالة، تجعل من التجربة التاريخية ضرورية. فالوعي الإنساني ليس فكرًا لا متناهيًا يكون كل شيء بالنسبة له موجودًا ومتزامنًا وحاضرًا، إذ يتعذر أن يكون هناك تطابقًا مطلقًا

---

[1] نفسه، ص ص 116-117.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، ص 330.

بين الوعي وموضوعه، أن ينجزه وعي تاريخي متناهٍ، لأنه بكل بساطة يظل وعيًا عالقًا ومتأثرًا بالتاريخ.[1]

البنية التاريخية هي الشرط الذي يحفظ الموضوعية للعلم التاريخي، في محاولته إقامة توازن، وإن كان غير مستقر، بين مطلب العالمية للعلوم الإنسانية، واعترافه بالتاريخية. فقد استطاع أن يرى في الإنسان كائنًا تاريخيًا (بما في ذلك المؤرخ)، كائنًا يتأثر بفعالية التاريخ (وهذا ما سيقوم كضمير بتنظيمه بشكل دقيق في الوعي المتأثر بالتاريخ)، كائنًا يفهم التاريخ بقدر ما يُفهَم

يُفهم من قِبَلِه، من خلال التقارير المتوارثة والمجموعة الاجتماعية والثقافية الكبرى. ومن جهةٍ أخرى، يعود الأمر إلى العلم التاريخي ذاته، في الوقت الذي يظهر فيه أن المعرفة التاريخية، وطرائقها، وتساؤلاتها، ومفاهيمها، هي منتَج من التاريخ، وبالتالي فهي نسبية[2].

ومن الإنصاف أن نذكر أن "غادامير" يوضح، رغم أن "دلتاي" لا يعالج المشكلة بشكل صريح، إلا أن هذا الأخير قد ردّ بشكل غير مباشر، في تفسير مفاده أن الوعي المتأثر بالتاريخ قادر، رغم ذلك، على تجاوز ذاته، لينجز بذلك معرفة تاريخية موضوعية. إذ يقترح "غادامير" أن فهم دلتاي للوعي التاريخي كان

---

[1] نفسه.

[2] Jean-Michel Gadamer, lecteur de Dilthey, ibid. p 13.

نوعًا من المعرفة الذاتية، من خلال أن الوعي التاريخي قادر على فهم قدراته الخاصة على تبنّي موقف تاريخي؛ لم يعد ببساطة يطبق معاييره الخاصة على الفهم أو على التراث الذي يتموضع فيه، ولا يكتفي بتمثيل تراثه ومواصلته، إنما يتبنّى موقفًا انعكاسيًا تجاه نفسه، ذاتِه بتأملها، وتجاه التراث الذي يتموضع فيه، فيفهم نفسه من خلال تاريخه الخاص، ليغدو الوعي التاريخي شكلاً ونمطًا من أنماط المعرفة الذاتية[1].

هذه الطريقة يمكن أن نلمسها من نموذج تجربة الفن؛ فمن التجربة الحيّة التي يعيشها الإنسان داخل نفسه، سيستخلص دلتاي أسس الإبداع الأدبي الأصيل، كما يوضح في مجموعته الشهيرة من المقالات التجربة والشعر، المنشورة عام 1905، حيث يقول: "الأساس لكل شعر حقيقي هو التجربة الحيّة". وهكذا، يصبح الفن تعبيرًا مباشرًا عن التجربة المعاشة[2].

من خلال التأمل الانعكاسي المتأثر بالحياة، يُشدد دلتاي على أن نظرة الحياة الطبيعية لذاتها تنمو قبل أن يجعلها العلم موضوعًا له. فالحياة تجعل من نفسها موضوعًا في حكمة الأمثال والخرافات، وقبل ذلك في أعمال الفن العظيمة، حيث إن ما يخصّ العقل يفسر نفسه انطلاقًا من مبدئه.

إن الفن، بحسب دلتاي، هو آلة [أورغانون] خاصة لفهم الحياة، لأنه في تخومه بين المعرفة والفعل، تكشف الحياة عن نفسها. فهي لا تُبلَغ بالملاحظة

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، ص331.

[2] Paul Gorceix, ibid. p 2.

والتأمل والنظرية[1]. يؤكد دلتاي أن الحياة ليست شيئًا ميتافيزيقيًا، ولا مصدرًا عميقًا وراء الخبرة؛ فالخبرة الإنسانية، هي ذلك الشيء الذي لا يصحّ، ولا ينبغي للتأمل، أن يمضي وراءه[2]، وقد حصر دلتاي هذه الحياة الداخلية للإنسان في ثلاثة أصناف كبرى:

الأفكار :وهي المفاهيم والأحكام، وتتميّز بكونها مستقلة عن الشخص والزمن والمكان الذي ظهرت فيه.

الأفعال :وهي أصعب من غيرها في التأويل، لأن لكل فعل غرضًا معيّنًا.

التعبيرات عن الخبرة المعيشة :وهي تعبيرات تلقائية عن الحياة الباطنة، مثل الهتافات والإيماءات، وهذا الصنف هو الأهمّ، لأنه ينبع من أعماق لا يُضيّعها الوعي على الإطلاق[3].

ويعتبر دلتاي أن الفن هو أحد هذه التعبيرات التي تتجاوز مجرد التمكُّن أو الإيماء، بل إنه، على خلاف ما يمكن تزييفه، يشير إلى الخبرة ذاتها، متجاوزًا كل تزيين.

التجربة الحياتية في اكتمالها وشموليتها لا يمكن أن يُعبَّر عنها إلا من خلال العمل الفني .إذ يرى دلتاي أن المثل الأعلى للحياة يتجلّى عندما يمنحنا الفن، عبر التجربة الحيّة التي ينقلها إلينا، إحساسًا أعمق بوجودنا، ويعمل على توسيع أفق الإنسان في المكان والزمان[4].

---

[1] غادامير، نفسه، ص ص 331-332.

[2] عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 95.

[3] نفسه.

[4] Paul Gorceix, ibid. p 3.

لذا، ستتخذ التجربة الوجودية للشاعر أشكالًا مختلفة ومتنوعة؛ فقد تكون مغامرة شخصية، أو استعدادًا روحيًا، أو حالة سجية داخلية تنشأ عن لقاء جسدي، فكري أو فلسفي، مثل لقاء شيلر مع الفلسفة الكانطية. وقد تكون "**فهمًا معيشا**" عند الآخرين، سواء كانوا من الحاضر أو من الماضي، بشرط أن تكون هذه المواجهة ذات كثافة كافية تُلغي التمييز بين الذات والموضوع[1].

هذا ما يحيلنا إلى البعد الثالث والأساسي لإمكانية الفهم داخل العلوم الروحية، من خلال تضاعف المشروع التاريخي لدى دلتاي، ليصبح أيضًا مشروعًا نفسيًا. وهو ما يشكّل، في نظر هيدغر، مساهمته الحقيقية. فمنذ عام 1919، يعترف هيدغر أن علم النفس الوصفي، الذي وضعه دلتاي في مقابل علم النفس التفسيري، هو الفكرة الحقيقية لعلوم الروح، واضعًا الحياة في مركز إشكاليته[2].

ويقصد دلتاي بعلم النفس الوصفي مجموعة العناصر البسيطة أو المعقّدة، التي نجدها بشكل موحّد في كلّ حياة بشرية ذات تطوّر طبيعي، حيث تُشكّل كيانًا واحدًا لا يُضاف إليه، ولا يُستنتج بالفكر، بل يُعرف من خلال تجربة حيّة في ذاتها. فالعلم النفسي، وفقًا لهذا التصور، هو وصف وتحليل لكيانٍ يُعطي دائمًا أصله بوصفه الحياة ذاتها.

هذا ليس ضربًا من ضروب تفكير الفلسفات الترنسندنتالية، أي لا دلالة له بأي وجهٍ على معنى "الوعي بالذات"، بل هو عنوان لمنهجٍ التحليل الذي يُفكك

[1] Op.cit.

[2] Guillaume Fagniez, ibid. p 7.

كافة المحصولات، وكافة الوظائف التي للإنسانية، ليكشف في الوعي عن شروطها الأصلية .وهو يفترض فتح "صحة قوانين الفكر وأشكاله— "، وأن مرجعه الأقصى، والشرط الذي يخضع له كل محصول للمعرفة، وكل غاية، وكل فعل، وكل وعي، هو "وحدة الوعي الشخصي" المعطاة في بنية الحياة النفسية[1].

المعرفة التاريخية مختلفة عن المعرفة الطبيعية؛ لأن علوم الطبيعة توجهنا نحو تصور حتمي للعالم، حتى وهي قصدٌ منها. في حين أن العلوم الإنسانية تكشف لنا عن عالم شعري، عالمٍ صاغه الإنسان. ومهما كانت مباحثه — سياسية، اقتصادية، دينية، جمالية، تربوية، ... فمن الخطأ تفضيل علمٍ عن آخر، خاصةً أنهما لا يستغنيان عن بعضهما البعض، بالرغم من عدم وجود أمل في التوحيد بينهما[2]. حيث إنه يرى أن إدراك النزوع إلى تمييز مجموع علوم الروح عن علوم الطبيعة سمي **العمق والشمول** اللذين يختص بهما الوعي الإنساني بالذات. زد على ذلك ما يتصل بالوعي من شعور يعلو الإرادة والمسؤولية عن الفعل والاحتكام إلى الفكر والإقبال على الحرية، الذي يميّزه عن الطبيعة بأسرها. كل ذلك يجعل من الحياة وخبراتها ومعيشتها حدًّا لا يمكن للفكر والمعرفة أن يتخطّياه.[3]

---

[1] إنقزو (ف)، مقدمة: فلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ص 30.

[2] فروند (ج)، نظريات العلوم الإنسانية، تر: أميرة حلمي مطر، أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، 2018، ص 85.

[3] إنقزو (ف)، المرجع نفسه، ص 30.

وعلى هذا الأساس، فإن دلتاي يحاول أن يُقدّم أساسًا للنظرية المعرفية وشرطًا لها، بقوله: "أساس النظرية المعرفية يكون في شعور حي" والمصدر المقبول عمومًا لهذا المجمل النفسي هو أن نظرية المعرفة هي علم نفس في حالة حركة".

لهذا، كان يُعتبر التاريخ سيكولوجيا في حالة سيرورة، إذ هو هنا متفق مع فونت وجون ستيوارت ميل، على أن السيكولوجيا الوصفية، لا السيكولوجيا الطبيعية القديمة، هي المناسبة للعلوم الروحية. بعد أن رسم خطوطها العريضة في كتاب مدخل لدراسة العلوم الإنسانية، طوّرها في عالم الروح، ولا سيما في مقاله أفكار بشأن السيكولوجيا الوصفية التحليلية.

وبالرغم من أنه لم يُهمل علم النفس التجريبي، فإنه يرفض أسسه في فهم عالم الروح، لأنه يهمل الفردية والتجربة الحتمية، ومعناها داخل منظومة ظواهر الحياة[1]. وعلى هذا، كان علم النفس، حسب ذلك، هو وصف وتحليل لمجمل ما تقدّمه الحياة نفسها، ودوره المركزي في العلوم الإنسانية لا يرجع فقط إلى أن المجال الذي يسمح به يقرّ بأصالة الحياة المباشرة والمعيشة، بل هو شرط للمعرفة. فالسعي لرسم حدود للروح، ليست مسألة مصطنعة، ولا مسألة طبيعية في الوجود للتمييز والقسمة بين دائرة الطبيعة ودائرة الروح، بل أمر متعلّق بكيفية الإقبال على الوقائع في هذين المجالين.

وتجدر الإشارة إلى ذلك في الفصل الثالث من كتابه "مقدمة للعلوم الإنسانية" (1883)، ليستبعد أن يكون هذا التحديد قائمًا على القَصر بين

[1] فروند (ج)، نظريات العلوم الإنسانية، ص ص 85-86.

"الطبيعي" و"النفسي"، في ضمن ما سمّاه بـ"الواقعة الكبيرة"، أي الإنسانية كافة؛ الواقعة الفعلية التي تسَع كلّ شيء، وهي الأساس لكل استدلال حول علوم الروح، وذلك انطلاقًا من مهمّات الحياة عينها. تنامُ طائفة من المعارف متعلّقة ببعضها البعض، من قبل الاشتراك في الموضوع، وهذه العلوم هي: التاريخ، الاقتصاد، السياسة، العلوم القانونية، وعلوم الدين، الأدب، والشعر، الفنون التشكيلية، الموسيقى، الرؤى الفلسفية للعالم، وأخيرًا علم النفس، جميع هذه العلوم متعلّقة بالواقعة الكبرى بعينها، وهي الجنس البشري.[1] والفصل بين الطبيعة والنفس في هذه الواقعة أمر لا يمكن فرزه؛ فنحن والطبيعة سيّان، حسب دلتاي، والطبيعة فاعلة فينا بغير وعيٍ منّا، بنوازع نفسية.

أمّا أحوال الوعي، فتعبر عن نفسها طوال الوقت: بالإيماءات، بتقاسيم الوجه، وبالكلمات، وهي تكتسب موضوعيّتها في الهيئات والمعاهد العلمية... وفي هذه المجاميع ينبسط التاريخ[2]. وعلى ضوء هذه المجاميع المختلفة المتفاعلة فيما بينها يتمثّل تصوّر العالم الروحي، بوصفه مجموعةً تفاعليّة، أي مجموعةً منظّمة من المحصولات التي هي له. ليكون موضوع علم الروح هو هذه المجموعة التفاعليّة، المميّزة عن المجموعة السببيّة للطبيعة، لكونه وبحسب بنية الحياة النفسية يُعطي القيم ويُحقّق الغايات.

[1] فلهلم دلتاي، المرجع نفسه، ص 48.

[2] نفسه.

وليس هذا التحديد جزافًا؛ فنسبته للروح، في مجموعها التفاعلي، تُعطي القيم باعتبارها السّمة الغائيّة المحايثة للمجاميع التفاعلية الروحية[1]. لنقف هنا ونستحضر مفهومًا أساسيًا أكّد عليه دلتاي، وهو مفهوم البنية، ليميّز به الطبيعة التجريبية للاستمرارية النفسية من الاستمرارية السببية للعملية الطبيعية؛ إذ تتميّز البنية منطقيًا بإحالتها إلى كليّة العلاقات، التي لا تعتمد على التعاقب الزمني السببي، وإنما على تعتمد الترابطات الداخليّة[2].

فدلتاي أبدى جرأةً في اتخاذ موقف مناهض للنزعة السائلة في فرض المنطق الاستقرائي ومبدأ السببية كنموذج وحيد في تمييز الوقائع؛ فالبنية لا تعني أنّ هناك سببًا يعقبه نتيجة، إنما هي ذات علاقة بتفاعل النتائج[3].

ما يجعله من مفهومٍ آخرَ إنسانيّ، وكذلك يُجمَع إلى مفهوم البنية، ألا وهو مفهوم قالب دمج النتائج؛ وهو مفهوم لا يركّز على التميّز بين السبب والنتيجة، بقدر ما يركّز على الصّلة الوثيقة التي تربط نتيجةً بأخرى. وكما يسري هذا الكلام على الكائن العضوي، فإنّه يسري على العمل الفني؛ فاللحن، مثلاً، ليس مجرد تَتَالٍ للأنغام، وإنما هو خاتمةٌ، يجد تحقّقه فيها[4].

وعليه، فإنّ دلتاي، في نظريته الاستثنائية، نجدها مغايرةً تمامًا لتفسير السبب، بل تقوم على سلسلةٍ من التناغمات والتفاعلات التي ينضوي عليها مفهوم البنية، التي بها وفيها تكمن أصالة العلوم الإنسانية واستقلالها.

---

[1] نفسه، ص ص 140-141.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص ص 316-317.

[3] غادامير، بداية الفلسفة، ص ص 26-27.

[4] نفسه.

فالمركّب التفاعلي، حسب دلتاي، هو حيّ، حرّ، تاريخي؛ بمعنى الجدل الذي تكون فيه الفكرة غير قادرة على العودة إلى ما وراء واقعها الخاص، أو كما يقول" **:وراء الحياة** ."ومن ثم، لا يمكنها إرجاع حياتها الخاصة، التي تجري في بيئة ما، إلى أرضٍ صلبة لذاتٍ خالصة. كما يقول دلتاي" :لا توجد هناك أرض صلبة[1]."

يشير غادامير إلى تأكيد دلتاي على أن الخبرة ما هي إلا وعيٌ غير قابل للانقسام؛ فهي لا تنقسم إلى فعل وعيٍ ومضمونٍ لهذا الوعي[2]، ما يجعل ثنائية الذات/الموضوع مستبعدة تمامًا عند دلتاي، ورفضه القوي لفكرة الذات المتعالية التي تسبق العالم، وضدّ مفهوم الأنا التي تُعرَف بالكامل عبر مَلَكة التمثيل، بوصفها مركّبًا فكريًا يستبعد المشاعر والإرادات التي تُشكّل جزءًا لا يتجزّأ من الحياة، التي هي كلٌّ مترابط.

وهكذا، فإن الإنسان لا يمنح من نفسه للواقع من خلال استنتاجه من إحساسٍ معيّن إلى واقع خارجي يكون علّته، بل "إذا نظرنا إلى كليّة كياننا (...) فإن الواقع الخارجي (...) يُعطى لنا في نفسه، في الوقت نفسه مع ذواتنا، وبنفس درجة اليقين. وبالتالي، في صورة الحياة، وليس في صورة تمثيل."[3]

يستقي دلتاي دعمه لطرحه من خلال فيلسوفٍ آخر ستكون له حصةٌ أساسية في أطروحته، وهو إدموند هوسرل. ومنذ عام 1900، اتّكأ دلتاي عليه،

---

[1] Guillaume Fagniez, 1920: Heidegger lecteur de Dilthey,, ibid. p 7.

[2] غادامير (هـ،ج)، الحقيقة والمنهج، ص 316.

[3] Op.cit.

وتأثّر بعمله بحوث منطقية، ليمنح مقولة التسلسل مزيدًا من المتانة؛ حيث أثبت هوسرل أن الحياة النفسية كانت موصوفة بالقصدية، أي بميزة قصد معنى يُحتمل التعرّف عليه. فالحياة النفسية ذاتها لا يمكن بلوغها، لكن يمكن إدراك ما تقصده[1].

حين راح دلتاي يطابق بين الطبيعة البنيوية لحياة الروح وبين النظرية قصدية الوعي من جهة أن البنية ليست مجرد واقعة نفسية إنما هي الوصف الفينومينولوجي لخاصية جوهرية للوعي فكل وعي هو وعي بشيء ما وكل علاقة هي علاقة بشيء ما وطبقاً له هوسرل فإنما يتعالق بالوعي في الموضوع القصدي ليس مكوناً نفسياً وإنما هو وحدة مثالية ومقصود بحد ذاته[2] وما سمح لدلتاي بتدعيم النظام النفسي ومفهوم التجربة دون الرجوع إلى استحداث آلية من العلوم التجريبية لنكون في نهاية المطاف فاصلة أمام سؤال يلم ويحيلنا على حوصلة ما جاء في متن دلتاي نقطتين هل المغايرة الداخلية التي تدعى التجربة الحية في فكري دلتاي قاصلة هي شيء آخر غير تواصل الروح والقدرة السحرية على التناغم مع الكون وهذه العلاقة التي تربطنا بالكائنات والأشياء؟

هذا التصوّر غير مفهوم لأنصار ثنائية الجسد/الروح، أولئك العُميان في مجال التاريخ الأدبي، الذين لا يرَون سوى التحليل السطحي، ويقومون بترتيب التواريخ، وإجراء التعدادات، ووضع الإحصائيّات، دون النفاذ إلى جوهر التجربة الإنسانيّة الكاملة في النصوص[3].

---

[1] ريكور (ب)، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص 65.

[2] غادامير (هـ،ج)، الحقيقة والمنهج، ص 319.

[3] Paul Gorceix, ibid. p 4.

فالتفكير، بعد مدى من مجرد تأسيس النظر للمعرفة، يُصبح في حاجةٍ ملحّة للرجوع إلى البنية الباطنية للنفس، وإلى تصريف عمل الفهم، وسيره من الظاهرة إلى الباطن، ليكون التجربة الباطنية والفهم سيرورتَين أساسيتَين، يُمنَح عبرهما العالم الروحي بوصفه معطًى لنا، لا بوصفه مجرّد إعادة إنتاج، بل معايشة.

أما الفهم [بمدلوله] الصناعي، فإنه شرح وتأويل[1]. ففهم نصّ ما، إن لم يكن استيعابه كاملاً، فهو على الأقل الاقتراب منه بأكبر قدرٍ ممكن، والتفاعل مع حياة الرّوح التي تعبر عن ذاتها من خلاله بكل تموجاته واستمراريته. إنه كذلك الوصول إلى الطبقات العميقة للنفس، ليصبح التفسير عندها عمليةً تأويليةً تتطلب معرفةً خاصة. ويكون الفهم حينئذٍ هو التعرف على الباطن المنفي خلف العلامات المادية المحسوسة. مؤكدًا ذلك، دلتاي، عبر مقولته: "علم التأويل هو الفن والتقنية في تفسير آثار الوحيد البشري المتضمنة في الكتابة." إنه فهم الحياة كما تم تثبيتها في النصوص"[2].

وهذه العملية هي فن شخصي ومخصص لقلة قليلة، يعتمد على القرارة الفكرية، مثلًا بين المؤولين وأعمالهم، والتي تفرز من خلال علاقة حميمية، وأحيانًا من خلال حدث "استبصاري" من جانب الحذل. إنها علاقة خاصة مع النص تتطلب صفات مثل الحدث والحماسة والتعاطف، ما يستدعي مفهومًا لعب دورًا أساسيًا في عملية الفهم، لأنه لدى دلتاي هو مفهوم المشاركة الوجدانية "كشرط

[1] إنقزو (ف)، مقدمة: فلهلم دلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ص 30.

[2] Paul Gorceix, ibid.

للمعرفة". وأكثر، إذ نجدها عند درويزون تتخذ شكلًا عاطفيًا يتوج في الحب، غير أنها عند دلتاي تشمل ذلك وشكلًا من أشكال العلاقة بين الأنا والأنت. والحب هو الذي يوفر البصيرة للنفاذ إلى المعرفة الكامنة داخل هذه العلاقة. دفعةً إلى ذلك، هو أكثر من شرط للمعرفة، فمن خلالها يطرأ تحول على الشخص الآخر في الوقت نفسه[1].

أن نفهم حسب دلتاي، لا يعني أن نكتشف علاقات أو تأثيرات، ولا أن نفسر. بل هو على العكس خوض مغامرة حميمية مع العمل الأدبي والتغلغل فيه بشكل "متعاطف". ففهم عمل شعر ما يتم عندما نسقط أنفسنا بكل كياننا داخل واقعه الروحي الفريد. لأن لكل شخص منظوره الذاتي للعالم. فنستعيد عبر الخيال والحلم[2]. بل ويذهب دلتاي إلى أبعد من فهم الآخر من خلال نصه. فالفهم هو أن نفهم الذات من خلال هذا الآخر، من خلال التماهي معه. إذ يقول: "الفهم هو إعادة اكتشاف الأنا في الآخر".[3] هكذا فإن المفسر والقارئ يعيدان الحياة والنفس إلى أعمال الماضي ويحييانها. لكننا نفهم هذا الماضي كحاضر. وتتبدد كل غراباته عنه، ويصبح في جوهره مألوفًا قابلاً للفهم، بغض النظر عن مسافته التاريخية أو ثقافته. بقدر ما يهم الطبيعة الروحية الحية التي يمثلها النص، تصبح موضوعًا للعلم الإنساني، يحاكى بها تلك الموضوعات التي يدرسها عالم الطبيعة.

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 328.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

هذه الديناميكية التي يسجلها القارئ لنص ما، قصد فهمه، بالانخراط الكامل للذات، تأخذنا إلى مفهوم نجده عند شلايرماخر، واستند إليه في ذلك. هو أن دلتاي لا يفكر في عملية الفهم إلا باعتبارها دائرية: الدائرة الهرمينوطيقية. فالكل يأخذ معناه من الجزء، وهذا لا يمكن فهمه إلا من خلال الكل. والجملة في اللغة هي المثال على التفاعل بين الكل والجزء. فالمعنى يُبنى من فروض مسبقة باتخاذ "الخبرة المعيشة" كسياق خاص.[1] نحن نفهم التفاصيل انطلاقًا من الكل، والكل من خلال الخاص. فكل عمل شعري وكل أثر مكتوب يحتوي في داخله على شفرة الحياة التي يضيئها "الحياة كلها". وبذلك يصبح التفسير فعلًا شبه شعري يحركه التوافق، وهدفه فهم الكاتب أفضل مما فهم هو نفسه[2].

فهم كتاب على ضوء كتب أخرى للمؤلف، ولشخصيته وحياته، والحقبة الزمنية التي عاشها، ونسقه الفكري، لأجل فهم صحيح وأبلغ مما كشفه لنا المؤلف من خلال عمله. لتكون عملية القراءة قصد الفهم هنا اجتياحًا وانخراطًا كاملاً للذات في الحياة الخاصة للنص والمؤلف نفسه. وكل هذا لا يمكن أن توفره إلا التجربة الهرمينوطيقية. ويرتبط الفهم بالهرمينوطيقا حسب دلتاي. بالرغم من النقلة الإبستيمية التي قام بها دلتاي على مستوى العلوم الإنسانية، إلا أن مشروعه لم يسلم من الانتقاد والمؤاخذة من فيلسوفنا. حتى وإن كانت علاقة غادامير ودلتاي محورية لتقديم مدى التأثير الذي نجده في كتابه "الحقيقة والمنهج"، إلا أنه يرى أن رؤية دلتاي أفضت في الأخير إلى أن التاريخ في النهاية تم اختزاله إلى التاريخ الفكري، لتصبح التأويلية الوسيلة العالمية للوعي التاريخي، حيث لا يوجد أي

---

[1] بوزيد (ب)، المرجع نفسه، ص 119.

[2] Paul Gorceix, ibid.

معرفة بالحقيقة سوى فهم التعبير. وفي التعبير، الحياة. وهكذا، التحقيق في الماضي التاريخي ما هو إلا فك لشفرة، وليس كتجربة تاريخية.

مثل هذا التصور للتجربة التاريخية، أصبح موضع شك بالنسبة لغادامير، دافعًا إلى أن التأويلية الرومانسية ومنهجها الفلسفي غير كافيين لفهم التاريخ، مشيرًا إلى أن التجربة التاريخية لا يمكن فهمها بمنهج قائم يستند إلى العلوم الطبيعية، لأنه وجب الاعتراف بأن المعرفة في العلوم الإنسانية ليست نفسها في العلوم الاستقرائية.

وأخيرًا، إن دلتاي لم يستطع تجاوز أو يرى في الوعي التاريخي فوق نسبيته بطريقة تجعله من موضوعية المعرفة في العلوم الإنسانية ممكنة، في سبيل أو في محاولة من غدامير الوصول إلى معرفة فلسفية مطلقة تسمح ببلوغ وبناء تأويلات فلسفية لا هو من نطاق نفسية كما وقف عندها دلتاي لاستحضار غادامير. تجربة أخرى ستكون هينة لوصف تجربة العلوم الإنسانية بشكل مناسب، وتسمح بتحقيق الموضوعية فيها، جعل من تجربة فنومينولوجيته هوسرل مركزًا مرتكزًا. بعد انتقاد هذا الأخير لدلتاي بسقوطه في النزوع النسبوي، متأثرا بالعلم الوضعي التجريدي، عكس ما دعا إليه هوسرل بإدراك ماهية الأشياء في إطلاقيتها من خلال العودة إلى الأشياء في ذاتها لتحقيق تعريف الفنومينولوجيا بما هي علم الماهيات.

المبحث الثالث

التجربة باعتبارها أفقًا فينومينولوجياً.

محاولة للتكميل والتجاوز في آن معًا، للمشروع الإبستمولوجي لفهم دلتاي، ولا سيما طرح موضعة العلوم الإنسانية من وجهة نظر متفردة ومتميزة، مع تجربة وقفت على واحد من الأسس التي قام عليها الفكر الغربي الحديث؛ أساسا ما يزال إلى حد الآن يمثل شقًا محوريًا من النقاشات والسجالات التي تثري الفلسفة المعاصرة، ألا وهو نقد النزعة الموضوعية في العلم، والبحث عن الكيفية المثلى التي يُتصور بها تشكيل معرفة حقيقية، يعايش بها هذا الكائن العاقل ذاته والعالم والطبيعة التي يعيش في كنفها.

تجربة استمدت لبنات تكوينها من تجاذبات متنوعة مثّلت كلها صيرورة حركة تاريخ الفلسفة والعلوم على حد سواء؛ إذ تنطلق من المثالية الألمانية (كانط، شلنغ، هيغل)، ومن التجريبية (لوك وهيوم)، والعقلانية (ديكارت، سبينوزا)، والمرجعية المثالية من خلال الكانطية الجديدة (ناتورب)، والنفسانية (فرانتس برنتانو)، خاصةً الأخير الذي سيوردها بالمبدأ الأولي لتحقيق هدفها بتأسيس الفلسفة كعلم صارم، موضوعه الماهيات العقلية المجرّدة. يقف هذا العلم في مستوى أعلى من العلوم الأخرى والمعارف الممكنة، وهو الذي يضفي شرعية الوجود عليها، لأنها ترتد إليه في جذورها الماهوية البعيدة، وتستمد منه اليقين اللازم لبقائها كعلوم ومعارف إنسانية صحيحة.

الفينومينولوجيا هي التجربة التي لا يمكن لهرمينوطيقا غادامير أن تتخطاها، من خلال ذلك الانتماء المتبادل الموجود بين الظاهراتية والهرمينوطيقا. كما يقول

ريكور: "تبقى الظاهراتية افتراض الهرمينوطيقا المتعذر تجاوزه، كما لا يمكن للظاهراتية من جهة ثانية أن تؤسس نفسها دون افتراض هرمينوطيقي[1]."

قلق غادامير قد حمله إدموند هوسرل في فنومينولوجيته مع مطلع القرن العشرين، لأجل مجابهة ذلك التخلّف النسبي الذي ارتبط بالعلوم الإنسانية وعجزها عن تحقيق ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدّم، لتقدّم نفسها كفلسفة جديدة مهمّتها إنقاذ الوضع الراهن للفلسفة والعلوم في عصره. لأنه، حسبه، أزمة هذه العلوم هي أزمة الفلسفة، باعتبار هذه الأخيرة ما هي إلا ذلك التوظيف الساذج لنماذج علمية. وكتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترانسندنتالية" (1938) ليس إلا توصيفًا لهذه الأزمة، محاولًا فيه أن يرسم الطريق إلى الموقف الفنومينولوجي الترانسندنتالي، انطلاقًا من تحليلات لأزمة البشريّة الأوروبية، ونقده للعلم الحديث وللنزعة الموضوعية المرتبطة به.[2]

تحديد هذا الهدف واستقصاء هذه المرحلة يوجب التساؤل وتوضيح المعنى: فما معنى الفنومينولوجيا الهوسرلية؟ وما هو المنهج الفنومينولوجي؟ وما مقام التجربة داخل هذا المنهج، أو داخل أفقه؟ إن تتبّع دلالة الفنومينولوجيا والإمساك بمعناها أمر صعب نظرا لذلك السيل الهيراقليطي من الجدل اللامتناهي داخل هذا المشروع اللانهائي من الممارسة المنهجية التي كان يضيفها هوسرل من مؤلَّف إلى آخر، تماشيًا مع النضج المعرفي لديه.

---

[1] ريكور (ب)، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص 31.

[2] هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، 2008، ص 29.

الفنومينولوجيا[*]: سنحاول الإلمام بمعناها بدايةً من *محاضرة فرايبورغ* (1917)، والتي تطرح سؤال: ما هي الفنومينولوجيا؟ حتى وإن جاءت الإجابة مقتضبة، فإنها تحيل إلى أنها "علم ذو نمط جديد تمامًا، ومجال عريض لا نهاية له [...] ولا يمكن للفلسفة أن تكون علمًا صارمًا إلا من خلال الفنومينولوجيا الخالصة التي تؤسس جميع فروعها". ويضيف هوسرل أن الفنومينولوجيا الخالصة هي "العلم الخاص بالظواهر المحضة[1]."

وهكذا، وبهذا التعريف الذي نبتدئ به، نتهيأ أن نكون أمام علم جديد مختلف، يحمل رؤية مغايرة على العلوم الممكنة والأكثر صرامة، وهو ما يتجلى في مؤلفاته الأساسية: فكرة *الفنومينولوجيا*، و*الفلسفة بما هي علم صارم*.

صرامة الفينومينولوجيا تبتدئ بتعطيل فعالية النموذج الحديث للمعقولية العلمية، قصد الخلاص من السذاجة العلمية الموضوعية، والاستقلال عن دائرة

---

[*] تُشتق كلمة *الفينومينولوجيا* (الظاهراتية) Phénoménologie من الكلمتين اليونانيتين فينومينون phainomenon و*لوغوس* Logos .تعني الكلمة الأولى، المشتقة من الفعل اليوناني*pheinein*، ما يظهر أو يخرج إلى النور ويتضح؛ فالظاهرة (phânomenon) هي ما يتبدّى ويظهر إلى النور. أمّا *لوغوس* فتعني القول، وهو ظهور للمعنى الخفي في حروف منطوقة. إذن، الفينومينولوجيا هي علم ما يظهر لذاته، أي علم الظواهر. عبد المنعم حنفي، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة – مصر، 2000، ص 613.

[1] إدموند هوسرل، الفينومينولوجيا الخالصة، المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ، 1917. ضمن: عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2003، ص 110.

البحث الطبيعي وإجرائيته. إذ من الخطأ معاودة التطبيق اللامحدود للرياضيات وللعلم الرياضي للطبيعة على كل مجالات المعرفة، مما يقضي إلى تطابق بين الفلسفة والعلم. بل، بالعكس، مع هوسرل تصبح الفلسفة أرضية للعلوم بما هي فينومينولوجيا[1].

على هذا الأساس، فإن للفينومينولوجيا معنيين: الوجه الأول يتعلق بمقام العلم، واقتدارها على جميع الميادين العلمية وإعادة النظر فيها على منوال نسقي متكامل. أمّا الوجه الثاني، فعلى مستوى المنهج، باعتبارها منهجًا فلسفيًا، بما هو مقام للفكر من حيث خصوصية وجهة النظر الفلسفية وبنيتها الصورية، مما يمكّنها، من خلال هذين الوجهين، من إنجاز مهمتها التي حددتها على أنها نقد للعقل النظري[2].

أن يكون المنهج الفينومينولوجي بمثابة نقد للمعرفة، ما هو إلا شرط لإمكانية الميتافيزيقا، لتحقيق المعنى الفينومينولوجي لها كـ"علم بالوجود بالمعنى المطلق"، على اعتبار أن المعرفة الفينومينولوجية معرفة ماهوية تتجه الفينومينولوجيا نحو الظواهر لإدراكها في ماهيتها. ولِفعل ذلك يجب أن تُرفع،

[1] فتحي إنقزو، مقدمة في: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت – لبنان، 2007، ص 15.

[2] نفسه.

بالنظرة النقدية، كل الأحكام والشناعات التي يقع فيها الموقف الطبيعي في العلاقة بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة[1].

السمة الفارقة للفينومينولوجيا، إذن، أنها تحليل للماهية وبحث في الماهية في نطاق اعتباري نظري محدّد، وفي نطاق انعطاء بالنفس مطلق. فهي تعتزم أن تكون علمًا ومنهجًا بين ممكنات المعرفة، وممكنات التقويم، مبيّنة أسس الماهية. وتفضي مباحث الفينومينولوجيا تبعًا لذلك إلى مباحث عامة في الماهية[2]، ما يؤكد على أن الموضوع هو ما يظهر مباشرة في الشعور، وإدراكه بالحدس قبل أي تفكير أو حكم.

فُتح الباب أمام الفينومينولوجيا كعلم خاص بالماهية، كاشفًا إعادة هوسرل لتأسيس فكرة الحقيقة من جديد، بعد أن كرّس جزءًا كبيرًا من كتابه *الأبحاث المنطقية* (1901)في دحض الاتجاه النفساني التجريبي، مبيّنًا أن المفاهيم والقوانين الرياضية والمنطقية ليست ناتجة عن علم النفس، بل بالمعنى الفينومينولوجي، إن موضوع الرياضيات والمنطق كلاهما يُعطى في بداهة تتمثل

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت – لبنان، 2007، ص 55.

[2] المصدر نفسه، 89.

في الشعور بالشيء ذاته، أي أنه يُعطى بصفته ماهية، تتميّز عن تعدّد التمثّلات (*Représentations*)أو باعتبارها العنصر الثابت[1](l'invariant).

ولهذا، من تعريفات الفينومينولوجيا أنها وصفيّة؛ ويُقصد بذلك أنها تكتفي بدراسة الظواهر المتبدّية في الشعور دراسةً وصفيّة، مع تحليل الشعور وكشف حقيقة أفعال الإدراك ومكوّناته[2].

بمعنى: هي منهج فلسفي لوصف الظواهر ضمن نطاقها الشعوري. لهذا نظر إليها كفلسفة وصفية للتجربة الشعورية. مسألة وصف الظواهر المزدوجة كما تنعقد لأجل تحليل خصائصها. قد تعرض إليها مارتن هيدغر في الفقرة السابعة من كتابه *الوجود والزمان*، حين راح يفكك مفهوم الفينومينولوجيا باعتبارها علم الظواهر. بحيث ينقسم إلى قسمين: فينومين، أي الذي ينكشف، المنكشف، المتجلي؛ كذلك هو المنكشف–في–ذاته–نفسها، كما يعني أيضًا ما يقف في وضح النهار، أو حَمْلُ الشيء في موطن نوري. وكذلك نجد دلالة: الذي يُتراءى كما يقدم نفسه[3]. أما لوغوس فتعني العقل الذي يحيل إلى الكلمة، أي بما هو كلام، جعل ما عنه "الكلام" في الكلام جليًّا، ليلعب دور الواسطة من خلال المنطوق، فيصبح الشيء بيّنًا وجليًّا، ليعني الإبانة والإظهار. ما ينقل الشيء من ظاهرة اللبس

---

1 نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي، تقديم: عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، الجزائر، 2008، ص 58–59.

2 سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، مصر، 1973، ص 95.

3 هيدغر مارتن، *الكينونة والزمان*، ترجمة وتقديم: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2012، ص 88–89.

والغموض إلى التجلي والوضوح. فتصبح الفينومينولوجيا، من خلال المصطلحين، تعني: البيان عما ينكشف انطلاقًا من ذاته نفسها.

إذن، إن كانت الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج نحو "الما" وتفاعل الوعي مع شيء ما في انبثاقه وانكشافه، نحو الإمساك بفحواه في ماهيته، تفاعلاً واتصالًا، يجعل من عملية التجلي هنا انتقالًا من المستوى السيكولوجي بكل تمظهراته النفسية، إلى المستوى الأنطولوجي السامي، بلوغًا نحو الماهية حدسيًا (كما تتجلى للوعي)، بما هو وعي خالص، لا كما يهتم به علم النفس التجريبي في عرضياته بما هو كائن طبيعي. إذ يقول هيدغر: "فليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا[1]."

النفاذ إلى "الأشياء نفسها"، هو من المهمات الكبرى لفينومينولوجيا هوسرل، من خلال شعاره الشهير: "**التوجّه نحو الأشياء نفسها**"، *Retour aux choses mêmes*، المتواجد في مقدمة مؤلفه الضخم *:أبحاث منطقية*، 1901 (*Recherches Logiques*) [2] . فإذا كانت الفينومينولوجيا ما يظهر لنا من العالم، أو ما يقدَّم لنا لنراه، وجب التساؤل: أما إذا كان ما نُبصره متطابقًا مع واقع العالم أم لا؟ ذلك أنّ عمل هوسرل الفلسفي والمفهومي يرتكز على عَطاء العالم، حيث تغدو أشكال ظهور الأشياء لوعينا مجال تجربته النظرية. فكيف تظهر هذه

[1] المرجع نفسه، ص 98-100.

[2] Husserl ،Recherches Logiques, P16.

الأشياء؟ وبأي طريقة يلتقت الوعي صوب الأشياء؟ وما الذي نفهمه من التوجّه إلى الأشياء نفسها؟[1]

قبل أن نستطرد في تجربة الأسئلة من خلال مبادئ المنهج الفينومينولوجي، وجب التنويه بما سمّاه هوسرل: الشيء في ذاتهSache – ؛ لحظاتٌ تناولناها من حيث هي موضوعات للتحليل[2].

إنّ منهج النفاذ إلى "الأشياء نفسها" نقدّمه ابتداءً من إشارة هوسرل في *مقدمات للمنطق الخالص*(Prolégomènes à la logique pure) 1900، إلى دروب الفكر التي يتّبعها حتى يتمكّن من فهم الظاهرة في طابعها الخالص، أي في ظاهريتها الخالصة (Pure phénoménalité) تُجزّأ هذه المهمة كمرحلة أولى متعلقة بإبعاد ورفع كل الأفكار النظرية والأحكام المسبقة، والتأويلات التقليدية المنتمية إلى الحسّ المشترك، أو إلى المذاهب الفلسفية التاريخية، قصد التأسيس للقاء مباشر مع المنابع المحض للتجربة [expérience]، بوصفها طريقة جديدة لفهم العالم[3].

---

[1] بول دروا روجيه، أساطير الفكر: عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، 2012، ص 81.

[2] بروس بيغو، الفينومينوجيا، تأملات المنهج، تر: قواسمي مراد، مجلة مقاربات فلسفية، ص150.
https://asjp.cerist.dz/en/article/51013

[3] Bruce BEGOUT, Edmund Husserl in : Introduction à la Phénoménologie, Sous la direction de : Philippe Cabestan, Ellipses, p. 11.

استطلاع طبيعة التجربة هو ما يشدّد عليه هوسرل ثانية ودوماً؛ إذ يعتبره المفتاح إلى الفينومينولوجيا: "حقل التجربة"، حيث تكمن كل غرابة الظاهراتية: المبدأ "حقل" دفعةً واحدة، والحقيقة الأولى هي أيضاً "تجربة" دفعةً واحدة.

ومن ثَمّ يتقرّر السؤال الرئيسي في الفينومينولوجيا: ما هي فنّ الرؤية فبخلاف كل بناءٍ تأمّلي، وبفضل نقد التجريبية، لا تكون التجربة صالحة للتجاوز إلا في ظلّ "تجربة" ما، بل في مكان التجربة الطبيعية مادامت هذه الأخيرة تجهل معناها[1].

الظاهراتية لا تحتد في خارج ما، في عالم آخر، بل تبدأ بالمعرفة الطبيعية ومع التجربة، وتُقيم فيها. وأفقها يتعيّن في الموقف النظري الذي نُسمّيه: معرفة طبيعية في كليته: العالم وهو: "الوجود الحقيقي" و"الوجود الفعلي". والعلوم المرتبطة بهذه المواقف الأصلية هي، في جملتها، علوم للعالم، إذ إن كل ما هو واقع ينتهي إلى وحدة العالم، كمفاهيم مطابقة للوجود في العالم (كون الشيء من أشياء العالم)[2].

وكل موضوعات العلم في هذا المجال تكون معطاة بذاتها، ندركها عن طريق الحدث. إذ إن الحدث المعطى لدائرة المعرفة الطبيعية الأولى، ولكل علومها، هو التجربة الطبيعية؛ والتجربة المعطاة الأصلية هي الإدراك الحسي

---

[1] بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص 33.

[2] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهراتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، لبنان، 2011، ص. 29.

باللغة العلمية أيضًا، قاصدًا بذلك حسن الحصول على شيء واقعي وأصلي، والشعور البسيط به حدسيًا، والإدراك الحدسي له، هو أمر واحد.[1]

ونحن بذلك نكون في إطار ما يسميه هوسرل بالموقف الطبيعي، أو المقام الطبيعي، المتعلق بما تعطيه التجربة المباشرة، وهو مبنٍ على تدرج منتظم للمعرفة الطبيعية. أقصى أسسه البداية الظاهرة، التي تُسلم بوجود: "الواقع الفعلي"—يستقبل الموضوع كما يريد إليه. وما المعرفة المكتسبة منه إلا امتداد لها بوضوحها، "معيشًا"، Erlebnis، بين غوصهم، تحمله كائنات طبيعية تحيل على الموضوع من حيث هو عمومية صورية، كالنحو والمنطق[2].

كأن الفينومينولوجيا تبدأ ساذجة من: "**العالم الطبيعي**"، ليظهر المفهوم الأول للظاهرة، "ذلك النطاق المحدود من تلك الوقائع المعطاة للحس، والذي من خلاله تظهر الطبيعة وتتبدى عملية الإدراك"[3]، عودة إلى السطح، رفض المعرفة الجاهزة وتغييب كل افتراض مسبق، وتغييب وتقديم التجربة المحضة كشرط للمعرفة؛ من حيث لا يمكن التفكير في أي شيء ما لم يكن موضع حدث أصلي.

جعل من المنهج الفينومينولوجي يتموضع في الوضع الوصفي للمرة الأولى، attitude descriptif، بوصف الظاهرة كما تلعب الفينومينولوجيا حسب هوسرل. لا يحتسب أي شيء متعلق بالوجود الفعلي للموضوعات التي يتم التواصل معها

---

[1] المصدر نفسه، ص 29-30.

[2] فتحي إنقزو، مقدمة في: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، نفسه، ص 10-11.

[3] إدموند هوسرل، الفينومينولوجيا الخالصة، المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ، نفسه، ص 113.

في تحليل الظاهرة، لتصبح التجربة هنا كتجربة للوصف. وبهذا المعنى، نقول إن هوسرل "وضعاني"، positiviste، من حيث تمسكه بوصف الأحداث كما هي ماثلة؛ فلا شيء يرى التجربة، بل التجربة هي الأشياء كلها[1].

الفينومينولوجيا، بسعيها لأن تكون "**علمًا للظاهرات**" science des phénomènes، بالتسليم بالظاهرة كما هي، وغلق الباب أمام قبلية المعرفة في المنهج. وهي هنا ترفض كل بعد تأويلي للظاهرة يكون مخفيًا، وجب إجلاؤه، مثلما هو الأمر عند هيدغر وفيلسوفنا غادامير. إذ هذه ستكون النقطة المفصلية بين المنهج الفينومينولوجي والمنهج التأويلي. كما يقول هيدغر، "ما يكون فينومانا يمكن أن يكون محجوبًا"[2]

وفقًا لهذا التصور، يتعهد هوسرل بتحديد طبيعة المنهج الوصفي، لكي يجيب على إلزامية الأسئلة المرتبطة بالتجربة منها: كيف يتم وصف حق التجربة هذا في تنوعه وتعقداته؟ أليس من المجحف الرفض القطعي لكل قبلية للتجربة؟ ألا يوجد من هنا فهما عريض قبليًا pré-compréhension للتجربة في بناء وتأسيس المعرفة؟[3]

ابتداءً من الظاهرة التي تُعطى لنا، يرتكز المنهج على الحدسintuition، المثبَت في معيش الوعي الذي يمثّله، وبهذا تكون الفينومينولوجيا: "علم نفس

---

[1] قواسمي مراد، المرجع نفسه، 151.

[2] مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص 100.

[3] قواسمي مراد، المرجع نفسه، ص 152.

وصفي"، Psychologie descriptive، لتشكّل الموضوعات المتنوعة التي تُعطى حدسيًا في صورة معيشات الوعي: الشيء ذاتهla chose même ، على أن هذا الأخير لن يكون سوى معيش الوعي، vécu de la conscience، الذي يكون شيئًا ما داخله dans وعبرهpar ، كموضوع مقصودvisé ، وبالتالي ماثلاً présentبالفرنسية، لنصف الموضوعات عبر أداة: حدس العطاء عينه intuition donatrice en personne، وهو ما يُسمّى بمبدأ المبادئ في المنهج الفينومينولوجي[1].

مهمة الفينومينولوجيا، هي تسليط الضوء على المظهر أو الصورة أو الكيفية التي تحضر بها الأشياء، ليكون الحدس عمومًا هو الكيفية التي يُعطى بها موضوع ما، حيث يكون حاضرًا أمامنا هو ذاته بلحمه ودمه، كما يقول هوسرل، كلُّ شيءٍ يكون قابلاً للإدراك، شرط أن يكون ماثلاً أمامنا، سواء ماهية رياضية، أو قانونًا منطقيًا، أو قيمة أخلاقية، جمالية... بغضّ النظر عن نوعها، وقائع حسّية، أو ماهيات، أو مقولات، بالرغم من أن هذين الأخيرين لهما نوع خاص من الحدس، وهما:

1. الحدس المقولي :intuition catégoriale أي حدس المقولات الكلية التي تنظّم الخطاب والفكر والوجود، مثل: الوجود، الوحدة، العلاقة...
2. الحدس الماهوي intuition eidétique باليونانية eidos، أي صورة، جوهر، أي حدس الجواهر الكلية، مثال: أحمر، حصان، إنسان..[2].

[1] نفسه.

[2] قواسمي مراد، المرجع نفسه.

تناول الوعي للأشياء بما هي موضوعات، يذهب نحوها بما هي: مدركة، متذكَّرة، أو متخيَّلة، ما هو إلا سلّم أو تراتبية في ارتقاء الموضوع نحو الماهية، بعدما تراءى الموضوع كجمع يُجمع، وكيف يبدو ما يُفترق إذ يُفترق، وكيف يبدو ما يُنتج إذ يُنتج، وبالمثل في كل فعل من أفعال التفكير: كيف يحوز هذا الفكر . "ظاهريًا" على ما يفكّر فيه[1].

لهذا سيصبح الوعي الخالص (المحض) هو مجال بحث الفينومينولوجيا الهوسرلية، ليُطلق عليها: "علم الوعي"، science de la conscience، باتخاذ الوعي بما هو كذلك[2]. لكن التساؤل الآن هو: ما الذي يحمي الفينومينولوجيا، التي تفهم ذاتها بحثًا في الوعي، من السقوط في النزعة السيكولوجية؟

بعد التوجه إلى الأشياء وإدراكها من قبل الوعي في محوضتها أو ماهيتها بما هي موضوعات له، سيذهب الوعي لإدراك أفعاله أيضًا بما هي أفعال قصد. لنستحضر مفهومًا مركزيًا هو قصدية الوعي، أي أن يكون الوعي ليس وعاءً محايدًا إزاء ما يمكن أن يُملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به وكيفية الانعطاء المناسبة له[3].

---

[1] إدموند هوسرل، الفينومينولوجيا الخالصة، المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ، نفسه، ص 113.

[2] نفسه، ص 115.

[3] إسماعيل المصدّق، مقدّمة، في: هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، المرجع نفسه، ص 16.

ليعرف هوسرل فعل الوعي بوصفه تجربة معيشة Expérience vécu: أي ما يعيشه الآن أو الوعي، هو بالتحديد تجربته المعيشة، فلا يوجد فرق بين المحتوى المعيش أو الوعي والتجربة المعيشة نفسها. فعل الوعي هو قصداني لأنه يرتبط بشيء ما.[1]

فعالية العلاقة، ذات–موضوع، من فعالية القصدية، كصفة مميزة بين ذات عارفة وموضوع معرفتها، وبين الفكر والوجود، في علاقة لا تقبل الانفصال، من دونها لا يمكن لأي واحد منهما أن يصبح قابلاً للإدراك الحقيقي. على أن قصدية الشعور هي: "كل شعور هو شعور بشيء ما"، ليعتبر هوسرل مشكلة المعرفة هي في جوهرها (مشكلة التأسيس). وهذا ما يفسر لنا عدم فهم الموضوع إلا انطلاقًا من الذات التي يحيل إليها، مستمدًا معناه منها، وبالضبط من الشعور الذي يعطينا بنيات العالم المقصود.[2]

قد تبدو القصدية: "أن الوعي هو دائمًا وعي بشيء ما"، أن لكل معرفة موضوعًا أو مضمونًا، هو قضاء على القصدية، وعلى الفينومينولوجيا نفسها، غير أن التحاليل الهوسرلية ستؤدي بنا إلى العكس. تمامًا، حين نراه يجعل من الوعي، أي الذات، الكائن الذي يتمتع وحده بالقدرة على التأسيس. على أن مسألة الذات

[1] Montavont, Anne. De la passivité dans la phénoménologie de Husserl. Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, Paris, 1999, p 4.

[2] نادية بونفقة، المرجع نفسه، صفحة 94.

هي المسألة الفعلية التي ينبغي أن تهتم بها الفلسفة لتعيد لها الاعتبار، وتزيل عنها كل العوائق التي تحول بينها وبين دورها المؤسس.[1]

سنسعى هنا إلى إظهار أن القصدية، قبل أن تكون وظيفة معرفية، هي بالأحرى وظيفة للعيش. وأن العلاقة بالحياة لا يمكن إدراكها بوصفها موضوعًا، بل بوصفها قصدية مستعرضة تتوجه نحو الموضوعات. وبما أن الوظيفتين تعتبران "غير قابلتين للفصل"، فإن الوعي المطلق يشكل أصل التمييز بين الذات والموضوع. غير أن هذه الذات هي تلقائية، لا تمتلك ذاتها امتلاكًا تامًا أبدًا، لأنها لا تدرك نفسها إلا بعد حدوثها، أي بوصفها تحديدًا ارتداديًا.[2]

تجربة الوعي للمعيشة عامة حسب هي أخذ الوعي ذي دلالة، من مقام كوجيتو الديكارتي: «أفكر، أنا أفكر». وإذ يشمل فعل التفكير هنا: «أدرك»، «أتوهم»، «أقضي»، «أحس»، «أشتهي»، «أريد»، بمعنى كل تجربة للمعيش للأنا، بما هي تجربة لها ماهية ذاتية تقبل الإدراك الحدسي، ولها مضمون يقبل الملاحظة من حيث كونه ذاته الخاصة.[3]

---

[1] عبد الحي رزقان، الوظيفة التأسيسية للذات عند هوسرل، نظرات فلسفية، العدد 4، ص 1.

[2] Anne Montavont, ibid. p 4.

[3] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهراتية، ص94-95.

وتأكيده أنه «نحن نعيش الظواهر بوصفها جزءًا من نسيج الوعي»، في حين أن الأشياء تظهر لنا بوصفها تنتمي إلى العالم الظاهراتي. الظواهر نفسها لا تظهر لنا، بل "تعاش"[1].

لتأخذنا هذه القصدية إلى ظاهرة أخرى أساسية، فإذا اعتبرنا كل التجارب والمعيشة هي وعي، فإننا نقصد أنها ليست فقط وعياً بشيء ما، وأنها كذلك حاضرة عندما تصبح هي نفسها موضوعاً لوعي انعكاسي، بل هي موجودة بالفعل في حالة غير انعكاسية على شكل "خلفية"، وهي مهيأة لأن تُدرك بطريقة مماثلة للأشياء التي لا نلاحظها في نطاق رؤيتنا الخارجية.2

وهذا امتثالاً لما تشغله الذات من حيز، وتمتعها بقيمة وجود ما أهلها إلى اعتبارها "ظاهرة"، ويمكن لمس ذلك من العطاء المتنوع لأشكالها. وهذا الاكتشاف، «الأنا» بوصفها ظاهرة، ليس اكتشافاً لـ "الإدراك الباطني"، بل الذي ينطوي عليه "أنا" واقعي، وليس إعادة لبناء "الوعي"، بمعنى لعلاقة محتويات "الوعي" ب"قطب الأنا" المتعالي، إذ يكون بذلك موضوعة متميزة للتأمل المتعالي، في مقابل معطى ظاهرة الوعي الموضوعي، وهو معطى الخبرات القصدية.[3]

[1] Ibid. P 4.
[2] Ibid. P 5.
[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 343.

ما يحيل على نوعين من التجربة للأنا، يكتشفه الفعل الانعكاسي على أن التجربة المعيشة تؤسس لعلاقة مع الذات، تسبق كل انعكاسية، وكل وعي موضعي وموضوعي. أما ما يكشفه الفعل الانعكاسي قبل كل شيء هو، أي طابعه المتأخر أو البعدي. فإذا تأملنا التجربة المعيشة، فذلك لأنها كانت موجودة مسبقًا في شكل غير متأمل. فمثلًا، عندما أدرك الشجرة في عمق الحديقة، فإنني في الوقت نفسه «أمسك» بنفسي، إذا جاز التعبير، من خلال هذا الإدراك. وبدون هذا الإمساك، لن تكون التجربة المعيشة ملكًا لي.[1] لكن ما يميّز هذا الإدراك، إذا ما تفحصناه، هو عيش للذات فيه أختبر ذاتي وفي علاقة مباشرة مع نفسي، كعود غير انعكاسي وغير موضوعي وغير متأمل.

ذلك أن التجربة المعيشة لا توجد فقط في اللحظة التي أعيها انعكاسيًا، عندما تلتقطها الذات التأملية، فإنها تمسك تجربة بدأت قبلها ومن دونها. بهذا، تنفتح التجربة المعاشة مجالًا غير متأمل، وما قبل انعكاس وجب تأمله قصد كشفه. إذ إن «يسر» التجربة المعيشة التي عيشت بالفعل في لحظة معينة، عندما تفتح من جديد تحت نظر التأمل، تقدَّم كشيء قد عيش حقًا، كشيء موجود "الآن"، ليس فقط، بل تقدَّم أيضًا كشيء كان موجودًا للتو. وبما أنه لم يكن منظورًا إليه، فإنه يقدَّم على هذا النحو، كشيء وُجد دون أن يكون قد تم تأمله.[2]

[1] Ibid., p. 5.

[2] Ibid.

ليضرب لنا هوسرل مثالًا بشعور الفرح: عندما أتأمل في فرحي، يمكنني أن أقبض عليه بوصفه حاضرًا، لكنني لا أقبض عليه بوصفه قد بدأ للتو. إنه يظهر لي بوصفه فرحًا مستمرًا كنت أشعر به بالفعل من قبل، عندما كان لا يزال خارج مجال انتباهي. ومن ثم، هناك فرح معيش كان غير مرئي وفرح مرئي، ما يسوقنا إلى نقطة أساسية توضح لنا هذه الانتقالية.

خصوصية التجربة الفينومينولوجية من خصوصية بنية التجربة أصلًا، باعتبارها تجربة معيشة هي في ذاتها تدفّق من التولّد. فالليل المتدفّق للخبرات السابقة واللاحقة يستجوب إدراك عملية تكوين الوعي بالزمان، ذلك أن المعرفة الهوسرلية هي كذلك معرفة تاريخية، تدخل المراحل المتعاقبة في الزمن بتشكيلها . ما حمل الظاهرات على البحث في وحدات الوعي بالزمن هو انعدام ترابط الخبرة، مهما كانت محتفظة بدلالتها المنهجية، فهي ليست بحقيقة ظاهراتية، كونها ملازمة قصدياً لقيمة معنى متكوّن من خبرات متعاقبة ومتصلة ومترابطة في الزمن. هذه التعاقبية هي ما تسمح بالمعنى الكلي كائنًا في الوعي القصدي، وتصبح جميع الخبرات مدركة موضوعيًا.[1]

التجربة المعيشة هي تيار متواصل من الاحتفاظات (الإمساكات) والاستشرافات (الإطلاقات)[2]، فحسبها نحن نمسك بالمستقبل ونطلق الماضي في لحظة حاضرة، ليكون الزمن حاضرًا حيًا. إلى السطر. وتولّد التجربة المعيشة لا

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 343.

[2] Ibid., p. 6.

يكون إلا في لحظة «الآنية»، «الآن»، باعتباره الطور الأصيل المطلق. فالأصالة تُفهم زمنيًا بوصفها الحاضر «الآن»، الطور الحي من «الآن»، بوصفه انطباعاً أصليًا يقابل الاحتفاظ والاستشراف، ما جعل من التجربة المعيشة في حالة حركة، انطلاقًا من "الآن" الذي يُتصور كمصدر متدفق للحياة، وكأنه "كُن" (تدفّق، انبثاق، سيل) منتِج، بمعنى كأنه الكُن المصدر المانح للمعنى، حيث تنبثق فيه عملية الوعي بشكل أصلي[1].

زمانية المعرفة الفينومينولوجية جعلت من التجربة الإنسانية تجربة شخصية، حين راح هوسرل يقدمها بأن «التجربة من حيث هي ملكة شخصية إنما هي ذلك المتبقي من أفعال موقف تجربتي طبيعي في أفعال الحياة. وهذه الملكة مشروطة في جوهرها بالأسلوب الذي بمقتضاه تدع الشخصية، من حيث هي هذه الفردية الخاصة، تدع نفسها تتأثر بأفعال تجربتها... بحسب ما تضع تجارب الآخرين، تؤثر فيها، حسب موقفها الخاص قبولًا ورفضًا»[2]. ومن هنا، كل تجربة إنسانية ليست تجربة تشخيصية للموضوع المعطى فحسب، بل هي تجربة شخصية. وليست هناك تجربة عامة، وإنما هناك تجارب خصوصية. ووفق هذا المنظور الظاهراتي، يمكننا أن نعتبر التجربة الفلسفية كتجربة معيشة قصدية بالمعنى الهوسرلي، فكأننا الآن نحاول إسقاط خطوات المنهج الفينومينولوجي على التجربة الفلسفية، بما هي الموقف الثاني الذي يقدمه هوسرل بعد الموقف الطبيعي، ألا وهو الموقف الفلسفي، في جعلها علمًا صارمًا، بوصفها القادرة على إخراج الثقافة

---

[1] Ibid.

[2] إدموند هوسرل، الفينومينولوجيا علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2002، ص 86.

الأوروبية من أزمة المعنى التي أوقعتها فيها النزعة الموضوعية. وكما أسلفنا الذكر، فالتجربة الفلسفية بما هي تجربة قصدية، أي هي مثل الإدراك، لها موضوعها القصدي، أي معناها الموضوعي. فكون الشيء له معنى، أعني كون المرء له "شيء في غايته"، "هو الطابع الأساسي لكل وعي". ومن ثم، ليس مجرد تجربة عامة، بل هو "وعي" استمهاء ذو معنى[1].

وإدراك هذا المعنى الناتج عن الموضوع القصدي، من حيث هو متعلق قصدياً بفعل الوعي، يجعل الفكر الفلسفي يهتم بهذا التضايف بين المعيش المعرفي والدلالة والموضوع. لأن، حسبه، لا المنطق وقوانينه الصورية، ولا العلوم الطبيعية، كافية لبلوغ أطوار متقدمة من الدقة، ولا نظرية المعرفة، وما يلازمها من أقصى معرفة ممكنة، قادرة على إدراك ضرورة المعرفة في شروط إمكاناتها الأولى. كل هذه المساءلات لا تهدف إلا إلى تجديد علاقتها بالموقف الفلسفي، الذي هو أصلاً مقام معرفي لا يخرج عن أفق السؤال الفلسفي.[2]

ما يستوجب على الفيلسوف اتخاذ موقف إزاء الأشياء، سلباً أو إيجاباً، أو وسطاً بينهما. وهذا ما يسمى بـ "تعليق الحكم"، أي تعليق وضعية وجود كل الموضوعات في العالم، إذ به يمكن التصدي لتأشيرات الموقف الطبيعي الذي يدفعنا إلى القبول بعشوائية العالم. ويؤكد هوسرل على ذلك بقوله: "هذه الوضعية تحتم على كل فيلسوف جاد أن يبتدأ بنوع من الشك الجذري، الذي يضع مجموع

[1] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهراتية، المرجع نفسه، ص 232.

[2] فتحي إنقزو، مقدمة في: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص ص 11-12.

اقتناعاته، لذلك الحين، موضع سؤال، ويمنع مسبقاً إصدار أي حكم إزاء صلاحية تلك المعرفة من عدمها"[1].

ليظل هكذا العالم مفتوحًا، مشروعًا لا نهائيًا، وما من شيء معطى قبلاً. وهو هنا يتناغم مع دالتاي، الذي عارض الفلسفة الكانطية النقدية المحدثة، بسبب عودتها إلى الذات المعرفية. إذ ما «من دم يجري» في عودة الذات العارفة التي بناها كل من هيوم، لوك، وكانط. ليعود دالتاي إلى ما يعرف بـ«وحدة الحياة»، وهي ما يُعرف عند هوسرل بـ«الحياة الواعية»، الذي اقتبسه من ناتورب، التي تدل لا على النزوع اللاحق ليس للخبرات الفردية فقط، بل كذلك لدراسة مقاصد الوعي الضمنية الخفية التي غُفل عنها.[2] بهذه الطريقة، تسمح بشرعية الموضوعية للوجود، وتجعلها ممكنة. وهذا ما أطلق عليه هوسرل بـ«إنارة منجزات الحياة الخصبة.[3] «ونحن إزاء هكذا عملية، التي تقصد فهم الموضوع كظاهرة أو كتجلٍّ، تسمى بـ«رد فينومينولوجي»، بتحويل وضعنا الطبيعي إلى وضع فلسفي، يوجه نظرته للموجود لأجل فهمه كظاهرة محضة. إن «تحول النظر»، من دون شك، هو هذه الحركة الجوهرية لأجل فهم وتطبيق الرد[4].

ممارسة الرد هي قبول الانتقال من عالم الحس إلى عالم الماهيات، إذ إن عملية الإدراك لذلك الموضوع هي إدراك قصدي، وتجربة المعيشة القصدية التي

---

[1] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترانسندنتالية، المرجع نفسه، ص 141.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص ص 344، 345.

[3] نفسه، ص 345.

[4] بروس بيغو، نفسه، ص 14.

سنمارسها على الموضوع في الموقف الطبيعي هي التي تسمح لنا بتكوين المعنى في ظل أفق العالم الشامل، المرتبط ارتباطًا جوهريًا بالذاتية .هذه الذاتية هي ذات تاريخية غير ثابتة، ذات هيراقليطية بامتياز، نظرًا للسيرورة التي ستسمح بتكوينها من خلال الزمن، سواء السابقة أو اللاحقة[1]. ويُعتبر هذا المفهوم أساسيًا داخل هرمينوطقا غادامير، موظفًا إياه فيما يتعلق بالتجربة التاريخية.

نتيجة لهذا الرد، لا يكون الإنسان وحده كذات مفكرة، وإنما الآن بمعنى «الشعور بهذا العالم» بوصفه الشعور المؤسس لمعنى العالم. إذ بواسطة هذا الرد، أرد أنايَ الإنساني الطبيعي وحياتي النفسية، ميدان تجربتي السيكولوجية الداخلية، إلى أنايَ الترنسندنتالي الفينومينولوجي، ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية الفينومينولوجية[2].

إعادة مقاربة المسألة، واستحداث شرط طرح للفلسفة، هو تنزيل للمسألة ضمن ما يُسمه مشكل التقوّم، الذي يتعين كالآتي: أن كل ما يوجد، يوجد بصفته متقومًا في وعيٍ أوله، وأن أي وجود خارج الوعي هو عدم أو لا معنى.[3] هكذا تكون المعرفة معرفة ماهوية محايثة، مستبعدة كل مفارقة تتناولها المعرفة، للسماح للوعي بالارتقاء إلى المعاني والحقائق النهائية في تجربة متكاملة. لتنتهي أخيرًا

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، نفسه.

[2] نادية بونفقة، نفسه، 99.

[3] محسن الزارعي، الفينومينولوجي و الترنسندنتالي و الإنساني في فكر هوسرل، مجلة أوراق فلسفية، ص1.

إلى أن من خلال توجيهه نحو ظاهرة القصدية، قد ولج من بابها الواسع.[1] ولا يمكن للتجربة الفلسفية، ولا حتى قبله، التجربة الأنطولوجية، أن تنفلت منها.

في مقابل ذلك، يمكن الوقوف على بعض الافتراضات والتحفظ عليها، وهي الافتراضات غير الفينومينولوجية، على الرغم من أن هوسرل كان قد حذّر تلاميذه من النظريات التي لم يتم تثبيت أسسها الفينومينولوجية بعد.

إضافة إلى ذلك، فإن التجربة الفينومينولوجية هي تجربة ديكارتية بامتياز، على أن وعي الذات هو المؤسس لكل عطاء للمعنى. إلا أن التساؤل يظل قائمًا: هل الـ "أنا" ستبقى ثابتة كنقطة بدء، أم كما وصفها هيدغر بأنها "أنا" ضعيفة، تنجلي لنا بما هي كينونة في العالم، Etre-dans-le-monde[2] علاوة على ذلك، فإن التجربة الفينومينولوجية، بشعارها «العودة إلى الأشياء ذاتها»، تعود لتعتبر الأشياء تامة في ذاتها، قاطعة ومانعة الطريق لكل أحكام مسبقة وأي تحيز للذات في بناء المعنى. ذلك أن المبتغى الفينومينولوجي يمسك بأحقية النص كما هو، دون أي إسقاط ذاتي للقارئ، ليعني أن التأويل، من الناحية الفينومينولوجية، ليس شيئًا "يفعله" القارئ، بل هو شيء "يحدث له".[3] لتكون هذه نقطة اختلاف بين التجربة الفينومينولوجية والتجربة الأنطولوجية، التي أعادت للذات بابًا لبناء وكشف

---

[1] جان غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تردمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2007، ص 61.

[2] نفسه، ص 63.

[3] عادل مصطفى، نفسه، 147.

المعنى الخفي. فكيف سيكون المرور من هوسرل إلى غادامير في ظل أنطولوجيا هيدغر؟

المبحث الرابع

التجربة بما هي منعطف أنطولوجي.

الحديث عن التجربة الأنطولوجية يُعدّ من أكثر المواضيع ثقلًا وتميّزًا وحضورًا في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، سواء بشكل عام أو خاص. فنحن هنا أمام تجربة فكرية عميقة، سعت إلى محاورة العصر الذي نعيشه، ومساءلته، مع الوقوف على الأرضية الجوهرية التي ينبني عليها الفكر التقني.

جربة تجاوزت ذاتية الفكر الحديث منذ بدايته، لضرورة استعادة ذلك «المنسي» في غيابات الحداثة، «نسيان الوجود»، وهو المفهوم الذي عمل على استحضاره واستئناف سؤاله بطريقة مغايرة لما تم ترسيخه في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. كما سعى إلى استعادة الإنسان بمصطلح «الدازاين»، بما هو الكائن الذي يعنى بمسألة الكينونة .ما يجعل تأسيس الدازاين في أنطولوجيا هيدغر هو إعادة ترتيب العلاقة الممكنة بين الإنسان والوجود، من خلال تأسيس الإنسان بصفته دازاين في أفق الكينونة التي يمكن أن يكونها.[1]

ينطلق هيدغر من واقعة لازمت الفكر الغربي منذ بدايته، ويتعلق الأمر بواقعة تعذّر التفكير، إذ يرى بأن «النقطة الحرجة تكمن في أننا لم نعد نفكر بعد...، وهذه النقطة الحرجة هي ما يدفع إلى التفكير»، يقول هيدغر: «إن الأكثر

[1] لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط.2، الجزائر، 2024، ص. 2.

استدعاءً للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد» .[1] ذلك أن الفكر الغربي ينهج ضمن نسيانٍ، نسيان ما يستحق التفكير، ولكي يصبح التفكير فكرًا أصيلًا، يجب عليه الارتباط بالكينونة، وهو ما يُسميه "فكر الكينونة.[2]

الذي لن يتحقق إلا عند ربطه بمفهوم الزمن [الزمانية]، باعتبارها الأداة التي تمكننا من تقويض الأسس. وهذا ما سنفصل فيه داخل المتن، لكن قبل ذلك يجب النظر إلى النقطة التي منها سيتحقق ذلك يا للسِتر، أصالة الفلسفة تصعُب الإقرار بتأثير الآخرين عليها، إلا أن كل من دلتاي، بالتوجه التاريخي الممنهج للعلوم الإنسانية، يسمح بكشف الحياة في ضوء الحياة ذاتها. إذ شرع في كتابه الأساسي «الوجود والزمان»، مؤيدًا ومعضدًا لهدف دلتاي، بالبحث عن إمكانية كشف اللثام عن الفروض المسبقة التي تؤسس هذه التصورات بمسائلتها.[3]

إلا أن وصول هوسرل إلى عام 1918، خلفًا لريكرت الذي أتاح له الاطلاع على مخطوطاته الأولى ورؤيته في منهج العمل الصارم الذي اتبعه هوسرل الشاب نموذجه الحقيقي، والحظوة التي نالتها الفينومينولوجيا على فكر هيدغر، بما فتحته

---

[1] هيدغر، ماذا يعني التفكير، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009/2008، ص37.

[2] محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، تقديم: محمد سبيلا، منشورات الضفاف، الكلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، تونس، الرباط، الجزائر، 2015، ص 77.

[3] عبد الرحمن بوقاف، مقدمة في: هيدغر، ماذا يعني التفكير؟، المرجع نفسه، ص 11.

من عالم جديد، وإتاحتها فهم الظواهر بأدوات تصورية لم تكن متوفرة من قبل، وبينما كان هيدغر يقارب هذا العالم بغرض كشف عمل الوعي بوصفه ذاتية ترنسندنتالية، فقد رأى فيه الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي–في–العالم، على أن تاريخيته وزمانيته هما مفاتيح لفهم الوجود.[1]

ليذكر هيدغر أنه هو نفسه مارس الفينومينولوجيا، بعد نداء هوسرل الصارخ بـ «العودة إلى الأشياء ذاتها»، عودة تقطع الطريق أمام كل سلطة، وتطلب التحرر من كل حكم مسبق، بالتركيز على معطيات الوعي القصدي ومقتضياته من ردود، سامحًا وفاتحًا الطريق أمام جلاء الظاهرة بكشف المعنى في ماهيتها.[2]

عنوان «تأويلية الوقائعية»، سيواجه هيدغر ظاهراتية هوسرل الماهوية، وتمييز هذا الأخير بين الواقعة والماهية، حسب هيدغر، كمطلب يدعو إلى المفارقة. بل وجب تأسيس الظاهراتية على أنطولوجيا، على وقائعية الدازاين والوجود، الذي لا يستند على أي شيء أو يستمد منه، في مقابل الكوجيتو المحض بوصفه التكوين الأساسي لشمولية نموذجية.[3]

---

[1] عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص. 149.

[2] عبد الرحمن بوقاف، مقدمة، المرجع نفسه، ص 19.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص. 354.

مع أن هيدغر يثمن ويثني على فكر هوسرل بأن له أهداف جريئة، ولكن يصعب تحقيقها. رهان هيدغر والفلسفة المعاصرة بعامة يتمثل في محاولة تغيير براديغم التفلسف بالانتقال من «عقل مركز الذاتية» إلى «عقل يجد موقعه في اللغة»، أو إلى العقل المجسد في اللغة، حسب هابرماس.[1]

وهنا إشارة إلى مجاوزة هيدغر للميتافيزيقا من خلال حقل اللغة، ليطلق عليه أحد شُرّاح هيدغر الأنجلوسكسونيين الكبار، وهو تيودور كيسال، اسم «المعقولية الهرمينوطيقية»، حيث يؤدي مفهوم «الزمان» دور أفق متعالٍ للمعنى، أفق «الأنطولوجيا الأساسية».[2]

على ضوء هذا، نستشف كيف أن هيدغر لن يبقى تحت تأثير الفينومينولوجيا الهوسرلية، ولا يسير على خطاها، من ممارسة انعطافه، الذي عُرف بما يسمى المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، والذي تبرز آثاره بوضوح في كتابه «الوجود والزمان».

خاصة بعد التفاف هوسرل نحو «الأفكار»، أي التأويل المتعالي الذي قدمه لمشروعه الخاص في تحالفه مع النيوكانطية لماربورغ، وبشكل خاص مع ناتورب، شكّل ذلك نوعًا من التحدي لهيدغر، ومن المعروف أنه حتى عندما كان مساعدًا

---

[1] فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 2005، ص 11.

[2] نفسه.

لهوسرل، تمكّن هيدغر حصريًا بـ «أبحاث منطقية» كمادة تدريسية، دون التطرق إلى «الأفكار». من الممكن أيضًا، حسب بوغلر، القول بأن تأثير كل من شلايرماخر، ودلتاي، وكيركيغارد، قد ساهم في تحريره خلال اللحظة الحاسمة، مما سمح له بأن يتعرف على أرسطو كفيلسوف فينومينولوجي.[1]

ويُعبّر غادامير بوضوح عن ذلك حينما قال: «لقد أوضحت منذ فترة طويلة في المجلد الثالث من الأعمال الكاملة لمسارات هيدغر، في مقالة "الطريق نحو المنعطف" (1979)، أن منعطف هيدغر يمكن فهمه على أنه تنفيذ لمقاومته المبكرة ضد التأويل المتعالي لهوسرل، ومن ثم كعودة إلى مهمته الحقيقية[2].

غيّبت الميتافيزيقا الموروثة سؤال الكينونة عندما ردّت الكينونة إلى الأشياء أو الجواهر أو جملة من المعقولات، سواء كانت معرفية أو أنطولوجية. إذ لم تُميّز في هذا المسعى بين ما هو أونطيقي Ontique وما هو أنطولوجيOntologique، مما قلب المسار نحو البحث في سؤال «الأنطولوجيا الأساسية»، التي تسعى إلى بناء الكينونة (الوجود) كما تتجلى من خلال بنى الوجود الإنساني. وإن كان هيدغر يقرّ بانتهاجه للمقاربة الفينومينولوجية، فإنه يتخذها بتحويلها إلى فينومينولوجيا تأويلية، ما دامت ظواهر الوجود الإنساني لا

[1] Gadamer, L'herméneutique en rétrospective, Paris, Seuil, 2001, P4.
[2] Ibid.

تنفصم عن الممارسات التأويلية، مادام سؤال الكينونة لا يشغل إلا «الدازاين»، بتحويله إلى كائن تأويلي.[1]

على خطى الانعطاف، يبدأ هيدغر من نقدٍ كنا قد انتهينا إليه في مبحث "التجربة بما هي أفق فينومينولوجي"، بالنظر في هذا «الأنا» بما هو كينونة–في–العالم، كعملية تجذير لقصدية هوسرل، انطلاقًا من أفق العالم، بالتحوّل الإيتيقي لـ«الأنا»، وسقوط «الموضوع» "في" العالم. وهذا السقوط لا يعني أن الأنا صار بجانب ذاته، بل هو على طريق تحقيق ذلك. فالأنا الأنطولوجي هو قبل كل شيء كينونة مهمومة، أي أنه يوجد في عالم أصيل، وفي ذلك تحطيم للتصور النظري لـ«الأنا[2]».

بتحرير هذا «الأنا» من أساسه الترنسندنتالي (بما هو متواجد خارج الزمن)، يصبح هدف هيدغر، عبر هذا المنعرج الهرمينوطيقي داخل الفينومينولوجيا، تحريرًا آخر للفلسفة من وهم مثال المعرفة لا يمكنها تحقيقه مطلقًا. لذلك الدازاين بما هو مشروع مقذوف أو مرمي، يصبح قابلًا لأن يأخذ علمًا بإمكاناته الحقيقية داخل سياق التاريخ. ولهذا، كانت هرمينوطيقا هيدغر عبارة عن **هرمينوطيقا للحدوث.**[3]

---

[1] عبد الرحمن بوقاف، المرجع نفسه، ص 24.

[2] جان غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع نفسه، ص. 63.

[3] نفسه، ص. 69–70.

على إثر هذا الطرح، تظهر الهرمينوطيقيا الأنطولوجية كبداية لميتافيزيقا الإنسان ونهاية للميتافيزيقا الكلاسيكية. هذه الأخيرة التي كانت تهتم بالوجود (عالم الأشياء) دون الموجود (الإنسان). وهذا ما يسمى بالبحث عن الوجود من خلال فهمه[1]. ما يفرض علينا بعض التساؤلات الأساسية المفتاحية في متن السؤال: ما مفهوم الوجود في فلسفته؟ وماذا يقصد بالدزاين تحديدا؟

استظهار معنى الوجود والسؤال عن كُنهه هو من مهمة الفيلسوف، في إيضاح معناه «حيث يجب على كل إنسان أن يسأله أو يطرحه على نفسه ليصبح إنسانًا، لأن من يبحث في الوجود لا بد أن يتساءل أيضًا: «من أنا؟ «أنا الباحث في الوجود؟ نعم، إنني لست أنا الوجود، إلا أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود وأُشارك في الوجود وعلى صلة به... إنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني. فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، محدد في الزمان والمكان».[2]

في كتابه «الوجود والزمان»، نجد تفصيلًا لذلك من خلال الكائن Sein الذي يُقال عن كل كائن، سواء كان حجرًا، شجرا، ملاكًا أو إلاهًا. فإن "Existenz" لا يُحمل إلا على الكائن الذي هو نحن. وحده الإنسان «يوجد»، أي يقف خارج ذاته

---

1 إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم–ناشرون، لبنان، الجزائر، ط1، 2006، ص69.

2 إبراهيم أحمد، المرجع نفسه، ص 70.

في باحة العالم.[1] وهي «إمكانية كينونة» لا يمتلكها إلا كائن واحد هو الإنسان، بما هي «**الوجود**» بمعنى اختيار إمكانية معينة من إمكانات كينونتنا، والخروج إلى ملاقاة الكائن الذي داخل العالم، وليس من جنس كينونتنا. ملاقاته ضمن الـ «هناك» حيث تنفتح كينونة أي كائن بالنسبة إلينا؟».[2]

ما يُحمل كنتيجة توتولوجية أن الدازاين «هو الذي يتميز بالفهم بخلاف جميع الكائنات[3]». ولكن هيدغر لا يستخدم كلمة "الدازاين" كمصطلح يستدل به على الإنسان، بقوله: «إن كينونة الدازاين لا يجب أن تُستنبط من فكرة ما عن الإنسان.

ذلك أن الكينونة تعني «كينونة الكائن... ليكون هو ذلك السائل... الذي يملك إمكانية كينونة التساؤل. نحن نصطلح عليه بلفظ «دازاين»[4]. وأن يكون لـ«دازاين» وجودا إنما يتاح له فقط ضمن فهم الوجود، أي «الفهم الوجودي».[5]

مسألة الوجود في معناها، إذًا، ليست إلا كشفًا عن جوهر الأنطولوجيا الأساسية من فهم أم الظواهر، وهي ظاهرة الكينونة. وفهمها ينبع من فهم أصالة

---

[1] هيدغر، المرجع نفسه، ص. 766.

[2] نفسه.

[3] نفسه، ص. 347.

[4] نفسه، ص ص 56–57.

[5] نفسه، ص. 64.

ذلك الكائن الذي يجلي معناها من خلال تعيين مظاهر وجوده. ولا يتاح ذلك إلا من خلال التأويل وتجربة الفهم الخاصة، وليس عبر ما يفضيه السؤال عن ممكنات أو إمكانية المعرفة كما فعل التقليد الميتافيزيقي الكلاسيكيي.

يرى غادامير أن ما بدا له مجرد استمرار لحجب السؤال الحقيقي عن الوجود، هو لقاء هيدغر مع أفلاطون، كما وثّق ذلك من خلال الإهداء الموجود في كتابه «الوجود والزمان»، ليجد في أرسطو عناصر إجرائية تساعده في كشف اللثام عن الوجود بطرح سؤاله.

ليتساءل غادامير: هل كان حقًا تناول مسألة الوجود من خلال التوجيه مع أرسطو نحو الكائنات الفيزيائية (phûsi onta)؟ أو حتى بالاستناد إلى كانط ومفهوم «الوجود–هنا (Da-sein) داخل الإنسان»؟ ليعتبر غادامير أن هيدغر منذ هذه اللحظة، لم يعد هيدغر يتحدّث عن "الوجود–هنا" وانفتاحه للأفق، بل عن الانفتاح الذاتي للوجود نفسه، وهذا ما يمثل مهمة فلسفية جوهرية حتى وإن بقيت غير مكتملة من حيث التحليل المفاهيمي.[1]

ووجب النظر إلى أن هذا لا يمثل انتكاسة من خلال المنعطف بالتحول بما هو فهم للوجود، يتجاوز الصيغة الهوسرلية، أي قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود

[1] Gadamer, ibid. P 5.

الإنساني، يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدًا عن الأنا المتعالية. فالفهم الهرمينوطيقي هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة وحقيقته سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، وأكثر منها ابتدائية وأساسية[1].

أما ما يميز الميتافيزيقا، حسب هيدغر، منذ أرسطو هو التفكير في مسألة الوجود بالتوازي مع مسألة الكائن الأسمى. فكرة أن الوجود ليس كائنًا كانت صائبة، فمنذ بدأ التفكير في الوجود بعيدًا عن الكائنات ومنفصلًا عن أي كائن، بل وجب الاعتراف بمحاولات حقيقية للتفكير (عكس المعالجة اللاهوتية)، ما يعطي معنى أعمق عن المنعطف، فهو ليس مجرد رجوع وانعطاف، بل هو سعي جديد يقود إلى انطلاقة جديدة. ليسأل غادامير: أليس "الوجود–هنا" أقل من مجرد كائن؟ بل هو المكان الذي يظهر فيه «الهنا» كحدث (Ereignis)، والذي يتجلى بالتوازي كتاريخ للوجود وكشف له؟[2]

ووجب التنويه والتعريج على مصطلح Ereignis "حدث"، بما هو مصطلح ألماني حديث، حيث إن الفعل er-eignen يأتي من er-augen الكلمة التي تعني: «أن يمسك بالنظر»، أو «يُستدعى بالنظر»، أو "يُستولى عليه". وهيدغر في إشارته إلى أن كلمة Ereignis "حدث" كما نراها في هذا السياق يجب أن

[1] عادل المصطفى، المرجع نفسه، ص 149.

[2] Ibid.

تكون فكرًا موجّهًا. ولا تعني كلمة Ereignis هنا أنها مجرد «حدث» أو «شيء يحدث»، بل وجب استخدام هذه الكلمة الآن كمفهوم singulare tantum، أي أنها تشير إلى شيء لا يظهر إلا بشكل فردي في وحدة فريدة، أو ربما بشكل أدق، بطريقة فريدة.[1]

حسب جان غرايش، يجب التركيز على الجانب العملياتي للأساس. لذلك، يتعلق الأمر بما يستلزم من الفكر إلغاء مرجعيته إلى الموضوع (بالمعنى الترنسندنتالي)، إذا كان في "الحدث" يُوجّه الوجود بما فيه من خصائص إلى الإنسان، فإنه ليس من خلال حضوره، أي من خلال الوجود القائم الذي يمكن وصفه باستخدام فئات الموضوع البشري، بل يُفسّر بالعكس: إلى انتمائهما المتبادل. فمن خلال الانتماء يظهر الوجود في علاقته الأصلية مع الإنسان، عن طريق أو على أرضية الحوار[2]. ما يعني أن الوجود لا يفهم من خلال منظور معرفي، أي من خلال الكائن القابل للإدراك، بل في الدخول في علاقة حميمية لذلك الانتماء المشترك الموجود بين الإنسان والوجود لأنه فقط بالقرب من الإنسان يمكن أن يظهر الوجود كوجود، أي أن يكون حاضرا.[3]

---

[1] William la casse, La pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer: pour comprendre la filiation et la différence entre les deux auteurs, http://hdl.handle.net/1866/27972, P 11.

[2] Op.cit. P 13.

[3] Op.cit. P 11.

على خلفية حدث الفهم، عبر ذلك الانتماء المستوجب إنشاؤه بين الكائن الفكر بوصفه دازاين والوجود قصد الإمساك بمعناه، كعملية تتم من خلال الحوار، يصبح الفهم الهيدغيري ليس مرتبة من مراتب المعرفة، بل بالأحرى، مرتبة من مراتب الكينونة، ليس بوصفه دُرجة للمعرفة ولكن بوصفه دُرجة للكينونة، عبر هذه النقلة والانقلاب الجوهري للإشكالية الأصلية من إبستيمية التأويل إلى أنطولوجيا الفهم، فعوضا عن سؤال: بأي شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصًا أو أن يفهم التاريخ؟ سنضع السؤال التالي: من هو الكائن الذي يتكوّن الكائن من فهمه؟ هكذا، لم يعد الفهم إقليمًا من أقاليم مبحث المعرفة، بل أصبح أسلوبًا من أساليب الكينونة، أي ذلك الكائن الذي يوجد وهو يفهم.[1]

ويقول غادامير في ذلك: "الفهم هو الشكل الأصلي لتحقيق الدازاين، الذي هو وجود في العالم، قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض عملية. هو شكل وجود الدازاين، بقدر ما ينطوي الدازاين على احتمالية الوجود وبقدر ما هو إمكان".[2]

[1] بول ريكور، صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2005، ليبيا، ص 36.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 360.

عطفًا على هذه التراتبية وبفضل هذه الجذرية التجديدية لسؤال الوجود، يستظهر غادامير أن هدف ظاهراتية هيدغر التأويلية وتحليله لتاريخية الدازاين هو ليس إنتاج **نظرية في العلوم الإنسانية** ومأزق التاريخانية، مقارنة مع سابقيه: هوسرل ودلتاي، وتحقيق أهدافهم بجعل هذه العلوم على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية.

لنجد أن هيدغر يذهب إلى أن العلم يمكن أن يكون أي شيء سوى كونه واقعة يُستهل بها، وأن توضيح الطريقة المثالية التي يعمل بموجبها العلم ليس المهمة الأكثر أساسية. بالعودة إلى "الحياة الخصبة"، فإن التناقض بين علوم الروح والعلوم الطبيعية، ليس له أية شرعية، لأن كليهما وجب فهمهما كإنجازات لقصدية الحياة الكلية، أي قصدية التاريخية المطلقة .وهذا الفهم يلبي أغراض التأمل الذاتي للفلسفة[1].

ما يضع تأويلية العلوم الإنسانية مختلفة على نحو مفاجئ هو استظهار هيدغر والكشف عن البنية الأنطولوجية للفهم verstehen، والتي هي وجود ذاته في إمكان وجوده. والقول بذلك لهو قول يصدق أيضًا على الفعل على فعل الفهم في العلوم الإنسانية، بما هو مشروع مقذوف به في العالم، يفتح نفسه على إمكاناته، بما هي النقطة الرئيسية، أي (الانقذاف) في التأويلية الوقائعية.

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 359-360.

ما يعني أن التأويل عند هيدغر ما هو إلا فهم ممكنات الدازاين باعتباره كائنًا تاريخيًا زمانيًا، بوصفه مقذوفًا. إذ يقول هيدغر: "فمن يستشرف شيئًا على شيء ما هو في واقع الأمر يلقي بنفسه فيه ونحوه"[1]، واختيارنا لإمكان محدد ما هو إلا استشراف للكينونة على إمكانات كينونتنا الملقى بها في "الهناك" الخاص بنا.

هذه المقذوفية في "الهناك" ما هي إلا ذلك الاحتكام لشعار هيدغر "**للوقائعية**" **facticité** التي يشير بها إلى وجود في الدازاين العالم، وتأويليته الوقائعية ما هي إلا تأويل وجودنا الإنساني... وتأويل الحياة الإنسانية كنص تراكمت عليه قرون من التفسيرات المشوهة. ذلك أن المعنى بالفهم الأنطولوجي ليس «شيئًا معطى»، بل وجب القبض والامساك به[2].

تكمن أصالة الفهم الهيدغري في التفاته إلى الظاهرة، لا بوصفها متجلية ومنكشفة، وكنا قد أشرنا إلى ذلك من قبل في مبحث «**التجربة باعتبارها أفقًا فينومينولوجيًا**»، بعد محاولة إعادة تعريف الظاهرة والاهتمام بها في جانبها

1 هيدغر، المرجع نفسه، ص 289.

2 غادامير، طرق هايدغر، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، 2007، ص. 144-145.

اللامرئي، بما هي مخفية ومخبأة، مموهة، لا تقل أهمية عن كل ما هو بائن أو ظاهر[1].

تأتي الفعالية الهيرمينوطيقية كنشاط خاص بالدازاين، وكشفها وإجلاء معناها. هذا الإجلاء لا يكون إلا عبر **البنية الاستباقية للفهم**، من خلال توظيف الأحكام المسبقة في بلوغ المعنى الحقيقي للنص، بما هو مستغلق وجب سبره . لأجل ذلك، نذهب إلى مفهوم هيدغر للدائرة التأويلية وما تخفيه من إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة التي ندركها عندما «نفهم فقط أن مهمتنا... في التأويل لا تجيز مطلقًا ما نحوز عليه مسبقًا for-having، ولما نراه مسبقًا، ولما نتصوره مسبقًاfor–conception، أن تقدم لنا تصورات وهمية «إنما هي في الحقيقة مهمة تجعل من الموضوعية العلمية محكمة عبر تحقيق البنى المسبقة for-structures بموجب الأشياء ذاتها»[2]، يعمل المسؤول على كشفها، لأنه ليس هناك «شيء واضح بذاته»، بل هو نفسه شيء يقوم على حشد غير مرئي من الفروض المسبقة.

اشتمال هيرمينوطيقا هيدغر على فعالية البنية المسبقة للفهم ما هو إلا استشراف لممكنات الدازاين، لأن الفهم هنا ذو بنية تاريخية، فالتوسط بين الماضي

---

[1] المرجع نفسه، ص. 89–90.

[2] غادامير، _الحقيقة والمنهج_، ص. 368–369.

والحاضر، بين الواقع وقوة الماضي الفعالة، هو ما يحددنا تاريخيًا، عبر خبرة التاريخ، فالوعي وجوده أكثر من كونه وعيًا، إنه متأثر ومحدَّدٌ تاريخيًا، وهو ما يدعوه غادامير بـ«الوعي المتأثر بالتاريخ»[1].

وإذا تكلمنا بلغة الميتافيزيقا عن سؤال "ماهية الحقيقة؟" أو "ما معنى الوجود؟"، نجدها عبّرت عن المعنى كحضور forhanden ينبغي إخراجه من طي النسيان Auffender.[2]

بناءً على ذلك، فإن مقذوفية الدازاين في العالم ليست إلا انتقالًا من عالم إلى آخر:

- من عالم الذات selbstwelt.
- إلى العالم المشترك mitwelt.
- أو إلى العالم المحيط.umwelt.

الأمر هنا ليس تدهورًا وجوديًا، بل تحولًا في مركز ثقل الحياة، حيث تعيد الحياة في كل مرة تشكيل علاقتها بالعالم، من خلال أبعاده المتشابكة، وتصبح

---

[1] غادامير، طرق هايدغر، ص. 149.

[2] غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006، ص 178.

حافزًا لإعادة بناء الذات وتشكيلها، عبر ذلك الشعور بالقلق المصاحب لفعل السقوط[1].

ما "يسقط" مع السقوط (Abfall)، حسب هيدغر، هو الدلالية (Bedeutsamkeit) التي تنسج التجربة ذاتها. هذه الفكرة تزعزع التعارض الميتافيزيقي التقليدي بين "الحياة" و"الفكرة"، حيث لأتواطؤ مع "واقع" مجرد موضوع خارجي فقط، بل هو مركب داخلي من "معان"، وهذه المعاني ليست سوى لحظات من التوضيح الذاتي للحياة، أي من تعابيرها المتحققة بدرجات متفاوتة[2].

تجربة الإنسان إذًا هي تجربة فعلية حاملة للمعنى، تنطوي على فهم ضمني، لا تُدرك بأساليب الفهم التجريبي، بل تتطلب هيرمينوطيقا (تأويلًا) في بنية هيرمينوطيقية متأصلة في التجربة ذاتها، مؤسسة على الإصغاء إلى الإدراك المسبق بما هو مفتاح الإعطاء المسبق، ليفتح المجال للفهم، وضوحا كليا يسمح بفهم العالم كوحدة متماسكة قبل التطرق إلى تفاصيله[3].

---

[1] Guillaume Fagniez, Heidegger lecteur de Dilthey: Source: Heidegger Studies , 2003, Vol. 19, Hermeneutic Phenomenology, and the Reform of the German University, Thinking after "Beiträge", and Questions Concerning Work of Art, and Politics (2003). https://www.jstor.org/stable/45010929 , P 9.

[2] Ibid.

[3] Op.cit, P 10.

الحالة الوجدانية Befindlichkeit هي أكبر مرافق للدازاين، كمعنى للعالم، وللآخر، وللذات. ليستعين هيدغر بمفهوم أساسي، من لدن أرسطو، وهو مفهوم "العاطفة" Pathos، كمفهوم نجح هيدغر في التفكير فيه بعيدًا عن أي طابع نفسي استعمله أرسطو في فن الخطابة، لتشكّل العاطفة مظهرًا أصيلًا للمعنى، وبصفة خاصة **للمعنى المشترك**، أو ما يُعرف **بالحس المشترك**. فهي التي تنسج ذلك المجتمع من المعاني، وتخلق ذلك السعي conatus نحو المشترك الذي يجمع الكلمات المتفرقة ويمنحها وحدة دلالية مشتركة، كجوهر أساسي لكل تواصل[1].

وهكذا، فإننا نقترب من التجربة الأنطولوجية بوصفها تجربة ناطقة، من خلال أن الحالة الوجدانية والعاطفة هما اللتان تشكلان البعد الحسي (اللغة)، متجاوزًا بذلك اللوغوس، العقل، من خلال الحيز الذي يشغله في «الحوار»، في الاهتمام المشتركinter-esse، أي «الوسط» الذي يحتضن تبادل الحجج تحت مسمى البلاغة rhétorique، فهي الحامل لكل أشكال التواصل بالحجج والبراهين[2].

---

[1] Anne-Marie Roviello, Sens, sensibilité, sens commun dans la tradition hermeneutique, in : Horizons de l'herméneutique : Gadamer, Paumen, Trías, Lambros, sous-direction de : Couloubaritsis & Antonino Mazzù, Ousia, Bruxelles, 2008, P 4.

[2] Ibid.

يشكل مبحث اللغة عند هيدغر مبحثًا أساسيًا في كتابه "الوجود والزمان"، إذ يعتبرها ظاهرة لها جذورها في الهيئة الوجدانية لانفتاح الدازاين، ذلك بأن الأساس الوجداني–الأنطولوجي للغة هو الكلام، إذ يقول: "إن الكلام هو مع الوجدان والفهم من ناحية وجدانية على أصل واحد"[1].

يعتبر هيدغر الكلام تعيّنًا كيانويًا أصيلًا لـ "هناك"، بما هو تمفصل المفهومية، أي أن الكلام هو من يعطي المفهومية للوجود في الـ "هنا"، والكلام هو المعنى، وإن ما هو مفصّل بما هو كذلك في صلب تمفصل المتكلم، نحن نسميه جملة "الدلالة"، وبما هو كذلك، فإن الكلام ينبغي أيضًا أن تكون له، من حيث ماهيته، طريقة كينونة متصلة بالعالم، لتصبح مفهومية الكينونة في العالم وفق وجدانٍ ما، إنما "تُفصح عن نفسها من حيث هي كلام"[2].

يأخذنا هيدغر بعيدًا عن التصور الرائج لمفهوم اللغة، بأنها تصلح للتحدث والاتفاق، وبشكل عام للتفاهم. فهي ليست فقط في المقام الأول: تعبيرًا صوتيًا وكتابيًا عما يجب تبليغه، ولا تقوم فقط بنقل ما هو جلي وخفي، بصفته معنى مقصودًا إلى كلمات وجمل، بل إنّ اللّغة هي ما يجلب الكائن ككائن إلى **المجال**

[1] هيدغر، كينونة والزمان، المرجع نفسه، ص 311.
[2] هايدغر، الكينونة والزمان، المرجع نفسه، ص 312.

المفتوح، وهي عندما تسميه لأول مرة، فإن هذه التسمية تجلب الكائن إلى الكلمة والظهور[1].

ليتغير المفهوم الأداتي عن اللغة كجملة من الأدوات التي يتوسلها الإنسان للتعبير والإفصاح، فترتقي مع هيدغر وتصبح مقامًا كيانويًا مقومًا للوجود–في–العالم، من حيث هو وجود مقذوف به، يعتمل مقذوفيته بوصفها شرعًا من شروع انفتاحه على الموجود الذي في العالم. وعليه، كان الكلام "معبرًا" للخروج إلى "الهنا" المنفتح[2].

لأن محاولة فهم الوجود باستخدام اللغة الأداتية أو التعبيرية لن تكون ناجحة، ما يحتم إيجاد وظيفة أخرى للغة، وهي الوظيفة التوضيحية أو الإشارية. وفي الواقع، حسب غرايش فإن Ereignis يظهر الوجود الحقيقي للغة، الذي يتكون من "قول" sage و"إظهار zeige أصلي"[3]. على اعتبار أن الوجود لا يُعطى، بل ينكشف في الحدث، ما يفتح للدازاين إمكانية الفهم والتأويل باعتباره كائنًا مؤوِّلًا ومنفتحًا على المعنى داخل الحدث.

---

[1] هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، منبع الأثر الفني، ترجمة: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، ط.1، القاهرة، مصر، 2003، ص. 119.

[2] فتحي المسكيني، المرجع نفسه، ص. 205.

[3] William la casse, op.cit, p 14.

نجد في هذا السياق غادامير يستذكر أستاذه في مسعاه، ففي عام 1920، تجرأ الأستاذ الشاب (هيدغر) على العقول في إحدى محاضراته الموسومة بـ «هناك عالم» (es weltet) معلنًا بذلك أن الوجود يشرق، مثل شروق الشمس في الصباح الباكر، لكنه أدرك لاحقًا، مع نضجه الفلسفي، أنه بإمكانه أن يقول أيضًا: «هناك كلام» (es wortet)، لأن العالم لا يشرق لنا إلا عبر اللغة، حيث تتجلى كل الاختلافات والتمايزات اللامحدودة للوجود[1].

بناء على ذلك، فإن جميع علوم اللغة، سواء كانت: اللسانيات أو فقه اللغة المقارن أو فلسفة اللغة...، تقع في خطإ جوهري حين تعالج اللغة ككيان مستقل، أي كنظام مستقل من الرموز والقواعد، دون أن تلتفت إلى كونها حدثًا حيًا، أي كلامًا. فباعتبارها لغة واقعية، لا يمكن فصلها عن مضمونها أو موضوعها، ولا لمن هي موجهة، ولا عن قائلها. إنّ اللغة مشارَكَةٌ، وهي انخراط وتفاعل، وليست مجرد لقاء أو مواجهة بين ذات وعالم من الموضوعات[2].

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن **الحوار** هو الذي يحتضن المخاطب والمحاور، سواء كان فردًا أو جمهورًا. لم يُشكّل أو يقف عند رأي ما، فإن ذلك يعود إلى نوع

[1] Gadamer, L'herméneutique en rétrospective, op.cit, P 14.
[2] Op.cit. P 15.

من الربط الذي يجعل المحاوِرَ، من خلال كيانه كله، منخرطًا في مجتمع من المعاني، في فضاء مشترك أو وسط مشترك، حيث تكون البلاغة وسيلة للتعبير وأداة للتواصل في آن معًا. وخلافًا للتصور التقليدي الذي يختزل البلاغة إلى مجرد فن تعليمي، فإنها مع هيدغر، هي بوابة أول تأويل منهجي لوجود الإنسان المشترك.

مؤكدًا هيدغر على وجوب فهم ظاهرة التواصل من خلال عدة أوجه:

أولًا :التواصل بالقول، البلاغ: بما هو حالة أو شكل من التواصل المدرك على أساس وجوداني (أنطولوجي)، ففيه يتشكل تمفصل الكينونة: الواحد–مع–الآخر، الفاهمة، وهو الذي ينجز «اقتسام» الوجدان–معًا، وفهم الكينونة –معًا. وهذا التواصل ليس من قبيل نقل خبرات من تجارب معيشة من ذات إلى ذات أخرى، بل من طبيعة الدازين–معًا، بما هو بُعد، في ماهيته، متجلٍ في الوجدان–معًا وفي الفهم –معًا .–والتكلم، أي المعبر عنه، هو بالتحديد الكينونة خارجًا[1].

[1] هيدغر، الكينونة والزمان، المرجع نفسه، ص. 315.

ثانيًا :التواصل بالسماع: السماع هو إمكان وجوداني (أنطولوجي) ينتمي إلى الكلام ذاته، إذ ليس من قبيل الصدفة أن نقول حين لا نسمع جيدًا أننا لم "نفهم".

إنّ السّماع مقوّم للكلام. إن السماع هو الكينونة الوجودانية المفتوحة للدازين من حيث هو كينونة–معًا إزاء الآخر، يقوم على أساس الاستعداد للدازين للإنصات لصوت الصديق، لكشف الدازاين الذي يحمل نفسه[1].

الاستماع والإنصات هو من قبيل إقحام الغيرية في صلب وجود الدازين، فلا معنى للكينونة–معًا من دون الإنصات للغير، للوصول إلى الفهم، عن طريق مقول (أي القول). أو تلفظ، وهذا الإخراج يدعى **الكينونة المقولة.** إلا أن هيدغر يضيف بعدًا آخر يمكن به تشكيل المعنى، ويكون أبلغ من التلفظ وهو السكوت.

ثالثًا: التواصل بالسكوت: السكوت باعتباره إمكانًا جوهريًا آخر للكلام، فالسكوت عند صخب الكلام، يمكن أن يتيح لنا «فهمًا»، بمعنى إخراج الفهم على نحو أكثر أصالة مما لا تحوزه العبارة، بل التعبير المستفيض يحجُب المفهوم عن الوضوح، ويسقط في الزيف والابتذال. عكس الدازين في انفتاحه هو يريد أن يقول شيئًا ما، وفي أثناء الكلام الرفيع يكون السكوت الأصيل ممكنًا، ما يسمح للسماع

[1] هيدغر، نفسه، ص 316.

الرفيع للآخر أن يكون كائنًا[1]. فتجلي الماهية في «الكلمة» word لا يكمن في كونها معبرة تمامًا، وإنما فيما يبقى غير مَقُولٍ كالذي نراه في الصمت المقيم، ليستعين هيدغر بعبارة "افتقاد الآلهة" وصمت "الزهرية الصينية" في قصيدة إليوت ليس إلغاء لوجودها، وإنما كثافة وجودها تكمن في أنها صامتة[2].

كل هذه الأوجه للكلام ما هي إلا سبلًا لإنجاح عملية التواصل بين الدازين كـ"فرد" والآخر كـ"جمهور"، داخل الحوار، من أجل الوصول إلى النغمة الصحيحة التي تشكل وجودهم المشترك. ما يظهر أن الجمهور هو نمط وجود "on" الكل العام، رغم كونه غير "أصيل"، لكن إيجابيًا، باعتراف هيدغر، إن الحالة المزاجية تتغلغل في المعاني المنطقية والحجج، ويضفي عليها معنى منتشر، يجعل هذه المعاني محسوسة وقابلة للتأثير في الجمهور[3]. التعبير عن المعاني بشكل مفصل لا يقتصر على أن نصل إلى معناها الخاص ومعنى الآخر في آن معا، وإنما إلى المعنى المشترك الذي يتخللها، وهذا الأخير ليس مجرد انعكاس ذاتي، بل هو إحساس بالذات وإدراك ذاتي للمشترك[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 318–319.

[2] غادامير، طرق هيدغر، المصدر نفسه، ص 180.

[3] Anne-Marie Roviello, op.cit, P 5.

[4] Ibid.

لحظة الانكشاف ولحظة الظهور، هي لحظة التحدث عبر كلمات مشتركة، وحتى استحداث كلمات جديدة للتعبير عن ذواتنا، ما هو إلا محاولة لفهم أنفسنا، فهم يشمل دائمًا تجربة العالم والإنسان ككل، مع إمكانية عدم نجاح عملية التواصل، كحقيقة لا تنحصر في ميدان الكلام وحده، بل تمتد إلى جوهر الحياة العملية، فوجودنا– معًا–في–العالم يسبق اكتسابنا للغة الأم، وبالطبع يسبق تعلّم اللغات الأجنبية التي نستخدمها للتفاهم مع اللسان المختلف للآخر، بل حتى في لحظات الفهم غير اللفظي مثل: طلب الغفران أو منحه، أو الامتنان... قد يكون ما يبقى غير منطوق أعمق بكثير مما يقال بالكلمات[1]. البعد لغوي إذًا هو العنصر الذي نعيش فيه، ونحقق فيه وجودنا، وتسمح قوة الكلمة في الوقت ذاته للوجود أن يكون "هنا"، "ما"، كحدث يكشف ويجلي ذاته في حضرتها، بعيدًا عن الخطاب الميتافيزيقي والعلمي. بل وجب الالتفات إلى تجارب أخرى هي كذلك تسمح للحقيقة بالظهور وفهم أكثر للوجود.

التجربة الاستطيقية، أو تجربة الفن هي التجربة التي تُظهِرُ حدود الفكر العلمي المعاصر وهشاشته في معالجة سؤال الفن، وحتى الفلسفة ذات الطابع النسقي، بل هي محاولة جديدة، من هيدغر، للاقتراب من سؤال الكون، من خلال تتبع أثر الفن لا كموضوع. إذ ليس هذا هو التعامل الأصلي معه. إن الأثر في تجربته الأصلية ليس موضوعًا قائمًا، شيئًا كائنًا بالنسبة لنا وقائمًا قبالتنا-gegen

[1] Gadamer, ibid.

stand، بل فكرة هيدغر هي استقلال الأثر الفني selbstandigkeit، وقيامه في ذاته insichselbstehen، واستقراره في ذاته insich ruhen، واكتفاؤه بذاته selbstgenügsamkeit.[1]

يشكل انفتاح هيدغر على سؤال الفن أرضية جديدة وتجربة فريدة لتناول سؤال الوجود واستحضاره، مثل ما فعل آنفا مع اللغة. تمّ ذلك في سلسلة من المحاضرات التي ألقاها عام 1936، تحمل عنوان "**الأصل في العمل الفني**" أو "**منبع الأثر الفني**"، على حسب الترجمة، لم تنشر حتى عام 1950 في كتابه "متاهات" (دروب الغاب)، ليقدم الفن هو كذلك بتصور هيرمينوطيقي، على أن العمل الفني "يتكلم ويُفصح ويخاطب، وهو بفعله هذا إنما يستقدم "عالَمًا" ويأتي به ويستحضره، شأنه شأن كل "قول" حقيقي يكشف الحقيقة ويحجبها في آن–معًا. إن الجمال هو طريقة للحقيقة، وبوصفها لا تحجبا في المثول"[2]، أي في أن الحقيقة تصبح واقعة متحققة من خلال العمل الفني باعتباره الأثر الحسي لها.

مع وجوب التذكير، حسب غادامير، أن هذه المحاضرات لـ "أصل العمل الفني" تنطلق مما تم تجاهله في كتاب «الوجود والزمان» 1927، إذ يذهب هيدغر، في هذا العمل، إلى التشديد على فهم الذات ويجعل منها وجودًا خاصًا

[1] هيدغر، كتابات أساسية، المرجع نفسه، ص 7.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع نفسه، ص 189.

existentiel، وهو وضع يُفهم الآن باعتباره دازاين، أي ككائن منفتح على وجوده من أجل وجوده، كما يقول غادامير «ما يميز الدازاين البشري هو أنه يفهم نفسه في سبيل وجوده»، لذا أصبح الفهم سمة أنطولوجية أساسية للإنسان، ما ينجم عنه كنتيجة أن الدازاين البشري لم يعد يفهم انطلاقا من استمراريته بالفعل، بما أن فهمه لذاته يكون موجها نحو ذاته، يجب أن يفهم انطلاقا من حركة الاهتمام التي يحملها نحو وجوده. ومن هنا يتميز هذا الوجود وكذلك الفهم الذي يشكله عن نفسه، بنهايته ووجوده في الزمن[1].

كأن بالوجود البشري بما هو محكوم بالموت في نهايته مؤرخا ذلك في الزمن، فإن اهتمامه بوجوده ينصب على بحث معنى خاص لمستقبله. وعليه تصبح النهاية والزمانية التي شددنا عليها منذ بداية رسم تجربة هيدغر، في صميم الفلسفة[2]. ومع هذا التشديد لفهم الذات نجده يواجه عدة حدود منها: الطبيعة، اللاوعي، الفن، وعليه كان توجهه نحو سؤال الفن ما هو إلا إلقاء الضوء على هذه الحدود.

يستهل غادامير، كما أشرنا في البداية، إلى توصيف العمل الفني بأنه ينتصب في ذاته، وبأنه يكشف "عالما"، متفاديا الرجوع إلى مفهوم العبقرية لمبدأ

[1] Gadamer, ibid.
[2] Ibid.

أساسي في علم الجمال الكلاسيكي، تماشيا مع سعيه لفهم البنية الأنطولوجية للعمل الفني، على نحو مستقل عن ذاتية الفنان أو المبدع، أو المشاهد كمستقبل أو متلقي لهذا العالم، ليستدعي هيدغر مفهومين أساسيين بهما نفهم نتيجة ظهور حقيقة العمل الفني وكيف تكشف عن نفسها داخله؟

يقوم الموقف الإستطيقي لدى هيدغر على التوتر القائم بين مفهومي "الأرض" و"العالم". الأرض هي الأم الخصبة والمصدر البَدْئِي والأساس لكل شيء، وهو مضاد لـ "لعالم" بقدر ما يجسد الوقاية الذاتية والانغلاق الذاتي، بمقابل الانفتاح الذاتي. والواضح أن كليهما حاضر في العمل الفني بوصفه حدثًا، تتكشف فيه الحقيقة وتميط لثامها. لا يمثل الإمساك بهذا التوتر الخلاّق، واحتباسه في "الشكل"، إلا كشفا لهذا التوتر لدى الإنسان ساحبًا إياه إلى نطاق الموجودات ككل[1].

العالم يعبر عن حقيقة أن العالم الفني يمتلك "محتوى" و"وجوده في ذاته" in-sich-stehen الذي يتمتع بطابع فتحٍ للعالم، أما الثاني فيهدف إلى إغلاق العمل الفني؛ بمعنى أنه لا يحيل إلى شيء آخر غير نفسه، أي يفرض العمل الفني نفسه ويختفي في الوقت ذاته، مما يجبر المشاهد على "البقاء بجواره". وبما أن الدازين كائن منفتح على الكائن، فإنه منفتح على العالم الذي يفتحه العمل

[1] عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 189.

الفني[1]، ما يجعل تجربة الفن شيئًا لا يمكن السيطرة عليه، ومتعذرًا عن الفهم بشكل واضح.

ثنائية الانفتاح والانغلاق الذاتي، من خصائص العمل الفني، فهذا الأخير لا يحيل على معنى معين، ولا يعني شيئًا ما، بل هو بالأحرى يُحضِرُ ذاته في وجوده الخاص من خلال: الأحجار، اللّون، النغمة، الكلمة... التي تكتسب وجودها داخل العمل الفني، وتصبح حاضرة عندما تستخدم أو توثق في عمل ما، مثل الأنغام في قطعة موسيقية، فينتقل من مادة خام إلى حضور فني[2].

ما يجعل من العالم ليس مكانًا جامدًا، بل وجب فهمه باعتباره حركة وسيرورة، يمنح موضع الانفتاح كحدث للفسح، وفهم التوتر المكوّن للعمل الفني بين انفتاحه وانغلاقه كـ"اهتزاز" يسمح للحقيقة بأن تصبح حدثًا. ووفقًا لغادامير، لا تقتصر فكرة هيدغر على القول بإجراء تجربة معنوية في العمل الفني، وأبعد من ذلك، العمل الفني لا يضيء فقط كيفية تجلي الكائن في تجربة الفن بل يكشف أيضًا عن الهيكل العام للكائن الذي يتجلى كحقيقة. وبالتالي يجب أيضًا فهم الكائن كحدث للحقيقة[3].

[1] William la casse, op.cit, p 16.

[2] غادامير، طرق هيدغر، المصدر نفسه، ص 228.

[3] Ibid.

يستعين هيدغر في تحليلاته بلوحة مشهورة للرّسام فان جوخ المعروفة بـ"حذاء الفلاح". فاللوحة توحي بعناء الفلاح وهمومه وتعبه، وكذلك جهده وإصراره، فهي تجعلنا ننفتح على عالم الفلاح ونلج إليه، لكشف صبره وعنائه. وهي لا تكتفي بذلك فحسب، بل أيضًا تنفتح على الأرض التي تحضر من خلاله، لتظهر لنا اللوحة هنا كأداة عبّر بها الفنان وكوسيلة للكشف، ما جعل من العمل الفني يكشف عن موجود معينٍ، في حالته التي هو عليها، ليعود بنا، الكشف هنا، إلى المعنى الأصلي لـ"اليثيا" أو الحقيقة بما هي لا تحجب. لهذا يقول هيدغر: "إن الحقيقة تحدث في العمل الفني، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهيته وحالته التي هو عليها"[1].

ليصبح الفن مع هيدغر تثبيتًا للحقيقة، التي ترتب ذاتها في شكل، وهذا يتم في الإبداع كجلبٍ للإخفاء الكائن، بوضع الحقيقة في الأثر، وهو في نفس الوقت ما يجعل من الأثر ينطلق ويحدث. ليتم اعتباره حفظًا. عليه، يكون الفن هو الحفظ المبدع للحقيقة في الأثر[2].

[1] عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، مع ثلاث نصوص عن الحقيقة لهيدغر، مؤسسة هنداوي، ط2، 2019، ص 156.

[2] هيدغر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، منبع الأثر الفني، المرجع نفسه، ص 118.

لأن الحقيقة عند هيدغر ليست هي المفهوم الذي ينطوي على توافق مع واقع خارجي للموضوع، بل يترجم هيدغر الحقيقة بـ«الكشف» ἀλήθεια. فكما يعرفها هيدغر هي "عملية ترك الموجود المنفتح يوجد... من حيث أنها استسلام أمام انكشاف هذا الموجود في كليته وكما هو"[1].

والكشف لا يجب أن يفهم على قدرة موضوع في الكشف عن وجود الكائن من خلال انتزاعه من حجاباته الأصلية، على العكس من ذلك، إذا كان من الممكن للموضوع أن يدرَكَ ويعرف شيئًا بشكل دقيق، فإن ذلك ممكن لأن حدث الكشف عنه قد حدث بالفعل. وبالتالي، فإن المعرفة الصحيحة للشيء لا تتحقق إلا إذا كان قد تم الكشف عن وجوده أمام موضوع قادر على استيعابه باستخدام فئاته. وبالمثل، لا يجب الخلط بين الحجب الأصلي وما يجب تجاوزه للوصول إلى معرفة صحيحة للشيء، لأن الحجب في الواقع هو أكثر أصالة من الكشف. وهذا ما يعبر عنه هيدغر حين ذهب إلى أن الحقيقة هي لا حقيقة من حيث أنه ينتمي إليها المجال الذي يأتي منه ما لم ينكشف بعد. (اللا–منكشف) بمعنى الاختفاء... تحدث الحقيقة بما هي كذلك في تضاد الانفراج والاختفاء المزدوج[2]. وفي موضع أخر الإنحجاب عندما يفكر فيه انطلاقا من الحقيقة كإنكشاف، فالإنحجاب هو سمة عدم التكشف، وبالتالي فهو اللاحقيقة الأصلية الخاصة بماهية الحقيقة.

---

[1] هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، 1، الدار البيضاء، بيروت، 1995، ص 28–29.

[2] هيدغر، كتابات أساسية، منبع الأثر الفني، المرجع نفسه، ص 109.

وختامًا لما جيء به في التجربة الهيرمينوطيقية لهيدغر إعلانًا صارخًا بحدث الفهم، كتأصيل جديد ومغاير لهيرمينوطيقا دلتاي، الذي جعل هذه الأخيرة أساسًا منهجيًا لجميع العلوم، بقدر ما تشير الهيرمينوطيقا مع هيدغر إلى واقعة الفهم بما هي هيرمينوطيقا وقائعية، لا إلى المنهج التاريخي في التأويل كمقابل للمنهج العلمي، بعد رفضه القاطع لثنائية التاريخي/العلمي التي سعى إليها دلتاي في كل مجهوداته لتحصيل معرفة إبستيمولوجية داخل حقل المعرفة الإنسانية، معتبرًا (أي هيدغر) أن كل فهم هو شيء متأصل في الطبيعة التاريخية للفهم الأنطولوجي، ليمهد الطريق أمام تلميذه غادامير وتأويليته الفلسفية. طريق يقرّ فيه بأنه يدين له وصاحب الفضل الأكبر عليه، إلاّ أنه طريق، في الوقت نفسه، للاستلام والمجاوزة في العديد من المطارح الفارقة بينهما. وأهم انتقال نكون إزاءه هو الانتقال من حدث الفهم إلى فهم الفهم.

الفصل الثاني

الأفق الهرمينوطيقي للتجربة في علوم الإنسان.

المبحث الأول

المدد الهرمينوطيقي وفتوحات الفهم.

بوصولنا إلى التجربة الهرمينوطيقية الفلسفية لغادامير، فإنّنا نبلغ لحظةً من لحظات الممارسة التأويلية، كلحظةٍ توليفيةٍ تمييزيةٍ، فارقةٍ، فاحصةٍ، مدقَّقةٍ، متحفِّظةٍ، باعثةٍ... كلُّ هذه المتناقضات نجدها في تأويليته، محاولةً منه لتوضيح مقاصده وكشف تعقيد الإرث الذي ورثه من التأويليات التي سبقته، والنظريات الفلسفية التي أثارته على مختلف العصور.

إنّ استعراضَ المحطّات التأويلية الماضية، وإعادةَ كتابة التاريخ التأويلي، هو الفعلُ التأسيسيُّ لكلّ التأمّلات التأويلية الكبرى، إذ تُظهر هذه الطريقةُ إلى أيّ مدى تنطوي كتابةُ تاريخ التأويل على رهانٍ تأويليٍّ خالصٍ. فبالنسبة للقرّاءِ، تصبح هذه الادّعاءات، بناءً على التاريخ التأويلي أحيانًا، تعبيرًا عن مهمّة التأويلية ذاتها، بدلًا من كونها مجرّد مكمّلٍ لها. وهذا ينطبق على هايدغر، ودلتاي، وعلى غادامير في قراءته لكلٍّ من دلتاي وهايدغر، وفيما بعدُ ريكور أيضًا في قراءته لغادامير وسابقيه. وفي كلّ مرّةٍ تنكشف النظريةُ، والأحداثُ، عن إشكالاتٍ لم تكن واضحةً من قبل، والتي، بمجرّد أن تصبح صريحةً، تبدو في طريقها إلى الحلّ، لأنّ التجربةَ العاديةَ للقراءة، كما في التأمّل النظري للتأويليّات، يقوم التأويل فيها على الأمل، عارضًا ولو شرًّا، في الوصول إلى فهمٍ أفضل، تماشيًا مع المبدأ الحاكم، وهو: «سيقرأُ جيّدًا من يقرأُ أخيرًا!».[1]

تحصيلُ الفهم هو المبتغى الذي يصبو إليه الإنسان، لفهم الآخر، وقبل ذلك ذاته، من خلال نصٍّ ما، أو قصيدةٍ ما، أو وثيقةٍ تاريخية، أو لوحةٍ فنية، أو قطعةٍ

[1] Entre la méthode et le style : usages de l'herméneutique chez Ricœur », in : Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (dir.), Pratique et langage. Études herméneutiques, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, P 3.

موسيقية... وهذا الفهم الذي يوضّح التجربة الإنسانية جمعاء، لا يمكن أن يكون إلا تأويلاً، باعتبار الهيرمينوطيقا هي «فن الفهم والتأويل والتفسير».[1]

ما يفرض علينا، كضرورةٍ منهجية، أن نرجع إلى مفهوم الهيرمينوطيقا بالتأليف والتقفي، قصد إرساء وتثبيت المعنى، قبل الخروج إلى ثنايا تأويلية غادامير بالتفصيل والتحليل.

الهيرمينوطيقا Herméneutique:

الهيرمينوطيقا في أصلها اللاتيني herméneutiké تدل على فن التأويل[2]، أما جذور المصطلح فإنها تعود إلى الفعل اليوناني hermeneuein، الذي يُترجم عادة بالفعل يفسّر، interpretieren، interpret، ومنه الاسم hermeneia وتعني التفسير، Interprétation.[3]

هذه الاشتقاقات لكلمة Hermeneiaو Hermeneuein منبثقة من هرمس (Hermès) رسول الآلهة، الذي مهمته نقل ما يجول بخاطر الآلهة، لأنه يتقن لغتهم، ويترجم مقاصدهم إلى أهل الفناء من بني البشر، نقلا يفرض عليه عبور البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، وعليه فهو لا يجتاز المسافات الفيزيائية أو الأنطولوجية، بل يجتاز البون المرئي واللامرئي، بين اليقظة والمنام، بين الوعي واللاوعي، ولهذا لقب بـ«إله الفواصل والفجوات»، «إله التخوم وأعتاب كل شيء»...كلّ هذه الخصائص ما هي إلا خصائص «هيرمينوطيقية» بامتياز،

[1] Denis Thouard, philosophie des sciences de l'esprit, ibid., p. 7.

[2] بومدين بوزيد، الفهم والنص، المرجع نفسه، ص. 13.

[3] صفاء عبد السلام جعفر، هرمينوطيقا (تفسير)، الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، د. ط، الإسكندرية، مصر، 2000، ص. 23.

ما يجعلها «هرميسية» قلبًا وقالبًا، من حيث أن الهيرمينوطيقا هي فن الفهم وتأويل النصوص.[1]

نجد حتى هايدغر ربط بين الفلسفة بوصفها هيرمينوطيقا (التفسير)، وهيرمس، معتبرًا إياه حاملاً لـ"رسالة المصير"، والفعل hermeneuein الذي معناه عند هايدغر انفتاح شيء يحمل رسالة، وبمقدار ما ينفتح الوجود يمكن أن يحمل رسالة، وهذا الانفتاح يصبح "كشفًا" يوضح ما قيل بالفعل عن طريق الشعراء أو رسل الآلهة، كما جاء في محاورة أيّون لأفلاطون.[2]

لهذا دلت وارتبطت الهيرمينوطيقا أكثر بالفن على أنها ممارسة فكرية، دليلها الآلية أو الفن، وهو ما يؤكد عليه تضمن كلمة herméneutiké في اشتقاقها اللغوي على كلمة tekhné التي تحيل إلى "الفن"، بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصورية واستعارية ورمزية، وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية، فإن هدفها هو "الكشف" عن حقيقة شيء ما[3]، مثل فن الخطابة وفن الكتابة، وفن الحساب• الذي يدل على المهارة والممارسة أكثر منه على العلم والنظرية.[1]

---

[1] عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص. 17–18.

[2] صفاء عبد السلام علي جعفر، المرجع نفسه، ص. 23.

[3] شوقي الزين محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة حكمة، فن التأويل والفينوميولوجيا: رؤوى وإشكاليات - محمد شوقي الزين • مجلة حكمة، 2016/05/03.

• على سبيل التوسيع والتوضيح والإثراء، نقرأ للفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في كتابه الموسوم بـ: "صيدلية أفلاطون" ما فيه توافقا كبيرا مع هذه الصفات التي يختص بها التأويل بما هو تضمن للفظ الفن والصناعة، خصوصا وأنه يعتمد رمزية الإله توت Theuth باعتباره مكتشفا وحاملا لمختلف الفنون [وهو المقابل المصري القديم لرسول الآلهة اليوناني هرمس الذي من بين وظائفه نقل الكلام، بما يتضمّن تأويل الكلمة واللفظ.] من: "علم الأعداد والحساب والهندسة والفلك وكذلك القمار والنرد". هذه الصنائع التي جاء

إذا حاولنا تتبع أهم اللحظات المحورية التي ميزت تاريخ هذا المفهوم وكان لها أثر على التأويلية الفلسفية نجد:

توت لعرضها على الإله تاموس Thamous لأجل الحصول على شرعيتها المقدّسة [...] وحين جاءت فرصة عرض حروف الكتابة وقدّمها توت بما هي ذات مفعول سحري على المصريين، إذ ستجعل منهم أكثر علما وأكثر قدرة على التذكر والتعلّم [...]. إنه موقف حرج ومتوتّر: موقف يتراجع فيه الإله تاموس أمام الكتابة (الفارماكون)، لأنها ذات فعالية مخيفة، بل ومريبة: هذا الصنيع هو نفسه صنعة، قدرة عاملة وقوة إجرائية، هذه الحيلة إنما هي صنعة في حاجة لأصل قيمة إلهية يهبها لها كبير الآلهة تاموس الذي بدوره لا يعرف الكتابة، وهذا هو موطن الحرج. لكن لم يكن كبير الآلهة عارفا للكتابة ولا بها، كان يتكلّم فقط، يغلب عليه اللوغوس logos، اللفظ والكلمة، إله شفاهي يرى بأن الرّسم والتسطير مجرّد خصيصة ثانوية، بل إن الفارماكون لديه ذا قيمة منحطة تهدده وتضره: الكتابة هديّة توت المرفوضة. توت الابن، يواجه الرفض الأبوي لهديّته، وهذا شعور باليتم القاس، مادام "الفاعل المتكلّم هو أبو كلامه". اللوغوس، الكلام، حضور وسلطة، وأما الابن والكتابة غياب وتأويل. الكتابة تجسيد لحضرة اليتم في غياب الكلام، في غياب الأبوة وحضرة البنوّة، "إنما تعود الكتابة إلى غياب الأب": الفارماكون هو الانفتاح على التأويل باسم الكَتْبِ وقراءة الغَيْبِ.

التأويل هو بوابة اليتم المقذوفة على قارعة غياب المعنى ضد التمثّل والمثول، فلو حضرت الأشياء جميعها لكانت سلطتها كلية الحضور على الكلمات والأشياء ولكان المثول أكثر ما يثير ذهول العقول: العقل لا يقاوم اللعب، الطّيف والسفر عبر الظلال. قارئ الكتابة مسافر والتأويل ظله. إن اللوغوس هو الخطاب البرهاني والكلام المرتّب والحوار الشفاهي تحضر فيه الذات الفاعلة، والخطابات أبناءٌ logoi تدافع عن نفسها عند الضرورة، بينما تكون الكتابة زيادةٌ للكلام، فقد قام توت بـ "تلقين البشر الآداب والفنون" التي تحتمل مكانة رفيعة في مجال العلوم الإنسانية لخوض تجربة هرمس، تجربة التأويل. أنظر في هذا الصدد: دريدا (ج)، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، سلسلة لزوميات المقال، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص ص 27-33.

[1] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص. 63.

اللحظة المنطقية مع أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م):

في الجزء الثاني من كتابه **الأورغانون**، يضع رسالته "عن التأويل" Peri hermenias[1] التي يعرّف فيها التأويل بأنه "إقرار" أو "إعلان"، بمعنى الخطاب الكاشف والمبين لما يكون عليه واقع الشيء، والذي تعبر عنه القضية، ليكون التأويل هو "قول شيء ما عن شيء ما".[2]

وعليه، فالهرمينيا مع أرسطو هي العمل الذي يقوم به الذهن، إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه، فهو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكمًا صادقًا عن شيء ما[3]. ليصبح التأويل مع أرسطو إذا مقولة منطقية تتمثل في الاسم والفعل والقضية والخطاب عمومًا، ومن ثم كان التأويل هو خطاب الدلالات المختلفة للوجود.[4]

هكذا نجد غادامير في كتابه "فلسفة التأويل" يؤكد القيمة المعرفية للدلالة في المعرفة لدى أرسطو، عكس أفلاطون. مهما يدل لفظ "هرمينيا"على "التعبير عن الأفكار، فإنه لا يربط هذا اللفظ بأي تعبير عن الأفكار وإنما بمعرفة الأمير والرسول. فليس هناك أي شك بالنسبة له أن فن التأويل بتبليغ الإرادة الإلهية يقف جنبًا إلى جنب مع فن إدراك هذه الإرادة والتكهن بالمستقبل من خلال كلمات[5]، بيد أن أرسطو لا يهتم إلا بالمعنى المنطقي للعبارة عندما يعالج logos

---

1 عادل مصطفى، المرجع نفسه، 30.

2 يوسف بن أحمد، الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998، 59–60.

3 عادل مصطفى، المرجع نفسه، 31.

4 يوسف بن أحمد، المرجع نفسه.

5 غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، الصفحة 62.

apophantikos، ليعتبر هذا تطورًا في المعنى المعرفي لـ hermenias وhermeneus في الهيلينية المتأخرة، ويعبر على "التفسير العلمي" أو "المؤول المترجم".[1]

بول ريكور، مثيرا هذا التطور المعرفي للهرمينيا، ومندهشًا من كيف أن أرسطو لم يحدد الهرمينوطيقا بالمجاز، بل عرفها بأنها "كل خطاب دال"، بل ومعتبرًا إياه تأويلًا بامتياز، وهو الذي يؤول الواقع بما أنه يقول "شيئًا عن شيء ما"، وهذا القول في نظره هو استحواذ واقعي بواسطة التعابير الدالة، ليس خلاصة مزعومة من الانطباعات.[2]

معتبرًا ريكور بأن هذه العلاقة الأكثر أصالة بين مفهوم التأويل وبين مفهوم الفهم، بأنها تقوم بنقل المشكلات التقنية للتفسير النصي هي المشكلات الأكثر عمومًا للمعنى واللغة.[3]

ما يتضح أن التأويل مع أرسطو يظل خاضعًا ومتقيدًا بالحقيقة والخطأ بما هما قيمتان منطقيتان، فكأن الخطاب الذي يقول شيئًا ما إنما هو موطن الحق والباطل، عبر اللغة التي تحمل معنى العالم في النص. لهذا كان الخطاب حسب أرسطو "إن الخطابة يبدو من أمرنا أنها قوة بها نكتشف نظريًا المقنع في كل أمر معطى". مرورًا بثلاثة أنواع من القول الخطابي:

---

1 المصدر نفسه.

2 صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، المرجع نفسه، ص 34.

3 المرجع نفسه، ص 35.

الأول: طباع الخطيب ومزاجه.

الثاني: الاستعدادات التي يوليها المستمع.

الثالث: الخطاب بحد ذاته.

لينتج الإقناع حينما نستخرج الصحيح والراجح من كل موضوع يحتمل أن يقع فيه الإقناع.[1]

اللحظة اللاهوتية:

وهي فترة العصور الوسطى، أي الفترة التي انتقل فيها التأويل من تفسير الملاحم والأساطير والنص الهوميري إلى تفسير النص الديني، قصد البحث عن المعنى الحقيقي والأولي والباطني وراء الحروف والمعنى الظاهر.[2] إذ تظهر لفظة هيرمينيا Hermenia على أغلفة الكتب المفسرة للنص المقدسي. ووفقًا لاختلاف طبيعة النص المقدس، اتخذ النشاط الهرمينوطيقي في العصور الوسطى أبعادًا جديدة، فمع النص الموحى المثبت، أصبح المفسرون معنيون بوضع المعايير والقواعد التي يمكن من خلالها فهم هذا النص، ليمر هذا الفهم عبر ثلاثة مراحل:

الأولى: الالتزام بحقيقة النص.

الثانية: المغزى الأخلاقي.

---

[1] أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 15.

[2] يوسف بن أحمد، المرجع نفسه، ص 60.

الثالثة: دلالته الروحية.[1]

ومن أهم المؤلفات التي سعت إلى تنظيم قواعد التفسير اللاهوتي، نجد أول إصدار ظهرت فيه كلمة "هيرمينوطيقا" عام 1634، لمؤلفه دانهاور Dannhauer ليستطاع منذ ذلك الحين التمييز بين التأويل اللاهوتي–الفيلولوجي من التأويل القانوني.

وإذا حاولنا تتبع دلالة الهرمينوطيقا في علم اللاهوت (الثيولوجيا)، فهي تعني في معناها تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة)، أداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق، على رأسهم القديس أوغسطين في مؤلفه "العقيدة المسيحية"، ليوضح كيف أن الروح (الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي.[2] حيث قدم المعاني التي يبحث عنها المفسر للكتاب المقدس إلى أربعة:

1. المعنى الحرفي.
2. المغزى الأخلاقي.
3. الدلالة الرمزية.
4. التأويل الباطني.[3]

هذا كله من أجل الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل متواريا في ظل الاستعمال السيء للكتاب المقدس، وكذلك التحريفات التي عرفتها الأناجيل

---

[1] منى طلبة، الهرمينوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكمبيوتر، العدد 10، القاهرة، مصر 2004، ص 132.

[2] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 63–64.

[3] منى طلبة، المرجع نفسه، ص 133.

الأربعة. إلا أنه مع أواخر القرن التاسع عشر ثار شلايرماخر على هذا المنهج في التفسير لاقتصاره على النص المقدس دون سائر النصوص الأخرى، وكذلك من جهة أخرى أن نتيجة الدرس الفيلولوجي للنص لا يعالج معناه الكلي بل ويُفقَدُ داخل هذا النوع من التأويل.

اللحظة السبينوزية:

باروخ دي سبينوزا (1632-1677). لحظة سبينوزا هي لحظة أساسية قبل شلايرماخر، بما هي لحظة انتقالية وحاسمة. بعد قيام سبينوزا بسحب بساط الشك والريبة إلى الممارسة التأويلية وتغيير العلاقة القديمة بالنص الديني وإعطاء المنزلة الرئيسية والأساسية للعقل.[1] ملخصًا ذلك في كتابه الشهير "رسالة في اللاهوت والسياسة" 1670، وطرحه لعدة أسئلة جوهرية تحيط بالمشكلة، خاصة بعد احتدام النقاش بين من يفرقون بين الفلسفة واللاهوت: ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادمًا للعقل، أم العقل خادمًا للكتاب، أي هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل أم إخضاع العقل للكتاب؟ ليكون الموقف الأخير هو موقف الشكاك الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين.[2]

ليسقط على الديانة اليهودية هذين الموقفين، ممثلًا يهودا الفخار موقف الشكاك الذين يلتزمون بظاهر الكتاب والمعنى الحرفي له حتى ولو كان معارضًا

---

[1] يوسف بن أحمد، المرجع نفسه، ص 60.

[2] سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2005، ص 355.

للعقل، بينما يمثل ابن ميمون موقف القطعيين الذين يؤولون الكتاب ليتوافق مع برهانهم العقلي.

تتمثّل قاعدة يهودا الفخار في أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيرًا مجازيًا، ليقول "كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية... وينص عليه بألفاظ صريحة يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتمادًا: على سلطة الكتاب وحدها".[1]

سبينوزا، مهتمًا بالموقف الثاني للقطعيين وآراء ابن ميمون ورفضه الخضوع للمعنى الحرفي تمامًا، يدعو إلى وجوب استعمال معايير أخرى خارج الكتاب لتقييم المعنى الحرفي الظاهر، لأن ابن ميمون كان يعتقد أن لكل نص من الكتاب معانٍ كثيرةٍ ودلالات متعارضة، وأنه لا يمكن ضبط المعنى الحقيقي لأي نص إلا بقدر ما نعرفه... أو كما نفسره، شرط ألا يحتوي على شيء يعارض العقل ويناقضه.

لذا يؤكد سبينوزا أن ابن ميمون "لو قام لديه البرهان عقلًا على قدم العالم، لما تردد في تأويل الكتاب تعسفًا وتفسيره بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه".[2] هذا الشك وهذه الريبية اتجاه تفسير الكتاب المقدس وتأويله، هما ما أكد عليه غادامير بأنه مساهمة هامة في نظرية الهرمينوطيقا، من خلال فحص مسألة خاصة وهي:

[1] المرجع نفسه، ص 356.

[2] المرجع نفسه، ص 250-251.

إلى أي مدى يجب أن نأخذ في الاعتبار، لفهم النص، أن المعنى الحقيقي قد تم إخفاؤه تحت تهديد الاضطهاد من قبل السلطة أو الكنيسة. وما دراسات ابن ميمون وسبينوزا في المقام الأول لما أدّى إلى هذه الرؤية.[1]

ما جعل سبينوزا يعمل على الإقرار بأن الكتاب دون للعامة لا للخاصة، ويستنتج من هذا أن التأويل ليس حكرًا على فئة معينة دون أخرى، وفسح مجال التأويل لكل إنسان بالشكل الذي يراه مناسبًا.

راسمًا ثلاثة ركائز للتأويل كلها نجد ثناياها عند غادامير:

أولًا: الاهتمام باللغة التي دون بها الكتاب.

ثانيًا: تبويب وفهرسة فقرات الكتاب حسب مواضيعها.

ثالثًا: دراسة التاريخ لفهم الظروف والحيثيات التي وردت فيها الآيات.[2]

ليصبح التأويل مع هذه النقلة ليس بحثًا دينيًا عن الحقيقة عن المعنى الحقيقي بقدر ما أصبح يفيد النقد العقلي وإعطاء المعنى الذي ينتجه العقل الإنساني ويتلائم معه.

---

[1] Gadamer Hans-Georg , L'Art de comprendre écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine, textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jaques Schouwey, AUBIER, 1991, p 79.

[2] بوزيد بومدين، المرجع نفسه، ص 27.

اللحظة الرومانسية:

ممثلة في فريديريك أرنست دانييل شلايرماخر (1768-1834)، فلسفة حاولت أو عملت على إحياء التراث بتلك الروح الحنينية للماضي، رافضة سطوة عصر الأنوار وهدفها الصارخ للتثبت بروح العصر، ألا وهو الكمال العقلي لكل شكل من أشكال المعرفة، على أن معيار الصحة والخطأ هو: البداهة والوضوح والصرامة والدقة.

في مقابل الرومانسية التي تمثل النقيض كثورة على العقل والقانون والوضوح وفتح الباب للغموض والفوضى والاختلاف واللاوعي، ما أشار إليه غادامير "كنزوع مفارق نحو الإحياء، أي النزوع إلى إعادة بناء الماضي لأنه ماضٍ والعودة الواعية إلى اللاوعي".[1]

في ظل هذه التحولات يظهر شلايرماخر كأكبر مفكري التأويلية الرومانسية بروح منفتحة وتفكير حر ينتقل بالهرمينوطيقا من مجال اللاهوت إلى مجال العلوم الإنسانية، معه توسعت حركة التأويل من قراءة النص المقدس إلى فحص وتمحيص مختلف النصوص المرتبطة بالأدب، الفن، الفلسفة، ليمثل شلايرماخر عتبة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني.[2]

لعب شلايرماخر دورًا حاسمًا في تطوير التأويل الفلسفي، لأنه لم يعد يكتفي بمجموع بسيط من القواعد البراغماتية، بل يجب أن يرسي أساسًا عالميا في التحليل

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، 378.

[2] شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، كلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، تونس، الرباط، الجزائر، 2015، ص 34.

المتعالي لفعل الفهم. هذا لا يقتصر على النصوص فحسب، بل يطبق بالفعل في كل تبادل لفظي، فسوء الفهم كالظل، يرافق جميع عمليات الفهم، ولهذا السبب يجب البحث عنه والتغلب عليه في كل لحظة.[1]

يتضح أنه يرتكز على فكرة أن سوء الفهم هو الوضع الأساسي الذي يتم من خلاله تحقيق الفهم، معتبرًا أن تجربة اغتراب الفهم وإمكانية سوء الفهم تجربة كلية. مع أن غادامير يرى أن الاغتراب أعظم وسوء الفهم أسهل في الأقوال الفنية وأعظم في القول المكتوب مما في القول الشفهي، الذي يؤول بواسطة الصوت الحي. لكن توسيع شلايرماخر للمهمة التأويلية إلى "الحوار ذي معنى"، هنا تكمن فرادته، هو بالضبط، ما يبين إلى أي مدى أساسي وبعيد تغير فيه معنى الاغتراب الذي يفترض بالتأويلية تجاوزه.[2]

لأجل ذلك وتماشيًا مع مفهومه للتأويل باعتباره "كل فهم لخطاب الآخر"[3]، كان الحوار بين المؤلف والمفسر هو جدار بين مرحلتين مختلفتين، ليكون بذلك التأويل هو معايشة "لحظة الحياة"، انطلاقًا من نسيج جماعي، قائمة على التجربة الحسية لإنسان واقعي في قلب الحياة الروحية، موضحًا ذلك في محاضراته لعام 1805 بعنوان "نص، وثيقة، حدث" ومحاضرات برلين 1829 محورها "اللغة تؤسس رؤية العالم".[4]

---

[1] Greisch (Jean), ibid. p 162.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، نفس المصدر نفسه، ص 264.

[3] بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند، المرجع نفسه، ص 81.

[4] نفسه.

ما استلزم على شلايرماخر توظيف قواعد أساسية للفهم، يتم بها حل سوء الفهم وتطبيقها كشروط على الخطاب، بما أن النص هو عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ. وهي إشارة واضحة إلى الجانب اللغوي الذي جاء به الخطاب والجانب النفسي كإشارة إلى الفكر الذاتي لمبدعه (مبدع النص)، والعلاقة الجدلية بينهما.[1] ليشكل لحظتين متفاعلتين تكتمل بهما مهمة الهرمينوطيقة في تأسيسها لعملية الفهم، وهذا ما عبر عنه جان غرايش بقوله "شلايرماخر قد رمى أسس الهرمينوطيقا التي أراد بها إنصاف المظهرين المكملين لسيرورة الفهم: المظهر النحوي والمظهر التقني (السيكولوجي)".[2] لينقسم التأويل وفق هذين النوعين إلى اثنين:

1. **التأويل النحوي:** لأجل الفهم لابد من التأويل، تأويل كل خطاب ينشط من خلال روح لسانية تكوينية، وعليه كان هذا التأويل النحوي يختص بقواعد نظام اللغة المتداولة بين الأفراد[3]، هو إذًا "فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقًا من وبمساعدة اللغة".[4]

ومع أن اللغة هي بوابة النفاذ إلى الطبيعة البشرية والحياة الإنسانية، بما أن الإنسان هو ذلك الكائن الناطق، فكلامه لغة وحياة، معتبرًا إياه تأويلًا موضوعيًا، إلا أنه سلبي كونه يضع حدودًا لسانية للفهم.[5]

---

[1] حامد نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المرجع نفسه، ص 20.

[2] Ibid. p 162.

[3] Op.cit.

[4] شوقي الزين محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة حكمة، نفسه.

[5] بوزيد، الفهم والنص، المرجع نفسه، ص 82.

2. **التأويل التقني (السيكولوجي):** تتمحور فلسفة شلايرماخر حول إعادة إنتاج عملية التعبير، وليس حول معنى التعبير نفسه ومضمونه، وليحقق ذلك اتّجه بالتأويل إلى محاولة فهم الكاتب بشكل أفضل مما فهم نفسه، إذ يعتبره غادامير مساهمة مميزة في التأويل كعملية إلهامية، يُنزل فيها المرء نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف، وإدراك "للأصل الباطني" لعملية تأليف عمل ما، وإعادة إبداع للفعل الإبداعي، وعليه يصبح الفهم مع "إعادة إنتاج لعملية إنتاج أصلية".[1]

وهذا النوع من التأويل ليس سوى تأكيدا على اللّمسة الرومانسية له بالإلمام بكل الحيثيات التي تحيط بالمؤلف. غير أن غادامير يعتبر تأويل شلايرماخر إخفاقًا فيما بعد، بالرغم من النجاح الباهر الذي حققه هذا النوع من التأويل، وبكل ثبات كقاعدة أساسية للعلوم الإنسانية، ونجد أثره بكل وضوح في ثنايا هرمينوطيقا دلتاي وتأسيسه لفكرة العلوم الإنسانية وفقًا لسيكولوجيا وصفية وتحليلية.[2]

إلا أن الثغرة التي وجدها غادامير هي أنه يحجب عن التأويلية بعدها التاريخي لأن العمل التأويلي يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة نحو التراث الذي يتحدّث به النص الذي لا يجب النظر إليه، حسب غادامير، كقطب نفسي بقدر ما يربطه بلغز الفردانية (غموض الأنت) وجعل منه قطبا تأويليا بامتياز[3] وهذا ما سنعالجه ونتعرف عليه في ما يخص مسألة المسافة

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 274.

[2] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 72.

[3] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص404.

الزمنية، لكن شلايرماخر تنبه إلى إيجاد رابط يصل التأويل النحوي بالتأويل النفسي، منجزا ذلك على قاعدة أساسية سماها بـ: الحلقة الهرمينوطيقية، التي تخدم الحوار بين القارئ والنص، والأنا مع الآخر، وبين الحاضر والماضي، بتقسيم الفهم بين الكل.[1]

مثلا: فهم الجملة في اللغة هو مثال لتفاعل الكل والجزء، والمعاني المختلفة متوقفة على السياق العام، ومعنى الجملة متوقف على البناء المنطقي. وفهم كتاب المؤلف يتم من خلال إحالته إلى مجموع مؤلفاته الأخرى، ومن ثم يمكن فهم المؤلف أكثر من فهمه لنفسه، وهذا ما تدفعنا إليه الهرمينوطيقا.[2]

هكذا نصل إلى أن مشروع شلايرماخر في إعادة تصور الفهم هو إعادة تصور لنطاق المشروع التأويلي ككل، يحققه من خلال عملية تأويلية قابلة للتطبيق عالميًا، بعدما حرر التأويل من تأويل عقائدي معتمد على النص المقدس إلى تأويل عالمي منفتح على مظاهر الحياة الإنسانية، نجد أثره في نصوص كل من دلتاي وهايدغر وغادامير.

---

[1] بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2008، ص182.

[2] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص41

من هذه اللحظة الأخيرة نفتح الطريق لتأويلية غادامير، طريق معبدة بتركيبة من الهرمونوطيقيات الإقليمية إلى الهرمونوطيقا العامة، ومن ابستيمولوجيا علوم العقل إلى الأنطولوجيا، كـ "تجربة تحدد جيدًا هذه الخاصية التركيبية".[1]

لحظة غادامير والتأويل:

وجبت الإشارة والتنويه إلى أن مصطلح التأويلية لم يبدأ يفرض نفسه على الوعي بشكل عام إلا مع غادامير، حتى وإن اقترح هايدغر للتأويل تصورًا فلسفيًا، فمع تقديم غادامير لمخطوطته الضخمة عام 1960 التي حملت عنوان *"الخطوط الكبرى لتأويلية فلسفية"* les grandes lignes d'une herméneutique philosophique، اعتبر الناشر كلمة "تأويلية" غريبة ولن تستقطب القراء، فطلب من غادامير تغيير العنوان، فكان في أول الأمر "**الفهم والحدث**"، ليستقر في الأخير على العنوان الشهير "**الحقيقة والمنهج**" vérité et méthode .[2]

عن طريق هذا المؤلَّف، اقتحم غادامير التأويلية في صلب النقاشات الفلسفية، إلى حد أن الناشر فيما بعد أصر على جعل كلمة "**التأويلية**" في عنوان مقالات أصدرها غادامير فيما بعد سنة 1967.[3]

---

[1] ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع نفسه، ص74.

[2] غروندان جان، التأويلية، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د. ط، 2017، ص55.

[3] نفسه.

لنتساءل ونطرح السؤال الصعب ببساطة: ماذا **يقصد غادامير بالتأويلية الفلسفية؟ وكيف سيعبر عنها؟**

التأويلية/الهرمينوطيقا هي: "فن الفهم".[1] هذا الإعلان الصريح لغادامير كمفهوم لها يضع الفهم المعضلة الأساسية التي يجب التركيز فيها، باعتبار الفهم معضلة وجودية، بطرح تاريخي نقدي لسابقيه، باشره حينما عاد إلى شلايرماخر، في ما ذهب هذا الأخير إلى البحث عن قواعد وقوانين تعصمنا من الوقوع في سوء الفهم، ليرى غادامير أن نقطة البدء لا تكمن في ما يجب أن نجتنبه في عملية الفهم، بقدر ما هي الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية، لأنه بدأ من سؤال فلسفي على شاكلة أستاذه هايدغر، وهو البحث عن علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجاوز إطار المنهج بمعناه العلمي.[2] ويؤكدها غادامير في "الحقيقة والمنهج" حين راح يعبر عن الظاهرة التأويلية بأنها ليست مشكلة منهج. منهج للفهم تخضع بواسطته النصوص لبحث علمي مثل جميع موضوعات التجربة الأخرى،[3] بقدر ما هي "تهتم بتلمس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة وتهتم بالبحث في شرعيتها".[4]

---

[1] Gadamer Hans-Georg, L'Art de comprendre, ibid. p147.

[2] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع نفسه، ص37.

[3] غادامير (هـ. ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص27.

[4] نفسه، ص28.

تحاول هرمينوطيقا غادامير إعادة تصور الطريقة التي نصل بها إلى معرفة الحقيقة، ما جعل من مهمة هرمينوطيقا الفلسفية هي أن تكشف كل مدى البعد الهرمينوطيقي وأن تبرز أهميته الأساسية بالنسبة لمجموع فهمنا للعالم، في جميع أشكاله: منذ التواصل بين البشر مرورًا بالتقليد الذي يشمل الدين والقانون والفن والفلسفة وصولًا إلى الطاقة التحررية للتأمل الذي يمارسه الوعي الثوري.[1]

تأويلية هايدغر الثورية هي التي لازمت غادامير في عرضه للخطوط الكبرى لتأويليته، كمرحلة جديدة، مرحلة أكثر انتظامًا واكتمالًا، قدمت فيها ووفقها مراجعة نقدية **للاستيطيقا الحديثة، ونظرية الفهم التاريخي،** بالإضافة إلى **هيرمينوطيقا فلسفية** قائمة على **أنطولوجيا اللغة.**[2]

فعلا يتضح، بجلاء، اندماج غادامير في المشروع الأنطولوجي لهايدغر فيما يتعلق بمسألة الفهم، غير أنه في اللحظة عينها يحافظ على مسافة واضحة إزاء إعادة الصياغة التصحيحية لها (مسألة الفهم)، إذ يقول في مقدمة طبعة 1973: في "**مشكلة الوعي التاريخي**". من غير لبس: "صحيح أنني أتحاشى في دروسي الفلسفية عادة طرح مسألة الكينونة، لكن لا يخفى أن ما يجعل وحدة ممكنة تمثل كون الوجود البشري في العالم على نحو أصيل، إنما هو بالذات

[1] Gadamer Hans-Georg, L'Art de comprendre, ibid. p.124

[2] عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص193.

المدى الكامل الذي ينكشف في طاقة فعل الفهم verstehen بوصفه إمكانية وبنية وجودية".[1]

إنّ ما ينبغي السعي إلى فهمه في آن واحد هو أن هذا الالتفاف على مشكلة الكينونة، وهذا الارتباط بالمعنى الترنسندنتالي للتساؤل الهايدغيري، كلاهما يضعهما غادامير في خدمة ما يمكن أن يسميه "**عودة إلى علوم الروح**".[2] كأن غادامير يسحب بساط الكينونة والفهم الأنطوفينومينولوجي، والعودة به إلى أروقة مهمة الابستيمولوجيا الدلتيانية **في البحث عن مخرج للعلوم الإنسانية.**

وفي هذا الصدد نجد جان غروندان يشير إلى هذا الانتقالي من هايدغر إلى غادامير، إلا أنه لم يكن كليًا، هذا لأن غادامير لم يأخذ "تأويلية الوجود" مباشرة من أستاذه، بل أن **يعيد طرح إشكالية دلتاي في العلوم الإنسانية.**[3]

إن ما استوقفه عند هايدغر لم يكن تأويلية الوجود المباشرة أو استعادة مسألة الكينونة بقدر ما كان الفهم الجديد لدائرة التأويلية التي يجب أن لا تعد تبعًا لمثال "الصفحة البيضاء" شديدة التموضع، على أن فكرة هايدغر الأساسية تقوم على تحقيق لفهم خال من كل تكهن يعد أمرا عبثيا، وهذا "موضوعي" ولأننا

[1] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer. Bruxelles-Paris: Ousia, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p 190.

[2] نفسه.

[3] غروندان جان، المرجع نفسه، ص56.

كائنات متناهية وجب العمل بموجب بعض التصورات المسبقة، فدون تكهن بنّاء، يفقد الفهم مسوّغ وجوده وكل ملاءمة، فلا وجود إذن لأي تأويل لا يكون منقادًا بفهم.[1]

لتكون انطلاقة غادامير بطريقة نقدية، بعد استغلال النزعة العلمية إلى ثنايا العلوم الإنسانية وكل ما يتعلق بالمشهد الثقافي للإنسان المعاصر، الذي نتج عنه تشويه الحقيقة الخاصة بها، وأصبح الإنسان يعيش حالة من الاغتراب والاستلاب إزاء عالمه وبالخصوص إزاء الفن والتاريخ.[2] ما جعل من محاولة غادامير في صياغة نظرية في التأويل شاقّة ومضنية، تجابه الاكتساح العلمي للمعرفة وتقويض الحقيقة المترتبة عنها، تقويض قدمه عبر ثلاثة أوجه تمثل وبامتياز خصب التجربة الإنسانية وكشف لحقيقة لا يمكن إدراكها بأدوات المنهج العلمي، بل من واقع تجربته، ليقولها صراحة "وهذا لا يمنع الباحث من أن يتخذ نقطة انطلاقه من تجاربه ومن ميادين خبرته المحددة".[3]

هذه المحاولة تصب كلها في محاربة اغتراب الذات الذي يكدّرُ صفو الفهم، من واقعة تمثل الفهم انطلاقًا من مثال الذاتية التي فرضها العلم الحديث، باعتقاد أن الحقيقة مستقلة تمام الاستقلال عن المؤوِّل، ما استوجب طرح سؤال: هل

---

[1] نفسه.

[2] هشام معافى، التأويلية والفن عند هاندز جورج غادامير، انشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، لبنان، 2010، ص18.

[3] Gadamer Hans-Georg, L'Art de comprendre, ibid.

ينبغي علينا أن نقصي من يمارس الفهم عن الفهم عينه؟ أليس من يمارسه، بوجه أو بآخر، منضو تحت لواء هذا الفهم؟

نجد أن غادامير، فاتحًا الطريق أمام إيجابية التاريخانية والأحكام المسبقة بما هما مبدأين للفهم وعاملان محركان له[1]، في تسليطه الضوء على شروط إمكانية الفهم يضع الأحكام المسبقة كمفهوم رئيسي، يُميِّزُ تاريخية الفهم عنده، بإعادة الاعتبار للسلطة والتراث وأولهما الأحكام المسبقة.

تعد نقطة انطلاق المشكلة التأويلية عند غادامير في مراجعة "الحكم المسبق" كمفهوم همشه فكر عصر الأنوار، وحتى ما كان يعتبر حكمًا مسبقًا في نظر البناء العقلي الذاتي المطلق إنما ينتمي، في الحقيقة، إلى الواقع التاريخي نفسه، معلنا دعوته الصريحة بقوله "لو أردنا أن نفي تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بوجود أحكام مسبقة مشروعة".[2]

وفي موضع آخر يؤكد غادامير على تشكيل مفهوم إيجابي للأحكام المسبقة بعد أن دحرته اللغة الشائعة لفلسفة الأنوار الفرنسية والإنجليزية، وتُبقِي على دلالة وحيدة تمنحها إياه، أنه مصدر للخطأ وحاجب للحقيقة، بل بالعكس تسلتزم تاريخية

[1] غروندان جان، المنعرج الهرمونوطيقي، نفس المرجع نفسهم، ص136.

[2] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه، ص ص 382-383.

وجودنا أن الأحكام المسبقة تؤسس، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، الاتجاهات المسبقة والمؤقتة للتوجيه والتي تجعل وجودنا أمرًا ممكنًا.[1]

الحكم المسبق هو الفكرة التي نستدعيها ونستحضرها من التراث لوجود لحظة لقاء بينها وبين النص. يعني أن استحضارها لم يكن قبل النص ومن ثم لم يكن الحكم المسبق وليد التجربة التي نخوضها مع النص، على العكس من ذلك، فالافتراض المسبق هو الإتيان بفكرة جاهزة نسبِرُ ونلج بها النص، وهذا الأخير/ أي الافتراض المسبق présupposé يدل على ما هو هنا مسبقًا déjà-la ونحن منفصلين عنه[2]، لهذا نجد غادامير يتحدث عن الأحكام المسبقة لا الافتراضات المسبقة، ويرجع السبب في ذلك بوضوح إلى أن الحكم المسبق ليس قبليًا apriorique كما لم تكن لدينا عنه أية معرفة، لحظة إرادة فهم نص، لارتباطها بالتقليد/ التراث ومن دون أن يكون ها هنا شيء ما ذاتي أو موضوعي.[3]

وعليه يدلّ مفهوم الحكم المسبق على ما يسبق من دون أن نكون منفصلين عنه، كما هو حال التقليد، فنحن محملين به. إنها الواقعية التاريخية لوجود

---

[1] غادامير (هـ. ج)، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص107.

[2] Descheneaux, L'herméneutique phénoménologique de Gadamer, Réflexions sur quelques thèmes de l'herméneutique phénoménologique de Gadamer1, Texte revu et augmenté du troisième séminaire tenu à UQAR le 30 octobre 2009, dans le cadre de séminaires organisés par le CIRP sur la phénoménologie, Cahiers du Cirp Volume 5, 2014, p. 43. Adresse électronique : http://www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/CahiersVol5/2_A1Hermeneutique.pdf.

[3] Ibid.

الإنسان.[1] يرتد الحكم المسبق في الفكر التأويلي الغادامیري عنصرًا فعالًا في العملية التأويلية. هذه الأخيرة التي لا يمكنها أن تفعل "ما قبل" الفهم أو الإطار النظري والعملي الذي يتموقع فيه "الحكم المسبق" قبل أي تأويل أو رصد للمعنى، يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص في سياق خاص وضمن منظور معين، تعبر عن السيلان أو التدفق flux اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع (النص أو الأثر)، تدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص عبره، إذ إن السياق بشكليه، ليس عائقًا إبستيمولوجيًا، بقدر ما هو توجيه للسّيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته.[2]

تماشيًا مع مفهوم غادامير للفهم الذي يراه بمثابة نحوِ "وجود في عالم" الفاهم –الذي يقوم بعملية الفهم –، هاجسه كله يرتكز على كيفية حضور الدازين في العالم[3]، بمعنى أن هناك شيء ما موجود، مخبوء ينتظر من يراه ويسمعه، ومن ثم كان غادامير يرى أن عملية الفهم لا يمكن أن تنجز من دون النظر إلى ما هناك قبل الفهم، ما استدعى غادامير لإيجاد حل من خلال إيجابية الحلقة الهرمينوطيقية.

---

[1] صفدر إلهي راد، الهرمينوطيقا، منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب: حسنين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، لبنان، 2019، ص134. (النسخة الرقمية PDF).

[2] شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات، المرجع نفسه، ص39.

[3] صفدر إلهي راد، المرجع نفسه، ص128.

فعالية الحلقة الهرمينوطيقية هي ما سمح لغادامير بطرح أن فهمها لن يكون إلا بالاحتكام للأحكام المسبقة، ولهذا فالدازين والتقليد (التراث) يشكلان دورة/حلقة هرمينوطيقية، دالة على أن الأحكام المسبقة وحدها تصنع الفهم[1]، معززًا ذلك بقوله "إن الفهم الذي تتضمنه **العلوم الإنسانية** يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي وهو أنه يدع نفسه لتوجيه التراث".[2]

الانتماء إلى التراث هو الذي يحدد بنية الفهم واقعيًا كقاعدة يتأسس عليها فن التأويل، مستعيرًا ركيزة تأويلية تراثية لإنقاذنا من فن الخطابة لأرسطو، والأمر يتعلق بالعلاقة الدورية بين الكل والجزء ويعني بها "الدلالة المفترضة بفضل الكل المستوعب من طرف أجزائه ولكن على ضوء الكل تتخذ الأجزاء وظيفتها التوضيحية".[3]

فأن نفهم شيئًا من جملة ما فإننا نعمل وفق البنية القبلية التي تؤسس الفهم البعدي، هذا التطور محكوم بمعنى شامل نستهدفه، ينتظر أن يؤكد أو يصحح ليتمكن من تشكيل وحدة القصد المنسجم، وعندما ينعدم الانسجام بين الحلقات

---

[1] Descheneaux, L'herméneutique phénoménologique de Gadamer, ibid. p 103.

[2] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه، ص389.

[3] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص40.

المتمركزة، داخل البنية يحدث الإخفاق في الفهم.[1] وهذا ما شهدناه سابقًا مع شلايرماخر.

الفهم إذًا هو الكل، أي أن كل فهم هو "كل في علاقته بالأجزاء"، وتحديدًا الأحكام المسبقة الحقيقية وبإقصاء الأحكام المسبقة الخاطئة، تشكل وفاقًا مع كل الفهم، فالحقيقي هو توافق الأجزاء كلها مع الكل فيصبح بذلك الفهم لا ينتهي، لأننا دائمًا في أفهام جديدة غير منتهية تندمج وتتدافع لتتوافق، باعتبار الكل هو لحظة وفاق، وعليه إنها "دائرة"، وهذا تبعًا لاستمرارية الدوائر المتدافعة نحو المركز الهرمينوطيقي، لأننا دومًا في وضعية، في وسط التراث بوصفنا مرتبطين بفهمنا له.[2]

وفي هذا الصدد يظهر التأثير الهايدغيري الأنطولوجي على غادامير في اعتباره أن الفهم معرفة عملية ليست عملية معرفية تنتمي إلى الوعي أو الذات، كما لاحظنا ذلك مع (هيغل وهوسرل)، بل هو، بالأحرى، نمط وجود أصيل في حياة الكائن (Dasein)، وتجلي للكينونة، وبالتالي فإن الفهم هو إمكانية من إمكانيات وجودي، وقدرة تنتمي إلى كينونة بصفتي دازاين.[3]

---

[1] المصدر نفسه، ص41.

[2] Descheneaux, Op.cit.

[3] William la casse, La pensée de l’événement chez Heidegger et Gadamer, ibid. p 29.

حين راح غادامير يطرح السؤال الشهير بتعبير كانطي: كيف يكون الفهم ممكنًا؟ هذا السؤال الذي يمنح الأسبقية لأي فعل من أفعال الفهم على دور الذاتية، ويضمن الفعالية المنهجية للعلوم التأويلية ومعاييرها وقواعدها، يجيبنا: "إنّ الفهم ليس فقط فهمًا لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة بل هو نمط وجود الدازاين نفسه، وإنه لبهذا المعنى استعمل مصطلح التأويلية هنا، فهو يدل على الوجود الحيوي للدازاين الذي يشكّل تناهيه وتاريخيته، ومن ثم مجمل تجربته للعالم".[1]

بناء على ذلك يؤصل غادامير تأويليته على تحليل البنية الزمانية لـ"الدازاين" بوصفها تاريخية أصيلة.

غير أن هناك اختلافًا يضعه غادامير، خلافًا لهايدغر، الذي منح الأولوية للمستقبل في التكوين الزمني للوجود "هناك" (دازين) في كتابه "الوجود والزمان". هذه الأولوية تتماشى والخصائص الأساسية، لكينونة الكائن، التي تتسم بكونها "مقذوف بها" ومحدودة بالتاريخية والفناء، فالزمن الذي يوجد فيه الكائن (الدازين) دائمًا هو زمن محدود ومعدود بالنسبة له، كما يشير أن "السبب في توجه الوجود هناك نحو المستقبل هو إمكانية الكائن النهائية –إمكانه الأقصى للوجود– "الذي ليس إلا الموت".[2]

---

[1] غادامير (هـ. ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 36.

[2] Walter Lammi, Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, No. 3 (Jul. - Sep., 1991), pp. 487-507 Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: https://www.jstor.org/stable/2710048 Accessed: 21-01-2025 18:56 UTC JSTOR. https://about.jstor.org, P 29.

اكتشاف الوجود هناك لكيفية العيش بشكل أصيل يعتمد على كائن متوجه نحو الموت بقلق وعزم، وبالتالي نحو المستقبل، لأن يقين الموت هو أمر يفرض نفسه على كينونته، ولكنه لا يفرض نفسه بشكل مطلق، في كونه لا يكف عن إسقاط ذاته أو قذفها نحو المستقبل، وهذان البعدان من الكينونة يسميهما هايدغر "الكون المقذوف" Geworfenheit و"المشروع" Entwurf فالكون المقذوف هو الواقعية أو القدر الذي نجد أنفسنا فيه، أما المشروع فهو التجاوز والانفتاح الذي نحن قادرون عليه.[1]

لكن غادامير سيعطي الأسبقية لبعد الكون المقذوف، الملقى بكل حمولته المرتبطة بالفناء الجذري تحديدًا لأن هذا البعد يبقى مهمشًا ومنكرًا من قبل الفلاسفة، فالتوجه نحو الموت في نظره غير ضروري لإثبات الزمانية الجوهرية أو الفناء للوجود "هناك". ليقترح غادامير أن الفهم بعيدًا عن كونه فعلًا من فعل الفاعل يتضمن لحظة "فقدان الذات"، وفيما يتعلق بالمعرفة البشرية فإنه يخلص إلى أن هناك من الأولوية للماضي بقوله "ليس حقًا نحن أنفسنا من نفهم: إنه دائمًا ماضٍ يسمح لنا أن نقول "لقد فهمت"".[2]

بالتالي تصطدم كل محاولة فهم بهذه الاستحالة المتمثلة في الإمساك تمامًا بأصل الوجود، لأن هذا الأخير يسبق أي فهم قد أملكه عنه، كما أن كل مشروع شخصي يبحر في حالة من عدم اليقين المطلق في مواجهة الموت الذي يقترب

[1] William la casse, ibid. p 29.
[2] Walter Lammi, Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger, ibid. p 24.

شيئًا فشيئًا. بعبارة أخرى، أحاول أن أفهم لأنني لا أفهم الكثير، وأقوم بوضع مشاريع مستقبلية لأنني لا أمتلك مستقبلًا مضمونًا.

يقول جان غروندان "إن كل فهم هو دائمًا مشروع مؤقت، وهو أشبه بمعرفة كيفية التصرف في موقف لن يكون أبدًا تحت السيطرة الكاملة".[1] منحًى للفهم غير شفاف ولكنه قائم دائمًا، فعدم شفافية الفهم بشكل كامل لا تعني أنني لا أفهم شيئًا على الإطلاق، بل يعني أنني دائمًا ما أفهم شيئًا مسبقًا، حتى قبل أن أتعمق في الفهم بشكل واعٍ، ذلك لأن الفهم لا يحدث دون "**فهم مسبق**" précompréhension "ولأن الفهم يمثل إحدى طرق الوجود بالنسبة لكياني فإنه دائمًا يسبق أي محاولة تأملية أو قرار واعٍ بالفهم".[2]

ينطبق الأمر على **فهم النصوص في العلوم الإنسانية**، فمن الضروري التأكيد والتركيز بأن غادامير يسعى إلى تحرير التجربة الأصيلة للحقيقة من التجريدات التي تمنع هذه التجربة من أن تفهم كما هي في حقيقتها. هذه التجربة الأصيلة في هذه المرة تتعلق بالمعنى الكامن في النصوص التي تنقلها التقاليد، ليكون الفهم الصحيح لنص ما يتطلب إزالة المسافة الزمنية بين التفسير في الحاضر والسياق التاريخي الذي نشأ فيه.

[1] William la casse, ibid.
[2] Ibid.

إذ يرفض غادامير، فكرة أن نفهم النص في حقيقته، ينبغي التخلص من الزمن الحاضر وإعادة الذات في الماضي، بل يؤكد بما أن الفهم إمكانية من إمكانيات وجود المؤوِّل، يظل دائمًا مرتبطًا بزمنيه الخاص وينطلق دائمًا من فهم مسبق لديه. لذلك، من المستحيل أن يعيد المؤوِّل إسقاط نفسه بالكامل في عصر آخر، لأنه لا يستطيع دائمًا أن يتحرر من زمانيته ومن الفهم المسبق الذي يمتلكه بالفعل.[1]

تُعدُّ المسافة الزمنية بهذا المعنى شرطًا من شروط الفهم عند غادامير، وهي ليست عائقًا يفصل بين التفسير في الحاضر والسياق التاريخي للنص. إذًا هي ليست فجوة يجب تجاوزها بل بالعكس تمامًا فالمسافة الزمنية منتجة للمعنى. هذا ما سيتم التفصيل فيه في عنصر التجربة التاريخية باعتبار هذه الأخيرة الأرض أو التجربة الخصبة لهكذا حوار بين النص والقارئ الذي بموجبه يتجلى لنا كل تراث.

[1] Ibid.

المبحث الثاني

العلوم الإنسانية، جهود التأسيس والتجاوز.

كُنّا قد أشرنا إلى المساءلةِ النقديّةِ التي بدأ منها غادامير حينما راح يرسم خطوطَ تأويليّتِه الفلسفيّة، القائمةِ على أنطولوجيا الفهم، رافضًا النظرةَ التقنيّةَ للفهم، التي تختزلُ الفهمَ، ومن ثَمَّ الحقيقةَ، إلى مجرّدِ قواعدَ، ومؤكّدًا أنّ الظاهرةَ التأويليّةَ ليست، على الإطلاق، مشكلةَ منهجٍ.

ما وضعه غادامير موضعَ تساؤلٍ هو: هل يرفضُ غادامير المنهجَ داخلَ حقلِ العلوم الإنسانيّة؟ وكيف لهذه العلوم أن تتّصفَ بالعلميّةِ على غرارِ العلوم الطبيعيّة؟ وقبلَ أن نستأنفَ التحليلَ والإجابةَ عن هذه الأسئلة، سنحاولُ تقديمَ لمحةٍ عن مفهومِ العلوم الإنسانيّة، باقتضابٍ، حتّى نجعلَ القارئَ أمامَ فكرةٍ واضحةٍ عنها.

مفهومُ العلوم الإنسانيّة:

"اعرفْ نفسَك بنفسِك"، مقولةُ سقراطَ الشهيرةُ، التي، منذ أن قالها، وجَّهتِ الفكر نحوَ الإنسان، وكمهمة يجبُ على الفيلسوفِ العنايةُ بها. ومع تطوّرِ العلمِ واستقلاليّتِه، تبلورت فكرةُ وضعِ علومٍ إنسانيّةٍ موازيةٍ للعلوم الطبيعيّة، تشتركُ معها في الروحِ، على الأقلّ، إن لم يكنْ في المنهجِ.[1] مع وجوب التنويه أنّ تسمية العلوم الإنسانية، لا تزال لحد الآن موضع خلاف، فهناك من يسميها بـ: العلوم الاجتماعية، العلوم الثقافية cultural، العلوم السلوكية، العلوم العقلية أو الروحية والعلوم المعنوية، كلها يؤثر أصحابها أن تطلق على مجموع البحوث والدراسات

[1] موي بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد حسين زكريا، دار النهضة، مصر، ب ت، ص227.

التي تتعلق بالإنسان وبنشاطه المتميز عن سائر الكائنات[1] التي تصب كلها في فروع اهتمامات الإنسان المتنوعة.

مثلًا، يُعَدُّ مصطلحُ **العلومِ الاجتماعيّة** الأقربَ إلى **العلومِ الإنسانيّة** بوصفه مرادفًا لها، باعتبارِ الإنسانِ كائنًا اجتماعيًّا، تخضعُ سلوكاتُه لحُكمِ الجماعة. وأوّلُ من استخدمَ هذا المصطلح "إنسانياتَ" **(Humanities)** للدلالةِ على الآدابِ والفلسفاتِ والدراساتِ المعياريّة، هم التقاليدُ الفكريّةُ الأنغلو–ساكسونيّة[2].

في مقابلِ ذلك، تذهبُ التقاليدُ الألمانيّةُ المثاليّةُ والعقلانيّةُ إلى اصطلاحِ تسميةِ هذه العلوم بـ"العلومِ العقليّةِ" أو "العلومِ الروحيّةِ"، حيث يُفرَّقُ فيها بين علومِ الطبيعة و"علومِ الروح(Geisteswissenschaften) "، على أساسِ أنّ الإنسانَ هو ذلك الكائنُ الوحيدُ الذي يتميّزُ بالروحِ أو العقلِ.

أمّا في التقاليدِ الفرنسيّة، فيجتمعون على مصطلحِ "العلومِ المعنويّةِ" أو "العلومِ الأخلاقيّةِ"، Morales حيث يُقصَدُ بالأخلاقِي ما هو عقليٌّ أو نفسيٌّ أو روحيٌّ، في مقابلِ ما هو مادّيٌّ[3]، وهو مجالُ العلومِ الطبيعيّة؛ مع أنّ التسميةَ السائدةَ اليومَ في فرنسا هي "**العلومُ الإنسانيّة.**"

---

[1] قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، (عرض نقدي لمناهج البحث)، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، د ب، 2007، ص 5.

[2] المرجع نفسه، ص6.

[3] موي بول المرجع نفسه، ص 227.

كل هذه التسميات المتنوعة التي أطلقتها المدارس الانجليزية من جهة والألمانية والفرنسية، من جهة أخرى، نجد مصطلحا آخر يتوسطها، أطلق عليه أصحابه مسمى "**العلوم الثقافية**".

هؤلاء الذين يذهبون إلى أنّ القيمَ والأعرافَ والمعاييرَ هي محورُ نشاطِ الإنسان، والتي يجبُ أن تُعنَى الدراساتُ بها[1]. وإذا ما حاولنا تحديدَ مفهومِ "الثقافة"، فهي تُطلَقُ على ذلك "الكُلِّ المُعقَّدِ الذي يشتملُ على المعارفِ والمعتقداتِ والفنِّ والأخلاقِ والقانونِ وجميعِ المقدراتِ التي يستخدمُها الإنسانُ بوصفِه عضوًا في جماعة."[2] وسنجدُ لهذا المصطلحِ حضورًا في انتقالِ غادامير من حيّزِ التنظيرِ للتأويليّة إلى الممارسة، في عرضِنا لها.*

كما وجبت الإشارةُ إلى أنّه كان من الممكنِ أن يُطلَقَ على مبحثِ العلومِ الإنسانيّة اسمُ "**الأنثروبولوجيا**" Anthropologie، التي تعني علم الإنسان، وبخاصّةٍ الأنثروبولوجيا الاجتماعيّةَ والحضاريّةَ؛ فكلُّ "أنثروبولوجيا" مُشتقّةٌ من كلمتين يونانيّتين: "أنثروبوس" Anthropos بمعنى الإنسان، و"لوغوس" Logos بمعنى العلم، فتكونُ دلالتُها "**علمَ الإنسان**[3]."

---

[1] قنصوة صلاح، المرجع نفسه، ص 6.

[2] عبد المولى محمود، في علوم الإنسان والحضارة، دار النشر والتوزيع والاتصال MTM، ط1، تونس، 1998، ص 3.

* أنظر: المبحث الثالث من هذا الفصل.

[3] المرجع نفسه، ص ص 3-4.

إلّا أنّ هذا اللفظ قد استحوذَ عليه مبحثٌ خاصٌّ يهتمّ، قبلَ كلِّ شيءٍ، بمعالجةِ التركيبِ المادّيّ للإنسان، وبمشكلةِ الأجناسِ، بوجهٍ خاصٍّ[1].

وعلى الرغمِ من كثرةِ العلومِ الإنسانيّة، فإنّه يمكنُ إدراجُها تحتَ ثلاثةِ أقسامٍ كبرى:

1. علمُ النفس.
2. وعلمُ الاجتماع.
3. علمُ التاريخ.

ويعودُ سببُ كثرةِ هذه العلومِ إلى أنّه من طبيعةِ كلِّ علمٍ، حتّى في العلومِ الطبيعيّة، أن يتخصّصَ ويستقلَّ بذاتِه بقدرِ ما يُحرزه من تقدّمٍ. ودراسةُ الظاهرةِ الطبيعيّة من زوايا مختلفةٍ، كذلك يتعلّق بدراسةُ الإنسان باعتبارِه كائنًا عضويًّا، أو شخصيّةً تاريخيّةً، أو فردًا في مجتمعٍ. ضف إلى ذلك طبيعةَ الإنسان وخصوصيّتِها، التي يمكنُ عدُّها شيئًا كبقية الأشياء، بما هو كائن حرّ، مفكر، متذكر...وهذا لا يعني أنه يسيطر على حتمية العالم الخارجي، إلا أنها حتمية غاية في التعقيد يظهر فيها الإنسان كائنًا لا يفهم، أو على الأقل كائنًا لا تستوعب كل جوانبه.[2] وهذا ما سيحاول التأويل أو الهرمينوطيقا أن تفصح عنه وتجلي الغموض عنه، عامة وفيلسوفنا خاصة بتلمس حقيقته في مختلف ثنايا تجربته.

[1] موي بول، المرجع نفسه، ص 228.

[2] المرجع نفسه، ص ص 228–229.

غادامير والعلوم الإنسانية: محاولات التأسيس والتجاوز

يذهبُ غادامير إلى أنّه، طوالَ قرنٍ من الزمن، سعى الناسُ إلى تحديدِ العلومِ الإنسانيّة على خلفيّةِ العلومِ الطبيعيّة، وقياسِها بمعيارِ طابعِها العلميّ، حتّى وإن كان واضحًا أنّها لا يمكنُ أن تطمحَ إلى الدرجةِ نفسها من العلميّة، لأنّها لا تعملُ بالدقّةِ العلميّةِ نفسها، ولا تنطلقُ من الفكرةِ نفسها لموضوعيّةِ المعرفةِ العلميّة[1].

ووفقًا لرأيِ غادامير، يظهرُ حجمُ معاناةِ العلومِ الإنسانيّة في محاولتِها تقليدَ العلومِ الطبيعيّة، ولا سيّما بعدَ التأكيدِ على موقعة العالِم بوصفِه مراقبًا خارجِيًّا لكلّ أُطرِ الفكرِ الإنسانيّ في التفكيرِ العلميّ خلالَ القرنِ العشرين، إذا ما أسقطنا ذلك على موضوعاتِ العلومِ الإنسانيّة، فإنّ الأمرَ لا يتعلّقُ فقط بتأثيرِ حضورِ العالِم في موضوعِ البحث، ولا فقط بكونِ الموضوعِ يتمتّعُ بخصائصَ عابرةٍ وغيرِ قابلةٍ للقياس، تجعلُ هويّتَه متغيّرةً، بل إنّ العلاقةَ بين العالِم والموضوعِ المدروسِ تتّخذُ طابعًا مميّزًا وفريدًا[2].

حتّى وإن اتّفقنا، بشكلٍ أو بآخر، على أنّ هدفَ الدراسةِ يخدمُ، بطريقة ما تتم دراسته – تحقيقًا لمقولة بيكون بأن العلوم الجديدة يجب أن تُسخَّر "لتحسين

[1] Gadamer, Hans-Georg, L'herméneutique en rétrospective, op.cit. p 259.
[2] POLET JEFF, Taking the Old Gods with Us: Gadamer and the Role of Verstehen In the Human Sciences, Catholic University of America, The Social Science Journal, Volume 31, Number 2, p 1.

حالة الإنسان"–، فتصبح مسألة المتسائلة ذات أهمية قصوى، يتجاوز فيها الهدف المنهج، وتخضع غالبًا للادعاءات بامتلاك المعرفة بأي معنى علمي لبرامج إيديولوجية أعمق، فتتحدد خطوط الإشكالية أو المواجهة:

من ناحيةٍ، بلا ادّعاءٌ بأنّ المعرفةَ الموضوعيّةَ في العلومِ الإنسانيّةِ ممكنةٌ بالفعل، ولكن إمكانيّةَ تحقّقِ الموضوعيّةِ على حسابِ كرامةِ الإنسانِ وحريّتِه، ومن جهةٍ هل يمكنُ أن يكونَ البشرُ موضوعاتٍ للعلمِ بالطريقةِ ذاتِها التي يمكنُ أن تكونَ بها الخليةُ أو الشجرةُ؟ وهل يمكنُ اختزالُ الأسئلةِ الكبرى المتعلّقةِ بالروحِ الإنسانيّةِ إلى مجرّدِ منهجٍ؟

ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، إنكارُ إمكانيّةِ وجودِ أيّ معرفةٍ "موضوعيّة" داخلَ حقلِ العلومِ الإنسانيّةِ سيؤدّي إلى تحويلِ المعرفةِ إلى أداةٍ للإصلاحِ السياسيّ، فتملي البرامجُ الإيديولوجيّةُ الواقعَ، وتُقصي كلَّ ما يقعُ خارجَ نطاقِها[1].

في كلتا الحالتين يتمُّ تجنّبُ أو إنكارُ جدليّةِ الحقيقةِ والمنهج:

الحالةُ الأولى: تُختَزَلُ فيها الحقيقةُ إلى منهجٍ، بينما في **الحالةِ الثانية:** يُختَزَلُ المنهجُ إلى وسيلةٍ لتنفيذِ "الحقيقة" بمعناها الضيّقِ الإيديولوجيّ، وفي كلتا الحالتين يفتقرُ الأمرُ إلى فهمٍ شاملٍ للواقعِ الذي تحدثُ فيه الأنشطةُ العلميّة[2].

[1] Ibid.
[2] Ibid.

أمامَ هذا المشهد حاولَ غادامير إيجادَ حلٍّ والموازنةَ بين ادّعاءاتِ العلمِ الحديثِ وخصوصيّةِ هذه العلوم، والعودةَ إليها بطريقةٍ مغايرةٍ عن سابقِه في معالجتِها. ما جعلَ عودةَ غادامير إلى العلومِ الإنسانيّة مسألةً نقديّةً لأسسِ ومبادئِ هذه العلوم، بالكشفِ عن تناهيها الخاصّ، واستحالةِ تشكيلِ معرفةٍ صحيحةٍ تعتمدُ مطلقًا على صرامةِ الميتودولوجيا[1].

لأنّ علومَ الروحِ، في الواقع، تدعو إلى إحقاقِ الحقّ لفكرةِ المعرفةِ والحقيقةِ التي لا تكونُ فيها المثاليّةُ والدقّةُ المُدَّعاةُ من قِبَلِ العلمِ الحديثِ هي المعيار، ولكن التي تكونُ بدلًا من ذلك مُعدَّلةً وفقًا للمحتوى الوجوديّ لـ "موضوعِها".[2] ومن خلالِ القيامِ بذلك، تكونُ في علاقةٍ وثيقةٍ مع الفلسفة، "لأنّها لا تقتصرُ على طرحِ مشكلةٍ للفلسفة، بل تطرحُ، على العكس، مشكلةً فلسفيّةً"، ممّا يعني، قبلَ كلِّ شيءٍ، أنّها تدعو إلى التشكيكِ في مشروعيّةِ الادّعاءِ الذي هو أساسُ الحداثةِ لطريقةٍ واحدةٍ تحكمُ نظامَ المعرفة[3].

في سبيلِ ذلك، ولتجنّبِ أُحاديّةِ المنهجِ العلميّ، والبحثِ عن الحقيقةِ المتعاليةِ عليه، انطلقَ غادامير من مسلَّمةٍ تلقّاها عن النزعةِ الرومانسيّةِ بألمانيا، وبالتحديد "يوهان هردر"، من منطلق أنّ الوعيَ الحديثَ، كوعيٍ تاريخيّ، قد أصبح يتّخذُ موقفًا فكريًّا إزاءَ كلِّ ما يُسلَّمُ له عبرَ التراث، إذ لم يعدِ الوعيُ التاريخيُّ يُنصِتُ للصوتِ الذي يأتيه من الماضي، ولكن، بتفكيرِهِ حوله، يُعيدُ وضعَه في

---

[1] الزين محمد شوقي، مقدمة، فلسفة التأويل، المرجع نفسه، ص14.

[2] Deniau, Guy. Op. cit. p161.

[3] Ibid.

السياقِ الذي تجدرُ فيه لمعرفةِ الدلالةِ والقيمةِ النسبيّةِ اللتين يكتسبهما، وهذا ما يُسمّى "**تأويلًا**".[1] إذ يقول: "...إن كان هناك أمرٌ يمكنُه أن يُميّزَ البُعدَ الكونيَّ الحقيقيَّ لهذا التراث، فهو بلا شكٍّ الدورُ الذي تلعبُه كلمةُ "**تأويل**" في العلومِ الإنسانيّةِ الحديثة".[2]

ما يترتّبُ عليه أنّه "من غيرِ المجديّ، في هذه الأحوال، أن نعتبرَ إيضاحَ طبيعةِ العلومِ الإنسانيّةِ مجرّدَ مسألةٍ منهج، لا يتعلّقُ الأمرُ بتحديدِ منهجٍ خاصٍّ فقط، وإنما مسألة فكرة أخرى عن المعرفةِ والحقيقة"[3].

"العلوم الإنسانيّة التي يقترح غادامير إعادة تأسيسها على أسس مختلفة من خلال التشكيك في هذا التصور المنهجي للحقيقة، إذًا، ليستْ أدنى من العلوم الدقيقة ولا متأخّرةً عنها، لفهمِ نمطِ المعرفة الخاصّةِ بها. لذا ينبغي التوقّفُ عن فرضِ نموذجٍ منهجيٍّ مستعارٍ من العلومِ البحتة، لأنه ببساطة لا يناسبُ نوعَ الحقيقة التي تنتجها هذه العلوم، والتي تنتمي إلى نوعٍ مختلفٍ تمامًا من المعرفة[4].

---

[1] بويدغاغن نادية، إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، إشراف وتقديم: الشريف زيتوني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان، 2017، ص 157.

[2] غادامير (هـ،ج)، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 149.

[3] المصدر نفسه، ص 151.

[4] Janice Trinh, Les sciences humaines et sociales chez Gadamer : des sciences de formation ? , revue Sociologie et sociétés Volume 53, numéro 1-2, printemps–automne 2021, Diffusion numérique : 17 mars 2023, p. 59–86. Les sciences humaines et sociales chez Gadamer : … – Sociologie et sociétés – Érudit, p 4.

خلافًا للمعرفة الخاصّةِ بالفلسفة الحديثة التي اعتمدت على مثاليّةٍ وحدويّةٍ للمنهج لكلِّ أشكال المعرفة التي ظهرت في القرن السابع عشر، والتي تقومُ بشكلٍ أساسيّ على وعي الذات، أي ربط المنهج بالذّاتيّة، ويتجلّى ذلك بامتيازٍ مع الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكّر إذًا أنا موجود"، باعتباره الأساسَ الذي لا يتزعزع، موفّرًا اليقينَ المطلق الذي يمكنُ أن ينبني عليه المعرفة[1].

ولكن إذا ما حاولنا تفنيدَ هذا المطلبِ لربطِ الحقيقة وتقييدها بيقينِ الذات على أنّها السمةُ أو "**الطابعُ الديكارتي**" للعلمِ الحديث، الذي لضمانِ نتائجه يرفضُ ما يفي بمعيارِ اليقين، مطلب يناقض تماما علوم الروح في نطاقها الأصيل، الذي هو التعبير عن مجموع تجربة العالم، تماشيا مع التأويلية المطورة لغادامير في "الحقيقة والمنهج"*، كما رأينا سابقا، إذ يقول "...ليست التأويلية المطورة هنا منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقة بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي وما يربطها بكليانية تجربتنا للعالم".[2]

إنّ إسناد هذه العلوم (العلوم الإنسانية) إلى **التجربة**، إسناد يظهر بعمق مشكلة الفلسفة الكامنة وراء **علوم الروح:** إذا كانت تدعو إلى التشكيك في المثل الحديث للمنهج القائم على الموضوعية، فذلك لأنها في الأساس تتعلق بمجموع العالم، من خلال جعل تجربة العالم هذه موضوعا تم إنشاؤه بواسطة ذات تكشف

[1] Deniau, Guy, Ibid.

* راجع المبحث الأوّل.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 29.

الموقف المنهجي عن جوهر مثل هذه التجربة التي، لأنها تتعلق بالـ "كل" لا يمكنها أبدا وضع مثل هذا الموضوع في مواجهة، لا يمكننا، بالتالي، أن نؤكد أن "الذات" هي أساس "الموضوع"، لأن "الموضوع" هو الذي يشمل "الذات"، **التضييق** الذي يتم إجراؤه بواسطة الوعي الذاتي فيما يتعلق بوعي الشيء هو أسبقية اليقين على الحقيقة التي تم تأسيسها على تصور المنهج للعلم الحديث.[1]

تجدر الإشارة إلى أن غادامير لا ينتقد فكرة المنهج بحد ذاتها، بل يعتبرها ضرورية في عمل العلوم الإنسانية، إلا أنه يرفض الزعم القائم على احتكار المنهج لادعاء الحقيقة، وأنه ليس هو السبيل الذي يمكّن العلم من التأكد من يقينية الحقيقة إذ يقول في هذا الصدد "صرنا إلى أنّ اليقينَ الذي حقّقه استخدامُ المناهجِ العلميةِ لا يكفي لضمانِ الحقيقة"[2].

بل تقبّلُ هكذا حقيقةٍ هو بمثابة **اغترابٍ** لجوهرِ علومِ الروح، لأنّ السماحَ بمرورِ معرفةٍ تمَّ تكوينُها بواسطةِ الذات هو السماحُ بالموضوعية، إذ يشيرُ تعبيرُ "الموضوعية" إلى ما هو موضعُ تساؤلٍ هنا. فقط ما يأتي في مواجهة المنهج، ما يتم "طرحه كموضوع" das Ob-jizierte يمكن أن يصبح موضوعًا للمعرفة العلمية[3]."

---

[1] Deniau, Guy, Op.cit., p162.

[2] غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص. 632.

[3] Deniau, Guy, Op.cit., p163.

ما يتنافى مع مهمةِ التأويليّة المتمثّلةِ في الكشف عن مجموعِ تجربتنا للعالم، فلا يمكنُها أن تكتفي بالمثل الحديث للمنهج على يقينِ الوعي الذاتي. فمثل هذه التجربة، في الواقع، تحتوي على "طابعٍ غامض" Vagheit لا ينبغي قياسه بمعيار الدقّة، وذلك لأنّ "**الغامض**" أو "**المبهم**" ليس تحديدًا سلبيًّا أو ناقصًا لا يعتدّ به، بل يشير إلى "الاتساع" أو "الانفتاح" الذي ينفصل عن تجربةِ العالم في مجموعها[1].

وجوبًا، فإنّ الموضوعية غير ملائمةٍ بشكلٍ أساسيّ لعلومِ الروح، ليعودَ بنا غادامير إلى كلمة "ميتودوس" methodos بمعناها القديم، ويعرفها بأنّها مجملُ النشاط في حقلٍ معيّنٍ من القضايا والمشكلات. وعليه، **فالمنهجُ** ليس وسيلةً لإضفاءِ الطابعِ الموضوعيّ والمهيمن لشيءٍ ما، وإنما هو "يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها.

هكذا نجد أنفسنا منفصلين سلفًا في خضمّ اللعبة غير محايدين، حتى لو بذلنا وسعنا وتخلّينا عن تحيّزاتنا، لن نصيب الموضوعية[2]."

الإقبال نحو الموضوع بكل تحيّزاتنا هو ضربٌ لكل موضوعية وغيابٌ لكلّ نزوعٍ إبستيمولوجي* داخل حقلِ العلومِ الإنسانيّة، وهو في حقيقة الأمر أن علوم

---

[1] Ibid.

[2] غادامير، بداية الفلسفة، المصدر نفسه، ص. 38.

* يُعرفها لالاند بأنها فلسفة العلوم، وتعني: "أنها الدراسةُ النقديةُ لمبادئِ مختلفِ العلوم ولفروضِها ونتائجِها، بقصدِ تحديدِ أصلِها المنطقيّ لا السيكولوجيّ، وبيانِ قيمتها وحصيلتها الموضوعية". من خلال

الروح لا تملك أصلا "موضوعًا"، لأنّ هذا الموضوعَ هو كُلّيةُ تجربةِ العالم التي نكونُ فيها دائمًا بالفعل، دون أن يكون من الممكن فهمُ هذه العلاقة على أنّها وضعُ موضوعٍ أمامَ ذاتٍ يأخذ مقياسه الموضوعي[1].

العلاقةُ ذات–موضوع غائبةٌ داخلَ العلومِ الإنسانيّة، لأنّ العلاقةَ التي تربط "الذات" بمجموعِ العالم تنتمي، بدلًا من ذلك، إلى التجربةِ التي لا تخضعُ لمنطقِ الموضوعية، وإنما تخضعُ لتجربةِ الانتماءِ، ليكونَ اهتمام غادامير هو تسليطُ الضوء على الأساسِ الوجوديّ غير الموضوعيّ، ولكن "التجريبي"، للعلومِ الإنسانيّة التي أنشأها في ثلاثة تجارب تمثّل، وبامتياز، مجالات تعريفية للتجربةِ الإنسانية:

1. تجربة الفن.
2. تجربة التاريخ.
3. تجربة اللغة[2].

ولكنّ السؤالَ الذي يحضرُ وبقوّةٍ الآن: على ماذا ينبغي أن يُبنى الطابعُ العلميُّ للعلومِ الروحيّة إذا لم يكنْ على عقيدةِ المنهج؟ يُجيبُنا غادامير من خارجِ الفلسفة، ويستندُ إلى آراءِ عالمٍ في العلومِ البحتة، الفيزيائيّ **هيرمان**

هذا التعريف، يتجلّى شرطُ الموضوعية وضرورةُ التحلّي بالمنطقية، وغيابُ كلّ وازعٍ نفسيٍّ وتدخّلٍ شخصيّ. أنظر: الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 18.

[1] Deniau, Guy, Op.cit., p164.
[2] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, Gallimard, Paris, folio 2017, p 54.

هلمهولتز Helmholtz، الذي يُسلّطُ الضوء على عنصرٍ مهمٍّ عند وصفِه للطابعِ الخاصّ بالعلومِ الإنسانيّة.

فإذا كانتِ العلومُ الطبيعيّةُ تعتمدُ، في الغالب، على الاستقراء المنطقي، فإنّ العلومَ الإنسانيّةَ تعتمدُ على نوعٍ من الاستدلالِ اللاواعي، الذي يُسمّيه هلمهولتز "الاستقراءَ الفنيَّ–الغريزيّ"، والذي يتطلّبُ نوعًا من الحساسيّة Taktgefühl (الحساسيّةِ الرهيفة)، كنوعٍ من الرّقّةِ التي تستدعي قدراتٍ من نوعٍ خاصّ من قِبَلِ المؤرّخِ أو الفيلسوفِ أو عالمِ الاجتماع، التي تستندُ إلى ملكاتِ الفكر مثل: التعاطفِ النفسيّ، والذاكرةِ، والخيالِ، وخبرةِ الحياةِ، واحترامِ السلطاتِ المعرفيّة[1].

ولتوضيحِ هذه الحساسيّة وكيفيّةِ اكتسابِها، ينطلقُ غادامير من الإرثِ الإنسانيّ، ومن "**الأفكارِ الإرشاديّةِ**" الأربعةِ التي يعتبرُها جوهرَ هذا الإرث، ذلك أنّ غادامير، وبالرغمِ من محاولةَ هلمهولتز الجريئةَ بتفسيرِ العلومِ الإنسانيّة وفقَ الاستقراء الفنيّ، في حذوِه لكانط بعدما ذهبَ إلى صياغتِه للعلمِ والمعرفةِ على أساسِ العلومِ الطبيعيّة، وطلبِ السمةِ المميّزةِ للعلومِ الإنسانيّة في العنصرِ الفنيّ، إلّا أنّ النتائجَ المتمخّضة عن ذلك كانت لا تحتمل فائدة، لأنه أبقى على نفس النظرة التي تُنظر بها إلى العلوم الطبيعية كما إلى العلوم الإنسانية، أي بموضوعية وتجرد[2].

[1] غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص. 156–157.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 56.

ستُحدث، إذا، حقبة الكلاسيكية الألمانية نقلةً جديدة في العلوم الإنسانية من خلال تجديدها في الأدب والنقد الجمالي، بل وتغلُّبها على عقلانية عصر التنوير، ممثَّلة في شخص هردر يوهان بنموذجه الجديد عمّا يُسمّى بـ "**تثقيف الإنسان**"، ومن ثم هيّأ **لنشوء العلوم الإنسانية** في القرن التاسع عشر، من خلال هذا المفهوم: "**التكوين الذاتي**" أو "**التثقيف**" كالهواء الذي تتنفسه هذه العلوم[1].

مرتكزات العلوم الإنسانية:

أولا: الثقافة: Bildung

يتخذ غادامير مفهوم أو فكرة البيلدونغ كأولى الخطوات في توجيه العلوم نحو النزعة الإنسانوية، وإذا ما حاولنا البحث عن معناها فهي:

كلمة مشتقة من التراث الألماني وتحمل في طياتها دلالة ثقافية وتربوية هائلة، ويمكن تفسير هذا الأمر المتعذر ترجمته في أطر "سياقية" أكثر منها "لغوية". لتنطبق كلمة **البيلدونغ** في السياقات التالية، وتعني: "الثقافة، التكوين، التثقيف، التربية، الصورة، التصوير، القولبة."

لم تكن، هذه الفكرة، واضحة المعالم حتى نهاية القرن الثامن عشر مع بداية الأنوار وربطها بمضامين لها علاقة بـ**التربية والثقافة**، لتصبح الكلمة المفتاح لفلسفة الثقافة الألمانية الحديثة، التي اتخذتها في زمن هومبولدت وغوته[2].

---

[1] المصدر نفسه، ص 57.

[2] الزين محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، ط1، المغرب – الجزائر – لبنان، 2014، ص 366–368.

أما عند غادامير فنجده يربط الثقافة Bildung أساسًا بتصور للثقافة Kultur، وتعين في المقام الأول الطريقة الإنسانية لتطوير مواهب المرء الطبيعية ومداركه[1]. أما كانط هو فيرى أنه فعل حر يقوم به شخص **لتثقيف مداركه أو مواهبه،** أما هيغل فهو يتكلم عن Sich bilden أنه تعليم المرء وتثقيفه لنفسه، أما فيلهلم همبولدت فيفرق بين Kultur وBildung عندما يعرف Bildung فهو يعني به "شيئًا ساميًا وعقليًا إلى حد بعيد"، أي تنظيم الفعل الذي يجري بانسجام داخل الحساسية والشخصية انطلاقًا من المعرفة والشعور بالمسعى الأخلاقي والثقافي الكلي".[2]

لنعود بها إلى علاقتها بالعلوم الإنسانية، فنجد أن الطابع العلمي لهذه العلوم يتجلى في هذا المفهوم: **البيلدونغ** بما هو تكوين فكري، انطلاقًا من فكرة العلم الحديث، لأن هذا التكوين في الأساس هو "رقة، دقة، حذاقة، تعلم وممارسة ذاتية وفراسة"، يحدد الإطار العام للعلوم الإنسانية، بعد أن باءت كل المحاولات السابقة بالفشل مع درويزن ودلتاي وميش وديكارت في إيجاد صيغة علمية خاصة بهذه العلوم كمثيل المنهج في العلوم الطبيعية[3].

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 58.

[2] المصدر نفسه، ص 58–59.

[3] الزين محمد شوقي، مقدمة، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 15.

من أجل ذلك وُصف **البيلدونغ** بسبب المكانة المركزية التي يحتلها بأنه العنصر الطبيعي للعلوم الإنسانية، لأنها هي أولًا **علوم تكوينية** Bildungswissenschaften ، بأن الحقائق التي تنقلها هذه العلوم تشكل وتحول الإنسان، لأنها تطور عقله وتفتح آفاقه، وتمنحه اتجاهًا أخلاقيًّا وحكمةً في الحياة، في مقابل المعرفة المنهجية القابلة للتحقق في العلوم الدقيقة[1].

وكأن "البيلدونغ" هو الفضاء الذي سيسمح بتحرير "الذات"، وفي الوقت نفسه هو تحرير لعلوم الروح من قبضة الموضوعية الخاصة بالحداثة، بما هي تضييق وتقييد لها، نظرًا لأن علوم الروح تترك المُثُل الموضوعية وترتبط بكليانية تجربة العالم التي يكون الإنسان فردًا منها.

من خلال القيام بذلك، لا يمكن فصلها عن المعرفة التي يمتلكها الإنسان عن نفسه. هذه المعرفة التي لا يمكن فصلها عن التكوين[2]. فهو الذي يتيح للقدرات الذاتية التنامي أو التسامي، بما هو نمط يرتبط بالحساسية وبالرؤية الجوانية للأشياء، التي تمكّن الإنسان من فكّ قيد الموضوعية والانخراط في العالم. هذا العالم الغريب والقريب في الوقت نفسه، يرتبط به في غيريته سواء أفرادًا أو جماعات أو ثقافات، ليظهر ذلك في تجليات الروح كاللغة والعادات والتقاليد واختلاف الثقافات[3].

---

[1] Janice Trinh. Op. cit. p 7.

[2] Deniau, Guy. Op. cit. p164.

[3] الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع نفسه، ص ص 67–68.

إلا أن الميزة التي تحفظها هذه الفكرة، وتختلف فيها عن باقي الدعوات أو المحاولات لتأسيس العلوم الإنسانية بأطر علمية، هي أن الثقافة هي المجال الحافظ لكل مكتسب، ذلك أن الثقافة التي يتشكل بها المرء، وكل شيء يحصل عليه لا يستنفذ داخلها، وكأنها فقدت وظيفتها، بل إن لا شيء يختفي في حال الثقافة المكتسبة، بل كل شيء يُحفظ، على أن الثقافة فكرة **تاريخية أصيلة، وهي مهمة للفهم في إطار العلوم الإنسانية بسبب سمة الحفظ التاريخية** هذه[1]. بعدما انتهكت كطابع مميز للعلوم الإنسانية وتجرديها منها مع هيلمهولتز.

لنضيف سمة أخرى يمكن أن نلتمسها في فكرة **البيلدونغ**، هي فكرة أنطولوجية باعتبارها نمطًا في الوجود أو طريقة في العيش، عندما ربطها غادامير بدلالتها الإغريقية "**الفيزيس**" وتعني "**الطبيعة**"، لأن البيلدونغ قبل كل شيء تخص تكوين الكائن الحي بالمعنى البيولوجي، قبل أن ترحل على صعيد المفهوم إلى الكائن الثقافي، والتكوين هو "**جواني**" من حيث المسار والمصير، لأنه لا يتوقف بل يستمر باستمرارية الحياة البيولوجية للكائن[2]. بمعنى، هو الجهد الحثيث والمتواصل لترقية القوى وتنضيج الملكات المستمرة على مستوى الصورة الجسدية المرتبطة بالإدراكات والأحاسيس والتصورات[3]. وكما هو معلوم، أن القدرة

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 60.

[2] الزين محمد شوقي، الثقاف في الأزمنة العجاف...، المرجع نفسه، ص 376.

[3] نفسه، ص 369.

الاستيعابية والإدراكية للطفل والبالغ مختلفة، فتختلف المعارف والمكتسبات والإحساس الفردي نحو الأشياء والآخر وفقًا لذلك.

من خلال ما جاء، يمكن طرح سؤال فرعي داخل هذه العملية وهو: ألا تنتج علوم الروح، التي يسميها غادامير أحيانًا بـ"العلوم الأخلاقية" نوعًا من المعرفة التي تتعلق بـ "طريقة إنتاج الذات"؟

"التاكت" النفسي الذي تم تقديمه سابقًا في تعريف الحساسية هو في الواقع مسألة تكوين، لأن وعي العالم الذي يمارسه هو وعي تم تشكيله مسبقًا، أي وعي قادر على رؤية ما يتجاوز ما هو قريب ومباشر، ومنفتح على الغيرية (الآخرية) من منظور مختلف وأكثر عمومية من منظوره الخاص. من خلال توسيع آفاقنا عبر تعلم التاريخ والآداب والفن، فإن البيلدونغ تدفعنا إلى تطوير حساسيتنا، وإلى نوع من "الإحساس" بالأشياء الذي يساعدنا على فهم معناها العميق بشكل أفضل[1].

"التاكت"، كما يرى غادامير، لا يمكن اختزاله إلى مجرد شعور ضمني أو إحساس متواري يضاهي اللاشعور، إنه نمط في المعرفة يتغذى على الوظائف

[1] Janice Trinh. Op. cit. p 9.

الفكرية أو العقلية لدى الذات العارفة، وهو أيضًا نمط في الوجود يربط الذات بذاتها عبر وسائط اللغة والفهم[1].

وفي هذا الصدد، يثمن **ريتشارد رورتي** مسعى غادامير بوصفه فكرة "البيلدونغ" (أي التربية وتشكيل الذات) محل "المعرفة" كهدف للتفكير، والقول بأننا صرنا أناسًا مختلفين، ونعيد تكوين أنفسنا كلما ازدادت قراءتنا وازدادت كتابتنا. هو طريقة دراماتيكية للقول إن الجمل التي تصدق علينا بفضل هذه النشاطات هي أكثر أهمية بالنسبة لنا وذات قيمة جوهرية من الأشياء أو الأحداث التي تغير أشكالنا بطرق أقل روحانية[2].

هكذا، إذا يمكننا القول أن العلوم الإنسانية استطاعت أن تجد لنفسها قاعدة لخبرتها النظرية والعملية في مفهوم "التكوين والتشكيل"، تبتغي حقًا حقائق ليست بقواعد وضعية تملى عليها من الخارج، وإنما "تشكل" وقائعها في ذاتها، معرفة خاصة ونسبية، لا تدعي الحصانة العلمية أو الوثوقية الساذجة. وحتى داخل العلوم الطبيعية، باعتبار المعرفة العلمية بما هي "تاريخ أخطاء"، كما عبّر عنها غاستون باشلار[3].

---

[1] الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع نفسه، ص 68.

[2] ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان، 2009، ص 471–472.

[3] الزين محمد شوقي، المرجع نفسه، ص 69.

في هذا التقليد، لا يستعيد الحس فقط كرامته الوجودية من جميع مظاهره (الحواس الخمس، الخيال، خصوصية الوضعية الملموسة الخاصة)، بل يُعاد التفكير فيه كمكان للتعبير الأولى عن المعنى (بدلاً من الحقيقة)، أو المكان الذي يثبت فيه، لتكون هذه الحساسية لما لا يُعطي لنا كموضوع حسي هي تحديدًا المكان الذي تريد الفلسفة التأويلية أن تقيم بالقرب عنه بالقرب منه.

ليذكرنا غادامير أنه سيتم تبنيه من قبل الإنسانيين في عصر النهضة الإيطالية وبشكل خاص من قبل **بوليتان**، بعد أن مر عبر شيشرون وغيرهم من اللاتينيين، وسوف نراه في باسكال، فيكو، غوتة، شيلر، وسوف يعود إلى المقدمة في القرن التاسع عشر مع شلايرماخر، دلتاي، فرويد، نيتشه[1].

ليضيف قاعدة ثانية، هي كذلك تدعم العلوم الإنسانية وتساعدها على التخلص من عقدة النقص إزاء العلوم الطبيعية، وهي **الحس المشترك**.

ثانيا: الحس المشترك: Sensus communis

العودة إلى التراث الإنسانوي والحديث عن مفاهيم تتصل بنمط المعرفة الذي توفره العلوم الإنسانية، كمفهوم أهمل من قبل مفكري عصر الأنوار، ليعيد غادامير الاعتبار له ووضعه في صلب النماذج الإنسانية المؤسسة.

[1] Anne-Marie Roviello, Horizons de l'herméneutique, op.cit. p 18.

ردٌّ يبدأه غادامير من كتاب فيكو **دراسة مناهج عصرنا** كنقطة انطلاقة، إذ يعرفه فيكو بـ "الحس المشترك" أو "الحس السليم". هو "حكم دون تفكير يحس به بشكل مشترك من قبل جميع أفراد النظام، أو الشعب، أو الأمة، أو الجنس البشري بأسره"، وكذلك هو "الحكم البشري الذي يتسم بالطبيعة غير المؤكدة ليصبح أكيدًا ومحدودًا من خلال الحس السليم للبشر، فيما يتعلق بالحاجات أو المنافع الإنسانية وهما المصدران للقانون الطبيعي للبشر".[1]

وفي هذا السياق، يؤكد غادامير على احتكام فيكو إلى الحس المشترك كطابع خاص ضمن التراث الإنسان ;ي، واستمداد نسغه الاحتمالي (المحتملة) لا الحقيقي، ليعرفه: "الحس المشترك لا يعني بوضوح الملكات العامة لدى البشرية جمعاء وحسب، بل يعني الحس الذي يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع".[2]

وطبقًا لفيكو، فإنما يمنح الإرادة الإنسانية توجهها ليس الكلية التجريدية للعقل، وإنما الكلية العينية التي تمثلها مقومات مشتركة لجماعة من الناس. ولهذا السبب، يشتغل عليه فيكو غريزيًا وبصورة مرتجلة لتطوير هذا الحس بما هو مقنع، وعليه لا يمكن أن يحل محل العلم[3].

---

[1] Janice Trinh. Ibid.

[2] هامش: غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 71.

[3] المصدر نفسه.

ولتثمين هذه الدعوة إلى الحس المشترك، يعزز غادامير مطلبه بربطه (الحس المشترك) بمفهوم **الفرونيسيس** phronésis الأرسطي، الذي يعده غالبًا **المعرفة العملية** التي توجه نحو المواقف الملموسة، لأن البشر يستخدمون الحس المشترك لتقرير ما يجب فعله ولتبرير أفعالهم في مواقف معينة[1].

لهذا، نظر غادامير إلى المعرفة العملية، الحكمة العملية، كما ضرب آخر من المعرفة، وتميزها عن المعرفة النظرية، وتوجهها نحو الموقف الملموس، وما يدعم بجلاء فكرة فيكو أن هذا النوع من المعرفة يقع خارج التصور العقلي في المعرفة[2].

ضف أن أرسطو، حسب غادامير، سيذهب إلى أكثر من ذلك. فالأمر لم يقتصر على التمييز، بل يطالب بإدراك الموقف العيني وضبطه أخلاقيًا، ويتطلب تصنيف ذلك حسب ما هو **معطى كلي**، أي الغاية التي تدفع بالمرء إلى تمخيض الشيء في إثباته والتأكيد على صحته، ليصبح هذا الإدراك سلفًا، حسب غادامير، توجّهًا للإرادة، أي للوجود الأخلاقي (hexis) وهو ما دعاه أرسطو، حسب غادامير، إلى "أن يعد الحكمة العملية" "فضيلة عقلية"، لا "قدرة عقلية"، وإنما هي تحديد للوجود الأخلاقي الذي لا يمكن أن يوجد دون إلزامية وجود كلية لـ "الفضائل الأخلاقية".[3]

---

[1] Janice Trinh. Ibid.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 42.

[3] المصدر نفسه.

المبادئ الأخلاقية تغدو على هذا النحو معايير غير قابلة لأن تصبح موضوعًا لمعرفة دقيقة، بل تُعطى في المقام الأول كصور موجهة، وكإرادة أو دفعة محركة بواسطة تلك الصور، ومن ثَمّ إن Bild الخاص بالعقل العملي هو صورة موجهة وليست موضوعًا للتأمل، حتى وإن كانت تأملاً مستمرًا، إنها تجذب وتلزم في آنٍ معًا. فالـBild هو تقاطع بين الالتزام والرغبة[1]، الذي نمارسه ويمارس علينا داخل الجماعة، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة وتقديم الكل على الجزء، يجعل الحس المشترك سمة إنسانية لا يمكن التفكير فيها بأدوات منهجية علمية.

في نفس المقام تعد الجماعة الإنسانية جماعة حسّاسة قبل أن تكون جماعة حقيقية، وفي هذا التوتر، بينما يظهر في الشعور وبينما هو مجرد فكرة أو مثل أعلى، بعض الفلاسفة الأنغلوسكسونيين لا يترددون في الحديث عن **القلب** للإشارة إلى هذه الحساسية تجاه غير المادّي، التي هي الإنسانية كجماعة من البشر، ولا يمكن لفكرة أو مثل الإنسانية أن يظهر إلا من خلال حسّ، **حسّ مشترك بالتحديد**[2].

الراجح إذاً أن العلوم الإنسانية تكشف عن مضامينها بواسطة مفاهيم التشكيل والحس المشترك، وتتجلى في علوم متنوعة تنوع الظاهرة الإنسانية، كـ: التاريخ، وعلم السياسة والأخلاق، وعلم الاجتماع...، التي تحركها **الحكمة العملية**، ضف إلى ذلك المبادئ المتبقية والتي نحن بصدد التطرق إليها.

[1] Anne-Marie Roviello, Horizons de l'herméneutique, op.cit. p23 .
[2] Ibid. p 25.

ثالثًا: ملكة الحكم Faculté de juger

يرتبط مفهوم ملكة الحكم بمفهوم الحس المشترك بعد التطور الذي شهده هذا الأخير في القرن الثامن عشر بألمانيا، إذ يميز الحكم قطعًا: "الحس السليم" أو ما يسمى أحيانًا "الفهم المشترك"، وأبسط استظهار له يظهر في الفرق بين المجنون والعاقل، هو أن الأول يفتقر إلى ملكة الحكم، وعجزه عن التصنيف بصورة صحيحة، وتطبيق ما تعلمه[1].

وهو كذلك لم تعتبره فلسفة الأنوار الألمانية من بين القوى العليا للعقل، بل أدرجته ضمن قوة المعرفة الدنيا. وبهذا يستقي غادامير من التراث المدرسي في تعريف **باومغارتن** بما يقدم علم الجمال، أن الحكم "إنما هو الفردي المحسوس، الشيء الفريد وما يُحكم عليه في الشيء الفردي إنما هو كماله أو نقصه [...] وبهذا التعريف لا يعني في نظر غادامير تصورًا جاهزًا عن الشيء كما هو معطى، بل يعني "إدراك الفرد المحسوس في ذاته بقدر ما يعرض انسجام المتعدد مع الواحد".[2]

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 83.

[2] نفسه، ص 84.

وهو ما يعرف عند كانت بالحكم التأملي: الذي يعرفه في كتابه نقد ملكة الحكم: "إن ملكة الحكم هي مجرد ملكة للتأمل في تمثل المعطى وفق مبدأ معين، لتوليد مفهوم يصير بالتالي ممكنًا".[1]

إلا أن التناول الغادميري للرؤية الكانطية كان من منظور نقدي، فهو يشكك بحق في التمييز الحاد بين الحكم التقريري كما يعرّفه كانط "ملكة الحكم لتحديد مفهوم ضمني من خلال تمثل تجريبي لمعطى"، لصالح الحكم التأملي كما وضحنا سابقًا[2]، ليعرض رؤية فيكو، أو شافتسبري Shaftesbury أن المعنى المشترك ليس بالنسبة لهم قدرة شكلية، وهو بالتأكيد ليس كذلك بالنسبة لكانط أيضًا، لكنه يُفهم دائمًا بالفعل جوهراً من الأحكام والقواعد التي تحدد مضمونه[3].

مقراً بذلك، غادامير أن الحس المشترك يظهر أساسًا في عملية تكوين أحكام بصدد الصواب والخطأ، وبناءً على ذلك فإن الكلية التي تُعزى لملكة الحكم هي كلية مشتركة، مثل ما سماه كانط، ليصبح الحكم عنده ليس بقدر ما هي مطلب ضروري يجب وجوده عند الجميع، لأن كل شخص لديه حس مشترك، وبالتالي لديه حكم يمكن أن يكون قابلا للمشاركة إذا أبدى حسًا بالجماعة للصالح

---

[1] كانط، إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة، منشورات الجمل، ط1، الإمارات – لبنان، 2009، ص 42.

[2] نفسه.

[3] Anne-Marie Roviello, Horizons de l’herméneutique, op.cit. p28 .

العام[1].

وفي هذا الصدد تقارن آن–ماري روفييللو بين كانط وغادامير في قابلية الحكم للتواصل، لتؤكد أن هذه القابلية ليست مجرد خاصية نفسية أو اجتماعية للحكم، بل هي شرط تأسيسي لكون البشر جماعة إنسانية، وفق الطابع القابل للتعميم. فالقابلية للتواصل ليست مجرد واقع من وقائع الحكم، بل هي أشبه بإعادة تملك ذاتي لعقد أصلي به، ومن خلاله تأسست الإنسانية بوصفها جماعة إنسانية. إذ إن كانط يحتفظ بفكرة العقد الاجتماعي، لكن لا بوصفه عقدًا تاريخيًا أو اتفاقًا فعليًا، بل بوصفه افتراضًا ترانسندنتاليًا لإمكان التواصل، مسقِطًا عنها طابعها الاعتباطي أو الاصطلاحي، ليجعلها على العكس مصدراً لإلزام يتجاوز البشر بوصفهم كائنات تجريبية، حتى وإن كان الإنسان هو واضع أو صانع هذا الإلزام، فهي في آن واحد افتراض مسبق وواجب إعادة تأسيسها على الدوام[2].

وكذلك هو الأمر عند غادامير الذي أعاد تأويل هذه الفكرة ضمن الهرمينوطيقا، متخذًا الحوار كبنية أساسية للفهم الإنساني، بل وكشرط أنطولوجي للفهم وعملية لا تنتهي من إعادة تأسيس المشترك بين البشر، في مثال التجربة الجمالية التي تعزز أطروحة أولوية الحس المشترك على المعرفة المفهومية،

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، ص 85.

[2] Anne-Marie Roviello, ibid.

وأولوية التواصل الجمالي على الإجماع النظري. فإن الحس المشترك الكانطي يندرج انسجامًا تامًا ضمن هذه التجربة الفكرية الهرمينوطيقية[1].

نخلص إلى أن التقليد الإنساني لا يختزل الحكم في استخدام القواعد المنهجية، ولا في القدرة على تضمين الخاص تحت العام، بل هو في المقام الأول إحساس أخلاقي يعبر عن مثالية الحكمة ويتجلى في الشخص الذي يعرف كيف يقدر الأشياء، قدرة تحققها له التعاليم والحقائق المستخلصة من التاريخ والفلسفة والأدب تدفع به (الإنسان) إلى حكمه.[2]

رابعًا: الذوق Gusto :

يعود كذلك غادامير بالذوق إلى التاريخ المديد لهذه الفكرة قبل أن تكون الأساس في كتاب كانط نقد ملكة الحكم، على أن هذا "المفهوم كان في الأصل فكرة أخلاقية أكثر منها جمالية[3]." إذ كان للذوق ادّعاء بالموضوعية، لأنه كان يعترف به كشيء مشترك عالميًا حتى مجيء كانط وخلفائه، خاصة شيللر، فهو يعطيه معنى ذاتيا جماليا[4].

[1] Ibid.
[2] Janice Trinh. Op. cit. p 10.

[3] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 89.

[4] Janice Trinh, ibid.

يستنطق غادامير، بالثاسار غراسيان Baltasar Gracián على أعتاب التاريخ الذي يرى في الذوق "إضفاء للروحانية على الحيوانية" ويحقق توازنًا بين الغريزة الحسية والحرية العقلية. وهو يشير إلى أنه ليس ثمة "تثقيف" Kultura للعقل فقط، وإنما "للذوق" أيضًا، ومما لا شك فيه أن دلالة الذوق تحمل نمطًا معرفيًا، وعلامة الذوق السليم هي أن يكون قادرًا على البقاء على مبعدة منا ومن خياراتنا الشخصية، وهكذا كان الذوق في جوهره، ليس أمرًا شخصيًا، وإنما ظاهرة اجتماعية[1].

وعليه، لا يختزل الحكم إلى استخدام القواعد المنهجية، ولا في القدرة على تضمين الخاص تحت العام، بل هو في المقام الأول إحساس أخلاقي يعبر عن مثالية الحكمة ويتجلى في الشخص الذي يعرف كيف يقدر الأشياء[2].

يؤكد غادامير على كانط في قوله: "إن الذوق يمكن أن يكون ثمة رفض وليس مجادلة" ليس فقط بسبب عدم وجود معايير تصورية كلية يجب أن يقبلها كل فرد، بل يجب أن يكون للمرء ذوقًا، لذلك كان الذوق شبيهًا بحاسة، يعمل دون معرفة الأسباب، ولذلك في تسجيل الذوق رد فعل سلبي أوإيجابي اتجاه شيء ما، هو أمر راجع للذوق ذاته، فوثوقية الذوق مؤَمّنة من فقدان الذوق[3].

---

[1] غادامير (هـ، ج)، المصدر نفسه، ص 90.

[2] Janice Trinh, ibid.

[3] غادامير، المصدر نفسه، ص 91.

يسجل غادامير في هذه النقطة إخفاقًا إلى حد ما في إدراك العنصر المعياري المثالي لمفهوم الذوق إلى كانط، إذ يقول: "إذ ما زلنا متأثرين بالنقاش التأملي النسبي في مسألة اختلاف الأذواق، ولكن قبل كل شيء نحن متأثرون بكانط في الفلسفة الأخلاقية التي خلصت فلسفة الأخلاق من علم الجمال والشعور كليهما[1]."

مشددًا على خطورة كتاب كانط نقد ملكة الحكم على الإنسانية بعدما أكسب علم الجمال أساسًا متعاليًا، وقد يكون من الصعب فهم هذا، حيث نعتبر الحكم والذوق ظواهر ذاتية لا علاقة لها بالعلم، لهذا اعتبر غادامير هذا ضررا للعلوم الإنسانية، والتي تم فصلها بعد ذلك عن أرضها الأصلية وهي الإنسانية، وبالتالي ادعائها بالحقيقة، من خلال وضع كانط لأسس جمالية جعلتها في الوقت نفسه مجالًا مستقلًا مفصولًا عن العالم الحقيقي، الذي يعتبر من اختصاص العلوم الدقيقة، وعليه يمكن القول أن كانط المفاهيم الإنسانية للحكم والذوق شوهت[2].

أخيرًا، نخلص إلى أن غادامير في عنايته باختيار قواعد من الإرث الإنساني، تمثل الأساس الفلسفي الذي يجعل من العلوم الإنسانية إنسانية، حيث لمسنا من خلال الوعي المتعلم من خلال التأويل أنه وعي جيد التكوين، يظهر

---

[1] المصدر نفسه، ص 96.

[2] Janice Trinh, op.cit. p 11.

قدرته على الحكم على ما هو ملائم أو غير ملائم. هذا الأخير الذي يتطلب نوعًا من الذوق يفهم في سياق أخلاقي وليس جمالي، ويقترب من الفطرة السليمة أو الحس المشترك.

المبحث الثالث

العلوم الإنسانية، من النظر إلى الممارسة.

بعد إرساء شرائط العلوم الإنسانية، والتأكيد على النزوع الإنساني لبلوغ الحقيقة، وتحييدها عن التقليد المنهجي الذي مثّل روح العصر الحديث وفرضته العلوم الطبيعية كوسيلة وحيدة لها، يؤكّد غادامير أنّ الإشكالية ليست أبدًا في المنهج، بل في أهداف المعرفة والحقيقة الخاصة والمميّزة لهذه العلوم؛ لأنّ المنهج لا يعني ضمان الحقيقة، بل يمثّل حدودها وحدود الذات. يُضاف إلى ذلك أنّ مشكلات وموضوعات هذه العلوم توجد خارج مجال الإمكان العلمي، الذي لا يسمح بكليانية التجربة الإنسانية، وتضمحلّ فيه أبعاد الكينونة.

كما رأينا سابقًا، نجد أنّ هيدغر وغادامير تتغيّر معهما الهرمينوطيقا مرة أخرى بشكل عميق، وتحديدًا فيما يتعلّق بدلتاي؛ إذ لم تعد الهرمينوطيقا نظرية معرفية، بل أصبحت علم الوجود أو نظرية الوجود، وفقًا لهيدغر. فالنصوص الأثرية، الثقافة... وما إلى ذلك، لا تحدّد سوى أشكال من هرمينوطيقا أكثر جوهرية تحدّد طريقة وجود البشر؛ فالإنسان هو الكائن المتناقض الذي يكمن وجوده في حقيقة أنّه يفسّر نفسه. بذلك يصبح الفهم، مع هيدغر، "طريقة من الوجود"، بينما هو عند دلتاي "طريقة من المعرفة"[1].

بين هذا وذاك، فإنّ السؤال لا يختفي من أفق هرمينوطيقا غادامير، وانطلاقًا من علم الوجود لهيدغر يعود إلى مشكلة منهج العلوم الإنسانية التي طرحها دلتاي، ليختلف رهان غادامير عن رهان هيدغر، إذ يتعلّق الأمر بالنسبة له

[1] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p 27.

بتأصيل العلوم الإنسانية في تجربة أكثر جوهرية لوجود الذات في العالم. فما يهمه هو تأويل الأساس الأنطولوجي الذي تتأصّل فيه العلوم الإنسانية.[1]

التجربة المحددة بالمعنى المنهجي هي التي يرفضها غادامير، ويرجع ذلك إلى أن حتى الفلسفة، حينما بدت كأنها تقتصر على تأسيس وتبرير علوم التجربة وأسسها الرياضية، فصارت بعدما كانت "**خادمة للاهوت**"، أضحت الآن "**خادمة للعلوم**"، ووضِعت في خدمة ما يُطلق عليه اسم "**نظرية المعرفة**"، مثنيًا على كانط لكونه صاحب الفضل في إعادة تقديم الفلسفة بعد إظهار أن ادعاء العالمية للعلم له حدود، وأن الحرية البشرية لا يمكن أن تكون حقيقة تجريبية بالمعنى الذي تُفهم به في علوم التجربة[2].

لأجل ذلك، يطالب غادامير، بتحرير العلوم الإنسانية من الاعتماد المباشر على المثل المنهجية للعلوم الطبيعية، من أجل إرجاعها إلى مثل أعلى آخر، لا يمكن قياسه باليقين الذي يمكن التحكم فيه، لأن العلوم الإنسانية تتناول شيئًا مختلفًا تمامًا من الوضوح والفهم، من خلال ربطها وإدخال مفهوم "**القيم**" عليها. هذه الأخيرة ومجالاتها هي التي يجب أن نتوجه إليها، والتي تمتلك جودة المعيارية، ولا يمكن فهمها من خلال المفهوم المنهجي للبحث "الذي يمتنع..." معتبرًا غادامير أن هذا ليس بالشيء الجديد، بل العكس، إنه ظهور **روح علمية**

[1] Op.cit. p 27.
[2] Gadamer, Hans-Georg, L'herméneutique en rétrospective, op.cit. p 272.

جديدة، وروح بحث وقياس جديدة، هي التي ولدت العصر الحديث تحت رعاية العلم الحديث[1].

يسعى غادامير إلى توسيع مسألة الهرمينوطيقا إلى ما وراء مجال العلم، وإدماجه للتجربة الجمالية والتجربة التاريخية إلى جانب عالمية اللغة، إذ يؤسس، على هذه الأخيرة، فلسفته الهرمينوطيقية التي تنادي **بالعملية**[2]، إذ من خلال التركيز على البعد الكوني والأنطولوجي لعلم التأويل، يدافع غادامير عن فكرة أن العلوم الإنسانية ليست مضطرة للاقتصار على التفكير في شروط إمكان المعرفة العلمية فقط، بل يمكنها أيضًا أن تعرف الأشياء ذاتها، أي العالم الواقعي الذي لا يقتصر على علوم الطبيعة.[3]

مؤكدًا غادامير، من قبله، أنه لا ينتقد المنهج في حدّ ذاته، بل ينتقد ادعاءه بالتأسيس. فكل علم موضوعي، بالنسبة له، عن الإنسان منخرط في علاقة هيرمينوطيقية بالتجربة التي هي مؤسسة، لتغدو الهرمينوطيقا، بهذا "**فلسفة عملية**"، بدلًا من أن تكون منهجًا للعلوم، فهي في المقام الأول ممارسة للحياة اليومية، تنفذ في التواصل والحوار[4].

[1] Op.cit. p 272.
[2] Op.cit. p 273.
[3] Janice Trinh, Les sciences humaines et sociales chez Gadamer, op.cit. p 3.
[4] Vultur Loana, op.cit. p 29.

هنا نجد الهيرمينوطيقا تعمل، وفقًا لغادامير، على إظهار وتحديث ما في هذه الإمكانية المتعلقة بـ**التجربة الكليانية**، وتصويب الخطاب الفلسفي نحو **العقل العملي** ودمج المقولات ضمن **الصيرورة التاريخية**.

لقد استخدم غادامير كلمة "**ممارسة**" بمعنى أوسع، لأنه "يشمل كل أسئلتنا العملية، كل السلوك البشري والأفعال، الطريقة العامة التي ينظم بها الإنسان وجوده في هذا العالم، باختصار: طريقة وجودنا""[1]، مثل التمثلات الدينية، والنظم القانونية، ونظم الأخلاق، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، أي كل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تحاول ضبط السلوك الإنساني وتدركه في مختلف تجلياته.

لكن قبل أن نسترسل في العلوم التي لها علاقة وطيدة بالسؤال الهيرمينوطيقي، نبدأ بالسؤال الأساسي هنا: ما هي الفلسفة العملية عند غادامير؟ وكيف سينتقل غادامير

بالتأويل من باب النظر إلى باب العمل، أي من التأويل النظري إلى التطبيق العملي. وكما نعلم، فإن مشكلة التطبيق تُعدّ مسألة هيرمينوطيقية فلسفية بامتياز لدى غادامير في مجال العلوم الإنسانية. فما سبب ذلك؟

[1] Ibid.

ينطلق غادامير من **أرسطو**، الذي خصّه بمبحث في كتابه "الحقيقة والمنهج" للحديث عن "**راهنية أرسطو التأويلية**"، مبرزًا تقاربًا وثيقًا بين تصور الفلسفة كهيرمينوطيقا، والتصور الأرسطي للمعرفة العملية المغايرة للمعرفة النظرية، مع أن غادامير، في ملاحظاته التمهيدية الخاصة بمشكلة العلوم الإنسانية، لم يُعنَ بالمشكلة التأويلية ولا ببعدها التاريخي، لكنه عُنِيَ بالتقييم الصائب الذي يتعيّن على العقل أن يلعبه في الفعل الأخلاقي. وبالتحديد، فإن عناية أرسطو بالعقل والمعرفة لم تجعلهما بوصفهما منفصلين عن الكائن الذي هو صيرورة، بل بوصفهما متّحديْن به ومحدِّدَيْن له.[1]

كنا قد أشرنا إلى ربط غادامير المعرفة العملية بفضيلة **الفرونيسيس phronèsis** الموصوفة في الكتاب السادس من "**الأخلاق النيقوماخية**"، مستخلصًا من تحديد أرسطو للفرونيسيس سمات المعرفة العملية التي يرى فيها أنها تقابل بدقة سمات الفهم التأويلي:

1. ارتباطها الوثيق بالوضعية الملموسة للذات العارفة.
2. استحالة تعلّمها بالتعليم، ومن ثم استحالة نسيانها.
3. قدرتها على تحقيق تركيب بين معرفة الغايات ومعرفة الوسائل.
4. افتراضها لنوع معين من الخبرة.

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 423.

وبناءً على ذلك، إذ لخّصنا الوصف الأرسطي للظاهرة الأخلاقية، وخاصة فضيلة المعرفة الأخلاقية (أي الفرونيسيس)، فإن التحليل الأرسطي يتبدّى، في الحقيقة، نموذجًا للمشاكل التي يطرحها العمل التأويلي[1].

يتمثل هدف غادامير في العودة إلى أخلاقيات أرسطو في عدم الوقوع في مناهج العلم الحديث التشييئية، ذلك أن المعرفة الأخلاقية ليست معرفة موضوعية، بمعنى أن العارف لا يقف في مواجهة حالة معيّنة يلاحظها فقط، وإنما هو في مواجهة مباشرة مع ما يراه، وهذا الأمر يتعيّن عليه فعله.[2]

مقيمًا أرسطو تمييزًا واضحًا بين **المعرفة الأخلاقية** للفرونيسيس **والمعرفة النظرية** للإبستيمي (épistémè)، خاصة إذا استحضرنا العلم اليوناني كما يتمثّل في النموذج الرياضي، ما جعل العلوم الإنسانية أقرب إلى "المعرفة الخلقية"، موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه، كونه كائنًا فاعلًا، لا يسعى إلى تأسيس معرفة عمّا هو موجود، بل بالأحرى نجده يهتم بالشيء الذي لا يظل دائمًا هو نفسه، وإنما يمكن أن يكون مختلفًا. يكتشف الكائن الفاعل، في هذا الصدد، الهدف الذي من أجله يمارس هذا الفعل، فالغرض من معرفته هو أن تحكم فعله[3].

---

[1] Berti Enrico, La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, Revue de Métaphysique et de Morale, 95e Année, No. 2, INTERPRÉTATIONS DE PHILOSOPHIE ANTIQUE (Avril-Juin 1990), pp. 249-266 (18 pages), Published By: Presses Universitaires de France, https://www.jstor.org/stable/i40040310, p 251.

[2] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه، ص 426.

[3] نفسه.

غالبًا ما نعتبرُ جيّدًا (خيرًا) في المجال النظري، شيئًا ما يكون مختلفًا تمامًا عن الشيء الصحيح الذي يجب فعله، والذي تهدف إليه العقلانية العلمية للإنسان، ليستخدم غادامير مفهوم **الفهم العملي** لتحديد أسلوب العلم، وتأكيده على حرية الفرد في عملية اتخاذ القرار في المواقف الملموسة.[1] ونجدُه في هذا الصدد، من خلال كتابه الصادر عام 1989 المعنون "**أوروبا إرثًا**" L'héritage de l'Europe، خصوصًا فيما يتعلق بنص "**الأسس الأنثروبولوجية للحرية الإنسانية**"، يتحدث غادامير عن أن ما يميز العالم البشري عن عالم الحيوان يستهدف مفهوم الاختيار والانتباه، لأنها تُظهر ما يميز الإنسان عن الحيوان وقدرته على اختيار الخير والحق والعدالة[2].

في عصرنا نجد أنه جرت العادة على تأطير وتوجيه الفرونيسيس بواسطة العلم، أي تم تقليصه إلى استخدام وسائل معينة مع تعليق السؤال عن الغايات، وهو ما يرفضه غادامير تمامًا، ويجادل بأن النشاط العلمي يجب أن يُضبط بواسطة الفرونيسيس، حيث يتم إدخاله في الحياة الجيدة (الخيّرة) للمجتمع، وذلك لأن السؤال عن الغايات يُثار فيه. فالعقل العملي هو الذي يحافظ على جميع المجتمعات البشرية، من خلال اكتشاف الظروف التي يمكن للبشر العيش فيها،

---

[1] JEFF POLET, Taking the Old Gods with Us: Gadamer and the Role of Verstehen In the Human Sciences, op.cit, p 180.

[2] Janice Trinh. La philosophie de la culture de Gadamer : son actualité dans un monde désorienté, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat, (Ph. D) en philosophie, Directeur de recherche, Jean Grondin, Université de Montréal, Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences, Janvier 2024, p 12. La philosophie de la culture de Gadamer : son actualité dans un monde désorienté

وتوفير التوجيه للنشاط الاجتماعي المسؤول، بما أن الفلسفة العملية تتضمن تحويل الكوني إلى ملموس، من خلال الوساطة بين الخير والفعل البشري، فإنها تفرض أن الأشخاص قد تم تشكيلهم بالفعل بواسطة الأفكار المعيارية التي نشؤوا فيها، والتي تكون في أساس النظام الاجتماعي[1].

وفي هذا السياق كذلك نجد تلميذ غادامير راينهولد بولنر Reinhold Pollner يرى بأن الفرونيسيس التي تحدث عنها أرسطو، بما هي معرفة بالوسائل أكثر من الغايات، هي الشكل الوحيد للمعرفة المرتبطة جوهريًا بالبراكسيس الذي يتعلق دوما بالوسائل، وبالتالي فإنها الشكل الأصيل، الوحيد، **للعقلانية العملية**. يقول بولنر: "الفرونيسيس تعني العقل الذي يتحقق في الممارسة، والذي يقوم بدور الوسيط بين الطابع الكوني لتوجه الفعل نحو الغاية، وتعدد الحالات في الأوضاع المتغيرة[2]."

إذا ما رجعنا بالبحث عن التعبيرات البشرية، سواء اتخذت شكل أعمال فنية أو أدبية، نصوص، مؤسسات، عادات أو أعراف، لا تقتصر على لحظة ظهورها الأولية، بل تستمر عبر المجتمعات التي تتبناها، تحييها، تمارسها، تؤوّلها وتعدّلها، وكما أن التعبير اللغوي أو الفني لا يختصر في وظيفته العابرة، فإن تأثيرات الأفعال المشتركة والرموز تتجاوز **الأفعال التواصلية** التي حملتها.

وهنا تتجلى النشاطات الإنسانية التي حددها أرسطو في صورتين: فمن جهة، التعبيرات التي تنتمي إلى **الممارسة** praxis، وهي رؤية للمعنى تسعى إلى

[1] JEFF POLET, ibid.
[2] Berti Enrico, La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, op.cit. p 253.

تحقيق أثر محدد، تخاطب جمهورها الأول بهدف إحداث تأثير معين، يتجاوز هذا الجمهور. ومن جهة أخرى، تنتمي إلى الإنتاج poésis، حيث تُنتج أشكالا تستمر بعد الفعل الذي أوجدها، فتتحول الأفعال إلى أشياء، إلى رواسب تنتظر إعادة تفعيلها. لذا فإن عالم التعبيرات يتطلب تحليلا مزدوجا: من حيث كونه أفعالا بالمعنى البراغماتي، ومن حيث كونه أعمالا بالمعنى الشعري[1].

وهذا ما توضحه هذه الدراسة التأويلية المركزة على البراكسيس في الحقيقة والمنهج، بحيث تشكل أساس الفلسفة العملية لغادامير، التي تهدف إلى إعادة تأهيل استخدام **العقل العملي لدى المواطن**. هذا التأهيل يشغل مكانة مركزية في تفكيره حول مجتمع الخبراء الذي يدفع الأفراد إلى الانسحاب من القرارات الجماعية.

لأنه، لرؤية ما هو معقول وما يجب فعله بعدل في موقف ملموس، يجب أن يُؤوَّل؛ فالفهم الصحيح للوضع المعطى، وما يترتب عنه من التزامات، لا يتحقق من خلال تعلم وحفظ قواعد عامة عن الخير والشر، بل يتطلب تنمية الأحكام والحكمة لدى الأفراد.[2] وهذا ما شهدناه مع غادامير في مفهوم الذوق، والعمل على صقله ليتصل بالفهم والعمل الرشيد إزاء الموقف الذي يكون المرء حياله.

ضف إلى ذلك أن الممارسة الحقيقية تتطلب ترتيب المعرفة في نظام الغايات، وليس مجرد نشاط إجرائي بسيط من خلال الإشارة إلى الحوكمة الدائمة

[1] Denis Thouard, philosophie des sciences de l’esprit, op.cit. p 13.
[2] Janice Trinh. Op. cit. p 14.

للنفس؛ إذ لا تهتم فقط بالتحقيق بواسطة الوسائل الصحيحة، بل بالغايات الصحيحة التي توجهها، أيضًا. لذلك يجب أن توفر مبررًا لهذه الغايات، لا يلتزم بشكل أعمى بالأشكال التقليدية أو التفضيلات العاطفية.[1]

يقول غادامير في هذا الصدد: "من جهة، يتوافق هذا التفكير العملي مع فكرة **ماكس فيبر** في إيجاد الوسائل الصحيحة لتحقيق الغايات، ولكن من جهة أخرى، يجب أن يوضح الغاية نفسها ولماذا يجب علينا تفضيل شيء على آخر. وبقدر ما نفعل ذلك، فإننا لا نكون غافلين عن الإرشادات، بل نحن نحاول الأفضل الجيد في قراراتنا، وهذا دائمًا شيء ملموس جدًا، وليس مجرد طاعة عمياء لإرشادات المجتمع.

قد يكون من الجيد والأخلاقي، وحتى مبررًا سياسيًا، أن نتجاوز إرشادات التقليد.[2] وهو ما يحيلنا، وما يرتبط في الآن نفسه، بعلوم مشتركة مع الفلسفة العملية، أو لنقل لا يمكن أن تتحقق إلا معها وبها، مثل **علم الاجتماع وعلم السياسة.**

ويظهر كذلك كيف حافظت هذه العلوم الاجتماعية، على مدار القرن العشرين، وحتى يومنا هذا، على روابط مهمة (ومتضاربة أحيانًا) مع التساؤل الهرمينوطيقي؛ روابط ليست بالعرضية، بل ترجع إلى حقيقة أن العلوم الاجتماعية، بسبب موضوعها، لا يمكنها الهروب من أخذ التساؤل الهرمينوطيقي

[1] JEFF POLET. Op. cit. p 9.
[2] Ibid.

المعاصر بعين الاعتبار، أي بالهرمينوطيقا الفلسفية، التي يمكن القول إن جميعها، وبأشكال مختلفة وفي أوقات مختلفة، عرفت تحولًا هرمينوطيقيًا.[1]

1. علم السياسة، تجربة التروّي الذاتي.

يتبدى من طرح علم السياسة كأولى العلوم غاية، بأن غادامير سيكون أرسطيًا أكثر من أرسطو نفسه، إنه أرسطي مفرطٌ في أرسطيته، لأنه أتى بمشروعه الكامل: الهرمينوطيقة الفلسفية، لأجل تشريع للفلسفة العملية ممثلاً في السياسة، وهذا نابع من نزعته المحافظاتية اتجاه ما يُسمّى بالتراث (التقاليد)، وهو هنا عمليّ أيضًا في هذه الاستعارة (الفلسفة العملية) من أرسطو.

وقبل أن نفصل في الطرح، يلزم طرح سؤال يكون بمثابة الخط الهادي لمعالجتنا لعلم السياسة، وهو: هل البراكسيس، لا سيما في شكله الأعلى، أي **الفعل السياسي** (السياسة)، يدخل في أشكال "**خارج المنهج**" للحقيقة؟ وما المساهمة التي قدمتها هيرمينوطيقا غادامير لتحرير البراكسيس من سوء الفهم المنهجي الذي سيطر على جزء كبير من العلم السياسي الحديث؟[2]

ينبغي التأكيد على أن الفلسفة العملية عند أرسطو ليست محصورة في الأخلاق الفردية، بل تمتد بالضرورة إلى السياسة. فالعلم الذي يدرس الخير

[1] Vultur Loana, op .cit. p 153.
[2] Janice Trinh, op .cit. p 17.

الأسمى للإنسان، عنده، هو **علم** السياسة politiké episteme؛ لأن الإنسان لا يبلغ سعادته خارج الجماعة السياسية، ولهذا يعلن في بداية "**الأخلاق النيقوماخية**" أن "**العلم السياسي هو العلم المعماري**" architektoniké episteme، أي العلم الذي يحدد الغايات العليا لبقية العلوم والأفعال[1].

وعليه، فالسّياسة بهذا المعنى، ليست فرعًا مستقلًا عن الفلسفة العملية، بل هي اكتمالها وذروتها، ومن هنا فإن ما نجده عند أرسطو هو جمع وثيق بين الأخلاق والسياسة؛ فالأولى تهيّئ الفرد ليكون مواطنًا صالحًا، والثانية تنظم حياة المدينة لكي تتيح للأفراد بلوغ فضائلهم وتحقيق سعادتهم[2].

عندما وجّه، غادامير، انتقاده لديلتاي، فيما يخص طبيعة التجربة، لاعتماده على منهج تاريخي بحت، وأنها (التجربة) فقط وسيلة لفهم الفردية، متجاهلًا مسألة الحقيقة، وإعفاء المؤوِّل من التحدي الذي تمثله هذه الادعاءات، يذهب غادامير إلى رفع التحدي أمام هذه الادعاءات، ويفرض أن الهرمينوطيقا لا يمكن أن تكتفي بالبقاء عند مستوى التأويل البحت فقط، بل من خلال فتح مجال الممارسة العملية، والتركيز على تطبيق الفهم، يمكن للهرمينوطيقا أن تحقق الوضوح بشأن مهمتها المشروعة. بمعنى آخر: بعيدًا عن بعدها كأنشطة سياسية مسؤولة، تظل الهرمينوطيقا خاضعة للذاتية. لهذا السبب طرح سؤالًا خاصًا عندما قال: "سؤالي الخاص كان: أين يمكننا أن نجد توجيهاً، أو مبررًا فلسفيًا لجهد علمي ونقدي

[1] Berti Enrico, op.cit, p 14.
[2] Ibid.

يشارك في المثال الحديث للطريقة، ومع ذلك لا يفقد شرط التضامن مع مبرر لحياتنا العملية؟"[1]

ستكون إجابة غادامير كنوع من الالتزام بمهمة جديدة ورئيسية للفلسفة التأويلية، وهي تبرير هذا النوع من التفكير، والدفاع عن **العقل العملي والسياسي** ضد هيمنة التكنولوجيا القائمة على العلم، وتصحيح الكذبة الخاصة بالوعي الحديث: عبادة الأسلوب العلمي والسلطة المجهولة للعلوم. وتدافع، من جهة أخرى، عن أسمى مهمة للمواطن: اتخاذ القرارات وفقًا لمسؤولية الفرد بدلًا من منح هذه المهمة للخبراء[2].

حسب غادامير مثلًا، فإن فهم الآخر، في الواقع، مهمة صعبة، ولكنها أيضًا مهمة إنسانية، ذلك أن في ممارسة الحياة هناك دائمًا مواقف جديدة تضعنا أمام شيء غير معروف لنواجهه، ولن نجرؤ أبدًا على تخيّل أي سبرنيطيقا أو حتى هرمينوطيقا تتبّع بدقة قواعداً يمكن أن تساعدنا على فهم الجديد أو الآخر، أو حتى أن نفهم أنفسنا بشكل أفضل، لذلك يجب أن نستدعي تجربتنا الخاصة في الحياة. لا يمكن للعلم أن يرشدنا، ما استوجب فتح المجال للممارسة، لكن الممارسة ليست بوصفها تطبيقًا للعلم، بل هي، على العكس من ذلك، مصدر مستقل للتجربة والمعرفة، وعليه، فإن القدرة التي تهم هنا ليست مجرد تطبيق

[1] JEFF POLET. Op. cit. p 8.
[2] Ibid.

للقواعد، بقدر ما كانت الممارسة في الحياة تضعنا دائمًا أمام مواقف قرار، حيث لا يمكننا استشارة الخبير، وحيث لا يمكنه حتى مساعدتنا على الإطلاق[1].

في هذا السياق. في هذا السياق فإن أشهر تلامذة غادامير، راينهولد بولنر، يعتقد أن الفرونيسيس الذي تحدث عنها أرسطو، بما هي معرفة بالوسائل أكثر من الغايات، يمثل الشكل الأصيل والوحيد للعقلانية العملية، إذ يقول: "الفرونيسيس تعني العقل الذي يتحقق في الممارسة، والذي يقوم بدور الوسيط بين الطابع الكوني لتوجه الفعل نحو الغاية وتعدد الحالات في الأوضاع المتغيرة".[2] إن التأكيد على الممارسة في تجربة الحياة هو تأكيد على حسن الاختيار الذي يفتح تعدد الممكنات أمام قصور العلم لبلوغ الرأي الرشيد أو الموقف الصحيح.

في عملية اتخاذ القرار، يلعب الوصف الأفلاطوني للإرادة دورًا حيويًا في تعليم غادامير الفعل الفعلي في الوجود، حيث يتم اختيار الخير على ما هو خير جيد، مما يمنح العقل جوهره. يجب على البشر أن يختاروا في حياتهم اليومية، لكن كما يشير غادامير، يتطلب الاختيار الرغبة في المعرفة، أي معرفة ما هو الأفضل، ومعرفة ما هو جيد، وهذا يعني معرفة الأسباب، معرفة الأسس، واستخدام الأسس للتفريق.[3]

[1] Gadamer, Hans-Georg, L'herméneutique en rétrospective, op.cit. p 275.
[2] Berti Enrico, op.cit. p 6.
[3] JEFF POLET. Op. cit. pp 9-10.

لكن إلى جانب قدرة الاختيار، يذهب إلى التركيز على رغبة **ما يتم اختياره،** فالقدرة على الاختيار تعني أن الخير موجود بالفعل في الوجود، لأن الجميع يقومون باختياراتهم بناءً على فهم ما هو جيد، وبالتالي ما يجعل البشر بشرًا هو أنه عليهم أن يسألوا عن الخير، ويجب أن يعطوا تفضيلًا لشيء على آخر.

(اختيار) في قرار واعٍ ومتفكّر؛ بمعنى آخر، يجب عليهم أن يعطوا لأنفسهم مبررًا.[1] وهذا يتماشى مع مفهوم الفرونيسيس الذي يعبّر عن أحد مبادئ الفعل، ويجعل الشخص مسؤولًا: مبدأ إيجاد مبرر للفعل استنادًا إلى سلطة الخبرة المعقولة. لأجل ذلك، يصرّ غادامير على أن الشخص الذي يمتلك الفرونيسيس، هذه الحكمة في الخبرة العملية، هو القادر على ممارسة النشاط السياسي الحقيقي[2].

بهذا المعنى، يشكّل الفعل الأخلاقي والسياسي تجربة للحقيقة تعمل كنموذج لفهم نوع الحقيقة التي تميّز العلوم الإنسانية، رغم أن اهتمام غادامير بالأخلاق اليونانية لا يقتصر على هذا الموضوع فقط. تهدف فلسفته العملية، مع ذلك، إلى رفع وعي الإنسان بالحدث الأخلاقي للفعل، وتفاعله المستمر مع الهرمينوطيقا، فالفعل بحذر يعني دائمًا التأويل، والتأويل يعني: **ممارسة الاختيارات، تطبيق الحكم النقدي والحس الأخلاقي، تفضيل بعض الأمور على أخرى، تقييم نتائج أفعاله وتحمل المسؤولية عنها.**[3]

---

[1] Op. cit. p 10.
[2] Ibid.
[3] Janice Trinh, ibid.

التأويل بحذر يضعنا مباشرة مع نوع **المعرفة الخلقية**، لأن هذه الأخيرة تقتضي دائمًا نوعًا من **التروي الذاتي**، حتى لو أننا تصورنا هذه المعرفة من حيث اكتمالها المثالي، فإنها نوع من التروي الذاتي، وليس من المعرفة التي **تتصورها المهارة** كونها

معرفة جزئية تخدم غايات معينة، وهذا لا يعني أن المعرفة الخُلقية بلا غاية، بل يتعلق الأمر بالحياة المناسبة بشكل عام. أما **معرفة المهارة**، إذا كانت متاحة، فلا يكون من الضروري على المرء أن يتروّى في الموضوع؛ فحيثما كانت هناك مهارة، فحريّ بنا تعلمها، ومن ثم نكون قادرين على إيجاد الوسائل المناسبة. وعليه، فالمعرفة الخُلقية لا يمكن أن تُعرف سلفًا مثل المعرفة التي يمكن تعلمها؛ فالعلاقة هنا بين الوسائل والغايات ليست كمعرفة المرء للوسائل المناسبة سلفًا، والسبب، في ذلك، هو أن الغاية المناسبة ليست مجرد موضوع للمعرفة، فليس هناك يقين سابق حول طبيعة الحياة المميّزة التي نتجه نحوها ككل.[1]

على ضوء هاتين المعرفتين، يذهب غادامير إلى مقاربة تحليل أرسطو للمعرفة الخُلقية وربطها بـ**المشكلة التأويلية للعلوم الإنسانية الحديثة**؛ لأنه من الواضح أن الوعي التأويلي لا يتضمن لا المعرفة التي تنطوي عليها المهارة ولا المعرفة الخُلقية، ولكنهما تتضمنان، مع ذلك، **مهمة التطبيق ذاتها**، مع اختلاف معنى التطبيق في كل حالة. فالمعرفة الخاصة بفرض تعلم حرفة أحسن وأفضل من الناحية العملية لشخص غير متدرب، لكنه لديه تجربة، وعليه فإن المعرفة

[1] غادامير، ج، الحقيقة والمنهج، ص 434.

السابقة التي تتضمنها مهارة لا يمكن تسميتها "معرفة نظرية" ما دام أن التجربة يتم اكتسابها من جرّاء استخدام هذه المعرفة، لأن هذه الأخيرة تتضمن دائمًا تطبيقًا عمليًا.[1]

لذا يجادل غادامير بأن السياسة، لا العلوم، هي التي يجب أن تقرر كيف ينبغي تطبيق العلوم؛ لأنه فقط في النشاط السياسي يستمر اتخاذ القرار المتعلق بالحيّز. وعلى الرغم من أن الفرونيسيس لا يضمن الفعالية بدقة، لأن قرارات المواطنين الناضجين تنطوي على قدر من الغموض، لكن الفرونيسيس يعارض، مع ذلك، كل النزعات الموضوعية للعلم، معترفا بالأشخاص في خصوصيتهم، ومقدِّماً العدالة المستحقة بوصفهم مواطنين[2].

ومن أجل ذلك، يذهب غادامير إلى القول: "الفلسفة تتعلق بما يستحقه كل فرد كمواطن، وما يشكّل فضيلته أو تميّزه. وهنا فإن هذه الفلسفة تحتاج إلى إبراز السمة الإنسانية المميِّزة للتفضيل الواعي، سواء كان ذلك في شكل تطوير تلك التوجهات الإنسانية الأساسية لهذا التفضيل، المتسمة بالفضيلة، أو في صورة الحكمة في التشاور واتخاذ المشورة التي توجّه الفعل"[3]

[1] المصدر نفسه، ص ص 227-228.

[2] JEFF POLET. Ibid.

[3] Ibid.

والغاية من ذلك هي تحديد دور الفاعل السياسي، أيًّا كان صنفه، موظف حكومي، أو خبير علمي، أو فيلسوف، في كيفية تفضيل شيء على آخر، في علاقة بالحيّز، على اعتبار أن هذا الأخير هو الفاصل المنظِّم للجماعة. وبهذا المعنى، تشكّل الفلسفة العملية عند أرسطو امتدادًا لرغبة معرفة الذات وفهمها، الملازمة لكل فعل وقرار بشري، كما تهدف إلى صياغة النظام الأخلاقي والعادات التي توجّه سلوكنا، وهو ما يؤكده غادامير في نص "**إيتوس ولوغوس**" **Ethos und logos الذي** يسلّط الضوء على وحدة الإيتوس واللغة[1]، ونذكر في هذه النقطة فيلسوفًا ألمانيًا آخر، إلى جانب غادامير، يعمل على إعادة إحياء الفلسفة العملية لأرسطو، وهو **يواخيم ريتر** Joachim Ritter، في حديثه عن تجذّر هذه الفلسفة في الإيتوس، وذلك في مقاربة بين هيغل وأرسطو، وتصوّر هذا الأخير لـ"الأخلاقية" Sittlichkeit. يقول ريتر:

"إن ما هو أخلاقيٌّ ما ينتمي إلى الإيتوس. وهذا، عند أرسطو...، هو المكان الذي يسكنه الإنسان. وبالتالي، فإن "العادة" المرتبطة، خصوصًا، بكل مكان بعينه، تشمل الأخلاقي؛ إذ تضمّ الاستعمالات، والعادات، والأعراف، وأشكال السلوك العادل والصحيح، في معنى الفضيلة، وكذلك المؤسسات التي تدعم هذه الأشكال من السلوك... إن العدل ينتمي إلى الإيتوس، والنوموسNomos الخاص بالمدينة ينتمي إلى عادة البيت[2]."

وهنا يظهر بجلاء التقارب بين التصوّر الأرسطي الذي يجعل من المدينة موطن إنسانيتنا، والتحقّق الفعلي للعقل، أي الإنجاز الأمثل لطبيعة الإنسان، وبين

[1] Janice Trinh, ibid.
[2] Enrico Berti, op.cit. p 7.

التصوّر الهيغلي لـ"الأخلاقية"، بوصفها قانونًا أخلاقيًا متجسّدًا في المؤسسات، ولا سيّما الدولة.[1]

ختامًا، نصل إلى النقاشات المعاصرة التي تدرك أن ما يميّز الفلسفة العملية ذات النزعة الأرسطية هو هذا الربط بين الأخلاق والسياسة، وهذا الربط هو الذي يفصل عادةً بين مبدأ الأخلاقية وميدان السياسة غير الأرسطية، التي ترى أن الفعل الأخلاقي لا ينفصل عن سياقه المؤسسي والسياسي، وأن السياسة ليست مجرد تدبير تقني للسلطة، بل هي المجال الذي يتحقق فيه الخير الإنساني. وهو في ذلك، أي أرسطو، يرتكز على أساس أنطولوجي، هو طبيعة الإنسان بوصفه **حيوانًا سياسيًا**.[2]

هذا هو الرابط الأساسي للسياسة مع الهرمينوطيقا. فعلى عكس المجتمعات الحيوانية، إن الإنسان، كما قلنا سابقًا، هو ذلك الحيوان المزود باللغة والعقل العملي، اللذين يمكّنانه من التحكم في غرائزه وتحديد ما هو صالح ومعقول. فهو يعرف القول، ويعرف اختيار الخير، ومن خلال ممارسة حكمه يمكنه تحديد الأهداف وسبل تحقيقها، ما يمكّنه (أي الإنسان)، بشكل عقلاني، من تشكيل شروط الحياة الفردية والجماعية[3]. ومن خلال هذا الطرح نختم بقول لغادامير الذي يوضح لنا مدى تأثير النزوع الأرسطي في فهمه للعلوم الإنسانية، إذ يقول:

---

[1] Ibid.
[2] Op.cit. p 15.
[3] Janice Trinh, op.cit. p 18.

"ساعدتني الأخلاقيات الأرسطية في التغلغل بشكل أعمق في المشكلة الهرمينوطيقية[1]."

2. علم الاجتماع بما هو حقل التجربة الهرمينوطيقية:

علمُ الاجتماع هو، كذلك، أحدُ العلومِ الإنسانية التي لا يمكن فصلُها أو تحييدُها عن التساؤل الهرمينوطيقي في عموم القرن العشرين، ولا سيما لدى فيلسوفنا خاصة، ويرجع ذلك إلى طبيعة الظاهرة الاجتماعية ذاتها؛ فهي، بوصفها موضوعًا، غيرُ قابلةٍ للتفسير والفهم كمعطًى خارجي، مثل ظواهر العلم الطبيعي، وضبطُ سياقها بمنهج علمي نصل به إلى نتائج يقينية موضوعية، بوصف الإنسان كائنًا اجتماعيًا، تتجاذبه العديد من النوازع والأطر الاجتماعية، فهو غيرُ قابلٍ للقولبة في قانونٍ يشمل جميع أفراد المجتمع، بنفس الصياغة التي تُصاغ بها قوانين الظواهر الطبيعية.

وعلى إثر ذلك، يتساءل غادامير عمّا إذا كان النموذجُ العلمي للبحث والمنهج مناسبًا لفهم موضوع علم الاجتماع، ولا سيما أن هناك انتظاماتٍ في العالم الاجتماعي والإنساني تسمح بنوعٍ من قابلية التحكّم في البيانات في العلوم الإنسانية، رغم أن هذه القابلية "تتعلّق أكثر بالمواد نفسها منها بالنتائج المستخلصة منها"، أي بتفسيرها الخاص، لكن هل يمكننا تطبيق البحث عليها، وهو المفهوم

[1] Gadamer, L’art de comprendre I, op.cit. p 81.

الذي يتطلّب أساسًا "**اكتشافًا جديدًا**" غيرَ معروف من قبل، وفتحَ طريقٍ موثوق يؤدّي إلى هذه الحقائق الجديدة، ويكون قابلًا للتحقّق من قبل الجميع؟[1]

نجد دعوةً من علماء الاجتماع نادت بالتطبيق كإمكانية تفرضها الظاهرةُ الاجتماعية، والأمرُ هنا لا يتعلّق بعلم الاجتماع فقط، بل يجدر التنبيه إلى أن ذلك ينطبق وينسحب على كافّة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تتّخذ من المجتمع الإنساني مجالًا لدراستها من زوايا متعدّدة،[2] وتتمثّل حجّتهم في ذلك أن "المجتمع الإنساني ظاهرةٌ طبيعية في الكون. وطالما أن المجتمع الإنساني ظاهرةٌ طبيعية بهذا المعنى، فلماذا نستثنيه إذًا من كافّة القوانين والانتظامات التي تحكم الظواهر الطبيعية الأخرى؟ ... وإذا سلّمنا بذلك، فإننا نسلّم بإمكانية، بل بضرورة، الدراسة العلمية للمجتمع، التي تستهدف أساسًا الكشف عن هذه القوانين والانتظامات التي تخضع لها، أو التي تحكم، الحياةَ الاجتماعية"[3].

وفي هذا السياق، تبلغ الدراسات التي تتناول المجتمع بصيغة علمية بحتة ذروتها مع أوجست كونت، باعتباره أوّل من حاول تطبيق المنهج العلمي على الظاهرة الاجتماعية من خلال فلسفته الوضعية، مُلزِمًا الباحثين بذلك حين يقول: "بفضل تقدّم العلوم الوضعية، يتوجّب إنشاء علمٍ اجتماعيٍّ وضعيٍّ يكون للمجتمع كالفيزياء بالنسبة إلى الطبيعة".[4] وقد جاء هذا الموقف في سياق اهتمام كونت

---

[1] Janice Trinh, Les sciences humaines et sociales chez Gadamer, op.cit. p 63.

[2] محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط.، د. س، ص 61.

[3] المرجع نفسه، ص 63.

[4] الجابري محمد عابد، المرجع نفسه، ص 25.

المبالغ بالعلوم، وتصنيفها إلى ستة أصناف، مرتّبة بحسب درجتها من التعميم والتجريد نزولا، حيث وضع السوسيولوجيا (الفيزياء الاجتماعية) إلى جانب علوم الطبيعة، من فيزياء وفلك وكيمياء وبيولوجيا.

إلا أن أوّل سوسيولوجي سحب بساط علم الاجتماع نحو الهرمينوطيقا، وذهب إلى أن موضوع علم الاجتماع يجب أن يكون موضوعًا تأويليًا تفهّميًا، هو الألماني **ماكس فيبر** Max Weber؛ إذ تبنّى في دراسته منهجًا تفهّميًا، مبيّنًا أن الترابطات والانتظامات المميّزة للسلوك البشري لا تقبل إلا أن تكون موضوع تأويل تفهمي، فالسلوك البشري من منظور سوسيولوجيا فيبر يتميز بمقاصد ودلالات ذاتية يتعين إدراكها لدى الفاعل المعني، من جهة، كما يتميز بخاصية **البينذاتية** نظرًا لارتباطه بسلوك الغير، من جهة أخرى، لهذا لا يمكن إلا أن يُفهم.[1] لنستحضر هنا دلتاي في هذا الشأن، بعدما رأينا أنه ميز بين آليتي: **التفسير** بالنسبة للعلوم الطبيعية **والفهم** بالنسبة لعلوم الروح، فهل فهم فيبر ودلتاي هو نفسه؟

إذا كان فيبر يعتبر أن علم الاجتماع يقوم على تحليل الأفعال التي تعتمد على الفهم، فإن غايته النهائية هي تفسيرية، إنه تفسير بالأسباب، أي بأفعال القصدية التي يجب على عالم الاجتماع فهمها، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر

[1] سرير، أحمد بن موسى، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 5، العدد 2، 01-02-2021، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانيةASJP | ، ص739.

أسبابًا للأفعال وهي بالتالي تفسيرية. مثل شخص يقوم برفع بندقية، فإننا نفهم حركته إذ كنا نعلم أنه يريد إطلاق النار على شخص ما، أو محاربة عدو، أو انتقام... فإننا نفهم سبب غضبه أنه مجروح، مضطهد، فخور، قضية شرف... كل هذه الحالات يمكن فهمها لأننا نتعامل مع مجموعات ذات معنى، ليُعتبر فهمًا تفسيريًا للسير الفعلي للنشاط.[1]

بعدما كان الهدف النهائي لماكس فيبر هو **التفسير السببي**، إلا أن دلتاي على العكس من ذلك فهو كما رأينا حين فصل بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح فقد فصل بشكل جذري بين الفهم والتفسير، كما أنه لا يترك أي مكان لهذا الأخير في علوم الروح.[2]

وفقًا لما جاء، وبما أن علم الاجتماع يدرس ظاهرة إنسانية بحتة، فإنه تمسه دعوة غادامير برفض تأسيس العلوم الإنسانية على طابع علمي والعودة بها إلى جذورها الأصلية، تقليد الإنسانيات، بعدما أصبحت أكثر تباعدًا عن جذورها الإنسانية، خاصة في مجال السوسيولوجيا، فكيف تكون إعادة تأهيل الأفكار الإنسانية أمرًا أساسيًا من أجل تطبيق سوسيولوجيا تأويلية؟ تلك الأفكار أو المرتكزات التي رأيناها سابقًا ممثلة في **البيلدونغ، الحس المشترك، الحكم، الذوق،** تغدو ملكات اجتماعية بامتياز، فإن السوسيولوجيا مدعوة لإنتاج "**حقائق تكوينية**"، أي معارف تشكل روح الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وهذا يعني أنها يجب أن

[1] Vultur Loana, op.cit. p 161.
[2] Ibid.

تقوم بتفكير جوهري في العالم ككل، وأن تتجنب التحقيق الحصري في الظواهر المعزولة والمجردة من السياق.[1]

يذهب غادامير إلى أن فهم مجتمع معين، يستدعي بالضرورة أن يكون لدى السوسيولوجي إحساسا تاريخيا معينا، أن يعرف غريزيًا "**ما كان ممكنًا أو غير ممكن في زمن ما**" وأيضًا "إحساسا جماليا يمكّنه، ليس فقط من تقدير وتمييز الجمال من القبح، ولكن أيضًا من معرفة ما هو صواب وما هو غير ذلك، وفصل العدل عن الظلم". هذا ما يجعل من وعي السوسيولوجي وعيا قد تمّ تشكِيله مسبقًا، أي وعيا قادرا على رؤية ما يتجاوز ما هو قريب ومباشر، ومنفتح على الآخرية من منظور مختلف وأكثر عمومية من المنظور الخاص.[2] وهو هنا يكون قد جمع بين الحس المشترك في انفتاحه والحكم في محاولة اختيار ما هو خير والذوق كقيمة إستطيقية والبيلدونغ الذي، من خلال ما سبق، يحسّن من نفسه ويطورها لأنه يدفعنا إلى نوع من "الإحساس" بالأشياء التي يساعدنا على فهم معناها العميق بشكل أفضل.

السوسيولوجيا مع غادامير تغدو علمًا من علوم التكوين الذي يطمح إلى تكوين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، على الرغم من أنها لا تُدرك ذلك دائمًا. لذا، ينبغي أن تركز التأسيسات الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا على هذه المهمة وتتبناها، أي تسعى لفهم المجتمع واحتياجاته وطموحاته من أجل تقديم توجيه

[1] Janice Trinh, Les sciences humaines et sociales chez Gadamer, op.cit. p 8.
[2] Ibid.

محدد له مع الحفاظ على التوازن مع موقف الراغبين في دراسة الظواهر الاجتماعية بشكل موضوعي. ولكن في الواقع، إن هذا النوع من السوسيوهرمينوطيقا المرتبطة بالتقاليد الإنسانية، يجب أن تعترف بأنها تنتج معرفة يشارك فيها الباحث، كما رأينا في الفلسفة الأرسطية، موضوعها العمل البشري والمجتمع.

على هذا الأساس، لا يمكن معالجة الموضوع الاجتماعي باستخدام منهجية شبيهة كما في العلوم الطبيعية، لذا فالسوسيولوجي يدرس الموضوع انطلاقًا من وضعه التاريخي والاجتماعي الذي يؤثر في منهجه العلمي، دون أن يكون دائمًا على وعي بذلك في ممارسته للتحليل السوسيولوجي.[1]

ختامًا، يجعل غادامير علم الاجتماع علمًا تكوينيًا إلى جانب علم السياسة، إذ إنّ المهمة هي تكوين أشخاص مثقفين، ملتزمين سياسيًا ومسؤولين اجتماعيًا، أي قادرين على اتخاذ قرارات متميزة في الحياة اليومية لضمان رفاهية المجتمع، وهذا مجرد انعكاس للإيتوس الاجتماعي والسياسي السائد في الفلسفة العملية لدى أرسطو.

يتضح مما جاء في هذا المبحث كاملًا أن غادامير ومن خلال كتاباته اللاحقة يهتم بشكل متزايد بالمشكلات الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مما يعزز

[1] Op.cit. p 14.

فكرة أن **التأويلية يجب فهمها كفلسفة عملية قائمة على ثقافة الحكمة**، معلنًا أن هذه التأويلية، في مقاله "**تنوع أوروبا: الإرث والمستقبل**"، تعلمنا الموقف الذي يجب اتخاذه تجاه الطبيعة التي يجب التعامل معها، كـ "الآخر الذي نعيش معه معًا". لذلك، فالتأويلية عند غادامير هي أكثر من مجرد منهجية للعلوم، فهي تحثنا على تعلم العيش مع الآخر واحترامه بدلًا من معاملته كموضوع يمكن إخضاعه لسيطرتنا.[1]

[1] Janice Trinh, op.cit. p 13.

الفصل الثالث

الحقيقة والتجربة في علوم الإنسان.

المبحث الأول

تجربة الفن باعتبارها هرمينوطيقا متفردة.

تسعى الهرمينوطيقا مع غادامير إلى مساءلة **تجارب الحقيقة** المتأصلة في العلوم الإنسانية والتي تفلت من هيمنة المنهج العلمي الحديث. وخير تجربة اختارها كبداية لبناء مشروعه هي **التجربة الفنية**، إذ يحتل الفن مكانة الصدارة في هرمينوطيقاه. ومع أن خبرة الفن تسير جنبا إلى جنب مع خبرتي التاريخ والفلسفة كنماذج أخرى للمعرفة غير نموذج العلم المنهجي، إلا أن الفن يمنحنا لمحة أولية عن هذا النوع من الحقيقة، ويضعنا مباشرة في علاقة بكل تجربتنا الكليانية للعالم.

وإذا كانت الهرمينوطيقا الحديثة قد شوَّهت الحقيقة وطمستها وجعلتها غير مدركة، بسبب ذلك القالب الصارم للتقيد بأطر المنهج، فإن غادامير سيعمل على إزاحة مركزية "المنهج" لصالح أفق "التجربة". وكيف يمكن أن تصبح التجربة معه بمثابة لقاء مع الحقيقة، كما هو الشأن في تجربة الفن. فالأثر الفني لا يقدم لذة جمالية فحسب، بل يجعل العمل الفني مجرّد عملي جمالي فقط، أي جعله كالوعي المنهجي الذي يزعم احتكار مفهوم الحقيقة المحدودة بنظام ما يمكن معرفته علميا.[1]

يرى غادامير أن العودة إلى البحث في علاقة الفن بالحقيقة وجعله بابا من أبواب المعرفة ترجع إلى تاريخ الفلسفة. فمشكلة العمل الفني كانت منذ اليونان إلى

[1] غروندان جان، التأويلية، المرجع نفسه، ص 58.

يومنا هذا، "منذ الدعوة الجديدة إلى المعرفة التي طردها الفكر السقراطي ليصبح الفن مطالبا بأن يبرر ذاته لأول مرة في تاريخ الغرب." [1]

ليضيف غادامير بأن هذه اللحظة "ولأول مرة لم يعد من البديهي النظر إلى التلقي والتفسير واسع الانتشار لموضوع متداول في شكل تصويري أو قصصي، على أنه ذو مشروعية بالفعل فيما ادعاه من حقيقة".[2]

أمام هذا الإنكار للفن كباب للحقيقة، والنظر إليه كموضوع جمالي فقط، خبرته خبرة جمالية لا خبرة معرفية، أُفرغ الفن من محتواه على القول والإفصاح، وعن تأدية أي دور تاريخي في عالمنا، بل أصبح الفن كما يقول هيغل "شيئا من الماضي".[3]

بل على العكس، كل إبداع فني في أي عصر إنما أُبدع ليقول شيئا ما لأناس يَحْيَوْنَ في عالم مشترك، ولم يُبدع لأجل القبول أو الرفض الجمالي، لأنه أصلا لم يُبدع لأجل الوعي الجمالي، وعليه أصبح هذا الوعي بالفن، من حيث هو وعي جمالي، يكون دائما ثانويا لدعوة الحقيقة التي تنبثق من العمل الفني ذاته[4].

---

[1] غادامير، (هـ، ج)، تجلي الجميل، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 67.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه، ص 8.

[4] توفيق، سعيد، مقدمة، تجلي الجميل، المصدر نفسه، ص 18.

إن الفن باعتباره فن الإنسان، أصبح يفتقر لتلك القدرة التي تجعله بؤرة تلاقي الخبرات بين أناس يعيشون في عالم مشترك. وليس أدلّ على ذلك من التطور الذي عرفته مؤسسة المتحف، ذلك أن النظام المتحفي هو تعبير واضح عن سيطرة الوعي الجمالي المجرد الذي يعزل الأعمال الفنية عن حياة الإنسان بجميع أشكالها الاجتماعية والدينية، وينظر إليها بمعزل عن سياقها التاريخي بناء على معايير جمالية خالصة.[1]

لأجل هذا عمل غادامير على تقويض هذه النظرة المحدودة للفن، بناء على خلفيته الفلسفية التي استقاها من فينومينولوجيا **هوسرل**، وفيما بعد **هايدغر**، والتي طالبت وبكل حدة بالتحرر من المنهج وتبيان قصوره داخل **حقل بحث العلوم الإنسانية**، والتحول إلى خبرتنا بالعمل الفني والاشتغال بالمعنى الذي يمكن به أن نتحدث عن حقيقة عمل فني ما، ليتيح لنا الفن حسب غادامير الاقتراب من حقيقة راسخة يتجاهلها المنهج، والتركيز عليه قد يُخفي الكثير مما ينبغي أن يعلمه لنا الفن والتاريخ.[2]

من هنا نفهم شرعية سؤال غادامير بتلك الطريقة التعجبية والاستنكارية في الوقت نفسه، بوضع سؤال يفي حقيقة التجربة الجمالية حقها: "**أفلا توجد معرفة**

---

[1] معافة هشام، التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير، المرجع نفسه، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، الجزائر، لبنان، 2012، ص 36.

[2] بيرناسكوني روبرت، مقدمة، تجلي الجميل، المصدر نفسه، ص 43-44.

في الفن؟ ألا تنطوي تجربة الفن على ادعاء الحقيقة التي تختلف بالتأكيد عن حقيقة العلم، ولكنها ليست دونها بالتأكيد؟[1]

الفن مع غادامير يتطابق مع الطبيعة التاريخية للشرط الانساني، ذلك أن هيكل الفن أصلا ليس حاضرا لا زمانيا يقدم نفسه للوعي الجمالي الخالص، بل ما يقدم نفسه هو فعل العقل والروح الذي يستجمع نفسه تاريخيا، لتكون تجربتنا بالجمالي هي نمط من أنماط الفهم الذاتي، ذلك أن العمل الفني ليس عالما غريبا ننتقل فيه سحريا لفترة من الزمن، بل نحن نتعلم فيه فهم أنفسنا من خلاله، وعليه يصبح الفن معرفة، وتجريب أي عمل فني يعني **المشاركة في تلك المعرفة.**[2]

على خطى أستاذه هايدغر يؤكد غادامير على تحديد سؤال معنى الوجود ضمن أفق الزمان Horizon of time، فما هو حاضر أمامنا؟ الذي يعرفه العلم من خلال الملاحظات والحسابات، والأبدي الذي يقع فيما وراء كل شيء إنساني، يجب أن يُفهم بموجب الحقيقة الأنطولوجية المركزية للزمانية الإنسانية، ليكون الوجود ليس مجرد حضور محض، أو حضور فعلي لما هو حاضر أمامنا، وإنما هو الدازين المتناهي التاريخي "الكائن"is بالمعنى الحقيقي للكلمة، ليكتسب ما هو حاضر أمامنا مكانه ضمن تصدر الدازين للعالم.[3]

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 165.

[2] المصدر نفسه، ص 164-165 / فكرة أفلاطونية (أفلاطون).

[3] غادامير (هـ، ج)، طرق هايدغر، المصدر نفسه، ص 217-218.

غادامير يقوم بعمل استقراء للمفاهيم الواقعة خارج محيط الدازين، من خلال الحديث عن الأشكال المتنوعة للوجود التي ليست تاريخية مثلا: لا زمانية الحقائق الرياضية، لا زمانية الطبيعة، وأخيرا لا زمانية **الفن الذي يعبُر جميع المسافات التاريخية**، جميعها تعين حدود إمكانية التأويلية التي دشنها مقترب هايدغر... فالعدد وتأثير الطبيعة ومعجزة الفن جميعها بدت أنها موجودة على محيط الدازين الذي يعرف نفسه تاريخياً، ويفهم نفسه بموجب نفسه.[1]

هنا يظهر ذلك البعد الظاهراتي لهايدغر إلى الحالة الهرمينوطيقية للمنعطف من خلال استحضار المفاهيم الجديدة التي قدمها هايدغر مثل مفهوم "**العالم**" و"**الأرض**"، ومن تمّ استفاد غادامير من **التجربة الأنطولوجية لهايدغر**، لينهل من مفاهيمه ويطبق عليها هرمينوطيقاه الفلسفية.

بعد ربط الفن بالحقيقة، وجعل الاستيطيقا إقليما معرفيا من أقاليم الهرمينوطيقا التي تعنى بها، لأنه معطى لنا في عالم خبرتنا المباشرة مثله مثل التاريخ، بطريقة سابقة على المنهج، فيجب فهمه من خلال هذه الخبرة باعتبارها تنتمي إلى سياق عالمنا الذي نحيا فيه، لأن المنهج والمعرفة التصورية قد حجبت عن عالم الأشياء الذي توجد فيه على **نحو أليف**، ليصبح "الفن والتاريخ، شأن

[1] المصدر نفسه، ص 218.

الطبيعة نفسها، لم يعودا ينتميان إلى عالم الأشياء الواضحة أو المفهومة بذاتها"[1]. (selbstverständlich أي الواضحة أو البديهية). وهذا يذكرنا **بنداء هوسرل *"العودة إلى الأشياء ذاتها"***، لأجل تطبيق فكرة "**العالم المعيش**" كنقطة انطلاقة للمشروع الهوسرلي، وفيما بعد هايدغر وكتاباته عن معنى "**الشيء**" و"**عالم الأشياء**"، وصولًا إلى غادامير ووصفه **للعالم**، بأنه **لم يعد عالمًا أليفًا** بالنسبة لنا، لأننا لم نعد نفهم طبيعة الأشياء ونتكيف ونتوافق معها، بدلًا من أن نفرض تصوراتنا عليها وننظر إليها كمجرد أدواتٍ للاستخدام[2].

على ضوء هذا تتضح بصورةٍ جليةٍ مهمة الهرمينوطيقا مع غادامير من خلال عملية الفهم والتفسير إلى تحقيق **ألفة الإنسانِ بالعالم** وتجاوز اغترابه عنه، ليعلنها صراحةً بقوله: "أود الانطلاق من تجربتي المسافة الاغترابية والاستلابية اللتين نصادفهما في ميدان المرجعيات الهامة، أقصد تجربة الوعي الجمالي وتجربة الوعي التاريخي."[3]

في هذا التصريح إعلانٌ يوضح عمق الأزمة والمشكلة التي يقع فيها الفن، بعدما أصبح العمل الفني يُحكم عليه بناءً على خاصيته الجمالية، فإن شيئًا ما

---

[1] توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2002، ص 92.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

[3] غادامير (هـ، ج)، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 100.

كان مألوفًا بالنسبة لنا ألفة في حميميةٍ يصبح مغتربًا، لأن هذا الأخير يحدث عندما ننسحب ولا ننفتح على الحقيقة التي يقودها العمل الفني[1].

اغترابٌ عن الحقيقة التي يبعثها العمل الفني بعدم الإنصات والسماح لها بالظهور، بعدما حصرناها في البعد الجمالي للصورة أو الشكل الجمالي، ما يضعنا أمام إلزامية البحث في هذه المشكلة: "**اغتراب الوعي الجمالي**"، حتى يتسنى لنا فهم المجاوزة الغادميرية لها.

أولا: اغتراب الوعي الجمالي:

أ. اللحظة الكانطية:

أول شيءٍ بادر به غادامير في ربط الحقيقة بالفن هو نقد الوعي الاستطيقي فيما يمكن عنونته بـ "**نقد العقل الجمالي**"، هذا الوعي أو هذا العقل الجمالي الذي ارتبط منذ كانط بالطريقة المتعالية (الترنسندنتالية) في تشكيل الحكم الجمالي، أي إقحام الذاتية في تشكيل أو تقدير أو تقييم المنتجات الفنية عبر مجموعةٍ من الإجراءات **كالعبقرية** génie أو الذوق goût، أو الغريزة instinct ... إلخ[2].

---

[1] توفيق، سعيد، مقدمة، المصدر نفسه، ص 18.

[2] الزين، محمد شوقي، محاضرة غادامير، الفن والحقيقة أو نقد العقل الجمالي، يوم الثلاثاء 4 نوفمبر 2014، جامعة تلمسان.

يطلق غادامير هذه النظرة المرتكزة على الجانب الشكلي للعمل الفني وخصائصه الجمالية وتجريده من مضمونه المعرفي والأخلاقي الذي يمكن أن يتسم به اسم "**الوعي الجمالي المجرد**"، كنظرةٍ متطرفةٍ أرست وأحدثت تحولًا جذريًا مع إيمانويل كانط بإصدار كتابه **نقد ملكة الحكم** الذي نعته غادامير بالكتاب الخطير بقوله: "وإذا ما اختبرنا الآن خطر كتاب نقد ملكة الحكم بالنسبة لتاريخ العلوم الإنسانية[1]." من أجل ذلك نطرح التساؤل الذي يفرض نفسه: فيما تمثلت أزمة الوعي الجمالي؟ وما هي أهم الانتقادات التي وجهها غادامير لكانط لتجاوز إضفاء الطابع الذاتي على الجمال؟

سنحاول التركيز على أهم النقاط التي عالجها غادامير في هذه المجابهة النقدية بما هي عناصر أساسية في الأثر الفني.

1. حكم الذوق المتعالي:

يُعرِّف كانط الذوق بذلك: "المبدأ الذي يشترط علينا أن نُصنِّف مفهومَ موضوعٍ ما، ونستخلص منه بواسطة القياس أن ذلك الموضوعَ جميلٌ[2]." وهو كذلك **مبدأٌ قبليٌّ** لملكة الحكم، والغرض من نقد الذوق ليس سوى نقدا ذاتيا فيما يتعلَّق بالتمثُّل الذي يُعطى لنا الموضوعُ الجماليُّ بواسطته: أي إنه **فنٌّ أو علمٌ** لإرجاع العلاقة المتبادلة بين الفهم والخيال في تمثُّلٍ معيَّنٍ إلى قواعدَ وشروطٍ تسمح بالتوافق والتنافر. وهو **فنٌّ** إذا كان يكشف عن هذه الأمثلة فحسب، وهو **علمٌ** إذا

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 96.

[2] كانط، إيمانويل، المرجع نفسه، ص 214.

كان يستمدُّ إمكانيةَ مثل هذا الحكم من طبيعة هذه الملكة، بوصفها ملكةَ معرفةٍ بشكلٍ عامٍّ، ونحن معنيون بها باعتبارها "**النقد المتعالي**"، وعليها إذًا أن تُطوِّر المبدأَ الذاتيَّ للذوق، بوصفه، كما أسلفنا، مبدأً قبليًّا لملكة الحكم[1].

إلا أن ما يعيبه غادامير على كانط، في قضية نقد الذوق، هو أن "الثمن الذي يدفعه كانط لشرعنة النقد في مجال الذوق هو أنه لا يمنح الذوقَ أيةَ دلالةٍ بوصفه معرفةً[2]."

ويؤكِّد ذلك في موضعٍ آخر بأن كانط، من خلال كتابه "نقد ملكة الحكم"، قدَّم مشكلةَ علم الجمال من حيث دلالته المنهجية، ومطالبته باستقلال الحكم الجمالي الذي يبنيه، بمقابل دعاوى الفهم والأخلاقية. فذوقُ المُلاحِظِ يجب أن لا يُفهم بأنه تطبيقاتٌ لمفهوماتٍ أو معايير...، وإنما يُفهم بأنه عبقريةُ الفنان؛ لأن الجميل لا يمكن أن يظهر كخاصيةٍ لموضوعٍ ما، وإنما يتجلَّى في عاملٍ ذاتيٍّ، عبر تكثيف الشعور بالحياة من خلال المطابقة المتناغمة بين الخيال والفهم. فكان حكمُ الذوق ليس معرفةً، ولكنه في الوقت نفسه ليس حكمًا اعتباطيًّا[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 215.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 99.

[3] غادامير (هـ، ج)، طرق هايدغر، المصدر نفسه، ص 222.

ليترتَّب عن تأسيس كانط للاستطيقا على حكم الذوق، حسب غادامير، رفضُه أن يحمل الذوقُ أيَّ قيمةٍ معرفيةٍ للمواضيع التي يُحكم عليها بأنها جميلةٌ، بل المؤكَّد هو أن هناك شعورًا باللذة مرتبطًا بالأشياء قبليًّا في الوعي. وكما أسلفنا، تأسيس هذا الشعور على التلاؤم بين تمثُّل الشيء لملكتنا المعرفية بناءً على ألعاب الخيال والفهم، وهذه الملاءمة الذاتية مشتركةٌ لدى الجميع، ما جعلها قابلةً للإبلاغ بشكلٍ عامٍّ، وتُعطي للحكم صفةَ الكلية والعمومية، على الرغم من أنه في الأساس حكمٌ ذاتيٌّ[1].

هكذا يتصف ذوقُ كانط بأنه الحسُّ المشترك، وهو عنوانُ فقرته 40: "**عن الذوق بوصفه حسًّا مشتركًا**[2]." وفي موضعٍ آخر يؤكِّد أن خصوصية هذا الذوق تكمن في أنه، بالرغم من "امتلاكه صلاحيةً ذاتيةً وحسب، لكنه مع ذلك يزعم أنه ينطبق على جميع الذوات حتى كأنه حكم موضوعي يعتمد على أسس معرفية، ويمكن ان يفرض عن طريق البرهان."[3]

أخيرًا نجد أن غادامير يُثني على كانط، بالرغم من نقاط الاختلاف التي تعرَّضنا لها، في ذهابه إلى وصف الذوق على أنه حسٌّ مشتركٌ. إذ يقول: "فإن كانط يصف، على نحوٍ سديدٍ، هذا الذوقَ على أنه حسٌّ مشتركٌ؛ فالذوق له طابعُ

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 99.

[2] كانط، إيمانويل، المرجع نفسه، ص 222.

[3] المرجع نفسه، ص 224.

التواصل، فهو يمثِّل شيئًا ما نمتلكه جميعًا بدرجةٍ أكبر أو أقل، ومن الواضح أنه من اللّغو أن نتحدَّث عن ذوقٍ فرديٍّ خالصٍ وذاتيٍّ خالصٍ في مجال علم الجمال، ومنه فإننا مدينون لكانط بفهمنا الأوليّ لمشروعية الدعاوى الجمالية[1]."

2. الجمال الحر والجمال التابع:

يتوجَّه غادامير إلى ذلك التمييز الثانوي بين الجمال "الحر" والجمال "التابع" (التابع لمفهومٍ معيَّنٍ)، إذ إنّ غادامير كان يأمل أن يكون هذا التمييز عرضيًّا في كل الجهد الذي بذله كانط من أجل استخلاص استقلالية الاستطيقا. إذ ميَّز كانط بين نوعين من الجمال: **جمالٌ حرٌّ** يمنع من إدراج أي مفهومٍ بما يجب أن يكون عليه الشيء، وهو جمالٌ قائمٌ بذاته لهذا الشيء أو ذاك، منزَّهٌ عن أية غايةٍ، والحكم على هذا النوع من الجمال هو **حكمٌ ذوقيٌّ محضٌ** يستبعد تدخُّل أي اعتبارٍ عقليٍّ، كالورود والسجاد بتصاميم الزخرفة العربية والموسيقى كأشياء جميلة في ذاتها.[2]

أمّا إذا كانت تستجيب لغايةٍ أخرى ما عدا الجمال الخالص، فإننا نكون أمام نوعٍ ثانٍ من الجمال، أقلَّ جمالًا وصفاءً وحريةً، وهو **الجمالُ المشروط غيرُ الحر** (الجمال التابع): وهو عالمُ الشِّعر وعالمُ الفنون التشكيلية، وفنُّ العمارة، وهو جمالٌ تابعٌ لأنه يفترض غايةً تُحدِّد ما يجب أن يكون عليه الشيء، وبالتالي تُحدِّد كماله.

[1] غادامير (هـ، ج)، تجلِّي الجميل، المصدر نفسه، ص 94.

[2] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 112-113.

لهذا ارتبط هذا الجمالُ بغايةٍ عمليةٍ: يتضمَّن بُعدًا أخلاقيًّا في كنفه، وعليه كان هذا الجمالُ جمالا غيرَ خالصٍ، لأنه مقيَّدٌ بمفهومٍ معيَّنٍ يجعل تلك الأشياءَ جميلةً[1].

مؤكِّدًا غادامير أنه في كل الحالات يكون حكمُ الذوق غامضًا ومحدودًا، ويبدو من المحال إنصافُ الفن إذا ما تأسَّس على علم الجمال، "على الحكم المحض للذوق"، ما لم يكن معيارُ الذوق مجردَ حكمٍ مسبقٍ. هكذا نفهم إلزاميةَ كانط في إدخال مفهوم العبقرية في آخر كتابه "نقد ملكة الحكم[2]."

3. العلاقة بين الذوق والعبقرية

في هذه العلاقة سنحاول الإجابة عن أساس الفن، وما الشيء الذي يجعل من الفن فنًّا؟ علاقةً؟ يجيبنا كانط في الفقرة 48 بأن "الذوق مطلوبٌ للحكم على الموضوعات الجميلة بما هي جميلةٌ، لكن العبقرية هي المطلوبةُ للفن الجميل، إذ اعتُبرت العبقريةُ موهبةً للفن الجميل[3]." يظهر من هذا التعريف أن الحكم على الأشياء الجميلة يستند إلى الذوق، بينما في حالة الفن وإبداع الأعمال الفنية فلا بدَّ من العبقرية، مما يستلزم علينا التمييز بين نوعين من الجمال: **الجمال الفني والجمال الطبيعي.**

---

[1] المرجع نفسه.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 102.

[3] المرجع نفسه، ص 242.

لنعود إلى كانط في تقصّي هذين المفهومين، ذاهبًا إلى أن الجمال الطبيعي هو شيءٌ جميلٌ، أما الجمال الفني فهو تمثُّلٌ جميلٌ لشيءٍ ما[1].

وفقًا لهذا التعريف يتضح أن الفن عند كانط ينتج من قدرةٍ لا واعيةٍ مستلهمةٍ مباشرةً من الطبيعة، وهي العبقرية بوصفها موهبةً طبيعيةً واستعدادًا فطريًّا يُنتج شيئًا أصيلًا بعيدًا عن التقليد، ولا يخضع إلى أية قاعدةٍ، فهو كالطبيعة، حتى إن العبقري ذاته لا يستطيع أن يفسِّر وبدقة الكيفيةَ التي أُنتج وفقها عملُه[2].

وفي هذا الشأن يثني غادامير على أن تأسيس علم الجمال على مفهوم الذوق ليس مُرضيًا تمامًا، بل يبدو مفهوم العبقرية الذي طوَّره كانط كمبدأٍ متعالٍ للجمال الفني أفضل بكثيرٍ من مفهوم الذوق، ومناسبًا لأن يكون مبدأً جماليًّا شموليًّا، وذلك لأنه يحقق مطلبَ الثبات في مجرى الزمن أفضل مما يفعل مفهوم الذوق".[3]

ويؤكِّد غادامير على مقولة كانط الشهيرة: "الفن الجميل هو فن العبقرية[4]" بالرغم من إعطاء الفن سمةَ العبقرية، وأنها أكثرُ ملاءمةً له، إلاّ أن الذوق

---

[1] المرجع نفسه.

[2] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 117.

[3] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، ص 117.

[4] المصدر نفسه، ص 118.

والعبقرية يتقاسمان أساسًا أرضيةً مشتركةً؛ إذ كان فنُّ العبقرية قادرًا على أن يجعل **اللّعبَ الحرَّ** لملكاتنا المعرفية أمرًا ممكنًا، الأمر الذي تحقّقه الأفكار الجمالية التي يبتكرها الفن. فإن اللّذة التي تنتج عن الذوق أيضًا حالةٌ عقليةٌ مرتبطةٌ بالقوى الإدراكية، التي هي ثمرةُ الجمال الطبيعي بقدر ما هي ثمرةُ الجمال الفني، في آنٍ معًا. لذا فإن الدلالةَ المنهجيةَ للعبقرية عند كانط تبقى محدودةً كحالةٍ خاصةٍ من حالات الجميل الفني، في حين يبقى مفهومُ الذوق مفهومًا كليًّا[1].

نهايةً، فإنّه من المؤكَّد، عند غادامير، أن كانط هو المسؤولُ الأولُ عن اغتراب الوعي الجمالي، فإنّه لا يُعدُّ مسؤولًا عن سيطرة النزعة الشكلانية التي زادت من عمق هذا الاغتراب، مما يؤكِّده غادامير اعترافًا منه أنه يستوجب علينا إعادةَ النظر في قراءتنا لكانط؛ إذ تُعدُّ إحدى المهام المنوطة **بالهرمينوطيقا الفلسفية، باعتبار أن العلوم الإنسانية نفسها قد تطوَّرت على أساسٍ من استطيقا كانط[2].**

ب. نقد الوعي الجمالي المجرد:

بعد الجهد الذي أرسى معالمه كانط من خلال الأرضية المنهجية الصلبة لعلم الجمال على أساس الذوق، نجد هناك إزاحةً لهذا الأخير لصالح العبقرية، إذ يتحدَّث غادامير، كما أسلفنا، عن هيمنة عبقرية الإبداع التي تسهم بشكلٍ لا واعٍ

---

[1] المصدر نفسه، ص 112.

[2] توفيق، سعيد، مقدمة، تجلّي الجميل، المصدر نفسه، ص 32.

في فصل عالم الفن عن عالم المعرفة والأخلاق. ليثمّن هذا المنحى إلى الاتجاهَ الرومانسي والمثالي عن الإنتاج اللاواعي، الذي أدَّت فيه الرومانسية دورًا فاعلًا ومهمًّا في استبدال مسألة الجمال الحر بمسألة الجمال الفني أو الإبداع، واستبدال الذوق بالعبقرية. كما يرى غروندان "فهي انتقالاتٌ معقَّدةٌ، لأنه إذا كانت الاستطيقا مجالًا مستقلًّا خارج دائرة المعرفة والأخلاق، مرتبطةً بالممارسة الحرة لذاتيتنا، فيجب أن تجعل وجهةَ النظر الذاتية امتيازًا يُعبِّر عن ذاته بشكلٍ خالصٍ في الإبداع الفني والعبقرية"[1].

وفقًا للرومانسيين فإن الفن هو عملٌ للخيال المنتج، وتعبيرٌ حرٌّ عن العبقرية الإبداعية، مع التأكيد على أن هذا "التعبير" ليس ذاتيًّا، بل يفترض أن يكون كشفًا للحقيقة، وهي كبدايةٍ تتقاطع مع كانط في افتراضه أن العبقرية مرتبطةٌ بالقدرة على تقديم أفكارٍ جماليةٍ، والأمر كذلك عند الرومانسيين بأن العبقرية الفنية هي القدرة على تقديم الأفكار، أفكارًا ليست متعاليةً، كما عند أفلاطون، بل هي متأصِّلةٌ في روح الفنان الذي يُجسِّد بدوره روحَ العالم بطريقةٍ ما، ليكون العمل الفني تجسيدًا تعبيريًّا لها، لذلك هو فرديٌّ وعالميٌّ في آنٍ معًا. ووفقًا لتعبير **شيلينغ:** "أصبح الفنان نوعًا من الإله الخالق، يصبح عملُه خلقًا–كشفًا وجوديًّا، مونادةً تحتوي في داخلها الكونَ كلَّه أو تحتوي اللامحدودَ في المحدود[2]."

[1] معافة، هشام، المرجع نفسه، ص 123.

[2] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p302.

فكأن، مع الرومانسيين، تتحوَّل الاستطيقا ما بعد الكانطية "التي تبدأ مع شيلر" إلى كانطيةٍ أكثر من كانطية كانط نفسه، وتصبح "العبقرية" تحديدًا جوهريًّا للعمل الفني بحدِّ ذاته. وعلاوةً على ذلك، بما أن الفن هو إبداعٌ خالصٌ، فإن الشعر، وبشكلٍ أوسع الأدب، هو الذي سيُجسِّد بشكلٍ ممتازٍ قوته الروحية، إنه الأقدر على تقديم الحقائق الميتافيزيقية والأساس العقلي للوجود الذي لم تعد الفلسفة قادرةً على استكشافه، ليصبح الأدب كنموذج للإبداع الفني، بعدما أصبحت الفلسفة عاجزةً عن الوصول إلى المطلق الذي يفلت من التفكير المجرَّد، لأن معنى الفن عند الرومانسية يجمع بين مفهومي **التعبير** للإبداع والمفهوم **الشكلي** للعمل، وبفضل هذه الخصوصية يصبح العمل الفني قادرًا على التعبير عن المطلق، ولم تعد الحقيقة هي التطابق (مع شيءٍ خارجيٍّ)، بل حقيقةٌ الاتساق (الانسجام الداخلي للعمل هو الذي يُجسِّد المطلق)،[1] ما ينجرُّ عن هذا الجمع فيما بعد المدرسة التعبيرية والمدرسة التشكيلية.

هكذا، على مدار القرن التاسع عشر، ستفقد فكرةُ الفن كتعبيرٍ بُعدَها الميتافيزيقي، وتتحوَّل إلى ذاتيةٍ في شكل مفهوم العمل كتعبيرٍ عن البنية الداخلية للفنان. في مقابل الفن كتعبيرٍ عن الذاتية النفسية من جانب الفنان، يوجد، من جانب المتلقي، فكرةُ الفن كخبرةٍ (تجربة) Erlibnis، أي فكرة أن المشاهد يعيش مرةً أخرى عمليةَ خلق العمل، كما عاشها المؤلف بنوعٍ من العبقرية المشتركة[2].

لقد كانت هذه الطريقة في رؤية العمل الفني في الهرمينوطيقا مع دلتاي، كما رأينا سابقًا، إذ يجب التنويه إلى أن كلمة "**الخبرة**" لم تكن موجودةً من قبل في

[1] Ibid. p 304.
[2] Ibid. p 305.

القرن الثامن عشر، بل ظهرت أول مرة مع هيغل في إحدى رسائله، إلا أنها احتلت، مع دلتاي، في صورة "**الخبرة المعيشة**"، مكانَ الصدارة في الخطاب الفني المعاصر، من خلال كتابه "**الخبرة والشعر**" سنة 1905[1].

غير أنه بدا واضحًا وما أفضى إليه مفهوم الخبرة كأساسٍ للفن، فنحن نفهم العمل كاكتمالٍ للتمثيل الرمزي للحياة الذي تشقُّ كلُّ خبرةٍ طريقَها نحوه، نخضع لتأويل نتاجات الفن والروح بمصطلحات الإبداع والتعبير، بيد أن غادامير يؤكِّد أن الفن لم ولن يدع نفسه ليوصف بمصطلحات المعرفة لأن كلَّ عملٍ فنيٍّ، هو في الأصل، تعبيرٌ عن خبرةٍ، وكلُّ خبرةٍ جماليةٍ تُستنفد في إعلان إنتاج الخبرة الأصلية[2].

وعليه نجد غادامير يؤكِّد على ضرورة ألَّا نفهم ماهيةَ الجميل على أنها تجربةٌ بعيدةٌ كلَّ البعد عن الواقع ومناقضةٌ له، بل بالعكس هي قريبةٌ منا في كل لقاءٍ لنا بالجميل، وإن كان غيرَ متوقَّعٍ؛ إذ يمكن أن نلقاها في اللانظام الموجود في الواقع بكل نقائصه، وفي الشرور والآثام. لذا تصبح الوظيفةُ الأنطولوجيةُ للجميل هي عبورُ الهوة بين المثال والواقع[3].

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 122.

[2] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 127.

[3] غادامير (هـ، ج)، تجلِّي الجميل، المصدر نفسه، ص 87.

وهنا نلتمس الإشكالية التي يضعها غادامير أمام المساءلة في حديثه عن الوعي الجمالي المجرَّد، تلك القطيعة بين الفن والواقع؛ لأنه إذا كان حقيقيا أن التجربة الجمالية تقتلعنا من مجرى الحياة اليومية، فإنها لا تقطع، إلى هذا الحد، التواصلَ الهرمينوطيقيَّ لوجودنا في شبكة الدلالة التي لن تكون جماليةً فحسب؛ لأن العمل الفني، إذا كان بتأثيره يفصلنا عن الحياة، فهو فصلٌ لأجل الإعادة، مرةً ثانية، بالانغماس فيه واكتشاف وترتيب واقعنا، وإزالة الغموض والتحجُّب بأعينٍ وآذانٍ جديدة[1].

يدين غادامير وفق هذه الرؤية إلى النقد الفينوميمنولوجي لعلم النفس والابستيمولوجيا في القرن 19، بتحريرنا من تصورات ومفاهيم غير ملائمة للوجود الجمالي، من قبيل المحاكاة والمظهر واللاواقع، والوهمُ والسحرُ والحلمُ... التي تفرض كلها أن الفنَّ يرتبط بشيءٍ مختلفٍ عن الوجود الحقيقي، إذ إن الخبرةَ الفينومينولوجيةَ الجمالية لا تؤمن بهذه العلاقة، بل ما تجرّبه تعتبره حقيقةً أصيلةً، متجاوزةً كلَّ تلك المحاولات التي تسعى إلى إدراك وجودٍ جمالي بموجب تجربة الواقع وتكييفه له[2].

لأجل فهم الوجود الجمالي على حقيقته، ينتقد غادامير جميع التصورات الساذجة التي يقوم عليها علمُ النفس التجريبي (الوضعي)، الذي كان يحكم على

---

[1] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 132.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 148-149.

الماهية باسم الواقع، أي ماهية الجمال بناءً على تجربة الواقع، ما يجعل من الفن شيئًا والوجود الحقيقي شيئًا آخر. لأنه، مثلاً، المظهر يقوم، في علم النفس التجريبي والابستيمولوجيا، على أن هناك حقيقةً مفارقةً بين العلاقة –الوجود الحقيقي والمظهر – لكن العودة الفينومينولوجية تدرك موضوعاتها بوصفها موضوعات قصدية تتفاعل مع الفن حدسيًا (تجربة حدس فني)، وهذا يعني أننا حين ننظر إلى الظاهرة الفنية ندركها حدسيًا في صورة إدراك قصدي وعلى نحو متبادل، ما يجعل المظهر الجمالي الفينومينولوجي ذا أساسٌ نظري، في حين ليس للفن الوضعي أساسا نظريا، وكأن غادامير يبحث عن أساسٍ نظري، وجده واستعاره من التجربة الفينومينولوجية لتحديد الوجود الجمالي (الوجود الحقيقي مع الواقع) بناءً على أساسٍ نظري، بيد أن النموذج العلمي للابستيمولوجيا يفضي إلى الشك في شيءٍ من جميع إمكانات المعرفة التي تكون خارجه[1].

تماشياً مع مهمة غادامير في محاولة استبعاد التجريد الجمالي الذي ينجزه الوعي الذاتي من خبرة الفن، فقد عمل جاهداً على محاربة اللاواقعية، ليس فقط لأنها تبتذل حقيقة الفن، بل لأنها تجعلنا نفوت ما هو ثمين فيه، تلك التجربة التي تشير إلى الواقع في دلالته الكلية. لذا نجده يؤكد على العلاقة الأنطولوجية للعمل الفني، لأن الفن هو أولاً وقبل كل شيء خبرة بالواقع، بالوجود وبالحقيقة[2].

[1] المصدر نفسه، ص 149.

[2] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 150.

لأن غادامير، هنا، فينومينولوجي بامتياز من خلال المبدأ الشهير "هو أن كل وعي هو وعي بشيء ما"، مبدأ القصدية، وهذا الشيء هو ذلك الموضوع الذي يكون الوعي متجهاً نحوه، يعني أن الوعي الجمالي أو الخبرة الجمالية ينبغي أن تكون دائماً خبرة موجهة نحو موضوعها، أي نحو العمل نفسه[1].

ونجد هذا التصور عند شيلر، الذي ذهب إلى أن الفن كظاهر أو كوهم يعارض الواقع، مختزلاً تجربة الفن إلى تجربة الذات، إلى متعة جمالية، متجاهلاً معنى العمل والعالم الذي ينتمي إليه، ويراه كشكل خالص خارج عن أي زمان ومكان. فما نختبره جمالياً يعتمد على تحقيق تجريد، بتجاهل كل ما يتجذر فيه العمل ويجد فيه بيئته الحياتية الأولى، وجميع الوظائف الدينية أو الدنيوية التي يؤديها[2].

وهذه خصائص الوعي الجمالي المغترب التي تتجاهل عناصر العمل فوق الجمالية éxtraesthétique ، مثل غرضه ووظيفته ومعنى مضمونه وتجريده من كل بعد أخلاقي وديني ممكن أن يؤديه، والنظر إلى العمل من حيث وجوده

[1] توفيق سعيد، المقدمة، تجلي الجميل، المصدر نفسه، ص 29.

[2] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p313.

الجمالي فحسب،[1] وهذا ما ينعته غادامير بالتمييز الجمالي aesthetic différentiation.[2]

بالنسبة لغادامير، "الرؤية النقية والسمع النقي" هما تجريدات لا أساس لها، تفرض اختزالًا على الظواهر، ووفقًا له (أي غادامير) فإن نمط وجود ما يُدرك جمالياً ليس هو الحضور الخالص vorhandenheit، وهكذا لقراءة "صورة" يجب فهم ما تمثله، وربطها بالعالم الذي تنتمي إليه. ففصل العالم الفني عن عالمه يعني نسيان أن الأعمال الفنية كان لها في الأصل غالبًا وظائف أخرى غير التي نمنحها لها اليوم. فمثلاً: الأقنعة الإفريقية هي أشياء عبادة في إفريقيا وليست أشياء جمالية. ويؤكد ذلك بقوله: "إن الرؤية الخالصة والسمع الخالص تجريدان دوغمائيان يختزلان الظواهر بشكل مصطنع، أما الإدراك فيتضمن معنى دائمًا، فالبحث عن وحدة العمل الفني في شكله فقط كمقابل لمضمونه إنما هو شكلانية غير صحيحة[3]."

وعليه، فإن مبتغى غادامير من نقد الوعي الجمالي المجرد الذي أثارته الهيمنة الخفية للعلم الحديث على الواقع يصبح الفن ذا سيادة مستقلة منفصلة عن الواقع، يسعى غادامير إلى **تأهيل التجربة غير المنهجية للحقيقة** وتحريرها من

---

[1] توفيق، سعيد، نفسه.

[2] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 150.

[3] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 158.

التضييق الناجم عن أولوية المنهج الموحد، وبالتالي يعني التشكيك ليس فقط في المنهج وإنما في الأساس الذي يقوم عليه، وهو أولوية وعي الذات أي نقد وعي الذات، الذي استلمته الحداثة عن ديكارت[1]، وإضفاءِ الذاتية subjectivizing وقياسُ الخبرة الاستطيقية باستجابة "الشكل" لا بمعيار "المضمون"، ما عمل غادامير على رفضه، بأن الجانب الاستطيقي أو الشكلي في التقائنا بعملٍ فنيٍّ هو جزءٌ لا يتجزأ مما يقوله العمل، أي ملتئمٌ به تمامًا، "الشيء المقصود"، بحيث يصبح التمايزُ الاستطيقيُّ مصطنعًا وباطلًا. وهكذا، في مقابل هذا المبدأ، سيتجاوزه غادامير بتقديم مبدأٍ مضادٍّ يُسمِّيه "**عدم التمايز الاستطيقي**"[2]

ب. تجاوز اغتراب الوعي الجمالي:

وقوفُ غادامير على تحديد ورسم حدود مشكلة اغتراب الوعي الجمالي لأجل النقد، كان نقدًا من أجل التقويض والتحرير لتجربة ماهيتها الحقيقية، وحقيقتها التي غيَّبتها صرامةُ المنهج العلمي ويقينُ الوعي الحداثي، واضعةً الفنانَ في اغترابٍ عن عمله وعن المشاهد الذي يتلقى هذا العمل، فارغًا من أية قيمةٍ تاريخيةٍ يمكن أن نلتمسها منه، واقتصارُ الفن على نزعةٍ ذاتيةٍ خالصةٍ. عندئذٍ يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: إذا لم تكن تجربةُ الفن تجربةً ذاتيةً، فما طبيعةُ هذه التجربة عند غادامير؟ ما هو البديل الذي سيقدِّمه؟

---

[1] Guy Deniau, « La question du « sujet » dans l'herméneutique gadamérienne », *Methodos* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 25 mars 2005, consulté le 27 mars 2025. URL : http://journals.openedition.org/methodos/332 ; DOI : https://doi.org/10.4000/methodos.332

[2] مصطفى، عادل، المرجع نفسه، ص 203.

على خطى أستاذه هايدغر، يُسبغ غادامير على العمل الفني مسحةً أنطولوجيةً بحتةً من خلال عنوانه الصريح: "**أنطولوجيا العمل الفني ودلالته التأويلية**[1]." إذ يهدف التساؤل حول الفن إلى توضيح ما يفهمه غادامير بالتأمل، أي الارتباط الماهوي بين "الوجود" و"التجلّي"[2]. فحسب غروندان، شدَّد غادامير على هذه المسألة من خلال مصطلح "**فائض الوجود**"surcroît d'être ، فالفن لا يشارك من مرتبةٍ دنيا من الوجود، بل من خلال الفن ينمو الوجود شيئًا فشيئًا. إذ تبدو هذه المصطلحات، كما يرى غروندان، بأنها تعطي تحولًا كمّيًّا لفائض الوجود يجعلنا الفن نشارك فيه. لكنها تمثل، في نظره المقابل، النقيضَ للعائق الأنطولوجي الذي تمخَّض عن سيطرة الفهم الحديث على الفن، عندما أجبره على أن يحدِّد ذاته عند مجرد إجلاء المظهر[3].

إلا أننا نلتمس اختلافًا بين غادامير وهايدغر، مع أن الانطلاقة واحدة؛ فنظرية غادامير تدين إلى نظرية هايدغر الذي يرى في الفن "**تجربةً**" بحتةً، بعد معارضة كلٍّ من غادامير، وفقًا لهايدغر، **الفنَ كتجربةٍ ذاتيةٍ، بالفن كتطبيقٍ للحقيقة**، إذ تتمثل مهمة علم الجمال، حسب غادامير، في تأسيس حقيقة أن تجربة الفن هي نمطٌ من المعرفة فريدٌ من نوعه يختلف عن المعرفة الحسية (التي هي أساس المعرفة العلمية)، والمعرفة المفاهيمية، ومن خلال الأهمية التي يوليها لتجربة العمل، يتبنّى غادامير مقاربة مختلفة عن هايدغر، مبرزًا هذه النقطة، جان

---

[1] غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 171.

[2] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer, op.cit. 30.

[3] معافة هشام، المرجع نفسه، ص 136-137.

غروندان، فإذا كان العمل الفني بالنسبة لهما هو النموذج الأمثل لحدث "تجسيد الحقيقة"، فإنهما يفسّران الأطروحة بطريقة مختلفة: هايدغر يهتمّ بالانتماء المشترك والتفاعل المتبادل بين العالم والأرض، أي بمشكلة الكشف والتستر*، بينما يسعى غادامير بدلًا من ذلك إلى إبراز الانتماء المشترك للعمل وتجربة الفن، بما هي تجربة معرفية تفتح لنا فهمًا أفضل للعالم ولذواتنا[1].

وعلى هذا الأساس، كون الفهم بالنسبة لغادامير تجربة تحويلية تؤثر وتغيّر في من يقوم بها ومن يتلقّاها، عمل على توظيف مفهوم رئيسي في علم الجمال وهو اللعب، محاولًا إفراغه من المعنى الذاتي الذي أُلصق به مع كانط والجماليات الحديثة، وعليه: ما معنى اللعب؟ وكيف تُقحمنا اللعبة في البعد الأنطولوجي؟

1. مفهوم اللعب (لعبة وجود العمل الفني):

خلافًا لما هو متداول وشائع، ليست اللعبة للتسلية (سوى من باب الترويح عن النفس)، وليست شيئًا مبتذلًا أو لملء الفراغ أو لقتل الوقت، كما يقال، اللعبة مفهوم جاد وتحمل معها جديتها وفرادتها، ولهذا جعلها غادامير نموذج الفن بعدما لم تقنعه الأبعاد الجمالية، إذ يستحضر مثلًا في "تجلي الجميل" القيمة الأنثروبولوجية للعبة عندما قال: "إن مفهوم اللّعب له أهمية خاصة في هذا المقام، وأول شيء ينبغي أن نوضحه لأنفسنا هو أن اللعب وظيفة أولية جدًا للحياة

* أنظر المبحث الثالث من الفصل الأول، الموسوم بـ: **التجربة بما هي منعطف أنطولوجي**.

[1] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p315.

الإنسانية، لدرجة أن الحضارة تكون أمرًا غير متصور تمامًا بدون هذا العنصر، ولطالما أكّد مفكرون، من أمثال هوزينغا Huizinga وغارديني Gardini، علاوة على آخرين، على أن عنصر اللعب يكون متضمنًا في الممارسات الطقسية والدينية للإنسان[1]."

تهدف جميع المفاهيم التي يستخدمها غادامير، لتوضيح طريقة وجود العمل الفني، إلى تجاوز تعارض مزدوج: تعارض الذات/الموضوع، من ناحية، وتعارض الوجود/التجلي، من ناحية ثانية، ليوصف اللعب الذي يفتح التأمل في الفن هو أمر مرحَّبٌ به بشكل خاص لمقاربة هذه العلاقة، لأن اللعب يقضي على تعارض الذات/الموضوع، وهو أمر لا يمكن تصوره ككائن قائم بذاته. فاللعب في الواقع لا يشير ببساطة إلى النشاط الترفيهي في مقابل جدية الحياة، فهذا التعارض لا يصمد، من ناحية لأن اللعب يبدو وكأنه حركة ذهاب وإياب بلا هدف خارجي عنه – وهذا ما يجعله ذا طابع ترفيهي – ومن ناحية أخرى لأن اللعب يتطلب الجدية من اللاعبين، وإلا فإنه لا يمكن أن يتحقق، وهكذا فإنّ اللّعب هو مؤشر على مشكلة أعمق "مشكلة التأمل[2]."

يتجلى هذا التحديد الأوَّلي لتجربة الفن بوصفها **لعبة**، وهو التحديد الذي يقلب الأولوية التقليدية لـ "**ذات**" لصالح "**الموضوع**"، بجعل العمل الفني **الموضوع**

---

[1] غادامير (هـ، ج)، "تجلي الجميل"، المصدر نفسه، ص 98.

[2] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer, op.cit. 32.

الحقيقي لتجربة الفن، إنما يجعل كينونة العمل الفني نفسه، هذا تحديدًا هو النقطة التي يصبح فيها نمط وجود اللعبة أمرًا مهمًّا، فاللعبة تملك جوهرها الخاص بها، مستقلًّا عن وعي أولئك الذين يلعبونها، فاللاعبون ليسوا ذات اللعبة، بل من خلالهم تصل اللعبة نفسها إلى مستوى الحضور.

وعليه، فمن الخطأ إحالة كل شيء إلى الذات الإنسانية، فاللعب لا يعني نشاط الذات الإنسانية التي تبتكر وتستمع، ولا تعني "حرية" الذات الإنسانية التي يمكنها أن تنخرط في اللعب، وإنما، عند غادامير، هي طريقة وجود العمل الفني نفسه.[1]

فاقتراح غادامير في انطلاقه من فكرة "**اللعب**" هو أن يترك المرء نفسه ينساب في لعبته، أي في اللعبة نكون نحن أقلَّ من يقود ممن يُؤخذ بالعمل ويؤثّر فيهم العمل الذي يقودنا إلى المشاركة في حقيقة أعلى، إذ لا ينطوي اللعب، حسب غادامير، على ما هو ذاتي صرف، بل العكس، إن من يلعب سيجد نفسه محمولًا إلى واقع "**يتجاوزه**". إن ما/من يشارك في اللعبة عليه أن يخضع لاستقلالية اللعبة، مثلًا: إن لاعب التنس يستجيب للكرة التي تُرسل إليه، والراقص يتبع إيقاع الموسيقى، والذي يقرأ شعرًا أو رواية يُؤخذ بما يقرأ[2].

[1] مصطفى عادل، المرجع نفسه، ص 204.

[2] غروندان جان، التأويلية، المرجع نفسه، ص 59.

لهذا السبب، فإن مقاربة اللعب من منظور وعي اللاعب خطأ، لأن اللاعب يُوضَع في اللعب كعنصر من عناصر اللعب نفسه، في اللعب يتلاشى التمييز بين الذات والموضوع لصالح أولوية اللعب على اللاعب، اللعب يُلعب من خلال اللاعبين الذين يغوصون في حركة اللعب التي تحددها القواعد التي تجعل حرية اللاعب ممكنة[1].

ويستدل غادامير بعدة ألعاب تساعدنا على الفهم، مثل لعب الضوء، ولعب الأمواج، ولعب ناقل الحركة...، إذ إن كل هذه الأمثلة تشترك في عنصر، وهو "**حركة الذهاب والإياب**"، غير المرتبطة بأي هدف يصل بها إلى نهايتها، وواضح أن ما هو مهم هو فعل الحركة ومركزيته في تعريف اللعب، بغض النظر عمّن ينجز الحركة، فاللعب هو حدوث الحركة بحد ذاتها[2].

عندما نتحدث، على سبيل المثال، عن لعب الألوان، فالأمر لا يتعلق باللون في تفرده، بلعب لون مقابل لون آخر، بل اللعب هنا يمثّل العلاقة الديناميكية بين الألوان، شيء، وما يُلعَب لا ينفصل عن الحركة، ولا يمكن فهمه بدونها.

[1] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer, op.cit. 33.

[2] غادامير (هـ، ج)، "الحقيقة والمنهج"، المصدر نفسه، ص 174.

علاوة على ذلك، وفق هذا التعريف للعب، يتطلب اللعب دائمًا "لعبًا مشتركًا مع"، فحتى المشاهد الذي يشاهد طفلًا يمارس اللعب لن يستطيع، على الأرجح، أن يفعل شيئًا آخر سوى المشاركة، فإذا كان هذا المشاهد "يتابع اللعب"، فإن هذا لا يعني شيئًا آخر سوى فعل المشاركةparticipation ، أي مشاركة باطنية في هذه الحركة المتكررة[1].

من أجل هذا يمكن أن نفهم سبب تعريف غادامير للعب كعملية تحدث في الـ "**ما بين**"، بعد ما رأينا أن اللعب لا يكتسب وجوده في وعي اللاعب أو موقفه، بل العكس، اللعب يهيمن على اللاعب وينفخ فيه من روحه، لتتجاوز اللعبة اللاعب بوصفها واقعًا يفوقه، ومثال ذلك: اللعب الذي يظهر كعرض من أجل متلقٍّ ما، أي تكون فيه اللعبة مقصودة، مثل الدراما، فهي تُلعَب من أجل متلقٍّ ما، أي إن طبيعتها تقتضي متلقيًا، كذلك عرض طقس ديني أو عرض مسرحي، هما عرضان يقومان باللعب. ليس فقط أن اللاعبين المشتركين مستغرقون كليًا في اللعب، وإنما اللاعبون يمثلون كلًّا ذا معنى من أجل متلقٍّ ما، بل حتى هذا المتلقي، الذي يمثل "**الجدار الرابع**" في الاستعراض، يمثل الانفتاح على الجمهور جزءًا من انغلاق اللعبة، والمتلقي يُكمِل فقط ما يكون عليه اللعب بحد ذاته[2].

[1] غادامير (هـ، ج)، "تجلي الجميل"، المصدر نفسه، ص 100.

[2] غادامير (هـ، ج)، "الحقيقة والمنهج"، المصدر نفسه، ص 181.

لكن غادامير يحبّذ مفهوم اللعبة ليس لغاية نفعية. فنحن لا نلعب فقط لأننا نريد فائدة معينة في شكل مال أو كأس تتويج (كما هي الصورة الغالبة الآن)، بل لهدف أنطولوجي بارز يريد غادامير تبيان أهميته، وكأنه يقول لنا: "**الكل لعبة**" أو "**الإنسان كائن لعبوي**"، فكل ما يؤديه من وظائف وإنجازات هو لُعَبٌ مفتوحَةٌ على رهان الربح أو الخسارة، ولأنها تستغرقه في عالم يبرهن فيه على مدى اعتداده بذاته وتذليله للمصاعب، فإن مفهوم التجربة Erfahrung، الذي ينطوي على مفهوم الخطر أو المجازفة Gefahr ومجابهته للوضعيات والمستويات، يعني ممارسته لوجوده كإنسان في العالم، بالمعنى الهايدغري العميق: "الدازاين[1]."

ونجد ذلك في قوله: "إذًا فاللعب –من حيث هو حركة ذاتية لا يسعى إلى تحقيق أية غاية أو غرض خاص–... أي إنه يكشف عن ظاهرة فائض النشاط، أي ظاهرة تمثيل ذاتي حي ... وكل هذا ينشأ عن الطابع الأساسي من فائض النشاط، الذي يحاول جاهدًا أن يعبر عن ذاته في الوجود الحي[2]."

وعليه، عندما يتم تحيين هذه الآثار الفنية، فليس فقط في منتجات يُعاد ابتكارها، ولكن يتم الكشف عن تواجدها أمام الوعي المعاصر، وكيف أنها تدفع الفرد نحو تغيير رؤيته للأشياء، وتُسهم في تغيير معيشه وتغيير نمط إدراكه وإحساسه، بمعنى أنها تؤدي وظيفة أنطولوجية بارزة تفتح الوعي أمام عالم جديد، أمام أفق متجدد، وهذه الوظيفة الأنطولوجية هي أعز ما كان يتمناه غادامير بشأن

---

[1] الزين محمد شوقي، المحاضرة نفسها، ص 5.

[2] غادامير (هـ، ج)، "تجلي الجميل"، المصدر نفسه، ص 99.

العلوم الإنسانية عمومًا، أي قدرتها على كشف حقيقتها بالذات، دون أن يأتي عليها أي دخيل، في شكل منهج وضعي أو مصطلح ينسج لها مفهومه الوضعي للحقيقة. معنى ذلك أن غادامير يعيد للفن طابعه "**البراكسي**" praxis، حيث قيمته الأنطولوجية في ذاته، بمعزل عن طابعه "**البوييسي**"poésie، حيث القيمة صنائعية واستعمالية[1].

على غرار اللعبة التي لها غايتها، للأثر الفني غايته أيضًا، وقيمته في ذاته، ولا يحقق غاية نفعية أو صنائعية، بل قيمة معرفية، لأن التردد على المتاحف ليس الغرض منه التأمل المنفعل للوحات والآثار، وإنما إرادة المعرفة، معرفة الماضي العريق لعبقرية الأمم والحضارات، وهنا نستشف العلاقة الوطيدة بين الفن والتاريخ، فالأعمال الفنية يمكن أن تُعدّ بمثابة الوثيقة التاريخية الهامة التي تقف جنبًا إلى جنب مع باقي مظاهر الحياة الثقافية الخاصة بالعصر المراد التأريخ له[2].

وفي الوقت نفسه، بالرغم من اعتراف غادامير بالسمة الوثائقية للعمل الفني، إلا أنه يؤكد على السمة المميزة للفن، باعتباره متضمنًا لنوع من الثبات المستمد من لغة العمل الفني نفسه، فهو يتحدث ليس فقط كما تتحدث آثار الماضي

---

[1] الزين محمد شوقي، المحاضرة نفسها، ص 6.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، "غادامير: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقة الفلسفية"، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009، ص 180.

للباحث التاريخي، أو كما تفعل الوثائق التاريخية التي تنقل شيئًا ثابتًا، فما نسميه لغة العمل الفني، الذي من أجله حُفِظَ العمل الفني ودُوِّنَ هو لغة العمل الفني نفسها تتحدث، سواء كانت لغوية بطبيعتها أم لا[1].

يجدر بنا التنويه، هاهنا، إلى أن الهرمينوطيقا تتجلى بالكامل في فضاء اللغة، وبأن مساءلة اللغة تعني، بالتالي، البحث في "ما بعد الذاتية"، أي تجاوز الذات، ووفقًا لأهم تأكيدات غادامير، فإن اللغة في جوهرها حوارية، والحوار يقوّض امتيازات الذاتية، أن يكون الإنسان "ما بعد الذاتية" يعني إذًا أن يكون في حوار، أي أن نجد كيف يرتبط "الوجود في الحوار" ببقية تحديدات نمط وجود "الذات"، أو ما هو "ما بعد الذاتية" التي تظهر في القسمين الأولين من الحقيقة والمنهج الأوليين من الحقيقة والمنهج تجربة "العمل الفني"، وأخيرًا "الوعي بتاريخية الفهم". وفي المقام الذي نحن فيه نبحث في الحوار الموجود بين الوجود وبين "**اللاعب**" أو "**المشاهد**" الذي يخوض تجربة العمل الفني.[2]

نستنتج أن عمل غادامير على تقويض اغتراب الوعي الجمالي من خلال مفهوم اللعب، لندرك أهمية الأثر الفني، بما أنه عمل يعكس خبرتنا بالعالم، وبأنه ليس موضوعًا مقابل ذات، ليس له أية علاقة مع مبدعه أو متلقيه، بل بالعكس

---

[1] المرجع نفسه، ص 181.

[2] Guy Deniau, « La question du « sujet » dans l'herméneutique gadamérienne », op.it. p1.

هو مرتبط ويشاركه أفقه التاريخي ويضفي معنى على حياته، لأجل تجاوز اغترابه الذي طغى على الفن الوضعي.

2. المحاكاة (وسط التحقق الفني):

أكثر من اللقاء أو الالتقاء الحميمي أو المعرفي الذي يختزنه الأثر الفني، يتحدث غادامير عن **تحول** métamorphose في الرؤية، في الذات، في الواقع؛ يأتي هذا دائمًا من الطاقة الإيحائية للفن وقدرته السحرية في **تحويل البشر من المعطى اليومي العادي إلى مشاريع في الرؤية والفعل.**[1]

فالعمل الفني هو، بطريقة ما، عالم مغلق "**يصمد**" بذاته. هذا الوجود المستقل للعمل هو وجود التحول أو التغير للواقع، وهذا التحول للواقع إلى عمل Gebilde يتوافق مع ارتقاء الواقع إلى الحقيقة: إذ يهدف مفهوم التحول إذا إلى تمييز النمط المستقل والمتفوق لوجود ما، والذي أسميناه الكل.[2]

مؤكدًا غادامير ذلك بأن فكرة اللعب لا تتحقق إلا من خلال هذا التغير (التحوّل)، وبذلك يمكن أن يُقصد ويُفهم بوصفه لعبًا، ويتمثل في المظهر المحض

---

[1] الزين محمد شوقي، المحاضرة نفسها، ص 7.

[2] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p 20.

لما يلعبونه، منفصلًا عن فعالية اللاعبين التمثيلية. فاللعب، من حيث المبدأ، قابل للتكرار، وبما هو كذلك فهو قائم على الدّوام، واسمًا إياه بسمة **الفعل (إرغون)**، وليس سمة **القوة (إنرجيا)** فقط، وعلى أساس هذا المعنى دعاه غادامير **بالبنية**.[1]

فالعمل الفني يمتلك صفة **(إرغون** و **إنرجيا)** "في آنٍ معًا". تبدو هاتان الصيغتان بالفعل، للوهلة الأولى، غير قابلتين للتوفيق: فـ "القدوم إلى الوجود" يشير إلى عملية تتجه نحو نهايتها، و"**الوجود المُتصيّر**" يشير إلى عملية مكتملة، بحيث تكونان مترابطتين، فعندما يصير الوجود لا يكون في طور التكوّن وعندما يكون هناك تكوّ نحو الوجود، لا يوجد بعد وجود قد صار. لهذا السبب فإن التذبذب المصطلحي بين: الإرغون والإنرجيا يهدف إلى فهم أفضل لوجود العمل الفني كهوية ديناميكية، علائقية، كهوية في حركة، ومع ذلك مكتملة دائمًا مقارنة بالواقع الذي يتجلى في حالة نسبية من القوى والأفعال.[2]

إن استعمال غادامير لهذين المصطلحين إنما يريد بهما القول بأن حضور العمل هو، بطريقة ما، دائمًا "في العمل"، وأنه دائمًا مكتمل، ومع ذلك دائمًا في طور الإنجاز، على غرار الحياة، أو الرؤية، أو الفكر، وعلى غرار اللعبة التي، بوصفها إنجازًا خالصًا، هي إنرجيا تحمل في ذاتها غايتها telos، وهذا ما تشير إليه فكرة حقيقة العمل الفني، المفهوم ككشف ذاتي.[3]

---

[1] غادامير، ج، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 183.

[2] Guy Deniau, op.cit. p 76.

[3] غروندان جان، التأويلية، المرجع نفسه، ص 60.

إن استعادة غادامير لمفهوم الإرغون (العمل أو الفعل أو الإنجاز) في سياق نقده للفهم الجمالي التقليدي الذي يحصر الفن في مجرد موضوع للذوق؛ فالعمل الفني ليس شيئًا ثابتًا أو منتجًا مكتملًا يُنظر إليه من الخارج، بل **حدث** يتحقق في كل مرة يتم فيها فهمه وتأويله. وهذا ما يؤكده غروندان، بأن **نموذج العمل الفني هو ما طبقه غادامير على العلوم الإنسانية**، على أن حقيقتها ترتبط بـ"الحدث" الذي يأسرنا ويجعلنا نكتشف الواقع.[1]

فمثلًا، إذا كان الفيلم يحتاج إلى أن يُشاهَدَ ليصبح عملًا، فإن فصل التمثيل عن الفيلم نفسه لا يؤدي إلى شيء. يقول غادامير: "كل تمثيل هو حدث، ولكنه ليس حدثًا يتعارض أو يُضاف إلى العمل كعنصر مستقل، بل إن العمل نفسه هو الذي يحدث في حدث التنفيذ".[2] وعليه، فالعمل الفني عند غادامير لا يُختزل في كونه شيئًا موجودًا، بل هو **تجربة حية** تتجدد عبر التلقي، حيث يشارك المتلقي في تحقيق معناه. لذلك ينتقل غادامير من فهم العمل كـ "موضوع" إلى فهمه كـ "فعلً" أو حضور يتجلى داخل أفق الفهم.

وفي هذا الإطار، يستحضر غادامير مفهومًا أساسيًا من التراث اليوناني، وهو مفهوم المحاكاة؛ إذ يعود إلى النظرية الكلاسيكية عن الفن التي تؤسس الفن كله على مفهوم المحاكاة، إنها تبدأ، أيضًا، من اللعب في شكل رقص، بما هو تمثيل للمقدس، لكن ما يهم غادامير كقضية مركزية في المحاكاة، في استخدامها

---

[1] نفسه.

[2] William la casse, La pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer : pour comprendre la filiation et la différence entre les deux auteurs, op.cit. p 25.

لوصفها لعبة الفن من خلال المضمون المعرفي لها، فالشيء يُعرض هناك؛ فعندما يحاكي شخص ما شيئًا، فإنه يتيح لما يعرفه أن يوجد، وأن يوجد على النحو الذي يعرفه به.[1]

وعليه، فالمضمون المعرفي للمحاكاة يكمن في **التعرّف recognition**. ولكن إن سألنا غادامير: ما طبيعة التعرف؟ فإنه سيجيبنا بأنه "ليس التعرف مرة أخرى على ما ألفناه، بل إن متعة التعرف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما ألفناه؛ ففي التعرف يبزغ ما نعرفه كما لو كان شيئًا مضاءً من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه، فيُفهم من حيث جوهره ويُعرف بوصفه شيئًا ما".[2]

وفي هذا الإطار، نجد غادامير يعود إلى نظرية المحاكاة الأرسطية، مانحًا للمحاكاة المعنى المعرفي الذي تملكه عند أرسطو، أي معنى: **إعادة–المعرفة**. فالاعتراف بالمعنى الأرسطي لا يعني أننا نتعرف على شيء كنا نعرفه بالفعل، بل إننا ندرك الشيء في جوهره، وهكذا يُنظر إلى العمل الفني على أنه تكثيف للتجربة **لاستخلاص** جوهر الواقع.[3]

---

[1] غادامير (هـ، ج)، المصدر نفسه، ص 186.

[2] المصدر نفسه، ص 187.

[3] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p 319.

كانت نظرية المحاكاة هي النموذج المركزي في النظرية الغربية للفن منذ العصور اليونانية القديمة، وحتى القرن الثامن عشر. ووفقًا لأرسطو، فإن الملحمة، والمأساة، والكوميديا، والرسم... كلها فنون محاكاتية، وهي تختلف عن بعضها البعض فقط بالوسائل، والأشياء، وطرق التقليد، مؤكدًا على أن الفن شكل خاص من أشكال المعرفة بالعالم.

عكس أفلاطون الذي أشار إلى أن المحاكاة هي الصورة مقابل الأصل، فإنّ غادامير يفنده، ويذهب بقوله إلى أن: "المحاكاة، إذًا، لا تعني الإحالة إلى الأصل باعتباره شيئًا ما مختلفًا عنها، وإنما تعني أن شيئًا ذا مغزى يكون ماثلًا هناك، باعتباره ليس شيئًا آخر بخلافها؛ فليس هناك معيار طبيعي معطى يقرر لنا إذا ما كان تمثيل ما يعد ذا قيمة أم لا، ومن المؤكد أن كل تمثيل يخاطبنا إنما هو تمثيل بالفعل في حد ذاته، وإجابة عن السؤال: ما سبب وجوده؟ سواء كان يمثل شيئًا أو كان "لا يمثل شيئًا على الإطلاق". وبهذا، فإن طبيعة كل نشاط إبداعي في الفن والشعر لا تزال تكمن في خبرة المحاكاة".[1]

بهذا المعنى، فإن غادامير يعيد تفعيل معنى العمل باستمرار، وهكذا يحافظ عليه مفتوحًا (نحو المتلقي)، وعليه لا يصل العمل إلى التمثيل إلا بفضل **التأويل**؛ فهو لا يوجد إلا بقدر ما يتم تأويله، وهو ما يسميه غادامير "**الوساطة الكلية**". لذا، فإن **التأويل** عند غادامير هو جزء جوهري من العمل. ولإظهار أن جانبي

[1] غادامير، ج، تجلي الجميل (الشعر والمحاكاة)، المصدر نفسه، ص 251.

اللعب لا ينفصلان. يتحدث غادامير عن محاكاة "مزدوجة" تصبح واحدة: ما يؤديه الممثل وما يتعرف عليه المشاهد. هي الأشكال والأفعال كما صاغها المبدع، ليكون لدينا محاكاة "مزدوجة"، يمثل الكاتب وكذلك الممثل. ولكن هذا هو الأمر: هذه المحاكاة المزدوجة هي، في الواقع، واحدة، إنها نفس الشيء الذي يصل إلى الحضور في كلتا الحالتين.[1]

في مقابل التمييز الذي يجريه الوعي الجمالي بين مادة العمل وتنفيذه، يعارض غادامير عدم تمييز مزدوج: وحدة الحقيقة التي تُعرف في لعبة الفن، مظهرًا انتماء التفسير للعمل بأوضح شكل في حالة الموسيقى أو المسرح، حيث لا توجد الموسيقى إلا بتفسير الموسيقيين، ولا يمكننا الوصول إلى عمل مسرحي إلا من خلال تمثيله المسرحي، وبالتالي من خلال أداء الممثلين. ولكي تُسمع، يجب أن تُعزف مقطوعة موسيقية بواسطة موسيقيين، وبالمثل، لكي تُرى، يجب أن تُمثَّل مسرحية. ولكن هذا ينطبق أيضًا على الأدب المكتوب، فهو لا يوجد إلا بقدر ما يقرأه القراء، وكل قراءة، وفقًا لغادامير، هي تأويل أو إعادة إنتاج (حتى القراءة الصامتة هي إعادة إنتاج لخطاب العمل).[2]

ختامًا، فإن عمل غادامير يمت إلى حثنا على التريّث في الفهم، من خلال كشف الحقيقة المتوارية في الأثر الفني، بما أن الحقيقة في العلوم الإنسانية كلها هي حقيقة حدثية، تجلّي لثامها التجربة الفنية بامتياز، بعدما شوّهتها حبال الموضوعية التي قدّستها المعرفة العلمية، ليحررها (تجربة الفني) من التمييز

[1] Op.cit. p 320.
[2] Ibid.

الجمالي بطريقة تجعلها تلتقي بالتأويلية، سواء كان الفن هو الذي يسمح بإعادة التفكير في التأويلية، أو أن التأويلية هي التي تسمح بإعادة التفكير في الفن. يبقى من الواضح أن الانتقال، من أحدهما إلى الآخر، ممكن بفضل إعادة تعريف الفن، انطلاقًا من تقديسه وتقديمه إلى المتلقي.

المبحث الثاني

تجربة التاريخ باعتبارها روح العلوم الإنسانية.

يخصص غادامير القسم الثاني من كتابه العمدة "**الحقيقة والمنهج**" لدراسة "**الوعي التاريخي**"، فبعدما فرغ من نقد وتجاوز "**اغتراب الوعي الجمالي**"، سيذهب بنا إلى نوع آخر من الاغتراب الذي يرمي بثقله على الهرمينوطيقا كموضوع أساسي لها، وهو "**اغتراب الوعي التاريخي**".

يحاول غادامير كذلك تحرير تجربة أصيلة للحقيقة من التجريدات التي تمنع هذه التجربة من أن تُفهم كما هي في حقيقتها. هذه التجربة الأصيلة، في هذه المرة، تتعلق بالمعنى الكامن في النصوص التي تنقلها التقاليد، ومجابهة تلك الفكرة التي تقول إن الفهم الصحيح لنص ما يتطلب إزالة المسافة الزمنية بين التّفسيرِ في الحاضر والسياق التاريخي الذي نشأ فيه النص.

وعليه، كيف سيتغلب غادامير على هذا المطلب الذي تتزعمه المدرسة التاريخانية، والهرمينوطيقا الرومانسية التي حاولت إيجاد حل، إلا أنها زادت الطين بلّة من خلال الصرامة المنهجية والمعنى الموضوعي الذي كانت تنشده داخل عوالم العلوم الإنسانية على شاكلة العلم الوضعي؟

إن علاقة الهرمينوطيقا بالإشكالية التاريخية متأصلة فيها، فمنذ ولادتها في العصور القديمة، كانت مسألة التاريخ حاضرة بشكل ضمني، حيث كانت المشكلة التي دُعيت الهرمينوطيقا لحلها هي صعوبات فهم نصوص الماضي، خاصة

الملاحم الهوميرية، وهذه الصعوبات تثير ضمنيًا **مسألة المسافة التاريخية**، ولكن بشكل أكثر جوهرية من منظور هرمينوطيقا القرن العشرين، وهي تاريخية الفهم نفسه.[1]

يتضح من خلال ذلك أن المسألة متعلقة بدراسة، أو بالأحرى، فهم النص التاريخي كوثيقة من الماضي وعن الماضي، في اللحظة الآنية، لأن المشكلة الأساسية المتأصلة في التاريخ هي **مشكلة التجلّي** بما هو الشيء نفسه الذي ينكشف هكذا وبطريقة أخرى، والذي يفسر نفسه من خلال انكشافه الخاص.[2]

وإذا كانت اللغة هي بدايتنا لفهمه، بما أنها هي سبيله للتجلّي، إلاّ أن تطوّر اللغة واختفاء السياق الأصلي للأعمال يجعلنا أمام نوعين من القراءة أو الإجابة: إما أن تكون فقهية، وهي إعادة بناء الحالة الماضية للغة والسياق الأصلي، أو سيميائية، وهي قراءة مجازية تكمل المعنى الحرفي الناقص. ولكن القراءة المجازية كانت بالفعل، إلى حد ما، اعترافًا بتاريخية أكثر جوهرية للفهم، حيث إن استبدال المعنى الحرفي الناقص بمعنى مجازي قد تم تحت ضغط طلب المعنى الذي نشأ في السياق المعاصر للقارئ، وكان يجب أن يتم التصديق عليه ومن خلال هذا

[1] Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, op.cit. p223.

[2] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer, op.cit. p 181.

السياق، مما يجعل المعنى المجازي، كما سيلاحظ غادامير، حالة نموذجية لمنطق التطبيق[1].

لكن قبل أن نتوجه إلى التجربة التاريخية عند غادامير، سننطلق من انطلاقة غادامير نفسه، من النقد الذي قدمه للمدرسة التاريخانية، في محاولة منه لتجاوز كل أشكال الاغتراب التي مُني بها الوعي في العصر الحديث.

I. نقد الوعي التاريخي:

يتمثل نقد الوعي التاريخي عند غادامير، بالدرجة الأولى، في نقد المدرسة التاريخية بألمانيا، تلك المدرسة التي كان يمثلها في القرن التاسع عشر كل من **درويزن** Droysen **ورانكه** Ranke، والتي تمثل امتدادًا للهرمينوطيقا الرومانسية التي يمثلها شلايرماخر وديلتاي، على أن فهمهم للتاريخ يعدّ من أشد المحاولات صرامة لبلوغ تاريخ "**موضوعي**" لا يدع فيه عالم التاريخ مشاعره الشخصية تتسرب إلى التاريخ، بل يدخل بكليته في العالم التاريخي الذي يود أن يصفه[2].

إذ تُعد المشكلة الرئيسية التي شغلت غادامير، وكرّس من أجلها جل جهوده، هي "**الموضوعية التاريخية**"، والتي بمقتضاها يقف المؤرخ على مسافة من الواقعة التاريخية، محاولًا السيطرة عليها بالمنوال، نفسه، الذي يسيطر به العالِم الطبيعي على الظاهرة موضوع البحث. لهذا تُعتبر **المدرسة التاريخانية** أحد التيارات

[1] Vultur Loana, op.cit. pp 223, 224.

[2] مصطفى عادل، المرجع نفسه، ص 211.

الفلسفية التي تأثرت بالمنهج العلمي وعملت على تطبيقه في مجال العلوم الإنسانية.[1]

إنّ مسعى رانكه ودرويزن خير مثال على ذلك، بعدما كان الفهم الأسمى هو بناء تصوّر تجريبي حول التاريخ يجمع بين "**التجربة والفهم**" لتجاوز التصور العقلي الذي أقرّ به هيغل، وتكون، بذلك، محاولتهما بناء تاريخ وفق أسس علمية، والارتقاء بالتاريخ إلى "**علم تجريبي**" باستعارة المفاهيم والآليات التي تتبناها العلوم الطبيعية وتطبيقها على المنهج التاريخي.[2]

مقدمًا رانكه تبريره من خلال الصياغة المبسطة لنموذج التفكير التاريخي، باعتبار الوعي التاريخي لديه مهمة لفهم كل شهادات الزمن الماضي خارج روح هذا الزمن، وذلك بتحريرها من انشغالات حياتنا الحاضرة، ومن معرفة الماضي باعتباره ظاهرة إنسانية، على أن الفكرة الأساسية للتاريخانية هي أن كل ظاهرة جزئية ينبغي أن تُفهم في سياق عصرها، لا الحكم على الماضي بمعايير العصر الحالي.[3]

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 189.

[2] غادامير (هـ، ج)، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 17.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 190.

إلا أن غادامير ينتقد هذا التصور اللاتاريخي للتجربة التاريخية، والتي يتجاهل فيها "**تاريخية**" الفهم التاريخي، ولا يضع في الحسبان الإطار الجدلي الذي تتحول فيه هذه التجربة، لأنه، حسب غادامير، فإن أحداث الحرب العالمية الثانية ليست مجرد نسخة طبق الأصل، متكررة، عن أحداث الحرب العالمية الأولى، وإنما إدراك المعنى الأصلي لهذه الأخيرة يجد نفسه في تحول مستمر، ويتخذ أبعادًا دلالية وقيمًا رمزية متباينة في الصراعات التي ميزت الإنسانية في القرن الماضي. فالمؤرخ لا يعايش الأحداث التي عايشها الأفراد في الماضي، التي يخضعها للتحليل والاستقصاء، وإنما يستعين بتجربة خاصة في إدراك وفهم هذه الأحداث.[1]

ليجد غادامير مبتغاه في موقف **هردر Herder**، حينما راح **ينتقد عصر الأنوار**، بقوله: "سار هردر أبعد من فينكلمان عندما رأى في كل شيء ماضٍ علاقة جدلية، بين ما هو ماضٍ وما هو غير قابل للتكرار، واستطاع حينئذ أن يضع رؤية لتاريخ العالم كلية، بمقابل رؤية عصر التنوير الغائية للتاريخ. أن يفكر المرء الآن تفكيرًا تاريخيًا، فهذا يعني الإقرار بحق كل عصر في الوجود وبحقه في الاكتمال".[2]

[1] الزين محمد شوقي، تقديم (عالمية الفكر التأويلي: هـ. ج. غادامير)، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص18.

[2] غادامير (هـ، ج)، المصدر نفسه، ص 291.

بناء على ذلك، فالرأي الذي يكوّنه المؤرخ عن عصره لا يعد رأيًا تاريخيًا إلاّ بعد انتهاء العصر وصيرورته ماضيًا، وفي هذه الحالة يُعتبر الرأي بمثابة الوثيقة التاريخية التي يمكن أن تخضع للبحث التاريخي من قبل مؤرخ يحيا في عصر لاحق، مثله مثل الواقعة التاريخية. ووفقًا لذلك، فإن **النسبية التاريخية**، كمشكلة، لا يمكن أن تُبحث بصدد الآراء المعاصرة للأحداث من قبل مؤرخي نفس العصر، إلا إذا كانت هذه النسبية ناجمة عن الاختلافات الذاتية للمؤرخين، لا الاختلافات الموضوعية للظروف التي تحكم كل عصر على حدى.[1]

ويفسر غادامير عجز "**التاريخيين**" وإخفاقهم إلى عدم قدرتهم على مجاوزة المعضلة الإبستيمولوجية للكانطية الجديدة، والذين أكدوا على موضوعية الماضي، وأن استعمال أدوات المنهج العلمي سيسمح لهم بمعرفة حقيقة الماضي وتحصيل معناه الأصلي دون أي رجوع للحظة الحقيقية للواقعة التفسيرية، وفي هذه الحالة ستكون حقيقة الماضي مجرد مطابقة لما حدث مع إعادة بنائه النموذجية في عقل المؤرخ، وعليه يتقيد المؤرخ بموقف أثري.[2]

غادامير، يؤكّد بشكل صارم أن خطأ وعيب التاريخانية هو إلغاء التصورات المسبقة

[1] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 191.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 191.

لصالح مناهج صارمة تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية والتاريخية.[1]

هذا ما يسمى بـ **التاريخ الوضعي**، الذي شكلت فلسفته وضعية أوغست كونت في القرن التاسع عشر، في مقابل الفلسفات المثالية للتاريخ مع **شيلينغ وهيغل**. ليستخلص **ديلتاي** مؤسس المفهوم المعاصر للتاريخ كمشروع هرمينوطيقي في جوهره النقاط المحورية من خلال نقد كل من التاريخ الوضعي والفلسفة الهيغلية للتاريخ؛ ضد التاريخ الوضعي، مدافعًا عن **فرضية الطبيعة التأويلية للتاريخ**، وضد التصورات المثالية للتاريخ، ليدافع عن نظريته في أن **التاريخ هو** "**حياة**"، أي أنه متجذر في تجربة الأفراد وفي "**التجسيدات**" التعبيرية لهذه التجربة.[2]

يتمثل فهم الآخر عند ديلتاي في فكرة أساسية متضمنه في نظريته في التاريخ بما هي تعبير عن الحياة، إذ ينظر إلى فهم الماضي على غرار فهم عقل شخص آخر، المتصوَّر بما هو منغلق على نفسه. ووفقًا لهذا المفهوم، وكما يجب على المرء أن ينتقل إلى عقل آخر لفهمه، فإنه لفهم الماضي يجب على المرء الانتقال إليه وإعادة بناء روحه، أي بنائه الروحي. وعليه، **فالوعي التاريخي** هنا يتجرد من علاقة الأنا–الآخر، ويضع نفسه بعيدًا في متناول الماضي، ويعتقد أنه في إمكانه فهمه بصورة أفضل من فهمه لنفسه.[3]

---

[1] الزين محمد شوقي، تقديم، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 20.

[2] Vultur Loana, op. cit. p 224.

[3] Op.cit. p 232.

لا يتعلق الأمر، بهذه الطريقة، بعلاقة تبادلية، بل بعلاقة أحادية الجانب، حيث لم يعد للماضي أي شيء ليقوله لي، فيسعى الحاضر إذًا للسيطرة على الماضي. إذ يرى ديلتاي أن للحياة والتاريخ معنى واحدا، مثل حروف الكلمة. وبما أن التاريخانية وبتأثير من الكانطية الجديدة تنظر إلى **الماضي** كـ "**موضوع**" وتبنيها للهرمينوطيقا الرومانسية جعلها تنظر إلى التاريخ كـ"**نص**" وتستخدم التأويل باعتباره "**منهجا**"، هذا ما دفع، في نظر غادامير وخاصة دلتاي، إلى تأسيس منهج هرمينوطيقي خاض بالعلوم الإنسانية، وبالضبط بعد اقتناعهما بوجود مبادئ وقواعد كلية يمكن بمقتضاها التوصل لفهم حقيقة النص.[1]

غير أن هذا المسعى سيتوقف عند غادامير بالنقد والمجاوزة لما يحمله من ثقل داخل التجربة التاريخية، فضلًا عن الدور الرئيسي الذي تلعبه هرمينوطيقا ديلتاي في بلورة فكر غادامير.

يبدأ نقد غادامير من أول تنظير للعلوم الإنسانية بصورة إبستيمولوجية ممثلة في شخصية فلهلم دلتاي*، نقدًا وجّهه له ليس فقط على مستوى المحتوى الجوهري للعلوم الإنسانية، بل أيضًا للمشكلات التي تنشأ في معظم التأملات الذاتية المعاصرة حول القضية.

[1] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 192.

* هذا ما رأيناه سابقًا في الفصل الأول، المبحث الثاني: التجربة وابستيمولوجيا التأويل.

ومن هنا يُظهر لنا غادامير فشل دلتاي في متابعة استبصاراته، وتأكيده على إجراءين جوهريين:

أولًا، تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانسية دلتاي وشلايرماخر، وبالتالي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه.

ثانيا، ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم ذاتها، في حيثيتها الخفية وفي بعدها التاريخي.[1]

يتشارك غادامير مع ديلتاي القناعة الأساسية التي مفادها بأن الفلسفة يجب أن تبدأ من **تجربة الحياة ذاتها**. هذا التصور الذي قد يبدو سطحيًا في ظاهره، لكنه أدى إلى نقل الحوار الفلسفي بعيدًا عن الإبستيمولوجيا المجردة نحو الأنماط الفعلية للوجود الإنساني.[2]

إلا أن غلو ديلتاي في جعل العلوم الإنسانية موضوعية قد طغى على رؤاه الخاصة بشأن الحياة، على أن المعرفة بالحياة لا تُكتسب في الوعي التأملي الذي يفترض عمومية الوعي الذاتي، بل إن الحياة تعرف نفسها في **التقاليد** في شكل الأخلاق والدين والقانون، ويصبح المجتمع والتاريخ هما اللذان يمنحان المعرفة

[1] أبو زيد نصر حامد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، فصول مجلة النقد الأدبي، العدد 3، 1أبريل 1981، ص 153.

[2] JEFF POLET, Taking the Old Gods with Us: Gadamer and the Role of Verstehen: in the Human Sciences, op. cit. pp 2-5.

الحقيقية المتحررة من رغبتها في اليقين، مؤكدًا غادامير على أن "يقين العلم يختلف تمامًا عن اليقين المكتسب في الحياة[1]."

معتبرًا غادامير أن ديلتاي قد وضعنا في مأزق إبستيمولوجي حينما اعترف بتاريخية الفهم التاريخي والتزامه بمثالية الموضوعية، بالرغم من أن ديلتاي، في اعترافه بأن معرفة التاريخ هي نفسها تاريخية، فإن تحليله النفسي، المتأثر بالمثالية، يزعم تجاوز حدود الفهم التاريخي المحدودة.[2] وهذا زعم مليء بالتناقض، لأن الحياة نفسها تؤكد على محدوديتها الخاصة والرغبة في تجاوزها، والسعي إلى التحقيق والتجسيد وإزالة الحدود الموجودة.[3] مخالفًا بذلك هرمينوطيقا أنطولوجية تقوم على المشاركة، موضحًا كيف أن ديلتاي عادة ما ينحرف عرضه لمتنه حول قضية المنهج. إذ يرى غادامير أن هناك طريقة أخرى لفهم التجربة غير تلك التي تعتمد دائمًا على التمييز والموضوعية التي تسلب الإنسان.[4]

ما رأيناه مع التجربة الفنية، نراه الآن مع التجربة التاريخية، ونجد هذا النقد قد تعرّض له من قبل أستاذه هايدغر، إذ يقع الخلاف بين المفكرين أساسًا على مستوى مفهوم **الزمنية التاريخية**؛ فبينما كان ديلتاي يفهرس التاريخ بشكل أساسي على الماضي، فإن هايدغر، على العكس من ذلك، يفكر فيه انطلاقًا من المستقبل، أي انطلاقًا من "**الوجود نحو الموت**"، الذي يُعرّف الدازاين، أن "**الوجود**

[1] Op. cit. p 5.
[2] Johann Michel, Gadamer lecteur de Dilthey, op. cit. p 14.
[3] Op. cit. p 5.
[4] Op. cit. p.14

نحو الموت" بوصفه تعبيرًا عن تناهي البشر، وهو الذي يؤسس التاريخية الجوهرية للحياة.[1]

مع أن هايدغر، حقيقة، لا يخفي أهمية ديلتاي، خاصة هايدغر الشاب، قبل "الوجود والزمان"، فإن ديلتاي يلعب دورًا محوريًا ليس فقط في التطور التاريخي لهذه الرؤية الجذرية للتاريخية كـ "وجودي"، بل والأهم من ذلك تطوير مفهوم الوجود–هناك كوجود يفسر ذاته. أمّا الدرس الذي سيستخلصه غادامير من مفهوم أستاذه، بعد أن فكّر هذا الأخير في التاريخ بشكل أساسي من زاوية التاريخية الجوهرية للوجود–هناك، حيث أن التاريخ، بالمعنى الجماعي للمصطلح، ليس سوى نتيجة لهذه التاريخية الجوهرية لتناهي الوجود البشري. فإن غادامير سيذهب إلى مستوى آخر، وهو مستوى التحول من مفهوم التاريخ كقائمة أحداث إلى مفهوم **التاريخ كتجربة**، من خلال تطوير جميع تداعيات هذا المفهوم: التعرض للتاريخ والتقليد، والتاريخ كـ "**تاريخ التأثير**"، أو **التاريخية الجوهرية للفهم**، وتفسيرها انطلاقًا من التاريخ الثقافي؛ وهو ما سيكون نقدًا موجَّهًا للموضوعية في التخصص التاريخي.[2]

كأن بغادامير يريد استكمال وتعزيز رؤى ديلتاي من جهة، بعد عدم نجاحه (ديلتاي)، حسب غادامير، في التحرر من فكرة أن الواقع يظل دائمًا على المستوى الذي هو "**بالنسبة لي**". على أن الفكرة الكاملة عن العالم التاريخي، كونه مكوَّنًا

[1] Vultur Loana, op. cit. p 226.
[2] Ibid.

من خلق القيم، تضع العبء على النشاط، بشكل كامل، على الذات، إذ تصبح كل الحقيقة حقيقة كما هي "بالنسبة لي"، نظرًا لأن الترابط الداخلي للحياة لا يمكن أن يُستمد من الحياة بمفردها، بل يجب أن يأتي من الذات، مثل هوسرل. ذلك أن تاريخية الوجود البشري توفّر شرط المعرفة التاريخية، حيث إن توقعاتنا للمستقبل ونسياننا للماضي يولّدان اهتمامًا بالتاريخ في الحاضر.

يشكّل الاهتمام بالماضي الإطار الزمني للوجود البشري؛ فمن دون الاهتمام بالماضي لن توجد معرفة تاريخية. بالإضافة إلى ذلك "**البنية المسبقة للفهم**"، أي أن التوقعات الحالية للمعنى موجَّهة بواسطة الماضي، تُعدّ محدِّدًا لجميع أشكال الفهم.[1]

هنا نجد أن مجاوزة غادامير لديلتاي تمت عبر أدوات إجرائية أخذها من هوسرل، تمهيدًا لإعادة الاعتبار للأحكام المسبقة ومطالبته بإحساس أعلى من الوعي المنهجي. لأن عملية الفهم تتجاوز، في نظره، إطار المنهج، باعتبار هذا الأخير "لا ينتج في النهاية إلا فيما يبحث عنه أولًا، ولا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها".[2]

لأجل ذلك، فإننا نجزم أنه لا يمكن فهم مفهوم غادامير للتاريخ إلا إذا أخذنا في الاعتبار أنه يتطور ضد برنامج ديلتاي والتصور الرومانسي للتاريخ

[1] JEFF POLET, op. cit. p 6.

[2] أبو زيد نصر حامد، المرجع نفسه.

والتاريخانية، التي تشكل أقوى تعبير عن الوعي التاريخي، وتعاملها مع الماضي ككل مغلق على نفسه، والذي لم يعد اهتمامه بالنسبة لنا سوى تاريخيًا. منهجه لا يسمح للشيء أن يكون قابلًا للمعرفة بموضوعية إلا إذا كان ينتمي إلى سياق مغلق؛ وباعتبارات أخرى، عندما يكون ميّتا بما يكفي بحيث لا يمثل إلا اهتمامًا تاريخيًا، وعليه، تنقطع استمرارية التاريخ بين حاضر المؤرخ والماضي المدروس، وتتسع الفجوة.[1]

هكذا تفكُّرٌ في التاريخ بما هو سلسلة التقاليد المغلقة على نفسها، لا يمكن فهم كل من هذه التقاليد إلا وفقًا لشروطها الخاصة. وبالتالي، فإن فكرة وجود تقليد مستمر عبر عصور مختلفة لم تعد ذات صلة، وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن تكون هناك عقلانية خاصة بالتقاليد، أي استمرارية التجربة التاريخية في حدّ ذاتها: فكل "كائن" تاريخي له تقاليده الخاصة التي لا يمكن فهمها إلا من الداخل، والتي تكون صالحة فقط عندما يتم تقييمها من الداخل، وينعدم فيه كل قاسم مشترك يسمح بالحوار.

II. الوعي التاريخي الفعّال*:

بعد قيام غادامير بنقد المدرسة التاريخية والوقوف على أهم مرتكزاتها وأعلامها ذوي التوجه الموضوعي المنهجي لمعالجة البحث التاريخي، يحاول

---

[1] Vultur Loana, op. cit. p 233.

* تجدر إلى أننا قد تناولنا في المبحث الأول من الفصل الثاني: **المدد الهرمينوطيقي وفتوحات الفهم**، كل من مفاهيم التراث والأحكام المسبقة والحلقة الهرمينوطيقية.

غادامير بعث وإحياء التاريخ من جديد من خلال تأسيس ونحت وعي جديد، وعي إنساني محكوم تاريخيًا، يكون الفهم فيه مسبوقًا، دائمًا، بمحددات تاريخية مؤثرة.

وفي هذا الصدد، اصطلح غادامير على تسميته بـ "**الوعي التاريخي الفعّال**"، مؤكدًا بدوره أن هذا المفهوم ليس جديدًا على الهرمينوطيقا، حيث كان المؤرخون السابقون قد تناولوا تأثير الأحداث التاريخية في أبحاثهم التاريخية، وهو تحليل الحدث أو الظاهرة التاريخية، إذ يقول: "مطلب البحث في تاريخ التأثير يُخرج في كل مرة عملًا فنيًا ما أو جانبًا من جوانب التراث من المنطقة المعتمة القائمة بين التراث والتاريخ، وبذلك يمكن رؤيته بوضوح وبشكل مكشوف بموجب معناه الخاص... وهذا ينبثق من تقليب مسألة الوعي التاريخي على جميع وجوهها[1]."

إن الانفتاح على الآخر في مجال التاريخ، يساهم في الوعي المعرّض لتأثيرات التاريخ بما يتوافق مع هذا الموقف المنفتح، لأن هذه الطريقة في فهم العلاقة بالآخر متأصلة في التجربة الهرمينوطيقية. فهي منفتحة على التقليد، بمعنى أنها تعتقد أن للتقاليد شيئًا لتقوله.[2]

كنا قد أشرنا إلى فعالية التقاليد عند غادامير وارتباطها بالتاريخ، وملزمٌ علينا، حسب غادامير، أن نتجاوز تلك الغربة بيننا وبين أفق تاريخنا الذي نفهمه من خلال الظاهرة أو الحادثة التاريخية. إذ يقول غادامير: "إننا لا ندخل التاريخ،

---

[1] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه، ص 410.

[2] Vultur Loana, op. cit. p 234.

وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وفي عصرنا، ومن ثم نعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا الذاتي. ولكن هذا لا يعني، كما رأينا، إسقاط الذات أو الأفق الراهن على الماضي، بل يقتضي ضرورة تحقيق نوع من التوافق بين أفقَي الحاضر والماضي. ومن هذا المنطلق بالذات كان غادامير يحمل المؤوِّل مسؤولية توصيل حقيقة الماضي[1]."

يؤكّد غادامير أن الوعي المتأثر بالتاريخ هو، في المقام الأول، وعيٌ بالموقف التأويلي. ومفهوم الموقف هنا يعني أننا لا نقف خارجه لكي نعرفه معرفة موضوعية، فنحن دائمًا نجد أنفسنا في موقف بشكل لا نهائي، وهذا ما يصدق على الموقف التأويلي؛ بمعنى أنه موقف نجد أنفسنا في تضاعيفه، محدّقين في التراث الذي نحاول فهمه. وإلقاء الضوء على هذا الموقف، أي تأمله – أي أن تأمل التاريخ الفعّال، لا يمكن أن يكتمل، وهذا راجع ليس إلى عيب في التأمل، وإنما إلى طبيعة وجودنا التاريخي المحدود.[2]

يشير غادامير إلى أنه يمكن تجاوز مطلقية (مثالية) الفلسفة التأملية، وأنه لا يمكن للحجج التأملية، في نهاية المطاف، إخفاء حقيقة وجود شيء من الصواب في النقد الموجَّه إلى التفكير التأملي القائم على الوعي الإنساني المحدود. إنّ مفهوم التناهي الكامل في أساس الوجود التاريخي يجب أن يُفهم على النحو التالي: إنّه وضع، أي كونه موسومًا بإحالة الأشياء الموروثة تاريخيًا. إنّ مفهوم

---

[1] شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل، نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر، لبنان، 2007، ص 45.

[2] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه.

"**عمل التاريخ** " wirkungsgeschichtliches Bewusstsein في هذا السياق ينجز توضيح التأويلية بمنحها كامل معقوليتها، وفي هذا الصدد يقول غادامير موضحًا: "ما أعنيه بذلك هو أننا لا نستطيع أن ننتزع أنفسنا مما يحدث، وأن نقف إزاءه من الخارج، الأمر الذي ستكون نتيجته أن يصبح ما يأتي إلينا بمثابة موضوع مستقل أمامنا، إذ إننا دائمًا، ومنذ البدء، منغمسون في صميم التاريخ. نحن أنفسنا لسنا مجرد حلقة في هذه السلسلة المتواصلة، للحديث مع هردر، بل إننا نمتلك في كل لحظة إمكانية الدخول في فهم حيّ مع ما يأتينا من الماضي ويورث إلينا، وهذا ما أسميه "**عمل التاريخ**"، إذ أعني به أن وعينا مشروط بالفعل التاريخي المؤثر، أي إنه محدد بفعل أن الماضي لا يسمح لنا بالتموضع بحرية إزاءه. ومن جهة أخرى أرى أيضًا أن ننشئ في كل مرة وعيًا بكوننا متأثرين تمامًا، مثل كل ماضٍ يتدخل ويترك أثره[1]."

وعليه، فإن الوعي بعمل التاريخ هو اكتمال معقولية موضوع ما انطلاقًا من الوضعية التاريخية التي تكون فيها الذات منغمسة، دائمًا سلفًا، بحيث لا يُعطى لها أبدًا وعي كامل بتلك الوضعية، لأننا نحن أنفسنا ننتمي إليها؛ فهي إذًا، في الوقت نفسه، شرط إمكان لقاء شيء ما، ونتيجة الفعالية التاريخية.[2]

على ضوء هذا نفهم أن خصوصية معرفة التاريخ هي الانتماء Zugehörigkeit لما يتجلى لمن يتجلى له شيء ما؛ فالانتماء لا يدل على التجانس البسيط للعاقل، أي أن الإنسان في علاقته بالتاريخ ستكون له علاقة بإنتاجه

[1] Deniau, Guy. Cognitio imaginativa, op.cit. p 194.
[2] Op.cit. p 195.

الخاص، على عكس العلاقة التي يقيمها مع الطبيعة، بل يعني العكس، أن النظرية والتمثيل الذاتي هما لحظتان بنيانيتان للتجلي نفسه. بعبارة أخرى، فإن كليهما له "**طريقة وجود تاريخية**".[1]

وعليه، ينفي غادامير أية دراسة لنص ما أو تراث ما تعتمد اعتمادًا كليًا على إرادتنا الخاصة؛ فمثل هذه الحرية، والوقوف على مسافة من الموضوع قيد الدرس، غير ممكنة، لأننا نشترك، جميعًا، في مجرى حياة التراث، وهذا يختلف تمامًا مع السيادة الموجودة داخل حقل العلوم الطبيعية في دراستها للظواهر وبناء النظريات.[2]

وفقًا لهذا نكتشف زيف الحرية التي تتوفر لدى الذات الواعية بتناهيها، وبين الموضوعية التاريخية في دراسة التراث؛ بل إن الملاحظة الخارجية للتاريخ، باتخاذ مسافة إزاءه، منعدمة، لأننا ببساطة كائنات تاريخية. يقول غادامير: "إن الوعي، حتى من دون أن يعي ذلك، مشروط بتحديدات تاريخية، ونحن لسنا ملاحظين ننظر إلى التاريخ عن بُعد، فما دمنا كائنات تاريخية نكون داخل التاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه".[3] يعتبر غادامير أن هذا تمييزا وليس احتقارًا أو تقليلًا من

[1] Op.cit. p 182.

[2] غادامير (هـ. ج)، بداية الفلسفة، المصدر نفسه، ص 34-35.

[3] المصدر نفسه، ص 35.

هذا الوعي؛ فهذا الوعي المنتمي هو وعي فريد من نوعه لا يمكن اختزاله أو إقصاؤه.

يدفع الاعتراف بالانتماء والتناهي للكائن الإنساني الوعيَ إلى الانفتاح على الغيرية وعلى تجارب جديدة تُفعِّل الفهم وتغذّيه، "فالوعي بتاريخيتنا وتناهينا يجلب معه انفتاحًا لإمكانات جديدة تكون بمثابة الشروط المسبقة للفهم الأصيل".[1] فنحن **لسنا ذواتًا ديكارتية** قبل أن ننتمي لأنفسنا، بل ننتمي إلى التاريخ، لأننا دائمًا ما وُلدنا في ثقافة معينة، وعليه فقد تبنّينا دائمًا عادات معينة واستخدامات متأصلة في هذه الثقافة، والتي تقع في مستوى الفهم المسبق. وعليه، فإن **إعادة تأهيل التقاليد** لا علاقة لها بالرومانسية، أي الحنين إلى العوالم الماضية، بل إن إعادة تأهيل التقاليد بالنسبة له هو إظهار أنه **لا يوجد تعارض بين التقاليد والعقل**، ذلك لأن المحافظة، التي هي جوهر التقاليد، ليست أقل فعلًا من أفعال العقل والحرية والابتكار.[2]

حتى التقاليد الأكثر أصالةً ورسوخًا لا تتجلى بفضل قوة الجمود التي تسمح للحاضر بالاستمرار، بل تحتاج، على العكس من ذلك، إلى الالتزام بها وفهمها وتنميتها. إنها أساسًا حفظٌ بالمعنى الذي يكون فيه هذا الحفظ فعّالًا، أيضًا، في كل تحول تاريخي، والحفظ فعلٌ من أفعال العقل. وعليه، فإن تأهيل غادامير وعودته إلى التقاليد إنما لما تسمح به كمجال خصب للابتكار؛ ومنه فالابتكار

[1] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 200.

[2] Vultur Loana, op. cit. p 234.

والمحافظة يسيران جنبًا إلى جنب ويحددان التقاليد معًا، وليس هناك أية قطيعة بينهما (أي بين الماضي والابتكار). فلو كانت هناك مثل هذه القطيعة لما كان هناك انتقال ولا اتصال ممكن بين الأجيال المتعاقبة، وستصبح فكرة الإبداع نفسها غير قابلة للتفكير. وهكذا يتم الحفاظ على جزء من الماضي من خلال التغيرات، وهذا الحفاظ في الابتكار هو الذي يضمن استمرارية التاريخ.[1]

[1] Op.cit. p 235.

التاريخ واندماج الآفاق:

تماشيًا مع هذا الوعي المنتمي والمتناهي، يبدو أن الفهم أقل من مجرد نشاط للذات، بقدر ما هو حدث يرتبط بفعل التاريخ، ويؤكده غادامير بقوله: "علينا أن نفكر في الفهم بحد ذاته لا بوصفه فعل الذاتية، بقدر ما هو إدراج في حدث تراثي، حيث يُصار إلى توسط الماضي والحاضر بشكل مستمر. هذا ما يجب أن نعترف به في النظرية التأويلية التي تسيطر على أفكار الإجراء والمنهج".[1]

لأن التأويل هو سيرورة لتجاوز اغتراب الذات المؤولة وإعادة توطينها في عالم النص (التراث والتقاليد)، يتأسس التأويل انطلاقًا من التوتر القائم بين البعد والقرب، أي بين الألفة والغرابة. لكن التوتر الذي يتحدث عنه غادامير ليس ذلك التوتر السيكولوجي كما عند شلايرماخر، وإنما التأويل هو التماس وضعية **الوسيط بين الألفة والغرابة؛** فالمؤول يتنازعه انتماؤه إلى تقليد ما، والمسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات باعتبارها حقل أبحاثه.[2]

مخالفًا بذلك غادامير التاريخانية التي كانت ترى في المسافة التاريخية التي تفصل الحاضر عن الماضي نوعًا من الفراغ والهوة، ويقوم بـ**إعادة تفعيلها** إلى جانب الأحكام المسبقة، كما رأينا، والتأكيد على إيجابيتها، وبأنها ليست فاصلة، وإنما هي الرابطة التي تصل الحاضر بالماضي. المسافة هي المجال الذي يتجلى

[1] Op.cit. p 235-236.

[2] غروندان جون، التأويلية، المرجع نفسه، ص 65.

فيه كل تقليد أمام أعيننا؛ فبعيدًا عن كونها علامة على موت الماضي، تكشف المعنى الحقيقي للشيء في اكتماله، أي ما يجعله في ذاته. وبذلك يمكن القول إن الماضي يؤثر دائمًا في الحاضر ويمارس تأثيراته عليه، وهذا التأثير للماضي في الحاضر هو ما يترجم كوننا مكشوفين للتاريخ؛ ولهذا يسميه غادامير "**تاريخ التأثير**" Wirkungsgeschichte وعليه، فإن ما يمكننا معرفته عن أنفسنا يظل محدودًا بالوضع التاريخي الذي نجد أنفسنا فيه؛ إذ لا يستطيع الوعي أن يؤسس ذاته تأسيسًا مطلقًا، لأنه يجد نفسه "**مُلقى**" في تاريخ يتجاوزه ويؤسسه في الآن معا.[1]

غير أن هذا الموقف التأويلي، الذي يضع الوعي الإنساني في توسط دائم بين الماضي والحاضر، يستوجب مفهومًا أساسيًا عند غادامير هذا الذي يسمح بذلك هو مفهوم "**الأفق**". يعرّفه غادامير بقوله: "الأفق هو مدى الرؤية التي تشتمل على كل ما يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة"، وعندما نطبقه على العقل فإننا نستطيع الحديث عن ضيق الأفق وعن إمكان توسيعه، بل وعن تدشين آفاق جديدة.[2] وقد استلهم غادامير هذا المفهوم في فلسفته من كلٍّ من نيتشه وهوسرل.

وإذا كان الفعل التأويلي حوارًا متجددًا بين الماضي والحاضر، فإن معناه يتمثل في جعل صوت الماضي مألوفًا لدينا لا مغتربا عنّا؛ فهو يصير بهذه الألفة ويندمج في عالمنا ليحقق نوعًا من الانتماء، بوصفه عنصرًا شاهدًا على تاريخنا

[1] Op.cit. p 238-239.

[2] غادامير، المصدر نفسه، ص 412.

وتقاليدنا. وبناءً على ذلك، فإنّ **نظرية الوعي التاريخي** تُعَدُّ علامةً على أوجِ التصوّرِ الغداميري في أساسِ العلومِ الإنسانيّة، والذي صاغه تحت هذا العنوان: "**وعيُ التاريخِ الفاعلِ**"، وهذا المفهومُ لا يخصُّ المنهجيّةَ أو البحثَ التاريخيَّ، بل يخصُّ وعيَ المسؤولِ المتأمّلِ في هذه المنهجيّة؛ إنَّه وعيُ الكينونةِ المعروضةِ للتاريخِ ولفعلِه، بالطريقةِ التي لا نستطيعُ إسقاطَ هذا الفعلِ علينا، لأنَّه جزءٌ من الظاهرةِ التاريخيّةِ عينِها.[1]

هذا ما يسمّيه غروندان "**نَباهةَ الوعيِ التاريخيِّ**" أو يقظتَه، في قراءته لأعمالِ غادامير، وبتعبيرٍ آخر: العملُ التاريخيُّ هو يقظةٌ مستمرّةٌ تجاهَ كلِّ أنواعِ التّنميطاتِ أو الإسقاطاتِ الوضعيّة، حتى الفهمُ، كلُّ ذلك مسألةُ يقظةٍ وليس فقط وعيًا مجرّدًا باللحظةِ الرّاهنة، بل هو يلمعُ في النباهة، ويتّجهُ إلى كلِّ ما يُحتملُ في السياقاتِ التاريخيّةِ المنخرطِ فيها، ممّا يسمحُ له بالتطلّعِ إلى ارتقاءاتٍ وآفاقٍ أخرى، عكسَ الشخصِ المنغلقِ على ذاتهِ والمكتفي نفسه بنفسه، الذي ننعته بضيقِ الأفق.[2]

وما دام التأويلُ يشتغلُ في "**البين–بين**"، فإنَّ التقاءَ الأفقِ التاريخيِّ هو الذي يُمكِّنُ الوعيَ التأويليَّ من الالتقاءِ بالتراث، فكأنَّ الأفقَ هو الذي يُقحمُنا في

---

[1] البريمي عبد الله، الصيرورة التأويلية في هرمينيوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دار الثقافة والإعلام، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2010، ص 129–130.

[2] الزين محمد شوقي، الإزاحةُ والاحتمال، ص 80.

التاريخ، فيسمحُ باتّساعِ الرؤيةِ التي يجبُ أن يمتلكَها المؤوّلُ، أو ما يحاولُ أن يفهم.

هذه العودةُ إلى التراثِ من بوّابةِ التاريخِ هي التي تسمحُ بالتقاءِ الآفاق، ذلك أنَّ أفقَ الماضي لا يعني الخروجَ من أفقِ الحاضرِ وأحكامِه المسبقةِ إلى الانتقالِ إلى أفقِ الماضي، بل إنَّ ذلك يعني ترجمةَ الماضي بلغةِ الحاضر، حيثُ تنصهرُ آفاقُ الماضي والحاضر؛ وهذا التتويجُ بنجاحِ الانصهار يعني عدمَ التمييزِ بين أفكارِ الحاضرِ وما يُنسبُ إلى الماضي، بل إنَّ هذا الانصهارَ بينهما هو انصهارُ المؤوّلِ في ما يفهمه.[1]

خيرُ مثالٍ على ذلك التجربةُ الفنيّةُ؛ هي تجربةٌ انصهاريّةٌ يلتقي فيها أفقُ الفنانِ وأفقُ المتلقّي للعملِ الفنيّ، حيثُ إنَّ الاثنينِ يذوبانِ في ذلك اللقاءِ الناجحِ بين الذاتِ والموضوع (العملِ الفنيّ). كذلك هذه المرونةُ نجدُها عند قراءةِ النصّ، بوصفِ الأفقِ سيرورةً مسؤولةً عن إنتاجِ المعنى وتداولِه؛ فالذاتُ المؤوّلةُ تدخلُ في حوارٍ مع النصّ من خلالِ فعلِ القراءة، بما هي البنيةُ المشتركةُ والأساسيّةُ لكلِّ تحقّقاتِ المعنى، وعليه فالذاتُ المؤوّلةُ من خلالِ القراءةِ تستدعي مخزونَها الثقافي ومعارفَهاَ، فتنتعشُ أفكارٌ وتجاربُ كانت تمثّلُ عناصرَ مترسّبةً، لتتراجعَ أفكارٌ وتتقدّمَ أخرى. أمام هذا "الارتجاج" أو "الاهتزاز"، تُصنعُ تجربةُ القارئ؛ وهكذا يدخلُ

[1] غروندان جان، التأويليّة، المرجع نفسه، ص 65-66.

أفقُ القارئ/المؤوِّل/المجرِّب مع أفقِ النصّ في علاقةِ مشاركةٍ، وهذه العلاقةُ هي التي تُوجِّهُ وتُحدِّدُ غاياتِ النصّ، وتمنحُ النصَّ معانيَ دلاليّةً وجماليّةً.[1]

هذا ما يسمّيه غادامير بلقاءِ الأنا مع التراث، الذي يحدثُ فيه لقاءٌ أصيلٌ بين الماضي والحاضر، ويعبّرُ عنه بقوله: "تُعنى **التجربةُ التأويليّةُ بالتراث**، وهذا هو ما يجبُ أن يُجرَّب، ولكن التراثَ ليس مجرّدَ عمليّةٍ تعلّمنا أن نعرفها ونتحكّمُ فيها، فالتراثُ لغةٌ ويُعبِّرُ عن نفسِه مثلَ أنت، والأنت ليس موضوعًا، إنّه يروي نفسَه لنا".[2]

ولكن حسبَ غادامير من الخطأِ الاعتقادُ أنَّ هذا القولَ، ما يجري في التراث، نعتقدُ به أنّه رأيٌ للأنت (شخصٌ آخر)، بل هو معنى يُنسبُ للذي عناه، إمّا أنا أو أنت؛ مع ذلك فإنَّ التجربةَ التي تتضمّنُ العلاقةَ بالأنت ينبغي أن يكونَا قادريْنِ على تعليمِنا شيئًا عن التجربةِ التأويليّة، لأنّنا ننتمي إلى التراثِ الذي هو طرفٌ في الحوار.

وِفقًا لِما جاء، ليستِ التقاليدُ مجرّدَ شيءٍ يحدثُ، وبالتجربةِ نتعلّمُ معرفتَه والسَّيطرةَ عليه، بل هي لغةٌ، أي إنّها تتحدّثُ عن نفسِها كـ"أنت"، ليس "الأنت" بوصفِه كائنًا، بل على العكسِ من ذلك، هو مرتبطٌ بشخصٍ ما، لهذا يجبُ ألّا نخطئَ في اعتبارِ ما يأتي من التقاليدِ إلى التجربةِ أن يُفهمَ كتعبيرٍ عن حياةِ الآخر، الذي سيكونُ

---

[1] البريمي عبد الله، المرجع نفسه، ص 135.

[2] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهج، المصدر نفسه، ص 478.

"أنت"، بل نؤكّدُ على العكسِ من ذلك أنّ فهمَ التقاليدِ هو فهمُ النصّ المتوارثِ، لا كتعبيرٍ عن الحياةِ التي ستكونُ حياةَ "أنت"، بل كمحتوى من المعنى المنفصلِ عن أيّ ارتباطٍ بمن يُفكّرُ فيه، بالأنا وبالأنت.

لأنَّ غادامير يُعارضُ ادّعاءَ التقاليدِ بالحقيقةِ على أنّها "**تعبيرٌ**" عن الماضي، كشيءٍ مضى يجبُ علينا أن ننتقلَ إليه لفهمِه، كما رأينا مع دلتاي، فما يهمُّ في الفهمِ المصمَّمِ كحوارٍ (تاريخيّ) هو التوصّلُ إلى التفاهمِ حول ما يدورُ الحديثُ عنه، حول شيءٍ مشتركٍ؛ فالفهمُ الحواريُّ هو، أوّلًا وقبلَ كلِّ شيءٍ، اتّفاقٌ حول شيءٍ ما، وليس نقلَ شخصٍ إلى آخر؛ لفهمِ مثلًا "مأدبةِ" أفلاطون، فإنّنا لا ننتقلُ إلى عقلِ مؤلّفه، بل يجبُ أن نفهمَ ما يقولُه لنا النصُّ عن حقيقةِ "الحبّ". وهكذا يؤكّدُ غادامير أنّ شريكَي الحوارِ يخضع [...] كلاهما لحقيقةِ الشيءِ، التي تجمعُهما في مجتمعٍ جديدٍ، وعليه فالفهمُ التاريخيُّ هو، إذًا، تحويلُ المسافةِ إلى شيءٍ مشتركٍ، ليس ماضيًا ولا حاضرًا.[1]

في هذا الصدد نجدُ أنَّ غادامير يُقدّمُ ثلاثةَ أنماطٍ لعلاقةِ "الأنا – الأنت" لكي يُبيّنَ طبيعةَ الوعيِ التاريخيّ الفعّال:

أولا: الأنت بوصفِه "موضوعًا" داخلَ نطاقٍ أو مجالٍ.

ثانيا: الأنت بوصفِه إسقاطًا تأمّليًّا، انعكاسًا.

ثالثا: الأنت على أنّه تراثٌ يتحدّث.

[1] Op.cit. p 242.

مُعتبِرًا غادامير النمطَ الثالثَ وحدهُ هو ما يراه وعيًا تاريخيًّا أصيلًا.[1]

النمطُ الأوّل: من شكلِ علاقةِ "الأنا والأنت". هو فهمُ التراثِ بوصفِه موضوعًا، شيءٌ خارجيٌّ ليس له تقاطعٌ معنا، منفصل عنا، ليس له أيُّ تأثيرٍ يُمارسُه، وهذا النمطُ تبنَّتهُ العلومُ الاجتماعيّةُ التي تبنَّتِ المقاربةَ العلميّةَ.

النمطُ الثاني: من شكلِ علاقةِ "الأنا والأنت". يُخبرُ هنا اللقاءَ على نحوٍ غيرِ أصيلٍ، بإدراكِ الماضي في أُخريّتِه بوصفِه "أنت"، ولا يسمحُ له بالتحدّث، لتكمنَ مشكلةُ الحاضرِ "الأنا" في أنّه لا يُسلِّمُ بدعواهُ للحقيقة، سالبًا التراثَ أو الماضي حقَّهُ في أن يكونَ مسموعًا.[2]

النمطُ الثالث: من شكلِ علاقةِ "الأنا والأنت". هو نمطُ الانفتاحِ الأصيلِ على الأنت، الذي يسمحُ للأنا فيه بالإصغاءِ إلى الماضي، وبأن يدعَ شيئًا ما لكي يُقال. إنّه الانفتاحُ الذي يودُّ أن يسمعَ أكثرَ ممّا يودُّ أن يسود، ويسمحُ له بالتأثيرِ لتنويرِ البصيرة، وتحسينِ الذاتِ بإثراءِ تجاربِ الآخر.[3]

---

[1] مصطفى عادل، المرجع نفسه، ص 228.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، المرجع نفسه، ص 201.

[3] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهج، المصدر نفسه، ص 482.

III. التاريخُ بوصفِه سؤالًا:

ننطلقُ من حيثُ انتهينا؛ فالانفتاحُ الذي يُمثِّلُ جوهرَ التجربةِ التأويليّةِ يتمتّعُ ببنيةِ سؤالٍ، فلا يمكنُ أن تكونَ لدينا تجاربُ، حسبَ غادامير، من دونِ أن تُثيرَ تساؤلاتٍ؛ فماهية السؤالُ أن يكون له معنى، على أن يتضمَّنَ هذا الأخيرُ معنى الاتّجاه، ومنه فإنَّ معنى السؤالِ هو فقط الاتّجاهُ الذي يمكنُ أن يُعطى لجوابٍ، فالسؤالُ يفتحُ وجودَ الموضوعِ عنوةً. ولذلك فإنَّ الفكرةَ التي تشرحُ هذا الوجودَ المفتوحَ هي الجوابُ، ومعنى الجوابِ يكمنُ في معنى السؤال.[1]

السؤالُ يسبقُ جوابَه، لأنَّ من يفهمُ، ومن يملكُ السؤال فهمًا يمكنُه الإجابةُ الصحيحةُ؛ فجدليّةُ السؤالِ والجوابِ بين كلِّ سؤالٍ وجوابٍ تُحفِّزُ بدورِها سؤالًا جديدًا، ما يفتحُ بابَ الحوارِ من جديدٍ بما هو الآليّةُ التي تمنحُ الفهم. تدلُّ **ظاهرةُ المساءلةِ لفتحِ حوارٍ مع النصّ** لاكتشافِه وإزالةِ العتمةِ عنه على عدمِ امتلاكِ النصّ، بل اعتبارِه كائنًا يقولُ شيئًا ما، ما يعني أنَّ "**الظاهرةَ الهرمنوطيقيّةَ**" تحملُ في ذاتِها أصالةَ الحوارِ ذي البنية: سؤال/جواب؛ فعندما يطرحُ النصُّ نفسَه كموضوعٍ للهرمنوطيقا، فهو يطرحُ سؤالًا على المؤوِّل، وبهذا المعنى يحتوي التأويلُ على إحالةِ مهمّةِ السؤالِ المطروحِ على أحدٍ، وفهمُ النصّ هو فهم هذا السؤالُ، وهو ما يُنتِجُ **الأفقَ الهرمنوطيقيَّ**.[2]

---

[1] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهج، المصدر نفسه، ص 483.

[2] البريمي عبد الله، المرجع نفسه، ص 139.

يُحبِّذُ غادامير، في هذا المقام، الحكمةَ السقراطيّةَ التي تعترفُ بالحدودِ الممكنةِ، كونَنا نجهلُ الكثيرَ حولَ حقائقِ الوجود؛ لهذا كُتِبَتِ الأسئلةُ السقراطيّةُ في محاوراتِ أفلاطون بوصفِها تحدّياتٍ تجاهَ سفسطةِ الأجوبة.[1] ونجده يُصدِّقُ على التجربةِ الفنيّةِ بأن نكتشفَ السؤالَ الذي يُجيبُ عنه العملُ الفنيّ، وكذلك على المعرفةِ التاريخيّةِ؛ ذلك أنَّ المنهجَ التاريخيَّ يتطلّبُ أن يكونَ منطقُ السؤالِ والإجابةِ مُطبَّقًا على التراثِ التاريخيّ.

تتماشى نهايةُ جدليّةِ السؤالِ والجوابِ عند غادامير مع حدثيّةِ الحقيقةِ عنده، إذ إنَّ هذا الجدلَ يقومُ على تعليقِ الحكمِ وإرجاءِ القرار؛ فليس هناك قرارٌ يفصلُ في محتوى الأشياءِ أو الحقائق، لأنَّ العملَ التاريخيَّ المتواريَ والدؤوبَ يُغيّرُ، في كلِّ طرفةِ عينٍ، نظامَ الأشياء؛ وعليه فإنَّ الوصولَ إلى إجابةٍ قطعيّةٍ غيرُ ممكنٍ، وتكونُ الإجابةُ، في الحقيقة، "**تجاربَ**"؛ أي الدخولُ في حوارٍ بين الوعيِ والشيءِ، وبين المؤوِّلِ والنصّ، وبهذا المعنى يصبحُ التأويلُ تطبيقًا فعليًّا **لجدليّةِ السؤالِ والجواب**، والدخولُ إلى الحوارِ من بابِ هذه الجدليّة.[2]

وختامًا، يمكنُنا الآنَ أن نفهمَ بوضوحٍ كيف يتشابكُ، لدى غادامير، التفكيرُ الإقليميُّ المتعلّقُ بالعلومِ الإنسانيّةِ والهدفُ الفلسفيُّ الشاملُ للتأويليّة؛ لهذا يحتلُّ التاريخُ في فكرِ غادامير مكانةً مميّزةً، ويحوزُ حِصَّةَ الأسدِ في كتابِه العمدة، فهو

[1] الزين محمد شوقي، الإزاحةُ والاحتمال، المرجع نفسه، ص 88.

[2] المرجع نفسه، ص 89.

في الواقعِ التجربةُ التاريخيّةُ التي تعملُ كخيطٍ هادٍ في تشكيلِ التأويليّةِ الفلسفيّةِ التي تمَّ تطويرُها من تأويليّةِ العلومِ الإنسانيّة.

المبحث الثالث

تجربة اللغة من حيث هي وسط الهرمينوطيقا.

بعدَ معالجةِ التجربةِ الفنيةِ والتاريخيةِ، نصلُ إلى تتويجِ التجربةِ الكليانيةِ للعالمِ، من حيثُ إنَّ مشكلةَ الهرمينوطيقا عندَ غادامير لا تنحصرُ في البعدِ المنهجيّ للعلومِ الإنسانيةِ. لهذا سنتوجهُ إلى وجهٍ آخرَ شغلَ مكانةً مركزيةً في الدراساتِ الفلسفيةِ الراهنةِ، وهو البعدُ الألسنيُّ اللغويُّ، كوسيطٍ للتجربةِ التأويليةِ ككلٍّ، وكنمطٍ أساسيٍّ لاكتمالِ–وجودِنا–في–العالمِ.être-dans-le-monde

على خطى أستاذِه هايدغر، يُفَعِّلُ غادامير تلك العلاقةَ الحميميةَ الأصيلةَ بين الفكرِ والكلامِ، وأنَّ المنعرجَ الأنطولوجيَّ الهرمينوطيقيَّ يتمُّ في مجرى **اللغةِ**. إنه عنوانُ الجزءِ الثالثِ من كتابِ **الحقيقةِ والمنهجِ**؛ الذي يعزّز فيه وحدةَ الفكرِ الإنسانيّ بالعالمِ في مرآةِ اللغةِ، مؤكّدًا، بدونِ ترددٍ، على عدمِ قابليةِ الفصلِ بين اللغةِ والعالمِ في **حدثِ الفهمِ**.

I. اللغةُ، التجربةُ... الوساطةُ الهرمينوطيقيةُ.

يستهلُّ غادامير المبحثَ الثالثَ من كتابِه العمدةِ **الحقيقةِ والمنهجِ** بعنوانِ: "**اللغةُ وسيطًا للتجربةِ التأويليةِ**[1]" مُقَدِّمًا فيه تَصَوُّرًا لعلاقةِ اللغةِ بالتأويلِ ودورِهما في بناءِ تجربةِ المؤوِّل، مُعترفًا "بأننا مدينون للرومانسيةِ الألمانيةِ لكشفِها الأهميةَ المنهجيةَ للطبيعةِ اللفظيةِ للمحادثةِ بالنسبةِ للفهمِ بأسره، فهي علَّمتنا أن الفهمَ والتأويلَ هما شيءٌ واحدٌ أساسًا [...] إن **اللغةَ**، بالأحرى، **هي الوسطُ الكليُّ الذي يحدثُ فيه الفهمُ**، و**الفهمُ يحدثُ في التأويلِ**. لا تعني هذه العبارةُ أن لا وجودَ

[1] غادامير (هـ. ج)، المصدرُ نفسهُ، ص 505.

لمشكلةٍ خاصةٍ في التعبير[...] الواقعُ هو أن مشكلاتِ التعبيرِ اللفظيّ هي مشكلاتُ الفهمِ عينُها، فالفهمُ برمته تأويلٌ، والتأويلُ يحدثُ في وسطِ لغةٍ ما تتيحُ للموضوعِ بكلماتٍ[1]."

هذه العنايةُ باللغةِ تُظهرُ فرادتها وقدرتَها على الكشفِ والإيضاحِ، سواءٌ داخلَ محادثةٍ بين الطرفينِ أو في الموقفِ التأويليّ، بما أن النصوصَ هي تعبيراتٌ عن الحياةِ يُبتغى فهمُها، مؤكّدًا، غادامير، مرةً ثانيةً أن هذه العنايةَ باللغةِ ليست مجردَ موضوعِ اهتمامٍ، سواءٌ من منظورٍ طبيعيّ أو علميّ، بل "إن قوةَ الكلمةِ هي، في الوقتِ ذاتهِ، "**الهنا**" le Là، فالبعدُ اللغويُّ Sprachlichkeit هو العنصرُ الذي نعيشُ فيه، ويتحققُ فيه وجودُنا ذاته[2]." هذا بتأثيرٍ من أستاذِه هايدغر. غير أنّ غادامير يحكم على محاولةِ هايدغر بالفشلِ في جهوده لمجاوزة لغة الميتافيزيقا، بما فيها من مفاهيم وأساليب في التعبيرِ عن معرفةِ الجوهرِ، واستعانتِه بهولدرلين أملًا في أن يضعَ قوةَ الإيحاءِ في الشعرِ، لخدمةِ الفكرِ.

إلا أن هذا المسعى، في نظرِ غادامير، غيرُ ضروريٍّ؛ لأنه لم يكن ممكنًا، مع إقراره بالكلمةِ الشعريةِ، التي هي الكلمةُ الجديدةُ المطلقةُ التي لم تُنطقْ بعدُ، وهي بمثابةِ ولادةٍ جديدةٍ للغةِ. بل من الخطأِ اعتبارُ **الاستعارةِ مجردَ أداةٍ في الشعرِ**، لأنها، في الواقعِ، **أداةٌ بلاغيةٌ**. أما بالنسبةِ للفلسفةِ، فاللغةُ ليست أبدًا لغةً

[1] المصدرُ نفسه، ص 511.

[2] Gadamer, Hans-Georg, L'herméneutique en rétrospective, op.cit. p 137.

قديمةً أو باليةً أو مستهلكةً، وإن أصبحتْ كذلك فهي بحاجةٍ إلى تدميرٍ، انطلاقًا من التجاربِ الأصليةِ للفكرِ. فإذا كانت اللغة، بوصفِها تحققًا لـ "**الهنا**"، فهي لا تحتفلُ بل تعملُ؛ هي لا تنطقُ شيئًا سبقَ وأن قيلَ، بل هي **استجابةٌ متجددةٌ** دائمًا.[1]

يمكن استخلاص ما جاءَ في عنصرين:

العنصر الأوّل: الفهمُ كلُّه لغةٌ.

العنصر الثاني: التأويلُ كلُّه لسانيٌّ (يصبُّ في بيئةِ اللغةِ).

يشيرُ، هذا الاستخلاص، إلى تلك العلاقةِ التي تربطُ الفهمَ باللغةِ من جهةٍ، والفهمَ بالتأويلِ من جهةٍ أخرى. إذ ترتبطُ حدودُها كلُّها لتنتجَ عمليةَ الفهمِ ذاتِه؛ فلغةُ التأويلِ هي، في الوقتِ نفسِه، لغةُ الفهمِ، نظرًا لصلةِ كلٍّ منهما باللغةِ، ولكونهما يُشكِّلانِ سيرورةً واحدةً تجاهَ النصّ، مما يجعلُ غادامير يُبيّنُ أن عدمَ التعبيرِ عن الفكرةِ بشكلٍ سليمٍ يُبرّره عدمُ أو سوءُ فهمِها، وبذلك تظهرُ، هنا، مهمةُ الهرمينوطيقا الحقةُ، "كونها لا تكمنُ في تطويرِ إجراءاتِ الفهمِ، بل هي، في الواقعِ، توضيحٌ للشروطِ التي تجعلُ الفهمَ ممكنًا".[2]

لغويةِ الفهمِ، إذًا، هي الفكرةُ الأساسيةُ التي ينطلقُ منها غادامير، بما أن اللغةَ هي وسيطةُ الوسائطِ؛ فليس سوى مجرى اللّغةِ ما يحدثُ كلُّ شيءٍ ويفهمُ كلّ شيءٍ، بغضّ النظرِ عن طبيعةِ اللغةِ التي يتحدثُ بها المؤوّلُ أو التي يتحدثُها

[1] Op.cit. p 138.

[2] البريمي عبدُ اللهِ، المرجعُ نفسهُ، ص 144.

النصُّ؛ لأننا نبقى في نطاقِ اللغةِ. ولإزالةِ اللَّبسِ هنا، يستعينُ غادامير بمفهومٍ أساسيٍّ داخلَ حقلِ اللغةِ، وهو **الترجمةُ**، كخيرِ مثالٍ لوسطيَّةِ اللغةِ.

الترجمةُ هي الإمكانيةُ التي تسمحُ بنجاحِ محادثةٍ بين لغتين مختلفتين، عبر نقلِ المعلوماتِ؛ يسعى فيها المترجمُ إلى نقلِ المعنى ليفهم في السياقِ الذي يحيا فيه المتكلمُ الآخرُ، مستبعدًا أيَّ تحريفٍ للمعنى، وإنما العملُ على صيانةِ المعنى والمحافظةِ عليه كما جاء في النصّ الأصليّ، ونقلِه إلى اللغةِ الجديدةِ، ليؤسِّسَ شرعيةً داخلها بطريقةٍ جديدةٍ هي كذلك. وهكذا، كلُّ **ترجمةٍ**، هي، في الوقتِ نفسِه، **تأويلٌ**.[1]

يستنتجُ غادامير أن سيرورةَ الفهمِ وموضوعَه لغويان جوهريًّا، ذلك أن ثمة: **الفهمُ**، باستمرارٍ، كنايةٌ عن سيرورةٍ "**لغويةٍ**"، وبشكلٍ سلبيٍّ. لا مجالَ لفهمٍ لا يكونُ، بشكلٍ من الأشكالِ، **وضعًا لغويًّا**؛ فأن نفهمْ يعني أن نسائلَ عن المعنى وأن نترجمه بلغةٍ، هي، دائمًا وبالضرورةِ، لغتُنا، مُحدِثًا انصهارًا بين سيرورةِ الفهمِ ووضعِه في لغةٍ.[2]

[1] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهجُ، المصدرُ نفسُه، ص 506.

[2] غروندان جان، التأويلُ هي، المرجعُ نفسُه، ص 69.

وبما أن اللغةَ هي "الوسطُ الذي يحدثُ فيه الفهمُ والاتفاقُ الجوهريان بين طرفين اثنين".[1]

يتضحُ أن المشكلةَ الهرمينوطيقيةَ ليست مشكلةَ **إتقانٍ** للغةِ بقدرِ ما هي مشكلةُ **تفاهمٍ**؛ حيث عندما يكونُ التفاهمُ يكونُ الحديثُ، لا الترجمةُ. ففهمُ لغةٍ أجنبيةٍ هو فهمٌ حقيقيٌّ حينما لا يتطلبُ الأمر ترجمتَها إلى اللّغةِ الأمِّ؛ فما من حاجةٍ إلى الترجمةِ. فحين يتقنُ الشخصُ إحدى اللغاتِ فعلًا، فإن فهمَ اللغةِ بحدِّ ذاتِه ليس فهمًا حقيقيًّا، ولا يتضمنُ أيةَ عمليةِ تغيير، بل هو من النشاطاتِ الأساسيةِ للحياةِ، فالمرء يفهم اللّغة بأن يحيا فيها، وعليه التفاهم الذي يحدث في الوسيط الذي هو لغة هو المنشود.[2]

إنّ تعلُّم اللغة تعلُّمًا بشكل يسمح باستعمالها التام يدفعنا إلى الاستغناء عن الترجمة، لأن إتقان اللغة يُعدّ شرطًا مسبقًا لتحقيق التفاهم في الحوار. أمّا الاعتماد على ترجمة المؤوّل (كالمترجم الشفوي مثلًا)، فإنّه يفضي إلى **مضاعفة العملية الهرمينوطيقية**؛ أي المحادثة: الأولى بين المؤوّل والطرف الآخر، والثانية بين المؤوّل والمترجم.

---

[1] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهجُ، المصدرُ نفسُه، ص 506.

[2] غادامير (هـ. ج)، اللغة كوسيط للخبرة الهرمينوطيقية، ترجمة: جورج تامر، مجلة اوراق فلسفية، العدد عشرة، مركز النيل للكمبيوتر، مصر، 2004، ص 181.

الترجمة، مثلها مثل التأويل، هي **إبرازٌ وإجلاء وإفصاحٌ**، وعلى المترجم أن يُدرك هذه المهمة الملقاة على عاتقه. غير أنّ هذه المهمة ليست يسيرة، بل تستعصي في العديد من المرات، فلا تسمح للمترجم التعبير عن جميع أبعاد نصه فيُضطرّ باستمرار إلى التخلّي عن بعض هذه الأبعاد. وإذا كانت الترجمة تمثّل **إعادة إبداعٍ بارعة عبر كل ترجمة جادة كانت** أوضح وأكثر جاذبية من الأصل. لذلك، يعي المترجم في كثير من الأحيان مشقّة المسافة الضرورية التي تفصله عن النص الأصلي. فمعالجته للنص تشبه الجهد المبذول لبلوغ الفهم في المحادثة، غير أنّ هذه العملية ليست يسيرة، لأنّ الفوارق الموجودة بين اللغتين فتتعذر إزالة المسافة، وهو ما يحتم على المترجم البحث عن حلّ وسط أو إلى تسوية يضعها المترجم من خلال إحلال نفسه مكان الآخر لفهمه، بل وتحويل ذاته، إلى حدّ ما، إلى مؤلّف النص الذي يترجمه. ولكن هذه الترجمة، حسب غادامير، لا تعد بالترجمة الدقيقة للظفر بالحقيقة، ولهذا يفترض غادامير سلفًا أنّه ينبغي على كلا الطرفين أن يكونا على أهبة الاستعداد للتفاهم، حتى وإن ظلّ هناك شيء من الغرابة أو الاختلاف بينهما[1].

مثلُ النصّ الذي يأتينا من التراثِ بغرابتِه التي يحملُها، لغةً وفكرًا مغايرين، حيثُ بمجردِ أن يحدثَ فهمٌ ما، فإنَّ ذلك، كلُّ استيلاءٍ ناجحٍ على التقليدِ، يتجلّى في أُلفةٍ جديدةٍ وخصبةٍ، حيثُ تصبحُ التقاليدُ جزءًا من كيانِنا، فيما نظلُّ نحن، في الوقتِ نفسِه، ظاهرين لها ومنتمين إليها. هذه الأهدافُ المزدوجةُ تظلُّ متجسدةً في العالمِ المشتركِ الذي نملكه ونشاركُ فيه، ذلك العالمُ الذي يضمُّ التاريخَ والحاضرَ،

[1] غادامير (هـ. ج)، الحقيقةُ والمنهجُ، المصدرُ نفسُه، ص 508-509.

ويتجلّى في الصياغاتِ اللغويةِ التي يتوجهُ بها الناسُ بعضُهم إلى بعضٍ في التفاهمِ المتبادلِ.[1]

تبعًا لذلك، تُفهمُ الترجمةُ باعتبارِها حدثًا لغويًّا له علاقةٌ بثلاثةِ مستوياتٍ: مستوى **الفهمِ**، مستوى **الفكرِ**، ومستوى **التأويلِ**. وعلى ضوءِ ذلك، يمكنُ النظرُ لهذه الترجمةِ بوصفِها عبورًا وانتقالًا فكريًّا من لغةٍ إلى أخرى، عبر **الفهمِ والتأويلِ**.[2]

يصلُ غادامير إلى خلاصةٍ مفادُها أنَّ الفهمَ حدثٌ لغويٌّ بامتيازٍ، من خلالِ اندماجِ الآفاقِ بين المؤوّلِ والنصّ، أو المترجمِ والنصّ المرادِ ترجمتُه، حيثُ يتمُّ إدماجُ الماضي في الحاضرِ من خلالِ **لغويةِ التراثِ**، ليسمحَ بفتحِ إمكاناتٍ جديدةٍ للفهمِ عبر حوارٍ تأويليٍّ يعتمدُ على العنصرِ اللغويّ.

[1] Gadamer Hans-Georges, l'art de comprendre I, op. cit. p 172.

[2] البريمي عبدُ اللهِ، المرجعُ نفسُه، ص 148.

II. اللغةُ بوصفِها موضوعًا تأويليًّا.

بعدما أوضحنا في القسمين السابقين من التّجربةِ الفنيةِ والتجربةِ التاريخيةِ، فإنَّ في هذا المبحثِ الثالثِ سيتمُّ التساؤلُ حول التجربةِ اللّغويةِ؛ يختتمُ شرحُ الكشفِ عن التجلي، فتكونُ اللغةُ هي الكشفَ عمّا يشكّلُ الوحدةَ نفسَها للعبةِ الحضورِ، حضورُ المعنى وتجلّيه في الوعي.

كنا قد وجدنا، حسبَ التحليلِ الغادامیريّ فيما سبق، أنه من الضروريّ البدءُ بتحليلِ الحضورِ من قطبِه "**الموضوعيّ**"، ووضعِ لحظتِه الذاتيةِ بين قوسين، والتي لا يمكنُ فهمُها إلا من "**موضوعيةِ**" الحضورِ (التّجلي). تم في القسمِ الثاني [من كتاب الحقيقة والمنهج]، التأكيدُ على التّجلي من خلالِ البنيةِ الدائريةِ أو الحلقةِ الهرمينوطيقيةِ للفهمِ، التي تبدأُ بفضلِ سؤالٍ أصيلٍ يفتحُها، وقد ظهر هذا الاستفزازُ كمصدرٍ شفافٍ يحتفظُ باللعبِ المتميزِ للحلقةِ الهرمينوطيقيةِ (المشاهد/التكوين)، ومن ثم ظهر كصورةٍ بشكلٍ "**موضوعيّ**" وشكلٍ "**ذاتيّ**"، فإن إيضاحَ الحضورِ يعودُ بنا إلى المصدرِ التخيّليّ الذي يسمحُ بتجلي اللعبِ المتمايزِ للحضورِ، ويحتفظُ به في وحدتِه ذاتِها. هذه الوحدةِ التي تحتفظُ بكلّ الحضورِ هي اللغةُ Sprache الطابعُ اللغويُّ Sprachlichkeit .[1]

لكن هذا التجلي في طابعِ اللغةِ يحتاجُ، بدورِه، إلى تعبيرٍ عن ذلك، وهو ما يتمثلُ في **الكلمة**، لكي يسمحَ للفكرِ بالظهورِ إلى الوجودِ. ومع ذلك، عندما

[1] Deniau, Guy, Cognitio imaginativa , op. cit. p 324.

تكتشفُ الفكرةُ العالمَ فإنها تفعلُ ذلك عبرَ اللغةِ، ومن هذا المنطلقِ يمكنُ القولُ بأن اللغةَ ليست سابقةً على الفكرِ ولا لاحقةً له، بل هي **مزامِنَةٌ** له دائمًا؛ لأن الأشياءَ والعالمَ لا يظهران إلا داخلَ اللغةِ، ليكونَ العالمُ عند غادامير انفتاحًا لغويًّا على الوجودِ.[1]

هذه القدرةُ التي تمتلكُها اللغةُ على كشفِ العالمِ وفتحِ أفقِ الوجودِ هي ما يسميه غادامير "**حقيقةَ الكلمةِ**". ومع ذلك، لا ينبغي فهمُ الكلمةِ أو القولِ على أنها مجردُ وحدةٍ لغويةٍ أو أداةٍ للتأملِ العقليّ؛ على العكس، وفقًا لغادامير، فالكلماتُ هي تمسّكُ "**الدازاين**"، الكائنَ الإنسانيَّ، وتجعلُ منه جزءًا من حدثٍ وجوديٍّ.[2]

يجبُ التنويهُ، هنا، إلى رفض غادامير الطابعَ الأداتيَّ للغة؛ فوظيفةُ اللغة ليست الإشارةَ إلى الأشياء، وتكونُ الحركةُ من الذات عبر العلامة/الأداة إلى الشيء المُسمّى، لتصبحَ وظيفةُ اللغة تمضي في الاتجاه المعاكس، وهي: من الشيء أو الموقف –عبر اللغة–إلى الذات؛ لهذا قيّض غادامير لهذا الغرض مفهومَ الكشف أو التمثيل، فاللغةُ تكشفُ عالمًا، وهي التي تخلقُ إمكانيةَ أن يكونَ للإنسان عالمٌ.[3]

---

[1] William la casse, op. cit. p 41.

[2] Ibid.

[3] مصطفى عادل، المرجع نفسه، ص 246.

اللغةُ في النهاية ليست مجرد مرآة، فما نعرفه من خلالها ليس انعكاسًا لوجودنا أو لوجود الكائن عمومًا، بل هو انكشافٌ auslegung كاملٌ ألفة aneignungتامّةٌ بما نحنُ فيه، سواءٌ في الروابط الواقعية للعمل والسلطة أو في أية صلةٍ أخرى تُشكّلُ عالمَنا.[1]

هذه الكلمةُ التي تحملُ **تراثَ التجربة الإنسانية جمعاء**، والتي تنتقلُ من جيلٍ إلى جيلٍ آخر، لا يعتبرُها غادامير **مُرجأً**، يجبُ البحثُ فيه وتأويلُه كبقيةٍ من بقايا الماضي؛ بل ما وصلنا من تراثٍ لغويٍّ هو **معطًى** لنا، سواءٌ في الرواية عبر الأسطورة أو الخرافة والعرف، أو عن طريق التراث المكتوب الذي تكونُ علاماته جليّةً لكل من يستطيعُ قراءتها، لتصبحَ الدلالةُ التأويليةُ الكاملةُ لحقيقة التراث أساسًا واضحًا في حالة تراثٍ مكتوب؛ ليتمَّ فصلُ اللغة عن الكلام من حقيقةِ أنه يمكنُ كتابتُها، إذ في شكل الكتابة يكونُ التراثُ كله معاصرًا دائمًا.[2]

فاللغةُ المكتوبةُ تمتلكُ خاصيةً هيرمينوطيقيةً فعّالةً، وتملكُ في الوقت نفسه حريةَ مناورةٍ وتأقلمٍ نادرين؛ فهي منفتحةٌ على الحاضر، ومنغمسةٌ في الماضي في الوقت نفسه، ضفْ إلى ذلك أنها تكونُ منفتحةً على الآخر–الموضوع– بقدر ما

[1] Gadamer Hans-Georges, l'art de comprendre I, op. cit. p 136.

[2] غادامير (هـ. ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 512.

تكونُ متمسكةً بجذورها وأصالتها وماهيتها الحقيقية، لقدراتها الخارقة على التعايش مع الأوضاع المختلفة والمزدوجة.[1]

أهمُّ جانبٍ في جدليةِ غادامير هو تركيزُها على النصّ المكتوب، لأنّ الكتابةَ تمنحُ نوعًا من الانفصال عن فعلِ تكوّنها، ففي الصيغةِ المكتوبةِ يُصبحُ كلُّ ما يُنقَلُ معاصرًا لكلّ حاضر، وتكتسبُ اللّغةُ روحانيّتَها لحظةَ الكتابة، لأنّ الوعيَ يبلغُ سيادتَه الكاملةً إزاءَ التراثِ المكتوب، فوعيُ القارئ يمتلكُ تاريخَه، وبالفعل فإنّ كلَّ موضوعٍ مكتوبٍ يكونُ موضوعًا تأويليًّا بامتياز.[2]

هذه الصيغةُ التاريخيةُ التي تتميزُ بها اللغةُ تجعلُ من النصوص المكتوبة مهمةً تأويليةً حقيقيةً؛ لأنَّ الكتابةَ شكلٌ من الاغتراب الذاتي، والتغلبُ عليه يكونُ بفعل القراءة، فقراءةُ النص هي المهمةُ الأسمى للفهم[3] لفكِّ مغاليقه ورموزه، كما يظهرُ في الآثار الأدبية. إنَّ فعلَ القراءة هو الذي يسمحُ للنص بأن لا يصبحَ قطعةً من الماضي، بل يظلُّ متمتعًا بالمعنى إنتاجًا وتداولًا كلما تمَّ تفعيله بالقراءة؛ يتمُّ تجاوزُ المسافة التاريخية بين الماضي والحاضر عبر العلاقة التي يقيمها

---

[1] البريمي عبدُ الله، المرجع نفسه، ص 149.

[2] Akkal Fatima Zohra, Le texte entre le lecteur et l'auteur, la dialectique de Gadamer, Paul Ricoeur et Hirsch, Revue : IMAGO Interculturalité et Didactique Volume 23 Numéro 2/ Année 2024, pp. 420-431, Le texte entre le lecteur et l'auteur, la dialectique de Gadamer, Paul Ricœur et Hirsch | ASJP, p 249.

[3] غادامير (هـ. ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 513.

المؤوِّل مع النص بتوسُّط اللغة، ولذلك تُعدُّ اللغةُ عنصرًا فعّالًا في اتصال التراث وربط الماضي بالحاضر.

في مقابلةٍ بين غادامير ودريدا Derrida، يؤكّدُ غادامير اقتناعَه بضرورةِ الاعتراف بالتقارب الشديد بين الخطاب والكتابة، وإمكانيةِ اللّغة في أن تصبح كتابة، إذ يقول: "أعتبر، كما كُتِبَ، كلُّ لُغةٍ بمثابةِ مدخلٍ إلى الكتابة"، متسائلا: "لكن ما هي الكتابةُ إذا لم تُقرأ ؟"[1]

يتّفقُ غادامير هنا مع ديريدا على القناعة بأنّ النصّ لا يعتمد على مؤلّفه أو نيّته؛ فعند القراءة "لا أحاول سماع صوت الآخر المألوف في نفسي، بل على العكس، كلّنا اختبرنا أنّ نصًّا كنّا مألوفين به يمكن أن يبدو غريبًا عندما يُقرأ بصوت مؤلّفه الذي ينطق نصّه نفسه. ومع ذلك، صحيحٌ أنّني لا أستطيع أن أفهم إلّا إذا كانت العلامات المكتوبة غيرَ مجرّد مفكّكة ومحوّلة إلى أصوات، بل إذا أصبح النصّ أكثر وضوحًا من حيث المعنى، أي يُقرأ مع التنغيم والتفصيل وتوضيح المعنى".

[1] PIERRE-ANTOINE CHARDEL, Identite, alterite et ecriture: Reflexions sur Gadamer et Derrida, p 47, symposium_2001_0005_0001_0041_0065.pdf.

الثالوثُ الجدلي: الفكر، اللغة، التجربة.

وفقًا لما جاء، نستشعرُ علاقةً جدليةً متلازمةً بين اللغة والانفتاح باعتباره تجربةً؛ إذ لا يوجدُ انفصالٌ بين التجربة واللغة، لأنَّه من جهةٍ تسبقُ اللغةُ نفسها في التجربةَ على شكل سؤال، ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنَّ التجربة، كونها متسائلةً بطبيعتها، تندفعُ نحو الكلمة؛ إنَّ الرابطَ بينهما هو الأساسُ الذي يتجلّى أصلًا كسؤال. وعليه لا توجدُ تجربةٌ خاليةٌ من الكلمات؛ فالتجربةُ لها في الواقع طابعٌ لغويٌّ شامل: كلُّ تجربةٍ تسعى للتعبير عن نفسها بطابعٍ استفزازيٍّ يتناسبُ مع العالمية المعترف بها لظاهرة اللغة. "ليس فقط عمليةُ التفاهم بين البشر، بل تمثلُ عمليةَ الفهم نفسها حدثًا لغويًّا عندما تتجهُ نحو شيء خارج اللعبة، أو تستمعُ إلى الصوت الذي صمتَ في حروف نصٍّ مكتوب، إنه حدثٌ لغويٌّ من نوع ذلك الحوار الداخلي للنفس مع ذاتها، الذي وصفه أفلاطون بأنه جوهرُ الفكر".[1] هذا تأكيدٌ على الطابع الأفلاطوني ذي الطابع الجدلي لمنطق السؤال والجواب، الذي تبنّاه غادامير في مساءلة التراث بما هو لغةٌ كنصٍّ مكتوبٍ أو منطوق.

وفي هذا المقام نفهم أنَّ اللغةَ ليست مجرد شيءٍ يملكه الإنسان في العالم، بل أن يكون للمرء عالمٌ ما، إنما هو أمرٌ يُعتَمَدُ فيه على اللغة؛ فالعالمُ يوجد من أجل الإنسان في طابعٍ لفظيٍّ من حيث طبيعته، ويعني امتلاكُه، حسب غادامير، امتلاكَ توجّهٍ ما نحوه.[2] هذا الامتلاكُ هو الذي يسمحُ بخوض التجربة الخاصة بكلِّ شخصٍ تجاه العالم، أو الخاص بالمؤول تجاه ما يريدُ تأويله، في تجربةٍ فريدةٍ

[1] Deniau, Guy, Cognitio imaginativa , op. cit. p 326.

[2] غادامير (هـ. ج)، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص 576.

من نوعها، فنيةً كانت أو تاريخيةً، عبر استنطاقٍ لغويّ محضٍ يدخلُ معه في حوار.

ولكن قبل ولوج هذا الحوار يجبُ التمييز، أو بالأحرى ضبطُ العناصر المتحاورة؛ ذلك أنَّ **الجدليةَ** تحتوي على أكثر مما تعرفه صراحةً عن نفسها في ممارسة الحوار، وهذا، تحديدا، لأنَّها في ممارستها نفسها توضّحُ افتراضات الحوار. وبالتالي يكشف طريق الجدليةِ عن معنىً آخر لا يمكنُ اختزالُه في الانفتاح غير المحدود على الذات للعناصر التي تتكوّنُ منها، ولا في التداخل المتبادل لهذه العناصر، وهي: **التجربة، الفكر، واللغة،** التي يحفظُ الحوارُ تفاعلَها المتمايز.[1] إذ يشيرُ غادامير، هنا، إلى أنَّ "اللغةَ تُكملُ معقوليتَها وتكشفُ قوتَها وطاقتَها، وتتجلّى حكمتُها في بلاغة الحوار[...] وبناءِ حقيقةٍ جامعة، وإرادةِ حوارٍ مؤتلفٍ ومختلفٍ على قاعدة السؤال والمساءلة والجواب والتجاوب وقوامُ الحوار هو السؤال".[2]

على إثرِ هذا التفعيل للحوار من منطلق السؤال، تتمتعُ اللغةُ بوجودها الحقيقي، وهو بلوغُ الفهم؛ ذلك أنَّ جميعَ علوم اللغة (سواءٌ كانت اللسانيات أو فقهَ اللغة أو اللغةَ المقارنة أو فلسفةَ اللغة) تقعُ في خطأٍ جوهري حين تعالجُ اللغةَ

[1] Op. cit. p 333.

[2] الزين محمد شوقي، مقدمة، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص 25.

ككيانٍ مستقل، أي كنظامٍ من الرموز والقواعد، دون أن تلتفتَ إلى كونها حدثًا حيًّا، أي كلامًا؛ فباعتبارها لغةً واقعيةً لا يمكنُ فصلُها عن مضمونها أو موضوعها أو عمّن تتوجّهُ له أو تردُّ إليه، بما هي **تجربةٌ إنسانيةٌ بحتة**؛ إنَّ اللغةَ مشاركةٌ وانخراطٌ وتفاعل، لا مجردُ مواجهةٍ بين ذاتٍ وعالمٍ من الموضوعات، وإلّا لبقيتْ حبيسةَ المعضلات الزائفة للمشاركة في الفكر الأفلاطوني.[1]

يستوجبُ الحوارُ الغاداميريُّ الانخراطَ والتفاعلَ لكي نُحقّقَ الوجودَ–معًا، وهذا التحقّقُ لا يتمُّ إلّا في الوجود–أحدُهما–من أجل–الآخر؛ هذه هي مهمةُ العلاقات بين البشر، ففي مستوىً معيّنٍ تجدُ هذه العلاقات تحققها في الحوار، لا بوصفه سعيًا إلى مجرّد مشاركة الرأي مع الآخر أو مقارنته برأي الآخر، ومن ثمّ اختياره في ضوء استجابة للطريق المقابل، وفي النهاية حين يعترف المحاوِر بجهله، يصبح محاوِرًا حقيقيًا قادرًا على الولوج في حوار أصيل. وكما رأينا في لعبة السؤال والجواب، فإنّها لا تجري بين من يملكون المعرفة، بل بين من يطرحون الأسئلة[2]، وفي ذلك حضور الروح السقراطية بما هي ممارسة وتجربة هرمينوطيقية.

تجدر الإشارة، هنا، إلى أهمية مفهوم "الآخرية" عند غادامير؛ إذ إنّ حواره المتواصل مع هيغل أتاح له تأكيد سيادة الآخر وإبراز مكانته الأساسية في

---

[1] Gadamer, Hans-Georg, L’herméneutique en rétrospective, op.cit. p 138.

[2] Ibid.

التأويل. وبالنسبة إليه، فإنّ أفضل سبيل لتجاوز المثالية التأملية لهيغل لا تكمن في إنكارها، بل في الانتباه إلى مسار دائم يكون قد بدأ بالفعل، ذلك المسار الذي يرتقي فيه الإنسان إلى تاريخية وجوده، وبكلمة واحدة إلى إنسانيته، فليس من البديهي أن تؤدّي معرفة الذات في الآخر إلى تقليص الآخرية في الذات، أو أن يوضع الواحد والآخر في كيان مشترك تُلغى فيه الفوارق. بل إنّ فهم الذات يتحقّق، أوّلًا ودائمًا، من خلال الآخر وانطلاقا منه.[1] هذه السيادة للآخرية، والانخراط معه في حوار، يفرضان البحث عن وسيلة مشتركة تحمل ثقل هذا العود إليه والذي لا يكون إلا وسط لغة مشتركة.

وعليه، يفهم غادامير اللغة بوصفها مرادفًا للتقاليد؛ لأن اللغة "تمثّل الإنجاز السابق للفكر"، لتتطوّر بالتوازي مع التقاليد الحيّة التي تشكّل مضمون كياننا التاريخي، حقيقة تؤكّد أن اللغة هي الوسيط الحقيقي للوجود الإنساني لفهم مشترك دائمُ التجدّد، لا غِنى عنه للحياة البشرية؛ فاللّغةُ هي محاولتُنا المشتركةُ للتوصّل إلى فهمِ تقلّبات الواقع. وما يُقال في اللّغة يُشكّل العالمَ المشتركَ الذي نعيش فيه والذي ننتمي إليه. كما أنّ سلسلةَ التقاليد الكبرى التي تصلنا من أدبِ اللّغات الأجنبية، الحيّة منها والميتة، تفتح مجالَ اللّغة والتقاليد على ذلك البعد الاجتماعي الجوهري للوجود السياسي الذي يعيشه الفرد في اشتراكه في مجتمعٍ يتحدّث بلغةٍ مشتركة.[2]

[1] PIERRE-ANTOINE CHARDEL, op. cit. p 42.
[2] JEFF POLET, op. cit. p 12.

في هذا المقام نستحضر مفهومًا استعمله غادامير لتوجيه العملية الحوارية، وهو مفهوم "النيّة الطيّبة"، التي يعرّفها بقوله: "لقد عبّرتُ عن فكرتي بوضوح، بما في ذلك في مؤتمرٍ ألقَيتُه بباريس [...] النيّة الطيّبة تعني بالنسبة إليّ ما يسمّيه أفلاطون eumeneis elenchoi*، أي أنّنا لا نسعى إلى رصد نقاط ضعف الآخر بهدف إثبات صحّتنا المطلقة، بل نسعى بدلًا من ذلك إلى تعزيز وجهة نظر الآخر قدر الإمكان، بحيث يصبح خطابه نوعًا ما مُضيئًا"[1] في مقابل العلاقة السلبية (علاقة النفي) بين الأنا والآخر عند هيغل.

مقصدُ غادامير هنا لا يحملُ أيَّ بُعدٍ سُلطويّ، وإنّما يحملُ الانفتاحَ الكاملَ على الحوار والفكر في تجربةٍ فريدة، تظهرُ قوة التداخل والتفاعل بين الأنا والآخر، علاقة تظهر في الوقت نفسه تفاعل هذه الظواهر الثلاثة فيما بينها في بُعدٍ جدليّ، حيثُ تندفعُ التجربةُ بشكلٍ استباقيّ نحو اللّغة، وذلك على وجه التحديد لأنّ الانفتاح الذي ينتمي إليها (أي السلبية) هو انفتاحٌ على اللّغة في شكل إرادة المعنى، وبالتالي في شكل التوتّر الكامل في اللّغة الساعي للبحث عن الكلمة المناسبة، لأنّ السعي للتعبير عن الذات هو بنيةٌ من بُنى التجربة.

ومع ذلك لا يكتفي غادامير بالتأكيد على وحدة الفهم التي تتجلى في الظواهر ذات الأصل المشترك "**الدهشة**"، فإنّ وضوح الإعجاب الصامت أو الدهشة التي تسكننا تمثّل العلاقة النقيّة بين التجربة واللّغة؛ **ففقدان الكلام ليس**

* نقد عقلاني بناء قائم على حسن النية.

[1] PIERRE-ANTOINE CHARDEL, op. cit. p 49.

هو نهاية الخطاب، بل هو ما نبدأ به "لكن غادامير يذهب إلى أنّ تجربة الفهم هي "**حدثٌ لغويّ**" ينتمي إلى الحوار الداخلي للنفس مع ذاتها، وبالتالي جدلية السؤال والجواب، وهي جدلية بدورها تميّز "جوهر الفكر"، لينتج عن ذلك أنّ تداخل التجربة في اللّغة هو تداخل اللّغة في الفكر؛ ويستمرّ الأصل المشترك للتجربة واللّغة في الفكر، بحيث تكون كلّ تجربةٍ هي تجربةً للفكر.[1]

ما جعل غادامير يذهب إلى أنّ الهرمينوطيقا هي "نظرية التجربة الفعلية التي هي الفكر" أو أيضًا "الفلسفة الهرمينوطيقية لا تُفهم كموقفٍ مطلق، بل كطريقٍ للتجربة"، وهي إصرارٌ يُثَمِّن فكرة أنّه لا يوجد مبدأٌ أعلى من مبدأ البقاء منفتحًا على الحوار.[2]

تظهرُ عالميةُ التجربة التأويلية عند غادامير في الحوار والتفاهم كعلاقةٍ جدليةٍ منفتحةٍ وخلاّقة بين الـ"نحن" والـ"تراث"، وبين الـ"أنا" والـ"آخر"، قوامُها السؤالُ والجواب، ودليلُها المساءلةُ والتجاوب، استقصاءً لا إقصاءً، وحوارًا لا تحويرًا. وانطلاقًا منه، فالحوار الذي نمارسه نحاولُ الاقتراب من عتمة اللّغة التي نحاولُ إجلاءها من خلال ممارسة التأويل التي تنفلت من غياهب اللّغة.[3]

---

[1] Deniau, Guy, Cognitio imaginativa , op. cit. pp 329-330.

[2] Ibid.

[3] الزين محمد شوقي، مقدمة، فلسفة تأويل، المصدر السابق، ص 25.

محاولةُ كشفِ العتمة وتبديدِ الغموض لأجلِ الفهم هي، في حقيقةِ الأمر، تجربةٌ في حدثٍ لغويّ؛ ذلك أنّ طريقَ التجربة هو طريقُ الفكر، والفكرُ هو "الحوارُ اللانهائيّ للنفس مع ذاتها"، لا متناهٍ لأنّه دائمًا في الطريق. وهذا الطريقُ بالضبط هو طريقُ الجدلية؛ فالجدليةُ هي طريقُ التجربة والفكر واللّغة، وعليه تتكشّفُ التجربةُ والفكرُ واللّغة بشكلٍ جدليّ، مُشكِّلةً هذا التكشّف طريقَ الهرمينوطيقا كفضاءٍ يفتحه تفاعلُ الأسئلة والأجوبة. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ الظاهرة الأصلية للسؤال تفتح الظاهرة الجدلية للفهم التي تحتفظ بها في وحدة تفاعلها، أي في الوحدة الديناميكية للتجربة والفكر واللّغة، التي من خلالها يتشكّل الحضور. وعليه، فالجدليةُ هي "**فنُّ قيادة الحوار**".[1]

على غرار ما تناولناه سابقًا، فإنّ مسعى الهرمينوطيقا هو الكشفُ والإيضاح، أي حضورُ الشيء في الوعي ومعرفةُ حقيقته. وهي تؤكّد **حدثيّة الحقيقة وانبثاقها**، ما يجعل حضورَ الشيء في وقته الخاص حضورًا في تجلّيه الحواري، وهو ما يُرجعنا إلى أنّ الفهم لعبةٌ ليس للإنسان فيها حريةٌ مستقلة، بحيث يستطيع أن يفهم بإرادته أمرًا؛ في الواقع، ومن ناحيةٍ أنطولوجية، ليس الفهم إلا هذا الدخول في اللعبة.[2]

[1] Op. cit. pp 330-331.

[2] إلهي زاد صفدر، المرجع نفسه، ص 130.

وعليه نجزم، وفقًا لغادامير، أنّ الفهم ليس ناتجًا عن ذهنية صاحب الفهم، ويمكن القول إنّ صاحب الفهم يلعب في مسألة الفهم في حواره مع الآخر، وفقًا للأثر الموجود كموضوعٍ للفهم، مثل نصّ في محاولة كشف حقيقةٍ بالدخول في حوارٍ مع النص، وفي الوقت نفسه دخولٌ في حوارٍ مع صاحب أو مؤلف النص، في لُغةٍ تسمحُ باللَّعب، ما يجعلُ من اللّغة هي اللّعبةَ التي نُشاركُ فيها جميعًا؛ فلا أحدَ يتقدّمُ على الآخَر، ولكلّ فردٍ فيها "**دورُه**"، ويستمرّ في دفعِ اللّعبة إلى الأمام. ولهذا السبب فإنّ من يسعى إلى التفكير في اللّغة يتحرّك دائمًا فيما وراء الذاتيّة؛ وعليه، فالحوارُ هو شكلُ اللّعبة الذي تتّخذه الجدليّة عندما تتعلّق باللّغة.[1]

اللّغةُ إذًا ليست الموضوعَ الأخيرَ المُكتشَف؛ ذلك أنّ المجهولَ المُجرّدَ واللامُسمّى الذي يُقدّمُ نفسَه بكلّ أنشطته وتجلّياته الموضوعيّة إلى أنظارنا كمُحلّلين، إنّما هو، على العكس، اللّعبةُ التي نحنُ جميعًا أطرافًا فيها، من غيرِ أن يكون لأيٍّ منّا امتيازٌ على الآخرين؛ فـ"**الجميع**" لهم فيها دورُهم، واللّعبةُ لا تكفّ عن التقدّم. ذلك بالضبط ما يتحقّق عندما نفهم، وأيضًا حين نكشفُ عن أحكامٍ مُسبقة أو نفضحُ حِيَلًا تُخفي الواقع؛ هذا، على وجهِ الامتياز، هو مقامُ "**الفهم**".[2]

البعد اللغوي إذن هو البعد الذي يدعم كل محاولة للفهم والتفاهم في آن معا، من خلال إيتيقا الحوار التي يحترم فيها الباحث عن الحقيقة في "فهم شيء ما" أطراف الحوار في مسكن اللغة.

---

[1] Op. cit. p 344.

[2] Gadamer Hans-Georges, l'art de comprendre I, op. cit. p 135.

III. كونيّةُ المُشكلة الهرمينوطيقية:

يرجعُ الفضلُ لغادامير في إظهار كونيّة وشموليّة الفكر الهرمينوطيقي؛ كونيّةً لا تتحدّد في تأويل النص، على اختلافه، بما هو نصٌّ فلسفيّ أو أدبيّ أو قانونيّ أو ديني... بل تتجاوز ذلك لتغوص في أعماق التجربة الإنسانيّة في كليانيتها، لتبرير كلّ غرابةٍ بتحصيل فهمٍ لها ودمجها في عالمنا المرتب باللّغة.

يتعلّق الأمرُ هنا بالانتقال من طبيعةٍ إبستيمولوجيّة، بانتقالٍ يهدف إلى خرق كلّ متّصل في التراث، يتجاوز كلّ إطارٍ نصّيّ يُساهم في تجميد التقاليد وتصليبها. واللّغة، كما سلف، هي الوسطُ الكافي والأساسي لربط الفكر بالواقع، والانتقال من المظاهر المجرّدة إلى الأشكال المُجسَّدة والمُحقّقة.[1]

يقول غادامير: "اللّغةُ هي وسيطٌ نلتقي عبره أنا والعالم، أو بالأحرى تَصاحبهما الأصلي".[2] فما تبلغه اللّغة في داخل لُغة المعنى إشارةٌ إلى بنيةٍ أنطولوجيّةٍ كليّة، أي إنّها تشير إلى الطبيعة الأساسيّة لكلّ شيء يمكن أن يتّجه إليه الفهم؛ ليؤكّد مرّةً ثانية أنّ "الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللّغة".[3]

---

[1] البريمي عبد الله، المرجع نفسه، ص 153.

[2] غادامير (هـ. ج)، المصدر نفسه، ص 612.

[3] المصدر نفسه، ص 613.

إنّ كونيّة الطابع اللّغوي للإنسان تظهر كما لو كانت مُحيطًا غير محدودٍ قائمًا في ذاته، يحمل معه كلّ شيء، لا الثقافة الموروثة عبر اللّغة فحسب، بل كلّ شيءٍ على الإطلاق؛ لأنّ كلّ شيء يجد مكانه داخل مجال الفهم الذي نتحرّك فيه. وهكذا استطاع أفلاطون أن يجعل منها أمرًا بديهيًّا، إذ اعتبر أنّ كلّ من يتأمّل الأشياء في مرآة الخطاب يراها في اكتمالها وحقيقتها الكاملة، وهذا من أعمق تعاليمه وأكثرها أثرًا، أي أن كل معرفةٍ ليست ما هي عليه إلّا بكونها **معرفةً مفهومة**؛ فلا وجودَ لمعرفةٍ أولى خالصةٍ تمامًا، كما لا وجودَ لكلمةٍ أولى مطلقة. والمعرفةُ الأحدث، حتّى وإن بدت تبعاتُها ما تزال عصيّةً على أن تُدرَك، لا تكون حقيقةَ ما هي عليه إلّا حين تتطوّر بشكلٍ يسمحُ بإنتاجها ودخولها في مجال التفاهم بين الذوات.[1]

في هذا الصدد يؤكّد جياني فاتيمو أنّ الوجود يختزل بالكامل إلى اللّغة التي نتكلّم بها عنه، وبما أنّ اللّغة ليست سوى لغة حقبةٍ بعينها ولسان تقليدٍ تاريخيّ معيّن، فإنّ المبدأ ينتهي إلى نزعةٍ نسبويّةٍ صريحة، بل وعدميّة، ويتقاطع مع نيتشه في عبارته الشهيرة: "**لا توجد حقائق، وإنّما تأويلات**".[2]

---

[1] Gadamer Hans-Georges, l'art de comprendre I, op. cit. p 129.

[2] Grondin Jean, La thèse de l'herméneutique sur l'être, Revue de Métaphysique et de Morale, OCTOBRE-DÉCEMBRE 2006, No. 4, La question de l'être, aujourd'hui (OCTOBRE-DÉCEMBRE 2006), pp. 469-481 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: https://www.jstor.org/stable/41825856 , p475.

على ضوء ما جاء، يتّضح المقصود بأنّ الفهم يتّخذ بالضرورة شكلًا لغويًّا: **لا يوجد فهمٌ بلا لُغة،** أو على الأقلّ بلا توجّهٍ نحوها؛ لأنّه يمكن أيضًا أن نفهم في صمت. وبعبارةٍ معاكسة: الكائن الذي لا نستطيع صياغته في اللّغة ليس كائنًا مفهومًا. وعليه، لا يوجد أوّلًا فعلٌ ذهنيٌّ للفهم ثمّ "**بعد ذلك**" تأتي صيغته اللغويّة؛ كلاّ، فهذان البعدان مندمجان عند غادامير: الفهم هو، في الوقت ذاته، وضعٌ في اللّغة، والعكس صحيح؛ فالوضع في اللّغة هو فهمٌ أو محاولةٌ للفهم.[1]

التساؤلُ حولَ اللّغة، إذًا، يجعلُها وسطَ تمفصلِ الكلّ، حيث يتركُ التأمّل الذي تمّ إجراؤه في كتاب "**الحقيقة والمنهج**" وراءه نقاطَ انطلاقه المحدّدة، أي نقدَ الوعي التاريخي أو الجمالي، والتأويلُ يهدفُ إلى أخذِ مكانهما ليوسّع في إشكاليةٍ عالمية؛ بعبارةٍ أخرى: "**الجانب الكوني للهرمينوطيقا**" المتأصّل في تجربة الفنّ والتاريخ هو "**جانبٌ كونيّ في الفلسفة**"، ومع تناول اللّغة يُعترَف بالعلاقة بالكلّ على هذا النحو، بينما لا تُدرَك إلّا تحت جانبٍ معيّن في تجربة الفنّ أو التاريخ، على التوالي بطريقةٍ "موضوعية" و"ذاتية"، تكشفُ اللّغةُ عن نفسها كترابطٍ للكلّ نفسه.[2]

هكذا ننتهي إلى أنّ غادامير حاول تصحيح ما يمكن تسميته "**نسيانًا للّغة**" بتجاوز تاريخ الفلسفة الغربيّة برمّتها، منذ أفلاطون، الذي كان يدين فيه التفكير الفلسفي على القول إنّ فعل التفكير لا يدين بجوهره للّغة، بل إنّ هذه الأخيرة كانت

[1] Op. cit. p 472.
[2] Deniau, Guy, Cognitio imaginativa , op. cit. p 432.

تُعتبَر دومًا مجرّد أمرٍ ثانويّ وعَرَضيّ للعقل، ومن ثمّ فإنّ النسيان الذي تدعو إليه فلسفة غادامير ليس "**نسيانا للوجود**" كما عند هايدغر، بل "**نسيانا للّغة**".[1]

وبذلك تمثّلت مهمّة غادامير، عبر هرمنيوطيقاه الفلسفية، في إعادة تأثيث "البيت الهايدغري" بنفس أشجار دروب الغاب.

[1] Grondin Jean, La thèse de l'herméneutique sur l'être, op. cit. p 472.

خـــــــــاتـــــمة

يتمثّلُ مختصرُ العملِ الفلسفيّ لغادامير في تحقيقِ المنعطفِ الهرمينوطيقيّ المؤسَّس على "**ظاهرةِ الظواهر**"، التي هي **الفهم**، تأسّيا بسابِقَيْه: هوسرل وهايدغر. إذ اعتبرَ أوّلهما **الوعيَ الخالصَ** ظاهرةَ الظواهر في فينومينولوجيا الماهية (الوصفية ثمّ التكوينية)، وسار على دربه بالانقلاب عليه، محوِّلًا ظاهرةَ الظواهر إلى **الكينونة** ومعامِلِها الأساسي: **الدازاين**، فقد أفاد غادامير من هاتين الحركتين الفلسفيّتين أيّما إفادة، مُرجِّحًا كفّةَ المنعطفات لمصلحته الفكرية والحجاجية، بالجعل من "**الفهم**" نفسه ظاهرةَ الظواهر، والتاريخ، الفن، اللّغة، وكلُّ الآليات التي تناولناها عبر هذه الأطروحة هي وسائلُ عملٍ وفعاليةٍ وإقناعٍ وترجيحٍ لصياغة الصورة النهائية لكفّة **الهرمينوطيقا الفلسفية**، المتمثّلة في صورة **تجربةٍ تتناول مختلفَ العلوم الإنسانية** على شكل حوارٍ بين الذوات، وهي إحدى معالمها البيّنة.

ولكن مع كل هذا لم يَسْلَمِ المشروعُ الهرمينوطيقي الكبيرُ، لغادامير في **إعادةِ تأهيلِ العلومِ الإنسانيّةِ** وتحريرِها من الاحتكارِ الابستيمولوجي للحقيقةِ، على أساسٍ ميتودولوجيٍّ لبلوغِ الدقّةِ واليقينِ داخلَ عوالمِها. مؤكّدًا غادامير أنّ الأمرَ لا يتعلّقُ بافتقارِ هذه العلومِ إلى الدقّةِ مقارنةً بالعلومِ الطبيعيّةِ، بل من الأفضلِ، حسبَه، أن نطبّق على هذه العلومِ تصوّرا معرفيّا غريبا عنها، ذلك أنّ الركودَ خلفَ مثالِ الموضوعيّةِ المجسّدةِ في العلومِ الدقيقةِ سيؤدّي إلى تشويهِ نمطِ الحقيقةِ الذي تُبنى عليه العلومُ الإنسانيّةُ، وهو الفهمُ، أو بالأحرى **حدثُ الفهمِ**.

إلّا أنّ هذا الرهانَ، الذي أفنى غادامير له جلَّ أعمالِه، جعله محلَّ النقاشاتِ الفلسفيّةِ الكبرى الراهنةِ، التي لا تزالُ إلى حدِّ الآن مثيرةً للجدلِ، و على رأسِ من

أثار هذه النقاشات فيلسوفُ الجيلِ الثاني لمدرسةِ فرانكفورتَ الألمانيّةِ، **يورغن هابرماس** (1929)، من خلالِ عملِه المشابهِ لعملِ غادامير "**منطقُ العلومِ الاجتماعيّةِ**" (1967)، الذي حاول فيه أن يُسوّغَ إسهامَ الحقيقةِ الخاصَّ في هذه العلومِ، متّفقًا، أوّلَ الأمرِ، مع غادامير في نقدِه لـ"**الفهمِ الموضوعيّ**"؛ النزعةِ التي كوّنتْها العلومُ الإنسانيّةُ التقليديّةُ عن ذاتِها، بقوله: "إنّ رجلَ العلمِ الذي يعمدُ إلى التأويلِ يظلُّ مربوطًا بنقطةِ انطلاقِه التأويليّةِ، وهذا يُوصِلُ إلى عدمِ تأمينِ موضوعيّةِ الفهمِ من خلالِ وضعِ الأحكامِ المسبقةِ جانبًا، بل بالتأمّلِ في السياقِ التاريخيّ للموروثاتِ التي تربطُ باستمرارٍ بالذواتِ العارفةِ بموضوعاتِها"[1] مستفيدًا، هابرماس من تصوّرٍ أساسيٍّ وهو أنّ الباحثَ الاجتماعيَّ يظلُّ معنيًّا باستمرارٍ بموضوعه، وكذا من تصوّرِ اللغةِ عندَ غادامير، حيثُ لا يمكنُ فهمُ الفعلِ الاجتماعيّ من خلالِ تناسي اللغةِ التي يرتبطُ بها هذا الفعلُ.

وجد هابرماس أيضا، عندَ غادامير، ما هو أهمُّ من ذلك؛ فكرة تخالفُ النظريةَ الفيتغنشتاينيةَ التي جعلتْ من اللغةِ عالماً مقفلاً، وإنما بإمكانِ اللغةِ حسبَ غادامير أن تنفتحَ على كلِّ آفاقِ المعنى الممكنةِ في قدرتِها المميزة على تجاوزِ ذاتِها عبرَ الترجمةِ كما سبقَ وأن رأينا. يقولُ هابرماس في ذلك: "إنَّ الدوائرَ اللسانيةَ ليست مغلقةً على ذاتِها شأنَ الذراتِ الروحيةِ، بل لها مساماتٌ، وهي مفتوحةٌ على الخارجِ، كما هي مفتوحةٌ على الداخلِ"[2] إذ يكونُ انفتاحُها الخارجيُّ في قدرتِها

[1] غروندان، جان، التأويليّة، المرجعُ نفسُه، ص 74.

[2] المرجعُ نفسُه، ص 75.

على استقبالِ كلِّ مضمونٍ غريبٍ وترجمتِه، أما انفتاحُها الداخليُّ فيتحققُ بتعالي اللغةِ على تعابيرِها الخاصةِ، وإيجادِ تعابيرَ خاصةٍ لما يجبُ أن يكونَ موضعَ فهمٍ.

غيرَ أنَّ هابرماس سيقفُ من تأويليةِ غادامير موقفَ المحقِّقِ والناقدِ في آنٍ معاً، خاصةً بعدَ تأسيسِ غادامير للفهمِ على التراثِ والتقاليدِ أوالتوافقِ الموجودِ الذي تحملُه جماعةٌ معينةٌ، إذ يذهبُ هابرماس إلى أنَّ الفهمَ التأويليَّ يهدفُ إلى توضيحِ إمكانيةِ المجموعاتِ الاجتماعيةِ لفهمِ ذاتِها، انطلاقاً من التقاليدِ، وبالتالي توجيهِ أفعالِها، بالرغمِ من أنه يرى أنه ممكنٌ لهذا التصورِ تحقيقُ نوعٍ من الإجماعِ الذي تعتمدُ عليه العمليةُ التواصليةُ، ويحولُ دونَ تفككِ التواصلِ على مستويين:

1. **عمودياً:** داخلَ تقاليدِ المجموعةِ التي ينتمي إليها الفردُ.
2. **أفقياً:** في الوساطةِ بين تقاليدِ الثقافاتِ والمجموعاتِ المختلفةِ.[1]

يعتبرُ هابرماس أنَّ انقطاع هذه التدفقاتِ التواصليةَ يجعل العلاقاتِ البينذاتيةَ تتصلبُ وتتفكك، فيتمُّ تدميرُ شرطٍ أساسيٍّ للبقاءِ وإمكانيةِ التوافقِ دونَ إكراهٍ، **والاعترافِ المتبادلِ دونَ عنفٍ.** ووفقاً لذلك، وبجدليةِ العامِّ والخاصِّ في استيعابِ التقاليدِ وتطبيقِ القواعدِ العمليةِ، تتضحُ هشاشةُ التفاعلِ بينَ الذواتِ، ليحثَّ هابرماس على **وجوبِ مراجعةِ التقاليدِ.**

[1] HABERMAS, Jürgen. *Logique des sciences sociales*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1987, p 208.

يشيرُ غروندان، أيضا، إلى هذا النقدِ على لسانِ هابرماس: "لأنّه يجعلُ من الموروثاتِ الثقافيّةِ مطلقًا"، من خلالِ "نقدِ الإيديولوجيّاتِ" بالتشكيكِ في الإيديولوجيّةِ السائدةِ في مجتمعٍ معيّنٍ أو عندَ جماعةٍ معيّنةٍ، بوصفِها شكلًا ملتوِيًا من أشكالِ التواصلِ، وهو ملتوٍ لأنّه يُبعدُ التواصلَ عن غايتِه الطبيعيّةِ، وهي التفاهمُ بينَ المتحدّثين، فمثلما يُشخّصُ المحلّلُ النفسيُّ التعثّرَ التواصليَّ عندَ المريضِ، كذلك على المعالجِ الاجتماعيّ أن يُزيحَ القناعَ عن الإجماعِ الخطأِ الذي يحمله مجتمعٌ معيّنٌ كما لو كان "وعيًا خاطئًا". وإذا شككنا في التوافقِ الموجودِ عندَ جماعةٍ معيّنةٍ، فإنّنا نكونُ قد تخلّينا عن حقلِ التأويليّةِ لندخلَ حقلَ "نقدِ الإيديولوجيّاتِ".[1]

أمّا فيما يتعلّقُ **بالتجربةِ التواصليّةِ** فإنّها تحدثُ عمومًا داخلَ لغةٍ ما، حيثُ تُشكّلُ القواعدُ النحويّةُ رابطًا بينَ هذه النماذجِ. غيرَ أنّ هشاشةَ العلاقةِ بينَ الذواتِ تجعلُ من التكيّفِ المستمرِّ مع نموذجٍ مشتركٍ مهمّةً دائمةً، ولا يتحوّلُ هذا التطوّرُ الخفيُّ والمستمرُّ للنماذجِ المتعاليةِ لإدراكِ العالمِ إلى مهمّةٍ صريحةٍ تتطلّبُ الفهمَ التأويليَّ إلّا في الحالاتِ القصوى التي تستوجبُ ذلك، مثلًا عدمِ الاصطدامِ بثقافاتٍ أجنبية، أو عندما نقومُ بتحليلِ التقاليدِ والثقافاتِ المألوفةِ وكأنّها أجنبيّةٌ، إذ يمكنُ أن تؤدّيَ عمليّةُ إحداثِ مسافةٍ نقديّةٍ إلى رفعِ الفهمِ من مستوى الممارسةِ ما قبلَ العلميّةِ إلى مستوى المقاربة التأمّليّة. بهذه الطريقةِ **تخترقُ الإجراءاتُ التأويليّةُ**

[1] غروندان جان، التأويليّة، المرجعُ نفسُه، ص 76.

مجالَ العلومِ الاجتماعيّةِ، حيثُ تصبحُ ضروريّةً بمجرّدِ أن يتمَّ جمعُ البياناتِ ضمنَ **تجربةٍ تواصليّةٍ**.[1]

نجدُ فيلسوفًا ألمانيًّا آخرَ بنزوعِه **البراغماتيّ المتعالي**، عملَ، كذلك، على مناقشةِ غادامير في تصوّراتِه، ذاهبًا إلى أنّ العلومَ الإنسانيّةَ عندَه هي شكلٌ من أشكالِ الوعيِ التاريخيّ بالذاتِ، فهي لا تعبّرُ عن حقائقَ موضوعيّةٍ حولَ السلوكِ أو الأفعالِ الإنسانيّةِ تكونُ متاحةً لأيّ مؤوّلٍ من أيّ منظورٍ ثقافيٍّ أو تاريخيٍّ، بل إنّها تمثّلُ مراحلَ في فهمِ الثقافةِ لذاتِها. أي إنّها تعكسُها في مواجهةِ الثقافةِ لتاريخِها وتقاليدِها، وبالتالي في تطوّرِ ذلك التقليدِ نفسِه.

هذا ما يجعلُ من **الموضوعيّةِ في العلومِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ** غير قابلة لتكرارِ النتائجِ أو التحقّقِ المشتركِ بينَ الذواتِ، فإذا ظلَّ لمفهومِ الموضوعيّةِ أيُّ معنى ضمنَ تحليلِ غادامير، فإنّه يتمثّلُ في وعيِ الإنسانِ بمشاركتِه في تشكيلِ التقليدِ التاريخيّ، بل إنّ موضوعيّةَ التأويلِ تتمثّلُ في خصوبتِه، أي في قدرتِه على الكشفِ عن أبعادٍ جديدةٍ للظاهرةِ.[2]

---

[1] HABERMAS, Jürgen, op. cit. p 210, pp 210-211.

[2] Georgia Warnke, Introduction, in: Apel Karl-Otto, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective , translated by Georgia Warnke,The MIT Press Cambredge, Massachusetts, and London, England, 1984, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective - Karl-Otto Apel - Google Livres. pp XII-XIII.

هذا الموقفُ الذي لم يملَّ **كارل–أوتو آبل Apel Karl-Otto** من انتقادِه، والذي شكّلَ دافعًا لتطويرِ منظورِه الخاصّ المعروفِ بـ"**البراغماتيّةِ المتعاليةِ**". فمن وجهةِ نظرِه، ورغمَ انتقادِ غادامير لـ"النزعةِ العلميّةِ" و"الموضوعانيّةِ" في العلومِ الإنسانيّةِ، فإنّه يظلُّ واقعًا فيما يسمّيه "المغالطةَ العلميّةَ"، إذ يفترضُ، مثلَ من ينتقدُهم، أنّ العلومَ الطبيعيّةَ تحتكرُ معنى "العلمِ" و"الموضوعيّةِ"، وأنّ الفهمَ التاريخيَّ أو الاجتماعيَّ يجبُ، بالتالي، أن يتخلّى عن دعوى العلميّةِ وعن السعيِ إلى الموضوعيّةِ.[1]

إذ يسعى **آبل** إلى قلبِ اتّجاهِ الطرحِ، بأنّ مفهومي **العلمِ والموضوعيّةِ** لا ينبغي التخلّي عنهما لصالحِ العلومِ الطبيعيّةِ. بل المطلوبُ هو توسيعُ مفهومِ **العقلانيّةِ العلميّةِ** بشكلٍ عامٍّ. ويرجعُ في ذلك آبل إلى كتابِ **جورج هنريك فون رايت** "التفسيرُ والفهمُ"، الذي يرى أنّ مفهومَ الضرورةِ السببيّةِ يرتبطُ بقدرتِنا على التحكّمِ في الأنظمةِ الطبيعيّةِ التي تكونُ مغلقةً نسبيًّا أمامَ الاضطراباتِ الخارجيّةِ، فهو يرى بأنّنا لا نستطيعُ تكوينَ فكرةٍ عن الضرورةِ السببيّةِ للعلاقاتِ بينَ الأحداثِ إلّا لأنّنا قادرونَ على إحداثِ الآثارِ أو منعِها من خلالِ التدخّلِ في تسلسلِ الظواهرِ الطبيعيّةِ.[2]

يخضعُ تحليلُ غادامير في نظرِ آبل إلى أنّ التأويلَ الهرمونوطيقيَّ وحدَه عاجزٌ عن التحرّرِ من التقليدِ الذي ينتمي إليه من أجلِ الكشفِ عن التأثيراتِ الخارجيّةِ في قوّتِه واتّجاهِه، فهو لا يستطيعُ أن يتناولَ الروابطَ السببيّةَ أو النتائجَ

[1] Op. cit. p XIII.
[2] Ibid.

المقصودةَ الخاصّةَ بتقليدِ التأويلِ نفسِه، كما لا يمكنُه التعاملُ مع **التشوّهاتِ المنهجيّةِ داخلَ فهمِ هذا التقليد** لذاتِه. ومن ثمّ يؤكّدُ أبلُ على وجوبِ أن يضمَّ الفهمَ إلى شكلٍ من أشكالِ التفسيرِ النظريّ أو "نقدِ الإيديولوجيا" القادرِ على الاحتكامِ إلى نسقٍ مرجعيٍّ يقعُ خارجَ التصوّرِ الذي يقدّمُه التقليدُ عن ذاتِه، وكذلك ينبغي أن يقترنَ الفهمُ بشرحِ العواملِ اللاواعيةِ التي تؤثّرُ في الفعلِ وفي تأويلِه.[1]

نستنتجُ من ذلك أنّ مجاوزةَ آبل لغادامير كانتْ من خلالِ **"نقدِ الإيديولوجيا" و"التحليلِ النفسيّ"، اللذينِ يختلفانِ عن الدراساتِ الهرمونوطيقيّةِ الخالصةِ (أي الفلسفيّةِ لغادامير)**، وبقدرِ ما يُنكرانِ غايةِ الفهمَ الذاتيَّ للفاعلِ أو الثقافةِ والتقليدِ، يوجّهانِ، بوجهٍ خاصّ، إلى أنّ الفهمَ الذاتيَّ معرّضٌ دائمًا لاضطراباتٍ إيديولوجيّةٍ، فلا بدَّ من تدعيمِه بشرحِ العواملِ والروابطِ والنتائجِ السببيّةِ.

أمّا إذا عدنا إلى داخلِ التأويليّةِ فسنجدُ مهندس الهرمينوطيقا، الفيلسوف، **بول ريكور**، الذي لا يمكنُ التغاضي عنه في المسارِ النقديّ لغادامير، إذ يذهبُ غروندانُ إلى أنّ معالجةَ بولِ ريكور قد تأسّستْ على إحدى مداخلاتِه التأويليّةِ في محاولةِ التوفيقِ بين أفكارِ غادامير وهابرماس، إلّا أنّ الربطَ بين التأويليّةِ ونقدِ الإيديولوجيّاتِ يتمثّلُ في التمييزِ بين نمطينِ من التأويليّةِ: بين الشكِّ والثقةِ. إذ تقومُ فكرةُ ريكور، وربّما كانتْ هذه الفكرةُ الرئيسيّةُ في تأويليّتِه، على وجوبِ التفكّرِ في هاتينِ **التأويليّتَينِ معًا: التأويليّةُ التي تستخلصُ المعنى كما يتحصّلُ في**

[1] Op. cit. p XVI.

الوعيِ مع توقّعِ التوجّهِ، والتأويليّةُ التي تُقيمُ مسافةً مع تجربةِ المعنى المباشرةِ.[1]

لهذا تتجلّى دعوى بولِ ريكور بشكلٍ مغايرٍ ومخالفٍ لغادامير في **نقدِ تلك النظرةِ الشموليّةِ التي كان يبتغيها غادامير**، وتفعيلِ سؤالِ المنهجِ مرّةً أخرى، والتأكيدِ على فعاليّتِه في حقلِ العلومِ الإنسانيّةِ وهذا نتيجة اتباع ريكور للتقليد الفلسفي الفرنسي للمدرسةِ الديكارتيّةِ.

والواقعُ أنّ مشروعَ ريكور الهرمينوطيقي "يهدفُ إلى إقامةِ علمٍ لتفسيرِ النصوصِ يعتمدُ على منهجٍ موضوعيٍّ صارمٍ، متجاوزًا بها أيَّ سُبُلٍ للموضوعيّةِ داخلَ حقلِ العلومِ الإنسانيّةِ". ومنه، يتمثّلُ عملُ ريكور في البحثِ عن "المنهجِ" والشروطِ والآليّاتِ التي تمنحُ التأويلَ مشروعيّتَه ومصداقيّتَه، علميّتَه وموضوعيّتَه، حيثُ وجدَ ريكور "في علمِ الدلالةِ، وعلمِ اللسانيّاتِ، وفقهِ اللغةِ، والتحليلِ اللغويِّ عمومًا، والسيميولوجيا، والتحليلِ البنيويِّ ككلٍّ–شريطةَ ألّا يبقى حبيسَ انغلاقِ النصّ إلى تجاوز المعنى الكامن وراء البنيات الداخلية— الوسائلَ العلميّةً المثلى لتفسيرِ النصوصِ وتأويلِها بكيفيّةٍ مستقلّةٍ عن ذاتيّةِ المؤوّلِ وعن قصديّةِ المؤلّفِ في الوقتِ نفسِه".[2]

رغم هذه الانتقادات وغيرها مما لم نتطرّق إليه، تبقى اللحظة الغادامیرية من أهم اللّحظات الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة أجمع، بما أنها سارت على منوال متفرّد

[1] غروندان، التأويليّة، المرجعُ نفسُه، ص 82.

[2] شرفي عبد الكريم، المرجعُ نفسُه، ص 55.

وحاولت إبداع آلياتها المتميزة المتحرّرة عن تقليد أكبر الرؤى الفلسفية واتخذت لذاتها نصوصا كبرى طوّعتها لمصلحة قراءاتها الخاصة، بدءًا من نصوص أفلاطون وأرسطو دراسةً كموضوعات، ونصوص هوسرل وهيدغر توظيفاً بما هي آليات لأجل تأسيس رؤية متميزة وتجاوز كلّ التراث المذكور بالتراث نفسه في صورة "**الهرمينوطيقا الفلسفية**".

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

1. غادامير (هـ، ج)، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر– لبنان، 2006.
2. غادامير (هـ، ج)، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، ليبيا، 2007.
3. غادامير (هـ، ج)، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط1، طرابلس، ليبيا، 2002.
4. غادامير (هـ، ج)، طرق هايدغر، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، ليبيا، 2007.
5. غادامير، (هـ، ج)، تجلي الجميل، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1997.
6. غادامير (هـ. ج)، اللغة كوسيط للخبرة الهرمينوطيقية، ترجمة: جورج تامر، مجلة اوراق فلسفية، العدد عشرة، مركز النيل للكمبيوتر، مصر، 2004.

1. Gadamer Hans-George, L'Art de comprendre écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine, textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jaques Schouwey, AUBIER, 1991.

2. Gadamer Hans-Georges, l'art de comprendre I, (Herméneutique et tradition philosophique), tr : Marianna SIMON, intro : Pierre FRUCHON, Aubier, Montagne, 1982.
3. Gadamer, Hans-Georg, L'herméneutique en rétrospective, Paris, Seuil, 2001.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم–ناشرون، ط1، لبنان، الجزائر، 2006.
2. أبوزيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، بيروت.
3. أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
4. إلهي زاد صفدر، الهرمينوطيقا، منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب: حسنين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، لبنان، 2019، ص134. (النسخة الرقمية PDF).
5. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر.
6. بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2008.

7. البريمي عبد الله، الصيرورة التأويلية في هرمينيوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دار الثقافة والإعلام، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2010.
8. بوزيد بومدين، الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر–لبنان، ط1، 2008.
9. بوشينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قراني، سلسلة "عالم المعرفة"، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 165، الكويت، 1998.
10. بونفقة نادية، فلسفة إدموند هوسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي، تقديم: عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، الجزائر، 2008.
11. بويدغاغن نادية، إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، إشراف وتقديم: الشريف زيتوني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان، 2017.
12. توفيق سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، لبنان، 2002.
13. الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، د ت.

14. جاسبر دفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر – لبنان، ط،2007.
15. حنفي عبد المنعم، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة – مصر، 2000.
16. دروا روجيه بول، أساطير الفكر: عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، 2012.
17. دريدا جاك، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، سلسلة لزوميات المقال، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
18. دلتاي فلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، تر: فتحي إنقزو، مراجعة: محمد محجوب، معهد تونس للنشر، 2020.
19. رافع محمد سماح، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، مصر، 1973
20. رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان، 2009.
21. ريكور بول، صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، ليبيا، 2005.

22. ريكور بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد براده وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، مصر، 2001.
23. الزين محمد شوقي، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
24. الزين محمد شوقي، الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، ط1، المغرب – الجزائر – لبنان، 2014.
25. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، كلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، تونس، الرباط، الجزائر، 2015.
26. سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2005.
27. شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل، نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر، لبنان، 2007.
28. عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2003.
29. عبد السلام جعفر صفاء، هرمينوطيقا (تفسير)، الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، د. ط، الإسكندرية، مصر، 2000.

30. عودة محمود، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط.، د. س.
31. العيادي عبد العزيز، فلسفة الفعل، مكتبه علاء الدين، صفاقس، تونس، 2007.
32. غروندان جان، التأويلية، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د. ط، 2017.
33. غروندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2007.
34. فروند جوليان، نظريات العلوم الإنسانية، تر: أميرة حلمي مطر، أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، 2018.
35. قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان ،1998.
36. قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، (عرض نقدي لمناهج البحث)، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، د ب، 2007.
37. كانط، إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة، منشورات الجمل، ط1، الإمارات – لبنان، 2009.
38. لشهب حميد، الكانطية الجديدة، رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت–لبنان، 2019

39. لوكاش جورج، تحطيم العقل، ج3، فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982.
40. ماهر عبد المحسن حسن، "غادامير: مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقة الفلسفية"، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.
41. مزيان محمد، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة .تقديم محمد سبيلا. ط.1 بيروت: منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف؛ كلمة للنشر؛ دار الأمان، 2015.
42. المسكيني فتحي، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت، 2011.
43. المسكيني فتحي، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 2005.
44. معافة هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، لبنان، 2010.
45. موي بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد حسين زكريا، دار النهضة، مصر، د ت.
46. هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترانسندنتاليةة، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، 2008.

47. هوسرل إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهراتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011.
48. هوسرل إدموند، الفينومينولوجيا علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2002.
49. هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت – لبنان، 2007.
50. هيدغر مارتن، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، 1، الدار البيضاء، بيروت، 1995.
51. هيدغر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2012.
52. هيدغر مارتن، كتابات أساسية (الجزء الأول)، منبع الأثر الفني، ترجمة: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، ط.1، القاهرة، مصر، 2003.
53. هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة د. ناجي العوني. بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006.
54. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلّد الأوّل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان.

Biographie :

1. Anne-Marie Roviello, Sens, sensibilité, sens commun dans la tradition herméneutique, in : Horizons de l'herméneutique : Gadamer, Paumen, Trías, Lambros, sous-direction de : Couloubaritsis & Antonino Mazzù, Ousia, Bruxelles, 2008.
2. Apel Karl-Otto, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective , translated by Georgia Warnke,The MIT Press Cambredge, Massachusetts, and London, England, 1984, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective - Karl-Otto Apel - Google Livres.
3. Deniau, Guy. Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer. Bruxelles-Paris: Ousia, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.
4. Denis Thouard, philosophie des sciences de l'esprit :Herméneutique contemporaine :(comprendre ,interpréter, connaître), traduits par : Ph. Lacour, F.Tomas, D.Thouard, J.Vrin, Paris, France, 2011.
5. Descheneaux, L'herméneutique phénoménologique de Gadamer, Réflexions sur quelques thèmes de l'herméneutique phénoménologique de Gadamer1, Texte revu et augmenté du troisième séminaire tenu à UQAR le 30 octobre 2009, dans le cadre de séminaires organisés par le CIRP sur la phénoménologie, Cahiers du Crétrosirp Volume 5, 2014, p. 43. Adresse électronique : http://www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/CahiersVol5/2_A1Hermeneutique.pdf.

6. Greisch (Jean) : Le cogito Herméneutique (L'Herméneutique philosophique et L'héritage cartésien), J.Vrin, Paris, 2000.
7. HABERMAS, Jürgen. Logique des sciences sociales. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1987.
8. Husserl ،Recherches Logiques,
9. Introduction à la phénoménologie, sous la direction de Philippe CABESTAN, ellipses, Paris, 2003.
10. Jean-Michel Gadamer, lecteur de Dilthey
11. Montavont, Anne. De la passivité dans la phénoménologie de Husserl. Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, Paris, 1999.
12. Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (dir.), Pratique et langage. Études herméneutiques, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.
13. Vultur Loana, Comprendre : l'herméneutique et les sciences humaines, Gallimard, folio, Paris, 2017.

Articles et revues :

1. Akkal Fatima Zohra, Le texte entre le lecteur et l'auteur, la dialectique de Gadamer, Paul Ricoeur et Hirsch, Revue : IMAGO Interculturalité et Didactique
2. Berti Enrico, La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, Revue de Métaphysique et de Morale, 95e Année, No. 2, INTERPRÉTATIONS DE PHILOSOPHIE ANTIQUE (Avril-Juin 1990), pp. 249-266 (18

pages), Published By: Presses Universitaires de France, https://www.jstor.org/stable/i40040310
3. Christophe BOUTON, ÉTERNITÉ ET PRÉSENT SELON HEGEL, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, JANVIER-MARS 1998, T. 188, No. 1, HEGEL (JANVIER-MARS 1998), pp. 49-70, https://www.jstor.org/stable/41100606
4. Guillaume Fagniez, 1920: Heidegger lecteur de Dilthey, Heidegger Studies , 2003, Vol. 19, Hermeneutic Phenomenology, and the Reform of the German University, Thinking after "Beiträge", and Questions Concerning Work of Art, and Politics (2003), pp. 109-126, In: https://www.jstor.org/stable/45010929
5. Guillaume Fagniez, Heidegger lecteur de Dilthey: Source: Heidegger Studies , 2003, Vol. 19, Hermeneutic Phenomenology, and the Reform of the German University, Thinking after "Beiträge", and Questions Concerning Work of Art, and Politics (2003). https://www.jstor.org/stable/45010929.
6. **Guy** Deniau, « La question du « sujet » dans l'herméneutique gadamérienne », *Methodos* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 25 mars 2005, consulté le 27 mars 2025. URL : http://journals.openedition.org/methodos/332 ; DOI : https://doi.org/10.4000/methodos.332
7. Janice Trinh, Les sciences humaines et sociales chez Gadamer : des sciences de formation ? , revue Sociologie et sociétés Volume 53, numéro 1-2, printemps–automne 2021, Diffusion

numérique : 17 mars 2023, p. 59–86. Les sciences humaines et sociales chez Gadamer : … – Sociologie et sociétés – Érudit

8. JEFF POLET, Taking the Old Gods with Us: Gadamer and the Role of Verstehen In the Human Sciences, Catholic University of America, The Social Science Journal, Volume 31, Number 2, pages 171-196. Taking the old gods with us: Gadamer and the role of Verstehen in the human sciences - ScienceDirect
9. Johann Michel, Gadamer lecteur de Dilthey, Volume 45, numéro 1, printemps 2018 https://doi.org/10.7202/1048613ar
10. Paul Ricoeur's Hermeneutic Detours and Distanciations: A Study of the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur Author: Carlos Eduardo Bohorquez, http://hdl.handle.net/2345/1389
11. Paul Gorceix, «Wilhelm DILTHEY : la notion d'« expérience vécue » et la critique littéraire française», La Licorne [En ligne], Les publications, Collection La Licorne, 1981, La Licorne, mis à jour le : 17/07/2014, URL : https://licorne.edel.univ-poitiers.fr:443/licorne/index.php?id=5962.
12. PIERRE-ANTOINE CHARDEL, Identite, alterite et ecriture: Reflexions sur Gadamer et Derrida, symposium_2001_0005_0001_0041_0065.pdf.
13. Reto Luzius Fetz, Expérience et histoire : la notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H.-G.

Gadamer, p8, in : Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 111, No. 1 (1979), pp. 1-12.https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003%3A1979%3A29%3A%3A1
Volume 23 Numéro 2/ Année 2024, pp. 420-431, Le texte entre le lecteur et l'auteur, la dialectique de Gadamer, Paul Ricœur et Hirsch | ASJP.

14. Walter Lammi, Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, No. 3 (Jul. - Sep., 1991), pp. 487-507 Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: https://www.jstor.org/stable/2710048 Accessed: 21-01-2025 18:56 UTC JSTOR. https://about.jstor.org
15. Grondin Jean, La thèse de l'herméneutique sur l'être, Revue de Métaphysique et de Morale, OCTOBRE-DÉCEMBRE 2006, No. 4, La question de l'être, aujourd'hui (OCTOBRE-DÉCEMBRE 2006), pp. 469-481 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: https://www.jstor.org/stable/41825856

المجلات بالعربية، الورقية والرقمية:

1. أبو زيد نصر حامد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، فصول مجلة النقد الأدبي، العدد 3، 1أبريل 1981.

2. بن أحمد يوسف، الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998.
3. بيغو بروس، الفينومينوجيا، تأملات المنهج، تر: قواسمي مراد، مجلة مقاربات فلسفية. https://asjp.cerist.dz/en/article/51013.
4. رزقان عبد الحي، الوظيفة التأسيسية للذات عند هوسرل، نظرات فلسفية، العدد 4.
5. الزارعي محسن، الفينومينولوجي والترنسندنتالي والإنساني في فكر هوسرل، مجلة أوراق فلسفية، العدد 8/7، 2002، مصر.
6. الزين محمد، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة حكمة، فن التأويل والفينوميولوجيا: رؤوى وإشكاليات - محمد شوقي الزين • مجلة حكمة، 2016/05/03.
7. سرير، أحمد بن موسى، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 5، العدد 2، 01-02-2021، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية | ASJP
8. طلبة منى، الهرمينوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكمبيوتر، العدد 10، القاهرة، مصر 2004.

الموسوعات والمعاجم والأطالس:

1. بيتر أوزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 2003.

Thèses et mémoires :

1. William la casse, La pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer: pour comprendre la filiation et la différence entre les deux auteurs, Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts en Philosophie. http://hdl.handle.net/1866/27972 .
2. Janice Trinh. La philosophie de la culture de Gadamer : son actualité dans un monde désorienté, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat, (Ph. D) en philosophie, Directeur de recherche, Jean Grondin, Université de Montréal, Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences, Janvier 2024, p 12. La philosophie de la culture de Gadamer : son actualité dans un monde désorienté

دروس ومحاضرات:

1. الزين، محمد شوقي، محاضرة غادامير، الفن والحقيقة أو نقد العقل الجمالي، يوم الثلاثاء 4 نوفمبر 2014، جامعة تلمسان. ورقة غير منشورة.

خـــــــــطة البــحـث

مقدمة. أ

الفصل الأول: التجربة، اعتبارات وتحولات. 9

المبحث الأول: التجربة بما هي حياة الروح. 14

المبحث الثاني: التجربة وابستيمولوجيا التأويل. 34

المبحث الثالث: التجربة باعتبارها أفقًا فينومينولوجياً. 67

المبحث الرابع: التجربة بما هي منعطف أنطولوجي. 91

الفصل الثاني: الأفق الهرمينوطيقي للتجربة في علوم الإنسان. 123

المبحث الأول: المدد الهرمينوطيقي وفتوحات الفهم. 123

المبحث الثاني: العلوم الإنسانية، جهود التأسيس والتجاوز. 153

المبحث الثالث: العلوم الإنسانية، من النظر إلى الممارسة. 183

الفصل الثالث: الحقيقة والتجربة في علوم الإنسان. 209

المبحث الأول: تجربة الفن باعتبارها هرمينوطيقا متفردة. 209

المبحث الثاني: تجربة التاريخ باعتبارها روح العلوم الإنسانية. 247

المبحث الثالث: تجربة اللغة من حيث هي وسط الهرمينوطيقا. 276

خاتمة. 300

قائمة المصادر والمراجع 309

خطة البحث 324

ملخص الأطروحة باللغة العربية

تأهيل العلوم الإنسانية هو العمل الذي استحدثه غادامير من خلال **استبدال مفهوم المنهج بالتجربة الإنسانية** في كليتها المتأصلة في الفلسفة والفن والتاريخ واللغة وسعيه إلى تسليط الضوء على **تجربة الحقيقة** التي تسبق كل تفكير منهجي، بالإضافة إلى الاهتمام **بالحدث** الذي يتمثّل في عملية **الفهم** الذي يحدث خارج إراداتنا، بل هو أقرب أن يكون كشفا ولقاء يقام في **حوار بين المؤوّل وموضوع التجربة**، لأن محاولة مسايرة نتائج العلم ومناهجه والبحث عن قيم إبستيمولوجية وعلمية في العلوم الإنسانية لم يكلّفها سوى تقهقر وتأخر كبيرين مقارنة بالعلوم الدقيقة. ما يصرّ عليه غادامير بأن **العلوم الإنسانية لا تبحث عن "شروط الإمكان" إبستيمولوجيا، وإنما "تبدغ الإمكان" تأويليا** بنزع الصفة المطلقة لقول الحقيقة والتأكيد على نسبيتها مستمدًا أدوات إجرائية تساعد في ذلك من هيغل ودلتاي وهوسرل وأستاذه هايدغر في نزعة هرمينوطيقية أرسطية من خلال **الفلسفة العملية** موظّفا إياها في نماذج اخترناها: علم السياسة وعلم الاجتماع والإيتيقا وغيرها...

الكلمات المفتاحية:

غادامير، الهرمينوطيقا، التأويل، التجربة، العلوم الإنسانية، الفهم، الحقيقة، التراث، التاريخ، الفن، اللغة، الفلسفة العملية.

Résumé en français :

La réhabilitation des sciences humaines constitue le projet que **Hans-Georg Gadamer** a instauré en substituant au concept de **méthode celui de l'expérience humaine** dans sa totalité, enracinée dans la philosophie, l'art, l'histoire et la langue. Son objectif est de mettre en lumière **une expérience de vérité** qui précède toute réflexion méthodique, tout en accordant une attention particulière à **l'événement** que représente le processus de **compréhension**, lequel advient en dehors de nos volontés. Celui-ci s'apparente davantage à une révélation et à une rencontre qui s'accomplit dans un **dialogue entre l'interprète et l'objet de l'expérience.**

En effet, la tentative d'aligner les sciences humaines sur les résultats et les méthodes des sciences exactes, ainsi que la quête de valeurs épistémologiques et scientifiques calquées sur ces dernières, n'ont conduit qu'à leur recul et à leur retard considérable. Gadamer insiste sur **le fait que les sciences humaines ne cherchent pas les « conditions de possibilité » au sens épistémologique, mais qu'elles « font advenir la possibilité » sur le plan herméneutique**, en destituant la prétention à l'absolu dans l'énonciation de la vérité et en affirmant sa relativité.

Pour ce faire, il mobilise des outils opératoires inspirés de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl et de son maître Martin Heidegger, dans une orientation herméneutique à inspiration aristotélicienne, inscrite dans le cadre de **la philosophie pratique**. Il met ainsi en œuvre cette perspective dans plusieurs champs que nous avons choisis, notamment la science politique, la sociologie, l'éthique, et d'autres encore.

Mots-clés :

Gadamer, herméneutique, interprétation, expérience, sciences humaines, compréhension, vérité, tradition, histoire, art, langage, philosophie pratique.

Abstract in English:

The rehabilitation of the human sciences constitutes the project that **Hans-Georg Gadamer** instituted by **substituting the concept of method with that of human experience** in its totality, rooted in philosophy, art, history, and language, and by seeking to shed light on an **experience of truth** that precedes **all methodological reflection**, in addition to attending to the event represented by the process of **understanding**, which occurs outside our wills; rather, it is closer to being a disclosure and an encounter that takes place in a **dialogue between the interpreter and the object of experience**.

For the attempt to align with the results of science and its methods, and to search for epistemological and scientific values in the human sciences, has cost them nothing but a considerable regression and delay in comparison with the exact sciences. What Gadamer insists upon is that **the human sciences do not seek the "conditions of possibility" epistemologically; rather, they "bring about possibility" hermeneutically** by removing the absolute character from the claim to truth and affirming its relativity, drawing procedural tools to aid in this from Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, and his teacher Martin Heidegger, within an Aristotelian hermeneutic orientation through **practical philosophy**, employing it in models we have chosen: political science, sociology, ethics, and others…

Keywords:
Gadamer, hermeneutics, interpretation, experience, human sciences, understanding, truth, tradition, history, art, language, practical philosophy.