الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين. سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة
اختصاص: فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية

بعنوان:

المقاربة التأويلية للمشكلات الابستمولوجية في العلوم الإنسانية: نموذج غادامير

إعداد الطالب:

إديـــر نسيـــم

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د. عبد الكريم عنيات	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	رئيـــــــسا
د. زهير قوتال	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
د . العمري حربوش	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
أ. د نعيمة ادريس	أستـــــاذ	المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة	عضوا ممتحنا
د. هشام معافة	أستاذ محاضر أ	جامعة قسنطينة 2	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2018 / 2019 م

UNIVERSITE SETIF2

شكر وتقدير

أوّلاً وقبل كلّ شيء نحمد الله تعالى ونشكره الذي أمدّنا بالعون والعناية.
كما أتقدّم بأسمى عبارات التّقدير والاحترام والشّكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور زهير قوتال الذي قبل عناء مواصلة الإشراف على هذا البحث، كما أتقدم كذلك بشكري الخالص إلى أستاذي البروفيسور عبد العزيز بوالشعير على توجيهاته العلميّة، ونصائحه، وتعاونه، وإرشاداته القيّمة، وعلى تزويده لنا بالمصادر والمراجع، فلولاه لما كان لهذا البحث أن يرى النور. وبودي أن أشكر أيضاً الأستاذة بن سالم أمال على مراجعتها اللّغوية لهذا البحث.
وأوجّه شكري أيضاً إلى كلّ من قدّم لنا يد العون، خاصّة الأساتذة الذين زوّدونا بالكتب والذين ساعدونا في ترجمة بعض النصوص المهمة المستعملة في هذا البحث، ونشكر أيضاً الأصدقاء داخل الوطن وخارجه الذين لم يبخلوا علينا بمختلف المصادر والمراجع النّادرة والقيّمة.
في الأخير الامتنان موصول لكلّ من قدّم لنا يد العون وكان محفّزاً على إتمام هذا العمل، خاصة أساتذتنا بقسم الفلسفة بجامعة سطيف 2.

الإهداء

أتقدّم بثمرة جهدي واجتهادي...

إلى كل أفراد عائلتي الكريمة، خاصّة الوالدين الكريمين.

مقدّمة

مقدّمة

لما كان لكلّ عصر ثقافته الخاصة به، فإنّنا لا نجانب الصواب إذا وسمنا الفترة المعاصرة من الناحية الابستيمولوجية والواقعية بسمة الانتصار والموت: انتصار العلم، أو بالأحرى المنهج العلمي، ويقابل هذا الانتصار موت الإنسان، وغياب الاعتقاد الجماعيّ في أنّ المعرفة المتعلّقة بالإنسانيّات ضروريّة لتشكيل وتكوين الكائن الإنسانيّ في حدّ ذاته؛ إذ الاهتمام المتزايد بالعلم ومنهجه قابله الاهمال المستمر لإنسانيّة الإنسان. والإطلالة السّريعة على مجمل المشاريع الفكريّة والفلسفيّة المعاصرة في الثّقافة الغربية، تؤكّد لنا هذه الحقيقة. لكنّ هذا الأمر ليس وليد الفترة المعاصرة، بل يمتدد بجذوره إلى العصر الحديث، خاصّة مع التّأسيس الدّيكارتي للحداثة الغربية على أسّس العقلانيّة المنهجيّة واليقين المعرفي.

فمنذ تلك اللّحظة أصبحت كل معرفة تقف أمام خيارين لا ثالث لهما، إمّا عليها أن تستجيب للمعايير الدّيكارتيّة المنهجية أو تُقصى من نموذج المعارف التي تُعبر عن الحقائق الموثوقة بها. وهذا التغيير في المنظور المعرفي الذي دشّنه المشروع الابستمولوجي الديكارتي، يُمثّل لحظة حاسمة في تاريخ تطوّر الفكر، فهو أسس للمقاربة الذاتية-الموضوعية للعصور الحديثة، هاته المقاربة التي سادت في الحداثة الغربية إلى يومنا هذا معيدةً تعريف رؤيتنا للعالم.

إنّ هذه المقاربة على وجه التحديد، التي تفصل بين الذات والموضوع، تشكل نفسها كأساس لا غنى عنه لاكتساب المعرفة وتحقيق "موضوعية" يقينية، فهي تنظر إلى الحقيقة باعتبارها موضوعاً يقف أمامنا. ولمّا كان الإنسان محكوما بثنائية النفس والجسم، فإنّ كل المعارف التي ينتجها تتجه بالدراسة إمّا الجانب الأول أو الجانب الثاني، وإذا كان هذا الأخير محل إهتمام العلوم المساة بالطبيعية والبيولوجية، فإن الأولى محل إهتمام العلوم المسماة بالإنسانيّة.

والمتتبع للدرس الابستمولوجي المعاصر يُلاحظ أن هذه الأخيرة قد عانت ولا تزال من تخفيض القيمة وفقدان الثقة في المعارف التي تنتجها، ناهيك عن عجز المشتغلين في مختلف فروعها باللّحاق بمختلف التغيرات والتحولات التي يمرّ بها العالَم. ومن الملاحظ كذلك أنّ مجتمعاتنا المعاصرة تميل أكثر فأكثر إلى التّخلي عن ثقافة هذه العلوم، لصالح تعليم يركز أكثر على اكتساب المعرفة التّقنيّة "Technique". فمنذ أن سيطر العلم والتّقنيّة على مجمل الحياة والعالم، مع مرور الوقت شهدنا شيئاً فشيئاً فقدان الثّقة بالعلوم الإنسانيّة، وقناعة أقلّ بجدواها في سياق البحث العلمي والتّعليم العام. الأمر الذي يُفسّر انحصارها المستمّر داخل المجتمعات المختلفة. وما حجم الاتفاق الحكومي المتباين على كل المجالين (العلوم التقنيّة والعلوم الإنسانيّة) إلاّ خير دليل على عمق هذه الأزمة التي تعصف بالعلوم الإنسانية[1].

وحول هذه الأزمة المعرفية والوجودية برزت العديد من التّأويلات والإجابات عن هذه الحالة الهشة التي تشهدها العلوم الإنسانيّة، ومن بينها، نجد إجابة فيلسوف هايدلبرغ "Heidelberg" الألماني المعاصر هانز جورج غادامير " Hans Georg Gadamer" (1900-2002)، الذي كرس حياته الفكرية للبحث عن جذور هذه الأزمة وطبيعتها وآليات اشتغالها، وتأثيراتها المتنامية في حقل العلوم الإنسانيّة. وما النصوص والمؤلفات العديدة والغزيرة التي ألّفها بخصوص هذا الموضوع، إلّا خير دليل على المهمة الصعبة التي ألقاها فيلسوفنا على عاتقه، والمتمثلة في الكشف عن مختلف التعسفات المنهجية والوجودية التي تشهدها هذه العلوم، ومحاولته تأسيسها على أسس مغايرة لما هو موجود في العلوم الطبيعية، في ظل عالم لا يؤمن إلاّ بالمعرفة ذات الصبغة التقنية التحكّمية. فقد عمل فيلسوفنا للكشف عن مخاطر هذه النزعة التقنيّة "Technicisme"، التي لا تهدد

[1] احمد أبو زيد، **أزمة العلوم الانسانية**، مجلة عالم الفكر، وزراة الارشاد والانباء الكويت، أبريل-مايو-يونيو، الكويت، 1970، ص ، 196، 197.

فقط مشروعية المعرفة في مثل هذه العلوم، بل أيضاً إضافة إلى ذلك، تهدد الوجود الإنساني في هذا العالم برمته. وفي عملنا هذا، أردنا أن ننخرط في هذا التفكير الحاسم كيما نُبصر بوضوح أكثر حقيقة هذا الموضوع ونتائجه.

أسباب اختيار الموضوع:

أ- أسباب موضوعيّة:

إنّ أهميّة الدّرس الابستمولوجي والمناقشات المعرفيّة المعاصرة حول العلوم الإنسانيّة، وتعدّد المداخل الإبستمولوجيّة في مقاربة مشكلاتها، وآليات البحث فيها، دليل على أهميّة هذا النّوع من العلوم، ودليل على الوعي الإبستيمولوجي بمختلف هذه المشكلات وإمكانيّة البحث فيها وفق نماذج معرفيّة جديدة ومختلفة، من أبرز الأسباب التّي دفعت بنا إلى اختيار هذا الموضوع الذي يؤطّر الدّرس الإبستيمولوجيّ المعاصر، فضلاً عن أسباب ذاتيّة أخرى.

ب- أسباب ذاتيّة:

أما فيما يتعلق بالأسباب الذاتيّة، فإنها ترجع بشكل عام إلى أن هذا الموضوع يصب بشكل مباشر ضمن اهتمامنا بمشكلة العلوم الإنسانية ضمن تخصصنا في الدكتوراه المعنون بـ "فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية"، فالرغبة التي دفعتنا للبحث في هذا الموضوع بالذات ترجع إلى جديّة الطّرح الغاداميري لقضيّة العلوم الإنسانيّة، وكيف يمكن للتّأويل أن يكون بابا إجرائيّا للولوج إلى المشكلات الإبستيمولوجيّة الخاصّة بهذه العلوم، مراعيّا في ذلك حساسيّة وخصوصيّة الظّاهرة الإنسانية، وتفردّها عن باقي الظّواهر الأخرى.

أهميّة البحث في السياق الفلسفي:

إنّ هذا البحث حول "**المقاربة التّأويليّة للمشكلات الابستيمولوجيّة في العلوم الإنسانيّة: نموذج غادامير**" تأتي أهميّة إشكاليّاته في أنّه يُقدّم للباحث في العلوم الإنسانيّة فهماً مغايراً لهذه المشكلات التي تطرحها هذه العلوم سواءً من جانب تحديد طبيعة الظّاهرة الإنسانيّة، كظاهرة تحمل خصوصيّات تجعلها تختلف عن الظّاهرة الطّبيعيّة، وما يترتّب على ذلك من إعادة النّظر في المشكلات الإبستيمولوجيّة التي تنجرّ عن هذا الاختلاف، أو تعلّق الأمر بالمنهج المتّبع فيها أو غيرها من المشكلات، وما ينجرّ على ذلك من إعادة النظر في الحقيقة في ميدان هذه العلوم.

إنّ الجميع يعلم أن السمة المميزة لعلوم اليوم هي أنها مقسمة بين ما يُسمى منذ العصور الحديثة "علوم الطبيعة" و"العلوم الإنسانية"، وحتى عندما يرغب المرء في التخفيف من هذا التمييز أو إلغاءه صراحة، فإنّ المفهوم السائد للعلم هو مفهوم العلوم التجريبية، أو العلوم التي تستند إلى التجربة، وبعبارة أخرى العلوم التي تتراكم نتائجها وملاحظاتها لإيجاد نواة النظريات، وتحقيق التقدم، والسيطرة في شتى المجالات.

لا تزال هناك فجوة؛ عقد دونية أو شعور بالنقص، قائم في الوعي المشترك بين العلوم "البحتة والصلبة" التي تعتمد على النتائج الحاسمة القابلة للتكرار والإثباتية، والتخصصات التي تعتمد على مجرد التحوّل التاريخي. وهذا ما يُفسر أنّ علم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وأحيانا الفلسفة - عندما تركز على المعرفة العلمية من أجل تأسيس أبحاثها أو إيجاد تبرير عقلاني لها - تسعى أن تكون "تجريبيّة"، وذلك بالاعتماد على "انتظام" أو "بيانات إحصائية"، والتي تخاطر دائمًا بإلغاء جزء لا يمكن إنكاره من الحرية والخيال والذاكرة الإنسانية. بالنسبة لمطلب العقل الإنساني، وبدون أيّ دغمائية يتساءل المرء هنا عما إذا كان مفهوم "التجربة" هذا غالبا ما يكون ضيقا جداً.

ناهيك أنّ تقسيم وتخصيص الأبحاث الذي يُميّز حضارتنا العلمية والتّقنيّة اليوم، يجعل عاجلاً أم آجلاً، نواجه جميعاً صعوبات في تشكيل القوانين وضبط النتائج التي تشكل تربة التخصصات ضمن تجارب لغوية مشتركة. وفي هذا السياق، من الضروري التفكير في مهمة العلوم الانسانيّة في عصر يتميز بحركة المعرفة غير المقيدة والفوضوية في كثير من الأحيان. بالنظر إلى كل هذه الاعتبارات السالفة الذكر، علينا هنا أن نمنح صوتًا لفلسفة غادامير التأويلية، التي تتكشّف عبر مؤلفاته حيث ناقش فيها خصوصية البحث في ميدان العلوم الإنسانيّة. جاعلاً هذه الأسئلة نصب عينه: لماذا نمارس العلوم "الإنسانية"؟ كيف يتنسى لها أن تُثبت نفسها؟ وما هو معنى ما يسمى، في الحداثة الغربية، "التحوّل تاريخي"؟

تكمن ملاح التّجديد في هذا البحث، من حيث إنّه محاولة للكشف عن رؤية جديدة للعلوم الإنسانية، ليس فقط فيما يخص مسألة المنهج، ولكن تشمل كلّ المشكلات الابستمولوجيّة التي يمكن أن يطرحها وجود هذه العلوم، وتشخيص الأزمة المعرفيّة التي مسّت هذه الأخيرة، والتي حالت دون تصنيفها ضمن العلوم التي يمكن التّعويل عليها في إنشاء معرفة موضوعيّة يمكن الأخذ والوثوق بها، وتشخيص الأسباب والعوامل التي أدت إلى تزعزع مكانتها لدى المجتمع العلميّ. خاصّة أنّ غادامير قد حاول إضفاء الشرعية الفلسفيّة على حقيقة العلوم الإنسانية دون اللّجوء إلى المعايير المنهجيّة للعلوم الحديثة. وبما أنّ هذه المعايير التي تمّت صياغتها منذ العصر الحديث لا تسمح لنا بالتّعرف على الحالة الوجوديّة الحقيقية لبعض التّجارب التي نقوم بها، مثل التّجربة الجماليّة أو تجربة انتمائنا للتّاريخ وحتّى التّجربة اللّغويّة، فمن الضّروريّ التّساؤل والبحث عمّا إذا كانت هذه التّجارب -على الرّغم من ذلك- لا تزال تنتمي إلى مجال المعرفة أو ما إذا كان لابدّ من استبعادها. وبقدر ما تدعم العلوم الانسانيه جزءاً من هذه التّجارب، بوصفها وريثة التّراث الإنسانويّ، فإنّها تتساءل عمّا يمكن أن يبرّر ادّعائها بالحقيقة. ووفقا للمنظور التّأويليّ، فقد سعى غادامير جاهداً لسبر الطّرائق الخاصّة بالمعرفة الخاصّة بالعلوم الإنسانيّة، ممّا أدي به إلى إعادة التّواصل مع مجمل التّراث القديم، اليونانيّ منه أو التّراث الإنسانويّ الحديث، هذا التّراث الفكريّ الذي خدمه كنموذج معرفي للتفكير في حقيقة التّجربة الإنسانية ككلّ. كما أن عودته للتّحليل الوجوديّ للدزاين، جعله ينجح في تزويد العلوم الإنسانيّة بأساسها انطلاقاً من الأشياء ذاتها، مما يجعل من الممكن إثبات أهميّتها على المستويين المعرفيّ والوجوديّ.

لهذا حسب غادامير سيكون من الحكمة أن نخوض هذا التّفكير بطريقة تطلّعيّة جدّاً، وخاصّة عندما نعي مدى غموض الحريّة الإنسانيّة التي تحملنا دائماً على المفاجآت. وفي هذا الصّدد سيكون من الحكمة أيضاً أن نكون جدّ متواضعين، لأنّه لا أحد يعرف ما ينتظرنا حقّاً، وما المصير الذي ستؤول إليه الإنسانية مستقبلاً، في ظل عالم محكوم بتأثير التقنية.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى محاولة فهم حقيقة المقاربة التّأويليّة للمشكلات الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانيّة، من خلال نموذج غادامير، وذلك بتحليل هذه المقاربة في مكوّناتها وعناصرها وأسسها وآليّاتها، بغية التّوصل إلى مفهومها وتحديد طبيعتها، وكذا الوقوف على نتائجها، خاصّة في تحديدها لطبيعة الحقيقة الإنسانيّة وإمكانيّة الوصول إليها، ورفضها التّقيّد بمنهجيّة معيّنة يفرضها الباحث مسبقاً على الظاهرة الإنسانيّة، ويكون ذلك بعرض النقاط التّالية:

-الوقوف على أهمّ البحوث الفلسفيّة التّأويليّة السّابقة حول العلوم الإنسانية، خاصة الطّرق المنهجيّة التي اعتمدتها في مقاربتها لمشكلات الإبستيمولوجيّة لهذه العلوم.

-بيان كيف يمكن للفهم التّأويليّ أن يكون آلية حقيقية وفعّالة في معرفة حقيقة الظّاهرة الإنسانيّة، فهو المحور الأساسيّ الذّي يفصل بينها وبين العلوم الأخرى.

-بيان أنّ الحقيقة والوعي الإبستيمولوجيّ في العلوم الإنسانية تحكمها سيرورة الوجود الإنسانيّ وتاريخيّته.

-الكشف من خلال المقاربة التأويليّة على أنّ الحديث عن الموضوعيّة والملاحظة والتجربة والقانون، في العلوم الإنسانية يختلف عن الحديث عنها في العلوم الطبيعية، وذلك راجع للوعي الذي يمتلكه الإنسان إزاء معرفته لذاته والعالم الخارجي المحيط به.

-الكشف عن أهميّة التّراث الفكريّ التّاريخيّ الإنسانيّ، اللغويّ في فهم حقيقة الإنسان بمختلف تجلّياتها.

-التّأسيس لفهم الظّاهرة الإنسانيّة في إطارها الكلي الشّامل، وليس وفق النّظرة التّجزئيّة التي تختزلها في بعدها الماديّ الأداتيّ.

-أخيراً، الوقوف على إمكانيّة تظافر الوعي الفنيّ واللّغويّ والتاريخيّ، في تشكّل الحقيقة الإنسانيّة، وكيف يمكن للمشتغل في حقل العلوم الإنسانية أن ينطلق من الذّات ليبلغ الكونيّة، وفق ما يعرف بكونيّة أو كليّة التّجربة التّأويليّة.

الإشكال:

نظراً لهذا تجيء دراستنا للإجابة عن الإشكال المركزيّ التّالي: **ماهي الخلفيات والأسس والمبادئ المعرفية التي تتأسس عليها المشكلات الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية ضمن مشروع غادامير التأويلي الفلسفي؟** وينفك الإشكال المركزي هذا إلى عدة أسئلة جزئية من مثل: ما هي أهم المحطات المعرفية التي شهدتها التأويلية منذ العصر الحديث وصولاً إلى الفترة المعاصرة؟ كيف استطاعت التأويلية أن تتغلغل إلى مجمل النشاط البشري لتبلغ بذلك مصاف الكليّة بعد أن كانت محصورة كأداة مساعدة لتفسير النصوص الدينية؟ وكيف تشكلت المناقشات المعرفية حول مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية منذ ديكارت إلى غاية نشأة العلوم التاريخية (الإنسانية) في ألمانيا منذ مطلع القرن التاسع عشر؟ ما موقف غادامير من هذه المناقشات؟ وإذا كانت مشكلة المنهج هي أهم المشكلات الإبستمولوجية التي تُطرح داخل حقل العلوم الإنسانيّة، فكيف كانت مقاربة غادامير لها؟ هل حقاً كل ما يُفلت من التقييد المنهجي لا يعبّر عن حقيقة صحيحة؟ وإذا كانت الأزمة التي طالت العلوم الإنسانية تعود بالأساس إلى المقاربة المنهجية التعسفيّة لموضوعاتها، ما أدى إلى التقليل من قيمتها وتحجُب حقائقها وفقدان موضوعيتها وأساسها مقارنة بالعلوم الطبيعية، فكيف شخص غادامير هذه الأزمة وكيف عالجها؟ وإذا كان المنهج العلمي كما هو مطبق في العلوم الطبيعية مُؤَسَس على مقولة التجريب والمطابقة والاطراد والتنبؤ، وما يقبل الملاحظة الموضوعيّة، بغية التحكم والسيطرة على الظواهر فهل يمكن القول أنّ الأمر نفسه ينطبق على العلوم الإنسانية، أين يتوجب على هذه الأخيرة أنّ تستجيب لهذه المقولات وأن تخضع لها، لكي تُوصف بالعلمية وإلّا فلا جدوى منها؟ أم أنّ حقيقة الأمر غير ذلك: فعلى الباحث في ميدانها أن يدرك أن هذه العلوم بالرّغم من أنه لا يمكن أن تخضع لمثل هذه المقولات ولمثل هذا التفسير والفهم إلّا أنّ هذا لا يقلّل من قيمتها أمام نظيرتها الطبيعية؟ هل نحن على المدى الطويل لا نخاطر بالتضحية بمجمل التجربة العملية والإرادة الحرّة لدينا، لنسترشد بآليات التقنية؟ هل حقا مصير الإنسانية يتوقف على إتقان الإبداعات التقنية فقط؟. وفي ظل سيطرة هذه النزعة التقنية التي تتنكر للإنسانية ماذا يتبقى من إنسانية الإنسان؟ وإذا كانت التأويلية الغادامرية تؤسس لتعدد الطرق التي يمكن أن ننظر من خلالها إلى الحقيقة، فهل يمكن تصنيف غادامير من دعاة النسبية والريبية (مثل النتشوية، الماركسية، الفرويدية)، الذي يشكون في وجود حقائق مطلقة يمكن الاتفاق حولها؟. وأخيرا، بغية فهمٍ أفضل

لطبيعة سير البحث في ميدان هذه العلوم، فإذا كان غادامير يرجع أزمة العلوم الإنسانية إلى إنكار عصر التنوير لسلطة الأحكام المسبقة والتراث والتاريخ فكيف استطاع غادامير إعادة تّأهيل التراث الإنسانوي والتواصل مع الفلسفة العلميّة الأرسطيّة في بعدها الأخلاقي؟ وإذا كان غادامير في مشروعه لتأسيس العلوم الإنسانية يشجّعنا على أن نبدأ تفكيرنا ليس بسبر المستقبل ولكن بالعودة إلى الماضي، وذلك لأن المستقبل لا يزال يراوغنا ومجهولا بالنسبة لنا، عكس الماضي الذي دائماً متاح لنا، وبالتّالي يمكن أن يكون بمثابة دليل ومرشد لنا. وبدون الكشف بدقّة عمّا سيحدث في المستقبل، فإنّ معرفة الماضي تساعدنا على أن نشعر على نحو أفضل بالحركة العامة التي تكوّنا من خلالها فـ "ملاك الأمر في مصنف "الحقيقة والمنهج" لم يكن في الحق مسألة الأمل، بل إن الكتاب يتبدى أنه يؤكد تمام التوكيد على أن الوعي يتحدد بواسطة الماضي على البدل من التنصيص على بعد الأمل أو المستقبل"[1]. فهل هذا يعني أن غادامير هو تراثوي بامتياز وتنقصه الجرعة اللازمة من النقد والعقلانية، ومن ثم تصبح الانتقادات الموجهة إليه خاصة من طرف أنصار معسكر نقد الأيديولوجيا (هبرماس) صحيحة ومشروعة؟.

على الرغم من هذه البساطة في الطرح إلّا أنّ فهم أعمال غادامير ليس بالأمر السهل؛ إن أعماله التي وُضعت تحت علامة التأويل الفلسفي، تُعتبر الآن من بين الكثير من المساهمات التي لا تُعد ولا تحصى والتي تدعي أنها "تأويلية". ففي أمريكا وأوروبا، أو حتى في عالمنا العربي وغيرها من المناطق من العالَم، كل عمل لديه علاقة من قريب أو من بعيد بالتفسير والتأويل يمكن أن يُقال عنه بأنّه عمل "تأويليّ"!. ولكن هل هذا يعني أن هذا الجهد من أجل الفهم والتفاهم يتمُّ بطريقة عشوائية؟!، وهل التأويل نفسه مسألة تعسفية، بحيث لا يفرض نفسه كنموذج معرفي مناسب إلا عندما يربط المرء التأويل بالخيال والفانتازيا وغيرها من القوى الغير المحسوسة التي لا تتناسب مع متطلبات المنهجية العلمية العقلية-التجريبية؟ هل هناك شروط ثابتة –على الأقل متفق حولها- إلى حد ما يتم فيها التأويل في إطار المشكلات الابستيمولوجية التي تطرحها العلوم الإنسانية؟.

الدّراسات السّابقة

في حدود اطّلاعنا المحدود والمتواضع، عثرنا على بعض الدّراسات الشبيهة بموضوعنا، مثل الدّراسة التّي قام بها الباحث "حاب عثمان" بعنوان "**العلوم الإنسانيّة والتّأويل، الحقيقة والمنهج-غادامير نموذجاً**"، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الموسوم الجامعي (2012/2011)، حيث سعى الباحث إلى توضيح أنّ غادامير حاول أن يشيّد إبستمولوجيا للعلوم الإنسانيّة من منظور ابستمولوجيّ يغدو فيه الفهم نمط وجود الدزاين نفسه، حيث تغدو الحقيقة في ميدان هذه العلوم لا يمكن مقاربتها وفق النموذج العلميّ الصّارم. إضافة إلى مذكّرة ماجستير أخرى بنفس القسم والجامعة للباحثة "إلهام بن حواس" بعنوان "**إشكاليّة المنهج في العلوم الإنسانية، هانز جورج غادامير -نموذجا-**" سنة (2014/2013)، حيث ركّزت الباحثة على سيرورة استعمال المنهج داخل حقل العلوم الإنسانية منذ شلايرماخر وصولاً إلى غادامير، هذا الأخير الذي استحدث التّأويل كبديل منهجي للبحث في مختلف القضايا التّي تطرحها هذه العلوم. نشير هنا إلى أنّنا في بحثنا هذا رغم التّقارب الموجود بين عملنا وهذين العملين إلى أنّه لم نسع إلى تكرار نفس الأفكار، بل حاولنا تسليط الضّوء على نقاط أخرى رأينا أنّها يجب التّركيز عليها لفهم جيّد للمشروع التّأويليّ حول المشكلات التي تطرحها العلوم الإنسانية، وحاولنا التوسّع فيها وتوضيحها. إضافة إلى هاتين المذكّرتين، اطّلعنا

[1] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12).

أيضا على أطروحة دكتوراه أخرى بنفس القسم، للباحثة "أمينة خالدي" بعنوان "**اللّغة والإبداع الفنيّ عند غادامير**" للسّنة الجامعيّة (2013/2012)، وقد خصّصت الباحثة في بحثها ذاك مبحثين ضمن الفصل الأوّل، المبحث الأوّل بعنوان "العلوم الإنسانية وإشكاليّة التّأسيس المنهجي" تحدّثت فيه عن دور شلايرماخر في تأسيس تأويليّة لمواجهة سوء الفهم الّذي يحصل أثناء قيامنا بتأويل النّصوص، ثم عرّجت للحديث عن مشروع دلتاي للتّأسيس المنهجيّ لعلوم العلوم. كما نجدها قد تحدّثت في المبحث الثاني المعنون بـ "العلوم الإنسانية وسؤال الحقيقة" عن أزمة العلوم الإنسانية ضمن الفينومينولوجيا الهوسرليّة، ثم عرّجت للحديث عن إسهام هيدغر الأنطولوجي في ميدان التأويليّة، لتنتهي بالحديث عن غادامير وفلسفة الفهم. وفي هذا الصّدد وجدنا أيضا مذكّرة ماجستير لعارف بن حديد والموسومة بـــ" **التّأويل عند هانز جورج غادامير**" نوقشت بقسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر (2009/2008)، حيث أشار الباحث في ثنايا بحثه إلى العلوم الانسانية عند هانز جورج غادامير الذي رأى بأنّ التّأويل هو المخرج الوحيد من الأزمة التي عرفتها العلوم الإنسانيّة، حيث عدّته منهجا بديلا للمنهج التّجريبيّ، وآليته الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، إذ قابل غادامير هنا بين المنظورين: الإبستيمولوجيّ والأنطولوجيّ في هذه العلوم. ونختم حديثنا عن المذكّرات والأطروحات، بآخر واحدة اطّلعنا عليها، وهي للباحث هشام معافة حول التّراث، بعنوان " **هرمنيوطيقا التُّراث عند هانس جورج غادامير**" والذي سعى فيها الباحث لتوضيح أهميّة التّراث ضمن مشروع غادامير التّأويليّ، والتّأكيد على أنّ أيّ فهم يكون مشروطا بحالة المؤوِّل، وهذا ما يؤكّد بموجب هذه الحقيقة أنّ الفهم لم يعد مستقلاّ عن المؤوِّل، عكس النّظرة الموضوعيّة الحديثة. لهذا يغدو الفهم خاصة في ميدان العلوم الإنسانية مرتبطا بذات الباحث ومشاركته في صناعة الحقيقة وتكشّفها.

من جانب آخر، وجدنا أنّ أغلب الدّراسات التي تناولت فكر وإنتاج غادامير سواء كانت مؤلفات فردية أو جماعية أو مقالات قدّمت في مجلاّت أو ندوات علميّة، وجدناها تنقسم إلى نوعين: النّوع الأوّل: تناول فكر غادامير بشكل عام باعتباره حلقة مهمّة ضمن تطوّر تيّار التّأويليّة وانعكاساتها على مختلف مجالات البحث وفروع المعرفة. النّوع الثاني: خصّص عنصرا أو مجموعة من العناصر التّأويليّة لدى غادامير. و حتّى إن وجدنا الحديث عن المشكلات الابستمولوجيّة للعلوم الإنسانيّة في تأويليّة غادامير في هذه البحوث فإنّها لا تعدو إلاّ أن تكون إشارات خاطفة وسريعة تحتاج إلى المزيد من التّعمّق والبحث، نذكر بعضها: دراسة لهشام معافة تحت عنوان "**التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**" الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، 2010، حيث تحدّث الباحث عن الفنّ والوعي الجماليّ كفرع من فروع العلوم الإنسانيّة، فالفنّ عند غادامير هو ميدان خصب لتجلي الحقيقة الإنسانيّة ومدخل ضروري لفهمها. كما نجد أيضا دراسة لعبد الغني بارة تحت عنون "**فلسفة التأويل** (الأصول والمقولات) –قراءة في أنظمة المصطلح المعرفية-" الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف 2008، حيث خصّص الباحث عنصراً تحدّث فيه عن إسهامات غادامير في التأويليّة، وأشار فيه إلى أنّ غادامير ساهم في نزع أوهام الموضوعيّة التي تسعى إليها العلوم الإنسانيّة، فمشروع غادامير يقدّم نفسه لإعادة الاعتبار لهذه العلوم محاولا بذلك دمج الفينومينولوجية الهسرلية بالأنطولوجية الهيدغرية وفق مقولة الخبرة الإنسانية والدعوة إلى التّخلّص من الاستلاب الحاصل في ميدان هذه العلوم. إضافة إلى الكتب السّابقة الذّكر، نجد أيضا كتاب للباحث عبد الله بريمي بعنوان "**السّيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**" أين خصّص فيه الباحث باباً بحثيّا يتحدّث فيه عن تأويلية غادامير في أبعادها الثّلاث، الفنّ والتّراث واللّغة. كما نجد أيضا الفيلسوف الفرنسي

المعاصر "جان غروندان""Jean Grondin" مهتمّا بالفكر الغادميري سواء فيما يتعلّق بترجماته لمؤلفات غادامير من الألمانيّة إلى الفرنسيّة، أو تعلّق الأمر ببحوثه وتحليلاته لتأويليّة غادامير، وهنا نجد كتابه الذي ترجمه إلى العربيّة الباحث الجزائريّ "عمر مهيبل"، بعنوان: " **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**" الدّار العربيّة للعلوم (لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) 2007 الذي رأى فيه غروندان أنّ غادامير في بحثه في قضيّة العلوم الإنسانيّة قد استفاد من البحوث الفينومينولوجيّة لهوسرل والأنطولوجيّة لهيدغر، ودمج هذا التّراث الفكريّ ضمن مشروعه التّأويليّ. بالإضافة إلى هذا الكتاب، نجد أيضا كتاب آخر قد تُرجم حديثا للغة الضّاد، بعنوان "**التّأويلية**" والذي ترجمه الباحث اللّبناني "جورج كتوره" عن دار الكتاب الجديد المتّحدة 2017 أين خصّص فيه غروندان الفصل الخامس فيه للحديث عن تأويلية غادامير، باعتبارها حدث الفهم، وتحدّث فيه في العنصر الأوّل عن تأويلية غير منهجية للعلوم الإنسانيّة، أين خالف –حسب غروندان- غادامير أستاذه هيدغر عندما أعاد طرح مشكلة العلوم الإنسانية من جديد، محاولاً بذلك إحياء النّقاش الذي دشّنه دلتاي حول شرعيّة هذه العلوم. ولعلّ كتابه باللّغة الفرنسيّة، والموسوم بـ: "مدخل إلى هانز جورج غادامير" " **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, Édition du cerf, paris, 1999." من بين أفضل الكتب التي تحدثت وشرحت مشروع غادامير التّأويليّ، بالإضافة إلى كتاب للباحث الجزائريّ "عبد العزيز بوالشعير" حول غادامير، الموسومة بـــ" **غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم**" الدّار العربيّة للعلوم (لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) 2011، حيث خصّص الباحث فصلاً كاملاً للحديث عن التّأويل ومشكلة العلوم الإنسانية لدى غادامير، سلّط الضّوء فيه عن البعد الفلسفيّ لمشكلة التّأويل، والمشكلات الابستيمولوجية للعلوم الإنسانية أين يرتبط الدّرس الابستمولوجيّ الذي تطرحه الآن العلوم الإنسانيّة بالوعي التاريخيّ الذي شكّل ثورة هامّة شهدها العصر الحديث.وكان لغادامير مساهمة فعّالة في نقد الوعي التّاريخيّ ذي النّزعة المنهاجوية والحقيقة المتعالية عن الواقع المعيش، وتأكيده على تناهي الوجود الانساني وكلّ العلوم المتّصلة به.

أمّا عن المقالات، فنشير إلى مقالين حول العلوم الإنسانية لدى غادامير، الأوّل بعنوان: "**موقف غادامير من العلوم الإنسانيّة**" للباحثة "نادية بويدغاغن" ضمن كتاب: ابستيمولوجيا العلوم الإنسانيّة في الفكر العربيّ والفكر الغربيّ المعاصر، إشراف وتقديم، الشريف زيتوني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، 2017. حيث طرحت فيه الباحثة المقارنة التي عقدها غادامير بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانيّة، خاصّة فيما يتعلّق بقضيّة المنهج، مستعرضة تجربة غادامير التّأويلية، ورؤيته للمعرفة والحقيقة داخل حقل العلوم الإنسانية. كما وجدنا أيضاً مقال يحمل عنوان: "**التّأويل والعلوم الإنسانيّة عند جورج هانس غادامير**"، للباحث "مصطفى تروين" ضمن كتاب التّأويل والتّرجمة مقاربات لآليات الفهم والتّفسير، إشراف إبراهيم أحمد، ط1، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2009. حيث ركّز فيه الباحث عن إسهام المنهج الفينومينولوجيّ الهوسرليّ بخطواته المختلفة، في تأويلية غادامير للعلوم الإنسانية.

صعوبات البحث:

وكغيره من البحوث الأكاديمية فقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات أثناء عملية البحث، يمكننا أن نجملها في ثلاث نقاط أساسية: أولاً، قلة الدراسات التي عنيت بمشكلة العلوم الإنسانية لدى غادامير، وقلة المادة المعرفية التي تناولتها، حتى إن وجدت فإنها لا تعدو أن تكون إشارات عامة وموجزة، خاصة الدراسات باللغة العربية، فأغلبها نجدها قد ركّزت حول مشكلة اللغة والفن، أو المشروع التأويلي لدى غادامير بشكل عام. ثانياً، صعوبة الترجمة نظراً لكثافة المفاهيم التي يستعملها غادامير

وتشابكها للتعبير عن أفكاره، وهذا ما يجعل من ترجمة نصوصه تأخذ وقتا كبيراً، وأحياناً وجدنا أنفسنا عاجزين عن الترجمة، أضف إلى ذلك بحكم عدم إتقاننا للغة الألمانية فإننا لم نطالع على مؤلفات غادامير بهذه اللغة، لهذا اعتمدنا فقط على بعض مؤلفاته المترجمة إلى اللغة الفرنسية. ثالثا، صعوبة الإلمام بجميع جوانب الموضوع، باعتبار أن تأويلية العلوم الإنسانية هو الموضوع الأساسي الذي توسعت فيه التأويلية الفلسفية الغاداميرية ككل.

منهجية البحث:

لمّا كانت طبيعة الموضوع هي التي تحدّد طبيعة المنهج الملائم للدّراسة، فإنّ المنهج الذي نرى بأنّه يصلح لمثل هذه الدّراسات هو المنهج التّحليليّ، وما يحتويه من خطوات منهجيّة أساسيّة، كالوصف والمقارنة والاستنتاج، محاولين من خلال هذا المنهج الكشف عن أسس موضوع دراستنا من خلال تحليل نصوص غادامير الأساسيّة (خاصة كما نضدها في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج") حول موضوع العلوم الإنسانيّة، وكيفيّة مقاربتها مقاربة ابستمولوجيّة تأويليّة، بقصد الوقوف على أهمّ المبادئ والأسس والمفاهيم الإبستيمولوجيّة التي تؤسّس لعمليّة الفهم داخل مختلف حقول الدّراسات الإنسانية، ورصد مختلف النتائج المترتّبة عن ذلك، كما نستعين أيضا بالمنهج التركيبيّ لأنّ النّتائج المترتّبة عن التّحليل، نتوصّل إليها من الوجهة المنهجيّة والمنطقيّة عن طريق التّركيب الّذي سنوظّفه تحديدا في ضبط نتائج الفصول.

محاور البحث:

للإجابة على الإشكاليّة المطروحة أعلاه والأسئلة التي انفكّت عنها، عمدنا إلى تقسيم البحث كالتالي:

"المقدمة": عرّفنا فيها بالموضوع، والإشكالية التي يطرحها، وعرضنا الأسباب التي أدّت بنا لاختياره، وأهمية هذا الموضوع وأهدافه، بالإضافة إلى المنهج المتّبع في سير هذا البحث، والخطّة التي رسمناها لفكّ ألغازه واستكناه معانيه.

لهذا تناولنا في الفصل الأوّل: والذي عنوناه بـ:" **تحولات التّأويليّة من شلايرماخر إلى غادامير**" نشأة التأويلية في العصر الحديث، مع الأب المؤسّس لها في تلك الفترة، وهو فريدريك شلايرماخر"Friedrich Schleiermacher" (1768-1834)، حيث غدت التّأويلية معه تأويليّة كليّة، شاملة لكلّ النّصوص التي ينتجها الفكر الإنسانيّ، بعدما كانت قاصرة فقط على النّصوص الدّينيّة، فقد شهدت التّأويلية معه نقلة نوعية من المجال الدّيني إلى المجال الأدبيّ وعامّة النّصوص، ومن ثمّ فإنّ هذه النّقلة كانت فاتحة لإدراج البحث التّأويلي ضمن مجال العلوم الإنسانية، لأنّ هذه الأخيرة هي عبارة عن إنتاج ثقافيّ إنسانيّ. ثم عرّجنا للحديث عن إسهامات جورج فلهام دلتاي "Georg Wilhem Dilthey" (1833-1911) في التّأويليّة، خاصّة عندما أدرج مقولة "عالم الحياة"، كمقولة مركزيّة لفهم كلّ سلوكيّات الإنسان. كما أنّنا تحدّثنا بعد ذلك عن المنعرج الفينومينولوجيّ للهرمنيوطيقا خاصّة مع رائد البحث الفينومينولوجي إدموند هوسرل "Edmund Husserl"(1859-1938)، فهذا الأخير زوّد البحث التّأويليّ بأساس قويّ، ألا وهو العودة إلى الأشياء ذاتها، فالظّاهرة الإنسانية لا تُفهم بمعزل عن الحياة المعاشة التي انبثقت منها، كاسراً بذلك كلّ الحواجز المعرفيّة التي أقامها العلم الحديث في البحث عن حقيقة الظواهر. وختمنا العنصر الأوّل بالحديث عن المنعرج الأنطولوجيّ للهرمنيوطيقا مع الفيلسوف الوجوديّ مارتن هيدغر "Martin Heidegger" (1889-1976)، ضمن تأويليته الوقائعيّة (الحدوثيّة) التي سعى فيها لفهم بنية الدزاين الإنساني، ككائن منقذف متناهٍ محدود يسعى لتحقيق ذاته كمشروع ملقى في هذا الوجود، ولعل هذه الدفعة الأنطولوجية للتأويلية، هي ما جعل تلميذه غادامير يتأثّر ببحوث أستاذه، محاولاً أن يعمّق طرحه أكثر ضمن تأويلية فلسفيّة تعيد الاعتبار للظّاهرة الإنسانيّة برمّتها، وهذا ما توسعنا

فيه ولو نسبياً في العنصر الثاني حيث تحدثنا عن مشروع غادامير الفلسفيّ بشكل عام، والبداية مع محاولته لتأسيس التّأويليّة كفنّ للفهم ضمن مجال العلوم الإنسانية، باعتبار أنّ مشروع غادامير في مجمله رغم تفرّعه في مجالات أخرى مثل الفنّ والتّاريخ واللّغة، يبقى بشكل عام يدور حول العلوم الإنسانية، لهذا ارتأينا في البداية الحديث عن هذا الموضوع، ثمّ انتقلنا بعد ذلك للحديث عن التّأويلية الفنيّة، وكيف أنّ الفنّ هو مجال خصب لتكشّف الحقيقة؛ الحقيقة التي لا تخضع للقواعد المنهجيّة الحديثة، الحقيقة التي تهرب من كل تعسّفات المنهج، وذلك باستعراض أهمّ المفاهيم التّأويلية التي أبدعها غادامير في حقل تأويليته الفنية، لنختم هذا الفصل بالحديث عن عنصر التأويلية اللّغة لديه، هذه الأخيرة التي اعتبرها غادامير الوسط الذي تحدث فيه كلّ عمليّة الفهم؛ فلا يمكن لأيّ فهم أن يتأسّس بعيداً عن اللّغة، فهي بيت الكينونة وحقيقة الوجود الإنسانيّ في هذا العالم.

أمّا الفصل الثاني: فيحمل عنوان: "**مشكلة المنهج في العلوم الإنسانيّة، من العصر الحديث إلى المناقشات المعاصرة**" في الجزء الأول من هذا الفصل بدأنا فيه بعرض الفلسفة الديكارتيّة حول العلم والمنهج، باعتبار أنّ رونيه ديكارت " René Descartes" (1596-1650) خاصّة في كتابه "مقالة عن المنهج" أكّد إيمانه بوحدة العلم، وبالمنهج العقليّ الذي يتأسّس على مجموعة من القواعد، أهمّها الوضوح واليقين، فالمنهج لديه يُعتبر السّبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة، مستلهماً في ذلك من العلم الرياضي مقولاته وأسسه، فكل علم يسعى لبلوغ مصاف الموضوعيّة والعلميّة، لابدّ وأن يستجيب لهذه القواعد والأسس. وحسب النّظرة الغادامييرية يُعتبر الفكر الديكارتي حول المنهج والحقيقة منبع الأزمة التي وقعت فيها العلوم الإنسانية، وهذا ما يتجلّى بشكل واضح في جلّ مؤلفات غادامير، فدائماً نجده يعود في مناقشاته لهذا الفكر الديكارتي، محاولاً أن يبيّن أنّ العلوم الإنسانية هي أبعد ما تكون متوافقة مع النظرة الديكارتية، فقد سعينا في هذا العنصر من عملنا لإظهار الآثار الابستمولوجية التي صاحبت مشروع رونيه ديكارت في إعادة تعريفه للعلم، وكيف كان للدّور الذي أسنده للمنهج أثراً حاسماً على المعرفة منذ البدايات الأولى للعصر الحديث. ثمّ تحدّثنا في العنصر الثاني من هذا الفصل عن مشروع التّأسيس المنهجي للعلوم الإنسانيّة في القرن التّاسع عشر، والبداية مع المنهج الإستقرائي، سواء التجريبي منه كما تجلّى لدى جون ستيوارت ملْ، الذي حاول من خلاله التّأكيد على فكرة أنّ الحقيقة في العلوم الإنسانيّة يمكن أن نقاربها وفق المنهج التجريبي كما هو مطبّق في العلوم الطّبيعيّة، لأنّ ظواهرها تستجيب لمقولات هذا الأخير، ثمّ تحدّثنا عن النّوع الثاني من الإستقراء لدى هيرمان فون هلمهولتز "Hermann Von Helmholtz" (1821-1894) وهو الإستقراء الفني الغريزيّ، أين تكون الحساسية التّفسية (الذّوق الفنيّ) مصدراً ملها لفهم طبيعة الظّاهرة الإنسانية. انتقلنا بعدها للحديث عن نشأة العلوم التّاريخيّة في هذا القرن مع المدرسة التاريخية، مع أبرز ممثليها ليبولد فون رانكه "Leopold Von Ranke" (1795-1886) ويوهان غوستاف دروزين " Johan Gustav Drouzine"(1808-1884)، إضافة إلى عرض محاولة دلتاي لتأسيس العلوم الإنسانية على أساس نفسيّ، وفي هذه الفترة المحوريّة التي تشكّلت أثناءها مُدَوَّنَة العلوم الإنسانية بدت لنا كنقطة انطلاق جيّدة بالنسبة للبدء في تفكيرنا. أولاً وقبل كلّ شيء، تسمح لنا برؤية التّوتّر الأصليّ القائم بين المثل الأعلى المنهجيّ للعلوم (الطّبيعة) ومضمون ومحتوى المعرفة التي تتعامل مع الإنسان. ثمّ فهمنا كيف أنّ الجهود التي بذلت في ذلك الوقت لرفع العلوم الإنسانية لمصاف العلميّة، خاصّة دراسة علم التّاريخ، أدّت بهم إلى اعتماد المعايير المنهجيّة التي تتعارض مع نوع من الحقيقة التي تنكشف في ميدان العلوم الإنسانية. وختمنا هذا الفصل بالحديث عن رؤية غادامير لمشكلة المنهج في ميدان هذه العلوم، عارضين فيه نقده لمجمل التّراث

الفكريّ الذي تأسّس منذ الثّورة الديكارتيّة إلى غاية دلتاي، فالبرغم من أنّ غادامير لا يرفض قضيّة المنهج جملة وتفصيلاً، إلاّ أنّه يرفض أن يكون هو الوحيد فقط الذي من خلاله تنبجس حقيقة الظواهر، خاصة إذا تعلّق الأمر بظواهر الحياة الإنسانية، فهذه الأخيرة لا يمكن أن نقاربها مقاربة موضوعيّة كميّة إحصائيّة، فهي ميدان رحب للفهم أكثر من التّفسير العلميّ الصّارم المنطقيّ، أين يغدو في مثل هذه العلوم هو فهم للذّات، جاعلا بذلك المسافة الموجودة بينها وبين موضوعها مسافة زائفة وخاطئة، ومنه فالحقيقة هنا معبّرة عن تناهي الوجود الإنسانيّ في هذا العالم وزمانيته ومحدوديته.

الفصل الثّالث، والذي سمّيناه بالعنوان التالي: " **التّأسيس الابستمولوجيّ للعلوم الإنسانيّة على تاريخيّة الفهم وأنطولوجيّة اللّغة**"، وقد خصّصنا هذا الفصل للحديث عن محاولة تأسيس غادامير العلوم الإنسانيّة على مجموعة من الشّروط الابستمولوجيّة، والبداية تكون بشرط التّراث والأحكام المسبقة والسّلطة، فلا يمكن فهم العلوم الإنسانيّة دون هذه الشّروط، باعتبار أنّ الإنسان هو كائن تراثيّ، فهو يفهم انطلاقا من التّراث الذي يملكه ويمتلكه، لهذا فلا يمكن عزل هذا التّراث والتنكّر له، ومن ثمّ تغدو الأحكام المسبقة ليست عائقا يحول بين المؤوّل وفهمه الصحيح للنصوص، ولكن كمصدر ثريّ فيه يكتشف الإنسان عمّا كونه وشكّله، ولهذا لا يمكن أن نعتبر كلّ سلطة متعسّفة، فسلطة هذه الأحكام والتّراث، هي سلطة مشروعة تماماً، وبغيابها يغيب الفهم، أو بتعبير آخر لا يمكن أن يكون ممكناً، وفي هذا الجزء الأوّل من هذا الفصل للشك الغادامیري بخصوص الإرث الديكارتيّ خاصّة عندما تبنّاه فكر عصر الأنوار، وذلك من أجل إلقاء نظرة على الانتقال بين بدايات الثّورة العلميّة والمناقشات المعرفيّة التي جرت في القرن التّاسع عشر في ألمانيا. هذا التّقصّي التّاريخيّ دفعنا لتّسليط الضّوء على المآزق النّاجمة عن التّطبيق الأعمى لمعتقد المنهج، والذي مكّننا من التّأكيد مع غادمير على عدم تناسب العلم الحديث في الكثير من ادّعاءاته المنهجيّة. ثم تحدّثنا بعد ذلك عن دور دائرة الفهم في فهم قضايا العلوم الإنسانيّة، والماهية التي قدّمها غادامير لهذه الدائرة مكّنته من تبرير شرعيّة المعرفة في العلوم الإنسانيّة، كما أنّ المقارنة بين مفهوم غادامير لدائرة الفهم والمفهوم الهيدغري لها، أتاح لنا الفرصة لنرى ما يميّز بشكل أساسيّ المشروع الفلسفيّ للطّالب عن ذلك الذي قام به المعلّم. وهذه التّحليلات توضّح لنا الرّؤية أكثر للحديث عن عمل التّاريخ والوعي المتأثّر بالتّاريخ، وعلاقته بذات المؤوّل، هذا الأخير الذي ينطلق من عمليّة تأويل النّصوص من وضعه التّاريخيّ، هذا ما يجعل من العلوم الإنسانيّة هي علوم تاريخيّة بامتياز، ثم تطرقنا بعد ذلك للحديث عن الدّلالات المعرفية للتّجربة التّأويليّة، وذلك بالحديث عن دور الوعي التّاريخيّ في هذه التّجربة، كما أنّ مفهوم التّجربة في هذه العلوم يختلف عن مفهومها في العلوم الطّبيعيّة، فالتّجربة التّأويليّة ليست تجربة قابلة للتّكرار بل هي تجربة حيّة، يندمج فيه الماضي التّراثيّ والحاضر الرّاهني، لهذا تغدو مقولة الموضوعية في العلوم الإنسانية مختلفة عن تلك الموجودة في العلوم الطبيعة. لنصل في الأخير للحديث عن دور اللّغة في العلوم الإنسانية، حيث عرضنا نقد غادامير للنّزعة الأداتيّة في اللّغة، التي اعتبرت اللّغة مجرّد رموز و وسيلة للتّواصل. لكن مع غادامير اللّغة هي التّي تنقل لنا حقيقة الظّاهرة الإنسانيّة، لهذا أخذ على عاتقه انتشال هذه الأخيرة من النّسيان الذي لحق بها، مؤكداً في ذلك على توافق الفكر والكلام، فاللّغة هي التّي تكشف تناهي الوجود الإنسانيّ، أين تنصهر فيها آفاق التّراث الراهن. و هذا ما يجعل الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانيّة حقيقة خصبة وشرعيّة.

ويهدف الفصل الرّابع: الذي يحمل عنوان:"**نحو إعادة الاعتبار لمفاهيم التّراث الإنسانويّ والفلسفة العمليّة الأرسطيّة في تجربة الحقيقة داخل العلوم الإنسانيّة**" إلى شرح هيكل أو بنية المعرفة في العلوم الإنسانيّة. وللقيام بذلك، بدأنا بالنّظر إلى

التّطوّرات التي اقترحها غادامير خاصّة في كتابه الحقيقة والمنهج (1960) بشأن المفاهيم التّوجيهيّة الرّئيسيّة للتّراث الإنسانويّ. وقد بيّنت دراسة هذه المفاهيم، ولا سيّما تلك المتعلّقة بالثّقافة والذّوق والحكم والخطابة، والحسّ المشترك، أن هناك نمطاً من المعرفة ليست شرعية فحسب، بل لا غنى عنها لتعليم الإنسان وتربيته. هذا النّمط من المعرفة، كما يكشف لنا غادامير، يجد نموذجه في تلك المعرفة العمليّة التي قُدّمت من طرف أرسطو. وهو يستند إلى التّحليلات التي قام بها هذا الأخير في الكتاب السّادس من علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، حيث ناقش فيه الفضيلة العمليّة بامتياز؛ أي الحكمة العمليّة، وما يرتبط بها من مفاهيم خلقيّة، كالنظرية شارحين الفروقات التّي أقامها غادامير بين الفكر الحديث والفّكر اليونانيّ حول ما يسمّى هذا المفهوم، إضافة إلى مفهوم المهارة والسجية، والفهم التّعاطفيّ والبصيرة، وعلاقة كل هذه المفاهيم بمسألة التطبيق. هذه العناصر الأساسيّة التي تشكّل الحكمة والمعرفة العمليّة سعى غادامير من خلالها لتسليط الضّوء على البنية المفاهميّة التي تحتاج إليها العلوم الإنسانيّة لاكتساب فهم أفضل لذاتها. وإذا كان هذا الجزء يبدو لنا الأهمّ في عملنا هذا، فهو، بالإضافة إلى توفيره لعناصر الإجابة فيما يتعلّق بمسألة التّشكيك في شرعيّة العلوم الإنسانيّة، فإنّه يُطلعنا بالإضافة إلى ذلك عن المشروع الفلسفيّ الخاص بغادامير. وهكذا يمكننا أن نلاحظ النّطاق الكليّ لفكر غادامير حول العلوم الإنسانيّة.

أخيرا وضعنا "**خاتمة**" لهذا البحث، تتضمن حوصلة للنّتائج الجزئيّة المتوصّل إليها في أقسام البحث، كما أجبنا فيها أيضاً عن الإشكاليّة الأطروحة، عرّجنا فيها على مجموعة من الانتقادات التي وُجّهت للمقاربة التّأويليّة التي قدّمها غادامير في دراسته للعلوم الإنسانيّة، وخاصّة من طرف معاصريه (إميليو بيّتي "Emilio Betti" (1890-1968)، يورغن هبرماس " Jürgen Habermas" (1929-) وكذا آفاق البحث في هذا الموضوع.

توظيف المصادر والمراجع:

في هذه البحث كان قصدنا أن نكون قريبين قدر الإمكان إلى فكر غادامير، ولتحقيق هذه الغاية حاولنا أن نتّصل بكلّ مصادره التي تحصّلنا عليها سواء باللغة العربية أو الفرنسية. على الرّغم من أنّنا نشير أساساً إلى كتابه العمدة "**الحقيقة والمنهج**". ففي هذا الكتاب طرح غادامير الخطوط الكبرى لمشروعه التأويلي للعلوم الإنسانية. أيضاً كتابه "**فلسفة التّأويل**" أين خصص غادامير عنصراً للحديث عن العلوم الإنسانية بعنوان "**الحقيقة في العلوم الإنسانيّة**" بالإضافة إلى كتبه الأخرى المترجمة إلى اللّغة العربيّة، وجدنا أيضا أنّه من المفيد العودة إلى العديد من النّصوص التي نشرها على هامش هذا الكتاب، خاصّة المُترجمة منها إلى اللّغة الفرنسيّة. نظراً إلى أنّ غادامير غالباً ما يعود إلى المواضيع التي تعامل معها في كتابه الأساسي "**الحقيقة والمنهج**"، ومن بين تلك المؤلفات التي اعتمدنا عليها فهي كما يلي:

-Langage et Vérité. -l'Herméneutique en Rétrospective. -le Problème de la Conscience Historique, -l'Héritage de l'Europe. -l'Art de Comprendre, écrits I. -l'Art de Comprendre, écrits II.

أما فيما يخص المراجع الموظفة في هذا البحث، فنذكر بعضها والتي ذات صلة مباشرة بفكر غادامير، وهي كالتالي: مؤلفات جان غروندان المترجمة إلى اللغة العربية: "**التأويلية**"، "**المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**". وكتاب عبدالعزيز بوالشعير بعنوان: "**غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم**"، وكتاب "**فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير** لصاحبه عادل مصطفى، بالإضافة إلى كتاب هشام معافة: "**التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**". أخيراً كتاب ماهر عبد المحسن حسن، المعنون بـ: "**جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية**".

هذا فيما يتعلق باللسان العربي، أما باللسان الفرنسي، فنشير إلى كتاب جان غروندان، "**مدخل إلى هانز جورج غادامير**" "**Introduction à Hans-Georg Gadamer**"، الذي يُعتبر من أهم المؤلفات التي تناولت فكر غادامير بجدية وعمق، فلا غنى للباحث في تأويلية غادامير من العودة إلى هذا المرجع الثمين، والاستفادة من أطروحاته. أما باللغة الإنجليزية، فنشير إلى كتاب، الفيلسوف الأمريكي ريتشارد جاي برنشتاين "Richard J.Bernstein" (1932-) بعنوان "**ما وراء الموضوعية والنسبية**" ""**Beyond Objectivism and Relativism**". والذي استفدنا منه في شرح وتوضيح بعض الأفكار الواردة في هذا البحث.

الفَـــصْـل الأَوّل:

تحوّلات التّأويليّة من شلايرماخر إلى غادامير.

تمهيد

ممّا لا شكّ فيه أنّ أهم شيء في البحث الفلسفيّ بشكل عام، هو إعادة البناء النّقديّ لتاريخ المفاهيم. وفي رأينا لا شيء يسلّط الضّوء على الفكر الذي نسكنه ويسكننا بشكل أفضل إلا عندما نتساءل حول ماهيته، وذلك من خلال استجوابه واستنطاقه أركيولوجيّا. وهذه الطريقة في البحث قد مارسها غادامير نفسه، الذي نجده نادراً ما يقدّم لنا مفهوماً دون أن يتتبّع الشّروط والظروف التّاريخيّة التي اشترطت معناه المعاصر. ولهذا نقترح هنا أن نفتح هذه الدّراسة للأعمال الفلسفيّة الغادامييرية حول تأويليّته للعلوم الإنسانيّة من خلال هذا الحفر حول مفهوم التّأويليّة ذاته، والذي نجده قد بسطه في الكثير من مؤلفاته، وهذا النّوع من الحفر الذي يمتلك من النّاحية المنهجيّة فوائد كثيرة، لا يساعدنا فقط على تلخيص الأفكار الأساسيّة الموجّهة لفكر غادامير انطلاقاً من كلمة واحدة رئيسيّة، ولكن أيضا لتحديد أعماله على ضوء التّقليد التّأويليّ والفلسفيّ الكبيرين اللّذين سبقه. ولهذا فالاعتبارات التّالية حول تاريخ التّأويليّة ليست سوى إطلالة سريعة تحضيريّة، لكي تسمح لنا بالتّعمّق أكثر في موضوعنا، ومن ثم فهي لا تدّعي الإحاطة الجزئيّة ولا الكليّة بتاريخ التّأويليّة ككل، لكن فقط من أجل معرفة الخلفيّة الفلسفيّة التي تشكّلت من خلالها الأبحاث الفلسفيّة الغادامييريّة. لهذا سنلقي الضّوء على هذا التّاريخ انطلاقا من أعمال غادامير نفسه، فاختيار البحث الجينيالوجيّ كمقاربة أوليّة للتّأويليّة الغادامييريّة تجد مبرّراتها في الاعتقاد بأنّه -كما تعبّر عن ذلك مصطلحات جان غراندان- كلّ فلسفة حقيقة تبقى تُفسّر من خلال أساتذتها[1].وسنركّز هنا فقط على أهم الشّخصيات التي استحضرها وحدّدها غادامير نفسه*، واعتبرها أنّها ذات صلة بفكره، ويمكن حصرّها هنا كاتالي: فريدريك شلايرماخر، فيلهام دلتاي، إدموند هوسرل، مارتن هيدغر.

أولاً: التّأويليّة من شلايرماخر إلى هيدغر:

1- شلايرماخر نحو تأويليّة عامة

إنّ مفهوم التّأويليّة** له تراث وتقليد طويل وعريق، هذا التراث يمتد إلى زمن بعيد إلى العصور اليونانية القديمة، حيث عُرفت التأويلية على أنها علم أو فن التفسير، والمصطلح نفسه لم يظهر إلاّ في القرن السّابع عشر. وهو يجمع في وحدة عامة

---

[1] Hans Georges Gadamer, **Les chemins de Heidegger**, Traduit de l'allemand par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002, Avant-propos du traducteur, P, 12.

* حول قراءة غادامير لتاريخ التأويلية، أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار أويا طرابلس، 2007، ص 257-366. كما يمكن العودة أيضا إلى كتابه: **فلسفة التأويل**، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2006، ص 39-61.

** قد ظهر مصطلح التأويلية / الهرمنيوطيقا مع "دانهاور" "Johann Conrad Dannhauer" (1603-1666)، والكلمة اللاتنية "Hermeneutica" تُرجع إلى الفعل اليوناني "Hermeneuein" والذي يُعتبر استخدامه قديما جدا، وفي الآداب اليونانية الكلاسيكية فالكثير من الكلمات تشتق من نفس الأصل والجذر اليوناني، فهذا الفعل يُترجم في العادة بالفعل "يُفسرّ" "Intrepetieren-Intrepret"، ومن هذا المصطلح أُشتقت الكثير من الدلالات من بينها "التعبير exprimer" "التفسير / التأويل interpréter" "الترجمة traduire" "بيان / إعلان énoncé" ومنها جاء "لمفسر / المؤوّل interprète" و"المُترجم traducteur"، للاستزادة حول تأثيل هذا المصطلح يمكن العودة إلى: جان غروندان، **التأويلية**، ترجمة جورج كتوره، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2017، ص 13، 14. لهذا يمكن اعتبار مصطلح "التأويل" ثروة دلالية كبيرة، وهذا ما انعكس لاحقا على استعمالاته المختلفة له. ينظر: صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينيوطيقا، منشأة المعارف، مصر، 2000، ص 23-24. أما فيما يخصّ بعض الترجمات العربية لهذا المصطلح اليوناني، تذهب نبيهة قارة إلى القول بأن: "لفظة هرمينوطيقا "Herméneutique" مشتقة من اليونانية "Hermeneia" أي فن التأويل (...) وهكذا تتوزع لفظة هرمينوطيقا على ثلاث مستويات أ) مستوى ميتودولوجي؛ ب) مستوى ابستيمولوجي؛ جـ) مستوى فلسفي". نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص 05. ويذهب الباحث عمر مهيبل إلى ترجمة هذا المصطلح "التأويل" كمقابل لمصطلح "Interprétation" والهرمينوطيقا أو "فن التأويل"

الكثير من الفروع المعرفية. فتقليدياً فُهم التّأويل كفنّ أو تقنيّة تفسيريّة، وبالتّالي كتخصّص فرعيّ تابع للعلوم التّي تتعهّد بتفسير النّصوص والوثائق الرسميّة، وكانت مهمّته وضع قواعد منهجيّة، والتي تستخدم خاصّة عندما نحتاج إلى فهم أجزاء غامضة من نصّ معيّن أو وثيقة معيّنة، وفي هذا الاتّجاه منذ عصر النّهضة، تشكّلت التّأويليّة المقدّسة أو اللاّهوتيّة une hermeneutica Sacra للنّصوص الإنجيلية، والتّأويلية القانونية "une hermeneutica Juris" للنصوص القانونيّة، وتأويلية الأعماق" une hermeneutica Profana" للنصوص القديمة[1]. ومن أبرز الأسماء اللامعة التي يمكن أن نذكرها في هذا المقام على سبيل المثال لا الحصر: فيلون "Philon" (20ق م- 50ق م)، أوريجن "Origène" (184ق.م- 253ق.م)، أوغسطين "Augustin" (354م-430م)، مارتن لوثر "Martin Luther" (1483-1546)، شلايرماخر "Schleiermacher" ، دلتاي "Dilthey"، هيدغر "Heidegger"، غادامير "Gadamer" ، ريكور "Paul Ricœur" (1913-2005)، ...الخ.

إنّ المعنى القديم للتّأويليّة يبقى ذو أصل تقديسي، مرتبط بشرح وتفسير أوامر الإله، وذلك منذ اليونان، بحيث ارتبط هذا المصطلح باسم رسول الآلهة للبشر "هرمس" "Hermès"، ومنه اشتقت كلمة "الهرمنيوطيقا"[2]. من هذا الأصل المتواضع نسبيّاً، شهدت التأويلية تطويراً لها منذ القرن السابع عشر، لتأخذ مكنها في حقل الدّراسات الفلسفيّة. فقد ظهرت بالتزامن مع التّأويليّة الخاصة، والتي تعني أولئك الذين يقتصر عملهم على تفسير الكتابات الخاصة، أما التّأويليّة الفلسفيّة العامة فقد سعت إلى بلوغ "العالمية/ الكلية" "Universelle"، وهذه الأخيرة انتقدت الطابع المعياري للتّأويليّة التقنية ودعت إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل، والتي لا تنحصر في تفسير النصوص المكتوبة فقط سواء أكانت دينية أو دنيوية، بل تحدد مستويات وجودنا التاريخي والأنطولوجي[3].

ولدى الألماني فريدريك شلايرماخر*، نجد هذا النوع من التّأويليّة العامة، فهو يُعدّ أحد أقطاب التّأويليّة في الفترة الحديثة، ومن المؤسسين الأوائل لها، وقد كانت له اهتمامات متنوعة، فلسفية ولاهوتية، ويمكن اعتباره المؤسس الحقيقي

"Herméneutique"، حيث نجده يقول: "لمصطلح التأويل "Herméneutique" جدلا واسعا داخل الأوساط الفلسفية الألمانية، وذلك من حيث ملامسته لمعارف متقاربة فنية وأدبية"، عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2001، ص 138. وقد أشار الباحث الجزائري (عبد الغني بارة) إلى السجال الفكري الحاصل بين الأكاديميين والكتاب والباحثين العرب فيما يخص ترجمة ونقل وتعريب هذا المصطلح من أصوله الغربية داخل الحقل الدلالي العربي، فكل ناقد يحيل المصطلح إلى رؤيته المعرفية التي تؤطر له فعل القراءة، فهناك من يستعمل مصطلح "التأويل"، "فن التأويل"، "علم التأويل" "علم الفهم وفن التأويل"، "نظرية في التفسير" "التفسيرية"، "التأويليات"، "الهرمنيوطيقا"، الخ. عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص، 82-91. ويُعتبر المفكر المصري المعاصر "ناصر حامد أبو زيد" من أبرز رواد الفكر التأويلي في الثقافة العربية-الاسلامية المعاصرة، بالاضافة أيضا إلى المفكر الجزائري "محمد أركون"، حيث حاولا إعادة تفسير وقراءة التراث الاسلامي بأدوات منهجية تأويلية جديدة، مستفدين في ذلك من مناهج البحث المعاصرة التي أنتجها الفكر الغربي المعاصر. ونشير هنا أننا سنستعمل في بحثنا هذا مصطلح: التأويلية أو الهرمينوطيقا بنفس المعنى، كمقابل للمصطلح الأجنبي "Herméneutique".

[1] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, Presses Universitaires De France (Épiméthée), Paris, 1993, P, XV.

[2] بوزيد بومدين، **الفهم والنص**، ط1، الدار العربية للعلوم ، ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2008، ص 13.

[3] محمد شوقي الزين، **مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمنيوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي**، مجلة التسامح، سلطنة عمان مسقط، السنة الثانية، صيف 1425هـ/2004م، ص 140.

* فريديريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834) لاهوتي وفيلسوف ألماني من ممثلي المذهب البروتستانتي، كانت ثقافته الدينية والدنيوية واسعة ومتينة وارتبط مع كبار الممثلين الرومانسيين الألمان، ومع الرابطة العقلانية. نشر في عام 1799" خطبه عن الدين" وانطلاقه بالدائرة الرومانسية بخطاباته المتتابعة، قد أثار حذر البروتستانت، إذ سجلت له ملاحظات حادة، وفي عام 1803 نشر "نقد الأنظمة الأخلاقية " والذي ظل يُدرس إلى اليوم وفي عام 1804 نشر الجزء الأول من ترجمته الكبيرة لأثار أفلاطون، ومعينا أستاذ بجامعة " هال" درس الفلسفة والثيولوجيا والأخلاق المسيحية والتأويل، وغيرها

للتّأويليّة خارج حقل النصوص الدينية (التجربة الدينية)، وذلك عندما نقلها من مجال تفسير النصوص الدينية إلى مجال عامة النصوص[1]. وذلك بجمعه بين التّأويل القواعديّ والتّأويل النّفسيّ، حيث أضحى فهم النّصوص لديه، يحتاج إلى أورغانون لغويّ وآخر نفسيّ، وهذا الانجاز الذي قدّمه شلايرماخر للتّأويليّة اعتبره غادامير إنجازاً عظيماً[2]. ففي عبارة افتتاحية لمحاضراته في التّأويليّة يعلن أن: "الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة"، وهو بذلك يعلن في جملة واحدة عن هدفه الأساسي، ألا وهو: تأسيس هرمنيوطيقا عامة بوصفها فنّاً للفهم[3]، ويُعتبر هذا الأمر في أدبيات التّأويليّة اللّاهوتية خروجاً عن الدين الصحيح والمعتقد الإيماني، وتمراداً عن سطلة الكنيسة، والقواعد المعيارية التي تُفرض على المؤوّل للكتاب المقدّس، باعتبار أن المعنى الوحيد الذي يمكن تأويله هو المعنى الحرفي الأحادي، وهذا الأمر لم يلقى القبول من طرف شلايرماخر[4].

وشلايرماخر في تأويليته نجده قد تأثر بالنزعة الرومانسية، -لهذا فتأويليته تُنعت بالتأويلية الرومانسية" Herméneutique Romantique"- هذه الأخيرة تؤكّد على دور المبدع على حساب الواقع، فاسحةً بذلك المجال لمشاعر الفنّان وانفعالاته الدّاخليّة، فهي تنظر إلى العمل الأدبي على أنه يعبر عن العالم الداخلي للفنان[5]. تلك الرومانسية التي شاعت أنذاك في أوروبا وتأثر بها كل من عاصرها، والتي أحدثت الكثير من الانقلابات الفكرية في بدايات القرن التاسع عشر، والتي مثلها الكثير من الفلاسفة، أمثال فختة وشيلنغ، وبعض النقاد أمثال الإخوة شلغل (فريدريك وأغوست). فتيار الرومانسية بإيمانه بالأسطورة والخرافة يقف على طرف النقيض مع مبادئ ومقولات عصر التّنوير الذي يؤمن بمطلقية العقل في الوصول إلى الحقيقة[6].

إنّ الاتجاه العقلي لعصر التّنوير "L'âge des Lumières" الأوروبي كان يعتقد أنّه من خلال اعتماد العقل كمنهج وحيد للبحث، يمكن للإنسان أن ينّفذ إلى أعماق الأشياء، كيما يتسنى له معرفة النظام المنطقي الذي يحكم تلك الأشياء، وهنا نجد شلايرماخر في حديثه عن قضية الدين يَرُدُّ على أنصار هذا التيار العقلاني بقوله: "أليس هذا هو أقصى غايتكم في الفهم: مصادر الأشياء وأنساقها داخل سلسلة من المناهج التي تصنّفون، ثمّ مآلاتها؟ أما إذا قلتم أنّما يشغلكم أكبر من ذلك، فهذا يعني لا مناص من الحاجة لفهم الدين، بوصفه الوحيد القادر على أن يقدّم لكم فهما متكاملا للوجود من دون تشريحه أو تقطيع

من الفروع المعرفية المختلفة وبالعودة إلى برلين سنة 1807 ساهم بتأسيس الجامعة الجديدة عام 1810 حيث عين أستاذ الشيولوجيا. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 365-366. أنظر أيضا: بوزيد بومدين، **الفهم والنص**، ص 14.

[1] عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2007، ص25.

[2] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2010، ص 45.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2007، ص 97.

[4] عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص 175، 176.

[5] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط7، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 2001، ص 18.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة و المنهج**، ص 379.

أوصاله. ولكنّكم تتعاملون مع الدّين بجفاء لمجرد إرضاء العقل المجرّد فيما تظنّون أنكم في أعلى فعالياته، على الرغم من درايتكم بأنّ هذا محض تمويه وافتراض زائف"[1].

كما أن شلايماخر في تأويليته استعان بمجهودات علماء الفيلولوجيا (فقه اللّغة) "La philologie" خاصّة أعمال فريدريك آست "Friedrich Ast" (1778-1841)، الذي رأى أنّه لا توجد تفرقة بين الجانب اللّفظي الخارجيّ للغة والجانب الباطنيّ لها، وبالتّالي يصبح فقه اللّغة، ذا صفات روحية صافية تنبع من عمق الظاهرة[2]. فاللّغة عنده ليست عبارة عن منظومة مجرّدة، كما هو الحال عند بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال فرديناند دي سوسير "F.De Saussure" (1857-1913) الذي أقام فصلاً وتمييزاً بين اللّغة والكلام، بل هي موقع المعنى والفكر الذي لا يكتمل، فهو لا يعتبر اللّغة أداة تواصل بقدر ما هي واقع ذهنيّ يحدّد وجود الفرد[3]، وهذا ما يتّضح من خلال قوله: "إنّ اللّغة مفهوم إندماجي لكلّ ما يمكننا أن نفكّر في إطارها لأنّها كلّ تام يستند إلى نمط معيّن من التّفكير"[4]. ولعلّ دعوته إلى إنشاء تأويليّة عامّة بالرّغم من تعدّد النّصوص: دينيّة تشريعيّة قانونيّة أدبيّة، والفروقات والاختلافات الموجودة بينها، هو إيمانه أنّه من وراء هذه الاختلافات توجد وحدة أصيلة وهي تمثّل جسداً لغوياً يستدعي استعمال النّحو لكشف معاني العبارة، من خلال تفاعل الفكرة العامة مع البنية اللّغوية لتشكّل لنا المعنى، داخل أيّ نصّ، الأمر الذي يسمح بتشكّل مبادئ التأويليّة العامة، والتي يمكن اعتبارها الأساس والجوهر لكلّ تأويليّة خاصّة فرعيّة[5].

تقترن الأطروحة المتعلّقة بكليّة التّأويليّة لدى شلايرماخر، بفكرتين أصيلتين ستكونان حاسمتين بالنّسبة لاستمرار تاريخ التأويلية والتي ينبغي تناولها هنا في بضع كلمات،فبالرغم أن الرومانسية لا تنفي إمكانية الوصول إلى الحقيقة، والفهم الموضوعي للأشياء، إلاّ أنّها تؤكّد على ما يسمى بنقصان الفهم، وإمكان ظهور ما يُطلق عليه بـ "سوء الفهم" "Mécompréhension"، فهي من ناحية كلّية ظاهرة "سوء الفهم"، تبرر حاجة التّأويليّة لأن تكون ذات طابع كلّي، ومن ناحية أخرى فالطبيعية التّقنيّة للتّأويليّة وفق الابستمولوجيّة الديكارتية تستند على إمكانية الفهم "الصحيح" على أساس متين للمنهج (سنعود للحديث عن هذه الفكرة المهمة بالنسبة لدلتاي مرة أخرى). فالطموح الذي يعارضه شلايرماخر هو أن ما هو موجود دائماً هو سوء الفهم. لهذا فعملية التفسير والتّأويل ليست عبارة عن "جموع الملاحظات" التي نستخدمها بطريقة عرضية في بعض الأحيان، ولكنها "ممارسة صارمة" لتطبيق الكلّي[6].

يُسلط شلايرماخر الضوء على "عملية الفهم" في حد ذاتها وتحديد الشروط اللازمة التي تساعدنا في الولوج إلى عالم النصوص و القيام بتفسيرها، محاولاً بذلك وضع القوانين اللازمة لهذه العملية[7]. والحاجة لهذه العملية هو من أجل تجنب سوء

---

[1] فريدريك شلايرماخر، **عن التثقف في الدين**، ترجمة أسامة الشحماني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 19، العدد 61، 62، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، شتاء وربيع، 2015، ص 266.

[2] مختار لزعر، **واقع خطاب التأويلية**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 07، القاهرة مصر، 2002، ص 28.

[3] نبيهة قاره، **الفلسفة والتأويل**، ص 45، 46.

[4] نقلاً عن المرجع نفسه، ص 46.

[5] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 97، 98.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 264-265. أنظر أيضاً:

- Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 86-92.

[7] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف لبنان الجزائر، 2011، ص34.

الفهم الذي يقع فيه المؤول، نتيجة الهوة والمسافة الزمنية التي تفصله عن النص المراد تأويله[1]، إذ يقول: "أما فيما يخص الفهم فنميز بين "حكمتين" "Maximes": الأولى مقتضاها أنني أفهم كل شيء حتى أصطدم بتناقض أو شيء بلا معنى. والثانية مقتضاها أنني لا أفهم شيء ولا أقدر على إدراكه وتشكيله كشيء ضروري. وتبعا لهذه الحكمة الأخيرة فإن الفهم مهمة لا متناهية"[2].

وهكذا يتجلى هدف التأويل حسبه في إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، من خلال إعادة معايشة ما عايشه المؤلف، وأن لا يُنظر في قول من الأقوال بمعزل عن قائله. لكن هذا لا يعني أن نقوم بتحليل نفسي للمؤلف، بل يُعد مجرد تذكير بأن الفهم فنّ إعادة بناء التفكير الخاص، وذلك بإعادة تشيّيد الفكر نفسه الخاص عن طريق شخص آخر من خلال إعادة تأويل حديثه؛ ويتم هذا وفق مهمتين أو مرحلتين: المرحلة النحوية أو التأويل اللغوي "grammaticale interprétation" والمرحلة النفسية أو التأويل النفسي "interprétation psychologique"[3]. والمؤوِّل الماهر هو الذي يحقق المهمتين معاً؛ فكل مهمة توضح الأخرى وذلك بالرغم أن كل ميدان يتضمن صعوبات خاصة به ويوجه البحث على نحو مغاير. فمن ناحية يجب اكتشاف قوانين اللغة، والمشاكل التي تثيرها، كاللاتحدد أي خاصية العناصر المادية، والالتباس أي خاصية العناصر الصورية (الكلمات والجمل)، ومن ناحية أخرى يجب إدراك فكر الكاتب الذي يبدو من خلال هيكل الخطاب من حيث أنه يشهد بتركيبية الفكر ويعبر عن ذاتية الفرد، وفي المرحلة الأولى يسعى المؤوّل إلى فهم الخطاب انطلاقا من نمط التفكير الخاص بلغة معينة، مما يتطلّب إلماما بهذه اللّغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية[4].

وبناءً على ماسبق لم يعد الفهم مع شلايرماخر مرتبطا بالكلمات ومعانيها الموضوعيّة، بل يتجاوز ذلك إلى فهم فرديّة المؤلّف، وهذا الأخير لا يتسنّى لنا فهمه فهماً حقيقياً إلاّ بالرّجوع إلاّ فكره الأصليّ؛ أي فهم أفكاره باعتبارها منبثقة من الحياة الأصليّة للمؤلّف ذاتها، فالخبرة عنده لا تتعلّق بأشياء جزئيّة بل مرتبطة بكليّة الحياة، وهذا التمثّل الكليّ للخبرة المتجسّدة في اللّغة، تُفهم لدى شلايرماخر على أنّها عنصر من عناصر الحياة اللاّمتناهية[5]. ويُعتبر الجمع بين التّأويل القواعديّ والتّأويليّ النّفسيّ لديه مساهمة مهمّة وعظيمة في المسار التّاريخيّ لتطوّر التّأويليّة، ففهم النّص أو الأثر عن طريق الأورغانون اللّغويّ والتركيبيّ في سياق بيوغرافي وتاريخيّ خاص، هو أن يحلُّ المؤوِّل محلّ المؤلّف، بحيث يعيش ذهنيّاً التّجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النّص أو الأثر ليدرك لحظة انبثاق المعنى اتجاه القصد. بمعنى آخر إعادة تكوين للفعل الإبداعيّ، ومن ثمّ تُصبح عملية الفهم إعادة إنتاج أصلية؛ أي المقاصد الأصليّة للمؤلّف، على ضوء حياته الفكريّة، وما أراد قوله والتّعبير عنه في نصه وأثره. إذن فالتأويل النّفسيّ يسعى إلى معرفة وتسليط الضّوء على فرديّة المؤلّف وعبقريّته، وكلّ هذا يحتاج إلى اندماج كليّ مع حياته الوجدانيّة. وهذا ما يُطلق عليه شلايرماخر بالفعل التكهّني[6].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص20

[2] F. Schleiermacher, **Herméneutique**, P, 48.

نقلا عن هشام معافة، **هرمنيوطيقا التراث عند هانس جورج غادامير**، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة جامعة باتنة 01، الجزائر، 2015-2016، ص 13.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص104-106.

[4] نبيهة قاره، **الفلسفة والتأويل**، ص 47، 48.

[5] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, Édition du cerf, paris, 1999, P, 94.

[6] محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات** فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب لبنان، 2002، ص34.

ومن أجل توضيح هذه الفكرة وظّف شلايرماخر ما يسمّى بالدّائرة التّأويليّة "cercle herméneutique"، ففهم أجزاء النّص يتوقّف على فهم النّص في كلّيته، ويتم هذا الفعل من خلال تفحّص العوامل الذّاتيّة والموضوعيّة لتلك الدّائرة، باعتبار أنّ كل نص ينتمي إلى جملة آثار المؤلّف، وإذا أردنا إدراك النّص فيجب رؤيته كتجلّي للّحظة الإبداعيّة، وإعادة توظيفه داخل شموليّة السّياق الرّوحيّ للمؤلّف، فالفهم بالإضافة أنّه يتشكّل من العوامل الموضوعيّة كذلك ينشأ إنطلاقا من العوامل الذّاتيّة للمؤلّف[1]. إنّ الدّائرة التّأويليّة تكشف أنّ عمليّة فهم النّص ليست عمليّة سهلة، بل هي جدُّ معقّدة ومركّبة، فالمؤوّل له كل الحرية في أنّ يبدأ من أيّ نقطة شاء، لكن لابد أن تكون لديه قابليّة أن يُعدّل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النّص وتفاصيله، وجوانبه المختلفة، وهذا بهدف تجنّب سوء الفهم الذي دائماً ما نقع فيه أثناء الفهم، ففي هذه العملية يحصل نموع من التواشج بين الكلّ والجزء؛ ففهم العناصر الجزئية يتوقف على فهم النص في كليتهّ. وحسب شلايرماخر فنحن دائما ندور في دائرة لا نهاية لها، والتي تسمى بالدّائرة الهرمنيوطيقيّة، وكل هذا يعني أن عمليّة تفسير النّص- على مستوياتها المختلفة؛ اللّغويّة الموضوعيّة والتّاريخيّ والتنبؤيّ، تدور في حلقة دائرية/ دورية، ويمكن أيضا بنفس الدّرجة تطبيق هذا المفهوم للدائرة التّأويليّة على المستوى الذّاتي النّفسيّ بجانبيه التّاريخيّ والتنبؤي[2].

هذه القاعدة التأويليّة للكلّ والأجزاء، طرح حولها شلايرماخر سؤالا مهمّاً، فحواه: "إلى أين يُمكن الذّهاب بَعْد استعمال هذه القاعدة؟" وعلى ضوء تحليلات فرديريك آست رأى شلايرماخر بضرورة فهم الجملة ضمن سياقها، وهذا الأخير يجب أن يُفهم انطلاقاً من العمل ككلّ، وهذا العمل يجبُ أن يُفهم ضمن أعمال الكاتب وسيرته، والذي بدوره يُفهم انطلاقاً من عصره التّاريخيّ، وهذا الأخير لا يُفهم إلاّ انطلاقاً من التّاريخ في كليّته. فإذا ما أردنا أن نؤوّل عملاً ما يجب علينا أن نفهم روح العصر، فالنّص سواء كان قديماً أم معاصراً فإنّه يحمل في طيّاته عنصر الغرابة، يحتاج دائماً توسّطاً تأويلياً[3].

كل هذه الجهود التي بذلها شلايرماخر دفعت غادامير للقول أنه ليس من الخطأ اعتبار شلايرماخر أب التأويليّة الحديثة[4]. إلاّ أنّ بعض البحوث المتأخّرة في بعض رواياتها قد بالغت في تقدير مساهمة شلايرماخر في سيرورة البحث التّأويلي، وذلك عندما اعتبرته أوّل من كتب عن التّأويليّة العامّة، فقبل شلايرماخر هناك الكثير من الكتّاب الذين أشاروا إلى عالميّة الهرمنيوطيقا أمثال: دانهاور، كلادنيوس Johann Martin Chladenius (1710-1759)، وغيرهم من معاصريه[5]. كما وأن تركيز شلايرماخر على إعادة إنتاج المعنى الأصليّ للنّص، وتمثُّل الحياة الذّهنيّة والنّفسيّة للمؤلّف، بغية فهم مقاصد المؤلّف بشكل أفضل والتّركيز على التّعبير على حساب المضمون، هو ما جعل غادامير يوجّه إليه سهام النّقد، لأنّ ما يهمّ غادامير هو المضمون المعرفيّ للعمل والحقيقة التّي يحملها هذا العمل، ولهذا رأى أنّ تأويليّة شلايرماخر فقدت كلّ قوّتها داخل إطار المنهج. وهذا المآل المنهجيّ لتأويليّة شلايرماخر هو الذي أدى بدلتاي إلى محاولة إقامة تأويليّة خارج إطار المنهج تهتم

---

[1] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 41.

[2] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 22.

[3] جان غروندان، **التأويلية**، ص 25، 26.

[4] Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, *1er et IIe* parties**,** Traduit de l'allemand par Jean Grondin, Édition Vrin, Paris, 2005, P, 85.

[5] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, XIX.

بخصوصية تجربة الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانيّة والتي تتأسّس على تجربة الحياة المعاشة ذاتها، فعلى الرّغم من الجهود التي بذلها دلتاي في مسعاه هذا، إلا أنّه كما الأوّل لم يستطع أن يتخلّص من هوس الموضوعيّة العمليّة كما تجلّت في ميدان العلوم الطّبيعيّة[1].

2- فيلهام دلتاي ومشكلة النّسبيّة التّاريخيّة

لفهم المرحلة الفلسفيّة التي عاش فيها فيلهام دلتاي، والنّظرة الجديدة التي مارس من خلالها التّأويليّة، يجب أن ننظر إليها من خلال استمراريّة المرحلة السابقة عليه، إنّه ببساطة وريث الفكر الديكارتي، الذي سعى إلى تأسيس الكوجيتو على اليقين، كنقطة بداية للمنعرج الابستمولوجي للفلسفة الحديثة، وذلك من خلال تناول مشكلة الوجود الإنسانيّ انطلاقا من جدران الذّاتية (قطع الصّلة مع العالم "الخارجي") كعلامة على حصر تجربة الحقيقة في المجال الموضوعيّ الضيّق للمنهج العلميّ، وهو وريث أيضا للفكر الكانطي، الذي أحال "الوجود في ذاته" "monde en soi" خارج حدود المعرفة الإنسانيّة، ومن ثمّ تأسّيس العقل الخالص على الشروط الموضوعيّة للعلوم الدّقيقة، ووضع العلوم الأخرى (التي ليست دقيقة) أمام تحدي كبير والمتمثّل في إمكانيّة التأسيس الموضوعيّ الخاص بها. وأخيرا تأثره بالتراث الهيغلي، من خلال انهيار ميتافيزيقا الذّات، كعلامة للأجيال القادمة وكنقطة عدم العودة إلى المعرفة المطلقة، والتي يجب أن تفسح الطّريق للمعرفة التّاريخيّة فقط. وقد أشار غادامير إلى أهميّة فريدريك هيغل "G. W. Friedrich Hegel" (1770-1831) في نشأة المدرسة التاريخيّة، ومدى تأثيره الكبير على فكر دلتاي[2].

لقد كان على العلوم التاريخيّة في نشأتها مواجهة تحديّا كبيراً وهو انتمائها التاريخيّ على المستوى الابستمولوجيّ، فقد كانت مُلْزَمَةً بالاعتراف بأنّها لا تملك نقطة أو قاعدة أرخمدسية صالحة كليّاً، لأنّه سيكون خارج التّاريخ من يحاول أن يعيد بناء الواقع التاريخيّ بكل موضوعيّة. ومن ثم فعلم التّاريخ هو أيضاً موجود داخل التّاريخ ومشروط به[3]. وهذه هي الدّائرة الشّهيرة للكلّ والجزء في حركة التّاريخ والتي أشرنا إليها سابقا لدى شلايرماخر. هذا الوعي الجديد المسمّى بـ "التاريخانيّة" "L'Historicisme"، حاول أن يُعالج مشكلة شائكة جدّا وهي مشكلة "النسبيّة التاريخيّة" "historique Relativisme". فإذا كان كلّ تأكيد خاص يأخذ صلاحيته في تسجيله داخل كليّة الأفكار لعصر ما، ما الذي يجعل من الممكن الاعتقاد أنّ المعرفة التي تكتسبها العلوم التاريخيّة وبالتّالي (العلوم الإنسانيّة*) "التي ذات تصوّر تاريخيّ في أصلها" ليست هي أيضاً تعبيراً عن المنظور التّاريخيّ؟ أو بطريقة أخرى: كيف يمكن أن نستخلص من التّجربة التّاريخيّة معرفة ذات قيم عالميّة كليّة؟

---

[1] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 48، 49.

[2] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 311، 312.

[3] فرنر شنيدرس، **الفلسفة الألمانية في القرن العشرين**، ترجمة محسن الدمرداش، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، 2005، ص 55.

* يقول "أندري لالاند" "André Lalande" (1876-1963) في موسوعته الفلسفية عن هذا المفهوم أنه "مفهوم حديث لكنه يعم أكثر فأكثر ليدل على ما كان متفق من قبل على تسميته العلوم الأخلاقية يزداد تشديد هذا التعبير على السمات الممكن رصدها خارجيا، لطريقة تصرف البشر وسلوكهم فردياً أو اجتماعياً... تجدر الملاحظة أن "العلوم الإنسانية" ليست كل العلوم المتخصصة بالإنسان؛ مثلاً، لا تسمى بهذا الاسم علوم التشريح أو الفيزيولوجيا البشرية: إنها العلوم التي تميز الإنسان في مقابل بقيّة الطبيعة". أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثالث، تعرب خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت لبنان، 2001، ص 1254. ويصيف "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي أن هذه العلوم ظهرت في القرن التاسع عشر، متمايزة عن العلوم الطبيعة، فقد اهتمت بدراسة الفكر البشري والعلاقات الاجتماعية، ويعنى هذا أنها تشمل الفلسفة كعلمٍ معنوي، في بحثها عن في أحوال الناس وسلوكاتهم أفراداً كانوا أم جماعات، كعلم الاجتماع وعلم التاريخ، وعلم النفس والاقتصاد وغيرها كثير. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، دار الكتاب المدرسي ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان،

من الضروريّ أن نعطي هنا القدر الكامل للمشكلة التي واجهت المدرسة التّاريخيّة، لأنّه كما هو النّموذج الديكارتي للعلميّة، التي تعود إليها في ادّعائها للحقيقة داخل العلوم الإنسانيّة فإنها كانت بحاجة إلى نظريّة معرفيّة قادرة أن تضمن مشروعيّة الموضوعية في العلوم الإنسانيّة، والأكثر من ذلك فقد أحسّت بأنّ العلوم الدّقيقة عرفت تطوّراً وازدهاراً مذهلاً منذ القرن التّاسع عشر وامتلكت كلّ ما له علاقة بالمنهجيّة الصّارمة "في القرن التاسع عشر، تطورت التأويلية التي كانت يوماً مساعدة لعلم اللاهوت والفلسفة وصارت نظاماً كون أساس العلوم الإنسانية. فهي تجاوزت كلياً غرضها التداولي الأصلي الذي مؤداه جعل النصوص المكتوبة ممكنة الفهم، أو أسهل على الفهم. فلا يكون التراث المكتوب فقط غريباً وبحاجة إلى تمثل جديد أو أكثر حيوية، بل كل شيء لم يعد متموضعاً بشكل مباشر في عالم – أي التراث بأسره سواء أكان فنّاً أو إبداعاً من إبداعات الماضي الروحية الأخرى: مثل القانون والدين والفلسفة وما إلى ذلك– يكون بعيداً عن معناه الأصلي ويستند إلى روح منفتحة ومتوسطة نسميها كالإغريق، هرمس: رسول الآلهة. إن التأويلية تدين لظهور الوعي التاريخي ببقائها في مركز

1988، ص 101. أما غادامير فهو يشير إلى أن مصطلح العلوم الإنسانية أثار جدلاً واسع فيما يخص ترجمته إلى اللغات المختلفة، ففي اللغة الانجليزية تُرجم إلى "العلوم الأخلاقية أو الخلقيّة" "Moral sciences" من طرف جون ستيوارت ملْ، والذي قام بترجمته أدولف شيل "Adolf Schiel" في عام 1854 إلى الألمانية بـ (*Geistswissenschaften*) "علوم الروح/ العقل"، لكن هذا الأمر مثير للإزعاج نوعاً ما على حد تعبير غادامير، فهل يمكن الحديث عن علمية الأخلاق أو جعل الأخلاق علماً؟ ونجد أن هذا المصطلح يدل أيضا على "علوم الثقافة" "sciences de la culture" لدى أنصار الكانطية الجديدة، الذي حاولوا من خلاله التمييز بين الطبيعة والثقافة وإقامة الحدود بينهما، كما أن هذا المصطلح أيضا نجده في التراث الهيغلي في حديثه عن الروح، إضافة أيضا إلى التراث الرومانسي والمدرسة التاريخية التي تناولت المواضيع الإنسانية رغم اختلاف مقاربتهم لتلك المواضيع. أنظر:

-Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P. 227, 228.

لهذا نجد أن هذه العلوم تختلف من حيث التسمية من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى، ومن أمثال هذه التسميات: العلوم الاجتماعية، العلوم الثقافية، والعلوم السلوكية، والعلوم العقلية أو الروحية، والعلوم المعنوية. أما مصطلح "العلوم الاجتماعية" فهو أقرب إلى مصطلح "العلوم الإنسانية" لأن الإنسان بالرغم من فرديته إلاّ أنه ينضوي في سياق اجتماعي، وهذا المصطلح نجده مستخدما بكثرة في تقاليد الفكر الأنجلوساكسوني، فهي تستخدم مصطلح "إنسانيات" للدلالة على الدراسات الأدبية والفلسفية والمعيارية، وهو ما ينبغي أن لا يخلط عندها بالعلوم، أما التقاليد الأمريكية فهي تستخدم مصطلح "العلوم السلوكية"، وأصل هذه التسمية تعود إلى امتداد وتوسع المدرسة السلوكية، أما مصطلح "العلوم العقلية/ الروحية" فيعود إلى التقاليد المثالية الألمانية، والتي فرقت بينها وبين العلوم الطبيعية، على أن الإنسان وحده من يتيز بالنفس أو الروح، كما نجد أن الثقافة الفرنسية تستعمل مصطلح "العلوم المعنوية" مميزت بذلك بين ما هو عقلي/معنوي/نفسي عما هو مادي، غير أن التسمية السائدة في هذه الثقافة هي "العلوم الإنسانية"، في الأخير نجد مصطلح "العلوم الثقافية" والذي يتوسط التقاليد الأنجلوساكسونية والتقاليد الفرنسية الألمانية، معبرا بذلك عن مجمل القيم والأعراف والمعايير التي تجدر أن تدور الدراسات الإنسانية حول. صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان،2007، ص 5، 6. في الأخير إنّ هذا التباين بين الفهم الأنجلو أمريكي والقاري لطبيعة تصنيف العلوم الاجتماعية؛ ففي التقاليد الأنجلو-أمريكية، تُقسم التخصصات الفكرية ضمن ثلاث أقسام: العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، أما في التقاليد القارية خاصة الألمانية منها فإنها صنفت إلى قسمين: العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كما وأن في التقليد الرئيسي للفكر الأنجلو أمريكي - حتى وقت قريب على الأقل -كان الحكم المسبق الغالب هو التفكير في العلوم الاجتماعية كعلوم طبيعية تتعلق بالأفراد في علاقاتهم الاجتماعية؛ لقد افتُرض أن العلوم الاجتماعية تختلف في درجتها وليس في طبيعتها عن العلوم الطبيعية، وأنه من الناحية الفكرية، يمكن توسيع مناهج وقواعد العلوم الطبيعية عن طريق القياس إلى العلوم الاجتماعية. ولكن في التقاليد الألمانية، هناك ميل أكثر بكثير للنظر في التخصصات الاجتماعية كأشكال من العلوم الإنسانية التي تشترك في الخصائص الأساسية مع التخصصات الإنسانية. وختاما؛ فمن بين الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بعمل غادامير هو أنه ظهر في وقت قال فيه العديد من المفكرين إن الفهم الجيد لمجموعة من التخصصات الاجتماعية يتطلب منا أن ندرك البعد التأويلي الأساسي هذه التخصصات. أنظر:

Praxis, Philadelphia, - Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, Science, Hermeneutics and .University of Pennsylvania Press, 1983, P, 34, 35

العلوم الإنسانية"[1]. وقد تعيّنت مهمة دلتاي في محاربة غزو النّموذج العلميّ للعلوم الدّقيقة بمنهجها الفيزيائيّ-الرّياضيّ للعلوم الإنسانيّة والعمل على الحفاظ على خصوصيّة هذه الأخيرة.

لقد بذل دلتاي جهوداً مضنية في مواصلة هذه المهمّة، كما يؤكّد ذلك جان غروندان، وذلك منذ البذور الأولى لجهوده الفكريّة حوالي عام (1860) حتّى الأعمال الأخيرة له، حيث رأى أنّها المهمّة التي أوكل بها نفسه من خلال نقد العقل التّاريخيّ المتمثّل في التّبرير الابستمولوجيّ للنّموذج العلميّ داخل العلوم الإنسانيّة"[2]. هذا المشروع الطّموح لـ "نقد العقل التّاريخيّ" "critique de la raison historique" -(تكريس هذه الصيغة ندين بها لدلتاي نفسه)- هو بالطّبع استكمال للنّقد الذي بدأه إيمانويل كانط "Emmanuel Kant" (1724-1804) للعقل الخالص[3]. فبحلول عصر دلتاي، كان هذا الاهتمام قد امتد للتعامل مع أكبر مشكلتين طرحهما ذلك العصر: دراسة التاريخ وطبيعة المعرفة التاريخية "Historicité"*؛ إضافةً للتنافس الحاصل بين العلوم الطبيعية "Sciences naturelles" والعلوم الإنسانية حول شرعية ادعاءاتهما، فقد كانت تطورات التّأويليّة في هذا القرن جاءت كرد فعل ضد الإمبريالية الفكرية لتوسع الوضعية، ونموذجها الفكري ومعاييرها للحقيقة. لهذا تعيّنت أن المهمة الأساسية، في تلك الفترة، خاصة من جانب دلتاي، تتمثل في تحديد ما هو مميز حول المعرفة الإنسانية والتاريخية والكشف عن موضوعاتها وأهدافها وأساليبهم المميزة بطريقة تتحدى الرأي الذي يذهب إلى أن العلوم الطبيعية فقط هي التي يمكن أن توفر لنا "المعرفة الموضوعية". فقد كان حلم دلتاي هو إرساء العلوم الإنسانية والتاريخية على أسس متينة مثل ما فعل كانط مع الرياضيات والعلوم الطبيعية، فكتابه "نقد الوعي التاريخي" من شأنه أن يُظهر إمكانية وطبيعة ونطاق وشرعية هذا النوع من "المعرفة الموضوعي" التي تنتجها العلوم هذه العلوم[4].

وإذا كنّا هنا مهتمّين بدلتاي، فذلك لأنّه اكتشف مهمّة جديدة للتّأويليّة، وتتمثل بوجه التحديد البحث عن وضع أساس الموضوعيّة العلميّة للعلوم الإنسانيّة، ويظهر هذا المسعى بشكل أكثر بروزاً في أواخر البرنامج البحثيّ التأويليّ لديه[5]. ومما لاشكّ فيه أنّه انطلق من المقدّمات الشلايرماخرية التي أثارت هذه المشكلة، وقد اعترف شلايرماخر بأنّ التأويليّة بالضرورة لها أولوية مبدئيّة كمنهج صارم يجب على أيّ فهم يريد أن يكون علمياً أن يلجأ إليها، بهذا المعنى فإنّ مشروع دلتاي هو مواصلة وتكملة وتوسعة للتّأويلية الابستمولوجيّة التي بدأها شلايرماخر، فهذا الأخير حسب غادامير كان هو "البادئ في تطوير تأويليّة حديثة تعنى بمشكلة المنهجيّة العامة في حقل العلوم الانسانية"[6]، فالقول أن عنصر التأويل لا مفر له داخل أبحاث العلوم الإنسانية يعود إلى الجهود التي بذلها دلتاي، لكن في الآونة الأخيرة، ظهرت أبحاث اهتمت كذلك بهذا العنصر

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 249، 250.

[2] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 116.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 312.

* التاريخية "Historicité": ورد هذا المصطلح في المعجم الفلسفي لأندريه كونت سبنوفيل، على أنه يعني أن أول شيء ينبغي تعلمه حول الحقيقة، أنها دائما تاريخية؛ والتاريخية بهذا المعنى هي خاصية إنسانية بامتياز، وذلك لأننا نعرف من الماضي السابق أننا يمكننا أن نتوقع مستقبلاً يتجاوزنا، ومجموع الاثنين هو بالضبط التاريخ الذي يغير مجرى الحاضر.

-André Comte-Sponville**, Dictionnaire philosophique**, 4e édition, Édition Presses Universitaires De France, Paris, 2013, P, 431.

[4] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 112, 113.

[5] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 125-126.

[6] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre, Écrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine**, traduit de l'allemand par Isabelle Julien, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Éditions Aubier, Paris, 1991, P, 329.

داخل هذه العلوم، وعلى سبيل المثال لا الحصر، الأعمال التي قدمها غادامير، وتأويل بول ريكور لفرويد، وفي كتابات هابرماس[1].

ولكن مع صعود الوعي التاريخي فقط، فإن أطروحة "شلايرماخر" حول كلية وشمولية سوء الفهم تأخذ معنىً تاريخياً مناسباً وتفرض كصعوبة خاصه في العلوم الإنسانية[2]. فمشاكل التاريخانية كما نعلم، وكما يشرح ذلك غروندان لم يزعجها شلايرماخر حقا بل إنها كانت العزلة الشبه الميتافيزيقية للطبيعة الذاتية التي عرضتها لخطر الخلاف الدائم، وليس الفكرة التي رفضتها صراحة، والتي وفقا لها كل تمظهرات الروّح يجب أن يعاد فهمها انطلاقا من السياق الزمني الذي ظهرت فيه[3]. وبالنّسبة لدلتاي يبدو أنّ مسألة النّسبية التاريخية هذه تأتي في المقام الأوّل وتحتلّ الصّدارة، باعتبارها تحديّا للفهم الذّاتي للعلوم الإنسانيّة، ومن ثمّ فإنّ صحّتها الموضوعيّة مشكوك فيها. لهذا فالفهم في العلوم الإنسانيّة ذو طابع تاريخيّ، وهذا أيضا ما يجعل سوء الفهم يتّخذ طابعا كليّا، ويشرح ذلك غادامير "كلّ شيء لم يعد متموضعاً بشكل مباشر في عالم – أي التّراث بأسره سواء أكان فنّاً أو إبداعاً من إبداعات الماضي الرّوحيّة الأخرى: مثل القانون والدّين والفلسفة وما إلى ذلك – يكون بعيدا عن معناه الأصليّ"[4].

ومن أجل الإجابة عن مشكلة الإغتراب الكلي للتراث التاريخي استعان دلتاي بالتّأويليّة وذلك في تأسيسه الابستمولوجيّ للعلوم الإنسانيّة، فهو يعتقد أنّه يمكن أخيراً أن ندعي بوجود حقيقة منصفة في حقل هذه العلوم من خلال الدّعم القويّ الذي توفّره الصّرامة المنهجيّة للتّأويليّة، وفي محاولته الهامّة "أصول وتطوّرات التأويليّة" " Origines et Développement de L'herméneutique" (1900)، كتب دلتاي حول هذا الموضوع قائلا: "ولكن إلى جانب هذه الفائدة العمليّة للتأويل نفسه، يبدو لي أنّ التأويليّة لها دوراً ثانيا وهو دورها الأساسيّ، وهي أن تضع نظريّا ضدّ التدخلّات المستمرّة للتعسّفات الرومانسيّة التي تشكّك في الذاتيّة في ميدان التاريخ، ومشروعيّة التأويليّة الكليّة، كأساس لكل يقين تاريخي [...] فالتّأويليّة هي وسيط هام بين الفلسفة والعلوم التاريخية، وهي القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانيّة"[5].

بالنّسبة له فهذا الدّور الجديد للتأويليّة ليس دوراً ثانويا أو عرضيّا، إذ كان يتحدّث عنه على أنّه "الدّور الثاني"، لكن سرعان ما يضيف إلى أنّ هذا الدّور هو الدّور الأساسيّ للتّأويليّة. والسؤال المطروح هنا ما حقيقة هذا الدّور الجديد الموكّل للتأويليّة؟ إنّ هذا الدور هو في الأساس يكمن في تحديد المشروعيّة المنهجيّة للفهم الموضوعيّ، والذي هو وفقا له المنطلق الأساسيّ لكلّ العمليات الأخرى في العلوم الإنسانيّة، ومن ثم فتحليل ظاهرة الفهم لديه تُعتبر إحدى المهام الحاسمة من أجل تأسيس العلوم الإنسانيّة[6]. ومن خلال هذا التّعزيز لدور التأويليّة التي تسعى إلى دفع العلوم الإنسانيّة إلى مرتبة لم تبلغها من قبل يلخّص غادامير طبيعة هذا الدّور الذي أسنده دلتاي في مفهومه للتّأويليّة، بقوله: "في القرن التّاسع عشر تطورت التأويليّة [...] وصارت نظاماً كوّن أساس العلوم الإنسانيّة كلّها. فهي تجاوزت كليّا غرضها التداوليّ الأصليّ الذي مؤدّاه جعل النّصوص المكتوبة ممكنة للفهم، أو أسهلَ للفهم. [...] إنّ التأويليّة تدين لظهور الوعي التاريخيّ ببقائها في مركز العلوم الإنسانيّة.

---

[1] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 110.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 311.

[3] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 103.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 205.

[5] Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, traduction de M. Remy, Aubier, Paris, 1947, P, 332, 333.

[6] Ibid, P, 334, 335.

[...] حدّد العمل السّابق في هذا الميدان – ابتداءً من التأسيس التأويليّ لفيلهام دلتاي للعلوم الإنسانيّة وبحثه في نشوء التأويلية – حدّد بطريقته أبعاد المشكلة التأويليّة"[1].

الثابت الثاني فكر دلتاي الذي سيكون أيضاً مركزيّاً في الفكر الغادامير، هو أنّ دلتاي وفق قول غادامير"مفكّر المشكلة التاريخانيّة" "le penseur du problème de l'historicité"، في الحقيقة في وقت من الأوقات لا يبدو أنّه يريد التّخلي عن إدارة مشروعه في التأسيس الابستمولوجي للعلوم الإنسانيّة[2]، فهو يبدي وعياً حاداً للتاريخانيّة الراديكالية للفكر الإنسانيّ. إضافة إلى ذلك، بسبب هذه "المعضلة" فدلتاي لا يرى شيئاً آخر سوى مشكلة- التّكييف التاريخيّ لأيّ فهم، لهذا لم يكن راضيّا عن محاولته الخاصّة في تأسيسه للعلوم الإنسانيّة، ودلتاي حسب غادامير هو شاهد هام على المأزق الذي وقعت فيه التاريخانية "فلقد افتُرض أن الوعي التاريخي يرتقي على نسبيته بطريقة تجعل من الموضوعية في العلوم الإنسانية أمرا ممكناً. ولعلّنا نتساءل عن كيفيّة تسويغ هذا الادّعاء من دون أن يتضمّن مفهوماً عن المعرفة الفلسفيّة المطلقة فيما وراء نطاق الوعي التّاريخيّ بأسره"[3].

إذن فالتأويليّة مع دلتاي تأخذ الشّكل المنهجيّ الذي تتأسّس عليه العلوم الإنسانيّة. وهذا النّوع من التّفكير التّأويليّ نشأت عنه مدرسة، بحيث وجدت استمراريّة هامة للفكر الدلتاني، ولاسيّما على يد شخصيات أمثال إمليو بيتي "Emilio Betti"، ود. هيرش "Eric D. Hirsch"، اللّذين بدورهما تصوّرا التأويليّة كتقنيّة صارمة لضمان التّأويل الموضوعيّ للعلوم الإنسانيّة[4].

لقد كان دلتاي مدركاً لهذا الأمر، وقد بيّن غادامير أنّ أعمال دلتاي تتسّم بالتوتّر بين اتّجاهين، من ناحية: سعيه إلى تحقيق المثل الأعلى للعلم التاريخيّ قائم على أساس شامل كليّ مشروع، ومن ناحية أخرى الاعتراف بالحدود التي لا يمكن للعقل التاريخيّ أن يتجاوزها[5]. وهذا الخيط الثاني من فكر دلتاي سيكون له تأثير على المفكّرين اللاّحقين، ويلخص غروندان هذا الأمر بقوله: "الفلسفة التأويلية في القرن العشرين نجدها قد تكرّست مع خط دلتاي والمدرسة الدلتائيّة بشكل أخصّ [...] وتلك التي ظهرت في المشاريع الأكثر أصالة لدى هيدغر ودلتاي، وهناك اعتراف بعدم وجود توافق بين الاتّجاهين، والتّأكيد على كلية التاريخانيّة على حساب المشروع الابستمولوجيّ الأصلي لدلتاي"[6].

وبالنّسبة لغادامير يبدو دلتاي من خلال الصّعوبات التي واجهت مشروعه المعرفيّ، كشخصيّة قلقة، فهو قد حاول التّوفيق بين معنى الفهم الإنسانيّ في تاريخيته الراديكالية، والمثل الأعلى للعلّمية الديكارتية[7]. ولكن دلتاي قد بدأ بالفعل في اكتشاف فكرة حاسمة لتجاوز هذه الصعوبات التي سيظل هو نفسه مشاركا فيها، بحيث: سعى إلى تصور العلوم التاريخيّة،

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 249، 250.

[2] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, Traduit de l'allemand par Jean–Claude Genes, Édition Gallimard, Paris, 1995, P, 58.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 330.

[4] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 127.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 327-338.

[6] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 127.

[7] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 311، 312.

والفلسفة بشكل عام، باعتبارها امتدادا للتأمّلات الذّاتية المتأصّلة في الحياة نفسها، لهذا فالفنّ والدّين والفلسفة ليسوا حقيقة مباشرة، وإنّما أشكالاً تُعبّر الحياة من خلالهم عن نفسها[1].

إن العلاقة الأصيلة بين المعرفة والحياة التي حاول دلتاي تصوّرها، أدّت إلى إعادة التّفكير في الفلسفة من حيث هي فلسفة الحياة "Philosophie de la Vie"، والقول صحيح تماما أنّ هذا الحدس كان حاضراً، بشكل أو بآخر، لدى العديد من المفكّرين أمثال فريدريك نيتشه "Friedrich W. Nietzsche" (1844-1900)، جورج سيمل "Georg Simmel" (1858-1918) وهنري برغسون "Henri Bergson" (1859-1941)، لكن هذه العلاقة كما حدّدها دلتاي وصديقه كونت يورك "Comte Yorck" (1835-1897)، في تبادلاتهما للرّسائل، تعتبر بلا شكّ الأكثر أهميّة في نشأة مفهوم تاريخانيّة الإنسان، خاصّة كما اتّضحت فيما بعد لدى مارتن هيدغر*. ويُعتبر مفهوم "فلسفة الحياة" من بين أهم المفاهيم التي ستعطي توجّهاً جديداً لمفهوم التأويلية في الفترة المعاصرة، أين تنحو التّأويليّة منحىً مختلفاً تماماً عن ذلك الذي أراد دلتاي أن تنحوه. ولكي نفهم الإطار التظريّ الذي تشكّلت فيه هرمنيوطيقا هيدغر، فمن الضروريّ أن نكون على دراية بفكر الفيلسوف الكبير إدموند هوسرل الذي هو في الوقت نفسه أستاذ هيدغر.

3- إدموند هوسرل وفينومينولوجيا الحياة

إذا راعينا التّرتيب التاريخيّ والمعرفيّ في حديثنا عن تطورات التأويلية في الفترة المعاصرة، فإنّ الكثير من الدراسات حول تاريخ التأويلية تضع إدموند هوسرل "Edmund Husserl" (1859-1938) في المرتبة الأولى، لأنّه ببساطة هو الذي مهّد الطريق لتطور التأويليّة الظاهراتية-الوجودية Herméneutique Phénoménologique-Ontologique، كما ستظهر فيما بعد لدى تلميذه هيدغر ثمّ فيما بعد لدى تلميذ هذا الأخير غادامير ضمن التأويلية الفلسفية لديه. وقد ساهم هوسرل -إنّ صح التعبير- بدفع عجلة التأويلية إلى الأمام بغير رغبة منه في ذلك، وكما يكتب غروندان عن هذا الأمر: "إذا كان هوسرل قد أسهم في مبحث الهرمنيوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضى منه، فقد كان له حساسيّة مضاعفة تجاه أيّ فكر يمكن وصفه بالهرمنيوطيقي، إذ يعتقد أنّه، أي الفكر الهرمنيوطيقيّ، فكر تاريخاني وهو ما لا يقبله [...] فما يشكّل محور اهتمامه ليست التّأويلات القائمة حول الظّواهر ولكن الظّواهر ذاتها"[2]. وهذا الإسهام دون قصد هو الذي سيدفع بهيدغر بتقديم نقد جذريّ للفينومينولوجيا الهوسرلية، الذي من شأنه يؤدي إلى انصهار وإدماج الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا، وفي نفس الوقت تقديم

---

[1] المصدر نفسه، ص 323.

* حول أهميّة دلتاي وكونت يورك لمفهوم تاريخانيّة الإنسان (الدزاين)، أنظر: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012، ص 672-680. على وجه الخصوص، يذكر هيدغر الحل "في تواشج العرض السابق لمشكل التاريخانية مع أبحاث و. دلتاي وأفكار الكونت يورك". المرجع نفسه، ص 680.

[2] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2007، مقدمة المترجم ص 43. يعود نفور هوسرل من التأويلية، لأنها حسبه تُعتبر ليس علماً صارما وإنما هي اجتهادات فردية تستخدم أدوات وتقنيات، ومن ثم فالخطابات حول الشيء لا تسعفنا على إدراك الأشياء ذاتها، فإدراك الأشياء ذاتها يقع على نشاط الرؤية وليس الخطاب. محمد شوقس الزين، **الإزاحة الاحتمال**، ص 57، 58.

مفهوم راديكالي لها، ولكن كما يعترف هيدغر نفسه لم يكن هذا العمل ممكنا دون العودة إلى الفينومينولوجا[1] وإلى أفكار أستاذه هوسرل.

لقد كرّس هوسرل حياته بالكامل لتطوير مبحث الفينومينولوجيا "La phénoménologie"، ولكن نشهد في كتاباته تحوّلات كثيرة في طريقة عرضه لمواضيعها. ولتحقيق طموحاته العظيمة فقد سعى لإنشاء فينومينولوجيا كعلم مستقلّ بذاته، يتمتّع بالصّرامة والشموليّة والكونيّة، واعتبر ذلك مهمّته الأساسيّة. لكن رغم ذلك المعنى الدّقيق لماهيّة الفينومينولوجيا بقي معقّداً، على نحو ما ستبينه محاولات المفكّرين الذين جاؤوا بعده، فكلّ واحد منهم سيقدّم مفهومه الخاصّ لما يجب أن تكون عليه الفينومينولوجيا، وهذا قول غادامير الذي أورده غروندان يؤكّد هذا الأمر: "فكلّ فينومينولوجي، في الواقع، كان يحمل تصوّره الخاص حول ماهيّة المعنى الحقيقيّ للفينومينولوجيا، والشّيء والوحيد الذي كان مؤكّداً هو أنّه ليس في إمكاننا تَعَلُّمْ الفينومينولوجيا انطلاقا من الكتب"[2]، إلا أنّنا قد لا نخاطر لو اعتبرنا أنّ الفينومينولوجيا هي منهج، وهذا الأمر صحيح ليس فقط بالنّسبة لهيدغر وغادامير، ولكن لدى هوسرل نفسه أيضا، غير أنّ "المنهج" هنا لا ينبغي فهمه بالمعنى التقليديّ كإجراء مطبق وفقا لمجموعة من القواعد؛ بل بالأحرى، بكلمات هوسرل هو "موقف الفكر" "attitude de pensée" (*Denkhaltung*)[3] " الذي يتمثّل في العودة إلى الأشياء ذاتها، كما تتبدّى لنا في ساحة الشّعور*.

إنّ المشكلة التي عالجها هوسرل ضمن فينومينولوجيته هي تجاوز الثّنائيّة الدّيكارتيّة التي نشأت بين "الذّات والموضوع" " le sujet et l'objet". وفي بنية "الفينومينولوجيا المتعالية" "La phénoménologie transcendantale"، لديه استعمل هوسرل مفهوماً هامّاً وهو "القصدية" "L'intentionnalité" فكل "شعور هو شعور بشي ما " toute conscience est conscience de quelque chose"[4]. ففي عمليّة التّفكير يتمّ القبض على حقيقة الذّات والموضوع في آن واحد، فشعار القصديّة هو "العودة إلى الأشياء ذاتها"، فالوعي دائما يقصد مواضيعه :فالقصديّة لا تعني "شيئاً آخر غير هذه الخاصيّة العميقة والعامّة، التي تجعل الشّعور شعوراً بشيء من الأشياء، وتجعله يحمل بما هو "أنا أفكر" موضوعه المفكر به"[5]، هذا هو الأساس الذي يسمح للشّيء أن تكون له القدرة على الكشف عن كيانه، وعن جوهره. بالنّسبة لهوسرل فوحدة الحقيقة للتّجربة المعاشة تتحقّق في الوعي "فالشّعور، بالنّسبة له، لا يعني ذلك الفضاء المليء بالتّجارب المعيشيّة، الذّاتيّة المنكفئة على ذاتها، ولكنّه يعني ذلك الانفتاح على المعنى، أي الانفتاح على الشّعور القصديّ في المحصلة فالذّاتيّة لا يمكنها "الخروج عن ذاتها" لتلج الموضوعيّة،

---

[1] أنظر: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 87.

[2] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 45،44. لهذا نتحدث عن أنواع كثيرة من الفينومينولوجيا، فهناك الفنينومينلوجيا الماهوية: التي تقوم على أساس الوصف الخالص، وعيان الماهيات، وهناك الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، وريبيتها التكوينية، بالإضافة إلى الفينومينولوجيا التأويلية التي نجده لدى هيدغر وأتباعه، والنوع الآخر من الفينومينولوجيا وهي الفينومينولوجيا الوجودية لدى أنصار المذهب الوجودي أمثال سارتر وميرلوبونتي، وغيرهم. وكنتيجة لهذا التنوع فلا سبيل إذن للبحث عن نقطة مشتركة بين هذه الانواع، وذلك راجع لاختلاف الأسس والمنطلقات التي ينطلق منها كل نوع من هذه الأنواع. سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيرت، 1992، ص 17.

[3] إدموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2007، ص 56.

* للإطلاع أكثر على الفينومينولوجيا الهوسرلية حول هذه النقطة، يمكن العودة إلى كتاب: جان غروندان، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 56. والفصل الأخير المعنون بـ: الفينومينولوجيا المشطوبة، ص 187-199.

[4] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، مقدمة المترجم ص 11.

[5] إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان،1958، ص 103.

ذلك أنّ تثبيت الشّعور أمام عالم الأشياء يعني ببساطة حرمان هذا الشّعور من قصديّته الأوليّة (أو المؤسّسة). مع ذلك، فإنّ فينومينولوجيا هوسرل، وعبر عملها لإيصال القصديّة إلى مستوى نظام عالم الحياة *Lebenswelt* تكون قد فتحت آفاقا جديدة أمام الهرمينوطيقا"[1].

إضافة إلى القصدية نجد أن التّعليق الهوسرلي للحكم و"الاختزال الفينومينولوجي" "phénoménologique Réduction" يسمح باكتشاف جوهر الذّات، ولا يلغي مشروعيّة العالم. ويمكن التعمّق أكثر في هذا المفهوم العام للفينومينولوجيا كقاعدة للنّظر الفلسفيّ، من خلال الأعمال الفلاسفة المشهورين ابتداءً بهوسرل ثم هيدغر وصولا إلى غادامير، فهوسرل وهيدغر ثم أيضاً غادامير كما سيذهب إلى ذلك، في تعبيراته الموجزة يدعو ببساطة إلى العودة إلى "الأشياء ذاتها" " aux choses mêmes" (*zu den Sachen selbst*)[2]. وبالمعنى الواسع، فهذه العودة ليست ثوريّة، وهي كما يقول هيدغر: "تعبير عن المبدأ الخاص بكلّ معرفة علميّة "[3]؛ أي أنّ كل بحث صارم يجب أن يشرع (ينشأ) فرضياته انطلاقاً من الموضوع ذاته الذي يتعامل معه. وهنا يمكن لنا أن نرى بأنّ سهام النّقد موجّهة إلى التّيارات الفلسفيّة الغارقة في التّجريد في تلك الفترة، خاصّة أيديولوجية الكانطية الجديدة "l'idéalisme néo-kantien"، وأيضا التي استفادت من العودة إلى كانط. إنّ العودة إلى الأشياء ذاتها في الفينومينولوجيا، تعني أكثر من ذلك: فهي تعلن عن ميلاد تفكير جذريّ جديد، فيما يتعلّق بالنّموذج الابستمولوجي الكلاسيكيّ لعلاقة الإنسان بالعالم، والذي يجد نقطة التقائه في: مفهوم القصديّة، خاصّة في مسألة أولوية اللّغة وإغفالها/ نسيانها من طرف الفكر الغربيّ، والنّظر إليها بنظرة أداتيّة علميّة محدودة، تسقط عنها أبعادها الوجوديّة[4].

يصيغ هوسرل لأول مرة مفهومه حول القصديّة في "أبحاثه المنطقيّة"، وفي كتابه "أفكار ممهّدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظّاهرية". ومفهوم القصديّة ليس مفهوماً هوسرلياً خالصاً، بل قدّمه أيضا فرانز برنتانو "Franz Brentano" (1838-1917) في كتابه "علم النّفس من وجهة نظر تجريبيّة" (1874)، إلاّ أنّ مع مؤسّس الفينومينولوجيا فقط يتمّ إثراء مفهوم القصديّة، حيث تأخذ معناها الفلسفيّ الحقيقيّ من جديد، وباستعمال هذا المفهوم تمكن هوسرل من إخراج الفلسفة مرة أخرى من المأزق الذي وقعت فيه منذ ديكارت، فالفكر الديكارتي حول علاقة الوجود الإنسانيّ بالعالم، والذي أصبح الموقف الكلاسيكيّ للحداثة، يستند كما هو معلوم إلى ازدواجية صارمة بين التّمثّل النفسيّ (الذاتي) للعالم (داخل الذات) والعالم الموضوعيّ (خارج الذّات)[5]. والنّقطة السوداء لهذا الفهم تكمن في الفجوة والفصل بين هذين القطبين، حيث يستحيل على الذّات أن "تخرج" من وعيها (ذاتها) لضمان أن تمثّلها الذاتيّ يتوافق مع الواقع الموضوعيّ.

والردّ البارع على هذه المشكلة الذي قدّمه هوسرل، والذي أشار إليه برنتانو، هو توضيح أنّ ثنائية (الذّات-الموضوع) ليست في الواقع سوى بناءً نظريّا لا يجد في حدّ ذاته أيّ مبرّر ملموس في تجربتنا الأصيلة بالعالَم. فالعودة إلى "الأشياء ذاتها" كما عبّرت عن ذلك الفينومينولوجيا، في علاقة الإنسان بعالمه، لا يتم وفق النّظرة التّجريديّة كما هي مبثوثة في الابستمولوجيا

---

[1] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 151.

[2] إدموند هوسرل، **مباحث منطقية**، الكتاب الثاني، الجزء الأول، ترجمة موسى وهبة، ط1، دار كلمة (أبوظبي الإمارات العربية المتحدة) المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء المغرب)، 2010، ص 11.

[3] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 87.

[4] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 28، 29.

[5] سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 30.

"Épistémologie" أو نظريّة المعرفة الديكارتية، ولكن مباشرةً من "التّجربة المعاشة" "l'expérience vécue" (*Erlebnis*)، وبواسطة "تطهير" "purification" الرؤية النّظريّة، والذي يسمّيه هوسرل "الإختزال الفينومينولوجي" أو "تعليق الحكم" "épochè" فكلّ شيء ليس معطى في تجربتي بالعالم فهو مستبعد*. وتعليق الحكم هذا، يتيح لنا فهم التّجارب المعاشة الفريدة، والمنجز الخفيّ والمجهول المتضمّن في الوعي وجعلها معقولة في مجملها؛ أي موضوعيّة. وبذلك يكون وجودها مشروعاً. فالعالم الذي يشكّله تعليق الحكم هو "عالم الحياة" وهذا العالم ليس موضوعا مرتبط بالذّات، ولكنّه هو عالم تاريخيّ تتشكّل فيه الذات[1].

والسؤال المطروح هنا، ما الذي يبقى عندما تقوم الابوخية بعملها؟ بكلمة واحد: تبقى الظاهرة، بمعنى الشّيء ذاته المعطى في الوعي، هذا هو المفهوم الأساسيّ للعب القصديّة، والذي يعني أنّ الوعي الإنسانيّ كما أشرنا إلى ذلك أعلاه هو دائما "وعياً بشيء ما"، والبنية الأساسية لهذا الوعي تكمن في الارتباط الدائم بين أفعال الوعي القصديّ (الذي يصفه هوسرل بـــ "النوئيزس" "noesis"، وموضوعات الوعي القصدي"النوئيما" "noema")، ذلك لأنّ الظّاهرة ليست "خارج" الوعي، بحيث لا يكون لها سوي تمثلاً نفسيّاً، بل على العكس من ذلك، فهي متكوّنة داخل التجربة المعاشة، لأنّ طابع العلاقة القصدية ينتمي إلى جوهر الظّاهرة. فليس هناك شيئان في الوعي، أي من ناحية تجربة الذات، ومن ناحية أخرى موضوعها، لكنّ الشّيء الواحد الموجود هي التّجربة القصدية، الذي يتّسم طابعها الوصفيّ الأساسيّ هو بالضّبط القصديّة المتعلّقة بالموضوع[2]. إذ أنّ هناك توتّرا دائما بين ما يهدف إليه الشعور وبين المقصود ذاته، وهذا التوتّر يستحقّ أن يطلق عليه اسم التأويليّة[3].

إنّ الذات والموضوع يتداخلان في علاقة قصديّة، ومن غير الدّقيق القول بأنّ تجربتي للعالَم لا توفّر لي إلّا "تمثيلا" لها، لأنّي أدرك الأشياء ذاتها. فالظّواهر كما يجادل حولها هوسرل لا تبدو لنا بل نعيشها، وفي الفعل القصديّ للوعي، لا نكون داخل ذواتنا بل نكون داخل العالم، ومن ثم فإن القصدية بُنيت على هذا الفهم. وتهدف الفينومينولوجيا الهوسرلية لبحوثه المنطقية إلى تحرير الوعي عن طريق الاختزال الماهوي، وتحديد جوهر الظواهر، نظرا لأنّ هوسرل يعطي الامتياز للإدراك الشعوري كنموذج للقصدية، فالمعطى الأصلي المعزول مفكر فيه كإدراك خالص[4].

من الآن فصاعدا، فإنّ الفينومينولوجيا للبحوث المنطقيّة تقدّم للفلسفة الحديثة الوسائل، بهدف حلّ مشكلة "العالم الخارجي" التي شكلتها الأبستمولوجيا الديكارتية. وحالما يعود الاختزال الفينومينولوجي، والنّظر الفلسفي إلى وضوحه الفينومينولوجي في منحاه الأصلي، فالعالم لا يعود بحاجة إلى إثبات، لأننا دائما نحن مقيمون داخله. فمن خلال نظريته عن القصديّة، لا يدافع هوسرل عن الواقعية الغبية، كما لو كان يعتقد أنّ اثبات وجود العالم على أساس وحيد من تجربة ما قبل

---

* إنّ الاختزال الفينومينولوجي يضع بين قوسين ما يسميه هوسرل "الموقف الطبيعي"، أي كل تفسير للواقع النابع عن الافتراض الميتافيزيقي المشترك بأن العالم موجود بشكل موضوعي، بمعزل عن الذات. ولكنه يستبعد أيضا كل المعارف من النوع الفلسفي أو العلمي، والتي، من وجهة نظر فينومينولوجية، هي مستمدة ومشتقة أيضا مثل الموقف الطبيعي. أنظر: إدموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ص 58-59.

[1] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 56-58. نشير هنا بأن هناك فرق بين مفهوم العالَم كما يفهمه ويستخدمه العلماء في بحوثهم، و "عالَم الحياة" الذي يكون محيطاً بالعلماء وتجاربهم.

[2] سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 30.

[3] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 59.

[4] المرجع نفسه، ص 63.

التأملية من الوعي، لكن فينومينولوجيته توضح أن ""موضوع" القصد يقوم بتشكيل المعنى بالتشارك مادام أنّه متواجد "هنا" وبشكل دائم، كلّما حصل المعنى [...] إن من أكبر الاستحقاقات الهرمنيوطيقية لهوسرل هو عدم اختزال المعنى داخل الاتّجاه القصدي للموضوع، فالموضوع لا يفعل شيئا سوى أن يقوم بالتشارك في تشكيل المعنى الذي يولد معه، في الوقت الذي تظل فيه الأنا في حوار دائم مع معنى لم يحدث وإن تملّكته مطلقا"[1]. وبعبارة أخرى، بالنسبة للوعي الإنساني، لا بدّ من أن تكون الظّاهرة فقط في تصوره. إنّها ليست مسألة كونها في حد ذاتها، ولكن دائما من كونها تقدّم نفسها لنا، فالموضوع القصدي مستقل عن الموضوع الواقعي أو المُدرَك[2].

والفينومينولوجيا التي مع استبعاد الخيار الهوسرلي لأساس اليقين في الذاتية المتعالية، سوف تريد أن تستمر في فهم نفسها كعلمٍ صارمٍ، بحيث كان يتعين عليها أن تجد الأساس الإبستيمولوجي في أي مكان آخر غير المثل الأعلى للعلمية الديكارتية. ويتعلّق الحدث الثاني، المرتبط بالأوّل، بالمسألة الأساسية المتعلّقة بدور الذات الإنسانية في تجربة العالم. فهوسرل بالفعل قد نأى بنفسه إلى حد ما عن المفهوم الكلاسيكي للذاتية من خلال تأسيس الانتماء الأصلي للذّات والموضوع داخل المعيش القصدي. ولكن المفهوم الديكارتي الإشكالي للذّات الذي طرحه في كتاباته بعد الأبحاث المنطقية، لايزال يشكّل لأتباعه حافزا لتطرف تعالي الفكر الإنساني الحديث. لهذا فالفينومينولوجيا لدى هيدغر ستأخذ على عاتقها هذا التحدي المزدوج من خلال اتّخاذها -كما سنرى- خطابا مختلفا تماما عن السّعي للتأسيس الإبستيمولوجي والفكر الديكارتي للذاتية. وطموح هيدغر لم يكن تقديم فينومينولوجيا أكثر من فينومينولوجيا أستاذه هوسرل[3].

وقبل أن نقول أكثر عن هيدغر، لا بدّ لنا من الإشارة هنا إلى أن المساهمة الفينومينولوجية لهوسرل في التأويلية الفلسفية، خاصة لدى غادامير؛ تجد في تعبير مفهوم "عالم الحياة" الذي عرضه هوسرل بالتفصيل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا المتعالية" "La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale" (1936)، ففي هذا الكتاب أراد هوسرل أن يثبت أنّ الفكر الغربيّ منذ بداياته الأولى إلى يومنا هذا، كان مشروطاً بشكل أساسي بما تشكل في كل لحظة من تطوره، فاللعالم الغربي عالمه المحيط، ومنه صاغ هوسرل مصطلح "عالم الحياة".

إضافة إلى ذلك نجد أيضا حضوراً لمصطلح "الأفق" "L'horizon" لدى هوسرل، والذي يعني أنّه لا توجد حدود مغلقة وجامدة، ولكنّ شيئا ما يناديا في طريقه ويدعونا للذهاب بعيداً، وهكذا فإنّ كلّ شيء معطى؛ معطى في العالم ويحمل عالمه معه الخاص به. فتعيين الأفق إذن هو مصطلحاً كان هوسرلياً قبل أن يكون غاداميرياً، وهذا ما يصرّح به غادامير بقوله: "لا شك في أنّ مفهوم ظاهرة الأفق ذو أهمية رئيسية بالنّسبة لبحث هوسيرل الظاهراتي. فعَبْرَ هذا المفهوم، الذي نستخدمه نحن أيضا في فرصة مناسبة، يسعى هوسيرل بوضوح إلى الظفر بطريقة اندماج القصدية المحدّدة للمعنى في استمرارية الكلّ الأساسية. [...] فكل شيء يُعطى بوصفه شيئاً موجوداً إنما يُعطى بموجب عالَم، ومن ثم يحمل أفق العالم معه"[4]. إنّ الذاتية المشتركة (العلاقة التشاركية/ البنذاتية) التي يكون الجميع منغمسين فيها، هروباً من كلّ موضوعية، بعبارات غادامير "إنما هو

[1] المرجع نفسه، ص 60.

[2] سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 33.

[3] المرجع نفسه، ص 82، 83

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 344.

يمثل الأساس المعطى قبلاً لكل تجربة"[1]. فعالم الحياة يطرح أدلة أولية تُفترض مسبقاً في كل تجربة، في كل فكر، في كل حياة[2]. إنه يفرض نفسه كواقعة ذات قوة، ومثابرة، وحقيقة، كما تتّسم طبعتيه بالفرادة، بحيث لا يمكن التغلب عليها[3]. وباختصار فإنّ مفهوم "عالم الحياة" كما وضعه هوسرل مفهوم غني، ولكنّه لم يتعمق فيه بما فيه الكفاية. وهذا المفهوم أثار انتباه هيدغر وكونت يورك ولكن بشكل أكثر قوة لدى غادامير، فمن خلال الحياة يتم فهم تاريخية كلّ ما هو حي بشكل أكثر وضوحاً.

بالإضافة إلى العمل الفينومينولوجي الضخم الذي دشنه هوسرل مع بداية القرن العشرين يمكن الإشارة أيضاً إلى إسهام كونت يورك، الذي اقترح أن تُفهم الحياة كتأكيداً لذاتها، فبنية الكائن الحي تتمثّل في انقسام أصليّ؛ أي تتمثّل في أن تظلّ مستمرّة في تأكيد ذاتها كوحدة في الانقسام والتمفصل[4]، لأنّه حتى الوعي يُفهم كسلوك في الحياة، فما يميز الكائن الحي بالأساس هو الاستيعاب والتمثل، وهذا يعني أن الكائن الحي يحفظ نفسه وذلك باستدراجه كل ما يقع خارجه وغريب عنه. هذه الحقيقة هي في قلب بينة الكائن الحي ذاته. فشعور يورك أن الفلسفة والعلوم الإنسانية تعاني من الاغتراب نتيجة سيطرة النزعة التجريبية والكانطية الجديدة، وإخفاق كلّ من مشروع دلتاي وهوسرل في التخلص من مقولات العلم الديكارتية، أدّى به إلى إعادة التّظر في الحياة ذاتها في بعدها التاريخي وتاريخانية الإنسان كأساس للعلوم الإنسانية[5].

لقد أقام كونت يورك جسراً يربط فيه كل من فينومينولوجيا الروح لهيغل، والفينومينولجيا الذاتية المتعالية لهوسرل، كما أنّه قام بتجاوز كل من هوسرل ودلتاي وذلك عندما قام برفع ما توصلت إليه الفينومينولوجيا لدى هوسرل إلى مستوى مبدأ منهجي، ليس لغرض ابستمولوجي فقط، بل ليؤكّد الترابط الميتافيزيقي بين الحياة والوعي الذاتي الذي حققه هيغل، فالكائن الحي لا يمكن أن يُعرف فعلاً إنطلاقاً من الوعي الموضوعي؛ ذلك الجهد الذي يبذله الفهم ويمارسه من أجل اختراق ومعرفة القوانين التي تحكم الظواهر، ولكن بالأحرى الحياة تُقدَم بوصفها شيئاً لا يمكن النظر إليه من الخارج، لهذا لا يتسنى للمرء أن يقبض على حقيقتها من حيث طبيعتها الحية من الخارج مطلقاً[6]. وتناول يورك لمفهوم الحياة أمر بالغ الأهمية، لأنه ستكون نقطة الانطلاق لأساس الأنطولوجيا لدى مارتن هيدغر.

4- مارتن هيدغر وتأويليّة الحدوث للدّازين الإنساني

في القرن العشرين فقط، بسبب تأثير الحركة الفينومينولوجية، وبصفة خاصة، كتاب مارتن هيدغر " Martin Heidegger" (1889-1976) "الكينونة والزمان" (1927)، انتقلت التأويلية فعليا إلى مركز الفلسفة القارية، ضمنيًا مع هيدغر، وبشكل صريح مع غادامير، وهنا يبرز إدعاءان أساسيان مترابطان: عند الأول، المطالبة بالأهمية الأنطولوجية للتّأويليّة، وعند الثاني، المطالبة بعالميّتها/كليّتها. فلم يعد يُنّظر إلى التّأويليّة باعتبارها فرعًا ثانوياً من الدّراسات الإنسانيّة أو حتى المنهج المميز لـ العلوم الإنسانيّة، بل هي تتعلق أساساً بماهية الوجود الإنسانيّ في هذا العالم، ككائنات تفهم وتفسر. وإذا أردنا أن نفهم ما

---

[1] المصدر نفسه، ص 354.

[2] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة إسماعيل مصدق، ط1، بيروت لبنان، 2008، ص 130.

[3] المرجع نفسه، ص 106، 107.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 351.

[5] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 72.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 352، 353.

يعنيه أن نكون بشرًا مؤوِّلين ومؤوَّلين، فيجب أن نسعى لفهم الفهم نفسه، بأبعاده الغنيّة والكاملة والمعقّدة، فالفهم هو نشاط إنسانيّ بامتياز، منتقدةً (أيّ التأويلية) بذلك المتطلّبات التعسفية المقدّمة باسم المنهج[1].

فقد شهدت البحوث التّأويليّة مع مطلع القرن العشرين تغيّرات حاسمة في مواضيع البحث والاهتمام، حيث لم تعد تهتّم كثيراً بالجانب الابستمولوجيّ الخاص بالعلوم بشكل عام، والعلوم الإنسانيّة بشكل خاص، عكس ما رأينا مع دلتاي سابقا، بل أصبحت التّأويليّة مهتمةً أكثر بمسائل الوجود الإنسانيّ وتحققاته الواقعيّة، ويُعتبر هيدغر كشخصيّة فلسفيّة من أبرز الفلاسفة والمفكرين الذين خاضوا في مثل هذه المواضيع. يصف لنا جان غروندان هذا التحول بقوله: "مع هيدغر غيرت التأويلية موضوعها، ورسالتها ووضعيتها. لقد غيّرت موضوعها أولاً، إذ لم تَعد تتناول النصوص أو العلوم التفسيرية، بل تتناول الوجود بذاته. بإمكاننا إذاً التحدث عن انعطاف وجودي في التأويليّة. كما غيّرت رسالتها أيضاً، إذ لم تَعد التأويليّة تُفهَم بوصفها طريقة تقنية أو منهجية. لقد اتخذت وظيفة أكثر ظاهراتية، أكثر "تقويضية" بالمعنى المُحرِّر للكملة (treme)، بالمعنى الذي ينبثق من تغييرها وضعيتَها:لم تعُدّ تأمّلاً يتناول التفسير فقط (أو مناهجه)، بل إنها صارت أيضاً استكمالاً لسيرورة تفسير تمتزج بالفلسفة نفسها"[2].

من جانب آخر فقد نحت الفينومينولوجيا مع هيدغر منحى آخر وتركت الأفق المتعالي، واستوطنت أرضاً وجودية، فهيدغر أراد أن يعمّق مفهوم "عالم الحياة"، وهذه هي نقطة الانطلاق في الفينومينولوجيا الأنطولوجية لديه، فكتابه "الكينونة والزمان" يريد أن يفهم الإنسان انطلاقاً من واقعه اليومي المعيش؛ انطلاقاً من نجاحاته وإخفاقاته. فالمنعرج التأويلي للفينومينولوجيا جاء لتخليص الفكر الغربي بشكل عام والعلوم الإنسانيّة بشكل خاص من تعسّفات المنهجية العلمية، وذلك بتقديم مقاربة جديدة أكثر انفتاحا عن تناهي الوجود الإنساني، وتحرير الفكر من قيود الذاتية[3]. وهذه التّأويليّة الجديدة التي جاء بها هيدغر تُسمى بـ "تأويليّة الحدوث/ الوقائعية" herméneutique de la facticité"*، والتي استقى هيدغر خطوطها العريضة من دلتاي في تأويليته لفلسفة الحياة، ومن تأويل القصديّة لدى هوسرل، وأخيرا من الفلسفة المسيحية لدى سورين كيركغارد "Søren Kierkegaard" (1813-1855) في حديثه عن الخيار الذي يجد فيه الموجود نفسه أمامه، بحيث يستوجب على المرء تأويل الكينونة في خياراتها الوجودية[4].

ولمّا كانت تأويلية الحدوث مهتمة بالوجود الإنساني، فهيدغر يتحدث عن "الدزاين" (*Dasein*) ككائن مقذوف به في هذا العالم "un être-jeté-au-monde"، وهذا "العالَم" "Le monde" في المفهوم الهيدغري هو مجموع المعاني الذي يضفيها الدزاين على هذا الوجود، وبهذا المعنى فالحجر لا يمتلك عالماً، والحيوان كذلك لا يمتلك عالماً، وحده الإنسان فقط يخلق عالمه الخاص به، فهو "الوجود هنا". ويعني أنّ الدزاين وحده يمتلك القدرة على أن يشرع في خلق إمكانات وجوده، أين يغدو الفهم

---

[1] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 113.

[2] جان غروندان، **التأويلية**، ص 34.

[3] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 15.

* يشرح غروندان هذا المصطلح بقوله: "تُشير الحَدَثية هنا إلى الوجود العيني والفردي الذي لا يُشكّل لنا أول الأمر موضوعاً، بل مغامرة نُلقى فيها، وهي التي بإمكاننا أن ننتبه لها بطريقة سريعة أو لا./ [...] تُشير تأويليّة الحَدَثية إلى أنّ للفلسفة موضوعاً هو الوجود الإنساني بوصفه "وجوداً"، أو كينونة تأويليّة".جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق، ص 34، 35.

[4] جان غروندان، **التأويلية**، ص 35.

خاصيّة إنسانية، فاتحاً بذلك أفاقاً في الحاضر والمستقبل، فالفهم هو إذاً نمط وجود الدزاين، وماهية هذا الدزاين تكمن في وجوده[1]. ومن هذا المنطلق يتضح أن "الفهم" لا يجب أن يُفهم هنا كمنهج للعلوم التاريخية، ولكن كخاصيّة أنطولوجيّة أصيلة للحياة الإنسانيّة نفسها. ولتوضيح بنية الفهم هذه يقترح هيدغر العمل على تحليلية الدزاين، من خلال التحليل المتعالي له، وذلك لإظهار ما يتّسم به "الفهم" من طبيعة مشروعة، فالفهم ذو وزن أنطولوجي، وكما يقول غادامير عنه: "إنّ الفهم ليس مثالا مُعدّاً للتّجربة الانسانية التي تتبنّاها الروح في عمرها المتقدّم، كما يرى دلتاي، وليس هو، كما يرى هوسيرل، مثالا منهجيا ثابتا للفلسفة بمقابل سذاجة الحياة التي لا تتأمّل في ذاتها، بل هو على العكس من ذلك الشكل الأصلي لتحقّق الدزاين، الذي هو وجود في العالم. فالفهم، قبل تصنيفه إلى اتّجاهات متنوّعة لأغراض عملية أو نظريّة، هو شكل وجود الدزاين، بقدر ما ينطوي الدزاين على احتماليّة الوجود، وبقدر ما هو إمكان"[2].

من جانب آخر فحقيقة الدزاين لدى هيدغر في نقده للميتافيزيقا هي حقيقة الظهور والتحجّب والتواري أو ما يُعرف بفينومينولوجيا الظهور والإخفاء، فـ " ما يجب التفكير فيه" بقي هكذا مُعرِضاً ومتوارياً عنه دائماً، من طرف الفكر الغربي، الأمر الذي أدّى إلى نسيان الكينونة (كينونة الإنسان) في هذا الوجود[3]. فالنسيان هنا، هو نسيان مزودوج؛ نسيان الوجود ذاته (أي نسيان الذات بوصفها مُهمّة ومشروعاً) ونسيان الكينونة بوصفها موضوع الفلسفة من طرف الميتافيزيقا الغربية. فهناك إذن ضرورة لإعادة تأويل الوجود والكينونة، وفق رؤية فينومينولوجية لهما[4].

ويقترح هنا هيدغر ما يسميه بـ"البنية الأوليّة للفهم" "La structure préalable de la compréhension"*، لأن الفهم موجود في قلب علاقة الإنسان بالعالم: مع الأخرين ومع ذاته. ومع هيدغر نجد هناك تثميناً أنطولوجياً لمشاكل بنية الفهم الأنطولوجية للوجود الإنساني الذي يتّجه دائما نحو المستقبل. ومشكلة البنية القبلية للفهم، تعود بنا إلى سؤال زمنية الدزاين، والتي تكشف على أنّ الزّمن هو شكل وجود الدزاين، والزمن ليس هو تعاقب الماضي والحاضر والمستقبل، ولكنّه استمرارية موحدة، وبهذا المعنى يكون الماضي والمستقبل متمثلين في الدزاين؛ فدلالة المشروع في "الشروع" "le pro-jet" هو قدرة الدزاين على انشاء ترابط بين ماضيه ومستقبله داخل الحاضر، وبالتالي الدزاين هنا مثل بنية دائرية في فعل "الشّروع"، والفهم هنا يتّضح بطريقة دائرية، وهذا ما يسميه هيدغر بـ "الدائرة التأويلية"[5].

يتصوّر هيدغر في هذه "الدائرة التأويلية" أنّ الفهم والتأويل يجريان ضمن دائرة تدلّ كلّ مظاهرها على أنهّا دائرة مُفرغة، وبالتالي ينتفي الحديث عن وجود تأويل موضوعي ومحايد، فكل تأويل ما هو إلا تطويراً لفهم مسبق. وقد كان السؤال في

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 111، 112.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 360.

[3] مارتن هيدجر، **التقنية -الحقيقة- الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الفتاح مفتاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1995، ص 190، 191. يتحدث غادامير عن القطيعية التي أحدثها هيدغر مع تاريخ الأنطولوجيا، بما هو تاريخ لتسوء الفهم، وتفكيك التّراث الفلسفيّ بما هو نسيان للوجود.

-Voir: Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 89.

[4] جان غروندان، **التأويلية**، ص 39، 40.

* إن الفهم لدى هيدغر يقوم على "بنية ثلاثية تتضح فيما يطلق عليه هيدغر مصطلح *Auslegung*، أو "التأويل الشارح" ينطوي كل فهم على: 1- "مكسب سابق" *Vorhabe*، أفق منه يبدأ الفهم؛ 2- "رؤية- مُسبقة" *Vorsicht*، إذ يتحقّق الفهم في وسط قصد معيَّن أو وسط هدف معيَّن؛ 3- "مُدْرَك أول" (تصور سابق) *Vorgriff* إذ يتفتّح في وسط تصوّر يستبق ما يجب فهمه ولا يُمكن أن يكون بريئاً". جان غروندان، **التأويلية**، ص 43.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 365- 369.

التأويلية الكلاسيكية حول كيفية الخروج من هذه الدائرة الفاسدة، والتخلص من الأحكام المسبقة التي لدى المؤوِّل، لكن لدى هيدغر الأمر معكوس تماماً؛ فالمشكلة ليس كيف نخرج من هذا الدّور ولكن بالأحرى كيف ندخل إليه بشكل صحيح. داعياً بذلك إلى إخضاع التأويل إلى نقد ذاتي صارم[1]. وحسب هيدغر ففي الفهم هناك بنيتين: "البنية التوقعية" " la structure d'anticipation" و"البنية الكامنة" "en tant que la structure"، وهذا الأمر يؤكّده بشكل صريح عند حديثه وشرحه لماهية الفهم، فهذا الأخير حسبه يخضع لبنية توقعية حدسية. هذه الفكرة الهيدغرية ستجد صداها فيما بعد لدى غادامير في حديثه عن الأحكام المسبقة وعلاقتها بالفهم[2].

ومن خلال "البنية التوقعيّة" يجب أن نُصغي إلى كل ما كُتب في الماضي، وتأثيراته، بهدف القبض على حقيقة جديدة، لأنّ المعاني المسبقة يمكننا أن نفهمها فهماً صحيحاً أو خاطئاً، ففي عملية الفهم فالمعاني المسبقة التي لا تجد تأييدا من طرف "الأشياء ذاتها" دائما ما يتم صرف النظر عنها. إضافةً إلى ذلك فـ "البنية الكامنة" بمعنى الآراء المسبقة "les pré-opinions" تقوم بتأكيد وتتبنّى التجارب السابقة أو تتنكّر لها، ففي هذه البنية من المناسب للمؤوِّل تمامًا أن لا يقارب النصّ مباشرة، معوّلاً فقط على المعاني المسبقة المتاحة له، بل حري به أن يفحص بوضوح شرعيّة تلك المعاني المسبقة الكامنة فيه؛ أي أصلها وصحتها. والشيء الجدير بالتذكر هنا أنّ هناك نوع من "حيازة" المعنى في كلّ حركيّة الفهم؛ لأنّ الماضي لا يفارقنا أبداً، فهو يتبعنا أينما غدونا، مشكلاً علامة التّناهي للوجودنا التاريخيّ. إنّ هذا الاكتشاف الهيدغري العظيم لبنية الفهم القلبيّة، يترك عيون الإنسان/ المؤوِّل مفتوحةً؛ فالذي حدث مسبقاً أو في الماضي ليس بالضرورة سيّئاً، لهذا فلا مناص في حالتنا الراهنة من الحوار بغية التأكد من صحة أو بطلان ما يخبرنا به هذا الماضي[3].

بالتالي فالأحكام المسبقة والتقاليد (التراث) وحتى السّلطة، يتمّ فهمها بطريقة مغايرة لطريقة فهم عصر التنوير والحركة الرومانسية لها، فهناك حاجة لاستعادتها وإلى إعادة فهمها يُنصف حقيقتها ودورها، بحيث أنّ السلطة والتقاليد تحتويان على الأحكام المسبقة والتي هي ليست دائماً دوغمائية، لكن بالأحرى من خلالها تتم عملية الفهم. وهذا التحليل لبنية الفهم المسبقة لدى هيدغر، هو ما أثار انتباه غادامير، حيث تغدو الذات وموضوع الفهم يتمتّعان بنمط وجود تاريخاني، وانتماء لتراث ما، أين يغدو الفهم ليس مسألة منهج بقدر ما هو حدث أو مشاركة[4].

إنّ التحليلات التي عرضناها أعلاه تجعل من هيدغر أبرز وأعظم فلاسفة القرن العشرين، وأكثرهم بروزاً في المشهد الفلسفي المعاصر، وذلك بإسهاماته الثّرية والعميقة في مجالات فلسفية وفكرية متنوّعة، فمن حسن غادامير أنّه عاش في عصر وبيئة يعجّان بكبار الفلاسفة الألمان وفي مقدمتهم هيدغر، هذا الأخير صدم غادامير بقوة فكره ولغته وعلى نحو لم نكن لنعرفه لولا تواضع غادامير وتدوينه كلّ هذا الانبهار في العديد من المناسبات، ولعلّ مؤلّفه "طرق هيدغر" " Les chemins de Heidegger"* خير دليل على هذا التعبير عن الشغف اللاّمتناهي بهيدغر وعالمه[1]. فهذا الكتاب يعتبر شهادة إنسانية وفكريّة

---

[1] جان غروندان، **التأويلية**، ص 44، 45.

[2] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 87، 88.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 370- 373.

[4] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 81، 82. سنعود لتحليل هذه الأفكار بشكل موسّع في الفصل الثالث من هذا البحث.

* بالإضافة إلى هذا الكتاب، نجد أيضاً العديد من الدراسات التي أنجزها غادامير حول أستاذه هيدغر، من أهمها: "مارتن هيدغر ودلالة "تأويليته الوقائعية" بالنسبة للعلوم الإنسانية" " Martin Heidegger et la signalisation de son "herméneutique de la facticité" pour les sciences

يدوّنها فيلسوف كبير عن" فيلسوف كبير آخر. حيث كانت تربطها علاقة متينة، فهو أستاذه وباعث الروّح الفلسفية فيه، وعنوان الكتاب يمثّل شهادة حيّة حول تجارب هيدغر الفلسفية ويحيلنا إلى أنّه ليس لهيدغر طريق واحد، ولكن له دروب متعددة ومختلفة. فقد كان غادامير مشغولاً طول هذه الشهادة بفهم هيدغر وكشف سرّ حضوره الدائم، فكانت علاقته به حواراً عميقاً داخل مشهد تاريخ الفلسفة بكليته، فهو مدين لأستاذه بالكثير من الأفكار، وذلك منذ البدايات الأولى لحياة التفلسف لديه، إذ نجده يصرّح بقوله: "أنا في الحقيقة تلقّيت عن هيدغر حوافز التفكير في وقت مبكّر جدّا، فحاولت من البداية أن أتّبع هذه الحوافز ضمن حدود قدراتي وإلى الحدّ الذي أستطيع أن أتّفق معه"[2].

فالقارئ لأعمال غادامير الفلسفية- كما يرى مقدم الطبعة الإنجليزية لكتاب "طرق هيدغر"- يلمس أنّه هناك مشاركة عاطفية أساسية تجمع بين الفيلسوفين فالكلمات الأخيرة من مقدمة كتابه "الحقيقة والمنهج" تعترف بهذه الحقيقة، وذلك راجع حسب غادامير إلى كون هيدغر له أثر بالغ في تطور التّأويليّة، وذلك من خلال إعادة بعث الفينومينولوجيا الهوسرلية داخل الأفق الأنطولوجي[3].

ثانياً: التّأويليّة الفلسفية الغادامريّة:

1- التأويليّة ودلالاتها بالنّسبة للعلوم الإنسانيّة

تُشكّل التأويلية الفلسفيّة "L'herméneutique philosophique" الغادامريّة مجالاً واسعاً ومفتوحاً للدّراسة، ليس فقط من خلال عمله الضّخم "الحقيقة والمنهج" "Vérité et méthode" (1960)، ولكن أيضاً من خلال كلّ أعماله الغزيرة. الأمر الذي يجعل هنا من العبث ادّعاء أيّ معالجة شاملة لجميع الأطروحات الغادامريرية. فقد حاولت المناقشات السّابقة الشرح لتسليط الضّوء على أصول مفهوم التأويليّة لدى غادامير، وذلك من خلال المساهمات الرئيسية لشلايرماخر، دلتاي وهوسرل وهيدغر. لهذا سنعمل في قسم آخر من هذه الأطروحة على مناقشة تفاصيل المواضيع الأساسية التي شكّلت المقاربة التأويلية الغادامريرية للعلوم الإنسانية، ومن ثم فإننا سنقوم في هذا القسم المتبقي من هذا الفصل بعرض بشكل عام مشروع غادامير الفلسفي لتأويليّة فينومينولوجيا للعلوم الإنسانية على ضوء الملاحظات السابقة لأعمال الفلاسفة الذين تمّ بسط بعض أفكارهم الأساسية، مركزين في ذلك على أهم ماورد في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج"، فقد وصف الفيلسوف البراغماتي الأمريكي رتشارد رورتي " Richard Rorty" (1931–2007) هذا الكتاب بقوله: "فكتابه عبارة عن إعادة وصف

---

humaines" ضمن كتابه "مشكلة الوعي التاريخي "Le problème de la conscience historique" إضافة إلى تخصيصه له عنصراً ضمن كتابه "الحقيقة والمنهج" "Vérité et méthode" بعنوان "مشروع هيدغر لفينيومينولوجية تأويلية" " Le projet d'une phénoménologie herméneutique chez heidegger" ، أيضاً عنصراً آخر بعنوان "هيدغر ولغة الميتافيزيقا" "Heidegger et le langage de la métaphysique" ضمن كتابه "فنّ الفهم"L'art de comprendre, Écrits I" ، وفصل بعنوان "هيدغر بمنظور استذكاري" "Heidegger En Rétrospective" ضمن كتابه "التأويلية بمنظور استذكاري" "L'Herméneutique en Rétrospective".

[1] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2013، مقدمة الترجمة العربية، ص 10.

[2] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص 21.

[3] المصدر نفسه، مقدمة الترجمة الإنجليزية، ص 30.

للإنسان يحاول أن يضع الصورة الكلاسيكية داخل صورة أوسع، وبالتالي "إقصاء" الإشكالية الفلسفية المعيارية وليس تقديم مجموعة من الحلول"[1].

في البداية لقد هيمن المؤلّفون الثلاث المذكورون أعلاه على الأفق الفلسفي لأبحاث غادامير، كما يصرّح هو بذلك: "العمل المتقن للوصف الظاهراتي الذي جعل منه هوسرل واجباً علينا جميعاً؛ واتساع الأفق التاريخي الذي وضع فيه دلتاي التفلسف برمته، وليس أخيراً، اختراق كلا هذين التأثيرين عن طريق الحافز الذي يُتلّقى من هيدغر قبل عقود من السنين، كلّ ذلك يشير إلى المعيار الذي يرغب الكاتب أن يوزَن به، والذي يوّد أن يراه، على الرغم من النّقص في إنجازه، مطبّقاً بلا تحفّظ"[2]. يذكر غادامير تأثير هذا الثلاثي عليه، ولكن علاقته بأستاذه هيدغر تبدو أكثر قوة وقرباً. صحيح أنّ غادامير يقيم علاقة وطيدة مع التّراث الفكري الغربي برمته، لكنه بشكل كبير فهو ينحو منحى هيدغر في بنية الفهم باعتباره "الشكل الأصلي لتحقّق الدزاين"[3].

فمن الصّحيح تماماً أن نؤكّد، كما يقول جان غروندان، أنّ فلسفة غادامير التّأويليّة نشأت أوّلا من "الدّفعة الهيدغرية"[4]. فالتفحص السريع لأعمال غادامير، يجعلنا نلاحظ أن هذه الأخيرة تحمل علامات فلسفة هيدغر الفينومينولوجية-الأنطولوجية. ولم يخف غادامير أبداً دينه لهذا الأخير، كما تشهد على ذلك الدّراسات العديدة التي كرسها له طوال حياته (التي أشرنا إلى بعضها في الهامش أعلاه). وهذا ليس سوى المنعطف "Le tournant" الذي قام به هيدغر للفنومينولوجيا الهوسرلية، وكما يشرح ذلك غادامير: "المنعطف الذي شمل أيضاً أعمال دلتاي من طرف الفنومينولوجيا، والذي أعطى للمرة الأولى المعنى الفلسفي للأساس التأويلي"[5]. فمع ظهور الفينومينولوجيا خاصّة كما اتّضحت في أبحاث هوسرل، بدأت التّأويليّة تأخذ منحى آخر غير منهجيّ إلى حدّ ما، بالرّغم أنّ هوسرل كان يمتلك حساسيّة تجاه أيّ فكر يُوصف على أنّه تأويليّ. إلّا أنّ أبحاثه حول الشّيء ذاته، والقصديّة، وغيرها من التّحليلات الفينومينولوجيّة قدّمت نَفساً جديداً للتّأويليّة، وذلك في مقاربتها للحقيقة مقاربة غير منهجيّة، الأمر الذي أدى إلى حدوث نوع من التّطعيم للتّأويليّة داخل أفق الفينومينولوجيا، إضافة إلى استبصارات هيدغر الوجوديّة حول حقيقة الدزاين كمشروع منقذف، محكوم بالتّناهي، وهذا ما أدّى بغادامير خاصّة في ميدان العلوم الإنسانيّة إلى مجاوزة الأنموذج الابستمولوجيّ للمعرفة بأنموذج فينومينولوجيّ-أنطولوجيّ[6].

يُدرك غادامير جيّداً أنّ استئناف مفهوم "التأويلية"، بالمعنى الأوّل الذي قدّمه هيدغر لها، يُعد مصدر مثير للارتباك، بالرّغم من أنّه أعلن طواعية انتسابه للمشروع التأويلي الهيدغري خاصّة تأثره بأفكار "هيدغر الثاني" حول عملية إزاحة الذاتية الحديثة عن مركزها[7]، إلا أنّ هذا الانتساب ليس بسيطا وكليّا، فإنّ جعل غادامير اهتمامه منصبّاً على الفهم، فليس الفهم

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009، ص 470، 471.
[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 31.
[3] المصدر نفسه، ص 360.

[4] Hans Georges Gadamer, **Les chemins de Heideger**, avant propos du traducteur, P, 10.
[5] Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 85.

[6] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 65، 66.
[7] جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، مرجع سابق، ص 121. نودُّ أنّ نُلفت الانتباه إلى نقطة مهمة، حول العلاقة الفكرية التي كانت بين هيدغر وتلميذه غادامير، فإذا كان كما هو معلوم لدى الجميع أنّ هذا الأخير قد تأثر بالأول، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي بالضبط المرحلة الفكرية الهيدغرية التي يمكن اعتبار أن تأثيرها كان حاسماً بالنسبة لمشروع غادامير الفلسفي؟. هل هو هيدغر صاحب "التّأويليّة الوقائعيّة/ هرمنيوطيقا الحدوث"

بوصفه تقنية، مثلما أرادت أن يكون ذلك التأويلية اللغوية والتّأويليّة اللّاهوتية القديمة، بل كتصوّر مستمد من الظاهرة التّأويليّة ذاتها، فبعد هيدغر، يجد غادامير المعنى الأصلي للتّأويليّة في عالم الوجود الإنساني، وبالتالي الاعتراف بمسألة كونية (كلية/ عالمية) التأويلية: "على نحو مقنع بيّن تحليل هيدغر الزماني للدزاين، بحسب اعتقادي، أن الفهم ليس فقط فهماً لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدزاين نفسه. إنه لبهذا المعنى أستُعمل مصطلح التأويلية هنا. فهو يدلّ على الوجود الحيوي الأساسي للدزاين الذي يشكّل تناهيه وتاريخيته، ومن ثم هو يشمل مجمل تجربته للعالم"[1]. بالنسبة لغادامير وهيدغر أيضاً، فإن التأويلية تتضح إذن كعالم للوجود الانساني، قبل أن تتعين كفرع معرفي، فالتأويلية كعلمٍ هو أمر ثانوي بالنسبة للتأويلية كـ "تحديد أساسي للوجود الإنساني" "fondamentale de l'être humain détermination"[2].

إنّ نقطة انطلاق غادامير هي "ظاهرة الفهم" والتي يطلق عليها أيضًا "ظاهرة التأويل". فعلاقاتنا بما يحيط بنا وينتقل إلينا، هي أولاً وقبل كل شيء علاقة فهم. ولقد كانت التأويلات قبل غادامير - سواءً كانت التأويلات الخاصة السابقة (اللاهوتية ، القانونية، اللغوية) أو التأويلات العامة التي تم تطويرها في القرن التاسع عشر على يد شلايرماخر نظرت إلى ظاهرة الفهم

(1923)؟ أم أنّه "الكينونة والزمان" (1927)؟، الذي يهمّه أولاً وقبل كلّ شيء البنية الوجوديّة للدزاين ومسألة الوجود؟ أو إنّ لم يكن كذلك، هل هو الذي يقطع نفسه عن الميتافيزيقيا الغربيّة التقليديّة، من خلال التّأسيس الأنطولوجي، الذي يقطع فيه الحديث عن التأويلية، بمعنى هيدغر المنعطف؟ هل هو "مقالات عن هولدرلين" (1936-1944)، أم "رسالة في النزعة الإنسانية" "Lettre sur l'humanisme" (1946)، ...الخ؟ بما أنّ كل هذه المراحل من رحلة هيدغر الفلسفية سبقت نشر "الحقيقة والمنهج" (1960)، لذلك فمن الواضح أنّ البتّوة بين غادامير وأستاذه ليست واضحة كما تبدو للوهلة الأولى، وهذا ما عبر عنه غروندان، في هذه الكلمات: "لقد صار دارجاً التظر إلى هرمينوطيقا غادامير بوصفها الاستمراريّة الطبيعة لهرمنيوطيقا هيدغر. وإذا كان من الثابت أنّ غادامير يدين بالكثير لأستاذه هيدغر، فإنه يبقى أيضاً أنّ غادامير لم يبيّن لنا اطلاقا ما الذي أخذه بالضبط من أستاذه فيما يخص تصوّره للهرمينوطيقا كما فعل مع شلايرماخر ودلتاي".

- Hans Georges Gadamer, **La Philosophie Herméneutique**, Traduit par Jean Grondin, 2e édition, Édition Presses Universitaires De France, Paris, 2001, Autoprésentation, P, 19.

لهذا من الصعب تحديد بدقة ما الذي أخذه غادامير عن أستاذه، وكما يشير جان غروندان في مقال مكرّس خصيصا لهذه المسألة، حتى لو ثبت أنّه "من الصّعب جدّا" ربط الفلسفة التّأويليّة الغادامريّة مع فترة محددة من رحلة هيدغر الفكرية، فإنّه يمكن القول بثقة أنّ مختلف "المشاريع التأويلية" التي طرحت من قبل هذا الأخير – هنا غروندان، يستهدف الثلاثة- لم تترك غادامير غير مبال لذلك فهو يعين: 1. هرمنيوطيقا الحدوث الأولى (1923). 2. هرمنيوطيقا الدازاين في الكينونة والزمان (1927). 3. هرمنيوطيقا المرحلة المتأخرة وتتعلق أساسا بتاريخ الميتافيزيقا. ينظر: جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 102. وهنا نفهم من غروندان أن "تأويلية الحدوث" هي أهم النقاط التي أثرت على غادامير. للاستزادة أكثر حول تلقي غادامير للمشروع التأويلي الهيدغري، يمكن العودة إلى العنصر الذي خصصه غراندان لهذا الموضوع، بعنوان: "**غادامير في مواجهة المشروع الهرمنيوطيقي لهيدغر**" ضمن كتابه، جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 121-124. أيضا كتابه: **التأويلية**، ص 56. يمكننا القول في هذا الصدد أنّ غادامير قد رسم معالم تأويليته الفلسفية انطلاقاً من الخطوط العريضة والكبرى لفلسفة "هيدغر" وهذا الأخير كما يقول" جون غريش" لم يتردّد عبر رسالة بعثها إلى "أتوبو بوغلر"Otto Pöggeler بأنّ الفلسفة الهرمينوطيقية هي قضية ولا غادامير لها "Philosophique herméneutique, c'est liaffaire de Gadamer" نقلا عن عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص257. وكملاحظة أخيرة يمكننا القول إن تأويلية غادامير لم تكن مجرّد نقل وتقليد لأفكار هيدغر، وإنّما اتّخذ بعض منجزات التأويلية الهيدغرية منطلقات سمحت له برسم مساره الخاص. إنّ مشروع غادامير الفلسفي، على الرغم من اهتمامه نسبيا بمسألة الكينونة، إلاّ أنّه لا يهدف إلى عرض تحليل للوجود والبحث في مسألة الكائن، فلم يعد الاهتمام بالوجود وامكانية فهمه من خلال الكائن من أجل الموت، يحتلّ تلك المكانة المركزية التي كان يشغلها في تأويلية هيدغر، وإنما جلّ ما يهمّ غادامير هو صياغة فينومينولوجيا تهتمّ بحادثة الفهم، أو بتعبير آخر فإذا كان هيدغر قد أسّس أنطولوجيا فهم الوجود، فإنّ غادامير بالإضافة إلى ذلك تفرّد بدعوته إلى إنشاء أنطولوجيا جديدة، تتجاوز فهم الوجود إلى حدث فهم الفهم. جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 121-124. أنظر أيضاً، عبد العزيز بوالشعير، **غادامير** من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ص102.

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 36.

[2] Hans Georges Gadamer, **Langage Et Vérité**, P, 59.

نظرة معيارية. وذلك عندما طرحت أسئلة من مثل: كيف نفهم؟ ما هي القواعد التي يجب اتباعها، وما هي الاحتياطات التي يجب اتخاذها؟، إلخ، أما غادمير فهو يطرح سؤال آخر، من مثل: ماذا يحدث أثناء الفهم؟ كيف يتم الفهم؟ وببساطة كيف يتمّ كل هذا؟، وفي معظم الحالات يستخدم غادامير كلمة "فهم" "compréhension (*Verstehen*)" في وصفه لهذا الوجود الإنساني، ولكن في بعض الحالات يستخدم كلمة "تأويليّة" "herméneutique" ليعبر عن نفس المعنى، كما هو الحال عندما يكتب "التأويلية [...] قبل كل شيء ملكة الإنسان الطبيعية"[1].

ومن هذا المنطلق فإن غادامير يتبنّى الإطار المتعالي للتّحليل الأنطولوجيّ للدزاين كما عرضه في البداية هيدغر "ونحن نبدأ هنا أيضاً بالدلالة المتعالية لإشكالية هيدغر. فمشكلة التأويلية تصبح من حيث مداها مشكلة كلية، بل إنها تكتسب بعداً جديداً، من خلال تأويله المتعالي للفهم"[2]. فالتّأويليّة لدى غادامير تتعين أيضا كنظرية فلسفية للفهم، والطبعة الثانية الألمانية لكتاب "الحقيقة والمنهج"، تؤكّد بقوة الطّابع الفينومينولوجي الذي يقترحه تحليل التّجربة الهرمنيوطيقا:" لقد كان اهتمامي الحقيقي وما يزال اهتماماً فلسفيا: ليس ما نفعله أو ما يجب أن نفعله، بل ما يحدث لنا عبر إرادتنا وفعلنا وفيما وراءهما"[3]. فغادامير تلميذ هيدغر، ولكن مهما كان التّأثير الكبير الذي مارسه الأستاذ على تلميذه إلاّ أنّ غادامير في تأويليته الفلسفيّة، طرح أسئلة جديدة وحاسمة مغايرة عن تلك الموجودة لدى أستاذه، وفتح بذلك دروباً جديدة وآفاق بحث متنوعة ومختلفة[4].

فمن وجهة نظر غادامير، حافظ الفكر الهيدغري في النّهاية على شيء ما من التساؤلات اللاهوتية التي قد طرحها في سنواته الأولى[5]، كما أضحت التّأويليّة لديه في خدمة فينومينولوجيا الوجود، في سؤاله عن الكينونة، على عكس التفكير الفلسفي لديه، الذي ظل على مقربة من الانشغالات الموروثه من تدربه على الفيلولوجيا، والتي أثارت مسألة التأويل والتفسير الصحيح للنصوص خاصة القديمة منها. فقد كان غادامير منغمساً في مثل هذه المشكلات الفيلولوجية أثناء دراساته الجامعية أيام شبابه، في وقتٍ كان البحث الفلسفي في أوج صراعه مع مشاكل التاريخانية، مؤكداً بشكل خاص على التأثير الذي مارسه اطلاعه على فكر دلتاي في الاتجاه الذي سيتخذه التفكير الخاص به: "مع "الوعي التاريخي" لديه، فرض علينا جميعا وعي منهجي جديد لأنفسنا. إن الحديث عن المطلق كما طرحته المثالية الألمانية لم يعد ممكنا. / ثم واجهتنا باستمرار مسألة كيف يمكن لعمل الفكر الفلسفي أن يثير ادعاء الحقيقة في ضوء ظهور الوعي التاريخي. وكانت هذه التاريخية تحديّا للفلسفة في شبابي"[6].

من هذه الزاوية فالمشروع الفلسفي لغادامير يمكن أن يُفسّر انطلاقاً من دلتاي، فالموقف الهام لدلتاي يحتل مجمل المشاكل التي أثارتها بحوث غادامير، وإذا كانت الدروس الفلسفية المستفادة منها من مدرسة هيدغر أدت بغادامير إلى فصل نفسه عن مشروع دلتاي فذلك راجع لتوفير أساس متين للعلوم الإنسانية، فهو يتشارك معه الطموح في إضفاء الشرعية على ادعائه

---

[1] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 330.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 355-366.

[3] المصدر نفسه، ص 35. إنّ استعمال غادامير لمفردة "التأويلية/ الهرمنيوطيقا" في كاتبه "الحقيقة والمنهج" هو ما اكسبها معناها الحديث بوصفها نظرية فلسفية في الفهم والتأويل تقوم على التحول من "معنى النص" إلى "ما معنى أن نفهم النص" والذي مارست تأثيرا كبيرا في فروع المعرفة المختلفة. خالدة حامد، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التأويل**، منشورات الجمل، بيروت لبنان، 2014، ص 07، 08.

[4] جان غروندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 121-124.

[5] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 371، 372.

[6] Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, .P, 86.

للحقيقة من خلال تبرير أسلوب الوعي في حقلها، وإن كان بطريقة ومن وجهة نظرة مختلفة. ولتحقيق هذا المسعى كان لزاماً على غادامير مثل دلتاي، أن يواجه تحديّا يتمثل في إيجاد حل مُرضٍ لمشكلة "النسبية التاريخية" "relativisme historique"، وعلى وجه التحديد فالتّأويليّة لديه كما هو الحال لدى دلتاي –على الرغم من الاختلاف الموجود بينهما في استعمالهما للمفاهيم التّأويليّة- تبحث عن هذا الحل، وفي هذا الصدد أقام غادامير علاقة مميزة بين التّأويليّة والعلوم الإنسانية، فالتّأويليّة هي الأساس الكلي للعلوم الإنسانية فهي "محاولة لفهم ماهية العلوم الإنسانية حقيقةً، بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا بالعالم"[1].

وسؤال الفهم الذاتي في العلوم الإنسانيّة، هو من بين الأسئلة الهامة التي سعى غادامير في "الحقيقة والمنهج" للإجابة عنها. وبعد المنعرج التأويلي للفينومينولوجيا الذي قام به هيدغر، والذي كان يهدف من جهته إلى منعرج فينومينولوجي للهرمنيوطيقا*، وفي تضامن تام مع هيدغر يؤكد غادامير أن طبيعة المعرفة الإنسانية غير قادرة على تحقيق هذا الشرط من الأساس الذاتي الذي طرحه النموذج العلمي الديكارتي، خاصة إذا تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية. يقول جان غرايش "Jean Greisch" (1942-) في هذا الشأن: "لقد مضى غادامير في الاتجاه المعاكس لهيدغر، ولكن من دون أن يتنكر منه للتحول الأنطولوجي الذي طبع به مفهوم الفهم، فقد أخذ على عاتقه إبراز خصوبة الرؤى الهيدغرية في تحليل مسار الفهم والتأويل المنتهج في العلوم الإنسانية"[2].

إنّ غادامير أيضاً هو وريث الفكر الهوسرلي، فهو يُعرّف نفسه كفينومينولوجي مُتمرس، هذا ما يؤكد بقوله"صحيح أن كتابي هو كتاب ظاهراتيّ من حيثُ منهجه"[3]. فالفينومينولوجيا في نظره تبقى مفهوماً منهجيا؛ فهي تعكس في المقام الأول صرامة الممارسة الفلسفية المطبقة في التحقق من الظواهر في معطاها الأصلي، لهذا يصرح بأن"العمل المتقن للوصف الظاهراتي الذي جعل منه هوسيرل واجبا علينا جميعا"[4]، إضافة إلى ذلك -كما أشرنا من قبل- فمفهومه للفينومينولوجيا قد استوحاها إلى حد كبير من هيدغر، ومثل هذا الأخير، فقد ذهب إلى تأييد البحوث المنطقية لهوسرل، ولكنه نأى بنفسه عن التطورات اللاحقة للفينومينولجيا لدى هذا الأخير، فهذا الأخير في كتاباته مابين (1901-1902) حاول أن يجعل من الأنا المتعالية الانطلاقة المطلقة الجوهرية للفينومينولوجيا، بما هي الأساس اليقيني الذي يفترض أن يؤكد وضعها كعلوم دقيقة، تتأسّس على هذه الأنا المتعالية[5]. وبوحيّ من هيدغر فقد احتج غادامير على هذه المحاولة الهسرلية، فهو يرى أن "الظاهراتية يجب أن تتأسس أنطولوجيا على وقائعية الدزاين، والوجود، الذي لا يمكنه أن يتأسس على أيّ شيء، أو أن يُستمدَّ منه، إذا

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 29.

* نشير هنا إلى أن غادامير خصص في كتابه "الحقيقة والمنهج" مبحثا كامل يتناول فيه هذا الموضوع بعنوان "التغلب على المشكلة المعرفية من خلال البحث الظاهراتي". هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق ص 340. يمكن العودة أيضاً إلى الفصل الرابع "**المنعرج الفينومينولوجي للهرمنيوطيقا وفق منظور هيدغر، غادامير وريكور**" ضمن كتاب جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 135-159.

[2] Jean Greisch, **Le Cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien**, P, 168.
نقلاً عن: فؤاد مليت، **الممارسة التأويلية ومشكلة الحقيقة في الهرمنوطيقا الفلسفية**، مجلة **دراسات فلسفية**، العدد الثامن، قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الجزائر 2، 2012، ص 338.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 43.

[4] المصدر نفسه، ص 31.

[5] بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة وتقديم وتعليق: منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت لبنان، 2005، ص 39.

لا يمكن للظاهرتية أن تتأسس على الكوجيتو المحض بوصفه التكوين الأساسي لشمولية نموذجية، وهي فكرة جريئة، ولكن من الصعب تحقيقيها"[1].

لقد أدان غادامير بعد هيدغر "الحكم المسبق الدوغمائي" للفينومينولوجيا لدى هوسرل التي تتصور القصدية كإدراك خالص يقيني. فهوسرل يعتقد أنه من خلال الاختزال الفينومينولوجي، يمكن عزل الظاهرة في معطاها الأصلي، بحيث يتم تصفيتها من كل تفسير مسبق، ولقد رأينا سابقا أنه على العكس من ذلك فكل الموضوعات القصدية بالنسبة لهيدغر تُفسر على الدوام، لأن نطاق الفهم لديها يستجيب لتوقعات المعنى الذي يشكل التصرف والشروع الإنساني في مواجهة عالمه.

وقد أبدى غادامير تعليقه على هذه المساهمة الحاسمة الهيدغرية في الفينومينولوجيا، عندما أشار إلى أن هيدغر قد وضع التأويلية في قلب تحليله للوجود بإظهار أن التأويل ليس نشاطاً معزولاً عن الوجود الإنساني، بل هو البنية الأساسية لتجربتنا في الحياة. نحن دائما نفهم شيئا مثل أي شيء، وهذه هي الهدية الأسمى لتوجهنا ومنحانا في العالم، ولا يمكننا أن نخفضها إلى أي شيء أبسط أو أكثر مباشرية. وبعيداً عن تصور التأويل كعمل ثانوي وفي مواجهة هذا التصور، اعترف هيدغر به كأولوية حقيقية. وعلاوة على ذلك، فمن خلال إعادة تعريفه للقصدية باعتبارها مصدر قلق، وذلك عن طريق ادراجها في البنية الوجودية للشروع " "la structure existentiale du projet jeté"، فقد كشف عن الطابع الزماني والتاريخي للقصدية[2]. إلّا أنّ غادامير عكس هيدغر، كان تركيزه أقل على المستقبل "المشروع" "projet" منه على الماضي "jectité"، كاشفاً بذلك عن علاقة انتماء الإنسان إلى التراث الذي يهمه بشكل خاص، باعتبار أن الإنسان المنغمس في التراث هو الذي يشكل الموضوع الأساسي للتّأويليّة لديه[3].

إنّ هذه العلاقة - كما سنرى لاحقا- المكوّنة للتاريخانية الإنسانية، لا توفر له الوسائل اللازمة لإضفاء الشرعية على ادعاء الحقيقة " Vérité" في العلوم الإنسانية فحسب، ولكن أيضا للكشف في اللّغة عن الأساس الذي تقوم عليه كونية الظّاهرة التّأويليّة، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الوسيط الذي تلتقي فيه الأنا والعالَم ويعلنان فيه تصاحبها الأصلي. كما وأن هذا الدور الحاسم للّغة في التفكير الغادميري حول القصدية بمعنى الفهم، يُشير إلى الانتماء الأصلي للذات لموضوعها والذي سلطت الضوء عليه أطروحة القصدية التي تحتل مكاناً مركزياً في مفهوم التجربة التأويلية التي طرحها غادامير، وهذا الانتماء الأساسي للإنسان للعالم هو الذي تسعى التأويلية إلى الكشف عنه، والأهمية التي تكتسيها التأويلية هنا، هو أن غادامير - الذي يستند على المقدمات الهيدغرية - يَفهم القصدية على وجه الدقة باعتبارها فهماً (*Verstehen*)، ولهذا السبب فإن مشروعه يفضي إلى تأويلية كونيّة تُعنى بطبيعة علاقة الانتماء هذه[4].

إلا أنه يُلاحظ غادامير وجود تأثير حاسم في البنية القصدية للفهم، فالعلاقة بين الفهم وما يتعين فهمه له الأسبقية فيما يتعلق بالفهم وموضوع الفهم، تماما كما علاقة الحديث وموضوع الكلام تشير إلى إنجاز حركة لا توجد لها أرضية ثابتة في أحد شروط العلاقة مع الآخر[5]. بالنسبة لغادامير فالمفهوم الهسرلي للقصدية هو إنجاز فلسفيّ أساسيّ، خاصة عندما كشف عن

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 354.

[2] Hans Goerg Gadamer, **The Hermeneutics of Suspicion**, dans G. Shapiro et A. Sica, dir., Hermeneutics: Questions and Prospects, Amherst, University of Massachusetts, Press, United States of America, 1984, P, 58- 60.

[3] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 348.

[4] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 612- 614.

[5] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 137.

الطابع المستمد من التعارض الكلاسيكي بين الذات والموضوع، فإنه في الوقت نفسه يلفت الانتباه إلى الانتماء الأصلي للذات لموضوعها. يؤيد غادامير ما ذهب إليه هوسرل على أن الوعي هو دائما متصلا بموضوعاته، وهذا راجع إلى أن حقيقة الوعي لا تنفصم عن بنية شيءٍ ما. فنحن دائماً موجودون داخل العالم، وليس ببساطة محاطين بأنفسنا، ومن ثم فالأمر المهم هنا هو أن نرى في هذه المرحلة أن أولوية هذه العلاقة (أي تجربة الفهم) والموضوع (الشيء الذي يتعين فهمه) يضفي طابعاً لا مركزياً (إزاحة) على الذات الإنسانية، فيما يتعلق بحدث الفهم. ولا يقتصر الوعي الذاتي على هذه الأخيرة بالمقارنة بالتجربة الأصلية للظواهر، فالوعي الذاتي لا يحدث إلا بقدر ما يدرك المرء الأشياء[1].

ولكن العملية نفسها التي لا يزال يتعين تعريفها والتي تشمل الفهم وما يتعين فهمه، من وجهة نظر ظاهراتية، تتعلق في المقام الأول بالوعي بالظواهر، أين تكون اللغة كما رأينا سابقا غادامير ذات مكانة مركزية؛ باعتبارها الوسط الذي تحدث فيه التجربة التأويلية ككل. فكل فصول "الحقيقة والمنهج" تسعى إلى توضيح هذه العلاقة الأوليّة التي تُعتبر أساس الفهم. وإذا كان غادامير قد اقترح العديد من المفاهيم المترتبة على تفسير طبيعتها، فإنه مما لا شك فيه في هذه الكلمة الرئيسية يلخص أساسيتها، إنها: "الانتماء" appartenance "(*ZugehOrigkeit*)، وهنا تثير انتباهنا فكرة تكمن في أن حقيقة الانتماء تُعبر عن التبادل الموجود بين الفهم وما يتعين فهمه والذي ينطوي على فعل "المشاركة" "la participation" (*Teilnahme*) للطرفين المعنيين. ويُلخص غادامير المهمة التي أوكل بها نفسه في تأويليته الكونية في بحثه عن أساس للعلوم الإنسانية منطلقاً في ذلك من التراث الفكري الألماني خاصة كما يتجلى مع الثلاثي دلتاي، هوسرل وهيدغر بقوله: "فمشكلة التأويلية تصبح من حيث مداها مشكلة كلية، بل إنها تكتسب بُعداً جديداً، من خلال تأويله [يقصد هنا تأويل هيدغر] المتعالي للفهم. فانتماء المؤوِّل لموضوعه، وهذه المسألة لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على تفسيرها بشكل مقنع، يكتسب الآن دلالة عينية يمكن البرهنة عليها، ومهمة هذه البرهنة تقع على عاتق التأويلية. فالقول إن بنية الدزاين شروع منقذف "*thrown projection*"، والقول إن الدزاين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضاً على فعل الفهم في العلوم الإنسانية"[2].

ومن خلال هذه الفكرة الأساسيّة حاول غادامير تجاوز الاستيلاب المنهجي الذي وقعت فيه العلوم الإنسانية الحديثة نتيجة الافتراض الأنطولوجي القبلي الذي يدعم توجيهها، والذي يقوم أساساً على نوع من المباعدة المنهجية بين الذات وما تدرسه[3]، لقد استثمر غادامير النتائج الوجودية التي توصلت إليها تأويلية هيدغر لوجود الدزاين، في إعادة بعث السؤال الذي طرحه دلتاي حول إمكانية تأسيس العلوم الإنسانية وشرعية البحث عن هذا الأساس، لكن بطريقة مغايرة للنظرة العلمية الدلتانية التي لم تستطع التخلص من تأثير المنهجية العلمية الحديثة، حيث أضحى هذا الأساس لدى غادامير نابع من المفهوم التشاركي للفهم، وكتاب "الحقيقة والمنهج" يؤكد هذا الطرح الغادامير[4].

ومن المفيد هنا أن نتحدث قليلا عن الخطوط الكبرى التي تضمنها هذا الكتاب، لأنه يعتبر كتباه العمدة الذي شرح في ثناياه الخطوط الرئيسة لتأويليته الفلسفية، ورؤيته الشاملة للعلوم الإنسانية التي تشكل موضوع بحثنا هذا. إنّ الأمر الذي

---

[1] Hans Goerg Gadamer, **The Hermeneutics of Suspicion**, P, 59.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 365، 366.

[3] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسّان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 2001 ص 64.

[4] جان غروندان، **التأويلية**، 57، 58.

يجعل هذا العمل مستنيراً وثرياً، هو أنه -كما يشير غادامير نفسه- جمع في ثناياه بحوثاً متنوعة وغير متجانسة نسبياً[1]. ومن خلال كتابه هذا أراد فيلسوفنا أن يؤسس تأويلية تحرر الحقيقة من سطوة المنهج ونفوذه "حيث انطلق –في القسم الأول– من تجديد النظر في الخبرة الفنية، وصفوته أن شأن الفن في تثقيف الذهن وتغذية الفكر بالمعارف والحقائق لا يقل عن شأن العلم؛ بل قد يتعداه أحيانا لما يصطحب في الفن من إفادة وإمتاع. ثم اعتقب تحليلياته الجمالية بتفكر نقدي في التجربة التاريخية – ضمّنه القسم الثاني من الكتاب-، وقد أداره على جملة موسعة من الأفكار منها تجديد الاعتبار للأحكام المسبقة، والقول بالانتماء للتراث وتأكيد فعالية التاريخ وأثره النافذ في الوعي. ثم انتهى-في القسم الثالث– إلى بسط فلسفة في اللغة تتعقل هذه ليس كأداة تنقاد للإنسان وتخدمه بل كقوام للتجربة الإنسانية في العالم وههنا بسط جلّى أفكاره ومفادها أن الوجود الذي بالمكنة تعقله هو وجود لغوي"[2].

في البداية يقدّم الفصل التّمهيديّ من هذا الكتاب معلومات كثيرة عن اتّساق العمل معلنا بذلك أنّ الموضوع الموحد له هو "المشكلة التأويلية"[3] "problème herméneutique"، أو بشكل أدق، الفهم، كظاهرة تأويلية*. بيد أن هذا الموضوع ينحو منذ بدايته توجهاً دقيقاً، وذلك من الجدل الذي أثير في الصفحات الأولى من هذا العمل، والذي موضوعه الرئيس -الذي ستنصب حوله جهود غادامير تحديداً، كما يصرح هو نفسه- يتمثل في معارضة المثل الأعلى المنهجي للعلوم الحديثة، وذلك انطلاقا من عملية فهم النصوص ذاتها، فهو سيعمل في عمله هذا على تقويض الطابع الاختزالي لمفهوم الحقيقة الذي يكمن وراء هذا الادعاء "إن الظاهرة التأويلية ليست أساساً مشكلةَ منهج على الإطلاق. وهي لا تعنى بمنهج للفهم بواسطته تخضع النصوص لبحث علميّ مثل جميع موضوعات التجربة الأخرى. إنها لا تعنى ابتداءً ببناء المعرفة المثبّتة، حتى تفي بمطالب النموذج المنهاجي للعلم؛ مع أنها تعنى بالمعرفة والحقيقة أيضاً. [...] بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومةٍ في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة. وهي تهتمّ بتلمّس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي، وتهتمّ بالبحث في شرعيتها"[4]. بمعنى إنّ الحقيقة التي نصل إليها عن طريق المنهج ليست هي الوحيدة فقط الصحيحة، فالحقيقة لا تُقارب فقط منهجيا، بل هناك دورب كثيرة غير منهجية يمكنها أن توصلنا إليها، أين يغدو الفهم لا كعمليةً ذاتية للذات بإزاءِ موضوعٍ قبالتها، بل هو بالأحرى نمط وجود الإنسان نفسه، حيث يتعين على المرء المشاركة في صناعتها.

إن هذا التأويل المغاير للحقيقة والمنهج والفهم يُعتبر بمثابة إعلان أن عصر التأويلية –إن صح التعبير- كفرع مساعد للدارسات الإنسانية قد ولى وأصبحت الآن كنشاطُ فلسفيّ يحاول تفسير الفهم بما هو عمليّة أنطولوجية لدى الإنسان[5]. هذا المفهوم الجديد للمهمة الجديدة للتأويلية دفع بعض المعلقين إلى القول أن العنوان المناسب لتحفة غادامير هو "الحقيقة

---

[1] Hans Goerg Gadamer, **L'art de comprendre**, Écrits II, P, 11.

[2] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12/).

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 27.

* يكتب غادامير بشكل أدق: "جعلنا الفهمَ موضوعاً لتفكيرنا". المصدر نفسه، ص 29.

[4] المصدر نفسه، ص 27، 28.

[5] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 276، 277.

واللامنهج"[1]، من ثم لا نتفاجئ إذا كان موضوع "الحقيقة" "vérité" هو الموضوع المهمين على العمل في مجمله، أين أخذ غادامير على عاتقه تمييز "تجربة الحقيقة" "expérience de vérité" هذه " أينما وُجدتْ تلك التجربة"[2].

وقد اتضح لديه أن العلوم الإنسانية "les sciences de l'esprit" هي بمثابة الأرض الخصبة لمثل هذه الأنواع من التجارب للحقيقة. مشيراً في ذلك إلى أنه"من هنا فإن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال تقع خارج العلم: أي أنها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفنّ، والتاريخ نفسه. وهذه هي أشكال التجارب التي بلغتْها حقيقة معينة بحيث لا يمكن التثبّت منها بوسائلَ منهاجيةٍ مناسبة للعلم"[3]. لن يفوتنا هنا أن نلاحظ أن الثالوث المواضيعي للكتاب لا يتشكل من الفن والتاريخ واللغة، وإنما الفن "L'art" والتاريخ "L'histoire" والفلسفة "La philosophie". وحول هذا الثالوث المواضيعي يصوغ غادامير السؤال الذي سيحاول كتابه هذا الإجابة عنه: "إلى أيّ مدى يمكن أن تكون الحقيقة –التي تدّعي مثل هذه الأشكال من التجربة خارج العلم- مشروعة فلسفيا"[4].

وبعد أن صاغ غادامير السؤال الرئيسي لكتابه، يوضح الآن فرضيته البحثية بقوله: "وأحسَب أن الاهتمام الحالي في الظاهرة التأويلية مرهون بحقيقة أن بحثاً أعمقَ في ظاهرة الفهم يمكن أن يوفّر هذه الشرعية"[5]. فالفهم بوصفه الموضوع الأساسي للحقيقة والمنهج، قد قدم على نطاق كلي باعتباره يخص تجربة الإنسان للعالَم عموماً. ومع ذلك، يبدو أن السؤال الرئيسي لـ "الحقيقة والمنهج" موجه بشكل خاص إلى تجربة الحقيقة التي تتشكل في حقل العلوم الإنسانية.

إنّ أوّل ظهور للحقيقة والمنهج، كما يرى غروندان ينحرف قليلا عن العمل المنشور في عام (1960)، سواء في بنيته، أو في صياغته أو بالنسبة للجزء الأكبر منه فيما يتعلق بمواقفه النظرية[6]. ولذلك فإنّ السؤال الذي سيشغلنا هنا هو المنطق الذي يحكم وحدة الأجزاء الثلاثة الكبرى لهذا العمل، وما إذا كانت هذه المقاربة لمحتويات تحفة غادامير كافية؟. من المعتاد ربط كل الأجزاء بالموضوع العام، ألا وهو من أجل: الفنّ والتّاريخ واللّغة. وهدفنا هنا هو الكشف عن الوحدة العضوية لهذا العمل، من خلال الكشف عن تماسك أجزاءه مع بعضها البعض. دعونا نبدأ بهذا الدّليل العام الأول؛ أيّ أنّ العمل ثلاثي، مع التركيز على "الباب الثاني" باعتبار أن ما جاء في هذا "الباب" هو محور اهتمامنا في بحثنا هذا:

1- الفنّ: نقد الوعي الجمالي، وقد عنون غادامير هذا الباب الأول بعنوان "سؤال الحقيقة في تجربة الفن" والذي يهدف إلى الدفاع عن تجربة الحقيقة كما تتجلى في الأعمال الفنية. ففي هذا الباب شرع غادامير في تقديم نقداً للوعي الجمالي، لكي يدافع عن تجربة؛ الحقيقة التي تأتي إلينا من خلال العمل الفني.

2-التاريخ والفلسفة: وهذا الجزء يصف بالضبط ما ستكون عليه بنية العمل؛ فالعلوم الإنسانية لها مواضيع وأهداف خاصة بها، وتسعى للحفاظ على علاقة متميزة مع التاريخ، والمشاركة في صناعة التجربة، أين تغدو الحقيقة في ميدانها من نفس الطبيعة التي تتوضح في حالة الفن. فالباب الثاني من هذا العمل يكشف غادامير عن حالة مماثلة للفنّ بالنسبة لمجمل العلوم

[1] دافيد جاسبير، **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2007، ص 148.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 28.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 36, 37.

الإنسانية، حيث أصبحنا الآن في مواجهة تراثنا التاريخي بجميع أشكاله، والتي نطقت فيه جميع أشكال تجربة الحقيقة أيضاً. إنّ هذا الباب المركزي لـ "الحقيقة والمنهج"، والمعنون بـ "توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية"، والذي تمت الإشارة إلى هذا الموضوع في "المقدمة"، ألا وهو "تأويلية العلوم الإنسانية" " L'herméneutique des sciences de l'esprit"، كثيراً ما يعود إليه غادامير للحديث عن مواضيعه باستمرار.

وعكس ما هو شائع لدى الكثرين فإنّ موضوع هذا الباب ليس "التاريخ"، على الرغم من تركيزه على التاريخانية، وعمل التاريخ، إلا أنه لا يتعامل مع "التاريخ" بشكل عام، ويتجنب أي تكهنات حول فلسفة التاريخ. فهو لا يركز فيه على التاريخ على نحو معين، ولكن بالأحرى يركز على العلوم الإنسانية بشكل عام فمهمة مسألة تأويلية العلوم الإنسانية في "الحقيقة والمنهج" تجد تأكيداً في هذا المقطع من مقدمة الكتاب: "لذلك، ليست التأويلية المطورة هنا منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقةً، بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا بالعالم"[1]. فإذا كان موضوع التاريخ يجد مكانه هنا، فذلك لأن غادامير مهتم بشكل خاص بطريقة انتقال الماضي التأسيسي للعلوم الإنسانية: "أنا، في ترتيب المواضيع، كانت نقطة الانطلاق لدي هي دلتاي والسؤال الذي طرحه حول أساس العلوم الإنسانية، قبل أن أبتعد عنه بالنقد. ضمن مسار صحيح، لقد وصلت بشغف فقط إلى كلية المشكلة التأويلية، على الرغم من أنها كانت هي التي استهوتني منذ البداية"[2].

كما أن هذا الباب تمّ تقسيمه أيضاً إلى فصلين: الأول، خصصه لإجراء استقصاء تاريخي حول تاريخ تطور التأويلية منذ العصر الحديث إلى الفترة المعاصرة، وذلك تحضيراً للفصل الثاني الذي يغلب عليه الطابع المنهجي. فمن الأهمية بمكان لفهم بنية "الحقيقة والمنهج" أن نفهم هذا التقسيم الذي قام به غادامير للفصل الثاني، فهو يكشف عن أهميته من خلال العنوان الذي يمنحنه له: "عناصرُ لنظرية عن التجربة التأويلية" "Grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique"* ويشير التّواصل والانسجام الموجود بين العناوين أنّ هذا التقسيم للحقيقة والمنهج يصل إلى هدفه الأساسيّ وهو الإجابة عن السؤال المطروح في بداية الكتاب عن شرعية ادّعاء تجربة الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانية. ناهيك على أنّ هذا القسم الهام، يقدم فيه غادامير المفاهيم الأساسية لمادته المعرفية التي تشمل ما يلي: الحكم المسبق "préjugé"، التراث "tradition"، وعمل التاريخ "travail de l'histoire"، ومشكلة التطبيق "application"، والوعي المتأثر تاريخيا/ الوعي المتأثر بنشاط التاريخ "conscience du travail de l'histoire"، والتجربة expérience، ومنطق السؤال والجواب "logique de la question et de la réponse". ولهذا السبب نلخص إلى نتيجة مفادها أن هذا الفصل الثاني من الباب الثاني يُعتبر كنوع من الاستنتاج لمسألة الحقيقة والمنهج المتعلقة بالفهم الذاتي الخاص بالعلوم الإنسانية.

3- وأخيرا تجربه الحقيقة، والتي تستند إليها كلية وعالمية الهرمنيوطيقا، والتي تشكل شكلاً من أشكال النشاط الفلسفي. فالباب الثالث والمعنون بـ "التحوّل الأنطولوجي للتأويلية الذي توجّهه اللغة" يسعى إلى تقديم "الظاهرة التأويلية في مداها الكامل"، فهو باختصار، يطلعنا أن كل شيء موجود في أفق اللغة، الأمر الذي يُكسب التأويلية طابعها الكليّ ومن اللافت

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 29.

[2] Hans Goerg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits crits II, P, 18.

* وتجدر الإشارة هنا إلى أن العنوان الأصلي للكتاب كما اقترحه غادامير كان:" الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية" " Grandes lignes d'une herméneutique philosophique".

للنظر أن غادامير يقدم هذا الباب دون استحضار موضوع اللغة، كما لو أن هذا الموضوع لم يكن من الضروري أن يثير الانتباه حوله"إن المسألة هي أن نميّز في التأويلية تجربة للحقيقة التي لا تحتاج إلى تسويغها فلسفياً وحسب، بل هي نفسها طريقة في صنع الفلسفة"[1].

وبخصوص هذا الباب يمكن أن نوضح ثلاث نقاط أساسية: هذا الباب الأخير سيكشف عن الطابع الكليّ والكونيّ للتأويلية، من جهة كما سيكون لهذا الأمر تأثير على الفهم الذاتي للفلسفة من جهة ثانية. وأخيرا، يمكن أن نلاحظ أن هذا الباب مدام أنه متعلق بالفلسفة، فإنه لا يزال يندرج ضمن مجال العلوم الإنسانية. وهذا ما أكده غادامير في موضع سابق عندما رأى أن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال تقع خارج العلم؛ أي أنها ترتبط بتجربة والفنّ، التاريخ، والفلسفة.

وإذا ما وإذا ما أردنا أن نلخص الموضوع الذي يتناوله كتاب "الحقيقة والمنهج" في كلمة واحدة جامعة لا يسعنا إلّا أن نقول إنّه يتناول بشكل شامل: ظاهرة الفهم. ومعالجة هذا الموضوع يستجيب للقصد الجدلي لمقاومة ومعاضة المنهجية العلمية التي تدعي أنها وحدها تمتلك الحقيقة وتوصل إليها، فـ""الهيرمينوطيقا بوصفها مصطلحاً جدلياً في الفلسفة المعاصرة، هي اسم للمحاولة التي تقوم بهذا ويعود استعمال المصطلح لهذا الغرض، وبدرجة كبيرة، إلى كتاب واحد، هو كتاب غادامير الحقيقة والمنهج (Truth and Method)"[2]. إذاً الآن يتضح لدينا هدف الاهتمام الرئيسي للكتاب الذي يدور حول تجربة الحقيقة التي تتعالى على الحقل المنهج العلمي، كاشفاً بذلك عن برنامج العمل العام والذي سيكون أساساً حول التفكير في حقيقة العلوم الإنسانية، بحيث ستأخذ "الظاهرة التأويلية" "le phénomène herméneutique" شكلها العام، لكي تظهر في الباب الأخير مداها الكامل[3]. فقد حاول غادامير عبر صفات كتابه العمدة هذا وغيرها من الأعمال التصديّ للفهم العلموي الذي فُرض قسراً وسيطر عن منطق التفكير حول قضايا الإنسانيات، والذي لم يساعدها على فهم والإلمام بظواهرها بشكل جيد وفعّال[4].

من جهة أخرى فالشيء اللافت للنظر في هذا الكتاب هو أن كل جزء منه ينير بقية الأجزاء الأخرى بضوئه الخاص ويساهم في طريقها بغية توضيح الموضوع الرئيسي للكتاب ألا وهو ظاهرة الفهم. وسنستدل هنا بمثال واحد فقط على هذا الاتساق المفاهيمي؛ ففي عرض غادامير للمفهوم "الوعي المتأثر بنشاط التاريخ" والمعروض في الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب، نجده يربط بمفهوم آخر وهو مفهوم "الثّقافة" الذي عرضه في الباب الأول من هذا العمل، كما وأن هذا المفهوم أيضاً يجد له نظيراً في الباب الثالث من هذا الكتاب، في عنصر "اللغة تجربةً للعالم"[5]. ونفس الأمر ينطبق على العديد من المفاهيم التي عرضها غادامير، حيث تتشارك في تحديد معاني بعضها البعض.

2- التّأويليّة الفنيّة وأنطولوجيا العمل الفنيّ

إنّ موضوع الفن كما بيّنا منذ قليل يرتبط عادة بالجزء الأول من "الحقيقة والمنهج"، ويذكر لنا غادامير في عدة مناسبات أن قرار جعل هذا الموضوع نقطة انطلاق عمله كان الدافع وراءه قصد استراتيجي[6]؛ وذلك لأن الفنّ يكشف بطريقة نموذجية عن

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 29.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 470.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 29.

[4] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 63، 64.

[5] من أجل المقارنة، أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 57- 458- 571.

[6] أنظر: المصدر نفسه، ص 29.

طبيعة تجربة الحقيقة، لهذا نجد أن هذا الكتاب يسلط الضوء عليها باعتبارها تملك دوراً تحضيرياً محدداً: "في الحقيقة إن العمل الفني يمثل تحديا لفهمنا لأنه يرفض أن يُخضّع لأي تفسير نهائي، فهو يبدي مقاومة لا يمكن التغلب عليها لأي شخص يريد حصره ضمن مفهوم معين، وهذا بالضبط ما جعلته كنقطة انطلاق لنظريتي التأويلية [...] هذا هو السبب الدقيق الذي يجعل مثال الفن يفي بالغرض، فله وظيفة توجيهية في مجمل مشروعي للتأويلية الفلسفية، التي تعود إلى الجزء الأول من الحقيقة والمنهج"[1]. الأمر الذي يجعل الباب الأول من هذا الكتاب هو الجزء الأكثر أهمية.

وبتوجيه من الأعمال الفينومينولوجية لكل من هوسرل ويورك، إضافة إلى هيدغر*، ستكون المبادئ الأساسية التي ينبغي أن توجه البحث في العلوم الانسانية، قائمة على القاعدة الذهبية "العودة إلى الأشياء نفسها". لهذا لا يمكننا في البداية الحديث عن أنطولوجية العمل الفني ومسألة الحقيقة في العمل الفني، لدى غادامير، دون أن نشير إلى السجال والنضال الذي خاضه من أجل انصاف تجربة الحقيقة الخاصة بالفن، فمع كانط تم إقصاء الحقيقة في الفن باسم العقل النقدي، والمحاكمات التي عقدتها النظرة الجمالية أدت إلى حرج وجودي، وتم إقصاء الحقيقة في العمل الفني، وفي الواقع مع الوعي الجمالي تم تغلغل التجريد داخل المعرفة الجمالية، وهذا يدل على أن حتى الحقل الجمالي لم يسلم من فكرة المنهج[2]، وقد أكد غادامير هذا الموضوع مشيراً إلى أن التحول في التحديد الأنطولوجي للجمالي نحو مفهوم المظهر الجمالي له أساسه النظري، وفي الحقيقة أن هيمنة النموذج العلمي للابستمولوجيا يفضي إلى الشكّ في جميع إمكانات المعرفة التي تتموقع خارج هذه المنهجية الجديدة [((التخيل))!][3].

فالجريمة الكبرى التي ارتكبها الوعي الجمالي، هي قطع واستئصال العمل الفني من بيئته والعالم المعيش الذي وُجد فيه، ما أدى بالعمل الفني فقدانه لمكانته وعالمه، ليصير كشيء معروض في المتاحف[4]. إنّ النزعة الجمالية أدت إلى تجريد العمل الفني من عالمه الخاص، من كل مظاهره الدينية والدنيوية، التي تقربه منا، ولهذا كانت جهود غادامير منصبة على إبراز التواصل الدائم بين عالم الفن وعالم الحياة، والثورة على كل نزعة تجريدية خالصة[5].

وبغية إعادة الاعتبار للحقيقة في ميدان العمل الفنيّ، يرُجع غادامير مسألة نسيان العمل الفنيّ إلى الوعي الجمالي، كما فعل هيدغر مع الميتافيزيقيا التقليدية. والمسألة لا تتعلق بالوعي الذاتي ولكنها تَمضي إلى أبعد من ذلك للوصول إلى كينونة الكائن أو الوجود. وهنا علينا أن نتساءل عن حقيقة وماهية العمل الفني "يبدأ الفهم عندما يخاطبنا شيء ما"[6]، هذا يعني أن التأكيد

---

[1] Hans Goerg Gadamer**, L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 17.

* يتحدث غادامير في تقديمه لكتاب هيدغر "أصل العمل الفني" أن فهم الذات تأويل هيدغر للذات على أساس أنطولوجي، أدى إلى بروز حقيقة الفن كحقيقة مغايرة وثرية، من خلالها تعبر الذات عن ذاتها، وأصبح الفن البداية الأساسية لتأويل هوية الإنسان في تاريخيته. مارتن هيدغر، **أصل العمل الفني**، ترجمة أبو العيد دودو، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، مدخل- هانز جيورغ غادمر ص 35،34.

[2] هانز جورج غادامير، **تجلي الجميل**، ترجمة سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، تقديم الترجمة العربية، ص 26.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 149.

[4] المصدر نفسه، ص 232.

[5] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 166.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 409.

الأساسي وفقاً لغادامير هو القادم من لغة الشيء الذي ينطلق من تجربة الحقيقة الخاصة بالتأويلية. وهو ما يوضح في الوقع أن الفهم هو تجربة الحقيقة: "أي مواجهة مع شيء يؤكد نفسه بوصفه حقيقة"[1].

وهنا يبرز سؤال أساسي: هل العمل الفني لا يملك رسالة يريد أن يوصلها لنا؟ ألا يتحدث إلينا بوصفه "أنت"؟، قطعا إن هذا العمل يتحدث إلينا، ومن ثم يجب اعتباره كشريك في الحوار، إنّه يملك رسالة يريد أن يوصلها إلينا، لأن تجربة الفن هي أيضاً تجربة بالحقيقة، والتي تملك خصوصية فريدة تجعلها مختلفة عن المعرفة الحسية الموجودة في العلوم الطبيعية. ويمكن إدراك هذا الاختلاف الموجود بين المعرفة الفنيّة والمعرفة الحسيّة بصعوبة، إذا قايسناهما بهدي الفكر الكانطي؛ حقيقة المعرفة بالتصور العلمي والتصور العلمي للواقع. وكنتيجة لما سبق ذكره من الضروري أخذ مفهوم التجربة على نحو أوسع مما تصوره كانط، حتى يتسنى لنا فهم تجربة العمل الفني كتجربة بالحقيقة[2]. وهذه الحقيقة لا يمكن أن تُستنفذ نهائيا من خلال المفاهيم الحسيّة او المجرّدة؛ فالعمل الفنيّ سيستمر دائماً في التحدث إلينا بشكل مختلف في كل مرة نصطدم به، هذا ما يجعله غير عادي ومدهش. فتجربة الفن تتطلب الفهم، ومن ثمّ يمكن اعتبارها ظاهرة هرمنيوطيقية بامتياز. ولتوضيح هذا الأمر يقارن غادامير تجربة الحقيقة مع الجميل "Beau": "وفي الحقيقة، فإنه مثلما يكون الجميل ضرباً من ضروب التجربة التي تبرز كسحر ومغامرة ضمن مجموع تجربتنا وتقدم مهمة خاصة للتكامل التأويلي، فإن ما هو بيّن هو دائما شيء مفاجئ أيضاً، مثل نور جديد ينبع ليوسع من نطاق ما يمكن أن نفكر فيه"[3].

والخيط الرئيس الذي يوجه تأويلية أنطولوجية العمل الفني عند غادامير هو مفهوم "اللعب"[4] "Jeu"، بحيث يُعطي غادامير قيمة خاصة لظاهرة اللعبة كما يقترحها في الباب الأول من الحقيقة والمنهج. ويظهر هذا على وجه الخصوص عندما يشير إليها في مواصلة مجمل عمله هذا في عدة مرات وفي لحظات استراتيجية من استدلالاته[5]. وعلاوة على ذلك، فإنّنا نلاحظ أن معظم الأطروحة الرئيسية المقدمة في الفصل الثاني الهام من الباب الثاني، وعنوانه "عناصرُ لنظرية عن التجربة التأويلية" تبيّن أن تحليل مفهوم اللعب يوفر لغادامير العدة اللازمة لمعارضة النموذج الديكارتي للمعرفة، الذي بموجبه تكون الذات الحاكمة مستقلة عن موضوع حكمها، وبالتالي يمكن أن تصفه وصفاً حيادياً، بنموذج أكثر أصالة، الذي يأخذ في الاعتبار الانتماء الأساسي للذات بموضوعها.

يمكن القول أن العمل الفني كـ "بيت للكينونة" يمتلك الحقيقة الخاصة به. وهذه الحقيقة ليست حقيقة منهاجية، ولكنها حقيقة تأويلية نشارك في صناعتها، إنها حقيقة تشاركية. والمشاركة في تجربة العمل الفني هي قبول التغيرات الحاصلة في تجربتنا للحقيقة في هذا الميدان، فحقيقة العمل الفني تُغيّر الحياة، ومن أجل فهم هذا الطرح، يستخدم غادامير مفهوم "اللعبة"، وهو مفهوم مفتاحي للذي يريد أن يفهم تأويلية غادامير، فاللعبة تسمح بتجاوز معرفي انغلاق الحقيقة العلمية، التي هي في الغالب حقيقة عمياء، وخلق انفتاح لا نهائي للحقيقة التأويلية. فاللعب هنا يلبي غرضه ليس كمجرد تسلية، ولكن عندما ينسى

---

[1] المصدر نفسه، ص 630.

[2] المصدر نفسه، ص 165، 166.

[3] المصدر نفسه، ص 626.

[4] أنظر: المصدر نفسه، ص 171.

[5] حول هذه النقطة أنظر: الصدر نفسه، ص: 402، 405، 406، وعلى وجه الخصوص، في آخر الصفحتين من الحقيقة والمنهج ص. 631، 632، حيث يقدم غادامر بعض التعليقات الختامية حول الحقيقة التأويلية من خلال الاستفادة من مفهوم "اللعب".

اللاعبين ذواتهم ويفقدونها في الوقت نفسه أثناء اللعب، فاللعبة تمتص وعي هؤلاء الذين يمارسونها، وهذا ما يؤكده غادامير بقوله: " فللاعب يعرف جيدا ما اللعب، وأن ما يفعله هو "لعبة فقط"، غير أنه لا يعرف ما يعرفه بالضبط في معرفة هذا الأمر"[1].

وفي هذا الصدد، نعرض أيضاً بعض المفاهيم الأساسية التي من شأنها أن تساعدنا على فهم أنطولوجيا العمل الفني وظاهرة اللعب الفني، مثل مفهوم: "التحول إلى بنية" "transmutation en oeuvre": ومصطلح "التحول" "transmutation" لدى غادامير يعني أن شيئاً ما قد أصبح فجأة شيئاً آخر، وهذا الشيء الآخر يمتلك حقيقية أنطولوجية، بحيث أنه يعبر عن وجوده الحقيقي بالقياس إلى وجوده السابق الذي هو لا شيء[2]. وعلى سبيل المثال الممثل على المسرح يلعب دور الآخر، وهذا ما يطلق عليه بـ "المحاكاة" "Imitation" (*mimesis*)[3]. لا يجب أن نخطأ الفهم هنا، فهذا لا يعني أن العمل يكرر الواقع من خلال محاكاته له، بل يعني ببساطة أنه يشير إليه. من المؤكد أن هناك استقلالية للفن، بحث أن العمل ينفصل عن الواقع ويمزقنا عنه، ولكن في الواقع فهو لا يمزقنا عن الواقع لينقلنا إلى مكان آخر، إنه يمزقنا هناك ليعيدنا إلى هناك؛ لإعادته إلينا، بصورة جديدة من خلال عنصر التمثيل، فالعمل الفني يجد حقيقته في الواقع والواقع. وحسب غادامير "فمثل هذه المحاكاة ليست مصطنعة، أي ليست عرضاً زائفاً، وإنما هي –على العكس من ذلك- تكون بجلاء إظهاراً "صادقا"، "صادقا" بوصفه عرْضاً"[4]. إن الذي يلعب ينفصل عن ذاته، وفي الوقت عينه يحافظ على هويته التي يبقيها مخفية عن الجمهور أو المتلقي، فالتمثيل يسمح لنا بمعرفة العمل في حد ذاته، ويسمح بالتعرف على حقيقته. وهذا ما يشبه مواجهة الانسان لله أثناء العبادة، فاللاعب أثناء اللعب يستغرق ذاته كليا في اللعبة، لهذا فالتحول هو نوع من الخلاص الذي يقودنا إلى الكشف واكتشاف كينونة الكائن.

لا يكف غادامير في الإشارة إلى أن ما يهمه ليست التجربة الذاتية للاعب، ولكن الطريقة التي تجري اللعبة ذاتها، والتي تتطابق مع طريقة العمل الفني، ولكن أيضا في جوهره الفهم التأويلي ككل. فتحليل اللعب يؤدي إلى التعرف في "العرض/ التمثيل" على نمط وجود العمل الفني ذاته". إنّ الهدف الذي يسعى إليه غادامير "فإنه يتعين علينا أن ندرك أن "العرض" هو صيغة وجود العمل الفني. ولقد صيغ هذا عبر استنتاج مفهوم العرض من مفهوم اللعب؛ لأنّ العرض الذاتيّ هو الطّبيعة الحقيقية للّعب، ومن ثمّ للعمل الفني كذلك"[5]. فالفينومينولوجيا الغادامرية للعبة تُضاء من طرف العملية الأنطولوجية للعرض، في كلّ الأعمال التي يتمّ فهمها.

أما الخاصية الثانية للعب، هو أنّه حركة لا نهاية لها من الذّهاب والإيّاب التي تُشكّل وجوده الأساسيّ، كما أن الاعتبارات الفلسفية لغادامير حول الاستخدامات المختلفة للمصطلح "لعبة" تسمح له بتحديد بعض الخصائص الأساسية

---

[1] المصدر نفسه ص 172.

[2] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 155.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 281، 282.

[4] هانز جورج غادامير، **تجلي الجميل**، ص 260. يستحضر غادامير هنا المضمون المعرفي للمحاكاة لدى اليونان في فهم لعب الفن، ومراجعة التأويل السيء للمحاكاة باعتبارها مجرد نسخة أقل جودة من الأصل وهذا التأويل حسبه يخفق في إدراك المعنى الأنطولوجي للمحاكاة، فالمحاكاة تؤدي وظيفة معرفية لا علاقة لها بإعادة تكرارا الأصل ولكن تقدم هذا الأصل بزاوية ومنظور جديد، يسمح لنا على التعرف على بنية الشيء واختزال سيرورة أحداثه. هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 158، 159.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 189.

للعب. فالخاصية الأولى الأساسية للعب، هي أنّه يمكن أن تكون هناك لعبة دون لاعب فالتمسّك باللّعب الإنساني يعني اختزالاً تعسفيّاً لفهم طريقة نمط وجود اللعب، ومن ثم لا يجب أن تُعرَّف اللّعبة على أنّها نشاط للذات، بل كعملية لها جود خاص بها "واضح أنّ الحركة إلى الأمام وإلى الخلف ذات مكانة مركزية في تعريف اللعب من دون اعتبار لمن (أو لما) ينجز الحركة. فحركة اللعب بحد ذاتها ليس لها قوام إن صح التعبير. فاللعبة هي التي تُلعب بصرف النظر عما إذا كانت هناك ذات تلعبها أم لم تكن. [...] لذلك، فإن وجود اللعب ليس من قبيل أنه، من أجل أن تُلعب اللعبة، يجب أن تكون هناك ذات تتصرف على نحو لعوب"[1].

إضافة إلى هذا نجد غادامير يتحدث أيضاً عن مصطلح "التوسّط الكلي" "médiation totale": الذي يعني أنّ العنصر الذي يشغل دور الوسيط، يمحي ذاته أثناء التمثيل؛ أي يتمّ تجاوزه أثناء الأداء، فالعمل هنا لا ينتهي لأنّ في كلّ مرة يتمّ فيها اللعب، فإنّ اللعب لا يصل إلى هدفه أثناء ذلك، وما يلعبه الكاتب وما يتلقاه الجمهور هو الشيء ذاته، فكل ما يبدعه الكاتب وما يمثّله الممثّل، وما يتعرف عليه المتلقي، هو محاكاة للمحاكاة، قد تمّ استهدافه في العمل من قبل، الذي يعبر عن حقيقة كلّ التمثيلات. وفي الأعمال الأدبية التوسّط يكون عن طريق التأويل، بحيث يتمّ في كل مرة إعادة تأويل تلك الأعمال، ولكن هل يعني ذلك أن جميع التأويلات مشروعة؟ الإجابة تكون بالنفي، فمن حيث المبدأ، فهو توسط كلي؛ فليست كل التأويلات مشروعة، ولكن على وجه التحديد، فإن التأويل غير المشروع هو كل ما هو تعسفي وذاتي بحت، الذي لا يسترشد بالعمل، الذي يستخدمه كذريعة بدلاً من وضع نفسه في خدمته، بعبارات غادامير "غير أن المرء يعجز عن تقدير إلزامية العمل الفني إذا ما نظر إلى التنوعات الممكنة في هذا العرض بوصفها تنوعات حرة واعتباطية. فهي جميعاً تخضع في الواقع لمعيار التمثيل "الصحيح""[2].

ولكي يشرح غادامير هذا "التوسط الكلي" يستعمل مصطلح "زمانية الجمالي" "temporalité esthétique" الذي ينصّ على أنّ جوهر كلّ الأعمال الفنيّة هو أن تكون معاصرة في كل مرة يتم عرضها والالتقاء بها، فالأعمال الفنية تبقى محافظة على ذاتها وهويتها، على الرغم من كل التحولات والتشوهات التي يمكن أن تلحق بها. ويشير مفهوم زمانية الجمالي كما تناوله غادامير، بلا شكّ، إلى التحليلات الوجودية لهيدغر للدزاين كما عرضها في كتابه "أصل العمل الفني". فالطرح الذي يسعى غادامير للدفاع عنه بوحي من جدل الرفع الهيغلي هو استمرارية الدّور التاريخي للعمل الفني، حيث يتمّ استيعاب القديم والجديد معاً في بوتقة واحدة، فالأعمال التي تأتينا من الماضي، هي أعمال معاصرة لكل عصر، ولا يمكن أن تختزل إلى مجرد موضوعات للوعي الجمالي أو التاريخي، فالعمل الفني دائما يبقى محافظاً على وحدته وهويته، التي تعرض نفسها وتظهر عبر مختلف العصور[3].

وفكرة المعاصرة "contemporanéité" هذه التي يستقيها غادامير من كيركغارد وعلماء الدين المقربين منه أمثال ولا سيما كارل بارث Karl Barth (1886-1968) ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann (1884-1976)، لجعلها أكثر فهمًا، يشبهها بما يحدث أثناء الاحتفال الديني، فجوهر هذا الاحتفال هو "العودة"؛ إنه نوع من الاحتفال الأول الذي يعود إلى أزمنة غابرة يتم

[1] المصدر نفسه، ص 174.

[2] المصدر نفسه، ص 192، 193.

[3] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 167- 169.

تجربته مرة أخرى في الوقت الحاضر، الأمر الذي دفع غادامير إلى التأكيد على نوع من العودة الأبدية: نحن حاضرون، نشارك في الحفلة. هكذا هي الحفلة؛ ليس لديها طريقة أخرى للعيش إلا مني ومن خلالي، ربما تكون المرة العشرون، ومع ذلك فنشعر دائما أنها المرة الأولى، مما يجعلها تعيش مرة أخرى دائمًا في الوقت الحاضر. وينطبق الشيء نفسه على الفن؛ فالمتفرج دائما حاضرا في العرض، ومن هنا عرّف غادامير المعاصرة بقوله: "تعني المعاصرة أن هذا الشيء الجزئي، الذي يحضر نفسه أمامنا ينجز الحضور الأقصى مهما كان أصله نائياً. [...] ويتمثل ذلك في الاحتفاظ بالشيء بطريقة يصبح فيها "معاصراً"؛ بمعنى أن كل توسط يحلُّ في الحضور الكلي"[1].

فما هو معروض في اللعب الفني لا يستنفد نفسه، بل هو دائما في حالة بقاء واستمرار، فهناك حق المدة ومدة الحق، فنحن نعرف الحق منذ اللحظة التي يتم فيها إعلانه، نفس الشيء مع كلمة الله، في إعلان الإنجيل. وتتمثل وظيفة الكلمة في إكمال التوسط الكلي، وتعمل الكلمة بوساطة المعاصرة، وهذا يعني أن هناك شيئاً واحداً وهو المعاصر لنا/ حاضر أمامنا، حتى وإن كان الأصل قديماً وبعيداً، فهو يكتسب وجوده في التمثيل. باختصار المعاصرة والحضور، بتعبير آخر الحضور في المعاصرة، الكتابة تُمثل بطريقه استثنائية، فالكتابات دائماً ما تتحدث إلينا في الوقت الحاضر[2].

في تأويليته الفنيّة يقدم لنا غادامير مفهوما آخر، وهو مفهوم "التراجيديّ مثلا" "L'exemple du tragique" وبخصوص هذا المفهوم فقد قدّم أرسطو شيئاً مهماً جداً فيما يتعلق بمفهوم التراجيدي "tragique"، بربطه بتأثير ما يُقَدَّم للمتفرج، فهو يعلمنا أن لتمثيل الفعل التراجيدي تأثيرا خاصا على المتفرج[3]، فتضمين أرسطو للمشاهد في تحديده لجوهر التراجيديا، أثناء اللعب المسرحي هو الذي أثار انتباه غادامير في اعتبار الفن لعباً، والتراجيديا تُفهم دائما كوحدة تاريخية؛ ففي تراجدية العمل المسرحي أين يكون العمل جاداً، وعبر المحاكاة المسرحية، يتمكن المشاهد من تطهير نفسه ومشاعره الإنسانية عبر إثارة انفعاليّ الشفقة والخوف، أين تتواجه الذات مع ذاتها بطريقة فنيّة، وهذا ما يضمن له معرفة عميقة بوجوده. والشيء الخاص في المأساة هي أنها لابد أن تكون مقبولة، فهي نوع من أنواع المشاركة، أين يقبل البطل مصيره. والمتفرج يتلقى هذا العمل كشيء يُنير له الظلام الذي يعيش فيه، فالمأساة تسمح لنا بمعرفة تناهينا الذاتي ككائنات تاريخية؛ إنّها قصة حياتنا تُمَثَل أمامنا[4].

بالإضافة إلى المسرح كفنّ أدائيّ، فقد تناول غادامير أيضاً ضمن تأويليته الفنية مسألة الفنون غير الأدائيّة، متسائلاً عن إمكانية أن تُعبر هذه الفنون عن حقيقة ما. إن الحديث هنا يتمحور حول أنواع الفنون التي لا نحتاج إلى تمثيلها حتى يتسنى لنا فهمها، مثلما هو الحال في الرسم والنحت والعمارة والأدب ...الخ. وهذه الفنون يعتقد الكثيرون أنها لا تحوي على أيّ تمثيل. ولكنّ هذا الأمر غير صحيح، فهي أيضا تملك تمثيلاً خاصاً بها؛ فالتمثيل هنا موجود بجانب الشيء. فالفنّ المعماري مثلاً والذي يوليه غادامير اهتماماً كبيراً يربط بين الماضي والحاضر ويحقق وساطة بينهما بطريقة مُثلى دون أن يغرق أحدهما في الآخر بشكل كلي، فهو فنّ يؤكد تجذره في الحياة الاجتماعية والدينية والجمالية، وما إلى ذلك، ومع ذلك فإنه لا يبقى مغلقًا أبدًا: فهو يتجدد باستمرار، بمرور الوقت، يستمر في جعل مكانه في عالم مختلفًا في كل مرة، كما لو كان يواصل تكوين المساحة المحيطة به في كل مرة بشكل مختلف- حاملاً معه عالمه الأصلي. هذا هو السبب في أنه من المفجع دائمًا رؤية الأحياء القديمة للمدينة تختفي

[1] المرجع نفسه، ص 203.

[2] المرجع نفسه، ص 168-171.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 27.

[4] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 194- 197.

كليّاً فاختفاؤها يصيبنا بالمرارة لا لأنها تُعبر عن الماضي ولكنها تمثل إدامة الماضي في الحاضر، الوجود الحي للتقاليد والتراث. ففي حالة الأدب، فمحتوى الكتاب مثلاً يقدم تمثيلاً داخل مخيلة القارئ. فالشّيء الذّي كان خفيّاً يضحى واضحاً ومألوفاً لدى القارئ، وهذا ما يؤكّده غادامر بقوله: "وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب ومَيْت إلى شيء معاصر مألوف كليّا"[1].

ولكي يوضح غادامير رؤيته هذه يستعمل مصطلح مناسباتي "Occasionnalité" والذي يعني أن هناك إنصهار للآفاق في العمل الفني، ووفق ما ذكره غادامير، أنّ معنى أشكال الفنون هذه ومحتوياتها تتحدد بالمناسبة التي تقصدها، ولذا فهي تنطوي أكثر مما هي عليه من دون هذه المناسبة[2]. بهذا المعنى، فالعمل الفني كما يرى "جان غروندان" أن كل الفنون هي مناسبية[3]. هذا باختصار بعض المفاهيم القليلة التي يجب التذكير بها فيما يخص العمل الفني. والآن نعرج إلى النتائج التأويلية لأنطولوجية العمل الفني.

بعد هذا العرض المختصر والجزئي لبعض المفاهيم الفنية التي تناولها غادامير، نطرح سؤالا مفاده: ما هي الدلالة التأويلية للعمل الفني؟ لقد قلنا في موضع سابق أن تجربة العمل الفني ليست تصورية (عبارة عن تصورات مجردة)، ولا هي موضوعية، ولكنها بالأحرى هي فهم، فالفهم كوسيلة يسمح لنا استكناه حقيقة العمل الفني، فهو شريك في حدوثية المعنى؛ ففيه تتشكل الأجزاء في معنى كليّ شامل، والمهمة الأساسية للتأويل تتمثل في تحقيق واستكناه حقيقة هذا التكامل والاندماج. إنها ليست مسألة استعادة الماضي بسذاجة، كما اعتقد ذلك شلايرماخر، لأن محاولة إعادة تمثُل عمل المؤلف بأمانة هو مجرد وهم، فضلاً عن محاولة معرفة حالة المؤلف الذهنية والنفسية أثناء إبداعه لأعماله، من أجل فهمها أحسن مما فهما هو نفسه، ونفس الأمر ينطبق على دلتاي عندما تبنى هذه الفكرة الثانية. فعلى العكس من ذلك فالعمل الفني دائما يشدنا إلى حاضرنا، فهو يتحدث إلينا، كروح متبصرة، فالوجود في العمل الفني يتجلى تحديدا كما يتجلى "الدازاين" "*Dasein*" لدى هيدغر، فالدزاين أو -الوجود هنا- هو الذي يرعى الوجود أو الكينونة ويحفظها، والعمل الفني يسمح لشيء ما أن يكون متحول وغير ثابت وأن يكون حاضرا في حياة الإنسان، إنها الحقيقة التأويلية التي تكشف عنها كل تجربة بالعمل الفني، وهذه التجربة تحوي على نوع من الحقيقة التي تساهم في تغيير حياتنا[4].

وفي نهاية هذا العنصر نود أن نشير أنه كان من المهم جداً بالنسبة لغادامير الخوض في موضوع الفنّ في الصفحات الأولى من كتابه "الحقيقة والمنهج"، بهدف الإجابة على سؤال حول نوعية المعرفة القائمة في العلوم الإنسانية، الأمر الذي دفعه منذ البداية أن يواجه وينقد الوعي الجمالي وتذويت المفاهيم الرئيسية للتراث الإنسانوي، الذي قام به كانط والوعي الجمالي الذي تطور بعده. ويتابع غادامير بحزم هذه المسألة الرئيسية عندما يقدم العملية التي أدت إلى خلق وعي جمالي جديد بأكمله خاص بنقد مدمر، فقلب الباب الأول من الحقيقة والمنهج يتكون من "نقد تجريد الوعي الجمالي"[5]. وإذا سمح لنا هنا أن نعبر بأنفسنا،

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 248.

[2] المصدر نفسه، ص 224.

[3] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 77-83.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 253.

[5] المصدر نفسه، ص 153.

فإننا قد نقول إن الرحلة عبر الجماليات تمثل نوعا من العودة إلى الوراء. على الرغم من قصده الإيجابي حول الفنّ، إلا أن الجزء الافتتاحي من "الحقيقة والمنهج" هو بالأحرى ضد جمالية النزعة الجمالية وتجريداتها[1].

لقد كان النقاش الذي دار حول سؤال أساس العلوم الانسانية، سؤالا معرفيا/ ابستمولوجيا، وكانت المشكلة الأساسية هي جعل هذه العلوم تتصف بالعلمية، ومع ذلك فالكثير من المحاولات سعت إلى تأسيس العلوم الانسانية وفقاً لنموذج العلوم الطبيعية (خاصة مع دلتاي كما رأينا مسبقا)، الأمر الذي أدى إلى الكثير من التناقضات، بحيث لم تقدم هذه المحاولات سوى مكانة هامشية للعلوم الانسانية وراء العلوم الطبيعية. لذلك اقترح غادامير رؤية جديدة ومغايرة، أين يؤدي التأويل وظاهرة الفهم دوراً مهما، وفي الفصل الثاني من كتاب "الحقيقة والمنهج"، نجده يتحدث عن تجاوز السؤال الابستمولوجي بتوجيه من الفينومينولوجيا، من خلال سؤال الحقيقة في ميدان العمل الفني، وهذه الحقيقة ليست نظرية كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنها في العمل الفني تتطلب المشاركة التي تغير حياة الانسان الذي يختبرها[2].

بالإضافة إلى هذا يمكن القول أن العلوم الطبيعية لم يتم تحليلها بشكل صريح في "الحقيقة والمنهج"، لكنها تدخل بشكل غير مباشر فقط كمظهر من مظاهر "المنهج" الذي تتناقض ادعاءاته مع أبحاث غادامير في "ظاهرة التأويل". علاوة على ذلك ففي كتابه هذا، لا يناقش فيه غادامير العلوم الاجتماعية مثل الاقتصاد أو العلوم السياسية أو علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا، ولكنه يركز بشكل أساسي على تجربة الأعمال الفنية وفهم النصوص الأدبية وتفسيرها ودراسة التاريخ. ومع ذلك، فإنّ الادعاءات التي يطرحها غادامير للأولوية الأنطولوجية وعوامل التأويل لها عواقب مهمة لفهمنا للعلوم الطبيعية والانسانية كما أسلفنا الذكر. فعلى الرغم من التناقضات التي يريد غادامير أن يربطها بين العلم الحديث ونوع المعرفة والحقيقة التي يمكن أن نحققها من خلال التّأويليّة، فإن فهمه لها يساعد في تعميق فهمنا للعلوم الطبيعية والاجتماعية. وفي الوقت نفسه، يمكننا أيضًا استخدام الرؤى المكتسبة من الأبحاث الحديثة في العلوم الطبيعية والاجتماعية لاختبار حدود تصور غادامير للتأويلات الفلسفية[3].

وبما أنّ العلوم الإنسانية لم تعد قادرة على فهم ذاتها على أساس هذا التراث الإنسانوي الذي لعب دورا قياديا في تنميتها[4]، فإن السؤال بالنسبة لغادامير هو: "كيف تراجع هذا التراث، وكيف في تلك العلوم ادعاء المعرفة إلى الحقيقة تندرج ضمن اختصاص أسلوب العلم الحديث الذي كان، بطبيعته، أجنبي عليه" كيف أضحى هذا التراثُ بالغَ الفقر، وكيف أن زعم العلوم الإنسانية أنها تعرف الشيء الصائب قد قِيسَ بمقياس دخيل؛ أي بالتفكير المنهجي للعلم الحديث"[5]. يجد غادامير الجواب على هذا السؤال في جمالية المفاهيم الرئيسية للتراث الإنسانوي. فإنكار الوظيفة المعرفية للذوق وغيرها من المفاهيم الرئيسية الإنسانوية، أُثبتَ أن لها دور حاسم في الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية. ولكن يشير غادامير إلى أن هذا التراث الإنسانوي لم يتُخلى عنه بشكل كلي "لأن ما كان ماثلاً هنا هو العنصر الذي تحيا فيه الدراسات الفيلولوجية والتاريخية، وحين سعت إلى

[1] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2002، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 145.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 34, 35.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 55، 56-67.

[5] المصدر نفسه، ص 75.

تأسيس نفسها منهاجياً تحت اسم "العلوم الإنسانية" جنباً إلى جنب العلوم الطبيعة، كانت هي المصدر الممكن والوحيد لفهمنا الذاتي التام"[1].

وممّا لا شكّ فيه أنّ الأمر الأكثر حسماً بالنسبة لعمل غادامير برمته هو عكس الاتجاه إلى إضفاء الصبغة الجمالية على المفاهيم الرئيسية للتراث الإنسانوي. وتُنفذ هذه المهمة بصورة أساسية في القسمين الأولين من الباب الأول المعنون بـ "تعالي البعد الجمالي". والمهمة الثانية، وهو الهدف الذي يجذب غالباً اهتمام غادامير، الذي يكمن في حديثه عن تجربة الحقيقة الفنيّة كمثال نموذجي لتجربة الحقيقة التي تحدث في كل ظاهرة من ظواهر التأويلية. هذه المهمة تجد مرة أخرى أُسسها في الفصل الثاني من الباب الأول، الذي يحمل عنوان "أنطولوجيا العمل الفني ودلالتها التأويلية".

فمنذ البداية يعارض غادامير الحلول المنهجية للمشكلة التي اقترحها دلتاي على وجه الخصوص. الأمر الذي دفعه إلى التوجه نحو النزعة الإنسانية الأوروبية (كما سنوضح ذلك أكثر في الفصل الرابع من هذا البحث) وعلى ضوء مفاهيم هذه الأخير ينير طريقة للتصوّر الصحيح للمعرفة التي تنفرد بها العلوم الإنسانية. فأطروحته كما يلي: "ما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يُفهَم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي"[2]. ويعود هذا الاحتفاء بالتراث الإنسانوي لديه إلى أنّ هذا الأخير يتوفر على مفاهيم أساسية، مثل التكوين الذاتي (الثقافة/ البيلدونغ) الحكم الجمالي والذوق والحسّ المشترك وغيرها، التي سادت في القرن الثامن عشر، والتي حسب غادامير تجعل من الممكن التفكير في المطالبة بمعرفة خاصة بالعلوم الإنسانية، خلافاً لما هو موجود في منهجية العلوم الطبيعية[3].

3- التّأويليّة اللّغويّة، اللّغة كبيت للكينونة

لقد رأينا سابقاً أنّ السؤال الأساسي للحقيقة والمنهج المتعلق بالوعي الخاص بالعلوم الإنسانية قد أُجيب عنه في الباب الثاني من هذا الكتاب، وهذا ما يعني بلا شك أن ما سيأتي بعد هذا الباب الثاني فإنه سيعمل على الإجابة عن سؤال آخر، وقد رأينا أيضا أن "المقدمة" تقدم الباب الثالث والأخير من العمل دون إثارة موضوع اللغة، ولكن أفصحت عن موضوعين مفترضين مشتركين وهما: تجربة الحقيقة في الفلسفة وكليّة التأويلية. وفي نهاية هذا الباب من من الكتاب فإن التأويلية بقدر ما تكون كليّة بقدر ما تكون فلسفيّة بشكل صحيح، و"مقدمة" الكتاب تخبرنا بالدور الأساسي للغة، حتى لوكان ذلك بطريقة خفية غير معلنة. ولكن أليست "المقدمة" أيضا تعلن عن التفكير في إشراك الفهم الذاتي للفلسفة؟ على الرغم من أنها ليست صريحة جدا، وموضوع التجربة التأويلية للحقيقة باعتبارها "طريقة في صنع الفلسفة"[4].

لهذا لا يزال أساسياً لفهم الباب الأخير من "الحقيقة والمنهج"، كما يصرح غادامير: "أن إدراك الفيلولوجيا لذاتها كمنهج يثير مشكلة فلسفية أساسية"[5]. إذن هناك قصد ينضم إلى الأول في الباب الثالثّ، وهو أنّ غادامير على خلفية التطور الفلسفي للتأويلية، فإنه يعسى لأن تكون الفلسفة تأويلية، حيث لا ينبغي أن تُفهم بعد ذلك على أنها نظام يعرض مجموعة من القضايا الصحيحة، ومضمون المعنى المستخلص منها يكون ذو طابع سميولوجي "sémantico-logique"، بل على النظريات

---

[1] المصدر نفسه، ص 97.

[2] المصدر نفسه، ص 67.

[3] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 67.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 29.

[5] المصدر نفسه، ص 612.

الفلسفية أيضاً أن تنخرط في جدلية السؤال والجواب، وبالتالي المشاركة في عملية لا نهائية لنشاط التاريخ. فالحقائق الفلسفية ليست أحكاماً منطقية ولكنها تأويلية في جوهرها. والجزء الأخير من "الحقيقة والمنهج" يقترح الفهم الذاتي التأويلي للفلسفة، الذي يمتد بشكل مباشر للفهم الذاتي الخاص بالعلوم الإنسانية المنصوص عليه في الباب الثاني: "وهكذا تكوّن التأويلية، كما رأينا، جانباً كلياً من الفلسفة، وليست فقط أساساً منهاجيا لما يسمى بالعلوم الإنسانية"[1].

وبمجرد أن يفهم المرء أن الباب الثالث لـ "الحقيقة والمنهج" والذي يهدف نحو منعرج تأويلي للفهم الذاتي للفلسفة، فإنه يعود إلى قراءة مقدمة الكتاب فيلاحظ أن غادامير يصف على وجه التحديد الطريقة التي يستخدم بها المفاهيم التي تتناسب مع الفلسفة التأويلية، ونقتبس هنا هذا المقطع كما هو مناسب: "إن التفكير في حقيقة العلوم الإنسانية (ولكن هذا ينطبق على جميع التأملات الفلسفية) يجب ألا يتم خارج التراث الذي أدرك قوة صلته بها. ومن هنا فإنه عليه أن يسعى، في عمله الخاص، إلى اكتساب شفافية تاريخية ذاتية بقدر ما يستطيع [...] يتوجب عليه أن يكون واعياً بحقيقة أن فهمه الخاص وتأويله ليست أبنية مستندة إلى مبادئ، بل هما تعزيز لحدث يعود إلى الماضي البعيد. ومن هنا لن يكون بالإمكان استخدام مفاهيمه على نحو كامل، بل يستوجب عليه أن يتبنى أيّ شيء تصل إليه سمات المعنى الأصلي لمفاهيمه [...] فالعالم التصوري الذي تطور فيه التفلسف يأسرنا سلفاً بذات الطريقة التي تحكمنا فيها اللغة التي نحيا فيها. وإذا كان الفكر حيَّ الضمير، فعليه أن يصبح واعياً بهذه التأثيرات السالفة. ويجب على وعي نقدي جيد أن يرافق كلّ التفلسف،..."[2].

يوفر الباب الثالث من "الحقيقة والمنهج" الشرعية الفلسفية لإضفاء الطابع الكلي على الظاهرة التأويلية. وكما رأينا، فإن هذا الجزء الأخير يقترح الفلسفة كفهم للذات المؤولة. ونظراً للقيود التي يفرضها بحثنا هنا، فإن ملاحظاتنا هنا تتعلق بالجزء الأخير من الإنجاز الغادامير. ومن المهم بشكل خاص بالنسبة لنا أن نسجل بعض الأفكار لأطروحة غادامير حول اللغة، التي تضيء تجربة الحقيقة التأويلية، فإنتمائنا إلى تراث ما يتم عبر تأويل العلامات ومختلف الآثار والنصوص التي تنقل لنا ثقافة هذه التراث، فما يجعل من النصوص غير مقصورة في الانتماء على كاتبها ولا مؤوّلها هو أنها أبداً لا تستنفذها عملية التأويل، وهذا ما يتجلى بشكل قوي عندما تكون النصوص مكتوبة؛ أين يظهر بشكل قوي سلطان الأشياء المقولة على المتحاورين[3]. ويوضح غادامير أن اللغة يحق لها أن تحتل مركز التأملات الفلسفية، باعتبارها "الوسط الكليّ الذي يحدث فيه الفهم، وهذا الأخير يحدث في التأويل. ورأينا أن العلاقة القصدية يمكن تعريفها لدى غادامير بعملية الفهم التاريخية، لأن هذه العملية كلها لفظية فهي الوسط الذي تحدث فيه التجربة التأويلية "[4]. إنها اللغة التي تشكل في نهاية التحليل، العلاقة القصدية؛ العلاقة التي لها الأسبقية على الفهم وما يتم فهمه، هو ما يأتي بنفسه إلى الحديث والكلام[5].

تحتل اللغة مكانة مركزية "بوصفها وسيطاً تكشّف كلية تجربتنا للعالم، لاسيما التجربة التأويلية"[6]. فهي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهريان بين طرفين اثنين حول الشيء نفسه، الوسط الذي يمحو نفسه تماماً ليترك المجال لعرض الشيء،

---

[1] المصدر نفسه، ص 614.

[2] المصدر نفسه، ص 30، 31.

[3] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 77.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 506.

[5] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 137.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 593.

باعتبار أن اللغة أيضاً هي التي تشكل الأساس الحقيقي لكليّة الفهم، وعلى هذا النحو، فهي تشمل وتحمل موضوع هذا الفهم[1]. من خلال هذا، يعني غادامير أولاً وقبل كل شيء أن كل فهم إنساني هو بالضرورة فهم لغوي "والتأويل، مثله مثل المحادثة، دائرة مغلقة بجدل السؤال والجواب. إنه سلوك حياتي تاريخي أصيل تحقق من خلال وسط اللغة، وبوسعنا أن ندعوه محادثة فيما يتعلق بتأويل النصوص أيضاً. إن لغوية الفهم هي تجسيد للوعي المتأثر تاريخياً"[2].

لهذا يمكن القول أن اللسانية أو الألسنية من هذه الزاوية، تجد أساسها الأكثر صلابة في وحدة الفكر واللغة ولا شيء أكثر حميمية من هذه الوحدة، وهي وحدة يتوافق فيها مفهوم الفهم والتأويل. إنّ هذا الطرح اللساني يعني أيضاً أن اللغة ذاتها، كما هو الحال، هي لغة، ليس فقط شكل اللغة مع الفكر كظاهرة موحدة؛ ولكن أيضاً نفس الأمر بالنسبة للوجود، أين يحدث نوع من انصهار للآفاق، وهذا الانصهار هو أكثر من مجرد انصهار الفكر واللّغة بل هو انصهار الوجود واللغة، والذي تتحقق أصالته أكثر في انصهار ثالث ألا وهو انصهار الأشياء والفكر واللُّغة معاً، وهذا الطرح الفينومينولوجي للوجود، يؤكد على وحدة الشيءِ والكلمة، والذي يكون ممكناً فقط من قبل فكرة اللغة، والتي تعمل اللغة بموجبها كوسيط كامل لترك الشيء يتوجه بتساؤلاته نحو الوجود بكامله. وكلما كانت اللغة عبارة عن عملية حية، كلما كان المرء أقل شعورا بها، ويأتي ذلك من خلال النسيان الذاتي للغة، أين تقوم هذه الأخيرة بحجب وجودها الذاتي الفعلي عن ذاتها لتخلي السبيل للأشياء التي تُعبر عنها وتُشير إليها، وفكرة التحجب الذاتي هذه هي فكرة هيدغرية بامتياز والتي لا غنى عنها في تحديد مفهوم الحقيقة وتجلياتها، فالوجود الحقيقي يتشكل من خلال ما يتم قوله[3].

ويشرح غادامير أن عملية العرض التي يتم القيام بها في عمل لعبة الفن وفي التراث هي أيضا نفسها في اللغة، وبما أن الفهم عملية جانب من جوانبها لغوي، فإن كل ما يمكن فهمه يتقدم عبر اللغة ذلك لأن علاقة الإنسان بالعالم هي بالدرجة الأولى علاقة لفظية، ومن ثمّ يمكن اعتبارها علاقة مدرَكة عقلا. إن كونيّة الظاهرة التأويلية للغة هي أنه ليس هناك وجود لغوي، ولكن بالأحرى ومن منظور فينومينولوجي فالوجود الإنساني يتحدد فقط من خلال اللغة، ومن ثم فالوجود اللغوي هو عرض ذاتي؛ فاللغة من وجهة النظر فينومينولوجية هذه، لها الأولوية المطلقة، باعتبارها الوسيط الذي تلتقي فيه الأنا والعالم ويعلنان تصاحبهما الأصلي، لهذا فالوجود/ الكينونة الذي يمكن فهمه هو اللغة، الأمر الذي يجعل من اللغة ذات طرح أنطولوجي أساسي.[4]

بعد عمل هيدغر، يرى غادامير في لغة "الهنا/ الهناك" مجمل الحياة الإنسانية: في عام (1920)، كان المعلم الشاب [هيدغر] قد تجرأ على القول في إحدى المحاضرات: "العالم ها هنا". كان يعني ذلك: "الوجود" يظهر مثل الشمس في الصباح. ولكن في مرحلة النضج لديه،أصبح هيدغر ينظر إلى الوجود على أنه كائن في اللغة أو الكلمات "*Sprachlichkeit*"؛ لأنه فقط مع اللغة يبدأ العالم في الظهور والتجلي. والطابع الافتراضي للكلمة هو في نفس الوقت الوجود "هنا". إنّ اللغة هي العنصر الذي نحيا فيه، لهذا فهي ليست إلى حد ما موضوعاً، باعتبارها تُعبر عن تحقق وجودنا في هذا "الهنا" الخاص بنا[5].

---

[1] Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 94.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 512.

[3] هشام معافة، **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، مجلة دراسات فلسفية، العدد 7، الجزائر، نوفمبر 2016، ص 93- 96.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 612- 614.

[5] Hans Georges Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 137.

وفي اللغة يجد انصهار الآفاق تحققه الأسمى، بقدر ما يتم ترجمة أي فهم من خلال البحث عن لغة مشتركة. يتشكل هذا الانصهار في تطبيق السمة التصورية للفهم للغة الخاصة بنا[1]. وكما يشرح غادامير "نحن نبدأ من افتراض أن الفهم هو تأويل لأنه يخلق الأفق التأويلي الذي من ضمنه معنى نصّ ساري المفعول. ولكن لكي يكون بالإمكان التعبير عن معنى نص وموضوع بحث معين، يجب ترجمته إلى لغتنا الخاصة. ومهما يكون الحال، يتضمن هذا الأمر ربطه بمركّب كامل من المعاني الممكنة نتحرك فيها لغوياً. لقد بحثنا سابقاً البنية المنطقية لهذا فيما يتصل بالمكانة الخاصة للسؤال بوصفه ظاهرة تأويلية. والآن، وحين ننظر الآن في الطبيعة اللغوية للفهم كله، نحن نعبر من زاوية أخرى عما رأينا سالفاً في قضية جدل السؤال والجواب"[2].

لا ينبغي أن يفهم المجيء إلى لغة الشيء، الذي هو اتفاق على الشيء، على أنه محض اتفاق ينشأ بشكل تعسفي بين طرفي الحوار؛ لأن الشيء نفسه الذي في التجربة التأويلية، هو من يقودنا إلى لغة جديدة "ولا من الصحيح حتى نقول إن المتحاورين يتكيف أحدهما للآخر؛ بل هما يقعان، في محادثة ناجحة، تحت تأثير حقيقة الموضوع قيد الحوار، وبذلك فهما يوثقان أحدهما بالآخر في تشاركية جديدة. إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرد أن يقدِّم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، وإنما هو تحول الحوار إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذاك"[3].

ما يسعى إليه غادامير إلى توضيحه من خلال أطروحته اللغوية، أن الوعي ليس مجرد اتفاق اعتباطي، ولكن كل شيء يُعرض لنا أو يتقدم إلينا من خلال اللغة التي تقدمها التأويلات التاريخية لها. فالشيء المراد تأويله يُبدي مقاومة في بداية الأمر ولكن مجيئه إلى اللغة هو جزء من الحدث التاريخي، كما نرى في حالة نموذج النص فإن "مجريات الأحداث هي التي تُظهر جوانبَ جديدة من معنى المادة التاريخية. وعبر إعادة جعل النصوص شيئاً حقيقياً من خلال الفهم، فإنها تُستدرج إلى مجرى الأحدث بنفس الطريقة التي تكون فيها الأحداث بالضبط. وهذا هو ما وصفناه بتاريخ التأثير كعنصر في التجربة التأويلية. فكل عملية تحقيق فعلي من خلال الفهم يمكن أن تُعدّ شيئاً كامناً تاريخياً فيما يُفهم. وهذا جزء من تناهي وجودنا التاريخي، أن الناس الآتيين بعدنا سوف يفهمون بطريقة مختلفة. وفضلاً عن ذلك، فمن المشكوك فيه تماماً أن العمل الذي يتحقق معناه التام في عملية الفهم المتغيرة يظل هو نفسه، بالضبط كالتاريخ نفسه الذي يكون معناه قيد التحدد على الدوام"[4].

بطبيعة الحال الشيء هو أبداً "الشيء في ذاته"، لكنه ليس أبداً تأويلاً أيضاً، يمكن أن نقول مع جان غراندان أن النسخة الغادامرية للقول المأثور النيتشاوي يمكن تحديدها بالعبارة التالية: "هناك حقائق فقط في التأويل"[5]. وفي اللغة، يتم التعرف على جوهر الشيء، فالذي يجد الكلمة الصحيحة ليقول ما هو الشيء، فهو يقوم بتجربة الحقيقة من خلال الشيء المقدم، وبذلك يكتسب وجودا أكثر، وهذا يعني أن الحقيقة التّأويليّة ليست حقيقةً مطلقةً أبداً، لأنها تتضمن دائما إشارة إلى حالة/

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 527.

[2] المصدر نفسه، ص 519.

[3] المصدر نفسه، ص 502.

[4] المصدر نفسه، ص 496.

[5] Jean Grondin, **La thèse de l'herméneutique sur l'être**, Revue de métaphysique et de morale, 2006, P, 469-481.

وضع المؤوِّل، كما بين ذلك غادامير من خلال منطق السؤال والجواب* "ليس هناك وعي ممكن –وقد أكّدنا هذا مراراً، وهو أساس تاريخية الفهم- ليس هناك وعي ممكن، مهما كان محدوداً، ويظهر فيه أي "موضوع" تراثيّ ضوء الأبدية. وكلّ تملّك للتراث هو تملّك مختلف تاريخياً: فهو لا يعني أن كل واحد منهما يمثّل فهماً ناقصاً له وحسب. بالأحرى، كل تملّك هو تجربة لـ "جانب" من الشيء نفسه"[1].

وقد أوضح غادامير ما يسميه بالبنية التأملية للغة، التي تعني أنّ ما يُقال من خلال العبارة يشير دائما إلى الغير المعلن أو المسكوت عنه في كلية المعنى "إن مثل هذا التحقق هو تحقق تأمليّ من حيثُ أن الإمكانات للكلمة تُوجَّه صوب المعنى المقصود كتوجهها صوب اللامحدود"[2]. فما تشير إليه الكلمة المنطوقة هو الكلمة الداخلية؛ حوار الروح مع نفسها[3]. الحوار الموجه من طرف الأحكام المسبقة لكل منهما والذي يحركه منطق السؤال والجواب. وهذه نتيجة لحقيقة أساسية أن المقصود بالكلمة لا يُختزل أبداً في المحتوى الدلالي المنطقي الشكلي للمنطوق؛ فكل تأويل هو دافع، وعلى ضوء ذلك الدافع يتشكل معنى هذا التأويل. ومشاركة الذات في مجيئها إلى لغة الشيء، يعني أن التجربة الناتجة عن الحقيقة هي بالضرورة مرتبطة بموقفها وحالتها التأويلية "إذاً، إذا كانت التأويلية شاملة بحقّ، فذلك لأننا كائنات نعيش كلّيّاً في عنصر المعنى الذي لا يمكن تجاوزه، المعنى الذي نجده لفهمه والذي نفترضه ضرورة. والمعنى هذا هو معنى الأشياء بالذات، ما تُريد قوله، المعنى الذي يتجاوز تأويلاتنا الفقيرة بالأفُق المحدود، ولكن نشكر الله أنّ المعنى يمتدّ بامتداد لُغتنا"[4].

ونفس الأمر أيضا ينطبق على وجودنا التاريخي، فتجربة الفهم تكون ممكنة فقط من خلال التأويل اللغوي، والذي بحكم أحاديتها، تضع التركيز المفرط على جانب واحد من الشيء، وبالإضافة إلى ذلك فإن اللغة هي"سجلّ التناهي"[5]، فهي تشير دائماً إلى المسكوت عنه لدى المتكلم في تجربته المحدودة بالعالم. ومن ثم فإنّ الحقيقة التأويلية، لا ينبغي أن تُفهم على أنها يقين، ولكن كتجربة تَنَوريّة مضيئة "والفكرة على الدوام هي أن ما هو بيّن ليس مبرهناً وليس يقينياً على المطلق، وإنما يؤكد ذاته بسبب ميزته الخاصة ضمن عالم الممكن والمحتمل"[6].

خلاصة

نخلص في هذا الفّصل إلى القول، أنّ التّأويليّة كنشاط إنسانيّ معرفيّ، تمتلك تاريخا عريقا وطويلا، منذ الإغريق إلى يومنا هذا، لكنّ البدايات الحقيقة كانت مع شلايرماخر في العصر الحديث، الذي تجلّت معه كفنّ تجنّب سوء الفهم وفق مقاربة نفسيّة ولغويّة. كاشفاً بذلك عن ممارسة التّأويليّة كآليّة للاشتغال لا على النصوص الدينية فقط، كما كان سائداً في العصور القديمة والعصر الوسيط، بل النصوص البشرية بجميع أشكالها، حيث أضحت بعد ذلك التأويلية عامة. ثم رأينا أن محاولة

---

* ويضف غادامير "أعتقد أنني بيّنتُ أن علينا أن نفكر في فهم ما يُقال من خلال الموقف الحواري، أي في النهاية، من جدل السؤال والجواب، الذي يشرح فيها المرء أفكاره، ويتم في اطاره التعبير عن العالم المشترك".

-Hans Goerg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 15.

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 610، 611.

[2] المصدر نفسه، ص 606.

[3] المصدر نفسه، ص 550.

[4] جان غروندان، **التأويلية**، ص 129.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 593.

[6] المصدر نفسه، ص 625.

دلتاي لتطوير التأويلية التي تلقاها عن سلفه شلايرماخر، ممزوجة بصراعة مع النزعة العلمية الوضعية متأثراً في ذلك بموجة المنهج كما هو مطبق في العلوم الطبيعية في محاولته لرفع العلوم التاريخية لمرتبة ومصاف العلوم الطبيعية والصحيحة.

ومع مطلع القرن العشرين فقط شهدت التأويلية منعطفا حاسماً بظهور علم الظواهر، أين أخذت التأويلية تتغلل إلى عالم الظواهر بشكل محكم، خاصة مع أبحاث هوسرل فيما يتعلق بخبرة الفينومينولوجية للظواهر كما تتكشف في الوعي والعالم المعيش، وتجاوز النظرة الإنفصالية الديكارتية للذات وموضوع بحثها تحت شعار العودة إلى الأشياء ذاتها. ولكن التأويلية لم تكن لتشهد نقلة نوعية في أبحاثها لو لم تُطعّم بالأنطولوجيا، وهذا ما رأيناه مع هيدغر، الذي ساهم بأهم إضافة للتّأويليّة حين ألبسها لباس الأنطولوجيا، جاعلاً إياها مهمة الإنسان الذي يسعى إلى تفسير وجوده في هذا العالم المحكوم بالتناهي والتاريخية، أين يغدو الفهم فهماً لكينونة الدزاين في تحقيق شروعه المنقذف في العالَم.

هذه الإسهامات المتنوعة والغنيّة تلقاها غادامير بحماس وتأثير كبيرين، ولكن أيضاً بنقد واعٍ ومبصرّ. فالتّأويليّة الفلسفيّة لديّه -خاصّة كما أرسى دعائمها الكبرى في كتابه الرئيسيّ "الحقيقة والمنهج"- كانت موّجهة من طرف الفينومينولوجيا والأنطولوجيا سواء تعلّق الأمر بحقيقة العلوم الإنسانيّة أم الفّن أو اللّغة، باعتبار أنّ هذا الثّالوث المواضيعيّ هو ما شكّل مجمل النّشاط التّأويليّ لديه. لهذا فمن أجل تجاوز التّناقضات التّي وقع فيها الوعي التّاريخيّ، والبحث عن أساس للعلوم الإنسانيّة نابع من الذّات الإنسانيّة وليس من خارجها، فقد بيّنت لنا تجربة الفنّ أنّ هناك حقيقة جماليّة مغايرة ومختلفة عن الحقيقة المنهاجيّة، فالحقيقة الجماليّة هي حقيقة تشاركيّة، بحيث تؤدّي إلى تغيير نمط وجودنا في عالم الحياة، ومن خلال مفهوم اللّعب أمكنّا لنا فهم طبيعة وجود العمل الفنيّ، فتجربة العمل الفنيّ هي أكثر من نموذج نقاربه مقاربة موضوعية.

ودلالة تأويليّة العلوم الإنسانيّة، الفنّ واللّغة، قادتنا إلى الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، حيث أخذ مفهوم الحياة معنى أوسع أكثر مما نجده عند دلتاي، لأنّ الحياة التّاريخيّة لا يمكن أن تُفهم كموضوع للوعي التّأمليّ الخالص. فحتّى هذا الوعي هو مظهر أو سلوك داخل الحياة. وهذا ما كشفته وشرحته تأويليّة الحدوث لدى هيدغر، فعلى عكس الكائنات أو الموجودات الأخرى فالدّزاين هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على "الشّروع". فهو كائن القدرة والاستطاعة والإمكانيّة، والفهم هو الذّي يتيح له إمكانيّة تحقيق هذا الشّروع، فالفهم هو انفتاح دائم على المستقبل والمعنى الجديد، فهو إن صح التّعبير نمط وجود الدّزاين ذاته. وبطريقة ذكيّة كشف لنا هيدغر ماذا يحدث لنا أثناء الفهم، فالفهم في نهاية المطاف هو حدث، ولا وجود لفهم دون فهم مسبق. وانطلاقا من هذه الفتوحات الهيدغريّة حول بنية وجود الدّزاين والفهم المسبق، أعاد غادامير النّظر حول مشروعيّة ادّعاء الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانيّة (سنبحث في هذا الموضوع بتفصيل أكثر في الفصول القادمة من هذا البحث) وأعاد الاعتبار لسلطة الفنّ واللّغة التي هي مسكن الكائن، ومن خلالها يتحقّق وجوده الحقيقيّ وليست مجرّد أداة للتّواصل فقط.

الفَــصْـل الثّاني:

مشكلة المنهج في العلوم الإنسانيّة، من العصر الحديث إلى المناقشات المعاصرة.

تمهيد

علوم الرّوح أو العلوم الإنسانيّة، هذه العلوم التي تهتم فروعها المعرفية المختلفة بدراسة الإنسان في وجوده الروحي، أي في أفق تاريخيته[1]، حملت هذه التّسميّة عبر تاريخ تطوّرها من أجل تمييزها عن العلوم الطّبيعيّة، وقد حقّقت هذه الأخيرة، التّي تميّزت أساساً بفكرة المنهج، نجاحاً باهراً منذ العصر الحديث. وتعتبر الموضوعيّة والمنهجيّة والصّرامة والدّقة شروطاً أساسيّة في هذه العلوم. ولقد أشرنا في الفصل الأول أنّ العلوم الإنسانية حاولت نقل المنجهية المتبعة في حقل العلوم الطبيعية إلى أبحاثها. وتعتبر مشكلة المنهج في ثنايا العلوم الإنسانية من أهمّ المشكلات الابستمولوجية التي طُرحت بقوّة، خاصّة مع بداية العصر الحديث وتغيّر نظرة الإنسان للعالم ولذاته إلى يومنا هذا.

لقد شهد العصر الحديث اضّطرابا استثنائيّا، وغير عاديّ في مجال العلوم كافة. وذلك بظهور علم "الأنا" أو "الذّات" الإنسانية، كردّ فعل على المرجعيّة الدّينية الكنسيّة التي حجبت نور المعرفة الحرة بإسم السلطة المقدّسة الإلهيّة في العصور الوسطى. ويُعتبر الفيلسوف الفرنسيّ رونيه ديكارت بروميثيوس العصر الحديث، وذلك عندما أعلى من مرتبة العقل الإنساني، مانحاً الأولويّة لدقّة "الكوجيتو" "Cogito" أو مادة الفكر على حساب الوجود الماديّ أو مادة الجسم. فالوجود الحقيقيّ الذي يعتقد بوجوده ديكارت، هو فقط وجود "الأنا" وهذا الوجود لا يمكن الشّكّ في وجوده. وكل ما هو خارج "الأنا" فهو موضع شكّ، ومن ثم يجب أن يُخضَع للتّحقق. ومع نهايات القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وفي مواجهة هيمنة علوم الطّبيعة، تم الضّغط على العلوم الأخرى المسميّة بالعلوم "الغير الدّقيقة"، ولا سيّما علوم الفكر، للتّفكير في نفسها. وقد سعى الكثيرون لبناء وتوفير منهجيّة خاصة بعلوم الرّوح، من شأنها أن تضمن استقلاليتها عن العلوم الطّبيعية. وهذا ما سنعمل على كشفه والبحث فيه في هذا الفصل الثاني.

أولاً: ديكارت والثّورة المنهجيّة في العصر الحديث:

1- العقلانية ووحدة العلم

لقد تمّ تصوّر " العلم" "science"* الحديث منذ ظهوره كنموذج أعلى للعقلانيّة الإنسانيّة، وبغضّ النّظر عن الخصوصيّات الفرديّة والثّقافيّة، وما إلى ذلك، فقد أُعتبر هذا النموذج هو الوحيد الذي يؤدّي بنا إلى الحقيقة الشّاملة، فلكي يكون العقلانيّ إنساناً كاملا، فيجب عليه أن يكون قادراً على الاتّفاق مع البشر الآخرين. وإذا كان العلم هو التّعبير الأسمى لعقلانيّتنا، وبالتّالي لإنسانيّتنا، فذلك لأنّ الاتّفاق الذّي ينتجه يستند إلى أساسٍ مطلق، ولا يمكن أن يكون خلاف ذلك، وهذه العبارات لريتشارد رورتي حول هذه الفكرة الابستمولوجيا الحديثة تُلخص لنا ذلك: "فالفكرة المسيطرة في الابستيمولوجيا هي أن يكون المرء عقلياً، وأن يكون إنسانيا بصورة كاملة، وأن يفعل ما يجب عليا أن نفع، وهو حاجتنا لأن

---

[1] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 45.

* إنّ هذا المصطلح "العلم" "science" لا يمكن حصر معناه في المعارف اليقينيّة بالمفهوم الديكارتي، ولا المعارف المثبتة (نظرًا لأن الفرضية يمكن أن تكون علمية؛ فلا وجود لعلم بدون فرضيات)، ولا حتى في المعرفة التي يمكن التحقق منها، ولا مجموع الآراء أو الأفكار، حتى لو كانت هذه الأخيرة متماسكة وعقلانية؛ فالفلسفة إذن بهذا المعنى ستكون علمًا، والحقيقة أنها لم تكن ولن تكون كذلك. إذن ما هو العلم؟ باختصار هو مجموع المعارف والنظريات والفرضيات والممارسات في مجال معيّن حول موضوع محدّد (على سبيل المثال الطبيعة، الكائن الحي، الأرض، المجتمع ...)، والتي تكون منظمة تنظيماً منطقياً ومحلّ اتفاق على الأقل لدى المختصين في نفس المجال (هذا هو ما يميز العلوم عن الفلسفة، حيث تتعارض العقول المختصة في ميدان هذه الأخيرة)، وأخيراً -باستثناء الرياضيات– تكون هذه النظريات قابلة للتفنيد تجريبياً. والمقولة الجوهرية في العلم هي التقدم، ذلك أن العلوم عادة ما تتعارض مع الرأي؛ فالمعرفة العلمية ليست معرفة بديهية.
- André Comte-Sponville**, Dictionnaire philosophique**, P, 826, 827.

نكون قادرين على إيجاد اتفاق مع بشر آخرين، فبناء ابستيمولوجيا هو ايجاد أكبر مقدار من الأرضية المشتركة مع الآخرين"[1]. هذه الفكرة تُعبر عما يمكن تسميته بـ "القلق الديكارتي". فقد دخل ديكارت في صراع مع الفكر المدرسيّ السكولائي (خاصة في كتابه مقال عن المنهج، وتأمّلات ميتافيزيقة "Méditations métaphysiques" (الكتابان اللّذان كانت لهما أصداء فكرية مدويّة إلى يومنا هذا) حيث أصبح ديكارت من أشهر أعلام "الثّورة العلميّة" "la révolution scientifique".

يمكن القول دون مبالغة أنّ رونيه ديكارت "René Descartes" (1596-1650) يجسّد أوّل محاولة حديثة لتأسيس المعرفة تأسيساً مطلقاً، وهذا ما نجده معلناً في مؤلفه "مقال عن المنهج" "Discours de la méthode" (1673): "كان كلّ مقصدي لا يرمي إلاّ إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرّخوة والرّمل، لكي أجد الصّخر أو الصّلصال"[2]. ومن أجل تحقيق مشروعه هذا في إقامة العلوم على أسس وقواعد ثابتة، فعلى الفيلسوف أوّلاً أن يكتشف الحقيقة الأولى التي تضمن قيمة المعرفة، التي من شأنها تحمي وجودنا من "رعب الجنون والفوضى عندما لا يكون هناك شيء ثابت، عندما لا يستطيع المرء أن يلمس القاع ولا يحافظ على نفسه على السّطح "[3].

ووفقاً له، فمن دون أساس أو قاعدة ثابتة، فإنّه ليس فقط المعرفة، ولكن أيضا الحياة ستبدو عقيمة وبلا معنى. إنّ قلقه يؤدّي إلى بديل متطرّف: "إمّا أن يكون هناك دعم لوجودنا وأساس لا غنى عنه لمعارفنا، أو أنّنا لا نستطيع الهروب من قوى الظّلام التي تغرقنا في الجنون وفي حالة من الفوضى"الفكريّة والأخلاقيّة"[4]. وبغية تحقيق مسعاه هذا نجد ديكارت قد رصف في كتابه السابق الذكر " مقال عن المنهج" مجموعة من القواعد المنهجية والفكرية التي يجب على العقل الإنساني اتباعها، اذا ما أراد الوصول إلى حقائق الأشياء، وهذا ما نجده معبّر عنه بوضوح في نص القاعدة الأولى، والتي تؤكّد على أنّه "يجب أن يكون هدف الدّراسات توجيه الفكر توجيها يمكنّه من بناء أحكام متينة حقيقيّة في كلّ ما يعرض له من مسائل"[5].

إنّ كل المعارف حسب ديكارت، لا تجد مصدرها في الأشياء بل في العقل الإنساني، الذي يصبح بالتّالي المركز المرجعي الجديد للمعرفة، حيث يتمّ إثبات الحقيقة ليس من قبل الأشياء نفسها، ولكن من قبل الذّات التي تمسك بزمام تلك الأشياء. ومن خلال التّأكيد على أسبقيّة الذّات كشرط شكليّ صوري للمعرفة، فإن هذا ما يسمح بأكتشاف طريقة أخرى لطبيعة العلاقة مع الحقيقة، فحسب النظرة الديكارتية، فكل موضوع يكون تحت رقابة أنظار الذات، لهذا لا يمكن اعتباره بعد ذلك كيانا مستقلّا عن الشّخص الذي يتصوّره ويتمثله في ذهنه. والهدف من هذا ليس هو فرض شروط الحصول عليه، بل الذات تقوم بتنظيم عملية فهم مواضيعها، وذلك عن طريق مجموعة من القواعد التي تلتزم بها خلال تلك العملية، وبمجرد اكتشاف النقطة الأرخمدسية التي يمكن أن تكون بمثابة الأساس، فإنه بعد ذلك يمكننا بناء صرح قوي للمعرفة باتباع قواعد وطرق صارمة. يمكن تحديد هذه القواعد، وهي تخدم وظيفتين مرتبطتين ارتباطًا وثيقًا، إنها تمكننا من توسيع نطاق معرفتنا بشكل منتظم، وتضمن عدم قبول أي شيء كمعرفة (وبالتالي صحيحة) إلا إذا كانت تلبي المتطلبات الصارمة للقواعد المحددة[6].

---

[1] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 420، 421.

[2] رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضري، ط3، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر، 1985، ص 144.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 18.

[4] Ibidem.

[5] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، 2001، ص 27.

[6] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 117.

يبرز لنا ديكارت في أغلب أعماله، مفهوماً جديداً للعلم، هذا المفهوم يفرض نفسه بقوة، حيث استثنى تماماً في مجاله كلّ المعارف المحتملة، حيث يجب على كلّ معرفة أن تستوفي شرط اليقين والوضوح الذي يحقّ للمرء أن يتوقّعها منها، والوضوح المقصود به هنا "هو أن تكون الفكرة ماثلة للفكر في وحدتها، وبتعبير ديكارت في بساطتها وعدم تركيبها. الوضوح هو ألّا يكون الفكر أمام ما من شأنه مرتبكا مترددا متشككا. الوضوح هو وحدة الفكر مع موضوعه بحيث لا يبقى مجال لا لتعدد الموضوعات ولا لكثرة السبل التي تؤدي إليها مما يدفع كل الشك ويوحد الحقيقة باليقين ويجعل الحقيقة واحدة لا تدرج فيها ولا تراتب"[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا المطلب العلميّ هو ما يلخّص مساهمة الفكر الديكارتيّ في الابستمولوجيا العلميّة الحديثة، فهو قد رفض كل المعارف القائمة على الأحكام المسبقة والمعارف التراثية التي لا تستجيب لمعياري الوضوح المنهجي والتحقق العقلي[2]. فعكس الفكر المسيحي الذي كان أكثر إخلاصا للمقاربة الأرسطية، التي تنظر (عكس النظرة الديكارتية) إلى أنّ العلوم يجب أن تكون متميّزة عن بعضها البعض، وذلك حسب الموضوع الذي تتناوله، فإنّ هذا الأمر هو الذي يجعل من فكرة المنهج* الشّامل الذي يمكن تطبيقه على جميع فروع المعرفة لا تتناسب مع هذه المقاربة، وذلك راجع لأنه يتنافى مع المبدأ

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص 43، 44.

[2] JeanGrondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 09.

* جاء في معجم لسان العرب في مادة "نهج": "طريقٌ نَهْجٌ: بَيّنٌ واضِحٌ، وهو النَّهْجُ؛ قال أَبو كبير: فأَجَزْتُه بأَفَلَّ تَحْسَبُ أَثْرَهُ نَهْجاً، أَبانَ بذي فَرِيغٍ مَخْرَفِ والجمعُ نَهجاتٌ ونُهُجٌ ونُهوجٌ؛ قال أَبو ذؤَيب: به رُجُماتٌ بينهنَّ مَخارِمٌ نُهوجٌ، كلَبّاتِ الهَجائِنِ، فِيحُ وطُرُقٌ نَهْجَةٌ، وسبيلٌ مَنْهَجٌ: كَنَهْجٍ. ومَنْهَجُ الطريقِ: وضَحُه. والمِنهاجُ: كالمَنْهَجِ. وفي التنزيل: لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعةً ومِنْهاجاً. وأَنهَجَ الطريقُ: وضَحَ واسْتَبانَ وصار نَهْجاً واضِحاً بَيّناً...". ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، ص 4554. وتُترجم هذه الكلمة في اللغة الفرنسية بـ"méthode" ونظائرها في اللغات الأوروبية، والتي تعود أصول تلك الكلمة في النهاية إلى اللغة اليونانية (*méthodos*) وقد استعملها كل من أفلاطون وأرسطو بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، أما فيما يخص التطور الدلالي لكلمة "منهج" في عصر النهضة، استعملها طائفة من علماء المنطق، وقد اصطلحت على قسم من أقسام علم المنطق بلفظ منه، فراموس "Ramus" (1515-1572) مثلاً قد قسم المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، الحكم، البرهان، المنهج، وأدرج القسم الرابع ضمن علم البلاغة. إضافة إلى ذلك صاغ معنى كلمة منهج في القرن السابع عشر كل من فرانسيس بيكون "Francis Bacon" (1561-1626) في كتابه "الأورغانون الجديد" "Organum Novum" (1620) قواعد المنهج التجريبي، كما صاغها أيضاً رينه ديكارت في كتابه (مقال في المنهج)، قواعد المنهج العقلي الذي يؤدي إلى معرفة حقيقة العلوم. كما نجد أنّ أصحاب منطق بور رويال حدّدوا كلمة المنهج تحديداً دقيقاً، وجعلوه القسم الرابع من علم المنطق .وعرّفوه بأنه: فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين بها، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين لمّا نكون عارفين بها. وقد أصبح المنهج يُعبر عن الوسيلة المؤدية إلى الهدف المطلوب، والذي يتبعه الباحث في دراسته للمشكلة كشفاً عن الحقيقة بوساطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة... والملاحظ أن هذا التعريف للمنهج يقتصر على الحديث عن الأفكار، ويتجاهل القواعد والقوانين، والسبب في ذلك كونهم اهتموا فقط بالمنهج الرياضي الاستدلالي دون المنهج التجريبي أو التاريخي...". عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 3-5. وبصفه عامة، فإن مصطلح "المنهج" "Méthode"، مشتق من المصطلح اللاتني (Methodus) الذي يعني السير العقلاني للروح أو النفس للوصول إلى المعرفة أو إثبات الحقيقة. وفي هذه الحالة، يمكن اعتباره كإجراء لمراقبة الظواهر، واستخلاص الفرضيات، والتحقق من نتائج هذه الفرضيات وذلك بتجريبها مخبرياً. والمنهج هو أيضاً عبارة عن خطوات مضبوطة، يجب اتباعها ومراعاتها بغية اكتساب المعارف واكتشاف الحقائق. ويمكن مقارنتها بالمسار الذي يسلكه الباحث أثناء تحققه من الظواهر قيد الدراسة. وهذا المسار ليس مساراً عادياً، فهو يتشكّل من منارات التي تُستعمل كمعالم مُرشدة أثناء البحث، لهذا نجد الفيسلوف الفرنسي "أندريه لالاند" في تعريفه لهذا الأخير، ينطلق من الدلالة التأثيلية (الايتمولوجية) اليونانية له؟ والذي يعني: "متابعة"؛ تاليا، مجهود لبلوغ غاية، بحث، دراسة". أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، ص 803.

الإبستمولوجي الذي يستمدونه من أرسطو؛ أي كلّ علم يعتمد على منهج معين يتناسب مع موضوع البحث، مما يجعل التصنيف المحكم لأنواع مختلفة من المعرفة يبدو أفضل بالنسبة لهم، وكذلك فكرة تعدّد المناهج[1].

فمع ديكارت، يصبح المنهج شاملا وكليّا، حيث يصبح هذا المنهج يمكن استعماله مع كلّ العلوم، بغضّ النّظر عن اختلاف موضوعاتها[2]، وهذا ما تؤكده القاعدة التالية "ينبغي أن نقتنع بأنّ كلّ العلوم مترابطة أشدّ التّرابط إلى حدّ يمكن معه أن تعلّمها معا بكلّ يسر بدل عزل أحدها على الآخر. وإذا أراد أحد أن يبحث بجديّة عن الحقيقة فيجب عليه ألاّ يدرس علما خاصّا لأنّ العلوم متّحدة فيما بينها ويرتبط بعضها ببعض، بل عليه أن يفكّر فقط في تنمية نور عقله الطّبيعي وليس ذلك لحلّ صعوبة مدرسانيّة ما، وإنّما ليتسنّى لذهنه أن يبيّن لإرادته في كلّ طور من أطوار الحياة ما ينبغي اختياره. وفي وقت قصيرة سندهش بما حقّقه من تقدّم يفوق ما أتاه أولئك الذين قاموا بدراسات مختصّة، فلا يصل فقط إلى كلّ ما يرغب فيه الآخرون، ولكنّه يصل أيضاً إلى نتائج أفضل ممّا يُرْتَجَى تحقيقه"[3]. يمكن فهم أن هذه القاعدة تُعبر على حرصه على توحيد مختلف فروع المعرفة، بعدما كان الفكر السكولائي المسيحي لفترة طويلة قد فرّق بينها.

ومن ثم من المهمّ بالنسبة لديكارت أن يؤكّد على وحدة العلم؛ وحدة وجدها في الحكمة الإنسانية (*l'humana sapientia*)؛ فوحدة العلوم مرهونة بوحدة المعرفة الإنسانية التي تبقى مساوية لذاتها كالضّوء الذي يبقى هو ذاته على الرغم من اضاءته للأشياء المختلفة[4]. لهذا لا نستغرب رفض ديكارت للرؤية الكلاسيكية الأرسطية-المسيحية للمنهج والعلوم، وذلك عندما اعتقدت بعدم وجود "نواة مشترك" "tronc commun" تربط العلوم بعضها ببعض. وبعبارة أخرى، فإنّ ديكارت يتّهم معاصريّه بأنّهم يغفلون شمولية العلم فضلاً عن "وحدته الشكلية" "unité formelle"، فحسبه فهم بعملهم هذا يفرضون على العقل البشري حدوداً تعسفية تُعيق من استعمال هذا الأخير في فروع المعرفة المختلفة، موضحاً أنه "ليست العلوم جميعا سوى الحكمة الإنسانيّة، وهي عينها تظلّ دوما واحدة مهما تنوّعت المواضيع الّتي تبحث فيها، فهي لا تتأثّر بتغيّر هذه المواضيع أكثر ممّا يتأثّر نور الشّمس بتنوّع الأشياء الّتي يضيئها، فليس من داع إلى فرض أيّ حدّ على الفكر الإنسانيّ. ولا تصرفنا المعرفة بحقيقة ما عن اكتشاف أخرى، بل تساعدنا فعلا على تحقيق ذلك، وعلى النقيض، يعيقنا حذق فنّ عن تعلّم فنون أخرى"[5].

ولعل هذه النظرة إلى العلم والمعرفة انطلاقا من الميكانيزمات والقواعد التي تعتمدها الذات بغية الوصول إلى الحقيقة الصحيحة، هي نتاج العصور الحديثة، وعلى رأسها النظرة الديكارتية، ولكن بالرغم من التقدم المعرفي والتقني وتطور مختلف العلوم، فإن الباحثين والعلماء ولاسيما في ميدان العلوم الإنسانية (التاريخ، علم النفس علم الاجتماع، على الأخلاق...) يقفون موقف الشك والحذر من إمكانية إطلاق الأحكام العامة وتعميم النتائج[6].

---

[1] Hans Georges Gadamer, **Le problème de la conscience historique,** P, 13,14.

[2] توم سوريل، **ديكارت**، ترجمة أحمد محمد الرويي، مراجعة صياء وزّد، ط 1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 19. لقد درس ديكارت المعرفة انطلاقاً من الثنائية المكونة لها: "الذات العارفة، ملكاتها الأربع (الفهمّ، المخيلة، الحواس الذاكرة) ب. (الموضوع المعرف، أي المعطيات الفطرية أو الطبائع الفطرية البسيطة المعرفة بديهيا وطريقة معرفة شيئا انطلاقا من شيء آخر". رينيه ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، ترجمة وتعليق اميل خوري، ط 1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1999، مقدمة المترجم، ص 9.

[3] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 29.

[4] خنفياف رووليس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو، ط4، منشورات عويدات، بيروت باريس، 1988، ص 27، 28.

[5] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 28.

[6] مهدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، ط 3، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1996، ص 18.

وكما رأينا، فإنّ مشروع ديكارت يتعلّق في المقام الأول بقطع الحواجز التي صُمّمت لفصل العلوم عن بعضها البعض، مقترحاً بذلك توحيدها عن طريق توفير أساس مشترك لها. غير أنّه إذا كان هدفه هو توحيد العلم، من وجهة نظر اليقين الذي توفره المعرفة، إلا أنّ هذا كان له تأثير عكسيّ تماماً. وبعيداً عن كل تعصّب يشرح لنا غادامير أنّ الفكر الديكارتي هو في الواقع من كسر "وحدة العلم"، نتيجة لإعادة تعريفه للعلم؛ فلكي يفي بالمتطلبات الجديدة التي حدّدها، كان من الضروري له استبعاد كل المعارف "غير المؤكّدة" "incertains"؛ أي تلك التي تستند إلى سلطة التّراث، وهذا ما دفع بهسرل إلى القول أن هذه الفلسفة الجديدة المفرطة في شموليتها كما بدأت مع ديكارت تسعى "إلى أن تحط بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموما في وحدة نسق نظري، في منهجية بداهية بكيفية قطعية وفي تقدم للبحث لامتناه (unendlih) لكن منظم عقلياً. يجب إذن على بناء واحد يضم حقائق نهائية مترابطا نظرياً، ويتقدم في نموه من جيل إلى جيل بكيفية لامتناهية أن يجيب على كل المشاكل التي يمكن تصورها-مشاكل الواقع مشاكل العقل مشاكل الزمنية والأبدية"[1].

والملاحظ أنّ هذا المفهوم الجديد للعلم يستثني منه ما كان سابقاً جزءًا منه، يبدو أنّ هذا ما كان يسعى إليه ديكارت، الذي لم يخف أبداً عزمه ونيته في إعادة تشكيل تصور جديد لمجمل العلوم والقضاء على المعارف غير المرغوب فيها. إذن ليس من المستغرب أن نرى عدداً من التخصّصات التي تمّت إزالتها من عنوان العلم، بمجرد تطبيق هذا المعيار الجديد للوضوح واليقين. وفي هذا الصدد، يقدّم لنا "مقال عن المنهج" شهادة مقنعة عن ذلك، ويكفي قراءة الملاحظات القليلة الديكارتية بشأن الآداب (الشعر) والخطابة واللاّهوت والفلسفة لنقتنع بهذا الأمر، فلا واحدة من هذه الفروع المعرفية في حالتها تلك يمكن أن تدعي أنها تستوفي مطلب العلمية ومن وجهة النّظر هذه، فإنّ ديكارت بالفعل كسر الوحدة التقليدية للعلم التي كانت متشكّلة تحت اسم الفلسفة. لكن بالرغم من أنّ الفلسفة لا تمتلك الاتّساق المنهجي مثل العلم على النّحو الذي ينشده ديكارت، فإنّها تظلّ مع ذلك تجمع في ثناياها طائفة واسعة من المعارف، والتي أُسقطت من مجموع العلوم الحديثة، مثل (الخطابة، والفلسفة غير الديكارتية، واللاهوت، الخ). هنا نجد غادامير مثلاً على عكس ديكارت يعتبر هذه الفروع المعرفية والتي تنضوي تحت دائرة العلوم الإنسانية، يمكن أن تُوصف بالعلميّة، كما وأن مصطلح "علوم الروح" لديه لا يشمل فقط مجموع العلوم مثل التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرها، ولكن أيضا يشمل الآداب، مثل: الأدب والشعر والفلسفة والفن[2].

2- المعرفة واليقين

يكفي إلقاء نظرة سريعة حول العلوم السّائدة في عصر ديكارت، أنّ توضّح لنا أنّ فئة قليلة من المفكّرين والباحثين لا تشك في المعرفة التي تستند إلى سلطة التراث، وباستثناء الحساب والهندسة، فإنّ معظمها لا يوفر لنا سوى "آراء محتملة" وليس معرفة يقينية. وفي ظلّ وجود مثل هذه العلوم، فإنّنا نخاطر بتقليل مجال معارفنا بدلا من زيادته. ومن ثمّ، فإنّه لا بدّ من الاستمرار في رفع مستوى شرط الدّقة في العلم، وهو ما يقترح القيام به من خلال إعادة تعريف العلم على أنّه كلّ معرفة يقينيّة وبديهية، مستبعداً في ذلك كلّ المعارف الاحتمالية. وبالنسبة لأولئك الذين يردون عليه بأنّ هذا التعريف للعلم ضيّق جدّا ولا يمكن أن يتعلّق إلاّ بعدد صغير جدّا من المعارف، فإنّ ديكارت، بمقتضى هذا التعريف، يجادل بأنّ هذه المعارف هي أكثر عددا ممّا يعتقده هؤلاء "وعلى الرّغم من أنّ العلماء يظنّون أنّ هذه المعارف هي جدّ نادرة، بسبب خطإ مشترك عمّ

[1] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 47، 48.

[2] Voir: Hans Georg Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 27, 28.

الجنس البشري فلم يعيروها اهتماما عَلَى أساس أنّها يسيرة وفي متناول الجميع. على أنّي أنبّههم إلى أنّ هذه المعارف هي أكثر عددًا مما يعتقدون، وأنّها تكفي للبرهنة، بكيفيّة يقينيّة، على مجموعة من القضايا الّتي لم يستطيعوا، إلى حدّ الآن، إلاّ صياغة آراء محتملة في شأنها"[1].

إنّ التّأكيد على وحدة العلم قاد ديكارت إلى افتراض وحدة الحقيقة، وبما أنّه قد جعل من الممكن تحديد وحدة العلم الشكلية، انطلاقا من الاتّساق الداخلي الذي يميّز العقل البشري، فمن الواضح أنّ معيار إرساء الحقيقة الموضوعية للعلم هي أيضا ستجد مصدرها؛ هذا المصدر أو المعيار يستخلصه ديكارت من المعرفة الأكثر تجريداً ودقّة التي يمكن أن نصل إليها[2]، ألا وهي: الرياضيات. فهي تعتبر النموذج الوحيد للمعرفة الواضحة والمؤكّدة، وهو ما يكفي في رأيه لجعلها نموذجاً لجميع المعارف العلمية "كانت تعجبني الرياضيات على الخصوص، وذلك لما في براهينها من الوثاقة والوضوح"[3]. ومنها يستلهم القاعدة الثانية: "ينبغي أن نقصر اهتمامنا على الموضوعات الّتي يبدو فكرنا قادرا على اكتساب معرفتنا اكتسابا يقينيّا لا يدخله ريب"[4] يتضّح من هذه القاعدة على أنّ المعرفة الحقيقية، هي فقط التي ندركها ونعيها بوضوح، بحيث لا يمكننا الشكّ في صحتها.

ومن ثم فالعالم المادي الخارجي لا يجد اتّساقه إلى كما تنتظم حوادثه في العقل الإنساني، فالكون قابل للقياس، وبهذا المعنى تكون الطبيعة -بما فيها الطبيعة الإنسانية -كتابا مفتوحا. وتعتبر هذه الحقيقة الديكارتية بمثابة إعلان بداية علم جديد يقوم على العقلانية. وحسبه فتوخيا للموضوعية والوضوح لابد دائماً من تعيين العالم من حولنا، فهناك فاصل وتمزق بين " الأنا" و "لا أنا" وهذه الأنا هي التي يجب أن تتوصّل إلى معنى الأشياء؛ فالعالم الحقيقي هو الذي يتمّ إنشاؤه عن طريق التّفس البشرية أو الروح الإنسانية، أين يكون التمثيل الرياضي ذو قيمة كبيرة، فهو الذي يختزل الحقيقة إلى صيغ وعلامات، وكل شيء يخضع للحساب الرياضي، من أجل تحقيق الدّقة المنشودة[5]. وكما أشرنا قبل قليل فمن المسلّم به عموماً أنّ ديكارت يعتمد أساساً على نموذج الرياضيات في تكوين رؤيته للمنهج. وهذا الأخير يدعم بشكل قوي مشروعه حول مراجعة العلوم وكذلك شرط اليقين الذي يرافقها. مما يجعل في أنّ تصوره لهذا المنهج مدين له إلى حد كبير[6].

إلاّ أنه لا ينبغي أن نتصور أنّ هذه القواعد تكتفي فقط "بحلّ مشكلات لا طائل منها يستخدمها عادة علماء الحساب والهندسة للتّسلية في أوقات فراغهم"[7]، ولكن في الواقع تطبيقها يمتدّ داخل كلّ تخصّص من المرجح أن يُنتج معرفة يقينية. وبالتالي فإنّ كليّة المنهج وشموليته تتوافق مع الطابع الكليّ للرياضيات، والتي يطلق عليها ديكارت اسم "الرياضيات الكليّة/ العامة" (*mathesis universalis*)، هذه الأخيرة عكس "الرياضيات المألوفة" "mathématique ordinaire" (*vulgaris Mathematica*)، فهي تشكّل خلفية الواقع التجريبي: "وإذا ما تمعّنّا النظر في هذا الأمر جيّدا فإنّنا نكتشف أخيراً أن كلّ الأشياء الّتي تتم فيها دراسة النظام والقيس تتعلّق بالرّياضيات بغضّ النّظر عمّا إذا كنّا نبحث عن ذلك القيس في الأعداد أو في الأشكال أو في الأصوات أو في أيّ موضوع آخر./ وهكذا نرى أنّه لابدّ من وجود علم عام يشرح كلّ ما نستطيع البحث

[1] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 30، 31.

[2] Hans Georg Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 242.

[3] رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص 170.

[4] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 30.

[5] المرجع نفسه، ص 27-29.

[6] JeanGrondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 09, 10.

[7] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 41.

عنه بشأن النّظام والقيس دون أن نطبّقها على موضوع معيّن، وأنّ هذا العلم لا نصطلح عليه باسم مستعار بل باسم قديم متداول في الاستعمال هو الرّياضيّات الكلّيّة لاحتوائها على كلّ ما يجمع العلوم الأخرى تعدّ أجزاءً منها، والدّليل على ذلك أنّ الرياضيات الكلّيّة تفوق كلّ العلوم الأخرى التّابعة لها نفعا ويسرا وأنّها تمتدّ إلى نفس الموضوعات الّتي تنطبق عليها تلك العلوم وعلى أشياء كثيرة"[1].

فتأمّلات ديكارت الأولى تظهر اهتمامه بتوحيد المعرفة، ووحدة المعرفة هي أولاً وحدة منهجية، والتي وجدها في نموذج الرياضيات الكلية، والتي من خلالها يمكن الكشف عن أسرار الطبيعة، ويُعتبر ترييض الطبيعة الذي اقترحه ديكارت، ومن قبل غاليلو غاليلي"Galilei"* (1564-1642) عندما أكّد أنّ قوانين الطبيعة مكتوبة باللغة الرياضية، بمثابة الطريق الذي يسمح لنا أن نعبر تعبيراً رياضياً عن القوانين التي نكتشفها بالاختبار الحسي[2]، أمراً حاسماً بالنسبة لمجمل التأسيس العلمي الحديث. فكلّ الاكتشافات العلمية انطلقت من هذه الفرضية. وكما يشير هوسرل، فإن هذا "التحوّل" "mutation" في دور الرياضيات المصاحب "للفكرة الجديدة لكليّة العلم" يلعب دوراً "أساسيا" للمهمة المسندة للعلوم الحديثة؛ والمثل الأعلى الجديد للعلوم. فهناك حاجة في أن يلتف كل شيء "عقلانيّا"، وبالتالي يفترض "استباق فكرة أنّ الكليّة (*Allheit*) اللاّمتناهية لما هو كائن عموماً هي في حدّ ذاتها كلية موحّدة (*Alleinheit*) عقلية، يتعيّن في المقابل، السيطرة عليها بواسطة علم شامل، وبالضبط بصفة تامة"[3].

كما أنّ هناك جانبا أساسيّا آخر في القاعدة الثانية الديكارتية، وهو أنها تعدِّل بشكل خفيّ تعريف الحقيقة، حيث تغدو كـ "تطابق الفكر مع الموضوع". فعلى الرغم من أنّ ديكارت يُعيد النظر في هذا التعريف، إلاّ أنه يعطيه منعطفاً جديداً، وذلك بتحديد طبيعة المطابقة (*adaequatio*) التي يصنفها على أنها تقع ضمن جهة اليقين (*certitudo*) وليس جهة الجوهر (*rectitudo*). ومن ثم يصبح الحقيقي موجوداً ويحمل ضمانة وجوده تلك في ذاته. وبالنسبة لغادامير، فإنّ هذا المفهوم الجديد للحقيقة الذي اقترحه ديكارت يبدو واحداً من نقاط التحوّل الرئيسية التي نشأت عنه الروح العلمية الحديثة: "إنّ مفهوم العلم الذي يعترف بشروط الحقيقة فقط الذي يفي بمثالية اليقين، ظلّ هو النموذج، منذ التشكيل الكلاسيكي الذي أعطاه ديكارت لقاعدة اليقين، بوصفها المبدأ الخاص للعلم الحديث"[4].

لهذا السبب لا يمكن التقليل من الأهمية الراديكالية للثورة المعرفية التي دشّنها ديكارت في العصر الحديث، بحيث أنّ المتطلبات الجديدة التي عهد بها للعلم كان لها تأثير في فرض إطار جديد على البحث عن المعرفة والحقيقة، كما يقول لنا في نهاية قاعدته الثانية: "وليست خلاصة كلّ ما تقدّم أن نكتفي بمعرفة الحساب والهندسة فقط، بل يجب ألاّ نهتمّ، في البحث

---

[1] المرجع نفسه، ص 45، 46.

* فيما يخص هذه النقطة حول ترييض الطبيعة في العصر الحديث، وإخضاعها للرياضيات التعددية، خاصة مع غاليلي، أنظر: إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندتالية**، ص 66.

[2] خنفياف رووليس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ص 27، 28.

[3] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندتالية**، ص 65.

[4] Hans Georges Gadamer**, L'Art de comprendre,** Écrits II, P, 44, 45.

عن الطّريق القويم إلى المعرفة، بأيّ موضوع لا يبلغ فيه اليقين بلوغا يساوي اليقين الّذي تبلغه براهين الحساب والهندسة"[1]، يمكن اعتبار هذا الحكم كإعلان عن ميول الهيمنة والسيطرة "Domination" للنموذج العلمي للمعرفة منذ العصر الحديث.

3- المنهج والحقيقة

استئنافاً لما سبق ذكره يُعتبر ديكارت أيضا من الفلاسفة الأوائل الذين أرادوا أن يؤسّسوا لعلم جديد يستند على فكرة "المنهج"، وهذا واضح من خلال العنوان الفرعي لكتابه "مقال عن المنهج" والذي يمكن قراءته " pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences"[2] وقد تمّت ترجمة هذه العبارة إلى اللغة العربية على النحو التالي: "لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم"[3]. فطبقاً لديكارت في كتابه هذا، وغيره من مؤلفاته أنّ كلمة "منهج" تفترض سلفاً أنه ليس هناك سوى منهج كلي واحد يقودنا إلى الحقيقة، في جميع موضوعات المعرفة الممكنة "وإذا ما أردنا أن نضع لأنفسنا قواعد تساعدنا على بلوغ قمّة المعرفة الإنسانيّة فإنّه ينبغي علينا، بكلّ تأكيد، أن نصتف في المقام الأوّل القواعد التي تقينا من المبالغة في التفكير على هوانا، مثلما يفعل ذلك الكثير من البشر الّذين لا يكترثون بالأمور اليسيرة جميعا فلا ينشغلون إلاّ بالموضوعات العويصة فيجمعون حولها بحذق تخمينات، هي بكلّ تأكيد دقيقة، واستدلالات جدّ محتملة؛ ولكن، بعد الكثير من الجهد، أدركوا، بصفة متأخّرة، أنّهم نمّوا شكوكهم دون أن يكتسبوا أيّ علم"[4]. فالمفهوم الديكارتي للمنهج بالرغم من مرونة استعمالاته إلاّ أنه قد هيمن على مجمل الأبحاث الابستمولوجية في العصر الحديث.

لقد سعى ديكارت إلى البحث على أسس علمية جديدة ومتينة بعيداً عن أسس الفلسفة الميتافيزيقية الخالية من المعنى، فحسبه إنّ الفلسفة تفتقر لمثل هذه الأسس المتينة: "... أمّا العلوم الأخرى التي كانت تأخذ أصولها من الفلسفة، فقد كان حكمي فيها أنه لا يستطاع إقامة بناء قوي على شيء من المتانة. ولم يكن ما تغري به من الجاه والكسب بكاف لبعثي على تحصيلها، فإنني لم أكن أشعر، بفضل الله، أنّني في حالة تضطرني لأن جعل العلم صنعة لتحسن رزقي ومع أنّه لم يكن من دأبي أن أكون كلبيا يحتقر المجد فإنّني مع ذلك لم أكن أعبأ إلاّ قليلا بمجد لم أكن لآمل قدرة على تحصيله إلا بالباطل"[5].

وبعد أن بيّن ديكارت العمليتين التي من خلالهما يتم اكتساب العلم، وهما "البداهة" (الحدس) "intuition" والقياس (الاستنتاج) "déduction""حدس القضايا البسيطة، البديهية، الفطرية، واستنتاج القضايا المركبة انطلاقاً منها[6] (القاعدة الثالثة)، الذي على ضوئهما وبإلهام من الرياضيات يحاول أن يرسم ملامح علم جديد. والبداية تكون، ليس في استحضار أعمال القدماء، ولكن أن نمارس تفكيرنا العقلاني بغية استخلاص من هذه الأعمال "كل الحقائق الواضحة"، محاولين في ذلك اكتشاف خصائص الأشياء، وكما يقول: "ينبغي في الموضوعات المقترح درسها، أن نبحث فيما نستطيع أن نحصل عليه حدسا في وضوح وبداهة أو ما نستطيع أن نستنتجه من يقين، لا أن نبحث فيما فكّر فيه الآخرين أو فيما خمّنّاه نحن أنفسنا، ولا

---

[1] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 33.

[2] رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص 152.

[3] المرجع نفسه، ص 159.

[4] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، 32.

[5] رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص 173، 174.

[6] ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، مقدمة المترجم، ص 9.

يدرك العلم عَلَى غير هذا الوجه"[1]. يجب علينا إذاً النظر العقلي في كل الأشياء بما فيها الأشياء التي تبدو لنا بسيطة، وذلك من أجل تعميق نظرتنا حول الأشياء وزيادة فهمنا لها عبر المدى الطويل. وإذ نمضي في "سلسلة طويلة" من الاستدلالات، ممّا يجعلنا ننتقل من المقترحات البسيطة (البديهيات) إلى المقترحات الأكثر تعقيدا، يصبح من الممكن تحقيق تقدّم كبير جداً، أكثر بكثير مما لو كنا بدأنا بتعلّم وقراءة عن ظهر القلب "استدلالات أفلاطون وأرسطو"[2].

ولكي نتخلص من تأثير قبضة سلطة النصوص، يقدّم لنا ديكارت القاعدة الرابعة لديه، والتي فحواها أنّنا يجب علينا أن نستخدم "المنهج" الذي يحمينا من الضلال والزيغ والخطأ؛ إنّ الضلال هو الخطأ الخطير الذي قد يقع فيه أيّ باحث أثناء شروعه في عملية البحث، "وعلى هذا النحو يدرس تقريبا الكيميائيين وجلّ الهندسيين وكثير من الفلاسفة. وفي الحقيقة، لا أنفي أنّه رغم أخطائهم صادفهم الحظّ في العثور على بعض الحقائق. غيرّ أني لا أجزم أنّهم بلغوها لمهارة يحذقونها أفضل من غيرهم، وإنّما لأنّهم كانوا أسعد حظّا منهم، لا غير. [...] إلا أن صرف النظر عن البحث في حقيقة ما أفضل من البحث فيها دون طريقة. [...] الطريقة ضرورية في البحث عن الحقيقة"[3].

السؤال المطروح هنا: ما هو بالضّبط حقيقة "المنهج" الذي يدّعيه ديكارت هنا؟ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في التعريف الذي يقدمه له ضمن قواعده: "أمّا بالطريقة فأعني جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كلّ من يراعيها بصرامة، من حمل الخطإ محمل الصواب، فيتوصّل إلى معرفة ما هو أهل لمعرفته، بتنمية علمه بكيفية متدرّجة متواصلة دون أن يهدر أيّ جهد ذهني"[4]. وبهذا التعريف، يزعج ديكارت الطريقة القديمة التي تمّ من خلالها تصوّر المنهج، حيث يغدو مع الفهم الديكارتي له كـ "أداة لأيّ شكل من أشكال المعرفة"[5]. وفيما يتعلّق بتفرّد المنهج المناظر لوحدة العلم يؤكّد غادامير على أنّه "خلافاً للمفهوم الكلاسيكيّ للمنهج، فُهم المنهج من طرف ديكارت عل أنّه الطّريق الضّامن (الذي يضمن الوصول إلى المعرفة)، وبهذا المعنى لا يوجد سوى منهج واحد على الرغم من تعدّد المناهج المعينة"[6].

وهكذا يغدو المنهج السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة، بقدر ما يحتوي على القواعد التي يمكن أن نميّز على ضوئها الصّحيح والخاطئ، هذا ما دفع غادامير للقول بأن القواعد التي وضعها ديكارت للمنهج، من بين "أكثر أعماله راديكالية"؛ أي أنها تقدم الروح العلمية الحديثة دون أي تنازلات[7]، وبتطبيق هذا المنهج يُصبح التّيقن والتحقّق من الحقيقة والمعرفة أمراً ممكناً، مما يجعله في النهاية وبامتياز شرطاً للعلم والموضوعية "وهكذا حوّل فيلسوف الحداثة وجهة المساءلة الفلسفية من "ما الحقيقة؟" إلى "كيفية البحث عن الحقيقة" ونقصد بتحويل وجهة المساءلة التأكيد على وجوب وضع قواعد تعدّ شرط إمكان تحصيل الحقيقة فلا وجود لحقيقة بمنأى عن الطّريقة"[8].

---

[1] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 34.

[2] المرجع نفسه، ص 35.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها. كما نجد أيضا ترجمة أخرى لهذا التعريف الديكارتي للمنهج لدى محمود محمد الخضري: "قواعد وثيقة وسهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يأخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع ادراكها، دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج". رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص 141.

[4] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 40.

[5] Hans Georges Gadamer**, L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 242.

[6] Ibid, P, 118, 119.

[7] Hans Georg Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 84.

[8] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، مقدمة المترجم، ص 11، 12.

بدون شك فإنّ هذا الفكر الديكارتي كان له تأثير كبير على مفكريّ العصر الحديث في ميدان العلوم، مما أدّى إلى ترسيخ جدلية عميقة من جهة "الأنا" كوعي مكتفٍ بذاته (*res cogitans*)، وهو سيّد الكون؛ ككائن مفكّر (الفكر أو النفس أو الروح)، ومن جهة أخرى مادة الفكر (*res extensa*) الذي يفتقر إلى الوجود الحقيقي، وهي المادة والامتداد وكلّ ما هو ملموس، وهذا ما يعرف بثنائية الجسد والروح عند ديكارت[1]. وقلب الثنائية القديمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة هو التحول الابستمولوجي الهائل الذي أحدثه ديكارت في ابستيمولوجية القرن السابع عشر، وذلك عندما أقرّ بوجود وحدة بين العقل والحقيقة "فقد كن الشعاع المعرفي ينطلق من خارج لينصبّ على الذات فإذا بالديكارتيّة تجعل منطلقه الذات ليضيء الخارج، وبعبارة أخرى قلب الثنائيّة المدرسانيّة من الوجود إلى العقل إلى ثنائية مختلفة من العقل إلى الوجود، فتمحي الفوارق بين العلوم ويسطع الفكر[2].

يُشاطر غادامير رأي هوسرل بخصوص هذه المسألة، فغادامير سيحتفظ بهذه الإرادة للقهر منهجيّاً كل ما يخفيه المفهوم الديكارتي للعلم، هذه "إرادة القوة"، كما سيتمّ تأويلها من طرف نيتشه في وقت لاحق، يشجعها أيضا ترييض الطبيعة، التي تفهم الآن كـ "جوهر ممتد" (*res extensa*). فالمقاربة الكمية التي يطرحها ديكارت ضمن منهجه تتوافق تماماً مع مشروعه لنصبح كأسياد وحائزين على الطبيعة، وذلك من خلال السيطرة عليها تقنيّا والتحرّر من الماضي[3]، وهنا تتجلى إرادة المعرفة كإرادة للقوة والتمكن، والعلم ذاته لم يعد رياضياً إلا بالارتباط بهذا الصراع وبغية السيطرة[4]. وبهذا المنظور تصبح هذه الأخيرة عقلانية تماماً وقابلة للقياس الكمي، وأكثر من ذلك، فقد تم "غزوها" منهجياً من طرف العقل الإنساني (الحكمة الإنسانية). هذا هو في نظر غادامير، الهدف الأساسي للمنهج الديكارتي.

وكما نعلم، فإنّ التأمّلات الفكريّة حول "المنهج"، تعقب البحث واكتشاف هذا الأساس من خلال الإرادة الراديكالية وعزيمة الشكّ، ومن خلال الحفاظ بشكل مصطنع على الشكّ في نهاية منطقها، يكشف ديكارت عن جوهر الذّات باعتباره جوهر التفكير، ولكن أيضا وقبل كل شيء الله كضامن في نهاية المطاف لهذا التأكيد. كما أيضا تمّ تأكيد الفصل بين النفس والجسم مع الكوجيتو لديه، فضلا عن الصّدق المؤكّد لأي فكرة واضحة ومتميزة. ومن هذه النقطة الأرخميدسية اكتشفت المعرفة العلميّة للطّبيعة التي يمكن أن تتطوّر وفقاً للمنهج، وذلك استنادا إلى المبادئ الأربعة التالية: "الأوّل ألاّ أقبل شيئا ما على أنّه حقّ، ما لم أعرف يقينا أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر، والسّبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشكّ. / الثاني: أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على القدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه. / الثالث: أن أسيّر أفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرّج قليلا قليلا حتى أصل إلى المعرفة أكثرها ترتيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي يسبق بعضها الآخر بالطبع./ والأخير، أن أعمل في كلّ الأحوال من

[1] خنفياف رووليس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ص 39-44.

[2] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، مقدمة المترجم، ص 11.

[3] سفيان سعد الله، **عقلانية الحداثة ديكارت نموذجا**، ط1، منشورات كارم الشريف، تونس، 2015، ص 141، 142.

[4] عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص 14، 15.

الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئا"[1]. يمكننا أن نستشف الآن السبب في ظهور جميع المعتقدات والمبادئ التي سوف تغذي العلوم الحديثة.

ففي العلوم الطبيعية يتمّ الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، في جوهر البحث، والذي يكون الغرض منه السّعي للحصول على أكبر قدر من الكفاية والدّقة الممكنة. وللقيام بذلك يجب على المرء اللّجوء إلى منهج عقلاني يسمح بإجراء فحص دقيق وشامل للحقيقة. وكما أكّدنا أعلاه، فإنّ الأساس المطلق للمعرفة يعني ضمنا أنّ العالم متناظر؛ أي قابل للقياس. وبما أنّ هناك خطّة واحدة أو منهج واحد، فإنّ حقيقة الموضوعات المقترحة يمكن تقييمها بطريقة منطقية، وفقا لمبدأ عدم التناقض؛ أي أنّ شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في الوقت عينه، وبالتالي فإنّ أيّ شيء يمكن أن نعتبره صحيحاً كليّا هو الشيء الذي نمتلك حوله فكرة واضحة ومتميزة، والله هو الضّامن لصّحة الأفكار وصدقها على اختلاف أنواعها، فالله هو الذي يهب الإنسان الحقائق البديهية الأولى، التي تتميز بالوضوح والبداهة، والتي هي الأساس أيضاً التي تُبنى عليها المعرفة في مجال العلوم الإنسانية[2].

ومن ثم فمنذ ظهور الحداثة الغربيّة، وبشكل خاص مع ديكارت يبدو أنّ الحقيقة قد عقدت علاقة مميّزة مع العلم، وهي العلاقة التي قد تعزّزت بشكل محكم عبر التطور الزمني للأزمنة الحديثة، إلى درجة أنّ الكثيرين قد رأوا أنّ الوقت قد حان لإعادة النّظر في هذا الحارس الوحيد للحقيقة. وكما يرى "جان غروندان"، فالعلم قد تمكّن من فرض نفسه على أنّه المسار المميّز، إن لم يكن الحصريّ، للحقيقة في العصر الحديث[3]. وإذا كان هناك وقت أُعتبر فيه أنّ العلم القائم على سلطه التّراث مثل: الفلسفة الأولى (*prima philosophia)* وعلم اللاّهوت، ناقلين للحقيقة، فقد تبيّن أنّهما سرعان ما رأيا نفسيهما مطرودين من ميدانه، وذلك منذ إعادة التّصميم الحديث لهذا الأخير، أي منذ القرنين السّابع عشر والثّامن عشر. فإختزال العلم في البعد المنهجي الموضوعي، كان مردّه للنزعة الوضعيّة الضيقة مع بدايات عصر النهضة أين بدأ العلم يتشكل من جديد، فاقداً بذلك العلاقة التكاملية التي كانت تجمعه مع باقي الأسئلة الإنسانية الوجودية الكبرى، وهذا ما سمح بانتشاراً عاماً لنزعة وضعية في الفلسفة ورؤى العالَم[4].

على الرغم من أنّ هذا النهج قد أثبت جدواه في ميدان علوم الطبيعة، كما يعترف بذلك مؤلف "الحقيقة والمنهج"، فإنّه لا يزال يتعيّن التساؤل عمّا إذا كان هذا الأخير، يمكن تطبيقه على كل العلوم، وإن كان هذا التطبيق أمراً مشروعاً تماماً؟. بالنسبة لغادمير، فإنّ الخطر الأساسي الذي تنطوي عليه الرغبة في نقل هذه الرؤية "القهرية" للمعرفة إلى ظاهرة الفهم برمّتها هو أنّها تجعلنا نغفل ونتجاهل كل ما يهرب ويفلت من إرادة السيطرة عليه، في الحقيقة هناك بالفعل معارف تنطوي على عناصر لا يمكن السيطرة عليها بالكامل؛ هناك تجارب من (الحقيقة) التي لا يمكننا أن نختزلها في النموذج الموضوعي للعلم، مثل تلك المتعلّقة بالفنّ والتاريخ (تاريخنا).

والمشكلة هي أنّه مع تزايد قوة الخطاب العلمي ومنهجه، كلّ شيء يبدو أنه يجب عليه أن يتوافق مع الرؤية الديكارتية للعالم، فتأثيرها ونفوذها يهدف إلى محاولة لإعادة تشكيل نمط علاقتنا بالعالم. من وجهة النظر هذه يمكن للمرء أن يذهب إلى

---

[1] رونيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص 190-192.

[2] محمدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، ص 16.

[3] جان غروندان، **فلسفة الدين**، ترجمة عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2017، ص 16.

[4] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 56، 46.

حد القول إنّ المشروع الديكارتي كان له تأثير أنطولوجي على وجودنا ككل، وليس من قبيل المبالغة بالنسبة لغادامير القول بأن فكرة المنهج التي قدمها ديكارت قد أصبحت تتدخل في كل مجالات وجودنا، لهذا من الضروري التشكيك في الاحتكار المتزايد للمنهج العلمي، ولا سيما "في عصر يمضي إيماننا بالعلم إلى حدّ الخرافة"[1]. فالتطبيقات الموسعة للمنهج منذ العصر الحديث، حتى وإن حقق نتائج جد رائعة خاصة في ميدان العلوم الوضعية، إلاّ أنه أفرز فلسفات نسقية متناحرة وغير متوافقة يُلغي بعضها البعض الآخر، ما جعل البشرية تفقد إيمانها بفلسفة تناسب مَثَلها[2].

ثانياً: من الإستقراء التّجريبيّ إلى الإستقراء الفنيّ في ميدان العلوم الإنسانيّة:

1- جون ستيوارت ملْ والإستقراء التّجريبيّ

يرى الفيلسوف الفرنسي والباحث في تاريخ العلوم الإنسانية، جورج غوسدوروف "Georges Gusdorf" (1912-2000) في كتابه "مدخل إلى العلوم الإنسانيّة" "Introduction aux sciences humaines" أنّ انفصال الفلسفة عن العلوم الإنسانيّة يتعارض مع التّراث العظيم للفكر، كما تمثّل مع أرسطو، ليبنيز، كانط، هيغل، وغيرهم. فانحراف وظيفة الفكر ناتج عن المثالية والروحانية والتأمّل الأحادي الفارغ من المحتوى. هذه النّزعة الانفصالية الميتافيزيقية، الموروثة بلا شكّ من اللاهوت الكاثوليكي، هي سمة غريبة من سمات الثقافة الفرنسية. بالمقابل لا شيء من هذا القبيل في ألمانيا، حيث العمل المثمر للجامعات، لمدة قرنين ونصف، حافظ على الروابط بين الفلسفة والتاريخ، واللاّهوت والفيلولوجيا والأركيولوجيا، الخ. وفي البلدان الأنجلوساكسونية، فإنّ تقليد التجربة التجريبية من فرانسيس بيكون (1561-1626) "Francis Bacon" وجون لوك "John Locke" (1632-1704) إلى ديفيد هيوم "David Hume" (1711-1776) وجيريمي بنثام (1748-1832) " Jeremy Bentham"، وجون ستيوارت ملْ "John Stuart Mill" (1806-1873)، يضمن اتصالا أفضل بين التفكير الفلسفي والمضمون الملموس للواقع الإنساني[3].

وقد كان إسهام الفيلسوف والاقتصادي الإنجليزي جون ستيوارت ملْ كبيراً في المجال الاقتصادي والسياسي والمعرفي. فهو استقى فلسفته من مصادر عديدة ومتنوعة، كتجريبية دافيد هيوم خاصة كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية" الذي يُعتبر نصّاً مرجعياً بالنسبة لملْ، حيث شرح في ثناياه هيوم أنّ مجالات المعرفة المختلفة يمكن، بل يجب، أن يتمّ القبض عليها بنفس المنهج الذي يرتبط كلياً بالمبادئ الثابتة للطبيعة الإنسانية، وهكذا فعلم الإنسان هو الأساس المتين الوحيد للعلوم أخرى، كما وأن الأساس القويّ الوحيد الذي يمكننا أن نعطيه لهذا العلم يجب أن يقوم على التجربة والملاحظة[4]، بالإضافة إلى تأثره بنفعية بينثام، وجمعية والده جيمس ملْ "James Mill"، وأخيراً وضعية أوغيست كونت "Auguste Comte" (1798-1857).

ويُعتبر كتابه "نظام المنطق الاستنتاجيّ والاستقرائيّ" "le Système de Logique déductive et inductive" (1843) جهداً كبيراً لإرساء العلوم الحديثة على أساس ابستمولوجي متين. فقد أراد ملْ أن يكون بيكون القرن التاسع عشر، ففي الجزء السادس من كتابه ذاك أراد أن يؤسّس العلوم الإنسانية - التي كان منطق البحث فيها جديداً نوعاً ما - على أسس مشابهة

---

[1] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, Postface, P. 90.

[2] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 50.

[3] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines** Essai critique sur leurs origines et leur développement, Nouvelle édition, Les Éditions Ophrys, Paris, 1974, P, 33.

[4] دافيد هيوم، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة موسى وهبة، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2008، 70، 71.

لتلك الموجودة في العلوم الطبيعية التي تعتمد على المنهج التجريبي[1]. وهذا التحيّز الابستمولوجي لدى ملْ ينفي استقلاليّة العلوم الإنسانية عن العلوم التجريبية، ويطمس خصوصيّة الأولى لديه "في الأساس، كلّ ما يمكن أن يقوم به عمل كهذا لمنطق العلوم الأخلاقية قد تمّ أو تمّ القيام به في الكتب الخمسة السّابقة. هذا الكتاب الأخير لا يمكن إلا أن يضيف نوعاً من الملحق أو التذييل، لأنّ مناهج التحقّق التي تنطبق على العلوم الأخلاقية والاجتماعية يجب أن تكون قد وصفت بالفعل إلى حدّ أنني تمكّنت من تعداد وتمييز تلك العلوم بشكل عام "[2].

هذا البيان المبدئيّ يجد تأكيداً له في كلّ أبحاث ملْ، إنّه يرسم من خلاله أطروحته لمستقبل المنهج والبحث في العلوم الأخلاقية، التي تشمل فروع معرفية متعددة، مثل: علم النفس، وعلم السلوك أو الأخلاق البشرية، وعلم الاجتاع وعلم التاريخ[3]. وكلمة "علم" في رأيه، من المرجح أن يكون لها معنى واحد فريد، مؤكداً أنّ "هناك أو يمكن أن يكون هناك علم الطبيعة الإنسانية"[4]، وقد أرجع هذا الأمر إلى أنّ الحقائق الإنسانية يمكن تنظيمها ضمن إطار مجموعة من القوانين وفق قواعد المنهج التجريبي، فكلّ الحقائق هي في حدّ ذاتها قادرة على أن تصبح موضوعات العلم بمجرّد أن تتابع بعضها البعض وفق قوانين ثابتة[5]، فعلم الطبيعة الإنسانية يدخل ويندرج ضمن هذا القانون العام، حتى وإن كان لا يزال بعيداً جداً عن الدّقة المثالية التي وصل إليها علم الفلك حاليا؛ ولكن ليس هناك سبب في أن يجعله لا يتطوّر كما تطوّر علم الفلك عبر التاريخ، رغم وجود اختلاف بين المجالين[6].

وفيما يتعلّق بالنّقاش حول العلوم الإنسانية، فمن الجيد أن نعلم أنّ مصطلح "علوم الروح" يرجع إلى مترجم كتاب "المنطق"؛ لملْ، حيث حاول ملْ في ملحق عمله أن يحدّد إمكانية تطبيق منطق استقرائي على "العلوم الأخلاقية" والتي تُترجم إلى الألمانية بمصطلح " علوم الروح". وحسب غادامير يبدو واضحا عدم وجود مسألة الاعتراف بأنّ للعلوم الإنسانية منطقها الخاص بها، لأن ملْ يرى أنّ المنهج الاستقرائي كما هو مطبق في ميدان العلوم التجريبية هو المنهج الصّحيح والصّائب، ويصلح أن يكون النّموذج الذي يحتذى به في معالجة مشكلات العلوم الإنسانية، وذلك وفق العمليّة الاستقرائية التي تنطلق من الخاص إلى العام؛ فعلى الرّغم من التغيّر الحاصل في درجة التنبؤ بالظواهر، عندما ننتقل من ميدان إلى آخر: الفيزياء، الأرصاد الجوية... فالأمر المهمّ هو البحث عن التشابهات والانتظاميات داخل هذه الظواهر، والقابلية للتحقّق من صدقها، بغية الوصول إلى قوانين عامة ثابتة تُفسّرها، وهذا ينطبق أيضا على الظّواهر الإنسانية التي يجب أن تخضع لنفس العملية، والعمل على التحرّر من كلّ الافتراضات الميتافيزيقية. ويستشهد غادامير هنا بعلم النّفس الاجتماعيّ، فحسبه ما يتمّ تطويره هنا على نحو مبرمج هو علم طبيعي للمجتمع[7].

---

[1] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 580.

[2] John Stuart Mill, **Système de logique déductive et inductive** Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, Livre VI de la logique des sciences morales, Traduit de la sixième édition anglaise, 1865 par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange, paris, 1866. P, 8.

[3] فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود سيد أحمد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثامن من بنتام إلى رسل، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2009، ص 122.

[4] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 580.

[5] John Stuart Mill, **Système de logique déductive et inductive**, Livre VI , P, 16.

[6] Ibid, P, 23-28.

[7] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 50.

وهكذا فإنّ العلوم الإنسانية ستكون علوماً مثل الأخرى، لكن دون أن تكون تماماً مثلها؛ فإذا كانت نتائجها على الرغم من أنّها أقل مطلقية من نتائج علم الفلك مثلاً، ستجعل من الممكن تأسيس الاقتصاد والسياسة. وبدلا من وصولها إلى قوانين كليّة، فمن الضروري أن تكون راضية عن الحقائق التقريبية، وتكون مع ذلك مناظرة للسّمات الأساسية للطبيعة الإنسانية. وقد وضع ملْ علم النفس في مركز العلوم الاجتماعية، وأعاد تأهيله من الإدانة التي ألحقها به أوغيست كونت، عندما فهمه ضمن سياق التقاليد الاجتماعية [1]. فقد رأى ملْ أنّ "هناك قوانين كليّة تتشكل على ضوئها الشخصية. وبما أنّ هذه القوانين، بالإضافة إلى معطيات كل حالة بعينها تنتج جميع ظواهر الفعل والوعي الإنساني، فإنّ هذه القوانين ينبغي أن تستند عليها كل محاولة عقلانية لبناء علم الطبيعة الإنسانية من الناحية العينية والعملية"[2]. فحسبه كل معرفة سواء كانت متعلقة بالعالم الطبيعي أو الأخلاقي يمكن الوصول إليها عن طريق المنهج الاستقرائي، جاعلاً بذلك منطق العلم منطقاً كليّاً، ينطبق على جميع البحوث الممكنة، وإذا كان هذا النوع من النقل يستند على ملاحظة الثوابت (الأفكار والمبادئ والقوانين) فإنّ الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية لا تمثل في حد ذاتها تجانسا مثاليّا[3].

يجعل مْل العلوم الأخلاقية كنوع من علم نفس تطبيقي والذي يتيح للمرء أن يحدد نوع الطابع الذي "تنتجه مجموعة من الظروف المادية والمعنوية"، ويَعتبره "علم دقيق للطبيعة الإنسانية"، أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية، فإنها بمثابة النتيجة الثانية للعلوم الأخلاقية، فجميع الظواهر الاجتماعية هي ظواهر ذات طبيعة إنسانية ينتجها عمل الظروف الخارجية على مجموع الناس، لهذا ليس هناك اختلاف في الطبيعة بين العلوم الاجتماعية وعلم النفس الفردي. فعلم النفس إذن هو علم استقرائي، وبالتالي يوفر أساساً تجريبياً للعلوم الأخلاقية، وكل التطورات التي ستشمل العلوم الإنسانية. وسيتعين دراسة هذه التطورات بطريقة منهجية بالوسائل الاستنتاجية، وبالنظر إلى الصفات الأساسية للطبيعة البشرية، سيحاول الباحث أن يكتشف ما هي المجموعات الفعلية أو الممكنة للظروف التي من شأنها أن تفضي إلى تطوير هذه الصفات أو تعيقها[4].

إنّ الإجراء الفرضي-الاستقرائي سيجعل من الممكن إعْداد سياسة، واقتصاد، وبيداغوجيا، وذلك بفضل تقنية عقلانية، التي تحدد نماذج متنوعة من خلال مختلف الاحتمالات المواتية أو الغير المواتية. وتأكيد النتائج التي يتم التوصل إليها يكون بواسطة "الطريقة الاستنتاجية المعكوسة"، وذلك بالعودة من الأمور المتحققة منها إلى الأسباب التي وقفت ورائها، والنظر في تجربة الماضي للتأكد من البنية المتحصل عليها في الحاضر أو التي يُخطط لها في المستقبل. ولكن توضيح الحالات الحقيقية أو المتصورة سيعود دائما إلى القوانين الثابتة النابعة من الطبيعة الإنسانية. ولذلك فإنّ علم الإنسان سيكون منطقاً للممارسة، ويوفّر لقادة الحياة الاجتماعية سبل ووسائل العمل الفعّال[5]. باعتبار أنّ ما يهمّ ملْ في حقيقة العلوم الأخلاقية هو معيار المنفعة، فالنظريات المتوصّل إليها يجب أن تستجيب للمنافع التي يسعى الإنسان لتحقيقها، وعلى رأس تلك المنافع السعادة بما هي مطلب وغاية حياتية سواء على مستوى الفرد أو المجتمع[6].

---

[1] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 582.
[2] John Stuart Mill, **Système de logique déductive et inductive**, P, 31.
[3] Isabel Weiss, **Gadamer**, Librairie philosophique. Vrin, Paris, 2009, p, 45.
[4] John Stuart Mill, **Système de logique déductive et inductive**, P, 35- 38.
[5] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 583.
[6] جون ستيوارت ميل، **النفعية**، ترجمة سعاد شهرلي حرار، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2012، ص 77، 78.

بالنّسبة لمؤيّدي المنهج الاستقرائي، فإنّ الأمر يتعلّق أولاً وقبل كلّ شيء بمسألة إظهار أنه يمكن للمرء أن يفسر الواقع المادي والأخلاقي والاجتماعي بمعزل عن أي افتراض ميتافيزيقي ومفهوم الحرية أو السببية لا يعيق بأيّ شكل من الأشكال الانتظام الذي يمكن ملاحظته عن طريق التجربة، غير أن الدراسات التاريخية التي تتعلق بتشكّل وتطوّر أحداث فردية لا تهدف إلى تأكيد قانون كليّ أو أن تكون جزءًا من التّكرار الميكانيكي[1].

إنّ المشكلة التي تواجه الباحث في حقل العلوم الإنسانية الذي يعتمد المقاربة التي عرضها ملْ، تكمن بأن الباحث لا يدرك حقيقة هذه العلوم إذا اعتمد على الإجراء الاستقرائي كما هو مطبق في العلوم الطبيعية، لأنّ البحث التاريخي لا يسعى إلى فهم الظاهرة المحدّدة على أنها يمكن أن يُتوصل من خلالها إلى قانون كلي، فلا ترتقي الحالات الفردية، التي يدرسها الباحث إلى مصاف القانون الكليّ. إن الفكرة الأساسية تتخطّى فهم الظاهرة نفسها في فرادتها وتعينها التاريخي، لأنّ الغاية ليس تثبيت وتوسيع هذه التجارب التي صارت قضايا كلية من أجل اكتساب معرفة عن قانون ما –وعلى سبيل المثال، كيف يتطور الرجال والشعوب والدول- بل الغاية فهم كيف آلَ هذا الإنسان وهذا الشعب وهذه الدولة إلى ما هو عليه، وبشكل عام كيف حدث ما حدث. هذا هو المثل الأعلى للعلوم الإنسانية على الرغم من أنّه حصل اعتراف حول تباين البحث بين كلا العلمين، فالذي يبقى تفكيره سجين النموذج التجريبي للعلوم الطبيعة يصف العلوم الإنسانية بـ "العلوم غير الدقيقة"[2].

وفي نهاية المطاف، بالنسبة لغادامير فإنّ أفكار العلم الحديث حول المنهج من أكثر الأفكار إثارة للقلق، فالغرض من النموذج الابستمولوجي لديها هو الميل إلى التوسّع في جميع مجالات المعرفة. ومبدأ التقل المنهجي ذاته ينطوي على إشكاليّة بقدر ما ينطوي علي تحرير الشيء ذاته؛ وما يستحق داخل مجال نسبي للموضوعات (الأدوات المستعلمة، والنتائج النهائية) هو أكثر صلاحية لنطاقات منفصلة من الموضوعات التي من شأنها أن تكون موحدة في منهجها بغض النظر عن الطبيعة المحددة لأهدافها. ويذكر غادامير في الفقرات الأولى من "الحقيقة والمنهج" بأنّه قد تمّ بالفعل تصوّر امكانيّة هذا التّقل من قبل جون ستيوارت ملْ الذي اقترح نقل منطق العلوم الوضعية إلى داخل أبحاث "العلوم الأخلاقية"[3].

إضافة إلى ملْ فإنّ الفيزيائي الألماني هلمهولتز بدروه بحث عن مكانة العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الأخرى، وقد استند في بحثه هذا إلى حد ما على المنهج الاستقرائي لجون ستيوارت مل.

2- هيرمان هلمهولتز من الإستقراء المنطقيّ إلى الاستقراء الفنيّ الغريزيّ

سواء كنّا ندعم المادية أم لا ندعمها، وسواءً كنا نتمسك بالحتمية النفسانية-الفسيولوجية الصّارمة أو أنّ المرء يؤكّد على تكييف أوسع للمناهج، على أيّة حال سيتعين علينا أنّ نأخذ بعين الاعتبار الوضع الحقيقي الذي أبرزته البيولوجيا العصبية، في العلوم الإنسانية[4]. إنّ التأكيد المشترك للآلية والتجريبية، يمكن اعتباره كنتيجة عن موت الإله في الابستمولوجيا؛ فبدلاً من البدء من الوحي المتعالي، تواصل المعرفة تحقيقاتها على مستوى دراسة الإنسان. وكما أنّ قانون الفضاء العقلي للتاريخ الطبيعي يسمح بتعريف الأنثروبولوجيا، فإن ظهور نقد الفهم أدى إلى ظهور علم نفس مستقلّ، لهذا يُرجع المؤرخ الأمريكي "بورينغ"

[1] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 45.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 51.

[3] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 45.

[4] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 629.

"Boring" علم النفس التجريبي الحديث إلى "هوبز" "Hobbes" وخاصة مشروع لوك "Locke". والعمل الذي قام به هِلمهولتز* حول تصوراته لعلم نفس استقرائي[1].

ولإعطاء العلوم الإنسانية وحدتها الخاصة واستقلالها عن العلوم الطبيعية، قام هِلمهولتز بالتمييز بين نوعين من الاستقراء: الاستقراء المنطقي، وهذا النوع نجد تطبيقاته في العلوم الطبيعية، بحيث تكون الاستنتاجات التي يتوصّل إليها المتخصص في ميدان هذه العلوم استنتاجات واعية ذاتياً، ومرتبطة بالنشاط الواعي للعالم، وذلك بالاعتماد على استخدام عقله الخاص، والنوع الثاني من الإستقراء هو الاستقراء الفني الغريزي كرقة (*tact*)، وحساسية فنية (*taktgefülh*) الذي يعتمد عليه الباحث في مجال العلوم الانسانية، وهذا النوع من الاستقراء، محدَّد باشتراطات نفسية، فهو يتطلب نوعاً من البراعة ومدارك عقلية أخرى، مثل الذاكرة النشطة، وقبول الأسس المرعية، والاعتراف بالسلطة، وتكون الاستنتاجات المتوصلة في هذا النوع من الاستقراء غير واعية. يمكن ملاحظة بسهولة تأثير كانط في "اختبار الأساس" عندما ميّز بين الحريّة والطبيعة، على المنظومة الفكرية لهلمهولتز، فإذا كانت المعرفة في مجال العلوم الطبيعية تتمّ من خلال القوانين الرياضية، فإنّ التجربة التي توجه المعرفة التاريخية هي من نوع آخر. من هذا المنطلق فهِلمهولتز طرح المشكلة من منظور أنّ المنهج الاستقرائي في العلوم التاريخية يخضع لشروط غير الشروط التي تخضع لها العلوم الطبيعية، فالحرية هي جوهر الوجود الانساني، وبالتالي هي التي تصنع وضعه التاريخي، يرى غادامير أنّ هذا التميّز الذي أقامه هيلمهولتز حول الاستقراء هو في الأساس تمييز نفسي وليس منطقي[2].

يشير غادامر إلى أنّ هلمهولتز حاول إدخال تمييز بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح فيما يتعلق باستخدامه للإستقراء، وعلم الروح لديه تستجيب للاستقراء الفني الغريزي الذي ينطوي على تنفيذ الرقة، كما أن الإحساس الفني هو جزء من عملية لاوعية ولكن أحكامه من شأنها أن تكون حاسمة في الحياة الإنسانية "فالبصيرة وسداد الرأي اللذان تحلى بهما هذا الفيزيائي عندما أخذ بعين الاعتبار خصوصية العلوم الإنسانية هما جديران بالاعتبار اليوم. طبعا هو قاس ووصف أيضا طريقة اشتغال العلوم الإنسانية انطلاقا من علوم الطبيعة. سنفهم لماذا التيار القصير المشحون بالحدوس والاحساسات الداخلية *Der Ahnungsvolle Kurzschluss* الذي يمكنها (أي العلوم الإنسانية) من الوصول إلى نتائج لم يشبع غريزته المنطقية. فهو لم يرى أنه انطلاقا من هذا الوسيط يمكن للعوم الإنسانية أن تدرك الحقيقة وأنه محتاج إلى أنماط أخرى من الاشتراطات النفسية للوصول إلى مثل هذه التيارات القصيرة. فالأمر المطالب هنا والمتعلق بالذاكرة والخيال والرقة "*Takt*" وحساسية الملهم بالشاعرية وتجربة الحياة مختلف جدا عن العدة أو الأداة التي يحتاج إليها العالم"[3].

---

* هيرمان فون هيلمهولتز "Hermann Von Helmholtz" (1821-1894): عالم وفيلسوف ألماني في البداية كان طبيب عسكري في برلين، وكان مهتماً بالفيزياء. ودرس علم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض في كونيغسبرغ وبون وهيدلبرغ، وفي عام 1871 عُين أستاذا للفيزياء في برلين، حيث أنهى حياته المهنية، وقد سعى منذ شبابه إلى توسيع المبدأ الجديد لحفظ الطاقة إلى ترتيب الحقائق الفسيولوجية. وهو يطبق منهجية علمية صارمة في مجال الإدراك، وقياس سرعة انتشار النبضات العصبية ويركز بشكل خاص على دراسة الرؤية والسمع، وابتكار جميع أنواع الأجهزة من أجهزة البحث، وأسهم في خلق البصريات الفسيولوجية والصوتيات، ويُعتبر علم النفس لديه جزءاً من علم الأعصاب. -Ibidem.

[1] Ibid, P, 295.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 52.

[3] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 163.

إنّ التّمييز الذي أقامه هلمهولتز بين المناهج والخصوصية العلمية للعلوم الإنسانيّة هو ما أثار انتباه غادامير[1]. لكن حالة الإشارة هنا إلى هلمهولتز ليست واضحة، لهذا يشدّد جان غروندان الذي يعتمد على التعليق السّابق الذي أدلى به غادامير حول التّمييز بين الاستقراء في العلوم الصحيحة والرّقة، على التقارب الموجود بين موقفي ملْ وهلمهولتز، فغادامير يستلهم من العالم الفزيائي هلمهولتز الكثير من الأفكار حول العلاقة بين العلوم البحتة (الصحيحة) والعلوم الإنسانية، بحيث اعتقد هلمهولتز في محاضراته أن العلوم البحتة تقوم على عملية إستقرائية منطقية يتمّ من خلالها تمثلها في إطار مفهوم عام يسمى "قانون" الأحداث أو الظواهر (وفقا للنظرية الكلاسيكية للإستقراء)، أمّا بالنسبة للعلوم الإنسانية، فإنها بالأحرى تعتمد على نوع من اللباقة أو التعاطف النفسي للوصول إلى معارفها. وبنوع من المبالغة –كما يرى غروندان- يمكن القول أن هلمهولتز يجسّد المحاور المميّز لغادامير، خاصة في الباب الأول من الحقيقة والمنهج، وسوف يعود إلى تحليلات هلمهولتز في لحظات استراتيجية للغاية في دراسته الخاصة للعلوم الإنسانية[2].

بالرغم من أن هذا التمييز قام به هلمهولتز بين النوعيين من الاستقراء إلاّ أنه حسب غادامير لم يفارق العدة المفاهمية لملْ الذي اعتبر أنّ العلوم الطبيعة قد حقّقت نتائج باهرة بفضل المنهج الاستقرائي المتّبع فيها، والتأمّلات الكانطية حول صياغة مفهوم العلم على أساس المعرفة الطبيعية، لأنّ الدّراسات التي قدّمها حول الاستقراء الفني توضح أنّه لا يؤمن بـ "الالتماعات الفجائية للحدس" أو ما يسمى بـ "الإلهام"، فهو يعدّ العمل العلمي فقط عملاً واعياً لاستخلاص نتائج دقيقة، ولا استغراب في ذلك، لأن النزعة الميكانيكية النيوتنية منذ القرن السابع عشر كانت تمارس تأثيرا شديداً في ميدان العلوم، وحقل البحث العلمي والابستمولوجي، ومن ثم لم يستطع هيلمهولتز تفكير أسس علمية جديدة للعلوم الانسانية والتاريخية، خارج المنهجية العلمية لعلوم الطبيعة، الأمر الذي أدى إلى خلق شعورا بأنّ العلوم الإنسانية أدنى قيمة ومكانة من العلوم الطبيعية، يكتبُ غادامير عن اخفاق فهم هلمهولتز في تنظيره لمشكلة المنهج في العلوم الانسانية: "وعلى أية حال، ما كان نمطُ التفكير هذا مقنعاً تماماً. فاعتماد البحث الاستقرائي في عالم الحرية الإنساني على تمييز كانط بين الطبيعة والحرية إنما هو اعتماد غير صحيح بالنسبة لمقاصد كانط، وهو غير صحيح بالنسبة لمنطق الاستقراء نفسه. [...] وعلاوة على ذلك، فإن احتكام هِلمهولتز إلى كانط من دون أن يتابع النتائج المتمخضة عن ذلك إنما هو احتكام لا يحمل فائدة مرجوّة منه. لأنه بالنسبة لهِلمهولتز، لابّد من أن ينظر إلى النزعة التجريبية للعلوم الإنسانية بالطريقة نفسها التي نظر بها إلى النزعة التجريبية لعلم الأرصاد الجوية، أي بموضوعيّة وتجرد"[3].

فعلى الرغم من أهمية المقارنة التي عقدها هلمهولتز في محاضرته الشهيرة عام 1862 بين منطق البحث في العلوم الإنسانية والطبيعة إلا أنها تبقى توصيفاً سالباً حسب غادامير للعلوم الإنسانية، فهو لم يستطع التخلص من نموذج العلوم الطبيعية[4] ويقول في موضع آخر عن هذا الإخفاق: "كان التذويت الجذري المتضمَّن في طريق كانط الجديدة في تأسيس علم الجمال يمثّل مطلع عهد جديد حقاً. وفي رفض أيّ نوع من العرفة النظرية عدا معرفة العلم الطبيعي، أُكرهت العلوم الإنسانية على أن تعوّل على منهاجية العلوم الطبيعية في مفهمة نفسها. ولكنها جعلت هذا التعويل أسهلَ بتقديم "العنصر الفني"، و"الشعور"،

---

[1] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 47.

[2] Jean Grondin, **L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, Vrin, Paris, 1993, P, 239.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 56.

[4] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2009، ص 59.

و"الوجدان" كعناصر إضافية. ويقوم وصف هيلمهولتز للعلوم الإنسانية (...) مثالاً ناجعاً على التأثير الكانطي في كلا الاعتباريْن"[1].

يستبعد غادامير صراحة الطرح "الميتافيزيقي" لمسألة الحرية، وما ينوي التشكيك فيه هنا هو وضع المنهج كمسألة أولى أو أولية (علاوة على ذلك، يبين تاريخ التأويلية، أنها كانت في البداية منفصلة عن مشكله المنهج، دون استبعادها تماما). لأن الحقيقة هي في المقام الأول حدث، لهذا لا يمكن أن تختزل في موضوع المنهج، وفكرة الحدوثية أكثر جوهرية؛ فهي تشارك بالفعل في المسعى المنهجي ولا تقصيه تماماً. وبالتالي، يمكن تعريف الكليّة التي فكر فيها غادامير بعبارات سالبة بأنها مقاومة ترسم مسارها داخل العلم ذاته "fait son chemin à l'intérieur même de la science"[2].

إلى جانب محاولة هلمهولتز حاولت المدرسة التاريخية أيضا أن تتناول مشكلة المعرفة التاريخية انطلاقاً من منطق الوعي نفسه.

ثالثاً: المنهج في العلوم الإنسانيّة ونشأة الوعي التّاريخيّ في القرن التّاسع عشر:

1- المدرسة التّاريخيّة (رانكه ودروزين)

لقد أثار المفكّرون الألمان في القرن التاسع عشر مشكلة التأسيس الابستمولوجي للعلوم الإنسانيّة على عكس الفلاسفة الفرنسيين الذي كانوا أقلّ اهتماماً بهذا الموضوع، فالألمان كانوا على دراية بأنّ هذه العلوم موجودة بالفعل، وما الدروس والمحاضرات في الشعر والتاريخ والأدب التي ألقاها الكثيرون منهم أمثال فريدريك أوغيست وولف " Friedrich August Wolf" وبوخ "Bœckh" دروزين "Droysen" ورانكه "Ranke"، والتي كانت فاتحة مميزة لأبحاث دلتاي وماكس فيبر" Max Weber" أو حتّى هوسرل فيما بعد، إلاّ خير دليل على اهتمامهم بمثل هذه الأبحاث، التي أدّت بصورة ملموسة إلى محاولة فهم الإنسان من طرف الإنسان ذاته. فالمشكلة الأساسية للعلوم الإنسانية تهرب كليّا من أولئك الذين يكون أفقهم ضيّقا ومحدوداً، الذين يعتبرون أنّ صفة العلمية تنحصر فقط في العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية، والرضا النفسي هذا لا يبرّره إلاّ الأحكام المسبقة حول صلاحية التفسير العقلاني[3].

وقد كانت "المدرسة التاريخية" "École historique" مهتمة بدراسة تاريخ العالم، مستفيدة بذلك من الجهود التأويلية والمنهجية التي قدّمها شلايرماخر وحاولت تطبيقها بوعي متميز في مشروعها العام الذي سعى لتأسيس علم موضوعي للتاريخ. وعلى غرار أغلب مؤرخي القرن التاسع عشر الذين عملوا على الدفاع عن علمية مدارسهم كانوا أنصار هذه المدرسة متأثرين بروح العصر وجدّ حذرين من البناءات الفلسفية، خاصة التأملات الهيغيلية الميتافيزيقية حول تاريخ العالم، وفي افتراض هذه الأخيرة لوجود غائية قبلية تحكم مجرى الأحداث التاريخية[4].

فإذا كانت فلسفة التاريخ لدى هيغل تعبّر عن التحقق الأسمى للفكرة أو الروح في مجرى التاريخ، فإنّ المدرسة التاريخية ترى بأن الفكرة لا تُمثل أبداً بطريقة كاملة ومكتملة فهي لا تحقق إيضاحاً وتصوراً نهائياً للتعبير، كما أنّها لا تحقق الاستقلال التام عن الظروف التي يتمّ التعبير فيها عن هذه الفكرة، فعلى العكس من ذلك فهي تظل مرتبطة بالسياق الذي وُجدت

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 97.

[2] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 47.

[3] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 688, 689.

[4] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 50، 51.

فيه، ومن ثم لا يمكن فهمها بدون فهم سياقها، هذا الأخير لا يتم إلا بالبحث التاريخي[1]. فقد سعت هذه المدرسة لفهم السياق الكامل لتاريخ البشرية، والبحث عن استقلالية العلوم الإنسانية عن نظيرتها الطبيعية، وهي على غرار وضعية أوغسيت كونت وتجريبية ملْ آمنت بإمكانية دراسات مختلف الظواهر الإنسانية بنفس جودة المناهج المطبقة في العلوم الطبيعية، الأمر الذي يمكّننا من الوصول إلى قوانين تُفسّر تفاعل الأفراد في المجتمع، محاولين بذلك إنشاء فيزياء اجتماعية تناظر تلك الفيزياء الموجود في الطبيعة[2]. ولتحقيق مسعاها هذا توسلت بالمقولات الجمالية الرومانسية والنموذج الفيلولوجي، باعتبار أن كل حادثة هي مجرد تعبير عن عصر ما، وبهذا يكون موقف المؤرخ تابع لنظام التأمل الجمالي أو "محو الذات" " effacement de soi"[3].

ووفقا لأبرز مثليّ هذه المدرسة وهو رانكه فإنّ مهمّة المؤرّخ هي السّعي لبلوغ موضوعية متواضعة، وسرد الحوادث "كما حدثت بالفعل"، متجنباً بذلك كل من فكر الأنوار الذي سعى إلى محاكمة الماضي باسم سلطة العقل، والتراث الرومانسي الذي يمجّد كل ما هو ماضي وقديم. لهذا أُعتبر رانكه أعظم شخصيات المدرسة التاريخية الألمانية، وهو بالكاد يطرح مشكلة معنى التاريخ بطريقة واضحة، ومتأثراً بالرومانسية، فقد انصبت جهوده التاريخية في استعادة الحياة الغير المجزّأة وكليّة الماضي كردّ فعل قوي ضد العقلانية واختزالية الاتجاهات التي تسعى إلى إرجاع التاريخ إلى مجموعة من الأفكار[4].

من المؤكّد أنّ المدرسة التاريخية مقيدة بعد ذلك بأن تحلّ محلّ هذا المثل الأعلى للتقدّم عن طريق التكافؤ أو حتى الإنصاف الأساسي لكل العصور الذي يحد من النسبية. في الواقع كما يرى رانكه إذا لم يعد من الممكن تفسير العصور في ضوء نظام فلسفي أعلى، ولكن من تلقاء أنفسهم، سيكون لهم جميعا قيمة متساوية "أمام الله". والفكرة اللوثرية للعلاقة المباشرة والفورية للمؤمن بالله ستُطبق على تعاقب العصور، فمن أجل تحقيق الفهم اللانهائي تتعايش جميع العصور في اللاّمبالاة بالتزامن النسبي (الذي سيجعله غادامير أقرب، إلى حد ما، إلى تزامن الوعي الجمالي) إذا كان صحيحا أن كل حقبة لها شرعيتها الخاصة[5].

والتعبير الشهير لرانكه بشأن القضاء ومحو الذات الفردية، كشرط للتفكير التاريخي، منحنه تأثيراً شعبياً، فالمهمة التي يضطلع بها الوعي التاريخي للمؤرخ، هي فهم شهادة كل عصر، انطلاقاً من روح ذلك العصر، دون مشاركة أخلاقية واسقاط مخاوفنا وتطلعاتنا الحالية، على هذا الماضي الانساني، فرانكه هنا قلق إزاء موضوعية الماضيّ، التي يجب أنّ تتحقق عن طريق محو المؤرّخ لذاته، وبالنسبة له فالمحو مرادف للمشاركة الحقيقية، فدور المؤرّخ هو سرد الأحداث كما حدث بالفعل، وفهم كل حقبة تاريخية في حدّ ذاتها، وأن ينظُر إلى الأحداث بكل حيادية؛ أي فهم كلّ شهادات الزمن الماضي خارج روح هذا الزمن، وذلك بتحريرها من انشغالات حياتنا الحضارة، فكل ظاهرة جزئية ينبغي أن تُفهم في سياق عصرها[6]، فهو نوع من المشاركة التي لا يجب أن تُفهم بمفهوم نفسي ذاتي، بل تُفهم بموجب الحياة الضمني، وذلك راجع أن الظواهر التاريخية يمكن اعتبارها

[1] خديجة هنى، **إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي**، مجلة أوراق فلسفية العدد السابع، القاهرة مصر، 2002، ص 16.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 189.

[3] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 56، 57.

[4] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 707.

[5] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 99.

[6] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 190.

تجليّات للحياة الشاملة، أين يغدو المشاركة فيها عبارة عن مشاركة في الحياة، وهذه الأخيرة تتأسس على مقولة الحرية والقوة، وتُفهم هنا القوة بمعنى الحرية، فإلى جانب الحرية تقف الضرورة، لهذا فعلى المؤرخ أن يعرف كل شيء كان من الممكن أن يكون مختلفاً، وأن كل فرد كان يمكن أن يتصرّف بشكل مختلف على نحو ما تصرّف، وفق ما يدعوه رانكه بـ "القوة الحيّة"، متأثّرا في ذلك بالأفكار اللاّهوتية عن تجليّ الله في الكون. والتاريخ حسبه هو تفاعل القوى التي تُنتج الاستمرارية[1].

إذاً فدور المؤرّخ في كل هذا سيكون في العمل على "محو ذاته" من أجل السماح للظواهر أن تتحدث عن نفسها، هذه الاستعارة الشهيرة للمؤوّل يبدو أنها تساوي اهتمام المؤرّخ بالموضوعية مثل تلك الموجودة عند العالِم في ميدان العلوم الطبيعية؛ فكما يجب أن تكون نتائج العلم مستقلة عن الملاحظ، فإنّ على ذات المؤرخ أيضاً أن تكون مستقلة عن الظواهر التي يتم شرحها انطلاقا من سياقها الخاص. ولكن هل هذه الموضوعية حقا تنصف معنى العمل التاريخي؟ إن هذا النوع من الموضوعية تتجاهل ذات المؤرخ نفسه[2].

من جانب آخر عبّر يوهان غوستاف دروزين (1808-1884) عن أمله في أنّ فكرة التاريخ المفهومة على نحو أكثر صحة سوف تكون هي مركز الثقل الذي يُكسب حركة العلوم الإنسانية تهذيباً أكثر للتقدم على نحو كبير[3]. فهذا "المنظر الثاقب للمنهج"[4] كما يصفه غادامير، قد أقرّ في وقت مبكّر من (1843) بأنّه "ليس ثمّة حقل من المعرفة بعيدٌ كلَّ البعد عن أن يكون مسوّغاً من الناحية النظرية، ومن أن يكون محَّدداً ومتناسقاً مثل حقل التاريخ"[5]. فقد سعى دروزين إلى تأييد تاريخانية رانكه، المؤرخ المتمرّس، في بحثه عن تعالي العلوم الانسانية، فقد حاول أن يبحث في قضية تخلف العلوم الإنسانية المعرفي مقارنة بنظيرتها الطبيعية والرياضية، بدءاً من التاريخ كمركز للثقل والجاذبية خاصة في بحثه عن قوانين المعرفة التاريخية ضمن مؤلفه "الفن والمنهج" (1867)[6].

ولبناء نسقه اعتقد دروزين بأنّ على المؤرّخ أن يتوخّى مقولة الحتمية أو الضرورة والتي تستند على النموذج الكانطي، التي من شأنها أن توصلنا إلى المنابع الأصلية التي قامت عليها الحياة التاريخية الإنسانية. فالتاريخ ليس فرعاً من فروع العلوم الطبيعية؛ لهذا لا يمكن البحث فيه وفقاً لمبادئها، فلا يمكن اختزاله إلى مجرد ذرّات ماديّة، لكن بالأحرى يتطلب منهجية خاصة تحترم أصالة محددة فـ"العالم الإنساني" تاريخي من تلقاء ذاته، الأمر الذي يجعله مختلفاً أساساً عن العالم الطبيعي. إنّ المعرفة التاريخية هي من نفس طبيعة المعرفة التي تسمح لنا أن نتفق مع أحد المحاورين؛ نحن لا نفهم كل كلمة، كل جملة بشكل منعزل، ولكن كل تعبير محدد هو بالنسبة لنا تعبيراً عن الداخلية؛ أي شهادة من هذه الحياة الداخلية، فالفهم هو المعرفة الأكثر كمالاً التي يمكن أن تكون انسانية بالنسبة لنا، ويتم إنجازه على الفور تقريبا، بطريقة مفاجأة دون أن يكون لدينا علم بالآلية المنطقية للعمل خلال ذلك الوقت. إنّ فعل الفهم هو حدس فوري مباشر، والعمل الإبداعي بمثابة شرارة كهربائية بين

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 298- 303.

[2] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 100.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 59.

[4] Hans Georg Gadamer, **Vérité et Méthode**, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complété par Pierre fruchon, Jean Grondin et Gilbrlio, Seuil, Paris, 1996, P, 229.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 53.

[6] محمد شوقي الزين، **الازاحة والاحتمال**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2008، ص 55، 56.

الذوات، باعتباره فعلاً من أفعال الفهم، هذا الأخير هو نشاط إنساني بامتياز، فأي نشاط إنساني يقوم على الفهم ويسعى للوصول إليه[1].

إضافة إلى ذلك رانكه ودروزين، اقترحوا من قبل مجموعة من المقولات التاريخية، من أجل تأسيس العلوم الإنسانية، ومن بين هذه المقولات نذكر: "مشاهد الحرية"، والذي يعني أن في شبكة الأحداث اللامتناهية ثمة حوادث جزئية دالة تتكثف في ذاتها، وهي عبارة عن قرارات تاريخية التي تُنجر عندما تُتخذ الأفعال بكل حرية التي يتخذها الأفراد التاريخيين الذي يطلق عليهم رانكه إسم "العقول الأصلية" التي من شأنها تغير مجرى التاريخ. نجد أيضاً"الثبات المدهش" "حضور الله"، "القوة الحيّة" التي يضيفها رانكه إلى الحرية "القهر"، "العزم" الخ. وخلف هذه المقولات نجد أن كل فردانية تتشكل انطلاقا من الواقع المحيط بها، والفردانية ليست ذاتية ولكنها قوة حية. وهنا غادامير ينقل لنا قول رانكه "إن جميع المفاهيم التي يستخدمها المؤرخون مثل- القوة، والقهر، والعزم- تكشف عن ماهية الوجود التاريخي، وهذه المفاهيم تدل ضمنا على أن الفكرة لا يمكن أن تحقق تمثيلها التام في التاريخ. فليست خطط أولئك الفاعلين ولا نظراتهم هي التي تكوّن معنى الحدث، إنما النتائج التاريخية هي التي تكشف عن القوى التاريخية، فالقوى التاريخية، وليست ذاتية الفرد، الأساس الحقيقي للتطور التاريخي"[2]. كما نجد أن مفهوم "القوى الأخلاقية" "puissances éthiques" هو المفهوم الأساسي لدى دروزين "فهذا المفهوم أساس كل من شكل وجود التاريخ وإمكانية معرفته. والآن تكتسب تأملات رانكه الغامضة عن الحرية، والقوة، والضرورة محتواها الجوهري. كما قام دروزين على نحو شبيه بذلك، بتصحيح استخدام رانكه لمفهوم الحقيقة التاريخية. فالفرد من حيث امكانية تحقيق دوافعه ورغباته، ليس عنصرا في التاريخ، إنما هو كذلك بقدر ما يحاول أن ينهض بنفسه إلى مستوى المجال الأخلاقي ويشارك فيه فقط"[3].

إنّ هذه الجهود المبذولة من طرف أنصار المدرسة التاريخية سعت إلى تأسيس العلوم الإنسانية على وعي منطقي خاص بها، لكن حسب غادامير هذا لا يمنع من التأكيد على فشلها، في هذا المسعى، فالخطأ الذي وقعت فيه يكمن في الحقيقة أنّها أرادت أن تؤسّسها على وعي ابستمولوجي، كما هو مُؤسس في العلوم الطبيعية، وهذا ما أحال دون تحطيمهم المعضلة الابستمولوجية للكانطية الجديدة، عندما أصروا على امكانية استعادة الماضي من طرف المؤرخ في شكله الأصلي بواسطة استخدام المنهج العلمي، بدون الرجوع للحظة الحقيقية للواقعة التأويلية، وإذا كانت الكانطية الجديدة هي التي جعلتها تتعامل مع التاريخ كـ "موضوع"، فإن تبنيها للرومانسية هو الذي جعلها تنظر إلى التأريخ كـ "نص"، وهذا ما شكل حسب غادامير حقيقة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر[4].

إن الأسباب التي ساهمت في فقدان الثقة بالعلوم الإنسانية عديدة وكثيرة. ومن بين أهمها حسب اعتقاد غادامير، تكمن في محاولة جعل العلوم الإنسانية تقتدي بالعلوم الطبيعة، وذلك بإخضاعها إلى نفس الروح المنهجية. وفي القرن التاسع عشر، تحقق هذا التقارب بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وهو تقارب من الواضح أنه مدفوع بالنمو والنجاحات التي حققتها هذه الأخيرة. وفي تلك الفترة، قدمت هذه المحاولة نفسها كحلٍ لمشكلة محددة واجهت المجتمع العلمي: فقد وجد، أكثر فأكثر،

---

[1] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 707, 708.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 294-297.

[3] المصدر نفسه، ص 305.

[4] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 191.

أن ما يسمى بالعلوم "التاريخية"، التي كانت قد بدأت لتوها في التشكل لم تتمكن من الوصول إلى مستوى العلوم الطبيعية سواء من حيث المنهج أو من حيث قابلية التحقق من المعارف التي تنتجها. ولهذا السبب تميزت العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية من خلال تحديد هذه الأخيرة، على أنها "علوم دقيقة" "sciences exactes". وقد ساعد هذا بالطبع على التشكيك في الطبيعة العلمية للعلوم الإنسانية، والتي كانت بعد ذلك، كما يقرر غادامير، تميل إلى أن تُوصف بمصطلحات سلبية فقط، كأن توصف على أنها "غير دقيقة" "sciences inexactes"[1].

وتُعتبر مشكلة "الموضوعية التاريخية"التي بمقتضاها يقف المؤرخ على مسافة من موضوعاته التاريخية، من أجل السيطرة على حقيقتها على نفس النحو الذي يسيطر العالِم الطبيعي على موضوعاته من أهم المشكلات التي أثارت انتباه غادامير، فلم يستسغ هذا الطرح واعتبره خارج اطار التاريخ ذاته، لأنّ الإنسان محكوم بالصيرورة التاريخية، والحديث عن الموضوعية بهذا الشكل لدى أنصار هذه المدرسة التاريخية هو أمر دوغمائي، يتجاهل حقيقة التناهي الذاتي الإنساني، فالإنسان "الذي يفهم لم ينتزع من وضعيته التأويلية، عن طريق التفكير بسياق الصيرورة التاريخية، إلى درجة لا يتّخذ فيها فهمه بالذات مكاناً ضمن هذا الحدث. فالمؤرّخ، حتى ذاك الذي يتعاطى النقد، يحلّ قليلاً أمور التراث الحيّ، على سبيل المثال أمور تراث الدولة الوطنية؛ وكونه مؤرّخاً منتمياً إلى أمة، فإنه يصنع هذا التراث ويطوّره عن طريق تدخّله؛ لكن ما يهّم أكثر هو هذا: بقدر ما يفكّر بوعي، بشروط التأويل بقدر ما يتدخّل في عملية التأويل"[2].

إنّ الملاحظات التي أدلى بها دروزين حول علم التاريخ، هي شهادة على العقدة الدونية التي تطارد العلوم الإنسانية لدى الذين يطالبون بالنَّمذجة العلمية في حقلها، لذلك كان من الملح أن تأتي وتأخذ بعداً علمياً مشابهاً للبعد الذي فتحته العلوم الطبيعية. إنّ المدرسة التاريخية حسب غادامير قد أغفلت العلاقة الحقيقة بين النص والقارئ، فالقارئ ينخرط فالنص إلى الحدّ الذي ينسى فيه ذاته، وفكرة النسيان الذاتي هاته قد تم استبعادها من طرف مناهج العلم الحديث، سعياً وراء ذلك إلى تحقيق الموضوعية المزعومة، فالتاريخ لا يصل إلى اكتمال الوعي الذاتي، ولكن بالأحرى التاريخ هو بحدّ ذاته ما يحدد الوعي الذاتي، فهو ليس أسلوباً للمعرفة، لكن للوجود، إنه أسلوب المعرفة عن طريق الوجود، فعمل كل من الناقد والمؤرخ ينبثق من نسيان الذات، ويجد أساسه في الوعي التاريخي الفعّال[3].

وليس من الصعب فهم السبب الذي من أجله حاول البعض في تلك الفترة تعزيز الدقة المنهجية للعلوم الإنسانية: فالتقدم الذي أحرزه العلم الحديث منذ الثورة العلمية في القرن السابع عشر يبدو في الواقع أنه يوحي بأن مجرد إمتلاك وعي منهجي وصارم يمكن أن يؤدي إلى علم يتمتع بنتائج حاسمة ومقنعة. وكان التحدي بعد ذلك، يكمن في توفير منهج صلب وصارم وأساس متين للعلوم الإنسانية، تماماً كما فعل كانط مع العلوم الفيزيائية والرياضية[4].

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 51.

[2] هانز جورج غادامير، **فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا**، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد الثالث، صيف 1988، ص 11.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 197.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 53. "يعرّج دروزين هنا على جانب من جوانب كانط "سوف يبيّن" – في صيغة تاريخية ملزمة وقاطعة – "المصدرَ الحيوي الذي تدفقت منه حياة الجنس البشري عبر التاريخ". ولقد عبّر عن أمله في "أن المفهوم الأكثر عمقاً للتاريخ سيكون مركز الثقل الذي ستنال به الحركة المضطربة للعلوم الإنسانية استقرارها وإمكانية تقدّمها باطراد". المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبعد رانكه ودروزين جاءت مساهمة دلتاي، مؤلف كتاب "نقد العقل التاريخي" ليس كتوسعة وتكملة لحدوس المدرسة التاريخية، ولكن ركز على الفهم كمنهج خاص للخوض في المشكلات الابستمولوجية للعلوم الانسانية.

2- فيلهام دلتاي والأساس النّفسيّ للعلوم الإنسانيّة

لقد كشفت العلوم الإنسانية في انتشارها الكبير مع بدايات القرن التاسع عشر، عن معالم عالَم فكري جديد يدعو إلى التفكير وفقا لبنية فكرية جديدة، خاصة مع تطور الأبحاث الفيلولوجية في ألمانيا. لكن الافراط في علم الطبيعة والطبيعة قد حرم المجال الإنساني من نوع آخر من الوضوح، استناداً إلى تأكيد أولوية الزمان على المكان، ففي علوم الروح يتعامل الإنسان مع الإنسان؛ إنه يسعى لفهم الآخر، والذي لا يتم إلاّ من خلال فهم نفسه، فكلّ تفكير حقيقي يظهر هنا كتفسير للحياة، حيث يجب أن يكون التاريخ والسيرة الذاتية على السّواء موضوعات للبحث الفلسفي. والسّمة النادرة لدلتاي هي أنه يمكن فهمه أفضل من أوغست كونت أو جون ستيوارت ملْ، وذلك عندما عمل بلا كللّ لتطوير مقولات الفهم الإنساني، بشكفه لخصوصياته المتنوعة، هادفاً وراء ذلك إلى استدراك التأخر المعرفي الذي شهدته العلوم الإنسانية مقارنة بالعلوم الطبيعية والرياضية، لكن دون الخروج بشكل عام عن التعليمات المنهجية الدكارتية[1].

إنّ التأويلية التي عُدَّت اختصاصاً فيلولوجياً عند شلايرماخر، اتخذت مع دلتاي معنىً أكثر منهجية؛ والمنهجية نعني بها هنا تأمّلاً بالطُّرق التي تشكّل نمطا معيّناً للمعرفة، فمسألة التصويغ المنهجي للعلوم الإنسانية لم تكن موجودة عند شلايرماخر. ويعتبر ظهور مشروع دلتاي كنقد للعقل التاريخي، محاولة لإرساء العلوم الإنسانية من الناحية المنهجية الذي يفسّره فشل صعود العلوم التجريبية لإخضاع المشروع الهيغيلي إلى بناء عقلاني والتاريخ الكلي، متحدياً في ذلك وضعية أوغيست كونت وتجريبية ملْ اللّذين يقولان بعدم وجود طُرق خاصّة بالعلوم الإنسانية، وعلى هذه الأخيرة إذا أرادت أن تصبح علماً أن تستعير من العلوم الطبيعة منهجها الخاص. فقد كان على دلتاي أن يصارع المثالية والتجريبية معاً في إرسائه هذا. هذا ما عبّرت عنه تحفة دلتاي "مقدمة للعلوم الإنسانية" (1883).

إنّ فكرة نقد العقل التاريخي لدى دلتاي تتجلى كنظرية للعلوم الإنسانية تغذيها طموحات متعالية، هذا ما تؤكّده مقدمة كتابه المذكور آنفاً، حيث يأمل دلتاي في أن يصبح عمله الأورغانون الذي سيشكل الأساس الفلسفي للعلوم الإنسانية. ومثل كانط لا يتردّد دلتاي في الاعتراف بأنّ العلم الحقيقي هو العلم تجريبي. في حين أنّ العلوم التجريبية أسّست علوم الطبيعة من خلال الإفراج عن ظروف إمكانية التجربة، أما الثانية "الإنسانية" فتسعى إلى تأسيس ذاتها من خلال وضع شروط للتجربة التاريخية. معظم المعلقين حول أعمل دلتاي بما في ذلك غادامير وريكور يوافقون على التمييز بين فترتين عظيمتين من هذه المهمة التي كرّس دلتاي نفسه طوال حياته: الفترة النفسية، التي تبدأ بدراسة تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية (1875) والتي تمتد إلى أفكار علم النفس الوصفي والتحليلي (1894)، والفترة الخاصة بـ "التأويلية"، والتي تبدأ مع أصل وتطور التأويلية (1900) وتمتد إلى تعداد العالم التاريخي في علوم الروح (1910). وقد وعد دلتاي بتقديم أساس منطقي ومعرفي ومنهجي للعلوم الإنسانية، واقترح تأسيس هذه الأخيرة على مقولات خاصة بها؛ مقولات منطقية وابستمولوجيا، ونظرية خاصة بالمنهجية[2].

[1] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 40.

[2] جان غروندان، **التأويلية**، ص 27، 28.

كما أنّه كان بمعنى ما تأثر دلتاي بالكانطية وإن لم يكن من الكانطيين الجدد بل من فلاسفة الحياة، ففي كتابه "نقد العقل التاريخي" "Critique de la raison historique" شرع دلتاي في وضع الأسس الابستمولوجية للدّراسات الإنسانية، وفي تأسيسه هذا رأى بأنّ المقولات الكانطية حول الزمان والمكان والعدد وغيرها لا تكفي لفهم الحياة الباطنية للإنسان، كما لم يجد في مقولة "الشّعور" التعبير الكافي لفهم الطابع الداخلي للذّات الإنسانية، ومن ثمّ حسبه، فقط من خلال الوعي التاريخي، الذي يأخذ في الحسبان زمانية الخبرة الإنسانية بالحياة، يتم فهم طبيعة الظاهرة الإنسانية والتاريخية. وإن كان مقولة "الحياة" التي تشير إلى قوى الإنسان الداخلية مجتمعة ملتئمة كمقابل للقوة السائدة للفهم العقلي،لم تُعرف لدى دلتاي وحده فقط، بل نادى بها الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين أمثال "برغسون" و "جاكوبي" و"هردر" و"فختة" و"شلينغ" و"وليم جيمس" و"ماركس" وغيرهم، كردّ على النزعات التجريبية والصورية الخالصة و الآلية التي تَسِمُ الحضارة التكنولوجية، ودعوتهم للعودة إلى امتلاء الخبرة المعاشة وتدفق الحياة[1].

إنّ ما يُبقيّ أعمال دلتاي على قدر كبير من العظمة، التي ميّزت تاريخ الفكر الإنساني في القرن التاسع عشر، -وكما أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث عند حديثنا عن مساهمة دلتاي في تطور مسار التأويلية- هو قلقه إزاء مشكلة المعرفة والوعي في العلوم الإنسانية، وبحثه في الشروط الابستمولوجية الممكنة للمعرفة التاريخية، التي تقود العالم التاريخي في بناء ذاته كموضوع للمعرفة. فلقد كانت نقطة الإنطلاق لديه هي نقد العقل التاريخي، وتحديد مسار الفهم الصحيح الذي يُفسّر ويُوضّح عدم وجود تعارض بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فالتكامل بينهما يتحقّق حسب دلتاي في "المعرفة التاريخية"، لهذا انصبّت جهوده في العثور على أساس للعلوم الإنسانية، فوجد هذا الأساس في علم النفس. وهذا الأخير يمتلك القدرة على تحقيق الكونية والشمولية، لهذا فهو نقطة البداية للتّفكير في كلية ووحدة العلوم الانسانية[2].

إنّ علم النفس كما فُهم من قبل دلتاي يمتلك مهمّة منهجية محددة، تتمثل في وصف وتحليل القوى النفسية التي تشكّل القوة الدافعة للتاريخ والمجتمع، وهذه القوى هي في المقام الأول نواة التجربة المعاشة/ تجربة الحياة "expérience vécue" (*Erlebnis*). وأطروحته الكبيرة في الفترة النفسية تتشكّل في القول أن "الحياة النفسية كلها تشكل أساس الإدراك "l'ensemble de la vie la base de la cogniton" [3]. فالحياة كما فهمها دلتاي هي مصدر كل معنى، لكن المصدر الذي لا تزال تشعّباته لم يسبر غورها بعد، وبعباراته هو فـ "الحياة النفسية هي شيء لا يمكن قياسه"[4]. هذا ما دفع غادامير إلى القول بأنّ فلسفة دلتاي حول الحياة تتناقض مع المفكرين الهيغليين في إضفاء الطّابع الكلي على المعنى في الإدراك الجدلي للرّوح أو العقل المطلق، ولم يقتنع أيضاً بالطرح الرومانسي ووحدة الوجود الفردية والمنادات المغلقة المستمدة من لايبنز[5].

إلاّ أن بول ريكور "Paul Ricœur" في كتابه من النّص إلى الفعل "Du texte à l'action" في الجزء الذي خصّصه للحديث عن تأويلية دلتاي يعتقد عكس غادامير أنّه بالرغم من محاولة دلتاي هاته، إلاّ أنه ليس من الواضح أنّ دلتاي قد تخلّص تماماً من المثالية الألمانية وعلى الأخصّ هيغل في فكرته عن تجليات الروح في التاريخ الكليّ في فترة "التأويل" لديه.

---

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 119، 120.

[2] Voir: Wilhelm Dilthey**, Critique de la Raison historique**, Introduction aux sciences de l'esprit Essai de fondation de l'étude de la société et de l'histoire, trad et notes par Sylvie Mesure, Cerf, Paris, 1992, P, 17.

[3] Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P, 157.

[4] Ibid, P, 245.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 320

وذلك عندما أرسى العلوم الإنسانية على التحوّل النفسي، ففكرة دلتاي عن المجمل المعيشي سعت إلى تسليط الضوء على مفهوم المعرفة التي ليست تمثيلية بدقة الميتافيزيقية، مثل ما هو موجود في التقليد المثالي، ولكن شملت أيضا البعد الشامل والعاطفي للفاعل[1]. هذا ما عبر عنه أيضاً الفيلسوف وعالم اجتماع الفرنسي ريمون آرون Raymond Aron (1905-1983) من خلال هذه الكلمات "كان دلتاي يعيب على هيجل أنه ضحّى بالفرد من أجل الكل، في فلسفته للتاريخ. والواقع أننا لا نرى في نظريته هو (دلتاي) سلاماً أكبر للفرد. ونحن لا نفهم هذه النتيجة المحتومة، لأن الفرد الذي هو الفرد. ومن جهة أخرى فإن الكليّ مقبول كموضوعة أو موحى به، ولكنه لم يوضع موضع التفكير، ولا أُثبت. ويبقى صحيحاً مع ذلك، أن الإنسان لا يبقى حياً إلا بمقدار ما يتجاوز نفسه، أو يتموضع: فيكف إذاً نهب أكبر القيمة لهذا الذي أُدين وحكم عليه بالفناء؟ وهل الغاية العليا هي أن نعيش لنحقّق أنفسنا أو نبدع ونخلق ؟"[2].

وبحسب دلتاي في بحثه عن الموضوعية في العلوم الانسانية، فالمعرفة العلمية " تمارس إلزاماً بقطع صلة المرء بالحياة، حتى تكون هناك مسافة عن حياة المرء الخاصة التي هي وحدها تضع إمكانية أن يصبح ذلك التاريخ موضوعاً"[3]. ولتوضيح أفكار دلتاي سنعرض بعض أهم المفاهيم الأساسية، وبينها: "الخبرة المعاشة"، والتي تعني مجموع السّياقات التي عاشها الفرد، والتي يمكن أن يعيشها أفراد آخرون، ويمكن أن يعيدوا اختبارها مرة أخرى من جديد، وذلك من خلال معرفتهم بسيرة حياة الفرد التي تتميز منطقيا بإحالتها على كلية العلاقات التي لا تعتمد على التعاقب الزمني السببي، إنما على الترابطات الداخلية[4]. وبالتالي حسبه فإن التجربة المعاشة تشكل النواة الصلبة للعلوم الإنسانية التي يتمتع علم النفس منذ البداية بإمكانية الوصول إليها. ومع هذا الامتياز لعلم النفس يعتزم دلتاي من خلاله تبرير الأساس النفسي للعلوم الإنسانية؛ فالميزة المنهجية لعلم النفس تكمن في حقيقة أنّ الحياة النفسية كلّها معطاة بطريقة مباشرة وحيوية، كواقع حيّ ومن ثم فالطريقة التي تطور بها علم النفس التفسيري هي نتيجة التمديد التعسفي لمفاهيم العلوم الفيزيائية والطبيعية داخل مجال الحياة العقلية والتاريخة[5]. وهذا الاعتماد على علم النفس لديه هو من أجل التميز بطريقة نهائية العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية. كما أنّ علم النفس الذي يدافع عنه هنا يهتم بشكل خاص بنقد علم النفس "التفسري" السائد في عصره، ولا سيّما تحليل ظواهر الروح الإنسانية لجيمس ميل، وتحليلات العلماء الوضعيين أيضاً، أمثال هربيرت سبينسر "Herbart Spencer"، وتين "Taine" اللّذين سعوا إلى تقليد المثل العلمي للعلوم الطبيعية. وقد حاول هذا التصوّر الوضعي أن يرسّخ الفكرة القائلة بأن الوصول إلى الحقيقة مرهون باتباع منهجية صارمة، المتمثلة في المنهجية الوضعيّة التي أتاحت للعلوم الطبيعية تحقيق نتائج متقدمة واكتشافات مبهرة، فاعتبرت السبيل الحقيقي للدّفع بعجلة البحث في أبحاثها نحو التقدم والرقيّ[6].

بالإضافة إلى مفهوم "الخبرة المعاشة" نجد أيضا مفهو آخر وهو مفهوم "البنية" "structure" الذي صاغه دلتاي انطلاقاً من تحليلات هوسرل عن قصدية الوعي، خاصة كما أسّس لها في كتابه "مباحث منطقية"، وتحليلات هوسرل تلك سمحت

---

[1] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 66.

[2] ريمون أرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية، سوريا، 1999، ص 108.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 54.

[4] المصدر نفسه، ص 317.

[5] Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P, 157.

[6] محمد شوقي الزين، **الازاحة والاحتمال**، ص 66.

لدلتاي بالتّمييز بين "البنية" و"الاستمرارية السببية"، فالبنية تسمح لنا بفهم الفرد في تاريخيته، والبنية النفسية تتجلّى كوحدة واضحة بذاتها، فهي وحدة حياة يعبّر عنها كل تجلٍّ من تجلّياتها، ومن ثمّة تكون هناك إمكانية فهمها بموجب تلك التجليات، فحياة الفرد مستقلة عن نظام السبب والنتيجة، لكن تخضع لـ "الاستمرارية البنيوية"[1]. نجد أيضاً مفهوم "تضامن الأفراد" " solidarité des individus" وهذا المفهوم يوفر إمكانية الانتقال من سياق الحياة كـ "موضوعات واقعية" "sujets réel" إلى سياق الحياة كـ "موضوعات منطقية" "sujets logiques" وبعبارة أخرى هو العمل على الانتقال من أساس نفسي إلى أساس تأويليّ للعلوم الإنسانية، ويغدو الفهم هنا هو الغاية الأساسية، والفهم حسب دلتاي هو فهم التعبير، بالإضافة إلى المفاهيم السّابقة، نجد أيضا مفهوم الدلالة "donné" (*Gegebenheit*) وهذا المفهوم ينبغي أن يرفق بفكرة القصدية (قصدية الوعي) لدى هوسرل، فمفهوم الدلالة هنا مفهوم ثري، بحيث يكون الوعي مستغرق على الدوام في انسجام، ويكون موجودا من حيث أنه يقصد هذا الانسجام[2]. وهذا التعبير هو ناتج من التجربة المعاشة التي تشكل جزءاً من تاريخ عقل من العقول، وهذا الأخير يميل إلى إنشاء تعبير من التعبيرات، من خلال الكلمة أو الفعل أو الإيماءة، وهذا التعبير ضروري لمعرفة الذات، فهو الوسيط الذي من خلاله تتعرف الذات على الآخرين[3].

فإذا كان الاستقراء هو منهج العلوم الطبيعية، فالفهم هو منهج العلوم الانسانية، وفي الحقيقة دلتاي ربط التأويلية بفهم الحياة من خلال التعبيرات الموحدة مثل: الكتابات، الفن الموسيقى... وهكذا فالفهم بالنسبة لمؤرّخ المعرفة، هو تجاوز الانطباعات المعاشة نحو الانطباعات المعاشة من طرف الكاتب، وهذا الطرح نجده مخالفاً لما قدمه هيغل من قبل، فمؤلّف "فينومينولوجيا الروح" يؤكّد أنّ الفهم الحقيقي دائما يكون منخرطا في جدليّة الماضي والحاضر، فاستعادة الماضي كما هو وبأمانة كما اعتقد شلايرماخر هو مجرد وهم، لأن الطبيعة الأساسية للروح التاريخية حسب هيغل لا تكمن في استرجاع الماضي، بل تكمن في التوسط الفكري مع الحياة المعاصرة[4].

إنّ علم النفس التفسيري يقدم افتراضات بنّاءة حول الحياة العقلية، فهو يحدّد العلاقات السّببيّة اللاّزمة بين الأحاسيس والمشاعر، ويدّعي أنّها مثل ذرات الفيزياء، تشكّل العناصر الرئيسية، والتي منها يُستمدّ الوعي الذاتي[5]. ويحتج دلتاي على مثل هذا النهج البنائي في علم النفس، ويعارض محاولة تكييفه مع المواضيع الإنسانية. وبالنسبة له فالوعي التاريخي هو وعي بالذات، وهذا الوعي داخلي، هو شكل للمعرفة الذاتية الذي يسمح بنشوء الوعي العلمي، فالحياة بالنسبة له منظمة من أجل

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 319.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** ص 317- 319.

[3] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان،2007، ص 171.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** ص ص 254. إن إدراج التأويلية كفرع لا غنى عنه إذا ما أردنا فهم الظواهر الإنسانية والاجتماعية لم يكن محل اتفاق الباحثين والمنظرين، فقد أحدث جدلاً بينهم، فالفريق المتشكك بمصداقية وأهمية التأويلية، ينظرون هذه الظواهر على أنها ظواهر يمكن أن تخضع لطرق البحث الوضعي التجريبي، بواسطة علم فيزيولوجيا الأعصاب، ومن ثم فهي لا تختلف عن باقي الظواهر الأخرى التي يمكن أن تستجيب لقوانين التفسير والتنبؤ، أما الفريق الآخر المدافع عن جدوى التأويلية ينظر عكس ذلك، بحيث يعتقدون أن الظاهرة الإنسانية تُفهم أولا؛ أي أنها لا تخضع لقوانين هكذا مسبقا، بل لابد أن نترك لها المجال للتعبير عن ذاتها. ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 457.

[5] Voir : Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P, 149.

تأمّل ذاتها، فهي تنطوي بذلك على معرفة خاصة بها، فالجانب الداخلي هو الذي يميّز الخبرة وهذه الخبرة هي خبرة بالحياة التي تتضمّن نوعا من العودة إلى الحياة ذاتها، وأنّ نظرة الحياة الطبيعية لذاتها تنمو قبل أن يجعلها العلم موضوعاً لها[1].

ففي خبرة الحياة لا يوجد فصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، عكس العلوم الطبيعة التي تفصل بينهما، بهدف تحقيق الحياد الموضوعي وقطع الصلة مع مشاعرنا الذاتية وسلوكاتنا الشخصية "ومن ثم ما يسميه ديلتاي التجربة الخارجية للعلوم الطبيعة لا مكان فيها للمعنى المستشعر. دائماً ما يصف ديلتاي التجربة المتعلقة بالعلوم الإنسانية بأنها تجربة داخلية"[2].

وعلاوة على ذلك، فقد ميّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، من خلال مقولته الشهيرة "الطبيعة نفسرها أما الحياة النفسية فنفهمها"[3]. وهذا ربما ما أراد ريتشارد رورتي التعبير عنه عندما بيّن الاختلاف الحاصل بين الابستيمولوجيا والهرمينوطيقا: "إن علم الهيرمينوطيقا هو بشكل عام وصفٌ لدرسنا ما ليس مألوفاً، والابستيمولوجيا هي بصورة عامة وصفٌ لدرسنا لما هو مألوف. [...] إن علم الهيرمينوطيقا يصف بحثنا في الروح بينما تصف الابستيمولوجيا بحثنا في الطبيعة"[4]. لكن لا نفهم أن دلتاي يريد إحداث انقسام واضح أو ثنائية حادة كما يظهر بين عالم الروح "l'esprit" (*Geist*) والطبيعة، ففي فترة "المقدمة وأفكار حول علم النفس الوصفي"، حاول إظهار تكامل معين بين التفسير والفهم، بين البعد النفسي والطبيعي لـ"حقائق الوعي"، والشرط الممكن الذي يرتكز عليه هذا التكامل يكمن في "المبدأ الفينومينولوجي" الذي يكشف عنه المجلد الثاني من "المقدمة"[5].

وإذا كان دلتاي هنا مهتما بمعضلة الفهم أكثر من التفسير الأمر الذي يجع منه يفيد التعدد والتشتّت جاعلا من الطبيعة موضوعاً للدراسة باعتبارها علامات وقوانين، فذلك مردّه أن هذا الأخير يتمتع بمنهج موضوعي أساسه أدوات منطقية وبحوث نظرية وصورية، في حين الفهم ذو طبيعة نفسية جوانيّة، الأمر الذي يجعل منه وحدة نفسية في إدراك النصوص ومغزى الحياة، سواء حياة خاصة فردية أو حياة جماعية في سياق حدث أو تاريخ، فالنفس الإنسانية تقبل الفهم كسبيل للدراسة باعتبارها وحدة ذهنية مركبة تدركها ذاتها بطريقة حدسية مباشرة[6].

ووفقا لهذا المبدأ السابق، ينبغي التأكيد على أطروحة هوسرل عن قصدية الوعي، الوعي كتجربة معاشة واقعية، فالوعي يحكم انطلاقا من الظروف الخاصة التي شكلته، سواء كان ذلك تجربة خارجية لشيء خارج عن الأنا أو تجربة داخلية ذاتية تجري في الأنا (الفكر، والانفعالات النفسية). ومن خلال منهج الفهم يمكن للمرء أن ينقل ذاته إلى الحياة النفسية والذهنية لدى الغير. فعكس تفسيرنا للظواهر الطبيعية التي تكون مستقلة عن ذاواتنا فإنّه يمكن للإنسان فهم الإنسان، وذلك أن يتسرب إلى نفسية الغير، من خلال فهم تعبيرات الحياة لديه أو ما يسميه دلتاي بإعادة الإنتاج (إنتاج المعنى) فالتعبير سواء كان سلوكاً اجتماعياً أو نصاً هو الوسط الذي تنعكس فيه الحياة؛ وهو ما يمنح التجربة موضوعيتها، وبواسطته يتم تحويل تجربة الذات الداخلية المعيشة إلى حالة خارجية موضوعية يمكننا المشاركة فيها مادام هناك قاسم مشترك بين الذات والغير وهو

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 331.

[2] ردولف ماكريل، **كانط ودلتاي وفكرة نقد الحكم التاريخي**، ترجمة أحمد عبد المجيد، ضمن كتاب كانط وأنطولوجيا العصر، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2010، ص 224.

[3] Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P. 150.

[4] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 463.

[5] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P. 713.

[6] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 57.

التجربة المعيشة[1]. وكما يشرح ذلك ريمون آرون: "وبملاحظة البنية النفسية وصور الأخلاق، يستطيع (الإنسان) تمييز ما هو خالّد وما هو عارض (أو ممكن)، وأنه يبذل جهده، بالفلسفة الأخيرة وباستعادة للماضي، لإغناء حاضره قبل أن يحدّد مستقبله. ذلك أن الحقيقة الشاملة موجودة في التاريخ، أي في الصيرورة الكلية، التي هي صيرورة الإنسانية"[2]. لهذا تُعتبر الفيلولوجيا لدى دلتاي على غرار ما هو موجود لدى شلايرماخر هي التي تشكل المرحلة العلمية للفهم، أين تمثل التأويلية قشرة الفهم المعبَّر عنها بفضل بنيات النص الأساسية[3].

ونظراً لمجاله المتعالي، فإننا نرى أنه من المشروع الاعتقاد بأن "المبدأ الفينومينولوجي" يمثل في نظر دلتاي مبدأ العقل التاريخي، لأنه يقوض الثنائية التي أفرزها النموذج العلمي بين الداخلية والخارجية، ويظهر أن المشكلة الميتافيزيقية التقليدية التي تنتج عنه، وكيفية تمثلنا لموضوعات العالم الخارجي، على أنها مشكلة خاطئة. وفي سياق الأساس النفسي للعلوم الإنسانية، هذا المبدأ ينطوي على بعض الحدوثية في الحياة التاريخية، حيث تتفاعل حياة الروح مع قوانين الطبيعة في محتوى الحياة الطبيعة النفسية (وحدة الحياة) التي تشكل موضوعات العلوم الإنسانية[4].

لقد فحص دلتاي التفاعل الموجود بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وهو التفاعل الذي تمارسه العلوم مثل علم الأحياء أو علم الأعصاب، في مشروعه حول نقد للعقل التاريخي، في حين فهو عزا فقط استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية إلى عدم التكافؤ في تجربة الحياة في العالم الإنساني مع تجربة الطبيعة التي تتم بالحس. ويؤكد دلتاي أن وحدة الحياة النفسية والجسدية للحياة تعتمد على مجموع العلاقات السببية الطبيعية التي تؤثر على الجهاز العصبي من خلال الحواس. ومن خلال إنشاء علاقة بين عالم الحياة النفسية والطبيعة، معدلا بذلك مشروعه عند إشارته إلى أنه "وجد الاستقلال النسبي للعلوم الإنسانية"[5] .

كيف يفسر هذا الغموض لدى دلتاي؟ لماذا يشعر بأنه يحق له الحفاظ على كل من استقلالية العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة والصلة بينهما في آن واحد؟ الإجابة تكمن في أن التداخل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من خلال التذرع بمبدأ التعالي الفينومينولوجي: فالفعل المشروط عصبياً من قبل نظام من الأسباب الطبيعية يمثل فعل الوعي تماماً مثل التصور الداخلي لمشاعرنا أو حتى أفكارنا. ولكن هذه الحجة المتعالية، إذا جاز التعبير، لا تغير حقيقة أن التبرير الدلتاني للاستقلال المنهجي للعلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية لا يزال إشكالي للغاية. في الواقع، ما يجب أن نتذكره هو أن دلتاي يعرف علمية العلوم الإنسانية انطلاقا من العلوم الطبيعية. وقد أصاب غادامير عندما قال أن العلوم الإنسانية لدى دلتاي بوصفها علوماً "يُفترض فيها أن تتمتع بنفس الموضوعية التي تتمتع بها العلوم الموضوعية"[6].

ولهذا يمكن الحديث هنا عن "تشويه" العلوم الإنسانية من خلال منهج العلوم الطبيعية لدى دلتاي، والتي يتمّ تشخيص أعراضه أكثر في علم النفس الوصفي لديه، وذلك عندما اعتقد بوجود نوع من العلاقة بين علم النفس التفسري وعلم النفس

---

[1] عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، ط1، دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، 2010، ص 41، 42.

[2] ريمون أرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ص 97.

[3] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص65.

[4] Georges Gusdorf, **Introduction aux sciences humaines,** P, 720.

[5] Wilhelm Dilthey**, Critique de la Raison historique**, P, 17.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 337.

الوصفي. هذا ما توضحه مقارنته بين علم النفس الوصفي والتحليلي، وحجة دلتاي تكمن في القول بأن علم النفس الوصفي الذي يبدأ من مجمل الحياة النفسية كما هو موضح في التجربة المعاشة، على الرغم من أنه لا يزال محدوداً فهو يستعين بالإنشاءات التفسيرية[1]. إذا تتبعنا منطق دلتاي، يمكننا أن نفترض أن علم النفس لا يمكن أن يؤدي مهمته في الفهم الوصفي والتحليلي إذا كان يتجاهل التفسيرات العصبية الحيوية التي في نهاية المطاف تشير إلى أن عالم الطبيعة يحدد الحياة النفسية. بالتأكيد، كما رأينا، يحذرنا دلتاي من إغراء اختزال مجمل الحياة النفسية في المعطيات التجريبية التي تتبع المنهج التجريبي، لأن الحياة النفسية لها أيضا بعد تاريخي واجتماعي، ولكنه لا يؤكد في الوقت نفسه أن "المعرفة في العلوم الطبيعة مختلطة مع العلوم الإنسانية"؟ فعهد دلتاي اتسم بالرفض الشامل والكلي للنزعة الهيغيلية، وتمجد المعرفة التجريبية، وهذا ما يوضح أن الطريقة الوحيدة لإنصاف المعرفة التاريخية تتمثّلُ في اعطائها بُعداً علمياً، مقارنة بما هو حاصل في العلوم الطبيعية، لهذا شرع دلتاي بمنح العلوم الإنسانية منهجية وابستمولوجيا تحظى بالاحترام نفسه الذي حظيت به علوم الطبيعة، وبناءً على هذين الحدثين الثقافيين المهمّين طرح دلتاي أسئلته المتعلّقة بإمكانية وجود علوم تاريخية أو علوم إنسانية[2].

هنا نجد أن الأساس النفساني للعلوم الإنسانية ليس طرحاً يبرر بشكل مرضٍ استقلالها عن علوم الطبيعة لأن دلتاي طوره انطلاقا من الافتراضات العلمية السائدة في عصره. وبعبارة أخرى، فدلتاي كما يبدو صراحة غير قادر عن الخروج بمفهوم واضح عن العلمية الخاصة بالعلوم الإنسانية دون أن يتعلق في ذلك بشكل كبير أو قليل بموضوعية المنهج كما هو مطبق في العلوم الطبيعية. ففي ضوء التفاعل الحاصل بين عالم الطبيعة وعالم الروح لديه، فإن التعارض الحاصل بين الفهم والتفسير لم يعد راديكاليا، ما يجعل من التأويلية التي قدمها دلتاي، تأويلية ابستمولوجية محضّة، وتشكل المنهج بصفة عامة داخل العلوم الانسانية، فهو ربط التأويلية بالوعي التاريخي، فالتأويلية لديه هي العنصر الكوني للوعي التاريخي، الذي يملك وعي بالحقيقة"وهنا يصبح التراث ككل، بالنسبة للوعي التاريخي، المُوجِّه الذاتي للعقل الانساني. يستولي الوعي التاريخي على ما بدى أنه أُفرد على نحو خاص للفنّ، والدين، والفلسفة. ففي الوعي التاريخي وليس في الفلسفة التأملية للمفهوم تتحقق معرفة الروح بنفسها"[3].

لقد حارب دلتاي فكرة التبني الحرفي لمنهجية العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية، إلا أن الحقيقة تبقى أنه من خلال تقدير قيمة سلوك العلماء نحو موضوعاتهم؛ أي الطبيعة، فإنه ترك مجالاً لإظهار السحر الذي مُورس عليه من طرف موضوعية المعرفة التي نتجت عن مناهجهم. إن طموحه الشديد في تأسيس العلوم الإنسانية على علم النفس (الذي يؤكد لنا تاريخه التخصصي أنه دائما يطمح بسذاجة أن يصل إلى مركز العلوم الطبيعة)، واقتناعه بأنه يشكل أساسا لها كالرياضيات بالنسبة للعلوم الطبيعية[4]، ورؤيته هذه تُفسر بطريقة خفية انطلاقاً من الوجود الوضعي الذي ميز عصره. وهذا واعتبره غادامير على أنه ليس سوى ترجمة لفكر المدرسة التاريخية، وتكرار للبديهيات الأساسية لكل من رانكه ودروزين[5]. كما أنه بقي سجين الطريقة الاستقرائية للعلوم الطبيعية، خاصة كما تجلت في التجريبية المنطقية لجون ستيوارت ملْ، فالعمل الشاق الذي خصصه

[1] Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P, 198.

[2] عبد الله بريمي، **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، ص 280.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 324.

[4] Voir : Wilhelm Dilthey, **Le monde de l'esprit**, P. 198.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 287.

دلتاي طيلة عقود لوضع أسس للعلوم الانسانية، كان مناقشة مطردة للمطلب المنطقي الذي حدده ملْ للعلوم الانسانية في الفصل الأخير المشهور من كتابه[1].

إنّ سعي دلتاي وأسلافه لوضع منهج للعلوم الإنسانية، بغية تحديد مكان لها أمام العلوم الطبيعية، إلاّ أنه وفق القراءة الغادامرية قَبِلَ دلتاي ضمناً المثل الديكارتي للمنهج والمعرفة الموضوعية" "تبدو لي المجادلة بين منطق جون ستيوارت مِلْ من جهة ومنطق فيلهلم دلتاي من جهة أخرى قائمة على الافتراض المسبق نفسه، الافتراض القائل بموضوعية المنهج. فكل شيء يختزل ضمن هذا الافتراض إلى مناهج موضوعية متضادة"[2]. بالنسبة لغادامير، لم يكن دلتاي راديكاليًا بشكل كافٍ للتساؤل عما إذا كانت فكرة الموضوعية، أو بشكل أدق الفهم الديكارتي للموضوعية، مناسباً لفهم ظاهرة الروح والتأويل[3]، الأمر الذي يطر التساؤلات التالية: أليست الحقيقة القائلة أن الوعي المشروط بالتاريخ ينجز عنه حتما حاجزا لا يمكن تجاوزه لكي يبلغ هذا الوعي تحققه التام في المعرفة التاريخية؟ لقد عدّ هيغل هذا الحاجز شيئاً يمكن التغلب عليه بفضل المعرفة المطلقة التي تتخطى الوجود التاريخي. وإذا كانت الحياة واقعا خلاقا لا يمكن استنفاذها كما يراه دلتاي، أفلا يَحُول إذن التبدلُ الدائم للسياق التاريخي دون تحقيق أي معرفة لشرط الموضوعية؟ وأليست القضية هي، إذن، أن الوعي التاريخي مثال طوباوي في الأساس، وينطوي على تناقض داخلي؟[4]. حتى لدى دروزين وخاصة دلتاي، فإنّ مسألة علمية التاريخ لا تزال تتميز بنموذج العلوم الطبيعية الذي من المفترض أن تكون أكثر قدرة على التفكير حول المبادئ العامة التي ينبغي أن توجه الفكر الصارم. هذا هو السبب في أن الخطوة الإضافية التي يسمح بها عمل دلتاي للخروج من دمج منهجي للمعرفة ليست كافية، بل إنها لا تتجاوز محاولة هلمهولتز السابقة التي حافظت على العلوم الإنسانية في وضع هش. فالبرغم من تطبيق التمييز الكانطي بين الطبيعة والحرية إلاّ أنّه لم يبرح بشكل كافي المنهجية العلمية الاستقرائية[5].

بعد المفارقات المعرفية التي وجهناها في فكر دلتاي، والمفكرين الآخرين الذين عرضنا أفكارهم حول قضية المنهج في مجال المعرفة بشكل عام والمعرفة في مجال العلوم الإنسانية بشكل خاص ضمن هذا الفصل، سنرى أن غادامير ينحو منحى آخر حول هذه القضية، منحى جديد والذي سيكون مع الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وحدث الفهم.

رابعاً: غادامير ومشكلة المنهج في العلوم الإنسانيّة:

1- وحدّة المنهج وخصوصيّة الحقيقة في مجال العلوم الإنسانيّة

من الواضح أنّ فكرة المنهج كما فهمها المحدثين، تُشير إلى إدراك واعي، وإلى إتقان، وإلى خبرة أفضل من جانب الباحث، وذلك بإتقانه لملاحظاته وتجاربه، فنحن إذن أمام وعي يُقدم نفسه على أنّه وعي يقظ، مسيطر على كل جهات المعنى. ومع ذلك يمكن للمرء أن يتساءل هنا: إلى أي مدى هذا الوعي من شأنه أن يكون واعيا بذاته؟.

لقد كان لتطور فكرة المنهج منذ العصر الحديث تأثيراً بالغ الأهمية في تطور أبحاث المعرفة، والذي أفرز مآزق كثيرة في مختلف فروعها، هذا ما دفع الفكر المعاصر في أغلب تفرعاته إلى التوجه توجهاً نقدياً، منهمكاً على توضيح أن قضية المعرفة

[1] المصدر نفسه، ص 53.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 38.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 36.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 326.

[5] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 47.

ليست قضية منهجية وسلاسل الحجج التي تحكم خطاب الحقيقة، وإنما الأمر يتعلق بتعيين النموذج الذي يضع تلك الحقائق بعينها، أين ينصب البحث ليس على "المقال في المنهج" ولكن "نظام المقال أو الخطاب"، بهدف الوقوف على الطريقة التي يُدبر بها أمر الحقيقة في المجتمع[1]. ومحاولات غادامير حول موضوع العلوم الإنسانية تنصب ضمن هذا التوجه، فمنذ السنين المبكّرة من شبابه كان مهتمّا بمسألة هذه العلوم، وبغضّ النّظر عن مصطلح "العلم" "science" هنا، فإنّ العلوم الإنسانية لديها قواسم مشتركة جدّ محدودة مع العلوم الطبيعية. وحسبه في الحقيقة فالعلوم الطبيعية أو "الصحيحة "pures"–كما كان رائجا في ذلك الوقت- غابت عنها حقيقة مهمة وفقدت النظر إليها، وهي أنها هي في حدّ ذاتها فعل من أفعال الروح الإنسانية. وبهذا المنطق فإنّ أسلوبها يعكس نسياناً أساسياً لقابلية الإنسان الوقوع في الخطأ، ففي البراديغم العلمي، الروح أو الذات الدّارسة والموضوع المدروس يتم الفصل بينهما، من أجل إمكانية سيطرة الطرف الأول على الثاني موضوعياً. وبهذا المعنى يمكننا الحديث إذاً عن سيطرة الطابع المنهجي للعلم وأسبقية المنهج عن الموضوع، والذي سبق وأن عبّر عنه نيتشه عندما رأى أنه ليس انتصار العلم هو الذي يميّز قرننا التاسع عشر، بل انتصار المنهج العلمي على العلم[2].

هذا الانتصار الذي رأى فيه هوسرل سبب المحنة الوجودية التي مست الحياة الإنسانية المعاصرة "كثيراً ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا. إنه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرَّض في أزمتنا المشؤومة للتحولات المصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه"[3].

فالقول بوحدة المنهج بين فروع المعرفة المختلفة هو ما أدى إلى تأزم هذه الأزمة*.

إنّ هذه الأزمة هي التي أدت بغادامير إلى رفض وحدة المنهج هاته "وهكذا تكون مناقشة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مناقشة مضللة ما دامت لا تنطلق من حقيقة أن وظائفها مختلفة اختلافاً أساسياً. فالعلوم الطبيعية تتوسل طريقةً موضوعية، بينما تتوسل العلوم الإنسانية سبل التشارك والحوار[4]. لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هناك الكثيرون من الفلاسفة ورجال العلم والفكر من رفض هذه الوحدة، على سبيل المثال لا الحصر أمثال بول فيرابند "Paul Feyerabend" (1924-1994) عندما يقول: "إذا تأملنا التاريخ الماضي، فسوف نجد أنّه في المقابل كلّ قاعدة نريد الدّفاع عنها، توجد ظروف يتحقّق

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص 45.

[2] يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر ومراجعة ابراهيم الحيدري، ط1، دار الجمل، كولونيا ألمانيا، 2001، ص 340.

[3] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 44.

* إن التأكيد علي أن المجتمعات الغربية تمرّ بفترة أزمة هي فكرة كثيرا ما نسمعها في الأدبيات الفلسفية في القرنين الماضيين. يمكننا أن نفكر هنا في التحذيرات التنبؤية النتشوية حول العدمية الأوروبية، والتي نجدها أيضاً لدى هيدغر، وليو شتراوس، أو تلك التي نجدها أيضا لدى هوسرل، حيث يُعتبر كتابه " **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**"، شهادة هامة علي الفشل الحضاري في القرنين الأخيرين منذ ظهور العلوم الوضعية. ناهيك عن تحذيرات فرويد حول ضيق أفق الحضارة، وتصوير الثقافة من طرف قوة غريزة الموت. والتصور الغادامري قريب جداً من التصور الهسرلي، فالأزمة تتعلق قبل كل شيء، بفقدان القيم الإنسانية والتراثية، نتيجة عالَم أُبتلي بتحول مستمر في ظل التقدم التكنولوجي بجميع نتائجه الفكرية والروحية.

- ولعل الشعور المتزايد بالأزمة التي تمرّ بها المجتمعات الغربية، هو ما دفع أنصار مدرسة فرانكفورت "École de Francfort" لتقديم انتقادات حادة، للمجتمع الصناعي، وانتصار التكنولوجيا، وتغييب دور الإنسان في هذا العالم، وذلك بجعله آلة تخدم مختلف الأطماع التوسعية، هذا الذي أدى إلى فقدان الحرية، كصفة جوهرية في الإنسان، فالمجتمعات الصناعية هي مجتمعات تقوم على البعد المادي دون البعد الروحي، هذا مايشخصه هربرت ماركز "Herbert Marcuse" (1898-1979) بقوله: "الرفاه، الفعالية، افتقاد الحرية في إطار ديموقراطي: ذلكم هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التكنولوجي". هربرت ماركز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988، ص 37.

[4] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 39.

فيها التقدم بكسر هذه القاعدة، وهذا يعني أنّ مناهج البحث تقدّم لنا في أحسن الأحوال قائمة مشوشة من القواعد التقريبية وأنّ المبدأ الوحيد الذي يمكن أن نثق فيه في كل الظروف وهو كلّ شيء يمرّ"[1] . نفهم من هذا القول أنّ فيرابند يقرّ أنه لا يوجد منهج علمي واحد ثابت لتطوّر العلم بل كلّ ما هناك هو التعدّدية المنهجية التي تجعل مجال النقد أوسع كثيراً ممّا تكون عليه الوحدة المنهجية، فغياب التعدّد المنهجي لا يؤدّي إلى ضعف الإبداع العلمي الذي يحتاج إلى النّقد والحرّية، لهذا لا يمكن الفصل بين العلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية باعتبارهما كلاهما إنتاجا إنسانيا يعبّر عن تلاحم الذّات بموضوعها، فالعلم لا يقطع الصلة مع المجتمع الذي أُبدع فيه.

ونجد أيضا لاكاتوس "Imre Lakatos" (1922-1974)، الذي رأى بضرورة منح العلماء الحريّة على اتخّاذ قراراتهم بأنفسهم دون إرغامهم بقواعد جامدة، فالهدف من برامج الأبحاث العلمية هو معرفة كلّ حقبة تاريخية من خلال طبيعة المنهج المطبّق وهذا ما يعزّز فكرة التعددية المنهجية[2]. لهذا فالحديث عن وجود فروقات فاصلة بين الابستيمولوجيا والتأويلية لا يتعلق بفروقات موجودة بين الواقائع والقيم، أو ولا بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية، ولابين الموضوعية والذاتية، ولا بين قوة هذه وضعف تلك، بقدر ما يتعلق الأمر فقط بفروقات بين مستوى المألوفية "ونحن نكون ابستيمولوجيين عندما نفهم جيداً ما يحدث ونريد أن نصنّفه بغية توسيعه، أو تعزيزه، أو تعليمه، أو تأسيسه. ويجب أن نؤوّل عندما لا نفهم ما يجري"[3].

لكن أنصار النزعة الوضعية أمثال كارل بوبر "Karl Popper" (1902-1994) من خلال مقولته القابلية للخطأ أو التكذيب كمعيار للتحقق من صحة النظريات يؤمن بوجود تشابه بين العلوم الطبيعية والإنسانية ويرفض التفريق بينهما :"نستطيع أن نظفر بأفضل تفهّم لمناهج العلوم الطبيعية، وبالمثل تماماً لمناهج العلوم الإجتماعية، إذا سلّمنا بأن العلم دائما يبدأ بمشكلات وينتهي بمشكلات، ويكمن التقدم العلمي –أساساً- في تطوّر المشكلات العلمية، ويمكن تقييم التقدم العلمي بواسطة الزّيادة في رهافة

---

[1] بول فيرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، 1997، ص 21. ينتقد فيرابند بشكل حاد العقيدة السائدة في فلسفة العلوم الطبيعية ويهاجم ما اعتبره أسطورة المنهجية العلمية المحددة ذات المعايير العقلانية الثابتة. أما غادامير فهو يركز على "حدث" الفهم، خاصةً إذا تعلق الأمر بالتراث وتأويل الأعمال الفنية والنصوص الأدبية والتاريخ. ولكن عندما يقارن المرء أعمال كلاهما، فهو يجد على الرغم من الاختلافات الواضحة والحقيقية بينهما، إلا أن أوجه التشابه الأساسية الكامنة تقفز إلى المقدمة؛ يطور الإثنين نقدًا جذريًا للمطالبات الإمبريالية الفكرية التي تم تقديمها باسم المنهج؛ فقد سعى فيرابند إلى فضح والسخرية من الاعتقاد الذي يرى أن هناك حقًا منهج علمي محدد يوجه طريقة اشتغال العلم والعلماء، كما أنه ينتقد "تأليه" العلم في الحياة المعاصرة، في حين غادامير الذي يناقش بالكاد العلوم الطبيعية، يجادل بأن الهوس الحديث بالمنهج شوه وأخفى الطابع الأنطولوجي للفهم. ونظرًا لأن الفيلسوفين يبحثان في مختلف جوانب طغيان المنهج، يصبح من الواضح بشكل متزايد أنهما يثيران أسئلة نقدية عميقة وحادّة حول المقولات والمميزات والتحيزات التي شكلت ثقافتنا وحياتنا اليومية منذ القرن السابع عشر. فقد سعى كل منهما بطريقته الخاصة إلى التعرف على ما اعتبروه الأزمة الفكرية الأساسية في عصرنا. لكن أوجه التشابه التي كشفت عنها نوصوهما المتنوعة تذهب إلى أبعد من مجرد هجوم مشترك على فكرة المنهج ذاتها؛ بحيث يفتح كل واحد منهم الطريق إلى فهم أكثر مرونة وتاريخية وغير خوارزمية للعقلانية البشرية، وهو ما يسلط الضوء على البعد الضمني للحكم والخيال الإنسانيين ويراعي الحالات الطارئة غير المتوقعة والتحديات الحقيقية التي تواجهها في مواقف معينة. وأخيراً إنّ تحليلاتها الفنية تكشف عن التشابه والأصداء مشتركة في توصيفاتها الإيجابية للحكم الإنساني، الذي يؤكد طابعها العملي، من خلال الاهتمام العملي والأخلاقي بالتهديدات والآفاق المتعلقة بالحكم والخيال الإنسانيين.

- Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, x, ix.

[2] رشيدة عبة، **كارل بوبر والعلوم الإنسانية**، ضمن كتاب: ابستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، إشراف وتقديم الشريف زيتوني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2017، ص 146، 147.

[3] ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 426.

هذه المشكلات وثرائها وخصوبتها وعمقها"[1]. وبالتالي يمكن اخضاع الثانية لنفس منهج الأولى مدام كلاهما يستجيب لفعل الملاحظة والفرضية والتجربة ومن ثم التوصل إلى القوانين التي تحكم ظواهرها، مدام أن المنهج فيها ينطلق من مشكلة لينتهي إلى مشكلة أخرى جديدة، مشكلاً بذلك حافزاً لاستئناف البحث وتحقيق التقدم، وقد سعى بوبر أن يحرر التاريخ من النزعة التاريخانية التي ترفض تطبيق مقولته تلك على التاريخ الذي يُعتبر التقاء العلوم الإنسانية بالطبيعية والذي يشكل وحدة المنهج بينهما[2].

إلاّ أن غادامير ينظر إلى نظرية بوبر حول مبدأ "التحقق" "Verfication" كمسألة حاسمة ووحيدة للمعرفة العلمية على أنّها نوع من الدوغمائيةالفكرية "والميراث الأهم بالنسبة للباحث هو الخيال؛ لأن الشيء الأساسي في الأمر كله هو إيجاد طريقة خصبة في إثارة السؤال، وهذا هو العنصر الحاسم بالنسبة للمعرفة العلمية، وليس مبدأ التحقق Verfication أو مبدأ التكذيب falsification كما يتمثل في نزعة بوبر الوغمائية"[3]، فصفة البحث الحقيقي هي اكتشاف أسئلة جديدة، لهذا فالنموذج الديكارتي لليقين بخصوص المعرفة القابلة للتحقق منها، نموذج لا يشوّه فقط الحقيقة في ميدان العلوم الطبيعة بل كذلك في العلوم الإنسانية، التي ما فتأ الكثيرون يقاربونها مقاربة طبيعية تجريبية، فالعنصر الإبداعي الذي يمكن أن تقوم عليه العلوم الإنسانية هو التراث[4]. وشرط الإبداع هنا هو الخيال، باعتبارنا كائنات تاريخية ننظر إلى الوجود ليس خارج التاريخ بل من داخله، والادعاء بعدم التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية باعتبار أن الحديث عن الطبيعية يستحضر الحديث عن الانسان والعكس صحيح كما ادعى أنصار الوحدة، هو ادعاء باطل وخطأ فادح وتأويل غير كافٍ لتاريخية الإنسانية، لأن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضوعاً للملاحظة من وجهة نظر الباحث، ومن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرد موضوعات لنظرية التطور وفهمها من هذا المنظور، فالبحث في موضوعات الإنسان ينطوي على خبرة الكائنات وهي تواجه نفسها عبر التاريخ، وهذا يختلف أساساً عن دراسة الطبيعة وعن اختبار العالم والكائنات العاقلة القائم على نظرية التطور[5].

إن هذه الخصوصية للعلوم الإنسانية بالنظر إلى العلوم الطبيعية هي أحد العوامل التي ساهمت بشكل كبير في فقدان مصداقيتها في نظر جمهور الناس، هذا الأخير الذي يبدو على أنه يميل أكثر إلى الاعتراف بصحة مجالات البحث التي تستمد نتائجها من تطبيق منهج ذو معالم محددة جيداً. أما المجالات الأخرى فتظهر على أنها محكوم عليها بإنتاج مجرد تكهنات لا جدوى منها، الأمر الذي دفع الكثيرين في بعض فروع العلوم الإنسانية إلى بذل جهود لاستخدام المزيد والمزيد من المناهج الكمية، ومثال ذلك، استخدام أدوات رياضية مثل الإحصاءات من أجل زيادة صرامة إجراء البحوث، ومن خلال هذه الإجراءات يعتقد البعض أنه من الممكن التقليل أو حتى القضاء على ذاتية الباحث أثناء إنجازه لأبحاثه، فالاستبيانات الاستقصائية "

---

[1] كارل بوبر، **أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب العدد 292، الكويت، 2003، ص 185.

[2] رشيدة عبة، **كارل بوبر والعلوم الإنسانية**، ص 143، 144.

[3] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 31.

[4] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 60، 61. ينتقد غادامير رؤية بوبر الدوغمائية لتاريخ تطور العلم وفق مقولة القابلية للتكذيب أو الخطأ، فالعلم حسب غادامير لا يرجع في تطوره التاريخي إلى هايتن المقولتين بالقدر الذي يرجع إلى الخيال؛ الخيال الذي يسمح للباحث إيجاد طريقة خصبة ومثمرة في طرح أسئلة جديدة، وهنا يلعب الجدل دوراً مهما في فن طرح السؤال. أنظر: هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 31.

[5] المصدر نفسه، ص 35، 36.

Les questionnaires d'enquête" التي تعتمد عليها العديد من البحوث الكمية "Les recherches quantitatives" والتي تُصاغ بلغة الرياضيات، تسمح بإنتاج معلومات مماثلة للبيانات الخاصة بالعلوم الطبيعية[1].

هذا الأمر قد يبدو للوهلة الأولى فكرة جيّدة، ولكنه عادة لا يأخذ في عين الاعتبار التعسف الذي يمارسه المنهج على مواضيعه. إلاّ أنّه لا ينبغي أن نفهم أن هذا الأجراء فعّال ومطلق في كلا المجالين، لأنّ كل استبيان يفرض علينا الأسئلة التي نضطر للإجابة عنها، والخطر يمكن هنا كما يقول غادامير "فإن معنى السؤال هو فقط الاتجاه الذي منه يمكن أن يعطى الجواب إن كان للسؤال معنى. فالسؤال يضع ما هو موضع تساؤل ضمن منظور معين"[2]. وهذا ما يوضح حسب غادامير "أن العلم يكمن دائماً تحت ظروف التجريب المنهجي المحدد، وإن نجاح العلوم الطبيعية يعتمد على حقيقة أن التجريد يبطل امكانيات التساؤل الأخرى. وتتجلى هذه الحقيقة في حالة علم الاحصاء وذلك لأن طابع الأسئلة الحدسي التي يجيب عنها الإحصاء يجعله ملائماً جداً للأغراض الدعائية. ولابد للدعاية الفعالة حقاً من أن تحاول دائماً التأثير أولاً في قرار الشخص المخاطب أو تضيق قابليات القرار لديه"[3].

هذا يعني أن الشخص الذي يكتب هذه الأسئلة يشارك، بطريقة أو بأخرى، في جمع البيانات أو المعطيات " Les données". والحياد الظاهر في العملية يخفي في الواقع تدخلاً من جانب الباحث، حتى وإن كان هذا الأخير مدفوعاً بنوايا حسنة، فإن هذا لا يعنى أن تحيزاته ومواقفه الشخصية لا تُترجم بطريقة أو بأخرى في كيفية اختيار الأسئلة التي يطرحها، ناهيك عن صياغتها. ومن ثم فهل ينبغي لنا أن نخلص إلى أن جميع البحوث الكمية في العلوم الإنسانية هي بالضرورة زائفة، لأنها منحازة؟ بالطبع لا؛ فهذه البحوث دائما ذات صلة مع ذات الباحث، لكن مع مراعاة خصوصية الظاهر الإنسانية، وإذا كانت العلوم الإنسانية ترغب في ضمان صحة نتائجها، فعلينا ببساطة أن نحترس من وهم أن هذه الأخيرة يجب أن تعتمد مناهج مماثلة لتلك التي تطبقها العلوم الطبيعية، فطبيعة "موضوعات الداراسات في العلوم الإنسانية، وهي أن القيم أو التقويم جزء جوهري من الوقائع التي يدرسها الباحث، ولكن ليس بمعنى الذي يجعلها الالتزامات الخاصة بالباحث، بل بوصفها التزامات باطنة في الظاهرة الانسانية نفسها [...] لأن الإنسان والمجتمع يتبعان غايات، ويتحركان وفق قيم"[4].

وعلينا أن نتقبل هذا الوضع، كما يذهب إلى ذلك غادامير، بأن جميع المعارف في العلوم الإنسانية لا تزال مشروطة، ولكن ذلك هذا لا ينفي مداها المعرفي "منطق السؤال هنا يختلف تماماً عن "الاستجواب" الذي يتخذ مواقف استراتيجية، ويرمي إلى الوصول إلى إجابات معينية محددة سلفاً. ويختلف عن الميول الاستعراضية التي تهدف إلى مجرد إظهار التفوق والسيطرة"[5]. وإذا كنا لا نريد أن نرى هذه العلوم تستسلم لما ينتظرها من تعسف منهجي، فلابد من الإعتراف بـ "الدور النشط" "le rôle actif" للباحث في أبحاثه، التي يطلق عليها غادامير إسم "المشاركة" "participation"، قد يبدو البعد المحدد للعلوم الإنسانية، والذي أوجزناه للتو، ينحو في نفس منحى الرؤية التي تقلل من قيمة العلوم الإنسانية، لكن هدف

[1] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان،2007، ص 57، 58.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 483. أنظر أيضاً: صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، 60، 61.

[3] هانز جورج غادامير، **شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية**، إعداد وترجمة خالدة حامد، ضمن كتاب **عصر الهرمينوطيقا** أبحاث في التأويل، ط 1، منشورات الجمل، بيروت لبنان، 2014، ص 110.

[4] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 55، 56.

[5] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 96.

غادامير، بالعكس تماماً من ذلك "فما يهم هنا من وجهة نظر "علمية" هو تدمير شبح الحقيقة المستقلة من وجهة نظر الشخص العارف"[1].

إذن، من الواضح أنه لا يكفي القول بأن العلوم الإنسانية لا تندمج في المثل الأعلى المنهجي للعلوم الحديثة لتبرير تشويه سمعتها. ومن الضروري أن نبذل جهدا في "منح اللغة ما تقوم به الوظيفية النقدية للعلوم الإنسانية عندما تدعو الفكر إلى التأمل والتفكير في قضاياه"[2]، حتى لو كان يعني هذا أن يختبر حقيقتها خارج إطار المنهج. ففي فترة الأزمة التي يمرّ بها الفكر الغربي، حيث يتم صياغة معالم الوجود باستمرار من طرف العلوم التقنية والنظرة الاختزالية للمفهوم الوضعي للعلم، الذي تخلى عن الأسئلة التي تُدرَج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة أخرى للميتافيزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض بأنها "الأسئلة العليا والأخيرة""[3]، من الخطأ الاعتقاد أنه يمكن أن تنحو العلوم الإنسانية هذا المنحى التقني، وإلاّ فإن العلوم الطبيعية ستكون وحدها الوحيدة القادرة على توجيهنا.

ودون أن يفقد الأمل، لم يكفّ غادامير أبداً عن تحذيرنا من هذا الاتّجاه والميل العلميّ التّقنيّ الذي لاحظه وحاربه طوال حياته، فدائماً ما نجده يُعبر عن قلقه المتزايد إزاء السيطرة التقنية، والتحذير من التّأثير المتزايد للعلوم التّقنيّة وقياس العواقب والخسائر التي ينطوي عليها نقل طريقة ومنهج هاته العلوم إلى داخل حقل العلوم الإنسانيّة. إن التزايد المستمر للتطبيقات التقنية الواسعة واللامحدودة للعلم، والتي غالباً لا تراعي القيم الأخلاقية تهدد الوجود الإنساني في هذا العالم، ومثال ذلك ما يحدث في ميدان البيولوجيا (التعديل الجيني لدى الإنسان، إطالة الموت مخبريا) غسيل المخ، ... الخ، بالإضافة إلى الأزمة البيئية التي تعصف بالكوكب، ناهيك عن أسلحة الدمار الشامل، التي تُعدّ من أبرز المخاطر التي تهدد هذا الوجود الإنساني، وكل هذا حسب غادامير يستدعي امتلاك حسّ أخلاقي اتجاه هذه التطبيقات العلمية-التقنيّة، ومعرفة الحدود التي يجب أن تقف عندها هذه التطبيقات، والحدّ من استعمالها بطريقة تضرّ بهذا الوجود الإنساني[4].

والتقنية بوصفها تطبيقاً للعلم، لا يمكن أن تكون الموضع الذي يُتخذ فيه القرار النهائي بخصوص الشأن الإنساني، فهذه المهمة هي أولا وقبل كل شيء مسؤولية السياسي، بمعنى، شخص يعرف كيف يُظهر بعض المعرفة العملية، وحكمة معينة، ومن المسلم به أن هذا الأخير يستطيع بطبيعة الحال أن يتشاور مع الخبراء والعلماء في اتخاذ قراراته - وهذا أمر بالغ الأهمية - ولكن الكلمة الأخيرة تعود إليه، لأنه هو وحده باعتباره حامي المعرفة الإنسانية، قادراً على الحكم على ما هو أفضل له ولزملائه، فتحرير قِوانا من سيطرة العلم، ليست مهمة العلم ولكن مهمة السياسي وبدرجة أولى مهمة النقد العلمي[5].

إذا كان صحيحاً أن تزايد عقلنة المجتمع من خلال التكنولوجيا العلمية يهدد بالعمل على الحد من ممارسة حريتنا، فإنه من الملح الآن التشكيك في الطريقة التي ينبغي أن يطبق من خلالها المرء المعرفة العلمية في مجال السلوك الإنساني، والعمل على الحدّ من هذه النزعة العلمويّة "Scientisme"*، التي تنخر الوجود الإنساني برمته، لهذا السبب، يصرح غادامير، أن العلم

---

[1] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 165.

[2] المصدر نفسه، ص 159.

[3] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 48.

[4] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 296-299.

[5] Ibid, P, 278.

* العلمويّة "Scientisme": هي نزعة مغالية في تقدير أهمية وقيمة العلم، فهذا الأخير له كل السلطان والمرجعية الأخيرة للمعرفة الإنسانية الصحيحة، فالعلماوّية تنظر إليه على أنه القوة والأداة التي تستطيع أن تحل كل مشاكل الإنسان الواقعية، ويكفي لإشباع كل حاجيات العقل البشرية، كما وأنه يدل أن على العقل

ينبغي أولاً أن يبدأ بـ "ممارسة نوع من نَزَع الأسْطَرة حول ذاته" " pratiquer une espèce de démythologisation à l'égard d'elle-même"[1]، التي من شأنها تسمح له باستعادة وعيه حول حدوده، بحيث يتوقف عن التسلل إلى جميع مجالات المعرفة التي يسعى إلى السيطرة عليها، كما يبدأ بملاحظة بأن افتراضاته مقتصرة على دراسة الحقائق القابلة للملاحظة والقابلة للقياس، الأمر الذي سيجعله يعترف بأنه غير قادر على استيعاب جوهر وجودنا، الذي يهدف إلى السيطرة عليه تقنياً؛ إن شبكة القراءة التي يفرضها على الواقع تمنعه من الأخذ بعين الاعتبار عدم التحديد الأساسي الذي يميز وجودنا في العالم، هذا الأخير يقاوم أي محاولة لإخضاعه "في الواقع تخبرنا العلوم الطبيعية نفسها أن اهتمامها ينصبُّ على تحقيق التقدم في المعرفة، ومن خلال هذا التقدم نحقق الهيمنة على الطبيعة بل على المجتمع"[2].

إنّ الرغبة في إرجاع هذا الجزء الذي لا يمكن اختزاله ورفضه من وجودنا، والذي هو أصل حريتنا، إلى معطيات تجريبية ووقائعية، يترتب عنه التشكيك في الفكرة ذاتها التي نمتلكها حول إنسانيتنا، هذا الوهم الخطير الذي يحذرنا منه غادامير: "لا يمكن لمناهج علوم الطبيعة أن تدرك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، بمعنى الغايات القصوى التي ينبغي لكل هيمنة على آليات الطبيعة أو الإنسانية تأديتها. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أن تمنحنا نمطاً ومستوى آخر من المعارف وهذا ينطبق أيضا على الفلسفة التي تتضمنها هذه العلوم"[3].من الواضح تماما، بالنسبة لغادامير أن التقليل من قيمة الآداب والتاريخ والفن والفلسفة؛ أي ثقافة العلوم الإنسانية بشكل عام، راجع إلى حد كبير للتحيز المفرط لمكانة العلم ومنهجه، والخطأ هنا يكمن في اعتقاد المرء بأن العلم بمنهجه قادراً على أن يؤدي ويوفي بجميع المهام التي يمكن تخيلها، وفي خضم هذه السيطرة المنهجية والتكنولوجيا على الحياة، فقدت الفلسفة معظم فعليتها، هذا ما يتضح من إجابة غادامير عن سؤال: ما ضرورة الفلسفة الآن؟ بقوله: "إننا نعيش في حضارة تُزعزع فيها التحدّيات التي نواجهها تراث الحقائق الذي يعتمد عليه فكرنا. من الواضح أكثر فأكثر أن الحضارة دخلت في طريق مسدود"[4]. وبتعبير هربت ماركوز"إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل "تقنياً" أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لا عقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من انتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجيا لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحيها بالأحرى، والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بسمة العقلانية"[5].

في حوار مع المجلة الألمانية "دير شبيغل" (*Der Spiegel*) (1966) حول تنامي تأثير التقنية هذا على حياتنا، يؤكد هيدغر أن المجتمعات المعاصرة تشهد غياب مسار يتوافق مع جوهر التكنولوجيا، فحسبه "كل شيء يشتغل والاشتغال يقودنا أكثر وأكثر نحو مزيد من الاشتغال، والتكنولوجيا تدفع بالبشر بعيدا وتقتلعهم من جذورهم شيئا فشيئا... الدولة التكنولوجية تود

والمناهج العلمية أن تشمل الحياة العقلية والأخلاقية والسياسية فالعلماوّية. أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، 1265. فهي دين العلم أو العلم كدين؛ والذي يعني أن العلم وحده هو من ينتج الحقائق المطلقة والصحيحة؛ أي جعل العلم عقيدة. أنظر:

- André Comte-Sponville**, Dictionnaire philosophique**, P, 828.

[1] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 260.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 39.

[3] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 160.

[4] فليب فورجيه وجاك لوريدير، **هانس جورج غادامير وسلطة الفلسفة**، 168.

[5] هربرت ماركز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص 190، 191.

بأن تكون الخادم الأكثر عماء وإذعانا لقوة التكنولوجيا"[1]. لهذا يتضح "أن التقنية ليست شيئاً محايداً عديم اللون والطعم والرائحة. كما أنها ليست مجرد تطبيقٍ عملي لممارسة نظرية هي العلم، إنها منطقُ أو وضعُ أو موقفُ فلسفي أو أيديولوجي، فهي ليست آلاتٍ وأدوات ووسائلَ عمل في يد الإنسان، بل هي أدواتُ ووسائلُ تكرّس منطقَ السيطرةِ وتكشفُ عصرَ التقدمِ التقني وأيديولوجيا النظام التكنولوجي"[2].

إنّ فهم وجهة النظر هذه حول العلم، وبما أن هذا الأخير بحكم تعريفه يهتم بالوقائع القابلة للقياس؛ أي المعطيات القابلة للتحقق منها تجريبيا، هذا ينتج عنه بالضرورة أن نطاق اشتغاله محدود، لهذا على سبيل المثال، فكل شيء يهرب من قبضة أدوات القياس، لا يمكن أن يكون موضوع بحث علمي دقيق[3]. وهذا الشرط نجده متحققاً أيضاً في مجال المعرفة بأكمله، بل حتى أن معظم الانتقادات الموجهة للعلوم الإنسانية تستند إليه، وكثيراً ما يُعتقد أنها لا تقدم نتائج دقيقه وصارمة بما فيه الكفاية لأنها تستند إلى معطيات لا يمكن لمعايير العلم أن تأخذها بعين الاعتبار.

2- الموضوعيّة والذّاتيّة في حقل الدّراسات الإنسانيّة

في جلّ مؤلفات غادامير نجد أنّ مسعاه كان حول كيفية إمكان تبرير وجود منهج أو بالأحرى مناهج للبحث في مجال العلوم الانسانية، وبالنّسبة له تُعتبر دراسة الذات الإنسانية دراسة فريدة من نوعها، فالذات ليست منفصلة عن موضوعها في مثل هذه العلوم، فهي تدرس تراثها الخاص بها، وهذا يعني ضرورة فهم الإنسان نفسه في عالمه، حيث يرسم الخطوط الكبرى لرؤيته الخاصّة للعالم، والتراث التاريخي هو الذي يشكّل شخصيّة الفرد، والذي يسعى إلى دراسة الذات الإنسانية من خلال التراث، هو أيضاً نفسه جزء من هذا الموضوع الذي يسعى إلى معرفته. في هذه الحالة، هل من الممكن الحديث عن معرفة موضوعية الدراسة؛ أي التي تحاول معرفة حقيقة الكائن البشري من الخارج؟. وإذا كان هذا غير ممكن، فما هي نوع المعرفة التي يمكن أن نحصل عليها في مجال العلوم الإنسانية؟ هل هي من نفس طبيعة المعرفة الموضوعية الموجودة في العلوم الطبيعية؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل من طريق محدّد يكمن استخدامه للوصول إلى هذا النوع الجديد من المعرفة؟

لقد تساءل غادامير عن إمكانية وجود موضوعية خاصة بالعلوم الإنسانية، وإمكانية الدفاع عنها دون اقتراض مبادئها من العلوم المادية والطبيعية والمنطق، وبعيداً عن النظريات التي ترى أنّ المعرفة الحقيقية هي فقط التي يمكن التحقّق منها تجريبياً، والنّظرة الديكارتية التي نظرت إلى الفلسفة ليس كعلم ولكن العلم كفلسفة، فقد دعا إلى ضرورة إضفاء الطابع الكليّ على التأويلية الذي يُعبر أيضاً عن شمولية وكلية الفلسفة، الأمر الذي يقودنا إلى تصور متكامل ومندمج لتاريخ الفلسفة وتاريخ قانون التأويل كفلسفة، مدركاً تماماً التمزقات الإبستيمولوجية القوية التي أثّرت على المعرفة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتشويه العقل الذي بدأ يُسمع مع نهاية عهد "هيغل" في برلين[4].

هناك الكثير من التأويلات –كما أشرنا سابقاً- لعنوان كتاب العمدة لغادامير " الحقيقة والمنهج" فقد فهمه البعض على أنه يعني "الحقيقة ضدّ المنهج" "vérité contre méthode". ولكن لا يُقر غادامير بصحة هذا الفهم، فهو في الحقيقة لا ينكر أهمية

---

[1] مارتن هيدغر، **الفيلسوف والسياسة**، حوار مارتن هايدغر لمجلة "دير شبيغل" (Der Spiegel)، ترجمة وتقديم حمودة إسماعيلي، موقع أنفاس. http://anfasse.org. (2015/03/06).

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 404.

[3] Hans Georg Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 17.

[4] Isabel Weiss, **Gadamer**, P, 24.

ودور "المنهج" "Méthode" في بناء والوصول إلى المعرفة، فكما يشرح غروندان على الرغم من أن مشروع غادامير جاء كثورة ضد المنهج واللاذاتية، لكن هذا لا يعني أنه يرفض المنهج جملةً وتفصيلاً، لأنه من الضروري أن نتبع منهجية معينة إذا ما أردنا حل بعض المشكلات العلمية أو الرياضية، لهذا لم تكن نية غادامير قطع كل الصلات التي تربطنا بالمنهج، فهو مثلاً استفاد من التراث التأويلي ومناهج الفهم التي سبقته ولم يتردد يوماً بالاعتراف بقيمتها المنهجية، لكن الشيء الذي ينتقده، هو الإغراء الأعمى الذي يوشك أن يختزل الفهم إلى مجرد عملية ذاتية محضة، لهذا اتضحت لديه أن الحقيقة لا تعود إلى الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) ولا تُفهم على ضوء هذه الأخيرة فقط بل تعود إلى العمق الذي يُعتبر منبع الحياة وأساسها[1]. وبالرغم من أنّه يُقرّ بوجود مناهج كثيرة في العلوم الانسانية، يجب تعلمها وتطبيقها، إلاّ أنه لا يمكن تبرير العلوم الانسانية من خلال إمكانية تطبيق بعض هذه المناهج على بعض الموضوعات[2].

إنّ المشكلة لديه تتضح في أن المنهج كما طبق في العصر الحديث ذو قيمة وفعالية أكبر فيما يخص البحث في ميدان العلوم الطبيعية، ولكن هذا الأمر لا يتماشى وطبيعة الحقيقة والبحث في ميدان العلوم الانسانية[3]، هذا ما يؤكده قوله: " فمفهوم "المنهج" في عنوان كتابي أشار بالفعل إلى هذا الأمر، لكن أنا لم –عكس ما ادعى إميليو بيتي في بعض المناقشات- أُوسع المنهج الأصلي للتأويلية اللاهوتية والقانونية في التخصصات الأخرى بغية ضمان التطبيق الجيد للمنهج، ولكن بدلاً من ذلك سعيت إلى توضيح أن مفهوم المنهج غير كاف لتقرير مشروعية البحث في العلوم الانسانية"[4]. كما نجده يقول أيضاً: "لئن جعلنا الفهم موضوعاً لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم"[5].

إنّ غادامير في تأويليته الموسعة لم يكن هدفه تأسيس فنّ أو تقنية للفهم كما حاولت ذلك التأويلية التقنية المبكرة خاصة مع شلايرماخر أو دلتاي ولا يرمي إلى تطوير نظام من القواعد يصلح لوصف الإجراء المنهجي للعلوم الإنسانية- وإن كان لا ينكر ضرورة العمل المنهجي داخل هاته العلوم- ولا البحث عن الأساس النظري للعمل في هذه المجالات من أجل وضع استنتاجاته في خدمة الأهداف العلمية، ولا يهدف إلى إعادة بعث النزاع القديم الحاصل حول المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فحسبه الاختلاف الذي يتعين مواجهته ليس حول المنهج بقدر ما هو بين موضوعات المعرفة، لهذا السؤال الحقيقي يدور حول: كيف يمكن أن يكون الفهم ممكناً؟ هذا الفهم الذي لا يتعلق فقط بمجال العلوم الإنسانية وحسب، بل بمجمل خبرة الإنسان بالعالم والحياة الإنسانية، فطموح غادامير يتجلى في إمكانية بلوغ مجال الخبرة بالحقيقة الذي يتجاوز المجال الذي يخضع للمنهج التجريبي العلمي، بمختلف تجلياته، وبهذا يتعين على العلوم الإنسانية أن تكون مرتبطة دائما بحالات الخبرة التي تقع خارج العلم، ويعتبر الفن والتاريخ من الموضوعات التي تعبر عن مثل هذه التجربة للحقيقة الإنسانية[6].

ناهيك أنّ غادامير في تأسيسه للتأويلية الفلسفية لديه كان يرنو ليس فقط لنقد أنصار المنهج لكن أيضا إضافة إلى ذلك، ليردّ على الذين أساءوا فهم تأويليته خاصة أنصار معسكر نقد الإيديولوجيا الذين رأوا في تأويليته خروجاً عن العقلانية

---

[1] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 37, 38.

[2] Carsten Dutt, **Herméneutique -Esthétique- Philosophie pratique**, Dialogue avec Hans-Georg Gadamer, Fides, Québec, 1995, p, 25.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مقدمة الترجمة العربية، ص 15.

[4] Carsten Dutt, **Herméneutique -Esthétique- Philosophie pratique**, P, 23.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مقدمة الترجمة العربية، ص 29.

[6] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 57، 58.

المنهاجية، وقد رأى غادامير بأن هؤلاء يفتقدون إلى التأمل الكافي "وربما يتضح أن المتعصبين للمنهج والنقاد الأيديولوجيين الجذريين يتشابهون في افتقارهم إلى التأمل الكافي. فالأولون يتعاملون مع عقلانية مبدأ التجربة والخطأ الذي لم يعرض للنقاش كما لو كان الحجة النهائية *ultima ratio* للمعقولية الإنسانية، والآخرون يدركون المُحاباة الأيديولوجية لهذا النوع من العقلانية ولكنهم لا يقدمون تفسيراً كافياً لما يتضمّنه نقدهم الأيديولوجي من مضامن أيديولوجية"[1].

إن تجاوز المنهج كما اتضحت استعمالاته في العصر الحديث هو الهدف الذي كان غادامير يصبو إليه في تأويليته بشكل عام، خاصة لأن العلم لا يعرف العالَم ولا يفتحه إلى في اتجاه خاص " أنطلق في تأويليتي من فكرة مفادها أنه يجب "نزع الصفة المطلقة" désabsolutiser عن المثَل الأعلى للمنهج، هذا المثَل المستخرج من العلوم الصحيحة. هدفي هو نظام ما discipline – لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة، بل أقصد الموقف المتّسم بالدقة والصرامة – يشمل السّيطرة على المنهج على تجاوزه"[2]. وحسبه فالمشكلة الحقيقيّة التي تجلبها العلوم الإنسانيّة للفكر هي أنّ المرء لن يفهم على نحو صحيح طبيعة هذه العلوم إذا قام بمقاربتها بواسطة مقياس المعرفة المنهجية التجريبية الاستقرائية لأنّ تجربة العالم الإنساني والتاريخي لا يمكن أن ترقى إلى مستوى العلم بواسطة هذا الإجراء الاستقرائي[3].

يقترح غادامير شرح تجربة الحقيقة المعاشة في مجالات أخرى غير تلك التي تَتَبّع المناهج العلمية التقليدية كنموذج لها. فكما أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث فقد ركّز في "الحقيقة والمنهج" على تجربة الفنّ، وتجربة المعرفة التاريخية، باعتبارهما شكلين من التّجارب اللّذين يقدّمان للقارئ والمشاهد فرصة المشاركة في الفهم والتّأويل. إذن غادامير يحثّنا على تبنّي مفهوم جديد للحقيقة، ليس موضوعي، لكنّه تشاركيٌّ، في الصّفحات التالية، سوف نرى كيف أنّ تجربة الحقيقة لدى غادامير تحاول إشراكنا، وهذا يعني تجربة حيث يدعى المشاهد لدخول اللّعبة، أين يغدو الفهم والتأويل طريقة جيّدة للبحث في العلوم الإنسانية، ففهم النّصوص وتأويلها ليس مجرد مسألة تخصّ العلم، بل من الواضح أنهما يخصان التجربة الإنسانية للعالَم عموما، لذلك فتساؤل غادامير هو في المقام الأوّل ذو طابع ابستمولوجي، وهذا يعني أنّه يشكّك في تقريرنا للمعرفة، بينما هي تعود إلى أسس علمية، ساعياً في ذلك إلى تبرير حقيقة العلوم الإنسانية بمحاولة شرح طريقة عملها الخاصة ونوع المعرفة التي تنتجها "إنها لا تعني ابتداءً ببناء المعرفة المثبَّتة، حتى تفيَ بمطالب النموذج المنهاجي للعلم؛ مع أنها تعني بالمعرفة والحقيقة أيضا. إنّ فهم التراث لا يعني فهم النصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق. ولكن أيَّ معرفة وأيَّ من الحقيقة نريد"[4].

إذا كان كما أشرنا سابقاً أنّ غادامير قد استلهم تأويليته من المنعطف الأنطولوجي للتأويلية كما تجلّى مع أستاذه هيدغر في بنية فهم الدزاين لذاته والعالم، فإنّ هذا الأخير كما يرى بول ريكور عكس تلميذه قد تحاشى جدل التأسيس الابستمولوجي للعلوم الإنسانية، وكما يرى ريكور فغادامير على عكس أستاذه لا يمكن له إلا أن ينهمك في جدل مرير باستمرار حول هاته العلوم محاولاً بذلك حمل سؤال دلتاي على عاتقه محمل الجدّ، الأمر الذي يؤكد أنّه على الفلسفة التأويلية أولاً أنّ تراجع

---

[1] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 299، 300.

[2] فليب فورجيه وجاك لوريدير، **هانس جورج غادامير وسلطة الفلسفة**، حوار مع هانز جورج غادامير، ترجمة محمد ميلاد، ضمن كتاب مسارات فلسفية، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2004 ص 166.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 58، 59.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 27.

باختصار مقاومة الفلسفة الرومانسية لعصر الأنوار ومقاومة دلتاي للوضعية، وهيدغر للكانطية الجديدة[1]. وقد صرّح غادامير بهذا الأمر عندما قال: "وعلى العكس من هذا، فإن ما يميز موقفي أنا في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو أنني أنشغل مرة أخرى في المجادلة بين العلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية"[2].

ففي الباب الثاني من "الحقيقة والمنهج" في تحليلاته لأفكار دلتاي حول مشروعه في تأسيس ابستمولوجيا خاصة بالعلوم الإنسانية، كرر غادامير صراحة التّشكيك في الوضع المعرفي للعلوم الإنسانيّة الحديثة، والذي طرح مشكلة "الوعي التاريخي" الذي ميّز حقبته، وحسبه فنحن نفهم من خلال الوعي التاريخي امتياز الانسان الحديث: أن يكون مشبّعا بالمعرفة التاريخية، ونسبية كل آراءه، وبالتالي فإنّ الوعي الحديث سيكون بإمكانه أن يتّخذ موقفا تأمليّا تجاه التراث، ومن ثم أُتيحت الفرصة للفردية للنّظر إلى ذاتها وفق رؤية جديدة، فالمعرفة التاريخية لم يعد تسمع الصوت الذي يأتيها من الماضي بسعادة، ولكن التفكير في ذاتها يضعها في السياق الذي تتجذر فيه، ومعرفة القيمة النسبية التي تعود إليها، هذا هو السبب الذي يجعل غادامير يصف هذا الوعي التاريخي على أنّه تأويلي؛ أي أنه يدرك الحاجة إلى النظر إلى ما وراء المعنى المباشر ليكون قادرا على اكتشاف المعنى "الحقيقي" الذي يكون مخفيا[3].

إنّ التأويل هنا يعني التفكير في كيفيّة تطور معنى الشيء، لذلك فإنّه من اللاّزم أيضاً أن نأخذ نبض العناصر التي قد تكون أو لا تكون ذات صلة في فهمنا للتراث. فقد أيقظ الوعي الحديث النظر إلى طبيعة الأسس السياقيّة للأعمال الماضية، بالنّظر إليها بعين مفتوحة ولكنها نقدية أيضاً، وذلك بهدف معرفة قيمتها في الحالة الراهنة، حيث لم يعد بوسع المؤرخ الحديث المطالبة بأن يكون قادرا على جعل التاريخ "موضوعيا". على أية حال أيّ عمل من الماضي هو جزء من التراث الذي ينبغي أن يكون مفهوما ليكون له معنى. ولكن هذا التراث الذي يجب علينا تنقيته هو أيضا جزء من الذات نفسها كحكم أو رأي مسبق، وانطلاقا من هذه الملاحظة -أنّنا ننتمي إلى التراث-، يمهد غادامير الطريق لتطوير ظاهرة الفهم لديه.

في الواقع، لنفترض بصحّة الوعي التاريخي الحديث، نحن بحاجة إلى اتّخاذ الموقف التأويلي الذي شرطه الأوليّ هو الوعي بانتمائنا إلى التراث، بالتالي فهو يحدّ من شفافيتنا أمام أنفسنا. لذلك، على عكس ما ذهب إليه دلتاي، الذي بحث في إمكانية تأسيس العلوم الإنسانية، يقترح غادامير في دراسته للعلوم الانسانية الأخذ بعين الاعتبار موقفنا الذي هو متأصّل داخل التقاليد والتراث، الذي نسعى إلى معرفته، فدراسة الأعمال الماضية تتيح لنا الوصول إلى شكل من أشكال الحقيقة بطريقة حوارية. ورأى أنّه من الضروريّ الدّخول في حوار مع العمل حتى نتعلم منه شيئا ما، وعندئذ فقط يمكننا أن نقول أننا فهمنا العمل، ويفحص غادامير حركة الفهم التي تحدث عندما يدخل الماضي والحاضر في حوار، الحركة التي تجد إنجازها في ما يسمي بـ "اندماج أو انصهار الآفاق" "la fusion des horizons" (*Horizonverschmelzung*) "إن الفهم هو بالأحرى اندماج في لعب ما يُقال في داخل ما هو متاح للفهم أين يتجلى الفهم كجواب عن سؤال يطرحه النص. [...] إن الفهم شيء يحدث لنا، شيء ينتج، شيء ما لديه طابع الحدث. وهذا ما دفع "غادامير" الاخير سنة 1999م، إلى القول أن الفهم يعني

[1] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 85.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 37.

[3] Hans Georg Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, P, 23- 26.

"أنني لا أستطيع أن أفسر ما يحدث لي". وما يريد قوله هنا أننا مأخوذون إلى النخاع داخل انصهار الآفاق، حتى أننا نكون في وضع نعجز عن شرح ما يحدث لنا عندما نفهم، لأن المعنى يفاجئنا ويدهشنا"[1].

إنّ غادامير كما يقول عنه أحد مترجمي مؤلفاته من الفرنسية إلى العربية وهو الباحث الجزائري محمد شوقي الزين في تقديمه لترجمة نصّ له: "يُعتبر هانس غيورغ غادامير المنظّر الغربي بلا منازع لقضايا فن التأويل ولتجارب الفهم والحوار واللغة الحية"[2]. فالحوار يشكل مدخلا أساسيا في فهم التجارب الإنسانية وفهم التراث و"هذا الحضور المزدوج لـ "التحف" و "التراث" في اللّحظة الراهنة (انصهار الأفاق وتداخل العوالم وتشابك التصورات) يتم عن مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك وبناء حقيقة جامعة وإدارة حوار مؤتلف ومختلف على قاعدة السّؤال والمساءلة والجواب والتّجاوب. قوام الحوار هو السؤال"[3]. فالحقيقة تعود إلى الموضوع ذاته، الذي يحدّد طبيعة البحث والغوص فيه، فالمنهج الحقيقي هو الذي يترك الشيء يكشف عن منطقه الخاص، مثل هذا المنهج ينصف البحث في العلوم الانسانية[4].

مع الفهم التأويلي يتضح لنا الموضوع نفسه كما هو، هذا ما اعتقده غادامير في فكرة المنهج، لهذا جاءت إجابته حين سئل عن التمفصل المادي لتأويلية العلوم الإنسانية لديه، بقوله: "هو أنها لا تستخدم مناهج معروفة فقط، بل تستخدم قدرة على الفهم كذلك تتطورّ لدى القارئ والباحث والمفكّر، وتتجاوز القدرات التي نكتسبها عقليا. يجب أن نتساءل هنا: ما هو الفهم؟ أوسّع في تأويليتي البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلاً خاصّاً للعلاقة بالعالم بل هو "أصل كينوني" un exisetential هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم"[5]. إنّ غادامير لا يُعير إهتماماً كبيراً للمشكلات العملية التي تتعلق بصياغة المبادئ الصحيحة للتأويل كما كان سائداً في التأويلية الرومانسية والتاريخية في العصر الحديث، إنّه يوّد بالأحرى أن يسلّط الضّوء على ظاهرة الفهم نفسها، أو كيف يمكن أن يكون الفهم ممكناً، فالفهم يشير إلى مجمل حركة الوجود الإنسانيّ في العالم، والتي تتألّف من تناهيه وتاريخيته، وتستغرق بذلك كل مجمل تجاربه بالعالم، فحركة الفهم شاملة وكلية، ولهذه الكلية بطبيعة الحال عواقبُ ونتائج تلحق المحاولات الهادفة إلى دمج المنهج ضمن المباحث التأويلية، فالصّبغة الكلية للفهم تطرح السؤال الخاص حول إذا كان بإمكان المرء بمجرد قرار أو أمر أن يحدّ بنطاق الفهم أو يقصره على جانب دون آخر[6].

إنّ طبيعة الفهم هو السّؤال المركزي في اهتمامات غادامير التأويلية، لاسيّما كما يتكشّف في الدراسات الإنسانية، فالمصطلح الألماني (*verstehen*) ذو صلة وثيقة بمفهوم (*verstandingung*)؛ أي بلوغ تفهم لشخص آخر، والوصول إلى اتّفاق معه، وكذلك تجمعه صلة وثيقة بمصطلح (*Einverstandins*) بمعنى الفهم، الاتفاق الاجماع، وعوضاً عن الثنائية التي ينطوي عليها الفهم (شخص يفهم شيئاً ما)[7]، يقدم هذا المفهوم في ثلاثية متميزة: "شخص يتفهم شخصاً آخر بصدد شيء ما يفهمه كلاهما. فعندما "يفهم شخصان أحدهما الآخر"، فإنما هما يتفاهمان بصدد موضوع ما. وهذا ليس رأياً، كما في حالة شخصين "يتبادلان

[1] هشام معافة، **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، ص 90.

[2] هانز جورج غادامير، **مدخل إلى أسس فن التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، العدد 16، المغرب، 1999، مقدمة المترجم، ص99.

[3] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 25.

[4] Hans Georg Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, P, 13, 14.

[5] فليب فورجيه وجاك لوريدير، **هانس جورج غادامير وسلطة الفلسفة**، ص 166.

[6] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 277، 278.

[7] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، ص 64، 65.

وجهة نظر". فنحن عندما نفهم شخصاً آخر، فإننا لا نفهم هذا الشخص فحسب (أي "نفسيته" مثلاً)، ولا نفهم "نظريته" فحسب، إنما نحن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت الطريقة في النظر إلى الموضوع ذات مشروعية لنا أيضاً. وبهذا المعنى فحتى "الفهم الذاتي *Sichverstehen*" لا يعني عند غادامير أن ينقل المرء نفسه باتجاه موضوع ما، إنما بحسب الصيغة الألمانية أن "يعرف المرء سبيله" في مسألة معينة"[1].

من هنا تتّضح مهمة التأويلية في مجال العلوم الإنسانية التي تهتمّ بالإنسان ذاته، في فهم الآخر في أبعاده المختلفة، لتصبح العلاقة تشاركيّة متجاوزة بذلك الثنائية الحادة بين الذات والموضوع، التي تعدّ الأساس في العلوم الطبيعة كما رسختها الابستيمولوجيا الحديثة، أين تُستبعد الذات وتُفصل عن موضوعها. ففي العلوم الإنسانية فحضور الآخر في أبعاده الاجتماعية والثقافية ضروري لتحقيق الموضوعية، على أساس المشاركة والحوار، وهذا يعني لا وجود للذّات في مقابل الموضوع، كما هو حاصل في العلوم الطبيعية، وهذا ما يجعل العقلانية التأويلية تختلف عن العقلانية الابستيمولوجيا "غير أن الابستيمولوجيا ترى الأمل في الاتفاق علامةً وجود أرضيّة مشتركة. أما الهيرمينوطيقا فترى أن يكون الإنسان عقلياً معناه أن يريد الامتناع عن الابستيمولوجيا، أي الامتناع عن التفكير بوجود مجموعة خاصة من المفردات يجب صياغة كل الاسهامات في المحادثة بها، وأن يريد الامساك بلغة المحاور الغريبة وليس ترجمتها إلى لغته. والعقلاني، في الابستيمولوجيا هو من يجد مجموعة المفردات المناسبة التي يجب ترجمة جميع الاسهامات إليها لكي يكون الاتفاق ممكناً، فالمحادثة، بالنسبة إلى الابستيمولوجيا، بحثُ ضمنيّ. أما بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا، فالبحث مجرد محادثة عادية"[2].

وغادامير قد انتقد هذا الطّرح الحديث خاصّة كما أسّست له أبحاث ديكارت، ملْ ودلتاي، التي انطلقت من نفس الافتراض المسبق القائل بالموضوعية فكل شيء الذي يختزل ضمن هذا الافتراض إلى مناهج موضوعية متضادة، فهذا الأمر عبارة عن تضليل لهذا يجب حسبه ضرورة تغيير معنى كلمة "منهج": "وعلى هذا يجب أن يتغيّر معنى كلمة "منهج". فهنا لا يوجد باحث يحتلّ موقع الذات الملاحِظة... فكلمة "methodos" تعني، بالمعنى القديم، مجمل النشاط في حقل معين من القضايا والمشكلات. وبهذا المعنى فإن "المنهج" ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنما هو بالأحرى يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها. وهذا المعنى لـ "المنهج"، بوصفه عملاً يتلاءم مع شيء آخر، يفترض سلفاً أننا نجد أنفسنا في خضم اللعبة، وأنه ليس بوسعنا أن نشغل موقعاً محايداً حتى لو بذلنا كل ما في وسعنا من أجل الموضوعية، ووضعنا تحيزاتنا جانباً"[3].

إنّ الصفحات الأخيرة من "الحقيقة والمنهج" تكشف القيمة الحقيقية لمثال مفهوم اللعب، وذلك بهدف شرح سمة الحدث عن تجربة الحقيقة. وكما رأينا، فإن مفهوم الحقيقة في المنهج العلمي ليس كافياً للاستيعاب ما يحدث في الفهم. وهذا ما يسلط عليه الضوء تحليل مفهوم اللعب: "وعلى الدوام يكون المرء الذي يمارس الفهم مشدوداً سلفاً إلى حدث، من خلال معنى يعزز نفسه. لذلك من الراسخ بالنسبة لنا استخدام مفهوم اللعب نفسه في الظاهرة التأويلية كما في تجربة الجميل. وحينما نفهم نصاً، يأسرنا ما فيه من معنى تماماً مثلما يأسرنا الجميل. فهو عزز ذاته وأسرنا قبل أن نستجمع أنفسنا لنكون في موضع نختبر فيه

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، مقدمة الترجمة الإنجليزية، ص 24، 25.

[2] ريتشارد رورتي، **الفلسفة مرآة الطبيعة**، ص 422، 423.

[3] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 37، 38.

زعمه بالمعنى. إن في ما نواجهه في تجربة الجميل وفي فهم معنى التراث شيئاً من حقيقة اللعب. ففي الفهم، ننشدّ إلى حدث للحقيقة ونصل، دائماً، جِدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يُفترَض أن نعتقد به"[1]. وقد تم التأكيد بالفعل على أن الجزء الأخير من الحقيقة والمنهج هو تحفيز للفلسفة كتصور، لا يعد بنظام من المقترحات النهائية للحقيقة، ولكن كشريك للحوار مع التقاليد التي يقع ضمنها.

3- جدل الحقيقة والفهم التّشاركيّ

لقد كان تركيز غادامير في أطروحاته منصبّا على إرادة الفهم ذاتها داخل التفاهم والمشاركة باعتبارهما نمطا خاصّا يميّز حقيقة الإنسان، التي يتمّ استخلاصها من فاعلية الحوار والتي تكون ليست مطلقة ومنغلقة، ولكنّها حقيقة مبدعة ومهيّأة من جملة الحقائق المنتجة، مما يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل دائم المراجعة والتجدّد، الحقيقة التي يكشفها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكاً، فهي إنتاج للدلالة وبلورة المعنى وليست إرادة السيطرة والهيمنة كما أراد أن يحدّدها المنهج العلمي الحديث، فنحن نفهم دائماً فهماً مختلفاً، ونعيد وضع الحقيقة المكتشفة، والمعنى المشَكّل على محمل النقد والتمحيص، لأنّ اللغة بما هي حوار وتفاهم لا تقف عند حدّ ولا دلالة معينة، بل هي ارتحال للمعنى لا يستقرّ وضرورة دائمة تؤطّرها جدليّة السّؤال والجواب[2].

لذلك يتحدّد القصد التأويلي الحقيقي للفهم في أنّه "عندما نقرأ نصاً ما فإننا نسعى لفهمه، الأمر الذي نتوخاه هو أنه يعلمنا شيئاً ما. الوعي المشكل من الموقف التأويلي الحقيقي يتأثر بالأصول والخاصيات الأجنبية عن الأمر الذي يأتي من الخارج. ومع ذلك، هذا التأثير أو هذه الحساسية أو القابلية لا يمكن اكتسابها بـ "حياد" موضوعاتي: فليس من الممكن ولا الضروري ولا المبتغى أن نضع أنفسنا بين قوسين. فالموقف التأويلي لا يفترض سوى الوعي الذي بتمييزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرّف. وبتحقيق هذا الموقف. نمنح للنّص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عن حقيقته الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجه بها"[3].

وكما أشرنا سابقا فقد تصور غادامير قضية المنهج في تأويليته انطلاقاً من تحليلات هيدغر الأنطولوجية في كتابه "الكينونة والزمان" فكما هو الشأن لدى هيدغر فقد وجه غادامير سهام النقد للاستسلام الحديث للتفكير التقني"Technological" "Thinking" المتجذر في "مذهب الذات" "Subjectism"، وهو المذهب الذي يتخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه نقطة مرجعية نهائية للمعرفة الإنسانية. على عكس الفلاسفة اليونانيين الذين رأوا قبل ديكارت أنّ فكرهم جزءٌ من الوجود ذاته، فلم يكن هؤلاء الفلاسفة يعتبرون أنّ الذاتية نقطة بدايتهم ثم يؤسّسون عليها معرفتهم الموضوعية، فلقد كانت طريقتهم جدلية لا تستنكف أن يقودها الموضوع كما هو وكيفما كان، وتسمح لنفسها أن تسترشد بطبيعة الشيء الذي تريد أن تفهمه، لهذا لم تكون المعرفة لديهم امتلاكاً بل لقاء ومشاركة، وبهذه الطريقة ظفر اليونان بمدخل إلى الحقيقة يتخطى حدود التفكير الحديث القائمة على ثنائية الذات والموضوع المتأصلة في مطلب المعرفة ذات اليقين الذاتي[4]. ومن هنا تتضح ثنائية الذات والموضوع ثنائية مضللة، لأن الموقف التأويلي يعلمنا أن الذات تغدو هي الموضوع، لهذا ففكرة المنهج لم تنشأ إلا في

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 631.

[2] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، ص 37.

[3] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 48.

[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 279.

سياق تصور الذات-الموضوع الذي يصبغ الموقف التأويلي للإنسان، ويعد هو الأساس الذي يقوم عليه التفكير الحديث التقني التلاعبي[1].

يقترح علينا غادامير العودة إلى الجدل سواء كما تجلى في الفلسفة اليونانية أو في الفلسفة الحديثة مع هيغل، فالتراث اليوناني يُعتبر مصدراً ثرياً لفهم طريقة العمل في العلوم الإنسانية هذه الأخيرة تكشف أنّ العلاقة الموجودة مع الموضوع أساسية، وهذه العلاقة تكمن في المشاركة مع التراث. لهذا فالحقيقة لا تطلب حسب غادامير منهجيا بل تُطلب جدلياً، فهي تتواجد في الحوار الذي يتحرر كلياً من مقولات المنهج، مجابها بذلك في تأويليته الكلية مسألة تجربة الحقيقة خارج العلم. فالأمر يخص المسألة التي تعبر كلّ حقول المعرفة. فالوظيفة الكشفية للحقيقة تخص التجربة الإنسانية ككلّ، ولا يمكن بذلك أن تنغلق داخل حدود معارف محليّة تعمل وفق معايير خاصة[2]. وفي هذا الشأن عبر غادامير عن أهمية التراث الفكري السقراطي بقوله: "ولغرض بناء نظريتي التأويلية، أصبحت مقتنعا بوجوب تبني ميراث سقراط "Socrate" (469 ق.م-399 ق.م) عن الحكمة الإنسانية التي هي الجهل إذا ما قيست بما يدعيه العلم من العصمة الإلهية لمعارفه"[3].

إنّ طريقة تحديد غادامير لمفهوم الفهم التأويلي ودلالته بالنسبة للعلوم الإنسانية أقرب إلى الجدل السقراطي منها إلى تفكير العلم الحديث التقنيّ المتلاعب، فالحقيقة عنده لا تُطلب منهجياً بل جدلياً، وهذه الطريقة في الواقع نقيضة للمنهج، وتتحدد باعتبارها وسيلة للتغلب على نزوع المنهج الذي يحدّد العمليات البحثيّة في قالبه ويحدّد مسبقاً طريقة الشخص في رؤية الأشياء، ويمكن القول بدّقة أكثر إنّ المنهج غير قادر على كشف حقيقة جديدة؛ لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمرة سلفاً في داخله، التي تتمكن فيه الذات الباحثة من الإمساك سلفاً بزمام موضوعها وتقوم بالتّلاعب، أمّا الجدل فيدع الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعيّن الإجابة عنها، فالموقف التأويلي ليس ذاتاً سائلةً وموضوعاً يجيب، والذي تكون فيه الذات سائلة عبر مناهج تشيّدها والموضوع يجيب عن أسئلتها تلك، بل على العكس من ذلك ففيه تصبح الذات هي محطّ مساءلة من طرف الموضوع (*Sache*) هذا الأخير هو الذي يلقي عليها أسئلته وعليها هي أن تجيب، ويغدو الحال في مثل هذا الموقف نموذج الذات في مقابل الموضوع نموذجاً مضلّلاً، وحقيقة المنهج في العصر الحديث ذاتها ناشئة من هذه الثنائية المتلاعبة، والتي لابد من تجاوزها[4].

على صعيد آخر، فعلى الرغم من أنّ غادامير لا يشارك فريدريك هيغل مسلماته كلها، إلا أنه يجد في التصور الهيغيلي الدياليكتي للتجربة الذاتية نقطة انطلاق والبداية في تأويليته الفلسفية الجدلية الخاصة به، فالخبرة كما يعرفها هيغل هي نتاج التقاء الوعي بموضوع ما وحسب هيغل فثمة حركة بمقتضاها يمارس الوعي فعله في كل من العارف، وبالنسبة له بقدر ما يتولّد عن ذلك موضوع جديد يكون ذلك جديراً بأن يسمى (خبرة)، وهذه الخبرة لها دائما بنية انعكاسية للوعي أو إعادة تشييده، إنها حركة ذات صبغة جدلية[5]. لقد استطاع هيغل أن يُعيد للفلسفة اليونانية من خلال منطقه الجدليّ حيويتها في ظلّ هيمنة الفكر الفلسفي ذي النزعة العلمية المزعومة، لكن هيغل عندما فتح جدل الذات والموضوع ألغى دور الذّات وجعلها مجرّد خلق

[1] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، ص 67، 68.

[2] نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، ص 55.

[3] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص307.

[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 279، 280.

[5] المرجع نفسه، ص 326.

شائه لا يملك حقّ إبداء رأيه وتعليل موقفه أو حتىّ القدرة على وعي الموضوع وإدراكه، وهذا ما جعل كارل ماركس " Karl Marx" (1818-1883) باعتباره وريث الجدلية الهيغلية يصف هذا الجدل بأنه جدل حبس الذات داخل نسق مغلق، ما أدّى إلى قتلها وتهميشها وفقدان كل حيوية في قدرتها على الفهم والغوص في مواضيعها، هذه الذات التي جاء غادامير لينتشلها من براثين الموضوعية التي جعلتها معادلة أو شيئاً، ومن إفراط النزعات الذاتوية، التي أردتها حيواناً لا همّ لها إلا إشباع رغباتها[1].

بالرغم من هذا الإسهام الهيغلي إلاّ أنّ التأويلية الجدلية لدى غادامير لا تقفو التصوّر الهيغلي عن الروح (*Geist*) إلى تأسيسها النهائي في الذاتية، فتأويلية غادامير لا تتأسس على الوعي الذاتي، بل في الوجود والصبغة اللغوية للعالم وللوجود الإنساني، لأن الجدل لديه ليس ارتقاءً بأطروحتين متضادتين، بل هو جدلُ بين أفق التراث الذي ينحدر إلينا خالقاً بذلك لحظة "السلب" Negativity" التي تُعبر عن حياة الجدل وحياة التساؤل، لذا فالتأويلية الغادامرية رغم استفادتها من الجدل الهيغلي إلاّ أنها لا تتأسس عليه، ولا على جدل أفلاطون حول المثُل بل على جدل الخبرة اللغوية بما هي بيت للكينونة كما تأسّست لدى هيدغر في "الكينونة والزمان"[2].

من هنا تتضح لدنيا حقيقة أنّ إشكالية التأويل لدى غادامير قد تمحورت حول جدلية الحقيقة والمنهج، فالمهمة التي نذرت بها تأويليته نفسها هي البحث عن ذلك النوع من الحقيقة الذي يتجاوز العلم والسيطرة والتحكم التقني، محاولاً بذلك تجاوز التناقضات التي وقعت فيها التأويلية الحديثة، التي شوّهت الحقيقة وأدت إلى طمسها أو جعلها غير ممكنة، نتيجة لاستعارتها للنموذج العلمي المغالي في منهجيته، هادفاً بذلك إلى الكشف عن المعنى الحقيقي للحقيقة كإيضاح وتكشف[3].

يستخدم غادامير مثال التواصل مع النص، ليوضّح بشكل عام ظاهرة الفهم، فحسبه ففهم مجمل أو كلية النص هو أيضا عبارة عن فهم للذات، فنحن دائماً في عملية تواصل مع الآخر الذي يمكن رصده ومواجهته في أحكامنا المسبقة، فعندما يحصل لدينا عدم الفهم لبعضنا البعض، فالآخر يدعونا للدخول في الحوار، بحيث نتمكن من تعديل ومراجعة الأحكام المسبقة لدينا، ليس فقط من أجل فهم الشيء الذي تجري مناقشته، ولكن أيضا قبل كلّ شيء للوصول إلى فهم الذات، عن طريق الغير أو الآخر، ففهم النص ينطوي علي علاقة جدليه بين القارئ والنص، مما يساعده على امتلاك وعياً بأحكامه المسبقة. ووفقا له، فالحركة الجدلية لانصهار الآفاق ذات طبيعة سلبية، بمعنى أن الشيء الذي نحن نحاول أن نفهمه، يجبرنا أن نراه على العكس ما كنا نعتقد بأنه كذلك: "يكون الجدل هنا إذن سلبياً؛ فهو يصيب آراء المرء بالاضطراب. ويعني هذا الضرب من الاضطراب، في الوقت نفسه، ايضاحا؛ لأنه يفتح أعين المرء على الشيء [...] كذلك تتضمن الجدلية السلبية بأسرها إشارة إلى ما هو صحيح"[4].

إنّ هذا الجانب السلبي من الفهم يبرز أيضا عنصرا أساسيّا في فكر غادامير، وهو أن الفهم يسمح بوعي أكثر حدة من أيّ وقت مضى لتناهي الوجود الانساني، وهذا يتجلى بشكل أكثر وضوحاً في حركة الفهم الجدلية، التي تمزج بين أحكامنا المسبقة وتحولاتها، ويشمل أيضاً فهم الذات، هو ما يثبت في النهاية محدودية التجربة لدينا، لأنها تتيح لنا أن ندرك أن نظرتنا

[1] عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص 274، 275.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 181، 182.

[3] هشام معافة، **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ص 96.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 601.

لا تزال جزئية، وأنّنا لا يمكننا حقّا فهم الأشياء من دون التواصل مع الآخر*، ومن ثم فالعلاقة بين الفهم والنص هي بالأساس علاقة تشاركية، وليست علاقة يكتنفها سوء الفهم الذي تحدث عنه شلايرماخر ضمن تأويليته الرومانسية والناتج حسبه عن المسافة الزمانية، والاختلاف في استعمالات اللغة وألفاظها، فغادامير يرى أن ثنائية "الأنا والأنت" مضللة وتنم عن اغتراب كبير "إذا لا يوجد شيء مثل "أنا وأنت - إطلاقاً- أي لا يوجد لا "أنا" ولا "أنت" كواقعين أساسيين معزولين. فأنا أقول ان "أنا وأنت" تشير إلى نفسي بالمقابلة معك، إلا ان الفهم المشترك يسبق هذه المواقف دائما. [..] وهنا يدفعنا علم الهرمينوطيقا إلى الاعتقاد بأن الرأي الذي ينبغي لنا فهمه رأي غريب يسعى إلى إيقاعنا في شرك سوء الفهم، وإن مهمتنا استبعاد أي عنصر يمكن أن يزحف سوء الفهم من خلاله"[1].

وهكذا يتضح أن الفهم في حركته يهدف إلى الاتّفاق، الاتفاق حول علاقتنا بالأشياء الموجودة في العالم، وبعبارة أخرى، إذا أراد المرء أن يفهم، فإنّه يسعى إلى الاتّفاق مع الآخر (صاحب النص أو المحاور) حول "لماذا" هذه الأشياء، كما يشرح ذلك غادامير بقوله: "... ويضع بلوغ الفهم في اللغة موضوعا أمام أولئك الذين يمارسون التواصل، مثل قضية مطروحة للنقاش بينهم. وهكذا فإن العالم هو الأساس المشترك بينهم الذي لا يطأه أحد ويدركه الجميع، ويوحّد جميع أولئك الذين يتجاذبون أطراف الحديث"[2]. فكلمة "الفهم" "Compréhension" ومقابلها الألماني (*Versteheri*) يمكن أن تحمل معنيين، إما "فهم معنى شيئا ما" أو "معرفة شيئا ما"، وهذا يوضح أن اللغة الألمانية تسلط الضوء أكثر على المعنى "العملي" للفهم؛ فعندما نفهم نحن "نعرف كيف نمتلك أو نستحوذ" (فهو نوع من المهارة)، والأمر الأساسي الذي نذكره هنا هو أنه، كما يعتقد غادامير فإنّ جميع الفهومات تخفض في نهاية المطاف إلى النواة المشتركة لـ" أعرف كيف سأفعل ذلك"، وهذا يعني فهم الذات مقارنة بالشيء الآخر[3].

من هذا المنظور، فظاهرة الفهم تقوم بتحديد وتحديث طريقة انتماءنا للعالم. وعندما نحس بعدم الفهم أو نقصانه أو الافتقار إليه، نشعر بالحاجة إلى إيجاد بعض التماسك في صلتنا بالعالم، في هذه اللحظة تبدأ العملية الجدلية، وبفضل غيرية الآخر من خلال شروحاتها وتفسيراتها الفريدة للعالم، يمكن استعادة هذا التماسك، ثم يكون الحوار هنا قد حقق هدفه في: تحقيق التوافق والاتّفاق، واستعاد التناسق والاتساق، ونجاح الفهم. لهذا يعتقد غادامير أنه إذا كانت العلوم الإنسانية تواجه صعوبة في تأكيد أهميتها المعرفية، فهذا راجع إلى أن أبحاثها تجري بطريقة مختلفة عن العلوم الطبيعية. فخلافاً لهذه الأخيرة التي تستعمل منهجاً فعالاً، يبدو أن الأولى في بعض الأحيان تلجأ لاستعمال وسائل أخرى، وربما أيضا لمواد أخرى بغية تحقيق نتائجها. هذا ما جعلنا نفهم لماذا في بعض الأحيان تقدم لنا العلوم الإنسانية انطباعاً بأننا نعتمد على عبارة "ماذا أعرف"، والذي غالبا ما يصعب تحديده، ولكن وجودها يكفي لإقناعنا بأن عملها لا يقتصر على استخدام المنهج، فهي بالأحرى تتطلب من الباحث أن يمتلك مجموعة من المهارات خاصة به، من خلالها يمكن التمييز بينها وبين العلوم الطبيعة، وكما يقول غادامير: "فالأمر

* "الآخر" لا يشير فقط هنا إلى إنسان آخر، ولكنه هنا مستعمل يشير إشارة عامة، لكل شيء يقع خارج الذات. فالغيرية يمكن أن تظهر من خلال شخص، أو من خلال تجربة فنية أو تراثية، الخ، وتتسم الغيرية أو الآخر بأنّها تهز أفق الفهم لدينا وتقوم بتغيره وتحويله.

[1] هانز جورج غادامير، **شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية**، ص 106.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 580.

[3] Hans Georg Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, P, 51.

المطالب هنا والمتعلق بالذاكرة والخيال والرقة (*Takt*) وحساسية الملهم بالشاعرية وتجربة الحياة مختلف جدا عن العدة أو الأداة التي يحتاج إليها العالم"[1].

إذا كانت العلوم الطبيعية يمكن أن تلتزم بـ "استعمال المناهج"[2] لضمان موضوعية نتائجها، يبدو أن مثل هذه الممارسة ليست كافية بالنسبة للعلوم الإنسانية؛ نظراً لأن الموضوع الذي تدرسه هذه الأخيرة هو الإنسان وما يفهمه عن نفسه، هذا ما يجعل من الطبيعي أن لا يكون لديها معطيات من نفس النوع مثل تلك الموجودة في العلوم الدقيقة؛ أي المعطيات التي يكفي أن تُقَدَم بمنهجٍ معيّن حتى يصير المعنى يتدفق. على سبيل المثال، عندما يدرس المؤرّخ نصوص التراث، فإنه في أغلب الأحيان يجد صعوبات في وتأويلها، ومع ذلك وبما أنه لا يملك معياراً مطلقاً يسمح له بأن يقرّر متى تنشأ مثل هذه الصراعات التأويلية، فإنه يجب أن يتدخل انطلاقا من خبرته في التعرف على الموضع الذي يُرجح أن تكون فيه الحقيقة. وهذا يدل على أن حقيقة العلوم الإنسانية تعتمد بشكل كبير على حكم الباحث أكثر من قدرته على تطبيق منهج معين، هذا المنهج الذي "لا يمكنه أن يحصل إلا من بعد"[3].

إنّ الفهم ليس هو استيلاء على الموضوع بطريقه منفصلة؛ ولكن الأمر هنا يتعلّق بمزيد من الوعي، وربما بتغيير في حكمنا الخاص حول هذا "الموضوع" وبتغيير في الطريقة التي ننظر بها إليه-كأداة، وكغذاء، وكمصدر لرفاه، وما إلى ذلك، والفهم هو الذي يسمح للأشياء بالظهور، بمعنى يجلب إلى الوعي الصلة التي تجمعنا بها، وبالنسبة لغادامير، في موضوع المعرفة، سيكون من السذاجة محاولة فهم ما يقدمه لنا تراثنا بطريقه موضوعيه: "فنحن ما نستعد لاستقباله ليسا أبدا بدون صدى ورنين في داخلنا، فهو المرآة التي من خلالها كل واحد منا يدرك ذاته، ففي الحقيقة التراث لا يشكل عائقا معرفيا، بل بالعكس من ذلك فهو ظاهرة تنقل إلينا بكل عفوية منتوج المحتوى المرسل إلينا"[4].

السبيل الوحيد للتحقق الفعلي للوضع التأويلي، هو الدخول في عملية الحوار، أين يضع المرء نفسه في موقف يكون فيه منفتحاً في وجه الطابع الآخر ولحكم مختلف عن أحكامه تجاه العالم. وفي الواقع فالحوار الحقيقي هو السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله لكل إنسان أن يجادل فيه بالطريقة التي يفهم بها الأشياء، وبفضل الاعتراضات والتفسيرات التي يقدمها الآخر، يمكن لأفق الذات أن يتسع أكثر فأكثر "التفكير التأويلي على يقين بأن كل فهم للآخر أو للغيرية ينطوي على جانب من النقد الذاتي، فالفرد الذي يريد أن يفهم (إرادة الفهم) لا يدّعي الاستحواذ على وضعية أو مكانة عليا، إنما يعترف بأن افتراضه للحقيقة هو أمر يمكن اختباره وامتحان مصداقيته، هذا الاختبار في عداد كل فهم، كما أن كل فهم يساهم في تشكيل الوعي بالوظيفية الفعلية للتاريخ"[5]. ونظراً لأنّ هذا الاتفاق حول الأشياء يتمّ في الحوار، فإنّ الفكر التأويليّ يرى أنّ مهمّته قد تعزّزت واتّسعت بدراسة البيئة التي يجري فيها الحوار، ألا وهي: اللّغة.

---

[1] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 163.

[2] المصدر نفسه، ص 160.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] Hans Georg Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, P, 56.

[5] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 97.

4- حدث الفهم وطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع وتناهي الوجود الإنسانيّ في العالَم

لقد كشف التأويلية الفلسفية لدى هيدغر الأول، أن الرؤية المطلقة لحقائق الأشياء هي دائما نتيجة الميتافيزيقيا وغياب التفكير في المعنى الأساسي لتناهي الوجود الإنساني، وبعبارة أخرى في الزمانية الخاصة به. وبالنسبة لكانط فإنّ الزمان هو شكل قبلي للحدس فهو" الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات بعامة"[1]، وهو البنية العقلية التي تحدّد وتهيّىء الشروط الكلية والضرورية الأوليّة للواقع والحقيقة الإنسانية. وبالتالي فإنّ الزمان يتّسم بطريقه ثابته ودائمة. هذا هو بالضبط ما ينتقده هيدغر، خاصّة لأنّ هذا الوصف للزمان هو جزء من نسيان الكينونة، في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فالهدف الذي يظهر في "الكينونة والزمان" هو إعادة اكتشاف المعنى، كونه يمر من خلال اكتشاف الزمانية الأصيلة للكائن الذي له الحق في فهم الوجود[2]، وهو الدزاين الإنساني. من الضروري إعادة دمج مشكلة الزمان في تعالي الإنسان الفاني والقضاء على "القلق الديكارتي" المطلق، وبعد ذلك نجد الحلول في الدائرة التأويلية، وأهميه التراث والأحكام المسبقة، فضلا عن نشاط التاريخ، والتاريخ نفسه يتيح لنا شروط إمكانية ممارسة تفكيرنا وتطوّير هذه العملية، ويوضّح جان غروندان هذا الأمر في المقطع التالي: "أصبح الوعي بنشاط التاريخ عقلانيا أيضا. والواقع أنّ التاريخ هو الذي يمنح المصداقية لمعايير العقلانية لدينا، ولكن أيضاً لتلك التي تسمح لنا بانتقاد بعض جوانب تناهينا التاريخي. أين توجد العقلانية إن لم تكن في الوعي المتيقظ المتولد عن نشاط التاريخ ؟"[3].

يبدو أنّ لدى كانط الزمان والعقل توجد بينها علاقة شفافة، تتضّح في التزامن والتجانس الموجود بينهما، ويرجع ذلك إلى حقيقة أنّ الزمن لا يمكن أن يوجد بشكل مستقلّ عن الذات، إنه ليس في حد ذاته خارج الذات[4] ويؤكّد غادامير أنه في حين يجب علينا أن نتفق مع كانط أن الزمان هو في الحقيقة الأفق الذي لا يمكن التغلب عليه في الواقع الإنساني، ولكن فقط وبطريقة بعدية فيما يتعلق بعملية الحفظ والتحقق من التراث[5]، فالإنسان دائما ما يُسحب ضد إرادته في حركة التاريخ التي لا يمكن إيقافها، لهذا لا يمكن أن يدعي أنه المصدر الأصلي للحقيقة "ما يمكن للمرء أن يقدمه للتفكير هو دائما محدود بالمقارنة مع ما يحدده انطباع مسبق"[6]، كما تؤكد ذلك التأويلية، فنحن لسنا أسياداً على الزمان، لأن:" التاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه"[7].

على الرغم من الأوهام الميتافيزيقية التي تجسّدها وجهات النظر المطلقة بشأن العقلانية والحقيقة التي لا بدّ من التراجع عنها، فإنّنا لن نقع في الفوضى التي يخاف منها ديكارت، ولا يمكن فهم النسبية إلاّ فيما يتعلّق بالأساس الراديكالي. وإذا كان لا يمكن الحفاظ على الرؤية المطلقة، ومن ثمّ فإنّ افتراض النسبية لم يعد منطقيّا ويختفي من تلقاء نفسه، كما تحدّد ذلك التأويلية الهيدغرية، إذن فإنه لم يعد من المهم أن نتحدّث عن النسبية؛ لأنّ كلّ شيء نسبي لدى الإنسان الفاني. إضافة إلى ذلك،

---

[1] إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت لبنان، 1988، ص 66.

[2] Jean Grondin, **L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, P, 22.

[3] Ibid. P, 221.

[4] أنظر: إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ص 66.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 387، 388.

[6] Hans Georges Gadamer**, L'Art de comprendre**, **Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique**, traduit de l'allemand par Marianna Simon, Éditions, Aubier, Paris, 1982, P, 111.

[7] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 382.

هناك أيضاً طريقة أخرى للرّد على "القلق الديكارتي"، التي تتمثل في الرؤية التي قدمها الكُتّاب البراغماتيين مثل ريتشارد رورتي ، مع التذكير بأنّ افتراض النسبية هو في الواقع نظري فقط ولا يمثل ما يحدث عندما يتم إصدار حكم أو اختيار في وضع أو حالة معينة، الذي أكد أن هناك دائما أسباب، سواء كانت سياقية أو براغماتية، تشجعنا على اختيار أراء بدلا من أخرى، وهكذا يغدو الفكر في اتفاقه وانسجامه مع التناهي الإنساني، يحرّرنا من المطلقية الميتافيزيقية، فهو يقودنا أولاً إلى التأكيد على أنه: لا توجد حقيقة في حد ذاتها، إذا كنا نقصد الحقيقة المستقلة عن الأسئلة و توقعات الكائن الإنساني[1].

وهنا يمكنا التقاط النغمة الفينومينولوجية؛ التي تُنشد لحن الحقيقة الإنسانية التي تتكون وتتألف من العديد من مقاصد المعنى في الفهم الأصلي للعالَم، كما بين ذلك غادامير على وجه الخصوص في أبحاثه في ميدان الجماليات، ووفقا له فهي تنبثق وتظهر دائما في العمل الفني كـ"تمثل فوري للحقيقة"، ويرجع ذلك إلى حقيقة أن التجربة الجمالية المباشرة تجد بطريقة قوية بشكل خاص هذا الاتصال اللاواعي مع الأفق التاريخي كحامل للمعنى الذي نتشاركه وننتمي إليه. خلافا للمنظور الراديكالي الذي استعرضناه أعلاه، فإنّ الحقيقة لا تفهم نفسها على أنها البحث عن قدر أكبر من "المطابقة أو الملاءمة" "adéquation"، ولكنها تعبر على لا انتهاء المعنى وخصوبته، والنموذج المنهجي-المنطقي الذي يفصل الذات عن الموضوع يمثل في نظر غادامير "الاغتراب عن طريق الفصل"[2] الذي لا يعبر عن الصلة الأولى والأساسية بين الإنسان والعالم، فالحكم الجمالي مثلا يمثل القرابة العميقة التي تتضمن التواصل البسيط بين المشاهد والعمل، وبالتالي فإن المطابقة موجودة دائما، ولكن ما يهم حقا هو طريقة وضع نفسها فيما يتعلق بها: اختيار توضيحها، وتعميقها أو تجاهلها. لا يقول هيدغر أي شيء آخر عندما ينظر إلى الدائرة التأويلية مؤكداً:" بأنّ فصل الخطاب ليس أن نخرج من الدور بل أن نلج إليه بالطريقة المناسبة"[3].

يشير أيضاً توماس كون "Thomas Kuhn" (1922-1996) إلى هذه الفكرة عندما يقول أن "المؤرخ يمكن أن يجد دائما من يستمرون في المقاومة لأطول فترة ممكنة دون مبرر ظاهر ومعقول إلا أنه لن يجد نقطة محددة تصبح المقاومة عندها غير منطقية أو غير علمية"[4]. لهذا تظل الملاءمة الأنسب بين الاثنين هو القضية الحقيقية. فتجربة الحقيقة هذه لدى غادامير تؤخذ شكلها الأساسي التالي: "الظاهرة التأويلية الأصيلة؛ أي أنه لا يوجد أي تأكيد ممكن لا يمكن فهمه على أنه إجابة عن سؤال وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن فهمها"[5]. من ثم فإن الحقيقة هي "حدث، أو حدوث المعنى"[6] التي تتوافق مع الإجابات التي يقدّمها الموضوع فيما يتعلّق بالتساؤلات التي طرحت عليه. بعبارة أخرى فإنّه يقتصر بالضّرورة على المنظور الذي يفرضه السّائل عليه، دون الإشارة إلى نقطه نهائية فيما يتعلّق بالمعني الكامل لما هو معروف. ولكي نصوغها بلغة هيدغر[7]، فإنّ الحقيقة هي تجربة كشف الحجاب أو التحجّب (أليثيا باللغة اليونانية *alètheia*) التي تمثل في الوقت نفسه حجابا (ليثا *lèthè*)*.

---

[1] Jean Grondin**, L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, P. 198- 200.

[2] Hans Georges Gadamer**, L'Art de comprendre** , Écrits I, P, 28, 29.

[3] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 299.

[4] توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 168، 1992، ص 203.

[5] Hans Georges Gadamer**, L'Art de comprendre**, Écrits I, P, 35.

[6] Jean Grondin**, L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, P, 224.

[7] أنظر: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 402.

* الأليثيا (a-letheie) في أصولها اليونانية الإغريقية تعني اللاتحجب والظهور والانكشاف، أو سلب الحجب والخفاء أو الكشف وعدم الخفاء الموجود. مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1979، ص 121، 123.

إنّ الحقيقة تجسّد وجهه نظر متميزة تنطوي في الوقت نفسه على استبعادها لجانب من جوانب الموضوع، فحتما أثناء ذلك يظهر جانب آخر من جوانبه. لكن هذا لا يعني أنّ تجربة الفهم لدى غادامير استمرارية حرفية للمنحى الذي رسمه هيدغر لهذه الأخيرة، فإذا كان هيدغر يرى في الفهم كنمط الوجود، فإن غادامير يتعدى لديه من كونه نمط وجود إلى البحث في قوانين تشكّل هذا الفهم، لأن أساس العملية التأويلية لديه تمحور في قضية الفهم؛ كيف يتحقّق كيف يكون وكيف يُعدّ علامة تميز الكائن الإنساني عن غيره، بما هو كائن يبحث عبر الفهم عن معنى ما يسكن دروب الحقيقة بوصفها تجلياً وتحجباً. وهذا الفهم يتحقّق في تجربة التراث والفن واللغة والتاريخ (العلوم الإنسانية ككل)، وبمجمل تجربة الإنسان بالعالم، بوصفنا كائنات منفتحة عن الآخر وعن العالم، والماضي والحاضر والمستقبل، عبر حوار غير منتهٍ، مبتعداً بذلك عن المنهاجوية العلمية الصارمة التي أقصت إنسانية الإنسان وجعلته مجرّد آلة في يد القوانين العلمية[1]، وبذلك يكون غادامير قد قدّم لنا فينومينولوجيا تهتم بدرس حدث الفهم ذاته وليس ببنية الوجود كما لدى هيدغر. من المفارقات، أنّه لامتلاك الحقيقة، يجب على المرء أن يتخلّى عن محاولة السيطرة عليها، وذلك لأنّه كما تخبرنا الفينومينولوجيا، فمعنى الموضوع بالفعل لا يَسْتَنْفُذُ كليةً بالنظر إلى حالتنا التاريخية المشروطة والمحدودة المتناهية؛ فانتمائنا إلى حركة التاريخ يؤدي إلى حقيقة أن أي تجربة بالحقيقة نقوم بها دائماً ما تكون منفتحة ومتغيرة في جوهرها. فمن خلال الوعي بهذا التناهي التاريخي للفهم والوجود الإنساني في هذا العالَم سعى غادامير في تقويض كل من التصوّر الوضعي الذي يهدف إلا اليقين الواعي الهادف إلى السيطرة على الموضوع على الصعيد المعرفي والتحكم في أسرار الطبيعة، والتصوّر الذاتوي الذي يهدف إلى الوعي بالذات ومن ثم القبض على أسرارها وتمثّلاتها[2].

إنّ الفهم هو فهم شيء ما، وعدم فهم شيء ما، وفهم شيء ما ليس أمراً ذاتياً، ونفس الشيء فيما يتعلّق بفهم الآخر فإنّنا نفهم شيئاً ما، وليس مجرّد تقاسم ما يفهمه الجميع، بمعزل عن طريقتنا الخاصّة، فما يُفهم هو فهم حول شيء ما، فالفهم هو فهم مشترك، ويعني هذا أنه عند فهم المؤوّل النص فإن "الفهم" موجود داخل العمل، وبهذه الطريقة لا يتمّ فصل المؤلف عن العمل. لا يعزل غادامير المؤلّف، فالمؤلّف والقارئ يفهمان نفس الشيء أيّ العمل، فالفهم هو متبادل بين المؤوّل والعمل، سواءً كان كاتباً أو قارئاً. لهذا يُعتبر العمل الفني نموذجاً جيّداً للفهم، فمثلا الأداء الموسيقي ليس نسخة من الدرجة التي كتبها المؤلف، ولكنه يمكن أن يمثل الجوهر الحقيقي للعمل "وقد بيّنا في أعلاه أنّ هذا الضرب من إعادة الإنتاج ليس خلقاً ثانيا للأول؛ إنه بالأحرى يجعل عمل الفن كما لو أنه أُبدع للمرة الأولى"[3].

فكلّ عمل هو إنتاج وليس إعادة إنتاج. وكما هو الحال في العمل الموسيقي أو قطعة مكتوبة للعمل المسرحي، وهذا ينطبق بشكل خاص على النّحت، على سبيل المثال، حيث لا يمكن أن يكون مجرّد إعادة إنتاج، ولكن بالأحرى إنتاج. والعمل الفني ليس تمثيلاً للمؤلف، وليس إعادة إنتاج لما تمكّن للمؤلف القيام به على أفضل وجه، ولكن أي إبداع هو إنتاج مباشر للعمل، ومن ثم فإن أي فهم هو يمثل العمل نفسه "فلعل التأويل هو بمعنى معين، إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع، وإنما للعمل الإبداعي الذي يجب أن يُمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤول فيه. [...] فكرة عدم تمايز التوسط عن العمل هو التجربة الفعلية للعمل [...] فالتوسط الذي يوصل العمل هو، من حيث المبدأ، توسط كلي"[4].

---

[1] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، ص 123. كما يمكن العودة أيضا إلى: هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 2007، ص 93.

[2] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 86.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 523.

[4] المصدر نفسه، ص 194، 195.

ليس المقصود هنا العمل بالمعنى الموضوعي، فلا وجود هنا لشيء يشبه الذات والموضوع، لكن تبادل بين المؤول والعمل، وعلاوة على ذلك فالمؤلف نفسه يكون في علاقة تبادلية مع عمله أثناء إنشائه له، فعند كتابه عمل مسرحي ما فالمؤلف لا يمتلك العمل، ونفس الحالة نمرّ بها عندما نحاول فهم النص، فنحن لا نعيد إنتاج عمل المؤلف، ولكن نفهمه، تماماً مثلما يحدث عند سماعنا لسمفونية، فنحن نعيد إنتاجيها بطريقتنا الخاصة، فهناك تبادل يحصل بين مؤول العمل الموسيقي والمستمع. وإعادة الإنتاج إذا كنا نريد استخدام هذا المصطلح لتعيين مرة أخرى أنّ أيّ فهم، ليس عكس الإنتاج، بل هو إنتاج، وهذا ما يمكن أن نسميه بالفهم الفعال. وإعادة الإنتاج لا يعني هنا أن نعيد إنتاج ما هو موجود بالفعل كشيء منفصل، بل أن نفهم بطريقة جديدة ما تم فهمه بالفعل، وبالتالي فإنّ كل فهم هو إنتاج لما يجب فهمه، وليس إعادة الإنتاج أو التمثيل بالمعني الكلاسيكي للمصطلح[1].

ينبغي عدم التقليل من القيمة التبادلية بين المؤول والعمل الخاص بفهم العلاقة بين ذاتيين وهي الصلة بين المؤلّف والمؤوّل، فالتبادل هو الشيء الذي نتّفق عليه، وكما هو الحال دائما فداخل كلّ فهم هناك سوء فهم، وفي هذه الحالة يسعى المرء إلى أن يفهم أنه لا يوجد عمل لا يمكن فهمه، ففي حالة التراث فإن هذا لا يعني أنّه عقل يفهم نفسه وبالتالي يؤسّس موضوعه على نموذج المثالية، لكنّه بالأحرى فهم متبادل بين التراث والمؤوّل، لذلك من خلال تبادل العمل بيّن غادامير أنّ المؤلّف ليس حقّا صاحب (مؤلف) العمل. وتجدر الإشارة إلى أنّ العمل الذي يتعيّن فهمه قد فُهم من طرف المؤلّف الذي هو أيضا مؤوّل له، فإنّه يعني أيضا ضمنا فهم الآخر ومجتمع الناس. كل من عمل المؤلف والمؤوّل يشهدان بأن الفهم هو فهم لشيء ما. وكما رأينا ما نتفق عليه هو الشيء نفسه، والفهم المسبق يكون هو الموجه عندما يتعلّق الأمر باتفاق حول شيء ما "وعليه يظل الشيء الأهم في جميع الشروط المسبقة للتأويلية هو فهم المرء المسبق، الذي يأتي من كونه منشغلاً بالموضوع نفسه"[2].

خلاصة

في نهاية هذا الفصل، لا يسعنا إلا أن نقول أن مشكلة المنهج من أكثر المشكلات الابستمولوجيّة طرحاً وتناولاً في الفكر الغربيّ، خاصّة على السّاحة المعرفيّة منذ البدايات الأولى للعصر الحديث، والحديث عن هذه المشكلة جرّنا إلى الحديث عن أب الفلسفة الحديثة ديكارت، الذي كانت بحوثه ثورة منهجيّة حقيقيّة، فقد حاول أن يؤسّس لبعد جديد للحقيقة، تتجاوز النّظرة التراثيّة القديمة، خاصّة النّظرة الأرسطيّة والفكر المدرسيّ المسيحيّ، حيث غدت الحقيقة وفقاً للتّعريف الديكارتيّ لها، اتّفاق الفكر أو الذّات مع الموضوع. فبمجرّد أن يسلّم المرء بالكوجيتو، كما حدّدته حداثة ديكارت، أساساً للحقيقة، فإنّ المشكلة تنشأ حتماً من معرفة كيف يمكن للذّات أن تخرج من تمثلاتها الخاصّة لتصل إلى معرفة الواقع ذاته. فقد حاول ديكارت أن يجمع العلوم تحت وحدة واحدة، وفق المنهج العقليّ، الذي يتأسس على مقولة الوضوح واليقن، مستلهماً من الرّياضيّات النّموذج الأمثل الذّي يمكن أن تتأسّس عليه كل معرفة تريد أن تتّصف بالعلميّة، أين تسيطر الذات على الطّبيعة وتغزوها وتريّضها، لتكون قابلة للحساب الكميّ.

ونشهد مع العصر الحديث سيطرة هذه النّظرة الدّيكارتيّة على مجمل البحوث المعرفيّة. ومع مطلع القرن التّاسع عشر انتشرت هذه النّظرة واتّسعت أكثر فأكثر، هذا ما لمسناه في إسهامات الفكر الانجليزيّ كما رأينا مع جون ستيوارت ملْ،

[1] أنظر: هانز جورج غادامير، **تجلي الجميل**، ص 217-222.
[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 403.

الذي حاول أن يؤسّس العلوم الإنسانيّة وفق المنهج المتّبع في العلوم الطبيعيّة، حيث دعا إلى إلغاء كلّ تمييز موجود بين هذين الحقلين من المعرفة، فالظّاهرة الإنسانيّة حسبه ظاهرة مثل باقي الظّواهر الطّبيعيّة، تخضع لنفس المعايير، ويمكن القبض عن حقيقتها إنطلاقا من نفس المنهج المستعمل في العلوم الطّبيعيّة، مقترحاً في ذلك الاستقراء التجريبي كمنهج للعلوم الإنسانيّة، والتّي سمّاها بالعلوم الأخلاقيّة (الخلقيّة)، مدعياً محاولة تأسيس هاته العلوم على أساس أكثر صلابة.

وهكذا أصبح ملْ، دون قصد منه، أحد المراجع الفكريّة الرّئيسيّة لدى الكثير من الفلاسفة والمفكّرين الألمان، الذين تحمّسوا لمشروعه ضمن مناقشاتهم المتعلّقة بمسألة علميّة العلوم الإنسانيّة، وبدأت المثاليّة المنهجيّة بفرض نفسها في مجال الدّراسات التّاريخيّة. ويُفسّر تأثير ملْ بإلحاح ممثّلي العلوم الإنسانيّة (وخاصة المؤرّخين الألمان) بضرورة وجود منهج فعّال يضفي الشّرعيّة على ممارساتهم. وعلى الرّغم من أنّ العديد منهم عارضوا صراحةً فكرة أخذ أو تقليد منهج العلوم الدّقيقة، تقليداً أعمى إلاّ أنّ الكثيرين منهم قد انضمّوا إليه دون وعي منهم. ويُعتبر هلمهولتز أبرز من تأثّر بالمنطق التّجريبيّ لدى ملْ، فقد حاول أن يجد منطقاً بديلا كفيلاً بتحقيق نتائج معتبرة وموثوقة في ميدان العلوم الإنسانيّة، وهذا المنطق سمّاه بالاستقراء الفنيّ الغريزيّ، ولتوضيح هذا التّقيّد الضمنيّ بالمثال المنهجيّ للعلوم الطّبيعة.

ففي هذا القرن بالذات عندما تأسس التاريخ كعلم مستقل خاصة في ألمانيا، سعت المدرسة التاريخية إلى جعل هذا التخصص يتصف بالعلمية والموضوعية، فالخيار الآخر للعلوم الإنسانية هو تطوير منهجية خاصة بها تتناسب مع الموضوع الذي تدرسه. بالنسبة لغادامير، كان عمل دلتاي في القرن التاسع عشر ينحو هذا المنحى، على الرغم -كما رأينا- لم يكن قادرا تماما على التخلص من قبضة منهجية العلوم الطبيعية. وكان هذا الأمر أكثر فرضاً باعتباره ضرورة عندما أشار دلتاي من خلال علم النفس إلى هذه الفروق الموجودة بينها وبين العلوم الطبيعية، المتمثلة في طبيعة الأهداف التي يسعى كل حقل إلى تحقيقها. إنّ رفض دلتاي لمقترح ملْ حول العلوم الإنسانية، راجع إلى أن هذه الأخيرة تهتم بدراسة عنصر الحياة الداخلية لدى الإنسان، أو ما يُسمى بالتجربة المعاشة، لهذا قارب الحقيقة في ميدان هذه العلوم مقاربة نفسية، حيث يمكن أن تكتسب دراسة وحدة الحياة الإنسانية صفة الكلية، وهكذا تمكن دلتاي من جعل المعرفة التاريخية في متناول الموضوعية وزودها بالعلمية المناسبة. ومع ذلك رغم كل الجهود التي بذهل لإعطاء العلوم الإنسانية الأساس المعرفي المناسب لها، فقد رأى غادامير، أنه لم يذهب أبعد من الملاحظات الأولية التي قدمها هلمهولتز. فالسعي لبلوغ الموضوعية الذي حفز دلتاي لتطوير فلسفة الحياة لديه قادته إلى الخروج ضد نقطة انطلاقه، التي تكمن في معرفة الحياة ذاتها. وهو ما يكفي لإظهار أن فكرة دلتاي حول العلوم الإنسانية تتوافق أخيراً مع تلك التي تم تقديمها في العلوم الطبيعية.

وأخيراً، يمكن القول أن تطبيق المنهج على موضوعات العلوم الإنسانية، دون مراعاة خصوصية ظواهر هذه الأخيرة حسب ما رأينا أفرز الكثير من المآزق، فقد تحولت الرغبة في السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، كما أن محاولة تقنين الحياة الإنسانية والتنبؤ بالسلوك الإنساني داخل المجتمع بالوسائل العلمية أدى إلى غياب المعنى الذي قد يمنحه الإنسان للوجود. فكما رأينا فإنّ هذه المآزق وغيرها، حاول غادامير بوحي من الفينومينولوجيا والأنطولوجيا أن يجابهها ضمن مشروعه التأويلي حول العلوم الإنسانية، فالمسألة كما اتضحت معه ليس برفض المنهج العلمي ولا الانسحاب من العلم في حدّ ذاته، ولكن المسألة أن نفكر في العلوم بشكل مختلف، وأن نكون على بينة من حدود المنهج في ميدان العلوم الإنسانية، لأن الإنسان كائن يُفهم بدرجة أولى قبل أن يُفسر.

الفَـــصْـل الثَّالث:

التّأسيس الابستمولوجيّ للعلوم الإنسانيّة على تاريخيّة الفهم وأنطولوجيّة اللّغة.

تمهيد

إنّ الحديث عن العلوم الإنسانيّة يقودنا إلى الحديث عن المشكلات الابستمولوجيّة التي تطرحها هذه الأخيرة، ويُعتبر التّراث والأحكام المسبقة والتّاريخ واللّغة من أهمّ القضايا المطروحة في ثناياها، وهذه المواضيع ذات أهميّة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفيّ بشكل خاص والفكر الإنسانيّ بشكل عام. ففي نظرنا، هذه المواضيع ذات الطّابع الجدلي تُمثل القضيّة المركزيّة الخاصّة ببحوث غادامير الفلسفية التأويلية. والقراءة الشاملة والمعمّقة لأبحاثه، خاصة كتابه "الحقيقة والمنهج" تبيّن لنا بوضوح راهنيّة النّقاش حول هذه المواضيع، بين رؤى متعارضة حول إمكانيّة علميّة العلوم الإنسانيّة، وذلك من خلال العلوم التّقنيّة الجديدة، التي تهيمن وتسيطر على العالم وغيّرت ولاتزال الحياة والوجود الإنسانيّ فيه.

فمنذ تراجع نموذج العصور الوسطى ذي الأسس الوجوديّة اللاّهوتيّة، ألقت الفلسفة الحديثة الناشئة، و"التّنوير" (بحمولاته ونتائجه العلميّة والرّياضيّة) بالتّشكيك في التّراث والأحكام المسبقة والسّلطة التي كانت تُشَبّهُ بـ "الأصنام" التّي تتنافى مع المثل الأعلى الحديث للتّقدّم والحريّة والتّحرر. بالنّسبة لمؤسّس العقلانيّة (ديكارت)، وبالنّسبة لكانط وجميع التّنويرين، فالتّراث إن جاز التّعبير، هو العقبة الإبستمولوجيّة الرئيسية التّي يجب على المعرفة والبحث العلميّ التّقدّيّ التّغلّب عليها. ومن ناحية أخرى، سعت الرّومانسيّة إلى إعادة الاعتبار لقيم التّراث، والأحكام المسبقة والتّاريخ.

وفي قلب هذا الجدل سنحاول أن نكشف إسهام غادامير، الّذي حاول التّوفيق بين هاتين النّظريّتين الفلسفيّتين. حيث يجب على العقل أن يتماشى ويساير التّراث وخصوصيّة البحث التّاريخي. وذلك بإعادة تفعيل دور التّراث والأحكام المسبقة والسّلطة. وتحديد ما إذا كان هناك تعارض بين سلطة العقل وسلطة التراث. وحديثنا عن التّراث والأحكام المسبقة يقودنا إلى الحديث عن بنية الفهم الدّورية، وعلاقة المؤوِّل بالموضوع الذي يؤوّله، والبينة التّوقعيّة للاكتمال، واسقاطات المعنى التّاريخية، وعمل التّاريخ الصامت فيّنا، وهذا ما سنعمل على توضيحه أكثر في حديثنا عن الدّلالة التأويلية لمفهوم التّجربة وعلاقتها بالفهم في ميدان العلوم الإنسانيّة لدى غادامير. وهدفنا هنا بالتّأكيد لا يتمثل في توضيح الطابع الكليّ للتّأويليّة نفسها، ولكن لمتابعة التّحليل الفينومينولوجيّ للتّجربة كما تتّضح في بداية الأمر داخل المعرفة الإنسانية. سيقودنا هذا الطّرح في نهاية هذا الفصل إلى دراسة نوع الانفتاح المناسب للتّجربة الإنسانيّة، التّي تتّخذ لدى غادامير بنية لغوية حوارية، وفق جدلية السّؤال والجواب التي توضّح بمزيد من التّفصيل بنية التّجربة التأويلية ومن ثم الحقيقة في ميدان العلوم الانسانية.

وفي نهاية هذا الفصل سنحاول تسليط الضوء على دور العنصر اللّغوي في فهم الذّات والعالم. هاته المواضيع طُرحت بشدّة في الفترة المعاصرة، خاصّة مع نشوء العلوم التّاريخيّة في ألمانيا، وتغلغل الرّؤية العلميّة الحديثة في ثنايا الحياة، فظهرت توجهات علميّة وضعية منطقية أرادت أن تُسيطر على كلّ ما هو إنسانيّ، وفي جوهر هذه المناقشات تكمن مشكلة تأسيس العلوم الإنسانيّة، التي خاض غادامير غمارها بعدّته التّأويليّة الثّريّة والمتنوّعة.

أولاً: الأحكام المسبقة والسّلطة نحو إعادة تفعيل التّراث في العلوم الإنسانيّة:

1- الأحكام المسبقة كشّرط للفهم

في بداية هذا العنصر نشير إلى أن رفض سلطة الأحكام المسبقة "préjugés" والتراث "tradition" بشكل عام يعود أساساً للنظرة الديكارتية، فحسب ديكارت -كما أوضحنا في بداية الفصل الثاني من هذا البحث- فإذا ما أردنا تحقيق معرفة واضحة ومميزة، يجب على الـ "أنا" (الذات) الانخراط في نشاط التطهير الذاتي الفكري أين تتخلص من كل الأفكار السابقة

التي قد تعيق سيرورة البحث عن المعرفة وفق منهجية عقلية واضحة، وذلك من خلال الشك المنهجي أين تُعلق هذه الأحكام والآراء وتُوضع بين قوسين، يتمُ اكتشاف النقطة الأرخميدسية التي يمكن أن تكون بمثابة أساس مناسب للعلوم. هذا في الأساس نشاط أحادي مونولوجي (على الرغم من أنه يتم استيعابه في حوار داخلي) بمعنى أنه يمكنني من خلال التفكير الفردي-الذاتي اكتشاف غياب الأساس الذي تقوم عليه الآراء والتحيزات السابقة. إذن لا يشك ديكارت أبدًا في أنه يمكن للمرء تحقيق شفافية الذات وفهم الذات لذاتها من خلال التفكير التأملي المناسب، ولكنه يشك في أي ادعاءات معرفية تستند فقط على شهادة الحواس أو الآراء والأحكام المسبقة أو التقاليد، أو أيّ سلطة أخرى غير سلطة العقل، فحسبه قد يكون هناك العديد من المصادر لكي نعرف شيئًا ما، لكن يبقى العقل الكلّي وحده هو من يتحقق من صحة ادعاءات تلك المعرفة المتوصل إليها[1].

ولكي نفهم جيداً تأثير ديكارت على المناقشات الابستمولوجية في القرن التاسع عشر، دعونا نعود إلى القرن الذي يفصل بينهما؛ أي عصر التنوير، بهدف فهم تطور التفكير الفلسفي في ظل التأثير المتزايد لفلسفته. ففي هذه الفترة يُلاحظ بشكل عام تداعيات الديكارتية على الكثير من الأصعدة؛ على سبيل المثال، نلاحظ أن الروح المنهجية التي تسكن مؤلف "مقال عن المنهج" أخذت تنتشر بشكل كبير، متجاوزاً بكثير إطار العلوم الطبيعية. ولنتذكر هنا الرغبة التي أعرب عنها ديكارت بأن يرى منهجه يتم تطبيقه، في ميدان الآداب، لذلك فإن فائدة هذا المنهج كبيرة جداً، لدرجة أن ثقافة الآداب تبدو بدونها موجهة لأن تكون ضارة بدلاً من أن تكون مفيدة[2]. ويصر غادامير، في "الحقيقة والمنهج" وفي مواضع أخرى، على الجانب الثوري لهذا التوجه، الذي يعتقد أنه مصدر "الاضطرابات الروحية الهائلة"[3]، ولا سيما فيما يتعلق بارتباطنا بالتراث والماضي الفكري.

إن تلقي الفلسفة الديكارتية مهم جداً، فهي كانت الموجهة لعصر التنوير، فقبل الثورة المنهجية الديكارتية وعصر التنوير كان يُنظر إلى التراث على أنه ينقل الكلمة الحية للماضي، وهي الكلمة التي يعتقد أنها حاملة للمعنى والحقيقة، ومع ظهور المعايير الديكارتية للمعرفة، جعل فجأة هذه الكلمة حذرة ومصدرا للقلق، ومع مرور الزمن صار الشك يزداد حول القيمة الإدراكية للمعرفة التي تنقلها لنا هذه الكلمة التراثية، لأنه لم يعد يُنظر بوضوح إلى سلطة التراث ذاتها، حيث أصبح من الضروري التساؤل عن مضمون التراث، في محاولة لتحديد ما هو صحيح أو خاطىء فيه، لأن صحته من الآن فصاعداً تعتمد فقط على المتطلبات المنهجية الجديدة "على العموم، يتجه عصر التنوير إلى عدم قبول أي سلطة، وأن يحسم كل شيء أمام منصة الحكم العقلي. [..] فحقيقة التراث الممكنة تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل"[4]. وبالتالي فإن استمرار المعنى الذي يميز انتقال التراث قد تم كسره: فلم يعد التراث، على هذا النحو، هو الذي يديم نفسه في أذهان الناس، ولكنه تراث توسطت فيه الأنوار الطبيعة، التي تؤكد وتضمن التأسيس الموضوعي للحقيقة.

إن عصر التنوير قد أعطى للأحكام المسبقة معنى مزدري من خلال تشويهه وتقويضه لمعانيه الأصلية، التي تعني بأنه حكم مؤقت، وبذلك تكون هذه الفترة قد أضرت بالأحكام المسبقة بشكل عام، كما أنّ هذا التشويه أيضاً يستند إلى الروح العقلانية، التي استبعدتها في مجال المعرفة، ففي روح العلم الحديث "الذي يشايع قاعدة الشكّ الديكارتية، بأن لا يقبل أي

[1] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 116, 117.

[2] رونيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص 46.

[3] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 23.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 376، 377.

شيء على أنه يقيني إذا كان يمكن الشك فيه بطريقة أو بأخرى"[1]. وبعبارة أخرى فإنّ التشويه المسبق للأحكام المسبقة، وفقا لغادامير، يأتي من الشك الديكارتي الذي يفترض أنه لا يمكن اعتبار أي شيء صحيحاً ومحدداً إذا لم يكن موضع شك وقائم على العقل، وعلى ضوء هذا الشك والعقل تُقاس صحة كل معرفة. هذا هو السبب الذي يجعل من الأحكام المسبقة تُعتبر قطباً معارضاً للعقل وتنازلاً لسلطة هذا الأخير، وعقبة ابستمولوجية يجب التخلص منها من طرف كل روح علمية تهدف للوصول وتحقيق الموضوعية، بمعنى إنها تعيق الأفق الإدراكي لدينا "فالتشكيك الأساسي بجميع الأحكام المسبقة، الذي يوحِّد الحماسة التجريبية للعلوم الطبيعة الجديدة خلال عصر التنوير، تحيله تاريخيةُ عصر التنوير تشكيكاً شاملاً جذرياً"[2].

ناهيك على أن الروح العلمية الحديثة تعتبرها مرادفاً للخطأ في الحكم، والحكم الخالي من أي أساس، فهي بذلك تتنافى مع المثل الأعلى المنهجي للعلوم الحديثة الذي يتسم أساساً بالعقلانية والنقد، فالحداثة الغربية كما تؤكد على ذلك الباحثة الفرنسية ريفولت دالونز "Revaultd'Allonnes" وقفت ضد الحكم الذي لا يستند على أساس صحيح، ضد الأحكام الذاتية والتفكير الذاتي، فالأحكام المسبقة هي حركة العقل الذي يستكين إلى الكسل[3].

من بين الأسباب التي جعلت غادامير يشدد على نقد عصر التنوير للتراث، هو أنه يريد أن يبيّن أن هذه المقاربة الجديدة للتاريخ والتراث، مستوحاة بشكل مباشر، من تلك التي كانت موجودة ومستمرة في القرن السابع عشر في العلوم الطبيعية، لهذا نجده يكتب: "فعصرُ التنوير يعدُّ التُراث موضوعاً للنقد، بالضبط كما تعدُّ العلومُ الطبيعةُ شهادةَ الحواس موضوعاً للنقد"[4]، فالعلم هو أبعد ما يكون عن التافهة؛ فالتأثير المباشر للابستمولوجية الديكارتية أدى إلى رغبة عصر التنوير في تحرير نفسه من التأثير المحتمل المضلل للتراث الذي يعتبره حاملا للخرافات والأحكام المسبقة. حتى إننا نجد هنا بذور التنوير النموذجي الذي يؤسس للتناقض بين العقل والتراث، والعقل والسلطة، والعقل والخرافة. يمكننا أيضًا أن نفهم لماذا كان ديكارت (على الرغم من تعليمه التقليدي) متشككًا جدًا في دراسة التاريخ واللغات الكلاسيكية والنصوص بل إنه كان معادٍ لها. وحسبه فعلى الرغم من أن المعرفة التي تُنتجها قد تكون غير مؤدلجة، إلاّ أنها يمكن أن تعيقنا وتحرفنا عن المشروع الجاد لاكتشاف الأسس وبناء صرح المعرفة الموضوعية[5].

ومن ثم فالوصفة القديمة كما يرى غروندان تقوم على محاولة إعادة تأسيس العلوم الإنسانيّة باستبعاد الأحكام المسبقة من الفهم، وفق تصوّر الموضوعيّة الموروث من العلوم الصّحيحة، وبطريقة مليئة بالإثارة يوضح غادامير أنّ تلك الأحكام تُعتبر شروطاً للفهم، مستعيراً في رؤيته تلك بالبنية التكهنية/ التوقعية للفهم لدى هيدغر الذي برهن على أنّ إسقاط المعنى لم يكن وزناً مُعادلاً فقط بل كان مركباً أساسياً لكل فهم جدير بالاهتمام. إضافة أيضاً استعانته بتحليلات رودولف بولتمان الذي رأى أنه لا وجود للتأويل في غياب فهم مسبق الذي بحوزة المؤوِّل[6].

---

[1] المصدر نفسه، ص 375.

[2] المصدر نفسه، ص 381.

[3] Myriam Revault D'Allonnes, **Crise de l'autorité, crise de la transmission**, dans Semaines sociales de France, transmettre, partager des valeurs et susciter des libertés, Bayard, Paris, 2006, P, 64.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 377.

[5] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 118.

[6] جان غروندان، **التأويلية**، ص 61.

لقد تناول غادامير مفهوم الأحكام المسبقة والسلطة والتراث خاصة في كتابه العمدة "الحقيقة المنهج" واعتبرها مفاهيم أساسية في تأويليته الفلسفية. وهذه المفاهيم حسبه لابد من فهمها بشكل مختلف مقارنة مع تفكير عصر التنوير حولها. كما بيّنا أعلاه فعصر التنوير تصور الأحكام المسبقة على أنّها مضادة للعقل، لهذا لابد من التخلص منها لإفساح المجال للعقل لممارسة تفكيره العقلاني الذاتي بشكل كامل وحرّ.

من وجهة نظر غادامير الذي يُعتبر رسول التاريخية (لكن بمفهوم جديد) بالنسبة لتفكيره التأويلي فبدلاً من المضيّ قدماً في رفض تلك الأحكام لابد من إعادة تأهيلها؛ وذلك بإعادة تعريف هذه المفاهيم الغنية، والبحث عن إمكانية وجود علاقة بينها وبين والتراث وطريقة البحث في العلوم الإنسانية، وكما يكتب هو نفسه: "تثير تلك الأفكار التساؤل عمّا إذا كان يجب منح عنصر التراث في تأويلية العلوم الإنسانية قيمتَه الكاملة. إن البحث في العلوم الإنسانية لا يمكن أن يعدَّ نفسَه في تناقض مطلق مع الطريقة التي نرتبط فيها نحن بوصفنا كائنات تاريخية، بالماضي. بأي حال، فإن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه؛ بل بالأحرى متموقعون ضمن هذا التراث [...] فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التأريخي الأخير أن يُعتبر نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث"[1].

إن حقيقة التراث هذه والأحكام المسبقة ودورها بالنسبة للفهم التاريخي لدينا دفعت بغادامير إلى طرح مجموعة من الأسئلة حادة وحاسمة حول المناهجية العلمية المهيمنة: "هل فَصَل فعلاً نشوء الوعي التاريخي دراستَنا العلمية للماضي عن علاقتنا الطبيعة به؟ وهل الفهمَ الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يفهم نفسَه بشكل صحيح عندما يُنزل تاريخيته كلها إلى مرتبة أحكام مسبقة يتعين علينا أن نحرر أنفسنا منها؟ أو هل "تشترك الدراسة العلمية غير الخاضعة للأحكام المسبقة"، أكثر مما تدري مع ذلك الانفتاح والتأمل البسيطين اللذين يحيا فيهما التراث، ويحضر فيهما الماضي"[2]. وتساؤلات غادامير جاءت كرد فعل على الرأي السائد اليوم الذي يؤمن بضرورة التحرر من التراث والأحكام المسبقة وتنقية التأويل من كل ما هو تاريخي، لأن ما هو دارج اليوم وفق منطق النسبية التاريخية في رؤيتها للعالم أنه من السذاجة الحكم على الماضي بمقاييس الحاضر الراهن، واستحالة تحقيق الموضوعية التاريخية إلا بالتخلص من سيطرة الأفكار والقيم الشخصية على الذات والانفتاح الذهني الكامل على عالم الأفكار والقيم الخاصة بذلك العصر الماضي[3].

لقد كان التفكير الأساسي لـ "الحقيقة والمنهج" هو الموضوع التأملي حول أسس العلوم الإنسانية، التي جعلت الأحكام المسبقة الوضعية في فضاء تساؤلي باعتبار أن هذه الأحكام المسبقة تمثل عائقا ابستمولوجيا أمام هذه العلوم، فمنذ التأسيس الأول للعلوم الإنسانية وهي تعاني من عقدة نقص أمام نظيرتها الطبيعة، التي اعتمدت على مناهج خاصة بها والتي ترنو من خلالها بلوغ الحقيقة[4]. فحسب غادامير هذا الوسواس المنهجي سيبعد كل حقيقة موضوعية يمكن أن تتأسس عليها العلوم الإنسانية، منتقداً بشدة المسافات التي تفصل بين هذين الحقلين من البحث، منتقداً أيضاً في ذلك مفهوم الانتماء

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 388.

[2] المصدر نفسه، ص 389.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ، ص 305.

[4] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 95.

"L'appartenance" حول ما يسمى بـ ما قبل التقليد أو التراث "Pré-tradition" أيّن يمكن أن تتأسس التجربة الإنسانية تجربة الحقيقة التي تحملها العلوم الإنسانية[1].

يُراجع غادامير في فلسفته التأويلية مفهوم الموروث بشكل عام والموروث الفلسفي بشكل خاص، انطلاقاً من الأحكام المسبقة التي تملك سلطة كبيرة في عملية التّأويل، لأنّ وعي المؤوِّل يتشكّل ضمن إطارها "إن الفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي؛ وهو أنه يدع نفسَه لتوجيه التراث. أفليس من الصحيح أن الموضوعات التي تبحث فيها العلوم الإنسانية، كما هو شأن مضامين التراث تماماً، يمكن للمرء أن يجربها فعلاً فقط عندما توجهه هذه الموضوعات؟ مهما تكن الطريقة التي حدثت فيها الدلالة، ورغم أنها قد تنشأ عن اهتمام يظهر أنه ليست له علاقة بالحاضر [...] فإن الإنجاز الحقيقي الذي تحققه المهمة التاريخية هي أن تحدد مجدداً دلالة ما هو موجود"[2].

إنّ عصر التنوير في رفضه للأحكام المسبقة عزز من الاستعمالات العقلية والعلمية للمنهج، فهذا العصر وفق الصيغة المعروفة لدى غادامير، لديه "حكمُه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته"[3]. إن هذه الرؤية التي تفشّت في هذا العصر حول الأحكام المسبقة تمنعنا من الاستيعاب الكامل لما لدينا من معرفه وما يحدث من استيعاب أدقّ لهذه الأحكام التي تقوم بتوجيه عملية الفهم لدينا "فالتغلب على جميع الأحكام المسبقة، وهو المطلب العام لعصر التنوير، سوف يتبين أنه هو نفسه حكم مسبق، والتخلص من هذا المطلب يمهد الطريق أمام فهم مناسب للتناهي الذي لا يهيمن على إنسانيتنا فقط، بل يهيمن على وعينا التاريخي أيضاً"[4]. والشيء الأكثر أهمية فلكي لا نبقى قابعين داخل أحكامنا المسبقة وتحيزاتنا الضارة وغير النافعة، هو ضرورة القيام بعملية اكتشافها، وعندئذٍ فقط يصبح من الممكن فحصها، في عملية الفهم، لأن التحيّزات النّافعة في الأخير هي التي تكشف لنا عن مدى تجذرنا وانتمائنا للتّراث[5].

كما وأنه من أجل فهم جيّد لفكرة انصهار الآفاق، وعلاقتها بالفهم في العلوم الإنسانية، من المهم أن ننظر أولاً إلى مفهوم الحكم المسبق، الذي حرره غادامير من مدلوله السلبي، ولفهمه فهماً جيداً فهو يعمد على تبديد الفكرة التي ترى أن هناك موقفاً محايداً يمكن أن يقفه الإنسان بكل موضوعية أمام موضوعاته التي يتناولها. ووفقا له، فإنه يستحيل على الانسان قمع تحيزاته وإزالتها، بنفس الطريقة التي يستحيل بها تخليص نفسه من وضعه، ومن تقاليده وتراثه، ومن تربيته، ومن تصوراته المسبقة للأشياء. الأمر الذي يعني ضمنياً ضرورة إعادة تأهيل مفهوم الحكم المسبق، مما يعطيه معنى إيجابياً، فالأحكام المسبقة هي نقطه البداية للفهم لدينا. وهي المعطيات الأولية، والتي يمكن أن تكون مشروعة "الأحكام المسبقة تشير إلى التأصيل التاريخي لوجودنا في العالم، والذي يعني حقيقة تجسدنا"[6].

وعكس ما تدعيه الموضوعية العلمية المعاصرة التي تصف النتائج المتوصل إليها من خلال الأحكام المسبقة على أنها نتائج سيئة الحظ للتقويمات المخبوءة التي تتسلل خفية إلى البحث في كافة مراحله، ابتداءً من تصميمه وتخطيطه وعرض نتائجه، لهذا

---

[1] Ibid, P, 115.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 389.

[3] المصدر نفسه، ص 374.

[4] المصدر نفسه، ص 381.

[5] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 64.

[6] Guy Deniau, **Gadamer**, Éditions Ellipses, Paris, 2004, P, 60.

حسبهم يجب التخلص منها، وهذا التخلص يسميه ميردال بعملية "البراء الذاتي" "self-healing" وذلك عن طريق الالتزام بالوقائع أو الاختبار الواقعي لمجمل التحيزات التي يمتلكها الباحث[1]، في حقيقة الأمر هذه الفكرة ليست حديثة في المنهج العلمي بل هي تعود في أصولها الأولى إلى فرانسيس بيكون في كتابه "الأورغانون الجديد" عندما شرع بفحص شامل للأحكام المسبقة التي اعتبرها وهم يأسر العقل الإنساني، وكما يقول عنها "والحق أن "الاستباقات" أقوى بكثير على كسب الاجماع من "التفسرات"، فإنها مستقاة من أمثلة قليلة (شائعة مألوفة في الأغلب) فهي تمس الفهمَ على الفور وتملأ المخيلة"[2]. ومن ثم فهي تحول بين العقل وبين معرفة حقائق الأشياء، وقد أجرى تنقية ذاتية منهجية للعقل، والتي تعتبر عملية تهذيبة أكثر منها منهجاً[3].

لكن على صعيد آخر فالتحيزات في العلوم الإنسانية لا تنمحي ببساطة بمجرد الالتزام بالوقائع لهذا لا يمكن إلغائها، لأنها أمر مشروع في مثل هذه العلوم، فالعلم النزيه لم يوجد قط ولأسباب منطقية لن يوجد على الاطلاق، ومن جهة نقطة النظر المنطقية هاته يصبح الحديث عن علم نزيه مجرد هراء، لهذا ولكي نجعل تفكيرنا عقلياً صارماً في مثل هذه العلوم لا ينبغي تجاهل هذه الأحكام بل العمل على مواجهتها[4]. فحتى في العلوم أكثر صرامة كما يرى ديفيد كونز هوي "لا يمكن افتراض أن مفهوم الموضوعية بيّن بذاته، ويتوازى مع الشك الفرويدي بسطح الوعي شكل مماثل بموضوعية العلم الواضحة عندما يعد العلم مؤسسة اجتماعية. كما أن هناك نقداً ماركسيا شائعا، ... يؤكد أن العلماء لاسيما في العلوم الاجتماعية، الذين يضنون أنهم محايدون وموضوعيون، يعملون في الحقيقية، تحت ظروف اجتماعية بطريقة تعكس فيها نزاهتهم الواضحة عن اهتماماتهم الاجتماعية حقا"[5].

إنّ الأحكام المسبقة وفق النظرة الغادامرية لها تُعتبر أساس النظر لدينا، والنقطة التي يمكن من خلالها الولوج إلى العالم، وقمع هذه الأحكام المسبقة من شأنه أن ينطوي على محو جميع المعارف الإنسانية، التي ليست ممكنة ولا مرغوب فيها. والشيء المهم –كما أسلفنا الذكر- لكي لا نبقى قابعين داخل أحكامنا المسبقة وتحيزاتنا، هو القيام بعملية اكتشافها، وعندئذ يصبح من

---

[1] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 373.

[2] فرانسيس بيكون، **الأورجانون الجديد**، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة مصر، 2013، ص 24، 25. وهذه الأحكام المسبقة قد سماها بيكون بـ"الأوهام"، والتي صنفها إلى أربعة أوهام تحدق بالعقل البشري، وهي كالتالي: "أوهام الجنس أو القبيلة" (Idola Tribus): وهي مشتركة بين جميع الأفراد، وهي "الأخطاء المتربصة بالعقل البشري من حيث هو كذلك. ومن أمثلتها سرعة التعميمات والقفز إلى الأحكام الكلية. [...] وأيضا سيطرة فكرة معينة على الذهن، تجعلنا نختار من الأمثلة والوقائع ما يؤيدها ونغض البصر عما ينفيها. فلابد من توخي النزاهة العلمية في التعامل مع الوقائع كي ندرأ هذه النوعية من الأخطاء". يُمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 65. أوهام الكهف (Idola Specus): وهي خاصة بالفرد "تتمثل في التأثير الكبير لعوامل البيئة ومكوناتها وثقافتها في عقل الإنسان، فيتصور المتواضعات الخاصة بها وكأنها حقائق مطلقة وقد يقصر جهوده المعرفية على إثباتها، مما يحول بينه وبين اقتفاء جادة الصواب". المرجع نفسه، ص 66 أوهام المسرح (Idola Theatri): والتي يكون أصلها الموروث الفكري والثقافي فهي "الأوهام أو الأخطاء الناتجة عن تأثير المفكرين القدامى في عقل الإنسان، فيصبح هذا العقل وكأنه خشبة مسرح يعرض عليه المفكرون السابقون رؤاهم المتضاربة والمنفصلة عن الواقع الراهن". المرجع نفسه، الصفحة نفسها. أوهام السوق (Idola Fori): والتي تعود إلى استعمال اللغة فهي "الناجمة عن الخلط اللغوي أو سوء استخدام اللغة، وقد اعتبرها بيكون أبرز ما ينبغي تجنبه". المرجع نفسه، ص 67.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 374.

[4] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 373.

[5] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ط1، ترجمة خالد حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، 2005، ص 79.

الممكن فحصها، في عملية الفهم لدينا، والتي وصفها غادامير بأنها تتخذ شكل الحوار، أين يتم تحديث تلك الأحكام، وبمجرد فحصها واكتشافها، يمكن بالتالي أن تعلق من أجل أن "تقول شيئا ما" عن الطرف الآخر، ومن الضروري أن نعرف بأننا لا نعرف شيئاً؛ أي "الحكمة السقراطية" كشرط أساسي لأي إمكانية للحوار، وعدم ادعاء المعرفة - تعليق ما كنت تعتقد أنك تعرفه –؛ هو أنّ تكون منفتحا أمام إمكانيات جديدة. هذا ما يحدث عندما يتم استدعاء الأفق لدينا للذوبان أو الإنصهار "وينبغي أن نلاحظ، ونحن بصدد الحديث عن انصهار الآفاق، أن هذا الانصهار يتجاوز نطاق فهم الماضي إلى فهم الآخر وفهم الثقافات الأخرى، وبدرجة أكثر حدة في فهم الذات، لأنه من الصعوبة بمكان أن نُميز، في حالة الفهم الذاتي، من يفهم عما يفهمه"[1].

لا يمكن إذن أن يكون هناك أي تأويل بدون فروض مسبقة، فلا النص الأدبي ولا الإنجيلي كما يرى "عادل مصطفى" يتم تأويله بدون فروض مسبقة، فمدام الفهم هو بنية أساسية متراكمة تاريخياً فإنه يتبطن حتى التأويل العلمي؛ فمعنى التجربة التي نصفها لا يأتي من تفاعل العناصر في التجربة بل من التراث التأويلي الذي تقف فيه ومن الاحتمالات المستقبلية التي تفتحها، فزمانية الماضي-الحاضر-المستقبل تنطبق إذن على كل من الفهم العلمي والغير العلمي؛ إنها عالمية شاملة، ولا يمكن أن يكون هناك فهم بلا افتراضات سابقة سواء داخل العلوم أو خارجها[2].

إنّ نظرتنا للأشياء وفهمنا لها يتحول لإفساح الطريق لشيء آخر -رؤية جديدة - لأفق إنصهر واندمج مع الطرف الآخر، كما أنّ تعليق الأحكام المسبقة (تعليق مؤقت)، ضروري لكل فهم يمتلك بنية السؤال والجواب، فلكي تكون لدينا قدرة على الفهم، يجب على المرء أن يمتلك القدرة على إيقاف وتعليق مؤقت لآراءه المسبقة حول الأشياء، وذلك بهدف الانصات الفعلي لما تقوله لنا تلك الأشياء، وبعبارة أخرى أن يكون المرء قادراً على مساءلة فهمه القبلي للأشياء، وهنا فقط يمكن أن يدخل فعلاً في حركية وحدوثية الفهم، مما يعني أنه يدع نفسه أن يتحول من خلال رؤية الآخر، فانصهار الآفاق -كما وصفه وحدد معالمه غادامير- يعني أن الفهم ذو طبيعة حركية جدلية؛ أي يتم وفق طريقة جدلية السؤال والجواب[3]. لهذا نجد غادامير حكم على جهود علماء الاجتماع التأويلي أمثال ماكس فيبر ودلتاي على أنها مقاربة قاصر نفسيّة مفرطة، فهم حاولوا أن يدرسوا المواضيع الإنسانية دراسة موضوعية، متجاهلين أن مثل هذه المواضيع تشكل حالات عينية، أين نجد إلتحام الآفاق؛ الأفق التاريخي، والممارسات الاجتماعية الغريبة، بأفق المؤول، وفق جدلية السؤال والجواب، "وبذلك تكّف الأشياء الغريبة أو "الأخرى" بالنسبة لنا عن كونها موضوعات للرصد والملاحظة، وتغدو مصادر فهم الذات لا نفاذ لها. فكلُّ أفق تاريخي نقطنه لديه القدرة على أن يكشف لنا شيئاً جديداً عن النصّ التاريخي أو الثقافة الغريبة، الأمر الذي يكشف بدوره المزيد عن أنفسنا"[4].

كما نجد أنّ غادامير في معارضته لمفهوم عصر التنوير للأحكام المسبقة قد قدم اقتراحاً آخر مختلفاً تماماً، وهو يتعهد بإعادة تأهيل الأحكام المسبقة التي فقدت مصداقيتها خلال هذا العصر: "كنا أعدنا النظر في قضية التقليل من شأن الحكم مصطلح الحكم المسبق الذي مارسته حركة التنوير، فاتضح أن ذلك الشيء الذي يعرض نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي المطلق

[1] هشام معافة، **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، ص 87.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 308.

[3] تيري إيغلتون، **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر دياب، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1995، ص 127.

[4] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ترجمة ثائر ديب، ط1، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2010، ص 177.

للعقل بصفته حكما مسبقا محدودا ينتمي في الحقيقة إلى الحيثية التاريخية نفسها. فلابد من رد الاعتبار، وبصورة مبدئية، إلى مصطلح الحكم المسبق، ولابد من الاعتراف بأن هناك أحكاما مسبقة مشروعة إذا ما أراد المرء أن يكون منصفا إزاء طبيعة الوجود الإنساني المتناهية تاريخياً"[1]. بالنسبة له فالحكم المسبق ليس سلبياً أو وضيعاً في حد ذاته، لأنه ليس ضد العقل بل على العكس من ذلك، فهو يعني "حكماً judement تم اتخاذه قبل أن يُنظر نهائياً في العناصر التي تحدد قضية ما"[2]

بعبارة أخرى أصلاً إن الحكم المسبق يتكوّن من حكم مؤقت مقدم قبل التحليل النهائي لعناصر معينة؛ إنه حكماً مسبقاً حتى سابق لأوانه أو متسرع، وهو يأخذ نفسه من نفسه كمشروع، قبلي "un a priori" يحدد أو ينير رؤيتنا للعالم، فهو إن صح التعبير خط، أو حتى افتراض يوجه قراءتنا للعالم. ولتوضيح هذه الحقيقة، يلجأ غادامير إلى الممارسة القانونية، حيث تكون الأحكام المسبقة مرادفة لقرار أولي يسبق أي قرار نهائي مؤكدا أنه "بمقتضى المصطلح القانوني الألماني، هو الرأي أو الحكم القانوني المؤقت قبل أن يتم التوصل إلى حكم نهائي"[3].

من هذا المنظور، تجدر الإشارة إلى أن الأحكام المسبقة أبعد ما تكون من أن تعني خطأ في الحكم؛ إنها ليست منافية للعقل كما ادعى ذلك عصر التنوير، فالحكم المسبق لديه إمكانية الحصول على معنى إيجابي أو سلبي. ومن ثم يمكن اعتبار أن هناك أحكام مسبقة صحيحة ومشروعة "وعلى هذا، فإن الحكم المسبق بالتأكيد لا يعني بالضرورة أنه حكم خاطئ، ولكن جزءاً من الفكرة ربما يكون أما ذا قيمة إيجابية أو سلبية. وواضح أن هذا ناشئ عن تأثير الكلمة اللاتينية praeijudicium. فهناك أشياء من قبيل الأحكام المسبقة المشروعة préjugés légitimes. وهذا يبدو بعيداً جداً عن استخدامنا للكلمة"[4].

لقد رأينا أن هناك أحكام مسبقة صحيحة وأخرى خاطئة، إذن ماذا يعني بالضبط الفهم الذي يكون من خلال الأحكام المسبقة؟ ما العلاقة الموجودة بين الأحكام المسبقة والحقيقة؟ أو بتعبير غادامير: على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ وما هو وجه الاختلاف بين الأحكام المسبقة المشروعة وتلك الأحكام المسبقة اللامعدودة كلها التي أصبح تجاوزها من مهمات العقل النقدي غير المتنازع عليها؟[5].

وفقا للموضوعية العلمية يجب أو بالأحرى على المرء أن يفهم النص بمعزل عن الأحكام المسبقة. ووفقا للنموذج العلمي يمكن أن نفهم النص بمعزل عن الأحكام المسبقة، فاستبعدنا للأحكام المسبقة الذاتية، يؤدي إلى تاريخ وتراث موضوعيين، هذه الفكرة تمت الإشارة إليها من طرف هيدغر الذي أكد أن العلوم الانسانية وخاصة علم التاريخ، الذي يدعي أن نتائجه مثل نتائج العلوم الدقيقة، وذلك باتباعه مثالية المنهج الدقيق، أين يتعين على المؤرخ أن يتخلص من ذاتيته للوصول إلى مثل هذه الدقة، ولكن وبما أن هذا الأمر مستحيل، فينبغي أن نكون راضيين عن نتائجنا التي يمكن أن تكون غير دقيقة. يلخص هيدغر إلى أنه لا يمكن للعلوم الانسانية أن تتبع هذا المسار، على الأقل يجب أن تستند على الأنطولوجيا[6]. ومن ناحية

---

[1] هانز جورج غادامير، **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ترجمة حسين الموزاني، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، القاهرة مصر، 2004، ص 189.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 374.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] هانز جورج غادامير، **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ص 189.

[6] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 299.

أخرى يعتقد غادامير أنه يمكن للعلوم الانسانية أن تكون لها رؤية أخرى مختلفة عن تلك التي تعتمد على المنهج العملي وحتى مختلفة عن الأنطولوجيا نفسها، وهذا ممكن؛ لأننا لا نفهم إلا من خلال الأحكام المسبقة، فكما بيّنا أعلاه فالتنوير قدم مفهوما سلبيا عن الأحكام المسبقة، بمعنى أن المثل الأعلى هو اقصاء كل الأحكام المسبقة، وهذا الأمر يقطع صلتنا بالتراث[1].

إنّ الفهم لا يتم إلاّ بواسطة الأحكام المسبقة، ومن خلال التراث، فقط الأحكام المسبقة اللاواعية هي التي تمنعنا من القيام بذلك "إن المسألة ليست مسألة صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنها مسألة طغيان الأحكام المسبقة الخفية التي تغلق سمعنا عمّا يقوله لنا التراث"[2]. وفي أخذنا للتراث يجب أن نكون على بنية من الأحكام المسبقة للفهم ذاته، فنحن لا نفهم النص إلى من خلال أحكامنا المسبقة، إلا أنه عندما نكون بصدد الفهم يجب على بعضها أن توضع جانبا.

في الواقع الأحكام المسبقة الخاطئة أو المزيفة لا تعني أن الحقيقة نسبية، لأنه لا توجد هناك على وجه الدقة أحكام مسبقة خاطئة، لكن الحقيقي يبقى حقيقي عندما يتغير الوضع، فالحقيقة بما هي كذلك، فإنها لا تتغير، ولا يتم تفسير ذلك في مقابل الخاطئ، أو بتعبير آخر إنّ الفهم بواسطة الأحكام المسبقة له علاقة بالحقيقة، والحاضر بوصفه جديداً هو الذي يقرر ويحسم الأمر، وبالتالي فإن كلمة "حقيقة" ذات معنى فينومينولوجي، ونفس الشيء بالنسبة لكل حكم مسبق يسبق الحكم، فالأحكام المسبقة قبل أن تصبح أحكاماً لها علاقة بالحقيقة، وهنا ناتج عن المعنى الإيجابي للأحكام المسبقة، التي ترتبط بوجودنا في هذا العالم، وبدونها ما كان لوجودنا هذا أن يكون[3].

ولطالما الحفر في التراث لا ينتج عنه سوء فهم، فنحن إذن مازلنا دائما داخل الفهم، إننا في الفهم الكثير والطويل، كما أنه لا يمكن مسبقاً التمييز بين الأحكام المسبقة التي تجعلنا نفهم وتلك التي تعيق الفهم، إلاّ إذا كنا في حياد أو في فهم فارغ، ولدينا القدرة على تحديد بداية ونهاية ظاهرة الفهم. بالطبع يمكننا أن نحصل على مثل هذا التصنيف الموضوعي بين الأحكام المسبقة الصحيحة والأحكام المسبقة الخاطئة، والأثر هنا سيتحقق؛ أي أن الأحكام المسبقة ستثار من طرف التراث، وبالتالي فإن هناك اجتماعاً في وقت لاحق، ووفقا لما ذكرناه سابقاً ليس أننا منفصلين ومن ثم من الأفضل أن نكون مجتمعيين، ولكن لكي تجتمع العناصر يجب التمييز بينها في الوقت الذي تكون فيه ملزمة أو مترابطة. هذا هو الوجود كوجود في العالم. وبيان هذا أنه هناك أحكام مسبقة تمنعنا من الفهم، على سبيل المثال فهم النص مع الاعتقاد بأنه تم فهمه فهماً نهائياً، فقط المسافة الزمانية هي التي تكشف الاحكام الصادقة والخاطئة المسبقة "بوسع المسافة الزمانية غالباً أن حلُّ مسألة النقد في التأويلية؛ أعني مسألة تمييز الأحكام المسبقة الصادقة، التي بواسطتها نفهم، من تلك الأحكام المسبقة الزائفة التي بواسطتها نسيء الفهم"[4]. يوضح لنا هذا القول أن غادامير ينحو منحى نقدي فيما يخص مسألة الأحكام المسبقة؛ أي أنّ الزّمن وحده كفيل أن يكشف الحقيقة منها والزائفة، هذا ما نجده في الفن المعاصر على سبيل المثال، كذلك في الفلسفة؛ فمرور الزمن وحده قادر على أن يجعلنا نستطيع التّمييز بين الأعمال الأصيلة المهمة من تلك التي أقل أصالة[5]. تجدر الإشارة إلى أن هذه المسافة التي نجدها في

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 374.

[2] المصدر نفسه، ص 373.

[3] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ص 178.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 408.

[5] جان غروندان، **التأويلية**، ص 63.

حالة الفن والتاريخ التي تترك الفرصة لحقيقة الموضوع أن تنبثق تختلف عن تلك الموجودة في العلوم الطبيعية، لأن الموضوعية التي تسعى إلى تحقيقها هذه العلوم غير مطلوبة في مثل هذه المسافة[1].

إنّ الحديث عن دور الأحكام المسبقة في عملية الفهم لدينا لا يعني أن نكرر الفهم السابق والذي يمكن اعتباره هنا مثل سوء الفهم، الذي لم يعد يستحق الأخذ به، ولكن الفهم الصحيح يبقى دائماً شيئاً ذاتياً. والسؤال كيف يمكن تمييز أو فصل الأحكام المسبقة الجيدة عن الأحكام المسبقة الزائفة؟ أجاب عنه غادامير كما يلي: هو في حدث الفهم نفسه "الأحكام المسبقة والمعاني المسبقة التي تحت وعي المؤوِّل ليست تحت تصرفه الحرّ. فهو لا يستطيع أن يفصل سلفاً الأحكام المسبقة الخصبة التي تقدم العون للفهم عن الأحكام المسبقة التي تعوقه وتفضي به إلى سوء الفهم. فهذا الانفصال يجب أن يَحدث، بالأحرى، في عملية الفهم نفسها"[2]. فالأحكام المسبقة الزائفة لا تأتي فقط من قدرتنا على المعرفة، كما لو أنها بهذه الطريقة منفصلة عن الأحكام المسبقة الحقيقية، فالشيء ذاته يفهم انطلاقاً من التراث الذي يقوم عليه هذا التمييز، والشيء ذاته هو الذي تقوم عليه عملية الفهم، باختصار الشيء ذاته هو فهم ما هو حقيقي. فداخل مفهوم الحقيقة ذاتها يكمن الجواب، كحقيقة الشيء.

إن التخلص من الأحكام المسبقة أمر غير ممكن، خاصة إذا تعلق الأمر بالحقائق الإنسانية، وفقاً غادامير هذه المهمة مستحيلة أو عبثية ولا جدوى منها، لأننا محكومون بتاريخيتنا، وهذا ما سعت إليه تأويليته في بعدها التاريخي والنقدي للكشف عنه: تاريخي؛ لأن التاريخ يسبقنا ومندمجون في عالمه، نقدي؛ لأن استيعاب هذا التراث لا يتم بطريقة ساذجة؛ فهو يطلب التفكير، وبالتالي كل فعل نقدي يجعله ينتمي إلينا، ومن ثم كما قلنا تشكل الأحكام المسبق الزائفة عائق وعقبة أم الوعي الذي يجب أن يتخلص منها، مفسحاً بذلك المجال للعقل "إننا عندما نلاحظ أو نستمع إلى عمل، فإننا ننشغل بتراثنا، فإدراك الأهداف، والبنية الداخلية وسياق العمل لا يكفي لإزالة أفكارنا وأهوائنا المسبقة التي نشأ عن حقيقة أننا نتجذر في تراثنا"[3]. وهذا ما يفسر اهتمام غادامير بإعادة تعريفها كمصدر للحقيقة[4].

هناك الكثير من المؤشرات والأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد بأن الأحكام المسبقة مرتبطة ومتصلة بطابعنا التاريخي المحدود والمتناهي وتوجه تصوراتنا للعالم، من حيث أن كل فهم يتدفق منها، ونتيجة لذلك لا يمكننا أن ندعي أننا نفهم من دون حكم مسبق أو بدءاً من نقطة الصفر "إن الإقرار بأن كلّ فهم يتضمن حكماً مسبقاً هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها"[5].

إذا كان من خلال إعادة تأهيل وإعادة تعريف الحكم المسبق، يكتسب الآن معنى إيجابيا، ويعتبر بمثابة التأسيس للواقع التاريخي للإنسان وفهمه، ماذا عن السلطة والتراث لدى غادامير؟

2- التّراث وسلطة العقل

بالنسبة لغادامير منذ عصر التنوير أو ظهور الحداثة، السّلطة تعاني من الارتباك في المعنى ودلالة الازدراء، كما كان الحال بالنسبة للأحكام المسبقة. وبعبارة أخرى، كما تؤكّد ريفولت دالونز، السلطة تُعاني من أزمة المعنى، ولكن هذه الأزمة

[1] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 210.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 405.

[3] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 28.

[4] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 129- 133.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 374.

ليست حديثة العهد[1]. إنّها تعود إلى الحداثة التي تريد أن تتخلّص من كلّ ماهو تراثي وماضوي*، فهي تتحرّك وفق عقلانية أوتوماتيكية. وهذا ما تؤكّده ريفاولت دالونز بهذه العبارة " يجب أن نتذكر أن أزمة السّلطة لا تعود إلى اليوم، بل هي أمر جوهري مع ظهور الحداثة "[2]. وهذا الإخضاع لجميع السلطات للعقل حسب غادامير أدى إلى إقصاء التراث بمجمله " في البدء أن ما يتعلق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرع هو في الواقع الشرط الأساسي للتنوير الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ. وكان هذا هو بالضبط تصور ديكارت للمنهج، بمعنى أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في احجام المرء عن استخدام عقله. إذن التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل. والانحياز الخاطئ لما هو قديم ، أي الانحياز للسلطات، هو الجدير بالمحاربة"[3].

ووفقا لعصر التنوير، فإنّ السّلطة تعتبر مصدراً للأحكام المسبقة التي تُفهم وتُعتبر كخطأ في الحكم. هذا التصوّر، وفقا لغادامير، متجذّر في الصيغة الكانطية التي تدعو الاستخدام الشخصي أو الفردي للعقل دون أخذ الاعتبارات الخارجية بعين الاعتبار؛ هذه الصيغة الواردة في مقالته (1784)حيث أجاب على السؤال: ما هو التنوير؟ ويؤكد غادامير بأنّ القول "إنّ السّلطة مصدرا للأحكام المسبقة ينسجم مع مبدأ عصر التنوير المعروف الذي صاغه كانط بالشكل الآتي: تشجّع على استخدام فهمك الخاص"[4]. هذا المبدأ يعلّمنا التنصّل من كل سلطة، والاقتصار فقط على استخدام العقل في البحث عن المعرفة. وهو بذلك يستثني أيّ إمكانية لتلقي أيّ شيء يأتي من الخارج ولا يستند إلى العقل.

هذا النّقد للسلطة من قبل التنوير يستهدف في المقام الأوّل التراث الدينيّ؛ فهو يتحدّى سلطة الكتاب المقدّس وادّعاءاته العقائدية الدوغمائية، ونتيجة ذلك فقدت السلطة الدينية قيمتها لصالح محكمة العقل، حيث أضحى كل شيء يخضع لمحكمة العقل، والكتاب المقدّس لم يعد يعتبر إلاّ كوثيقة تاريخيّة، لهذا يمكن اعتبار النّقد الجذريّ الذي قام به سبينوزا للدين والميتافيزيقا هو

---

[1] Myriam Revault D'Allonnes, **Crise de l'autorité, crise de la transmission**, P, 62.

* يرى غادامير أن التراث لا يتعلق فقط بالمنتوج الكتابي الذي يصل إلينا من الماضي، بل يتعدى ذلك ليشمل كل ما يصلنا عبر التاريخ؛ كالأحداث التاريخية والعبارات الروحانية، عبارات الهيئة، تأويل سلوك معين، الخ، وهذا الفهم للتأويل باعتباره نشاطا فكريا انسانيا يتوجه إلى الموروث بمختلف تجلياته يعود إلى مفهوم نيتشه عندما رأى أنه من الضروري أن ننظر خلف هذا "المعطى" المباشر الذي لا ينكشف دون "وساطة" لنكتشف الدلالة "الفعلية" المتوارية، بما أن معناها مشوه من طرف الأيديولوجيات. هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 150. لهذا تتجلى مهمّة التأويل، لدى نيتشه، وفقاً لما ذكره جيل دلوز في الكشف عن المعنى المتخفّي خلف صراعات القوى والغرائز والعلامات فيما بينها، والتأويل هو القيام بفضح تلك العلامات التي لم تعد بريئة، هو فنّ اختراق الأقنعة، والكشف عنها، لذلك، لابد أنّه من الضروريّ أن يتعلم الفلاسفة فنًّا رفيعًا في القراءة الجيّدة، باستطاعته اختراق شبكة التأويلات. جيل دلوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001، ص 9، 10. لهذا يقول غادامير "في الواقع، تنطبق المنهجية الحديثة لعلومنا الفيلولوجية والتاريخية بدقة على هذا المفهوم النتشوي. فهي تفترض أن الآلية التي تشتغل عليها هذه العلوم (آثار، مخلفات حقبة ماضية) تتطلب تأويلا نقديا. يلعب هذا الافتراض دورا حاسما وأساسيا في العلوم الحديثة للحياة التاريخية والاجتماعية عموما. فالحوار الذي نباشره مع الماضي يضعنا في مواجهة وضعية مختلفة عن وضعيتنا –وضعية "أجنبية"- والتي تتطلب مسعى تأويليا. تستعين العلوم الإنسانية هي الأخرى بمنهج تأويلي". هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 150.

[2] Myriam Revault D'Allonnes, **Crise de l'autorité, crise de la transmission**, P, 62.

[3] هانز جورج غادامير، **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ص 189.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 375، 376.

للاستزادة أكثر حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى النص الكامل لكانط، أنظر: إيمانويل كانط، **ثلاث نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار**؟ ما التوجيه في التفكير؟ ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005، ص 85-95.

استكمالا لمطالب التنوير[1]. فالصيغة الكانطية أساس تشويه سمعة التراث ككل، وتستند بوضوح على فكرة أن استخدام العقل فقط كمنهج يمكننا أن يقينا من أخطاء التراث والسّلطة. نجد هذه الفكرة أيضا عند ديكارت، مع شكّه المنهجي الذي يتكّون من استجواب كلّ شيء أمام النّظر العقليّ. منذ ذلك الحين، التنوير أسّس للتعارض بين السطلة والعقل. وهو يفكّر في السّلطة كعقلٍ سلبي، بقدر ما تمنعنا تماماً من استخدام العقل، فقد نظر إلى السلطة كهيمنة أو كعنف أو استسلام أو طاعة عمياء، وكل هذا يتناقض حسبه (أي عصر التنوير) يتناقض مع الحرية العقلانية، جاعلاً من السلطة مرادفة للظلام والدوغماطقية والتخلي عن العقل[2].

لكن نظرة غادامير للسلطة مختلفة تماماً فهذه الأخيرة في اعتقاده لا تعني التخلي عن العقل نهايك على أنها طاعة عمياء، فإذا كان عصر التنوير رأى فيها أنها مصدر الأحكام المسبقة والأخطاء، فغادامير لا يتسبعد أن تكون مصدراً للحقيقة، فالسلطة في جوهرها لا تتعلق بالخضوع أو الهيمنة التعسفية، بعبارة أخرى ليست لها علاقة بالطاعة؛ فهي ليست فعل التنازل عن العقل، فعلى العكس من ذلك فهي فعل من أفعال الاعتراف والمعرفة، وبذلك تستند على سلطة العقل الذي يعي حدوده ويثق في رؤية الآخرين الأفضل. من الواضح هنا أنّ غادمير لا يفصل السلطة عن أفعال المعرفة والوعي والعقل، فهي تتمثّل في الاعتراف بالآخرين من خلال العقل، الاعتراف بالأسبقيّة المعرفيّة لديهم؛ أي أنّ تكون لهم الأولوية عن حكمي أنا، مثل الطاعة التي نقدّمها لسلطة المعلم على سبيل المثال، نتيجة لفعل عقلاني تأملي، مدركين حدودنا وتفوقه علينا. من هذا المنطلق السلطة لا يمكن أن تُوهب بل تُكتسب، ولا علاقة لها بالخضوع التعسفي وطاعة الأوامر، وكما يكتب غادامير:"غير أنّ هذا ليس هو جوهر السلطة. فمن الثابت أن الأشخاص الذين يتمتعون بالسلطة هم أشخاص يحتلون المقام الأول، وسلطة هؤلاء الأشخاص لا تقوم في الأساس على خضوع العقل وطاعته، إنما تقوم على فعل الاعتراف والمعرفة؛ وأعني بذلك أن الآخر هو أفضل مني في الحكم والرؤية، ولهذا السبب يضطلع حكمه بالأسبقية؛ أي أن تكون له الأولوية على حكمي أنا. وهذا يرتبط بحقيقة أن السلطة لا توهب إنما تُكتسب، ويجب أن تُكتسب إذا ما ادعى شخص ما حقّ التمتع بها. تستند السلطة إلى الاعتراف، وبذلك تستند إلى العقل، الذي يعي حدوده، فيثق برؤية الآخرين الأفضل"[3].

لقد حاول غادامير أن يوفّق بين العقل والسلطة الدينية المتمثلة بالخصوص في النصوص الدينية، مدركاً بذلك أنّ بعض الأحكام المسبقة غير الناضجة تساعد حركة التجديد وهدم بعض الحقائق التقليدية التاريخية، وقد دخل في نقاش مع بعض المفكرين الانجليزين أمثال كولينز "Collins" الذي دافع عن الايمان التاريخي ضد العقل بالرغم من أن الحكم المسبق غير الناضج تم تأويله انطلاقا من هذا السياق داخل التراث المحافظ الذي امتاز به الفكر الانجليزي، إلاّ أنّ غادامير رأى بأن فلاسفة التنوير تُعد أفكارهم أكثر وزناً فيما يتعلّق بسلطة العقل[4].

بالنسبة لغادمير هناك جدلية بين السلطة والعقل، والتفكير فيها كتعارض للعقل هو سوء فهم للسلطة، ولكي نفكّر في قيمتها بشكل عادل وصحيح لابدّ من فصلها عن الوضوح العقلي للتنوير الذي يسميه بـ "تطرف عصر التنوير"

---

[1] هانز جورج غادامير، **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ص 190.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 374.

[3] المصدر نفسه، ص 385، 386.

[4] مصطفى تروين، **التأويل والعلوم الإنسانية عند جورج هانس غادامير**، ضمن كتاب التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، إشراف إبراهيم أحمد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2009، ص 110.

"l'extrémisme de l'*Aufklärung*" والتحدي الذي يطرحه هذا الفهم الجيّد هنا يتمثل في نقد هذا التنوير. وفي هذا السّياق يقيم غادامير علاقة وثيقة بين السلطة والتراث، فبالنسبة له السّلطة هي التراث الذي نتلّقاه من خلال التربية والتعليم. والتعرف عليه هو تعبير عن تاريخيتنا أو تناهينا التاريخي[1]. وكما قلنا سابقاً فمصطلح الحكم المسبق في معناه الإيجابي مصدراً من مصادر الحقيقة، والسلطة هي مصدر أو منبع هذا الحكم المسبق، فهي إذن مصدراً للحقيقة "فإذا حلّ نفوذ السلطة محلّ حكم المرء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدراً للحقيقة"[2].

ولكي يستجلي غادامير قيمة هذه الحقيقة لجأ إلى تيار الرومانسية، فهذه الأخيرة في نقدها لعقلانية التنوير أعادت تأهيل التراث ومنحته قيمة ومشروعية "أمام منصة العقل: "ومن هنا نجد دعماً لنا في نقد الرومانسية لعصر التنوير؛ لأنّ هناك شكلاً واحداً من السّلطة دافعت عنه الرومانسية بشكل خاص؛ وهو التراث. إنّ ما يُقره التراث والعرف يتمتّع بسلطة مجهولة، ويتميّز وجودنا التاريخي المتناهي بحقيقة أنّ السلطة التي يتمتع بها ما وصلنا عبر التراث - وليس فقط المتأسّس تأسيساً واضحاً – يمارس على موقفنا وسلوكنا نفوذاً قوياً دائماً"[3]. يمكن أنّ نفهم من هذا القول أنّ غادامير مازال وريث الفكر الرومانسي. فالرومانسية كما يقول بول ريكور عنها: "فهي تشيد بالخرافة بدلاً من أن تحتفي باللوغوس، وتدافع عن القديم على حساب الجديد، وتناصر المسيحية التاريخية ضد الدولة الحديثة، والعشيرة الأخوية ضد الاشتراكية القانونية، واللاواعي العبقري ضدّ الوعي العقيم والماضي الأسطوريّ ضد مستقبل الأوتوبيات العقليّة والمخيلة الشعرية ضد المماحكة الباردة. إن الهيرمينوطيقا الرومانسية تربط، على هذا النحو، مصيرها بكل ما يجسد الإحياء"[4].

إنّ الرورومانسية قد أولت اهتماماً كبيراً للتقاليد التي تعتبر عند أنصارها أنّها مضادة للحرية العقلية التي اعتبروها معطى تاريخيّا موجوداً في الطبيعة، لهذا لم يقبلوا في هذه المرحلة أيّ فكر ثوري يثور ضد التراث، بل لابد من المحافظة على هذا الأخير، وهذه المحافظة كذلك كانت تعني لديهم حريّة امتلاك الذات بخصوص الحقيقة التي اعتبروها ليست في حاجة إلى أسباب للبحث عنها، بل هي تعرض نفسها بشكل عفوي بدون مناقشة ولا شك ولا نقد، وبهذا فالرومانسية تَفرضُ الصمت أمام كل عقل[5].

تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من اعتماد غادامير في تأهيليه للتراث على الفكر الرومانسي لكن سرعان ما يتجاوزه، لأنّ هذا الفكر وقع في فخّ التنوير، فخّ التراث الذي يتعارض مع العقل، فالرومانسية تعطي أسبقية للتراث وتعتبره مصدراً للحقيقة ومعارضاً للحرية العقلانية، فهي تتبنّى حركة عكسية تجاه العقلانية؛ أي تسلّم بالتراث على حساب العقل "فالرومانسية تتصوّر التراث نقيضاً للحرية والعقل، وتعدّه شيئاً معطى تاريخياً، مثل الطبيعة. وسواء أراد المرء أن يكون ثورياً و يعارضه، أم أراد المحافظة عليه، يظلّ التراث يُنظر إليه كمُقابل مجردّ لتقرير المصير الذاتي الحرّ، ومادامت شرعيته لا تحتاج لأيّ تسويغ، إنّما

[1] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ص 179، 180.
[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 358.
[3] المصدر نفسه ص 387.
[4] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 266.
[5] مصطفى تروين، **التأويل والعلوم الإنسانية عند جورج هانس غادامير**، ص 111.

هو يتحكّم بنا من دون أن نضعه موضع المساءلة"[1]. فإذا كان شلايرماخر حاول بعث سلطة الأحكام المسبقة ضدّ عصر التنوير الذي أقصاه إلا أنّه في تفريقه بين التحييز والتسرّع بصفتها سبب سوء الفهم، جعل من الأحكام المسبقة فقط هي "التي تحظى باهتمام شلايرماخر الملتزم بالمنهجية العلمية. فلم يخطر قطّ في ذهنه بأنّ بعض الأحكام المسبقة المنطوية على التحييز إلى المراجع السلطوية يمكن أن تحوي أيضا على الحقيقة. وهذا يقع في صميم مفهوم السلطة أصلا"[2].

في المقابل نجد أن غادامير يكسر عدم التوافق الموجود بين العقل والتراث، فالبنسبة له ليس صحيحاً تماماً أنّ هناك انقساما حاداً وكليّ بينهما ، إنّهما بالأحرى متصلان؛ فالتراث ليس غريباً وليس أجنبياً عن العقل، بقدر ما يحتاج إلى التقيّد به والحفاظ عليه وإدامته على مرّ التاريخ، وهذه العضوية والحفظ أنشطة عقلانية، وما يجعل من قبول التراث كعنصر من عناصر الفهم الإنساني والتاريخاني ليس بالأمر الساذج ولا يتم بطريقة ساذجة؛ بدلاً من ذلك فهو ينطوي على النقد؛ فالجمع بينهما إن صحّ التعبير يمثل تحدّياً نقدياً*، فهما في نظر غادامير مترابطان ويمشيان جنباً بجنب، وهذا ما يمكن نفهمه عندما يقول: "وبأيّ حال يبدو لي أن ليس هناك مثل هذا التناقض بين التراث والعقل. [...] فحتى التراث النقي والأكثر أصالة لا يدوم بسبب العطالة التي تطول كل شيء. فالتراث بحاجة إلى الإثبات، والتقبل، والرعاية. إن التراث أساساً حفظ، ويكون فاعلاً في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ فعل من أفعال العقل، رغم أنه فعل غير واضح"[3].

إنّ الحقيقة التراثية لا تتناقض مع المبادئ العقلانية، فهما تتحركان في إطار جدلية السؤال والجواب، أي القطيعة-الاستمرارية، وبالتالي من الضروري محاربة فكرة أن التراث هو العدو الرئيسي للعقلانية، فالقول أن هناك تعارض جذري بين سلطة التقاليد (التراث) والعقل (الحداثة) لا أساس له من الصحة "فليس بين العقل والتراث (أو بين الحداثة التقليد) تناقض كما توهّمت الأنوار، لأن العقل يشتغل وفق أحكام وتصورات متجذّرة في التراث، ولأن للتراث أنماط في المعقولية تجعل من تجلّياته في الحاضر أمراً عقلياً، يستوعبه الوعي في شكل تطلّعات أو ارتقاءات دلالية"[4]. فقطبيّ التراث والعقل شركين في الحوار، فبين الاثنين التباين أو الاختلاف غير مطلق. هذا ما يخبرنا به غادامير في هذه الجمل: "وبأيّ حال، يبدو لي أن ليس هناك مثل هذا التناقض التام بين التراث والعقل. فمهما كانت الاستعادة الواعية للماضي وخلق تراثات جديدة أمراً إشكالياً، فإن الإيمان الرومانسي "بنمو التراث"، الذي يجب أن يلتزم العقلُ الصمت بإزائه، هو شيء أساسي مثل عصر التنوير، ومثله صادر عن حكم مسبق. والحقيقة هي أن في التراث دائماً عنصراً للحرية وللتاريخ نفسه"[5].

هذا عدم التعارض الموجود بين العقل والتراث يسمح للإنسان بإدراك تاريخيته، وباختصار فإنّ التراث والتاريخ عنصران مهمّان للفهم، وهما يتحدّدان كشكل من أشكال الفهم، لذلك في مجتمع الثقافة المعولمة لا يوجد سبب للخوف من الاعتماد على

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 387، 388.

[2] هانز جورج غادامير، **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ص 190، 191.

* هذا البعد النقدي الذي غالباً ما يتم تجاهله ويساء فهمه (خاصة من طرف معسكر نقد الأيديولوجيا، أمثال هابرماس) في تأويلية غادامير، ينبع من حقيقة أن تلقى التراث واستقباله لا يتّم بطريقة ساذجة، ولكن يتطلب الكثير من العمل الفكرية والاعتماد على التطبيق (الفهم) الذي يجمع بين النظر النقدي والنظر العقلاني، وهذا يعني أن التأويل الغادامري يأخذ بعين الاعتبار النقد التاريخي للتراث.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 388.

[4] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 76، 77.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 388.

الأحكام المسبقة، والتراث بغية توجيه الذات فيه بشكل أفضل، بدلاً من الاعتماد على الوعي العقلاني الذي لا يتصرف على أساس آخر إلا نفسه. وفي ضوء ما تقدم، سيكون من المضلل، إن لم يكن غير كاف، التفكير في اتجاه للعالم يتجاهل التراث تجاهلاً إقصائياً. وتجدر الإشارة هنا أنه لا ينبغي فهم موقف غادامير من التراث على أنه تراثويّ، فهو كما يرى غروندان لا يفكر في تراث محدد، إنه يفكر في عمل التاريخ أو التاريخ الفعّال الذي يأتي في مقدمة الفهم، فالتراث يمثل كل ما هو غير قابل لـ "الموضعة" فهو فهم يُحدّد التقليد ولكن شيء يصعب ادراكه، فالفهم يتحقق انطلاقا من بعض التوقّعات والأهداف التي يرثها من الماضي ومن حاضره، ولكن لا يمكن أن يظلّ على مسافة منها. وهنا نجد غادامير قد حافظ على المثال الكلاسيكي، والهيدغري، لفحص نقدي للأحكام المسبقة، فمن العبث حسبه أن يوجّه الفهم نحو معرفة خالية من كل حكم مسبق، فهذا الأمر لا يعطى الحق لتاريخانية بتّاءة لمجهود الفهم[1].

عكس ما هو حاصل في مجال العلم، حيث نبدأ بأقلّ الافتراضات الممكنة، بأقل السّوابق الممكنة، أي أنّ التراث يوضع جانباً، وإغفال عنصر التراث كما هو حاصل في العلوم التي تتبع المناهج الموضوعية، يمكن إعتباره نفسه حكما مسبقاً. وما قاله غادامير عن الوعي التاريخي ينطبق أيضا على العلوم الموضوعية "وبالتأكيد فقولنا هذا لا يعني أن الموضوعية والمقترب المنهجي يخلوان من الفائدة في الدراسات الإنسانية والتاريخية، وإنما أريد أن أقول إنهما لا يؤسسان معنى الدراسة في هذه الحقول. كما أننا لا نستطيع أن نفسر اهتمامنا بالماضي"[2]. ويترتّب عن هذا كله أنّه إذا كان هناك استحالة وجود تفسير أو تأويل دون فروض مسبقة فإنّ فكرة وجود "تفسير أو تأويل" واحد بوصفه صحيحاً في ذاته هي غاية حمقاء وأمر مستحيل، فليس هناك تفسير يخلق من الحاضر دائم وثابت؛ فكل نصّ ينحدر إلينا يتعيّن أن يُفهم في الموقف التأويلي الذي يقفه؛ أي في علاقته بالحاضر[3].

وعلى سبيل المثال فالقاضي الذي يكيف قانوناً لتلبية احتياجات الحاضر ربما ليحل مشكلة عمليّة، ولكنه لا يطبق منهج معين في ذلك "وهن لدينا نموذج للعلاقة بين الماضي والحاضر التي نسعى وراءها. إن القاضي الذي يكيّف القانون على وفق ضرورات الحاضر يسعى، من دون ريب، إلى إنجاز مهمة عملية، بيد أن تأويله ليس تحريفا اعتباطيا بسبب ذلك على الإطلاق. وهنا مرة أخرى يعني الفهم والتأويل اكتشاف معنى مشروع وإدراكه. فالقاضي يسعى إلى أن يكون منسجما مع "الفكرة القانونية" بأن يتوسط بينها وبين الحاضر"[4]. ويعني مصطلح المنهج هنا بين القانون والحاضر، لهذا فلا وجود هنا للمنهج لأن الماضي والحاضر بالفعل مرتبطان. بنفس الطريقة فإنّ التأويل هو نتيجة الفهم، والمنهج نتيجة الفهم، ولهذا فالدائرة الهرمنيوطيقة تتألف من الدزاين والتراث، وهذا هو الأساس، فلا يمكن إذن أن تكون المنهاجوية هي البديل مطلقاً.

3- التّراث أساس الفهم في العلوم الإنسانيّة

إنّ العلوم الإنسانية تجعل من التراث موضوعاً لها، ودراسة هذا الموضوع دون خبرته أمر غير ممكن" ومن يفهم التراث على هذا النحو، يحيله موضوعا –شيء يواجهنا بطلاقة ومن دون أن نشتبك به- ومن خلال إقصائه المنهجي لكلّ ما هو ذاتي، يكتشف ما يحتوي عليه هذا الموضوع. ورأينا أنّه بذلك يفصل نفسه عن التأثير المستمرّ الذي يمارسه عليه التراث، الذي لا

[1] جان غروندان، **التأويلية**، ص 62.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 39.

[3] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 313.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 443.

يكتسب هو حقيقته التاريخية إلاّ فيه. وهذا هو منهج العلوم الاجتماعية الذي يقتفي الأفكار المنهجية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وصاغ هيوم برنامجاها؛ أفكار هي صيغة مبتذلة للمنهج العلمي. غير أن هذا لا يشمل سوى جزء من الإجراء الفعلي للعوم الإنسانية"[1].

وعلى وجه التّحديد، فإنّ تجربة التراث في الحاضر ليست تجربة منعزلة على الإطلاق، بل هي مظهر الحقيقة التي يشارك فيها المرء "تتجاوز تجربة التراث التاريخي تجاوزاً كبيراً تلك الجوانب التي يمكن بحثُها موضوعيا. فالصحيح أو غير الصحيح ليس فقط بمعنى الاهتمام الذي يقرّه النقد التاريخي، بل هو يتوسط دائما الحقيقة التي يجب على المرء المشاركة فيها"[2]. وهنا نجد غادامير يقف ضدّ ماكس شيلر عندما اعتقد هذا الأخير أنّ الضغط الغير المحسوس للتراث والأحكام السبقة يتناقض مع تقدّم الدراسة التاريخية، لهذا لابد من استقلالية الدّراسة التاريخية "في بداية التأويلية التاريخية يجب نبذ التناقضات المجردّة بين التراث والبحث التاريخي، وبين التاريخ ومعرفته. فأثر التراث الحيّ، وأثر الدراسة التاريخية يجب أن يكون أثراً موحّداً، بحيث يكشف وحدة الأثر هذه عن نسيج الآثار المتبادلة [...] بتعبير آخر يتعين علينا إدراك عنصر التراث في البحث التاريخي، والبحث في خصوبة التأويلية"[3].

إنّ هذا الانتساب الوثيق للإنسان للتّراث والعلاقة الوطيدة بينهما، هي علامة على أنّ تأثير هذا التّراث لا يمكننا تحييده بشكل مصطنع في عمليّة المعرفة. وهذا الأمر لا يصدق بشكل كبير على ميدان المعرفة في ميدان العلوم الإنسانيّة فقط، لكن يصدق أيضاً حتّى على العلوم الطّبيعيّة؛ لأنّ حقائق هذه الأخيرة هي أيضا جزء من هذا التراث، إلاّ أنّ تأثير التّراث عليها ذو أهميّة ثانوية فقط، لأن هذه الأهمية لا تأثر في قيمتها المعرفية مقارنة بالعلوم الإنسانية. فنحن محاصرون داخل التراث ونتموقع فيه ولا يمكننا أن نكون موضوعيين بالكامل. هذه هي الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانية وفقا لما رآه غادامير، التي لا يمكن عزلها عن عنصر التراث الذي يشكّل الطبيعة الحقيقة لهذه العلوم وعلامتها الفارقة، فحتى تاريخ العلوم الطبيعة والرياضية هو نفسه تاريخ الفكر الإنساني، فالعلوم الطبيعة تتأثر أيضا بعناصر التراث "فتاريخ الرياضيات، أو تاريخ العلوم الطبيعية هو أيضاً جزء من تاريخ الروح الإنساني، ويعكس مصائر هذه الروح [...] وعليه، فإن رؤية كيف ينتمي التقدم في العلوم الطبيعة، أو في الرياضيات، إلى اللحظة التاريخية التي يحدث فيها إنما هو أمر ذو أهمية ثانوية فقط. وهذه الأهمية لا تؤثر في القيمة المعرفية للاكتشافات التي تجري في تلك الحقول"[4].

لكن لا نفهم من هذا أنّ منطق البحث في العلوم الطبيعة هو نفسه في العلوم الانسانية، فإذا كان الأمر في الأولى يمكن التوصل إلى حلول نهائية لمشكلة ما باعتبار أنّ المقياس أو المعيار يستند إلى مادة الموضوع، إلا أنّ في الثانية الأمر مختلف تماماً وهذا ما تؤكّده الانجازات العظيمة في ميدانها والتي بقيت خالدة، فيمكن مثلاً لقارئ معيّن أن يفضل كتاب للتاريخ القديم على الجديد منه، فالعلوم الإنسانية هنا لا تستند كما الأولى على معيار مادة الموضوع، فهي تظهر لنا في كل مرة بوضع ومن زاوية مختلفة وزمان مختلف، وهذه الجوانب لا يلغي بعضها البعض أثناء سير البحث، إنما تبدو مثل شروط موجودة متبادلة، وتنضم إلى بعضها فينا نحن. فوعينا التاريخي يوجد فقط في تنوّع الأصوات هذا، وهذا ما يشكّل التراث الذي نريد أن ننضمّ

[1] المصدر نفسه، ص 497.

[2] المصدر نفسه، ص 29.

[3] المصدر نفسه، ص 389، 390.

[4] المصدر نفسه، ص 390.

إليه، الذي لا ننظر إليه بمقتضى معيار التقدّم والتحقّق، أو النتائج القابلة للتحقّق، إنما نحن نجرّب فيه التاريخ كتجربة جديدة، كلما تصادى الماضي في صوت جديد[1].

لا يقصد غادمير إضعاف الموضوعية العلمية؛ أي التشكيك في نتائج العلم، ولكن يبيّن فقط حدودها العلمية فنوع الأسئلة المثارة في علوم معينة (علم الفيزياء، الفيلولوجيا) يعدّ وظيفة التاريخ الفعّال الذي يحدث فيه البحث، وأنّ أحد الأسباب الصّالحة وراء تفضيل أسلوب بحثي معيّن هو ارتباطه بالتراث، والذي سيزيد من القيمة الانتاجية للنتائج في الكثير من الحالات. فغادامير لا يعنى فقط بتقديم فلسفة ابتسمولوجية للعلم أو منطق تفسير له، ولا ترغب هذه الفلسفة بوصف فهم موضوع معين وحسب، ولكن الفهم الذاتي للبحث الذي يشترط الأسئلة المطروحة، وبذا فإنّه يشترط نتائجها[2].

وعليه فإنه من النّاحية المنهجية، يكون عنصر التراث دائماً حاضراً في كل عمل. إن الموقف الطبيعي الذي نختبره ونعيشه تجاه ماضينا، ككيان تاريخي، يحيا على نمط الاستمرارية وليس على التمزّق والقطعية. فعلى الرغم من أن التحقق العلمي في ميدان التاريخ يميل إلى رفض موقف المسافة المنهجية هاته، لكن لا يسعه إلاّ أن يرى نفسه متأثرا بعمل التراث. إن الاهتمام والمصلحة التي تقود الباحث لاختيار موضوع بحث معين أو معالجة مشكلة ما بطريقة معينة، يُوحي بموقفٍ يهرب من الراديكالية المنهجية وتطرفها.

في مقابلة مع طالبه "كارستن دوت" "Carsten Dutt"، يلخص غادامير ما قيل للتو: "... لا يمكننا أن نبرر لماذا نمارس العلوم الإنسانية من خلال الحقيقة البسيطة التي مفادها أننا نستطيع تطبيق مناهج معينة على موضوعات معينة. وغنيّ عن القول أننا نمارس العلوم الطبيعية لأن تحليلها النهائي يجعلنا نحلق من تلقاء أنفسنا، لتوجيه أنفسنا والسيطرة على العالم من حولنا عن طريق القياس، الحساب والبناء. وهذا ما يسمح - وهذا هو الهدف على الأقل - للعيش على نحو أفضل والبقاء على قيد الحياة داخل الطبيعة التي نحن غير مبالين بها، ففي العلوم الإنسانية، لا يمكننا أن نجد مثل هذه السيطرة على العالم التاريخي، لأنها تتقدم من خلال شكل مشاركتها في التراث، فهي شيء آخر في حياتنا والذي ليس "معرفة مهيمنة" ولكنه لا تقل أهمية، والتي نسميها عادةً بـ "الثقافة"[3].

وهذه العلوم الثقافية حسبه حتى وإن كانت لا تستبعد المناهج العلمية ولا تقصيها تماماً في أبحاثها، وتجعلها في متناولها "غير أن هذه مجرد افتراضات مسبقة واضحة بذاتها مقارنة بالقيمة التي تحملها لهذه العلوم مشاركتنا المتبادلة واستغراقتنا في التراث والحياة الثقافية"[4]. إن مجرد الرغبة في الوصول إلى دلالة ومحتوى التراث يكشف، افتراضا أساسياً مشتركاً بين الفهم في العلوم الإنسانية وحياة التراث. والشيء الذي يقف خلف رغبة المرء في دراسة التراث، هو أن هذا الأخير يشكل مجالاً خصباً لفهم الذات من خلاله، من ثم فالماضي الذي يتم التحقق منه، دائما له علاقة بحاضر الشخص الذي يتصل به. هذا هو أهم درس قدمه غادامير في الباب الثاني من "الحقيقة والمنهج"، ويتلخص هذا الدرس في فكرة انصهار الآفاق، الذي يستدعيه هنا

[1] المصدر نفسه، ص 392.

[2] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية**، ص 80.

[3] Carsten Dutt, **herméneutique- esthétique philosophie pratique**, P, 25, 26.

[4] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 40، 41.

لإبداء معارضته حول أولئك الذين يدعون أن مهمة الفهم في العلوم الإنسانية هي الخروج من أفق الحاضر من أجل فهم أفضل للماضي[1].

وعندما يؤكّد غادمير أنه "بالطّبع ما من محاولة من محاولات الإنسان التاريخية المتناهية يمكن أن تمحو آثار هذا التناهي"[2]، فإن نيّته واضحة لا لبس فيها: فهو يشير في مقدمة كتابه "الحقيقة والمنهج" إلى أنّه يجب أن ننظر إلى هذا الإعلان على أنه محاولة لتصحيح التفكير الزائف حول ماهية العلوم الإنسانية[3]. ويتحدّد الهدف هنا في تبديد الوهم العلمي الذي تتشبث به هذه الأخيرة؛ الوهم الذي يمنعها من الاعتراف بأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتراث وما يحمله. إن الخطر الذي يكمن في الاعتقاد بوجود علم خالٍ تماماً من الأحكام المسبقة، -وبالتالي التنكر لطابعه التاريخي- هو جعل هذا العلم أكثر عرضةً لهاته الأحكام الذي يعتقد أنه قد تحرر منها. بالنسبة للعلوم الإنسانية، لا يوجد أي حكم مسبق أسوأ من أن تتصور نفسها بعيدةً عن الأحكام المسبقة "فالشخص الذي يعتقد أنه يخلو من الأحكام المسبقة، ويعوّل على موضوعية إجراءاته، وينكر أنه هو نفسه خاضع للشروط التاريخية، فإنما هو يجرب قوة الأحكام المسبقة التي تهيمن عليه من دون أن يدري كقوة خلفية vis a tergo. والشخص الذي يرفض الاعتراف بهيمنة الأحكام المسبقة عليه سوف يعجز عن رؤية ما يتجلى في ضوء هذه الأحكام"[4].

إنّ الخطر الكبير يتمثل هنا في أن بعض البحوث تدعي الموضوعية العلمية في حين أنها تخدم ميولات أيديولوجية معينة؛ وكلما حافظنا على الفكرة القائلة بأن المنهج كافي لضمان صحة النتائج في العلوم الإنسانية، كلما كانت الفرصة متاحة للتصرف والتلاعب بها كي تكون أداة لممارسة الضغط على العقول. حتى القول على سبيل المثال أن تزايد نسبة المناهج الرياضية والإحصائية في العلوم الاجتماعية، دليل على أن هذه الأخيرة تهرب بالضرورة من إمكانية التلاعب بها لأغراض إيديولوجية، قول لا يمكن الأخذ به. لا ينبغي أن يُفسر نقد غادامير –كما أشرنا سابقاً- على أنه دعوة لاستبعاد المنهج بصفة كلية ونهائية داخل مجال العلوم الإنسانية، في الواقع إنّ استخدامها للمناهج العلمية ليس في حدّ ذاته أمراً إشكاليّاً بل يؤكد على أنه أمراً عادياً، الأمر الغير المقبول هنا -والذي يجب الطعن فيه- هو الافتراض القائل بأن على العلوم الإنسانية أن تطبق مناهج معينة بحد ذاتها. ولكي نكون واضحين فإن رؤية غادامير للعلوم الإنسانية ليس مرتبط "بأيّ "انشغال" غير علمي، وبدلاً من ذلك، يعني البحث بالأمانة العلمية للاعتراف بالانشغال المتضمّن في الفهم كله"[5]. وهذا لا يبطل قيمة هذه العلوم، بل على العكس من ذلك تماماً، ففي نظره فالعلاقة السابقة بين العلوم الإنسانية وموضوعها؛ أي مشاركتها في التراث، الأمر الذي لا يميزها عن العلوم الطبيعية فحسب، بل يجعلها ممكنة أيضاً.

أخيراً إن موضوع البحث في العلوم الإنسانية مختلف عن العلوم الطبيعة لأنّ في هذه الأخيرة نجده متغلغلا في الطبيعة، أمّا في الأولى يكون الحاضر وانشغالاته هو الذي يحفّز قضايا البحث في التراث، لذلك يسير البحث التاريخي وفق حركة

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

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 390.

[3] المصدر نفسه، ص 30.

[4] المصدر نفسه، ص 481.

[5] المصدر نفسه، 35.

الحياة نفسها، فلا يوجد هنا "موضوع في ذاته" لكي نبحث فيه بطريقة غائية، عكس العلوم الطبيعية الذي يمكن أن نصف موضوعها بالشكل الموجود في الطبيعة. الأمر الذي يجعل الحديث عن معرفة تامة بالتاريخ حديثاً عبثيّا، ولا يوجد "موضوع ذاته" يتّجه إليه البحث[1].

غير أنّ هذه العلاقة مع التراث لا تعني في مجال العلوم الإنسانية، أنّه لا يمكن للمرء أن يصل إلى الحقيقة، كما لو كانت عامة أو منتهية الصلاحية، ولكن بالعكس فالدائرة التأويلية للفهم التي تحدث في الدزاين والتراث، هو المكان الذي تكمن فيه الحقيقة، فالتناهي الإنساني هو الذي يحدد علاقتنا بالتراث. ولكي نكافح شبح الذاتية الذي أفرزته النظرة العلميّة والفلسفية الحديثة فالسلاح الأمثل يكمن في الأخذ بمحدودية هذا الوجود وتناهيه "وبدلا من ذلك، يستوجب أن نحتفظ بقوة بوجهة نظر التناهي"[2] ففي غياب منهجاً محدداً تكون التأويلية نقطة انطلاق العلوم الإنسانية، والتأويلية ليست منهجاً نطبقه هنا، لكن الحقيقة لا تستبعد المنهج بالشكل المطلق، يؤكد غادامير أنه يمكن للتأويل أن يستخدم كمنهج في العلوم الاجتماعية.

4- دائرة الفهم كأساس للفهم في العلوم الإنسانيّة:

إنّ مكمن القوة في تحليل غادامير لـ "الحركة الدورية للفهم/ دائرة الفهم" "cercle de la compréhension"، الذي يعبّر عن حركة الفهم من الكلّ إلى الأجزاء، أنها تحوي معنى أنطولوجيا ايجابي، والذي يحول دون فهمنا لها على أنها ذات بعد منهجي بحت، فهذا الفهم الأخير ناتج عن التصور الديكارتي الابستمولوجي لها. ومن خلال إحياء دائرة الفهم من طرف هيدغر، اكتشف غادامير في "الحقيقة والمنهج"، أنّ هذه الأخيرة يمكن أن تكون البنية الحقيقية المسبقة للفهم " la structure véritable de la compréhension". وقد اعتمد صراحة على الوصف الذي قدمه لها أستاذه هيدغر في "الكينونة والزمان"*، وهذه الاستفادة بهدف تحقيق أغراض خاصة به[3]. إنّ كلا الفيلسوفين يشتركان في هذه الفكرة الأساسية أن

---

[1] المصدر نفسه، ص 391، 392.

[2] المصدر نفسه، ص 167.

* وفقا لجان غروندان: إذا كان غادامر يحيلنا مرة أخرى إلى "الكينونة والزمان" في الحقيقة والمنهج (1960)، فذلك لأنه لم يتمكن من إحالة القارئ إلى نصوص هيدغر المبكرة، مثل ناتورب-بيريشت أو الحقلة الدراسية لعام 1923. فالتأويلية الوقائعية، التي لم تنشر بعد في ذلك الوقت. بالنسبة لغروندان، فمن الواضح أن غادامير يستمد أكثر أفكاره من التأويلية الوقائعية أكثر من الكينونة والزمان، الذي يبدو أن التعالي السطحي فيه يتعارض مع "الحدوس الحميمة حول التناهي وتاريخانية الفهم. أنظر:

- Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 111-113.

[3] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 368. بالرغم من التقارب الموجود بين هيدغر وغادامير بخصوص دائرة الفهم. إلاّ إنه من الخطأ أن نعتقد أن ما طرحه هذا الأخير مجرد تكرار فقط لأطروحة أستاذه ضمن مشروعة الفلسفي؛ فالاختلافات بينهما تظهر بشكل واضح عندما نُبصر ما يحفزهم على استخدام هذا الشكل من الدائرة لوصف بنية الفهم. بالنسبة لهيدغر، فإن دائرة الفهم تخدم قبل كل شيء مشروعه الخاص حول الوجود، في حين يستخدمها غادامير كجزء من التفكير في طبيعة الفهم الخاص بالعلوم الانسانيه. فقد صرح في "الحقيقة والمنهج" أنه يأخذ أيضاً عناء الإصرار على هذا الاختلاف، والذي لا يخلو من نقاش، وذلك في بداية الجزء المخصص للدائرة التأويلية: "كان غرض انهاك هيدغر في مشكلات التأويلية [..] هو أن يشرح، فقط، بنية الفهم المسبقة لأغراض أنطولوجية. وبمقابل ذلك، فإن المسألة التي نودّ بحثها تتعلق بالكيفية التي تفي فيها التأويلية تاريخانية الفهم حقَّ قدرها حالما تتحرر من العوائق الأنطولوجية التي يتضمنها المفهوم العلمي عن الموضوعية". المصدر نفسه ص 376، 368. كما أن الاهتمام المتزايد الذي يبديه غادامير بشروط التأويل المتعلقة بنصوص التراث، يكشف عن اختلاف آخر بينه وبين هيدغر؛ فغادامير يعتبر نفسه مؤوِّلا (أي مهتم بالتأويل) أكثر من أستاذه، الذي أبدى في الكثير من الأحيان جرأة في قراءته لكُتَّاب الماضي: "لقد قلت دائماً أن أحد الاختلافات الأساسية بيني وبين هيدغر تكمن في الاهتمام الذي أوليه للتأويلة. أنا أأوِّل بطريقة حذرة أكثر منه". أنظر:

- Carsten Dutt, **herméneutique- esthétique philosophie pratique**, P, 62.

شكل الدائرة يمثل البنية الأنطولوجية للفهم، وهي بنية تتوافق مع تاريخانية الدزاين. والتاريخانية التي تكشف عنها دائرة الفهم، تجعل من الممكن إضفاء الشرعية على المعرفة الخاصة بالعلوم الإنسانية.

بالرغم من هذا الاشتراك الموجود بينهما إلاّ أن هدف تأويلية غادامير أقل راديكالية من ذلك الذي لدى أستاذه، فهو يبقى أكثر انسجاماً مع التراث العظيم للتأويلية؛ ففي محاولته لإنصاف ادعاء الحقيقة في العلوم الإنسانية، يعود غادامير إلى تساؤلات دلتاي، وتلك الموجودة لدى أسلافه، دون أن يغيب عن باله (مثل هيدغر) المشاكل المتصلة بالتفسير مثل تلك المتعلقة بصراع التأويلات، أو مسألة المنهج في العلوم الإنسانية. ويتضح هذا الأمر عندما يقارن المرء كيف طبق كل منهما التأويلية. فإذا كان هيدغر يسعى من خلال تأويليته إلى جعل الدزاين أكثر تيقظاً لنفسه، من خلال جعل وجود "الكائن" ذو بعد تأويلي، فإن تأويلية غادامير، تتجه أكثر إلى الاهتمام بالنصوص التي تنتقل إلينا عبر التراث، ويكفي أن نلاحظ المصطلحات المستخدمة من قبل هذا الأخير لوصف بنية دائرة الفهم، لتحديد هذا الاختلاف: " قد رأينا شيئا من قبيل "الانتماء" إلى التراث. في هذه اللحظة، تأتي القاعدة التأويلية التقليدية لإنقاذنا. ولقد تم صياغتها لأول مرة من قبل التأويلية الرومانسية، ولكن أصلها يعود إلى الخطابة القديمة. إنها العلاقة الدائرية بين الكل وأجزائه: المعنى المفترض من خلال الكل مفهوم من قبل الأطراف، ولكن في ضوء كل الأطراف التي تتولى وظيفتها التوضيحية. فتوقع المعنى الذي يُتصور فيه الكلّ، يتم إنجازه في ضوء كل ما تقوم به الأطراف من مهام توضيحة"[1].

إذا كانت هذه البنية ذات أهميّة، فذلك راجع إلى أنها تمثل ما يحدث في كلّ فعل من أفعال الفهم، وهو أنّ "الذات" دائما مغمورة في "موضوعها"، ما يُعرف بثنائية الذات -الموضوع "sujet- objet". وبالتالي فإنّ شكل الدائرة يحدّد الحركة التي تحدث بين قطبيّ الذات وموضوع الفهم، وبدلاً من تصوّرها كاستلاء الذات على موضوعها، وفقاً للنموذج الخطيّ للمعرفة الذي دافع عنه ديكارت"أين يَنتجُ كلّ فرض عن فرض آخر، وهكذا ينتج الواحد ابتداء آخر حتى يبلغ مبدأً أولاً على الإطلاق، وهو الكوجيتو "Cogito". في الحقيقة إنّنا نُفوت الطبيعة الحقيقة للفهم إذا ما أقمناها على هذا التصوّر الديكارتي لمفهوم الدائرة، فالفهم لا يتحقق إلاّ في ضوء مشاريع المعنى، أيّ أنّ الفهم لا يكتمل إلاّ بفضل الانتماء المأصول إلى سياق شامل نحن جزء منه (التُّراث). إن الفهم مشاركة لأنَّ المعنى الذي نفهمه هو ذاك الذي نتقاسمه"[2]. يُصرّ غادامير على أنّه في أيّ فعل للفهم تقوم به

يبدو أن هذه الميزة ترجع إلى حقيقة أن غادامير أكثر اهتماماً بالماضي من هيدغر، فهذا الأخير يصرّ أكثر على أولوية المستقبل، وبالنسبة له، فالتوقعات، في مفهومه لدائرة الفهم، لا علاقة لها بالأحكام المسبقة الموروثة من الماضي، أكثر منها بالاتجاه الذي يشرع فيه الدزاين بمستقبله، كما يستبق الضربات التي ربما تلحق به. وبعبارة أخرى، فإن الدافع الرئيسي وراء التوقعات هو انشغال الدزاين الأساسي بوجوده. ويشدد غادامير على هذا الاختلاف في توطئة الطبعة الثانية للحقيقة والمنهج: "إن هيدغر –الذي كان أو من وصف مفهوم الفهم بوصفه تحديداً كلياً للدزاين- يعني بهذا الأمر الشروع بالفهم؛ أي بمستقبلية الدزاين. لم أنكر، بأيّ حال، أنني أكّدتُ، من جميع عناصر الفهم، تمثّل ما مضى من التراث". هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 45. ومن ثم نجد أنّ غادامير يدافع عن وجهة نظره هاته، بالمضي قدماً في أن المستقبل لا يمكن أن يكون له الأسبقية على الماضي، لأن هذا الأخير، لا نعرفه وحسب، ولكنه، علاوة على ذلك، لا يمكن أن يكون له نفس الاتساق الذي يتسم به الماضي الذي يتميز بأنه علامة وجودنا الخاص، فهو الذي يحدد حقيقة وجودنا التاريخي. لكن هذه الاختلافات الموجودة بينها فيما يتعلق بمفهوم كل منهما لدائرة الفهم، يجب أنّ لا تجعلنا ننسى اتفاقها الأساسي بشأن الطبيعة الأنطولوجية التي تُميز هذه الدائرة.

- JeanGrondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 126, 127.

للمزيد من الاستزادة حول الفروق الدقيقة بين الفيلسوفين حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى الجدول الذي وضعه "جان غروندان" في كتابه المذكور قبل قليل، كما ترجمه الباحث "هشام معافة" ضمن أطروحته "**هرمنيوطيقا التراث عند هانس جورج غادامير**"، ص 87، 88.

[1] Hans Georg Gadamer, **Le problème de la conscience historique**, P, 74.

[2] هشام معافة، **هرمنيوطيقا التراث عند هانز جيورج غادامير**، ص 85، 86.

الذات العارفة، فإنها تشارك في هذا الفعل، إلى الحدّ الذي تتوقّع فيه مسبقا معنى ما هو على وشك أن يُعرف. وبعبارة أخرى، إنّ أيّ شخص هو جزء من عملية الفهم في مشروع الفهم الذي يهدف للوصول إلى المعنى.

من هذا المنطلق لتوقّعات المعنى والدائرة التأويلية وعلاقتها بالتراث نجد هنا مثلا أنّ توماس كون، يعتبر أنّ ما يُسمى بـ "النموذج الإرشادي" "Paradigme"، يتميز بلّبسٍ كبير. ولمعالجة انتقاداته وتوضيح تفكيره، عاد المؤلف إلى حدّ كبير للاشتغال على تعريف هذا الأخير، فحسبه أنّ مصطلح النموذج الإرشادي "استخدم في الجزء الأعظم من الكتاب بمعنيين مختلفين. فهو من ناحية يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته. ويشير من ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع وأعني به الحلول الواقعية للألغاز، التي إذا ما استخدمت كنماذج أو أمثلة يمكن أن تحل محل القواعد الصريحة كأساس لحل الألغاز المتبقية في نطاق العلم القياسي"[1]. ولتوضيح المعنى الثاني لهذا النموذج يقترح "كون" ضرورة ربطه بالمجتمع العلمي؛ فبدون نموذج لا يوجد مجتمع علمي يتكلّم عنه، وبدون مجتمع علمي لا يوجد أيّ نموذج، فكلاهما مكوَّن من بعضهما البعض، وعلاوة على ذلك فإنّ المؤرّخ يُبرز بقوة وزن القيم التي تأتي لتتأسّس وتستقرّ في مجتمع معيّن مشترك. ويدلّ إصرار كون على دور المجتمع العلمي في تحديد النموذج على أنّه نتاج تاريخي ثقافي وميتافيزيقي وما إلى ذلك. بعبارة أخرى، فإنّ التّموذج يشكل ويوجّه تقليداً (تراثاً) علمياً يسمي العلم العادي، ولكنّه ينشأ أساساً عن تقليد سابق. ومن خلال النموذج، يثبت هذا التقليد أيضا أنّه مسؤول جزئيّا عن النتائج والمعرفة المتعلّقة بالطبيعة المكتسبة أثناء النشاط العلمي[2].

يمكن القول أنّ غادامير يقدّم نفس التصوّر لحركة الفهم، فهو يستخدم لتوضيح هذه الحركة المبدأ التأويلي القديم، القائم على تصوّر أنّ الفرد لا يمكن أن يفهم موضوع ما إلاّ في ضوء الكلّ الذي يشكّله، وهذا الكل لا يُفهم إلاّ من خلال الأجزاء التي تشكله. وهكذا فالفهم يعمل انطلاقا من حركة التنقّل بين الكلّ وأجزائه، ويجري تحديثه في ذهن الشخص الذي يفهمه عن طريق توقّعاته وتنقيحاته ومراجعاته له، وفق معيار الاتّساق. بالنسبة لغادامير فعندما نحاول فهم عمل ما فإنّنا نقاربه من خلال منظور معيّن، من خلال فهمنا المسبق له، فالقارئ لديه توقّعات مسبقة حول العمل، على سبيل المثال: يعتقد أنّ مثل هذا الكتاب ينبغي أن يعلمنا عن الطبيعة في الجزائر عن الطيور المهاجرة، والأنهار والجبال وما شابه ذلك، لأنّ هذا الكتاب من تأليف كاتب شهير، وآخر قد نصحت به من قبل المعلّم الذي يقدّر الأذواق الأدبية، والقارئ هنا يبدأ قراءته دائما مع التوقّع الأوليّ للمعنى، وهذا الأمر بطريقة أو بأخرى يخلق شعوراً بوجود معنى موحّد وكليّ في مجمل العمل، والذي من خلاله يكون الفهم مشروعاً. يتعلق الأمر لدى غادامير قبل كل شيء بمسألة "فهم مسبق" يليه "التفسير" في عملية فهم العلاقة الشكلية بين الكل وأجزائه. ويبدو أن هناك سببين يدفعان بغادامير لوصف حركة الفهم بهذه الطريقة: الأول، هو أنه يعكس بدقة التجربة التي تحدث أثناء فعل القراءة، (والتي توجد في قلب ممارسة العلوم الإنسانية) فهو يسمح، قبل كل شيء، لإظهار حركة "الذهاب والإياب" "va-et-vient" ذهابا وإيابا في أي عمل نسعى إلى فهمه " فتوقع المعنى الذي يُتصور فيه الكلّ يصبح فهماً فعلياً عندما تعمل الأجزاء التي يحددها الكل على تحديد هذا الكل أيضاً"[3]. ثانيا، ناهيك أن هذا الأمر

[1] توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، ص 221، 222.

[2] أنظر: المرجع نفسه، ص 223-226.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 399.

يجعل مهمة أيّ تأويل من هذا النوع أكثر وضوحا، وهو منح "تناغم جميع الأجزاء مع الكل"[1]. وهذا ما يضمن حسب غادامير صحة التأويل والفهم.

ولتوضيح وجهة النظره هذه فإنّه يعطينا المثال المنير للقراءة. فعندما نقرأ نصّاً ما، فإنّنا بالفعل نرسم باستمرار معنى عام للنص ككل. وبمجرد أن نواجه العناصر الهامة الأولى في قراءتنا، فإننا نقوم بمشروع معنى محدّد لكامله لوضعها في أفق من المعنى الذي يشملها، وأنّ أيّ إسقاط من هذا النوع يخضع لمراجعة مستمرة؛ أي يجب أن يختبر كلّ تصوّر العناصر المهمة الجديدة التي تظهر في النص، وفي حالة تم إلغاء تصور معين من قبل أحد هذه العناصر، سيتم استبداله من قبل آخر الذي يراعي في هذه المرة العناصر الجديدة، هذا ما من شأنه أن يكسبها بعد ذلك قوّة ودقّة، وكل هذا يُعتبر "المهمة الثابتة للفهم"، يلخّصها غادامير، على أنها "تنفيذ الشروعات، وهي تصورات توقعية من حيث طبيعتها، كي تؤكدها "الأشياء" ذاتها "[2].

تتضح هذه الحقيقة مثلاً (كما أشرنا قبل قليل) عندما نشرع في قراءة كتاب أو رواية معينة، فدائماً ما يكون لدينا تصور مسبق عن فحوى هذا العمل الأدبي أو غيره وذلك منذ اللحظة الأولى، التي تسبق فعل القراءة، ولذلك فإنّ هذا المفهوم المسبق هو الأساس الذي يقوم عليه العمل، وهو أوّل إسقاط للمعنى حول مجمل العمل، وعندما نتابع القراءة، فكل جزء من العمل يضيف معنىً جديداً لكلّ ما كان متوقّعاً في البداية. وهذا كلّه، وفق غادامير، يجب أن يكون متوقّعاً باستمرار؛ أي أنّه يجب على القارئ أن يتوقّعه وينقّحه مع مواصلته لعملية الفهم لديه، بحيث أنّ "التأويل يبدأ بشروعات مسبقة تُستبدل بشروعات أكثر ملاءمة. وتتشكّل هذه العملية المستمرة للشروع الجديد (لدى القارئ) حركة الفهم والتأويل"[3]. بعبارة أخرى، بما أنّ الوعي في مجمله يأخذ في الاتّساع، فإنّ التوقعات التي تواجهه في النص تتغيّر. فدائما ما نعمل على تنقيح موقفنا فيما نواصل قراءة هذا العمل ونتقدم فيه أكثر فأكثر، فنحن نفهم العمل ضمن مجاله، حيث نستكنه حقيقته كلّما اقتربنا منه بطريقة مختلفة، وفقاً لما يتبيّن لنا كمؤشرات للمعنى. هذه إذن هي بنية التوقّع لوحدة النص، وفق دينامكية امتلاك معنى كل الأجزاء، التي تشكّل الحركة الدائرية للدائرة التأويلية، والتي تتّسع مع مجريات الفهم "وهكذا يتحرّك الفهم بثبات من الكلّ إلى الجزء، ليعود من الجزء إلى الكلّ. ومهمّتنا تكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم وبسطها، ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل. فإذا أخفق هذا التناغم فهذا يعني أنّ الفهم قد أخفق"[4].

يمكن توسيع هذه البنية التوقعيّة لتشمل جميع تجارب الفهم، فهي تبيّن لنا أنّه لا يوجد فهم بدون استحواذ مسبق على ما نريد أن نعرفه. هذا هو الدرس العظيم الذي استمده غادامير من التأويلية الهيدغرية، كما طوّرها في "الكينونة والزمان". بالنسبة لهيدغر، لا يمكننا أن ننكر هذه البنية التوقعية، دون إنكار، من نفس المنطلق، حقيقة وقائعية الدزاين، وفي رأيه، الحركة الدائرية للفهم، ليست سوى "التعبير عن بنية السبق الوجودانية في التّزاين ذاته"[5]. ويأخذ غادامير من جانبه هذه الفكرة فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، وذلك بتأكيده على أنّ البنية الدّائرية للفهم، تُستنتج من خلال ملاحظة الطّابع الزمنيّ

[1] المصدر نفسه، ص 400.

[2] المصدر نفسه، ، ص 370.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 400.

[5] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 299.

للدزاين[1]، وبما أنّ "الفهم" ليس فقط فهماً لسلوكيات الذّات الممكنة والمتنوّعة، بل هو نمط وجود الدزاين نفسه[2]، فإنّه بالضّرورة نستنتج أنّ عملية الفهم تتوافق مع الحركية الأساسية للوجود الوقائعي؛ فالتوقعيّة تدلّ على شكل من أشكال المشاركة من جانب الذّات العارفة في فعل الفهم، هذا الأخير يشير بالتالي إلى بنية وجود الدزاين في العالم، وكما يكتب هيدغر: "إنّ الفهم، من حيث هو انفتاح الهناك، إنّما يمسّ دوماً جملةَ الكينونة -في- العالم. ففي كلّ فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضاً قد فُهِمَ ويُعكس"[3].

هذا الانتساب المشترك يبيّن لنا ما يتمّ فهمه، في معناه الأصيل، فهو يتعلّق بمسألة مشاركة وتقاسم، أكثر ممّا هي مسألة اتقان وسيطرة. أن نفهم؛ لا يعني أنّنا نتواجد قبالة الموضوع الذي نريد أن نقبض على حقيقته، لكن بالأحرى فنحن مربوطون بذات الموضوع الذي نريد اكتشافه. إنّها عملية كشف واكتشاف؛ فهذا الرابط هو الذي سيتمّ توضيحه من خلال فعل الفهم لأنّ الكائن المرتبط لا يعني أن يبحث عن دلائل هذا الارتباط، فالفهم هو عملية وجودية في المقام الأول. و هذه العملية دائماً ما تكون مستمرة؛ فالمعنى الذي نرتبط به يكون غريباً ومألوفاً في آن واحد، وهذا يمكن أن يُنظر إليه من منطلق أنّ الشهادات التي يقدّمها التراث تكون مختلفة بالنسبة لنا. بطبيعة الحال فنحن نواجه باستمرار تجربة انتمائنا للتراث، ولكن في نفس الوقت هناك شيء في ذلك (أي في التراث) يراوغنا ويهرب منا، وعلى سبيل المثال لهذا السبب عندما نقرأ نصاً قديماً، نجد أنفسنا أحياناً أنّ المعنى الذي نشكله حوله يتزعزع، بقدر ما لا يتوافق مع توقعاتنا. فهناك دائما جزء من الآخر أو الغيريّة في ما نحاول أن نفهمه، وهو ما يذكّرنا بأنّه بخلاف انتمائنا للتراث، يجب علينا دائما أن نتعامل مع المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الرسالة التي ينقلها لنا هذا الأخير. هذان القطبان من الألفة والغرابة، مهمّان جداً بالنسبة لغادامير، لأنّهما يسمحان بتحديد "دور ونشاط فنّ التأويل"[4]، ضمن حركية دائرة الفهم. وإذا كانت الألفة تساعد على التأكيد على انتمائنا الجوهري إلى التراث، فإنّ الغرابة تسلّط الضّوء على الميل إلى "التوضيع (قوام الموضوعية) الناتجة عن المسافة التاريخية"[5].

غير أنّ أياً من هذين القطبين لا يتوافق تماماً مع حقيقية موقفنا التأويلي. لهذا فمكاننا هو في الواقع بين هذين القطبين، في موقف وسط، وهذا يوضح أنه حتى لو رأينا أنفسنا مشروطين بالماضي، فإنّ هذا الأمر لا يفرض علينا أيّ تعلّق كامل به. وكما هو الحال مع "التوقّعات المسبقة" "anticipations" التي نشرع فيها أثناء مشاركتنا في عملية الفهم، فإنّ مضمون التراث- الذي بالمناسبة يكشف نفسه من خلالها - يخدم فقط لتوجيه وجهة نظرنا حول المعنى الذي نريد الوصول إليه. هكذا تغدو "التوقعات" لا تمتلك الكلمة الأخيرة في ممارسة "الفهم". ففي النهاية، هو دائما "الأشياء ذاتها" "choses mêmes" التي نتساءل حولها، هي التي تحدّد المعنى الذي نقبض عليه. هذه العملية من دائرة الفهم قد تجاوزت البعد الابستمولوجي لدى غادامير تأخذ بالإضافة إلى ذلك بعداً وجودياً[6].

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 368.

[2] المصدر نفسه، ص 46.

[3] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 298.

[4] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 128.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ص 177، 178.

بالنسبة لغادامير، فإنّ هذا الفعل المستمرّ في تنقيح التوقعات حول العمل، أثناء سير الفهم، يثبت لنا أنّ المشروع التأويلي يمتلك بالفعل "معيار" يوجّه به سلوكه أو عمله. وبما أنّ هدف الفهم يكمن في جعل توقعات المعنى تتوافق مع "الأشياء ذاتها"، فإنّه يمكن أن نخلص إلى أن "الذي يريد أن يفهم أمراً ما فإنه لا يستسلم إلى مصادفات رأيه المسبق قصد مخالفة مقاصد النص بصورة منطقية وأحياناً متعنّتة إلى درجة أنّه يستحيل عليه أن يسمع (بوعي واهتمام) ما يقوله النص"[1]. إنّ السعي إلى الفهم لا يعني فرض وجهة نظر واحدة معينة، بقدر ما يكون انفتاح على الآخر أو الغيرية "altérité". إلاّ أنّ غادامير يحذّرنا أنّ هذا الانفتاح لا ينبغي أن نتصوّره أنّه يمتلك نفس شروط "الحياد" " neutralité" كما يقتضي ذلك المنهج العلمي، فعلى العكس من ذلك فإنّ الإنصات الفعليّ لمعنى التراث لا يعني "انمحاء/ محو الذات" "effacement de soi" لكن "يستلزم بالأحرى (مع مقاصد النص) والكشف عن آراء القارئ وأحكامه المسبقة"[2]. والتأكيد هنا على الأحكام المسبقة، لا يعني أن نضعها بين قوسين، ولكن أن ندرك جوهر وجودها، ومن ثم النظر في حقيقتها. ومن خلال اعتماد هذا الموقف الأصيل للفهم، يمكن أن نمنح النّص فرصة الظهور في غيريته والحصول على إمكانية الكشف عن حقيقته المتوارية الخاصة به[3].

ومن ثم يذهب غادامير في نقده للدّائرة التأويليّة لدى شلايرماخر إلى الرأي أنّ كل ما ذكره حول هذه الأخيرة من وجهة نظر تأويلية ليس سليماً، فحديثه عن العوامل الذاتية غير مرضٍ تماما، فعندما نحاول تفسير نصّ ما فإنّنا لا نحلّ محل الإنشاء والنشاط الفكري للمؤلّف، وإنما نحاول الكشف عن سلامة ما يقوله ومصداقيته، فالمسألة كلها متعلّقة بإدراك القيمة الضمنية للبراهين المقدمة والكاملة نسبيا، فنحن نتحرك دائماً في أبعاد المعنى المفهوم ذاته، فالفهم هو المشاركة مع القصد الجمعيّ، دون العودة بالضرورة إلى نفسية وذاتية المؤلّف، فمهمّة التأويل هي إنارة الفهم لا الكشف عن تواصل خفيّ وعجيب بين الذوات، لهذا فلا يمكن اعتبار أنّ هذه الدائرة ذات طبيعة صورية شكلانية، سواء نظرنا إليها من وجهة نظر العوامل الذاتية أو الموضوعية[4].

كما أنّ الوصف الذي قدمه شلايرماخر للجانب الموضوعي للدائرة التأويلية لا يقترب في نظر غادامير من جوهر الموضوع، لأنّ الهدف من كل فهم وتفاهم هو الوصول إلى الاتّفاق حول شيء معيّن ولذلك كانت مهمة التأويلية تصحيح الاتفاق أو الانسجام الذي أصيب بالتّقص. كما أن هذه النقائص التي استشفها غادامير في نقده لشلايرماخر دفعه بالعودة إلى أبحاث أحد الأسلاف المباشرين لشلايرماخر وهو" فريدريك آست" في رؤية هذا الأخير أنّ نشاط فنّ التأويل لا يزال يهتمّ بالمضمون، ودوره يتمثّل في إقامة اتّفاق وانسجام بين العصر القديم و المسيحية، فالأمر هنا لا يتعلّق بوساطة بين سلطة التراث وبين العقل الطبيعي وإنّما التوصّل إلى اتّفاق هادف بين تراثين. ولهذا يواصل "آست" المهمة التي تبنّتها التأويلية السابقة التي تهدف إلى التوصّل إلى اتّفاق من جهة المضمون، ومن ثمّ اِعتبر "آست" أنّ التاريخ كظاهرة تنتمي إلى الماضي، ببحثه عن حقيقة الحاضر[5].

---

[1] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 124.

[2] المصدر نفسه، ص 125.

[3] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 81.

[4] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 41، 42.

[5] المصدر نفسه، ص121، 122.

ثانياً: مشكلة التّاريخ وحقيقة الفهم في العلوم الإنسانيّة:

1- عمل التّاريخ

إنّ الأفكار التي توضحت لنا مع غادامير حول تلقي الفلسفة الديكارتية في عصر التنوير، -كما وضحنا في الفصل الثاني من هذا البحث- ساعدتنا على فهم أفضل لفكرة المنهج التي مضت في طريقها حتى القرن التاسع عشر، عندما شرعت العلوم الإنسانية في تأسيس ذاتها، وكيف تمكنت فكرة المنهج هاته في المساهمة في ظهور الوعي التاريخي، الذي تشكّل بالتوازي مع نقد عصر التنوير للأحكام المسبقة، والذي بدونه ما كانت دراسة التاريخ اليوم لتُعرف. فقد اتضحت مهمة المؤرخ في عصر التنوير، في دراسة كل أحداث الماضي كما لو أنها ليست سوي تعبير عن عصر أو فترة ما، وليس كحقيقة؛ هذه الأخيرة التي من المرجح أن تؤثر عليه شخصياً، وإذا ما ساوره القلق حول موضوع دراسته، فإن الموضوعية التي يسعى إلى تحقيقها؛ أي الموضوعية العلمية، ستتعرض بطبيعة الحال للخطر. هذا ما يجعل من "محو الذات" شرطاً لا غنى عنه لكل من يريد الوصول إلى فهم علمي للماضي، بهدف تحقيق شرط الموضوعية العلمية، وهو ما يبين لنا كيف تم تشكيل التاريخ، كتخصص علمي، وفقاً للنماذج والطرائق التي تتبع في ميدان آخر غير ميدانه. وهذا الاحتفاء يعبر عن نرجسية وأوهام الذاتية لدى أنصار هذه المدرسة (خاصة رانكيه ودروزين) المتحيزة للمنهجية العلمية والنفسية في العملية التأويلية[1].

من بين أهم الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ظهور هذا الشكل الجديد من الوعي هو تدنيس التراث من طرف مشروع عصّر التنوير كما أسلفنا الذكر سابقا. فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا حالة المعجزات، يمكننا أن نوضح أن هذه ربما تنتج عن تفسير خاطئ بسبب العديد من الخرافات التي سادت في ذلك الوقت، وهلم جرا. وكنتيجة لهذا التصور أضحى أي شيء يهرب من الفهم العقلاني يُنزل إلى الماضي. ولكن بمجرد أن يبدأ الوعي التاريخي في التشكّل، فإنّ "التراث الغافل عن المعنى، الذي كان استثناءً، صار القاعدة العامة بالنسبة للوعي التاريخي. فالإيمان بالمعنى المتاح عموماً من خلال العقل هو إيمان بالغ الضآلة من حيث أن الماضي ككلّ –وبصورة أساسية حتى تفكير معاصري المرء- يُفهم "تاريخيا" فقط"[2]. ولهذا السبب يصر غادامير بشكل خاص على وجود علاقة بين الفكر الإبستمولوجي لديكارت وفلسفة التنوير وتاريخانية القرن التاسع عشر، مبيّناً أن إشكالية العلوم الإنسانية تجد أصولها في الثورة المعرفية التي وسمت ظهور العلم الحديث: "فعلم التأريخ في القرن التاسع عشر هو النتيجة الرائعة للرومانسية، ويرى هذا العلمُ نفسَه أحد إنجازات عصر التنوير، وخطوةً أخيرةً على درب تحرير العقل من القيود الدوغمائية، خطوة باتجاه المعرفة الموضوعية للعالم التاريخي؛ معرفة تقف على قدم المساواة مع معرفة الطبيعة التي ينجزها العلم الحديث"[3].

هذا الأمر كان كافيا لكسر الصلة الأبدية بين الحقيقة والتراث، حيث يبدأ الإنسان في اكتساب "وعي تاريخي لجميع عناصر الحاضر، ونسبية الآراء[4]، فعندما يَعتبرُ العقل التراث "غفل من المعنى"، فإنه لا يمكن أن يفهم إلاّ "تاريخيا"؛ أي "بالعودة إلى الطريقة التي ينظر بها الماضي إلى الأشياء"، وفقا لسياقها الخاص[5]. وكما يشرح غادامير، فعندما نتحرر من

---

[1] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 124.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 381.

[3] المصدر نفسه، ص 380.

[4] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 23.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 380، 381.

سلطة التراث، يصبح محتوى ومضمون هذا الأخير مسألة يمكن دراستها الآن بطريقة "موضوعية" "Objectivité" و"علمية" "scientifique"، لأنه لا يمكننا فعل ذلك ونحن مازلنا تحت سيطرتها، وبالتالي يمكننا أن نعتمد موقفاً تفكيريّاً/ تأمليّاً "réflexive" فيما يتعلق بكلية حاجيتنا، والتي تأتينا من خلال هذا التراث[1]. وبعبارة أخرى، فبمجرد أن نصل أو نحصل على وعي بالتاريخ، نعتقد أنه بإمكاننا تجنب تأثير هذا الأخير، مما يؤدي بنا إلى النظر إلى هذا التاريخ باعتباره شيءً أو موضوعاً بعيداً عنا. ولكن عكس ذلك "إن التاريخ بالنسبة لكائن تاريخي ليس شرطا يحد ويصد أبواب المعرفة، ويتوجب التسامي عنه بأي وجه بغية استحصال حقيقة مطلقة تتعالى كل التعالي عنه وعن لغة البشر. إن هذه الحقيقة المطلقة قد حفظها أفلاطون منذ أمد بعيد للآلهة وحدها. هـهنا يكون غادمير أفلاطوني المنزع بامتياز: فما كل حقيقة تُنال بالمنهج أو الاستحكام، فهناك أيضا –و في المقام الأول– الحقيقة التي تُوجّهنا والتي نحيا في تضاعيفها أبدا، و هي الحقيقة التأويلية"[2].

يوجه غادامير سهام نقده في حديثه عن التاريخ ودوره في الفهم التأويلي للنصوص إلى كل من المدرسة التاريخية عندما دعت إلى محو ذات المؤرخ في الكتابة التاريخية متعاملة بذلك مع الماضي كموضوع والتاريخ كنص[3]، إضافة إلى عمل دلتاي الذي حاول إيجاد منهج موضوعي للبحث في قضايا التاريخ والعلوم الانسانية، لهذا درس تعبيرات الحياة دراسة ابستمولوجية محتذيا بالمنهج الاستقرائي، معتقداً في ذلك أنه يمكن أن يوفر نوع من الموضوعية في الدراسة التاريخية، وذلك بنقل الذات إلى أفق آخر، حتى يتنسى للفهم التاريخي أن ينظر للحادثة التاريخية نظرة موضوعية[4]. وبهذا يكون دلتاي في حديثه عن الوعي التارخي والتجربة التاريخية قد وضع نفسه أمام مشكلة أساسية عويصة، الأولى تتمثل في التوفيق بين أساس موضوعي ونهائي للتاريخ، والتاريخيانية من جهة ثانية[5].

إنّ غادامير ينظر إلى الخبرة التاريخية ليست كإجراءً ولا تحلّيًا بحيادة المنهج، بل يتّم اكتسابها بطريقة مختلفة فهي تمتلك نوعا آخراً من الموضوعية، التي لابد أن يتحلى فيها الباحث بالحسّ التاريخي في دراسته لأعمال التاريخ، الذي يعرفه غادامير "على أساس أنه التصرّف الحر والموهبة اللذان يتمتع بهما المؤرّخ الذي يفهم الماضي، أحيانا بشكل "غريب" انطلاقا من السياق الخاص الذي يبرز فيه. أن نمتلك حسّا تاريخيا، هو أن نقهر السذاجة الطبيعة التي تجلعنا نحاكم الماضي تبعاً لمقاييس بديهية لحياتنا الراهنة، وفق منظور مؤسساتنا وقيمنا المكتسبة. أن نمتلك حساّ تاريخيا معناه أن نفكّر صراحة في الأفق الذي يمتد متلازماً مع الحياة التي نحياها والتي عشناها من قبل"[6]. لهذا تعتبر نظرية العلوم الإنسانية ليست منهجية محددة ضمن مجموعة من العلوم، بل هي فلسفية في جوهرها، فإذا كانت هذه العلوم تعقد روابط محددة مع الفلسفة لا يعني أنها تطرح مشكل على الفلسفة وفق منظور ابستمولوجي بحت، بل بالأحرى تطرح مشكلاً فلسفياً، وهذا ما يجعلها لا تنحو منحى منهجي كما في العلوم الطبيعية التي تستند إلى النموذج الرياضي في تبرير علميتها، فهي لا تتعلق بمنهج خاص محدد يسلكه الباحث في بحثه عن الحقيقة[7].

---

[1] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 25.

[2] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12/).

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 191، 192.

[4] بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص 241.

[5] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 212، 213.

[6] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**،ص 148، 149.

[7] المصدر نفسه، ص 151، 152.

لقد كان المؤرخين في القرن التاسع عشر رفعوا تحدي بغية تقديم تأويل يمكننا من "موضعة" "Obejectiver" التاريخ، وجعله يتخلص من المسافة الزمنية التي تحول دون دراسة الباحثين لمواضيعهم دراسة علمية، والسؤال الذي طرحه غادامير، هو حول مدى إمكانية أن يكون هذا الفهم صحيحاً، الذي يحاول الإبقاء على مسافة مع عمل التاريخ، هل يعني مجرّد دراسة الأثر اللاحق أننا نتملص فعلاً من فعاليته؟ الجواب هو أن هذا الأمر غير مؤكد، لأن هذا التأويل ينطلق من الأحكام المسبقة، لهذا فلا أهمية من موضعة التاريخ، فهذه المهمة في حدّ ذاتها مستحيلة، إذ يعني ذلك زعم الإلمام بكل إلتزاماته، والإعتراف أن كل فهم إنما يندرج في عمل التاريخ، الذي ينبثق من الأعمال نفسها، لكن دون أن يكون واعياً بذلك دائماً إلا بشكل جزئي[1]. إن المسافة الزمنية ليست شيئًا يجب التغلب عليه، كان هذا بالأحرى الافتراض الساذج للتاريخانية، أي أنه يجب علينا أن نضع أنفسنا ضمن روح العصر، ونفكر بأفكاره، وليس بأفكارنا، وبالتالي نتقدم نحو الموضوعية التاريخية، وعلى العكس من هذا وبكلمات بول ريكور، فإذا كان "المؤرخ يستطيع أن يقيس نفسه بالشيء نفسه، وأن يتعادل بذاته مع المعلوم، فذلك لأنه وموضوعه تاريخيان. وهكذا يكون شرح السمة هذه السمة التاريخية إذن، سابقاً على كل منهج. ومن هنا، فإن ما كان حداً للعم – معرفة تاريخية للكائن - يصبح مؤسسة للكائن. وما كان مفارقة – معرفة انتماء المؤوِّل إلى موضوعه - يصبح سمة أنطولوجية"[2].

في الواقع، الشيء المهم هو التعرف على المسافة كإمكانية إيجابية ومثمرة للفهم، إنها ليست هوة وفجوة، ولكنها مليئة باستمرارية العادات والتقاليد، والتي على ضوؤها يقدّم لنا كل ذلك[3]. إنّ الوعي التاريخي كما يصفه غادامير "فالوعي الحديث - كـ "وعي تاريخي" يتخذ موقفاً تفكيريا بالنسبة لكلّ ما يسلّم له عبر التراث. لم يعد الوعي التاريخي ينصت للصوت الذي يأتيه من الماضي ولكن، بتفكيره حول هذا الصوت، يعيد وضعه في السياق الذي تجذر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللّتين يكتسبهما. هذا السلوك الفكري إزاء التراث يسمى "تأويلا". وإذا كان هناك أمر يمكنه أن يميز البعد الكوني الحقيقي لهذا التراث، هو بلا شك الدور الذي تلعبه كلمة تأويل في العلوم الإنسانية الحديثة"[4]. خاصة فيما يتعلق بتراث النصوص الأدبية.

إن عبارة " نشاط أو عمل التاريخ" "Travail de l'histoire" موجودة بالفعل قبل غادامير؛ وقد كانت تعبر عن تعيين تاريخ استقبال العمل الأدبي. إلا أن غادامير، يعطيها معنىً فلسفياً متخطياً في ذلك استخدام النقد الأدبي لها، وذلك راجع للنزعة الشكلية التي تهتم بالشكل الأدبي فقط مسقطاً بذلك تاريخية النص، كما لو كان هذا الأخير يُخاطب قارئاً لازمنياً فـ "الدور التاريخي الذي كان يقوم به الأدب والفن في عالم القدماء لم يعد مفهوماً بالنسبة لنا؛ بالضبط لأن أدبنا وفننا المعاصر لم يعد يمثل دوراً تاريخياً في عالمنا الذي نحي فيه"[5]. فالبنسبة له يريد من خلال "عمل التاريخ" أن يحدد الدور الأساسي الذي يلعبه التاريخ في الفهم الإنساني. ومن أجل توضيح طبيعة هذا الأمر، من المناسب هنا أن نقدم بعض التعليقات على ما يدعوه غادامير الحالة التأويلية/ الموقف التأويلي للمؤوِّل. وكما يقول تيري إيغيلتون "Terry Eagleton" (1943-): "فمعنى العمل الأدبي، عند غادامير، لا تستنفذه أبدا مقاصد مؤلِّفه، وكما عبر العمل من سياق ثقافي أو تاريخي آخر، يُمكن أن تُغَرْبَل

---

[1] جان غروندان، **التأويلية**، ص 64.

[2] بول ريكور، **صراع التأويلات**، ص 40.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 140.

[4] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 149.

[5] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ص 141.

منه معانٍ جديدة ربما لم يتوقعها أبداً مؤلف العمل أو جمهور معاصريه [...] في حين أن عدم الرسوخ هذا هو، بالنسبة لغادامير، جزء من الطابع الحقيقي للعمل ذاته. فكل تأويل يرتبط بوضعية ما، وتشكله وتحدّده المعايير النسبية تاريخياً في ثقافة محددة؛ فلا مجال لمعرفة النص الأدبي "كما هو"[1].

يتمتع الأدب بوصفه عملا فنياً والتي تؤدي فيه الكتابة عنصر الوسيط، بامتياز بارز فيما يتعلق بالتحوّل التاريخي[2]. وهذا الموضوع قد تناوله غادامير في نهاية الباب الأول من "الحقيقة والمنهج" وهو يضمن الانتقال الجيد لتجربة الحقيقة في الفن إلى تجربة الحقيقة في العلوم الإنسانية، الذي هو موضوع الباب الثاني من هذا الكتاب. فذلك لأن التراث يلعب دوراً رئيسياً في تجربة الحقيقية الخاصة بالعلوم بالإنسانية. يشير غادامير هنا بأن مهمة التأويلية في العلوم الإنسانية على وجه التحديد تكمن في فهم التراث[3]. وهذه المهمة تواجه تحديا أساسياً، يتمثل في مراعاة الاختلاف الموجود بين النصوص دون الوقوع في النسبية التاريخية، بتعبير غادامير:" لبُّ المشكلة التأويلية يتمثل في أن التراث نفسه يجب أن يُفهم بصورة مختلفة دائماً"[4]. وبالتالي فمن الضروري أن نبين أن ظاهرة "الظهور/ العرض" "présentation" في عمل اللعب هي نفسها في الفهم التاريخي في مثل هذه الحالات إنه الشيء نفسه الذي يتعرف على حقيقته[5].

ففي التجربة التأويلية فالإظهار (الظهور) يجد نظيره في التأويل، كتصور لطريقة عمل الفهم[6]. ومما لاشك فيه أن التأويلية الفلسفية الغادامرية تجد في "عمل التاريخ" نقطتها النظامية، خاصة كما عرض مفهومهِ له في الفصل الثاني من الباب المذكور آنفاً، هذا الجزء الذي يُعتبر الجزء الأهم في هذا العمل كله، وفي توطئتة للطبعة الثانية لهذا الكتاب، نجده يصر على أهمية هذا المفهوم في العمل كله " ومؤدى أطروحتي هو أن عنصر التاريخ الفعّال يؤثر في فهم التراث برمته. على الرغم من تبنّي منهاجية العلوم التاريخية الحديثة التي تجعل ما ينمو تاريخياً موضوعاً يتأسس مثل أي نتيجة تجريبية؛ كما لو كان التراث غريباً ، وغير مفهوم من وجهة نظر إنسانية، مثل موضوع من موضوعات الفيزياء"[7].

إنّ التاريخ الذي ينقل الأحكام المسبقة، يفتح للجميع في حالتهم التأويلية الخاص بهم، مساحة من التفاهم تنشأ فيها جميع تجارب الحقيقة. هذا ما يعنيه عمل التاريخ. فهذه الأحكام المسبقة، علامة لانتمائنا للتاريخ، الذي يشكل الجوهر والأساس المستمر والدائم، والموضوع الحقيقي للعبة الفهم، هذا ما يجعلنا نفهم تأكيد غادامير بأن: " التاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه"[8]. ففي الفهم إن الذات لا تقبض على حقيقة الموضوع من الخارج، ولكن هو: "بمثابة عملية نقل يُتوسط فيها الماضي والحاضر على الدوام"[9]. ويمكننا أن نقرأ أيضا في "الحقيقة والمنهج":" إن المعرفة الذاتية تنشأ مما يعطي تاريخياً مسبقاً، وهو ما ندعوه مع هيغل بـ "الجوهر"؛ لأنه يؤسس جميع المقاصد والأفعال الذاتية، ومن ثم يقرر كلّ إمكانية لفهم أيّ تراث كان

[1] تيري إيغلتون، **نظرية الأدب**، ص 126.

[2] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 246-247.

[3] المصدر نفسه، ص 439.

[4] المصدر نفسه، ص 423.

[5] المصدر نفسه، ص 522، 523.

[6] المصدر نفسه، ص 527.

[7] المصدر نفسه، ، ص 41.

[8] المصدر نفسه، ، ص 382.

[9] المصدر نفسه، ص 399.

ويحدده من حيث آخريته التاريخية"[1]. في هذا النص يربط غادامير بين الذات؛ أي المؤوِّل الذي يعيش الحدث التأويلي، والجوهر؛ أي التراث التاريخي الذي يحمل معه هذا الحدث.

إن الفهم التأويلي المحدّد بالعمل التاريخي والمتنبّه من الاسقاطات الوضعية والرؤى التنميطية؛ متنبها من كل السياقات التاريخية والسلوكية التي يجد نفسه منخرطا فيها وليس مجرد وعي باللحظة الراهنة، التي لا تضع بالحسبان أفق المؤوِّل الذي ينوجد في سياق تاريخي[2]، من الواضح إذن أن الموضوع الحقيقي للفهم ليس هو المؤوِّل، بل هو الجوهر التاريخي الذي يعمل كقوام له "وهكذا ففي كل فهم يتداخل الماضي والحاضر، ونشاط التاريخ الذي يصهرهما في وحدة واحدة، انصهاراً ناجحاً على نحو يتعذر علينا أن نلاحظ أنه كذلك؛ فكل تأويل (أو ترجمة) ناجح للماضي يؤدي مهمته على اكمل وجه بحيث لا نشعر أننا أمام تأويلات (أو ترجمة)، لكن نشعر كما لو أننا في واجهة الشيء ذاته"[3].

وتجدر الاشاره أيضا إلى أن غادامير لا يقلل من شأن ذاتية المؤوِّل، حتى وإن كان يضعها في الخلفية ويعيد تعريف دورها ضمن الفهم. يجب أن لا يفوتنا أن نرى من وجهة نظر فينومينولوجية، أن عمل التاريخ أولاً وقبل كل شيء هو فعل الشيء (*Sache*) الذي نتحدث عنه "وعليه فإن معيار التّأويل الصّحيح ألاَّ ينكشف كذلك، أي بوصفه تأويلاً بما أنه ينصهر مع الشيء ذاته. ومن ثم فإن الإسقاط التاجح للأفق هو الإسقاط الذي لا ينكشف على حقيقته"[4]. وفي اطار الوساطة الكلية، يقدم كل تأويل الشيء المؤوَّل، بمعني أنه في حاله الفهم، فإن التأويل: "يتبدّد بوصفه تأويلاً مرة أخرى، ويحتفظ بحقيقته في مباشرية الفهم"[5].

إنّ موضوع عمل التاريخ، بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس الإنسان، ولكن الشيء الذي يأتي إلى اللغة من خلال تأويلاتها التاريخية "والأمر مختلف مع الوعي المتأثر بالتاريخ التي تبلغ فيه التجربة التأويلية اكتمالها. فهو يعرف الانفتاح المطلق لحدث المعنى الذي يشترك فيه. وهنا يوجد أيضاً معيار يقاس به الفهم ويمكن تحقيقه: أي أن مضمون التراث نفسه هو المعيار الوحيد وأنه يعبّر عن ذاته في اللغة"[6]. ونتيجة الحركية التاريخية للفهم، فإن الشيء ذاته سيعرف تطابق مع التراث الذي يتألف من تأويلاته المختلفة[7].

2- الوعي المتأثّر بالتّاريخ

إن حديث غادامير عن عمل التاريخ دفعه لأن يقترح تطوير "وعي" "conscience" يُناسب هذا العمل، كما فعل من قبل بولتمان وهيدغر في محاولتهما صياغة وعي يسعى إلى إيضاح عمل التاريخ الذي يمكننا من إيضاح الموقف التأويلي الخاص، لكن يبقى حسب غادامير أن هذا الوعي محدود وأبداً لا يصل إلى الإكتمال، ذلك أن عمل التاريخ يعمل على تحديد وعينا

---

[1] المصدر نفسه، ص 412.

[2] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 80.

[3] هشام معافة، **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، ص 92.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 524.

[6] المصدر نفسه، ص 610.

[7] أنظر: المصدر نفسه، ص 495، 496.

على وَفْق الوعي كما نملكه، فالوعي المكتمل لن يكون أبداً ملمّاً بكل تحديداته، وهذا التناهي كما حدده غادامير في "الحقيقة والمنهج" سيدفع هذا الوعي إلى الانفتاح على الغيْرية وعل تجارب جديدة[1].

إضافة إلى ذلك فمصطلح عمل التاريخ مرتبط بمفهوم الوعي المتأثر بالتاريخ "la conscience du travail de l'histoire" (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) ويشير غادامير إلى وجود غموض في استعماله لهذا المفهوم* "إن مفهوم الفاعلية مفهوم غامض، وهو من نواح معينة صفة مميزة للتاريخ. وهو كذلك بالمعنى نفسه صفةً مميزة للوعي"[2]. أولا، إنه ببساطة يحدد الوعي الإنساني، الذي هو مشروط بعمل التاريخ، سواء أكان مدركاً لذلك أم غير مدرك "إن الوعي حتى من دون أن يعي ذلك مشروط بتحديدات تاريخية. ونحن لسنا ملاحظين ننظر إلى التاريخ من بعد، فما دمنا كائنات تارخية نكون دائماً داخل التاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه"[3]. كما أنّ الوعي المتأثر بالتاريخ يشير أيضاً إلى إدراك الإنسان لقراراته وتناهيه التاريخي، ذلك لأنه لا يمكن أن يدّعي أنه قادراً على مواجهة تاريخيته الخاصة "وبالجملة للتاريخ تأثير خفي ونافذ فينا لا نعيه كل الوعي، وهذا التأثيرلا غناء عنه للفهم. ومن جهة ثانية فالوعي بفاعلية التاريخ يجعلنا نقف على الحدود التي تضعها تاريخيتنا أمام كل فهم، وليس صحيحا أن الوعي بحدود الفهم و تناهيه عائقة بيننا وبين الفهم والتعقل بل هو على الحقيقة شرطه و مقتضاه"[4]. وبهذا يبين الوعي المتأثر بالتاريخ استحالة أن تكون هناك شفافية في مواجهة مباشرة مع قراراتنا الواعية، وهذا ما يؤكده بقوله: "الوعي وجود أكثر من كونه وعياً؛ أي أنه متأثرُ ومحدَّد تاريخياً أكثر مما نتصور أنه مؤثِّر ومحدِّد تاريخيا"[5].

لقد أشرنا سابقاً أن غادامير يعترض على المبالغة في تقدير العقلانية الحديثة للعقل مقارنة بالتراث فحسبه "ففي حدث الفهم، ننشدّ إلى حدث للحقيقة ونصل، دائماً، جدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يُفترَض أن نتعقد به"[6]، فحالتنا التاريخية تكشف على أننا مازلنا منخرطين بالفعل في لعبة الفهم. إن الوعي المتأثر بالتاريخ، هو أولاً وقبل كل شيء وعيً بالموقف التأويلي؛ أي أننا لا يمكن تخليص أنفسنا من وضعنا، فنحن دائما في مواجهة مع أنفسنا، لهذا لا يمكن أن يُختزل الماضي إلا مجرد موضوع نتقابل معه، لأن هذا من شأنه أن يجعلنا نصل متأخرين في إدراك التجربة الأصيلة للتاريخ، فنحن لنسا فقط حلقة من هذه السلسة التي تحدث كما اعتقد ذلك يوهان جوتفريد هردر"Johann Gottfried von Herder"** (1744-1803) لكن لدينا في كل مرة إمكانية للتفكير فيما يصلنا من الماضي ويتحّول ويتجه إلينا، فوعينا يتحدد من خلال نشاط التاريخ وتأثيره[7]، إلاّ أن "اكتساب الوعي بموقف ما مهمة صعبة. فمفهوم الموقف نفسه يعني أننا لا نقف خارجه، لذلك لن نكون

---

[1] جان غروندان، **التأويلية**، ص 64، 65.

* أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 41.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 35.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12/).

[5] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 149.

[6] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 631.

** يرى غادامير أن منهج العلوم الإنسانية قد أُستلهم عن هردر والنزعة الرومانسية في ألمانية، لكنه انتشر فيما بعد في في كل الأنحاء وقد مارس تأثيراً كبيراً في التقدم العلمي في مختلف تلك البلدان التي انتشر فيها، وبخضوع الحياة الحديثة لهذا المنهج أصبح التراث لا ينظر إليه في الحياة الحديثة نظرة ساذجة وحقائق متفق عليها. أنظر: هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 149.

[7] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 80.

قادرين على معرفته معرفة موضوعية. ونحن نجد أنفسنا دائمًا في موقف، وتسليط الضوء على الموقف مهمة لا تنتهي كلياً أبداً. وهذا ما يصدق أيضاً على الموقف التأويلي؛ بمعنى أنه موقف نجد أنفسنا في تضاعيفه محدقين في التراث الذي نريد فهمه"[1]. فهو بمثابة الجسر الذي لا يربطنا فقط بالماضي الذي ننحدر منه ولكن بالإضافة إلى ذلك بالحاضر الذي نسكنه والمستقبل الذي نرجوه، لهذا يمكن القول أن الإنسان هو كائن تراثي بامتياز.

ولكي نكون على وعي بحالتنا أو موقفنا الخاص، يجب أن نكون على وعي بأننا مدفوعون للفهم تحت تأثير نشاط التاريخ، وأن فهمنا مدفوع بالأحكام المسبقة والذي غالبا ما يكون بطريقة غير واعية. فالطريقة التي تقدم إلينا مختلف المواضيع لاتزال محكومة بالوعي المتأثر بالتاريخ، وهذا الأخير "يحدد سلفا ما يبدو لنا جديراً بالبحث"[2]، فالموقف التأويلي ليس ثابتاً ساكناً؛ بل على العكس من ذلك ، فهو في حركة مستمرة دائمة، وهذا ما يشرحه مفهوم الأفق بشكل كافٍ: "في الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكُّلٍ مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم في عملية الاختبار هذه يتجسد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هناك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. إن الفهم هو دائماً انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها"[3].

هذه الحقيقة تذكرنا بمكانة اللعبة؛ حيث يكون المؤوِّل بصدد عملية الفهم، ليس سيد اللعبة في هذه المساحة المحدودة الممنوحة له، بل اللعبة نفسها تكتسحه، أين يكون غارقا في تلابيبها، نفس الأمر يحدث لنا في عملية الانصات لصوت التراث، فالشيء الذي يعرض نفسه، دائما كما رأينا أعلاه مرجعاً أساسياً لحالته، ولكن في الوقت عينه، فإنّ موقف أو وضع المؤوِّل ذاته يتحول من خلال هذه التجربة. كما أن انصهار الآفاق المذكور في الاقتباس السابق يشير بالتحديد إلى ذلك؛ إذا كان الفهم يستند دائمًا إلى تأويل المؤوِّل، فإن ما يفهم هو الماضي الذي يندمج أو ينصهر مع الحاضر "غير أن هذا يعني أن أفكار المؤوِّل الخاصة تشترك أيضاً في إعادة إيقاظ معنى النصّ. وبذا يكون أفق المؤوِّل الخاص حاسماً. مع أنه ليس كوجهة النظر الشخصية التي يحتفظ بها ويعززها، بل هو أكثر ذلك، إنه رأي وإمكانية يُكسبها المرء حيوية ويضعها موضع الاختبار وذلك ما يُعينه حقيقةً على تكوين رأيه الخاص فيما يقوله النص"[4].

فكما أظهر تحليل ظاهرة اللعبة، فإن الفهم ينطوي على إلتزام كامل للمؤوِّل في لعبة الفهم. وهذه المشاركة من طرف المؤوِّل تعني أنه يجب عليه أن يطعن في أحكامه المسبقة وأن يخاطر بسماع الشيء الذي تجري مناقشته في ادعائه للحقيقة، فالشخص الذي يحاول أن يفهم نصاً معيناً، فهو، كما يوضح غادامير: "شخص يهيئ نفسه للنص كي يخبره شيئا ما. وهذا هو السبب في وجوب أن يكون الوعي المُوجَّه تأويلياً وعياً حساساً، منذ البداية، لآخرية النصّ، بيد أن هذه النوع من الحساسية لا يتضمن "الحيادية" "Neutralité" فيما يتعلق بالمضمون، ولا يتضمن نكران المرء لذاتَه، بل يتضمن منح المرء الصدارة لمعانيه المسبقة وأحكامه المسبقة، وتكييفها. والشيء المهم هو أن يعي المرءُ انحيازَه الخاص، وبذلك يستطيع النصُّ أن يقدم نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاص بمقابل معاني المرء المسبقة"[5].

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 411-412.

[2] المصدر نفسه، ص 410.

[3] المصدر نفسه، ص 416، 417.

[4] المصدر نفسه، ص 511.

[5] المصدر نفسه، ص 372.

ففي هذا النموذج الديكارتي أين تكون الذات في تقابل مع الموضوع، لا نعطي كل حقوق المشاركة الإنسانية في الفهم الكلي للعمل. وهذه المشاركة ليست بالأحرى "فعلا ولكنها انفعال؛ أي مستَغرَقةً ومكتَسَحة" من طرف الشيء الذي يقوم بعملية التأويل، وهذه الحقيقة تتجلى بشكل أفضل في العمل الفني؛ فنحن مثلا نعلم أن السيمفونية التاسعة لبيتهوفن نشأت في سياق محدد لتاريخ الموسيقى والروح، وأنه لا يمكن فهمها إلا ضمن هذا السياق، ومع ذلك، فإن السيمفونية التاسعة تعني أكثر من نظام إعادة البناء التاريخي لفهمنا، فهي ليست مجرد شهادة عن شيء يجب تأويله، بل العمل نفسه يتحدانا، ففعل الاستماع هنا هو بمثابة مشاركة حقيقية يتم التعبير عنها بمفهوم الانتماء[1]، ضمن فعالية إنصهار الآفاق.

ويوضح غادامير طبيعة انصهار آفاق الفهم في العمل من خلال مفهوم التطبيق، الذي يعتبر "مشكلة مركزية للتأويلية"[2]، ذلك لأن ظهور الشيء هو دائما ظهور للمؤوِّل، والذي يختلف في كل مرة ومن مؤوِّلٍ لآخر "فهم نص ما يعني دائماً أن نطبقه على أنفسنا وأن نعرف أنه ما زال –حتى لو توجب أن يُفهَم دائماً بطرق مختلفة- هو النص نفسه يقدم نفسه لنا بهذه الطرق المختلفة."[3] وبالتالي فإن هذه الطريقة في اكتساب الحقيقة تعني ضمناً انتعاشاً معينا؛ أي أنّ التحيزات التأسيسية للأفق التأويلي للمترجم الشفهي لا تتطابق تماما مع الأفق التاريخي للتقليد الذي ينبغي فهمه، هناك نوع من الغرابة أثنا عملية الفهم، لأنّ الشيء يكتسب دائماً فائضاً من الوجود، وزيادة في الوضوح، هذا ما يجعل هذه الطريقة في اكتساب الحقيقة تنطوي على انتعاشٍ معين. وبما أن الأحكام المسبقة التي تشكل الأفق الذي يسير وفقه المؤوِّل لا تتطابق تماما مع الأفق التاريخي للتراث الذي يتعين فهمه، كشيء ضروري في غرابته، فإن التجربة الخاصة بالتأويلية تنشأ تحديداً في اللقاء مع الشيء الآخر، وهذا الأخير لا يستجيب لتوقعاتنا للمعنى، لأن هذا الشيء ضد بعض أحاكمنا المسبقة، فهو لديه شيء ما يريد أن يخبرنا به "فالعمل التأويلي يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة [...] توتر بين غرابة النصّ التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي المقصود البعيد عنا والانتماء إلى التراث. إن الموضع الحقيقي للتأويلية هو المابين"[4].

في هذا اللقاء مع الشيء، فهذا الأخير يتحدث إلينا، ويتحدانا، ويطرح علينا أسئلة. وهو يطالبنا بالإجابة، فالشيء الذي يتمّ عرضه ينطلق بالتحديد من اشتراط فهمه وفقاً لحقيقة ظهوره والتي تكون في تقابل مع فهمنا المسبق. فهم الشيء يتطلب أن نضع أحكامنا محل اختبار؛ أن نضعها موضع تساؤل "في الحقيقة إن لدينا تجارب عندما لا تصدمنا أشياء لا تنسجم مع توقعتنا. لهذا فإن المساءلة هي أيضا انفعال قوي أكثر مما هي فعل. فالسؤال يطرح نفسه علينا بقوة، بحيث لا نعود قادرين على تفاديه باستمرار على رأينا المألوف"[5].

هذا منطق السؤال والجواب الذي يشكل جوهر التجربة التأويلية. إنّ التجربة التي تؤسس الفهم، هي تجربة سلبية[6]، فالتساؤل يكون حول بعض الأحكام المسبقة "بذلك يستطيع النصُّ أن يقدم نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل معاني المرء المسبقة"[7]، ما يجعل من المسافة الزمنية مفيدة للغاية؛ فمع مرور الزمن، يفقد المؤوِّلين بعض

[1] Carsten Dutt, **Herméneutique -Esthétique- Philosophie pratique**, P, 77.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 427.

[3] المصدر نفسه، ص 521.

[4] المصدر نفسه، ص 404.

[5] المصدر نفسه، ص 488.

[6] المصدر نفسه، ص 472.

[7] المصدر نفسه، ص 372.

الأحكام المسبقة التي كانت مشتركه بينهم وبين النص، مما يسمح لهم برؤية المزيد من الغيرية، وفي الوقت نفسه، أن يروا في النص الأحكام المسبقة التي كانت حتى ذلك الحين مخفية عن الأنظار فـ "هناك داوماً تصحيح مستمر للأحكام المسبقة التي توجّه عملية الفهم، وتقوم المسافة الزمنية بارساء هذا التصحيح كوظيفة كامنة في الفهم ذاته. فهي تعزل الأحكام الاعتباطية المضرّة بالفهم لصالح أحكام بنّاءة يجد بموجبها هذا الفهم سُبُله في الترقيّ والتنمية"[1].

إنّ النصوص بمختلف أنواعها، والعمل الفني، وما إلى ذلك، يُعتبر فيها عنصر الحوار وفق منطق السؤال والجواب مهما، حيث يتكمن الإنسان من فهم الشيء الذي يجرى مناقشتها ومساءلته فهماً حقيقياً، ولعل هذا الاقتباس المنير والطويل لغادامير يشرح لنا ذلك: "إن جدل السؤال والجواب المتكشف في بنية التجربة التأويلية يتيح لنا الآن أن نعين بدقة ماهية الوعي المتأثر تاريخياً. فجدل السؤال والجواب الذي بيّناه يُظهر الفهمَ على أنه علاقة تبادلية من نفس النوع الذي نجده في المحادثة. صحيح أن النصّ لا يتكلم إلينا بذات الطريقة التي يتكلم فيها إلينا شخص آخر. فنحن الذين نحاول أن نفهم يجب علينا حمله على الكلام، ولكننا وجدنا أن نوع الفهم هذا، أي "حمل النصّ على الكلام"، ليس إجراءً اعتباطياً نستهله في مبادراتنا، إنما هو، بوصفه سؤالاً، مرتبط بالجواب المُتوقع من النصّ. وتوقع الجواب يعني أن السائل جزء من التراث، وأنه يعدّ نفسَه مخاطَباً من قبله، هذه هي حقيقة الوعي المتأثر تاريخياً. إن الوعي المُجرَّب تاريخياً يكون، برفضه وهم التنوّر الفكري التام، وعياً مفتوحاً على تجربة التاريخ. لقد وصفنا تحققه بانصهار آفاق الفهم، وهو ما يتوسط بين النص والمؤوّل"[2].

نود أن نلفت الانتباه إلى المفارقة الثرية التي تنشأ عن التوصيف المزدوج لانصهار الآفاق: فمن ناحية، هو الحدث الذي يحدث للمؤوِّل دون قدرته على السيطرة عليه. ومن ناحية أخرى يرى غادمير أن هذا الانصهار يحدث بطريقة منتظمة[3]. يبدو أن هذا التناقض منطقي إذا ما فكرنا فيه وفقا لنموذج الصوت الأوسط، حيث تشارك الذات في هذا الحدث دون أن تكون سيدة اللعبة "فانصهار الآفاق يحدث عندما يصير الفهم تجربة بالحقيقة، بمعنى لحظة ما يتخذ صورة لقاء ترنسندنتالي يعكس نمطاً بما هو جوهري، يصحبه مذاك شكل من التحول [...] إن الفهم هو بالأحرى اندماج في لعب ما يُقال في داخل ما هو متاح للفهم أين يتجلى الفهم كجواب عن سؤال يطرحه النص"[4].

من المفيد هنا أن نورد بعض التعليقات حول طبيعة تجربة الحقيقة كما هي موضحة في الباب الثاني من "الحقيقة والمنهج": نحن نفهم أولا أن الحقيقة هي حدث "Événement" (*Geschehen*): "كائنات يفهمون، نجحنا في مجيء الحقيقة ونصل إلى حد ما متأخرا إذا أردنا أن نعرف ما يجب أن نؤمن به. "ففي حدث الفهم، ننشدّ إلى حدث للحقيقة ونصل، دائماً، جدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يُفترَض أن نتعقد به"[5]. فتجربة الحقيقة تهرب من كل السيطرة الذاتية الإنسانية؛ لا يمكن السيطرة عليها من قبل الضبط المنهجي، بغض النظر عن مدى صحته، أو من خلال تطبيق بعض معيار الحقيقة. ومن الواضح أيضاً أن الحقيقة ليست نهائية أبداً. بالنسبة لنا ككائنات محددة وجودياً وجذرياً، فالوعي حقيقةً هو فعاليّة إنتاجيّة على

[1] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 79.
[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 500، 501.
[3] المصدر نفسه، ص 417.
[4] هشام معافة، **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، ص 90.
[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 631.

الدوام، بحيث إننا نفهم دائما بطريقة مختلفة[1]. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن اختزال تجربة الحقيقة في المقترح المقدم من طرف النموذج السيميوطيقي. لأن أي تجربة للحقيقة تنطلق من منطق السؤال والجواب، وبالتالي، تشارك في العملية اللانهائية لتأثير نشاط التاريخ.

هذا يعني، كما يرى جان غريش "Jean Greisch" (1942-) أنه في العالم الواقعي الكائن الحقيقي يرفض الحقيقة بصيغة الجمع، فوحدة الحقيقة لا تدل على جلالتها، بل على العكس من ذلك فهي تدعو إلى التواضع، وتعكس حاجة الإنسان للآخرين من أجل تحقيق مبدأ التعايش[2]. لهذا فالاعتبارات التأويلية الأولية حول ظاهرة اللغة لدى غادامير، تسلط الضوء بشكل جيد على حقيقة التجربة التأويلية في حقل العلوم الإنسانية. والعمل على الكشف عن مواطن التشّويه الذي تعرضت لها خلال مسار تطورها والذي أرجعه غادامير إلى إغفال تذكير الوعي التّاريخيّ بإمكانيّاته المتيقّظة والتّنبهة. في الحقيقة إنّ الإنسان ككائن تاريخيّ محكوم أو يتسّم بالتّناهي. كما أن الحقيقة التّأويليّة للتّاريخ تجعل من الممكن للإنسان التّصالح مع ذاته، ومعرفتها من خلال الآخر. ومن ثم يجب أن توفّر التّجارب التّاريخيّة المحدّدات الأساسيّة للوعي التّأويليّ في علاقته مع التّراث.

3- نقد المفهوم الإسقرائيّ للتّجربة

لقد مارس نموذج العلوم الطّبيعيّة نفوذه على العلوم الإنسانيّة، فأضحت هذه الأخيرة تأمل في التّخلّص من مقولة الذّاتيّة، من أجل بلوغ في نهاية المطاف الموضوعية العلميّة المزعومة، هذا الهوس بالموضوعية يعكس عملية التذويت الجذري التي ينسبها غادامير إلى جماليات كانط، الذي لم يقتصر فقط على الظواهر الجمالية، أو حتى على الفيلسوف نفسه، بل انتشر في مجمل الفكر الحديث، إنها في حدّ ذاتها إنعكاس للهوس بالموضوعية. لقد أشار غادامير إلى هذا الأمر عندما يدعي أن النتائج غير المقصودة لاستقصاء كانط النقدي ترك العلوم الإنسانية في مفترق غير سعيد؛ إما يجب عليها أن تصمم نفسها على أنها مثل العلوم الطبيعية، إذا أرادت تزويدنا بمعرفة موضوعية، أو يجب عليها التخلي عن أي ادعاء بالمعرفة الموضوعية وأن تستقيل للتعامل مع ما تبقى من الذات بمشاعر خاصة.

نتيجة لذلك تم تطوير مفهوم جديد للتجربة الداخلية (*Erlebnis*)، وتم تطوير مفهوم للتعاطف النفسي، الذي ينص على أن الهدف من "الفهم" هو فهم النوايا الذاتية للمؤلف لعمل فني أو النص، أو (في حالة الفهم التاريخي) فهم النوايا الذاتية للعوامل التاريخية. وقد اعتبر غادامير أنّ هذا الأمر ابتلاء أصاب تأويلية القرن التاسع عشر، وكتعبير عن بقايا التراث الديكارتي، ما دفعه للوقوف ضدّ هذا الرأي مشيراً أنّ الفهم يجب أن يُفهم كجزء من عملية خلق المعنى؛ فلا معنى ولا فهم يتحدد بحالات ذهنية نفسية، فمهمة الفهم التأويلي ليست في إقناعنا (بشكل خادع) أننا نستطيع أن نُخلص أنفسنا من سياقنا التاريخي، أو أنه من الممكن حتى التفكير من خلال بعض التعاطف الخالص يمكننا القفز من وضعنا إلى عقول المبدعين في الأعمال الفنية أو الموضوعات التاريخية. المعنى والفهم ليسا عملياتان نفسيتان ولا أحداث منفصلة أو حالات ذهنية؛ إنهما وبصورة أساسية لغويان في جوهرهما، فالمعنى لا يتحقق إلاّ من خلال "حدث" الفهم[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص 406.

[2] Jean Greisch, **Un tournant phénoménologique de la théologie?** en Transversalités Revue de l'Institut Catholique de Paris, janvier-mars, n° 63, juillet, 1997, P, 94.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 126.

يشارك غادامير نفس النتيجة التّي توصّل إليها هيدغر، فالتّاريخ وكلّ العلوم الإنسانيّة أمامها عقبة تجعلها أقلّ علميّة مقارنة بالعلوم الدّقيقة، وهي: الذّاتيّة، فالحكم المسبق تكون معطياته في العلوم الانسانية ناقصة، ونفس الشيء يعتقد أنّ العلم بعيد عن الوصول إلى الحقيقة، فهو ينحرف عن مسارها. فنموذج العلم الطبيعيّ، يعتمد على المنهج الاستقرائيّ. في المقابل المعطيات في العلوم الانسانية تكون أكثر نقصا مما تكون عليه في العلوم الطبيعة "وعلى ذلك فإن منهج علم الأرصاد الجوية هو نفسه منهج الفيزياء، لكن معطياته غير كاملة، ومن ثمّ تكون تنبؤاته غير كاملة، ويصح الأمر نفسه في ميدان الظواهر الأخلاقية والاجتماعية"[1] وهذه هي إجابة غادامير: "لا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الاجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية"[2]. غير أنه ليس من الضروري وصف العلوم الانسانية بطريقه سلبية (أي أنها غير قادرة على تحقيق الموضوعية)، ولكنها بطريقة ايجابية "حتى لو اعترف المرء بأن غاية هذه المعرفة هي بالأساس غاية مختلفة من حيث نوعها والقصد من ورائها عن العلوم الطبيعية، فإنه سوف يبقى يصف العلوم الانسانية بطريقة سلبية وحسب، كأن يصفها بـــ "العلوم الغير الدقيقة"[3].

يحذرنا غادامير من خطر تداعيات تطبيق المنهج سواء في تنظيم حياتنا أو رؤيتنا للعالم. وعلى المستوي الأخلاقي، يمكن أن يؤدي ذلك إلى تقييد كبير لقوة عملنا، وفرض قيود كثيرة على إرادتنا الحرة. ومع صعود العلم والتقنية، فإنّ السيطرة على العالم الذي نعيش فيه آخذت في الازدياد، حتى أصبح لدينا الآن الوسائل اللازمة لتنظيم الحياة والتحكم بمجمل تفاصيلها. ومن السهل أن نرى كيف أن العقلانية العلمية، في عصر ما بعد الحداثة لم تتسلل إلى جميع ميادين المعرفة فحسب، وإنما أيضاً إلى إدارة الشأن الإنساني برمته. ونحن نعتمد أكثر فأكثر على أشكال التنظيم العقلاني الذي يؤسس شرعيته على الأداء؛ أي في قدرته على تحسين إنتاج أو كفاءة حالة معينة. كما وأنّ اعتمادنا على هذه البنية التنظيمية قد زاد بالتأكيد، إلى درجة أصبحت عاملاً هاماً من عوامل الاغتراب؛ فإدارة الشأن الإنساني، والتي تدين إلى حدّ كبير للمثل المنهجي الحديث والتطبيق المتزايد للتقنية، قد ساهم بشكل متزايد ومستمر في تجريد عالمنا من إنسانيته والقضاء على حريته[4].

إنّ المنهج في العلم الاستقرائي التجريبي يعتمد على التكرار للوصول إلى النتيجة، وهذا التكرار التجريبيب يعني أن تكون قادراً على تكرار نفس العملية، فلكي تكون منهجياً لابد أن تكون دائماً قادراً على إعادة تشكيل مسار البحث بنفس الطريقة المقدمة سابقاً، هذا ما يُعرف بعلمية النزعة العلمية[5]. ولكننا نعلم أنه لا توجد تجربة مماثلة لأخرى، لاسيما في ظل ارتباط مستمر للدزاين بالتراث، هذه الحقيقة التي دائماً ما يتجاهلها العلم ويحرم نفسه منها، والسؤال المطروح: هل هنا شيء جديد يستحق حقا أن يُعرف؟[6]. بالنسبة لغادامير فإن المبدأ الأساسي هو "الحقيقة واللاحقيقة"[7]، فكل تجربة هي تجربة فريدها من نوعها، الأمر الذي يجعلها متجانسة وموضوعية، وهذا بالتأكيد لا يعرضه المنهج، أي في تحقيقاته، فكل شيء جديد في العلم. والبحث عن منهج موحد هو أيضاً عقيم، لنفس السبب، فالتجارب لا تظهر بنفس الطريقة، ولكن يتم دمج الجديدة بالقديمة

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 50.

[2] المصدر نفسه، ص 51.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها. أنظر أيضا:

- Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 17.

[4] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 271.

[5] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 44.

[6] Ibid., P, 48.

[7] Ibidem.

بطريقة جديدة، فلا وجود هناك لتراث موضوعي، يشمل ببساطة جميع التجارب الممكنة، لأن كل تجربة جديدة بالتحديد تدمج مع التجربة القديمة، بحكم صلتها مع التراث، إنما كل ما هو جديد هو فقط الفاعلية. هذه هي الطريقة الصحيحة التي يجب أنّ ننظر إليها إلى التراث، فنحن نكون موضوعيين نقيم في الأشياء ذاتها، فنحن نقبع داخل الأشياء التي بصدد اختبارها، ففنيومينولوجيا الفهم التأويلي تتجاوز كل أفكار المنهج "إن الظاهرة التأويلية ليست مشكلة منهج على الإطلاق (...) إنها لا تعني ابتداءً ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفي بمطالب النموذج المنهاجي للعلم"[1]. فالمنهاجوية "méthodologisme" لا تتوافق تماما مع الحقيقة "وبيّنا أن الفهم ليس منهجا يطبق وعي بحثي على موضوع يختاره، ليُقدَّم من ثم كمعرفة موضوعية، إنما الوعي المتموقع ضمن حدث التراث"[2].

إنّ العلم الحديث جعل التجربة موضوعية من أجل القضاء على أي عنصر تاريخي. ولهذا الغرض أُخضعت التجربة لرقابة منهجية صارمة. فقد كانت إحدى النتائج المهمة للديكارتية هي إقامة صلة وثيقة بين التجربة والحواس وتركيز الاهتمام الحصري تقريبًا على الدور المعرفي للتجربة. بالطبع ليس فقط لدى ديكارت أن الحواس قد فكرت كمصدر أساسي للتجربة، فهذا أمر أساسي أيضًا في التقاليد التجريبية، على الرغم من الاختلافات الأساسية بين العقلانيين والتجريبيين في فهمهم للحواس ومساهمتهم في المعرفة، فكلا التقليديين سيطر عليه الاهتمام المعرفي بالحواس والتجربة[3]، الذي يضمن حسبهم موضوعية علوم الطبيعة إلى الحد الذي بفضلها من المرجح أن يكرر العلم التجارب التي تؤدي إلى مجموعة من النتائج المرجوة تحقيقها، وبعبارة أخرى، فإن التجربة لا تؤدي إلى المعرفة إلاّ عندما تؤكد من جديد أنها تؤكد التجربة السابقة. وهكذا تُعتبر "التجربة" هي التي تحقق توقعاتنا انطلاقاً من التجربة السابقة: "فالتجربة تكون مشروعة إذا ما تم إثباتها فقط؛ ومن هنا فإن أهميتها تعتمد على كونها قابلة للتكرار من حيث المبدأ. بيد أن هذا يعني من حيث طبيعته أن التجربة تلغي تاريخها، ونفسها "[4]، من ثم فالمعرفة الوضعية التي توجه بمراقبة الإجراءات المنهجية تؤدي إلى افراغ عنصر التاريخ داخل التجربة، ويفقدها عنصر الحرية، فهي نوع من العملية التي يتم فيها اقصاء كل بعد جديد للتجربة، وفقدان الحرية المتزايد في تجارب العالم الإنساني أدى إلى مزيد من الإهمال لـ "تشكيل الحكم والتصرف وفقاً لحكم الفرد"[5].

ففي الحضارة التي تهيمن عليها التقنية مثل ما هو حاصل في حضارتنا، نلاحظ أنه كلما ازدادت وتعاظمت هذه الهيمنة، زادت فرص ممارسة قدرتها على التحكم. ولتوضيح هذه النقطة، يقدم غادامير مثالاً ملموساً من الحياة الواقعية حول تنظيم حركة المرور في الطرقات "la circulation routière"، التي تنحو دائماً إلى تنظيم نفسها وفقاً لمعايير محددة سلفاً، وهو ما لا يخلو من عواقب: "علم النفس حركة المرور الحديث ينطوي على مخاطر أتمتة قواعد الطريق، حيث يجد السائق دائما فرص أقل لاتخاذ قرارات حرة بشكل مستقل في سلوكاته، ما ينتج عنه دائما عدم تعلمه كيفية اتخاذ القرارات بطريقة معقولة"[6]. لهذا نجد هسرل في سعييه لنقد المعرفة العلمية التجريبية، قد أشار إلى أن أزمة العلوم الإنسانية، تعود في الأساس إلى محاولة

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 27.

[2] المصدر نفسه، ص 420.

[3] Richard J.Bernstein**, Beyond Objectivism and Relativism**, P, 117.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 465.

[5] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 270.

[6] Ibdiem.

دراسة الإنسان كواقعة تجريبية طبيعية، مثلما هو حاصل في ميدان علم النفس التجريبي. الأمر الذي دفعه إلى تأسيس علم النفس آخر، يكون ذو منحى فينومينولوجي ماهويّ ينطلق من الخبرة المعاشة[1].

هذا هو الثمن الذي يتعين دفعه نتيجة الاعتماد المستمر على مثل هذه الأنواع من البنى التنظيمية المصممة لضمان الأداء الجيد لحركات أفعالنا، الذي يفرز لدينا القاعدة التالية: "كلما تمت عقلنة مجال التطبيق، كلما تناقصت الممارسة المناسبة لملكة الحكم لدينا، وهنا بمعنى خاص التجربة العملية "[2]. والمثال السابق حول حركة المرور يشهد على ذلك، فحسب غادامير من الواضح أن تنظيم حركة المرور عن طريق الأساليب المؤتمتة، يساهم في الحدّ والتقليل من قدرة الردّ والتصرف لدى السائق، فالنظرة إلى أحدث التقنيات، مع ظهور السيارات المجهزة بنظام التوجيه والقيادة الآلية، يمكننا أن نتوقع على الأرجح، أن الأجيال القادمة ستكون أقل تحكماً وخبرة من الأجيال السابقة[3]. وحتى لو كان هذا مثالا بسيطاً، مأخوذاً من الحياة اليومية، إلاّ أنه يساعدنا على أن نرى على نحو أفضل ما هي النتائج الملموسة للتطبيق الواسع النطاق للمنهج العلمي، ويوضح ما يكلفنا حقاً إخضاع أنفسنا لمثل هذه الإدارة للعالم، الأمر الذي دفع بهيدغر للقول بأن الفلسفة في زمننا الحاضر قد تخلت عن دورها لصالح السيبرنتيقا (علم المكننة الحوسبية أو الذكاء الصناعي)[4].

من جهة أخرى فبفضل التمحيص الذاتي المنهجي، تعتقد النزعة العلمية أنها قد تخلصت من العديد من الأحكام المسبقة الذاتية. ولكن هذه الأخيرة أيضاً جزء من تجربة الحياة. ومن هذا المنطلق، اعترف فرانسيس بيكون، وهو رائد النظرية الحديثة للعلوم والمنطق، بطريقة معينة بوجود عناصر في تجربة الحياة والتي ليست موجهة من الناحية التقنية نحو هدف العلم[5]. صحيح أن بيكون كان يهدف إلى القضاء على عناصر الخبرة التي لا تؤدي إلى معرفة وضعية؛ أي التي لا تؤدي إلى تحقيق المعرفة أو المعرفة المحققة، ولكنه يؤكد مع ذلك أنها موجودة، فقط عندما يتحدث عن ميل العقل الإنساني في تذكر الحالات الايجابية ونسيان الحالات السلبية، أين يكون الإنسان مؤمناً بالمعجزات والنبوءات، والتي يتذكر فيها الصحيحة منها فقط وينسى الزائفة، وقد سماها بيكون بأوهام القبيلة، والتي انتقدها بشدة في تشييده لمفهوم التجربة في العلم[6]. يتضح أنّ ما يهمه هنا هو الجانب الغائي "Téléologique" من التجربة الذي يوصلنا إلى المعرفة. هذا ما أثبته غادامير عندما أشار إلى أن التقليد العلمي يقلل من قيمة التجربة لصالح المعرفة الوضعية، مركزاً في ذلك على جانبها التكراري فقط.

4- التّجربة كبنية للوعي المتأثر تاريخيّا

نجد أنّ مفهوم التجربة قد دخل بهدوء في الباب الثاني من "الحقيقة والمنهج" في المكان الدقيق الذي سعى فيه غادامير جاهداً لإظهار العلاقة المتوترة الموجود بين الوعي والتاريخ. وهذا المفهوم هو في حدّ ذاته ميزة من مميزات الوعي المتأثر بالتاريخ "هذا هو بالضبط ما يجب أن نتذكره في تحليلنا للوعي المتأثر تاريخياً، هو أنه له بنية حوارية"[7]. والواقع أن الوعي يُدرك أن

---

[1] سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 20.

[2] Ibid, P, 271.

[3] Hans Georg Gadamer**, L'Héritage de l'Europe**, P, 88.

[4] مارتن هيدغر، **الفيلسوف والسياسة**، حوار مارتن هايدغر لمجلة "دير شبيغل" (Der Spiegel)، ترجمة وتقديم حمودة إسماعيلي، موقع أنفاس. http://anfasse.org. (2015/03/06).

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 467.

[6] المصدر نفسه، ص 468.

[7] المصدر نفسه، ص 404.

الأحكام المسبقة التي تشكل أفق حاضره، لا تتطلب الكثير من التجاوزات التي يتعين العناية بها. باستخدام صيغة هيغيلية، يدعونا غادامير "... أن نكتشف في كلّ ما هو ذاتي الجوهرية التي تحددها"[1]. والسؤال المطروح هنا ما المقصود بـ "الجوهرية"؟ إنها ببساطة تعنى أنّ الأحكام المسبقة التي توجه الفهم تجعل الوعي متبصراً، وذلك بتحديد التوقعات التي تسمح للفهم أن يتحقق وتلك التي تمنعه من ذلك.

وكما أسلفنا الذكر يجب أنّ لا يغيب عن أذهاننا وضع الوعي بعمل التاريخ، فهو الخيط الحقيقي للحقيقة والمنهج الذي يرتبط ارتباطاً وثيقا بمفهوم التجربة. فحسب غادامير إذا أردنا أن نطور وعياً تأويلياً حقيقياً؛ أي بعمل التاريخ، سيكون من الضروري انتقاد الزعم المفرط للمعرفة المطلقة، ولكن أيضاً في الوقت نفسه، لابد من إنصافها. وفلسفة الروح لدى هيغل تساعدنا على توضيح تاريخية التجربة: "لقد تفكّر هيغل في البُعد التاريخي الذي تمتد فيه جذور المشكلة التأويلية./ لهذا السبب سيتعين علينا أن نحدد بنية الوعي المتأثر بالتاريخ بحسب رؤية هيغل، ولنضعها بمقابل مقتربه"[2]. فالجدلية الهيغلية تكتسب أهمية كبيرة فيما يتعلق بمشكلة الوساطة بين الحاضر والماضي. والأمر الحاسم في هذ ا التقرير الجدلي هو الذي قدمته الفكرة الهيغلية بأن جوهر الروح يتم التعرف عليها من خلال وجود الآخر. ولذلك يريد غادامير أن ينطلق من هذه السلبية المتأصلة في مفهوم التجربة، والتي هي أساسية للغاية بالنسبة للتأويلية، لأن الذات تتعرف على ذاتها في الفهم الذي هو" [...] مشاركة في حدث التراث؛ حدث هو بمثابة عملية نقل يُتوسط فيها الماضي والحاضر على الدوام. وهذا هو ما يجب على النظرية التأويلية أن تمحضه المشروعية؛ تلك النظرية التي هيمن عليها مفهوم المنهج، أو الإجراء، مدة طويلة"[3]. والبعد التاريخي الذي يريد غادامير تسليط الضوء عليه، ربما قد تم حجبه من قبل العلم الحديث في فهمه لمفهوم التجربة كما قدمها من خلال الاستقراء.

علينا الآن أن نركز جهودنا على التأويل الغادامير لمفهوم التجربة. ووفقاً له، فإنه لا يزال "واحد من المفاهيم الأقل وضوحا لدينا" وكما نجده يقول: "ويبدو لي مفهوم التجربة، رغم أن في ذلك مفارقة، أكثر المفاهيم غموضاً. وبسب من الدور المهم الذي يلعبه هذا المفهوم في المنطق الاستقرائي في العلوم الطبيعية، خضع لتخطيط معرفي شوّه، كما أرى، معناه الأصلي"[4]. ويمكننا أن نرى بالفعل أنّ التّجربة التّأويليّة "l'expérience herméneutique" لا تزال مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة الفصل الثّاني من الباب الثّاني للحقيقة والمنهج، والمكرّسة للفهم في حقل العلوم الإنسانيّة. وهذا القسم المدروس بعناية يجب أنّ لا يغيب عن بالنا أيضاً أن نيّة غادامير الحقيقية تهدف إلى: توجيه تفكيره نحو الكليّة الممثّلة في التّجربة التّأويليّة[5].

وبعبارة أخرى، علينا أن نتصوّر العمل بأكمله في الفصل الثّاني كنقطة انطلاق صلبة لتأسيس عالميّة التأويليّة. وتتوافق هذه الحركة مع سير البحث في الجزء الحاسم للباب الثّاني، الّذي يدّعي فيه غادامير توسيع نطاق سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانيّة، ومع الباب الثّالث، أيضاً عندما تحدّث عن الطّابع الكليّ للبعد اللّغوي للتّجربة. إلاّ أن هذا مفهوم يتجاوز إلى

[1] المصدر نفسه، ص 412.

[2] المصدر نفسه، ص 464.

[3] المصدر نفسه، ص 399.

[4] المصدر نفسه، ص 464.

[5] Voir: Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 11.

حد كبير القسم الذي منح له في نهاية الباب الثاني من الحقيقة والمنهج* . ولن يكف غادامير عن توسيع هذا المفهوم؛ فالتأويلية تود أن تبيّن أن الفهم يتجاوز في التجربة الجمالية والتاريخية واللغوية، مجرد السيطرة المنهجية "فكل من يرغب بتعلم العلم عليه أن يتعلم إتقان منهجيته. إلا أننا نعلم ان مثل هذه المنهجية لا تضمن بأي حال إنتاجية تطبيقها. ففي أي تجربة حياتية يوجد شيء اسمه العقم المنهجي، أي تطبيق منهج ما على شيء لا يستحق المعرفة حقاً، على شيء لم يخصص كموضوع للبحث بناءً على سؤال حقيقي"[1]. ومن ثم يتعين علينا أن نسلط الضوء على الطابع التاريخي والسلبية المتأصلين في مفهوم التجربة، اللذين أُقصيا في خطاب العلم الحديث.

بالرغم من انتقاد غادامير للاستقراء كما تأسس في العصر الحديث، إلاّ أننا نجده يسلم بأن التوجه الغائي للمعرفة يحوي في حد ذاته على جانب من الصحة فيما يتعلق بالتجربة، سواء كانت علمية أو يومية. والواقع أن التجربة لا تزال صالحة ما دام أن التجارب الأخرى لا تتناقض معها: وهذا ما يؤكده بالفعل الاستقراء لدى أرسطو* . وينتقد غادامير النظريات الشائعة للتجربة لكونها موجهة بطريقة علمية أكثر، وتهمل الجانب التاريخي الذي تنفرد به تجربة الحقيقة، وهنا يؤكد على أمرين مختلفين في مفهوم التجربة، ففي الاستخدامات الشائعة نتحدث عن معنيين للتجربة: التجارب التي اكتسبناها تُضاف إلى التجارب التي نقوم بها. هذه الأخيرة التي من شأنها أن تحدث تجربة حية أو معاشة، ذات خصوصية معينة؛ فمن خلال بنيتها، فهي تجربة سلبية، تنكر توقعاً، المعرفة السابقة التي يُعتقد أنه تم الحصول عليها، بمعنى أنه ما كنا نعتقد أنه كان صحيحاً، والآن عدنا نعرف بشكل أفضل مما كنا عليه سابقا[2]. وبالتالي تُصحح تجربة المعرفة الزائفة، مع توفير ضبط أكثر ملاءمة للواقع.

يكتشف غادامير أيضاً في معرض إشارته إلى هيغل، أن التجربة الحقيقية لديها بنية جدلية، أين يتم تحويل الوعي: فمن ناحية، تعني التجربة ما يتفق مع توقعاتنا. واستناداً إلى هذه الفرضية، فإنّ الاستقراء يقوم على هذا الأساس. ومن ناحية أخرى، تشير التجربة إلى العملية السلبية التي يكتسب المرء بواسطتها معرفة واسعة النطاق. والتأويلية تعتزم على استغلال هذا الجانب الجدلي من التجربة التي نقوم بها بغية استيعابها بشكل أفضل، والفضل في هذا الأمر يعود إلى هيغل[3].

---

* يبدأ غادامير في البداية بتحليل مفهوم التجربة انطلاقاً من تجربة الفن "لأن تجربة العمل الفني تتضمن الفهم، وبذلك يمثل الفهم نفسه كظاهرة تأويلية؛ ولكن ليس بمعنى منهج علمي على الإطلاق. بالأحرى، ينتسب الفهم إلى مواجهة العمل الفني نفسه، وبذلك يمكن لهذا الانتساب أن يكون واضحاً على أساس من نمط وجود العمل الفني نفسه". هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 169.

[1] هانز جورج غادامير، **شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية**، ص 110، 111.

* في الاستقراء لدى أرسطو، الادراكات الفردية الكثيرة تظهر عنصراً مشتركاً الذي يؤدي إلى نوع معين من التنبؤ، فالعديد من الادراكات الفردية يجب أن تحقق نفس النتيجة. فمثلاً يجب أن ينتج عن هذا الدواء الأثر المتوقع على المريض، الذي بدونه يذوب العنصر المشترك ويجعل كل تنبؤ بالظواهر مستحيلاً. والطابع الكلي للتجربة الذي يتحدث عنه أرسطو ليس كلية علمية، وإنما هو ما يؤدي إليها؛ فهذه التجربة لا تأتي أبداً من كلية سابقة: فماهيتها تتطلب باستمرار تأكيداً من تجربة أخرى. وإذا انعدم هذا التأكيد، فإنّ التجربة الحالية تغير بالضرورة. بالنسبة لأرسطو، فإن التسلسل البسيط للتجارب يؤدي إلى كلية ولكنها غير غائية، فهي تحتل موقعاً وسطاً غير متحدد بين الادراكات الفردية الكثيرة والكلية الحقيقية للمفهوم. وما يضعه أرسطو في عين الاعتبار هو إدخال عنصر المعرفة (المفهوم) في التجربة. بالرغم من هذا فالتأويلية لا يمكن أن تتعلم شيئاً من هذا النموذج الغائي للتجربة. وقد أدرك غادامير أن المفهوم الأرسطي للتجربة تهرب من كل سيطرة منهجية. أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 469.

[2] Isabel Weiss, **Gadamer**, Op. cit., P, 142.

[3] Ibidem.

تجدر الاشارة هنا أنّ الاشارة المباشرة لهيغل في هذا السياق متحفظة جداً، لدى غادامير، فهذا الأخير لا يمزج بين التأويلية الخاصة به بفلسفة الروح التي لدى الأول. فهو يريد في تأويليته الاحتراس من كل نزعة تاريخانية. فهذه الأخيرة كما وضحنا سابقا رأت أنه لابد أن نضع أنفسنا في سياق العمل لكي نحدد المعنى تحديداً موضوعياً. فهي أكدت أنه مدام الوجود متناهي، فالأحكام المسبقة تُعتبر عقبة يجب على الوعي تحرير نفسه منها إذا رغب في الوصول إلى المعنى الحقيقي للعمل. فالتاريخانية على وعي بتاريخية استقبال الأعمال، لكنها تعتقد أنها قادرة على السيطرة على الأحكام المسبقة للوعي التاريخي من خلال الوسائل المنهجية. وتستند هذه الموضوعية الزائفة على وعي واهم، لأنه بالنسبة للتأويلية المعنى لا يمكن فهمه إلا بقدر ما ينشأ في الواقع المتجسد في العمل أو اللغة. ناهيك أنّ المعنى ليس معطى خالص ونقي، لكن بالأحرى مبثوث داخل أطر التراث. إضافة إنّ المؤوِّل نفسه جزءً من هذا التراث الذي لا يتوقف عن تشكيله ويعمل ضمن إطاره، حتى ولو حاول تحرير نفسه منه[1].

وبعيداً عن أن تكون غارقة في جزئيات الأحكام المسبقة، تبيّن التأويلية أن الوعي المتأثر بالتاريخي هو تجربة سلبية لتناهيه؛ أي إنه يشكل طبيعتها الخاصة، والسؤال المطروح هنا: هل هذه التجربة الجدلية التي تسلط الضوء على التجارب التي كانت تعتبر في السابق صحيحة، لا تقودنا إلى النظر إلى التجربة باعتبارها تفنيدا متجدداً باستمرار؛ أي سلباً بشكل أساسي؟ إضافة إلى ما سبق نجد أيضاً، أن هناك جدلية كامنة في مفهوم التجربة. وتتمثل في حركة الوعي الذي يُحيط علماً بحقيقة أن التجربة تأتي من حيث المبدأ كتجاوز؛ أي أن كل تجربة تهدف إلى تجاوز التي سبقتها، ثم هي نفسها يتم تجاوزها عن طرق أخرى جديدة. إن تجربة شيء جديد يعني أن الفكرة القديمة التي كنا نفهمها ونقوم باختبارها لم تعد كافية، هذه الحركة المستمرة للوعي الذي يعدل معرفته السابقة تؤدي أيضاً إلى تشكيل موضوع هذا الوعي، جاعلاً منه يتغير باستمرار، الأمر الذي يؤكد أن الوعي دائما وعياً أفضل ووعياً مختلفاً، ومن ثم فالشخص الذي يتمتع بالتجربة ليس الشخص الذي يمتلك هذه المعرفة أو تلك، وإنما الشخص المنفتح على التجارب الجديدة، ومن المؤكد أن خيبة الأمل غالبا ما تصاحب التجربة الأصيلة "فتحقق جدل التجربة المناسب ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها"[2].

إنّ انتقاد غادامير للاستقراء، يُذكرنا أن الأمر المهم ليس نتيجة البحث، وجانبه الغائي، ولكن المسار (التاريخي) الذي تتناقض فيه التجربة باستمرار مع التعميمات الخاطئة. ويمكن اعتبار أن موقف غادامير بخصوص هذا الموضوع يقع في منتصف الطريق، سواءً من جهة التجربة الاستقرائية، أو من جهة التجربة الهيغيلية والتي لا ينكر غادامير أهميتها في منطق البحث، ولكن بما أن الإشارات النسبية لهيغل في "الحقيقة والمنهج" ليس لغرض استئناف كليّ لجدليته، بمعنى أن التجربة تؤدي إلى الوصول إلى معرفة مطلقة، أو الوعي يصبح على معرفة تامة بتجاربه الخاصة، لكن فقط يمكننا أن نرى في سلبية التجربة الجانب الإبداعي فيها، وبدرجة أولى الانفتاح على "الأنت" الذي ليس موضوعاً إنما هو دائماً في علاقة تشاركية مع "الأنا"، هذا ما يجعل التجربة ظاهرة خلقية قائمة على عنصر الاعتراف، الذي هو بدروه اعتراف بالتراث الذي يشكل نواة وأساس

[1] Isabel Weiss, **Gadamer**, P 142, 143.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 475.

العلوم الإنسانية، التي لا يمكن مقاربة مواضيعها بالمنهج العلمي الاستقرائي، نظراً لفرادة موضوعها وخصوصية تجربة المعرفة في حقلها[1].

في مقاومته للاتجاه الجارف الذي يفكر في مفهوم المعرفة وفق الطرق المنهجية للعلوم الطبيعية، أراد غادامير أن يبين لنا أنه يمكننا أن نفهم بشكل مختلف. في الحقيقة إن هذا أمر حتمي، لأنه بهذه الطريقة فقط يمكن للمرء أن يأمل في التفكير في حقيقة العلوم الانسانية بمختلف تجلياتها. فإذا حصرنا الأمر في الإطار الذي حددته الابستمولوجيا العملية (الديكارتية)، وفق مقتضيات الدقة والوضوح التي تتطلبها، يصبح من الصعب تصور حقيقة هذه العلوم التي لا تقع ضمن المنهج أو العلم الوضعي، ولكن تدخل ضمن تجربة الحقيقة التي نقوم بها أو نصنعها. فالتفكير بشكل مختلف في المعرفة يتطلب، بالطبع، أن يتم تجاوز الفكرة الخاصة بالحقيقة، كما هي معروضة في العلوم الدقيقة، والتي تنص على ضرورة تطبيق المنهج العلمي، من طرف كل شخص يسعى للوصول إلى المعرفة. ومن ثم يتعين علينا أن نحاول فهم أن هناك معرفة لا تتطلب منا أن نعتمد أو نكيِّف مثل هذه المقاربة. ففي حالة العلوم الإنسانية، وإذا كان استبعاد أي تدخل للعناصر الذاتية، أثناء مراقبتها للموضوع شرطاً لا غنى عنه في النموذج المنهجي، فإن غادامير يعكس هذا الشرط بالنسبة للعلوم الإنسانية ويشدد بالأحرى على البعد التشاركي لهذه الأخيرة "وفي النهاية يبدو واضحاً أن الموقع الذي يحدد هيرمنوطيقياً للكائن الإنساني هو موقع مثبَّت، وأن التظاهر بالوقوف على مبعدة من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد يُسقِط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا للناس الآخرين (والثقافات الأخرى)"[2].

ولهذا المنظور آثار ونتائج جدُّ مهمة لا يمكن تجاهلها. فالاعتراف بأن العلوم الإنسانية تنطوي على الطابع الذاتي الشخصي في أبحاثها، يدفعنا للاعتقاد أنها لا يمكنها أن تنتج معرفة "يقينة" "certaines" ولا "موضوعية" "objectives" مثل ما هو حاصل في العلوم الطبيعية. ومن خلال الدفع بهذه النقطة إلى أبعد حدودها، قد يبدو لنا أن موقف غادامير يغذي بعض الريبة والشك حول العلوم الإنسانية. إذا اعترف المرء، أن هناك دائما جزءا غير معيّن أو محدد في نوعية المعرفة التي تُنتجها العلوم الإنسانية، وهذا الجزء هو راجع لمشاركة الذات وأحكامها المسبقة في ذلك الإنتاج، في الوقت عينه يلتزم بالفكرة الديكارتية حول العلم –والتي مع ذلك ليست قضيته- فمن الواضح أن إضفاء الشرعية على المستوى المعرفي حول هذه العلوم، وفق هذا المنطق يصبح مشكلة، يصعب حلّها. وهذا التضارب في الأفكار الحاصل هنا، فيه يكمن الخطر الأكبر، الذي يحذرنا منه غادامير؛ فالرغبة في التمسّك بالمفهوم الغير التشاركي للفهم بأيّ ثمن، فإننا نخاطر هنا باستبعاد من مجال المعرفة كل ما لا يتوافق مع المثل الأعلى المنهجي.

هذا هو العناد المنهجي الذي يستهدفه غادامير باعتباره السبب الرئيسي لتزايد هشاشة العلوم الإنسانية في عصرنا: كيف يمكننا أن نأخذ على محمل الجد المعرفة التي لا يبررها المرء من الناحية المفاهمية النظرية والتي تمضي ضد المبادئ الابستمولوجية المهيمنة؟ ما الذي يجب القيام به حيال هذه التخصصات إذا كانت التجربة الغير المؤكدة والغير اليقينية ليس لها أيّ قيمة معرفية؟.

[1] المصدر نفسه، ص 477-479.

[2] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 37.

من الواضح أنّ هناك شيئاً في العلوم الإنسانية ينتمي إلى نمط آخر من المعرفة غير تلك الموجودة في العلوم المنهجية، أو حتى إلى تجربة أخرى للعالم. فكما يخبرنا غادامير، فإن كل معرفة لا تهدف فقط إلى تحقيق نتائج موضوعية وقابلة للقياس، تماماً كما الحياة لا تقتصر على لقاء الناس وجها لوجه. إن المسافة الموضوعية "distanciation objectiviste"، التي تعني ضمنيّا "نكران الذات" لذاتها أثناء ملاحظتها لموضوعاتها، والتي تهدف إلى وضع ذاتية الباحث محلّ اختبار، تتعارض حتماً مع الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن اختزالها في بعض التجارب. وعندما يتواجه الإنسان مع الإنسان -كما هو الحال في العلوم الإنسانية- تغدو المسافة التي تتطلبها المنهجية العلمية لا تعد قابلة للتطبيق، لأن العناصر التي تدرسها تتقاسم شيء مشترك مع بعضها البعض، والذي يحدد في النهاية العلاقة المتبادلة بينها. فهنا تكمن علاقة انتماء وألفة تؤسّس الحياة الإنسانية، التي تقاوم الفصل الذي يتطلبه المنهج بين الذات العارفة وموضوعها. ويصرّ هنا غادامير على محدودية هذا التصور للفهم، فهذا الأخير ليس "أبداً علاقة بـ "موضوع" معطى"[1].

إنّ غادامير هنا يفضل فيما يتعلق بالتجارب التي تقع خارج العلم التي حددناها، تصوراً أكثر تأسيسي للمعرفة، المتجذرة أكثر في فكرة تجانس الذات والموضوع[2]، التي تعتبر علامة التوسط الأكثر أصالة "وبطبيعة الحال، يفصح هذا الزعم عن تحدٍّ للعلوم الطبيعية ومفهومها للموضوعية. ومع ذلك تتشغل العلوم الإنسانية على مهام أخرى مختلفة تماماً. ويثار هنا التساؤل عن وجود أو عدم وجود مجموعة من الوقائع. وهذا انشغال أساسي وواضح بذاته في العلوم الإنسانية. فما هو مهم أساساً هو مواجهة الكائن نفسه مقارنة بمواجهته شيئاً آخر مختلف عنه. فالأمر أكثر من استغراقٍ في شيء ما، إنه مشاركة أقرب لما يحدث لمؤمن حين يواجه رسالة دينية منها لما يحدث في العلاقة بين الذات والموضوع في العلوم الطبيعية"[3].

وكما يوضح لنا "غاي دونيو" "Guy Deniau"، في كتابه عن "غادامير"، فإن هذا التفسير الآخر للفهم، يجعل من الممكن تجنب "التذويت" "subjectivation" الذي يهدد التجارب التي تقع خارج العلم، والذي يحرمها من الوصول إلى الموضوعية. هذا هو السبب في أنه من الأفضل النظر في مثل هذا النوع من التجارب على أنها "الذاتية باعتبارها موضوعية"، حيث تكون "الذات" و "الموضوع" يعبران عن لحظات مترابطة ومتلاحمة في فعل الفهم[4].

ثالثاً: مشكلة اللّغة ودررها في فهم الظّاهرة الإنسانيّة:

1- اللّغة هي أكثر من مجرّد أداة

لقد بيّنا في الفصل الأول من هذا البحث أن غادامير قد إهتم في تأويليته الموسعة بعنصر اللغة، كما هو الحال في التأويلية الفنية والتاريخية لديه "يعمد غادامير في دراسته وأبحاثه إلى اعتبار أن الظاهرة التأويلية اختباراً لتجربة الفن والتراث واللغة والتاريخ بغية فهم العلوم الإنسانية عبر التأويلية، وقد تمخض عن هذا الفهم للتأويل نمط جديد للتأويلية يحل محلّ المنهج ويسد الثغرات التي تتخلّف من جرّاء استخدامه"[5]. وقد رأى أنه لا مفر لتسوية أشكال الحياة في العصر الصناعي إلاّ بالاشتغال على موضوع اللغة من جديد، وهذه مهمة إنسانية عامة، ولكنها بدرجة أولى مهمة خاصة باللاهوتي المتمثلة في نقله للرسالة

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 38.

[2] المصدر نفسه، ص 315، 316.

[3] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 38.

[4] Guy Deniau, **Gadamer**, P, 6.

[5] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير**، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ص 111.

المكتوبة. في الحقيقة إن إفقار المفردات في تقدم هائل، ما جعلها أقرب إلى خوارزمية تقنية، ولكن على الرغم من ذلك فالكلمة الأصيلة لديها ما تقوله، فهي لا تستخدم علامات متفق عليها بقدر ما تنفذ إلى عمق الآخر[1].

إنّ هذه المهمة التي حددها غادامير أعلاه قد أوكل نفسه بها أيضاً، وذلك عنما اشتغل على نقد النظرة الأداتية للغة، معيداً بذلك الاعتبار لهذه الأخيرة باعتبارها الوسط الذي تتم فيه العملية التأويلية برمتها، ما يمنحها صبغة الشمولية/ الكليّة "كل معرفة إنسانية للعالم تكون اللغة وسيطا لها. التوجه الأول نحو العالم يتم عبر التمرن والتدرب على اللغة. لكن ليس هذا كل شيء. لغوية "وجودنا -في- العالم تعمّ في نهاية المطاف كل تجربة"[2]. فعلى الرغم من أن مشكلة طبيعة وأصل اللغة قديمة، إلاّ أنها لازالت تثير العديد من التساؤلات، خاصة كما نجدها مطروحة في المناقشات المعاصرة والتي أخذت معها أبعاداً جديدة ومختلفة عمّا كان مطروحاً من رؤى سابقة[3].

كما أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث فغادامير في أغلب مؤلفاته نجده لا يفوته الحديث عن اللغة وأهميتها بالنسبة لمجمل التفكير الإنساني ووجوده في هذا العالم، وفيما يتعلق بمشكتنا بحثنا هذا فقد خصص مثلاً في كتابه "فلسفة التأويل" عنصراً تحدث فيه عن علاقة اللغة والتأويل بالعلوم الإنسانية والمعنون بـ "التأويل واللغة والعلوم الإنسانية"، معتقداً فيه بأن "مشكل الهيرمنيوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف. وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني الذي التي قد نتطرق إليها يوما ما"[4].

في هذا العنصر من كتابه المذكور أعلاه نجده قد عقد حوارات ومناقشات مع كثير من علماء الفيزياء والرياضيات حول مكانة اللغة في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وقد انتهى إلى فكرة مفادها أن اللغة "طريقة نحو إدراك الحقيقة بتأويل ووصف الظواهر ومجاوزة النقائص، الخ، اللغة هي أيضا بالنسبة للفيزياء، عبارة عن أداة أو ربما طريقة أو مخطط إجمالي نحدده سلفا"[5]. إن نظرة غادامير إلى اللغة، بما هي توسط بين الإنسان والوجود في تجربة الفهم، يعدّ استكمالا لمشروع النقد الذي بدأه للنزعة العلمية التي هيمنت على العلوم الإنسانية، فأنْ تحظى بهذه المكانة الوجودية، إنما هي دعوة في إعادة تفكير في علاقة الكلمات بالأشياء[6].

إنّ اللغة هي العنصر الذي من خلاله يمكن إقامة وحدة بين العلوم الطبيعة العلوم الإنسانية، وهذه المهمة منوطة بالفلسفة، وذلك بإيجادها الأرضية المناسبة والمشتركة التي تجمع جميع الاتجاهات والنزوعات المختلفة التي تتطور في أبحاثنا وتحقيقياتنا "هكذا يتلاشى التعارض القديم بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية وتصبح المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة في الوقت الراهن"[7]. وحسب غادامير فتطور نظرية العلم، والتي كانت بالطبع تركز على العلوم الطبيعية، ساهم أيضاً

---

[1] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits I, P, 40.

[2] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 91.

[3] الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 2005، ص 197.

[4] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 135.

[5] المصدر نفسه، ص 136.

[6] عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص 322.

[7] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 136.

في هذا التحول. علاوة على ذلك، في نظر العديد من المنظرين الحداثيين لم تعد المعارضة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مطروحة، والتي كانت موضوع نقاش مستمر طوال قرن كامل. إن التقدم الذي شهدته الفيزياء والفيزياء الفلكية، على وجه الخصوص، قد أدرج في العلوم الطبيعية في العقود الأخيرة بُعدًا من الزمن يجعل الباحث في العلوم الطبيعية يتحدث عن "التاريخ" وبالتالي يمكن الحديث عن تاريخ الأرض، تاريخ الحياة وتاريخ الكون. من الواضح تمامًا أنه على مستوى تطور الكون، تُظهر آلاف السنين من التقاليد التاريخية، التي تشكل الموضوع التقليدي للعلوم الإنسانية، كمكان ضيق من الزمن، إذا لم نكن قارنها بمساحات وفترات تطورنا. ربما العلوم الإنسانية ليست سوى مجال ثان لتطبيق نظرية التطور؟ كما وأنه في العلوم التاريخية أيضا، لا يمكننا تجاهل تأثيرات طريقة التفكير المشبعة بالتكنولوجيا. على أي حال، من الواضح أن وجه العلوم الإنسانية قد تغير بقوة في العقود الأخيرة. لهذا تتحدد مهمتنا الآن تحقيق انسجام جديد، توازن جديد، وأخيراً مفاهيم جديدة تخص الإنسان وما يعرفه عن نفسه في خضم قوى الاتجاهات والتوجهات المختلفة، وهذا ماتتشرف به العلوم المسماة بـ: علوم العقل/ الروح البحث فيه[1].

وضد التعميم الواسع الذي أعتطه الفلسفة للعلم الحديث، يتعين علينا حسب غادامير، فيما يخص تراثنا الفلسفي، أن نتوصل إلى المهمة التأويلية نفسها، لأن التفلسف لا يبدأ من نقطة الصفر، بحيث إننا نفكر ونتحدث باللغة التي بحوزتنا سلفاً "وهذا يعني اليوم، كما يعني أيام السوفسطائيين القدامى، قيادة اللغة، إبعادها عن طريقتها الساذجة في قول شيء ما، والعودة بها إلى الطريقة المشتركة في قول الأشياء، وإلى المجتمع الذي يدعم طرقية القول هذه"[2]. لهذا كما يخبرنا جان غروندان، فإن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا يذكرنا بالدور الأساسي للعنصر اللغوي، بحيث أننا لا يمكن أن نحصر معنى ما أو فكر ما إلاّ في أفق لغة ممكنة، لأنّ هذه الأخيرة ليست مجرد أداة يمتلكها فكر منطقي معين، لكنها بالأحرى الفضاء الذي يُنجر ويتفاعل فيه الفكر بمجمله، هذا ما نلمسه في الدلالة الاشتقاقية نفسها، فاللوغوس "Logos" الفكر أو المنطق يفترض دائماً وبشكل مبدئي وجود لوغوس اللغة بما هو التجسيد البلاغي للمعنى[3].

هذا ما حاول أن يبينه غادامير من خلال فلسفته التأويلية، هادفاً من وراء بحثه في اللغة وعلاقتها بالفهم والتأويل إلى رفض وتجاوز الأطروحة القائلة بأن اللغة مجرد أداة للفكر؛ أي أنها مجرد وسيلة نُعبر بها عما يدور ويجول بداخلنا من أفكار، ومن ثمة إيصالها للآخرين فما هي إلا وسيلة للتواصل[4]، فالعلامة اللغوية "le signe linguistique" من المنظور الأداتي هي أداة و وسيلة يلجأ إليها العقل لكي يعبر عن أفكاره، وبذلك تم الفصل بين اللغة والفكر[5]. فقد جعل الكثيرين من اللغة مجرد أداة مختزلينا بذلك إلى أداة عمل بسيطة لا تستخدم إلاّ للوصف. وقد تطرفت الوضعية المنطقية في خصوص هذا المسألة،

---

[1] Hans Gearg Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 232, 233.

-يؤكد ريتشارد رورتي على نقطة عدم جدوى الحديث عن تباين المناهج بقوله: "وإذا رسمنا الخط بين الابستيمولوجيا والهيرمينوطيقا كما كنت أفعل –بوصفه مقارنة بين خطاب عادي وخطاب غير عادي- فسوق يتّضح أن الإثنين لا يتنافسان، بل يتساندان. لا شيء أثمن للباحث الهيرمنيوطيقي في ثقافة غربية من اكتشاف إبستيمولوجيا مكتوبة في تلك الثقافة، ولا أثمن لتحديد ما إذا كان أصحاب تلك الثقافة قد نطقوا بأي شكل من الأشكال ملفتة "بمعايير كلامنا العادي في زماننا وحيث نقيم"، وهل من شيء آخر غير الاكتشاف الهيرمينوطيقي الذي يصف كيف نترجمهم من غير أن نجعلهم يَبْدون أغبياء" ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعية**، ص 455.

[2] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 305.

[3] جان غراندان، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 28.

[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 241.

[5] جان غراندان، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا**، ص 28.

وعلى سبيل المثال "نظروا إلى القضايا الميتافيزيقية التي تُصاغ في عبارات تنطوي على كلمات من قبيل: العدم، والماهية، والجوهر...، على أنها لغو بلا معنى. فمثل هذه العبارات لا تقول شيئاً عن الواقع يمكن التحقق منه عن طريق المشاهدة أو التجربة، كما أنها لا تقول لنا شيئاً يمكن التحقق منه عن طريق المنطق"[1].

فقد أكّد اللغوي البنيوي السويسري، فرديناند دي سوسير في كتابه "دروس في الألسنية العامة" ""بأن علاقة الدال signe بالمدلول signifié هي علاقة تحكمية اعتباطية "لا أحد يجادل في مبدأ اعتباطية (عرفية) العلامة، ولكن اكتشاف الحقيقة أقرب منالاً غالباً من وضعها في موضعها الصحيح، هذا المبدأ السابق يسيطر على مناحي التحليل اللغوي، ونتائجه لا حصر لها، بيد أنه من الحق أن يقال أن الأمر ليس واضحاً على السواء في كل المناحي، وبعد إمعان النظر سوف تتضح كل المعالم، وبهذا تبين أهمية المبدأ"[2]. ويتضح من هذا القول أن الدال لا يعبر عن المدلول كشيء واقعي، وإنما هو تصور ذهني غير ضروري، ناتج عن التواضع والاتفاق، هذا ما يجعل اللغة وهي تتكلم عن الأشياء تعبر عن مجاز لا عن حقيقة[3].

يرفض غادامير هذا التصور الاعتباطي للعلاقة بين العلامة اللغوية والمعنى أو بين الدال والمدلول، باعتبارها علاقة غير ضروريّة، أو ذاتية بقدر ما هي تحكمية، وبذلك فالعلامة اللغوية ماهي إلا رمز وبالتالي فهي وسيلة لتسمية الأشياء لبلوغ الدقة وتجاوز الغموض، هذه النظرة الانفصالية تجعلنا عاجزين عن فهم العلاقة بين الكلمة والشيء الذي ترمز له، وفي مقابل رفضه للوظيفة الأداتية يؤكد على أن اللغة ذات طبيعة حية[4]، متقفياً في ذلك ما ذهب إليه هيدغر حول ماهية اللغة التي لا يمكن حصرها في مجرد وسيلة نستخدمها للتواصل حيث رأى أن اللغة تتحدث وهي المحددة لماهية الإنسان[5]، فاللغة حسب غادامير ليست "مجرد وسيلة –داخل فضاء الأشكال "الرمزية" (كاسير)، فهي تربط، فضلا عن ذلك، علاقة متينة مع الوحدة الكامنة للعقل. يتم إنجاز هذا الأخير في اللغة بشكل تواصلي، كما ألح على ذلك ريتشارد هونيسفالد: ليست اللغة مجرد "حدث" بل هي أيضا "قاعدة" يرتكز عليها تعميم (أو عالمية) فن التأويل"[6]. لهذا فمن الضروري أن نرى أن التشديد لدى غادامير لا يقع على وضع العالم في لغة من جانب ذات ما، كما هو الحال في تصوّر هومبدلت "Humboldt Alexander von" (1769-1859) الذي يجعل من اللغة رؤية إلى العالم أو في تصوّر إرنست كاسيير "Ernest Cassirire" (1874-1945) الذي يجعل من اللغة شكلاً رمزياً لإدراكنا للعالم، فالبنسبة لغادامير فالفكرة الأساسية تتجلى في أن اللغة هي التي تُخرج الكينونة من العالم، فهي التي تبيّن لغة الأشياء بحد ذاتها، هكذا تجسّد اللغة "نور الكينونة" حيث كينونة الأشياء تُظهر نفسها لتُفْهَم[7].

وقد رأى هيدغر قبل غادامير أن تجربة اللغة التي يعانيها المرء تساعده على التحرر من الأساليب التقليدية التي تسعى إلى جمع المعلومات عن اللغة بالاعتماد على نوع من التفكير القائم على الإحصاء أو الحساب، تلك المعلومات التي تكون متزايدة على الدوام والتي يزودنا بها علماء اللغة أو الفيلولوجيون وعلماء النفس السيكولوجيون وفلاسفة التحليل، وتلك الدراسات العلمية

---

[1] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ص 15، 16.

[2] نقلاً عن: عبد العزيز محسن، **دي سوسير رائد علم اللغة الحديث**، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1990، ص 26.

[3] عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح و تحولاته**، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 133، دمشق، شتاء 2008، ص 95.

[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 241.

[5] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ص 29.

[6] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 90.

[7] جان غراندان، **التأويلية**، ص 69.

والفلسفية التي تروم إلى إنتاج ما يمكن تسميته باللغة الشارحة "métalangage" وهي الدراسات التي تسمُ الفلسفة التحليلية[1].

في الواقع هيدغر على غرار ريكور ينتقد موقف البنيويين "Les structuralistes" والاصلاحيين، فالموقف الأول يعتبر الكلمات المنطوقة أو المكتوبة تسير جنباً إلى جنب، وذلك من خلال اقتران المعنى والصوت الذي يتحدد عن طريق قواعد ومعجم اللغة، أما الموقف الثاني فينظر إلى اللغة على أنها مجموعة من الإشارات أو رموز أو شفرات متجهة نحو الخارج. إن هيدغر لا يستبعد الطابع الاشاري للغة بمعناه الواسع؛ المعنى الذي تشير فيه اللغة إلى عالم سابق عليها، وإلى الوجود نفسه، ولا يجعل من اللغة أنها تشير بأن تتجه نحو الخارج، بل بالأحرى تشير إلى الوجود الذي تكشف عنه وتستحضره داخل أفق الكلمات نفسها، وتجلب هذا العالم الخارجي إلى داخلها، فاللغة عنده هي بيت الكينونة، فالكلمات ليست مجرد ألفاظ ورموز اصطلاحية كما اعتقد ذلك البنيويون لكنها فعل إظهار وتلميح، مثلما تشير نبوءة الكهنة في معبد دلفي بأنها تلمح على حد تعبير هيراقليطس "Héraclite" (540 ق م-480 ق م). وفعل الإظهار من خلال التلميح يدل على أنه هناك دائماً شيئاً ما يبقى مظلماً ومتحجباً أو لا منطوقاً/ غير مقول، وهذا اللامنطوق ليس مجرد شيء يفتقر إلى الصوت مثلاً وإنما هو ما يقبع في التحجب ويظلّ مسكوت عنه ولم يسعه القول، فهو –إن صح التعبير- يبقى سرّاً. ويوافق ريكور هيدغر فيما ذهب إليه فقد عبر أيضاً في نقده للتصور السميوطيقي البنيوي للغة أن هذا التصور يعبر عن الجانب الميت من اللغة[2].

لقد نبّه ريكور إلى الإهمال الذي لحق باللغة نتيجة النظرة الاختزالية التي ألحقتها بها المدرسة الأداتية، معتبراً أن إشكالية الخطاب اليوم عندنا راجع إلى تلك الانجازات اللغوية التي تنظر إلى اللغة من حيث أنها مجرد بنية ونسق، لا من حيث استعمالاتها، والمهمة التي يتعين علينا إنجازها هو تخليصها من هذا التهميش القاتل لها وإعادة تفعيل دورها الحيوي في الحياة[3]. فإذا كان يليق للعلم النظر إلى الكلمة كعلامة تدلّ على شيء، فإنّه في العلوم الإنسانية هذا يُعتبر سلب لطبيعتها الإبداعية، وقتل لوظائفها التي لا تنتهي عدداً، وحبس لقدراتها على إبداع الأشياء من عدم، أو إعادة خلقها من جديد خلقاً آخر مغايراً للقديم، وذلك بما يتيحه نظامها اللّغوي بوصفه العالم الذي تولد منه الأشياء، وليس كما هو سائد ومعروف، من أنّ اللغة ليست إلا وسيلةً في يد الإنسان يستخدمها كيفما يشاء[4].

على خطى هيدغر يستمر غادامير في نقد النزعة العلموية التي سيطرت على العلوم الإنسانية، منتقداً كل من النظرة الأداتية، وأغلب الدراسات اللغوية التي تركز على شكل أو بنية اللغة، متغاضية بذلك عن الحياة الحقيقة للغة باعتبارها تحدثاً/ كلاماً "Speaking"، وفق عملية اتصال جدلية بشكل أساسي. فاللغة في حياتها الواقعية لا تُلفت الانتباه لنفسها، لكن توضح الحقائق التي تتجلى من خلالها، لأنّ منطقها ليس مجرد منطق صوري أرسطي، أو منطق وضعي، لكنه منطق "تأويلي" للسؤال والجواب[5]. وهنا يقرر غادامير أن كل تأويل هو ذو طبيعة لغوية، الأمر الذي يجعل كل فهم أيضاً لغوي، فاللغة ليست مجرد أداة يتوسل بها الإنسان للتعبير عن أغراض خارجية، وإنما أساساً حقيقة حوارية، يتواجه فيها عالَمان لغويان

[1] سعيد توفيق، **اللغة والتفكير الشعري**، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 1، القاهرة مصر، 1999، ص 212.

[2] سعيد توفيق، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ص 132-135.

[3] بول ريكور، **نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة ساعد الغنيمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص 25.

[4] عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص 322.

[5] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 89، 90.

مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فينبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة، وم ثمّ يكون كل فهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم[1].

إنّ اللغة هي أكثر من مجرد أداة، فالفرد دائما يستخدم اللغة التي هي ذات علاقة حميمة بفكره، فالأداة تنتمي إلى جوهر الوسلية التي نعرف كيفية السيطرة على استخداماتها؛ أي تكون في متناول اليد، ونحن نقوم بإيداعها عندما تكون قد أدت خدمتها، وذلك بالسماح لها بمجرد استخدامها بالعودة لاحتياطي العام للكلمات الذي نمتلكه. ولكن هذا الأمر ليس صحيحاً عندما ننطق بالكلمات التي تضعها اللغة تحت تصرفنا، فمثل هذا التشبيه خاطئ وزائف، لأننا لا نجد أنفسنا أمام وعي في مواجهة العالم، فلا يسعنا أبداً -إذا صح التعبير- أن نتكلم من دون اللغة، ففي كل معرفة عن أنفسنا وعن العالم، مُحاطين باللغة التي هي ملك لنا وتمتلكنا في آن واحد[2].

إذا كان أرسطو قد قرر أن الإنسان هو الكائن الذي يمتلك اللوغوس، فإن اللوغوس هنا لا يعني الكلمة "Word" ولكن الحديث "Speech" واللغة "Language" والوصف "Account"، وهذا الكل يُعبر عن نفسه في الحديث، أي الفكر والعقل. لكن اللوغوس ليس هو العقل وإنما هو الحديث، إنه ليس متعلقا بشظايا الكلمات التي يمكن تصنيفها في تجزئتها، وتشكل ما يُسمى بالقاموس، لكن بالأحرى اللوغوس كما يعتقد غادامير هو تأليف للكلمات والعبارات في وحدة المعنى[3]. لهذا تجدر الإشارة أيضاً إلى أن اللغة هي دائما لغة العقل (الفكر)[4]. وبالتالي هناك علاقة حميمة عميقة بين العقل (الفكر) واللغةّ، لأنّ الفكر يُفهم عندما يعبر عنه بشكل لغوي. ناهيك عن العلاقة الحميمية بين التراث واللغة؛ فالتراث عبارة عن لغة، فهو يقدم لنا الكلمة التي ينبغي فهمها وتفسيرها. وبهذا المعنى سيكون من الحكمة التفكير في العلاقة الحميمة الموجودة بين التراث والعقلانية التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل. إن ميزة الحوار هي إدخال المحاورين في حميمية وجودهم. فمشكلة الفهم مشكلة كلية، والتأويلية تسعى فقط لوصف تجربة الإنسان في العالم من خلال العنصر اللغوي الذي يشكل جوهر التراث، الذي ينتقل ويتنقل من خلال اللغة، سواء تعلق الأمر بالعادات، اللغة والعرف والأمثال والحكايات والأساطير والخرافات ... وهذا البعد اللغوي الذي يُميز جوهر التراث يجعل من الدلالة التأويلية الكاملة لحقيقة التراث واضحة عندما يكون هذا التراث مكتوباً[5].

فروح التراث توجد في الأثر المكتوب؛ فالكتابة هي الوجود الخالص للعقل، وتحقق فيها العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر هذا ماتؤكده عبارات غادامير التالية:" ولكن لا شيء يعتمد اعتماداً كبيراً على فهم العقل كالكتابة أيضا. وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب ومَيْت إلى شيء معاصر ومألوف كلياً. وليس لهذا مثيل يأتينا من الماضي. فبقايا الحياة الماضية –ما يُترَك من البنايات، والأدوات ومحتويات القبور- تبلى من عواصف الزمان التي تجرفها، بينما يكون التراث المكتوب إلى مدى معين، وحالما تُحلّ شفرته ويُقرَأ، عقلاً محضاً يتحدث إلينا كما لو كان في الحاضر. وذلك هو السبب

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفسفة الفلسفة والترجمة**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1995، ص 110.

[2] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 60, 61.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 91.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 530.

[5] المصدر نفسه، ص 512.

في أن القدرة على القراءة، وفهم ما هو مكتوب، تشبه فتّاً سرياً، بل هي سحر يحررنا ويقيّدنا. ففيها يبدو الزمان والمكان ملغييْن. والذين يستطيعون قراءة ما هو مدوّن كتابةً ينتجون حضوراً محضاً للماضي ويحققونه"[1].

إنّ هذه العبارات الغاداميرية تكشف أيضاً عن الطابع اللغوي للفهم الذي هو تجسيداً لعمل التاريخ، لهذا يجب أن تؤخذ تاريخية الفهم على محمل الجد[2]، حيث إننا لا يمكن النظر إلى اللغة من الخارج كموضوع مستقل كما فعلت النظرة الأداتية، فليست هناك طريقة لرؤية اللغة من وجهة نظر لسانية. وعلى هذا يُعد وجود الإنسان منضوياً في تاريخ مستمر، ولا سبيل للخروج من هذا التاريخ للنظر إليه بوصفه كلاً واحداً[3]. إنّ علاقة الإنسان بلغته شبيهه بتلك التي يتمسك فيها بتراثه، لأن هذه العلاقة في الأساس هي علاقة انتماء، ونحن نسبح فاللغة كما هو الحال أيضاً بالنسبة للتراث الذي ننتمي إليه، فكلاهما جزء منا، ونحن جزء منهما. إن سرّ اللغة يكمن في أننا لا نستطيع أن نفكر فيها دون اللجوء إليها، فنحن دائما مشبعون بها.

2- دور اللّغة في عمليّة الفهم

يؤكد غادامير على ثلاث سمات أساسية لظاهرة اللغة: نسيان الذات، والتجذر في الحوار، والعالمية (الكليّة)[4]، ماذا يعني ذلك؟ أولاً، ما يسميه غادامير "نسيان الذات" للغة يعني أساسا أن اللغة هي أولا وقبل كل شيء ظاهرة لاوعية. ولكي نستكنه حقيقة اللغة، نحتاج إلى أن نعيد التفكير في الطريقة التي نفكر بها، والتي لا يمكن التفكير فيها خارج اللغة؛ فلكي نكوّن مفهومًا ما حول اللغة يفترض مسبقا واعياً باللغة. وهذا الأمر هو نتيجة حركة تأمليّة كما يعتقد يخرج من إنجاز لا واعي للتفكير ويأخذ مسافة معينة من نفسه. إن اللغز الحقيقي للغة يكمن تحديداً في حقيقة أننا لا يمكن أبداً أن ننجز تماماً حركة التفكير هذه، بل على العكس من ذلك، كل تفكير في اللغة ينضم بالفعل من قبل اللغة، بحيث يمكننا أن نفكر فقط من خلال اللغة، وهذا السكن للفكر لدينا في اللغة هو بالضبط لغز عميق؛ فاللغة تقدم للفكر مواضيعه[5].

إنّ اللغة ليست ظاهرة يمكن القبض عليها من "الخارج"، ونحن في الواقع مشبعون دائماً بها بطريقة ينبغي تصورها على أنها البيئة التي نتطور فيها كبشر، ففي كل محاولة لمعرفة أنفسنا والعالم، فإننا محاطين باللغة التي هي ملكنا لنا، وتمتلكنا. ناهيك أنّ عملية معرفتنا للعالم والآخرين وأخيراً معرفتنا لأنفسنا، تكون من خلال الكلام واللغة، فنحن دائما موجودن في اللغة؛ أي في عالمنا[6]. لهذا نجد هيدغر يؤكد على أهمية اللغة في فهم الوجود الإنساني بقوله: "علينا أن نحيا تجربة اللغة، بحيث تعبر عن نفسها بنفسها. فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها، ونألفها دون أن ننتبه لها في العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها"[7].

هذا النسيان الذاتي للغة كما يؤكده غادامير يعني أيضاً أن اللغة يتم تحققها فقط عندما يتم تحويلها نحو معنى حيث نشأت، فعندما نتكلم فإنه ليست اللغة التي تسعى للتعبير عن الذات، بل بالأحرى ما نسعى إلى قوله من خلالها، فالإنجاز الحقيقي للغة يجعلها تختفي تماماً وراء ما سيقال من خلالها[8]. ويجب نسيان اللغة في لعبة تحققها؛ فحركة الذهاب من السؤال إلى الجواب تكشف على أن ما يُقال يُجلب إلى الحياة ويصبح ليس فقط تجميعاً للكلمات وفقاً للتراتيب النحوية ولكن أيضا

---

[1] المصدر نفسه، ص 248.

[2] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 163, 164.

[3] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية**، ص 106، 107.

[4] Voir : Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 63-67.

[5] Ibid., P, 60.

[6] Ibid., P, 61.

[7] مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، ص 151.

[8] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 63.

"الإنجاز الحي"، الذي شكله يختفي لإفساح المجال لمعنى ما يُقال، وكلما كانت اللغة إنجازاً حياً، كلما كنا أقل وعياً بها؛ فالشخص الذي يتكلم لغة لا يفهمها أحد لا يمكن عدّه أنه يتكلم؛ فالحديث يعني التحدث مع شخص ما، لهذا من المفترض أن تكون الكلمة مناسبة، والتي لا تعني فقط أنها تقدم لي موضوع الفكر، ولكن أيضا إنها تضعه أمام أعين من أتحدث إليه. وبهذا المعنى، فإنها لا تنتمي إلى مجال "الأنا"، وإنما إلى مجال "النحن"[1]. ومن ثم فإن الحوار عملية تبادلية بين "الأنا" و"الأنت"، أين تنصهر أفاقهما في بوتقة واحدة "فالبشر ولئن كانوا كائنات متناهية فإنه في مقدورهم التفاهم والتوافق و في وسعهم أن يتغافروا و ينشئوا مشاريع، و أن يتفكروا و يتذاكروا في المستقبل، وأن يجتمع أمرهم على مبادئ و مثل عليا، و ذلك كله لأنهم مستمسكون دواما وأبدا بالأمل"[2].

ثانياً، يُعارض غادامير هنا بالمنطق الحواري للغة، المنطق الفرضي أو التكهني الذي وفقا له "يتجاهل" القصد من وراء كل كلام. فالمفهوم التقليدي للغة -الذي من الواضح أنها مشبعة به- تم بناؤه من خلال المنطق التكهني؛ أي على أساس إحالة المسند (الفعل) إلى الذات. وبعبارة أخرى، في أعقاب المنطق الكلاسيكي، يتم إختزال فكرة اللغة إلى ما يقال (المسند)، والسياق الذي يستمد منه كل الكلام يكون ثانوياً. لكن وفق غادامير، إذا التزمنا بهذه البنية، فإننا ننسى الهدف والقصد والمعنى الكامن وراء كل اقتراح؛ تأتي كل كلمة من "إرادة القول/ المراد قوله" الذي لا يمكن أن يكون صحيحاً أو مفهوماً، ما لم ينخرط المرء في الحوار الذي يحاول التعبير عنه. وهكذا، فإنّ التصور الغادامير للغة، من خلال وصفها بأنها حوار أساسي، يحاول أن يُضيف بطريقة أساسية "الإرادة" أو القصد من وراء الكلمة، أين يجب أن يفهم كل جواب على أساس التساؤل الذي يتضح من خلاله وكان وراء ظهوره، ولهذا السبب فإن اللغة يجب أن تُفهم بوصفها كياناً سياقياً جوهرياً، وأن يجري تناولها وفقاً لبنية الحوار[3].

بالنسبة لغادامير، فالحوار هو اتفاق الأفراد حول شيء ما، مما يسمح بتحديث معنى كل شخص حول العالم. وبفضل اللّغة يمكن التّوصّل إلى كلّ فهم ممكن مشترك. هذا بالضّبط ما يقوله غادامير في هذه الكلمات: "فأن تفهم ما يقوله شخص ما، هو كما رأينا، أن تصل إلى فهم معين عن موضوع حديثه، وليس أن تلج داخله وأن تعيش ثانية خبراته (*Erlebnisse*). وقد أكدنا أن تجربة (*Erfahrung*) المعنى التي تحدث في الفهم تتضمن دائماً تطبيقاً. والآن نحن نلاحظ أن هذه العملية كلها لفظية. وليس عبثاً أن الإشكالية الخاصة للفهم ومحاولة التضلّع بها كفنّ –وهو من اهتمام التأويلية- تنتمي تقليدياً إلى ميدان القواعد والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهريان بين طرفين اثنين"[4].والأمر الجدير بالتذكر هنا أن الحوار بالنسبة له هو حول الأشياء، حول اعتقاد كل واحد منا بالعالم أثناء دخوله في حوار معين. بهذا الفهم للغة والحوار يقدم غادامير السيمات النهائية لكلية اللغة، عندما يقول: "اللغة ليست مجالا مغلقا لما يمكن قوله، [...]، بل على العكس من ذلك، اللغة تشمل كل شيء. لا يوجد شيء، من حيث المبدأ، معفى من إمكانية أن يقال، فقط بشرط أن يكون التفكير هو تفكير في شيء ما"[5].

---

[1] Ibid., P, 63, 64.

[2] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12/).

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 96، 97.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 505، 506.

[5] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 65.

ثالثا، من شأن اللغة الألمانية أنها تسمح بتأويلات كل أحكام غادامير النحوية*. فهي ذات أهمية سياقية أنطولوجية فهي تدعي قول شيء ما عن الكائن/ الوجود: "... فعالية الشيء نفسه هذه، أي ما تبلغه اللغة في داخل لغة المعنى، تشير إلى بنية أنطولوجية كلية؛ أي أنها تشير إلى الطبيعة الأساسية لكلّ شيء يمكن أن يتجه إلى الفهم"[1]. وبهذا المنطق يمكن القول أن ما ينبثق عن الحوار بين النص والمؤوِّل لا ينتمي إلى النص أو إلى المترجم المؤوِّل فحسب، ولكنه أمر مشترك بين الاثنين. يرى بيار فريشون "Pierre Fruchon"، أن الاستحواذ على المعنى هو ظاهرة جوانية خالصة. هو قابع داخل اللغة بحيث يتجلى المعنى ويفرض نفسه كحقيقة[2]. لهذا يتعين أنه عندما نفهم، دائماً ما يوضح هذا الفهم في تأويل يوضع فى معنى لغوي[3]. هذا ما يكشف العلاقة الحميمية الموجود بين التفكير والكلام[4]، والذي يعيدنا إلى مشكل الكليّ. فما هي العلاقة الموجودة بين العالم واللغة؟ الإجابة تكمن في أنّ هناك بنية أنطولوجية. من خلال هذه البنية يمكن فهم مقولة غادامير الشهيرة "إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة "[5]. ويُعقب على هذه المقولة بقوله: "عندما كتبت: "إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة"، كان علينا أن نرى في هذه الصيغة أن ما لا يمكن أبدا أن يفهم في كليته. يجب أن يعاد النظر فيه، لأن كل ما تستتبعه اللغة مع الذات دائما يتجاوز ما هو معلن ذاته"[6]. هذا التعقيب بمثابة تعبير عن كليّة التجربة التأويلية لتشمل كل النشاط الإنساني"تتجاوز التأويليَّة إذاً أُفقَ تفكير يتناول العلوم الإنسانية لتصبح تأمّلاً فلسفياً كونياً يتناول السِّمة اللُّغوية لتجربتنا في العالم وللعالم بالذات"[7].

بعبارة أخرى، فإن الطريقة التي يتجلى فيها الوجود من خلال الفهم، تتبع بنية حوارية، مثل البنية الموجودة في اللغة. وهكذا فاللغة تكتسب قيمتها الكلية، عن طريق التحديث على سبيل المماثلة، وتكشف عن نمط علاقة الأشياء بالإنسان وبالعالم. وفي الوقت نفسه، نشهد إرتقاء الموقف التأويلي، من خلال اقتراح التفكير في اللغة والفهم، باعتبارهما يكتسبان مجالاً كلياً، فهما يجعلان من الممكن التفكير في ماهية العلاقة بين الأشياء والإنسان "إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي

---

* حول هذا الموضوع، أنظر المقالات التي كتبها فاتيمو و غروندان:

- Gianni Vattimo, **Histoire d'une virgule, Gadamer et le sens de l'être**, p. 499-513 et Jean Grondin, **La thèse de l'herméneutique sur l'être**, Revue de métaphysique et de Morale, Presses Universitaires de France, no 52/4, 2006, P, 469-481.

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 612، 613.

[2] Pierre Fruchon**, Herméneutique, langage et ontologie**, in Archives de Philosophie, n°36, 1973, P, 530.

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

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 512. يمكننا تعميق هذه الدراسة من خلال إعادة النظر في الفكر الأفلاطوني؛ فالرسالة السابعة لأفلاطون، إنها تقدم أربع وساطات مع الشيء. هناك:- الاسم أو الكلمة (*onoma*). - التعريف أو أكثر تحديدا تعريف الفكر (*logos*) - المظهر، الصورة المعقولة، المثال، الهيئة (*eidolon*)؛ -في النهاية، المعرفة. بالإضافة إلى هذه العناصر، يجب أن نضيف العنصر الخامس وهو "الوجود الحقيقي نفسه" -l'étant véritable lui même". أنظر:

- Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits I, P, 40.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 613. ما يُفَهم من هذه الجملة أن ما لا يمكن فهمه في كليته. كل ما تنطوي عليه اللغة مع الذات يشير دائما إلى البيان نفسه. وما يقال لا يمكن فهمه إلا من خلال السعي إلى الإنصات إلى ما هو غير معلن وغير مكشوف؛ أي السؤال أو مجموع الأسئلة التي يبرز منها ما تم التعبير عنه. فالكلمات لا تستنفذ الواقع.

[6] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits I, P, 338, 339.

[7] جان غروندان، **التأويلية**، ص 70.

اللغة. وهنا تُسقط الظاهرة التأويلية كليتَها الخاصة على التكوين الأنطولوجي لما هو مفهوم، وتحدده بمعنى كلي على أنه لغة، وتحدد علاقاتها الخاصة بالكائنات على أنها تأويل"[1].

على غرار هيدغر يُلاحظ غادامير أن اللغة ليست قاصرة على الكلام المنطوق أو المكتوب ولكنها أيضا تشمل الكلام المسكوت عنه، ومجمل الخبرة الصامتة التي هي بمثابة الشروط الأولية المسبقة لكل كلام، بمعنى أن لغوية الفهم، لا تعني أن كل خبرة بالعالم تحدث فقط كلغة وفي اللغة المنطوقة، بالإضافة إلى ذلك فنحن نعي أيضاً ذلك الوعي الداخلي السابق عن اللغة "Prélinguistique" وما وراء اللغوي/ ميتالغوية "Métalinguistique"، مثل الحَرَس والصمت، ذلك الحدس الصّامت أو اللّحظات الصامتة التي يعبِّر فيها اللقاء المباشر بالعالم عن نفسه. ومن بوسعه أن ينكر أنّ هناك شروطاً واقعيّة للحياة الإنسانيّة؟ فالحبّ مثلا والجوع والعمل والسّيطرة ...الخ، بالرّغم أنّ هذه الأمور ليست كلاماً ولا لغة، لكن يتمّ من جانبها تدعيم المجال الذي يحدث فيه حديثنا وانصاتنا لبعضنا البعض[2].

بالنسبة لغادامير، تُعرض (بالنسبة لنا) الأشياء على فهمنا كما هي؛ وهذا يعني أن اللغة تعرض الأشياء في وجودها، والتي هي ليست موجودة في مكان آخر غير اللغة. وهكذا فإن الأشياء في اللغة تخترق الدلالات التي نمنحها إياها؛ أي أن اللغة تُعَبّر عن منظورنا الخاص للعالَم. ومن ثم بالنسبة له بما أنه من الممكن أن ندرك هذه الدلالات من خلال الحوار (بتفعيل أحكامنا المسبقة وتعديلها عند الضرورة)، فمن الممكن أيضاً أن ندرك دلالات الأشياء في عالمها (وتعديل هذه الدلالات إذا لزم الأمر) من خلال الدخول في حوار معها، أين يغدو كل ما يمتلك دلالة، وكل "ما يمكن فهمه"، هو شكل من أشكال اللغة "وفي الحقيقة إن العوامل التي يعتبرها جادامر شارطة للحياة الإنسانية مثل الجوع والحب والعمل، بالرغم من أنها تقف بالفعل في الخلفية كدوافع لأفعال الكلام الظاهرية، إلا أن هذه العوامل نفسها لا تخرج عن إطار اللغة برمتها –وإن كانت تخرج عن إطار المنطوق- لأنها تدخل ضمن لغة "الإيماءة""[3].

يتحدث غادامير عن الحركة التأملية للغة، بحيث أن الأشياء التي تُناقش في اللغة لا توجد إلا من خلالها. حتى اللغة والأشياء هما شيئين إذا كان ينظر إليها من الناحية التأملية؛ ومع ذلك، فهي في الممارسة العملية أمر واحد. ويجعل غادمير علاقتهما هنا كتأمل: "والكلمة "تأملي" "speculative" تشير هنا إلى علاقة المرآة. فالانعكاس يتضمن استبدالاً مستمراً لشيء بآخر. وعندما ينعكس شيء على شيء آخر، لنقل انعكاس القلعة على البحيرة، يعني أن البحيرة تعكس صورة القلعة. ترتبط صورة المرآة جوهرياً بالرؤية الفعلية للشيء من خلال وسيط الملاحظ. إذ هي لا تتمتع بوجود مستقلّ؛ هي "مظهر" يتيح بذاته للشيء أن يبدو بموجب صورة المرآة. إنها مضاعفة لشيء يبقى واحداً. والسرّ الحقيقي للانعكاس هو عدم ملموسية الصورة، إعادة الانتاج المحضة التي ترفرف أمام أعين العقل"[4]. فالفهم دائما ما يتخذ دلالة التفكير والتأمل بوصفه انعكاس؛ أي معرفة الذات تتم عن طريق الآخر والذي يتخذ مجازيا صورة المرآة العاكسة، يتضح في علاقة تربط الجزء بالكل، والفرد

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 613.

[2] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 302، أنظر أيضاً: ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر الوعي الجمالي**، ص 93.

[3] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر الوعي الجمالي**، ص 94.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 602، 603.

بمجتمعه وتراثه، فالفهم -عكس ما تروج له الرومانسية- ليس محتوى نفسي في الحصول على المعنى، بل بالأحرى حركة مستمرة داخل وسطٍ عَبْر وسيط[1].

يتضح أن اللغة، بالنسبة لغادامير، هي مرآة الواقع، الذي يمكن المشاركة فيه-بانتمائنا إلى هذه اللغة نفسها. إنها الوسط الذي تظهر فيه الأشياء لنا، والذي يتم داخلها "يكون الفكر تأملياً إذا لم تكن العلاقة التي تؤكده مفهومةً كخاصية معزوّة على نحو لا لبس فيه إلى موضوع ما، وكصفة مميزة لشيء معطى، بل يجب أن تكون علاقة مرآوية، لا يكون فيها الانعكاس إلاّ مظهرا محضاً لما هو منعكس، تماماً مثلما يكون المرء امرأ الآخر، الآخرُ آخرَ المرء"[2]. إن ارتباط الكلمة بالروح يكون بعيداً عن أي فعل تأملي، فالكلمة الحقّة، من هذا المنظور لها وجودها الخاص، الذي يمنحها إمكانيّة التعبير عن الأشياء ضمن مقامات ومواقف معيّنة، أو بالأحرى تحقق كينونتها من خلال وظيفتها الكشفية[3].

إنّ اللّغة تسمح للأشياء لإظهار نفسها كيما تتبدّى لنا. فهي إذن بامتياز المكان الذي تتعرّف فيه الرّوح الإنسانيّة على ذاتها وتلتقي بها، وهذا ما يسمح لها بالتواصل مع دلالات العالم المتجسدة في اللغة. إن عالمية اللغة -كتعبير عن المعنى- تسير جنباً إلى جنب مع عالمية التأويلية. وأي شيء يمكن أن يكون له معنى مماثل، بالنسبة لغادامير، هو عبارة عن شكل من أشكال اللغة، وفي الوقت نفسه، ينتمي إلى عالم التأويلية، فالصيغة الأكثر عالمية لموضوع التأويلية موجودة في عبارة غوته أن "كل شيء رمز"-وهذا يعني أن كل شيء يشير إلى شيء آخر، وهذا "الكل" لا يقول شيئاً هنا عن كل شيء على وجه الخصوص، حول ما هو عليه ذلك الشيء، إلا وفق الكيفية التي يعرض نفسه للفهم الإنساني، فلا شيء يمكن أن يكون لا معنى له بالنسبة للإنسان[4].

بالنسبة للتأويلية، كل شيء له في حد ذاته إمكانية الدلالة ويحتاج إلى فهم. هذه الطريقة في فهم المعنى بطريقة رمزية هو لافت للنظر بشكل خاص في تجربة الترجمة "باعتبار أن الترجمة وثيقة الصلة باللغة، فالمشكلات اللغوية هي أيضاً مشكلات الترجمة، لأنها باختصار مشكلات الفهم. عندما تطرح على المترجم مشكلة فهم النص الاصلي، فإن مسألة الفهم هي مسألة لغوية تدفعه لأن يلجأ إلى مقاربة تأويلية باستبدال الكلمات وشرح المصطلحات حتي يتبيَّن المعنى ويتَّضح المقصود"[5]. لهذا من المناسب هنا أنّ نصف بشكل مختصر ووجيز فكر غادامير حول هذا الموضوع.

يتحدث غادامير عن التجربة اللغوية للعالم التي لا يمكن اقتصارها على منظور واحد، فكل ظل من ظلال رؤى العالم اللغوية يمكن أن يتسع ليشمل الظلال الأخرى، فكل رؤية للعالم يمكن أن تتسع في الأخرى، فهي تستطيع أن تدرك ضمن ذاتها، الرؤى المختلفة للعالم التي تقدم في لغة أخرى، لهذا لا يمكن أن نقصر خبرتنا بالعالم على منظور واحد، وهذا ما يمكن أن نلمسه في تجربة الانتقال من لغتنا إلى لغة أو لغات أجنبية أخرى مختلفة "وضمن هذا المعنى، تكون أية لغة نعيش فيها لا متناهية، ومن الخطأ التام استنتاج تشعب العقل بسبب وجود مختلف اللغات لأن العكس صحيح تماماً. فمن خلال تناهينا

[1] محمد شوقي الزين، **الإزاحة الاحتمال**، ص 64، 65.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، در نفسه، ص 603.

[3] عبد الغني بارة، **فلسفة التأويل**، ص 325، 326.

[4] Hans Georg Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 148.

[5] محمد شوقي الزين، **الترجمة، الهيرمينوطيقا، الاستيطيقا**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر مدارج الوسام العربي، بيروت لبنان، 2018، ص 62.

تحديداً، أي خصوصية وجودنا المتجلي حتى مع تنوع الحوار، يكون الحوار اللامتناهي مفتوحاً باتجاه الحقيقة التي نمثلها نحن"[1]. فتجربة الانتقال هاته لا تعني أن ننفي عالمنا الأصلي، بل بالأحرى نزيده غنى وثراء، فرحلة العودة بعد السّفر والانتقال إلى اللّغات الأخرى، لا تكون سلبية بل على العكس تماماً فهي محملة بخبرة جديدة، حتّى لو هاجرنا ولم نعد أبداً، فلا نستطيع أن ننسى عالمنا نسياناً تاماً كلياً. وهذا الأمر يستدعي منا أن ندرك وجودنا المشروط، والمتناهي تاريخيا[2].

إنّ هذه الحقيقة دفعت غادامير إلى الكشف عن "لعبة اللغة"، فاللّغة تتصّرف مثل اللعبة، وتتحقّق هذه اللّعبة في ممارسة التّرجمة أو الترجمة الشفوية، ففي حالة التأويل، يكون دور المؤوِّل حاسم وبالغ الأهمية فهو يشارك في إيقاظ معنى النص، وبدون مساهمته يظل النص حبراً على ورق "غير أن هذا يعني أن أفكار المؤوِّل الخاصة تشترك أيضاً في إعادة إيقاظ معنى النصّ. وبهذا يكون أفق المؤوِّل الخاص حاسما، مع أنه ليس كوجهة النظر الشخصية التي يحتفظ بها ويعززها، بل هو أكثر من ذلك، إنه رأي وإمكانية يُكسبها المرء حيوية ويضعها موضع الاختبار، وذلك ما يُعنيه حقيقةً على تكوين رأيه الخاص فيما يقوله النصّ[3]. لهذا تُعتبر الترجمة حسب غادامير جدُ مُهمة، بما هي معبر وجسر بين الرسالة والمتلقي، فكل ترجمة يمكن اعتبارها عملية تأويلية، فهي تُمثل تأويل المترجم للنص المعطى، هادفة في ذلك إلى إبراز المعنى وتنقيحه[4]، وهكذا يمكن القول أن الترجمة الجادة التي تقدم الاضافات والتوضيحات والتنقيحات يمكن أن تكون أكثر وضوحاً من الأصل المترجم عنه، فوظيفة المترجم في جوهرها لا تختلف عن وظيفة المؤوِّل[5].

وفق هذا الطرح الغادميري تغدو الترجمة كضرب من ضروب التأويل "لأن المترجم، وإن لزمه حفظ معنى الأصل، لا يسعه إلا أن يبرزه بوجه غير وجهه الأصلي، حتى يتأتى فهمه في عالم لغوي يختلف عن عالمه؛ فقد يحتاج إلى تصريح بما هو ملمح إليه فحسب في الأصل أو، على العكس من ذلك، إلى إضمار ما هو ظاهر فيه، بل قد يحتاج إلى تعيين وجه واضح من وجوه دلالة ما هو في الأصل حامل للغموض والإبهام؛ ولما كانت الترجمة تأويلاً، فإنها تظل عملا يعيد إنشاء النص أو أقل خلقه ولو بلغ فيه المترجم النهاية في تمثيل حياة المؤلف وأحواله، غير أن هذا الخلق الجديد يصاحبه الشعور بالفارق الذي يفصل النقل عن الأصل وبالقصور عن بلوغ مبلغ المؤلف في أداء المقصود"[6]. فدائماً هناك حواراً مستمراً بين لغة النص والمترجم "يعني الفهم ترجمة المعنى، أو القدرة على ترجمته. هذه الترجمة تتضمّن جعل المعنى في لغة. يستنتج غادامير أنّ سيرورة الفهم وموضوعه لُغويان جوهرياً. ثَمّة موضوعتان هنا: الأُولى، هي أنّ الفهم الفهم باستمرار كناية عن سيرورة "لغوية" وبشكل سلبي: لا مجال لفهم لا يكون بشكل وضعاً في لغة"[7].

---

[1] هانز جورج غادامير، **شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية**، ص 116.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص ص 582.

[3] المصدر نفسه، ص 511.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 506 .

[5] المصدر نفسه، ص 408، 409 .

[6] طه عبد الرحمن، **فقه الفسفة الفلسفة والترجمة**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1995، ص 110.

[7] جان غراندان، **التأويلية**، ص 67.

خلاصة

كخلاصة لهذا الفصل يمكن القول إنّ العلوم الإنسانية بما هي علوم تاريخية كشفت عن مآزق ابستمولوجية حادة نتيجة تغلغل الرؤية العلمية الحديثة والرؤية التاريخانية المتأثرة بها والنزعة الوضعية الحادة، ما أدى إلى قصور في فهم الكيفية التي تجري الأبحاث داخلها، هذا ما دفع غادامير إلى إعادة تأويل مقولاتها الابستمولوجية التي تأسس مسار البحث الصحيح في فيها، وذلك بتقديم رؤية مغايرة لتلك المقولات، والبداية كانت مع التّراث، فهذا الأخير يجب أن يؤخذ كشريك في الحوار مأخذ الجدّ. وضرورة انتشاله من التجاهل الذي تعرض له من طرف النظرة الديكارتية وهجمة عصر التّنوير. إنّ العقل حسبهم هو الوحيد الّذي يمكن أن يؤدّي إلى التّحرير الكامل والفعليّ للإنسان الذي أُخضع لفترة طويلة لدكتاتوريّة السّلطة والتّراث والأحكام المسبقة. وبالتّالي فإنّ وراء المقولة الكانطيّة: "تجرّأ على استعمال عقلك أنت" يكمن بطريقة خفيّة عنصراً قويّاً الذي شكّل أساس العلم الحديث، وهو المنهج "خارج المنهج، لا وجود للعلم" هذا ما أكّده عصر التّنوير. واعتقد الكثيرون أنّ التّراث مرادف للتراثويّة. وقد دعا مؤيّدو فكر عصر التّنوير إلى التّخلي عن الأحكام المسبقة التّي اعتبروها مجرّد أوثان.

لكن هذا مجرّد وهم، ومجانباً للصواب والحقيقة؛ فالتّراث والأحكام المسبقة هما ما يجعلان وجودنا في العالم ممكناً. فالأحكام المسبقة لا تحدُّ كما اعتقد البعض من سلطة العقل التّقدية، ولا هي منبع الخطأ والعمى الفكري، ولكنها بالأحرى تشير إلى أصالة وتجذّر وجودنا التّاريخيّ في هذا العالم، وهذا يعني أنها تسمح لنا بالانفتاح على العالَم، فالدّازاين ككائن تاريخي مقذوف به إلى هذا العالَم يتشكّل من خلال الزمان والمكان، فهو منفتح دائماً على الآخرين، ويمتلك القدرة على الحوار والتّحاور، إنّه يعلم أنّه كائن متناهٍ، لهذا لا يمكن الحديث عن الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة في غياب هذه الأحكام، فهي نمط وجود الإنسان في هذا العالم.

إنّ الرّومانسيين، نحو منحى ضدّ تيّار التّنوير. وذلك عندما أعادوا إحياء وتفعيل التّراث. فكل ما هو قديم يستحّق الاحترام ففيه يُقيم الحقيقي، الصّحيح والدّائم. إنّه الماضي الذي يهمّ الرّومانسيّين. أيضا فالعواطف والمشاعر تلعب هنا دوراً أساسيا هنا. واستمرّت المعارضة الراديكاليّة التّي قدّمها التّياران الفلسفيّان حتّى اليوم. إنّ عمل غادامير هو في صميم هذه المشكلة فـ "الحقيقة والمنهج" هي محاولة للتّوفيق بين التّراث والعقلانيّة من خلال البنية الدّورية أو دائرة الفهم وتاريخانية الفكر والوجود الإنسنيّين في هذا العالَم. كما اقترح أيضاً طريقة إن صحّ التّعبير جديدة للعلوم الإنسانيّة؛ طريقة غير متجانسة وتقييديّة مثل المنهج الموجود في العلوم الطبيعيّة، ولكنّها طريقة مفتوحة نوعاً ما على التّجربة الإنسانيّة. إنّه بالامتياز عمل التّأويليّة كنشاط يبحث في تجربة الإنسان في العالم. وهنا يلعب الفهم دوره في العلوم الإنسانيّة. ونحن نعلم مع هيدغر -كما رأينا- أنّ الفهم هو نمط وجود الدازاين. فاكتشاف بنية الفهم المسبق يزيل أجنحة الظّلام التّي رافقت وجود هذه الظّاهرة الإنسانيّة. ويكون الفهم ممكن فقط بوجود الأحكام المسبقة. وبالتّالي فإنّ إعادة الاعتبار وتفعيل هذه الأحكام هي أيضاً نوعاً من الاعتراف بقيمة السّلطة والتّراث. فالتّراث يجب أن يُعتبر كـ "أنا". ومن غير المناسب تماما أن نتصوّره على أنّه موضوع موجود قبالة هذه الأنا. وهذا ما يجعل من المفترض أخلاقيّا التّفكير في الرّوابط التي توحّدهما. ومن المؤكّد أنّ التّراث ليس شخصاً، وهو لا يستطيع أن يجيب بنفسه عن تساؤلات المؤوّل. وبالنّسبة لتأويليّة غادامير، فإنّه مع ذلك هناك علاقة حميميّة حقيقيّة، حيث نحن بحاجة إلى فهم بعضنا البعض. لذا فإنّنا لن نفكر في الخلط بين الأنت وبين مؤلّف النص. في الواقع، التّراث في أساسه عبارة عن لغة، لهذا، يجب أن يفهم على أنّه شخص يتحدّث معنا. ومن ثم فالانفتاح على هذا التّراث مطلب أخلاقيّ.

كما أنّه يجيب بشكل أساسيّ، عن أسئلتنا واهتماماتنا المختلفة. وبإدراك هذه الملاحظة بقوّة، يمكن للتّأويليّة أن تدمج هذه الاعتبارات في مشكلتها الخاصّة؛ أي في علاقتها الحميمة بالتّراث في ميدان العلوم الإنسانيّة.

المجال الثّاني الذي بحثنا فيه هو التّاريخ ونشاط التّاريخ، والوعي المتأثر بهذا النشاط: بعيداً عن مآزق المدرسة التّاريخيّة ودلتاي، فإن الفينومينولوجيّا تأخذنا إلى الأشياء ذاتها. إنّ الوعي بهذا التّأثير يعني أنّنا قادرون على إحداث الفرق والتّمييز بين توقّعاتنا الصحيحة والخاطئة في تحديد معنى الموضوع المراد دراسته. وبما أنّ هذا التّأثير يحدّد مسبقاً كيف نقترب من موضوعنا البحثيّ، وفقاً لبنية التّوقعات التي نحدّدها. وحتّى لو كان صحيحاً أنّ تطبيق المنهج لا يكفي للقضاء على تأثير التّاريخ علينا، على الرّغم من ادّعاءاته، فإنّ الوهم الذي يغرقنا فيه يكفي لجعلنا نعجز عن بلوغ الحقيقة التي يمكن بلوغها رغم محدوديّة فهمنا.

كما أنّ مفهوم التّجربة التأويلية يرتبط ارتباطاً وثيقا بفكرة عمل أو نشاط التّاريخ. ولكن مفهوم التّجربة في حدّ ذاته إشكاليّ؛ فقد رأينا أنّ العلم الحديث بمعناه الوضعيّ لا يمتلك سوى مفهوما غائيّا للتّجربة. والنّسبة له، التّجربة التي يتمّ التّحقّق منها فقط هي التي تؤدّي إلى المعرفة الصّحيحة. ويعتقد غادامير أنّ العلم الحديث لم ير سوى الطّبيعة المتكرّرة للتّجربة ونفس الكلام يصدق أيضاً على التّجربة التّي تأتي لتؤكّد وجود الآخر. فعكس التّجارب التي نمتلكها، يتحدّث غادامير عن التّجارب التّي نقوم بها، والأهمّ بالنّسبة له هو العمليّة التّي لا نتوقّف فيها أبداً عن اكتساب تجارب جديدة. وبدلاً من تأكيد تجربة سابقة، فإنّ التّجربة الحقيقة هي التّي تؤدّي بنا إلى معرفة أنفسنا والغير بشكل أفضل. لإضافةً إلى طابعها السّلبيّ، فإنّ التّجربة تمتلك أيضاً جانباً إبداعيّ وجدليّ؛ إن التّجربة الحقيقيّة هي التّي تعترف بالتّناهي الإنسانيّ، ولكنّها في نفس الوقت تحافظ على أهميّة انفتاح الوعي على التّجارب الجديدة. لذا حاول غادامير توصيف البنية الأساسية للانفتاح كمنطق للسّؤال والجواب، الموجّه من قبل تأثير نشاط التّاريخ. وقد أبرز تحليل مفهوم التّجربة فكرة الانفتاح على الآخرين، لأنّ عمل المؤوّل هو الذي يجعل التّراث يتكلّم أو يتحدّث، فهو يسمح له أن يكون تجربة بالنّسبة له.

وكنقطة أخيرة، إنّ الفهم يكون عبر اللّغة والتّي تكون شرطاً لإمكانيّة قيام أيّ حوار، ومن خلال الحوار برزت اللّغة كطريق لتجربتنا في العالم. فأيّ إمكانية للفهم تقوم على اللّغة، وكذلك كلّ علاقة تنشأ بين الذّات والمجتمع. كما أن اللّغة هي وسيط التّجربة الخاصّة بالتّأويليّة؛ أي تجربة الحياة والعلاقة مع الآخرين. كما أن اللّغة تُمثل تجربة أصيلة ومؤسّسة، التي حجبتها للأسف وسائل التّوسّع العلميّ للثّقافة الحديثة. إنّها ليست قوّة تتسيّدنا، ولكنّها المحيط الذّي نتشكّل فيه؛ أي هي تمثّل الكلّي وهي التي تضعنا في علاقة مع هذا الكلّي.

وباختصار، فإنّ اللّغة هي التّي تشكّلنا، فهي الوسط المشترك، وتنقل لنا حقيقة الظّاهرة الإنسانيّة، وتسمح بالتّعايش بين الماضي والحاضر، عن طريق الحوار ودمج الآفاق وانصهارها، وإشراك المتحاورين في حركة منتجة (القطيعة-الاستمرارية ، سؤال-جواب)، مجبرتهم في ذلك على العثور على لغة مرجعيّة، والدّخول في عمليّات الفهم وتحقيق عمل الفهم والتّفاهم والترجمة، من خلال التأويل. هذا ما أراد غادامير أن يؤسّس عليه المشكلات الابستمولوجيّة للعلوم الإنسانيّة، متجاوزاً بذلك سوء الفهم لقضاياها، وذلك من خلال العودة إلى نموذج التّراث الإنسانويّ، والفلسفة العمليّة الأرسطية، وهذا ما سنعمل على كشفه في الفصل القادم.

الفَـــصْـل الرَّابع:

نحو إعادة الاعتبار لمفاهيم التّراث الإنسانويّ والفلسفة العمليّة الأرسطيّة في تجربة الحقيقة داخل العلوم الإنسانيّة.

تمهيد:

كان تأثير عصر النّهضة كبيراً على أوروبا، فإعادة اكتشاف الآداب الكلاسيكيّة وقراءتها بمزيد من التّمحيص والدّقة هو الشّاغل الأساسيّ لهذه الفترة من تاريخ البشريّة. كما أنّ العودة إلى اليونان القديمة يضع الخطابة، الشّعر، والنحو والفلسفة الخلقيّة والتّاريخ على السّاحة العامة. فالثّقافة الإنسانيّة هي بالأساس تربيّة وتعليم، والتّي تهدف إلى الرقيّ بالإنسان لمرتبة الإنسانيّة. ويتحقّق هذا الرقيّ من خلال المهارة، والحسّ المشترك والذّوق، والحكم والفلسفة العمليّة. وإذا كنا في هذا الفصل سنبحث في التراث الإنساني والفلسفة العملية وعلاقتها بمنطق البحث في العلوم الانسانيّة، إلا أنه علينا أن نكشف عن نيّة غادامير عندما يربطها بالتّراث خاصة كما تجسد مع النزعة الإنسانية في أوروبا عصر النهضة وقبل ذلك التراث اليوناني، وبالأخصّ بالفلسفة العملية الأرسطوطالسيّة.

وكما أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث فإن التأويلية الفلسفية الغادامييرية للعلوم الإنسانية تستلهم الكثير من المفاهيم من النّزعة الانسانيّة الأوروبيّة، التي أن تكشف عن بعد الحقيقة الذّي لا يمكن اختزاله في النّموذج العلميّ كما فعلت ذلك الأبحاث الحديثة، وذلك منذ غاليلي وهذه الاستعادة للمفاهيم الأساسيّة للنّزعة الإنسانويّة الأوروبيّة ينّم عن تأثير التّراث والفلسفة العمليّة الأرسطوطاليسيّة، بغية فهم نموذج الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانيّة مقارنة بالعلوم الطّبيعيّة. وهذا ما سنعمل على كشفه في هذا الفصل من البحث.

أولاً: التّراث الإنسانويّ والعلوم الإنسانيّة:

1- الثّقافة

لقد سعى غادامير إلى التأكيد على المعنى الصحيح للأبحاث التاريخية من الصفحات الأولى من كتابه الطويل الناضج "الحقيقة والمنهج"، وذلك من خلال استدعاء وإعادة تأهيل مفاهيم، مثل: الثقافة (أو التشكيل/ التكوين، البيلدونغ)، والحس المشترك، والحكم والذوق. وإذا كان غادامير يستوحي من مفاهيم النزعة الإنسانية الأوروبية*، الأسس الابستمولوجية للعلوم الإنسانية فهذا راجع إلى قناعته أن هذه العلوم مفهومة بشكل أفضل من خلال هذا التراث الإنساني " tradition humaniste". وذلك راجع إلى أن مفاهيم هذا التراث تمتلك قدرات معرفية تتوافق بشكل كبير مع عالم المعرفة في العلوم الإنسانية على خلاف حتمية المنهج كما هو ممارس في العلوم الطبيعة.

لقد كان التفكير التأويلي لدى غادمير يشير إلى المناقشة التي جرت حول العلوم الإنسانية المسكونة بالنموذج الابستيمولوجي للعلوم الدقيقة في القرن التاسع عشر: "إن محاولتي الخاصة ترتبط باستعادة إرث الرومنطقية الألمانية، رومانطقية دلتاي (Dilthey)، ضمن الحدود التي يتخذ فيها هذا الأخير موضوعاً له نظرية علوم الفكر، بجعلها تستند إلى

* النزعة الإنسانية "Humanism": هناك ترجمات عربية لهذا المصطلح فقد ترجم بمعنى: الإنسانوية، المذهب الإنساني والنزعة الإنسانية، الإنسية، الأنسنة... ونحن في موضوعنا هذا سنستعمل كل هذه الترجمات بنفس المعنى. وحسب ما تذكره الموسوعات الغربية فمصطلح "Humanism" لم تظهر في الثقافة الغربية إلا في أوائل القرن الثامن عشر، وبالتحديد في سنة (1808)، وقد استعملها أحد علماء الألمان "F.J. Niethammer" وكان المقصود من في البداية، الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين الناشئة، عن طريق الثقافة والأداب القديمة "Les Humanités" وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية، وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى في السلوك والمعرفة، من شأنه أن يعلي من قيمة الإنسان ومكانته. عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992، ص189.

أساس جديد أكثر اتساعاً: تجربة الفن بنشدانها الطَموح للمعاصرة، تعطي الجواب السريع عن الأبعاد التاريخية في علوم الفكر"[1]. يتضح من خلال هذا القول أن غادامير لا يعارض أنواعاً معينة من التجربة التي تقع خارج العلم، والتي لا يمكن التحقق منها من خلال الوسائل المنهجية: " فشمولية الانطلاق التأويلية تفرض على منطق العلوم الاجتماعية أيضاً النظر بتقدير إلى هذه الانطلاقة. (...) في كتاب الحقيقة والمنهج (Wahrhrit und Methode) والمخصّصة للوعي المندمج بالصيرورة التاريخية والمرتبط بنموذج التراث"[2]. ومن ثم فإنه في إطار مشكلات العلوم التي تطرحها العلوم الإنسانية يجب علينا أن نستوعب الأهمية الكاملة للتراث الإنسانوي وصلته الوثيقة بالفلسفة العملية.

إن كل هذه المفاهيم لها بعض الأهمية العملية، فهي جميعها تمكننا من تعميق الوعي الذاتي من خلال التراث الذي لا يتوقف عن حثنا لتشكيل أنفسنا، فإذا قلنا أن المفاهيم الموجهة للإنسانوية هي القدرات، فذلك لأنها تُكتسب داخل المجتمع الذي يشكل دائما الوعي الذاتي ويؤثر على فهمنا للخير. إن معارفها تنطلق دائما من قوانين ما قبل الفهم أو بشكل أدق: من الشيء الذي ينبغي فهمه، وبالتالي فهي أنماطاً حقيقية للوعي الذي يُفرق ويفصل بين الجيد والسيء، المهم من غير مهم، الخير من الشر، من دون استخدام منهج محدد بذاته. تعترف جورجيا وارنك "Georgia Warnke" أيضا بالأهمية العملية للمفاهيم الإنسانوية عندما تشير إلى أن الحساسية المرهفة (*tact*) والذوق والحكم يجسدون المعرفة العملية التي تجعل من الممكن التمييز بين الجيد والسيء، والخير من الشر، والمهم من غير المهم وهلم جرا. وبعبارة أخرى، تعكس هذه المفاهيم القدرة على التعرف على الحقيقة التي ليست أقل قيمة من التي نتوصل إليها منهجيا والتي لا تمتلك قواعد واضحة ولكنها لا تزال شكلاً من أشكال المعرفة المساوية للعلم الحديث نفسه[3].

كما أن ملاحظات وارينكا تشير إلى الكفاءة والبراعة، والحساسية الحقيقية التي نتعرف من خلالها على كيفية الحقيقة. في هذه الحالة هل من الممكن الجمع بين "الحساسية" و"الحقيقة"، لأنه يجب الاعتراف بأن المفاهيم الإنسانوية لا تقدم أي مبدأ كلي عام لمعرفة "الحقائق" فالحقائق التي يتم التوصل إليها هنا هي حقائق يتم تشّكيلها أو تكّوينها؛ إنها حقائق "الثقافة""formation" (*bildung*)*، والعلوم الإنسانية ذات علاقة وطيدة مع الحساسيات الرهيفة المتاشبكة مع البدهيات العقلية للمعرفة العلمية عبارة عن نتاج وعي تاريخي وجمالي والذي يتم غنتجاهما ضمن سياق تراثي وثقافي كصورٍ مشكَّلة[1].

---

[1] هانز جورج غادمير، **فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا**، ص 5.

[2] المصدر نفسه، ص 9.

[3] Georgia Warnke, **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Éditions Universitaires, Paris,1991, P, 200.

* إن مصطلح الثقافة/ البيلدونغ (*bildung*) كمبدأ مكوّن للطبيعة البشرية وللثقافة الإنسانية على حد سواء وعلى ضوءه تبنى التصورات والممارسات البشرية، يعود في أصله الاشتقاقي اللاتيني لمصطلح "كولتورا" (*Cultura*) والذي يعني زراعة الأرض، فالكائن الحي سواء كان إنسان أو حيوان أو نبات فإنه خلال نموه وتشكيله العضوي والتطور الوظيفي يكتسب بعض الخصائص والمميزات التي يقتسمها مع فصله النوعي، إنه كائن يكتمل بالحصول على الصورة الوافية بحيث تكون القيمة الغائية هي الحفاظ على نوعه، وبالقياس فالبيلدونغ بالتعريف عبارة عن "تصوير" بالمعنى الطبيعي كما بالمعنى الثقافي، الذي يتّخذ صيغة تصوير الأفكار والقيم في النفس البشرية؛ مثلما عليه الخِلقة البشرية من اكتمال، فهو عبارة عن فلاحة النفس. محمد شوقي الزين، **الترجمة، الهيرمينوطيقا، الاستيطيقا**، ص 188، 189. ويشير الباحث في كتاب آخر إلى أن هذه المقولة "البيلدونغ" والتي ذات دلالة هائلة خاصة في التراث الفكري الألماني من الكلمات "المتعذّر ترجمته"، لهذا يمكن ترجمتها فقط حسب السياق الذي ترد فيه؛ والسياقات التي تنتطبق عليها هذه المقولة مختلفة، فهي تعني؛ "الثقافة"، "التكوين"، "التثقيف"، "التربية"، "الصورة" ، "التصوير"، "القولبة"، الخ. أما الباحث فقد إختار كلمة "التبرية" كمقابل لهذه القولة في اللغة العربية، مبررا ذلك إلى أن "التبرية" يمكن أن تعبر إلى حد ما عن جلّ معاني المقولة الألمانية. محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ط 1، منشورات الاختلاف،

هذه المفاهيم وفقا لوارينكا، لا تكشف فقط عن "الحقيقة"، لكنها أيضا تسمح لنا بمعرفة الذات "إذا كان لا يمكن تقنين الحساسية (الرقة) والذوق والحكم، بطريقة منهجية، وإذا كان مفهوم الثقافة نفسه لا يقدم مبادئ واضحة أو معايير للاختيار، فإن هذه المفاهيم لا يمكن إلا أن تكون معبرة عن معرفة عملية لا يكون الغرض منها التعرف على "الحقائق" فقط بل أن تقول لنا أيضاً عن كيفية قيادة حياتنا؛ ما يجب أن يدرج في فهمنا الذاتي وما يجب أن نرفضه"[2]. من الواضح أن مفاهيم النزعة الإنسانية تكشف عن بعد معيَّن من أبعاد العلاقة مع الآخر (الغير)؛ فالشخص الوحيد الذي يُحافظ على الإمكانيات المنيرة للتراث فقط يمكنه أن يعمق المعرفة الذاتية لديه. لهذا ففكرة الانفتاح على الآخر (الغير) ستتعمق أكثر من خلال تحليلنا لمفهوم الثقافة ومكنوناتها الوجودية[3].

من المعروف أن غادامير يستعين بمفهوم الثقافة، لأن العلوم الإنسانية يمكن فهمها بشكل أفضل على أساس هذا المفهوم، أكثر من الاعتماد على مفهوم المنهج "وما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يُفهَم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي"[4]. فالثقافة هي أحد المفاهيم التي من شأنها أن تعود بالفائدة على العلوم الإنسانية إذا أرادت هذه الأخيرة أن تجد الاستقلال الذاتي الخاص بها؛ وهذا راجع إلى أن الثقافة لا تعبر عن نمط اكتساب المعرفة الإنسانية عن طريق ملكات العقل النظرية معبرة بذلك عن موقف الإنسان من العالم، هذا المعنى الذي إكتسبته خلال عصر التنوير وذلك من خلال مجموع المعارف التي يكتسبها الإنسان من محيطه المباشر (العائلة، المدرسة...) بل بالأحرى تُعنى بموقف الإنسان من العالم من خلال التكوين عبر قنوات التربية والحس السليم (الذوق والحكم والاستبطان)، مقدمةً بذلك الصدارة للذوق والقلب، على ملكات العقل النظرية، ومعبرةً عن تواجد الإنسان في العالم ونمط العلاقة التي يقيمها به في شكل تمثُّل وسلوك وقصدية، إنها أنطولوجيا أكثر مما هي ابستمولوجيا[5].

في هذا السياق يتابع غادامير عن كثب المفهوم الهيغلي للثقافة. فقبل كانط وهيغل تم تصور الثقافة كتطور وصقل لمواهب الإنسان. وهذه الأخيرة شهدت منعطفاً أخلاقياً، لأن كانط نفسه كان يدعو إلى عدم ترك المواهب تذبل وتخمل، بحيث تتحدد مهمة الثقافة في تطوير قدرات الإنسان التي تشكلت على نحو معين[6]. ومع هيغل شهد مفهوم الثقافة تحولاً وتغييراً، فلم تعد تُعبر عن هذا الطابع الذاتي الذي يتم تشكيله بالفعل والذي يتمثل في غرس المواهب وحسب، بل هي بالأحرى ذاتية

الجزائر، 2014، ص 366-367. يقول دنيس كوش Denys Cuche في كتابه "**مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**" أن مصطلح الثقافة بعد أن كان يدل على فلاحة الأرض "تدريجيا تحررت "الثقافة" من متمماتها المضافة، وانتهت إلى استعمالها منفردة للتدليل على "تكوين" الفرد و"تربيته" لاحقاً. وفي حركة معاكسة لما كان يلاحظ من قبل، تم المرور من "ثقافة" بوصفها فعلاً (فعل التعلم) إلى "ثقافة" بوصفها حالاً (حال الفكر وقد أخصبه التعليم، حال الفرد ذي ثقافة) ". دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2007، ص 18. وكلمة "البيلدونغ" كما يقول الباحث "محمد شوقي الزين" تتقاطع "مع معارف عديدة كالتربية والثقافة والتعليم. لكنها تتوسَّع نحو استعمالات أخرى قد تكون سياسية أو دينية أو إيديولوجية نظراً لكثافتها المفهمية وثقلها التاريخي. ترتبط هذه ا"الكلمة-الفهوم)" بإقليم وزمان، وهو ألمانيا في القرن الثامن عشرّ". محمد شوقي الزين، **الترجمة، الهيرمينوطيقا، الاستيطيقا**، ص 186.

[1] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 69.

[2] Georgia Warnke, **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, P 201.

[3] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص68.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 67.

[5] محمد شوقي الزين، **الترجمة، الهيرمينوطيقا، الاستيطيقا**، ص 192، 193.

[6] Pierre Fruchon, **pour une lecture de Vérité et Méthode**, circularité d'une herméneutique comprise comme ''esthétique philosophique'' in Laval théologique et philosophie, 53, 1, février, 1997, P, 10.

بالفعل، لأن الإنسان أبداً لا يستنفذ وجوده، ومن ثم فهي تسمح للإنسان أن يرتقي إلى مستوى الكلّي، وحسب غادامير، فهيغل هو من "استنبط بذكاء ما تعنيه كلمة الثقافة"[1].

ماذا تعني عبارات الإنسان المثقف؟ الإنسان المثقف هو الذي يترفع عمّا هو سائد، وبالتالي يفتح أفاقاً من أجل معرفة ذاته على نحو أفضل؛ إنه الشخص الذي يتجاوز حالته الخاصة، ومعرفته بذاته تسمح له بالانفتاح على الغير المختلف عنه، أي بالبقاء منفتحا على المنظورات والآراء الأخرى بشكل عام. فالإنسان المثقف يسعى لبلوغ الكلي والذي يكشف أن تجربته محكومة بالتناهي "ومن هنا، فالثقافة، في ارتقائها نحو الكلي تكون مهمة إنسانية"[2]. وهكذا فالثقافة تتوافق مع جوهر الروح التاريخية، فهي تتعلق بمسألة إدراك الإنسان المثقف لحالته في مواجهة هذا الاختبار المزدوج: إغتراب الذات من جهة وفهم الذات انطلاقا من الآخر من جهة أخرى: "فإدراك خصوصية المرء فيما هو مغاير له، وفي التآلف معه، هو الحركة الأساسية للروح التي يكمن وجودها فقط في العودة إلى ذاتها مما هو آخر"[3]. وإذا كان يستوحي غادامير أفكاره من هيغل فذلك بهدف الكشف عن هذا البعد الذاتي للفهم ضد المعرفة الموضوعية التي تتعامل مع الحقائق انطلاقا من نموذج العلوم الطبيعية.

وعلى عكس هيغل لا توجد لدى غادامير فكرة الثقافة المكتملة حيث يتم استيعاب الواقع الموضوعي في المعرفة المطلقة، والغيرية يتم قمعها وإقصائها في مطابقتها مع الذات. فحسبه إن الثقافة ليست العملية التي تسمح برفع مستوى الوعي إلى الكلية فحسب والتي سيتم توضيحها مرة واحدة وإلى الأبد، بل يجب ألاّ تغيب عن بالنا حقيقة أن الثقافة هي ولا تزال العنصر الذي تنوجد فيه العلوم الإنسانية. فالانفتاح المستمر على الآخر المحتمل هو في نهاية المطاف أكثر أهميه من المثل الأعلى للوعي الذاتي الذي يمتلك نفسه "تمثل الثقافة شكلاً من أشكال التواصل، كما أنها تشكل لعبة لا يكون فيها المشاركون فيها ذواتاً من جهة وموضوعات من جهة أخرى"[4]. لهذا فالثقافة هنا تعني أمرين إثنين "وعلى أية حال، لا يجب أن تُفهَم الثقافة على أنها فقط عملية ارتقاء العقل تاريخياً نحو الكلي، فهي في الوقت نفسه العنصر الذي يتحرك ضمنه الإنسان المتعلِّم"[5] .

في هذا الصدد يمكن أن نستحضر موقف هردر الذي اعتبر الإنسان كائن يمكن تثقيفه، إنه كائن تاريخي يتشكّل من خلال الزمان والمكان، الأمر الذي يجعل الثقافة الإنسانية تعارض الثقافة الطبيعية: فمن ناحية لدينا الثقافة ومن ناحية أخرى، لدينا الطبيعة. الثّقافة الإنسانيّة تعني في المفهوم الألمانيّ للثّقافة، أنها تشير إلى الطّريقة الإنسانيّة المناسبة لتطوير الأحكام الطّبيعيّة التي يملكها المرء، فهي تستهدف التّحولّ الإنسانيّ، إنّها تغيّر الإنسان. فالإنسان المثقف هو الشخص المنفتح على الكل أو العالم، إنها الانفتاح على الآخر "تقتضي "البيلدونغ" وضع مسافة مع الذات لأن الغرض هو أن تتغيّر الذات بالتشكيل الذي تجريه على نفسها، بأن تصبح غير ما كانت عليه، بأن تضحى "أخرى" في غيرتها المستمرّة وبحضور غيرية

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 60. يخلص غادامير بعد عرضه لمجمل الإختلافات الموجودة في سيرورة تطور مصطلح الثقافة عبر التاريخ، من التراث الصوفي القديم، مرورا بعصر النهضة والعصر الحديث، إلا أن هذا المصطلح في الاستعمال الألماني المعاصر يصف نتيجة عملية الصيرورة أكثر من الصيرورة ذاتها، والتحول الدال هنا، إنما يدل على أن "ثمرة الثقافة لا تُنال في طريق البناء التقني، وإنما تنشأ من عملية تكوين وتثقيف داخلية؛ وذلك يبقى دائما في حالة من الثقافة المطردة". المصدر نفسه، ص 67.

[2] المصدر نفسه، ص 61.

[3] المصدر نفسه، ص 63.

[4] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ص 39.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 63.

أخرى مقابلة أو ماحذية لها. يتعلق الامر بتوسيع الآفاق وباكتساب حس عالمي ومشترك تخرج بموجبه الذات عن ذاتها وترتبط بغيرية العالم بقدر ما تُبرز غيريتها في المراحل التي تتشكّل فيها ثقافياً وتتكوّن جمالياً وتاريخياً"[1]. إن الإنسان المثقف لا يتظاهر بأنه يعرف كل شيء، وهو على استعداد للاعتراف بآراء الآخرين وقبولها فهو قادر على الحوار. إن الإنسان المثقف متواضع؛ بمعنى أنه لا ينسى معرفة عدم معرفته[2].

لهذا اعتبر هردر أن تنوّع الثّقافة يعتبر ثروة إنسانيّة ضدّ شمولية الأنوار الموحِّدة "في نص سجاليّ أساسي، باسم "العبقرية القومية" لكل شعب (Volksgeit)، تنوع الثقافات، ثروةً للإنسانية، ضد كونية الأنوار الموحِّدة والتي كان يعتبرها مُفقرة. وفي مواجهة ما كان يشعر أنه إمبرياليةُ فلسفة الأنوار الفرنسية المثقفة، كان هردر يقصد أن يرد إلى كل شعب فخاره، بدءاً بالشعب الألماني. وبالفعل كان هردر يرى أن لكل شعب قدراً مخصوصاً ينجزه عبر ثقافته الخاصة. ذلك أن كل ثقافة تعبر، على طريقتها، عن وجه للإنسانية"[3]. وباختصار، فإن مفهوم الثقافة يشير إلى التصرف الداخلي للإنسان. وسيطلعنا الحس المشترك بأن الأحكام الداخلية التي تنص على التواضع والانفتاح على الآخرين تحيلنا إلى الأخلاق والسياسة والثقافة داخل تاريخ المجتمع الواحد أو المجتمعات المتعددة. وبنقد هردر لعصر التنوير في حديثه عن "تثقيف الإنسان" استطاع أن يهيأ الأرضية لنشأت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر[4].

إنّ جوهر التكّوين/ الثقافة في حد ذاته يعني بشكل بسيط العملية التي يوجد فيها الإنسان المثقف بالفعل؛ فالثقافة لا تدل على مسار الفرد فقط، ولكن أيضا البيئة التي يجد هذا الأخير نفسه فيها. ولذلك فإن ارتقاء الفرد إلى مستوى الكلي يفترض مسبقا أن الآخر موجود في التراث الذي لا يزال يشكلنا: "يجد كلّ فرد يرقّي كينونته الطبيعية صُعُداً نحو ما هو روحيّ، يجد في اللغة والأعراف ومؤسسات المجتمع التي يحيا فيه مجموعة ثابتة من الأشياء التي يجب عليه أن يستنبطها كما هو الحال في تعلّم الكلام. وهكذا، فكلّ فرد مرتبط دائماً بعمليّة الثّقافة، وبالمضيّ إلى ما وراء طبيعته، بقدر ما يكون العالم الذي ينشأ فيه عالماً متشكّلا إنسانيّاً من خلال اللّغة والعرف"[5]. ونفهم من هذا الكلام أن "البيلدونغ" تتميز بـ: الاحتفاظ؛ أي أنها تحتفظ بعناصر خارجية برّانية الآتية من العالم، أو العناصر الداخلية الجوّانية الآتية من التراث، والمجاوزة؛ أي أن هذه العناصر بالتأليف بينها في وحدة لا تنفك عن التطور والإرتقاء[6].

تعتبر الثقافة العنصر المشترك بين مختلف المفاهيم الإنسانوية الأوروبية، فهي جميعها ترتبط بمفهوم الثقافة، وذلك راجع إلى أن هذه الأخيرة تمتلك القدرة على التعرف على الحقيقة، لأنها تفترض مسبقاً معرفة معيارية ذاتية بالعالم مما يجعل من الممكن، على سبيل المثال، التمييز بين الخير والشر، الحق والباطل، الخ، دون الحاجة لأي منهج أو أي مبدأ "وربما كان مفهوم التكوين الذاتي، أو التعليم، أو التثقيف، الذي أصبح بالغ الأهمية في تلك الفترة، أعظم فكرة في القرن التاسع عشر، وهذا المفهوم هو الهواء الذي تنفسته العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، حتى لو كانت عاجزة عن إبداء أي تسويغ

[1] محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص 392.

[2] Jean Grondin, **Introduction à Hans Georg Gadamer**, P, 45.

[3] دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ص 24.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 56، 57.

[5] المصدر نفسه، ص 63.

[6] محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص 389.

أبستمولوجي له"[1]. لهذا نجد غادامير في ميدان العلوم الإنسانية يضع الثقافة (أي التربية، وتشكيل الذات) في محل المعرفة الحديثة "فالقول إننا صرنا أناساً مختلفين، وإننا "نعيد تكوين" أنفسنا كلما ازدادت قراءتنا، وازداد حديثنا، وازدادت كتاباتنا، هو طريقة دراماتيكية للقول إن الجمل التي صارت تصدق صارت تصدق علينا بفضل مثل هذه النشاطات هي في معظم الأحيان أكثر أهمية بالنسبة إلينا من الجمل التي تصدق علينا عندما نزيد من شربنا، ونزيد من كسبنا ... وهكذا، فالأحداث التي تمككنا من قول أشياء جديدة وملفتة عن أنفسنا هي، المعنى اللاميتافيزيقي، ذات قيمة "جوهرية" أكبر بالنسبة لنا، [...] من الأحداث التي تغيّر أشكالنا أو معايير عيشنا (أي "تعيد تكويننا" بطرق أقل "روحانية")[2].

وقد أشار جان غروندان إلى هذه النقطة، عندما رأى أن فكرة الثقافة تشكل دائما العنصر الطبيعي للعلوم الإنسانية. فحقائق العلوم الإنسانية هي حقائق ثقافية (حقائق الثقافة)، التي تكوننا بكل معنى الكلمة؛ فهي تكوننا وتحولنا "[3]، ففي العلوم الإنسانية، وعلوم الإنسان والمجتمع، تتطابق أهمية"الثقافة" مع أهمية التجريب في العلوم الطبيعية[4]. هنا يجب أن يدرك الوعي المثقَّف أنه وعي متشكِّل سلفاً وأنه يمتلك في الواقع عالم الوعي المتعلق بهذه الثقافة، بمعنى شيئاً مثل الذوق (الرقة الحساسية) "وبهذا المعنى بدقة، تفترض العلوم الإنسانية أن الوعي المثقَّف هو وعي متشكِّل سلفاً؛ ولهذا السبب نفسه ينطوي الوعي على ذوق حقيقي، ولا يمكن تعليمه للآخرين، وفريد يغلِّف شكل العلوم الإنسانية في الحكم وطراز المعرفة كما لو كانت هي العنصر الذي تتحرك فيه"[5]. إن الثقافة بهذا المعنى تُذكرنا بأنه لا توجد درجة الصفر من الفهم وبدلا من ذلك فهي تجعلنا مستعدين لاستيعاب الغيرية المحتملة.

2- الذّوق الفنيّ وعلاقته بالثّقافة

إن مفهوم الذوق "gout" ليس له علاقة بالجماليات في التراث الإنسانوي، فقد كان لديهم يُعتبر كحسّ أخلاقي، والذي يعني نمطاً معيناً من المعرفة أو "حسّ" لا يتم تعلمه على نحو معين، وإنما يتم تشكليه وتثقيفه، هذا ما يجعل منه أساس الثقافة الإنسانية والحياة داخل المجتمع. ومفهوم الذوق يستخدم مفاهيم مثل الملاءمة والقياس والدقة، فهو نوع من المعرفة العملية، والتي تكون مشكلة التطبيق في لبّ هذه المعرفة. ويعلّمنا أرسطو أن حكمة الحياة "sagesse de vie" لا تُكتسب من خلال قواعد معينة، يمكن تعلمها مسبقا، ولكنها تُكوَّن أوتُشّكل وتُثقَّف، فهي أساس الحسّ المشترك لدى الإنسان، فهي عبارة عن انفتاح الإنسان على الآخرين، وهذا ما يجعل من الممكن تجاوز الفردية لديه واحتضان الغيرية، وكل هذا يجعل موضوع العلوم الإنسانية هو أساساً الوجود الأخلاقي والتاريخي للإنسان[6].

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 57.

[2] رتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 471، 472. يشير غروندان أن رورتي قد تأثر إلى حدّ بمفهوم غادامير للحقيقة ضمن مشروعه التأويلي، فحسب رورتي التأويلية لا يمكن اعتبارها منهجاً يساعدنا للوصول إلى الحقيقة، "فهي تُعلّمنا العيش بلا فكرة الحقيقة، الحقيقة بمعنى مُطابقة للواقع. يُمكن آنذاك استبدال البحث عن الحقيقة بثقافةٍ تُحبّذ مُثُل البناء والحوار. يستخدم رورتي هنا فكرة الثقافة *bildung* كما وردت عند غادامير في الحقيقة والمنهج. لقد أشار غادامير إلى هذا التعبير واستعماله ليُظهر أنّ معرفة العلوم الإنسانية لم تكن معرفة منهجية أو مِن بُعد، بل كانَت إعداداً ينطوي على تحوّل الفاعلين أنفسهم. ومن ذلك استقى رورتي نتائج أكثر نسبية". جان غروندان، **التأويلية**، ص 117.

[3] Jean Grondin, **Introduction à Hans Georg Gadamer**, P, 44.

[4] Hans Georg Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, p. 106.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 64.

[6] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 47,48.

تجدر الإشارة إلى أن ملكة الحكم، إلى جانب الحس المشترك، كانا محور اهتمام غادامير في مناقشته للمفاهيم الإنسانوية. وفي سعيه للبحث عن مبدأ توجيهي للعلوم الإنسانية، فقد وجده في نوع من البراعة أو الذوق الفني (*Tact*) التي تأخذ مكان الاستدلال المنطقي كمبدأ توجيهي لعلوم الطبيعة. هذه الحساسية هي نوع من الحاسة الذوقية ولا تفترض مسبقاً أيّ نظام محدد، فهي تعود إلى القدرة على الشعور أو إدراك الوضع/ الموقف. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان يمكن اكتساب هذه البراعة أو الذوق الفني؟ كيف يمكن للمرء أن يتعلم شيئا ليس له مبدأ، ولا توجد قواعد تحكمه، ولا يكون في نهاية المطاف أمراً منهجياً؟

لهذا السبب يصرّ غادامير بشكل خاص على أهمية "الرّقة" في أبحاث العلوم الإنسانية. وفي هذا السياق، تتكوَّن الرّقة/ الذوق "*tact*" من "حساسية" "sensibilité" معينة، وهي عبارة عن قدرة وكفاءة على التكيّف مع "الحالات التي ليس لدينا حيالها معرفة مستمدة من المبادئ العامة، وبالتالي "تكون لنا حساسية خاصة وحسيّة بإزاء المواقف وكيفية التصّرف حيالها"[1]. وتتجلى هذه الحساسية في "الذاكرة النشطة" وفي "قبول الأسس المرعية"[2]. والمؤرِّخ الجيّد أو اللّغوي الجيّد هو الذي يدرك كيف يتعرف في مصادر الماضي على أولئك الذين هم أكثر قدرة على إبلاغنا عن ذلك. ونظراً لعدم وجود معايير معينة للحساسية فإنه يمكن فقط "حيازتها بنفس وتيرة ونشاط التعامل مع الأشياء" يسمح لنا أن نفعل ذلك على المدى الطويل مع بعض الضمانات. بيد أنه من المؤكد أنه لا يمكن تدريس أو غرس شيء مثل "الذوق" ، لأنه أساسا تجربة تراكمت على مرّ السنتين. ولهذا السبب، فإن "خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية تمت بصلة أكثر إلى حدسية الفنان منه إلى الروح المنهجية للبحث"[3].

إنّ الحساسية الفنية في هذا السياق هي وسيله قيّمة، لأنها تسمح بتوضيح ما هي السمة العامة للثقافة؛ فهي الانفتاح على الكلّي داخل المفرد، وبما أنها انفتاح على الآخرين، فإنها تسمح لنا بالخروج من دائرة أنفسنا. وبغية استيعاب كل ثراء مفهوم الثقافة، يجب أن نترك جانبا المشروع الهيغلي للشفافية الخالصة للكائن/ الوجود بمعنى ما قد ينتهك "جوهر" "substance" التاريخ، هذا ما دفع غادامير بترك هيغل ويواصل بحثه وتحقيقاته بالعودة لهيرمان هلمهولتز. وكما أشرنا سابقا في موضع آخر من هذا البحث فعلى الرغم من الانتقادات التي قدمها غادامير لهلمهولتز، عندما اعتبره قد وقع إلى حد ما في فخ فكرة المنهج، كما هي مفهومة في العصر الحديث، إلا أنّه هنا ذو أهمية خاصة. فقد كان مهتماً بعالم المعرفة بالعلوم الإنسانية مقارنة بالعلوم الطبيعية، عندما اعتبرهما يمتلكان شكليّن مختلفيّن من الاستقراء، والذي يفصل بينهما من وجهة نظر إجراءاتهما يتّبع على المستوى النفسي. فالعلوم الطبيعية تمضي قدما من خلال الاستدلال الواعي (الاستقراء المنطقي) بقدر ما يستعمل العالِم طرق محددة لدراسة موضوعه، فعمله يعتمد على الاستعمال الواعي لفهمه وإدراكه. من ناحية أخرى، فقد كان فهم هلمهولتز للعلوم الإنسانية على أنها تعتمد أكثر على نوع من الحساسية النفسية "tact psychologique"، بمعنى المعرفة في ميدانها غير قابلة للاختزال في النموذج المنهجي. وحسب جان غروندان فالأمر الذي استرعى انتباه غادامير هو أن هلمهولتز

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 65، 66.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

[3] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 160.

على الرغم منه ينطلق من النموذج المنهاجي المطبق في العلوم الدقيقة -لأن أي نقطة انطلاق أخرى مختلفة كان من الصعب تصورها في نهاية القرن التاسع عشر- إلا أنه حدّد بصورة كافية "غير منهجية" خصوصية البحث في ميدان العلوم الإنسانية. وذلك عندما أكد أن العلوم الإنسانية تتقدم بطريقة مختلفة جدا، عن طريق البراعة أو الحساسية النفسانية الناتجة عن الارتباط بالتراث أكثر منه من مراقبة المنهج والتي تسمح لها بتحقيق معارفها[1].

ولتوصيف الإنسان، يتحدث هلمهولتز عن الإستقراء الفني-الغريزي ("الذاكرة النشطة وقبول الأسس المرعية")[2] الذي يتطلبه هذا النوع الخاص من الاستقراء. وهنا نفهم أن شروط تحقق الحساسية (الذوق) لا تخضع للمثال المنهاجي، فهي تشبه شيء من البراعة أو الحذاقة أو المهارة. وحسب غادامير يجب علينا أن نبدأ من هذا الحدس لهلمهولتز لتحديد جوهر المهارة وفهم دورها في العلوم الإنسانية. فالشخص الذي يقال عنه أنه ماهر (حاذق) هو الذي يعرف ماذا يقوله و لا يقوله في حالات معينة "الكياسة أو الذوق عند هيلموهتز له أيضا خصائص "البيلدونغ" في التواجد بين المعرفة العقلية والعرفة الحسية، لأنه ليس مجرّد إدراك حسي فظ وليس مجرّد كمية من المعارف المحتفظ بها في الذهن. يبقى هذا الذوق متوارياً في كل معرفة، ويوجّه بشكل ضمني سلوكيات الفاعل ومقاصده"[3].

فعندما نمتنع عن قول شيئاً ما قد يسيء إلى شخص ما، فإننا نكون قد تصرفنا بمهارة أو حذاقة؛ الأمر الذي يعني أننا نتخلى عن أهدافنا الشخصية لتبنيّ وجهة نظر الطرف الآخر، حيث تتشكل لدينا قدرة التمييز بيقين الأشياء التي يجب تجنبها في مثل هذه الحالات، ولا يمكن لأحد أن يُطوّر قواعد خاصة بكيفية تطبيق هذه البراعة؛ فهي ليست معرفة مستمدة من المبادئ العامة. هذا ما دفع غادامير بتقديم تعريف الظاهرة الأخلاقية والاجتماعية من خلال هذه المصطلحات: " فمن خلال "الذوق" تكون لنا حساسية خاصة وحسيّة بإزاء المواقف وكيفية التصرّف حيالها؛ وذلك أن المعرفة التي نتوفر عليها من المبادئ العامة هي معرفة غير وافية في هذه الحالة"[4].

إنّ الذوق الذي تكلم عنه هلمهولتز هو نمط من المعرفة (هو أكثر من مجرد وسيلة للمعرفة)، فقد تساءل عن خصوصية حسن التصرف الذي يعتمد على الذاكرة النشطة وقبول الأسس المرعية في ميدان العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية التي تعتمد على الاستقراء المنطقي. فالعلوم الإنسانية تعتمد بشكل كبير على الذوق المكتسب ضمن إطار التراث أكثر من اعتمادها على مراقبة وملاحظات المنهج "ذلك أن الذوق الذي يؤدي وظيفة في العلوم الإنسانية ليس ببساطة شعوراً ولاواعياً، بل هو في الوقت عينه طراز من المعرفة وطراز من الوجود. وفي الوسع رؤية هذا الوضع بأجلى صورة من خلال التحليل السابق لمفهوم الثقافة. إن ما داعاه هلمهولتز بالذوق يتضمن الثقافة، وهو وظيفة كلّ من الثقافة الجمالية والثقافة التاريخية"[5].

---

[1] Jean Grondin, **L'Universalité de l'herméneutique**, P, 161-163.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 52.

[3] محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص 391.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 65، 66.

[5] Hans Georg Gadamer, **La philosophie herméneutique**, P, 66.

وبالنسبة لهلمهولتز إن الذوق يفترض مسبقاً الثقافة الجمالية والثقافة التاريخية، وإذا ما أردنا أن نكتسب الذوق الذي من شأنه يسمح لنا بالتمييز بين الجميل والقبيح، والخير الشر أو تحديد ما هو مميز من الماضي أو الحاضر، يجب أن نكون مدربين (مستعدين) مسبقاً لاستيعاب جميع أشكال الغيرية سواء كان الأمر متعلق بعمل الفن أو الماضي. ولذلك فإن الذوق ليس من الطبيعة (طبيعي)، ولا هو معرفة مستمدة من المبادئ العامة ولكن هو بالأحرى نابع من التخلي عن (أهدافنا) مواقفنا الشخصية (الخاصة) وتبني وجهات نظر أكثر كلية، بالتالي فالثقافة تسمح لنا بالتهيؤ للترحيب بالآخر "لئن كان ذلك كله (الوعي الجمالي والتاريخي) يفترض مسبقا الثقافة. فإن ما نحن بصدده ليس إجراء أو سلوكاً، وإنما شيء قيد النشوء. فلا تكفي الملاحظة الدقيقة لتراث ما ودراسته، بأشمل صوره إذا لم يكن هناك سلفاً تقبُّلُ لـ "آخرية" عمل الفنّ أو آخرية الماضي. وهذا ما نؤكده، مقتفين خطى هيغل، كخاصية عامة للثقافة: أي انفتاح الذات على ما هو آخر، على الآخر، بوجهات نظر أكثر شمولا. فالثقافة تنطوي على مسافة تقيمها من ذاتها، ولك فهي تتمثل في الارتفاع على ذاتها صوب الكلية"[1]. فالثقافة إذن تُشكل الخيط الناظم للتراث المفاهيمي الإنسانوي، بالإضافة إلى ذلك فالإنسان يعمق المعرفة الذاتية من خلال التاريخ والتراث الذي يشكله وينتمي إليه. فلا عجب أن يكون هذا المفهوم بالنسبة لغادامير: "أعظم فكرة في القرن الثامن عشر"[2]، وكان هيغل في هذا السياق أفضل شاهد على ما تبقى للإنصات لما يخبرنا به التراث، وذلك بفضل عمل التجربة، بمعنى ترك الذات والتعرف عليها من خلال الآخر، وهذا ما يؤدي إلى تعزيز تلك المعرفة الذاتية. ومن ثم فالإنسان المثقف في ارتقائه نحو الكليّ، فهو يترفع بوجوده ويتخلى عن آرائه الشخصية، لصالح الجماعة المشتركة.

لقد كان الذوق أخلاقي قبل أن يكون مرتبط بالمجال الجمالي تحت تأثير كانط، الذي جعل منه مبدأ ملكة الحكم. ففي الأصل التاريخي فالذوق مثل الحس المشترك، كان له وظيفة نقدية فيما يتعلق بالدوغمائية "المدرسة"، ويذهب غادامير مرة أخرى بالمسألة إلى أقصى حدودها من خلال استدعاء بالثاسار غراسيان"Balthasar Gracián"[3]. ولدى هذا الأخير فإن حاسة الذوق تنطلق بالفعل من التمييز والاختيار الذي يتم على مستوى العقل. فمثلا نحن نمتلك الحاجة الحيوية للأكل، ولكن الذوق أيضا يسمح لنا بالاختيار والتمييز مع التفكير عمّا سوف يرضي شهيتنا، هذه هي حالة الأشخاص الذين يثقفون أو يكونون حاسة الذوق لديهم، وهؤلاء بالضبط من نقول عنهم أن لديهم "لسان ذوّاق"، فهم يمتلكون القدرة على الابتعاد عن الاحتياجات الحيوية، وبالتالي إضفاء نوع من "الروحانية على الحيوانية"، وهذا الابتعاد الذي يحدث عن طريق حاسة الذوق سينتقل إلى المجتمع الثقافي بفضل المثل الأعلى للتكوين الاجتماعي الذي يكتسب فيه كل من كون المسافة اللازمة فيما يتعلق بالنفس وتفضيلاتها الفردية من أجل اختيارات وتمييزات بصورة واعية وعقلية "إذا لم يعد يدرك ذاته ويعترف بها على أساس الولادة والمنزلة بل ببساطة من خلال الطبيعة المشتركة لأحكامه أو بالأحرى قدرته على السموّ فوق المصالح الضيقة والولع الشخصي بعنوان الحكم"[4].

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 66، 67.

[2] المصدر نفسه، ص 57.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ص 89.

[4] المصدر نفسه، ص 90.

ولذلك فإنّ الحاسة الذوقية ظاهرة اجتماعية تتجاوز الطّبيعة الخاصّة والنّسبيّة التي تصبغها في الكثير من الأحيان. والشّخص الذي يتمتع بـ "الذوق السليم" يمتلك ما يكفي من الثقة للحكم، لأنه يتجاوز تفضيلاته الفردية الشخصية وحتى في بعض الأحيان أفضل مما ينجزه العالِم؛ إذ ليس لديه معايير كلية تمكنه من تمييز تحديد ماهية "الذوق السليم"، وبعبارات غادامير" يجب أن يكون للمرء ذوق، فهو لا يمكنه أن يتعلمه من البرهنة، ولا يمكنه أن يستبدله بآخر عبر مجرد محاكاة. وعلى الرغم من ذلك، ليس الذوق مزيّة شخصية، لأنه يسعى دائما لأن يكون ذوقاً سليماً"[1]، فحكمه لا يتردد أبدا في قبول أو رفض أي شيء، وفي هذه الحالة لا يستطع أن يُقال له لماذا؛ لأن الحكم الغريب على الذوق لا يقدم أي سبب، إنه حساس تجاه السلبية، وهذا يعني من يفتقر إلى الذوق، ويعتبر أي شيء يضر بهذه الحساسة كـ"غياب للذورق" لديه. ومن ثم فإن مفهوم الذوق يمثل عالما من المعرفة مغيار تماماً لعوالم المعرفة الأخرى، هذا ما يؤكد الفرق الموجود بين الذوق والموضة العصرية " من الواضح أن هذا فقط ما يمنح مفهوم الذوق سَعَتَه الأصلية: أي أنه يشكّل طريقة خاصة في المعرفة. وهو كالحكم التأملي يخص ذلك الميدان الذي يدرك، في الموضوع الفردي، الكليَّ الذي يصنّف تحته. والذوق وملكة الحكم كلاهما يعالجان الموضوع في علاقته بكلّ معين من أجل معرفة ما إذا كان يناسب شيئاً آخر؛ أي ما إذا كان "مناسبا". وعلى المرء أن "يحسّ" به، فهو لا يمكن البرهنة عليه"[2].

إن الذوق كظاهرة اجتماعية يُسمى الموضة، وهذا الطابع الاجتماعي للذوق يربط الموضة والتي تتغير دائما بـ "الذوق السليم"، ولكن مع وجود اختلاف: الشخص الذي يملك "حساً سليماً" من خلال حكمه الفردي، لديه دائما إمكانية الابتعاد عن الموضة، وليس من الواجب أن يكون الحكم متفقا معه، وهو ما لا يمنعه، من ناحية أخرى، من التمكن من الاتفاق على حكم الموضة، وبالتالي فإن الذوق يختلف عن التعميم التجريبي للموضة، والاتفاق بين الأحكام الصادرة عن الأشخاص الذين يقوم بعملية التمثيل في الموضة، من الاتفاق القائم بين أحكام عدة أشخاص، بفضل قدرتها على التمييز، التي تتصور في المفرد ما يربطه بشكل مناسب بالكلي[3].

الأمر المدهش في الذوق هو صلته الغير المشكوك فيها بالأخلاق، لأنه لا يتعلق فقط بجمال الطبيعة والفن. ونحن نعلم منذ أرسطو أنه بحكم الطابع الكلي للتشريع القانوني، من المهم إذا أردنا أن نحقق العدالة في قضية عينية، أن نقدم تقويماً أو تصحيحاً للقانون، وهذا راجع إلى أن هذا الأخير لا يمكنه أن يتنبأ بجميع الحالات الخاصة. وفي المجال القانوني، يستوفي الاجتهاد القضائي مهمة الحكم، التي تكمل القانون من خلال تسليط الضوء على ثراء الحالة الجديدة. ونفس الأمر ينطبق على الأخلاقيات: فالقاعدة لا تُغطي أبداً حالات عينية بالكامل. فالأخلاق لا تتوقف أبدا عن تجديد نفسها بفضل إنتاجية الذوق[4].

إنّ ملكة الحكم بالإضافة إلى شكلها المنطقي، تمتلك أيضا جانباً جمالياً، وحسب جورجيا وارنك فإن:"(...) أنا أحكم خارج القدرة على معايرة الاستنتاجات المنطقية الصحيحة. بل إنها مسألة ما الذي يجعل من الممكن التمييز بين الملائم وغير الملائم،

[1] المصدر نفسه، ص 91.

[2] المصدر نفسه، ص 93.

[3] المصدر نفسه، ص 91، 92.

[4] المصدر نفسه، ص 93، 94.

بين الخير والشر، بين الحق والظلم"[1]. لهذا فالحالة الفردية تحفز ملكة الحكم من أجل توضيح ماهية القاعدة التي لا نمتلك القدرة على تحقيقها بحكم كليتها، فأي قرار أخلاقي يتطلب بمعنى من المعاني أن يمتلك الفرد ذوقاً خاص به، ووفقا لغادامير هذا ما يعبر عن التحقق الأسمى للذوق الأخلاقي[2]. وهكذا فإن ملكة الحكم نفسها تستكمل وتصحح القرار الأخلاقي. يريد غادامير أن يكشف هنا ويوضح العنصر المعياري الذي يكمن في مفهوم الذوق الذي يعود أصوله إلى التراث الإنسانوي وفلسفة أخلاق الوسط التي لدى أرسطو "ثمة عامل إنسانوي، ومن ثمّ إغريقي أساساً [...] إن فلسفة الأخلاق الإغريقية - فلسفة أخلاق الاعتدال measure لدى الفيثاغورين وأفلاطون، وفلسفة أخلاق الوسط (mesotes) mean التي طورها أرسطو – هي فلسفة أخلاق الذوق السليم بمعنىً عميق وشامل"[3]. هذه الرؤية الاجتماعية الخاصة بالذوق تبدو غريبة، لما ينشأ عادة عن هذا المفهوم من النسبية في الحكم، والاختلافات في الذوق.

ووفقاً لغادامير فإن كانط من خلال تصفيته للأخلاق من جميع جوانبها الجمالية والشعورية، قد قيد مجال المعرفة بالاستعمال النظري والعملي للعقل. والذي عاد بعواقب كارثية على فهم العلوم الإنسانية لنفسها "وفي رفض أيّ نوع من المعرفة النظرية عدا معرفة العلم الطبيعي، أُكرهت العلوم الإنسانية على أن تعوّل على منهاجية العلوم الطبيعية في مفهمة نفسها"[4]. وبعبارة أخرى فإننا نغفل عن التراث الإنسانوي الذي تكون الملكة الجمالية للحكم (الذوق) مرتبطة به.

بالإضافة إلى عنصر الثقافة والحكم الذوقيين، فإن الخطابة القديمة هي بدورها "حساسة"، ومن ثم فهي تُعدّ بُعد من أبعاد المعرفة الذاتية.

3- التّأويليّة والخطابة:

إنّ سيطرة النموذج المنهجي، الذي ينبع من العقلانية المنطقية "rationalité logique" التي نفهمها على الأقل بشكل عقلي، النموج العلمي الذي يَعِدُ، على الأقل منذ ديكارت، بتحقيق اليقين الموضوعي في معرفة العالم، وهذه العقلانية أيضًا تُعدّ طريقة التفكير التي يتمّ التعبير عنها بواسطة الاستدلالات الاستنتاجية، وفقًا لنموذج الفلسفة التحليلية التي تفكر في العالم وحقائقه من خلال إنشاء قواعد صورية/ شكلية "règles formelles"، مستمدةً إلهامها من طريقة العلوم "الصلبة" هذه الأخيرة التي تستند إلى الإستقراء، قد فُرض على العلوم الإنسانية من طرف أصحاب هذه العقلانية فرضاً تعسفياً. الأمر الذي دفع بغادامير إلى تسليط الضوء على عقلانية أخرى مخالفة، ألا وهي العقلانية البلاغية "rationalité rhétorique" كما هي مُؤسسة لدى أصحاب المذهب الإنساني. لهذا يصف ماهر عبد المحسن حسن أسلوب غادامير على أنه أسلوب بلاغي "فلا عجب أن نجد أسلوب جادامر يُصنف - في المقام الأول – باعتباره أسلوباً بلاغياً. إن إعادته الاعتبار للبلاغة هو العنصر الجوهري والأصيل في فلسفته. ولأن أسلوبه بلاغي لا نجد ثروة من المناقشة الاستنتاجية أو تعريف مشروط بعناية في

[1] Georgia Warnke, **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, P, 200, 201.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 95.

[3] المصدر نفسه، ص 96.

[4] المصدر نفسه، ص 97.

كتاباته، لكنه، بدلاً من ذلك يحاول أن يقنع جمهوره عن طريق أن يبين لهم الخصائص المقبولة، ظاهرياً للكيفية التي توجد عليها الأشياء والإمكانيات المدهشة التي يمكن أن تكون عليها بطريقة أخرى مختلفة"[1].

بالنسبة إلى التفكير المهيمن في عصرنا فإن أيّ شيء أو تفكير يكون منطقيًا عندما نفهم فقط تسلسل العلل السببية. والمشكلة التي تنشأ عن هذا الفهم هي أنّه عندما يدعي المنطق القدرة على المعرفة الكاملة، الأمر الذي يؤدي إلى الخلط بين العقلانية والمنطق الذي يحددها، يُشير كانط أن "حدّ المنطق متعيّن بدقة بالغة لأنّه علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة"[2]. وحسب الرؤية الغادامرية إنّ الفكر لا يمكن اختزاله في ممثل هذه القواعد المنطقية النظامية، لأنه يتعامل مع معنى العالم، الذي يتجاوز دائمًا ما يمكن قوله عن طريق التفكير. ومن ثم كان النموذج المهيمن منذ العصر الحديث يميل إلى حصر الأسئلة الفلسفية في المنهجية، والذي يبدأ بمشروع ترييض الطبيعة مع غاليليو[3].

هذا ما دفع بالنزعة الإنسانية في القرن السابع عشر للوقوف ضد شرط الإثبات واليقين الذي يتطلبه العلم الحديث، محتجة بذلك بمزايا التراث الإنسانوي والخطابة. في الواقع في العديد من المجادلات اللاهوتية التي كانت قائمة في حقبة الإصلاح الديني، ظلت التأويلية البروتستانتية لا تزال مرتبطة بالخطابة وتمايزاتها، بفضل تدشين مبدأ كتابة الإصلاح، من خلال توجه جديد لعقلانية الفهم المنهجي التي كانت مصادرها مستقاة من العلوم الحديثة والمفهوم القديم للمهارة. وكان القلق في ذلك الوقت منصباً بالطبع حول فهم الكتاب المقدس، الذي لم يعد يعتمد على السلطة الكنسية، ولكن بدلا من ذلك يتطلب العودة إلى قراءة النصوص الأصلية[4].

ومن هذا المنظور، تم تجديد الخطابة "Rhétorique" من خلال تحويل وتغيير مفهومها الذي كان سائداً في القرون الوسطى المدرسية. فقد كانت الاستعادة الإنسانوية للخطابة ضد "الشكلانية المنطقية واللاهوتية التي تستند على دعم السلطات"[5]. لهذا لا يمكن "أن نغفل الدور الذي لعبته الدراسات اليونانية الكلاسيكية، التي دفعت غادامير إلى الاهتمام بـ "البلاغة" كتاريخ وكفن للحديث. فالبلاغة لم تعرف على نحو كاف لفترة طويلة"[6]. ومن المهم بالنسبة لغادامير تذكر التراث الإنسانوي، مثل فنّ الخطابة، من أجل تسليط ضوءًا جديداً على عالم المعرفة في العلوم الإنسانية[7]. وهنا نجده يكتب"وأحد التراثات هو تراث البلاغة، الذي كان فيكو آخر من دافع عنه بوعي منهاجي ضد العلم الحديث، الذي دعاه النقد *critica*. وكنت قد فضّلت بقوة في دراساتي عن الكلاسيكيات، البلاغة: فنّ الكلام ونظريته كذلك"[8].

ففنّ البلاغة يشترك مع البلاغة في الدور الذي يلعبه الـ "*eikos*" البرهان القاطع أو المقنع، هذا التراث البلاغي الذي توقف بشكل لافت في ألمانيا في القرن الثامن عشر، باستثناء أعمال هردر التي أثرت بشكل غير معروف في ميدان علم

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، **جادامر مفهوم الوعي الجمالي**، ص 50.

[2] كانط إيمانويل، **نقد العقل المحض**، ص 31.

[3] Gadamer Hans Georg: **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 203.

[4] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 192.

[5] Ibid, P, 181.

[6] أمينة خالدي، **اللغة والابداع الفني عند غادامير**، (رسالة دكتوراه)، قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران، الجزائر، 2012-2013، ص 252.

[7] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 69.

[8] هانز، جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 305، 306.

الجمال وفنّ التأويل "كما أوضح ذلك كلاوس دوكروهن. مواجهة لهيمنة المنطق الرياضي الحديث وتطوره المستمر، ظهرت في زماننا الحديث مقاومة ناتجة عن البلاغة والعقلانية القانونية، خصوصاً في مؤلفات ش. بيرلمان ومدرسته"[1].

كما أن فيكو يمثل نقطة انطلاق قيمة لتحليل الخطابة، فالفيكو فلسفة عارضت بقوة العلم الحديث والمنهجية الرياضية ودعا إلى نقدها، وفلسفته هي فلسفة موضعية، فهي قائمة على الخطابة الأرسطية، أي ما هو مطلوب لإلقاء الخطاب، بدلا من النقد، لهذا فقد نحا فيكو عكس منحى ديكارت في فلسفته، فهذه الأخيرة لا تؤمن إلا بفكرة المنهج الوحيدة الموصلة للحقيقة، رافضاً كل المعارف التي لا يمكن إخضاعها لهذا المعيار[2]، الأمر الذي دفع بغادامير في تأويليته إلى تبنيّ الفهم اليوناني والإنسانوي للخطابة بدل عقلانية العلم الحديث "ولهذا السبب بالضبط لا تتبنى التأويلية ونتائجها المنهجية إلا النَّزْر القليل من نظرية العلم الحديث مقارنة بما تتبناه من التراثات القديمة التي تقع في محيط الذاكرة"[3].

إن تأثير شخص مثل فيكو لم يتم الإحساس به مبكراً، وتجديد الخطابة كما يظهر لديه هو أقل جاذبية لفن الخطاب ضمن التأويل التقني، هذا ما جعل من الخطابة أنها توفر للتأويلية نموذجاً لتأويل النصوص، وهذا ما يؤكده غادامير بقوله: "إن فن التأويل، عوض أن يخضع للمنطق، يتجه من جديد نحو التراث القديم للبلاغة، [...] الذي عقد معه سابقا روابط متينة. فهو يستعد الرباط الذي انقطع في القرن الثامن عشر. في هذه الفترة رافع ج. فيكو عن تراث البلاغة القديم –باعتباره أستاذ البلاغة في نابولي ضد احتكار "العلم" الحديث والذي سماه النقد *Critica* فقد ألح، خصوصاً، على دلالة البلاغة بالنسبة للتربية وتكوين الحس المشترك *Senus cimmunis*"[4].

فالخطابة تنطوي على نوع من الإحساسات التي تثير انفعال الملتقى/ المستمع، وتسمح له بفهم معنى الخطاب، فاستخدام الوسائل البلاغية لإقناع الجمهور يؤثر تأثيراً كبيراً على الفهم، لهذا نجد بول ريكور يعرفها على أنها "تقنية للخطاب الاقناعي، أي أن الفن البلاغي هو فن للخطاب الفعال المؤثر، وفي هذا المستوى أيضاً، كما هو الحال في مستوى الفعل الكلامي، يعد القول بمثابة فعل Acte، فالخطيب يسعى إلى الحصول على رضا مستمعيه ودفعهم، إن اقتضى الحال، إلى التصرف في الاتجاه المرغوب فيه. وبهذا المعنى، تكون الخطابة انجازية وتأثيرية في الوقت واحد"[5]. وعلى سبيل المثال ما نجده لدى الفيلسوف – الخطيب: نفس الخطاب لكن باستعمال مختلف، سيتم تغيير الفهم المطلوب. ولذلك يبدو أنه يمكن للمتكلم (الراوي أو الخطيب) أن يتكلم جيداً ويقنع جمهوره، ولكنه أيضا هو الشخص الذي يقول ما هو ضروري، أي أن يقول الشيء الحقيقي (الصحيح) "إنّ عقلانية الطريقة البلاغية في المجادلة، التي تسعى إلى تفعيل "المشاعر"، ولكن تسعى أساساً إلى إضفاء

[1] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 90.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 69.

[3] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 305.

[4] هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 89.

[5] بول ريكور، **البلاغة والشعرية والهرمونيطيقا**، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، العدد 16 فبراير، الرباط المغرب، 1999، ص 108.

الشرعية على الحجج، والسير في عملها على وجه الاحتمال، كانت ومازالت عاملاً في التحديد الاجتماعي أقوى بكثير من يقينيات العلم"[1].

إنّ كل الغرابة التي نصطدم بها في النص، سواءً أكانت اللغة، أو السياق الذي كتب فيه النص، أو حتى قصد المؤلف، تبدو ثانويه فيما يتعلق بهذا الافتراض: بأن الشخص الوحيد الذي يعرف الحقيقة قادر على اكتشاف الألاعيب الخطابية، فـ "كما هو الحال بالنسبة لتلميذ أفلاطون فالخطابة الحقيقية لا يمكن أن تصلح لمعرفة حقيقة الشيء دون الغرق في العدم المطلق، والافتراض "الواضح (البديهي)" لتأويل النصوص، هو أيضا أن النصوص التي سيتم تأويلها تحوي على حقيقة حول الأشياء"[2].

إنّ فنّ التأويل يشبه فنّ الكلام؛ فكما يعلم المتكلم ما يقوله، يفهم المؤوِّل معنى النص، فالخطابة والتأويلية لا تكتسبا إمكانيات تحققها من التمكن التقني للقواعد، ولكن من الكفاءة الطبيعية التي يمكننا تهذيبها ضمن إطار الممارسة العملية: "من الواضح أن فنّ الخطابة ليس مجرّد نظرية في أشكال الخطاب وفي وسائل الاقناع؛ لكن يمكن انطلاقاً من مقدرة طبيعية، أن نجعل منه وظيفة دون اللجوء إلى تفكير نظري حول الوسائل التي يجب أن تُستخدم. وبالمقابل لا يرتبط فن الفهم، ظاهرا مهما أمكن أن تكون وسائله وسُبُله بالخطّ المستقيم للوعي، الوعي الذي قد ينير طريق التقيُّد بقواعده"[3]. لهذا سيكون من الخطأ الفادح إلتماس معنى نصّ ما أو عنوان بلاغي ما في مثل هذه القواعد: "إن مهمة المؤول بكل بساطة لا تتجلى فقط في البحث المنطقي-التقني المتعلقة بمعنى الخطاب، حيث يتجاهل فيه المرء تماما مسألة حقيقة ما يقال"[4].

ومما لا شك فيه أن فنّ الخطابة والفهم يختلفان اختلافاً ملحوظاً بشأن بعض النقاط التي لا تمنعهما من التشابه: ففي فنّ الخطاب، يحافظ المتحدث على صلة مباشرة مع جمهوره، بحيث يسعى إلى إقناعه بوضوح خطابه، ولكن الأمر يختلف في العملية التأويلية، ففي قراءة وتأويل النصوص قصد المؤلف أبعد من أن يكون في جلب اهتمام المؤوِّل أو القارئ. لأن مهمة الفهم هي بدرجة أولى تبديد غرابة النص الذي ينتمي إلى صوت الماضي، ومع ذلك فإن عمل المؤوِّل يظهر هنا على أنه "انتاج مستقلّ أكثر شبهاً بفنّ الخطيب من سلوك السامع"[5].

في مواجهة العلم الحديث ومثاليته المنهجية، نجد التراث الإنسانوي، يستند إلى فنّ الخطاب الذي تتّكشف عبره الحقيقة وتماشياً مع تاريخها، كان على التأويلية أن تهتم بالخطابة، هذه الأخيرة حافظت على إرث الفلسفة العملية اليونانية، من أجل الهروب من قبضة الشروط العلمية للتحقق للعلوم الحديثة. فالخطابة هي التي تدّعي معرفة الحقيقة والكشف عن معقولية الحجة الخطابية: "الاقناع والافهام دون أن يكون بوضعية تقديم الدليل، هذه هي علنا أهداف وحدود كل من الفهم والتأويل، كما هي أهداف وحدود فنّ الخطاب والإقناع (..) "[6].

---

[1] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 306. يقول غادامير في موضع آخر: "وعلى الدوام، كان لـ "الكلام الفصيح" معنيان؛ فهو ليس مجرد نموذج بلاغي. إنه يعني أيضاً قول الحقّ، أي الحقيقة، وهو ليس فنّ الكلام وحسب، فنّ قول شيء ما بفصاحة". هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 69.

[2] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 183.

[3] هانز جورج غادامير، **فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا**، ص 6، 7.

[4] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 188.

[5] هانز جورج غادامير، **فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا**، ص 9.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولا تكتسب الخطابة والتأويلية امكانياتها من المعرفة التقنية، ولكنها تستندا إلى القدرة والكفاءة الكلية للإنسان: فتطبيق المعرفة في هذه المجال يشبه المعرفة العملية كالتي طورها أرسطو في أخلاقياته. ووفقا لما ذكره غادامير فهذا الفهم يعتمد بقدر أقل على التطبيق الواعي لشريعة من قواعد التأويل أكثر منه على الكفاءة الطبيعية التي يمتلكها جميع الناس، وبعبارة أخرى، فإن أيّ نوع من الفهم فهو يتسند إلى المهارة والحكمة العملية "حتى فنّ التأويل والفهم ليس مهارة محددة يمكن تعلمها لتصبح شخص تعلمت هذا الأمر، كنوع من المترجم/ المؤول المحترف (*dolmetscher*) ولكن ينتميان إلى وجود الإنسان على هذا النحو"[1].

لهذا سوف نحدد كذلك تأثير هذه الكفاءة الطبيعية في تحليلنا للحس المشترك. هذا الترابط ليس فقط فيما يتعلق بالتأويلية بقدر ما ينم على تأثير الفلسفة العملية الأرسطية على قضايا الفهم في العلوم الإنسانية ضمن تأويلية غادامير لها.

4- الحسّ المشترك كمنبع للحكم في العلوم الإنسانيّة

أ- إساءة فهم الحسّ المشترك من طرف كانط وعصر التّنوير

إن مفهوم الحكم "jugement" يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحس المشترك "Common sense"، هذا الأخير يظهر في شكل الأحكام التي نطلقها على ما هو صواب وما هو ليس كذلك، وما هو ممكن (عمليا)، وما هو غير ذلك. فالحس المشترك ضروري للحياة السياسية والأخلاقية، لأنه يحتوي في حد ذاته على قوة: أي الحكمة المكتسبة عملياً والقدرة على التكيف مع أوضاع الحياة الخاصة في المجتمع "وملكة الحكم ليست قدرة بقدر ما هي مطلب ضروري يجب وجوده عند الجميع. فكلّ شخص لديه "حسٌّ مشترك" كافٍ، أي لديه حكم، بحيث يُتَوَقَّعُ منه أن يُبديَ "حسّاً" بالجماعة، وتضامناً أخلاقياً ووطنياً حقيقياً، وذلك يعني حكم الصواب والخطأ، والعناية بـ "الصالح العام""[2].

ويفهم في هذا السياق أن الحكم لا يستخدم معايير مسبقة للحكم على ما هو صائب، فهو عبارة عن حساسية الحكم؛ الذي يحدد ما هو كلي في المفرد دون معايير كلية سابقة، يشبه في هذا الحكم الانعكاسي/ التأملي لدى كانط، إلاّ أن لدى هذا الأخير لم يعد الحس المشترك يظهر كجانب من جوانب الوجود الإجتماعي والأخلاقي، إضافة كرد فعل على مفهوم الشعور الأخلاقي للفلسفة الأسكتلندية التي أسس عليها كانط أخلاقياته "وحتى ذلك الحين كان هذا المفهوم على الصلة بالهجمة الجدلية على الميتافيزيقا (كما في التقوية والفلسفة الأسكتلندية)، فقد ظلّ محتفظاً بوظيفته النقدية الأصلية"[3].

إنّ الأخلاق الكانطية عارضت تأسيس الحياة الأخلاقية على الشعور الأخلاقي المشترك. فكانط يرفض الإرادة التي تحدد من طرف الميولات، والتفكير العملي هو وحده القادر على توفير المبدأ الذي يحدد الإرادة، أي واجب القانون الأخلاقي، وهنا يعتقد غادامير "من المؤكد أنه لا يمكن عدُّه "حسّاً بالجماعة" من نوع خاص. ولا يتضمن الاستخدام المنطقي الشامل لملكة الحكم، الذي يرجع للحسّ المشترك، مبدأً خاصاً به"[4].

---

[1] Hans Georg Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 195.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 85.

[3] المصدر نفسه، ص 86.

[4] المصدر نفسه، ص 88.

وهذا التقييد للحس المشترك بالحكم في الحكم الجمالي سيكون له عواقب مؤسفة وفقا لغادامير، دعونا نتذكر في البداية أن نوع المعرفة التأويلية والتاريخية التي يمثلها الحس المشترك هي في الواقع ما كان سيسمح لتأسيس العلوم الإنسانية[1]، ولكن تأثير كانط المحتمل على الأجيال القادمة سيكون مسؤولا على إزاحة الكلية الروحية للإنسانوية ومفاهيمها؛ فمن خلال حصر الحس المشترك في سجل الجماليات، أضحت المفاهيم الإنسانية، التي كانت تمتلك القدرة المعرفية، مفتقدةً لكل العلاقات الأصيلة مع الحقيقة " غير أن الثمن الذي يدفعه كانط لشرعنة النقد في مجال الذوق هو أنه لا يمنح الذوق أية دلالة بوصفه معرفة. وهو يختزل الحسّ المشترك إلى مبدأ ذاتي"[2]. وبالتالي فإن ما كان يمكن أن يُضمن كأساس للعلوم التأويلية يمضي دون أن يلاحظه أحد، وتم رفض أي قيمة معرفة إدراكية يمكن أن يحملها الحس المشترك. إن المعرفة المنهجية والقابلة للتحقق في مجال العلوم الطبيعة هي وحدها التي تدعي امتلاك المعرفة. وقبل أن يقتصر على مجال الجماليات، بمعنى أن كانط جعل منه مبدأ ملكة الحكم، فقد كان الحكم أخلاقي وسياسي، وذو وظيفة معرفية.

وعلى غرار مفهوم "الحس المشترك"، فإن مفهوم "الحكم" هو أيضا ضحية القوة التدميرية لفكر عصر التنوير. وينص كانط في كتابه "نقد ملكة الحكم" على أن الحكم لا يُتعلم، لأنه لا يوجد هناك برهان تصوري يحكم تطبيق القواعد. وهذا المفهوم يتعارض بالضرورة مع منطق "الحس المشترك" فالذوق حسب كانط هو نوع من الحساسية، حيوي فهو كحاسة الذوق، والتي نميز من خلالها في المجال القانوني والأخلاقي بين ما هو جيد وبين ما هو ليس كذلك[3]. في الواقع هذا المفهوم ليس كلية تصورية كما اعتقد ذلك كانط، بل على العكس من ذلك، فإنه يتضمن دائما مجموعة من الأحكام ومعايير الحكم التي تحددها حسب ترتيب المحتوى، ويؤكد غادامير أن الحس المشترك يتحقق بصورة أساسية في الحكم الذي يصدره الإنسان بشأن ما هو صائب، وما هو ليس كذلك، وما هو مناسب، وما هو غير ذلك، فالحكم ليس شرطاً، بل هو القدرة على الوقوف مع الآخرين أخلاقيا واجتماعياً. ويهدف إلى العناية بـ"الصالح العام"[4]. وبهذا المعنى، فالحكم إذن ينطوي على الذوق.

لقد تم تشويه معنى الحس المشترك من قبل فكر عصر التنوير. ويعتبر ديكارت أول الرافضين له، لأنه يرى فيه كمجموع من الحقائق الزائفة، فهو غير مبني على أساس واضح ومتميز، فالشك الديكارتي يستبعد ويقصي حقائق التراث والحس المشترك "*sensus communis*" (الحس الجيد bon sens). الأمر الذي يسمح لنا بفهم جملة كانط المشهورة "تجرأ على استعمال عقلك". غير أن غادامير يرى أن هذا المفهوم قد أُسيء فهمه. ألا توجد حكمة يتم نقها من خلال الحس المشترك؟ في الواقع إن الحس المشترك لديه حكمة وتكمن في عملية التواصل معنا، وهي تتعلق أساساً بالحقائق الأخلاقية والتاريخية والسياسية[5]. هذه الحقائق تشكِّل الإنسان وتكوِّنه، ولا يمكن أن تكون موضوعاً للوعي التأملي. إنّ التاريخ لا ينتقل عن

[1] المصدر نفسه، ص 74.

[2] المصدر نفسه، ص 99.

[3] إيمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2005، ص 203، 204.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 85.

[5] المصدر نفسه، ص 84.

طريق مناهج، قواعد أو بديهيات ولكنه ينقل حكمة الحياة. وهذا ما يسمى "حياة الذاكرة" la vita memoriae"[1]. و"حكمة الحياة" هذه، هي بالفعل تشكل حكم الفرد، والذي يسمح له بالتصرّف بشكل جيد داخل المجتمع[2].

ويشير مفهوم الحس المشترك الذي يعود إليه غادامير هنا إلى ثقافة الحصّافة والفصّاحة التي كانت موجودة لدى القدماء، لهذا نجده يقول عن فيكو "وهو لا يجحد مزايا العلم النقدي الحديث وإنما يبيّن حدوده. فحتى مع هذا العلم الجديد ومنهاجيته الرياضية، نظلّ عاجزين من دون حكمة القدامى وعنايتهم بالحصافة والفصاحة"[3]. وهذه الإشارة المزدوجة إلى المعرفة العملية والخطابة تفترض مسبقا دُربة معنى ما لا يظهر، لأنها ليست "معرفه بصنع العنب"، ولكنها للإقناع. لهذا فالحس المشترك لدى فيكو هو الحس المتعلق بادراك صواب الخير العام، الذي هو كامن داخل كل إنسان، وهذا الحس يُكتسب خلال حياة المرء داخل المجتمع[4].

يريد غادامير أن يؤكد على حقيقة أن الحس المشترك يتم اكتسابه بخلاف البرهان المنطقي، وهذا الحس بالنسبة له في حد ذاته لديه ظروف معينة؛ فوجوده يفترض مسبقا أن يكون المرء، إذا جاز التعبير، قد شكله داخل المجتمع. والذي يتمّ من خلا التعليم، ويستند إلى الكلية العينية الملموسة لمجموعة أو شعب ما لايزال يمثله و"طبقاً لفيكو، فإن ما يمنح الإرادة الإنسانية توجّهها ليست الكلية التجريدية للعقل، وإنما الكلية العينية التي تمثلها مقوما مشتركة لجماعة من الناس، أو لشعب، أو أمة، أو الجنس البشري قاطبة، إذن فتطوير هذا الحس المشترك ذو أهمية حاسمة للحياة./ يؤسس فيكو أهمية البلاغة وحقوقها المستقلة على هذا الحس المشترك الذي يناط به تمييز الصحيح والحق، والذي لا تبنى المعرفة فيه على الحجاج، وإنما هو يمكّن المرء من اكتشاف ما هو بديهي (محتمل)"[5]. فالبلاغه هي فن البحث عن حجج بغية الإقناع، دون التقيد بالقواعد، وهذا مع مراعاة الظروف. إذن فالحس المشترك يجعل من الممكن التصرف في الحالة العينية، فهو له علاقات وجودية مع الحكمة العملية "غير أننا سنرى في هذه التنوعات كلها أن نمط وجود المعرفة الأخلاقية كما ميّزها أرسطو إنما هو نمط مؤثر"[6]. هذا هو السبب الوجيه في أن: الحس المشترك يجب أن يوجه نفسه ويضبط ذاته في كل مرة انطلاقاً من الوضع/ الموقف العيني وما يتناسب مع هذا الوضع/ الموقف، وذلك من خلال العثور على حجج مقنعة.

إن هذه الحكمة العملية موجهة نحو الحالة العينية، ولذلك يجب أن تأخذ بعين الاعتبار حقيقة الظروف. فالشخص الذي يتصرف في الحالة العينية، أي الذي يهدف إلى الاستيلاء على هذه الحالة والسيطرة الأخلاقية عليها، إنما ينشد الخير. إن الفعل يفترض مسبقاً توجها للإرادة، ينبع من الكفاءة، واستعدادات الفرد، لهذا فالحكمة العملية ليست مجرد معلومات عملية، ولكنها تفترض مسبقا موقفا أخلاقيا يميز ما هو مناسب وما هو ليس كذلك. وبعد أرسطو، يؤكد غادامير أن المعرفة

[1] المصدر نفسه، ص 74.

[2] من أجل فهم أعمق لمفهوم الحس المشترك في التراث الإنساني، من الحكمة أن نعود إلى فكر فيكو "Vico" الذي أشرنا إليه في موضع سابق، الذي يبدو، حسب اعتقاد غادامير، من بين أولئك الذين فهموا بشكل أفضل أهمية التراث الإنساني وقدموا أنفسهم كدعاة ومدافعي عن هذا التراث التاريخي. المصدر نفسه، ص 69-83.

[3] المصدر نفسه، ص 71.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، ص 74.

الأخلاقية هي التي تكشف عن حدود الوجود الأخلاقي "بالأحرى، تنطوي هذه المسألة على موضوع أخلاقي ثابت يندمج بالموقف الرواقي الروماني من الحس المشترك. إن إدراك الموقف العيني وضابطه الأخلاقي يتطلبان تصنيف ما هو معطى ضمن الكلي؛ أي الهدف الذي يتعقّبه المرء من أجل تمخيض الشيء الصحيح. إذن، يفترض هذا الإدراك سلفاً توجّهاً للإرادة؛ أي للوجود الأخلاقي (*hexis*). وهذا هو الداعي الذي حدا بأرسطو إلى أن يعدّ الحكمة العملية "فضيلة عقلية". فهو لا يرى إليها قدرةً عقليةً (*dunamis*) حسب، وإنما هي تحديد للوجود الأخلاقي الذي لا يمكن أن يوجد من دون وجود كلية الـ "الفضائل الأخلاقية" التي لا يمكن أن توجد من دونها. وعلى الرغم من ذلك، فممارسة هذه الفضيلة يعني أن المرء يميز ما يجب فعله مما لا يجب، فهي ليست ببساطة حُنكةً وذكاءً عاماً. ويشتمل التمييز بين ما يجب فعله وما لا يجيب على التمييز بين المناسب وغير المناسب، وبذلك فثمة افتراض قبلي لموقف أخلاقي يطّرد تطويره"[1].

إنّ نمط المعرفة في العلوم الإنسانية يتوقف على هذا الحس المشترك الذي يغذي ارتباطاً وثيقا بالحقائق الأخلاقية والسياسية والتاريخية. يجب علينا أن نؤسس العلوم الإنسانية على هذا النوع من المعرفة التاريخية، والتأويلية، وذلك ففيما "[...] يتصل بموضوعها، يحدد الحسّ المشترك قطعاً الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية كما يتجلى [هذا الوجود] في كلماتنا وأعمالنا"[2]. فكل من يريد أن يفهم الوجود الأخلاقي والتاريخي الإنساني فلابد أن يكون قد تشكلت لديه معرفة بالتاريخ والحياة المشتركة. وبالتالي فإن المعرفة في العلوم الإنسانية تسلط الضوء بالتحديد على الوجود المشترك، أي أن نمط المعرفة، والحس المشترك تكتسبا في أوج الحياة داخل المجتمع.

لم يكن تأثير فيكو محسوسا بالكاد في القرن الثامن عشر ناهيك عن القرن التاسع عشر، أي عندما كان على العلوم الإنسانية أن تبني الاستقلال الذاتي الخاص بها. ومع ذلك، فإن ثراء التراث الإنسانوي الذي لا يزال ينقد العلم الحديث، لم يغرق على الفور في بحر النسيان. وفيكو لم يكن الوحيد الذي احتكم إلى الحس المشترك، فله مثل مهم وهو شافستبري "Shaftesbury" الذي كان له تأثير قوي في القرن الثامن عشر.

يتحدث غادامير هنا عن صلاحية التأويل الإنسانوي الذي قدمه للحس المشترك خاصة كما يتجلى في أبحاث شافتسبري، والذي يعود في أصوله إلى الرواقية والفترة الرومانية، مع ماركوس أوريلوس "Marcus Aurelius" (121-180)، وهذا ما يتضح من خلال قوله: "وطبقاً له (يقصد شافتسبري)، فَهِمَ علماء الانسانيات، عن طريق الحسّ المشترك، مغزى الصالح العام، وفهموا أيضاً "حبّ الجماعة أو المجتمع، والعاطفة الطبيعة، والإنسانية، واللطف". وهم تبنوا مصطلحاً استمدوه من ماركوس أوريليوس هو koinonoémosuné؛ وهي كلمة ذات غرابة شديدة واصطناعية، تؤكد أن مفهوم الحسّ المشترك لم يبدأ مع فلاسفة اليونان، بل إنه تصوراً رواقياً يرجع صداه مثل نغمة منسجمة"[3].

إن استعمال الحس المشترك لدى شافستبري يتعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية. وفي هذا السياق يجعله هو أساس كل العلاقات مع الآخرين "(يقصر شافستبري بوضوح الظروف وروح الدعابة على العلاقات الاجتماعية بين الأصدقاء)"[4].

[1] المصدر نفسه، ص 72.

[2] المصدر نفسه، ص 73.

[3] المصدر نفسه، ص 76.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لقد كان معنى هذه الفضيلة الاجتماعية التي تتناول التواصل مع الآخرين تأثيراً على الفلسفة الأسكتلنديه للحسّ الأخلاقي، فيما يتعلق بالبحث في المسائل الأخلاقية "أراد أن يصحّح بحسمٍ مبالغاتِ التأمل الفلسفي"[1]. في الواقع، الحس الأخلاقي يخدم لملء كلية التفكير في شؤون الحياة المشتركة، والحس الأخلاقي هنا يتضمن "أيضاً أساس فلسفة أخلاقية توفّر حقاً عدالة في حياة المجتمع"[2]. فالحكمة العملية حسب غادامير تتطلب فهم البشر الآخرين. هذا ما دفعه في تعريفه للمشترك الاجتماعي، أنّ يُدرج مفهوم التضامن، وهو مفهوم مُناقش بكثرة. والافتراض الغادامري حول هذا المفهوم ينص على أن الشفقة هي بالضرورة جزء من أسس التواصل الاجتماعي، وبالنسبة له، التضامن ليس معطى معين، بل بالأحرى شرط أخلاقي، مثل الفضيلة الرواقية عن "توافق العقول"، فهو مجرد توصية أو نصيحة. إن حالة وشروط الفهم وفقاً لغادامير هي انتماء خاص محدد يربط بين الشخص المتفهم وحالة الشخص الذي يتصرف/ يقوم بالفعل، ومن ثم فهذا المفهوم يُعبر عن شكل من أشكال التعاون الفكري، يشعر فيه كل منهما بالقلق إزاء الوضع/ الحالة، وتقودهما الإرادة المشتركة للخير والعدل والصحيح. وفي في حالة الفهم والتأويل، فإنّ الفهم كبديل للحكمة العملية هو قريب من الفضيلة الرواقية عن "توافق العقول" (*koinonoémosuné*) والتعريف الاجتماعي للحسّ المشترك[3].

بالنسبة لجون د. شايفر "John D. Schaeffer"، فإن غادامير مدرك تمام الادراك للبعد الأخلاقي للحس المشترك لدى فيكو، إلا أنه في صياغته له فقد تجاهل غادامير حقيقة أن الحس المشترك لدى فيكو هو ملكة حكم قادرة على تشكيل مفاهيم كلية، وينتج عن هذه الخسارة فهم أفضل لمفهوم الحس المشترك، والسبيل إلى استعادة المعنى الكامل للمفهوم هو رفع هذا الانقسام بين التوافق الأخلاقي والحكم الفكري. وللقيام بذلك، يشير شايفر إلى الدور الذي لعبته "الكليات الخيالية" في صياغة مفهوم الحس المشترك لدى فيكو[4].

ب- النّقد الغادامري للمفهوم الكانطي للحسّ المشترك

يستمر البحث عن تعريف عبقرية الحياة العملية من خلال مناقشة مفهومي الحكم والذوق لدى غادامير. إنّ الحس المشترك هو هبة مهمة ثابتة تناط بـ "التكيف المتجدد للمواقف الجديدة"، فالعبارة الفرنسية "le bon sens" وفقاً للتعريف البرغسوني، هو الحس الاجتماعي الذي يعمل على تكييف المبادئ العامة للواقع، لهذا فهو يتنافى مع ملكة الحكم، فهو يستوعب خصوصية الموقف في ظل المبادئ العامة، لهذا فالإحساسات الأخرى تحكم طبعية علاقتنا مع الأشياء، أما الحسّ المشترك "الحس السليم" فيحكم علاقتنا بالأشخاص[5].

إن الشيء الأكثر أهمية بالنسبة إلى غادامير فيما يتعلق بالحس الإجتماعي المشترك هو أن هذا الأخير لا يمتلك منهج محدّد، فهو غير منهجي، وهذه الخاصية التي يتميز بها هي التي جعلته يحاول تأسيس العلوم الإنسانية عليه. ولكنه في هذا الأمر هو متمسك بتعريف سلبي. ولا يمكن أن تكون هناك طريقه منهجية في الحس المشترك، حيث لا يمكن أن تكون هناك قاعدة

[1] المصدر نفسه، ص 77.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ص 76.

[4] John D. Schaeffer, **sensus communis in Vico and Gadamer**, in New Vico Studies, Humanities Press Internationl, inc, Vol 5, 1987, P, 119-125.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 77، 78.

لتطبيق ملكة الحكم، والتي تمارس من حالة إلى أخرى دون معرفة مبدأ التطبيق، وذلك ما عبر عنه غادامير بقوله: "في الواقع، لا يمكن إقامة الدليل على الأساس المنطقي للحكم؛ أي تصنيف جزئي تحت كلي، وتمييز شيء على أنه مثال على قاعدة عامة. ولذا يتطلب الحكم مبدأً يوجّه تطبيقه. ولاتباع هذا المبدأ، لاحظ كانط بصورة لاذعة أنه ستكون ثمة حاجة لملكة أخرى في الحكم. لذلك لا يمكن تعلُّم هذه الملكة تجريداً وإنما هي فقط تمارَس من حالة إلى حالة، ومن ثمّ هناك مزيد من القدرات كالإحساسات. إنها شيء لا يمكن تعليمه الآخرين، لأنه ليس ثمة توصيف من التصورات يمكن أن يوجّه تطبيق القواعد"[1].

إن الحس السليم هو بالأحرى وسيلة للقيام بالأشياء التي لا يمكن للمرء تعلمها أو اكتسابها، ولكن فيه يمكن للمرء أن يكون مثقفاً ومتعلماً. وفي مناقشته لمشكلة ملكة الحكم، فإن غادامير يتوقف عند التناول الكانطي للحس المشترك الذي يمثل نقطه تحول في تطور مفهوم الذوق في التراث الألماني. فكانط يطلق على ملكة الحكم إسم الحسّ، عندما يتحدث مثلاً عن حسّ للحقيقة أو حس للاستقامة، ...الخ[2]. فالعلاقة الوثيقة التي يقيمها كانط بين ملكة الحكم والحس المشترك تقدم توجهاً في تطور هذا المفهوم الذي يختلف كثيراً عن الفكرة اللاتينية وتأويلها الأخلاقي.

تتلخص الانتقادات الرئيسية التي قدمها غادامير للتأويل الكانطي حول الحس المشترك في اعتراضين اثنين: أولاً، في النقد المتعالي، حيث فقد هذا المفهوم ثراء محتواه الحسي، فقد أضحى الحس المشترك في النقد الكانطي ملكة صورية (شكلية)، مفرغ من محتواه الحسّي وخُفض أو أُختزل في المجال الجمالي، فمعالجته المتعالية تجعله أقل قدرة من شرط الحكم، ومبدأه في النهاية بقي شكلي، وهذا المعنى الحسي فقد كان موجوداً في تأويل كل من شافتسبري وفيكو. والحس المشترك في التناول الكانطي هو في المقام الأول ملكة أو قوة عقلية، في حين في استخدام شافتسبري وفيكو تم تعريفه انطلاقا من محتواه؛ فهو يتضمن مجموعة من الأحكام ومعاييرها، كما أن في التأويل الكانطي له تمّ تذويت هذا المفهوم، وفقد ثراء دلالته الأخلاقية والسياسية التي توفر أسسّ الحسّ بالجماعة[3].

ثانيا، فقد تساءل غادامير حول التحليل الكانطي للحكم وذلك بهدف إعادة تأهيل المجال والوظيفة المعرفية والإدراكية لملكة الحكم، فحسبه يتحدد التمييز الكانطي بين الحكم المحدد "jugement déterminant" (الذي يختص بالذات في إطار مفهوم كلي أو قاعدة عامة والتي تتعلق باستخدام العقل العملي والنظري المحض) والحكم التأملي "jugement réfléchissant" (الذي يكون في العمل في الحكم الجمالي حيث يتم السعي لتحقيق الكلية)، من ثم فإنه "تستنبط الأحكام المحددة الخواص من العوام بالطريقة التي تتبعها التفسيرات القانونية على سبيل المثال، تحاول الأحكام التأملية الانعكاسية استنباط أو فهم شيء عام على أساس شيء خاص"[4]. من جهة أخرى فنحن نتعامل في جميع تطبيقات ملكة الحكم مع التقدير الجمالي، فضلاً عن الحكم الذي يستوعب الحالة العينية تحت كلية المفهوم، ويتضح ذلك في الفكرة الكانطية عن فائدة الأمثلة (كأطراف اصطناعية لملكة

[1] المصدر نفسه، ص 84.

[2] ايمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، ص 214.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 84-87.

[4] ردولف ماكريل، **كانط ودلتاي وفكرة نقد الحكم التاريخي**، ص 213.

الحكم)، فالحالة الخاصة، التي تؤخذ كمثال، هي في الواقع أكثر بكثير من مجرد توضيح للقاعدة، وهي تحتوي على شيء أكثر مما هو وارد في القاعدة، وبطريقه ما فإنه يكملها، أو حتى يحددها على نحو مثمر[1].

لابد الإشارة هنا إلى أن المفاهيم الأخلاقيّة لا تعطى مرة واحدة وإلى الأبد، وتحدّد بشكل لا لبس فيه، ولكنّها يتمّ تحديدها في كلّ لحظة من لحظات التّطبيق، وحتمية الحكم تتضح من خلال كل تطبيق للكليّ، الذي ننشد الكمال من خلال المثال. وهو أيضا في جميع الحالات حكماً تأمليّاً، من حيث أنّه يحدّد الكلي انطلاقا من الحالة العينيّة. وبالتّالي فإن نطاق ملكة الحكم الجمالية (التأملية) يجب توسيعها لتشمل المجال الأخلاقي والمجال النظري، لأن الحكم المحدد لا يكفي لتقدير واستيعاب الحالة الخاصة. فالحكم التأملي له قيمة معرفية تطبق على نحو أكثر صرامة في مجال الأخلاق التي تتطور باستمرار من خلال وفرة الحالات الفردية[2]. والحالات الفردية لها وجودها الخاص في الوعي داخل العالَم الاجتماعي، وملكة الحكم تساهم في تشكيل القواعد العامة وكذلك في تقييم الحالات العينية بشكل صحيح، ولهذا السبب فالحالة الفردية هي دائما حالة منفصلة "ذلك لأن القاعدة لا تحيط بها علماً"[3]، مثل الحالة التي يصادفها المرء والتي يجب عليه أن يتصرف حيالها، واتخاذ القرار في الحالة الفردية يتطلب الذوق الذي هو حكم تأملي وحكم محدد معاً. وبهذا يتحدد النطاق المعرفي لملكة الحكم الذي يكمن في إمكانيه تحقيق وإتمام الكلية في كل حالة عينية.

إن التركيز على النطاق المعرفي للحكم يساهم في ادعاء غادامير للجانب المعرفي للحس المشترك. والقيمة الجينيالوجية للحس المشترك تبررها أيضا حقيقة أن الذوق يحتوي على ادعاء الحقيقة، والتي تتوافق مع المثل الأعلى للحقيقة الذي يدعيه غادامير خاصة في ميدان العلوم الإنسانية. ففي الاعتراف بالذين يشبهننا نرى تأكيداً لدقة حكمنا، فإنهم يؤكدون ذوقنا السليم "تتضمن قطيعة حكم الذوق ادّعاءً بصحة هذا الحكم"[4]. وهو يرقى إلى نوع من الحقيقة التي تتعلّق بالحقيقة البلاغية، والحقيقة المقبولة عموماً أو عن طريق توافق الآراء. الحقيقة التي يشهدها الحس المشترك هي عقلانية الذوق السليم المتحقق لدى العامة. ولظاهرة الذّوق السّليم بعداً جماعياً بالضرورة، غير أن هذا لا يعني أننا نؤيد الحكم المقبول عموماً أو أننا ندعم الذوق المهيمن لأن الذوق ليس محدد من قبل الكلية التجريبية الفعّالة، ولكن من قبل كلية قبلية. وينبع نقد ملكة الحكم من اكتشاف هذا الجانب القبلي للحكم الجمالي. وتتميز ظاهرة الذوق في الوقت نفسه بغياب الكلية التّجريبيّة وادّعاء الكلية المسبقة. ويضفي مبدأ الفكر الموسّع العدالة على هذين الجانبين المكونين للحكم الجمالي. وهكذا فالذوق ليس شيئاً خاصاً، ومن ثم يغدو ظاهرة اجتماعية، والذي يمكن تحديده بشكل أفضل "علامة الذوق السليم هو أن يكون قادراً على البقاء على مبعدة منّا ومن خياراتنا الشخصية"[5]. وهنا نشهد إذاً مدى ارتباط حكم الذّوق بالحسّ المشترك، حيث أنّنا نفترض وجود "إحساس عام" يجمع بين

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 93، 94.

[2] المصدر نفسه، ص 94، 95.

[3] المصدر نفسه، ص 95.

[4] المصدر نفسه، ص 91.

[5] المصدر نفسه، ص 90.

مختلف الذوات، خالقاً بذلك إمكانية تبادل مختلف الانطباعات الجماعية بين تلك الذوات، وهذا ما يدل على أن الجمال هو بمثابة "آمر استطيقي" وبذلك يشبه إلى حد ما "الآمر الأخلاقي" من حيث الأولية والضرورية التي يتمتعان بهما[1].

مع ذلك فإنّ التّعريف الكانطي للحسّ المشترك ليس مرضيا بالنسبة للمحاولة الغاداميرية لتأسيس تجربة الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانية على الحس المشترك، لأن التعريف الكانطي لايزال تعريفاً سلبياً، فقد تم استيعاب الحس المشترك لديه في سياق نقده لملكة العقل، في حين الذوق لدى غادامير هو حس اجتماعي. إن الحس المشترك الكانطي في جوهره فردي لا يرتقي إلى المجتمع إلا بالنفي، الذي لا يفسر بُعد الحياة في هذا المجتمع. ولا يهتم النقد المتعالي لديه بمضمون الحس المشترك، وبالأحكام ومعايير الحكم الواردة في الحس المشترك الإنسانوي. وكمبدأ من مبادئ الحكم الجمالي، أضحى الحس المشترك حكماً ذوقياً خالصاً، ويمكننا تلخيص النقد الغادامري للتعريف الكانطي، على النحو التالي: "لذلك حين يسمي كانط الذوق بالحسّ المشترك الصحيح، فإنه يعود يعوّل على التراث الأخلاقي والسياسي الكبير للحسّ المشترك الذي أوجزنا القول فيه للتو. بالأحرى، هو يرى إلى هذا المفهوم مشتملاً على عنصرين: الأول هو كلية الذوق، بقدر ما يكون نتيجة من نتائج اللعب الحرّ لقوانا الإدراكية جميعها، وهو غير مقصور على مجال محدد مثل الحسّ الخارجي، والثاني هو الخصيصة المشاعية للذوق، بقدر ما يتجرد، طبقاً لكانط، عن كل الشروط الذاتية الخاصة مثل الجاذبية والانفعال. وهكذا في كلا الحالين تتحدد كلية هذا "الحس" سلبياً من حيث أنها تكون بمقابل ما تتجرد منه، ولا تتحدد إيجابياً بما يؤسس العمومية ويخلق جماعة ما "[2].

في الختام، في بحثه عن القيمة الإيجابية للحسّ المشترك الذي يجب أن يحل باعتباره حساسية (لباقة) محل معتقد المنهج في العلوم الإنسانية، وصل غادامير في تصوّره للحكم على أنّ هذا الأخير قوة تستوعب الفردية داخل العام أو الكلي. ولكن الحسّ المشترك لا يخفض ولا يختزل في الحكم لأن في المعرفة الظرفية (المتعلقة بالحالة الفردية) هناك شيء متضمن في الافتراض المعطى الكلي الذي يوجه الإرادة.

يجب النظر إلى الحس المشترك باعتباره نمطاً خاصاً من المعرفة، لأنه يوفر تجربة الحقيقة التي تم التقليل من شأنها من قبل كانط، و"ملكة الحسّ للحكم"[3] تساهم في معرفة القاعدة انطلاقا من معرفة المثال. ومن ثم تركز على الحالة الخاصة، على الحالة باعتبارها تجلب معرفة حساسة حقيقية. إن أفضل وسيلة لتحديد طريقة اشتغال الحس المشترك في التطبيق العملي وكذلك في مجال العلوم الإنسانية، هي التركيز على التشابه الحاصل بينه وبين الحساسية، كما هو الحال عندما نقول عن إنسان ما إنه " يمتلك حسّ في شيء ما"، فإن الحس بالإيقاع، والتوجيه، والأعمال التجارية أو حسّ الدعابة، وبالمثل نتحدث عن الحسّ الجمالي أو الذوق. وهذه الوظيفة لدى غادامير تكون معممة: فالمرء يمكن أن يكون لديه حسّ بالانتماء الاجتماعي، وإحساس بما يمكن أو ما لا يمكن أن يحدث في حالة معينة. ولطالما لا يكون للذوق أسباب أو معايير تصورية يمكن المجادلة حولها "لذلك يكون الذوق شيئاً شبيهاً بالحاسّة"[4]، فإنه حسبه "من الواضح أن هذا فقط هو ما يمنح مفهوم الذوق سَعَتَه الأصلية: أي أنه يشكّل طريقة خاصة في المعرفة. وهو كالحكم التأملي يخصّ ذلك الميدان الذي يدرك، في الموضوع الفردي، الكليَّ الذي يصنَّف

[1] زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، القاهرة، 1988، ص 184، 185.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 100.

[3] المصدر نفسه، ص 88.

[4] المصدر نفسه، ص 91.

تحته. والذوق وملكة الحكم كلاهما يعالجان الموضوع في علاقته بكلّ معين من أجل معرفة ما إذا كان يناسب شيئاً آخر؛ أي ما إذا كان "مناسباً". وعلى المرء أن يحسّ به، فهو لا يمكن البرهنة عليه"[1].

وعند نقطة التقاطع بين النظرة الكانطية للحكم والنظرة الغاداميرية للحس المشترك، يسعى رودولف ماكريل " Rudolf Makkreel" (1993-) للبحث عن مبدأ للعلوم الإنسانية في الحكم التأملي الذي تُستوعب فيه الفردية تحت الكلي الغير المعطى، على عكس الحكم المحدد الذي هو موجود في أبحاث العلوم الطبيعية، تجدر الإشارة هنا إلى أن كانط لم يعقد مقارنة ببين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فهو قد رأى بأن العلوم الطبيعة مدام تتأسس على الحكم المحدد فيمكن اعتبارها مؤسسة بشكل قوي وثابت، بينما تطورت مفاهيم العلوم الإنسانية في آفاق ضبابية غير محددة، وبخصوص حديث كانط عن العلوم الإنسانية فهو يشير إلى علم النفس بنظرة شكية حيث أن هذا العلم لا يمكن أن يوصف بأنه علم طبيعي تفسيري، لأن افتراضاته غير محددة بشكل كافٍ لاختبارها[2].

وفقاً لماكريل فإن الإنسانية ليست تأسيسية /التأسيس "foundational" ولكنها توجيهية /التوجه "orientational"، استناداً للمفهوم الكانطي للتوجه. وحسب كانط، هناك نوعان من التوجه: التوجه المكاني للذات في الفعل الإدراكي (التصوري) فيما يتعلق بمحيط موضوعها، والتوجه الفكري للذات المفكرة فيما يتعلق بالواقع المتعالي للأفكار. هناك إذن قطبين من التوجه في المكان وفي الفكر: التوجه الجمالي الذي يجعل من الممكن تقييم العالم من خلال الاعتماد على حس الحياة، والتوجه الغائي الذي يفسر ويؤول الثقافة القائمة على الحس المشترك[3].

هذه المعرفة التي يقدمها الحس المشترك تقع خارج المفهوم التقليدي للمعرفة التي سعى غادامير لتعريفها، يعرف ماكريل ذلك كما يعرف كيفية توجيه نفسها في ظروف الحالة الخاصة، ومن هنا فالحس المشترك يربطنا بمجمل الجنس البشري. وهو يميز بين الحس المشترك والحس بالجماعة أو الفهم المشترك. ووفقا لتمييز ماكريل، فإن هذا الأخير يغطي ويستوعب الحس بالجماعة، أو الحس السليم من وجهة نظر محتواه، أو كل المعتقدات والمعارف التي يتقاسمها مجتمع معين. في حين الحس المشترك يحتفظ بالحالة المتعالية للمبدأ، والشروط الإمكانية له. ويندرج تصور غادامير له تحت هذا الإطار، لأنه يؤكد أن الحس السليم يتم تحديده كمحتوى، أو مكوّن فهو "يشتمل على مجموعة من الأحكام ومعايير للحكم تحدِّد مكوّناته"[4]، وأن هذا المحتوى (المكوّن) موجود بشكل أو بآخر في التراث. في ضوء هذا التمييز، يرى ماكريل أن التأويلي الكانطي لا يبدو أنه لا يتفق مع التراث الإنسانوي، والطرح الغادامري الذي رأى أن كانط أفرغ الحس المشترك من دلالاته الأخلاقية والسياسية غير عادل "في حين أن الفهم أو الحس المشترك يصنف تلك المعتقدات التي توجد في الواقع على أنها مشتركة، فالحس المشترك هو الشعور

[1] المصدر نفسه، ص 93.

[2] ردولف ماكريل، **كانط ودلتاي وفكرة نقد الحكم التاريخي**، ص 214، 215.

[3] Rudolf Makkreel, **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1990, P, 155-156.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 85.

المسبق الذي يربط بيننا وبين البشرية جمعاء. [...] وبدلا من الانفصال عن الحس المشترك الذي يتجسد في مفهوم غادامير للتراث التأويلي، فهم كانط أن الحس المشترك على أنه يعبر عن الشروط المتعالية للحس المشترك التراثي"[1].

ووفقا لماكريل، على العكس من ذلك فإن المفهوم الكانطي للحس المشترك يمكن أن يساهم في إعادة صياغة تأويلية العلوم الإنسانية، من خلال توضيح وتحديد حدود العلاقة مع التراث. وهو يوفر طريقة للتوجيه فيما يتعلق بالتراث الذي يسمح بتقييم أهميته فيما يتعلق بمسائل الحقيقة؛ أي الصلاحية الابستمولوجية للتراث. في هذا يدعي تصحيح عيب موجود في النظام الغادامير، والذي يتجلى في موقفه الغير النقدي فيما يتعلق بقضية الأحكام المسبقة والتراث. وبالتالي، يختار ماكريل "النقد التأويلي"، في منقاشته النقدية للتراث وتحديد الأحكام المسبقة التافهة من تلك التي تشكل أساس الفهم لدينا. والحس المشترك هو الذي يسمح بالكشف عن العناصر الرئيسية المشتركة في تراثنا وعلى هذا الأساس فهو أساس الفهم. بالإضافة إلى ذلك فإن الفكر الموسع بالرغم من أهميته إلاّ أنه غير كافي، فهو ينطوي على خطر الخضوع لسلطه التراث، ولهذا السبب يجب تكملته بمبدأ الفكر المستقل الذي يتطلب بالتحديد تحرير الذات من الأحكام المسبقة، ولكنه، من ناحية أخرى، ينطوي على خطر الوقوع مرة أخرى في "الحالة الراهنة"؛ أي "الوضع الزمني الحاضر"، حيث تُجرد الذات من تراثها الفكري. في التأويلية النقدية، الحس المشترك هو نمط توجيهي ينطبق على تأويل الثقافة. وهو يحدد الموقف تجاه التراث لأنه يضمن الشروط المتعالية له، فالحس المشترك كوجهة نظر مشتركة يشمل جانب من جوانب التراث. وبالتالي فهو متعالي ليس لأنه يضمن أسس الحقيقة، ولكن لأنه يفتح أفق المعنى ويحدد حدود الحقيقة، فهو يوفر طريقة لتوجيه التراث ويسمح لنا بالتحقق من صلته بالمسائل النهائية المتعلقة بالحقيقة. وهو متعالي؛ ليس بمعنى أنه يوفر لبنات بناء الحقيقة، ولكن بمعنى فتح إنه يفتح الأفق التفكيري حولها[2]. ذلك لأنه يتجاوز العقلانية المشتركة، بحيث يمكن أن يحكم على حقيقة المعرفة المنقولة عبر التراث، ونظراً لحالته المتعالية، فإن الحسّ المشترك يسمح لنا بموافقة أو معارضة ما هو شائع مفترض[3].

ج- الحسّ المشترك كبديل للمنهج العلميّ

إذا كان هناك جانب واحد من الحس المشترك الذي قدمه النقد الكانطي هو الأقل تسامحاً، هو الجانب الابستمولوجي، والذي له جذوره في التفسير الديكارتي والعلاج المنهجي في فلسفه توماس ريد Thomas Reid[4]. ولدى كانط، فقد استعيض عن افتراض حقيقة الحس المشترك بالمطالبة بالكلية، أو بالأحرى بالتوصل إلى اتفاق كلي مسبق، مما يؤدي إلى تهجير الحس المشترك في مجال المعايير المثالية. وفي عرضه التاريخي لمفهوم الحس المشترك، اختار غادامير إعادة تأهيل الجانب المعرفي للحس المشترك، الذي هو، وفقاً له، مهارة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحساسية أو النمط المعرفي الذي يمكن أن يحلّ محل المنهج العلمي، في ميدان العلوم الإنسانية.

في عمله الأساسي "الحقيقة والمنهج" كما أشرنا في الفصل الأول فقد قدم غادامير نقداً للجماليات الكانطية، بهدف إظهار أن الحكم الذاتي في المجال الجمالي يقلل من نطاق "رسالة" العمل الفني، فهذا الأخير محروم من دلالاته الأخلاقية والمعرفية،

[1] Rudolf Makkreel, **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, P, 158.
[2] Ibid, P,159.
[3] Ibid, P,163.
[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 77.

وبالتالي فإن تجربة الحقيقة في العمل الفني مقيدة. وأشرنا أيضا أن إعادة استكشافه لهذه التجربة كانت من أجل هدف أعمّ، ألا وهو إعادة تأهيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، كتجربة مستقلة للحقيقة؛ ففي تجربة الفن، وفي مجال العلوم الإنسانية فنحن نتعامل مع الحقائق التي تتجاوز مجال المعرفة المنهجية (التي يتصف بها العلم).

لقد تمّ تناول مشكلة المنهج المتبع في مجال دراسة الإنسان والمجتمع على منوال ما هو موجود في العلوم الطبيعة. وبالتالي أدى إلى نوع من "العلم الطبيعي للمجتمع" الذي يطبق المنهج الاستقرائي (وفقا لمنطق جون ستيوارت ملْ) في العالم الإنساني. وبالنسبة للعلوم الإنسانية فإنها تريد الانفتاح على كل تجارب الحقيقة الغير المنهجية، فالبديل هنا هو إمكانية إيجاد مبدأ توجيهي آخر مغاير. ويقترح غادامير، بعد هلمهولتز، نوعا من الحساسية النفسية (الاستقراء الفني) التي ستحل محل الاستدلال المنطقي. كما رأينا سابقاً من خلال تلك الحساسية التي تأتي لتحل محل المنهج العلمي "فمن خلال "الذوق" تكون لنا حساسية خاصة وحسيّة بإزاء المواقف وكيفية التّصرف حيالها؛ وذلك لأن المعرفة التي نتوفر عليها من المبادئ العامة هي معارف غير وافية في هذه الحالة"[1]. في العلوم الإنسانية يمكن للمرء بالتالي الوصول إلى الحقيقة باعتماد على هذا الذوق، الذي عبارة عن حساسية لا تفرض أي نظام معين، بقدر ما تعود إلى القدرة على الشعور وإدراك الحالة أو الموقف. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنه إذا كان على المرء أن يؤسس تجربة الحقيقة على هذه البراعة/ الحساسية أكثر مما يستند إلى معتقد المنهج، فما هي مقوماتها، ولا سيما إذا لم يكن لها مبدأ عام يدعم كيفيه الحصول عليها؟.

الإجابة تكمن في إعادة تفعيل دور الحس المشترك، الذي يسمح للمرء للتعرف على ذاته وذلك عبر التعرف عليها من خلال الغير، لأنه إذا كان قادراً على الحكم على ما هو جميل أو قبيح (الوعي الجمالي) أو ما "ما هو ممكن أو غير ممكن" (الوعي التاريخي)، فهو يتم بفضل الانفتاح على الآخر. بالنسبة لهيغل، تعني الثقافة الجهد المبذول للارتقاء إلى ما هو أبعد من الذات من وجهة النظر الكلية. هذا ممكن من خلال وضع الذات موضع الأخرين، واتخاذ خطوة إلى الوراء في خصوصية الفرد يعني النظر إلى الذات بعيون الآخرين. والتعريف الأكثر دقة للوعي المتشكل/ المكوَّن هو "الحس العام والشائع". ومن ثم فإن الحس المشترك هو وسيلة لتعريف الحساسية (المهارة)، ويحتل مفهوم الحس المشترك مكانة مركزية في مناقشة المفاهيم الإنسانوية. كما تحددت في أعمال فيكو وشافتسبري التي سبق عرضها[2]. يصف غادامير الحس المشترك بأنه "الحس الذي يؤسس مجتمع الحياة"، والحس المشترك العام لشافتسبري والشعراء اللاتينيين الذي هو "فضيلة القلب أكثر من الرأس"، الفضيلة الاجتماعية التي يتم تحقيقها بالتواصل مع الأصدقاء والمواطنين. ويذكر محاولة ريد لجعله الموارد المعرفية الجانوسية التي تعارض التأملات الفلسفية، في حين ترتكز على الفائدة العملية للقدرة التي تعرف كيفية كشف نفسها في شؤون الحياة الاجتماعية. ويؤكد أن فلسفة الحسّ السليم الريدية (نسبة إلى توماس ريد) "تتضمن أيضاً أساس فلسفة أخلاقية توفّر حقاً عدالة في حياة المجتمع"[3].

[1] المصدر نفسه، ص 65، 66.

[2] المصدر نفسه، ص 69-83.

[3] المصدر نفسه، ص 77.

ومن خلال الإصرار على المضمون الأخلاقي داخل الحس المشترك، يقترح غادامير هذا الأخير كأساس للعلوم الإنسانية بشرط أن يعطيها تعريفاً إيجابياً يتفق مع مفهوم أرسطو للحكمة العملية "هناك واضح الوضوح كلّه بصدد استناد الدراسات الفيلولوجية والتاريخية وكذلك طرائق عمل العلوم الإنسانية إلى مفهوم الحس المشترك. ففيما يتصل بموضوعها، يحدد الحسّ المشترك قطعاً الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية كما يتجلى [هذا الوجود] في كلماتنا وأعمالنا. وهكذا، فإن نتيجة مبنية على أساس الكليات، وعلى أساس برهان معقول، هي نتيجة غير وافية؛ ويرجع سب ذلك إلى أن ما هو حاسم إنما هي الظروف. غير أن هذه مجرد صياغة سلبية. والمجتمع يحقق معرفته الإيجابية الخاصة"[1].

ولا يكفي القول أن الحس المشترك هو الجهد الرامي لتحقيق وجهة النظر الكلية، ولا تعريفه بأنه نمط معرفي لا يأخذ بالأسباب والأهداف لأنه في كلتا الحالتين مسألة تعريف بالنفي: الحس المشترك يحدده تجريد الفرد وأهدافه، والأمر الأساسي فيما يتعلق به هو أنه موجه نحو الحالة العينية، ويحثنا على اغتنام الظروف المتنوعة التي لا حصر لها. وهذا ليس تعريفاً نهائي له، ولكنه يقدم مساراً للبحث عن تحديداته، لهذا ينظر إليه غادامير على أنه قدرة أو مهارة عملية وليس ملكة فطرية ولا يخفض ولا يُختزل في معرفة القواعد أو المبادئ العامة، ولا يمكن تدريسها وتعليمها للغير، لأنها قدرة غير منهجية. وملكة الحكم لا يمكن أن تُدرَّس وتُعلَّم انطلاقا من القواعد والمبادئ لأنه لا يوجد هناك مبدأ عام لتطبيق القاعدة. وبالتالي لا توجد هناك إمكانيه لتحديد الأسباب التي تشكل الذوق أو معايير تصورية كلية للحكم. ونحن لا نبحث عنها حتى، "يجب أن يكون للمرء ذوق، فهو لا يمكن أن يتعلمه من البرهنة، ولا يمكن أن يستبدله بآخر عبر مجرد محاكاة"[2].

فمن خلال وصف الحسّ المشترك على أنه مهارة عملية التي تنكشف في الحلات العينية، وبمساعدة هذه الحالات يتم تعزيز المفاهيم العامة فإننا نخاطر عندما نخفضه ونختزله في مجرد قدرة شكلية "capacité formelle"، ونهمل المحتوى الحسي لديه، فالحس المشترك عبارة عن مجموع الحكم، وهنا يؤكد غادامير على المفهوم الإنسانوي له، وإذا ما أرادنا أن نجعل من الحس المشترك مبدأً للعلوم الإنسانية، يجب علينا المحافظة على الموضوع والمحتوى الأخلاقي له، كما هو محدد في الأصل اللاتيني والامبراطورية الرومانية، وكما هو مقدم في التأويل الإنسانوي، لدى شافتسبري وفيكو[3]. كما يعيد غادامير صياغة وتحديد تعريف الحس المشترك مراراً وتكراراً مؤكداً أن "في هذه التنوعات كلها أن نمط وجود المعرفة الأخلاقية كما ميّزها أرسطو إنما هو نمط مأثر"[4].

يمكن البحث عن تعريف الحس المشترك قياساً مع المعرفة الأخلاقية، كما أكد ذلك غادامير في أكثر من موضع. بالإضافة إلى ذلك فالحكمة المشتركة هي أيضاً نمطاً للحكم على الحالة الفردية. وكما بيّن غادامير، فإن الحس الفردي يمضي بنفس طريقة الحكم التأملي: فهو يُكمِّل تعريف الكلي انطلاقا من كل حالة عينية. والاستنتاج الذي خلص إليه غادامير هو أن الحس

[1] المصدر نفسه، ص 73.

[2] المصدر نفسه، ص 91.

[3] المصدر نفسه، ص 86.

[4] المصدر نفسه، ص 74.

المشترك يوفر تجربة للحقيقة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي يوفرها العقل النظري، وهو يظهر جانباً آخر من الحقيقة التي لا يمكن للمنهج العلمي أن يصل إليها، وهذا الضرب من المعرفة "يقع خارج التصور العقلاني للمعرفة"[1].

وتعريفه الإيجابي هو المهمة التي تركها غادامير بدون تحديد نهائي. إنّ الفكرة التي يسترشد بها غادامير هي أن الحس المشترك كمبدأ من مبادئ الفعل في الحياة داخل المجتمع يتضمن أيضا مبدأ العلوم الإنسانية. ولتحديد كيفية عمله واشتغاله - لأنه يتعلق الأمر هنا كبديل للمنهج - يلزم وضع تعريف إيجابي للحسّ المشترك. ولدى غادامير لا يزال يتعين اكتشاف طريقة عمل الحس المشترك، بتسليط الضوء على الإجراءات التي تُشكل الحياة الواقعية في المجتمع، وكذلك على الإجراءات التأويلية للتفكير النظري في العلوم الإنسانية. وفي غياب تعريف إيجابي، أُقترحت بعض المؤشرات من طرف غادامير لتحديد الحس المشترك. فالحكمة العملية هي نوع من الذوق لا ينطبق فقط على المجال الجمالي، بل أيضا على الفعل في مجال الأخلاق. وهو أيضا وسيلة لتحديد المبدأ التوجيهي للعلوم الإنسانية التي يسعى غادامير للبحث عن مميزاتها طوال أعماله الأساسية خاصة في "الحقيقة والمنهج". والربط بين الحس المشترك كشرط للتواصل مع الحكم الذوقي، هو أمر واضح.

ثانياً: الحكمة العمليّة الأرسطيّة ودلالاتها الأخلاقيّة بالنّسبة للعلوم الإنسانيّة:

1- في ضرورة العودة إلى نموذج الفلسفة العمليّة الأرسطيّة

إذا كان من الضروري استخدام نوع مختلف من المعرفة العلمية، وذلك راجع بسبب الافتراضات التي يستند إليها العلم نفسه؛ حيث لا يمكنه توسيع قبضته، وهذا ما يفرض عليه حدوداً معينة، فمجال الأخلاق على سبيل المثال لا يمكن الوصول إليه أساساً وفق الطريقة العلمية. ويشير كانط، الذي يشير إليه غادامير[2]، فيما يتعلق بمجال الأخلاق إلى أنها "تفترض بالضرورة الحُّرية (بمعناها الأدق) كخاصيّةٍ لإرادتنا، من حيث تطرّح بمثابة معطيات قبلية لعقلنا، مبادئ عملية متأصلةً فيه تبدو ممتنعة امتناعاً كلياً دون افتراض الحرية"[3]، في حين أن المنهج العلمي يضطر إلى إنكارها، لأنه يستند على تصور ميكانيكي للطبيعة، الذي بحكم تعريفه لا يتعدى العلاقات السببية القائمة بين الظواهر مثل الظاهرة الفيزيائية، وبالتالي يرفض تلك الناتجة عن الحرية.

إن التعارض الذي يعرضه كانط هنا بين الطبيعة والحرية يذكرنا بعدم التوافق والتوتر الذي يمكن أن يوجد بين العلم والأخلاق وبين الظواهر الطبيعية وحقل النشاط الإنساني. وفي القرن العشرين تمّ التصدي مرة أخرى لهذا التمييز بين هذين المجالين: بين "الحتمية" "déterminisme" و"اللاحتمية" "indéterminisme"، خاصة بعد الاكتشافات العلمية الفيزيائية الأخيرة "مع قرنا الحالي، مشكلة اللاحتمية، عادت إلى الظهور في العالم المتناهي في الصغر في الفيزياء الذرية وعلى مستوى علوم الطبيعة، وقد استخدمت من قبل المنظرين للكشف عن الحلقة المفقودة بين عالم الظواهر وعالم الحرية"[4]. وكما يشير

[1] المصدر نفسه، ص 72.

[2] Hans Georg Gadamer**, L'Héritage de l'Europe**, P, 42-44.

[3] ايمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ص 38.

[4] Hans Georg Gadamer**, L'Héritage de l'Europe**, P, 44.

غادامير، فإن هذه المحاولة لإبراز حرية الإرادة علمياً تم التأكيد عليها في وقت قياسي، الأمر الذي دفع بالبعض إلى مواصلة إخضاع مجال التجربة الإنسانية للتسيير العلمي المنظم، والذي يهدد بإضعاف الحكمة والمسؤولية الطبيعية للفكر[1].

من هنا يتضح أن مقولة الحرية يتأسس عليها الوجود والفعل الإنسانيين، والتدخل المستمر للعلم في هذا الشأن يحدّ من ممارستنا لحريتنا واتخاذ قراراتنا، فهذه الأخيرة "تتعلق في آخر المطاف بالإنسان من حيث إنه، في تصرفه إزاء العالم المحيط البشري والغير البشري، يتخذ قراراته بحرية، من حيث إنه حرّ في إمكانياته لتشكيل ذاته وعالمه المحيط بكيفية عقلية. ماذا يمكن أن يقول لنا العلم عن العقل واللاعقل، عنا نحن البشر كذوات تتمتع بالحرية؟ إن العلم الذي يدرس الأجسام المحضة ليس له طبعاً ما يقوله، فهو يغض النظر عن كل ما هو ذاتي[2]. هذا التوجه النقدي للعلم خاصة لدى المفكرين الألمان في مطلع القرن العشرين هو ما دفع بغادامير إلى البحث في التراث الفكري عن نموذج المعرفة الذاتية التي يمكن أن تلعب دوراً في إنارة جوانب الحرية الإنسانية، وتجاوز النظرة العلميّة الضيّقة، فوجدها في نموذج الفلسفة العلمية الأرسطية "يستعين غادامير بالفلسفة العملية عند أرسطو لمطاردة شبح الموضوعية الذي عكَّر الفهم الصحيح الذي تبتغيه العلوم التاريخية والإنسانية في أُفُقها الذاتي. فالمعرفة الأخلاقية لا تتطلّب علاقة بموضوع خارجي ومعيَّن، وإنما تربط الفاعل الأخلاقي بذاته، بحيث ينخرط كليةً (بقواه وإمكاناته) في سياق الراهن. والمعرفة التي يكتسبها هذا الفاعل ليست قضية إجراءات علموية وإنما هي مسألة فعل أو صناعة أو أيضا "احتراف""[3].

ففي المشروع الابستمولوجي لـ "الحقيقة والمنهج" نجد أن المعرفة العملية لها دور مميز، يمكن أن تحقق شكلاً آخر من سمات المعرفة في مجال العلوم الإنسانية، وهي معرفة ليست منهجية،كما أنها تتعارض والمثل الأعلى للعلوم الحديثة. لقد خصص غادامير في كتابه الرئيس "الحقيقة والمنهج" عنصراً يتحدث فيه عن الفائدة التي يمكن أن نلتمسها من الفلسفة العلمية الأرسطية في علاقتها بقضية التطبيق والفهم في الدائرة التأويلية وتبيان أهمية أرسطو تأويليا[4]. فإذا كان حسب غادامير أن لبّ المشكلة التأويلية يتمثل في أن التراث يجب أن يُفهم بصورة مختلفة دائماً، انطلاقاً من العلاقة القائمة بين الكلي والجزئي، فالفهم إذن يتضح كحالة خاصة من تطبيق شيء كلي على حالة جزئية، وهذا ما يجعل علم الأخلاق الأرسطي ذو أهمية خاصة في العملية التأويلية، فبالنسبة له فإن إرث الفلسفة العملية "La Philosophie Pratique" يفرض بالفعل كنموذج للعلوم الإنسانية: "الفلسفة العملية" هي أكثر بكثير من مجرد نموذج عملي للعلوم "التأويلية"، فهي تأتي لتزويدها بأساسها داخل الأشياء ذاتها"[5]. ويصرح في موضع آخر: "ولهذه الغاية يمكن أن تكون "الفلسفة العلمية" التي طورها أرسطو نموذجاً، وهذا هو الخط الثاني من التراث الذي يجب إحياؤه"[6].

وعلى صعيد آخر، فيما يتعلق ببحثنا هذا، فإذا كان يمكننا وصف المكانة التي تشغلها الفلسفة العملية في فلسفة غادامير على أنها مكانة مركزية، فذلك راجع إلى تأثير هيدغر على هذا الأخير، وقد كان ذلك أثناء مشاركته في الحلقة الدراسية

---

[1] Ibid, P, 88.

[2] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ص 44، 45.

[3] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 84.

[4] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص423.

[5] Hans Georg Gadamer, **La Philosophie Herméneutique**, Autoprésentation, P, 50.

[6] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص307.

المكرّسة للكتاب السّادس من "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"* لـ "أرسطو"، في إطار الحلقة الفكرية التي قُدّمت في فريبورغ "Fribourg" سنة 1923، حيث صرّح غادامير أنّ هيدغر قد سعى إلى توضيح "الدلالة الأساسية لـ"الحكمة العملية" "*phronēsis*"[1]. في تلك الفترة كان اهتمام هيدغر منصبّاً حول أنماط مغايرة من المعرفة، كما وصفها أرسطو في أخلاقياته، وخاصة الحكمة النظرية "*sophia*" والحكمة العملية، باعتبارهما شكلين من أشكال المعرفة التي يمكن أن يصل إليهما الإنسان. واستناداً إلى الفروق التي قام بها أرسطو بينهما، يخلص إلى أنّ طبيعة الحكمة العمليّة، كما هي محدّدة من قبل هذا الأخير، تجعل من الممكن تصور نمط للمعرفة "يوصف بأنّه لا يقرّ الاستناد إلى موضوعية نهائية بالمعنى العلمي؛ أي معرفة بوضعية وجودية عينية"[2]. وهكذا يحدّد هيدغر في وصف أرسطو للحكمة العملية تهمة محتملة ضدّ المثالية الكانطية الجديدة، التي كان نفوذها كبيراً في الأوساط الأكاديمية في ذلك الوقت[3].

إنّ غادامير كان مديناً بشكل كبير لطريقة هيدغر في إعادة تأويليه لبعض الفلاسفة اليونانيين مثل أفلاطون وأرسطو. ولقد كان هيدغر في أغلب مؤلفاته وحلقاته الدّراسيّة، يحثّ على إعادة تأويل الفكر اليوناني، من أجل تسليط الضّوء على مآزق الفلسفة المعاصرة[4]. بالرغم من هذا التأثير إلا أن تحليل غادامير للمعرفة العملية أكثر جوهريّة من أستاذه، حيث كان هدفه إبراز ما هو كامن في في تلك المعرفة في علاقتها ببنية ظاهرة الفهم ذاتها؛ وبعبارة أخرى، فإنّ غادامير من خلال قراءته للحكمة العملية الأرسطية سعى إلى تسليط الضوء على الأسس الأنطولوجية للفهم. هذا هو السبب في أنّ الفلسفة العملية الأرسطية "هي أكبر من كونها مجرّد نموذج بسيط" يقتصر على توجيه "ممارسة" العلوم الإنسانية، لأنّها "هي أيضاً تزوّدها بأساس جوهري من خلال الأشياء ذاتها"[5]. وهنا يمكن ملاحظة الجذور الهيدغرية بوضوح تام. كما يمكننا أن نلاحظ أنّ البحوث المكرّسة للحكمة العملية، تكشف عن رغبة غادامير أن يفتح أقفال التأويلية الوقائعية لدى هيدغر الشاب[6].

ومنذ تلك اللّحظة، وبتوجيه من هيدغر، رأى غادامير أنّه قد حان الوقت للتعلّم، وفقا لرؤيته الخاصّة، "لاستعمال الفكر" ولجعل "التّجربة التّأويليّة الأساسيّة" تكمن في إعادة بعث "أسئلة التّراث"، وجعله "مفهوماً" و"يتمتّع بالحياة" مرّة أخرى "مع اليونانيين، يمكن للمرء أن يتعلّم أنّ التّفكير الفلسفيّ ليس ملزما بالاشتراك في الفكرة التوجيهيّة للأساس النّهائيّ في مبدأ أعلى،

* هذا الكتاب يُعتبر من أهم مؤلفات أرسطو والذي أهداه إلى إبنه نيقوماخوس، حيث شرح فيه الخطوط الكبرى لفلسفته الأخلاقية، وقد قال جورج طرابشي أن هذا الكتاب "بكل ما في الكلمة من معنى رائعة من الروائع". جورج طرابيسي، **معجم الفلاسفة**، ص 55.

[1] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 99. هذا المصطلح اليوناني شرحه هيدغر على أنه يعني "الضمير". ص 100. لقد ورد هذا المصطلح في موسوعة البلاغة على أنه يعني: "لباقة الحكمة والمعرفة" –في أوسع معانيه- يربط عناصر الحكمة والمعرفة والفضيلة والذوق واللياقة ببعضهم بعضا. فالحكمة تبحث عن الحق أو الحقيقة؛ المعرفة تبحث عن المتفق عليه في مجال من المجالات؛ والفضيلة تكشف الصلاح الأخلاقي؛ والذوق أو اللباقة يركزان على مايليق في إطار زمني أو مكاني معين". توماس أ. سلوان: **موسوعة البلاغة**، ترجمة نخبة، مراجعة عماد عبد اللطيف ومصطفى لبيب، ط 1، المركز القومي للترجمة، الجزء الثالث، مصر، 2016، ص 243.

[2] هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 99، 100.

[3] Luc Langlois, **La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et méthode**, in Laval théologique et philosophique, 53, 1, 1997, P, 72.

[4] Hans Georges Gadamer, **La Philosophie Herméneutique**, Autoprésentation, P, 19.

[5] Ibid, Autoprésentation, p. 50.

[6] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, p. 155.

إذا أراد أن يكون قادرا على الفهم، بل على العكس من ذلك، فهو دائما موجّه من طرف التّجربة الأصيلة للعالم، التي تمنحه القدرة المفهومية، وبديهية اللّغة التي تقود الفكر إلى نهاياته"[1].

يتمثل أحد أكثر العناصر إثارة للتحدي والمثيرة للاهتمام والأهمية في عمل غادامير في جهده لربط التأويلية الأنطولوجية بتقاليد الفلسفة العملية، خاصةً كما هي متجذرة في فهم أرسطو للتطبيق العملي والحكمة العملية، أن غادامير أدرك جيدًا أن هذا الربط قد يبدو في البداية اتصالًا غريبًا؛ فاهتمامه ينصب بالدرجة الأولى بفهم النصوص وتأويلها، وهذا بالتأكيد لم يكن قلق أرسطو في كتاباته الأخلاقية والسياسية، ولكن كما يقول غادامير: "صحيح أن أرسطو لم يُعنَ بالمشكلة التأويلية، ولم يُعنَ بالتأكيد ببعدها التاريخي، ولكنه عني بالتقييم الصائب للدور الذي يتعين على العقل أن يلعبه في الفعل الأخلاقي. ولكن ما يهمنا هنا على وجه الضبط هو أن عناية أرسطو بالعقل والمعرفة، لا بوصفهما منفصلين عن الكائن الذي هو صيرورة، بل بوصفهما متحددين به ومحدِّدين له"[2]. إذاً، لا يتعين علينا أن نفهم هنا بأن عودة غادامير للفلسفة العملية الأرسطية يقودها فقط الحنين إلى تراث أرسطو، ولكن بالأحرى هو تثمين مثل هذه الفلسفة من أجل تفعيل دور التفكير العملي في فهم أسئلة الحاضر وتحدياته.

إن المشروع التأويلي لغادامير يتماشى إلى حد ما مع تأملات دلتاي حول منهجية العلوم الإنسانية. وهذا أمر واضح لكل من يقرأ الصفحات الأولى من "الحقيقة والمنهج". وكما أشرنا من قبل فعلى الرغم من أن غادامير يعود إلى المشكلة التي طرحها هذا الأخير، إلاّ أنه نأى بنفسه عن الحلول التي اقترحها، لأنه ببساطة يرفض الفرضية التي يقوم عليها السؤال الدلتاني، وهو أن "المنهجية méthodologie هي التي تُمكّننا من إدراك الحقيقة في العلوم الإنسانية"[3].

وكما رأينا سابقا إن هذه الرغبة في إخضاع العلوم الإنسانية لمنهجية مماثلة لتلك الموجودة في العلوم الطبيعية أدت إلى طريق مسدود. وعلى ضوء الصعوبات التي حددها في افتراضات دلتاي المنهجية المغالية، سيحاول غادامير تأكيد الحقيقة الخاصة بالعلوم الإنسانية، وهي الحقيقة التي يعتبرها منافية لما يدعيه العلم الحديث، فهو "يؤخذ على عاتقة "مقاومة... لمزاعم المنهج العلمي الشاملة"[4]. المقاومة التي تكون بعيدةً عن الخوض في العلم الحديث بحد ذاته، تعارض مع ذلك حقيقة أن "الروح المنهجية للعلم تتخلّل كلّ مكان"[5].

إن التأثير الأساسي لهذا المنهج هو الخطر الرئيسي. يحذرنا غادامير من عرقلة الوصول إلى فهم التجارب التي تكون خارج العلم، مثل تلك التجارب التي تركها لنا التراث الإنساني، منذ وقت بعيد. وكما بينا قبل قليل فإن غادامير يعتبر أنه من الضروري العودة إلى هذا التراث من أجل الكشف عن نمط آخر من المعرفة في العصر الحديث، الذي سيكون مع ذلك مشروعاً تماماً. وبوحي من التراث الإنساني الذي يرغب غادامير في إعادة تأهيله، فإن هدفه سيكون بالضبط حول ما إذا كان هذا "النمط المعرفي المغاير"، بمجرد تأكيد شرعيته من المرجح أن يكون نموذجاً للعلوم الإنسانية، التي هي بحاجة إليه في

[1] Hans Georges Gadamer, **La Philosophie Herméneutique**, Autoprésentation, P, 18.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص423.

[3] جان غروندان، **التأويلية**، ص 56.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 27، 28.

[5] المصدر نفسه، ص 35.

الوقت الراهن، أكثر من حاجتها لنموذج العلوم الطبعية. ومن خلال هذا الاحتمال فإن هذا من شأنه أن يوفر رؤية جديدة لمجمل العلوم الإنسانية في فهمها لنفسها، تماماً كما سيسمح على نطاق أوسع لإعادة تقييم فكرة المعرفة لدينا. وعودة غادامير إلى التراث الإنسانوي هو مجرد ممرّ لتراث أقدم منه، ألا وهو الفلسفة اليونانية القديمة في بعدها العمليّ؛ فإعادة قراءة التراث الإنسانوي تكشف في حد ذاتها عن وجود نمط معرفي مماثل لـ "المعرفة الأخلاقية كما ميّزها أرسطو"[1]، معتقداً بأنه "سيكون من المهم أن نذكّر بهذا الأمر حتى تتمكن العلوم الإنسانية من فهم ذاتها على نحو يفي بالمراد"[2]. فمن خلال إعتماد التأويل الغادامير على تحليل أرسطو للفضيلة الخلقية بشكل مميّز، يمكننا بعد ذلك الكشف عن بنية المعرفة العملية، والتي تتوافق مع ظاهرة الفهم بشكل عام. ونظرا لهذه النقطة، فإنه سيتعين علينا توضيح الوساطة الأصلية بين الإنسان والعالم، والتي يمكن أن تفي الحكمة العملية بشرحها.

إذا كان بالنسبة لغادامير التعرف على ماهية المعرفة الخلقية أمراً غاية في الأهمية، فهو راجع إلى أنّ هذه الأخيرة تلقي ضوءًا جديداً على المشكلات التي تتصارع حولها المشاريع التأويليّة، لا سيما فيما يتعلق بأزمه شرعية العلوم الإنسانية. وبمجرد التعرّف على البنية التفكيرية للمعرفة العملية، يمكننا تحقيق تقارب ذي معنى كبير بين نمط المعرفة في العمل الخلقي والعلوم الإنسانيّة. فكلاهما يهتمّان بنفس الموضوع؛ أي "الإنسان وما يعرفه عن نفسه"[3] وبالنّسبة له، فإن هذا التقارب يبيّن لنا الماهية الحقيقية للعلوم الإنسانية بما هي علوم "أقرب إلى المعرفة الخلقية"[4]. وهذا ما يبرر حسبه ترجمة المصطلح الألماني "*Geisteswissenschaften*" في اللغة الإنجليزية بمصطلح "العلوم الأخلاقية" "moral sciences"[5]. ولذلك فإننا نفهم جيداً لماذا يجب أن يمرّ إضفاء الشرعية على العلوم الإنسانية عبر العودة إلى الفلسفة الخلقية القديمة وإعادة تأهيلها، فهي الوحيدة التي تمكّننا من وضع تصور مُرضٍ لهذا النمط المعرفي الذي يحاول التكيّف مع واقع الحياة الإنسانية.

لقد حان الوقت الآن للتركيز على الفلسفة العملية الأرسطية ودراسة بدقةٍ أكثر ما يجعل من خصوصية الفضيلة الخلقية للحكمة العملية، التي تقدم نفسها باعتبارها حاضنةً للمعرفة العملية (الأخلاقية)*. فهذه الخطوة حاسمة لفهم المشروع التأويلي الغادامير، وهذا ما تؤكده العبارة التالية، والتي كثيراً ما تتردد في مؤلفات غادامير: "يبدو لي البرنامجُ الأرسطي عن علمٍ عَمَليّ النموذجَ البحثي الوحيد الذي طبقاً له يمكن التفكير في العلوم التأويلية"[6]. وكما سبق أن أشار العديد من المعلقين قبلنا،

[1] المصدر نفسه، ص 74.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص 426.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 426.

[5] Hans Georges Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 27.

* إن الفضلية كما تتجلى لدى الرجل الفاضل هي نقطة إنطلاق المباحث الأخلاقية لدى أرسطو. محمد الجبر، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، أرسطو نموذجا، ط1، دار دمشق، سوريا، 1994، ص 85.

[6] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 307. نجد هذه العبارة كثيراً ما تتردد في مؤلفات غادامير:

"Le programme aristotélicien d'une science pratique me semble représenter le seul modèle épistémologique selon lequel les sciences de la "compréhension" peuvent être pensées". Voir:

- Hans Georg Gadamer, **La Philosophie Herméneutique**, Autoprésentation, P, 50.
- Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre, Écrits,** P, 330, 331.
- Hans Georg Gadamer, **L'Herméneutique En Rétrospective**, P, 90.

فليس من المستغرب أن يعترف غادامير بدينه لأخلاقيات أرسطو؛ فبمجرد أن يبدأ المرء في الغوص في حياته المهنية الطويلة، سرعان ما يجد أن الحكمة العملية، التي تُفهم على أنها كمبدأ لتحديد الفعل الأخلاقي، قد أثبتت نفسها كنقطة مرجعية أساسية لوضع فلسفته التأويلية. وفي هذا الصدد، يقول جان غروندان إن غادامير يدعي أنه "نسقي [...] في لحظات استراتيجية من عمله"[1]، الأمر الذي يقودنا إلى الاعتقاد بأنه يجد فيها أساساً فلسفياً مناسباً لمشروعه.

فنظرة أرسطو للفضيلة الخلقية تختلف عن تلك الموجودة لدى مواطنيه سقراط وأفلاطون، فالفضيلة عندهما مساوية للمعرفة، فالإنسان العارف بالضرورة يكون فاضلاً، أما أرسطو بالرغم من أنه أبقى على عنصر المعرفة في الفضلية، إلاّ أنه أضاف إليه عنصراً آخر وهو التطبيق العملي، فلا يكفي فقط أن يكون الإنسان مملاً بالمعرفة حتى تتحقق لديه الفضيلة، ولكن لابد أن يضيف إليها عنصر التطبيق، وكما يقول أرسطو: "أما فضائل الأشياء فينبغي أن نعلمها إذا تعلمناها، هنا إذا عملناها تعلمناها مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين، وإذا ضربنا على العود صرنا ضرابين للعود، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعان"[2]. ومدام المعرفة العملية/ الحكمة العملية تجد أسمى تعبيراتها في المعرفة الخلقية، فإن الفضيلة تكون ميزتها الأساسية، والتي يعرفها أرسطو على أنها "ملكة خلقية مرتبطة بالاختبار وقائمة في وسط ما، قابل للتحديد بناءا على مبدأ عقلي وعلى أساس هذا المبدأ يحدد صاحب الحكمة العملية"[3] والسمة الأساسية للفضيلة هي أنها ليست فطرية بل مكتسبة بالممارسات والتدريبيات سواء الجسدية أم الروحية، وهي تدخل في نطاق تهذيب الطبع والسليقة، بهدف بلوغ الخير والحيازة على الشرف، وقد كانت عبارة عن فلسفة في الحياة قبل أن تكون فلسفة في الأخلاق مع أبحاث أفلاطون وأرسطو، في تمييزهما بين الفضائل الأخلاقية كالرّوية والحصافة، والحكمة النظرية[4].

والشيء الذي استرعى انتباه غادامير فيما يخص المعرفة الخلقية الأرسطية هو كيفية تناول أرسطو للمعرفة العملية وكيفية تحديده لها، فما يميز المعرفة العلمية لدى أرسطو هو أنها تتعامل مع جزئيات – كيف ينبغي على إنسان معين أن يفعل في موقف معين. لهذا نجد أن المعرفة العملية قائمة على الجدل الحاصل بين " المبدأ العام" و"الحالة الخاصة " أو " الموقف الخاص"، والحكمة العملية هي تحديداً تلك القدرة على انجاز هذا التطبيق العملي. وما دام كل صنف من المعرفة العملية يتناول جزئيات فقط تعبر عن حالات خاصة، تكون بذلك لا تتيح فقط إلاّ معرفة غير دقيقة، وغياب الدقة لا يُفهم هنا كعيب أو نقص وقصور لكن يُفهم على أنه جوهر تلك المعرفة نفسها، لأنها مرتبطة بالواقع الإنساني الذي لا يمكن أن نلم بكل تفاصيله، فهو في حركة مستمرة ومتغيرة[5]. الأمر الذي يجعل حسب غادامير من المعرفة العملية النموذج الذي لابد أن تحتذي به العلوم التأويلية، خاصة إذا كان الحديث مرتبط بطريقة فهم الحقيقة في ميدان العلوم الإنسانية: "غير أن " الفلسفة العملية " هي أكبر من كونها مجرد نموذج منها في العلوم التأويلية هي أيضا أساس جوهري، والسمة الخاصة للمنهج في الفلسفة العملية

---

[1] Jean Grondin, **Introduction à Hans Georg Gadamer**, P, 155.

[2] أرسطو، **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص192.

[3] المرجع نفسه، ص 94.

[4] محمد شوقي الزين، محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، ص 344.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 425، 426.

هو مجرد نتيجة "للمعقولية العملية" التي رسم أرسطو قراءتها التصورية. والمفهوم الحديث للعلم ليس بمقدوره القبض على بنيتها. وحتى المرونة الجدلية التي أحرزتها المفاهيم التراثية من خلال هيغل، وعملت على تجديد بعض الحقائق القديمة من الفلسفة العملية، فإنها تهدد بدوغمائية تأملية جديدة ومستغلقة"[1].

إن المحاولة التأويلية للتفكير في الحقيقة بطريقة تتلاءم والتناهي الإنساني، مفهومة بشكل جيد من المنظور الأرسطوطاليسي، فكل ظهور للمعنى يجسد لحظة محددة من تساؤل الفرد. كذلك الفهم الحقيقي يضع في الحسبان بالضرورة الدور الأساسي الذي يلعبه وجود المؤوِّل. ويسلط الضوء غادامير على هذا الأمر ويجعله على عاتق التطبيق. وعلاوة على ذلك، بالنسبة للفيلسوف اليوناني، فإن الحكمة تتجسد في المداولات العقلانية بشأن الوسائل أو كيفية تحقيق الهدف بما يتناسب مع الظروف. إن الفعل يتطلب نوعاً من المهارة، وهي الملكة التي تمكننا من القيام بما هو صحيح والنجاح في مسعى معين[2].

إن مشكلة الحوار تعتبر بعداً هاماً من أبعاد الحقيقة المتعلقة بالتأويلية، أي أنها دائماً ما تكون نموذجاً في ميدان الحياة العملية "vie pratique"*، وهذه الأخيرة يجب دائماً إعادة النظر فيها ضمن الظروف المختلفة، ولذلك فإنه هناك جانباً غير موضوعي كامن بداخلها، ففي كل حالة خاصة يتم استخدام العقل في ثناياها، وبالتالي تتضمن عناصر جديدة باستمرار. ويرتبط هذا المنظور بالفلسفة العملية القديمة لأرسطو، كما أبرزه خاصة في الكتاب السادس من "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، فهو يعرض مفهوم الحكمة العملية كفضيلة للجانب العقلاني للأخلاق[3]. ويعرف الفيلسوف اليوناني ذلك بالضبط بهذه العبارات:" الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى"[4]. وهذا يعني أنها فضيلة عملية يتمثل دورها في إيجاد التدبير الصحيح في مختلف الحالات الطارئة.

إضافة إلى ذلك، فإن مهارة الرجل الحصّيف هي أيضا أخلاقيّة، بمعنى أنه يقوم بالعمل الصحيح في وضع أو حالة خاصة. هذا ما يجعل من حسن التصرّف العملي في حالة عينية يوصلنا إلى الحقيقة المنشودة. والأمر الواضح هنا هو أن المشاركة المباشرة للرجل الحصيّف في كل حالة عينية، توضح وتفسر أن الحقيقة التي تظهر فيها ليست دائما هي نفسها، بل على العكس

---

[1] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، مصدر سابق، ص308.

[2] أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، القاهرة مصر، 1924، ص 128-129.

* تقول حنة أرندت عن لفظ الحياة العملية ودلالته السياسية التي تعود إلى أرسطو: "إنّ لفظ الحياة العملية محمل وجد محمل بالتقاليد. إنه قديم – لكن ليس أكثر قدمًا من موروثنا- في الفكر الساسي ... وهو ترجمة معهودة في الفلسفة القروسطية للحياة السياسية لأرسطو يوجد بعد في فلسفة أوغسطينوس حيث يعكس أيضًا المعنى الأصلي لحياة الشؤون الاقتصادية والفعلية: بمعنى حياة مخصصة للشؤون السياسية". حنة أرندت، **الوضع البشري**، ترجمة هادية العرقي، ط1، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2015، ص 32. وحسب اعتقادها فإن الحياة العملية متجذرة في عالمنا البشري، ولا يمكن لأي فرد الخروج منها، لهذا فعبارة الحياة العملية كما تقترحها تعني "ثلاثة أنشطة بشرية: العمل والأثر والفعل. إنها أنشطة لأنّ كل واحد منها ينطبق على شروط أولية تكون فيه الحياة على الأرض معطاة للإنسان... إنّ العمل هو النشاط الذي ينطبق على المسار البيولوجي للجسم البشري... والأثر هو النشاط الذي يتطابق لا طبيعة الوجود البشري... ويطابق الفعل، وهو النشاط الوحيد الذي يضع البشر مباشرة في علاقة دون وساطة الأشياء ولا وساطة المادة، يطابق الوضع البشري للكثرة، وفي الواقع فإن البشر لا الإنسان يعيشون على الأرض ويسكنون العالم." المرجع نفسه، ص 27.

[3] أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، الجزء الأول، ص 118.

[4] المرجع نفسه، ص 131.

من ذلك فهي تعبر عن مقياس الفرد المعني. ونجد مرة أخرى أن التطبيق الغادامير، وبشكل أساسي وبلا شك يعود إلى الأخلاق النيقوماخوسية لأرسطو، فالتطبيق لدى غادامير هو "فهم الكلي"[1]. ما يجعل من كل خبرة أو تجربة للحقيقة، لا تقاس بغيرها التي سبقتها.

لهذا يبدو أنّ خصائص فلسفة أرسطو العملية قد تَدْخُل في جميع مجالات المعرفة، بما في ذلك العلم، لأن أي مفهوم مطلق للحقيقة وفق هذا المنظور يتم رفضه. ويمكننا أن نشير في هذا الشأن إلى موقف توماس كون، فالحالات العينية حسبه تسمح قراراتها للعالِم باكتساب الخبرة في معالجته للمشاكل الجديدة. وبشكل أدق، يتعلم الطالب أن يعيد ويماثل أي حالة جديدة بمشكلة معروفة الحلّ. ويصرّ المؤرخ بشدة على استحالة إضفاء الصبغة الرسمية على قواعد كل القدرات اللازمة للنشاط العلمي، والاستخدام المعين للعقل المسموح به فقط من خلال التعلم العملي (التطبيق) هو أمر حاسم ويجسد جوهر النموذج في رأي كون. ولكن بالإضافة إلى الخبرة المكتسبة، فإن ممارسة كل عالِم تترك بصماته الشخصية، وعلى الرغم من تقاسم القيم المشتركة مع مجموعة من الاختصاصيين، فإن تطبيق القيّم غالبا ما يتأثر كثيرا بالسمات الشخصية والسيرة الذاتية التي تفرق بين أعضاء المجموعة[2]. وإذا كنا نعتقد أنه من المفيد ضم فكر توماس كون مع الفلسفة التأويلية الغادامرية بالرغم من الاختلافات الحاصلة بينهما، فذلك راجع إلى جهودهم المشتركة لتجديد الفكر الفلسفي في مواجهة سيطرة الفكرة الميتافيزيقية المطلقة حول صلاحية المنهج العلمي كسبيل أوحد للدراسة والبحث.

يتضح الآن من خلال الإشارات السابقة أن الحكمة العملية تستند أساساً إلى ملكتين لدى الإنسان، وهما: الإدراك والحدس. ويشارك الحدس في معرفة المبادئ الأولى، أو القوانين الأخلاقية وقواعد السلوك الجيّد، وفي تحديد غاية الفعل. كما وأن العقل البديهي أيضاً يجعل من الممكن فهم المفرد (حالات معينة ملموسة) الذي هو في الطرف الآخر من سلسلة الجدل. وإلى جانب- الحدس الخاص الفردي- ترتبط الحكمة مع التصور الذي يلقي القبض بوجه خاص على اللحظة المفردة في الفعل الإنساني. ويتعلق التصور والحكم بالبحث عن الوسائل المناسبة لتحقيق الغاية النهائية لتطبيق القواعد. وهكذا تنقسم المعرفة العملية إلى لحظتين: اللحظة المعرفية (أو المعرفة بالمبادئ الكلية وقواعد السلوك، والمعرفة الأخلاقية بالأحرى"النظرية" الصالحة مسبقا) واللحظة التفعيلية (تطبيق المعرفة المسبقة على الحالات الخاصة). ويمكن القول أن هاتين اللحظتين تعكسان أيضا العلاقة بين العام والخاص في المعرفة العملية. وهي تنطوي على التوالي على مشكلتين تتعلقان بتمييز خصوصية الحكمة العملية: التعلُم والتطبيق. وتأويلية غادامير للحكمة العملية تدور حول مناقشة هاتين المشكلتين: مشكلة تعلم المعرفة العملية وتطبيقها. وعلى وجه الخصوص، ترتبط مسألة التطبيق بمناقشات مشكلة التأويلية "فالفهم، إذن، حالة خاصة من تطبيق شيء كلي على حالة جزئية"[3].

يبدو أنّنا يمكن أن نفكر بشكل أفضل في هذا الموقف بالقياس مع البحث عن فرضيّة بسيطة للمناهج العملية، حيث يتمّ إشراك التصور والحكم. يقترح تأويل الموقف/ الحالة الخاصة للوجود الأخلاقي لدى غادامير على أنه يُماثل حس الحكمة

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 458.

[2] توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ص 330، 331.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 223.

"*Sensus Prudentia*" لدى أرسطو للمعنى الخاص/ المفرد. والمشكلة تكمن فيما إذا كنا نستطيع التحدث بعقلانية عن وجود ودور المعرفة "النظرية" المحض في الفعل الأخلاقي؟: "يدور التساؤل حول إذا ما كان هناك شيء من قبيل المعرفة النظرية عن الوجود الخلقي للإنسان، وعن الدور الذي تلعبه المعرفة (أي اللوغوس) في الوجود الخلقي للإنسان. فإن كان الإنسان يواجه الخير دائماً في هيئة حالة عملية معينة يكون موجوداً فيها، فإن مهمة المعرفة الخلقية هي أن تحدد ما تطلبه الحالة العينية من الإنسان؛ أو بتعبير آخر إن الشخص الذي يتصرف عليه أن ينظر إلى الحالة العينية في ضوء ما يُطلبه منه بشكل عام. ولكن هذا يعني، بتعبير سلبي، أن المعرفة التي لا يمكن أن تطبق على الحالة العينية تظل معرفة خالية من المعنى، بل حتى أنها تلقّ ما تطلبه هذه الحالة بالغموض"[1].

إن المشكلة هنا تنشأ انطلاقا من العلاقة الخاصة بين المعرفة وكيفية تطبيقها. وكما يرى غادامير، فإن المعرفة الخلقية ليست معرفة موضوعية "بمعنى أن العارف لا يقف بمواجهة حالة معينة يلاحظها فقط"[2]، بل هي معرفة من أجل الفعل، والمرء الفاعل هو الذي "يعرف" ما يجب القيام به، مع الأخذ بعين الاعتبار التميز الأرسطي بين المعرفة العملية و المعرفة النظرية، يؤكد غادامير أن هذا هو الحال في المعرفة الخلقية "يكتشف الكائن الفاعل الهدف الذي من أجله يُمارس الفعل، فالغرض من معرفته هي أن تحكم *فعلَه*"[3]. وبالتالي فالمعرفة الخلقية هي أقرب إلى المعرفة الإنتاجية (مهارة *Technè*) منها إلى المعرفة النظرية (حكمة نظرية *Sophia*). فالمعرفة الخلقية "معرفة تدور حول كيفية صُنع المرءِ نفسَه" وتدرس في ضوء مقارنتها بمعرفة الحِرَفي"[4].

2- النّظريّة والممارسة العمليّة

إذا كانت العلوم الحديثة اعتمدت طريقاً ابستيمياً نظرياً (صوفي "sophia")، فإنه من الضروري الاعتقاد بأن هناك طريقاً آخر مفتوح للعلوم الإنسانية؛ للعلوم التي تقترض من الحكمة العملية أساسها، وهو الطريق الذي سلكه التراث الإنسانوي الذي يمتد إلى نقد ملكة الحكم لدى كانط. وقد أدى التحول في مفهوم النظرية في العصر الحديث إلى إعادة تصميم وجه البراكسيس كليّاً. والسؤال المطروح هنا ما طبيعة العلاقة التي تجمع النظرية* بالممارسة (*praxis*)؟.

في البداية نجد أنّ التّراث الإنسانوي في بدايات العصر الحديث قد عارض الاختزال الرّياضيّ للمعرفة التي تفهم على أنها معرفة وحكمة نظرية إبستمية/ابستيمي "*epstémé*". ووفقا لهذا التراث هناك أبعاداً أخرى للحقيقة التي تهرب من نموذج البرهان المنطقي. وقد سعى هذا التراث إلى الاستفادة من الأفاق الأخرى للتجربة التي لا تقتصر على المعرفة الموضوعية

---

[1] المصدر نفسه، ص 424.

[2] المصدر نفسه، ص 426.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 426-427.

* يقول الفيلسوف الفرنسي لوك فيري Luk Ferry عن أصل الاشتقاق اللغوي لكلمة نظرية "ثيوريا" عند اليونان: "فهو يتضمن دالّين أولهما "ثيو" الذي يعني "الإلهي" وثانيهما "أورايو" أي أرى "الإلهي" بمعنى أن الكلمة بكاملها تعني "أنا أرى الأمور الإلهية" ... وبعبارة أخرى، إن المهمة الأولى للفلسفة تقضي برؤية ما هو "أساسي" في العالم، أي ما هو الأكثر واقعية، والأكثر أهمية وصاحب المعنى الأهم". لوك فيري، **تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة**، ترجمة سعيد الولي، دار الكلمة، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ، ص 49. كما أن المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة كانت في البداية عند اليونان مرتبطة بالمتعة الحسية المتولدة من التأمل في جمال الكون المزيّن بالنجوم، وما ينتج عن ذلك من متعة حسية، ثم تطورت لتعبّر عن الرؤية العقلية التي تولّد الفكرة وتسمو بالنفس. محمد شوقي الزين، محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، ص 337، 338.

لـ"إبستمية/ابستيمي". ومن ثم نجد أن التماسك هو السمة التي تسم وحدة المفاهيم الإنسانوية المختلفة التي تعود في جذورها إلى إرث الفكر اليوناني وبشكل أدق إلى المعرفة/ الحكمة العملية "*phronésis*" لأرسطوطاليس، وكما يقول بيار فريشون: "وباختصار، فإن التراث الذي استفاد منه، بين عصر النهضة والقرن الثامن عشر، من متحدثين بارزين، ما برح يمتد باستمرار إلى أصوله اليونانية. على وجه الخصوص، مع التركيز على الممارسة البشرية ككل (التي تتضمن النظرية منها) معتمدا على تصور أنها ممارسة الحقيقة التي تسترشد بـ"الحس المشترك"، "الحكم" أو "الذوق" ، والتي تعود إلى موضوع المعرفة العملية"[1]. وقد أدرج أرسطو فرقاً بين النموذج النظري "modalité théorétique" الابستمي، الذي كان نموذجه عند اليونانيين هو الرياضيات ونموذج المعرفة الذاتية والتي تتمثل في المعرفة العملية "savoir pratique". والهدف من هذا العلم البرهاني (الايضاحي) هو الأشياء المتغيرة والطارئة في العمل الإنساني، أي الممارسة (براكسيس) (*praxis*) والإنتاج أو التصنيع (بويسيس) (*poièsis*).

ويلاحظ غادامير أن النظرية في العصر الحديث قد تطورت من خلال التخلي عن المثل الأعلى للمشاركة كما اتضح في المفهوم القديم للنظرية. وبالتالي فإن العلم الحديث اعتمد رؤية أخرى وتخلى عن المثل الأعلى للتأمل أو النظر. ولا يمكن للعلم الميكانيكي في القرن السابع عشر أن يخلق المثل الأعلى لطبيعة شيّدت على هذه الفكرة، وهي فكرة تهدف للسيطرة على الظواهر والتنبؤ بها على حساب هذا التخلي. وعلى عكس هذه النظرة الحديثة فمن المثير للدّهشة، إلى حد ما، أن نلاحظ العلاقة القريبة بين التّجربة والتّظريّة. يذكرنا غادامير أن النظرية ليست موقفا ذاتياً تجاه الموضوع الذي تحدده، ولكن هي مشاركة في مشهد الكون فهي مستَغرَقةً ومكتَسَحة كلياً فيما يراه المرء. وهنا يؤكد عن أن سلوك الترك أو التخلي نجده فقط عند الشخص الذي ينسى مصالحه الشخصية ويكرس نفسه للتأمل[2].

وهذا التخلي والنسيان الذي يكشف عنه مفهوم النظرية، نجده متأصلاً أيضا في مفهوم الثقافة: إذ لا يمكن الاعتراف به إلا بمن ينسى آراءه الشخصية في العنصر الكلي لصالح العامة. وكما وضحنا سابقا تسمح الثقافة بتحقيق عالم يضيء المعرفة الذاتية بدون منهج أو شرط مسبق. إن غادامير يريد أن يبيّن أن الفهم ينطلق من سلبية راديكالية، من أجل الانفتاح على الآخر بدلاً من كونه تجربة مكتملة، وفي الوقت عينه يرفض الدليل الفوري للفكر، والشفافية المحضة نفسها، لأن المعنى الذي ندركه ونصل إليه يكون داخل التاريخ، هو وعياً بعمل التاريخ. وهذا الوعي لا يدخل في صراع مع الغير بل يتصالح معه ويتفق معه، وذلك باعتماد المقاربة الجدلية: سؤال-جواب المكوّنة من طرف الوعي المتأثر تاريخيا. وعلاوة على ذلك، فإننا نعلم أن غادامير في اعتماده على طريق السلب هذا يستدعي نموذج "النظرية" (*theoria*) لتأهيل الفعل الذاتي فيما يتعلق بعنصر الحقيقة التي يتميز بها التراث. ويبدو لنا أن كل هذه التوضيحات تريد تسليط الضوء علي سمتين أساسيتين للتجربة التأويلية. فمن ناحية، لا تخضع التجربة لأي رقابة منهجية، ومن ناحية أخرى، فإن التجربة أشبه بالطريقة التي فهموا على نحوها الإغريق "النظرية"[3].

---

[1] Pierre Fruchon, **pour une lecture de Vérité et Méthode**, circularité d'une herméneutique comprise comme ''esthétique philosophique'' P, 11, 12.

[2] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 199، 200.

[3] المصدر نفسه، ص 589.

ولعل تطوير هذا المفهوم في القسم الثالث من "الحقيقة والمنهج" قد وسع من تأويل (انكشاف-حدث) التجربة. فعندما نفكر في مفهوم "النظرية" وعلاقتها بالعلوم الحديثة، على الأقل منذ إنشاء الميكانيكا الحديثة في القرن السابع عشر (خاصة مع غاليو غاليلي ونيوتن)، ما لا يزال أكثر إثارة للدهشة في نظر غادامير هو معارضتها للبراكسيس. ووفقاً له فإن الحكمة العملية نفسها تجسد نوعاً من التجربة أكثر أهمية من تلك التي نجدها في أبحاث العلوم الحديثة منذ غاليليو: "للمعرفة الأخلاقية نفسها تحتوي على نوع من الخبرة، وأكثر من ذلك بكثير، كما سنرى لاحقا، قد يكون هذا هو الشكل الأساسي للخبرة، حيث أن أي تجربة أخرى هي بالفعل تدهور، لا يعني التشويه "لأن المعرفة الخلقية تتضمن في ذاتها تجربة، ولعل هذه التجربة، كما سنرى في الواقع، هي الشكل الأساسي من أشكال التجربة، وستمثل كل تجربة أخرى مقارنةً بها اغتراباً، بل مسخاً"[1].

لهذا فالفكرة القديمة لـ "النظرية" تمثل بدلا من ذلك الشكل الأعلى لبراكسيس الإنسان، ولذلك كان من المفيد اقتلاع الجذور الأنطولوجية التي أصبحت تعني في عملها الحديث التطبيق التقني البسيط للعلم "ونموذج النظرية يجب أن يقوم مقام نظرية "*theoria*"، تكون شرعيتها الأنطولوجية موجودةً ربما فقط في العقل المطلق *intellectus infinitus* الذي هو مجهول بالنسبة لنا للخبرة الوجودية التي لا تتلقى وحياً. وهذا النموذج يجب أن يرفع بوجه أولئك الذي يُخضعون المعقولية الإنسانية للتفكير المنهاجي السائد في العلوم البحتة. وعلى العكس من إتمام الفهم الذاتي المنطقي للعلم، يبدو لي أن هذا هو المهمة الأصيلة للفلسفة التي تقف بوجه المعنى العملي للعلم في حياتنا وبقائنا"[2].

فمفهوم "النظرية" في الاستعمال الحديث مفهوم يدّل على السلب تقريباً. إذ يكون شيء ما "نظرياً" عندما لا يتمتع بخاصية محددة تتعلق بالتحقق العملي، فالعناية بالتطبيق يُعد أمر ثانوي في نظر العالِم "ومن جهة أخرى، تهيّمن على النظريات المتصورة نفسها فكرة البناء؛ أي أن المعرفة النظرية نفسها تُتصور بموجب إرادة الهيمنة على ما هو موجود: فهي وسيلة وليست غاية. إن "النظرية" بالمعنى القديم هي مع ذلك شيء مختلف تماماً. فليست هناك مجرد أنظمة موجودة بحد ذاتها يتمّ التفكير فيها، إنما تعني "النظرية" المشاركة في النظام الكلي نفسه"[3].

لهذا يتوجب علينا حسب غادامير أن نوضح هذا المفهوم القديم الشهير لـ "النظرية" ونظهر كيف أن العلم الحديث قد تخلى عن هذا السلوك الطبيعي كمشاركة في كلية الكون. فقبل معارضة بعضهم البعض، كانت النظرية والممارسة تمتلكان أساساً أنثروبولوجياً مشتركاً. وكانت السلوكيات النظرية والعملية جزءًا لا يتجزأ من البنية الحاسمة المحددة للوجود الإنساني، وبالرجوع إلى أرسطو، فإن غادامير إستطاع مواصلة الكشف أن الكائن الإنساني موجه نحو أشكال المعرفة الحقيقية والنظرية للجميل والصالح العام. وقد رأى أن المعارضة بين النظرية والممارسة في العصر الحديث دخيلة وأجنبية على كل الفكر الكلاسيكي القديم "فما يدعوه العلم الحديث "نظرية" يبدو أن ليس له أية علاقة بالطريقة التي يقارب بها الإغريق رؤية نظام العالم ومعرفته. فالعلم الحديث وسيلة بناء يمكن من خلالها لمّ التجارب معاً بطريقة موحدة، وجعلها تحت السيطرة. لذلك نستخدم التعبير "بناء" نظرية. وهذا يدل ضمناً على أن النظريات تعقب إحداها الأخرى، ومن البدء تستحق كل واحدة

[1] المصدر نفسه، ص 436.

[2] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 307، 308.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 589، 590.

مشروعية مشروطة فقط، أعني بقدر ما التجربة لا تغير عقولنا. إن النظرية القديمة ليست وسيلة بالمعنى نفسه، ولكنها الغاية نفسها: الطريقة العليا للوجود الإنساني"[1].

في الحقيقة إن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية تمتعان بنفس القيمة التي تتمتع بها المعرفة: وأكثر من ذلك فهما طريقتين مختلفتين للتصرف داخل العالم "هذا هو الحال في التعبير الأرسطي لـ "الفلسفة العملية"، حيث "الفلسفة" تعني العلم في معناه العام، العلم الحقيقي الذي يستعين بالأدلة والتي يجعل من الممكن تعليمها، ولكن ليس كطريق علم الرياضيات الذي كان، بالنسبة لليونانيين، نموذج المعرفة النظرية (*epistemai*). ويسمى هذا العلم "عملي" لتعارضه مع الفلسفة النظرية، والتي تشمل "الفيزياء"، والتي تعني معرفة الطبيعة، و"الرياضيات" و"اللاهوت" (أو العلم الأول؛ أي الميتافيزيقا). وبما أن الإنسان هو كائن سياسي، فإن أعلى علم للفلسفة العملية هو العلم السياسي [...] يظهر التعارض الحديث بين "النظرية" و"البراكسيس" على ضوء هذه الخلفية كشيء غريب. بالنسبة للتعارض القديم كان في نهاية المطاف تعارض على مستوى المعرفة وليس تعارض بين العلم وتطبيق العلم"[2].

ويرجع غادامير الاختلاف الموجود بين النظرية عند اليونان والعلم الحديث إلى التوجهات المختلفة للتجربة اللغوية للعالم، فالمعرفة اليونانية حسبه تقع ضمن اللغة وإغواءات تلك اللغة، وصراعها مع الكلمات، لكن هذا الأمر لم يجعلها تتبنى نموذج اللغة الرمزية بل دخلت في علاقة حوارية مع اللغة، عكس العلم الحديث الذي حاول السيطرة على اللغة بترييضها. وحتى مع التعامل الأرسطي مع اللغة فمنطقه يختلف تماما عن تعامل العلم الحديث مع الرياضيات. وتشويه هذه الرؤية الإغريقية للنظرية والعلم كان في العصر الحديث مع المنهج العلمي أين "أوّل أفلاطون بموجب كانط، ومفهوم المثال بموجب القانون الطبيعي (الكانطية المحدثة)، أو عندما أُثني على ديمقراطيس بوصفه المؤسس للمعرفة الآلية الحقيقية للطبيعة"[3].

وهنا يمكن استحضار مخالفة غادامير لأستاذه هيدغر في تأويله الزماني للوجود في كتابه "الكينونة والزمان"، فيما يتعلق بمفهوم ميتافيزيقا الحضور كشكل ناقص للوجود، فهذا الأخير رأى أن مفهوم الذاتية في العلم الحديث، كان امتدادا لمفهوم النظرية عند الاغريق، لهذا فالعلم الحديث يمكن اعتباره وريث ميتافيزيقا الحضور الكلاسيكية التي تكون كأنطولوجيا لما هو حاضر أمامنا، لكن غادامير يرى بأن النظرية عند اليونان لا تعبر عن وصف الشيء نفسه الذي يحتفظ بمكانته كـ "شيء" في ادراكها لما هو حاضر أمامنا، فهذا التصور الأخير هو بالأحرى ما تعبر عنه العلوم التجريبية على حد وصف هيدغر لها "وهكذا علينا أن نحافظ على منزلة الشيء والطبيعة المرجعية التي تتمتع بها اللغة من الحكم المسبق الناشئ في أنطولوجيا ما هو حاضر أمامنا وفي مفهوم الموضوعية كذلك"[4].

إنّ الإشارة إلى الأصل اليوناني لمصطلح "النظرية" ستثبت أنها ذات صلة بالتفكير الغادامير لأنها ستكشف عن بعد أصيلٍ للمشاركة، لا علاقة له بفعل الذاتية في العلوم الحديثة[5]. والواقع أن المصطلح النظري يشير إلى الشخص الذي كان

---

[1] المصدر نفسه، ص 589.

[2] Hans Georges Gadamer, **Langage et Vérité**, P, 233.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 589.

[4] المصدر نفسه، 589، 590.

[5] Luc Langlois, **La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et méthode**, P, 70.

جزءا من وفد أرسل إلى حفلة العيد، ولا يتوقف وجود الحفلة على المشاركين فحسب "فالنظريّة ليست قبل كل شيء، في الاستخدام اللغوّي الأقدم عند اليونان، بناءً مفهوميّاً مقعَّدا ينطوي على انفصال "موضِع" (Obiettivant) بين ذات وموضوع، إنما هي مشاركة في طواف الإله، مشاركة يؤديّ فيها المنظرون (*Thorio*) وظيفة مندوبي مدنهم، وهي بالتالي مشاهدة، وعلى نحو ما، انتماء إلى الشيء أكثر مما هي امتلاك له"[1]. وحسب غادامير "نَحْضُر" الحفلة لأننا موجودون هناك "الحضور" شيء تبيَّن أنه الطريقة الحقيقية للمشاركة، لأن الشخص الذي يحضر العيد يدرك تماما ما يحدث. وبعبارة أخرى، فإنه كالمتفرج الحاضر في الحدث. ومن ثم فهو المتفرج الذي يختبر الطرف النظري للعيد. ولكن هذا ممكن فقط إذا كان هذا الأخير هو متاح تماما للعرض، وهذا يعني، نسيان نفسه. والواقع في هذه الحالة الوحيدة تكون فيها التجربة النظرية مشاركة حقيقية[2].

إن المباشرة أو الفورية النفسية لفهم العالم، والتي بعيدة عن كل سيطرة منهجية، تميز بشكل أساسي تجربة النظرية، ويضفي غادامير أيضا الفورية الأصلية على ظاهرة الفهم، لأن تجربة الحقيقة تفلت أيضا من كل أشكال المنهج، والدلالات المتعلقة بـ "النظرية" تأتي لتذكرنا بأن سلوك الإنسان في العالم عبارة عن "إنفعال/ معاناة" "pâtir" التي تؤكد على مشاركة الوعي في ظهور المعنى المحفور في قلب التاريخ على أنه وعياً متأثر بالتاريخ الذي يجعل تساؤلاتنا ممكنة، وفي الوقت نفسه يقدم إجابات عن أسئلتنا. لذا فإن النظرية لم تفقد طابع المشاركة، لكنها مشهد مختلف تماماً عن مهرجان ديني، بحيث يجب علينا ألاّ يغيب عن بالنا حقيقة أن النظرية في نظر اليونانيين تأخذ شكل البراكسيس بالامتياز؛ أي أن النظرية لا تزال طريقة محددة للتصرف داخل العالم، ويهيمن على هذا الموقف بقوة الاستعارات البصرية: "وبالنسبة لنا أيضاً فإن القدرة على الفعل نظرياً تحددها حقيقة أن المرء عندما ينكبّ على شيء ما يكون في وسعه تناسي أغراضه الخاصة. ولكن النظرية يجب أن لا تُتصور ابتداءً بوصفها سلوكاً ذاتياً، أو تحديداً ذاتياً للذات، بل يجب تُتصور على وفق ما تفكر فيه. فالنظرية مشاركة صادقة، لا كشيء فاعل، بل كشيء منفعل؛ أعني أن تكون مستَغرَقةً ومكتَسَحة كلياً فيما يراه المرء"[3].

من وجهة النّظر هذه، فإنّ أطروحة غادامير تتجلّى في إظهار أنّ هذه العلاقة من الإنتماء هي علامة على أنّ الحكمة العمليّة تحافظ على علاقة أصليّة أكثر مع الواقع الملموس لوجودنا في العالم، بخلاف المسعى الذي تنتهجه الحكمة النّظرية "la sagesse théorétique" (*sophia*). وممّا لا شك فيه أن خصائص الفضائل العقلية حيث إنها تكتسب بالتعليم وتنمو من خلاله. لذا كان بلوغها يستلزم فترة من الزمن وخبرة أيضاً، بينما تكتسب الفضائل الأخلاقية بالممارسة، ذلك لأن الطبع يستحيل تقييده"[4]. وهكذا تغدو الحكمة العمليّة الأرسطية التي بحثت عن أثر العقل في الفعل لاسيما في الفعل الأخلاقي تحرز على أسبقيّة وأولويّة عن الحكمة النّظرية. والمثير للدهشة أنّ هذا الاستنتاج ليس استنتاج أرسطو، الذي يعطي، من جانبه، الأهميّة الأنطولوجيّة للحكمة النّظريّة. بل هو ناتج عن إعادة تأويل غادامير لهذا المفهوم اليوناني[5].

---

[1] جاني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، ترجمة نجم بو فاضل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2014، ص 153.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 198.

[3] المصدر نفسه، ص 200.

[4] محمد الجبر، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، أرسطو نموذجا، ص 60.

[5] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ص 89.

3- المهارة والتّطبيق العمليّ

إنّ الاستعمال الغادامير لمفهوم التطبيق يختلف تاماً عن التصور الحديث له كسلسلة من الملاحظات، وفق المنهج العلمي، كما نجده في "العلوم التطبيقية" أو "التطبيق التكنولوجي"، ولا يستعمله أيضا بمفهوم الكيفية التي يُطبق فيها الفهم على نحو سليم، بل بالأحرى يستعمله من منطلق تفسير الفهم عموماً، والذي دائماً يحاول أن يكشف عن حدوثية الحالة الراهنة لهذا الفهم، وهذه الفورية للفهم لا تحكمها مفاهيم موجودة بشكل مسبق عن وضعية المؤوِّل بل تتحد وفق تلك الحالة الراهنة. وقد استطاع غادامير أن يكشف عن هذا التصور المختلف لمفهوم التطبيق بالعودة إلى نموذج الفهم اليوناني له، خاصة الفلسفة الخلقية الأرسطية[1].

لقد أُعتبرت المعرفة الخلقية أقرب إلى الصناعة/ المهارة "*techne*"* وإلى مجال الإنتاج "*poièsis*"، وهذه المشكلة الأرسطية القديمة يقاربها غادامير من وجهه نظر أخرى: المعرفة الخلقية لا تزال بالنسبة له قبل كل شيء معرفه بالنفس؛ الوعي الذي يصنع نفسه. هل المعرفة الخلقية معرفة من نوع المهارة، مهارة معينة خاصة، من شأنها أن تصنع نفسها؟ "فهل يتعلم الإنسان كيف يصنع نفسه بالشكل الذي ينبغي أن يكون عليه، بذات الطريقة التي يتعلم فيها الحِرفي صنع الأشياء على وفق خطته ومُراده؟ وهل يتصور صورة عن نفسه بذات الطريقة التي يحملها الحِرفي في دواخله عما يحاول هو صنعه، ليجسده مادياً؟"[2]. إن القيام بذلك لن يكون فقط للفعل في العالم الحسي الاحتمالي/ الإمكاني، وفقا للتمييز الأرسطي بين الحكمة العملية والحكمة النظرية، ولكن بالأحرى القيام بذلك نابع من الموقف أو معرفة النفس لدى الكائن الفاعل، والتي هي معرفة تصنع نفسها، لهذا "فالعلوم الإنسانية أقرب إلى المعرفة الخلقية منها إلى ذلك النوع من المعرفة النظرية. إنها "علوم خلقية"، موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه. ولكنه يعرف نفسه كائناً فاعلاً، وهذا النوع من معرفته لنفسه لا يسعى إلى تأسيس ما موجود. فالكائن الفاعل يعني، بالأحرى، بالشيء الذي يظل دائماً هو نفسه، بل يمكن أن يكون مختلفاً أيضاً"[3].

إن تمييز غادامير بين الحكمة العملية والمهارة يتبع الخطوط الرئيسية للنقاش الأرسطي في كتابه السادس "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، ولكن هذه المناقشة موجهه نحو هدف آخر، وهو: توضيح وشرح السمات والمهارات المميزة لـ"إنتاج" الوعي الذاتي الذي سيكون أيضا سمات هذه البراعة أو المهارة التي جرى مناقشتها والبحث فيها في جميع فصول "الحقيقة والمنهج"، وهذه البراعة (الذوق الفني) التي من شأنها ستكون المبدأ التوجيهي للعلوم الإنسانية. ويعود التقارب بين المعرفة الخلقية

---

[1] المرجع نفسه، ص 84، 85.

* إن مصطلح الصناعة أو المهارة "*techne*" كان عند اليونان يُستخدم للدلالة على الصنعة أو الحرفة والفن معاً، ويطلقون على صاحب الصنعة (أو الحرفة) والفنان إسم واحد، وهو "تخنتيس" "*technites*" ، ويرى هيدغر أن الفهم الصحيح للمعنى الذي استخدم به اليونان كلمة "تخنى""*techne*"، سوف يمدنا بمدخل لفهم طبيعة النشاط الإبداعي، لكن ينبهنا إلى أن هذا المصطلح لا يشير لا إلى الفن أو الحرفة، ولا يشير مطلقا إلى ما يكون "تكنيكاً" " the technical"، بالمعنى الذي نفهمه اليوم كإجراء عملي (فعل الصنع)، لكن يشير بالأحرى إلى أسلوب في المعرفة،، كما فهمها اليونانيون بما هي ألثيا وكشف الموجودات، وتوتر بين التحجب واللاتحجب. سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 112، 113.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** ، ص 427.

[3] المصدر نفسه، ص 426.

ومعرفة الحِرفي إلى سقراط. على الرغم من أنها ليست "المعرفة الحقيقية التي تكوِّن إنساناً مواطناً"[1]، فإن نموذج المهارة ينطبق على مجال السياسة. لأنها معرفة واقعية "فهي فنّ ومهارة واقعيان، وليس مجرد درجة عالية من التجربة"[2]. كما أنها تتضمن جزءاً "نظرياً"، وهي في هذا الشأن مثل المعرفة الخلقية: "فكلاهما معرفة عملية؛ أي أن غرضهما تحديد الفعل وتوجيهه"[3].

ويعزو غادامير الفصل بين المهارة والحكمة العملية إلى أرسطو "إنّ هذه الحقيقة مشكلة قديمة نعيها جيداً منذ أيام أفلاطون. فكل رجالات الدولة، والشعراء، والحِرفيين –جميع أولائك الذي يدّعون المعرفة، ويستعينون بها- أدانهم سقراط بعدم معرفتهم "الخير". وبعد ذلك عرّف أرسطو الاختلاف البنيوي الذي كانت له اليد الطُّولَى هنا بموجب الفصل بين المهارة "*techne*" والحكمة العملية "*phronsis*"[4]. وهذا التمييز بين القطبين كان هدفه حسب غادامير تسليط الضوء على الطبيعة المحددة للمعرفة العملية وتقديم المزيد من التفاصيل حولها. فأرسطو يريد أن يتجنب، أولاً وقبل كل شيء، الخلط بينها وبين المعرفة النظرية. وكما أشرنا سابقاً فلا يكفي ببساطة أن نمتلك معرفة ما حول الفضيلة حتى نكون بالضرورة فاضلين. بمعنى آخر، يأمل أرسطو في تجنب الخطأ الذي سقط فيه سقراط وأفلاطون، الذين عرفوا الفضيلة (*arētē*) بالمعرفة (*logos*). ومن خلال الدفاع عن أطروحة عدم تكافؤ المعرفة العملية والمعرفة النظرية، يبيّن غادامير على أن أرسطو تمكن من التغلب على المأزق الفكري الذي شارك فيه أسلافه؛ فبدلاً من جعل السلوك البشري يعتمد على فكرة عامة عن الخير (فكرة تبدو له "مجرد تعميم أجوف" ينتمي فهمها إلى مجال الميتافيزيقيا وليس إلى الأخلاق)[5]، فإن الفيلسوف تفضل، بدلاً من ذلك، التأكيد على خيرية الإنسان، أي الخير الذي يتعلق بالنشاط البشري. وهكذا تكتسب الأخلاق استقلالاً ذاتياً، بقدر ما تمتلك الآن معرفة خاصة بها، لهذا السبب يرى غادامير في أرسطو "مؤسس الأخلاقيات كنظام مستقل عن الميتافقيزيقا"[6].

ففي المذهب الأرسطي، إن الحكمة العملية تختلف عن المهارة أو الصناعة، سواء من حيث مبادئها أو أغراضها؛ فالتصنيع له غرض آخر غير نفسه، يتم إنتاج المادة لغرض معين، ذو فائدة، في حين أن الفعل الجيّد هو غاية في حد ذاته "وأرسطو بهذا الخصوص يعرف الصناعة بقوله: "إنها القدرة على الصنع بناء على إشارة العقل" فهدفها الحدوث إو الإنتاج، والوسيلة التي يمكن بها إنتاج الممكن أو المستحدث. وهي تختلف عن العقل أو العمل أي (العمل الإرادي في الأخلاق) في أن غرض الفعل قائم فيه. لذلك للصناعة غرض خارج عنها هو ذلك المصنوع. فأي هذه القوى تدرك القاعدة الصحيحة؟ ليس العقل النظري وحسب كما يزعم سقراط، بل العقل العملي"[7].

ويعتمد غادامير على هذا التمييز الذي أقامه أرسطو بين المعرفة الصناعية (الإنتاجية) والمعرفة الخلقية "الإنتاج والفعل متميّزان [...] وينتج عن هذا أن الاستعداد للفعل المصحوب بقاعدة يختلف عن الاستعداد الانتاج المصحوب بقاعدة. ومن

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 306، 307.

[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 423.

[6] Hans Georg Gadamer, **Le Problème de La conscience historique**, P, 59.

[7] محمد الجبر، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، أرسطو نموذجا، ص 112.

هنا أيضاً يجيء أنهما ليس الواحد منهما جزءاً من الآخر، لأنه ليس الفعل انتاجاً، ولا الانتاج فعلاً"[1]. وبالتالي فالفعل يتضمن مبدأ وجوده داخل نفسه، والإنتاج يدين بمبدئه للحِرفي الذي هو سبب خارجي "إن الصناعة تتعلق دائماً بتغير، والعمل بالصناعة معناه النظر في طريقة ايجاد واحد تلك الأشياء القابلة لأن تكون أو لا تكون، لكن مبدأ وجودها يقوم في الفنان، لا في الشيء المُنْتَج"[2]. وكلاهما يتقاسم المعرفة واختيار الوسائل (الجانب العملي)، ولكن الحكمة العملية فقط تعرف كيفية تحديد أغراضها (الجانب الخلقي والفكري للفعل) "ذلك لأن الصناعة لا تتلعق بالأشياء التي توجد أو تتغير بالضرورة، ولا بالموجودات الطبيعية، التي لها في ذاتها مبدؤها. لكن لما كان الانتاج والفعل أمراً مختلفاً، فيجب بالضرورة أن تستند الصناعة إلى الانتاج، لا إلى الفعل"[3].

إذاً فالمهارة تتشكل وتتكوّن من خلال اللحظتين المميزتين للمعرفة الخلقية: اللحظة المعرفية، معرفة القواعد، ولحظة تجديدها وتفعيلها وتطبيقها. وإذا كان على الحِرفي اختيار المواد المناسبة والوسائل المناسبة للاضطلاع بالمهمة وتنفيذها، فإنه بالمثل، على الفاعل الأخلاقي أن يسعى للبحث في الحالة العينية عن ما هو صحيح، فهما يضطلعان بمهمة تجاوز الحالة العينية الراهنة، لاكتشاف ما هو صحيح ومناسب القيام به، وكلاهما يسترشد بمعرفة عامة، ولكن يجب عليهما أيضاً اغتنام الفرصة واختيار الوسائل المناسبة في العمل المطلوب إنجازه "بالقياس مع هذه الصناعة، فإن الإنسان الإغريقي كان يعتبر ذاته كمادة قابلة للتشكيل، والصياغة. إذ لا تتغيّر الخِلقة بقدر ما يتعدّل الخُلُق الذي بدوره يؤثّر في الخِلقة ويهبها الأشكال الحسنة، أي حُسن التصرف وجمالية الأداء"[4].

يتضح إذن أن المعرفة التقنية (المهارة) تشترك مع المعرفة الخلقية في مشكلة التطبيق، وهذه الأخيرة موجودة في صميم المشاكل التي تطرحها الممارسة التأويلية. وفي كلتا الحالتين، تتطلبان معرفة مطبقة، والتي تتألف من جزء نظري، أو ما هو صحيح مسبقاً، وجزء عملي وهو المتعلق بالتطبيق. ولتمييز الحكمة العملية عن المهارة، يجب أن تكون المعرفة التي يتمتع بها الشخص الذي يختار بحرية (الكائن الفاعل) متمايزة عن المعرفة التي يكتسبها الشخص المختص[5].

وفي هذه اللحظة الأخيرة -وهي اللحظة "النظرية" المحدّدة لغرض الفعل- التي سيركز عليها غادامير، فهذه اللحظة تسعى لتحقيق العنصر الكلي الذي يشكل جزءاً من الحكمة العملية وقد عولجت هذه المشكلة أيضاً داخل التأويلية القانونية، فيما يتعلق بـ "القانون الطبيعي". في التحليل الغادامير يَحلُّ مفهوم القانون الطبيعي محل العنصر الكلي في منطق الحكمة؛ أي صنع الخير الذي يوجه ويتوجه إليه الفعل، ومن المفترض أن تكون هذه الخاصية معروفة مسبقاً على المستوى "النظري" ثم يتم تطبيقها على مستوى الممارسة. إنّ اختيار الوسائل لتحديد وبلوغ الفعل في الحالة العينية نابع من معرفة الكلي. هذا هو

[1] أرسطو، **الأخلاق**، ص 212.
[2] المرجع نفسه، ص 213.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] محمد شوقي الزين، محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**، ص 338.
[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 429.

النموذج الأرسطي الذي ينطبق على كل من المهارة والفعل: الحِرفي لديه القوة لصناعة المادة التي ينتجها (بمعنى أن لديه مشروع الشيء وهو على علم بالقواعد التي يجب مراعاتها لتنفيذها)[1].

وهذا النموذج يعارضه غادامير فيما يتعلق بالفعل وممارسة الفهم وتطبيقه. ويرى أنه لا توجد معرفه مسبقة بالتطبيق، لأن المعرفة الخلقية هي دائما معرفة مرتبطة بالحالة أو بالموقف الذي يتعين التصرف فيه فـ "فلسفة الفعل لا تخضع إلى معيار برّاني في حُسْن السلوك، وإنما هي فلسفة تخلق سلوكاتها في سياقها الخاص وفق عقلية تطبيقية، نبيهة في محتواها، لا علاقة لها باسقاطات التعسفية أو الإكراهات المعيارية./ فلسفة الفعل هي فلسفة في التطبيق، بمعنى حكمة عملية في الفهم، فهم السياقات الخاصة بإدراك معقول ويقظ للأحكام العامة"[2]. ومن هنا يمكن فهم تأكيد غادامير عدم إمكانية المرء أن يتعلم أو ينسى المعرفة الخلقية "لكننا لا نتوفر على معرفة خلقية بطريقة نمتلكها فيها، ومن ثم نطبقها على حالة محددة"[3].

فالحالة دائما هي التي تسمح لنا بالفعل، وإدراج التطبيق والممارسة في هذه الحالة هو الذي يدفعنا لامتلاك المعرفة الخلقية وتطبيقها. وبطبيعة الحال، هناك أفكار توجيهية للعمل مثل مفهوم الشجاعة واللباقة والكرامة والتضامن، الخ، ولكن صورة هذه المفاهيم تتشكل أثناء الفعل أو التصرف في الحالة، فكل حالة تساهم في تعريف فكرتنا عن الشجاعة والكرامة والتضامن "إن الصورة التي لدى المرء عمّا ينبغي أن يكون عليه هو –أي أفكاره عن الصحيح والخطأ، وعن الحشمة، والشجاعة، والكرامة والإخلاص، وما إلى ذلك من المفاهيم التي تجد لها مكافئاتها في فهرست أرسطو للفضائل- هي بمعنى معين صورة يستخدمها المرء لتهدي سلوكه. ولكن مازال هناك اختلاف أساسي بين هذا الوضع والصورة التي يهتدي بها الحِرفي في عمله: أي خطة الموضوع الذي سوف يصنعه. فما هو مناسب، مثلاً، لا يمكن أن يتحدد على نحو مستقل كلياً عن الحالة التي تتطلب مني فعلاً مناسباً، في حين أن صورة ما يريد الحِرفي صنعه يحددها كلياً الاستخدامُ الذي يُقصد منها"[4].

فمفاهيم الكلية الخلقية هي دائماً في علاقة مع الحالة العينية. وبشكل أكثر تحديداً، إنها تتشكل في الحالات العينية الملموسة أثناء التطبيق. ويتحقق تعريفها ويتم إنجازه في كل مرة داخل الحالة الخاصة العينية. وهنا نجد غادامير قد أقام نوعاً من حلقة تشابك مع تأويليه للحكم التأملي (كما بينا في موضع سابق) "يبين أرسطو أنه كل قانون يكون في حالة توتر حتمية مع الفعل العيني، فهو عام ولذلك لا يمكن أن يحتوي على واقع عملي بعينيته التامة. ونحن كنا قد لامسنا هذه المشكلة في بداية هذا الكتاب عندما كنا ننظر في ملَكَة الحكم"[5].

وبما أن كل حالة عينية فردية تحتوي على شيء أكثر مما هو وارد في القاعدة، فإنها تعمل على تكميل تلك القاعدة وتحددها بشكل مثمر*. لهذا فالمفاهيم الكلية للأخلاق ليست محددة و(تُعلّم) مرة واحدة وإلى الأبد دون لُبس، ولكنها تكملها كل لحظة من لحظات التطبيق، ومن ثم يكون الحكم دائماً حكماً تأملياً من حيث أنه يتيح إمكانية إكمال واستكمال القاعدة (المفهوم

[1] المصدر نفسه، ص 430.

[2] محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 84، 85.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** ، ص 430.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص 431.

* بخصوص هذه النقطة، يمكن العودة إلى: المصدر نفسه، ص 94.

الكلي) انطلاقا من الحالة العينية، وبهذا المعنى يُقال أن القانون الأخلاقي قاصر وأن تطبيقه على الواقع الإنساني لا يخلو أبدا من المشاكل. وفي الحكم التأملي، فإن التوتر بين الكلي والفردي (الجزئي) يأخذ معنى آخر؛ في المجال الأخلاقي، كما هو الحال في المجال الجمالي (من خلال المجال الجمالي تم دراسة خصائص الحكم التأملي)** ، فإن كل حالة عينية تساهم في تعريف الكلي. وهذا يعني أن قاعدة الفعل فقيرة عملياً، وتعاد صياغتها في كل حالة، فالكلي ليس كافياً، وفي ضوء هذا التطور، تُعاد صياغة المشاكل المتعلقة بتطبيق المعارف الخلقية وتشكيلها. وكما يرى غادامير في تحليله لها في بداية المبحث الثاني للفصل الثاني للباب الثاني للحقيقة والمنهج أن التراث يجب أن يُفهم بصورة مختلفة دائماً، لأن الفهم في العلوم الإنسانية هو فهم تاريخي بشكل أساسي "بمعنى أن النص لا يفهم في هذه العلوم إلاّ إذا فُهم بطريقة مناسبة بحسب ما تقتضي المناسبة"[1].

وإذا كانت الأخلاق الكلية نسبية (وفقاً لتأكيد أرسطو) وكان تعريفها يتم وينجز في كل حالة عينية، فلا يمكن للمرء أن يتعلم من قوانين التطبيق أو العمل لأنها غير موجودة بشكل مسبق. فهي تصاغ وتشكل كل مرة في التطبيق العملي، بصورة مختلفة. لهذا فمفتاح معارفها هو إذاً التطبيق. نحن دائما في الحالة، يجب علينا أولا مواجهة مشكلة التطبيق ولهذا السبب على وجه الخصوص لا يمكن أن يكون هناك معرفة مسبقة بقواعد الفعل؛ فالممارسة والتعلم في هذا المجال تختزل في التطبيق "فالمعرفة الخلقية لا يمكن أن تُعرف سلفاً مثل المعرفة التي يمكن تعلمها"[2].

في بداية هذه المناقشة، طُرحت إمكانية المعرفة "النظرية" للوجود الأخلاقي للإنسان موضع شك. وقد تم توضيح هذه المسألة الآن بالاستعانة بتعريف دور الحكم التأملي. والمشكلة هي ما إذا كانت معرفة الكلية الخلقية ضرورية لهذه الممارسة، وبالتالي ما إذا كانت الحكمة في الواقع تمتلك لحظتين: اللحظة المسبقة (القبلية) ولحظة التجديد (التطبيق)؟. تم اختزال المشكلة - في مناقشة التمييز بين الحكمة العملية والمهارة - إلى مسألة وجود أفكار توجيهية للسلوك، كما هو الحال في التصنيع، فالفعل يتم توجيهيه من طرف المشروع (غاية التصنيع). ومن المحتمل أن تكون هذه الصور التوجيهية التي يمكن أن تطالب بوضع مفاهيم كلية (مثل الشجاعة والتضامن واللباقة، الخ) التي تشكل المعرفة "النظرية" الخلقية "إنما هي مبادئ [الصور التوجيهية للأخلاق] مشروعة كمخططات فقط. وتُجسَّد هذه المخططات عينياً فقط في الحالة العينية التي يفعل فيها الشخص شيئاً ما. هي إذن ليست نماذج معلقة في الفضاء، ولا هي ذات مكان غير قابل للتغيير في كون خلقي طبيعي، بحيث سيكون الشيء الضروري هو إدراكها، ولا هي مجرد أعراف، إنما هي تتطابق بالفعل مع طبيعة الشيء، باستثناء أن الشيء نفسه يتحدد دائماً في كل حالة من خلال استخدام الوعي الخلقي الذي يصنع هذه المبادئ"[3].

وبالعودة إلى التمثيل مع الحكم التأملي، فإن المبادئ التوجيهية تمتلك قيمة تمثيلية (من المثال "exemple") وليست ذات قيمة كلية، فهي ليست قوانين بل أمثلة للسلوك الذي يمكن اتباعه. وتؤدي مناقشة التمييز بين المعرفة المكتسبة بالمهارة والمعرفة

** إن توسيع نطاق الحكم التأملي ليشمل جميع مجالات التفكير، الجمالية والأخلاقية والنظرية، هذا ما جادل حوله غادامير في الفصل المكرس لمناقشة المذهب الكانطي لملكة الحكم، كما بينا سابقاً. أنظر: المصدر نفسه، ص 105، 106.

[1] المصدر نفسه، ص 420.

[2] المصدر نفسه، ص 434.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المكتسبة بالفعل (العمل) إلى تصور أصلي لمعرفة الحكمة العملية. وبهذا المفهوم، تعبر الحكمة العملية عن التوتر بين الكلي والخاص، وتتخذ كنموذج خطة عمل الحكم التأملي، وبالتالي يتم حل مشاكل التطبيق والتعلم، فضلا عن مسألة وجود معرفة "نظرية" خلقية. وتختلف الحكمة العملية عن الحكم التأملي في أنها هي معرفة ما يجب القيام به أو فعله (معرفة بالفعل/ العمل)، في حين أن الحكم التأملي (الفكري) لا يزال معرفة نظرية (بالمعنى اليوناني، "تأملية")، كما أن الحكم سلبي في حين الحكمة العملية نشطة. يمكن القول أن الحكمة العملية تشمل الحكم التأملي باعتباره أحد لحظاتها، فالتعامل مع الحالات الخاصة (العينية/ الفردية)، يجعل الحكمة العملية هي أولاً وقبل كل شيء إدراك وحكم، فالإحساس والشعور بالفردية هو الذي يخلق في كل مرة تَوْليف الفرد بالوضع والحالة، وفي هذا يحدد الكلي ويُعرف دائما بأنه غير كافي. ويصرّ غادامير على التشابه بين المعرفة الأخلاقية والإدراك، ويتحدث عنه من حيث "الرؤية" ولذلك فهي معرفة ما يقدم نفسه[1]، ولكنها ليست "رؤية حسية" بل عقلية، وبالنظر إلى الجزء المقابل لأرسطو يؤكد غادامير أنه "كذلك الحال أيضاً مع التروي الخلقي، فرؤية ما هو مباشر ليس مجرد رؤية إنما رؤية عقلية"[2].

وكما رأينا في موضع سابق فتسليط الضوء على الخصوصية الفكرية للحكمة العملية وتعارضها مع الحكمة النظرية والمعرفة التقنية، وذلك من خلال الفروقات التي أقامها أرسطو بينهما، والتي اقتفى أثرها غادامير تحت التأثير الحاسم لهيدغر، يُمكّننا من تحديد العناصر التي تسمح لنا بالتحقق من صحة المعرفة الإنسانية الخاصة بالحكمة العملية. الآن، من الواضح اليوم، أن فكرة المعرفة الحقيقية تتطابق تقريبا مع التعريف الذي قدمه ديكارت لها، غير أن المعرفة الأخلاقية التي قدمها أرسطو، يمكننا أن نعتبرها على أنها تُمثّل "الجهل إذا قِيْسَت بما يدّعيه العلمُ من العصمة الإلهية لمعارفه"[3]. لهذا يرفض غادامير الانخراط في الرؤية الموحدة والحصرية للمعرفة، مفضلاً عكس ذلك أن يرى في عرض أرسطو للحكمة العملية حجة يمكنها أن تتصدى لميولات العلم للهيمنة على المعرفة وتحديدها وفق معاييره.

ووفقا له، فإنّ أهمية الحكمة العملية في هذا الصدد تكمن في أنها الوحيدة التي تقدم نموذجاً للمعرفة تكون قادرة على أن تحمل على عاتقها البعد الأنطولوجي الزمني الحقيقي لوجودنا؛ فهي وحدها تتكيف مع الحركة التاريخية لوجودنا في العالم، هذه الحركة التي تقاوم حتماً، كما رأينا، الاختزال "الموضوعي" العلمي. وبهذا المعنى، فهي وحدها متأصّلة في التجربة الأصيلة التي نختبرها في العالم، كونها الوحيدة القادرة على أن تساهم في توضيحها. ولهذا السبب، فإن النتائج التي تنشأ وتنبثق عن تحليل الحكمة العملية، في "الحقيقة والمنهج"، تؤدي إلى ما يسميه المؤلف التجربة التأويلية؛ بمعنى التجربة الخاصة بتاريخيتنا[4]. وهذه التجربة هي ما ننجزه عندما نواجه أنفسنا في المعرفة الذاتية والتي تعبر عن صميم الوجود الإنساني التاريخي، الذي يريد أن يتصالح مع ذاته، وهي مهمة تتحقق من خلال النموذج الأصلي للفهم، الذي يدعونا غادامير للتعرف عليه في ثنايا المعرفة العملية[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص 435.

[2] المصدر نفسه، ص 436.

[3] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 307. أنظر أيضاً:

- Hans Georges Gadamer, **La philosophie herméneutique**, Autoprésentation, P, 50.

[4] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 140.

[5] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص477، 478.

إن هذه المصالحة، التي تفهم بهذه الطريقة، تتطلب الاعتراف بتناهينا؛ أي ما يشكل حقيقة وجودنا العيني. دائماً يشرح لنا غادامير، على أنه علينا أن نتقبل محدودية قدرتنا على الفعل، وقدرتنا على تنظيم واتقان العالم. ومن هذا المنظور، يمكن أيضاً فهم المعرفة الذاتية على أنها معرفه بالمعرفة، بمعنى أنها ليست فقط معرفة ما يعرفه المرء، ولكن أيضا ما لا يعرفه. وعليه فإن التجربة بمحدودية المعرفة تتوافق مع تناهي الوجود الإنساني ذاته. بالنسبة لغادامير، فإن شكل الحكمة العملية يذكرنا بأن التناهي الإنساني هو أساس أي تجربة للمعنى الذي يحدث في الفهم. وهو ما يجعل من الممكن التأكيد على أن المعرفة دائما مشاركة الكائن في تجربة الحقيقة، وأن التناهي هنا دائما ما يكون حاضراً في صناعة المعرفة[1]. وهو يكشف عن الخلفية الأنطولوجية للتجربة التأويلية بالعالم، والذي يمنحها مكاناً بارزاً بين أنواع أخرى من المعارف. وكمنحى مميّز لفهم تاريخانية حالتنا ومشروطيتها فإن المعرفة الخقلية للحكمة العملية هي النموذج الوحيد للمعرفة التي تنتمي بشكل أصلي وفعلي لواقعية الدزاين. فكلمة "عملي" يستخدمها غادامر في معنى أوسع لتشمل جميع أسئلتنا العملية، وكل الأفعال والسلوكيات البشرية، والطريقة العامة التي ينظم بها البشر أنفسهم في هذا العالم، باختصار "طريقة وجودنا"[2].

لقد أُتيحت الفرصة لغادامير انطلاقا حالة الحكمة العملية، لوضع تصور لنوع المعرفة التي "تكشف عن تشابه مذهل مع المعرفة التاريخية"[3]، في ميدان العلوم الإنسانية. وأثناء قيامه بهذا الفعل، أَظهر أن هناك معرفة مشروعة لا تستند إلى نفس الأسس التي تقوم عليها المعرفة العلمية الحديثة. وبدلاً من التعارض الحاصل في العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها، فإن المعرفة العملية تقدم نوعا آخر من العلاقة، وهي علاقة لا تنطوي على أيّ مسافة أو فاصل بين العناصر التي تختبر وجودها. لقد رأينا أعلاه قبل قليل، أن الإنسان يحافظ على مشاركة وثيقة مع التطبيق العملي (البراكسيس)، واستثمار ذاته في التبصرات الأخلاقية، وهذه المشاركة هي التي تؤدي إلى القضاء على التميز الثنائي بين الذّات والموضوع، الذي اعتدنا رؤيته في المنهجية العلمية، وإفساح الطّريق بذلك لبنية وتشكيل آخر "فالصعاب التي تواجه العلوم الإنسانية لا تنشأ فحسب عن التعقد الهائل للظواهر بل أيضاً –في المحل الأول- لأن أفعال الإنسان واعية وتصدر عن روية وتدبر وبالتالي فهي عرضة للتعديل والتبديل على أساس من الفهم والتبصر. فالأفكار والآراء قوة محركة قادرة على تغيير الثقافات"[4].

إنّ انتساب الإنسان إلى موضوع التّطبيق العملي يؤكد أن التمييز بين الذات والموضوع أمر غير إجرائي. هذا هو السبب في أننا لا يمكن أن نعود إلى نموذج المعرفة التي ينقلها العلم أو حتى إلى الوحدات التي ينشئها أو الأجهزة التي يستعملها للوصول إلى فهم عادل للعلوم الإنسانيّة. إنّ الرّغبة في تقييدها بالمنهج الموروث عن العلوم الطبيعية هو ما يشكل خطراً عليها. وبما أن المنهج العلمي يهدف إلى تحييد "أي تدخل تعسفي للذات في موضوع البحث"، فإن ذلك يستتبع بالضرورة أنه لا يمكن تطبيق متطلبات علم الطبيعة دون تحوط من طيف العلوم التي لها علاقة بالعلوم التي تدرس الإنسان؛ أي العلوم الإنسانية. إن الشي الذي غاب عن بال الكثرين، أمثال كانط، أن الحكمة العملية القائمة على الفلسفة، ينبغي أن تفسح المجال

[1] عبد العزيز بوالشعير، **غادامير** من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ص 146، 147.

[2] Carsten Dutt, **herméneutique- esthétique philosophie pratique**, P, 104.

[3] Hans Georg Gadamer**, Le Problème de La conscience historique**, P, 60.

[4] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 55.

لفلسفة أخلاقية قادرة على مسايرة الوجود الأخلاقي للإنسان، وحسب غادامير فالخطر الأساسي في هذا المقام هو محاولة إخضاع المجال الأخلاقيّ للتّنظيم العلميّ المحكم، وهذا يُعتبر إضعافاً للمسؤولية الطبيعية للفكر[1].

إنّ إعادة تأهيل غادامير لدور الحكمة تكشف عن رغبته في تسجيل علامة محدودية العلم الحديث: "إن الطريقة التي يفصل بها أرسطو بشكل أساسي، في الكتاب السادس علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نوع معين من المعرفة "العملية" عن المعرفة النظرية والتقنية تمثل في رأيي واحدة من الحقائق العظيمة التي احتفظ بها اليونانيون في الاحتياط، والتي تمكّننا من تصحيح العمى العلمي للمجتمع العلمي الحديث. وعلاوة على ذلك، فإن الطابع العلمي للفلسفة العملية هو، على حدّ علمي، النموذج الوحيد للمنهج الذي يمكّننا من فهم العلوم الإنسانية، إذا كانت تريد أن تتحرر من الإختزال الخاطئ الذي ألحقه بها نموذج علوم الطبيعة"[2]. وهذا ما يجعل التفاهم ممكناً، يجيب غادامير في في نهاية مقالة، ضمن كتابه "اللغة والحقيقة" " Langage Et Vérité" عن هذا السؤال "ما الممارسة؟؟"Qu'est-ce que la pratique" بقوله: "أود أن أجيب على السؤال –ما الممارسة؟- تلخص على النحو التالي: إن الممارسة هي التصرف؛ التصرف بروح التضامن. ولكن التضامن هو الشرط الحاسم لأيّ تواصل اجتماعي. تقول عبارة الفيلسوف هيراقليطس: الفكر مشترك كلي، غير أن الناس يتصرفوا كما لو كان الجميع لديه سببه الخاص"[3].

فبفضل أرسطو، أصبح من الممكن الآن أن نؤكد على وجود نمطاً معرفياً قادراً على الاضطلاع بالبعد الوجودي-الزمني لوجودنا في العالم، الذي يقاوم حتماً، كما رأينا، الإختزال "الموضوعي" للعلم. ومن ثم، فإن نمط المعرفة في العلوم الإنسانية يمكن أن يستأنف حقوقه ويعيد تأكيد شرعيته من جديد. ونحن نعلم الآن أن صحة أي تفكير لا يعتمد فقط على الانفصال عن حالة الفعل، فهذا من الممكن أن يكون صحيحاً فقط في مجال المعرفة العلمية والتقنية [4].

4- دور المعرفة الخلقيّة في فهم الذّات والآخر في العلوم الإنسانيّة

مادامت الحكمة النظرية يمكن تعلمها وبالتالي يمكن تعليمها وتدريسها، فإن المعرفة الأخلاقية مختلفة عنها تماماً، فهي لا تمتلك محتوى دوغماطيقي، لأن الخير ليس شيئا كلّياً وأبدياً، بل فقط يمكن لنا أن نطبق على حالة الفعل الخاصة، فالخير يتحدد انطلاقاً من هذه الحالة التي نحن نشارك فيها، ما جعل من " المعرفة النظرية" غير ملائمة لحساب ثراء الوضع، وفي حالة الفعل لا يمكن أن يتجاهل الحالة التي يجد فيها نفسه، فهو ليس موضوعاً موجوداً قبالتنا، فالسجيّة الخلقية حسب أرسطو مختلفة عن الطبيعة كونها ميداناً لا تعمل فيه قوانين الطبيعة، ومع ذلك فهو ليس ميداناً بلا قوانين، بل هو ميدان المؤسسات الإنسانية وأشكال السلوك الإنساني[5].

من خلال الكشف عن الطبيعة الفكرية للمعرفة العملية، يأتي غادامير أيضا للكشف عن تواشج العلاقة الحاصر بينها وبين المعرفة الذاتية أو معرفة الذات "savoir de soi". هذه المعرفة تشارك دائما في التبصُّرات الخلقية "délibération morale"، والغرض منها هو تحديد الفاعل الأخلاقي لما هو جيد بالنسبة له، وهذا التحديد أو القرار، كما يعبر عنه غادامير يعتمد على

[1] Hans Georges Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 88.
[2] Hans Georg Gadamer**, Langage et Vérité**, P, 109.
[3] Ibid, P, 299.
[4] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 159.
[5] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 424.

"ما نحن عليه"[1]. إن تقرير ما هو جيّد بالنسبة لنا ليس قراراً تعسفيّاً بحتاً؛ لأن الخيار الذي ينتج عن المداولات/ التبصّرات délibération" مشروطاً أيضا بمعالم خارجة عن إرادتنا، فوراء "ذاتية المعرفة الأخلاقية" " subjectivité de la conscience morale" يوجد الأساس المعطى مسبقا "الذي يحمل ويحدد معرفتها وكذلك كل خياراتها"، وهذا الأساس قد سماه من قبل أرسطو بـ "السجيّة" "ēthos"[2].

والسجيّة هي مجموع الشروط التي تحدد تاريخيا واجتماعيا وجود الإنسان. وهذا يشمل، من بين أمور، التعليم الذي تلقيناه، والذي يمثل دوره في نقل سلسلة من المبادئ التي توجه التبصّرات الخلقية لدينا. وبالتالي فإن المعرفة العملية، لا تحتوي على فصل بين الذات والسجّية، حيث أنه من المسلم به أن الإنسان هو نتاج تعليمه وتربيته الاجتماعيين "ولهذا يرى أرسطو أن السجيّة مختلفة عن الطبيعة كونها ميداناً لا تعمل فيه القوانين الطبيعة، ومع ذلك فهو ليس ميداناً بلا قوانين؛ بل هو ميدان المؤسسات الإنسانية وأشكال السلوك الإنساني، الغير قابلة للتغير، ولكنها تتغير، كما القواعد، بدرجة محدودة فقط"[3].

وهذا التشابك بين الحكمة العملية والسجيّة /الروح يكشف عن المعرفة المطبقة (العملية)، فعالم الإنسان يختلف عن الطبيعة، لأن الوجود الإنساني لا تحكمه قوانين أو قوى الطبيعة وإنما تحكمه أفعاله؛ فالإنسان يصبح ما هو عليه، ليس من خلال الطبيعة ولكن من خلال أفعاله. الأمر الذي يجعله مستعداً للعمل بطريقة معينة في حالة محددة: "وبتعبير إيجابي (المستمع للدرس الأرسطي) إن على الشخص نفسه أن يكون قد هذّب، من خلال التعليم والممارسة، سلوكاً يظل ملتزماً به في مواقف الحياة العينية، ويبرهن عليه من خلال التصرف"[4]. ومع ذلك "بالتأكيد ليس هناك شيء يمكن أن تتعلمه التأويلية من المعرفة الرياضية كونها شيئاً منفصلاً عن المعرفة الخلقية. فالعلوم الإنسانية أقرب منها إلى المعرفة الخلقية منها إلى ذلك من النوع من المعرفة النظرية"[5]. فهدفنا هنا ببساطة هو تسليط الضوء على الانتماء، كما تصوره غادامير من خلال أرسطو في مفهومه للحكمة العملية والسجيّة/ الروح "يبيّن أرسطو أن العقل العملي والحدس العملي لا يتم تدريسهما كعلم، ولكنهما يكتسبان إمكانياتهما في الممارسة ذاتها، أي في علاقة داخلية مع السجيّة/ الروح"[6]. وبهذه الروح يجب علينا أن نفهم مجال المفاهيم الإنسانوية في علاقتها بالعلوم الإنسانية والتجربة التأويلية.

إنّ المعرفة الخلقية باعتبارها مهارة تمارس في الحالة العينية، فهي بذلك تختلف عن المعرفة في مجال العلوم الطبيعة، وبخصوص هذه النقطة، يبدي غادامير امتعاضاً حول الذين أساءوا فهم رؤية أرسطو لمنطق الوسيلة والغاية فيما يتعلق بالقانون الطبيعي الذي يحكم الحياة الإنسانية، فهؤلاء أرادوا أن يجعلوا قوانين الحياة الإنسانية لابد أن تضاهي أو هي من نفس طبيعة القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعة، على العكس من ذلك يؤوّل غادامير أن القوانين الخلقية التي تحكم الحياة الإنسانية الخلقية التي تسعى إلى الفضيلة والعدالة، هي قوانين متغيرة باستمرار من حالة لأخرى ومن شعب لآخر، ومن زمان لآخر،

[1] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 321.
[2] Ibidem.
[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 424.
[4] المصدر نفسه، ص 425.
[5] المصدر نفسه، ص 426.
[6] Hans Georges Gadamer, **La philosophie herméneutique**, Autoprésentation, P, 50.

لهذا تغدو العلاقة بين الوسائل والغايات "ليست مجرد موضوع للمعرفة. فليس هناك يقين سابق حول طبيعة الحياة الخيّرة التي نتجه نحوها ككل [...] وهذا يعني في الواقع أن الغاية التي تتجه نحوها حياتنا ككل، وتفصيل هذه الغاية في مبادئ الفعل الخلقي التي يصفها علم الأخلاق الأرسطي لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة يمكن تعلمها. فعلم الأخلاق لا يمكن أن يستخدم دوغمائياً أكثر من القانون الطبيعي"[1].

إنّ الغايات لدى أرسطو لا تعتبر موضوعاً للتجريب أو الاختبار الإنساني، بحيث يمكن التحقق منها، بل يمكننا اعتبارها محل أمنية ونزوع فقط، فإذا كانت الوسائل من شأن العقل النظري، فإن الغايات من شأن العقل العملي، لأنها ثابتة ولا يلحقها تغيير، والعبرة هنا ليس بمدى إلمام الإنسان بتلك الغايات، بل بالأحرى بمدى توظيفها واستعمالها، وهذا ما يمكن اعتباره كمعيار للمعرفة الحقة، ومن ثم يتحدد علم الأخلاق ليس كعلمٍ نظري بل كعلمٍ تطبيقي عملي، فالأخلاق من شأن العقل العملي وليس العقل النظري[2]. وقد بين أرسطو "أن العقل العملي، والبصيرة العملية لا تمتلك ما تمتلكه العلوم من "قدرة على التعليم"، إنما هي تحقق إمكانيتها في الممارسة ذاتها، وهذا يعني في الصلة الداخلية للأخلاق. وهذا الشيء جدير بالتذكُّر"[3].

إن هذا الأمر لا يتحقق إلاّ من خلال امتلاك فكر خلقي عميق، الذي يضع في الحسبان تناهي التجربة الإنسانية في هذا الوجود، هذه التجربة التي يصفها غادامير بقوله: "إن التجربة الحقيقية هي ما يصير الإنسان من خلاله واعيا بتناهيه فيكشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل الذاتية... فالاعتراف بما موجود لا يعني فقط إدراك ما موجود في هذه اللحظة، بل يعني أن نبصر الدرجة المحدودة التي يمكن أن يظل المستقبل فيها منفتحا ولتوقعاتنا وخططنا ويعني على نحو أساسي أعمق، أن نبصر بحقيقة أن كل ما تتوقعه الكائنات المتناهية وتخطط إليه، متناه ومحدود. فتجربة المرء الأصيلة هي تجربة لتاريخيته"[4].

هذه التجربة لا تحقق حسب غادامير إلا عندما ننظر إلى الآخر نظرة أخلاقية، قائمة على الفهم المتبادل بين الذوات، ولكي يوضح هذه الرؤية يتحدث غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" عن مفهومين خلقيين، وهما: الفهم التعاطفي"*synèsis*" والبصيرة "*gnomè*"*، وقد عرضها أرسطو في الجزء الحادي عشر من الفصل السادس من عمله "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"،

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 334، 335.

[2] محمد الجبر، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، ص 100-102.

[3] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 307.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 477، 478.

* وتجدر الإشارة إلى أن هذا الجانب الأخير من الفهم التعاطفي- الإصرار على الإرادة المشتركة للخير والصحيح - ليس صريحاً في نص أرسطو، ولكن هو نتيجة لتأويل غادامير لـ "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس". يترجم غادامير الكلمة اليونانية (*σύνεσις*) بكلمة الفهم التعاطفي والكلمة (*γνώμη*) بكلمة البصيرة.

-Voir: Hans George Gadamer, **Vérité et méthode**, P, 205.

نجد أيضا هذا النوع من الفهم والتعاطف والمشاركة الوجدانية، الموجودة بين الذاوت لدى دلتاي، عندما أشار إلى أن فهم التعبير مرهون بمشاركة الآخرين تجاربهم الحية. صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 173.

-بالنسبة للفيلسوف اليوناني، الفهم التعاطفي يعبر عن القدرة على فهم الموقف، ونحن نتحدث عن الفهم التعاطفي للإنسان الذي يتصرف أو يفعل بشكل مناسب بعد أن استوعب الحالة بشكل صحيح، فهو إنسان حيوي ويمتلك سرعة البديهة، وبهذا المعنى الفهم الجيد هو بصيرة؛ التي تتمثل في القدرة على الفهم والقدرة على إصدار الحكم على الحالة الفردية الراهنة، البصيرة بالنسبة لأرسطو هي حكم، ملكة حدسية لتمييز الخير من الشر. كما أن البصيرة هنا ليست فقط ملكة إصدار الحكم ولكنها أيضاً حكم عيني، فهي رأي ومبدأ أساسي. والمشاركة الوجدانية هي نوع من البصيرة الجيدة، وعلى أساس هذا التمييز الثاني، فهي الحكم على عمل شخص ما بشكل إيجابي، والحكمة العملية لها علاقة مع البصيرة والمشاركة الوجدانية كفطنة وتبصر؛ والشخص الذي يتمع بها تكون رؤيته للأمور واضحة

وهما مثالان حول إمكانية التواصل مع الآخرين، وهي إمكانية خلقية متأصلة في الحكمة العملية ذاتها "إن المعرفة الذاتية التي يتضمنها التأمل الخلقي ذات علاقة فريدة بذاتها. ونحن نستطيع أن نرى أن ذلك من التعديلات التي يقدمها أرسطو في سياق تحليله للمعرفة العملية"[1]. ففي العرض الذي قدمه هذا الأخير بخصوص المعرفة العملية، يقدم تفسيراً أصيلاً لكلا المفهومين، الفهم التعاطفي والبصيرة، وهما فضيلاتان خلقيتان يتمتع صاحبها بالبصيرة الأَلْمَعِيَّة وسعة النفس. وهذه الثانية: سعة النفس، والتي تُقترح كآلية للارتقاء إلى وجهة نظر عامة، وبالتالي تحويل المشاعر الخاصة بدقة (الحس الشخصي) إلى مشاعر متقاسمة مشتركة (الحس المشترك)[2].

إنّ الفهم التعاطفي هو نوع من الحكمة عندما يكون المرء غير ملزم مباشرة بالفعل أو التصرف "يُقدَّم "الفهم" كتعديل لفضيلة المعرفة الخلقية ما دمت لست أنا من عليه أن يمارس الفعل في هذه الحالة"[3]. ومن ثم فإن هذه الكفاءة الفكرية الخلقية تتصل بفهم أفعال الآخرين، وعلى وجه الخصوص، فهي ملكة حول إصدار الحكم الأخلاقي؛ المتفهم هو الشخص الذي ينصت إلى ما يقوله شخص آخر عن أفعاله، والإنسان المتفهم يفتح الباب لحالة أخرى-أي الآخرين-دون أن يكون ملزماً على الفعل، ويبدي أحدهم تفهما "من أجل أن يصدر حكماً أخلاقياً، بتحويل نفسه تماماً إلى الحالة العينية التي يتعين على شخص آخر أن يفعل فيها"[4]. لدى أرسطو، على عكس كانط، ليست مسألة تعميم أو تجاهل مصلحة الفرد: فالفهم (كفضيلة مرافقة للحكمة العملية) ليست مسألة معرفة بشكل عام، ولكنها "العينية في الراهن". والانتقال والتحول إلى مكان الآخر لا يحدث من خلال الخبرة؛ فالإنسان ذو خبرة -الغني بالمعرفة العملية-لا يملك بالضرورة فهماً جيداً لأفعال الآخرين. ويضيف غادامير أن هناك شرطاً خاصاً للفهم: فالإنسان يتصل ويرتبط بالآخرين من خلال رغبته في العثور على الصحيح في الحالة العينية، من خلال قوة الإرادة المشتركة من أجل الحق والصحيح، والصالح العام الذي يوحد بينهما: إن الشخص الذي يتصرف والشخص الذي يبدي التفهم، لهما نفس المصلحة، وهي مصلحة الحق والصحيح. ويمكن ملاحظة هذه الإرادة المشتركة في ظاهرة تقديم المشورة والنصح في "قضايا الضمير". ويمكن للمرء أن يسأل ويطلب ويقبل نصيحة شخص ما فقط إذا كانوا يتلقون نفس التأكيد ومطمئنين بأن لديهم نفس المصلحة من أجل الوصول إلى الحق والصحيح. المصلحة المشتركة هي أيضاً أساس الصداقة، والصداقة هو شكل الرابطة الاجتماعية بامتياز لدى أرسطو (وتحليله لهذه القضية معروض في كتابه الثامن والتاسع من علم

انطلاقا من حالته، ويتصرف بشكل مناسب وإيجابي تجاه الأفراد الذي يرتبط معهم، فهو منفتح ومتفهم بشكل منصف وعادل. أنظر، أرسطو، **الأخلاق** ، ص 225، 226.

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 436.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] الصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 437

الأخلاق إلى نيقوماخوس)*. وتوضح حالة الصداقة بشكل جيد كيف نفهم أن الأمر لا يتعلق بنظرة عامة ومحايدة، بل على العكس من ذلك، بالتورط والمشاركة في الحالة أو بالمعاناة أو حتى بالتعاون مع الآخرين[1].

يمكننا القول دون مجازفة أن الفهم التعاطفي هو شكل من أشكال المعطيات الاجتماعية وله قيمه اجتماعية، فهو يشارك في تنظيم وتأسيس الحياة داخل المجتمع. بالإضافة إلى الفهم التعاطفي فإن تحليل "*gnomè*" و"*suggnomè*" لدى غادامير (اللذان ترجما على التوالي كبصيرة ومشاركة وجدانية) موجز وتخطيطي "ويغدو هذا الأمر بالغ الوضوح عندما نتأمل ضروب التأمل الخلقي الأخرى التي يقدمها أرسطو كشفاً؛ وأعني هنا البصيرة والمشاركة الوجدانية. البصيرة هنا خاصية. فنحن نقول إن شخصاً ما متبصر عندما يصدر حكماً عادلاً صائباً. فالشخص المتبصر مميّاً لأن يأخذ بعين الاعتبار الحالة المحددة للآخر، ومن ثم فهو يميل غالباً إلى التدرّع بالصبر أو المغفرة. وهنا يتضح أن البصيرة ليست معرفة مهارة"[2].

إنّ الحكمة العملية - في شكلها المختلف من الفهم التعاطفي والبصيرة - تقدم بعداً بنذاتياً؛ فالعلاقة مع الآخرين تنطوي بالضرورة على المعرفة العملية التي يكون عنصر الحرية أساسها. ولأنها معرفة مطبقة، فالعمل الذي نحن نقوم به هو نوع من الإلتزام في مواجهتنا للآخرين، حيث يتم تحديد العمل المشترك من قبل شروع المرء وتقبله للآخرين من خلال تعاونهما وتشاركهما. ومن ثم فهي علاقة أخلاقية مع الآخرين، والتي تتميز بالفهم الجيّد والمشاركة الوجدانية والعدل، وكما يقول غادامير: "ففي الحقل العملي ليس هناك ما يناظر حالة المحلّل النفسي العارف الذي يقود الإنجاز التأملي الخصب المتمخّض عن تحليل نفسية شخص ما"[3]. هنا نجد أن التحليل الغادامري للإنسان المتفهم يعبر عن التأويل الذي مُنح للمشاركة الوجدانية كـ "سعة للنفس"؛ فأن تكون إنسان تتميز بعقل وفكر موسّع يعني أن تتشارك طريقة رؤية الحالة/ الموقف مع الآخرين، لاعتماد وجهة نظر موحدة والتعاطف معهم، فتحليل البصيرة والمشاركة الوجدانية يُكمل خط التأويل الذي فتحه تحليل الفهم. فالبصيرة ليست إلاّ خطوة واحدة تقربنا من إقامة علاقة أخلاقية مع الآخرين[4]. ولهذا فالتفهم كما يقول صلاح قنصوه هو "أول ما يميز العلوم الإنسانية في تعارضها مع العلوم الطبيعية التي تفترض وحدة القانون محل وحدة العملية الباطنية التي لا يتيسر لها أن تتناولها"[5].

باختصار فإن أهمية الاهتمام الخاص الذي أولاه غادامير لمفهوميّ الفهم التعاطفي والبصيرة هو أن هذين المفهومين في التأويل المقترح لهما يعبران عن موقف معين تجاه الآخرين. في التحليل الغادامري لما يسمى بـ "الفضائل الخلقية البسيطة" نجد بعداً بنذاتياً للمعرفة العملية، أين ترتبط الحكمة العملية ارتباطاً جوهرياً بنوع معين من العلاقة مع الآخرين، في بعض النصوص

---

* يقول أرسطو عن الصداقة بأنها "ضرب من الفضيلة". أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، الجزء الثاني، ص 219. ويعتبرها "إحدى الحاجات أشد ضرورة للحياة، لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات، وكلما كان الإنسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر على ما يظهر بالحاجة إلى أن يكون له أصدقاء حوله". المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[1] أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 437. يقول أرسطو "إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقة". أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، الجزء الثاني، ص 41.

[2] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 437.

[3] هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ص 308.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 437.

[5] صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص 176.

اللاحقة لـ "الحقيقة والمنهج"، والمكرسة للفلسفة العملية، يورد غادامير بعض الفروق الدقيقة في تأويله للعقلانية العملية التي تسير في نفس الاتجاه: المعرفة العملية للكائن الفاعل تنطوي بالضرورة على علاقة مع الآخرين. يجب على كل من يختار بحرية أن يعرف كيفية التواصل مع الآخر لأن الفعل ليس شروعاً معزولاً، مثل التأمل (النظرية)، ولكن مسألة يتعين حلها مع الآخرين، نحن لا نفعل من خلال تنفيذ وفقا لخطط [تصورات] بحرية انطلاقا من أفكارنا الخاصة ولكننا نتعامل ونتفاعل مع بعضنا البعض، ونقوم بالمشاركة في تحديد الشؤون المشتركة من خلال ذلك الفعل[1].

إنّ كل إنسان في قضاياه الشخصية، لايزال يعتمد بشكل لا يمكن اختزاله على الوقائعية والسياق التاريخي الذي سبق وجوده "prééxistent". فلا يمكن للمرء أن يتجاهل تأصُّله ورسوخه في الأرض الحضارية التي ينتمي إليها. وبالتالي فإن الوضوح الذاتي "L'auto-élucidation" الذي تحققه وتنجزه المعرفة العملية يأخذ في الاعتبار هذا البعد التأسيسي للذات بإشراكها في عمليتها. إن الذات الخلقية في المعرفة العملية، بعيدة ما تكون عن الذات الديكارتية المعزولة عن كل شيء، فهي قادرة على الحفاظ على علاقة مباشرة مع نفسها في شفافية كاملة. فالذات التي تؤكدها الفلسفة الخلقية الأرسطية، هي الذات المشبعة والحاملة لقيم العادات والتراث، والتي يريد غادامير أن يؤسس على ضوئها التأويلية الفلسفية لديه[2]. ومن ثم يؤكّد غادامير على الدّور النشط للتّراث والتّاريخ في المعرفة الخلقيّة، ويعيد تأكيد موقفه من التّناهي الإنساني. وإذ نعترف بأنّنا ننتمي إلى تراث يتجاوز الوعي الذي لدينا (حديث جان غروندان بشأن "العمل الصامت للتاريخ")[3]، فإنه من الواجب أيضا أن ندرك أننا لسنا أسياد على الزمن والمستقبل[4]، لهذا يتعين أن نواجه مشروطية وجودنا: "إن التجربة الحقيقية هي ما يصير الإنسان من خلاله واعيا بتناهيه فيكشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل الذاتية... فالاعتراف بما موجود لا يعني فقط إدراك ما هو موجود في هذه اللحظة، بل يعني أن نبصر الدرجةَ المحدودةَ التي يمكن أن يظل المستقبلُ فيها منفتحاً لتوقعاتنا وخططنا، ويعني على نحو أساسي أعمق، أن نبصر بحقيقة أن كل ما تتوقعه الكائنات المتناهية وتخطط إليه، متناه ومحدود"[5].

إن المعرفة الذاتية التي نتحدث عنها في المعرفة الخلقية، تذكِّرنا في الوقت عينه بعلاقتنا الفعالة بالتاريخ. وبعبارة أخرى، فإن وجود السجيّة في التنوير الذاتي للمعرفة الخلقية يكشف أن الإنسان يفهم ذاته من خلال مشاركته وانتمائه للتاريخ والتراث. وعليه، فإن معرفة الذات مرتبطة بالمعرفة الخلقية، فهي إذن مرتبطة بالبعد التاريخي للإنسان، والذي يبيّن أن البنية الفكرية للمعرفة العملية لا تشمل الوجود الفردي المنعزل عن وجود الآخر، بل أيضا يشمل الخلفية الأنطولوجية التي شكلت وجوده. لهذا يوضح غادامير أنه لابد أن نتذكر دائماً أن تنوير الذات في الحكمة العملية يتأسس على السجيّة، والتي تعني الأفق الذي تتشكل فيه قبليّا المعاني والاتفاقات والخلقيات، والعادات، والتي تنسج المعرفة الضمنية بالخير[6].

---

[1] Hans Georges Gadamer, **Langage Et Vérité**, P, 295.

[2] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ص88.

[3] Jean Grondin, **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, P, 146.

[4] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 477.

[5] المصدر نفسه ص 477، 478.

[6] Luc Langlois, **La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et méthode**, P, 77.

من الملاحظ هنا أن تأكيد غادامير على أن الإنسان يخضع لتأثير التراث، يكشف عن نفسه على أنه أقل تقييداً، مما كان عليه في البداية، على العكس من ذلك، فمن خلال تعريفه على أنه هو الذي يفرض نفسه على الوعي "بأية حال خلقتها بصيرة حرة، أو متأسسة على أسباب معقولة"[1]، يعلمنا الفيلسوف أن نرى فيه (أي التراث) الأساس الذي تتكشف من خلاله حرية الفعل الخلقي، وكل مشروع عقلاني. صحيح أن السجيّة هي شكل من أشكال التقييد الذي يؤكد "الطابع المشروط لكليّة الواقع الإنساني"[2]، ولكن في نفس الوقت هذا القيد لديه محتوى إيجابي، يكمن في توجيه الإنسان؛ أي إسقاط مسبق للمعنى، فالشيء الذي تحمله السجيّة، والذي يتم استثماره من طرف الذات، ليس أمراً غريباً عن هذه الأخيرة، إنه ينتمي إلى التراث الذي يوجه رأيتنا للأشياء، ويحيل إلى الإنسان ذاته، حتى عندما يعتقد هذا الأخير أنه يتعارض معه. في هذا الصددّ نجد أن غادامير يستشهد بمثال الثورات حيث يعتقد الإنسان أنه بإمكانه التخلص من تراثه، وذلك برفضه وإقصائه ومعارضته "فحتى عندما تتغير الحياةُ بعنف، كما في أوقات الثورات، فإن الجزء الكبير من الماضي يُحافِظ عليه تحولُ الأشياء المفترض بصورة أكبر مما يعرفها الفرد، وينضمّ إلى الجديد لخلق قيمة جديدة"[3].

كما وأن تحديد جوهر السجيّة يُضاف إلى انفتاح الكائن على الأحداث. وكلما كان الفاعل الأخلاقي متورطاً في حالة معينة، فإنه يتعين عليه أن يتصرف خلالها، وأثناء ذلك فهو يعي أنه مشروط بمحدداته العملية والاجتماعية التي تجبره على اتخاذ قرار يشجعه على المضي قدما، فلا وجود لمعايير ثابة بشكل مطلق مسبقا يتبعها الفاعل الأخلاق أثناء مواجهته لحالة معينة، بل بالأحرى فالمعايير تقليدية ونسبية فقط[4]. وهذا يعني أن المعرفة الخلقية تمكننا من معرفة ما هو ممكن عملياً "بفضل التفكير الذي يربط الحالة العينية بما تحتفظ به عموما من أجل الحق والخير"[5]، وذلك وفق ما تقدمه السجيّة.

وبالتالي فإن هذا التحديد الجزئي التي تقدمه السجيّة يكمل أيضا من خلال اختبار الوعي الخلقي. إذن، فإن المعرفة القبلية للسجيّة يتم تطبيقا بشكل جيد في المهمة العينية الراهنة. ومن ثم فبنية الكائن الاجتماعي تجعل إلى حد كبير مجموعة معينة من التوجيهات المعيارية تنتقل إلى الفرد في سياقة نموه. ومن المسلم به أن البصمة السابقة للتعليم والأخلاق والتكيّف الاجتماعي، لا تعني التخلي الكليّ عن التّظر العقلاني، ففي كل مرة تتاح لنا فرصة للاختيار من أجل تحديد غاية الهدف المحدد، إنها عقلانية العقل العملي التي تهيّمن على أفعالنا وواقعية الوسائل التي نستخدمها أثناء الفعل[6].

خلاصة

الخلاصة التي يمكن نصل إليها من خلال ما سبق عرضه، يمكننا أن نجملها في النّقاط التّالية:

إنّ المفاهيم الأساسيّة المختلفة التي تشكّلت ضمن أفق التراث الإنسانوي (الثّقافة، الذّوق، الخطابة الرّقة أو الذوق) جميعها تقدّم على الأقل في البداية نموذجاً للحقيقة التي لا تقلّ بأيّ حال من الأحوال قيمةً على ما هو سائد في العلوم الطّبيعيّة. وإعادة تَمثُّل هذه المفاهيم يتّم عن تأثير فلسفه أرسطو على النّزعة الإنسانيّة الأوروبيّة التي أراد فيها غادامير أن تكون مورداً

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 387.

[2] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 327.

[3] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 388.

[4] ديفيد كوزنز هوي، **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ص 108.

[5] Hans Georges Gadamer, **L'Art de comprendre**, Écrits II, P, 321.

[6] Hans Georges Gadamer, **L'Héritage de l'Europe**, P, 127.

لمفهوم الحقيقة أقلّ صرامة من تلك المحدّدة فقط من طرف منهج العلوم الفزيائيّة الرّياضيّة الحديثة. لقد رأينا أنّ هذه المفاهيم على الرّغم من الاختلافات الموجودة بينها، إلا أنّها كلها تمتلك مجالاً محدّداً من حيث أنّها تجعل ودون مساعدة من المنهج كما تحدّد مفهوم هذا الأخير في العصر الحديث، من الممكن تعميق المعرفة المتعلقة بالذات والغير، وتعميق ثقافة الحياة داخل المجتمع.

كما أن الحس المشترك يجسّد هذا العنصر من الثّقافة، وذلك لأنّ هناك فهم مشترك متبادل للقناعات والأحكام القيميّة والتي تشكّل أساس المعرفة العمليّة. وبالتّالي فإنّ الحسّ المشترك دائما يذكّرنا بأنّنا مازلنا داخل الوسط المجتمعي حيث يتمّ تكوين وجودنا الأخلاقيّ باستمرار، ومن ثم وبدون استعمال أيّ منهج يمكننا أن نميّز الخير عن الشرّ، الجيّد والسيّء، وهلمّ جرّا. يبدو أنّ التّعريف الإيجابيّ والمثمر للحسّ المشترك الذي يبتغيه غادامير إلى جانب ملكة الحكّم (الذّوق)، يعتبر من بين الفضائل الفكريّة للرّوح، في المجال الأخلاقيّ، لأنّ الحسّ المشترك هو قدرة حيويّة نشطة وليس فقط نشاطاً تأمليّا مثل الذّوق التّأمليّ الفكريّ. إنّ الحكم التّأمليّ يجسّد طريقة الانطلاق للحسّ الفرديّ. ولكنّ الحسّ المشترك هو أكثر من حس فرديّ، فهو علاقة بنذاتية. والتّعريف الإيجابيّ والمثمر للحسّ المشترك لا ينبغي السّعي إليه عن طريق الذّوق فقط. وليست هذه هي المهارة المطلوبة في التّأويليّة العمليّة داخل العلوم الإنسانيّة، ولكنّها معرفة عمليّة، فهو أقرب إلى الحكمة العمليّة.

والنقطة الثالثة التي نخلص إليها في هذا الفصل أنه بالنسبة لغادامير إن إعادة تنشيط والنهوض بالمعرفة الخاصة بالعلوم الإنسانية تمر بالضرورة من خلال إعادة تأهيل الحكمة العملية كما فهمها أرسطو. ومن خلال التركيز على عناصرها الأساسية، كما خطّها أرسطو خاصة في كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، فإن مؤلف "الحقيقة والمنهج" حاول تأكيد شرعية المعرفة التي تقف خارج موضوعية العلم. ولئن كان صحيحاً أن إعادة استيعاب المعرفة العملية توفر قبل كل شيء إمكانية تجاوز الأفق المحدود للرؤية المنهجية العلمية للمعرفة، فإنها تتيح في الوقت نفسه التساؤل حول الوساطة التي تفترض كل فعل الفهم الذي يحدث بين الذات العارفة وموضوعها. لهذا فقد تساءل غادامير عن طبيعة المعرفة التي لا تدعو إلى المحو الذاتي أثناء البحث عن الحقيقة، فوجد الإجابة في المعرفة الخلقية للحكمة العملية؛ فهذه المعرفة ليست معرفة يمكن فصلها بشكل مجرد عن الذي يمتلكها، بل على العكس من ذلك، فالإنسان ككائن أخلاقيّ يشارك دائما في تحقيق معرفته، بوصفها متحدّدين به ومحدِّدين له. ويشير هذا الإجماع إلى أهميّة السجيّة الخلقية والفهم التعاطفي اللتان توفران للمعرفة العملية أساسها المعياري.

وكنتيجة لما سبق ذكره تتعيّن مهمة الفلسفة التأويليّة الأساسية في حقل العلوم الإنسانية تبرير طريقة التفكير هذه والدفاع عن التفكير العملي والسياسي ضد هيمنة التكنولوجيا القائمة على العلم. ذلك راجع إلى أن هذا التفكير يصحح الزيف الغريب للوعي الحديث؛ وثنية المنهج العلمي والسلطة القهرية للعلم، ويبرهن مجددًا على المهمة النبيلة المتمثلة في أن قرارات الفرد وتشكلها تقع على مسؤوليته بدلاً من تسليمها للخبرة العلمية التقنية. لهذا يمكن القول هنا أن فلسفة التأويل هي وريثة التقاليد القديمة للفلسفة العملية. فقد استطاع غادامير أن يطبق أهم مقولات فلسفته التأويلية مثل: الفهم، التطبيق، تاريخ التأثير، الوعي المتأثر بالتاريخ، والمسافة الزمنية، وانصهار الآفاق... الخ، في عودته إلى مثل هذه الفلسفة العملية الأرسطية، بهدف تسليط الضوء على نوع المعرفة التي تنتجها العلوم الإنسانية.

أخيراً، هذا هو إرث التّراث الإنسانويّ والفلسفة العمليّة الأرسطيّة، الذي تمّ دفنهما للأسف وهما على قيد الحياة من طرف الأحكام المسبقة الوضعيّة لعصر التنوير والعقلانية المنهجيّة للأزمنة الحديثة. ومع ذلك، فإنّ حكمة الحياة التي تكمن وراء هذا التّراث تفتح الطّريق لفهم ما يسمّى بـ "التّراث والعلوم الإنسانيّة" إن الطابع العلمي للفلسفة العملية هو النموذج المنهجي الوحيد الذي يسمح لفهم الذات في العلوم الإنسانية لتحرير نفسها من الضيق الصارم الذي يفرضه نموذج العلوم الطبيعية. وهذه الحقيقة التّاريخيّة التي تجاهلها التّنوير لفتره زمنيّة طويلة، لا تزال موجودة في حياتنا اليوميّة. إنّها تعمل فينا ومعنا بطريقة صامتة وسريّة، وبعبارة غروندان"وجود أكثر من وعي".

خـاتمـــــة

خاتمة

في بداية هذا الختام لا يسعنا إلاّ أن نقول بما أنّ مشكلة العلوم الإنسانيّة هي المشكلة الأساسيّة التي توسّع فيها المشروع التّأويليّ الغادامير، فإنّنا حاولنا أن نضع عملنا هذا داخل هذا المشروع ككلّ. ولهذا فقد تعاملنا مع هذه المسألة المتعلّقة بالعلوم الإنسانيّة بمراعاة السّياق الفلسفيّ الذي عالجها من خلاله غادامير ضمن تأويليّته الفلسفيّة. وقد برز الاهتمام بهذه العمليّة منذ البداية؛ فالمشكلة التّأويليّة التي تعمّقت وتوسّعت فيها التّأويلية الغادامير يّة، هي واحدة من أفضل المقدّمات لهذه الأخيرة. دون التّظاهر بتغطية جميع الأطروحات التي قدّمها غادامير خاصة في "الحقيقة والمنهج"، إلا أنّنا كنّا قادرين إلى حدّ ما على إبراز العديد من الأطروحات الأساسيّة لفهم تأويليته للعلوم الإنسانيّة. وقد حقّقنا ذلك من خلال التّصدي مباشرة للمسألة في قلب عمله الشّهير هذا، الذي يتعلّق بطبيعة العلاقة بين الحقيقة والمنهج. كما حرصا على عدم تقويل غادامير مالم يقله؛ أي معارضته الكليّة للعلم الحديث ومنهجه، محاولين بذلك تنوير أطروحته الرّئيسيّة التي تنصّ على أنّ هناك بعض تجارب الحقيقة التي تفلت من الإطار المنهجيّ للعلم.

إن تأويليّة العلوم الإنسانيّة لدى غادامير إستطاعت أن تكشف لنا عن أزمة الشرعية التي وقعت فيها هذه العلوم. الأزمة التي تكمن في النظرة المزدرية تجاهها، إنها تعاني بدرجة أساسية من تخفيض القيمة مقارنة بنظيرتها العلوم الطبيعية، وهذا راجع إلى أن المجتمع العلمي –خاصة الذين ينحون منهم منحنى وضعي- ما انفك ينظر إليها على أنها علوم غير مجدية، تنقصها الصرامة وغياب الدقة المنشودة في أبحاثها؛ فبمجرد أن نبدأ بمقارنة درجة دقّة النّتائج التي ينتجها هذان الفرعان من المعرفة، فإنّ هذه الأخيرة تتفوّق من حيث الدّقة والموضوعيّة. هذا حسب غادامير ما أدى إلى تصوير الحقيقة في ميدانها على أنها أقل مرتبة وموثوقية من تلك الحقيقة التي تنتجها العلوم الصلبة التي تنتهج منهج علمي صارم وواضح المعالم.

لهذا فالمتتبع لأبحاث غادامير التأويلية الفلسفية، يجده قد رفع التحدي للكشف عن الخلفيات التاريخية والمعرفية التي تقع وراء هذه الأزمة، التي طعنت في شرعية العلوم الإنسانية، فاتحا بذلك نقاش ابستمولوجي ثري وملهم، وقد وجدنا أن هذه الأزمة تضرب بجذورها في تربة الفهم الديكارتي للمعرفة الإنسانية، وذلك منذ أن دشّن هذا الأخير القول الفلسفي للحداثة الغربية، على أساس اليقين كمبدأ خاص للتحقق من صحة أي معرفة، مخضعا بذلك العلوم لوحدة ونواة واحدة، مقارباً بذلك الحقيقة وفق منهج عقلي محكم البناء. وهكذا مع ديكارت نشهد تحولاً كبيرا في مفهوم العلم ذاته. لهذا يُعتبر ديكارت المحاور المتميز لغادامير في جلّ أبحاثه حول أزمة هذه العلوم. فقد كان لهذا التأسيس الابستمولوجي الديكارتي للمعرفة صدى وتأثير كبيرين على الساحة الفكرية في العصر الحديث، خاصة عندما انتقلت حمى هذا المنهج لتصيب جلّ الأبحاث التي قام بها العلماء والباحثين، سواء داخل العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية. وقد حاولت الرؤية الغادامير ية أن تكشف النتائج الوخيمة لهذا التوسع للرؤية الديكارتية داخل حقل العلوم الإنسانية، وذلك منذ مطلع القرن التاسع عشر، خاصة في ألمانيا، عندما حاول العلماء والباحثين الألمان، من رواد المدرسة التاريخية أن يؤسسوا هذه العلوم ويصغوا نوعية طبيعة الحقيقة في أبحاثها بعيداً عن مقولات العلوم الطبيعية ومنهجها العلمي، محاولة رأها غادامير رغم أهميتها وقيمتها المعرفية إلا أنها لم تستطع أن تتخلص من وطأة وثقل مقولات العلوم الطبيعية وإغراء منهجها.

نظراً لهذا الاخفاق الابستمولوجي الذي منيّت به العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر حاول فيلسوفنا اعادة الاعتبار للحقيقة في ميدان هذه الأخيرة. وذلك عندما رأى أن القضية أولاً وقبل كل شيء ليست قضية منهج صارم محدد المعالم

والمبادئ والذي يمكن تطبيقه على مختلف الموضوعات بُغية الوصول إلى النتائج المرجوة، ولكن بالأحرى القضية، قضية رؤية لطبيعة ونوعية الحقيقة التي تنتجها هذه العلوم. إن العلوم الإنسانية في نظره تهتم بدراسة الإنسان وما يفهمه عن ذاته وموقعه في هذا العالم، لهذا فهي تحتاج إلى نوع من الحساسية والذوق الذي يجب أن يتحلى بهما الباحث في ميدانها؛ فظواهرها تتصف بالمرونة والفرادة وعدم القابليّة للتكرار، عكس ظواهر العلوم الطبيعية، التي تتميز بالثبات والاطراد والتنبؤ، هذا هو السبب الذي يجعل من إمكانية إخضاعها لمنهج معين هو أمر يجانب الصواب. بالرغم من أن على الباحث أن لا يتخلى تماما عن عدته المنهجية أثناء دراسته لمثل هذه الظواهر، إلا أنه لابد من ترك هذه الظواهر تعبر عن نفسها من الداخل؛ أي أن الحقيقة هنا تُقارب من الداخل وليس من الخارج، أو بتعبير آخر: وصف ماذا يحدث لنا أثناء الفهم.

وهكذا كشف لنا غادامير أن التفكير في مشكلة العلوم الإنسانية يجد ذروته في الاعتراف بتاريخية وتناهي الوجود الإنساني المشروط والمحدود. ولكي يوضح لنا ماهية هذه المقاربة التأويلية للمشكلات الابستمولوجية للعلوم الإنسانية فقد عمد إلى تأسيسها على أسس ابستمولوجية نابعة من الظاهر الإنسانية في حدّ ذاتها، كظاهرة تتسم بالتاريخية والتناهي. من هنا نرى أننا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن غادامير حاول تأسيس ابستيمولوجيا لاديكارتية، على أسس وجدها فيما سماه بتأثير التراث والسلطة والأحكام المسبقة، وأنطولوجية اللغة. فماهية الإنسان هي انعكاس لظروفه ولمجتمعه. ففيه يكمن شيء ذاتيّ غير موضوعيّ، ولكنه بالرغم من ذلك يبقى صحيحاً وحقيقيّا، فحتّى قبل أن يمتلك معرفة ووعيا ذاتيّا على أنّه "أنا أفكر"، ففي تأسيسه للعلوم الإنسانية على قوة التراث وسلطته أكّد غادامير على ضرورة أن تؤخذ تاريخيّة الفرد على محمل الجدّ، سواء تعلّق الأمر بالرّجل العلميّ المختّص أو بالإنسان العاديّ، فالماضي التّاريخيّ والتراثيّ دائما يرافقنا ولا يفارقنا، حتّى في أبحاثنا لابدّ أن نشترك ونتشابك مع هذا التّاريخ وندخل في حوار معه، بهدف ضمان مستقبل أفضل وناجح للإنسانية جمعاء.

كنتيجة لهذا الأمر، فكل عمل يُقصي هذه الأسس يُعد تجاوزاً صارخاً وفادحاً في حق الوجود الإنساني، وإلغاءً لإمكانية علمية العلوم الإنسانية وتخفيضاً من قيمتها المعرفية والحياتية، خاصة إذا تعلق الأمر بالتراث النصي المكتوب، أين يكون تأويل وتفسير النصوص يتيح لنا فرصة للتعرف على الغيرية المحتملة التي تحملها هذه النصوص، حيث يتمّ اللّقاء والتعرف ليس فقط على الآخر ولكن أيضاً على الأنا وهي تتواشج مع هذا الآخر، فالآخر ليس عدواً ليس الخطر الذي يجب التصادم معه ولكن هو بالأحرى موطناً جديداً للأنا، التي لا تعود إلى ذاتها إلّا وهي متنورة ومنفتحة بتجارب جديدة خصبة، فالأنا هنا تبرز لا ككائن يمكن دراسته كموضوع منفصل، بل هي مرتبطة بالآخر في عملية تبادلية اللغة والحياة، أين يتضح الفهم ليس كمنهج، بل هو كشكل من أشكال العيش معًا لأولئك الذين يفهمون بعضهم البعض. هذا التلاقي يتمّ باللغة وفي اللغة، التي هي أكثر من مجرد وسيلة للتواصل كما أرادت لها النظرة الأداتية أن تكون بل هي إضافة إلى ذلك وبمصطلحات هيدغرية موطن الكينونة.

من جانب آخر لم يكتفي غادامير بالتنظر المعرفي فقط لهذه الأسس، بل تجاوز هذا الأمر إلى التطبيق، وذلك عندما أشار إلى أنه إذا كانت هذه الأزمة الابستمولوجية التي وقعت فيها العلوم الإنسانية تعود إلى تراث العصر الحديث العلمي، فإن الحلول حسبه تكمن ليس خارج هذا التراث بل داخله، في العودة إلى هذا التراث وفي هذا العصر، ولكن ليس التراث الديكارتي بالرغم من أهميته المعرفية والمنهجية، وإنما التراث الذي تركه لنا الفكر الإنسانوي منذ بداية عصر النهضة إلى غاية القرن السابع والثامن عشر، تراث عانى من التجاهل والنسيان. فقد كشف هذا التراث الذي كان سائداً في أوروبا في تلك

الفترة عن نوع آخر من الحقائق؛ حقائق تتأسس على التربية والتهذيب وتشكيل قدرات الإنسان تحت ما يسمى بالثقافة "البيلدونغ"، هذا النوع من المعارف التي تفسح المجال للممارسة العملية عن طريق الذوق والحس المشترك والخطابة، بهدف فهم الإنسان للحالة العينية التي يصطدم بها، ناهيك إنّها تعلمه كيف يمكن أن يتأقلم ويتكيف في مثل هذه المواقف الراهنة مع ذاته ومع الواقع الاجتماعي الذي يتعايش معه. هنا نجد أن الفكر الإنسانوي حذرنا من إعطاء الأسبقية للتعليم النظري التقني على حساب أنواع أخرى من المعرفة، مثل تلك التي ينتجها التاريخ وفن الخطابة، هذا النوع الذي أقصاه النموذج العلمي الحديث باسم أنها معارف "محتملة" و"غير مؤكدة" ولا تخضع لمتطلبات "الوضوح" و"اليقين" المنهجيين.

هذا الإرث الفكري الإنسانوي لم يأتي من فراغ، بل يعود في أصوله إلى إرث فلسفي قديم جاء قبله بقرون، ألا وهو إرث الفلسفة العملية الأرسطية، والذي دعانا غادامير إلى إعادة بعث روح الحياة فيه، فهذه الفلسفة حسبه قدمت نموذجاً للمعرفة الخُلقية يشبه إلى حدّ ما نموذج المعرفة التي تنتجه العلوم الإنسانية؛ فبتمييز أرسطو بين المعرفة العملية والمعرفة التقنية أو بين الحكمة النظرية (صوفيا) وبين الحكمة العملية (البراكسيس) تمكن غادامير من تحديد أن طبيعة الفهم في العلوم الإنسانية يتشابه إلى حد كبير مع هذا الصنف الثاني من المعرفة التي تتجذر في الواقع الإنساني، على عكس العلم الحديث الذي تتوافق حقائقه مع الصنف الأول من هذه المعرفة. هذا العرض الأرسطي للمعرفة العملية ينير طريق البحث في مجال العلوم الإنسانية، ويفتح أفق للحديث عن نوع آخر للفهم ضمن أبحاثها، فعكس ما هو حاصل في ميدان العلوم الطبيعية فإن الحكمة العملية المتجذرة في الحياة الواقعية الإنسانية تُعلمنا أنه لا وجود لمسافة بين ذات الباحث وموضوع بحثه، فكلاهما ينصهران في بوتقة واحدة، عكس ما تذهب إليه الرؤية العلمية المنهجية الحديثة، والتي دائما ما تضع مسافة بين الذات وموضوعها، بهدف تجنب "الذاتية" وتحقيق "الموضوعية". ففي الحياة العملية المعرفة تستمد قيمتها وأهميتها من السياق الذي تنوجد فيه، وهنا الذات تقوم بتشكيّل نفسها كلما صادفت حالة عينية ملموسة جديدة، فهي تختبر ذاتها باستمرار.

وكنتيجة لهذا الكشف التأويلي فأي محاولة لإقصاء هذه الأسس هي بمثابة إجهاض لإمكانية مقاربة العلوم الإنسانية مقاربة علمية. فالحقائق المتوصلة في ميدان العلوم الإنسانية، هي حقائق الأمل "وأود القول اليوم أن هذه الحقيقة هي حقيقة الأمل. لأن هذا الأمر يصدق أيضا على الفن والتاريخ واللغة، إذ إن هذه التجارب هي بمثابة موئل يُرتجع إليه لتطلّب الأمل، وهي بهذا الاعتبار مقتضيات لتحقيق إنسانيتنا، إنها موارد تستمد منها كل تجارب المعنى، ذلك المعنى الذي يعتلقنا و يأخذ بمجامع قلوبنا ونعتقد فيه، حتى و إن لم يقدّر لحقيقة هذا المعنى أن تكون – و قد لا تكون أبدا – مدار تحقق بتوسل مناهج العلم التائقة إلى الاستحكام والاستمكان. و ليس يمنع هذا من أن تكون تجارب المعنى تلك منطلقات لتحقيق الانفهام والاقتدار على التفاهم"[1].

من ناحية أخرى، قد يتساءل البعض عمّا إذا كنّا قد رفضنا انتقاد صاحب "الحقيقة والمنهج". من المؤكّد أنّه قد يكون هذا الأمر صحيحاً، لأنّ جميع الأعمال الإنسانيّة تتّسم بتاريخيّتها، وبالتّالي محدوديتها. إلاّ أننا نذكر مع ذلك، أنّ هذا الأمر لم يكن شاغلنا الرئيس في هذا العمل. لكن هذا لا يعني أن النتائج التي أفضت إليها تأويلية العلوم الإنسانية لدى فيلسوف هايدلبرغ لم تسلم من الانتقادات. بل على العكس من ذلك تماماً، فالكثيرون انتقدوا غادامير بنقد حادٍ ووثيق الصّلة يستحقّ الذّكر: فمن بين أهمّ الإنتقادات التي وُجّهت لغادامير هي تلك المتعلّقة بالطّابع الدوغمائي والمُحافظ لفكره. فقد احتجّ الفيلسوف الإيطالي

[1] ج. غروندان، **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (2017/05/12/).

إيميليو بتّي على تأويليّة غادامير، باعتبارها أنّها لا تقوم مقام المنهج، ففي "الحقيقة والمنهج" لا تقدم تأويليته منهجاً معيّناً للفهم، بل اكتفت فقط بوصف ما يحدث أثناء عمليّة الفهم، فهي حاولت التّفكير خارج إطار المنهج العلميّ الحديث فقط، كما أنها لم تقدم كذلك منهجاً معيّنا للدّراسات الإنسانيّة، ناهيك إنّها تُعَرِّضُ للخطر مشروعيّة الإشارة إلى الوضع الموضوعيّ لموضوعات التّأويل، ومن ثمّ تثير الشّكوك حول موضوعيّة التّأويل نفسه. يحاول بتّي هنا أن يستعيد مجد التّأويليّة الذي ترسّخت في التّراث الألمانيّ الأقدم عهداً، خاصّة تراث شلايرماخر ودلتاي، فقد كان بتّي عكس غادامير وهيدغر، غير مهتمّ بالجانب الفينومينولوجيّ والأنطولوجيّ للفهم، بل بطبيعة التّفسير الموضوعيّ والإحكام المنهجيّ للتّفسير، رامياً بذلك إلى الصّواب الموضوعيّ للتّأويل، خاصّة في العلوم الإنسانيّة، فقد زعم أنّ غادامير يميل إلى نزعة ذاتيّة في التّأويل، وأنّه فشل في وضع مناهج معياريّة لتمييز التّأويل الصّحيح من التّأويل الخطأ، فعنصر التّطبيق الذي تحدّث عنه غادامير ضمن تأويليته لا يصدق حسب بتّي، إلّا على التّأويل القانونيّ، دون التّأويل التاريخيّ[1].

ولعل أهم الانتقادات الموجهة لهذه التّأويليّة الغادامیریّة كانت من طرف مواطنه يورغن هابرماس الذي يُعتبر محاور غادامير بامتياز، في نصّه "ارتقاء التأويليّة إلى العالميّة" ضمن كتابه "منطق العلوم الاجتماعيّة"، صرّح بقيمة التّفكير التّأويليّ في مواجهة الفهم الموضوعيّ للعلوم الإنسانيّة ذاتها، فهو يتّفق مع غادامير على التّنديد بعمى المقاربة الوضعيّة والأداتيّة، التي تدعو إلى وضع لغة محايدة، انطلاقاً من المنطق، بهدف وضع الأحكام المسبقة بين قوسين. تشير التّأويليّة بحقّ إلى أنّ رجل العلم لا يزال يعتمد على أفقه التّاريخيّ الخاص. ولكن ما يتضايق منه هابرماس هو أنّ التّأويليّة الذي تمّ تصوّرها على أنّها فنّ، وبراعة، لم تعد قادرة على تنظيم نفسها وفق منهج علميّ محدّد. لهذا نجد هابرماس لا يقبل التّمييز المطلق الذي أقامه غادامير بين الحقيقة والمنهج، فهذا الأخير بمناهضته للمنهج العلمي قد وضع العلوم الإجتماعية المؤسسة على سلطة التراث أمام تحدي صعب؛ إما الحقيقة أو المنهج، هذا ما يجعلها تغفل عن أهمية تبني الموقف الموضوعي الذي يشكل جزءاً أساسيا من المنهج العلمي[2]. في الواقع، غادامير و هابيرماس ينضمّان معاً في نقد العقل الأداتيّ والمنهجيّ، والحاجة إلى الّتنديد بالخطر المتزايد في المجتمع الذي يُنظم على أساسه. ولكن هذه الانتقادات تتجذّر في أرض مختلفة. بالنّسبة لهابرماس، فنجد أنّه مارسه من خلال علم الاجتماع، ولاسيّما كما هو سائد لدى أنصار مدرسة فرانكفورت، التي تنتقد بشكل أساسيّ العقل الوضعيّ، ولكن تحتفظ بشكل عام بأساسيّات التّنوير. ويستند في نقد للوضعيّة على أعمال ثيدور أدرنو. من ناحية أخرى، يلتزم غادامير بنقده للعقل الوظيفيّ في الأفق النّظريّ الذي حدّده هيدغر[3].

من المستحيل بالنّسبة لنا أن نستأنف هنا المسار النّظريّ الذي اتّخذه المؤلّفان بشكل كامل يفي الموضوع كل حقوقه، ولكن يجب التّأكيد على أقلّ تقدير أنّ المكان الذي تحتلّه الحقيقة لدى غادامير يشير بشكل واسع إلى تأويليّة الدزاين التي رسم معالمها هيدغر. وبالتالي، فإنّه ليس فقط الموقف الموضوعيّ للعلوم الّذي يطعن فيه كتاب "الحقيقة والمنهج"، بل أيضاً العقل النّقديّ الذي يتّهم بالتّشكيك في قوّة التّفكير. وقد رأى هابرماس بحقّ أنّ هناك تعارضاً بين المصطلحات التي تؤلّف "الحقيقة والمنهج"، فالحقيقة في الفهم لا تتحقّق إلّا إذا تمّ التّوصّل إلى التّفاهم داخل الحدود التّي يحدّدها التّأويل، لا يمكن للمنهج أن يتجاوز حدوده، وإلاّ وقعنا مرة أخرى في الخطأ الوضعيّ. اتّهام غادامير ضدّ هابرماس لا يبدو له ما يبرّره: هابرماس لا يريد

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 377-384.

[2] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ص 182.

[3] جان غروندان، **التأويلية**، ، ص 74، 75.

بأيّ حال من الأحوال إعادة بناء العلوم الاجتماعيّة على أساس الأخطاء الوضعيّة التي يدينها بقوّة أكبر كما فعل غادامير. ويزعم فقط أنّ مفهوم المنهج الذي شكّله غادامير حول المنهج ضيق فقط، بهذا من الممكن تطوير منهج بديل، غير المنهج الوضعيّ، نوع من تأويليّة الأعماق "Herméneutique des profondeurs". ولا يمكن لغادامير أن يذهب إلى مثل هذه الحجج لأنّه لا يزال سجين المفهوم الأنطولوجيّ للتّفكير الذي يستمدّه من هيدغر. في الحقيقة يجب أن لا يُفهم التّأويل على أنّه منهج وصفيّ أو نظريّة في المعرفة ولكن كعلم أنطولوجي، لهذا نجد أن هابرماس قد سخر من إحجام غادامير عن التنظير في المنهج واكتفائه بعرض مفاهيم موغلة في التجريد، الأمر الذي جعل التأويلية عُرضت لسهام النقد والازدراء من طرف التيار الوضعي[1].

كما أن هابرماس أشار إلى مثال نظريّة التّحليل النّفسي كنوع من تأويليّة الأعماق، التي تتجاوز التّأويليّة السّاذجة. من جهة أخرى إن النّظريّة النّقديّة التّي دافع عنها هابرماس تؤيّد، كما رأينا، نقد غادامير لتوسّع الوضعيّة في العلوم. بالرّغم من أنّه يدعو إلى تأويليّة الأعماق. ويدّعي هابرماس أنّ تحليلات العلوم النّقديّة تسمح بمعرفة حقيقة الظّواهر الاجتماعيّة. ويبدو أنّ نموذج التّحليل النّفسيّ هو النّموذج الذي يمكن من خلاله إيجاد نظريّة نقديّة تسمح للمرء أن يعيد النّظر في الافتراض النّظريّ للماديّة التّاريخيّة التّي يرغب هابيرماس في أن يقطع الصّلة بها. للوّهلة الأولى، يبدو من الصعب أن نرى كيف يمكن للعلاج القائم على الأمراض الفرديّة أن يكون بمثابة نموذج لنّظريّة نقديّة تهدف إلى توضيح التّشوّهات الأيديولوجيّة في الفعل الاجتماعيّ "فالتحليل النفسي يتصّف بحساسية تأويلية وبإدراك الكيفية التي "تسبّب" بها القوى الخارجية (اللاوعية) سلوكات مختلفة على مستوى الحياة اليومية. ويتمثّل نجاح التحليل النفسي، في حال نجاحه، في تقويض تلك التشوّهات من خلال إخراجها إلى الوعي، تتيح للأفراد أن يكونوا أشدّ تقريراً لمصيرهم وأقلّ خضوعاً للعوامل الخارجية في تفكيرهم وعملهم. ويشتل التحليل النفسي، مثل التأويلية، على عملية تأويل حلقية أو دائرية، لكن التحليل النفسي يُدْخِل في المعادلة مستوى من النظرية، هو أفصل لتفسير العناصر التي هي وظيفة للعوامل الخارجية وأثر لها"[2].

بالرّغم من أنّ هابرماس قد وافق غادامير في الكثير من النّقاط، أبرزها: أنّ هابرماس يتضامن كليّا مع غادامير في نقده للفهم الموضوعيّ النّزعة الذي شكّلته العلوم الإنسانيّة التّقليديّة عن ذاتها، إضافة إلى استفادته كثيراً من التّصوّر الذي قدّمه غادامير للّغة، في بناء نظريّته حول الفعل الاجتماعيّ، لكن الشّيء الذي ينتقد بشدّة هابرماس، هو تأسيس غادامير بشكل مطلق للعقلانيّة التّواصليّة على عنصر التّراث والأحكام المسبقة، التي رأى فيها هابرماس تهديدا لهذه العقلانيّة، ودعا إلى ما يسّمى "بنقد الأديولوجيات"، فإذا كان المحلّل النّفسيّ يعمل على تشخيص التعثّر التّواصليّ عند المريض، كذلك المُعالج الإجتماعيّ يعمل على إزاحة القناع عن الإجماع الخطأ الذي يحمله مُجتمع معيَّن كما لو كان "وعياً خطأً"[3]. فالتّراث حسب هابرماس ومجمل المفكّرين ذوي الخلفيّة الماركسيّة "وعاءٌ يحوي تحريفات أيديولوجيّة هائلةً ويختزنُ في قلبه الزيفَ والتّعميةَ والتشْيِئَ. زدْ على ذلك أنّ التّراثَ ليس شيئاً متصلاً موصولاً ثابتاً، فهو عرضةُ للتمزّق الذي يحدثُه التعقّل والتّفكير العقلانيّ... ثمّة مصالحُ حقيقيةٌ في المنهج، وفي العلم بصفة عامة، ينطوي عليها التّراثُ بحيثُ لا يكفي أن نُلِمَّ بأسسِ الفهمِ ودعائمه بل يلزمنا خلاص، يلزمنا انعتاق من رِبْقةِ التّراث وبخاصة إذا كان هذا التّراثُ قمعيّاً"[4]. وفي هذا الشّأن ترى جورجيا

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 409-411.
[2] آلن هاو، **النظرية النقدية**، ص 186.
[3] جان غروندان، **التأويلية**، 74.
[4] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 410، 411.

وارنك على سبيل المثال أنّ محافظة غادامير تجد صدى لها في بعض الأفكار التي تشير إلى أنها تقوم علي توليف الأفاق[1]. لهذا يزعم هابرماس أنّ غادامير اعتقد أنّ كلّ حوار تقوم به الذّات مع الموضوع أو بين ذات وأخرى هو حوارُ أصيل وصادق، وأنّ كلّ انصهار للآفاق هو انصهار حقيقيّ، ناسياً في ذلك أنّه يمكن أن يعتري هذا الأمر الزّيف والخطأ، وأن يكون الفهم النّاتج عن ذلك هو فهم مشوّه، ومغلّف بقوى الأيديولوجيا والعنف، ما يجعل أيضاً من اللّغة التي هي الوسط الذي يتحقّق فيه الفهم حاملةً للعدوى الأيديولوجيّة[2].

لكن حسب غروندان، هذا الطّرح الهابرماسيّ فيه نوع من المزايدة، فغادامير في الحقيقة لا يجعل الخضوع إلى التّراث والأحكام المسبقة، خضوعاً مطلقاً بل، يدعو إلى اكتشاف الأحكام المسبقة التي لدينا، التي تُطابق مع الشيء. وحسب غادامير فحالة نقد الإيديولوجيات تختلف كليّا عن المعالج التّفسيّ، ففي التّحليل التّفسيّ نكون كلّياً إزاء مريض يقبل كفايات المُعالِج المعترف بها، ولكن لا يمكن للمعالج الاجتماعيّ الذي يدعي تعرّض جزء من المجتمع للمرض، أنّه قادر على معالجة هذا المرض، إنّه ببساطة هو جزء من هذا المجتمع، وينتمي إلى تراثه وتاريخه، فأيّ معالجة له، تكون من خلال هذا الإنتماء، فهو يتحقّق وسط الفهم والحوار التّأويليين، والذي يتمّ عبر عنصر اللّغة التي يمكن أن تكون مفهومة، وهذا كلّه يندرج ضمن التّأويليّة، وفي حَدَث الموروثات[3].

نختم هذه الانتقادات الموجزة بملاحظة مفادها أنّ غادامير طوال حياته، قضى وقته في الاستجابة لهذه الانتقادات المختلفة. وسوف نبقى نتذكّر مناقشاته مع هابرماس ودريدا حول التّفكّك ونقد الايديولوجيا*. كأهمّ مناقشات وحوارات معرفيّة، شهدها الفكر في القرن العشرين، والتّي لايزال صداها يتردّد على مسامعنا إلى غاية يومنا هذا. فقد كانت نيّة غادامير في تأسيسه للعلوم الإنسانيّة، إيقاظ الوعي المبنيّ على توقّع العمل التاريخيّ الذي لا يمكن حصره على أيّ وعي نقديّ.

ولعلّ أهمّ إسهامات غادامير في درس العلوم الإنسانيّة، يكمن في دعوته للتّفكير في حقيقة هذه العلوم من خلال تيقّظنا لتاريخانية مواقفنا. وكما لاحظنا فقد جعل من التأويل الطريق الذي من خلاله نفهم طبيعة الظاهرة الإنسانية، حيث يغدو الفهم هو فهم الذات وفهم الآخر، أين يكون المجال رحب لتكشّف الحقيقة، حيث تتوافق الذات مع ذاتها والآخر وتنصهر مع موضوعها في بوتقة واحدة داخل أُطر اللغة، وفق طريقة جدلية وليست منهجية، لأن هذه الذات في الأساس منتمية لموضوعها، والذّي يتشكّل في العلوم الإنسانيّة في مجمل التّراث الذي تسعى هذه الذّات الإنسانية المتناهية تاريخيا والمحملة بأحكامها المسبقة لدراسته، لهذا يتعيّن علينا البحث عن دور التّراث والأحكام المسبقة والتّاريخ واللغة في عمليّة الفهم داخل ميدان العلوم الإنسانيّة. وهذا ما يسمح لنا برفع العقبات التي تقف بيننا وبينها. فإذا كان الإنسان محكوم عليه بالفهم والتّأويل، فذلك راجع تحديداً إلى أنه لا معرفة خالدة تتجاوز الأفق التاريخي. هذه هي المهمة التي سعى غادامير إلى تحقيقها ضمن مشروع تأويليته الفلسفية للعلوم الإنسانية، وهذا يعني ضمنيّاً الاعتراف بتأثير التّاريخ في ممارسة هذه العلوم. وفي السّعي لتصحيح

[1] Georgia Warnke, **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, P. 131.

[2] عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 412، 413.

[3] جان غروندان، **التأويلية**، ص 78، 79.

* يمكن العودة هنا إلى العنصر الذي خصصه غادامير للحديث عن الردود التي جرت بينه وبين دريدا خلال اللقاء التاريخي الذي جمع بينها في باريس، ضمن كتابه فلسفة التأويل، تحت عنوان: التأويل والتفكيك، ينظر: هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 193-207. أنظر أيضا: جان غروندان، **التأويلية**، ص 99-113.

العمى الكبير الذي أغرق حضارتنا المهووسة من قبل العلوم التكنولوجيّة، حاول غادامير البحث في التراث الفلسفي الغربي من أجل إحياء المعارف التي لا تخضع لمقولات المنهج، والردّ على الاتّجاه الذي يهدف إلى إبعاد كلّ معرفة لا تخضع للنّموذج المهيمن. كما أراد أن يجعلنا نفهم كيف ستكون خسارة كبيرة للإنسانيّة، التي تحرمنا من مفهوم إنسانيّ للمعرفة.

بوحي من هيدغر، فقد حاول غادامير أن ينصف تاريخانية وجود الدزاين، باعتبارها الفضاء الذي تنجز فيه عمليّة الفهم. ومن ثمَّ تأتي في المرة الثّانية المقاربات المنهجيّة التّي تميل إلى منح التّفكير النّقديّ الفضاء الخارجي، ضدّ التّاريخيّ، الذي يسمح له بممارسة سلطته. وهذه الشّكوك في وجه الذّاتيّة المتحرّرة تهمّنا مباشرة. وهنا نجد أنّ ادّعاء الطّابع الكليّ للظّاهرة التّأويليّة هي من أهمّ المستويات الأساسيّة: فالتّأويليّة تشمل جميع أشكال الفهم النّاتجة عن تجربتنا في العالم. لذلك، فإنّ حسب غادامير ليس مسألة إنكار أيّ صحّة للتّفكير النّقديّ، بل يتّم استيعابه ضمن التّأويليّة. هذا التّوجّه الكليّ لدى غادامير يمكن فهمه على النّحو التّالي: أنّ استخدام منهج محدّد للتّحقق في العلوم الانسانية قد يكون حقّا صحيحاً إلى الحدّ الذي تكون فيه هذه المناهج محصورة في الحدود التي تمليها التّأويليّة.

كما أنّ مشروع غادامير لإعادة تأسيس العلوم الإنسانيّة، على التّراث والتّاريخ والأحكام المسبقة واللّغة، يفتح لنا آفاقا دراسيّة جديّة داخل الفروع المعرفيّة المختلفة لهاته العلوم (التاريخ، الفن، الفلسفة، اللغة...)، تُعيد تثمين دور التّراث الماضويّ التاريخيّ في معرفة الحاضر الراهنيّ. وتركّز على الجانب الرّوحي منه أكثر من الجانب الماديّ، باعتبار أنّ هذا الأمر ذو علاقة مباشرة بمعرفة الهويّة الفرديّة والمجتمعيّة، ويحفّزنا على التّواصل واكتشاف مجمل التّراث الثّقافي، كما يمكنه أيضاً أن يفتح آفاقا أخرى، تلك المتعلّقة بالمعرفة الخلقيّة والقيميّة بشكل عام، في تشكيل الوجود الإنسانيّ، فهذا الأمر فاتحةً لنا أيضاً كمجتمعات عربية ومسلمة، إلى إعادة التّظر في وجودنا الأخلاقيّ المُغترب، وعلاقته بمعرفتنا لأنفسنا كأفراد مختلفين، وكمجتمعات مغايرة، إنّها دعوة للانفتاح على الذّات والغير، وفق آلية الحوار المشترك والتّفاهم المتبادل، في ظلّ عالم يتهدّده الغزو التّقنيّ، والعقل الأداتي والصّراع الفكري والإيديولوجيّ على مقدرات وخيرات الشعوب.

خلاصة القول أنّ غادامير من خلال مشروعه لتأويليّة غير منهجيّة للعلوم الإنسانيّة، أراد أن يجعلنا أكثر حساسيّة للثّراء الذي لا يمكن الاستغناء عنه في العلوم الإنسانيّة. وهو بيّن لنا كيف تمكّننا من الحصول على فهم أفضل لأنفسنا والعالم الذي نعيش فيه. بالرغم من أن غادامير لا ينكر قيمة العلم واستخداماته التي تعود بالنفع على البشرية جمعاء، إلاّ أنّه يؤكد أيضاً على ضرورة عدم إهمالنا لجزء كبير من إنسانيتنا، هذا ما يجعل من تثمين دور العلوم الإنسانية والبحث في قضاياها أمر مشروع، بل وهو واجب حضاري وأخلاقي علينا الالتزام به. إذا كان هناك درس واحد يمكن تعلّمه من هذا العمل، فهو هذا الدرس. ليس فقط فيما يتعلّق بالمجال التّداوليّ الغربيّ، ولكن أيضا بالمجال التداوليّ العربيّ الإسلاميّ، فمجتمعاتنا العربيّة الآن هي بحاجة ماسّة لمثل هاته المشاريع، إذا أرادت أن تشهد نهضة حقيقيّة؛ نهضة تعيد للإنسان العربيّ إنسانيّته ومكانته داخل المجتمعات العالمية، فإصلاح وضع هذه العلوم لا غنى عنه لفهم مختلف المشكلات المطروحة، وإيجاد الحلول المناسبة لها، وذلك بتأسيس علوم إنسانيّة خاصة بها، علوم تنطلق من الواقع المُعاش المأزوم وتعود إليه بحثاً تنظيراً، وتطبيقاً.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ- باللغة العربية:

- غادامير هانز جورج: **إعادة الإعتبار للسلطة والتراث الأحكام المسبقة كشرط للفهم**، ترجمة حسين الموزاني، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، القاهرة مصر، 2004.
- _____: **التلمذة الفلسفية**، سيرة ذاتية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2013.
- _____: **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية**، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ط1، دار أوبا طرابلس، 2007.
- _____: **بداية الفلسفة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2002.
- _____: **تجلي الجميل**، ومقالات أخرى، ترجمة سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- _____: **طرق هيدغر**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007.
- _____: **فلسفة التأويل**، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، الدار العربية للعلوم (لبنان) و منشورات الاختلاف (الجزائر)، 2006.
- _____: **فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجيا**، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد الثالث، صيف 1988.
- _____: **مدخل إلى أسس فن التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، العدد 16، المغرب، 1999.
- _____: **شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية**، إعداد وترجمة خالدة حامد، ضمن كتاب **عصر الهرمنينوطيقا** أبحاث في التأويل، ط 1، منشورات الجمل، بيروت لبنان، 2014.

ب- باللغة الأجنبية:

- Gadamer Hans Georg: **The Hermeneutics of Suspicion**, dans G. Shapiro et A. Sica, dir., Hermeneutics: Questions, and Prospects, Amherst, University of Massachusetts, Press, United States of America, 1984.
- _____: **L'Héritage de l'Europe**, Traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Rivages, Paris, 1996.
- _____: **L'Herméneutique En Rétrospective**, *1er et IIe* parties**,** Traduit de l'allemand par Jean Grondin, Édition Vrin, Paris, 2005.

- _____: **La Philosophie Herméneutique**, Traduit par Jean Grondin, 2e édition, Édition Presses Universitaires De France, Paris, 2001.
- _____: **Langage et Vérité,** Traduit de l'allemand par Jean–Claude Genes, Édition Gallimard, Paris, 1995.
- _____: **L'Art de Comprendre, Écrits I,** Herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Marianna Simon, Éditions, Aubier, Paris, 1982.
- _____: **L'Art de Comprendre, Écrits II,** herméneutique et champ de l'expérience humaine, traduit de l'allemand par Isabelle Julien, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Éditions Aubier, Paris, 1991.
- _____: **Le Problème de La conscience historique**, traduit de l'allemand par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996,
- _____: **Les Chemins de Heidegger**, Traduit de l'allemand par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002.
- _____: **Vérité et méthode**, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complété par Pierre fruchon, Jean Grondin et Gilbrlio, Seuil, Paris, 1996.

ثانياً: المراجع

أ- باللغة العربية:

- إبراهيم زكريا: **كانط أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، القاهرة، 1988.
- أرسطو: **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- _____: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، القاهرة مصر، 1924.
- أرندت حنة: **الوضع البشري**، ترجمة هادية العرقي، ط1، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2015.
- أرون ريمون: **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية، سوريا، 1999.
- إيغلتون تيري: **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر دياب، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1995.
- بارة عبد الغني: **فلسفة التأويل**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.
- بدوي عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بريمي عبد الله: **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور**، ط1، دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات العربية المتحدة، 2010.

- بغوره الزواوي: **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 2005.
- بنعبد العالي عبد السلام: **الفكر في عصر التقنية**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص 14، 15.
- بوالشعير عبد العزيز: **غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف لبنان الجزائر، 2011.
- بوبر كارل: **أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب العدد 292، الكويت، 2003.
- بومدين بوزيد: **الفهم والنص**، ط1، الدار العربية للعلوم (لبنان)، ومنشورات الإختلاف (الجزائر)، 2008.
- بيكون فرانسيس: **الأورجانون الجديد**، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة مصر، 2013.
- تروين مصطفى: **التأويل والعلوم الإنسانية عند جورج هانس غادامير**، ضمن كتاب التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، إشراف إبراهيم أحمد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2009.
- توفيق سعيد: **الخبرة الجمالية**، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيرت، 1992.
- _____: **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2002.
- جاسبير دافيد: **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2007.
- الجبر محمد: **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، أرسطو نموذجا، ط1، دار دمشق، سوريا، 1994.
- حامد خالدة: **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التأويل**، ط1، منشورات الجمل، بيروت لبنان، 2014.
- حسن ماهر عبد المحسن: **جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2009.
- حلمي مطر أميرة: **الفلسفة اليونانية**، تاريخها ومشكلاتها، ط2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- الداوي عبد الرزاق: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992.
- دلوز جيل: **نيتشه والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
- ديكارت رونيه: **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، 2001.

- ـــــــــــ: **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضري، ط3، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر، 1985،
- ديوي جون: **الفن خبرة**، ترجمة زكريا إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2011.
- رورتي ريتشارد: **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009.
- روولبس لويس خنفياف: **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو، ط4، منشورات عويدات، بيروت باريس، 1988.
- ريكور بول: **صراع التأويلات**، ترجمة وتقديم وتعليق: منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت لبنان، 2005.
- ـــــــــــ: **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسّان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 2001.
- ـــــــــــ: **نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة ساعد الغنيمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب.
- الزين محمد شوقي: **تأويلات وتفكيكات** فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب لبنان، 2002.
- ـــــــــــ: **الازاحة والاحتمال**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2008.
- ـــــــــــ: **الترجمة، الهيرمينوطيقا، الاستيطيقا**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر مدارج الوسام العربي، بيروت لبنان، 2018.
- ـــــــــــ: **الثقاف في الأزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.
- ستيوارت ميل جون: **النفعية**، ترجمة سعاد شهرلي حرار، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2012.
- سعد الله سفيان: **عقلانية الحداثة ديكارت نموذجا**، ط1، منشورات كارم الشريف، تونس، 2015،
- شرفي عبد الكريم: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2007.
- صفاء عبد السلام علي جعفر: **هيرمينيوطيقا**، منشأة المعارف، مصر، 2000،
- عبة رشيدة: **كارل بوبر والعلوم الإنسانية**، ضمن كتاب: ابستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، إشراف وتقديم، الشريف زيتوني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2017.

- عبد الرحمن طه: **فقه الفسفة الفلسفة والترجمة**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1995.
- غروندان جان: **التأويلية**، ترجمة جورج كتوره، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2017.
- _____: **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2007.
- _____: **فلسفة الدين**، ترجمة عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2017.
- فاتيمو جاني، **نهاية الحداثة**، ترجمة نجم بو فاضل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2014.
- فضل الله مهدي: **فلسفة ديكارت ومنهجه**، ط 3، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1996.
- فورجيه فيليب وجاك لوريدير: **هانس جورج غادامير وسلطة الفلسفة**، حوار مع هانز جورج غادامير، ترجمة محمد ميلاد، ضمن كتاب مسارات فلسفية، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2004.
- فيرابند بول: **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، 1997.
- فيري لوك: **تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة**، ترجمة سعيد الولي، دار الكلمة، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ.
- قارة نبيهة: **الفلسفة والتأويل**، ط1، دار الطليعة، بيروت، إبراهيم (يسرى): نيتشه عدو المسيح، ط1، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1990.
- قنصوه صلاح: **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان،2007.
- كانط إيمانويل: **ثلاث نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار**؟ ما التوجيه في التفكير؟ ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.
- _____: **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت لبنان، 1988.
- _____: **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2005.
- كوبلستون فردريك: **تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود سيد أحمد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثامن من بنتام إلى رسل، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2009.
- كوزنز هوي ديفيد: **الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، ط1، ترجمة خالد حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، 2005.
- كوش دنيس: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2007.
- كون توماس: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 168، 1992.

- ليبين فاليري: **فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة زياد الملا، مراجعة د كم نقش،ط1، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، 1997.
- ماركز هربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988.
- ماكريل ردولف: **كانط ودلتاي وفكرة نقد الحكم التاريخي**، ترجمة أحمد عبد المجيد، ضمن كتاب كانط وأنطولوجيا العصر، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2010.
- محسن عبد العزيز: **دي سوسير رائد علم اللغة الحديث**، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 1990.
- مرحبا محمد عبد الرحمن: **مع الفلسفة اليونانية**، ط3، منشورات عويدات، بيروت باريس، 1988.
- مصطفى عادل: **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2007.
- معافة هشام: **التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير**، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، 2010.
- مهيبل عمر: **من النسق إلى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، لبنان الجزائر، 2001،
- ناصر عمارة: **اللغة والتأويل**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
- نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط7، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 2001.
- نيتشه فريدريك: **إرادة القوة**، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011.
- هابرماس يورغن: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر ومراجعة ابراهيم الحيدري، ط1، دار الجمل، كولونيا ألمانيا، 2001، ص 339.
- هاو آلن، **النظرية النقدية**: ترجمة ثائر ديب، ط1، دار العين للنشر والمركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2010.
- هوسرل إدموند: **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة إسماعيل مصدق، ط1، بيروت لبنان، 2008.
- هوسرل إدموند: **تأملات ديكارتية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان،1958.
- هوسرل إدموند: **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2007.
- هوسرل إدموند: **مباحث منطقية**، الكتاب الثاني الجزء الأول، ترجمة موسى وهبة، ط1، دار كلمة (أبوظبي الإمارات العربية المتحدة) المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء المغرب)، 2010.
- هيدغر مارتن: **أصل العمل الفني**، ترجمة أبو العيد دودو، ط،1 منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.

- _____: **التقنية-الحقيقة-الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الفتاح مفتاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1995.
- _____: **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- _____: **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، 1979.
- هيوم دافيد: **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة موسى وهبة، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2008.
- يُمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.

ب- باللغة الأجنبية:

- Bernstein J.Richard**: Beyond Objectivism and Relativism**, Science, Hermeneutics and Praxis, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- Deniau Guy : **Gadamer**, Éditions Ellipses, Paris, 2004.
- Dilthey Wilhelm : **Critique de la Raison historique**, Introduction aux sciences de l'esprit Essai de fondation de l'étude de la société et de l'histoire, trad et notes par Sylvie Mesure, Cerf, Paris, 1992.
- _____: Le monde de l'esprit, traduction de M. Remy, Aubier, Paris, 1947.
- Dutt Carsten : **Herméneutique -Esthétique- Philosophie pratique**, Dialogue avec Hans-Georg Gadamer, Fides, Québec, 1995.
- Greisch Jean : **Le Cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien**, Vrin, Paris, 2000.
- Grondin Jean : **Introduction à Hans-Georg Gadamer**, éditions du cerf, paris, 1999.
- Grondin Jean: **L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine**, Vrin, Paris, 1993.
- _____: **L'Universalité de l'herméneutique**, Presses Universitaires De France (Épiméthée), Paris, 1993.
- Gusdorf Georges : **Introduction aux sciences humaines** Essai critique sur leurs origines et leur développement**,** Nouvelle édition, Les Éditions Ophrys, Paris, 1974.
- Makkreel Rudolf: **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1990.
- Mill John Stuart : **Système de logique déductive et inductive** Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, Livre VI de la logique des sciences morales, Traduit de la sixième édition anglaise, 1865 par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange, paris, 1866.
- Nietzsche Friedrich : **La volonté de puissance**, traduit par G. Bianquis, Gallimard, Paris 1995.
- Revault Myriam D'Allonnes : **Crise de l'autorité, crise de la transmission**, dans Semaines sociales de France, transmettre, partager des valeurs et susciter des libertés, Bayard, Paris, 2006.

- Warnke Georgia : **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Éditions Universitaires, Paris, 1991.
- Weiss Isabel : **Gadamer** : Librairie philosophique. Vrin, Paris, 2009.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

أ- باللغة العربية:

- أ. سلوان توماس: **موسوعة البلاغة**، ترجمة نخبة، مراجعة عماد عبد اللطيف ومصطفى لبيب، ط 1، المركز القومي للترجمة، الجزء الثالث، مصر، 2016.
- ابن منظور: **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة.
- صلبيا جميل: **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، دار الكتاب المدرسي ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، 1988.
- طرابيشي جورج: **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان،2007.
- لالاند أندري: **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الثالث، تعرب خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت لبنان، 2001.

ب- باللغة الأجنبية:

- Sponville Comte-André : **Dictionnaire philosophique**, 4e édition, Édition Presses Universitaires De France, Paris, 2013.

رابعاً: المقالات والدوريات

أ- باللغة العربية:

- أبو زيد أحمد: **أزمة العلوم الانسانية**، مجلة عالم الفكر، وزراة الارشاد والانباء الكويت، أبريل-مايو-يونيو، الكويت، 1970.
- بارة عبد الغني: **الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح و تحولاته**، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 133، دمشق، شتاء 2008.
- توفيق سعيد: **اللغة والتفكير الشعري**، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 1، القاهرة مصر، 1999.
- ريكور بول: **البلاغة والشعرية والهرمونيطيقا**، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، العدد 16 فبراير، الرباط المغرب، 1999.
- الزين محمد شوقي: **مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمنيوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي**، مجلة التسامح، السنة الثانية، سلطنة عمان مسقط، صيف 1425هـ/2004م.
- شلايرماخر فريدريك: **عن التثقف في الدين**، ترجمة أسامة الشحماني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 19، العدد 61، 62، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، شتاء وربيع، 2015.

- لزعر مختار: **واقع خطاب التأويلية**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 07، القاهرة مصر، 2002.
- معافة هشام: **هرمنيوطيقا انصهار الآفاق عند "هانس جورج غادامير"**، مجلة دراسات فلسفية، العدد 7، الجزائر، نوفمبر 2016.
- مليت فؤاد: **الممارسة التأويلية ومشكلة الحقيقة في الهرمنوطيقا الفلسفية**، مجلة دراسات فلسفية، العدد الثامن، قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الجزائر 2، 2012.
- هنى خديجة: **إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي**، مجلة أوراق فلسفية العدد السابع، القاهرة مصر، 2002.

ب- باللغة الأجنبية:

- Fruchon Pierre : **pour une lecture de Vérité et Méthode**, circularité d'une herméneutique comprise comme ''esthétique philosophique'' in Laval théologique et philosophie, 53, 1, février, 1997.
- Fruchon Pierre: **Herméneutique, langage et ontologie**, in Archives de Philosophie, n°36, 1973.
- Greisch Jean: **Un tournant phénoménologique de la théologie?**, en Transversalités Revue de l'Institut Catholique de Paris, janvier-mars, n° 63, juillet, 1997.
- Grondin Jean: **La thèse de l'herméneutique sur l'être**, Revue de métaphysique et de Morale, Presses Universitaires de France, no 52/4, 2006.
- _____: **Canonicité et philosophie herméneutique**, Théologiques, Volume 1, numéro 2, octobre, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 1993.
- Langlois Luc: **La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et méthode**, in Laval théologique et philosophique, 53, 1, 1997.
- Schaeffer D. John: **sensus communis in Vico and Gadamer**, in New Vico Studies, Humanities Press Internationl, inc, Vol 5, 1987.
- Vattimo Gianni: **Histoire d'une virgule, Gadamer et le sens de l'être**, Revue internationale de philosophie, Presses Universitaires de France, France, 2000.

خامساً: الأطروحات

- خالدي أمينة: **اللغة والابداع الفني عند غادامير**، (رسالة دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2012-2013.
- معافة هشام: **هرمنيوطيقا التراث عند هانس جورج غادامير**: رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية قسم الفلسفة جامعة باتنة 01، الجزائر، 2015-2016.

سادساً: الويبوغرافيا

أ- باللغة العربية:

- غروندان .ج: **هانز- جورج غادمير بين حقيقة الأمل وأمل الحقيقة**، تعريب، محمد المفيد، http://couua.com، (/2017/05/12).
- هيدغر مارتن: **الفيلسوف والسياسة**، حوار مارتن هايدغر لمجلة "دير شبيغل" (Der Spiegel)، ترجمة وتقديم حمودة إسماعيلي، موقع أنفاس. http://anfasse.org. (2015/03/06).

ب- باللغة الأجنبية:

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

فهرس المصطلحات

الابستمولوجيا Épistémologie

الأحكام المسبقة المشروعة Préjugés légitimes

الاختزال الفينومينولوجي Réduction phénoménologique

الآخر أو الغيرية Aaltérité

الآراء المسبقة Les pré-opinions

الاستبيانات الاستقصائية Les questionnaires d'enquête

الأشياء ذاتها Aux choses mêmes

الأشياء ذاتها Choses mêmes

الأفق L'horizon

الانتماء Aappartenance

اندماج أو انصهار الآفاق La fusion des horizons

البحوث الكمية Les recherches quantitatives

البنية الأوليّة للفهم La structure préalable de la compréhension

البنية التوقعية La structure d'anticipation

البنية الحقيقية المسبقة للفهم La structure véritable de la compréhension

البنية الكامنة La structure en tant que

بيان/ إعلان Énoncé

البيانات أو المعطيات Les données

التاريخ L'histoire

التاريخانيّة L'historicisme

التاريخية Historicité

تأملي Speculative

التأويل اللغوي Iinterprétation grammaticale

التأويل النفسي Interprétation psychologique

تأويلية الأعماق Herméneutique profonde

تأويليّة الحدوث/ الوقائعية Herméneutique de la facticité

التأويلية الرومانسية Herméneutique romantique

التأويلية الظاهراتية Herméneutique phénoménologique

تأويلية العلوم الإنسانية L'herméneutique des sciences de l'esprit

التأويلية الفلسفيّة L'herméneutique philosophique

التّأويلية القانونية Herméneutique juridique

التأويلية اللاّهوتيّة Herméneutique théologique

التّأويليّة المقدّسة Herméneutique sacrée

التأويلية الوجودية Herméneutique ontologique

التّأويليّة Herméneutique

التبصُّرات الخلقية Délibération morale

التجربة Expérience

تجربة الحقيقة Expérience de vérité

التجربة المعاشة/ تجربة الحياة Expérience vécue

التحول Transmutation

التحول إلى بنية Transmutation en oeuvre

التذويت Subjectivation

التراث Ttradition

التراث الإنسانوي Tradition humaniste

التراجيديّ مثلا L'exemple du tragique

الترجمة Traduire

التطبيق Application

التعبير Exprimer

تعليق الحكم Épochè

التفسير/ التأويل Interpréter

تفكيريّاً/ تأمليّاً Réflexive

التقنيّة Technique

التوسّط الكلي Médiation totale

التوقّعات المسبقة Anticipations

الثّقافة La formation

الجميل Beau

جوهر Ssubstance

الحتمية Déterminisme

حدث Événement

الحركة الدورية للفهم/ دائرة الفهم Cercle de la compréhension

الحس الجيد Bon sens

الحس المشترك Common sense

حساسية Sensibilité

الحساسية النفسية Tact psychologique

الحقيقة Vérité

الحكم Jugement

الحكم التأملي Jugement réfléchissant

الحكم المحدد Jjugement déterminant

الحكم المسبق Préjugé

حكمة الحياة Sagesse de vie

الحكمة النظرية La sagesse théorétique

الحياة العملية Vie pratique

الحياد Neutralité

الخطابة Rhétorique

الدال Signe

الدّائرة التّأويليّة Ccercle herméneutique

الدور النشط Le rôle actif

الذات Sujet

الذّات والموضوع Le sujet et l'objet

الذوق Gout

الروح L'esprit

زمانية الجمالي Ttemporalité esthétique

سوء الفهم Mécompréhension

الشروع Le pro-jet

الظاهرة التأويلية Le phénomène herméneutique

الظهور/ العرض Présentation

العالَم Le monde

العالمية/ الكلية Universelle

عصر التّنوير L'âge des Lumières

العقلانية البلاغية Rationalité rhétorique

العقلانية المنطقية Rationalité logique

العلامة اللغوية Le signe linguistique

العلم Science

العلوم الإجتماعية Sciences sociales

العلوم الأخلاقية/ الخلقيّة/ المعنوية Moral sciences

العلوم الإنسانيّة Sciences humaines

العلوم التاريخية Sciences historiques

علوم الثقافة Sciences de la culture

علوم الروح/ العقل Sciences de l'esprit

العلوم الطبيعية Sciences naturelles

العلوم الطبيعية Sciences naturelles

علوم دقيقة Sciences exactes

عمل التاريخ Travail de l'histoire

غير المؤكّدة Incertains

غير دقيقة Sciences inexactes

الفلسفة La philosophie

فلسفة الحياة La hilosophie de la Vie

الفلسفة العملية La Philosophie Pratique

الفن L’art

الفهم Compréhension

الفينومينولوجيا المتعالية Phénoménologie transcendantale

قبل التقليد أو التراث Pré-tradition

قدرة شكلية Capacité formelle

القصدية L'intentionnalité

قواعد صورية/ شكلية Règles formelles

الكانطية الجديدة L'idéalisme néo-kantien

اللاحتمية Indéterminisme

اللعب Jeu

اللغة الشارحة Métalangage

اللوغوس Logos

مبدأ التحقق Verfication

المُترجم Traducteur

المحاكاة Imitation

محو الذات Effacement de soi

المدلول Signifié

مذهب الذات Subjectism

المسافة الموضوعية Distanciation objectiviste

المشاركة La participation

المشاركة Participation

المطابقة أو الملاءمة Adéquation

المعاصرة Contemporanéité

المعرفة الذاتية أو معرفة الذات Savoir de soi

المعرفة العملية Savoir pratique

مناسباتي Occasionnalité

منطق السؤال والجواب Logique de la question et de la réponse

المنهاجوية Méthodologisme

المنهج Méthode

موضعة Obejectiver

موضوعها Objet

موضوعية Objectivité

ميتالغوية Métalinguistique

النزعة التقنيّة Technicisme

النزعة العلمويّة Scientisme

النسبيّة التاريخيّة Relativisme historique

النموذج الإرشادي Paradigme

النموذج النظري Modalité théorétique

الوجود في ذاته Monde en soi

الوضوح الذاتي L'auto-élucidation

وعي Conscience

الوعي المتأثر تاريخيا/ الوعي المتأثر بنشاط التاريخ Conscience du travail de l'histoire

يقينة Certaines

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وتقدير.....

الإهداء.....

مقدّمة 1

الفَــصْـل الأوّل: تحوّلات التّأويليّة من شلايرماخر إلى غادامير.....14

تمهيد 15

أولاً: التّأويليّة من شلايرماخر إلى هيدغر: 15

1- شلايرماخر نحو تأويليّة عامة.....15

2- فيلهام دلتاي ومشكلة النّسبيّة التّاريخيّة 21

3- إدموند هوسرل وفينومينولوجيا الحياة 26

4- مارتن هيدغر وتأويليّة الحدوث للدّازين الإنساني.....31

ثانياً: التّأويليّة الفلسفيّة الغادامريّة: 35

1- التّأويليّة ودلالاتها بالنّسبة للعلوم الإنسانيّة.....35

2- التّأويليّة الفنيّة وأنطولوجيا العمل الفنيّ.....45

3- التّأويليّة اللّغويّة، اللّغة كبيت للكينونة.....53

خلاصة 57

الفَــصْـل الثّاني: مشكلة المنهج في العلوم الإنسانيّة، من العصر الحديث إلى المناقشات المعاصرة.....59

تمهيد 60

أولاً: ديكارت والثّورة المنهجيّة في العصر الحديث: 60

1- العقلانية ووحدة العلم 60

2- المعرفة واليقين.....64

3- المنهج والحقيقة 67

ثانياً: من الإستقراء التّجريبيّ إلى الإستقراء الفنيّ في ميدان العلوم الإنسانيّة: 71

1- .جون ستيوارت ملْ والإستقراء التّجريبيّ.....71

2- هيرمان هلمهولتز من الإستقراء المنطقيّ إلى الاستقراء الفنيّ الغريز.....74

ثالثاً: المنهج في العلوم الإنسانيّة ونشأة الوعي التّاريخيّ في القرن التّاسع عشر:.....77

1- المدرسة التّاريخيّة (رانكه ودروزين).....77

2- فيلهام دلتاي والأساس التفسيّ للعلوم الإنسانيّة.....82

رابعاً: غادامير ومشكلة المنهج في العلوم الإنسانيّة:.....89

1- وحدّة المنهج وخصوصيّة الحقيقة في مجال العلوم الإنسانيّة.....89
2- الموضوعيّة والذّاتيّة في حقل الدّراسات الإنسانيّة 96
3- جدل الحقيقة والفهم التّشاركيّ.....102
4-حدث الفهم وطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع وتناهي الوجود الإنسانيّ في العالَم.....107
خلاصة 110
الفَــصْـل الثّالث: التّأسيس الابستمولوجيّ للعلوم الإنسانيّة على تاريخيّة الفهم وأنطولوجيّة اللّغة.....112
تمهيد 113
أولاً: الأحكام المسبقة والسّلطة نحو إعادة تفعيل التّراث في العلوم الإنسانيّة:.....113
1- الأحكام المسّبقة كشّرط للفهم.....113
2- التّراث وسلطة العقل.....122
3- التّراث أساس الفهم في العلوم الإنسانيّة.....127
4- دائرة الفهم كأساس للفهم في العلوم الإنسانيّة: 131
ثانياً: مشكلة التّاريخ وحقيقة الفهم في العلوم الإنسانيّة:.....137
1- عمل التّاريخ.....137
2- الوعي المتأثّر بالتّاريخ.....141
3- نقد المفهوم الإسقرائيّ للتّجربة.....146
4- التّجربة كبنية للوعي المتأثّر تاريخيّا.....149
ثالثاً: مشكلة اللّغة ودررها في فهم الظّاهرة الإنسانيّة: 154
1- اللّغة هي أكثر من مجرّد أداة.....154
2- دور اللّغة في عمليّة الفهم.....160
خلاصة 166
الفَــصْـل الرّابع: نحو إعادة الاعتبار لمفاهيم التّراث الإنسانويّ والفلسفة العمليّة الأرسطية في تجربة الحقيقة داخل العلوم الإنسانيّة.....168
تمهيد 169
أولاً: التّراث الإنسانويّ والعلوم الإنسانيّة:.....169
1- الثّقافة.....169
3- الذّوق الفنيّ وعلاقته بالثّقافة.....174
3- التّأويليّة والخطابة.....179
4- الحسّ المشترك كمنبع للحكم في العلوم الإنسانيّة.....183

أ- إساءة فهم الحسّ المشترك من طرف كانط وعصر التّنوير.....183
ب- النّقد الغاداميري للمفهوم الكانطي للحسّ المشترك.....187
ج- الحسّ المشترك كبديل للمنهج العلميّ.....192
ثانياً: الحكمة العمليّة الأرسطيّة ودلالاتها الأخلاقيّة بالنّسبة للعلوم الإنسانيّة:.....195
1- في ضرورة العودة إلى نموذج الفلسفة العمليّة الأرسطيّة.....195
2- النّظريّة والممارسة العملية.....203
3- المهارة والتّطبيق العمليّ.....208
4- دور المعرفة الخلقيّة في فهم الذّات والآخر في العلوم الإنسانيّة.....215
خلاصة.....221
خاتمة..... 224
قائمة المصادر والمراجع.....232
فهرس المصطلحات.....243
فهرس المحتويات..... 247

ملخص:

لقد كان للرؤية المنهجيَّة التِقنيَّة كما تَمَّ تصويرها منذ العصر الحديث سطوةً كبيرةً داخل مختلف فروع المعرفة، فكلَّ معرفةٍ تُريد أن تتصف بالعلميَّة لابد لها أن تتمثَّل مقولاتها داخل ثنايا أبحاثها، ممَّا جعلها تتغلَّغل داخل مجمل الحياة الفكريَّة والإنسانيَّة. ولَمْ تكن العلوم الإنسانيَّة بمنأى عن هذا الأمر، والَّذي أوقعها في أزمةٍ ابستيمولوجيَّةٍ حادَّةٍ، ما أدَّى بها إلى فقدان شرعيَّتها المعرفيَّة والوجوديَّة. لهذا يروم هذا البحث تسليط الضَّوء على المساهمة الثَّريَّة الَّتي قدَّمها الفيلسوف الألمانيّ المعاصر هانز جورج غادامير حول المشكلات الابستمولوجيَّة التي تُعاني منها هذه الأخيرة، ضمن مشروعه الفلسفيّ التأويليّ. وذلك من خلال الكشف عن مختلف العوائق الابستمولوجيَّة التي جعلتها تُصنف على أنَّها أقلُّ علميَّةً وصرامةٍ ودقةٍ وقيمةٍ من نظيرتها الطَّبيعيَّة وَالرِّياضيَّة. الأمر الَّذي دفعه للبحث عن إمكانيَّة وكيفيَّة تجاوز تلك العوائق وتأسيسها على مقولات ابستمولوجيَّة نابعة من طبيعتها الدَّاخليَّة (حدوثيَّة الفهم) وليست مفروضة عليها من الخارج بشكل تعسّفي، وذلك بالتَّواصل مع مجمل التُّراث، سواءً القديم منه (اليونانيّ)، أو الحديث (الإنسانويّ) أوالمعاصر (الفينومينولوجيا والأنطولوجيا).

الكلمات المفتاحيَّة: التَّأويل، الحقيقة، الفهم، المنهج، الابستمولوجيا، العلوم الإنسانيَّة، العلوم الطَّبيعيَّة، التُّراث، الفلسفة العمليَّة.

Le Résumé :

La conception méthodologique technique, comme présentée depuis l'ère moderne, a grandement influencé les divers domaines et branches du savoir. Ainsi, toute connaissance qui se veut scientifique doit observer les principes de cette conception dans ses recherches, chose qui a permis à celle-ci de gagner l'ensemble de la vie intellectuelle et humaine. Et là, les sciences humaines n'ont pas été épargnées, ce qui les a fait tomber dans une crise aigüe, leur faisant par cela perdre leur légitimité cognitive et existentielle. Dans cet ordre d'idées, la présente recherche s'est proposé de mettre la lumière sur la riche contribution du philosophe allemand, Hans-Georg Gadamer, à travers son œuvre de l'herméneutique philosophique dans laquelle il a traité des difficultés épistémologiques que connaissent les sciences humaines. Cet auteur s'y est pris en levant le voile sur les diverses entraves épistémologiques qui ont fait que telles sciences soient considérées comme étant de moindres scientificité, rigueur, précision et valeur, comparativement aux sciences naturelles et mathématiques. Ce fait l'a amené à chercher une possibilité et un procédé de dépassement des entraves en question, tout en prenant appui sur des citations épistémologiques issues de leur nature interne (factualité de la compréhension) et non imposées de l'extérieur de façon arbitraire, et cela en rapport avec l'ensemble du patrimoine, que ce soit l'ancien (le grec), le moderne (l'humaniste) ou le contemporain (la phénoménologie et l'ontologie).

Les Mots clés: l'interprétation, la vérité, la compréhension, la méthode, l'épistémologie, les sciences humaines, les sciences naturelles, la tradition, la philosophie pratique.